

بررسی «اصل جهت کافی» در فلسفه لایب‌نیتس و مقایسه آن با «قاعده ضرورت سابق» در فلسفه اسلامی

مهدی زارعی^۱، ابوالفضل کیاشمشکی^۲

چکیده

این مقاله در پی تبیین «اصل جهت کافی» در فلسفه لایب‌نیتس و مقایسه آن با «قاعده ضرورت سابق» در فلسفه اسلامی است. اصل «جهت کافی» یکی از آموزه‌های مهم در فلسفه لایب‌نیتس^۳ است که به همراه اصل «تناقض»، اصول متافیزیک وی را تشکیل می‌دهند. عبارات لایب‌نیتس در این مورد ناهماهنگ می‌باشد و همین نکته باعث ظهور تفاسیر متفاوتی از دیدگاه او شده است. لایب‌نیتس از طرفی همه قضایای صادق را تحلیلی و در نتیجه، ضروری می‌داند و از طرف دیگر، با طرح مفاهیمی مثل ضرورت مشروط و ضرورت اخلاقی و همچنین تقسیم قضایای صادق به حقایق عقل و حقایق واقع، از موضع ضرورت‌گرایانه خویش عقب‌نشینی می‌کند. در فلسفه اسلامی نیز ما با قاعده‌ای به نام قاعده «ضرورت سابق» مواجه هستیم که قرابت زیادی با نظریه لایب‌نیتس در اصل جهت کافی دارد و خواهیم گفت که اصل جهت کافی لایب‌نیتس، اعم از قاعده ضرورت سابق است. هدف ما مطالعه تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه جدید غرب می‌باشد. روش ما در این کار، روش کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع چاپی و اینترنتی و نرم‌افزارهایی مثل «کتابخانه حکمت اسلامی» است.

واژگان کلیدی: اصل جهت کافی، لایب‌نیتس، قاعده ضرورت سابق، ضرورت‌گرای.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) mahdi.zarei59@gmail.com

2. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امیر کبیر akia45@gmail.com

3. Gottfried Wilhelm Leibniz

مقدمه

مطالعات تطبیقی بین سنت فلسفی غرب و سنت فلسفی جهان اسلام می‌تواند راه‌گشای ما در فهم بهتر مسائل، آشنایی با دیدگاه‌های جدید و اطلاع هرچه بیشتر از نقاط قوت و ضعف آراء فلسفی خودمان باشد. ما در این مقاله در پی بررسی «اصل جهت کافی» در فلسفه لایب‌نیتس و مقایسه آن با «قاعده ضرورت سابق» در فلسفه اسلامی هستیم. از آنجاکه این دو اصطلاح به لحاظ معنایی دارای قرابت زیادی هستند، این سؤال در ذهن شکل می‌گیرد که حقیقتاً چه نسبتی بین این دو قاعده وجود دارد؟ «اصل جهت کافی» و همچنین «قاعده ضرورت سابق» از اصول بنیادینی هستند که بسیاری از مسائل دیگر مثل علیت و اختیار به نحوی مبتنی بر آنها می‌باشند. قضاوت در باب صحت یا بطلان دو اصل مذکور، خارج از گنجایش این نوشتار است. بنابراین ما در اینجا به فهم این دو اصل و مقایسه بین آنها اکتفا می‌کنیم. روش تحقیق در این نوشتار نیز روش کتابخانه‌ای و فیش‌برداری از منابع مطبوع، اعم از کتاب و مقاله و منابع اینترنتی و نرم‌افزارهایی مثل «کتابخانه حکمت اسلامی» می‌باشد. پرسش‌های که در این مقاله در پی پاسخ به آنها هستیم، عبارتند از:

۱. اصل جهت کافی در فلسفه لایب‌نیتس به چه معناست؟

۲. قاعده ضرورت سابق در فلسفه اسلامی به چه معناست؟

۳. چه نسبتی بین این دو وجود دارد؟

در تبیین اصل ضرورت کافی آثار متعددی (همچون منابع استناد شده در این مقاله) در دست است. اما این آثار صرفاً به شرح یا نقد این دیدگاه پرداخته‌اند و یا آن را از منظر فیلسوف دیگری بررسی کرده‌اند. اما مقایسه آن با یک قاعده در فلسفه اسلامی (ضرورت سابق) در این آثار مشاهده نمی‌شود. لذا مقاله حاضر از این حیث دارای نوآوری می‌باشد.

اصل جهت کافی^۱

بعضی معتقدند این اصطلاح بر اصول متعددی قابل اطلاق است.^۲ اما - مبتنی بر شواهد - بیشتر به نظر می‌رسد این اصطلاح فقط بر یک اصل قابل اطلاق می‌باشد. اصل تناقض و اصل جهت کافی، چارچوب فلسفه لایب‌نیتس را تشکیل می‌دهند که با اولی، مسائل ذهنی را حل می‌کند و با دومی گامی به بیرون ذهن می‌گذارد؛ چنان‌چه لایب‌نیتس در نامه دوم خود به کلارک چنین می‌گوید:

«اصل اصیل ریاضیات، اصل تناقض و یا اصل هوویت است ... ولی ... برای پرداختن از ریاضیات به فلسفه طبیعت، اصل دیگری لازم است. مقصود من اصل جهت کافی است»
 (Gerhard, 1890, vol 7, p.355-356؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۵۰-۳۵۱).^۳

تفسیر مختلفی از این اصل ارائه شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

تفسیر اول: هر موجودی علتی دارد.

این عبارت، تعبیری خاص از قانون علیّت است که نزد بعضی از فلاسفه غربی (مانند برتراند راسل^۴) مطرح می‌باشد. هایدگر^۵ نیز از جمله کسانی است که چنین تفسیری از «اصل جهت کافی» را ارائه داده‌اند (صافیان، ۱۳۸۱، ص ۷-۸).

در کلمات لایب‌نیتس چنین تفسیری از اصل جهت کافی ارائه نشده است. تعبیر لایب‌نیتس از اصل جهت کافی چنین است: «اصل جهت کافی، به این معنا [است] که

1. principle of sufficient reason.

۲. برای نمونه، (ر.ک: لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۳۷). در این منبع، محقق اصطلاح «اصل جهت کافی» را بر سه اصل در فلسفه لایب‌نیتس اطلاق کرده است: (نخست ... هیچ شیئی بدون علت رخ نمی‌دهد. ... صورت دوم ... که خداوند باید همواره انگیزه‌ای برای فعل داشته باشد ... اصل سوم، ... خداوند باید همواره به بهترین وجه عمل کند.)؛ (ر.ک: برتراند راسل، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

۳. همچنین در رساله مونادولوژی فقرات ۳۱ و ۳۲ این دو اصل را این‌چنین توضیح می‌دهد:

- Our reasonings are grounded upon two great principles, that of contradiction, in virtue of which we judge false that which involves a contradiction, and true that which is opposed or contradictory to the false.

- And that of sufficient reason, in virtue of which we hold that there can be no fact real or existing, no statement true, unless there be a sufficient reason, why it should be so and not otherwise, although these reasons usually cannot be known by us. (Leibniz, 1898, p.5)

4. Bertrand Arthur William Russell

5. Martin Heidegger

هیچ چیز بدون وجود یک دلیل - که چرا باید این‌گونه باشد نه به گونه دیگری - اتفاق نمی‌افتد...» (Leibniz & Clarke, 1984, p.7).

لازم است بدانیم بین «reason» و «cause» تفاوت معنایی وجود دارد. «reason» معمولاً به معنای دلیل است و دلیل، گاهی همان علت و گاهی غیر علت است. اما «cause» معمولاً به معنای سبب و علت است و فرق است بین اینکه بگوییم «هر چیزی علت دارد» با اینکه بگوییم «هر چیزی دلیل دارد». به‌عنوان مثال، وجود خداوند متعال، دلیل دارد اما علت ندارد. دیکشنری «Oxford» در بیان واژه «reason» عبارتی دارد که ترجمه آن چنین است: «یک علت یا یک تبیین برای چیزی که اتفاق افتاده یا کسی انجام داده است».

با توجه به عدم سازگاری این مدعا - که هر موجودی علتی دارد - با منظومه فکری لایب‌نیتز، بعید است بتوانیم چنین سخنی را به او نسبت دهیم. لایب‌نیتز قائل به وجود خداوند به‌عنوان واجب‌الوجود و علّة‌العلل است و این سخن با معلول دانستن همه موجودات سازگاری ندارد.

تفسیر دوم: هر واقعیتهایی دلیلی دارد که نشان می‌دهد آن واقعیت ضروری است.

این تفسیر، منطبق بر همان ضرورت‌گرایی «اسپینوزا»^۱ است که هیچ جهان ممکن غیر از همین جهان موجود را به رسمیت نمی‌شناسد.^۲ گویی همه احتمالات رقیب به‌نحو سراب‌گونه‌ای نامحتمل‌اند. این نظریه، ماده همه قضایا را ضرورت - ذاتی یا بالغیر - می‌داند. چنانچه اشاره خواهیم نمود، این نحو ضرورت‌گرایی در فلسفه اسلامی هم به‌وضوح یافت می‌شود که ریشه آن را تا لوکیپوس^۳ و آناکسیمندر نیز رسانده‌اند. آناکسیمندر از این مطلب که هیچ دلیلی برای حرکت زمین در جهت خاصی وجود ندارد، نتیجه می‌گیرد که زمین ثابت است. با این دیدگاه، نتیجه این می‌شود که او هر حرکتی را مشروط به داشتن دلیل و جهت می‌دانسته است.^۴ ارشمیدوس نیز پایین رفتن یکی از دو کفه ترازو را مشروط به

1. Baruch Spinoza.

۲. برای آشنایی بیشتر با نظریه اسپینوزا در این باب (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۷۸) به نقل از اسپینوزا: «هیچ چیزی را نمی‌توان جز با توجه به نقصان معرفت ما ممکن نامید»؛ (راسل، ۱۳۸۸، ص ۴۳۵): در نظر اسپینوزا همه امور تابع یک جبر منطقی مطلق است»؛ ن.ک: (Lin, 2017).

3. Leucippus claimed there were no uncaused events, and that everything occurs for a reason and by necessity (Schreuder, 2014, p.505).

۴. (ر.ک: (Melamed & Lin, 2016).

وجود یک دلیل مرجح می‌داند.^۱ در کلمات لایب‌نیتس نیز عباراتی یافت می‌شود که می‌توان ضرورت‌گرایی را از آنها برداشت نمود؛ مثلاً در بیان او آمده است: «هر چیز که تحت نظم و قانون نباشد نمی‌تواند اتفاق بیافتد» (Leibniz, 1989, p.40). برهان امکان و وجوب بر وجود خداوند متعال - که به طرز انکارناپذیری مبتنی بر ضرورت‌گرایی است - در فلسفه لایب‌نیتس مورد قبول واقع شده است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۱۲-۴۱۴).

از دیگر دلایلی که برای اثبات ضرورت‌گرایی لایب‌نیتس می‌توان ارائه نمود، این مدعای اوست که هر قضیه صادقی تحلیلی است:

«من در برهان دو اصل به کار می‌برم که یکی از آنها این است که هر چه مستلزم تناقض باشد کاذب است و دیگری آن است که برای هر حقیقتی که این همان و بی‌واسطه نباشد می‌توان جهتی پیدا کرد. به این معنا که مفهوم محمول همواره به نحو مصرح یا غیر مصرح مندرج در مفهوم موضوع است و این امر ... نه تنها در حقایق ضروری، بلکه در حقایق ممکن هم صدق می‌کند» (Gerhard, 1890, vol7, p.199-200؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۵۵-۳۵۶).

قضیه تحلیلی، چه به اصطلاح کانتی و چه به هر اصطلاح دیگری ضروری است. البته لایب‌نیتس گاهی سعی کرده است این تحلیلی بودن و ضرورت را صرفاً به قضایای شرطی‌ای که در آنها مقدم به نحو متضمن تالی است نسبت دهد و آن را ضرورت مشروط بنامد. این در مقابل ضرورت مطلق است که مشروط به هیچ شرطی نیست. او بدینسان خواسته است خود را از ضروری مطلق دانستن همه قضایای صادق برهاند. همچنین او گاهی بین ضرورت منطقی و ضرورت اخلاقی فرق می‌گذارد:

«ما باید ضرورت مطلق را از مشروط تفکیک کنیم؛ ما بین ضرورتی که تحقق می‌یابد (زیرا خلاف آن متضمن تناقض است و این ضرورت را منطقی، مابعدالطبیعی یا ریاضی می‌نامیم) و ضرورتی که اخلاقی است و با آن موجود عاقل بهترین را انتخاب می‌کند و هر نفسی از قوی‌ترین تمایل پیروی می‌کند نیز باید فرق بگذاریم» (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶).^۲

۱. در ادامه به کلام ارشمیدوس اشاره خواهد شد.

۲. همچنین: «آرنو به‌طور جدی نظریه اندراج مفهومی لایب‌نیتس را مورد انتقاد قرار داده و آن را به‌عنوان ضرورت‌گرایی مقدرتر معرفی کرده است. لایب‌نیتس در پاسخ، آرنو را به فراموشی در مورد تمایز میان ضرورت شرطی و ضرورت مطلق متهم می‌کند» (ازهای و معین، ۱۳۸۷، ص ۱۹).

اما این با موضع رسمی او در باب قضایای صادق در تعارض است و از آنجا که این سخن اخیر، در پاسخ به کلارک مطرح شده، در مقام تعارض با دیگر سخنان او کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا ممکن است از روی مصلحت‌اندیشی صادر شده باشد؛ چنانچه راسل نیز چنین می‌گوید (ر.ک: راسل، ۱۳۸۸، ص ۴۴۷).

راسل در ادامه با اشاره به نامه لایب‌نیتس به آرنو می‌گوید: از نظر لایب‌نیتس، همه قضایای صادق تحلیلی‌اند و این حتی شامل قضایایی که با تجربه به‌دست آمده‌اند نیز می‌شود؛ چراکه هر محمولی در مفهوم موضوع مستتر است. از نظر راسل، دستگاه فکری لایب‌نیتس به همان اندازه دستگاه فلسفی اسپینوزا، جبری است. اما این، نظریه محرمانه لایب‌نیتس است (همان، ص ۴۵۰-۴۵۱). مصطفی ملکیان در کتاب تاریخ فلسفه غرب نیز ضرورت‌گرایی را به لایب‌نیتس نسبت می‌دهد (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۲).

نکته دیگری که در باب تحلیلی بودن همه قضایای صادق باید ذکر کرد این است که لایب‌نیتس تعارضی بین تحلیلی بودن یک قضیه و جهل انسان نسبت به وجه تحلیلی بودن آن نمی‌بیند. او می‌گوید همه قضایای صادق، تحلیلی هستند؛ منتها بعضی از آنها به‌گونه‌ای هستند که تحلیل آنها متوقف بر علم به بی‌نهایت امور مربوطه است و فقط خداوند متعال که بی‌نهایت است می‌تواند این بی‌نهایت را ادراک کند و به تحلیلی بودن آن قضیه پی‌ببرد:

«برای لایب‌نیتس، اختلاف میان حقایق عقل و حقایق واقع یا میان قضایای ضروری و قضایای ممکن، ذاتاً بسته به معرفت انسان است. در این مورد همه قضایای صادق فی‌نفسه ضروری است و علم خداوند به نحو ضروری بدان‌ها تعلق می‌گیرد. ... در امور ممکن یا در موجودات، این تحلیل از اموری که بالطبع تأخر دارد به اموری که بالطبع تقدم دارد به طور نامتناهی ادامه می‌یابد؛ بدون اینکه تبدیل آنها به عناصر اولی هرگز ممکن باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۵۶-۳۵۷).

همچنین او با تشبیه حقایق واقع به اعداد اصم، همین مطلب را ادعا می‌نماید:

«قول به تمییز میان حقایق ضروری یا سرمدی و حقایق ممکن یا حقایق واقع، ضروری است و این دو گونه حقیقت، با یکدیگر همان گونه تفاوت دارند که اعداد گویا با اعداد اصم دارند؛ زیرا حقایق ضروری را می‌توان به امور یکسان تحویل کرد؛ چنانچه می‌توان کمیات متقارن را به یک مخرج مشترک تبدیل کرد. ولی در حقایق ممکن، چنانچه در اعداد اصم، این تحویل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد بدون اینکه هرگز پایان پذیرد. به این

ترتیب، یقینی بودن و علت کامل حقایق ممکن، فقط بر خداوند معلوم است که در یک شهود واحد محیط بر نامتناهی است» (Gerhard, 1890, vol 7, p.309؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۵۶).

مطابق سخن او عدد اصم نیز با توجه به ذات عدد بودن خود، به کمیت مشخصی دلالت دارد؛ منتها از آنجا که ادراک آن کمیت به بی نهایت محاسبه نیاز دارد، عقول ناقصه نمی توانند به مقدار آن علم پیدا کنند.

بهترین دلیلی که برای تفسیر دوم از اصل جهت کافی می توان ارائه نمود، تعریفی است که خود لایب نیتس از این اصل ارائه می دهد:

«استدلالات ما مبتنی بر دو اصل بزرگ هستند؛ یکی اصل تناقض ... و دیگری اصل جهت کافی که به موجب آن ما می گوئیم هیچ حقیقت، واقعیت یا موجودی نمی تواند وجود داشته باشد و هیچ قضیه خبری نمی تواند صادق باشد مگر اینکه یک دلیل کافی وجود داشته باشد که چرا باید چنین باشد نه به گونه دیگری؛ اگرچه ما معمولاً نمی توانیم این دلیل ها را بفهمیم (Leibniz, 1898, p.5؛ لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۱۷۲).

مطابق این تعریف، هیچ اتفاقی که صرفاً ممکن باشد رخ نخواهد داد و هیچ قضیه با ماده امکانی صادق نخواهد بود؛ زیرا مادام که پای امکان در میان باشد، می توان پرسید چرا چنین شد و به گونه دیگر نشد. حتی اولویت نیز جا برای پرسش از چرایی باقی می گذارد؛ زیرا اگر قضیه A دارای اولویت باشد و واقع شود، باز هم می توان پرسید چرا قضیه A واقع شد در حالی که A نیز همچنان ممکن بود. توجه به کلمه sufficient نیز ما را به این نکته رهنمون می شود؛ زیرا چیزی که وقوع یک واقعه را اولویت می بخشد، «دلیل» هست، ولی «دلیل کافی» نیست. وصف کافی دلالت بر این معنا دارد که دیگر هیچ جایی برای تأثیر دلایل دیگر باقی نمی گذارد؛ حال آنکه دلیل اولویت بخش، مانع از تأثیر دلایل دیگر نیست. اولویت، مفهومی تشکیکی است و هرچه دلایل آن افزون شوند، اولویت نیز افزون خواهد شد. لذا دلیل اولویت بخش کافی معنا ندارد. اما ضرورت، مفهومی متواپی است و اگر حاصل شد، کافی نیز هست و قابل اشتداد نخواهد بود. در فلسفه اسلامی نیز بر لزوم انقطاع پرسش از «چرایی»، تأکید شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۹).

لایب نیتس همچنین در نامه دوم خود به کلارک، در توضیح اصل جهت کافی می گوید: «آن اصل، این است که هیچ چیزی واقع نمی شود بدون جهت عقلی؛ اینکه چرا باید این گونه

باشد و نه به‌نحو دیگر» و در ادامه ما را به کلام ارشمیدوس ارجاع می‌دهد که اگر ترازویی با دو کفه یکسان و وزنه‌های مساوی در دو سر آن باشد، آنگاه ترازو بی حرکت خواهد بود؛ زیرا هیچ دلیلی نمی‌توان ارائه کرد که چرا یک طرف ترازو باید پایین رود نه طرف دیگر (ر.ک: لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۸۴). در نتیجه تا ضرورتی نباشد، یکی از دو کفه امکان، ترجیح نخواهد یافت و هیچ‌کدام از دو طرف احتمال، واقع نخواهند شد.

تفسیر سوم: هر فعلی جهتی دارد که آن را نزد فاعلش صرفاً اولویت می‌بخشد.

این تفسیر از «اصل جهت کافی» وقتی نمایان می‌شود که لایب‌نیتس در صدد جمع بین این اصل با اختیار خدا و انسان است. جمع بین این دو در فلسفه لایب‌نیتس به دو روش اتفاق می‌افتد؛ یکی اینکه گاهی لایب‌نیتس قید «امکان خاص» را از تعریف «فعل اختیاری» حذف می‌کند و همین مقدار که فعل به جبر از بیرون و از ناحیه غیر انجام نشده باشد، آن را اختیاری می‌شمارد^۱ و دیگر اینکه گاهی قید امکان خاص را حفظ می‌کند^۲ و دست از ضرورت سابق افعال بر می‌دارد؛ به‌نحوی که صدور یک فعل اختیاری و صدور نقیضش (هر دو) ممکن باشد. «او همواره از دلایلی صحبت می‌کند که بدون ضرورت، متمایل می‌سازند»^۳ (اژه‌ای و معین، ۱۳۸۷، ص ۱۱). جهت کافی در روش دوم، به معنی اولویت است و فعل اختیاری در این صورت صرفاً با تمایل بیشتر از ناحیه فاعل - نه با ضرورت سابق - محقق می‌شود. راسل در این رابطه می‌گوید:

«[لایب‌نیتس] اصلی دارد به نام اصل علت فاعله که مطابق آن هیچ امری بی علت رخ نمی‌دهد. اما درباره فاعلان مختار می‌گوید که علل افعال آنها متمایل می‌سازند بدون اینکه ایجاب کنند. هر آنچه یک بشر می‌کند، دارای انگیزه‌ای است. اما علت فاعله عمل او وجود منطقی ندارد. ... اما چنان که خواهیم دید، وی نظریه دیگری هم داشت که چون

۱. لایب‌نیتس در نامه‌ای به ودرکف، تنها همان دو شرط قبلی - یعنی عقل و خودانگیختگی - را برای اختیار کافی می‌داند (اژه‌ای و معین، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

۲. لایب‌نیتس در عدل الهی (theodicy) سه شرط ضروری را برای اختیار بر می‌شمارد یا به عبارتی، آزادی از دیدگاه او از سه عنصر تشکیل یافته است: عقل (intelligence)، خودانگیختگی (spontaneity) و امکان خاص (contingency) (همان).

۳. منظور، انگیزه‌هایی هستند که بدون اینکه فاعل را مجبور به انجام فعل سازند، او را نسبت به انجام آن متمایل می‌سازند.

دریافت برای آرنو ناراحت کننده است، از افشای آن خودداری کرد» (راسل، ۱۳۸۸، ص ۴۴۵-۴۴۶).

فهم بهتر این مطلب، با شناخت اصل کمال میسر می شود.

اصل کمال

لایب‌نیس اصلی را مطرح می کند که به «اصل کمال» شهرت دارد. طبق این اصل، هر موجود مختاری از بین گزینه‌های پیش‌رو فقط آن گزینه‌ای را انتخاب می کند که دارای کمال بیشتری باشد. بر همین اساس، خداوند متعال نیز اگرچه جهان‌های ممکن بسیاری را به‌عنوان گزینه‌های محتمل روی میز دارد، ولی صرفاً گزینه‌ای که کمال بیشتری دارد را انتخاب خواهد کرد. بحث علت غائی نیز از همین جا وارد فلسفه لایب‌نیس می شود؛ زیرا به نظر او علل فاعلی به‌تنهایی جهت کافی را تشکیل نمی دهند. بلکه باید به‌جایی برسیم که میل به کمال و نظام احسن وارد چرخه علل شود (ر.ک: ملکیان، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۹).

جالب این جاست که لایب‌نیس اصرار بر این دارد که گزینه‌های دیگر هم ممکن هستند، ولی ما قطع داریم فاعل فقط همان گزینه که دارای کمال بیشتر است را انتخاب خواهد کرد و بین این دو سخن نیز تعارضی نمی بیند. او حتی مدعی است بعضی از متقدمان در اشکالات خود بر او، بارها چیزی که خداوند انجام نخواهد داد را با چیزی که او نمی تواند انجام دهد خلط کرده اند (لایب‌نیس، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳؛ ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۶۲).^۱

لایب‌نیس بر جدا کردن راه خود از فلاسفه ضرورت‌گرا تأکید دارد^۲ و برای فرار از ضرورت‌گرایی، راه‌های متعددی را پیموده است. یکی از این راه‌ها، تقسیم ضرورت به ضرورت اخلاقی و ضرورت منطقی (هندسی) است:

«پاسخ لایب‌نیس را باید در تمایزی یافت که میان ضرورت منطقی و مابعدالطبیعی از یک سو و ضرورت اخلاقی از سوی دیگر قائل شده است. "... می توان گفت از جهت خاصی لازم است ... که خداوند انتخاب اصلح کند ... ولی این ضرورت، متعارض با

۱. (ن.ک: ارژای و معین، ۱۳۸۷، ص ۲۲): «فعل خداوند حقیقی امکانی است، اگرچه یقینی هم هست».

۲. برای نمونه: (ن.ک: لایب‌نیس، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴): «من ... نظر برخی فلاسفه متقدم را ... که می گویند هیچ شیء ممکن وجود ندارد مگر آن چیزی که در واقع رخ می دهد، ابطال کرده‌ام».

امکان نیست؛ زیرا این از آن قبیل ضرورتی نیست که من آن را ضرورت هندسی، منطقی، مابعدالطبیعی می‌نامم و نفی آن مستلزم تناقض است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۶۱).

ضرورت اخلاقی در اینجا اشاره به یک ضرورت تکوینی^۱ دارد که برای فعل فاعل مختار با توجه به حکمت و کمال دوستی او ثابت است.

اما در این صورت به نظر می‌رسد ضرورت اخلاقی، قسیم ضرورت منطقی و هندسی نیست. بلکه صرفاً قسمی از آن است که منوط به حکمت و کمال دوستی فاعل و به عبارت دیگر، منوط به حضور علت غائی در کنار علت فاعلی است. «اگر از طبیعت خداوند لازم می‌آید که کامل‌ترین را اختیار کند و ترجیح دهد، آیا لازم نمی‌آید که خلق کامل‌ترین عالم، ضرورت دارد؟» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۶۰). خود لایب‌نیتس هم در جایی به وادار شدن فاعل اشاره می‌کند (ر.ک: لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳).

فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» می‌گوید:

«لایب نیتس گفت ... معنی سخن دکارت این است که دستگاه آفرینش هرج و مرج است و نتیجه رأی اسپینوزا این می‌شود که خدا بی‌اختیار است. ولیکن هر دوی این نظرها را به وجهی می‌توان تصدیق هم کرد و باهم جمع نمود. به این معنا که وجوب و ضرورت دو قسم است؛ یکی هندسی و منطقی (و عقلی هم می‌توان گفت) و یکی اخلاقی... ضرورت اخلاقی آن است که آنکه اراده ای عقلایی دارد، در امری که به دو وجه ممکن است واقع شود، وجه بهتر را اختیار می‌کند و این، میانه قدرت بر تساوی و اضطرار است» (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۱۰۴).

لکن ضرورت اخلاقی به‌عنوان واسطه بین ضرورت اسپینوزایی و هرج و مرج دکارتی قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً یافتن واسطه میان امکان خاص دکارتی - که همان عدم ضرورت است - و ضرورت (اسپینوزا) ممکن نیست و ثانیاً در صورتی که ضرورت حکم‌فرما نباشد - چه اولویتی در کار باشد و چه نباشد - نمی‌توان قاطعانه حکم به صدور فعل خاصی از فاعل نمود. در نتیجه فعل فاعل یا ضروری، منضبط و قابل پیش‌بینی است و یا ممکن و غیرقابل پیش‌بینی.

۱. در مقابل ضرورت تشریحی که به معنی باید و نباید است.

لایب‌نیتس در جای دیگر برای فرار از ضرورت‌گرایی، قضایای صادق را به دو دسته حقایق عقل و حقایق واقع دسته‌بندی می‌کند و حقایق واقع را غیر ضروری و قابل جایگزینی می‌داند. او همچنین همه هلیات بسیطه - غیر از هلیه بسیطه‌ای که خبر از وجود خداوند تعالی می‌دهد - را از دسته حقایق واقع و امکانی می‌داند (ر.ک: ملکیان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۶ و ۲۱۷). همچنین کاپلستون در جایی مدعی شده است که در نظر او فقط «حقایق عقل» تحلیلی هستند، اما «حقایق واقع» تحلیلی نمی‌باشند و نقیض آنها هم ممکن است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۴۷-۳۴۹، ص ۳۵۳-۳۵۶).

اما این مدعا با مواضع صریح او در باب تحلیلی بودن همه قضایای صادق، نیاز ممکن‌الوجود به علت ضرورت‌بخش، لزوم انقطاع پرسش از چرایی وجود و اشاره به ترازوی ارشمیدس در مقام تبیین این قاعده سازگار نیست. البته ازلحاظ پرتکرار بودن، شاید بتوان گفت تعداد موضعی که در آن لایب‌نیتس تصریح به امکان خاص در بعضی قضایا می‌کند، کمتر از تعداد موضعی که ضرورت مطلق را مطرح می‌نماید نیست. اما بالحاظ احتمال مصلحت‌اندیشی در مواضع دسته اول و تناسب مواضع دسته دوم با مبانی وی، ضرورت‌گرایی مطلق را با اطمینان بیشتری می‌توان به او نسبت داد.

ما در اینجا در صدد قضاوت درباره شخصیت لایب‌نیتس نیستیم. اما تعارض بین ظاهر سخنان او آشکارتر از آن است که مورد انکار قرار گیرد. «چنان‌چه راسل اعتقاد داشته است، تعارضات و حتی تناقضاتی در تفکر لایب‌نیتس مشاهده می‌شود. ولی این امر بدان معنا نیست که ما مجاز باشیم تمایزی حقیقی میان تعالیم باطنی و ظاهری او قائل شویم (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۴۵). معنای آن به‌طور ساده این است که او در بعضی از آثار خویش از تبیین کامل نظریات خویش خودداری کرده است» (همان، ص ۳۶۳).

تفسیر چهارم: هر فعلی با توجه به علت غایی آن، جهتی دارد که صدور آن را از فاعلش ضروری می‌سازد.

با توجه به معنای سوم و اشکالات آن می‌توان معنای چهارمی را برای اصل جهت کافی در نظر گرفت که مطابق آن، هر فعلی - مطابق اصل کمال - با جهت ضرورت، از فاعلش صادر می‌شود. شوپنهاور^۱ این تفسیر از اصل جهت کافی را یکی از ریشه‌های اصل مذکور می‌داند

1. Arthur Schopenhauer.

و نام آن را «اصل جهت کافی عمل» می‌گذارد که در ادامه به تفسیر او خواهیم پرداخت. اشکال مشترک تفسیر سوم و چهارم این است که دامنه اصل جهت کافی را محدود به دایره افعال کرده و صرفاً افعال را دارای جهت کافی می‌دانند. درحالی که لایب‌نیتس معنای عام و گسترده‌ای از این اصل را اراده کرده است. لایب‌نیتس هر پدیده، واقعیت و هر قضیه صادقی را دارای اصل جهت کافی می‌داند؛ تاجایی که حتی وجود خداوند متعال را هم دارای جهت کافی می‌شمارد. درحالی که وجود خداوند متعال، فعل هیچ فاعلی نیست.

تفسیر شوپنهاور از اصل جهت کافی

شوپنهاور مبتنی بر ۴ نوع متعلق شناخت، ۴ ریشه را برای اصل جهت کافی بیان می‌کند:

۱. **اصل جهت کافی شدن (اصل علیت):** هرگاه چند متعلق واقعی (real object) وارد حالت جدیدی بشوند، باید برخی حالات دیگر مقدم بر این حالت باشند که حالت جدید به وسیله آنها نتیجه می‌شود.

۲. **اصل جهت کافی شناخت:** هر حکم صادقی از آن جهت که صادق است، دارای جهت کافی می‌باشد.

۳. **اصل جهت کافی وجود:** این اصل به توالی اجزاء زمان و وضع اجزاء مکان نسبت به همدیگر می‌پردازد و روابط و نسبت‌های میان صور ریاضی و اشکال هندسی را تبیین می‌کند. به این نحو که مثلاً چرا هر جزئی مشروط به اجزاء قبل از خودش و درعین حال متمایز از آنهاست.

۴. **اصل جهت کافی عمل:** هر فعلی از اراده با انگیزه‌ای که مؤثر بر آن است مرتبط است. یعنی هر انسانی به محض حضور انگیزه، بالضروره وادار به عمل می‌شود؛ به گونه‌ای که سرپیچی از آن محال است. البته بعدها شوپنهاور به خاطر دفاع از اراده آزاد، در پی چاره‌جویی از این ضرورت بر آمد (Schopenhauer, 1889, p.31-165؛ امینی و صافیان، ۱۳۹۰).

به نظر می‌رسد اشکالاتی بر تفسیر شوپنهاور وارد باشد. به عنوان نمونه، می‌توان گفت اصل جهت کافی وجود، قسمی از اصل جهت کافی شناخت است؛ زیرا حقایق ریاضی و هندسی، قسمی از احکام صادق ضروری هستند نه قسم آنها. همچنین اصل جهت کافی شدن که بر قانون علیت انطباق داده شده، حقیقتاً مفاد اصل جهت کافی لایب‌نیتس نیست.

لایب‌نیس در بیان اصل جهت کافی می‌گوید: «هر چیزی دلیلی دارد، نه اینکه هر حالت جدیدی علتی دارد». اصل جهت کافی عمل نیز همان تفسیر چهارم از اصل جهت کافی است که اشکال آن را ذکر نمودیم. در نهایت، می‌توان گفت اصل جهت کافی شناخت، همان تفسیر دوم از اصل جهت کافی است که مؤیداتی برای آن ذکر نمودیم و تفسیر مختار ما از این اصل می‌باشد. یعنی اینکه هر قضیه صادقی ضروری است و به عبارت دیگر، هر واقعیتی در خارج ضرورت دارد.

نتیجه بحث در تفسیر «اصل جهت کافی»

اصل جهت کافی همان اصل ضرورت‌گرایی است که ادعا دارد هر قضیه صادقی ضرورت منطقی دارد؛ خواه بنفسه و خواه بغیره. نقیض آن‌هم از اساس ممتنع است. در نتیجه، تنها جهان ممکن، همین جهان موجود است. «در نهایت باید گفت لایب‌نیس با تمام تلاشی که در این زمینه انجام می‌دهد، نمی‌تواند از موجبت امور و جبر علی اعمال انسان که لازمه نظام فلسفی اوست احتراز نماید» (اژه‌ای و معین، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

قاعده ضرورت سابق در فلسفه اسلامی

ضرورت سابق، ضرورتی است که در مراحل تحقق شیء^۱، قبل از مرحله ایجاد و وجود قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۳ و ص ۷۰). قاعده ضرورت سابق نیز تقدم رتبی این ضرورت بر مرحله ایجاد و وجود شیء را مورد تأکید قرار می‌دهد.

این قاعده با عبارات گوناگونی مثل «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۲۵۵، ۲۷۸؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۳۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۰؛ همان، ج ۷، ص ۱۱۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۴۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۷۲؛ همان، ج ۳، ص ۶۱۶) و «الممكن ما لم یجب لم یوجد» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۱۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۸۵) و «ما لم یجب لم یوجد» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۰؛ همو، بی‌تا، ص ۲۱) و «المعلول ما لم یجب لم یوجد» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲) و «المسبب ما لم یجب لم یوجد» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۷) و «کل

۱. مراحل تحقق ماهیت (شیء) در این عبارت صدرالمتألهین آمده است: «الشیء ای الماهیه أمکنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۲۱۷).

ممکن ما لم یترجح وجوده بغيره لم یوجد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۲) و «الشیء یجب أولاً، ثم یوجد ثانیاً» (فخرالدین رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۲) بیان شده است. «معلول» و «مسبب» به یک معنا هستند و از آنجاکه در فلسفه اسلامی مناط معلولیت همان امکان ذاتی دانسته شده، تعبیر این چنینی هم به «الممکن ما لم یجب لم یوجد» باز می‌گردند. تعبیر «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و «ان ما لم یجب لم یوجد» نیز به یک معنا می‌باشد. همچنین «وجوب وجود» و «ترجیح وجود بر عدم» نیز در اینجا معنای یکسانی دارند. در نتیجه ما در حقیقت با دو تعبیر «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و «الممکن ما لم یجب لم یوجد» مواجهیم.

لفظ شیء معنای وسیعی دارد و می‌تواند شامل هرچه که بتوان در ذهن به آن اشاره نمود بشود. اما در بعضی منابع، اگرچه از لفظ «شیء» استفاده شده، ولی با قرینه دانسته می‌شود که منظور همان شیء ممکن الوجود یا معلول بوده است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۲۵۵؛ قطب‌الدین رازی و باغنوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۷۶؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۱۰۰) و با توجه به قاعده حمل مطلق بر مقید، حمل «الشیء» که مطلق است بر «الشیء الممكن» که مقید است ارجح می‌باشد.

لفظ «یوجد» بیشتر ظهور در معنای ایجاد شدن توسط غیر دارد. لذا باید شیء را نیز به معنای شیء معلول بدانیم. همچنین از آنجاکه گفته شده «ما لم یجب...»، معلوم می‌شود که آن شیء، به خودی خود واجب نیست. لذا مراد از شیء همان شیء ممکن الوجود است. در نتیجه این قاعده حتی در جایی که موضوع آن، معنای وسیع «شیء» باشد نیز ناظر به امور ممکن الوجود معلول خواهد بود.

علامه طباطبایی نیز در فصلی با عنوان «الشیء ما لم یجب لم یوجد و بطلان القول بالاولویه» قاعده مذکور را چنان تفسیر می‌کنند که دامنه آن صرفاً مربوط به بحث علت تامه و معلولش می‌شود و در این صورت، «شیء» معنایی جز ممکن الوجود نخواهد داشت: «قد تقدم ان الماهیة ... متساوية النسبة الى الوجود و العدم ... یتوقف علی امر واء الماهیة ... یرجّح لها الوجود او العدم و هو العلة» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی نیز همین تفسیر از ضرورت سابق را ارائه می‌دهند:

«وجوب سابقی که در قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" مطرح است، همان وجوب سابقی است که در اعتبارات طولی ماهیت بعد از تقرر ماهیت، امکان و احتیاج قرار گرفته

و در برابر وجوبی قرار دارد که در فصل بعد با عنوان وجوب لاحق از آن یاد می شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۳).

در نتیجه معنای قاعده ضرورت سابق این است که: «هر ممکن الوجود بالذاتی مادام که از ناحیه غیر دارای ضرورت سابق بالغیر نشود، موجود نخواهد شد».

دلیل قاعده ضرورت سابق

برای این قاعده مجموعاً هشت استدلال اقامه شده است (میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۷-۱۴۷) و همه این هشت دلیل، ناظر به ممکن الوجود و اثبات ضرورت یافتن آن از ناحیه علت تامه هستند و این خود شهادی بر تفسیر مختار ما از عبارت «الشیء ما لم يجب لم يوجد» است. از بین این هشت دلیل، دو دلیل در ضمن استدلال، به قاعده عام‌تری هم اشاره دارد که در حکم مصدر و منبع برای قاعده ضرورت سابق است:

۱. اینکه «اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید که محال است (استدلال پنجم)» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵؛ میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹).

۲. اینکه «اگر ممکن به وجود علت تامه‌اش واجب نگردد، پرسش از چرایی وجود ممکن ادامه پیدا خواهد کرد و قطع نخواهد شد. بدین سان تسلسل پیش می‌آید و علت، تا مه نخواهد بود (استدلال هفتم)» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵).

همان‌طور که از استدلال پنجم فهمیده می‌شود، معنای «ترجیح بلا مرجح» در اینجا این است که یک علت تامه، بدون اینکه معلول خود را ضرورت ببخشد، آن را ایجاد کند. (ر.ک: میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰-۱۴۱). ترجیح در اینجا به معنی غلبه دادن وجود بر عدم یا همان ایجاد است و مرجح به معنی عاملی (مثل انگیزه) است که در کنار فاعل قرار گیرد و وجود معلول را ضروری سازد که در این صورت، هم مجموع علت تامه را می‌توان «مرجح» نامید و هم آن جزء اخیر - که در مثال، انگیزه است) را. اما هر ترجیح بلا مرجحی یک ترجیح بلا مرجح در دل خود دارد (همان، ص ۱۴۲)؛ زیرا وقتی ایجاد شیء (ترجیح) بدون مرجح بوده باشد، وجود شیء (ترجیح) نیز بدون مرجح بوده است.

ترجیح بلا مرجح

وقتی که «ترجیح» به معنای غلبه دادن وجود بر عدم یا همان ایجاد کردن باشد، «ترجیح» نیز

که معنای مطاوعی دارد، به معنی ایجاد شدن یا همان وجود یافتن خواهد بود. پس ترجیح بلا مرجح به این معناست که یک معلول بدون اینکه علت تامه‌اش وجود او را ضروری سازد، به وجود آید. پس ممکن‌الوجود مادام که علتی نداشته باشد و یا علتش او را به سر حد ضرورت نرساند، موجود نخواهد شد.

اما چرا فلاسفه تحقق ممکن بالذات (چیزی که به خودی خود ضرورت وجود ندارد) را بدون وجود علت ضرورت‌بخش، محال می‌دانند؟

پاسخ این است که اساساً آنها تحقق هر شیئی بدون ضرورت را محال می‌دانند. اگر تحقق شیء بدون ضرورت جایز بود، «ممکن‌الوجود بما هو ممکن‌الوجود» هیچ مانعی برای تحقق نداشت. در نتیجه نیازی به غیر نمی‌بود. وجود شیء بدون ضرورت محال است؛ همان‌طور که عدم او و همچنین اتصاف او به هر وصف دیگری نیز بدون ضرورت محال است.

حال اگر این ضرورت از ذات شیء ناشی شود، نیاز به غیر نخواهد داشت. اما اگر ذات او نسبت به وجود، عدم و یا وصفی دیگر، لابشرط و دارای حالت امکانی باشد، پای نیاز به غیر به میان می‌آید. پس به‌طور کل می‌توان گفت فلاسفه اسلامی خودآگاه یا ناخودآگاه هر حقیقتی در خارج را ضروری می‌دانند.

گاهی لفظ «مرجح» به معنی علت اولویت‌بخش به کار رفته است. کسانی که قاعده ضرورت سابق را قبول ندارند، نیاز ممکن به مرجح را می‌پذیرند. اما مرجح در اندیشه ایشان صرفاً اولویت می‌بخشد نه ضرورت. اما پرسش ما از ایشان این است که چرا ممکن‌الوجود، به علت اولویت‌بخش نیاز دارد؟ اگر ایشان ضرورت را شرط وجود می‌دانند، علت اولویت‌بخش برای تحقق ممکن‌الوجود کافی نیست و اگر ضرورت را شرط وجود نمی‌دانند، در نظر ایشان چه اشکالی دارد اگر ممکن‌الوجود به‌خودی خود موجود شود؟ مگر اینکه بگویند اولویت، شرط تحقق است. اما این ادعا چه دلیلی دارد؟

در دلیل هفتم قاعده ضرورت سابق، به لزوم انقطاع سؤال اشاره شده است. اگر چیزی واجب‌الوجود باشد، پرسش از چرایی وجودش به صرف تصور ذات او منقطع خواهد بود و در غیراین صورت، برای انقطاع پرسش، پای نیاز به غیر به میان می‌آید تا با قرار گرفتن در کنار ممکن بالذات، تحقق او را ضروری نموده تا پرسش از چرایی وجودش پاسخ مناسب یابد و به اصطلاح، پرسش منقطع گردد. نه تنها وجود، بلکه اتصاف شیء به هر وصفی باید

به نحوی باشد که سؤال از چرایی اتصاف او به آن وصف منقطع گردد. در نتیجه، لزوم انقطاع پرسش، قاعده عامی است و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نشان‌دهنده جریان آن قاعده عام در دایره ممکنات است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که خود قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» معنای ضیقی دارد و فقط ناظر به تحقق موجودات ممکن بالذات در ظل وجود علت تامه ضرورت‌بخش است. اما با قدری تأمل می‌یابیم که این قاعده ریشه در یک اصل عام‌تر دارد که هر حقیقتی در خارج را نیازمند به ضرورت می‌داند. حال این ضرورت می‌تواند ضرورت ذاتی یا بالغیر باشد. این قاعده عام، گاهی با نیاز ترجیح به مرجح و گاهی با لزوم انقطاع پرسش مورد اشاره واقع شده است. در نتیجه با توجه به فحوای کلام فلاسفه اسلامی می‌توانیم پرده از قاعده عام‌تری برداریم و بگوییم: «همه چیز ضروری است؛ چه بالذات و چه بالغیر». می‌توانیم این عبارت را «اصل عام ضرورت» بنامیم.

فخر رازی در شرح عیون الحکمة تعبیر «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را به معنای همین اصل عام ضرورت به کار برده است. وی وجود هر چیزی را دارای ضرورت سابق و لاحق می‌داند و در ادامه، حکم ضرورت سابق برای هر چیزی - من جمله چیزی که ضرورت بالذات دارد - را مستند به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می‌نماید:

«فنقول: لكل شیء ضرورتان: إحداهما، المتقدمة بالمرتبة علی الوجود و الثانية، المتأخرة بالمرتبة عن الوجود. أما القسم الأول فنقول: كل محمول حصل لموضوع، فان ذلك الحصول یجب أن یكون مسبقا بالضرورة. فانه ثبت فی الحکمة: أن الشیء ما لم یجب لم یوجد. فنقول: المقتضى لتلك الضرورة: اما ذات الموضوع، أو صفة من الصفات القائمة به، أو وقت من أوقات وجوده، أو قسم رابع مغاير لهذه الأقسام الثلاثة» (فخرالدین رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۰).

می‌توان گفت تفسیر او از این عبارت، همان اصل عام ضرورت مورد نظر ماست. اما چنین تفسیر عامی از عبارت «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در بین فلاسفه رواج ندارد.

مقایسه اصل جهت کافی با قاعده ضرورت سابق

به نظر می‌رسد اصل جهت کافی لایب‌نیس با قاعده ضرورت سابق در فلسفه اسلامی قرابت زیادی دارد؛ چنانچه فروغی نیز برای تفسیر اصل جهت کافی، از قاعده استحاله ترجیح بلا مرجح و قاعده ضرورت سابق بهره می‌جوید (ر.ک: فروغی، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۸۰).

وجه اشتراک این دو قاعده، در ضرورت‌گرایی است؛ هم اصل جهت کافی بر ضروری بودن همه حقایق عالم تأکید دارد و هم قاعده ضرورت سابق ناشی از چنین تفکری است. اما بین این دو قاعده، دو وجه تمایز وجود دارد. تمایز اول، در ناحیه موضوع است؛ بدین‌نحو که موضوع قاعده ضرورت سابق، ممکن‌الوجود و معلول است، درحالی‌که موضوع اصل جهت کافی، شامل هر حقیقتی می‌شود و اختصاصی به موجود معلول و ممکن ندارد. پس دامنه موضوع در اصل جهت کافی، گسترده‌تر است.

این عمومیت را می‌توان در تعریفی که خود لایبنیتس از جهت کافی ارائه می‌دهد نیز مشاهده نمود: «هیچ امری نمی‌تواند واقعی یا موجود باشد و هیچ حکمی نمی‌تواند صادق باشد، مگر اینکه جهتی کافی برای اینکه چنین باشد و نه طور دیگر، وجود داشته باشد» (Leibniz, 1898, p.5). موضوع در اینجا عبارت است از «هر امری»؛ بدون اینکه مقید به امکان ذاتی یا معلولیت باشد. لایبنیتس حتی وجود خداوند را دارای جهت کافی می‌داند: «خداوند دارای هیچ علتی نیست، بلکه ذات او جهت کافی خویش است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۱۴).

تمایز دوم نیز در منشأ ضرورت است. به این‌صورت که ضرورت سابق، ضرورتی بالغیر و ناشی از وجود علت تامه است. اما ضرورتی که اصل جهت کافی بر آن تأکید می‌کند، ناشی از تحلیلی بودن قضیه می‌باشد. در قضایای تحلیلی، موضوع به‌نحوی متضمن محمول نیز هست. در نتیجه، قضیه ضروری می‌شود. ولی در قضایای ترکیبی، موضوع متضمن محمول نیست. حمل وجود بر شیء ممکن‌الوجود، در یک قضیه ترکیبی صورت می‌گیرد؛ زیرا ممکن‌الوجود، متضمن وجود خویش نیست و به همین دلیل است که به «علت» نیاز دارد. به‌عنوان مثال، قضیه «قیصر از رودخانه روبیکون عبور کرد»، از نظر لایبنیتس قضیه‌ای تحلیلی است و معنای «قیصر»، عبور از رودخانه روبیکون را نیز در بر دارد. اما طبق قاعده ضرورت سابق، عبور قیصر از رودخانه روبیکون، ممکن است و نیاز به علتی دارد تا آن را ضروری سازد.

ضرورت قضیه تحلیلی، شبیه ضرورت بشرط محمول است. به‌عنوان مثال، قضیه «زاویه‌ای که قائمه است، قائمه است»، تحلیلی است و این قضیه با قضیه «هر زاویه‌ای اگر قائمه باشد آنگاه قائمه است»، مفادی شبیه به هم دارند؛ با این تفاوت که در قضیه اول، «قائم بودن» قید موضوع است و در قضیه دوم، قید حکم. ضرورت بشرط محمول را

ضرورت لاحق نیز می‌نامند (جبر و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۲۶۵؛ دغیم، ۲۰۰۱، ص ۴۱۹-۴۲۰). لذا از این حیث، ضرورتی که در اصل جهت کافی مطرح می‌شود و ناشی از تحلیلی بودن قضیه است، به ضرورت لاحق نیز شباهت دارد.

کاربرد اصل جهت کافی در فلسفه لایبنیتس این است که عبور از ریاضیات به فلسفه طبیعت را میسر می‌کند (Gerhard, 1890, vol 7, p.355-356). به این معنا که به او کمک می‌کند از اندیشیدن در روابط ریاضی ذهنی پا را فراتر بگذارد و درباره جهان خارج نیز اظهار نظر کند. اصل تناقض حاکی از این است که همه قضایایی که به نحو منتهای تحلیلی‌اند، ضرورتاً صادق باشند. اما اصل جهت کافی پا را فراتر می‌گذارد و ادعا می‌کند همه قضایای تحلیلی - چه به نحو منتهای تحلیلی باشند و چه به نحو نامنتهای - ضرورتاً صادق می‌باشند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۵۳).

اما کاربرد قاعده ضرورت سابق در فلسفه اسلامی، بیشتر در بحث علیت است. اصل جهت کافی نیز، چنانچه بعضی فلاسفه آن را تقریری از قانون علیت دانسته‌اند، بی ارتباط با علیت نیست؛ اما منحصر در بحث علیت نیز نمی‌باشد. هر دو قاعده محل بحث در اثبات واجب‌الوجود به کار گرفته می‌شوند. نقش قاعده ضرورت سابق در اثبات واجب‌الوجود بی‌نیاز از توضیح است. لایبنیتس نیز از اصل جهت کافی در اثبات واجب‌الوجود بهره جسته است (Leibniz, 1898, p.6; Gerhard, 1890, vol 6, p.613; کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۱۲؛ گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲).

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد «اصل جهت کافی» در فلسفه لایبنیتس مورد بازشناسی قرار گیرد. در همین راستا، به «اصل کمال» که در علل غائی مطرح است نیز اشاره شد. در ادامه، قاعده «ضرورت سابق» در فلسفه اسلامی و همچنین معنای «ترجیح بلا مرجح» مورد مذاقه قرار گرفت. تفسیر مختار ما از «اصل جهت کافی» این بود که هر امری که در این عالم واقع می‌شود، ضروری است. تفسیر ما از قاعده ضرورت سابق نیز این بود که هر ممکن‌الوجودی سابق بر مقام تحققش باید توسط یک علت ضرورت‌بخش ضروری گردد. با مقایسه این دو قاعده به این نتیجه رسیدیم که اگرچه هر دو قاعده بر ضرورت‌گرایی تأکید دارند، اما اصل جهت کافی از لحاظ موضوع، اعم از قاعده ضرورت سابق است. همچنین ضرورت در اصل جهت کافی ناشی از تحلیلی بودن قضیه است، ولی در قاعده ضرورت سابق، ناشی از

وجود علّت تامّه می‌باشد. کاربرد اصل جهت کافی، فرا رفتن از ریاضیات و پرداختن به طبیعیات است و در بحث علّیت نیز کاربرد دارد. ولی قاعده ضرورت سابق بیشتر ناظر به بحث علّیت می‌باشد و هر دو قاعده، در بحث اثبات واجب‌الوجود مورد استناد می‌باشند.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: نشر بیدار.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء، «الالهیات». تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. ازه‌ای، محمدعلی و امرالله، معین (۱۳۸۷). «اختیار و جهان‌های ممکن از دیدگاه لایبنیتس»، نشریه پژوهش‌های فلسفی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز). ۲(۲۰۵)، ص ۲۳-۵۳.
۵. امینی، عبدالله و صافیان، محمدجواد (۱۳۹۰). «تفسیر شوپنهاور بر اصل جهت کافی». مجله حکمت و فلسفه ۷(۳)، ص ۵۵-۷۲.
۶. جبر، فرید و دیگران (۱۹۹۶م). موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم، «شرح حکمت متعالیه» (ج ۳). تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. دغیم، سمیح (۲۰۰۱م). موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة (ج ۱). مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا. تهران: مؤسسه الصادق.
۱۰. _____ (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات (ج ۱). چاپ دوم. قم: نشر بیدار.
۱۱. راسل، برتراند (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی (نسخه الکترونیکی).
۱۲. _____ (۱۳۸۲). شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس به ضمیمه قطعات برجسته. ترجمه ایرج قانونی. تهران: نشر نی.
۱۳. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۱، ۲، ۳). تصحیح و تعلیق

- آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالب. تهران: نشر ناب.
۱۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی (ج ۳). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۵. صافیان، محمدجواد (۱۳۸۱). «تفسیر هایدگر بر اصل جهت کافی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. (ش ۲۸ و ۲۹)، ص ۱۸۵-۲۱۰.
 ۱۶. صدرالدین شیرازی (بی‌تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: نشر بیدار.
 ۱۷. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۳، ۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
 ۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمة (ج ۱). تعلیق و تصحیح غلام‌رضا فیاضی. چاپ پنجم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۱۹. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). مصارع المصارع. تحقیق شیخ حسن معزی. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
 ۲۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا (ج ۲). تهران (شاه‌آباد): انتشارات زوار.
 ۲۱. قطب‌الدین رازی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). المحاکمات بین شرحی الاشارات (ج ۱). قم: نشر البلاغة.
 ۲۲. _____ (۱۳۸۱). الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی. مقدمه و تصحیح مجید هادی‌زاده. تهران: انتشارات میراث مکتوب.
 ۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب (ج ۴). ترجمه غلام‌رضا اعوانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۲۴. گیسلر، نورمن ال (۱۳۸۴). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات حکمت.
 ۲۵. لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم فون (۱۳۸۱). مکاتبات لایب‌نیتس و کلازک. مقدمه ایچ جی الکساندر. ترجمه و تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. ترجمه علی ارشد ریاحی. قم: بوستان کتاب.
 ۲۶. ملکیان، مصطفی (بی‌تا). تاریخ فلسفه غرب (ج ۲). تهیه و تدوین پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. نسخه الکترونیکی، بی‌جا.

۲۷. میرجعفری میاندهی، سید محمدجواد (۱۳۹۵). جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. میرداماد، میر محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱-۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۶۷). القیسات. به اهتمام دکتر مهدی محقق و همکاران. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
30. Gerhard, Carl Immanuel (1890). *Di, philosophiscellen Sehl'iften von G. W. Leibniz*, 7 vols,(vol 7), Berlin, Weidmann.
31. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1898). *The Monadology*. English translation by Robert Latta, (S.L:S.N).
32. _____ (1989). *philosophical essays*. translated by Roger Ariew & Daniel Garber, Indianapolis , Hackett Publishing Company.
33. _____ & Clarke, Samuel, (1984). *correspondence*. edited with introduction by Roger Ariew, Indianapolis, Hackett publishing company.
34. Lin, Martin (2017) ,"The Principle of Sufficient Reason in Spinoza" , edited by Michael Della Rocca, *The Oxford Handbook of Spinoza*.
35. Schopenhauer, Arthur (1889). *On the Fourfold the Principle of Sufficient Reason*, translator: karl hillebrand, New York, Cosimo classics.
36. Schreuder, Duco (2014). *vision and visual perception the conscious base of seeing*. New York City, Archway publishing.
37. Melamed, Yitzhak & Lin, Martin (2016). "Principle of Sufficient Reason", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Tue Sep 14, 2010; substantive revision Wed Sep 7, 2016, from: <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason>.