

و دو چیزی که هیچ گونه سنخیت و تلمیحی با هم ندارند در هم می‌آیند اینک پرسش این است که آیا اگر دو اصل ضرورت و سنخیت را از علیت بگیریم، چیزی به نام علیت باقی می‌ماند یا از میان می‌رود؟ این مطلب نیاز به تحقیق جداگانه دارد (۱).

ج- اشاعره به جای علیت اصل دیگری اختراع کرده و نام آن را «اولویت» گذاشتند. ویژگی اولویت این است که اولاً با روند متعارف رویدادها می‌سازد و تلمیحاً این روند را از ضرورت و سنخیت تهی می‌کند از سوی دیگر، فلاسفه نیز، که پیش از اشاعره میدان دار اصل علیت بودند، در مقابل پیش نهاد «اولویت» به جای «علیت» عکس العمل نشان داده و کمر همت به رد اولویت بسته‌اند و کوشیده‌اند ثابت کنند نفی ضرورت هر چند همراه با جایگزینی مثل اولویت باشد مساوی با نفی علیت نیست و نفی علیت مساوی با قبول تصادف است (۲).

د- بحث درباره علیت منحصر به متفکران اسلامی نیست بلکه نظیر همین اختلاف و نزاع میان گروهی از متکلمان غربی و فلاسفه ایشان نیز وجود دارد و دلائل این متکلمان نیز شبیه دلائل متکلمان مسلمان است و بدین جهت شایسته است ایشان را از باب تشبیه «اشاعره مغرب زمین» بنامیم.

ه- فلاسفه نیز در باب علیت نظر یکسانی ندارند. در فلسفه غرب میان دو مکتب اصالت عقل و اصالت تجربه از این جهت اختلاف نظر وجود دارد. تجربی‌مذهبان معتقدند راهی برای اثبات رابطه علیت وجود ندارد زیرا ابزار معرفت فقط تجربه است و تجربه جز تصادف رویدادها را افاده نمی‌کند فلاسفه اسلامی که پیرو اصالت عقل هستند در این باره راهی اندیشیده‌اند که علیت را بر مبنای غیر تجربی، یعنی استدلال عقلی ثابت استوار کنند.

و- اشاعره جریان ضروری علیت را در تضاد آشکار با عمومیت قدرت و اراده الهی می‌دانند و عمومیت قدرت و اراده الهی را نیز مفاد عقل و برآمده از نصوص صریح متون دینی معتبر می‌شمارند. فلاسفه اسلامی، که به نوبه خود عمومیت قدرت و اراده الهی را بر اساس عقل و نقل می‌پذیرند، کوشیده‌اند تا علیت و ضرورت و سنخیت را در طول اراده قدرت الهی قرار دهند و بدین گونه رفع تناقضی نمایند.

ز- توجه به این نکته ظریف ضرورت دارد که فلاسفه اسلامی، با همه تعلیلی که در باب علیت با اشاعره دارند، خود نیز علیت طبیعی را به معنای کامل نمی‌پذیرند بلکه آن را از قبیل «علیت تصادفی» می‌شمارند.

ح- اشاعره در مقابل علیت یا ضرورت و سنخیتی که مورد انکار ایشان است، همان فلاسفه تجربی غرب عمل می‌کنند. فلاسفه تجربی اولاً علیت را انکار نمی‌کنند، بلکه در آن تردید می‌کنند و ثانیاً چیزی به جای آن چه در آن مردد هستند نمی‌گذارند و تنها انتظار ذهن جهت ملاحظه یک رویداد بعد از رویداد دیگر را با اصل «تصادفی معنایی» تبیین می‌کنند که آن نیز به نوبه خود راه نشانکار برایشان را می‌گشاید زیرا مستلزم قبول علیت در این مورد خاص است (۳).

وجود ذهنی

ماهیت علم

این مسئله به دو اعتبار در دو بخش مختلف فلسفه قرار می‌گیرد. نخست سنجیدن است که فلاسفه برای وجود هر چیزی، مراتبی را در نظر می‌گیرند (۴) و یکی از آن‌ها وجود ذهنی است. حاجی سبزواری در منظومه منطقی در باب مخالطه، یکی از زمینه‌های بروز مخالطه را وجودهایی می‌داند که برای یک ماهیت امکان تحقق دارد و گذاشتن عمدی یا سهوی یک مرتبه به جای دیگر سری منتهی به مخالطه در استدلال می‌گردد. مراتب چهارگانه وجود یک ماهیت طبق سخن سبزواری عبارتند از:

عینی، که برترین مرتبه و منشأ آثار اصلی است.

ذهنی، که حاکی از هیتی است.

لفظی، که حاکی از ذهنی است.

کتبی، که حاکی از لفظی است.

مسئله وجود ذهنی به این اعتبار از مسائل امور عامه است زیرا اقسام هستی یک شی را بیان می‌کند و هر قسم عارضی بر وجود مطلق است.

به اعتبار دوم نیز مسئله وجود ذهنی به الهیات به معنای اخص تعلق دارد زیرا متدرج در کلی علم است و علم از خواص موجودات با شعور، از جمله انسان است. آن صورت تاریخی مسئله که قدمت بیشتری دارد همین دومی است که سابقه آن به یونان قدیم می‌رسد. در یونان دوره سوفسطائیان



کلام در فلسفه

دکتر سید صدرالدین طاهری

اشاره می‌کنند ولی گاهی اولی را علت فلسفی و دومی را علت طبیعی یا محرز می‌نامند. اختلاف فلاسفه و اشاعره در هر دو نوع است، هر چند مثال‌ها را مرسوم از اولاً طبیعت می‌آورند. در واقع اختلاف بر سر هر گونه تأثیر از سوی غیر خداوند است، اهم از آن که تأثیر مفروض از قبیل ایجاد یا تحریک باشد و اهم از آن که «غیر» مورد نظر، موجودی طبیعی بوده و یا ممکن است مجرد باشد.

ب- آن چه مورد انکار اشاعره است، بر حسب مشهور، اصل علیت است. اما فقط در گفته‌های بزرگان ایشان نشان‌گر آن است که ایشان اصل علیت را از بنیاد متکرر نیستند، بلکه دو فرع مهم علیت را که عبارتند از «ضرورت» و «سنخیت»، مورد انکار قرار می‌دهند. به عبارت دیگر، اشاعره به تنها معتقدند که آن چه روی می‌دهد تصادفی نیست، بلکه این را نیز قبول دارند که هر رویدادی پس از رویداد خاصی روی می‌دهد و نیز، بعد از هر رویدادی، که عنوان «علت» به خود می‌گیرد، رویداد خاصی روی می‌دهد. اما اضافه می‌کنند که این یک سنخیت پایدار نیست، بلکه به اصطلاح ایشان از قبیل «عادت الهی» است و به همین جهت، برهم خوردن این روند نیز به اندازه جریان آن محتمل و معقول است. خداوند اگر اراده کند از آتش آفریننده گلدان می‌سازد چنان که برای ابراهیم (ع) چنان کرد. بنابراین اولاً میان آتش و سوزاندن، رابطه ضروری نیست، بلکه سوزاندن هر آتشی در هر مورد خاصی وابسته به اراده خداوند در همان مورد خاص است. ثانیاً سنخیت متعارف میان رویدادها نیز به موجب عادت و اراده خاص الهی و رعایت می‌شود، اما در هر موردی که خداوند اراده خلاف آن را بکند، سنخیت حذف می‌گردد.

کلام و فلسفه اسلامی به علت اشتراک در برخی از موضوعات و مسائل، به منظور طبیعی در مواردی برخورد دارند. این پژوهش در صدد است گزارشی از موارد اختلاف ارائه کند و به ویژه عنایت دارد به این که حدود تأثیر کلام در فلسفه اسلامی را از جهات مختلف، از قبیل تولید مسئله، ترسیم خط تحقیق، تشکیل نظریه و نتایج به پار آمده، شناسایی و ارائه نماید. در این پژوهش مسائل مورد اشاره بر حسب ابواب و بخش‌های عمده فلسفه اسلامی مرتب شده‌اند. ابواب این پژوهش، طبق عنوان بندی‌های فلسفی عبارتند از: امور عامه، ذات و صفات و افعال و اجباب الوجود، انسان و گذشته و حال و آینده او و بالاخره سرانجام جهان. از مجموعه مسائلی که ذیل عناوین فوق قابل طرح هستند در این پژوهش فقط چهار مسئله را برگزیدیم که برخی در امور عامه و برخی دیگر در الهیات به معنی اخص متدرج‌اند.

اصل علیت

یکی از اختلافات مهم فلسفه اسلامی و گروه‌هایی از متکلمان مسلمان واقفیت هر رابطه علیت است. در این اختلاف همه متکلمان روی به روی فلاسفه نیستند بلکه فقط متکلمان انشعری چنین اند. توضیح دقیق تر، مستلزم یادآوری نکاتی است:

الف- «علت» در فلسفه به دو معنا به کار رفته است: دهنده وجود و ایجاد کننده حرکت فلاسفه به این معنا



به همه مسئله علم و حدود اعتبار آن اهمیت یافت و پس از فروکش کردن بحث‌های سولجستی، همین مسئله در فلسفه‌های متأخر یونانی با عنوان کلی «صفت» یا «بحث شناخت» باقی می‌ماند.

منطقیان اسلامی علم را «صورت ذهنی شیئی نزد عقل» می‌دانستند (۵) و فلاسفه نیز این تعریف را در مورد علم حصولی پذیرفته بودند و چون در این مبحث منطقی به علم الهی و چگونگی آن کاری نداشتند علی‌القاعده در این باره این نکته که تعریف مزبور همه اقسام علم از جمله علم الهی را شامل نمی‌شود تکراری نداشتند. بنابراین متکلمان که احتمالاً تعریف مذکور را مطلق پنداشته و یا در پی یافتن یک تعریف برای همه اقسام علم بودند مرصده برآمدند تعریفی از علم ارائه دهند که متضمن علم الهی نیز باشد و همه این دلیل معتقد شدند علم اضافه‌ای بین عالم و معلوم است (۶) با این تفریب که چون اضافه یک عرض اضرباری است موجب تغییر در ذات عالم نمی‌شود در حالی که صورت حاصل نزد عقل «مستازم تغییر ذهن است و آن را در معرض حوادث قرار می‌دهد و با صفت و جوب نمی‌سازد هر چه بود این تعریف موجب عکس العمل فلاسفه شده نه از آن جهت که شامل علم الهی بود، بلکه از این جهت که تعریف مذکور را حتی در مورد علم بشری کافی نمی‌دانستند.

فلاسفه حداقل دو گونه اشکال بر این تعریف وارد ساختند: نخست بر خود تعریف با صرف نظر از برخی لوازم آن تعریف مذکور خلاف وجدان است زیرا وجداناً ملاحظه می‌کنیم که با پیدایش علم حصولی برآستی ذهن ما افزوده‌ای پیدا می‌کند که پیش از آن نداشتند است و از این جا می‌فهمیم که علم حصولی قطعاً اضافه نیست بلکه رویدادی است که مس خازم یک تغییر واقعی در ذهن عالم است. به علاوه فرض اضافه بودن علم در آن جا که متعلق علم ما معلوم باشد دچار اشکال می‌گردد زیرا اضافه به معلوم ممکن نیست اشکال دوم با توجه به ویژگی کاشفیت علم مطرح می‌شود. فلاسفه اسلامی متبینه علم به گونه‌ای تعریف شده که با فرض علم ما به عالم خارج، راه سو فیسم بسته شود و بتوان نسبت به واقع نمایی علم و اعتبار معرفت اطمینان حاصل کرد. از این جهت گفته‌اند اضافه بودن علم اعتبار آن را تضمین نمی‌کند (۷).

علم از دیدگاه فیلسوف

فلاسفه اسلامی علم را به وجود ذهنی، به معنایی که در گفت‌وگو از مراتب وجود یک ماهیت به آن اشاره شده است، تفسیر کرده‌اند، به این معنی که یک ماهیت خاص همان گونه که در عالم خارج وجودی عینی دارد، وجودی هم در عالم ذهن دارد. بدین گونه هم حقیقت علم روشن می‌شود و هم واقع نمایی آن تضمین می‌گردد و ماهیت مفروض، گویا، همچون پل ارتباطی میان ذهن و عین عمل می‌کند (۸). این معنا همین نظر را به زبانی ساده‌تر و صریح‌تر و در عین حال با دقت کمتر، بیان کرده است: «هر تعقل یا اندر که صورت‌های عقلی از اشیا در ذات عالم جای می‌گیرد، درست مثل این که چیزی در چیز دیگر جای بگیرد» (۹).

دلایل انتقادات و پاسخ‌ها

فلاسفه برای اثبات نظر خود دلالتی می‌آورند این دلالت از زمان نگارش «شرح اشارات» و «تجربیه الاعتقاد» توسط خواجه طوسی به تدریج رشد کرده و تعدد یافته و به انتقادات و پاسخ‌های متقابل انجامیده و تا قرن اخیر به جایی رسیده که بحث وجود ذهنی به یکی از مفصل‌ترین و تا حدی دشوارترین مباحث فلسفه اسلامی تبدیل شده است.

پرداختن به نقل دلایل فلاسفه انتقاداتی که بر آن شده یا خود به منظور تحکیم موضع مطرح کرده و پاسخ‌هایی که داده‌اند و بالاخره قضاوت در این باره که نظریه وجود ذهنی دارای دلایل کافی هست یا نیست، از ظرفیت این مقال بیرون است. نگارنده این سطور اولاً دلالت ایشان را کافی نمی‌داند، ثانیاً معتقد است که تجرید فلاسفه به مقابله با سو فیسم از این طریق، و بیان حقیقت علم به گونه‌ای که سد راه سو فیسم می‌شود یک تعقید بی‌دلیل است. سو فیسم مرصود است اما به پداهت و یا حداقل با گزینش بی‌دلیل و تالیسسه مرصود می‌گردد، ولی با بحث و استدلال و با طرح ادله جهت تبیین علم، کار مقابله با سو فیسم به سامان نمی‌رسد البته دور از انتظار نیست که تبیین فیلسوف از علم جنبه ضد سو فیستی هم داشته باشد، ولی این مقدار مایه الزام سو فیست به دست برداشتن از لجاجت نیست. چون او نیز از ابتدا برای خود راهی جز راه فیلسوف بر گزیده است. نگارنده مقاله‌ای در این

مورد دارد که برخی از نقطه نظرهای فوق را در آن تشریح کرده و ادله فلاسفه را نیز انتقاد کرده (۱۰). اما این به معنای پذیرش نظر متکلمان در باب ماهیت علم نیست. چه آن نظر آشکارا مرصود است.

ترکیب جسم
در باره جسم دو اختلاف مطرح شده است: نخست این که: آیا جسم یک جوهر است یا دو جوهر (ماده و صورت) و ترکیب آن دو نیز جوهر سوم یعنی جسم را تشکیل می‌دهد. دوم این که: آیا جسم مرکب از ذرات است یا یکپارچه است؟ تمهید دیگر این اختلاف این است که آیا جسم واحد خاصی در حد ذره دارد یا دارای واحد حجمی معینی نیست؟ آن چه در این جا مورد بحث است، اختلاف دوم است.

پیش از بیان مسئله این نکته قابل ذکر است که در برخی از منابع دو اختلاف مذکور را در هم ادغام کرده و اقوال مربوط به آن‌ها را با هم آورده‌اند؛ برای مثال در کتاب «شفاغ اندیشه» و شهود در فلسفه سهروردی، مسئله ترکیب جسم مطرح و چهار قول اصلی و هفت قول فرعی نقل شده و دو قول اصلی یکی ترکیب جسم از ماده و صورت و دیگری ترکیب جسم از ذرات است (۱۱). اما به نظر می‌رسد این دو مسئله از یکدیگر جدا هستند زیرا معلوم است

که اگر قائل به ذره شویم می‌توانیم بحث کنیم که هر واحد جسم یعنی ذره آیا یک جوهر است؟ همچنین روشن است که اگر جسم را همچون شیخ اشراق، تک جوهری بشماریم و یا همچون مشائبان آن را جوهر سوم و مرکب از دو جوهر ابتدایی ماده و صورت بدانیم، در هر دو حال، دستمان باز است که آن را یکپارچه بشماریم و یا مرکب از ذرات بدانیم. بنابراین، دو اختلاف وارد بر خلاف سنت فلاسفه، از هم جدا کرده و اینک به بیان تفاوت رأی متکلم و فیلسوف در اختلاف دوم می‌پردازیم:

در یونان پیش از ارسطو، که مسئله ماده السواد مطرح بوده، قوی از جانب دموکریتوس مطرح شده که سرزوشتی دیگر داشته و به تدریج از جر که ماده السواد

خارج شده و به مسائل کلامی و اختلافات متکلمان و فلاسفه اسلامی وصل شده و از سوی دیگر با فیزیک امروز ارتباط یافته و زمینه‌ای ساخته تا دموکریت را امروز «پدر نظریه اتم» بدانند.

دموکریت گفته ماده اصلی همه چیز ذراتی است بسیار ریز که ذات یکسانی دارند و تفاوت آن‌ها از جهت لطافت و خشونت و شکل موجب تشکیل مواد جامد و مایع و گازی شکل می‌شود و به ترکیبات موجود در جامدات منتهی می‌شود. او در بیان این اصل تا آن جا پیش رفت که خدایان را نیز مرکب از ذرات دانسته و لی معتقد شد ذرات خدایی لطیف‌ترین ذرات هستند از جهت لطافت، ذرات بخاری در مراتب پایین‌تر از ذرات خدایی قرار دارند و پس از آن‌ها نوبت به مایعات، با تفاوت مراتب آن‌ها می‌رسد و بالاخره خشن‌ترین و کج و موج‌ترین ذرات در جامدات سخت همچون آهن و مس سنگ به هم آمیخته‌اند. او بر این اساس معتقد بود که روان بودن مثلاً آب به این علت است که اتم‌های آن گروهی شکل هستند و براحتی بر روی هم می‌لغزند و جامد و سخت بودن آهن به این علت است که اتم‌های آن توک تیز و دارای لپاندن و با هم گره می‌خورند اما خواص همه اتم‌ها یکسان است (۱۲).

این نظریه و سایر نظریات مربوط به ماده السواد پس از نظریه‌ای که ارسطو در تبیین ثبات و تغییر ارائه کرده کنار زده شدند، اما از جمله نکات جالب تاریخ تفکر این است که این نظریه گفته را که یونانی‌ها نیز دیگر کنار گذاشته بودند پس از حدود هشتصد سال بار دیگر متکلمان اختیار کردند و بر آن پای فشرده و در دفاع از آن به مقابله با فلاسفه اسلامی پرداختند. راز این مطلب چیست؟ این نظریه از دیدگاه اهل کلا، که معمولاً وجهه نظر دینی دارند و نظریات را با ملاک سودمندی برای دین آن گونه که خودشان دین را می‌فهمند اختیار می‌کنند، چه جاذبه‌های داشت؟ و فلسفه مورخ علم کلام اسلامی، پس از طرح این پرسش، به این پاسخ تمایل می‌شود که جنبه ضدعلیاتی نظریه ذره موجب جذب متکلمان به سوی آن شد (۱۳). ایشان در این انتخاب به نکته‌ای توجه کردند که شاید اگر به موسس

نظریه، یعنی دموکریت، عرضه می‌شد به شکفت می‌آمد و از این که نظر یفایش این همه در دفاع از یک پاور دینی درست یا نادرست موثر بوده شاید بر خود می‌بالیدند.

به نظر ولسن، متکلمان پس بردند که اتم‌های بی‌خاصیت دموکریت بهترین موجوداتی هستند که می‌توانند قدرت و اراده مطلق الهی و دخالت لحظه به لحظه او در تمام حوادث، تا سرحد نفی علیت را به عنوان یک نظریه افراطی و ضدفلسفی کلامی مطرح کنند. وقتی اتم‌های آب مثلاً هیچ خاصیتی جز شکل خود ندارند پس هر خاصیتی را در هر موردی که بروز دهند ناشی از اراده مطلقه الهی است که در هر مورد خاصی دخالت می‌کنند و خاصیت مورد خواست و اراده خود را تعیین و بر اتم‌های آب تحمیل می‌کنند و به همین گونه است هر گونه خاصیت فعلی یا اتفاقی طبیعی که در هر بخشی از طبیعت بروز می‌کند (۱۴).

به هر حال، این توجیه درست باشد یا نباشد، یکی از درگیری‌های مهم متکلمان با فلاسفه، که با مقاومت شدید ایشان رویور و شده است، مسئله ترکیب جسم از ذرات است. فلاسفه در تقابل با این نظر، معتقد به یکپارچگی جسم شدند و علاوه بر آن برای هر نوعی از انواع جسم خاصیت ذاتی در نظر گرفتند و همان را پایه طبقه متقابل خود در باب علیت شمرده‌اند (۱۵).

در مجموع به این نتیجه می‌رسیم که مسئله جزء لا یتجزا در بین مسائل تاریخ فلسفه و کلام اسلامی یکی از شکفت انگیزترین روندها و سرزوشتها داشته است. اما شکفتی بیشتر هنگامی روی می‌نماید که به پرسش‌های ذیل توجه کنیم و در پی دریافت پاسخ‌های آن‌ها باشیم:

۱- اتم‌های مورد قبول فیزیک امروز چگونه اختلاف آثار اجسام مختلف را توجیه می‌کنند؟
۲- آیا فلاسفه که معتقد به یکپارچگی جسم بوده و براساس آن نظر متکلمان را رد می‌کردند، خود به جنبه ضدعلیاتی نظر متکلمان توجه داشتند؟
۳- آیا کسی از متکلمان اسلامی نظری را که از ولسن نقل کردیم به صراحت ایراز داشته است؟

۴- دلالت فلاسفه در ره نظریه ذره بر اساس ایجاد سه گانه‌ای که آن را فصل جسم می‌دانستند چه سرزوشتی پیدا کرد؟ آیا دلالت مزبور امروز هم در مقابل نظریه اتم قابل طرح است؟

۵- در باره بعد از اتم چه بگوئیم؟ انرژی چیست؟ جوهر؟ عرض؟ ماده؟ غیر ماده؟
به طوری که ملاحظه می‌شود هنوز هم سؤالات بسیاری در ادامه این سیر تاریخی استثنایی وجود دارد که بدون پاسخ دادن به آن‌ها دفتر جزء لا یتجزا بسته نمی‌شود.

بنا بر جبر و تقویض
در فصول پیشین مطالبی پیرامون علیت گفتیم و متذکر شدیم که فلاسفه معتقد به اصل علیت و ضرورت علت و معلولی در نظام افرش هستند و اشاعره ضمن اعتراض صوری به اصل علیت می‌گوشند تا علیتی منتهای ضرورت را بپذیرند، و نیز متذکر شدیم که علیت منتهای ضرورت، حتی اگر با اولویت همراه گردد، باز هم مساوی با نفی علیت است و نفی علیت ملازم با قبول تصادف است. همچنین یادآور شدیم که اشاعره معتقد به تصادف هم نیستند، بلکه اصالت و حاکمیت اراده الهی را به جلی ضرورت قرار می‌دهند. این ضرورت هر چند قوی‌تر از ضرورت علت و معلولی به نظر می‌رسد، اما چون اراده را به جای عقل حکومت می‌بخشد و در ذات اراده، نفی پیش‌بینی مستتر است، بنابراین از دیدگاه ما انسان‌ها که حوادث را می‌نگریم و گاه تمایل به پیش‌بینی داریم، نتیجه با آن چه بر مبنای تصادف به دست می‌آید فرقی نمی‌کند.

آثار عملی ضرورت مطلق

در پی این دینی نظری و اختلاف مربوط به آن، اختلافاتی نیز در بخش عمل، از حیث ارزشمندی اخلاقی و مسبق بودن به اراده پیش می‌آید که ذیل عناوین متعددی قابل طرح است و از همه مشهور تر سه عنوان عدالت، جبر و تقویض و حسن قبح است. سؤالی که ذیل هر یک از عناوین فوق مطرح می‌شود به ظاهر با دیگری فرق دارد ولی ریشه همه یکی است و آن همان بحث علیت و ضرورت است.

مطلبی که در این نظام ضروری قرار داده در اینجا اختیار می‌گردد و اینجا ارسطو به بحثی در فقهی آب یاد می‌کند از بابی که در آثار او آمده است. در این بابی که در آثار او آمده است. در این بابی که در آثار او آمده است.

ذیل عنوان «عدالت» می‌رود. چه آیا خداوند براساس
معیاری که عدل نامیده می‌شود عمل می‌کند یا آنچه
خداوند قیاس می‌دهد عین عدل و در واقع عمل او ملاک
تعیین عدل و ظلم از یکدیگر است؟ ذیل عنوان «چیز و
تفویض» می‌رود. آیا انسان قادر اعمالی که انجام می‌دهند
مجبورند یا بر اساس اراده و اختیار واقعی خود عمل می‌کنند
و یا آنچه ذیل عنوان «حسن و قبح» می‌رود. چه آیا خوبی
و بدی اخلاقی افعال ارادی موجودات عاقل و دارای اراده ام
از خدا و انسان و جز این‌ها اگر وجود داشته باشند یا معیاری
کلی و همیشه یکی و ضروری معلوم می‌گردد یا این دو صفت
که در عرف به سادگی بر افعال مختلف حاصل می‌گردند
ملاک کلی، دائمی و ضروری ندارند و بر حسب متغیرهایی
انسانی یا طبیعی یا الهی یا همه این‌ها دستخوش دگرگونی
می‌شوند و به تعبیر دیگر، نسبی هستند؟ اگر اولی است مریا
چيست و اگر دومی است، ملاک نسبت کدامیک از عوامل
نامبرده یا جز این‌هاست؟

اما این که این مباحث با وجود اختلاف در تعبیر و موضوع
و هدف همگی ریشه در سه مسئله نظری علیت و ضرورت دارند
به طور خلاصه به این دلیل است که:
اولاً ضرورت عقلانی اگر حکومت یافته همه امور را تحت
فرمان خود می‌گیرد و جایی برای احتمال و پلاتیکاری باقی
نمی‌گذارد خدایی که در رأس یک نظام ضروری قرار دارد
در واقع اختیاری که واقعا اختیار به معنی عرفی آن باشد
ندارد و از باب تشبیه، همچون متصدی مدرامی است که در
دل قیوه‌ای از قوانین از پیش مصوب به ریاست رسیده است
حد اکثر اختیار این متصدی، تشخیص مصداق است و آن را
نیز بناچار باید در چارچوب قوانین تشخیص بدهد نه هر طور
که مقتضای خواست شخصی‌اش باشد.

ثانیاً چنان خدایی به یک معنا عادل است، ولی نه به
معنایی متعارف بلکه به این معنا که: «عدل وضع شد، پس اندر
موضعش»، در عین حال عادل است و معیار عدل را هم
نمی‌تواند تغییر بدهد. به همین مناسبت بری که در چنان
نظامی عمل می‌کند حتی اگر به نظر بیابنده اختیاری
دارد، مجبور است مختار باشد و اختیارش نیز تحت تأثیر
عواملی که در اختیار او نیست شکل می‌گیرد و به تعبیر
دیگر مضطرب در لباس مختار است و به همین دلیل
رفتارش برای کسی که می‌تواند بر او و آگاه از عوامل حاکم
بر او است قابل پیش‌بینی است و همین واقعیت است که
فرض علم پیشین در مورد رفتار انسان‌های به ظاهر مختار را
در مواردی موجه می‌سازد، و گرنه چنانچه اختیار واقعی و
تمام عیاری برای بشر بر فرض کنیم، لازم‌الشیء این است که به
هیچ وجه پیش‌بینی قطعی نسبت به اراده او در مواقع خاص
امکان نداشته باشد زیرا تا موقع عمل نرسد و اراده آزاد به
طرفی تعلق نگیرد کار یکسره نمی‌شود.

ثالثاً در مورد حسن و قبح نیز مطلب به همین گونه است
در یک نظام ضروری، ارزش‌ها و اعمالی که مصادیق آن‌ها
هستند و ضد ارزش‌ها و مصادیقشان بدون دخالت عوامل
پیش‌بینی نشده تعیین می‌گردند و در واقع، چنان عواملی
وجود ندارد تا تأثیر گذار گردند.

ممکن است این نتیجه گیری‌ها، که در سه مورد مذکور
صورت گرفت به نظر عجیب بیاید زیرا برای ما به شکل است
که خدایی بدون اختیار و بشری دست بسته در نظام حادثات
و اعمالی که همگی به طور مطلق خوب یا بد هستند در نظر
بگیریم؛ چه به خوبی می‌دانیم که تلقی همه ما از خدا
همان خدای همه کاره و صاحب اختیار مطلق است و نیز
می‌دانیم که بشر قدرت تصمیم گیری دارد و شاهدیم که
خوب و بد کارها و افعال بسیاری از آن‌ها از جایی به جایی و از
زمانی به زمانی تغییر می‌کند.

در پاسخ باید گفت ما که چنان می‌اندیشیم به این علت
است که معنای علیت و ضرورت را به خود می‌صور نگرد
یا محقق ندانیم. تعریف خدای ما خدای یک نظام ضروری
تمام عیار نیست و بشر نیز در نظر ما محکوم چنان ضرورتی
نیست یا در واقع تا حدودی آزاد است و خوب و بد را نیز
محکوم ضرورت تصور نگردانیم. پس اگر تصویر خود از
مفهوم ضرورت علت و معلولی کمال و تمام عیار را تصحیح
کنیم و آن را بر سر تاسر هدستی از صدر تا ذیل از خدا تا
ضعیف ترین هستی‌ها جاری بدانیم نتیجه جز آن که گفته
شد نخواهد بود.

حال آیا فیلسوفی در جهان غرب یا شرق آمده که چنان
ضرورتی را بپذیرد؟ شاید تنها بتوان از باروخ اسپینوزا نام برد
و آن چه را در کتاب فلسفی خود موسوم به «اخلاق» در باب

ضرورت و معنای اختیار می‌گوید به سه علت گرفته اما این
نیز قطعی نیست و به خصوص به پای بندی اسپینوزا به چنان
ضرورتی در باب اعمال انسانی نمی‌توان امیدوار بود (۱۶).
اما به هر صورت جای بحث آن در این جا نیست زیرا آراء
متکلمان و فلاسفه اسلامی موضوع بحث و مقایسه هستند
در میان این دو گروه کسی به چنان ضرورت مطلق اعتقاد
ندارد.

ضرورت در چه دوام

بازتاب ضرورت مطلق را در ابواب مختلفی از حکمت عملی
به اختصار گوشه‌نگری کردیم. گونه متعادل تری از ضرورت نیز
قابل تصویر است که عامل اراده آزاد را هم جز ظل محسوب
دلشسته و بز روند علیت مندرج می‌سازد. ما این گونه ضرورت
را «ضرورت درجه دوم» نامیده‌ایم و اینک بازتاب عملی
آن را، نه در تمام ابواب مورد اشاره بلکه فقط در باب اراده
انسانی ملاحظه و اختلاف متکلم و فیلسوف را در آن بررسی
می‌کنیم. عنوان مشهور این مسئله یکی از نمونه‌های بارز
مقاله متکلم و فیلسوف و مقاومت هر یک در برابر دیگری
است. مقصود از متکلم در این جا اشعری است.

متکلم اشعری، نگران عمومیت قدرت و اراده خداوند
است. چنان که در باب علیت نیز همین نگرانی را داشت و
سرانجام به نفی ضرورت علت و معلولی رسید. در این جا
نیز اشعری نگران آن است که اگر بشر کمترین توانی جهت
گزیشتی اعمال خود بر سر دو راهی‌ها و چند راهی‌ها داشته

اشاعره برای این که با برخی آیات قرآنی که
حاکمی از نوعی از اختیار است، تطبیق نشود
اصطلاح جدیدی اختراع کرده‌اند که

باشند قدرت مطلقه خداوند و مالکیت او نبیست به اعمال
مردم زیر سؤال برود. اشاعره برای این که به صراحت انسان
را محکوم به جبر نکنند و برخلاف تجربه روزگه سخن گویند
و با برخی آیات قرآن که حاکی از نوعی از اختیار برای انسان
است، طرف نشوند (۱۷) اصطلاح جدیدی با استفاده از برخی
دیگر آیات قرآن (۱۸) اختراع کرده و بشر را «کاسب» فعل
خویش خوانده و خداوند را «فاعل» آن شمرده‌اند. فاعل از
دیدگاه ایشان کندهای است که در لای شعور و اختیار باشد
در حالی که بشر به نظر ایشان شعور ندارد ولی اختیار ندارد
اما می‌تواند گفت از ابزار فعل یا کسی پیش از ابزار است. به
این معنا که وقتی تعالی به یکی از دو طرف یعنی فعل یا خدا
همان فعل، پیدا کرد و آنگاه آن را نمود خداوند به او قدرت
انجام دادن فعل مرکب را عطا می‌کند و فعل توسط خدا انجام
می‌شود. در حالی که فاعل واقعی خداوند است که
استطاعت بر فعل را عطا کرده است. بخشی از عبارات متعدد
پیشوای اشاعره ابوالحسن اشعری را ملاحظه می‌کنیم: هر
هنگامی که کسب دلائل بر فاعلی بکند که در حقیقت آن را
انجام داده لزومی ندارد که دلائل کند بر این که فاعل حقیقی
همان مکتسب است و دلائلی هم ندارد بر این که مکتسب
حقیقی همان فاعل است. چه مکتسب از آن جهت مکتسب
فعل است که آن فعل با قدرتی که برای او حادث شده صورت
گرفته است و جایز نیست که خداوند قادر بر حادث باشد و
به همین دلیل جایز نیست که مکتسب باشد هر چند که
فاعل حقیقی است (۱۹).

از جمله معتقدات عجیب اشاعره این است که استطاعت
بر فعل، همزمان با فصل از جانب خداوند به بنده عطا
می‌شود. استطاعت قبل از فعل نیست و نیز استطاعت بر
فعل و ضد آن یا هم تعلق نمی‌گیرد اشعری جز این باور
می‌گوید: «استطاعت با فعل و برای فعل است. اگر
گویند که می‌گوید آیا انکار می‌کنید که قدرت واحدی بر دو
اراده و دو حرکت با بر دو عمل شبیه به یکدیگر تعلق گیرد؟
گوییم و چه چنان قدرتی را انکار می‌کنیم. جز این است که
قدرت بر عملی است که با آن و در محل پیدایش آن انجام
می‌شود» (۲۰).

اشعری سپس می‌گوید: «تا با خدا اختلاف عقلی ناپذیرند
که تعلق قدرت بر دو حرکت ضد یکدیگر به طور همزمان
محال است و این از شکست‌ناپذیرترین گزارها است زیرا
به نظر می‌رسد قدرت یک طرفه اصولاً قدرت نیست و هر
قدرت و استطاعتی حداقل باید دو طرف داشت. نه باشد و
در انبیا، یک است. تبادل تعلق هم می‌آورد: «از جمله اذهای
که دلائل می‌کند بر این که است. استطاعت همراه فعل است این
است که خضر به موسی (ع) گفت: «شک آن مستطیع معنی
صیرا کعب» (۲۱). از این جا دانسته می‌شود که چون صیر

تکرد پس استطاعت بر صیر نداشت است» (۲۱).
وی در ادامه این استدلال عجیب نتیجه عجیب تری
نیز می‌گیرد: «این خود بیانگر این مطلب است که هر گاه
استطاعت نباشد فعل هم نیست و اگر استطاعت باشد چار
فعل هم خواهد بود» (۲۲).

این گفته‌های شکست همگی به منظور جانبداری از قدرت
مطلقه خداوند اظهار شده است بی آن که توجه شود که اولاً
برای اثبات قدرت خداوند پذیرش اصل اعطای اختیار از
جانب او کفایت می‌کند. ثانیاً آفرینش موجودی به نام انسان
باوصف این که «فاعل» و «مختار» و «قادر بر فعل و ضد
فعل» است و «قدرت او مقدم بر فعل است» قدرت الهی
را بیش از خلق انسانی که اشعری تصویر کرده است ثابت
می‌کند.

سخن فلاسفه

فلاسفه اسلامی اصل اختیار بشر را پذیرفته و او را «فاعل»
اعمال خویش دانستند. قدرت و اختیار به نظر ایشان، که
کاملاً با عرف و لغت و مشاهدات تجربی نیز منطبق است اولاً
قدرت بر یک طرف نیست ثانیاً همراه با فعل اعطا نمی‌شود
بلکه هر جا که هست پیش از فعل هستند سبباً در اوائل
جمله سوم «فشارت» کوشیده است ضمن رد سخن اشاعره
در باب محدود سازی معنای فاعل به فاعل یا اختیار و شعور
به اثبات عمومیت اطلاق «فاعل» حتی نسبت به بی شعور
چه رسد به بی اختیار. بهر دل (۲۳). سخن او مفصل است
و در این مقال از آوردن آن خودداری می‌کنیم.

صدر المتعالین نیز به نقل عقیده اشاعره
پراخته و به ره آن همت گماشته است (۲۴).
صدر المتعالین سپس نظر خود را قبول خود را
به نقل از طایفه‌ای از حکیمان و همگام بانظر

پاران خود از امامیه نقل کرده است: «طایفه دیگری که از
حکیمان و خواص پاران ما از امامیه رضوان الله علیهم هستند
بر آن شده‌اند که نه از جهت قبول وجود او مبدأ تعالی،
متفاوتند بعضی این چنین اند که وجود را نمی‌پذیرند مگر
بعد از وجودی دیگر مانند عرضی که به هستی در نمی‌آید
مگر بعد از آن که جوهر هستی یافته باشند. بنا بر این قدرت
پروردگار در نهایت کمال است و هستی را به ترتیب نظم و
به موجب قابلیت‌های متفاوت بر حسب امکانات بر ممکنات
افاضه می‌کنند و این به دلیل نقصان قدرت نیست. بلکه
نقصان قابلیت است. چگونه ممکن است توهم نقصان و
نیازمندی راه یابد در حالی که سبب متوسط نیز از خداوند
سبحان صادر شده و او در آفرینش آشیانه نیاز مند به غیر خود
نیست» (۲۵).

پانوشته‌ها

- ۱- حسد شهید مرتضی مطهری تحقیق نامتنبی در این باره دارند. نگه
اصول فلسفه و روش رئالیسم، ماده (عقاید) فروع اصل علمیه
- ۲- نگه اصول فلسفه و روش رئالیسم، همان
- ۳- نگه صدر المتعالین طایفه موسوی، حالت اثر دیده که اشاعره و شیوخ بعضی
اول نقد اصل تعالی معنی
- ۴- این مطالب نباید با مراتب اشکندی وجود در نظریه تشکیک اشتباه
شود. هر آن جا که می‌مغالط است و در این جا مراتب هستی یک ماهیت
خبر نظر است
- ۵- گفتاری، صدر المتعالین، تالیف المصطفی العلم و السور المعامله من العسی
عند الفیصل
- ۶- سخن رازی، المطالب العالی، ج ۲، ص ۱۰۳
- ۷- همان
- ۸- همان
- ۹- اشارات بسط هفتاد فصل، موزاد دوم
- ۱۰- نگه خردنامه، شماره ۳۶، مقاله هریرسی و بعد مسئله وجود ذهنی در
فلسفه صدر المتعالین»
- ۱۱- جنبه‌های ارضایی، فلاسفه، شمع عقیده و شهید در فلسفه
سپهری، به اطلاع این میرا قبل تذکر است که اختلاف اول بیشتر بر
لیلسوفان اسلامی، با یکدیگر است و در اختلاف دوم فلاسفه مشبهو عا یک
قول دارند و هیچ یک با دیگری طرف هستند همچنین اختلاف اول به
از سطوح و اختلاف دوم به صورتی است بر می‌گردد. همچنین اختلاف دوم
جنبه علمی هم دارد ولی اختلاف اول فقط فلسفی و عقلی است.
- ۱۲- بحثی در فلسفه دان بریل، فصل مربوط به دو مکتب موسی
- ۱۳- تاریخ علم کلام، ولسن، ترجمه احمد آرامی، ص ۲۲۲.
- ۱۴- همان
- ۱۵- همان
- ۱۶- کتاب اخلاق اسپینوزا توسط آقای دکتر محسن جهانگیری به فارسی
ترجمه و توسط مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است.
- ۱۷- برای نمونه فلسف‌الاشیاء الانسانی
- ۱۸- برای نمونه فلسف‌الاشیاء فی البر و البحر بما کسبت ایدی انسانی
- ۱۹- اشعری، البرهان، در فی اهل الفریق والامامه و البیعت، ص ۲۹-۳۰.
- ۲۰- جوامع البیعت، ص ۵۶.
- ۲۱- همان
- ۲۲- همان
- ۲۳- این بحث در اشارات تالیف حاجه موسی، ج ۳، ص ۷۲ و ۸۳
- ۲۴- اشعار، ج ۱، ص ۳۰۰، ص ۳۲۰.
- ۲۵- همان، ص ۲۱۱-۲۱۲