



فلسفه اخص

علی عابدی شاهرودی

ع- اصل دلیل کافی (=دلیل تام و رسا)

این اصل از مجموعه اصول عمومی و ضروری اندیشه است که خواه و ناخواه همه روند برهان و احتجاج در همه زمینه‌ها بر محور آن می‌چرخد. حذف یا نادیده گرفتن آن کاری است نشدنی و ناممکن و از این گذشته به فروپاشی کل ساختار استدلالی و اکتشافی کشیده می‌شود.

یا بیشترش، بنطور پراکنده در گفته‌های دانشمندان ما و دانشمندان دیگر سرزمین‌ها یافت می‌شود. در اینجا نخست شرحی کوتاه از این اصل و تمایزش از اصل علت کافی که پیش از این یاد گردید می‌آوریم، آنگاه به چند مطلب دیگر درباره آن می‌پردازیم:

الف: شرح اصل دلیل کافی (=رسا و تام)

این اصل می‌گوید: اشیاء برای موجودیت خویش باید دلیل و جهت کافی داشته باشند. دلیل کافی بر موجودیت بدین معنی است که موجودیت یک چیز از منظره منطقی تفسیر گردیده است.

مقصود از جهت و دلیل کافی، ضرورت است که تاچیزی از آن برخوردار نباشد یا نگردد موجود نمی‌باشد یا نمی‌گردد. در فلسفه اسلامی اعم، اصل دلیل کافی و تام بیشتر در قالب قاعده «شیء تا به ضرورت نرسد موجود نمی‌شود» نمایان است.

بنابراین ممکنات به دلیل ضرورت نداشتن، بخودی خود نمی‌توانند موجود باشند. و به دیگر سخن ممکنات

اندک نگرشی در هر اثر فکری و هر پدیده عقلی چهره این اصل را در متن آنها نمایان می‌سازد. نوشتارهای منطق و فلسفه و دیگر شاخه‌های دانش نمایش بیرونی اصل مذکور و دیگر اصول همگانی‌اند و افزون بر این محققان و اندیشمندان به فراوانی بدان اشاره یا تصریح کرده‌اند، از آن جمله در قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» شیء تا به ضرورت نرسد موجود نمی‌شود».

اما بگونه‌ای جداگانه آن را طرح نکرده و از مختصات و قضایای برآمده از آن و موارد کاربردش سخنی مشروح و تنظیم شده به میان نیاوردانند، گو اینکه همه آنچه یاد شد

در حوزه ذوات خویش فاقد دلیل تام و رسا بر موجودیت خویشند، پس نیاز به واجب دارند تا دلیل تام بر موجودیت آنها را فراهم کند.

خداوند که بالذات واجب‌الوجود است و جز او هر چه باشد ممکن است به ماسوای خویش ضرورت غیری می‌بخشد. ممکنات در مرتبه لاحقۀ خود پس از اعطای ضرورت غیری از سوی واجب‌الوجود شایسته هستی گشته و به مشیت او ایجاد شده و به موجودیت موصوف می‌گردند. پس واجب، به عنوان تنها علت کافی و رسا، تنها فراهم آورنده دلیل کافی بر موجودیت اشیاء نیز می‌باشد. اما چون ضرورت غیری ممکن، خود به دلیل تعلقی و آویخته بودن و هم به دلیل حدوث و داشتن سابقۀ عدم، نیازمند است به واجب‌الوجود، بدین جهت، هم به دلیل کافی نیاز دارد و هم به علت کافی که دلیل کافی را فراهم آورد. و از این رو، واجب‌الوجود در فرجام تحلیل و تحقیق عقلی هم تنها علت کافی است و هم تنها دلیل کافی و در حقیقت، دلیل کافی بر ممکنات عین علت کافی آنها است. برابر این گفتار، ممکنات بدانگونه که در ذوات خود به خداوند احتیاج دارند در ضرورت خود نیز به او نیازمندند، زیرا بسانیکه هستی آنها به خدا وابسته است، ضرورت آنها هم محض وابستگی و افتقار به خداوند است. برای توضیح بیشتر، باید چنین شرح داد که ضرورت غیری ممکنات از دو جهت به واجب‌الوجود نیاز و وابستگی دارد:

۱- تعلقی و ارتباطی بودن نهاد آن، زیرا چون به خود بسته نیست و به دیگری (= واجب) وابسته است، نمی‌تواند خود دلیل کافی بر خود باشد، چنانکه نمی‌تواند بی نیاز از علت کافی باشد.

پس ضرورت غیری ممکنات چون وابسته و نیازمند به واجب است، باید مسبوق به ضرورتی پیش از خود باشد تا از آن جهت مدلل به دلیل کافی گردد و این ضرورتی که باید بر همه ضرورت‌های امکانی مقدم باشد همان ضرورت اطلاقیه ازلیۀ خدا است که به ذات پاکش واجب‌الوجود و از هر چیز بی نیاز و منزله از شریک و ضدمی باشد.

۲- برابر آنچه در شرح ملاک احتیاج اشیاء به واجب گذشت، بدانگونه که وجود ممکنات دارای سابقۀ عدم است (= مسبوق به عدم می‌باشد) ضرورت آنها نیز سابقۀ سلب و نیستی دارد و هر چیز که دارای پیشینه عدم باشد برای موجود شدن نیاز به دلیل کافی دارد که تحلیلاً در فرجام عقلی عین علت کافیۀ و تامه است.

ب: زمینه‌های اصل دلیل کافی

بنابر آنچه گفته شد، اصل یادشده، بدین معنا است که یک چیز باید از نظر منطقی تفسیرپذیر باشد تا بتوان محمول وجود را بدان نسبت داد. اکنون در دنباله گفتار پیشین باید افزود که این ضرورت تفسیرپذیری از ویژگی‌های محمول وجود نیست، محمول عدم نیز چنین است. فرض عدم برای چیزی یا نسبت‌دادن عدم به آن باید از تفسیری منطقی برخوردار باشد تا فرضی یا نسبتی صحیح و حقیقی باشد، پس حوزه عدم و نیستی نیز از زمینه‌های جریان این اصل است. یک چیز را تنها و تنها در دو صورت می‌توان به عدم توصیف کرد:

نخست: نبود دلیل کافی بر موجودیت. این صورت به ممکنات اختصاص دارد که در متن ذوات خویش فاقد دلیل بر موجودیت می‌باشند، و از همین رو برای موجودیت به واجب نیاز دارند تا به عنوان تنها علت کافی، دلیل کافی برای تحقق آنها را پدید آورد. گو اینکه هر دلیل کافی در پایان فراگرد عقلی به دلیل کافی مطلق که واجب‌الوجود است می‌رسد و از این جهت واجب هم تنها علت کافی و هم تنها دلیل کافی است.

دیگر: بودن دلیل تام و کافی بر نیستی و معدومیت. این صورت به ممتنع ذاتی اختصاص دارد، از قبیل اجتماع دو نقیض یا ارتفاع دو نقیض و تقدم یک چیز بر خود و عنوان شریک یا ضد یا مثل برای باری تعالی و دیگر عنوانهای ممتنع و محال ممتنع‌الوجود ذاتی آن مفروضی است که در مفهوم عنوانی آن دلیل کافی بر نیستی و نابودی است، زیرا در این مفروض از نظرگاه عقلی ویژگی و خصوصیتی درک می‌شود که عدم را برای آن ضروری و ختمی می‌سازد و این ضرورت ذاتی عدم همان دلیل کافی

به خواست خدا در گزارش و شرح متون دینی، سخن در این مطلوب غائی دانش حقیقی مشروحتر خواهد آمد و در آنجا روشن خواهد شد که همین اندازه از متون دینی که از خلال تاریخ به ما رسیده، چه بارگرانی از دانش را دارا است و چه رازهایی نهان را بر ما عیان کرده و چه طراز از قضایائی را آموزانده که فلسفه‌های پیشین به شماری از آنها هیچ نرسیده و به شمار دیگر دسترسی کامل نیافته و فلسفه‌های پسین نیز آنگونه که شاید یا باید از آنها بهره نجست‌اند و بدین سان است که آن متون دینی از جمله بیانات رسل وائمه (علی جمیعهم صلوات‌الله) که در قرآن بارها از آن سخن آمده بشمارند.

اینک با در نظر گرفتن گفتار یاد شده، در تفسیر اصل مزبور، گزارشی مختصر از زمینه‌های آن به ردیف ذیل آورده می‌شود:

یکم: محمول وجود با مشتقاتی که دارد، به شرحی که گذشت.

دوم: محمول عدم با مشتقاتش، به شرحی که رفت.

سوم: عقد الوجود در همه موضوعات امکانی. زیرا

گرچه حمل شیء بر خود آن ذاتی و ضروری است، ولی این ضرورت، اطلاق نیست، بلکه به ملاحظه ظرف وجود است که در منطق از آن به «مادام موجوداً» یاد می‌شود. مفهوم «مادام موجوداً» این است که حمل در قضیه ضروریه ذاتیه تا هنگامی معنا دارد که خود شیء وجود داشته باشد.

پس هستی در تحقق ضروریات غیر اطلاق، حتی در زمینه حمل اولی ذاتی و در هر عقدالوضع امکانی باید از پیش معتبر باشد، گو اینکه این لازم الاعتبار بودن به گونه ظرفی و هنگامی است، نه به گونه شرطی و آویخته.

براین پایه، هم حیثیات ماهوی ممکنات و هم حیثیات وجودی آنها به دلیل کافی مطلق که واجب‌الوجود است نیازمند و وابسته است، چون ممکنات در ذوات خود چه از حیث ماهیت و چه از حیث وجود با انقطاع از واجب‌الوجود یکسره تباه و نابودند، هم عقد حمل اولی ذاتی از آنها منتفی است، هم عقدالوضع و هم دیگر نسب و محمولات. بنابراین، ضرورات ذاتی غیر اطلاق در حقیقت، ضرورات

برعدم است، زیرا حقیقت دلیل کافی چیزی جز ضرورت نیست.

حال اگر این ضرورت ذاتی عدم باشد، در چنین صورت این ضرورت، دلیلی کافی بر عدم شیء مفروض است و هر چیز که در متن فرض آن دلیل کافی بر معدومیتش باشد، ممتنع الوجود بالذات است.

فی‌المثل عنوان شریک الباری یا عنوان اجتماع دو نقیض از جمله عنوانهای محال ذاتی‌اند، زیرا در هر کدام دلیل کافی بر نیستی و بطلان است و عدم برای هر کدام بطور مطلق ضروری است. و این ضرورت نیستی برای مفروضات و عناوین ممتنع مساوی و برابر است با محال بودن وجود برای آنها، پس خواه گوئیم ممتنع الوجود و خواه گوئیم ضروری العدم از جنبه محتوای نفس الامری به یک معنا می‌باشد.

*

اکنون با نگرش به گفتار یاد شده پیرامون اتحاد دلیل کافی با ضرورت، به روشنی نمایان می‌شود که حوزه واجب حوزه بی‌نیازی مطلق است، زیرا خداوند چون به ذات خود واجب و ضروری است و ضرورت او ضرورت ذاتی ازلی و اطلاق می‌باشد و فرض هرگونه عدم و نیستی برایش محال است، از این رو خود، دلیل کافی بر خود می‌باشد، و هیچ چیز دیگر جز واجب چنین نیست که متن ذاتش عین دلیل و برهان بر موجودیتش باشد.

پس واجب، هم از علت بی‌نیاز است، هم از دلیل، بلکه در حقیقت، هم علقلعل و مبدء‌المبداست و هم دلیل کافی بر هر چیز حتی بر دیگر دلیلهای کافی که در حقیقت ناکافی و نارسایند. و از این رو خدا دلیل کافی مطلق است و افزون براین، خود دلیل کافی و تام و برهان حقیقی بر هستی خود است، چون ذات پاک واجب عین نفس الامر هستی می‌باشد، بدانسان که فرض هرگونه عدم و فقدان و محدودیت درباره آن اساساً محال است و بدین جهت هیچ‌گونه ترکیب یا تحلیل و هیچ نوع چندی یا چونی و کمی یا بسیاری (=قلت و کثرت) در آن ذات احدی ضروری راه ندارد.

این‌رو، این‌گونه ضرورت‌ها از حیث نفس‌الامر ضرورت عرضی و غیره و معلند، گرچه از حیث رابطه حملی چنین نیستند، بی‌آنکه تهاافت و تناقضی در کار باشد.

بر پایه این تفسیر چنین نیست که ضرورت در مورد ذات و ذاتیات و لوازم ضرورت غیره باشد نه ذاتی، بلکه این تفسیر در پی رساندن این معنا است که ضرورت ذاتی در این زمینه‌ها در عین ذاتی بودن ضرورتی است آویخته و وابسته و غیره. بدین معنا که غیریت صفتی در عرض و کنار ذاتیت این ضرورت‌ها نیست، بلکه ذاتی بودن آنها در طول غیریت و عرضیت است.

چون تقرر نفس‌الامری ضرورت ذاتی تقرر و تحقیق معلل و وابسته به واجب است، نه تقرر نفس‌الامر ضرورت به تنهایی و بریده از وصف ذاتیت. زیرا مفهوم معلل بودن خود ضرورت بدون وصف ذاتیت همان غیریت بودن ضرورت است که خلف فرض می‌باشد.

مقصود از تفسیر ضرورت ذاتی بر پایه معلل دانستن آن به واجب این نیست که ضرورت از ذاتیت افتاده و به ضرورت غیره دگرگون شود بلکه مقصود این است که ضرورت ذاتیه در زمینه‌های ویژه‌اش در عین ذاتی بودن ضرورتی غیره و عرضی است.

ذاتی بودن آن در حوزه توصیف رابطه محمولات ذاتی و لوازم با موضوعات و ملزومات است و غیره بودنش در زمینه تقرر نفس‌الامری آن می‌باشد.

و با این نگرش وصف ذاتیت در طول وصف عرضیت و غیریت قرار می‌گیرد، نه در عرض آن تا محذور تقابل و تهاافت لازم آید.

پس آنچه در قضایای ضروریه ذاتیه، معلل است خود ضرورت ذاتی با همه محتوایش می‌باشد، نه ضرورت به تنهایی.

اگر ضرورت به تنهایی نه با وصف ذاتیت، معلل و عرضی بود آنگاه قضیه ضروریه ذاتیه در زمینه‌های یادشده

غیره می‌باشند، بدین معنا که اینگونه ضرورت‌ها - حتی در موارد حمل اولی یا عقدالوضع قضایای امکانی - فاقد نفس‌الامر ذاتی‌اند و تنها در ظرف وجود و بسان تابعی از آن در نفس‌الامر تحقق می‌پذیرند، پس در فرجام تحلیل و تحقیق عقلی اینگونه ضرورت‌ها به گونه‌ای دور از تهاافت.

بانظر به نفس‌الامر، ضرورت‌های عرضی و معلند و ضرورت ذاتی حقیقی در حوزه امکان به هیچ‌رو تحقق پذیر نیست. و بدیگر سخن گرچه در حمل اولی هرچیز بر خود و در عقدالوضع قضایا و در ذاتیات و لوازم ماهیات و وجودات، قضایای بکار رفته از قسم قضایای ضروریه ذاتیه‌اند، اما بدانگونه که در منطق آمده ضرورت این قضایا ضرورت مادام‌الذات است، بدین معنا که وجود موضوع در تحقق این قضایا و ضرورت آنها دخالت ظرفی و حیثی (هنگامی) دارد. و از این‌رو قضایای مذکور قضایای ظرفیه و حینیه ضروریه ذاتیه‌اند و با حینیات منطق فرق اساسی دارند.

از همین گذرگاه، برای اندیشه امکان انتقال به مرحله دورتری در تفسیر اینگونه ضرورت‌ها فراهم می‌آید، حال برای ایضاح لازم (و نه کافی) این مرحله از تفسیر قضایای ضروریه مادام‌الذات گفتاری به شرح ذیل می‌آید:

دیدگاه نگارنده

در تفسیر ضرورت‌های ذاتی مادام‌الذات براساس غیریت بودن آنها در حاق واقع این‌گونه از ضرورت‌ها که تنها در اقسام حمل ذاتی و در زمینه حمل لوازم ذات تحقق دارد، در صورتی از نفس‌الامریت برخوردار است که خود موضوع در نفس‌الامر یا واقع تقرر و تحقق داشته باشد، اگر خود فرض شده نامحقق باشد ضرورت ذاتی محمول آن از نفس‌الامری بودن بی‌بهره می‌باشد، گویانکه اگر آن خود، محقق فرض گردد، ثبوت محمول برایش ضروری است، چه محمول خود موضوع باشد و چه ذاتی آن و چه لازمی از لوازمش.

پس خود ضرورت در ظرف تحقق موضوع از ذاتیت برخوردار است، اما نفس‌الامریت آن همواره معلل و مشروط است، در عین آنکه قضیه وابسته بدان شرطیه نیست. از

• حقیر اینگونه قضایا را به نام حینیه فلسفیه یا حینیه وجودیه یا حینیه ضروریه نامیده است که از قضایای حینیه منطق بسی متمایز دارد، گو اینکه بدانها بی‌شبهت نیست.

در منطق ضروریه ذاتیه نبود، بلکه یا ضروریه غیریه و صفیه بود* یا نوعی از مشروطه عامه و یا ضروریه مشروطه^۱ و این خلف است.

پس آنچه در این سخن از گزاره‌ها معلل است، همه محتوای ضرورت ذاتی می‌باشد و از این رو ضرورت ذاتی از حقیقت خویش جدا و منسلخ نگشته و با این وصف در صمیم خود و با همه ذاتش مشروط و معلل به واجب‌الوجود است.

پس حتی در مورد حمل یک چیز بر خود آن باید تأثیر واجب‌الوجود حضور داشته باشد و بنا بر این، واجب، هم علل‌العلل و مبدأ‌المبادی و هم منشا دلیل کافی مطلق است و نیز میانجی ثبوت هر چیزی برای خود آن و هم حد وسطی عینی اثبات اشیاء برای خود اشیاء می‌باشد. و این چنین تأثیر و میدئیتی که از مختصات خدا بشمار می‌رود زرفترین و شگرفترین تأثیر و میدئیتی است که در اندیشه و تعقل می‌گنجد.

و بر این پایه یکی از بنیادی‌ترین و شگرفترین گزاره‌های بخردانه همگانی بر خرد بشر نمایان می‌شود، بسانیکه در پرتو این گزاره عمومی، فراوان نور بر ابهامها و تاریکیها افکنده شده و گستره‌ای از زمینه گزاره‌ها و قضیه‌های نوین در الهیات خاصه به نمایش می‌آید.

این گزاره بنیادی و شگرف که هم بسی زیبا است، این محتوی را می‌رساند که خدا به هر چیز از خود آن چیز نزدیکتر است، بی آنکه تهافتی در ساخت اصول عقلی پیش آید و بی آنکه سخن به رگه‌ای از شعر یا خطابه یا جدل یا مغالطه آمیخته گردد، چون این قضیه (=خدا به هر چیز از خود آن چیز نزدیکتر است) و قضیه دیگر (=خدا میانجی و حد وسط ثبوت و اثبات هر چیز برای خود آن چیز است) نتیجه قطعی مقدماتی عمومی و ضروری است که منطقاً ابطال ناپذیرند.

و از همین رو در متون دینی آمده که «خدا میان انسان و قلب او حائل و میانجی می‌شود» (= و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه و انه اليه تحشرون» (انفال/ ۲۴) و نیز بدین مضمون آمده که «خدا از رشته و تین به بندگان نزدیکتر است» (= و نحن اقرب اليه من حبل الوريد» (ق/ ۱۶) و باز آمده که «او با شما هست هر کجا که باشید»

«و هو معكم اينما كنتم...» (حدید/ ۴) و هم آمده که «ای کنار و مجاور پیوسته‌ام. وای پایه استوارم» (= یا جاری اللصیق یار کنی الوثیق (دعاء مشلول منقول از کتب کفعمی و مهج الدعوات). و در فراز دیگر از قرآن بدین معنا آمده: «آیا این بس نیست که خدا بر همه چیز گواه (=برهان و دلیل کافی): است» (=اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت/ ۵۳) متنهای فراوان دیگری نیز هست که در الهیات خاصه فلسفه اخص با مدار کشان آورده و شرح می‌گردند.

چهارم: همه اصول و قضایای علوم کلی و جزئی

(=علوم تجربی و آماری)

اصول متعارفه و موضوعه و هم مفروضات در مدخل این دانشها با استناد به اصل دلیل کافی از تفسیر منطقی بهر همنند می‌گردند.

هر اصل یا مفروضی که بخواهد بدون منظور داشتن این اصل طرح گردد، منطقاً تهی از ارزش است، مگر آنکه اصل یا مفروض تنها به عنوان گمانه پیشنهاد شود تا در جای دیگر یا وقت دیگر پیرامون آن تحقیق و ارزیابی به انجام رسد، گو اینکه گمانه نیز در حد خویش باید دارای دلیل باشد و گرنه بعنوان گمانه هم شایان طرح نیست. حتی احتمالات باریک و کوچک عقلی نیز دلیل وافی و تام در حد احتمال قرار نمی‌گیرند.

سراسر ساختار اندیشه از انگاره‌ها و تصورها تا احتمالهای خرد و کمرنگ تا گمانه‌ها تا نظریات علمی تا قضایای یقینی و اصول بنیادی دانش همگی فراگردهائی از تطور و تحول منطقی اصل جهت کافیه در گستره و روند

* ضروریه غیریه و صفیه، قضیه‌ای است که در آن حکم به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع شده، اما بشرط اتصاف موضوع بوجود این ضروریه از مشروطه عامه جدا و متمایز است، گرچه از جهت مشروط بودن ضرورت به وصف با هم همگونند. وجه جدائی و تمایز صفیه از مشروطه عامه این است که شرط در مشروطه عامه وصف عنوانی خود موضوع است و در وصفیه این شرط نه وصف عنوانی بلکه وجود موضوع است.

○ ضروریه مشروطه یا شرطیه، گزاره‌ای است که ضرورت در آن به عنوان یک تالی- بر قضیه مقدم- توقف دارد.

اندیشه است.

نیز قضیه‌ای ضروری می‌باشد.

پس چنین نیست که هر قضیه فراهم آمده از راه استدلال قضیه‌ای کسبی و نظری باشد، بلکه برخی از قضایای برآمده از استدلال ضروری و غیرنظری‌اند.

بر طبق آنچه یاد شد، در بن هر گزاره و در ژرفای هر قضیه و در مرتبه‌های پیش از آن قضیه (خدا هست) تقرر ضروری و ازلی دارد، بدانگونه که ذات خدا پیش از هر چیز به ضرورت ازلی تحقق دارد و چیزها را هستی و چیستی می‌بخشد. پس هم هستی چیزها به خدا بستگی دارد، هم خودی آنها و به واژه رائج در فلسفه هم ایجاد از خدایم باشد و هم تدوین (ذات سازی) بی‌آنکه محذور انفکاک شیء از خود پیش آید.

باری پس از اصول و آغازهای علوم، نوبت به قضایای علوم مختلف می‌رسد که هر کدام به تنهایی باید براساس دلیلی رسا و تام به اثبات رسد.

استناد به صورتهای گوناگون و درست استدلالی در تربیت صورت قیاس و به قضایای یقینی در تحقیق برهان و نیز اعتماد بر آزمایش‌های پی در پی و برآمار در دانشهای تجربی و استقرائی و آماری، و همچنین باور و اذعان به روشهای عقلی و ریاضی در شاخه‌های فراوان دانش ریاضی، همگی چهره‌هایی گوناگون در بیرون و همگن در درون از نمایش اصل دلیل کافی می‌باشند.

بنابراین حقیقت دلیل کافی و منشأ مطلق آن که ذات واجب باشد مبدأ همه قضایای عقلی و علمی است، بدانگونه که تقرر هر قضیه و گزاره‌ای نمایشی است از تأثیر ذات واجب در تقرر مطلق دانش، چنانکه تقرر هر شیء در مرتبه‌ای از واقع گزارشی است از حضور تأثیر واجب برای تثبیت و تقرر یک واحد نفس‌الامری.

و به دیگر گفتار: هر چیز، جز خدا، از اسماء و لوازم اسماء گرفته تا آرمیدگان حیز دانش و پوشیدگان سراپرده‌ها و سرادقهای غیب و ملائکه مهیمین و از عقول قادسه و انوار قاهره، تا پسین رده‌های هستی، در پهنه ماده و تا گزارها و قضیه‌ها و دانشها، از آغاز تا انجام، همگی در یک چشم انداز حقیقی و محیط از حیث ژرفا و حاق نفس‌الامری مطلق و احدی، دارای سابقه عدم و نیستی

بنابراین همه تردیدها و گمانها در پایان نگرش عقلی به علم و یقین (=دانش و باور) بازمی‌گردند و جایی برای شک و گمان مطلق نمی‌ماند، زیرا خود شک و گمان نیز بعنوان دو پدیده ذهنی نیازمندند به جهت کافی و بدیگر سخن نیازمندند به یقین و باور.

از این رو بنظر نویسنده باور به وجود خدا بعنوان علت کافی مطلق و منشأ دلیل کافی مطلق و ذات بی‌نیاز بی‌انبار باور و یقینی است ضروری و انکارناپذیر که برای اندیشه محال است، بگونه واقعی درباره خدا شک کند تاچه رسد به انکار حقیقی.

پس هر شک و انکاری درباره خدا، فقط صوری و بی‌محتوا است، افزون بر اینکه خود این شکها و انکارها از سوی مادیون درصمیم خویش دربردارنده اذعان بوجود خداوند بعنوان واجب‌الوجود و تنها منشأ دلیل کافی مطلق برای هر چیز و هر پدیده است، زیرا چنانکه گذشت خود شک یا انکار، چه صوری و چه حقیقی، در نهاد خود به دلیل کافی نیاز دارد و دلیل کافی نیز در سراسر نفس‌الامر و واقع ذاتی یگانه، یکتا، تکثرناپذیر عینی، مطلق و واجب‌الوجود است، پس هرگونه شک یا انکاری درباره واجب، تحلیلاً وابسته و مستند به تصدیق و ایمان به وجود واجب است. پس قضیه خدا هست، مانند همه قضایای اولی و ضروری قضیه‌ای است ضروری و اولی که منطقاً ابطال‌ناپذیر می‌باشد و گریز و گزیری از اذعان بدان در میان نیست.

در این گونه تصدیق ضروری بوجود خداوند، نیازی به برهان ابطال تسلسل نیست، زیرا قضیه بطلان تسلسل به روشنی و بداهت قضیه وجود خدا نیست. قضیه هستی خدا بسی روشنتر از بطلان تسلسل است و اساساً وجود خدا از شمار قضایای همگانی و ضروری ذهن است و این ضروری بودن هم منافاتی با برهانی بودن آن ندارد، زیرا بر طبق منطق عام که نویسنده چندی از قواعدش را فراهم آورده یک قضیه می‌تواند در عین برهانی بودن از بداهت و ضرورت برخوردار باشد.

براساس این منطق، برهانی که از مقدمات عمومی، فراهم شده باشد، برهانی ضروری است و قضیه وابسته بدان

یک یا چند زنجیره متناهی یا نامتناهی و پایان ناپذیر، یکجا و در یک چیز واقعی از ضرورت تهی و منطقاً غیر موجودند و در ضرورت و موجودیت تنها و تنها به واجب بالذات نیازمندند که هم علت کافی اشیاء است و هم منشأ دلیل کافی بر آنها، بی آنکه این اشیاء در عین قرار گرفتن در دو زنجیره طولی و عرضی وجودی، در عرض یا طول ذات واجب واقع شوند.

ذات واجب از جنبه سببسازی، دو سلسله طولی و عرضی را در متن واقع اشیاء ترتیب داده، بی آنکه این ترتیب از متن* واقع گذشته و به حاق و درون آن نفوذ کرده یا به حیز نفس الامر کشیده شود.

و در عین سببسازی با سببسوزی سرمدی و احاطی خود، بی هیچ میانجی نفس الامری همه اشیاء را در حاق واقع و در منظره زنجیره‌های طولی و عرضی، تقریر و ایجاد کرده و با معیت قیومیه خویش همه چیز را فرا می‌گیرد و نسبت به هر چیز علماً الملل کافی و مصداق یکتا و بی‌همتا و تعدد ناپذیر دلیل کافی مطلق می‌باشد، بسا نیکه سراسر جهان و همه چیستیها و هستیها با حفظ رده‌های طولی و عرضی و نگهداشت ترتیبهای واقعی در حوزه امکانی خود، به هیچ میانجی نفس الامری در حاق واقع به خواست او آویخته و به تأثیر احاطی سببسوزی آن ذات پاک از انباز دروغائی موجود می‌باشند و دروغائی دیگر موجود و حادث می‌گردند.

پس چه موجودات امری و ابداعی و چه موجودات مادی و طبیعی، همه در منظره حقیقی احاطه قیومی و سبب سوزی واجب در حاق و ژرفای واقع یکجا و بی هیچ تفاوت و بی هیچ میانجی به واجب‌الوجود نیازمند و وابسته‌اند، گو اینکه در منظره امکانی در دو دیدگاه زنجیره‌های طولی و عرضی توسط وسائط اعدادی خود می‌نماید و از این رو موجودات زیرین

نفس الامری بوده و از این نظر حادث به حدوث نفس الامری می‌باشند، زیرا سراسر ما سوی (= جز خدا) از آن جهت که ما سوی و جز خدا است، به یک عقدالسلب کلی و گزاره سلبی از حاق واقع، سلب می‌گردند.

و ایجاد اینها به این است که خدا آنها را در حیز همان عقدالسلب کلی، اما نه در مرتبه آن، ایجاد و تقریر کرده و با تحقیق قضیه‌ای موجب آن گزاره سلبی را در متن واقع ابطال کند.

تفسیر این حدوث و چگونگی ایجاد و ایجاد اشیاء و قضایا و نیز جدائی و تمایز آن از حدوث اسمائی و حدوث دهری و حدوث ذاتی و حدوث زمانی، نیاز به شرحی دراز دارد که باید در بحثهای حدوث و قدم و هم در الهیات خاص بدان پرداخت.

*

پس بر این اساس، همه محمولات علوم با استناد به دلیل بر موضوعاتشان بار می‌شوند، حتی ثابتهای هر علمی نیز بر این اصل عمومی اتکاء دارند. از باب نمونه: اندازه زاویه قائمه در هندسه اقلیدسی (= ۹۰ درجه)، عدد پی (= ۳/۱۴) در رابطه قطر و دایره، رابطه هر عدد گویا با جذر یا با نیمساز خود، سرعت نور در خلأ، نسبت زاویه تابش با زاویه بازتاب، اندازه هسته‌های هر واحد جرمی، رابطه ترکیب هر مزاج عنصری با صورت آن، نسبت معلول به علت تامه و رابطه علم با وجود و دیگر ثابتها.

هر کدام از اینها ثابتی از ثابتهای دانش ویژه خود بشمار می‌رود. بر پایه این ثابتها، پدیده‌های دانش تفسیر گردیده و میدانهای گسترده‌ای از متغیرها و تابعها بر پهنه علم سرازیر می‌شوند.

هیچکدام از ثابتهای علوم، بدون دلیل کافی نیست و نمی‌تواند هم بی‌دلیل نمودار گردد، چون همه این امور یاد شده و دیگر چیزها فاقد ضرورت ذاتی‌اند، حتی شیء نسبت بخود نیز از حیث حاق واقع تهی از ضرورت ذاتی می‌باشد و اساساً هیچ چیز جز واجب‌الوجود برخوردار از وجوب و ضرورت نیست. پس همه چیزها، چه بطور پراکنده چه در

* متن واقع را نگارنده برای بیان مرتبهای از نفس الامر برگزیده و در برابر آن واژه حاق و درون واقع است، نفس الامر در این گزینش مفهوم گسترده‌تر و ژرف‌تر دارد. در آینده هر کدام به تدریج شرح خواهد شد - انشاءالله تعالی.

پس از موجودات برین واقع شده‌اند.

اکنون باید آنچه را دربارهٔ نیاز علوم در همه قضایا و اصول به اصل مذکور گفته شد ملحوظ داشت و شرحی را که از نبودن دلیل کافی در حوزه امکان رفت به دقت نگریم. شرحی که حاصل آن این است که سراسر جهان امکان بخودی خود فاقد دلیل کافی بر موجودیت و دیگر محصولات است، حتی در مرحله حمل اولی و مرحله عقدالوضع نیز در ذات خود تهی از دلیل می‌باشد و از این جهت همه ممکنات نیازمندند به واجب الوجود که تنها دلیل کافی مطلق و حقیقی است.

اینک، با آن نظر و این نگرش، منطقاً ثابت می‌شود که واجب‌الوجود بدانسان که دلیل کافی بر موجودیت اشیاء می‌باشد بر اصول و قوانین و قضایای علوم نیز چنین است. بدین معنا که ثابت پی و ثابت زاویه قائمه و متغیرها و تابعها و اساساً هر قضیه‌ای از قضایای علمی ضرورتاً در فرجام تحلیل بااستناد به واجدالوجود اثبات می‌شوند. و این فراگردی است که گذشته از فلسفه درمتون دینی نیز از آن بسیار سخن آمده است. که به خواست خداوند در شرح آن متون از چندی و چونی فراگرد بازگشت هر ثبوت و هر اثبات به واجب گزارش خواهد آمد و به روشنی نمودار خواهد شد که نگرش متون دینی به قضیه هستی خدا ژرفترین نگرش است، بگونه‌ای که اندیشه در دریافت ژرفای آن دچار بسی دشواری می‌شود، بلکه خود اندیشه عقلانی در انجام تحلیل خویش خویش را ناتوان از در برگیری همهٔ آن ژرفا می‌یابد.

پنجم: علم اصول و فقه

در هر کدام از این دو علم شرعی، اصل دلیل کافی در جنبه‌های گوناگون، نمایان است.

علم فقه به‌عنوان علمی که دربارهٔ احکام و مقررات فرعی دین پژوهش و تحقیق دارد، از دو نظر به اصل مذکور نیازمند است:

یک: از دیدگاه ثبوتی و از جنبهٔ واقعیت تشریح الهی از این دیدگاه که تنها به خواستگاه عینی و واقعی احکام شرعی، اختصاص دارد، هر حکمی از این احکام دارای دلیل کافی بر تشریح آن از سوی شارع هست، بویژه بر مسلک عدلیه که احکام شرعی را ثبوتاً منوط به مصالح و مفاسد واقعی (ملاکات) می‌دانند.

بر دیگر مسلکها نیز گریز و گریزی از جریان این اصل همگانی و بنیادی نیست، چون نفی آن از بنیاد احکام، مستلزم گزارف مطلق بودن احکام است که محال می‌باشد. پس نفی اصل جهت کافیه از بنیاد احکام محال است. و جای هیچ گونه بحثی در آن نیست، گرچه در تعیین و شناسائی مصداق عینی آن می‌توان گفتگو و اختلاف نظر داشت.

و به دیگر سخن محتوای اصل دلیل کافی از سخن محتوای نظریهٔ ملاکات نیست، بلکه نظریه ملاکات بخشی از گسترهٔ کاربرد اصل یاد شده است، از اینرو خواه نظریهٔ ملاکات پذیرفته گردد بدانگونه که از دلائل عقلی و نقلی برمی‌آید و خواه پذیرفته نگردد، اصل دلیل کافی به قوت خود ماندگار است و نمی‌توان جای آن را نشان داد که این اصل در آن شکسته و نقض شده باشد.*

و از اساس، این اصل از جمله ابطال‌ناپذیرها می‌باشد، اما این ابطال‌ناپذیری در اصل مذکور و در دیگر ابطال‌ناپذیری‌های مطلق نه به مفهومی است که در تفکیک علوم تجربی از علم کلی (=فلسفه) منظور گردیده، بلکه به معنای دیگری جدا از آن مفهوم است و افزون بر این به همان مفهوم بکار رفته در تفکیک علم تجربی و استقرائی از فلسفه نیز این اصل و دیگر ابطال‌ناپذیری‌های مطلق

* این سخن، اشارت است به اینکه بدانگونه که در علوم تجربی می‌توان نظریه‌های را از راه شناسائی مورد نقض آن ابطال کرد و از کلیت انداخت، در علوم غیرتجربی نیز می‌توان چنین کرد.

بنابراین نظر، آن دیدگاهی که خاصیت ابطال‌پذیری را وابسته به علوم تجربی می‌داند رسا و درست نیست، مگر مقصود دیدگاه مذکور ابطال‌پذیری تجربی باشد که در این صورت گرچه درست است اما محتوایش بازگویی همان مفهوم علوم تجربی است نه یک نظریه فلسفی.

ابطال ناپذیرند.* بسانیکه با پیدایش یک مورد نقض در تجربه یا استقراء از کلیت و قانونیت می‌افتند.

باری، احکام شرعی در ظرف ثبوت (= متن واقع احکام)، مستند به این اصل ضروری‌اند و از این‌رو هر حکمی دارای دلیلی ویژه خود می‌باشد، خواه ما از آن آگاه باشیم خواه نباشیم.

دو: از دیدگاه اثباتی (= مرحله استنباط و اثبات احکام شرعی)

از این دیدگاه که نظر به دلائل اثبات کننده احکام دارد، هم در فقه و هم در اصول نیز باید برای هر حکمی دلیلی ویژه باشد.

علم اصول، عهده‌دار شناسائی دلیل کافی بر احکام فقهی است، زیرا در این علم از چند رده عناصر آلی و مشترک بحث می‌آید، که هر رده بگونه‌ای در استنباط مسائل فقهی کاربرد دارند.

یکی از رده‌های و مجموعه‌های این عناصر، زمینه بحث اصولی از حجت شرعی در فقه می‌باشد. در این رده باید دانسته گردد که چه چیزهایی می‌توانند مدرک و حجت بر احکام فقهی بوده و چه چیزهایی عقلاً یا شرعاً نمی‌توانند چنین باشند، حجت در علم اصول همان دلیل کافی به زبان منطقی است که در این علم به نام حجت از آن یاد می‌شود. و تا عنصری به درجه حجت و دلیل کافی نرسد نمی‌توان بدان استناد کرد و بر پایه‌اش حکمی را نفی یا اثبات نمود. و از همین رو است که بسیاری از عناصر آلی و مشترک اصولی به بحث و پژوهش فراوان گرفته شده تا سرانجام روشن گردد که آیا از حجت و دلالت کافی برخوردارند؟ یا چون چنین نبودند از حوزه استنباط به کناری نهاده شده و حذف گردیده‌اند از این میان چندی از آنها به دلیل فقدان درجه حجیت از پهنه اجتهاد کنار گذاشته شده و چندی دیگر دستخوش ابطال و اثباتهای طرفهای درگیر در بحث شده‌اند.

از باب نمونه: قیاس فقهی، در فقه و اصول امامیه

یکسره نفی و ابطال گردیده است، اما خبر واحد چنین نشده بلکه در آن اختلاف نظر پدید آمده، برخی آن را حجت (دلیل کافی) می‌دانند و برخی حجیتش را نپذیرفته و بالاتر آنکه برخی از بزرگان نیز (= علم السهدی سید مرتضی) در ردیف قیاس نهادند و این خود داستانی دراز دارد که بخشی از آن در قسمتهای پیشین این نوشته آورده شد و بخشی بیشتری نیز در مقدمه حقیقیر بر شرح کافی عرضه شده است.

و اساساً مسأله خبر واحد و نفی و اثبات انجام گرفته درباره آن از مسائل بنیادی و بحث انگیز علم اصول است که جا دارد در زمینه آن بسی پژوهش کرد و اندیشید.

بازی، همه این اثباتها یا ابطالها در پی دریافت دلیل

* یک تمایز میان ابطال ناپذیری در علوم تجربی و استقرائی و ابطال ناپذیری در علم کلی (= فلسفه مطلق) هست و آن این است که مورد نقض قوانین تجربی و استقرائی را همواره در حوزه تجربه و استقراء باید جست.

اما مورد نقض قوانین عقلی بیشتر مواردی عقلانی است که آن قوانین بر آنها راست نمی‌آیند، در چنین صورتی قوانین مذکور قوانین بشمار نمی‌روند و از بن و ریشه با برخورد به موارد نقض، دچار ابطال و حذف می‌گردند، اما روا باشد که در برخی از زمینه‌ها قانون عقلی با یک مورد تجربی نقض گردد، در چنین زمینهای قانون عقلی از جهت نگرش به حوزه طبیعت، دچار شکنندگی تجربی شده و در گذرگاه تقضهای برآمده از آزمایش و جستار قرار می‌گیرد. پس اینکه گفته شود: ابطال پذیری تجربی از ویژگیهای قوانین دانشهای آزمایشی و جستاری است، یک قانون نیست، زیرا مورد نقض دارد. البته در اینکه حقیقتاً یک قانون عقلی با یک یا چند مورد نقض تجربی قابل ابطال باشد هنوز جای بسی تأمل و سخن دارد که به مقال دیگر واگذار می‌شود.

مقام ثبوت و مقام اثبات دو واژه از واژه‌های علم اصول است. از مقام ثبوت احکام اصولی و فقهی سه معنا منظور می‌گردد:

یک: تحقق احکام در متن واقع تشریح با قطع نظر از دلائلی که درباره آنها فراهم است.

دو: مرحله امکان احکام اصولی یا فقهی.

سه: مرحله احتمال احکام اصولی یا فقهی.

و از مقام اثبات، مرحله دلالت ادله اراده شده است، چه دلالت از جهت واقع شرع، چه دلالت از دیدگاه مجتهد و چه دلالت قطعی یا دلالت ظنی.

→

همگانی) که از آن میان روش مختصاتی کمک بسزائی در این زمینه به اندیشه می‌دهد بر پایه این نظر اخیر، علم اصول، ساختار و یافت دیگری یافته و از تعریفها و قانونهای نوینی بهره‌مند می‌گردد.

افزون بر این، علم اصول در این ساخت و یافت جدید خود از تجربدهای فرساینده کناره گرفته و در هر مرحله از مراحلش بر علم فقه انطباق می‌یابد و هماهنگ با انطباق بر فقه که زمینه آن است از علم رجال و درایه نیز برای تبیین و تفسیر محتوای اصولی یا فقهی خویش بهره می‌جوید.

این چنین علم اصولی با فقه یک پیوند تنگاتنگ داشته و با مستون دینی هماغوش است و فائده آن در هر گذر از گذرها و در هر مرحله از مراحلش آشکار و لمس‌پذیر می‌باشد و دیگر جوینده و پژوهشگر را در فائده و بهره این همه قضایا و اثباتها و ابطالها، سرگردان و نگران نمی‌سازد.

از باب نمونه: مباحثی چون مشتق، مقدمه واجب، اجتماع امر و نهی، اقتضای امر نسبت به نهی از ضد، و ترتب و دیگر بحثهای بظواهر تجربیدی دارای ساخت و یافت و روشی دیگر شده، بدانسان که مباحث لازم در تحقیق اصولی را دارا بوده و از بحثهای غیر لازم و در عین حال دور و دراز وقت‌گیر برکنار می‌باشند.

این علم اصول چون بر پایه اصل دلیل کافی و اصل آلی بودن نسبت به فقه و اصول متلقا از معصومین (علیهم‌السلام) در حوزه حدود و قواعد منطبق عام، تحقق یافته و شکل گرفته، از ایسزوا آنرا اصول متعالی نامیده‌ایم.

متعالی بودن این اصول در سایه آنچه به اجمال گفته شد به این است که بگونه‌ای منطقی، هم شرعی محض است و هم عقلی محض و ناگفته پیداست که اگر علمی در عین شرعی محض بودن عقلی محض نیز باشد از نظر عقلانی برتری و تعالی دارد، زیرا محض بودن علمی در دو جنبه عقلی و شرعی بدین معنا است که آن علم توانسته

برآستی خود را بر منطق عام انطباق داده و براهینش را از مرحله عمومی عقل، استخراج کند، گویانکه نتوانسته باشد در همه موارد چنین کاری انجام دهد، زیرا ناقص و ناتمام بودن علم هیچ‌گونه تنافی و ستیزه با متعالی بودن آن ندارد. متعالی بودن صفتی است برای علم از جهت روش ها و حدود و قسودش و کمال و کافی بودن صفتی است برای آن از جهت فراگیری همه مسائل و قضایا

در حد منطق عام. و بسی روشن است که دانش بشر عادی بسی نارسا و نافرگیر می‌باشد واز این رو همیشه بی‌هیچ پایانی بسوی کمال مطلوب (= برین خواسته) در تلاش و کوشش است. باری این اصول، بر رده‌ها و طبقاتی متناسب و همساز از عناصر و قضایا و قوانین آلی

و ابزاری مشتمل است که هر رده و طبقه به نوعی با احکام فقهی پیوند دارد و بی‌میانجی یا با میانجی منشأ استنباط آنها می‌شود. احکامی که از عناصر و قواعد اصولی به استنباط فراهم می‌آید دو دستمانند:

الف: احکام مخصوص به موضوعات ویژه.

ب: قواعد فقهی که تمایزی دقیق از احکام دسته اول و از قضایای علم اصول دارد.

پردازه به مفهوم پرداخته، واژه‌ای است گزیده این نوشته، گاه به معنای اعم بکار می‌رود، مانند اینجا و گاه به معنای مرحله‌ای از نظریه.

کافی در فقه است، زیرا علم اصول* در قسمت دوم از مباحث خود بسی واسطه دست اندر کار جستار حجت‌های شرعی بر احکام فقهی می‌باشد. و اختلافی که در مانند خبر واحد یا اجماع منقول یا شهرت قدمائی و یا دیگر عناصر پیش می‌آید، تنها بدین جهت است که عناصر مذکور نزد گروهی از محققین از جمله دلائل کافی به‌شمارند و نزد گروهی دیگر از آنان چنین نیستند.

د: اصل دلیل کافی در فلسفه غرب

این اصل، برابر آنچه رفت، اصلی عمومی و همگانی است، بگونه‌ای که اندیشه را نه یارای نادیده گرفتن آن است و نه امکان فراموش کردنش. پس هیچ فراگرد منطقی و استدلالی تهی از آن نیست، و هر فلسفه و هر رشته‌ای از علوم جزئی ناگزیر از بکار گرفتنش می‌باشد.

از این جهت اصل مذکور، از ویژگیهای یک یا چند فلسفه یا رشته علمی نیست. اما همگانی بودن یک اصل، چیزی جدا از طرح ویژه آن همچون یک پردازه و نظریه است.

بسا اصلی یا قضیه‌ای عمومی باشد، ولی هنوز بسان یک پردازه طرح نشده، یا تنها در برخی از فلسفه‌ها به میان آمده باشد.

اصل دلیل کافی نیز با وصف همگانی بودنش چنین است. پس جای این دارد که از چندی و چونی آن در فلسفه شرق یا غرب، پرس و جو گشته و سخن رود.

این بخش از گفتار درباره چندی و چونی نمایش این اصل بسان یک پردازه در فلسفه غرب می‌باشد.

*

پل فولکیه (= Paul, Foullquie) در کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه (ترجمه دکتر یحیی مهدوی، صفحه ۹۳) درباره اصل جهت کافی چنین می‌گوید:

* در تعریف علم اصول و شناسائی موضوع و مسائل و رده‌بندی قضایای آن، نظرهای چندی از سوی محققین اصول ارائه شده است، در این میان حقیر را نیز نظر دیگری هست که گوشه‌ای از آن در متن یاد گردیده. این نظر مبتنی است بر حدود و قواعد منطق عام (= دستور

اما اشکال دیگری در این صورت رخ می‌نماید؛ چون در گفتار پیشین این نوشتار آشکار گردید که اصل جهت و دلیل کافی اصلی عمومی و ضروری است و از اینرو همواره در نظر اندیشه همگانی هست گویانکه به عنوان پدازه و نظریه طرح نشده باشد.

و اصل علیت از حیث ضرورت پس از این اصل قرار دارد، از اینرو نه طبعاً و نه زماناً می‌تواند بر آن پیشی و تقدم داشته باشد.

سخنی از لایب نیتز در اصل جهت کافیه در کتاب عصر خرد، نگاشته استوارت همیشیر (ترجمه احمد سعادت‌نژاد، صفحه ۱۶۷) از لایب نیتز در این باره چنین گزارش شده:

«برای استدلال، دو اصل اساسی وجود دارد: یکی اصل امتناع تناقض (یا عدم تناقض)... و دیگر اصل استعلال (=تعلیل=تفسیر و تدلیل) که به موجب آن هر قضیه صحیح که صحت آن از روی خودش، معلوم نباشد یک برهان لمی دارد، یا اینکه برای هر حقیقت، می‌توان دلیلی اقامه کرد، یا به اصطلاح معمولی هیچ چیز بدون علت واقع نمی‌شود، حساب و هندسه به این اصل اخیر محتاج نیستند، اما فیزیک و مکانیک به آن نیازمندند و ارشمیدس (= Archimedes) آنرا بکار برده است...

من در برهان دواصل را بکار می‌برم، یکی اینکه هر چیز متضمن تناقض باشد کذب است، دیگر اینکه برای هر حقیقت که بی‌واسطه یا بی‌ان میان یک هماهنگی نباشد می‌توان دلیلی اقامه کرد، یعنی مفهوم محمول همیشه بطور صریح یا بطور ضمنی در مفهوم موضوع خود مندرج است و اعتبار این اصل در براهین خارجی و درونی هر دو یکسان است و حقائق ممکن و واجب را به یک اندازه شامل می‌شود...

وی در همان صفحه به گزارش یادشده می‌گوید: «به گمان من قبول خواهید کرد که نه هر چیز که ممکن است وجود دارد... اما وقتی این امر پذیرفته شد، نتیجه این است که، نه بواسطه وجوب مطلق بلکه به دلیل

«الفد اصل جهت کافی (= Pmicipe. de. raison, = suffisante) دومین اصل اساسی عقل، اصل جهت کافی است و آن را بدین نحو می‌توان بیان کرد که هر چیزی جهت کافی دارد، و یا وجود هر موجودی را جهتی ثابت است، و بالنتیجه هیچ چیز نیست که خالی از وجه عقلی باشد. بدین صورت می‌توان مدار اصلی مذهب اصالت عقل را بر همین قول به اصل جهت کافی دانست و از اینجا است که این اصل بنام «اصل معقولیت عام و شامل» (= Universelle, intelligibilite) نیز یاد گردیده و در بیان آن گفته شده است که هر چیزی معقول و پذیرای تبیین است ولی نه البته از برای انسان خارجی بلکه از برای انسان نفس‌الامری، یعنی از برای موجودی که اشیاء و امور را در ماهیت آنها تواند شناخت، زیرا معنای فهمیدن اشیاء جز رؤیت و دیدن جهت آنها و مقصود از تبیین اشیاء جز ارائه جهت آنها نیست.»

وی در همین صفحه می‌گوید:

«ب- متفرعات این اصل- در تبیین (= Explic ation) و فهم اشیاء ما به دو اصل متفرع از اصل جهت کافی متوسل می‌شویم و آن دو یکی اصل علیت است و دیگری اصل غائیت.»

پل فولکیه پیش از این گفتار، در همان صفحه در تاریخ توجه به این اصل چنین گفته: «چنانکه توجه خاص به اصل جهت کافی پیش از- لایب نیتس = Leibniz- معمول نبوده است.»

وی در آغاز توضیح این اصل در صفحه ۹۲ سخنی دارد که گویا با گفتار یاد شده از او تنافی دارد. مضمون آن سخن این است که اصل علیت طبعاً و زماناً بر اصل جهت کافی تقدم دارد. با اینکه در گفتار نقل شده داشت که اصل علیت از متفرعات اصل جهت کافی است و پیداست که دو سخن یاد شده با هم تنافی دارند، مگر در صورتی که مقصود وی از تقدم اصل علیت بر اصل جهت کافی تقدم زمانی و عرفی باشد، بدین معنا که مردم به طبع نخست خویش پیش از توجه به جهت کافی به اصل علیت توجه دارند، گرچه جهت کافی منطقیاً مقدم بر علیت است. از دنباله گفتار پل فولکیه می‌توان این توضیح را در آورد.

دیگری مانند (نظم صحیح و کمال) بعضی از ممکنات پیش از بعضی دیگر دارای وجود هستند.»

*

این بود بخشی کوتاه از گفتار لایب نیتس به نقل از کتاب عصر خرد. آنچه اکنون می‌توانم در باره نظریه لایب نیتس در زمینه اصل جهت کافی بگویم، این است که در برخی جهات میان نظر گاه ما و نظر گاه وی همانندی هست، اما در جهات دیگر جای بحث و سخن دارد که آیا می‌توان به نوعی همانندی و تشابه دست یافت؟ نظر گاه ما در اصل دلیل کافی به روشنی تقریر گردید، هر چند به اختصار و با پرهیز از غوطه‌ور شدن در نقد و تحلیل. بر طبق این نظر گاه، این اصل از اصل علیت، جلوتر و پیشتر است بلکه از جنبه‌ای همه اصول عقلی حتی اصل عدم تناقض را در بر می‌گیرد، زیرا برای تقریر عدم تناقض نیز باید دلیل رسا و کافی در عقل باشد که همان ضرورت مطارده و ستیزه مطلق میان دو نقیض است و چون این ضرورت در موردی که طرف ثبوتی نقیض وجود واجب است ضرورت ازلی و مطلق می‌باشد، از این جهت، اصل عدم تناقض در حوزه امکان، به واجب الوجود وابسته و نیازمند است.

پس دلیل کافی بر همه اصول عقلی، حتی بر اصل عدم تناقض در زمینه ممکنات، از جهت حقیقت واجب‌الوجود فراهم می‌شود و از اینجاست که واجب هم علته‌العلل و هم منشأ دلیل کافی مطلق و هم برهان لمی مطلق بر هر چیز و هر اصل و هر قضیه می‌باشد. و به سخن دیگر، دلیل کافی در حوزه واجب‌الوجود عین اصل امتناع تناقض است، زیرا امتناع تناقض، از جهت ضرورت ازلی واجب امتناعی ازلی و مطلق می‌باشد. و در این منظره حقیقی و مطلق و نفس‌الامری واجب عین دلیل کافی مطلق بر ذات خود و عین حیثیت مطلقه وجودی نفسی مطلق عدم از حاق نفس‌الامری می‌باشد و بر این پایه، واجب‌الوجود نسبت به اصل عدم تناقض در زمینه امکان، مبدأ و دلیل کافی است. پس اگر گوئیم: اصل دلیل کافی بر اصل عدم تناقض پیشی و تقدم دارد، سخنی بجا و درست گفته‌ایم، چون در این گفته، مقصود از دلیل کافی، تنها ذات واجب است

که عین حیثیت عینی و اطلاق نفسی مطلق عدم از نفس‌الامر می‌باشد و مقصود از اصل عدم تناقضی که از دلیل کافی تأخر دارد، اصل عدم تناقض در موضوعات امکانی است.

و پوشیده نیست که عدم تناقض در ممکنات، مانند دیگر جهات وابسته به زمینه امکان اصلی محدود و غیر ازلی است و در حوزه ضرورت‌های ذاتی مادام‌الذات و معلل قرار دارد که در پیش از نیازمندی و وابستگی آن حوزه به حوزه نامحدود ضرورت ازلی سخن رفت.

بنابراین ضرورت عدم تناقض در ممکنات، ضرورت ذاتی مادام‌الذات است که در نفس‌الامر معلل به واجب می‌باشد، ولی ضرورت عدم تناقض در حوزه واجب ضرورتی ازلی و مطلق است، زیرا وجود واجب‌بالذات نقیض مطلق عدم بوده و آنرا به ضرورت سرمدی از ژرفای واقع رانده و طرد می‌کند.

پس مایه و ملاک ضرورت ازلی عدم تناقض، تنه‌ا حیثیت مطلقه و ضرورت ازلی وجود واجب است، بدین جهت می‌توان گفت: واجب در حاق نفس‌الامر از جهت ضرورت ازلی خود و ضرورت ازلی طرد عدم از خود، دلیل مطلق کافی بر امتناع ازلی و نفس‌الامری نقیض خویش که عدم است می‌باشد. و بر همین پایه نیز دلیل مطلق کافی بر اصل امتناع ازلی تناقض است. و بدینسان نمایان می‌شود که چگونه اصل دلیل کافی در یک منظره حقیقی بر اصل عدم تناقض امکانی تقدم یافته و در منظره دیگری نیز بر اصل عدم تناقض مطلق پیشی گرفته و در منظره سومی با آن یگانه شده، بی‌آنکه اندک تهافتی در بافت اصول عقلی پیش آید. و این پیش‌نیامدن تهافت از آن جهت است که در منظره‌های یادشده مرتبه ماهیت از نفس‌الامر و نفس‌الامر از واقع در تحلیل عقلانی جدا گردیده و نیز حاق واقع از متن آن و حاق نفس‌الامر از متن آن تفکیک شده است. و گرنه بدون این نگرشها و ملاحظات، هرگز چنین برایندهائی بر اندیشه نمودار نمی‌شد و از همین رو پیش از پرداخت اینگونه بحثها نخست باید این جداسازی‌ها و تفکیکها و دیگر نگرشهای لازم انجام گرفته باشد، یا دست کم مفروض گردد، تا بحثهایی از این دست بتوانند سامان یابند.