

علیت از دیدگاه امام محمد غزالی و دیوید هیوم

دکتر حسین نوروزی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

اصل علیت از اصول اولیه تفکر بشر به شمار می‌رود. گویی علیت تاریخی به بلندای تاریخ بشر دارد. انسان‌های بدوی جهت فرونشاندن خشم خدایان قربانی می‌کردند، زیرا حوادث ناگوار طبیعی از جمله سیل و زلزله و طوفان و جز آن را معلول خشم خدایان می‌دانستند. بنابراین در پس‌زمینه فکری خود به رابطه علی و معلولی قایل بودند. به نظر می‌رسد که اصل علیت قبل از آنکه جزو مباحث نظری و عقلانی دانشمندان قرار گیرد، جزو اصول مسلم زندگی روزمره و عملی بوده است.

مباحث نظری علیت بصورت نظام‌مند از ارسطو شروع می‌شود، اما هنر ارسطو این بود که بسان یک معمار، مواد اولیه را از فلاسفه پیشین اخذ کرد و با ترکیب آنها و افزوده‌های شخصی، طرحی نو درانداخت و از آن پس تمام فلاسفه، بخصوص فلاسفه اسلامی را تحت تأثیر قرار داد. روایت ارسطو از آنچه «علل اربعه» نام نهاد، چهارچوب نظری مبحث علیت را فراهم ساخت. ارسطو چهار معنا برای «aitiai» شناسایی کرد، واژه‌ای که دانشمندان قرون وسطی آنرا علیت ترجمه کردند. شرح ارسطو در کتاب متافیزیک در حول شناخت می‌چرخد. ارسطو می‌گوید که شناخت ما به درک «چرایی» بستگی دارد و به «چرایی» با چهار روش مختلف می‌توان پاسخ داد. این پاسخ‌های گوناگون، علیت مادی، صوری، فاعلی و غایی را شکل می‌دهند. این گزارش ارسطو از علیت، فلاسفه قرون وسطی همانند توماس آکوئیناس را

تحت تأثیر قرار داد. در قرون وسطی خدا، جایگزین محرک نامتحرک ارسطو می‌شود و اکثر مباحث مربوط به علیّت پیرامون نحوه تأثیر خدا بر روی موجودات جهان دور می‌زند. در سده‌های هفدهم و هجدهم تحول عمده‌ای در مقوله علیت روی داد زیرا مفهوم علیت سطحی‌تر و ساده‌تر شد شکل دنیوی به خود گرفت و شناخت پیوندهای علی درست، جایگزین دغدغه‌های فلسفی مربوط به مسائل مابعدالطبیعی علیت شد و در نتیجه علت غایی از حوزه اندیشه بشری کنار رفت و در تبیین پدیده‌ها بر علت فاعلی انگشت گذاشته شد، از ویژگی‌های قرن حاضر این است که بسیاری از فلاسفه اصرار دارند که همان مفهوم علیت نیز بی‌فایده است و ریشه انسان‌وار انگارانه دارد. زیرا این گرایش از دیرباز در بشر وجود دارد که احساسات خود را بر طبیعت منعکس کند.^(۱)

دیدگاه امام محمد غزالی درباره علیت

در حوزه جهان اسلام، گرایش غالب متکلمان اشعری بر نفی علیت بوده است و امام محمد غزالی را باید در حیطه کلام اشعری مورد مطالعه قرار داد و از متکلمان متقدم تنها معمر بن عباد السلمی بوده است که به رابطه علیت میان اجسام و اعراض آنها قائل بوده است^(۲) غیر از معمر اکثر متکلمان رابطه علیت را به دیده انکار نگریسته‌اند و برای نفی علیت انگیزه‌های کلامی بر سایر ادله برتری داشته است. انگیزه غزالی از رد علیت فلسفی را نیز باید در این راستا مطالعه کرد.

انگیزه‌های نفی علیت

۱- قدرت مطلق خدا

در نظر اشاعره خداوند مالکی است که قدرت مطلقه او سراسر گیتی را فراگرفته و هیچ

۱- کار ناپ، رودلف، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، انتشارات نیلوفر تهران، صفحه ۱۲۱.

۲- شهرستانی، محمدابن عبدالکریم، الملل و النحل، صححه و قدم علیه الاستاذ احمد فهی، دارالسرور، ۱۳۶۸، الالطیبه

الاولی، ج ۱، صفحه ۳۵.

جایی از نظام هستی از سلطه قدرت او خارج نیست،^(۱) «او خالق همه موجودات حادث است و روا نیست که آنچه را اراده نمی‌کند، بیافریند»^(۲)

در نظر غزالی قبول رابطه علی و معلولی با توحید تعارض دارد. غزالی برای اینکه بر توحید افعالی تأکید ورزد، رابطه علی و معلولی در جهان را در پای آن قربانی می‌کند پیش فرض غزالی این است که رابطه علی و معلولی با توحید افعالی تعارض دارد و در مقام گزینش، باید یکی از اینها را فدای دیگری کرد. وی علیت را نفی می‌کند تا هر چه بیشتر حوزه توحید افعالی را گسترش دهد. در نظر غزالی شیطان با دو روش می‌خواهد شرک را به دل راه دهد: یکی از آن نگریستن در اختیار حیوانات و دوم نگریستن در جمادات. مانند اعتماد به باران در بیرون آوردن کشت و رستن و بیرون آمدن آن و اعتماد به ابر در فرود آمدن باران.^(۳)

۲- توکل

به نظر غزالی توکل به خدا به دو سبب ضعیف می‌شود: اعتقاد به فاعلیت جمادات، اعتقاد به اختیار انسان.

به باور وی هر دو اعتقاد فاسدند، زیرا همه حیوانات و جمادات تحت سیطره و قبضه خداست، همانند تسخیر قلم در دست کاتب. به این ترتیب غزالی در مفهوم توکل، سلب علیت فاعلی از اشیای طبیعی را جای می‌دهد.

۳- معجزه

یکی از مهمترین عللی که باعث شده تا اشاعره و غزالی با شدت تمام علیت را رد کنند، آموزه معجزه بود.^(۴)

۱- رازی فخرالدین محمدابن عمر، محصل افکار المتقدمین، مطبعه الحسینیه ۱۳۲۳، صفحه ۱۲۶.

۲- اشعری، ابوالحسن، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البوع، صححه و قدم له و حلق علیه، مطبعه مصر، ۱۹۹۵، صفحه ۲۷.

۳- غزالی، ابوحامد محمد، الاحیا علوم الدین، دارالمعرفه، ج ۳، صفحه ۲۲۶.

در نظر غزالی معجزه با اراده الهی ربطی وثیق دارد و در واقع فاعل معجزه، اراده مستقیم الهی است، به عبارت دیگر اگر کسی معتقد باشد که آتش ضرورتاً می‌سوزاند، در این صورت نمی‌تواند بآورد کند که ابراهیم خلیل الله در آتش انداخته شود، اما نسوزد.^(۱)

به عبارت دیگر غزالی هرگونه رابطه علیت را انکار می‌کند تا جا برای مداخله معجزه‌آسای خداوند در روند عادی طبیعت باز کند.

ادله رد علیت

نقدهایی که غزالی بر علیت وارد می‌کند، از دو منظر قابل بررسی است. نخست نقدهایی که غزالی بر خود اصل علیت فلسفی وارد می‌کند، دوم نقدهایی که بر پیوند ضروری علی و معلولی وارد می‌کند. پیش فرض غزالی در رد علیت فلسفی آن است که علت یا فاعل همیشه دارای علم و آگاهی است و چون موجودات طبیعی از علم و آگاهی برخوردار نیستند، بنابراین عنوان فاعل یا علت را نمی‌توان به هیچ یک از موجودات طبیعی نسبت داد. این پیش فرض غزالی مسبوق به سابقه است و در آثار باقلانی نیز دیده می‌شود. باقلانی در رد علیت طبیعی می‌گوید که حرارت و برودت و... اعراض هستند و اعراض روا نیست که فعلی را انجام دهند، زیرا فاعل باید حی، عالم، قادر و مرید باشد و چون اعراض هیچ کدام از این ویژگی‌های فاعلیت را ندارند، بنابراین اعراض فاعل نیستند.^(۲)

غزالی در معنای فاعل نوعی آگاهی را فرض می‌گیرد و چون این آگاهی در موجودات طبیعی قابل مشاهده نیست، بنابراین در میان موجودات طبیعی فاعلیت و علیت نیز وجود ندارد.

oxford, 1996, p. 72.

۱- مرحبا، عبدالرحمن، من الفلشفه اليونانیة الی الفلشفه الاسلامیة منشورات هویدات و منشورات عبدالمتوسط المطبعة الثانيه صفحہ ۳۸۸.

۲- باقلانی، محمدبن طیب، التمهید فی الرد علی الملحدہ، المعطلہ و الرافضہ والخوارج و الممتزلہ، ضبطہ و قدم علیہ محمد الخضری، دارالفکر العربی صفحہ ۵۴.

رد رابطه ضروری علت و معلول

غزالی می‌گوید که وقتی دو پدیده به طور مکرر در پس هم آیند، باعث می‌شود تا یک عادت ذهنی در نفس ما تکوین یابد و ما از روی عادت، بین دو پدیده رابطه ضروری برقرار می‌کنیم.^(۱)

در صورتی که مجرد تکرار و توالی به تبع تکوین، و آنگاه عادت ذهنی، نتیجه نمی‌دهد که به رابطه ضروری عینی بین دو پدیده حکم کنیم. آنچه از سخنان غزالی برمی‌آید، این است که غزالی رابطه ضروری در مقام معرفت‌شناسی را قبول می‌کند، اما رابطه ضروری بین دو پدیده را در مقام هستی‌شناختی، بر نمی‌تابد. در نظر غزالی رابطه ضروری در جایی مصداق پیدا می‌کند که از اثبات یک چیز، اثبات چیز دیگر و از نفی یک چیز، نفی چیز دیگر لازم آید.^(۲)

در توضیح این سخن غزالی می‌توان گفت که مثلاً اگر قضیه هر الفی ب است، صادق باشد، در آن صورت قضیه برخی ب الف است نیز صادق می‌باشد. در واقع عکس مستوی، لازمه منطقی قضیه اصل است. به عبارت دیگر از اثبات قضیه اصل می‌توان قضیه عکس مستوی آن را نتیجه گرفت و همین طور از نفی قضیه اصل می‌توان نفی عکس مستوی قضیه را نتیجه گرفت. یا بین مقدمات و نتیجه در قیاس اقتزانی رابطه ضروری برقرار است و از اثبات و نفی مقدمات می‌توان به اثبات و نفی نتیجه دست یافت. این نوع ضرورت را نمی‌توان در عالم طبیعت و بین پدیده‌های طبیعی به نظاره نشست. زیرا در پدیده‌های معجزه‌آسا، آتش که علت است، وجود دارد اما با این وصف عمل سوزاندن که معلول است، رخ نمی‌دهد. مفهوم ضرورت تنها در حیطه ریاضیات و روابط منطقی اعتبار دارد، و در قلمرو روابط طبیعی صرف، ضرورت جایی ندارد.^(۳)

۱- دیور، ت، ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوئی، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۶۳، چاپ سوم، صفحه ۱۷۰.

۲- تهافت الفلاسفه صفحه ۱۱.

3- Nasr, seyed hossein and oliver ieaman, History of islamic philophy, Routeledye, london and new yourk, p 263.

سخن غزالی را در این مقام می‌توان در چند بند بیان کرد:

- ۱- دو حوزه بنام حوزه‌های فکر و طبیعت وجود دارند.
- ۲- رابطه ضروری در حوزه فکر و در علومی مثل ریاضیات و منطق جاری و ساری است.
- ۳- در حوزه طبیعت، تنها پیوستگی دو پدیده و لذا رابطه امکانی جریان دارد.
- ۴- مشخصه رابطه ضروری این است که همواره اثبات و نفی یک چیز، به اثبات و نفی چیز دیگر منتهی می‌شود.
- ۵- در عالم طبیعت معجزه ظهور می‌یابد و معجزه، ناقض رابطه ضروری است.

عادت در نظر غزالی

پيامد انکار رابطه ضروری میان علت و معلول، توجیه نظام‌مندی جهان بر اساس عادت است. غزالی لفظ عادت را در پاسخ به یک اشکال مقدر، که برخاسته از نفی ضرورت علی است، به کار می‌بندد. اشکال این است که لازمه نفی ضرورت علی این است که «کسی کتابی را در خانه بگذارد و هنگامی که باز می‌گردد و آن کتاب به غلام ساده یا عاقلی متصرف و یا حیوان، تبدیل شود و یا اگر غلام را در خانه گذارد تا برگردد وی به سگ تبدیل شود».^(۱) غزالی در پاسخ به اشکال فوق می‌گوید که ما در موارد ذکر شده تردیدی نداریم. اما خداوند متعال در ما این علم را ایجاد می‌کند که امور ممکن فوق، رخ نخواهد داد و استمرار عادت در ما بر طبق جریان گذشته، این اعتقاد را سخ را ایجاد می‌کند که امور بر وفق جریان عادی گذشته رخ خواهد داد.^(۲)

در واقع پاسخ غزالی از سه مؤلفه تشکیل یافته است:

- ۱- حوادث در گذشته به طور مکرر، با نظم رخ داده‌اند.
- ۲- در اثر تکرار رویداد، این اعتقاد در ما پدید می‌آید که امور آینده مطابق گذشته خواهند بود.
- ۳- خدا در ما این علم را ایجاد کرده که همان حوادث گذشته، نقض نخواهند شد. در واقع اینجا دو علم وجود دارد که به نظر هر کدام کارکرد خاص خود را دارد:

۱- تهافت الفلاسفه، صفحه ۱۹۳.

۲- همان منبع، صفحه ۱۹۳.

الف - علم ملهم از خدا که جنبه سلبی دارد و مفاد آن این است که خدا جریان طبیعت را نقض نمی‌کند.

ب - علم مبتنی بر حوادث پیشین که مفاد آن این است که حوادث آینده مطابق گذشته خواهد بود.

تفسیر غلیت در قالب اقتران و شرطیت

در نظر غزالی اشیا یی که با هم ارتباط دارند بر سه دسته‌اند.

ارتباط دو شیئی بر سه نوع است: ۱- تضایفی ۲- شرط و مشروط ۳- اقترانی

۱- تضایفی

در این حالت از فرض وجود و عدم یکی، وجود و عدم دیگری لازم می‌آید. زیرا دو امر متضایف، با یکدیگر توأم می‌یابند مثل رابطه بالا و پایین.

۲- شرط و مشروط

اگر دو شیئی با هم رابطه‌ای داشته باشند که از نفی یکی، نفی دیگری لازم آید و یکی بر دیگری تقدم داشته باشد، بین آنها رابطه شرط و مشروط برقرار است. مثلاً رابطه حیات و علم رابطه شرط و مشروط است. زیرا حیات شرط وجود علم است و شرط همان است که وجود مشروط از آن لازم می‌آید. اما وجود مشروط به واسطه آن نیست، بلکه از آن و با آن است.^(۱) وجود مشروط بدون شرط غیرمعقول است^(۲) زیرا تحقق مشروط بدون شرط با حکمت الهی مغایرت دارد.

۱- غزالی، ابو حامد محمد، الاقتصاد فی الاعضاء، قدم له، وعلق علیه و شرحه علی بوطلمح، دار و مکتبه الهلال.

۲- الاحیاء علوم الدین، ج ۲، صفحه ۲۶۰.

۳- اقترانی

مثلاً بین نوشیدن و سیراب شدن، ملاقات آتش و سوختن، طلوع آفتاب و نور، بریدن گردن و مرگ، رابطه اقترانی برقرار است. بریدگی رگ و مرگ هر دو مخلوق‌اند که به حکم عادت با هم اقتران دارند. برخی از امور مقارن بر طبق عادت تکرار می‌یابند و برخی دیگر تکرار نمی‌شوند.

علیت الهی از دیدگاه غزالی

تمام سعی غزالی بر این است که روابط علی و تأثیرگذاری را در عالم طبیعت نفی کند تا جا را برای علیت الهی باز کند. علیت الهی نسبت به جهان را از دیدگاه غزالی، می‌توان از دو جهت بررسی کرد:

علیت الهی: ۱- نسبت به جهان: الف: از جهت خلق نخستین ب: از جهت خلق مدام.

۲- نسبت به انسان

۱- علیت الهی نسبت به جهان از جهت خلق نخستین

غزالی در این مبحث چیز تازه‌ای را به مباحث متکلمان قبلی اضافه نمی‌کند بنابراین نظر متکلمان و به تبع آنها غزالی را درباره خلق نخستین، می‌توان به طریق زیر تقریر کرد:

۱- اعراض حادث‌اند.

۲- اجسام عاری از اعراض نیستند.

۳- هر چیزی که از اعراض عاری نباشد حادث است.

پس عالم حادث است

عالم حادث است + هر حادث نیازمند محدث است

عالم نیازمند محدث است

در نظر غزالی محدث جهان خداست که به سبب اراده خود جهان را ایجاد کرده است.

۲- علیت الهی نسبت به جهان از جهت خلق مدام

مبانی خلق مدام

۱- تشکیل اجسام از جواهر فرد و اعراض

اشاعره برای اینکه فاعلیت مطلق الهی را اثبات کنند، دست به تدوین قواعدی زده‌اند که مقاصد کلامی آنها را تأمین کند و بر این اساس تقسیم‌بندی موجودات بر اساس مقولات ارسطویی را به کلی دور ریختند و مقولات نسبی را اعتبار ذهنی شمردند^(۱) و جواهر ارسطویی، از جمله هیولی و صورت، عقول و نفوس مجردة را کنار نهادند.^(۲) در نظر غزالی، جسم مرکب از اجزای لایتجزی (جوهر فرد) و طول و عرض و ارتفاع است اما همه اجسام این ویژگی را دارا هستند و اجسام از این حیث متجانس‌اند و اختلاف آنها به اعراض است. پیامد کلامی تصور جوهر فرد این است که اندیشه جوهر فرد با تناهی اجزای عالم ارتباط دارد، زیرا انگیزه‌ای برای قول به حدوث عالم و مقابل فکر هیولی و صورت است. لذا اشاعره برای حدوث عالم به جوهر فرد اهمیت می‌دهند.

۲- نفی طبایع مؤثره

بر طبق نظام فکری ارسطویی، همه فعلیت‌ها و تأثیرها از صورت نوعیه است و همه خواص و اعراض نیز تابع آنند. عالم مادی، عالم خروج از قوه به فعل است و فعل هر موجودی مستند به همان صورت نوعیه است، بلکه صور نوعیه مبنای اتحاد موجودات به شمار می‌روند.^(۳)

۱- بحرانی، میثم بن حلّی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی، ۱۴۶۰، الطبعة الثانية صفحه

۳۵.

۲- فتاوانی، سعدالدین محمود بن عمر، شرح المقاید الفسیه، طابع و ناشر، یوسف صنیاء، ۱۳۲۶ هـ.ق، صفحه ۵.

۳- ملاحظه در، صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق، جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، صفحه ۸۱.

در چنین نظامی، در ظاهر، نقش خداوند به حداقل رسیده و هر فعلی از هر موجودی مستقیماً از صورت نوعیه آن صادر می‌شود. لذا این طبیعت‌شناسی نمی‌تواند بار صفات الهی را به دوش کشد و خدای قادر مطلق و فعال مایشاء و حاکم مطلق بر جهان را اثبات کند، بنابراین اشاعره طبایع را به دیده انکار نگریسته و اظهار داشتند که آتش فاقد حرارت و برف فاقد سرماست و در عالم اصلاً طبیعتی وجود ندارد و موقع لمس آتش و حرارت، حرارت و سرما برای آنها خلق می‌شود.^(۱)

دلیلی که متکلمان اشعری جهت نفی صور نوعیه به کار می‌بردند، این است که اگر مستی و حرارت، خنکی و گرمی و سیری از جسمی صادر شود، لازم می‌آید که خوردن جسم دیگر نیز موجب مستی و سیری و سیرابی باشد و مجاورت با هر جسم باعث خنکی و گرمی باشد زیرا به حکم قاعده حکم‌الامثال، این احکام به مثل و متجانس آن اجسام دیگر ثابت می‌باشد.^(۲)

پیامد کلامی نفی طبایع مؤثره این است که ممکنات فی حد ذاته دارای قوه مؤثره نباشد و این قوه مستند به خدا باشد. پس در طبیعت‌شناسی اشاعره صورت نوعیه رخت برمی‌بندد تا آثار گوناگون از آنها سلب و مستقیماً به اراده الهی نسبت داده شوند.

۳-۴. اعراض در دو آن باقی نمی‌مانند

متکلمان می‌گویند که هیچ‌یک از اعراض در دو زمان، یعنی دو آن پیاپی، باقی نمی‌مانند، بلکه عموماً در حال تجدیدند چنان‌که در نزد فلاسفه، حرکت و زمان چنین‌اند. اعراض بر جواهر و اجسام عارض می‌شوند و در آن دوم از بین می‌روند. به نظر اشاعره، شرط بقای جوهر، همانا اعراض‌اند. به طوری که اگر عرض موجود نباشد جواهر نیز باقی نخواهند ماند چون شرط بقای جواهر اعراض‌اند و اعراض دائماً محتاج به

۱- ابن حزم ظاهری، محمد بن احمد، الفصل فی الملل و الاواء و التحل، دارالمعرفه، ۱۴۰۶، المجلد الثالث، صفحه ۱۳.

۲- فتا زاتی، سعدالدین سعید بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق، عبدالرحمن حمیده، منشورات الشریف الرضی،

مؤثرند و هرگز در دو آن باقی نمی‌مانند سپس جوهر نیز در حال بقا محتاج به مؤثر است،^(۱) لذا اگر خدا از آفریدن اعراض بازایستد، ذره، یعنی جوهر فرد، از این که ذره باشد باز می‌ایستد.^(۲)

در نظر غزالی بقای جواهر به سبب بقایی است که بر هستی آنها افزوده می‌شود و هنگامی که خدا بقایی برای آنها خلق نکند، در نتیجه عدم وجود بقا، نابود می‌شوند.^(۳)

این قاعده از لحاظ کلامی از پیامدهای سلبی و ایجابی برخوردار است. لازمه مشترک همه دیدگاه‌های مربوط به اعراض از جهت سلبی این است که هرگونه رابطه علی میان پیشامدهای متوالی جهان رخت برمی‌بندد و غزالی هم گستاخانه این را تأیید کرده است.^(۴)

در پرتو این قاعده ذرات و اعراض همواره در حال حدوث و زوال‌اند لذا هیچ حالت قبلی نمی‌تواند علت حالت بعدی باشد. چنین جهانی همان‌طور که فاقد هرگونه استمرار و حرکت واقعی است، فاقد هرگونه علیت فاعلی نیز هست.^(۵)

پیامد قاعده مزبور از جهت ایجابی آن است که اعراض پیاپی با قدرت الهی خلق می‌شوند. بقای اعراض و جواهر مرهون قدرت الهی است، قدرت الهی در هر لحظه جواهر و اعراض را می‌آفریند. در واقع این قاعده طرح مناسبی بود که متکلمان اشعری، قدرت و قیومیت خداوند را در آن پیدا کردند و براین اساس تجدید آفرینش پیوسته همه موجودات را توجیه کردند.^(۶) و فاعلیت فردی خدا را در ایجاد عالم و سیطره مقتدرانه او را بر آن مورد تأکید قرار دادند.^(۷)

۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، صفحه

۳۵۷.

۲- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، صفحه ۸۳.

۳- تهانت الفلاسفه، صفحه ۷۷.

۴- ولسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، چاپ اول، صفحه ۵۸۳.

۵- زیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت، صفحه ۵۲.

۶- مذکور، مارتین، اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱، چاپ اول، صفحه ۲۷۶.

۷- سامی النشار، علی، نشاءالفکر الفلسفی فی الاسلام، دارالطلبه الراهمه، ج صفحه ۲۷۶.

۴- انتقال اعراض محال است

متکلمان این قاعده را تدوین کردند تا تأثیر و تأثر اجسام را مستقیماً به فاعلیت الهی منسوب سازند. مثلاً وقتی تصور می‌کنیم که شخصی قلمی را حرکت می‌دهد. در حقیقت او قلم را حرکت نداده است بلکه حرکت قلم، عرضی است که خداوند در قلم ایجاد کرده است. حرکت دست نیز که قلم را می‌جنباند، عرضی است که خدا در دست ایجاد کرده است. این عمل آفرینش به این طریق صورت می‌پذیرد که حرکت قلم، بی‌درنگ به دنبال حرکت دست می‌آید. اما دست کاری نکرده است و علت حرکت قلم نیست، زیرا انتقال اعراض محال است.^(۱)

علیت الهی نسبت به انسان

علیت الهی نسبت به انسان را هم می‌توان از دو منظر نگریست، یکی منظر وجود انسان و دیگر از جهت اعمال انسان. از منظر وجود باید گفت که انسان نیز موجودی در زمره سایر موجودات جهان است و چنانکه سایر موجودات از حیث ایجاد و ابقای محتاج محدث و فاعلیت مطلق الهی هستند، انسان نیز همان حکم را دارد اما مهمترین مطلب متکلمان در خصوص علیت الهی نسبت به انسان از منظر اعمال و آموزه کسب است. آموزه کسب، آموزه‌ای است که در مقابل جبریۀ تندرو و معتزله، تدوین گردیده است. طبق نظر جبریۀ تندرو، تنها خدا فاعل اعمال است و بشر را در انجام فعل خویش هیچ تأثیری نیست. معتزله برعکس، فقط انسان را فاعل اعمال خویش معرفی کردند و برای خدا هیچ نقش و تأثیری در افعال خود قائل نشدند. ابوالحسن اشعری با آموزه کسب تلاش کرد تا در انجام افعال، برای خدا و بشر هر دو، سهمی را کنار گذارد. به نظر اشعری، انسان دارای قدرت حادث است. چون قدرت عرض است و اعراض در دو آن باقی نمی‌مانند و پیاپی از سوی خدا آفریده می‌شوند، لذا این قدرت به صفت حدوث متصف است و قدرت حادث در ایجاد فعل تأثیری ندارد. بنابراین وقتی انسان فعلی را اراده می‌کند، خدا آن فعل را در انسان ایجاد می‌کند. خالق که دارای قدرت قدیم است فعل را خلق می‌کند و انسان با قدرت حادث خود، فعل را کسب می‌کند.^(۲)

۱- نقد تفکر فلسفی غرب ص ۵۲.

۲- اشعری، ابوالحسن، علی بن اسماعیل - مقالات الاسلامین و اختلاف المصلین تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید الطمبه

بعد از ابوالحسن اشعری، که آموزه کسب را در قالب جبرانگارانه عرضه کرد، ابوبکر باقلانی روایت خردپذیری از آموزه کسب ارائه کرد. به نظر باقلانی جنس فعل را خدا ایجاد می‌کند و نوع فعل را بنده شکل می‌دهد. مثلاً ذات حرکت را خدا ایجاد می‌کند و نوع فعل را که امری زائد بر ذات حرکت است، بنده شکل می‌دهد. خدای واحد فعل را بی‌شکل و رنگ آفرید. و آن جنس فعل است و بنده آن را به اشکال مختلف در می‌آورد. مانند نشستن، برخاستن و روزه گرفتن و مانند آن. قول اشعری و باقلانی در این اشتراک دارد که در هر دو مورد انسان محل و قابل فعل است و قیام فعل به انسان به نحو حلولی است نه صدور. امام‌الحرمین پا را فراتر از باقلانی گذاشته، می‌گوید باید میان فعل بنده و قدرت او نسبت حقیقی وجود داشته باشد و این نسبت نباید از حیث خلق و احداث باشد.^(۱)

قدرت حادث در ایجاد و خلق مقدر تأثیری ندارد. اما این قدرت علی‌رغم نفی تأثیر، ربط و نسبتی با مقدر دارد و اصل ربط و نسبت و نفی تأثیر، مثل ربط علم به معلوم است.^(۲) زیرا این امر که صفتی به شیء تعلق گیرد مستلزم تأثیر آن صفت در آن شیء نیست. غزالی تقریباً در آموزه کسب همان روایت‌های اشعری، باقلانی و جوینی را نقل می‌کند. در نظر غزالی حق در آموزه کسب این است که مجموع دو قدرت یعنی قدرت خدا و بنده هر دو در اعمال بشر مؤثرند و تمام اعمال به قضا و قدر خداست و بندگان دارای اختیارند یعنی خدا تمام اعمال بشر را مقدر می‌کند و بندگان به اختیار خود آنها را کسب می‌کنند^(۳) و به همین خاطر مردم برای اطاعت، ثواب و به جهت معصیت، عقاب می‌بینند.^(۴)

در نظر غزالی، بنده قبل از عمل، به عمل استطاعت ندارد و موقع اقدام به عمل، خدای متعال قدرت را در آدمی می‌آفریند، و وی به تأسی از جوینی می‌گوید که تعلق قدرت بنده به

الغایه ص ۹۶.

۱- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۳.

۲- جوینی، ابوالمعالی امام‌الحرمین، الشامل فی اصول الدین، حقه و قدم له ر.م. فرانک، دانشگاه تهران و مکیگیل، چاپ اول، ص ۹۳.

۳- غزالی ابوحامد محمد، الاربعین، ترجمه برهان‌الدین حمیدی انتشارات اطلاعات، چاپ سوم، ص ۲۹.

۴- غزالی ابوحامد محمد، روضة الطالبین و عهد السالکین، دارالکتب العلمیه، ص ۶.

فعل بر مبنای ایجاد فعل نیست، بلکه تعلق اقسامی دارد، مثلاً اراده به مراد و علم به معلوم تعلق دارند.^(۱)

نظر غزالی در خصوص کسب در دو بند خلاصه می‌شود:

۱- نقش قدرت عبد، نقش مقارنت است، زیرا موقع حدوث قدرت عبد، خداوند فعل را ایجاد می‌کند.
 ۲- تعلق انواعی دارد و تنها به ایجاد و وجود و ایقاع و وقوع نیست بلکه جهت دیگری نیز مثل تعلق علم به معلوم و اراده به مراد نیز قابل تصور است و تعلق قدرت به مقدر از این نوع است. پیامد کلامی این قاعده آن است که تأثیر و تأثر، حرکت و غیره همه اعراض اند. لذا اجسام در انتقال آنها به یکدیگر هیچ نقشی ندارند و فاعل حقیقی تأثیر و تأثر و حرکت، خداست.

علیت در دیدگاه هیوم

دیوید هیوم، یکی از بزرگترین فلاسفه تجربی مسلک انگلستان به شمار می‌رود و در تجربه‌گرایی گوی سبقت را از دو سلف خود یعنی لاک و برکلی ریوده است جان لاک اساس تجربه‌گرایی را بنا نهاد و معرفت‌شناسی خود را بر اساس قبول وجود جوهر و خدا تبیین کرد. برکلی، دیگر فیلسوف تجربه‌گرا جوهر مادی را انکار کرده اما جوهر روحانی و خدا و ارواح را قبول کرد.^(۲) اما هیوم اظهار داشت که بر اساس تجربه‌گرایی، نه تنها جوهر مادی لاک و جوهر نفسانی برکلی تهی از معنا هستند، زیرا تجربه حسی ما را به آنها رهنمون نمی‌سازد، بلکه نفس یعنی عامل شناسایی، گونه‌ای از تصورات مأخوذ از تجربه است ولی به ناحق با چیزهایی مثل من و جوهر نفسانی یکی پنداشته می‌شود.^(۳)

تجربه‌گرایی هیوم در قیاس با لاک و برکلی افراطی‌تر است. زیرا در تجربه‌گرایی لاک و برکلی برخی از مفاهیم مابعدالطبیعی مثل نفس، خدا و جوهر در امان بودند، اما هیوم با شمشیر

۱- الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۹۳.

۲- ادوارزد، پل، تاریخ مابعدالطبیعه، ترجمه شهرام پازوکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸، ص ۳۵.

۳- یاسرس، کارل، کانت، ترجمه عبدالحمین قهبزاده، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲، ص ۹۳.

تیز تجربه‌گرایی، از دم، این مفاهیم را گردن زد. بطور کلی فلسفه هیوم بر دو چیز استوار است: میکروسکوپ، چنگال. میکروسکوپ هیوم عبارت است از عملی که برای اولین بار جهت تفکیک انطباع حسی از تصور انجام می‌دهیم و یک تصور مرکب را نخست به عناصر بسیط آن تجزیه می‌کنیم و تصورات مبهم را تا سرچشمه انطباعی‌شان ردیابی می‌کنیم اگر یک واژه نتواند انطباعی را که از آن ناشی شده، نشان دهد در آن صورت آن واژه معنا ندارد و لذا آن تصور را باید گردن زد و آن را به دست تیغ آکامی سپرد. و چنگال هیوم به روابط تصورات و امور واقع ناظر است و این دو مقوله را از هم متمایز می‌سازد و امروزه این امر به چنگال هیوم معروف است.

مبانی فلسفه هیوم

الف: تقسیم ادراکات به انطباعات و تصورات

هیوم تمام محتوای ذهن را تحت عنوان ادراکات بحث می‌کند. ادراکات بر دو نوعند: انطباعات و تصورات. انطباعات داده‌های بی‌واسطه تجربه یا حواس‌اند و موقع احساس یا تجربه حاضر می‌شوند. انطباعات به دو دسته یعنی انطباعات حسی و بازتابی تقسیم می‌شوند. انطباعات حسی داده‌های بی‌واسطه حواس بیرونی‌اند و انطباعات بازتابی داده‌های بی‌میانجی حواس درونی‌اند. مانند محبت و نفرت، مسرت و ترس و غیره که در زمره انطباعات درونی‌اند.^(۱) تصورات، رونوشت‌های رنگ‌پریده انطباعات هستند تصور همانا نقش، تصویر و بازتاب انطباع است در اندیشه و قضاوت. فرق انطباع و تصور به قوت و ضعف است. روشن‌ترین تصور همیشه از تیره‌ترین احساس، ضعیف‌تر است.^(۲)

1- Brown stuart(ed), History of phisophy british philosophy, and the age of engliatment, routledge, london and newyourk, vol, 5 p 180.

2- Hume, David, enguiries concerning human understanding and concerning principles of moral with introduction and analytical index, by selby-bigg, clarendon press, oxford, 1975 third edition p17.

از نظر هیوم منشا تصورات، انطباعات هستند. به طور کلی نظر هیوم درباره ادراکات را در چند بند می‌توان خلاصه کرد. ۱- اگر ادراکی وجود نداشته باشد، فعالیت ذهنی وجود نخواهد داشت. ۲- هر ادراکی یا انطباع است یا تصور ۳- منشاء هر تصور، انطباع است. ۴- انطباع و تصور هر کدام به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌شوند.

ب: تمایز رابطه تصورات از امور واقع

دومین رکن اساسی فلسفه هیوم، تمایز روابط تصورات از امور واقع است. کلیه اموری که متعلق استدلال یا پژوهش بشری واقع می‌شوند در دو دسته جای می‌گیرند: روابط تصورات و امور واقع. علوم هندسه، جبر و حساب و هر تصدیقی که به طور شهودی یا برهانی یقینی است، در دسته اول جای می‌گیرند و سایر علوم در دسته دوم قرار دارند. احکام مربوط به تصورات و امور واقع از دو جهت، با یکدیگر متفاوت هستند. جهت اول دعوی صدق است. مثلاً صدق گزاره‌های ریاضی ضروری است و انکار این گزاره‌ها به تناقض می‌انجامد. اما قضایایی که از امور واقع حکایت می‌کنند، دعوی صدق امکانی و احتمالی دارند، یعنی خلاف هر امور واقعی را می‌توان تصور کرد.

تفاوت دوم احکام مربوط به تصورات و امور واقع این است که صدق و کذب احکام مربوط به تصورات، بدون توسل به شواهد تجربی مشخص می‌شود، اما صدق و کذب احکام مربوط به امور واقع به طریق تجربی قابل کشف است.

منشا تصور علیت

باید گفت که علیت در فلسفه هیوم از جایگاه بارزی برخوردار است به گونه‌ای که هیوم دو سه بار خلاصه‌ای از فلسفه خودش را تهیه کرد و هر بار علیت را در محور قرار داده است، زیرا به خاطر مقوله علیت است که می‌توانیم از شاهد مبتنی بر حواس و حافظه فراتر رویم. هیوم در مبحث علیت، بر اساس رویکرد معرفت‌شناختی خود، منشا تصور علیت را مورد تأکید قرار می‌دهد، زیرا فهم کامل هر تصور، بدون درک کامل منشا آن تصور و آزمایش انطباع

اولیه آن تصور، محال است.^(۱)

هیوم منشا تصور علیت را در روابط بین اشیا جستجو می‌کند و تلاش می‌کند تا مفاهیم عقل‌گرایانه را از حوزه بحث خارج سازد^(۲) و بر این اساس در خصوص منشا تصور علیت، روایتی را عرضه دارد که تحلیلی تقلیل‌گرا و یا تحویل‌گرا نامیده می‌شود.^(۳) به نظر هیوم تصور علیت یک تصور مرکبی است که به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده خود تجزیه می‌شود. مؤلفه‌های علیت عبارت‌اند از تقدم زمانی، مجاورت مکانی و پیوند ضروری. تقدم زمانی و مجاورت مکانی در تور مشاهده می‌افتند، اما مؤلفه سوم یعنی پیوند ضروری، از مشاهده به دست نمی‌آید. رابطه علی تنها بر تقدم زمانی و مجاورت مکانی استواری نمی‌یابد، بلکه پیوستگی دائمی که خاستگاه پیوند ضروری است، باعث پیدایش تصور علیت است. منظور از تقدم زمانی علت بر معلول این است که اگر رویداد الف فرض شود همیشه یک رویداد ب در یک فاصله زمانی یافت می‌شود بدان‌سان که وقتی الف رخ می‌دهد رویداد ب پس از فاصله زمانی رخ می‌دهد. مجاورت مکانی نیز از دیگر مؤلفه‌های علیت است. ظاهراً هیوم مجاورت مکانی را در مفهوم علیت گنجانده است تا با فیزیک نیوتن همراهی کند. و تأثیر از راه دور را انکار نماید. پیوند ضروری از ارکان تصور علیت به شمار می‌رود. اگر برداشت هیوم از علیت ارکان فلسفه وی محسوب شود، گزارش او از پیوند ضروری، رکن رکن تحلیل وی از علیت به شمار می‌آید. هیوم در بحث تصور پیوند ضروری، تعریف پیوند ضروری را در قالب قدرت، تأثیرگذاری انرژی و نیرو کنار می‌گذارد و می‌گوید که واژه‌هایی مثل قدرت، نیرو یا انرژی در حوزه علیت نباید جایی داشته باشند.^(۴)

هیوم در کتاب «تحقیق» بحث مستوفایی را به روایت فلاسفه پیشین درباره منشا تصور

1- Hume, David, A Treatise of human nature, analytical index, by. I.A selby bigge clarendon press, oxford p74.

2- Livigston Donald, philosophy of common life, The university of chicago and london p152

3- Anthony, harrison-barbet, mastering philosophy, macmillan, 1990, p93

4- Flew anthony, David hume, philosophy of moral science, basicl black well, p 69.

پیوند ضروری اختصاص می‌دهد و کیفیات معلوم ماده به مثابه منشا تصور پیوند ضروری را رد می‌کند.^(۱) همین‌طور در ادامه بحث، منشا تصور پیوند ضروری در ایده خدا را رد می‌کند.^(۲) اما بیش از همه در برابر اکثر فلاسفه قرار گرفته و اراده بشری به مثابه منشا تصور پیوند ضروری را رد می‌کند.^(۳) (۴)

روایت هیوم از منشا تصور پیوند ضروری از بعد ایجابی، بی سابقه و پیچیده است. به باور وی منشا تصور پیوند ضروری از مؤلفه‌های زیر تشکیل یافته است:

۱- پیوستگی دائمی پدیده‌های مشابه

۲- عادت

۳- تصمیم راسخ نفس

دو حادثه‌ای که در تجربه انسان پیوستگی دائمی دارند، فرایند تداعی معانی را پی می‌ریزند یعنی تجربه ما از پیوستگی دائمی دو پدیده، بین تصورات آن دو پدیده پیوند ذهنی ایجاد می‌کند. این پیوند، تداعی‌ای است که تنها بین ادراکات ما برقرار است و آن را نمی‌توان به اجسام نسبت داد، اما این پیوستگی ذهنی، توسط ما بر روی طبیعت افکنده می‌شود. پس بر طبق نظر هیوم، هیچ انطباق حسی در ازای تصور پیوند ضروری وجود ندارد. بنابراین، این تصور باید از انطباق درونی یا بازتابی اخذ شود. تنها انطباق درونی‌ای که می‌تواند منشا تصور پیوند ضروری بوده باشد، آن میل شدید است که عادت به بار می‌آورد تا از یک شی، به تصور ملازم دائمی‌اش برسیم.^(۵) بعد از اینکه مشابَهت رابطه را در دو پدیده بطور مکرر مشاهده کردیم، بی‌درنگ عزم یا تصمیم راسخ نفس را احساس می‌کنیم که از یک پدیده، به ملازم دائمی‌اش گذر می‌کند.

این عزم و تصمیم راسخ نفس که انطباق درونی جدید است، منشا تصور پیوند ضروری

1- Russel, paul, freedom and moral sentiment, hume's way of nautrulizing responsibility, oxford university press, New York, oxford, 1955, p47.

2- Enquiry, p67.

3- Ibid, p72-73.

۴- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجریمی انگلستان: لاک، برکلی، اتجمن فلسفه ایران ۷ چاپ اول، ص ۵۶.

5- Treatise p164-5.

به شمار می‌رود. این انطباق به تدریج بر روی اشیاء خارجی تسری می‌یابد. زیرا نفس تمایل شدیدی دارد که محتوای خود را بر اشیاء خارجی بگستراند.

مبانی و منشا تصور پیوند ضروری را در چند بند زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱- کسی که هرگز پیوستگی‌های مکرر رویدادهای مشابه را ندیده، نمی‌تواند تصویری از ضرورت داشته باشد.

۲- تمام تصورات از انطباعات یعنی ادراکات روشن گرفته می‌شوند.

۳- تکرار موارد مشابه، چیز جدیدی یعنی عزم راسخ را، در ذهن ایجاد می‌کند و تصور ضرورت، روگرفت عزم راسخ ذهنی است.

۴- انسان تمایل شدیدی دارد تا تصور ضرورت ذهنی را بر روی اشیای خارجی بگستراند.

تعاریف دوگانه هیوم از علیت

هیوم در «رساله درباره طبیعت بشر» در خصوص تعریف اول می‌گوید: «ما می‌توانیم علت را شی مقدم و مجاور شی دیگر تعریف کنیم، جایی که تمام اشیای مشابه شی اول در نسبت مشابهی از تقدم و مجاورت با آن اشیایی که مشابه شی دوم هستند، قرار می‌گیرند.»^(۱) وی در کتاب «تحقیق درباره فهم بشر» تعریف اول را چنین گزارش می‌کند: «علت عبارت است از شی‌ای که شی دیگر را به دنبال می‌آورد، جایی که تمام اشیای مشابه شی اول، اشیاء مشابه شی دوم را به دنبال می‌آورند یا به عبارتی دیگر، اگر شی اول وجود نمی‌داشت، شی دوم هرگز به وجود نمی‌آمد.»^(۲)

هیوم درباره تعریف دوم در کتاب رساله می‌گوید: «علت عبارت است از شی مقدم و مجاور با شی دیگر و با شی چنان متحد است که تصور یکی ذهن را مصمم می‌سازد تا تصور دیگر را صورت بندد و انطباق یکی، ذهن را مصمم می‌سازد تا تصور روشن‌تر دیگری را پدید آورد.»^(۳) وی در کتاب تحقیق، درباره تعریف دوم می‌گوید:

1- Ibid, p14.

2- Enquiry p76.

3- Treatise p170.

«علت عبارت است از شی‌ای که شی دیگر را به دنبال می‌آورد و ظهور آن همواره ذهن را به شی دیگر منتقل می‌سازد.»^(۱)

با تأمل در دو تعریف هیوم از علیت روشن می‌شود که هیوم در رساله در هر دو تعریف، مجاورت را از مؤلفه‌های اصلی علیت می‌داند، اما در کتاب تحقیق، مجاورت را از قلم می‌اندازد. در خصوص اینکه چرا هیوم از علیت دو تعریف عرضه کرده، اختلاف وجود دارد اما آنچه مسلم است این که تعریف اول هیوم تعریف علیت به مثابه نسبت فلسفی است. این تعریف از عالم خارج حکایت می‌کند یعنی به روابط بین پدیده‌های طبیعی ناظر است و هیچ اشاره‌ای به ادراکات یعنی انطباعات و تصورات نمی‌کند. تعریف دوم هیوم به تعریف علیت به مثابه نسبت طبیعی ناظر است. تعریف دوم به علت نهفته در ادراکات یعنی ذهن ما اشاره دارد. نسبت در تعریف اول، دو چیز یا دو شی تحت پژوهش را به هم مرتبط می‌سازد. اما نسبت در تعریف دوم، تصورات نهفته در ذهن پژوهشگر را به هم مرتبط می‌سازد.

بر اساس تعریف اول، در الف علت ب است، این نسبت به هیچ وجه به مشاهده‌گر بستگی ندارد، اما بر اساس تعریف دوم، علیت به مشاهده افراد و تصمیم راسخ آنها جهت گذر از الف به ب بستگی دارد.

تعریف اول و دوم هیوم را می‌توان در چند بند بیان کرد:

تعریف اول: الف علت ب است.

۱- الف ب را به دنبال می‌آورد.

۲- تمام رویدادهای مشابه الف، رویدادهای مشابه ب را به دنبال می‌آورند.

تعریف دوم: الف علت ب است.

۱- الف ب را به دنبال می‌آورد.

۲- مشاهده رویداد مشابه الف همواره ما را وامی‌دارد تا رویدادهای مشابه ب را انتظار داشته

باشیم.

نظر غالب این است که این دو تعریف یکسان نیستند. یک زوج از رویدادها می‌تواند

شرایط تعریف اول را تأمین کند، اما شرایط تعریف دوم را برآورده نسازد، برعکس یک زوج از رویدادها می‌توانند شرایط تعریف دوم را تأمین کنند اما شرایط تعریف اول را تأمین نکنند. مثلاً در نظر بگیرید که رویدادهایی مشابه الف رویدادهای مربوط به جهان کبیرند، اما رویدادهای مشابه ب مربوط به جهان صغیراند که علم تاکنون آنها را کشف نکرده است. در این صورت درست است که رویدادهای مشابه الف همواره رویدادهای ب را دنبال می‌آورند اما نادرست است که رویدادهای مشابه الف، همواره یا همیشه ما را وامی‌دارند تا رویدادهای مشابه ب را انتظار داشته باشیم یعنی شرایط تعریف اول تأمین را می‌کنند اما شرایط تعریف دوم را برآورده نمی‌سازند.

همینطور در نظر بگیرید که شرطی شده‌ایم تا بعد از خسوف، انتظار باران را داشته باشیم. زیرا هر موقع که خسوف را دیده‌ایم، باران به دنبال داشته است. اما می‌دانیم که هر خسوف باران را به دنبال نمی‌آورد. در این وضعیت شرایط تعریف دوم تأمین می‌شود اما شرایط تعریف اول برآورده نمی‌شود.^(۱)

مقایسه دیدگاه‌های غزالی و هیوم درباره علیت

در پایان ضروری است به مقایسه دیدگاه‌های غزالی و هیوم درباره علیت بپردازیم. غزالی در انکار علیت، وامدار متفکران اشعری است. در جهان اسلام انکار علیت از دو منشا سرچشمه گرفته است از یک سو گمان بر این بوده است که قبول علیت در طبیعت سیطره بی‌چون و چرای الهی بر جهان را کم‌رنگ می‌سازد و از سوی دیگر انکار طبیعت مؤثره منطقاً انکار علیت را در پی داشته است. در مقام مقایسه باید گفت که غزالی در سیر انکار علیت در مرتبه مالبرانش قرار دارد. زیرا غزالی علیت را انکار کرد تا خدا را به عنوان علت تام تأثیرات جهان معرفی کند کاری را که مالبرانش نیز انجام داده بود. در جهان غرب نفی علیت قبل از هیوم آغاز شد. دکارت طبیعیات را از منظر ریاضی به نظاره نشست. به همین علت نیرو را

1- Die Kor, George, Hume's Epistemology and metaphysics, an introduction, Routledge, london and New York, 1998, p112-114

نادیده گرفت. و عالم طبیعت را یکسره از وجود صور نوعیه و طبایع و نیرو پاک ساخت.^(۱) مالبرانش در تداوم خط فکری دکارت بیان کرد که چون ما هیچ مفهومی از ماهیت تأثیر اجسام بر روی هم نداریم، بنابراین اجسام نمی‌توانند در یکدیگر تأثیر گذارند. مالبرانش گفت که تنها اراده خداست که به اجسام و سایر آفریدگان وجود داده و عامل تأثیر اجسام است، نظریه مالبرانش وقتی به دست هیوم افتاد خدا را از این منظومه فکری حذف کرد و تأثیر و تأثر اجسام را به دیده انکار نگریست.

۱- تأثیر غزالی بر هیوم در مبحث علیت

در خصوص تأثیر مستقیم غزالی بر هیوم با قاطعیت نمی‌توان سخن گفت اما بعید نیست که هیوم از طریق مطالعه آثار ابن رشد، با اندیشه غزالی درباره علیت آشنا شده باشد. شاهد سخن آن است که هیوم در تاریخ دین طبیعی به صراحت نام ابن رشد را به مناسبتی ذکر کرده است. اما اینکه هیوم از چه طریق به آثار ترجمه شده غزالی و ابن رشد دست یافته است به آسانی قابل اثبات نیست.

۲- قلمرو بحث غزالی و هیوم درباره علیت

غزالی علیت در جهان مادی را به دیده انکار می‌نگرد و می‌گوید علت باید دارای علم و آگاهی باشد و چون در عالم طبیعت اجسام دارای آگاهی نیستند بنابراین هیچ اثری را نمی‌توان به اجسام عاری از علم و آگاهی نسبت داد و تنها علت یا علل جهان، خداوند و ملائکه مقرب الهی‌اند. اما بر اساس نظام فلسفی هیوم جایی برای عالم ماورای طبیعت باقی نمی‌ماند تا علیت آن بر جهان طبیعت مطرح شود.

۳- انگیزه غزالی و هیوم در انکار علیت

۱- نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۹۵.

انگیزه غزالی از انکار علیت این است که راه را برای معجزات باز کند. پیش‌فرض غزالی این است که معجزه با ضرورت علی و معلولی مغایرت دارد و در مقام گزینش، یکی را باید در پای دیگری قربانی کرد. غزالی به جهت دین‌مداری خالصانه و عاشقانه، معجزه را می‌پذیرد تا ضرورت علی و معلولی را از اندیشه کلامی خود حذف کند. اما هیوم با انگیزه‌ای دیگر رابطه علی را رد کرد. به نظر می‌رسد که تنها انگیزه هیوم برای رد علیت، چیزی جز مبانی فلسفی وی نیست. هیوم در انکار علیت راهی را رفته که با مبانی فلسفی وی سازگاری دارد. بر اساس فلسفه تجربه‌گرایی هیوم، منشأ تمام ادراکات، انطباع حسی است و چون علیت منشا حسی ندارد، لذا در چهارچوب فلسفی وی جایی ندارد. غزالی از منظر کلامی به علیت می‌نگرد و انکار وی جنبه کلامی دارد. اما هیوم از منظر فلسفی به مسئله می‌نگرد و انکار وی پیامد طبیعی فلسفه وی به حساب می‌آید.

۴- نظر غزالی و هیوم درباره رابطه ضروری علی

غزالی در بررسی رابطه علی، این رابطه را در عالم طبیعی انکار می‌کند و ضرورت را تنها به حوزه ریاضیات و منطق منحصر می‌سازد. به نظر وی رابطه ضروری جایی است که از اثبات یک امر اثبات امر دیگر و از نفی یک چیز، نفی چیز دیگر لازم آید و این تعریف در حوزه ریاضیات و منطق مصداق دارد. مثلاً از اثبات قضیه اصل، اثبات عکس مستوی آن لازم می‌آید. اما در عالم طبیعت ضرورت جایی ندارد. هیوم در قیاس با غزالی درباره ضرورت، بحث نظام‌مندی را پیش می‌گیرد و ضرورت علی را به ضرورت انفسی فرومی‌کاهد و ملاک ضرورت را تناقض می‌داند. یعنی ضرورت جایی است که انکار چیزی به تناقض منتهی شود. مثلاً انکار رابطه ضروری بین قضیه اصل و عکس مستوی آن، به تناقض می‌انجامد. در واقع هیوم و غزالی هر دو ضرورت منطقی را قبول دارند اما ضرورت فلسفی را بر نمی‌تابند و کسانی که خواسته‌اند بر غزالی و هیوم ایراد گرفته و رابطه ضروری میان مقدمات صادق و نتیجه، و در نتیجه استدلال‌های عقلانی را دال بر قبول ضرورت از سوی غزالی و هیوم تلقی کنند، به خطا رفته‌اند، زیرا غزالی و هیوم هر دو در حوزه علمی مثل ریاضیات و منطق ضرورت را قبول دارند و تنها، ضرورت فلسفی را نمی‌پذیرند.

۵- مقام هستی‌شناسی در مقابل معرفت‌شناختی

بحث غزالی درباره علیت در مقام هستی‌شناسی است. غزالی بیشتر به حدود شناسایی انسان و کارایی ذهنی، کاری ندارد و مدعی است که رابطه علیت با عمومیت اراده و قدرت خداوند سازگاری ندارد و این مقام هستی‌شناسی است. اما رویکرد هیوم معرفت‌شناسانه است. اکثر مباحث هیوم درباره علیت مثل تعریف علیت، منشا تصور علیت، منشا پیوند ضروری، همه مباحث معرفت‌شناختی‌اند. بر اساس همین چهارچوب است که هیوم جهت توجیه علیت به یک عادت ذهنی، به اسم تداعی معانی متوسل می‌شوند و اما غزالی جهت توجیه علیت به یکنواختی طبیعت، به منع عادت مستقل از ذهن، یعنی عادت الهی توسل می‌جوید.



منابع

الف: فارسی

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۲- ادروردز، پل، تاریخ مابعدالطبیعه، ترجمه شهرام پازوگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۸.
- ۳- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، تهران.
- ۴- بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تجربی انگلستان: لاک، برکلی، چاپ اول، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- ۵- دیور، ت، ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۶- ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، چاپ پنجم، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۵.
- ۷- غزالی ابوحامد محمد، کتاب الاربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی، چاپ سوم انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
- ۸- کارناپ، رودلف، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، چاپ اول، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۶۳.
- ۹- قلدرموت، مارتین، اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۰- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۱- هیوم، دیوید، تاریخ طبیعی دین، ترجمه جمید عنایت، چاپ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸.
- ۱۲- یاسپرس، کارل، کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب‌زاده، چاپ اول، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۲.

بیه عربی

- ١- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل والنحل، صحح و قدم علیه الاستاذ احمد فهمی، الطبعة الاولى دارالسرور، ١٣٦٨هـ.ق.
- ٢- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، محصل افکار المتقدمین، مطبعة الحسنية.
- ٣- اشعری، ابوالحسن، کتاب اللع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع صححه و قدم له و علق علیه ١٩٩٥، مطبعة مصر.
- ٤- غزالی، ابوحامد محمد، الاحیا علوم الدین، دارالمعرفة، لبنان.
- ٥- مرحبا، عبدالرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية المطبعة الثانية منشورات عويدات و منشورات عبدالموسط.
- ٦- باقلائی، محمدبن طیب، التمهید فی الرد علی الملحده، المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، ضبط و قدم علیه، محمد الخضیری، دارالفکر العربی.
- ٧- غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، قدم له و علق علیه و شرحه علی بومحلم، دارالمکتبه الهلال.
- ٨- غزالی، ابوحامد محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، قدم له و علق علیه و شرحه علی بوملحم، دارو مکتبه الهلال، ١٩٩٣.
- ٩- بحرانی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، الطبعة الثانية، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ١٤٠٦.
- ١٠- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح العقائد النفسیه، طابع و ناشر، یوسف صننا، ١٣٢٦هـ.ق.
- ١١- ملاصدرا، صدرالمألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعليق، جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی.
- ١٢- ابن حزم ظاهری، محمدبن احمد، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، ١٤٠٦ دارالمعرفة.
- ١٣- تفتازانی، سعدالدین مسعودبن عمر، شرح المقاصد، تحقیق و تعليق، عبدالرحیم عمیده، منشورات الشریف الرضی، ١٤١٢هـ.ق.
- ١٤- سامی انشار، علی، نشأةالفکر الفلسفی فی الاسلام، دارالطبعة الرابعه. ١٩٩٦.

۱۵- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، الطبعة الثانية، ۱۴۰۵.

۱۶- جوینی، ابوالمعالی امام الحرمین، الشامل فی اصول الدین، حققه و قدم له ر.م. فرانک. چاپ اول، دانشگاه تهران، و مگگیل. ۱۳۶۰.

۱۷- غزالی، ابوحامد محمد، روضه الطالبین و عمد السالکین، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۶.

ج: انگلیسی

1- Fakhry majid A short introduction to islamci philosophy, theology and mysticism, one world oxford, 1996.

2- Russel, paul, freedom and moral sentiment, Hume's way of naturalizing Responsibility, oxford university press, New yourk, oxford, 1955.

3- Dicker, George, Hume's Epistemology and metaphysics, An Introduction, Routlege London and New yourk, 1998.

4- Brown stuart (ed), History of philosophy, British philosophy and the age of Enlightenment, Routledge, london and New york.

5- Hume, David, Enguiries concerning human understanding and concerniny principles of moral with Introduction ad analytical Index, by selby-Bigge, third edition, clarendon press, oxford, 1975.

6- Hume, David, A Treatise of human nature, analytical index, by. L. A. selby Bigge, clarendon press, second Edition, oxford p T.

7- Livigston donald, philosophy of common life, the university of chicago and london.

8- Anthony, Harrison-Barbet, masteriny philosophy, MacMillan, 1990.

9- Flew Anthony, David Hume, Philosophy of moral science, Basi Black well,