

نقش برهان (علت تامه بالفعل) در ضرورت علی

مصطفی میرزایی^۱، داود حیدری^۲

چکیده

از اموری که نزد همه فلاسفه و عارفان و حتی بسیاری از متکلمان و فقیهان، به طور مسلم و قطعی غیر قابل انکار می‌نماید، اصل محال بودن تخلف معلول از علت تامه است. در مقابل، برخی متکلمین و اهل تفکیک قائل به جواز تخلف شده‌اند. در این میان، برخی قائل به نقیض این اصل شده و تخلف معلول از علت تامه را نه تنها جایز، بلکه واجب دانسته و دلایل فلاسفه را نیز نقادی می‌نمایند. از دلایلی که ایشان نقادی نموده‌اند، دلیل «لزوم علت تامه بالفعل بودن علت» است. این نوشتار به بررسی نقادی‌های این گروه بر این برهان پرداخته و نقاط ضعف آنها را تبیین نموده است.

واژگان کلیدی: علت تامه، تخلف معلول، بالفعل، علت بالفعل.

mostafa5791@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

dheidari4@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

وجوب سابق معلول که بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» به دست آمده، مورد اتفاق همه حکما و برخی متکلمین می باشد. این قاعده، بیانگر این است که هر شیء ممکن الوجودی که موجود می شود، ابتدا باید از ناحیه علت تامه به مرحله وجوب برسد تا موجود شود. هنگامی هم که علت تامه حاصل شد، صدور معلول از همان ناحیه واجب خواهد بود که از آن به اصل «امتناع تخلف معلول از علت تامه» می شود.

در واقع، محال بودن تخلف معلول از علت تامه بیانگر این است که اگر علت، تامه شد، واجب است که معلول از آن علت صادر شود. نتیجه این اصل، همان وجوب غیرری سابق معلول است که از ناحیه علت تامه تأمین شده است. بنابراین هر ممکن الوجودی، با وجود علت تامه اش موجود می شود. وقتی هم که علت تامه آمد، وجود معلول واجب می شود. در نتیجه وجود هر ممکن الوجودی با وجود علت تامه اش واجب می شود. خلاصه اینکه وجود هر شیء ممکن الوجودی تا واجب نشود، موجود نمی گردد. فلاسفه و برخی متکلمین برای اثبات این وجوب سابق، ادله متعددی آورده اند که یکی از آن دلایل «لزوم علت تامه بالفعل بودن علت» می باشد.

برخی اشکالاتی را به این دلیل وارد نموده اند که این نوشتار در صدد تبیین این دلیل و دفع اشکالات وارده بر آن می باشد.

اصل برهان: لزوم علت تامه بالفعل بودن علت

مدعا این است که اگر علت، تام و بالفعل باشد، وجود معلول واجب است. در ما نحن فیه

علت، تامّ و بالفعل است، پس معلول واجب است که موجود گردد. اثبات مقدّم، چنین است که وجود شیء (معلول) از چیزی (علتی) که امکان دارد از او چیزی صادر شود یا نشود، به خاطر ممکن‌الایجاد بودنش، علت نیست و آلا لازم می‌آید که بالقوه، محصلّ بالفعل باشد و عدم، مبدأ وجود گردد و نقص هم سبب کمال باشد؛ چرا که امکان همان قوه شیء است که مساوی با عدم فعلیت می‌باشد و محال است که از عدم فعلیت، فعلیت حاصل شود. به علاوه، علّتی که امکان دارد از او یک شیء ایجاد شود، کفایت در وجود معلول نمی‌کند؛ چون اگر کافی در وجود باشد، کافی در عدم نیز خواهد بود. دلیل آن هم این است که نسبت ممکن، به هر دو طرف وجود و عدم مساوی است. نتیجه اینکه علت وجود بودن یک علت بر «عدم علت وجود بودن» و «علت عدم بودن» اولویت ندارد و عقل سلیم حکم می‌کند که باید به «علت ممکن‌الایجاد» که در حالت تساوی است، حالت و ضمیمه‌ای اضافه و منضمّ شود تا از حالت تساوی بیرون شده و جانب «ایجاد» از «لا ایجاد» متمایز گردد. در این صورت، علّت، تامّ و بالفعل شده و معلول آن واجب می‌شود. بنابراین تا زمانی که علت، تام و بالفعل نباشد (چه به تنهایی و چه با انضمام شیء دیگر) و از حالت امکان و تساوی النسبه بودن خارج نگردد، معلول متممیز و موجود نمی‌گردد.

به سخن دیگر، در صورت تام و بالفعل شدن علت، موجود شدن معلول واجب است؛ چرا که در این صورت فاعلیت فاعل و قابلیت قابل، هر دو تام شده و جمیع انحای عدم معلول بسته می‌شود. والا باز هم از حالت تساوی النسبه بودن و امکان خارج نشده است و این خلاف فرض تام و بالفعل بودن علت است. در نتیجه اگر علت، تامّ و بالفعل باشد، وجود معلول واجب می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۰).

اشکالات وارده بر موضوع و بررسی آنها

اشکال اول

مساوی بودن نسبت علّت تامه به وجود و عدم ممکن، مستلزم این نیست که آن علت، علّت تامه نباشد؛ زیرا علت تامه یعنی اجتماع جمیع موارد (علل)ی که دخالت در تحقق ممکن دارد؛ به گونه ای که در تحقق ممکن، نیاز به شیء دیگری نباشد. همچنین لازمه تحقق علت تامه، وجوب تحقق معلول نیست؛ چرا که این مسأله، محلّ اختلاف و نزاع است و تمسک به آن در ضمن استدلال، مصادره به مطلوب و باطل خواهد بود (فیاضی، بی تا، ص ۴۰).

بررسی اشکال اول

الف) همان طور که در جای خود بیان شد، صرف تصور علت تامه، در تصدیق به عدم جواز تخلف معلول از علت تامه کفایت می نماید؛ چرا که در علت تامه، تمام شرایط تأثیر در فاعلیت و تمام شرایط تأثر در قابلیت و سده جمیع انحاء عدم، مفروض است و هنگامی که با اولویت نمی شود سده جمیع انحاء عدم نمود، به طریق اولی با غیر آن هم سده جمیع انحاء عدم ممکن نخواهد بود. پس در این حالت، در واقع علت تامه حاصل نشده است تا بحث شود که آیا با وجود آن، تخلف معلول محال است یا خیر.

به همین خاطر برخی از فلاسفه، صرف تصور علت تامه در حکم به امتناع تخلف معلول از علت تامه را کافی دانسته (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷۳) و برخی نیز مخالف در این مسأله را قابل اعتنا نمی دانستند (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۴۵۰). در مقابل، برخی هم این گونه مخالفت ها را مصیبت بار به حساب می آورند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۹).

جالب تر اینکه برخی فقیهان والامقامی چون شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۹) و برخی محدثان بزرگی مانند علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۶)، اصل امتناع تخلف معلول از علت تامه را مفروض و مورد قبول تلقی نموده اند.

با این بیان، نتیجه این می شود که تمسک به آن در ضمن استدلال، مصادره به مطلوب نخواهد بود؛ چرا که تصور صحیح علت تامه، در وجوب صدور معلول کفایت می کند و مؤونه و دلیل دیگری نیاز ندارد. به علاوه اینکه در این برهان، به صرف تصور اکتفا نشده و با وجود علت تامه، بر وجوب غیری معلول نیز دلیل اقامه شده است.

ب) در فرض وجود علت تامه پرسش این است که اگر معلول معدوم باشد، علت عدم آن معلول چیست؟ اگر بگویید که علت عدم آن معلول، عدم تأثیر است (همان طور که شما به همین مطلب قائلید)، سخن شما صحیح نیست؛ زیرا عدم تأثیر، عین عدم تأثر و همان عدم معلول است که معلول می باشد نه علت. یعنی در واقع، خلف پیش می آید. به این معنا که: آنچه را مستشکل محترم علت فرض نموده، معلول است نه علت؛ زیرا همان طور که در علت هستی بخش، ایجاد و تأثیر عین وجود و تأثر است، عدم ایجاد و تأثیر نیز عین عدم وجود و عدم تأثر است. این عدم تأثر، همان عدم معلول است که در واقع معلول است نه علت. در حالی که مستشکل محترم آن را علت فرض نموده است.

اشکال دوم

اگر گفته شود که علت تامه بعد از تحقق فاعلیت، علت تامه بالفعل می شود، شکی نیست

که هنگام تحقق فاعلیت، فعل واجب می‌شود؛ چرا که فاعل و مفعول (که همان فعل است) متضایان هستند و در متضایان هم وجود هر کدام نزد وجود دیگری واجب است. می‌گوییم: گفته شد که معنای فعلیت، علّیت است (مانند وصف) نه فعلیت علت (مثل ذات)؛ زیرا همان‌طور که حکما به آن تصریح نموده‌اند، علت تامه، نفس همان اموری است که معلول بر آن متوقف است. ولی وصف علّیت به دلیل اینکه از صفات فعل بوده نه از اجزاء علت تامه، هنگام فعل محقق می‌شود (فیاضی، بی‌تا، ص ۴۰-۴۱).

توضیح اینکه: در واقع این گونه نیست که هر جا علت تامه باشد، علّیت هم داشته باشد؛ چرا که علّیت وصف علت تامه است نه از اجزای علت تامه و وصف هم همیشه بعد از کامل شدن ذات علت حاصل می‌شود. در نتیجه می‌تواند علت تامه باشد، ولی وصف آن - که علّیت و متأخر از ذات است - نباشد.

بررسی اشکال دوّم

علت تامه با آن خصوصیات و شرایط موجود در آن - که در بررسی اشکال اوّل به آن اشاره کردیم - محال است که بالفعل، علّیت نداشته باشد. هنگامی هم که علت، بالفعل علّیت داشته باشد، وجود معلول بالفعل هم به جهت تضایف، لازم و واجب خواهد بود و فرقی نمی‌کند که فاعلیت یا وصف علّیت، صفت فعل باشد یا صفت ذات؛ چرا که همه جهات تأثیر علت (چه فاعلی و چه قابلی) در علت تامه مفروض است.

اشکال سوم

اگر گفته شود که آیا امکان دارد معلول به سبب نفس ذات علت تامه بدون وصف فاعلیت محقق شود، درحالی‌که واضح است فعل معلول بدون ایجاد علت محقق نمی‌شود و ایجاد علت هم همان وصف فاعلیت است، پس وصف فاعلیت، جزئی از علت تامه می‌باشد؟

در پاسخ می‌گوییم که فاعلیت از صفات فعل است. پس فاعلیت و فعل از لحاظ وجود، متكافی و برابرنده؛ اگرچه فاعلیت بر فعل، تقدّم بالعلیه دارد و فعل به سبب علت تامه و فاعلیت ایجاد و واجب می‌شود. لکن کلام در وجوب فعل، قبل از فاعلیت است؛ همان‌طور که مقتضای قول حکما نیز همین است. آنجا که می‌گویند: «الشيء تقرّر، فأمكن، فاحتاج، فأوجب، فوجب، فأوجد، فوجد». بنابراین پر واضح است که با این بیان شما، وجوب سابق اثبات نمی‌شود. بلکه تنها وجوب لاحق و ضرورت به شرط محمول ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر، بحث بر سر این است که آیا هنگام تحقق علت تامه، فاعلیت هم واجب

می‌شود تا به سبب و جوب آن، فعل هم واجب شود یا خیر؟ نه اینکه بعد از تحقق فاعلیت بگوییم که آیا فعل واجب است یا نه؛ چراکه هیچ اختلافی در این نیست که بعد از تحقق فاعلیت، فعل هم واجب می‌شود (همان، ص ۴۱).

بررسی اشکال سوّم

الف) فاعلیت همیشه صفت فعل نیست، بلکه از یک جهت صفت ذات و از جهت دیگر، صفت فعل است. از طرفی هم، هرچند فرض شود که به طور مطلق صفت فعل است، اما باز هم می‌تواند جزء علت تامه باشد.

توضیح مطلب اینکه:

اولاً فاعلیت، به طور مطلق از صفات فعل به شمار نمی‌رود. بلکه اگر منظور از فاعلیت، حیثیتی در ذات باشد که باعث ایجاد معلول می‌گردد، صفت ذات و عین ذات می‌باشد و اگر به معنای ایجاد باشد، صفت فعل خواهد بود.

ثانیاً، به فرض که فاعلیت به طور مطلق صفت فعل باشد، باز هم می‌تواند جزء علت تامه باشد؛ چرا که مراد از اجتماع شرایط تأثیر در علت تامه، اعمّ از شرایط فاعلیت فاعل است و شرایط قابلیت قابل و - به طور کلی - هر چیزی که به نوعی دخالت در افاضه و تأثیر داشته باشد، در علت تامه مفروض است؛ مانند علم، اراده و قدرت، حیات علت، ارتفاع موانع، تامّ القابلیّه بودن معلول و... (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۴۵۰). به عبارت دیگر، اگرچه خداوند تامّ الفاعلیّه است، اما همیشه تامّ الفاعلیّه بودن مساوی با علت تامه بودن نیست. بله، در مواردی مثل مجردات که ماده و مدت در آنها مطرح نیست، تساوی برقرار است. ولی در مواردی مثل موجودات عالم ماده که ماده و مدت در آنها مطرح است، بین تامّ الفاعلیّه و علت تامه، تساوی برقرار نیست؛ زیرا اگرچه علت در فاعلیتش نقصان ندارد و تامّ است، ولی معلول در قابلیتش نقصان دارد. پس هنوز علت تامه آن حاصل نشده است.

ب) این عبارتی که از حکما نقل شده (الشیء تقرّر...)، هیچ ربطی به وجوب قبل از فاعلیت یا بعد از فاعلیت ندارد. بلکه ناظر است به مراتب اعتباری عقلی که عقل برای موجود شدن یک معلول ممکن اعتبار می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی عقل نگاه می‌کند به یک ممکن الوجودی که ایجاد شده، می‌گوید که ابتدا ممکن بوده و هکذا. بله، گرچه بیان می‌کند که شیء قبل از وجود، واجب شده است، لکن این مسأله ربطی به فاعلیت ندارد.

اشکال چهارم

اگر بگویی چون اراده و اختیار از مقدمات فعل اختیاری است، پس این دو از اجزاء علت تامه بوده و شکی نیست که وقتی فاعل، فعل را اراده و اختیار کند، فعل واجب می‌شود، می‌گوییم: در این اشکال، مغالطه‌ای صورت گرفته است که ناشی از خلط معانی اراده و اختیار می‌باشد؛ چراکه هم اراده و هم اختیار در معانی مختلف استعمال شده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

معانی اراده

یک) **حبّ و رضا**: این معنا هم به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد و هم به فعل غیر اختیاری؛ قال الله تعالی: (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يَرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (انفال(۸)، ۶۷).

اراده تشریحی هم از این مورد است.

دو) **عزم**: این معنا همان قصد و اجماع است و جز به فعل اختیاری که در انواع حیوانات یافت می‌شود تعلق نمی‌گیرد. لذا حکما حیوان را تعریف می‌کنند که متحرک بالاراده است.

سه) **عزم عقلانی (میل عقلی)**: این معنا اخص از معنای دوم بوده و از بین انواع حیوان، مختص انسان می‌باشد. لذا از خواص انسان شمرده می‌شود.

چهار) **احداث و ایجاد**: این معنا همان اراده فعلی است؛ اراده‌ای که از صفات فعل است. پر واضح است که در معنای اول، فعل به توسط آن واجب نمی‌شود؛ چرا که چه بسا فعلی را ما دوست داشته باشیم، ولی آن را انجام ندهیم. معنای دوم هم که حکما آن را از مقدمات فعل اختیاری شمرده‌اند، در حق خدای متعال محال است؛ چرا که خداوند علت تامه عالم است و عزم با تحقق فعل زایل می‌شود. پس اگر عزم از مقدمات فعل باشد، تغییر در ذات حق تعالی لازم آید. به همین خاطر گفته‌اند که اراده در حق تعالی از صفات فعل است و واضح است که نمی‌تواند از مقدمات فعل باشد؛ زیرا تحقق آن به همراه فعل است. این اراده (معنی دوم)، اگرچه در غیر حق تعالی، از مقدمات افعال جوارحی است، ولی خود این اراده نیز فعلی اختیاری است و بلکه اراده در ما به تنهایی فعل مباشری ماست و دیگر افعال اختیاری، افعالی تولیدی هستند؛ چرا که ما ابتدا آن افعال را اراده می‌کنیم و سپس انجام می‌دهیم، حال که چنین است، نقل کلام به خود اراده می‌کنیم که جایز نیست اراده، مقدمه برای خود اراده شود و آلا به تسلسل منتهی خواهد شد.

همین اشکالات در معنای سوم نیز جاری است؛ چرا که اخص از آن می‌باشد و معنای چهارم نیز از صفات فعل است و نمی‌تواند از مقدمات فعل باشد.

معانی اختیار

اختیار نیز از حیث لفظ، بین شش معنی مشترک است که عبارتند از:

یک) تمکن فاعل فعل و ترک: نخستین معنی از اختیار، تمکن فاعل از هر یک از فعل و ترک است که ذاتی فاعل است؛ همانند ایجاب که در مقابل آن قرار دارد و به سبب آن فاعل، فاعل موجب می‌شود. این معنی همان تفسیر صحیح قول حکما است که می‌گویند: «الاختیار هو کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل». واضح است که این معنی جز به فعل اختیاری فاعل تعلق نمی‌گیرد.

دو) انعطاف و میل قلبی: انعطاف و میل قلبی گاهی عارضی است؛ همان‌طور که ما در نفوس خودمان مشاهده می‌کنیم که مشروط به تصور کردن فعل یا غیر آن است. گاهی هم عارضی نیست، بلکه ذاتی و قدیم به قدم ذات است؛ همان‌گونه که در حبّ خدای متعال است و همان‌طور که گاهی از اصلش حاصل نشده است. بعضی اوقات از این معنی تعبیر به حبّ می‌شود که در مقابل کراهت است و تعلق آن، به فعل اختیاری فاعل مختص نیست، بلکه گاهی به فعل غیر فاعل، اعیان خارجی و غیر آن نیز تعلق می‌گیرد.

سه) اصطفاء و انتخاب: گاهی از این معنا به انعطاف عملی تعبیر می‌شود. این معنا از صفات فعل بوده و مانند مورد قبل، هم به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد و هم به افعال غیر اختیاری؛ مثل آنجاکه خداوند متعال می‌فرماید: (وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا) (اعراف (۷)، ۱۵۵).

چهار) طیب نفس در مقابل اکراه: این معنا همان طیب نفس فاعل به آن فعل اختیاری است که اولاً و بالذات انجام می‌دهد؛ بدون اینکه از فاعل مختار دیگری اکراه شود. این معنی، همان است که فقها از شرایط متعاقدین می‌شمارند و در مقابل اکراه است.

پنج) طیب نفس در مقابل اضطرار: این هم همان طیب نفس فاعل به آن فعل اختیاری است که اولاً و بالذات انجام می‌دهد؛ بدون اینکه مضطر شود. این معنی در مقابل اضطرار است.

شش) عدم مقهوریت فاعل: این معنا مقهور نبودن فاعل مختار در مقابل قاهری است که او را ابزار فعل خودش قرار می‌دهد. این معنا در مقابل إلجاء است.

معنای اول، همان موردی است که از مقدمات فعل اختیاری شمرده می شود و با تحقق ذات فاعل تحقق می یابد. به سبب آن، فعل واجب نمی شود؛ چرا که نسبتش به فعل و ترک مساوی است.

معنای دوم هم که از صفات فعل است، به همان معنای اول اراده می باشد و امکان ندارد که از مقدمات فعل باشد. نقد معنای اول اراده، بر این معنی هم وارد است (فیاضی، بی تا، ص ۴۱-۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

بررسی اشکال چهارم

الف) بیش از آن معنایی ای که مستشکل محترم آورده، درباره اراده و اختیار معنا ذکر شده است؛ به طوری که حدود ۱۲ معنی از سوی اندیشمندان مختلف برای آن دو آورده شده است. به علاوه، در اینکه این دو مختلفند یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند شیخ مفید، اراده و اختیار را عین هم می دانند (مفید، ۱۳۷۲، ص ۵۲) و برخی مانند حکیم لاهیجی بین آن دو تفاوت قائل شده اند. با این بیان که اختیار، برگزیدن یکی از دو طرف و میل به سمت آن است. ولی اراده، قصد صادر کردن آن طرفی است که آن را برگزیده و به طرف آن میل نموده است. پس گویا مختار به هر دو طرف نظر کرده و به یک طرف میل می کند و سپس به طرفی که میل نموده، نظر می کند (لاهیجی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۲۹۳؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۷۱). برخی هم اراده را از مقومات اختیار می دانند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۳).

ب) بر فرض، اگرچه حکما معنی دوم اراده را از مقدمات فعل اختیاری به شمار می آورند. اما این گونه نیست که در خداوند متعال هم - که بسیط من جمیع الجهات است - همین مراتب را قائل باشند تا بعداً اشکال شود که باعث تغیر در ذات خواهد شد.

ج) اراده از مقومات اختیار است. به این معنی که اگر فعلی از روی اراده صادر شود، فعل اختیاری است و الا غیر اختیاری خواهد بود (همان). بنابراین اراده جزء علت تامه یک فاعل مختار به حساب می آید. حال فرقی نمی کند که اراده را در حق تعالی، صفت فعل بدانیم یا صفت ذات. اگر صفت ذات باشد، هیچ اشکالی به آن وارد نیست؛ چراکه مانند علم، عین ذات بوده و در نتیجه جزء علت تامه خواهد بود. لکن باید توجه شود که این اراده مقید به مصلحت است. یعنی دایره مرادات حق تعالی محدودتر از دایره مقدرات حق تعالی است؛ چراکه اموری متعلق اراده الهی قرار می گیرند که در چهارچوب نظام احسن وجود قرار گرفته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۹۲).

اگر اراده صفت فعل باشد، باز هم جزء علت تامه بوده و تسلسل هم پیش نمی آید تا کسی مدعی شود نقل کلام به آن اراده حادث می کنیم، پس آن هم باید با اراده باشد و هکذا؛ چراکه حدوث اراده اگر چه اختیاری است، ولی نیاز به حدوث اراده دیگر ندارد. به اعتبار اینکه علم به مصلحت سبب حصول آن شده است که اگر نبود، اراده هم نبود (خوانساری، ۱۳۵۹، ص ۲۸) و یا ممکن است بگوییم این اراده فعلی، منتهی به اراده ازلی ذات حق تعالی می شود؛ اراده ای که از ذات حق تعالی سرچشمه گرفته و فعل خود ذات است و بلکه عین ذات است (فنازی، ۲۰۱۰م، ص ۱۶۲)؛ زیرا در جای خودش ثابت شده که هر شیء بالعرض باید به یک شیء بالذات منتهی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۶ و ۶۷). به علاوه، ممکن نیست وصفی از اوصاف کمالی وجود (من حیث هو) باشد، ولی ذات حق تعالی آن صفت را نداشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۸ و ۲۹). این خاصیت هر وجود مجردی است که هر وصف کمالی وجود مطلق که برای او ممکن به امکان عام بود، برای او بالضرورة ثابت باشد. و آلا در مقام ذات باید خداوند را بدون اختیار و اراده فرض کنیم که این هم مستلزم نقص و حاجت ذات حق تعالی است که در اراده و مشیت خود، محتاج و مستکمل به غیر شده است (حسینی مدنی شیرازی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۵). همچنین ممکن است بگوییم بر خلاف ما انسان ها که حصول اراده نیاز به دلیل یا علت دارد، در حق تعالی که *علةالعلل* است دلیل یا علتی جز نفس ذات نمی خواهد (عصار، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳ و ۱۶۴). به علاوه اینکه فاعل بر سیل اختیار، اکمل و اشرف بر فاعل مضطر است و واجب است که حق تعالی اکمل انحاء فاعلیت را داشته باشد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۲۵۲؛ نراقی، ۱۳۸۰، ص ۷۳). به همین خاطر، حکیمان می گویند: «همان طور که علم حق تعالی مراتب دارد (مثل علم در مرتبه ذات و علم در مرتبه فعل)، اراده حق تعالی هم دارای مراتب است؛ اراده در مرتبه ذات که عین مرید است و اراده در مرتبه فعل که عین مراد است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۳۶۶-۳۶۷).

نتیجه اینکه، صفت اراده هرچند صفت ذات است، ولی صفت فعل هم که باشد منافاتی با این ندارد که جزء علت تامه فعل گردد و مشکل تسلسل هم پیش نمی آید. البته تبیین و تحلیل روایات مربوط به اراده حق تعالی در جای خود به طور تفصیل آمده است که تا حدودی از محل بحث این نوشتار خارج است. ولی به گفته علامه مجلسی امر مهم در اراده این است که ذات مقدس حق تعالی محل حوادث نگردد. پس نزدیک است که این نزاع بین

متکلم و فیلسوف به نزاع در اصطلاح برگردد (مجلسی، ۱۳۸۴، ص ۲۰)؛ چرا که سعی هر دو گروه، در پیرایش ذات حق تعالی از واقع شدن در محلّ حوادث است و جالب است که خود علامه مجلسی در توضیح روایات اصرار دارد که مشیت و اراده را به همان علم به صلاح و خیر برگرداند که صفتی ذاتی خواهد بود؛ به گونه‌ای که علامه طباطبایی را به تعجب وامی‌دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۴۴).

د) در اینکه فاعل قادر از حیث قدرتش، از او هم فعل صحیح باشد و هم ترک، شک و اختلافی نیست. ولی آیا در حقیقت اراده و اختیار هم باید دو حالت مختلف باشد تا بگوییم اراده و اختیار دارد یا لازم نیست؟ این مورد قابل قبول نیست.

توضیح مطلب: اینکه در حقیقت اراده و اختیار، اگر موجودی به چیزی عالم و آگاه باشد و بخواهد آن را انجام می‌دهد، بیش از این نیامده است. ولی اینکه موجود دو حالت مختلف داشته باشد که گاهی اراده بکند و گاهی اراده نکند، از لوازم اراده و اختیار نیست، بلکه از لوازم نفس آن مرید و مختار است. در مفهوم اراده و اختیار، این نمی‌گنجد که مثلاً انسان ۵۰ یا ۴۰ درصد یک طرف را اراده کند و به ۵۰ یا ۶۰ درصد طرف دیگر تمایل نشان دهد؛ مثلاً اگر یک شخص عادی که هم می‌تواند دروغ بگوید و هم می‌تواند راست بگوید، آن قدر دارای ملکه عدالت و تقوی شود که دیگر احتمال دروغ در او نرود و صد در صد راست بگوید، آیا مجبور است؟ یا بلکه باز هم مختار است و از اختیارش کاسته نشده است؛ هر چند می‌تواند دروغ بگوید، ولی نمی‌خواهد، که این «نمی‌خواهد» غیر از این است که اگر بخواهد نتواند. همچنین افرادی مانند معصومین : که به خاطر دارا بودن عالی‌ترین اوصاف روحی و شهود مراتب معنوی محال است که گناه کنند؛ هر چند مختارند و مجبور نیستند.

از آن طرف هم اگر کسی از نظر روحی و اخلاقی، آن قدر سقوط کند که اصلاً احتمال راست گفتن و کار نیک در او نرود، باز هم مجبور نیست و از اختیارش کم نشده است. خداوند هم بر اساس نهایت کمال و جلال خود، جز خیر و نیکی (مثل خلق و دادن روزی) انجام نمی‌دهد، درحالی‌که مجبور هم نیست؛ چراکه همان ذات و صفات او، ملاک اختیار کردن فعل او می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۳۳۳؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۹۸-۹۹).

به علاوه اینکه، بر اساس ادله حسن و قبح عقلی چگونه می‌توانید بگویید که ظلم بر خداوند ممتنع است یا واجب است عادل باشد؟ چگونه یقین پیدا می‌کنید که خداوند، امام حسین 7 را به بهشت می‌برد و شمر و یزید را به جهنم؟ خداوند متعال در عین داشتن اختیار، محال است ظلم کند و واجب است عادل باشد. در نتیجه تمکن فاعل از فعل و ترک، نه معنای اختیار است و نه از لوازم فعل و ترک. بلکه از لوازم شخص مرید و مختار است؛ چرا که - همان گونه که بیان شد - جمع بین وجوب فعل و اختیار امکان‌پذیر است.

ه) مستشکل محترم می‌گوید: با معنای اول اراده که همان معنی دوم اختیار است، فعل واجب نمی‌شود؛ چراکه چه بسا ما انسان‌ها چیزی را دوست داریم، ولی انجام نمی‌دهیم. اشکال این است که آیا قیاس حبّ ذاتی حق تعالی که عین ذات و اوصاف ذاتی حق بوده و همچون ذات، نامحدود و غیر قابل تغییر است، با حبّ انسان که عارضی و محدود و زوال‌پذیر است درست است؟

و) مستشکل محترم می‌گوید: حکما اراده به معنای عزم را از مقدمات فعل اختیاری شمرده‌اند که در حق خدای متعال محال است؛ چون باعث تغییر در ذات حق تعالی می‌شود و به همین خاطر گفته‌اند که اراده در حق تعالی از صفات فعل است. اشکال این است که به نظر فلاسفه، اراده صفت ذات و عین علم به نظام احسن است، نه صفت فعل.

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به مهم‌ترین اشکالات وارده بر برهان «لزوم علت تامه بالفعل بودن علت» و پاسخ‌های داده شده، جلوه‌ای از خدشه‌ناپذیر بودن قاعده «محال بودن تخلف معلول از علت تامه» به نمایش گذاشته شد. در بحث انواع فاعلیت الهی بیان شد که در یک صورت می‌تواند جزء ذات بوده و جزء علت تامه هم باشد. همچنین با توضیحی که در مورد اراده و اختیار داده شد، روشن شد که چه آن‌دو، یکی حساب شود یا دو تا و چه آن‌دو را صفت ذات به حساب بیاوریم یا فعل، می‌توانند جزء علت تامه قرار گیرند و باعث وجوب فعل گردند. در نتیجه، برهان «لزوم علت تامه بالفعل بودن علت» برای اثبات قاعده «محال بودن تخلف معلول از علت تامه» خدشه‌ناپذیر خواهد بود.

کتابنامه

۱. آشتیانی، سیدجلال (۱۳۷۸). نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۶۷). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴/۱۴۱۶ق). درر الفوائد (ج ۱). چاپ سوم. قم: مؤسسه دارالتفسیر
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق). الشفاء، «الهیات». با تعلیق و تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۵. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵ق). المکاسب (ج ۱). انتشارات کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۶. حسینی مدنی شیرازی، سیدعلی (۱۴۱۵ق). ریاض السالکین (ج ۱). چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۶۲). طلب و اراده. ترجمه و شرح سید احمد فهری. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. _____ (۱۴۱۸ق)، لبّ الاثر فی الجبر و القدر. تقریر جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الامام الصادق ۷.
۹. خوانساری، جمال الدین (۱۳۵۹). مبدأ و معاد. به اهتمام عبدالله نورانی. انتشارات نهضت زنان مسلمان.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). التعليقات على الهیات من الشفا (ج ۱). تحقیق نجفقلی حبیبی. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۳). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. عصار، سید محمد (۱۳۸۶). پاسخ نامه. «پاسخ به ۲۱ سؤال اعتقادی و فلسفی»، تصحیح و تحقیق احمد عابدی. قم: بوستان کتاب.
۱۳. فناری، شمس الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الانس بین المعقول و المشهود. تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیال. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۴. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق. مجله آئین حکمت، (۲)۱.
۱۵. _____ (بی تا). مکتوب چاپ نشده به نام «أحكام ممکن».
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد. تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. _____ (۱۴۳۰ق). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (ج ۵). تحقیق اکبر اسدعلی زاده. قم: مؤسسه الامام الصادق ۷.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۴). مجموعه رسائل فلسفی. تحقق سید مهدی رجائی. چاپ دوم. مشهد مقدس: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
۱۹. _____ (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۴). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. _____ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. (ج ۲). به تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلّاتی. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه (ج ۲). قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۸). تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۷۳). مجموعه آثار (ج ۷). تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۶۹). درس های الهیات شفا (ج ۱). تهران: انتشارات حکمت.
۲۵. مفید، محمدبن محمد (۱۳۷۲). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۶. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۰). انیس الموحدين. تعلیق قاضی طباطبایی. انتشارات پیام مهدی ۷.