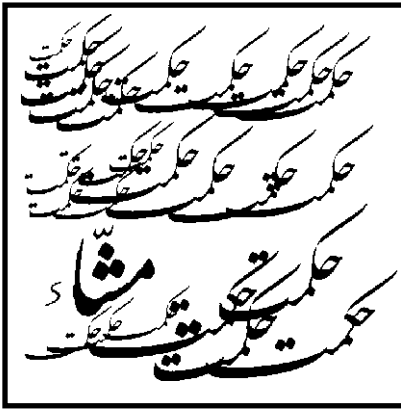


مبانی حکمت مشاء (۱)



فلسفه‌ی اسلامی در آغاز- یعنی زمانی که در قالب یک نظام فلسفی به وسیله‌ی ابونصر فارابی تأسیس شد- سرشتی کاملاً استدلالی داشت. فارابی و بعد از او شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا- که فلسفه‌ی اسلامی را گسترش زیادی داد- برای آرای ارسطو اعتبار زیادی قایل بودند. از آن‌جا که ارسطو در مباحث فلسفی بیش از هر چیز به قیاس برهانی تکیه

داشت، فلسفه‌ی اسلامی نیز صورت استدلالی پیدا کرد و نبوغ استدلالی ابن‌سینا، این صورت را با ظریف‌ترین موشکافی‌ها آراست. این شیوه از تفکر فلسفی به «حکمت مشاء» معروف شد. در این درس برخی مبانی حکمت مشاء را به اختصار توضیح می‌دهیم.

اصل واقعیت مستقل از ذهن

حکما از همان ابتدا به این نکته توجه داشتند که نخستین و مهم‌ترین اصلی که می‌تواند مبدأ تحقیق فلسفی قرارگیرد، اصل قبول «واقعیت» مستقل از ادراک آدمی است. این اصل یقینی که ذهن بشر از قبول آن ابایی ندارد، مرز جدایی فلسفه از سفسطه است؛ با این تفاوت که سوفسطایی نیز در عمق ذهن و ادراک خویش به این اصل معترف است و تنها در مقام بحث یا تأملات سطحی آن‌را انکار می‌کند. هر انسان دیگری که دچار چنین فلج ذهنی‌ای نباشد، طبعاً و بدون درنگ به بداهت این اصل حکم می‌کند. به همین جهت، حکما گفته‌اند: «شکاک واقعی وجود ندارد» و شکاک‌ترین شکاکان نیز در عمل و در مسیر زندگی

ناچار از واقع‌بینی و قبول این اصل است.^۱ پس، این اصل از بدیهیات اولیه است که نه اثبات‌شدنی است و نه انکارشدنی؛ یعنی، هرگونه تلاشی در جهت اثبات عقلی یا تجربی آن، مستلزم استفاده و قبول آن است.

مغایرت وجود و ماهیت

از جمله مطالبی که حکمای مشاء به‌وضوح و به‌طور مفصل درباره‌ی آن بحث کرده‌اند، مسئله‌ی تفکیک وجود و ماهیت در اشیاست.

پس از این که انسان اصل واقعیت اشیای مستقل از ذهن را قبول می‌کند، به مظاهر گوناگون این واقعیت در جهان پی می‌برد و با هر واقعیتی که روبه‌رو می‌شود، وجود آن را تصدیق می‌کند. برای مثال، به قضایای زیر توجه کنید.

ماه هست، ستاره هست، مرغابی هست، صنوبر هست، اقاکیا هست، زنبور عسل هست. در این قضایا چه نکته‌ای نظر شما را جلب می‌کند؟

آری در همه‌ی قضایای ذکرشده، محمول واحد و یکسان است و موضوعات گوناگون‌اند. «هستی» محمول واحدی است که بر موضوعات گوناگون نظیر ماه، ستاره و... حمل شده است. بدین ترتیب، ما از ادراک خویش نسبت به واقعیت‌های جهان، قضایایی ساخته‌ایم که مرکب از موضوعات مختلف و محمولی یگانه است. حال از این تأمل به چه نتیجه‌ای می‌رسید؟

نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید این است که همه‌ی اشیای واقعی در جهان، در ذهن ما به دو جزء تحلیل می‌شوند که در یک قضیه‌ی منطقی، یک جزء بر جزء دیگر حمل می‌شود.

۱- توضیح این که آیا تاکنون دیده شده است که حتی شکاک‌ترین افراد نیز به هنگام احساس نیازهای حیاتی از قبیل رفع گرسنگی و تشنگی و رفع خطر و جلب لذت و پرهیز از الم هم‌چنان بر سر شک خود باقی بمانند و در طلب غذا و دوری از خطر و کسب لذت و... برنیاید یا برای انجام امور عادی زندگی به حرکت نپردازد یا در مقام بحث و مجادله از سخن گفتن و قبول وجود طرف مقابل و دیگر امور سر باز زند؟

ابن سینا توصیه می‌کند که برای رفع شک از وجود این‌گونه افراد و اعتراف به این که «واقعیتی هست»، اینان باید مورد ضرب و شتم قرار گیرند تا از دنیای آشفته‌ی ذهن خود خارج شده و اعتراف کنند که واقعیتی هست و یکی از مصادیق آن همین درد و آلمی است که در جان خویش می‌یابند.

جزء اول همان مفاهیم متعددی است که ما از اشیای خارجی داریم و این مفاهیم را موضوع قضیه قرار می‌دهیم و جزء دوم مفهوم هستی یا وجود است که آن را در جایگاه محمول می‌نشانیم.

به این مفاهیم که در قضایای ذکر شده، موضوع قرار می‌گیرند «ماهیت»^۱ گفته می‌شود. ماهیت هر شیء عبارت است از چیستی آن شیء. هرگاه از ذات یک شیء سؤال می‌شود پاسخ صحیح، ماهیت آن شیء است؛ مثلاً اگر بپرسیم این شیء چیست و پاسخ بشنویم که تمشک یا مروارید یا جلبک است، این پاسخ‌ها همگی بر ماهیت اشیای مورد سؤال دلالت دارند. آیا در قضایای مورد نظر، تصوراتی که ما از موضوع قضیه – یعنی ماهیت اشیای واقعی – داریم، عین همان تصور ما از محمول قضیه، یعنی مفهوم وجود و هستی است؟ یعنی مثلاً ما از قضیه‌ی «مرغابی، مرغابی است» همان معنای قضیه‌ی «مرغابی موجود است» را می‌فهمیم؟

پاسخ روشن است. تصور ما از «مرغابی»، «اقاقیا»، «زنبور عسل» و ... هرگز عین تصور ما از «هستی» نیست. ما مفهوم هستی را بر مرغابی، اقاقیا و زنبور عسل حمل می‌کنیم و می‌دانیم که حمل این مفهوم بر مفاهیم یاد شده از قبیل حمل یک مفهوم بر خود (مثلاً الف است) نیست.

بنابراین، هر واقعیت یگانه در جهان، وقتی موضوع ادراک و شناخت قرار می‌گیرد، در ذهن به دو بخش تقسیم می‌شود. ما با اتصال این دو بخش ذهنی در قالب یک قضیه‌ی منطقی، به واقعیت آن شیء اذعان می‌کنیم؛ یعنی، مثلاً واقعیت یک اسب در ذهن ما در ضمن قضیه‌ی «اسب هست» مورد تأیید واقع می‌شود. پس ماهیت و وجود اشیای در ذهن از هم جدا می‌شود و مفهوم آن‌ها با یک‌دیگر مغایرت پیدا می‌کند^۲. برای درک این مدعا تصور صحیح آن کافی است و نیازی به اقامه‌ی برهان نیست؛ در عین حال، برای توضیح بیشتر به یک دلیل اشاره می‌کنیم.

۱- «ماهیت» کلمه‌ای عربی و مخفف «ماهویت» است. کلمه‌ی ماهو به معنای «چیست او» با اضافه شدن به «یت» مصدری (یة) «ماهویت» شده و سپس با تخفیف به صورت «ماهیت» درآمده است. پس ماهیت یعنی «چیست او» یا «چیستی».

۲- قوه‌ی تجرید و انتزاع ذهن می‌تواند از یک واقعیت واحد، مفاهیم متعددی به دست آورد.

اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزء آن بود، دیگر اثبات وجود هیچ ماهیتی به دلیل، نیاز نداشت و تصور هر ماهیتی برای اثبات وجود آن کافی بود. حال آن که مجرد تصور یک ماهیت، برای حمل وجود و اتحاد مفهوم وجود با آن کافی نیست. برای مثال، ماهیت ققنوس که در ادبیات ما آمده، بر ما معلوم است و می دانیم که: «ققنوس مرغی است با منقاری دراز که دارای سوراخ های متعدد است و از هر سوراخ این منقار، آوازی خوش برمی آید و جایگاهش بر کوه بلندی است و عمرش ۱۰۰۰ سال است و جفت ندارد. چون عمرش به پایان می رسد، هیزم بسیار جمع می کند و بر بالای آن می نشیند و سرودن آغاز می کند و بال و پر به هم می زند. از بر هم زدن بال هایش آتشی می جهد و در هیزم می افتد و ققنوس خود در آن آتش می سوزد و از خاکسترش، تخم ققنوس جدید پدید می آید.»

با وجود اطلاع از همه ی این توصیفات و روشن بودن ماهیت این مرغ در نزد ما، آیا می توان مفهوم «وجود» را عین این ماهیت دانست و بی درنگ تصدیق کرد که «ققنوس هست»؟ البته چنین تصدیقی صحیح نیست و بنابراین، عینیت مفهوم وجود و ماهیت نیز صحت ندارد. این مسئله با عنوان مغایرت وجود با ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، یکی از اصول حکماست. به اهمیت این تفکیک، در بحث حکما درباره ی ملاک نیازمندی معلول به علت بیشتر پی خواهیم برد.

وجوب و امکان و امتناع

سه قضیه ی هندسی زیر را در نظر بگیرید.

۱- مجموع دو ضلع مثلث، بزرگ تر از ضلع سوم است.

۲- ارتفاع و میانه ی مثلث یکی است.

۳- مجموع زوایای مثلث سه قائمه است.

حال در مورد نسبت بین موضوع و محمول در قضایای فوق قدری تأمل کنید. چه

تفاوتی در این نسبت ها مشاهده می کنید؟

با کمی دقت خواهید دید که در قضیه ی اول، نسبت یا رابطه ی محمول و موضوع،

واجب و ضروری است و عقل از قبول خلاف آن سر باز می زند؛ یعنی، پیوسته در هر مثلث،

مجموع دوضلع از ضلع سوم بزرگ تر است و غیر از این قابل تصور نیست. در قضیه‌ی دوم این رابطه، امکانی است؛ یعنی، ممکن است در مثلی ارتفاع و میانه بر هم منطبق بوده و یکی باشند و ممکن است یکی نباشند. در مثلث متساوی الاضلاع و متساوی الساقین این دو بر هم منطبق و یکی است و در مثلث مختلف الاضلاع یکی نیست. پس ارتفاع و میانه‌ی مثلث (به عنوان موضوع) نسبت به یکی بودن (به عنوان محمول) لا اقتضاء است.

در قضیه‌ی سوم، رابطه‌ی موضوع و محمول ممتنع است؛ یعنی، محال است بتوان مثلی را تصور کرد که مجموع زوایای آن کم تر یا بیشتر از دو قائمه باشد. عقل رابطه‌ی بین مفهوم زوایای مثلث و مفهوم سه قائمه را همیشه نفی می کند و آن را محال و ممتنع می شناسد.

مواد قضایا

بر این اساس، منطقیین در هر قضیه‌ی حملی - یعنی قضیه‌ای که در آن محمولی به موضوعی نسبت داده می شود - سه نوع رابطه بین موضوع و محمول در نظر می گیرند:

یا رابطه‌ی وجوبی که حتمی و اجتناب ناپذیر است و به عبارت دیگر، عقل خلاف آن را قبول نمی کند.

یا رابطه‌ی امکانی که هم می توان آن را به نحو ایجابی و مثبت و هم به نحو سلبی و منفی ملاحظه کرد و عقل نه ناگزیر از قبول آن است و نه نفی آن.

یا رابطه‌ی امتناعی که در آن محال است محمول بتواند عارض موضوع گردد و عقل همواره از تصدیق این رابطه امتناع می ورزد. منطقیین این کیفیت های سه گانه - یعنی «وجوب»، «امکان» و «امتناع» - را مواد قضایا نامیده اند.

تقسیم وجود

حکما در باب واقعیت اشیا یعنی همان قضایایی که مفهوم چیزی را موضوع قرار می دهیم و وجود و هستی را بر آن حمل می کنیم - مثل قضایای صنوبر هست، ستاره هست، خدا هست و ... - همین سه قسم رابطه را بین موضوع و محمول در نظر می گیرند، به عبارت دیگر، برای وجود و هستی اشیا، یکی از احوال سه گانه‌ی وجوب، امکان و امتناع

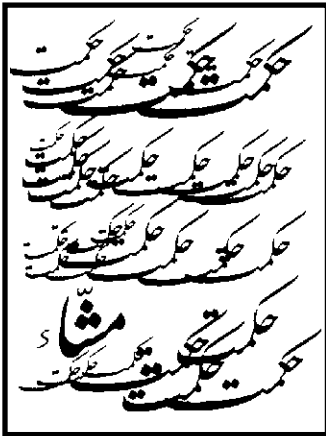
را مناسب و سازگار می‌دانند؛ یعنی: یا رابطه‌ی موضوع با وجود رابطه‌ای وجوبی است، یعنی موضوع ضرورتاً و وجوباً وجود دارد که در این صورت ما آن را «واجب الوجود» می‌نامیم؛ مثلاً در مباحث فلسفی اثبات می‌شود که در قضیه‌ی «خدا هست» وجود و هستی برای خداوند واجب است و لذا حکما خداوند را واجب الوجود می‌خوانند.

یا رابطه‌ی وجود با موضوع، رابطه‌ای امکانی است و موضوع، ذاتی است که نه از وجود ابا دارد و نه از عدم. ما آن چیز را «ممکن الوجود» می‌نامیم. همه‌ی واقعیت‌های عالم مانند انسان، حیوان، درخت، آب، خاک و... ممکن الوجودند؛ یعنی نسبت آن‌ها با وجود و عدم متساوی است.

سرانجام این رابطه می‌تواند منفی و ممتنع باشد. به موضوعی ممتنع الوجود گویند که محمول وجود هرگز نمی‌تواند بر آن عارض شود؛ به عنوان مثال، حکما اثبات می‌کنند که شریک الباری، ممتنع الوجود است.

در فلسفه این بحث به جهت تناظر با بحث مواد قضایا در منطق به بحث «مواد ثلاث» معروف شده و از ابداعات حکمای مشایی است.

مبانی حکمت مشاء (۲)



علت و معلول

کهن‌ترین مسئله‌ی فلسفه، مسئله‌ی علت و معلول است. شاید نخستین مسئله‌ای که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است، مسئله‌ی علت و معلول باشد. انسان استعداد «فکر کردن» دارد و مهم‌ترین عاملی که او را در مسیر تفکر می‌اندازد، همانا ادراک قانون کلی علت و معلول است که با این تعبیر بیان می‌شود: «هر حادثه علتی دارد.»

فلسفه به عنوان دانشی که درباره‌ی موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند، با این پرسش‌ها سر و کار دارد: چرا اشیا و موجودات هستند؟ آیا می‌شود اشیا و موجودات نباشند؟ مفهوم «چرا» در مورد وجود اشیا همان استفهامی است که ذهن را متوجه مسئله‌ی علیّت می‌کند و در فلسفه به آن جایگاه برجسته‌ای می‌بخشد. حکمای مشایی به بحث علیّت اهمیت زیادی داده و این بحث را به گونه‌ای ساخته و پرداخته‌اند که به مراتب از آن چه در آرای گذشتگان دیده می‌شود، دقیق‌تر است.

علیّت چیست؟

اشیا و موجودات با یک‌دیگر روابط گوناگونی دارند؛ مثلاً به تناسب جرم و فاصله، یک‌دیگر را جذب می‌کنند؛ این رابطه‌ای است که به قانون جاذبه‌ی عمومی معروف است. در یک پل، بدنه به ستون‌های نگاه‌دارنده تکیه دارد و گر نه فرو می‌ریزد؛ این رابطه‌ی اتکا

است. در میان اجزاء یک ساعت یا دستگاه دوربین عکاسی رابطه‌ی نظم برقرار است. رابطه‌ی بین هوای دو طرف شیشه‌ی پنجره رابطه‌ی تعادل است. میان آدمیان نیز روابط و نسبت‌های زیادی هست. رابطه‌ی والدین با فرزندان، استاد و شاگرد، دوست با دوست، کارگر و کارفرما و ... حال، پرسش این است که در روابط یاد شده، کدام ویژگی، مشترک به نظر می‌رسد؟

با کمی تأمل معلوم می‌شود که همه‌ی این روابط، بعد از وجود دو طرف رابطه، پیدا می‌شوند. تا بدنه‌ی پل و ستون‌ها وجود نداشته باشند، رابطه‌ی اتکا هم در کار نیست. تا استاد و شاگرد نباشند، رابطه‌ی آموزش هم پیدا نمی‌شود و به همین ترتیب، در همه‌ی این روابط همیشه رابطه، فرع بر وجود دو طرف رابطه و قائم به هر دو طرف است و از این رو می‌توان این روابط را روابط بعد از وجود نامید.

در این میان، نوعی رابطه وجود دارد که نه بعد از وجود دو طرف رابطه بلکه درست در خود وجود آن دو برقرار می‌شود. چنین رابطه‌ای از روابط دیگر عمیق‌تر است و به آن رابطه‌ی علیّت گفته می‌شود. رابطه‌ای که در آن طرف اول (علت) به طرف دوم (معلول) وجود می‌دهد. این رابطه‌ای نیست که بین معلول و علت آن، بعد از وجود دو طرف پدید آید بلکه تمام هستی و واقعیت معلول با همین رابطه تحقق می‌یابد. به طوری که اگر علت نباشد، معلول هم نخواهد بود. ما در هیچ مورد دیگری چنین رابطه‌ای را سراغ نداریم که در آن وجود و هستی دادوستد شود. از این رو می‌توان گفت که این رابطه، چیزی جز نیازمندی معلول به علت در اصل هستی و واقعیت خود نیست.

بنابراین، در تعریف علت باید گفت :

«علت آن چیزی است که معلول در هستی خود به آن نیازمند است.»

اهمیت اصل علیّت

بنابر اصل علیّت هیچ چیز در جهان خود به خود و از روی «صُدْفَه» و «اتفاق» پدید نمی‌آید. قبول صدفه و اتفاق و نفی قانون علیّت، مستلزم این است که هیچ‌گونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان وجود نداشته باشد و هیچ چیزی شرط چیز دیگر نبوده و بین امور و حوادث عالم، ترتیب وجودی برقرار نباشد. چنین عقیده‌ای بر روی تمامی علوم و دانش‌ها

خط بطلان می‌کشد. به‌طور کلی، وظیفه‌ی هر علمی عبارت‌است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و روابط موجود بین اشیا و اگر پیدایش یک حادثه بدون دلیل و علت جایز باشد، در همه وقت و تحت هر شرایطی می‌توان وقوع هر حادثه‌ای را انتظار داشت؛ بنابراین، هیچ ضابطه و قانونی در کار نخواهد بود و در نتیجه، هیچ علمی پدید نخواهد آمد. پس، نفی اصل علیّت مرادف با نفی هر نوع علم و دانش و عین شکاکیت و سوفسطایی‌گری است.

ملاک نیازمندی معلول به علت

از جمله مسائل مهمی که در فلسفه‌ی اسلامی مطرح می‌شود اما در آرای حکمای یونان مشاهده نمی‌گردد، ملاک نیازمندی معلول به علت است. یعنی این که دریابیم در یک شیء کدام خصوصیت، نشانه‌ی معلولیت آن است و گواهی می‌دهد که شیء دیگری باید حتماً به عنوان علت آن شیء وجود داشته باشد؛ این بحث در فلسفه‌ی اسلامی به دلیل نزاع میان متکلمان^۱ و فلاسفه‌ی اسلامی مطرح شده است.

نظریه‌ی حدوث: متکلمان اسلامی پیش‌تر برای این مسئله که «چرا یک شیء محتاج به علت است؟ چرا باید وجود خود را از ناحیه‌ی علت دریافت کند و در چه شرایطی چیزی می‌تواند بی‌نیاز از علت باشد؟» پاسخی ابراز داشته بودند که به نظریه‌ی حدوث معروف است. **حادث و قدیم:** حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی معنای حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با معنای عرفی آن‌ها تفاوت دارد. مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز این است که آن چیز پیش از آن که موجود بشود، نابود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد موجود شده است. مقصود ایشان از قدیم بودن و کهنه بودن هم این است که آن چیز همیشه بوده و هیچ زمانی نبوده است که موجود نباشد.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که چند هزار سال عمر کرده باشد، آن درخت در

۱- متکلم، عالم علم کلام است و علم کلام علمی است که درباره‌ی عقاید اسلامی بحث می‌کند و اصول اعتقادات را توضیح می‌دهد و از آن‌ها دفاع می‌کند. کلام اسلامی قبل از فلسفه‌ی اسلامی پیدا شده و همواره متکلمان با حکما اختلاف نظر داشته‌اند و آرای این دو گروه بر یک‌دیگر بسیار تأثیرگذار بوده است. یکی از موارد اختلاف همین مسئله است.

عرف عام، کهن و بسیار کهن و به اصطلاح قدیمی است اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث است؛ زیرا همان درخت قبل از آن چند هزار سال نبوده است. بنابراین، حادث عبارت است از چیزی که «نیستی اش بر هستی اش» تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از موجودی که «نیستی مقدم بر هستی» برای او فرض نمی شود.

متکلمان اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هرچه غیر از خداست (که «جهان» یا «ماسوی» نامیده می شود) — اعم از مجرد و مادی — همه حادث اند.

متکلمان می گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد — یعنی همیشه وجود داشته باشد و هیچ زمانی را نتوان تصور کرد که وجود نداشته باشد — آن چیز هرگز به خالق و علت نیازمند نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیای دیگری هم قدیم اند، طبعاً آن ها از خالق بی نیاز و در حقیقت مانند خداوند واجب الوجودند. از طرف دیگر، براهینی که حکم می کند واجب الوجود واحد است، اجازه نمی دهد که وجود «ماسوی» را واجب بدانیم. پس، بیش از یک قدیم وجود ندارد و هرچه غیر از اوست حادث است. پس جهان — اعم از مجرد و مادی و اعم از پیدا و ناپیدا — حادث و در نتیجه معلول است.

نظریه‌ی امکان ذاتی: فلاسفه نظر متکلمان را در زمینه‌ی تبیین عقلانی نیازمندی معلول به علت، قانع کننده نمی دانند و اشکالات چندی را بر آن وارد ساخته اند. حکما معتقدند که ملاک نیازمندی یک معلول به علت در خود شی (معلول) است. باید خصوصیتی در شی یافت که هم چون نشانی دائمی، معلولیت آن را نمایان سازد نه این که برای تحقیق در معلولیت شی لازم باشد به گذشته‌ی آن مراجعه کنیم و ببینیم که آیا زمانی بوده که آن شی نبوده باشد؟ وجود معلول — صرف نظر از گذشته و حال و آینده اش — ذاتاً به علت نیاز دارد و دلیل این نیاز را باید در خود آن پیدا کنیم. حکما منشأ این نیازمندی را «امکان ذاتی» می دانند. هر شی حادثی مقدم بر وجود و عدم خویش ذاتاً یک ممکن الوجود است و این صفت هرگز از او جدا نمی شود. «امکان ذاتی» عبارت است از این که شی به حسب ذات و

۱- ابن سینا در نمط چهارم از کتاب اشارات و تنبیهات می فرماید: «موصوف بودن موجود به این که بعد

از عدم و نیستی است، به فعل فاعل و اثر جاعل و علت ربطی ندارد.»

ماهیت خویش نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود بلکه ذاتاً هم قابل موجود شدن باشد و هم قابل معدوم شدن؛ نظیر همه‌ی پدیدارهایی که در این جهان پدید می‌آیند و از بین می‌روند. پس چیزی که ذاتاً ممکن‌الوجود است، با وجود و عدم نسبتی متساوی دارد و به همین جهت، می‌طلبد که موجودی دیگر – به مثابه علت – آن را از حدّ تساوی خارج سازد و به عرصه‌ی وجود وارد کند؛ بنابراین حجت، نیاز معلول به علت، در همین امکان ذاتی یا تساوی ماهیت معلول نسبت به وجود و عدم نهفته است.

«علت تامّه» و «علت ناقصه»

گفتیم که در رابطه‌ی علت و معلول، علت «وجوددهنده» به معلول است اما باید دانست که در همه جا و در همه‌ی تعابیر «علت» به معنای ذکرشده به کار نمی‌رود بلکه معنای عام‌تری نیز دارد. گاهی معنای علیّت را توسعه می‌دهند و میان دو چیز که یکی در وجود خود به نحوی وابسته به دیگری است نیز، رابطه‌ی علیّت قائل می‌شوند.

علت را آن‌گاه که وجوددهنده و هستی‌بخش است، «علت تامّه» یا «علت حقیقی» گویند و آن‌گاه که وجود معلول به نحوی به آن وابسته است، «علت ناقصه» می‌نامند.

این تقسیم‌بندی را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم:

پدید آمدن میوه‌ای بر شاخسار یک درخت وابسته به عوامل متعددی از قبیل زمین حاصل خیز، آب و هوا، نور، درخت، دفع آفات و ... است. اگر هریک از این عوامل وجود نداشته باشند، میوه‌ای حاصل نخواهد شد اما هیچ‌کدام از آن‌ها به تنهایی یا عده‌ای از آن‌ها با هم نیز برای رویش میوه کافی نیست. در نتیجه، هریک از این عوامل را (که وجود میوه به نحوی وابسته به آن‌هاست اما هیچ‌یک به تنهایی به وجود آورنده‌ی میوه نیست) می‌توان «علت ناقصه‌ی» میوه دانست و مجموعه‌ی این عوامل را «علت تامّه‌ی» آن به حساب آورد. در واقع، علت تامّه شرط لازم و کافی برای تحقق معلول است و علت ناقصه فقط شرط لازم. هرگاه علت ناقصه موجود نباشد، حتماً معلول نیز وجود پیدا نخواهد کرد و از این جهت، وجود معلول متکی بر آن است اما در عین حال، «علت ناقصه» برای ایجاد معلول «ناقص» است و به تنهایی نمی‌تواند به معلول هستی ببخشد.

وجوب علی و معلولی

یکی از احکام و فروع قانون علیّت که به مبحث وجوب و امکان مربوط می‌شود و در این بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد، این است که: «علت وجوب‌دهنده به معلول است.» آموختیم که علت (مطابق تعریف خاص حکما)، وجوددهنده به معلول است. حال می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا همان‌طور که علت به معلول، وجود می‌دهد، به آن وجوب و ضرورت نیز می‌بخشد؟ به بیان دیگر، آیا با فرض وجود علت یک شیء، تحقق یافتن معلول ضروری و تخلّف‌ناپذیر است یا نه؟ آیا در این مسئله میان علت تامّه و علت ناقصه تفاوتی هست؟ اگر نسبت علت ناقصه را با معلول در نظر بگیریم، قطعاً هیچ ضرورت و وجوبی در کار نخواهد بود؛ زیرا علت ناقصه تنها جزیی از علت تامّه است و به خودی خود نمی‌تواند موجب وجود معلول باشد؛ به طوری که فرض وجود بناً شرط لازم برای خانه و علت ناقصه‌ی آن است ولی به تنهایی سبب ساخته شدن خانه نمی‌شود اما اگر نسبت علت تامّه را با معلول ملاحظه کنیم، پاسخ مثبت است؛ یعنی علت تامّه همان‌گونه که به معلول وجود می‌بخشد، ضرورت بخش آن نیز هست. با توجه به این تذکر، چون بحث ما در مورد ضرورت بخشی علت به معلول بر محور علت تامّه دور می‌زند، برای اختصار هر جا که لفظ علت را به کار می‌بریم مراد، علت وجوددهنده و علت تامّه است.

باری، با اندک تأملی آشکار می‌شود که اگر علت، ضرورت‌دهنده‌ی معلول نباشد، وجوددهنده‌ی آن نیز نخواهد بود؛ زیرا چنان که دانستیم، معلول با قطع نظر از علت، دارای «امکان ذاتی» است؛ یعنی نسبت به وجود و عدم متساوی است. اگر همین تساوی نسبت با وجود و عدم، برای ایجاد شیء کافی بود، دیگر به علت نیازی نبود و هر حادثه‌ی ممکن‌الوجودی بدون علت و موجبی خود به خود به وجود می‌آمد. چنین فرضی همان صُدفه و اتفاق است که مساوی با نفی قانون علیّت است و چنان که گفته شد، نفی قانون علیّت، با نفی هر علم و شناخت و فرو رفتن در ورطه‌ی سوفسطایی‌گری مساوی است.

بعد از این که معلوم شد امکان ذاتی شیء به تنهایی برای موجود شدن آن کافی نیست، اگر فرض کنیم معلول مورد نظر ما از ناحیه‌ی علت خویش نیز ضرورت وجود دریافت نمی‌کند و هنوز هم در مرحله‌ی امکان ذاتی است (یعنی با فرض تحقق علت، ضرورتاً

موجود نمی‌شود و حال آن همان حالی است که پیش از تحقق علت داشت) پس، فرض تحقق و عدم تحقق علت نسبت به معلول مساوی است؛ یعنی، می‌توان فرض کرد که علت تحقق دارد ولی معلول به وجود نمی‌آید. این فرض، تخلف معلول از علت خویش و در واقع همان صدفه و اتفاق است. به دیگر سخن، چه فرض کنیم که امکان ذاتی معلول برای ایجاد آن کفایت می‌کند و نیازی به علت نیست و چه فرض کنیم علت حاضر است اما معلول از آن تخلف می‌کند و به وجود نمی‌آید، در هر دو صورت در دام صدفه و اتفاق اسیر خواهیم شد. بنابراین، فقط یک راه باقی است و آن این که علت هم ضرورت بخش معلول و هم وجوددهنده‌ی آن باشد. علت تا به معلول وجوب و ضرورت ندهد، وجود نیز نخواهد داد؛ یعنی واقعاً علت نخواهد بود. پس، نتیجه می‌گیریم که قانون علیّت مستلزم اصل وجوب و ضرورت بخشی علت به معلول است و نظام جهان که یک نظام علی و معلولی است، قهراً نظامی ضروری و لایتخلف خواهد بود.

دو کفه‌ی ترازو: حالت یک معلول را که ذاتاً ممکن‌الوجود است، می‌توان به ترازویی تشبیه کرد که دو کفه‌ی آن به حال تعادل در برابر یک‌دیگر ایستاده‌اند و هیچ کفه‌ای بر کفه‌ی دیگر فزونی ندارد. شیء ممکن‌الوجود نسبت به وجود و عدم چنین حالتی دارد؛ یعنی ماهیت آن به گونه‌ای است که نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. در این جا عاملی بیرونی لازم است که یکی از کفه‌های ترازو را بر دیگری فزونی بخشد و ترازو را از حالت استواء خارج کند. عقلاً محال است که بدون وجود هیچ عاملی یک کفه بر کفه‌ی دیگر سنگینی کند.^۱ این عامل بیرونی در مورد شیء ممکن‌الوجود، همان علت است. هرگاه علت تامه‌ی شیء، وجود داشته باشد، کفه‌ی وجود شیء سنگینی خواهد کرد و شیء، موجود خواهد شد و هرگاه یکی از اجزاء علت تامه‌ی آن مفقود باشد، کفه‌ی عدم شیء سنگینی خواهد کرد و شیء معدوم خواهد بود. به هر حال، یا شیء ضرورتاً موجود است (به واسطه‌ی

۱- این معنا را حکما با قاعده‌ی «ترجیح بلامرجح محال است» بیان می‌دارند. این قاعده که تعبیر دیگری از همان قانون علیّت است، بدین معناست که اگر چیزی نسبت به دو امر در حالت تساوی کامل باشد، محال است که بدون یک عامل بیرونی - یعنی مرجح - یکی از آن دو امر متساوی را بر دیگری ترجیح دهد و آن را برگزیند.

علت تامّه‌ی آن) یا ضرورتاً معدوم است (به واسطه‌ی نبود علت تامّه‌ی آن) و حالِ میانه‌ای یافت نمی‌شود. این همان معنای ضروری و لایتخلف بودن نظام وجود است.

وجوب مقدم بر وجود

این حقیقت که علت به معلول ضرورت می‌دهد، امری است که همگان آن را قبول دارند و اگر کسی احیاناً در بحث‌های علمی در آن تردید نماید، در زندگی روزمره از آن پیروی می‌کند. مرحوم استاد علامه‌ی طباطبائی در کتاب نفیس «اصول فلسفه و روش رئالیسم» این مطلب را با ذکر مثالی توضیح داده‌اند:

«اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد، برمی‌گردیم و از گوشه و کنار به جست‌وجو می‌پردازیم. یعنی می‌خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت بازشدنِ در پیدا شده که در باز نمی‌شود؛ زیرا اگر چنین کم و کاستی نبود، فشار دست با بقیه‌ی شرایط حتماً در را باز می‌کرد. هم چنین یک نفر متخصص، ماشینی را که به کار انداخته، با مشاهده‌ی کوچک‌ترین خللی در حرکت آن فوراً با کنجکاوی در پیکره‌ی ماشین، می‌خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایطِ علیّ حرکت آن مفقود است؛ زیرا اگر چنین مانعی در کار نبود، در حرکت ماشین وقفه‌ای پدید نمی‌آمد؛ یعنی، اگر علت تامّه‌ی حرکت موجود بود، حرکت ضروری بود. پس ناچار علت تامّه‌ی هر معلول به معلول خودش ضرورت می‌بخشد و معلول آن در پی این ضرورت به وجود می‌آید.»

به همین جهت، حکما می‌گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله‌ی وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی‌گردد. پس هر چیزی که موجود شده و می‌شود، به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلف‌ناپذیر موجود می‌گردد.

با دقت در قاعده‌ی ذکرشده در می‌یابیم که از نظر حکما و در یک تحلیل عقلی «وجوب و ضرورت» مقدم بر «وجود» است و نه تنها علت به معلول وجود می‌بخشد، بلکه مقدم بر ایجاد معلول، بدان «وجوب» عطا می‌کند. مطابق این تحلیل، نظام عالم هستی نظامی وجوبی و قطعی است.

سنخیت علت و معلول

اصولاً به دلیل وابستگی‌های خاصی که میان موجودات جهان وجود دارد، هر علتی فقط معلول خاصی را ایجاد می‌کند و هر معلولی تنها از علت خاصی صادر می‌شود.^۱ ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت اعتقاد راسخ داریم که مثلاً برای با سواد شدن باید درس خواند و برای حفظ سلامتی باید ورزش کرد و برای ارتباط با خدا باید نماز و نیایش به جای آورد؛ بنابراین، اگر بخواهیم با سواد شویم یا سلامتی خود را حفظ کنیم یا با خداوند ارتباط داشته باشیم، باید به علل خاص آن‌ها متوسل شویم و اگر از غیر راه آن‌ها وارد شویم، هرگز به نتیجه نخواهیم رسید. فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریانات عالم چنین پیوستگی معینی وجود دارد؛ یعنی میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکم فرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست.

در پرتو این اصل، نظام جهان انتظام می‌یابد و در اندیشه‌ی ما به صورت دستگاهی منظم و مرتب درمی‌آید که هر جزء آن جایگاه به خصوصی دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

جهان چون خطّ و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

اگر یک ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای

درحقیقت، همان‌گونه که وجوب علیّی و معلولی از لوازم اصل علیّت و انکار آن هم چون انکار اصل علیّت است، سنخیت علت و معلول نیز لازمه‌ی قبول اصل علیّت است و هرگاه بخواهیم به درستی، معنای اصل علیّت را دریابیم باید به اصل سنخیت علت و معلول پی ببریم. عدم قبول اصل سنخیت نیز در حقیقت به معنای نفی اصل علیّت است؛ به بیان دیگر، اصل علیّت نفس ارتباط و پیوستگی موجودات جهان را بیان می‌کند و پراکندگی و عدم ارتباط آن‌ها را نفی می‌نماید. اصل سنخیت، نظام حاکم بر این ارتباط را بر ما آشکار می‌سازد. بدیهی

۱- حکما این بحث را در فلسفه تحت قاعده‌ی «الواحدُ لَا یُصَدَّرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» (از علت واحد به غیر از

معلول واحد صادر نمی‌شود) بیان داشته‌اند و از آن به قاعده‌ی «الواحد» تعبیر کرده‌اند.

است که رابطه‌ی بدون نظام و قاعده، قابل تصور نیست و چنین رابطه‌ای در حکم نفی رابطه است و درست به همین دلیل، اصل علیّت از اصل سنخیت نیز انفکاک‌ناپذیر است.

تسلسل علل، باطل است

مسئله‌ی دیگر در باب علت و معلول این است که سلسله‌ی علل، متناهی است و نامتناهی بودن آن محال است؛ یعنی، اگر وجود یک شیء صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر و وجود آن علت دوم نیز قائم به علت دیگر باشد، ممکن است عدد علت‌ها و معلول‌هایی که به این ترتیب هریک صادر از دیگری است، بسیار باشد ولی در نهایت امر، این سلسله‌ی علل به علتی منتهی می‌گردد که قائم بالذات است و وجود آن از علت دیگری صادر نمی‌شود.

فلاسفه بر بطلان تسلسل علل نامتناهی برهان‌های زیادی اقامه کرده‌اند و با تعبیری کوتاه می‌گویند: «تسلسل^۱ محال است». حکمایی نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدرالمآلهین هر یک برهانی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند. این برهین در مبحث خداشناسی فلسفی کاربرد زیادی دارند و گاهی خود برای اثبات وجود خدا به کار می‌روند.

یکی از برهان‌های معروف در محال بودن تسلسل، برهان فارابی^۲ است که می‌توان آن را یکی از دلایل فلسفی اثبات وجود خدا هم به حساب آورد.

برهان فارابی

در این برهان از اصل «تقدم علت بر معلول» استفاده شده است. این اصل بیان می‌کند که علت بر معلول خود تقدم وجودی دارد و معلول در مرحله و مرتبه‌ی بعد از علت قرار گرفته است؛ یعنی، وجود معلول، مشروط به وجود علت است، در صورتی که وجود علت،

۱- کلمه‌ی تسلسل از ماده‌ی «سلسله» به معنای زنجیر است. تسلسل یعنی زنجیره‌ای متشکل از علل غیرمتناهی. فلاسفه نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقه‌های زنجیر تشبیه می‌کنند که به ترتیب پشت سر یک‌دیگر قرار گرفته‌اند.

۲- این برهان به برهان اَسَدّ و اَخْصَر - یعنی محکم‌ترین و کوتاه‌ترین دلیل در نفی تسلسل - معروف است.

مشروط به وجود معلول نیست. به بیان دیگر، درباره‌ی «معلول» این شرط صادق است که «تا علت وجود پیدا نکند، او وجود پیدا نمی‌کند» اما درباره‌ی «علت» این شرط صدق نمی‌کند که «تا معلول وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی‌کند». حرف «تا» همان نشانه‌ی شرط است. حال به این مثال توجه کنید؛ فرض می‌کنیم یک گروه نظامی قصد حمله به دشمن دارد اما هیچ‌یک از نفرات، حاضر نیست در این امر پیش‌قدم شود یا حتی با دیگران هم‌قدم باشد. به سراغ نفر اول که می‌رویم می‌گوید «تا» نفر دوم آغاز نکند، من هم آغاز نخواهم کرد. نفر دوم نیز همین سخن را درباره‌ی نفر سوم می‌گوید و نفر سوم نیز نسبت به نفر چهارم و ... بدین ترتیب، یک نفر هم پیدا نمی‌شود که بدون شرط اقدام به شروع حمله کند. آیا در چنین وضعی ممکن است حمله‌ای آغاز شود؟ البته نه؛ زیرا حرکت هر فرد مشروط به حرکت فرد دیگر است؛ حرکت غیر مشروط یافت نمی‌شود و این زنجیره که همه‌ی اعضای آن عمل خود را به دیگری مشروط کرده‌اند، هرگز اقدامی صورت نمی‌دهد.

اکنون اگر سلسله‌ای نامتناهی از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر آوریم، چون همه‌ی افراد این سلسله، خود معلول علت بالاتر از خود هستند، در نتیجه وجود هر کدام مشروط به وجود دیگری است که وجود آن هم به نوبه‌ی خود، مشروط به دیگری است. تمام آن‌ها به زبان حال می‌گویند «تا» آن فرد دیگر، وجود پیدا نکند، ما نیز وجود پیدا نخواهیم کرد و چون این سخن بدون استثنا زبان حال همه‌ی افراد زنجیره است، پس همه‌ی آن‌ها مجموعاً مشروط‌هایی هستند که شرط وجودشان یعنی «علتی که خود معلول دیگری نباشد» وجود ندارد؛ پس این زنجیره هرگز وجود پیدا نخواهد کرد.

اگر زنجیره موجود شود، به ناچار باید موجودی که خود معلول دیگری نباشد (یعنی علتی که خود معلول علت بالاتری نیست) در رأس این زنجیره قرار گیرد. بدین ترتیب، برای موجود شدن زنجیره، موجودی لازم است که وجود آن مشروط به وجود دیگری نباشد و سلسله با وجود او آغاز گردد. پدید آمدن زنجیره تنها و تنها در گرو وجود یک سر سلسله یعنی یک وجود نامشروط است که علت‌العلل یا علت نخستین نامیده می‌شود. اوسرچشمه‌ی همه‌ی علت‌ها و معلول‌های دیگر است و وجودش ضامن تحقق زنجیره است؛ بنابراین، یک

زنجیره‌ی موجود از علل و معلول‌ها قطعاً باید به یک علت‌العلل ختم شود که در این صورت نامتناهی نخواهد بود.^۱

برهان وجوب و امکان (برهان سینوی)

ابن سینا با توجه به این که وجوب معلول یا شیء ممکن‌الوجود بر وجود آن تقدم دارد و هم چنین براساس مقدمه‌ی بطلان تسلسل، به اثبات یک علت فاعلی واجب‌الوجود برای کل موجودات جهان پرداخته است که از مهم‌ترین برهان‌های اثبات وجود خدا محسوب می‌شود. در این برهان، ابن سینا از مفاهیم وجوب و امکان استفاده می‌کند. برهان وجوب و امکان به نام خود ابن سینا به برهان سینوی معروف است. مضمون این برهان چنین است: وقتی در موجودات جهان نظر می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم که هر موجودی بنابه فرض عقلی، از یکی از دو قسم ممکن و واجب خارج نیست؛ یعنی، هر موجودی بنا به تقسیم عقلی یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد که مدعای ما (یعنی نیاز جهان به یک علت یا فاعل واجب‌الوجود) ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود باشد، لامحاله باید به واجب‌الوجودی منتهی شود تا بتواند موجود شود؛ زیرا می‌دانیم که ممکن‌الوجود از ناحیه‌ی خود ایجاب نمی‌کند که موجود یا معدوم باشد. پس بر اساس دو قاعده‌ای که قبلاً بیان داشتیم:

۱- شیء تا به مرحله‌ی وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.

۲- ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ذاتی آن است.

بنابراین، بود و نبود یک ذات ممکن، وابسته به علتی خارج از اوست. با بودن او این

۱- حکما نه تنها بر بطلان تسلسل اقامه‌ی برهان کرده‌اند بلکه وقوع «دور» را نیز محال می‌دانند. به حسب تعریف، «دور» عبارت است از این که معلولی، علتِ علتِ خود شود؛ مثلاً هرگاه «الف» علت «ب» باشد و «ب» نیز علت «الف» باشد، میان الف و ب «دور» واقع شده است؛ زیرا ب که معلول الف فرض شده، در عین حال علت الف نیز هست؛ پس ب علتِ علتِ خودش (یعنی الف) است و هم چنین الف نیز که علت ب و در عین حال معلول ب است، پس علتِ علتِ خود (یعنی ب) است. در «دور» اگر میان علت و معلول واسطه‌ای نباشد، مُصَرَّح خوانده می‌شود و اگر واسطه‌ای در میان آن‌ها فرض شود، مُضْمَر نام دارد. دور در هر حال مستلزم تناقض و ممتنع‌الوقوع است؛ زیرا در تحلیل عقلی به تقدم شیء بر نفس خویش می‌انجامد؛ یعنی، یک موجود هم علت خودش باشد و هم معلول خود و این غیرممکن است.

ذات ممکن به مرحله‌ی وجوب می‌رسد و موجود می‌شود و بدون آن، معدوم می‌گردد. حال اگر این علت را بررسی و همین دو فرض را درباره‌ی او جاری کنیم در می‌یابیم که یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؛ در صورت اول مدعای ما ثابت است و در حالت دوم محتاج به علت دیگری است که آن علت دوم هم یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر ممکن‌الوجود باشد، حاجت به علت سوم می‌افتد و... اما سرانجام باید به یک علت یا فاعل واجب‌الوجود منتهی شود و گر نه سلسله‌ی ممکنات هرگز به درجه‌ی وجوب و در نتیجه به مرتبه‌ی وجود نمی‌رسد. پس، وجوب زنجیره‌ی ممکنات باید از ناحیه‌ی موجودی باشد که وجوب او ذاتی است و از ناحیه‌ی موجود دیگری نیست.

این برهان را بوعلی سینا در نمط چهارم کتاب «اشارات» ذکر کرده و آن را بهترین برهان در اثبات وجود خدا دانسته است؛ زیرا در این برهان تنها یک محاسبه‌ی عقلی ما را به نتیجه می‌رساند. مقدمه‌ای که در این برهان مفروض گرفته شده این است که اجمالاً موجوداتی در جهان هستند و جهان هیچ در هیچ نیست و البته این مقدمه نیز بدیهی است. پس چنین نیست که وجود موجود خاصی از قبیل انسان، حیوان، خورشید، کوه و... مسلم فرض شده و سپس مبنای اثبات ذات واجب قرار گرفته باشد بلکه چند اصل و قاعده‌ی کلی عقلی است که به‌طور خلاصه می‌توان آن‌ها را این‌گونه بیان کرد.

- ۱- موجود و بلکه موجوداتی در جهان هست و جهان هیچ در هیچ نیست.
- ۲- موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود.
- ۳- ممکن تا زمانی که وجوب پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند.
- ۴- تسلسل علل نامتناهی محال است.

بنابراین اصول ذکرشده، زنجیره‌ی ممکنات اگر به یک واجب‌الوجود منتهی نشود، تحقق و وجود پیدا نمی‌کند؛ زیرا این زنجیره به خودی خود وجوب و ضرورت ندارد و تا چیزی ضرورت پیدا نکند، وجود پیدا نخواهد کرد.

نظام متقن

حکمای مشاء براساس مبانی فلسفی یاد شده، هم‌چون وجوب و امکان، علت و معلول، وجوب علی و معلولی، سنخیت علت و معلول و نفی تسلسل و اثبات واجب‌الوجود

تصویری منظم و تفسیری صحیح و اقناع کننده از جهان هستی ارائه می کند.

با قبول «اصل علیّت» و پذیرش این حقیقت که در جهان هر حادثه‌ای علتی دارد و صدفه و اتفاق محال است، به ارتباط و پیوستگی اجزای جهان پی می بریم. «اصل وجوب علی و معلولی» جهان را تابع یک نظام ضروری و حتمی نشان می دهد که در آن روابط موجودات از قطعیت و حتمیتی برخوردار است که تخلف از آن هرگز ممکن نیست.

«اصل سنخیت» میان علت و معلول، انتظام خاصی برقرار می سازد و قانون مندی جهان هستی را در نظر ما نمودار می کند. با تکیه بر این اصل، درمی یابیم که ارتباط موجودات ارتباطی آشفته و مغشوش نیست بلکه میان علت ها و معلول ها «نظام» و «قانونی» برقرار است که از آن به «سُنن» و «نوامیس» هستی تعبیر می شود. این سنن و نوامیس هرگز به تغییر و تبدیل دچار نمی گردند.^۱

اصول ذکر شده به جهان هستی جلوه‌ی تازه‌ای می بخشند و دقت و استحکام آن را بیش از پیش به ما می نمایانند. از سه «اصل علیّت»، «اصل ضرورت علی و معلولی» و «اصل سنخیت» به ترتیب می توان نتایج زیر را استخراج کرد :

۱- ارتباط و پیوستگی موجودات جهان

۲- تخلف ناپذیری و حتمیت نظام هستی

۳- نظام معین هستی.

اهمیت بحث علیّت و جایگاه آن در پژوهش های علمی

هدف از تحقیق و پژوهش در همه‌ی علوم، رسیدن به شناختی یقینی نسبت به قوانین و نوامیس جهان است. به شناختی که همراه با یقین نباشد، شناخت گفته نمی شود. آدمی به حسب فطرت خویش در پی شناخت و کشف حقایق است و تاریخ تحول علم بشر این معنا را به خوبی اثبات می کند. تلاش بشر برای نفوذ به درون طبیعت و کشف پیچیدگی های عالم خلقت روزافزون است. تدوین روش های بهتر و دقیق تر پژوهش، ساختن ابزارهای

۱- اشاره به آیه‌ی شریفه‌ی: *فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا* (فاطر - ۴۳)،

پس هرگز در سنت خدا تبدیلی نمی یابی و هرگز در سنت خدا تغییری نمی یابی.

پیشرفته برای آزمون و تجربه‌ی کامل‌تر، استفاده‌ی گسترده از ریاضیات و آمار برای هرچه دقیق‌تر کردن نتایج تحقیق و ... همگی بیانگر انگیزه و تلاش بشر برای دستیابی به شناخت یقینی است. بدون شک این شناخت در صورتی به دست می‌آید که بر اصول و مبانی یقینی مبتنی باشد و این اصول و مبانی را باید در مباحث فلسفی مربوط به شناخت جست‌وجو کرد.

فلسفه با تبیین اصل علیّت و فروع آن یعنی اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علت و معلول، از یک طرف رشته‌ی اتصالی را میان همه‌ی پدیده‌های جهان به اثبات رسانده است و از طرف دیگر، مقدمات لازم را برای شناخت یقینی قوانین و روابط حاکم بر پدیده‌های جهان فراهم آورده و پایه‌های آزمایش و تجربه را — به مثابه روش تحقیق علوم تجربی — تحکیم نموده است.

جزئی و کلی: می‌دانیم که آزمایش و تجربه تنها به امور جزئی و معین تعلق می‌گیرد. هر آزمایشی در زمان و مکانی معین و بر روی پدیده‌ای مشخص انجام می‌شود و نتیجه‌ی آن تنها در همان مورد خاص صدق می‌کند؛ برای مثال، می‌توانیم فلزی را در آزمایشگاه حرارت دهیم و مشاهده کنیم که منبسط می‌شود یا مغناطیسی را به مقداری براده‌ی آهن نزدیک کنیم و ببینیم که آن‌ها را جذب می‌کند یا مشاهده کنیم که دو جسم با بار الکتریکی هم‌نام یک‌دیگر را می‌رانند.

نتیجه‌ی هر آزمایش به‌خودی خود، تنها به زمان و مکان و شرایط آن آزمایش محدود می‌شود و از آن فراتر نمی‌رود؛ یعنی اگر ما از طریق آزمون و تجربه صدها بار مشاهده کنیم که آب در اثر حرارت می‌جوشد با این حال نتیجه‌ی هر آزمایش به همان آزمایش اختصاص دارد و حداکثر نتایج آزمایش‌های گذشته را تأیید می‌کند و نه بیشتر، یعنی، نتیجه‌ی آزمایش در هر مورد یک نتیجه‌ی جزئی و مخصوص است و نمی‌تواند به صورت کلی بیان شود.

در اثبات رابطه‌ی بین دو پدیده مثل حرارت و انبساط، مغناطیس و جذب براده‌های آهن و ... اگر تعداد آزمون و تجربه هم افزایش یابد و موارد صدق آن بیشتر شود، باز به همان موارد، محدود خواهد بود و به خودی خود نمی‌تواند شکل یک قانون علمی را پیدا کند؛ زیرا قوانین علمی همواره بیان‌کننده‌ی یک رابطه‌ی کلی و ضروری بین دو پدیده‌اند و نه تنها موارد تجربه شده بلکه موارد تجربه نشده را نیز در برمی‌گیرند. قوانین علمی عموماً با

«هر»، «هیچ»، «همیشه» و ... نشان داده می‌شوند و این کلمه‌ها علامت کلی بودن این گونه قوانین است.

برای مثال، ما در علم فیزیک با این قوانین آشنا می‌شویم:

هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود.

هیچ موتور حرارتی را با یک چشمه‌ی گرما نمی‌توان ساخت.

همیشه بار الکتریکی متحرک در فضای اطراف خود میدان مغناطیسی تولید می‌کند.

آیا می‌توان این قوانین را صرفاً محصول آزمایش و تجربه دانست؟ آیا همه‌ی فلزات یا موتورهای حرارتی یا بارهای الکتریکی در گذشته و حال و آینده به تجربه درآمده‌اند؟ آیا می‌توان اطمینان داشت که این قوانین، فردا نیز به قوت خود باقی هستند؟ اگر بخواهیم بر شمار معدود تجربه‌ی خود تکیه کنیم، نمی‌توانیم برای این قوانین کلیتی قائل شویم؛ زیرا تجربه از موارد معین خود فراتر نمی‌رود.

اصول عقلانی: نتیجه می‌گیریم که تجربه و آزمایش هیچ‌گاه به‌تنهایی به یک قانون کلی منتهی نمی‌شود و هیچ‌گاه به خودی خود از موارد تجربه شده به موارد تجربه نشده سرایت نمی‌کند. پس در قوانین علمی، کلیت و ضرورت به مشاهدات تجربی (هر قدر هم که زیاد باشد) تعلق ندارد و از مرزهای توانایی تجربه بیرون است. کلیت و ضرورت را تنها می‌توان در اصول عقلانی جست و جو کرد و نه در آزمون‌های تجربی. عقل به کمک بدیهیات اولیه‌ی عقلی می‌تواند در شناخت به اصولی دست یابد که جنبه‌ی کلی و ضروری دارند و سپس براساس همین اصول کلی و ضروری، به تدوین قوانین علمی بپردازد. اصل علیّت و فروع آن اصولی کلی و جهان شمول هستند که نه از طریق تجربه بلکه با تأملات عقلانی به دست می‌آیند. این‌ها قوانین فلسفی هستند که کلیت و ضرورت خود را از نیروی عقل دریافت کرده‌اند و می‌توانند مبنای شناخت تجربی قرار گیرند. فلسفه در این اصول تحقیق می‌کند و پس از کسب اطمینان از صحت آن‌ها، در پژوهش‌های علوم تجربی آن‌ها را به خدمت می‌گیرد. امام خمینی، این حکیم اسلامی در نامه‌ی تاریخی خود به میخائیل گورباچف^۱ می‌نویسد: «قانون علیّت و معلولیت که هرگونه شناختی بر آن استوار است، معقول است نه

۱- آخرین رهبر و دبیر کل حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی سابق.

محسوس. ادراک معانی کلی و نیز قوانین کلی که هرگونه استدلال بر آن تکیه دارد، معقول است نه محسوس.»

جواز تعمیم

اصل علیّت، ارتباط پدیده‌ها را به ما ثابت می‌کند؛ اصل ضرورت علیّ و معلولی ضرورت را در ارتباط بین علت و معلول نشان می‌دهد و اصل سنخیت علت و معلول می‌تواند کلیت را در قوانین علمی آشکار سازد. عقل انسان براساس این اصل حکم می‌کند که روابط بین پدیده‌ها روابطی معین است و جهان به دنبال جریانی متحدالشکل است. پدیده‌های طبیعت پیوسته آثار و خواص یک‌سانی از خود نشان می‌دهند و هرج و مرج به جهان طبیعت راهی ندارد. اگر امروز و در تجربه‌ی حاضر، رابطه‌ی بین حرارت و انبساط فلز را مشاهده می‌کنیم، اگر رابطه‌ی نیرو و حرکت را می‌بینیم، اگر می‌توانیم به خاصیت سرطان‌زایی سیگار در تجربه‌ی علمی پی ببریم، برحسب اصل سنخیت می‌توانیم مطمئن باشیم که جریان طبیعت در آینده نیز بر همین منوال است و انحرافی در آن رخ نمی‌دهد.

تجربه‌ی علمی هر اندازه که گسترده و دقیق باشد، مادام که با اصول ضروری و کلی حاکم بر هستی — که اصولی عقلی است نه تجربی — توأم نشود، نمی‌تواند از موارد محدود تجربه شده فراتر رود و درباره‌ی آنچه به تجربه درنیامده است تعمیم یابد و به شکل یک قانون علمی درآید. این اصول عقلانی و یقینی جواز تعمیم آزمون و تجربه را برای دانشمندان فراهم می‌کند. اگر این گونه نبود، شناخت علمی همواره امری بی‌اعتبار تلقی می‌شد و به نظر می‌رسید بنای با شکوه علم و دانش بر امواجی لرزان قرار گرفته است.

با تکیه بر این اصول فلسفی، دانشمندان در تحقیق و پژوهش آسوده خاطر می‌شوند و می‌توانند با اطمینان به کار خویش ادامه دهند.

ماکس پلانک، فیزیکدان بزرگ معاصر، می‌گوید: «اصل علیّت تا به امروز پایه و شالوده‌ی هر پژوهش علمی بوده است ... من در این مقام، به سهم خود با اطمینان می‌گویم که به اصل علیّت به عنوان اصلی استثنانپذیر معتقدم ... و تا به این لحظه کم‌ترین دلیلی

نمی‌بینم که ما را به تردید در این اصل استثنانپذیر وادار کند.^۱

بنابراین، فلسفه‌ی اسلامی، جهان را به صورت مجموعه‌ای به هم پیوسته و مرتبط الاجزا نشان می‌دهد. و در عین حال، شناخت یقینی و مصونیت از تردیدهای شکاکان و سوفسطاییان را میسر می‌کند و این را می‌توان از خدمات بزرگ فلسفه به جهان علم و معرفت بشری به شمار آورد.

مراتب موجودات در نظام هستی: علاوه بر این‌ها، فلسفه با نفی تسلسل در علل، نشان می‌دهد که زنجیره‌ی علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت امتداد داشته باشد بلکه این سلسله باید به مبدایی واجب‌الوجود منتهی شود که تمامی این علت‌ها و معلول‌ها از جانب او هستی و وجود می‌یابند. حکما در سلسله‌ی موجودات مراتبی را اثبات می‌کنند و نشان می‌دهند که موجودات جهان به موجودات مادی و محسوس منحصر نیستند بلکه در نظام هستی موجوداتی مجرد از ماده هستند که گرچه ما با حواس خود قادر به درک آن‌ها نیستیم و اوصاف آن‌ها را به درستی نمی‌توانیم بشناسیم اما جهان، با وساطت آن‌ها تدبیر می‌شود.

علل و عوامل طبیعی در حوادث جهان مؤثرند و تأثیر آن‌ها به واسطه‌ی همین قوای مجرد از ماده تحقق می‌یابد. این قوای مجرد که مافوق عالم طبیعت قرار دارند و فیض خداوندی از طریق آن‌ها به عالم طبیعت می‌رسد، همان فرشتگان و ملائک هستند که در حکمت مشاء با الهام از احادیث اسلامی، عقول^۲ نامیده شده‌اند. آن‌ها هر دم در کار تدبیر جهان خلقت‌اند:

غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیر اسباب سماست
به این ترتیب، جهان‌شناسی مشایی که بر وساطت موجودات مجرد در جهان مبتنی است، زمین و آسمان و همه‌ی کائنات را در قلمرو فیض ربوبی تفسیر می‌کند. بر این اساس در نظام جهان، مجردات هم فیض هستی را از واجب‌الوجود به عالم طبیعت منتقل می‌کنند

۱- تصویر جهان در فیزیک جدید - ماکس پلانک

۲- حدیث نبوی (ص) است که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ - نخستین چیزی که خدا خلق فرمود عقل بود (بحارالانوار). توضیح این که حکمای مشاء عقول مجرد را که واسطه‌ی فیض حق به جهان طبیعت هستند، ده عدد می‌دانستند و عقل دهم را که همه‌ی تغییرها و تحولات و فعل و انفعالات در طبیعت به وساطت آن انجام می‌شود، عقل فعال می‌نامیدند. ابن سینا عقل فعال را واهب الصور (بخشنده‌ی صورت‌ها) می‌خواند.

و هم واسطه‌ی تکامل موجودات و رسیدن آن‌ها به اهداف و غایات وجودی‌شان هستند. حکما با قبول اصل «علت غایی»^۱ در طبیعت و قبول این که طبیعت در سیر و حرکت خود غایاتی را جست و جو می‌کند و همه‌ی غایات هم به یک غایت اصلی یعنی «غایت الغایات» منتهی می‌گردند، چهره‌ی دل‌پذیری از هستی ترسیم می‌کنند. اثبات «علت‌العلل» و «غایت الغایات» در جهان هستی نشان می‌دهد که مجموعه‌ی جهان از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد و در سیر تکاملی خود با وساطت مجردات به سوی یک مقصد رهسپار است. فلاسفه اثبات می‌کنند که «علت‌العلل» در نظام هستی همان «غایت‌الغایات» است؛ یعنی، مبدأ و مقصد نظام هستی یکی است: ذات واجب‌الوجود. لذا جهان، ماهیت «از اویی» و «به سوی اویی» دارد و این سخن ترجمان این آیه‌ی قرآن کریم است که می‌فرماید: اَنَا لِلَّهِ وَ اَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ^۲.

این سرشت معنوی حکمت اسلامی که انسان به کمک آن می‌تواند جهان‌بینی الهی و اسلامی را به‌طور عمیق دریابد، در حکمت‌های بعدی تداوم یافت و وارد مراحل کامل‌تری شد.

۱- رجوع شود به کتاب فلسفه، سال سوم دبیرستان - درس علل چهارگانه.

۲- سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۵۷.