

کیفیت حفظ اختیار علت تامه در ارتباط با وجوب بالقیاس معلول از دیدگاه ملاصدرا

هادی واسعی*، زینب درویشی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۱۵)

چکیده

یکی از فروع اصل علیت، وجوب بالقیاس است و نفی آن مستلزم نفی اصل علیت است، بعضی از متکلمین پنداشته اند که این قاعده، مخصوص علت های جبری و بی اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار، بعد از تحقق جمیع اجزاء علت، باز جای اختیار و انتخاب فاعل، محفوظ است. غافل از اینکه قاعده ی عقلیه، قابل تخصیص نیست. از نظر برخی متکلمان ضرورت علی در بحث فاعل های مختار و نیز در اینکه عالم حادث است و نیاز خدای سبحان، مشکل ساز می شود از این رو ایشان اولویت را جایگزین ضرورت علی کرده اند. برخی از اندیشمندان معاصر نیز به طور کلی ضرورت علی را چه به صورت غیري و چه بالقیاس منکرند و برای نفی این دو ضرورت، ادله ای اقامه کرده اند از نظر ایشان با پذیرش ضرورت علی همه فاعل ها موجب خواهند بود مطلوب ما در این مقاله تثبیت ادعای ملاصدرا مبنی بر حفظ اختیار علت تامه در رابطه با وجوب بالقیاس معلول است.

کلیدواژگان

اختیار، ضرورت، معلول، وجوب بالقیاس.

* استادیار، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دوره دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: zb_darvishi@yahoo.com

طرح مسئله

بحث علیت یکی از مهمترین بحث های فلسفی است و در طول تاریخ همواره به عنوان پایه ای برای علم نظری در نظر گرفته شده است. اگر وظیفه علم را تشریح و تبیین روابط بین اجزای جهان و پدیده هابدانیم، در این صورت علم عبارت خواهد بود از: مجموعه ای از تحلیل های علی از ماهیت. بنابراین، علیت پایه ای ترین اصلی است که علم چه از نوع تجربی و چه از نوع نظری وابسته به آن است زیرا پایه ریزی هر یک از قوانین علمی بدون مقبولیت علیت امری بس محال است. ما در جهانی زندگی می کنیم که دارای نظام قانونمندانست و هر معلول علت ویژه و روشن دارد که تا علت نباشد معلول وجود نخواهد داشت و هر موجود اثر و فایده ی خاص خود را در موجودات دیگر یافت نمی شود.

فلاسفه اسلامی همچون ملاصدرا براساس آنچه که در قرآن (سوره انعام) و احادیث آمده (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶) صبغه دینی ایشان ایجاب می کند که در این موضوع بیشتر به کنکاش پردازند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۳۰۰). ایشان اذعان می کند که پس از اثبات اصل علیت و پذیرفتن آن به اثبات ضرورت و وجوب معلول نزد وجود علت تامه می پردازد.

ملاصدرا پس از اثبات اصل علیت دو فرع بر آن مترتب کرده است:

۱. هرگاه علت تامه شیء ممکن موجود شود، معلول از ناحیه او ضروری الوجود می شود، این ضرورت همان ضرورت سابق معلول است که به قاعده ی الشیء ما لم یجب لم یوجد معروف است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۱۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۵۸؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۵۸)
۲. علت تامه با معلولش معیت دارد. این فرع لازمه ضرورت دیگری است که معلول از ناحیه علت دریافت می کند و آن وجوب بالقیاس وجود معلول هنگام تحقق علت تامه است. (شیرازی، ج ۲، ص ۱۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹) این وجوب غیر از وجوب سابق معلول است؛ زیرا در وجوب سابق نسبت به علت تامه به منزله قیدی برای وجوب معلول ماخوذ نیست، در حالی که در وجوب بالقیاس نسبت به علت تامه قید وجوب سابق معلول است. بنابراین فرض هرگاه علت تامه موجود باشد، معلول ضروری الوجود است و چون معلول ضروری الوجود است، می توان همین معلول ضروری را با علت تامه اش مقایسه کرد و گفت هرگاه علت تامه محقق است با فرض

تحقق علت تامه و در ظرف تحقق آن وجود معلول نسبت به علت تامه اش ضرورت بالقیاس دارد. بنابراین وجوب بالقیاس لازمه ی وجوب لاحق معلول است. لازم به ذکر است در مورد مطلب اول اشکال زیاد مطرح نشده است ولی در مورد وجوب وجود معلول عند العله اشکالاتی مطرح شده است.

ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول از قضایای تحلیلی هستند و نیاز به استدلال ندارند چون علت و معلول دو مفهوم متضایف و تعقل هریک همراه با دیگری است به همین دلیل هریک از آن دو در تحلیل مفهومی همراه با دیگری بوده و در قیاس با آن، ضرورت به شرط محمول دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۸).

مساله اصلی ما چگونگی حفظ اختیار علت تامه در رابطه با ضرورت بالقیاس می باشد، که در این نوشتار نظرگاه ملاصدرا را در خصوص ضرورت بالقیاس بیان نموده و سپس به بیان نظر ایشان در رابطه با کیفیت حفظ اختیار علت تامه در ارتباط با وجوب بالقیاس معلول می پردازیم.

تعریف علیت

ملاصدرا در تعریف علت می گوید:

هوالمشیء الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عرمة عدم الشیء آخر (شیرازی، ۱۴۲۳، جلد ۲، ص ۱۲۹) چیزی است که از وجودش وجود چیز دیگر و از عدمش، عدم چیز دیگر حاصل می شود به عبارت دیگر «هی ما یجب به وجود شیء آخر». این معنا با علت تامه مطابقت دارد، اما معنای عام علیت از این قرار است: «موجودی که وجود چیز دیگری (معلول) بر آن توقف دارد.» یعنی اگر آن موجود که وجود چیز دیگری (معلول) بر آن توقف دارد. معدوم باشد، معلول نیز معدوم خواهد بود، ولی اگر موجود باشد، لازم نیست که معلول حتماً موجود باشد، بلکه می تواند موجود یا معدوم باشد. بر طبق تعریف دوم، علت هم شامل علت تامه است و هم علت ناقصه. ملاصدرا پس از بیان مطالب فوق علت ناقصه را به علل اربعه-یعنی علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی تقسیم می کند. بنابراین معلول، موجودی است که در تحققش محتاج علت است. (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۱۲۷؛ شواهد الربوبیه، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳)

ضرورت علی - معلولی

یکی از احکام علت آن است که در مقایسه با معلول، ضروری الوجود است همانگونه که معلول در مقایسه با علت ضروری الوجود است منظور از علت در اینجا علت تامه است و ضرورت گفته شده ضرورت بالقیاس الی الغیر نام دارد و این ضرورت غیر از ضرورت غیر ممکن الوجود است. در این نوع ضرورت هر یک از وجودهای معلول و علت تامه در مقایسه با دیگری واجب است و تخلف آنها از یکدیگر محال می باشد. مقصود از ضرورت بالقیاس این است که نه خودش فی حد ذاته آن ماده را دارد و نه غیر به او داده است بلکه فقط وقتی با چیز دیگری مقایسه می شود بدون اینکه آن چیز دیگر علت آن باشد و در آن نقشی داشته باشد یا صفت وجوب دارد و یا امتناع و یا امکان استدلالی که بر این مدعا اقامه شده، این است: وجود معلول از آن جهت که معلول است، به علت وابسته است. منظور از علت اینجا علت تامه با همه شرایطی که داخل در ذات علتند، همینطور عدم معلول متوقف بر عدم علتی است که بر چنین حالتی است. خواه ذات علت وجود داشته باشد ولی بر چنین حالتی که علیت علت را بالفعل و تام می کند نباشد، و خواه ذات علت اصلا وجود نداشته باشد. بدین ترتیب، اگر ذات فاعل موجود باشد و مانعی در کار نباشد، ولی فاعل به تنهایی علت تامه نباشد و به حالت خاص نیاز داشته باشد تا علیت آن تامه شود وجود معلول متوقف بر وجود آن حالت خاص خواهد بود و با وجود آن وجود معلول واجب و با عدم آن حالت خاص عدم معلول واجب خواهد بود. چرا که وجود معلول وابسته به چیزی بود که موجود نشده است و با منتفی شدن شرط مشروط نیز منتفی می گردد. پس ضرورتا معلول معدوم خواهد بود بنابراین، معلول از علت تامه اش تخلف ناپذیر است و با وجود علت تامه، واجب است معلول وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۹) با توجه به اینکه معلول در صورتی وجودش وجوب می یابد که علت تامه با تمام حالاتی که در تمامیت علت بودنش موثر است وجود داشته باشد پس اگر یکی از آن شرایط نباشد معلول وجودش واجب نمی گردد.

در نزد ملاصدرا، هر معلولی قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد، ولی به وجودی اعلی و اتم و همین تحقق در علت، مبدا صدور معلول است و بدون این تحقق معلول،

موجود نخواهد شد. برابر این نظریه همه آفریده‌ها، صفات خالق را به اندازه ظرف وجودی خویش دارند، زیرا وجود از نظر او، هم پا و هم راه علم، قدرت، حیات و... است. بدین گونه از نظر او، وجود، اصیل است. پس اگر کمالی از کمال‌ها برای مرتبه‌ای از هستی ثابت شد، محال است که آن کمال در جای دیگر نباشد. (همان، ص ۱۷۴)

وجوب بالقیاس

در وجوب بالغیر معنایش این است که این شیء به واسطه ی غیر وجوب پیدا کرده است یعنی وجوبش بالغیر است و از ناحیه ی غیر آمده است. ولی در وجوب بالقیاس ما نمی خواهیم بگوییم وجوب این شیء از ناحیه ی غیر آمده است یا نیامده است؛ اصلاً به این مطلب کاری نداریم، بلکه می خواهیم بگوییم با فرض وجود این شیء وجود آن شیء ضروری است؛ یعنی نظرمان فقط به این است که اگر این شیء موجود باشد محال است که آن شیء موجود نباشد. نمی خواهیم بگوییم که وجوب آن از ناحیه ی این آمده است، بلکه همین قدر می خواهیم بگوییم که محال است که این شیء موجود باشد و آن شیء موجود نباشد و یا آن شیء موجود باشد و این شیء موجود نباشد.

به عنوان مثال، شما یک امری را در نظر بگیرید که دو لازم داشته باشد، مثلاً یک علتی را در نظر بگیرید که در آن واحد دو معلول داشته باشد. قهراً این دو معلول از یکدیگر انفکاک ناپذیرند، یعنی وقتی این علت وجود پیدا کند این دو معلول لازم لاینفک آن هستند. اما به حکم اینکه هر دو لازم لاینفک این علت هستند بین خودشان هم تلازم برقرار است. پس اگر علت را «الف» و این دو معلول را «ب» و «ج» بنامیم وقتی که رابطه ی ایندو را با «الف» در نظر بگیریم وجوبشان وجوب بالغیر است، یعنی می گوییم وجوب «ب» از ناحیه ی «الف» آمده است، وجوب «ج» هم از ناحیه ی «الف» آمده است. ولی وقتی که رابطه ی ایندو با یکدیگر را در نظر بگیریم می بینیم وجوب بالقیاس بین آنها حاکم است. وقتی که می خواهیم وجوب بالقیاس را بیان کنیم همین قدر می گوییم که ایندو از یکدیگر انفکاک ناپذیرند؛ ولذا در مورد ایندو نه این یکی علت است برای دیگری و نه آن دیگری علت است برای اولی، ولی به حکم اینکه هر دوی اینها معلول یک علت

هستند خود ایندو از یکدیگر انفکاک ناپذیرند، پس قهراً بینشان وجوب بالقیاس حاکم است. وجوب بالقیاس یک معنی اعمی است که موارد وجوب بالغیر را هم شامل می‌شود. حتی بین معلول و علتش درعین اینکه وجوب بالغیر هست وجوب (مطهری، ج ۱۰، ص ۱۰۵) بالقیاس هم هست؛ یعنی وقتی که ما کاری نداریم که وجوب از ناحیه ی این شیء آمده یا از ناحیه ی شیء دیگر و فقط می‌گوییم این دو امر متلازمند و از یکدیگر انفکاک ناپذیرند می‌گوییم بین این دو شیء وجوب بالقیاس حاکم است.

معمولاً در منطق با وجوب بالقیاس کار دارند. مثلاً در قضایای شرطیه می‌گویند اگر «الف» وجود داشته باشد «ب» وجود دارد. می‌خواهند بگویند میان وجود «الف» و وجود «ب» چنین تلازمی هست، دیگر کاری ندارند به اینکه این تلازم به دلیل این است که «الف» علت است برای «ب» یا به دلیل این است که «ب» علت است برای «الف». یا به دلیل این است که «الف» و «ب» هر دو معلول یک علت سوم هستند و یا به دلیل این است که حتی بدون رابطه ی علیت میان اینها تلازم است.

پس وجوب بالقیاس درواقع معنایش این است که میان دو شیء رابطه ی تلازم و لاینفکی وجود داشته باشد بدون اینکه ما درنظر بگیریم که کدامیک از ایندو اصل است و کدامیک فرع و یا اصلاً هیچکدام نسبت به دیگری اصل یا فرع نیست (مطهری، ج ۱۰، ص ۱۰۵)

بنابراین هر علتی همان طور که موجب معلول خودش است یعنی وجوب معلول از ناحیه ی آن است همچنین نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و معلول هم نسبت به علت خودش وجوب بالقیاس دارد. دو معلول یک علت هم نسبت به یکدیگر وجوب بالقیاس دارند. پس معنای وجوب بالقیاس این است که اگر ایندو را با هم درنظر بگیریم بین اینها نوعی تلازم و لانفکاک است. (مطهری، ج ۱۰، ص ۱۰۷)

استدلال صدرایان برای اثبات ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تامه ان واجب الوجود اذ كان مرجحاً لوجود غیره فاما ان یکون لذاته المخصوصه مرجحاً لوجود ماسواه فلا یتقدم علی وجود الممكنات غیرذاته اولاً مر لازم له.

استدلال ملاصدرا برای اثبات ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تامه این است که هرگاه

ممکنی بخواهد تحقق یابد نیازمند به شیء است که نیازهای او را برای تحقق مرتفع سازد، و علت واجبی که آن را ایجاد می نماید به ذات یا لازم ذات و یا به وصف، شرط و قیدی زائد منشاء ایجاد آن می باشد، در صورتی که علت مفروض به ذات یا لازم ذات خود، سبب تام باشد با وجود واجب، وجود معلول ضرورت خواهد داشت و در صورتی که منشاء اثر بودن آن به وصف، شرط یا قید زائد و حادث باشد، ایجاد آن امر زائد در نهایت به ذات و یا لازم ذات بازگشت می نماید و در نتیجه وجود آن شرط به دنبال آن وجود معلول نیز با وجود واجب ضروری می گردد پس معلول ممکن در هر حال با وجود واجبی که علت آن است موجود است و انفکاک معلول از ذات علت جایز نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۶۲)

برهان ابن سینا: از نظر ابن سینا وجود معلول هم وجوب سابق و هم وجوب بالقیاس نسبت به علت تامه خود دارد؛ زیرا نفی وجوب سابق و وجوب بالقیاس مستلزم نفی علیت است؛ چراکه از نظر او ماهیت معلول که در حد ذاتش در مرز استوای وجود و عدم است و در این حد، هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد، اگر هیچ یک از این دو وجوب نداشته باشند، در این صورت معلول در حد استواست و برای تعیین وجودش نیازمند شیئی دیگر است و باز ماهیت با آن شیء دیگر وجودش متعین نمی شود؛ زیرا فرض بر این است که ماهیت برای موجود شدن لازم نیست واجب شود. از این رو بی نهایت امور دیگر هم ضمیمه شوند، باز وجودش متعین نمی شود. پس اگر معلول با فرض عدم وجوب سابقش موجود شود، بدون علت موجود شده است، و این نفی قانون علیت است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۹)؛

برهان برهان علامه: علامه طباطبائی استدلالی دیگر برای وجوب بالقیاس معلول اقامه می کند. از نظر او اگر وجوب بالقیاس معلول درست نباشد، یا اجتماع نقیضین رخ می دهد یا نقض علیت در ممکنات؛ زیرا ماهیت ممکن در موجود شدن یا معدوم شدن نیازمند علت تامه است. بنابراین اگر فرض کنیم معلول هنگام تحقق علت تامه واجب نباشد، در این صورت عدم معلول جایز است. در این فرض که معلول نیست و درحالی که علت تامه وجودش هست، یا علت عدم معلول که طبعاً عدم علت تامه وجودش خواهد بود، موجود است یا علت عدم معلول هم نیست. در

صورت اول اجتماع نقیضین رخ می دهد و آن تحقق علت تامه وجود معلول و عدم تحقق علت تامه وجود معلول است و در صورت دوم نقض در علیت رخ می دهد و آن تحقق عدم معلول بدون علت است؛ زیرا در این فرض ماهیت معلول معدوم است بدون آنکه این عدم مستند به علتی باشد و این همان نقض علیت است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۸).

نقد استاد فیاضی بر برهان علامه و پاسخ آن

استاد فیاضی این برهان علامه را تمام نمی داند و معتقد است عدم معلول منحصر به عدم علت تامه وجود نیست؛ مگر بعد از اثبات وجوب وجود معلول نزد وجود علت تامه اش و خصم می گوید فاعل مختار با وجودش هم علت عدم و علت وجود معلول است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۶۱۵).

این نقد بر برهان وارد نیست؛ زیرا لازمه درست بودن نقد استاد فیاضی این است که یک چیز بتواند علت دو نقیض باشد که این محال است یا لازمه آن این است که وجود از آن جهت که وجود است مقتضی عدم از آن جهت که عدم است باشد و این نیز محال است چون هیچ چیزی در ذاتش مقتضی نقیضش نیست، در حالی که در این نقد فرض شده که علت تامه در ذاتش مقتضی عدمش است که این محال است و اینکه فاعل مختار نسبت فعل و ترک علت تامه باشد ادعای بدون برهان است.

نسبت علت تامه با فاعل مختار

پیش از ورود به این بحث، باید به نکته ای توجه شود و آن این است که ارزیابی یک نظریه در بعد ایجابی، این است که نشان دهیم مقدمات نظریه و ساختار صوری استدلال درست است؛ و اگر در مقام نفی یک نظریه هستیم، می توانیم از دو راه استفاده کنیم: یا نشان دهیم خود نظریه مشتمل بر تناقض است و یا نشان دهیم که مقدمات و لوازم نظریه مستلزم تناقض است. عده ای در رد نظریه ضرورت بالقیاس معلول از روش اخیر استفاده کرده اند. از نظر ایشان لوازم نظریه ضرورت بالقیاس ناپذیرفتنی اند و بنابراین منشأ این نظریه باطل است. این عده یک بار به علت تامه امکانی

مانند انسان توجه کرده اند و لوازم ناپذیرفتنی اش را برشمرده اند و بار دیگر فاعل مختار وجوبی یعنی خصوص واجب الوجود را به منزله علت تامه جهان خلق مورد توجه قرار داده اند و لوازم ناپذیرفتنی آن را بررسی کرده اند. ما در اینجا نخست اشاره ای به فاعل مختار امکانی می کنیم و سپس وارد بحث فاعلیت خدا می شویم.

علت تامه با فاعل مختار امکانی

شماری از متکلمان ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس معلول را نسبت به علت تامه انکار کرده اند؛ زیرا این دو درباره فاعل مختار لوازمی ناپذیرفتنی دارند. فاعل مختار آن است که نسبت به فعل و ترک مساوی است و این درباره فاعل مختار انسانی واضح است؛ زیرا برای انسان است که هریک از فعل و ترک را خواست بر دیگری ترجیح دهد، بدون آنکه ایجابی در کار باشد؛ چراکه فعل و ترک برای فاعل مختار یکی است.

اولاً نفی وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس، مستلزم تناقض و نفی علیت است. بنابراین در تعریف فاعل مختار نباید گفت نسبت او به فعل و ترک مساوی است، بلکه در تعریف آن باید گفت که ان شاء فعل و ان شاء ترک و این معنا با وجوب بالغیر معلول و وجوب بالقیاس او در تنافی نیست؛

ثانیاً فعل فاعل مختار امکانی نسبت به علت تامه، نه نسبت به فاعل، وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس است؛ اما نسبت به فاعل مختار امکانی مانند انسان وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس نیست؛ زیرا در فاعل های امکانی علاوه بر فاعل باید امور دیگری محقق شوند تا علت تامه شکل گیرد و فعل واجب بالغیر و واجب بالقیاس گردد. بنابراین فاعل مختار امکانی علت ناقص است. مثلاً برای اینکه فعل انسان مختار واجب شود، علاوه بر وجود انسان، باید او اراده فعل کرده باشد؛ و او وقتی اراده می کند که فعل را تصور، و تصدیق به فایده کرده باشد و تصور و تصدیق نیز به تنهایی برای اراده از ناحیه فاعل کافی نیستند؛ زیرا اگر ماده نباشد، او اراده فعل نخواهد کرد. برای نمونه انسان فعل نوشیدن را در صورتی اراده می کند که ماده نوشیدنی باشد. بنابراین اگر تصور نوشیدن و تصدیق به فایده آن کرده باشد و ماده ای که فعل فاعل به آن تعلق می گیرد، وجود داشته باشد،

اراده فعل خواهد کرد؛ ولی حتی با تحقق اراده نیز ممکن است فعل از فاعل سر نزند؛ زیرا پس از اراده باید اعضا و جوارح فاعل از دستوره‌های تکوینی فاعل اطاعت کنند تا فعل واجب گردد؛ زیرا ممکن است فاعل فعلی را اراده کرده باشد و بخواهد تحریک عضلات بدن کند تا فعل از او صادر شود، ولی عضلات بر اثر گرفتگی تمکین نکنند. بنابراین افعال اختیاری انسان مثال نقض مناسبی برای نفی وجوب بالغیر و وجوب القیاس نیستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰).

فاعلیت خدا به منزله علت تامه عالم

برخی از متکلمان اشکال و نقض وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس را درباره فاعلیت خدا مطرح کرده و گفته اند درست است که انسان نسبت به فعلش علت تامه نیست، ولی خدا نسبت به فعل خودش یعنی خلق کل عالم علت تامه است؛ و علت تامه نسبت واجب مختار به فعل و ترک مساوی است. بنابراین وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس در فاعلیت خدای سبحان نقض می شود؛ زیرا اولاً اگر فعل خدا یعنی خلق عالم واجب باشد، در این صورت خدای سبحان فاعل مختار نخواهد بود، بلکه فاعل موجب بر فعل است؛ چراکه در صورت وجوب فعل ترک از سوی فاعل امتناع دارد؛ ثانیاً از وجوب فعل لازم می آید که عالم حادث زمانی نباشد و قدیم و ازلی باشد؛ درحالی که قدیم و ازلی موجودی است که بی نیاز از علت است؛ چراکه ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث زمانی است؛ زیرا تا شیء معدوم نباشد، و بعد موجود نگردد، نمی توان گفت محتاج است. بنابراین در موجود ازلی عدم راه ندارد تا محتاج علت باشد (همان).

دیدگاه نائینی و آیت الله خویی

از نظر متکلمان و برخی اصولیین این قاعده در رابطه اختیار انسان صادق نیست. ایراد آنها بر فلاسفه این است که بعد از پیدایش علت تامه بر فاعل مختار یک راه بیشتر ندارد. از این رو اختیار معنا پیدا نمی کند از این جهت است که آنها معتقدند که قبل از تحقق فعل یا معلول رجحانی برای آن پیدا می شود.

نائینی از جمله اصولیینی است که در پذیرش اختیار انسان نسبت به افعالش ضرورت رانفی می نماید، وی وجوب را در مورد افعال اختیاری نمی پذیرد، (نائینی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۹۰) از

نظر وی در افعال اختیاری ترجیح بلامرجح جاز است. از دیدگاه نائینی برای فاعل مختار مرجح ضرورت ندارد. به عنوان مثال شخصی که برای فرار از یک حیوان درنده با دو راه یکسان روبروست، یک راه را بدون هیچگونه مرجحی انتخاب می‌کند. مرجحی برای انتخاب فعل یا ترک آن وجود ندارد (همان، ص ۱۳۹۰). "آیت الله خوئی" هم به پیروی از استادش نائینی به نفی قاعده ضرورت پرداخته و صدور فعل اختیاری از فاعل را بدون مرجح می‌پذیرد (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲).

خلاصه آن که از نظر نائینی و طرفداران وی اراده از پدیده‌های امکانی که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد و برای خروج از این حالت تساوی نیاز به ضرورت نیست؛ بلکه اولویت کفایت می‌کند.

علامه طباطبائی در برخی از آثار خود به نقد نظریه فوق پرداخته است. از نظر وی ترجیح بدون رجحان محال است. اگر گفته شود که اراده فاعل، مرجح انتخاب است وی در پاسخ می‌گوید که هیچگونه انتخابی برای فاعل مختار بدون مرجح امکانپذیر نیست. اراده به یکطرف بدون عامل مرجح محال است. اراده از صفات انسانی است که بدون اضافه به متعلق خود تحقق پیدا نمی‌کند. متعلق آن هم علم سابق بر اراده است که آن را مرجح می‌سازد. بنابراین تا زمانی که علم قبل از اراده، متعلق اراده را مرجح نسازد، اراده تحقق نخواهد یافت تا چه رسد به آن که فعل به وسیله آن رجحان پیدا کند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۲). از نظر علامه رجحان فعل و یا ترک آن ممکن است از اجبار و اکراه عاملی غیر از خود فاعل باشد، برای مثال اگر کسی در کنار دیواری نشسته باشد که در حال فرو ریختن است، به محض آگاهی از آن به خاطر حفظ جان خود از آن دور می‌شود و یا اگر کسی برای استراحت در سایه دیواری نشسته باشد و کسی او را تهدید کند که اگر از آنجا بلند نشود، دیوار را بر سر او خراب خواهد کرد، وی برای جلوگیری از آسیب به خود آنجا را ترک می‌کند (همان، ص ۱۷۴). از نظر علامه اولویت نمی‌تواند شیء را از مرحله امکان خارج سازد، برای خروج ماهیت از حد استواء باید پدیده به سر حد ضرورت برسد در تحقق فعل اختیاری انسان نیز اولویت نمی‌تواند آن را از مرحله امکان خارج سازد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱).

اختیار و ضرورت

علامه طباطبائی نیز به پیروی از ملاصدرا اختیار انسان را با پذیرش اصل علیت و قاعده ضرورت در تعارض نمی‌داند چنانکه می‌گوید:

الملاک فی اختیاریه الفعل تساوی نسبه الانسان الی الفعل و الترتک و ان کان بالنظر الیه و هو التام الفاعلیه ضروری الفعل (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲).

از نظر علامه اگر نسبت میان معلول با علت تامه آن سنجیده شود «نه میان معلول و اجزای علت آن و نه میان معلول و خارج از علت» نسبت «ضرورت بالقیاس» خواهد بود و اگر معلولی را به غیر از علت تامه‌اش نسبت دهیم «امکان بالقیاس» خواهد بود (طباطبائی، ج ۳، ص ۱۳۷). برای مثال اگر نسبت آب را به ترکیب اکسیژن و هیدروژن و بقیه شرایط زمانی و مکانی تحقق آن بسنجیم، وجود آب ضرورت بالقیاس خواهد بود. اما اگر آب را نسبت به اکسیژن بسنجیم، امکان نامیده خواهد شد. اگر خوردن را که یکی از افعال ماست به علت تامه آن که عبارت است از علم، اراده، سلامتی اعضای بدن و سایر شرایط، تحقق وی ضروری خواهد بود. اما اگر آن را به پاره‌ای از اجزای علت بسنجیم به‌عنوان مثال تنها به انسان یا انسان و علم تنها، نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت؛ بلکه ممکن خواهد بود یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود و این همان اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می‌کند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک و افعال خود را برای خود اختیاری می‌داند (همان، ص ۱۳۹).

ملاصدرا اختیار را میان معلول و علت غیر تامه می‌داند و جبر را نسبت میان معلول و علت تامه از نظر وی نسبت بین فعل و و فاعل و ترک، نسبت امکان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۷). امکان هم به معنای تساوی نسبت است. فعل اختیاری نسبت به انسان مساوی‌الطرفین است یعنی ممکن است که از انسان صادر شود و ممکن است که صادر نشود. البته برای آنکه فعل در خارج تحقق پیدا کند باید به سرحد ضرورت برسد. اگر فعل در حد استواء باشد و از جانب فاعل ضروری نباشد به معنای نفی فاعلیت و اتفاقی بودن فعل است (همان، ص ۳۰۸). از این رو نسبت میان فعل انسان با علت تامه‌اش ضرورت است، اما نسبت به علت تامه‌اش امکان است. علت تامه

فعل هم فقط اراده انسان نیست؛ بلکه سلامت اعضای بدن، نبود موانع و وجود همه شرایط لازم از اجزای علت تامه است. نسبتی که هریک از اجزای علت با عمل دارند نسبت امکان است؛ مانند نسبت اراده با فعل. تساوی دو طرف انجام فعل و ترک آن، نشانگر آن است که هر چند فعل با علت تامه اش ضروری می‌شود، در عین حال برای انسان اختیاری است و حتی قضاوقدر الهی نیز اختیار را از انسان سلب نمی‌کند انسان به‌عنوان فاعل مختار به تنهایی علت تامه افعال خود نیست، انسان، علت ناقصه فعل است و علل ناقصه دیگری باید همراه وی باشد تا فعل تحقق پیدا کند. مانند سلامتی اعضای انسان که تحت تأثیر قوه عامله انسان قرار دارند. قوه عامله نیز فرمانبردار نفس است. انگیزه لازم برای انجام فعل و اراده نیز از علل ناقصه تحقق فعل هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰). نفس انسان نیز جزئی از علل تامه فعل است؛ یعنی نفس انسان نیز به‌تنهایی از علل ناقصه صدور فعل است و نسبت فعل در حد امکان است، نه وجوب.

برخی اراده را علت فاعلی فعل به‌شمار آورده‌اند، اما علامه آن را درست نمی‌داند، زیرا اراده و حتی شوق از لوازم علم هستند. علم متمم فاعلیت فاعل است. انسان فاعل بالقصد است، یعنی فاعلی است که نسبت به فعل خود علم و اراده دارد و علم او قبل از فعل، ناشی از انگیزه و هدفی خارج از ذات وی می‌باشد. اما فاعلیت نفس بالتجلی است چه نفس مجرد انسان در عین بساطت مبدأ همه کمالات ثانویه خود است و چون نسبت به آن جنبه علمی دارد، بنابراین در ذات خود واجد همه کمالات است و علم وی به ذات خود در واقع علم به همه کمالات خود است (همان، ۱۷۳).

نفی موجبات از فاعلیت خدا با حفظ وجوب بالقیاس معلول

گفتیم که برخی از متکلمان برای حفظ اختیار در فاعلیت خدا وجوب بالقیاس را منکر شده‌اند، درحالی که معنای اختیار در خدای سبحان این است که او تحت تأثیر هیچ موجودی قرار نمی‌گیرد، و چون در برابر خدا چیزی نیست که او را بر فعلش اجبار کند، بنابراین همه افعال خدای سبحان اختیاری‌اند؛ زیرا خدا را جباری وادار به فعل نمی‌کند تا او فاعل مجبور باشد؛ همان گونه که فعلش او را وادار به آن نمی‌کند تا خدا فاعل موجب باشد؛ زیرا شیئی که بخواهد در خدا تأثیر

کند، یا معلول خداست یا معلول خدا نیست. اگر معلول خدا نباشد، یا واجب دیگری است یا مخلوق واجب دیگر. ادله توحید این دو فرض را نفی می‌کنند. بنابراین خدا فاعل مجبور نیست و نیز فعلش او را موجب نمی‌کند؛ زیرا فعل او معلول او و متأخر از او و قائم به اوست و وجودش را از او دریافت کرده است و ممکن نیست شیء متأخر بر فاعل متقدم تأثیر بگذارد. پس خدا به منزله فاعل مختار، با فعل ایجابی اش قابل جمع است و ایجاب فعل فاعل را از اختیار نمی‌اندازد (همان). از سوی دیگر، ایجاب فعل در هر فاعلی از ناحیه اوست. بنابراین وجوب سابق فعل و وجوب بالقیاس فعل از ناحیه فاعل است و معنا ندارد فاعل از ناحیه خود موجب شود. ایجاب از ناحیه علت در فاعل های اختیاری، مؤکد اختیار اوست، نه زایل کننده آن.

اشکال: واجب تعالی فاعل مختار است و می‌تواند با اراده قدیم و اختیار ازلی خود عالم را در زمانی معین حادث نماید پس زمانی می‌توان تصور کرد که علت تامه موجود است و معلول در آن موجود نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۳)

ایراد بر اشکال

۱. زمان از اجزاء عالم است و مقید کردن اراده خدا به هر شرطی از این قبیل صحیح نیست و در رتبه اراده الهی زمانی وجود ندارد تا ایجاد شیء در مقطع خاصی از آن تعلق گیرد.

۲. اگر واجب و فاعل مختار با اختیار ازلی خود، ایجادشیء را در زمانی دیگر نیز اختیار کند و یا نمی‌تواند و تالی در هر دو شق باطل است. (همان، ص ۳۶۴)

شق اخیر به سه دلیل باطل است:

دلیل اول: اگر واجب نتواند شیء را در غیر آن زمان ایجاد کند فاعل مختار نیست و موجب است و این خلاف فرض است.

دلیل دوم: اگر واجب شیء را در غیر آن زمان نتواند انجام دهد فاعل موجب است و انفکاک فعل از او محال است پس باید از او در ازل صادر شود و صدور آن در زمانی خاص است و بر عکس.

دلیل سوم: اگر خداوند فاعل مختار باشد و اختیار او بدین گونه باشد که فعل را برای زمانی

خاص برگزیند و پس از گزینش فعل نیز اختیار او زایل شود و او نتواند فعل را برای زمانی دیگر اختیار کند، در این صورت اختیار او نمی تواند عین ذات او باشد زیرا واجب زایل شدنی نیست و اختیار در این فرض زایل می شود.

برای اختیار ازلی خداوند نسبت به عالم در زمانی خاص دو شق متصور است:

اول: خداوند نتواند عالم را در غیر آن زمان اختیار کند.

دوم: این که اراده ازلی با آنکه به ایجاد عالم در وقت خاص تعلق گرفته قادر به ایجاد عالم در زمانی دیگر نیز باشد.

در ابطال شق نخست سه استدلال بیان شد و شق دوم نیز باطل است و دلیل بطلان شق دوم این است که این فرض ترجیح بدون مرجح لازم می آید. زیرا خداوند که با اراده ی ازلی خود می تواند عالم را در زمان های مختلف ایجاد کند با کدام مرجح یکی از اوقات را ترجیح دهد؟ اگر هر اختیار به اختیار سابق ارجاع داده شود چگونه یکی ترجیح پیدا می کند تا اولین اختیار که متعلق به نخستین صادر است. نقل کلام می شود و اگر سبب ترجیح در مخلوق بدون توقف ادامه یابد تداوم فیض و ازلیت آن لازم می آید و این خلاف فرض است.

متکلمین در پاسخ به اشکال فوق شق اخیر استدلال را انتخاب کرده اند آنها فعل الهی را حادث و اراده ازلی خدا بر صدور فعل را در غیر وقت حدوث نیز جایز شمرده اند (همان، ص ۳۶۵-۳۶۶).

پاسخ ملاصدرا به متکلمین و اثبات نیازمندی عالم به خدا (وجوب بالقیاس معلول) با حفظ اختیار

مخالفان دوام و استمرار فیض الهی کسانی هستند که حدوث یا سبق عدم زمانی را تعریف «فعل» اخذ می کنند اگر سبق عدم در تعریف فعل اخذ شود، در این صورت چون «فعل» امری است که برای آن اول تصور می شود و ازل امری است که برای آن اول نیست، فعل الهی نمی تواند ازلی باشد. (همان، ص ۳۹۷)

در تفسیر آنها اگر خداوند نتواند معلول را در زمانی دیگر انجام دهد مجبور است چون بنا بر اصل وجوب بالقیاس با وجود خدا وجود معلول وجوب دارد پس مجبور است در حال که در

تحلیل عقلی اگر مناط نیازمندی معلول به علت حدوث باشد تعریف مزبور (سبق عدم زمانی) بر فعل و فیض صادق است، ولی اگر مناط احتیاج، امکان ماهوی یا امکان فقری باشد، تعریف یاد شده، یعنی مسبوق به عدم زمانی بودن بر فعل و فیض خدا صدق نمی‌کند، و در نتیجه فعل می‌تواند، قدمت زمانی داشته باشد. و در نتیجه ملا صدرا حدوث ذاتی عالم را قبول دارد نه زمانی. آقای مصباح می‌فرماید: از قاعده و جوب بالقیاس، قاعده دیگری استنباط می‌شود که مخصوص علت و معلول‌های زمانی است، و می‌توان آن را قاعده تقارن یا هم‌زمانی علت و معلول نامید، و مفادش این است که فاصله زمانی بین علت تامه زمان‌دار و معلول آن امکان ندارد، چنان‌که تقدم زمانی معلول بر علت هم محال است.

بنابراین تقارن، از لوازم علل تامه زمان‌دار و معلول‌های آنهاست، ولی اختصاصی به آنها ندارد؛ زیرا معلول‌های علت واحده هم لزوماً هم‌زمان هستند. پس نسبت بین موارد تقارن با موارد علیت، عموم و خصوص من وجه است.

وجود علت قبل از تحقق معلول، فقط در موارد علل ناقصه زمان‌دار ممکن است، و به همین معنا می‌توان آنها را «متعاقب» نامید، ولی در علل مجرده، بی‌معنا و در علل تامه، غیرممکن است. از سوی دیگری تعاقب، در غیر علت و معلول هم تحقق می‌یابد، پس نسبت بین موارد تعاقب و موارد علیت هم عموم و خصوص من وجه است.

با توجه به نسبتی که بین موارد تعاقب و تقارن و موارد علیت وجود دارد، نمی‌توان آنها را از خواص علت و معلول دانست و علیت را با یکی از آنها یا مجموع آنها تعریف کرد. (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۵)

معلول تا آخرین لحظه وجود نیازمند به علت تامه است؛ زیرا ملاک نیاز (امکان ماهوی بنابر قول به اصالت ماهیت، و فقر وجودی بنابر قول به اصالت وجود) لازمه ذاتی آن است و از آن جداشدنی نیست و قیام ذاتی معلول به علت، آن را در زمره اوصاف و شئون علت در می‌آورد (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۴۹؛ مشاعر، ۱۳۶۹، ص ۱۷۹). ملاصدرا با تکیه بر اصل هم‌سنخی بین علت و معلول، جدایی موجودات را به تشکیک وجود باز می‌گرداند و خیر و وجود و حیات را از سوی

خداوند در همه موجودات جاری و ساری می‌داند (لاهیجی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۹؛ خوارزمی، ۱۳۵۷، ص ۶۸).

بالتبع خداوند که فوق او مرتبه ای متصور نیست وجود نامتناهی و وجوی همه کمالات همه مراتب وجود است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۲)

ولی بعضی از متکلمین که ملاک نیاز معلول را به علت، حدوث و یا مجموع امکان و حدوث دانسته‌اند، معتقد شده‌اند که معلول در بقایش نیازی به علت ندارد و شواهدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده‌اند.

مبنای این قول در درس بیست و دوم ابطال شده است، و اما درباره مثال‌هایی که به آنها تمسک کرده‌اند باید گفت عللی که در این موارد قبل از معلول از بین می‌روند، علت‌های معد و بالعرض هستند که از اجزاء علت تامه به‌شمار نمی‌روند. (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۸۶)

مشکلی که برخی از متکلمان را واداشته تا از وجوب بالقیاس معلول دست بکشند، نیازمندی معلول به علت خود است. از نظر ایشان اگر معلول با وجود علت تامه اش وجوب بالقیاس داشته باشد، در این صورت عالم نیازمند واجب الوجود نخواهد بود؛ زیرا خدا از ازل موجود است و علت تامه است و بنابراین معلول آن باید از ازل موجود باشد و در این صورت چیزی که از ازل موجود است، نیازمند علت نیست؛ چراکه ملاک نیازمندی به علت این است که در او عدمی تصور شود تا محتاج به علت باشد و او را از کتم عدم پدید آورد. اگر قرار باشد عالم از ازل موجود باشد، عدمی ندارد تا محتاج به علت باشد. بنابراین اگر عالم حادث زمانی باشد، سابقه عدم در او راه می‌یابد و از این رو محتاج علت است؛ و از آنجاکه عالم محتاج به علت است، پس حادث زمانی است.

در پاسخ به این اشکال باید معیار نیازمندی معلول به علت بررسی شود. فیلسوفان ملاک نیازمندی معلول به علت را توقف وجودی بر وجود دیگر می‌دانند. از نظر فیلسوفان اگر شیئی نباشد و حادث شود، بی شک در وجودش نیازمند علت است؛ زیرا اگر نیازمند نبود، می‌باید وجودش واجب می‌بود و اگر وجودش واجب می‌بود، در برهه ای از زمان معدوم نمی‌بود. البته

از این تحلیل نباید نتیجه گرفت که هر چیزی که معلول است باید در برهه ای از زمان معدوم باشد؛ زیرا لازمه این بیان این است که خود زمان هم نیازمند واجب الوجود نباشد؛ زیرا معدوم بودن زمان در پاره ای از زمان نامعقول است.

ممکن است گفته شود که زمان یک حقیقت عینی نیست تا واجب الوجود باشد، بلکه امری اعتباری و وهمی است که وجود خارجی ندارد و یا آنکه زمان از حیثیت بقای خدای سبحان انتزاع می‌شود؛ ولی اگر زمان اعتباری و وهمی باشد، در این صورت نمی‌توان ادعا کرد عالم حادث زمانی است. در صورتی می‌توان مدعی بود عالم حادث زمانی است که زمان یک امر واقعی باشد، نه امری اعتباری؛ و اگر گفته شود که زمان موهوم نیست، بلکه از حیثیت بقای خدای سبحان انتزاع می‌شود، لازمه آن تغییر در ذات واجب است؛ زیرا زمان متغیر است و اجزای آن مدام در تغییر و تبدیل اند. بنابراین منشأ انتزاع آن نیز باید تغییر داشته باشد، و از آنجاکه واجب الوجود (خدای سبحان) تغییر ندارد، از حیثیت بقای او نمی‌توان زمان را انتزاع کرد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۱-۱۶۲).

ممکن است گفته شود که در واقع مقصود متکلم از اینکه عالم حادث زمانی است، این است که اگر بر فرض محال در بستر زمان به قهقرا برگردیم، به لبه پرتگاه نیستی می‌رسیم که در آنجا نه عالمی هست و نه زمانی. بنابراین خدا بود و هیچ نبود و خدا خواست بیافریند؛ با آفرینش خود چرخه زمان را به حرکت درآورد و بدین ترتیب پدیده‌ها پدیدار شدند. بنابراین اگر در بستر زمان به عقب بازگردیم و هیچ گاه به پرتگاه نیستی نرسیم، در این صورت نمی‌توان گفت عالم نبود و نیستی داشت و موجود شد و نیازمند خدای سبحان گردید. لذا باید برای عالم عدمی تصور کرد تا نیازمند خدا باشد و این فرضی ندارد جز اینکه عالم حادث زمانی به این معنای اخیر باشد، نه به معنای پیشین که مدعی می‌شد زمان موجود بود و عالم در آن نبود و سپس موجود شد.

این نوع تصور از زمان و و حدوث عالم هرچند از تلقی متعارف از حدوث عالم که پیش‌تر بدان اشاره کردیم ظریف‌تر است، باز تصویری نادرست است؛ زیرا اولاً تصور زمان محدود، مانند مکان محدود ناپذیرفتنی و تناقض‌آمیز است، بلکه زمان و مکان بالضروره باید نامحدود باشند.

می‌توان گفت زمانیات و مکانیات محدودند، ولی نمی‌توان گفت زمان و مکان محدودند؛ چراکه در فرض محدودیت مکان، اگر به سوی شرق حرکت کنیم و به مرز آغازین مکان شرقی برسیم آیا به راستی می‌توان گفت به مرز شرقی رسیدیم و دیگر مکان در این سو ادامه ندارد؟ حال اگر کسی ادعا کند اکنون که در مرز شرقی ایستاده‌ام، می‌خواهم دستم را به آن سوی مرز شرقی ببرم، آیا به راستی در آن سوی مرز مانعی وجود دارد که جلوی دست وی را بگیرد؟ اگر مانع وجود دارد و نمی‌گذارد که دست به سمت شرقی تر برود، پس روشن می‌شود که به مرز شرقی نرسیدیم و آن سوی مرز هم هنوز مکان هست و اگر مانعی وجود ندارد، باز به پایانه شرقی نرسیده‌ایم؛ زیرا به درستی دست او به آن سو تر می‌رود. مشابه همین پرسش را می‌توان در مرز آغازین زمان مطرح کرد و گفت اکنون که در مرز آغازین زمان حاضر هستم، این پرسش برای من مطرح است که چرا چرخش زمان از اکنون آغاز به حرکت می‌کند و چرا دو ساعت پیش تر یا دو میلیارد سال قبل تر آغاز نشده است؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهند که ما نمی‌توانیم زمان و مکان را در تصور خود محدود بینگاریم؛ ثانیاً ملاک نیازمندی معلول به علت، وابستگی وجودی اوست. بنابراین اگر وجودی به وجود دیگری وابسته باشد، معلول است؛ خواه آن موجود زمانی باشد یا فرازمانی و از مجردات، و خواه اگر زمانی است، زمانش محدود باشد یا نامحدود. موجودی که به غیر وابسته است، در متن هستی اش عدم ملحوظ است؛ زیرا هر وابسته به غیری به خودی خود هیچ و معدوم است و با تکیه به آن غیر موجود است. ازاین رو ملاک نیازمندی معلول به علت، عدم مجامع با وجود است و فیلسوف از آن به حدوث ذاتی تعبیر می‌کند؛ زیرا شیء حادث به موجودی گفته می‌شود که وجودش پس از عدم باشد. بنابراین حادث آن است که عدم، سابق بر وجودش باشد، و موجودی که تکیه به غیر دارد، اگر خودش را صرف نظر از غیر در نظر بگیریم، عدم است و با فرض تکیه به غیر است که موجود است. بنابراین عدم ذاتی برای اوست و وجود برای او از ناحیه غیر است. بنابراین وصف ذاتی مقدم بر وصف غیری است. حال اگر چنین موجودی زمانی باشد، گفته می‌شود که عدمی که سابق بر وجودش است به لحاظ زمانی مجامع با وجودش است. پس ازلی بودن یک موجود به معنای بی‌نیازی او از علت نیست؛ زیرا بی‌نیازی به

معنای قائم به غیر نبودن است، و اگر موجودی به حسب ذات موجود نباشد و به حسب غیر از ازل موجود باشد، چنین موجودی معلول است و نیاز او به علت بیش از هر موجود دیگری است؛ چراکه از ازل محتاج است.

نتیجه

یکی از فروع اصل علیت، ضرورت بالقیاس معلول است و لازمه ضرورت بالقیاس معلول هنگام تحقق علت تامه آن است که معلول با وجود علت تامه اش معیت دارد. متکلمان به گمان آنکه لازمه ضرورت بالغیر و بالقیاس، معلول قدیم بودن عالم و در پی آن بی نیاز بودن عالم است و نیز لازمه آن نفی اختیار در فاعل های مختار است، از ضرورت علی سر باز زدند. برخی از اصولیون شیعه (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۱؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲) ضرورت علی را در فاعل های مختار دچار مشکل می بینند. از نظر ملاصدرا ضرورت علی با فاعل مختار در تنافی نیست؛ زیرا فاعل مختار آن است که هرگاه بخواهد انجام دهد و هرگاه بخواهد ترک کند؛ و این معنا منافات ندارد که فاعل چیزی را بخواهد که بالضروره باید همان را بخواهد. فعل اختیاری آن است که مستند به اراده و اختیار فاعل باشد و این بیان منافات ندارد با فعل قبل از تحقق ضروری شده باشد؛ وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می آید و ترجیح بلامرجح مستلزم نفی علیت است. با توجه به این که گفتیم در ضرورت بالقیاس باید علت با تمام شرایط و حالاتی که باید داشته باشد موجود باشد و «شرایط همراه علت باشند تا علت تامه گردد و معلول موجود گردد و یکی از شرایطی که باوجود آن علت تامه می گردد در مورد فاعل های مختار، اختیار فاعل است که با توجه به مطالبی که راجع به وجوب بالقیاس گفته شد فاعل مختار تا فعل خود را قصد نکند معلول از او صادر نمی شود پس نتیجه می گیریم وجوب معلول نزد علت تامه و وجوب علت در نزد معلول یا به عبارتی وجوب بالقیاس معلول در مقایسه با علت تامه هیچ گونه منافاتی با اختیار علت تامه ندارد و علت زمانی که از روی اختیار کار انجام دهد علیتش تامه می شود و معلول نزد او وجوب می یابد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، الشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین رازی (ج ۳)، نشر البلاغه، قم
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، ۱۳۶۳، الالهيات من شفاء، ناصر خسرو، تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه، چاپ اسراء، ج ۲، قم.
۴. خوارزمی، حسین، ۱۳۵۷، شرح فصوص الحکم، مولی، تهران.
۵. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، محاضرات فی الاصول، فیاض، قم.
۶. شیرازی، صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی بیروت.
۷. صدر المتألهین، شواهد الربوبیه، ۱۳۷۵، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، سروش، تهران.
۸. صدر المتألهین، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۹. صدر المتألهین، ۱۳۶۳، مشاعر، تحقیق هانری کاربن، انتشارات طهوری، تهران.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، نهایت الحکمة، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۱۱.، ۱۳۸۰، نهایت الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲)، مؤسسه امام خمینی (ره)، قم.
۱۳. لاهیجی، ۱۳۸۶، محمد جعفر، شرح رساله المشاعر، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۸، آموزش فلسفه (ج ۲)، چاپ امیرکبیر، تهران.

۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، مجموعه آثار، نشر صدرا، تهران.

۱۶. نائینی، محمدحسین، ۱۳۶۸، أجود التقریرات، مقرر سیدابوالقاسم خوئی، چاپ مصطفوی قم.