

وجوب بالقیاس معلول با حفظ اختیار

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳

solymaniaskari@mihanmail.ir

چکیده

وجوب بالقیاس یکی از فروع اصل علیت است که از نظر حکما نفی آن مستلزم نفی اصل علیت است. از نظر برخی از متکلمان ضرورت علی در بحث فاعل‌های مختار و نیز در اینکه عالم حادث است و نیازمند خدای سبحان، مشکل‌ساز می‌شود. از این رو ایشان اولویت را جایگزین ضرورت علی کرده‌اند. برخی از اصولیون شیعه ضرورت علی را در خصوص فاعل‌های مختار مشکل‌ساز می‌دانند. برخی از اندیشمندان معاصر نیز به‌طور کلی ضرورت علی را چه به صورت ضرورت غیری و چه به صورت ضرورت بالقیاس منکرند و برای نفی این دو نوع ضرورت، ادله‌ای اقامه کرده‌اند. از نظر ایشان با پذیرش ضرورت علی، فاعل اختیاری معنا نمی‌یابد و همگی فاعل‌ها فاعل موجب خواهند بود. مطلوب ما در این مقاله بررسی ادله این ادعا و تثبیت مدعای مشهور میان فیلسوفان است.

کلیدواژه‌ها: علیت، ضرورت علی، وجوب بالقیاس معلول، اختیار.

مقدمه

فیلسوفان پس از اثبات اصل علیت دو فرع بر آن مترتب کرده‌اند:

۱. هرگاه علت تامه شیء ممکن موجود شود، معلول از ناحیه او ضروری‌الوجود می‌شود. این ضرورت همان ضرورت سابق معلول است که به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» معروف است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۵۸ و ص ۳۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ص ۲۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۵۸)؛ ۲. علت تامه با معلولش معیت دارد. این فرع لازمه ضرورت دیگری است که معلول از ناحیه علت دریافت می‌کند و آن وجوب بالقیاس وجود معلول هنگام تحقق علت تامه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۲؛ 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 مأخوذ نیست، درحالی‌که در وجوب بالقیاس «نسبت به علت» تامه قید وجوب معلول است. البته ضرورت بالقیاس، خود لازمه ضرورت سابق معلول است. بنا بر فرض، هرگاه علت تامه موجود باشد، معلول ضروری‌الوجود است و چون معلول ضروری‌الوجود است، می‌توان همین معلول ضروری را با علت تامه‌اش مقایسه کرد و گفت هرگاه علت تامه محقق است با فرض تحقق علت تامه و در ظرف تحقق آن، وجود معلول نسبت به علت تامه‌اش ضرورت بالقیاس دارد. بنابراین وجوب بالقیاس لازمه وجوب لاحق معلول است.

برهان بر وجوب بالقیاس معلول

برهان اول: از نظر ابن‌سینا 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، هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد، اگر هیچ‌یک 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 نمی‌شود؛ زیرا فرض بر این است که ماهیت برای موجود شدن لازم نیست واجب شود. از این رو بی‌نهایت امور دیگر هم ضمیمه شوند، باز وجودش متعین نمی‌شود. پس اگر معلول با فرض عدم وجوب سابقش موجود شود، بدون علت موجود شده است، و این نفی قانون علیت است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۹)؛

برهان دوم: علامه طباطبائی استدلالی دیگر برای وجوب بالقیاس معلول اقامه می‌کند. از نظر او اگر وجوب بالقیاس معلول درست نباشد، یا اجتماع نقیضین رخ می‌دهد 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 می‌دهد و آن «تحقق علت تامه وجود معلول» و «عدم تحقق علت تامه وجود معلول» است و در صورت دوم نقض در علت رخ می‌دهد 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

از نظر استاد فیاضی برهان علامه تمام نیست؛ زیرا علت عدم معلول منحصر در عدم علت تامه وجود نیست؛ زیرا خصم معتقد است که فاعل مختار همان‌گونه که با وجودش علت برای وجود معلول است، همچنین علت برای عدم معلول است. در حقیقت این استدلال مصادره است؛ زیرا انحصار علت عدم معلول در عدم علت وجود تمام نیست، مگر پس از اثبات وجوب وجود معلول نزد علت تامه‌اش (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۱۵-۶۱۶).

نقد استاد فیاضی بر برهان علامه وارد نیست؛ زیرا اولاً لازمه اشکال استاد فیاضی این است که یک شیء علت برای دو نقیض باشد و این محال است؛ چراکه معنای این سخن آن است که یک شیء بدون هیچ تفاوتی در نهادش هم مقتضی الف و هم مقتضی نقیض الف باشد؛ ثانیاً لازمه آن این است که وجود از آن جهت که وجود است، در نهادش مقتضی عدم از آن جهت که عدم است، باشد و این محال است؛ زیرا هیچ چیزی در نهادش مقتضی نقیض خود نیست؛ درحالی که در نقد مزبور، فرض شده که علت تامه که یک حقیقت وجودی است، در نهادش مقتضی عدمش هست و این محال است؛ ثالثاً اینکه فاعل مختار نسبت به فعل و ترک علت تامه باشد، ادعای بدون برهان است. این بحث در ادامه خواهد آمد.

معیت معلول با علت تامه

پذیرش وجوب بالغیر یا وجوب سابق و وجوب بالقیاس، معلول آن است که معلول با علت تامه خود معیت داشته باشد؛ یعنی هرگاه معلول و علت تامه یا برخی از اجزای آن زمانی باشند، در ظرف تحقق علت تامه، معلول موجود و واجب است؛ چنان‌که هرگاه معلول در زمانی موجود باشد، علت آن، خواه تامه و خواه ناقصه، در همان ظرف موجود است.

برخی پنداشته‌اند که ممکن است علتی تامه باشد و مستلزم معلول خودش هم باشد، اما معیت با او نداشته باشد. طبق این فرض می‌توان علت تامه را در ظرف T1 موجود در نظر گرفت، درحالی که در آن ظرف معلولش را ایجاد نمی‌کند و سپس در T2 معلول را ایجاد می‌کند. بنا بر این فرض، علت تامه در ظرف T1 با معلول خود معیت ندارد، و نیز ممکن است علت تامه با معلولش اصلاً معیت نداشته باشد؛ مثلاً چه اشکالی دارد که علت تامه در T1 موجود باشد و فعل ایجاد از او سرزند، ولی هنوز معلول ایجاد نشده، علت تامه معدوم شود و معلول او در T2 موجود شود؟ بنابراین فرض علت تامه در ظرفی مستلزم معلول خود در ظرف دیگر است و این دو معیت زمانی ندارند.

این گمان باطل است؛ زیرا توقف وجود معلول بر وجود علت یک رابطه وجودی عینی است که در آن حقیقت وجود معلول، ربط به علت و قائم به وجود اوست. بنابراین در فرض دوم که ظرف وجود معلول متأخر از ظرف وجود علت است، وجود ربط بدون علت مقوم آن موجود می‌شود، درحالی که وجود ربطی بدون وجود مستقل مقوم او امکان تحقق ندارد. همچنین در فرض اول که در ظرفی علت تامه محقق است و هنوز معلول محقق نیست، پرسش این است که چرا معلول محقق نیست؟ آیا به این دلیل است که فاعل هنوز وجود ربطی را که همان حقیقت معلول است نخواست و ایجاد نکرده است؟ در این صورت باید گفت که علت هنوز تامه نیست؛ درحالی که مفروض این است که علت تامه است و اگر علت تامه در این ظرف همان‌گونه است که علت تامه در ظرف دوم، پس چرا در ظرف اول معلول موجود نیست و در ظرف دوم موجود است؟ بنابراین لازم می‌آید که علت تامه مستقل، که مقوم بالفعل وجود رابط است، در ظرف اول موجود باشد و رابط آن موجود نباشد و این خلاف فرض است که مقوم چیزی بالفعل موجود باشد و مقوم آن بالفعل موجود نباشد؛ زیرا اگر مقوم و معلول در ظرف دوم به‌خودی‌خود موجود شود و تحقق آن ارتباطی به مقومیت علت نداشته باشد، لازمه آن انکار علیت است؛ و اگر فرض شود که علت تامه در ظرف دوم مقوم می‌شود، درحالی که در ظرف اول مقوم نبود، لازمه آن خلاف فرض است؛ زیرا فرض این است که در ظرف اول علت تامه است؛ یعنی بالفعل مقوم معلولش است، و امکان ندارد مقومیت یک مقوم، بالفعل موجود باشد، اما مقوم به آن بالفعل موجود نباشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰).

ممکن است گفته شود در ظرف اول علت تامه است، ولی اگر فاعل در علت تامه، مختار باشد، خصیصه ذاتی‌اش این است که «ان شاء فعل و ان شاء ترک»؛ بنابراین در ظرف اول عدم معلول مستند به علت تامه است چنان‌که در ظرف دوم، وجود معلول مستند به علت تامه است و فاعل مختار به اختیار ذاتی در ظرف اول عدم و در ظرف دوم وجود را خواسته است. بنابراین هم عدم معلول در

ظرف اول متقوم به علت تامه است و هم وجود معلول در ظرف دوم متقوم به علت تامه. لازمه این بیان، وجود مستقل مقوم بالفعل و عدم وجود رابط متقوم به آن نیست؛ زیرا در هر دو صورت علت با معلول خودش هست.

با آنکه در این فرض معیت علت و معلول و ضرورت علی پذیرفته شده است، اصل فرض باطل است؛ زیرا اولاً لازمه این فرض علت وجود از آن جهت که وجود و طارد عدم است، نسبت به دو نقیض وجود معلول و عدم آن است و علت یک شیء نسبت به دو نقیض به طور بدیهی باطل است؛ زیرا لازمه آن این است که یک حقیقت، یک حقیقت نباشد؛ چراکه در این صورت، علت تامه در فاعل مختار به حیثیت ذاتیه اش هم مقتضی وجود است و هم مقتضی عدم است و روشن است که مقتضی وجود و مقتضی عدم، نه یک حیثیت، بلکه دو حیثیت متفاوت است؛ ثانیاً لازمه فرض مزبور نفی علت و پذیرش ترجیح بلامرجح است و بدین معناست که هر چیزی می تواند علت هر چیزی باشد و هر چیزی می تواند معلول هر چیزی باشد؛ زیرا با تحقق علت تامه نه وجود معلول ترجیح دارد و نه عدم آن. بنابراین تحقق هریک از وجود و عدم، بدین معناست که یکی بر دیگری ترجیح بیابد؛ و ترجیح بلامرجح همان نفی علت است. وقتی هیچ یک از وجود معلول و عدمش نسبت به علت ترجیح نداشت، پس چرا وجود شیء، معلول علت تامه شد؟ اگر بی جهت این شیء، معلول این علت تامه بوده باشد، می توان گفت هر چیزی بی جهت معلول هر چیز دیگری است.

اعتراض های استاد فیاضی به برهان علامه

در اینجا/استاد فیاضی سه اعتراض بر استدلال علامه و پاسخ وی به شبهه مطرح کرده است: اولاً اینکه «علت مختار نسبتش به ایجاد معلول و عدمش مساوی است» به این معناست که می تواند ایجادش کند یا ایجادش نکند؛ درحالی که بیگانه نسبت به وجود معلول و عدم آن در حد تساوی است؛ بنابراین «ایجاد معلول» را با علت تامه می سنجند و «وجود معلول» را با «وجود بیگانه»، نه با «ایجاد بیگانه»؛ زیرا ایجاد معلول و عدم ایجاد آن با بیگانه ارتباطی ندارد. به عبارت دیگر، علت مختار نسبت به ایجاد معلول و عدمش امکان بالقیاس دارد، ولی بیگانه نسبت به وجود معلول و عدمش امکان بالقیاس دارد، نه نسبت به ایجادش؛

ثانیاً مقوم علت در علت تامه ایجاد علت تامه نسبت به وجود معلول است؛ زیرا معنای علت این است که وجود معلول را ایجاد کند و ایجاد هر چند مستلزم وجود معلول است، این وجوب بالغیر

است، نه وجوب بالقیاس. بنابراین منافاتی ندارد که فاعل مختار نسبت به ایجاد فعل و ایجاد ترک در حد استوا باشد. بنابراین علت مختار، علت ایجاد فعل و ایجاد ترک علی البدل است. بنابراین استوای نسبت علت به وجود معلول و عدمش، مستلزم نفی رابطه علت میان آن دو نیست؛

ثالثاً رابطه علت جز این نیست که وجود معلول مستند به علت باشد و به واسطه او موجود شده باشد و این میان فاعل مختار و فعلش حاصل است، هر چند نسبت فاعل مختار به فعل و ترک مساوی باشد؛ به این معنا که برای اوست که فعل را ایجاد کند یا ایجاد نکند. کسی که وجوب بالقیاس و معیت علت و معلول را نمی پذیرد، رابطه علت به این معنا را نفی نمی کند؛ زیرا او مختار را فاعل فعلش و موجد آن می داند. البته اگر علت را به ربط ضروری میان علت و معلول تفسیر کنیم، خصم آن را در فاعل مختار نمی پذیرد؛ چراکه علت در نظر او به معنای ربط ضروری نیست و لازمه آن هم ربط ضروری نیست؛ زیرا با پذیرش وجوب بالقیاس می توان مدعی ربط ضروری بود که خصم نافی آن است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲۱-۶۲۲).

پاسخ به اعتراض های استاد فیاضی

هیچ یک از سه اعتراض وارد نیست:

پاسخ اعتراض اول: اگر شیء الف نسبت به شیء ب در واقع رابطه علت نداشته باشد، همان گونه که طبق رأی استاد فیاضی میان وجود الف و وجود ب امکان بالقیاس برقرار است، همچنین میان «وجود الف» و «ایجاد الف ب» را امکان بالقیاس پر است؛ و گرنه باید میان آن دو امتناع بالقیاس یا ضرورت بالقیاس بر قرار باشد و این دو ممکن نیست؛ زیرا وقتی میان علت و معلول رابطه وجوب بالقیاس برقرار نباشد و نیز میان علت و ایجادش رابطه وجوب بالقیاس نباشد، به طریق اولی بین وجود معلول و وجود بیگانه وجوب بالقیاس برقرار نیست و نیز میان وجود بیگانه و ایجاد معلول توسط او وجوب بالقیاس برقرار نیست؛

پاسخ اعتراض دوم: در فرضی که می پذیریم قوام علت در علت تامه ایجاد علت تامه نسبت به وجود معلول است و می پذیریم لازمه آن وجوب بالغیر وجود معلول است، باید بپذیریم که وجود معلول در هنگام وجود علت تامه وجوب بالقیاس دارد؛ زیرا اگر هنگام تحقق علت تامه وجود معلول نباشد، لازم می آید مقوم بالفعل موجود باشد و متقوم آن موجود نباشد. وجوب قیاسی معلول مانند وجوب سابق معلول وجوب بالغیر است، و هر وجوب غیر متفرد بر ایجاد است. بنابراین علت تامه

نسبت به ایجابش باید وجوب داشته باشد؛ زیرا اگر نسبت به ایجابش ضروری نباشد، معلول وجوب غیري نخواهد یافت، درحالی که وجوب غیري مبرهن است. به عبارت دیگر، اگر وجوب غیري معلول را بپذیریم، دیگر نمی توانیم از وجوب بالقیاس آن سر باز زنیم؛

پاسخ اعتراض سوم: با توضیحات پیش گفته اعتراض سوم نیز پاسخ داده می شود. اگر نسبت فاعل به فعل و ترک مساوی باشد، در این صورت چه فعل (در صورتی که فاعل فعل را اختیار کند) و چه ترک (در صورتی که فاعل ترک را اختیار کند) در هر یک از این دو مساوی، معلول فاعل خواهد بود و اگر دو چیز نسبت به علت در حد تساوی باشند، در این صورت تحقق هر کدام ترجیح بلامرجح و نفی علت است. بنابراین رابطه علت در این صورت برقرار نیست، هر چند خصم به دلیل عدم توجه به لوازم مدعای خود، مدعی تحقق رابطه علت است. به عبارت دیگر، اگر کسی مدعی شود که یکی از این دو بدون استناد به علت موجود شده است، در صورتی که ضرورت علی را نپذیریم، نمی توان پاسخی قانع کننده به او داد. پس اینکه دو طرف مساوی را به یک علت نسبت دهیم، برابر است با اینکه اصلاً آن دو را به علتی نسبت ندهیم.

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 خدای سبحان 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 هر یک از فعل و ترک را خواست بر دیگری ترجیح دهد، بدون آنکه ایجابی در کار باشد؛ چراکه فعل و ترک برای فاعل مختار مساوی 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 نزنند؛ زیرا پس از اراده باید اعضا و جوارح فاعل از دستوره های 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 بالقیاس نیستند (ر.ک: 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 می‌آید که عالم حادث زمانی نباشد و قدیم و ازلی باشد؛ درحالی‌که قدیم و ازلی موجودی است که بی‌نیاز از علت است؛ چراکه ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث زمانی است؛ زیرا تا شیء معدوم نباشد، و بعد موجود نگردد، نمی‌توان گفت محتاج است. بنابراین در موجود ازلی عدم راه ندارد تا محتاج علت شود (همان).

نفی موجبیت از فاعلیت خدا با حفظ وجوب بالقیاس معلول

گفتیم که برخی از متکلمان برای حفظ اختیار در فاعلیت خدا وجوب بالقیاس را منکر شده‌اند، درحالی‌که 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؛ همان‌گونه 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 ایجابی‌اش 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 فاعل‌های اختیاری، مؤکد اختیار اوست، نه زایل‌کننده آن.

اشکال: از نظر استاد فیاضی اختیاری که با آن متکلم وجوب بالقیاس معلول را در فاعل‌های مختار منکر شده است، در مقابل ایجاب است و این معنای اختیار به این معناست که فاعل چنان است که «ان شاء فعل و إن لم یشاء ترک»؛ نه اختیاری که در مقابل اجبار است؛ زیرا اختیار گاه به معنای قدرت به کار می‌رود و آن اینکه «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» که مقابله ایجاب است؛ زیرا فاعل را به مختار و موجب تقسیم می‌کنند و اختیار به این معنا را به استوای نسبت فاعل به فعل و ترک می‌گیرند. سپس استاد فیاضی از عبارت علامه طباطبائی در تعلیقه‌اش بر **کفایة الاصول** آخوند خراسانی، استشهد می‌کند که «فعل اختیاری فعلی است که شأنش چنین است که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدمش به فاعل است و لازمه آن این است که فعل نسبت به

فاعل متساوی‌الطرفین است». استاد فیاضی ادامه می‌دهد که این معنای از اختیار صفت ذاتی برای فاعل است که عین وجود مختار است؛ چنان‌که ایجاب در فاعل‌های موجب عین ذات فاعل است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲۴).

پاسخ: اولاً چرا اگر فعل متأخر واجب بالغیر باشد، فاعل آن فاعل موجب می‌شود؟ متکلم چاره‌ای ندارد در پاسخ بگوید: وجوب بعدی فعل را از کف فاعل می‌رباید و او را مجبور می‌کند. علامه در پاسخ می‌گوید معنا ندارد فعل متأخر در فاعل متقدم تأثیرگذار باشد. فعل از ناحیه خود فاعل وجوب یافته است؛ از این رو فاعل موجب فرض معقولی ندارد؛ زیرا موجب فعل، خود فاعل است و معقول نیست، موجب فعل خود را مجبور بر فعل کند؛ بلکه چنین ضرورتی که از ناحیه فاعل مختار صادر می‌شود، مؤکد اختیار است، نه نافی آن؛

ثانیاً استاد فیاضی اختیار به معنای «کون الفاعل إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» را به استوای نسبت فاعل به فعل و ترک معنا کرده و سپس کلام علامه طباطبائی را شاهد مدعای خود دانست؛ درحالی‌که کلام علامه شاهد مدعای او نیست؛ زیرا علامه اختیار را به معنای استوای نسبت فاعل به فعل و ترک معنا نکرد، بلکه فعل اختیاری را چنین معنا کرد که ترجیح یکی از دو طرف وجود فعل و عدم آن مستند به فاعل است. روشن است که ترجیح در کلام او ترجیح سابق است، خواه ترجیح ضروری باشد که در علت تامه رخ می‌دهد یا ترجیح غیرضروری که در فاعلی که علت تامه نیست رخ می‌دهد؛ اما علامه پس از اینکه فعل اختیاری را معنا می‌کند به لازم آن هم توجه نشان می‌دهد و لازم آن این است که فعل نسبت به فاعل، نه فاعل نسبت به فعل، متساوی‌الطرفین است. فرق است میان اینکه بگوییم فاعل نسبت به فعل و ترک مساوی است (مدعای متکلم) و اینکه بگوییم فعل و ترک نسبت به فاعل مساوی‌اند (مدعای علامه طباطبائی). آنچه متکلم اراده می‌کند و استاد فیاضی تأیید می‌کند و به سود متکلم است، اولی است؛ ولی آنچه علامه بیان کرده و هرگز متکلم از آن طرفی نمی‌بندد، دومی است؛

ثالثاً تفسیر «ان شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل» به استوای نسبت فاعل به فعل و ترک، نادرست است؛ زیرا اختیار در کلام استاد فیاضی صفت ذاتی فاعل مختار است و صفت ذاتی هرگز از فاعل سلب‌شدنی نیست؛ درحالی‌که استوای نسبت فاعل به فعل و ترک از فاعل مختار زایل می‌شود؛ زیرا طبق بیان استاد فیاضی، نسبت فاعل پیش از فعل امکانی و در مرحله استوای فعل و ترک است، اما پس از تحقق فعل در حد استوا نیست، بلکه نسبت فاعل به فعل ضروری است و نسبتش به ترک امتناعی است؛ زیرا پس از تحقق فعل، فاعل قدرت ایجاد و یا ترک آن را ندارد. بنابراین همان‌گونه که علامه می‌گوید، نسبت

فاعل به فعل و ترک ترجیحی است؛ ولی نسبت فعل و ترک به فاعل امکانی است و چون نسبت فاعل به فعل یا ترک ترجیحی است، از فاعل زایل شدنی نیست. از این رو فاعل مختار را به صورت شرطی تعریف کرده‌اند و در توجیه آن گفته‌اند که صدق شرطی این نیست که مقدم آن محقق باشد. از این رو فاعل مختار در هر موقعیتی یکی از دو مقدم شرطی را ضروری می‌کند و فعل یا ترک نسبت به فاعل مختار رجحان می‌یابد و نسبت به علت تامه ضرورت پیدا می‌کند.

نیازمندی عالم به خدا با حفظ وجوب بالقیاس معلول

مشکل دومی 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 تامه‌اش وجوب بالقیاس داشته باشد، در این صورت عالم نیازمند واجب‌الوجود 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، بی‌شک در وجودش نیازمند علت است؛ زیرا اگر نیازمند نبود، می‌باید وجودش واجب می‌بود و اگر وجودش واجب می‌بود، در برهه‌ای از زمان معدوم نمی‌بود. البته از این تحلیل نباید نتیجه گرفت که هر چیزی که معلول است باید در برهه‌ای از زمان معدوم باشد؛ زیرا لازمه این بیان این است که خود زمان هم نیازمند واجب‌الوجود نباشد؛ زیرا معدوم بودن زمان در پاره‌ای از زمان نامعقول است.

ممکن است گفته شود که زمان یک حقیقت عینی نیست تا واجب‌الوجود 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 تبدیل‌اند. بنابراین منشأ انتزاع آن نیز باید تغییر داشته باشد، و از آنجاکه واجب‌الوجود (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 هیچ‌گاه 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 به‌راستی 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 به‌راستی در آن سوی مرز مانعی وجود دارد که جلوی دست وی را بگیرد؟ اگر مانع وجود دارد و نمی‌گذارد که دست به سمت شرقی‌تر 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 آن‌سوتر 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 پیش‌تر یا دو میلیارد سال قبل‌تر 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 هستی‌اش عدم ملحوظ است؛ زیرا هر وابسته به غیری به خودی خود هیچ و معدوم است و با تکیه به آن غیر موجود است. از این 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.

ترجیح بلامرجح

همان‌گونه که اشاره کردیم، بیان ابن‌سینا در وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس معلول مبتنی بر اصل علیت است و نفی وجوب بالغیر و بالقیاس در واقع نفی علیت است، و نفی علیت در واقع همان ترجیح بلامرجح است. از نظر استاد فیاضی ترجیح بلامرجح هفت معنا دارد و استناد به ترجیح بلامرجح برای اثبات وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر خلط برخی از این معانی با برخی دیگر است. ما پیش از آنکه مدعای استاد فیاضی را بررسی کنیم، موارد کاربرد ترجیح بلامرجح را از تعلیقات نهایی الحکمة ایشان ذکر می‌کنیم. سپس به مدعای ایشان و مدعای کسانی که از این قانون استفاده کرده‌اند، می‌پردازیم.

۱. ایجاد ممکن بدون وجود ایجادکننده: لازمه ترجیح بلامرجح به این معنا تحقق معلول بدون علت تامه است. روشن است که این معنا همان نفی علیت است و محال؛ زیرا نیاز ممکن به علت و مرجح تام از ضروریات و بدیهیات اولیه عقل است، و در این حکم، میان حکیم و متکلم نزاعی نیست و این معنای ترجیح بلامرجح مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ زیرا ترجیح و ترجیح حقیقتاً یک چیزند و اختلاف آن دو به اعتبار نسبت به قابل و فاعل است که نسبت به قابل ترجیح و نسبت به فاعل ترجیح است؛

۲. اینکه فاعل چیزی را ایجاد کند که غایت ندارد: بنابراین مصداق مرجح در این معنا علت غایی است و ترجیح به این معنا نیز نزد آنان محال است؛
۳. اینکه ممکن به واسطه آنچه در حقیقت علت آن نیست ایجاد شود؛ یعنی ممکن پس از وجود چیزی به وجود آید که آن چیز واقعاً علت وجود ممکن نیست. این معنا در حقیقت به معنای اول بازمی‌گردد؛
۴. فعلی با غایتی محقق شود که غایت در حقیقت غایت آن فعل نیست و به آن ارتباطی ندارد. این معنا در حقیقت به معنای دوم بازگشت می‌کند؛
۵. انتخاب فاعل مختار نسبت به فعل و ترک درحالی که فاعل نسبت به آن دو مساوی است و هیچ نسبت ضروری‌ای میان فاعل و فعل یا ترکش نیست. از نظر استاد فیاضی این معنای ترجیح بلامرجح محال نیست؛
۶. انتخاب یکی از دو یا چند امر توسط فاعل مختار که برای او هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد. به عبارت دیگر، برای فاعل یکی از آنها بر دیگری رجحان ندارد، با آنکه هریک از آنها مشتمل بر مصلحتی است که فاعل را به اتیان آن می‌خواند. از نظر استاد فیاضی این معنای ترجیح بلامرجح نیز محال نیست، بلکه امکان و قدرت بر آن را در خودمان می‌یابیم؛ و مباحث و واجب‌های تخییری و تخییر در متعارضان همگی از این قبیل‌اند. بنابراین کسی که در معرض خطر درنده قرار می‌گیرد و بر سر دوراهی است، یکی از آن دو راه را بدون اینکه یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد، انتخاب می‌کند و محذور عقلی ندارد؛ زیرا برای فعل، فاعل و غایتی هست و برای فاعل مختار است که هریک از دو فعل متساوی را که هریک از آن دو مشتمل بر غرضش است، اختیار کند؛
۷. حکم به رجحان یکی از دو متساوی بدون آنکه یکی از آن دو ترجیح داشته باشند، و این خود بر دو قسم است: اول اینکه حکم، حکم قلبی باشد و طبق این گاهی مراد به دو متساوی، دو متساوی در اعتقاد حاکم است و گاهی مراد از دو متساوی دو متساوی در واقع است. بی‌شک ترجیح بلامرجح از نوع حکم قلبی محال است؛ و اما دوم اینکه حکم اعتباری باشد، مانند حکم قاضی. بی‌شک ترجیح به این معنا مطلقاً ممکن است، خواه تساوی به نظر حاکم باشد، خواه به حسب واقع (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲۷-۶۲۸).

کانون بحث و نزاع میان متکلم و فیلسوف از سویی و میان فیلسوف و برخی از اصولیون و استاد فیاضی از سوی دیگر معنای پنجم است. از نظر فیلسوف تا انتخاب یکی از دو راه برای کسی که در معرض خطر درنده قرار گرفته است، ضرورت نیافته باشد، آن راه را انتخاب نخواهد کرد. بنابراین در

فرض مسئله چنین انسانی در جای خود متوقف می‌ماند و امکان ندارد فرار کند؛ زیرا اگر یکی از دو راه را انتخاب کند، در این صورت فعل فرار کردن بدون آنکه راجح و ضروری شده باشد، تحقق یافته و این با اصل علیت ناسازگار است؛ زیرا لازمه آن ترجیح بلامرجح است و ترجیح بلامرجح محال است؛ چراکه فرار از این راه یا از آن راه برای فاعل مساوی است. بنابراین تحقق یکی از دو مساوی بدون ترجیح داشتن آن همان صدفه و اتفاق است که با اصل علیت ناسازگار است.

اشکال: فاعل یکی از آن دو را انتخاب می‌کند، بنابراین آن راه رجحان و ضرورت می‌یابد و سپس محقق می‌شود.

پاسخ: اولاً در این صورت باید ضرورت سابق را پذیرفته باشید؛ ثانیاً فرض مسئله این است که دو راه برای فاعل مساوی است. بنابراین در اینکه فاعل بخواهد راه اول یا راه دوم را برگزیند، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد. بنابراین انتخاب یکی از آن دو همان ترجیح بلامرجح است که لازمه آن نقض قانون علیت و فرو غلتیدن در دام صدفه و اتفاق است.

اشکال: گرچه فرار برای فاعل از یکی از دو طریق بر فرار از طریق دیگر رجحان ندارد، پس از اراده یکی از آن دو، همان رجحان می‌یابد و ضروری می‌شود، نه راه دیگر.

پاسخ: بی‌شک اگر فرار از یکی از دو راه را اراده کند، همان راجح می‌شود و ضرورت می‌یابد؛ اما سخن در این است که چرا فاعل راه اول را اراده می‌کند به جای آنکه راه دوم را اراده کند؟ بنابراین تحقق یافتن یکی از دو اراده مساوی بدون راجح شدن آن، ترجیح بلامرجح است.

حق آن است که در چنین وضعیتی یکی از دو اراده به عوامل بیرونی رجحان می‌یابد و ضروری می‌شود و با ضروری شدن آن، همان را انتخاب می‌کند و از مهلکه می‌گریزد؛ اما اگر بر فرض هیچ‌یک از دو اراده رجحان نیابد، از سوی فاعل اراده‌ای محقق نمی‌شود تا فرار را بر قرار ترجیح دهد.

پس این بیان *استاد فیاضی* که دلیلی بر استحاله ترجیح بلامرجح به معنای پنجم وجود ندارد، پذیرفتنی نیست و جناب *علامه طباطبائی* (۱۳۶۲، ص ۱۶۲) بیانی را که بدان اشاره کردیم، برهان بر استحاله ترجیح بلامرجح در این معنای پنجم می‌داند.

استاد فیاضی مدعی است که جواز ترجیح بلامرجح به معنای مزبور، امر وجدانی است و ما در خودمان امکان و قدرت بر آن را می‌یابیم (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۲۸)؛ اما به‌راستی آیا می‌توان گفت ما چنین تجربه‌ای داشته‌ایم؟ آیا در واجب‌های تخییری، برای ما اتفاق افتاده است که خودمان را نسبت به انتخاب یکی از دو واجب در حد مساوی بیابیم و در عین حال یکی را بر دیگری ترجیح داده

باشیم. آیا اراده ما بدون میل تحقق می‌یابد؟ آیا به‌راستی میل ما به یکی از دو طرف بی‌جهت محقق می‌شود؟ انسان چه بخواهد و چه نخواهد، در معرض اموری قرار دارد و این امور بر انسان تأثیرگذارند و پس از این امور که آگاهانه یا ناآگاهانه بر انسان تأثیر می‌گذارند، او چیزی را که در نظرش رجحان یافته است، اراده می‌کند و با اراده ضروری می‌شود. اگر انسان تنها با ساحت آگاهانه‌اش می‌بود و هیچ ساحت ناآگاهانه‌ای نمی‌داشت و یا اگر در صورت داشتن تحت تأثیر عوامل بیرونی نمی‌بود، در این صورت می‌توانستیم بگوییم که این فعل تخییری را بدون آنکه بر دیگری راجح باشد، رجحان دادم؛ اما واقعاً انسان ساحت‌هایی ناآگاهانه دارد و تحت تأثیر عوامل بیرونی است و آنها موجب میل و رغبت در انسان‌ها می‌شوند. بنابراین ادعای وجدانی بودن ترجیح بلامرجح به معنای مزبور پذیرفتنی نیست.

حتی می‌توان گفت در مواردی که انسان گمان می‌کند ترجیح مرجوح رخ داده است، باز در واقع ترجیح راجح رخ داده است. برای مثال انسانی را در نظر بگیرید که به لحاظ عقلی می‌داند، خوردن مشروبات الکلی برایش زیان دارد. بنابراین در نظر عقلی او نوشیدن آب راجح و نوشیدن مشروب الکلی مرجوح است؛ ولی ممکن است در برخی موارد مرجوح را انجام دهد و این بدین معنا نیست که ترجیح مرجوح واقع می‌شود؛ زیرا در واقع این مرجوح نزد او راجح شده و واجب گشته و به دلیل وجوب سابقش انجام گرفته است؛ چراکه چنین انسانی از آنجاکه تاکنون مسکر نوشیده است و از آن تجربه‌ای ندارد، برخی از امیال داخلی او میل به نوشیدن آن می‌کنند و از سویی چنین انسانی چندان تحت تأثیر عوامل بازدارنده قرار نگرفته که این میل‌ها در او ایجاد نشوند، از این‌رو چه‌بسا این میل شدت گیرد و تقویت شود و به مرحله‌ای برسد که نزد او قوی‌تر از میل عقلانی شود و وی مسکر بنوشد. بنابراین مرجوح عقلی نزد چنین کسی مرجوح نیست، بلکه راجح است. همچنین ممکن است بر اثر اصرار دوست ناباب، مرجوح نزد او راجح شود و آن را بنوشد.

اشکال: اگر ساحت‌های غیر آگاهانه انسانی بر انسان تأثیرگذارند، بنابراین باید نتیجه گرفت که انسان مجبور است؛ زیرا تحت تأثیر عوامل بیرونی است. وانگهی شما چه دلیلی بر مختار بودن انسان دارید؟ مگر نه این است که انسان بالوجدان می‌یابد که می‌تواند این کار را اختیار کند یا آن کار را اختیار کند، و این یافت وجدانی دلیل بر مختار بودن اوست؟ بنابراین تحت تأثیر عوامل دیگر بودن، نفی اختیاری است که وجدانی است.

پاسخ: در اینکه انسان بالوجدان مختار است، شکی نیست و دلیل بر مختار بودن او نیز همان وجدان یا علم حضوری اوست. اما مختار بودن انسان این نیست که برای اعمال اختیاری تحت تأثیر عوامل بیرونی

قرار نمی‌گیرد. موجود مختار کسی است که فعل را با اختیارش انجام می‌دهد، خواه عوامل بیرونی بر او تأثیرگذار باشند، خواه نباشند. روشن است که تشویق‌ها یا تهدیدها مثلاً از جمله عواملی‌اند که پیش از اراده و فعل بر انسان مؤثرند، و انسان بر اساس آنها و یا دیگر عوامل آشکار و پنهان میل می‌یابد و اراده می‌کند. اگر فعل در نهایت مستند به اراده باشد، فعل برای انسان اختیاری است. فعل اختیاری آن نیست که فاعل تحت تأثیر هیچ عامل بیرونی‌ای نباشد، بلکه فعل اختیاری آن است که از روی اراده و اختیار فاعل سر زند. از جمله عواملی که موجب میل و رغبت در انسان برای انجام فرایض می‌شوند، توفیقاتی‌اند که خدای سبحان بر انسان ارزانی می‌دارد. وجود این توفیقات از سوی خداوند، بدین معنا نیست که فاعل بدون اراده فعل را انجام می‌دهد، بلکه فاعل آن را با اراده انجام می‌دهد. اراده آزاد در انسان بدین معنا نیست که اراده‌اش تحت تأثیر هیچ عاملی نیست. اساساً اختیار و اراده آزاد ناب در انسان که تحت تأثیر هیچ عاملی نباشد، امکان‌پذیر نیست. اراده آزاد به این معنا همان تفویضی است که به معتزله منسوب است. پس اراده آزاد به معنای واقعی کلمه که هیچ عامل بیرونی‌ای در فاعل مرید مؤثر نبوده باشد و فاعل اراده به‌تنهایی علت تامه اراده خود بوده باشد، هرگز در انسان تحقق نخواهد داشت؛ زیرا اراده در انسان حقیقت امکانی است و این حقیقت امکانی موجود نمی‌شود مگر به خواست و اراده خدا. البته در طول خواست و اراده خدا خود انسان باید باشد و این اراده به او نیز استناد داشته باشد؛ وگرنه اراده انسان بر فعل نخواهد بود. نه تنها خواست و اراده الهی در طول اراده انسان است، مجموع عوامل بیرونی می‌توانند در تحقق این اراده تأثیرگذار باشند. اراده آزاد محض و اختیار ناب و خالص که فاعل آن تحت تأثیر هیچ چیزی در طول و عرض نباشد و اراده بالذات به او مستند باشد و لاغیر، تنها در خدای سبحان فرض دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر حکما، یکی از فروع اصل علیت، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی‌الغیر معلول است و لازمه ضرورت بالقیاس معلول هنگام تحقق علت تامه آن است که معلول با وجود علت تامه‌اش معیت دارد. متکلمان به گمان آنکه لازمه ضرورت بالغیر و بالقیاس، معلول قدیم بودن عالم و در پی آن بی‌نیاز بودن عالم است و نیز لازمه آن نفی اختیار در فاعل‌های مختار است، از ضرورت علی سر باز زدند. برخی از اصولیون شیعه (نائینی، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۹۱؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲) و نیز استاد فیاضی ضرورت علی را در فاعل‌های مختار دچار مشکل می‌بینند. از نظر فیلسوفان 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 انسان باشد و این بیان منافات ندارد با اینکه نسبت فاعل به فعل ضروری باشد. از نظر استاد فیاضی، فاعل مختار آن است که نسبتش به فعل و ترک مساوی است و این امر وجدانی است؛ درحالی‌که آنچه برای ما وجدانی است، اختیار در ماست؛ یعنی اینکه فعل اختیاری ما از ناحیه ما از روی اراده و اختیار انجام می‌پذیرد و این منافات ندارد که فعل قبل از تحقق ضروری شده باشد؛ وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و ترجیح بلامرجح مستلزم نفی علیت است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *الشفاء، الالهیات، تحقیق الأب قنوتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو.*
 خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *محاضرات فی الاصول، مقرر: فیاض، قم، انصاریان.*
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.*
 ———، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.*
 صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.*
 نائینی، محمدحسین، ۱۳۳۸، *أجود التقريرات، مقرر سیدابوالقاسم خوئی، قم، مصطفوی.*