

خودش خداوندی قرار دهیم و هرگز انسان با این فرض نمیتواند چیزی را پیش‌بینی نموده و از پی‌چیزی رفته و بکاری اقدام کرده و مقصدی را تعقیب نماید. پس اختیاری که انسان برای خود اثبات میکند هویتی بیرون از ذهن نداشته و مفهومی است

— خوشی‌های آتی صرف‌نظر میکند، بخاطر نسیه زیاد و بادوام از نقد کم و بی‌دوام صرف‌نظر میکند از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد بخاطر فضیلت اخلاقی صرف‌نظر میکند، رنج خود و راحت یاران میطلبد، احياناً خود را از قید اطاعت غرائز دانی بکلی خلاص میکند و دو زیر این چرخ کبود از هرچه رنگ تعلق‌پذیرد خود را آزاد میسازد.

در حکومت غریزه، محرکات غریزی، حیوان را بطرف عمل برمی‌انگیزد و بدون آنکه فرصتی بحیوان بدهد اراده او را منبسط و بعمل صورت وقوع می‌بخشد یعنی حکومت غریزه حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذات و دفع آلام است. اما در حکومت عقل هر چند محرکات غریزی انسان را بطرف عمل برمی‌انگیزد ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که بتأمل و تفکر و سنجش و محاسبه پردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی که اینممل از هر لحاظ دربر دارد در نظر بگیرد و سپس بترجیح جانب فعل یا ترك پردازد.

یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آنرا حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است گرفته. انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره‌مند شدن از تشریح و تکلیف و قانون و اخلاق نموده است و باو توانائی داده است که بار امانتی را که آسمانها نتوانستند کشید بدوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرائز در حیوان همیشه یکراه معین برای حیوان تعیین میکند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه بعمل وامیدارد ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دوراهی‌ها نگاه میدارد و ابتداء در وی ایجاد تردید میکند و تا ترجیح یکراه بتصویب نرسد اجازه حرکت نمیدهد.

شک و تردید پیدا کردن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت مشروطه عقل باز یافته است.

انسان میتواند دارای «شخصیت اخلاقی» بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون اینجهت است که توانائی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را به عقب براند. این توانائی از آنجا پیدا میشود که از یکطرف در پرتو غرائز عالییه میتواند هدفهای عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب بذات حق را در نظر بگیرد و از طرف دیگر در پرتو قوه تعقل میتواند اهمیت يك هدف و موجبات و موانع رسیدن آنرا بطور منطقی تحت محاسبه درآورد.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که اولاً افعال صادره از انسان مانند هر ممکن‌الوجود دیگری در ذات خود بطوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا میکند و ثانیاً فعالیتهای انسان و حیوان با فعالیتهای جمادی از قبیل سوختن آتش و جذب جاذبه و مغناطیس و غیره فرق دارد و آن فرق اینست که برای فعالیتهای جمادی —

بی‌مصدق. آنچه در خارج مسلم است اینست که هر چیزی علتی دارد که بواسطه وی جبراً بوجود می‌آید و اما اینکه ما در راه مقاصد خود فداکاری مینمائیم یا بتریبیت و امر و نهی دست میزنیم نه از راه اینست که در اعمال خود مختاریم بلکه افعال ما در وجود مقاصد

→ فقط یگراه در طبیعت تعیین شده و امکان انحراف از آن راه بجمادات داده نشده و از اینرو فعالیتهای جمادی محدود و یک‌نواخت است ولی این محدودیت و یکنواختی از فعالیتهای حیوانی برداشته شده و میدان عملی بآنها داده شده و تعیین راه باراده و انتخاب خود حیوان واگذار شده است و ثالثاً انسان در کیفیت اختیار و انتخاب با حیوان فرق میکند و آن اینکه حیوان فقط تحت تأثیر غریزه راهی را که تعیین آن باراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است تعیین و اختیار میکند و در مقابل حکومت غریزه آزادی ندارد ولی انسان بعملی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد و آزاد است که اثر تحریک غریزه را تحت محاسبه درآورد و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را بمعقب براند.

اکنون چند مطلب است که باید ذیلاً بیان شود:

- ۱- مقدمات افعال اختیاری چیست؟
- ۲- آیا این مقدمات اختیاری است یا غیراختیاری؟
- ۳- جبر و تفویض از جنبه کلامی.
- ۴- جبر و اختیار و وجدان.
- ۵- جبر و اختیار و اخلاق.
- ۶- امر بین امرین از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی.
- ۷- بحثی با مادیین.

مقدمات افعال اختیاری

در هر فعل اختیاری قدر مسلم اینست که دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فائده فعل. ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و ادراک فائده فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهائی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهائی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر بصدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یک مقدمه و مرحله دیگر قبل از مرحله عزم و اراده هست که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل. برخی از متکلمین قائل به یک مرحله علاوه‌ای شده‌اند و مدعی شده‌اند که علاوه بر مراحل گذشته یک مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس بسوی عمل. نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته‌اند. ولی اینفرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست بلکه صرفاً منظور فرض‌کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (بزعم خودشان) بوده و از اینرو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سواى اراده کردن نیست.

مادی دخیل هستند ما اگر کار نکنیم بنتیجه کار نمیتوانیم برسیم برخلاف حوادث جهانی دیگر مانند کسوف و خسوف و حرکت زمین و جز آنها که افعال ما تأثیری در وجود آنها نداشته و فقط وابسته بعلم و اسباب خود میباشند.

— آیا اینمقدمات، اختیاری است یا غیراختیاری؟

ما بعد از آنکه معنای آزادی و اختیار انسان را در افعال خویش فهمیدیم بخوبی میفهمیم که مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد یعنی اینطور نیست که مثلا انسان قبل از آنکه فعل را تصور کند یا فائده اش را تصدیق کند یا نسبت بآن شوق پیدا کند یا در اطراف آن تفکر و محاسبه نماید یا نسبت بآن اراده کند اولاً تصور کند تصور خودش را و بعد فائده این تصور را تصدیق کند و بعد نسبت بآن شوق پیدا کند و بعد در اطراف آن حساب کند و بعد اراده کند و آنگاه تصور نماید و همچنین در مورد سایر مقدمات فعل اختیاری از تصدیق بفائده و شوق و تأمل و اراده زیرا اولاً تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد و ثانیاً اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل میشود متسلسل خواهد شد و تا بی نهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است بعلاوه ما وجداناً حس میکنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات مقدمات آن تا بی نهایت.

انسان همواره نسبت بهر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی آزاد و مختار است که بکند یا نکند یعنی اگر اراده کند بکند میکند و اگر اراده نکند نمیکند ولی نسبت بافعال نفسانی خویش اینگونه آزادی ندارد که همواره اگر بخواهد و اراده کند که تصور کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که تصدیق کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که شوق و هیجان پیدا کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که فکر و تأمل محاسبه کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که اراده کند میکند و اگر نه نه.

این نکته محتاج به توضیح است که مقصود ما از اینکه میگوئیم افعال نفسانی اختیاری نیست این نیست که هیچیک از افعال انسانی بهیچ نحو تحت قدرت و اختیار و اراده انسان درنیآید و نسبت این امور بانسان از قبیل نسبت حرکات کواکب آسمانی نسبت بانسان است. بلکه مقصود اینست که امور نفسانی از قبیل حرکات و افعال خارجی انسان نیست. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند یکی اینکه هر فعل خارجی همواره مسبوق بمقدمات اختیاری است ولی امور نفسانی اینطور نیست یعنی هر يك از مقدمات نفسانی همواره مسبوق بمقدمات اختیاری نیست و اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق بمقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است و البته لازمه این برهان این نیست که امور نفسانی بهیچ نحو تحت اراده و اختیار در نمی آید زیرا لازمه این برهان نفی ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی یعنی لازمه این برهان اینست که «هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست» لازمه این برهان اینست که —

پاسخ

چنانکه از نمود این گفتگو واستدلال پیدا و روشن است اینان «جبر» را بمعنی ضرورت و وجوب وجود گرفته‌اند و آنگاه «اختیار» را بمعنی مقابل و نقیض وی یعنی رفع ضرورت وجود

→ هر اراده‌ای مسبوق باراده نیست نه اینکه هیچ اراده‌ای مسبوق باراده نیست. برخی از دانشمندان باین برهان تسلسل در کلمات حکما برخورده‌اند و آنرا دلیل بر نفی اختیاریت امور نفسانی بطور کلی گرفته‌اند غافل از آنکه این برهان، نفی ایجاب کلی میکند نه ایجاب نفی کلی و بعلاوه اگر بهیچوجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم می‌آید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکه تقوی و شجاعت و غیره لغو و بی‌ثمر باشد و حال آنکه ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس میکنیم و این البته اشتباه بزرگی است که برخی از علماء دچار شده‌اند. خاصیت دوم افعال و حرکات خارجی اینست که بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است مثلاً این قلم را که من در دست گرفته‌ام و با او مینویسم، نوشتن و نوشتن من بهیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد. ولی امور نفسانی من اینگونه نیست یعنی اگر من بخواهم که اراده غیراخلاقی از من سر نزنند و دارای ملکه تقوی باشم یا آنکه بخواهم جبن یا بغل یا حسادت را از خود دور کنم بصرف اراده آئی نمیتوانم این مقاصد را انجام دهم ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار من است میتوانم بتدریج در روحیات خودم تغییراتی مطابق میل و اراده خودم ایجاد کنم. و در نتیجه اراده خودم را تقویت کنم و آنرا نسبت به بعضی امور کنترل کنم. آری تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش میتوان گفت که بلاواسطه در اختیار من است.

در مورد آزادی و اختیار انسان شبهه معروفی هست و آن اینکه بنا بر مقدمات بالا مقدمات افعال اختیاری غیر اختیاری است و هر چیزیکه مقدمات وی غیراختیاری است خودش نیز غیراختیاری است و چگونه ما میتوانیم فعل را اختیاری بدانیم و حال آنکه بالاخره مقدمات این فعل منتهی میشود بامور غیراختیاری.

پاسخ این شبهه اینست که کبرای این قیاس که میگوید «هر چیزیکه مقدماتش غیراختیاری است خودش غیراختیاری است» غلط است زیرا اولاً ما بالوجدان والعیان در خود احساس میکنیم که نسبت بانتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمیکند و اینکه گفته میشود حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از حلقه‌ها و معلولات است و افعال ما نیز جزء این زنجیر است و در اینصورت ما چه اختیاری میتوانیم در این زنجیر پیوسته داشته باشیم پاسخ اینست که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقه‌هاست این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر میشویم و بنوبه خود در غیر خود تأثیر میکنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیر ذی‌السر باشیم و ثانیاً اگر ما نظریه فوق را که هم برهان و هم وجدان آن را تأیید میکنند و مبتنی بر اصل ضرورت علی و معلولی است نپذیریم باید قائل شویم که افعال انسان عاری از ضرورت علی و معلولی است و در این صورت یا اینست که صدور فعل را با صدفه توجیه میکنیم و علیت را انکار میکنیم و یا اینست که علیت را →

استعمال کرده‌اند و البته پر روشن است که در اینحال اگر فرض کنیم برای انسان اختیار (ارتفاع ضرورت علیت و معلولیت) ثابت است باید بگوئیم وجوب و ضرورتی نیست، باید بگوئیم انسان هیچگاه حادثه مترقی را و هرگز آینده‌ای را نمیتواند پیش‌بینی

می‌پذیریم و ضرورت علی و معلولی را انکار میکنیم بنا بر انکار علیت و قول بصدقه (همچنانکه قبلا گذشت) بکلی رابطه ما با فعل قطع میشود و آزادی از ما گرفته میشود و تمام فعل بدست تصادف کور و کر و بیحساب میافتد و بنا بر انکار ضرورت علی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدقه شدن است باز همان نتیجه را میدهد. در اینجا يك فرض دیگر باقی میماند و آن اینکه ما چنین فرض کنیم که جمیع مقدمات افعال اختیاری اختیاری است و مقدمات این مقدمات نیز اختیاری است و همینطور مقدمات این مقدمات تا بی‌نهایت. یعنی تمام این امور با اراده و اختیار صورت میگیرد و هر اراده و اختیاری نیز با اراده و اختیار دیگر و همینطور... این فرض نیز اگر مخل به اختیار و آزادی انسان نباشد مؤید آن نیست زیرا روی این فرض هر اراده‌ای معلول اراده‌ای است و آن اراده نیز معلول اراده دیگر و همینطور...

بنابراین هیچگاه این فعل با شخصیت من ارتباط پیدا نمیکند و رابطه‌اش با من بکلی قطع میشود زیرا هر اراده‌ای مستند با اراده دیگری است و هیچ اراده از ذات من و شخصیت من سرچشمه نمیگیرد و درست مثل این است که اشخاص دیگری از خارج روی فعل من تصمیم بگیرند.

اینست که ما میگوئیم پگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ایست که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است و اما سایر نظریه‌ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محالاتی از قبیل صدقه و تسلسل علل است مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه‌ها است و هرکسی هم وجدانا آنرا حس میکند علیهذا کسانی که نظریه ما درباب اختیار آنها را قانع نمی‌کند هیچ نظریه دیگر نباید آنها را قانع کند.

بعلاوه تنها با این نظریه است که تأثیر و فائده تربیت و تعلیم اخلاقی قابل توجیه است. فائده و اثر تربیت و اخلاق امری است غیر قابل انکار و حال آنکه طبق نظریه‌های تصادفی و همچنین طبق فرض تسلسل علل و همچنین طبق نظریه جبری که افعال انسان را صددرصد تحت تأثیر عوامل خارجی میداند تربیت و اخلاق قابل توجیه نیست. مطابق این نظریه اثر تربیت و اخلاق تکوین يك سلسله سجایای اخلاقی است و اثر این سجایای اخلاقی اینست که اراده را نیرومند میسازد و قدرت اراده را برای مقاومت در مقابل تحریکات تمایلات منحط زیاد میکند یعنی رابطه علی و معلولی بین تربیت و سجایای اخلاقی و بین سجایای اخلاقی و قدرت اراده و بین قدرت اراده و عقبراندن میل‌های منبمٹ از شهوات برقرار است و اگر بنا بشود رابطه علی و معلولی در کار نباشد (طبق نظریه‌های تصادفی) یا آنکه رابطه علی و معلولی در کار باشد و اراده انسان صددرصد تابع تحریکات غریزی یا عوامل خارجی باشد یا آنکه اراده انسان تابع اراده دیگر و آن اراده نیز تابع اراده دیگر باشد تا بی‌نهایت، موضوع تربیت و اخلاق بکلی منتفی میشود.

نماید.

و چون زیر بار این محالات نمیتوان رفت باید گفت انسان مجبور است و اینکه افعال خود را اختیاری (بی ضرورت و بی علت) یا خود را در اراده خود آزاد فکر میکند اندیشه و پنداری

← جبر و تفویض از جنبه کلامی

متکلمین در مباحث الهیات آنجا که از عموم و شمول اراده ذات باری نسبت بهمه حوادث جهان سخن میگویند این مبحث را پیش می‌آورند که آیا اراده ذات باری شامل جمیع حوادث کائنه و از آنجمله افعال صادره از انسان هست یا شامل نیست. متکلمین در اینجا دو دسته شده‌اند. اشاعره معتقدند که اراده ذات حق شامل جمیع حوادث است و هر حادثه‌ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات باری است و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست اگر می‌بینید که آتش میسوزاند و اقماع آتش میسوزاند بلکه اراده حق است که پشت سر اینکه بعضی از اجسام بآتش نزدیک میشوند سوزاندن را خلق میکند و اگر می‌بینید که فلان زهر خورنده‌اش را میکشد و فلان تریاق دفع سم میکند نه زهر تأثیری در کشتن و نه تریاق تأثیری در بهبود یافتن دارد بلکه اراده خداوند است که بعد از خوردن زهر، خورنده را میکشد و بعد از استعمال تریاق بهبودی و شفا میدهد اساساً اسباب و مسببات بمعنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جاری شده بر اینکه آنچه را ما مسببات می‌پنداریم پشت سر آن چیزهاییکه اسماشان را اسباب گذاشته‌ایم ایجاد کند بنائاً علیهما هیچگونه رابطه علی و مملولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است باراده ذات باری افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از اراده حق است. اشاعره را روی این نظر چبری میگویند دسته دیگر از متکلمین معتزله هستند عقیده ایندسته درست نقطه مقابل عقیده اشاعره است معتزله معتزله اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند صرفاً همینقدر است که ابتداء اینجهان را تکوین کرده است. جهان بعد از آنکه با اراده ذات باری تکوین یافت بحسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که بتدریج پدید می‌آید مقتضای طبع خود جهان است عیناً مانند کارخانه‌ایکه بوسیله یک نفر مهندس تأسیس میشود دخالت آن مهندس فقط در بکار انداختن ابتدائی آن کارخانه است ولی بعد از آنکه کارخانه تأسیس و ایجاد شد بهحسب طبع خود کار میکند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین جهان پس از آنکه از طرف ذات باری خلقت یافت و تأسیس شد بخود واگذاشته و تفویض شده. انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و بخود واگذاشته و تفویض شده افعال وی کاملاً از دخالت اراده ذات باری آزاد است این نظریه را از این جهت نظریه تفویضی میگویند.

در مقابل این دو نظریه نظر سومی ابراز شده و هر دو نظریه بالا را تخطئه و تکذیب کرده است. آن نظر اینست که نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است بین امرین یعنی نه اینست که افعال انسان یا سایر حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه ناشی از اراده ذات باری باشد و رابطه سببی و مسببی بین اشیاء منقطع باشد و نه ←

است که با خارج وفق نمیدهد.

اینست خلاصه نظر این دانشمندان و اگر این بیان با رجوع باصل این بحث در فلسفه با ترازوی درست و منطقی صحیح سنجیده شود روشن خواهد شد که مغالطه ایست بر کتب نظر مغالطه های چندی

→ اینست که جهان و انسان بخود وا گذاشته شده است بلکه هر حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده دارند. اینست که علت العلل است. این نظر اولین بار از طرف پیشوایان دین ابراهیم در ابتدا که محققین حکماء الهی با موازین دقیق عقلی منطقی در این مسئله فلسفی دست کردند حکم عقل را نیز با این نظر که از منبع وحی سرچشمه میگیرد موافق یافته اند. تفصیل این مطلب را از مقاله ۱۴ باید جستجو کرد.

شبهه جبر از راه علم ذات باری نیز از طرف بعضی نویسندگان شده باین بیان که علم ذات باری تمام و شامل همه چیز است و اگر کسی گناه می کند در علم حقی معلوم است که گناه میکند و بنا بر این اگر کسی گناه نکند از وی سلب می شود زیرا اگر گناه نکند مستلزم اینست که علم ذات باری او را در علم خود شامل نمیشود. این شبهه نیز یک مغالطه ای بیش نیست. این مغالطه ها همانند آنجا ناهمی میشود که علم ذات باری و تقدیر ذات باری را نسبت به حوادث جهان از منبع علم انسان و تقدیر انسان در افعال خویش قیاس گرفته اند. در مقاله ۱۴ فلسفه در این باره بحث خواهد شد. در پاسخ این شبهه کودکانه در اینجا همینقدر گفتیم که بر طریق اهل جلد نقض کرده و بگوئیم در علم حق ثابت است که انسان را آزاد است و اگر انسان مسلوب الاختیار باشد موجب می شود که علم خداوند را در علم خود شامل نکند.

جبر و اختیار و وجدان

نظریه جبر غالباً از طرف کسانی ابراز میشود که با مشاهده خود را باینوسیله از زیر بار تکلیف و قانون و اخلاق آزاد سازند و هر چه بکنند بکنند میشوند برای انکار بنیال خود حذر موجهی بتراشند، گاهی بگویی که خداوند است که چنین بشود و در مقابل خواسته خدا چه میتوان کرد و گاهی بگویی که خداوند مسلوب الاختیار میکند و جلو «جبر تاریخ» را نمیتوان گرفت.

البته توجیه و تفسیر فلسفی مسئله جبر و اختیار در آنچه به جمیع جوانب و اطراف آن از فاضل ترین مسائل است و کمتر در این کتاب بحث شده است حاصل کرده که به درستی از عهده حل آن برآید ولی ادراک اجملی از این مسئله از اصمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق الطبیعی نمیتواند اختیار نیست امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط بطرز انجام دادن مسائل وجدانی ذهنی خود انسان است. هر کسی وجداناً حس میکند که نه طبعاً و نه از جهت اراده ذات باری او را مسلوب الاختیار کرده است و نه طبق ادعای مادیین که در این مسئله مسلوب الاختیار او را مانند برگه گاهی بر روی یک سیل خروشان بی اختیار با خود میبرد. انسان وجداناً احساس میکند که در هر حالتی که در هر حالتی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است. انسان باالوجدان احساس میکند که از جهت مقاومت در مقابل عوامل مادی بخاطر حفظ فضیلت اخلاقی و بهره گیری از این استعداد است. انسان وجداناً احساس میکند که استعداد پذیرفتن تکلیف و قانون را در اختیار دارد و از این

از چند بحث مختلف و جداگانه که نه تنها تنها و نه مجموعاً این نتیجه افسون‌آمیز را نمیدهند و فلاسفه نیز چنین تهمتی را که این دانشمندان بایشان نسبت داده‌اند نمیپذیرند. اساساً سخن و کنجکاوی فلاسفه در دوجا و در دو مسئله است:

— لحاظ با جمادات و نباتات و حیوانات فرق دارد و همانطوریکه در متن بیان شده: اگر انسان خود را فطرتاً مختار میدانست هیچگاه با فکر و تروی فعلی را انجام نمیداد و یا ترک نمیکرد و هرگز اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است برپا نمیکرد. انکار اینمطلب انکار يك امر بدیهی و وجدانی است و يك نوع سفسطه بشمار میرود. مولوی میگوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مورد قدر فعل حق حس نباشد ای پسر
درک وجدانی بجای حس بود هر دو در يك جدول ایتم میرود
اینکه فردا این کنم یا آن کنم ایمن دلیل اختیار است ای صنم
مقصود مولوی از مذهب قدر در اینجا مذهب تفویض است که قبلاً شرح دادیم.
بعضی در اصطلاحات خود بمذهب تفویض قدر میگویند و بعضی بمذهب جبر. و این خود يك علت تاریخی دارد.

اینگونه سفسطه‌ها و انکار بدیهی‌ها بطور کلی دو علت عمده دارد: بهم خوردن تعادل فکری — اغراض فاسد اجتماعی. برخی در اثر ضعف نیروی تعقل و برخورد با استدلالهای پریپیچ و خم، تعادل فکری خود را از دست داده و علی‌رغم وجدان فطری خود اظهار نظر میکنند و برخی دیگر اغراض فاسد اجتماعی محرک آنها واقع شده که برای آنکه خود برای خود عذری بتراشند متوسل بسفسطه میشوند. راه معالجه دسته اول تمرین و ممارست منطقی و استدلال و تقویت قوه تعقل آن است ولی برای دسته دوم این راه را نباید پیشنهاد کرد.

این سینا در شفا در مورد دسته دوم میگوید آخرین پاسخ شفابخشی که باید به آنها داده شود اینست که از طریق عمل وارد شوند و در گفتار، همان منطقی خود او را پیش بگیرند مثلاً او را بزنند و بگویند زدن و نزدن هر دو یکی است یا در آتش بیندازند و بگویند آتش و غیر آتش یکی است در اینوقت است که فطرت واقع‌بینی وی او را بسخن می‌آورد و بحقیقت اعتراف خواهد کرد.

مولوی اینمطلب را در مورد «جبری» که خود را علی‌رغم وجدان، فطرت خود مسلوب‌الاختیار فرض میکند بنظم آورده است:

آن یسکی بر رفت بالای درخت	میشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی	از خدا شرمست بگو چه میکنی
گفت از باغ خدا بنده خدا	میخورد خرما که حق کردش عطا
پس به بستش سخت آندم بر درخت	میزدش بر پشت و پهلوی چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار	میکشی این بیگنه را زار زار
گفت کز چوب خدا این بنده‌اش	میزند بر پشت دیگر بنده خوش
چوب حق و پشت پهلوی آن او	من غلام و آلت فرمان او
گفت تو به کردم از جبر ای هیار	اختیار است اختیار است اختیار —

۱- اینکه آیا اشیائی که در عالم موجود میشود با وجوب وجود (ضرورت باصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند موجود میشوند یا نه؟ پاسخ فلاسفه در این مسئله مثبت است به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش تاکنون از آنان

→ جبر و اختیار و اخلاق

مسئله جبر و اختیار از نظر تربیت اخلاق از جنبه خاصی مورد مطالعه قرار میگیرد و آن اینکه آیا سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر و تبدیل هست یا نیست؟ تمام سیستمهای اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله با یکدیگر دارند یک مطلب را بعنوان اصل مسلم پذیرفته‌اند و آن اینکه سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است عادت جای طبیعت را بگیرد. علماء اخلاق میگویند تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه میشود، معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که بوی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخ میشود در مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که سرشت و طینت‌های غیر قابل تغییر قائلند و اثر اخلاق و تربیت را در مزاج آنکس که سرشت نیک ندارد صفر میدانند و معتقدند که تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است. بمقیده ایندسته امزجه روحی بشر عیناً مانند طبایع مخصوص نیاتات و جمادات و حیوانات است و همانطوریکه هرگز شاخ بید بر نهد و نی بوریا شکر نهد و زمین شوره سنبل بر نیآورد و آهن بد شمشیر نیک نشود آدم بد سرشت و زشت طینت و بد گوهر نیز پاک نهاد و پاکیزه نفس نشود و مصدر اعمال نیک نگردد و آنکس که سرشت او را بد آفریدند تغییر سرشت نخواهد داد.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
مولوی از زبان منکرین انبیا که منکر
قوم گفتند ای نصحان پس بود
نقش ما این کرد این تصویرگر
سنگ را صد سال گوئی لعل شو
خاک را گوئی صفات آب گیر
نار را گوئی که نور محض شو
قلب را گوئی که زر پاک شو
هیچ از آن اوصاف دیگرگون شوند؟
آنگاه از زبان انبیا بانها جواب میدهد:

انبیا گفتند آری آفرید
و آفرید او وصفهای عارضی
رنجها داده است کانرا چاره نیست
رنجها داده است کانرا چاره هست
بلکه اغلب رنجها را چاره هست
این دواها ساخت بهر ائتلاف
گذشته از اینکه موضوع سرشت پاک و ناپاک با موضوع جبر و اختیار بمفهوم →
وصفهایسی که نتان زان سرکشید
که گهی میغوض، میگردد رضی
آن بمثل گنگی و قطس و عمی است
آن بمثل لثوه و درد سر است
چون بجسد جوئی بیاید آن بدست
نیست این درد و دواها از گزاف

در دست است و هرگز حل مسئله را موقوف به پیدایش این افکار التقاطی مادیین نکرده‌اند و پاسخ دانشمندان قائل باتفاق منفی است و اینان عده‌ای از مادیین هستند که برای مجموع عالم علت قائل نیستند.

→ فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد این موضوع از جنبه علمی مردود شناخته شده اگر این موضوع را از جنبه علمی بخواهیم مورد مطالعه قرار دهیم باید در قانون وراثت از جنبه پتولوژی مطالعه کنیم در پتولوژی ثابت شده که هر چند صفات و ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی از نسلی بنسلی منتقل میشود ولی این صفات و سجایا آن ثبات و استحکامی را که در مشخصات نوعی موجود است واجد نیستند و با عوامل تربیتی و اخلاقی، قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش‌اند. بعلاوه ماحساً و وجداناً اثر تربیت را در افراد و امم مشاهده میکنیم. امروز مسهترین چیزیکه نظر علماء اجتماع را جلب کرده تجهیزات تربیتی و اخلاقی ملل و اقوام است.

امر بین امرین از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که در مسئله جبر و اختیار چه از جنبه فلسفی و چه از جنبه کلامی و چه از جنبه اخلاقی وارد شویم نظر صحیح همانا نظریه امر بین امرین است زیرا چنانکه دیدیم از جنبه فلسفی افعال صادره از انسان در عین اینکه از نظری امکان شدن و امکان نشدن دارد از نظر دیگری آنچه شدنی است شدنی است و آنچه نشدنی است نشدنی یعنی نه ضرورت بطور مطلق حکم فرما است و نه امکان بلکه امری است بین امرین و از نظری ضرورت و وجوب حکم فرما است و از نظر دیگر امکان و هنگامی که از جنبه کلامی این مسئله را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم نه اینست که افعال انسان صرفاً مستند باراده ذات باری است و انسان منزحل است از تأثیر و نه اینست که صرفاً مستند بخود انسان است و رابطه فعل با ذات باری منقطع است بلکه امری است بین امرین و در عین اینکه فعل مستند بخود انسان است مستند باراده ذات باری نیز هست منتها در طول یکدیگر (نه در عرض و بطور شرکت) و هنگامیکه از جنبه اخلاقی مطالعه میکنیم باز می‌بینیم نه اینست که سرشتهای موروثی ثابت و غیر قابل تغییر باشد و نه اینست که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی بکلی دروغ باشد بلکه امری است بین امرین یعنی در عین اینکه پاره‌ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی بنسلی دیگر منتقل میشود با عوامل تربیتی قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش است.

بحثی با مادیین

مادیین صددرصد طرفدار عقیده جبر هستند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی میدانند. مادیین کوشش می‌کنند که انسان را صددرصد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه بدهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط‌مشی و راه و روش و مسلک و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه بدهند. مادیین طبق همین عقیده مادی خود تاریخ بشر را بطور مادی توجیه و تفسیر میکنند یعنی هر عمل و هر وضع

۲- آیا در مورد افعال انسان جبر باید قائل شد یا تفویض یا امر بین امرین و بعبارت دیگر آیا افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچگونه تأثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است (اینست معنی جبر در اینجا نه

— و هر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی محیط میدانند و شرائط مختلف محیط مادی را بوجود آورنده آن وضع و آن حالت میدانند بمقیده مادیین پیدایش مرامها و مسلکها و مذاهب و سیستمهای فلسفی و هنرها و دانشها در هر عصری انمکاس وضع مخصوص حوائج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و خلاصه نه تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همانا شکم و مانندهای شکم است.

مادیین برای اثبات عقیده جبری خود به سفسطه‌های عجیبی متوسل میشوند دکتی ارانی در جزوه جبر و اختیار پس از آنکه مقدمه قانون علیت را بیان میکنند و میگویند پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معین علی و معلولی صورت میگیرد میگوید: «در صورتیکه در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمیشود و عموم حوادث مبتنی بر قوانین معین و نظام مسلمی هستند و تشریح کردیم مقصود از قانون یا ناموس چیست باید دید این نوامیس جبری هستند یا اختیاری یعنی آیا قوانین عالم باید حتماً اینطور باشند یا ممکن بود بشکل دیگر درآیند. بعبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است زیرا در صورتیکه قبول کردیم هر امری را علتی و هر علتی را معلولی است یعنی همواره متعاقب هر سوتعمیت و علل معینی نتایج معین میآید نمیتوانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد زیرا در اینصورت لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقی محال است پس از اینجا اینطور نتیجه میگیریم که در طبیعت اعجاز نیست...»

اولاً موضوع جبر و اختیار که مربوط بکیفیت صدور افعال انسان از انسان است و ده‌ها قرن سابقه بحث فلسفی دارد چه ربطی دارد با اینکه ما بگوئیم آیا قوانین عالم بایستی حتماً اینطور باشند یا ممکن بود بشکل دیگر درآیند، ثانیاً، فرضاً ما جبر و اختیار را بهمین معنا گرفتیم باز اینموضوع چه ربطی دارد با اینکه بگوئیم آیا دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ و مگر منافاتی است بین اینکه ما این جهان را ممکن بدانیم و در عین حال ضرورت و ایجاب علی و معلولی را قبول کنیم؟ ما قبلاً گوشزد کرده‌ایم که مادیین بین وجوب غیری که همان وجوب علی و معلولی است و با امکان ذاتی قابل جمع است، و وجوب ذاتی که با هیچ نحو امکان قابل جمع نیست نتوانسته‌اند فرق بگذارند. این مورد شاهد آن مدعای ما است ثالثاً اینکه میگویند اگر دنیا ممکن باشد لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم چه معنا دارد؟ اگر مقصود اینست که لازم میشود ما سلسله علل را منتهی بعلت‌العلل و واجب‌الوجود بدانیم پس اینکه میگویند باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم یعنی چه؟ مگر معنای واجب‌الوجود اینست که معلول بی‌علت است!!! رابعاً، این نتیجه که آخر کار میگیرد و میگوید پس در طبیعت —

ضرورت وجود که علت داده باشد و گرنه دو قول دیگری روی اساس نفی این ضرورت مبنی نیست) و یا افعال انسان صددرصد در تحت تأثیر اراده بوده و هیچگونه استنادی بفاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قید علت خارج از خود

— اعجاز نیست یعنی چه؟ مگر طرفداران اعجاز مدعی هستند که اعجاز عبارت است از يك معلول بلاعلت. اگر اعجاز معلول بلاعلت است پس چه رابطه‌ای با قدرت‌آورنده آن دارد؟! حقیقتاً در چند سطر این اندازه مفسطه کردن بسیار شگفت‌آور است و عجب‌تر اینکه با چنین منطقی محکم! میخواهند جبر مادی را اثبات کنند و تاریخ را طبق دلبخواه خود تفسیر و توجیه کنند. بعد از چند سطر میگویند «این موضوع در اصطلاح فلسفی بمسئله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه‌ها و عقائد است معتقدین اجباری بودن اراده انسانی را جبریون و مخالفین آنها را تفویضی یا اختیاری میگویند». از آنچه ما سابقاً گفتیم معلوم شد که تفویض از اصطلاحات مخصوص معتزله است و مفهوم خاصی میدهد و معنای تفویض نه مرادف با اختیار است که مورد قبول ما است و نه مرادف با ضد علیت. و آنجا که لغت جبر نیز در مقابل لغت تفویض بکار برده میشود مفهوم خاصی میدهد که ما قبلاً بیان کردیم و آن نیز ربطی بمفهوم علیت یا مفهوم ایجاب علی و معلولی ندارد ایضاً میگوید «علت عمده پیدایش این عقیده (عقیده اختیار) از اینجاست که اغلب اوقات تصور استقلال اراده را با خود استقلال و اختیار اشتباه میکنیم مثلاً فرض کنیم ناطقی در موقع نطق، گیلان آبی را در برابر دارد و پس از آنکه مدتی صحبت کرد جره‌ای از آب گیلان مینوشد. کسی او را مجبور به نوشیدن آب نکرده خود او اختیاراً گیلان را برداشته و نوشید مسلماً نزد خود احساس این اختیار را نیز مینماید ولی آیا اطمینان او بر اختیار خویش دلیل است بر اینکه او واقماً با اختیار آب را نوشید؟ نه. زیرا هر شخص دقیقی میفهمد که اگر ناطق، گیلان آب را با این حرارت بسر کشیده علت اینست که گلوش خشک شده و این خشکی گلو در اثر حرف زدن او است که منتج بحدوث تغییراتی در گلوئی او شده که بالاخره منجر باشامیدن گردیده پس علت اینکار تغییر فیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق ما پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است». اولاً موضوع مختار بودن و آزاد بودن انسان ارتباطی با موضوع استقلال اراده ندارد. البته اراده انسان نیز حادثه‌ایست از حوادث عالم و پیدایش وی در اثر علل مبینی است و ثانیاً اینکه میگوید تغییر فیزیولوژی، ناطق را مجبور کرده که آب بنوشد غلط است. اینگونه عوامل همواره انسان را بطرف عمل تحریک میکنند ولی مجبور نمیکند یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل این عوامل همیشه محفوظ است و اگر حیثاً پس از سنجش و مقایسه فهمید که ضرر نوشیدن آب بر فائده‌اش غلبه دارد مثل آنکه چنین تشخیص داد که این نوشیدن در اینحال موجب عوارض ناخوشی خواهد شد جلو آن تحریک غریزی را میگیرد و از نوشیدن آب صرف‌نظر میکند. پس انسان هیچ اجباری در مقابل تحریکات غریزی که از طبیعت مادی سرچشمه میگیرد ندارد انسان دارای شخصیت اخلاقی است. شخصیت اخلاقی انسان وابسته بمقدار مقاومتی است که در مقابل همین تحریکات نشان میدهد و اگر اراده انسان صددرصد مطیع این تحریکات است پس شخصیت اخلاقی معنا ندارد.

آزاد میباشد - اینست معنی تفویض نه اینکه اختیار بمعنی نفی ضرورت بوده باشد - و یا اینکه افعال انسان هم استناد بساراده وی و هم استناد بعلمتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه

→ در اینمورد يك نکته روانشناسی هست که بنوبه خود حاوی سر فلسفی بزرگی است آن نکته اینست که انسان هنگامیکه بمنظور اخلاقی در مقابل تحریکات شهبوانی مقاومت میکند در خود احساس پیروزی و موفقیت میکند و درست مثل اینست که بر حریمی فائق آمده و او را شکست داده است و برعکس هرگاه که بمنظور هدف شهبوانی از هدف اخلاقی صرف نظر میکند در خود احساس ضعف و شکست خوردگی مینماید و درست همان حالتی به وی دست میدهد که از حریمی شکست میخورد، و حال آنکه در هر دو حال فاعل يك شخص است و اراده يك شخص که مبادرت بعمل نموده است. این نکته ایست که روانشناسان یادآوری کرده اند و بعلاوه هر کسی میتواند از مطالعه ضمیر خود آن را بیابد.

این نکته میرساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت بحیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به هدفهای معنوی و اخلاقی است و جنبه های حیوانی و شهبوانی طفیلی های شخصیت واقعی انسان است و آنجا که احساس ظفر میکند چون شخصیت واقعی «خودش» بر طفیلی های وجودش فائق آمده و آنجا که احساس شکست خوردگی میکند از اینست که شخصیت واقعی از طفیلی های وجودش شکست خورده است یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه بشخصیت سرچشمه میگیرد.

و از اینجا اجمالاً باید فهمید که برخلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد. توضیح بیشتر اینمطلب را در جای دیگر خواهیم دید.

ایضاً میگوید: «عده ای از فلاسفه نظر باینکه ضعف و بی پایگی عقیده اختیار را درك نموده اند برای اینکه دچار اشکالات عدیده ای که بر این عقیده وارد است نشده و در عین حال عقائد پوسیده و مندرس تفویضی را از اضمحلال قطعی حفظ نمایند طریقه التقاط را پیش گرفته حد وسط این دو عقیده را قبول نموده اند نه تمام اعمال و افعال را جبری و نه کلیه آنها را اختیاری میدانند امر را بین امرین فرض کرده و گاهی به نعل و زمانی بهمیخ، کج دار و مریز مسائل فلسفی را با منطله و منسطه برای مریدان خویش پسر شکل هست توضیح میدهند. بیفائده است بگوئیم که این عقیده هم مثل عقیده تفویض محکوم به بطلان است چه نتیجه قبول این فکر این خواهد بود که بعضی از افعال علتی دارند و برخی فاقد آنند و یا اینکه در عین حال هم دارای علت و هم بی علتند».

حقیقتاً من متحیرم نام این گفته ها را چهل بگذارم یا تجاهل و تقلب و تعریف. ما قبلاً مشروحاً توضیح دادیم که تعبیر امر بین امرین تعبیری است که اولین بار توسط پیشوایان دین در مورد دخالت اراده ذات باری در پیدایش افعال انسان یا مطلق حوادث جهان ابراز شده و کوچکترین تماسی با قبول یا انکار قانون علیت ندارد. و اینمطلب در تاریخ علم کلام سابقه روشن و واضحی دارد و هر کسی با اندک مراجعه ای میتواند مطلب را کشف کند. نظریه تفویض و امر بین امرین از طرف ←

اراده انسان اراده میکند و انسان فعل را بواسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و باموافقت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد مینماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد میکند پس انسان فعل را با اراده انتخاب میکند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است و اینست معنی امر بین امرین که میان دو قول جبر و تفویض واقع است نه اینکه بعضی افعال علت دارند و بعضی دیگر ندارند چنانکه برخی از دانشمندان مادی معنی کرده و نسبت داده‌اند.

با بررسی این بیان روشن میشود که این دانشمندان دو مسئله نامبرده را یکی پنداشته و پس از آن نام جبر و تفویض را با تبدیل لغت تفویض باختیار از مسئله دومی برداشته و بجای دو خاصه مسئله اولی یعنی ضرورت و لاضرورت گذاشته‌اند و سپس حکم لاضرورت را در مسئله اولی که اختیار نامیده بودند و منفی است برای اختیار که در مسئله دومی است و حکم مثبت دارد حکم قرار داده‌اند

→ فلاسفه ابراز نشده که فلاسفه تفویضی برای نجات خویش متوسل بنظریه امر بین امرین شده باشند. و اتفاقاً اگر مفهوم جبر و تفویض و امر بین امرین را از جنبه کلامی در نظر بگیریم و با نظریه‌های فلسفی مقایسه کنیم نظریه تفویضی را نزدیک‌ترین نظریه‌ها بفلسفه مادی خواهیم یافت زیرا طرفداران این نظریه که معتزله هستند معتقدند که عاالم پس از خلقت اولیه بخود تفویض شده و اراده خداوند در پیدایش حوادث جهانی نخالتی ندارد و چنانکه می‌بینیم این نظریه تا اندازه‌ای جنبه ماتریالیستی دارد و اما نظریه جبر (مقابل تفویض) صددرصد یک نظریه باصطلاح ایده‌آلیستی است زیرا رابطه علی و معلولی و سببی و مسببی را بین حوادث جهان بکلی منکر است و همه حوادث را مستقیماً مولود اراده ذات پاری میدانند. ایضاً میگوید: «مهمتر از همه اینست که اعتقاد به اتفاق ما را مستقیماً وادار پایمان بامور خارق‌العاده و اعجاز نموده مجبور بخلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر میکند چنانکه ارسطو و سیسرون و لایب‌نیتس و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسک بمقیده اتفاق گردیده...». در اینجا جزآنکه بگوئیم دروغ و تقلب و تحریف بآخرین حد خود رسیده چیز دیگری نمیتوانیم بگوئیم خواننده محترم خودش میداند که عقیده اتفاق مناقض عقیده اثبات صانع است و تاکنون در همه جهان یکنفر حکیم الهی هم پیدا نشده که متمسک بمقیده اتفاق برای اثبات صانع شده باشد.

اگر کسی باینرساله کوچک ۱۲ صفحه‌ای مراجعه کند و اطلاعات نسبتاً جامعی در اینموضوعات داشته باشد میفهمد که چه اندازه در اینرساله کوچک راست و دروغ بهم آمیخته شده و مغلطه و سفسطه بکار رفته است.

پس از این همه نقل و تبدیل اولاً حکم لاضرورت یعنی نسبت معلول بعلت ناقصه اش را انکار کرده‌اند و ثانیاً اختیار و همه آثار اختیار را در انسان موهوم پنداشته‌اند و ثالثاً در تفسیر امر بین امرین اشتباه کرده‌اند و رابعاً بخیال اینکه اختیار همان اتفاق است قول باتفاق را از همکیشان خود گرفته و بفلاسفه نسبت داده‌اند و خامساً گاهی که به آنان خورده گرفته شده که وجود آثار اختیار مانند امر ونهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان با نفی کامل اختیار نمیسازد پاسخ داده‌اند که اراده انسان جزء فعل است در حالیکه مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه آنها میسازد و چنانکه روشن است مستشکل نمیگوید که انسان یکی از اجزاء علت فعل نیست بلکه میگوید با اینکه انسان یکی از اجزاء علت فعل است و با اینکه فعل در خارج بواسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزاء با صفت وجوب موجود میشود ولی تا فعل نسبت بانسان مساوی الطرفین نبوده باشد یعنی تا نسبت فعل انسان بانسان امکان نبوده باشد بطوریکه ممکن باشد از فاعل صادر بشود و ممکن باشد صادر نشود امر ونهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنی ندارد. در این صورت آیا پاسخ دادن باین مستشکل باینکه انسان از اجزاء علت فعل خودش است و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمیکند خنده‌آور نیست؟

مسائلی که در این مقاله بثبوت رسیده:

- ۱- در میان واقعیت‌های خارجی نسبتی بنام نسبت ضرورت داریم که در مقابل نسبت دیگری بنام امکان واقع است.
- ۲- هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.
- ۳- هر موجود خارجی در حال وجود متصف بضرورت میباشد.
- ۴- ضرورت وجود هر معلول از ضرورت وجود علتش ترشح می‌کند.
- ۵- هر ضرورت بالفیر (یعنی بواسطه علت) منتهی بضرورت بالذات میباشد. یعنی ضرورت بر دو قسم بالذات و بالفیر

- ۶- هر سلسله از ضرورت‌های مرتبه بالاخره متناهی است.
- ۷- ضرورت دیگری بنام ضرورت بالقیاس داریم که از نسبت دادن معلول بعلت پیدا میشود و در امکان نیز امکانی بنام امکان بالقیاس داریم.
- ۸- جبر و تفویض و امر بین امرین.

مقالة نهم

علت و معلول

در مقاله‌های گذشته بیان نمودیم که در نخستین روز، که ما بهره از هستی یافته و چشم بروی این جهان پرحادثه و انقلاب باز می‌کنیم در سرآغاز همانا خود و کارهای داخلی خود (علم و اراده و...) را مییابیم. و همینکه نسبت میان خود و کارهای خود را سنجیدیم از روی همین نظر از برای کارهای دیگر که بکارهای ما میمانند و در اختیار ما نیستند (معلومات حسی که از راه حس پیش ما می‌آیند) یک جوهر دیگر که موضوع همان خواص و آثار بوده باشد اثبات مینمائیم. این سیاهی و سفیدی را که می‌بینیم و این گرمی و سردی را که حس میکنیم این مزه که میچشیم این بوی که می‌بوئیم و این آواز که میشنویم از آن چیزی است که این خواص را دارد زیرا این صفات مانند صفت علم و اراده من هستند که بدون من نمی‌شوند پس دارنده این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من زیرا هیچکدام از آنها در اختیار من نیستند و از همینجا بوجود واقعیتی بیرون از خودمان معتقد میشویم (مقاله ۲ و ۵).

از همینجا شالوده قانون کلی علت و معلول^۱ ریخته شده و

۱- یکی از مسائل درجه اول فلسفه، مسئله علت و معلول است که چندین مسئله از وی منشعب میشود. در مقاله‌های گذشته و بالاخص مقاله ۸ از قانون علت و معلول زیاد نام برده شد و احیانا بعضی از مسائل مربوط باین قانون طرح و اثبات شد و در مقاله‌های آینده نیز خواه ناخواه موجباتی پیش خواهد آمد که برخی دیگر از مسائل مربوط باین قانون را طرح کنیم و البته آنچه در مقاله‌های گذشته بشود رسیده در اینجا تکرار نخواهد شد همانطوریکه قسمتبائیکه توقفی بمطالب مقاله‌های آینده دارد در محل مناسب دیگری خواهد آمد.

انسان حتم میکند که هرگز کار، بی‌کننده نمیشود و هر معلولی علتی میخواهد. پس از این؛ پیوسته بواسطه مشاهده‌های گوناگون که از حوادث و پیش‌آمدها مینمایند این نظریه را تأیید و در آزمایش خود استوارتر میشود و از این روی هر آوازی که میشوند

— در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلوم از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسئله‌ایست که فکر بشر را بخود متوجه ساخته و او را بتفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکر کردن» است مهمترین عاملی که او را در مجرای تفکر میاندازد همانا ادراک قانون کلی علت و معلولیت است که باین تعبیر بیان میشود: هر حادثه علتی دارد. و در اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا؟» برای ذهن انسان پیدا میشود.

مفهوم (چرا؟) همان سؤال و استفساری است که ذهن از علت اشیاء میکند و اگر ذهن ادراک کلی از علت و معلول نمیداشت یعنی این قانون را نپذیرفته بود که (هر حادثه علتی دارد) مفهوم (چرا؟) برای ذهن مورد نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمیکرد.

کودک و حیوان نیز طوری حرکات خویش را تنظیم میکنند که مینمایند رابطه علی و معلولی را درک میکنند. ولی شکی نیست که بر فرض اینکه کودک و حیوان ادراکی از رابطه علی و معلولی داشته باشند این ادراک بطور کلی و تجریدی که باین ادراک بطور کلی و تجریدی که باین تعبیر بیان میشود: (هر حادثه علتی دارد) نیست بلکه ادراک آنها محدود است بمواردی که در زندگی، مورد تجربه مکرر آنها واقع شده و همچنانکه در پاورقی‌های مقاله ۵ گذشت میتوان ادراک حیوان و کودک را در این زمینه يك نوع (عادت ذهنی) و (تداومی معانی) دانست که در اثر اعتیاد و تکرار پیدا میشود یعنی حیوان کودک بدون آنکه تصویری از مفهوم (وجود دهندگی) که همان علیت است داشته باشد بحکم عادت ذهنی از حادثه‌ای بحادثه دیگر منتقل میشود و در دنبال حادثه‌ای دیگر را انتظار میکشد. قدر متیقن اینست که کودک و حیوان قانون علیت و معلولیت را بصورت يك قانون کلی و قطعی که در بالا اشاره شد ادراک نمیکند و این طرز ادراک، مخصوص بانسان است و این طرز ادراک است که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی میباشد و اگر فرضاً بعضی از حیوانات هالی همین طرز ادراک را از علیت و معلولیت داشته باشند ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود.

افتادن انسان بمجرای تفکر يك عامل دیگر نیز دارد و آن قدرت انعطاف ذهن است بمالم درون و ضمیر. روی این خاصیت، انسان میتواند علم بعلم یا علم بحسب خود پیدا کند. حکما مدعی هستند که يك امتیاز انسان از حیوان باینست که انسان میتواند از علم خود و از حسب خود آگاه شود و توجه پیدا کند که فلان چیز رامیداند و فلان چیز را نمیداند و حیوان این توانایی را ندارد و بمعبارت دیگر، حیوان همواره یا در حسب مرکب است و یا در علم بسیط ولی انسان میتواند دارای حسب بسیط و علم مرکب بشود.

انسان بحوادثی برمیخورد که علت آنها را نمیداند و روی خاصیت انعطاف، این نادانی را درخود احساس میکند و از طرف دیگر طبق ادراک کلی که از علیت و معلولیت دارد میداند که این حادثه در واقع علتی دارد آنگاه بسائق حقیقت‌جویی ←

و هر واقعه بزرگ و کوچکی را که حس میکند بسوی آن منقطع شده از علتش جویا میشود و اگر در مورد حادثه‌ای نتواند علت حادثه را دستگیر نماید علتی مجهول برای آن معتقد میشود. این نظر را در هر موجود ذی شعوری میتوان سراغ گرفت و

یا پسائق احتیاجات زندگی ب جستجوی علل حوادث میپردازد در این جستجو اگر علت واقعی و حقیقی را پیدا کرد که بمقصد خود رسیده است و اگر پیدا نکرد علتی مجهول برای او معتقد میشود و بسا میشود که برای ارضاء حس کاوش خود علتی موهوم برای حادثه مورد نظر خود فرض میکند. میگویند بشر اولیه که اطلاعاتش برای توجیه حوادث طبیعت کافی نبود با ارباب انواع و ارواح خبیثه و طیبه حوادث جهان را توجیه میکرد. البته خود این مطلب گواه بر اینست که ادراک کلی قانون علیت در ذهن بشر بوده و نمیتوانسته است حوادث را بلاسبب فرض کند و با صدفه و اتفاق توجیه کند. منتهای امر چون حقیقت را نمیدیده و نمی‌یافته ره افسانه میزده است.

مطابق آنچه تاریخ فلسفه نشان میدهد در دوره‌های بسیار قدیم که فلسفه دوران کودکی خود را طی میکرده و با سایر رشته‌های علمی آمیخته بوده، آن را بنام «علم علل» میخوانده‌اند و در دوره‌های نسبتاً نزدیک بما نیز که فلسفه رسماً از سایر رشته‌ها جدا شد و دانشمندان در مقام فرق و تمیز فلسفه از سایر رشته‌ها برآمدند احیاناً می‌بینیم که فلسفه را بعنوان «علم علل اولیه» تعریف کرده‌اند. ماهرچند این تعریف را از لحاظ فنی صحیح ندانیم ولی تردیدی نداریم که بزرگترین انتظاری که بشر از فلسفه دارد اینست که او را بعلم اولیه دستگاه هستی آشنا نماید و رمز اولی جهان را بر وی مکشوف سازد.

طبق مسلک و مشرب ما که خواننده محترم بآن آشنائی دارد تحقیق در اطراف قانون علت و معلول باین نحو باید انجام یابد که این قانون را مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار دهیم و با اصول کلی بدیهی که پایه‌های اولی فکر بشر است و - صحت آنها را عقل بلاواسطه ضمانت کرده است و هیچ تجربه‌ای در آنها دخالت ندارد بلکه آن اصول ضامن صحت تجربه نیز هست - پیشروی کنیم. یعنی ما قانون علت و معلول را از جنبه تعقلی بررسی میکنیم نه از جنبه تجربی، و از نظر ما قانون علت و معلول يك مسئله فلسفی خالص است نه يك مسئله فلسفی متکی بنظریات فیزیکی و غیر فیزیکی و از نظر ما دخالت تجربه‌های فیزیکی برای اثبات یا نفی قانون کلی علت و معلول چیزی شبیه بلفو یا از قبیل تیشه بریشه خود زدن است و اینمطلب در مباحث آینده روشن خواهد شد.

•••

تصوری که انسان از علت و معلول دارد اینست که از دو امر معین یکی را وجود دهنده و واقعیت دهنده دیگری و دیگری را وجود یافته و واقعیت یافته از ناحیه او میداند. پرسشهاییکه در درجه اول برای ذهن در زمینه علیت و معلولیت پیدا میشود یکی اینست که تصور علیت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا میشود؟ و آیا انسان علیت و معلولیت را مانند سفیدی و سیاهی و آهنگ موزون و ناموزون و بوی خوش و ناخوش و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و ترشی و شیرینی وغیره با یکی از حواس خود ادراک میکند یا بوسیله دیگری آن را ادراک میکند؟ آنوسيله -

حتی دیوانگان و آنانی که آفت شعوری دارند همین راه را می-پیمایند. آنان برای تفهیم و تفهم سخن میگویند و برای انجام مقاصدشان حرکاتی میکنند و همچنین... بلکه کمترین دقت به-ثبوت میرساند که پایه زندگی انسان و هر موجود جاندار با آن

→ دیگر چیست؟ پاسخ این سؤال را در مقاله ۵ که از «پیدایش کثرت در ادراکات بحث میگردیم دادیم.

پرمش دیگر اینست که آیا قانون علت و معلوم قانونی است حقیقی و واقعی یا نه؟ یعنی آیا واقعاً بین موجودات رابطه علی و معلولی برقرار است یا اینکه این قانون بیحقیقت والقاء موهوم و فریبدهنده‌ای است که در اذهان پیدا میشود؟ تا قبل از ظهور فیزیک نو؛ در میان فلاسفه یا علماء علوم طبیعی کسی پیدا نمیشد که در صحت و اعتبار قانون علت و معلول تردید روا دارد. تنها در میان متکلمین اسلامی کسانی پیدا میشدند که بعضی از لوازم لاینفک این قانون مثل ضرورت علی و معلولی را که مستلزم انکار خود این قانون بود مورد انکار قرار میدادند یا اینکه شمول این قانون را در مورد فاعلهای شاعر و مدرک انکار میکردند. بعقیده برخی از متکلمین فاعلهای شاعر و مدرک و مختار؛ مانند ذات باری یا نفس انسان را نباید «علت» آثار و افعالشان شمرد و نباید احکام علیت و معلولیت را در مورد این فاعلهای تعمیم داد. و اگر طرفدار چنین عقیده دارای عقیده «جبر» نیز بود قهراً در نظر او برای قانون علت و معلول هیچ مصداقی نبود زیرا همانطوریکه در پاورقی‌های مقاله ۸ در مبحث جبر و اختیار گفتیم معنای جبر از نظر متکلمین اینست که تمام حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه از اراده ذات باری ناشی میشود و هیچگونه سببیت و مسببیتی بین امور جهان در کار نیست و این نظامی که مشهود است که پشت سر یک عده امور که ما نام آنها را اسباب گذاشته‌ایم یک سلسله امور دیگر که ما نام آنها را مسببات گذاشته‌ایم پیدا میشوند «عادت ذات باری» است که جاری شده براینکه اینعده امور را در پشت سر آنعده امور دیگر خلق کند و در واقع هیچ رابطه سببی و مسببی بین خود امور جهان در کار نیست. پس از نظر طرفدار عقیده جبر همه حوادث بلاواسطه مستند بفاعل شاعر مختار است و اگر نظریه عدم شمول قاعده علیت بر فاعلهای شاعر مختار باین نظریه توأم شود نتیجه میدهد که قانون علیت ابداً مصداق ندارد.

نظریه متکلمین که مبتنی بر انکار قانون علیت بود قرن‌ها مورد تحقیر و استهزاء فلاسفه بود ولی از نیم قرن پیش تاکنون در پرتو خیره‌کننده پیشرفت علوم تحولاتی در فیزیک پیدا شده که عقیده برخی از دانشمندان را بقانون علیت متزلزل ساخته است و نظریه مهجور و متروک متکلمین را تا اندازه‌ای احیا میکند. متکلمین اسلامی از بدو ورود فلسفه در اسلام قرن‌ها یا فلاسفه نبرد کردند و خدشه‌هایی بر قواعد فلسفی وارد کردند و حتی در اصول مسلمة و مبادهای اولیه فلسفه نیز شك و تردید روا داشتند و فلاسفه نیز سخت در برابر آنها مقاومت کردند و از خود دفاع کردند. هرچند مکتب متکلمین تاب مقاومت در برابر مکتب فلاسفه را نداشت ولی بدون شك طبق گواهی تاریخ تحول فلسفه در اسلام پیدایش بسیاری از نظریه‌های دقیق فلسفه در خلال همین نبردهای کلام و فلسفه صورت گرفته و ما در مقاله ۷ گفتیم که قسمت عمده «مسائل وجود» که از نظر فلاسفه اصالت وجودی ←

اندازه هوش و شعوری که دارد روی همین قانون علت و معلول استوار است. اگر چنانچه انسان و هر ذی‌شعور دیگر علیت و معلولیت را در میان خود و کار خود، و در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور: نداشت هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمیداد و هرگز چیزی را پیش‌بینی نمی‌کرد و در انتظارش نمی‌نشست از این بیان نتیجه گرفته میشود: «هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد».

راه دیگر

راهی که گفته شد راهی بود^۱ که انسان بنظر ساده می-

→ **مفتاح حل معضلات فلسفی است تا اندازه زیادی مرهون مناقشات متکلمین در این زمینه‌ها است و شاید در محل‌های مناسبی موفق شویم بعضی از فصل‌های عالی فلسفه را که عکس‌العمل حملات متکلمین است با دلیل و مدرک نشان دهیم. و این نکته‌ایست که تاکنون ندیده‌ایم مورد توجه واقع شده باشد و اگر پرده از روی این مطلب برداشته شود اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد.**

قانون علیت یکی از مواردی است که متکلمین مورد خدشه قرار داده‌اند و بآن ناخن زده‌اند و ما امروز در اظهارات برخی دانشمندان بزرگ علوم فیزیک و ریاضی چیزها می‌بینیم که بنظر میرسد تا اندازه‌ای نظر متکلمین را تأیید میکند. قسمتهای نسبتاً زیاد دیگری نیز از مسائل خلافی کلام و فلسفه هست که علم و فلسفه جدید نظریه متکلمین را تأیید کرده است.

قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود فلسفه زیرورو می‌شود و بعقیده فلاسفه، قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آنرا متزلزل فرض کنیم دیگر علم بطور کلی بی‌معنا است. در پاورقی‌های آینده مشروحاً در اطراف این مطالب بحث خواهیم کرد.

۲- در پاورقی پیش گفتیم که تصویری که هرکس از علیت و معلولیت دارد اینست که از دو امر: یکی را بمنوان وجود دهنده و واقعیت دهنده و دیگری را بمنوان وجود یافته و واقعیت یافته میشناسد. هر دو چیزیکه نسبت بالا را بایکدیگر داشته باشند میگوئیم که بین آنها رابطه علی و معلولی برقرار است. در مقاله ۸ گفتیم که گاهی در اصطلاح فلاسفه علیت و معلولیت مفهوم وسیعتری از آنچه در بالا گذشت پیدا میکند و بمطلق اشیائیکه در وجود چیزی دخالت دارند و وجود آن چیز وابسته بوجود آنها است علت گفته میشود هرچند آن اشیاء وجود دهنده نباشند و از اینرو باجزاء تشکیل دهنده وجود یک شیء یا شرائط و مقدمات مخصوص وجود شیء نیز احیاناً عنوان «علل» داده میشود و حال آنکه در مورد این امور مفهوم ایجاد و وجود دهنده‌گی صادق نیست.

اگر مفهوم علیت و معلولیت را بمعنای اعم در نظر بگیریم رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعیتی بواقعیت دیگر و البته بعداً باید تحلیل بعمل ←

پیماید. نظر فلسفی دقیق نیز همین نتیجه را تأیید میکند. در مقاله ۸ بشبوت رسانیدیم که اولاً هرگز ماهیت موجودی بی‌وجوب وجود (ضرورت) بوجود نمی‌آید. و ثانیاً این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت میکند وگرنه خود بخود نسبتش باوجود و

— آوریم و ببینیم این استناد را بچه نحو باید در نظر بگیریم تا باواقع مطابقت کند. حالا میخواهیم بسؤالی که در پاورقی پیش طرح کردیم — مینی براینکه آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا القاء موهوم و کاذبی است که اذهان را هارض شده — پاسخ بدهیم.

مقدمتاً لازم است تذکر دهیم که اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیتهای را با یکدیگر یکباره منکر شویم زیرا اگر بیسن اشیاء رابطه علی و معلولی برقرار نباشد یا از آنجهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و «امکان» که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و در نتیجه هرچه موجود است اولاً و ابدأ موجود است و هرچه معدوم است اولاً و ابدأ معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی‌مصدق هستند و یا از آنجهت است که وجود و عدم اشیاء روی صدفه و اتفاق صورت میگیرد. شق ثالثی ندارد. هر یک از این دو شق را که بگیریم لازمه اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیتهای با یکدیگر است و در اینصورت انعکاس جهات عینی در ذهن ما بصورت واقعیتهای منفرد و یا پیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را بصورت یکدستگاه واحد تصور کنیم بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات اینجهان را نخواهیم توانست به صورت یکدستگاه مرتبط الاجزاء در ذهن خود مجسم سازیم. ممکن است ابتداء چنین بپنداریم که فرضاً رابطه علی و معلولی بین موجودات نباشد ممکن است یک رابطه دیگر بین موجودات در کار باشد که آنها را بیکدیگر پیوندند مثلاً اگر نظریه معروف منسوب به دیمقراطیس را که در قرن نوزدهم مقبولیت تام یافت بپذیریم و اجسام را مرکب از ذرات کوچک تجزیه ناپذیر بدانیم و بقول ماکسول دانشمند شهیر قرن نوزدهم آنها را (سنگهای فنا ناپذیر پی‌کاخ جهان) بدانیم و معتقد باشیم که خود این ذرات ازلی و ابدی و قائم بذات میباشند و با آنها حادثه (چیزی که نبود و بود شد) نمیتوان گفت و از اینرو وجودشان ناشی از علتی نیست. در اینصورت هیچگونه رابطه علی و معلولی بین اجزاء جهان قائل نشده‌ایم و در عین حال اجزاء این دستگاه با یکدیگر مرتبط است و همین ارتباطات اجزاء جهان است که انواع مرکبات را از جمادات و نباتات و حیوانات بوجود آورده است.

ولی واضح است که نظریه فلسفی منسوب به دیمقراطیس مبتنی بر نفی قانون علیت نیست زیرا هر چند طبق این نظریه بین خود ذرات رابطه علی و معلولی نیست یعنی نه بعضی از ذرات علت وجود بعضی دیگر هستند و نه در یک علت اولی شرکت دارند ولی طبق این نظریه نیز هر یک از ذرات دارای خاصیت یا خاصیت‌های معینه است و بواسطه همان خاصیتها است که قابل ترکیب با یکدیگر هستند و مرکبات مختلف با آثار مختلف بوجود می‌آورند و البته رابطه هر ذره با خاصیت یا خاصیت‌های خود و همچنین رابطه ذره با مرکب ساخته شده خود، رابطه علیت و معلولیت است. پس نظریه اتمیسم نیز مبتنی بر نفی علیت نیست و همانطوریکه گفتیم نفی کلی قانون علیت مستلزم نفی هرگونه پیوستگی و ارتباط واقعی موجودات است و تمام —

عدم مساوی است. نتیجه گرفته میشود که: «هر موجود که نسبتش با وجود و عدم مساوی است وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه میگیرد» و این نتیجه را با جمله زیرین میشود تعبیر نمود: «ممکن باید علتی داشته باشد».

→ ارتباطات واقعی از رابطه علی و معلولی سرچشمه میگیرد و با عدم رابطه علی و معلولی هیچگونه ارتباط واقعی صورت پذیر نیست. آری انسان احیاناً روابط دیگری میان اشیاء اعتبار میکند مثل رابطه مالکیت؛ زوجیت، ریاست، و غیره، ولی اینگونه روابط از مرحله ذهن تجاوز نمیکند و جنبه عینی ندارد.

و اما اگر قائل بملیت باشیم و جهان را با لباس علیت و معلولیت ببینیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیتها را با یکدیگر پذیرفته ایم و جهان عینی در نظر مادستگاهی پیوسته و مرتبط الاجزاء جلوه گر خواهد شد.

بنابراین گفتگو در قانون علیت عیناً گفتگو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است.

از قانون اصلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب میشود و دوتای از آن قوانین است که اگر بثبوت نپیوندند تنها قانون کلی علیت کافی نیست که نظام جهان هستی را توجیه کند. یکی از آن دو قانون اینست که علل معینه همواره معلولات معینه به دنبال خود میآورند. معنای این قانون اینست که در قانون کلی علیت سنخیت معتبر است و نه اینست که از هر علتی هر معلولی صحت داشته باشد و هر معلولی بهر علتی قابل استناد باشد بلکه علل خاص همواره معلولات خاصی بدنبال خود میآورند. حکماء این قانون را قانون سنخیت علت و معلول میخوانند. اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه ای خود بخود و بلاسبب پیدا نمیشود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما بصورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً بصورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب میشود قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه است که از آن بقانون وجوب ترتیب معلول بر علت تامه یا قانون ضرورت علی و معلولی یا جبر علی و معلولی تعبیر میکنیم و این قانون همان است که در مقاله ۸ مشروحاً در اطراف آن بحث کردیم.

از قانون علیت و قانون سنخیت و قانون جبر علی و معلولی بترتیب، سه مطلب نتیجه میشود:

۱- ارتباط و پیوستگی موجودات.

۲- نظام معین موجودات.

۳- وجوب و ضرورت نظام معین موجودات.

با در نظر گرفتن سه مطلب ما و در نظر گرفتن «امتناع تنسلسل علل و انتهای سلسله علل بعلمت بالذات» (در مقاله ۸ گذشت) و در نظر گرفتن وحدت علت بالذات (در مقاله ۱۴ خواهد آمد) مجموع جهان هر چند دارای ابعاد غیر متناهی زمانی و مکانی باشد یکدستگاه واحد کامل المیار خواهد بود که بین تمام اجزاء و ابعاد غیر متناهی ایندستگاه ارتباط و پیوستگی برقرار است.

فلاسفه اروپا مکتب علیت را مکانیسم اصطلاح کرده اند از آنرو که اینمکتب →

نظر به بیان گذشته هر حادثه و پدیده‌ای در جهان که انگشت برویش بگذاریم باید گفت موجودی است که وجودش با خصوصیات و شرایطی که دارد ضروری (جبری) است و در نتیجه دست بدست دادن يك سلسله پدیده‌های دیگر (علت) پیدا شده و اگر

→ جهانرا بصورت یک دستگاه مکانیکی که آلات و اجزاء مختلف وی بیکدیگر پیوسته است و بطور منظم حرکات مکانیکی انجام میدهند مجسم میسازد ولی ما بعداً خواهیم گفت که طرز تصور ما از علیت با تصور مکتب مکانیسم که روابط را منحصر به روابط مادی میداند متفاوت است.

قانون علیت

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را بنام سنخیت و قانون جبر علی و معلولی میخوانیم مجزا شناختیم ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه بعمل نیامده و همین عدم تجزیه بنوبه خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده میشود که برخی از دانشمندان بقانون علیت حمله کرده‌اند و پس از دقت معلوم شده که حمله آنان با اصل کلی علیت نیست بلکه بیکی از دو قانون منسحب از اصل علت یا بسایر قوانین منسحب از آن است. هر چند دقت فلسفی ثابت میکند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر علی و معلولی مستلزم انکار اصل کلی علیت است ولی تأمل در گفتار دانشمندانی که اصل علیت را مورد حمله قرار داده‌اند روشن میکند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علی و معلولی نیست بلکه منظور، اعراض از نظام معین و مرتب علی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاک معلول از علت تامه است که مفاد قانون جبر علی و معلولی است. مثلاً متکلمین آنجا که مدعی میشوند که موجود شاعر مرید؛ فاعل آثار خویش است نه علت آنها دو منظور دارند، یکی آنکه میخواهند باینوسیله نظریه معروف حکما را در ترتیب صدور موجودات از ذات باری که نتیجه قانون سنخیت است متزلزل سازند و ترتیب سببی و مسببی را انکار کنند و اراده ذات باری را بلاواسطه در هر حادثه‌ای دخالت دهند و دیگر آنکه میخواهند نظریه دیگر حکما را دائر بعدم تناهی بعد زمانی و لایتناهی بودن سلسله زمان و زمانیات که از امتناع انفکاک معلول از علت تامه نتیجه میشود ابطال نمایند. وگرنه آنان نیز معترفند که فاعل، وجود دهنده فعل خویش است و مفهوم علیت هم چیزی جز این نیست. همچنین در اظهارات بعضی از علماء فیزیک نو که قانون علیت تخطئه میشود پس از بررسی و دقت معلوم میگردد که مقصود اصلی نفی قانون علیت نیست بلکه منظور نفی وجود نظام معین و قطعی در جهان ذرات است و ما بعداً عبارت یکی از علماء مبرز فیزیک جدید را در این زمینه نقل خواهیم کرد. آری طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند میتوان منکر قانون علیت شمرد زیرا طبق نظریه اینعده غیر از یار، دیاری نیست و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثنبیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفاء وحدت وجودی خالص، از استعمال لغت علیت و معلولیت پرهیز ←

علت آن موجود نمیشد خودش نیز موجود نمیشد و به عبارت دیگر باید گفت: «وجود علت؛ علت وجود معلول است - عدم علت، علت عدم معلول است». (اگرچه این سخن «عدم علت؛ علت عدم معلول است» خالی از يك نحو مجاز نیست زیرا چنانکه در مقاله

→ دارند.

یکدسته دیگر را نیز میتوان منکر قانون کلی علیت شمرد و آنان کسانی هستند که در تصور علیت و معلولیت در مانده‌اند و نتوانسته‌اند درک کنند که چگونه ممکن است چیزی بچیز دیگر وجود واقعیت بدهد و چنین پنداشته‌اند که وجود دادن چیزی بچیزی امری محال و ممتنع است. تمام کسانی که مدعی هستند شیء لاشیء نمیشود و لاشیء شیء نمیشود یا آنکه میگویند خلقت از عدم امری محال و ممتنع است و این مطلب را دلیل بر عدم وجود صانع کل و مبدأ کل میگیرند جزء ایندسته باید شمرده شوند. ما در مقاله ۸ آنجا که راجع بامتناع معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم بحث می‌کردیم ثابت کردیم که امتناع موجود شدن معدوم و معدوم شدن موجود بآنمعناکه فلسفه میپذیرد و تفسیر میکند نه مستلزم ازلیت و ابدیت موجودات است و نه مستلزم نفی معلولیت و خلقت و آفرینش آنها - مراجعه شود - بعداً نیز در اینباره بحث خواهیم کرد.

احتیاج بعلت

از دسته عرفا که طرفدار وحدت وجودند و از عده معدودیکه تصور علیت و معلولیت برای آنها بصورت امری محال و ممتنع جلوه کرده بگذریم سایر مکاتب همه طرفدار قانون علیت هستند.

برای طرفداران علیت يك سؤال مهم پیش می‌آید که پاسخ آن؛ دشواریهای زیادی همراه دارد و آن سؤال اینست: «مناط احتیاج علت چیست؟»
قبلاً گفتیم که «مفهوم چرا؟» سؤال از علت وجود شیء است و هر حادثه‌ایکه پیدا میشود ما از علت آن حادثه سؤال میکنیم و البته در مقام جواب سؤال از علت هر حادثه با بیان علت آن حادثه پاسخ میدهیم. ولی يك سؤال مهم و کلی در فلسفه باقی است که پاسخ آنرا فلسفه باید بدهد و آن سؤال اینست که علت احتیاج بعلت چیست؟ معنای این سؤال اینست که چه خصوصیت از خصوصیات شیء است که سبب شده آن شیء وجودش ناشی از علت باشد. بتناسب پاسخی که طرفداران مکاتب مختلف باین سؤال میدهند عقیده خود را درباره اینمطلب بیان میکنند که آیا هر موجودی محتاج بعلت است و موجودی که وجودش متکی بعلت نباشد محال است؟ یا آنکه اشکالی ندارد که موجودی بی‌نیاز از علت و غیرمتکی بعلت باشد و بنا بر فرض دوم مناط این بی‌نیازی و نیازمندی چیست؟ و چه خصوصیتی دخالت دارد که يك موجود بی‌نیاز از علت است و يك موجود دیگر نیازمند؟
مجموع نظریه‌هاییکه از طرف طرفداران قانون علت و معلول در اینزمینه ابراز شده چهار نظریه است:

۱- نظریه حسی - مطابق این نظریه علت احتیاج بعلت، چیزی سواى وجود داشتن نیست و وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت: «مناط احتیاج بعلت همانا موجود بودن است» و هر چیزی که موجود است محتاج بعلت و متکی بعلت ←

۷ گفته شد عدم يك معنائی است که ساخته ذهن بوده و واقعیتی نسبی دارد ولی بافرض واقعیت برای آن حکمش همان است و بس) و از همین جا نتیجه گرفته میشود که: «شیء در هر حال علت میخواهد». (والبته لفظ شیء که در این نتیجه گفته میشود

→ است و وجود موجودیکه متکی بعلت نباشد محال است. این نظریه متعلق بمادیین جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی میدانند و بوجود واجب‌الوجود و علت‌العلل قائل نیستند. این نظریه درست نقطه مقابل نظریه آن‌دسته دیگر از مادیین است که وجود داشتن را منافی با معلولیت و مخلوقیت میدانستند. این نظریه در سخافت کمتر از آن نظریه نیست. دلیل طرفداران این نظریه اینست که ما تاکنون هرچه دیده و حس کرده و تجربه نموده‌ایم وجود اشیاء و حوادث را معلول علی یافته‌ایم. پس از اینجا میفهمیم که موجود بودن ملازم با معلول بودن است. گمان نمی‌رود که نقص این استدلال محتاج بیان باشد. ایندسته از مادیین برای اثبات این منظور دانسته یا ندانسته گاهی منطقه خاصی بکار میبرند و اظهار میدارند که اگر بنا بشود موجودی باشد که معلول علتی نباشد لازم می‌آید که وجود آن موجود بحسب صدفه و اتفاق واقع شده باشد و عقلاً صدفه محال است. اینگروه از همین جهت یکی از ادله خود را بر عدم وجود واجب‌الوجود امتناع صدفه قرار داده‌اند. مثلاً دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار صفحه ۳ میگوید «نمیتوانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد زیرا در اینصورت لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را درجائی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آنمحل توقف را معلول بعلت بدانیم و این منطقی محال است...»!!! ایضاً در صفحه ۱۰ همان جزوه میگوید: «مهمتر از همه اینست که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار بایمان بامور خارق‌العاده و اعجاز نموده مجبور بقبول خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر میکند چنانکه ارسطو و سیسرون و لایب‌نیتس و کریستیان‌ولف برای اثبات صانع متمسک بمقیده اتفاق گردید...»!

این مغالطه يك مغالطه بسیار واضحی است. صدفه و اتفاق که همکس محال بودن آن را ادراک میکند اینست که چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شده، بلاعلت بود بشود. این چه ربطی دارد بوجود واجب‌الوجود که قدیم و ازلی و قائم بذات است. و تاکنون هیچ حکیمی هم برای اثبات صانع متمسک بمقیده اتفاق نگردیده و این گروهی از مادیین بوده‌اند که پیدایش جهان را با اتفاق توجیه کرده‌اند.

عجیب‌تر اینکه این آقایان در مقام نفی مبدأ کل و خالق کل گاهی بقاعده علیت متمسک میشوند و گاهی بنظریه امتناع خلقت از عدم و حال آنکه نظریه امتناع خلقت از عدم اگر درست مورد مذاقه قرار گیرد نقطه مقابل قانون علیت است. صورت جامع تقریر شبیه امتناع خلقت از عدم که بیان شده وفلاسفه بان پاسخهای دندان‌شکن داده‌اند اینست که خلقت و علیت (یا هرچه میخواهد نام بگذارد) و بالاخره وجود دادن چیزی یچیزی محال است بجهت آنکه آن معلول و مخلوق یا معدوم است یا موجود اگر معدوم است لازمه تأثیر علت در معلول اینست که عدم را تبدیل بوجود کند و انقلاب عدم بوجود محال است و اگر موجود است پس نیازی بعلت ندارد و علت نمیتواند موجود را موجود کند و تحصیل حاصل نماید. پس در هر حال تأثیر علت و خالق در ایجاد مخلوق و معلول محال است.

معرف حال تساوی شیء است نسبت بوجود و عدم). پس اگر بخود شیء نگاه نموده نظری بوجود و عدمش نداشته باشیم در میان دو طرف متقابل وجود و عدم واقع خواهد بود و علت است که یکی از دو طرف وجود و عدم را رجحان و مزیت میدهد و از همین

→ ما اگر این نظریه را طبق این استدلال بپذیریم نه تنها علیت مفهوم درستی نخواهد داشت بلکه اساساً معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم امری محال و ممتنع خواهد بود و بنابراین کون و فساد و حرکت و تحویل و تحول معنا پیدا نخواهد کرد زیرا لازمه این امور لااقل معدوم شدن حالتی و موجود شدن حالت دیگر است ولی مادین در مقام نفی وجود خالق کل و مبدأ کل اینقدر شتاب و عجله بخرج میدهند که توجمی باین تناقضها ندارند و شاید در اینجا باتغییر لفظ خلقت بلفظ علیت خود را راضی ساخته‌اند همانطوریکه نظیر این بازی با لفظ را از متکلمین نیز که بجای لغت علیت لغت فاعلیت بکار بردند دیدیم.

گذشته از اینکه دلیل ایندسته برای نشان دادن مناط احتیاج بعلت - مبنی براینکه هر موجودی محتاج بعلت است ضعیف و بی پایه است، ادله وجود مبدأ کل و خالق کل بطلان این نظریه را روشن میکند و مخصوصاً برهان معروف بیرهان صدیقین که عالیترین و شریفترین براین اینمطلب است و از غور درحقیقت وجود نتیجه میشود بطلان این نظریه را بیش از پیش روشن میسازد. برهان صدیقین از اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج میشود و تنها فلاسفه اسلامی هستند که باین برهان تنبه پیدا کرده‌اند. در مقاله ۱۴ مفصلاً در اطراف مقدمات و نتایج این برهان بحث خواهد شد.

۲- نظریه حدوثی - طبق این نظریه خصوصیتی که موجب میشود شیء نیازمند بعلت باشد همانا «حدوث» است و خصوصیتی که موجب میشود شیء بی نیاز از علت باشد «قدم» است یعنی ادراک ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهام ذهنی «چرائی» میشود اینست که هر امر حادث یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد و محال است که چنین موجودی بلاعلت بوجود آید (صدفه) و در چنین موارد است که جای استفهام «چرائی» که سؤال از علت است باقی است ولی اگر موجودی قدیم بود نمیتوان گفت علتی دارد و جای این استفهام باقی نیست زیرا زمانی نبوده که آن موجود موجود نبوده تا ما بتوانیم سؤال کنیم که این موجود که نبود و بعد بود شد چرا بود شد. و چون معنای علیت اینست که هر موجودیکه وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد ما نمیتوانیم (مانند مادین) وجود موجود قدیم را بحکم قانون علیت نفی کنیم و بگوئیم ممکن نیست که موجودی قدیم باشد از راه اینکه مستلزم استثناء در قانون علیت است بجهت آنکه قانون علیت از اول فقط شامل موجودات «حادث» است و بهیچوجه نمیتواند شامل موجودات قدیمه بوده باشد و واضح است که این استثنا نیست. استثنا در قانون علیت هنگامی پیدا میشود که فرض کنیم یک موجود حادث که وقتی نبود و بعد پیدا شد بلاسبب پیدا شود. این نظریه، متعلق بمتکلمین و بسیاری از مدعیان فلسفه است. متکلمین روی این نظریه خویش؛ قدیم را منحصر بذات باری میدانند و برای همه چیز ابتدا زمانی قائلند. آن دسته از المیین که میکوشند در مقام اثبات وجود مبدأ کل برای تمام جهان ابتدائی زمانی پیدا کنند و همچنین آندسته از مادیین که در نقطه ←

جهت بعلت، نام مرجح نیز میدهیم. از این جا باید نتیجه گرفت که:

۱- وجود شیء با علت خود يك رابطه و نسبت وجودی دارد که با هیچ چیز جز او ندارد.

→ مقابل، نظریه های لایتناهی بودن زمان و زمانیات را پیش میکشند و آنها را دلیل بر عدم وجود مبدأ کل قلمداد میکنند همین طرز فکر را دارند. نویسندگان تواریخ فلسفه و انسیکلوپدیاها غالباً دچار همین طرز فکر هستند و از اینرو هر يك از فلاسفه را که دیده اند زمان را لایتناهی میدانند یا آنکه ماده را قدیم میدانند؛ مادی و لاقفل «ثنوی» معرفی میکنند و این خود منشأ اشتباهات بزرگی در تاریخ فلسفه شده. شاید ما موفق شدیم در مقاله ۱۱ در اطراف این مطلب نکاتی را یادآوری کنیم.

۳- نظریه ماهوی - مطابق این نظریه علت احتیاج بعلت، ماهیت داشتن است و هر چیزی که ماهیتی دارد و وجودی، وذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود واقعیتش میباشد نیازمند بعلت است خواه آنکه آن موجود حادث باشد یا قدیم و اما موجودیکه ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست بی نیاز از علت است: (در پاورقی های مقاله ۷ فرق ماهیت و وجود بیان شده مراجعه شود) و البته چنین موجودی چون موجودیت عین ذاتش است و نسبت ذاتش با موجودیت ضرورت است نه امکان محال و ممتنع است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد پس ازلی وابدی خواهد بود یعنی همیشه خواهد بود. مطابق این نظریه موجود بی نیاز از علت که آن را واجب الوجود میخوانیم قدیم است و لکن هر قدیمی بی نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت بشود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و بافاضه واجب الوجود ازلا وابدأ موجود باشد. این نظریه متعلق است بعموم حکماء اصالت ماهیتی و همچنین حکمایی که توجهی باصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته اند. وحتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده اند. این نظریه یکی از موارد اختلاف بزرگ حکماء الهی و متکلمین است. حکما طبق این نظریه، ممکن الوجود را منحصر بحادثات و قدیم را منحصر بذات باری نمیدانند برخلاف متکلمین که ممکن را مساوی با حادث و قدیم را مساوی با واجب میدانند.

دلیل ایندسته برای اثبات اینکه علت احتیاج بعلت، ماهیت داشتن است مرکب از دو مقدمه است.

۱- هر ماهیتی مثل ماهیت انسان ودرخت و سنگ وخط و حجم و غیره در ذات خود با هر يك از وجود و عدم نسبت مساوی دارد و میشود موجود باشد و میشود معدوم باشد. ماهیت بخودی خود لاقتضاء از وجود و عدم است، یعنی نمیتواند اقتضاء وجود داشته باشد و نه اقتضاء عدم. حکما در اصطلاحات خود نام این لاقتضائیت و تساوی نسبت را «امکان» میگذارند و میگویند ماهیت در ذات خود «ممکن» است یا آنکه میگویند، امکان از لوازم ماهیت است.

۲- هر چیزی که با دو چیز نسبت مساوی داشته باشد عقلاً محال است که بدون آنکه عامل مرجحی برای یکطرف بالخصوص پیدا شود آنچه با آنطرف متمایل شود. امتناع تمایل یک چیز که با دو طرف نسبت مساوی دارد بیک طرف بالخصوص بدون مرجح، همان قاعده عقلی معروفی است که «امتناع ترجیح بلا مرجح» نام دارد. ←

۲- علتی که نسبت آن بدو چیز مساوی بوده باشد هرگز نمیشود یکی از آن دو تا را تخصیص بوجود دهد و نیز یکی از آن دو تا نمیشود بوجود اختصاص یابد. و از همین جا دو قاعده معروف زنده میشوند یکی اینکه ترجیح بلامرجح مجال است دیگر

→ امتناع ترجیح بلامرجح از بدیهیات اولیه عقل است و هرکسی که درست آن را تصور کند خواه ناخواه تصدیق خواهد کرد برای تصور اینقاعده عقلی با اینمثالها میتوان مانوس شد. فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت میکند در خلال حرکت پعاملی برمیخورد که مانع ادامه حرکت آنجسم در آنجهت معین است و فرض کنید که امر دائر است بین اینکه آنجسم بطرف راست یا بطرف چپ متمایل شود ولی هیچ عاملی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که موجب مزیت طرف راست یا طرف چپ بشود. آیا در اینصورت ممکن است که آنجسم خود بخود و بدون آنکه هیچ مرجعی در کار باشد یکطرف معین را اختیار کند. البته نه. یا فرض کنید ترازویی را که دوکفه اش در حال تعادل ایستاده اند. البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دوکفه بردیگری بچربد باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل برآن طرف زیادتر شود مثل آنکه وزنه ای روی آن طرف بگذاریم یا آنکه از طرف دیگر چیزی کم کنیم. حالا فرض کنید که هیچ عملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بریکطرف باشد و مرجح آنطرف شود انجام نشد. و هیچ عاملی چه از عواملی که ما میتوانیم درک کنیم و چه از عواملی که نمیتوانیم درک کنیم پیدا نشد و شرائط کاملاً مساوی است آیا عقلاً ممکن است که خود بخود بیکطرف متمایل بشود... قانون امتناع ترجیح بلامرجح یک قانون عقلی است و بدلائلی که برخواننده مخفی نخواهد بود نمیشود تجربی باشد ولی در علوم تجربی مورد استفاده قرار میگیرد و لهذا اگر دانشمند تجربی بمواردی مشابه دو مثال مزبور بر بخورد و آن چیزی را که نسبتش با دو طرف مساوی می پنداشت ببیند بیک طرف متمایل شد حتم میکند که شرائط مساوی نبوده و عاملی مخفی در کار است که از نظر او مخفی است و بکنجکاوای برای پیدا کردن آن عامل مخفی میپردازد. در تاریخ علم از این شواهد میتوان یافت.

بهرحال ترجیح بلامرجح یعنی قابلی که قابل پذیرش دو طرف باشد و نسبتش بهر دو طرف متساوی باشد بدون عامل مرجح یکطرف را بپذیرد و همچنین ترجیح بلامرجح یعنی فاعلی که دو فعل مختلف از وی صحت صدور دارد؛ بدون آنکه تغییری در وضع آن فاعل پیدا شود که یکطرف را متمین کند یکطرف را انتخاب کند - عقلاً محال و ممتنع است. آری کسانی که غور کاملی در این مسائل ندارند یک رشته مثالهای عوامانه ای را مورد نقض قرار داده و ادعا کرده اند که ترجیح بلامرجح محال نیست. مثل آنکه گفته اند که اگر دو کاسه آب که از هر جهت متساوی باشند در جلو تشنه ای بگذاریم او قهراً یکی از آن دو کاسه را برخواهد داشت در صورتیکه نسبت شخص بردارنده با برداشتن این کاسه و آن کاسه متساوی است و همچنین است حال کسیکه از راهی میرود و بسر دوراهی میرسد و هر دوراه او را بیک نحو بمقصد میرسانند و همچنین است حال کسیکه متاعی میخواهد تهیه کند و از نوع آن متاع افراد متساوی وجود دارد قهراً یکی از آن افراد را انتخاب میکند. در این مثالها ما علت مرجح را یعنی آن چیزی که موجب میشود اراده، بیک ←