

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، بهار ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۵

## بازخوانی دیدگاه موافقان و مخالفان ضرورت علی

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۹

تاریخ تأیید: ۹۲/۴/۲۵

حسن رضایی \*

ضرورت علی و معلولی همواره یکی از مباحث مهم و پرچالش فلسفی میان اندیشمندان بوده است. ابن سینا سرآمد فیلسوفان مشائی معتقد است که رابطه علت تامه و معلول ضروری است. وی با اینکه ظاهراً این مسئله را بدیهی می‌داند، برای آن چند استدلال ذکر می‌کند. متکلمان و اصولیان و برخی از اساتید معاصر فلسفه مخالف این قاعده هستند. اینان با استناد به اینکه، از یک سو، ادله ابن سینا و دیگر موافقان این قاعده مصادره به مطلوب هستند و، از سوی دیگر، التزام به این قاعده با اختیار در خداوند و انسان منافات دارد صحت این قاعده را منکر شده‌اند. با وجود ادعای این اندیشمندان، به نظر می‌رسد این قاعده بدیهی باشد و انکار آن مستلزم انکار اصل علیت و اعتقاد به صدفه و اتفاق. به اندکی تأمل، نه تنها پذیرش این قاعده منافاتی با اختیار ندارد بلکه انکار آن مستلزم صدفه و عدم صحت استناد فعل به فاعلش به نحو یقینی است.

**واژه‌های کلیدی:** ضرورت علی، ضرورت سابق، ضرورت بالقیاس، اراده،

فاعل مختار، اختیار خداوند.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

## مقدمه

ضرورت علی و معلولی و ارتباط آن با فاعل مختار و اراده او همواره یکی از مباحث مهم و پرچالش فلسفی میان اندیشمندان بوده است. از همان سال‌های ابتدایی که تفکر فلسفی و کلامی در میان مسلمانان رو به گسترش نهاد، بحث از وجود رابطه ضروری میان عوامل طبیعی و، به دنبال آن، رابطه ضرورت علی و معلول‌های طبیعی و مختار محل نزاع بوده است. اشاعره منکر هر نوع رابطه ضروری میان عوامل طبیعی بوده‌اند. متکلمان دیگر نیز برخی مانند اشاعره به صورت مطلق این رابطه را انکار می‌نمودند و برخی دیگر وجود رابطه ضروری میان علت تامه و فاعل مختار را بر نمی‌تافتند. آنان جریان این قاعده را در افعال اختیاری انسان نادرست و ناممکن می‌دانستند و آن را مستلزم منتفی شدن قدرت و اختیار انسان و جبری شدن تحقق افعال پنداشتند. فلاسفه اسلامی، در مقابل این دو گروه، از ابتدا بر آن بوده‌اند که ضرورت علی یک اصل بدیهی است و تا معلول به حد ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد و نیز انفکاک میان علت تامه و معلول امکان ندارد. ابن‌سینا، به عنوان مشهورترین چهره فلسفه مشائی و بنیانگذار فلسفه در جهان اسلام و به عنوان مدافع این قاعده، آن را بدیهی می‌داند.

در این نوشتار، به ارائه تحلیلی از نظر ابن‌سینا و بررسی نظر برخی اساتید فلسفه پرداخته می‌شود که ضرورت علی را به صورت مطلق قبول ندارند و به جای آن علیت غیرضروری در سرتاسر جهان و در مورد فاعل‌های مختار و طبیعی را پیشنهاد می‌نمایند. در واقع، این مقاله تحلیلی نو و جامع از نظر ابن‌سینا در مورد ضرورت علی و رابطه آن با افعال ارادی فاعل‌های مختار ارائه می‌کند و پاسخ به ایرادهایی است که از سوی مخالفان این قاعده ارائه شده است.

### جایگاه بحث

ضرورت علی که یکی از فروع اصل علیت می‌باشد، مورد قبول بسیاری از فلاسفه است. بر اساس این قاعده، علت هرگاه به صورت تامه محقق باشد، وجود معلولش نیز ضروری خواهد بود و تفکیک زمانی میان علت و معلول ناممکن است. ضرورت علی در آثار فلاسفه با عناوینی نظیر «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، «وجوب وجود المعلول عند علتة التامه»، «المعلول من لوازم ذات الفاعل التام»، «الترجیح بلامرجح محال» مطرح شده است. بوعلی سینا نیز این بحث را در بسیاری از آثارش مورد بررسی قرار داده است. وی در التعليقات، الاهیات شفا، الانصاف، عیون الحکمه و ... به صورت‌های گوناگون به بررسی این قاعده پرداخته است. (ابن‌سینا، ۱۹۸۷: ۶۲-۶۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۷۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۸ و ۲۲۶ و ۳۸۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۰ و ۱۳۱)

فیلسوفان مسلمان این بحث را هم در ضمن مباحث علت و معلول مطرح نموده‌اند و هم در بحث از مواد ثلاث. با وجود مشابهت بحث در این دو موضع، محتوا و مدلول این دو دقیقاً یک چیز نیست و تبیین‌کننده دو جهت بحث از این قاعده است؛ در مبحث مواد ثلاث، بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، علت تامه تمام احتمالات و فروض معدوم بودن معلول را برطرف می‌کند و، سپس، آن را محقق می‌نماید. ضرورتی که از این قاعده به دست می‌آید ضرورت بالغیر است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۱: ۲۰۵) اما آنچه در مبحث علیت از آن بحث می‌شود وجوب بالقیاس معلول نسبت به علتش است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۰۷/۳) بر اساس وجوب بالقیاس، وقتی علت تامه چیزی در خارج موجود است، ابتدا عقل حکم می‌کند که معلول آن علت ضروری‌الوجود است و باید موجود باشد و، سپس، حکم می‌کند که چون

ضروری الوجود است، حتماً موجود است. البته، این دو ضرورت از نظر رتبی مقدم بر وجود معلول است. ضرورت علی دیگری نیز که در این زمینه مطرح است ضرورت لاحق معلول است که وجوبی بالغیر و بشرط محمول است. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۷۸)

با این بیان، روشن شد که ضرورت علی بر دو قسم بالغیر و بالقیاس است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷) گرچه هر دو قسم ضرورت بالغیر و بالقیاس وصفی و معقول ثانی فلسفی اند، تفاوت آنها در این است که وجوب بالغیر تنها در ناحیه معلول است و تنها معلول به این وصف منتسب می‌گردد ولی ضرورت بالقیاس امری طرفینی است که هم علت به آن منتسب می‌گردد و هم معلول. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۳۲)

### اراده و اختیار از دیدگاه ابن سینا

از آنجا که بحث از ضرورت علی و معلولی ارتباط تنگاتنگی با مبحث اراده دارد، شناخت اراده از حیث چیستی و هستی و اقسامش یاری زیادی به فهم ضرورت علی و سازگاری یا تنافی آن با اختیار فاعل‌های مختار می‌نماید. اراده در کلمات اندیشمندان به چند معنا استعمال می‌گردد. مهم‌ترین معنای اراده در کلمات فلاسفه کیفیت انفعالی نفسانی یا یکی از افعال نفس و به معنای تصمیم و خواستن انجام کار است. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۱۳۱)، خواستی که فعل پس از آن محقق می‌گردد. در فرآیند انجام یا ترک یک عمل، یک سلسله علل در نفس روی می‌دهد که برخی بعید و برخی قریب‌اند: ابتدا، آن فعل و عمل به ذهن خطور می‌کند و تصویری از آن و خیر بودنش برای فاعل ایجاد می‌گردد. پس از آن، میل و هیجان رغبت به انجام آن عمل شدت گرفته و، با اذعان و تصدیق

فایده آن، شوق به انجام آن پیدا می‌شود و پس از آنکه آن شوق قوی شد، عزم بر انجام یا ترک ایجاد می‌گردد که اراده نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵) که علت قریب صدور فعل است. (همان: ۲۳۵) پس از آن، تغییراتی در مغز روی می‌دهد و مغز، از طریق سلسله اعصاب، عضلات را به حرکت برمی‌انگیزد (همان: ۱۳۵) و به شرط عدم وجود موانع و کافی بودن نیرو عمل خارجی انجام می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۰۸)

بوعلی سینا در «تعلیقات» بیشتر از آثار دیگرش به بحث از اراده و اختیار پرداخته است. وی در این مباحث، به تعریف اراده، انواع اراده در میان موجودات و تفاوت میان آنها، نحوه تحقق اراده و انجام کارهای ارادی، و قدرت بر انجام کار و اختیار پرداخته است. وی اراده را بر دو نوع کلی و جزئی می‌داند: اراده کلی عبارت است از تصور عقلی که منشأ تحقق اشیای جزئی نیست و برای تحقق امور از آن لازم است به اراده‌های جزئی تبدیل شود و از اراده کلی مطلق متمایز گردد تا بتواند منشأ تحقق اشیاء قرار گیرد. (ابن‌سینا، الف - ۱۳۷۹: ۱۹۸-۱۹۹)

اراده جزئی از جهت مُرید بر دو قسم واجب و ممکن می‌باشد که از جهت خصوصیات و نیز نحوه تحقق از یکدیگر متمایزند. اراده در واجب‌الوجود لازمه ذات اوست، زیرا او عاشق ذات خودش است و برای ذات خودش که خیر محض است موجودات دیگر را خلق نموده است و این خلقت لازمه ذاتش می‌باشد.

اراده در واجب تعالی همانند سایر موجودات دارای اراده نمی‌باشد. او موجودات را، به این علت که می‌داند فی‌نفسه خیر و حسن هستند، به صورتی

می‌آفریند که آن موجود بتواند خیر و حسن باشد و، بر خلاف انسان، در این اراده به غیر از علم به خیر بودن آن موجود نیازی به شوق و میل و عزم ندارد تا چه رسد به مرجحات خارجی که همگی مخلوق خودش هستند. سبب پیدایش اشیاء و موجوداتی که نظم دارند علم او به نظام اشیای عالم است، زیرا آنکه نیازمند شوق و فایده است انسان است، که نقص و احتیاج ذاتی دارد، نه خداوند. بنابراین، از این جهت که خداوند در آفرینش قصدی جز عشق و علاقه به ذات خودش ندارد، محبوب و مراد حقیقی در افعال خداوند ذات خودش است، نه موجوداتی که مخلوق او هستند. (همان: ۱۲)

در مقابل، اراده ممکنات از جهت معنا و نحوه تحقق کاملاً متفاوت از اراده واجب است. به نظر بوعلی سینا، افعال انسان و اراده وی همانند خود انسان ممکن‌الوجود می‌باشند و بر اساس تقسیم‌بندی موجودات عالم از حیث غنا و نیازمندی، محتاج به علتی است تا محقق شود. افعال ارادی انسان معلول اراده به عنوان جزء اخیر علت تامه است و خود اراده نیز حالتی در نفس است که معلول یک رشته عوامل قریب و بعید است، مجموعه‌ای از عواملی که برخی در نفس انسان محقق می‌شود و برخی از دایره آن خارج است. نحوه تحقق اراده در انسان به این صورت است: انسان که قصد انجام کاری را دارد، در وهله اول، آن شیء را تصور می‌کند و، سپس، فایده و حسن آن فعل را برای ذات خودش در نظر می‌گیرد. تصور فایده نیز بر سه قسم علمی، ظنی و خیالی است. در مرتبه بعد، اعتقاد به نفع و حسن آن ایجاد می‌گردد و، به دنبال آن، شوق به آن محقق می‌شود. در مرحله آخر نیز، وقتی که شوق و اجماع به تحقق آن شیء حاصل شد - که همان اراده است -، قوای بدنی به سمت آن حرکت می‌کند و عمل انجام می‌-

گیرد. (ابن سینا، الف ۱۳۷۹: ۱۱ - ۱۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۲/۴۱۲)

ابن سینا از این مطلب نتیجه می‌گیرد: از آنجا که هر عملی که انسان اراده می‌کند تا آنرا انجام دهد ابتدا به حصول تصور و تصدیق به خیر و حسن بودنش نیازمند است، تمام افعال انسان‌ها تابع غرضی است که به خود فاعل بازمی‌گردد. اما در مورد خداوند هیچ غرضی که به او بازگردد و موجب رسیدن خیر یا حسن به او گردد در افعال او وجود ندارد. (همو، الف ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲) بنابراین، چندین تفاوت میان اراده خداوند و اراده انسان قابل تصور است:

اول. اراده خداوند عین ذات اوست، برخلاف انسان که عین ذات او نیست و از خارج بر او وارد می‌شود. (همان: ۱۶)

دوم. [لازمه نکته اول این است که] اراده در خداوند مسبب امری خارج از ذات او نیست و، از این رو، همیشه بالفعل است، اما اراده انسان بالقوه بوده، مسبب مرجحاتی است و تعیین و تخصص یک طرف در اراده انسان نیازمند اسبابی است که خارج از ذات انسان است و به واسطه تقدیر الهی به نفس انسان و اراده او سوق می‌یابد. (همان: ۱۸)

سوم. اراده در انسان به سمت اموری است که برای او نفع و فایده داشته، غرضی دارد که به نفس فاعل بازمی‌گردد، برخلاف اراده الهی که دارای چنین غرضی نیست و سبب انجام یا ترک یک عمل، به وسیله خداوند، تنها ذات خودش است.

چهارم. [لازمه نکته سوم این است که] چون اراده در انسان‌ها ناشی از اغراض است و اغراض نیز متفاوت می‌باشد، اراده انسان مختلف است، برخلاف اراده واجب که چون از غرض تبعیت نمی‌کند، مختلف نیز نمی‌باشد و بر یک سنخ

است. (همان: ۱۵)

پنجم. مبدأ فعل ارادی انسان گاه علم یقینی و گاه ظنی یا تخیلی یا وهمی است اما مبدأ فعل ارادی خدا علمی است که، در مرتبه ذات، عین اراده است و، در مرتبه فعل، گرچه در تحلیل عقلی مقدم بر اراده است اما چون علم خدا علم فعلی است نه انفعالی، از حیث مصداق عین اراده فعلی است. بنابراین، حق و واقعیت همان است که به اراده خدا ایجاد شده است، برخلاف فعل ارادی انسان که گاه حق است و گاه خلاف حق است و، در واقع، در جهت استکمال آدمی نیست. (همان: ۱۱)

ششم. فعل ارادی خدا عین فعل اختیاری اوست، یعنی برخاسته از اختیار اوست، اما فعل ارادی انسان گاه بر حسب اختیار اوست و گاه بر حسب جبر مجبری دیگر. به عبارت دیگر، اراده خداوند عین اختیار اوست اما اراده انسان زائد بر اختیار اوست. (همان: ۵۶)

بنابراین، اراده در انسان، چون ناشی از ذات او نیست، بالعرض و بالقوه است و برای تحقق نیازمند این است که به واسطه دواعی و انگیزه‌ها و گاه اراده‌های قسری و قهری از خارج ذات بر نفس وارد شود و موجب فعلیت آن و ترجیح وجود یا عدم یک فعل یا شیء گردد. (همان: ۱۶، ۱۸ - ۱۹)

توجه به این نکته ضروری است که وارد بودن اراده در انسان‌ها مستلزم جبر و نفی اختیار در آنها نیست، همانطور که مقدر بودن اسباب و مرجحات اراده چنین نیست، زیرا همانطور که منتهی شدن تمام افعال انسان به قضا و قدر عینی و علمی الهی منافاتی با اختیار انسان در کارهایش ندارد، سوق دادن چنین سبب و مرجحی به سمت مبادی افعال اختیاری منافاتی با آن ندارد و تنها از این جهت



است که تمامی امور به واسطه فقر و امکان ذاتی نیازمند به واجب‌الوجود و تقدیر او هستند ولی تقدیر او موجب جبر و برطرف شدن اختیار نمی‌گردد. بررسی نظرات شیخ‌الرئیس در کتاب تعلیقات در مبحث اراده نشان می‌دهد که مراد از وارد بودن اراده در انسان این است که اراده در انسان، برخلاف اراده خداوند، ناشی از ذات انسان نیست بلکه معلول مرجحاتی است که خارج از نفس انسان است و این مرجحات و دواعی سبب می‌شود که تصور و تصدیق شیء و فایده آن و نیز میل و عزم به انجام یا ترک یک عمل محقق شود. (ر.ک. همان: ۱۶)

البته، به نظر ابن‌سینا، مبادی اراده ارادی نیست و مسبوق به مقدمات اختیاری نمی‌باشد. وگرنه، مستلزم تسلسل می‌گردد، هرچند برخی از تعبیر شیخ نشان می‌دهد که میان این مراتب و مبادی نیز اراده وجود دارد، چنان‌که در کتاب تعلیقات به وجود اراده میان مبادی اراده اشاره دارد:

نحن اذا اردنا شیئا فانما تكون لنا تلك الارادة بعد ان نتصور الشیء الملائم لنا فننفع عنه ای نلتذ به، فتنبعث منا ارادة له او شهوة، ثم تنبعث منا ارادة اخرى لتحصله فتكون الارادة واردة علينا من خارج و یکون له سبب. (همان: ۱۷)

البته، هرچند به واسطه محذور لزوم تسلسل اراده‌ها نمی‌توان به صورت موجبه کلیه به وجود اراده میان مبادی اختیاری معتقد شد، اعتقاد به آن به صورت موجبه جزئی محذوری ندارد. نشانه اختیاری بودن این مقدمات در برخی موارد نیز تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت تعقل و ایجاد ملکه تقوا و شجاعت است. اگر چه این مقدمات در برخی موارد به صورت مستقیم و بدون واسطه تحت نفوذ اراده انسان نیست، با انجام مقدماتی که بدون واسطه در اختیار

شخص است، به تدریج، حالتی در شخص ایجاد می‌شود تا تصور و تصدیق و میل و شوق و عزمش بر همان اساسی باشد که می‌خواهد. (مطهری، ۱۳۷۶: ۶/۶۲۳-۶۲۵)

بنابراین، بر اساس نظرات ابن‌سینا، اراده به عنوان کیفیتی نفسانی است که ناشی از انفعال نفس از مبادی افعال اختیاری می‌باشد و قدرت عبارت است از اینکه فعل فاعل متعلق به اراده و مشیت او باشد و هیچ قید دیگری همراه با آن نیست. (ابن‌سینا، الف ۱۳۷۹: ۲۰) اختیار نیز که به معنایی نزدیک به قدرت به کار می‌رود عبارت است از استقلال و عدم اجبار از ناحیه عامل خارجی (همو، ب ۱۴۰۴: ۵۱) و فعل اختیاری عملی است ناشی از اراده و قدرت فاعل، بدون اجبار از سوی عامل خارجی. با توجه به تفاوت اراده در واجب و ممکن، مختار بودن خداوند نیز به این معنا خواهد بود که فعل را بدون اجبار از ناحیه عامل بیرونی یا انگیزه‌ای خارج از ذاتش انجام می‌دهد و در افعالش هیچ انگیزه‌ای غیر از ذات و خیر بودن آن ندارد. او همواره مختار بالفعل است و چیزی را اختیار می‌کند که انجام می‌دهد. برخلاف انسان که مختار بودن و قدرتش بر انتخاب یک طرف از انجام یا ترک عمل به این معناست که او دارای قوه‌ای است که یکی از اطراف ضدین در هر مسئله را اخذ می‌کند و بر اساس آن کاری را انجام یا ترک می‌کند. این قوه به واسطه مرجحات و انگیزه‌ها و اغراضی عمل می‌کند که خارج از ذات اوست. معنای این سخن فلاسفه که گفته‌اند: «انسان مضطر فی صورة مختار» همین است که انسان مختار در هر فعل اختیاری انگیزه‌ای دارد که او را به آن عمل می‌کشاند. حال، اگر این غرض و داعی با طبع و قوه نفسانی که در او قوت و رشد یافته، موافقت داشته باشد آن شخص مختار نامیده می‌شود وگرنه مُکره

خوانده می‌گردد. (همو، الف ۵۶: ۱۳۷۹)

برخلاف تعریفی که از اختیار ارائه شد، برخی از اندیشمندان معاصر اختیار را به «کون الفاعل بحیث إن شاء فَعَلَ و إن لم یَشَأْ لم یفعل» تفسیر نموده‌اند. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۴۰؛ فیاضی [تقریر درس]، ۱۳۸۸) که همان معنای مشیت و قدرت مرسوم متکلمان است (حلی، بی‌تا: ۱۸). اما اشکال سخن اینجاست که فاعل نسبت به هر دو طرف این قضیه شرطیه حالت امکانی دارد و هر دو نسبت به او حالت بالقوه دارند و اطلاق آن در مورد خداوند مستلزم وجود حالت امکانی در صفات اوست. این در حالی است که در خداوند متعال هیچ حالت امکانی وجود ندارد، نه در ذاتش و نه در صفاتش. بنابراین، این قضیه شرطیه قابل صدق در مورد اختیار و قدرت واجب تعالی نیست. شیخ‌الرئیس در کتاب تعلیقات در نقد تعریف متکلمان از اختیار معتقد است: وقتی در انتخاب و اعمال قدرت واجب نه داعیه و انگیزه‌ای خارج از ذاتش وجود دارد و نه لزوم و اجبار از ناحیه عامل خارجی، پس، حالت امکانی در اراده او وجود ندارد. (ابن‌سینا، الف ۱۳۰: ۱۳۷۹) بلکه قدرت در خداوند از علمش سرچشمه می‌گیرد، و زمانی که وجود امری مصلحت داشت، علم خداوند به آن تعلق می‌گیرد و به واسطه آن، وجودش ضروری می‌گردد. (همان: ۲۰)

البته، این تعریف در مورد انسان نیز تمام نیست، زیرا در این تعریف به نقش اراده توجه نشده است. فاعل، پس از احساس قدرت، سرانجام با قصد و اراده خود در صدد انجام فعل برمی‌آید و، در این هنگام، سؤال این است که منشأ این اراده چیست: فعل نفس و لازمه ذاتی او یا عرضی و انفعال نفس از علت و مرجحات دیگری؟

با توجه به دیدگاه ابن سینا، اراده در انسان ذاتی نیست و ورود اراده عرضی در تعریف اختیار نیز این تعریف را با این مشکل روبرو می‌کند که نیازمند اراده و علت دیگری است تا محقق شود و این چیزی نیست جز التزام به تسلسل اراده‌ها که متکلم از آن فرار می‌کند. به همین جهت، ملاصدرا معتقد است اگر اختیار این حالت تساوی و امکانی باشد، حدوث مراد ممتنع خواهد بود مگر با نفس علیت و معلولیت بین اشیاء. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۱۷/۶ - ۳۱۸)

تعریف‌های دیگری نیز برای اختیار بیان شده که عبارت‌اند از: فقدان مانع، مسبوق بودن به اراده، ضرورت درونی، خودمجبورسازی؛ خودانگیختگی و ... (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ۷۰-۹۲)

### دیدگاه ابن سینا در مورد ضرورت علی

شیخ‌الرئیس این بحث را گاه ضمن عناوینی مطرح می‌کند که تداعی بداهت آن قاعده را می‌نماید، چنان‌که در «الاشارات و التنبیهات» این قاعده به عنوان «تنبیه» آورده است و با تحلیل اصل علیت به تبیین این قاعده می‌پردازد که نشان از بداهت قاعده از دید وی و تحلیلی بودن آن دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۷/۳)

همانطور که گاهی نیز برای آن دلیل اقامه می‌نماید. (همو، ب ۱۳۷۹: ۵۴۹) البته، اقامه دلیل منافاتی با بداهت آن ندارد و ممکن است نشانه این باشد که بداهت لزوماً به معنای بی‌نیازی از برهان نیست، و هرچند می‌تواند نشانه عدم بداهت آن باشد.

دقت نظر در مطالبی که شیخ در مورد این قاعده بیان داشته نشان می‌دهد که بهترین راه رسیدن و اذعان به قاعده ضرورت علی تحلیل اصل علیت و توجه به استحاله ترجیح بلامرجح است. در ادله‌ای که برای این قاعده ارائه شده است

بیشترین تکیه بحث بر روی این نکته است که اگر در مرتبه متقدم ضرورت و وجوبی از ناحیه علت به معلولش داده نشود، حالت معلول قبل از آمدن علت و بعد از آن تفاوتی نخواهد داشت و محقق شدن شیء در این حالت به معنای بطلان علیت و نیاز معلول به علت است. (همو، ب ۱۳۷۹: ۵۷۹)

از سوی دیگر، لازمه اینکه علت بخواهد معلول را بدون ضرورت بخشیدن به وجود آن موجود کند ترجیح بلامرجه است، زیرا معلول، پیش از تحقق، نسبت به وقوع و عدم وقوع ممکن بود [توجه شود که این امکان غیر از امکان ذاتی آن است که همواره همراه با وجود ممکن است]. حال، بر اساس اصل علیت، اگر چنین چیزی بخواهد از این حالت خارج شود و به عرصه وجود وارد گردد، باید نبودش ممتنع شود، که اگر چنین نباشد، لازمه اش ترجیح یکی از دو طرف تساوی است بدون اینکه مرجح لزومی در کار باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳/ ۱۰۸)

طرفداران اصل علیت در صحت ضرورت لاحق اختلافی ندارند، زیرا قبول علیت مستلزم قبول ضرورت بالغیری است که به معنای واجب بالغیر شدن معلول است. محل نزاع، در این میان، ضرورتی است که سابق بر وجود معلول است. بیشتر فلاسفه طرفدار این قاعده هستند و مخالفان آن، اکثراً، از متکلمان و اصولیان می باشند. دیدگاه مخالفان این قاعده، که در انکار آن هم سخن هستند، در روش و دایره انکار متنوع است؛ برخی از اصولیان متأخر شیعه، همانند محقق خوئی و نائینی و محمد باقر صدر، معتقدند اگرچه این قاعده در فاعل های طبیعی جاری است، شامل افعال اختیاری فاعل های مختار نمی شود. ایشان به جای ضرورت علی، از سلطنت و قدرت فاعل استفاده می کنند که بعد از تحقق اراده و تام شدن علت موجب انجام یا ترک یک عمل می گردد. (خوئی، ۱۳۶۸: ۱/ ۹۰-

۹۲؛ هاشمی، ۱۴۱۷: ۳۴/۲)

متکلمان صحت این قاعده را به صورت کلی قبول ندارند. (اشعری، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۰ و ۱۳۹؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴/۲۲۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۲۶-۳۳۰) آنان، بر خلاف فلاسفه، معتقدند: برای حدوث ممکنات، صرفاً اولویت داشتن وجود کفایت می‌کند و همین اولویت موجب می‌شود تحقق آن شیء ترجیح بلامرجه نباشد و لازم نیست وجود آن به حد ضرورت برسد تا موجود شود. (هیدجی، ۱۳۶۳: ۲۲۰)

برخی از معاصران نیز چنین نظری دارند. این افراد معتقدند: ضرورت علی نه تنها دلیلی بر صحتش وجود ندارد و بداهتی نیز ندارد بلکه به بداهت وجدان امری مردود و غیرواقعی است، زیرا انسان وقتی فعلی را اراده می‌کند با وجدان خویش درمی‌یابد که می‌توانست آن فعل را اراده نکند، یعنی می‌داند با قدرتی که دارد می‌تواند فعلی را اراده کند و می‌تواند آن را اراده نکند یا فعل دیگری را اراده کند و این به معنای انکار ضرورت علی است. بنابراین، علیت به نحو ضروری در عالم وجود ندارد، نه در امور طبیعی و نه در فعل فاعل مختار بلکه تنها علیت غیرضروری در عالم وجود دارد. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۴۹) به نظر این افراد، دلیل باور فلاسفه به ضرورت علی نگرش به عالم و تفسیر واقعیت از دید دو مفهوم وجوب و امکان است، و منشأ پیدایش از دید فلاسفه این است: از سویی، به غیر از واجب، مابقی موجودات ممکن‌اند و امکان ذاتی دارند و، از سویی دیگر، این مفاهیم تنها می‌توانند دربارهٔ اشیاء موجود استفاده شوند نه در مورد پیدایش پدیده‌ها؛ و منشأ پیدایش ممکنات در عالم قدرت و اراده خداوند است، نه ممکن بودن ممکنات و واجب بودن خدا. بنابراین، مفاهیم وجوب و امکان غیر از کاربرد قضیه‌ای، در عالم واقعیت، تنها می‌تواند به تفسیر وجود موجودات بپردازد،

نه حدوث موجودات و افعال. حدوث افعال ارادی در انسان تنها بر اساس قدرت قابل تحلیل است و قدرت همان چیزی است که وقتی در مورد خاصی اعمال می‌شود اراده تحقق می‌یابد. افعال غیراختیاری و فعل و انفعالات طبیعی نیز تنها با اراده آزاد خدا که منشأ آن قدرت مطلقه خداست محقق می‌گردد، هر چند از طریق اسباب و مسببات رخ می‌دهد. (همان: ۴۹ - ۵۰)

اینکه دلیل اعتقاد حکما به این قاعده نگاه آنان به عالم و پیدایش موجودات بر اساس وجوب و امکان است، نکته‌ای درست، و نتیجه اصل علیت، و نیز یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فلسفه و کلام در برخورد با پیدایش موجودات و توجیه علیت است، نه اینکه مطلب جدیدی باشد. همین نکته در متون فلسفی و کلامی به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت بیان شده است؛ در نظر حکما، وجه احتیاج ممکنات و معلول‌ها به علت در امکان موجودات امکانی نهفته است، امکانی که لازمه ذات آنها و همیشه همراه با آنهاست و نشانه نیازمندی آنها به واجب است. (ابن‌سینا، الف: ۱۳۷۹: ۱۴)

متکلمان، در برابر دیدگاه حکما، برای تحفظ بر قدرت و نیز اختیار خداوند، معتقد شدند که وجه احتیاج معلول به علت در حدوث آن نهفته است. بدین ترتیب، آنان قایل به دیدگاه حدوثی شده‌اند، چرا که اگر معلول حادثی نباشد، نیازی به علت نیست، و اعتقاد به قدم عالم به معنای بی‌نیازی عالم به صانع و خالق است. (ر.ک. حلی، ۱۴۱۳: ۵۳ و ۵۴)

اما دیدگاه فلاسفه در پاسخ به این شبهه موفق به نظر می‌رسد؛ به نظر فیلسوفان، اگرچه حوادث عالم بی‌آغاز باشد، ذاتاً ممکن است، پس، محتاج به علت است. (همو، ۱۴۰۴: ۲۶۱) اگر حدوث ملاک نیازمندی به علت باشد، معلول

زمانی به درستی معلول خواهد بود که پیش از بودنش زمانی نبوده باشد، یعنی حادث باشد. بنابراین، سبب نیازمندی به علت عدم سابق معلول است، در حالی که عدم سابق متعلق به فعل فاعل نمی‌باشد. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۲۴-۵۲۸) دلیل این سخن این است که دخالت عدم سابق در احتیاج به علت به دو نحو متصور است: اول اینکه خود عدم سابق محتاج علت باشد که در این صورت چون حادث هم شامل عدم سابق است محتاج به علت است، دوم اینکه وجود لاحق محتاج علت باشد، نه خود عدم سابق. ولی عدم سابق به نحوی سبب شود که وجود لاحق محتاج علت گردد، به گونه‌ای که اگر این عدم نبود، وجود لاحق نیز محتاج نبود. هر دو شق باطل است، زیرا عدم چیزی نیست تا نیازمند سبب باشد. و نیز به همین جهت، نمی‌تواند در وجود تأثیر گذاشته، آنرا نیازمند علت نماید. بنابراین، دیدگاه حدوثی باطل است. (عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۱۵ و ۱۱۶)

البته، ادله دیگری نیز از سوی حکما بر بطلان نظریه حدوث وارد شده است که برای رعایت اختصار به همین مقدار اکتفا می‌شود. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۶۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۵۴)

در نتیجه، تنها ملاک صحیح برای نیازمندی معلول به علت امکان معلول است و قدرت فاعل، مادامی که ملاک نیازمندی بیان نگردد، نمی‌تواند مرجح صحیحی برای پیدایش ممکنات باشد.

### ادله ضرورت علی

فلاسفه برای اثبات این قاعده چندین دلیل اقامه نموده‌اند. ابن‌سینا نیز برای این مطلب دلایلی را در آثارش آورده است که همگی بازگشت به اصل علیت می‌نمایند. برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند تمامی ادله‌ای که ابن‌سینا برای



ضرورت علی ارائه نموده است مصادره به مطلوب است و نیز بداهتی که از برخی عبارات وی قابل استفاده است نادرست می‌باشد. (ر.ک. فیاضی [تقریر درس]، ۱۳۸۸؛ برنجکار، ۱۳۸۹: ۵۱)

برای بررسی صحت و سقم ادعای این افراد، لازم است ابتدا ادله ابن سینا تبیین و سپس به بررسی ایرادهای بیان شده پردازیم.

**دلیل اول.** ابن سینا در «اشارات و تنبیهات»، با تحلیلی از اصل علیت و رابطه علی میان علت تامه و معلول، به تبیین این قاعده می‌پردازد. نوع بیان وی در این قسمت و تنبیهی خواندن مطلب مورد نظر به گونه‌ای است که تداعی بدیهی بودن آن از منظر شیخ‌الرئیس را دارد. (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۸۵) محقق طوسی نیز این قاعده را قریب به بداهت و وضوح می‌داند. (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۲ [مع شرحه للطوسی]) ابن سینا در این فصل به این مطلب اشاره دارد که همانطور که وجود معلول به علتش به حالتی بستگی دارد که در آن حالت معلول ضروری خواهد بود، عدم معلول نیز به نبود علت در این حالت مستند خواهد بود. (همو، ۱۳۸۱: ۲۸۶)

البته، اثبات این قاعده که به معنای عدم تخلف معلول از علت تامه‌اش است، نیازمند به دلیل و برهان نیست و تحلیل رابطه علیت برای اثبات آن کافی است. (براهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۱۴۶) و همانطور که اصل علیت و رابطه علی بدیهی اولی است، این قاعده نیز به تبع آن بدیهی خواهد بود. همان طور که محقق طوسی به این نکته اشاره کرده است. (ابن سینا، ۱۲۲/۳ [مع شرحه للطوسی])

با این توضیح، روشن شد که این قاعده با تحلیل اصل رابطه علیت و اصل نیاز ممکن به سبب و علت به دست می‌آید، و از آنجا که رابطه علیت تنها میان علت تامه و معلولش وجود دارد، این قاعده با تحلیل رابطه علی و علت تامه و

رابطه آن با معلولش اثبات می‌گردد. برخی ادعا کرده‌اند که صحت ادعای شیخ‌الرئیس متوقف است بر اثبات علت تامه که در کلام شیخ نیامده، و در نتیجه این قاعده مخدوش و مصادره به مطلوب است. (برزجکار، ۱۳۸۹: ۵۵)

این ادعا بر مبنای آنچه از شیخ بیان شد نادرست است. در نتیجه، اصل علیت و نیاز معلول به علت که یک قضیه عقلی و بدیهی اولی است برای اثبات علت تامه و به دنبال آن اثبات قاعده ضرورت علی کفایت می‌کند.

**دلیل دوم.** ابن‌سینا در کتاب شفا در مورد قاعده ضرورت علی از طریق عدم معلول و خلف به استدلال می‌پردازد. از نظر وی، اعتقاد به عدم ضرورت وجود معلول در فرض وجود علت تامه مستلزم موجود نشدن معلول است، معلولی که فرضاً موجود است و از علت پیدایش آن سؤال شده است. وی می‌گوید: اگر ممکن‌الوجودی موجود باشد و علتش هم محقق باشد ولی علت معلولش را به حد ضرورت نرسانده باشد، لازمه‌اش این است که وجود معلول با وجود علت تامه برایش ضروری نباشد. پس، عدم برایش ممکن است. اگر عدم برایش ممکن است ولی موجود شده، جای این سؤال است که چگونه به وجود آمده است. بناچار نیازمند امر دیگری به عنوان علت هستیم تا وجود معلول را توجیه نماید. در مورد همان امر سوم نیز این سؤال مطرح است که آیا معلول را به حد وجوب رسانده یا با وجود آن هم وقوع معلول همچنان ممکن است و باز هم نیازمند علت دیگری است و این سؤال همچنان باقی می‌ماند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۷)

**دلیل سوم.** ابن‌سینا در کتاب «نجات» با تحلیل اصل علیت و پیدایش حالات معلول در فرض وجود علت تامه و عدم آن به اثبات این قاعده می‌پردازد. او معتقد است: بر فرض که وجود بالفعل یک شیء صحیح و ممکن باشد، باید

نخست ابتدا به سرحد وجوب برسد و گرنه هنوز ممکن الوجود است و حالت او در این زمان با زمانی که علتش وجود نداشت و وجود و عدمش تساوی داشت تفاوتی ندارد. در این صورت، اگر این شیء که هنوز وقوعش ممکن است و ضرورتی ندارد موجود شود، سؤال از علت و عامل ترجیح آن جا دارد و اگر با وجود علت تامه [که به نظر فلاسفه تامه بودن علت به این است که اراده فاعل بر یک طرف تساوی تعلق بگیرد] باز هم وجود معلول واجب نباشد، نمی تواند موجود شود، زیرا مستلزم ترجیح بلا مرجح و بطلان وابستگی تامه معلول به علتش است. (همو، ب: ۱۳۷۹: ۵۴۹)

برخی از مخالفان این قاعده معتقدند این استدلال مصادره به مطلوب است و لازم نیست ممکن الوجود برای تحقق به حد وجوب و ضرورت برسد. این استدلال بدون پاسخ به سؤالی که مدعی استدلال بوده آن را مفروض گرفته است. اما در واقع، تفاوت حالت معدوم بودن و موجود بودن شیء نه به آن مدعاست بلکه به این است که در حالت اول اعمال فاعلیت انجام نشده و در حالت دوم قادر فعل را اراده و ایجاد کرده است. بر این اساس، مرجح آن همان اعمال قدرت و فاعلیت به وسیله قادر مختار است که پیش از این وجود نداشت. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۵۲)

اندکی تأمل روشن می کند این ایراد نادرست است و مصادره ای صورت نگرفته است. منشأ این ایراد تبیین نادرست از استدلال شیخ است. همانطور که در تبیین دلیل اول و دوم گفته شد، به نظر ابن سینا، وجه اینکه ممکن لازم است پیش از وجود به حد ضرورت و وجوب برسد این است که باید از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج شود و صرف اولویت برای خروج از این حالت

تساوی و موجود شدن کفایت نمی‌کند و بدون از بین رفتن این حالت تساوی همواره سؤال از وجه ترجیح وجود بر عدم باقی می‌ماند، و موجود شدن معلول در حالت تساوی دقیقاً مساوی است با قایل شدن به ترجیح بلامرجح. این نکته را برخی از اصولیان شیعی معاصر، که مخالف جریان این قاعده در افعال اختیاری‌اند، به خوبی درک نموده‌اند ولی معتقدند ترجیح بلامرجح در دایره افعال اختیاری انسان محال نیست. (بهبهانی، ۱۳۹۰: ۴۶۹؛ خویی، ۱۳۶۸: ۱/ ۹۰-۹۱؛ خویی، ۱۴۱۹: ۱/ ۱۶۰؛ هاشمی، ۱۴۱۷: ۲/ ۳۴)

علاوه بر این، این مستشکل به این سؤال پاسخ نداده است که نقش فاعلیت و قدرت فاعل قادر در تحقق این فعل چیست؟ آیا نقش آن به عنوان یک سبب و علت برای تحقق فعل است یا نه؟ قطعاً شق دوم نمی‌تواند مورد نظر ایشان باشد. و گرنه، باید علیت را انکار نماید. اگر شق اول را انتخاب کند، چالش پیش‌روی نقد ایشان این است که «چطور بین علت تامه و معلول علت دیگری را قرار داده است؟» اصولاً اگر قدرت فاعل از سنخ علت است، چگونه علت در مرحله قبل موصوف به وصف تامه شده است؟

به نظر می‌رسد علت این اشتباه از جانب اینگونه افراد تبیین نادرست از اراده و استناد آن به فلاسفه است. آنان گمان کرده‌اند اراده عبارت است از یک حالت نفسانی که مساوی با شوق اکید است. سپس، با بیان چند نمونه از مواردی که تصور ابتدایی در آنها این است که با وجود تحقق شوق اکید باز هم نفس قادر بر اعمال قدرت است و دست آن بسته نیست، به انکار ضرورت علی پرداخته است. این در حالی است که به نظر فلاسفه شوق اکید یکی از مبادی اراده است و پس از آن باید حالت عزم و اجماع حاصل شود و اراده پس از این امور حاصل می‌-

گردد. بنابراین، علت در این مثال‌ها تا زمانی که فعلی محقق نشده علت هنوز تامه نشده است.

البته، از آنجا که شناخت حالات نفسانی به نسبت انسان‌ها و زمان‌ها و حالات مختلف تفاوت می‌کند تنها زمانی می‌توان به تامه بودن علت حکم نمود که فعل محقق شده باشد و تنها عقل است که می‌تواند به حکم امتناع ترجیح بلا مرجح در مرحله قبل از تحقق درک کند که شیء تنها زمانی توان موجود شدن را دارد که علت تامه آن محقق باشد. به عبارت دیگر، و با وجود علت تامه، معلول چاره‌ای جز موجودیت ندارد. همانطور که فخرالدین رازی در شرح بر اشارات به این نکته اشاره دارد و بیان می‌کند که مدعای طرفداران این قاعده این است که اگر با وجود علت معلول محقق نشده باشد، معلوم می‌شود که همه اموری که در مؤثریت علت معتبر است قبل از حصول این جزء انتهایی - که برخی آنرا قدرت فاعل یا سلطنت نفس می‌دانند - وجود نداشته است، در حالی که فرض این بود که علت تامه است و این خلف فرض تام بودن علت است. (فخرالدین رازی، ۱۴۰۴: ۴۱۵-۴۱۶)

قطب‌الدین رازی نیز در شرح کلام شیخ در اشارات به این مطلب اشاره دارد که لازمه واجب نشدن معلول در فرض وجود علت تامه این است که اگر در این صورت صدور معلول نیازمند چیز دیگری نباشد، ترجیح بلا مرجح می‌شود و اگر متوقف به امر دیگری باشد، مستلزم خلف در تامه بودن علت تامه خواهد بود. (رازی [قطب‌الدین]، ۱۳۷۵: ۳/۱۲۱)

ایراد دیگر در کلام ایشان این است که همان اعمال قدرت - که از جانب ایشان به عنوان مرجح برای ترجیح وجود معلول بر عدمش معرفی شد - اگرچه

به صورت کلی و به عنوان اصل مختار بودن انسان و یکی از خصیصه‌های نفس مختار به جعل بسیط با او موجود شده، به صورت جزئی، یک فعل نفسانی حادث است و معلول نفس که قبل از آن به صورت جزئی وجود نداشت. بنابراین، خودش برای تحقق نیازمند مرجح است و گرنه مستلزم ترجیح بلامرجح است.

**دلیل چهارم.** شیخ در کتاب نجات بر این باور است که اگر موجود علت و سبب دارد، ولی با وجود علت و سبب وجودش ضروری و واجب نشود، لازم است وجود و عدم علت تفاوتی در ممکن ایجاد نکرده باشد و این امر محالی است. (ابن‌سینا، ب ۱۳۷۹: ۵۴۹)

بنابراین، علت و سبب در صورتی تامه خواهد بود که اثر تامی در معلول بگذارد و حالتی داشته باشد که هیچ حالت انتظاری برای معلول باقی نگذارد. البته، این دلیل نیاز به تکمله‌ای دارد تا مصادره به مطلوب به نظر نرسد. تکمیل این دلیل به این است که اگر علت تامه به معلول وجوب نهد و حالت قبل و بعد وجود علت تامه در وجود معلول تفاوتی ایجاد نکند، لازمه‌اش، افزون بر عدم صحت اطلاق تامه بودن علت برای این علت، این است که تحقق معلول در این زمان محال خواهد بود، زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح است.

نمی‌توان در پاسخ این استدلال گفت که تفاوت وجود داشتن و نبودن علت در حالت امکانی معلول این است که با وجود علت، ممکن‌الوجود معدوم به ممکن‌الوجود موجود تبدیل شده، بدون اینکه وجوبی در کار باشد (برنجکار، ۱۳۸۹: ۵۳)، زیرا - بر اساس آنچه گفته شد - محور اصلی بحث در کلمات شیخ‌الرئیس در مورد این قاعده تحلیل رابطه علیت میان علت تامه و معلول و

استحاله ترجیح بلامرجح است. با توجه به این نکته، سؤالی که از مستشکل می‌شود این است که در این فرض، که راه‌های عدم برای معلول بسته نیست و هنوز احتمال عدم دارد، معلول مفروض به چه علت و با کدام ترجیح موجود شده و چگونه؟ علاوه براین، ظاهر کلام خود مستشکل نیز مصادره به مطلوب و تکرار مدعای خویش است و هیچ دلیلی اقامه نمی‌کند که علت به موجب آن دلیل بتواند به صرف وجود داشتن معلولش را ایجاد نماید، بدون اینکه تمامی احتمالات و فروض عدم آنرا باطل نماید و حالت تساوی آن را نسبت به وجود و عدم از بین ببرد.

**دلیل پنجم.** شیخ‌الرئیس در نمط پنجم اشارات، در فصل هشتم، این قاعده را به عنوان یک نکته تنبیهی و از راه تحلیل رابطه علیت بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۱۱۱) و، سپس، در فصل دهم، آن را تحت عنوان تنبیه و اشاره ذکر می‌کند و دلیلی برای آن ارائه می‌نماید. بر اساس این بیان، ترجیح وجود یا عدم ممکن‌الوجود مستند به علت معرفی شده است. حال، اگر ترجیحی که از ناحیهٔ مرجح برای معلول آماده می‌شود به حد وجوب و لزوم باشد و، به تبع آن، وجود معلول ضروری بشود، آنگاه مطلوب ما ثابت می‌شود. اما اگر ترجیح به حد وجوب و ضرورت نرسیده باشد و نتواند معلول را ضروری نماید و وجود معلول هنوز در حد امکان وقوعی باشد، خروج معلول از حد تساوی به وجود نیازمند مرجح دیگری است که اگر چنین نباشد، موجود شدن معلول در این فرض، که مرجحش به حد لزومی نیست، ترجیح بلامرجح پیش می‌آید. (همان: ۱۲۰) تکیه اصلی این استدلال، همانند استدلال‌های دیگر وی، در کنار تحلیل اصل علیت، بر استحاله ترجیح بلامرجح است. عدم توجه به این نکته، موجب شده که برخی

این استدلال را نیز مصادره به مطلوب بدانند. آنان معتقدند مفاد این استدلال این است که تحقق رابطه علیت زمانی است که معلول به سرحده و جوب و لزوم برسد و کار علت و جوب بخشیدن به ممکن است و این دقیقاً همان چیزی است که استدلال به دنبال اثبات آن بود. (برنجکار، ۱۳۸۹: ۵۳ و ۵۴)

### سخن آخر

به نظر می‌رسد مفاد قاعده ضرورت علی یک قضیه بدیهی باشد که با تحلیل اصل علیت و رابطه علت تامه و معلولش به کمک اصل ترجیح بلامرجح به دست می‌آید. بنابراین، با اینکه برخی از این ادله ممکن است در ظاهر مصادره به مطلوب به نظر بیاید ولی با توجه به اصل علیت و ترجیح بلامرجح مشخص می‌شود که ادله مورد نظر صرفاً تنبیهی بر یک قضیه بدیهی است و همانطور که ارائه دلیل غیرمصادره‌ای و غیرتحلیلی برای اصل علیت ناممکن است، ارائه دلیلی که به صورت مستقل این قاعده را اثبات نماید و کمکی از اصل علیت و ترجیح بلامرجح نگرفته باشد تقریباً غیرممکن است.

علاوه بر این، مخالفان این قاعده نیز دلیل محکمی بر بطلان این قاعده ندارند و تنها دلیل مورد اعتنای آنان این است که التزام به ضرورت علی مستلزم انکار اختیار در خداوند و انسان می‌گردد که در مورد خداوند امری محال و در مورد انسان با روح شریعت منافات دارد و موجب نقض غرض الهی می‌شود و به امر محال باز می‌گردد. در مقابل این دلیل باید گفت تبیین درست از اراده خداوند و انسان، و رابطه و نقش اراده الهی در اراده انسان، و نیز علت تامه در فعل خداوند و انسان این ایراد را برطرف می‌نماید. اصولاً انکار رابطه ضروری میان علت و معلول موجب محدودیت و سلب اراده انسان می‌گردد. استاد مطهری با بیان این



نکته می نویسد:

«... انکار قانون ضرورت نظام هستی نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هرگونه نظم و قاعده‌ای است. این قانون استثنا ندارد، یعنی اینطور نیست که در برخی موارد، حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورت عمومی پدید می‌آیند و از بین می‌روند و در برخی موارد، پدید آمدن و از بین رفتن حوادث با گزاف و صدفه و اتفاق صورت می‌گیرد... انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است ... فرضاً افعال انسان یا مبادی افعال انسان [مثلاً اراده] را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم، ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با «صدفه» توجیه کنیم، زیرا نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است و در این صورت، انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هر گونه حرکت و عملی از خود می‌تواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچ‌گونه عملی از خود نمی‌تواند مطمئن باشد ... و این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساساً نمی‌توان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست». (مطهری، ۱۳۷۶: ۶/ ۶۰۹-۶۱۳)

علاوه بر این، عدم پذیرش این قاعده حتی در مورد فاعل‌های مختار مستلزم به وجود آمدن مشکلاتی و پرسش‌های فراوانی پیش روی طرفداران اصل علیت است. پاره‌ای از این ایرادها و نقض‌ها عبارت‌اند از:

- اشکال در برهان لمّ و نقش تام اوسط در استناد اکبر برای اصغر، زیرا این رابطه زمانی، به صورت کلی، قابل قبول است که ضروری باشد که اگر چنین

نباشد، احتمالی باشد، اوسط می‌تواند اکبر را به اصغر مستند نکند.

- جواز تخلف معلول از علت و سست شدن قانون علیت و زیر سؤال رفتن همه عرصه‌های علمی و حتی زندگی عادی، زیرا رابطه علیت در صورتی در عرصه علمی فایده دارد که در هر موردی بتوان رابطه علت و معلولش را به صورت کلی استخراج نمود و رابطه آنها ضروری باشد. وگرنه، وجود احتمال خلاف در هر موردی جلوی ویژگی کلی بودن و قابل پیش‌بینی بودن قواعد و قوانین مستخرج از طبیعت را خواهد گرفت. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۱۴۵)

- ناقص شدن براهین تسلسل در سلسله علل؛ با قبول جواز تخلف علت از معلولش، اقامه برهان بر استحاله تسلسل درست نخواهد بود، زیرا یکی از مقدمات بطلان تسلسل قاعده استحاله انفکاک علت از معلول و ضرورت علی است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/۱۴۸)

بنابراین، با توجه به تبیینی که از دیدگاه ابن سینا در مورد این قاعده بیان شد و ادله اقامه شده مشخص می‌شود که این قاعده بدیهی است و عدم قبول آن، همانند عدم قبول اصل علیت، موجب اعتقاد به صدفه و اتفاق خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

۱. قاعده ضرورت علی یک قضیه بدیهی است و بداهت آن هم‌ارز بداهت اصل علیت است.
۲. ضرورت علی منافاتی با اختیار فاعل مختار ندارد.
۳. دلیل مصادره‌نما بودن ادله اثبات این قاعده بدیهی اولی بودن آن است و اینکه مستقلاً نمی‌توان دلیلی برای این قاعده ارائه کرد. ادله ارائه شده نیز صرفاً تنبیهی بر یک قضیه بدیهی است.

۴. منکران این قاعده هیچ دلیل متقنی بر بطلان آن ارائه نکرده‌اند.
۵. عدم قبول این قاعده حتی در مورد فاعل‌های مختار مستلزم به وجود آمدن مشکلات و پرسش‌های فراوانی می‌شود، از جمله ناقص شدن براهین تسلسل در سلسله علل، جواز تخلف معلول از علت و سست شدن قانون علیت، اشکال در برهان لم و نقش تام اوسط در استناد اکبر برای اصغر، و نیز اعتقاد به صدفه و اعتقاد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰) *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۵) *الاشارات والتنبيهات*، [مع الشرح للطوسی]، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰) *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴) *الاهیات شفا*، تصحیح: سعید زائد، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۷۸) *الانصاف*، کویت: نشر وكالة المطبوعات، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۷۹) *التعليقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۷۹) *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۵) *مقالات الاسلامیین*، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، بی جا: چاپ دوم.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد (۱۳۹۰) *رساله جبر و اختیار*، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
- بهمنیار، بن مرزبان (۱۳۷۵) *التحصیل*، تعلیق و تصحیح: مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰) *شرح المقاصد*، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۵ جلدی.
- حلی، محمدحسن (بی تا) *باب حادی عشر*، با شرح فاضل مقداد، قم: انتشارات مصطفوی.

- حلی، محمدحسن (۱۴۱۳) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه نشر اسلامی، چاپ چهارم.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۸) *اجود التقریرات: تقریرات درس محقق نائینی*، قم: کتابفروشی مصطفوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹). *دراسات فی علم الاصول*، قم: دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۴) *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- رازی، قطب الدین (۱۳۷۵) *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۴) *نگاه سوم به جبر و اختیار*، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۲) *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶) *شرح الهیات شفاء*، تحقیق محمد باقر ملکیان، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) *مجموعه آثار*، ج ۶، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، قم: انتشارات مصطفوی.
- هاشمی، سید محمود (۱۴۱۷) *بحوث فی علم الاصول: تقریرات درس شهید صدر*، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- هیدجی، محمد (۱۳۶۳) *تعلیقة الهیدجی علی المنظومه و شرحها*، تهران: انتشارات اعلمی.