

قانون علیت به مثابه بنیان هستی‌شناختی خداشناسی عقلی

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۹/۱۰

مهدی عبدالهی*

چکیده

خداشناسی عقلی بر سه دسته مبادی تصدیقی، یعنی مبادی معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و هستی‌شناختی استوار است که مهم‌ترین مبنای هستی‌شناختی آن، قانون علیت و فروع آن است. در مجموع چهار دیدگاه در مناظر نیاز به علت و به بیان دیگر، چهار تقریر از قانون علیت وجود دارد که پذیرش هر یک، نتایج خاصی در خداشناسی فلسفی در پی دارد.

بنا به ادعای برخی فیلسوفان غربی، «هر موجودی نیازمند علت است»؛ در نتیجه راهی برای اثبات وجود خدا به مثابه علت غیر معلول و خالق غیر مخلوق وجود ندارد. الحاد و خدا ناباوری بسیاری از اندیشمندان غربی در نادرستی برداشت ایشان از قانون علیت ریشه دارد.

بر پایه سه تقریر دیگر می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؛ اما در تصویر نحوه نیازمندی غیر خدا به خداوند متعال، اختلاف دارند. بنا بر تقریر متکلمان و مردم عادی، «هر حادث زمانی، محتاج علت است». با این تقریر، وجود خدا اثبات می‌شود؛ ولی مخلوقات تنها در حدود خود نیازمند به اویند. بنا بر تقریر فیلسوفان پیش از ملاصدرا «هر ممکن الوجودی محتاج علت است»؛ در نتیجه خدا به مثابه واجب‌الوجود اثبات می‌شود و همه ممکنات در حدود و بقای وجود خود، نیازمند واجب‌اند. اما طبق دیدگاه ملاصدرا «هر موجود رابط، محتاج علت است». امتیاز این دیدگاه بر دو دیدگاه پیشین، این است که تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تری از نحوه نیازمندی مخلوقات به خداوند متعال را به تصویر می‌کشد.

واژگان کلیدی: خداشناسی فلسفی، قانون علیت، الحاد، حدوث، امکان ماهوی، امکان ففوری.

* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

قانون علیت از لحاظ قدمت، اولین مسئله فلسفی است که اندیشه بشر را به خود متوجه کرده و او را به کشف معمای هستی واداشته است. برای انسان که دارای استعداد اندیشیدن است، مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد، ادراک قانون کلی علیت است و بر اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا» برای ذهن انسان پیدا می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۴۴)

از سوی دیگر، قانون علیت و فروع آن تأثیر بسزایی در فهم دیگر مباحث فلسفی دارند. به گفته حکیم الهی قمشه‌ای: «بدون مبالغه، هر محصل و دانشمندی که این مبحث را به حد کمال بشری فهم کند و به درک مطالب عالی آن صاحب نظر و استحضار گردد، فهم سایر مقاصد حکمت، بلکه سایر علوم هم بر وی بسی آسان باشد» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

تأثیر قانون علیت و فروع آن در مباحث خداشناسی، بسیار پررنگ است؛ این قاعده در تبیین و اثبات وجود خداوند متعال، صفات و افعال او نقش اساسی دارد و چنان‌که در ادامه تاحدودی روشن خواهد شد، تلقی ما از قاعده عام علیت، نقشی تعیین‌کننده در تصویر ما از خدا دارد. از همین رو حکیم لاهیجی پس از توضیح طولانی مسئله مناط احتیاج به علت فرموده است: «وَأَمَّا أَطْبَنَا فِي تَوْضِيحِ هَذَا الْمَطْلَبِ لِأَنَّهُ مِنْ أَهَمِّ الْمَطْلَبِ وَفَهْمُهُ عَلَى النَّهْجِ الَّذِي قَرَّرْنَاهُ مِرْقَاةً إِلَى مَقَامِ التَّوْحِيدِ الَّذِي هُوَ قُرَّةُ أَعْيُنِ الْعَارِفِينَ» (لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۳۶).

صدرای فلسفه اسلامی نیز قاعده علت و معلول را مبنای خداشناسی و دیگر مسائل دینی معرفی کرده، معتقد است با انکار قاعده علی باید فاتحه معرفت دین را خواند: «القول بالعلّة والمعلول مبنی جمیع المقاصد العلمیّة ومبنی علم التّوحد والرّبویّة والمعاد و علم الرّسالة والإمامة و علم النّفس وما بعدها وما قبلها و علم تهذیب الأخلاق والسیاسات و غیر ذلک و باینکاره ... تَنهَدُمُ قَوَاعِدُ الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ وَأَصُولُ الْحِكْمَةِ وَالْكِتَابِ وَالِدِّينِ» (الشیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۳۰).

اهتمام به فهم دقیق و ارائه روشن مباحث علیت فلسفه اسلامی آن‌گاه اهمیت دوچندان می‌یابد که به این واقعیت تلخ توجه داشته باشیم که این مباحث در فلسفه غرب

به نحو بایسته مورد مذاقه فلسفی قرار نگرفته‌اند. وقوف شایسته نداشتن به جهات گوناگون این قاعده سبب پیدایش ابهام در احکام علیت و بروز اشکالات بی‌اساس در این باره شده و در پی آن، همین ضعف بنیان‌های اندیشه فلسفی غرب در مباحث خداشناسی نیز به روشنی رخ نموده است. در واقع بسیاری از اشکالات اندیشمندان غربی در مباحث خداشناسی، در تصور ناقص، بلکه نادرست ایشان از مسائل مربوط به علیت، همچون مناط احتیاج به علت، نحوه نیازمندی و ارتباط موجودات به خداوند، امتناع تسلسل و ... ریشه دارد. بر این اساس به نظر می‌رسد یکی از گام‌های ضروری برای تبیین دیدگاه‌های فلسفه اسلامی در باب خداشناسی، بازاندیشی و بازروایی مسائل مربوط به قاعده علیت با نظر به اشکالات و کج‌فهمی‌های اندیشمندان غربی در این باب است.

معانی و اقسام علت

علت نزد فیلسوفان اسلامی، دو مفهوم عام و خاص دارد. مفهوم عام علت، موجودی است که تحقق موجودی دیگر بر آن متوقف است؛ هر چند برای تحقق آن، کافی نباشد؛ اما مفهوم خاص علت، موجودی است که برای تحقق موجود دیگر کفایت می‌کند. علت به معنای عام، موجودی است که تحقق یافتن موجود دیگر بدون آن محال است؛ ولی علت به اصطلاح خاص، موجودی است که با وجود آن، تحقق موجود دیگر ضرورت می‌یابد؛ از این رو اصطلاح دوم شامل شروط، معدات و علل ناقصه دیگر نیز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴ - ۱۵)

فلاسفه با بررسی انواع نیازهای یک معلول، انواع دخالت علت را در وجود معلول‌های گوناگون کشف کرده و به اقسام علت دست یافته‌اند. ایشان در بررسی‌های خود چهار نوع نیاز وجودی را برای معلول‌های گوناگون کشف کرده‌اند؛ از این رو علت به معنای عام را که نیازی از نیازهای وجودی معلول را برآورده می‌کند، به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: فاعلی، غایی، مادی و صوری (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۹۶ - ۹۸).

تقسیم علت به اقسام چهارگانه از تقسیمات ارسطویی است که در طبیعات و مابعدالطبیعه وی مطرح شده است (Aristotle, 1991(a), pp. 4-15, 988a18-988b23, p.60 - 62, 1013a24-1014a26/ Idem, 1991(b), p.23 - 25, 194b16-195b29).

اگر فاعل را «انسان» فرض کنیم و آن سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی همچون تصور، و تصدیق، شوق و اراده) این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است: تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند، قائم به چهار رکن فاعل، غایت، ماده و صورت است.

«فاعل» خود انسان است که علت وجوددهنده فعل است. «غایت» یا «علت غایی» همان چیزی است که انسان، فعل را برای رسیدن به او انجام می‌دهد و البته غایت از آن رو علت شمرده می‌شود که مکمل و متمم علت فاعلی است؛ زیرا محبت به غایت است که فاعلیت انسان را از قوه به فعل می‌رساند. «صورت» همان فعلیت و حالتی است که انسان به ماده خارجی می‌دهد. «ماده» آن چیزی است که صورت را قبول کرده، فعلیت را می‌پذیرد. ماده و صورت، علت مجموع مرکب به شمار می‌روند و به آنها «علت مادی» و «علت صوری» اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۹۱ - ۶۹۲).

مسئله شایان توجه در مباحث علیت، آن است که هرچند تقسیم علت به چهار قسم آن در فلسفه یونان آغاز شده، علت فاعلی در فلسفه ارسطویی، تنها علت حرکت است (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۳۰۲)؛ به‌ویژه اگر وی را طبق تلقی رایج، تنها معتقد به محرک نخستین بدانیم؛ نه خالق عالم. از همین روست که وی علت فاعلی را به علت تغییر و علت حرکت تعریف می‌کند (Aristotle, 1991 (a), 60, 1013a/ Idem, 1991 (b), P.23, 194b30 - 32)؛ اما در فلسفه اسلامی، علت فاعلی، معنایی فراتر از محرک و فاعل حرکت دارد.

علت فاعلی در فلسفه اسلامی، دو اصطلاح دارد:

۱. فاعل طبیعی که در طبیعات به نام «علت فاعلی» شناخته می‌شود و منظور از آن، منشأ حرکت و دگرگونی‌های اجسام است.

۲. فاعل الهی که در الهیات، از آن بحث می‌شود و منظور از آن، موجودی است که معلول را پدید آورده، به آن هستی می‌بخشد و مصداق آن، تنها در میان مجردات یافت می‌شود؛ زیرا عوامل طبیعی، فقط منشأ حرکات و دگرگونی‌های اشیا می‌شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۰). به گفته ابن سینا: «إِنَّ الْفَلَسْفَةَ الْإِلَهِيَّةَ لَيْسُوا يَعْنُونَ بِالْفَاعِلِ مَبْدَأُ التَّحْرِيكِ فَقَطْ، كَمَا يَعْنِيهِ الطَّبِيعِيُّونَ، بَلْ مَبْدَأُ الْوُجُودِ وَمُفِيدَهُ، مِثْلَ الْبَارِي لِلْعَالَمِ وَأُمَّا الْعَلَّةُ

الفاعلية الطبيعية فلا تُفِيدُ وجوداً غيرَ التحريكِ بأحدِ أنحاءِ التحريكاتِ (ابن سينا، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵۷) و «الفاعلُ يُفِيدُ شيئاً آخرَ وجوداً ليسَ للآخرِ عن ذاته» (همان، ص ۲۵۹).

بی گمان توجه به فاعل هستی‌بخش در کنار فاعل طبیعی، حاصل دقت نظر و ژرف‌نگری‌های فیلسوفان اسلامی بوده است که در سطح فلسفه طبیعی یونان باستان و کشف علت‌های طبیعی حرکت و تغییر متوقف نشده و در پی جستجو از علت هستی برآمده‌اند. اهمیت نقش علت هستی‌بخش در سنت فلسفه اسلامی سبب شده نه تنها دو اصطلاح برای علت فاعلی در این سنت قرار داده شود؛ بلکه اصطلاح علت فاعلی در فلسفه اسلامی به طور مطلق بر علت هستی‌بخش اطلاق می‌شود و نقش بنیادین آن در نظام هستی تا آنجا در اندیشه فیلسوفان اسلامی تأثیر نهاده که در آثار فلسفی متأخر، در بحث از علت فاعلی، تنها متعرض علت هستی‌بخش شده‌اند (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۴ - ۴۱۸ / طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۱ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۰).

با توجه به آنچه گفتیم، فلاسفه اسلامی با براهین اثبات وجود خدا، فاعل هستی‌بخش را برای عالم اثبات می‌کنند. از سوی دیگر باید *فارابی* را از آنجاکه نخستین بار برهان بر وجود واجب تعالی اقامه کرد، نخستین فیلسوفی دانست که علت فاعلی به معنای هستی‌بخش آن را در خدا جستجو می‌کند.

یکی دیگر از جهات مسئله علت فاعلی که تأثیر بسزایی در خداشناسی دارد، بحث اقسام علت فاعلی است که تأثیر ژرفی در تفسیر نحوه فاعلیت حق تعالی دارد. فلاسفه اسلامی در بحث از فاعل، اقسام آن را تا شش (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۰ - ۲۲۵ / همو، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳ - ۲۳۴)، بلکه هشت قسم (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۴ - ۴۱۸ / طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲ - ۱۷۵ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۰ - ۹۸) رسانده‌اند. فلاسفه اسلامی نه تنها در تفسیر نحوه فاعلیت خداوند با بسیاری از متکلمان اختلاف نظر دارند؛ بلکه دیدگاه‌های متفاوتی در میان خود ایشان نیز به چشم می‌خورد. مسئله نهایی آنکه، قاعده علیت - به‌ویژه با تقریر فیلسوفان اسلامی - ناظر به علل حقیقی است که تأثیر واقعی در وجود معلول دارند و نیازی از نیازهای وجودی وی را برآورده می‌کنند. علل حقیقی، همان چهار علتی است که پیش از این از آنها نام بردیم؛ اما در میان مردم به پاره‌ای از امور نیز علت گفته می‌شود؛ درحالی‌که تأثیر حقیقی در

وجود معلول ندارند؛ بلکه تقدم زمانی آنها بر یک پدیده دیگر موجب این گمان می‌شود که پدیده دوم، معلول آن است. این دسته امور، علت حقیقی نیستند؛ از این رو فیلسوفان اسلامی آنها را «معدّه» یا «علت اعدادی» به شمار می‌آورند. تذکر این نکته بدان روی مهم می‌نماید که در نزاع میان منکران غربی قاعده علیت و مدافعان برحق این قاعده از فیلسوفان معاصر اسلامی، توجه بسنده‌ای به این حقیقت نشده است؛ چراکه منکران اصل علیت به شواهدی از علوم طبیعی به ویژه فیزیک تمسک کرده‌اند؛ برای نمونه نظام‌مندی نداشتن تغییرات درون اتم را شواهدی بر ناتمامی قانون علیت گرفته‌اند. از سوی دیگر، فیلسوفان اسلامی نیز در مقام پاسخ به این موارد نقض، به قاعده علیت استشهاد کرده‌اند؛ درحالی‌که نه آن خرده‌گیری بر قانون علیت رواست و نه این تمسک به قانون علیت برای اثبات رابطه علی میان پدیده‌های مادی کارایی دارد؛ زیرا مفاد قاعده علیت، نیازمندی معلول به علت فاعلی هستی‌بخش است؛ از این رو با تمسک به این قاعده فلسفی نمی‌توان علیت میان پدیده‌های مادی را که تنها از سنخ تغییر و دگرگونی است، تبیین یا اثبات کرد؛ زیرا هیچ ماده‌ای توان هستی‌بخشی به ماده دیگر ندارد و هیچ موجود مادی نمی‌تواند مصداق علت در قانون علیت باشد و درست به همین سبب، موارد نقض به‌دست‌آمده از علوم طبیعی، حتی با فرض پذیرش نبودن نظام‌مندی میان برخی پدیده‌های طبیعی، خدشه‌ای بر این قاعده مستحکم فلسفی وارد نمی‌کنند؛ زیرا موارد یادشده، مصداق تحقق معلول بدون علت هستی‌بخش نیستند تا نقض بر قانون علیت باشند.

دیدگاه‌ها در مفاد قاعده علیت

چهار دیدگاه در این زمینه وجود دارد که ناشی از اختلاف نظر در «مناطق احتیاج به علت» است. این چهار دیدگاه به اختصار از این قرارند:

۱. دیدگاه حسی: بر اساس این دیدگاه، «هر موجودی علتی دارد» (Hospers, 1997, pp.429-430). طبق این نظریه، علت احتیاج به علت، چیزی جز وجود داشتن نیست و وجود ملازم با معلولیت است؛ بنابراین باید

گفت «مناط احتیاج به علت، همانا موجود بودن است» و هر چیزی که موجود است، به علت محتاج است؛ در نتیجه موجود غیر معلول محال است.

طرفداران این دیدگاه، مدعی اند حس و تجربه، گواه آن است که همه موجودات با یکدیگر در ارتباط اند؛ چراکه هر موجودی را که می بینیم، به موجودی دیگر وابسته است؛ از همین رو این دیدگاه را «حسی» می نامیم.

۲. دیدگاه حدوثی: از منظر این دیدگاه، «هر شیء حادث زمانی، به سبب حدوث زمانی اش، محتاج علت است». هر چیزی که زمانی نبود و بعد وجود یافت، محتاج علت است. خصوصیتی که سبب نیازمندی یک شیء به علت می شود، «حدوث زمانی» است و خصوصیتی که موجب بی نیازی شیء از علت می شود، «قدم زمانی» آن است. پس هر امر حادث علتی دارد؛ اما اگر موجودی قدیم زمانی بود، بی نیاز از علت خواهد بود.

این نظریه متعلق به متکلمان* و بسیاری از فیلسوفان غرب است. کانت معتقد است: «هر چیزی که حادث می شود - یعنی هستی اش آغاز می شود - مستلزم [وجود] چیزی [دیگر] است که امر حادث مطابق با قاعده ای از آن منتج می شود» (Kant, 1965, p.218, A189/ See: Idem, 2004, pp.25, 59).

متکلمان بر پایه نظریه خویش، «قدیم» را منحصر در ذات باری دانسته، برای همه مخلوقات، ابتدای زمانی قائل اند. آن دسته از الهیون که می کوشند در مقام اثبات وجود مبدأ، برای تمام جهان، ابتدایی زمانی پیدا کنند و همچنین آن دسته از ماده‌انگاران که در نقطه مقابل، نظریه‌های نامتناهی بودن زمان و زمانیات را پیش می کشند و آنها را دلیل بر وجود نداشتن مبدأ کل قلمداد می کنند، همین طرز فکر را دارند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۵۸ - ۶۵۹ / همو، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۶۵ - ۱۶۶ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰).

* مقصود از ایشان، متقدمان از متکلمان اهل سنت همچون ابو‌هاشم معتزلی، ابوالحسن بصری و ابوالحسن اشعری است (ر.ک: بحرانی، ۱۳۹۸ق، ص ۴۸)؛ اما متکلمان متأخر اهل سنت و نیز متکلمان شیعی همانند فلاسفه به نظریه امکانی معتقدند (ر.ک: ابن‌نوبخت، ۱۳۸۶، ص ۳۷ / علامه حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۷ - ۷۸ / فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۶ / ایچی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ۱۳۸ - ۱۶۸).

۳. دیدگاه امکان ماهوی: از دیدگاه امکانی، «هر شیء ممکن الوجود بالذات به سبب امکانش، نیازمند علت است». به باور فیلسوفان اسلامی پیش از ملاصدرا، هر شیئی که ممکن الوجود بالذات باشد؛ یعنی نسبتش به وجود و عدم یکسان بوده و نسبت به هیچ یک از آن دو اقتضایی نداشته باشد، برای موجود یا معدوم شدن، نیازمند علت است. معنای اصل علیت، این است که چیزی که خودبه‌خود، نه جانب وجود برای آن رجحان دارد و نه جانب عدم، برای رجحان یکی از دو جانب و اتصافش به یکی از آن دو، به غیر خود نیاز دارد که این غیر، همان علت است. اگر وجود علت تامه محقق بود، ممکن نیز موجود خواهد شد؛ اما اگر وجود علت تامه محقق نباشد، ممکن، معدوم خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹ - ۲۰ / همو، ۱۴۲۸، ص ۳۸ - ۳۹ / بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۲۴ / مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۵۹ - ۶۶۴ / ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۶۶ - ۱۷۲ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰). به گفته ابن سینا: «ما حَقُّهُ فِی نَفْسِهِ الْإِمْكَانُ فَلَيْسَ يَصِيرُ مَوْجُوداً مِنْ ذَاتِهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ وَجُودُهُ مِنْ ذَاتِهِ أَوْلَى مِنْ عَدْمِهِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مُمْكِنٌ. فَإِنْ صَارَ أَحَدُهُمَا أَوْلَى فَلَحْظُورِ شَيْءٍ أَوْ غَيْبَتِهِ. فَوْجُودُ كُلِّ مُمْكِنٍ الْوَجُودُ هُوَ مِنْ غَيْرِهِ» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹).

۴. نظریه امکان وجودی یا وجود رابط: امکانی که در دیدگاه پیشین، ملاک نیاز به علت دانسته شد، صفت ماهیت است. ماهیت، به‌خودی‌خود، اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد؛ به همین سبب، علت باید آن را از حد تساوی خارج کند. بنابراین امکان ماهوی با اصالت ماهیت سازگار است. از همین رو ملاصدرا که با اثبات اصالت وجود، تکیه‌گاه بحث‌های فلسفی خود را وجود قرار داد. در این بحث نیز ملاک نیازمندی معلول به علت را نحوه وجود آن دانست. از منظر حکمت صدرایی، فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود بی‌نیاز است. پس موضوع قاعده علیت، موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود؛ یعنی موجود فقیر نیازمند موجود بی‌نیاز (یعنی علت) است. بدین ترتیب به اعتقاد صدرالمتألهین، رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد؛ نه در ماهیت آنها (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰ - ۳۱ / مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۶۶ - ۶۷۰)؛ «لا شَكَّ فِی اِحْتِیاجِ الْمُحْدَثِ إِلَى السَّبَبِ وَذَلِكَ لِاِحْتِیاجِ إِمَّا لِإِمْكَانِهِ أَوْ لِحُدُوثِهِ ... أَقُولُ: الْحَقُّ أَنْ مَنَشَأَ

الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مُرتبطاً إليه» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۵۲ - ۲۵۳ / ر.ک: همان، ص ۱۹).

تأثیر تقریرهای گوناگون قاعده علیت در خداشناسی

قاعده علیت به مثابه یک قانون عام هستی‌شناختی، تأثیر شگرفی در خداشناسی دارد؛ زیرا از سویی، بنا بر برخی انگاره‌ها از اصل علیت، نه تنها باب خداشناسی بسته می‌شود؛ بلکه باید به امتناع وجود خدا حکم کرد. از سوی دیگر، بسیاری از اختلافات عمیق موجود میان خداپاوران، در نحوه تلقی ایشان از قانون علیت ریشه دارد. توضیح این دو مسئله به اجمال از این قرار است:

۱. انکار وجود خداوند متعال لازمه تلقی حس‌گرایانه از اصل علیت

طرفداران تلقی حس‌گرایانه از قاعده علیت، با بسنده کردن به ادراک حسی، منطوق احتیاج به علت را وجود دانسته، هر موجودی را محتاج موجود دیگر می‌دانند. پذیرش این دیدگاه، مستلزم آن است که سلسله علل و معلولات را غیرمتمنهای انگاشته، وجود واجب‌الوجود و علت نخستین را انکار کنند. بنا بر این دیدگاه، وجود خداوند به معنای موجودی که علت اشیاست؛ اما خود از علت، بی‌نیاز است، ممکن نیست؛ زیرا از یک سو، چون خداوند را موجود فرض کرده‌ایم، طبق دیدگاه یادشده باید محتاج علت باشد و از سوی دیگر طبق تعریف، خداوند موجودی بی‌نیاز از علت است؛ نتیجه آنکه فرض وجود خداوند، فرض موجودی است که هم به علت نیازمند است و هم نیازمند نیست؛ درحالی‌که چنین چیزی تناقض و محال است.

راسل در کتاب *چرا من مسیحی نیستم*، ابتدا برهان علت نخستین برای اثبات وجود خدا را این‌گونه تقریر می‌کند: «بنا بر عقیده‌ای، هر چیزی که در این جهان می‌بینیم، علتی دارد و شما به هر اندازه که در سلسله علل به عقب بازگردید، بایستی به علت نخست برسید و این علت نخستین را خدا می‌نامید».

او سپس توضیح می‌دهد پس از آنکه مدت‌ها این برهان را پذیرفته بود، به

بی‌اعتباری آن پی برده، در نتیجه ایمان به خداوند در وجودش رنگ باخته است. به باور او، جمله‌ای بسیار ساده، سفسطه این برهان را برای وی آشکار کرد: «اگر هر چیزی باید علتی داشته باشد، پس خداوند نیز باید علتی داشته باشد؛ [اما] اگر چیزی بتواند بدون علت وجود داشته باشد، جهان نیز درست مانند خدا می‌تواند چنین باشد. در این صورت، برهان یادشده، هیچ اعتباری نخواهد داشت» (Russell, 2004, P.4).

تقریر وی از برهان علت نخستین، به روشنی بیانگر آن است که وی، تلقی حسی از اصل علیت داشته است؛ چرا که در مقدمه اول این برهان اظهار داشت: «هرچه که در این جهان می‌بینیم، نیازمند علت است». اشکال وی به این برهان نیز دقیقاً بر اساس همین مقدمه اول است؛ چراکه می‌گوید اگر هر موجودی، نیازمند علت است، پس خداوند نیز باید علتی داشته باشد؛ در حالی که مؤمنان، خداوند را علت نخستین و فاقد علت می‌دانند؛ اما اگر مؤمنان بخواهند برای فرار از اشکال، قاعده علیت (به همان تقریر) را استثنا کنند و بگویند خداوند، موجودی است که از شمول این قاعده خارج است، در این صورت باید از اصل برهان دست بردارند؛ چراکه قوام برهان به پذیرش اصل علیت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۲۰ - ۹۲۱/ همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۰۹ - ۵۱۲).

جان هاسپرز نیز با تکیه بر این تقریر از قاعده علیت، همین اشکال را متوجه برهان علت نخستین کرده، معتقد است نتیجه برهان علت نخستین با مقدمه خود آن تناقض دارد. (John Hospers, 1997, P.207-208).

شوپنهاور، دیگر فیلسوف خداناباور، این استدلال را «مغالطه تاکسی» (The Taxicab Fallacy) نامیده، استناد دینداران به آن را به استفاده از تاکسی تشبیه کرده است. مسافری که سوار تاکسی می‌شود، پس از رسیدن به مقصد، دیگر برایش مهم نیست که چه بر سر تاکسی بیاید. ارزش تاکسی برای یک مسافر، تنها بدان اندازه است که وی را به مقصدش برساند؛ اما وقتی به مقصد رسید، دیگر تاکسی را رها می‌کند. به گفته شوپنهاور، برخورد مؤمنان با برهان علت نخستین، همچون برخورد یک مسافر با تاکسی است؛ زیرا برای اثبات مدعای خویش، یعنی وجود خداوند، به برهان یادشده تمسک می‌کنند؛ اما وقتی به مقصد رسیدند، آن را رها کرده، اعتنایی بدان نمی‌کنند؛ در حالی که با اندک دقتی روشن می‌شود اگر برهان علیت تمام باشد، باید

خداوند نیز علت داشته باشد؛ یعنی اگر پس از رسیدن به مقصود اثبات وجود خدا، آن را مورد توجه قرار دهیم، پی خواهیم برد که همین علت نخستین نیز باید علتی داشته باشد (Ibid, 207, Craig & Gorra, 2013, p.150).

بسیاری دیگر از اندیشمندان غربی همچون هگل، کانت، اسپینسر، سارتر (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۹۴ - ۴۹۷)، آنتونی فلو و رونالد هپبرن (Hepburn, 1996, P.235) نیز به استناد این تلقی از علیت، اعتقاد به علت نخستین را مستلزم استثنا در قانون علیت انگاشته و بر برهان علت نخستین خرده گرفته‌اند. براین مگی نیز با همین اشکال بر برهان کیهان‌شناختی خرده گرفته است (ر.ک: مگی، ۱۳۹۱، ص ۵۷).

نکته شایان توجه، آن است که شاید برخی مؤمنان غیرمتخصص یا برخی اندیشوران مغرب‌زمین چنین باوری از قاعده علیت داشته باشند؛ اما در تفکر اسلامی، هیچ اندیشمندی را نمی‌توان یافت که چنین تفریری از علیت به دست داده باشد؛ چراکه اندکی درنگ برای روشن شدن نادرستی این انگاره بسنده است.

از جمله اشکالات این تلقی از قاعده علیت می‌توان به لزوم تسلسل و لزوم علیت عدم برای وجود اشاره کرد که هر دو محال هستند. توضیح آنکه اگر مناط احتیاج به علت، وجود بوده، هر موجودی از آنجا که وجود دارد، معلول علتی و رای خویش باشد، در این صورت زنجیره موجودات به هیچ علت موجودی منتهی نخواهد شد که معلول نباشد. پس اگر هر موجودی معلول باشد، مستلزم تسلسل در علل است.

اگر وجود، ملاک نیازمندی به علت است، پس باید وجود، محتاج غیر وجود باشد که همان عدم است؛ درحالی که عدم، بطلان محض است و چیزی نیست که بتواند تأمین‌کننده نیاز وجود باشد. به فرموده شهید مطهری:

حقیقت هستی که در عین دارا بودن مراتب و مظاهر مختلف، یک حقیقت بیش نیست، هرگز ایجاب نمی‌کند احتیاج و افتقار به شیء دیگر را؛ زیرا معنی احتیاج و افتقار در هستی ... این است که هستی، عین احتیاج و افتقار باشد و اگر حقیقت هستی، عین احتیاج و افتقار باشد، لازم می‌آید تعلق و وابستگی داشته باشد به حقیقتی دیگر، غیر خود و حال آنکه برای هستی، غیر و ماورایی تصور ندارد. غیر هستی، نیستی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۹۸).

۲. تأثیر تلقی حدوثی، ماهوی و وجودی از قاعده علیت در خداشناسی

در اندیشه اسلامی سه دیدگاه درباره علیت وجود دارد که با وجود اشتراک در اصل خداباوری، نباید از تفاوت ژرفی که در مفاد این سه نظریه وجود دارد، غفلت ورزید؛ به ویژه که اختلاف نتایج و لوازم این سه دیدگاه، در مسائل خداشناسی نیز آشکارا ظاهر شده، هر یک از این تقریرهای سه گانه، نظام الهیاتی متفاوتی را به بار آورده است. خداشناسی کلامی برخاسته از نظریه حدوثی علیت، خداشناسی فلسفه مشایی سازگار با نظریه ماهوی علیت و خداشناسی حکمت متعالیه برآمده از دیدگاه وجودی علیت است. اساسی ترین و ژرف ترین تأثیر تقریرهای مختلف از قانون علیت در بحث خداشناسی در چگونگی نسبت وجودی خدا و مخلوقات آشکار می شود. بنا بر براهین اثبات وجود خدا، خداوند متعال، علت نخستین همه موجودات است و همه موجودات با واسطه یا مستقیم، معلول اویند. این حقیقت جهت اشتراک همه براهین اثبات وجود خدا و نتیجه مشترک تقریرهای سه گانه علیت است؛ اما نکته بسیار مهم، آن است که چگونگی نیازمندی موجودات به حق تعالی، اختلاف عمیقی میان این سه دیدگاه پدید می آورد.

نحوه نیازمندی آفریدگان به خداوند، بنا بر دیدگاه حدوثی

بنا بر نظریه حدوثی متکلمان، مناط نیازمندی معلول به علت، حدوث زمانی آن است. هر موجودی که وجودش مسبوق به عدم زمانی باشد، بدان سبب که در زمانی پیشین فاقد وجود بوده، برای آنکه دارای وجود شود، باید موجود دیگری به وی وجود دهد. متکلمان از این مبنای خود به این نتیجه رسیده اند که موجود حادث، تنها برای اصل وجود یافتنش نیازمند علت است؛ اما در بقای وجودش به علت نیاز ندارد. شیء حادث چون پیش از این معدوم بوده، برای وجود یافتنش نیازمند علت وجود است؛ اما وقتی علت، وی را ایجاد کرد، دیگر دارای وجود شده است و چیزی که واجد چیزی باشد، دیگر نیاز ندارد که شیء دیگر، آن را به وی اعطا کند. خلاصه آنکه، حادث زمانی تنها در اصل حدوث و پیدایش، نیازمند علت است، اما در بقای وجودش به علت نیاز ندارد. بر این اساس ایشان ادعا کرده اند اگر خداوند متعال که مخلوقات را به وجود آورده است -

بر فرض محال - معدوم شود، در وجود مخلوقات، خللی راه نخواهد یافت؛ چراکه مخلوقات در استمرار وجود خود، نیازی به خداوند ندارند. به فرموده ابن سینا:

إِنَّهُ قَدْ سَبَقَ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامِيَةِ أَنْ تَعْلُقَ الشَّيْءَ الَّذِي يُسْمَوْنَهُ مَفْعُولًا بِالشَّيْءِ الَّذِي يُسْمَوْنَهُ فَاعِلًا هُوَ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى الَّذِي ... يَرْجِعُ إِلَى أَنَّهُ قَدْ حَصَلَ لِلشَّيْءِ مِنْ شَيْءٍ آخَرَ وَجُودٌ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ. وَقَدْ يَقُولُونَ إِنَّهُ إِذَا وُجِدَ فَقَدْ زَالَتْ الْحَاجَةُ إِلَى الْفَاعِلِ حَتَّى أَنَّهُ لَوْ فَقِدَ الْفَاعِلُ جَازَ أَنْ يَبْقَى الْمَفْعُولُ مَوْجُودًا كَمَا يُشَاهِدُونَهُ مِنْ فَقْدَانِ الْبِنَاءِ وَقِيَامِ الْبِنَاءِ وَحَتَّى أَنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ لَا يَتَحَاشَى أَنْ يَقُولَ «لَوْ جَازَ عَلَى الْبَارِي تَعَالَى الْعَدَمُ لَمَا ضَرَّ عَدْمُهُ وَجُودَ الْعَالَمِ» * لِأَنَّ الْعَالَمَ عِنْدَهُ إِنَّمَا احتَاجَ إِلَى الْبَارِي تَعَالَى فِي أَنْ أَوْجَدَهُ أَيْ أَخْرَجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ حَتَّى كَانَ بِذَلِكَ فَاعِلًا فَإِذَا قَدْ فَعَلَ وَحَصَلَ لَهُ الْوُجُودُ عَنِ الْعَدَمِ فَكَيْفَ يَخْرُجُ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى الْوُجُودِ بَعْدَ الْعَدَمِ حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى الْفَاعِلِ؟! (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷ - ۶۸).

ایشان برای تأیید مدعای خویش به شواهدی از بقای معلول پس از زوال علتش تمسک کرده‌اند؛ مانند فرزندی که پس از درگذشت پدر زنده می‌ماند یا ساختمانی که پس از مرگ سازنده‌اش باقی می‌ماند.

۱۸۹

قیس

فیلسوفان اسلامی به‌ویژه با توجه به سخنی که مدافعان این نظریه در باب بی-نیازی جهان به خداوند ابراز داشته‌اند، به‌شدت بر این نظریه خرده گرفته و نادرستی آن را آشکار کرده‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۴ - ۲۱۶ و ج ۳، ص ۲۵۲ - ۲۵۳ / ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۰ - ۸۳ / همسو، ۱۴۲۸ق، ص ۲۶۱ - ۲۶۲) و از سوی دیگر، مواردی را که متکلمان به عنوان شاهد بر بقای معلول پس از نابودی علت برشمرده‌اند، تحلیل و بررسی کرده و نشان داده‌اند که در این موارد، علل حقیقی نابود نشده‌اند؛ بلکه آنچه نابود شده یا تأثیرش قطع گردیده، علل اعدادی‌اند که در واقع علت بالعرض برای معلول‌های نامبرده به شمار می‌روند.

* جمله معروف «لَوْ جَازَ عَلَى الْبَارِي تَعَالَى الْعَدَمُ لَمَا ضَرَّ عَدْمُهُ وَجُودَ الْعَالَمِ» با اختلافاتی در تعبیر، بارها در منابع کلامی و فلسفی نقل شده؛ اما به‌گونه‌ای آن در این منابع اشاره‌ای نشده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۳۰ / قوشچی، [بی‌تا]، ص ۷۰ / ایجی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۳۸). البته علامه شعرانی در رساله «مابعدالطبیعه»، این سخن را به جاحظ و صیمری، از متکلمان معتزله نسبت داده است (شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۷۱).

توضیح آنکه ساختمانی که پس از درگذشت سازنده‌اش باقی می‌ماند، مجموعه‌ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی‌بخش و علت‌های داخلی ماده و صورت و شرایط وجود ساختمان همچون چینش مواد ساختمانی به شکل مخصوص و نبود موانع جداکننده آنها از یکدیگر می‌شود و تا مجموع این علل باقی است، ساختمان نیز باقی خواهد ماند؛ ولی اگر اراده الهی به بقای آن تعلق نگیرد و مواد ساختمانی بر اثر عوامل بیرونی فاسد شود یا شرایطی که برای بقای شکل ساختمان، لازم است تغییر یابد، بی‌گمان ویران می‌شود؛ ولی بنایی که مصالح ساختمانی را روی هم قرار می‌دهد، در واقع علت معد برای پیدایش این وضعیت خاص در مواد ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقای ساختمان است، همان وضعیت خاص است؛ نه کسی که مثلاً با حرکات دست خود، موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانی و پدید آمدن وضعیت مزبور شده است و فاعلیتی که در نظر سطحی به بنا نسبت داده می‌شود، فاعلیت بالعرض است و علت حقیقی وی، نسبت به حرکت دست خودش است که تابع اراده اوست و با نداشتن اراده، به سکون تبدیل می‌شود و طبعاً با نابودی خودش هم امکان بقا نخواهد داشت.

همچنین وجود فرزند، معلول علل حقیقی خودش است که غیر از علت هستی‌بخش شامل مواد آلی خاص با کیفیات مخصوصی است که بدن را مستعد تعلق روح می‌کند و تا شرایط لازم برای تعلق روح به بدن باقی باشد، زندگی وی ادامه خواهد داشت و پدر و مادر، نقشی در بقای آن علل و اسباب و شرایط ندارند و حتی فاعلیت ایشان نسبت به انتقال نطفه و استقرار در رحم هم فاعلیت بالعرض است (ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۲۶۴ - ۲۶۵ / همو، ۱۳۹۲، ص ۵۳۰ - ۵۳۲ / بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۲۶ - ۵۲۷ / مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ۶۶۴ - ۶۷۰ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲ / ۶۰ - ۶۲).

در میان اندیشمندان غربی نیز دیدگاه شایعی وجود دارد که درحقیقت به همین دیدگاه حدوثی باز می‌گردد.

نحوه نیازمندی مخلوقات به خداوند در دیدگاه ساعت‌ساز لاهوتی

بنا بر فلسفه و الهیات مسیحی در سده‌های میانی، خداوند علت نخستین مابعدالطبیعی فلسفه یونان، آفریننده دانا و توانای طبیعت و پروردگار همیشگی آن بود؛ اما رشد فزاینده تحولات علم جدید به‌ویژه دیدگاه‌های علمی گالیله و نیوتن، این تصویر از خداوند را در اذهان غربیان دگرگون کرد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۷ - ۴۹).

به گفته باربور: «تأثیر اندیشه علمی بر اندیشه دینی، در هیچ زمینه دیگر به اندازه تعدیل آرای مربوط به نقش خداوند در رابطه با طبیعت نبود» (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۹).

رشد علوم طبیعی و توانایی بشر در تبیین پدیده‌های جهان، سبب پیدایش تصویری از خداوند به عنوان «ساعت‌ساز لاهوتی» (Divine Clockmaker) شد. ساعت‌ساز لاهوتی، خدایی است که سازنده جهان طبیعت است؛ ولی در آن، مداخله و فعالیتی ندارد. خداوند خالق، جهان طبیعت را چنان نظام‌آور آفریده است که پس از آفرینش، با نظام طبیعی ماشین‌واری، همچون ساعتی دقیق، به نحو خودکار، کار می‌کند؛ از این رو طبیعت پس از آغاز آفرینش به دست خداوند، برای فعالیتش نیازی به مداخله خداوند ندارد.

۱۹۱

تفسیر

فلسفه
عقلی
و
تأثیر
اندیشه
دینی
بر
اندیشه
علمی

نظریه خدای ساعت‌ساز که برآمده از تصویر فیزیک نیوتن از جهان به مثابه یک ماشین برای بسیاری از دانشمندان الهی - حتی خود او - خوشایند نبود؛ چراکه آنها در جستجوی خدایی بودند که نقشی پیوسته در طبیعت داشته باشد. بدین منظور رخنه‌پوشی خداوند نسبت به اشکالات و نواقص طبیعت مطرح شد. براین اساس، خداوند به عنوان «رنخه‌پوش لاهوتی» (God of the gaps)، افزون بر آفرینش طبیعت و به‌کارانداختن ابتدایی آن، عهده‌دار برطرف کردن رخنه‌هایی است که در کارکرد طبیعت پدید می‌آید. خداوند پس از اینکه ساعت طبیعت را ساخت، در مواقع لزوم، آن را تعمیر نیز می‌کند. ساعتی که او ساخته است، پس از ساخته شدن - نه برای موجود بودن و نه برای کار کردن - به ساعت‌ساز نیازمند نیست؛ بلکه مستقل از او، هم موجود است و هم به‌طور منظم کار می‌کند؛ اما اگر اشکالی در فرایند فعالیت آن رخ نماید، به مداخله و تعمیر ساعت‌ساز نیاز است (ر.ک: باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۹ - ۵۳ / عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۳۱ - ۵۶ / همو، ۱۳۸۵، ص ۸۱ - ۹۰).

فارغ از اشکالات فراوانی که در این انگاره وجود دارد، با اندکی درنگ، روشن می‌شود پیروان این دیدگاه نیز، هرچند ناخودآگاه به نظریه حدوثی در مناط احتیاج به

علت باور دارند؛ از همین رو معتقدند جهان، تنها در لحظه پیدایش و حدوثش نیازمند خداوند متعال است. تشبیه خداوند و جهان آفرینش به ساعت نیز درست همانند تشبیه ساختمان و بنا از سوی متکلمان است.

بسیاری از دانشمندان غرب و در پی آنها بسیاری از کسانی که در دو سده اخیر در مغرب زمین به گمان خود سر در کار فلسفه و علم دارند، خدا را ساعت ساز لاهوتی می دانند. *اونامونو* (۱۸۶۴ - ۱۹۳۶ م). اگزیستانسیالیست نامدار اسپانیایی در کتاب معروف *درد جاودانگی* می گوید:

در عنوان جوانی ... در کتابی که مؤلف آن را نمی خواهم به یاد بیاورم، این جمله را خواندم: «خدا مجهول بزرگی است که در مرز نهایی دانش بشری قرار دارد. هر قدر علم پیش می رود، این مرز پس می رود» و در حاشیه اش نوشتم: «در این سوی مرز، همه چیز بدون او تبیین می شود؛ در آن سوی مرز، هیچ چیز با توسل یا بی توسل به خدا توضیح پذیر نیست؛ بنابراین خدا زاید است» و تا آنجا که به خدای تصویری و خدای استدلالی مربوط است، من بر همان باور هستم (Unamuno, 2007, P.124).

الکساندر کویره در کتاب گذار از جهان بسته به کیهان بیکران می گوید:
دست آخر، ساعت جهانی دست ساز آن صنعتگر ربوبی بسیار کارآمدتر از آنچه نیوتن می انگاشت، از آب درآمد. هر پیشرفت علم نیوتنی ... دلایل تازه ای بر [این] مدعا ... بود که نیروی حیاتی و محرک چرخ گردون، کاستی نمی پذیرد و ساعت جهانی، نه کوک دوباره می طلبد و نه به تعمیر نیازمند است؛ از این رو آن صنعتگر الهی، کاری در جهان ندارد. حتی برای نگهداری گیتی نیز بدو نیازی نیست ...

از این پس، خدای کارساز و توانای نیوتنی که کیهان را به واقع از سر اراده و تصمیم خود «به چرخش درآورد»، به سرعت به یک قدرت نگهبان و خرد فراج جهانی، یعنی به یک «خدای بی کار» (*Dieu fainéant*) تبدیل شد (Koyre, 1957, p.276).

لاپلاس که یک سده پس از نیوتن، کیهان شناسی جدید را به کمال نهایی خود رساند، در پاسخ به *ناپلئون* درباره نقش خدا در نظام جهان گفت: «عالی جناب، من به این فرض نیاز ندارم»؛ اما این نظام لاپلاس نبود؛ بلکه جهان وصف شده در آن بود که دیگر به فرضیه خدا نیاز نداشت (Ibid).

درواقع رخنه‌پوشی خداوند، نه نسبت به جهان آفرینش که برای توجیه نواقص دیدگاه‌های علمی دانشمندان مطرح شده است. خدای فیزیک نیوتن، در واقع پرده‌پوش و توجیه‌کننده جهل علمی انسان به برخی پدیده‌های طبیعی است؛ نه برطرف‌کننده رخنه‌های عالم آفرینش. به همین سبب، با برطرف شدن این جهل و پیدا شدن انگاره‌های توصیف‌کننده مناسب برای پدیده‌های مجهول، انگاره‌های مخدوش از صحنه علم خارج می‌شوند؛ هم‌چنان‌که یک سده پس از نیوتن، انگاره سحابی لاپلاس با توصیفی مناسب، رخنه‌های مورد ادعای نیوتن در حرکت سیاره‌ها را پوشاند. بدین ترتیب خدای رخنه‌پوش با رشد هر چه بیشتر علم جدید، بیشتر عقب‌نشینی کرد تا سرانجام به هیئت «معمار بازنشسته طبیعت» (Retired architect) یا «خدای بیکار دئیسم» (Deism) درآمد (باربور، ۱۳۷۴، ص ۵۲).

نحوه نیازمندی مخلوقات به خداوند بنا بر دیدگاه فیلسوفان پیش از ملاصدرا

بنا بر دیدگاه امکانی، مناط احتیاج به علت، امکان ماهوی است و چون امکان، لازم ماهیت است، در فرض وجود ممکن نیز نیازمندی به علت هم‌چنان پابرجاست. شیء ممکن‌الوجود بدان سبب که در ذاتش نسبت به وجود و عدم، اقتضایی ندارد، برای موجود شدن، نیازمند علت است. اما چیزی که هر دو طرف وجود و عدم برایش یکسان است، وقتی بر اثر ایجادش توسط علت تامه، موجود می‌شود، باز بر همان حالت تساوی نسبت به وجود و عدم باقی است؛ یعنی هرچند ممکن بالذات بر اثر تحقق علت تامه‌اش، وجوب بالغیر می‌یابد، ولی امکان ذاتی آن، هم‌چنان پابرجاست؛ چراکه امکان لازم ماهیت است. از این رو چون مناط احتیاج به علت، هنوز در آن محقق است، پس ممکن‌الوجود پس از وجود یافتن نیز به علت محتاج است. بر این اساس فیلسوفان بر خلاف متکلمان معتقدند معلول افزون بر حدوث، در استمرار وجودش نیز نیازمند علت است.

وابستگی ممکن‌الوجود بالذات به علت وجودبخش، همانند ربط جسم به مکانش نیست که عَرَضی زوال‌پذیر باشد. اگر ربط معلول به علت فاعلی‌اش، امری زوال‌پذیر

می‌بود، باید امکان می‌داشت که معلول، مستقل از علت فاعلی خود موجود باشد؛ در حالی که چنین امری مستلزم تبدل ذات آن و خلف در وابستگی وجودی معلول به علت فاعلی است. پس حیثیت وابستگی معلول به علت، از ذات معلول جدانشدنی است. در نتیجه ممکن‌الوجود، همان‌گونه که در پیدایش ابتدایی خود و در خروج از کتم عدم به دار هستی، نیازمند علت هستی‌بخش بود، در بقای وجود خود نیز آن‌به‌آن، محتاج افاضه وجود از سوی علت خود است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۵۳۰ - ۵۳۷) به گفته ابن‌سینا:

إِذَا ظَهَرَ أَنَّ وَجُودَ الْمَاهِيَةِ يَتَعَلَّقُ بِالْغَيْرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَجُودٌ لِتِلْكَ الْمَاهِيَةِ، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ، فَذَلِكَ الْوُجُودُ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ مَعْلُولٌ مَا دَامَ مَوْجُوداً، كَذَلِكَ كَانَ مَعْلُولاً مَتَعَلِّقاً بِالْغَيْرِ. فَقَدْ بَانَ أَنَّ الْمَعْلُولَ يَحْتَاجُ إِلَى مُفِيدِهِ الْوُجُودَ لِنَفْسِ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ، لَكِنَّ الْخُدُوثَ وَمَا سَوَى ذَلِكَ أُمُورٌ تَعْرُضُ لَهُ، وَأَنَّ الْمَعْلُولَ يَحْتَاجُ إِلَى مُفِيدِهِ الْوُجُودَ دَائِماً سَرْمِداً مَا دَامَ مَوْجُوداً (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۲۶۳).

براین اساس نتیجه براهین اثبات وجود خدا به عنوان علت همه موجودات، آن است که هر موجودی به قدر دایره وجودش، نیازمند خداوند متعال است و محال است این نیازمندی آنی از وی منفک شود. از دیدگاه حکمای پیش از صدرالمثالهین، خداوند موجودی مجرد از زمان و مکان و در طول تمام موجودات است و هیچ موجود دیگری در عرض خداوند نیست. همه موجودات در طول خداوند، موجود و مؤثرند. به همین سبب چه در لحظه آفرینش و چه در استمرار وجود، نیازمند خداوند متعال هستند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۷۳).

از سوی دیگر بنا بر دیدگاه فیلسوفان پیش از ملاصدرا که مناط احتیاج به علت امکان ماهوی است، هرچند به مقتضای اینکه امکان، لازم ماهیت است؛ پس وابستگی به علت نیز که لازم امکان است، لازم لازم ماهیت است. حیثیت وابستگی معلول به علت، غیر از حیثیت ذات و وجود آن است. به بیان دیگر از منظر ایشان، معلول نسبت به علت هستی‌بخش، وجود رابطی است؛ نه وجود رابط؛ چنان‌که ملاصدرا معتقد است. به نظر می‌رسد این نگرش فیلسوفان پیشاصدرایی در اعتقاد ایشان به زیادت وجود بر ماهیت ریشه دارد. عبارت‌های موجود در آثار مشایبان به روشنی نشان می‌دهد ایشان وجود و ماهیت را افزون بر ذهن، در خارج نیز غیر از یکدیگر دانسته، به عروض

خارجی وجود بر ماهیت نیز معتقدند؛ چراکه از اتصاف و تلبس ماهیت به وجود (ابن سینا، ۱۳۷۱، ج ۴۱، صص ۲۹۱ - ۲۹۲ و ۸۲۴) یا برعکس از عروض وجود بر ماهیت سخن گفته (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۱ / ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۵۱ / همو، ۱۳۷۱، صص ۱۵۳ - ۱۵۴) و وجود را لازم ماهیت دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۰ - ۵۱ / همو، ۱۳۹۱، ص ۹ / ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۷۷ / همو، ۱۳۷۱، صص ۲۱۸ و ۲۷۵)، تا آنجا که حتی در پاره‌ای از کلمات، از عروض مقولی وجود بر ماهیت سخن به میان آورده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۲ / بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۸۲ - ۲۸۳). «الوجودُ عرضٌ فی الأشياء أتی لها ماهیاتٌ یلحُقها الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۵۴ و ۲۷۲) و «الماهیات کُلُّها وجودُها من خارج، و الوجودُ عرضٌ فیها» (همو، ۱۳۹۲، ص ۵۶۱).

براین اساس حیثیت وابستگی معلول به علت هستی‌بخش، امری مغایر ذات و وجود معلول است. در نتیجه معلول در عین اینکه به علت خود وابستگی انفکاک‌ناپذیر دارد، واقعیت و هویتی منحاز از علت فاعلی دارد و ثانی آن قلمداد می‌شود.

حاصل آنکه بنا بر دیدگاه فیلسوفان پیش از ملاصدرا، هر ممکن‌الوجودی که علت تامه آن محقق باشد، واجد حقیقت وجود است؛ اما وجودش ناشی از افاضه و ایجاد خداوند است. پس مخلوقات، موجوداتی در طول وجود خداوند متعال هستند. فیلسوفان پیش از ملاصدرا، معتقد بودند هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است؛ بنابراین معلول در خارج، واقعیتی فی‌نفسه و مغایر با علت خود داشته، موجودی در قبال علت خود است؛ نهایت اینکه با علت خود، ارتباط ذاتی و جدانشدنی دارد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۰ - ۲۱۱).

البته باید توجه داشته باشیم که برخی از سخنان مشایبان (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۲۴) به‌ویژه / ابن سینا بر جدایی‌ناپذیری حیث وابستگی معلول از ذات آن دلالت دارد (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۵۳۷ - ۵۳۸)؛ به همین سبب، ملاصدرا آن را مؤید دیدگاه خود مبنی بر وجود رابط معلول گرفته است (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶).

نحوه نیازمندی مخلوقات به خداوند بنا بر دیدگاه امکان وجودی

بنا بر دیدگاه صدرایی، ملاک احتیاج به علت را باید در ویژگی وجودی معلول جستجو کرد؛ یعنی معلول به علت فقر و وابستگی ذاتی و به بیان دیگر، ضعف مرتبه وجودی، نیازمند موجود دیگری است. برای آنکه تأثیر نظریه صدرایی علیت در مباحث خداشناسی در نحوه ارتباط خداوند با موجودات دیگر روشن شود، ناگزیر باید دیدگاه وجود ربطی معلول را به اختصار توضیح دهیم.

اختلاف ملاصدرای با فلاسفه پیشین در این است که آیا معلول، نسبت به علت خود، همانند اعراض نسبت به جواهر، وجود رابطی دارد یا اینکه معلول در قبال علت خود، هیچ نفسیتی ندارد و صرف تعلق به آن، یعنی وجود رابط است.

به اعتقاد حکمای پیش از ملاصدرای، معلول نسبت به علت هستی بخش خود، وجود رابطی است؛ یعنی واقعی است و وابسته که قوامش به موجودی دیگر است؛ اما این وابستگی، ذاتی است؛ نه عرضی. براین اساس وابستگی به علت، از ذات معلول جدایی ناپذیر است. ولی عین واقعیت خارجی معلول نیست؛ یعنی ذات معلول، عین ربط نیست؛ بلکه معلول، دو حیثیت واقعی دارد: حیثیت ذات معلول یا وجود فی نفسه آن، که از این جهت، با علت ارتباطی ندارد و حیثیت ارتباط به علت یا وجود للغير آن. از این دیدگاه، معلول، مغایر و مستقل از وجود علت است؛ اما این وجود مستقل، ارتباط ذاتی انفکاک ناپذیر با علت دارد؛ اما صدر المتألهین اثبات کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۸۰ - ۵۸۳ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۶ - ۳۷) که وجود معلول، هیچ نحو استقلالی از علت ندارد؛ از این رو ذهن نمی تواند برای آن، حیثیتی در نظر بگیرد که مستقل و بی ارتباط با علت باشد. معلول از هر جهت مرتبط و وابسته به علت است. به بیان دقیق تر، تمام حیثیت معلول، همان حیثیت ارتباط به علت است؛ معلول چیزی نیست جز ارتباط با علت. حاصل آنکه معلول نسبت به علت هستی بخش وجود رابط و «ذات عین ربط» است؛ نه وجود رابطی و «ذات دارای ربط»: «الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري، بل هو مُتَسَبِّبٌ بنفسه، لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته، لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم، ورابطاً عندنا» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۰ / ر.ک: همو، [بی تا]، ص ۴۹ / همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۳ - ۶۴ و ج ۴، ص ۱۱۴).

بنا بر این نظریه، وجود دادن علت و وجود یافتن معلول با خود وجود معلول، سه واقعیت جدا از یکدیگر نیستند؛ در نتیجه واقعیت معلول را نمی‌توان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد؛ یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقای معلول، امری محال است. محال است یک شیء با علتی به وجود آید و سپس ارتباطش با علت قطع شود و در عین حال بتواند به وجود خود ادامه دهد. پس معلول در حدوث و بقا، نیازمند علت است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۸۳)؛ بلکه باید گفت از آنجاکه هویت معلول، عین حقیقت ایجاد است، سؤال از احتیاج معلول به علت در بقای وجودش جایی ندارد؛ زیرا قطع رابطه معلول با علت در عین حفظ بقای آن، به معنای بقای معلول در عین انعدام آن است؛ یعنی به معنای موجود بودن معلول در عین معدوم بودنش است که تناقض و محال خواهد بود.

به گفته ملاصدر، حکمای مشا و اشراق، به این مقدار از توحید بسنده کرده‌اند که وجود ممکن، در قیاس با واجب، وجود رابطی است؛ یعنی موجودات امکانی وجودی مغایر با وجود حق تعالی دارند؛ اما وابستگی ذاتی با او دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۳۹۴ - ۳۹۵). «لم یتیسیر لهم إلا هذا القدر من التوحید، وهو کون وجود الممکن رابطیاً لا رابطاً، لأنهم کما قالوا بالتانی فی الوجود، أثبتوا للممکن وجوداً مغایراً للوجود الحق، لکن علی وجه یکون مرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه، بحیث لا یمکن أن ینسلخ منه الإنتساب إلى المعبود الحق تعالی» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۰).

اما بنا بر نظریه وجود ربطی صدر المتألهین که جای هیچ استقلال برای معلول وجود ندارد، وجود اشیا در نسبت با وجود خداوند، اصلاً وجود حقیقی نیست؛ بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور» است که پیش از آنکه خود را نشان دهند، «او» را نشان می‌دهند. نسبت اشیا به ذات حق، از جهت عدم اصالت، همچون نسبت سایه به جسم است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۷۳). به اعتقاد او، وجود و موجود، منحصر در یک حقیقت شخصی است که شریکی در موجودیت حقیقی نداشته، در عالم واقع، دومی ندارد و در عالم وجود، هر آنچه که به نظر می‌آید، غیر از این حقیقت واجب است، از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۲/ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶۵ و ج ۲، ص ۳۰۵ و ج ۴، ص ۸۹/همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۰۶/همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹/همو، ۱۳۸۶، صص ۴۱ و ۴۶).

«فَكُلُّ وُجُودٍ سِوَى الْوَاحِدِ الْحَقِّ تَعَالَى لَمَعَةٌ مِنْ لَمَعَاتِ ذَاتِهِ، وَوَجْهٌ مِنْ وَجُوهِهِ. وَإِنَّ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَصْلًا وَاحِدًا هُوَ مُحَقِّقُ الْحَقَائِقِ وَمُشَيِّئُ الْأَشْيَاءِ، وَمُدَوِّتُ الذَّوَاتِ؛ فَهُوَ الْحَقِيقَةُ، وَالْبَاقِي شُؤْنُهُ؛ وَهُوَ النُّورُ، وَالبَاقِي سَطْوَعُهُ؛ وَهُوَ الْأَصْلُ، وَمَا عَدَاهُ ظُهُورَاتُهُ وَجَلِّيَّاتُهُ» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳). سخن در این باره فراوان است؛ به ویژه که بسیاری از کسانی که بر اندیشه‌های ملاصدرا و عرفا و قوف کافی ندارند، سخنان ناپسندی در این باب بر زبان رانده و تهمت‌های ناروایی نثار ایشان کرده‌اند؛ اما از آنجاکه موضوع اصلی این نگاشته، بیش از این، مجال طرح این مسئله را نمی‌دهد، این بحث را با کلامی از استاد شهید مطهری به پایان می‌بریم.

ایشان در توضیح این دیدگاه از تمثیل غار افلاطون (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۵۵ - ۱۰۵۹ / کاپلسـتون، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰ - ۱۹۲ / گمپـرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۲۸ - ۱۰۳۰) کمک گرفته و برای نزدیک تر شدن ذهن به حقیقت، تقریری متناسب با امکانات امروزی از آن ارائه کرده است. ایشان می‌فرمایند اگر بخواهیم این مسئله روشن شود، باید انسان‌هایی را فرض کنیم که آنها را از آغاز زندگی در محلی بزرگ کرده‌اند که در آنجا هیچ یک از واقعیت‌ها را ندیده‌اند؛ نه انسان، نه حیوان، نه کوه، نه دریا، نه خورشید، نه ستاره و نه هیچ امر واقعی دیگری؛ اما همیشه فیلم‌هایی از واقعیت را به آنها نشان می‌دادند؛ یعنی فیلم‌هایی از جنگل‌ها، حیوانات، صحراها، کوه‌ها، دریاها، خورشید و ستارگان، شهرها و مردم برای ایشان نمایش می‌داده‌اند؛ بدون اینکه ایشان بفهمند آنچه می‌بینند، فیلم و نمایش واقعیت است؛ نه خود واقعیت. پس از مدتی این عده را آزاد می‌کنند و واقعیت آنچه را که در فیلم می‌دیدند، به ایشان ارائه می‌کنند.

وقتی ایشان با واقعیت آنچه در فیلم می‌دیدند، روبه‌رو شوند، چه تغییری در باور ایشان به آنچه پیش از این می‌دیدند، رخ می‌دهد؟ آیا هیچ تغییری در باور پیشین آنان پیدا نمی‌شود یا برعکس، تمام افکار و اندیشه‌هایشان باطل می‌شود و پی می‌برند هرچه تاکنون دیده‌اند، دروغ محض بوده است؟ مانند کسی که افسانه‌ای بشنود و گمان کند تاریخ است و واقعیت دارد و سپس متوجه شود سراسر افسانه و دروغ بوده است؛ یا

شقّ سومی در کار است و آن، اینکه آنچه می‌دیده‌اند، «نمایش» حقیقت بوده است. آنچه می‌دیدند، دروغ و پوچ بوده؛ اما خود حقیقت نیز نبوده است. پس درحقیقت آنچه می‌دیده‌اند، درست می‌دیده‌اند و اما آنچه می‌پنداشتند، درست نبوده است.

حاصل آنکه در تشبیه یادشده، بی‌گمان برای آنان تغییر نظر پیدا می‌شود؛ اما نه به این شکل که می‌فهمند آنچه پیش‌تر می‌دیده‌اند، غیر واقعی و خواب و خیال بوده است؛ بلکه می‌فهمند آنچه دیده‌اند، واقعیت داشته و در بیرون از وجود آنان موجود بوده است؛ اما استنباط و قضاوتشان درباره‌ی نوع واقعیت آنچه می‌دیده‌اند، عوض می‌شود؛ از این پس تلقی آنان درباره‌ی آنچه پیش‌تر می‌دیده‌اند، این است که هر یک از آنها «نمایش»، «نمود» و «ظهور» چیز دیگری بوده، و اصالت و استقلالی را که تا آن وقت به آنها نسبت می‌دادند، از آنها گرفته به غیر آن منتسب می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۷۴ - ۹۷۵).

به همین نحو، در نظریه‌ی وجود ربطی معلول نیز روشن می‌شود که موجود حقیقی، تنها خداوند متعال است و اشیای دیگر، ظهورات و تجلیات ذات اویند؛ از این رو اگر کسی مخلوقات را آن‌چنان که هستند، ادراک کند، خداوند را آن‌چنان در آنها ادراک می‌کند که در آینه، اشیا را می‌بیند؛ یعنی حقیقت آنها چیزی جز ظهور و تجلی ذات حق نیست.

نتیجه‌گیری

دیدگاه ما درباره‌ی قانون علیت، به مثابه تأثیرگذارترین مبنای هستی‌شناختی، جایگاه مهمی در خداشناسی عقلی ما دارد. اگر مناط احتیاج به علت را وجود بدانیم و مفاد قانون علیت را این‌گونه تقریر کنیم که «هر موجودی، محتاج علت است»، به لحاظ منطقی، راهی برای اثبات وجود خدا نخواهیم داشت و باید وجود او را انکار کنیم. اما اگر مناط احتیاج به علت را حدوث زمان و در نتیجه هر حادث زمانی را نیازمند علت بدانیم، می‌توان خدا را به عنوان «محدث قدیم» اثبات کرد. در این صورت، موجودات حادث، تنها در ابتدای وجود، یعنی حدوثشان به او نیازمند خواهند بود و بقای آنها مستند به خداوند نخواهد بود. اما اگر همچون فلاسفه‌ی اسلامی پیش از ملاصدرا، مناط احتیاج به علت را «امکان ماهوی» بدانیم و هر ممکن‌الوجودی را نیازمند علت بدانیم،

وجود خدا و نیازمندی ذاتی مخلوقات در حدوث و بقا به ذات او اثبات می‌شود و درنهایت، با دیدگاه عمیق‌تر ملاحظه‌را که مناط احتیاج به علت را «امکان وجودی» می‌داند، افزون بر اثبات نیازمندی ذاتی مخلوقات به حق تعالی روشن می‌شود که وجود اشیا، هیچ استقلالی در برابر وجود خداوند متعال ندارند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی الحسین بن علی؛ **الإشارات والتنبیها**؛ ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. _____؛ **التعلیقات**؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان؛ ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
۳. _____؛ **المباحثات**؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۴. _____؛ **الشفاء (الإلهیات)**؛ راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأب فنوتی، سعید زاید؛ ج ۱، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
۵. _____؛ **منطق المشرقیین**؛ ج ۲، قم: منشورات مكتبة آیت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۶. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم؛ **الیاقوت فی علم الکلام**؛ تحقیق و تقدیم علی اکبر الضیایی؛ ج ۲، قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۸۶.
۷. افلاطون؛ **دوره آثار افلاطون**؛ ج ۲، ۳، ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۸. ایجی، قاضی عضدالدین؛ **شرح المواقف**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳.
۹. باربور، ایان؛ **علم و دین**؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۱۰. البحرانی، ابن میثم؛ **قواعد المرام فی علم الکلام**؛ قم: مطبعة مهر، ۱۳۹۸ق.
۱۱. بهمیناربن مرزبان، **التحصیل**؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۷۵، **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ قم: مرکز نشر اسراء، بخش چهارم از جلد اول، ج ۱، ۱۳۷۵.
۱۳. الحلّی، الحسن بن یوسف؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ صححه و قدم له و علّق علیه آیت الله حسن حسن زاده آملی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفه، ۱۴۲۲ق.
۱۴. ژیلسون، اتین؛ **مبانی فلسفه مسیحیت**؛ ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی؛ ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۵. سبزواری، ملا هادی؛ **شرح المنظومه**؛ تصحیح و تعلیق آیت الله حسن حسن زاده آملی؛ ج ۱، قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
۱۶. شاکرین، حمیدرضا؛ **براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز**؛ ج ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۶.

۱۷. شعرانی، ابوالحسن؛ «فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه»؛ مجله نور علم، فروردین تا تیر ۱۳۷۲، ش ۵۰ - ۵۱، ص ۳۳ - ۷۳.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ ج ۱، ۴، چ ۳، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۹.
۱۹. _____؛ کتاب‌المشاعر؛ با ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هنری کرین؛ ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۲۰. _____؛ المبدأ والمعاد؛ قدمه و صححه السید جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۳، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۱. _____؛ شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا؛ تصحیح، تعلیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۲. _____؛ شرح اصول الکافی؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ ج ۲ و ۳، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۳. _____؛ ایقاظ‌النائمین؛ تصحیح تحقیق، مقدمه و تعلیق دکتر محمد خوانساری، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای؛ ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۲۴. _____؛ الحکمة‌المتعالیة فی الأسفار‌العقلیة الأربعة؛ ج ۲ و ۳، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث‌العربی، ۱۴۱۰ق.
۲۵. _____؛ الشواهد‌الربوبیة فی المناهج‌السلوکیة؛ تعلیق تصحیح و تقدیم سید جلال‌الدین آشتیانی؛ بیروت: مؤسسه‌التاریخ‌العربی، [بی‌تا].
۲۶. الطباطبایی، سید محمدحسین؛ نه‌ایة‌الحکمه؛ ج ۱۲، قم: مؤسسه‌النشر‌الاسلامی‌التابعة‌لجماعة‌المدرسین‌بقم‌المشرفه، ۱۴۱۶ق.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرا؛ ج ۱، چ ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی علیه‌السلام، ۱۳۸۵.
۲۸. _____؛ درآمدی بر فلسفه اسلامی؛ ج ۱، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی علیه‌السلام، ۱۳۸۰.
۲۹. _____؛ «تحلیل و بررسی اندیشه ساعت‌ساز لاهوتی»؛ معرفت فلسفی، پاییز ۱۳۸۳، ش ۵، ص ۳۱ - ۵۶.
۳۰. _____؛ «بررسی اندیشه رخنه‌پوش لاهوتی»؛ معرفت فلسفی، زمستان ۱۳۸۵، ش ۱۴، ص ۸۱ - ۹۰.
۳۱. الفاضل‌المقداد؛ إرشاد‌الطالبین الی نهج‌المسیرین؛ تحقیق السید مهدی الرجایی، به اهتمام، السید محمود المرعشی؛ قم: منشورات مکتبه آیت‌الله‌العظمی‌المرعشی‌النجفی، ۱۴۰۵ق.
۳۲. فارابی، ابونصر و السید اسماعیل‌الحسینی‌الشنب‌غازانی؛ فصوص‌الحکمة و شرحه؛ تحقیق علی‌اوجبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

۳۳. _____؛ **التعليقات**؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان؛ ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۳۴. القوشچی، علاءالدین علی بن محمد؛ **شرح تجرید العقاید**؛ قم: منشورات رضی، بیدار، عزیز، [بی تا].
۳۵. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ (جلد یکم: یونان و روم)؛ ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی؛ ج ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۳۶. گمپرتس، تئودور؛ **متفکران یونانی**؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۲، چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۳۷. لاهیجی، عبدالرزاق؛ **شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام**؛ تحقیق الشیخ اکبر اسد علی زاده؛ ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**، ج ۷، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۴۲۸ق.
۳۹. _____؛ **به سوی خودسازی**؛ نگارش کریم سبحانی؛ ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
۴۰. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ (ج ۱: علل گرایش به مادیگری)؛ چ ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۴۱. _____؛ **مجموعه آثار**؛ (ج ۶: اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۴۲. _____؛ **مجموعه آثار**؛ (ج ۱۰: شرح مبسوط منظومه)؛ چ ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۴۳. مگی، براین؛ **سرگذشت فلسفه**؛ ترجمه حسن کامشاد، ویراستار هومن پناهنده؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.
44. Aristotle; "Metaphysics"; W. D. Ross (trs.), in **The Complete Works of Aristotle**, Vol.2; pp.436-660; Jonathan Barnes (ed.); Princeton (N.J.); Princeton University Press, 1991.
45. _____ ; **Physics**; W. D. Ross (trs.), in *The Complete Works of Aristotle*, v.1, p.431-599, Jonathan Barnes (ed.); Princeton (N.J.); Princeton University Press, 1991.
46. Hepburn, Ronald W.; "Cosmological Argument for the Existence of God"; in **The Encyclopedia of Philosophy**, Paul Edwards (ed.), New York, Macmillan Publishing, v.2, 1996.
47. Hospers, John; **An introduction to Philosophical Analysis**; London, Routledge, 4th ed, 1997.
48. _____ ; **An introduction to Philosophical Analysis**; 2nd ed.

49. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, New York, ST Martin's Press, 1965.
50. _____ ; **Prolegomena to Any Future Metaphysics**; Translated and Edited, Gary Hatfield, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
51. Koyre, A.; **From the Closed World to the Infinite Universe**; Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1957.
52. Lane Craig, William & Joseph E. Gorra; *A Reasonable Response, Answers to Tough Questions on God, Christianity, and the Bible*; Chicago, Moody Publishers, 2013.
53. Russell, Bertrand; **Why I am not a Christian**; London, Routledge, 1st ed, 2004.
54. Unamuno, Miguel de; **Tragic Sense of Life**; J. E. Crawford Fitch (trs.), New York, Dover Publications, Inc, 2007.