

## ضرورت علی و معلولی و پیامدهای پذیرش یا انکار آن

احمد سعیدی\*

مادام که شیء به سرحدّ وجوب نرسد هرگز نمی تواند در صحنه هستی ظاهر گردد؛ بلکه همچنان در بقعه امکان فرو می ماند و درب خروج به روی آن هرگز گشوده نخواهد شد.<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفه اولی - و شاید مهم ترین آنها - بحث علیت است و مهم ترین ویژگی علیت که مهم ترین اختلاف نظرهای نیز در آن واقع شده است، ویژگی ضرورت علی یا وجوب وجود معلول هنگام وجود علت تامه است؛ به گونه ای که برخی از اندیشمندان، بحث علیت را با بحث ضرورت علی مساوی دانسته و پذیرش و عدم پذیرش علیت را با قبول یا رد این قاعده معادل شمرده اند.

در حالی که بیشتر طرف داران این نظریه در زمره فلاسفه هستند، اکثر مخالفان آن از متکلمان و اصولیان به شمار می روند. مقاله حاضر از یک سو رویکردی است انتقادی به پاره ای از دلیل های فیلسوفان در تأیید و تثبیت این قاعده و از سوی دیگر شامل انتقادهای متکلمان و اصولیان در انکار آن است. از این رو، نوشتار حاضر بیش از آن که در صدد ارائه راه حلی نو برای این نزاع کهنه باشد، در پی برجسته کردن نقاط ابهام در آرای هر دو طرف نزاع است.

### کلیدواژه ها

علیت، ضرورت، وجوب، علت، معلول، ضرورت علی.

\* دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۳/۱۵.

## مقدمه

در فلسفه اسلامی بحث ضرورت علی، ذیل عنوان‌های مختلفی مطرح شده است. «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، «وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة»، «ان کل ممکن محفوظ بالوجوبین»، «تلازم العلة و المعلول»، «المعلول من لوازم ذات الفاعل التام» و حتی «الترجیح من غیر مرجح محال»، تنها برخی از عنوان‌هایی هستند که اندیشمندان مسلمان برای ارائه آرای خود درباره این موضوع برگزیده‌اند. بی‌گمان بررسی همه سخنان فیلسوفان در ضمن هر یک از این عنوان‌ها و ذکر همه مواردی که فیلسوفان از ضرورت علی به عنوان یک قاعده کلی و یقینی استفاده کرده‌اند، مجالی بیش از یک مقاله می‌طلبد. از این رو، در اینجا تنها به بررسی برخی از مباحث اندیشمندان مسلمان بسنده می‌کنیم.

## ضرورت علی از منظر ابن سینا

بوعلی در بسیاری از آثارش، قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را بررسی کرده است. ایشان در الشفاء (طبیعیات و الهیات)، التعليقات، المبدأ و المعاد، المباحثات، کتاب الانصاف، رساله عیون الحکمة و... بارها به توضیح و تبیین این قاعده پرداخته و در مواردی نیز از آن به عنوان یک کبرای یقینی استفاده و بر موارد بسیاری تطبیق کرده است.<sup>۲</sup>

وی این قاعده را در کتاب الاشارات و التنبیهات نخست، ذیل عنوان «تنبیه» آورده است که به احتمال، از نظر وی این قاعده بدیهی است و برای پذیرش آن کافی است به آن توجه کنیم؛ و سپس در دو فصل بعد با عنوان «أشارة» آن را برهانی می‌کند؛ شاید بدین دلیل که بدیهی بودن به معنای بی‌نیازی از برهان است، نه الزاماً به معنای برهان‌ناپذیری.<sup>۳</sup>

تنبیه: وجود المعلول متعلق بالعلة من حیث هی علی الحال التي بها تكون علة... و عدم المعلول متعلق بعدم کون العلة علی الحالة التي هی بها علة بالفعل... فاذا لم یکن شیء یعوق من خارج و کان الفاعل بذاته موجوداً و لکنه لیس لذاته علة، توقف وجود المعلول علی وجود الحالة المذكورة؛ فاذا وجدت کانت طبیعة او ارادة جازمة او غیر ذلك، و جب

#### ضرورت علی و معلولی و پیامدهای پذیرش یا انکار آن «۶۹»

وجود المعلول؛ و ان لم توجد وجب عدمه. و ایهما فرض ابدأ کان ما بازائه ابدأ او وقتاً ما کان وقتاً ما. و اذا جاز ان یکون شیء متشابه الحال فی کل شیء و له معلول لم یبعد ان یجب عنه سرمداً....<sup>۴</sup>

تنبیه و اشاره: کل شیء لم یکن ثم کان، فبین فی العقل الاول ان ترجیح احد طرفی امکانه صار اولی بشیء و بسبب و ان کان قد یمکن العقل ان یذهل عن هذا البین و یفزع الی ضروب من البیان. و هذا الترجیح و التخصیص عن ذلك الشیء اما ان یقع و قد وجب عن السبب او بعد لم یجب؛ بل هو فی حد الامکان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فیعود الحال فی طلب سبب الترجیح جذعاً فلا یقف. فالحق انه یجب عنه.<sup>۵</sup>

شیخ در کتاب نجات نیز چنین می فرماید:

فصل فی ان ما لم یجب لم یوجد. فقد بان ان کل واجب الوجود بغیره فهو ممکن الوجود بذاته و هذا ینعکس؛ فیکون کل ممکن الوجود بذاته فانه ان حصل وجوده کان واجب الوجود بغیره لانه لا یخلو اما ان یصح له وجود بالفعل؛ و الاکان ممتنع الوجود. فبقی ان یصح له وجود بالفعل. فحینئذ اما یجب وجوده و اما ان لا یجب وجوده؛ و ما لم یجب وجوده فهو بعد ممکن الوجود لم یتمیز وجوده عن عدمه و لافرق بین هذه الحالة فیه و الحالة الاولى لانه قد کان قبل الوجود ممکن الوجود و الان هو بحاله کما کان....<sup>۶</sup>

خلاصه آنکه ابن سینا می فرماید اگر معلول واجب نشده باشد، همچنان ممکن است و در این صورت با حالت اولی خود (که ممکن بود و وجود یافتنش نیازمند علت و مرجح) تفاوتی نکرده است.

اما می توان از جانب متکلم چنین پاسخ داد که اگر مراد از امکان، امکان ذاتی است، این امکان (که منتزع از ذات ماهیت است) حتی پس از موجود شدن نیز به حال خود باقی است. به بیان دیگر، حتی با پذیرش ضرورت و وجوب علی نیز این امکان محفوظ است و اگر مراد، امکان وقوعی است باید گفت که استدلال ایشان مصادره به مطلوب است؛ زیرا این مطلب که ممکن پس از وجود علت تامه اش همچنان ممکن است و امکان خود را حفظ می کند، همان ادعای متکلم است.

مانند این اشکال (مصادره‌ای بودن استدلال) در مورد بیشتر دلیل‌های فیلسوفان مطرح شده است، اما شاید روشن‌ترین مصداق «مصادره» این استدلال باشد که:

اگر معلول در یک زمان از علت منفک شود، باید - ممکن باشد که در زمان‌های دیگر نیز منفک شود، در حالی که می‌دانیم رابطه علت و معلول یک رابطه کلی است و از این رو، هرگز معلول از علت جدا نمی‌شود.

وجه مصادره‌ای بودن آن استدلال این است که در خود دلیل، از اصل ضرورت علی استفاده شده است؛ زیرا «کلیت واقعی» و ضرورت، لازم و ملزوم‌اند (اگر نگوییم که کلیت همان ضرورت است). از این رو، منکر ضرورت علی با کلیت واقعی رابطه علت و معلول نیز مخالف است. اگر چه ممکن است کلیت وقوعی این رابطه را - که منافاتی با اختیار فاعل مختار ندارد - بپذیرد. از این رو، متکلم یا اصولی می‌پذیرد که معلول می‌تواند در همه زمان‌ها از علت تامه خود جدا باشد؛ بدین معنا که ممکن است همواره علت تامه باشد، ولی معلول نباشد.

البته چه بسا فیلسوف بگوید این، انکار اصل علیت است، ولی پاسخ خواهد شنید که در علیت، وابستگی معلول به علت لازم است - اینکه هر معلولی علتی می‌خواهد و اگر معلول وجود داشته باشد، علت آن هم باید باشد؛ نه اینکه اگر علت بود، معلول هم باید باشد. حال اگر کسی بگوید در صورتی که معلول همواره جدا از علت باشد، چرا به آنها علت و معلول گفته می‌شود؟ پاسخ این است که چون اگر معلول بخواهد موجود شود نیازمند این علت است. درست مثل اینکه نماز خواندن، معلول انسان است؛ اگر چه هنوز کسی نماز نخوانده باشد.

## فخر رازی

وی نیز برای اثبات این قاعده، برهانی اقامه کرده است:

فی ان الممكن ما لم یصر واجباً لم یوجد: (برهانه) ان الممكن مع السبب اما ان یكون حاله کهو لا مع السبب او لا یكون كذلك و الأول باطل لانه لو کان كذلك لم یکن السبب سبباً هذا خلف و ان کان حاله مخالفاً لتلك الحالة المتقدمة و قد کان لا مع السبب علی حد

التساوی فمع السبب خرج عن حد التساوی و صار احد الطرفين به اولی (فنفقول) الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لانه حين ما كان مساوياً لم يكن مرجوحاً كان ممتنع الحصول فحين ما صار موجوداً لا يكون اقوی به فی امتناع الحصول فكان ذلك اولی و متى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفی النقيض....<sup>۷</sup>

خلاصه برهان فخر به تقریر استاد دینانی چنین است:

ممکن بالذات که نسبت به هستی و نیستی در حد تساوی کامل قرار دارد، هرگاه بایک سبب خارج از ذات خویش در نظر گرفته شود، از دو حالت بیرون نیست که به ترتیب عبارتند از:

۱. هنگامی که سبب خارجی با آن در نظر گرفته شود با هنگامی که سبب خارجی در نظر نباشد یکسان است.

۲. هنگامی که سبب خارجی با آن در نظر گرفته شود با هنگامی که سبب خارجی در نظر نباشد یکسان نیست.

حالت نخست باطل است، زیرا لازمه اش این است که سبب در عین اینکه سبب است سبب نباشد و این امر خلاف فرض است (هذا خلف). اما حالت دوم که ممکن بالذات پیش از سبب خارجی با ممکن بالذات پس از سبب خارجی دارای دو حالت متفاوت باشد، در این صورت ممکن بالذات پیش از سبب خارجی نسبت به هستی و نیستی در حد تساوی بوده ولی با در نظر گرفتن سبب خارجی از حد تساوی نسبت به هستی و نیستی خارج گشته و یکی از دو طرف نسبت به آن اولویت پیدا کرده است.

اکنون که یکی از طرفین نسبت به ممکن بالذات رجحان می یابد، گفته می شود که طرف مرجوح ممتنع الوقوع است؛ زیرا هنگامی که ممکن بالذات نسبت به هر دو طرف هستی و نیستی در حد تساوی کامل بود و طرف مرجوحی وجود نداشت، آن طرفی که اکنون مرجوح است ممتنع الوقوع بود. بنابراین، اکنون که یکی از طرفین، رجحان یافته است، طرف دیگر که مرجوح است سزاوارتر است که همچنان ممتنع الوقوع باقی بماند. در این هنگام که طرف مرجوح ممتنع الوقوع است، قهراً طرف دیگر که رجحان یافته است،

واجب الحصول خواهد بود، زیرا در غیر این صورت مستلزم خروج از طرفین نقیض خواهد بود.<sup>۸</sup>

جناب آقای دینانی پس از نقل برهان فخر رازی می گوید:

دو اشکال اساسی بر برهان امام فخر رازی در این باب وارد است:

اشکال اول اینکه صرف اولویت را نسبت به رجحان یکی از طرفین هستی و نیستی نسبت به ممکن بالذات کافی دانسته است، در حالی که مادام که همه راه‌های عدم به روی طرف دیگر بسته نشود، ممکن به مرحله هستی نخواهد رسید.

اشکال دوم اینکه برای اثبات تحقق طرف راجح، به مسئله امتناع ارتفاع نقیضین تمسک می‌کند. در حالی که به اتفاق کلیه ارباب نظر، ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات جایز است و تمسک امام فخر رازی به استحاله ارتفاع نقیضین در مورد ذات شیء که جز ارتفاع نقیضین در مرتبه ذات چیز دیگری نیست، وجه معقولی ندارد.<sup>۹</sup>

به نظر می‌رسد فخر رازی به راهی میانه اندیشیده است به بیان دیگر، به نوعی در پی جمع نظر حکما و متکلمان بوده است. وی تصور کرده است که با قبول نظر متکلمان می‌توان به نتیجه‌ای مشابه نتیجه حکما رسید. اما باید اذعان کرد که تفسیر وی از ضرورت علی، نه حکیم را قانع می‌کند و نه متکلم را اراضی؛ زیرا نه با مبانی حکیم سر سازگاری دارد و نه متکلم را به مقصود خود (حفظ اختیار خداوند متعال و احیاناً انسان) می‌رساند. به عبارت دیگر، کلام وی از یک سو با مبانی حکما هماهنگ نیست و از سوی دیگر، نتیجه‌ای را که متکلمان از انکار ضرورت علی توقع دارند در پی ندارد.

### ملاصدرا

ایشان پس از اثبات این قاعده، در قسمت‌های مختلف اسفار از این قاعده استفاده کرده است. از جمله در فصل پانزدهم از جلد اول، با عنوان «فی أنَّ الممكن ما لم یجب بغیره لم یوجد» می‌گوید:

لما تیقن ان کل ممکن ما لم یترجح وجوده بغیره لم یوجد و ما لم یترجح عدمه كذلك لم یعدم، فلا بد له فی رجحان کل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالان نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم یبلغ ترجیحه الی حد الوجوب لم یکن السبب المرجح مرجحاً.

استدلال وی را می توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱. هر ممکنی برای موجود شدن نیاز به مرجحی دارد.
  ۲. ترجیح بلا مرجح محال است.
  ۳. این ترجیح به دو صورت متصور است:
    - الف) مرجح، برای وجود ممکن، اولویت ایجاد کند.
    - ب) مرجح، وجود ممکن را به حد وجوب برساند.
  ۴. اولویت وجود ممکن برای خروج ممکن از حدود امکان کافی نیست. به بیان بهتر، چنین مرجحی اساساً مرجح نیست.
- بی گمان مقدمات اول و دوم بدیهی اند. مقدمه سوم نیز قابل بازگشت به حصر عقلی است. پس می توان آن را نیز در حکم بدیهی دانست. فقط می ماند مقدمه چهارم که اتفاقاً مرکز ثقل استدلال نیز همین مقدمه است. دلیل صدر المتألهین بر این مقدمه چنین است:
- الف) با وجود اولویت (وجود) ممکن، همچنان وجود و عدم آن جایز است.
  - ب) با توجه به جواز عدم ممکن، اولویت وجود، دارای نسبت برابر به وجود و عدم است.
  - ج) با توجه به جواز دو طرف ممکن، برای وجود ممکن نیاز به مرجح داریم.
  - د) اگر این مرجح هم اولویت وجود را بیاورد، به مرجحی دیگر نیاز است و همین طور تا اینکه به تسلسل می انجامد؛ زیرا «کل مرتبة فرضت من المراتب الغیر المتناهية یأتی الکلام فی استواء نسبة الاولوية المتحققة فیها الغیر الموجبة الی الجانین».
  - ه) پس آنچه که مرجح فرض شده بود، مرجح نیست.
۵. مرجح باید همه راه های عدم را بر روی ممکن ببندد (ممکن را به حد

وجوب برساند)<sup>۱۰</sup>

ملاصدرا پس از بیان و اثبات این قاعده، نتیجه می‌گیرد که هیچ علتی علت نیست، مگر زمانی که برای معلول خود ترجیح و جویی بیاورد. پس هر علتی واجب العلیه است و هر معلولی واجب المعلولیه، و علت اولی هم همچنان که واجب الوجود است، واجب العلیه نیز می‌باشد «فهو بما هو واجب الوجود واجب العلیه فکونه واجباً بذاته هو کونه مبدء لما سواه».<sup>۱۱</sup>

به نظر می‌رسد این استدلال نیز مصادره به مطلوب باشد؛ زیرا مساوی بودن نسبت به وجود و عدم، همان معنای امکان است. در واقع، ایشان می‌فرماید ممکن مادام که واجب نشده است، همچنان ممکن (مستوی النسبة الی الوجود و العدم) است و موجود نخواهد شد. این مطلب، حتی اگر بدیهی باشد، عین مدعای ایشان است که: «الممكن مالم يجب لم يوجد» از این رو، دلیل بر مدعای ایشان (یا حتی تنبیه بر بداهت آن) نمی‌تواند قرار بگیرد. پس اگر ادعای بدیهی بودن این قاعده را نداشته باشیم، باید دلیل دیگری برای آن بجوییم.

ملاصدرا در فصل دوازدهم جلد دوم اسفار نیز زیر عنوان «ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها و بشرط عدمها يمتنع و عند قطع النظر عن الشرطين باقية علی امکانها الاصلی» به این قاعده می‌پردازد و می‌گوید یکی از خواص ممکن این است که با شرایطی، دو قسم آن (واجب و ممتنع) بر آن صدق می‌کنند.<sup>۱۲</sup>

همچنین مرحوم آخوند در فصل شانزدهم جلد دوم ذیل عنوان «ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك» بار دیگر، این مطلب را مطرح می‌کند. ایشان در این زمینه، برهان دیگری هم برای اثبات ضرورت علی بیان می‌دارد که به قرار ذیل است:

۱. فاعل اگر لذاته در معلول مؤثر نباشد و قید دیگری (مانند وجود شرط یا صفت یا اراده یا آلت یا مصلحتی) معتبر باشد، آنچه فاعل فرض شده بود، فاعل نیست، بلکه فاعل، آن مجموع است.

۲. همچنین آن مجموع نیز، اگر لذاته فاعل نباشد، ...

۳. این سلسله ادامه می‌یابد، مگر اینکه به امری برسیم که «لذاته» فاعل باشد.

بنابراین، فاعلیه کل فاعل تام الفاعلیه، بذاته و سنخه و حقیقته لا بامر عارض له.



باید گفت در مقدمه نخست این دلیل نیز مدعای حکما مفروض گرفته شده است؛ یعنی این گونه تصور شده است که هرگاه فاعلیت فاعل تام شود، معلول بی درنگ به وجود خواهد آمد و اگر تاکنون چنین نشده است، به دلیل نبود شرط یا جزئی است. از این رو، ایشان پس از بیان این برهان نتیجه می گیرند: «فاذا ثبت ان کل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل و بهیته مصداق للحکم علیه بالاعتضاء و التأثیر، فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه و ذاته»<sup>۱۳</sup>.

### علامه طباطبایی

علامه در فصل پنجم مرحله چهارم نهاییه الحکمه (بحث مواد قضا یا) زیر عنوان «الشیء ما لم یجب لم یوجد و فیه بطلان القول بالاولویة»، با تکیه بر مقدماتی که پیش تر متعرض آنها شده است، به اثبات و جوب گیری ممکن به هنگام وجود علت تامه اش می پردازد.<sup>۱۴</sup> آن مقدمات عبارتند از:

۱. الماهیه فی مرتبه ذاتها لیست الاهی.
  ۲. ماهیت در مرتبه ذات خود نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم.
  ۳. نسبت چنین ماهیتی به وجود و عدم مساوی است.
  ۴. ماهیت برای تلبس به وجود یا به عدم، نیازمند غیر (مرجح) است.
- همچنان که ملاحظه می شود همه این مقدمات را متکلم نیز قبول دارد، ولی حکیم از این مقدمات نتیجه ای می گیرد که راه این دو گروه را از هم جدا می کند و آن اینکه مرجح باید ممکن را از این حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج کند. یا به بیان علامه:
- ولیس ترجیح جانب الوجود بالعلة الا بايجاب الوجود، اذ لولا الايجاب لم یتعین الوجود لها بل کانت جائزة الطرفين و لم ینقطع السؤال انها لم صارت موجودة مع جواز العدم لها فلا یتیم من العلة ایجاد الا بايجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.
- سپس علامه با ابطال قول به اولویت، برهان دیگری را نیز برای اثبات این قاعده عرضه می دارند. ایشان می فرماید: قبول اولویت مستلزم پذیرش بطلان قانون علیت است (ضرورت توقف ماهیت های امکانی در وجود و عدم خود بر علت)، زیرا:

يجوز عليه ان يقع الجانب المرجوح [مثلاً عدم] مع حصول الاولوية للجانب الآخر [مثلاً وجود] و حضور علتة التامة، و قد تقدم ان الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علتة حينئذ فهو في وقوعه لا يتوقف على علة، هذا خلف.

آنچه در برهان اول علامه، بطلانش مسلم فرض شده است، دقیقاً همان ادعای متکلم است که شیء ممکن با وجود جایز بودن عدم نسبت به آن، به ایجاد علت تامه (مرجح)، پا به عرصه هستی گذارده است.

اشکال برهان دوم نیز آن است که علت تامه عدم معلول، عدم علت تامه وجود آن دانسته شده است؛ یعنی همچنان که علامه خود تصریح می فرماید در این استدلال، تصور بر این است که بر اساس اصل علیت، معلول در وجود و عدم خود بر علت متوقف است. به بیان دیگر، در این برهان مفروض این است که با وجود علت تامه، معلول باید موجود باشد و با عدم آن، معلول باید معدوم باشد که این عین مدعای حکماست. اما متکلمان معتقدند معلول به رغم وجود «علت تامه وجودش» می تواند نباشد. پس نبود معلول، در دو موضع اتفاق می افتد:

الف) نبود علت تامه وجود معلول؛

ب) وجود علت تامه وجود، همراه با عدم اعمال اختیار او (یعنی عدم ایجاد اختیاری او).  
گفتنی است علامه در فصل سوم مرحله هشتم *نهاية الحكمة* (بحث علت و معلول) زیر عنوان «فی وجوب وجود المعلول عند وجود علتة التامة و وجوب وجود العلة عند وجود معلولها»، بار دیگر و این بار از زاویه ای دیگر مسئله ضرورت علی را مطرح می کند.<sup>۱۵</sup> ایشان می فرماید: در بحث «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، از ضرورت بالغیر معلول بحث کردیم و در اینجا به ضرورت بالقیاس آن می پردازیم. سپس دو برهان دیگر را مطرح می کند که شایسته است آنها را نیز بررسی کنیم.

### استدلال اول

۱. اگر معلول پس از علت تامه‌اش، واجب الوجود نشود، عدم معلول با فرض وجود علت تامه وجود معلول، جایز است؛
  ۲. در این صورت یا علت تامه عدم معلول هم هست یا نیست؛
  ۳. هر دو فرض باطل است؛ زیرا:
- اگر «علت تامه عدم معلول» (عدم علت تامه وجود معلول) وجود داشته باشد، با توجه به وجود علت تامه وجود معلول، اجتماع نقیضین پیش می‌آید.
- و اگر «علت تامه عدم معلول» وجود نداشته باشد، محذور انکار اصل علیت پیش می‌آید؛ زیرا «عدم معلول» هست، ولی علت تامه آن نیست. (حال آنکه مخالف ضرورت علی هم، اصل علیت را قبول دارد.)

### استدلال دوم

۱. معلول بالضروره متوقف بر علت است؛ (این مفروض بحث است؛ زیرا همگان اصل قاعده علیت را می‌پذیرند)
۲. بنابراین، با عدم علت، معلول بالضروره معدوم است؛
۳. عدم علت، علت عدم معلول است؛
۴. عدم معلول، بر عدم علت متوقف است؛
۵. با عدم عدم علت (وجود علت)، عدم عدم معلول (وجود معلول) بالضروره موجود است؛
۶. با وجود علت، وجود معلول بالضروره موجود است.

### بررسی استدلال‌های علامه

دلیل اول، مصادره به مطلوب است؛ زیرا انحصار «وابستگی عدم معلول» (علت عدم معلول) به عدم علت وجود معلول، همان ضرورت علی است. منکران ضرورت علی، علت عدم معلول را دو چیز می‌دانند:

الف) عدم علت تامه وجود معلول؛

ب) فاعل مختار.

به عبارت دیگر، فاعل مختار هم علت وجود معلول و هم علت عدم آن است.

دلیل دوم نیز، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا:

اولاً (پاسخ نقضی): بند اول این دلیل با علت ناقصه نیز درست است. پس اگر این سیر درست باشد، در نتیجه با وجود علت ناقصه، معلول ضروری می‌شود. به این ترتیب، این استدلال به علت ناقصه نقض می‌شود.

ثانیاً (پاسخ حلی): گزاره چهارم (عدم معلول بر عدم علت متوقف است) مصادره به مطلوب است؛ زیرا عدم معلول متوقف بر دو چیز است:

الف) عدم علت؛

ب) فاعل مختار.

علامه که خود به بحث فاعل مختار توجه داشته، دو پاسخ ارائه کرده است:

۱. لازمه اینکه فاعل مختار نسبت به فعل و ترک مساوی باشد، آن است که علیت اشیاء بیگانه نسبت به یکدیگر را بپذیریم. به بیان دیگر، علیت هر چیزی نسبت به هر چیزی را بپذیریم؛ مثلاً چون علی با نماز خواندن یا نماز نخواندن حسین نسبت برابر دارد، پس علی نسبت به نماز خواندن یا نماز نخواندن حسین علت است؛

۲. پذیرش تساوی نسبت فاعل مختار با فعل و ترک، مستلزم انکار اصل علیت است.

ولی می‌توان به پاسخ اول ایشان هم اشکال کرد که مساوی بودن دو معنا دارد:

۱. تساوی نسبت به ایجاد یا عدم ایجاد فعل؛

۲. تساوی (و حالت امکانی) نسبت به وجود و عدم.

در بحث فاعل مختار، شخص نسبت به «ایجاد» فعل و «عدم ایجاد» فعل مساوی است. (علی می تواند نماز بخواند و می تواند نماز نخواند)، اما در مقایسه علی با نماز خواندن یا نماز نخواندن حسین، علی نسبت به «وجود» و «عدم وجود» نماز خواندن حسین حالت امکانی دارد. در مورد پاسخ دوم ایشان هم می توان گفت که اگر مراد، انکار رابطه علیت ضروری باشد، ما منکر این رابطه در مورد فاعل های مختار هستیم، اما وابستگی معلول به علت و تأثیر علت در معلول را می پذیریم. (به بیان دیگر، مقتضای اصل علیت، پذیرش وابستگی معلول به علت است که این هم با قبول ضرورت علی و هم با انکار آن می سازد.)

### استاد مصباح

ایشان در زمینه وابستگی معلول به علت می گوید:

در صورتی که علت تامه، موجود باشد، وجود معلولش ضروری خواهد بود؛ زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندی های معلول را تأمین می کند و فرض اینکه معلول، تحقق نیابد، به این معناست که وجود آن، نیازمند چیز دیگری است که با فرض اول، منافات دارد و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق آن باشد، به معنای عدم تمامیت علت است؛ زیرا «عدم مانع» هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت، شامل این شرط عدمی هم می شود؛ یعنی هنگامی که می گوئیم علت تامه چیزی تحقق دارد، منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی، مانعی هم برای تحقق معلول، وجود ندارد.<sup>۱۶</sup>

این دلیل، همان برهان ملاصدرا (در بخش علت و معلول) است که ما پیش تر آن را بررسی کرده ایم. در ضمن استاد مصباح پس از بیان ایراد معروف متکلمان در خصوص اختیار فاعل مختار، همان پاسخ رایج در این زمینه را مطرح می کند؛ (اینکه اراده فاعل مختار، جزء اخیر علت تامه است)، اما باید گفت که این پاسخ نیازمند توضیحات بیشتری است؛ زیرا می توان به خود اراده نقل کلام کرد. آیا اراده اختیاری است یا خیر؟ آیا فاعل مختار (با فرض اینکه علت تامه اراده خود باشد،

چنان که درباره خداوند متعال چنین است) هم می تواند اراده کند و هم می تواند اراده نکند یا صدور اراده از او ضروری است؟ و ...

### جمع بندی

به باور برخی از مخالفان ضرورت علی، تمام برهان های اثبات ضرورت علی (همچون برهان های اثبات اصل علیت)، دوری و مصادره به مطلوب اند. ما نیز به حکم استقراء ناقص خود، برهان های موجود را دوری می دانیم و معتقدیم در همه این برهان ها مدعا در مقدمات، مفروض گرفته شده است، اما در عین حال امکان اقامه برهان بر آن را نیز منتفی نمی دانیم؛ زیرا دلیلی بر استحاله اقامه چنین برهانی نیافته ایم. همچنین آن گاه که برهانی بر ابطال ضرورت علی اقامه نشده است، رد برهان های آن را به معنای بطلان آن نمی بینیم؛ زیرا باطل بودن دلیل، هرگز دلیل بطلان مدعا نمی شود.

از سوی دیگر، نقض یا ضرورت علی یا استثنا در مورد آن، به دلیل اختیار خداوند متعال یا انسان، هنگامی تمام است که نتوانیم میان قول حکما و اختیار (خدا یا انسان) جمع کنیم. از این رو، به نظر می رسد با توجه به مشکلات موجود در مسئله اختیار، نمی توان به سادگی به تنافی میان اختیار و ضرورت علی حکم کرد. تعریف و تبیین معنای اختیار، دلیل وجود اختیار در انسان و خدا، مبادی و مبانی اختیار، فاعل علمی بودن موجود مختار (ابتنای اختیار بر تصور و احیاناً تصدیق به فایده) و...، از جمله معضلات موجود بر سر راه تبیین کیفیت «اختیار و فعل اختیاری» هستند که این مسئله بدیهی و وجدانی (در خصوص انسان) را معرکه آرا کرده اند. پس حتی اگر نتوان تبیین روشنی از سازگاری ضرورت علی با اختیار فاعل مختار ارائه کرد - مادامی که برهانی بر بطلان ضرورت علی و بر تنافی ضرورت علی با اختیار و مقدم بودن (دلیل) اختیار، اقامه نشده است - نمی توان آن را انکار کرد.

همچنین به نظر می رسد که با انکار ضرورت علی - به طور مطلق و یا در خصوص فاعل مختار - پرسش های فراوان دیگری پیش روی کسانی که اصل علیت را پذیرفته اند، قرار می گیرد. اگر

ضرورت علی را در هیچ جایی جاری ندانیم، آیا باز هم برهان لم خواهیم داشت؟ اگر ضرورت علی را در خصوص فاعل مختار نپذیریم:

اولاً: قانون عقلی چگونه استثنا شده است؟

ثانیاً: دلیل بر وجود ضرورت علی در مورد فاعل غیر مختار چیست؟

منکران ضرورت علی معمولاً این گونه ضرورت علی را مورد نقض قرار می دهند که فاعل مختار نسبت به اراده خود (یا توجه و تجلی خود یا هر چیز دیگری که معلول بی واسطه اوست) علت تامه است، ولی اراده (و یا ...)، تنها به دلیل وجود این علت (و نه ایجاد او) موجود نمی شود (و اگر کسی منکر این مسئله شود، باید محذورات پذیرش جبر را بپذیرد)، اما توجه نمی کنند که روی دیگر این مسئله آن است که اگر کسی منکر ضرورت علی شود، منکر رابطه فاعل مختار با فعلش شده است.

مثلاً اگر خداوند متعال اراده کرده است که عالم موجود شود، آیا امکان (خاص) دارد که عالم موجود نشود؟ آیا با فرض وجود اراده خدا، عالم هر وقت بخواهد موجود می شود؟ آیا همچنان عدم عالم، محتمل و ممکن (به امکان خاص) است؟ آیا ضرورتاً عالم بی درنگ پس از اراده خداوند موجود شده است؟

همچنین انسانی را در نظر بگیرید که می خواهد اراده فعلی را بنماید، آیا اراده از او ناشی می شود؟ آیا صدور اراده او، تنها اولویت یافته است و عدم صدور اراده او (با فرض تام بودن علت آن) همچنان ممکن (و البته مرجوح) است؟ قیام اراده این شخص بر وجود او، وجوبی است یا امکانی؟

استاد مرتضی مطهری در مقاله هشتم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می فرماید:

گفت و گواز وجوب و ضرورت نظام موجودات خواه ناخواه منجر به بحث از مسئله خاصی می شود که همواره از جنبه های مختلفی مورد توجه علما و فلاسفه بوده و در تمام دوره ها و اعصار با اهمیت خاصی تلقی شده است و آن، مسئله «جبر و اختیار» است.... اگر نظام هستی، ضروری و وجوبی است و هر چه شدنی است می شود و محال است که

نشود و هر چه نشدنی است نمی شود و محال است که بشود. افعال و حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است، همین طور است... پس هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست؛ زیرا اختیار، امکان است و جبر، ضرورت و چنانکه دیدیم جهان، جهان ضرورت است، نه جهان امکان...

ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم، بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان، مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است... زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه «ضرورت» باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم، باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی تواند داشته باشد... بلکه... نمی توان این فعل را فعل انسان بالخصوص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.<sup>۱۷</sup>

گاهی متکلمان برای تثبیت یکی از ظواهر شرع مقدس به توجیهاتی دست می زنند که آن توجیهات یا لوازم آنها با بسیاری از باورهای ایشان و عقاید دین مبین اسلام ناسازگار است. به نظر می رسد در اینجا نیز چنین اتفاقی افتاده است و چاره جویی متکلمان برای اثبات اختیار (به معنای مورد نظر متکلمان، یعنی صحة الفعل و الترك) برای خداوند متعال، تردید در مورد انتساب افعال قبیح (از جمله کذب) به خداوند را در پی خواهد داشت. مثلاً در این جا می توان از منکران ضرورت علی سؤال کرد که آیا امکان<sup>۱۸</sup> دارد که خداوند متعال دروغ بگوید؟ آیا تا به حال دروغی گفته یا ممکن است که در آینده دروغ بگوید؟

بی گمان تمسک به آیه‌ای مانند «... وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً» (نساء: ۱۲۲)، «... أَنْ اللَّهُ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: ۹) و... در این



مقام، دوری است و کارساز نیست. در واقع، این تعبیرها برای ارشاد حجت باطنی نسبت به امتناع کذب و ظلم و قبیح بر ذات پاک حق تعالی آمده‌اند، نه به عنوان دلیل و مستمسکی برای آنها. همچنین این تلاش که «صادق بودن نسبت به ذات خداوند ممکن است، نه ضروری؛ و کاذب بودن هم در حق او ممکن است نه ممتنع، ولی چون خداوند حکیم است هرگز (ضرورتاً) دروغ نمی‌گوید»، تلاشی نافرجام است و به نوعی تسلیم در برابر سخن فیلسوف به شمار می‌رود؛ زیرا فیلسوف هم ضرورت علی را بین معلول و علت تامه قائل است و خداوند را با تمام صفات جمال و جلالتش علت تامه می‌داند و ضرورت خلق ازلی عالم و... را با توجه به جود الهی و دیگر صفات کمالی حق تعالی مدعی است.

بنابراین، منکران ضرورت علی در فاعل مختار که نسبت کارهای گذشته و آینده خداوند متعال<sup>۱۹</sup> را به او به نحو امکان خاص می‌دانند، نمی‌توانند در مورد صدور یا عدم صدور هیچ فعلی از او مطمئن باشند؛ چنان که ایشان اساساً اصرار بر انکار ضرورت علی را برای اثبات اختیار و انتخاب خداوند نسبت به خلق کردن یا نکردن عالم (حدوث عالم)، پیشه خود ساخته‌اند. پس همان‌گونه که ایشان در پاسخ فیلسوفان - که به دوام فیض قائل‌اند و بخل و انقطاع فیض را به عنوان نوعی نقص، از ساحت مقدس او دور می‌دانند، با انکار ضرورت علی و پافشاری بر اختیار (به معنای صححة الفعل و الترتک) به امکان حدوث قائل شده و وقوع آن را با ظاهر شرع (و یا با ادله به ظاهر عقلی<sup>۲۰</sup>) اثبات کرده‌اند؛ چه بسا کسی مدعی شود که چون «راست گفتن» فعل اختیاری است، از باب صححة الفعل و الترتک، کذب (همه یا بعضی از سخنان و وعده‌های الهی) نیز نسبت به ساحت مقدس حضرتش رواست؛ تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.<sup>۲۱</sup>

توضیح آنکه در هر قضیه منطقی نسبت محمول به موضوع خود، یا وجوب است یا امتناع و یا به نحو امکان خاص است. اگر صفت یا محمولی نسبت به موصوف یا موضوع خود ضروری (واجب یا ممتنع) باشد و ما از آن نسبت، خبر داشته باشیم، می‌توانیم به صورت یقینی در خصوص گذشته و آینده آن اظهار نظر کنیم که آن صفت یا محمول را داشته است یا خیر و یا آن را خواهد داشت یا نه. اما در مورد محمول‌های ممکن به امکان خاص، دست کم در مورد آینده، هرگز نمی‌توان به صورت

یقینی پیش بینی و پیش گویی کرد. از همین رو، هیچ انسانی نمی تواند ایستاده بودن یا نشسته بودن انسان دیگری را پیش بینی کند، بلکه انسان از حالِ فردای خود هم نمی تواند به شکل یقینی خبر دهد. اما به سادگی می توان پذیرفت که تمام روغن های آینده همچون گذشته چرب خواهند بود و همه نمک ها در آینده نیز مانند گذشته شور خواهند بود.<sup>۲۲</sup>

پس اگر متکلم نسبت کذب را به خدا محال و ممتنع بداند، ضرورت راست بودن همه سخنان خدا را پذیرفته است، هر چند اصل سخن گفتن را نسبت به حق تعالی امری امکانی بداند در اینجا از او خواهیم پرسید که آیا صادق بودن خداوند در سخنانش امری اختیاری است یا جبری؟ اگر اختیاری است، چگونه اختیار در اینجا با ضرورت سازگار شده است؟ مگر قوانین کلی (عقلی) استثناپذیرند؟<sup>۲۳</sup> و اگر جبری است، چگونه جبر را در حق خداوند روا می دانید؟

اساساً چه دلیلی بر ضرورت خصوص صدق در مورد خداوند و امتناع خصوص کذب در حق او هست؟ چرا اگر کسی سخن از ضرورت «جود» و امتناع بخل در حق ذات اقدس اله بگوید، تکذیب می شود؟ آیا نسبت دادن ضرورت و امتناع به او حق شماسست و هر جا که شمارو بدانید صحیح است؟ آیا صرف اینکه برخی از ظهورات شرع مقدس در ابتدای امر با نظر شما هماهنگ باشد، دلیل درستی سخن شماسست؟ آیا با این گونه دفاع کردن از شرع، اساس شرع و نصوص و ظهورات آن را سست نمی کنید؟<sup>۲۴</sup>



حال چه باید کرد؟ پذیرش و انکار ضرورت علی، سؤالها و ابهام های فراوانی را پیش روی کسانی که اصل علیت را پذیرفته اند<sup>۲۵</sup> قرار می دهد. پس با توجه به اینکه انکار علیت، خلاف بدهت و وجدان است و عقل آن را نمی پذیرد و با توجه به اینکه اصل وجود اختیار دست کم در مورد انسان (فی الجملة) بدیهی و انکارناپذیر است، یا باید اختیار را به گونه ای تفسیر کنیم که با علیت و ضرورت علی سازگار باشد و یا تفسیر تازه ای از علیت ارائه کنیم.<sup>۲۶</sup>

## پی نوشت‌ها

۱. غلام حسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۵.
۲. برای مثال، ر.ک: ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۱؛ السماع الطبيعي، ص ۶۳-۶۵؛ الشفاء، الالهيات، ص ۳۷-۳۹، ص ۲۶۵-۲۶۶، ص ۳۷۳-۳۸۱، ص ۳۸۵؛ التعليقات، ص ۸۳، ص ۱۸۳، ص ۲۲۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۵۵-۵۶؛ المباحثات، (المباحثة الخامسة)، ص ۱۱۲؛ كتاب الانصاف، (الميمر الخامس)، ص ۶۲-۶۴؛ رساله عيون الحكمة، ص ۵۶-۵۷؛ رسائل ابن سینا، ص ۶۹-۷۰؛ همان، ج ۲، (رسالة في النفس وبقائها و معادها)، ص ۱۴۲؛ النجاة من الفرق في بحر الضلالات، ص ۵۴۹.
۳. البته قطب رازی در تعلیقه خود بر شرح اشارات می فرماید: شیخ چون در فصل اول برهانی اقامه نکرده و در فصل دوم این قاعده را برهانی کرده است، فصل اول را تنبیه نامیده و فصل دوم را اشاره. (ر.ک: الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۱۷، تعلیقه قطب)
۴. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۰۷.
۵. همان، ج ۳، ص ۱۰۸.
۶. همو، النجاة، ص ۵۴۹.
۷. فخر رازی، المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲.
۸. غلام حسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۸.
۹. همان، ص ۲۹۹.
۱۰. گفتنی است استاد جوادی آملی تقریر دیگری برای بطلان تسلسل اولویت‌های نامتناهی ارائه کرده‌اند. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، رحيق مختوم، بخش سوم از جلد اول، ص ۲۳۵-۲۳۶.
۱۱. «فصل في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد. لما تيقن أن كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد و ما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه - فالآن نقول إن ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحاً للأولوية الخارجية الغير الواصلة إلى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أليس إذا لم يصل إلى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده و يجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص و المرجح جذعاً و الأولوية مستوية النسبة إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأساً إلى ضم شيء آخر ثالث مع العلة و الأولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة إلى المرجح لأحدهما و هكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجحات و أولويات غير متناهية و لا يكون مع ذلك قد حصل تعيين أحد الطرفين إذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولوية

المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سبباً مرجحاً فاستواء نسبة هذه الأولوية إلى طرفي الفعلية واللاعلمية مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون أن يفيد تعيناً لأحد الطرفين فلا يكون ما فرض سبباً مرجحاً سبباً مرجحاً فقد ظهر أن المفروض مستحيل... وبالجملة فقد صح إذن أن كل ماهية ممكنة أو كل وجود إمكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقررره ووجوده بعلة فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً فكل علة واجبة العلية و كل معلول واجب المعلولية و العلة الأولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه مبدأً لما سواه.» (صدرالدين شيرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۴)

۱۲. همان، ج ۲، ص ۲۰۲.

۱۳. همان، ص ۲۲۶.

۱۴. سيد محمد حسين طباطبائي، *نهاية الحكمة*، ص ۵۸-۶۱.

۱۵. همان، ص ۱۵۹-۱۶۵.

۱۶. محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۵۶.

۱۷. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، ص ۶۰۷-۶۱۳.

۱۸. منظور از امکان در این بحث امکان خاص است. ضمناً توجه داریم که کذب فی نفسه امری ممکن است و پرسش ما در خصوص امکان ذاتی آن نیست بلکه سخن در امکان بالقیاس آن است، یعنی از نسبت کذب با واجب الوجود با جمیع اوصاف کمالی اش بحث می کنیم.

۱۹. منظور گذشته و آینده فعل خداوند و نسبت آن افعال به ما است؛ و گر نه خداوند متعال و افعال او از جهت انتساب به ذات او جل جلاله بریء از زمان و برتر از آن هستند.

۲۰. این قید را بدین جهت آوردیم که ممکن است بعضی با صرف نظر از ظواهر شرع و با ادعای امتناع قدیم بودن مخلوقات، به حدوث عالم معتقد شده باشند.

۲۱. مگر آنکه کسی صدق را فعل اختیاری نداند یا قائل به نوعی استثنا شود. البته از اشاعره - که مهم ترین منکران ضرورت علی هستند و حسن و قبح عقلی را بر نمی تابند و از نسبت دادن هیچ قیچی به ذات مقدس و الهی ابایی ندارند (سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) - انتظار پاسخی معقول نیست. از این رو، این اشکال به خصوص طرفداران حسن و قبح عقلی است و اشکال یاد شده چیزی بیش از بیاناتی که از فیلسوفان نقل کردیم، نیست و غرض ما تنها بیان مصادیقی از افعال اختیاری است که بسیاری از دو طرف نزاع نسبت به ضرورت یا امتناع آنها در حق باری تعالی وفاق دارند.

۲۲. ضرورت چرب بودن روغن و شور بودن نمک و... اولاً ضرورت مادام الذات است، ثانیاً بر این پیش فرض مبتنی است که این اوصاف از لوازم روغن و نمک و... باشند.

### ضرورت علی و معلولی و پیامدهای پذیرش یا انکار آن «۸۷»

۲۳. همه قوانینی که واقعاً کلی باشند (موضوعات آنها با تمام قیود و شرایط لحاظ شده باشند) استثناً پذیرند.  
۲۴. اگر کسی با استناد به ظهور ادله نقلی مانند «يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»؛ «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» و... صفات مخلوق را به خداوند متعال نسبت دهد، چه خواهند گفت؟ گاهی گفته می‌شود که شمار ادله نقلی که در زمینه حدوث و... آمده، خیلی زیاد است. از این رو، قابل تأویل نیستند! باید از ایشان پرسید آیا لازمه سخن شما این نیست که اگر آیات فوق بیشتر تکرار می‌شدند و در کلام معصوم هم بیشتر به کار می‌رفتند، نسبت جسم و جسمانیات را هم به خداوندی که همتایی ندارد «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» می‌پذیرفتید؟

گاهی می‌گویند در مورد صفاتی مانند دست داشتن خداوند و... تعارض نقل با نقل است و ما تنها به سبب دلیل عقلی از ظهور ید الله و... دست برداشته‌ایم! اما روشن است که این سخن باطل است و مستلزم این است که در صورت نازل نشدن «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و... باید صفات جسمانی را به مقتضای ید الله... به حضرت حق نسبت می‌دادیم و احیاناً مسلمانان پیش از نزول آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (و پیش از شنیدن تأویل ید الله از لسان مبارک حضرت رسول ﷺ) برای خدا دست و پا قائل بوده‌اند! گذشته از اینکه این گونه زیر سؤال بردن عقل و تردید و انکار احکام عقلی با مبانی شیعه سازگار نیست و به اساس دین مبین اسلام که بر پایه استوار عقل و هماهنگی با عقل قطعی است، آسیب می‌رساند: «القدح في العقل يقدح في العقل والنقل».

۲۵. با تحلیلی که در ضمن مقاله ارائه شد، به نظر می‌رسد به رغم اینکه ضرورت علی از فروغ مسئله علیت است، انکار آن مستلزم انکار اصل علیت است.

۲۶. برخی از اصولیان معاصر - از جمله حضرت آیت الله تبریزی (ره) - همچون متکلمان پیشین تلاش‌هایی در جهت تفسیر علیت خداوند به فاعلیت و سلطه فاعل بر فعل خود کرده‌اند که شایسته بررسی جدی‌تری هستند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲ ش.
۲. ابن سینا، حسین، *الاشارات و التنبيهات*، قم، النشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۳. —، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
۴. —، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
۵. —، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۶. —، «کتاب الانصاف» *ارسطو عند العرب*، کویت، وكالة المطبوعات، چاپ دوم، ۱۹۷۸ م.
۷. —، *التعلیقات*، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۸. —، *الشفاء، الالهيات*، قم، مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۹. —، *الشفاء، الطبيعيات*، قم، مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. —، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۱. —، *عیون الحکمة*، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، بخش سوم از جلد اول، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ یازدهم، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، «ببینا»، چاپ سوم، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۸۰ ش.