

علیت در مقام اثبات و ثبوت  
از دیدگاه غزالی و مقایسه آن با نظریه  
هیوم

نوشته

دکتر مهدی دهباشی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

« گروه فلسفه »



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علومو انسانی

در قلمرو هستی که بر نظام احسن خلق شده همه پدیده‌ها در ارتباط با یکدیگر و متأثر از یکدیگر می‌باشند و این تأثیر و تأثر شالوده نظام فیزیکی عالم وجود است و عالم هستی را گزیری از این تعاون، تأثیر و تأثر نیست. از طرفی این ذهن بشر است که دستگاہ با عظمت هستی را برای ما نظام می‌بخشد و ارزش می‌دهد. اگر ذهن انسان بر پایه اصول منطقی استوار نباشد و به عبارت دیگر اگر ذهن نتواند تصویر دقیقی از عالم محسوس در خود منعکس نماید، جهان دیگر برای بشر ارزش علمی نخواهد داشت زیرا انسان از این جهان نمی‌تواند بهره‌مند گردد. لذا نظر اکثر فلاسفه اسلامی بر آن است که: الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی:

این تشابه جهان ذهنی و جهان عینی مستلزم وجود نظام مشترک است که میان آن دو مستقر باشد. ذهن خلاق انسان با جهان خارج در رقابت است. گاهی نظام عالم محسوس را بر قاعده ذهنی استوار می‌نماید و گاه ذهن، عالم محسوس را بر طبق قوانین خود نظام می‌بخشد. تو گوئی که عالم ذهن از مجموعه پدیده‌های جهان شریف‌تر و کامل‌تر است، فتبارک الله احسن الخالقین، به قول امام علی بن ابیطالب (ع):

(۱) انزع من انک جرمٌ صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

از جمله اصول فلسفی که زائیده ذهن متأثر از نظام خلقت است اصول علمیت می‌باشد که در حقیقت اصلی فلسفی است نه علمی، لیکن علم (Science) به معنای متداول امروز ناگزیر است که از این اصل فلسفی به عنوان یک اصل موضوعی تبعیت کند، والا هیچ تحقیقی قابل کنترل

نخواهد بود و غیر قابل کنترل بودن تحقیقات علمی موجب غیر قابل پیش بینی بودن آنها خواهد شد. در حالی که کنترل و پیش بینی پدیده‌ها اساس علوم تجربی امروز را تشکیل می‌دهد.

نظر اکثر حکمای اسلامی بر اساس اصل: *تخلف المعلول عن العله التامه محال* :

این است که در عالم ثبوت بین پدیده‌های فیزیکی نوعی ضرورت وجود دارد که تحقق هر امری، تحقق امری دیگر را موجب می‌شود، این نوع همستگی علی را ضرورت علی گویند. از این رابطه ضروری میان حوادث و پدیده‌های طبیعی است که استفاده‌های علمی صورت می‌گیرد. با مشاهده پدیده‌های مصنوع حکم به وجود صانع آن می‌کنیم و با نظاره تابلوی نقاشی زیبایی به وجود نقاش ماهر آن پی می‌بریم، در صورتی که همستگی بین پدیده‌های طبیعی به صورت علی نباشد و امکان وقوع هر امری از امری دیگر بدون ملاحظه سختیت و ملازمه میان علت و معلول امکان پذیر باشد، و صدفه و اتفاق را جایز بدانیم و یا قائل شویم که ممکن است علت تامه امری موجود باشد و معلول از آن به وجود نیاید، در قلمرو فلسفه و علم و حتی در زندگی روزمره با اشکالات زیادی روبرو خواهیم شد و این از آن جهت است که نه تنها تفکر فلسفی و علمی بشر بلکه جریان زندگی عادی و معمولی وی بر اصول علت استوار بوده، امید به نتیجه و دریافت پاداش است که بشر را وادار می‌کند که به کوشش خستگی‌ناپذیر خود ادامه دهد و به امید آن در مسائل علمی به تحقیق پردازد.

بطور کلی در فلسفه اسلامی علت بر دو قسم است: علت تامه و علت ناقصه. علت تامه چیزی است که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول لازم آید. علت ناقصه چیزی است که وجود معلول بر وجود آن متوقف است. وجود معلول با تحقق علت تامه حتمی و واجب و تخلف آن از علت محال خواهد بود. ولی در علت ناقصه وجود معلول موقوف به وجود دیگری است که یا جزء علت و یا شرطی از شرایط آن است. علت تامه گاهی مرکب است ولی علت ناقصه حتماً جزئی از علت تامه و یا شرطی از شرایط آن خواهد بود. مثلاً وجود آتش به تنهایی علت تامه حرارت نیست بلکه اموری چند در تأثیر حرارت لازم و ضروری است از قبیل وضع معین، محاذات مخصوص، نبودن مانع، مانند رطوبت در جسم قابل، اکسیژن و ... امثال آنها که از شرایط علت و یا از اجزا علت بشمار می‌روند.

هر علتی اعم از تامه یا ناقصه نسبت به معلول خود «وجوب بالقیاس» دارد. همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه اش «وجوب بالقیاس» دارد و مجموع این دو مطلب را «قاعده تلازم علت و معلول» می‌نامند. از این قاعده تلازم قواعد دیگری مثل: «تقارن علت و معلول»، «سنخیت علت و معلول» و چند قاعده دیگر بدست می‌آید، که بحث آن در این مقاله مورد نظر ما نیست.

همانطور که اشاره رفت فلاسفه اسلامی، محال بودن تخلف معلول از علت را در مورد علت تامه متذکر شده‌اند و با توجه به معنای علت تامه، آنگونه که در کتب فلسفی بیان شده، به ضرورت این اصل فلسفی واقف می‌شویم و برای اثبات آن نیازی به دلیل و برهان نداریم. «... و اذا تقرّر هذا فاذا كان شي من الاشياء لذاته سبباً لوجود شي، آخر دائماً كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة فان كل دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود (۳) ابن سینا در جای دیگر در مباحث تقدم و تأخر می‌گوید: «... فانه اذا صار بحيث ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته و وجود علته واجب عند وجود المعلول و هما معاً في الزمان او الدهر او غير ذلك...» (۴)

از طرفی فلاسفه اسلامی موجود را در عالم واقع و تحقق به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند. بر همین قیاس هستی را بر دو نوع می‌دانند یکی واجب‌الوجود با لذات که موجودی قائم و متکی به خود و علت و وجود ممکنات و غیر معلول است و دیگری ممکن‌الوجود و آن موجودی معلول و وابسته به علت و متکی به واجب‌الوجود است. در نزد فلاسفه ملائکه نیازمندی معلول به علت و صف امکان است. در عالم هستی به جز ذات باری همه موجودات در قلمرو امکان قرار می‌گیرند. امکان همان لیسیت ذاتی است که فی ذاته فاقد هر وصفی اعم از وجود و عدم و واحد و کثیر و کلی و جزئی و... است و بهمین جهت است که ابوعلی سینا در وصف امکان می‌گوید: الممكن من ذاته ان يكون ليس و من علته ان يكون ايس (۵): ممکن از ناحیه ذات اقتضای لیسیت و از جهت علتش اقتضای وجود دارد. مقصود شیخ از این لیسیت همان لاقتضائیت ذات یعنی لاضرورت وجودی و عدمی ممکن‌الوجود است نه چیزی دیگر، لذا بر همین اساس فلاسفه گفته‌اند: الشیء مالم يجب لم يوجد: شیء ممکن تا به مرحله وجوب نرسد وجود پیدا نمی‌کند و چون خود فاقد

وجود است ضروریه باید از ناحیه واجب‌الوجود وجود خود را دریافت کند و بهمین جهت ممکن‌الوجود را واجب‌الوجود بالغیر گفته‌اند. بنابراین حادث ذاتی مترادف با واجب‌الوجود بالغیر است (۶) و شامل جهان مجرد و مادی هر دو می‌شود. پس هر واجب‌الوجود بالغیری نخست باید ممکن‌الوجود باشد. در نتیجه هر ممکن‌الوجودی که در عالم واقع تحقق یافت با عنایت به قواعد و اصول فوق از جمله قاعده «انَّ الممکن مالم یجب بغیره لم یوجد» در قلمرو هستی قرار گرفته و با ضرورت وجود علت، معلول هم ضرورت در وجود پیدا می‌کند. لذا بر همین قیاس فلاسفه اسلامی به تبع ابن سینا گفته‌اند: «الاشیاء عند الاوائل واجبات و لیس هناك امکان البتة» (۷). مقصود او از این وجوب، ضرورت آنها به لحاظ فاعل آنهاست که واجب‌الوجود است و مقصود از اوائل و عا، دهر یا سر مدامت. حاجی سبزواری در همین زمینه در تحشیه خود بر اسفار ملاصدرا می‌گوید: و هذا ما قبل ان الاشياء بالنسبة الى المبادئ العالیة واجبات ثابتات فضلاً عن مبداء المبادئ فكل في حده حاضر لدية ولا دنور ولا زوال بالنسبة اليه و من اسمائه الحسنی: یا من لا ینقص من خزائنه شیء و لا تبدل فی علم الله... (۸) حاجی دنبال این مطلب اضافه می‌کند که این همان چیزی است که بزرگان گفته‌اند: اشیا، نسبت به مبادی عالیه همواره ثابت و واجب می‌باشند (۹).

ملاصدرا در باب واجبیت بالغیر ممکنات که قدم در عرصه تحقق و ظهور گذاشته‌اند چنین می‌گوید: کل ممکن لحقه الوجود والوجوب لغیر فی وقت من الاوقات فانه كما یمتنع عدمه فی ذلك الوقت كذلك یمتنع عدمه فی مطلع نفس الامرای ار تفاعه عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالاقوات المبینة لذلك الوقت. لان ار تفاعه عن الواقع انما یصح بار تفاعه عن جمیع مراتب الواقع و المقروض خلافه. فمعنی جواز المدم للممکن الموجود فی وقت جوازه بالنظر الى ماهیته لا بالنظر الى الواقع... (۱۰).

نتیجه اینکه بنابر تلازم علت و معلول بویژه در علت تامه رفع وجود از ماهیت ممکنی که بنابر ضرورت وجود یافته، امکان‌پذیر نیست. و لذا در این باب فلاسفه قاعده معروف دیگری را مطرح نموده‌اند که عبارت است از: کل ممکن محفوف بالوجوبین (۱۱) «هر ممکن بالذاتی در آغوش دو ضرورت قرار گرفته است»، یکی ضرورت سابق و دیگری ضرورت لاحق، ضرورت

سابق را از علت تامه و ضرورت لاحق را از فعلیت محمول بدست می‌آورد عالم امکان موجود، با ضرورت علت تامه و وجوب بالغیر یافته است. حکمای سلف چون فارابی و ابن سینا و حکمای متأخر مثل ملاصدرا و حاجی سبزواری در بحث علت و معلول همه بر اساس قواعد و اصول فوق سخن گفته‌اند و نظریات فلسفی آنها در این باب تقریباً یکسان است و تفاوت فاحشی با یکدیگر ندارد. از این میان یکی از متفکرانی که در باب علیت سخن و تعبیری خاص خود دارد و از شیوه حکما تخطی و اعراض کرده است امام محمد غزالی است. در فلسفه غرب هم از قرون شانزده به بعد سخنانی مشابه با مباحث امام محمد غزالی از طرف فلاسفه مغرب زمین مطرح شده است که مادر این مقاله تنها به مقایسه نظریه غزالی در باب علیت با نظریه هیوم در همین باب می‌پردازیم و به دیگر نظریات فلاسفه غرب در این باب اشاره‌ای خواهیم نمود.

عبه افکار عرفانی و کلامی اشعری در اندیشه‌های نظری امام محمد غزالی، او را از قبول شیوه تفکر حکمای سلف خود در زمینه مباحث علیت همچون سایر مسائل فلسفی دور داشته به این مسئله مهم فلسفی بگونه‌ای دیگر می‌نگرد (۱۲).

#### الف - علیت در مقام ثبوت :

نظر به اینکه ممکن لا اقتضا، محض است، لا اقتضا، محض همیشه با ماهیت ملازم می‌باشد زیرا هر گاه ماهیت را بخودی خود تصور نمائیم نسبت وجود و عدم برای آن یکسان است، یعنی نه وجود بر او رجحان دارد و نه عدم. در این صورت فلاسفه اسلامی در امکان ذاتی معتقدند که هر ممکن الوجودی به علت موجه نیازمند است و غزالی این عقیده حکما را با این عبارت تبیین می‌کند: کل معلول فیجب ان یلزم عن علته، حتی یوجد و مادام ممکن الوجود بعد فلیس یوجد... فیکون اذن الاشیا، الممکنه ما لم تجب لم توجد و انما تجب لابداتها، بل بالقیاس الی عللها (۱۳)...

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه در مسئله شانزدهم به اختصار تصویری را که حکما از عالم هستی و چگونگی پیدایش حرکات ارضی و سماوی در الهیات تصویر کرده‌اند بازگویی می‌کند و می‌گوید: و ان الحرکه السماویه اختیاریه... و هر حرکت اختیاری تنها از اختیاری که موجب فعل گردد لازم می‌آید و اختیار در مورد امر کلی موجب امر جزئی نمی‌شود، زیرا خود امر

جزئی تنها از اختیار جزئی که بدان اختصاص دارد لازم می آید. حرکاتی که بالفعل یافت می شوند همه جزئی هستند پس اختیار آنها هم جزئی خواهد بود و محرك آنها نیز باید مدرک جزئیات باشد و این مدرک، عقل صرف نیست بلکه نفسی است که از ابزار جسمانی استفاده می کند و مدرک جزئیات است. ادراک نفس یا بصورت تخیل است یا بصورت عقل عملی که مرتبه آن از تخیل بالاتر است و باز آن دارای عقلی کلی است که از عقل مفارق که مدرک علوم کلی است مدد می گیرد. محرك حرکات سماوی يك جوهر نفسانی است که جزئیات را به نحوی که مخصوص آنهاست نقل می کند. صور حرکاتی که در این عالم به وقوع می پیوندند، در جوهر نفسانی ترسیم می یابد و غایبات حرکات مورد توجه آن قرار می گیرد. این عالم با همه تفصیل و اجزاء، مورد شناخت اوست به صورتی که چیزی از دایره شناخت او خارج نمی شود. در نتیجه حوادث آینده قابل پیش بینی خواهد بود... (۱۴) و بطور خلاصه سلسله عالم تکوین به حرکت دوری فلک که دارای حرکت ارادی است مرتبط و اراده جزئی به اراده کلی متصل می باشد، نفس دارای اراده جزئی و عقل دارای اراده کلی است... (۱۵)

از محتوای کلام غزالی در نقل اعتقادات فلاسفه در تأثیر و نفوذ افلاک سماوی در موجودات تحت فلک قمر چنین استنباط می گردد که ما چون به تمام اسباب و علل حوادث جهان وقوف نداریم، امکان پیش بینی پدیده های جهان برای ما میسر نیست زیرا ممکن، مادام که بصورت ممکن شناخته می گردد، محال است که وقوع و لا وقوع امور ممکنه را بدانند، زیرا آنچه از ممکن می دانیم صفات امکانی است، بدین معنا که ممکن است باشد و ممکن است نباشد، لیکن هر موجودی که ذاتاً ممکن باشد به سبب علتش واجب می گردد و اگر به وجود سبب آن آگاهی پیدا کردیم وجودش واجب می شود، پس در صورت علم به تمام اسباب و علل شیء واحد، علم یقینی به وجود آن حاصل می گردد. همچنین علم به تمام اسباب و علل يك شیء در آینده برای بشر غیر ممکن است. در نتیجه، اثبات این نظر که مخلوق به جزئیات بی نهایت حوادث علم حاصل می کند، مشکل بلکه غیر ممکن می نماید. حتی او معتقد است در صورتی که نفس فلک از جزئیات حوادث مطلع باشد و این اطلاع مربوط به حال باشد، اطلاع او بر حوادث آینده را مورد تأیید قرار نمی دهد و اگر نفس فلک از حوادث آینده با اطلاع باشد این نیز غیر ممکن است زیرا چگونه



در نفس مخلوقی، در يك حال و بدون تعاقب، علوم جزئی مفصل اجتماع می‌یابد، بگونه‌ای که نه برای اعداد و نه برای آحاد آن نهایی وجود ندارد و آنکس که عقلش بر محال بودن این امر شهادت ندهد، باید از صحت عقل او ناامید بود. این نکته قابل ذکر است که غزالی در این مبحث به شیوه فلاسفه و در بحث علیت در مقام اثبات به شیوه متکلمان اشعری سخن می‌گوید.

از نظر علوم تجربی هم پیش بینی حتمی و قطعی حوادث آینده غیر ممکن است. زیرا این امر در صورتی امکان پذیر است که به قول هیوم بتوانیم تشابه پدیده‌های گذشته و حال و آینده جهان را اثبات کنیم و چون حوادث آینده در اختیار بشر نیست، در این صورت آینده جهان غیر قابل پیش‌بینی است و تنها بشر به این امید که آینده جهان مشابه با وضع گذشته آنست می‌تواند به امور تحقیقی خود امیدوار باشد (۱۶).

هیوم همانند امام محمد غزالی لزوم و ضرورت بین دوام که آنرا علت و معلول می‌خوانیم از احکام اولیه ندانسته به تجربه ظاهری و باطنی یا به استدلال قابل اثبات نمی‌داند. آنچه حواس به ما می‌نمایند آنست که می‌بینیم چیزی پس از دیگری بر ما آکار شده است (۱۷). اما این امر ابداً دلالت ندارد که قوه‌ای در پدیده اول موجود است که آن قوه را علت بنامیم و آنچه را که از آن قوه به وجود آمده معلول بخوانیم. آنچه ذهن به ما می‌گوید مثلاً حرکت دست است که از پی اراده می‌آید اما ثابت نمی‌کند که بین اراده و حرکت علاقه ضروری و ایجابی موجود است. آنچه ما ضرورت فرض می‌کنیم علاقه‌ای است که در ذهن ما بین تصورات دست می‌دهد و منشاء آن قانون تداعی معانی است و آن قانون تشابه و تقارن است و این قوانین از عادت ما به تعاقب تصورات حاصل شده است که همیشه پس از تصور يك امر تصور امر دیگر دست می‌دهد (۱۸). بنابراین نظر او معرفت ما به رابطه اصل علیت و معلولیت در هیچ مورد به وسیله استدلال نظری و برهان لقی حاصل نمی‌شود بلکه حتماً ناشی از تجارب عملی و نتیجه آن است و خلاصه يك نوع تداعی معانی و تلازم است که آن هم در اثر عادت حاصل می‌شود (۱۹).

نظریه هیوم در باره علیت مبتنی بر نظریه شناسائی اوست. شناخت از نظر هیوم عبارت است از آگاهی و اطلاعی که می‌توان از بررسی دو یا چند تصور بدست آورد. با در نظر گرفتن دو یا چند تصور می‌توان تشابه و اختلاف آن دو را بدست آورد. هیوم مصر است که این نوع شناسائی که از

بررسی مستقیم دو یا چند تصور حاصل می‌شود، شناسائی شهودی و یقینی است. فرض کنیم می‌گوئیم این حادثه علت آن حادثه است، مثل خوردن سنگی به شیشه‌ای، آیا ما عملاً علت را بصورت يك تأثیر مثل رنگ سبز، یعنی يك کیفیت، ملاحظه می‌کنیم؟ در هیچ يك از تجربه‌های ما چیزی به نام «توالی علی» به عنوان امری مستقل وجود ندارد. بنابر نظر هیوم، شاید رابطه علی میان پدیده‌ها رابطه‌ای است میان عناصر خود يك تأثیر، یا میان يك ردیف تأثرات (۲۰) متوالی. ما در مثال شیشه و سنگ تنها «اتصال» و «توالی» حوادث را ملاحظه می‌کنیم باید چیزی ماورای آن دو به عنوان علت وجود داشته باشد. بنابر این آنچه را ما علت و معلول می‌نامیم از نظر هیوم بجز اتصال دو شیئی و تعاقب و توالی پدیده‌ها نیست.

هیوم می‌گوید این که هر کس مسلم گرفته که هر حادثه‌ای دارای علتی است دلیلی برای آن وجود ندارد. یعنی خود اصل علت فاقد پشتوانه منطقی است. پایه‌های عقلی تحلیل علت از نظر هیوم عبارتند از: ۱- تأثیر حاضر ۲- تصویری که از يك حادثه مربوط به آن داریم ۳- استنتاج و استنباط

از نظر هیوم ذهن بشر پیوسته در این اندیشه است که بین پدیده‌ها نوعی ضرورت پیدا کند. این استنباط صرف عادت ذهن است و اگر نه پایه برهانی ندارد. زیرا از تأثیر، هیچ نتیجه ضروری بدست نمی‌آید و به هر تصویری دیگر می‌توان اندیشید. پس باید آن ناشی از چیزی باشد که در تجربه ماست. پس بنابر نظر هیوم، آنچه اتفاق می‌افتد این است که ما در تجربه از دو مورد جزئی که با هم رخ می‌نمایند یعنی دائماً با هم متصل و مرتبط اند، آگاهیم. وقتی این امر بطور مکرر در گذشته اتفاق افتاد، تصور می‌کنیم که آنها به نحو علی با یکدیگر مرتبطند، و از آن پس وقتی تنها یکی از آنها را تجربه می‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که آن دیگری نیز باید موجود باشد.

به تعبیری استدلال هیوم بدین ترتیب است: این حقیقت که در گذشته همبستگی ثابت و دائمی میان پدیده‌ها وجود داشته است، نمی‌تواند دلیلی بر دوام این همبستگی در آینده باشد. برای امکان پیش‌بینی در مورد همبستگی‌های پدیده‌ها در آینده نه تنها ما باید نشان دهیم که دو پدیده و یا دو واقعه در گذشته با هم به وقوع پیوسته است، بلکه باید نشان دهیم که يك نوع ارتباط و همبستگی علی میان آن دو وجود دارد و همیشه نیز چنین خواهد بود. بنابر نظر هیوم تحقق این

امر غیر ممکن است. او معتقد است که بسیاری از عقاید ما در مورد علت و معلول مربوط به عادت بوده و این یکی از ویژگیهای اساسی طبیعت انسانی می‌باشد. استنتاجی که ما فراتر از تأثرات مستقیم خویش می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که علل خاص، معلولات خاص دارند، نتیجه این خوی و عادت است که بدان وسیله تصورات معین خود بخود بد ذهن می‌آیند، و احساسهای نیرومند معینی به آنها پیوسته است. این تصور که اشیا، معین بالضروره متصل و مرتبطند به جز توالی و تعاقب پدیده‌ها نیست. ولی وقتی که چندین نمونه مشابه از توالی و تعاقب به نظر می‌رسد به پدیده‌ها چنانکه گوئی بالضروره وابسته بهم‌اند می‌نگریم. بدین ترتیب تصور می‌رود که همبستگی ضروری متصور، ناشی از تکرار پدیده‌های مشابه می‌باشد (۲۱). پس ضرورت، معلول همبستگی‌های مشابه است و آن چیزی جز يك تأثیر درونی ذهن، و یا حکم و قراری برای آنکه افکار ما را از يك شی به شی دیگری منتقل کند، نیست.

«ضرورت» امری ذهنی است نه اینکه کیفیتی خاص یا وصفی برای اشیا، فی‌نفسه باشد. اگر ما تأثرات خود را درباره اصابت سنگ به شیشه مورد بررسی قرار دهیم، ضرورت شکسته شدن شیشه را جز با صفت هیچ يك از دو تأثیر نمی‌یافتیم. همبستگی ضروری میان این دو پدیده یعنی سنگ و شیشه، در شیوه و نحوه تفکر ذهن درباره آنهاست نه در خود این پدیده‌ها. ما پیوسته در صدد آن هستیم که تجارب درونی خود را به حوادث بیرونی که در همان زمان رخ می‌دهد، مربوط سازیم. اگر با دقت آنچه را ادراک می‌کنیم مورد بررسی قرار دهیم، هیچ ارتباط ضروری میان موارد جزئی و اجزاء گوناگون عالم حسی خود تجربه حس نمی‌کنیم. ما دلیلی نمی‌یابیم که چرا يك واقعه باید دنبال دیگری بیاید. ولی کشف می‌کنیم که يك حکم و قرار ذهنی داریم که درباره تصورات معینی که در گذشته دائماً با تأثرات حاضر پیوسته همراه بوده‌اند، ببندیشیم، و درباره آنها به طریقی موثر و قوی و روشن فکر کنیم، در نتیجه تنها همبستگی واقعی که میان پدیده‌ها بدست می‌آوریم، همبستگی روانی است نه همبستگی جسمانی و ما بدین نحو است که ارتباط واقعی میان يك پدیده و پدیده دیگر را ملاحظه می‌کنیم. پس مفهوم علت یعنی شیء مقدم و متصل به شیء دیگر و در عالم تخیل متحد با آن، که تصور یکی ذهن را به ساختن تصور دیگر وامی‌دارد و تأثیر یکی تصور روشن‌تر دیگری را تحقق می‌بخشد.

با توجه به اینکه هیوم از پایه گذاران مکتب تجربی است، طرز تلقی او از علت بی آمدهائی خواهد داشت که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱- هیوم از طرفی دریافته است که احساس و ادراک، علت را در نمی یابد، چون علت امری حسی نیست. و از طرف دیگر چون طرفدار مذهب حسی است و مبنای شناخت را ادراک حسی می داند واقعی بودن علت را انکار می کند.

۲- خود معیت و توالی و تعاقب محسوس نیست، بلکه يك امر انتزاعی است آنچه محسوس است، امور متوالی است نه توالی. زیرا توالی نسبتی است میان دو امر و به اصطلاح حالت تضایف دارد یعنی در هیچ يك از آن دو امر به تنهایی موجود نیست تا از طریق تجربه عاید ذهن گردد.

۳- در صورتی که معیت و توالی حوادث بوسیله ادراکات حسی دریافت گردد، معیت و توالی و تعاقب غیر از رابطه علی است. در بسیاری از موارد مشاهده می کنیم که تعاقب و توالی هست ولی علت در کار نیست، مثلاً آمدن و شد شب و روز و خاموش و روشن شدن چراغهای سبز و قرمز راهنمایی بدنبال یکدیگر پدید می آیند ولی هیچ يك علت دیگری محسوب نمی شود.

در بعضی از موارد علت و معلول وجود دارد بدون اینکه توالی و تعاقب در کار باشد مثل حرکت دست و انگشتی که نمی توان گفت حرکت دست که تقدم دارد علت و حرکت انگشتی که متأخر است معلول آن می باشد. هر دو همزمان با یکدیگر ظاهر می شوند، در حالی که تصور می شود حرکت دست علت و حرکت انگشتی معلول آن می باشد. تفسیر علت نه به عنوان «تعاقب دو پدیده» صحیح است و نه به عنوان «تقارن دو پدیده» و حتی توالی و تقارن را نمی توان «لازمه علت و معلول» دانست، بنابراین تحلیل هیوم از علت کافی نیست.

۴- هیوم میان علت و شرط لازم و ضروری و شرط کافی تمایزی قائل نشده است و حتی میان همبستگی علی و دال و مدلول فرقی نگذاشته است. منظور از شرط ضروری، ضرورت عقلی و منطقی نیست، بلکه این امر تجربی است، که با نبودن آن معلول هرگز متحقق نمی شود. مثلاً با نبودن اکسیژن، هرگز آتش نخواهیم داشت، فقط بوسیله تجربه است که می توانیم بدانیم چه شرایطی ضروری است. منظور از شرط کافی اینست که برای وقوع پدیده ای فلان شرط کافی است، برای مثال «اگر باران در خیابان ببارد خیابان تر می شود» وقوع باران برای تر شدن

خیابان کافی است، ولی ضروری نیست. خیابان ممکن است تر شود و حال آنکه باران نباریده باشد. همچنین علت نه شرط لازم شیء و نه شرط کافی آن است. در این صورت توالی نه شرط لازم است و نه شرط کافی. مفهوم علت از نظر علمی به هر حادثه مقدم ثابتی نسبت به یک پدیده طبیعی دیگر اطلاق می‌گردد. در فلسفه بیشتر مقصود از علت، علت موجد است و رابطه علت بر این اساس رابطه‌ای ضروری است و همواره با ضرورت همراه است. این ضرورت تبیین نمی‌شود مگر اینکه رابطه علت و معلول را رابطه وجودی بدانیم. به عبارت دیگر ضرورت مندرج در اصل علت مبنی بر موجوبیت اصل هویت است که رابطه آن با وجود، امری بدیهی است. تصور ما از علت همان رابطه و همبستگی وجودی است که فلاسفه اسلامی بر اساس همین نوع ضرورت است که گفته‌اند تخلف معلول از علت تامه محال عقلی است. پس مفهوم علت در علم و فلسفه با هم متفاوت است و در مباحث هیوم این دو مسئله خلط شده است. اصولاً حوادثی که فاصله زمانی با یکدیگر دارند به عنوان علت موجد به شمار نمی‌روند، بلکه اینها فقط علل اعدادی یا معدات هستند. بدین معنا که به عنوان شرایط وجود دیگری به آن امر دیگر امکان وجود می‌دهند نه اینکه به او وجود می‌دهند. پس اینکه هیوم می‌خواهد رابطه علت را به طریقی با توالی و تعاقب پدیده‌ها توجیه نماید و بالاخره آن را به عنوان یک عادات روانی معرفی کند یک بحث خارج از موضوع است.

چون اصل علت، اصلی عقلانی است، اصولاً آن را نمی‌توان بر پایه تجربی تبیین کرد. تجربیات فیزیکی نمی‌تواند اصل علت را اثبات یا نفی نماید. از اصل علت اصل عدم انتفکاک معلول از علت تامه استفاده می‌شود، که این اصل خود به اصل ضرورت و موجوبیت یا وجوب ترتب معلول بر علت یا اصل ضرورت علی و معلولی منجر می‌گردد.

#### ب - علت در مقام اثبات :

متکلمان و حکما در این مسئله که از استدلال یعنی از سیر از معلوم به مجهول و مطلوب علم بدست می‌آید با یکدیگر اتفاق نظر دارند، تنها بر سر این مسئله اختلاف است که آیا علم به مقدمات مستلزم علم به نتیجه خواهد شد و این همبستگی همیشه بصورت ضروری میان مقدمات و نتیجه وجود دارد یا اینکه این همبستگی بصورت اتفاقی است؛ البته حکما در این زمینه معتقداند که

علم به مقدمه برای علم به نتیجه علت تامه نیست بلکه موثر ناقصی است.

معتزله با حکما در این خصوص هم عقیده‌اند که نتیجه بدون جهت، دنباله مقدمات نمی‌آید بلکه میان آنها ملازمه و ضرورتی موجود است. اشاعره برخلاف معتزله، همچنانکه وجود معلول خارجی را دنباله علت اتفاقی و بدون ضرورت و ملازمه می‌دانند در عالم ذهن نیز عقیده دارند که نتیجه به حسب عادت و اتفاق دنباله مقدمه می‌آید.

همانطور که گفته آمد، غزالی در این مسئله از افکار اشاعره تبعیت کرده است و مانند آنها همه چیز را به خدا نسبت می‌دهد و حال آنکه بنا بر نظر او خداوند بین پدیده‌های عالم هستی ضرورتی ایجاد نمی‌کند و تو گوئی که این ملازمه و ضرورت علت و معلول جز عادت هیچ سبب دیگر ندارد:

الاقتران بین ما یعتقد فی العادة سبباً و بین ما یعتقد مسبباً لیس ضرورتاً عندنا... (۲۲).

غزالی ادامه می‌دهد و می‌گوید با ملاحظه و مقایسه دو شیء مثل الف و ب متوجه می‌شویم که الف، ب نیست و ب، الف نیست. در چنین حالتی اثبات یکی منجر به اثبات دیگری نیست و نفی هیچ‌یک موجب نفی شیء دیگر نخواهد بود، بصورتی که ضرورت وجود یکی مستلزم وجود دیگری نخواهد شد و با ضرورت عدم یکی، عدم دیگری ضرورت پیدا نخواهد کرد.

تشنگی و آب، سیری و غذا خوردن، احتراق و تماس با آتش، نور و طلوع خورشید، شفا و استعمال دارو... و تمام مشاهداتی که از امور متقارن در طب و نجوم و صناعات در حرف برای انسان حاصل می‌شود همه این قبیل اقتراعات به سبب تقدیر خداوند سبحان است که آنها را این چنین خلق نموده است (۲۳). و حتی بدین صورت هم نیست که ذاتاً ضرورتی انفکاک‌ناپذیر در میان موجودات و اشیا وجود داشته باشد، بلکه همان‌طور که در تهافت الفلاسفه اظهار می‌دارد (۲۴)، خداوند در تقدیر و علم ازلی خود سیری را بدون خوردن و مرگ را بدون بریدن گردن و تداوم حیات را با وجود بریدن گردن خلق می‌فرماید، بر همین قیاس باید در عالم هستی تمام مقترنات را بدین منوال تصور کرد.

باز در «اقتصاد» این چنین بدین مسئله اشاره می‌کند: فاما اللآزمات التي لیست شرطاً فعندنا

بجوزان ینفک عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحکم طرد العادة... (۲۵).

لزوم صفات ناشی از عادت است. احتراق پنبه در مجاورت آتش و حصول برودت در دست به هنگام تماس با یخ همه بنا بر سنت الهی بصورت مستمر جاری می‌باشد و الا خداوند سبحان از خلق برودت در یخ و حتی ایجاد حرارت در دست بجای برودت عاجز نیست (۲۶). علاوه بر این از نظر غزالی تلاقی پنبه با آتش بدون حصول عمل احتراق امکان‌پذیر خواهد بود (۲۷). او برخلاف فلاسفه فاعل احتراق را آتش نمی‌داند زیرا آتش فاعل بالطبع است نه فاعل بالاخرت. پس فاعل احتراق، آفریننده سیاهی در پنبه، و عامل تفرق در اجزاء آن و سوخته شدن پنبه، خداوند متعال است که بواسطه فرشتگان یا بدون واسطه آنها و صفات آنها را بر سبیل تعاون ایجاد کرده است و گرنه پنبه و آتش جماد است و از آن دو فعلی صادر نمی‌گردد. در این صورت وقتی ثابت شد که فاعل، به اراده خویش در زمان تلاقی پنبه به آتش احتراق را می‌آفریند، عقلاً ممکن است که احتراق را با وجود ملاقات آتش خلق نکند. غزالی مسلم می‌داند که آتش چنان خلق شده که هر گاه دو پنبه نظیر هم با آن تلاقی کنند هر دو را می‌سوزاند و میان آن دو فرق نمی‌گذارد. زیرا هر دو از يك جنس‌اند. ولی با این وصف امکان دارد که پیامبری در آتش افکنده شود و نسوزد و این امر یا به دگرگونی صفت آتش است و یا به تغییر صفت پیامبر و از سوی خدا یا فرشتگان در آتش صفتی ایجاد می‌گردد که گرمی آتش را بر جسم او تقلیل دهد بگونه‌ای که حرارت در جسم او تاثیر نکند و حرارت و صورت آتش برقرار و باقی باشد و در عین حال اثر و گرمی خود را آشکار نسازد یا اینکه در جسم پیامبر حالتی ایجاد کند که اثر آتش را دفع نماید و هیأت جسمانی پیامبر به حال خود باقی باشد (۲۸).

غزالی به دنبال این بحث اظهار می‌دارد که خداوند مریض را شفا می‌دهد آنگاه که شفای او را اراده کرده باشد، و گرنه گاهی مریض داروی شفا بخش را استعمال می‌کند ولی بهبودی احساس نمی‌کند (۲۹). علیت با قضا و قدر منافات دارد؛ لذا خداوند بطور مطلق مسبب کل حوادث عالم است و اسباب ظاهری و علل معده به تنهایی در جهان هستی نقشی ندارند. از مبدا اول به جز امر (الواحد لا یصدر منه الا الواحد) واحدی صادر نمی‌گردد. او از هر جهت واحد است و وحدت حقیقیه او مانع است که در افعال، فاعل بالمباشره باشد (۳۰).

غزالی در اقتصاد مطالب فوق را به نحو جامع‌تری بیان می‌دارد: و قد عرفت من جمله هذا

ان الحادثات كلها جواهرها و اعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء و الجمادات، واقعة بقدره الله تعالى و هو المستبد باختراعها و ليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة (۳۱).

در نتیجه این اقتراعات صرفاً نتیجه عادت است که انسان بدان خو گرفته است. ذهن پیوسته می‌خواهد بین تصورات خود همبستگی و یک نوع اقتراعی ایجاد کند تا بهتر بتواند اشیاء را بشناسد ولی این مقارنه وضعی و ساختگی است و نه در مقام ثبوت قابل اثبات است و نه در مقام اثبات، ثبوت آن محرز می‌گردد.

هیوم نیز مانند غزالی همبستگی پدیده‌ها را که به قول او از آن به اصل علت تعبیر می‌کنند، ناشی از عادت ذهنی بشر می‌داند. بنا بر عقیده او همه آنچه ما از آن آگاهییم مجموعه‌ای است از تأثرات بدون اینکه نسبت به یکدیگر رابطه ضروری داشته باشند. از این تأثرات است که ما معلومات خود را پیدا می‌کنیم. این تصورات را با هم مرتبط و متداعی می‌سازیم نه بر اساس خواص واقعی تأثرات، بلکه بواسطه عادات یا خوبیهای ذهنی. هنگامی که در جستجوی چیزی خارج از خود که تأثرات به آن متعلق است بر می‌آئیم، هیچ تأثیری از چیزی به نام جسم یا شیء مادی نمی‌یابیم، و حتی به هنگامی که خود به جستجوی آن می‌پردازیم چنین چیزی را در تجربه خود پیدا نمی‌کنیم تمام آگاهی ما درباره عالم محدود است به آنچه تجربه می‌کنیم. پس باید اعتراف کنیم آنچه را تجربه می‌کنیم توالی و تعاقب تأثرات است که به یکدیگر ارتباطی ندارند، نه به اشیاء خارجی تعلق دارند نه به یک شیء درونی موسوم به خود یاروان. تنها مبنائی که ما برای نظم و ترتیب یا تفسیر توالی و تعاقب تجارب نامرتبط داریم، همان عادات یا خوبیهای روانی و ذهنی است. عاداتی وجود دارد که ما را به مرتب کردن تجاربمان به نحو علی و ادا می‌کند و ما را به این اعتقاد می‌رساند که اجسام خارجی وجود دارند. و شیء مستمری در وجود ما به نام روان است که تجربه‌های ما را هم نظم می‌دهد و هم نگه می‌دارد. احتمالاً نوعی ترتیب عقلی برای تجربه ما هست. این عادات یا خوبیها به نوعی نظم و ترتیب و همبستگی به تأثرات و تصورات متوالی در اذهان ما می‌دهند. حتی گاهی عادات آنچنان قوی هستند که ما را وادار می‌سازند که با امری معتقد شویم که بر اساس عادات دیگر بدان معتقد نیستیم (۳۲).

هیوم وقتی استنتاج کرد که آگاهی که ما درباره عالم از تجربه خود بدست می‌آوریم فقط



مبتنی بر شماری عادات یا خوبیهای ذهنی است، برای ادراک روشن بعضی از صور و معانی (Ideas) از لحاظ نظری يك شكاك كامل گردید. ولی او مانند هر کس دیگر متوجه شد که وقتی از قلمرو تفکر فلسفی قدم بیرون گذارد مجبور است بر خلاف عقاید فلسفی خود، بطور ناخود آگاه، به یکنواختی و وحدت و تشابه پدیده‌های طبیعی و بوجود اشیا خارجی و به هستی مستمر و مداوم خویش و امثال اینها معتقد باشد. بر این اساس از عقاید فلسفی خویش را از طریق استدلال و عقل غیر قابل دفاع دانست. در اینجا باید متذکر شد که غزالی با قبول و اثبات وجود حق و انتساب همه پدیده‌ها به خدا، خود را به نحوی از این تنگنای فلسفی رهائی داد و بالاخره پدیده‌ها را به مبدهی منتهی دانست که دارای ضرورت ازلی است و همه امور را از او متجلی دانست. غزالی در باب علیت در مقام اثبات نیز معتقد است که علم به همه نتایج را خدا داراست و نه تنها او به نتیجه ضرورت نمی‌دهد بلکه بین خود مقدمه و نتیجه نیز ذاتاً ضرورت و وجوبی وجود ندارد. علم الهی بر آن تعلق گرفته است که بدنبال علم به مقدمه علم به نتیجه بر سبیل نتایج بوجود بیاید. اما این مقارنه ضروری نبوده، بلکه اتفاقی است و ممکن است این همبستگی و اتصال بین مقدمه و نتیجه به انفصال تبدیل گردد (۳۳).

به عبارت دیگر ممکن است از صدق مقدمات، کذب نتیجه حاصل شود. غزالی با تأثر از افکار عرفانی و کلامی با روشی که در این مبحث اتخاذ کرده ملازمه و ضرورت میان علت و معلول را نفی نمود و با نفی این اصل برای حل مشکلات و پیامدهای نظری آن تنها به خدا که علت تامه است متوسل گردید. از مباحث غزالی در باب سببیت و مسببیت چنین مستفاد می‌گردد که چون خداوند علت تامه و مسبب کلی جهان است در این صورت اگر از طرفی خداوند موجب ضرورت اشیا گردد و از طرف دیگر تخلف معلول از علت جایز نباشد، قدرت و اختیار از خداوند سلب شده و حق تعالی در عمل خود دچار اضطراب می‌گردد.

همچنین اگر ضرورت علت موجب ضرورت معلول باشد این امر منجر به قدم عالم و پدیده‌های جهان می‌شود. قول به قدم عالم یکی از سه مسئله‌ای است که غزالی به خاطر آن فلاسفه را تکفیر نموده است (۳۴). یکی دیگر از عواملی که موجب شد غزالی اصل علیت را بصورتی که مورد قبول حکماست، نفی کند، گشایش باب جدیدی بود برای اثبات (۳۵) معجزه انبیا و

اثبات معاد جسمانی که خود به پژوهشی دیگر نیاز دارد.

از نظر غزالی حکما در توجیه عقاید خود به طریقی جزمی تمسک پیدا کرده و از يك جهان بینی کاملاً جزمی تبعیت می کنند و این سبب شده که آنها در تبیین اشیا، جهان بر اساس طبیعت تحت عناوین علت و معلول توجیهاات خود را تبیین کنند و امکان وقوع معجزات و خرق عادات را نادیده بگیرند. غزالی در مورد اصل علیت بطور کلی دو نظریه زیر را که مورد پذیرش فلاسفه قرار گرفته مردود دانست :

۱- ضرورت و همبستگی ضروری علت و معلول.

۲- رابطه وحدانی میان علت و معلول (يك علت برای يك معلول و بالعکس).

در مورد اول مثلاً آتش و احتراق بنه، نوشیدن آب و رفع تشنگی و... هیچگونه رابطه ضروری از قبیل استلزام، اتحاد، انفصال و تقابل وجود ندارد. وجود هیچ يك سررابطه وجود دیگری نیست و در نتیجه این فرض ها منجر به هیچ نوع تناقضی نخواهد شد. بنا بر نظر فلاسفه، جهان خارج، جهان امکان است در این صورت همبستگی پدیده های آن هم باید امکانی باشد، نه ضروری منطقی. زیرا ضرورت منطقی منحصر به حوزه ذهن است نه جهان ممکن، بشر پیوسته از روی اقتران پدیده ها، تشابه و تکرر وقوع آنها از راه تداعی ذهنی، نوعی رابطه را میان اشیا، از حوزه طبیعت به ذهن منتقل می کند و دو رویداد که کاملاً مستقل هستند، با مشاهدات مکرر در عالم ذهن بطور متوالی و متعاقب با یکدیگر اقتران پیدا کرده و توأمان ظهور پیدا می کنند. این اقتران يك ضرورت روانی و ذهنی است ولی از دیدگاه فلاسفه بطور کاذب بصورت يك ضرورت منطقی تلقی شده است. این مقارنات و توالی پدیده ها هیچ يك موجب پیدایش امری نمی شوند. در این مباحث، همانطور که ملاحظه می شود، کم و بیش هیوم به زبانی دیگر همان سخنان و مضامین غزالی را در رد ضرورت علی بیان می کند.

غزالی نیز معتقد است که رابطه میان علت و معلول رابطه منطقی نیست، زیرا چنین رابطه ای را می توان انکار کرد بدون اینکه دچار تناقض بشویم. علیت چیزی بیش از این نیست که ما تکرر بعضی از سلسله رویدادها را تجربه می کنیم و بر اساس آن تصور می کنیم که حدوث پدیده ای بدنبال پدیده دیگر روی می دهد.

فلاسفه با تأثیر از نظریه فیضان یا صدور فلوطینی رابطه میان علت و معلول را يك به يك دانسته‌اند که از آن به قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» تعبیر کرده‌اند. بدین معنا که از هر علتی جز يك معلول پدید نمی‌آید. غزالی برخلاف این اصل علت هر پدیده را واحد ندانسته بلکه مرکب از تعداد نامحدودی از عوامل می‌داند. این قسمت از سخن غزالی در رابطه با جهان فیزیکی یکی از بدیع‌ترین نظریاتی است که در قرون بعد دانشمندان غربی عملاً در تجربیات با آن روبرو شدند و فلاسفه‌ای چون هیوم و وایتهد تعبیراتی مشابه با چنین توجیهی در مورد جهان فیزیکی ارائه دادند.

لازم به ذکر است که بدون در نظر گرفتن جنبه‌های اعتقادی و جهان‌بینی غزالی، هیوم در کلیه مباحث مربوط به علت و معلول به زبانی دیگر همان سخنان و مضامین غزالی را در رد ضرورت علی بیان می‌دارد و حتی مفاهیم و مضامینی چوه توالی، تعاقب، تشابه، تکرار پدیده‌ها، عادت و ضرورت روانی و ذهنی، افتراق، تقارن و امثال این کلمات را بکار برده است. حتی باید گفت مثالهای غزالی در سخنان بعضی از فلاسفه غربی از جمله هیوم به صورت توارد و یا به صورت تأثیر غیر مستقیم در افکار آنها متجلی است. مثالهای غزالی در مورد آتش و احتراق پنبه عیناً در مضامین سخنان هیوم و در سخنان بعضی از فلاسفه قرون وسطی در غرب مثل نیکو لاوتر کور، مستکلم فرانسوی (۱۳۵۰ م) که به عنوان هیوم قرون وسطی شناخته شده، به چشم می‌خورد (۳۶). البته باید اذعان کرد که غزالی سرانجام وقوع حوادث را به قلمرو صدفه و اتفاق نسپرده و با قبول اصل امتناع تناقض آنها را به ضرورت ازلی حق منتسب کرده و در نتیجه سرانجام برخلاف هیوم به نوعی از ضرورت قائل شده است.

غزالی بر اساس تفکر خود همواره امور و پدیده‌های عالم امکان را به اراده حق تعالی مربوط ساخته و هیچ چیز را برای خدا محال نمی‌داند مگر آنچه از نظر منطقی ممتنع باشد. او در کتاب تهافت الفلاسفه اظهار می‌دارد که گرچه اراده و قدرت مطلقه الهی به هیچ قانون و الزامی خارج از خود مقید نیست، در چهارچوب اصل تناقض که خود برای خویشتن قرار داده محدود می‌باشد.

در نحوه تأثیر غزالی بر افکار فلاسفه مدرسیون مسیحی و یهودی و فلسفه جدید اروپا تردید

نمی‌توان کرد و در این زمینه تشابهی میان او و هیوم مشاهده می‌کنیم. برای نمونه همانطور که غزالی با بک تحول فکری و با فرار از مدرسه خود را از طریق شکاکیت، از تنگنای افکار فلاسفه پیشین و از تفکرات جزمی ارسطوئیان رهائی داد و از خواب جزمیت بیدار کرد، هیوم نیز از طریق شکاکیت، کانت را از خواب جزمیت بیدار کرد و عامل تحول فکری فلاسفه بعدی گردید. غزالی و کانت هر دو پای استدلال و عقل نظری را در اثبات وجود خدا و روح و جاودانگی نفس چوبین می‌دیدند و هر دو از قیل و قال اهل مدرسه بیزار بودند. در هر دو آمیزه‌ای از عقل‌گرایی و اعتقاد به اصالت تجربه به چشم می‌خورد، با این تفاوت که تجربه‌گرایی غزالی در قلمرو شهود عرفانی قرار داشته است. غور در آثار غزالی محققان را متوجه خواهد ساخت که نه تنها افکار او در تحول فرهنگ اسلامی موثر بوده بلکه کم‌وبیش همانطور که اشاره شد، بطور مستقیم و غیر مستقیم در افکار فلاسفه یهودی و مسیحی غربی تأثیر بسزائی داشته است و به علاوه تشکیکات فلسفی او در جهان اسلام زمینه تحول جدید و بدیع در تجربه‌گرایی دینی را از مغان داشته است (۳۷).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## یادداشت‌ها

\* دیوید هیوم David Hume فیلسوف انگلیسی (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و تجربی مذهب است وی فیلسوف شکاک اسکاتلندی بود که یکی از موثرترین فلاسفه دوران جدید فلسفه غرب به‌شمار می‌رود.

از جمله کتابهای معروف فلسفی او «رساله‌ای درباره طبیعت انسان»

(An A Treatise Of Human Nature)، و «تحقیق درباره فاهمه انسان» (An

Enquiry Concerning Human Understanding) می‌باشد. نظریات غیرعادی و

خلاف رایج وی در دین و سیاست به او شهرتی آمیخته با رسوائی داد تا به حدی که هنگام بازنشتگی

معمولاً به‌عنوان «شکاک محترم» و «بی‌دین بزرگ» شناخته می‌شد. رک :

Encyclopedia of philosophy, paul Edwards, Editor in chief,

(Macmillan publishing Co., Inc. of the three press,

NewYork, 1972) V.4, pp. 74-75.

۱- دیوان شعر منسوب به حضرت امام علی(ع)، قم، انتشارات کتابخانه ارومیه‌ای (بدون تاریخ)، ص

۵۷.

۲- ابوعلی سینا، الهیات شفا، چاپ سنگی، ص ۵۲۶.

۳- همان، ص ۴۶۷. در این زمینه نیز رک: شرح حکمه‌الاشراق، قطب‌الدین شیرازی چاپ سنگی، ص

۳۹۳، شرح مواقف، قاضی عضدالدین ایجی، (چاپ استانبول) ج ۱، ص ۵۳۳، المباحث المشرقیه

حیدرآباد، ج ۱، ص ۲۵۸، مصباح‌الانسر، فی شرح مفتاح غیب‌الجمع والوجود، تهران ۱۳۶۳، ص ۲۶،

الاسفار الاربعه، ملاصدرا، طبع بیروت، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴- ابوعلی سینا، الهیات شفا، چاپ سنگی ص ۵۲۶.

۵- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۲۱.

۶- ابوعلی سینا، التلیقات، تصحیح دکتر عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۲۹.

۷- حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۲۲۹.

۸- شاید منظور میرداماد نیز از مسأله «دهر» و «سرمد» که در آثار خویش مطرح کرده همین نکته باشد. رک: قیاسات میرداماد، مبحث زمان، القیس السادس، ص ۲۳۷-۱۸۱ و قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تالیف دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، (انجمن فلسفه ایران، تهران ۱۳۵۸)، ص ۲۳۴-۲۳۰.

۹- الاسفار الاربعه، ملاحظه، ج ۱، ص ۲۳۰.

۱۰- همان، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۱- البته نگرش غزالی در باب علیت در بعضی از موارد بی‌شبهات به افکار فلاسفه غربی چون مالبرانش (Malebranche)، اسپینوزا (Spinoza) و بریژه لایبنیتس (Leibnitz) نیست که مقایسه افکار او با نظریات این فلاسفه در مبحث علیت خود به تحقیقی جداگانه نیاز دارد. بطور مختصر می‌توان گفت که مالبرانش بر اساس مذهب اصالت علل اعدادی به رابطه علی میان حوادث معتقد نیست بلکه می‌گوید پدیده‌ها فقط مواقع (مناسبات، مقارنات، اقترانات) اعمال خدا هستند. لایبنیتس معتقد به هم‌آهنگی پیشینی بنیاد (Pre - Established Harmony) میان پدیده‌های عالم امکان است. بدین معنی که می‌گوید خداوند هر مونا (Monad) (جوهر فرد یا هسته‌های اولیه اشیا هستی) را با تقدیر ازلی خود با مونا دیگر از ابتدای خلقت هم‌آهنگ آفریده و بر اساس این هماهنگی مقدر است که اشیا بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. اسپینوزا معتقد به نوعی وحدت وجود است و به نظر او میان پدیده‌های هستی تأثیر و تأثری نیست و همه این حالات که مشاهده می‌گردد کیفیات و حالات همان جوهر یگانه حق است که میان آنها نوعی موازات (Parallelism) و مقارنه به چشم می‌خورد. همچنین دکارت فیلسوف فرانسوی هم جهان فیزیکی را لاشعور دانسته و حرکات و فعل و انفعالات پدیده‌های عالم امکان را مکانیکی تلقی می‌کند و معتقد است که عامل خارجی است (خدا) که این مقارنات را در میان پدیده‌های فیزیکی بوجود آورده است. رک:

A History of Western Philosophy, W.T. Jones, .

(Harcourt Brace Jovanovich, Inc. N.Y., 1969), V. III,

pp. 172-174; 203-206, 224-229.

۱۲- غزالی، مدارج القدس فی مدارج معرفه النفس، طبعة الکردی ص ۱۵۰.

۱۳- غزالی، تهافت الفلاسفه، اقتباس از مسئله شانزدهم، ترجمه علی اصغر حلبی (مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۱) ص ۱۰۹-۱۰۴.

۱۴- غزالی، مدارج القدس... ص ۲۰۱.

۱۵- مهدی دهباشی، فلسفه علم، ج ۱، اصفهان، کتابفروشی پیمان، ۱۳۶۴ ص ۶۸-۶۳.

16- Hume, An Enquiry concerning the Human understanding, edited by L.A. selby-Bigge (Clarendon press, oxford, 1894),

17- Ibid, vll, Pt. II

۱۸- منوچهر بزرگمهر، فلسفه نظری، بخش دیوید هیوم، ص ۱۴۳.

19- Hume, An enquiry Concerning human understanding, (Anehor Books, Garden city, NewYork), pp. 220-320 .

20- Ibid, pp. 361-62, 366.

۲۱- تهافت الفلاسفه، مسئله هفدهم، ص ۲۲۷.

۲۲- نظریه غزالی در این باب شبیه به نظریه «هماهنگی پیشین بنیاد» در مسئله موندولوژی لایب نیتس است.

۲۳- تهافت الفلاسفه، ص ۲۲۷.

۲۴- غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴۶، انسانی و مطالعات فرهنگی

۲۵- همان، ص ۴۶.

رتال جامع علوم انسانی

۲۶- تهافت الفلاسفه، ص ۲۷۸-۲۷۷.

۲۷- همان، مسئله هفدهم.

۲۸- دکتر عمر فروخ، تاریخ الفکر العربی، ص ۴۰۶.

۲۹- دکتر سلیمان دنیا، الحقیقه فی نظر النزالی، ص ۲۵۲.

۳۰- الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۴۶.

31- Hume, An Enquiry concerning Human understanding ,  
( Anehor Books, Garden city, New York, 1974), PP.  
. 383, 86.

۳۲- عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، شرح بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی ج ۱ و ۲،  
حاج شیخ رضا تهرانی، تهران ۱۳۱۱ ق و شرح عیون الحکمة، متن از ابن سینا، شرح امام فخر رازی، نسخه  
خطی دانشگاه تهران، تاریخ تحریر ۱۰۵۲ ق.

۳۳- تهافت الفلاسفه، ص ۳۰۸-۳۰۵، المنقذ من الضلال، ص ۲۸-۲۷.

۳۴- تاریخ الفکر العربی، ص ۴۰۶.

35- J.R. Weinbury, Nicholas of Autrecourt, Princeton ,  
1948, PP. 83, 149, 16. -, E. Gilson, The Unity of  
philosophical Experience, London, 1955, PP. 97, 103, 107,

تهافت الفلاسفه ص ۲۲۵: «الاحتراق فی القطن مثلاً عندما تارة النار»

36- Jewish Encyclopedia, 1904, Vol. V, pp. 649, 650, S.M.  
Zwemmer, A Moslem Seeker after God, London, 1920,  
pp. 297-99; I. Husik, History of Medieval Jewish  
philosophy, New York, 1930, P. 24; M.M. Sharif,  
Moslem philosophy and Western thought, Iqbal, Lahore,  
1959, Vol. VIII, No. I, PP. 7-140.

پرتال جامع علوم انسانی



## منابع

- ۱- الحکمة المتمايلة في الاسفار العقلية الاربعة، صدرالدين الشيرازي، الجلد الاول والثاني بيروت ۱۹۸۱.
- ۲- معارج القدس في مدارك معرفة النفس، امام محمد غزالي، طبعة الكردى.
- ۳- تهافت الفلاسفة، امام محمد الغزالي، سليمان دنيا، دارالمعارف، مصر.
- ۴- الاقتصاد في الاعتقاد، الامام محمد الغزالي، طبع مصر.
- ۵- المنقذ من الضلال و الموصل الى ذى النزة والجلال، الامام محمد الغزالي، الطبعة السادسة، دمشق، ۱۹۶۰.
- ۶- الحقيقة في نظر الغزالي، الدكتور سليمان دنيا، الطبع الثاني، دارالمعارف، مصر.
- ۷- تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، دكتور عمر فروخ، بيروت، ۱۹۶۲.
- ۸- شوارق الالهام، عبدالرزاق لاهيجي، ج ۱ و ۲، تهران، ۱۳۱۱ ق.
- ۹- شرح عيون الحكمة، امام فخر رازي، نسخة خطي، تهران، تاريخ تحرير ۱۰۵۲ ق.
- ۱۰- فلسفه علم، مهدي دهباشي، اصفهان، انتشارات كتابفروشي پيمان، ۱۳۶۴.
- ۱۱- الهيات شفا، ابوعلی سینا، چاپ سنگی، تهران ۱۳۳۰ ق.
- ۱۲- ديوان الامام علي، اميرالمؤمنين و سيدالبلغاء و المتكلمين، قم، انتشارات كتابخانه اروميه اي، (بدون تاريخ)
- ۱۳- شرح حکمة الاشراق، قطب الدين شيرازي چاپ سنگی قديم، تهران، ۱۳۱۵ ق.
- ۱۴- شرح المواقف، قاضي عضدالدين الايجي، مير سيد شريف جرجاني، چاپ نسول كشسور، لکهنسو ۱۲۹۳ ق.
- ۱۵- المباحث المشرقية، الامام، فخرزازی، دائرةالمعارف الشمانية، حيدرآباد ۱۳۵۳.
- ۱۶- مصباح الانس، في شرح مفتاح غيبالجمع و الوجود، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۷- التليقات، ابوعلی سینا، تصحيح الدكتور عبدالرحمن بدوي، الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴.
- ۱۸- قواعد فلسفی در فلسفه اسلامي، تأليف دكتور غلامحسين ابراهيمي ديناني، انجمن فلسفه ايران، تهران ۱۳۵۸.

۱۶- کتاب القیاس، محمد بن محمد باقر داماد حسینی (میرداماد) به اهتمام دکتر مهدی محقق دانشگاه

تهران، ۱۳۶۸.

۲۰- تهافت الفلاسفه، غزالی، ترجمه علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی