

# نظریه فعل (راه حل محقق نائینی (ره) در بحث جبر و اختیار)

سید حسن روح بخش<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۲

تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰



## چکیده

مشکل جبر و اختیار از مسائل بسیار کهن ولی اساسی است، زیرا شبهات فراوانی در این بحث وجود دارد، ولی مرحوم نائینی با کمک از چشمه وحی توانسته با یک جواب همه آنها را مندفع سازد، که از آن به عنوان "سرّ الهی که خداوند به او روزی کرده"، نام برده است.

در این مقاله، نظریه مرحوم نائینی در مورد اختیار که عبارت از توجه به حقیقت فعل و صرف القدرة می‌باشد، تبیین می‌گردد و استدلال عقلی بر آن و شواهدی از آیات و روایات ذکر می‌شود، و نظریه جبر فلسفی که تفسیر هستی در قالب تطور و انفعال می‌باشد تبیین و بررسی می‌گردد، و اثبات می‌شود که بر خلاف نگاه فیلسوفان، علیت دارای سه قسم: ایجاد، فعل و تطور می‌باشد، و نتیجه انحصار تفسیر علیت به تطور، محصور در جبر فلسفی نیست، بلکه منجر به نظریه تحقق عالم هستی بدون ایجادکننده باشد، و نتیجتاً قانون علیت نادیده انگاشته می‌شود.

## کلید واژه‌ها

اختیار، جبر فلسفی، محقق نائینی، فعل و انفعال، قانون ضرورت علی

## مقدمه

### مقدمه اول: اهمیت بحث جبر و اختیار

بحث جبر و اختیار از بحث‌های جذاب و دلکش علم کلام می‌باشد، و آثار فراوانی در اندیشه و عمل انسان‌ها دارد.

اثر بحث جبر و اختیار محدود به یک مورد نیست، بلکه در تمامی مطالب هستی‌شناسی و خداشناسی بروز و ظهور دارد، و با توجه به تاثیر پذیری اعمال انسانها از اعتقادات او، می‌توان گفت که اعتقاد به جبر و یا اختیار تفاوت‌های بسیاری را در سائر مسائل اعتقادی و همینطور اعمال انسان بجا می‌گذارد.

جای تعجب است که برخی با چشم بستن به روی این همه لوازم گسترده بحث جبر و اختیار، گمان کرده‌اند که ورود به این بحث نادرست می‌باشد، و به صدها روایتی که در تفسیر حقیقت اختیار و ردّ جبر وارد شده، اعتنا نکرده و تنها به دو یا سه روایتی که در خطاب با افرادی خاص و ناظر به بحث قضاء و قدر می‌باشد، تمسک می‌کنند

و احتمالاً انگیزه اصلی این اشخاص، ناتوانی آنان در حل مشکل جبر می‌باشد، زیرا این مشکل جز با تفسیر صحیح از هستی و خدای هستی ممکن نیست، اما آنان با محکم دانستن مختارات خود در مباحث خداشناسی و راهنما شناسی و معاد شناسی سراغ بحث جبر آمده‌اند، و نمی‌توانند آن مختارات را رها کنند، لذا در ورطه جبر دچار مشکل شده، و سعی می‌کنند این عجز را با نهی خود و دیگران از ورود به این بحث، پنهان نمایند، اما اگر از وجدان خویش در بحث اختیار کمک بگیرند و سپس وارد مباحث دیگر اعتقادی شوند، هم بحث اختیار را به سهولت پشت سر خواهند گذاشت و هم از این رهگذر دچار مشکلات کمتری در سائر مباحث اعتقادی می‌شوند.

اما متکلمین به صورت مشروح وارد این بحث شده و در کتب کلامی از صفت قادر به عنوان اولین صفت خداوند، سخن آغاز می‌کند.



۱- مرحوم علامه مجلسی در جلد ۵ بحار الانوار ابواب مختلف کتاب العدل، این روایات را جمع آوری فرموده است.

## مقدمه دوم: ورود از بحث طلب و اراده

اصولییون در ضمن بحث از مفاد ماده امر و تفسیر آن به طلب، به جهت تبیین حقیقت طلب وارد بحث تفاوت اراده و طلب شده‌اند، و مرحوم آخوند قائل به اتحاد این دو می‌باشد، و بعد از تفسیر اراده به شوق اکید فرموده است که در نفس انسانی حقیقت دیگری غیر از اراده وجود ندارد، و در ادامه به جهت نظریه سریان اراده تکوینیه خداوند به افعال اختیاری انسان دچار مشکل جبر گردیده، زیرا تخلف اراده تکوینی از مراد محال می‌باشد، و از میان مشکلات جبر به معضله تکلیف به غیر مقدر و عقاب بر غیر مقدر اشاره می‌کند ولی جواب قانع کننده ای ارائه نمی‌دهد.

اما محقق نائینی با مراجعه به نصوص و حیانی و وجدان خویش دریافته که حقیقتی غیر از اراده (شوق اکید<sup>۱</sup>) به نام طلب وجود دارد، که از آن به تصدی و سعی به طرف مقصود تعبیر می‌شود، و از اینجا اختلاف او با نظر فیلسوفان شروع می‌شود، و می‌گوید که درک این مطالب از توان عقول فلاسفه و دارندگان فکرها بیرون است، و سر الهی است که خداوند به او ارزانی داشته است (نائینی، ۱۳۵۲ ش، ۱: ۹۱-۹۳)<sup>۲</sup>.

### مدعای محقق نائینی

نخست مدعای محقق نائینی را با الهام از کلمات خود ایشان و شاگرد معظم ایشان جناب محقق خوئی (ره)، در چند جمله معرفی کرده و سپس به توضیح تفصیلی آن خواهیم پرداخت:

۱ - البته بعدا محقق نائینی در مقام جواب از اشکال ترجیح بلامرجح میفرماید که دلیلی بر لزوم وجود مرجح در فاعل مختار وجود ندارد، ولذا فرمایش ایشان در ابتداء بحث طلب و اراده که مقدمیت تصور و تصدیق به فائده و اراده به معنای شوق اکید را قبول میکند، یا به جهت غلبه چنین امری است و یا به جهت همراهی با قوم و برخی از فلاسفه میباشد، وگرنه با امکان ترجیح بلامرجح بلکه ترجیح مرجوح، نه تصور و تصدیق به فائده در فعل لازم میباشد و نه اراده به معنای شوق اکید.

۲ - انه مما أعيأ إدراکه عقول الفلاسفة و ذوي الأفكار... (وهذا) الَّذِي ذكّرناه هو مذهب الإمامية و من أسرار العلوم الإلهية رزقنا الله تعالى الوصول إليها و إن وقع في خلافه جم غفير لأجل شبهة عرضت لهم فهم قائلون بالجبر واقعا و ان لم يعترفوا به لسانا.



## محقق نائینی:

هناك امر آخر متوسط بين الإرادة و الحركة و نسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فاعله لا نسبة الكيف إلى موضوعه... و هو نفس الاختيار و تأثير النفس في حركة العضلات... بمجرد تحريك النفس للعضلات يوجد المطلوب قهراً (نائینی، ۱۳۵۲ ش، ۱: ۹۰-۹۱).

از این عبارت سه عنصر اساسی برای حقیقت فعل استخراج می شود:

۱- آنچه از فاعل مختار صادر می گردد حقیقتی به نام فعل است، (از آن به تصدی برای به دست آوردن چیزی، اعمال قدرت، صرف القدرة، آنچه حرکت عضلات در پی آن محقق می شود، تعبیر کرده است) که دقیقاً قبل از حرکت واقع شده است.  
مثلاً برای فهم تفاوت فعل اختیاری "حرکت دست"، و فعل غیر اختیاری "حرکت قلب" بایستی به مرحله قبل حرکت دست رجوع کرد، و آن حقیقت مصدری "تحریک دست" است که قائم به انسان می باشد، ولی در حرکت قلب چنین حقیقت مصدری (نسبت به انسان) وجود ندارد، (بلکه آن حقیقت مصدری قائم به خداوند و مدبر عالم می باشد).  
۲- فعل منتسب به فاعل، تقسیم به اختیاری و غیر اختیاری نمی شود، بلکه حقیقت فعل خود اختیار و انتخاب است.

۳- فعل مصدری، در لحظه تحققش متبدل به انفعال می شود، (تحریک دست به حرکت دست متطور می شود) و لذا منفک از یکدیگر نمی باشند، مثلاً شکستن شیشه از شکسته شدن آن جدا و منفک نمی باشد، و قهراً ترتب انفعال بر فعل، از قبیل ترتب معلول تکوینی بر علت خودش خواهد بود، که در آن قانون ضرورت علی رعایت می گردد، پس آنچه متصف به ضرورت می گردد فعل نیست، بلکه انفعال است که همراه با فعل، ضروری و محقق میشود و قابل سلب از او نیست.

۱ - مقصود محقق نائینی از "اراده" در عبارت فوق، شوق اکید میباشد، ولی خواهد آمد که خود ایشان در جواب از اشکال ترجیح بلا مرجح، منکر لزوم مرجح نفسانی (شوق) در تحقق اختیار میباشد، و لذا از نظر محقق نائینی سبق اراده (شوق) بر فعل، لازم نیست.

اما خصوصیت "استتباع حرکت عضلات" (انفعال) را امری لاینفک از اختیار میدانند.



## محقق نائینی:

انه نفس الاختيار الذي هو فعل النفس، و هي بذاتها تؤثر في وجوده فلا يحتاج إلى علة موجبة لا ينفك عنها أثرها إذا العلية بنحو الإيجاب انما هي في غير الأفعال الاختيارية (نائینی، ۱۳۵۲ش، ۱: ۹۱)

از این عبارت، که پاسخ به شبهه ضرورت علی می باشد، عنصر چهارم حقیقت فعل فهمیده می شود:

۴- رابطه فعل و فاعل با رابطه معلول و علتها دیگر متفاوت است، و همین تفاوت رافع شبهه ضرورت علی می باشد.

البته فرق و تفاوت رابطه فعل و فاعل با رابطه معلول و علت، در کلام محقق خوئی مبین گشته است، که چگونه خروج اختیار از قانون ضرورت علی، خروج تخصصی می باشد، و هیچگاه قانون عقلی تخصیص نخورده است، و تبیین محقق خوئی را می توان متمم عنصر چهارم قرار داد:

معاليل طبيعى خاضع لقوانين طبيعى ونظم خاصى هستند که خداوند متعال در نهان ذات اشیاء قرار داده است، و این قوانین طبیعی مبدا لزوم سنخیت و تناسب بین علت و معلول می باشند، زیرا که معاليل در خود علت به شکل کامل تر حضور دارند، نه اینکه معاليل موجوداتی جدا از علل خود باشند، بلکه معاليل از علل خود متولد می گردند و لذاست که با آنها متناسب می باشند، مثلا حرارت که معلول آتش می باشد، به این معناست که آتش در درون خود حرارت را دارا هست و از مراتب وجود آتش به شما می آید، و این معنای صحیح لزوم سنخیت بین علل و معاليل طبیعی است (خویی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۳۹۳).

## محقق نائینی:

ان كانت حركة العضلات مترتبة عليها من غير تأثير النفس فيها و بلا اختيارها فيلزم أن لا تكون العضلات منقادة للنفس في حركاتها و هو باطل وجداناً فان النفس تامة التأثير في العضلات.





در این عبارت، دلیل بر وجود حقیقت فعل، انتفاء اختیار بر فرض عدم قبول این حقیقت می‌باشد، پس عنصر پنجم در نظریه فعل، دلیل بر اثبات نظریه خواهد بود:

۵- آنچه بیان شد تنها تحلیل ممکن برای عمل اختیاری است، و بدون این تحلیل و واسطه قرار دادن فعل مصدری، عمل اختیاری با عمل غیر اختیاری، فرقی نخواهند داشت، لذا برهان بر این مدعا صرفاً قبول اعمال اختیاریه است.

نظریه محقق نائینی را میتوان در سه جمله خلاصه نمود:

- ۱- فعل مصدری حقیقت اختیار می‌باشد، که عوامل غیر مختاره از آن محروم هستند.
- ۳- فعل با حوادث دیگر متفاوت است، و رابطه آن با فاعل، غیر از رابطه معلول با علت (به اصطلاح رائج فلسفی = متطور و متطور الیه) می‌باشد، و لذا قانون ضرورت علی در فعل موضوع ندارد.
- ۳- موطن ضرورت علی، انفعالی است که بلافاصله و در پی فعل محقق می‌شود.

### پیشینه نظریه

نظریه تفسیر اختیار در قالب فعل توسط فاعل مختار از نظریات بدیع کلامی می‌باشد، و در کتب مختلف کلامی به این مطلب تصریح شده است که صرف اثبات تحقق فعل از سوی انسان برای اثبات اختیار کافی است:

سید مرتضی:

و الأفعال الظاهرة من العباد التابعة لقصودهم و أحوالهم هم المحدثون لها دونه تعالى، ... و قدرتنا لا تتعلق إلا بحدوث الأفعال لاتباع هذا التعليق صحة الحدوث نفياً و إثباتاً، و هي متعلقة بالضدين، لتمكن كل قادر غير ممنوع من التنقل في الجهات، و هي متقدمة للفعل، لأنها ليست بعلة و لا موجبة وإنما يحتاج إليها ليكون الفعل محدثاً، فإذا وجد استغنى عنها (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق، ۳۳).

ابراهیم بن نوبخت:

و نحن فاعلون لأفعالنا الحسنة و القبيحة، لأنها واقعة بحسب قصدنا و الذم و

المدح يتعلّق بهما (نوبخت، ۱۴۱۳ق، ۴۶).

ابوالصلاح حلبی:

مسألة في الجبر والاختيار والتأثيرات الواقعة من جهة العباد مباشرها و متولدها هم المحدثون لها دونه (حلبی، ۱۴۰۴ق، ۱۰۹).

خواجه نصیر طوسی:

و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۹۹).

علامه حلبی:

المسألة الثالثة في أنّا فاعلون قال: ونحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقييحة، لأنّها واقعة بحسب قصدنا، والدّم والمدح يتعلّق بهما (علامه حلبی، ۱۳۶۳ش، ۱۰۹).  
اتفقت الإمامية والمعتزلة على أنّا فاعلون و ادعوا الضرورة في ذلك فإن كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية ... و خالفت الأشاعرة في ذلك و ذهبوا إلى أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى (علامه حلبی، ۱۹۸۲م، ۱۰۱).

المسألة السادسة في أنّا فاعلون، قال: و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا، أقول: اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب إليه المعتزلة أنّ العبد فاعل لأفعال نفسه و اختلفوا فقال أبو الحسين إن العلم بذلك ضروري و هو الحق الذي ذهب إليه المصنف - رحمه الله - ... و أما جهم بن صفوان فإنه قال: إن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد... و المصنف التجأ إلى الضرورة هاهنا فإننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا و بين حركة الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به و عدمه في الآخر (علامه حلبی، ۱۴۱۳ق، ۳۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۹۸).

آنچه به وضوح در کلمات متکلمین مشاهده می شود اصرار آنان بر اینکه فعل توسط فاعل مختار انجام می شود، و با اثبات انتساب فعل به فاعل، اختیار ثابت می گردد، در مقابل نظریه جهمیه که خداوند را ایجاد کننده افعال می دانستند.



## نکاتی در تبیین حقیقت فعل

برای روشن شدن حقیقت فعل در نظر محقق نائینی که از آن به إعمال القدرة هم تعبیر می‌شود، نیاز به تبیین مطالبی است:

### (۱) مسبوقیت فعل به قدرت

هر فاعل مختاری با صرف قدرتش فعلش را انجام می‌دهد، و فعل او مصداق صرف قدرت خواهد بود، لذا اگر در انجام کار دچار مشکل گردد مثلاً مانعی بر سر راه إعمال قدرتش باشد و یا توانائی لازم را نداشته باشد، قهراً صدور فعل از او ناممکن خواهد بود، و اگر فرضاً حرکتی هم از او در این وضعیت ظاهر گردد فعل او محسوب نمی‌شود، مثلاً اگر شخص فلج را روی پای مفلوجش نگاه دارند، هیچگاه "قیام" فعل او نخواهد بود. و در فرض صدور حرکت، اگر نتواند این حرکت را ترک کند و از آن جلوگیری نماید، چنین حرکتی فعل نخواهد بود. مثلاً شخصی که نمی‌تواند از ارتعاش دستش جلوگیری کند، هیچگاه ارتعاش دست او، فعل او نخواهد بود، بلکه صرفاً حالت و صفت او دانسته می‌شود.

نقطه اساسی اختلاف فلاسفه و متکلمین<sup>۱</sup> در بحث اختیار، از بحث قدرت آغاز می‌شود، زیرا متکلم انتخاب را به معنای استفاده کردن از موهبت الهی امکان و ترک فعل می‌داند، ولی فیلسوف انتخاب را در امتداد تحقق حوادث متسلسله که هر کدام رابطه ضروری با قبل خود دارند، صرفاً مبدأ بودن برای حرکت می‌داند، و ادعا می‌کند که چنین احساسی ناشی از توهم است، و برای قدرت و اختیار تفسیر خود را ارائه می‌دهند: اسفار اربعه می‌گوید:

برای قدرت دو تعریف مشهور است، یکی تعریف متکلمین است که عبارت از صحت فعل و ترک باشد، و دیگری تعریف فلاسفه و آن بودن فاعل به حیثی است

۱ - در ترتیب مباحث اعتقادی خداشناسی، متکلمین از صفت قادر به عنوان نخستین صفت برای خداوند متعال سخن می‌گویند: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص: ۲۸۱ الفصل الثانی فی صفاته تعالی و فیه مسائل المسألة الأولى: فی أنه تعالی قادر







که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد،... ولی نمی‌توان قدرت را به معنای مورد نظر متکلمین دانست ... اما تفسیر فلاسفه برای قدرت امری صحیح می‌باشد زیرا صدق قضیه شرطیه (ان شاء فعل) منافاتی با وجوب و حتمی بودن شرط ندارد، همانطور که جمله ان لم یثأ لم یفعل، منافاتی با استحاله شرط ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۶: ۳۰۷).

امکان نبودن وصحت ترک، شرط برای مقدوریت فعل یا مراد بودن آن نیست (همان: ۳۱۸).

در کلام ایشان اشکالاتی وجود دارد:

الف: ایشان دو فعل "شاء" و "فعل" را به انسان منتسب کرد، ولی با توجه به تفسیری که فلاسفه برای حقیقت فعل ارائه کرده اند که عبارت از تطور و تنزل فاعل باشد، در انسان دو انفعال طولی را تصویر کرده است، که در رتبه مقدم انفعال به مشیت است و در رتبه بعدی انفعال انسان به فعل (تحقق معالیل)، که ربطی به حقیقت اختیار که ایجاد فعل باشد ندارد.

به عبارت دیگر ایشان به نحو ناخواسته از تعبیرات متکلمین برای ارائه مقصود خویش استفاده کرده است، زیرا فعل "شاء" وهمینطور "فَعَل" به معنای فعل در مقابل انفعال می‌باشد.

ب: بحث در جبر و اختیار تابع اصطلاحات خاص نمی‌باشد، بلکه بایستی توجه شود که آثار مترقب از اختیار تصحیح گردد، و با این تفسیر جناب صدرا و سائر فیلسوفان هیچگاه نمی‌توان خالقیت خداوند متعال و اقامه حجج الهی و عذاب را توجیه نمود.

### قدرت در مقابل عجز یا در مقابل جبر، تفاوت دیدگاه متکلم و فیلسوف در مورد قدرت

ج: اختلاف متکلمین و فلاسفه را نباید به اختلاف در قضیه شرطیه تنزل داد، بلکه صحیح آن است که در علم کلام قدرت در مقابل هر گونه عجز و اضطرار است، ولی در



فلسفه قدرت در مقابل خصوص عجز ناشی از جبر واکراه فاعل جابر و مُکره است. در دیدگاه متکلم قدرت حقیقتی است که شخص متصف به آن، امکان فعل و ترک را داشته باشد، و یکی را انتخاب کند، که خود این انتخاب اعمال قدرت و بروز آن خواهد بود، و قهرا در نقطه مقابل قدرت، عجز می‌باشد، که با انتفاء امکان فعل و یا انتفاء امکان ترک صادق می‌باشد.

مثلا شخصی که همه امکانات نماز خواندن و شراب خوردن را دارا باشد، و کسی هم او را مجبور بر هیچکدام نکرده، و قادر بر ترک هر دو باشد، قهرا قادر بر هر دو و مختار در انتخاب آنها خواهد بود.

ولی در نگاه فیلسوف، قدرت حقیقتی است که نقطه مقابل آن جبر می‌باشد، و جبر به این معناست که شخصی مجبور اراده کاری کند ولی جابر او را بر خلاف اراده اش به کار دیگر وادار نماید، مثلا شخص مجبور می‌خواهد شراب نخورد اما جابر او را وادار به شراب خوردن کند.

از جهت مفهومی بین قدرت در نظر متکلم و قدرت در نظر فیلسوف، تباین برقرار است، زیرا ماهیت قدرت از نظر متکلم کاملا همراه با امکان فعل و ترک است، و ضرورت هیچکدام را بر نمی‌تابد، ولی قدرت از نظر فیلسوف به معنای امکان صدور حرکت از مبدأ آن است، و امکان در اینجا به معنای توقف صدور حرکت بر همراهی سائر اجزاء علت تامه است، نه اینکه در فرض وجود همه اجزاء علت تامه، همچنان صدور فعل ممکن باشد.

از جهت مصداقی نیز، بین این دو حقیقت تباین است، زیرا متکلم به جهت التزام به ضرورت بقاء امکان فعل و ترک در هنگام عمل، قانون ضرورت علی را باطل می‌داند، ولی فیلسوف به جهت التزام به این قانون، امکان فعل و ترک در هنگام عمل را نامعقول می‌داند. ولی اولاً واضح است که تا شخصی امکان ترک فعل را نداشته باشد، قادر بر فعل هم نخواهد بود، و در فرض صدور فعل از او، هیچگاه این حرکت، فعل حقیقی محسوب نمی‌شود و صرفا انفعال است، ولی فیلسوفان همیشه قدرت را یک سو به تفسیر می‌کنند.

و قهرا اراده و انتخاب نمی‌تواند توسط شخص دیگری تحمیل شود، زیرا صحت فعل و ترک منتفی خواهد شد، پس حقیقت اراده منافی با جبر است، و جبر بر اراده، عملی متهافت است.

ثانیا: خدایی که نتواند دو چشم را برای انسان خلق نکند، قهرا مضطر به انجام این کار است و دیگر نمی‌تواند در مورد نعماتش منت بگذارد، و دیگران نیز نمی‌توانند او را بر این کار حمد و ستایش کنند.

ثالثا: تمسک به عدم جبر جابر رافع مشکل فیلسوفان نیست، زیرا با اعتراف به تنافی جبر با اختیار دیگر فرقی نمی‌کند که اراده شخص مجبور موافق شخص جابر باشد یا خیر.

و رابعا: قدرت در نظر فیلسوفان به معنای توان و انرژی، تنزل کرده است که در اشیاء غیر دارای روح هم موجود است، مثل گفته می‌شود این ماشین توان حمل ۱۰ تن بار دارد، و قدرت مورد نظر فیلسوف در اینجا هم موجود است، اما از نظر متکلم استعمال قدرت در مورد این ماشین متفاوت از استعمال قدرت در مورد فاعل مختار است، و از یک سنخ نیستند.

### اشکال:

فلاسفه برای فرار از این محذور تاکید روی عنصر علم می‌کنند، و می‌گویند که در انسان مختار علم وجود دارد و این علم تاثیر در فعل می‌گذارد، ولی در اشیائی مثل ماشین، چنین چیزی وجود ندارد.

### پاسخ:

علم نمی‌تواند عنصر فارقی بین دو مورد باشد، زیرا انسانی که آگاه به حرکت دستانش توسط دیگران می‌باشد، هیچگاه مختار نخواهد بود همانند مترسکی خواهد شد که بر روی سرش دوربینی گذاشته اند که حرکاتش را به او اطلاع دهد.

و خامسا: در فرض قبول قانون ضرورت علی و جریان آن در هر فاعل مختار، دیگر نمی‌تواند خداوند هیچگونه فعلی از قبیل خلقت اشیاء و یا خلقت اراده در نفس انسان





انجام دهد، بلکه خلقت خداوند صرفاً تطور او می‌باشد، و هیچ علتی در عالم وجود نخواهد داشت که این تطور را سامان دهد.

پس اشکال دیگری که بر گفته فلاسفه در تقابل قدرت با جبر ونه با عجز وارد است، این می‌باشد که تفسیر فلاسفه برای قدرت کاملاً در فضای تفسیر متکلمین از فعل انجام شده است، زیرا فرض "جبر فاعل جابر" همان فرض ایجاد جبر به معنای صرف القدره در مقابل عجز می‌باشد، که فیلسوفان با رها دانستن خداوند از چنین فاعل جباری، به گمان خود برای خداوند امتیازی قائل شده‌اند، ولی توجه نشده که فعل به معنای انفعال که مختار فلاسفه در تفسیر فعل می‌باشد، همان ضرورت عقلی خواهد بود، ونمی‌توان خداوند را از آن رهایی داد.

به عبارت دیگر: قانون ضرورت علی که طبق نظر فلاسفه منافاتی با قدرت ندارد، فاعل را موجودی می‌داند که هرگاه به شرائط قبل تطور رسید بایستی متطور ومنفعل به طور بعدی گردد، و همین معنا با نفی جبر جابر (طبق تفسیر فلاسفه برای فعل که تطور باشد) مساوی می‌باشد.

پس اینکه فلاسفه می‌گویند که خداوند در فاعلیتش جابر ندارد، ولو محکوم قانون ضرورت علی باشد، طبق تفسیر ایشان برای فعل، به این معنا خواهد شد که اگر بر خداوند قانون ضرورت علی چیزی را لازم نکرده باشد، چیزی بر او لازم نیست، و واضح است که این بیان در همه موجودات جاری و ساری است، و امتیازی برای خداوند متعال محسوب نمی‌شود.

## جایگزینی "صحة الفعل والترک" با "امکان"

نهاية الحكمة می‌گوید:

هر معلولی نسبت به علت ناقصه خود امکان وجود و عدم دارد، که اگر به علت ناقصه بقیه علل ضمیمه شود معلول واجب التحقق خواهد بود و اگر ضمیمه نشود، معلول ممتنع التحقق خواهد شد، و تطبیق آن بر انسان مختار چنین خواهد شد که انسان علت ناقصه فعل خود است، که اگر اراده ضمیمه شود تحقق فعل

ضروری می‌شود و اگر ضمیمه نشود تحقق فعل ممتنع خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۱۶۱).

## اشکالات

اولاً نسبت فعل به جزء العلة، امتناع است نه امکان، (ونسبتش با علت تامه وجوب است، و نتیجتاً اختیاری باقی نمی‌ماند).

و ثانیاً مقصود از جزء العلة در فعل این است که اگر زید و عمرو با همدیگر خالد را کشتند، هر دو عقاب می‌شوند، در مانحن فیه اگر اختیار انسان جزء العلة باشد، باید لیوان و انگور و خود خدا را هم عقاب کنید، چون همه اینها جزء العلة بودند.

ثالثاً آنچه متعلق صححة الفعل والترك می‌باشد خود اراده است، ولی آنچه ممکن می‌باشد متعلق اراده است که در ظرف تحقق اراده، تحقق آن واجب، و در ظرف عدم تحقق اراده، تحقق آن ممکن شمرده شده.

پس نمی‌توان با جایگزینی صححة الفعل و الترك با امکان، قدرت را در فضای فلسفی، محقق ساخت، زیرا متعلق این دو متفاوتند.

البته واضح است که وجوب متعلق اراده در ظرف تحقق اراده منکری ندارد، و در بحث ضرورت علی خواهد آمد، تحقق متعلق اراده ضروری است، چون از سنخ انفعال می‌باشد نه فعل، و تمام بحث در تحقق خود اراده است که متعلق قدرت میباشد، و صححة الفعل و الترك بر آن منطبق است.

به عبارت دیگر: "قدرت" هیچگاه در فرض علیت ناقصه معنا ندارد، چون در این حالت تحقق معلول ممتنع است، بلکه همیشه "قدرت" در علت تامه معنی دارد که جائز الفعل و الترك می‌باشد.

## ضرورت علی

قانون ضرورت علی و معلولی (یعنی پیدا شدن هر امر حادثی به دنبال علل و عواملی ضرورت بخش) یکی از اصول و قواعد مسلم فلسفی است.





بدیهی است با اعتقاد به چنین اصلی باید به طور قطعی پذیرفت که هیچ فاعلی در فعل خویش دارای اختیار نبوده و تمامی امور - اعم از مراحل تصور و تصدیق و اراده و انتخاب و حرکت و... به نحو جبر و ضرورت تحقق می‌یابد.

فلسفه می‌گوید:

"الشیء ما لم یجب لم یوجد".<sup>۱</sup>

۱. تصریح به شمول قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" نسبت به همه چیز، بدون استثنای افعال اختیاری: کلّ محمول حصل لموضوع، فإنّ ذلك الحصول یجب أن یكون مسبوقاً بالضرورة. فإنّه ثبت فی الحکمة: أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد. (موسوعة مصطلحات فنخر رازی، ۴۱۹).

تصریح به شمول قاعده "الشیء ما لم یجب لم یوجد" حتی نسبت به فعل اختیاری و فعل باری تعالی: الاختیار حادث بعد ما لم یکن فله علّة وحدوثه عنه بلزوم... فیکون إذن الأشياء الممكنة ما لم یجب لم یوجد. (رسائل ابن سینا، ۲/۱۴۲).

ما البرهان علی أنّ الخلق من لوازم واجب الوجود بذاته؟ ج ط - لأنّ الخلق معلول، وقد بینا أنّ المعلول ما لم یجب لم یوجد، فإمّا أن یتعلّق وجوده بالواجب الوجود، أو یتسلسل. (المباحثات، ابن سینا، ۱۱۲؛ المباحثة الخامسة).

صدرا گوید... معنی قادر این نیست که به طور مطلق «بصّح منه صدور کلّ ما یشاء»... ابن سینا گوید: ... مختار در حکم مضطرّ است توضیح این که... فقط ما می‌دانیم که به اختیار خود فعلی را انجام می‌دهیم لکن اگر خوب بنگریم در می‌یابیم که حکم به اختیار و همین طور طرف دیگر آن اجبار بس دشوار است... ملا صدرا... اراده خداوند مانند ذات او واجب الوجود است... و اراده، ذاتی خداوند است و قابل تغییر نیست... پس اراده او و رضایت او علم او است به فیضان اشیاء از او... اراده در آدمیان... موقعی که رجحان پدید آمد و به سرحدّ وجوب رسید الزاما واقع می‌شود و یا وقوع آن ممتنع می‌شود و در این مرحله فرقی بین فعل معطوف به اراده و غیر آن نیست... فعل و صنع علت در معلول، ایجاب است لا غیر، زیرا گفته‌اند و ثابت شده است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، و مادام که شیء بر حال امکان است، فرض وقوع و لا وقوع در آن محال است و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم در موقعی است که به سرحدّ وجوب وجود و یا وجوب عدم رسیده باشد... موقعی که به سرحدّ وجوب رسید دیگر صحت فعل و ترک بی معنی است. (فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، بحث قدرت، ...، ۳۸۵).

قد دریت أنّ الوجوب منتهی سلسله امکانات، وإنّ الممكن ما لم یجب لم یوجد، فالعلّة ما لم یجب صدور المعلول عنها لم یوجد المعلول، فکلّ علّة واجب العلیّة، وکلّ معلول واجب المعلولیّة، فلا یجوز تخلف أحدهما عن الآخر ولا انفکاکهما فی الوجود، إلاّ أنّ المعلول مع العلّة وبها، والعلّة مع المعلول لا به. (اصول المعارف، فیض کاشانی، ۶۳).

نیز ببینید: نهاية الحکمة، مرحله رابعة، فصل خامس، "الشیء ما لم یجب لم یوجد"؛ و مرحله ثامنة، فصل ثالث، فی وجوب وجود المعلول عند وجود علتة التامة؛ و مرحله ثانی عشر، فصل ثانی عشر، و فصل رابع عشر، تصریحا هر دو قاعده را هم در خدا و هم در افعال اختیاری جاری می‌داند.

"همه چیز [حتی فعل و انتخاب و اختیار انسان] به نحو ضرورت و وجوب تحقق می یابد". برخی فیلسوفان با وجود اعتقاد به این قاعده به گونه ای که آن را یک اصل مسلم عقلی و خدشه ناپذیر و غیر قابل استثنا می دانند باز هم سعی بر آن دارند که اختیار خداوند و بندگان او را امری پذیرفته بدانند.

نهاية الحكمة می گوید:

لا شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلا وهو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات وهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۲۹۳).

تمامی موجودات سلسله امکان، واجب و موجب بالغير و بدون اختیار بوده، و تمامی علل به واجب بالذات برمی گردند که او خود سبب ایجاب و اضطرار آنها و معلولاتشان می باشد.

إذا تمّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوب مطلقاً مشتاقاً إليه إذا فقد وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعاً وأعقب ذلك الإرادة - وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً - وبتحققها يتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثّة فيها (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۲۹۷).

وقتی که علم به خیر بودن فعل تمام شد، شوق فاعل به سوی آن را به دنبال خواهد داشت، چرا که خیر مطلقاً محبوب بوده و چنانچه موجود نباشد شوق به سوی آن حاصل می شود. به دنبال آن، اراده که کیفیتی نفسانی، و قطعاً چیزی غیر از علم سابق و شوق می باشد پدید آمده و به تحقق آن، فعل که همان تحریک عضلات به واسطه قوه عامله است محقق می گردد.

و در کتاب "آموزش فلسفه" آمده است:

فلاسفه پیشین، استناد پدیده ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال به عنوان علت العلل، اثبات می کرده اند.

و: الإلهيات، سبحانی، جعفر، ۶۰۰/۱، و المیزان، ۷۲/۱۳.





با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشن‌تر و صحیح‌تری می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خداوند متعال خواهند بود که افاضه وجود و تأثیر استقلالی مخصوص اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۲: ۳۹۳). در کتاب "علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهية" در این باره چنین آمده است:

الجبر العَلَّیّ - الناطق به قاعدة "الشيء ما لم يجب لم يوجد" هو الوجوب السابق علی تحقق أيّ شيء لا يكون وجوده عين ذاته (جوادی آملی، ۱۳۷۴ش، ۷۲).  
حتمیت و جبر علیّ - که قاعده: "هیچ چیزی تا قطعی و حتمی نشود وجود پیدا نمی‌کند" بیان می‌دارد، همان حتمیت و قطعیتی است که بر تحقق هر چیزی که وجودش عین ذاتش نباشد پیشی و سبقت دارد.

### اشکال:

در مورد علت و معلول سخن از دو قاعده در میان می‌آید:  
الف) کلیت قانون علت و معلول، یعنی اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست، و این قانون به هیچ عنوان قابل خدشه و انکار و استثناء نیست.  
ب) کلیت جبر علی و معلولی، یعنی اینکه هر معلولی نتیجه ضروری علت خود می‌باشد و تمامی علل حتی اراده خدا و خلق به نحو ضروری حاصل شده، و در نتیجه هیچ گونه فعل اختیاری واقعی وجود ندارد.  
اما محقق نائینی تنها قانون اولی را کلی می‌داند و معتقد است که هر معلولی باید علتی داشته باشد و این قانون هرگز قابل استثناء نیست. ولی قانون دوم ربطی به فاعل مختار ندارد، و برای خداوند و هر فاعل مختار دیگری فعل و ترک کاملاً مساوی بوده، و هیچ گونه ضرورتی بر فعل یا ترک افعال برای خداوند، و نیز صدور طاعت یا معصیت از بندگان حاکم نیست.

بنابر این بدون اینکه کلی بودن قانون علت و معلول تخصیص بخورد یا چنانکه اهل



فلسفه می‌پندارند تصادف و اتفاق پیش آید افعال اختیاری واقعا علت دارند اما علیت و فاعلیت فاعل مختار به نحو ضروری نبوده و فعل اختیاری به اختیار فاعل مختار از او صادر می‌شود.

توضیح اینکه در هر فعلی که فاعل مختار انجام می‌دهد دو معلول وجود دارد که باید از علت آن‌ها جستجو کرد:

۱. نفس فاعلیت فاعل مختار مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز، که ترک آن‌ها هم کاملاً به اختیار اوست و هیچ‌گونه علت ضرورت بخشی بر آن‌ها حاکم نیست.

۲. تحقق فعل فاعل مختار مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز که معلول و نتیجه فاعلیت اوست، و علت ضرورت دهنده آن همان فاعلیت فاعل مختار می‌باشد.

معلول اول همان "فعل" است، که محقق نائینی اصرار بر توجه به آن دارد، و معلول دوم انفعالی است که در پی فعل محقق می‌گردد.

در این مطلب که اثر فاعلیت فاعل مختار (مانند نوشته شدن نامه، یا خورده شدن شراب، یا خوانده شدن نماز) به نحو ایجاب و ضرورت در پی فاعلیت او (مانند نوشتن نامه، یا خوردن شراب، یا به جای آوردن نماز) صورت می‌پذیرد هیچ‌گونه شکی نیست بلکه سؤال اصلی این است که آیا نفس فاعلیت فاعل مختار \_ مانند شراب خوردن یا نماز خواندن \_ نیز خود معلول علتی ضرورت بخش \_ مانند عوامل روحی و محیطی و تربیتی و... می‌باشد یا نه بلکه نفس فاعل مختار به گونه‌ای است که بدون تبعیت از هر گونه ضرورتی یکی از دو طرف فعل یا ترک را انتخاب می‌کند و هرگز مقدماتی درونی و بیرونی به نحو ایجاب و ضرورت دست او را به حرکت و نوشتن و خوردن و انجام دادن یا طاعت یا معصیت وادار نمی‌نماید.

انتخاب شق اول (صدور فعل در اثر عوامل درونی و بیرونی ضرورت بخش) مقتضی التزام به جبر و نفی اختیار است، و پذیرفتن شق دوم عیناً همان استثنای در قانون ضرورت





علی و معلولی در خصوص افعال فاعل مختار می‌باشد.

بنابر این روشن است که تاکید برخی بر ضرورت داشتن تحقق فعل در پی وجود علت خود که همان فاعلیت نفس می‌باشد مانند ضرورت نوشته شدن نامه در پی نوشتن آن، نه منکری دارد و نه ربطی به بحث جبر و اختیار. کما اینکه ادعای استثنا ناپذیری ضرورت علی و معلولی در همه جا - حتی در مرحله به فاعلیت در آمدن نفس و اعمال قدرت آن - که اعتقاد اهل فلسفه است عین التزام به جبر است و بس، و در پاسخ ایشان باید گفت آن قانونی که کلیت دارد و استثنا نمی‌پذیرد قانون علیت است نه ضرورت علی و معلولی چه اینکه بین علل از حیث دخول در این دو قانون عموم و خصوص مطلق می‌باشد به گونه‌ای که هر علت اختیاری از افراد قانون کلی علت و معلول هم هست اما هر علتی علت اختیاری نیست بلکه در افعال اختیاری، فاعلیت واقعا معلول نفس فاعل مختار می‌باشد اما نه به نحو ایجاب و ضرورت و چنانکه گفته شد اصولا بحث جبر و اختیار این نیست که آیا آثار فاعلیت انسان به نحو ضرورت و وجوب حاصل می‌شود یا نه، بلکه در این باره است که آیا نفس فعل و ترک انسان و طاعت یا معصیت او نتیجه و معلول ضروری و وجوبی مقدمات و علل قبل از آن است یا خیر.

### معانی علیت و خاستگاه قانون ضرورت علی

علیت همانطور که معروف و مشهور است و هر کسی چنین معنایی را می‌فهمد استناد یک شیئی به شیئی دیگر است و در مباحث اعتقادی استناد وجودی مقصود است، وقتی به عنوان علت و معلول یا اثر و موثر در مطالب اعتقادی چیزی را مطرح می‌کنیم می‌خواهیم بگوئیم وجود ب مستند به وجود الف است، الف علت است و ب معلول خواهد بود.

برای تعمیق بیشتر و فهم خاستگاه قانون ضرورت علی، نخست بایستی معانی مختلف علیت را مورد توجه قرار داد، علیت سه معنای متفاوت دارد:

یکی از مواردی که مصداق این معناست و معروف است و در همه علوم بکار می‌رود علیتی است که معلول از ذات علت پدید آمده است، و به عبارت دیگر تجلی و تطور و یا

حصه ای از وجود علت است، مثلا شما یک قالب یخ را معلول آب می دانید که سرما در او اثر کرده و به این صورت درآمده است، و یا باران را معلول ابر می دانید و یا ابر را معلول آب دریا می دانید، سرکه را معلول آب انگور می دانید، یعنی وجود سرکه مستند به آب انگور است، و یا وجود هر موج از آب دریا معلول دریا است، این یکی از معانی علت و معلول است که روشن و مشخص است و همه قبول دارند.

قبلا توضیح محقق خوئی نسبت به معنای اول علت، در تبیین رابطه فعل و فاعل گذشت.

معنای دوم افعال اختیاریه است، که دو مصداق متمایز از هم دارد، یکی فعل اختیاری فاعلی است که در عین اینکه فعل و ترک برایش مساوی است نماز می خواند و یا شراب می خورد، اما فقط تغییر و تبدیل در اشیاء می دهد و صورتها را احداث می کند توان اینکه جوهر وجودی شیی را از عدم به وجود بیاورد ندارد، مثل این که نقاش علت وجودی نقاشی است و بِناء علت وجودی این بناء است، پس وجود این ساختمان من حیث الصورة مستند به این بناء است، ولی از حیث جواهر وجودی آجر و ماسه و سنگش هیچکدام مستند به این بناء نیست.

نوع سوم از فاعل ارادی خداوند تبارک و تعالی است که او هم اشیاء را ایجاد می کند ولی ایجادش ایجاد جوهری است وکل وجود اشیاء را لا من شیی بدون ماده وجودی انشاء می کند.

الامام ابوالحسن علیه السلام:

فَارَادَهُ اللَّهُ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ  
وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰).

همینکه بخواهد کره ماه را موجود کند موجود می کند و به خاک و سنگ نیاز ندارد. بخلاف نانو که اگر بخواهد نان تحویل بدهد باید حتما آرد و گندمی به او داده شود تا تغییر صورت بدهد و نان تحویل بدهد.

البته خداوند تغییر صورت هم می دهد، خداوند متعال از ابر باران خلق می کند،





(همانطور که ما از آب و رنگ نقاشی می‌کنیم) پس تغییر صورت را هم ما انجام می‌دهیم و هم خداوند متعال، ولی خلق لا من شیء به این معنا که بدون ماده وجودی اشیاء چیزی خلق کردن مختص به خداوند متعال است، که جهان و ما سوا را این چنین آفریده است. پس معانی علیت در این سه مورد از یکدیگر مشخص و متمایز می‌باشند.

ولی آنچه از مجموع کلمات فلاسفه استفاده می‌شود این است که ایشان علت و معلول را منحصر به یک قسم می‌کنند و می‌گویند علت و معلول فقط یعنی تطور، تجلی، دریا و موج، و فعل فاعل ارادی را ملحق به همین می‌کنند، که انسان مثلاً احساس تشنگی و بعد علم پیدا می‌کند که آب رفع تشنگی می‌کند و بعد بدون میل به آب خوردن در او پیدا می‌شود و این میل تبدیل به شوق اکید می‌گردد به نحوی که عضلات او حرکت می‌کند، و فعل در خارج محقق می‌شود.

پس ایشان قسم دوم را ملحق به قسم اول می‌کنند، و انسان چون همانند آبی خواهد شد که حرارت او درجه درجه زیاد می‌شود تا به حدی می‌رسد که می‌جوشد، و تاثیر اراده به این معنا خواهد بود که در ذاتش شوق اکید حاصل شده است.

و شواهد متعددی بر انحصار علیت در نظر فلاسفه به معنای تطور و تغییر می‌باشد. ۱- باور عمیق آنان به قانون فاقد و معطی، می‌گویند هر اعطائی (علیتی) در فرضی ممکن است که معطی واجد چیزی باشد که اعطاء می‌کند (فاقد الشیء لایکون معطیا له)؛ واضح است که چنین قانونی فقط در علیت به معنای تطور وجود دارد، که در هر تطوری یک مرتبه ای از دل مرتبه قبل بیرون می‌آید، و مرتبه بعد به نحوی در درون مرتبه قبلی وجود داشته است، و می‌توان آن را علیت تولیدی نامید، مثل علیت یخ برای سرما، و یا آتش برای حرارت، و یا علیت هر مادری برای فرزندان خویش.

اما در علیت به معنای ایجاد، تحقق معلول در رتبه قبل، خُلف حقیقت علیت و ایجاد است.

۲- اصرار فیلسوفان بر لزوم سنخیت بین علت و معلول، چون از دل هر علتی معلولی

۱ - اسفار جلد ۶ ص ۲۰۴، جلد ۳ ص ۲۳۶ (حاشیه سبزواری)، اصول فلسفه (مصباح یزدی) جلد ۲ ص ۹۲

که مسانخ او باشد متولد خواهد شد، و نمی‌شود از یخ حرارت و از آتش سرما را توقع داشت، زیرا علیت به معنای تولد و تطور چیزی جز تغییر علت به حالات و اطوار گوناگون نمی‌باشد.

۳- ذهن فیلسوف هیچگاه از علیت به معنای تطور فراتر نرفته است، یکی از مواردی که می‌تواند شاهد بر این مدعا باشد، تمثیل علیت خداوند برای هستی به حرکت دست و حرکت کلید می‌باشد:

قواعد فلسفی می‌گوید:

تقدّم یا پیش بودن خداوند بر جهان آفرینش، از نوع تقدّم بالذات به شمار می‌آید. زیرا در این نوع از تقدّم، که شامل تقدّم و سبق بالعلیّة نیز می‌شود، انفکاک و جدایی سابق بر لاحق به هیچ‌وجه جایز شمرده نمی‌شود. علت و معلول همیشه در زمان با یکدیگر توأم‌اند و این همان چیزی است که آن را به حسب اصطلاح «معیت در زمان» نامیده‌اند.

آنچه می‌تواند این نوع تقدّم یا پیش بودن را توجیه نماید، چیزی جز سبق و تقدّم در مرتبه نیست. به طور مثال گفته می‌شود هنگامی که شخص به وسیله یک کلید نسبت به گشودن در خانه اقدام می‌کند، حرکت دست وی علت حرکت کلید و در نتیجه گشوده شدن در خانه است، ولی حرکت دست شخص به هیچ‌وجه از حرکت کلید جدا نیست و هیچ‌گونه فاصله زمانی در این باب نمی‌تواند وجود داشته باشد. به این ترتیب باید گفت همان‌گونه که تقدّم علت بر معلول در یک فاصله زمانی به هیچ‌وجه معقول نیست، تقدّم ازل بر زمان، یا قدیم بر حادث، نیز در یک فاصله زمانی به هیچ‌وجه معقول نمی‌باشد.

وقتی بین یک موجود ازلی و یک موجود حادث هیچ‌گونه فاصله زمانی وجود نداشته باشد، دیگر نباید با واپس رفتن در خط ممتد زمان به جست‌وجوی حقیقت ازل پرداخت (دینانی، ۱۳۸۰، ش: ۲؛ ۷۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ش: ۱۰۷؛ ملاصدرا: ۱۵۶).

۱ - عبارت صدرا در این قسمت: و هذه (حرکت کلید و حرکت دست) مسألة غامضة شريفة من المهمات و



## اشکال

اولا بین حرکت کلید و حرکت دست هیچ گونه علیتی نیست، بلکه "حرکت کل دست و حرکت کلید" معلول اعمال قدرت انسان هستند، همانطور که در حرکت دادن عصا، حرکت ابتداء عصا علت حرکت انتهاء عصا نیست، بلکه حرکت کل عصا معلول تحریک صاحب عصا هست.

و ثانيا بر فرض قبول علیت در این مثال، علیت از قبیل تطور و تغیر و جابجایی است، که با محاسبه نفس انسان، نیرویی متناسب با اندام دست و کلید و قفل، از مبدا حرکت می‌کند و در آخر تخلیه می‌شود و هیچ ربطی به علیت مورد نظر در علیت خداوند نسبت به هستی که علیت به معنای مصدری ایجاد توسط فعل فاعل مختار می‌باشد، ندارد. و ثالثا: خداوند موجود زمانی نیست، لذا همزمانی او با مخلوقاتش نادرست می‌باشد. ۴- تاکید آنها بر عمومیت قانون ضرورت علی، که کاشف از منحصر دانستن علیت از نظر فیلسوفان به علت و معلول تکوینی می‌باشد.

پس می‌توان خاستگاه قانون ضرورت علی را علیت در علل و عوامل طبیعی دانست، که در علل طبیعی اگر شرائط تغییر و تبدل برای آنان فراهم باشد، هیچگاه از تنزل و تبدل و تطور به درجه دیگر نمی‌توانند فرار کنند، مثلا آبی که دمای آن به درجه صد برسد قهرا متطور به بخار می‌گردد، و یا ابری که در شرائط خاص جوّی قرار بگیرد قهرا متطور به باران می‌شود، و یا مادری که وقت زایمانش رسیده باشد نمی‌تواند از ولادت فرزند خویش جلوگیری کند، و قسمتی از وجودش به شکل فرزند متطور خواهد شد.

و فیلسوفان به گمان اینکه "فعل" تطور فاعل می‌باشد گفته‌اند اگر شرائط صدور و فاعلیت مهیا باشد فاعل نمی‌تواند از این تطور بگریزد و بایستی به شکل فعل تنزل یابد. ولی با توضیحی که برای اقسام علیت داده شد و با توجه به خاستگاه قانون ضرورت علی، معلوم می‌گردد که فاعلیت فاعل مختار موضوعا از قانون ضرورت علی خارج می‌باشد.

یبتنی علیها کثیر من المقاصد منها المحافظة علی وحدة الباری جل اسمه و منها کیفیة ارتباط الموجودات إلیه تعالی علی وجه یعرفه العارفون من أنها لمعات نوره و شئون ذاته و تجلیات جلاله و جماله



## استدلال بر ضرورت علی

فیلسوفان براهین متعددی بر قانون ضرورت علی اقامه کرده‌اند، همه آنها در این نقص مشترکند که مشتمل بر مصادره می‌باشند، و به جهت اطاله کلام متعرض آنها نمی‌شویم.<sup>۱</sup>

### تفاوت اعمال قدرت در خداوند و در انسان مختار

در انتهای بحث قدرت مناسب است تذکر داده شود که فعل اختیاری خداوند، بایستی مطابق با ذات غیر متجزی او تفسیر گردد، و صرفاً فعلی خواهد بود که مسبوق به صحه الفعل و الترك می‌باشد، ولذا تعبیر "صرف القدرة" و یا "اعمال قدرت" در مورد خداوند مشتمل بر مسامحه خواهد بود، زیرا توان به معنای نیرو و انرژی در خداوند معنا ندارد، اما در انسان، فعل اختیاری‌اش دقیقاً صرف القدرة است، که نیروی خود را در انجام فعل بکار می‌گیرد، و با کمک از انرژی خود تحریک عضلاتش را انجام می‌دهد، ولذا بیش از توان و نیرویش قادر به انجام کاری نیست، اما خداوند متعال اعمال قدرتش لا من شیئی می‌باشد.

قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ أَمْ بِغَيْرِ الْقُدْرَةِ فَقَالَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شِرْكٌ وَإِذَا قُلْتَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِقُدْرَةٍ فَإِنَّمَا تَصِفُهُ أَنَّهُ جَعَلَهَا بِاقتِدَارٍ عَلَيْهَا وَقُدْرَةٌ وَ لَكِنْ لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَلَا عَاجِزٍ وَلَا مُحْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۳۱).

توجه به این نکته مذکور در روایت با توضیحی که ارائه شد، نتایج متعددی دارد:

۱- آفریدن یک مورچه با آفریدن صدها آسمان وزمین برای خداوند یکسان خواهد بود، چون توان و نیرویی ندارد تا لازم باشد فعلش را با آن تنظیم کند.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا صَعِدَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الطُّورِ فَنَادَى رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ يَا رَبِّ أَرِنِي خَزَائِنَكَ فَقَالَ يَا مُوسَى إِنَّمَا خَزَائِنِي إِذَا أَرَدْتُ شَيْئًا أَنْ أَقُولَ



۱ - جناب استاد فیاضی این ادله را مورد نقادی قرار داده‌اند، رک جستارهایی در فلسفه اسلامی جلد دوم ص ۱۷۹، فصلنامه آئین حکمت شماره ۲ ص ۳۵

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ۴۰۲).

۲- تفسیر دقیق خلق لا من شیء خداوند ممکن خواهد بود، که خداوند متعال در خلق کردن از هیچ چیز حتی از قدرت و توان خود هم مایه نمی‌گذارد، چون قدرت و توان ندارد.

۳- نتیجه ضمیمه کردن مطلب دوم با تلازم مخلوقیت و تجزی، اثبات استحاله خالقیت (لا من شیء) توسط غیر خداوند می‌شود، زیرا اعطاء قدرت بر خالقیت به شخصی توسط خداوند متعال، قهراً ملازم با متجزی و مقداری بودن قدرت داده شده خواهد بود، و لذا هیچ مخلوقی فراتر از قدرت محدود خود توانایی خلق ندارد، و هیچگاه خالقیتش لا من شیء نخواهد شد.

### تفاوت فعل با انفعال و رابطه آن دو

در مورد اتفاقی نظیر شکسته شدن شیشه و حرکت کردن و یا بالا رفتن دست، هر انسانی می‌یابد که دو حقیقت هم زمان موجود شدند، یکی شکستن شیشه و یا حرکت دادن و بالا بردن درست، و دیگری شکسته شدن شیشه، و حرکت کردن یا بالا رفتن دست، که حقیقت اولی سنخ فعل است و حقیقت دومی سنخ انفعال.

و یا در مقایسه بین برخی حوادث با یکدیگر متوجه فرق و تفاوت آنها می‌گردد، مثلاً می‌فهمد که ضربان قلبش با حرکت دادن دستش متفاوت است، در اینجا نیز همان تفاوت گذشته خود را نشان می‌دهد، که ضربان قلب از حقیقت انفعال است ولی حرکت دادن دست از قبیل فعل.

فعل که توسط فاعل مختار، محقق می‌شود سبب تحقق انفعال می‌شود، پس انفعال اثر فعل است!

در مثال تحریک دست، خود تحریک دست که به معنای ایجاد حرکت در دست

۱- محقق نائینی: فی التکوینات لیس هناك تصد أصلاً بل بمجرد تحریک النفس للعضلات یوجد المطلوب قهراً فلیس هناك مطلوب منه حتی یتوقف وجود المطلوب علی إرادته و علیه فیکون إطلاق الطلب علی تحریک النفس من باب الأخذ بالغاۃ و ترک المبادی. اجود التقريرات ص ۸۹







می باشد فعل است و فاعل آن شخص مختار می باشد، ولی حرکت دست که انفعال دست در مقابل این تحریک می باشد و اثر این فعل، به توسط او محقق گشته است، لذا انفعال همانند سائر معالیل طبیعی تصور و تنزل فعل می باشد، زیرا فعل علت تحقق انفعال می باشد، و در بحث تفاوت فعل و معلول به تفاوت دو تاثیر خواهیم پرداخت.

ولذا می توان ایجاد را وجودی خاص دانست، و اینکه برخی تعبیر می کنند ایجاد و وجود یک حقیقتند که تفاوت آنها تفاوت مصدر و اسم مصدر می باشد، (به جهت لحاظ انتساب به فاعل در مصدر و عدم چنین لحاظی در اسم مصدر) (صدر، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۱۷) می تواند ناظر به همین مطلب باشد، ولی تغایر حقیقت آن با حقیقت انفعال قابل انکار نیست، و در قالب مصدر و اسم مصدر به معنایی که اشاره شد، قرار نمی گیرد (همان: ۳۱۸).<sup>۲</sup>

### رابطه فعل با فاعل

در مثال های گذشته رابطه دو حقیقت فعل و انفعال با طرف نسبت آن متفاوت است (خویی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۳۷۰ و ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۴۹)<sup>۳</sup>، در مثال شکست شیشه، رابطه شکستن با شکننده متفاوت از رابطه شکستن شدن با شیشه می باشد، که در اولی رابطه فعل با فاعل است، ولی در دومی رابطه عرض و معروض، زیرا شکستن حالت و صفت فاعل نیست، ولی شکسته شدن و پراکنده گردیدن اجزاء، حالت و صفتی است که بر شیشه عارض می گردد.

و البته در برخی مثال ها تطبیق نسبت عرض و معروض دچار خفاء می باشد، در مثال صدور حرارت از آتش گمان می شود که آتش فاعل حرارت است، ولی با کمی دقت معلوم می گردد که صدور حرارت از آتش به نحو انفعال است، که به جهت طبیعت آتش

۱- که نسبت بین معنای مصدری و معنای اسم مصدری، نسبت کل و جزء خواهد شد بحوث فی علم الاصول ج ۱ ص ۳۱۷

۲- بلکه به معنای دلالت اسم مصدر بر نتیجه فعل خواهد بود، رک: بحوث فی علم الاصول ج ۱ ص ۳۱۸  
۳- افتراق نسبت فعل و نسبت انفعال با طرف آنها، نقش اساسی در تبیین نظریه محقق نائینی دارد، که محقق خوئی مکررا به این نکته تصریح میفرماید.



چنین امری از او محقق می‌شود، و شاهد این است که هیچگاه گفته نمی‌شود آتش گرم کردن آب را "انجام داد"، بلکه حرارت تطور آتش می‌باشد، و تنزل آتش از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است، که به جهت مساعدت عوامل مختلف این تطور محقق می‌گردد و حتی حرارت ظرفی که روی آتش قرار داده شده و همین‌طور حرارت آبی که درون ظرف هست همگی تطورات همان آتش هستند که به این شکل درآمده‌اند.

### تفاوت فعل با معلول

پس تا کنون یک تفاوت بین فعل با معلول بیان شد، و آن لزوم سنخیت بین معلول و علت به جهت اینکه معلول تنزل علت می‌باشد، و استحاله سنخیت در فعل و فاعل، زیرا فعل حدث می‌باشد که نه عرض و نه جوهر است.

تفاوت دیگری که متفرع بر تفاوت اول می‌باشد لزوم همزمانی (تعاصر) بین فعل و فاعل می‌باشد، زیرا فعل قائم به فاعل است، که در لحظه اتفاق می‌افتد، ولی در مورد معلول چون تنزل مرتبه علت می‌باشد، محال است همزمان با علت باشد وگرنه تنزل او نبود، زیرا تنزل به معنای تغییر و تبدل مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است، البته شاید بتوان تقارن آخرین جزء مرتبه قبل با اولین جزء مرتبه بعد را در حصول تنزل و تغییر لازم دانست.

از اینجا معلوم می‌شود که اگر سخن از لزوم همزمانی علت و معلول در کلمات فیلسوفان مطرح می‌شود به معنای این است که هر شیئی در درون تطورات خویش، همزمان وجود دارد.

### تفاوت فعل مصدری با مقوله "ان یفعل"

مرحوم نائینی گمان کرده که فعل مورد نظر او داخل در مصطلح مقوله ان یفعل می‌باشد، ولی همانطور که محقق خوئی در پاورقی اجود اشاره فرموده است "مقوله فعل اصطلاحاً منطبق بر فعل عرفی نیست (نائینی، ۱۳۵۲ش، ۱: ۸۹)".

آنچه در مقولات عشر از اقسام اعراض می‌شمارند به نام "ان یفعل"، از حقیقت مصدری

که در اینجا سخن از آن می‌رود کاملاً متفاوت است، و دارای معنای اصطلاحی خاص خود می‌باشد.

مقوله فعل و مقوله انفعال از اقسام اعراض و به معنای حالت و هیئتی عارض بر محل خود می‌باشند، یکی حالتی است که از تاثیر حاصل می‌شود و دیگری حالتی است که از تاثیر محقق می‌شود، و در مقام تمثیل برای مقوله فعل به حالت ناشی از تاثیر آتش در گرم کردن و برای مقوله انفعال به حالتی که از تاثیر آب در گرم شدن، حاصل می‌شود، مثال می‌زنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۲۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۱۳۵).

و واضح است که این حالت غیر از فعل به معنای مورد نظر در بحث است. زیرا آتش گرم کردن را "انجام نمی‌دهد"، بلکه صرفاً از آتش حرارت ساطع و صادر "می‌گردد"، همانطور که آب توسط این حرارت گرم "می‌شود"، و فرق بین این مفاهیم واضح است، "انجام دادن" با "صادر شدن" و "گرم شدن".

اما چه "صدور گرم کردن" از آتش و چه "صدور گرم شدن" از آب، هر دو حقیقتی انفعالی هستند که در آتش و آب اتفاق می‌افتد، و از مصادیق تطور و تغیر می‌باشند.

در نقطه مقابل، فلاسفه فعل انسان را عرض (حالت و کیفیت) می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ۳۰۳)، که این نظر با توجه به انفعالی دانستن فعل انسان معنا پیدا می‌کند، چون دیگر فعل انسان از حقیقت اختیار منسلخ گردیده و همانند گرم کردن آتش، صرفاً بسان حالتی مثل حالت تب و ارتعاش دست، از انسان صادر می‌شود، که در طول انفعالات دیگر و واکنش‌های بدن انسان به بیماری، محقق شده است، و انفعالی عرضی است که بر موضوع انفعال عارض می‌گردد.

### انتساب فعل به فاعل و نه شخص دیگر

فعل و حقیقت مصدری یعنی چیزی که ذاتش اختیار می‌باشد، و چنین چیزی نمی‌تواند مخلوق موجودی غیر از فاعل خودش باشد و با توضیحاتی که در قسمت رابطه فعل به فاعل بیان شد، معلوم می‌گردد که به جهت تقوّم فعل به صرف کردن قدرت فاعل، نمی‌تواند به غیر فاعل مباشر مختار منتسب باشد، و لذا انتساب طولی که در کلمات





فلاسفه برای توجیه توحید افعالی بیان می‌شود نادرست می‌باشد، که توضیح آن مجالی دیگر می‌طلبد.

تفکیکی که شهید صدر در این بحث بین تشخیص فاعل و بین بحث جبر و اختیار فرموده، که بحث تشخیص فاعل را بحث کلامی و بحث اختیار را بحث فلسفی قرار داده است (صدر، ۱۴۰۸ق، ۲: ۵۹)، ناتمام می‌باشد، زیرا اگر در بحث تشخیص فاعل معلوم شد که فاعل فعل انسان می‌باشد، با توجه به حقیقت فعل واضح خواهد بود که او مختار است، زیرا حقیقت فعل چیزی جز اختیار و حقیقت مصدری ایجاد نیست.

### بخش دوم: استنادات

همانگونه که گذشت دلیل اصلی نظریه فعل، رجوع به وجدان می‌باشد، و هر کسی در درون خود اختیار را مشاهده می‌نماید، که در حالت استواء فعل و ترک، بر فعل و یا ترک اقدام می‌کند، ولی از قرآن و روایات هم شواهد بسیار متعددی دارد.

تمامی افعالی که در قرآن و روایات منتسب به فاعل مختار شده‌اند، دال بر نظریه فعل می‌باشند، از اول سوره حمد که می‌فرماید "تعبد"، "نستعین"، "اهدنا" همه دال بر انجام کار هستند، عبادت، استعانت، طلب هدایت همگی افعالی است که توسط فاعل مختار محقق شده، و این موارد در قرآن قابل احصاء نمی‌باشند: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) \* (حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) \* (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (كُلُّ أَمْرٍ إِلَّا بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ) (مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي) إلى آخرها.

در مورد حقیقت ایجاد خداوند می‌فرماید: یس: ۸۲ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، خداوند در این آیه (که مضمون آن مکررا در قرآن آمده) مراحل اراده خویش را تبیین می‌نماید، "کن" اشاره به همان حقیقت مصدری ایجاد دارد، که البته غیر منفک از "یکون" است که وجود و مفعول باشد، ولذا بلافاصله می‌فرماید: فیکون، و این حقیقت مصدری در هر فاعل مختاری وجود دارد، اگر چه در خداوند متعال این سلطنت مطلقه و بدون وابستگی به غیر است، ولی در سایر موجودات این سلطنت وابسته به اعطاء قدرت

توسط خداوند متعال است، اما در اصل وجود حقیقت مصدری ایجاد، و اتصال آن به مفعول (اتصال کن و یکون) هر فاعل مختاری با خداوند یکسان است.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

يقول لما أراد كونه: "كن" فيكون. لا بصورت يقرع ولا نداء يسمع، وإتاما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً (سيدرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶؛ مجلسی، ۴: ۲۵۴).

آنچه را اراده فرماید، تنها می‌گوید: "باش"، پس می‌باشد. نه به وسیله صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. و همانا کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می‌فرماید و ایجاد می‌کند، و اگر قدیم بود معبود دومی بود.

حدیث معتبر: أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ (كلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰)، کلمه مشیت اشاره به همین حقیقت ایجاد دارد که اولاً التصاق این مشیت (ایجاد) به تحقق اشیاء را می‌رساند، و ثانیاً خود مشیت توسط ایجاد دیگری ایجاد نشده، و لذا تسلسلی وجود ندارد، و در حدیث دیگر مشیت را مرادف با ابداع (ایجاد) دانسته است: أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِزَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۷۳).

الإمام الرضا عليه السلام: «ومنها [أي من أنواع الخلق] العمل والحركات التي تصنع الأشياء وتعملها وتغيرها من حال إلى حال، وتزيدها وتنقصها، فأما الأعمال والحركات فإنها تنطلق لأنه لا وقت لها أكثر من قدر ما يحتاج إليه، فإذا فرغ من الشيء انطلق بالحركة وبقي الأثر، ويجري مجرى الكلام الذي يذهب ويبقى أثره» د: یا سیدی أ لا تخبرني عن الإبداع خلق هو أم غير خلق؟ قال الرضا عليه السلام: بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وإنما صار خلقاً لأنه شيء محدث والله الذي أحدثه فصار خلقاً له وإنما هو الله عز وجل وخلقه لا ثالث بينهما (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۴۳۸).

در این حدیث شریف با تعبیر لایدرك بالسكون می‌فرماید که خلق ومعنای مصدری،





قابل درک منحاز نیست، بر خلاف جواهر واعراض که قابل رویت و یا لمس هستند. تمام روایاتی که اراده را به عنوان صفت فعل معرفی می‌کند برای زدودن غفلت از دیدن چنین حقیقتی است، مثل صحیحة عاصم بن حمید عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: "قلت: لم يزل الله مریدا؟ قال: إن المرید لا یكون إلا المراد معه، لم یزل الله عالما قادرا ثم أراد." (همان، ۱۴۶).

در این حدیث شریف حضرت صادق علیه السلام خصوصیت اراده را بیان می‌فرمایند که نمی‌تواند قدیم باشد، چون صفت فعل است، و اراده همراه با مراد است، که اشاره به همراهی فعل با انفعال دارد.

الرضا علیه السلام: لَا يُقَالُ إِنَّ السَّرَاجَ لِيُضِيءُ فِيمَا يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ بِنَا لِأَنَّ الضَّوَّءَ مِنَ السَّرَاجِ لَيْسَ يَفْعَلُ مِنْهُ وَلَا كَوْنٌ وَإِنَّمَا هُوَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ فَلَمَّا اسْتَضَاءَ لَنَا قُلْنَا قَدْ أَضَاءَ لَنَا حَتَّى اسْتَضَيْنَا بِهِ (همان، ۴۳۸).

در این روایت شریف نیز به اختلاف فعل فاعل مختار از درخشش چراغ اشاره می‌فرماید، که درخشش چراغ فعل چراغ نیست، بلکه چیزی است که از چراغ خارج می‌شود و غیر چراغ است.

البته محقق نائینی به تفصیل متعرض اشکالات دیگر فلاسفه شده است، که به دلیل لزوم رعایت محدودیت صفحات مقاله، متعرض آن نشدیم.

## نتیجه

۱- با تأمل در کلمات متکلمین و محقق نائینی می‌توان برای اشکال لزوم جبر از قانون ضرورت علی، پاسخی قطعی یافت، که عبارت از توجه به حقیقت "فعل" می‌باشد، خاستگاه قانون ضرورت علی، انفعال می‌باشد، لذا فعل فاعل مختار از این قاعده عقلی تخصصاً خارج می‌باشد، بلکه اگر به عمومیت این قاعده عقلی نسبت به فعل اختیاری اصرار شود معنایش انکار قانون علیت خواهد بود، زیرا همه هستی به منزله انفعالات پی در پی، بدون فاعل خواهند شد، که هیچ عقلی چنین مطلبی را نخواهد پذیرفت، و این

نظریه شواهد بی شمار قرآنی و روایی دارد، که به برخی از آنها اشاره شد.

## ۲- دوگانگی فعل و انفعال، نه اختیار و جبر بیرونی

فیلسوفان گمان کرده‌اند که مهم در اختیار، نبودن جبر بیرونی است، و همین که شخص دیگری انسان را بر انجام فعل اکراه نکند (و عالم هم باشد) برای اختیار کافی است، ولی متکلمین اختیار را در مقابل عجز و نه در مقابل خصوص اکراه می‌دانند، و لذا اختیار را فعلی ایجابی و نه عدم الاکراه بلکه حرکتی با پیشینه علم و قدرت (امکان فعل و ترک) می‌دانند.

محقق نائینی با تبیین تقابل جبر و اختیار در قالب دوگانگی انفعال و فعل موفق به تفسیر صحیح و دقیق از نظریه اختیار (که البته در کلمات متکلمین سابق به آن اشارات فراوانی شده بود) شده و گامی بلند در معرفی این حقیقت عقلانی و وحیانی برداشته است، و خود ایشان هم با توجه به عظمت این مطلب آن را از اسرار الهی می‌داند که به او داده شده است.

والحمد لله رب العالمین

والصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهیرین



## منابع

### \* قرآن کریم

۱. أجود التقريرات، خویی، ابوالقاسم، پدیدآور: نائینی، محمد حسین وفات: ۱۳۵۵ ق، ناشر: مطبعة العرفان، مکان چاپ: قم، سال ۱۳۵۲ شمسی
۲. الإشارات و التنبیهات نویسنده: ابن سینا تاریخ وفات مؤلف: ۴۲۸ ق ناشر: نشر البلاغه مکان چاپ: ایران؛ قم سال چاپ: ۱۳۷۵
۳. أصول المعارف نویسنده: فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۰۹۱ ق ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات مکان چاپ: قم سال چاپ: ۱۳۷۵ ش.
۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم نویسنده: طباطبایی، محمد حسین تاریخ وفات مؤلف: ۱۴۰۲ هـ. ق تعداد جلد: ۵ ناشر: صدرا مکان چاپ: ایران - تهران سال چاپ: ۱۳۶۴ هـ. ش. نوبت چاپ: ۲.
۵. الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل سبحانی تبریزی، جعفر قرن: ۱۵ ناشر: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام محل نشر: قم - ایران سال نشر: ۱۴۱۳ هـ. ق.
۶. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت نویسنده: علامه حلی تاریخ وفات مؤلف: ۷۲۶ ق ناشر: الشریف الرضی مکان چاپ: قم سال چاپ: ۱۳۶۳ ش.
۷. آموزش فلسفه، مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۱۳ - قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱.
۸. بحار الأنوار (ط - بیروت)، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، تاریخ وفات مؤلف: ۱۱۱۰ ق ناشر: دار إحياء التراث العربی، مکان چاپ: بیروت.





۹. بحوث في علم الأصول نوع كتاب: تقريرات هاشمی شاهرودی، محمود، جلد: ۷  
پدیدآور: صدر، محمد باقر وفات: ۱۴۰۰ ق ناشر: موسسه دائره المعارف فقه اسلامي  
مکان چاپ: قم نوبت سال چاپ: ۱۴۱۷ ق.
۱۰. تجريد الاعتقاد، خواجه نصير الدين طوسی متوفی ۶۷۲ ق ناشر: دفتر تبليغات  
اسلامی ۱۴۰۷ ق.
۱۱. تقريب المعارف، ابو الصلاح حلبی متوفی ۴۴۷ ق ناشر: انتشارات الهادي: قم سال  
۱۴۰۴ ق.
۱۲. التوحيد (للصدوق) نویسنده: ابن بابويه، محمد بن علی تاریخ وفات مؤلف: ۳۸۱ ق  
ناشر: جامعه مدرسین مکان چاپ: ایران؛ قم سال چاپ: ۱۳۹۸ ق نوبت چاپ: اول.
۱۳. جستارهایی در فلسفه اسلامی، نبویان، سید محمد مهدی، (تقرير نظريات استاد  
غلامرضا فياضی) ناشر: انتشارات حکمت اسلامی، سال ۱۳۹۵.
۱۴. الحاشية على الإلهيات نویسنده: ملا صدرا تاریخ وفات مؤلف: ۱۰۵۰ ق ناشر:  
بیدار مکان چاپ: ایران؛ قم.
۱۵. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم،  
۱۰۵۰-۹۷۹ ق. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم. ۱۹۸۱ م.
۱۶. رساله جمل العلم والعمل سید مرتضی ره ناشر: مطبعة الآداب محل نشر: نجف  
اشرف - عراق سال نشر: ۱۳۸۷ ه. ق.
۱۷. رسائل ابن سینا (دو جلدی) نویسنده: ابن سینا تاریخ وفات مؤلف: ۴۲۸ ق ناشر:  
دانشکده ادبیات استانبول مکان چاپ: استانبول سال چاپ: ۱۹۵۳.
۱۸. علي بن موسي الرضا و الفلسفة الالهية، جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۱۲- ناشر:  
دار الاسراء ذیقعدة الحرام ۱۴۱۵ ه. ق - فروردین ۱۳۷۴ ه. ش.
۱۹. عیون أخبار الرضا علیه السلام، نویسنده: ابن بابويه، محمد بن علی تاریخ وفات  
مؤلف: ۳۸۱ ق ناشر: نشر جهان مکان چاپ: تهران سال چاپ: ۱۳۷۸ ق نوبت  
چاپ: اول.





۲۰. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، پدیدآور اصلی: سجادی، جعفر (نویسنده)  
ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. محل نشر: تهران - ایران سال نشر: ۱۳۷۹ ه.ش.  
نوبت چاپ: ۱ قرن: ۱۵ تاریخ وفات: ۱۴۳۵ ه.ق.
۲۱. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تألیف ابراهیمی دینانی، غلام حسین قرن: ۱۵  
ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محل نشر: تهران - ایران سال  
نشر: ۱۳۸۰ ه.ش.
۲۲. الکافی (ط - الإسلامية)، نویسنده: کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق تاریخ  
وفات مؤلف: ۳۲۹ ق ناشر: دار الکتب الإسلامية مکان چاپ: تهران سال چاپ:  
۱۴۰۷ ق نوبت چاپ: چهارم.
۲۳. کشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، نویسنده: علامه حلی - تاریخ وفات مؤلف:  
۷۲۶ ناشر: مؤسسه النشر الإسلامي مکان چاپ: قم سال چاپ: ۱۴۱۳ ق نوبت  
چاپ: چهارم.
۲۴. مباحث الأصول تقریرات حسینی حائری، کاظم، پدیدآور: صدر، محمد وفات:  
۱۴۰۰ ق ناشر: مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي مکان چاپ: قم نوبت  
چاپ: اول سال چاپ: ۱۴۰۸ ق.
۲۵. المباحثات، نویسنده: ابن سینا تاریخ وفات مؤلف: ۴۲۸ ق ناشر: بیدار مکان چاپ:  
ایران؛ قم سال چاپ: ۱۳۷۱ نوبت چاپ: اول.
۲۶. محاضرات في أصول الفقه، تقریرات فیاض، محمد اسحاق پدیدآور: خویی،  
ابوالقاسم وفات: ۱۴۱۳ ق ناشر: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره مکان  
چاپ: قم نوبت چاپ: اول سال چاپ: ۱۴۲۲ ق.
۲۷. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، نویسنده: مجلسی، محمد باقر بن محمد  
تقی تاریخ وفات مؤلف: ۱۱۱۰ ق ناشر: دار الکتب الإسلامية مکان چاپ: تهران  
سال چاپ: ۱۴۰۴ ق نوبت چاپ: دوم.
۲۸. معاني الأخبار، نویسنده: ابن بابویه، محمد بن علی تاریخ وفات مؤلف: ۳۸۱ ق

ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم مکان چاپ:

قم سال چاپ: ۱۴۰۳ ق.

۲۹. موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، پدیدآور اصلی: دغیم، سمیح

(نویسنده) ناشر: مکتبه لبنان ناشرون محل نشر: بیروت - لبنان سال نشر: ۲۰۰۱ م.

قرن: ۱۵.

۳۰. نهاية الحكمة، نویسنده: طباطبائی، محمدحسین تاریخ وفات مؤلف ۱۴۰۲ ه. ق.

ناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي مکان

چاپ: ایران - قم سال چاپ ۱۴۱۶ ه. ق.

۳۱. نهج البلاغة (للصبحي صالح)، نویسنده: شریف الرضی، محمد بن حسین تاریخ

وفات مؤلف: ۴۰۶ ق محقق ناشر: هجرت مکان چاپ: قم سال چاپ: ۱۴۱۴ ق

نوبت چاپ: اول.

۳۲. نهج الحق و كشف الصدق، نویسنده: علامه حلی تاریخ وفات مؤلف: ۷۲۶ ق

ناشر: دار الكتاب اللبناني مکان چاپ: بیروت سال چاپ: ۱۹۸۲ م نوبت چاپ: اول.

۳۳. الياقوت في علم الكلام، ابواسحاق ابراهيم بن نوبخت متوفى قرن چهارم ناشر:

کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی مکان چاپ: قم سال چاپ: ۱۴۱۳ ق.

