

## نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت

رضا برنجکار<sup>۱</sup>

### چکیده

ابن سینا و اسپینوزا به ضرورت علیت معتقدند. ابن سینا گاه ضرورت را بدیهی تلقی می‌کند و گاه بر آن اقامه برهان می‌کند. اسپینوزا به طور قاطع ضرورت علیت را بدیهی می‌داند. دلایل ابن سینا همگی نوعی مصادره به مطلوب است. از سوی دیگر، نه تنها ضرورت علیت بدیهی نیست بلکه عدم ضرورت امری وجدانی و بدیهی است. به اعتقاد نگارنده، ریشه بحث ضرورت علیت تفکیک میان دو مفهوم وجوب و امکان و اصرار بر توجیه پیدایش موجودات تنها با این دو مفهوم است. در حالی که به نظر می‌رسد این دو مفهوم صرفاً می‌توانند تفاوت موجودات را تبیین کنند و برای تبیین حدوث نیازمند مفهوم دیگری هستیم.

**کلیدواژه‌ها:** علیت، ضرورت، امکان، قدرت، اختیار، ابن سینا، اسپینوزا.

## ۱. مقدمه

به اعتقاد ارسطو، فلسفه با بحث از علیت آغاز شد و با پذیرش علیت ادامه یافت. زیرا فلسفه با پرسش چرایی (to dioti) آغاز شد و چرایی به معنای پرسش از علت است. نخستین فیلسوفان یونان همچون طالس و آناکسیمندر با بحث از علت مادی تفکر فلسفی را آغاز کردند و در ادامه به دیگر علل پرداختند. (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۱۹-۳۳) ملاصدرا نیز اذعان می‌کند که اگر اصل علیت پذیرفته نشود نمی‌توان وارد مباحث فلسفی شد. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۳)

بدین‌سان بحث از علیت، ضروری‌ترین مباحث فلسفی است و لازم است ابعاد مختلف این بحث به درستی تبیین شود تا فلسفه در مسیر درست خود جریان یابد. موضوع علیت، خود شامل مباحث متعددی همچون ملاک نیاز به علت، علت‌های چهارگانه، اصل سنخیت و اصل ضرورت است. در این نوشته درباره ضرورت علیت بحث خواهیم کرد و چون این بحث با بحث اختیار ارتباط دارد به اختیار هم اشاره خواهیم داشت.

هدف اصلی این نوشتار نقد دلایل مطرح‌شده در خصوص اثبات ضرورت علیت و پیشنهاد نظریه‌ای در این باب است. برای اینکه دیدگاه فیلسوفان در مورد ضرورت علیت و دلایل آن روشن‌تر و منسجم‌تر ارائه شود ابتدا دیدگاه دو فیلسوف بزرگ شرق و غرب یعنی ابن‌سینا و اسپینوزا را مطرح می‌کنیم، آنگاه دلایل ایشان بررسی و نقد کنیم. دلیل انتخاب اسپینوزا این است که در فلسفه غرب هیچ‌کس به اندازه اسپینوزا بر ضرورت علیت تأکید نکرده است تا جایی که اختیار و آزادی را به دلیل ناسازگاری با ضرورت علیت صریحاً انکار می‌کند. انتخاب ابن‌سینا نیز به این دلیل بوده است که وی تفسیری از علیت و ضرورت مطرح کرده که پس از او اکثر فیلسوفان اسلامی و غربی آن را پذیرفته‌اند. همان‌طور که خواهیم دید دیدگاه اسپینوزا کاملاً با دیدگاه ابن‌سینا منطبق است و تفاوت در اصطلاحات به کار رفته از سوی این دو فیلسوف است.

## ۲. جایگاه بحث

اسپینوزا ضرورت علیت را همچون خود علیت امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند،

از این رو، ضرورت علیت را به عنوان یکی از اصول متعارفه<sup>۱</sup> در ابتدای بخش اول کتاب /اخلاق ذکر می‌کند. به نظر اسپینوزا اگر علت متعینی موجود نباشد، انتشای معلول محال است. (اسپینوزا، ۱۳۶۴، ص ۱۱)

می‌دانیم که اصول متعارفه به خلاف اصول موضوعه که نظری و نیازمند اثبات‌اند، بدیهی بوده و بی‌نیاز از اثبات است. به همین دلیل اسپینوزا قضیه‌ای را برای اثبات آن منعقد نکرده و دلیلی بر اثباتش اقامه نمی‌کند. همان‌طور که خواهیم دید از برخی عبارات‌های ابن‌سینا نیز استفاده می‌شود که او نیز ضرورت علیت را بدیهی می‌داند. با وجود این، ابن‌سینا در مواضع مختلف برهان‌هایی را برای اثبات ضرورت علیت ذکر کرده است.

معمولاً فیلسوفان مسلمان و به خصوص متأخران، ضرورت علیت را هم در بحث از علت و معلول مطرح می‌کنند و هم در بحث مواد ثلاث و تحت عنوان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» به آن می‌پردازند. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۵۸، ۱۵۹) البته مراد از ضرورت در بحث علیت، وجوب بالقیاس است. یعنی معلول در مقایسه با علت تامه، وجودش ضروری است. اما ضرورت در بحث مواد ثلاث، وجوب بالغیر است؛ یعنی معلول که ممکن‌الوجود بوده و در ذات خود نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی است، از سوی علت تامه واجب می‌شود.

نکته مهم در بحث از ضرورت علیت تفکیک دو ادعاست. ادعای نخست اینکه اگر معلول موجود باشد وجود علت آن ضروری است. به عبارت دیگر، محال است ممکن‌الوجودی به وجود آید بدون آنکه علت آن موجود باشد. این ادعا به اصل علیت باز می‌گردد، زیرا اگر کسی آن را نپذیرد اصل نیاز به علت محلّ تردید واقع خواهد شد و این، همان نظریه بخت و اتفاق است که امری باطل است. اساساً اصل علیت به معنای تأثیر و تأثر اصل بدیهی و وجدانی است و آدمی آن را در حالات مختلف نفسانی وجدان می‌کند و منشأ تصور علیت نیز همان وجدان است. (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶)

ادعای دوم این است که اگر علت تامه موجود باشد، وجود معلول ضروری است. یعنی

1. axioms

ممکن الوجود تا به سرحدّ وجوب نرسد، موجود نخواهد شد. این ادعا همان است که با عنوان ضرورت علیّی از آن یاد می‌کنیم و موضوع بحث این نوشتار است. بنابراین، با فرض این مطلب که هر معلول (= ممکن الوجود) نیازمند علت است، بحث در این است که آیا با وجود علت تامه وجود معلول ضروری است یا خیر؟

دیدگاهی که در مقابل ادعای مذکور قرار دارد این است که با وجود علت، وجود معلول ضروری نیست و معلول در حالتی تحقق می‌یابد که ضروری و واجب نشده است. به دیگر سخن، علت تا لحظه صدور فعل می‌تواند فعل را انجام دهد و می‌تواند آن را ترک کند. یعنی علت هم شأنیت علیت فعل را دارد و هم شأنیت علیت عدم فعل را. بدین سان معلول در حالتی به وجود می‌آید که می‌تواند به وجود نیاید.

مقصود از اختیار، اراده آزاد است. اراده یا خواستن، پس از تصور و تصدیق و شوق آخرین چیزی است که در نفس به وجود می‌آید و پس از آن در مغز و سلسله اعصاب و عضلات حرکت‌هایی پدید می‌آید که نتیجه آنها تحقق عملی خاص در خارج است. اگر موجودی آزادانه عمل اراده را انجام دهد و در حالتی که اراده می‌کند می‌تواند اراده نکند در این صورت به او قادر مختار می‌گوییم. به تعبیر متکلمان: صحة الفعل و التبرک. (حلی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۸)

### ۳. علیت و اختیار از دیدگاه اسپینوزا

در نظام فکری اسپینوزا خدا، جوهر یگانه است و ماسوی‌الله حالات خدا هستند. (Elves, 1933, p. 39, 49; Polladk, 1966, p. 152) اسپینوزا وقتی از واژه جوهر استفاده می‌کند به فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی نظر دارد و وقتی واژه خدا را به کار می‌برد به اندیشه‌های دینی توجه دارد. جوهر بر اساس تعریف اسپینوزا موجودی است که وجوداً و تصوراً وابسته به غیر نیست، در حالی که حالت وجوداً و تصوراً وابسته به غیر، یعنی جوهر، است. (Elves, 1933, p. 39) انسان نیز همچون دیگر موجودات حالتی از حالات خداست، و نفس و افعال نفسانی، همچون اراده، از طریق صفت فکر خدا از ذات الهی صادر می‌شوند، در حالی که بدن و افعال

بدنی از طریق صفت بُعد از ذات خداوند ناشی می‌شوند. (Curly, 1988, p. 152) بنابراین، اراده انسان چون حالتی از حالات خداست، معلول خدا نیز هست. اسپینوزا در برهان قضیه ۴۸ از بخش دوم/اخلاق می‌گوید: «نفس، حالت معین و محدودی از فکر است، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود و یا دارای قوه مطلق خواستن یا نخواستن باشد». (Elves, 1933, p. 118) او در اصل این قضیه می‌گوید: «در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطه علتی به این یا آن اراده جزئی موجب شده است، که آن هم به نوبه خود با علت دیگر موجب شده است و این علت هم با دیگری و همین‌طور تا بی‌نهایت». (همان) همان‌طور که می‌بینیم اساس نفی آزادی اراده، حالت بودن نفس و اراده است و اساس حالت بودن نفس و اراده نیز معلول بودن اینهاست. بنابراین، ریشه نفی آزادی اراده به اصل علیت برمی‌گردد. اسپینوزا این مطلب را در قضیه ۳۲ از بخش اول/اخلاق نیز به صراحت بیان کرده است. او در فصل ۱۶ از بخش دوم رساله مختصره می‌گوید: «ما قبلاً اثبات کردیم که چیزی که از طریق خودش شناخته نشود، یا وجودش به ماهیتش تعلق، نداشته باشد [یعنی حالت] ضرورتاً علت خارجی دارد و علتی که چیزی را ایجاد می‌کند، آن چیز را ضرورتاً ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، باید نتیجه گرفت که اراده خاص به این چیز یا آن چیز، اثبات یا نفی این چیز یا آن چیز، باید از علت خارجی ناشی شود، و تعریفی که ما از علت ارائه کردیم نمی‌تواند آزاد باشد». (Curley, 1988, vol. 1, p. 121)

ممکن است به نظر آید که علیت با اراده آزاد قابل جمع است، زیرا خود اراده نیز می‌تواند علت تامه یا یکی از اجزای علت تامه برای انجام افعال باشد. اسپینوزا در پاسخ به این مطلب خود اراده را مورد سؤال قرار می‌دهد و می‌گوید اراده نیز چون حالت است، بر طبق اصل علیت، علتی دارد. (Elves, 1933, p. 65)

اسپینوزا در این بحث، هم اختیار، به اصطلاح خود، را از انسان نفی می‌کند و هم اختیار، به معنای رایج کلمه، را که دکارت به آن اعتقاد داشت. به عقیده او «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب».

(Ibid., p. 39) بنابراین، افعال مختار به اقتضای ذاتش بوده و معلول علل خارجی نیست. به دیگر سخن، مختار به اصطلاح اسپینوزا تنها از جبر بیرونی آزاد است نه از جبر درونی. اختیار به این معنا برای انسان منتفی است زیرا به اعتقاد اسپینوزا افعال آدمی معلول علل خارجی

است و سلسله علل در نهایت به خدا منتهی می‌شود. وقتی اختیار به این معنا از انسان سلب شود، اختیار به معنای رایج کلمه که بر اساس آن انسان از جبر بیرونی و درونی آزاد است، در انسان وجود نخواهد داشت. خلاصه آنکه اراده نیز یکی از حالات است و در نتیجه، معلول جوهر یا خداست و انسان نمی‌تواند آزادانه اراده کند و فعلی انجام دهد.

اسپینوزا در برهان قضیه ۲۹ از بخش اول/اخلاق می‌گوید: «هر چه هست در خداوند است... خدا فقط علت وجود این حالات نیست، بلکه علت فعل آنها نیز هست». (Ibid., p. 63) وی در قضیه ۲۶ از بخش اول/اخلاق می‌گوید: «شیئی که به فعلی موجب شده است، بالضرورة به واسطه خدا به آن موجب شده است». (Ibid., p. 61)

اسپینوزا در برخی آثارش همچون *اخلاق و رساله مختصره* و نیز در برخی نامه‌ها به اعتراضاتی که به نظریه جبر او وارد شده پاسخ می‌دهد. مهم‌ترین این اعتراض‌ها این است که نظریه جبر با وجدان و تجربه درونی انسان سازگار نیست. دکارت در عنوان اصل ۳۹ از بخش اول اصول فلسفه می‌گوید: «آزادی اراده امری بدیهی است» و در توضیح این اصل می‌گوید: «بالاخره اینکه ما دارای اراده آزادی هستیم که می‌توانیم چیزی را تصدیق کنیم، چنان بدیهی و روشن است که می‌توان آن را به عنوان یکی از اولی‌ترین و متعارف‌ترین مفاهیمی دانست که به طور فطری در ما یافت می‌شود». (Wilson, 1969, p. 319)

اسپینوزا ذیل بخش اول اخلاق در پاسخ به این اعتراض می‌گوید: «چون انسان از خواهش‌ها و میل‌های خود آگاه است ولی از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به همش نیز نمی‌رسد که آنها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پندارد». (Elves, 1933, p. 71) وی در نامه ۵۸ با مثالی این مطلب را توضیح می‌دهد: «سنگی را تصور کنید که در حالی که به حرکتش ادامه می‌دهد، بیاندیشد و بداند که تا آنجا که ممکن است تلاش می‌کند تا به حرکت ادامه دهد. مطمئناً این سنگ تا آنجا که تنها از کوشش خود آگاه، و عاری از سکون است، معتقد خواهد شد که کاملاً آزاد است و فقط به خواست خود به حرکت ادامه می‌دهد. این است آن آزادی و اختیار انسانی که همه به داشتن آن می‌بالند و صرفاً عبارت است از اینکه آنان از میل و خواهش خود آگاه‌اند اما از عللی که موجب جبر ایشان (و امیالشان) شده است غافل‌اند».

(Wolf, 1966, p. 295)

یکی از مفسران اسپینوزا به نام کاشاب<sup>۱</sup> در توضیح مطلب اسپینوزا می‌گوید: «علم و تصورات ناقص انسان باعث باور به آزادی و اختیار می‌شود و اگر آدمی به شرایط و علل اعمال خود آگاهی داشت به چنین باوری نمی‌رسید. به دیگر سخن، به اعتقاد اسپینوزا علم انسان می‌تواند در دو سطح باشد، یکی سطح حس مشترک<sup>۲</sup> و دیگری شناخت علمی یا فلسفی. آزادی و اختیار فقط در سطح حس مشترک و علم عرفی و عوامانه می‌تواند درست باشد نه در سطح معرفت فلسفی (Kashamp, 1987, p. 154) اسپینوزا در نامه ۵۶ به این دو سطح از علم اشاره می‌کند. (Wolf, 1966, p. 288)

#### ۴. علیت و اختیار از دیدگاه ابن‌سینا

در نظام فکری ابن‌سینا، خدا واجب‌الوجود یگانه است و ماسوی الله ممکن‌الوجود هستند. وی در تعریف واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌گوید: «اگر ذات موجود را بدون ملاحظه ربط و نسبت آن به دیگر موجودات ملاحظه کنیم، از دو حال خارج نیست، یا وجود برایش واجب و ضروری است و نمی‌تواند معدوم باشد، یا وجود برایش واجب نیست و می‌تواند معدوم باشد. نوع اول واجب‌الوجود یا خداست و نوع دوم ممکن‌الوجود. و چون موجوداتی که پیش روی ماست ممکن‌الوجودند و ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی‌اند، لذا برای موجود شدن نیازمند علت هستند و آن علت هم اگر ممکن‌الوجود است علتی می‌خواهد، تا در نهایت به واجب‌الوجود برسیم». (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۸؛ ۱۳۷۱، ص ۲۵۲) بر این اساس، انسان و افعال او، از جمله اراده، چون ممکن‌الوجود هستند. معلول خدا خواهند بود و اراده انسان امری موجب است.

همان‌طور که می‌بینیم ابن‌سینا به جای اصطلاحات «جوهر» و «حالت» از اصطلاحات «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» استفاده می‌کند. جوهر و واجب‌الوجود بی‌نیاز از غیر یا علت است، در حالی که حالت و ممکن‌الوجود نیازمند غیر یا علت است. تفاوت این دو فیلسوف

1. S. Paul Kashap  
2. common sense

این است که ابن سینا این نیازمندی و عدم نیاز را تنها در وجود مطرح می‌کند ولی اسپینوزا هم در وجود مطرح می‌کند و هم در تصور. ابن سینا نیز همچون اسپینوزا اراده را برای انسان اثبات می‌کند و از خدا انکار می‌کند و از این رو فاعلیت انسان را فاعلیت بالاراده می‌داند و فاعلیت خدا را فاعلیت بالذات یا بالعنایه. ابن سینا می‌گوید: «ما انسان‌ها که موجودات ناقصی هستیم، وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم ابتدا آن را تصور می‌کنیم و عالم به فعل می‌گردیم، اما این علم برای انجام فعل کافی نیست بلکه برای تنفیذ معلوم خویش و تحقق آن در خارج، محتاج قصد و حرکت و اراده‌ایم. اما قصد و حرکت و اراده در خداوند وجود ندارد. بنابراین، صرف علم به جهان و تعقل نظام اصلح [عنایت]، باعث صدور و فیضان جهان از ذات الاهی می‌گردد». (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۰۳) تعقل نظام اصلح نیز به اقتضای ذات خداست. بنابراین، ذات خدا ضرورتاً اقتضا می‌کند که جهان اصلح را تعقل کند و این تعقل نیز ضرورتاً مقتضی صدور جهان از خداست. (همو، بی‌تا، ص ۱۵۳؛ ۱۳۳۳، ص ۵۸۷) بنابراین، جهان اقتضای ضروری ذات خداست. اسپینوزا نیز صدور جهان از خدا را به اقتضای ذات خدا می‌داند و رابطه خدا و جهان را به رابطه مثلث با سه زاویه‌اش که برابر با دو قائمه است، تشبیه می‌کند. (Elves, 1933, p. 34, 35)

توصیف ابن سینا از چگونگی صدور فعل انسان به این صورت است که ابتدا چیزی مثلاً یک لیوان آب در معرض ادراک انسان قرار می‌گیرد و ذهن تصویری از آن به دست می‌آورد. پس از آن، ذهن با تأمل، فایده داشتن نوشیدن آب را تصدیق می‌کند. پس از آن شوقی نسبت به انجام عمل برای رسیدن به فایده، مثلاً رفع تشنگی، در انسان ایجاد می‌شود. سپس اراده انجام عمل یا اجماع به وجود می‌آید و قوه عضلات به کار می‌افتد و اعضا را حرکت می‌دهد و عمل انجام می‌گیرد.

ابن سینا این نوع فاعلیت را فاعلیت بالعرض می‌نامد، زیرا فاعل به اقتضای ذات، فعل را انجام نمی‌دهد، بلکه فاعل داعی و انگیزه دارد و داعی او رسیدن به غایت و غرض مطلوب، یعنی فایده فعل، است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۲؛ ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۱۲؛ ۱۴۰۴، ص ۲۸۴)

حال سخن در چگونگی صدور اراده از حیث جبری بودن یا اختیاری بودن است؛ یعنی اینکه آیا اراده انسان آزادانه به وقوع می‌پیوندد یا جبراً از او صادر می‌شود؟ به اعتقاد ابن سینا برای اینکه انسان عملی را اراده کند قبلاً باید به آن عمل شوق داشته باشد و این شوق از تأمل



عقلانی و تصدیق به فایده عمل سرچشمه می‌گیرد. تصدیق عقلانی از تصور عمل و تصور از علل خارجی نشئت می‌گیرد. علل خارجی چون همگی ممکن‌الوجودند، بر اساس برهان وجوب و امکان باید به واجب‌الوجود منتهی شوند.

نکته مهم این است که به اعتقاد ابن‌سینا، بر اساس قاعده علیت، میان تک تک مراحل و مبادی عمل رابطه علیت ضروری برقرار است. یعنی رابطه واجب‌الوجود و علل بیرونی، رابطه علل بیرونی و تصور عمل، رابطه تصور و تصدیق به فایده، رابطه تصدیق به فایده و شوق، رابطه شوق و اراده، رابطه اراده و تحریک عضلات، رابطه تحریک عضلات و انجام عمل، همگی علّی و ضروری‌اند. در نتیجه، اراده‌ای که از انسان صادر می‌شود، معلول ذات واجب‌الوجود است و انسان نمی‌تواند چیز دیگری را اراده کند.

ابن‌سینا می‌گوید: «اراده در ما بالذات نیست بلکه از خارج بر ما وارد می‌شود. پس اراده و فعل و ادراک عقلی و حرکت ما، همگی بالقوه خواهد بود نه بالفعل. در نتیجه، نیازمند سببی است که مخصّص یکی از دو طرف باشد و آن را از حالت قوه به فعلیت برساند. این مخصّص به تقدیر الاهی است. پس همه افعال ما به تقدیر الاهی خواهد بود». (همو، بی‌تا، ص ۲۲، ۱۳۱) به اعتقاد ابن‌سینا خداوند تنها موجودی است که فعل محض بوده و حالت بالقوه ندارد و کارهایش سبب و علت ندارد، بلکه علت نهایی همه اشیاء خداست. (همان، ص ۱۵۰) او در مورد قدرت انسان می‌گوید: «قدرت در انسان همان قوه محرکه است و قوه نیز حالت امکانی دارد و تا زمانی که یکی از دو طرف [فعل و ترک یا دو فعل مختلف] ترجیح پیدا نکند، قوه به کار نمی‌افتد و اراده و عمل رخ نمی‌دهد. مرجّح یکی از دو طرف، عامل یا وارد خارجی است و همین وارد خارجی تعیین‌کننده عمل است. این عامل خارجی به تقدیر خدا در انسان وارد می‌شود و او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بدین‌سان، تقدیر الاهی باعث اراده و عمل خاصی می‌گردد و از همین‌جاست که همه افعال خیر است. تقدیر الاهی عبارت است از علیت ذات الاهی نسبت به همه ممکنات». (همو، بی‌تا، ص ۱۹)

خلاصه آنکه اراده انسان معلول ذات خداست و این‌گونه نیست که آدمی آزادانه فعلی را اراده کند، در حالی که بتواند چنین نکند. دلیل این مطلب هم آن است که اراده امری ممکن‌الوجود و بالقوه، و در نتیجه، نیازمند علت است، و آن علت نیز در نهایت باید به امر بالفعل و واجب‌الوجود منتهی شود. بنابراین، هرچند در ظاهر، انسان می‌تواند فعلی را اراده کند

یا آن را ترک کند، اما در واقع تنها همان شق که در سلسله علل و معلولات به ذات الاهی ختم شود و اقتضای ذات واجب‌الوجود است، محقق خواهد شد. از این رو، ابن‌سینا می‌گوید:

«انسان مضطر است در ظاهر مختار». (همان، ص ۵۰ و ۵۱)

بدین‌سان دلیل جبری بودن اراده انسان از نظر اسپینوزا و ابن‌سینا قاعده علیت است. تفاوت این دو فیلسوف در این است که اسپینوزا چون اراده را حالت می‌داند، آن را معلول جوهر یا خدا می‌داند و ابن‌سینا چون اراده را بالقوه و ممکن‌الوجود می‌داند، آن را معلول واجب‌الوجود یا خدا می‌داند؛ و همان‌طور که قبلاً گفته شد، واجب‌الوجود ابن‌سینا همان جوهر اسپینوزاست و ممکن‌الوجود ابن‌سینا همان حالت اسپینوزا.

### ۵. تحلیل دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا

همان‌گونه که دیدیم، ابن‌سینا و اسپینوزا از دریچه مفاهیم وجوب و امکان یا جوهر و حالت به جهان می‌نگرند و در تحلیل امور از این دو مفهوم استفاده می‌کنند. این دو فیلسوف علیت را نیز بر اساس همین دو مفهوم تحلیل می‌کنند و منشأ اصل ضرورت علیت نیز همین دو مفهوم است. همان‌طور که نشان دادیم، مفاهیم جوهر و حالت تقریباً به مفاهیم وجوب و امکان برمی‌گردند. از این رو، پس از این، مفاهیم وجوب و امکان را محور بحث قرار خواهیم داد و بیشتر از ابن‌سینا نام خواهیم برد.

قبل از تحلیل ضرورت علیت ذکر این نکته تاریخی می‌تواند مفید باشد که ارسطو چون با مفاهیم وجوب و امکان به جهان نمی‌نگرد، ویژگی ضرورت را برای علیت ذکر نکرده است. علی‌رغم اینکه او در کتاب متافیزیک بارها از علیت سخن گفته، اما هیچ‌گاه درباره ضرورت علیت به بحث ننشسته و بحث‌های او درباره علیت نشان می‌دهد که او اعتقادی به ضرورت علیت نداشته است. برای مثال او در جایی علت فاعلی را «مبدأ حرکت» معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۹) و در جایی دیگر در تعریف علت فاعلی می‌گوید:

«علت به معنی دیگر، نخستین مبدأ حرکت یا سکون است، یعنی چیزی است که حرکت یا سکون، نخستین بار از آن آغاز می‌شود. مثلاً مشیر [یا آمر] علت عمل است، و پدر علت کودک است، و به طور کلی صانع، علت شیء مصنوع است و عامل تغییر، علت تغییر یافتن است». (همان، ص ۱۶۷)

وی در ادامه می‌گوید: «همه علل، اعم از علل بالذات و علل بالعرض، یا از این جهت علت نامیده می‌شوند که قوه و توانایی اثربخشی دارند و یا از این جهت که بالفعل اثر می‌بخشند، مثلاً علت خانه یا معمار است یا معماری که بالفعل خانه را می‌سازد». (همان، ص ۱۶۹)

همان‌طور که می‌بینیم از دیدگاه ارسطو علیت فاعلی به معنای اثربخشی است نه وجوب‌بخشی. مثال‌های ارسطو برای علیت مواردی مانند، مشیر، آمر، پدر، معمار و صنعتگر است. این موارد از دیدگاه ابن سینا، علل معدّه یا علل ناقصه هستند و علت حقیقی نیستند، چون با وجود آنها معلول واجب نمی‌شود. به نظر می‌رسد دلیل این مطلب آن است که ارسطو از دریچه دو مفهوم ثبات و تغییر به واقعیت می‌نگرد و علیت را به معنای تأثیر در تغییر می‌بیند. به بحث اصلی باز می‌گردیم. گفتیم که ابن سینا با دو مفهوم وجوب و امکان واقعیت را تحلیل می‌کند. البته او این بحث را از فارابی اقتباس کرده است. به اعتقاد فارابی اگر ماهیت را نسبت به وجود بسنجیم از سه حالت خارج نیست: یا نمی‌تواند موجود باشد و عدم برای او ضروری است که در این صورت ممتنع‌الوجود است؛ یا وجود و عدم وجود برای ماهیت مساوی است که در این صورت ممکن‌الوجود است؛ یا وجود برای ماهیت ضروری است که در این صورت واجب‌الوجود است. بنابراین، ماهیت موجودات از دو حالت خارج نیست، چراکه ممتنع‌الوجود نمی‌تواند موجود باشد. از سوی دیگر، چون وجود برای واجب‌الوجود ضروری است، در تحقق نیازمند غیر یا علت نیست. به اعتقاد فارابی وجود ممکن حدّ وسط میان واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود است و ذاتاً فاقد وجود و عدم است. بنابراین، ممکن‌الوجود برای تحقق و بقا نیازمند غیر است. (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۵۶ و ۶۰) این نیازمندی علیت است و آن غیر، علت. بدین سان، ملاک نیازمندی امکان خواهد بود. ابن سینا می‌گوید:

«کل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ... فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته. ما حقّه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فأنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن الوجود من غيره». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸-۱۹)

بر اساس تعریف امکان، نیاز ممکن‌الوجود به علت امری بدیهی است، چراکه ممکن‌الوجود ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی است و ترجیح وجود بر عدم، نیازمند علت است. در غیر این صورت، ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید که عقلاً محال است.

حال سخن در این است که با فرض نیاز ممکن‌الوجود به علت و اینکه هر گاه ممکن‌الوجود تحقق داشته باشد حتماً علت آن نیز وجود داشته است، آیا عکس این مطلب هم درست است؟ یعنی آیا با وجود علت، وجود ممکن ضروری است؟ و ممکن‌الوجود نیازمند علتی است که به او وجود دهد؟

پاسخ ابن‌سینا مثبت است، زیرا اگر ممکن‌الوجود، پس از وجود علتش هنوز در مرحله امکان بماند به لحاظ دو مفهوم وجوب و امکان، تفاوتی نکرده است، و در نتیجه موجود نخواهد شد. به دیگر سخن، اگر ممکن‌الوجود قبل از وجود علت، موجود نبوده، حال که علت آمده باید از حالت امکان خارج شده تا موجود شود، چون مفهوم دیگری غیر از وجوب و امکان نداریم که پیدایش اشیاء را با آنها تحلیل کنیم.

حال اگر مانند ارسطو به جای مفاهیم وجوب و امکان از مفاهیم حرکت و سکون استفاده کنیم و علت را مبدأ ایجاد حرکت بدانیم و معلول را چیزی که حرکت را از علت می‌پذیرد، هیچ‌گاه به ضرورت علت نخواهیم رسید. کسانی که منکر ضرورت علت هستند سعی کرده‌اند به جای مفاهیم وجوب و امکان از مفاهیم دیگری استفاده کنند تا از ضرورت علت و جبر رها شوند. برای مثال محمدباقر صدر مفهوم سلطنت را در مقابل مفهوم علت تام قرار می‌دهد و معتقد است فعل، هم می‌تواند از علت تامه صادر شود و هم از سلطنت. فرق این دو نوع صدور این است که در اولی ضرورت وجود دارد و در دومی ضرورت انکار می‌شود. (هاشمی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷)

محقق نائینی و خوبی نیز ضرورت علت و مفاهیم وجوب و امکان را در پدیده‌های طبیعی صادق دانسته، افعال اختیاری را خارج از ضرورت علت می‌دانند. (خوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۰-۹۲؛ هاشمی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴؛ فیاض، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۷) و حیدر بهبهانی ضرورت علت را به این معنا تفسیر می‌کند که با وجود علت تامه می‌توان به صورت قطعی وجود معلول را پیش‌بینی کرد، هر چند علت عقلاً می‌تواند معلول را پدید نیاورد. (بهبهانی، ۱۴۰۲،

ص ۴۶۵-۴۷۳)

میرزا مهدی اصفهانی نیز ضرورت علیت را متناقض با تام بودن علت و فاعل می‌داند، چراکه مقتضای تام بودن فاعل این است که بتواند فعل را اراده کند و بتواند آن را ترک کند و ضرورت یک طرف با این تام بودن منافات دارد. وی بر آن است که حتی اگر علیت ضروری پذیرفته شود تنها در فاعل‌های طبیعی که ناقص‌اند پذیرفته می‌شود نه در فاعل مختار. (اصفهانی، بی تا، ص ۱۴، ۱۸)

نقطه مشترک همه این آراء انکار ضرورت علیت است، اما هر یک به گونه‌ای خاص. به نظر می‌رسد این بزرگان علت تامه‌ای که به معلول ضرورت می‌بخشد را انکار نمی‌کنند، اما آن را در فاعل مختار جاری نمی‌دانند. آنها معتقدند فاعل مختار بدون ضرورت فعل را ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد بهبهانی همچون ارسطو اثر علت را تأثیر می‌داند نه ضرورت.

## ۶. نظر نگارنده

همان‌گونه که دیدیم، برخی منتقدان ضرورت علیت را در امور طبیعی جاری می‌دانند و در فعل فاعل مختار جاری نمی‌دانند و در واقع، دو نوع علیت معتقدند: یکی علیت ضروری و دیگری علیت اختیاری یا فاعلیت یا سلطنت. این گروه به جای علیت ضروری، فاعلیت یا سلطنت را قرار می‌دهند. به نظر نگارنده، در جهان تنها یک نوع علیت وجود دارد و آن علیت غیرضروری است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد می‌توان با حفظ مفاهیم وجوب و امکان و افزودن مفهوم فاعلیت یا سلطنت یا قدرت البته با تقریری خاص همه وقایع جهان و از جمله به وجود آمدن ممکنات را تبیین کرد.

توضیح اینکه اگر بخواهیم از مفاهیم وجوب و امکان در تفسیر واقعیت استفاده کنیم (نه به عنوان وصف قضایا و ارتباط مفاهیم) این مفاهیم تنها می‌توانند درباره اشیاء موجود استفاده شوند نه در مورد پیدایش پدیده‌ها. اگر به موجودات جهان بنگریم خواهیم دید که ماسوی‌الله می‌توانستند موجود نباشند و با وجود این موجودند. از این حالت ماسوی‌الله مفهوم امکان را انتزاع می‌کنیم. اما وقتی در مورد خدای متعال تأمل می‌کنیم درمی‌یابیم که او نمی‌توانست موجود نباشد. بنابراین، از او مفهوم وجوب را انتزاع می‌کنیم. البته ممکنات موجود هم ضرورت به شرط محمول دارند، یعنی ممکن موجود با وصف موجود بودن ضروری است. اما این دو مفهوم، از تحلیل پیدایش ممکنات عاجزند و تنها برای تحلیل موجودات و تفاوت آنها

مفیدند. برای تحلیل چگونگی حدوث ممکنات یا افعال از مفهوم قدرت استفاده می‌کنیم. قدرت همان چیزی است که وقتی در مورد خاصی اعمال می‌شود اراده تحقق می‌یابد. ممکن است گفته شود صدور اراده از قادر به واسطه علت تامه است. یعنی اگر علت تامه صدور اراده از قادر تحقق یابد ضرورتاً اراده از قادر صادر می‌شود و الا فلا. در پاسخ باید گفت این مطلب یعنی پافشاری بر اینکه با دو مفهوم وجوب و امکان حدوث فعل تفسیر شود؛ و نتیجه آن انکار اختیار و عدم امکان تفسیر فعل اختیاری خواهد بود. به دیگر سخن، معنای به رسمیت شناختن قدرت یا سلطنت این است که بپذیریم دارنده قدرت بدون وجود علت تامه ضرورت‌بخش، بتواند فعلی را اراده کرده، انجام دهد، در حالی که می‌توانست آن فعل را اراده نکرده، انجام ندهد.

بدین‌سان ادعای نگارنده این است که مفاهیم وجوب و امکان غیر از کاربرد قضیه‌ای، در عالم واقعیت تنها می‌توانند به تفسیر وجود موجودات پردازند نه حدوث موجودات و افعال. افعال تنها بر اساس قدرت به معنایی که ذکر شد قابل تحلیل است. در مورد افعال غیر اختیاری و نیز فعل و انفعالات طبیعی نیز این مطلب صادق است، زیرا این موارد با اراده آزاد خدا، که منشأ آن قدرت مطلقه خداست، البته از طریق اسباب و سببات تحقق می‌یابد.

توجه به چند نکته در تکمیل بحث مفید است:

۱. وجود مرجحات عقلی، مثل اینکه فاعل برای رفع تشنگی آب می‌نوشد، برای معقول بودن فعل لازم است نه برای تحقق اصل فعل. به دیگر سخن، این مرجحات در اصل فاعلیت وجود ندارد، بلکه خارج از فاعلیت است. اما در صورت عدم وجود مرجحات عقلی، فعل معقول نخواهد بود.

۲. علل و عوامل خارجی و تأثیر آنها بر افعال مورد انکار نیست، اما این علل خارج از اصل فاعلیت است و تنها بر فاعل تأثیر داشته و علت تامه صدور اراده از قادر نیست.

۳. تا زمانی که فعل واقع نشده است وجوبی در کار نیست. بعد از تحقق فعل، از آن جهت که فعل موجودی خاص است با وصف وجود، واجب است. یعنی فعل در حالی که موجود است، نمی‌تواند معدوم باشد، زیرا اجتماع نقیضین پیش می‌آید. البته این پدیده واجب، همان‌طور که در لحظه قبل معدوم بود می‌تواند در لحظه بعد نیز معدوم شود. این وجوب به شرط معمول را می‌توان وجوب بالغیر نامید که با وجود بالذات متفاوت است. از توضیحات

قبل تفاوت این وجوب بالغیر با وجوب بالغیر ابن سینا روشن می‌شود.  
 ۴. حتی در مورد فعل خداوند نیز تا زمانی که فعل واقع نشود، فعل وجوبی ندارد، زیرا تا لحظه وقوع امکان بداء وجود دارد.

## ۷. نقد و بررسی دلایل ضرورت علیت

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، اسپینوزا ضرورت علیت را بدیهی می‌داند و دلیلی بر اثباتش اقامه نمی‌کند. ابن سینا نیز گاه ضرورت علیت را به اصل علیت باز می‌گرداند و آن را بدیهی تلقی می‌کند. اما گاه دلایلی برای اثبات آن اقامه می‌کند. در اینجا ابتدا دلایل ابن سینا نقد شده، و سپس ادعای بداهت بررسی می‌شود.  
 ادعای کلی نگارنده این است که تمامی دلایل اقامه‌شده مصادره به مطلوب است و در خود استدلال، مدعا فرض شده و از مدعا برای اثبات خودش استفاده شده است. از سوی دیگر، ادعای بداهت ضرورت علیت نیز درست نیست، بلکه ضرورت علیت به بداهت وجدان امری مردود و غیرواقعی است، زیرا انسان‌ها وقتی فعلی را اراده می‌کنند بالوجدان می‌یابند که می‌توانستند آن فعل را اراده نکنند. به عبارت دیگر، با قدرتی که دارند می‌توانند فعلی را اراده کنند و می‌توانند آن فعل را اراده نکنند یا فعل دیگری را اراده کنند و این یعنی انکار ضرورت علیت. ابن سینا در بحث از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در کتاب *نجات* دو دلیل بر ضرورت علیت اقامه می‌کند:

### ۱.۷. دلیل نخست

اگر با وجود علت، معلول ضرورت نیابد، هنوز هم ممکن‌الوجود است. در این صورت هیچ فرقی میان حالت قبل که علت نبود و حالت بعد که علت هست نخواهد بود، زیرا در هر دو صورت، شیء ممکن‌الوجود است و به سرحدّ وجوب و ضرورت نرسیده است. پس اگر ممکن‌الوجود با وجود علت به سرحدّ وجوب نرسد نمی‌تواند موجود شود. وی می‌گوید: «ما لم یجب وجوده، فهو بعد، ممکن‌الوجود، لم یتمیز وجوده عن عدمه. و لا فرق بین هذه الحالة فیه و الحالة الاولى لانه قد کان قبل الوجود، ممکن‌الوجود، و الآن هو بحاله، کما کان». (ابن سینا، ۱۳۵۷، ص ۲۲۶)

## نقد

پرسشی که درباره این استدلال می‌توان مطرح کرد این است که چرا ممکن‌الوجود برای تحقق باید به حلاً و جوب و ضرورت برسد؟ به این سؤال در استدلال پاسخ داده نشده است و پیش‌فرض استدلال این است که اگر ممکن‌الوجود به سرحلاً و جوب نرسد موجود نمی‌شود. اما این فرض همان چیزی است که استدلال در صدد اثبات آن است، یعنی اینکه با وجود علت، وجود معلول ضروری خواهد شد. بنابراین، استدلال اول مصادره به مطلوب است.

پیش‌فرضی که در مقابل پیش‌فرض بالا می‌توان مطرح کرد این است که تفاوت حالت معدوم بودن و موجود بودن شیء این است که در حالت اول اعمال فاعلیت انجام نشده و در حالت دوم قادر فعل را اراده و ایجاد کرده است. اگر قدرت و اعمال قدرت را به عنوان امری واقعی بپذیریم، که البته بر اساس علم وجدانی و بدیهی عقل آن را می‌پذیرد، در اینجا ترجیح بلامرجح نیست، زیرا مرجحی به نام اعمال قدرت و فاعلیت توسط قادر مختار به وجود آمده است که قبلاً وجود نداشت.

اینکه ترجیح را در جوب منحصر کنیم بدین معناست که قدرت و اعمال قدرت به رسمیت شناخته نمی‌شود و اصرار بر این است که حتماً باید تنها از مفاهیم امکان و جوب برای تبیین همه چیز از جمله موجودات و پیدایش آنها استفاده کنیم. پس این جمله ابن‌سینا که می‌گوید: «اگر ممکن‌الوجود به واسطه علت واجب نشود، هنوز ممکن است و فرقی میان حالت قبل از علت و حالت بعد از علت نیست»، درست نیست. زیرا هرچند از لحاظ ممکن و واجب بودن فرقی میان این دو نیست، اما از لحاظ اعمال قدرت و فاعلیت تفاوت وجود دارد و این اعمال قدرت را نمی‌توان و نباید به مفهوم جوب برگرداند و یا فروکاست.

### ۲.۷. دلیل دوم

در این دلیل ابن‌سینا می‌گوید اگر سبب و علت وجود داشته باشد و معلول ممکن با وجود سبب تغییری نکند و از امکان در نیاید امری محال رخ داده است، چون وجود و عدم وجود علت تفاوتی در ممکن ایجاد نکرده است. پس باید با وجود علت، معلول ممکن واجب شود. وی می‌گوید: «و أيضاً، فان كل ممكن الوجود فاما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما. فان كان بذاته، فذاته واجبه الوجود لا يمكنه الوجود. و إن كان بسبب، فاما أن يجب وجوده مع



وجود السبب، و اما آن ببقی علی ما کان علیه قبل وجود السبب، هذا محال. فیجب إذا أن یکون وجوده مع وجود السبب. فکل ممکن الوجود بذاته، فهو إنّما یکون واجب الوجود بغيره». (همان)

### نقد

در مورد این استدلال می‌توان پرسید که چرا با وجود علت تفاوتی ایجاد نشده است؟ فرض مخالفان ضرورت علیت این است که با وجود علت، ممکن الوجود معدوم به ممکن الوجود موجود تبدیل شده است، بدون اینکه وجوبی در کار باشد. بنابراین، میان حالت قبل و بعد تفاوتی وجود دارد. البته مقصود ابن‌سینا از تفاوت این است که ممکن الوجود به واسطه علت به حدّ وجوب برسد. اما این مطلب همان چیزی است که ابن‌سینا در صدد اثبات آن است. بنابراین، دلیل دوم نیز مصادره به مطلوب است.

### ۳.۷. دلیل سوم

ابن‌سینا در نمط صنع و ابداع/اشارات ابتدا ضرورت علیت را در فصل هشتم تحت عنوان تنبیه، و به صورت مطلبی بدیهی ذکر می‌کند، اما در فصل دهم در ذیل تنبیه و اشاره ابتدا اصل علیت، یعنی نیاز ممکن به علت، را به عنوان امری بدیهی ذکر می‌کند و پس از آن دلیلی برای ضرورت علیت اقامه می‌کند.

خلاصه دلیل سوم این است که ترجیح وجود یا عدم ممکن الوجود به واسطه علت است و علت، وجود یا عدم را ترجیح می‌دهد. حال با وجود این، علت و ترجیح، یا وجوب هست یا وجود نیست. اگر وجوب نباشد علت و ترجیح نخواهد بود و شیء موجود نخواهد شد. در حالی که فرض ما این بود که علت و ترجیح و وجود معلول هست. ابن‌سینا می‌گوید:

«کلّ شیء لم یکن ثمّ کان فبین فی العقل الأوّل أنّ ترجیح أحد طرفی امکانه صار أولى بشیء و بسبب .... و هذا الترجیح و التخصیص عن ذلک الشیء إنّما أن یقع و قد وجب عن السبب، أو بعد، لم یجب، بل هو فی حدّ الامکان عنه إذ لا وجه للامتناع عنه. فیعود الحال فی طلب سبب الترجیح جذعا فلا یقف، فالحق أنّه یجب عنه». (همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۲۰)

### نقد

در این دلیل ابن‌سینا اظهار می‌کند که اگر با وجود علت، معلول ممکن واجب نشود، علت، علت نخواهد بود. به عبارت دیگر، علیت وقتی محقق می‌شود که معلول به سرحدّ

و جوب برسد و کار علت، وجوب دادن به ممکن و آنگاه موجود شدن ممکن است. اما این مطلب همان است که استدلال در صدد اثبات آن است. پس این برهان نیز مصادره به مطلوب است.<sup>۱</sup>

شایان ذکر است که خواجه نصیر الدین طوسی در شرح این فقره، ضرورت علیت را در مقابل فاعل مختار متکلمان قرار داده که بر اساس آن فعل از فاعل صادر می‌شود، در حالی که هنوز ممکن است و به حدّ وجوب نرسیده است. (همان، ص ۱۲۲)

بدین‌سان تمام دلایل ضرورت علیّی مصادره به مطلوب است و تنها راه درستی این قاعده این است که مانند اسپینوزا آن را بدیهی دانسته یا آن را به اصل علیت ارجاع دهیم. قبلاً عبارت اسپینوزا در این مورد نقل شد. در اینجا چند عبارت از ابن‌سینا را که در آنها ضرورت علیّی امری بدیهی دانسته شده یا به اصل علیت باز می‌گردد، ذکر می‌کنیم.

#### ۸. بدیهی بودن ضرورت علیت

ابن‌سینا در فصل هشتم نمط صنع و ابداع اشارات می‌گوید:

«وجود المعلول متعلق بالعله ... و عدم المعلول متعلق بعدم كون العله علی الحالة التي هی بها عله بالفعل». (همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۸)

در این عبارت، ابن‌سینا به عنوان امری مسلم و بدیهی این مطلب را بیان می‌کند که همان‌طور که وجود معلول به علت وابسته است، عدم معلول هم وابسته به عدم علت است. یعنی با وجود علت، ضرورتاً معلول تحقق خواهد یافت. ابن‌سینا در بحث تقدم و تأخر الاهیات شفا می‌گوید:

«فان كان من شرط كونه علة، نفس ذاته، فما دام ذاته موجودا يكون علة و سببا لوجود الثانی. و ان لم يكن شرط كونه علة، نفس ذاته، فذاته بذاته ممكن أن يكون عنه الشيء و ممكن أن لا

۱. شایان ذکر است که غلامرضا فیاضی نیز در تعلیقات بر نهاییه الحکمة استدلال‌های اقامه‌شده برای ضرورت علیّی را مصادره به مطلوب می‌داند. (فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۱۵-۶۱۷)

یکون، و لیس أحد الطرفين اولی من الآخر». (همو، بی تا، ص ۱۶۵)

و در ادامه می‌گوید: «فإنه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق، وجب وجود المعلول. فإذا وجود كل معلول، واجب مع وجود علتة، واجب عنه وجود المعلول». (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷)

بر اساس این عبارات، اگر چیزی ذاتاً علت چیز دیگری باشد، تخلّف معلول از علت محال است. به عبارت دیگر، معنای علت تامه یعنی چیزی که با وجود آن، وجود معلول ضروری است. به تعبیر برخی محققان: «اگر کسی معنای علت تامه را مطابق آنچه در کتب فلسفی تقریر شده در باید، محال بودن تخلّف معلول از علت تامه را به ضرورت درمی‌یابد و نیازی به اقامه برهان جهت اثبات آن نمی‌بیند». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۷۳)

#### نقد

اگر بیان بالا را بپذیریم، ضرورت علی، قاعده‌ای بدیهی خواهد بود ولی از نوع تحلیلی. زیرا ضرورت تحقق معلول در معنای علت تامه وجود دارد. بنابراین، وقتی گفته می‌شود: «اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول ضروری است»، مثل این است که گفته شود: «اگر چیزی که با وجودش وجود معلول ضروری است موجود باشد، وجود معلول ضروری است». قضیه مذکور، قضیه‌ای تحلیلی است که نیازی به اقامه برهان ندارد. اما قضیه تحلیلی مطلب جدیدی بیان نمی‌کند که بخواهیم آن را ردّ یا اثبات کنیم. مثل اینکه بگوییم: «الف، الف است»، یا «مرد متأهل، زن دارد». اگر ضرورت علی را در معنای علت اشراب کرده، آن را قضیه‌ای تحلیلی و بدیهی بدانیم، نزاع درباره این اصل به اثبات علت تامه باز خواهد گشت.

یعنی ابن سینا به جای استدلال بر ضرورت علی باید علت تامه را اثبات کند. زیرا مخالفان ضرورت علی، منکر علت تامه با تعریف مذکور خواهند بود. اما دلیلی بر اثبات علت تامه از سوی ابن سینا اقامه نشده است. بنابراین، باید تحقق علت تامه را بدیهی بدانیم. اما این موضوع نه تنها بدیهی نیست، بلکه مخالفان ضرورت علی که به جای علت تامه، فاعل مختار را قرار می‌دهند، وجود فاعل مختار را امری وجدانی و بدیهی می‌دانند.

شایان ذکر است که تفاوت علت تامه و فاعل مختار این است که با وجود علت تامه، معلول ضروری است. اما فاعل مختار چون هم نسبت به وجود معلول و هم نسبت به عدم

معلول علیت دارد، با وجود فاعل، فعل ممکن است تحقق یابد و ممکن است تحقق نیابد (صحة الفعل و الترك). اما طبق هر دو دیدگاه فعل یا معلول نیازمند علت یا فاعل است.

## ۹. نتیجه گیری

۱. ضرورت علیت به انکار اختیار می انجامد.
۲. ضرورت علیت امری بدیهی نیست، بلکه عدم آن، یعنی اختیار، برای فاعل بدیهی و وجدانی است.
۳. دلایل اقامه شده برای ضرورت علیت همگی مصادره به مطلوب اند.
۴. دلیل اینکه بسیاری از فیلسوفان به ضرورت علیت روی آورده اند این است که آنان موجودات و پیدایش آنها را صرفاً بر اساس دو مفهوم وجوب و امکان تحلیل کرده اند.
۵. راه های مختلفی توسط متفکران برای انکار ضرورت علیت طی شده است. آنچه نگارنده پیشنهاد می دهد استفاده از دو مفهوم وجوب و امکان برای تحلیل تفاوت موجودات و استفاده از مفهوم قدرت به منظور تبیین پیدایش موجودات ممکن است. در این دیدگاه مفهوم وجوب و امکان نمی تواند حدود فعل و موجود ممکن را تحلیل کند.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
۲. ابن سینا، حسین، ۱۳۵۷، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مصر، مطبعة السعادة.
۳. ———، بی تا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ———، ۱۴۰۴، الشفا (الاهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۵. ———، ۱۴۰۳، الاشارات و التنبيهات (الهیات)، تهران، دفتر نشر کتاب، ج ۲ و ۳.
۶. ———، ۱۳۷۱، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۷. ———، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.

۸. ارسطو، ۱۳۷۸، *مابعدالطبیعه*، تهران، طرح نو.
۹. اسپینوزا، باروخ، ۱۳۶۴، *اخلاق*، محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. اصفهانی، مهدی، بی تا، *تقریرات درس خارج اصول (خطی)*.
۱۱. بهبهانی، محمدباقر، ۱۴۰۲، *رسالة فی الجبر و الاختیار: کلمات المحققین*، قم، مکتبه المفید. (چاپ سنگی)
۱۲. حلّی، حسن، ۱۴۰۷، *کشف المراد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، بی تا، *اجود التقریرات: تقریرات درس محقق نائینی*، قم، کتابفروشی مصطفوی.
۱۴. صدر، محمدباقر، ۱۴۱۷، *مباحث الدلیل اللفظی*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. فارابی، ابونصر، ۱۳۶۶، *السیاسة المدینة*، تهران، الزهراء.
۱۷. فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۰، *محاضرات فی اصول الفقه: تقریرات درس آیه الله خویی*، قم، دار الهادی للمطبوعات.
۱۸. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمة (با تعلیقات)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمین.
۱۹. مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، *دروس فلسفه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، بی تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، منشورات مصطفوی، ج ۳.
۲۱. هاشمی، سید محمود، ۱۴۱۷، *بحوث فی علم الاصول: تقریرات درس شهید صدر*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.

22. Curley, Edwin (Trans), 1988, *Spinoza, The Collected Works of Spinoza*, Princeton University Press.
23. Elwes, R. H. M (Trans), 1933, *Spinoza, Philosophy of Benedict De Spinoza*, New York, Tudor Publishing Co.
24. Kashapm, S. paul, 1987, *Spinoza and Moral Freedom*, Albany, State University of New York Press.
25. Pollodk, Frederick, 1966, *Spinoza, His life and philosophy*, New York, American Scholar Publications. INC.

26. Wilson, Margaret, 1969, Descartes, *The Essential Descartes*, New York, New American Library.
27. Wolf, A (Trans), 1966, *Spinoza, The Correspondence of Spinoza*, London, Frank Cass and Co. LTD.

Archive of SID