



A critical examination of self-evidence of the principle of causality from the perspective of Islamic philosophy

Majid Ahsan ✉ 1

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. E-mail: Ahsan.majid62@gmail.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

15 November 2023

Received in revised form:

8 January 2024

Accepted:

30 April 2024

Published online:

3 September 2025

Keywords:

Islamic philosophy,
Avicenna, self-evidence,
principle of causality,
principle of
preponderance without a
preponderant

Abstract: The principle of causality is a foundational concept in metaphysics, accepted by most philosophers from ancient Greece to modern times. Nevertheless, the boundaries of this principle and the methods for its explanation or justification have long been subjects of philosophical debate. One significant issue within this discourse is the self-evidence and purported unprovability of the principle of causality, which, while briefly addressed in Islamic philosophy, has not received detailed and independent examination. It is important to note that this topic is closely related to each philosopher's interpretation of the principle. Despite its centrality, the question of whether the principle of causality is self-evident-and, consequently, whether it requires explanation or proof-has not been thoroughly explored as an independent topic within Islamic philosophy. This article seeks to analyze and examine the principle of causality from the standpoint of Islamic philosophy, with a particular focus on the tradition itself. The results demonstrate that, contrary to prevailing opinion, both the self-evidence and the unprovability of this principle are open to debate.

Cite this article: Ahsan, M (2025). A critical examination of self-evidence of the principle of causality from the perspective of Islamic philosophy, *Philosophical Meditations*, 15(35), 185-210. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015756.2469>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015756.2469>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: The “self-evidence of the principle of causality” is a longstanding thesis in metaphysics, endorsed by most philosophers from antiquity to the present. The principle of causality is central to Islamic philosophy; however, certain aspects—especially its self-evidence—require further analysis. Contrary to the views of many Muslim philosophers, this article argues that the self-evidence of the principle of causality is not defensible. The primary focus is on the analysis of the self-evidence and unprovability of the principle of causality, topics which, though briefly addressed in the debates of Muslim philosophers, have not been systematically or independently explored. This article aims to determine whether Muslim philosophers have succeeded in providing compelling arguments to substantiate their views.

Methodology: Employing an analytic-deductive approach,

this article examines relevant data gathered, classified, and coded through library research. The main objective is to propose a solution to the epistemological problem under consideration. To this end, information was first collected from a variety of sources and then analyzed using logical methods.

Findings: The issues of the self-evidence and the unprovability of the principle of causality, as well as the claims made about them, are distinct and merit independent investigation. Islamic philosophy contains valuable discussions on both topics, though not always in a detailed or separate fashion. The relationship between the principle of causality and the principle of preponderance without a preponderant was examined, revealing that they are not merely different expressions of the same principle. Multiple criticisms of the claim of self-evidence for the principle of causality were presented, demonstrating that

this principle can, in fact, be proven. Furthermore, it was shown that the self-evidence of the principle of causality itself cannot be established by proof. Importantly, the perspective advanced in this article helps to exonerate Avicenna's philosophy from charges of contradiction and can be considered alongside other solutions offered by researchers—some of which are only briefly discussed and critiqued herein—as an innovative contribution. The methodology of this article is grounded in the tradition of Islamic philosophy, especially that of Ibn Sina (Avicenna), and adopts a systematic approach. This involves collating the relevant statements of philosophers on a given issue, analyzing them comprehensively, and thus reconstructing and evaluating the philosopher's position. The claim is that such a systematic approach is more successful in elucidating a philosopher's

thought, and this article serves as a concrete example of this method.

Discussion and Conclusion: This article has demonstrated that the self-evidence and unprovability of the principle of causality are two distinct issues requiring independent analysis. The study concludes that, contrary to popular belief, the self-evidence and unprovability of this principle are open to debate. Accordingly, scholars interested in Islamic philosophy and comparative studies are encouraged to revisit this issue and compare their findings with other philosophical traditions.

References

- Ibn Sina. (1375 SH). *Al-esharat vā Al-tānbihat*. Qom: nāshr Al-bālaghāh.[in Arabic]
- ._____. (1404 AH). *Al-shifā, Al-elahiyat*. Tashih: Sāeed zayed. *Al-Ab Qhānāvati*. Qom: Mār'āshi Nājāfi.[in Arabic]
- ._____. (1404 AH). *Al-tālighat*. Qom: Al-māktābāh Al-

- ālam Al-eslami.[in Arabic]
- ._____ (1404 AH) Al-shifā, Al-tābi'eyay. Tashih: sāeed zayed. Qom: Mārāshi Nājāfi.[in Arabic]
- Sābzevari mulla hadi. (1379 SH). Shārḥ Al-mānzūmeh. Mohaghegh: MāSūd Talebi. Tehran: nashr nab.[in Arabic]
- Sādr Al-din shirazi, Muhammad ebn Ebrahim. (1981). Al-hekmāh Al-motā'aliyāh Fi Al-āsfar Al-āghliyah. Vol. 1, 3, 6. Beyrut: dar ehya Al-torāth.[in Arabic]
- Tabātabā'ī, Mohammad Hoseyn. (1364 SH). Osūl-e Falsafe Va Ravesh-e Re'ālism. Vol. 3. Qom: Sadrā.[in Arabic]
- ._____ (1386 SH). Nahāyat al-Hekmah. Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Al-Jurjani, zayn-al-din abu'l-ḥasan 'ali. (1325 AH). Commentary to 'Azodal-Din Iji's Mawāqef fi 'elm al-kalām, Qum: al-sharif al-razi.[in Arabic]
- Helli, Hassan. (1413 AH). Kashf Al-Morad. Qom: al-nashr al-eslami.[in Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah. (1386 SH), Rahiq-e Makhtum, Researcher: Hamid Parsania, Qom: Asra.[in Persian].



بررسی انتقادی بداهت اصل علیّت از منظر فلسفه اسلامی

مجید احسن

۱. استادیار، گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: Ahsan.majid62@gmail.com

چکیده: اصل علیّت، اصلی محوری در متافیزیک است که مورد پذیرش اکثر فلاسفه از یونان تا دوران معاصر بوده است. با این حال، بحث و گفت‌وگو در باب حدود و ثغور این اصل و یا نحوه تبیین یا تثبیت آن همواره محل بحث فیلسوفان بوده است. یکی از مسائل مهم در این رابطه، بداهت و برهان‌ناپذیری اصل علیّت است که در فلسفه اسلامی نیز به اجمال و در میان مباحث فیلسوفان مسلمان مطرح شده است. ذکر این نکته لازم است که این بحث به‌طور جدی با تلقی و نحوه تبیین هر فیلسوفی از این اصل گره خورده است. با این همه، قول به بداهت این اصل و در نتیجه نیازمندی آن به تبیین و تنبیه یا عدم بداهت آن و به‌طور طبیعی احتیاجش به اثبات، مسأله‌ای نبوده که به تفصیل و معنوی به‌عنوانی مستقل مورد بحث و بررسی ایشان قرار گرفته باشد. این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اسنادی سامان یافته، می‌کوشد با تمرکز بر فلسفه اسلامی، بداهت و برهان‌ناپذیری اصل علیّت را از دیدگاه فلسفه اسلامی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. نتیجه این بررسی در نهایت نشان خواهد داد که برخلاف تصور مشهور، بداهت و برهان‌ناپذیری این اصل قابل مناقشه است.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۴

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸

پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۱

انتشار: ۱۴۰۴/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

فلسفه اسلامی، ابن‌سینا،

بداهت، اصل علیّت،

اصل ترجیح بلامرجح

استناد: احسن، مجید (۱۴۰۴). بررسی انتقادی بداهت اصل علیّت از منظر فلسفه اسلامی. تأملات فلسفی ۱۵ (۳۵)، ۱۸۵-۲۱۰.

<https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015756.2469>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه زنجان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.2015756.2469>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

در میان مسائل گوناگون فلسفی، قانون علیّت یکی از اولین مسائلی است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده و چه-بسا بتوان مدعی شد مهم ترین عاملی که انسان را در مجرای تفکر انداخته، ادراک این قانون بوده و هست؛ زیرا اگر انسان این قانون را نپذیرفته بود که هر ممکن و پدیده‌ای علتی دارد مفهوم «چرا؟» برای ذهن موردی نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمی‌کرد. قانون علیّت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است که عقل، به-ضرورت آن را انکار می‌کند؛ اعتقاد به صدفه و نفی قانون قطعی علیّت و معلولیت و قول به اینکه حادثه‌ای خودبه‌خود و بدون اینکه شیئی از اشیاء دخالت داشته باشد به‌وجود آید، مستلزم این است که ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر و نظم و ترتیب و قاعده-مندی امورات عالم انکار گشته و هیچ امری را شرط و دخیل در هیچ چیز و پیدایش هیچ حادثه‌ای را مربوط به هیچ امری ندانیم؛ اما اگر قائل به علیّت باشیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیت‌ها را با یکدیگر پذیرفته‌ایم و جهان عینی در نظر ما دستگاهی پیوسته و

مرتبط الاجزاء جلوه گر خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۵۴۲ و ۶۴۱-۶۵۴). این اصل به-عنوان یکی از احکام واقعیت با نظام فلسفی فیلسوفان مسلمان که نظامی علیّ و معلولی است درهم تنیده است؛ به‌طوری که اثبات واجب تعالی و چگونگی رابطه او با نظام آفرینش و صدور افعال از وی همگی در پرتو این بحث تبیین می‌شوند. بر این اساس، حجم فراوانی از مباحث فلسفی ایشان مستقیم یا غیرمستقیم به این بحث اختصاص یافته است. قانون علیّت گاه با اصل محال بودن ترجّح بلامرجّح نیز مورد اشاره قرار می‌گیرد. قاعده ترجّح بلامرجّح مربوط به خود معلول و نیاز آن به علت فاعلی است که آیا ممکن است معلولی، خودبه‌خود و صدفتاً و بی‌آنکه فاعلی وجود او را بر عدمش ترجیح دهد، رجحان وجود یابد و موجود شود؟ آنچه به اجمال و در نگاه ابتدایی از بیانات فیلسوفان مسلمان برداشت می‌شود، این است که ایشان اصل علیّت و قاعده محال بودن ترجّح بلامرجّح را از جمله اصول و قضایای بدیهی اولی می-دانند که صرف تصور طرفین قضیه برای حکم به آن کفایت می‌کند و انکارش مستلزم اثباتش است به‌طوری که بدون آن، هیچ گونه بحث و استدلالی ممکن نیست (ابن سینا،

۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۰؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۶۳؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶ همراه با تعلیقه شماره ۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۲۸؛ حلی، ۱۴۱۳: ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۷).

این پژوهش می‌کوشد تا با تمرکز بر فلسفه اسلامی، بداهت یا عدم بداهت و برهان‌پذیری یا برهان‌ناپذیری اصل علیت را مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد؛ البته میان بداهت یک گزاره و ادعای بداهت آن، تفاوت وجود دارد زیرا بداهت یک گزاره، ناظر به محتوای درونی خود آن گزاره است که اگر تصدیق شود آن را گزاره‌ای بدیهی و استدلال‌ناپذیر می‌سازد؛ درحالی که ادعای بداهت یک گزاره، خود گزاره‌ای است ناظر به آن گزاره و با قطع نظر از بداهت یا عدم بداهت محتوای درونی گزاره اول، گزاره ناظر به آن غیربدیهی و نیازمند اثبات است.^۱ برخی فیلسوفان مسلمان با التفات اجمالی به این تفکیک کوشیده‌اند برای برهان‌ناپذیری اصل علیت، اقامه استدلال کنند؛ به این بیان که هر نوع استدلال آوردن به سود اصل علیت، دارای اشکال دور و مصادره به

مطلوب است. با این حال، به نظر می‌رسد که اشکال یادشده می‌تواند با چالش‌هایی روبه‌رو شود؛ اگرچه به دلیل تفکیک فوق‌الذکر، ردّ این اشکال، ارتباطی به بداهت یا عدم بداهت اصل علیت نخواهد داشت. بنابراین یا باید استدلال دیگری غیر از ادله ذکرشده به سود برهان‌ناپذیری این اصل اقامه شود تا حکم به بداهت ممکن شود و یا استدلال معتبری در تأیید اصل علیت ارائه شود تا عدم بداهت آن نتیجه گرفته شود. به نظر می‌رسد در فلسفه اسلامی به این مسأله توجه شده و برای اثبات اصل علیت، استدلال ارائه شده است. ارزیابی این استدلال وابسته به بررسی محتوای اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح و رابطه آن دو و نیز حقیقی یا تنبیهی بودن این استدلال است که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود. پیش از این در کتب مختلفی، اصل علیت به‌طور مستقل یا ضمنی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که در این میان به برخی از آنها اشاره می‌شود: علیّت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا (خادمی، ۱۳۸۰)؛ علیّت از دیدگاه متکلمان مسلمان (خادمی، ۱۳۸۲)؛ علیّت از دیدگاه

۱. روشن است که گزاره «هر معلولی محتاج به علت است» یک قضیه درجه اول و البته به زعم بسیاری از فیلسوفان، بدیهی است ولیکن این گزاره که «هر معلولی

محتاج به علت است یک اصل بدیهی است» درجه دوم و غیر بدیهی است و نمی‌توان از بداهت گزاره اول، بداهت گزاره دوم را نتیجه گرفت.

اشاعره و هیوم (طاهری، ۱۳۷۷)؛ قانون علیّت در فلسفه اسلامی و تحلیل تطورات (غفاری، ۱۳۹۶)؛ علیّت و تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی (رجبی، ۱۳۹۶)؛ اصل علیّت در فلسفه و کلام: تحلیلی از نظریات متفکران و فیزیکدانان غرب و متکلمان اسلامی (قدردان ملکی، ۱۳۸۷)؛ همچنین مقالات بسیاری نیز پیش از این در باب اصل علیّت نوشته شده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: «جایگاه علیّت سینوی بررسی تاریخی» (سالم، ۱۳۹۱)؛ «بررسی و مقایسه ماهیت علیّت از دیدگاه ملاصدرا و هیوم» (ایراندوست؛ درویشی، ۱۳۹۵)؛ «جایگاه اصل علیّت در اندیشه اسلامی با تأکید بر آراء علامه طباطبائی» (بصیری، ۱۳۹۶)؛ «اصل علیّت و مسأله خلقت در نگرش ابن‌سینا» (ریاحی مدوار، ۱۴۰۲)؛ «علیّت در حکمت اسلامی» (ایمان‌پور، ۱۳۸۰)؛ «علیّت در فلسفه اسلامی و نظر مخالفان آن» (گرمارودی، ۱۳۸۵)؛ «نظریه علیّت از منظر حکمت سینوی» (صادقی، ۱۳۹۳)؛ «تبیین شناخت-شناسانه علیّت در حکمت متعالیه» (بهتاش، ۱۳۹۴)؛ «بازگشت علیّت به تشّان» (سوری، ۱۳۹۶)؛ «علیّت در عرفان نظری» (اسماعیلی، ۱۳۹۹)؛ «قرائتی نوین از علیّت نزد صدرا

(معصومی، ۱۴۰۰)؛ اما نکته اینجاست که همه کتب و مقالات فوق از منظری متفاوت از مقاله پیش رو به بحث و بررسی در باب اصل علیّت پرداخته‌اند؛ یعنی همگی مسأله علیّت را از منظر هستی‌شناختی بررسی کرده‌اند و به-طور خاص معمولاً اصل علیّت را بدیهی دانسته‌اند و حیث معرفت‌شناختی مسأله را مغفول گذاشته‌اند؛ البته در مقاله «بررسی و نقد تبیین معرفت‌شناختی مفاد اصل علیّت از اصل تناقض» (کاویانی؛ فیاضی، ۱۳۹۸)، نویسندگان به یکی از مباحث معرفت‌شناختی حول محور اصل علیّت توجه کرده‌اند اما به مسأله بداهت اصل علیّت و چالش‌های پیرامون آن که مسأله پژوهش حاضر است، نپرداخته و بداهت و اثبات‌ناپذیری آن را تأیید کرده‌اند. به‌زعم نگارنده تنها مقاله‌ای که می‌توان گفت به مسأله بداهت اصل علیّت عنایت کرده و به نحوی مستوفی حول آن تأمل کرده و مطالبی بیان داشته، مقاله «اصل علیّت» (عبودیت، ۱۳۹۸) است. در این مقاله به سود بداهت اصل علیّت، بر تنبیهی بودن استدلال موجود در فلسفه اسلامی تأکید شده است؛ این در حالی است که در مقاله پیش رو علاوه بر اینکه زوایایی جدید از بحث در باب بداهت اصل علیّت مطرح می‌شود، درست

برخلاف مقاله یادشده، می‌کوشد با عطف نظر به مبانی اندیشگانی فیلسوفان مسلمان و تبیین عمیق‌تر دیدگاه‌های ایشان نشان دهد که اصل علیت، اصلی اثبات‌پذیر بوده و دلیل اقامه‌شده بر آن، حقیقی و نه تنبیهی است.

۱. چیستی بدهات و نقش آن در تحایل مسأله پژوهش

برای بررسی بدهات یا عدم بدهات اصل علیّت، ابتدا باید مراد از بدهات در سنت فلسفه اسلامی را مشخص کرد. به همین سبب در میان متفکرین مسلمان، بدهات آنگاه که به‌عنوان وصف یک گزاره به‌کار می‌رود، معنای واحدی ندارد و می‌توان دو معنا را در نظر گرفت: گاهی بدهات به‌معنای وضوح و روشنی صدق قضیه و بی‌نیازی این صدق از اقامه استدلال برای شخص اذعان‌کننده به آن است (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱۴؛

صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۵۶). درحالی‌که معنای دوم بدهات، وصفی است که معمولاً در مورد مبادی برهان به‌کار می‌رود؛ در این اصطلاح، قضیه بدیهی قضیه‌ای است که برهان‌ناپذیر است؛ یعنی امکان اقامه استدلال برهانی برای آن وجود ندارد (خواججه نصیر طوسی، ۱۳۷۱: ۲۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۰۰-۲۰۲؛ صدرالمآلهین،

۱۳۶۰: ۲۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۸۵). روشن است که معنای نخست بدهات، امری نسبی بوده و می‌تواند در مورد یک شخص نسبت به شخص دیگر متفاوت باشد؛ یعنی ممکن است یک شخص به سبب روشنی و وضوح محتوای یک قضیه برای خودش، بی‌نیاز از استدلال و برهان باشد و در نتیجه به صدق آن اذعان کند؛ درحالی‌که شخصی دیگر بدون اقامه استدلال نتواند محتوا و مضمون آن قضیه را تصدیق نماید. اگرچه قوام معنای نخست به شخص است، اما قوام معنای دوم به محتوای خود قضیه است و به شخصی که محتوای یک قضیه را درک می‌کند وابسته نیست و اقامه برهان بر قضیه بدیهی در نفس‌الامر ممتنع است. در این صورت، بررسی مسأله بدهات یا عدم بدهات اصل علیت ناظر به همین معنای دوم است.

۲. مفاد اصل علیت از منظر فلسفه اسلامی

چیستی محتوای اصل علیت در کتب فیلسوفان مسلمان، معمولاً در مبحث مناط احتیاج معلول به علت بحث می‌شود که در آن به‌طور عمده با نقد دیدگاه متکلمان در باب «نیازمندی حادث به علت» به اثبات دیدگاه خود می‌پردازند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۳). ذکر این نکته لازم است که

فیلسوفان مسلمان مفاد اصل علیت را با بحث در باب ملاک نیازمندی معلول به علت تبیین کرده‌اند. در این میان، برخی از ایشان مدعی شده‌اند که مفاد اصل علیت عبارت است از قضیه حقیقه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و بدین صورت بیان می‌شود: «هر معلولی محتاج به علت است». از دیدگاه ایشان، این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش حاصل می‌شود؛ زیرا مفهوم موضوع مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می‌دهد؛ از این‌رو، اصل علیت به زعم ایشان از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و برهانی است و صرف تصور موضوع و محمول، برای تصدیق به آن کفایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۳-۴۵). با این حال، با قطع نظر از ادعای بداهتی که در این قول وجود دارد (در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت) این اشکال جدی است که این بیان نه تنها نمی‌تواند وجود معلولی در خارج را اثبات کند - زیرا قضیه حقیقه ادعایی در حکم شرطیه است و صرفاً می‌گوید اگر محتاجی در خارج پیدا شد، حتماً علتی نیز در کار خواهد بود نه اینکه حتماً معلول و محتاجی در

جهان وجود دارد- بلکه حتی نمی‌تواند ملاک احتیاج معلول به علت را تبیین نماید؛ یعنی نمی‌تواند نشان دهد که دقیقاً چه موجودی در جهان محتاج و چه موجودی غیرمحتاج است. علاوه بر اینکه تحلیلی شمردن این قضیه آن را توتولوژیک کرده و از حیث انتفاع ساقط می‌نماید (زیرا مفاد اینکه هر معلولی محتاج علت است، چیزی جز این نیست که هر محتاج به علت، محتاج به علت است) و روشن است که در این قضیه هیچ اطلاع جدیدی در باب موضوع ارائه نمی‌شود.

چه بسا به دلیل این اشکالات بوده است که در بیان بسیاری از متکلمان و فیلسوفان، مفاد اصل علیت بر محور حدوث یا امکان تقریر شده است. توضیح اینکه به دلیل منازعات کلامی درباره خالق و مخلوق و اینکه مخلوق نمی‌تواند قدیم باشد، مسئله ملاک نیازمندی معلول به علت مطرح شده است. از آنجا که متکلمان، ملاک احتیاج را حدوث معلول گرفته‌اند، گفته‌اند که معلول نمی‌تواند قدیم باشد زیرا معلول قدیم، فاقد ملاک نیاز به علت می‌شود که به معنای بی‌نیازی از علت خواهد بود که باطل است. در مقابل، فلاسفه بر دیدگاه متکلمان اشکال

کرده‌اند که شیء پس از آنکه موجود شد متصف به صفت حادث می‌شود، پس حدوث معلول، متأخر رتبی از وجود آن و وجود آن به ترتیب متأخر از ایجاد علت و وجوب معلول و ایجاب علت و حاجت معلول و امکان آن است؛ لذا اگر علت احتیاج معلول به علت حدوثش باشد، با توجه به تقدّم علت بر معلول، باید حدوث، مقدم بر احتیاج باشد درحالی که قطعاً مؤخر است (حلی، ۱۴۱۳: ۵۴؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۹). بنابراین ملاک و معیار احتیاج معلول به علت، امکان ذاتی یا ماهوی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۶۷-۹۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷-۲۶۳؛ ابن سینا، ۱۹۸۰: ۵۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۸-۱۷۹) که چون ماهیت، ملازم با امکان است و امکان در هیچ وضعی از ماهیت انفکاک ندارد، پس شیء در ذات خود ممکن الوجود و متساوی النسبه به وجود و عدم است که برای موجود شدن نیاز به علت دارد؛ زیرا ترجیح بلامرجح باطل است و از آنجا که این امکان همیشه همراه

معلول است، شیء در بقاء نیز محتاج به علت است.^۱ ملاصدرا همین اشکال حکما به دیدگاه متکلمین را بر دیدگاه خودشان نیز وارد می‌داند^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۳۴۲)؛ زیرا امکان، وصف و مسبوق به ماهیت است و بنابر اصالت وجود، ماهیت نیز تابع و مسبوق به وجود است و وجود معلول هم مسبوق به ایجاد علت و ... است؛ لذا اگر امکان ماهوی، ملاک نیازمندی معلول به علت باشد، تقدم شیء علی نفسه با مراتبی بیشتر از مراتبی که در باب حدوث گفته شد، لازم است. بدین-سان، مؤسس حکمت متعالیه بر مبنای نظام وجودی‌اش به طرح وجود فقری و وجود تعلقی داشتن معلول می‌پردازد و با نظری دقیق بیان می‌کند که ملاک احتیاج معلول به علت در نحوه وجود اوست. معلول، عین الربط به علت است نه اینکه امری وابسته به علت باشد؛ زیرا در این صورت، نیاز و معلولیت بر ذات معلول عارض می‌شود و او در ذات خود، غیروابسته به علت خواهد بود که محال است

۱. ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۷۶. «لأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائماً».

۲. البته برخی همین اشکال را بر دیدگاه امکان فقری خود صدرا نیز وارد دانسته‌اند؛ زیرا فقر نیز از صفات وجود و مسبوق به آن است و در این صورت قاعدتاً مسبوق به ایجاد و وجوب می‌شود و لازمه آن، تقدم آن به چند مرتبه بر خود است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۹؛ تعلیقه ۱۲).

چون همان‌طور که وجود مستغنی هیچ‌گاه فقیر نمی‌شود، وجود محتاج نیز مستغنی نمی‌گردد و در هیچ مرتبه‌ای استقلال ندارد وگرنه انقلاب در ذات رخ می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۴۹-۵۰ و ۷۴؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۰) و در نتیجه در هستی جز یک وجود مستقل واجب-الوجود بالذات تحقق ندارد و همه ماسوا حقیقتی جز ربط و اضافه و انتساب به او ندارند، آن‌هم اضافه اشراقیه نه مقولیه؛ تحلیل صدرایی از این مسأله به‌گونه‌ای است که اساساً سؤال از علت احتیاج معلول به علت را بلاموضوع می‌کند. مطهری در این رابطه می‌گوید: «اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت، معلول چیزی و احتیاج، معلول به علت چیز دیگری و مناط احتیاج به علت چیز سوم باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شیء به علت چیست؟ این سؤال درست مانند این است که بگویم علت احتیاج به علت آن چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است، چیست؟ درست مثل این است که پرسیم علت اینکه عدد ۴، عدد ۴ است، چیست؟ یا علت اینکه خط، خط است، چیست؟» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۶۶۷).

با این حال به نظر می‌رسد که پیش‌برد بحث از بداهت یا عدم بداهت اصل علیت،

وابستگی جدی به اختلاف فیلسوفان در باب آن ندارد؛ توضیح اینکه اگرچه مطابق مبانی حکمت متعالیه، قضیه هر ممکن بالذاتی محتاج غیر است، مفاد حقیقی اصل علیت نیست؛ زیرا ماهیتی که حقیقتاً و بالذات متصف به وصف امکان ذاتی است، امر اعتباری است و از اساس تحقق خارجی ندارد تا در موجود بودنش در خارج، معلول غیر باشد و از ملاک موجود بودنش در خارج سؤال شود؛ با این حال، طبق قاعده «کلّ ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات»، به ازای هر چیزی که بالعرض محکوم به حکمی و موصوف به وصفی است، به‌ضرورت چیز دیگری وجود دارد که بالذات محکوم به آن حکم و موصوف به آن وصف است و به آن، واسطه در عروض یا حیثیت تقییدیه می‌گویند. بنابر اصالت وجود، وجود که مصداق بالذات ماهیت است، حقیقتاً و خود ماهیت مجازاً و بالعرض، موجود و نیازمند علت است و امکان بالذات این ماهیت، هم ملاک احتیاج به علت داشتن و موجود بودن این ماهیت است بالعرض و به واسطه در عروض و هم نشانه و علامت نیازمندی بالذات وجود به علت است. بنابراین از آنجاکه در فلسفه اسلامی، وصف امکان

بالذات یا مناط نیازمندی به علت است یا علامت آن، فیلسوفان مسلمان قضیه «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است» را همان قضیه علیت تلقی می کنند (عبودیت، ۱۳۹۸: ۱۳). این مسأله به گونه دیگری نیز قابل تبیین است: از آنجاکه فیلسوفان اسلامی دغدغه دینی داشته و به جمع دین و فلسفه باور دارند، لذا امر با اهمیت تر برای ایشان، اصل علیت و تبیین نظام علی-معلولی و احتیاج معلول به علت بوده است و اینکه این احتیاج از راه امکان ماهوی و یا از مسیر امکان فقری تبیین شود، اهمیت کمتری داشته است؛ به همین دلیل گاه نیازمندی به مرجّح و علت را به ماهیت متساویه النسبه به وجود و عدم نسبت می دهند و گاه آن را به خود وجود نسبت می دهند که لازمه وجود امکانی، فقر و نیازمندی است. به همین دلیل حتی می توان عباراتی از ابن سینا یافت (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۷۸-۱۷۹) که در آنها امکان ماهوی واسطه در اثبات نیازمندی است، نه واسطه در ثبوت آن؛ یعنی وی فقط در تحلیل ذهنی خود از تصور ماهیت و لوازم آن، امکان ماهوی را مناط نیاز معلول به علت می یافته نه اینکه مرادش این باشد که در عالم واقع و خارج نیز امکان ماهوی مناط نیاز است تا اشکال شود

که ماهیت مجعول نبوده و به نحو حقیقت در خارج موجود نیست. در نتیجه، بر اساس نکات یادشده از بحث هایی که در باب محتوای این اصل صورت گرفته، صرف نظر کرده و بحث خود را متمرکز بر ادعای بداهت و برهان ناپذیری اصل علیت می کنیم با قطع نظر از اینکه محتوای این اصل بر چه مناطی تبیین شود. بنابراین، صرفاً قضیه «هر ممکن بالذاتی نیازمند علت است» را که از منظر بسیاری از فیلسوفان مسلمان، اصل علیت ناظر به آن است، تلقی به قبول کرده و بر این اساس، مقصود ما در این مقاله از اصل علیت، قضیه مزبور است؛ البته گاه از این اصل با عنوان اصل علیت و گاه با عنوان قضیه علیت یاد خواهد شد بی آنکه در این کاربست ها نظر به بداهت یا عدم بداهت این اصل شود؛ یعنی در سراسر مقاله، عنوان «قضیه علیت» یا «اصل علیت» لا بشرط از بداهت یا عدم بداهت آن به کار رفته است.

۳. مفاد ۱ صل ترجّح بلامرجّح و ذ سبت آن با اصل علیت

گاهی فلاسفه، نیازمندی ممکن به علت را از طریق قاعده محال بودن ترجّح بلامرجّح تبیین می کنند. محتوای اصل امتناع ترجّح بلامرجّح را می توان به این شکل تقریر کرد:

اگر شیئی ذاتاً و با قطع نظر از هر غیری با چند امر، نسبتی یکسان داشته باشد، محال است خودبه خود و بدون دخالت هیچ غیری، نسبت داشتن با یکی از این امور برای او راجح شود. فیلسوفان در تنبیه به بدهت این قاعده گفته‌اند که «ممکن، لا اقتضا و متساوی النسبه الی الوجود و العدم» است و به دلیل محال بودن ترجیح بلامرجح، ترجیح یکی از طرفین برای او نیازمند علت است و الا تناقض رخ می‌دهد؛ یعنی شیئی که نسبت به طرفین مساوی بود، بدون دخالت غیر، نسبت به یکی از طرفین غیرمساوی شود و یک طرف برایش ترجیح پیدا کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۱-۱۲۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳: ۱۳۸-۱۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۰۲)؛ یعنی اگر A که نسبت به a_1 و a_2 ذاتاً مساوی بود، بدون دخالت غیر، به یکی از آن دو متصف شود، لازم می‌آید یکی از آن دو ذاتاً برای A راجح باشد و این یعنی A هم نسبت به آن دو ذاتاً هم لاقتضا باشد هم نباشد هم یکی از آن دو برای او راجح باشد هم نباشد که تناقضی است صریح و باطل (عبودیت، ۱۳۹۸: ۱۵).

سؤال مهمی که در این رابطه مطرح می‌شود، این است که آیا اصل علیت و قاعده محال بودن ترجیح بلامرجح: (۱) دو تعبیر از یک مدعا هستند که صرفاً در لفظ متفاوتند نه در حقیقت و معنا؛ (۲) یا اینکه دو اصل جداگانه هستند؟ و در صورت دوم، آیا یکی به دیگری قابل فروکاست و هم حکم است یا اینکه این گونه نیست و یکی مستند دیگری است و در این صورت، در واقع کدام یک مستند دیگری است؟ بیان برخی فیلسوفان مسلمان در این رابطه مختلف است به طوری که گاه آنها را یکی (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۲۶) و گاه دو اصل جداگانه برشمرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۸۱). برخی نیز آن دو را متفاوت و نسبت به یکدیگر دارای رابطه اعم و اخص دانسته‌اند^۱ به طوری که اصل علیت همان اصل امتناع ترجیح بلامرجح است که تخصّص پیدا کرده است؛ یعنی اصل علیت، صرفاً بیان حالت خاصی از آن قضیه است و به آن فروکاسته می‌شود؛ نه اینکه اصل علیت، خاصی باشد که از عامی به نام قضیه امتناع ترجیح بلامرجح استنتاج شده باشد. از این منظر، هر اصلی که به اصل دیگر

۱. عبودیت در تبیین اعمیت و اخصیت این دو اصل سه نوع ویژگی را بیان می‌کند که سبب عمومیت قضیه امتناع

ترجیح بلامرجح و اخص بودن اصل علیت می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۷).

فروکاسته شود، در بداهت و عدم بداهت نیز تابع آن است (عبودیت، ۱۳۹۸: ۱۷-۱۹). در نتیجه، تبیین اثبات ناپذیری اصل علیت، مستمسک کسانی است که اصل علیت را نه مستنتج از قضیه امتناع ترجیح بلامرجح بلکه صورت خاصی از آن دانسته‌اند که مثل آن، بدیهی اولی است. در نقد این دیدگاه: (۱) با ردّ این مستمسک نشان داده خواهد شد که اثبات ناپذیری اصل علیت مقبول نیست؛ (۲) به نظر می‌رسد که نمی‌توان دو گزاره اعم و اخص را به هم فروکاسته و آنها را در احکام یکسان تلقی کرد؛ زیرا روشن است که اختلاف قضایا، تابع اختلاف اجزاء تشکیل دهنده یعنی موضوع و محمول است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۳۴۹). به عبارت دیگر، قوام قضیه به عنوان یک کل به اجزای آن است و با تغییر در اجزاء، کل قبلی زایل و کلی دیگری حاصل می‌شود. بر این اساس، با فرض پذیرش رابطه اعمیت و اخصیت بین اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح، آنها دو قضیه متفاوت بوده و نمی‌توان آنها را به هم فروکاست و در حکم بداهت یا عدم بداهت، آنها را یکسان قلمداد کرد. اشکال سوم در این رابطه این است که اگر اثبات

شود قضیه امتناع ترجیح بلامرجح، برهان ناپذیر است و بداهت دارد و اصل علیت، قابل اثبات است و بداهت ندارد؛ ثابت خواهد شد که این دو حتماً غیر از هم هستند و الا اختلاف در احکام بی معنا بود. نتیجه اینکه به نظر می‌رسد اینها دو اصل جداگانه هستند و قاعده محال بودن ترجیح بلامرجح، مستند اصل علیت است؛ زیرا تا این قاعده تثبیت نشود، اصل علیت و نیازمندی معلول به علت اثبات نخواهد شد؛ یعنی عقل بدون توجه به این قاعده، بی‌نیازی معلول از علت را محال نمی‌شمرد و لذا اگر از عقل پرسیده شود که چرا معلول به علت نیاز دارد، پاسخی نخواهد داشت مگر استناد به این قاعده که چون ترجیح یکی از طرفین مساوی به معلول بدون وجود مرجح به معنای مساوی نبودن اوست که تناقض است. برای نمونه، ابن سینا نیز در آثار مختلف خود برای اثبات اصل علیت و نیازمندی معلول به علت بر قاعده مذکور تکیه کرده است.

۴. نقد استدلال اقامه شده بر برهان ناپذیری اصل علیت

بیان شد که میان بداهت یک قضیه و ادعای بداهت آن، تفاوت وجود دارد و بر فرض بداهت یک قضیه، آن قضیه برهان ناپذیر

خواهد بود در حالی که قضیه درجه دومی که در آن بدهات قضیه مذکور ادعا می‌شود، خود قضیه‌ای نظری و نیازمند برهان است و به عبارت دیگر، صرف برهان‌ناپذیری قضیه نخست برای بی‌نیازی از برهان قضیه دوم کفایت نمی‌کند. در فلسفه اسلامی می‌توان التفات اجمالی به این تفکیک را ملاحظه کرد و بر همین اساس است که در این سنت فلسفی این تلاش صورت گرفته است که برای برهان‌ناپذیری اصل علیت، اقامه استدلال کنند؛ به این بیان که هر نوع استدلال‌آوری به سود اصل علیت، مستلزم اشکال دور و مصادره به مطلوب خواهد بود. تبیین مبتنی بر لزوم مصادره به مطلوب در یک صورت‌بندی کلی بدین شرح است: هر قضیه غیربديهی، بالذات و با قطع نظر از برهان قابل اقامه به سود آن، نه واجب‌الصدق است و نه ممتنع‌الصدق؛ بلکه قضیه‌ای ممکن-الصدق است که با در نظر گرفتن استدلال و برهان اقامه‌شده به سود آن، بدل به قضیه‌ای واجب‌الصدق می‌شود؛ از این‌رو، هر قضیه ممکن‌الصدقی برای صادق بودنش نیازمند استدلال و برهان است. با این وصف، صدق قضیه نظری یک امر ممکن‌الوجود است و روشن است که هر امر ممکن‌الوجودی برای

ایجاد شدن، نیازمند علت است و استدلال، نقش علت آن را دارد. به عبارت دیگر، میان علم به صدق مقدمات هر استدلالی و علم به صدق نتیجه آن، رابطه علیت برقرار است و علم به مقدمات، علت علم به نتیجه است. بدین‌سان، اقامه هر استدلالی همواره و پیشاپیش به معنای پذیرش اصل علیت است و لذا هر استدلالی که برای اثبات درستی اصل علیت اقامه شود، خود بر قبول درستی این اصل ابتدا دارد؛ یعنی استدلال به سود صدق اصل علیت به این معناست که با پذیرش اصل علیت باید برای صدق آن برهان آورد و این دور و مصادره به مطلوب است (عبودیت، ۱۳۹۸: ۱۹).

عبودیت در این رابطه (که مقدمات علت نتیجه هستند) به ابن‌سینا ارجاع داده که عیناً نقل می‌شود: «و قد جرت العادة بأن يقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاكلة لمناسبة المواد و الصور و الأشبه أن تكون صورة المقدمات شكلها، و تكون المقدمات بشكلها تشاكل السبب الفاعل، فإنها كسبب فاعل للنتيجة، و النتيجة من حيث هي نتيجة شيء خارج عنها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج، ۱: ۵۱). او از عبارت ابن‌سینا چنین برداشت می‌کند که مقدمات و شکل تألیفی آنها برای

مقدمات، علت ایجاد نتیجه هستند. به نظر می‌رسد نهایت آنچه می‌توان مطابق دستگاه سینوی در این رابطه بیان کرد، این است که مقدمات و شکل تألیفی آنها در قیاس، فقط شریکِ علتِ فاعلیِ نتیجه و زمینه‌ساز این هستند که علت فاعلی که در حقیقت همان عقل فعال است^۱ نتیجه را افاضه کند^۲. به نظر می‌رسد ابن‌سینا در متن فوق به دقت در عبارت فوق بیان کرد که «فإنها کسب فاعل للنتیجه» یعنی با کاف تشبیه نشان داد که او مقدمات را حقیقتاً علت فاعلی نمی‌داند. چه - بسا به‌همین دلیل بوده است که برخی از مدعیان برهان‌ناپذیری اصل علیت، معنای علیت را توسعه داده و مراد از علیت مقدمات برای نتیجه را اعم از علت حقیقی و علت

نتیجه، نقش علیت فاعلی دارد، ولیکن به نظر می‌رسد این برداشت نادرست است و بیان ابن‌سینا نه نصّ که حتی ظاهر در این برداشت نیز نیست. توضیح اینکه علت فاعلی در دستگاه فلسفی سینوی به دو نوع علت فاعلی ایجاد یا معطی الوجود و علت فاعلی طبیعی یا معطی الحركة تقسیم می‌شود. سؤالی این است که اگر قرار باشد مقدمات، نقش علیت فاعلی برای نتیجه را ایفا کنند، آیا فاعل ایجاد نتیجه هستند یا فاعل طبیعی آن؟ روشن است که مقدمات نسبت به نتیجه نقش حرکت‌آفرینی ندارند زیرا واضح است که در فلسفه سینوی، ایجاد و هستی‌بخشیدن فعل عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۸۳)؛ پس نمی‌توان گفت که

يقول بها المعتزلة فإن المقدمتين مولدتان للنتیجه عندهم أو إعدادهما ثبت من المقدمتين لا غير والإفاضة من عالم القدس كما هو مذهب الحكماء أو لا لزوم عقلي واستلزام وجوبي بل بالتوافي و مجرد المعية بين المقدمتين و النتيجة بلا علیه عادة الله جرت بحصول النتيجة عقبيهما مع جواز التخلف عقلا كما هو مذهب الأشاعرة و الحق مذهب الحكماء و هو أن فاض من القدسي الصور العقلية على النفوس الناطقة المستعدة و لا مؤثر حقيقي في الوجود إلا الله و إنما إعداده من الفكر فالحركة العقلية من المطالب إلى المبادي و من المبادي إلى المطالب معدة (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲۹۰-۲۹۲).

۱. اصل نکته‌ای که بیان شد در دیگر نظام‌های فلسفه اسلامی که به مثل افلاطونی قائل هستند نیز جاری است. در این نظام‌ها نیز علت فاعلی حقیقی برای نتیجه رب‌النوع است و مقدمات صرفاً شریکِ علت فاعلی و معد و زمینه‌ساز فیض اویند.

۲. در باب نسبت مقدمات و شکل تألیفی آنها با نتیجه سه قول وجود دارد: معتزله، مقدمات را علیت تامه و علت فاعلی حقیقی نتیجه می‌دانستند و اشاعره هیچ نقش علی برای مقدمات استدلال قائل نیستند و علت حقیقی را عادت الهی بر پدید آوردن نتیجه به‌دنبال مقدمات می‌دانند. دیدگاه سوم، نظریه فیلسوفان مسلمان است که به نقش اعدادی مقدمات برای نتیجه باور دارند. سبزواری در این رابطه می‌گوید: هل الإنتاج بتوليد بناء على الأفعال التوليدية التي

معدّه گرفته‌اند تا اشکال فوق‌الذکر به دیدگاهشان وارد نشود: «قانون علیت قابل اثبات و همچنین قابل نفی نیست زیرا هر نوع استدلال که با قیاس اقترانی یا استثنایی یا هر نوع استقرا یا تمثیل باشد نیازمند به مقدمات است و بین آن مقدمات و نتیجه آنها، ربط ضروری است و هرگز اتفاق و بخت نمی‌تواند باشد. مقدمات یا علت معدّه یا علت ناقصه یا علت تامه نتیجه هستند، و اگر ربط ضروری بین مقدمات و نتیجه آنها نباشد، نتیجه حاصل نخواهد شد. پس استدلال بر اثبات یا نفی علیت مبتنی بر اصل علیت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۹).

با این همه، باز به نظر می‌رسد که این توسعه نیز مشکلی را حل نخواهد کرد زیرا اولاً بر فرض پذیرش ابتدای هر استدلالی بر قبول اصل علیت، عمومیت این اصل نتیجه نمی‌شود بلکه در نهایت فقط این را می‌توان نتیجه گرفت که هر استدلالی بر اصل علیت مبتنی است نه اینکه به نحو عام و در همه موارد، چنین وابستگی‌ای لازم آید و به-عبارت دیگر، اگر کسی عمومیت اصل علیت را انکار کند و آن را صرفاً در محدوده مشخصی مثل میان مقدمات و نتیجه بپذیرد و مدعی شود که ادعای شما، عمومیت اصل

علیت است و دلیلتان بر آن، صرفاً علیت را در حوزه محدودی ثابت می‌کند و شما از اثبات اخص نمی‌توانید اعم را نتیجه بگیرید: (۱) تبیین پیش‌گفته از جانب قائلین به برهان-ناپذیری اصل علیت، توانایی ردّ این موضع را ندارد؛ (۲) امکان اثبات اصل علیت و اقامه دلیل در این رابطه در ادامه خواهد آمد و این از باب اصل «ادلّ دلیل علی امکان الشیء وقوعه» خود بهترین دلیل بر ضعف دیدگاهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۳۵-۳۳۶) که اصل علیت را برهان‌ناپذیر می‌داند؛ (۳) اینکه اساساً به نظر می‌رسد در بیان ایشان میان اصل علیت و اصل محال بودن ترجّح بلامرّجّ خلط صورت گرفته است؛ توضیح اینکه پذیرش ابتدای هر استدلالی بر قبول اصل علیت هیچ تلازمی با برهان‌ناپذیری این اصل ندارد زیرا چنانکه مدعی شدیم و در ادامه به-طور مفصل بیان خواهد شد، قاعده محال بودن ترجّح بلامرّجّ، مستند اصل علیت است و لذا بر فرض که درست باشد که هر استدلالی مبتنی بر قبول رابطه علی و معلولی میان پذیرش صدق مقدمات و صدق نتیجه است اما این نتیجه نمی‌دهد که پس اصل علیت، برهان‌ناپذیر است؛ چراکه برهان-پذیری اصل علیت مبتنی بر قاعده امتناع

اثبات این قاعده مطرح شود، خود مبتنی بر خود این قاعده و در نتیجه دور و مصادره به مطلوب و باطل است مگر اینکه آن استدلال، غیر حقیقی و فقط تنبیهی در نظر گرفته شود.

۵. اثبات اصل علیت و بیان عدم بداهت آن

روشن شد که استدلال آوری به سود اصل علیت، استلزامی با مصادره به مطلوب ندارد و بنابراین، ادعای برهان‌ناپذیری اصل علیت از اعتبار لازم برخوردار نیست. با این حال، به دلیل تفکیکی که میان بداهت قضیه و ادعای بداهت آن بیان شد، رد این ادعا ارتباطی به بداهت یا عدم بداهت اصل علیت نخواهد داشت. بنابراین یا باید استدلال دیگری غیر از ادله ذکر شده به سود برهان‌ناپذیری این اصل اقامه گردد تا حکم به بداهت ممکن شود و یا استدلال معتبری در تأیید اصل علیت ارائه شود تا منتج به عدم بداهت آن شود. می‌توان مدعی شد که در فلسفه اسلامی به این مسأله توجه شده و برای اثبات اصل علیت استدلالی نیز ارائه شده است که عدم بداهت آن را نتیجه دهد. به عنوان نمونه، بوعلی در الهیات کتاب *شفا* تصریح می‌کند که اصل علیت و

ترجّح بلامرجّح مدعایی است که در این مقاله به اثبات می‌رسد؛ چنانکه حتی چرایی ابتدای هر استدلالی و از جمله استدلال بر خود اصل علیت نیز با این قاعده، قابل اثبات است زیرا عقل بدون توجه به این قاعده، ضرورت نیاز نتیجه به مقدمات فهم نمی‌کند و اگر از عقل پرسیده شود که چرا نتیجه به مقدمات نیاز دارد و معلول آنهاست، پاسخی نخواهد داشت مگر استناد به این قاعده که چون نتیجه نسبت به قبول و عدم قبولش توسط عقل لاقتضاست و برای او، طرفین علی السویه بوده و رجحانی ندارند. پس خروج نتیجه به سوی یکی از طرفین قبول و عدم قبول از سوی عقل یا اتفاقی است که مستلزم ترجّح بلامرجّح است یا ناشی از ذات خود نتیجه است که مستلزم تناقض است و یا ناشی از مرجّح، سبب و علتی است که همین فرض صحیح است زیرا قبول مقدمات استدلال توسط عقل، مرجّح قبول کردن نتیجه شده است؛ پس در واقع این قاعده محال بودن ترجّح بلامرجّح است که بدیهی است و هر استدلالی حتی استدلال بر اصل علیت بر آن مبتنی است؛ البته بداهت این قاعده و نکته پیش گفته در باب خود این قاعده نیز جاری است یعنی هر استدلالی که بخواید حقیقتاً در

اینکه هر حادثی^۱ علت و سببی می‌خواهد، بدیهی اولی نیست که بی‌نیاز از اثبات باشد؛ بلکه از مشهورات صادقی است که قریب به بدیهی و لذا حقیقتاً نیازمند اثبات است و فلسفه عهده‌دار تبیین این استدلال است؛ بیان ابن سینا چنین است: «و هذا ليس بينا أوليا بل هو مشهور، و قد علمت الفرق بينهما. و ليس إذا كان قريباً عند العقل، من البين بنفسه أن للحادثات مبدأ ما يجب أن يكون بينا بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها في كتاب أوقليدس. ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى، فإذن يجب أن يكون في هذا العلم» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸). ابن سینا خود عهده‌دار چنین اثباتی شده و در شفا به تفصیل و در اشارات به اجمال استدلالی ارائه کرده است^۲ که مبتنی و مستند به قاعده امتناع ترجیح بلامرجح است؛ یعنی این قاعده را حد وسط استدلالی کرده است که نتیجه‌اش اصل علیت است. بیان اجمالی ابن سینا چنین است: «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من

عدمه من حيث هو ممكن فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۹). شرح این استدلال چنین است: ماهیتی که امکان ذاتی دارد، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم و هیچ کدام از این دو برای او رجحانی ندارند و لذا اگر در خارج، وجود یا عدم برایش راجح شود، حتماً مرجح و علتی در کار است و به عبارت دیگر، یا وجود و عدم او در خارج ناشی از ذات خود اوست که محال است زیرا تناقض است که ذاتی که غیر راجح و متساوی‌النسبه به آن دو بود ذاتا راجح و غیر متساوی‌النسبه به آنها باشد؛ پس اگر یکی از طرفین وجود یا عدم برای ماهیت ممکن‌الوجود والعدم راجح شود به سبب مرجح و علتی غیر از اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۸). فرض دیگر در این استدلال که در بیان بوعلی ذکر نشده و فخر رازی متفطن آن شده، این است که اگر گفته شود چه اشکال دارد فرض سومی مطرح شود و گفته شود یکی از این دو به‌طور اتفاقی و خودبه‌خود و

۱. در این مقام بحث لزوماً در باب حدوث زمانی یا ذاتی نیست و بحث اعم از آن است.

۲. برخی متفکران مدعی شده‌اند که استدلال بوعلی برهان بر اثبات اصل علیت نیست و صرفاً استدلال تنبیهی است؛ چراکه بدون شک، استدلالی است مبتنی بر اصل علیت

(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴۱)؛ ولیکن با توجه به اشکالاتی که در نقد این دیدگاه در رابطه با ربط علی و معلولی مقدمات و نتیجه بیان شد، این دیدگاه دقیق نیست و استدلال بوعلی، استدلالی حقیقی است.

بی وجود مرجّحی عارض ماهیت شود بی- آنکه پای ذات ماهیت یا غیر او در کار باشد، پاسخ این است که این فرض لازم‌ه‌اش ترجّح بلامرّجّح است (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۴۶). با این همه، برخی به این پاسخ اشکال کرده و آن را مردود شمرده‌اند: «این پاسخ مردود است؛ زیرا اتفاق به معنای ترجّح بلامرّجّح است. بنابراین در حقیقت، مضمون این پاسخ چنین است چون امکان ترجّح بلامرّجّح باطل و منتفی است ترجّح بلامرّجّح محال است. یعنی چون ترجّح بلامرّجّح محال است، ترجّح بلامرّجّح محال است که دور است و باطل» (عبودیت، ۱۳۹۸: ۱۵-۱۶). به نظر می- رسد که این اشکال وارد نیست زیرا همان- طور که فخر رازی متذکر شده است، این فرض برای بوعلی ضروری‌البطالان بوده و به همین دلیل آن را ذکر نکرده است (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۳۴۶)؛ لازم به ذکر است که فخر رازی در رابطه با وجه ضروری‌البطالان بودن آن نزد بوعلی توضیحی نداده است. با

این حال، ابن سینا در اشارات عبارتی دارد که می‌تواند در این راستا یاری‌گر باشد: «کل شیء لم یکن ثم کان فین فی العقل الأول أن ترجّح أحد طرفی إمكانه صار أولى بشیء و بسبب و إن کان قد یمكن العقل أن یدهل عن هذا البین و یفزع إلى ضروب من البیان»^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۰-۱۲۱). به عقیده نگارنده، از نظر ابن سینا، اصل امتناع ترجّح بلامرّجّح و محال بودن اتفاق، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و لذا ردّ فرض اتفاق با ابتنای بر اصل امتناع ترجّح که مستلزم دور و مصادره است هیچ ایرادی ندارد؛ زیرا استدلالی تنبیهی و نه حقیقی است و بر همین اساس، اشکال یادشده نادقیق است.

روشن است که ارزیابی استدلال بوعلی بر علیّت بازبسته به بررسی محتوای این اصل و اصل امتناع ترجّح بلامرّجّح و رابطه آن دو است؛ اگر چنانکه از برخی فلاسفه مسلمان نقل شد، این دو اصل در واقع یکی باشند به طوری که اصل علیّت را بیان دیگری از همان

۱. اول و ثانی در فلسفه مشاء گاه به معنای بدیهی و نظری و گاه به معنای معقول اول و ثانیه به کار می‌رود که در این معنای دوم ارتباطی به بداهت و عدم بداهت ندارد. عقل اولی در عبارت فوق‌الذکر، همان عقلی است که معقولات اولی یعنی بدیهیات را درک می‌کند. بوعلی در فصلی که بداهت اصل امتناع ترجّح را بیان کرده، اولاً فصل مربوط را معنوی به عنوان تنبیه و نه اشاره کرده است و بنابر نظر

بسیاری از شارحان وی، این امر نشان از آن دارد که محتوای ارائه‌شده در فصل مربوط را بدیهی می‌داند. از سوی دیگر، او درک این اصل را به عقل اول نسبت داد و اشاره کرد که عقل حقیقتاً نمی‌تواند آن را انکار کند گرچه گاهی از آن غفلت کند. این تأکیدات همگی نشان از صحت برداشت نویسنده از دیدگاه بوعلی در رابطه با بداهت این اصل است.

اصل امتناع ترجیح بلامرجح دانست و یا اینکه آن دو را دو اصل جداگانه تلقی کرد، اما رابطه آنها را رابطه اعم و اخصی بدانیم که چون یکی به دیگری فرو می‌کاهد در حکم بدهت یا عدم بدهت یکسانند، استدلال ابن-سینا به دلیل دور و مصادره به مطلوب بودن یک استدلال تنبیهی و نه حقیقی خواهد بود که نتیجه‌اش بدهت اصل علیت از نظر بوعلی است؛ این در حالی است که اگر چنانکه این مقاله مدعی شد، این دو اصل حقیقتاً متفاوت باشند، استدلال بوعلی بر اثبات اصل علیت مصون از اشکال مصادره و در واقع، یک استدلال حقیقی و نه تنبیهی خواهد بود که نتیجه‌اش عدم بدهت اصل علیت است.

۶. قول به عدم بدهت اصل علیت؛ راهکاری در رفع تعارض سینی

همان‌طور که گفته شد، تلقی‌ها از حقیقی یا تنبیهی بودن استدلال ابن‌سینا بر اصل علیت که به اجمال در اشارات و به تفصیل در شفا بیان شده بود^۱ بسته به نحوه تلقی از نسبت این اصل با قاعده محال بودن ترجیح بلامرجح

متفاوت است. مدعا این است که دیدگاه قائل به بدهت اصل علیت و برهان‌ناپذیری آن که عمدتاً به عبارات ابن‌سینا استناد دارد، عاری از تحلیل جامع و منسجم دیدگاه وی در این رابطه هستند؛ به این بیان که نگاه منظومه‌ای و نظام‌واره‌ای به اندیشه‌های یک فیلسوف برخلاف نگاه موردی و جزیره‌ای، مقتضی ملاحظه مسأله‌محورانه و مبتنی بر مجموعه متون فیلسوف در رابطه با آن مسأله است. بر این اساس، این اشکال به ایشان که بوعلی را دستاویز تأیید دیدگاه خود قرار داده‌اند وارد است که اگر چنانکه دیدگاه ایشان صحیح باشد (که استدلال بوعلی در اثبات اصل علیت، استدلالی تنبیهی است) پس چگونه می‌توان میان بیانات متعارض او در اشارات و شفا که گاه این اصل را بدیهی و برهان‌ناپذیر و گاه غیربدیهی و نیازمند اثبات دانسته جمع کرد؟ این مسأله‌ای است که برخی شارحان وی به آن آگاه شده‌اند. به زعم ایشان، میان بیان بوعلی در شفا که این اصل را غیربدیهی و برهان‌پذیر دانست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸ و ۳۸)

تحلیل مسأله بدهت اصل علیت و هم برهان‌ناپذیری آن ایفا می‌کند عام است. نگارنده به دلیل همین سنت فلسفی شکل گرفته و مطابق آن، بحث خود در باب اصل علیت را سامان داده است.

۱. البته روشن است که گرچه استدلال در بیان بوعلی آمده و در سنت فلسفه اسلامی عمده مناقشات حول محور و با استناد به متون او صورت گرفته اما بحث از این اصل و استدلال مذکور به لحاظ مناطق بحث و نیز نقشی که هم در

و بیان او در *اشارات* که این اصل را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات برشمرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۰-۱۲۱) تنافی وجود دارد. آقا‌حسین خوانساری ذیل بیان بوعلی در *شفا* به این تنافی اشاره کرده و با مستقر و نهایی دانستن این تنافی^۱ دیدگاه بوعلی در *شفا* (عدم بداهت) را مردود دانسته و قول صواب را همان قول *اشارات* (بداهت) تلقی کرده است؛ به این دلیل که اگر بداهت اصل علیت پذیرفته نشود، چگونه قرار است بر آن برهان اقامه شود؛ زیرا روشن است که خود برهان-آوردن مبتنی بر پذیرش رابطه علی میان مقدمات و نتیجه است و اصلاً چرا خود بوعلی هیچ استدلالی بر اثبات آن اقامه نکرده است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۳۴). غافل از اینکه چنانکه بیان شد:

(۱) بوعلی هم در *اشارات* و هم در *شفا* استدلال حقیقی و مبتنی بر قاعده امتناع ترجیح بلامرجح بر اثبات اصل علیت اقامه کرده است؛ (۲) قول به عدم بداهت اصل علیت اختصاص به الهیات *شفا* نداشت و در همان کتاب *اشارات* نیز عدم بداهت آن با ارائه

اجمالی همان استدلال *شفا* بیان شده بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۹؛ ۳) این پیش‌فرض را که چون هر استدلالی مبتنی بر پذیرش اصل علیت است پس اصل علیت، بدیهی و برهان-ناپذیر است، ابطال نمودیم و در نهایت این نیز تبیین شد که برخلاف عقیده وی و بسیاری دیگر، اساساً اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح یک اصل نیستند تا در بیانات بوعلی در کتاب *اشارات* و نیز میان آن با کتاب *شفا* تعارض واقعی و مستقر وجود داشته باشد. بدین لحاظ، بوعلی با تفکیک دقیق میان اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح و یکی تلقی نکردن آنها، اصل اول را مبتنی بر اصل دوم کرده است. وی آنگاه که سخن از عدم بداهت کرده و برهان‌پذیری را تبیین می‌کند، ناظر به اصل علیت است و این نکته هم در کتاب *شفا* و هم در *اشارات* مطرح شده و حقیقتاً نیز بر این اصل اقامه برهان شده است؛ اما آنگاه که بوعلی از بداهت اولی سخن می‌گوید و با تأکید می‌کوشد تا برهان‌ناپذیری را گوشزد کند، نظر به قاعده محال بودن ترجیح بلامرجح دارد.

تعارض ارائه می‌شود و در صورتی که تعارض واقعی قلمداد شود غیر قابل جمع بوده و یکی بر دیگری ترجیح داده می‌شود.

۱. تنافی و تعارض به دو قسم بدوی (ظاهری، غیر مستقر) و نهایی (واقعی، مستقر) تقسیم می‌شود. در صورتی که تعارض ظاهری تلقی شود وجوهی برای تبیین چرایی عدم

نتیجه‌گیری

برآیند نظر در باب بداهت اصل علیت به این نتیجه رهنمون شد که مسئله بداهت اصل علیت و ادعای بداهت آن، دو مسئله جدا بوده و بحث و بررسی مستقلی را طلب می‌کند؛ چنانکه ادعا شد، در فلسفه اسلامی می‌توان ناظر به هر دو مسئله، مباحث مفید و عمیقی را یافت اگرچه به نحو تفصیلی و تفکیک‌شده بحث نشده باشد؛ همچنین در باب نسبت میان اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح، تبیین و تحلیل صورت گرفت و از اقوال فیلسوفان مسلمان در این رابطه گزارش تفصیلی ارائه شد و در نهایت با تحلیل و ارزیابی آنها نشان داده شد که این دو اصل نه دو بیان از یک واقعیت و نه قابل فروکاست به یکدیگرند. از سوی دیگر، نقدهای مختلفی نسبت به ادعای بداهت برهان-ناپذیری اصل علیت صورت گرفت و نشان داده شد که این اصل قابل اثبات است

همانطور که با تبیین و تحلیل ثابت شد که بداهت اصل علیت نیز قابل اثبات نیست. در نهایت نشان داده شد که موضع این مقاله قابلیت رفع اتهام تناقض‌گویی از فلسفه سینیوی را دارد و می‌تواند در کنار دیگر راهکارهای ارائه‌شده توسط شارحان بوعلی (که صرفاً به برخی از آنها اشاره شد و مورد نقد قرار گرفتند) به‌عنوان راهکاری بدیع در این رابطه قلمداد شود. خوانش مقاله از سنت فلسفه اسلامی (و نیز به‌طور خاص بوعلی) مسئله‌محورانه و مبتنی بر رویکرد نظام‌واره‌ای بود. در این رویکرد، مجموعه بیانات فیلسوف در رابطه با مسئله‌ای خاص ملاحظه شد و سپس با بررسی و تحلیل در حد وسع در نهایت به ارزیابی دیدگاه او در باب آن مسئله پرداخته می‌شود. مدعا این است که این رویکرد می‌تواند در خوانش اندیشه فیلسوفان کامیاب‌تر باشد و این پژوهش چه‌بسا بتواند به‌عنوان یک نمونه عینی در این رابطه ملاحظه شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان‌نامه نمی‌باشد.

منابع

خوانساری، آقاحسین. (۱۳۷۸). الحاشیه

على الهيأت الشفا. تهران: دبیرخانه

کنگره خوانساری.

رازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). شرح الاشارات

و التنیہات. ج ۲. تهران: انجمن آثار و

مفاخر فرهنگی.

رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱). المباحث

المشرقیه. ج ۱. قم: بیدار.

سبزواری، هادی. (۱۳۷۹). شرح المنظومه.

ج ۱. تهران: ۱۳۷۹.

شیرازی، صدرالمآلهین. (۱۳۶۰). الشواهد

الربویة. مشهد: المركز الجامعی للنشر،

چاپ دوم.

شیرازی، صدرالمآلهین. (۱۹۸۱). الاسفار

الاربعة. جلد های ۱، ۳ و ۶. بیروت: دار

احیاء التراث، چاپ سوم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). اصول

فلسفه و روش رئالیسم. ج ۳. تهران:

صدرا.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). نهاية

الحکمة. جلد های ۱ و ۴. قم: مؤسسه امام

خمینی.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۱). الجوهر النضید.

قم: بیدار، چاپ پنجم.

ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۵). الاشارات و

التنیہات. ج ۳. قم: نشر البلاغة.

ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۴). الهيأت الشفا. قم:

مرعشی نجفی.

ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۴). التعليقات.

بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.

ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۴). طبيعيات الشفا.

ج ۱. قم: مرعشی نجفی.

ابن سینا، ابوعلی. (۱۹۸۰). عیون الحکمة.

بیروت: دارالقلم.

ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷). شرح

التلویحات. ج ۲. تهران: میراث مکتوب.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). شرح

المقاصد. جلد های ۱ و ۲. قم: الشریف

الرضی.

جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۲۵). شرح

المواقف. ج ۳. قم: الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رحيق

مختوم. ج ۷. قم: اسراء، چاپ سوم.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). كشف

المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم:

مؤسسه النشر الاسلامی.

- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۸). «اصل علیت». معرفت فلسفی. ۱۷(۱): ۱۱-۲۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). شرح نه‌ایة الحکمة. ج ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). شرح الهیات شفا. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸). آموزش فلسفه. ج ۲. قم: مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. ج ۶. تهران: صدرا، چاپ هفتم.

