

نقد اصولیان بر علیّت فلسفی

دکتر رضا برنجکار

مقدمه

این نوشتار به نقد اساسی ترین مبنای فلسفه سنی (اسلامی، مسیحی و یهودی)، یعنی اصل علیت ضروری می پردازد. قید «سنی» برای خارج کردن فلسفه های جدید همچون فلسفه آگزیستانس و فلسفه تحلیلی است. بهتر است قبل از شروع بحث، توضیحی در مورد «علم اصول»، «مکتب تفکیک» و «اصل علیت» بیان شود.

۱. علم اصول

علم اصول فقه شیعه مراحل مختلفی را پیموده است. در ابتدا مباحث اصولی در ضمن کتاب های فقهی مورد بحث قرار می گرفت. در مرحله بعد، علم اصول از علم فقه جدا شد و کتاب های مستقلی به اصول فقه اختصاص یافت. این وضعیت ادامه داشت تا این که در قرن یازدهم هجری گروهی به نام «اخباریان» با علم اصول به مخالفت پرداختند. در این زمان آیت الله وحید بهبهانی، از فقهای نامدار اصولی، به مقابله با اخباریان برخاست و به شبهات آنان پاسخ داد و به تجدید علم اصول پرداخت. این مبارزه نقطه عطفی در تاریخ علم اصول به شمار می رود و می توان آن را آغاز مرحله سوم از مراحل تطور علم اصول به شمار آورد. محدوده تحقیق این نوشتار، آراء اصولیان نامداری است که در مرحله سوم علم اصول، یعنی از قرن یازدهم هجری تا زمان معاصر (به استثنای اصولیانی که در قید حیاتند)، می زیسته اند و در موضوع اصل علیت ضروری موضع گیری کرده اند. همچنین اصولیانی همچون شیخ انصاری که بحثی در اثبات یا نفی علیت در آثار آنها یافت نشد، و نیز آراء اصولیانی همچون آخوند خراسانی، که مدافع علیت ضروری اند و مبتنی بر همین اصل، نظریه جبر را تأیید کرده اند، خارج از بحث است. از مرحوم آقا ضیاء عراقی و آیت الله بروجرودی نیز عباراتی یافت شد که لازمه آن عدم پذیرش علیت ضروری است، اما از آنجا که توضیح و اثبات این لازمه، مجال وسیع تری می طلبد، از طرح نظرات این دو فقیه اصولی صرف نظر شد.

۲. مکتب تفکیک و ارتباط این نوشتار با آن

گاه معنای عام مکتب تفکیک اراده می شود. در این معنا، حامیان این مکتب، همه، متکلمان و فقها و اصولیانی هستند که در مقابل آراء مهم فلسفی و عرفانی همچون علیت ضروری، وحدت وجود، سنخیت خالق و مخلوق، نظریه صدور، نظریه تجلی، قاعده الواحد، قدم زمانی عالم، نفی معاد جسمانی، و تأویل متون دینی بر اساس این عقاید، موضع گیری کرده اند. از این حیث نقد و رد آراء اصولیان مذکور در باب علیت فلسفی، جزء مباحث مکتب تفکیک به شمار می رود.

اما گاه معنای خاصی از مکتب تفکیک اراده می شود که فقط شامل آراء آیت الله اصفهانی و شاگردان ایشان می شود. از این حیث نیز چون این نوشتار به نظریه میرزای اصفهانی و استادان و همفکرانش می پردازد، با مکتب تفکیک ارتباط پیدا می کند.

به نظر می رسد پیام اصلی مکتب تفکیک، دعوت به اجتهاد در منابع اسلامی به منظور استنباط عقاید دینی و خارج کردن قرآن و احادیث از مجهورتیت در حوزه اعتقادات است. توضیح این که در گذشته بزرگان چون شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی، هم در فقه عملی تدریس و تحقیق و تألیف داشته اند، هم در فقه اعتقادی یا کلام. اما در چند سده اخیر، همت اصلی بزرگان دین معطوف به فقه عملی گردید. هدف اصلی نهضت آیت الله میرزا مهدی اصفهانی در مشهد، ترغیب عالمان دینی به توجه و اجتهاد در قرآن و احادیث در حوزه اعتقادات و عدم اکتفا به تعالیم فیلسوفان و عارفانی همچون ملاصدرا و ابن عربی و شرح آراء آنان بود. وی تنها مجتهد و درس خارج گوی زمان خود بود که در کنار درس خارج فقه و اصول، به درس خارج عقاید و معارف می پرداخت. روش وی در درس خارج عقاید، روش اجتهادی-تطبیقی، یا به تعبیر دقیق تر، «تفکیکی» بود. او ضمن استنباط عقاید از منابع دینی (عقل و نقل) به مقایسه این عقاید با آراء فیلسوفان و عارفان می پرداخت و برخی نظریات فلسفی و عرفانی را نقد می کرد.

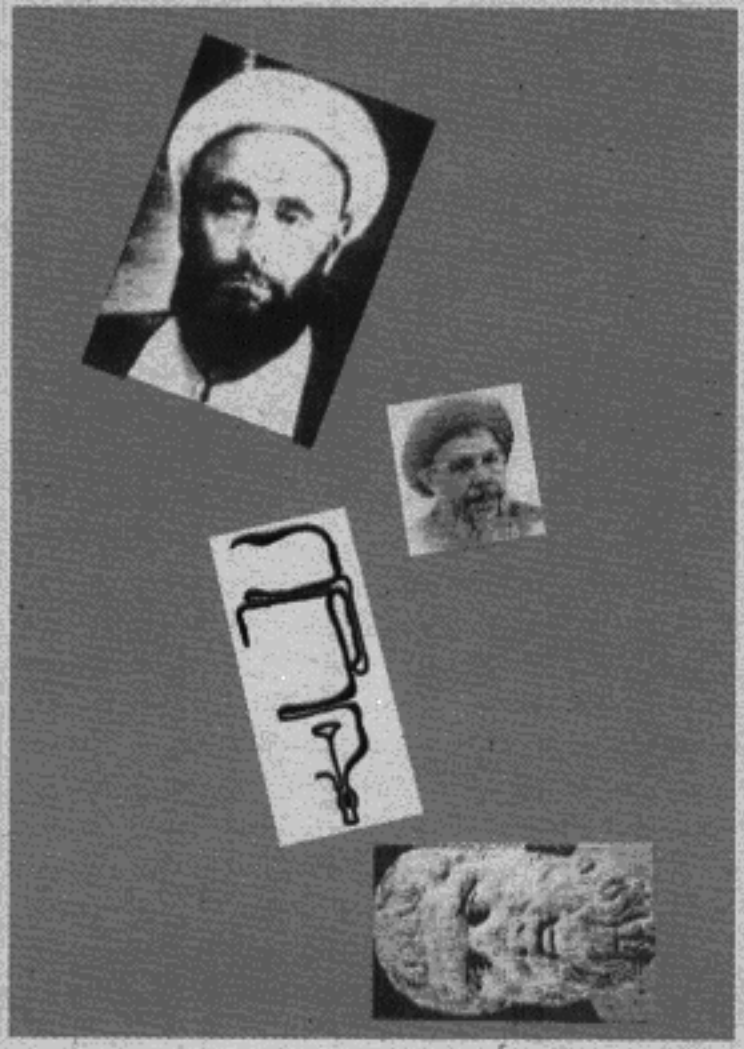
اگر فلسفه و حکمت را به معنای عام آن، یعنی پرداختن به عقاید و موضوعات فلسفی همچون مباحث وجودشناختی، جهان شناختی و انسان شناختی و تحلیل و نقد آرائی که در این موضوعات مطرح شده، بدانیم، در این صورت میرزا مهدی اصفهانی، گذشته از فقیه و متکلم بودن، فیلسوف و حکیم نیز خواهد بود. وقتی به کتاب ها و تقریرات درس های ایشان و شاگردانشان می نگریم، به مباحثی در باب معرفت شناسی، وجودشناسی، جهان شناسی، خداشناسی، علم النفس، و حتی مباحثی همچون ماهیت و هیولی بر می خوریم. اگر فلسفه آگزیستانس و فلسفه تحلیلی و فلسفه آمریسم و فلسفه پوزیتیویسم، فلسفه است، پس چرا مباحث عمیق اعتقادی که توسط بزرگان

چون میرزای اصفهانی مطرح می شود، فلسفه و حکمت نباشد. پوزیتیویسم جدید که فلسفه را نه فقط غلط، بلکه بی معنا می داند و فلسفه تحلیل زبانی که با تحلیل های زبانی نشان می دهد که مباحث فلسفی، ناشی از مغالطات زبانی است و یا به علم تجربی مربوط است، فلسفه است، اما مباحث برخی بزرگان ما در مباحث وجود و ماهیت و هیولی و علیت و تبیین و سنخیت وجود و... فلسفه نیست؟ اگر مخالفت با آراء فلسفی باعث خروج از فلسفه است، پس چرا مکاتب مذکور را فلسفه می دانیم و در مراکز علمی برای آنها واحدهای درسی در نظر می گیریم.

طرفداران فلسفه اگر خواهان خارج شدن فلسفه از رکود و رشد و بالندگی آنند، باید از تنگ نظری پرهیز کنند و تنها اعتقادات خویش را فلسفه نخوانند. برخی پا را از این هم فراتر می گذارند و مخالفان برخی نظریات فلسفی را نه تنها مخالف فلسفه، بلکه مخالف عقل معرفی می کنند. برای این افراد عقل یعنی مطالب مورد قبول خودشان، و هرکس مخالف این مطالب باشد، مخالف عقل و تعقل است! اینان وقتی به مطلب جدیدی برمی خورند به جای آن که به خود زحمت تأمل و بررسی و فهم بدهند، با حربه اتهام خود را آسوده می کنند.

۳. علیت و اهمیت آن

در تاریخ فلسفه به مفهومی مهم تر از «علیت» بر نمی خوریم. ارسطو در کتاب «الفای» متافیزیک، تفاوت حکمت با شناخت حسی و عرفی را توجه به علیت می داند و می گوید: «حکمت دانشی است درباره برخی مبادی و علت ها». (۱) به اعتقاد ارسطو حکمت با پرسش از «علت» شروع می شود،



و چون فلسفه یا متافیزیک به نهایی ترین و شریف ترین علل می پردازد، بنابراین اشرف حکمت هاست. ارسطو در فصل سوم کتاب یاد شده، نخستین بحث فلسفی را مسأله علیت می داند. به اعتقاد او اختلاف های فیلسوفان نخستین همچون طالس و آنآکسیمندر و آنآکسیمنس و هراکلیتس و... درباره ماده المواد عالم به بحث علت مادی برمی گردد، و علت های دیگر به تدریج در فلسفه مطرح شد تا این که خود او به همه علل چهارگانه توجه کرد و آنها را تبیین نمود. (۲) ملا صدرا در اهمیت علیت می گوید: «إذا ثبت مسأله العله و المعلول، صحیح البحث و إن ارتفعت، ارتفع مجال البحث». (۳)

اما مخالفت بسیاری از متکلمان و اصولیان با علیت، به اصل علیت، به معنای تأثیر و ایجاد و وابستگی، بر نمی گردد، بلکه به ویژگی «ضرورت» برمی گردد. از نظر فیلسوفان یکی از ویژگی های اصل علیت، ضرورت علی و معلولی است، به این معنا که با وجود علت تامه، تحقق معلول ضروری خواهد بود. آنچه حساسیت فقیهان و متکلمان را نسبت به ضرورت علی و معلولی برانگیخت، این بود که لازمه ضرورت، جبر است. (۴) جبر اساس دین و اخلاق و امر و نهی و تکالیف و شریعت را، که اختیار است، نابود می کند.

به عقیده متکلمان و اصولیان معتقد علیت، ضرورت علی و معلولی با قدرت و اختیار و آزادی خدا و انسان سازگار نیست. علامه حلی در «شرح تجرید» در تعریف قدرت می گوید: «القدره صفة تقتضی صحه الفعل من الفاعل لا ایجابه فإن القادر هو الذی یصح منه الفعل والترک معاً». (۵) خواجه طوسی و علامه حلی به منظور اثبات صفت «قدرت» برای خداوند می گویند:

حدوث زمانی عالم بر نفی ضرورت علی و معلولی میان خدا و فعلش دلالت می کند؛ چرا که اگر میان خدا و فعلش رابطه ضرورت باشد و از سوی دیگر عالم حادث زمانی باشد، لازمه این دو مطلب، حدوث زمانی خداست؛ زیرا بر اساس ضرورت، فعل خدا از ذات خدا جدایی ناپذیر است؛ بنابراین اگر عالم حادث است، خدا نیز حادث خواهد بود، در حالی که خداوند قدیم است، پس فعل خدا ضروری نیست. این دو فقیه و متکلم از ضروری نبودن فعل خدا، صفت «قدرت» را نتیجه می گیرند؛ چرا که «قادر» کسی است که در آن واحد هم می تواند فعلی را انجام دهد و هم می تواند آن فعل را ترک کند. یعنی میان فاعل و فعل ضرورتی نیست. بنابراین هرچقدر قادر و مختار باشد، ویژگی ضرورت علی و معلولی وجود نخواهد داشت. (۶)

همین مطلب متکلمان، مورد قبول اکثر فقیهان اصولی نیز هست. هرچند تعبیر و تفاسیر گاه متفاوت است. حال به اختصار به آراء اصولیان در این باره اشاره می کنیم:

وحید بهبهانی در رساله جبر و اختیار، همچون متکلمان، مختار را کسی می داند که قدرت همزمان بر فعل و ترک دارد. چنین اختیاری، امری وجدانی و غیرقابل انکار است؛ بنابراین اگر اصل اختیار با اصل علیت و قاعده «ترجیح بلا مرجع» در تعارض بیفتد، اصل اختیار مقدم است؛ زیرا علم به آن قوی تر و اولی است: «عقل منصف، اگر خودش باشد و به وجدان خود رجوع کند، درمی یابد که آن گاه که عملی را از روی اختیار انجام می دهد، همو قادر بر ترک آن نیز هست... و اصل علیت و قاعده ترجیح بلا مرجع، علمی بیش از این را افاده نخواهد کرد، یعنی علم وجدانی به اختیار و توانایی بر فعل و ترک». (۷) به اعتقاد وی برای این که تعارض میان اصل اختیار و اصل علیت برداشته شود، باید اصل اختیار را اصل قرار داد و بر اساس آن اصل علیت را تفسیر کرد و نه بالعکس. از مجموع مباحث ایشان می توان دریافت که وی برای این که علیت را با اختیار جمع کند، علیت را به معنای تأثیر غیر ضروری می داند، نه به معنای فلسفی و ضروری. به عبارت دیگر وقتی فاعل فعلی را انجام می دهد، می توانست آن فعل را ترک کند، یعنی قدرت همزمان بر فعل و ترک داشت و یکی از این دو حالت ضروری نیست. محقق نائینی در درس های خارج اصولشان، قانون علیت ضروری را شامل افعال اختیاری نمی داند. وی علیت تامه و ضروری اراده را نابود کننده اساس اختیار و تأسیس کننده مذهب جبر می داند: «إن علیه الاراده للفعل هادم لاساس الاختیار ومؤسس لمذهب الجبر». به عقیده وی انسان حتی با وجود تعلق اراده بر فعل می تواند فعل را ترک کند؛ زیرا نفس قبل از وقوع فعل، آزادانه می تواند فعلی را طلب یا آن را ترک کند و این آزادی طلب همان اختیار است. در واقع نفس بدون این که محکوم علیت ضروری باشد، ذاتاً به گونه ای است که می تواند فعل را طلب یا آن را ترک کند. وی عقول فلاسفه را از درک مسأله اختیار و نظریه امر بین الامرین عاجز می داند: «فانه مما أعیبی ادراکه عقول الفلاسفه و ذوی الافکار». وی می گوید: «اختیار، فعل نفس است، و نفس ذاتاً می تواند فعل را طلب کند و بنابراین نیازمند علت موجهی دیگری که اثرش از نفس قابل تفکیک نباشد نیست؛ زیرا تأثیر ایجابی علیت در افعال غیر اختیاری است». (۸)

مقصود محقق نائینی از اراده ای که آن را از طلب تفکیک می کند همان «شوق مؤکد» است که حالتی نفسانی است و بدون آزادی در انسان به وقوع می پیوندد. وی چنین اراده ای را برای آزادی و نفی جبر کافی نمی داند و از همین رو مفهوم طلب و اختیار را مطرح می کند که بر اساس آن انسان آزادانه عمل می کند: «الاراده کیفیه خاصه للنفس تحدث بعد حدوث مبادیها فیها، ولذا تسمى بالشوق المؤکد؛ یعنی اراده کیفیتی ویژه برای نفس است که پس از پدید آمدن مبادی آن در نفس، حادث می شود و آن را شوق مؤکد می نامند». (۹)

آیت الله میرزا مهدی اصفهانی، که از شاگردان دوره اول درس خارج اصول محقق نائینی است و از وی اجازه اجتهاد دارد، در درس خارج اصولش «فاعل قادر» را غیر از «علت تامه» می داند و منکر علیت تامه ضروری در فاعل های قادر است. وی می گوید: «ان بین العله التامه و الفاعل القادر بون بعيد بل ابعدها بین الأرض و السماء فان وجود المعلول واجب عند العله التامه و الا یلزم الترجیح بلا مرجع بخلاف الفعل و فاعله فإنه لا ید من عدم تمامی الفاعل و قدرته بل یجب عدم الاولیة للمناقضه مع کمال الفعلیه و التمامیه... من کان قادراً تام القدره کامل الذات بمتنع عروض الوجوب لفعله فلا یجب علیه و له البداء ما لم یوجد فی الخارج فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء. فما لم یوجد لم یجب بخلاف العله التامه إذ ما لم یجب المعلول لم یوجد؛ یعنی: میان علت تامه و فاعل قادر، فاصله افزون تر از فاصله میان زمین و آسمان است؛ زیرا وجود معلول با وجود علت تامه آن، واجب است وگرنه محذور ترجیح بدون مرجع پیش خواهد آمد. این نسبت میان فعل و فاعل قادر وجود ندارد؛ زیرا عدم تمامیت فاعل و قدرتش باعث امتناع عروض صفت وجوب بر فعل فاعل قادر است و به همین دلیل می تواند پیدا کند، برخلاف علت تامه که در آن وجود معلول به معنای آن است که پیش از این، فعل وجوب یافته است». (۱۰)

ایشان در بخش دیگری از تقریرات درس اصولشان می گویند اگر علیت ضروری را قبول کنیم، آن را فقط در فاعل های طبیعی، که ناقصند، قبول می کنیم، نه در فاعل های مختار و قادر که کاملند، و همین کمال

دینی و احکام شرعی و فقهی، گونه‌ای «جهان‌بینی» (world view) و نگرش خاص در مورد انسان، جهان، طبیعت، خدا، آخرت، امور اخلاقی، بصیرت قلبی و آموزه‌های اعتقادی (Doctrinal) نیز دارد که موجب تمایز ماهوی آن با دیگر ادیان شده و ویژگی خاص بدان بخشیده است. (۴)

اکنون با توجه به این توضیحات مختصری که آوردیم نوبت بحث از این دو «پدیده» است. آیا با هم نسبتی دارند یا نه؟ آیا وحدت و همانی (Identity) دارند، یا ناسازگاری دارند؟ و در هر دو شق آیا به نحو کلی تساوی یا تباین دارند یا به نحو جزئی؟ حیطه‌های معرفتی و شناختاری مشترکی هم دارند یا به کلی «تفکیک» قلمرو میان آنها حاکم است؟ آدمی ناخواسته یاد مسأله تعارض «علم و دین» و رابطه آن دو در آثار ایان باربو، فیلسوف علم معاصر می‌افتد. او نیز در مورد علم و دین چهار فرض را مطرح کرده است: «استقلال»، «تعارض»، «وحدت و همکاری» و «دیالوگ». مقصود از استقلال همان «تفکیک» و جدایی و میانیت بین قلمرو (Realm) علم و قلمرو دین است، یعنی که اساساً از دو سنخ جداگانه و متفاوت و متمایزند. او البته این دیدگاه را صریحاً نفی می‌کند و مدافع موضع همکاری و دیالوگ است.

نمی‌خواهم غافلانه یا به عمد - همچون برخی کسان در روزگار ما - مسأله رابطه دین و فلسفه را به رابطه «علم و دین» تقلیل دهم و فرو بکاهم.

نوشتار حاضر در پی آن است که، به دور از تعصب و عناد و شعارسرایای های مبتذل رایج، به تأملی در باب نسبت دین و فلسفه و سره و ناسره داوری‌ها در این خصوص پردازد. نه قصد دفاع از مکتب فکری خاصی در میان است و نه کوبیدن جریان فکری خاصی، بلکه سعی بر آن است که به توضیح این مناقشه مهم پردازد و بکوشد تا تصویر درستی از اصل مسأله ارائه دهد و به پاره‌ای کاستی‌ها یا احیاناً کژاندیشی‌های زیان‌بار نیز اشارتی بیاورد.

مسأله رابطه دین و فلسفه از مسایل دیرین فرهنگ بشری است که نسل‌های فراوانی از فیلسوفان و عالمان را به خود مشغول داشته است. (۱) متأسفانه این مسأله گاه نیز از قلمرو کاوش‌های عالمانه خواص به سطح مداخله‌های توده عوام کشانده شده و به خام‌اندیشی و فرهنگ ستیزی و به انزوا کشاندن فرزندان دامن زده است. از همین جاست که تعیین حدود و ثغور و نحوه رابطه دین و فلسفه یا میانیت آنها یکی از کارهای بایسته و فوری است؛ زیرا این مسأله تنها دارای ابعاد فکری نیست، بلکه پیامدهای علمی راهگشا یا زیان‌بار هم می‌تواند داشته باشد. (۲)

در میانه این غوغا و دعوای احساس‌آمیز ستیهندگان و ستایشگران محض، باید به اعتدال روی آورد و قابلیت‌های واقعی فلسفه را باز شناخت و تمایز معرفت فلسفی با آموزه‌های دینی را نیز به درستی شناخت و به کلی گویی بسنده نکرد. حقیقت آن است که فلسفه - که در اصل اشتقاق

دین و فلسفه؛ پیوند یا گسست

دکتر همایون همتی

واژگانی‌اش در زبان یونانی به معنای «خرخرد دوستی» به معنای عام (و نه هیچ نظام فلسفی یا مکتب فکری خاصی) بوده است. عملاً در میان مسلمانان به «فلسفه اولی» یا «فلسفه ما بعدالطبیعه» منحصر گشته که همان علم خاصی است که در پی شناخت «موجود بما هو موجود» است. (۳)

رکن اصلی فلسفه اولی یا ما بعد الطبیعه (first philosophy/metaphysics)، بحث از وجود اشیا است. در این نظام فلسفی خاص، کوشش فیلسوف، معطوف به شناخت هستی اشیاست؛ آن هم به گونه‌ای کلی یعنی که هیچ موجود خاص جزئی معینی مورد نظر نیست. به همین سبب این بخش از فلسفه یا خود این فلسفه گاه «امور عامه» خوانده شده است؛ یعنی دانشی که به عام‌ترین موضوعات می‌پردازد. تعریف‌هایی برای این فلسفه از زمان کندی، فارابی، تا ابن سینا، ملا صدرا، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی (رضوان الله علیهم اجمعین) ارائه شده که حاوی نکات دقیق و لطیفی هم هست و دریغاً که در این جا مجال بحث گسترده در این خصوص نیست.

هستی‌شناسی (تحلیلی، مفهومی و غالباً پیشینی، نه پسینی «به اصطلاح کانت») اساس دانش رایج فلسفه اولی یا ما بعدالطبیعه (نه جهان‌ماورای طبیعی و عالم مجردات، آخرت و...) را در میان مسلمین تشکیل می‌دهد. این فلسفه البته میراث دانایان یونانی است. و صد البته که پس از ترجمه و ورود به عالم اسلام، تحولات فراوان یافته و با پاره‌ای ابتکارات دقیق علمی متفکران مسلمان کمال چشمگیر یافته و گاه نیز با «علم کلام» و «عرفان» درآمیخته است. از آموزه‌های وحیانی، آیات پاک قرآن و احادیث پیامبر و اهل بیت (ع) نیز تأثیر پذیرفته و ماهیتی دگرگون شده یافته است. اما اساس آن یونانی است. این فی‌نفسه نه قبح فلسفه است و نه کمال آن. صرفاً توصیف خاستگاه آغازین آن به مثابه یک علم است و مسأله‌ای است مربوط به تاریخ علوم که البته می‌توان در آن نیز مناقشه کرد.

مسلمانان به گواهی آثار فلسفی شان صرفاً مقلد یونانیان نبوده‌اند، بلکه پس از ترجمه خود نیز در آن تصرف نموده، بر غنای آن افزوده‌اند و نگرش‌های فلسفی نوینی پدید آورده‌اند که در میان دانایان یونان بی سابقه بوده یا با میراث فلسفی به جا مانده از آنان تفاوت‌های مهمی یافته است.

دین اسلام نیز به گواهی اغلب دین‌پژوهان معاصر، دینی عقلانی و علم‌پرور است. این دین در متن و بطن خود، افزون بر مناسک و شاعر

اقتضای می‌کند که فاعل قادر هم توانایی فعل داشته باشد و هم توانایی ترک و با وجود فاعل، ضرورتی برای صدور فعل نباشد: «ان الفاعل التام لیس بعلمه تامه اصطلاحیه اذ مقتضی تمامیه الفاعل هو کونه غنیا عن العالمین و عن ایجاده و مقتضی ذلک هو عدم لزوم الصدور». (۱۱)

در ادامه این بحث مرحوم میرزا مهدی اصفهانی قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را که همان ضرورت علی و معلولی است، به صورت عکس قبول می‌کند؛ یعنی «الشیء ما لم یوجد لم یجب». وی چنین استدلال می‌کند که ما اگر به خودمان و افعال نفسانی مان رجوع کنیم درمی‌یابیم که تا زمانی که فعل ما موجود نشده است، وجوبی در کار نیست و وقتی فعل موجود شد، آن وقت وجوب و ضرورت نیز تحقق پیدا می‌کند. به تعبیر متکلمان، وجوب لاحق به جای وجوب سابق می‌نشیند. وی در ادامه بحث، همچون متکلمان، قادر بودن را به «صفت الفعل و الترك» معنا می‌کند.

آیت‌الله خوئی که از شاگردان دوره دوم درس خارج اصول محقق نائینی است، در درس خارج اصولش بر ضرورت علی و معلولی و ضرورت صدور فعل یا وجود مرتجع اشکال می‌کند و بر آن است که علت ضروری شامل افعال اختیاری نمی‌شود. به اعتقاد وی ملاک صدور فعل اختیاری انسان، اعمال قدرت و سلطنت و توانایی فعل و ترک است.

آیت‌الله خوئی می‌گوید: «آنچه محال است، وجود فعل بدون سبب و فاعل است، اما صدور فعل اختیاری از فاعل، بدون وجود مرتجع، محال نیست؛ زیرا فعل اختیاری از طریق اعمال قدرت انسان در خارج محقق می‌شود». (۱۲) وی در ادامه بحث می‌گوید: «تفاوت فعل ارادی با معلول طبیعی این است که فعل ارادی در تحققش محتاج فاعل است... و فاعل افعال انسان، نفس انسان است و فعل با اختیار و اعمال قدرت و سلطنت و بدون وجوب و ضرورت از آن صادر می‌شود، و نفس در به کارگیری قدرتش محتاج چیزی نیست، و خداوند نفس را چنین آفریده است... در حالی که معلول طبیعی در تحققش محتاج علل طبیعی است و علت با دو ویژگی «ضرورت» و «سختی» بر آن حکومت دارد و اختیاری برای آن قابل تصور نیست». (۱۳)

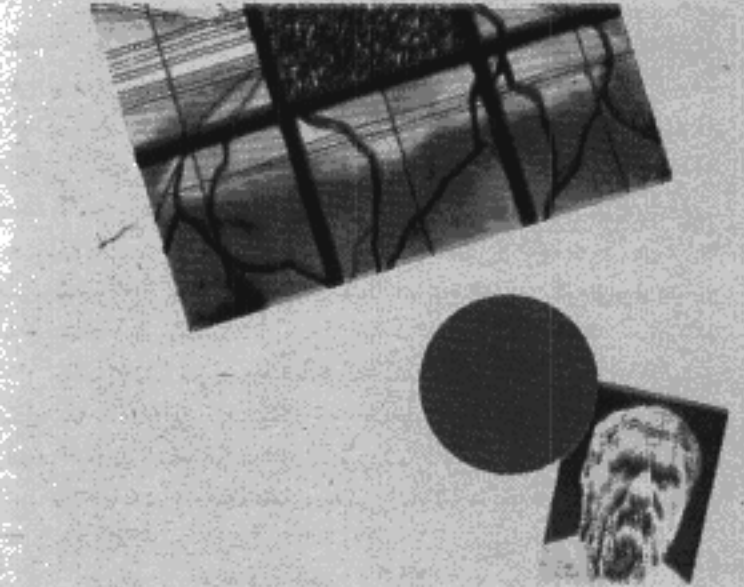
شهید آیت‌الله صدر روشن‌تر از دیگران علت ضروری را نقد می‌کند. وی در درس‌های خارج اصول خویش می‌گوید: اگر قاعده علت ضروری یا «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قاعده‌ای برهانی باشد، قابل تخصیص نیست. اما او معتقد است که این قاعده، قاعده‌ای وجدانی است، نه برهانی. از این رو، برای فهم دقیق آن باید به وجدان مراجعه کرد. وی بر آن است که ممکن‌الوجود بودن چیزی برای موجود شدن آن کافی نیست، و برای این که امر ممکنی در خارج تحقق یابد، یکی از دو چیز لازم است: یکی «وجوب بالغير» که توسط علت تامه برای ممکن‌الوجود حاصل می‌شود، و دیگری «سلطنت».

بدین ترتیب، شهید صدر مفهومی جدید به نام «سلطنت» را در مقابل دو مفهوم وجوب و امکان قرار می‌دهد. او در توضیح سلطنت می‌گوید: «سلطنت از این حیث که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، مانند امکان است، اما امکان، برای تحقق وجود یا عدم، کافی نیست، در حالی که سلطنت کافی است. وجه اشتراک سلطنت با وجوب این است که هر دو برای تحقق شیء کفایت می‌کنند و تفاوت آن دو این است که صدور فعل از وجوب به صورت ضروری است، اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست. اگر بتوانیم وجود سلطنت را در عالم اثبات کنیم، می‌توانیم از این طریق، هم صدور فعل را توجیه کنیم و هم اختیار و آزادی را. دلیل اثبات سلطنت در انسان، وجدان و علم حضوری است». (۱۴)

وی می‌گوید: «ما بالوجدان، ثبوت مفهوم سلطنت را در نفس خود می‌یابیم. وقتی در نفس ما شوق اکید برای انجام دادن عملی پدید آمد، آن را نه به واسطه عامل قهری بیرونی، بلکه به واسطه سلطنت نفس انجام می‌دهیم؛ چرا که حالت سلطنت از جمله اموری است که به علم حضوری برای نفس حاصل است؛ مانند حالت گرسنگی، تشنگی یا حالت حب و بغض. و نیز به این دلیل که ما در بسیاری موارد، بدون وجود عامل مرتجع، چیزی را بر چیز دیگر ترجیح می‌دهیم؛ مانند حالت گرسنگی که دو قرص نان در اختیار دارد و یا گریزنده‌ای که دو راه گریز را در پیش روی خود دارد. اگر فعل فاعل جز به واسطه ایجاب از ناحیه علت صادر شود، در این صورت، گرسنگی از گرسنگی خواهد مرد؛ چرا که هیچ مرجعی برای خوردن یکی از دو قرص نان وجود ندارد، در حالی که بنا بر قاعده سلطنت نفس، یکی از دو حالت، ترجیح می‌یابد». (۱۵)

پی‌نوشت‌ها

۱. ارستو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، نشر آموزش انقلاب اسلامی، ص ۶.
۲. همان، ص ۱۱.
۳. ملا صدرا، اسفار، ج ۳، ص ۱۶۳.
۴. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم، ص ۲۹۲.
۵. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۸.
۶. همان، ص ۲۸۱.
۷. وحید بهبهانی، رساله جبر و اختیار، ص ۲۶۹.
۸. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۹۱؛ نیز ر. ک: سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۴.
۹. فواید الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲.
۱۰. تقریرات درس خارج اصول میرزای اصفهانی، ص ۱۴.
۱۱. همان، ص ۱۸.
۱۲. آیت‌الله خوئی، محاضرات، ج ۲، ص ۴۷.
۱۳. همان، ص ۵۷.
۱۴. بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.
۱۵. همان.



بحث از نسبت «دین و فلسفه» را حتی نباید با رابطه «عقل و ایمان»، «عقل و وحی» و امثال این‌ها درآمیخت؛ زیرا فلسفه - به عنوان یک دانش و رشته علمی متمایز و مستقل - مساوی و معادل عقل یا علم (به معنای عام) نیست. دین نیز گاه به معنای «متن مقدس» (Scripture) است؛ گاه به معنای «ایمان» به یک مجموعه آموزه‌ها و جهان‌بینی دینی است (Faith) و گاه به معنای شیوه و نحوه رفتار دینی و زندگی دینی یعنی «دین‌ورزی» (Religiosity) است. و گاه البته به معنای تشکیلات و سازمان دینی یا «دین تحقق یافته» در یک جامعه. «معرفت دینی» نیز که حاصل تلاش و آموزش و کسب مؤمنان یا متکلمان ادیان یا فیلسوفان و معرفت‌شناسان دین است، خود مقوله جداگانه‌ای است که به معنای درک و فهم و استنباطی است که هرکس از دین دارد و البته گاه صواب است و گاه خطاآمیز.

«علوم دینی» نیز غیر از خود دین است. این علوم به لحاظ تاریخی غالباً متأخر از ظهور خود دین است و پس از ظهور و تأسیس دین و دعوت به سوی آن، بنا به ضرورت تعلیم یا تبلیغ و ترویج دین شکل می‌گیرند و نباید آنها را با خود دین یکسان و هم‌تراز گرفت، هرچند که باید فوراً بیفزاییم این علوم گاه و غالباً ریشه در تعلیمات خود دین دارند و همان آموزش‌ها، مناسک، اعتقادات، ارزش‌ها و باورها را در قالب مفاهیم و عبارات ریخته و به شکل یک علم مدون ارائه می‌کنند. گاه نیز علمی برای فهم دین لازم و مددکارانه به عنوان «مقدمه» و ابزار آموختن دین و تبلیغ و ترویج و دعوت به آن به کار برده می‌شوند؛ مانند دانستن زبان خاصی که متون مقدس یک دین به آن نازل شده است.

این نکات برای فهم بحث اصلی این مقاله لازم و تعیین‌کننده است. اکنون اشاره‌ای گذرا و شتابان به تاریخچه این مسأله لازم است تا نشان داده شود این مسأله نه تازه است، نه منحصر به فرهنگ اسلامی است و نه کسی در زمان حاضر می‌تواند ادعای ابتکار و پیش‌گامی در مورد آن بکند. مسأله مناقشه و تعارض در باب رابطه دین و فلسفه را می‌گوییم نه «تفکیک» قلمرو آن دو و یا اثبات «وحدت» و یکسانی آنها. اصل مسأله رابطه دین با فلسفه، مسأله‌ای دیرپا و بسیار کهن است. از فیلون (philo) یهودی گرفته که پیش از میلاد مسیح می‌زیست و به مسأله رابطه عقل و وحی یا آموزه‌های عقلانی بشر با آموزش‌های دینی، در آثارش پرداخته است تا فیلسوفان بزرگی همچون افلاطون، اگوستین، اوریگن، کلمنت، بوتیوس، ابلارد و صدها متفکر