

سعید رضوی \*

## علیت ، تجربه باوری و روش رئالیسم

### ۱- مسلک هیوم در مسئله علیت

این مقاله شامل سه بخش عمده است. ابتدا مسئله علیت در اندیشه دیوید هیوم (متولد ۱۷۱۱) مورد بررسی قرار گرفته است. هیوم رامی توان نمونه تام و تمام فلسفه تجربه‌گرایی (اصالت تجربه) بشمار آورد. سپس آراء امام محمد غزالی در خصوص مسئله علیت با استناد به آثار شخص او مورد تحلیل واقع شده و سرانجام با نقد نظریات هر یک از این بزرگان ، از موضع حکمت متعالیه دفاع گردیده است. لذا خواننده فهیم این گفتار، می تواند آن را به عنوان مقدمه‌ای جهت پرداختن به فلسفه تطبیقی بحساب آورد.

به عنوان مقدمه باید یادآور شویم که ادعای هیوم این نیست که نسبت سببی و علی<sup>۱</sup> بین اشیاء برقرار نیست - همچنان که وی مدعی

---

\* عضویات علمی دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی

1- Causal relation

ثبوت چنین رابطه‌ای نمی‌باشد - بلکه مدعای او در حوزه معرفت و آگاهی آدمی نسبت به اشیاء و اعیان است. در واقع تجربه‌گرایی یک نظام مابعدالطبیعی (به معنای خاص کلمه) در مورد "آنچه که هست" نمی‌باشد بلکه یک نظام خاص معرفت شناختی است که به ارزیابی معرفت و شناخت آدمی و منشاء و حدود ملاک حقانیت آن نظر دارد.<sup>۱</sup> بنابراین نبایست انکار هیوم را از علیت، به خطابه منزله، انکار قطعی روابط علی و معلولی بین اشیاء خراجی - آنچنان که در نظام فکری متکلمان اشعری و یاد در نظام علل اعدادی<sup>۲</sup> مالبرانیش<sup>۳</sup> (۱۶۳۸ - ۱۵۲۷) مشاهده می‌شود - تلقی کرد، بلکه اساساً "محتوای ادعای هیوم اینست که معرفت آدمی تماماً "ناشسی از تجربه است و چون هیچ تجربه‌ای در مورد علیت و رابطه ضروری بین اشیاء نداریم پس هیچ معرفتی نسبت به این ضرورت و رابطه علی برای ما حاصل نیست. از همین رومی توان گفت نظریه هیوم درباره علیت نه یک نظام جزمی<sup>۴</sup> منکر علیت، بلکه یک دیدگاه شکاکانه<sup>۵</sup> در مورد

۱- در دایره المعارف فلسفی ویراسته پل ادواردز معرفت شناسی ( Epistemology ) اینگونه تعریف شده است:

Epistemology, or the theory of knowledge, is that branch of philosophy which is concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and the general reliability of claims to knowledge.

The Encyclopedia of philosophy. Edited by Paul Edwards Volume three. P.S ( Epistemology , History of )

2-Occasional causes

3-Nicolas Malebranche

4-dogmatic

5-sceptical

روابط علیّ بین اشیاء است. (به عبارتی دیگر لادریگری<sup>۱</sup> یا قول به تعطیل در باب علیّت).

هیوم همچون لاک معتقد است تمامی ادراکات آدمی ناشی از تجربه است. وی ابتداء همه ادراکات را به سادگی به دو بخش انطباعات<sup>۲</sup> و تصورات<sup>۳</sup> تقسیم کرده و همه دستگاه تجربه باورانه خود را در باره معرفت آدمی بر همین تقسیم دوقطبی ساده استوار می‌گرداند.

انکار علیّت در چارچوب همین تقسیم‌پذیری ادراکات به انطباعات و تصورات، انجام می‌گیرد. انطباعات معطیات مستقیم تجربه‌اند و تصورات روگرفت‌ها و نسخه‌های انطباعات، در واقع تصورات، صورت‌های خفیف و کم‌رنگ انطباعاتند و تفاوت این دودرشدت ظهور در وضوح و ابهام است. به این ترتیب هر تصویری لزوماً "باید صورت خفیفی از یک انطباع (یعنی یک تجربه مستقیم و بی واسطه یا یک شورود تجربی) باشد و هر آنچه هیچ انطباعی یعنی هیچ تجربه مستقیمی از آن نداشته باشیم بالطبع هیچ گونه تصویری هم از آن نخواهیم داشت و از همین روی هم معتقد است چون هیچ شهود تجربی یا دریافت مستقیمی از نسبت ضروری<sup>۴</sup> (که علیّت نامیده می‌شود) بین پدیده‌های مقارن و متوالی (که معمولاً سبب و مسبب یا علت<sup>۵</sup> و معلول<sup>۶</sup> نامیده می‌شوند) نداریم، پس قطعاً نمی‌توانیم هیچ‌گونه تصویری از آن داشته باشیم چرا که هر ادراک یا یک انطباع است و یا یک تصور و هر تصور نیز باید ناشی از یک انطباع باشد و هر انطباع محصول و داده بی واسطه و مستقیم یک تجربه است و ما هیچ‌گونه تجربه‌ای از علیّت و پیوستگی ضروری اشیاء نداریم. (هر چند خود پیوستگی و توالی بی وصف ضرورت مورد مشاهده و تجربه، ما واقع می‌شود اما علیّت یا "پیوستگی موصوف به وصف ضرورت" متعلق تجربه، مانیست.)

1- agnosticism

2- impressions

3- ideas

4- necessary connection

5- cause

6- effect

البته انکار علیت به عنوان معرفت نسبت به واقعیت، در نظام فکری هیوم مستقیماً<sup>۱</sup> و به این سهولت از تقسیم ادراکات به انطباعات و تصورات نتیجه نمی‌گردد و این فرآیند تا حصول نتیجه نهایی یعنی انکار علیت مسافتی طولانی ترمی‌پیماید، اما جوهره، نظریه هیوم در انکار علیت بر همین مقدمه و پیش فرض تجربه‌باورانه وی مبتنی است به نحوی که هرگونه تغییر یا تجدیدنظر در این پیش فرض می‌تواند وضع را در نگرش نسبت به اصل علیت دگرگون سازد. مثلاً<sup>۲</sup> اگر معتقد به تصورات فطری باشیم یعنی تصوراتی که از انطباعات ناشی نیستند آن گاه می‌توانیم اظهار کنیم علیت از تصورات فطری است و برای تصور آن نیاز به انطباعات سابق نیست هم چنان که دکارت<sup>۱</sup> (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) و عقل‌گرایان<sup>۲</sup> دیگر چنین نظری داشته‌اند و یا اگر هم منظر باکانت<sup>۳</sup> (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) معتقد به اولی‌سن و مقدم بر تجربه بودن<sup>۴</sup> و به یک معنا فطری بودن صورت<sup>۵</sup> آگاهی بوده و آن گاه مفهوم علیت را نیز از همان صورت‌های مقدم بر تجربه<sup>۶</sup> معرفت قلمداد کنیم، دیگر مجبور نیستیم هرگونه معرفت و آگاهی را نسبت به علیت - به جهت نداشتن هیچ شهود تجربی از آن - منکر باشیم.

هیوم همچنین ادراکات را به بسیط<sup>۷</sup> و مرکب<sup>۸</sup> تقسیم می‌کند. از منظری انطباعات و تصورات هر دو دارای اقسام بسیط و مرکب هستند. یک انطباعات بسیط موجب حصول تصویری بسیط تواند بود و یک انطباعات مرکب می‌تواند تصویری مرکب فراهم آورد. اما در عین حال ممکن است یک تصور مرکب نه از انطباعاتی مرکب مطابق با آن، بلکه از ترکیب تصوراتی بسیط فراهم آمده باشد که آن تصورات از انطباعات بسیط مطابق با خود حاصل شده‌اند.

1-Rene Descartes

2-rationalists

3-Immanuel Kant

4-apriority

5-form

6-a priori

7-simple

8-complex

هیوم درصداست همه شقوقی را که یک تصور مرکب در ذهن فراهم می‌آورد بر شمرد چرا که وی تصور علیت را تصویری مرکب از تصورهای سه‌گانه، مقارنت<sup>۱</sup>، توالی<sup>۲</sup> و ضرورت<sup>۳</sup> می‌داند. از نظر هیوم تصور مرکب یا باید از انطباعی مرکب حاصل آمده باشد که در مورد علیت چنین نیست و ماهیچ تجربه، مستقیم از رابطه علی و سببی بین دوشی نداریم، و یا باید از تصورات بسیطی حاصل شده باشد که آن تصورات خود باید برآمده از انطباعات بسیط باشند. از نظری مهم‌ترین عنصر مقوم در تصور علیت همانا تصور ضرورت و پیوستگی ضروری است به نحوی که ما از مشاهده آنچه علت می‌نامیم به ضرورت منتظر وقوع و مشاهده آنچه معلول می‌نامیم می‌شویم. اما هیوم ثابت می‌کند که این ضرورت هیچگاه متعلق به تجربه ما واقع نشده و ماهیچگاه انطباعی از آن نتوانیم داشت. پس ماهیچ گونه معرفتی نسبت به رابطه علی و معلولی (متضمن یک نسبت و پیوستگی ضروری) بین دوشی نداریم به نحوی که بتوانیم اظهار کنیم هرگاه مثلاً "الف واقع شود بالضروره ب نیز به عنوان معلول آن باید واقع گردد.

اما اگر ضرورت بین پدیده‌ها برخلاف تقارن مکانی و توالی زمان آن‌ها قابل تجربه نیست پس تصور علیت از کجا حاصل شده و انتظار وقوع حادثه‌ای به نام معلول بعد از مشاهده حادثه‌ای سابق بر آن به نام علت از کجا ریشه می‌گیرد؟

هیوم انطباعات را به دو دسته انطباعات احساس<sup>۴</sup> (یا انطباعات مربوط به ادراکات حسی) و انطباعات انعکاسی<sup>۵</sup> (یا انطباعات تأملی) تقسیم می‌نماید. انطباعات نوع اول آنها اینند که از تأثیر واکنش اشیاء خارجی بر نفس حاصل می‌شوند مثل ادراک مستقیم سرما که از تأثیر برف

1- contiguity

2- succession

3- necessity

4- impressions of sensation

5- impressions of reflection

بر دستگاه ادراکی مان در ما ایجاد می‌شود. هیوم در "رساله در طبیعت آدمی" این گونه انطباعات را چنین توصیف می‌کند:

"گونه اول از علل ناشناخته، در نفس برمی‌خیزد"<sup>۱</sup>

مرادوی آن است که این انطباعات حاصل تأثیر اشیاء و اعیانی در خارج از ذهن بر ذهن هستند و بنابراین می‌توان گفت تصور حاصل از آن معرفتی است نسبت به امری خارج از ذهن چنانکه سرما معرفتی است نسبت به شیئی خارج از ذهن که برف نامیده می‌شود.

انطباعات انعکاسی آنهایند که خود ناشی از تصورات هستند یعنی این انطباعات از علل ناشناخته و خارجی حاصل نمی‌شوند بلکه از تصورات ذهنی نشأت می‌گیرند، به عنوان مثال انطباع سرما که ناشی از یک عامل خارجی است موجب حصول تصور سرماست و همین تصور می‌تواند موجب حصول انطباعی مثل بی‌زاری و نفرت گردد و این انطباع نیز به نوبه خود تصویری مطابق با خود یعنی تصور نفرت و کراهت و بی‌زاری را فراهم می‌آورد. در واقع هیوم بر اساس این مقدمات بیان می‌نماید که تصور ضرورت به عنوان مقوم و عنصر اساسی تصور علیت نه از انطباع احساس و یک منشاء خارجی، بل از انطباع انعکاسی و یک منشاء ذهنی ناشی شده است. وی تصور ضرورت را ناشی از حالت روانی انتظار می‌داند که از مشاهده مکرر توالی دوشیء که علت و معلول نامیده می‌شوند حاصل شده است. تصور ضرورت تصویری است ناشی از یک انطباع انعکاسی که هم‌چون تصور بی‌زاری گرچه

۱- رساله در طبیعت آدمی. به نقل از کاپلستون - فردریک - فیلسوفان انگلیسی ازها برتا هیوم ترجمه امیر جلال الدین علم انتشارات سروش ۱۳۶۲، ص ۲۸۴. (در تحلیل نظرگاه هیوم بیشتر از کتاب آقای کاپلستون استفاده شده است.)

جالب توجه است که هیوم با اصرار خود بر انکار علیت، بدین گونه آزادانه و علی الاطلاق از علل ناشناخته‌ای سخن می‌گوید که انطباعات احساس را در نفس برمی‌انگیزانند.

بالمآل ناشی از تجربه (تجربه سرما) ، اما حاکی از یک حالت ذهنی (بیزاری و انتظار) است.

نکته‌ای که در تحلیل هیوم از علیت و ارجاع آن به انطباع انعکاسی اهمیت دارد مسأله تداعی تصورات<sup>۱</sup> است. در نظر هیوم قوه متخلیه<sup>۲</sup> بر مبنای تداعی ، تصورات را به گونه‌ای با هم می‌پیوندد که از یک تصور بالطبع تصور دیگری در ذهن حاضر می‌شود. البته مراد هیوم آن نیست که یک تصور - هم چون انطباعی که موجب حصول یک تصورات است - تصور دیگری را ایجاد کند، بلکه مراد وی آن است که تصور حاصل از انطباع می‌تواند تصویری دیگر را که حاصل از انطباعی دیگر است تداعی و فراخوانی نماید.

به نظر هیوم سه نسبت هست که ذهن به شیوه تداعی و به میانجی آنها، از یک تصور به تصویری دیگر راه می‌برد و آن سه عبارتند از: مشابهت<sup>۳</sup>، مقارنت<sup>۴</sup> در زمان و مکان و بالاخره علیت<sup>۵</sup> یا رابطه علت و معلول در مورد نسبت سوم یعنی نسبت علیت ذهن از طریق تداعی از تصوراتش (کسه از انطباع خاصی حاصل شده) به تصور حرارت (که قبلاً از انطباع خاص دیگری حاصل شده اما اکنون انطباعی از آن موجود نیست) راه می‌برد و در واقع تصور حرارت پس از حضور تصوراتش از طریق تداعی در ذهن حضور می‌یابد. به نظر هیوم در ذهن آدمی از تکرار مشاهده توالی آتش و حرارت حالت روانی انتظار حرارت پس از مشاهده آتش بوجود می‌آید به گونه‌ای که تصوراتش تصور حرارت را تداعی می‌کند، و در واقع ضرورتی که در علیت می‌انگاریم چیزی جز تصور ناشی از این عادت و حالت انتظار نیست. هیچ گونه رابطه منطقی و عقلی میان آنچه علت و آنچه معلول نامیده می‌شود نیست بلکه صرفاً از طریق تداعی، تصویری (آنچه علت خوانده می‌شود) تصور دیگری

1- association of ideas

2- imagination

3- resemblance

4- contiguity

5- causality

را (آنچه معلول خوانده می‌شود) در ذهن حاضر می‌سازد. پس رابطه علت و معلول یک رابطه عینی نیست که از تجربه‌ای خارجی ناشی شده باشد بلکه رابطه‌ای ذهنی است که از انطباقی انعکاسی حاصل شده است.

برای انکار وجود نسبت ضروری و یقینی بین اشیاء، هیوم از نقطه نظر دیگری نیز بحث علیت را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. وی نسبت های بیین اشیاء را به نسبت های بین تصورات و نسبت های اعیان<sup>۱</sup> تقسیم می‌کند. در نظری نسبت های تصورات (یا همان قضایای تجلیلی<sup>۲</sup> به اصطلاح کانت)، نسبت هایی یقینی، مسلم و غیرمتغیرند. در حالی که نسبت های اعیان به همان اندازه مسلم نبوده و در ضمن تغییر پذیرند. هیوم ریاضیات را از دسته نسبت هایی تصورات و کاملاً<sup>۳</sup> یقینی اما غیر تجربی تلقی می‌کند، (بر خلاف جان استوارت میل<sup>۳</sup> که در قرن نوزدهم تحلیلی تجربه‌انگارانه از ریاضیات ارائه داد). گزاره‌هایی که در مورد جهان خارج و اعیان و امور واقع اظهار می‌کنیم همانا نسبت های اعیان و بنا بر این متغیر و غیر مسلم و غیر قطعی اند. پس در نظر هیوم هرگونه علم قطعی و یقینی و مسلم در مورد جهان خارج امکان پذیر نیست و فقط نسبت به تصورات خود مثل مفاهیم اعداد یا مقادیر هندسی می‌توان به چنین معرفت قطعی دست یافت اما چنین معرفتی نیز نسبت به جهان خارج و اعیان نیست بلکه فقط نسبت به تصورات و مفاهیم ذهنی ماست. به سخن دیگر هیچ گونه قضیه یقینی و ضروری (یعنی قضیه پیشینی و مقدم بر تجربه، چرا که هر قضیه تجربی محتمل و غیر قطعی است) که در عین یقینی و قطعی و غیر تجربی بودن گزارش درباره اعیان و واقعیت خارجی باشد موجود نیست، گرچه گزاره‌های یقینی در دانشی مانند ریاضیات که صرفاً<sup>۴</sup> نسبت بین تصورات را به صورت تحلیلی بیان می‌دارد (البته به زعم هیوم) یافت می‌شود.

1- facts, matters of fact

2- analytic propositions

3- John Stuart Mill.

پیش از آن که به بحث بیشتر درباره این مطلب پرداخته شود که نسبت بین اعیان و اشیاء خارجی نمی‌تواند یک نسبت ضروری و یقینی و تغییرناپذیر باشد بهتر است قدری راجع به سابقه تاریخی تقسیم نسبت‌ها و گزاره‌ها به این دو قسم بحث گردد.

دکارت بنا داشت ساختمان یقینی از همه علوم در یک پیکرواحد (به عبارتی یک ریاضیات کبیر) بسازد که بریقینی‌ترین بنیاد که همان مسائل متافیزیک است استوار باشد. در نظری همه علوم یک درخت واحدند<sup>۱</sup> که اصل و ریشه آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های آن علوم دیگرند و البته پیوستگی همه این علوم به یکدیگر از راه استنتاج قیاسی و ریاضی گونه است. به عبارت دیگر در نظر دکارت همه حقایق جهان خارج و یا همه آن چه را شناختی است، می‌توان از طریق برهان و استنتاج ریاضی گونه از مبانی مابعدالطبیعی و ویژه‌ای استخراج کرده و به وساطت استنتاج قیاسی یقین موجود در مبانی را به کل ساختمان تسری داد. پس به نظر دکارت به همه نسبت‌ها (اعم از نسبت‌های تصورات و نسبت‌های اعیان) می‌توان به نحوی یقینی و قطعی آگاهی یافت به شرط آن که از مبانی یقینی استنتاج شده باشند.

اما پس از دکارت، لایب‌نیتس<sup>۲</sup> (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) گزاره‌ها را به دو بخش اساسی تقسیم نمود، یکدسته را که به طور منطقی از اصل امتناع تناقض<sup>۳</sup> قابل استنتاجند. حقایق عقل<sup>۴</sup>، و دسته دیگر که از اصل امتناع تناقض قابل استنتاج نبوده و مفاط صدقشان تحقق در واقعیت و تجربه شدن تحقق آنهاست، حقایق مشروط یا حقایق واقع<sup>۵</sup> می‌نامد.

۱- رؤیای وحدت علوم که دکارت رسالت ایجاد این وحدت را به عهده خود می‌داندست.

2- Gottfried Wilhelm Leibniz

3- Principle of Contradiction

4- truths of reason

5- truths of facts

فردریک کاپلستون در بخش شانزدهم از جلد چهارم تاریخ فلسفه خود، درباره تمایز این دودسته قضایانزد ادیب نیتس می‌گوید:

" نخستین نکته‌ای که بایست بیان گردد تمایز اساسی میان حقایق عقلی و حقایق واقع است. از نظر لایب نیتس هر قضیه واجد شکل موضوع-محمول است و یامی تواند به قضیه یا قضایایی با این شکل تحلیل و تجزیه گردد. بنابراین شکل موضوع-محمول شکل اساسی قضایاست.... بایست تمایزی بین حقایق عقل و حقایق واقع در نظر گرفته شود. حقایق عقل گزاره‌های ضروری اند، بدان معنا که آنها یا خود بدیهی بالذاتند یا قابل ارجاع به این گونه قضایايند.... همه حقایق عقل ضرورتاً" صادق بوده و درستی و حقانیت آنها مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. هیچ‌کس نمی‌تواند یک حقیقت عقل را بدون دچار شدن به تناقض انکار نماید.... از سوی دیگر حقایق واقع قضایای ضروری نیستند... آنها بدون تناقض منطقی قابل انکارند. به عنوان مثال این گزاره که جان اسمیت وجود دارد یا جان اسمیت باماری براون ازدواج کردند گزاره‌ای ضروری بلکه گزاره‌ای مشروط<sup>۱</sup> و محتمل<sup>۲</sup> است."<sup>۳</sup>

البته لایب نیتس برای یقینی ساختن حقایق واقع (که قضایایایی مشروط و محتملند) از ابزار و واسطه دیگری که همانا اصل جهت کافی<sup>۴</sup> است بهره می‌جوید که جای بحث از آن در اینجا نیست، فقط این نکته بایست ذکر گردد که همین تقسیم لایب نیتس از گزاره‌ها در نظام فکری هیوم جای خود را به صورت تقسیم گزاره‌ها یا نسبت هابن نسبت های تصورات و نسبت های اعیان پیدا می‌کند. کانت نیز پس از هیوم گزاره‌ها را به

1- Conditioned

2- Contingent

3- Copleston - Fredrick - A History of Philosophy - Volume 4 - Image - 1985 - PP.273,274.

4- Principle of sufficient reason

گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های تألیفی<sup>۱</sup> تقسیم کرد. در گزاره‌های تحلیلی معمول در موضوع مندرج بوده و از تحلیل موضوع برمی‌آید و انکار این گزاره‌ها موجب تناقض است.

این گونه گزاره‌ها چیزی بر معرفت ما نسبت به موضوع نمی‌افزاید. در گزاره‌های تألیفی معمول امری زائد بر ذات موضوع است و بنابراین معرفت ما نسبت به موضوع در این گزاره‌ها توسعه می‌یابد و به‌رحال انکار این گزاره‌ها موجب تناقض نیست.

از نظر هیوم ملاک قطعیت گزاره‌هایی که بیان‌کننده نسبت‌های تصوراند آنست که مبتنی بر اصل امتناع تناقضند، یعنی انکار آن‌ها به تناقض منتهی می‌شود حال آن‌که گزاره‌های بیان‌کننده نسبت‌های اعیان و امور واقع فاقد چنین ملاک قطعی بوده و انکار آن‌ها موجب تناقض نیست و به همین جهت این گزاره‌ها قطعی و مسلم و ضروری نیستند زیرا از نظر هیوم ضروری آنست که انکارش موجب تناقض باشد. پس رابطه و نسبت علی بین دوشی<sup>۲</sup> که یکی علت و دیگران معلول نامیده می‌شود، از نسبت‌های اعیان و امور واقع بوده و انکار آن (مثلاً "انکار نسبت و رابطه آتش و حرارت") به هیچ روی موجب تناقض نمی‌شود. بنابراین امری مسلم و قطعی نبوده و هیچ‌گونه پیوستگی ضروری معلوم و شناخته نیست.

بر مبنای همین تقسیم بندی هیوم معتقد است در ریاضیات درباره تصورات و نسبت‌های آن‌ها و در علوم تجربی درباره امور واقع تعقل می‌کنیم (و بنابراین ریاضیات واجد گزاره‌های قطعی و علوم تجربی واجد گزاره‌های محتمل و غیر قطعی اند). به نظری تعقل و تفکر در ریاضیات، برهان و تعقل در علوم تجربی استنباط علی است. بنابراین قطعیت و اعتبار علوم تجربی وابسته به اعتبار استنباط علی است که هیوم آن‌ها را بی اعتبار ساخته است.

این مطلب را اخلاف هیوم در قرن بیستم این گونه تقریر می‌کنند که

یک حقیقت یا باید تجربی باشد ( و تنها در این صورت مضمونی واقعی خواهد داشت یعنی بیانی درباره واقعت خواهد بود) و یا باید قضیه‌ای تحلیلی و به بیان دیگر همان گویی<sup>۱</sup> باشد.<sup>۲</sup> از نظر ایشان ادعاهای مابعدالطبیعی از همین روی اعتبار است که نه مضمون واقعی کار دکه قابل تحقیق با تجربه باشد و نه همان گویی و قضیه، تحلیلی است.

### 1- tautology

۲- آیر- الف-ج- زبان حقیقت و منطق - ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف ۱۳۵۶، ص ۲۹. همچنین در همان جاس ۵۱ و ۵۲ آیر به سبک فیلسوفان لغوی قرن بیستم نظریه هیوم را در باب علیت تقریر کرده و می‌گوید:

... به این جهت است که بحث او درباره علیت که مشخص عمده فلسفه اوست، غالباً "مورد سوء تعبیر قرار گرفته است، و او را متهم کرده اند که علیت را انکار کرده، در صورتی که در واقع به تعریف آن پرداخته است، و خود سعی داشته است قواعدی راجع به صدور حکم درباره وجود علت و معلول وضع کند، چه رسد به اینکه بگوید هیچ قضیه علی مادی نیست. او کاملاً متوجه شده بود که مسأله صدق و کذب قضیه‌ای علی و معین، مسأله‌ای نیست که بتوان به نحو پیشین آن راحل کرد، از این رو کوشش خود را محدود به بحث درباره این مسأله تحلیلی کرد که هنگامی که می‌گوئیم حادثه‌ای به طور علی یا حادثه دیگری مربوط است، چه مطلبی را اظهار می‌داریم؟ و در جواب دادن به این مسأله به نظر من، باید به طور قطع ثابت کرد که اولاً رابطه علت و معلول رابطه‌ای منطقی نیست زیرا هر قضیه‌ای دال بر رابطه علی را می‌توان بدون ارتکاب تناقض انکار کرد. ثانیاً "قوانین علی بطور تحلیلی مأخوذ از تجربه نیستند زیرا آنها را از هیچ تعداد متناهی از قضایای تجربی نمی‌توان استنتاج کرد ثالثاً "تحلیل قضایای دال بر رابطه علی، بر حسب رابطه ضروری که بین اجزاء آن قضیه قائم است، اشتباه خواهد بود، زیرا ممکن نیست هیچ گونه مشاهده‌ای را تصور کرد که به کمترین وجه وجود چنین رابطه‌ای را ثابت کند.

همچنان که پیش از این گفته شد تحلیل هیوم از اصل علیت مبتنی بر دیدگاه تجربه باورانه وی و تقسیم ادراکات به انطباع و تصور و استواروی تصور بر انطباع است. اکنون خودبه خود این پرسش طرح می شود که: تصور علیت بر کدام انطباع یا انطباعاتی استوار است؟

تصور علیت ناشی از نسبتی است پهبانه اشیا بی که برخی علست و برخی معلول نامیده می شوند اما باید دید کدام نسبت منشاء تصور علیت است، به عبارت دیگر کدام انطباع یا کدام داده بی واسطه تجربه تصور علیت را در ذهن بوجود می آورد؟

هیوم سه نسبت را نام می برد که اجزای مقوم و عناصر ماهوی تصور علیت اند و به عبارت دیگر تصور مرکب علیت را به این تصورات بسیط تجزیه می کند، پس برای تحلیل و تبیین تصور علیت بایست در پس منشاء تصور این سه نسبت بود و بایست دید تصور هر یک از این سه نسبت از کدام انطباع یا انطباعاتی مشتق شده است. این سه نسبت عبارتند از مقارنت<sup>۱</sup>، تقدم زمانی<sup>۲</sup> و رابطه ضروری<sup>۳</sup> یا ضرورت<sup>۴</sup>.

هیوم بر نسبت های اول و دوم تأکید می نماید اما عنصر سوم را مهم تر از آن دوتلقی کرده و در واقع آن را عنصر اساسی تصور علیت می انگارد. وی می گوید:

" چه بسا شیئی باشی، دیگر همپهلوی (مقارن) و مقدم بر آن باشد بدون اینکه علتش به شمار رود. باید یک رابطه ضروری را به دیده گرفت، و آن نسبت اهمیتش بسیار بیشتر از دو نسبت پیشگفته است." <sup>۵</sup>

1- contiguity

2- temporal priority

3- necessary connection

4- necessity

۵- رساله در طبیعت آدمی. نقل از فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم ترجمه امیرجلال الدین اعلم ص ۲۹۷. مترجم محترم فیلسوفان انگلیسی contiguity (مقارنت) را همپهلویی ترجمه کرده است.

پس پرسش در باب علیت به این پرسش بازمی‌گردد که تصور رابطه ضروری از کدام انطباع یا انطباعاتی ناشی شده است. از نظر هیوم این گزاره که "هر امر حادثی علتی دارد" یک گزاره یقینی یا به تعبیر دیگری گزاره پیشینی نیست چرا که انکار آن به هیچ روی موجب تناقض نمی‌باشد. وی این گزاره را نسبتی درباره امور واقع می‌داند و چون نسبت های امور واقع (یا قضایای تجربی که برخلاف قضایای پیشینی از وصف احتمال<sup>۱</sup> و عدم قطعیت برخوردارند)، برخلاف نسبت های تصورات (یا قضایای تحلیلی که مبتنی بر اصل عدم تناقضند، قطعی و بدیهی نبوده و از اصل عدم تناقض قابل استنتاج نیست پس گزاره‌ای غیر یقینی و غیر بدیهی است که یقین مابدان صرفاً<sup>۲</sup> یک باور و اعتقاد است.

هیوم علاوه بر آن که اصل کلی علیت را (یعنی گزاره هر امر حادثی علتی دارد) انکار می‌کند نسبت های علتی جزئی و مشخص را نیز بی‌پدیده‌های مشخص مثل آتش و حرارت منکر است.

حجت اصلی هیوم بر انکار ضروری بودن اصل علیت (چه در شکل عمومی خود به صورت گزاره هر حادثی علت دارد و چه در اشکال جزئی خود مثل گزاره آتش علت حرارت است) آن است که می‌توان حدوث شیء را تصور کرد بی آن که تصور روشنی از علت آن داشته باشیم. همچنین شناخت ماهیت یک شیء چیزی درباره علت آن به ما نمی‌گوید و نیز تصور کامل یک شیء ما را فراتر از خود آن شیء نخواهد بود.

وی معتقد است تکرار مشاهده توالی های الف و ب در حافظه باقی می‌ماند و اگر باریک‌تر الف و ب را متوالیا<sup>۳</sup> مشاهده کنیم به یاد می‌آوریم که آنها قبلاً نیز به توالی موجود می‌شده‌اند و آنگاه آن را که متقدم است علت و آن را که متأخر است معلول نام می‌نهیم. در واقع به مدد تداعی<sup>۳</sup>

1- contingency

2- belief

3- association

به‌هنگام تصویری در ذهن تصور آن دیگری نیز حاضر می‌شود و این تداعی خود ناشی از عادت ذهن است. هیوم می‌گوید:

"این فرض که آینده به گذشته می‌ماند بر پایه هیچ گونه حجتی استوار نیست بلکه یکسرناشی از عادت است که بدان متعین می‌شویم تا برای آینده همان رشته‌اشیا را چشم‌بداریم که به آن خو گرفته‌ایم."<sup>۱</sup> پس تصور نسبت ضروری و رابطه علی بین دوشی، که ناشی از عقل بل ناشی از عادت است و در واقع این یقین یک یقین فلسفی و عقلی (مبتنی بر اصل امتناع تناقض) نبوده و صرفاً "یک یقین روانی است."<sup>۲</sup>

هیوم حضور تصور ضرورت را در ذهن منکر نیست بلکه در منشاء حصول این تصور بحث می‌کند. به‌نظرو هر تصور ناشی از یک انطباع است اما آشکارا انطباعات ما از توالی پدیده‌ها حتی تا بی نهایت نمی‌تواند تصور رابطه ضروری بین آنها را برای ما فراهم آورد. پس اگر این تصور از یک سرچشمه خارجی و از یک انطباع و احساس ناشی نشده باشد لامحاله می‌بایست از یک سرچشمه ذهنی یعنی از یک انطباع تأملی و انعکاسی نشأت گرفته باشد. می‌توان به‌طور خلاصه چنین گفت که تکرار مشاهدات، درآدمی حالتی روانی ایجاد می‌کند که از مشاهده الف انتظار مشاهده ب را داشته باشد و این خود یک انطباع انعکاسی است و از آن تصور ضرورت که مقوم تصور علیت است ناشی می‌شود.

- ۱- رساله در طبیعت آدمی. نقل از فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم ص ۳۰۰.
- ۲- تفاوت یقین فلسفی با یقین روانی در اینست که انکار گزاره‌ها و احکام متعلق نوع نخست موجب تناقض می‌گردد برخلاف گزاره‌ها و احکام متعلق نوع دوم. برتراند راسل این گونه یقین (یقین روانی) را با وریزی و نظری می‌نامد (instinctive beliefs) و حجیت استقراء و وجود خارجی اشیا را از مثال‌های آن می‌شمرد. بنگرید:

Russell- Bertrand- The problems of Philosophy-  
London - Oxford University press- 1962- P.25

پس به زعم هیوم علیت از هیچ منشاء عقلی سرچشمه نگرفته و حتی نمی توان گفت که آدمی از مقایسه اراده خود با افعال خود که رابطه علی و معلولی دارند و با تجربه، درونی به کشف رابطه ضروری علی می رسد<sup>۱</sup> چرا که مطابق مبانی تجربه باورانه هیوم:

" اراده که در این جا به منزله علت نگریسته می شود همان اندازه با معلولهایش رابطه ای کشف شدنی دارد که هر چیز مادی با معلول خاص .... خلاصه، افعال ذهن از این باره با افعال ماده یکسان اند. ما فقط به هم پیوستگی ثابتشان را ادراک می کنیم."<sup>۲</sup>

نکته مهمی که در برخورد با نظام فکری هیوم در باب علیت باید در نظر گرفت اینست که یا باید مبادی وی را منکر شد و تقسیم ادراکات به تصورات و انطباعات و تقسیم نسبت ها به نسبت های اعیان و نسبت های تصورات را نپذیرفت ( چنان که کانت در مقابل تقسیم دوقطبی هیوم از نسبت های تقسیم سه قطبی از احکام و گزاره ها ارائه می دهد بدین شرح: گزاره های تحلیلی تماما " پیشینی، گزاره های ترکیبی تجربی و گزاره های ترکیبی پیشینی و علیت را در دسته سوم قرار می دهد)، و یا علیت را به نحوی در زیر دسته قضایای تحلیلی و نسبت های تصورات قرار داد و صدق آن را به نحوی بر اصل امتناع تناقض مبتنی کرد ( چنانکه در این نوشتار پیشنهاد خواهد شد). و در غیر این صورت ناچار باید هم چون هیوم در گرداب شک و احتمال محض به مبتنی ساختن باور علیت بر تحلیل های روانشناسانه<sup>۳</sup> متشبث شد.

۱- جان لاک در باب معرفت به ضرورت علی و معلولی نسبت نفس و اراده را در نظر می گیرد. وی این مطلب را در کتاب دوم، فصل یست و یکم، فراز پنجم از تحقیق در فهم بشر بیان می کند.

۲- رساله در طبیعت آدمی. نقل از فیلسوفان انگلیسی، ص ۳۰۰.

گفته شد که هیوم هم اصل کلی‌علیت و هم علیت‌های جزئی را منکر است. در این نوشتار سخن وی در باب علیت‌های جزئی پذیرفته و پیشگامی متکلمان و فیلسوفان مسلمان در این باب و حق تقدم ایشان بر هیوم ذکر می‌گردد و سپس کوشش خواهد شد اثبات گردد که اصل کلی علیت یا علیت عمومی در دانش ما بعدالطبیعه از تحلیل مفاهیم بدیهی و بی نیاز از تعریف بدست آمده و گزاره‌های تجربی و محتمل نبوده بلکه به تعبیر و اصطلاح هیوم از نسبت‌های تصورات و به تعبیر کانت از قضایای تحلیلی و روی هم رفته کاملاً قطعی و یقینی است.

## ۲- مسلک غزالی و متکلمان اشعری در انکار سببیت

ابوحامد غزالی<sup>۱</sup> (۵۰۵ - ۴۵۰ هـ) در مسأله هفدهم از کتاب "تهافت الفلاسفه" موضوع سببیت را طرح و آن را انکار نموده است. رأی غزالی پزواک عقیده اشاعره پیش از اوست که معتقد بودند بین آنچه سبب و آنچه مسبب نامیده می‌شود رابطه ضروری و عینی<sup>۲</sup> موجود نبوده بلکه تنها رابطه‌ای عرضی و قابل زوال هست که به واسطه عادت در مشاهدات مکرر بدان باور آورده‌ایم نه بر مبنای ضرورت عقلی، به سخن دیگر غزالی مانند هیوم معتقد بود رابطه علی و سببی یا اصل علیت یک رابطه ذهنی<sup>۳</sup> و فراهم آمده در ذهن است<sup>۴</sup> نه رابطه‌ای عینی. چنان که در سرآغاز تحلیل علیت از نظر هیوم آمده، در دیدگاه اشاعره و هیوم، علیت رابطه‌ای ذهنی و سوبژکتیو است نه عینی و آبژکتیو.

۱- ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسی الشافعی

2-objective

3-subjective

۴- به رأی هیوم چنانکه پیش از این گذشت تصور علیت و ضرورت علی مبتنی بر انطباعات بازتابی و تأملی است که خود آن انطباعات برخاسته از تصوراتند نه ناشی از تجربه مستقیم اعیان خارجی.

با این تفاوت که انکارا شاعره و از جمله غزالی هستی شناسانه<sup>۱</sup> است در حالی که انکار هیوم معرفت شناسانه<sup>۲</sup> است. در واقع هیوم با جزم و یقین اظهار نمی‌دارد که هیچگونه رابطه ضروری علی در خارج موجود نیست چرا که متناسب با میانی تجربه باورانه وی ماهیج تجربه‌ای که ملاک صدق این گزاره سالبه باشد نداریم، در حالی که غزالی جزما<sup>۳</sup> "تحقق رابطه علی بین اشیاء خارجی را منکر شده و این موضع را بر اساس مبانی کلامی<sup>۴</sup> و دینی مورد قبول خود اتخاذ می‌کند. هیوم از نقطه نظر معرفت شناسی یک شکاک<sup>۴</sup> است که دست زهن آدمی را از هرگونه معرفت و آگاهی نسبت به پیوستگی‌های ضروری علی بین اعیان خارجی کوتاه می‌داند در حالی که به عکس وی، غزالی متکلمی<sup>۵</sup> است که چون خداوند را قادر مطلق<sup>۶</sup> و فاعل و خالق همه چیز می‌داند<sup>۷</sup> هرگونه نسبت ضروری و پیوستگی سببی و علی رانفی و همه چیز را مستقیماً<sup>۷</sup> به اراده نامحدود و مطلق خداوند نسبت می‌دهد.

وی در کتاب تهافت الفلاسفه می‌گوید :

" بل تقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن ، والتفرق في اجزائه ، وجعله حرقا " اورمادا ". هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة ، او بغير وساطه ، قما النار وهي جماد ف لافعل لها .<sup>۸</sup>

( یعنی : ... می‌گوئیم فاعل احتراق یا آفریدن سیاهی در پنبه و تفرق در اجزاء آن و سوخته یا خاکستر شدن پنبه ، خدای تعالی است ، که بواسطه فرشتگان یا بدون واسطه آنرا ایجاد کرده ، و اما آتش جماد است و او را فعلی

1- ontologic

2- epistemologic

3- theologic

4- scepticist

5- theologian

6- omnipotent

۷- ( ان الله على كل شيء قدير ( فاطر / ۱۱ ) ، " ذالکم الله ربکم لاله الا هو خالق کل شیء " ( انعام ، ۱۰۳ ) .

۸- غزالی - تهافت الفلاسفه ، تحقیق سلیمان دنیا ، دارالمعارف مصر ،

نیست).<sup>۱</sup>

وقدری سپس ترازان نیزمی افزاید :

" بل وجودها من جهة الاول ، اما بغیر واسطه ، و اما بواسطه الملائکة  
ابموکلین بیده الامور الحادثة " <sup>۲</sup>

( یعنی : ... بلکه وجود او ، بیواسطه یا بواسطه فرشتگان مقرب که  
موکل ( به انجام ) اینگونه امور حادث هستند ، از جانب ( مبدء )  
اول است ) .<sup>۳</sup>

هرچند هیوم و غزالی هر دو در این جهت با هم متفق العقیده اند که  
به هنگام مشاهده آتش و پیش از لمس آن هیچ حکمی نسبت به سردی یا  
گرمی آن نمی توان کرد اما هیوم شک خود را بدینگونه توجیه می نماید که  
چون هنوز هیچ تجربه و ادراک مستقیمی از حرارت نداریم پس نمی توانیم  
نسبت به آن حکمی صادر کنیم . مثال آن که غزالی معتقد است خداوند  
خالق آتش و حرارت هر دو است ( نه آن که حرارت را آتش بیافریند ) ،  
و معمولاً " و از سه عادت آتش و حرارت مقتدرنا " و همراه با هم آفریننده  
می شوند . اراده خداوند مطلق و نامحدود است و هر چه اراده نماید  
بلا اقتدار انجام می دهد .<sup>۴</sup> خدا اگر بخواهد آتش را همراه حرارت و اگر  
بخواهد آن را جدای از حرارت می تواند بیافریند پس ما هیچ پیش بینی  
قطعی نسبت به آنچه در آینده واقع خواهد شد نتوانیم داشت .

۱- تهافت الفلاسفه - ترجمه دکتر علی اصغر حلبی - تهران - کتابفروشی

زوار - چاپ دوم ۱۳۶۳ ، ص ۲۲۷ .

۲- تهافت الفلاسفه ، ص ۲۲۷ .

۳- ترجمه تهافت الفلاسفه ، ص ۲۳۷ و ۲۳۸ .

۴- در موارد متعدد آیه های قرآن بر قدرت مطلق خداوند تصریح دارد از جمله :

انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون ( انعام / ۷۳ ، یس / ۸۲ ) ،

یزید فی الخلق مایشاء ان الله علی کل شیء قدیر ( فاطر / ۲ ) .

از نظر غزالی مشاهده ما از دوشی که به نظر می‌رسد با هم رابطه سببی دارند صرفاً "دال بر تحقق یک شیء ، همراه باشی ، دیگر و همزمان با آن بوده و هیچ دلالتی بر تحقق یک شیء به سبب شیء دیگر ندارد. وی می‌گوید:

" فقد تبیین أنّ الوجود عندالشیء لا يدل علی انه موجود بهه." <sup>۱</sup>

( پس آشکار شد که وجود یافتن نزد چیزی دلالت ندارد بر اینکه آن چیز به سبب او موجود است. ) <sup>۲</sup>

اما چون عادت خداوند چنین جریان دارد که این دوشی ، با هم و به اقترا و توالی موجود گردند از این رو این باور در ذهن آدمی رسوخ می‌کند که میانهم این دوشی ، رابطه‌ای ضروری موجود بوده و تفکیک آن دوازم محال است :

" وليس لهم دلیل الامشاهده حصول الاحتراق عندهلاقاه النار  
والمشاهده تدل علی الحصول عندها ، ولا تدل علی الحصول بها... " <sup>۳</sup>

( و آنان را دلیلی نیست ، مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش ، و مشاهده دلالت دارد بر اینکه حصول در آن زمان است. دلالت ندارد بر اینکه حصول بخاطر آن است. ) <sup>۴</sup>

غزالی در جایی دیگر از مساله هفدهم تهافت در پاسخ این شبهه که نفی سببیت منتهی به پذیرش نتایج محال می‌شود مثل اینکه یک کتاب تبدیل به اسب و یا سنگ بدل به طلا گردد. می‌گوید :

" بل هی ( مؤلفه اموری است که بطور عرفی محال انگاشته می‌شوند نظیر تبدیل کتاب به اسب ) ممکنه ، یجوزان تقیه ، ویجوز ان لا تقع ، واستمرار العاده بها ، مره بعداخری ، یرسخ فی اذهاننا

- ۱- تهافت الفلاسفه ، ص ۲۲۷ .
- ۲- ترجمه تهافت الفلاسفه ، ص ۲۳۸ .
- ۳- تهافت الفلاسفه ، ص ۲۲۶ .
- ۴- ترجمه تهافت الفلاسفه ، ص ۲۳۷ .

جریانها علی وفق العاده الماضیه ترسیخا " لاتنفک عنه . " <sup>۱</sup>  
 ( این امور..... ممکن است که واقع بشوند یا واقع نشوند، واستمرار  
 عادت به آنها، یکی پس از دیگری در اذهان ما، جریان آنها را برو فوق  
 عادت گذشته چنان رسوخ داده که از آن جدانمی شود). <sup>۲</sup>  
 بنابراین از دیدگاه غزالی پس از موجودیت آنچه عادتاً " سبب  
 نامیده می شود باز هم آنچه مسبب نامیده می شود در حد امکان بوده و وقوع  
 و لا وقوع آن هر دو به تساوی در حد جواز است نه وجوب و صرفاً " استمرار  
 مقارنت و توالی امکانی ( و نه ضروری ) آن دو این باور را در ذهن جاگیر  
 کرده که این دو از یکدیگر انفکاک ندارند.

وی درس—را آغاز مساله هفدهم از کتاب تهافت الفلاسفه می گوید:

" الاقتران بین ما یعتقد فی العاده سببا، و بین ما یعتقد مسببا،  
 لیس ضروریا " عندنا، بل کل شیئین، لیس هذا ذاک، ولا ذاک هذا،  
 ولا اثبات احدهما متضمنا " لاثبات الاخر ولا نفيه متضمنا " <sup>۳</sup>  
 لنفی الاخر، فلیس من ضروره وجود احدهما وجود الاخر، ولا من  
 ضروره عدم احدهما، عدم الاخر، مثل الری والشرب، والشبع  
 والاکل، والاحتراق و لقاء النار، والنور و طلوع الشمس، والموت  
 و جزالرقبه، والشفاء و شرب الدواء، واسهال البطن واستعمال  
 السهل . وهلم جرا " ، الی کل المشاهدات من المقترنات  
 فی الطب والنجوم والصناعات والحرف .  
 فان اقترانها لما سبق من تقدیر الله سبحانه، لخلفها علی التساوق  
 لا لکونه ضروریا " فی نفسه غیر قابل للفوت، بل فی المقذور  
 خلق الشبع دون الاکل، وخلق الموت دون جزالرقبه، وادامه  
 الحیاه مع جزالرقبه وهلم جرا " الی جمیع المفقرنات .  
 وانکر الفلاسفه امکانه، وادعوا استحالتة. " <sup>۳</sup>

۱- تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۱ .

۲- ترجمه تهافت الفلاسفه، ص ۲۴۲ .

۳- تهافت الفلاسفه، ص ۲۲۵ .

( اقتران میان آنچه عاده سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب می‌نامند نزد ماضوری نیست، بلکه هر دو چیزی، که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی آن دیگری نباشد، ضرورت یکی، وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد، و نه از ضرورت عدم یکی، عدم دیگری لازم می‌آید. مانند سیراب شدن و نوشیدن، و سیری و خوردن، و سوختن و ملاقات آتش، و نور و برآمدن آفتاب، و مرگ و بریدن گردن، و بیهودی و خوردن دارو، و روان شدن شکم و استعمال مسهل و جزاینها تا برسبب همه مشاهدات و مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها.

واقتران آنها بدان چیزی است که از تقدیر خدای سبحان گذشته و آنها را بر سبیل کتایع آفریده نه به جهت آنکه به نفس خویش ضروری و غیر قابل افتراق باشند، بلکه مقدر و ممکن بوده که سیری را بدون خوردن و مرگ را بدون بریدن گردن و ادامه حیات را با وجود بریدن گردن بیافریند، و بدین ترتیب همه مقترنات دیگر.

و فلاسفه امکان آن را انکار می‌کنند و محال بودن آن را ادعای نمایند.) چنان که آمده این دیدگاه غزالی در برابر سببیت برپیش فرض‌های کافی وی استوار است. غزالی مثل مشاعره پیش از خود این مسأله را با قدرت و فاعلیت مطلق خدامربوط کرده است. اشاعره معتقدند خداوند که یگانه فاعل قادر به هر کار است، قدرتش محدود به عادت ذهن آدمی نیست و سرانجام افعالی نیز که برخلاف عادت ذهن آدمی است توانایی دارد ( چون قادر بر هر کار است و قدرت او محدود و مشروط به وضع و موقعیت و شرط خاصی نیست.) پس میان دوشی، رابطه‌ای ضروری - که وجود یکی ضرورتاً وجود دیگری را اقتضا و ایجاب کند - موجود نیست و آنچه سببیت نامیده می‌شود صرفاً "رابطه‌ای اعتباری و ذهنی است که از مشاهده مکرر دو پدیده در ذهن رسوخ کرده است.

از نظر اشاعره و نیز غزالی هیچ فاعل حقیقی جز خدا نیست و او هم به اراده مطلق خود پدیده‌هایی را همراه باهم آفریده و موجود می‌نماید، و اگر اراده‌اش تعلق گرفت این گونه آفرینش را طبق سنت خود استمرار می‌دهد و چنانچه اراده فرماید هر یک را بدون دیگری موجود تواند کرد. بنابراین رابطه ضروری بین آنچه عرفا "سبب" و آنچه عرفا "مسبب" نامیده می‌شود منتفی است. شاهد مدعای اشاعره در این مورد و شاید انگیزه اصلی یا یکی از انگیزه‌های اصلی آنان در انکار سببیت عبارتست از وقوع معجزات و خوارق عادات که از نظر غزالی برخلاف جریان عادی سببیتها و روابط علی واقع می‌شوند.

غزالی در مسأله هفدهم کتاب تهافت الفلاسفه مکرراً "به مسأله معجزه اشاره می‌کند. وی وقوع معجزه را گواه بر نبود پیوستگی ضروری بین سبب و مسبب عرفی مثل آتش و سوزاندگی می‌داند و به معجزه سرد و سلامت شدن آتش برای حضرت ابراهیم (ع) اشاره می‌کند. این معجزه در قرآن کریم در آیه ۷۵ سوره انبیاء نقل شده است آنجاکه خداوند می‌فرماید: "قلنا یا نار کونی بردا" و "سلاما" علی ابراهیم ."

غزالی مانند دیگر متکلمان نقل شرعی را از راههای حصول علم می‌داند<sup>۱</sup> و بنابراین با علم به وقوع این معجزه برای حضرت ابراهیم (ع) و معجزات دیگر برای پیامبران دیگر که در قرآن مجید تصریح شده است) نمی‌تواند پیوستگی ضروری بین آتش و حرارت را بپذیرد به نحوی که به حصول و تحقق آتش و عدم تحقق سوزاندگی محال باشد (زیرا اگر محال بود در مورد حضرت ابراهیم (ع) تحقق نمی‌یافت). پس یا نقل شرعی

۱- برای مثال نجم الدین عمر نصفی در کتاب "العقاید" می‌گوید: "اسباب العلم للخلق ثلاثه: الحراس السلیمه والخبر الصادق والعقل: (موجبات علم هر مردمان راسه است حواس درست و خبر راست و خرد. (العقاید. ضمیمه شرح العقاید النسفیة طبع استانبول)

راباید پذیرفت با امکان وجوز وقوع آتش بدون سوزاندگی ، ویاپیوستگی ضروری بین آتش وسوزاندگی رابا انکار صحت نقل شرعی .  
از نظر غزالی آتش وسوزاندگی رابطه ضروری و پیوستگی انفکاک ناپذیرندارد و گرنه چگونه ممکن بود آتش برای حضرت ابراهیم (ع) سرد و سالم گردد. پس این اراده مطلق الهی است که هم قادر بر ایجاد و خلق آتش به همراه حرارت وسوزاندگی است و هم قادر بر ایجاد و خلق آتش بدون حرارت وسوزاندگی .

وی به معجزات دیگری نیز نظیر احیاء ملیت، و تبدیل عصا به اژدها<sup>۱</sup> نیز اشاره کرده و همه این امور خارق عادت را بدینگونه توجیه می کند که خداوند بر هر کار ممکن تواناست و این ها همه اموری ممکن و شدنی اند و محال نیستند (هم چنان که از خاک در مدت طولانی موش و مار و عقرب بوجود می آید ممکن و شدنی است که در مدتی کوتاه چوب به مار و اژدها بدل شود)، و خداوند یا خود بی واسطه و یا به وساطت فرشتگان این کارها را انجام می دهد. تنها مشکل در فهم و درک معجزات از نظر غزالی عادت ذهنی و باورهای رسوخ یافته در ذهن ماست. وی می گوید:

" واندک احیاء المیت، وقلب العصى حیه، یمکن بهذه الطریق ، وهوان الماده قابله لكل شیء ، فالتراب وسائر العناصر، یمتجیل نباتا " ، ثم النبات یمتجیل عنداكل الحیوان له دما " ، ثم الـدم یمتجیل منیا " ، ثم المنی ینصب فی الرحم ، فیتخلق حیوانا " ، وهذا بحکم العاده واقع فی زمان متطاوول ، فلم یحیل الخضم ان یکون فی مقدورات الله تعالی ، ان یدیر الماده فی هذه الاطوار، فی دقت اقرب مما عهد فیہ. واذ اجاز فی وقت اقرب ، فلا ضبط لللاقول ، فیستعجل هذه القوى فی عملها ، ویحصل به ما هر معجزه للنبی علیه السلام.<sup>۲</sup>

۱- حکایت اژدها شدن عصای حضرت موسی (ع) در سوره طه آیات ۱۹ تا ۲۳ و نیز سوره قصص / ۳۲ و حکایت زنده شدن مردگان بدست حضرت عیسی (ع) در سوره آل عمران / ۴۴ آمده است. ۲- تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۲.

(و همچنین است زنده کردن مرده و مار کردن عصا که بدین طریق ممکن است، و آن این است که ماده پذیرای هر صورتی است، چه خاک و سایر عناصر، به نبات مبدل می شود، و چون حیوان گیاه را می خورد، مبدل به خـون می گردد، پس از آن خون مبدل به منی می گردد، بعد از آن منی در زهدان می ریزد و حیوانی خلق می شود، و این امر بحکم عادت در روزگاران واقع می گردد، پس چرا خصم محال می شمارد که در مقدرات خداوند، چنان نیرویی باشد که ماده را در این اطوار، در زمانی قریب تر از آنچه می شود افتاده بگرداند؟ و چون (انجام این کارها) در زمانی قریب ترجیح باشد، مانعی برای کمترین وقت نباشد، یعنی این قوادر کار خود شتاب ورزند و بدان وسیله آن چیزی حاصل آید که برای پیامبر - علیه السلام - معجزه شمرده می شود.)<sup>۱</sup>

پیش از این نقل شد که غزالی در سرآغاز مسأله هفدهم از کتاب تهافت الفلاسفه مدعی است اقتران آنچه سبب و مسبب نامیده می شود به تقدم خداوند است نه به جهت پیوستگی ضروری میان آن هـا. وی فیلسوفان را منکر امکان وقوع مسبب عرفی به انفکاک از سبب آن می داند:

بل فی المقذور... ادامه الحیاه مع جزالرقبه... و انکر الفلاسفه امکانه، و ادعوا استحالتہ<sup>۲</sup>. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چنان که مشاهده می گردد غزالی به فیلسوفان نسبت می دهد که از نظر ایشان محال است که حیات با سربریده تداوم یابد (زیرا از نظر ایشان سبب یعنی جز رقبه ضرورتاً "مقتضی وجود موت که مسبب آن است می باشد) و با آتش بدون حرارت موجود گردد.

اگر مراد غزالی این است که از نظر فلاسفه " معلول به هنگام

۱- ترجمه تهافت الفلاسفه، ص ۲۴۳.

۲- تهافت الفلاسفه، ص ۲۲۵.

موجودیت علت تامه حقیقی خود بالضروره موجود می‌گردد و اگر آتش واقعا "علت حرارت باشد و هیچ مانع نیز موجود نباشد آنگاه لزوماً" و بالضروره حرارت نیز موجود می‌شود"، گزارش درست‌سی از رأی فیلسوفان<sup>۱</sup> زده است، اما اگر مراد وی اینست که فلاسفه اثبات یک پدیده طبیعی جزئی را که عرفاً "و در عادت علت و سبب نامیده می‌شود لزوماً" متضمن اثبات پدیده طبیعی جزئی دیگری دانند که عادتاً "معلول نامیده می‌گردد و معمولاً" همراه هم حاصل می‌شوند، آن گاه می‌توان در درستی گزارش غزالی از نظر فیلسوفان تردید کرد. این مطلب قدری سپس نربا تفصیل بیشتری دنبال خواهد شد تا معلوم گردد که محققان فلاسفه اسلامی نیز به هیچ روی صرف مشاهده مقارنت و توالی و تتابع دو پدیده را دال بر پیوستگی ضروری بین آن دو نمی‌دانند. در واقع انتقال هیوم و غزالی چیزی رانفی کرده‌اند که فیلسوفان هرگز در صدا اثبات آن نبوده‌اند. فیلسوفان بزرگ مسلمان نظیر ابن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ هـ) پیوستگی ضروری بین علت و معلول را از راهایی کاملاً یقینی باز جسته‌اند که بعداً "شرح آن خواهد آمد، اما اینک پیش از هر کاوش دیگر به نقد و ارزیابی دستگاه فکری هیوم و غزالی می‌پردازیم تا ضعف‌های اساسی این دستگاه آشکار گردد و آنگاه طریقی تحقیقی فیلسوفان را برای تأسیس دستگاهی استوار و یقینی در باره علت و معلول باز خواهیم جست.

### ۳- نقد دیدگاه غزالی و هیوم در انکار کلی اصل علیت

رأی غزالی و هیوم درباره علیت به جهت اشکالات مهمی که

۱- در واقع دو فیلسوف بزرگ دوره اسلامی ابونصر فارابی و ابوعلی سینا که در کتاب تهافت الفلاسفه مورد حملات و انتقادات غزالی بوده‌اند چنان که وی در مقدمه نخست کتاب خود تذکر داده است.

دربردارد حقیقت نتواند بود. اما این دودر این باب یکسره نیز بر خطانیستند. نقطه، قوت بحث ایشان این مطلب است که ضرورت و نسبت ضروری از صرف مشاهده، دوپدیده، مقارن یا متوالی که عادتاً " یکی علت و دیگری معلول نامیده می‌شود حاصل نمی‌گردد و این سخن سی حکیمان است که پس از این از حکیم بزرگی چون ابن سینا نیز برای سخن گواه خواهیم آورد.

خطای غزالی و هیوم در آنجاست که میان، اصل کلی علیت ( هر حادثی علت دارد یا هر ممکن الوجودی علت دارد) با سبببتهای جزئی طبیعی که علی القاعده از طریق مشاهده و استقراء استنتاج می‌گردند، خلط نموده، و چون دریافته‌اند هیچگونه ضرورتی در پدیده‌های مقارن و متوالی مشاهده نمی‌گردد پس یکسره هیچ ضرورتی بین آن‌ها در کنار نیست ( چنان که غزالی نتیجه‌گیری میکند و در واقع مرتکب خلط بین مقام علم و مقام عین، یا مقام اثبات و مقام ثبوت شده است)، و دست کم مایه هیچ معرفتی نسبت به روابط غنی و پیوستگی‌های ضروری بین اشیاء نتوانیم داشت ( چنانکه هیوم در نظام معرفت شناسی تجربه باورانه خود نتیجه می‌گیرد).

دربخش بعدی این مقاله این مطلب به تفصیل مورد بحث واقع خواهد شد که در نظرگاه تحقیق فلسفه اسلامی بحث درباره علیت بحثی تحلیلی و پیشینی بوده و این دیدگاه یقینی درباره علیت به هیچ روی قابل دریافت از مشاهده و تجربه نیست. این تفکیک بین بحث تحلیلی درباره علیت از یک سو و استنتاج پیوستگی‌های سببی مشاهده از سوی دیگر از مبانی مهم درک درست فلسفی از علیت است و بحث علیت را بحثی واقع بینانه، یقینی و بی شبهه می‌سازد.

انتقادات وارد بر نظام فکری غزالی و هیوم در دو بخش جدا از هم مرتبط طرح می‌گردد. در بخش نخست پاسخ‌های ابن رشد به غزالی درباره مسأله علیت بررسی شده و سپس به نتایج تناقض آمیز آنکار

علیت در هر نظام فکری عموماً " و در نظام های فکری غزالی و هیوم خصوصاً " پرداخته می شود:

الف) پاسخ های ابن رشد به غزالی درباره علیت:

ابن رشد<sup>۱</sup> ( ۵۹۵ - ۵۲۰ هـ ) در کتاب تهافت التهافت رأی غزالی و اشاعره را از دو سوم مورد انتقاد قرار می دهد. از یک سو معتقد است ارتباط ضروری بین اسباب و مسببات از مقتضیات طبیعت عقل آدمی است،<sup>۲</sup> چراکه عقل چیزی بیش از دریافت و ادراک موجودات به واسطه درک اسبابشان نیست. وی می گوید:

" والعقل ليس هوشی، اکثر من ادراکه الموجودات باسبابها .  
وبه یفترق من سائر القوی المدرکه . فمن رفع الاسباب فقد  
رفع العقل . وصناعه المنطق تضع وزعا " ان ههنا اسبابا " و  
مسببات . وان المعرفه بتلك المسببات لا تكون علی التمسام  
الابمعرفه اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له .  
فانه يلزم ان لا يكون هذا شیء معلوم اصلا " علما " حقیقتنا " ،  
بل ان كان فمظنون ، ولا يكون ههنا برهان ولا حداصلا " و ترتفع  
اصناف المحمولات الذاتیه التي منها تأتلف البراهین ."<sup>۳</sup>  
( یعنی : عقل چیزی بیش از دریافت موجودات با اسبابشان نیست .  
وبه واسطه درک اسباب است که عقل از دیگر قوای ادراکی جدا  
می شود . پس هر که ( معرفت به ) اسباب را کنار نهد عقل را کنار  
نهاده است . )

فن منطق چنین اعتبار می کند که سبب ها و مسبب هایی هستند  
و آگاهی به آن مسبب ها جز با آگاهی بر سبب ها تمام نخواهد بود پس

۱- قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد .

۲- ابن رشد - تهافت التهافت - تحقیق سلیمان دنیا - طبع دارالمعارف

مصر - ۱۹۶۵ - القسم الثانی - ص ۷۸۵ .

کنارنهادن این چیزها (اسباب) تباه‌کننده علم و کنارنهادن آن است. پس لازم آید که هیچ چیز به علم حقیقی معلوم نگردد بلکه اگر هم معلوم باشد مورد ظن و گمان باشد، و نیز بر همان وجدی درکار نباشد. در این صورت اقسام محمولات ذاتی که براهین از آنها تألیف می‌گردد کنار می‌رود. بنابراین اگر عقل عبارت است از قوه‌ای که طالب شناخت اشیاء به واسطه شناخت علل و اسباب آنهاست پس هر که منکر رابطه علیت و سببیت گردد عقل و معرفت عقلی را منکر شده است چرا که معرفت برخی اشیاء صرفاً<sup>۱</sup> به معرفت نسبت به علت آنها وابسته است. حدود و تعریفات مرکب از علت‌ها هستند و حد وسط در قیاس نیز علت ثبوت حداکثر برای حد اصغر است. اگر حد و برهان نباشد هیچ علم با نظام معرفتی قوام نخواهد یافت.<sup>۱</sup> از نظر این رشدانکار وجود علت‌های فاعلی مورد مشاهده در عالم طبیعت قولی سفسطه‌آمیز است و گوینده آن یابه زبان عقیده باطنی خود را انکار می‌کند و یادراین باره دچار شبهه‌های سفسطه‌آمیز شده است.<sup>۲</sup> وی هم چنین معرفت ذات و طبیعت و حقیقت و اسماء و حدود اشیاء را وابسته به شناخت اسباب می‌داند:

... ایضا "فما ذایقولون فی الاسباب لذاتیه التی لایفهم الموجود

الایفهمها ....."

- ۱- "نظریه علل در فلسفه ارسطو بر تباط نزدیک با کل فلسفه و منطبق او دارد، زیرا در این نظام فلسفی، علت همان سهم‌واثر دارد که حد وسط در قیاس صوری داراست..." به نقل از: ژان وال بحث فر ما بعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی - انتشارات خوارزمی - ۱۳۷۵هـ. ص ۳۱۶.
- ۲- وی می‌گوید: "اما انکار وجود الاسباب الفاعله التی تشاهد فی المحسوسات فقول سفسطائی. والمتکلم بذلک اما جاحد بلسانه لما فی جنانه و اما منقاد لشبهه سفسطائیه عرضت له فی ذلک." تهافت‌التهافت ص ۷۸۱. ارسطو نیز در کتاب آلفای بزرگ از متافیزیک شناختن علت‌ها را شرط لازم معرفت و حکمت می‌داند بنگرید به متافیزیک ارسطو ترجمه شرف‌الدین خراسانی ص ۴ تا ۸.

... ان للاشیاء ذوات وصفات هی التي اقتضت الاعمال الخاصه  
 بوجود موجود، وهی التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماءها  
 وحدودها. فلولم يكن لموجود موجود فعل يخمده، لم يكن له طبيعه  
 تخصه ولولم يكن له طبيعه تخصه لما كان له اسم يخصه ولاحد. وكانت  
 الاشياء كلها شيئاً "واحداً"، ولاشيئاً "واحداً".<sup>۱</sup>  
 ) ونیز چه خواهند گفت درباره، سبب های ذاتی که موجود جزبه فهم  
 آن هافهم نخواهد شد.

... چیزها را ذات ها و صفت هایی است که همان ها مقتضی کنش های  
 ویژه هر موجود است، و از جانب همان هاست که ذات ها و حقایق  
 آن چیزها و نام ها و تعریفاتشان اختلاف یافته. پس اگر برای هر  
 موجود کنشی ویژه، آن نباشد، آن را طبیعتی ویژه نخواهد بود و چون  
 طبیعتی ویژه خود نداشته باشد نه نامی ویژه خواهد داشت و نه  
 حدی، و در آن صورت همه چیزهایک چیزمی بودند حال آن که همه  
 یک چیز نیستند).

از سوی دیگر این رشد نه از دیدگاه معرفت شناختی بلکه از دیدگاه  
 کلامی<sup>۲</sup> نیز به بحث پرداخته و معتقد است انکار علیت موجب انکسار  
 حکمت بالفعل الهی نیز می شود چرا که اشاعره چون قائلند افعال الهی  
 بر سنت خاص جاری نبوده و بالنتیجه تابع یک حکم ضروری نیستند،  
 بنابراین در چنین حالتی چگونه می توانند به حکمت صانع این پدیده ها

۱- تهافت التهافت - تحقیق سلیمان دنیا - القسم الثانی، ص ۷۸۲ و  
 ۷۸۳. هم چنین جهت آگاهی بیشتر درباره ارتباط حدو برهان با  
 شناخت علل و اسباب بنگرید به اساس الاقتباس خواجه نصیر الدین  
 طوسی به تصحیح مدرس رضوی انتشارات دانشگاه تهران - ۱۳۶۱،  
 ص ۳۵۲ تا ۳۷۲.

استدلال کنند؟ و بلکہ اساساً "چگونه می توانند بر وجود صانع اقامه، دلیل نمایند؟ حال آن که ما از مطالعه و نظر و تفکر در مصنوعات پی به وجود صانع، و از نظر و تأمل در خواص لازم و ضروری مصنوعات پی به حکمت و تدبیر صانع می بریم. وی می گوید:

" والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك : ان الموجودات تنقسم الى مقابلات والى متناسبات فلو جازان تفرق المتناسبات، لجازان تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات. هذه هي حكمه الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات " ولن بحدلسنه الله تبديلا. " وبادراك هذه الحكمه، كان العقل عقلا " في الانسان . ووجودها هكذا في العقل الازلي ، كان عله وجودها في الموجودات." <sup>۱</sup>

( یعنی : سخن کلی که همه این تردیدها را می زداید اینست که موجودات به آن ها که با هم تقابل دارند و آن ها که با هم نسبت و پیوستگی دارند بخش می پذیرند. پس اگر جایز باشد که پیوسته ها از هم بگسلند ( در این جا مراد سبب و مسبب است). هرآینه جایز است که امور متقابل نیز با هم اجتماع نمایند ( حال آن که اجتماع امور متقابل محال است). اما امور متقابل اجتماع نمی کنند پس امور پیوسته نیز از هم گسسته نمی شوند ( قیاس استثنایی رفع مقدم به رفع تالی). این حکمت خدای تعالی در موجودات و سنت او در آفریده ها است " ودر سنت خدای دگرآبی هرگز نیایی " و با ادراک این حکمت عقل در آدمی عقل می شود. چنان که وجود این حکمت در عقل ازلی ( مراد علم الهی یا کلمه الهی logos است ) علت وجودش در موجودات است.

به طور کلی این رشد بیان می دارد همچنان که هر کس منکر مترتب

مسببات صناعی بر اسباب آنهاست پس علمی نسبت به صنعت و مانع ندارد هر که وجود ترتیب را در مسببات و اسباب این عالم منکر گردد صانع حکیم را انکار کرده است. به نظر ابن رشد این قول اشاعره این نتیجه را به بار می آورد که هر چیزی نتیجه اتفاق و صدقه است نه نتیجه یک قانون و سنت محکم و تغییری ناپذیر که مفید اثبات یک صانع حکیم باشد.<sup>۱</sup>

ابن رشد معتقد است گمان اشاعره - که فاعل طبیعی و فاعل مختار (انسان) را از قدرت و فاعلیت خلع کرده اند تا قدرت خالق را افزایش دهند - به این گمان که اثبات سببیت طبیعی با قدرت مطلقه الهی منافات دارد صحیح نیست. از نظر ابن رشد اشاعره خود در تناقض گویی بزرگی گرفتار شده اند چرا که نادانسته حکمت و تدبیر خالق را انکار کرده اند. از نظر وی اراده و انتخاب انسانی مخالف قدرت الهی نیست و نیز تلازم اسباب و مسببات به نحو ضروری در پدیده های طبیعی، مناقض و معارض با قدرت مطلقه الهی نیست بلکه اینها به تفویض خداست، چرا که خداوند که قادر علی الاطلاق است انسان را بر افعال خاص توانایی بخشیده و موجودات طبیعی را نیز بر مبنای سنسنت و قانونمندی خاصی جریان داده است، پس هر چه که واقع می شود به مقتضای حکمت الهی واقع می شود بی آن که از حوزه اراده و تقدیر خالق خارج گردد و در عین حال می توان آن را فعل مخلوق نیز نامید. سخن ابن رشد را می توان در این باب در یک جمله خلاصه و تعبیه کرد که اراده الهی با قوانین طبیعی و اراده و اختیار آدمی در طول یکدیگرند نه در عرض هم. قوانین علی طبیعی و اراده بشری هر دو ناشی از اراده الهی اند نه در مقابل آن.<sup>۲</sup> خلاصه سخن در انتقاد ابن رشد از انکار سببیت توسط غزالی

- ۱- این مطلب را ابن رشد در کتاب الکشف عن مناهج الاوله آورده است. بنگرید: ماجد فخری - ابن رشد فیلسوف قرطیه - ص ۴۲.
- ۲- بنگرید: ابن رشد - تهافت التهافت - مسأله هفدهم و نیز ماجد فخری - ابن رشد فیلسوف قرطیه، ص ۳۹ به بعد.

واشاعره‌اینکه، وی انکار سببیت رانفی حکمت الهی و عقل انسانی می‌داند.<sup>۱</sup>

ب ( انکار علیت و نتایج تناقض آمیز آن در نظام فکری غزالی و هیوم نخستین ایراد این رشد بر اشاعره و غزالی در انکار سببیت این بود که این انکار موجب انکار عقل و معرفت عقلی است. اگر بپذیریم که هر نظام معرفتی عبارت است از مجموعه‌ای از تعریف‌ها و تبیین‌ها و یا به عبارت دیگر، موضوعات تعریف می‌شوند ( شناخت ماهیت اشیاء ) و یا تبیین می‌گردند ( شناخت وجود اشیاء و تگون<sup>۱</sup> آنان با پژوهش در علت‌های ایجاد و اسباب وقوع و حدودشان )، بنا بر این اگر شناخت علت را ممکن ندانیم خواه ناخواه در هیچ علمی تبیین و توجیه و استنباط علمی را ممکن ندانسته‌ایم حتی اگر آن علم ( نظام معرفتی ) کلام اشعری باشد یا نظام معرفت‌شناسی تجربه‌باورانه هیوم، در کلام اشعری رابطه علمی و پیوستگی ضروری بین موجودات انکار می‌شود اما حدوث و وقوع آنها با اراده آزاد و قدرت مطلق الهی تبیین و توضیح می‌گردد. در معرفت‌شناسی هیوم نیز حدوث آگاهی و معرفت و بیان منشاء و نحوه نشأت گرفتگی آن به نحوی تجربه‌باورانه و یا توجه به علت‌های شناخته و ناشناخته انجام می‌گیرد. انطباعات از علت‌های ناشناخته و تصورات از انطباعات ناشی می‌شوند.

هیوم خود در صدد تأسیس یک علم است که در آن آگاهی‌ها و ادراکات مختلف و گوناگون آدمی تبیین می‌شود، بنا بر این وی ناچار است خواسته یا ناخواسته وجود روابط علمی یا به تعبیری اصل کلی و عمومی علیت را پیشاپیش فرض گیرد. وی انطباعات را معلول اثر اشیاء و اعیان ناشناخته بر ذهن آدمی می‌داند. در رساله درباره طبیعت بشر درباره

1- generation

3- explanation

طبیعت بشر درباره انطباعات احساس می‌گوید :

" دراصل از علل ناشناخته، درنفس برمی‌خیزد."<sup>۱</sup>

هم چنین او تصور علیت راکه ناشی از یک انطباع بازتابی است " معلول " عادت می‌داند و بنابراین اصل علیت ارادعین انکار اثبات می‌نماید. وی در همان کتاب سخن از علت هایی می‌گوید که ناشناخته‌اند و در جای دیگر<sup>۲</sup> از کیفیاتی که " پدیدآورنده " تداعی اند بحث می‌نماید. آشکار است که پدیدآورند نامی دیگر برای علت است. این اشکال در مورد فیلسوفی مثل کانت<sup>۳</sup> نیز صادق است. وی با توجه به اینکه علیت را از مقولات فاهمه و صرفاً " جنبه، صوری و ذهنی تفکر دانسته و فقط قابل اطلاق بر واقعیت تجربی می‌داند مدعی است که کاربرد آن در ماورای مرزهای تجربه خطاست. در حالی که خود وی نومن<sup>۴</sup> ها را که خارج از محدوده واقعیت تجربی هستند علت حصول و تحقق ماده و محتوای تجربه در آدمی می‌داند.<sup>۵</sup>

در این صورت می‌توان گفت که اینان خود برای انکار علیت و در تبیین نظریه خود در این باب از اصل علیت بهره برده‌اند و این یک تناقض موجود در نظام های فکری آنان است.<sup>۶</sup>

۱- به نقل از فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم ، ص ۲۸۴ .

۲- پیشین ، ص ۲۸۷

3- Immanuel-Kant (1720-1804) 4-Noumen

۵- کاپلستون، فردریک، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۱۵ تا ۱۱۷ .  
( ذات معقول ، ناپایدار )

۶- " راسل به استدلال متعارفی متوسل می‌شود که تا حدودی موجه و قابل قبول است و مشعر بر این که هیوم تصور علیت را نقد و تبیین می‌کند، ولی این نقد و تبیین را با اتکای به علیت انجام می‌دهد.... محصل نظر او این است که برای حصول تصور علت در ذهن ما علتی وجود دارد، و آن علت، همان انتظار و تخیل و عادت است و این نیز خود معلول توالی وقایع." ژان وال - بحث در مابعدالطبیعه ، ص ۳۲۴ .

برای هربیان و تبیین علمی بایست گزاره‌هایی را در چارچوب روابط علّی و معلولی اظهار کرد اگرچه آن تبیین علمی خود در جهت انکار علیت باشد. غزالی و اشاعره در عین انکار نوعی علیت، نوعی دیگر از آن را اثبات کرده‌اند. غزالی منکر وجود رابطه ضروری و نسبت علّی میان پدیده‌های طبیعی است اما وی این پدیده‌ها - یعنی سبب و مسبب هردو را - مستقیماً "به یک علت برتر یعنی اراده الهی مستند می‌کند، (شبیهِ علل معدّه Occasional causes در فلسفه مالبرانش). در واقع اقتران پدیده‌های طبیعی باهم نظیر آتش و حرارت اقترانی عرضی بوده و ممکن است - نه ضروری - و به اراده الهی ضرورت و وجوب می‌یابند. غزالی سببیت طبیعی را رد کرده و اراده الهی را به جای آن نشانده است و در نظام فکری وی علیت به طور کلی انکار نشده است. مگر آن که وی مدعی باشد اراده الهی علت وجود موجودات نیست.

تناقض موجود در انکار علیت را چنان که ابن رشد نیز بیان کس کرده می‌توان تحت عنوان انکار علم و معرفت مورد بحث قرار داد اما همیمن عنوان یعنی "انکار علیت مستلزم انکار علم است" خود بالایه‌های معنایی چندی می‌تواند در نظر آید:

۱- انکار علیت با نظام های معرفتی این متفکران در تناقض است زیرا اینان ضمن انکار علیت به نوع دیگری در نظام فکری خود از آن بهره برده‌اند.

۲- اگر علم و نظام معرفتی شناخت پدیده‌ها و موجودات بر اساس علت هایشان باشد، آن گاه انکار علیت انکار هرگونه معرفت علمی خواهد بود (جهت اصلی بحث ابن رشد دایر بر اینکه انکار اسباب انکار عقل و معرفت عقلی است همین مطلب است). اگر علیتی در کار نباشد حد وسطی موجود نخواهد بود تا حد اکبر را به حد اصغر بپیوندانند. موضوعات حد و تعریف و اسم و رسم نخواهند داشت و هم چنین علم به مقدمات علت و سبب علم به نتیجه نخواهد بود. پس ساختن هر نظام

معرفتی مستلزم فرض پیشین علیت و سببیت است و بدون این فرض ملکی هیچ نظام معرفتی قوام نخواهد یافت. پس علیت نسبت به نظام های معرفتی بایست دست کم به عنوان یک اصل موضوع پذیرفته شود. اصل موضوعی که هیچ چاره جز پذیرفتن آن نیست و نپذیرفتن آن کل دستگاه علمی را با تناقض مواجه می کند.<sup>۱</sup> مطالعه فن برهان و حدردانش منطق این مطلب را آشکار و انکارناپذیر می نماید که بی شناخت علت ها نه برجیزی برهان اقامه توان نمود و نه امکان تعریف و تحدید آن خواهد بود.

۳- علم و معرفت مانسبت به اشیاء و اعیان معلول تأثیر آن اعیان بر اذهان ماست. اگر منکر رابطه علی بین علم و عین باشیم و نوعی رابطه ضروری بین آنچه هست و آنچه می دانیم برقرار ندانیم به واقع عینیت علم را انکار کرده ایم. علم به اشیاء و موضوعات نتیجه کنش و واکنش عین و ذهن یا واقعیت و معرفت است. علم مابه حوادث خارجی (واقعیت تجربی به اصطلاح کانت) معلول تأثیر اشیاء و اعیان خارجی بر ذهن آدمی است. اگر این تأثیر را منکر شویم واقع نمایی علم را انکار نموده ایم، و اگر بخواهیم دچار دام سفسطه و انکار واقعیت یا واقع نمایی علم نشویم چاره نیست جز آن که پس از پذیرفتن آن که " واقعیتی

۱- اگر دستگاهی فلسفی شبیه هندسه اقلیدسی بسازیم که بر بنیاد اصول موضوعه استوار باشد آن گاه اصل واقعیت وجود، اصل واقع نمایی علم یا مطابقت و اتحاد علم و عین، و اصل علیت بنیادی ترین اصول خواهند بود زیرا بدون پذیرفتن این اصول درباره هیچ امر عینی و واقعی سخن بتوان گفت و در این صورت هیچ فلسفه ای نخواهیم داشت. اما اصل علیت عمراه با واقع نمایی علم است زیرا برای واقع نمایی علم باید بین واقعیت خارجی و صورت های ذهنی رابطه ای ضروری باشد یعنی اعیان علت حصول صور در ذهن باشند.

هست و مابه‌این واقعیت علم توانیم داشت " ، بپذیریم معرفت مابسه این واقعیت از تأثیر این واقعیت بر ذهن مانا شی شده است. علم یعنی صورت ذهنی مطابق با واقع و این صورت ذهنی اگر ناشی از تأثیر امر واقع نباشد مطابق با آن نتواند بود پس علم نخواهد بود و هذا خلف.<sup>۱</sup>

تا به اینجای منکران سببیت و علیت یعنی هیوم و غزالی بر خورد نقضی شد بدین گونه که با توجه به ضعف و نقص موجود در دستگاه فکری آنان صرفاً " انکار آنان از علیت انکار گردید. اما اثبات علیت روش دیگری هم دارد که در این مقاله روش رئالیسم نامیده شده است. در این روش از طریق تحلیل مفهوم بدیهی وجود یا موجود مفاهیم علت و معلول و پیوستگی ضروری بین آن‌ها استنباط می‌گردد. در واقع در این روش اصل علیت به عنوان یک گزاره تحلیلی که انکار آن موجب تناقض است پیشنهاد می‌گردد.

#### ۴- علیت در نظرگاه تحقیقی فلسفه اسلامی (روش رئالیسم)

غزالی در مسأله هفدهم تهافت الفلاسفه چنین می‌گوید :

" ... آن‌ها را بر سیل تنابع آفریده نه به جهت آن که به نفس خویش ضروری و غیر قابل افتراق باشند... و فلاسفه امکان آن را انکار می‌کنند و محال بودن آن را ادعا می‌نمایند.<sup>۲</sup>

۱- این قسمت از بحث که رابطه علیت و معرفت علمی را در بر می‌گیرد به اشاره و اجمال برگزار شده است زیرا مقصد اصلی در این گفتار تأکید بر این است که علیت در فلسفه اسلامی از احکام تحلیلی است که با تحلیل وجود یا واقعیت به آن می‌رسیم. تحلیلی بودن ضامن قطعیت و یقینیت و از تحلیل وجود و واقعیت بر آمدن ضامن اخلاق آن تمام گستره وجود و واقعیت است.

۲- ترجمه تهافت الفلاسفه ، ص ۲۳۶ .

اما اهل مابعدالطبیعه در باب علت و معلول صرفاً "به مصادیق طبیعی علت و معلول نظیر خوردن و سیر شدن یا آتش و سوزاندن نظر ندارند. در فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه علت و معلول از تقسیمات کلی وجود بما هو موجود بوده و به همین اعتبار وحیثیت از مباحث فلسفه اولی به شمار می‌روند. در غیر این صورت در همان حوزه طبیعیات باقی مانده و در مابعدالطبیعه مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گرفتند زیرا احکام فلسفه اولی عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است.

البته در نظر فیلسوفان دوره اسلامی پدیده‌های طبیعی هیچکدام خارج از اصل عمومی علیت نبوده و همگی بر اساس پیوستگی های ضروری موجود می‌شوند اما این پیوستگی ضروری از مشاهده اقتران و توالسی کشف نشده بلکه به طریق تحلیلی در فلسفه اولی از تحلیل وجود بدست آمده و چون عالم طبیعت و پدیده‌های طبیعی نیز بخشی از قلمرو وجود است خود بخود مشمول و محکوم قانون ضروری و کلی علیست است. به عبارت دیگر اصل علیت به نحو مقدم بر تجربه و بطور ضروری بر ماسا معلوم می‌گردد اما بر تجربه‌های ماقابل اطلاق است.

فیلسوفان دوره اسلامی از نظرگاهی خاص به بحث درباره علیت می‌پردازند که هیچ‌گونه شائبه، شکی در نتایج آن راه ندارد. آن چه که غزالی و هیوم به حق در آن تردید دارند با آن چه فلاسفه اسلامی درباره علیت و معلول (به عنوان مسأله‌ای از مسائل فلسفه اولی) تحقیق و اثبات کرده‌اند و موضوع جدا از هم (هر چند مرتبط با هم) است. هیوم و غزالی معتقدند ماهیچ ضرورتی در پدیده‌های مقارن و متعاقب مشاهده نمی‌کنیم و این مطلبی نیست که فلاسفه محقق مخالف آن باشند. توجه غزالی به سببیت طبیعی است اما علیت فلسفی به عنوان یکی از تقسیمات کلی وجود در امور عامه موضوعات با سببیت های طبیعی متفاوت است. نخستین (یعنی علیت فلسفی) از مباحث حکمت الهی یا مابعدالطبیعه و فلسفه اولی است و دومی از مباحث علوم طبیعی

یا حکمت طبیعی (طبیعیات) است و بین این دوشاخه از حکمت فاصله بسیار است.

مثال هایی که غزالی در مورد پیوستگی ضروری مورد نظر فلاسفه و مورد انکار خود می‌آورد مربوط به علوم جزئی طبیعی و به بیان دیگر مربوط به مشاهدات مصادیق سببیت های طبیعی است و با تحلیل عقلی مفاهیم وجود و وجوب و امکان و علیت در فلسفه، اولی ربطی ندارد. در علوم طبیعی روابط خاص علت و معلولی از طریق استقراء، و تفحص و مشاهده، توالی های مکرر کشف می‌گردد. از نظر فلاسفه اسلامی نیز این استقرای ناقص مفید یقین نمی‌باشد و بنابراین ایسرادات غزالی و هیوم صرفاً "به سوی این قضایا در علوم طبیعی خواهد بود. علوم طبیعی که بر بنیاد مشاهده موارد جزئی و استنتاج قانون های کلی از این مشاهدات جزئی استوارند از غبار شکی که هیوم برانگیخته متزلزل می‌گردد اما مباحث تحلیلی فلسفه، اولی درباره، علیت که مبتنی بر سر تحلیل دقیق از مفهوم بدیهی وجود و موجود است از این گونه شبهات و تردیدها نمی‌لرزد. هم چنان که شکاکیت هیوم فیزیک نیوتن را (کسه قوانین آن از مشاهده و استقراء استنباط می‌گردد) در معرض تزلزل قرار دارد امدانش ریاضیات که گزاره‌های آن تحلیلی است ( به نظر خود هیوم )، حتی در دیدگاه هیوم نیز از تند باد مشک او برکنار می‌شود. هم چنین بحث تحلیلی و متافیزیکی از علیت به شیوه روش تحقیقی فلاسفه اسلامی هم چون ریاضیات اساساً "خارج از موضوع تردید هیوم است. مدعای نگارنده در این نوشتار این است که بحث مابعدالطبیعی از علیت به سان بحث های ریاضی و به صورت تحلیل مفاهیم پیشین و غیر تجربی بوده و در نتیجه به خلاف علوم طبیعی از این گونه شک و تردیدها برکنار است. گرچه بعد از اثبات علیت با این روش تحلیلی در مابعدالطبیعه شمول و گستردگی آن بر طبیعت نیز خود بخود ثابت شده و می‌تواند به عنوان یکی از مبادی علوم طبیعی در مطالعه و مشاهده

پدیده‌های طبیعی به کار آید.

دقت در سخن غزالی روشن می‌سازد که توجه وی معطوف به قضایای علوم تجربی و طبیعی است.

".... و سوختن و ملاقات آتش، و نور و برآمدن آفتاب.... و جز این‌ها تابرسد به همه، مشاهدات و مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها."<sup>۱</sup>

آن پیوستگی ضروری که غزالی و هیوم انکار می‌کنند معرفت‌سوی تجربی نسبت به امور طبیعی است که حاصل مشاهده، تکرار اقترانسات و توالی‌هاست در حالی که علیت مورد بحث در مابعدالطبیعه کاملاً "مقدم بر تجربه و پیشینی است. البته براساس این بحث یقینی‌سوی در مابعدالطبیعه، فیلسوف می‌تواند مشاهدات خود را از امور طبیعی در چارچوب این آگاهی یقینی غیرتجربی از علت و معلول (که هم‌هسته دایره هستی و از جمله امور طبیعی را دربرمی‌گیرد) تفسیر و تبیین کند. یعنی نجات علوم طبیعی با مبادی مابعدالطبیعی.

کانت کوشید علوم طبیعی را با فلسفه تقدی خود نجات دهد. وی یقین از دست رفته در اثر طوفان شکاکیت هیوم را با ارجاع ضرورت و کلیت و مفهوم علیت به خود ذهن دوباره به علوم طبیعی می‌خواست برگرداند. اما با این کار واقعیت خارجی مستقل از ذهن به هیچ روی نمی‌تواند موضوعی برای اطلاق پیوستگی علی و معلولی بشاشد و بدین گونه ارتباط ضروری عین مستقل از ذهن با ذهن منقطع می‌شود و دیگر نمی‌توان اظهار داشت که واقعیت خارجی محض (Noumen) علت حصول ماده و محتوای معرفت در آدمی است.<sup>۲</sup> اما در این نوشتار قصد آن است که اصل علیت به قضایای تحلیلی و نسبت‌های تصورات

۱- ترجمه تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۶.

۲- کاپلستون، کانت، ترجمه منوچهر ریزرگمهر، ص ۱۵۹ به بعد.

(به اصطلاح هیوم) ارجاع داده شود تاجایی برای تردید هیچ خردمند - حتی شخص هیوم - باقی نماند.

فلاسفه بنا به حکمی مقدم بر تجربه برای باورند هر پدیده ممکن چه در عالم طبیعت چه در فوق عالم طبیعت ضرورتاً " برای هست شدن نیازمند به علت است و اگر آن علت موجود نباشد آن پدیده نیز هستی نخواهد یافت. این قانون کلی و فراگیر البته نمی‌گوید در طبیعت چه چیز دیگر است. در طبیعت وقتی پدیده‌ای مشاهده می‌شود که وجودش ضروری نیست اما موجودیت دارد ( ممکن الوجود ) ، یقین حاصل است که وجودش ناشی از علت اوست اما معلوم نیست علت او دقیقاً " کدام شیء یا اشیاء دیگر است و لذا از طریق تجربه و استقراء درباره علت آن به تقریب و تخمین سخن می‌گوئیم. به عبارت دیگر گزاره " این موجود ممکن علت دارد " گزاره‌ای ضروری<sup>۱</sup> و اما گزاره " این موجود نکن معلول X ( موجود مشخص دیگر ) است " گزاره‌ای محتمل<sup>۲</sup> است. پس احتمال گزاره‌های مبتنی بر تجربه با ضرورت علیت عمومی که مبتنی بر تحلیل وجود است منافات ندارد. ( به سخن دیگر علیت ایجاد یقینی و علیت اعدادی که همان سببیت های طبیعی باشند تخمینی است). بنابراین می‌توان گفت منکران علیت، بین علیت مابعدالطبیعی که بحثی تحلیلی و مابعدالطبیعی است با سببیت طبیعی خلط کرده و به ناحق و بادچار آمدن به یک مغالطه از عدم قطعیت گزاره‌های تجربی در مورد سببیت های طبیعی ، عدم قطعیت اصل عمومی علیت را نتیجه گرفته‌اند. مغالطه دیگری نیز واقع شده و آن خلط مقام اثبات با مقام ثبوت است. اگر قادر به دست یافتن به یقین و قطعیت درباره اسباب طبیعی نیستیم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که چنین ضرورتی در خارج میان پدیده‌های طبیعی موجود نیست.

عدم مشاهده، ضرورت یابیوستگی ضروری میان پدیده‌ها اعم است از آن که واقعا "ضرورتی درکار باشد یا نباشد. واژه ضرورت در فلسفه به دو معنای کار می‌رود یک معنا وصف معرفت و معادل قطعیت و یقین<sup>۱</sup> و بداهت<sup>۲</sup> است و دیگری وصف وجود است. غزالی ظاهرا "مرتکب ایسن خلط و التباس شده که چون از وجود آتش بالبداهه وجود سوزانندگی معلوم نمی‌کرد پس در واقعیت نیز وجود سبب (آتش) وجود مسیّب (سوزانندگی) را واجب و ضروری نمی‌گرداند. در حقیقت برهم آمیزی معنای بدیهی با معنای واجب (ضروری الوجود) یا به هم آمیزی ضرورت ذهنی با ضرورت عینی. چون در ذهن ما آتش به بداهت و یقین منطقی مستلزم سوزانندگی نیست پس در خارج نیز چنین وجوب و پیوستگی ضروری موجود نمی‌باشد.

به هر حال بحث از علیت در فلسفه، اولی از لواحق و عوارض ذاتی موجود بما هو موجود و از تقسیم‌های کلی آن است و بنابراین از همان یقین و قطعیت برخوردار است که بحث‌های مربوط به وجود و امکان و وجوب و حدوث و قدم و امثال آن‌ها. پس علیت به طور تحلیلی و مقدم بر تجربه از تصور وجود ناشی می‌شود.

ابن سینا در فصل اول از مقاله نخست در کتاب الهیات شفا در عبارتی کوتاه و در خلال بحث پیرامون مسائل فلسفه، اولی می‌گوید:

" واما الحس فلا یودی الا الی الموافاه . ولبس اذاتوافی شیئان ،  
 وجب ان یكون احدهما سببا " للآخر . والاقناع الذی یقنع  
 للنفس لکثره ما یورده الحس و التجربه فغیر متأكد....."<sup>۳</sup>

( یعنی : و اما حس ( و ادراک حسی ) جز پیوستگی را نمی‌رساند.

1- certainty

2- evidence

۳- ابن سینا- الهیات شفا- طبع قاهره - ص ۸ .

و چنین نیست که چون دو چیز با هم پیوسته باشند، لازم آید یکی از آن‌ها دیگری را سبب باشد. و آن یقینی که برای نفس پدید آید به جهت بسیاری آن چه حس و تجربه می‌آورد استوار نیست .....)

درفراز نقل شده در بالا، ابن سینا اولاً<sup>۱</sup> وبالذات درصدد کسـاوش و بازجویی موضوع فلسفه اولی است. وی می‌خواهد روشن سازد برخی مسائل از جمله علت و معلول، درهیچیک از علوم جزئی مثل طبیعیات و ریاضیات قابل تحقیق و بررسی نیست پس بایست در علم دیگری که همانا فلسفه اولی است مورد بحث قرار گیرند. در خلال این کسـاوش وی سخن از این مطلب به میان می‌آورد که حس فقط قادر به دریافت توالی و تقارن پدیده‌های جزئی است و رابطه علی و سببی به طور ضروری از صرف مشاهده تقارن و توالی لازم نمی‌آید.

درواقع این مطلب که ابن سینا آن را بیان می‌کند قسمتی از ادعای غزالی و هیوم است، و این تلقی حکیمان‌های است که مشاهده موارد پیوستگی دال بر رابطه ضروری نتواند بود. کانت نیز همین مبسـداء را پذیرفته که ضرورت علی از تجربه توالی‌ها بر نمی‌آید. اما ابن سینا و غزالی و هیوم و کانت هر یک به طریقی ویژه از این مبدا مشتـرک عزیمت کرده و هر کدام به مقصدی خاص رسیده‌اند. هیوم و غزالی هرگونه معرفت در مورد نسبت‌های سببی را انکار نموده و اصل علیت را ناشی از عادت ذهن دانسته‌اند. اولی درشکی معرفت شناسانه باقی مانده و دیگری ضمن انکار هرگونه رابطه سببی بین پدیده‌ها همه موجودات را مستقیماً<sup>۲</sup> ناشی از اراده الهی دانسته است. کانت علیت را از مقولات پیشین فاهمه دانسته که چون صورت آگاهی تجربی را تشکیل می‌دهد فقط قابل اطلاق بر معرفت تجربی است و در ماورای تجربه کاربرد نتواند داشت. اما ابن سینا که علیت را به نحو تحلیلی و در فلسفه اولی (علم الوجود) اثبات کرده، آن را نه ناشی از تجربه و مشاهده توالی‌های مکرر می‌داند و نه هم چون کانت صرفاً<sup>۳</sup> صورت معرفت تجربی و صرفاً<sup>۴</sup>

قابل کاربرد در حوزه تجربه بلکه چون آن را از تحلیل وجود (که اعم الاشیاء است) بیرون کشیده آن را قابل اطلاق بر سرتاسر وجود اعم از طبیعی و ماورای طبیعی می‌داند.

گفته شد طریق قویم فلاسفه اسلامی این است که اساساً "علیت مابعدالطبیعی را از سببیت طبیعی تفکیک می‌نمایند. این سینا در فصل نخستین از مقاله ششم در کتاب الهیات شفا در مورد چرایی دخول بحث از علت و معلول در فلسفه اولی می‌گوید :

" فبالحرى ان نتکلم الان فى العله والمعلول ، فانهما ایضاً  
من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود." <sup>۱</sup>

( یعنی : شایسته است اینک درباره علت و معلول سخن گوئیم، چرا که آن دونیز از آن لواحقى هستند که به موجود از آن روکه موجود است ملحق می‌گردند.

پس علت و معلول از تقسیمات کلی وجود و از مباحث فلسفه اولی ( حکمت الهی ) است و به عبارتی دیگر از عوارض ذاتی موجود مطلق ( موضوع مابعدالطبیعه است ) نه موجود مقید به قید طبیعی ( موضوع طبیعیات ) .

این سینا هم چنین در فصل دوم از مقاله ششم کتاب الهیات شفا در باب علیت حقیقی بحث نموده و مثلاً " آتش را علت حقیقی گرمای آب نمی‌داند. دلیل وی آن است که علت حقیقی ( به معنای مابعدالطبیعی بالضروره همیشه باید همراه با معلول خود موجود باشد. این قضیه که علت بالضروره باید همراه با معلول خود موجود باشد، نه از مشاهده بلکه از تحلیل ذهنی مفاهیمی نظیر وجود و وجوب و امکان حاصل شده است. دقت نظر در مقاله ششم کتاب الهیات شفا که بحث از علت و معلول است نشان می‌دهد که ابن سینا واقعاً " بحثی

وجودشناسانه<sup>۱</sup> و مابعدالطبیعی در باب علیت و اقسام آن به عمل می‌آورد و نه بحثی طبیعی و استقرایی در مورد این یا آن سبب طبیعی .

علت و معلول در نظام فلسفه اسلامی مبتنی بر تحلیل مفهومی وجود یا موجود<sup>۲</sup> است. به حصر عقلی وجود یک شیء موجود یا به اقتضای ذات است و یا به اقتضای ذات نیست (منفصله حقیقیه) و اگر به اقتضای ذات نباشد لزوماً "به اقتضای امری غیر ذات است زیرا موجودیت شیء بایست به اقتضا و ضرورت باشد و وجود شیء بر عدمش رجحان داشته باشد و گرنه ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید که امری محال است. بهر حال اگر وجودش به اقتضای ذات نباشد پس به اقتضای غیر خواهد بود. آن غیر که مقتضی وجود شیء و مرجح و موجب وجود آن است علت و وجود شیء معلول نامیده می‌شود. بنابراین تعریف هر معلول بالضروره در وجود خویش نیازمند وجود دیگری است که علت نامیده می‌شود.

شاید ایراد شود که اینگونه بحث از علت و معلول ربطی به هستی خارجی و واقعیت بیرون از ذهن ندارد در پاسخ گفته می‌شود به عکس این بحث دقیقاً "ناظر به هستی واقعی اشیاء است چرا که مبتنی بر شناخت بدیهی ما از وجود است.<sup>۳</sup> در این بحث نخست به نحوی ذهنی و غیر متکی بر تجربه در یک قضیه، منفصله حقیقیه امر دایمی شود بین وجود ذاتی (وجودی که اقتضای ذات موجود است) و وجود عرضی (وجودی که اقتضای ذات موجود نیست بلکه اقتضای امری دیگر است). تا اینجایک تقسیم منطقی و حصر عقلی است. در واقع موجود تقسیم شده است به واجب و ممکن.

#### 1- ontologic

۲- برای تحقیق بیشتر در باب اینکه موضوع فلسفه اولی وجود است یا موجود بما هو موجود بنگرید به: بنیاد حکمت سبزواری تألیف توشیهیکوایزوتسو ترجمه جلال الدین مجتبوی ، ص ۲۰ به بعد.

۳- پیشین ، همانجا .

به حقوقضیه شرطیه متصله و با ضرورت و قطعیت خدشه ناپذیر می‌توان گفت " اگر یک موجود ممکن الوجود باشد آنگاه وجود او به اقتضای امری خارج از اوست " وجود ممکن را معلول و امر خارج از آن را علت می‌نامیم. حال اگر در هر کجای عالم واقعیت با موجودی روبرو شدیم که ممکن الوجود باشد به نحو پیشین و یقینی می‌توان در مورد آن چنین اظهار کرد که وجود آن به اقتضای علت آن است نه خود آن. پس این تحلیل ذهنی در یک مقطع ( مشاهده موجود ممکن الوجود ) با واقعیت عینی اتصال و ارتباط می‌یابد.

اتصال و ارتباط این بحث مقدم بر تجربه و ذهنی با واقعیت خارجی نظیر برهان وجوب و امکان یا برهان جهان‌شناسانه<sup>۱</sup> در اثبات وجود خداست. در آنجا نیز ابتدا بحث‌هایی تحلیلی و کاملاً ذهنی انجام می‌شود دایره بر این‌که هر موجود یا ممکن است و یا واجب و هر ممکن الوجود بنا به تعریف باید معلول علتی خارج از خود باشد و آن علت نیز یا ممکن است یا واجب و چون محال است سلسله علل به دور بکشد یا به تسلسل، پس باید به وجودی منتهی گردد که معلول نبوده و بنا بر این وجودش مقتضای ذاتش است ( یعنی واجب است ). اما تا اینجای مطلب فقط بحثی ذهنی است اما وقتی در جهان خارج از ذهن موجودات را مشاهده می‌کنیم که وجودشان به اقتضای ذاتشان نیست به نحو قطعی حکم به امکان آن‌ها می‌کنیم ( بنا به تعریف امکان و ممکن ) و سپس حکم به معلولیت آن‌ها کرده و برای آن‌ها علت العللی را اثبات می‌نمائیم که خود معلول نبوده و ذاتش ضروری الوجود است. پس این بحث تحلیلی و ذهنی با مشاهده حتی یک موجود ممکن نظیر جهان در حال دگرگونی یا نفس محتاج و نیازمند به غیر و یا یک پدیده حادث ( که حدوثش دلالت بر عدم وجودش دارد ) به واقعیت خارجی اطلاق شده و وجود

علت العلل یا واجب الوجود در خارج اثبات می‌گردد.<sup>۱</sup> هم چنین بحث از علت العلل بحثی تحلیلی و ذهنی اما در عین حال قابل اطلاق بسر واقعیت خارجی است. بحث های تحلیلی و ذهنی مابعدالطبیعه اعم از علت و معلول، قوه و فعل، حدوث و قدم، ممکن و واجب و غیر آن همه در عین مقدم بر تجربه بودن قابل اطلاق بر تمام واقعیت وجودی است و رمز آن در اینست که از تحلیل مفهوم وجود آغاز می‌شود و مفهوم وجود تنها مفهومی است که مصداق آن مقتضی عینیت، خارجیت و وجود و تحقق است به خلاف مفاهیم دیگر.

۱- تفاوت بین دو معنای امکان یعنی امکان ماهوی (واقضائیت و تساوی نسبت به وجود و عدم) و امکان وجودی (فقر و تعمق و اضافه، اشراقیه) و نیز تفاوت بین تقریر ابوعلی سینا از برهان وجود و امکان در اثبات وجود خدا با تقریر صدر المتألهین از همان برهان جداکننده این دو نظرگاه درباره علیت است. این تفاوت نظرناشی از نگرش آن دو به وجود است. در نظر ابن سینا موضوع مابعدالطبیعه موجود بما هو موجود است. یعنی اهل مابعدالطبیعه در احوال موجود از آن حیث که موجود است به تفحص و کاوش می‌پردازد حال آن که در نظر صدر المتألهین موضوع طبیعه وجود است که اصل تحقق هر چیز و تنها امراضیل در خارج و منشاء اثر است و همه موجودات مراتب آن هستند. در دیدگاه ابن سینا علت خارج کننده ماهیت از تساوی نسبت به وجود و عدم و مرجح آن نسبت به وجود است حال آن که در دیدگاه صدر المتألهین معلول نه همان ماهیت بلکه وجودی است که برای حمل وجود بر آن نیاز به واسطه در عرض نبوده و فقط نیازمند واسطه در اثبات می‌باشد.

۱- برای مطالعه دقیق فرآیند اثبات واجب الوجود در برهان امکان و وجوب بنگرید به مسأله ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۲، ۴۳ از فصل اول از مقصد اول و نیز فصل اول از مقصد سوم در کتاب تجرید الاعتقاد خواه نصیرالدین طوسی.

واسطه در اثبات در این دیدگاه وجود کاملتری است که این وجود ناقص تر (وجود معلولی) از آن ترا دیده و حدوثا " وبقاا " بدان آویخته و متعلق است. برای مطالعه بیشتر در مورد تفاوت وجود و موجود از دیدگاه مابعدالطبیعی بنگرید به بنیاد حکمت سبزواری، فصل های دوم، سوم، و چهارم.

البته بحث تحلیلی درباره علیت به دو گونه تواند بود. نخستین گونه بر اساس تعریف امکان و نیاز ماهیت برای خروج از حد استواری نسبت به وجود و عدم، و دیگری بر اساس وجوب و ضرورت وجود. در گونه دوم بحث مبتنی می شود بر ضرورت و وجوب وجود (الشیء مالم یجسب لم یوجد)، و وجوب نیز چون به حصر عقلی منقسم می گردد به وجوب بالذات و وجوب بالغیر، می توان گفت وجوب بالغیر یعنی نیاز مندی به غیر و آن غیر علت و وجود محتاج به علت نیز معلول است. پس بحث علیت مبتنی بر بحث امکان است و هرگاه امکان را دو گونه در نظر آوریم: امکان ماهوی و امکان وجودی یا فقری، تحلیل علیت نیز به دو گونه انجام خواهد پذیرفت.

علامه طباطبایی نیز در مقاله نهم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بحثی مابعدالطبیعی و به اصطلاح مقدم بر تجربه دربارۀ علیت انجام می دهند. ایشان علیت را از تحلیل مفهوم وجود استنباط می کند:

" در مقاله هشت به ثبوت رساندیم که اولاً " هرگز ماهیت موجودی بی وجوب وجود (ضرورت) به وجود نمی آید. و ثانیاً " این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت می کند و گرنه خود به خود نسبتش با وجود و عدم مساوی است. نتیجه گرفته می شود: " هر موجودی که نسبتش با وجود و عدم مساوی است وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه می گیرد. " و ایمن نتیجه را با جمله زیرین می شود تعبیر نمود، " ممکن باید

علتی داشته باشد.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر چون ماهیت هر شیء نسبت مساوی با وجود و عدم دارد بنابراین برای اتصاف به وجود باید مرجح داشته باشد آنچه که نسبتش با وجود و عدم یکسان است ممکن نامیده می شود پس بایست هر ممکن برای موجودیت خود مرجح داشته باشد و مرجح وجود یک موجود ممکن همانا علت نامیده می شود.

علامه طباطبایی در بحث علیت از کتاب نهایه الحکمه چنین می گوید:

" قد تقدم ان الماهیه فی حد ذاتها لا موجوده ولا معدومه، فهی متساویه النسبه الی الوجود والعدم، فهی فی رجحان احد الجانبین لها محتاجه الی غیرها الخارج من ذاتها. واما ترجیح احد الجانبین لا لمرجع ولا من غیرها فالعقل الصریح یحلیه.. فهذا الوجود المتوقف علیه تسمیه علیه والشیء الذی یتوقف علی العله معلولا" له... فقد تبین مما تقدم اولاً ان هنکاک عله ومعلولا". وثانیا " ان کل ممکن فهو معلول. وثالثاً ان العلیه والمعلولیه رابطه وجودیه بین المعلول وعلته، وان هذه الرابطه دائره بین وجود المعلول ووجود العله وان کان التوقف والحاجه والفقور بما تنسب الی الماهیه."<sup>۲</sup>

( یعنی: پیش از این گذشت که ماهیت در حد ذات خود نه موجود است و نه معدوم، پس ماهیت نسبتی مساوی با وجود و عدم دارد، و ماهیت در رجحان یکی از دو طرف (وجود و عدم) برای خودش، نیازمند به امر دیگری خارج از ذات خویش است. اما

۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد اول تا سوم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۴۹۴ و ۴۹۵.

۲- نهایه الحکمه، المرحله الثامنیه فی العله والمعلول، الفصل الاول فی اثبات العلیه والمعلولیه وانهما فی الوجود. علامه طباطبایی در کتاب بدایه الحکمه، المرحله السابعه فی العله والمعلول، الفصل الاول نیز همین مضمون را آورده اند.

اینکه ترجیح یکی از دو طرف نه به واسطه مرجح و نه از غیر ماهیت باشد چیزی است که عقل صریح محالش می‌داند... پس این وجودی کسه ( وجود شیء ) متوقف بر آن است علت و آن چیزی که متوقف بر علت است معلول آن علت می‌نامیم.

پس از آنچه گذشت روشن شد که اولاً " علت و معلولی وجود دارند. و ثانیاً " هر ممکنی معلول است. ثالثاً " علیت و معلولیت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است، و این رابطه میان وجود معلول و وجود علت برقرار است اگرچه توقف ( بر علت ) و نیاز ( به علت ) گاهی به ماهیت نسبت داده می‌شود).

چنان که مشاهده می‌شود تعریف علت و معلول بر مبنای تحلیلی ذهنی شیء به وجود و ماهیت و نیز تقسیم دوقطبی موجود به ممکن و واجب انجام شده است. به عبارت دیگر معلول همان موجود ممکن یا وجود امکانی است، و علت آن وجودی است که به این ماهیت وجود بخشیده و به بیان دیگر علت همان مرجحی است که ماهیت را از تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده و به طرف وجود سوق داده است.

البته بنا بر این که برای بیان علیت از طریق امکان ماهوی یا امکان وجودی به سمت هدف پیش رویم هر چند نتیجه تقریباً " یکی خواهد بود - چراکه قصداً نیست اولیت و پیشینی بودن علیت محقق شود - اما بیان و تقریر مطلب دیگرگونه خواهد بود.

بنابراین مفاهیم علت و معلول از تحلیل مفاهیم وجود و ماهیت و امکان و وجوب بدست می‌آید و همه این مفاهیم هابه یکدیگر قابیل تحویل هستند و این همان مدعای این نوشتار است که اصل علیت در فلسفه اسلامی به نحوی پیشینی و تحلیلی مورد بحث قرار می‌گیرد، و بنا بر تقسیم بندی هیوم از نسبت هابه نسبت های امور واقع کسه غیر یقینی اند و نسبت های تصورات که یقینی هستند، علیت فلسفی مورد نظر در فلسفه اسلامی جزء نسبت های تصورات قرار می‌گیرد

با این تفاوت که در نظریه یوم نسبت های تصورات بین رابطه ها و نسبت های واقعی نبوده و معرفت ما را در باره وجود و واقعیت خارجی نمی افزایند در حالی که چنان که ذکر شد چون نسبت بین تصورات علت و معلول ناشی از تحلیل مفهوم وجود و واقعیت است کاملاً "بر وجود عینی قابل اطلاق بوده و معرفت ما را در باره واقعیت می افزاید. هم چنین اگر بخواهیم با تعبیرات و اصطلاحات کانت سخن بگوئیم، علیت از قضایای تحلیلی و مستند به اصل امتناع تناقض است.

#### ۵- شیوه ابتکاری علامه در اثبات علیت

علامه طباطبائی در بحث درباره علیت شیوه دیگری نیز دارند که ظاهراً "ابتکار خودشان است. از نظرایشان، آدمی از همان آغاز که به وجود واقعیت پی می برد به علیت و روابط و پیوستگی های ضروری نیز پی برده و این اصل را می پذیرد که کار بی کننده نمی شود. این مسلک را ایشان در اثبات واقعیت وجود نیز طی می کنند به این صورت که آدمی به نحو فطری بر واقعیت وجود صحه می گذارد.<sup>۱</sup> ایشان در مقاله، نهم اصول فلسفه و روش رئالیسم می گویند:

" در مقاله های گذشته بیان نمودیم که در نخستین روز که ما به سره

۱- بنگرید به نهاییه الحکمه - کلام بمنزله المدخل لهذه الصناعات و نیز اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله دوم آنجا که می گویند: " ( خارج از من جهانی هست که در وی کارهایی بحسب خواهش خود می کنم. ) اکنون علامه طباطبائی در مقاله هفتم از اصول فلسفه نیز می گویند: " ما هرگز تردید نداریم و نباید داشته باشیم در این که در نخستین گامی که می خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم... یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده با غریزه غیر قابل دفع خود به جستجو و کنجکاوای از واقعیت های گوناگون خواهیم پرداخت و عبارت دیگر می دانیم " واقعیتی هست... "

از هستی یافته و چشم به روی این جهان .... باز می‌کنیم در سر آغاز  
 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 به کارهای مامی مانند و در اختیار ما  
 نیستند (معلومات حسی که از راه حس پیش مامی آیند) یک  
 جوهر دیگر که موضوع همان خواص و آثار بوده باشد اثبات می‌نمائیم.  
 از همین جا شالوده قانون کلی علت و معلول ریخته شده و انسان  
 حتم می‌کند که هرگز کاری کننده نمی‌شود و هر معلولی علتی می‌خواهد.  
 پس از این، پیوسته بواسطه مشاهده‌های گوناگون که از حوادث  
 و پیش آمده‌ها می‌نماید این نظریه را تأیید و آزمایش خود استوارتر  
 می‌شود و از این روی هر آوازی که می‌شنود و هر واقعه بزرگ و کوچکی را که  
 حس می‌کند به سوی آن منعطف 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 حتی  
 دیوانگان و آنانی که آفت شعوری دارند همین راه را می‌پیمایند. انسان  
 برای تفهیم و تفهم سخن می‌گویند و برای انجام مقاصدشان حرکات  
 می‌کنند..... "

ایشان علیت را با شهود و درون نگری درباره نفس و کارهای نفس  
 برای آدمی معلوم می‌داند به این طریق که آدمی میان نفس خود و کارهای  
 آن مقایسه کرده و مشاهده می‌کند که دومی وجودش متوقف بر نخستین  
 است. ایشان در مورد آگاهی یافتن نسبت به مفاهیم جوهر و عرض نیز  
 نظیر همین تحلیل را ارائه می‌دهد. اما باید توجه داشت که فیلسوف منکر

۱- بنگرید به مقاله سیزدهم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ایشان می‌گویند...  
 ماگاهی که خود "نفس" را با اندیشه و حالات نفسانی خود... مورد توجه  
 قرار دهیم... آشکارا خواهیم دید که وجود ادراک و اراده با وجود نفس قائم  
 است نه به عکس. یعنی ما نمی‌توانیم اندیشه خود را بی "من" تصور کنیم.

قطعیت روابط علی یعنی هیوم خود چنین تقریری را تقریباً<sup>۱</sup> پیش بینی و بامبانی تجربه‌انگارانۀ خود آن را رد نموده‌است. جان لاک نیز براساس اذعان به ضرورت علی از چنین روشی بهره‌می‌برد<sup>۱</sup> با این تحلیل ناآشنا نبوده‌است.

هیوم چنان که پیش از این نیز از وی نقل کردیم می‌گوید:

"اراده که در اینجا به منزله علت نگریسته می‌شود، همان اندازه با معلول‌هایش رابطه‌ای کشف شدنی دارد که هر چیز مادی با معلول خاصش... خلاصه‌افعال ذهن از این باره با افعال ماده‌یکسان اند. مافقط به هم پیوستگی ثابتشان را ادراک می‌کنیم."<sup>۲</sup>

شیوه بحث علامه طباطبایی در بحث بالا بدین گونه‌است که می‌خواهد بدون توجه و نظریه موجودات خارجی و صرفاً "باتوجه به نفس و رابطه آن با کارهایش رابطه ضروری علی و معلولی را برای آدمی معلوم بداند. اما از آنجاکه هیوم معتقد است اساساً چیزی به نام نفس جوهری یا جوهر نفسانی متعلق ادراک مانیست، بلکه ماصرفاً "پدیدارهای نفسانی را ادراک می‌کنیم، باتوجه به مبادی تجربه‌باورانه وی این استدلال در مقابل وی از تمامیت برخوردار نیست.

هیوم معتقد است آنچه بادرین نگرش در مورد نفس برای ما حاصل می‌شود تجربه‌های بریده‌ازهم هستند. هم چنان که توالی‌ها و معصیت‌های اشیاء خارجی تجربه‌های بریده ازهمند و مفیدمعنای ضرورت نیستند.<sup>۳</sup>

۱- بنگرید به فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ص ۱۱۳.

۲- به نقل از فیلسوفان انگلیسی، ص ۳۰۰.

۳- استاد محمد تقی مصباح یزدی چنین تقریری از سخن علامه طباطبایی دارند اما باید توجه داشت که هیوم چنین بیانی را خود پیشاپیش فرض و سپس بر اساس مقدمات تجربه‌انگارانۀ خود نقض کرده‌است بنگرید: یادنامه علامه طباطبایی، مقالات ارائه شده در کنگره سالانه بزرگداشت علامه طباطبایی در دانشگاه تبریز - انتشارات دانشگاه تبریز - ۱۳۶۸ - ص ۷۱ به بعد.

اما برای آن که دقت بیشتری در سخن و بیان علامه طباطبایی حاصل شود، باید اندکی بیشتر تأمل کنیم. ایشان اولیت و بدهت اصل علیت را در حد اولیت و بدهت واقعیت وجود در نظر می‌گیرد. بنابه نظر ایشان اثبات واقعیت وجود نقطه آغاز فلسفه و نقطه افتراق و جدایی فلسفه از سفسطه است.<sup>۱</sup> یعنی اقرار به اینکه واقعیتی هست و مابها این واقعیت علم داریم (اصل واقع نمایی ذاتی علم). هم چنین در همان حال که واقعیت وجود اثبات می‌گردد، رابطه علی و پیوستگی ضروری میان چیزها مورد اعتقاد و باور قرار می‌گیرد. بدین نحو که اگر به واقعیتی و رای ادراکات خود بساورد داریم و آن ادراکات راناشی از آن واقعیت‌ها می‌دانیم پس به رابطه علی میان واقعیت و ادراکات خود از آن واقعیت معترف شده‌ایم. یعنی واقع نمایی علم مستلزم آنست که علم نمانشی از واقع و واقعیت علت حصول صورت‌های علمی در ذهن ما باشد. در غیر این صورت واقع نمایی علم انکار شده و در دام سفسطه یعنی انکار واقعیت هستی دچار می‌شویم (زیرا انکار واقع نمایی علم در باطن خود متضمن انکار واقعیت هستی نیز هست). پس اگر آگاهی خود را نماینده واقعیت می‌دانیم و به واقعیتی خارجی باور داریم لامحاله بایست بیین اشیاء و ادراکات خود از اشیاء قائل به نوعی رابطه باشیم بدین شکل که اشیاء علت حصول ادراکات در ما هستند. چنان که هیوم و کانت نیز علی‌رغم دیدگاه‌های خود درباره رابطه علی میان چیزهای مطلقاً خارج از ذهن معترفند که اشیاء خارجی علت حصول تأثرات ذهنی در ما هستند.

در خاتمه به این نکته باید توجه کرد که هرآن چه در زندگی طبیعی آدمی بطور فطری و غریبی مورد باور و اعتقاد

۱- بنگرید به مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

است<sup>۱</sup> می‌تواند در یک نظام فلسفی به عنوان اصول موضوعه<sup>۲</sup> پذیرفته شود از آن روبرو عنوان اصول موضوعه باید آنها را پذیرفت که نه بدیهی‌اند که انکار آن‌ها موجب تناقض و محال باشد و نه بدون پذیرفتن آن‌ها امکان تأسیس هیچ نظام معرفتی موجود است. حتی واقع‌نمایی علم امسری بدیهی نیست و هم چنین وجود واقعیت خارجی مورد انکار قرار می‌گیرد بدون آن که تناقضی از آن ناشی شود. نسبت دادن عدم به وجود تناقضی است اما نسبت دادن عدم تحقق در خارج به آنچه ما موجود خارجی می‌پنداریم تناقض نیست. تمایز بین بود و نمود<sup>۳</sup> از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بزرگی بوده است که دریافتند نه همان چه ما می‌پنداریم در خارج بدان گونه موجود است.<sup>۴</sup> اگر ما بعدالطبیعه راهم چون ریاضی در نظر بگیریم که به مدد استدلال و استنتاج<sup>۵</sup> از اصول بنیادین و بی‌ژهای قضایای خود را استخراج می‌کند.<sup>۶</sup> آن‌گاه می‌توان با فرض چند اصل و توافق بر چند تعریف و باتکیه بر نظام استنتاجی منطق صوری دستگاهی ساخت که ارزش درستی گزاره‌هایش به اندازه ارزش درستی مابانسی مفروضه‌اش باشد.

۱- اشاره به نظریه علامه طباطبایی که علیت، و نیز اقرار به وجود خارجی و اعتبار عینی بودن علم را باوری غریزی و فطری در آدمی میدانند و نیز نظریه راسل در کتاب مسائل فلسفه که وجود ماده و علیت و اعتبار را مستقرا را از این دست می‌داند.

2- Postulates

3- appearance and reality

۴- پارمنیدس، افلاطون و کانت از بزرگترین فیلسوفان تاریخ فلسفه به چنین تمایزی قائل بوده‌اند.

5- inference

۶- اشاره به نظریه افلاطون است که ریاضیات را دانش استدلالی می‌داند که از اصول مفروض قضایایش استنباط می‌گردد. وی این مطلب را در کتاب ششم جمهوری تبیین کرده است. اساساً در هر استدلال اعتباری نتایج در صورت درستی صورت استدلال به اعتبار مقدمات و فرض صدق آنهاست.

اگر انسان صدایی بشنود آن را معلول صاحب صدایی می‌داند و به قصد سیری غذایی خوردن را علت سیر شدن می‌داند. اگر او در زندگی عملی در این باور غریزی شک کند هر آینه زندگی عملی او مختل خواهد شد. در فلسفه نیز چنین است. فلسفه صورت بندی منظم و عقلانی همین باورهای غریزی است و هر فیلسوف که بخواهد نظام فلسفی معقول و منطقی ارائه دهد چاره ندارد جز آن که اندیشه‌هایش را نمایند، و وجودی بدانند که این اندیشه‌ها از آن ناشی شده و بر آن دلالت دارد حتی اگر آن وجود، تصورات ذات باری باشد چنان که جرج بارکلی<sup>۱</sup> در نظر آورده است. اگر فیلسوف به اصل علیت گردن نگذارد چگونه امور عینی را منشاء صور ذهنی در نظر تواند گرفت و چگونه صحت مقدمات را علت صحت نتیجه تواند دانست؟ اگر اصل علیت توسط فیلسوف پذیرفته نشود نظام فلسفی وی دچار آشفتگی و تناقض درونی خواهد شد چنان که پیش از این در انتقاد از فلسفه هیوم و غزالی گفته آمد. فلسفه فعالیت عقل است و عقل یعنی شناخت اشیاء با علت‌هایشان یا شناخت نتایج بر مبنای مقدمات پس هر که اسباب را منکر شود عقل را تعطیل کرده است.<sup>۲</sup> اصل علیت را چه بدیهی بنا می‌میرد و چه اصل موضوع در تأسیس و تنظیم دستگاه فلسفی چاره‌ای از آن نیست.<sup>۳</sup>

1- George - Berkeley ( 1685 - 1753 ).

۲- اشاره به سخن ابن رشد که پیش از این آمد.

۳- نگارنده را در باب واقع‌نمایی علم و اینکه جز به عنوان اصل موضوع در نظر نتواند آمد گفتاری است تحت نام " هستی‌وچستی‌شناخت " که در نشریه کیهان فرهنگی سال نهم فروردین ماه ۱۳۷۲، در آنجا اولین سنگ بنای تأسیس هر دستگاه فلسفی یا به عبارتی گام نخست در جدایی فلسفه از فسطه (به معنای متعارف) همین اصل واقع‌نمایی علم در نظر آمده است و نیز این مطلب بررسی شده که واقع‌نمایی علم به هیچ‌روا می‌تواند بود.

## فهرست منابع :

- ۱- آیر - الف - ج - زبان ، حقیقت و منطق - ترجمه، منوچهر بزرگمهر، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف - ۱۳۵۶ .
- ۲- ابن سینا - الشفا (الالهیات) - تحقیق الاب قنواتی وسعیدزاهد، طبع قاهره .
- ۳- ارسطو - متافیزیک ( مابعدالطبیعه ) - ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی - نشرگفتار ۱۳۶۶ .
- ۴- ایزوتسو - توشیهیکو - بنیاد حکمت سبزواری - ترجمه دکتر جلال الدین مجتبیوی - انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران - ۱۳۵۹ .
- ۵- طباطبایی - علامه سید محمد حسین - اصول فلسفه و روش رئالیسم بامقدمه و پاورقی های استاد مرتضی مطهری ، جلد اول - تاسوم، دفتر انتشارات اسلامی قم .
- ۶- طباطبایی - سید محمد حسین - اصول فلسفه و روش رئالیسم - جلد چهارم - انتشارات صدرا - ۱۳۶۴ .
- ۷- طباطبایی - سید محمد حسین - نهایه الحکمه .
- ۸- طباطبایی - سید محمد حسین - بدایه الحکمه
- ۹- طوسی - خواجه نصیرالدین - اساس الاقتباس - به تصحیح مدرس رضوی - انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۱ .
- ۱۰- طوسی - خواجه نصیرالدین - تجرید الاعتقاد .
- ۱۱- غزالی - ابوحامد محمد - تهافت الفلاسفه - تحقیق سلیمان دنیا - دارالمعارف مصر .
- ۱۲- غزالی - ابوحامد محمد - تهافت الفلاسفه - ترجمه دکتر علی اصغر حلبی تهران ، کتابفروشی زوار - چاپ دوم - ۱۳۶۳ .
- ۱۳- فخری - ماجد - ابن رشد فیلسوف قرطبه - المطبعه الکاتولیکیه - بیروت .

- ۱۴- قرآن کریم.
- ۱۵- کاپلستون - فردریک - فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم (جلد پنجم از تاریخ فلسفه) ، ترجمه امیر جلال الدین اعلم - انتشارات سروش - ۱۳۶۲.
- ۱۶- کاپلستون - فردریک - کانت (ترجمه بخشی از جلد ششم تاریخ فلسفه) ترجمه منوچهر بزرگمهر - انتشارات دانشگاه صنعتی شریف - ۱۳۶۰ .
- ۱۷- لاک - جان - تحقیق در فهم بشر - تلخیص پیرینگل پتیسون - ترجمه دکتر رضازاده شفق - انتشارات دانشگاه تهران - ۱۳۳۹ .
- ۱۸- نسفی - نجم الدین عمر - العقاید (ضمیمه شرح العقاید - تألیف سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی) طبع استانبول - ۱۹۷۶ .
- ۱۹- وال - ژان - بحث در مابعدالطبیعه - ترجمه یحیی مهدوی - انتشارات خوارزمی - ۱۳۷۰ .

### منابع انگلیسی :

- 1- Copleston- Fredrick Charles- A History of Philosophy- V4- Image- 1985.
- 2- Encyclopedia of philosophy - Edited by Paul Edwards.
- 3- Russell- Bertrand- The problems of philosophy- London- Oxford university press- 1962.