



فاطمه صادق زاده قمصری - عضو هیأت علمی

مقدمه

در میان مسائلی فلسفی، «علیت» یکی از مهمترین مباحثی است که فکر بشر را همواره به خود مشغول داشته و او را وادار کرده تا در پی کشف معمای هستی و مجهولات خویش، سختیها و زحمات طاقت فرسا را متحمل شود و در پی این تلاشها بتواند به برخی از اسرار آفرینش پی برد. انسانی که دارای قوه «اندیشه» است، تنها عاملی که او را به تفکر وامی دارد، اعتقاد به قانون علیت است. انسان براساس این اصل هر حادثه را معلول علتی دانسته و در کشف آن علت برمی آید. به همین ترتیب مفهوم «چرا» یکی از رایجترین تعابیر و مفاهیمی است که همواره از سوی انسان جستجوگر برای پدیده‌های ناشناخته طرح می‌شود. در واقع اگر ذهن با مفهوم کلی «علیت»، آشنایی نمی‌داشت، هرگز مفهوم «چرا» در ذهن او به وجود نمی‌آمد.

بحث درباره «علیت»، از ابعاد زوایای مختلفی می‌تواند مورد تحقیق و پژوهش

فلسفی قرار گیرد. سؤالهای بسیاری در این باره قابل طرح است از جمله آنکه: مفهوم علیت چیست؟ تصور آن از کجا و چگونه برای ذهن حاصل شده است؟ آیا از قبیل تصورات نظری است یا تصور بدیهی به شمار می‌آید؟ آیا انسان، علیت را مانند سایر اوصاف اشیاء، می‌تواند با حواس خود ادراک کند؟ اساساً احساس، در درک مفهوم علیت چه نقش و تاثیری دارد؟ این گونه سئوالها همه به تصور علیت مربوط می‌شود. ولی درباره تصدیق آن هم سئوالات مهمی مطرح است که باید پاسخ مناسبی یابند از جمله: آیا علیت واقعیت دارد؟ آیا ترتب معلول بر علت، ضروری و تخلف ناپذیر است؟ آیا می‌توان علیت را به کلی نفی کرد و معتقد به «صدفه» و «اتفاق» بود؟ تبعات و نتایج قبول یا انکار قاعده فوق چیست؟

این مباحث همواره در تاریخ علوم و فلسفه در درجه اول اهمیت قرار داشته است لذا هیچ کتاب فلسفی را نمی‌توان یافت که درباره «علیت» به صراحت یا

تلویحاً مطلبی در برداشته باشد. ضمن اذعان به این حقیقت که پرداختن به همه این مباحث در جای خود ضروری و از نهایت درجه اهمیت برخوردار است و البته مجال وسیعتری را می‌طلبد، یادآور می‌شویم که در این نوشتار، مسأله منشأ و ریشه مفهوم علیت و اعتقاد به آن، مورد تحقیق قرار می‌گیرد. بخوبی پیداست که بحث بر سر مفهوم تصور علیت است. نه تصدیق آن. ای بسا کسی علیت را تصدیق کند ولی تصور آن را بدیهی نداند یا آنکه اساساً از علت و معلول تصویری نداشته باشد و لذا از صدور حکم و نسبت میان آن دو خودداری کند.

مفهوم علیت و تعریف آن

علیت و معلولیت از مفاهیمی است که هر کس تصور بسیار روشنی از آن دارد و براساس آن از میان دوشیء معین، یکی را موجد و مؤثر و دیگری را «بوجودآمده» و اثر می‌نامد.

«هنگامی که انسان، عصایی در دست گرفته و با دست خود آن عصا را حرکت می‌دهد در زمان واحد، هم دست و هم عصا حرکت می‌کنند. این دو حرکت در عین آنکه همزمان هستند و از لحاظ زمان، تقدم و تاخیری نسبت به هم ندارند، انسان یکی از آن دو را مولود و نتیجه دیگری می‌داند و در مقام تعبیر می‌گوید: «چون دست حرکت کرد، عصا حرکت می‌کند.» یعنی حرکت عصا را معلول می‌کند به حرکت دست و اگر کسی فرضاً بگوید: «چون عصا حرکت کرد، دست حرکت می‌کند» همه کس آن را غلط می‌داند^(۱).

ماهیت آن را گاهی چنین تعریف و تحدید می‌کنند: «آنچه با معلولش تلازم وجودی و عدمی دارد.» در این صورت علت، آن چیزی است که سبب وجود دیگری شود و با وجود او، معلول ضرورتاً تحقق یابد. البته مصداق چنین معنایی از علت، تنها علت تامه است که اگر موجود باشد، معلول وی حتماً موجود است و گسرنه معلول، وجود نخواهد یافت.

«فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و ينعدم بعدمه. فهي ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود و المعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شيء منه^(۲)».

گاهی هم مراد از علت، آن امری است که «وجود شیء دیگر متوقف و منوط بر آن است.» به این ترتیب علت و معلول، تنها تلازم عدمی دارند و با عدم علت، معلول منعدم می‌شود گرچه با وجودش

معلول موجود نگردد. این تعریف اعم از علت، علاوه بر علت تامه، شامل علت ناقصه هم می‌شود.

«وقد يقال العلة بازاء ماله مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه و ان لم يجب بوجوده^(۳)».

از مقایسه این دو تعریف و ملاحظه تفاوت آنها می‌توان گفت: اولاً آنچه نشانه علت تامه و وجه تمایز آن از سایر علل است، تلازم وجودی است. ثانیاً: معنای دوم اعم از معنای اول است. محقق سبزواری در شرح منظومه، علت را چنین تعریف می‌کند:

«ان الذي الشيء اليه افتقر مطلقاً صدوراً او قواماً، تاماً او ناقصاً فعلة و الشيء المقتد معلولاً» بری^(۴).

با این تعریف، علت، آن شیئی است که دیگری به او نیازمند است. اعم از آنکه با وجودش، دیگری ضرورتاً حاصل شود - در مورد علت تامه - یا نه - درباره علت ناقصه - این افتقار و نیاز هم، یا به هنگام

صدور شیء است یا در قوام ماهوی آن. از نظر ارسطوییان، برای ایجاد و صدور شیء هم علت فاعلی و هم علت غائی - که هر دو خارج از شیء معلول هستند - باید حضور داشته باشند و علاوه بر آن دو، شیء در قوام ماهیت هم به اجزائی چون ماده و صورت نیازمند است و این دو به عنوان علت مادی و علت صوری معروف هستند. علت‌های فاعلی و غایی را اصطلاحاً علل خارجی نامیده‌اند و در مقابل به علت‌های مادی صوری، علل داخلی اطلاق می‌کنند. علل چهارگانه در تمامی مصنوعات بشری قابل ملاحظه

است:

«معمولاً» در مثال، مصنوعات بشری را در نظر می‌گیرند. مثلاً می‌گویند این خط که بر این صفحه نوشته شده است، فاعلی دارد و غایتی و ماده‌ای و صورتی. فاعل آن، شخص نویسنده است. غایت عبارت است از هدفی که نویسنده از نوشتن این خط در نظر دارد، از قبیل آنکه معنی الفاظی را که به صورت نوشته در آورده است، به دیگران بفهماند. ماده عبارت است از آن جوهر یا مرکبی که در اینجا به کار رفته است و صورت آن هیأت و شکل مخصوصی است که به صورت حروف و کلمات پدیدار شده است^(۵).

لازم به یادآوری است تنها در صورتی که علت به معنای اعم تعریف شود، این تقسیمات بر آن وارد است. مبحث علل اربعه، برای نخستین بار توسط ارسطو طرح شده^(۶) و البته پس از وی این تقسیم

- ۱- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵، ص ۲۱۲
 - ۲- صدرالمتألهین، شواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۶۸
 - ۳- همان منبع
 - ۴- سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه حکمت، مصطفوی، قم، ص ۱۱۷
 - ۵- مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه، صدرا، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۲۶
 - ۶- ارسطو طالیس، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۳۰
- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، منشورات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵، مقاله ۶، ص ۲۵۷

بندی از سوی سایر حکمای مشائی مورد قبول واقع شده است.

تقسیم علت به اقسام چهارگانه، هرگز به این معنا نیست که هر معلولی لزوماً دارای ۴ علت است بلکه به این معناست که علت شیء، خارج از این چهار قسم نمی‌تواند باشد و الاً برخی از معلولها ممکن است، دارای همه این علل نباشند. صدرالمتالهین تصریح می‌کند، اشیائی که دارای حیثیت معلولی هستند برخی هر چهار علت را دارند و برخی ندارند.

«ان من الاشياء ماله جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الالفاعل و الغاية كالعقول الفعالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها»^(۱).

علت فاعلی آن است که وجود معلول به سبب اوست و به عبارتی او عطاکننده وجود به معلول و موجد آن است. در مثال خط، این نویسنده است که قوه و علم و هنر و مهارت خود را به کار می‌گیرد و به آن خط وجود می‌بخشد لذا او علت فاعلی است. بنابر تعریف حکماء، علت غایی آن چیزی است که معلول، بدان جهت موجود می‌شود. هدفی که نویسنده بخاطر آن اقدام به نوشتن می‌کند، علت غایی محسوب می‌شود. از نظر حکماء، علت مادی در هر حادث و پدیده‌ای، آن حامل قوه و استعداد است و علت صوری، مناط فعلیت معلول و وجود بالفعل اوست^(۲).

گرچه در این میان بنابر اصطلاح رایج، مثلاً بنا را می‌توان فاعل و علت فاعلی ساختمان نامید ولی دقیقتر آن است که همچون حکمای الهی، فاعل و علت

فاعلی تنها به کسی اطلاق شود که هستی بخش معلول است^(۳).

از نظر ایشان تنها با مسامحه و مجاز است که بنا را فاعل می‌نامند. در مقابل این اصطلاح دقیق، از نظر حکمای طبیعی، فاعل کسی است که شیء را تحقق خارجی می‌دهد ولو آنکه به او هستی نبخشیده باشد و در مسیر ایجاد او تنها حرکاتی را انجام داده باشد. با این اصطلاح اخیر می‌توان بنا را فاعل ساختمان دانست گرچه او تنها موجود هستی بخش حرکات خویش است. او تنها فاعل حرکت است. نه ماده شیء را خلق کرده و نه صورت آن را. بنابراین از نظر حکمای الهی، هیچ کس جز خدا معطی وجود و فاعل نیست.

منشأ تصورات و مفاهیم

بحث و تحقیق درباره شناخت و ادراکات انسان از زوایا و ابعاد مختلف، امکان پذیر است. این موضوع، محور اصلی و مرکزی پژوهش‌های فلسفی به شمار می‌رود. بویژه در فلسفه و علوم جدید، مباحث پیرامون علم و ادراک و نحوه پیدایش ادراکات در ذهن بشر، بحث بسیار مهمی تلقی شده است و فلاسفه و محققین اروپایی و آمریکایی در ۴ قرن اخیر، بیشتر همت خود را مصروف تحقیق در این گونه مسائل کرده‌اند. به تعبیر شهید صدر، اولین نقطه شروع یک فلسفه در توضیح و تفسیر جهان، مسأله شناخت است^(۴) زیرا تنها برخورد انسان با جهان از راه ادراکات اوست. به نظر علامه طباطبایی (ره) ما انسانها، تنها با علم سروکار داریم و لذا بررسی مسأله

علم و معلوم از نظر اهمیت، در جرگه مسائل درجه یک فلسفه قرار دارد^(۵). به همین جهت است که در طول قرون متمادی در تاریخ فلسفه و علوم عقلی، اندیشه‌های بسیاری از بزرگان علم و حکمت، معطوف این مسأله و پاسخ به سؤالات پیرامون آن، شده است.

یکی از مباحث مهم در این زمینه آن است که بشر چگونه و از چه راههایی دارای ادراکات بسیط و اولیه می‌شود؟ مبادی ادراکات انسان کدامند؟ گرچه پس از حصول ادراکات بسیط، بشر قادر است از آنها مرکباتی فراهم آورده و در مقام و مرتبه‌ای دیگر از مفردات، قضایا و از قضایا استدلال‌هایی را تشکیل و به این ترتیب سرمایه علمی خود را افزایش دهد ولی نخستین سؤال آن است که مفردات و بساطت که سرمایه اصلی فکر بشر است از چه راهی نصیب انسان شده است؟ کدام یک از ادراکات بشری مستقیماً از راه حواس و با نوعی عکس‌برداری و صورت‌گیری، برای انسان حاصل می‌شود و در مقابل کدام نوع از ادراکات او از غیر

۱- صدرالمتالهین، شواهد الربوبیه، ص ۷۶

۲- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، مقاله ۶، ص ۲۵۷

۳- حکیم سبزواری، همان کتاب، ص ۱۲۳

۴- صدر، محمدباقر، تئوری شناخت در فلسفه ما،

ترجمه سیدحسین حسینی، دفتر تحقیقات و

انتشارات، ۱۳۶۲، ص ۳۸

۵- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش

رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، تهران، مقاله

چهارم، ص ۱۳۲

راه احساس مستقیم به دست می‌آید؟ درباره مسأله منشأ مفاهیم و تصورات در طول تاریخ طولانی تفکر بشر، آراء و نظریات مختلفی در مغرب زمین ارائه شده است که از نظر زمانی می‌توان آنها را چنین گزارش نمود:

فیلسوفان یونان باستان

گرچه از عقاید و آرای دانشمندان یونانی قبل از سقراط، اطلاع دقیقی در دست نیست ولی با توجه به مدارک موجود، نظریات یونانیان را بطور کلی می‌توان در سه گروه جای داد:

۱- مذهب اصالت تجربه: از نظر گروهی از یونانیان باستان منشأ همه معلومات، حس و حواس است. در قرن پنجم قبل از میلاد سوفسطائیان و مخصوصاً پروتاگوراس (۴۹۶-۵۷۱ ق.م) و گورگیاس (۳۹۶-۴۸۴ ق.م) چنین نظری داشتند و تلاشهای آنها همه برای اثبات آن بود که مدار معلومات بشری، تنها حس و نمودارهای حسی است. بنابراین وصول به حقایق ثابت و مطلق که برای همگان معتبر باشد، محال است و از این مقدمات، نسبت حقیقت و اعتباری بودن آن را نتیجه گرفتند. بعدها اپیکورس (۲۷۰-۳۴۱ ق.م) مجدداً اقوال سوفسطائیان را در این باره اختیار و احیا می‌کند وی معتقد است منشأ هر مفهومی احساس است البته او برخلاف سوفیستها قائل به نسبت حقایق نبوده است. از نظر تاریخی، این گروه اولین کسانی هستند که رأی اصالت حس و تجربه را درباب

تصورات مطرح نمودند^(۱).

۲- مذهب اصالت عقل: افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م) در مقابل تجربی مذهبها قائل است که روان آدمی، خود واجد معانی و صور و مفاهیم اشیاء بوده است. این روان و عقل آدمی است که مطابق «مَثَل» اشیاء و پس از دیدار و مشاهده آنها، می‌تواند در مورد اشیاء، حکم صادر کند. به نظر او به هنگام صدور حکم از سوی عقل، حس، حتی در حد علت موثر یا شرط حصول هم فعالیت ندارد بلکه تنها به مثابه علت اعدادی توجه ما به آن مثل، تاثیر دارد و به این ترتیب احساس، آدمی را مهیا و مستعد می‌سازد که آن معانی کلی را که درون جان او نهفته و فراموش شده است، به یاد آورد. منبأ و پیش فرض افلاطون در این رأی، آن است که روان آدمی قبل از تعلق به تن و آمدن به عالم محسوس، در عالم معقول حضور داشته و خود بی‌واسطه مشاهده مثل و معانی کلی بوده است. به همین جهت روح می‌تواند مجدداً با عالم مثل و حقایق مجرد از ماده اتصال پیدا کرده و بر آنها آگاهی یابد. به عبارت دیگر گرچه در اثر خلقت بدن و تعلق روح به آن، روان بالاجبار از عالم خود تنزل کرده و به این دنیا انس پیدا می‌کند و در اثر این تنزل و این شناختهای پیشین خود را به دست فراموشی می‌سپرد ولی با احساسات می‌تواند با اشیاء جزئی ارتباط برقرار کرده و معانی کلی را به یاد آورد تا^(۲).

۳- مذهب اصالت عقل و تجربه: ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) سعی کرد میان

دو قول قبلی را به نحوی جمع کند. وی معتقد است گرچه همه مفاهیم از راه حواس پیدا می‌شوند ولی نه به آن معنا که حواس مفید و مفیض وجود مفاهیم باشد بلکه مفهوم غیر از احساس است و این عقل آدمی است که قادر است از واقعیات جزئی، ماهیتی کلی به نام مفهوم را انتزاع و ادراک کند^(۳). از نظر او انسان دارای نیروی درآگاهی موسوم به عقل است که کار آن، ادراک مفاهیم ذهنی کلی است. بنابراین مفاهیم کلی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند که با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند و البته مدرک آنها نیرویی به نام عقل است^(۴). ارسطو بر خلاف افلاطون قائل است به این که روح در ابتدا در حد قوه و استعداد محض است و بالفعل واجد هیچ معلومی نیست و تمامی ادراکات او بتدریج و در این جهان برای او حاصل می‌شود. البته نکته مبهمی که در آرا و عقاید ارسطو وجود دارد این است که: آیا از نظر او همه ادراکات کلی، مبتنی بر

۱- برای مطالعه بیشتر رکن: فولکیه، پل، فلسفه عمومی، ترجمه بحیی مهدوی، دفتر انتشارات اسلامی، تهران، ص ۱۱۳ به بعد
صدر، محمدباقر، تئوری شناخت در فلسفه ما، ص ۳۹ به بعد

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵، ص ۱۷۱
۲- همان منبع

۳- فولکیه، پل، فلسفه عمومی، ص ۱۱۴

۴- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، زوآر، تهران، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۳ به بعد

ادراکات جزئی و منتزع از آنهاست؟ به عبارت دیگر آیا تصورات عقلی که خود ارسطو در منطق خود به نام بدیهیات از آنها یاد می‌کند هم مسبوق به ادراکات جزئی و حسی است؟ یا آنکه او تنها درباره آن گروه از مفاهیم کلی که منطبق بر افراد مادی است، چنین عقیده‌ای دارد و درباره بدیهیات اولیه عقلی قائل است که بتدریج و بدون وساطت حواس برای عقل حاصل می‌شود و عقل از پیش خود چنین ادراکاتی را ابداع می‌کند؟ این نکته مبهم و تاریک در آراء ارسطو، موجب شده است که گروهی او را حسی مذهب، و گروه دیگر قائل به اصالت عقل بدانند و عده‌ای وی را متهم به تذبذب نمایند^(۱). بهرحال در این سخن هیچ گونه تردیدی وجود ندارد که از نظر ارسطو، آراء افلاطون مبنی بر آنکه روح واجد معانی بالفطره‌ای است، قابل قبول نبوده است.

فیلسوفان قرون وسطی

محور اصلی مباحثات و کنکاش‌های فلسفی در این دوران، مسأله «منشأ مفاهیم و تصورات» است. در این میان می‌توان به آراء سه‌گانه‌ای که در تمامی دوران قرون وسطی، مورد توجه بوده است، اشاره کرد: ۱- رای آگوستین (۴۳۰ - ۳۵۴ م). عقیده او متخذ از آراء افلاطون است و می‌تواند نوعی خاص از اصالت عقل و ایده‌آلیسم به شمار آید. به نظر آگوستین، هر بار که ما به صدور حکمی می‌پردازیم، در واقع آن صورت و ایده‌ای را که با مطابقت با آن صورت حکم صادر می‌شود، در نور مخصوصی که خدا به

قلب ما اشراق می‌کند، مشاهده می‌کنیم. با وجود شباهتهای آراء افلاطون و آگوستین، آن دو از جهتی با هم اختلاف دارند زیرا افلاطون معتقد است که جان آدمی قبل از تعلق به بدن از مشاهده کلیات و صور بهره‌مند بوده است ولی از نظر آگوستین هنگام صدور حکم، مشاهده صور صورت می‌گیرد^(۲).

۲- رای ابن رشد (۹۸۰-۱۱۲۶ مطابق ۹۵-۵۲۰ هـ): رای او در واقع تفسیر ویژه‌ای از عقاید ارسطو در این باب است و او جهت مشترک میان انسانها را عقل و اختلاف آنها را حس می‌دانست. از نظر وی عقل در میان همه افراد واحد و ثابت است و همین ادراک عقلی است که به امور کلی و ضروری تعلق می‌گیرد.

۳- رای توماس آکوئینی (۷۴۰-۱۲۲۵ م): او بر خلاف دو قول قبلی معتقد است که قوه عاقله انسان از مدرکات تجربی، مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند. البته قوه عاقله و حاسه هر فردی، مخصوص خود اوست.

فیلسوفان قرون جدید

بحث درباره مسائل مربوط به شناخت از سوی دکارت آغاز شده و تا دوران قرن نوزدهم میلادی ادامه یافته است. اغلب متفکران و فیلسوفان این قرون درباره «شناخت» و «ارزش» و «مبادی» آن، اظهار نظر نموده‌اند.

قرن هفدهم: سئوالی که در این دوران برای فلاسفه مطرح بوده است، تقریباً به همان صورتی است که در قرون وسطی عنوان می‌شد و آن اینکه آیا انسان

علاوه بر مفاهیم اکتسابی و نظری، دارای مفاهیم فطری و غیراکتسابی هست یا خیر؟ در مقابل این سئوال برخی از فلاسفه مغرب زمین آرائی را مطرح کرده‌اند که حتی تا قرون بعدی مورد قبول سایر حکمای آن دیار بوده است از جمله: دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۱ م): پاسخ او به سئوال مطرح در این دوران، آن است که روان آدمی در اصل فطرت، واجد یک سری صور و مفاهیم عقلی است. این مفاهیم بالذات، مقدم بر هرگونه حس و تجربه است ولی حتی با قول ارسطو که همه مفاهیم را مستخذ و منتزع از محسوسات می‌داند، مخالفت کرد. از نظر دکارت، تصورات ذهنی انسان، سه‌گونه است: ۱- صورتهای ذهنی که با حواس انسان از خارج دریافت می‌شود و به تعبیر او این صورتهای عارضی است.

۲- صورتهایی که قوه خیال ما با کمک صورتهای عارضی در ذهن خود می‌سازد. وی این گونه صور را صورتهای جعلی می‌نامد مانند تصور اسب بالدار. ۳- صور فطری که عقل آنها را بالبداهة دریافت می‌کند مانند صورتهای «ضرورت»، «کلیت»، مفاهیم ریاضی مانند نقطه و خط. به نظر دکارت تصورات «خدا»، «روح»، «حکمت» و همه آن تصوراتی که در ذهن انسان واضح و متمایز هستند، از گروه شناختههای فطری می‌باشند. البته آرای دکارت در این مورد، صراحت لازم را

۱- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش

رنالیسم، مقاله پنجم، ص ۱۷۲

۲- فولکیه، پل، همان منبع

ندارد و از تعابیر مبهم وی نمی‌توان تعریف او از امور و تصورات فطری را یافت. علاوه بر آن، او هیچ ملاکی برای تمایز صور فطری از غیر آنها را ارائه نداده است. دکارت از میان این تصورات، تنها صورتهای ذهنی نوع سوم موسوم به فطری را یقینی و معتبر می‌داند^(۱).

جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲م): او در مقابل آرای دکارت، وجود هرگونه معلومات فطری را انکار کرده و معتقد است همه معلومات ما ناشی از تجربه حسی و وجدانی واکتسابی است. به دلیل اهمیت بحث شناخت از نظر لاک، وی در سال ۱۶۹۰ کتابی به نام «پژوهش درباره فاهمه انسانی» تالیف کرده است^(۲).

لایب نیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶م): وی با جمع میان دو قول قبلی اعتقاد دارد آنچه در بدو فطرت انسان نزد او حاضر است، عقل بالقوه است و نه عقل بالفعل. البته انسان برای به فعلیت رساندن چنین قوه‌ای، به تجربه و احساس نیازمند است^(۳).

قرن هیجدهم: مسأله‌ای که در تمامی این قرن به شدت افکار حکماء و اندیشمندان غربی را به خود مشغول ساخت، این بود که اساساً منشأ اصول عقلی و مناط صدق و اعتبار احکام عقلی چیست؟ تصور و تصدیق اصل علیت که مدار و محور پژوهش‌های علمی و فلسفی به شمار می‌آید از چه راهی برای ذهن حاصل شده است؟ در این قرن نظریه دکارت کم و بیش به عنوان مذهب مشهور، مورد قبول بوده است و گروهی با طرح آرای دیگر، عقیده دکارت در «اصالت

عقل» را نپذیرفتند. از جمله:

دیوید هیوم (۱۷۷۷-۱۷۱۱م): هیوم مدعی بود که دکارت در اعتقاد به اینکه ما دارای تصورات فطری درباره ذهن، خدا، جوهر جسمانی و جهان هستیم، به خطا رفته است. به نظر وی تنها منشأ حصول معرفت نسبت به امور واقعی، انطباع حسی است لذا انسان هرگز نمی‌تواند درباره چیزی بیندیشد که قبلاً آن را احساس نکرده است. در کتابی به نام «پژوهش فلسفی درباره فاهمه انسانی»، مطرح می‌کند که مفاهیم کلی هم، تنها از راه تداعی معانی برای انسان حاصل می‌شود. هیوم نسبت به جان لاک، توفیق بیشتری در اثبات و تبیین مذهب اصالت تجربه یافت. وی به تحقیق درباره تصویری که از مفهوم رابطه علی نزد ما حاصل است، اهتمام ورزید^(۴). هیوم امکان نیل به معرفتی ضروری درباره طبیعت را منتفی دانست. آراء دیوید هیوم از سوی متفکران مغرب زمین تا قرون متمادی مورد قبول و پذیرش قرار گرفت. به این ترتیب هیوم قادر شد با طرح مکتب اصالت تجربه با مبانی و ادله فلسفی و معقول، مکتب اصالت عقل دکارت را تضعیف کند.

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م): وی ابتدا به شدت تحت تاثیر آراء و نظریات هیوم بوده و به تعبیر خود وی این هیوم بوده که او را از خواب جزمی اش بیدار می‌کند. کانت سرانجام سعی کرد به نحوی میان رای دکارت مبنی بر فطری بودن بعضی از مفاهیم و قول لاک و هیوم مبنی بر تجربه بودن همه مفاهیم، رای

دیگری را اختیار نماید^(۵). به نظر کانت گرچه تمام معرفت تجربی ما ناشی از تأثرات حسی است ولی این بدان معنا نیست که تمام این معرفت در تأثرات حسی خلاصه شود. او بین ماده و صورت تجربه شناسایی تمایز قائل شد و اعتقاد داشت که انطباعات حسی، مواد خام معرفت تجربی ما را فراهم می‌آورند و در همین موارد هم ذهن مسؤول تنظیم و ساختن آن مفاهیم است^(۶). به عبارت دیگر معلومات آدمی دارای صورت و ماده‌ای است. آنچه در خارج از عقل ثبوت

۱- فولکیه، پل، همان منبع، ص ۱۰۵ و ص ۲۰۲

به بعد

دکارت، رنه، تأملات، ترجمه احمد احمدی، بخش

۳

صدر، محمدباقر، توری شناخت در فلسفه ما، ص

۴۱ به بعد

۲- فولکیه، پل، همان کتاب، ص ۱۱۶ به بعد

۳- فولکیه، پل، همان کتاب، ص ۱۱۶ به بعد

۴- ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات

فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، حکمت،

تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۸-۳۱۳

لازی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه

علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، صص

۱۴۴-۱۴۷

۵- سیدجمال‌الدین مجتویی، کلیات فلسفه،

صص ۷-۳۳۳

-لازی، جان، همان کتاب، صص ۱۴۴-۱۵۲

-صدر، محمدباقر، همان کتاب، صص ۶-۱۰۰

۶- سید جلال‌الدین مجتویی، کلیات فلسفه،

صص ۳۷-۳۳۳

فولکیه، پل، همان کتاب، ص ۹-۱۱۷

دارد، ماده معلومات است که با حواس به ذهن آدمی منتقل می‌شود ولی صورت معلومات، امری نیست که منتزع از خارج و متأخر از تجربه باشد بلکه متقدم بر هرگونه حس و تجربه است و عقل نظری آن ماده خارجی معلومات را با آن صورتهای فطری که نزد خود دارد، مصور می‌سازد. گرچه کانت برای حصول ادراکات، سهم اصلی و اساسی را برای عقل و صور فطری آن قائل است ولی باید توجه داشت که مکتب کانت در نهایت به ایده‌آلیسم منتهی می‌شود زیرا نمی‌تواند اثبات کند که ادراکات فطری - که در ذهن او نقش اساسی را در حصول ادراکات بر عهده دارند - بازتاب‌هایی از قوانین عینی و مستقل هستند.

قرن نوزدهم: در اوایل قرن نوزدهم مکتب تجربی افراطی به نام پوزیتیویسم در مغرب زمین توسط آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸م) دانشمند فرانسوی بنیاد شد. از نظر آگوست کنت تنها چیزی را می‌توان پذیرفت که تحصلی باشد و بتوان آن را با یکی از حواس ظاهری درک کرد^(۱). از این جهت اموری که حالت معنی و مفهوم دارند و انتزاع ذهن هستند وجود ندارند. حتی مفاهیم کلی و انتزاعی علوم تجربی که از مشاهده مستقیم حسی بدست نمی‌آیند، موهوم به شمار می‌آیند بنابراین تنها می‌توان به ادراکات بی‌واسطه حواس پنجگانه اعتماد نمود. لازم به یادآوری است که گرایش غالب در فلسفه امروز اروپا همین گرایش پوزیتیویستی است. بدنبال مکتب پوزیتیویسم آگوست کنت گرایش دیگری

در میان فیلسوفان مغرب زمین در قرن بیستم بوجود آمده است. پوزیتیویسم منطقی همانا احیای مکتب اصالت تجربه بصورت افراطی همراه با علاقه به منطق صوری است. از نظر این مکتب کار فلسفه، تحلیل زبان و فکر و پالودن آن از مفاهیم بی‌معنا می‌باشد. آنکه درباره عالم و اشیاء واقعی آن حکمی صادر کند. بررسی و نقادی هر یک از این نظریات مجال موسعی می‌طلبد.^(۲)

دسته‌بندی اقوال و نظریات

با وجود آراء و نظریات مختلفی که در طول تاریخ علوم عقلی، درباره منشأ مفاهیم و اصول عقلی، از سوی اندیشمندان ابراز شده است، می‌توان اقسام فوق را با اغماض نظر از خصوصیات هر یک، در یک تقسیم‌بندی کلی ارائه نمود^(۳)

۱- نظریه اصالت حس

مطابق این نظریه تمامی شناخته‌های انسان، مسبوق به ادراک حسی است و همه مفاهیم عقلی از طریق حس و تجربه حاصل می‌شوند. لذا اگر انسان، شیئی را احساس کند، می‌تواند صورتی ذهنی از آن بسازد ولی ذهن قدرت ابداع معانی‌ای را که قبلاً با صور حسی آنها آشنایی پیدا نکرده، ندارد. به عبارت دیگر تنها فعالیت ذهن و عقل، تجرید و تعمیم و تغییر سطحی در ادراکات حسی است و ذهن می‌تواند در صور محسوسه تصرف کند، در میان بعضی ترکیب و یا تجزیه انجام دهد، مفهوم کلی را از طریق تعمیم و

حذف خصائص بسازد چنانکه آن معنای کلی بر همه افراد صادق باشد^(۴).

سوفسطائیان را باید مبدعان و بانیان این تئوری به شمار آورد، البته سخن و آراء سوفیستها و حتی اپیکورس صورت ساده و ابتدایی، این نظریه و آراء جان لاک، هیوم و... صورت فلسفی و پیچیده آن محسوب می‌شوند. در میان آراء حسی مذهبیان هم درباره نحوه پیدایش مفاهیم عقلی، اختلاف نظر وجود دارد و هر یک از آنها به نوعی و با بیانی خاص برای حس و تجربه اصالت قائل شده‌اند. مولف کتاب، «تئوری شناخت در فلسفه ما» پس از بیان این نظریه چنین اظهار می‌دارد:

«شاید اولین طرفدار این نظریه، جان لاک فیلسوف بزرگ انگلیسی است که در عصری که پیشش دکارت در افکار فطری حاکم بود، طلوع کرد و کار خویش را با نقد افکار دکارت آغاز نمود. او در کتاب خود «مقاله‌ای در اندیشه انسانی»، تحقیق مبسوطی در شناخت انسانی عرضه نمود

۱- ابراهیمیان، حسین، همان منبع

- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲،

فصول ۵ و ۶ و ۷

- ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، صص ۱۶-۴۰۸

۲- همان منابع

۳- مشابه این دسته‌بندی را با قدری اختلاف، در کتاب فلسفه عمومی پل فولکیه، صص ۱۱۸-۲۶۸ می‌توان ملاحظه کرد.

۴- فولکیه، پل، همان کتاب، ص ۱۱۸ به بعد

ابراهیمیان، سیدحسین، همان کتاب، فصول ۸ و ۷

و همه تصورات و افکار انسانی را به احساس ارجاع داده است. از آن پس این نظریه در میان فلاسفه اروپا رواج یافته و تا حدودی بر نظریه افکار فطری دکارت چیره گشته است.^(۱)

درباره این اظهار نظر باید توجه داشت که گرچه در قرون جدید و پس از قرون وسطی، جان لاک، اولین کسی است که به مذهب اصالت حس متمایل شده و آن را ابراز نموده است ولی این نظریه قبل از جان لاک، در میان برخی از سوفسطائیان یونان باستان بویژه اپیکورس مطرح بوده و حتی به صراحت از سوی آنها ابراز شده است. البته مطابق آنچه پیش از این بیان کردیم اظهارات و اقوال آنها را باید صورت ساده و ابتدایی قول اصالت حس دانست و جان لاک اولین کسی است که توفیق یافت، این نظریه را با تبیینی فلسفی تحکیم نماید. آراء جان لاک هم متخذ از عقاید حسیون قبل از او بوده است و همین مذهب اصالت حس پس از جان لاک در طی قرون ۱۸ به بعد به صورتهای پیچیده تری در می آید تا آنجا که برخی از تجربه گرایان افراطی مانند پوزیتیویستها، منکر هرگونه مفاهیم ذهنی شده اند. باید گفت که در میان خود قائلین به اصالت حس، گاهی آنقدر تفاوت وجود دارد که تنها با اغماض نظر از وجوه اختلاف آنها و با نوعی مسامحه می توان آنها را در یک گروه و کنار هم جای داد.

۲- نظریه اصالت عقل

بنابراین نظریه عقل دارای یک عده

ادراکات مستقل است که لازمه وجود عقل و فطری هستند. انسان برای درک چنین مفاهیمی نیازمند ادراکات دیگر نیست. در رأس قائلین به اصالت عقل باید از افلاطون یاد کرد. وی معتقد است انسان هنگام آمدن به عالم دنیا - که عالم اشیاء و امور جزئی است - بالفعل، واجد تصورات کلی اشیاء بوده است و نفس قبل از تعلق به بدن با صور کلی تماس و ارتباط داشته و هم اکنون آن مفاهیم در نفس موجود و مغفول است و با حواس و از راه احساس، می توان آن مفاهیم فراموش شده را به یاد آورد. برخی اندیشمندان، نظریه بازشناسی افلاطون را در مقابل نظریه اصالت عقل قرار داده اند و آن را نظریه مستقلى محسوب کرده اند^(۲) ولی از نظر غالب متفکران رای افلاطون هم، می تواند نوعی اصالت عقل به شمار آید^(۳).

از میان فلاسفه قرون جدید، دکارت و کانت را می توان از قائلین به این نظریه دانست این گروه برای تصورات، دو منبع اساسی و مستقل قائل هستند^(۴). یکی احساس، که از طریق آن گرما، نور و ... ادراک و تصور می شوند و دیگری فطرت، بنابراین قول، ذهن بشر در خود، معانی و تصوراتی دارد که آنها را از راه احساسات به دست نیآورده است. البته دکارت چنین مفاهیم فطری را تصورات «خدا»، «نفس»، «شکل»، «امتدا» می داند ولی کانت مفاهیم و مقولات دوازده گانه ای را مربوط به قوه فاهمه می داند که درک آنها خاصیت ذاتی و فطری ذهن است. به نظر بعضی از اندیشمندان، مذهب اصالت عقل

نمی تواند قابل قبول باشد:

«مذهب اصالت عقل به این معنی که اصول عقلی، مطلقاً مجرد و مستقل از تجربه به ما افاده شده است، امری نیست که دیگر قابل قبول بتواند باشد. با اشکالهایی که مخالفین بر این مذهب به این معنی وارد آورده اند، اصحاب این مذهب برای ظهور اصول عقلی، به ملزوم تجربه معترف گردیده اند بی آنکه البته از این نظر که اصول عقلی ناشی از تجربه نیست، عدول کرده باشند. نهایت آنکه این را نیز نتوانسته اند انکار کنند که موجود عقل بی مراجعه به تجربه نمی تواند اصول عقلی را هرگز مورد استفاده قرار دهد و حتی نسبت به آنها هیچ گونه توجه و آگاهی حاصل کند^(۵)».

به نظر مولف کتاب فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، افرادی چون افلاطون، دکارت، مالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵م) و کانت را باید از اصحاب و قائلین به اصالت عقل به شمار آورد.

۳- نظریه اصالت حس و عقل

این نظریه تالیفی میان دو نظریه

- ۱- صدر، محمدباقر، همان کتاب، صص ۷-۴۴
- ۲- از جمله محمد باقر صدر در کتاب تئوری شناخت در فلسفه ما، ص ۳۹
- ۳- مانند پل فولکبه در فلسفه عمومی، ص ۱۹۳
- ۴- صدر، محمدباقر، همان کتاب، صص ۴-۴۱، ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، صص ۹۰-۲۶۱
- ۵- فولکبه، پل، همان کتاب، ص ۱۱۹

«اصالت حس» و «اصالت عقل» است. بنابراین نظر، برای حصول ادراکات، هم عقل و هم تجربه شرط لازم هستند^(۱). گرچه تجارب حسی منشأ و منبع کلیه معلومات انسانی اعم از تصورات و تصدیقات هستند و ذهن آدمی قبل از تجربه به منزله لوح ساده‌ای است که بر آن هیچ چیزی نگاشته نشده است اما کسب معارف و ادراکات مستلزم دو ویژگی کلیت و ضرورت است که متوقف بر فعالیت عقل هستند و این عقل همان نیرویی است که تنها انسان مجهز به آن است و حیوان با آنکه دارای حواس است و حتی در برخی از حواس از انسان قویتر بوده و گاهی حواس او بیشتر از انسان به احساس عالم می‌پردازد با این وجود دارای نیروی عقل نبوده و از کسب معارف ناتوان است. این نظریه ابتدا از سوی ارسطو پیشنهاد و عرضه شده است و در قرون وسطی هم بعضی از فلاسفه به شرح و تفصیل آن پرداختند ولی به جهاتی در قرون جدید و بویژه میان فیلسوفان مغرب زمینی مورد استقبال اندیشمندان قرار نگرفت. زیرا تنها قول به وجود نیرویی مانند عقل در انسان نمی‌تواند همه سؤالاتی که درباره شناخت و کیفیت حصول آن مطرح است، پاسخ دهد.

۴- نظریه فلاسفه اسلامی

از نظر حکمای اسلامی، تصورات و مفاهیم انسان از یک سنخ نیستند لذا هر نوعی از آنها منشأ و منبع خاصی دارند و نمی‌توان برای همه اقسام ادراکات، و منشأ واحدی معرفی نمود. حکمای

اسلامی سعی کرده‌اند انواع مفاهیمی را که انسان واجد آنهاست، استقصاء نموده و برای هر نوعی توضیح معقولی بدهند.

اقسام تصورات و مفاهیم:

الف - تصوراتی که ناشی از احساس نبوده و بالاتر آنکه هیچ ارتباطی با اشیاء محسوس ندارند بلکه خود از حالات روانی آدمی حکایت می‌کنند. از نظر حکمای اسلامی این حالات و تصورات تنها با علم حضوری قابل ادراک است. مفهوم لذت، عداوت، محبت و ... از این قبیل هستند. البته در مقامی دیگر می‌توان این مفاهیم را تعمیم داده یا برای انتقال به دیگران به علم حصولی تبدیل نموده و به این ترتیب تصور و مفهومی دیگر در ذهن ساخت^(۲).

ب: مفاهیم منطقی از جمله تصوراتی هستند که اصلاً ما بازاء و مصداقی در خارج ندارد و به وسیله حس، از خارج بدست نمی‌آیند مانند مفهوم کلی که تنها مصداقش در ذهن است و هرگز در خارج نمی‌توان امر کلی و قابل صدق برکثیرین داشت. حکمای اسلامی، این گروه از مفاهیم را معقولات ثانیه منطقی می‌نامند.

ج: مفاهیم فلسفی، مفاهیمی هستند که در خارج، مصداق ندارند ولی بر اشیاء خارجی قابل حملند در اصطلاح حکما این گونه مفاهیم، معقولات ثانیه فلسفی نام دارند. مفاهیمی مانند امکان، وجوب، علیت، وجود و ... از راه مقاسیات ذهنی و تأملات عقلی بدست می‌آیند و ادراکات حسی در پیدایش و حصول این‌گونه تصورات نقشی ندارد^(۳).

د: مفاهیم حسی که احساس و ادراک حسی قبل از تحقق آنها و در پیدایش آن مفاهیم موثر است و انتزاع این مفاهیم از راه تعمیم و تجرید، مسبوق به ادراکات حسی است. این گونه مفاهیم از نظر حکما، معقول اول هستند و البته در مورد این گروه، نظریه اصالت حس صدق می‌کند.

چنانچه ملاحظه می‌شود، تنها مفاهیم نوع چهارم هستند که ریشه در حس و احساس دارند و حتی در این موارد هم بنابر نظر حکما دقیقتر باید گفت حس، تنها زمینه را برای خلق مفهوم کلی و عقلی فراهم کرده است و در این موارد هم نقش اساسی در ایجاد مفاهیم و تصورات کلی، عقل است پس صور حسی، مایه و زمینه تنها بخشی از مفاهیم را فراهم می‌آورند.

کیفیت تبدیل ادراکات حسی و جزئی به شناخت عقلی و کلی

در خصوص مفاهیم و تصورات حسی سؤال مهمی مطرح است و آن اینکه ذهن چگونه از موارد محدود جزئی و حسی به شناخت کلی و عقلی نائل می‌شود؟ آن صورتی که ابتدا حالت حسی دارد، چگونه و با طی چه مراحل به یک مفهوم کلی و قابل صدق برکثیرین تبدیل

۱- همان منبع، صص ۶۸-۲۴۳

۲- مصباح، محمدتقی، شرح نهابة الحکمة،

الزهراء، تهران، ۱۳۶۳، صص ۳۶۵

- سید حسین ابراهیمیان، معرفت شناسی از دیدگاه

فلاسفه اسلامی و غربی، صص ۴۱-۱۱۹

۳- مصباح، محمدتقی، همان کتاب، صص ۳۶۵

می‌شود؟ چنانچه قبلاً گذشت نظریه انتزاع ابتدا توسط ارسطو مطرح و از سوی بسیاری از حکما مورد قبول واقع شده است:

«همه فلاسفه اسلامی طرفدار این نظریه هستند. اینان تصورات ذهنی را به دو بخش اولیه و ثانویه تقسیم می‌کنند و می‌گویند: تصورات اولیه، پایه دیگر تصورات در اندیشه بشری هستند. این گونه تصورات مستقیماً از راه احساس وارد ذهن می‌شوند مثلاً "ما حرارت را با لامسه و رنگ را با باصره و شیرینی را با ذائقه و بوها را با شامه احساس و سپس تصور می‌کنیم اما ذهن با فعالیت خویش از این اولیات، تصورات دیگری می‌سازد و ما این کار ذهن را انتزاع می‌نامیم. بنابراین این معانی تازه از حوزه احساس بیرون می‌باشند گرچه از معانی حس، استنباط و انتزاع می‌شوند»^(۱)

در مورد این بیان و اظهار نظر کلی، باید یادآور شویم که همه فلاسفه اسلامی تنها در مورد بخشی از مفاهیم و تصورات، قائل به نظریه انتزاع هستند^(۲) و در کنار آن به اقسام دیگری از مفاهیم اعتقاد دارند که در مباحث قبل در مقام توضیح نظر حکمای اسلامی به شرح آن پرداختیم. ولی آن سؤالی که درباره همین قسم از مفاهیم حسی جلب توجه می‌کند، آن است که این انتزاع چگونه صورت می‌گیرد؟

۱- نظر حسی مذهبیان: هرگاه شناخت حسی تعیین خاص و تشخیص خود را از دست بدهد و نامعین و کمرنگ

و مبهم شود، به شناخت کلی تبدیل می‌شود به عبارت دیگر شناخت کلی، همان شناخت جزئی مبهم و کمرنگ و کاهش یافته است. مفهوم کلی نظیر یک سگه ساییده شده است که نقش و نگار و مشخصات خود را از دست داده است. از سوی دیگر بنابر نظر حسی مذهبیان، تنها ادراک جزئی ارزش داشته و ادراک کلیات چندان ارزشی ندارد. لذا از نظر این گروه، نباید فصل ممیز انسان از حیوان را ادراک کلیات دانست. در میان برخی از کلمات و آثار حکمای مشائی هم، تعبیراتی قریب به این مضامین ملاحظه می‌شود. مثلاً در آثار ابن سینا و خواجه طوسی صریحاً اظهار شده است که صورت کلی به این صورت در ذهن ایجاد می‌شود که ابتدا صورت یک فرد در ذهن آمده است بعد صورت فردی دیگر و ... هنگامی که این صور بر ذهن وارد می‌شوند تدریجاً خصوصیات و مشخصات آنها حذف شده و صورت کلی را تشکیل می‌دهند^(۳).

۲- نظریه صدرالمتهالین: حکیم متاله ملاصدرا در مقابل همه حکمای پیشین اعتقاد دارد که شناخت کلی نه تنها شناخت جزئی کاهش یافته و منتزعل و مبهم نیست بلکه شناخت، افزایش یافته و متعالی است. کلی، فرد مردد جزئی و افراد آن نیست. کلی، آن مفهومی است که در ذهن در آن واحد جامع همه افراد است و به تعبیر ملاصدرا این از معجزات و ابداعات ذهن آدمی است که در مرتبه عالی تر نفس، توسط نفس، ایجاد و خلق

می‌شود. متالهایی چون علامه طباطبائی درباره ادراکات و نحوه پیدایش کثرت در آنها از این نظریه صدرالمتهالین بهره بسیار گرفته‌اند^(۴). ملاصدرا خود اسفار و تعلیقات بر شفاى ابن سینا در بحث «مراحل مختلف ادراک» پس از بیان و نقد آراء ابن سینا و خواجه طوسی اظهار می‌دارد^(۵) که صورت خیالی همان صورت حسی نیست که ذهن تنها در آن تصرفی کرده است و صورت عقلی هم همان صورت خیالی با اندکی تصرف نیست بلکه همان طور که نفس در مرتبه ادراک حسی، پس از مقابله با خارج، در خود صورت حسی را خلق می‌کند، قوه خیال هم با مواجهه با صورت حسی، صورتی خیالی و مثالی را در موقع خود ایجاد می‌کند. همین نفس در مرتبه ادراک عقلی با مواجهه با صورت خیالی در عالم عقل، صورتی عقلی ابداع و انشاء می‌نماید. به این ترتیب نفس در همه

۱- صدر، محمدباقر، همان کتاب، ص ۴۷

۲- لذا لازم است به اقسام نظریات و آرائی که شهید صدر در مورد مبادی و منشأ مفاهیم ذکر کرده‌اند، آراء حکمای اسلامی در تقسیم مقولات به اولی و ثانوی، افزوده شود.

۳- برای مطالعه بیشتر رکن: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ق، جزء دوم، نط سوم، فصل هشتم.

- سید حسین ابراهیمیان، همان کتاب

۴- طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۵ و ۶

۵- صدرالمتهالین، اسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵ به بعد

خواهد بود. چنانچه ملاحظه می‌کنیم لاک اعتقاد به اصل جهت کافی را به عنوان اصلی برای ذهن پذیرفته است لذا او بی آنکه توجه داشته باشد از اصحاب مذهب اصالت عقل بوده است. «هیوم» بعدها متوجه این نکته شده است و اعتقاد به اصل جهت کافی را زائد می‌داند. به همین جهت افرادی همچون هیوم را که برای عقل در ادراک مفاهیم هیچ سهمی قائل نیستند، حقیقه می‌توان حسی مذهب نامید.

تحلیل علیت از نظر هیوم

هیوم بیشتر تلاش و همت خود را مصروف تحقیق درباره تصور «علیت» و منشأ و مبادی آن مصروف کرده است^(۴). به نظر او مفهوم علیت از راه تداعی نفسانیات برای انسان حاصل می‌شود در حالی که آنچه برای آدمی از راه تجربه بدست می‌آید و به همین جهت دارای اعتبار است، تنها تقارن یا تعاقب امور و اشیاء است. مثلاً «وقتی گلوله‌ای متحرک به گلوله‌ای ساکن برخورد می‌کند، انسان

مطالبی را عرضه داشته است، جان لاک بوده است. او در مقابل دکارت و آراء به صراحت اظهار داشت که ذهن انسان واجد هیچ اصل فطری نیست. لاک این نکته را به عنوان یکی از اصول موضوعه فلسفه خویش قرار داده است که نفس آدمی در آغاز حیات، لوحی ساده عاری از هرگونه نقش و تصویری است لذا همه تصورات بتدریج برای او حاصل می‌شود. البته برخی از تصورات با تجربه مستقیم و گروهی دیگر بطور غیرمستقیم و با آمیختن تصورات قبلی. اما از نظر وی تصور ساده تنها بوسیله فعالیت حواس، نصیب انسان می‌شود و در مرتبه بعد ذهن می‌تواند از ترکیب تصورات ساده، تصور مرکبی بسازد. از دیدگاه او تصوراتی چون «جوهر»، «علیت»، و «غایت» به این ترتیب تحصیل می‌شود. جان لاک یکی از نسبت‌های مهم را نسبت «علت و معلول» می‌داند که در نتیجه احساس تعاقب منظم دو حادثه حاصل می‌شود^(۳). از نظر وی حصول تصورات مرکب تنها در نتیجه احساس صرف یا وجدان نیست بلکه در این مورد نقش اساسی برعهده «قوه فاهمه» است این سؤال که چرا ما اعتقاد به جوهر داریم؟ از نظر لاک چنین پاسخ می‌یابد که ما به عنوان بشر قائل هستیم که هر چیزی، جهت کافی دارد و غیرمعقول است که تغییرات، بدون چیزی باشد که آن تغییر را بپذیرد و این جوهر است. و اینکه چرا ما معتقد به علیت هستیم؟ بدان جهت است که اگر در تعاقب منظم و دائمی دو حادثه، حادثه اول، علت دومی نباشد، این تعاقب منظم بدون جهت کافی

مراتب ادراکات خویش، خلاقیت دارد^(۱).

منشأ تصور و مفهوم علیت

علیت و معلولیت دارای معنا و مفهوم روشنی است و هر کس می‌تواند مصادیقی از علیت را در اطراف خود مشاهده و تصدیق نماید. همان سؤالی که درباره منشأ و ریشه مفاهیم و تصورات به طور کلی مطرح بوده است در مورد مفهوم علیت هم، حتی با اهمیت و حساسیت بیشتری، اذهان را به خود مشغول داشته و نوعی دغدغه فکری بوجود آورده است. سؤال این است که تصور علیت ابتدا از چه راه و مجرای برای ذهن حاصل می‌شود؟ پاسخهای اندیشمندان دوره‌های مختلف را می‌توان در چند گروه کلی جای داد. برخی از متفکران درباره خصوص «علیت» نظریات و ویژه‌ای ارائه کرده‌اند. بهنگام گزارش کلی، در صورت لزوم برخی از این آراء و نظریات را طرح خواهیم کرد.

تصور علیت از چه راهی برای ذهن حاصل می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال چند نظریه مهم در میان متفکران و فیلسوفان مطرح و مورد حمایت بوده است گرچه هر یک از دانشمندان به گونه‌ای خاص به مسأله فوق پرداخته‌اند:

۱- نظریه حسی

بر اساس این نظریه، تصور علیت و معلولیت، از راه احساس وارد ذهن می‌شود^(۲). شاید اولین کسی که در میان تجربی مذهب‌ان، در مورد خصوص علیت

۱- ابراهیمیان، سید حسین، همان کتاب، ص ۱۹۱

۲- فولیکه، بل، فلسفه عمومی، صص ۹-۱۲۸

۳- ابن سینا در بحث از موضوع فلسفه اولی اظهار می‌دارد که هر که گمان کند رابطه علیت و معلولیت را از راه حس می‌توان درک کرد، خطا کرده است زیرا حس تنها مقارنت و مصاحبت دو امر را درک می‌کند و نه بیش از آن.

- رک: ابن سینا، الشفاء، الالهیات، مقاله اول

۴- ریچارد باپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، صص ۳۱-۳۱۳

تنها می‌تواند شاهد حصول حرکت در گلوله ساکن باشد و هرگز انتقال حرکت اولی به گلوله دوم و یا ایجاد حرکت در آن، قابل مشاهده نیست. این تکرار تجربه است که برای، مفهوم علت را ایجاد کرده است بی‌آنکه در این بین شاهد علتی میان اشیاء باشیم. بنابراین توالی و تعاقب مکرر در نفس موجب تداعی میان ادراکاتی که متعاقب هستند، شده است و از این تداعی معانی تمایل شدیدی در ما ایجاد می‌شود که حوادثی را که مبدأ حصول مدرکات متقارن یا متعاقب بوده‌اند، همواره با هم ادراک کنیم. پس علاقه و همبستگی میان اشیاء، امری مشهود و واقعی در خود آنها نیست بلکه امری محسوس و در نفس ماست که هیچ‌گونه ارتباطی با خارج ندارد.

هیوم در پاسخ این سؤال که ما چگونه کشف می‌کنیم که دو یا چند تصور بصورت علی به هم مربوطند؟ اظهار می‌دارد که این آگاهی، صرفاً وابسته به ملاحظه دو یا چند تصور نیست زیرا تمام آنچه ما در این میان مشاهده می‌کنیم تنها اتصال آن دو شیء و توالی و تعاقب آنهاست و نه بیش از آن. این نوع آگاهی دقیقاً به آنجا مربوط می‌شود که هر فردی مسلم گرفته است که هر حادثه‌ای دارای علتی است. به نظر هیوم حتی سخن جان لاک در تبيين رابطه علت به نحوی مصادره به مطلوب است زیرا همان ادعایی را که در صدد اثبات آن است، مسلم گرفته است.

در اندیشه حسی مذهبی چون هیوم اعتقاد به علت باید متخذ از تجربه و

مشاهده باشد. او ابتداء این سؤال را طرح کرده است که چرا ما انسانها فکر می‌کنیم علل خاص بالضروره باید دارای معلولهای خاص باشند؟ و خودچنین پاسخی دارد که ما در تجربه شخصی از موارد جزئی که با هم رخ می‌دهند و دائماً با هم متصل و مرتبط هستند، آگاهی داریم. وقتی آن امور غالباً و به اندازه کافی در گذشته روی داد چنین «می‌پنداریم» که بین آنها نسبت «علت» برقرار است و لذا پس از آن با مشاهده یکی از آنها، انتظار وجود دیگری را داریم. ولی چرا تجربه گذشته ما این تاثیر را در ما گذاشته است؟ تنها در صورتی این انتظار معقول است که اصلی مانند اصل «هم صورتی طبیعت» درست باشد و آن مواردی که هنوز به تجربه ما در نیامده است، مشابه آن مواردی باشد که تجربه کرده‌ایم؟ اما آیا می‌توان اطمینان داشت که همواره جریان طبیعت یکسان و یکنواخت باشد؟ هیچ تضمینی در این باره نمی‌توان کرد. هیوم می‌داند که صحت قوانین تجربی و علمی منوط به صحت این اصل است ولی از نظر او این اصل کاملاً مشکوک و غیر مطمئن است. ولی چرا در انسان چنین باوری پدید آمده که طبیعت و عالم یکنواخت و هم صورت و منظم است؟ هیوم این باور راناشی از عادت روانی و خلق و خوی مردم می‌داند^(۱)

از ملاحظه آراء هیوم و تعبیرات او برآحتی می‌توان تصور و تعریف او از رابطه علت را به دست آورد. از نظر وی نسبت علت، چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. در تجربه مکرر حادثه‌ای پس از

حادثه دیگر مشاهده شده و از این تعاقب علت انتزاع و اعتبار می‌شود. فیلسوف حسی مذهبی چون هیوم که بنا دارد از مبانی فکری خود ذره‌ای عدول نکند، ملزم می‌شود علت را به معنایی فراتر از تعاقب دوشیء انکار نماید زیرا وی بخوبی آگاهی دارد که تنها آن تعاقب به تجربه در آمده است و چنین تعاقبی هرگز به معنی ضرورت فلسفی نخواهد بود^(۲). بدین ترتیب هیوم علت را به عنوان «نسبت و رابطه‌ای فلسفی» به «نسبتی علمی و طبیعی» تنزل داده است. استاد مطهری آراء هیوم را چنین نقادی می‌کند:

«اولاً» تصور ما از علت غیر از تصور تعاقب است و منشأ تصور ما از علت، علت نفس خودمان نسبت به افعال و آثار خودمان است.

ثانیاً بالضروره در مواردی که بشر حکم به علت می‌کند، وجود دو امر را به یکدیگر مرتبط می‌داند. بطوری که می‌داند اگر حادثه‌ای که نامش را علت گذاشته، نبود قطعاً آن حادثه دیگر معلول - وجود پیدا نمی‌کرد. اگر علت همان تعاقب بود، معنی نداشت که ذهن حکم

۱- ریچارد پساپکین و آورو استرادل، کلیات

فلسفه، صص ۲۰-۳۱۳

۲- به عبارت دیگر در رابطه علت هم نوعی مقارنت و تعاقب پیوسته وجود دارد و هم معنای ضرورت در آن ملاحظه می‌شود هیوم به حکم اصالت حس، ضرورت را منکر شده و علت را تنها به معنای مقارنت و پیوستگی تعریف می‌کند.

رک: لازمی، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم،

خود بدان می‌افزاید - به عنوان صورت شناسایی - لذا معلومات انسان هم دارای امور اکتسابی است و هم واجد امور غیراکتسابی و فطری.

۳- نظریه علامه طباطبایی (ره)

در میان حکمای اسلامی، مشائین مانند ابن‌سینا و خواجه طوسی به تبع ارسطو، در باب نحوه ادراک کلیات، قائل به «انتزاع» هستند. درباره این نظریه قبلاً توضیحاتی داده‌ایم. شیخ‌الرئیس در شفاء و اشارات درباره علیت و ریشه اعتقاد به آن به صراحت سخنی ندارد. صدرالمتألهین به عنوان آغازگر و مؤسس حکمت متعالیه در برابر آراء مشائین قائل است انسان بهنگام ادراک صور حسی و خیالی، خالق آن صورتهاست ولی در ادراک کلیات، شاهد ذواتی عقلی و نورانی که قائم به ذات و مشخص در عالم مثل هستند، می‌باشد. عبارات او درباره نحوه ادراکات کلی چنین است:

«ان النفس، عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً عقلية مجردة لا تجريد النفس ايها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء، بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول و ارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ماورائهما و سفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم

در مورد همه مفاهیم باطل و ناصحیح است زیرا تصور هیچ چیز بی آنکه قوه مدرکه، واقعیت آن را به نحوی از انحاء دریابد، تحصیل نمی‌شود لذا ذهن انسان در ابتدا لوح بی‌نقشی است که همه نقشها و تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی عارض ذهن می‌شوند.

کانت و علیت

کانت از جمله فیلسوفانی است که علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری بشر می‌داند و آن را به عنوان یکی از معقولات دوازده‌گانه خود که همه آنها به عقیده او اموری فطری و عقلی هستند بشمار می‌آورد. او همانند هیوم قائل است که علیت و ضرورت، متعلق شهود و احساس آدمی واقع نمی‌شوند و تنها می‌توان مقارنت و تعاقب دو امر را با احساس دریافت. از نظر هیوم، عادت روانی و تداعی معانی موجب می‌شود، انسان از ادراک و احساس مقارنت به مفهوم علیت و ضرورت - که از دیدگاه او امری موهوم و پنداری است - برسد اما برخلاف وی، کانت معتقد است انتقال از مقارنت و تعاقب به علیت از لوازم ذاتی فکر بشر است و مفهوم «علیت» و «ضرورت» از اولیات و مفاهیم مقدم بر تجربه بشر است. به نظر کانت، معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود و این مطلب هرگز به این معناییست که همه معرفت ما ناشی از حس و تجربه باشد. حتی شناسایی تجربی بشر مرکب است از آنچه ما از تاثرات حسی دریافت می‌کنیم - به عنوان ماده معرفت - و آنچه فاعل شناسایی، از

کند. با نبود علت، معلول نیز نابود می‌شود.

ثالثاً: ما در بعضی از موارد در عین آنکه دو شیء تقارن زمانی دارند، حکم به علیت می‌کنیم...

زابعاً: در برخی از موارد ما تعاقب را در می‌یابیم ولی حکم به علیت نمی‌کنیم مثل تعاقب روز و شب.

خامساً: اساس نظریه حسیون که تصدیق حکم را جز تداعی در تصور چیز می‌دانند، باطل است و روانشناسی نیز بطلان آن را اعلام نموده است^(۱).

متفکرانی مانند هیوم که در تشخیص حدود حس، دقت کافی دارند و از طرفی هم تنها شیء محسوس را واقعی می‌دانند، از این مطلب که احساس قادر نیست علیت و معلولیت را دریابد، چنین نتیجه می‌گیرند که علیت، امری اعتباری، وهمی و غیرواقعی است. البته بنابر مبنای خود حسی مذهب این نتیجه کاملاً منطقی و مبرهن است و به تعبیر استاد مطهری^(۲) اگر کسی واقعاً اصالت حسی باشد و از طرفی هم نخواهد همچون پیروان ماتریالیسم دیالکتیک و دیگر مادیون به گزاف سخن بگوید، وجهی ندارد که قانون علیت را واقعی بشمارد.

۲- نظریه عقلی

بنابر نظر قائلین به اصالت عقل، انسان واجد معقولاتی است که خاصیت ذاتی و فطری عقل بوده و هر کس با لذات در درون خود چنین ادراکاتی را دارد. از نظر حکمای اسلامی، این نظریه به طور کلی و

۱- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش

رنالیسم، مقاله نهم، ص ۵۲۶

۲- همان، مقاله ۵، ص ۲۱۵

العقول»^(۱)

این رأی ملاصدرا درباره ادراک کلیات نزدیک به عقاید افلاطون است^(۲). از تعبیرات فوق می‌توان چنین استنباط کرد که از نظر وی علیت به عنوان یک معقول کلی، تنها با مشاهده مثل و ذوات عقلی و نورانی آن ادراک می‌شود.

حکیم متاله دیگر، محقق سبزواری (م ۱۲۸۹ هـ) مفاهیمی مانند علیت و معلولیت را از جمله معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌آورد و به تفصیل، به تفاوت میان معقولات اول و معقولات ثانی پرداخته است^(۳).

در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی (ره) ابتدا نظریه کلی خود را ارائه می‌دهند که «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است». به عبارت دیگر تا ذهن نمونه‌ای از واقعیت شیء را در درون خود و به علم حضوری نیابد، نمی‌تواند تصویری از آن را

است^(۵)

چنانچه ملاحظه می‌شود نظریه علامه طباطبایی، مبتنی بر آراء ملاصدرا درباره حصول ادراکات است و علاوه بر آن سعی کرده است نحوه حصول مفاهیم کلی مانند علیت را تبیین نماید^(۶).

در خلق خود بوجود آورد. البته ممکن است آن نمونه را در درون نفس خود بیابد و یا آنکه از طریق حواس یا شیء خارجی مواجه شده و پس از آن صورتی حسی را در خود خلق نماید. درباره «علیت» هم نفس ابتدا نمونه‌ای از آن را در درون خود به علم حضوری دریافته است. او شاهد است که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیریها و تصرفاتی که در مفاهیم و صور ذهنی خود می‌کند، اعمالی است که از او سر می‌زند و وجود آنها به او بستگی تام دارد ولی نفس او نیازی به این افعال ندارد. لذا می‌توان گفت نفس ابتدا نمونه تامی از علت و معلول را در متن خود یافته و موارد آن را بسط و گسترش داده و تصویری ذهنی از آن می‌سازد. با طی این مراحل است که علم حصولی به علیت برای نفس میسر می‌شود^(۴). همین نظریه علامه طباطبایی (ره) از سوی برخی از معاصرین مورد پذیرش قرار گرفته

۱- صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۸۹

۲- برای مطالعه بیشتر رک: ریچارد پاپکین و

آروم استرول، کلیات فلسفه، صص ۸۰-۲۷۱

۳- رک: سبزواری، ملاحادی، شرح منظومه

حکمت، صص ۳۹-۴۰

۴- طباطبائی، محمد حسین، همان کتاب، مقاله

پنجم

۵- مصباح، محمدتقی، دروس فلسفه، موسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳،

ص ۱۴۵

۶- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش

رئالیسم، مقاله پنجم

اطلاعیه

واحد نشریه دانشگاه امام صادق (ع) واحد
خواهران در تخصصهای ذیل از خواهران ویراستار
دعوت بهمکاری می‌نماید رشته‌های مورد نیاز
عبارتند از:

فقه و اصول - ادیان - فلسفه و کلام - زبان
و ادبیات عرب - زبان و ادبیات انگلیسی - علوم قرآنی
- علوم تربیتی و ویراستار ادبی

لطفاً متقاضیان با تلفن = ۲۰۷۴۵۷۲-۳ تماس حاصل فرمائید.
فاکس ۲۰۶۵۴۳۷

دانشگاه امام صادق (ع)