

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، زمستان ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۵۰

بررسی تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌ها در مسأله
«ملاک حاجت معلول به علت»
و مقایسه شان با فرازهایی از نهج البلاغه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۳/۲۹

سید جواد احمدی *

در مسأله ملاک نیازمندی معلول به علت، چند نظریه عمده مطرح شده است که عبارت است از: نظریه حدوث، نظریه امکان ماهوی، نظریه امکان فقری و نظریه امکان معنایی. مدافعان هر یک از این نظریه‌ها کوشیده‌اند برای تأیید نظریه خود به فرازهایی از کتاب نهج البلاغه استناد کنند. پرسش اصلی این پژوهش این است که هر کدام از این نظریه‌ها تا چه میزان با فرازهای کتاب نهج البلاغه هماهنگ است؟ در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی - انتقادی به بررسی نسبت هر کدام از نظریه‌ها با محتوای فرازهای نهج البلاغه پرداخته شده است. بر اساس یافته‌های این تحقیق، می‌توان از نظریه امکان معنایی به این صورت دفاع کرد که «امکان خاص» صفت اختصاصی ماهیت

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه گنبد کاووس، گنبدکاووس
(seyedjavad.ahmadi57@gmail.com).

نیست و علاوه بر معانی ماهوی، معانی وجودی و عدمی نیز می‌توانند موصوف به این صفت باشند و اَوصاف به این صفت، سبب نیازمندی این امور به علت است.

افزون بر این، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد مراد مشهور حکما از ماهیت در نظریه امکان ذاتی، معنای خاص ماهیت - «ما یتقال فی جواب ما هو» - نیست؛ بلکه مقصود آنها ماهیت به معنای اعم است که شامل هر معنا و حقیقتی می‌شود که قابلیت موجود شدن و معدوم شدن دارد. هم چنین صفت حدوث و صفت امکان فقری نیز می‌توانند علامت اَوصاف موصوف شان به صفت امکان خاص و نشانه نیازمندی معلول به علت شمرده شوند؛ نه آن که این دو صفت سبب برای نیازمندی معلول به علت باشد. فرازهایی از کتاب نهج البلاغه می‌تواند تأییدی بر این مطلب باشد.

واژه‌های کلیدی: نظریه حدوث، نظریه امکان ماهوی، نظریه امکان فقری، نظریه امکان معنایی، نهج البلاغه.

۱. طرح مسأله

دانشمندان مسلمان - اعم از متکلمان و فیلسوفان - در بیان آراء کلامی و فلسفی خود از منابع غنی و حیانی استفاده کرده‌اند و از محتوای آموزه‌های دینی اثر پذیرفته‌اند؛ هر چند میزان تأثیرپذیری آنها از متون دینی یکسان نیست. این تأثیرپذیری به گونه‌ای است که در مواردی اساساً خاستگاه طرح یک بحث عقلی، محتوای آیات و روایات است. در این میان، خاستگاه برخی از مباحث عقلی در آموزه‌های کتاب نهج البلاغه ریشه دارد.

یکی از مسائلی که به نظر می‌رسد دانشمندان در تحقیق پیرامون آن، از متون دینی اثر پذیرفته‌اند، مسأله «ملاک نیازمندی معلول به علت» است. در این مسأله پرسش اصلی این است که چه ویژگی و خصوصیتی در معلول وجود دارد که معلول را به علت محتاج کرده است به نحوی که بدون داشتن آن خصوصیت، تحقق معلول محال خواهد بود؟

در مباحث کلامی و فلسفی نظریه‌های مختلفی درباره ملاک نیازمندی معلول به علت مطرح شده است، که برخی از این نظریه‌ها عبارت است از: نظریه حدوث، نظریه امکان ماهوی، نظریه امکان فقری، و نظریه امکان معنایی. پژوهش‌هایی در توضیح و ارزیابی هر کدام از این نظریه‌ها منتشر شده است، که از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: مقاله «احتیاج معلول به علت در اندیشه ابن سینا» (نجفی افر، ۱۳۹۱: ۲۴-۱۱)، و مقاله «حدوث ذاتی و نیازمندی به علت» (سعیدی مهر، ۱۳۸۲: ۶۶-۳۷)، اما در پاسخ به این پرسش که آیا تحقیقی درباره نسبت این نظریه‌ها با مضامین نهج البلاغه تدوین و منتشر شده است؟ باید گفت بررسی‌ها حاکی از آن است که در این زمینه تحقیقی منتشر نشده است. از این رو طرح هر کدام از این نظریه‌ها و بررسی نسبت هر کدام از آنها با مضامین نهج البلاغه ضرورت دارد، و این امر در راستای بررسی هماهنگی میان عقل و نقل اهمیت پیدا می‌کند. پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از این که کدام یک از نظریه‌های مذکور با مفاد عبارات نهج البلاغه هماهنگی بیشتری دارد؟ هدف از این تحقیق، بررسی و فهم ارتباط این مسأله عقلی و میزان هماهنگی آراء اندیشمندان اسلامی با عبارات‌های نهج البلاغه است.

۲. معنای «سببیت»

در این بحث مراد از «سبب»، سبب در مقام فهم و تصدیق (واسطه در اثبات یعنی حدّ وسط که سبب است برای تصدیق به ثابت بودن اکبر برای اصغر) نیست؛ چه اینکه تعدّد سبب اثباتی محال نیست. هر یک از دیدگاه‌های ارائه شده در این مسأله قابلیت دارند به عنوان سبب فهم ما و علّت تصدیق برای نیازمندی معلول به علّت شمرده شوند در حالی که نزاع دانشمندان در این مسأله و اصرارشان بر صحت دیدگاه خود و نادرستی سایر دیدگاه‌ها، بیان کننده این مطلب است که مراد از «سبب»، واسطه در اثبات نیست؛ بلکه مقصودشان تعیین علّت نیازمندی معلول به علّت در مقام ثبوت است؛ البته نه علّت خارجی که مستلزم تغایر وجود معلول با وجود علّت است، چون وصف حدوث یا امکان در خارج مابازاء منحاز و مغایری با معلول و با حاجت معلول به علّت ندارند تا به عنوان علّت خارجی، سبب تحقّق حاجت معلول در خارج معرفی شوند. مقصود از «سبب» در این مسأله، علّت تحلیلی است. در علّت تحلیلی، هر چند علّت و معلول در خارج تغایری ندارند و به یک وجود موجوداند، اما ذهن همان وجود واحد را به چند معنا تحلیل و تفکیک می‌کند و در همان مقام تحلیل - در برخی موارد - علّت یک معنا برای معنای دیگر را می‌یابد.^۱

وصف امکان، حدوث و حاجت از معانی تحلیلی‌اند که در خارج، عین وجود

۱. چنانکه حرکت و زمان - که مقدار حرکت است - به یک وجود موجوداند، اما در تحلیل عقلی، دو معنا هستند که یکی از آن دو معنا (یعنی حرکت) علّت است برای معنای دیگر (شیرازی،

معلول‌اند و به وجود معلول موجود شده‌اند. یک وجود (وجود معلول) هم وجود معلول است، هم وجود حاجت است و هم وجود امکان و حدوث. بنابراین در مسأله «سبب نیازمندی معلول به علت» چه امکان، چه حدوث را سبب نیازمندی معلول تشخیص دهیم، آن سبب معنایی است که در وجود، مغایر با وجود معلول و مغایر با وجود حاجت نیست. مقصود از «سببیت»، علیت تحلیلی - در مقام ثبوت و واقع - بین دو معنای متغایری است که به یک وجود واحد موجودند (جوادی آملی: ۱۳۸۶ الف: ۲۱۴/۳؛ نبویان، ۱۳۹۵: ۲/۲۴۸؛ سعیدی مهر، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۲).

۳. بیان و بررسی اجمالی دیدگاه‌ها

دیدگاه قدماء از متکلمان این است که منشأ احتیاج معلول به علت «حدوث» است؛ آنچه که سابقه نیستی دارد و سپس موجود می‌شود، قطعاً وجودش از خودش نیست و نیاز به علت دارد؛ چنانچه اگر موجودی قدیم باشد و سرآغازی برای وجودش نباشد، نیازی به علت ندارد (معتزلی، ۱۴۱۶ ق: ۹۴).

حدوث (مسبقیت وجود به عدم) صفت وجود است و هر صفتی به لحاظ تحلیل عقلی، متأخر از موصوف است؛ پس حدوث متأخر از وجود معلول است. وجود معلول متأخر از ایجاد علت است؛ چه اینکه تا علت، معلول را ایجاد نکند، معلول موجود نمی‌شود. ایجاد از سوی علت نیز متأخر از حاجت معلول به علت است؛ زیرا اگر معلول در وجودش نیاز به علت نداشته باشد، ایجاد معلول توسط علت بی معناست. نیاز معلول نیز متأخر از ملاک و سبب نیاز است، چون هر معلولی (چه معلول خارجی، چه معلول تحلیلی) متأخر از علت خویش است. حال اگر حدوث، علت نیازمندی معلول به علت باشد، لازمه‌اش این است که

حدوث چند مرتبه از خودش مقدم باشد و این دور است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ق: ۸۰).

مشهور فیلسوفان و برخی از متکلمان بر این عقیده بودند که ملاک حاجت یکی شیء به علت، امکان ماهوی آن شیء است. ماهیت ممکن در رتبه ذاتش نسبت به وجود و عدم حالتی یکسان دارد (نه ضروری الوجود است و نه ضروری العدم) پس برای اِتِّصاف به هر یک از وجود یا عدم، به مرجحی بیرون از ذات خود نیاز دارد تا آن مرجح خارجی، ماهیت را از حالت تساوی خارج کند و وجود یا عدم را برای آن متعین سازد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ق: ۲۶۳ - ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۲۷، ق: ۷۸).

در حکمت متعالیه بر این دیدگاه اشکال شده که نظریه مذکور مبتنی بر دیدگاه اصالت ماهیت است و حال آنکه براساس ادله اصالت وجود، جعل به ماهیت تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه علیت و معلولیت بر مدار وجود و از خصوصیات وجود است. ماهیت همان‌گونه که از لحاظ ذات نسبت به وجود یا عدم یکسان است، نسبت به نیازمندی به علت یا بی نیازی از علت نیز یکسان و بی طرف است. امکان ماهوی وصف اعتباری ماهیت است که در حیطه جعل قرار ندارد و نمی‌تواند ملاک نیاز معلول به علت باشد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۶۰؛ ۱۳۸۶: ۱/۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب: ۱۸۸-۱۸۷).

براساس اصالت وجود، وجود معلول متّصف به امکان (سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم) نیست، چون ثبوت هر شیء برای آن شیء ضروری است و سلب آن شیء از خودش محال است. ثبوت موجودیت برای وجود معلول، ضرورت دارد نه امکان. امکان قسیم ضرورت است و با

آن جمع نمی‌شود. البته این ضرورت با امکان به معنای فقر و وابستگی معلول به علت تنافی ندارد. وجود معلول چیزی جز تعلق و نیاز به علت نیست. معلول در اصل وجود خود محتاج به علت؛ بلکه عین نیاز و حاجت به علت است. چنین نیست که وجود معلول چیزی منحاز از نیازمندی معلول به علت و مغایر با سبب احتیاج به علت باشد (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۰۱/۱-۳۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۹-۱۸۵).

به نظر می‌رسد اشکال فیلسوفان بر دیدگاه حدوث، بر این دیدگاه نیز وارد است به اینکه فقر وجودی صفت وجود و متأخر از آن است؛ چون هر صفتی به لحاظ تحلیل، متأخر از موصوف است. وجود معلول هم در مقام تحلیل، متأخر از «ایجاد» آن از سوی علت است و «ایجاد» متأخر از «نیاز معلول» به وجود است. نیاز معلول در موجود شدن نیز متأخر از سبب نیاز است. بنابراین اگر فقر که متأخر از وجود معلول است، علت نیاز معلول باشد، مستلزم دور است (قیاضی، ۱۳۸۵: ۲۳۹/۱؛ سعیدی مهر، ۱۳۸۱: ۵۹).

ثانیاً امکان فقری همان فقر و نیاز معلول به علت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۷) آیا می‌توان امکان فقری و نیاز وجودی معلول به علت را سبب نیاز معلول به علت معرفی کرد؟ آیا قابل پذیرش است که سبب نیاز معلول به علت، نیاز معلول به علت (یعنی امکان فقری) باشد؟ (نبویان، ۱۳۹۵: ۲۵۷/۲-۲۵۶). گویا صدرالمتألهین با توجه داشتن به این اشکال، در برخی از موارد برای تبیین دیدگاه خود، عنوان «امکان فقری» یا «فقر وجودی» را به کار برده و از عبارت «قصور وجودی» به معنای نقص و محدودیت وجود استفاده کرده است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۲۳/۱).

ثالثاً حمل موجودیت بر وجود معلول، ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت ازلی؛ از این رو، هیچ اشکالی در اتصاف وجود معلول به امکان ذاتی نیست. توضیح اینکه امکان خاص قسیم ضرورت ازلی است و با آن قابل جمع نیست نه قسیم ضرورت ذاتی. ضرورت ازلی، وجوبی است که هیچ قید و شرطی ندارد نه به قید وجود، مقید است و نه به ظرف وجود، مشروط است؛ یعنی محمول بدون هیچ قید و شرطی برای موضوع ثابت است و حتی وجود موضوع نه قید موضوع است و نه ظرف آن؛ بلکه محمول در هر ظرفی برای موضوع ثابت است مانند ضرورت در قضیه «الله موجودٌ بالضرورة». ضرورت ذاتی، وجوبی است که هر چند به قید وجود، مقید نیست، ولی مشروط به ظرف وجود است مانند ضرورت در قضیه «وجود السماء موجودٌ بالضرورة» در این قضیه، حمل موجودیت برای موضوع - در این مثال، وجود آسمان - فقط در ظرف تحقق موضوع برای موضوع ضرورت دارد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۲۴۷/۱؛ نبویان، ۱۳۹۵: ۲۵۸/۲-۲۵۷). و این ضرورت، ضرورت ذاتی است که با امکان خاص قابل جمع است.

۴. نظریه امکان معنایی

در این قسمت ابتدا به توضیح نظریه امکان معنایی می‌پردازیم، و در ادامه به بررسی و ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

۴-۱. توضیح نظریه امکان معنایی

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان پذیرفت که مقسم مواد ثلاث «معنا» است نه ماهیت و نه مفهوم. «معنا» حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و ما به واسطه مفهوم، آن را می‌فهمیم. جایگاه «مفهوم» فقط ذهن است، اما موطن «معنا»

نفس الأمر یا همان مطابق قضایای صادق است که شامل وجود، عدم و عالم اعتبار می‌شود؛ مانند حکایت مفهوم «آب» از «مایع برطرف کننده عطش» که معنایی وجودی است، حکایت مفهوم «عدم» از حقیقت نیستی، حکایت مفهوم «انسان من حیث هو» از معنایی که در ظرف اعتبار تحقق دارد (قیاضی، ۱۳۹۰: ۱۶؛ قیاضی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴۳-۱۲۸).

براساس حصر عقلی، هر معنایی را اگر با «وجود» بسنجیم خالی از این فرض‌ها نیست؛ یا وجود برای آن معنا ضرورت دارد (ضرورت ازلی) یا وجود برای آن معنا ضرورت ندارد که در این صورت، یا عدم برای آن معنا ضرورت دارد (امتناع ازلی) یا عدم نیز برای آن معنا ضرورت ندارد (امکان ذاتی). با این توضیح چنین نیست که فقط معانی ماهوی متصف به امکان باشند؛ بلکه هر معنایی - ماهوی، وجودی و عدمی - که قابلیت وجود و عدم داشته باشد، متصف به امکان ذاتی است و در موجودیت و معدومیت نیازمند به علت است. معلول به سبب اینکه معنای ممکن است که نه وجود برای آن ضرورت ازلی دارد و نه عدم، به علت نیاز دارد. این حالت امکانی هم در اصل پیدایش و هم در ظرف بقای معلول، ثابت است و معلول پس از تحقق نیز همچنان معنایی ممکن است که در استمرار وجود یا در زوال و نیستی نیازمند علت است (قیاضی، ۱۳۸۵: ۱۶۸/۱-۱۶۷؛ نبویان، ۱۳۹۵: ۲۶۱/۲-۲۵۹).

۲-۴. بررسی و ارزیابی

در مقام بررسی و ارزیابی این نظریه، چهار مطلب می‌توان بیان کرد؛

۱-۲-۴. مقسم بودن ماهیت به معنای اعم

مطلب نخست آن که این احتمال منتفی نیست که دیدگاه مشهور حکما ناظر به همین نظریه اخیر باشد. توضیح اینکه هرچند مشهور، در بحث مواد سه گانه،

مقسم را «ماهیت» معرفی کرده اند؛ اما به نظر می‌رسد که مقصودشان از ماهیت، معنای اخص آن یا همان ما يُقال فی جواب ما هو نیست^۱، بلکه مراد آنان ماهیت به معنای اعم یا همان ما به الشیء هو هو است. به عبارت دیگر آنچه که حقیقت هر شیء است. «شیء» در این اصطلاح، مساوق با وجود نیست، بلکه «مطلق شیئیت» (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۴) مراد است که ماهیت به معنای اخص، وجود و عدم را در بر می‌گیرد. «شیء» یعنی آن واقع و معنایی که هر مفهومی و صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند.

بر این اساس، اگر هر شیء را من حیث هو و با قطع نظر از غیر با وجود و عدم بسنجیم، متّصف است یا به وجوب ذاتی یا امتناع ذاتی یا امکان ذاتی که ملاک نیازمندی به علت است؛ خواه آن معنای ممکن، معنایی ماهوی - به معنای اخص - باشد یا معنایی وجودی یا معنایی عدمی. بنابراین ملاک نیازمندی معلول به علت از دیدگاه مشهور، امکان ذاتی است که اختصاصی به ماهیت به معنای اخص ندارد. شواهدی در تأیید این ادعا قابل ارائه است:

الف) به عقیده مشهور، خداوند و امور ممتنع مانند دور و تسلسل، ماهیت به معنای اخص ندارند، ولی در مقسم داخل اند. استاد مطهری با توجه به همین نکته، دیدگاه مشهور را چنین توضیح داده است:

کلمه «ماهیت» تقریباً دو اصطلاح مختلف دارد... ماهیت را در اینجا به معنای اعم به کار می‌برند. گاهی که می‌خواهند با اصطلاح دقیق‌تر بیان کنند کلمه ذات یا ماهیت را به کار نمی‌برند، بلکه کلمه معنا یا مفهوم را به کار می‌برند و می‌گویند یک معنا را وقتی در نظر بگیریم... صرف نظر از ماورائش، یعنی هرچه

۱. مگر اینکه فردی از ایشان تصریح کرده باشد که مقصودش از «ماهیت» معنای اخص آن است.

را که ما در نظر بگیریم و به ماورائش نظر نداشته باشیم، یا اقتضاء وجود دارد یا لاقتضاء است یا اقتضاء عدم دارد. بنابراین بر ممتنع الوجودها هم اطلاق می‌شود. خود حکما هم به این تفاوت اصطلاح اشاره می‌کنند. (مطهری، ۱۳۶۶: ۳ / ۱۹۵ - ۱۹۴).

ب) قائلان به دیدگاه مشهور مانند خواجه طوسی و علامه حلّی در مباحث فلسفی تصریح کرده اند که تقسیم موادّ به سه ماده، حاصل از حصر عقلی است و بر پایه حکم قطعی عقل به استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، هر چیزی در قیاس با وجود، به یکی از موادّ متّصف است (حلّی، ۱۴۲۷ق: ۶۹ - ۶۸). حال اگر از دیدگاه ایشان، ماهیت به معنای اخص مقسم باشد، لازم آید که معانی غیر ماهوی متّصف به یکی از موادّ نباشند و آن حصر عقلی نقض گردد. آیا مشهور در مسأله ملاک نیازمندی معلول به علت، از این حصر عقلی یا از نقض آن غافل بوده اند؟! (ج) همان طور که استاد مطهری بیان کرد، مشهور در بحث موادّ سه گانه، گاهی به جای کلمه «ماهیت» از کلمه‌هایی استفاده کرده‌اند که همه معانی را شامل می‌شوند. به عنوان نمونه، عبارتی از علامه حلّی ذکر می‌کنیم:

كُلُّ مَعْقُولٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ إِذَا مَا أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الوجودِ لِذَاتِهِ أَوْ مَمْتَنَعِ الوجودِ لِذَاتِهِ أَوْ مَمْكِنِ الوجودِ لِذَاتِهِ، لَا يَخْلُو عَنْهَا وَلَا يَجْتَمِعُ إِثْنَانٌ مِنْهَا فِي وَاحِدٍ لِإِسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَاجِبًا لِذَاتِهِ مَمْتَنَعًا لِذَاتِهِ أَوْ مَمْكِنًا لِذَاتِهِ أَوْ يَكُونَ مَمْتَنَعًا لِذَاتِهِ مَمْكِنًا لِذَاتِهِ فَالْقِسْمَةُ حِينَئِذٍ حَقِيقِيَّةٌ (همان: ۶۹).

در این عبارت، کلمه «معقول» به عنوان مقسم ذکر شده است. قطعاً مقصود از «معقول» که یا واجب الوجود بالذات است یا ممتنع الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات، مفهوم بما هو مفهوم و صورت ذهنی نیست چون، هر صورت ذهنی، متّصف به امکان ذاتی است. «معقول» یعنی آن حقیقت و معنایی

که مفهوم ذهنی از آن حکایت می‌کند و توسط مفهوم ذهنی، آن معنا و واقع فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، مراد از «معقول» مطلق شیئیت (ما به الشیء هو) است؛ چنانکه علامه در همین متن مذکور، کلمه «شیء» را هم به عنوان مقسم به کار برده است که به حصر عقلی به یکی از مواد سه گانه متّصف است.

علامه طباطبایی هم مقسم را «مفهوم» قرار داده است:

كُلُّ مَفْهُومٍ مَفْرُوضٌ إِمَّا وَاجِبٌ وَإِمَّا مَمْتَنٌّ وَإِمَّا مَمْكُنٌّ (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۵۵).

البته طبق آنچه که بیان شد، مفهوم بما هو مفهوم و صورت ذهنی مراد نیست، بلکه مفهوم به این لحاظ که از معنا و حقیقتی حکایتگری دارد، منظور است که هم شامل معانی ماهوی می‌شود و هم شامل معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی نظیر واجب بالذات، ممتنع بالذات، معدوم مطلق (مصباح یزدی، ۱۳۹۴:

۲ / ۶۶ - ۶۵).

در نهایت آنچه که باعث تقویت بیشتر این دیدگاه می‌شود، عبارت‌های صدرالمتألهین است که در موارد متعددی - حداقل به عنوان دیدگاه اولیه نه بیان نظر نهایی خویش - تصریح کرد که هیچ شیء یا مفهومی در قیاس با وجود، به حصر عقلی از اّتصاف به یکی از مواد سه گانه خارج نیست (شیرازی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۷۹، ۲۳۵، ۲۵۱، ۲۸۳) و مقصود خود از شیء یا مفهوم را «معنا» اعلام کرده است:

لَمَّا كَانَ كُلُّ مِّنَ الْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْإِمْتِنَاعِ مِّنَ لُؤْزَمِ الْمَعْنَى مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ

عَنِ الْخَارِجِيَّاتِ بِمَعْنَى أَنْ لَا مَعْنَى مِّنَ الْمَعْنَى فِي ذَاتِهِ خَارِجاً عَنِ أَحَدِ هَذِهِ

المعاني (همان: ۱۸۱).

۲-۲-۴. وجود معلول عین فقر و تعلق

اتّصاف وجود معلول به امکان فقری، مطلبی متقن است؛ چه اینکه اگر نیازمندی به علت در متن هستی معلول مستقر نباشد، عارض بر آن خواهد بود و معلول در اصل وجودش حاجتی به علت نخواهد داشت و این با معلول بودنش در تعارض است. ابن سینا در مواردی بیان کرد که وجود معلول عین تعلق و فقر ذاتی به علت است:

الوجودُ إمّا أن یكونَ محتاجاً إلى الغیر فتكون حاجته إلى الغیر مقومّة له و إمّا أن یكونَ مستغنیاً عنه فیکون ذلك مقومّة له (ابن سینا، م، ۲۰۰۲، ۳۸۴).

با پذیرش این مطلب، پرسش همچنان مطرح است که این وجودی که سراسر فقر و تعلق به علت است، آیا موجودیت و تحقق برای آن ضرورت دارد یا نه؟ به معیار حصر عقلی و تقسیم موادّ به سه قسم، وجود فقیری که فقر مقوم ذاتی آن است، داخل در کدام یک از اقسام است؟

لا شیء من الأشياء بأی وجه أخذ خال عن الوجوب و الامتناع و الإمكان الذاتیات (شیرازی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۷۰).

وجود وابسته و فقیر که عین وابستگی و تعلق به علت است، با قطع نظر از علت، آن سان که ضرورت نیستی ندارد و متّصف به امتناع نیست، از اتّصاف به وجوب و ضرورت هستی نیز بهره‌مند نیست و متّصف به امکان ذاتی است.

۳-۲-۴. هماهنگی نظریه امکان معنایی با ثبوت نفس الامری

واقع یا نفس الامر، ظرف تحقق معانی و مطابق قضایای صادق است. البته تحقق هر معنایی به حسب خود آن معناست. به عبارت دیگر، «نفس الامر» ثبوت عام و گسترده ای است که علاوه بر وجود، اعدام و امور اعتباری را هم در بر می‌گیرد. قضیه «آسمان موجود است» صادق و مطابق با واقع است و واقع آن

همین است که هستی آسمان در خارج تحقق دارد. قضیه «سیمرغ معدوم است» صادق است و با واقع مطابقت دارد به اینکه در ظرف خارج، نیستی سیمرغ تقرر دارد. اگر نیستی سیمرغ در حاق واقع ثبوت نداشته باشد، آنگاه به حکم استحاله ارتفاع نقیضین باید هستی سیمرغ در ظرف واقع تحقق داشته باشد و قضیه «سیمرغ معدوم است» کاذب باشد. قضیه «انسان من حیث هو، انسان من حیث هو است» با واقع مطابقت دارد و واقع آن طبیعت انسان است که خالی از وجود و عدم است و در عالم اعتبار نفس الامری تقرر دارد.

بنابراین «وجود» دو اصطلاح دارد: «وجود به معنای اخص» که همان وجود عینی و اصیل است. «وجود به معنای اعم» که علاوه بر وجود اصیل، شامل ثبوت امور اعتباری و اعدام مضاف نیز می‌شود (قیاضی، ۱۳۹۰: ۱۰۱).

علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، تبیینی عام از نفس الامر ارائه کرد که بر اساس آن، معانی عدمی و ماهیت من حیث هی واجد گونه ای از ثبوت و تقرر اند. علامه به معیار همین ثبوت نفس الامری، جریان احکامی مانند علیت را برای اعدام مضاف و ماهیت من حیث هی پذیرفته است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱ / ۲۱۵ و ۱۶۳).

با توجه به وسعت ثبوت نفس الامری، این دیدگاه که هر معنای ممکن - اعم از معنای وجودی، عدمی و ماهوی - به سبب امکان ذاتی نیازمند به علت است، با نظریه اصالت وجود تنافی ندارد.

۴-۲-۴. جریان علیت در همه مراتب واقع

با تعریف علیت به ایجاد و اعطاء هستی، خاستگاه علیت و معلولیت فقط بین وجودهاست. وجود معلول مغایر با وجود علت و ناشی از آن است؛ اما عدم

معلول توسط علت صادر نمی شود و رابطه ایجاد و صدور بین اعدام برقرار نیست (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳ق: ۶۷ - ۶۶). بر اساس گسترده بودن واقع و نفس الأمر، علت منحصر به انحاء وجود نیست و در سایر مراتب واقع نیز جریان دارد. «علت» واقعی است که واقعیّت دیگری متوقف بر آن است و البته چنانکه بیان شد واقعیّت و حقیقت هر شیء در موطن خاصّ به آن شیء و در مرتبه ای از مراتب نفس الأمر است. وجود حرارت ناری، حقیقتی است که تحقق آن در ظرف خارج متوقف بر وجود آتش است؛ عدم همان حرارت ناری که نقیض هستی حرارت ناری است و با آن در ظرف خارج جمع نمی شود نیز واقعیّت و معنایی است که متوقف بر واقعیّت دیگری است؛ یعنی معلول عدم همان آتش است نه اینکه معلول باشد برای هر عدم دیگری مثل عدم جریان برق، عدم اصطکاک و... (حلی، ۱۴۲۷ق: ۶۴؛ نوبیان ۱۳۹۵: ۱ / ۴۰۰ / ۳ - ۱۲۷ - ۱۲۶). شواهد این مطلب را می توان در کلام حکما یافت. برای مثال، آیت الله جوادی آملی می نویسد:

اگر «ممکن» در ظرف وجود نیازمند به سبب باشد و در ظرف عدم محتاج به آن نباشد، پس یکی از دو طرف تساوی - یعنی طرف عدم - بدون مرجح، پیدا خواهد شد و رجحان یکی از دو طرف بدون مرجح، باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳ / ۱۸۲).

هم چنین ایشان در فراز دیگری می فرمایند:

عدم معلول، عدم مضاف است و عدم مضاف بر خلاف عدم محض، نیازمند به علت است (همان: ۱۸۶).

توجه به این مثال به درک بهتر مطلب کمک می کند: تحقق حرکت در کلید، معنایی ممکن است به اینکه نسبت کلید به حرکت و عدم حرکت یکسان است؛

نه ضرورت دارد که حرکت کند و نه ضرورت دارد که حرکت نکند. عقل حکم می‌کند آنچه خودبخود متحرک نیست، نمی‌تواند خودبخود متحرک باشد؛ پس تحقق حرکت در کلید نیاز به علت دارد که «حرکت دست» است. از سویی دیگر، کلید خودبخود غیرمتحرک هم نیست و عقل حکم می‌کند آنچه خودبخود غیرمتحرک نیست، بخواهد بدون علت و خودبخود غیرمتحرک باشد، تناقض است؛ پس عدم حرکت کلید نیاز به علت دارد که «عدم حرکت دست» است.

العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك
ووجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح، كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها
باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح (قوشجی، ۱۳۹۳:
۳۷۳).

«عدم حرکت کلید» معنایی واقعی است نه قراردادی یا فرضی، چنانکه «عدم حرکت دست» که علت آن است نیز معنای واقعی دیگری است که عقل در می‌یابد که این دو، دو معنای عدمی متغایر از هم‌اند که یکی متوقف بر دیگری است. عدم معلول نیز بسان وجود معلول به سبب امکان ذاتی، نیازمند به علت است و واقعاً عدم علت، علت است برای عدم معلول.

إنَّ كلَّ ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده و عدمه كلاهما بعلة... أمَّا
المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية و أمَّا المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة
للمعنى الوجودي (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۳۹ - ۳۸).

۵. سنجش دیدگاه‌ها بر اساس عبارتهایی از نهج البلاغه

اکنون، پس از توضیح و ارزیابی نظریه‌ها درباره ملاک نیازمندی معلول به علت، مناسب است به بررسی نسبت هر کدام از این نظریه‌ها با مضامین نهج البلاغه

بپردازیم.

۱-۵. استشهاد به نهج البلاغه در تأیید دیدگاه امکان معنایی

به نظر می‌رسد شواهدی در نهج البلاغه وجود داشته باشد که نظریه امکان معنایی را تأیید می‌کند، برای مثال در فرازی از نهج البلاغه می‌خوانیم:

لَيْسَ فَنَاءُ الدُّنْيَا بَعْدَ اِبْتِدَاعِهَا بِأَعْجَبَ مِنْ اِنْشَائِهَا وَ اِخْتِرَاعِهَا وَ كَيْفَ وَ لَوْ
اِجْتَمَعَ جَمِيعُ حَيَوَانِهَا مِنْ طَيْرِهَا وَ بَهَائِمِهَا، وَ مَا كَانَ مِنْ مُرَاحِهَا وَ سَائِمِهَا وَ
أَصْنَافِ اَسْنَاقِهَا وَ أَجْنَاسِهَا، وَ مُتَبَلِّدَةِ أَمَمِهَا وَ أَكْيَاسِهَا عَلَيَّ اِحْدَاثِ بَعْضِهِ، مَا
قَدَّرْتُ عَلَيَّ اِحْدَاثِهَا ... مُفْرَةً بِالْعَجْزِ عَنِ اِنْشَائِهَا، مُدْعِنَةً بِالضَّعْفِ عَنِ اِفْنَائِهَا ... بِبَلَا
قُدْرَةٍ مِنْهَا كَانَ اِبْتِدَاءُ خَلْقِهَا وَ بَعْيَرِ اِمْتِنَاعِ مِنْهَا كَانَ فَنَاءُهَا، وَ لَوْ قَدَّرْتُ عَلَيَّ
الْاِمْتِنَاعَ لَدَامَ بَقَاؤُهَا (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶)

نابودی جهان پس از پدید آمدن، شگفت‌آورتر از آفرینش آغازین آن نیست؛ چگونه غیر از این باشد در صورتی که اگر همه جانسازان جهان از پرنسندگان و چهارپایان، آنچه در آغل است و آنچه در بیابان مشغول چریدن است از همه نژادها و جنس‌ها، درس نخوانده‌ها و انسان‌های زیرک جمع شوند، هرگز بر ایجاد پشه‌ای از عدم توانایی ندارند ... در حالی که اقرارکنند بر ناتوانی از ایجاد آن و اذعان کنند بر ناتوانی از نابود کردن آن ... پدیده‌ها چنانکه در آغاز آفریده شدن قدرتی نداشتند، به هنگام نابودی نیز قدرت مخالفتی ندارند؛ زیرا اگر می‌توانستند پایدار می‌ماندند.

بر اساس این فقره، انشاء و افناء هر مخلوقی مستند به سبب و علتی است و تنها علتی که شایستگی دارد تا انشاء و افناء در حیطه قدرت او باشد، خداست. در فرازهای دیگری می‌خوانیم:

الْمُنْشِئُ أَصْنَافِ الْأَشْيَاءِ (همان، خطبه ۹۱). خدایی که آفریدگار همه

موجوده‌های گوناگون است.

يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ «كُنْ فَيَكُونُ» لَا بِصَوْتٍ يَتَرَعُّ وَلَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ، إِنَّمَا كَلَامُهُ سَبْحَانَهُ فَعَلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا (همان، خطبه ۱۸۶).
 خداوند به آنچه تحققش را اراده کرد، گوید «باش» پس موجود می‌شود، امر او نه با صوتی است که در گوش نشیند و نه فریادی که شنیده شود؛ بلکه کلام خدای سبحان فعل اوست که ایجادش کند و آن فعل قبل از امر ایجاد می‌شود و تحققش نداشت.

مفسران «إنشاء» را به «إخراج من العدم إلى الوجود» تفسیر کرده اند (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۶۹/۱۰؛ طبری، ۴۰۵/۵). إنشاء یعنی ایجاد، اعطای وجود، جعل وجودی که مسبوق به نیستی است؛ یعنی در حاقّ واقع معدوم بود و با امر تکوینی «کن»، آن نیستی سابق طرد شد و به جای آن در همان وعاء واقع، وجود لاحق مستقر شد.

حال این سوال قابل طرح است که با قطع نظر از ماهیت حیوانی مثل پشه، آیا آن عدم سابق بر وجود پشه که با جعل وجود توسط موجِد، طرد شد همانند عدم تسلسل یا عدم شریک باری، عدمی است که معدوم بودنش ضرورت دارد؟ اگر این چنین بود، پشه همواره در نفس الأمر معدوم می‌ماند و جایگاهی برای استقرار وجود پشه پیدا نمی‌شد و اصلاً جعل جاعل یا امر تکوینی او به وجود پشه تعلق نمی‌گرفت تا این وجود لاحق، مناقض آن عدم سابق باشد و آن را از صحنه واقع طرد کند. بنابراین عدم پشه، عدمی است متّصف به امکان ذاتی؛ یعنی عدمی است که قابلیت دارد تا جایگاه خود را به وجود واگذار کند.
 وجود پشه - با قطع نظر از ماهیت پشه و با قطع نظر از علتش - با آن سابقه

نیستی، قطعاً موجود بودن برای آن ضرورتی نداشت (نفی ضرورت ازلی)؛ چه اینکه اگر وجودش ضرورت داشت، همواره در حاقّ واقع موجود بود و نیازی به امر تکوینی «کن» نداشت؛ بنابراین وجود پشه نیز متّصف به امکان ذاتی است.^۱

امام علیه السلام فرمود إنشاء و افاضه وجود هر مخلوقی فقط به سبب اراده خداست. این اشاره به آفرینش ابداعی است که در برخی روایات از آن به خلقت «لا من شیء» تعبیر شده است (طبرسی، ۱۴۲۴ق: ۱/۲۵۵). البته از سخن امام استفاده می‌شود همان طور که إنشاء - اخراج از عدم به وجود - و آفرینش ابداعی مخلوقی مانند پشه به سبب امکان ذاتی وجود پشه، نیاز به علّتی دارد و آن علّت بدیع فقط خداست؛ إفناء پشه - اخراج از وجود به عدم - نیز به سبب امکان ذاتی عدم پشه، نیاز به علّت دارد و همان علّتی که با اراده خود و امر «کن»، جاعل و مُنشئ وجود پشه است، فقط اوست که می‌تواند استمرار وجود پشه را نخواست و آن مجعول (جسم و نفس حیوانی پشه) را به طور کامل از صحنه واقع حذف کند.

هر یک از مخلوق‌ها آن‌سان که در اصل پیدایش از وجود بی‌بهره‌اند و از خود هیچ قدرت تکوینی بر ایجاد خویش ندارند، پس از تحقّق نیز به سبب اتصاف به امکان ذاتی، به ذات خود از اقتضاء دوام و استمرار هستی، محروم و در معرض فناء‌اند.

هو المُنّی لَهَا بَعْدَ وَجُودِهَا حَتَّى یَصِیرَ مَوْجُودِهَا كَمَقْضُودِهَا (نهج البلاغه،

خطبه ۱۸۶)

خدا موجودات را پس از تحقّق‌شان، فانی می‌سازد به نحوی که گویا مقفوداند

۱. صدرالمتألّهین تصریح کرد که هیچ معلولی از امکان ذاتی - که تقسیم وجوب و امتناع است - خالی نیست (شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۲۸۱).

و پیش از این، وجودی نداشتند.

هو یفنیها بعد تکوینها (همان).

خداست که مخلوقات را پس از آفرینش‌شان، فانی می‌کند.

البته استعمال کلمه «فناء» در همه موارد به معنای نابودی محض نیست و در مواردی «فناء مخلوقات» به معنای انتقال از نشئه دنیا به نشئه آخرت تفسیر شده است؛ هرچند این انتقال، ملازم با بطلان وجود ابتدایی شان و خالی شدن این نشئه از هستی هر یک از ممکنات است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶/۱۳۷).

به هر حال، از این عبارات استفاده می‌شود که موجود بودن یا معدوم بودن برای هیچ یک از مخلوقات ضرورت ندارد و قطعاً اتّصاف‌شان به هر یک از هستی یا نیستی به واسطه علت است. این، همان مفاد امکان خاص است که سبب می‌شود تا هر چیزی (هر معنایی) که قابلیت وجود و عدم دارد، در موجودیت یا معدومیت نیازمند به علت باشد.

برخی از محققان همین مطلب را تأیید کرده اند که عدم هر یک از ممکنات در عرض وجود ممکنات، متّصف به امکان و متأخر از هستی واجب تعالی است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۵۵۹).

فقط وجود خدا، وجودی دائمی است (نهج البلاغه، خطبه ۹۰) و از هر گونه

نیازی پیراسته است. (همان، خطبه ۱۸۳)

لا یزولُ ولا یجوّزُ علیه الأفول (همان، خطبه ۱۸۶).

خدا زایل نمی‌شود و افول بر او محال است.

قائمٌ لا یعمدُ (همان، خطبه ۱۸۵).

برپاست نه با نگهدارنده‌ای.

وجودی که هرگز زوال و افول در آن راه ندارد، هستی محض است که باید محقق باشد؛ به تعبیر فلسفی، چنین وجودی ضرورت ازلی دارد و به لحاظ اتّصاف به ضرورت - که وصف ضرورت عین آن وجود است - از علّت بی‌نیاز است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۹۵/۲-۹۴).

از عبارتهای نهج البلاغه می‌توان استنتاج کرد که «وجود» بر دو گونه است: الف) وجودی که باید محقق باشد و عدم را بر او راه نیست؛ یعنی وجود خدا که موجود است به ضرورت ازلی.

سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنَهُ وَالْعَدَمَ وَجُودَهُ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

هستی خدا بر زمان‌ها سبقت گرفته و وجودش بر نیستی مقدم است.

ب) وجودی که قابل موجود بودن و قابل معدوم بودن است. البته مقصود از «قابلیت عدم» این نیست که در ظرف وجودش معدوم باشد؛ بلکه مقصود این است که آن وجود، ضرورت ازلی ندارد و قابل است به واسطه علّت از صحنه هستی حذف شود و جایگاه خود را به عدم مناقض واگذارد. وجود همه مخلوقات این چنین است.

فَانِيَّةٌ، فَا نَمِّنَ عَلَيْهَا (همان، خطبه ۱۱۱)

دنیا و آنچه در دنیا است، فانی است.

مَا هُوَ كَائِنٌ مِّنَ الدُّنْيَا عَنِ قَلِيلٍ لَّمْ يَكُنْ (همان، خطبه ۱۰۳).

آنچه در دنیا موجود است پس از مدّت کوتاهی، تحقق نخواهد داشت.

«عدم» نیز بر وزان وجود بر دو گونه است:

الف) عدمی که ضروری است و باید پیوسته در کتم عدم باشد. (ممتنعات)

ب) عدمی که قابلیت دارد تا در نفس الامر، جایگاه خود را به وجود وانهد؛ یعنی عدم‌های امکانی مانند عدم گل در فصل زمستان، عدم نسل‌های بعدی ما که

الآن معدوم‌اند و در آینده موجود خواهند شد.

۲-۵. نهج البلاغه و دیدگاه حدوث

امام علیه السلام در مواردی با تمسک به صفت حدوث پدیده‌های مادی بر وجود خدا استدلال کرده است:

وای بر کسی که خداوند تدبیرکننده را انکار کند. آن‌هایی که گمان کرده‌اند این همه موجودات با عظمت مانند گیاهان خودرو هستند که - به گمان باطل‌شان - زارعی آن‌ها را نکاشته و برای شکل‌های گوناگون آن‌ها سازنده‌ای نیست. آن‌ها برای اثبات ادعای خویش به دلیلی پناه نبرده و برای آنچه در پندار خود دارند، حجتی ارائه نکرده‌اند. آیا ساختمانی بدون سازنده امکان پذیر است؟ (همان، خطبه ۱۸۵).

در خطبه‌ای دیگر به آفرینش انواع پرندگان به عنوان شواهدی روشن و دلایلی متقن بر وجود خدا اشاره شده است. (همان، خطبه ۱۶۵).

كُونَهَا بَعْدَ اِذْ لَمْ تَكُنْ فِيْ عَجَابٍ صُوْرَ ظَاهِرَةٍ (همان).

خداوند پرندگان را بعد از آنکه موجود نبودند، در شکل‌های شگفت‌آوری

آفرید.

با تأیید دیدگاه امکان‌معنایی به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت، چنین عبارتهایی که امام علیه السلام برای استدلال بر وجود خدا به موجودات زمانی و مکانی و اوصاف‌شان به حدوث تمسک کرده‌اند، این‌گونه توجیه می‌شود که امام علیه السلام صرفاً در مقام ارائه مثال برای ملاک نیازمندی مخلوقات به خالق بوده است نه در مقام بیان ملاک دیگری در برابر آن اصل جامع. امام علیه السلام درصدد تبیین آن ملاک در قالب مثال است به اینکه موجوداتی که از لحاظ ذاتشان، وجود و عدم برای‌شان ضرورتی ندارد مانند گیاهان، پرندگان و ... قطعاً هستی آنها قائم به

موجودی است که قائم به ذات خویش است. امام علیه السلام از این طریق، مخاطب را به وجود خالق برای همه مخلوقات آگاهی داده است، نه اینکه این پدیده‌ها به اعتبار اُتصاف به حدوث، محتاج به علّت باشند و استدلال بر مدار حدوث استوار باشد. ذکر مثال از پدیده‌هایی که حادث زمانی‌اند، فقط به لحاظ این است که درک آن ملاک (امکان خاص) توسط مخاطبان با توجه به صفت حدوث، آسان‌تر و در مقام تعلیم کارسازتر است؛ به عبارت دیگر، هر چند ویژگی حدوث، سبب (واسطه در ثبوت) برای نیازمندی معلول به علّت نیست، اما می‌تواند واسطه در اثبات و باعث علم ما به اُتصاف آن پدیده‌ها به صفت امکان و نیازمندی هر ممکنی به علّت شمرده شود. مسبقیت یک موجود به عدم، علامت واضحی است بر اُتصاف آن موجود به صفت امکان که مناط نیازمندی آن موجود به علّت است، چون از اینکه آن پدیده در زمان سابق معدوم بود، معلوم می‌شود که آن پدیده از لحاظ ذات، ضرورت وجود ندارد و از اینکه آن پدیده پس از نیستی موجود شد، فهمیده می‌شود که به لحاظ ذات، ضرورت عدم ندارد و ممتنع بالذات نیست؛ پس نه وجود برای آن پدیده ضرورت دارد و نه عدم؛ یعنی متّصف است به امکان خاص (عبودیت، ۱۳۱۰: ۱۱۴؛ شمس، ۱۳۸۳: ۶۱۹).

بنابراین ویژگی حدوث در پدیده‌هایی مثل گیاهان و پرندگان یکی از نشانه‌های امکان آن پدیده‌ها و علامت نیازشان به علّت است. هر موجود حادثی به سبب اینکه ممکن است، نیاز به علّت دارد.

۳-۵. نهج البلاغه و دیدگاه امکان فقری

برخی از محققان معتقدند عبارت ذیل از نهج البلاغه بر این مطلب دلالت دارد که سبب نیازمندی معلول به علّت، امکان فقری است:

كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُولٍ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).
هر آنچه به غیر خود قائم باشد، معلول است.

امکان فقری همان «ایستایی ذاتی ممکن به غیر» است که در این فقره به آن اشاره شده است. فقر و ناداری در متن وجود ممکنات مستقر است و هر ممکنی در اصل وجود فقیرانه خویش نیازمند به وجودی مستقل است. (خرمیان، ۱۳۸۷: ۱۳۱/۱-۱۲۹؛ اخوان نبوی، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۳۸).

در تحقیقی دیگر، به استناد عبارت ذیل از نهج البلاغه بیان شد که امام علیه السلام ملاک معلولیت و احتیاج اشیاء به خدا را ضعف و فقر وجودی اشیاء معرفی کرده است (محمد رضایی، ۱۳۸۳: ۲۰۰).

كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ، غَنِيٌّ كُلُّ فَقِيرٍ وَ قُوَّةُ كُلِّ ضَعِيفٍ (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹).
هر چیزی قائم به خداست، خدا بی نیازکننده هر نیازمند و نیروی هر ناتوان است.

نقد و بررسی

عبارت «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُولٍ» صرفاً دلالت دارد هر موجودی که در قوام خود متکی به غیر است، معلول شمرده می‌شود. به تعبیر دیگر، مفاد این فقره تعریفی برای معلول است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳۱/۹). براساس فقره «كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ...» قوام همه موجودات از جانب خداست و در تحقق‌شان به خدا وابسته‌اند؛ پس تعریف معلول بر آن‌ها صادق است، اما سؤال این است که وجود معلول به چه سببی نیازمند به علت است؟

عبارت‌های مذکور دلالتی بر سبب نیازمندی معلول به علت ندارند. این مطلب درست است که وجود هر یک از مخلوقات وجودی محدود، ضعیف و ناقص

است، اما باید بررسی کرد که چرا این وجود محدود، محدودیت دارد و منشأ نقص و ضعف وجود معلول چیست؟ پاسخ این است که چون این وجود، وجودی است که به سبب امکان از غیر افاضه می‌شود، به ناچار وجودی ضعیف، محدود و ناقص است و لازمه نقص و محدودیت وجود، فقر و ناداری است.

حَدَّ الْأَشْيَاءَ عِنْدَ خَلْقِهِ لَهَا إِبَانَةٌ لَهَا مِنْ شَبَّهٍهَا ... فَالْحَدُّ لِحَالِقِهِ

مَضْرُوبٌ (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳).

خداوند اشیاء را به هنگام آفرینش شان حدی معین نمود تا همانندی برای او

نباشد ... پس حد و مرز برای آفریده‌های او حتمی است.

بنابراین فقر وجودی نتیجه محدودیت وجود است و محدودیت و نقص وجود از امکان ناشی می‌شود که ملاک نیازمندی به علت است. به تعبیر برخی از محققان: «وجود ممکن چون موصوف است به امکان خاص می‌تواند موصوف باشد به امکان فقری؛ چه اینکه اگر متمتع بالذات یا واجب بالذات بود، امکان فقری برایش محال بود... امکان خاص، شرط لازم برای امکان فقری است و به طور منطقی بر امکان فقری سابق است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶: ۲۴۹/۱-۲۴۸).

مخلوقات که از ضرورت ازلی برکنارند و از اتصاف به امکان خاص گریزی ندارند، آنگاه که به اراده خالق مزین به وجود شوند، قطعاً وجودشان وجودی محدود و ناقص است و محدودیت و نقصان مستلزم این است که وجود معلول عین فقر و نیاز به علت باشد. اتصاف وجود معلول به امکان فقری جای تردید ندارد، اما امکان فقری لازمه محدودیت و ناقص بودن هستی است و محدودیت و نقصان هستی ناشی از امکان خاص است.

البته هر چند صفت امکان فقری، سبب نیازمندی معلول به علت نیست، اما می‌تواند به عنوان واسطه در اثبات و نشانه‌ای برای فهم سبب نیازمندی معلول به علت شمرده شود؛ یعنی از اتصاف یک موجود به امکان فقری می‌توان فهمید که این موجود، ناقص و محدود است و هر موجود محدودی نسبتش به هستی و نیستی یکسان است، چون «هر موجودی که دارای حدّ است تا آن حدّ، موجود است و در ماورای آن حدّ، معدوم است» (عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۵)؛ یعنی هم قابلیت دارد که موجود باشد - چنانکه در حیطة وجودی خود تحقق دارد؛ پس عدم برایش ضرورتی ندارد - هم قابلیت دارد که معدوم باشد - چنانکه در خارج از قلمرو هستی خود تحقق ندارد؛ پس وجود برایش ضرورتی ندارد - بنابراین با سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم از موجود محدود، اتصافش به امکان خاص احراز می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

از میان خصوصیات متعدّد معلول، صفت حدوث و امکان فقری در تحلیل عقلی از وجود معلول و ویژگی نیاز معلول به علت، متأخراند و سبب بودن‌شان برای نیازمندی معلول به علت، مستلزم اشکال دور و ... است.

امکان ذاتی (امکان خاص) به عنوان یکی از مواد ثلاث که قسیم ضرورت ازلی و امتناع ازلی است، صفت مختصّ به ماهیت نیست؛ بلکه هر معنای ماهوی، وجودی و عدمی که نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم، متّصف به امکان است و معلول به سبب اینکه معنایی ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان است، در هستی و نیستی نیاز به علت دارد.

شواهدی ارائه شد که دیدگاه امکان ماهوی ناظر به ماهیت به معنای اعم است به اینکه هر معنای ممکن اعم از ماهیت به معنای اخص، معنای وجودی و عدمی به سبب اتصاف به امکان ذاتی در موجودیت و معدومیت نیازمند به علت است. عبارت‌هایی از نهج البلاغه مؤید همین مطلب است که مخلوق، قابلیت وجود و عدم دارد و به سبب این حالت امکانی، آن‌سان که در اصل تحقق نیازمند به خالق است، در بقاء و فناء نیز در سیطره قدرت و اراده او و وابسته به اوست. ویژگی حدوث و نقص وجود می‌توانند علامتی باشند برای فهم اتصاف مخلوق به صفت امکان و واسطه در اثبات نیازمندی مخلوق به خالق که در وجودش قائم به ذات و از هر گونه نقص و نیستی پیراسته است.

منابع

۱. نهج البلاغه؛ ترجمه: محمد دشتی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق)، الشفاء «الهیات»، تصحیح: سعید زائد، چاپ اول، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۳. _____، (۲۰۰۲ م)، التعلیقات، تحقیق: حسن مجید العبیدی، بغداد، بیت الحکمه .
۴. اخوان نبوی، قاسم، (۱۳۹۳)، هستی‌شناسی مبتنی بر نصوص دینی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ الف)، ریحی مختوم، چاپ سوم، قم، نشر اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۶ ب)، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ پنجم، قم، نشر اسراء.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۷ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، چاپ یازدهم، قم، موسسه نشر اسلامی.
۸. حسینی طهرانی، سید هاشم، (۱۴۳۳ ق)، توضیح المراد، قم، دار زین العابدین.
۹. خرّمیان، جواد، (۱۳۷۸)، قواعد عقلی در قلمرو روایات، چاپ اول، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۰. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۲)، حدود ذاتی و نیازمندی به علت، فصل نامه «نامه مفید»، شماره ۳۹، قم، دانشگاه مفید، ص ۳۷-۶۶.
۱۱. شمس، سید حسین (۱۳۸۳)، توحید از نگاهی نو، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تحقیق: حسین موسویان، چاپ اول، تهران، حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. _____، (۱۳۸۶)، الحکمه المتعالیه، تصحیح: آیه‌الله حسن زاده آملی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۴. _____، (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه*، بیروت، دار إحياء التراث.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۲ ق)، *نهایه الحکمه*، چاپ شانزدهم، قم، النشر الاسلامی.
۱۶. _____، (۱۳۸۶)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، چاپ بیست و دوم، قم، انتشارات اسلامی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۸)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تعلیق: ابوالحسن شعرانی، چاپ اول، قم، انتشارات نور وحی.
۱۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۲۴ ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: ابراهیم بهادری، چاپ پنجم، قم، دارُ الأسوه للطباعه و النشر.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، [بی جا]، مکتب الأعلام الإسلامی.
۲۰. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۹۵)، *قانون اخلاق*، چاپ اول، قم، کتاب طه.
۲۱. _____، (۱۳۹۶)، *تقد قوه شناخت*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۰)، *هستی شناسی*، چاپ ششم، قم، موسسه امام خمینی.
۲۳. _____، (۱۳۸۹)، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، چاپ سوم، قم، موسسه امام خمینی.
۲۴. _____، (۱۳۹۳)، *حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی* (شرح نهایه الحکمه: مرحله پنجم)، چاپ اول، قم، موسسه امام خمینی.
۲۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۵)، *تعلیق بر نهایه الحکمه*، چاپ سوم، قم، موسسه امام خمینی.
۲۶. _____، (۱۳۹۰)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسنعلی شیدان شید، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. فیاضی، غلامرضا و ملک زاده، هادی و پاشایی، محمد جواد، (۱۳۹۲)، *چیستی معنا*، فصل نامه آیین حکمت، شماره ۱۶، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ص ۱۶۰ - ۱۲۵.

۲۸. قوشجی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۳۹۳)، شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: محمد حسین زارعی، چاپ اول، قم، راند.
۲۹. محمد رضایی، محمد، (۱۳۸۳)، الهیات فلسفی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۳۰. معتزلی، عبدالجبار، (۱۴۱۶ ق)، شرح الاصول الخمسه، چاپ سوم، قاهره، مکتبه وهبه.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۴)، شرح نهاییه الحکمه (مشکات)، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، چاپ چهارم، قم، مؤسسه امام خمینی.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
۳۳. نبویان، سید محمد مهدی، (۱۳۹۵)، جستارهایی در فلسفه اسلامی، چاپ دوم، قم، انتشارات حکمت اسلامی.
۳۴. نجفی افرا، مهدی، (۱۳۹۱)، احتیاج معلول به علت در اندیشه ابن سینا، فصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، دوره اول شماره اول، بهار.