

بررسی تطور تحلیل علیت در فلسفه جدید غرب و مقایسه آن با فلسفه اسلامی

دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

علی سنایی دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

بررسی مفاهیمی همچون «علیت» در فلسفه غرب در دوران جدید از مباحث چالش‌برانگیز بوده است. با توجه به تجربه باوری حاکم بر تفکر غربی در این دوران، علیت در فضای سوپزکتیویسم غربی تحلیل می‌شود. همین امر چالشها و فرازونشیبهای چندی را برای تحلیل علیت در غرب بوجود آورد. در این مقاله ابتدا تطور تحلیل علیت را در دوران جدید غربی در نظر مهمترین فیلسوفانی که در اینباره نظر قابل توجهی داشته‌اند بررسی کرده و سیر این تطور را باز می‌نماییم و سپس تطور تحلیل علیت را در فلسفه اسلامی از دیدگاه متکلمان تا فیلسوفان مشاء و سپس اندیشمندان حکمت متعالیه بررسی خواهیم نمود.

در نهایت بین تحلیل علیت در فلسفه جدید غربی و فلسفه اسلامی مقایسه خواهیم نمود و تفاوت‌های میان این دو نگرش که اساساً دو نگاه مختلف به مقولاتی از این دست است بازنموده خواهد شد. این دو چشم‌انداز مختلف سبب شده است تا تصور علیت در تفکر غربی امری تجربی و در نهایت «سوپزکتیو» انگاشته شود حال آنکه در اندیشه اسلامی مقوله‌ای «نفس‌الامری» یا «معقول» است.

کلیدواژگان

علیت؛ تجربه‌گرایی؛ نفس‌الامر؛ ضرورت؛ معقول ثانی فلسفی؛ سوپزکتیویسم.

مقدمه

بشر از دیرباز به تأثیر و تأثیری که میان اشیاء و موجودات برقرار می‌شود، باور داشته است. می‌توان گفت که علیت، اصل موضوعه آدمی در تمام تحولات زندگی بشر بوده است زیرا هیچگونه تحرکی بدون اعتقاد به تأثیر و تأثر در عالم امکان‌پذیر نیست و زندگی بشر نیز نمی‌تواند از این باور بنیادین برکنار باشد، حتی فیلسوفانی که بنحوی این اصل را زیر سؤال برده‌اند نمی‌توانند از علیت در استدلال‌های فلسفی خود استفاده نکنند. زیرا که این اصل دستمایه و پیشفرض تمام فیلسوفانی است که استدلال خود را بر مقدماتی چند استوار می‌کنند و بر نتایجی که از آنها براساس این اصل گرفته می‌شود تأکید می‌نمایند.

در این نوشتار به تطور تحلیل علیت تحت عنوان یک اصل فلسفی نزد فیلسوفان جدید غرب می‌پردازیم. در این بررسی بیشتر به اندیشه‌های تأثیرگذار در فلسفه جدید غرب که در شاکله تحلیل

■ بارکلی برای مقابله با ماتریالیستها

به نفی جوهر مادی دست زد. او کار

خود را با منفعل دانستن تصورات

برای انسان آغاز و بعد به نفی استناد

به واقعیت مستقل از آدمی حکم

می‌کند.

علیت نقش داشتند اشاره می‌کنیم و در آن به آراء فیلسوفانی چون بارکلی، جان لاک، هیوم، لایب‌نیتس، مالبرانش و کانت اشاره می‌کنیم. بعد از این به چالشهایی که فیزیک جدید دامان علیت را در قرن نوزدهم و بیستم گرفته است می‌پردازیم.

پس از بررسی سیر تطور تحلیل علیت در غرب، سیر تبیین علیت در جهان اسلام را مطمح نظر قرار می‌دهیم. در این مجال رأی متکلمان و انتقادات ابن‌سینا و آراء عمیقتر او را می‌بینیم و آنگاه علیت در حکمت متعالیه را مطرح می‌نماییم. بخش پایانی این نوشتار به برشمردن وجوه اشتراک و اختلافی که میان فلاسفه غرب و اسلامی در تحلیل علیت هست، اختصاص می‌یابد.

تحلیل علیت در دیدگاه فیلسوفان جدید غرب

۱- بارکلی:

تحلیل بارکلی از علیت با بررسی دیدگاه فلسفی او میسر است. در تحلیل او از واقعیت، وجود همان مدرک شدن یا مدرک است.

بارکلی استدلال می‌کند که انسان نمی‌تواند یک شیء محسوس را بی آنکه ادراک شده باشد، موجود بداند زیرا اگر انسان بکوشد

چنین کند باید خود همان شیء را ادراک کند (در حالی که ادراک بیواسطه از اشیاء محال است). از اینجا وی نتیجه می‌گیرد که هیچ چیز بدون ذهن یا روح نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱

بدینترتیب وجود خارجی اشیاء بمعنای مدرک شدن آنهاست. بارکلی وجود عالم خارج را نفی نمی‌کند بلکه جوهر مادی را لفظی بیمعنا می‌داند: «ماده در تحلیل فلسفی، مجموعه‌یی از تصورات و کیفیات است.»^۲ وقتی که ماده مساوی با تصور شود جنبه انفعالی پیدا می‌کند.

بارکلی برای مقابله با ماتریالیستها به نفی جوهر مادی دست زد. او کار خود را با منفعل دانستن تصورات برای انسان آغاز و بعد به نفی استناد به واقعیت مستقل از آدمی حکم می‌کند:

تصورات حسی وابستگی کمتری به روح یا جوهر متفکری دارند که آنها را ادراک می‌کند، از این جهت که آنها توسط اراده روح دیگر و قویتری برانگیخته می‌شوند.^۳

مراحل فوق برای پررنگ کردن نقش خدا در عالم طی شده. ماده‌ها و احوال تنها چیزی که سراغ نمی‌گرفتند خدا بود. آنها عالم را با تأثیر و تأثراتی که میان اشیاء برقرار می‌شود تبیین می‌کردند و خود را از فرض خدا بی‌نیاز می‌دیدند. در چنین فضایی بود که بارکلی از خداوند بعنوان یک مدرک فعال یاد می‌کند: «خدا

1-Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.84.

۲- بارکلی، جرج، رساله در اصول علم انسانی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ص ۴۳.

۳- دنسی، جانانان، مقدمه‌ای بر برکلی، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۲۲۴.

همواره فعال است و تصورات را در رشته‌هایی کمابیش منظم بر ذهنهای ما می‌نگارد.^۴

وقتی که اشیاء به تصورات ذهن بشر تقلیل یافتند، معنای علیت نیز عوض می‌شود. آنچه پیش از این علت و معلول خوانده می‌شد، اکنون دال و مدلول است زیرا تمام روابطی که میان اشیاء برقرار می‌شود در درون ذهن ماست و جنبه حکایتگری دارد.

بارکلی از نخستین کسانی است که به علیت، شأن ذهنی^۵ می‌دهد. باید توجه داشت که اشیاء به منزله تصورات، منفعل هستند و از سوی خداوند به ذهن ما القاء می‌شوند:

وقتی بارکلی می‌گوید که تصورات نمی‌توانند بموجب خودشان وجود داشته باشند، مملوک بودن آنها را خاطر نشان می‌سازد: هر تصویری باید تصور کسی باشد. ظاهراً از این مطلب نتیجه می‌گیرد که هر رویداد از تصور، باید معلول باشد...^۶

همان نقشی را که جوهر در فلسفه ارسطو بازی می‌کند، خدا در تفکر بارکلی ایفا می‌نماید؛ جوهر محمل اعراض یک شیء است و خدا نیز تمام تصورات ما را جمع و یکجا عرضه می‌کند. اینگونه است که ادراکی واحد از یک شیء پیدا می‌کنیم.

درست است که عمل یکنواخت خدا، امکان پیشینی تصورات آینده را فراهم می‌کند ولی خدا موظف نیست که همواره بر یک نهج عمل کند. او می‌تواند بقصد انجام یک معجزه، القاء ادراکات را برای ما بهم بزند و مثلاً آتش را بر ابراهیم (ع) سرد نماید، یعنی پس از فراهم آمدن ادراک آتش بر ابراهیم ادراک سردی را برای او و دیگران فراهم آورد. پس تحلیل علیت در عالم بصرف آگاهی از نحوه عمل الهی در آوردن ادراکات یکی پس از دیگری است.

با اینهمه او به علیت واقعی در شرایط دیگری باور دارد. در نظر او علل فاعلی راستین، در خداوند و ارواح متناهی هستند. از یک طرف خداوند علت واقعی افعال خود (که در نظر او القاء ادراکات بر انسان است) می‌باشد و از طرف دیگر علیت واقعی تنها در رابطه‌یی که میان نفس و افعالش برقرار می‌شود قابل جستجو است. در نتیجه با اینکه در نظر بارکلی علیت در اشیاء خارجی به دلالت تبدیل و امری ذهنی می‌گردد اما او علیت واقعی را در رابطه انسان و ادراکاتش می‌پذیرد.

۲- جان لاک

در نظر جان لاک با اشیاء نمی‌توان بیواسطه ارتباط برقرار کرد. متعلق بیواسطه معرفت، تصورات هستند. آنها همچون بازنما و علایم چیزها به لحاظ می‌آیند: تصورات همواره متعلقات بیواسطه تفکر ما هستند و به همان میزان علایم اشیاء می‌باشند... ما نمی‌توانیم درباره اشیاء جز بنحو با واسطه بیندیشیم، ظاهراً همچنین نمی‌توانیم از نشانه‌ها برای به یاد آوردن اشیاء و یا نسبت دادن هر چیزی به آنها استفاده کنیم مگر بصورت غیر مستقیم.^۷

۴- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۵۲.

5- subjective

6- Bennett, Jonathan. "Berkley and God" in C. B. Martin and O. M. Arsmstrong, *Locke and Berkley*, London, Macmillan and co. Lto, No Date, p.386.

7- Guyer, Paul. "Locke's Philosophy of Language" in *Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.123.

■ باید توجه داشت که شأن واقعی علیت یا جنبه ذهنی آن منافاتی ندارد زیرا شناخت ما از کیفیات اولیه نیز بصورت‌های ذهنی منحصر می‌شود. در واقع علیت واقعی تنها از طریق درون‌نگری که علم نفس به حالات درونی خود می‌باشد، قابل فهم است.

است ذهنی است ولی شالوده‌ی واقعی هم دارد یعنی توانهای مندرج در خود اشیاء (کیفیات اولیه) که تصورات را در ما فرامی‌آورند.^۹

باید توجه داشت که شأن واقعی علیت یا جنبه ذهنی آن منافاتی ندارد زیرا شناخت ما از کیفیات اولیه نیز بصورت‌های ذهنی منحصر می‌شود. در واقع علیت واقعی تنها از طریق درون‌نگری که علم نفس به حالات درونی خود می‌باشد، قابل فهم است.

اولین مقدمه از برهان جهان‌شناختی، به معلول بودن امور حادث اشاره دارد. جان لاک این مقدمه را با مبتنی کردن بر یقین شهودی و نه گواهی حواس می‌پذیرد. همین مسئله انتقاد خیلی از محققان را برانگیخته و او را به یک عقل‌گرایی غیرملفت‌علیه منسوب ساخته است زیرا از یکسو به تجربه نظر دارد و از سوی دیگر به ابزار و اصول عقل که برخی با مبانی تجربه سازگار نیست روی می‌آورد.^{۱۰} جان لاک در اقسامی که برای علیت برمی‌شمرد میان تکون، تغییر

او سپس تصورات را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و آنگاه اقسامی برای تصور مرکب تحت عنوان جواهر، حالات و نسبتها برمی‌شمرد. علیت در ذیل مبحث نسبتها می‌گنجد. جان لاک در مورد منشأ پیدایش تصور علیت چنین می‌گوید:

با توجه به اینکه حواس دگرگونیهای پایدار اشیاء را دریافت می‌کند، از ما کاری جز مشاهده کیفیات و جواهری که آغاز به بودن می‌گذارند، بر نمی‌آید و اینکه آنها وجود خود را از عملکرد و کوشش مقتضی یک موجود دیگر دریافت می‌دارند. از این مشاهده است که تصورات خود از علت و معلول را برمی‌گیریم. ما آنچه را که تصور مرکب و یا ساده‌ی ایجاد می‌کند با نام کلی علت نشان می‌دهیم و هر چیز را که ایجاد می‌شود، معلول می‌دانیم.

برهمن اساس انعطاف‌پذیری جوهری که آنرا موم می‌نامیم یک تصور بسیط است. انعطاف‌پذیری از پیش در موم نبوده است و بنحو پایدار از طریق عملکرد درجه معینی از حرارت که ما تصور بسیط گرما می‌نامیم، ایجاد شده است. گرما نسبت به انعطاف‌پذیری موم، علت و انعطاف‌پذیری معلول است.^۸

همانطور که می‌بینید رابطه علی بین تصورات ایجاد می‌شود. در این میان کیفیات نیز برحسب تصوراتی که از آنها داریم، شناخته می‌شوند. بنابراین در عالم خارج چیزی بعنوان علیت نداریم و تنها براساس عقل سلیم آن را قبول می‌کنیم. با این حال جان لاک بین شأن ذهنی و واقعی علیت فرق می‌گذارد. علیت تا آنجا که نسبتی میان تصورات

8-Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Dover Publication Inc, 1959, p.324.

۹- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۱۱۳.

10- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, 4, New York and London, Macmillan, 1996, p.495.

و خلق فرق می‌گذارد:

برخی نسبتها میان اشیاء گرفته می‌شود.^{۱۱}

هیوم قضایای تحلیلی را از ترکیبی جدا می‌کند. در قضایای مربوط به امور واقع (ترکیبی) تمایز بین دو شیء یا انکار یکی در عین اثبات دیگری مستلزم تناقض نیست. استنتاجهای علی نیز در زمره قضایای ترکیبی هستند. در اینصورت می‌توان موجودی را تصور کرد که آغاز به بودن بگذارد ولی علت نداشته باشد. هیوم از این رهگذر به نفی ضرورت علی دست می‌زند.^{۱۲}

وقتی که یک چیز کاملاً در حال حاضر ساخته شود بطوری که هیچ جزئی از آن قبلاً وجود نداشته باشد با خلق روبرو خواهیم بود... تکوین بمعنای ساخته شدن چیزی است که اجزاء آن قبلاً وجود دارد... ایجاد شدن یک تصور بسیط را بی‌آنکه قبلاً در فاعل شناسا باشد، تغییر می‌نامیم.^{۱۳}

۳- هیوم

در نظر هیوم ادراکات به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ انطباعات و تصورات. انطباع داده بی‌میانجی حواس، و تصور نسخه‌ی محو انطباع است. اختلاف آندو در شدت و ضعف تأثیری است که برمی‌انگیزند.

هیوم نهایتاً علیت را با ویژگیهای ذیل تبیین می‌کند: (۱) هیوم نیز به پیروی از جان لاک، تصورات را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و علیت را یک نسبت فلسفی که در ذیل تصورات مرکب است، می‌داند. (۲) هیوم از علیت تحت عنوان نسبت طبیعی و فلسفی یاد می‌کند. علیت طبیعی حاکم به رابطه‌ی علی میان دو شیء است بطوری که در نسبت مشابهی با یکدیگر قرار بگیرند. اگر میان تصوراتی که از دو شیء داریم رابطه‌ی جدایی‌ناپذیر ایجاد شود، نسبت طبیعی تحقق یافته است. این ارتباط بگونه‌ی است که تصور یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصویری از دیگر حاصل کند و انطباع یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصویری روشنتر از دیگری کسب نماید. منشأ این نسبت، تداعی معانی است.

هیوم انطباعات را به سه وجه، از تصورات جدا می‌کند. اولاً انطباعات سرزنده‌تر، شدیدتر و قویتر از تصورات هستند. ثانیاً انطباعات مقدم بر تصورات می‌باشند، یعنی ابتدا انطباعات ظاهر می‌شوند در حالی که تصورات تنها بعد از اینکه انطباعی داشته باشیم ظهور می‌یابند. ثالثاً تصورات ناظر به انطباعاتی بازنما هستند.^{۱۴}

هیوم معتقد است، تصویری واقعی است که نهایتاً مبتنی بر یک انطباع باشد. تصویری که مؤول به انطباع نشود، منشأ تجربی ندارد و بر ساخته‌ی نسبتهایی است که ذهن میان تصورات برقرار می‌کند:

11- Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, p.433.

12- Capaldi, Nicholas. *The Philosophy of David Hume*, New York, Monarch Press, 1965, p.21.

13- Hume. David, *A Treatise on Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 74-50.

۱۴- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ص ۲۹۴.

یکی از آن تصوراتی که ما را به فراسوی حواس می‌برد و از هستیها و اشیائی که مانمی‌توانیم بینیم یا احساس کنیم، خبر می‌دهد علیت است... ما باید تصور علیت را بررسی کنیم و بینیم از چه منبعی اشتقاق یافته است... تصور علیت از

۳) علیت فلسفی به مؤلفه‌هایی چون مقارنت مکانی، توالی زمانی و بهم‌پیوستگی ثابت (تکرار) تجزیه می‌شود:

اولین بخش از استنتاج علی شامل حضور بیواسطه یک انطباع یا تصور سرزنده حافظه است. از این انطباع است که ما یک تصور را نتیجه می‌گیریم. تصور دوم، مجاور و یا بدنبال انطباع اولیه ... می‌باشد. اما ... مجاورت و توالی برای تبیین این استنتاج کافی نیست. اینجاست که هیوم ضرورت یا بهم‌پیوستگی ثابت را اضافه می‌کند. زیرا تصور مستنتج بنحو پایدار در تجربه گذشته با انطباع اولیه ... مرتبط شده است... نسبت فلسفی علیت یا استنتاج علی مبتنی بر مجاورت، توالی و بهم‌پیوستگی ثابت است.^{۱۵}

در علیت فلسفی، رابطه بین تصورات جدایی‌ناپذیر نیست. یعنی می‌توان یکی را بدون دیگری تصور کرد بی‌آنکه دچار تناقض شد زیرا همانطور که گفتیم استنتاج‌های علی در شمار قضایای ترکیبی هستند.

۴) هیوم از علیت یک تبیین روانشناختی ارائه می‌دهد. او معتقد است که تکرار مقارنت و یا توالی دو رویداد منجر به برقرار کردن روابط علی می‌شود.^{۱۶} حافظه براساس قانون تداعی، یک تصور را در پی تصویری دیگر فرا می‌آورد و در اثر تکرار این امر ما را به صدور احکام علی عادت می‌دهد:

گذر مرسوم تصور شیء به ملازم همیشگیس موجب می‌شود که هیوم انطباع یا تمایلی را که از آن، تصور «نیرو» یا ارتباط ضروری را شکل می‌دهیم کشف کند. تمام آنچه انجام می‌دهیم مبتنی بر تجربه گذشته ما از نظم در طبیعت

است... ما عادت کرده‌ایم که انتظار حفظ شدن این نظم را داشته باشیم. و این عادت با چنان استحکامی در ما ریشه دوانده است که نیروی تداعی را به خود پدیدارها فرا می‌افکنیم و به این توهم تن می‌دهیم که رابطه ضروری همان نسبتی است که در آن پدیدارها بریکدیگر ابتناء می‌یابند.^{۱۷}

۵) استنباط علی نه ثمره شناخت شهودی ماهیات و نه مبرهن‌داشتنی است. هیوم معتقد است که ما در استنباط علی از گواهی بیواسطه حواس فراتر می‌رویم بنابراین در تجربه‌گرایی امکان مستدل کردن علیت وجود ندارد:

هرگز نمی‌توانیم ضرورت یک علیت را برای هر موجود جدید و یا تغییر جدیدی از یک موجود مستدل کنیم مگر اینکه به همان میزان امکان عدم وجود آن را نشان بدهیم، که هر چیزی می‌تواند آغاز به بودن بگذارد بی‌آنکه چنین مبدأ مولدی داشته باشد. جایی که گزاره دوم نتواند ثابت شود باید از امکان اثبات گزاره اول دست بکشیم... همانطور که تصورات متمایز می‌توانند از هم جدا شوند و همانطور که تصور علت و معلول بوضوح متمایز از یکدیگرند، برای ما آسان است که هر شیء را که این لحظه وجود ندارد و لحظه بعد وجود دارد ادراک کنیم و آن را به تصور متمایزی از یک علت و یا مبدأ مولد نسبت ندهیم.

بنابراین جدایی تصور «علت» از تصور «آغاز

15- Capaldi, *The Philosophy of David Hume*, p.35.

16- Hume, *A Treatise on Human Nature*, p.11.

17- Ayer, A.J. *Hume*, London, Oxford University Press, 1991, p.66.

■ هیوم عدم علیت خارجی را مفروض می‌گیرد و همه تقصیرها را بر گردن انطباعی که نیافته است، می‌اندازد. هیوم تصورات واقعی را بر انطباعات حسی مبتنی می‌کند ولی این تلازم از منظر فلسفه اسلامی درست نیست زیرا معقولات ثانیه فلسفی با اینکه از انطباعی برنخاسته‌اند ولی واقعیت دارند.

فلسفی با اینکه از انطباعی برنخاسته‌اند ولی واقعیت دارند. با این توصیف تصور علیت نیز از هیچ انطباع حسی نشئت نگرفته است ولی شأن اتصاف آن، عالم خارج می‌باشد.

راسل و وایتهد نیز هیوم را از انتقادات خود بینصیب نگذاشته‌اند. از نظر راسل، هیوم اصل علیت را با پیشفرضی که از آن دارد نقد می‌کند. بعقیده وایتهد با همه شکاکیتی که هیوم در زمینه علیت به خرج داده است نباید از درون‌نگری و نقش آن در شکلگیری تصوری که از روابط علیّی داریم، گذشت.^{۱۸}

۴- لایب‌نیتس

لایب‌نیتس اشیاء را متشکل از اجزائی لایتجزا می‌داند که بموجب تحلیل عقلی قابل درک هستند.^{۱۹} این اجزاء بتعبیر لایب‌نیتس، بیدرو پنجره هستند یعنی اینکه تحت هیچ عاملی جز قوانین درونی خود نمی‌باشند:

در مورد جواهر بسیط، یک مونااد بیشتر از تأثیر ایده‌گون^{۲۰} بر مونااد دیگر ندارد... زیرا موناادهای

18- Hume, *A Treatise on Human Nature*, pp. 79-80

۱۹- وال، ژان، بحثی در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰، ص ۳۲۴ - ۳۲۵.

20- Leibniz, G.w. *Monadology*, trans. Paul Scherecker, New York, Bobbs- Merrill Company Inc, 1965, p.148.

21. Ideal

به وجود گذاشتن» برای تخیل ممکن است و ... دلالت بر هیچ تناقض و یا حرف بیهوده‌ای نمی‌کند.^{۱۸}

بدیهی است در تلاش هیوم برای آنکه علیت را از تجربه اخذ کنیم به راهی بهتر از آنچه او ادعا کرده است نمی‌توان رسید.

نقدی بر استدلال هیوم

هیوم وقتی می‌خواهد تصورات را توضیح دهد ادعا می‌کند ما هیچ تصویری نداریم که از انطباعی برنخاسته باشد و برای تأیید این ادعا خویش می‌پرسد آیا می‌توانید تصویری را نشان دهید که از انطباعی متناظر با آن ناشی نشده باشد. اما وقتی پس از چند صفحه با مفهوم علیت مواجه می‌شود معتقد است که چون علیت از هیچ انطباعی ناشی نشده است پس مبنای عینی نمی‌تواند داشته باشد، و تصور علیت را واقعی نمی‌داند زیرا گواهی بیواسطه حواس آن را تأیید نمی‌کند. بدیهی است در این استدلال هیوم یک مصادره به مطلوب پنهان وجود دارد، چرا که علیت به همان دلیلی از عین نفی شده است که مبنای عینی داشتن تصورات اثبات شده است. بدیهی است می‌توان در مقابل سؤال اول او که آیا می‌توانید تصویری را نشان دهید که از انطباعی ناشی نشده باشد پاسخ داد که می‌توان به تصوراتی همچون علیت (یا جوهر یا وحدت یا وجود یا ...) اشاره داشت. باید توجه داشت که تصور، معنایی بیش از داشتن صورت خیالی دارد و اعم از آن است. پیش فرض تجربه‌باورانه هیوم او را از تفتن به این مسئله بازداشته است. هیوم عدم علیت خارجی را مفروض می‌گیرد و همه تقصیرها را بر گردن انطباعی که نیافته است، می‌اندازد. هیوم تصورات واقعی را بر انطباعات حسی مبتنی می‌کند ولی این تلازم از منظر فلسفه اسلامی درست نیست زیرا معقولات ثانیه

هست. دلیل کامل در وضع رویدادی چون S: (۱) شرایط لازم و کافی را برمی آورد؛ (۲) به مواردی که امکان شناخت آن وجود دارد وضوح می بخشد؛ (۳) از گزارش همه جانبه‌یی که نسبت به یک رویداد ارائه می شود، تبیین بسنده‌یی می سازد؛ و (۴) دلیل فی نفسه، نیازمند استدلالی از همان نوع نیست. این تصور از دلیل کامل در امتداد اصل دلیل کافی بر دو فرض دیگر دلالت می کند: فرض منطقی؛ شرایط لازم و کافی در تمام موقعیتها برای این رویداد وجود دارد و بلحاظ نظری می تواند برشمرده شود. فرض معقولیت: آن شرایط بصورت نظری، معقول هستند.^{۲۲}

در نظر لایب‌نیتس علت غایی و مکانیکی در پیوند با یکدیگر هستند. عالم مخلوق خداست و جزء جزء آن غایات الهی را دنبال می کند ولی در عین حال روابط بین اشیاء برحسب قوانین ثابتی که خدا مقرر کرده است صورتبندی می شود:

لایب‌نیتس اصولاً راجع به معیارهای زیباشناختی و کاربردی می اندیشید که براساس آن عالم محصولی بینقص از صنعتگری الهی است. از نظر کاربردی... هیچ چیز بیفایده و یا بدون دلیل کافی نیست. بلحاظ زیبایی‌شناختی... گسترده‌ترین تنوع

مخلوق نمی‌توانند بر طبیعت درونی مونادهای دیگر اثر فیزیکی بگذارند، تنها بدین نحو است که مونادها مستقل از یکدیگرند.^{۲۳}

چون رابطه علی بمعنای تأثیر و تأثر بین دو شیء است، و جوهر فرد بعنوان عاملی مجزا تحت تأثیر هیچ چیز جز خودش نیست، بنابراین لایب‌نیتس باید رابطه علیت را بگونه‌یی توجیه کند که مستلزم نفی ویژگی اصلی جوهر فرد نشود. او به اصل «هماهنگی پیشین‌بنیاد» متوسل می شود یعنی برای هر تغییری که در یک موناد صورت می گیرد، تبدلی در موناد دیگر لحاظ می کند زیرا خداوند از قبل بین مونادها هماهنگی ایجاد کرده است بگونه‌یی که ما از این هماهنگی احساس می کنیم که یک نوع رابطه علی در عالم واقع بین موجودات برقرار است. لایب‌نیتس براساس تحلیل عقلی به نظریه جوهر فرد دست یافته بود پس تصویری که او از عالم ارائه می داد، فقط در تحلیل عقلی بین مونادها معنی می داد.

حال برای تحلیل آن توقع طبیعی برای تحلیل روابط بین پدیده‌ها و انتظاری که داریم مبنی بر اینکه هر پدیده‌یی پدیدآورنده‌یی می خواهد به «اصل جهت یا دلیل کافی» تمسک می جوید. بدیهی است دیگر این دلیل کافی برای یک حقیقت عینی نیست بلکه توقعی ذهنی است، چرا که دلیل در مقام اثبات است و علت در مقام ثبوت، پس علیت در نزد او نیز امری سوپرناتو یا ذهنی می گردد و ناظر به حقیقتی خارجی نیست. این اصل برای او از این جهت اهمیت دارد که در مقام اثبات وجود خداوند به این اصل نیازمند است.

برای هر چیزی که وجود دارد یک دلیل کامل

22 - Savile, Anthony. *Leibniz and the Monadology*, London, Routledge, 2000, p.105.

23- Mercer, Christia and R. C. Sleight. "Metaphysics: the Early Period to the Discourse on Metaphysics", in Nicholas Tolley, *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.73.

اشاره دارد که نفی آن دوازده یکدیگر مستلزم تناقض است و ضرورت واقعی با مؤول کردن قضایای ترکیبی به تحلیلی معنا پیدا می‌کند و تنها براساس اصل هماهنگی پیشین بنیاد قابل فهم است.^{۲۶}

۵- مالبرانش

مالبرانش بین علت حقیقی و علت اعدادی یا موقعی فرق می‌گذارد:

لازم است که باجمال نشان دهم تنها یک علت

حقیقی وجود دارد چرا که صرفاً یک

خدای حقیقی هست. ذات و

نیروی تمام اشیاء چیزی

جز اراده خداوندی

نمی‌باشد. هیچ

علت طبیعی،

علت حقیقی نیست

بلکه مقارن علت و یا علتی

بر سبیل مجاز است.^{۲۷}

مالبرانش به وجود خارجی ماده

باور دارد و حتی در تحلیل فلسفی خود از

شان واقعی ماده صرف نظر نمی‌کند ولی با این حال

علل طبیعی را اعدادی می‌داند. بنابراین علت

حقیقی، خداوند است و سایر علل زمینه را برای قبول

ممکن از پدیدارها در ذیل ظریفترین و ساده‌ترین فرمول ریاضی قرار می‌گیرد... بنابراین می‌توانیم ادعاهای لایب نیتس را اینگونه بفهمیم که مکانیک مبتنی بر متافیزیک است.^{۲۸}

لایب نیتس معتقد است که بسیاری از فلاسفه در تعریف علت دچار سردرگمی شده‌اند. آنها یا علت

را در عالم خارج جستجو می‌کنند و یا به لفاظی

دچار می‌شوند. اگر بگوییم که علت، معلول

را ایجاد می‌کند و معلول ایجاد

می‌شود، خود را به یافتن

کلمات مترادف و یا

بازی با الفاظ

دلخوش کرده‌ایم.

بهرتر است بگوییم

علت به چیزی که پیش

از این وجود نداشته است،

هستی می‌بخشد. در صحبت از

اعطا و دریافت وجود است که معنای علت

و معلول مشخص می‌شود.^{۲۹}

لایب نیتس در عبارت فوق به بررسی نظر فیلسوفان

سنتی می‌پردازد. این در حالی است که علت برای او

کاملاً جنبه ذهنی پیدا می‌کند زیرا دلیل کافی در ظرف

ذهن معنی می‌یابد. علت واقعی تنها بر روابطی که در

درون یک موناخ برقرار می‌شود، حکم فرماست. هر یک

از حالات درونی موناخ متضمن حالتهای بعد از خود

می‌باشد؛ یعنی حالتی که مقدم است به وضعیتی که پس

از این رخ می‌دهد تعیین می‌بخشد. فرقی که لایب نیتس

بین ضرورت منطقی و واقعی می‌گذارد بر ذهنی شدن

اصل علت در فلسفه او، صحنه می‌گذارد. ضرورت

منطقی به رابطه موضوع و محمول در قضایای تحلیلی

24- Ross, Macdonald.G. *Leibniz*, Oxford, Oxford University Press, 1989.p.197.

25- Leibniz, G.w. *New Essays on Human Understanding*, Cambirdge, Cambridge University Press, 1998, p.219.

26- Leibniz, *Monadology*, p.13.

27- Malebranche, Nicholas. *The Search after Truth*, trans. Thomas M. Lennon, Ohio, Ohio State University Press, 1980, p.448.

■ وقتی که انسان تصورات خود را از ناحیه خدا دریافت کند، معنای ادراک حسی نیز عوض می‌شود. دیگر تأثرات حسی در اثر برخوردی که اجسام با یکدیگر دارند حاصل نمی‌شود و این خداوند است که بمقتضای نسبتی که اشیاء پیدا می‌کند، تصویری را به ذهن ما القاء می‌نماید.

.... ♦

تأثیر از ناحیه خدا فراهم می‌کنند.^{۲۸} اگر گلوله‌یی به گلوله دیگر برخورد کند و آنرا به حرکت در آورد این گلوله اول نیست که علت حرکت گلوله دوم است بلکه با مقارنت آندو، زمینه‌یی ایجاد می‌گردد تا خداوند با قدرت خود و بنحو حقیقی علت حرکت گلوله دوم گردد. در نتیجه تمامی تحولات در عالم به خداوند نسبت داده می‌شود و هیچ چیزی نمی‌تواند تأثیر علی بر چیز دیگری داشته باشد.

تفاوتی که مالبرانش بین علت حقیقی و موقعی می‌گذارد، او را به متکلمان اشعری در دنیای اسلام نزدیک می‌کند. تنها مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، توجیه اراده یا اختیار انسان است. وقتی که انسان تصورات خود را از ناحیه خدا دریافت کند، معنای ادراک حسی نیز عوض می‌شود. دیگر تأثرات حسی در اثر برخوردی که اجسام با یکدیگر دارند حاصل نمی‌شود و این خداوند است که بمقتضای نسبتی که اشیاء پیدا می‌کند، تصویری را به ذهن ما القاء می‌نماید.

اگر از مالبرانش راجع به علت برخورد توپها در بازی بیلیارد پرسیم، بحث خدا را مطرح می‌کند. می‌توان گفت که توپ اول علت موقعی توپ دوم است ولی اگر علت حقیقی را خواسته باشید، باید پای خدا

را بمیان کشید. تحلیل مالبرانش از یکسو فلسفی و از سوی دیگر کلامی است. از نظر مالبرانش اراده خدا در همه چیز جاری و ساری می‌باشد و اشیاء را با توجه به روابطی که خودش حاکم کرده است، حفظ می‌نماید. تحلیل حسی مالبرانش به اینجا ختم می‌شود که تجربه تنها از توالی میان اشیاء خبر می‌دهد و از دل آن هیچ ضرورتی بیرون نمی‌آید و ماحصل تحلیل مابعدالطبیعی هم اینست که خداوند، علت حقیقی و آنچه پیرامون خود می‌بینیم، علت موقعی به حساب می‌آید. از سوی دیگر باید توجه داشت که اراده خدا تخلف‌ناپذیر است و اشیاء از آنچه که او مقدر می‌کند، سرپیچی نمی‌کنند.^{۲۹}

او درباره علم ما به عالم خارج که متأثر از تحلیل او از علیت است می‌گوید که متناسب با رابطه بین اشیاء تصوراتی در ذهن ایجاد می‌شود. منبع این تصورات، ذات الهی است.^{۳۰} یعنی ما این تصورات را در ذات خدا مشاهده می‌کنیم بی‌آنکه به حقیقت ذات خدا راه پیدا کنیم. در واقع مقتضای نسبت ذات خدا با مخلوقات به رؤیت در می‌آید و حقیقت الهی نامکشوف باقی می‌ماند:

ذهن می‌تواند آثار صنع خداوند را در خداوند رؤیت کند، بشرط آنکه خداوند آشکار ساختن تصوراتی را که نمودار اشیاء است، برای ذهن اراده کرده باشد... مالبرانش خاطرنشان می‌کند که این امر بدان معنی

۲۸- کاکایی، قاسم، خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه

مالبرانش، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۴، ص ۱۹.

29- Nadler, Steven. *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, 2000, p.113.

30- Malebranche, *The Search after Truth*, p.230.

نیست که ما ذات الهی را رؤیت می‌کنیم. ذات خداوند هستی مطلق اوست و اذهان هرگز ذات الهی را بنحو مطلق رؤیت نمی‌کنند، بلکه آن را فقط از حیث نسبت با مخلوقات یا باعتبار آنکه مخلوقات در آن بهره‌مند دارند مورد رؤیت قرار می‌دهند.^{۳۱}

بارکلی نیز از تصوراتی که خداوند بر ذهن ما می‌نگارد، سخن می‌گفت. می‌توان گفت که نظر بارکلی با چیزی که مالبرانش در این زمینه می‌گوید، شبیه است. با اینحال نباید از وجوهی که در آن اختلاف دارند گذشت:

(۱) بارکلی قایل به اتحاد عقل با ذات الهی نیست ولی مالبرانش این اتحاد را تا جایی قبول می‌کند که انسان را مدرک حقیقت الهی نداند.

(۲) مالبرانش جایی برای علل مادی و روحانی باز نمی‌کند و تنها به فاعلیت حقیقی خدا معتقد است ولی بارکلی برای ارواح متناهی هم یک شأن علی در نظر می‌گیرد.

(۳) بارکلی، مالبرانش را بخاطر باور به شأن واقعی ماده مورد سرزنش قرار می‌دهد زیرا علیت حقیقی مستلزم نفی تأثیرگذاری از همه چیز است؛ این در حالی است که مالبرانش درباره واقعیت ماده تردیدی ندارد و بنوعی اثربخش بودن آنرا مفروض می‌گیرد.^{۳۲}

۶- کانت

کانت شرایط منطقی حصول معرفت را دنبال می‌کند. او به دسته‌بندی تمام احکامی که براساس منطق ارسطویی صادر می‌شود، می‌پردازد و متناظر با هر یک به مفهومی کلی دست می‌یابد.

اگر کلیه احکام ترکیبی را از حیث اینکه اعتبار عینی دارند تجزیه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم

که هرگز از مدرکات صرف تشکیل نمی‌شوند و چنین احکامی - اگر یکی از مفاهیم محض فاهمه به مفاهیم انتزاع شده از ادراک افزوده نمی‌گشت - اصلاً امکان پذیر نمی‌شدند.^{۳۳}

این مفاهیم، پیشینی هستند و از داده‌های مشاهداتی انتزاع نشده‌اند. در شمار همین مفاهیم که به مقولات محض فاهمه شهرت دارند، قاعده علیت نیز حضور دارد. مفهوم «ضرورت» نیز در زمره همین مقولات است. البته این اصل ماتقدم تنها از نسبت‌هایی که میان اشیاء است خبر می‌دهد و صرفاً به ما می‌گوید که هر معلول معینی باید علت ایجاب‌کننده‌ی داشته باشد. در ظرف وجود معلول و با تکیه بر این اصل نمی‌توان علت را مشخص کرد زیرا کانت معتقد است که مفهوم بدون تجربه بیهیچ‌تواست و معرفت‌نا نیست. کانت تجربه را متفاوت با آمپرست‌ها و راسیونالیست‌ها تعریف می‌کند. تجربه برای کانت در تعاملی که میان ذهن و عین وجود دارد، شکل می‌گیرد. عینیت تجربه در اطلاق مقولات محض فاهمه بر کثرت ادراک محض است.^{۳۴}

در نتیجه فلسفه کانت در مقابل تصویری که هیوم از علیت داشت، شکل می‌گیرد. زیرا کانت بشدت از فیزیک نیوتن متأثر است و برای تأیید آن باعتبار کلی قانون علیت نیازمند است. هیوم علیت را براساس

۳۱- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه

غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۰، ص ۲۴۶.

۳۲- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، تهران، انجمن حکمت، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۰۶.

۳۳- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۷.

34- Kant, Immanuel. *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Lewis White Beck, New York, Bobbs-Merill Company Inc, 1950, p.48.

■ هیوم بدنبال منشأ استنباط علی است ولی کانت ماهیت معرفت علی را بررسی می‌کند. کسی که منشأ حصول معرفت را می‌جوید در نهایت به تبیین‌های روانشناختی روی می‌کند. ولی کانت در فکر شرایط منطقی حصول معرفت است و از سر اضطرار با روانشناسی روبرو نمی‌شود ولی نمی‌توان گفت که او توانسته باشد «سوپرکتیویسم» را کنار زده باشد.

مفهوم علت اینگونه شکل بگیرد، باید صرفاً تجربی باشد و قاعده‌یی که آن را فراهم می‌آورد بمثابة تجربه‌یی که براساس آن سامان یافته است، محتمل خواهد بود زیرا کلیت و ضرورت این قاعده بنحو پیشین بنیان نیافته بلکه تنها برپایه استقراء استوار شده است. کلیت و ضرورت این قانون صرفاً ساختگی و بدون عمومیتی موثق می‌باشد.³⁵

باید توجه داشت که هیوم بدنبال منشأ استنباط علی است ولی کانت ماهیت معرفت علی را بررسی می‌کند. کسی که منشأ حصول معرفت را می‌جوید در نهایت به تبیین‌های روانشناختی روی می‌کند. ولی کانت در فکر شرایط منطقی حصول معرفت است و از سر اضطرار با روانشناسی روبرو نمی‌شود ولی نمی‌توان گفت که او توانسته باشد «سوپرکتیویسم» را کنار زده باشد.

نقد شوپنهاور بر کانت

(۱) کانت اصل علیت را یک قاعده پیشینی می‌داند که

مشرب تجربی خود توجیه می‌کرد. او ضرورت علی را با قانون تداعی - که یکی از اصول روان‌شناختی ذهن بشر است - تبیین می‌نمود. در واقع، مفهوم ضرورت گره کور مابعدالطبیعه هیوم بود زیرا نمی‌دانست که آنرا در کجای فلسفه خود جای دهد. هیوم قضایای علی را ترکیبی و ناظر به واقعیت می‌دانست و چون فکر می‌کرد که ضرورت، تنها در قضایای تحلیلی قابل جستجو است (زیرا محمول تلویحاً مندرج در موضوع است) پس نمی‌توان از ضرورت علی سخن گفت، ولی کانت معتقد بود که ضرورت معنای وسیعتری دارد. ضروری بودن یک قضیه به اندراج محمول در موضوع نیست بلکه به پیشینی بودن مفاهیمی است که در آن بکار می‌رود. کانت ضرورت را با تمایلات روانشناختی و یا استقراء توجیه نمی‌کرد و معتقد بود که تجربه، ضرورت و کلیت گزاره‌ها را تأمین نمی‌ماید و تنها از مجاورت و یا توالی پدیدارها حکایت می‌کند.

بنابراین کلیت و ضرورت یک گزاره در گروه صورتهای مانقدهم ذهن است، صورتهایی که بر تمثالات حسی بار می‌شود و به آن شأن عینی می‌بخشد. کانت با کسانی که اصل علیت را انتزاع ذهن می‌دانند و به وقوع مکرر پدیدارها متوسل می‌شوند مخالف است می‌کند:

ممکن است این مسئله - با توجه به فرایند فهم ما - در تناقض با تمام آن چیزی که تاکنون آموخته‌ایم به نظر برسد. دیدگاه مقبول تنها از طریق ادراک حسی و مقایسه وقایعی که بنحو مکرر و یکنواخت در پی هم می‌آیند، حاصل شده است. براساس رویدادهای گذشته است که به کشف قاعده علی توانا می‌شویم، قاعده‌یی که برطبق آن رویدادهای معین همواره نمودهای مشخص دارند... اگر

35- Kant, I. *Critique of Pure Reason*, trans.

N.K. Smith, London, Macmillan, 1963, A196;

B241.

از تجربه اخذ نشده است. در فلسفه کانت اگر به گواهی حواس تکیه کنیم، تنها با توالی پدیدارها روبرو می‌شویم. زمانی می‌توان به توالی پدیدارها شأن عینی بخشید که تمثالات حسی برقانون علیت ابتناء پیدا کند. این نکته‌یی است که مورد انتقاد شوپنهاور قرار می‌گیرد. شوپنهاور عینیت شناخت را منوط به سوژکتیو بودن آن نمی‌داند. بعقیده او می‌توان از توالی پدیدارها، درک عینی داشت ولی این نسبت را بمعنای علی نگرفت. مثلاً همه ما از توالی روز و شب، شناخت متعینی داریم ولی روز را علت شب و یا معلول آن بحساب نمی‌آوریم. اختلاف شوپنهاور و کانت در تعریفی است که از ذهنیت و عینیت دارند. شوپنهاور تصورات دلبخواهی و یا خیال‌انگیز را ذهنی می‌داند در حالی که کانت ذهنیت را مساوی با شرایط منطقی معرفت لحاظ می‌کند.^{۳۶}

۲- کانت، قانون علیت را برای همه تجربه‌ها معتبر می‌شمارد ولی شوپنهاور از اعتبار کلی و همه‌شمول این قانون صرف‌نظر می‌کند. شوپنهاور معتقد است که کانت از تصور روزمره مردم مبنی بر معقول بودن عالم ماده جانبداری می‌نماید.

۳- کانت از ضروری بودن قانون علیت سخن می‌گفت حال آنکه شوپنهاور این ضرورت را نقد می‌کرد. او معتقد بود که ضرورت این قانون مستلزم فاهمه‌یی مطلق و همه-دان است، فاهمه‌یی که بتواند بصورت همزمان از تمام روابطی که میان اشیاء می‌گذرد، باخبر باشد.^{۳۷}

۴- موارد فوق، پیشینی بودن اصل علیت را مورد نقد قرار می‌دهد ولی شوپنهاور از نامنسجم بودن تلقی کانت نسبت به علیت نیز انتقاد می‌کند. کانت از یکسو اطلاق مقولات فاهمه را برحوزه نومن، مجاز نمی‌داند ولی از سوی دیگر، نومن را علت فنومن

می‌داند برهمن اساس اصل علیت بعنوان مقوله فاهمه در قلمرو نومن بکار گرفته می‌شود.^{۳۸}

علیت در قرن نوزدهم و بیستم

علم جدید در بستر کمی دانستن واقعیت رشد کرد. برخی فیلسوفان نیز به مخالفت با نگرش غایی برخاستند زیرا در تفسیر غایی از عالم، عدد و رقم جایگاهی ندارد. پیشبینی رویدادهای آینده مستلزم این بود که ریاضیات بخدمت تجربه بیاید و به محاسبه واقعیت پردازد. اولین کسی که غایت‌انگاری را به حاشیه راند، فرانسویس بیکن است. بیکن رویکرد غایی را محصول فرافکنی اراده آدمی بر طبیعت بیجان می‌داند. او بیش از هر چیز به علت صوری یا نیروهای مندرج در طبیعت، توجه می‌کند:

در طبیعت چیزی جز اجسام جزئی وجود ندارد... اجسامی که صرفاً جزئی هستند و ظهور یافته‌اند براساس یک قانون ثابت عمل می‌کنند... مراد من از علل صوری، این قانون و شرایط آن است.^{۳۹}

دکارت نیز پژوهش در غایات را با تجسس در کار خداوند یکی می‌گیرد:

ما در پی این نخواهیم بود که ببینیم خدا چه

36- Schopenhaur, Arthur. "Argument against Kant's Proof of the Apriori Nature of the Concept of Causality", trans. Haldne and John Kemp, in Chadwick Ruth f. *Immanuel Kant Critical Assessments*, New York and London, Routledge, 1992, p.59.

37- *Ibid*, p.62.

۳۸- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۴، ص ۷۷.

39- Bacon, Francis, *The New Organon*, New York, Bobbs-Merill Company Inc., 1960, p.122.

■ **ماکس پلانک با تبیین کوانتومی پدیده‌های در مقیاس کوچک تحولی در فیزیک بوجود آورد و برخی پیشفرضهای فیزیک نیوتونی را زیر سؤال برد. انیشتن نیز با فیزیک نسبیت خود برخی دیگر از این پیشفرضها را (مثل مفهوم زمان و مکان مطلق) خدشه‌پذیر نمود.**

برای تولید حرکت به اجسام فشار می‌آورند. حرکت واقعی نه ایجاد و نه دگرگون می‌شود مگر بواسطه نیرویی که بر اجسام وارد می‌آید و آنها را به حرکت در می‌آورد اما حرکت نسبی ممکن است بدون نیرویی که بر جسم تأثیر می‌گذارد، ایجاد شود. زیرا تنها کافی است نیرویی بر سایر اجسام در نسبت با جسمی که سنجیده می‌شود، وارد بیاید در حالی که حرکت و سکون این جسم ثابت مانده است و امکان تغییر یافتن نسبت مزبور از طریق روشی خاص وجود دارد.^{۴۰}

فیزیک کلاسیک قوانین نیوتن را وحی منزل می‌پنداشت و از قطعیت و تخلف‌ناپذیر بودن آن دم می‌زد. کانت نیز دقیقاً در همین حال وهواست بهمین خاطر تمام نیروی خود را صرف تبیین فلسفی فیزیک نیوتنی می‌کند.

در ابتدای قرن بیستم ماکس پلانک با تبیین کوانتومی پدیده‌های در مقیاس کوچک تحولی در فیزیک بوجود آورد و برخی پیشفرضهای فیزیک نیوتونی را زیر سؤال برد. انیشتن نیز با فیزیک نسبیت خود برخی دیگر از این پیشفرضها را (مثل مفهوم زمان و مکان مطلق) خدشه‌پذیر نمود. انقباض و انبساطی که بین زمان و مکان در سرعت‌های بالا دیده می‌شود و احتمالاتی که در روابط اتمی دیده می‌شود زمینه‌های

هدفهایی در خلقت جهان داشته است و پژوهش در علل غایی را بالکل در فلسفه خود کنار خواهیم گذاشت زیرا ما نباید آنقدر خودخواه باشیم که خیال کنیم خدا باید در کار خود با ما مشورت می‌کرد.^{۴۱}

با تثبیت موفقیت‌های فیزیک نیوتنی در علم، در قرن نوزدهم قانون جای علیت را می‌گیرد. پیدا کردن علت و معلول برای علم نیوتنی اهمیت ندارد. این علم قوانین فیزیک را برحسب نسبت‌هایی که میان اشیاء برقرار می‌شود وضع می‌کند و بدنبال پیشبینی وقایع آینده است. قانونی که بیشترین نسبت را در ذیل خود جای بدهد جامعتر خواهد بود و کارایی بیشتری دارد.

نیوتن سه قانون برای حرکت وضع کرده است. تعریف او از علیت با توجه به این قوانین صورت می‌گیرد؛ عبارت دیگر علت و معلول در بستر اقسامی که برای حرکت برمی‌شمرد، معنا می‌یابند. نیوتن حرکت واقعی را از حرکت نسبی تمیز می‌دهد و متناظر با هر یک به تعریف علیت دست می‌زند:

علل که بواسطه حرکات نسبی و واقعی از یکدیگر متمایز می‌شوند، نیروهایی هستند که

۴۰- دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی در فلسفه دکارت، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۴.

41- Newton, Issac. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy (Philosophiae, Naturalis Principia)*, trans. A. Mutte. with Introduction by L. Bernard, London, Dawson, 1968, p.114.



اصل عدم قطعیت را می‌چیند و فیزیک نیوتنی را از اعتبار فراگیر خود می‌اندازد. علیت که در قرون جدید ابتدا جنبه ذهنی پیدا کرد و سپس به قانون (در معنای فیزیک نیوتنی آن) تغییر یافت و ضرورت علی به قطعیت ریاضی - وار پدیده‌ها براساس روابط فیزیکی یعنی دترمینیسم تبدیل گردید با اصل عدم قطعیت هایزنبرگ دچار چالشی جدید گردید بگونه‌یی که هایزنبرگ به جان اصل علیت می‌افتد و سعی می‌کند آترا از ساحت زمانه‌یی که علم را با فیزیک کوانتوم یکی گرفته است، بزداید:

فیزیک باید تنها همبستگی مشاهدات حسی را توصیف کند. با این رویکرد می‌توان توصیفی بهتر از حالت واقعی اشیاء را ارائه داد: از آنجاکه همه تجربه‌ها موضوع قوانین مکانیک کوانتوم هستند... پس مکانیک کوانتوم شکست نهایی علیت را تثبیت می‌کند.^{۳۲}

تئوری کوانتوم از روابط آشفته‌یی که میان اتمهاست سخن گفت. مفاهیمی چون ماده، جرم، طول و زمان ثبات خود را از دست دادند. دترمینیسم متزلزل شد و عدم قطعیت جای روابط علی را گرفت. اصل عدم قطعیت ناظر به قانونمند نبودن روابطی است که بین اتمها برقرار می‌شود.

برخی دیگر از فیزیکدانان و فیلسوفان در مقابل آنچه هایزنبرگ می‌گفت، سکوت نکردند و به توجیه اصل علیت پرداختند. آنها عدم قطعیت را به انحرافی در ابزارها و یا نابسندگی قوانینی که تاکنون شناخته‌ایم، نسبت می‌دادند.

سیر علیت در جهان اسلام

۱- علیت از نظر متکلمان

از نظر متکلمان مناط احتیاج معلول به علت حدوث

زمانی است و خدا در آغاز زمانی عالم قرار دارد. آنها معتقدند که عالم پس از تحقق یافتن دیگر نیازی به علت ندارد. متکلمان عملکرد خدا را شبیه بنایی که یک ساختمان را برپا می‌دارد، می‌دانند. همانطور که ساختمان بعد از اینکه تکمیل شد بینباز از بناست و بدون او می‌تواند دوام داشته باشد، عالم نیز فقط در حدوثش نیازمند خداست. آنها با تکیه بر اصل امتناع تسلسل، همه علل را به اراده آزاد خداوند که در ابتدای زمانی عالم واقع شده است، نسبت می‌دهند.

۲- دیدگاه فیلسوفان مشاء در برابر متکلمان

تلقی ابن سینا از علیت با توجه به موضعی که در مقابل متکلمان می‌گیرد، قابل بررسی است:

(۱) مناط احتیاج معلول به علت، حدوث ذاتی یا امکان ماهوی و نه حدوث زمانی است.

(۲) خدا، اعطا کننده وجود و نه ماهیت است. از آنجاکه وجود و عدم برای ممکنات، ضرورت ندارد خدا علت مبقیه نیز هست. معلول بعد از اینکه وجود را دریافت نمود، بازهم نیازمند به علت است زیرا امکان از لوازم ذاتی ماهیت می‌باشد.

(۳) متکلمان خدا را فاعل بالاراده می‌دانند در حالیکه اراده با خواسته‌های خود تجدد پیدا می‌کند و مستلزم برآوردن کاستیه‌هاست. خدایی که مبرا از هرگونه نقص است نمی‌تواند اراده حادث و نوشونده‌یی داشته باشد. برای ابن سینا خداوند، فاعل بالعنايه است یعنی اراده او به علمش باز می‌گردد.

(۴) متکلمان، علت مَعْدَه و حقیقی را از هم تمیز نمی‌دهند ولی ابن سینا به فرقی که میان آندو هست،

42- Heisenberg, Werner. *The Philosophical Content of Quantum Kinematics and Mechanics in Quantum Theory and Measurement*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 172.

توجه دارد. در بستر این تمایز، علت‌هایی که اغلب بدون توجه در عالم ماده به آن استناد علیت می‌دهیم علل معده هستند نه علل حقیقی.

۵) متکلمان تسلسل در علل را محال می‌دانند در حالی که سیر علت معده می‌تواند تا بینهایت ادامه یابد و مستلزم هیچ دور یا محذور باطنی نباشد. بحث تقدم زمانی علت بر معلول نیز مختص به علت معده است.

هستند. اما با توجه به آنکه بحث اصالت الوجود هنوز مطرح نبود علت و معلول، دو هویت جداگانه می‌یافتند و میان آنها اضافه مقولی نسبت داده می‌شد. ابن‌سینا اصل علیت را از بدفهمیهای تجربه‌انگاران‌ی‌بی که متکلمان داشتند، رهایی بخشید و به آن شأن مابعدالطبیعی داد. علیت معده برای فیلسوف مشایی در فیزیک می‌گنجد و با مسائلی چون حرکت، قوه و فعل مطرح می‌شود. البته در این فلسفه قوانین ثابت و

■ ابن‌سینا اصل علیت را از بدفهمیهای تجربه‌انگاران‌ی‌بی که

متکلمان داشتند، رهایی بخشید و به آن شأن مابعدالطبیعی داد. علیت معده برای فیلسوف مشایی در فیزیک می‌گنجد و با مسائلی چون حرکت، قوه و فعل مطرح می‌شود. البته در این فلسفه قوانین ثابت و لایتغیری که حاکم بر طبیعت است، جنبه علی دارند ولی معطی و مبقی آنها واهب‌الصور می‌باشد.

لایتغیری که حاکم بر طبیعت است، جنبه علی دارند ولی معطی و مبقی آنها واهب‌الصور می‌باشد.

۳- علیت در حکمت متعالیه

از آنجا که در حکمت مشاء تحلیل علیت بصورت ماهوی طرح می‌گردد لذا در علیت با پنج امر (سه چیز و دو فعل) مواجه می‌گردیدیم: اول علت که به معلول وجود می‌دهد؛ دوم وجود که به معلول داده می‌شود؛ سوم معلول که وجود را از علت می‌گیرد؛ چهارم عمل دادن وجود از جانب علت؛ و پنجم عمل گرفتن از جانب معلول. اما با تحلیل عقلی معلول نمی‌تواند قبل از وجود یافتن از جانب علت چیزی باشد که وجودی را اخذ کند و خلاصه آنکه تمامی این پنج امر به یک امر باز خواهند گشت. این مشکل ناشی از آن بود که در تحلیل قبلی برای ماهیت هویت جداگانه در نظر گرفته می‌شد در

۶) اگر معلول در ظرف وجود علت از هست شدن سر باز بزند، باید در تامة بودن آن علت تردید کرد. با وجود شرایطی که در تامة یک علت دخالت دارد، معلول بلادرنگ تحقق می‌یابد. بنابراین میان علت تامه و معقول هیچ وقفه یا فاصله زمانی نیست بلکه معلول با علت خود معیت زمانی دارد. بنابراین معلول در ظرف سرمد از علت تامه تحقق می‌یابد و بین آن دو هیچ وقفه یا فاصله زمانی نیست.^{۳۳}

در فلسفه ابن‌سینا جعل به وجود و نه ماهیت تعلق می‌گیرد. رابطه میان خدا و عالم (از حیث معیت علت و معلول و جعل وجود) بمثابة نسبتی است که بین ذهن و تصوراتش برقرار می‌شود. همانطور که صورتهای ذهنی در اثر بیتوجهی ما محو می‌شوند، عالم نیز بدون عنایت خدا از عرصه وجود رخت برمی‌بندد. درست است که تصورات، جدا از ذهن هیچ حیثیتی ندارند ولی فی حد نفسه مستقل از آن

۳۳- ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱ - ۳۱۶.



■ در تفکر ماهوی، معلول بودن بصورت یک صفت درآمده است گویی ماهیت پیش از اینکه فراخوانده شود، شأن منحازی دارد. مرتبه آن ماهیتی که فی نفسه چیزی نیست با نسبت دادن صفتی مثل معلول مشخص نمی شود.

جعل و افاضه به آن تعلق بگیرد. پس آنچه تحقق یافته و از مبدع حق و صانع مطلق صادر شده است، همانا وجودی بدون ماهیت است پس نسبت معلولیت به ماهیت مثل نسبت موجودیت به آن، صرفاً برسبیل مجاز است.^{۲۴} ملاصدرا به جای علیت از تشان صحبت می کند. و با تحلیل عقلی و براساس اصالت وجود علت حقیقی و وجود مستقل چیزی غیر از خداوند نخواهد بود. بجهت اینکه معلول، شانی از شتون علت است و ربط محض و فقریحت است نسبت به علت پس حقیقت معلول مدرک نگردد مگر بادراک علت، باینطور که معلول مترائی شود در علت به تبعیت علت و هرگاه برهان و طریق عین مبرهن علیه و ذوالطریق باشد، بر ظهور و انکشاف بیفزاید زیرا که ظهورش در نزد ظهور ذات خویش زیاده است از ظهور شأن در نزد ظهور ذی الشأن و ظهور مترائی در نزد ظهور مرئی... و این طریقه راه انبیاء و صدیقین... است.^{۲۵}

۲۴ - ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۰.
 ۲۵ - همو، کتاب المشاعر، ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله، تهران، طهوری، ۱۳۶۳، ص ۲۱۵.

حالیکه ماهیت نمی تواند اصلاتی از جانب خویش داشته باشد. با طرح اصالت الوجود از جانب ملاصدرا چون هیچ امر اصیلی غیر از وجود نداریم و ماهیت بتبع آن تحصیل می یابد لذا تمامی این پنج امر به یک چیز برمی گشت و آن وجود بود. با تحلیل عقلی علیت براساس اصالت الوجود، معلول نمی تواند هويت منحاز از علت خود داشته باشد و برای آن استقلالی در نظر گرفته شود. لذا تحلیل عقلی علیت براساس اصالت الوجود ما را به این امر می رساند که معلول چیزی جز شانی از علت نیست و ارتباط آن با علت ارتباط ربطی است و استقلالی از علت ندارد. معلول نه تنها وجود ربطی دارد که عین الربط است، و علت در مقایسه با معلول مستقل است.

ملاصدرا موجود بودن ماهیت را با معلولیت آن مقایسه می کند و به این نتیجه می رسد که انتساب موجودیت و معلول بودن به ماهیت برسبیل مجاز صورت می گیرد. در اینجا ماهیت، شانی از شتون وجود است و حیثیت مستقلی ندارد. فقر و نیازمندی ماهیت بدان پایه است که ما را از منسوب داشتن معلولیت به آن، باز می دارد. در تفکر ماهوی، معلول بودن بصورت یک صفت درآمده است گویی ماهیت پیش از اینکه فراخوانده شود، شأن منحازی دارد. مرتبه آن ماهیتی که فی نفسه چیزی نیست با نسبت دادن صفتی مثل معلول مشخص نمی شود. بعبارت دیگر معلولیت نمی تواند عین الربط بودن ماسوا را افاده کند. این نیازمندی ریشه در سهمی دارد که موجودات از وجود برده اند.

اثر جاعل و آنچه بر آن مرتب می شود جز نحوه ای از انحاء وجود و مرتبه ای از مراتب ظهور نیست؛ ماهیتی از ماهیات نیست بلکه ماهیت بنور وجود ظاهر می شود. بی آنکه

او حقیقت و باقی شئونش است. حق ذات است و غیر او اسماء و صفاتش. او اصل است و ماسوا اطوار و فروعش... آنچه علت نامیده می شود اصل است و معلول، شأنی از شئون آن. بازگشت علت و تأثیر به انفصال شیئی که هویت جدا از علت دارد نیست بلکه به تطور ذاتی علت... می باشد.^{۲۶}

اما برخلاف عرفا که برای وجود ماسوای خالق هیچ معنای استقلالی قایل نبودند اصحاب حکمت متعالیه قایل هستند که علی رغم وجود ربطی معلول اما خود معلول از جهتی می تواند نحوه‌ی از استقلال داشته باشد. آنها برای فهم ارتباطی که میان خالق و مخلوق است به معانی حرفیه اشاره می کنند. با اینکه حروف دارای معنای مستقلی نیستند و در جمله و در کنار اسم و فعل که معنای مستقل دارند معنای خود را افاده می کنند اما با اینهمه می توان نحوه‌ی از معنای استقلالی را به آنها نسبت داد. اگر از حرف «از» معنایی مستقل استنباط نمی شود و در کنار اسم مثل «از خانه» معنای ابتدائیت می دهد اما می توان گفت که «از» بمعنای ابتدائیت است، در نتیجه وجود رابط در عین هویت ربطیش می تواند بنحو استقلالی نیز مورد لحاظ قرار گیرد، بدون آنکه هویت عین الربطیش را از دست دهد. وابستگی اشیاء به خداوند و استقلالی که از آن سخن گفتیم با تشکیک وجود فهمیده می شود و این هنر ملاصدرا بود که با این نظریه، حساب خود را از وحدت وجود محض جدا می کند. بدین ترتیب ملاصدرا رابطه علت و معلول را - برخلاف حکمت مشاء - ربطی اشراقی می داند و نه مقولی که ارتباط بین دو هویت منحاز باشد.^{۲۷} فلسفه مشاء اصل علت و فروع آن را از ماهیت اخذ می کند زیرا امکان ماهوی مناط احتیاج معلول به علت

می شود. در تفکر مشائی برای خالق و مخلوق دو هویت جداگانه در نظر می گیرد. وقتی که قلمرو خدا از عالم جدا شود، شائبه استقلال معلول از علت پیش می آید. در این فضا بگونه‌ی از علت سخن می گویند گویی معلول، وجود منحاز و مستقلی دارد و بعد تصمیم می گیرد که درخواست علت را مبنی بر هست شدن بپذیرد.

درست است که ابن سینا توجه دارد که اگر معلول در ظرف وجود علت از هست شدن سر باز بزند، باید در تامه بودن مدعی تردید کرد بنابراین میان علت تامه و معلولش هیچ وقفه و یا فاصله نیست، ولی بهر حال انگاره مستقل بودن معلول از علت، لازمه تفکر ماهوی است.

ویژگیهای کلی علت در فلسفه اسلامی

حال اگر بخواهیم تحلیل علت را در فلسفه اسلامی با فلسفه غرب مقایسه کنیم می بینیم علت برخلاف فلسفه غرب از تجربه اخذ نشده است بلکه با تحلیل عقلی به آن می رسیم و از معقولات ثانیه فلسفی است و نمی توان با تحلیل تجربه به آن رسید، همان نگاهی که فلسفه جدید غرب در تحلیل علت داشت.

خلاصه دیدگاه حکمت متعالیه درباره علت در مقایسه با تفکرات دیگر بنابر تقریرات شهید مطهری بشرح ذیل است:

۱- قانون علت و جمیع قوانین منشعبه از آن... قوانینی است نفس الامری و مستقل از ذهن و ادراکات ما است؛

۲- ادراک ذهنی تصویری ما از علت و معلولیت

۴۶- همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، ص ۵۰ و ۶۷.

۴۷- همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۴.

■ در فلسفه اسلامی

منشأ تصور علیت درون‌نگری است؛

یعنی با علم حضوری به خویشتن

و حالات خویش معنا

و مصداق علیت بنحو وجودی

درک می‌گردد و بعد به عالم خارج

منتقل می‌شود.

می‌نماییم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم... انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت از همین جا شروع می‌شود.^{۴۸}

مقایسه علیت در فلسفه جدید غرب با فلسفه اسلامی

همانگونه که در دیدگاه‌های تاریخی فیلسوفان جدید غرب دیدیم تطور بحث علیت در فلسفه غرب را باجمال می‌توان چنین بیان نمود: در این نگرش فلسفی علیت از تحلیل وجودی خارجی به تحلیل هویتی ذهنی تقلیل یافت که سوپزکتیویسم غربی به‌مراه داشت. بارکلی آن را به «دلیل» که رابطه‌ی ذهنی است تبدیل کرد و لاک از رابطه‌ی تصورات سخن گفت و مالبرانش هرگونه علیتی و رای فعل الهی را منکر شد و لایب‌نیس نیز اصل علیت را به اصل دلیل کافی که نوعی توقع ذهنی است تبدیل کرد. کانت نیز آن را از مقولات فاهمه اخذ می‌نمود. پس از آن در علم جدید فقط برداشت قانون علمی از علیت

ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی و جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده...؛
۳- ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع به قانون علیت و معلولیت (مناط احتیاج به علت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه می‌باشد؛
۴- قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است و اختصاصی با ماده و روابط مادی ندارد؛

۵- قانون علیت و منشعبات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است؛

۶- قانون علیت و منشعبات وی ناچار باید بعنوان اصل موضوع در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم نمی‌توانند بکلی بیناز از این قانون باشند؛

۷- علم به علت تامه، موجب علم به معلول است و از اینرواز وجود علت می‌توان به وجود معلول پی‌برد؛
۸- حوادث این جهان «ضرورت وقتی» دارند.

یعنی وقوع هر حادثه فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد؛

۹- شرایط و اوضاع زمانی، علت تامه اوضاع بعدی نیست بلکه زمینه اوضاع بعدی است و در عین حال اطلاع کامل از این زمینه، موجب پیشبینی قطعی است؛

۱۰- تقدیر و اراده مافوق‌طبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول آنها) معنا ندارد؛

۱۱- انسان در افعال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با ضرورت علی و معلولی منافی نیست.^{۴۸}

در فلسفه اسلامی منشأ تصور علیت درون‌نگری است؛ یعنی با علم حضوری به خویشتن و حالات خویش معنا و مصداق علیت بنحو وجودی درک می‌گردد و بعد به عالم خارج منتقل می‌شود. «هنگامی که ما این نسبت (قیام افعال انسان به نفس) را مشاهده

۴۸- مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم،

ج ۳، ص ۴۸۹ - ۵۱۱.

۴۹- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم

با پاورقی استاد مطهری، ج ۳، قم، انتشارات اسلامی، بیتا، ص

■ در فلسفه اسلامی چون ضرورت علی، امری عقلی و نفس‌الامری بود هیچ پدیده فیزیکی نمی‌توانست آن را زیر سؤال برد. لذا در مواردی اینچنینی عدم قطعیت به محدودیتهای معرفتشناختی یا تأثیر و تأثر دو جانبه آزمایشگر و آزمایش ارجاع می‌گردد.

باقی ماند. تا آنکه حتی در قرن بیستم در مواجهه با برخی پدیده‌های فیزیکی نیز علیت مورد تردید قرار گرفت. چالشهای فراروی فلسفه جدید غرب در بحث علیت از آنجا برمی‌خاست که نقطه عزیمت تلاشهای این فیلسوفان برای تحلیل علیت از تجربه بود و تجربه نیز نه ضرورتی را اقتضا می‌کرد و نه بدون تعامل با حواس معنی می‌یافت.

بطور کلی می‌توان در مقایسه بین علیت در فلسفه جدید غرب و فلسفه اسلامی این موارد اختلاف را برشمرد:

۱- نقطه عزیمت بحث علیت در فلسفه جدید غرب تجربه بود که حتی فیلسوفان عقلگرایی همچون لایبنیتس نیز نهایتاً علیت را براساس مشاهدات تجربی تحلیل می‌نمودند. در این مسیر، هیوم بحق، استلزامات این نوع نگرش به علیت را که نهایتاً به تداعی معانی منجر می‌شود نشان داد. درست است که هیوم علیت را از منظر تجربه‌گرایی می‌بیند ولی بالاخره فیلسوف است. او نمی‌تواند از جنبه ذهنی علیت بگریزد و در نهایت نیز با قاعده‌های روانشناختی این خلأ را پر می‌کند، در حالی که ماتریالیستها از هر چیزی که نشانی از عقل داشته باشد کناره گرفتند و علیت را در قراین مادی دنبال کردند؛ مثلاً علت جوش آمدن آب را حرارت و علت حرکت زمین را جاذبه دانستند.^{۵۰} اما در فلسفه اسلامی بحث

علیت بحثی عقلی است که با شهود عقلی بدان وقوف داریم و از معقولات ثانیه فلسفی بحساب می‌آید. سپس تجربه با این مبنای عقلی بررسی می‌شود. در حالی که در فلسفه غرب براساس مشاهدات تجربی تحلیلهای ذهنی شکل می‌گرفت.

۲- از آنجا که مبنای تحلیل علیت در غرب از تجربه برمی‌خاست و تجربه نیز نمی‌توانست هیچگونه ضرورتی را بدست دهد لذا تبیین ضرورت علی با چالشهای بسیاری روبرو بوده است. با اوج موفقیت فیزیک نیوتونی، این ضرورت به قطعیت قوانین فیزیکی که براساس روابط دقیق ریاضی بیان می‌گردید تبدیل شد. لذا ضرورت به «دترمینیسم» تغییر معنا یافت و در قرن بیستم که دترمینیستی بودن قوانین نیوتونی با مسائلی همچون اصل عدم قطعیت هایزنبرگ زیر سؤال رفت در نظر برخی فیزیکدانان و فلاسفه غربی نفی ضرورت علی از آن برداشت گردید. در حالی که در فلسفه اسلامی چون ضرورت علی، امری عقلی و نفس‌الامری بود هیچ پدیده فیزیکی نمی‌توانست آن را زیر سؤال برد. لذا در مواردی اینچنینی عدم قطعیت به محدودیتهای معرفتشناختی یا تأثیر و تأثر دو جانبه آزمایشگر و آزمایش ارجاع می‌گردد.

۳- نحوه استنباط علیت در فلسفه جدید غرب براساس روابط مشاهده‌شده در عالم خارج بود که بدیهی است با تعامل این داده‌ها با ساختار معرفتی ما تبیین می‌گردید و لذا یافته‌های تجربی، مبنای استنباط این اصل بود در حالی که در فلسفه اسلامی مبنای استنباط علیت از رابطه نفس و اراده خود بدست

۵۰- بوخنسکی، اینوستیوس، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۱-۴.

می‌آید که انسان بنحو وجودی نسبت به آن شهود دارد و سپس در معرفتشناسی از آن استفاده می‌شود. ۴- تفاوت دیگری که میان آراء فیلسوفان غربی و حکمای اسلامی به چشم می‌خورد، تقدم و تأخری است که هریک در مباحث خود به معرفتشناسی یا هستی‌شناسی داده‌اند، البته در این امر که در بسیاری موارد، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بموازات یکدیگر ره پیموده‌اند، هیچ تردیدی نیست و

همواره بین شناختشناسی و هستی‌شناسی نوعی هماهنگی موجود است، یعنی تبیین هر فرد نسبت به مسئله شناخت و معرفت، با نحوه نگرش او درباره هستی و دیدگاه او در مسائل هستی‌شناختی، پیوند و ربطی منطقی دارد.^{۵۱}

اما با این حال به نظر می‌رسد که برای فیلسوفان غربی، بویژه از زمان دکارت به اینسو - که انتقال عمده‌یی را به محور موضوعات فلسفی داد و تمرکز و توجه آنها را از مباحث متافیزیکی و هستی‌شناختی به مباحث معرفت‌شناختی کشاند - معرفت‌شناسی در تقدم قرار داشته و حال آنکه در اندیشه حکمای مسلمان این هستی‌شناسی بوده که همیشه بر معرفت‌شناسی تقدم داشته است؛ چرا که از نظر ایشان «ورود به مسائل معرفتی و بحث از شناخت، با برخی گزاره‌های هستی‌شناختی آغاز می‌شود».^{۵۲}

از اینرو، در بررسی موضوع علیت، نقطه شروع و اتکای فیلسوفان غربی مبدئی معرفت‌شناختی بوده، حال آنکه عزیمت و رهسپاری فیلسوفان مسلمان برای پژوهش در این امر، از مبدأ هستی‌شناختی سرچشمه گرفته، که این امر خود سبب اختلاف آراء ایشان در چگونگی مبنا قراردادن اصل علیت نیز شده است. برای اندیشمندان غربی که معرفت‌شناسی تفوق و

برتری دارد، بحث از منشأ شناخت و اصل علیت ریشه در حس و تجربه دارد و حال آنکه نزد متفکر اسلامی که تقدم را به هستی‌شناسی می‌دهد، اصل علیت نه فقط بدلیل اساس و بنیان شناخت آدمی که بعنوان امری وجودی در نظر گرفته می‌شود که می‌بایست نه تنها عمل انسانی را توجیه و تبیین نماید که به توصیف فعل الهی نیز بپردازد.^{۵۳}

۵- در فلسفه جدید غرب با رویکرد معرفت‌شناسانه به فلسفه، علیت از امری عینی به امری ذهنی تبدیل شد و در نتیجه استناد علیت به پدیده‌های خارجی با توجه به مشکلات دوآلیستی سوژه - ابژه با چالشهای بسیاری مواجه بود. همانگونه که دیدیم اصل علیت در فلسفه جدید غرب بنحو سوپزکتیویستی تحلیل می‌گردید در حالی که در فلسفه اسلامی این اصل در تمامی عالم اعم از ذهن و عین ساری و جاری است. همین امر در فلسفه جدید غرب، تعمیم اصل علیت را به کل عالم مخصوصاً عالم عینی دچار مشکل ارتباط سوژه و ابژه می‌نمود، در حالیکه در فلسفه اسلامی اصل علیت امری نفس الامری دانسته می‌شود که کل عالم را اعم از ذهن و عین در بر می‌گیرد. نه تنها اصل علیت را بنحو وجودی می‌یابیم بلکه یافتن نفس الامری بودن آن نیز در همان حال برای انسان حاصل می‌شود و در نتیجه کل عالم خارج را نیز در برگرفته و ضرورت علی را در عالم خارج دارا خواهد بود.

۵۱- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۴، ص ۶۳.
۵۲- همان.

53- Netton, Ian Richard. "Neo-Platonism in Islamic Philosophy", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Craig, London, Routledge, 1998, CD Rom.

۶- چون در فلسفه غرب مبنای درک علت، تجربه قرار می‌گیرد و سعی می‌شود از طریق تجربه به اصل علت برسد لذا در تحلیل ضرورت علی مشکلاتی پدید می‌آید و در نتیجه این ضرورت که در بسیاری روابط بین علل و معلول بیرونی دیده نمی‌شود محل تردید قرار می‌گیرد. در حالیکه چون در فلسفه اسلامی علت، معقول ثانیه فلسفی و نفس‌الامری لحاظ می‌شود ضرورت آن در عالم خارج نیز بدون تردید باقی می‌ماند. در نتیجه وقتی که بین دو پدیده که بظاهر علت و معلول به نظر می‌آیند چنین ضرورتی دیده نمی‌شود به نقص معرفت ما از علت و معلول نسبت داده می‌شود یعنی ما نتوانسته‌ایم علت تامه را بیابیم و آنچه که نام علت بر آن نهاده شده است علت ناقصه است. بدیهی است که شناخت علت تامه در جهان مادی و بین اشیاء مادی میسر نیست اما ضرورت آن مورد قبول است. اقسامی که ارسطو برای علت برمی‌شمرد، در بستر توجهی است که او به تجربه دارد. در واقع علل مادی، صوری، غایی و فاعلی مصادیق خارجی علت هستند و با تکیه بر شواهد تجربی و روش استقرایی، دسته‌بندی شده‌اند. فیلسوف مسلمان اصل علت را متکفل پیدا کردن علت و معلول در متن واقعیت نمی‌داند بهمین سبب اگر علت و معلول را نیابد نفی یک قاعده عقلی را وجه همت خود قرار نمی‌دهد.

در فیزیک جدید که علت به دترمینیسم تقلیل یافت واقعیهایی همچون اصل عدم قطعیت هایزنبرگ به نفی قانون علت تعبیر شد. در حالی که در فلسفه اسلامی هیچ نوع عدم قطعیتی در جهان تجربی نمی‌تواند قانون علت را نقض کند و عدم قطعیت به مواردی همچون ضعف معرفتشناختی یا اموری دیگر استناد داده می‌شود.

۷- تحلیل علت در فلسفه جدید غربی مبتنی بر

قول به تعاقب و توالی و همپهلویی مکانی علت و معلول بود، چرا که مشاهدات تجربی را مبنای این تحلیل در نظر می‌گرفتند. ولی در فلسفه اسلامی علت و معلول معیت زمانی دارند و تقدم و تأخر آن تقدم علی است. این نوع نگاه غربی همسو با نگرش متکلمان مسلمان بود، لذا دیده می‌شود که لایب‌نیس نیز در برهین اثبات وجود خداوند از دلیل کافی و عدم امکان تسلسل دلایل کافی استفاده می‌کند که نوعی تقدم علت معده بر معلول است که تقدمی زمانی است، لذا از جهتی در غرب هرگونه بحث از علت به بحث از علت معده منجر می‌گردد و علت معده نیز در رد تسلسل با چالشهای اساسی مواجه می‌گردد، در حالی که در فلسفه اسلامی شبهات مربوط به تسلسل می‌توانست عقلاً برطرف شده و حتی در حکمت متعالیه که معلول شأنی از شئون علت بحساب می‌آمد مشکل تبیین علت العلل و نفی تسلسل معنی ندارد بلکه از اساس نگرش اصالت الوجود به علت خود ابتدائاً به وجود غنی الهی اشاره داشت سپس به موجودات دیگر که فقر ذاتی وجودی ندارد.

۸- فلسفه اسلامی نیز علی‌رغم اذعان به ضرورت علی، با این سخن فلسفه جدید غرب همداستان است که در قضایای ترکیبی نمی‌توان به رابطه ضروری در عالم رسید. اما این عدم وصول به ضرورت نه ناشی از نبودن ضرورت در عالم عین که بسبب عدم توانایی ما با قوای ادراکی همچون حس به یافتن مصداق کامل علت و معلول است. بدین ترتیب مشکلی که اغلب فیلسوفان غربی در نفی علت خارجی داشتند مبنی بر آنکه آنها در استدلال برای نفی علت از خود قانون علت استفاده می‌کنند و بدون توجه آن را پیش فرض دارند (به نقد راسل از هیوم توجه کنید) در فلسفه اسلامی مشکلی را ایجاد نمی‌کرد.

