

## ضرورت از دیدگاه کلام و فلسفه اسلامی

سید صدرالدین طاهری

گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

### چکیده مقاله

چالش‌های فلسفه و کلام اسلامی، که از قبیل تعامل یا تقابل و در غالب موارد آمیخته‌ای از هر دو است، بخشی از تاریخ هر دو رشته از تفکر اسلامی است و مطالعه آن به نوبه خود در احاطه به مسائل هر دو، به ویژه فلسفه اسلامی، مؤثر است. پیگیری این رشته از تحقیق نیازمند به حوصله و دقت و فرصت بسیار است و مسائل بسیاری را فرامی‌گیرد. در این مقاله فقط بخش کوچکی از یک شاخه فرعی از یک مسئله به اختصار تمام مورد بررسی قرار گرفته، و آن، «ضرورت علت و معلولی» است که خود از فروع علت فاعلی است و آن نیز یکی از شاخه‌های اصل کلی علیت است.

### برخی از واژه‌های کلیدی

علیت، ضرورت، فاعل، فعل، قدرت، اراده، اولویت، تضاد، مقارنه، عادت، تأثیر، تأثر، اصالت عقل، اصالت تجربه.

□

کلام و فلسفه اسلامی در بسیاری از مسائل خود که از آغاز تا امروز مطرح گردیده با یکدیگر رابطه دارند. عمق و گستردگی این رابطه به حدی است که شمارش مسائل و پی‌جویی پیشینه تاریخی آنها می‌تواند موضوع یک تحقیق مفصل باشد و آنگاه، ملاحظه این‌که کلام و فلسفه در کدام مورد تعامل دارند و در کجا به تقابل با یکدیگر پرداخته‌اند، خود موضوع بحث جالبی برای علاقه‌مندان به هر یک از دو رشته و دو گونه تفکر تاریخی است. کلام و فلسفه اسلامی هر دو بر یکدیگر تأثیر داشته‌اند و هر دو، از جهت روش، محتوا، القاء مسأله و تأسیس آن و نیز در تغییر روند تحقیق در مسائل موجود، در یکدیگر مؤثر و از همدیگر متأثر بوده‌اند، اما به نظر می‌رسد نقش

کلام بیشتر، مسأله‌سازی یا ایجاد تغییر در روند تحقیق در مسائل موجود و، روی هم‌رفته، ایجاد مشکل و تنگنا بوده، در حالی که نقش فلسفه بیشتر، حل مسأله و یافتن گریزگاه از تنگناها بوده است.

این، یک فرض کلی و پیشنهادی است که نگارنده تصور می‌کند چنانچه وارد تاریخ شود و به جست‌وجوی پیشینه مسائل فلسفه اسلامی بپردازد و رد پای کلام و نقش فیلسوف را در آن‌ها پی بگیرد به اثبات آن توفیق می‌یابد، اما پیدا است که این کار فرصت بسیاری می‌طلبد و در حد گنجایش یک مقاله نیست. از این جهت در این مقاله، از باب نمونه، فقط یک مسأله و بلکه بخشی از یک مسأله را مورد تحقیق قرار می‌دهد و امیدوار است که این سرگرمی کلامی-فلسفی را در طول فرصت‌هایی که در خلال کارهای موظف نصیب می‌شود به سرانجام برساند. مسأله‌ای که در حال حاضر در دستور کار است «علیت» است که جوانبی از آن به طور محدود مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

### پیشینه علیت

این مسأله از جهت ذات و سابقه تاریخی خود فلسفی است، یعنی موضوع را اهل کلام برای فلسفه نساخته‌اند، ولی ایشان با ورود در حیطه این بحث مایه افت و خیزهای فراوان شده و نظریات و تحقیقات جدیدی را باعث شده‌اند. علیت برحسب رهنمودی که بسیاری از فلاسفه، از جمله ارسطو و ابن‌سینا ارائه کرده‌اند از مسائل اصیل فلسفه است و این اصالت از دو جهت قابل ملاحظه است: نخست اینکه علیت از عوارض ذاتی و مستقیم موضوع فلسفه، یعنی وجود بماهو وجود، است. این نکته را ابن‌سینا در موضعی از آثار خود، از جمله در مقاله ششم از الهیات شفا<sup>۱</sup>، که به این مسأله اختصاص یافته، یادآور شده است. مقصود وی، این است که «موجود» پیش از آنکه هرگونه تخصصی یابد، مثلاً به اقسامی مثل مجرد و مادی تقسیم شود، به دو قسم، علت و معلول، تقسیم می‌شود، بی‌آنکه نوع علیت، مثل تام یا ناقص، حقیقی یا اعدادی، ایجاد یا تحریکی و امثال این‌ها، در این تقسیم، منظور گردد.

جهت دوم اینکه: بحث علت و معلول از قدیم‌ترین زمان در نوشته‌های اصیل فلسفی مطرح بوده است. ارسطو بیشترین و مفصل‌ترین مباحث را در میان فلاسفه یونان تا زمان خودش درباره علیت مطرح کرده و تا آنجا پیش رفته که گاهی فلسفه را

۱. ابن‌سینا، شفا الهیات، مقاله ششم، آغاز فصل اول.

دانش علل نخستین نامیده<sup>۱</sup> و حتی شناخت عمیق هر موجودی را در گرو احاطه هر چه بیشتر به علل آن دانسته است.<sup>۲</sup> اما در فلسفه اسلامی شأن علیت بدان گونه است که شبهه موضوعیت «علت» در فلسفه را پیش آورده و از این جهت است که ابن سینا در مقام بیان موضوع فلسفه خود را ناگزیر از تذکار این نکته دانسته که «علیت» با همه اهمیتی که در فلسفه دارد، از جمله مسائل فلسفه است، زیرا اصل آن بایستی در این دانش به ثبوت برسد، در حالی که هیچ دانشی به اثبات موضوع خود نمی‌پردازد.<sup>۳</sup>

گمان می‌رود با همین مقدار توضیح روشن است که علیت از مسائل اصیل فلسفه است و به هیچ وجه جنبه وارداتی یا القایی از جانب دانش‌های دیگر، از جمله علم کلام، را ندارد. از طرف دیگر می‌دانیم که علیت مسأله‌ای نیست که به طور مستقیم مورد توجه اهل کلام قرار گیرد زیرا متکلم، بر حسب هدف خود، در صدد دفاع از اصول دین و تحکیم مبانی عقاید دینی است و اصطلاح «علت» از جمله واژه‌های کلیدی دیانت نمی‌باشد. نشانه این مطلب نیز این است که این واژه، با این بار معنایی خاص<sup>۴</sup>، حتی یک‌بار هم در قرآن نیامده است.

### متکلمان و مسأله علیت

مقصود از متکلم در این مقاله متکلم اشعری است، اما به طور کلی متکلم، حتی غیر اشعری، وقتی به عنوان «متکلم» وارد مباحث فلسفی، از جمله مبحث علیت، می‌شود از اول پیداست که چه قصدی دارد. قصد او با فیلسوف یا دانشجوی حقیقی فلسفه تفاوت دارد. فیلسوف فقط در پی کشف حقیقت است و به هر نتیجه‌ای برسد از ابتدا برای او فرقی نمی‌کند، اما متکلم در پی کشف حقیقتی است که در راه تحکیم مبانی دینی به او کمک کند. متکلمی که به فلسفه می‌پردازد یا باب مراوده و گفتگو با فلاسفه را باز می‌کند، اگر از ابتدا دیدگاه نقدی نداشته باشد، دست کم در پی این است که به ورزش فکری بپردازد و بر قدرت استدلال و تجزیه و تحلیل خود بیفزاید تا در پژوهش‌های کلامی توفیق بیشتری بیابد و در کنار آن، چه بسا، می‌خواهد سر و گوشی آب بدهد تا از آنچه فلاسفه می‌گویند و با حوزه دیانت - احیاناً - ارتباط دارد سر در بیاورد، تا به موقع جلو نفوذ و تعدی احتمالی آنان را بگیرد. اما اگر متکلم مذکور از

۱. ارسطو، متافیزیک، آلفای بزرگ. ۲. همان.

۳. ابن سینا، الهیات شفا، مقاله اول، فصل اول.

۴. منظور این است که پاره‌ای از مشتقات آن آمده است ولی این‌ها از قبیل «علت» به معنی مصطلح در فلسفه نیستند.

ابتدا نسبت به این جماعت بدبین بوده و یا شنیده باشد که اینان گاهی سخنانی خلاف ظاهر شریعت می‌گویند و بعضی از ایشان نیز اهل تقیه نیستند و از جرأت و جسارت به حریم دین بیمناک نمی‌گردند، در این صورت از ابتدا قصد وی دفاع از دیانت است و می‌کوشد تا مسلح به سلاح منطق و جدل به میدان بیاید و اطلاعات لازم را، که به منزله شناسایی مواضع دشمن است، پیش‌تر کسب کند. در این صورت، البته حساسیت پاره‌ای از مسائل خاص به منزله نقاط استراتژیک در نبرد است که تصرف آن‌ها یا خلع سلاح دشمن متصرف در آن‌ها اهمیت حیاتی پیدا می‌کند.

«علیت» یکی از همین‌گونه نقاط است، زیرا به طور مستقیم با فاعلیت مبدأ عالم، چگونگی خالقیت او و کیفیت تصرفات او در قلمرو آفریده‌هایش سر و کار دارد. از این رو متکلمان از آغاز ورود فلسفه به عالم اسلام نسبت به این مسأله حساسیت نشان داده‌اند و چون انکار و تعطیل اصل آن خلاف ارتکاز عرفی و روی هم‌رفته ناشدنی بوده، بناچار از هر دری وارد شده‌اند تا مواضع خود را در این قلمرو استحکام بخشند و از نفوذ افکار - به اصطلاح ایشان - کفرآمیز در عرصه تفکر اسلامی جلوگیری کنند. لازم به یادآوری است که یکی از سه مسأله عمده‌ای که موجب انتساب فلاسفه اسلامی به کفر توسط یکی از مهمترین متکلمان مخالف ایشان، امام محمد غزالی، شده مسأله خلقت عالم است<sup>۱</sup> که فلاسفه آن را ذیل عنوان علیت در امور عامه و ذیل عنوان «فعل الهی» در الهیات به معنی اخص مطرح می‌کنند.

با توجه به توضیحات فوق به شرح چالش‌های کلامی - فلسفی در باب علیت می‌پردازیم:

### ۱- شبهه در بنیاد علیت

تردید و انکار اساس علیت، به دلیل ارتکاز عرفی نسبت به آن، چنانکه اشاره شد، مشکل است و کمتر صورت گرفته است، تا آنجا که می‌توان گفت شک و شبهه در این باره به وسوسه‌های سوفسطاییان در مورد اصل وجود، یا وجود محسوس، می‌ماند و کمتر مورد اعتنای جدی قرار می‌گیرد. از طرف دیگر می‌توان حدس زد که متکلمان نیز نه تنها انگیزه‌ای برای این تردید نداشته‌اند بلکه از انگیزه خلاف آن هم خالی نبوده‌اند، زیرا این معنا که مبدئی، به ویژه غیبی و ماورای طبیعی، باشد و موجودات به او منسوب شوند خود معادل نیمی از تمایلات کلامی ایشان بوده و تردید در آن را به منزله

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، مسأله هفدهم.

روی آوردن به الحاد می دانسته‌اند. روشن است که پذیرش آن مبدأ و این ارتباط خود در پرتو قبول علت فاعلی میسر است و آن هم تابعی از اصل علیت است. بنابراین، انگیزه کلامی ایجاب می‌کند چنان علتی در اساس پذیرفته شود، اما فرصت بحث و تصمیم درباره چگونگی فاعلیت او باقی بماند تا راه برای مقصود متکلم همچنان باز باشد.

از این جهت است که اهل کلام در باب انکار اساس علیت یا تردید در آن کمتر حرف زده‌اند و آنچه گفته‌اند بیشتر همانند شبهات امثال دیوید هیوم، از فلاسفه تجربی، است و یا از قبیل سخنانی است که فلاسفه اصالت عقلی ما، مثل ابن سینا، نیز در مقام بحث گفته‌اند، با این تفاوت که نیت این سه گوینده و - به اصطلاح - پشت پرده آن‌ها با یکدیگر فرق دارد: دیوید هیوم فقط می‌خواهد بنیاد اصالت تجربه را تحکیم کند و شبهه در علیت را یکی از وسایل یا لوازم آن می‌داند. فیلسوف اصالت عقلی طرفدار علیت است و شبهه را طرح می‌کند تا با دفع آن، راه اثبات را هموار کند، اما متکلم در صدد است همه کارها را بی‌واسطه به دست خدا بسپارد و اطلاق قدرت و اراده الهی را، به صورت حداکثری - و آن‌گونه که خود را از معنی قدرت و اراده مطلقه درک می‌کند - حفظ کند، و بدین منظور است که چه بسا، هرگونه وسیله و واسطه‌ای را، حتی در حد ابزار در دست قدرت مطلقه انکار می‌کند. نمونه‌هایی از سخنان هریک را ملاحظه می‌کنیم:

### سخن فیلسوف تجربی مسلک

هیوم، که عنوان قطب اصالت تجربه در فلسفه غرب شایسته اوست، بحث مفصلی دارد درباره اینکه اصولاً مفاهیم علت، معلول و علیت چگونه در ذهن آدمی شکل می‌گیرند. وی، با عنایت به این‌که مفهوم «علیت» از قبیل برقراری نسبت میان دو پدیده است هفت گونه «نسبت» را برمی‌شمارد که علیت یکی از آن‌هاست. سپس این نسبت‌ها را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی آنکه ساخته ذهن است یعنی ذهن، نسبتی را بین دو مفهوم، که آن‌ها را هم خودش ساخته، برقرار می‌کند، و دیگر آنکه ذهن نسبتی را میان دو مفهوم که آن‌ها را از امور خارجی اتخاذ کرده تشخیص می‌دهد. در قسمت اول ذهن مشکلی ندارد، چنانکه راه گریزی هم ندارد، زیرا فرض خلاف نسبت مفروض، او را به تناقض می‌افکند و به همین جهت است که نسبت را با قاطعیت برقرار می‌کند. برای مثال فرض شکلی با ویژگی‌های مثلث بناچار مستلزم فرض سه زاویه داخلی است که

بر روی هم برابر با دو قائمه باشند، وگرنه شکل مذکور مثلث نخواهد بود و این، متناقض با فرض مثلث بودن آن است. اما در قسم دوم فرض خلاف نسبت مفروض مستلزم تناقض نیست. برای مثال «انسان می‌تواند همان نسبتی را که میان برف و سفیدی بر اساس مشاهدات بیرونی برقرار کرده میان برف و سیاهی برقرار کند»، بی‌آنکه دچار تناقض شود. هیوم مثال‌های زیادی در این زمینه از عالم طبیعت می‌آورد ولی تعبیر جامع و گویای او در اینجا این است که: «فرض خلاف هر امر واقعی همیشه میسر است.»<sup>۱</sup>، و این سخنی است که، نه تنها فیلسوف و متکلم، بلکه هر متأمل صاحب عقلی آن را می‌پذیرد.

هیوم معتقد است رابطه «علیت» از قبیل قسم دوم است و به همین جهت، هر جا تشخیص داده شود با درصدی، هرچند ناچیز، از احتمال خلاف همراه است و همیشه باید با احتیاط تلقی شود. وی با بررسی موارد مختلفی از روابط علت و معلولی که برای ذهن آدمیان، در ملاحظه طبیعت، مکشوف و حتی نزد ایشان مسلم گردیده به این نتیجه می‌رسد که: «می‌توان به صورت یک قضیه کلی و غیر قابل استثنا اظهار عقیده کرد که علم به وجود چنین رابطه‌ای به هیچ‌وجه توسط استدلال مقدم بر تجربه فراهم نمی‌آید.» بدیهی است که تجربه نیز ضرورت عقلی را نتیجه نمی‌دهد، و بدین‌گونه است که شبهه هیوم در بنیاد «علیت» شکل می‌گیرد و آنچه او، به موجب اصالت تجربه، معتقد است که از طریق غیر از تجربه قابل دسترسی نیست از طریق تجربه نیز به دست نمی‌آید، و چون علیت در موارد خاص به ثبوت قطعی نرسد به طور کلی نیز، به عنوان یک اصل، به ثبوت نمی‌رسد.

### گفتار فیلسوف اصالت عقلی

فیلسوف اصالت عقلی این مطلب را که اگر بنیاد علیت بر تجربه باشد هرگز به سامان نمی‌رسد قبول دارد زیرا تجربه حسی، به قول ابن‌سینا، «حداکثر بر مقارنه میان دو حادث دلالت دارد»<sup>۲</sup> نه بر علیت یکی نسبت به دیگری. اما او می‌کوشد تا علیت را بر بنیادی غیر تجربی استوار کند و بدین جهت به سراغ «امکان ذاتی» می‌رود که وصف ماهیت است و با پذیرش آن، خروج ممکن از تساوی میان وجود و عدم و میل آن

۱. دیوید هیوم، تحقیق در فهم انسان، ص ۵۳.

An inquiry concerning human understanding, p. 52.

۲. ابن‌سینا، شفا، الهیات، فصل اول: اما الحس فلا یؤدی الا الی الموافات.

به سوی وجود جز از طریق مرجحی که علت نامیده می‌شود میسر نمی‌باشد، و بدین‌گونه است که بنیاد علیت بدون هر گونه تجربه‌ای و فقط با قبول امکان ذاتی همه موجودات، به جز یکی، نزد عقل استوار می‌گردد. این‌گونه تحلیل نزد فلاسفه اسلامی از شهرت کامل برخوردار است و نیاز به بازگویی عین عبارات ایشان نیست. خواننده این سطور می‌تواند در صورت احتیاج به ملاحظه مدرک و مطالعه مستقیم مطلب، به منابع متأخر، از جمله *بداية الحکمه*، مراجعه کند.<sup>۱</sup>

### متکلم چه می‌گوید؟

قاضی ابوبکر باقلانی یکی از متکلمان اشعری است که در این باره سخن گفته است. وی در یکی از آثار کلامی خود، ذیل عنوان «رد بر معتقدان به فعل طبیعت» می‌گوید: این‌که بسیاری از ایشان هذیان‌گونه اظهار می‌دارند که، به یقین، از طریق حس دریافته‌اند که سوزاندن و مست گردانیدن از گرمای آتش و شدت شراب به وجود می‌آیند، خود نادانی بزرگی است، زیرا آنچه ما می‌بینیم و حس می‌کنیم تنها این است که حال جسم [و بدن] در پی مجاورت آتش و تناول شراب دگرگون می‌شود و از آن‌گونه که بوده به سوزش و مستی تغییر می‌یابد. اما این‌که دگرگونی مزبور توسط چه کسی [یا چه عاملی] روی داده از طریق مشاهده معلوم نمی‌گردد، بلکه بایستی با تفحص و جستجوی دقیق معلوم شود. بعضی می‌گویند این تغییر حالت توسط ذاتی قدیم، مخترع و قدرتمند روی می‌دهد، و این اعتقاد راستینی است که ما نیز پیرو آن هستیم.<sup>۲</sup>

### ۲- رد ضرورت علت و معلولی

اصل علیت، اگر پذیرفته شود، دو فرع مهم و سرنوشت‌ساز دارد که، اگر خود اصل پذیرفته شود، آن دو نیز باید پذیرفته شوند و رد هر یک از آن‌ها، به گفته برخی از اساتید معاصر، معادل با رد علیت است، هرچند به ظاهر همراه با قبول علیت باشد. دو فرع مذکور عبارتند از «ضرورت» و «سنخیت».<sup>۳</sup> استاد مطهری پس از اظهار این مطلب هر دو قسمت را با بیانی شیرین، قاطع و مستوفای به ثبوت می‌رسانند. خلاصه سخن ایشان در باب «ضرورت» این است که: اگر معلول خاص بالضروره در پی علت خاص

۱. علامه طباطبایی، *بداية الحکمه*، مرحله هفتم (علت و معلول).

۲. ابوبکر باقلانی، *التمهید...*، ص ۵۸.

۳. استاد شهید مطهری، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم* (تألیف علامه طباطبایی)، مقاله نهم.

نیاید لازم‌ه‌اش این است که در پی یک علت خاص پدید آمدن آن معلول خاص و یا هر معلول دیگری ممکن باشد و، از سوی دیگر، ظهور یک معلول خاص نیز پس از یک علت خاص و یا هر علت دیگری ممکن باشد. قبول این معنا برابر با قبول تصادف است، و «تصادف» به اتفاق آرای اهل تحقیق، نقطه مقابل علیت است.<sup>۱</sup>

نتیجه آشکار سخن فوق این است که این تصور که می‌توانیم اصل علیت را محفوظ بداریم ولی ضرورت علت و معلولی را انکار کنیم یک تصور خام و بی‌نتیجه است. این، سخن فیلسوف اصالت عقلی بود و حتی فیلسوف اصالت تجربی هم بر فرض که در پذیرش اصل علیت حرف داشته باشد در پذیرش این مقدمه و نتیجه، دست کم به صورت فرضیه و جمله شرطیه، نمی‌تواند تردید کند. حال ببینیم متکلم اشعری در این باره چه می‌گوید.

### سخن متکلم

متکلمان گاهی ضرورت علت و معلولی را به طور کلی انکار کرده‌اند. برای نمونه امام محمد غزالی در مسأله هفدهم از کتابی که به ویژه در رد و تکفیر فلاسفه نوشته و یک مسأله از آن را به علیت اختصاص داده، اعتقاد به علیت را ناشی از عادت و تکرار تجربه موافق می‌داند و می‌گوید: «مقارنه میان آنچه برحسب عادت، سبب و آنچه به همین طریق مسبب شناخته می‌شود در نظر ما ضرورت ندارد»<sup>۲</sup> و پس از بیان چند مثال به این نتیجه کلی می‌رسد که: «در کلیه مقارناتی که در پزشکی، نجوم، صناعات و حرفه‌ها بین امور مشاهده می‌شود هیچ‌گونه رابطه ضروری وجود ندارد»<sup>۳</sup> وی مطلب را با این ترجیع‌بند کلامی ختم می‌کند که:

«این که چیزی همراه چیز دیگر می‌آید، چنانکه گذشت، ناشی از تقدیر خداوند سبحان است که آن دو را در پی یکدیگر آفریده، نه آنکه آمدن یکی در پی دیگری به خودی خود ضروری بوده و از یکدیگر جدایی ناپذیر باشند»<sup>۴</sup>

### نمایش تحقیق

در گفته‌های فوق ملاحظه کردیم که ضرورت علت و معلولی به طور مطلق و بدون جایگزین مردود گردید. اما متکلمان، از آنجا که خود را در این مورد با اصحاب عقل و

۱. همان.

۲. غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۹.

۳. همان.

۴. همان.



استدلال روبرو می‌دیده‌اند - گویا - این‌گونه بی‌پروا سخن گفتن را خلاف حزم و احتیاط و متضمن جزم و تحکم تشخیص داده و توجه کرده‌اند که انکار مطلق ضرورت و احاله مطلق امور به اراده یک مبدأ متعادل و غیرمسئول بنیان هرگونه پیش‌بینی در زندگی روزمره را برهم می‌ریزد و حتی عمل همان مبدأ به وعده و وعید خود را نیز معلق می‌سازد و نوعی هرج و مرج را به جای نظم و قانون می‌نشانند و انتساب آن به مبدأ حکیم مطلوب نیست. اشاعره، از اهل کلام در مواجهه با این وضعیت، بر آن شده‌اند تا با نمایشی از تحقیق در مقابل حریفان خود ظاهر شوند و سخنی بگویند که ظاهری آراسته داشته و نظریه متقابلی را ارائه کند که به سادگی مردود نشود و آرامش ناشی از احساس نظم و امکان پیش‌بینی و اعتماد متقابل را مختل نسازد. لذا به جستجو پرداخته و نظریه جدیدی با عنوان «اولویت» را به جای «ضرورت» پیشنهاد کرده و توجیهاتی نیز برای آن آورده‌اند. مقصود از اولویت به طور خلاصه این است که وقتی فاعل با شعور و اراده و برخوردار از اختیار، علت تامه حدوث امری را فراهم آورد آن امر ضرورت نمی‌یابد اما از «اولویت وجود» برخوردار می‌گردد. «اولویت» پیدایش معلول در ظرف وجود علت اگر در مسائل طبیعی و مربوط به زندگی باشد مایه اعتماد و آرامش می‌گردد و پیش‌بینی مورد نیاز را ممکن می‌سازد و، از سوی دیگر، «نفی ضرورت» مقتضای اراده آزاد را، که بایستی تا آخرین مرحله قابل اعمال باشد، محفوظ می‌دارد.

ابداع نظریه موسوم به «اولویت» از سوی متکلمان اشعری فلاسفه را به پاسخگویی واداشته، به طوری که ایشان خود باعث شهرت بیشتر این نظریه شده‌اند. صدرالمتألهین در منهج دوم از جلد اول اسفار طی بیست و دو فصل، از مواد سه‌گانه، یعنی وجوب، امکان و امتناع، بحث کرده و فصل دوازدهم را به طرح و نقد «اولویت» اختصاص داده و نظریه مذکور را به جای این‌که به متکلمان اشعری نسبت دهد به «بعضی از مردم» نسبت داده<sup>۱</sup>، که این خود شمه‌ای از بی‌اعتنایی و دست‌کم گرفتن است، اما وی در موضعی دیگر، مطلب را به صراحت به ابوالحسن اشعری و یاران او منسوب ساخته، می‌گوید:

«اکثریت متکلمان از یاران ابوالحسن اشعری، مبنای عقیده‌ای که در تفسیر قدرت پروردگار پذیرفته و بدان اعتماد کرده‌اند این است که علت و معلول را انکار می‌کنند و نمی‌پذیرند که ایجاب در مرتبه‌ای از فاعلیت و ایجاد، مقتضی وجوب است، بلکه صرف اولویت را، هرچند به حد وجوب نرسیده باشد، جهت صدور فعل از فاعل مختار کافی می‌دانند.»<sup>۲</sup>

۲. اسفار، ج ۶، ص ۳۲۰.

۱. اسفار، چاپ ۹ جلدی، ایران، ج ۱، ص ۱۹۹.

صدرالمآلهین سپس ضمن یک تعریض قهراً میز نسبت به دارندگان این نظر می‌گوید: «... به تحقیق دانستی که اعتقاد به این مذهب قبیح و مستنکر انسان را از جزم به هرگونه حکم یقینی بازمی‌دارد و [حتی] تخلف نتیجه از مقدمات برهانی ضروری در قیاس شکل اول را هم در نظر او ممکن می‌سازد.»<sup>۱</sup>

این تعریض البته شدید و گویا است، اما متضمن استدلالی قوی جهت رد نظریه اولویت نیست، زیرا ممکن است دارنده نظریه مذکور آن را بپذیرد و حتی تلقی به رضایت کند، زیرا چه بهتر از این که کار قدرت و نفوذ اراده الهی در پهنه هستی ممکنات به جایی برسد که گل سرسبد این ممکنات، یعنی انسان، که مزین به زیور عقل و برخوردار از درک فطری اصل بدیهی عدم تناقض است نتواند آن را بی‌اراده خاص خداوند در هیچ موردی، از جمله در شکل اول قیاس صوری، که بدیهی الانتاج شمرده می‌شود، اعمال کند. این خود چه بسا عین خواسته متکلم اشعری است و او برحسب سلیقه‌ای که دارد، نه تنها این اعتقاد را «قبیح و مستنکر» نمی‌داند بلکه بر «قبیح و استنکار» خلاف آن نیز اصرار می‌ورزد.

وقتی کار به اینجا برسد انسان تا حدودی از بحث و گفتگو نومید می‌شود زیرا احساس می‌کند که دارد با جماعتی سوفسطایی، که در همه چیز حتی در شک خودشان هم اظهار شک می‌نمایند، بحث می‌کند. اما به هر حال، فلاسفه، برحسب شیوه عقلی و استدلالی خود چاره‌ای ندارند جز آنکه فساد عقلی این اعتقاد را بنمایانند و بقیه مطلب را به انصاف طرف مقابل واگذار کنند، ضمن اینکه می‌دانند عقل را چه بسا می‌توان با عقل مجاب ساخت، اما آنچه از سلیقه و عقیده و عاطفه خاصی برمی‌آید به راحتی عقب‌نشینی نمی‌کند.

دلایل فلاسفه بر منع نظریه اولویت، برحسب آنچه در ادامه سخن منقول از ملاصدرا بدان اشاره شده و در کتب متأخران، از قبیل *بداية الحکمه*، نیز آمده متعدد است، و مهمترین دلیل ایشان این‌که: ذات ممکن حامل وصف تساوی نسبت به وجود و عدم است، و اولویتی که به حد و جوب نرسد نمی‌تواند نسبت امکانی را قطع کند و جوب غیری وقوع بالفعل را تدارک ببیند. معلول می‌باید توسط علت تامه‌ای که مقتضی آن است جوب یابد، و مادام که وقوع شیئی ممکن، به یک سبب تام، که موجب آن و علت تامه و مقتضی آن است، منتهی نشود این پرسش که «چرا وقوع یافت؟» منقطع نمی‌گردد.<sup>۲</sup>

۲. همان، ص ۳۲۱-۳۲۲.

۱. همان، ص ۳۲۱.

این استدلال - به نظر نگارنده - تا اینجا تمام نیست زیرا عدم امکان وجود شیئی با صرف اولویت، بدون وجوب، را با قاطعیت ثابت نمی‌کند، چه، می‌توان گفت: قبول داریم که اگر وجوب آمد وجود هم بالضرورة خواهد آمد ولی از کجا که وجود بدون ضرورت و با صرف رجحان غیربالغ به حد وجوب، یا - به اصطلاح - با اولویت تحقق نیابد؟ به طور کلی، به نظر می‌رسد، فیلسوفان اسلامی در استدلال عقلی خود برای اثبات یا توضیح اصل علیت، از خود آن اصل استفاده کرده‌اند و از رد اولویت نیز همین شیوه را به کار گرفته‌اند، اما به هر حال، شاید اكمال پاسخ، به فرض قبول اصل آن، با این توضیح میسر باشد که عقل ما وقتی یک ذات خاص را اعتبار می‌کند نمی‌تواند بیش از یکی از سه وصف امکان، امتناع و وجوب را برای آن در نظر بگیرد و، بنابراین، وصفی با عنوان «اولویت وجود» برای ذات قابل تعقل نیست، هرچند برای موجودی که در حال شدن است و - به اصطلاح «ماده» نامیده می‌شود - اولویت پذیرش یک صورت نسبت به صورت دیگر، برحسب موقعیتی که ماده مذکور دارد، قابل تعقل و بلکه ناگزیر است. از باب مثال، برای غذای آماده، پذیرش صورت گوشت و پوست یا حرارت غریزی، در مقایسه با پذیرش صورت نطفه، اولویت دارد. فلاسفه، در تعبیر از این مطلب می‌گویند «از ویژگی‌های امکان استعدادی این است که شدت و ضعف می‌پذیرد»<sup>۱</sup>

### ۳- معنی فاعل

آنچه گفته شد گزارشی از انکار «ضرورت»، که یکی از دو فرع مهم اصل علیت به شمار می‌رود، توسط متکلمان اشعری، بود. گفته‌های فلاسفه در رد ایشان را هم ملاحظه کردیم و این مجموعه حکایتی بود از یک چالش تاریخی و بلندمدت میان فلسفه و کلام که هر دو عنصر «تعامل» و «تقابل» در آن حضور دارند. یکی از نمودهای تقابل این است که متکلمان در تعقیب هدف خود حتی از تغییر اصطلاحات کلیدی غافل نبوده‌اند، و یکی از این اصطلاحات واژه «فاعل» است.

«فاعل» یا «علت فاعلی» در اصطلاح فلاسفه به معنی «کننده کار» است و به خودی خود ملازمه‌ای با شعور و اختیار ندارد. برای مثال، خورشید، دهنده روشنایی است و به این معنا «فاعل» است. اشاعره این اصطلاح را محدود ساخته و اطلاق «فاعل» بر «کننده بدون شعور و اراده» را جایز ندانسته و به همین نسبت استناد «فعل» به «کننده

۱. بدایه الحکمه، مرحله چهارم، فصل ۶.

بی‌شعور و اراده» را نیز غلط یا از باب مجاز شمرده و به جای آن در این‌گونه موارد از اصطلاح «سبب» استفاده کرده‌اند. «سبب» ابزاری است که فاعل با شعور و اراده به منظور تحصیل غایت خاصی به کار می‌گیرد و توسط آن فعلی را به انجام می‌رساند. امام محمد غزالی، امام اشعریان و پیشرو منتقدان فلاسفه، در این باره می‌گویند:

... مقام اول این است که طرف مخالف ادعا کند که فاعل احتراق فقط آتش است، که به اقتضای طبیعت خود بدون اختیار عمل می‌کند...

این از جمله اموری است که ما منکر آن هستیم. ما می‌گوییم فاعل احتراق که پنبه را سیاه، اجزای آن را پراکنده و آن را شعله‌ور یا خاکستر می‌کند، خداوند متعال است. و او این کار را به وساطت فرشتگان یا بدون وساطت انجام می‌دهد، اما آتش، که یکی از جمادات است، هیچ‌گونه فعلی ندارد.<sup>۱</sup>

ابن سینا و خواجه نصیر، در اشارات و شرح آن، در مقام پاسخ به این جعل اصطلاح، بیانی شیوا دارند و خلاصه مضمون آن این است که: در مفهوم واژه‌های «فعل» و «فاعل» قید شعور و اختیار مندرج نیست. شاهد مطلب این‌که اگر چنان بود در آن صورت این جمله که «فعل را با اختیار خود انجام داد» متضمن تکرار بود و این جمله که «فعل را بدون اختیار انجام داد» متضمن تناقض بود.<sup>۲</sup>

گفتار ابن سینا و خواجه مفصل و متضمن فواید دیگری نیز هست که همگی با بحث حاضر ارتباط دارد و در مجموع، محدودیت‌هایی را که متکلمان به منظور تکمیل معنی «اولویت» و جانبداری از اراده مطلق حق و تقابل اطلاق اراده با قانون علیت مطرح کرده‌اند مردود می‌شناسد، اما آوردن بیان آنان در اینجا موجب فراروی از حد ظرفیت یک مقاله است.

### سخنی در ختام

آنچه، به عنوان نمونه، گزارش گردید بخشی از چالش‌های کلام و فلسفه در باب ضرورت علت و معلولی بود که خود یکی از فروع علیت فاعلی است. سخن درباره فرع دیگر اصل مذکور، یعنی سنخیت میان علت و معلول، درخور گنجایش مقاله یا مقالات دیگری است.

۲. شرح‌الاشارات، ج ۳، ص ۷۱.

۱. تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۹-۲۴۰.

### منابع

- ۱- ابن سینا، شفا الیهیات، تصحیح ابراهیم مدکور، افست تهران.
- ۲- ابن سینا، الاشارات والتنبیحات، ج ۳، تهران، ۱۳۷۹، دفتر نشر کتاب.
- ۳- باقلانی، ابوبکر، التمهید، قاهره، ۱۳۶۶ ه.ق.
- ۴- طباطبایی، محمدحسین، بدایه الحکمه، قم، مکتبه الطباطبایی، بی تا.
- ۵- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۲۵، نشر آخوندی.
- ۶- صدرالمتألهین، اسفار، ۹ جلدی، قم، کتابخانه مصطفوی.
- 7- David Hume, *An inquiry concerning human understanding*, edited by Antony Flew, New York, 1971.
- ۸- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه.
- ۹- ارسطو، متافزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، نشر گفتار.