

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۴۲۰۸
صفحات: ۲۲-۱

بررسی انتقادی دیدگاه نائینی پیرامون ضرورت علی در پرتو حکمت متعالیه

مجید احسن*

چکیده

مسئله علیت و فروع آن همچون ضرورت علی از جمله مسائلی است که از دیرباز مورد توجه متفکران بوده و به رغم چنین قدمتی اکنون نیز مورد ملاحظه و رقم زنده مناقشات زیادی است. طیف گسترده‌ای از آراء (از اثبات مطلق تا سلب مطلق) که در باب ضرورت علی ارائه شده نشان از صعوبت و اهمیت بحث داشته و می‌طلبد مورد بررسی و تأمل دقیق قرار گیرند. در فلسفه اسلامی و از جمله حکمت متعالیه، ضرورت علی به عنوان یکی از بنیادهای عام فلسفی پذیرفته شده به طوری که با تحلیل‌های مختلف، پذیرش یا رد آن به منزله قبول یا رد خود اصل علیت تلقی گشته است. در مقابل، برخی از اصولیین همچون میرزای نائینی و تابعانش با تبیین‌های متفاوت، لازمه پذیرش اراده و اختیار انسان را نفی ضرورت علی در فواعل مختار دیده و ضمن وجدانی و نه عقلی دانستن قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" تخصیص یا تخصّص آن را جایز شمرده‌اند و بر همین اساس، این قاعده را به علت‌های تامه موجب و طبیعی فرو کاسته‌اند. از جمله دستاوردهای مقاله حاضر که در پی بررسی تطبیقی این دو موضع مخالف می‌باشد عبارت‌اند از: تبیین عدم تفتن میرزای نائینی و تابعانش به مبانی حکمت متعالیه و پیشبرد بحث ایشان بر همان تلقی غیر صدرایی از مسئله ضرورت علی، غلبه نگاه عرفی بر اصولیین مخالف حکمت متعالیه در تحلیل مسئله، تبیین مبانی و منظومه فکری ایشان در نوع تحلیل‌هایی که در مسئله ارائه می‌کنند؛ امری که توسط خودشان صورت پذیرفته است، بیان اشکالاتی برایشان که در نوع خود سابقه ندارد همچون نقد قول ایشان به خروج تخصیصی فاعل مختار از شمول اصل ضرورت، نقد دیدگاه‌هایی که از

ahsan.majid62@gmail.com

* استاد مدعو گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (نویسنده مسئول)

مشابهت تعابیر اصولیین حکم به یکی بودن دیدگاهشان با حکمت متعالیه کرده‌اند؛ در نهایتاً این مقاله نشان خواهد داد که اشکالات مبنایی و بنایی مختلف بر دیدگاه میرزای نائینی و تابعانش، حکایت از قوت و جامعیت موضع حکمت متعالیه در این خصوص دارد. کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، میرزای نائینی، ضرورت علی، اختیار، طلب و سلطنت.

مقدمه

قانون علیت در میان مسائل فلسفی یکی از نخستین مسائلی است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. شاید بتوان گفت که یکی از عوامل زمینه ساز تفکر انسان ادراک قانون علیت است زیرا اگر کسی این قانون را نپذیرفته بود که هر ممکن و پدیده‌ای علتی دارد مفهوم «چرا؟» برای ذهن او موردی نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمی‌کرد. اصل علیت دارای فروع بسیاری همچون ضرورت علی است که محل بحث اندیشمندان مختلف قرار گرفته است. حکمت صدرایی از جمله مکاتب فلسفی است که در این رابطه تحلیل‌های بسیاری ارائه کرده است. دیدگاه فلاسفه از جمله صدرالمتالهین محل مخالفت‌های بسیاری قرار گرفته است که از جمله آن می‌توان به برخی از مشاهیر علم اصول اشاره کرد. در برهانی بودن یا نبودن اصل ضرورت و همچنین در تعارض یا عدم تعارض آن با اراده و اختیار انسانی و نیز گستره آن بین صاحب نظران مذکور اختلاف است. از منظر حکمت متعالیه در ضرورت علی، فرقی بین فاعل مختار و موجب نیست و دایره‌اش همه هستی را در بر می‌گیرد؛ یعنی میان ضرورت علی و اصل اختیار تنافی ندیده است. برخلاف برخی از اصولیین همچون میرزای نائینی که لازمه پذیرش ضرورت علی در فاعل مختار را انکار اختیار و اراده آزاد او دانسته و بدین لحاظ، شمول قاعده در فاعل مختار را نپذیرفته‌اند.

البته با توجه به استطرادی (نائینی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۲). بودن بحث در علم اصول نمی‌توان از علمای علم اصول انتظار داشت همانند حکمت متعالیه یا دیگر مکاتب فلسفی یا کلامی و عرفانی به نحو آشکار و مفصل مبنایی مؤثر خود را در تحلیل این مسئله را بیان کرده باشند؛ گرچه قطعاً این مبنایی وجود دارد و یکی از نوآوری‌های این پژوهش نیز همین امر است. بر این اساس، خواهیم کوشید تا مبنایی ایشان را از لابلای مباحث و اشکالاتشان بر دیدگاه حکمت متعالیه آشکار کرده و نحوه تأثیرشان در تلقی بسیار متفاوتشان از حکمت متعالیه در مسئله ضرورت علی را بیان کنیم و نقاط قوت و ضعف هر کدام را گوشزد نماییم.

تبیین دیدگاه فلاسفه و اصولیین در باب علیت

اصل علیت و قاعده محال بودن ترجیح بلا مرجح از جمله قضایای بدیهی اولی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶ همراه با تعلیقه شماره ۱؛ نیز رک: فخر رازی، ج ۱، ص ۱۲۸؛ حلی، ص ۵۴؛ طباطبایی، ج ۱، ص ۲۳۷). که انکارش مستلزم اثباتش است و بدون آن، هیچ گونه بحث و گفتگویی ممکن نمی‌شود؛ این نکته که اصل علیت نه قابل اثبات است و نه قابل انکار و صرف تصور طرفین قضیه برای حکم به آن کفایت می‌کند: «و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفاع مجال البحث» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۳). قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است که عقل، ضرورتاً آن را انکار می‌کند؛ اعتقاد به صدفه و نفی قانون قطعی علیت و معلولیت و قول به اینکه حادثه‌ای خود به خود و بدون اینکه شیئی از اشیاء دخالت داشته باشد به وجود آید مستلزم این است که ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر و نظم و ترتیب و قاعده مند بودن امور عالم انکار گشته و هیچ امری شرط و دخیل در هیچ چیز و پیدایش هیچ حادثه‌ای مربوط به هیچ امری دانسته نشود. در مقابل، پذیرش اصل علیت به مثابه پذیرش قهری وابستگی و ارتباط واقعیت‌ها با یکدیگر خواهد بود. در این صورت، جهان عینی در نظر شخص، دستگاهی پیوسته و مرتبط الاجزاء جلوه گر خواهد کرد (مطهری، ج ۶، ص ۵۴۲ و ص ۶۵۴-۶۴۱ (با تلخیص و تصرف)). البته در بیان حکمای اسلامی از محال بودن ترجیح بلا مرجح هم یاد می‌شود که مربوط به نیازمندی معلول به علت غایی است و نباید با قاعده ترجیح بلا مرجح که مربوط به نیازمندی معلول به علت فاعلی است خلط شود. از دیدگاه ایشان، انکار ترجیح بلا مرجح به منزله انکار ترجیح بلا مرجح است.

اصولیین نامدار مخالف حکمت متعالیه همچون میرزای نائینی و محقق خوئی چنان ثبوت و قطعیت این اصل و بطلان صدفه و اتفاق بر ایشان روشن بوده که اساساً در بحثشان از ضرورت علی و تعارض آن با اراده و اختیار انسانی به این اصل نپرداخته و آن را مفروغ عنه گرفته‌اند. از مجموع سخنان ایشان برداشت می‌شود که ایشان: اولاً معتقدند هر معلول و فعلی نیازمند علت و بلکه عین الحاجة و الفقر الی السبب هستند و در این حکم، هیچ فرقی بین افعال اختیاری و غیر اختیاری نیست و ثانیاً صراحتاً نسبت انکار نیاز به سبب به خودشان را ناشی از بد فهمی مخالفان در فهم کلامشان دانسته بیان می‌کند که سخن ما در نفی نیاز به مرجح در انتخاب یک طرف توسط فاعل مختار است و مستشکلین، نسبت انکار نیاز به سبب را به ما می‌دهند در حالی که فرق است بین انکار ترجیح بلا مرجح که مربوط به علت غایی است و انکار ترجیح بلا مرجح که مربوط به

علت فاعلی است و ما منکر، اولی هستیم نه دومی (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۹۰ و ۳۸۹؛ نائینی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳؛ و همو، ۱۳۵۲، ص ۹۳). ثالثاً منکر علیت به تفسیر فلسفی هستند یعنی علیت وجوبی؛ توضیح اینکه حکمت متعالیه میان علیت و احکام آن همچون وجوب غیری و سنخیت و... تلازم قائلند و انکار مثلاً ضرورت علی معلولی را به منزله انکار خود اصل علیت می‌شمردند در حالی که اصولیین مخالف، منکر این تلازمند و در عین پذیرش اصل علیت، ضرورت علی در فوعل مختار را انکار می‌کنند و این نکته‌ای هست که به وضوح در بیان میرزای نائینی به چشم می‌خورد:

العلیة بنحو الإيجاب انما هی فی غیر الأفعال الاختیاریة نعم لا بدّ فی وجوده من فاعل و هو النفس (نائینی، ۱۳۵۲، ص ۹۱).

وی با تعبیر "العلیة بنحو الإيجاب" به علیت فلسفی اشاره کرده و آن را در فوعل مختار جاری نمی‌شمرد ولیکن در فقره دوم عبارت (لابدّ فی وجوده من فاعل)، علیت به نحو غیرایجابی یعنی صرف نیاز به سبب و فاعل را حتی در فوعل مختار لازم می‌داند. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که نسبت انکار اصل علیت بهایشان، نسبتی غیر دقیق و عاری از صحت بوده و آنچه محل نظر ایشان است عمومیت فروع و قوانین اصل علیت است نه خود این اصل و به عبارت دیگر، ایشان منکر علیت به معنای فلسفی است که ملازم وجوب است. شهید صدر که در مسئله این رساله به پیروی از میرزای نائینی، موضعی مخالف حکمت متعالیه دارد بیان می‌دارد که در افعال اختیاری از اطلاق قوانین علیت، باید رفع ید شود: «اننا نقبل من المحقق النائینی (قده) بنحو الإجمال ما ذکره من أنه لا بد من رفع الید فی الأفعال الاختیاریة عن إطلاق قوانین العلیة و قاعدة ان الشیء ما لم یجب لم یوجد» (محمدباقر صدر، ۱۴۱۷ق، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، ج ۲، ص ۳۴). تعبیر قوانین علیت به جای اصل علیت گویای نکته‌ای است که به آن اشاره شده و آن، اینکه ایشان خود را منکر قوانین علیت می‌شمردند نه اصل علیت و بر این اساس، او در عبارت فوق الذکر، او تفسیریه و عطف، عطف تفسیر خواهد بود بدین معنا که آن قانون علیتی که منکر اطلاق آن هستند قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است.

نقد عام حکمت متعالیه به اصولیین مخالف در تحلیل اصل علیت

حکمت متعالیه قاعده ضرورت علی را همچون خود اصل علیت، بدیهی می‌داند و معتقد است استدلال‌هایی که برای اثبات آنها اقامه می‌گردند استدلال واقعی نبوده و صرفاً منبّه هستند لذا

اگرچه ممکن است اشخاص در بیان علمی آن را انکار کنند اما در عمل به آن اذعان دارند و بر طبقش عمل می‌کنند (مطهری، ص ۵۴۴-۵۴۳، ۵۸۸-۵۷۷). بر این اساس، ملاصدرا تفکیک میان پذیرش و عدم پذیرش میان اصل علیت و قاعده ضرورت علی را به هیچ وجه نمی‌پذیرد و انکار ضرورت مذکور را به مثابه انکار ناآگاهانه خود اصل علیت بر می‌شمرد چرا که معلول با قطع نظر از علت، «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود شیء به تنهایی کافی برای موجودیت آن شیء نیست و الا می‌بایست هر حادثه ممکن بدون علت و موجبی به وجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی با نفی علیت و معلولیت عمومی است؛ و حال که امکان ذاتی وجود شیء به تنهایی برای موجودیت آن کافی نیست، اگر فرض کنیم که معلول مفروض ما از ناحیه علت خویش نیز امکان وجود دارد نه ضرورت وجود، یعنی با فرض تحقق علت نیز حالش همان حالی است که پیش از تحقق علت داشت، پس فرض تحقق علت و عدم تحقق علت نسبت به معلول، مساوی است و همان طوری که در فرض عدم تحقق علت، مرجحی برای پدید آمدن معلول نیست در فرض تحقق علت نیز مرجحی در کار نیست (همان، ص ۵۴۳). طبق ادعای حکما: هرگاه علت، تامه شود معلول را ایجاباً و بالضروره ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۱ به بعد؛ همو، بی‌تا، ص ۳۱) و هرگاه علت تامه موجود باشد معلول ضروری الوجود است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۶۰، ۲۲۳-۲۲۱). ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی الغیر از اقسام ضرورت علی هستند و بیان می‌کنند که معلول از سوی علتش ضروری می‌شود و این معلول در قیاس با علتش و آن علت در قیاس با این معلول، ضرورت دارد. ضرورت علی در کتب فلسفی هم در مبحث علت و معلول و هم در مبحث مواد ثلاث مطرح می‌شوند. در مبحث مواد ثلاث، علت تامه بر پایه اصل "الشیء ما لم یجب لم یوجد" همه راه‌های عدم را بر معلول می‌بندد و آن را بالضروره ایجاد می‌کند. این ضرورت در مقابل ضرورت ذاتی، سابق بر وجود معلول^۲ و ضرورتی غیر است زیرا ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد و به عبارت دیگر، موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معلول باشد در حالی که ضرورت غیر عبارت است از اینکه موجودی صفت موجودیت را به نحو ضرورت داشته باشد ولی این ضرورت را مدیون علت خارجی باشد (مطهری، ص ۵۵۱). اما آنچه در مبحث علت و معلول از آن سخن گفته می‌شود ضرورت بالقیاس است که تحت عنوان "فی وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه و وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" از آن یاد می‌شود؛ تفاوت این دو نوع از ضرورت علی

در این است که وجوب بالغیر صرفاً در ناحیه معلول و وجوبی نفسی است که بر واجب الوجود بالذات صدق نمی‌کند (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۱). برخلاف وجوب بالقیاس که وصفی نسبی و در قیاس یکی از علت یا معلول به دیگری به دست می‌آید یعنی امری طرفینی است که هم علت و هم معلول به آن منتسب می‌شوند (مصباح یزدی، ص ۳۳۲؛ طباطبایی، ج ۳، ص ۶۱۵) و اساساً یکی از دلایل قول فلاسفه به قدم عالم همین ضرورت بالقیاس داشتن عالم نسبت به علت تامه‌اش یعنی واجب تعالی بوده است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۱). وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر می‌توانند به لحاظ مورد و مصداق، تصادق داشته باشند (طباطبایی، ج ۱، ص ۱۹۴، تعلیقه شماره ۳) لذا قبول یا انکار هر کدام مستلزم قبول یا انکار دیگری خواهد بود.

تحلیل خاص حکمت متعالیه از مسئله ضرورت علی بر مبنای اصالت وجود

بیانات پیشین در دفاع از ضرورت علی، بر مبنای حکمت متعالیه نبود و بیان آنها از سوی ملاصدرا به جهت سهولت تعلیم و تفهیم دقائق فلسفی و ایجاد زمینه برای اذهان مبتدیان بود که به دلیل ذهن ماهیت‌یابشان نسبت به مسئله اصالت وجود و نتایج مترتب بر آن از پذیرش و انس با دیدگاه‌های حکمت متعالیه استیحا ش دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵). تبیین ضرورت علی بر مبنای حکمت متعالیه از آن جهت ضرورت دارد که بررسی شود که آیا این تبیین می‌تواند محمل و بنیاد دقیق‌تر و مستحکم‌تری را برای این اصل و عدم استثنای پذیرش آن رقم زند یا خیر. و اینکه آیا اساساً مخالفان حکمت متعالیه، متوجه تبیین خاص آن در تحلیل مسئله شده‌اند. بدین‌سان، وی بیان می‌کند تقسیم سه‌گانه وجوب و امکان و امتناع در سخنان فلاسفه گذشته و تبیینی که از منشأ ضرورت و امکان ارائه کرده‌اند همگی بر محوریت ماهیت بوده است بدین لحاظ که این سه ویژگی خصوصاً ضرورت و وجوب را که مورد بحث ما هست، خاصیت ماهیت می‌دانسته‌اند که ماهیت یا اقتضای وجود دارد یا اقتضای عدم یا اینکه لا اقتضاست و قهراً معنای امکان ذاتی ماهیت این است که ماهیت، واقعاً و حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت به اینکه در واقع موجود باشد یا نباشد لا اقتضاست یعنی ماهیت نمی‌تواند به خودی خود موجود یا معدوم باشد بلکه موجود بودن یا معدوم بودن واقعی و حقیقی ماهیت تابع علت خارجی‌ای است که او را به وجود آورده یا معدوم نموده است و از این رو ماهیت داشتن یک شیء ملازم با معلولیت آن شیء است و اینکه ماهیت به حسب ذات لا اقتضاست و به تبع علت موجود یا معدوم است حقیقتی است واقعی و ربطی به اعتبار و عدم اعتبار

اذهان ندارد (مطهری، ص ۵۵۹). در حالی که این سخنان با شالوده اصالت الوجود که توسط صدرا بنا گذاشته شد سازگار نیست زیرا وجود، امر متحقق خارجی و حیث تقییدی و واسطه در عروض موجودیت بر ماهیت است و ماهیت جز به عرض وجود و مجازاً تحقق ندارد: «اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال المهيئات الكلية بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۴).

بر این اساس، موجودیت و علیت و معلولیت و ضرورت و وجوب چه ذاتی و چه غیري همه از شئون وجودند و همانطور که ماهیت حقیقتاً متصف به صفت موجودیت نیست حقیقتاً متصف به این صفات نیز نیست و اگر احياناً وجوب و علیت و موجودیت و تشکیک (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵) به او نسبت داده می‌شود مجازاً و به عرض وجود است؛ از منظر حکمت متعالیه هر ضرورتی (بالذات و بالغیر) شأن وجود و برخوردار است از آن است، زیرا با توجه به اصالت وجود که وجود، عین موجودیت و تحقق است فقط این وجود خواهد بود که نسبتش با موجودیت، ضرورت بوده و فرض وجودی که موجود نباشد فرض محال است. در نتیجه امکان و امتناع نیز به ترتیب شأن و برخوردار از ماهیت و عدم هستند زیرا نسبت معدومیت با عدم، ضرورت است و امتناع، چیزی جز ضرورت عدم نیست چنانکه فرض موجودیت و معدومیت هیچیکدام برای ماهیت ضرورت ندارد و ماهیت نسبت به آنها متساوی النسبة است، اگر چه نسبت وجود این ماهیت به خود وجود ماهیت این گونه نبوده و ضرورت دارد.

بدین سان حکمای گذشته هر یک از وجوب و امکان و امتناع را وصف ماهیت می‌دانستند در حالی که حکمت متعالیه آنها را به ترتیب، شأن وجود و ماهیت و عدم می‌داند. از سوی دیگر، چون ماهیت نه بالذات و نه به تبع علت، صلاحیت موجودیت را ندارد و صرفاً بالعرض موجود است در معلولیت خود نیز پیرو آن وجودی است که از آن انتزاع شده نه تابع شیء خارجی (علت) لذا صفت موجودیت و معلولیت مجازی و اعتباری خویش را از ناحیه وجود کسب کرده که این گونه صفات را به نحو حقیقت و بدون شائبه مجازیّت و قطع نظر از هر اعتباری واجد است و اگر فرض کنیم آن وجودی که منشأ انتزاع ماهیت است معلول نیست ماهیت نیز معلولیت نخواهد داشت و قهراً امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط به مرحله ذهن است (نه واقع) و این امکان به این معنی است که ماهیت به خودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف به موجودیت و معدومیت را ندارد. از این رو امکان ذاتی ماهیت شیء به حسب نظر حکمای پیشین،

ملازم با معلولیت آن شیء است ولی بنا بر اصالت وجود ملازم با آن نیست و به اصطلاح فنی فلسفی، نظرِ قدما در امکان ذاتی ماهیت به نیازمندی ماهیت است به حیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت یعنی ماهیت در ذات خود معلّل یا مستغنی از علت است، ولی نظر حکمت متعالیه در امکان ذاتی ماهیت به نیازمندی به حیثیت تقیدیه و واسطه در عروض است که در این صورت با قطع نظر از وجود، از موجودیت یا معدومیت یا نیازمندی ماهیت نمی توان سخنی گفت زیرا ماهیت در نیازمندی به حیثیت تعلیلیه و عدم نیازمندی، تابع وجودش است که اگر وجودش، معلّل است ماهیت نیز بالعرض معلّل است و اگر وجود غیر معلّل است ماهیت نیز بالعرض غیر معلّل است و خلاصه اینکه طبق دیدگاه مکاتب غیر از حکمت متعالیه معنای اینکه می گوئیم ماهیت به خودی خود نمی تواند موجود باشد یعنی قطع نظر از علت خارجی نمی تواند در واقع موجود باشد ولی با فرض علت خارجی واقعاً موجود است ولی بنا بر اصالت وجود صدرایی معنایش این خواهد بود که با قطع نظر از اعتبار ذهن نمی تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است (مطهری، ج ۶، ص ۵۷۸-۵۵۶).

بنابراین هر نوع ضرورتی ناشی از وجود است و ماهیت از مدار اتصاف حقیقی به ضرورت و امکان و امتناع خارج است یعنی وجود موجود گاهی چنان است که خودش برای انتزاع مفهوم ضرورت کفایت می کند که واجب بالذات نامیده می شود و گاه چنان است که به شرط اعطای وجود از ناحیه علت و در ظرف ربط به علت می توان مفهوم ضرورت را از آن انتزاع کرد که واجب بالغیر نامیده می شود به این معنا که در عالم به استثنای واجب بالذات که وجوبش از ناحیه علت نیست ضرورت و وجوب ناشی از این است که معلول از ناحیه علت خود، وصف ضرورت را پیدا کرده است (رک: جوادی).

توضیحات مذکور این پرسش را پیش روی ذهن آدمی پدید می آورد که ۱. اگر طبق دیدگاه حکمت متعالیه معلولات همگی از سنخ وجودند؛ ۲. نیازمندی و معلولیت و وجوب بالغیرشان نیز ناشی از وجود آنهاست؛ ۳. لازمه وجوب غیری، امکان ذاتی است؛ ۴. امکان ذاتی نیز متعلق به ماهیت است پس جایی برای ممکن در عالم هستی باقی نمی ماند در حالی که طبق مقدمه ۲ و ۳ باید نوعی امکان در این وجودات تصور کرد و در متن وجودی شان تعلق به غیر و امکان را معنا کرد؟ پاسخ ملا صدرا این است که دقیقاً همینطور است و همه سخنان ما حول همین محور بود که در عالم هستی اساساً ماهیتی نداریم تا از تساوی نسبتش به وجود و عدم، وصف ممکن را به او نسبت دهیم و معلول را هم به لحاظ همین امکان ماهوی وابسته به علت بدانیم زیرا در دار

هستی فقط ضرورت (حال چه بالذات چه بالغیر) حاکم است. نقطه عزیمت صدرا در پاسخ به پرسش فوق همان معنایی از امکان است که در بخش‌های گذشته تبیین کردیم یعنی وی در مواجهه با چنین پرسش‌هایی و در تکاپو برای تصحیح خلل‌های موجود در اندیشه گذشتگان، معنای دیگری از امکان را طرح می‌کند که سابقه ندارد:

نحن غیرنا معنی الممكن فی بعض ما سوی الواجب عما فهم الجمهور (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵).

امکان در معنایی که ملاصدرا از آن به دست می‌دهد جز با مبنای اصالت وجود قابل تصویر نیست و به طور کامل منطبق بر واجب بالغیر است زیرا اشاره به وجودی دارد که برای انتزاع مفهوم ضرورت از آن نیاز به ملاحظه ربط و نسبت آن با علت است. موجودی که بر حسب ذات و هویت خود برای انتزاع مفهوم ضرورت صلاحیت ندارد و تنها در پرتو ربط با علت چنین صلاحیتی را می‌یابد موجودی فقیر است. امکان اشاره به همین فقر وجودی است و امکان فقری نامیده می‌شود تا از امکان ماهوی که مناسب تفکر اصالت ماهیتی است متمایز شود (رک: جوادی). بر این اساس، گرچه وجودات دارای امکان و احتیاج ذاتی به عللشان هستند اما این امکان از امکان ذاتی ماهیت متفاوت است که به معنای تساوی و لا اقتضائیت ماهیت نسبت به وجود و عدم است و به این معناست که حقیقت ذات این وجودات عین معلولیت و احتیاج و به تعبیری عین الربط به علت است نه اینکه امری وابسته به علت باشد چه در این صورت، نیاز و معلولیت بر ذات معلول عارض می‌شود و او در ذات خود، غیر وابسته به علت خواهد بود که محال است زیرا همان‌طور که وجود مستغنی هیچ گاه فقیر نمی‌شود وجود محتاج نیز مستغنی نمی‌گردد و در هیچ مرتب‌های استقلال ندارد و الا انقلاب در ذات رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰ و ص ۷۴؛ و همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰) و در نتیجه در هستی جز یک وجود مستقل واجب الوجود بالذات تحقق ندارد و همه ماسوا حقیقتی جز ربط و اضافه و انتساب به او ندارند و چون صادر از علت، وجود معلول است که به هیچ وجه نسبتش به عدم یکسان نیست بلکه ضرورت وجود دارد و عین تعلق و وابستگی به علت است لذا گرچه در تحلیل حکمای پیشین نیز ضرورت علی اثبات می‌شد اما حکمت متعالیه تحلیل دقیقتری را در این رابطه رقم می‌زند:

و إذ سینکشف لک بنحو البرهان أن موجودیة الممكن لیست إلا باتحاده مع حقیقة الوجود
 كما أشیر إليه و أن مناط إمكان وجوده لیس إلا کون ذلك الوجود متعلقا بالغیر مفتقرا إليه و
 مناط الواجبية لیس إلا الوجود الغنی عما سواه فإمكان الماهیات الخارجة عن مفهومها

الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و عدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي و إمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة و بحقائقها روابط و تعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶).

از آنچه گفته شد این نتایج که از جمله نقاط فارق حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی پیشین است حاصل می‌شود: ۱. ضرورت، مطلقاً (چه بالذات و چه بالغير) ارتباطی به ماهیت ندارد و مربوط به وجود است؛ ۲. در وجود، یک نوع امکان ذاتی هست که مغایر با امکان ذاتی ماهیت بوده و می‌توان آن را امکان فقری نامید؛ ۳. امکان ذاتی ماهیت به آن معنا که مکاتب غیر حکمت متعالیه فکر می‌کردند بر مبنای اصالت وجود اساساً بی‌معناست؛ ۴. بنیاد نظریه حکمای پیشین که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع را ویژگی مربوط به ماهیت بر می‌شمردند صحیح نیست و این سه به ترتیب، شأن وجود و ماهیت و عدم هستند. مطهری معتقد است که برخی از این نکات حتی از نگاه خود ملاصدرا هم مخفی مانده است؛ به نظر ایشان از نکته اول فقط اینکه ضرورت ذاتی، شأن وجود است پیش از ملاصدرا از روی قرائن دیگری در مسئله نفی ماهیت از ذات واجب الوجود ابراز شده و اما این جهت که وجوب غیری نیز شأن وجود است و همچنین اینکه وجودات، امکان فقری دارند از کلمات صدرالمتألهین استفاده می‌شود برخلاف نکته سه و خصوصاً چهار که در عین حال که از اصالت وجود استنباط شده اما از نظر صدرالمتألهین مخفی مانده است (مطهری، ج ۶، ص ۵۶۱-۵۶۰). تحلیل خاص حکمت متعالیه از مسئله ضرورت و علیت بر مبنای اصالت وجود به نحو متقن‌تری تلازم آن دو را نمایان ساخت به گونه‌ای که روشن کرد هیچ فعل و اثری در عالم رخ نمی‌دهد مگر اینکه در یک سیر ضروری علی - معلولی قرار می‌گیرد و نهایتاً به واجب الوجود بالذات ختم می‌شود؛ این اصل بر تمام هستی جریان دارد و افعال اختیاری انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. از مجموع آنچه بیان شد می‌توان این سخن را به حکمت متعالیه نسبت داد که از منظر این مکتب، قانون علیت که به ارتباط و پیوستگی موجودات اشاره دارد بدون پذیرش قانون جبر علی و معلولی و وجوب و ضرورت نظام موجودات، نمی‌تواند نظام جهان هستی را توجیه کند (همان، ص ۶۵۱) و عدم پذیرش اصل ضرورت علی در نظام عالم به منزله انکار خود اصل علیت است و لذا تفصیل در پذیرش یکی بدون دیگری، امری غلط است و این نکته‌ای بود که بر اساس مبانی خاص حکمت صدرایی و وضوح و تبیین عمیق‌تری پیدا کرد.

تلاش اصولیین مخالف حکمت متعالیه در اثبات عدم عمومیت ضرورت علی همان‌طور که بیان شد یکی از مهم‌ترین مبانی اصولیین مخالف حکمت متعالیه در تحلیل مسئله، نوع نگاه ایشان به قاعده ضرورت علی است. اصولیین مخالف، ضمن قبول اصل علیت با قول به برهانی نبودن ضرورت علی، راه را برای عدم شمول آن در فواعل مختار باز می‌کنند چه اینکه برهانی بودن یک قاعده، مانع از قول به عدم عمومیت آن می‌گردد و نتیجه اتخاذ چنین موضعی از سوی اصولیین یاد شده این است که فلاسفه در تحلیل مواد ثلاث (وجوب و امکان و امتناع) دچار غفلت گشته و نوع چهارم از آن را مطرح نکرده‌اند. توضیح اینکه میرزای نائینی و تابعانش چون قول به ضرورت علی و سابق بر فعل را با اختیار انسانی در تنافی می‌بینند لذا شمول قاعده ضرورت علی بر اختیار فاعل مختار را انکار کرده و آن را به فاعل‌های طبیعی اختصاص داده‌اند زیرا از نظر ایشان، اگر بنا را بر قول فلاسفه بگذاریم - که انسان در فعل یا ترک واجب الفاعلیه است زیرا عملش، معلول ضروری اراده و اراده وی نیز امری غیر ارادی و معلول ضروری مبادی خود است - اختیار انسانی بی معنا خواهد شد و لوازم فاسد گوناگونی همچون انکار بعثت و معاد بر آن مترتب می‌شود. نکته مهم این است که نائینی صرفاً این ادعا را مطرح کرده و آن را شرح نکرده یا بر آن استدلال نکرده است برخلاف دو پیروش یعنی محقق خوئی و شهید صدر که به دو شیوه متفاوت، آن را به تفصیل شرح داده و مستدل کرده‌اند تا از هر گونه اشکالی مصون بماند. خوئی مبنای قاعده را اصل سنخیت علی معلولی بر شمرده و آن را در جایی جاری دانسته که میان علت و معلول، تباین نباشد پس اگر معلول، مسانخ علت است صدورش از علت هم به نحو وجوبی است برخلاف جایی که چنین سنخیتی نباشد که در این صورت، صرفاً معلول از علت صادر می‌شود بدون هیچگونه ضرورت پیشینی؛ وجه این مطلب این است که وجود معلول، مرتبه نازله وجود علتش بوده و در مرتبه وجود علت، ضرورت و وجوب می‌یابد و از ذات علت، معلول مسانخ با او ایجاد می‌گردد (خوئی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۲-۴۰۱، ۴۶۸). از منظر وی، محفوف بودن معلول به ضرورت سابق به معنای وجود معلول در مرتبه علت است و مصحح این حضور، سنخیت علی - معلولی است. روشن است که میان افعال فاعل مختار و فاعل مختار سنخیتی وجود ندارد تا این افعال در مرتبه علت موجود و در نتیجه، محفوف به ضرورت در آن مرتبه باشند و به بیان دیگر، چون افعال انسان تحت اختیار و مشیت انسان است لذا نظام خاص تخلف ناپذیری بر انسان و کارهایش حاکم نیست تا از او، صدور افعال هم سنخ با ذاتش انتظار برود و به همین جهت نیز، هیچ ضرورت سابقی بر افعال وی حاکم نیست (همان، ص ۴۰۱). همان‌گونه که

از فحوای بیانات محقق خوئی هویدا است خروج فاعل مختار از شمول قاعده ضرورت، تخصص است نه تخصیص زیرا مناط حکم ضرورت علی، سنخیت میان علت و معلول است که اساساً در فاعل مختار وجود ندارد. به عبارت دیگر، گرچه معلول طبیعی و فعل اختیاری در نیازمندی به غیر مشترکند اما اولی به ذات علت و دومی به مشیت و اعمال قدرت فاعل وابسته است و چون معلول طبیعی از ذات علت بر می‌خیزند لذا اصل سنخیت و ضرورت علی حکومت دارد برخلاف فعل اختیاری که به دلیل وابسته نبودن به ذات فاعل و وساطت اختیار میان آنها، نظام معین و ضروری ندارد (همان، ص ۴۳۹). صدر نیز که از پیروان مشهور مکتب نائینی است کوشیده است با تبیین بیشتر این قول، آن را از اشکال مصون کند چرا که اگر برهانی بودن قاعده ضرورت پذیرفته شود آنگاه تخصیص آن، غلط است، زیرا احکام و قواعد عقلی کلی بوده و ابای از تخصیص دارند. بر این اساس، وی برهانی بودن این قاعده را انکار می‌کند تا راه برای تخصیص و تقیید آن به فواعل طبیعی باز گردد به این بیان که امکان اقامه برهان بر ضرورت علی وجود ندارد و همه براهینی که فلاسفه از جمله حکمت متعالیه برای اثبات آن مطرح کرده‌اند دوری و دچار مصادره به مطلوب هستند. وجه پدید آمدن این اشکالات به براهین فلسفی این است که این قاعده اصلاً برهانی نیست تا بر آن، برهان اقامه شود بلکه اصلی بدیهی و وجدانی است که نیاز به استدلال برهانی ندارد و فقط لازم است در آن تأمل شود تا مقتضا و دایره آن فهم شود و در صورتی که وجدان، عمومیت و شمول آن بر فاعل مختار را تأیید نکند خروج فاعل مختار از تحت این قاعده، قطعاً تخصیص در قاعده عقلی نخواهد بود (محمدباقر صدر، ۱۴۱۷ق، تقریرات عبد الساتر، ص ۸۸-۸۵).

نتیجه‌ای که از بیانات فوق حاصل می‌شود قول به عدم تلازم علیت و ضرورت در فواعل مختار و تلازم آنها در فواعل غیر مختار است پس در افعال طبیعی، علت تأمه همان‌طور که موجد معلول است موجب آن نیز هست یعنی با فرض علت تأمه، وجود معلول ضروری و غیر قابل انفکاک از علت است. در مقابل، فعل اختیاری از فاعل مختار صادر می‌شود ولیکن ضرورت علی وجود ندارد زیرا وجود ضرورت به منزله حذف عنصر اختیار است که بالبداهه وجود دارد و قابل حذف نیست پس فعل گرچه از اختیار، پدید می‌آید اما به نحو وجودی پدید نمی‌آید. از منظر اصولین مخالف حکمت متعالیه، امکان ذاتی شیء برای تحقق آن کفایت نمی‌کند و ممکن برای تحقق نیازمند امر دیگری است تا نقص امکان ذاتی‌اش را جبران کرده او را محقق کند. این امر دیگر یا وجوب بالغیر است که از ناحیه علت حاصل می‌شود و در صورت تحقق آن، وجود

معلول توجیه پیدا کرده محقق می‌شود. یا سلطنت فاعل بر فعل است که می‌تواند فعل را با انتخاب خود به وجود آورد و در صورت انتخاب فعل توسط فاعل باز وجود معلول توجیه پیدا کرده محقق می‌شود لذا قاعده فلاسفه که "الشیء لم یوجد الا بالوجوب" گویای همه واقیعت نیست و صرفاً حوزه فواعل طبیعی را بیان می‌کند و برای اینکه قاعده شامل هر نوع فاعلی اعم از مختار و غیر مختار شود باید بگوییم: «الشیء لم یوجد الا بالوجوب أو بالسلطنة»؛ از همین جا می‌توان به این نکته توجه کنیم که در عرض مواد ثلاث مشهور فلسفی، مفهوم دیگری است که مغفول فلاسفه واقع شده و آن، همین مفهوم سلطنت است. این مفهوم از جهت اینکه نسبت به طرف وجود یا عدم مساوی است شبیه مفهوم امکان است، یعنی ممکن با هر دوی آنها از حالت تساوی به وجود و عدم برخوردار است با این تفاوت که امکان برای وجود معلول کفایت نمی‌کند و با وجود آن باز نیاز به ضمّ ضمیمه‌ای هست که وجود معلول را توجیه کند برخلاف وجود سلطنت که به تنهایی مصحح ترجیح وجود برای معلول است و با وجود فاعل دارای سلطنت بر فعل نیاز به چیز دیگری نیست تا وجود برای فعل محقق شود و همین نقطه افتراق سلطنت با امکان، نقطه اشتراک آن با مفهوم وجوب است زیرا با وجوب نیز وجود معلول توجیه می‌شود. تنها فرق وجوب و سلطنت در این است که با وجوب، وجود معلول ضرورت و حتمیت می‌یابد برخلاف سلطنت که با وجود آن، فعل ضرورت نمی‌یابد و کماکان حالت امکانی برای فاعل باقی است زیرا رفع این حالت امکانی به منزله رفع سلطنت فاعل بر فعل خواهد بود که خلف است و به بیان دیگر، مفهوم وجوب گویای عبارت "علیه أن یفعل" است برخلاف مفهوم سلطنت که با عبارت "له أن یفعل" ابراز می‌گردد (همان، ص ۸۸-۸۵؛ همان، تقریرات هاشمی شاهرودی، ص ۳۶-۳۷). راه اثبات این مفهوم نیز یا شرع است یا وجدان مثلاً با مراجعه به خود و بررسی نحو تحقق افعالمان می‌یابیم که رابطه ما با افعالمان نه رابطه ضرورت و وجوب بلکه رابطه سلطنت است به طوری که حتی با تأمه شدن علت و فراهم شدن همه شرایط برای انجام فعل، باز سلطه ما برای ترک فعل باقی است و صدور فعل از ما هیچ نحوه ضرورتی پیدا نکرده است (همان، تقریرات عبد الساتر، ص ۹۰-۸۹).

نکته دیگر اینکه تشابه حکمت متعالیه و اصولیین مخالف در تمسک به اصل الاضطرار بالاختیار لا ینافی الاختیار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۹ و ۳۸۵؛ و همو، ۱۳۰۲ق، ص ۱۹۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۷۵؛ ج ۳، ص ۶۲۰؛ و همو، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰ و ۲۰۴؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۹؛ محمدباقر صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۸۰-۷۹) موجب این تصور شده (محمد سعیدی مهر و سعید

مقدس، ص ۱۲۲، پاورقی ۹) که اصولیین نیز مثل حکمت متعالیه ضرورت سابق بر فعل را پذیرفته‌اند و صرفاً در مسئله اراده و حکومت ضرورت علی بر آن نزاع دارند غافل از اینکه محل نزاع ایشان با حکمت متعالیه هم در ضرورت علی و فعل ناشی از اراده و هم در ضرورت علی و اراده و رابطه آن با مبادی‌اش است. زیرا اصولیین مخالف حکمت متعالیه با ذکر اصل فوق به ضرورت لاحق و بشرط المحمول فعل و حکمت متعالیه به ضرورت سابق آن اشاره می‌کنند لذا نسبت قبول ضرورت علی و سابق به علمای اصولی مخالف حکمت متعالیه در فعل صادر از اختیار و طلب و سلطنت فاعل مختار و فرو کاستن نزاع‌شان با این مکتب فلسفی به مسئله اراده و مبادی‌اش خلاف مقصود ایشان است؛ صراحت محقق خوئی می‌تواند برداشت نگارنده را تأیید نماید: «الفعل و إن كان مترتباً علی الاختیار و إعمال القدرة فی الخارج إلاً أن هذا الترتب بالاختیار، ومن المعلوم أن وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختیار لا ینافی الاختیار، بل یؤکده. و بکلمة اخرى أن النفس باختيارها وإعمال قدرتها أوجدت الفعل فی الخارج فیکون وجوب وجوده بنفس الاختیار وإعمال القدرة و مردّه إلى الوجوب بشرط المحمول أي بشرط الوجود و من الطبيعي أن مثل هذا الوجوب لا ینافی الاختیار حیث إن وجوبه معلول له فكیف یعقل أن یکون منافیاً له» (ابوالقاسم خوئی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۹)؛ تا قبل از عبارت "و بکلمة اخرى" رهنز این است که وی وجوب سابق بر فعل را پذیرفته و گفته اختیار و طلب فاعل، باعث وجوب پیش از فعل است اما ادامه متن این تلقی را رد و روشن می‌کند مراد، وجوب لاحق و بشرط المحمول است که با اختیار و ایجاد فعل، عدم معلول از بین رفته و وجود جایگزین آن می‌شود و تعبیر "اعمال القدرة" می‌تواند گویای انتخاب فعلی و همان اختیار کردنی باشد که ضرورت مترتب بر وجود فعل را سبب می‌شود. شاهد دیگر این برداشت، نکته‌ای است که مکرر مورد تأکید میرزای نائینی و تابعانش قرار می‌گیرد که ضرورت علی و اختیار تعارض دارند به این بیان که اختیار یعنی تسلط فاعل بر فعل و ترک و ضرورت علی، یعنی عدم قدرت و تسلط وی بر فعل و ترک؛ در نتیجه ضرورت و اختیار، جمع ناپذیر هستند؛ بدین لحاظ، الوجوب بالاختیار عنوانی پارادوکسیکال خواهد داشت زیرا وجوب یعنی غیر اختیاری بودن و اختیار یعنی عدم واجب بودن. بنابراین اصولیین مخالف حکمت متعالیه در مسئله صدور فعل خارجی نیز منکر ضرورت سابق بر فعل هستند. از سوی دیگر علمای اصولی مخالف حکمت متعالیه بیان کردند که فعل را ناشی از اراده نمی‌دانند و هر کسی در وجدان خود می‌یابد که گاه اراده انجام فعل را دارد اما آن را انجام

نمی‌دهد (همان، ص ۳۹۹). پس صدور فعل همیشه در حالت امکانی‌اش باقی می‌ماند و تا پیش از موجود شدن، هیچگاه واجب نمی‌شود (نائینی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱؛ محمدباقر صدر، ۱۴۱۷ق، تقریرات هاشمی شاهرودی، ص ۳۴).

بررسی انتقادی موضع اصولیین مخالف حکمت متعالیه

از مطالبی که گذشت می‌توان این نکتهٔ مقدماتی را استفاده کرد که روش متفاوت این دو مکتب فلسفی و اصولی به تحلیل‌ها و نتایج متفاوتی منجر شد چرا که اصولیین برخلاف حکمت متعالیه بر مبنای تحلیل کلان هستی که جزئی از آن، انسان است به مسائل نپرداختند و ورودشان، موردی و جزئی بود و حتی در تحلیل‌های ایشان فهم عرفی در حل مسائل تکوینی غلبه داشت و گاه تحلیل‌های ایشان، شمول لازم را نداشت و فقط در بستر مسئله‌ای که دغدغهٔ آنها بود یعنی اختیار انسان بررسی می‌شد. بدین سان بود که از نظرایشان، ضرورت علی عمومیت نداشته و در فواعل مختار، ضرورتی به پذیرش توامان آن با اصل علیت وجود ندارد. نکته اینجاست که ورود اصولیین مذکور به این بحث، همراه با رویکردی سلبی و با ملاحظه تعارض این قاعده با مسئله اختیار و ارادهٔ آزاد است و به عبارت واضح‌تر، با اصل گرفتن تعارض ضرورت علی با ارادهٔ آزاد، به رد ضرورت علی در حوزهٔ فاعل مختار پرداخته‌اند؛ چرا که انکار اختیار و ارادهٔ آزاد به مثابه انکار بعثت و معاد و لذا امری باطل است.

پس ایشان ابتدا به نحو ایجابی به بررسی مسئلهٔ ضرورت علی و ادله و گستره آن نپرداخته‌اند تا در صورت اثبات، مسئلهٔ تعارضش با اختیار نیز بررسی شود بلکه برعکس، مسئلهٔ ارادهٔ آزاد را از وجدان و متون دینی فهم کرده و چون ضرورت علی را منافی آن پنداشته‌اند آن را به فواعل طبیعی فروکاهیده‌اند در حالی که در کشف حقایق، رویکرد ایجابی موضوعیت دارد. یعنی باید بررسی شود که مسئله و محل نزاع چیست و ادله و گستره اثبات آنها کدام است و...؟ سپس در صورت اثبات، اگر امر ثابت شده با امر اثبات شده قطعی دیگری در تنافی تلقی شد به رفع تنافی پرداخته شود نه اینکه یکی از دو امر قطعی در مورد تعارض، استثنا شود.

حکمت متعالیه شمول اصل ضرورت علی بر کل نظام هستی را با ادله فراوان به اثبات رسانده و لذا چون ضرورت وصف وجود از یک سو و لازمه لاینفک علیت از سوی دیگر است تخصیص یا تخصص آن را جایز نمی‌شمرد؛ اصولیین مخالف حکمت متعالیه اصل ضرورت پیشین را در مورد انسان تخصصاً یا تخصیصاً جاری نمی‌دانستند^۳؛ چون باید اختیار انسان را تصحیح می‌کردند

در صورتی که ایشان باید موضع خود در رابطه با ادله مثبت ضرورت علی را معین می کردند. ایشان یا این ادله را قبول دارند یا نه. در صورت قبول، باید مقتضای آنها را که شمول عام آنهاست بپذیرند و سپس برای رفع تعارض احتمالی اش با اراده آزاد فاعل مختار طرحی بیندیشند و اگر قبول ندارند باید به نحو عام آنها را رد کنند چون برهان برخلاف امور اعتباریه، تخصیص بردار نیست و نمی توان به صرف اینکه اگر ضرورت علی عام تلقی شود لازمه اش انکار اختیار فاعل مختار است پس باید از شمول آن رفع ید شود. اگر هم ادعای تخصصاً خارج بودن فاعل مختار را از عمومیت ادله دارند باز امری محل است؛ زیرا ثابت شد که حکم ضرورت حکم هستی بوده و خارج از هستی، چیزی وجود ندارد تا تخصصاً از حکم هستی خارج باشد و به عبارت دیگر مقابل هستی، عدم است و چون چیزی خارج از هستی نیست لذا فرض اینکه چیزی تخصصاً خارج از شمول حکم ضرورت باشد معنای محصلی ندارد^۴ و دو راه حل اصولیین مخالف حکمت متعالیه در اثبات خروج تخصصی فواعل مختار از تحت این قاعده ناکام است. توضیح اینکه شهید صدر بیان کرد که اصل علیت و قاعده ضرورت علی، برهانی نیست و براهینی که فلاسفه در این خصوص اقامه کردند دچار مصادره به مطلوب و دور هستند لذا این قاعده، وجدانی و از مدرکات عقل است و برای فهم دایره شمول آن، باید به وجدان رجوع شود و این رجوع، نشان خواهد داد که این قاعده، منحصر در فواعل موجب است. محقق خوئی با راه حلی دیگر بیان کرد که این قاعده، مبتنی بر اصل سنخیت علی معلولی است و سنخیت فقط در فاعل های غیر مختار، حاکم است پس ضرورت علی هم فقط در این حوزه جاری است. اما به نظر می رسد که مواضع مخالفان اصولی حکمت متعالیه دقیق نیست، زیرا اولاً در بخش تبیین حکمت متعالیه صراحتاً ذکر شد که این ادله دال بر اصل علیت و فروعات آن، استدلال واقعی نیستند و صرفاً تنبیه بر یک امر بدیهی دارند لذا نه استدلالی دوری بلکه شرحی تنبیهی هستند و در نتیجه، این امر تأکیدی بر قوت و بی نیازی آنها به استدلال است پس اساساً از این جهت، اشکالی متوجه حکمت متعالیه نیست ثانیاً قاعده ضرورت علی گرچه از مجرای عقل درک و یافت می شود اما حکمی برای هستی است که عقل آن را درک می کند و به عبارت دیگر، حکم هستی در درون ما به نحو گزاره ای بدیهی ظهور می یابد. در نتیجه این حکم، شامل کل هستی می شود و قابل فروگاهش به بخشی از هستی نیست. ثالثاً بر فرض بپذیریم که اصل سنخیت مبنای قاعده ضرورت علی است اما این قابل پذیرش نیست که اصل سنخیت صرفاً در فاعل های طبیعی وجود دارد بلکه سنخیت از فروعات اصل علیت بوده و همانند آن، در همه هستی سریان داشته، اختصاصی به

فواعل موجب ندارد و در حوزه افعال انسانی نیز جاری است. رابعاً تحلیل خاص حکمت متعالیه از مسئله ضرورت و علیت بر مبنای اصالت وجود که به نحو متقن تری تلازم آن دو را نمایان ساخت اساساً مغفول اصولیین مخالف بوده و ایشان متفطن دقیق اندیشه صدرایی نشده‌اند. این تحلیل خاص نشان از این داشت که هیچ فعل و اثری در عالم رخ نمی‌دهد مگر اینکه در یک سیر ضروری علی - معلولی قرار می‌گیرد؛ بدین لحاظ، از منظر حکمت متعالیه انکار لوازم و احکام اصل علیت به مثابه انکار خوداین اصل است گرچه قائل آن به چنین لوازمی توجه نداشته باشد. پس اصولیین مذکور گرچه به زبان، مدعی قبول اصل علیت هستند اما لازمه سخنان ایشان، چنین امری است، افزون بر اینکه در عمل نیز ضرورت را همراه با اصل علیت همراه دانسته و مثلاً اگر به در بسته‌ای فشار آورند و باز نشود به جستجوی مشکل می‌پردازند تا ببینند چه کم و کاستی‌ای در علت باز شدن در هست که در باز نمی‌شود، زیرا پیش فرض قطعی‌شان این است که اگر آن کم و کاستی در علت نبود و علیت، تامه بود فشار دست به همراه همه شرایط لازم دیگر، حتماً و بالضروره در را باز می‌کرد.^۵ خامساً اصولیین مخالف در عرض سه مفهوم فلسفی وجوب و امکان و امتناع، مفهوم چهارمی به نام سلطنت و طلب را مطرح کردند تا با نسبت دادن افعال انسان به آن بتوانند اختیار را تصحیح کنند؛ غافل از اینکه حصراین مواد، حصر عقلی دارد. به این بیان که مفهوم یا ضروری الوجود است یا خیر و آنکه ضروری الوجود نیست یا ضروری العدم است یا خیر که به ترتیب سه مفهوم وجوب و امتناع و امکان به دست می‌آید. این مفهوم سلطنت نمی‌تواند از اینها خارج باشد، زیرا سلطنت و طلب فاعل یا از تساوی فعل به فاعل حکایت می‌کند پس همان امکان است یا موجب صدور حتمی فعل از فاعل می‌شود که گویای همان ماده وجوب است نه چیزی در عرض آنها.

اشکال دیگر اینکه مرادایشان از کفایت سلطنت فاعل برای صدور فعل چیست؟ قطعاً مراد، امتناع وجود فعل نیست، زیرا خلف است چرا که ایشان با مفهوم سلطنت می‌خواهند صدور اختیاری فعل از فاعل را توجیه کنند نه اینکه آن را ممتنع به شمار آورند. اگر مراد، امکان صدور فعل از فاعل است که تحصیل حاصل است و به آن نیازی نیست، زیرا بدون فرض سلطنت فاعل نیز ذات فعل، متصف به صفت امکان است و اگر مراد، ضرورت صدور فعل از فاعل است که همان ادعای حکمت متعالیه می‌شود درحالی که ایشان منکر این دیدگاه هستند و فرض دیگری نیز قابل تصور نیست (اراک، ص ۷۵). به بیان دیگر، اگر این طلب و سلطنت نسبت به طرفین فعل و ترک مساوی است پس ترجیح یکی بر دیگری نیاز به مرجحی دارد که حالت تساوی طرفین را

به ترجیح یکی بر دیگری تبدیل کند و این، جز با ضروری شدن یک طرف و امتناع طرف دیگر ممکن نیست. حال اگر گفته شود خود طلب و اختیار و سلطنت نفس یکی از طرفین را بر دیگری ترجیح می‌دهد پاسخ این است که این امر همیشه در نفس محقق است؛ پس همه افعال از ابتدا باید از نفس صادر شوند، علاوه بر اینکه خلف در فرض سلطنت است چون سلطنت، مساوی النسبة الی الطرفین بود و اگر امری غیر از اختیار و سلطنت را مطرح کنند لازمه‌اش عدم صدور فعل از سلطنت فاعل مختار است یعنی امری که مورد انکار اصولیین مذکور بود. از سوی دیگر، این پرسش باقی می‌ماند که آیا کسی که صدور فعل از فاعل را بالضروره و ناشی از تمام شدن علت به واسطه اراده فاعل می‌داند و بیان می‌کند که فاعل می‌تواند صد در صد و حتمی، فعلش را محقق کند سلطنت بیشتری برای فاعل قائل است و بر کمال اختیار تأکید دارد یا کسی که معتقد است فاعل هر کاری بکند یعنی حتی اگر اراده کند و همه شرایط را فراهم کند و علت، تأمه هم شود باز نمی‌تواند یکی از طرفین را ممتنع و طرف دیگر را لازم کند و همواره در حال امکانی و تساوی باقی می‌ماند؟

نتیجه این اشکالات اثبات دقیق‌تر بودن مواضع حکمت متعالیه در این خصوص بوده و نشان می‌دهد که ضرورت علی مؤید به ادله قطعی و بلکه امری بدیهی بوده و تفکیک در پذیرش آن در فواعل غیر مختار و مردودیتش در فواعل مختار صحیح نیست چرا که قاعده، حکم هستی است و حکم هستی، تخصص و تخصیص ناپذیر است. به بیان دیگر، صحیح نیست که گفته شود که فاعل گاهی خواست و اراده دارد اما باز چون سلطه بر فعل دارد انجام نمی‌دهد زیرا اراده، جزء علت برای صدور فعل بود و لذا اگر فاعل انجام نداده پس هنوز اراده یا دیگر شرایط تأمه شدن علت ندارد یعنی به نحو آنی از عدم صدور فعل، عدم تحقق علت تأمه کشف می‌شود پس اشکال نقضی اصولیین مخالف به حکمت متعالیه وارد نیست و حکمت متعالیه با تذکر اینکه شما در این مثال اصلاً علت تأمه فرض نکرده‌اید می‌تواند اشکال را پاسخ دهد به اینکه فعل با وجود علت تأمه‌اش محال است تحقق نداشته باشد و فرض عدم آن، به معنای عدم وجود علت تأمه‌اش است و الا قول به وجود علت تأمه و نبود معلول، خلف در تأمه فرض کردن علت است پس اگر همه شرایط برای تأمه بودن علت فراهم شده پس فعل حتماً باید محقق شود و اگر محقق نشده نشان از این دارد که همه شرایط هنوز موجود نشده است.

از منظر حکمت متعالیه، دیدگاه‌ایشان مستلزم انکار اصل علیت و قول به اتفاق و صدفه است، زیرا فعل پس از تأمه شدن علت الف: یا ضرورت وجود پیدا می‌کند که مقبول اصولیین نبود

ب: یا ممتنع می‌شود که اقیح از همهٔ فروض است زیرا معلول بدون وجود علت تامه، ممکن بود و معنا ندارد که با وجود علت، ممتنع گردد یا بر حالت امکانی خود باقی می‌ماند که این فرض قاعدتاً مقبول علمای اصولی مخالف حکمت متعالیه بود اما فرضی باطل است زیرا خلف در تامه فرض کردن علت لازم می‌آید علاوه بر اینکه اگر وجود معلول در این فرض واجب نیست پس عدمش ممکن است؛ علت عدم یا موجود است یا معدوم که اولی، مستلزم اجتماع نقیضین است (زیرا هم علت وجود معلول محقق شده هم علت عدمش) و دومی مستلزم انکار اصل علیت است زیرا یکی از طرفین یعنی عدم برای معلول بدون علت تحقق یافته است (طباطبایی، ج ۳، ص ۶۱۶-۶۱۵) و روشن است که با انکار اصل علیت و قول به صدفه، رابطهٔ ما به طور کلی با فعل قطع می‌شود و آزادی از ما گرفته می‌شود و زمام فعل به دست تصادف کور و کر و بی حساب می‌افتد که نمی‌تواند مقبول اصولی‌ینی چون نائینی و تابعانش باشد (مطهری، ص ۶۲۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۷، تعلیقه ۱؛ طباطبایی، ج ۳، ص ۶۲۱).

نتیجه

توجه به نکات گذشته روشن شد که اصولیین مخالف حکمت متعالیه ضمن پذیرش اصل علیت، منکر علیت وجوبی و به معنای مورد نظر فلاسفه در فاعل مختار شدند برخلاف حکمت متعالیه که انکار ضرورت علی را به مثابه انکار خود اصل علیت و به منزله پذیرش صدفه در نظام هستی برشمرد؛ علاوه بر اینکه تفصیل میان فاعل مختار و فاعل طبیعی در مسئلهٔ شمول ضرورت علی را مخالف دقت برهانی بر شمرده اشکالات متعددی برایشان وارد ساخت. نکتهٔ دیگر این بود که اصولیین مخالف حکمت متعالیه تمامی موضع سلبی خود را بر مبنای مشهور فلاسفه اسلامی و نه تحلیل خاص حکمت متعالیه از مسئلهٔ ضرورت علی مبتنی کردند و این خود نشان از عدم تفتن ایشان به عمق تحلیل‌های این مکتب فلسفی در این خصوص داشت اگرچه اشکالات ایشان به اقوال مشهور فلاسفه نیز - در این رابطه و مباحث مرتبط با آن همچون مواد ثلاث و... - از قوت‌های لازم برخوردار نبود. استطرادی بودن بحث اندیشمندان اصولی مخالف حکمت متعالیه از ضرورت علی را شاید بتوان به عنوان قوی‌ترین دفاع از چرایی ورود این نقدهای متعدد بر ایشان تلقی نمود.

یادداشت‌ها

۱. محمدحسن قدردان قراملکی، *اصل علیت در فلسفه و کلام*، ص ۴۰ و ۱۲۷-۱۲۹؛ نگارنده مذکور صراحتاً در ص ۴۰ نسبت انکار اصل علیت در حوزه افعال انسانی را به مرحوم کمپانی اصفهانی نیز نسبت داده درحالی که این نسبت نادرست است و سپس در ص ۱۲۸ کتاب *بحوث فی علم الاصول شهید صدر* را به کمپانی اصفهانی نسبت داده درحالی که کتاب وی، *بحوث فی الاصول* است و احتمالاً این خطا، ناشی از سهو قلم بوده است. نیز: همو، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹-۱۹۵).
۲. در مقابل ضرورت بشرط المحمول و لاحق معلول که هر ممکنی در ظرف موجودیت، ضرورتاً موجود است. رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۴؛ علامه طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۶.
۳. ظهور کلام نائینی، تخصیص و ظهور بیانات خوئی و صدر، تخصص بود.
۴. بله اگر قاعده فلسفی حکم بخشی از هستی باشد کلیت دارد و لذا تخصیص در آن معنا ندارد ولیکن فرض تخصص در آن ممکن است مثل ماهیت داشتن که حکم هستی نیست بلکه حکم ممکنات است لذا هر ممکنی، ماهیت دارد ولیکن واجب در جای خود طبق ادله ثابت شده، تخصصاً از شمول این حکم خارج است.
۵. علامه طباطبایی، *اصول فلسفه رئالیسم*، موجود در: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۷۷-۵۸۸.
۶. فإنه یبقی السؤال فی أنّ هذه السلطنة متساوية النسبة إلى الوجود و العدم فترجیح أحد الطرفين یحتاج إلى مرجح. و إن شئت قلت: إنّ السلطنة كانت موجودة فی النفس من الأول، فلو كانت كافية بذاتها للوجود بلا ضمّ شیء إليها فلا بدّ أن توجد الأفعال كلّها من قبل و لا معنی لتخصیص فعل بزمان دون زمان، فلا یبقی طریق لحلّ هذه المشکلة. مکارم شیرازی، *انوار الاصول*، تقریرات احمد قدسی، ج ۱، ص ۲۴۳.

منابع

- اراکي، محسن، *آزادی و علیت*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۹۲.
- جوادی، محسن، مقاله «ضرورت علی در فلسفه تحلیلی و حکمت متعالیه»، *مجله حوزه*، شماره ۹۳، ۱۳۷۸.

- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۴، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- رازی، فخر، المباحث المشرقیة، ج ۲، ج ۱، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- سبزواری، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، شرح منظومه، ج ۳، ۱، تهران، ناب، ۱۳۶۹.
- سعیدی مهر، محمد و سعید مقدس، مقاله «بررسی نظریه علامه طباطبایی در باب سازگاری ضرورت علی و اختیار انسان»، مجله حکمت معاصر، شماره دوم، ۱۳۹۱.
- صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات عبد الساتر، ج ۴، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
- _____، بحوث فی علم الاصول، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، ج ۳، ج ۲، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۷ق.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، ج ۴، ج ۳، ۱، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵.
- _____، نگاه سوم به جبر و اختیار، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح الهیات شفا، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، تقریرات قدسی، قم، مدرسه امام علی، ۱۴۲۸ق.
- ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفا، قم، بیدار، بی تا.
- _____، الشواهد الربوبیة، ج ۲، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، اسفار، ج ۶، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، مجموعة الرسائل التسعة، تهران، بینا، ۱۳۰۲ق.
- موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات اسحاق فیاض، ج ۱، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
- _____، دراسات فی علم الاصول، تقریرات علی هاشمی شاهرودی، ج ۱، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ق.

نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقریرات کاظمی خراسانی، ج ۱، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
_____، *اجود التقریرات*، ج ۱، قم، العرفان، ۱۳۵۲.