

علیت از منظر تجربه‌گرایان غربی و نقد آن از دیدگاه حکمت متعالیه

قدرت الله قربانی*

چکیده:

علیت و ابعاد گوناگون آن در فلسفه اسلامی و غرب یکی از مسائل اساسی است. در غرب جدید نگرش تجربه‌گرایانه فیلسوفانی چون لاک، بارکلی و هیوم توانست اصل علیت را دچار مشکلات اساسی نماید که این امر به مبانی معرفت‌شناختی آنها در نگرش به واقعیت‌های خارجی و ذهنی، یعنی اساس تجربی شناخت ارتباط داشت. از این رو این فلاسفه اصول علیت، بالاخص ضرورت علی را منکر شدند که نتیجه آن در تداوم تفکر غربی، و بالاخص پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی و فیزیک جدید گسترش و عمومیت یافت و پیامدهای ناگواری را در پی داشت. در تفکر فلسفی اسلامی، بالاخص حکمت متعالیه، علیت یک اصل فلسفی و عقلانی است که فهم دقیق و عمیق آن تنها از عهده عقل فلسفی بر می آید. و لذا بروز و ظهور آن نیز عمیق تر از تجربه، و در جهان عقلانی است. از این رو تفسیر علیت در این دیدگاه برخلاف تجربه‌گرایی غربی از سطح مشاهده تجربی و استقرا فراتر می‌رود و به یک اصل فلسفی تبدیل می‌گردد که در آن علت، هستی‌بخش و واقعیت دهنده حقیقی وجود معلول است و معلول هیچ هستی و هویتی برای خودش، سوای علت ندارد. ضمن اینکه در این دیدگاه رابطه علیت در وجود علت و معلول است نه در ماهیت آنها یا ظهورات خارجی شان. لذا می‌توان گفت نسبت معلول به علت نوعی نسبت فقر و امکان وجودی است. با این ملاحظات می‌توان تفسیر تجربه‌گرایانه فیلسوفان غرب را مورد نقد قرار داد و نشان داد که برخلاف تصور آنها علیت، صرف هم پهلویی، تقدم زمانی و دیگر روابط ظاهری میان علت و معلول خارجی نیست بلکه بسیار عمیق تر از آن است و لذا با نگاه تجربی نمی‌توان تبیینی عقلانی و کلی از این اصل ارائه داد.

واژگان کلیدی: تجربه، ضرورت علی، اصالت و مراتب وجود، اضافه اشراقیه، امکان و فقر وجودی، ضرورت فلسفی، ضرورت تجربی.

* عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۹/۱۵ تاریخ تأیید نهایی: ۸۷/۳/۱۵

مقدمه

تصور متعارف از علیت حاکی از وجود دو عنصر در آن است: یکی علت و دیگری معلول؛ یعنی در یک واقعه‌ای که رخ می‌دهد چیزی به نام علت، باعث تحقق چیز دیگری به نام معلول می‌شود. در این فرایند عامل اول - علت - می‌تواند در تحقق عامل دوم - معلول - دخالت کامل یا ناقص داشته باشد. اگر تحقق معلول به طور تام وابسته به علت باشد در این صورت، علیت علت فوق باید علیت تامه و کامل باشد، یعنی تمام هستی و واقعیت معلول وابسته به علت است. و درواقع علت، هستی‌بخش و واقعیت‌دهنده به معلول است. اما اگر علت تنها بخشی از شرایط تحقق معلول را فراهم آورد، در این صورت علیت او، علیت ناقصه و معدّ خواهد بود. که این علت در واقع زمینه‌ساز تحقق معلول بوده است نه واقعیت‌بخش به آن. از این رو یکی از پرسشهای اساسی که می‌توان طرح کرد این است که آیا در این فرایند، بین علت و معلول رابطه علیت وجود دارد؟ یعنی آیا علت مورد نظر وجوب‌دهنده و هستی‌بخش وجود معلول است؟ یا اینکه چنین چیزی در کار نیست و معلول هیچ‌گونه هستی را از ناحیه علت دریافت نمی‌کند. برای بررسی دقیق این مسأله، باید به چگونگی واقعیت و تحقق علت و معلول، یا علیت در عالم ذهن و خارج توجه دقیق‌تری کرد؛ یعنی به این پرسش پاسخ داد که آیا علیت تنها یک واقعیت خارجی و صرف تجربه بیرونی است، یا نه، تنها یک امر ذهنی و نفسانی است؟ و یا اینکه امری ورای خارج و ذهن، و به عبارت دیگر نفس الامر است که هم اطلاق ذهنی و هم عینی دارد.

برای بررسی این مسائل، توجه به دیدگاههای تجربه‌گرایان غرب، بالاخص بارکلی، لاک و هیوم دارای اهمیت خاصی است؛ زیرا اساس نگرش این فیلسوفان به علیت، بر تجربه است که نتایج مهم و خاص خود را در پی دارد و در آن براساس تجربه بیرونی، نسبتها و روابط خاصی را بین علت و معلول قایل هستند و نیز نسبتی چون ضرورت علی را قابل مناقشه می‌دانند و استدلال خاصی برای آن ارائه می‌دهند. از سوی دیگر، در فلسفه اسلامی، بالاخص حکمت متعالیه، علیت معنای جدیدی می‌یابد که می‌تواند

برخی دیدگاه‌ها و تردیدهای تجربه‌گرایان غربی را پاسخ گفته، تقریری جدید و مناسب از علیت و یکی از اصول مهم آن یعنی ضرورت علی را ارائه دهد. از این‌رو در حکمت متعالیه دیدگاه ملاصدرا و استاد شهید مطهری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

علیت در فلسفه تجربی غرب

در فلسفه تجربی غرب که در اینجا بارکلی، لاک و هیوم از میان فیلسوفان آن مورد نظر است، نگرش به علیت و ضرورت آن دارای رنگ و بوی تجربه‌باورانه است؛ یعنی نگرش تجربی نقش بسزایی در فهم علیت و ضرورت علی دارد و این نشان‌دهنده رویکرد معرفت‌شناختی به علیت است، که در این نگرش مهم، کارکرد ذهن اهمیت خاصی دارد. لذا پیش‌فرضهای قبلی ذهن و نحوه مواجهه او با پدیده‌های بیرونی در تحقق علیت برای او نقش مهمی دارد. از این‌رو این مسأله در اندیشه لاک، بارکلی و هیوم بررسی می‌گردد.

لاک و اصل علیت

برای فهم دیدگاه لاک درباره علیت باید توجه کرد که اندیشه دوران لاک در امتداد دوران سوم شکاکیت در غرب است که در آن برخی اندیشمندان، حکمت به معنای واقعی را به عدم صدور حکم قطعی می‌دانند. به گفته مونتینی، فیلسوف کسی است که در هیچ موردی حکم قطعی نکند. یا تعبیر خود او «شک بارزترین نشانه حکمت است.» (ژیلسون، ۱۳۷۳: ۱۲۶) بر اثر تأثیرات چنین دیدگاه‌هایی از فلسفه تجربه‌باورانه و در آغاز آن جان لاک بر آن هستند که برخلاف فیلسوفان عقل‌گرا، شناخت انسانی را بر تجربه جهان خارجی استوار سازند و ذهن انسان را در آغاز زندگی یکسره خالی از هر مفهوم و اصولی قلمداد کنند، که این، مخالفت با نظریه مفاهیم فطری دکارت و دیگر فیلسوفان عقل‌گراست. لاک بر آن است که ذهن انسان در هنگام تولد لوح نانوشته‌ای است که از راه ارتباط با عالم محسوس از طریق حواس پنجگانه بر روی آن چیزهایی

نوشته می‌شود. پس انسان در ابتدای تولد موجودی تهی از هرگونه داده‌های علمی و مفاهیم اصولی است که می‌توان علیت را نیز از این‌گونه مفاهیم دانست. لاک سپس ابزار شناخت انسان از عالم خارجی را در ادراک حسی^۱ و تفکر درونی یا مراقبه می‌داند. او درباره ادراک حسی می‌گوید:

حواس ما که با محسوسات جزئی سروکار دارند، ادراکات متمایز و گوناگون چیزها را برحسب نحوه اثر پذیرفتن از آنها به ذهن منتقل می‌کنند ... هنگامی که می‌گوییم حواس به ذهن منتقل می‌کنند، مراد این است که حواس از اشیا یا اعیان بیرونی چیزی را به ذهن انتقال می‌دهند که آنجا ادراکات را فرا می‌آورد این احساس است. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۹۲)

و درباره مراقبه و تفکر درونی بر آن است که آن ادراک فعل و انفعالات درون ذهن خودمان مثل دریافتن، شک کردن، اندیشیدن، باورداشتن و غیره است که طبیعتاً این دومی پس از ادراک حسی برای انسان حاصل می‌شود؛ یعنی چون ذهن تهی از هر مفهومی است تنها پس از مواجهه با جهان خارج و کسب اطلاعات از آن می‌تواند درباره آن به اندیشیدن، شک کردن یا کار دیگری بپردازد و همان مراقبه و عامل درونی است که به‌نظر می‌رسد نوعی عقل و تفکر عقلانی باشد.

نکته دیگری که لاک بر آن تأکید فراوان دارد نقش اساسی تصورات در حصول علم برای انسان است؛ زیرا حصول داده‌های خارجی در نزد ذهن در ابتدا به شکل تصورات هستند. به گفته لاک تجربه سرچشمه تصورات است. پس تنها داده‌های عالم خارج برای ذهن، تصوراتی هستند که منشأ آنها تجربه است. یعنی شالوده و اساس تصورات تجربه است و تنها سرمایه ذهن ما هم تصورات است. (ر.ک: Lock, 1969: 99-100؛ بزرگمهر، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰؛ Emmanuel, 2001: 107- 109)

1. Sensation.

لاک تصورات را به «ساده» و «مركب» تقسیم می‌کند، تصورات ساده تصوراتی هستند که حاصل یک احساس هستند، درحالی که تصوراتی داریم که حاصل بیش از یک احساس می‌باشند که تصورات «مركب» نامیده می‌شوند. او تصورات جواهر، حالات و اضافات را از این‌گونه می‌داند. (Lock, 1969: 200-203)

به علاوه لاک، تصور را از کیفیت تمییز می‌دهد، او می‌گوید: «آنچه را که ذهن فی نفسه ادراک می‌کند، یا به عبارت دیگر آنچه موضوع بلاواسطه احساس یا فکر باشد آن را تصور می‌نامم و نیرویی که آن تصور را در ذهن ما ایجاد می‌کند، کیفیت». (شیخ شعاعی، ۱۳۷۷: ۸۹) که با این تفکیک، لاک بر اهمیت تفاوت کیفیات اولیه و ثانویه تأکید می‌کند؛ زیرا کیفیات اولیه نزد او دارای وجود خارجی هستند، درحالی که کیفیات ثانویه دارای وجود خارجی نیستند و به نحوه فعالیت ذهن مربوط می‌شوند.

در اینجا لاک علیت را از گروه تصورات مركب و از شاخه اضافات می‌داند. مقصود او از تصور اضافه، تصور مرکبی است که از با هم اندیشی یا مقایسه دو تصور حاصل شده باشد. مثل تصور برادری، پدری یا فرزندی با ملاحظه دو مرد، که از نسبتی که با هم دارند اضافه برادری یا پدری یا فرزندی را می‌توان فهمید. از این‌رو می‌توان گفت تصور علیت حاصل دو تصور علت و معلول است. پس می‌توان گفت در تعریف علیت باید در پی مقایسه میان دو تصور بود: یکی تصور علت و دیگری تصور معلول. از این‌رو لاک می‌گوید: «آنچه را که تصور بسیط یا مرکبی را فرا می‌آورد، به نام علت می‌خوانیم و آنچه را که فراآورده شده است معلول». (Lock, 1969: 201) پس این دو تصور از جهان خارج وارد ذهن شده‌اند با این تفاوت که تصور علت تصویری سازنده و کارگر است و تصور معلول، تصویری ساخته شده و کارپذیر می‌باشد. در نتیجه علیت یک امر تجربی و برخاسته از جهان خارج است و در ذهن ما هیچ منشأیی را برای آن نمی‌توان در نظر گرفت. و این ما هستیم که رابطه علی را میان یک تصور به نام علت و تصور دیگری به

نام معلول برقرار می‌سازیم که در این برقراری رابطه، معلول وابسته به علت است. از این‌رو لاک در تبیین فرایند ایجاد شدن رابطه علیت می‌گوید:

برای حصول تصور علت و معلول کافی است که هر تصور بسیط یا جوهری را ملاحظه کنیم که به توسط تصور بسیط یا جوهر دیگری، بدون آنکه نحوه این عمل را بدانیم، آغاز به وجود می‌گذارد. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۱۳)

به بیان دیگر هنگامی که توالی دو رویداد را مشاهده می‌کنیم و هر یک از این دو رویداد تصویری در ذهن ما ایجاد می‌کنند از مشاهده توالی آن دو و یا از با هم لحاظ کردن این دو تصور که از آن دو رویداد در ذهن ما حاصل شده است به‌تصور سومی به نام تصور علت می‌رسیم. (شعاعی، ۱۳۷۷: ۹۰ و نیز: Jonathan, 1971: 100-102) تنها چیزی که تا اینجا می‌توان گفت این است که میان تصور علت و تصور معلول نوعی مقارنت و هم‌پهلویی زمانی و مکانی را می‌توان در نظر گرفت. هم علت و معلول هم پهلو و در کنار هم هستند و نیز از نظر زمانی یا دارای معیت بوده یا علت، نوعی تقدم زمانی بر معلول دارد.

لاک و ضرورت علی

لاک در عین ذهنی کردن تصور علت، بر آن است که این رابطه در جهان خارج به طریقی وجود دارد، هرچند ما از نحوه و ماهیت علیت در جهان خارج آگاه نیستیم. به دیگر سخن، او معتقد است که تأثیر و تأثری در عالم خارج رخ می‌دهد. ولی تنها چیزی که ما در عالم خارج به وضوح مشاهده می‌کنیم انفعال و انتقال است، و لکن تصور روشنی از فاعل و علت این انفعال در عالم خارج نداریم. به گفته وی:

وقتی که گوی بازی با زدن چوگان به راه می‌افتد آن حرکت فعل نیست، بلکه انفعال است، همچنین وقتی که آن گوی با برخورد، گوی دیگر را به حرکت درمی‌آورد، ما مشاهده می‌کنیم حرکتی را انتقال می‌دهد نه اینکه حرکتی را ایجاد

کرده باشد؛ زیرا یک تصور مبهم از وجود یک نیروی فاعل در جسم برای ما حاصل می‌شود که حرکت را منتقل می‌کند نه اینکه آن را ایجاد کند.
(Lock, 1969: 379-380)

یعنی منشأ علیت ذهنی ما همان فعل و انفعال خارجی است. ولی ما ماهیت فعل خارجی را نمی‌فهمیم و می‌توانیم وجود فاعل را فرض کنیم؛ درحالی که به نحوه فاعلیت او اشراف نداریم. پس در ذهن لاک رابطه علیت در جهان خارجی دارای ضرورت است. اما چگونگی این ضرورت حداقل از دید لاک قابل تبیین نیست. هرچند او می‌گوید که «هرچیزی که آغازی دارد ناگزیر باید دارای علتی باشد.» (Lock, 1969: 204؛ کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۱۴) از تجربه نمی‌توان چنین چیزی را استنتاج کرد. به بیان دیگر از تجربه ضرورت علی قابل استخراج نیست. لاک در عین حال بر این باور بود که همین که ما تصور علت و تصور معلول را داشته باشیم، ضرورت میان آنها را ادراک می‌کنیم، که لاک این ضرورت را از طریق علم شهودی و تأمل درونی می‌داند. و در نهایت ضرورت علی فاعل را به خدا ارجاع می‌دهد. اما هنوز این پرسش بر جای خود است که با تصورات ذهنی نمی‌توان قاعده‌ای عقلانی چون ضرورت علی را برای عالم خارج برقرار ساخت؛ زیرا اساس تصورات تجربه خارجی است و ما با تصورات حاصل از عالم تجربه خارجی، نمی‌توانیم برای جهان خارجی چارچوب عقلانی مقرر بداریم. پس علیت و ضرورت علی در فلسفه تجربی لاک پاسخ روشنی ندارد.

بارکلی و اصل علیت

بارکلی در اندیشه فلسفی خود هم از لاک و هم از مالبرانش متأثر بود و نیز درصدد بود تا ریشه شکاکیت را که در آن عصر جریان داشت از بین ببرد. و از آنجا که بیشتر بحثهای شکاکان درباره ماده و جوهر جسمانی بود، بارکلی برخلاف آن، جوهر جسمانی را انکار کرد. تا چیزی برای شکاکان و ماده‌گرایان برای شک کردن و رد کردن باقی

نماند. از این رو هستی و وجود داشتن در اندیشه او وابسته به ادراک کردن و ادراک شدن گردید، لذا وارد حوزه تصورات و مفاهیم شد. بنابراین طبق ادعای بارکلی گفتن آنکه چیز یا جسم محسوسی وجود دارد، برابر گفتن این بود که چیز یا جسم محسوس به ادراک درمی آید یا ادراک پذیر است. به ظن او این گفته هیچ معنای دیگری نمی تواند بدهد. پس به طور خلاصه وجود عبارت است از ادراک کردن یا ادراک شدن. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۳۷) این عبارات حداقل نشان دهنده این واقعیت هستند که ما چیزی خارجی که دارای وجودی باشد نداریم. بلکه آنچه وجود خارجی را تشکیل می دهد عبارت است از مجموعه ای از کیفیات که در تصور یا ذهن مدرکی وجود دارد. به بیان دیگر می توان گفت چیزهای محسوس در واقع عبارت از تصورات یا مجموعه ای از تصورات هستند، در حالیکه همین تصورات وابسته به ذهنی هستند که آنها را دارد و از آنجا که ما دارای مفاهیم فطری نیستیم، تصورات، حاصل دریافت از بیرون هستند که «افکار» نامیده می شوند. در نتیجه همه داشته های ما تصوراتند و این تصورات هم قائم به اذهانی فعال هستند.

بنابراین اگر تصورات، واقعیت هستی را تشکیل می دهند و اگر علیتی است باید در همین تصورات باشد. زیرا در دید بارکلی چیزی به نام جوهر جسمانی وجود ندارد و لذا تمام سرمایه ما همان تصورات و کیفیات هستند. و چون خود این تصورات هم منفعل هستند نمی توانند فعال باشند پس نیاز به ذهنی فعال دارند.

بارکلی در اینجا تصورات را دو گونه در نظر می گیرد: اول تصورات خیالی که خود انسان منشأ آنهاست و دوم ادراکات یا احساسات اشیای واقعی که در دریافت آنها ذهن انسانی نیز نقشی ندارد و لذا در دید بارکلی تنها خدا را می توان منشأ آنها دانست. به بیان دقیق تر بنا به نظر بارکلی علت حصول تصورات در ذهن انسان فعل خداوند است که آنها را القا می کند. پس خدا در فلسفه بارکلی رکن اساسی علیت است؛ زیرا عالم طبیعت وجود خارجی مستقل ندارد و قائم به ذات خداست که علم او به هستی ها و نیز انسان، عین وجود خارجی آنهاست. (بزرگمهر، ۱۳۸۱: ۱۳۶؛ Jonathan, 1971: 199)

پس در دید بارکلی فعلاً دو نوع علیت را می‌توان تشخیص داد: اول علیت تامه که از آن خداست و دوم علیت ناقصه و معد که از آن نفوس انسانی است. بنابراین در عالم بیرونی که همان جهان تصورات و کیفیات بارکلی است چیزی به نام علیت را نمی‌توان در نظر گرفت؛ زیرا اجسام خارجی که وجود ندارند و حتی اگر باشند میان آنها علیت و تأثیری وجود ندارد و هستی آنها تنها ادراک‌شدنشان به ذهن انسانی است؛ یعنی تنها هستی تصویری دارند. پس رابطه علت و معلولی در جهان خارجی نیست و می‌توان از رابطه دال و مدلول استفاده کرد؛ یعنی تمام حوادث و رویدادها دال بر علیت واقعی خداست نه چیزی دیگر و خداوند خود خواسته است که گرما دلیل وجود آتش باشد. به گفته بارکلی:

آتش علت سوزشی که از تماس با آن احساس می‌کنیم نیست بلکه علامتی است که ما را از سوزش مطلع می‌کند. همچنین صوتی که می‌شنویم معلول و اثر فلان حرکت یا فلان اصطکاک نیست، بلکه علامت و دال بر آن است. (بارکلی، ۱۳۷۵: ۵۹)

پس اگر علیتی را هم در نظر بگیریم، علیتی واقعی نیست و علیت واقعی تنها در میان خداوند به عنوان روح فعال با دیگر هستی‌ها به عنوان ارواح یا تصورات منفعل است. در نتیجه بارکلی همگام با مالبرانش بر آن است که خداوند همواره در فعل تأثیرگذاری است و تنها علت حقیقی کل جهان در هر زمان و مکان می‌باشد.

اما نکته اینجاست که درواقع بارکلی دو نوع علیت را مطرح می‌کند: اول علیت طبیعی، که علیت حقیقی نیست و با تسامح آن را علیت می‌نامیم و دوم علیت متافیزیکی که علیت به معنای حقیقی است و در رأس آن تنها خدا قرار دارد که این علیت مختص به اوست. به عبارت دیگر می‌توان گفت دو عنصر در تحلیلی بارکلی از نسبت علی برخوردار هستند: نخست عنصر تجربه‌باورانه، یعنی همه آنچه ما مشاهده می‌کنیم توالی منظم است. دوم عنصر مابعدالطبیعی است. A علامت پیشگوی خداداد B است. و

دستگاه طبیعت سراسر دستگاه علایم است، زبان بصری الهی است که با ذهنهای ما سخن از خدا می‌راند. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۶۷) پس اگر تنها خدا علت حقیقی است و غیر خدا تصورات هستند، دیگر بین انسانها نیز هیچگونه علیتی وجود ندارد و ما حتی انسانهای دیگر را نمی‌توانیم ادراک کرده و مورد شناسایی قرار دهیم، بلکه ما تنها مجموعه‌ای از تصورات متمایز را ادراک می‌کنیم و از مجموعه آنها انسانی دیگر را برمی‌سازیم.

نکته دیگر در اندیشه بارکلی، علیرغم ارجاع علیت به خدا، این است که مسئولیت شرور و گناهان را به خود انسان ارجاع می‌دهد نه به خدا، او تنها در این مورد خود انسان را علت واقعی و کارگر افعال شر خود می‌داند و آن را به خدا نسبت نمی‌دهد. و می‌گوید ارواح آدمی علل فاعلی براستی کارگرند وانگهی گناه در فعل جسمانی نیست بلکه در انحراف درونی اراده از قوانین عقل و دین است. (Barkley, 1988: 63) به بیان دیگر، در اندیشه بارکلی اراده انسان در طول اراده الهی قابل طرح است؛ یعنی اراده انسانی است که اعضا و جوارح او را به حرکت وامی‌دارد و در آنجایی که گناهی در میان است و انسان گناه می‌کند بازهم پای اراده انسان در بین است و این اراده انسان است که از قوانین دین و عقل منحرف شده و یک عملی که با یک عملی درست کاملاً شبیه است، اما به لحاظ اخلاقی مشکل دارد، یعنی فعل انسان، بلاواسطه به خود او و اراده او منسوب است گرچه اراده او در طول اراده الهی قرار دارد. (شعاعی، ۱۳۷۷: ۶۳)

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت در دیدگاه بارکلی چون اساس علم و معرفت ما به عالم خارج را تصورات و کیفیات نفسانی ما تشکیل می‌دهند که پایه اینها همان عالم خارج است، درحالی که ما در عالم خارج تنها توالی منظم پدیده‌ها را مشاهده می‌کنیم. لذا نمی‌توانیم از آن، اصل علیت را استخراج کنیم. زیرا رابطه میان تصورات تنها رابطه دال و مدلول است، نه علت و معلول، و توالی مورد مشاهده نیز تنها میان مدلولها می‌باشد نه بین علتها و معلولها. درنتیجه در جهان خارج هیچگونه علیت حقیقی و

راستین وجود ندارد و لذا نمی‌توان سخنی از ضرورت یا سنخیت علی و معلولی به میان آورد. پس تنها علیت راستین در خدا و افعال او نسبت به مخلوقات است.

هیوم و اصل علیت

مهم‌ترین و اساسی‌ترین دیدگاه درباره علیت، در میان فلاسفه تجربی غرب از آن دیوید هیوم می‌باشد. زیرا هیوم براساس اصول فلسفی خود که متکی و وفادار به تجربه بود با علیت مواجه شد و توانست تبیین کاملاً تجربی از ماهیت آن ارائه دهد. و نیز تأثیر بسزایی بر متفکران بعدی، به خصوص کانت برجای گذارد.

هیوم نیز مانند لاک، کل محتوای ذهن آدمی را از تجربه بیرون می‌کشد و لذا برآن است که کلیه ادراکات آدمی به دو قسم «انطباعات»^۱ و «تصورات»^۲ تقسیم می‌شوند. (Emmanuel, 2001: 153-154) انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس هستند؛ یعنی آنچه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیء خارجی برای او حاصل می‌شود انطباع نام دارد و این انطباع تنها تا زمانی معنا دارد که این ارتباط و تماس وجود دارد. انطباع گرمی‌ای است که بر اثر تماس دست با بخاری برای او حاصل می‌شود. اما تصور عبارت است از: به یاد آوردن انطباع بعد از آنکه آن تماس از میان می‌رود. مثل تصور گرمی در ذهن پس از اینکه دست از تماس با بخاری کنار می‌رود. پس انطباع همان احساس یا صورت حسی است که به شرط برقراری ادراک و تماس حس است. درحالی که تصور همان صورت خیالی پس از قطع تماس می‌باشد. درحالی که در دید هیوم شدت وضوح و روشنی انطباعات بیشتر از تصورات است. (Hume, 1988: 63-64) هیوم سپس انطباعات را به دو دسته «احساسی»^۳ و «بازتابی»^۴

1. impressions

2. ideas

3. impressions of sensation

4. impressions of reflection

تقسیم می‌کند. انطباعات احساسی از علل ناشناخته در نفس ناشی می‌شود و نوع دوم تا اندازه زیادی از تصورات برمی‌خیزد. برای مثال، انطباع سردی که تصور رنج را به همراه دارد می‌تواند منشأ انطباع بازتابی بی‌زاری گردد. بنابراین در دید هیوم هر تصویری که در ذهن ماست باید از یک انطباعی برخوردار باشد تا بتواند در فرایند کارکردی ذهن مورد استفاده قرار گیرد و لذا ذهن با فعالیت خود تصورات گوناگونی را برمی‌سازد. پس در انسان قوه متخیله قدرت آن را دارد تا آزادانه انطباعات را با هم ترکیب کند و تصورات جدیدی را از آن به وجود آورد؛ یعنی در نظر هیوم با آنکه متخیله می‌تواند تصورات را آزادانه به هم آمیزد، کارش معمولاً بنابر برخی مبادی کلی تداعی^۱ است. در حافظه رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست؛ درحالی که این رابطه جدایی‌ناپذیر در متخیله نیست، ولی با این همه یک مبدأ پیونددهنده میان تصورات است یا گونه‌ای کیفیت تداعی‌کننده که به دستگیری آن یک تصور به طبع تصور دیگر را پیش می‌آورد. (Hume, 1969: 55) به بیان دیگر پس از حصول ادراکات تجربی در ذهن انسان، قوه تخیل و حافظه او با استفاده از این داده‌ها به ترکیب و تفصیل می‌پردازد و تصورات و مفاهیم جدیدی را می‌سازد که این نشان‌دهنده قدرت خلاقیت و سازندگی ذهن انسان است هرچند اساس اولیه آن، داده‌های حسی دریافت شده از عالم خارج می‌باشد.

با این ملاحظه، پرسش اصلی هیوم این است که تصور علیت از کدام انطباع برخاسته است؟ جواب صریح هیوم به این پرسش این است که تصور علیت از هیچ انطباعی برخاسته است. در واقع هیوم ابتدا یک قاعده کلی را طرح‌ریزی می‌کند مبنی براینکه همه تصورات باید از یک انطباعی برخاسته باشند. اما اینجا به تصویری برمی‌خورد که آن از هیچ انطباعی برخاسته است و در عین حال تصور نیز است، یعنی علیت ضمن اینکه تصور است از هیچ انطباعی برخاسته که این مسأله می‌تواند هیوم را دچار تناقض کند. تنها چیزی که هیوم می‌گوید این است که «تصور علیت باید از

1. association

نسبتی میان اشیا ناشی باشد و این نسبت را اکنون باید بکوشیم تا کشف کنیم.» (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۹۶) پس علیت هرچند انطباع تجربی نیست، اما از رابطه میان نسبت‌های اشیای خارجی که در ذهن منطبع شده‌اند استخراج می‌شود، و لذا می‌توان گفت در حصول آن تجربه بیرونی زمینه‌ساز تداعی ذهنی انسان می‌شود، اما این یک اصل یقینی نیست.

هم‌پهلویی و تقدم زمانی

هیوم در نسبت علی به دو واقعیت مهم اشاره دارد که هم‌پهلویی و تقدم زمانی است. او درباره هم‌پهلویی می‌نویسد: «من در وحله اول می‌بینم که همه اشیایی که علت یا معلول به‌شمار می‌آیند هم‌پهلوند.» (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۴۹۶) یعنی در جهان خارج مشاهده می‌شود که برخورد گوی به یک گلوله توأمان در معیت یکدیگر است، و ما از مشاهده هم‌پهلویی رویداد A با رویداد B به وجود رابطه علیت میان آنها اذعان می‌کنیم. درحالی‌که از رابطه هم‌پهلویی مکانی نمی‌توان تصور علیت را به درستی استخراج کرد؛ زیرا چه بسا هم‌پهلویی‌هایی را می‌توان تصور کرد که بارها رخ می‌دهند، اما بین آنها هیچگونه رابطه علی وجود ندارد.

نسبت دوم همان تقدم زمانی است؛ یعنی اینکه علت از لحاظ زمانی باید مقدم بر معلول باشد و این امر را از طریق تجربه می‌توان مورد آزمایش و تأیید قرار داد. هیوم شق دیگر یعنی هم‌زمانی یا معیت زمانی علت و معلول را هم در نظر دارد و تحقق آن را نشانه علیت حقیقی می‌داند. اما از آنجا که نظر او تنها به جهان تجربه خارجی است، در آن تنها تقدم علت بر معلول را ممکن دانسته و معیت هر دو را محال می‌داند. هم‌بودی زمانی میان علت و معلول، دیگر توالی نیست و اگر توالی نباشد دیگر نمی‌توان علیتی را میان آنها در نظر گرفت. به بیان دیگر در دید هیوم تقدم زمانی علت بر معلول شرط لازم علیت است و اگر چنین شرایطی محقق نشود علیتی در میان نیست. اما در عین

حال تقدم زمانی نمی تواند شرط کافی هم باشد، یعنی می توان تقدم زمانی و هم پهلویی رویداد A را بر رویداد B در نظر گرفت، در حالی که بین آنها هیچگونه علیتی در میان نباشد. لذا می گوید:

پس آیا به این دو نسبت هم پهلویی و توالی بسنده کنیم و بینگاریم که تصویری تمام از علیت به دست می دهند؟ به هیچ رو چه شیئی با شی دیگر هم پهلوی و متقدم بر آن باشد بدون اینکه علتش به شمار رود، باید یک رابطه ضروری را به دیده گرفت و آن نسبت، اهمیتش بسیار بیشتر از اهمیت دو نسبت پیش گفته است. (Hume, 1969: 125)

رابطه ضروری و علیت

پس در ذهن هیوم تعاقب حوادث حتی به تعداد هزاران بار، نمی تواند منشأ و ثابت کننده رابطه علیت باشد. یعنی اگر ما همواره مشاهده کنیم که پس از A، B روی می دهد نمی توان اذعان کرد که B علت A است مگر اینکه بتوان نشان داد که بین رخ دادن A پس از B یک رابطه ضروری برقرار است. اما پرسش اولیه هیوم این است که تصور رابطه ضروری از کدام انطباق برمی خیزد؟ او پس از بررسی های زیاد به این نتیجه می رسد که این تصور نه به شهود و نه به برهان قابل اثبات یا دریافت است. پس تنها منشأ دیگر تجربه است، یعنی ما باید بررسی کنیم و ببینیم که آیا تجربه خارجی منشأ انتزاع تصور رابطه ضروری است یا نه؟ هیوم با طرح رابطه ضروری، سنخیت علی را هم در نظر دارد، لذا می پرسد «اول به چه دلیل ضروری می گوییم که هر چیزی که وجودش آغازی دارد، باید همچنین علتی داشته باشد؟ دوم، چرا نتیجه می گیریم که چنان علت های خاص باید به ضرورت چنین معلول های خاص داشته باشند و طبع استنباطی که از یکی به دیگری بیرون می کشیم و طبع باوری که به آن می آوریم چیست». (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۹۷)

حال که اثبات این امر از طریق شهود و برهان میسر نگردید، هیوم تنها به تجربه امیدوار می شود و بر آن است که تنها در تجربه است که ما به هم پیوستگی دو شیء را می بینیم و این پدیده را بارها و بارها مشاهده می کنیم و لذا اولی را علت و دومی را معلول قلمداد

می‌کنیم، یعنی براساس تجربه، علت و معلول را چنین تعریف می‌کنیم: «شیئی که در پی آن شیء دیگری می‌آید، هرگاه که در پی همهٔ اشیای مانند شیء اول اشیایی مانند شیء دوم می‌آیند یا به تعبیر دیگر هرگاه که اگر شیء اول نبود، شیء دوم هرگز وجود نمی‌داشت.» (Jonathan, 1971: 282-287) اما هرچند ما همواره در تجربه چنین مواردی را به وضوح می‌بینیم، ولی به دیده هیوم نمی‌توان تضمین کرد که همیشه و حتی در مواردی که ما آنها را نمی‌توانیم تجربه کنیم یا شناخت دقیقی از آن روابط نداریم، همین‌طور روی دهد؛ زیرا این امر از تجربه بر نمی‌آید و با برهان و شهود نیز قابل اثبات یا دریافت نیست، پس ضرورت امری نیست که بتوان آن را از تجربه میان رویدادهای هم‌پهلوی جهان خارج به دست آورد. از این‌رو او می‌گوید:

از صرف تکرار هر انطباع گذشته، حتی تا بی‌نهایت، هرگز تصور اصل جدیدی همچون تصور رابطه ضروری بر نخواهد خاست و شماره انطباعات در این مورد همان قدر بی‌حاصل است که اگر خودمان را به تنها یک انطباع منحصر می‌کردیم. (Hume, 1988: 64-66)

به بیان دیگر، وجود تسلسلهای حتی نامتناهی تجربیات و تعاقب و هم‌پهلویی بیرونی، نشان‌دهنده هیچگونه رابطه ضروری نیست. بنابراین از آنجا که رابطه ضرورت علّی در ذهن ما موجود است و ضمانت آن توسط تجربه، شهود و برهان منتفی است، پس باید به دنبال منشأ دیگری برای آن بود.

تداعی معانی ذهنی

با این وصف، تنها سرمایه هیوم برای توجیه علیت و ضرورت علّی رجوع به ذهن انسان و توجه به قدرت خلاقه آن در ترکیب و تفصیل تصورات و معانی ذهنی است. یعنی قدرت خلاقیت و سازندگی ذهن انسان است که می‌تواند مفاهیم و تصورات جدیدی بسازد که آنها هیچگونه اساسی نه در تجربه و نه در شهود یا برهان و نه در واقعیت داشته باشند.

مثال بسیار بارز این تصورات را می‌توان در تصور غول شاختار، دریای جیوه، کوه طلا یا اژدهای هفت سر و غیره دانست. در اینجا هیوم مفهوم علیت را و نیز ضرورت علی را هم از این گروه مفاهیم ساخته شده ذهنی براساس قوه خلاقه ذهن می‌داند هرچند آن‌را به طریقی به انطباعات بازتابی هم ارجاع می‌دهد. هیوم در پاسخ پرسش قبلاً مطرح شده، یعنی اینکه چرا ما نتیجه می‌گیریم که چنان علت‌های خاص باید به ضرورت چنین معلول‌های خاص داشته باشند و چرا ما استنباطی از یکی به دیگری حاصل می‌کنیم، با رویکرد روان‌شناختی و اشاره و مشاهده موارد بهم پیوستگی ثابت، بر آن است که این مشاهده فرا آورنده عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به یاری آن ذهن به طبع از مثلاً تصور شعله به تصور گرمی یا از انطباع شعله به تصور روشن گرمی می‌گذرد. پس تنها به یاری ذهن است که ما از رخداد اول به رخداد دوم گذر کرده، با مشاهده مکرر آنها، مفهوم علیت و ضرورت علی را برقرار می‌سازیم. درحالی که در واقع چنین چیزی قابل استنباط و استدلال نیست. هیوم این خاصیت ذهن را عادت نیز می‌نامد که راهنمای عقل در زندگی عملی است؛ زیرا ما در امور روزمره و زندگی عادی خود چاره‌ای از مسلم دانستن علیت نداریم. زیرا طبیعت زندگی عملی ما، ما را بر آن می‌دارد که چنین باور کنیم. پس باور و طبیعت زندگی عملی نقش اساسی در حیات آدمی دارد و در آن علیت یکی از ارکان می‌باشد.

بنابراین دیدگاه هیوم را درباره علیت چنین می‌توان بررسی کرد، که او از دو زاویه معرفتی و عینی به مسأله علیت می‌نگرد، از جهت عینی، یعنی زندگی عملی، علیت، نسبت‌های علی و ضرورت علی یقیناً وجود دارند و هیوم نیز قایل به آن است. اما مسأله اصلی هیوم، نگرش معرفت‌شناختی به علیت و فروع آن است؛ یعنی معنای این گزاره که نسبت‌های علی هستند یا روابط ضروری هستند، چیست؟ و آیا از طریق معرفتی می‌توان اینها را ثابت کرد؟ و از آنجا که هیوم تجربه باور است، به این نتیجه می‌رسد که از دید معرفتی، این گزاره‌ها، نه به شهود، نه به برهان و نه به تجربه قابل اثبات نیستند، پس اصل علیت از دید معرفتی مخدوش و بی‌اعتبار می‌باشد.

در نگرش اجمالی به نظریات لاک، بارکلی و هیوم ملاحظه می‌شود که بواسطه منشأ تجربه‌گرایانه آنها، تفسیر علیت کاملاً رنگ تجربی به‌خود می‌گیرد و از آنجا که داده‌های عالم تجربه در نزد ذهن به صورت تصورات یا انطباعات یا معانی و... حضور می‌یابند، علیت نیز باید وابسته به نحوه و چگونگی این معانی ذهنی شود. البته هرچند لاک قایل به جوهر جسمانی در جهان خارج است و در نهایت برای علیتی ذهنی خود مبنایی در جهان خارج قائل می‌شود، اما چون خود را از شناخت ماهیت آن ناتوان می‌یابد، تفسیر درستی از علیت حقیقی ندارد، در حالی که این امر در بارکلی به واسطه نفی جوهر جسمانی و احاله وجود و موجود به ادراک شدن و ادراک کردن و در نهایت احاله علیت به خدا رنگ دیگری به خود می‌گیرد تا آنجا که او به کلی علیت میان اجسام خارجی را نفی کرده و علیت حقیقی را تنها به خدا نسبت می‌دهد. اما در هیوم، علاوه بر جوهر جسمانی، جوهر روحانی نیز حذف می‌شود و لذا تنها اعراضی همچون انطباعات و تصورات می‌ماند، و از این رو او هیچ مبنایی برای علیت باقی نمی‌ماند، جز تداعی نفسانی که آن هم در هر فرد انسانی به یک صورتی است و لذا از دید علمی و معرفتی، علیت یکسره از میان برمی‌خیزد و سرآغاز تحولی عظیم در نگرش انسان به هستی می‌گردد. بنابراین ملاحظه می‌شود که در هیوم نگرش به علیت دارای عمق بیشتری است، که موارد آن بیان گردید. در واقع او تلاش دارد تا دو تحلیل متفاوت از علیت ارائه دهد که می‌توان آن دو را تحلیل فلسفی و تحلیل روان‌شناسانه علیت نامید، که در این دو رویکرد او با طرح هم پهلویی، رابطه ضروری بین علت و معلول و نیز تداعی معانی ذهنی، تصور عقلانی و فلسفی از علیت را دچار مشکل می‌سازد. در حالی که در بررسی دقیق‌تر و در نقد هیوم می‌توان گفت که هم‌پهلویی و به بیان دیگر مجاورت هیچگاه تنها شرط کافی برای علیت نبوده است تا حذف آنها باعث خلل در این اصل گردد. یعنی مجاورت مکانی علت و معلول را نمی‌توان یک ویژگی ضروری برای رابطه علی دانست، که هیوم نیز خود به طریقی این را می‌پذیرد. (Hume, 1969: 285) و حتی می‌توان گفت

مجاورت مکانی علت و معلول تنها یک امر صوری در علیتهای تجربی و مادی است که این گونه علیتها تنها وجه ناقصی از علیت واقعی می‌باشند. علاوه بر این می‌توان گفت نفی رابطه ضروری میان علت و معلول نیز نمی‌تواند تنها بر اساس مشاهده و آزمون تجربی واقع شده باشد. یعنی نسبت و رابطه علیت صرفاً یک نسبت تجربی در چارچوب مکان و زمان نیست که اگر چنین بود آنگاه می‌شد اوصاف مکانی و زمانی برای آنها در نظر گرفت. پس تصویری که هیوم از رابطه ضروری علیت دارد تنها تصور تجربی میان این دو است که در آنها ضرورت منطقی و فلسفی نادیده گرفته می‌شود؛ چراکه ضرورت منطقی، ضرورتی است که عارض بر یک قضیه می‌شود، نه بر یک موضوع خارجی، یعنی آن ضرورتی است که نفی آن باعث تناقض می‌گردد، که هیوم این گونه ضرورت را تنها در میان تصورات می‌داند در حالی که آن در میان قضایا نیز جریان دارد. و نیز ضرورت فلسفی، یکی از ضرورت‌های عینی در اصل علیت است که مورد توجه هیوم قرار نمی‌گیرد، یعنی ضرورتی عقلانی بین علت و معلول که علیت تنها با شرط وجود چنین ضرورتی معنای کامل خود را می‌یابد.

بنابراین در نقد کلی دیدگاه هیوم و حتی دیگر تجربه‌گرایان می‌توان گفت که مشکل آنها درباره اصل علیت، به مبانی معرفت‌شناختی آنها باز می‌گردد؛ چرا که نگرش تجربه‌گرایانه آنها، نگرشی است که در آن امکان اثبات اصول کلی و ضروری وجود ندارد و لذا همه اصول و مبانی امکان صدق یا کذب دارند و درباره آنها نمی‌توان به عمومیت و اطلاق قایل شد. در واقع هیوم و امثال او بر اینکه منشأ کلی شناخت، تجربه است از توجه به اصول عقلانی کلی و ضروری غفلت کرده‌اند که نتیجه آن تقلیل اصل عقلانی علیت در حد یک پدیدار تجربی است. از این رو برای نمونه، می‌توان گفت چون نگرش هیوم به علیت و بالاخص رابطه ضروری میان علت و معلول یک رویکرد تجربی است پس نفی رابطه ضروری میان علت و معلول نیز در دیدگاه او نمی‌تواند دارای کلیت و عمومیت باشد، و اگر هیوم بر ضرورت کلی این نفی استدلال و اصرار کند، این عمل او

یک استدلال تجربی نیست، بلکه استدلالی عقلی است که نشان‌دهنده خروج هیوم از اصول تجربه‌گرایانه و ناقض دیدگاه اوست.

بین دیدگاه هیوم و غزالی شباهتهایی درباره علیت وجود دارد که عمده آن در نفی ضرورت علی، تفسیر علیت به اقتران، توالی حوادث و توسل به عادت برای توجیه علیت در نظر آنهاست. برای مثال، غزالی در نفی ضرورت علی بیان می‌کند که رابطه علیت بین علت و معلول از نظر ما ضروری نیست و برخلاف نظر فلاسفه، بیان علت و معلول نه از جانب وجود و نه از جانب عدم ضرورتی وجود ندارد. و این گونه نیست که اگر علت وجود داشته باشد، ضرورتاً معلولش نیز تحقق داشته باشد، و اگر علت وجود نداشته باشد معلول ضروری العدم است. اما مبانی معرفتی غزالی غیر از هیوم است و شیوه او در خروج از شکاکیت به یقین متفاوت از آن می‌باشد؛ چرا که بی‌شک غزالی شک حس و تجربه را یکی از منابع معتبر شناخت می‌داند و بر همین مبناست که حتی بر حکم عقلی فلاسفه در مورد ضرورت علی تشکیک می‌کند و می‌گوید فلاسفه مدعی هستند که آتش، فاعل سوختن پنبه است، در صورتی که دلیلی جز مشاهده ملاقات آتش با پنبه و تحقق سوختن در آن ندارند، مشاهده نیز صرفاً دال بر این است که عمل سوختن در زمان تقارن آتش و پنبه صورت گرفته است و دلالت بر این امر ندارد که این مقارنت علت سوختن پنبه است و علتی دیگر غیر از آن ندارد. از این رو غزالی برای خروج از شکاکیت به خدا، عادت و نیز قبول نسبی ضرورت علی متوسل می‌شود؛ درحالی که هیوم اعتراف می‌کند که با نفی ضرورت رابطه علی، هیچ راه حل منطقی و عقلانی برای غلبه بر شک وجود ندارد.

علیت در حکمت اسلامی

در فلسفه اسلامی، نگرش به علیت، تقریباً جدا و متفاوت از دیدگاه تجربه‌گرایی غربی بود؛ زیرا فلسفه اسلامی اولیه که با فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا مدون گردید، متأثر

از فلسفه ارسطویی، بالاخص علیت عقلانی و فلسفی او بود. هرچند که تقسیمات و پژوهشهای جدیدی، بالاخص در فلسفه مشاء صورت گرفت که مهم‌ترین آن تقسیم موجود به وجود و ماهیت و نیز تقسیم موجود به موجود واجب و موجود ممکن بود. ابن‌سینا در تقسیم وجود و ماهیت، بر آن شد که ماهیت داشتن هر موجودی، دلیل نیازمندی آن است و ماهیت نبودن، یعنی وجود محض بودن، دلیل بی‌نیازی آن به علت می‌باشد. او سپس از درون موجود ماهیت‌دار، امکان را استخراج کرد و دلیل نیازمندی موجودات را همان امکان ماهوی آنها دانست؛ زیرا در ذات موجود ممکن ماهیت‌دار، هیچگونه اقتضایی نسبت به هستی و نیستی وجود ندارد و لذا برای تحقق و هستی یافتن باید علتی باشد. از این‌رو ابن‌سینا درباره نیاز ممکن به مرجع و علت هستی‌بخش می‌گوید:

آنچه در ذاتش سزاوار امکان است، از جانب ذات خود، موجود نمی‌شود، چراکه از حیث اینکه ممکن است، وجودش از جانب ذاتش برتر از عدمش نیست. اگر یکی از وجود و عدم برتر شود، به دلیل حضور چیز دیگری یعنی علت است، بنابراین وجود هر ممکن‌الوجودی از جانب غیر اوست. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۲)

پس روشن می‌شود که در اینجا ممکن بودن و امکان داشتن به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است که همین می‌تواند مناط نیازمندی به علت باشد، لذا می‌توان گفت در دید ابن‌سینا امکان ماهوی، یعنی اینکه وجود ممکن ذاتاً از خودش نیست. پس هر موجودی غیر از خدا ذاتاً دارای امکان ذاتی است و لذا وجوب بالغیر خود را از غیر دریافت می‌کند و به او وابسته است.

این امر نشان می‌دهد که در دید مشایی، علیت یک رابطه حقیقی میان دو شیء است و صرف رابطه خارجی یا تصور ذهنی نیست، و حتی تنها به معنای علیت معدّ و زمینه‌ساز نیز نمی‌باشد. از این‌رو می‌توان گفت در فلسفه مشایی علت عبارت است از آنچه وجود شیء معلول متوقف بر اوست. پس علیت یک رابطه حقیقی هستی‌بخشی و

واقعیت‌دهندگی است. منتها این واقعیت‌دهندگی از مجرای ماهیت معلول است؛ زیرا معلول به دلیل ماهیت داشتن، معلول است و ماهیت‌دار بودن نشانه نقص و محدودیت در ذات اوست. از این‌رو ابن‌سینا حتی میان علل وجود و علل ماهیت تفکیک قایل می‌شود. او علل مادی و صوری را، علل ماهوی و علل فاعلی و غایی را علل وجودی می‌داند. (همان، ۸۱ - ۸۵)

خلاصه اینکه در دید مشایی، علّیت ضمن اینکه یک رابطه واقعی است که هم شامل عالم ماده و هم عالم معناست، اما مجرای علّیت موجودات، ماهیت آنهاست نه وجود آنها، که از این می‌توان به «امکان ماهوی» تعبیر کرد.

حکمت متعالیه و علّیت

در حکمت متعالیه، که بنیان آن توسط ملاصدرا نهاده شد، از منابع فکری و فلسفی مکاتب قبلی، بالاخص فلسفه مشاء، اشراق، کلام و عرفان و نیز آموزه‌های دین اسلام استفاده فراوان شده است. در این میان، در مباحث فلسفی حکمت متعالیه، بالاخص علّیت و فروع آن تأثیر دیدگاه‌های ابن‌سینایی و نیز عرفانی مشهود است. از سوی دیگر، حکمت متعالیه، مکتبی فلسفی - عرفانی است که براساس اصالت وجود و نتایج حاصل از آن، چون تشکیک حقیقت وجود، وحدت و کثرت وجود، بساطت وجود، و غیره بنا نهاده شده است که به نظر می‌رسد توضیح مختصری درباره آنها و بیان ارتباط آنها با علّیت ضروری باشد.

۱- اصالت وجود و علّیت

اساس حکمت متعالیه بر اصالت وجود است و معنای آن این است که وجود تنها چیزی است که حقیقت هستی عینی را تشکیل می‌دهد؛ یعنی هرچند در تحلیل ذهنی و عقلی هر چیزی، ما با دو حقیقت ماهیت و وجود مواجه هستیم و آنها را در عالم ذهن

می‌توانیم از هم تفکیک نماییم، اما آن چیزی که متن خارجیت و حقیقت عینی جهان خارج را تشکیل می‌دهد آن تنها وجود است و ماهیت تنها اعتبار و حد وجود می‌باشد. از این‌رو ملاصدرا در ابتدای کتاب شواهد الربوبیه در تبیین این امر می‌نویسد:

وجود سزاوارترین چیزی است به تحقق در خارج، زیرا ماسوای وجود (یعنی ماهیت) به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان است. پس اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷)

پس می‌توان گفت در نگرش اصالت وجودی تنها وجود است که اصالتاً در خارج تحقق دارد و لذا عینیت خارجی و تحقق واقعی تنها از آن وجود است. و ماهیت امری اعتباری و مجازی است و در مقابل، وجود هیچگونه اصالتی از خود ندارد و اگر اعتباری دارد تنها در پرتو وجود می‌باشد. پس اگر علیتی در جهان هستی وجود دارد، یا باید باشد، تنها در مجرای وجود است. یعنی اگر علیتی هست باید علیت در وجود و تحقق عینی و خارجی باشد و لذا علیت ذهنی تنها اعتباری از علیت خارجی و حقیقی می‌باشد.

نکته دیگر اینکه، در اینجا، منظور از وجود، وجود مادی و محسوس نیست که این وجود بیشتر مورد نظر تجربه‌گرایان است، بلکه منظور از وجود، وجود حقیقی است که شامل وجودهای محسوس مادی و غیرمادی - یعنی عقلانی و مجرد هم - می‌شود، پس در این نگرش، اگر علیتی باشد علیتی ورای علیت مادی است و کل هستی را در برمی‌گیرد.

۲- وحدت و تشکیک مراتب وجود

یکی از ویژگی‌های اساسی که از اصالت وجود، نتیجه می‌شود، تشکیک مراتب وجود است؛ یعنی اینکه وجود هرچند دارای اصالت است، اما امری است که دارای مراتب گوناگون در حقیقت خود می‌باشد و لذا ما وجود شدید و وجود ضعیف، وجود بالفعل و وجود بالقوه، وجود ممکن و وجود واجب و... داریم. یعنی میزان بهره‌مندی موجودات از

حقیقت وجود به یک اندازه نیست و لذا مراتب گوناگون حقیقت وجود در موجودات گوناگون تحقق دارد. از این‌رو موجودات جهان هستی سلسله طولی را تشکیل می‌دهند که در آن از قوه محض تا فعلیت محض قرار دارند و مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک آنها همان حقیقت وجود است. پس حقیقت وجود، وحدت تشکیکی دارد، تشکیک در وجود، نفی تباین موجودات و پذیرش تفاوت طولی در وجود، در برابر تفاوت عرض در ماهیت است، پس مراتب حقیقت هستی در طول یکدیگرند و هستی یک وجود است با مراتب گوناگون که در حالت بسیط واجب است و در مراتب نزولی پس از آن مجموعه ممکنات با درجات گوناگون وجود دارای شدت و ضعف وجودی است. از این‌رو ملاصدرا در شواهد‌الربوبیه با اشاره به این امر می‌نویسد:

وجود به ذات خویش متعین و مشخص است و در عین حال به اطوار گوناگون و درجات متفاوت متفاضل تجلی می‌کند پس تعین و تشخیص هر وجودی یا به واسطه تقدم و تأخر و یا کمال و نقص و یا غنی و فقر است. (همان، ۱۳)

حال نتیجه‌ای که از تشکیک حقیقت وجود در رابطه با علیت به‌دست می‌آید این است که سلسله موجودات هستی، سلسله‌ای واحد و به هم پیوسته براساس مراتب گوناگون حقیقت هستی است، که رابطه اینها تنها براساس نیاز وجود ضعیف به وجود قوی تبیین می‌شود؛ زیرا در این سلسله، رابطه طولی است و کمالی را که موجود اشرف دارد، موجود اخس فاقد آن است و موجود اخس مرتبه‌ای پایین‌تر از مراتب موجود اشرف است. پس تنها رابطه وجودی میان اجزای این سلسله، همان رابطه علی است که در آن نسبت وجوددهندگی هست و نیز امکان ماهوی ابن‌سینایی به امکان وجودی یا فقر وجودی صدرایی تغییر می‌یابد.

امکان وجودی

در بحث مقدماتی گفته شد که در نظر ابن‌سینا و فلاسفه مشاء، ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی نهفته در ذات آن است؛ یعنی ممکن از آنجا که ذاتاً اقتضای

ضرورت هستی یا عدم را ندارد، ممکن است و باید علتی او را به لباس هستی یا کتم عدم راهنما شود. درحالی که در فلسفه صدرایی و بر اساس اصالت و تشکیک و وحدت و کثرت در حقیقت وجود، ملاک و معیار نیازمندی و بی‌نیازی موجودی به موجود دیگر، تنها به حقیقت وجود برمی‌گردد نه امکان و ماهیت آن. زیرا در این نگرش ماهیت امری اعتباری است و در پرتو وجود، اصالتی از آن خود ندارد تا جایگاهی داشته باشد. پس هرچه هست وجود است و لاغیر. در نتیجه، محور علیت نیز وجود است؛ منتهی چون حقیقت وجود تشکیک‌بردار است، و ما مراتب گوناگون وجودات را از شدید تا ضعیف داریم که تفاوت آنها در میزان بهره‌مندی از حقیقت وجود است، پس ملاک نیازمندی معلول به علت، همان فقر و خلأ وجودی نهفته در ذات آنهاست و ملاک بی‌نیازی نیز غنا و شدت وجودی آن می‌باشد که ما از آن به «فقر وجودی» یا «امکان فقری» یا «امکان وجودی» می‌توانیم نام ببریم. ملاصدرا با تأکید بر این امر و نیز با تأکید بر اینکه به واسطه اصالت وجود، جعل نیز تنها به وجود تعلق می‌گیرد، معتقد است:

مناط احتیاج به علت، امکان فقری است که صفت وجودات خاصه امکانیه است و آن عبارت است از تعلق وجود شیء در حد ذات خویش به جاعل. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۲۲)

همچنین تأکید دارد که وجود از آن حیث که وجود است بدون انضمام چیزی با او، هم علت است و هم معلول و وجود علت به نفس ذات خویش بدون انضمام چیزی با او مغایر با وجود معلول است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۵)

تعریف علیت

با توجه به آنچه بیان شد در نظر ملاصدرا «علت، موجودی است که از وجود او، وجود دیگری حاصل می‌شود و با انعدام او منعدم می‌گردد. پس علت، چیزی است که به سبب وجود او وجود دیگری واجب و با عدم او و یا عدم جزیی از اجزا و یا شرطی از شروط او ممتنع می‌گردد.» (همان، ۱۱۳) این تعریف نشان می‌دهد که کل هستی معلول وابسته

به هستی و افاضه علت است و اگر علت، که منظور از آن علت تامه است، تمام شرایط هستی معلول را فراهم نکند، معلول محقق نخواهد شد. پس رابطه علیت، اینجا یک رابطه حقیقی هستی‌بخشی و واقعیت‌دهندگی است، نه اینکه علت تنها زمینه‌ساز وجود معلول باشد یا تنها در ایجاد آن نوعی مداخلیت داشته باشد. از این‌رو در دید ملاصدرا وجود هر معلولی از لوازم وجود علت اوست و درواقع افاضه‌ای از علت می‌باشد و تا علت این افاضه را انجام ندهد معلول واقعیتی نخواهد داشت. (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۵۱) به همین دلیل، فلاسفه اسلامی و ملاصدرا نیز قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را بیان داشته و بر آن هستند که تا زمانی که شیء، یعنی معلول، تمام شرایط هستی‌اش از طرف علت فراهم نگردد هستی او واجب نمی‌گردد. پس علت، هم وجوددهنده و هم ضرورت دهنده به هستی معلول است. یعنی همان‌طور که هستی معلول متوقف بر تحقق علت تامه آن است، اگر علت تامه تحقق یافت، وجود معلول ضروری و واجب و حتمی می‌گردد و هیچ تخلفی از آن امکان ندارد که به این ویژگی به «ضرورت علی» گفته می‌شود. علاوه بر این، یکی از اصول اساسی علّیت در این مکتب، اصل سنخیت علی است، یعنی اینکه از هر علت مشخص، معلول مشخص ایجاد می‌شود و لذا هر معلولی به هر علت دیگری قابل استناد نیست. برخی از فلاسفه این اصل را برگرفته از قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» می‌دانند (دینانی، ۱۳۷۲: ۶۴۲ - ۶۳۳) که این نشان می‌دهد یک رابطه وجودی خاصی میان علت و معلول وجود دارد تا آنجا که از یک علت از حیثیت واحد تنها یک معلول صادر می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۱۳؛ دینانی، ۱۳۷۲: ۲۹۹ - ۳۰۳) علاوه بر این، می‌توان به وجوب وجود معلول نزد علت تامه، و وجوب وجود علت نزد معلول یاد کرد که از اصول مهم علّیت در حکمت متعالیه صدرایی است و معنای آن این است که با وجود علت تامه وجود معلول ضروری است و با وجود معلول وجود علت، حداقل علت ناقصه، نیز ضروری می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۹ - ۱۶۵) البته این وجوب هستی با هم‌پهلویی مکانی در دیدگاه تجربه‌گرایی غربی، بالاخص

هیوم تفاوت دارد هرچند امکان دارد شباهت‌هایی هم با هم داشته باشند. یعنی امکان دارد نحوه هستی علت اشرف‌تر و متعالی‌تر از نحوه هستی معلول باشد که نتوان آن را تنها با هستی مکانی بیان کرد، ولی در هر حال از آنجا که ذات معلول عین نیاز به علت است، پس معلول هم در موجود شدن و هم بقا و ادامه هستی نیز وابسته به علت است، و هیچگاه نیاز او به علت از بین رفتنی نیست که این امر نشان‌دهنده هستی وابسته و وجود ربطی یا اضافه اشراقیه بودن معلول نسبت به علت است.

وجود ربطی و اضافه اشراقیه

وجود ربطی در مقابل وجود فی نفسه و مستقل است، لذا وجود ربطی وجودی است که هیچگونه استقلالی در هستی خود ندارد و درواقع هستی آن، همان در غیر بودن است. پس وجود ربطی، وجودش عین ارتباط و وابستگی است و پیوندش با وجود مستقل به‌گونه‌ای است که وجودش عین این پیوند است و لذا هستی مستقلی برای خود ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۲۲ - ۳۲۳) از سوی دیگر اضافه اشراقی که در مقابل اضافه مقولی است، اضافه‌ای است که در آن تنها یک طرف اضافه دارای هستی مستقل و فی نفسه است و طرف دیگر تنها عین تعلق و وابستگی به طرف اول است. پس آن اضافه‌ای است که همه هویت آن مضاف‌الیه است. و مضاف‌الیه نفس اضافه است. و این اضافه، اضافه به وجود است نه اضافه به ماهیت. از این‌رو درباره علیت از دیدگاه صدرایی می‌توان رابطه علت و معلول را چنین تبیین کرد. یعنی معلول در هستی خود هیچ استقلالی ندارد و تنها اضافه‌ای به و اشراقی از سوی علت می‌باشد. یا به بیان عرفانی، معلول همان تجلی علت است. از این‌رو در دیدگاه صدرایی می‌توان گفت معلول نه تنها فقیر است، بلکه عین فقر است، او نه اینکه وابسته به علت است، بلکه عین وابستگی به علت است و لذا معلول هیچ ذاتی از برای خود ندارد، بلکه ذات او همان ارتباط با علت است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۱۵) پس می‌توان بر اساس اصول و موارد مذکور، گفت: در علیت صدرایی علیت به تجلی تبدیل می‌شود و معلول به جلوه، اضافه اشراقی به کمال خود می‌رسد و

معلولیت چهره تجلی و تشأن به خود می‌گیرد، هرچه جز اوست که ظاهر و باطنی است، مظهر اوست.

همچنین با توجه به تشکیک مراتب وجود، می‌توان گفت، علیت حتی در جهان ممکنات و مادیات نیز جاری و ساری است؛ یعنی هرگز رابطه علت و معلولی در میان جهان ممکنات - هرچند مظهر حق است - نادیده گرفته نمی‌شود؛ زیرا نظام طبیعت، نظامی قانونمند است که میان پدیده‌های آن روابط علی همچون ضرورت علی و سنخیت علی برقرار هست، پس علیت قانونی است که تمام مراتب هستی، حتی مادیات را هم در بر می‌گیرد در عین اینکه هیچگاه به عالم ماده و محسوس محدود نمی‌گردد.

در نهایت اینکه هرچند علیت، رابطه وجودی و حقیقی میان موجودات هستی است، اما مانند معقولات ماهوی و ثانی منطقی نیست؛ یعنی خود علیت یک شیء خارجی مثل اسب یا انسان در جهان نیست که معقول ماهوی باشد و نیز یک معقول صرف ذهنی یعنی منطقی هم نیست، بلکه از گروه معقولات ثانی فلسفی است که عروض آن در ذهن است؛ اما اتصاف آن برای جهان خارج می‌باشد. یعنی صفت روابط میان اشیای خارجی است که وجود، امکان، وحدت و غیره نیز دارای همین ویژگی هستند. (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۱۸ - ۳۲۲) علاوه بر این، باید گفت که حاکمیت اصل علیت در جهان هستی، نشان دهنده حاکمیت قانون الهی و نظام‌مند بودن عالم هستی و در نتیجه غایت‌مندی آن است، که این دو ویژگی تنها بر اساس جاری بودن اصل علیت امکان پذیر می‌گردند و بدون آن هویتی ندارند.

علیت در نظر شهید مطهری

نگرش به مسأله علیت از دیدگاه شهید مطهری از دو جهت دارای اهمیت است: شهید مطهری نیز در راستای ساختار حکمت متعالیه صدراپی توانست تفسیری نوین و جذاب از علیت ارائه دهد. دیگر اینکه شهید مطهری در قرن حاضر - یعنی حدود ۴۰۰ سال بعد

از ملاصدرا - زندگی می‌کرد، زمانی که او با گسترش اندیشه‌های غربی، بالاخص فیلسوفان غرب مواجه بود و لذا با سرمایه فلسفی خود که عمده آن آموزه‌های حکمت متعالیه بود، در صدد برآمد تا با استفاده از اینها به پرسشهای مطرح از سوی آنان پاسخ دهد، که همین ویژگی اهمیت خاص اندیشه فلسفی مطهری را در زمانه ما نشان می‌دهد و چگونگی رویارویی دو اندیشه متفاوت را نمایانگر است. در این میان، اهمیت اصل علیت، به واسطه وابستگی اساسی علوم تجربی به آن، بالاخص علم فیزیک، آشکار است که هم مورد توجه فیلسوفان غربی و هم اسلامی با نظر به علوم تجربی است. از این رو در اینجا تلاش می‌شود جنبه‌هایی از دیدگاه شهید مطهری درباره علیت تبیین گردد و نشان داده شود که او چگونه به پرسشهای مطرح پاسخ می‌گفت.

علیت و تعاریف آن

شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، علیت را از مسایل درجه اول فلسفه به‌شمار آورده و آن را اولین مسأله‌ای می‌داند که فکر بشر را به خود مشغول داشت. شهید مطهری معتقد است: «مهم‌ترین عاملی که او [بشر] را در مجرای تفکر می‌اندازد همانا ادراک قانون کلی علت و معلولیت است که به این تعبیر بیان می‌شود: هر حادثه علتی دارد». (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۹۴) او سپس بر این نکته تأکید دارد که قانون علت و معلول یک قانون فلسفی خالص و عقلانی صرف است نه یک قانون تجربی یا علمی. البته این بدان معنا نیست که قانون علیت در عالم تجربه و علوم تجربی کاربرد ندارد، بلکه به این معنی است که قانون علیت، در اصل یک قانون برای کل نظام هستی است که هم شامل عالم عقلانی و هم عالم تجربی و مادی می‌شود، ولی اطلاق آن به عالم تجربه در پرتو اطلاق آن به عالم عقلانی است.

در دیدگاه شهید مطهری، تصویری که انسان از علت و معلول دارد این است که از دو امر معین یکی را وجوددهنده و واقعیت‌دهنده دیگری را وجودیافته و واقعیت

یافته از ناحیه او می‌داند. (همان، ۱۹۶) پس از نظر شهید مطهری علیت، نوعی وابستگی معلول به علت یا مدخلیت علت در هستی معلول نیست، بلکه در آن، معلول تماماً در هستی خود به علت وابسته است و شأنی از شئون آن به‌شمار می‌رود.

ضرورت علی

به نظر شهید مطهری از آنجا که علت وجوددهنده و هستی‌بخش معلول است، پس تمام هستی معلول در گرو هستی علت است، در نتیجه این تنها علت است که می‌تواند به هستی معلول ضرورت و وجوب دهد. پس علت ضرورت دهنده به معلول است. در حالی که اگر علت ضرورت‌دهنده به معلول نباشد، وجود معلول ضروری نخواهد بود و شیء ممکن خواهد بود، و لذا بین این دو، دیگر رابطه علیت معنا نخواهد داشت. همچنین می‌توان فرض کرد که هر حادثه ممکن بدون علتی که او را ایجاب کند تحقق یابد که این همان صدفه و اتفاق است. در حالی که از آنجا که علت هستی‌بخش معلول است، علیت همان ضرورت علی است. به گفته مطهری:

این قانون را که علت ضرورت‌دهنده به معلول است و معلول تا وجوب و ضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمی‌کند، قانون جبر علی و معلولی می‌خوانیم. (همان، ۹۴)

علاوه بر این، ضرورتی که معلول از ناحیه علت می‌یابد تنها در حدوث و ایجاد شدن معلول نیست، بلکه از آنجا که معلول شأنی از شئون علت است، پس معلول هم در حدوث و هم در بقای خود به علت وابسته است؛ یعنی وابستگی او به علت همیشگی و ذاتی اوست و به زمان یا مکانی خاص وابسته نیست. استاد مطهری در این مورد به نظریات موجود توجه دارد و خود بر آن است که معلولات حدوثاً و بقائاً نیازمند به علت هستند و حدوثاً و بقائاً از ناحیه علل خویش کسب وجود و ضرورت می‌کنند. (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۷۶-۱۸۲) او این دیدگاه را نظر اکثر فلاسفه دانسته است و آن را یک اصل

فلسفی مسلم از علیت می‌داند. مطهری به دیدگاه دانشمندان الهی جدید نظر دارد که در آن، آنها هرچند نظام جهان را نظام وجوبی و ضروری براساس قانون علیت می‌دانند، اما معلول را تنها در حدوث نیازمند علت می‌دانند نه در بقا، (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰۵) زیرا تا علت عدم معلول تحقق نیابد، معلول به هستی خود ادامه خواهد داد. اشکال این نظریه از آنجاست که معلول را قابل انفکاک از علت فرض کرده است، در حالی که این انفکاک تنها در مورد علت معده امکان دارد نه علت ناقصه تا تامه؛ زیرا در مورد اخیر، تحقق و تداوم معلول در هستی همواره از سوی علت است. بنابراین شهید مطهری صورت دیگر و کامل قانون ضرورت علی را چنین بیان می‌کند:

یکی از قوانینی که از قانون علیت و معلولیت منشعب می‌شود قانون جبر علی و معلولی است، یعنی اینکه علت ضرورت دهنده به معلول است و هر معلولی به وجود آمدنش و مختصات وجودی‌اش همه ضروری و قطعی و غیر قابل اجتناب است. (همان، ۱۲۷)

واقعیت معلول نسبت به علت

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که هستی معلول به تمامه وابسته به هستی علت است. اما در عین حال فعلاً از دو واقعیت یعنی علت و معلول نام برده می‌شود. حال می‌توان پرسید که در رابطه علیت، نقش چند واقعیت در کار است. شهید مطهری بر آن است که در تصور عمومی در رابطه علیت پنج عامل وجود دارد:

- ۱- علت یعنی دهنده؛
- ۲- معلول یعنی گیرنده؛
- ۳- داده شده یا وجود و واقعیت؛
- ۴- دادن یا ایجاد کردن؛
- ۵- گرفتن یا ایجاد شدن. (همان، ۱۳۰)

در حالی که در واقعیت امر و با نگرش عمیق، چنین نیست؛ زیرا از آنجا که تمام واقعیت معلول از آن علت است و معلول تنها شأنی از شئون علت است. پس واقعیت گیرنده، یعنی معلول، همان واقعیت داده شده است. یعنی «معنای واقعیت دادن علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیت‌ها انبار شده و کار علت این است که آن واقعیت کنار گذاشته را برمی‌دارد و تحویل معلول می‌دهد، بلکه معنای واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطای علت است، یعنی همان‌طور که گیرنده و داده شده در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، داده شده و دادن نیز دو امر علی‌حده خارجی نیستند، پس در مورد علت و معلول، گیرنده، داده شده و دادن، همه یک چیز است و ما باید معلول را به‌عنوان عین افاضه علت بشناسیم نه به‌عنوان چیزی که چیز دومی را به‌نام فیض به‌وسیله واقعیت سومی به نام افاضه از شیء چهارمی به نام علت دریافت کرده است.» (همان، ۱۲۳) این بیان مطهری نزدیک همان دیدگاه ملاصدرا درباره اضافه اشراقی معلول نسبت به علت است که در آن معلول بودن معلول، همان اضافه آن به علت است و معلول شأنی جز عین اضافه شدن به علت ندارد، پس در کل علیت، تنها یک واقعیت به نام علت است که معلول را، تنها می‌توان پرتویی از آن دانست که واقعیت آن شعاعی از واقعیت علت می‌باشد.

اصل علیت و پیشرفت علوم جدید

شهید مطهری در زمان حاضر، متوجه تردیدها و یا انکار قانون علیت از سوی برخی علمای جدید علوم تجربی، بالاخص علمای فیزیک در غرب و حتی مارکسیست‌ها و ماده‌گرایان از سوی دیگر است. لذا به خطری که از این ناحیه متوجه علم و فلسفه و حتی الهیات است می‌نگرد. از این‌رو تلاش دارد تا با تفسیر روشن و دقیق از اصل علیت،

و تفکیک مسایل علوم، ریشه این مغالطه اساسی را شناسایی کرده و به درمان آن بپردازد.

او در ابتدا به این مسأله واقف است که سابقه تردیدها در اصل علیت به دوره یونان باستان و حتی عالم اسلام بازمی‌گردد. اما طرح جدی آن در دوره جدید غرب در اثر پیشرفتهای علمی مطرح گردید. یکی از تحولاتی که در این زمینه روی داد تحویل اصل علیت به عنوان یک اصلی فلسفی و عقلانی به قانون فیزیکی و تجربی بود. و مثال بارز آن حرکت بود که در قوانین فیزیکی نیوتون مدون گردید. یکی از این قوانین می‌گوید: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی می‌ماند، مگر اینکه قوایی که بر آن کارگر می‌افتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد.» (همان، ۱۴۵) این قانون را که یک قانون جبری برای حرکت در فیزیک است، برخی ناقض اصل علیت در نظر گرفته‌اند؛ زیرا برای حفظ یک حالت در جسم در حال سکون یا حرکت، به هیچ عامل خارجی به نام علت نیازی نیست. از این‌رو برخی نتیجه گرفته‌اند که در مسأله حرکت، علم صریحاً برخلاف فلسفه رأی داده و قانون فیزیکی گالیله و نیوتن که به «قانون جبر» موسوم است ناقض قاعده فلسفی نیازمندی معلول به علت در بقاست. (همان، ۱۴۶؛ شهید مطهری، ۱۳۷۴: ۲۵۳ - ۲۶۸) مطهری ضمن توجه به واقعیت حرکت در فیزیک، بر آن است که صحت قانون جبر نیوتن ناقض قاعده فلسفی اصل علیت نیست، زیرا در دید او این قانون زمانی می‌تواند ناقض قاعده فلسفی بقای علت با بقای معلول باشد که در آن، ادامه حرکت را بدون وجود محرک مباشر ثابت کند. در حالی که، حتی اگر از دریچه علم فیزیک به این مسئله دقیق شویم خواهیم دید که این قانون تنها بیانگر رابطه حالت جسم با نیروی خارجی است، یعنی این قانون رابطه سرعت را با نیروی خارجی که بر جسم کارگر می‌افتد بیان می‌کند و می‌گوید که تأثیر نیروی خارجی در تغییر سرعت جسم است نه در خود سرعت، ولی این قانون از بیان علت مستقیم سرعت و به عبارت دیگر از بیان قوه مباشر حرکت ساکت است و حتی نمی‌تواند علت مستقیم تغییر سرعت را نشان دهد. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۴۶ - ۱۴۷)

درحالی که اگر از دید فلسفی به این مسأله نگریسته شود علت و محرک مباشر جسم باید طبع خود جسم باشد که همواره با خود جسم وجود داشته و با آن متحد است، نه قوه خارجی. زیرا نیروی خارجی تنها معد و زمینه‌ساز آن قوه متحد با جسم است که آن را اصطلاحاً طبیعت جسم می‌گویند. پس برخلاف مادیین و حتی تجربه‌گرایان غربی بین علت و معلول هم‌پهلویی مکانی یا حتی تقارن زمانی را نمی‌توان در نظر گرفت؛ زیرا وابستگی معلول به علت وابستگی ذاتی و حقیقی است نه وابستگی مکانی یا تقارن زمانی و غیره.

شهید مطهری با پای‌بندی به اصول حکمت متعالیه در تفسیر اصل علیت، که مهم‌ترین آن تفسیر فقر وجودی در بحث معیار نیازمندی معلول به علت است، ضرورت علی و سنخیت علی را از مهم‌ترین قوانین آن می‌داند و به بررسی مسأله رابطه علی و معلولی در کتاب راز آفرینش اثر جیمز دانشمند فیزیک و ریاضی معاصر می‌پردازد. نویسنده کتاب پس از بیان تاریخ تحولات و پیشرفت علم تجربی به پیشرفت‌های آن در قرون اخیر اشاره دارد، او بیان می‌کند که در آخرین ماههای قرن نوزدهم پرفسور ماکس پلانک برخی از قضایای تابش نور را که تا آن زمان ناشناخته بود کشف کرد. او ثابت نمود که تنها نمی‌توان امثال این امور طبیعی را به کمک فرمول مکانیکی، قانون علیت تفسیر و توجیه کرد، بلکه اساساً نمی‌توان آنها را با هیچ‌گونه فکر مکانیکی یعنی وجوب و اضطراری که از قانون علیت برمی‌آید ارتباط داد. او سپس براساس تحولات بعدی جهان علم، پایان سلطه قانون علیت را نتیجه می‌گیرد و آن را آغاز دوره جدیدی برای علم و حکمت می‌داند. به دنبال آن، استدلال می‌کند که علوم جدید ما را به این نتیجه رسانیده‌اند که به‌طور قطع نمی‌توان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است وضع جهان در لحظه بعد از وضع A وضع B یا C یا D یا وضع دیگری باشد. پس ما نمی‌توانیم به‌طور قطع آینده را پیش‌بینی کنیم. سپس به نظریه فیزیکدان آلمانی، پرفسور هایزنبرگ، به نام «مکانیک کوانتوم» اشاره دارد. یکی از اصول

آن نظریه، اصل عدم وجوب ترتب معلول بر علت است. این اصل بیان می‌کند که اگر یک آزمایش معین را چندین بار با همان شرایط اولیه تکرار کنیم، احتمال دارد به نتایج مختلف برسیم، لذا در رفتار الکترون‌ها و اتم‌ها در سطح میکروسکوپی قانون علیت صادق نیست. (همان، ۲۳۱-۲۳۸) به بیان دیگر، به گفته شهید مطهری طبق نظر نویسنده کتاب، لازمه قانون علیت و رابطه زنجیری حوادث، امکان پیش‌بینی‌های قطعی نسبت به آینده از روی وضع حاضر است، ولی چون جهان ذرات از پیروی قانون علیت آزاد است، امکان این پیش‌بینی‌ها از بین رفته است. در جهان ذرات قانون علیت نمی‌تواند هادی و راهنمای بشر واقع شود، یعنی بشر نمی‌تواند در جهان ذرات با اتکا به قانون علیت پیش‌بینی‌های قطعی بنماید. تنها کاری که از این لحاظ از بشر در آنجا ساخته است این است که با حساب احتمالات پیش‌بینی‌های اجتماعی بنماید. (همان، ۲۳۲)

در بررسی دیدگاه فوق، نکته اصلی این است که تحویل اصل علیت در قرون جدید به قانون فیزیکی و تجربی، به تدریج باعث تنزل این اصل از یک قانون عقلی و فلسفی به قانون مربوط به عالم ماده طبیعت گردید. مطهری نیز اشتباه دیدگاه فیزیکدانان جدید را از این زاویه می‌داند و بیان می‌دارد که این دانشمندان قانون علیت را به‌عنوان یک قانون تجربی تلقی کرده‌اند و چون آنچه مورد تجربه واقع می‌شود از سنخ ماده است، ناچار قانون علیت را منحصر به مواد و اجسام دانسته و روی همین جهت علیت را مساوی مکانیسم گرفته‌اند. (همان، ۲۳۳) این رویه دیگری از دیدگاه هیوم، بارکلی و در کل تجربه‌گرایی غربی است که در آن تلاش دارند تا با مشاهده و آزمون طبیعت، از آن قانون علیت را استخراج کنند. در حالی که علیت یک قانون عقلی و فلسفی خالص است و از تجربه قابل استنباط و استخراج نیست. علاوه بر این، از نظر شهید مطهری متعلق علوم تجربی، موارد جزئی است که در اثر آزمایش نتایج حاصل عمومیت داده می‌شود، درحالی‌که عمومیت نتایج آزمایش‌ها، متکی بر اصلی به نام «اصل تشابه طبیعت» است. این اصل بیان می‌دارد که طبیعت در شرایط کاملاً مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد، که این همان اصل سنخیت علی و معلولی است. پس همواره صحت قوانین کلی علوم تجربی، مثل عمومیت دادن به نتایج آزمایش‌های تجربی، متکی بر اصل

تشابه طبیعت یا همان اصل سنخیت علی و معلولی است که این یکی از اصول اساسی علیت فلسفی و عقلانی است. حال چگونه آزمایشهای تجربی می‌تواند این اصل اساسی را مورد تردید قرار دهد، در حالی که اگر این اصل رد شود دیگر علوم تجربی از هم فرو می‌ریزد؛ یعنی «اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی (تجربی و غیر تجربی) را نباید بپذیریم زیرا هر قانون علمی محصول و معلول یک رشته مقدمات قیاسی یا غیرقیاسی است که با پیدایش آن مقدمات، پیدایش آن قانون علمی که ثمره و نتیجه آن مقدمات است قطعی است.» (همان، ۲۳۵) و در نهایت شهید مطهری اشتباه دیگر دانشمندان علوم تجربی را از آن جهت می‌داند که آنها در فهم واقعی بودن قانون علیت و تطبیق آن در مثالهای خارجی اشتباه کرده‌اند و لذا از اشتباه تطبیق به اشتباه در فهم علیت رسیده‌اند. یعنی علیت وابسته به فهم ما یا تطبیق بر موارد بیرونی یا امکان پیش‌بینی از طریق آن نیست، تا در صورت نقص در یکی از این فرایندها، اصل آن نقض شود. بلکه برعکس علیت یک قانون قطعی و مسلم جهان هستی، اعم از ماده و مجرد است، چه ما آن را بفهمیم یا نه، چه بتوانیم به‌درستی بر موارد خارجی تطبیق کنیم یا نه، و چه از طریق آن بتوانیم برخی پیش‌بینی‌ها را انجام دهیم یا نه.

نتیجه

مقایسه دیدگاههای لاک، بارکلی و هیوم با دیدگاه ملاصدرا و شهید مطهری نشان می‌دهد که در غرب، در تجربه‌گرایی از آنجا که منشأ علم و معرفت و دانش انسانی را تجربه خارجی تشکیل می‌داد و رویکرد فیلسوفان تجربه‌گرا به جهان خارج، بیشتر رویکرد معرفت‌شناختی بود، در عمل امکان اینکه بتوانند به فهم درست و دقیقی از اصل علیت برسند وجود نداشت؛ زیرا اولاً اصل علیت، در درجه اول یک اصل عقلانی و فلسفی خالص بود نه اصل تجربی، هرچند شامل عالم تجربه هم می‌شد، و نیز جنبه و ویژگی هستی‌شناختی این اصل مقدم بر ویژگی معرفت‌شناختی آن بود و این نکته‌ای بود که تجربه‌گرایان غربی از آن غافل بودند و تلاش می‌کردند تا با توان معرفتی خود با مراجعه

به جهان تجربی چنین اصلی را استنباط کنند، در حالی که از تجربه علیت و اصول آن قابل استنتاج نیست؛ زیرا علیت اصلی عقلانی و فلسفی و مقدم بر تجربه است. این نگرش فیلسوفان از یک سو و گسترش روزافزون علوم تجربی از سوی دیگر، باعث شد تا آنها معیار حقانیت و درستی علیت را توسط علوم مذکور بررسی نمایند، درحالی که علیت اساس این علوم است و قابل ارزیابی و اعتبار بخشی توسط این علوم نیست. علاوه بر این، توجه فیلسوفانی چون بارکلی به متون مقدس، باعث شد تا آنها نگرش دوگانه به علیت، یکی با ارجاع به خدا و یکی به عالم تجربه داشته باشند و لاک نیز هم گرایش عقلی و هم گرایش تجربی داشته باشد، درحالی که هیوم، کاملاً از دید معرفتی به رویکرد تجربی وفادار بود، هرچند در زندگی عملی خود مانند کسی که قایل به علیت است رفتار می کرد. در حالی که تبیین فلسفه اسلامی، بالاخص حکمت متعالیه ملاصدرا و دیدگاههای مطهری در تفکیک اصل علیت از مسایل علوم تجربی و تجربه گرایی و اثبات فلسفی و عقلانی بودن آن و توجه به نگرش علوم فیزیکی در قرن حاضر چهره جدیدی از علیت را آشکار می کند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۲، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، ۱۳۸۳، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح، دکتر احمد بهشتی، چهارم، قم، بوستان کتاب.
۳. بارکلی، جورج، ۱۳۷۵، *رساله اصول علم انسانی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۴. بزرگمهر، منوچهر، ۱۳۸۱، *فلاسفه تجربی انگلستان*، چاپ دوم، ج ۱، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۵. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۶، *از برونو تا کانت*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۳، *نقد تفکر فلسفی غرب*، چاپ چهارم، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت.
۷. شیخ شعاعی، عباس، ۱۳۷۷، «بررسی مسئله علیت در آرای جان لاک و جورج بارکلی»، *خردنامه صدرا*، ش دوازدهم و سیزدهم.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، چاپ هفتم، پاورقی شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۵ق، *نهایه الحکم*، چاپ یازدهم، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. کاپلستون، فریدریک، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، تهران، حکمت.
۱۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *شرح منظومه*، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۱۳. ملاصدرا، ۱۳۷۸، *اسفار*، سفر اول، مرحله ششم، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی.

ب) لاتین

1. Beneth, Jonathan, 1971, Locke, Berkeley, *Hume: central themes*, Oxford university
2. Berkeley, George 1988, *Tree Dialogues Between Hylas and Philonus, prometheus books*.
3. Emmanuel. M. Steven, 2001, *Modern philosophers*, New York, Black well press.
4. Hume, David, 1969, *A treatise of human nature*, penguin book.
5. Hume, David, 1988, *Enquiry concerning understanding*, open court.
6. Lock, John, 1969, *An essay concerning human understanding*, copyright, A meridian book, book two.