

جایگاه علیت سینوی: بررسی تاریخی^۱

مریم سالم^۲

چکیده

علیت که در فلسفه مشا، از ارسطو تا ابن‌سینا، نقش سرنوشت‌ساز و محوری به خود اختصاص داده بود و نه تنها وجود ایشیا خارجی، بلکه هرگونه تبیین و توضیح ایشیا بدون در نظر گرفتن اصل علیت و رابطه علی غیرممکن بود، در مکاتب مختلف فکری و فلسفی جهان اسلام و دنیای غرب سرنوشت متفاوتی یافت و گاه اثبات شد و بال و پر گرفت و در حد یک اصل فلسفی در نظام‌های فلسفی پذیرفته شد و گاه تا مرز انکار پیش رفت. ارسطو نخستین بار با نگاهی فلسفی به تحلیل علیت در قالب علل اربعه پرداخت و ابن‌سینا این نظریه را بر اساس تمایز وجود و ماهیت تبیین کرد. در حالی که فلاسفه مسلمان و فلاسفه عقل‌گرای غربی با اصل این نظریه مخالفتی نکردند، اما متکلمان مسلمان و مسیحی و برخی فلاسفه مسلمان و نیز تجربه‌گرایان و تحصیلی‌مذهبان به گونه‌ای دیگر به اصل علیت و توابع آن نگریستند، گاه این اصل را رد کردند و گاه با قبول آن توابعش را نپذیرفتند و یا آن را در حد یک قانون ریاضی که در خارج واقعیتی ندارد، تنزل دادند.

واژگان کلیدی

علیت، علت، معلول، وجود، ماهیت، ارسطو، ابن‌سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۹/۱

۲- استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

طرح مسئله

علیت در فلسفه ابن‌سینا از مباحث بسیار مهم و کلیدی است و بدون آن تبیین نظام احسن غیرممکن می‌شود. این نظریه در طول تاریخ سرنوشت پیچیده‌ای داشته است و هنوز هم از مباحث مهم و کلیدی فلسفی است، حتی نزد کسانی که در صحت و یا لوازم آن دچار تردید شده‌اند. اگر چه این نظریه ریشه در آرا ارسطو دارد، اما اتقان و گستردگی بحث توسط ابن‌سینا به گونه‌ای بود که نه تنها در فلسفه اسلامی بلکه در فلسفه غرب نیز بازتاب‌های آن را می‌بینیم. این مقاله می‌کوشد تا حد امکان علیت سینوی و آثار و تبعات آن در نظام‌های فکری اسلامی و عربی را مورد بررسی قرار دهد. علیت از نظر ارسطو آن قدر مهم است که هر گونه شناخت از اشیا را منوط به شناخت علل اولیه آن‌ها می‌داند (Aristotle, 1984, 983a24; 993b23; 194b18; 75b37-76a14). وی حکمت را علمی می‌داند که موضوع آن علل و مبادی است (Ibid, 981b-983a) و علت را به معنای اصل و آغاز هر چیزی می‌داند (Ibid, 1013a).

ارسطو به تعریف رابطه علیت نمی‌پردازد و در منطق و فیزیک و متافیزیک که بحث علیت به میان می‌آید، فقط به بیان و اثبات چگونگی علل نخستین و اصول اولیه و ویژگی‌های آن‌ها و تعریف علل چهارگانه می‌پردازد و آن‌ها را روی هم، شرایط لازم و نه به تنهایی، کافی بیان نحوه حصول و تغییر شیء می‌داند (راس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲). بنابراین آنچه برای ارسطو اهمیت دارد، علت است نه علیت. او درصدد توضیح چرایی و چگونگی پدید آمدن موجوداتی است که از طریق حس و تجربه به وجود آن‌ها در جهان خارج است دست یافته است و علل و مبادی را اموری می‌داند که می‌توانند این چرایی‌ها را توضیح دهند.

به طور کلی علت در فلسفه ارسطو بر چیزی دلالت می‌کند که وجود چیز دیگر وابسته به آن است و چون نزد ارسطو، ایجاد و خلق از عدم و نیز وجود محمولی مطرح نبوده است، می‌توان گفت که از نظر وی، علل عواملی هستند که مسئول وضعیت خاصی در شیء‌اند و پاسخ‌هایی هستند به انواع «چرا» درباره آن وضعیت خاص (Ibid, 198a14; 194a20-24؛ قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۹۹-۱۰۲). به این ترتیب در مجموع چهار نوع علت داریم:

۱- علت مادی (Ibid, 195a15)؛ ۲- علت صورتی (Ibid, 194b27; Aquinas, 1999, 179/95).
علت صورتی جوهری‌ترین اصل یک شیء است که به وسیله آن چیستی شیء مشخص می‌شود. صورت جزء درونی شیء است، برخلاف نظر افلاطون که آن را امر بیرونی می‌داند (Aquinas, 1995, 764/282)؛ ۳- علت فاعلی یا محرکه، که نخستین مبدأ حرکت یا سکون است، مثل علیت صانع نسبت به مصنوع یا علیت عامل تغییر نسبت به متغیر (Aristotle, 1984, 194b28) و علیت بذری (Ibid, 195a21). پس هر چیزی که باعث ساخته شدن چیزی، یا سبب ایجاد حرکت و تغییر در چیزی،

اعم از جوهر و عرض، شود، علت فاعلی یا محرکه نام دارد (Aquinas, 1995, 770/283) ۴- علت غایی یا آنچه شیء برای آن است (Aristotle, 1984, 194b33, 195a22).
از نظر ارسطو علل چهارگانه با هم همپوشانی دارند و همگی به علت صوری برمی‌گردند که در مقام ذهن به چهار معنای متفاوت تعبیر می‌شود (Aristotle, 1984, 1070b29-34; 198a23; 198b3; 199a30; 194a28; 1044a34; 335b5).
به اعتقاد ارسطو ضرورت علی در قالب ضرورت غایی و مادی در عالم حاکم است و چیزی بر خلاف نظم علی حاصل نمی‌شود. حتی امور اتفاقی، شانس و یا بخت عللی دارند که ما نسبت به آن‌ها ناآگاهیم (Aristotle, 1984, 196b& 197a; 1065a&b).

علیت از ارسطو تا ابن سینا

پس از ارسطو نظریه علیت نزد رواقیان و نوافلاطونی‌ها به شدت پیگیری شد و اساس تفکر آن‌ها را به خود اختصاص داد. نزد نوافلاطونی‌ها علیت ارسطویی با نظریه فیض همراه می‌شود و علیت رابط و پیونددهنده موجوداتی است که از واحد متعالی فیضان یافته‌اند و از طریق نظام علی، عالم به صورت یک امر واحد متصل حفظ می‌شود. در نظام نوافلاطونی علت برتر از معلول است و بدون آن که چیزی از آن کاسته شود و یا خود را در معلول قرار دهد، معلول از او ناشی می‌شود و معلول همان علت است که در مرتبه پایین‌تر قرار گرفته است و علت همان معلول است که در مرتبه بالاتر قرار گرفته است؛ از این رو، هم یکی هستند و هم تفاوت دارند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۸۲).
علیت ارسطویی تا سده ششم میلادی که فلسفه اروپا به جهان اسلام منتقل شد، بسیار مطرح بود و توانست با طرح مباحث جدیدی چون خلقت و وجود و تمایز آن از موجود، زمینه را برای شکل‌گیری نظریه علیت در فلسفه اسلامی فراهم نماید (ایخانی، ۱۳۸۰، ۱۴۸ و ۱۵۷).
با خاموشی علم و دانش در غرب در سده شش، و انتقال تمام علوم نظری و عملی غربی (یونانی و اسکندرانی) به جهان شرق، اندیشمندان مسلمان تلاش کردند تا علوم غربی را با وجهه شرقی - اسلامی عرضه کنند. از مهم‌ترین دانشمندان مسلمان دوره انتقال علوم از زبان یونانی و سریانی به عربی، کندی است. علیت نقش بسیار مهمی در آراء کندی دارد، به طوری که هیچ رابطه‌ای را

۱- مفهوم ضرورت در فضای فکری یونان باستان بسیار مشاهده می‌شود. ضرورتی که مانع از آن می‌شود که یونانی به مفهوم خالقیت و خدایی که در پس ضرورت است و با اختیار و اراده خود، عالم و ضرورت حاکم بر آن را می‌آفریند، فکر کند. از نظر ارسطو ضرورت بنا به یک شرط در طبیعت است، نه به طور مطلق و این شرط همان غایت شیء طبیعی است و این غایت محقق نمی‌شود، مگر به واسطه ضرورت مادی (Aristotle, 1984, 200a).

نمی‌توان بدون آن بین موجودات و خدا در نظر گرفت. او که در صدد نزدیک کردن نظام عقلی مشائی به دین اسلام است، با استفاده از نظریه فیض نوافلاطونیان، مسئله خلقت را تبیین می‌کند و خدا را علت‌العلل، علت اولی، علت بدون علت، علت وجود هر شیء، موجود ازلی، فاعل حقیقی تام، مبدع و ... می‌داند (کندی، بی‌تا، ص ۲۶، ۴۳، ۱۱۳، ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

علت‌العلل کندی نه تنها عالم را ایجاد می‌کند، بلکه هستی حقیقی است و موجودات را از عدم به وجود می‌آورد و همه موجودات عالم، با واسطه یا بی‌واسطه به او منتهی می‌شوند، او هم علت فاعلی این عالم است و هم علت غایی آن (همو، بی‌تا، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).

رابطه علیت در فلسفه فارابی (حدود ۲۵۷-۳۳۸هـ) نیز نقش سرنوشت‌سازی داشته است. او فلسفه را علمی می‌داند که از مبادی قصوای موجودات صحبت می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۹). در نظام صدور و ایجاد که وی ملهم از نوافلاطونیان و کندی، ترسیم می‌کند، بدون وجود رابطه علیت، هیچ موجودی از وجود بهره‌مند نخواهد شد (همو، ۱۳۴۹/الف، ص ۳-۴). این رابطه به عنوان یک اصل فلسفی، در هیچ کجا از آثار ابن فیلسوف نامی اثبات نمی‌شود، ولی رد پای آن در جای جای آثار او به خوبی نمایان است، به ویژه در نظریه معروف وی درباره تقسیم موجود به واجب و ممکن که جز به واسطه اصل نیازمندی شیء ممکن به علت قابل تصور نیست (همو، ۱۳۲۸، ص ۴؛ همو، ۱۳۴۹، ص ۲ و ۴).

در بین فلاسفه مسلمان نخستین بار ابن‌سینا است که مفصل به مبحث علیت می‌پردازد و سعی دارد علیت ارسطویی را بر اساس مبانی خاص خویش تبیین کند.

تحلیل معنای علیت از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در کتاب دائره‌المعارف گونه و عظیم شفا به طور مفصل به بحث علیت پرداخته است و هم‌چون استاد مشائی‌اش، ارسطو، هم در طبیعیات و هم در الهیات، فصولی را به بحث علیت اختصاص داده است و در صدد تبیین مبانی خاصی است که ارسطو در بحث علیت به آن‌ها پایبند بوده است و قصد دارد این مبانی را بر اساس اصول نظام فلسفی خویش توجیه و تبیین کند.

ابن‌سینا حکمت الهی را علمی می‌داند که در آن از اسباب اولیه موجودات طبیعی و تعلیمی و از مسبب‌الاسباب و مبدأالمبادی که همان وجود مقدس خداوند تبارک و تعالی است، بحث می‌شود؛ اما بر این نکته تأکید می‌کند که موضوع این علم اسباب نیستند، بلکه اسباب از جهت موجود بودنشان و از این حیث که از محمولات و عوارض موجود هستند، در این علم بحث می‌شوند؛ یعنی موضوع فلسفه اولی، موجود بما هو موجود است و سببیت، اسباب قصوی، وجود خدا و سایر علل، از مسائل و مطلوبات این علم هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴-۶). از این رو ابن‌سینا جایگاه واقعی

مبحث علل را مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی می‌داند، اما در طبیعیات هم به طور مفصل به بحث علل می‌پردازد. او می‌گوید اثبات وجود علل اربعه و این که هر کائن فاسدی یا هر چه که حرکت می‌کند یا هر چه که مرکب از ماده و صورت است، باید علت داشته باشد و این که علل منحصر در چهار تا هستند، در طبیعیات بحث نمی‌شود، بلکه در الهیات جای بحث دارد، ولی تحقیق ماهیت علل و احوال آن‌ها در عین این که وجودشان را به عنوان اصل موضوعه پذیرفته است، بر عهده طبیعیات و عالم طبیعی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۸).

بحث تمایز وجود و ماهیت که از ابتکارات فارابی و ابن‌سینا است با مبحث علیت ارتباط تنگاتنگی دارد و ابن‌سینا نیازمندی موجود به علت را هم در حیطه ماهیت مطرح می‌کند و هم در حوزه وجود؛ اما علیت بر مبنای وجود از چنان محوری در فلسفه ابن‌سینا برخوردار است که حتی علیت بر مدار ماهیت را تحت شعاع خود قرار می‌دهد و در واقع علل ماهوی بدون علل وجود بی‌معنا خواهد بود. ابن‌سینا نمط چهارم کتاب *اشارات* را که در باب فلسفه اولی است، با بحث وجود و علل وجود آغاز می‌کند و به اثبات امور نامحسوس در عالم می‌پردازد.

ابن‌سینا تأکید می‌کند که وجود معلول است که نیازمند علت است و علت، وجود معلول را افاده می‌کند. بنابراین علیت سینوی بر مدار وجود است (همان، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۱۶۳؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷-۷۶ و ۱۰۹-۱۲۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳) و علت و معلول با هم رابطه وجودی دارند و وجود معلول به وجود علت وابسته است و علل مادی و صوری و فاعلی و غایی بر مبنای وجود تعریف می‌شوند (همو، ۱۴۰۰، ص ۶۵ و ۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۵۳)، چیزی که در فلسفه ارسطو به هیچ عنوان مشاهده نمی‌شود.

در فلسفه ارسطو علت امری ماهوی و معقول اولی است و بین ذوات اشیا است. آتش علت و سوختن، معلول است؛ بنابراین علیت همان آتش است نه رابطه آتش با سوختن و از طریق حس درک می‌شود؛ اما علیت در فلسفه ابن‌سینا معقول ثانی فلسفی است و بر محور وجود است و از طریق عقل درک می‌شود نه حس. در نظر ابن‌سینا، ما در رابطه علیت، علاوه بر وجود علت و معلول، رابطه علیت هم وجود دارد. علت و معلول با حس درک می‌شوند، اما رابطه علیت بین آن‌ها چیزی نیست که با حس درک شود؛ زیرا حس فقط تعاقب را درک می‌کند نه علیت و وابستگی وجودی را.

۱- پس اشکال معروف هیوم در رد اصل علیت به مفهوم ارسطویی آن برمی‌گردد نه به برداشت ابن‌سینایی.

ابن سینا و علل اربعه

ابن سینا در الهیات و طبیعیات کتاب *شفا*، اصل علیت را در قالب توضیح هر یک از علل اربعه توضیح می‌دهد و هر چهار نوع علت را با نظریه وجود و نیازمندی وجود به علت توضیح می‌دهد و همین امر است که علل اربعه وی را از علل ارسطویی تا حدودی متمایز می‌سازد.

از نظر ابن سینا علت صوری و عنصری علل قوام شیء هستند و هویت شیء به آن‌ها بستگی دارد و جزیی از شیء هستند و ذات و هویت شیء به واسطه آن‌ها شکل می‌گیرد، هویت بالقوه شیء^۱ به علت عنصری یا مادی و هویت بالفعل شیء به علت صوری نیاز دارد، در واقع علت مادی قوه وجود را به همراه دارد (ابن سینا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۷؛ همان، ج ۴، ص ۴۶).

علت فاعلی علتی است که وجودی را که مابین با خودش است ایجاد می‌کند و ذاتش اولاً و بالذات محل وجود فعلش نمی‌شود؛ زیرا اگر ذاتش حقیقتاً و نه بالعرض، محل فعلش می‌شد، باید قوه و استعداد پذیرش فعل در آن می‌بود و وقتی قوه فعل را داشته باشد، نمی‌تواند افاده کند؛ زیرا قوه با فعل و فقدان با وجدان از یک حیث و جهت و در یک محل جمع نمی‌شود. فاعل از آن جهت که فاعل است ملاک وجدان است. اگر ملاک قوه بود نمی‌توانست فعل را ایجاد کند؛ بنابراین علت فاعلی بالعرض و مجازاً محل فعل خویش است نه حقیقتاً و بالذات.

ابن سینا با این توضیح تصریح می‌کند که علت فاعلی با علت قابلی تفاوت دارد و شیء از جهت قوه و استعداد قبولش فعلی را انجام نمی‌دهد. به نظر می‌رسد ابن سینا بدون این که وارد اقسام فاعل شود و فاعل الهی و طبیعی را توضیح دهد، این مطلب را گفته است؛ مطلبی که فقط در فاعل‌های طبیعی و در جایی که طبیعت شیء که همان علت صوری است، علت فاعلی می‌شود. در این قبیل موارد که علت فاعلی با صوری منطبق می‌شود، جهت فعل با جهت قبول و جهت وجدان با جهت فقدان تفاوت دارد و اگر علت فاعلی محل فعلش است، بالمجاز و بالعرض است نه حقیقتاً. مثلاً سببی را در نظر می‌گیریم که بویی و رنگی دارد. این قبیل عوارض که از طبیعت و علت صوری سبب ناشی

۱- ملاصدرا معتقد است علت آن که ابن سینا علت صوری و مادی را این گونه تعریف کرده است و آن‌ها را جزءالقوام دانسته است نه جزءالوجود و به جای این که بگوید علت صوری چیزی است که شیء به واسطه آن موجود بالفعل می‌شود و علت مادی چیزی است که شیء به واسطه آن موجود بالقوه است، گفته است ما بها الشیء هو هو بالفعل و بالقوه؛ یعنی او این دو را علت ماهیت می‌داند نه علت وجود، همان طور که در *اشارات* به آن تصریح کرده است. در نقد سخن ملاصدرا باید گفت بر خلاف کتاب *اشارات* به نظر می‌رسد این‌جا ابن سینا مسائل را به وجود ربط می‌دهد و خود تصریح می‌کند که تمام این چهار علت به وجود شیء ارتباط دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۹۲).

شده، بر طبیعت سبب عارض نشده است و طبیعت سبب حقیقتاً محل آن‌ها نیست؛ زیرا طبیعت سبب این اعراض را به وجود آورده است و نمی‌تواند بالذات محل آن‌ها شود، بلکه ماده سبب است که حقیقتاً محل این عوارض است و قوه قبول را دارد و به جهت اتحاد ماده و صورت، این گمان باطل به وجود آمده است که علت فاعلی بر علت قابلی منطبق شده است. پس حیثیت قبول در هر شیئی غیر از حیثیت فعل است. زمانی که علت فاعلی بر غایی هم منطبق شود، حیثیت فاعل بودن با حیثیت غایت بودن تفاوت دارد و شیء از آن جهت که فاعل است غایت نیست (ابن سینا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۷).

پس علت فاعلی دو گونه است: فاعلی که افاده وجود می‌کند و فاعلی که فقط محرک و مبدأ حرکت است. طبیعیون فقط به علت حرکت توجه دارند، ولی فلاسفه الهی منظورشان از فاعل، فاعلی است که افاده وجود نیز می‌کند، نه صرفاً فاعلی که افاده حرکت می‌کند (همان‌جا؛ همان، ج ۴، ص ۴۸).

ابن سینا در جای دیگر فاعل را دو قسم می‌داند. فاعل در معنای عرفی و فاعل در معنای فلسفی و الهی. در معنای عرفی فاعل به چیزی می‌گویند که زمانی فعلی از او سر نمی‌زده و بعد، به دلایلی نظیر قسر یا اراده و ... فعل را انجام داده است. در این قبیل فاعل‌ها، فاعل صرفاً به خاطر علت بودنش فاعل نیست، بلکه به خاطر علت بودن و چیز دیگری که لازمه علت بودنش است و او را بعد از آن که علت نبوده، علت کرده (اراده یا قسر یا هر چیز دیگر)، فاعل شده است. بنابراین فاعل همیشه علت بالفعل نبوده است، بلکه علت بالقوه‌ای است که با جمع شدن شرایط، علت بالفعل می‌شود. پس فاعل در معنای عرف منفعول است. اما فاعل در معنای حقیقی آن که نزد فلاسفه الهی مطرح می‌شود، موجودی است که وجود دیگری وابسته به اوست و این فاعل افاضه وجود می‌کند، وجودی را که مختص ماهیتی خاص است؛ بنابراین معلول مادامی که موجود است به علت افاضه کننده وجود، نیازمند است و هیچ‌گاه بدون آن موجود نخواهد بود (همان، ج ۱، ص ۲۵۹).

علت غایی هم علتی است که به خاطر آن فعلی که مابین با آن است، از فاعل صادر می‌شود. علت غایی را ابن سینا معنایی می‌داند که به خاطر آن فعل صورت می‌گیرد و جز خیر چیزی دیگر نیست (همان، ج ۴، ص ۵۲). پس علت غایی تا زمانی که در نظر فاعل است علت است، وقتی تحقق خارجی یابد، علت نخواهد بود و غایت نام دارد.

از نظر ابن سینا فاعل علت وجود یافتن ماهیت غایت در خارج است و نه علت غایت شدن غایت است و نه علت ماهیت آن. اگر فاعل نباشد، غایت موجود نمی‌شود. اما غایت علت فاعل شدن فاعل است.

ابن سینا به علل غایی خیلی اهمیت می‌دهد و حتی علت فاعلی را به علت غایی برمی‌گرداند

و سبب وجود اشیا را علم به آن‌ها و تعقل آن‌ها می‌داند. او به طور مفصل غایت‌مندی طبیعت را ثابت می‌کند و بخت و اتفاق و غایت نداشتن اعمال به اصطلاح عبث را رد می‌کند.^۱

تقسیم علت به این چهار قسم حصر عقلی است و خارج از این چهار نوع علت، علت دیگری وجود ندارد، مگر آن‌که موضوع را از علت مادی و فاعلی جدا کنیم و آن را علت پنجم بدانیم و بگوییم موضوع علت عنصری یا مادی است که بر خلاف علت مادی جزء شیء معلول نیست و خارج از آن و محل فعل است و یا علت فاعلی است که بر خلاف فاعل، بالذات محل فعل خویش است. موضوع را نسبت به عرض، موضوع و نسبت به صورت عنصر می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۳۱۰، ج ۱، ۲۵۸).

ابن‌سینا در بیش‌تر آثارش علل اربعه را علل وجود شیء می‌داند و تفاوت علل قوام و علل خارجی را در داخل شیء بودن یا بیرون از آن می‌داند (همو، ۱۳۱۳، ج ۱، ص ۵۳؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹).

از نظر ابن‌سینا علت مادی و صورتی نسبت به مرکب از ماده و صورت، علت مادی و صورتی محسوب می‌شوند، نه نسبت به هم، با این تفاوت که صورت شریک علت فاعلی است در تحقق ماده، البته از دو حیث متفاوت؛ یعنی از آن حیث که علت صورتی است، شریک علت فاعلی نیست (همو، ۱۳۱۰، ج ۱، ص ۲۵۸). پس نسبت ماده به مرکب نسبت علیت است؛ زیرا جزء بالقوه و قوام‌بخش به امر مرکب است و جزء ذاتاً مقدم بر کل و مقوم کل است، صورت نیز جزء بالفعل مرکب است (همو، ۱۳۱۰، ج ۴، ص ۵۲).

در کتاب *اشارات*، ابن‌سینا از تمایز علل وجود و علل ماهیت نتیجه می‌گیرد که وجود و ماهیت متفاوت‌اند. از نظر او علت فاعلی و غایی علل وجود و علت مادی و صورتی علل ماهیت و ذات شیء هستند. این‌که در این‌جا ابن‌سینا ماهیت را به چه معنا گرفته است جای تأمل بیش‌تری دارد؛ زیرا با این اوصاف، مجردات که به علت مادی و صورتی نیاز ندارند، ماهیت ندارند. شاید حیثه بحث او در این‌جا فقط مادیات بوده است، در موجودات مادی، علت مادی و صورتی قوام‌بخش ذات آن‌ها است. پس اشیا از دو جهت به علل نیازمندند: از جهت وجود و از جهت ذات و ماهیت. در *اشارات* این نکته هم اضافه می‌شود که علت فاعلی گاهی فقط علت صورت است، مثل نجاری که فقط صورت‌سندلی به چوب می‌دهد و چوب را به وجود نمی‌آورد؛ اما گاه هم علت صورت است و هم علت ماده و هم علت تعلق گرفتن صورت به ماده، مثل علت مفارق یا همان عقل فعال (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴).

۱- برای اطلاع بیشتر بنگرید به: سالم، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰.

علل اربعه با هم در ارتباط هستند و فاعل و غایت را می‌توان علل بعید مرکبی که از ماده و صورت به وجود آمده است، دانست؛ زیرا فاعل یا ماده را مستعد می‌کند و سبب ایجاد ماده می‌شود و یا صورت را به ماده اعطا می‌کند و علت ایجاد صورت می‌شود. پس فاعل علت بعید است و ماده و صورت علل قریب. غایت نیز چون علت فاعلی است، با واسطه علت فاعلی علت ایجاد ماده و صورت و تعلق گرفتن صورت به ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۳).

همه این چهار یا پنج علت برای تحقق معلول‌ها لازم نیست. اگر معلولی ماده و صورت نداشته باشد، به علل مادی و صوری نیاز ندارد. در این صورت اگر معلول از قبیل اعراض و نفوس باشد، علاوه بر علت غایی و فاعلی به موضوع هم نیاز دارد، اما اگر از قبیل مجردات تام جوهری باشد، فقط به علت فاعلی و غایی نیاز دارد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶-۱۵). پس آنچه که همه معلول‌ها از مجرد و مادی گرفته تا اعراض و جواهر، به آن نیاز دارند، علت فاعلی و غایی است.

ابن‌سینا نیز هم‌چون ارسطو، به هم‌پوشانی علل با هم اعتقاد دارد. ابن‌سینا معتقد است که امر واحد می‌تواند از جهات مختلف صورت، فاعل و غایت باشد (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۲)؛ این انطباق هم در اشیا طبیعی اتفاق می‌افتد و هم در اشیای صناعی و ساخته دست بشر؛ زیرا صنعت یعنی صورت ساخته شده در ذهن که این صورت در مقایسه با ماده خارجی و به هنگام تحقق، صورت است، آن گاه که در ذهن است و فاعل را بر می‌انگیزد که فعل را انجام دهد، فاعل است و هنگام تحقق در خارج غایت است.^۱

نقد معنای علیت سینوی از دیدگاه متکلمین و فلاسفه مسلمان

متکلمان نخستین کسانی بودند که در جهان اسلام در مقابل فلسفه قد علم کردند. اگر چه فلاسفه

۱- از دیدگاه فلاطوری علت این که فلاسفه مسلمان، به ویژه ابن‌سینا، علت فاعلی را خارج از ذات معلول گرفته‌اند، این است که آن‌ها برای سازگار کردن دین و فلسفه، برخی از مطالب فلسفه ارسطو را گرفته و از برخی دیگر غافل شده‌اند؛ مثلاً مثال‌های ارسطو در باب صنعت و علت فاعلی اشیا صنعتی را که بیرون از شیء است، گرفته‌اند و مثال‌های طبیعی و علت فاعلی اشیا طبیعی را که در درون طبیعت شیء است، حذف کرده‌اند و در نتیجه معتقدند که علت فاعلی خارج از اشیا و خالق آن‌هاست (به نقل از قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲۵-۱۱۲۶) اما نباید از نظر دور داشت که ابن‌سینا از دو نوع علت فاعلی خبر می‌دهد: علت طبیعی و علت الهی، و مثال‌های ارسطو در هر دو مورد را به خوبی یادآوری و تبیین می‌کند. از نظر ابن‌سینا علت فاعلی در اشیا مادی یا طبیعی است یا الهی. علت طبیعی در اشیا است و همان طبیعت شیء است که عامل حرکت و سکون شیء است و علت الهی خارج از شیء و پدیدآورنده آن است. فعل فاعل الهی خلقت و ایجاد است و فعل فاعل طبیعی حرکت دادن است. از نظر ابن‌سینا علت صوری و فاعلی و غایی در اشیای صناعی نیز بر هم منطبق‌اند، پس ابن‌سینا علل طبیعی را به کناری نمی‌نهد و آن را معلول علت خارجی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۵۷؛ همان، ج ۴، ص ۵۳).

مسلمان بسیار کوشیدند که فلسفه را به دین نزدیک کنند و نشان دهند که عقل و وحی در تعارض با هم نیستند، اما متکلمان همچنان به مخالفت با فلسفه پرداختند و فلسفه و عقل را قاصرتر از آن دیدند که بتواند حقایق عالم را به خوبی تبیین کنند.

معتزلیان که از جمله نخستین گروه‌های کلامی بودند که در جهان اسلام رشد کردند و سعی کردند تا با به کارگیری روش‌های عقلی و منطقی به دفاع از دین بپردازند، با فلاسفه مشکل چندانی نداشتند و حتی در به کارگیری عقل و نظر در امور دینی پا را فراتر از فلاسفه می‌گذاشتند، اما گروه متأخرتر کلامی که در مقابل معتزله قدم علم کردند، نه تنها با کلام عقلانی معتزلی که به طور کل با فلسفه مشکل داشتند. این گروه که اشاعره نام داشتند در موضوعات مختلفی به ستیز با فلاسفه مسلمان پرداختند که از جمله آن‌ها اصل علیت بود.

غزالی که از مهم‌ترین نظریه‌پردازان کلام اشعری است، در کتاب معروف *تهافت الفلاسفه*، در صد رد اصل سببیت برآمد، اما آنچه را که وی رد کرد، لوازم این اصل بود نه خود اصل.

از نظر اشاعره صدور افعال از مجرای رابطه علی و معلولی با اصل دین در تناقض خواهد بود؛ زیرا منجر به حذف اختیار و اراده از ذات واجب تعالی می‌شود. از نظر آن‌ها فاعل حقیقی همه امور خداست و او با اراده خود می‌تواند هر امر ممکن و ناممکنی را می‌تواند انجام دهد. او می‌تواند پنبه را در مجاورت ملاقات با آتش بسوزاند و یا اراده کند و این اتفاق نیفتد. پس ضرورتی ندارد که پنبه در مجاورت آتش بسوزد، بلکه چون این امر دائماً به این شکل اتفاق افتاده است، انسان در اثر مشاهده پی در پی این دو اتفاق با هم، به این نتیجه رسیده است که باید و به ضرورت پنبه در مجاورت آتش بسوزد. در صورتی که تعاقب مشاهده شده که بنابر تقدیر الهی است، هیچ ضرورتی را به دنبال ندارد (غزالی، ۱۹۱۹م، ص ۲۴۶). پس در نگاه غزالی ممکن است آتش باشد، ولی سوختن اتفاق نیفتد یا سوختن باشد، ولی آتش نباشد؛ زیرا خدا هر چه را که بخواهد می‌تواند انجام دهد.

از نظر اشاعره ممکنات به ذات خودشان هیچ قوه اعطایی ندارند، بلکه فاعل حقیقی خداست و تعاقب اشیا عالم نیز بنابر مشیت الهی است و هرگاه بخواهد می‌تواند این تعاقبی را که ذهن ما با آن انس گرفته است، به هم بزند (همان، ص ۲۴۳-۲۴۶).

بنابراین به‌رغم تصریح غزالی مبنی بر رد اصل سببیت، سببیت رد نمی‌شود و به سببیت خدا نسبت به عالم تصریح می‌شود و تمام افعال معلول خدا قلمداد می‌شود. آنچه که اشاعره انکار می‌کنند، ضرورت علی و رابطه علی میان موجودات غیر از خداست که به گمان آن‌ها پذیرفتن این مسئله با اعتقادات دین مبین اسلام در تناقض خواهد بود و معجزه را که در تمامی ادیان الهی به وفور دیده می‌شود، رد خواهد کرد و حال آن‌که رد علیت و رابطه وجودی و ضروری میان اشیا نه تنها قدرت و

اختیار خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه بر ضد اختیار و قدرت است و نظم عالم را زیر سؤال می‌برد و به وجود بی‌نظمی و هرج و مرج در عالم دامن می‌زند.

فلاسفه مسلمان در برخورد با اصل علیت که در فلسفه مشاء سینوی به خوبی تبیین شده بود، راه متفاوتی را نسبت به متکلمان پیمودند و نه تنها این اصل مهم فلسفی را انکار نکردند، بلکه به اثبات آن بر اساس مبانی فلسفی خویش پرداختند.

شیخ اشراق با انتقادات غزالی کاملاً آشنا بود و خود نیز چندان دل خوشی از اندیشه‌های کاملاً عقلانی مشایی نداشت و در جای جای سخنان خود، ابن‌سینا و پیشینیان مشائی‌اش را نقد کرده است، اما اصل علیت را به خوبی در نظام فلسفی اشراقی خویش اثبات نمود و بر اساس آن نظام صدور انوار و رابطه انوار با هم را توجیه نمود (سهروردی، ۱۳۸۰، *التلویحات*، ج ۱، ص ۴۳؛ همو، *المشارع و المطارحات*، ج ۱، ص ۳۶۷-۳۶۷).

البته در نظام اشراقی تغییراتی در رابطه علی به وجود می‌آید و این رابطه از اضافه مقولی به اضافه اشراقی تبدیل می‌شود. در نظام سینوی ماهیات در علم خدا تقرر دارند و سپس وجود به آن‌ها تعلق می‌گیرد، گویی که ماهیات از وجود بسیار ضعیفی که وجود علمی است برخوردارند و سپس وجود عینی می‌یابند. یعنی رابطه علیت بین علت و معلول برقرار می‌شود، اما در فلسفه اشراق، معلول هیچ نحو وجودی، حتی وجود علمی و تقرر ماهوی ندارد و علم اجمالی خدا که در فلسفه مشاء، پیش از ایجاد است، مطرح نمی‌شود. خدا به نحو تفصیلی و حین ایجاد به اشیا علم دارد و اشیا و معلول‌ها به محض برقراری ارتباط موجود می‌شوند. در واقع وجود علمی اشیا عین وجود عینی آن‌هاست و مسبوقیتی در کار نیست (همان، ص ۴۸۸؛ همان، ج ۲، *الحکمه الاشرافی*، ص ۱۱۱-۱۱۶ و ۱۵۰). در نظر شیخ اشراق، به محض برقراری رابطه علی و اشراق علت، معلول ایجاد می‌شود و رابطه و معلول یکی می‌شوند؛ زیرا لازمه قاعده اشراق چنین است (همان، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۴۰).

ابن‌سینا وظیفه علت ایجاد را ایجاد الشیء من شیء می‌دانست و هم صدا با ارسطو خلق از عدم را انکار می‌کرد و معتقد بود شیء از نیستی به هستی نمی‌گراید، بلکه از هستی ضعیف به هستی قوی‌تر می‌رسد، با این تفاوت که هستی ضعیف نزد ارسطو قوه بود و شیء از قوه به فعلیت می‌رسید، ولی نزد ابن‌سینا هستی ضعیف، وجود علمی شیء نزد علت موجوده است و شیء از وجود علمی به وجود عینی کشیده می‌شود.

نگاه ارسطو و ابن‌سینا به علیت منجر به حاکمیت جبر و دترمینیسم در عالم می‌شود، ضرورتی که تخلف از آن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا همه چیز از پیش، در ماده (از نگاه ارسطو) یا در علم خدا (از نگاه ابن‌سینا) طراحی شده است و باید این هستی‌های ضعیف در پروژه‌های متنوع تغییر یا ایجاد، به ظهور

برسند.

این نگاه منتهی به جبر که حتی دامنه آن خدای مرید را هم شامل می‌شود، سخت از سوی متکلمان مورد انتقاد واقع شد و سهروردی نیز با آن مخالف بود و سعی کرد علیت را به گونه‌ای تبیین نماید که به جبر علی که بر خدا هم حاکم باشد، منتهی نشود؛ از این رو شیخ اشراق نحوه علم و فعل ارادی خداوند را به گونه‌ای متفاوت از ابن‌سینا مطرح کرد.

شیخ اشراق به جای علم پیش از ایجاد که نزد مشائیان اجمالی و کلی بود و منجر به فعل نمی‌شد و ماهیات در همین مرحله تقرر دارند، علم تفصیلی و منجر به فعل مع الایجاد را مطرح کرد و علم پیش از ایجاد را در مورد خدا رد کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، *المشارع و المطارحات*، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۸۹؛ همو، ۱۳۸۰، *حکمه الاشراق*، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳).

از نظر سهروردی علیت ایجاد الشیء من شیء نیست، بلکه ایجاد الشیء لا من شیء است و خدا هر آن اراده می‌کند چیزی را که قبلاً نبوده است، می‌آفریند. خدا چیزی را از عدم و نیستی مطلق نمی‌آفریند و در واقع فعل او ایجاد الشیء من لا شیء نیست. بلکه خداوند هر آن چیزی را که می‌تواند موجود باشد و صلاحیت هستی را دارد به اصطلاح ممکن الوجود است و پیش از آن، هیچ بهره‌ای از هستی ندارد، ایجاد می‌کند (همان، *التلویحات*، ج ۱، ص ۴۸ و ۵۶).

بنابراین علیت در فلسفه اشراق اضافه اشراقی می‌شود و کاملاً به اراده علت مربوط می‌شود، همین که علت اراده کرد معلول موجود می‌شود و علم خدا نیز چیزی جز اضافه اشراقی نیست و علم عنایی و پیش از ایجاد مشائیان رد می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۵۳). از این رو تحلیل پنج جزئی علیت نزد ابن‌سینا که عبارت بود از وجود علت، ماهیت علت، وجود معلول، ماهیت معلول و وجود رابطه علی، دو جزئی می‌شود، یعنی وجود علت و وجود معلول. نه تمایزی بین وجود و ماهیت هست و نه تمایزی بین رابطه علی و معلول. معلول و رابطه و به عبارت دیگر اضافه و طرف اضافه یکی است.

در نظام اشراقی از میان علل اربعه، علل فاعلی و غایی پذیرفته می‌شود و علل مادی و صوری حذف می‌شود (همان ۱۳۸۰، *المشارع و المطارحات*، ج ۱، ص ۳۷۸؛ همان، *حکمه الاشراق*، ج ۲، ص ۸۷۴) و معلول برزخی (جسم) ذات بسیطی می‌شود که امتداد محض است (همان، ج ۲، ص ۷۵) و رب النوع، این ذات بسیط را با اشراق خود ایجاد می‌کند.

در حکمت متعالیه نیز علیت وضعیتی تقریباً مشابه با آنچه در حکمت اشراق دارد، می‌یابد. ملاصدرا علاوه بر تصدیق اصل علیت و توابع و لوازم آن، به اضافه اشراقی میان علت و معلول معتقد است و وجود معلول را عین ربط به علتش می‌داند. او برخلاف شیخ اشراق، به اثبات ماده و صورت می‌پردازد و علل اربعه را می‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ هـ، ج ۲، ص ۱۲۸).

در حکمت متعالیه که اصالت وجود مطرح می‌شود و همه چیز بر مدار وجود است، نیازمندی و فقر و نقص نیز در وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۶هـ ص ۱۵۶) و این نیاز بیش‌تر و پررنگ‌تر از حکمت مشاء و اشراق مطرح می‌شود.

فلسوفان سده‌های میانه و علیت سینوی

در عصر خاموشی آرا فراوانی در باب نسبت خدا با موجودات از سوی متکلمان دیده می‌شود که می‌توان به نظر یوهانس اسکوتوس اریوگنا^۱ (۸۱۲م) اشاره کرد که پدر را علت فاعلی و اعطاکننده وجود، پسر را علت صوری و شکل‌دهنده به وجود و روح‌القدس را علت غایی و نظم‌دهنده و گسترش‌دهنده خلقت می‌داند. او علل اربعه ارسطویی را می‌شناخته، ولی بنا به اعتقادش به تثلیث از سه نوع علت سخن می‌گوید. به نظر او بسط خلقت با صدور وجود در سلسله مراتب انجام می‌گیرد و هر موجود، وجود را از موجود بالاتر دریافت و به موجود پایین‌تر اعطا می‌کند. این صدور به صورت انتشار نور و اشراق است (ایخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷). عناصر نوافلاطونی نیز در افکار وی مشهود است.

پس از آشنایی اروپاییان با فرهنگ مسلمانان که در سده‌های یازده و دوازده رخ داد، تحولاتی در فرهنگ، ادب و علم مغرب زمین به وجود آمد و به عنوان مثال آنسلم^۲ (۱۰۳۳م) از وجود واجب و ممکن صحبت می‌کند و معتقد است وجود یا بنفسه است یا بالغیر و وجود بنفسه ذاتی و ضروری است و وجود بغیره نیازمند به علتی است که خارج از او قرار دارد و در واقع به وجود بنفسه احتیاج دارد. علت مخلوقات را مثل و صوری می‌داند که در ذات خداست یا آرا بوناونتورا^۳ (۱۲۱۷م) و آلبرتوس کبیر (۱۲۰۰م)، فلاسفه سده‌های یازده تا سیزده میلادی که به سراغ مطالعه آثار ارسطو و فلاسفه یونانی مشایی و نوافلاطونی روی آوردند، آن‌ها را تنها از مجرای فلسفه اسلامی و متون و شروح عربی می‌خواندند و فلسفه ابن‌سینا، به خصوص کتاب *شفاء* توانست به خوبی جوابگوی نیازهای فلسفی علاقه‌مندان شود.

نظریه علیت ارسطویی که به شکل سینوی مطرح شده بود، از سوی اندیشمندان این دوران کاملاً پذیرفته شد و توانست منطبق بر آموزه‌های مسیحیت بیان شود و نظریه تثلیث با علل اربعه منطبق شود، البته با حذف علت مادی.

1- Iohannes Scouts (Eriugena)

2-Anselmus

3-Bonaventura

توماس آکوئیناس (۱۲۲۴م) که از دانش‌آموختگان و اساتید دانشگاه پاریس است، از پیروان فلسفه مشائی اسلامی، به ویژه ابن‌سینا است و حضور ابن‌سینا در وجودشناسی و معرفت‌شناسی او بسیار برجسته است. او توانست کلام طبیعی را در تفکر غرب به وجود آورد و بسط دهد و به جمع علوم غیرمسیحی یونانی و اسلامی و یهودی با آموزه‌های مسیحی بپردازد و در گسترش میراثی که از چند سده اخیر به او رسیده بود، تلاش کند.

از نظر توماس علت چیزی است که به دنبالش وجود چیز دیگر می‌آید (Aquinas, 1999, 240/119). طبق این بیان علت توماسی بر مدار وجود خواهد بود و وجود معلول وابسته به علت می‌شود و رابطه علت حلقه پیونددهنده تمام موجودات عالم است.

ناگفته نماند که توماس بیش‌تر از آن‌که فیلسوف باشد، یک متکلم است و علت وجودی و ایجاد را فقط مربوط به علت خدا نسبت به جهان می‌داند. به این معنا که رابطه علت بین خدا و مخلوقات با رابطه علت بین سایر علت‌ها و معلول‌هایشان فرق دارد. در مورد خدا و موجودات این رابطه، رابطه ایجاد و خلق است و در مورد سایر علل، فقط تأثیر و تأثر در صورت انتقال حالات وجود و اثرهای مختلف خود، به معلول‌هاست (ژلیسون، ۱۳۶۹، ص ۱۴۹).

اگرچه توماس برای تبیین رابطه خدا و مخلوقات و انتساب صفات به خدا و مخلوقات از نظریه تشابه^۱ استفاده می‌کند که چیزی خارج از اشتراک معنوی و لفظی است^۲، ولی برای انتساب خود علت به خدا و مخلوق، به صراحت از تشابه استفاده نمی‌کند؛ اما می‌توان گفت که حمل علت بر خدا و مخلوقات بنا به نسبت تشابه است، نه اشتراک معنوی و یا لفظی. بر خدا حمل می‌شود؛ چون او سرچشمه علت و خود وجود است و به مخلوقات حمل می‌شود، چون به واسطه خدا از علت بهره‌مند هستند و قدرت تأثیر و تأثری دارند.

هیچ علتی به جز خدا، شایستگی خالق بودن و اعطای وجود را ندارد. معطی وجود تمام هستی، از فرشتگان گرفته تا جسم و ماده، فقط خداست و خدا خالق مستقیم آن‌هاست، پس واسطه‌ای چون عقول (در اصطلاح ابن‌سینا) یا فرشتگان (در اصطلاح توماس) در خلق و آفرینش وجود ندارد (Aquinas, 2006, V.3, P.101, Appendix 2)

خدای توماس، تحت لوای فاعل و غایت، خالق کل هستی است و وجود را به اشیا عالم ارزانی می‌دارد و نه تنها خیر، بلکه پدر است و مشیت ازلی او که چیزی جز علت او نیست، تمام وجود را در

1-analogy

۲- بنگرید به: ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۵

بر می‌گیرد.

نظام خلقتی که توماس ترسیم می‌کند، با نظام سینوی که بر اساس وجود عقول و نقش وجودشناختی و معرفت‌شناختی خاص آن‌ها، طرح ریزی شده است، متفاوت است. توماس برای توجیه کثرت و سازگار کردن آفریدگان کثیر با قاعده الواحد، نیازی به دخالت دادن عقول ندارد و وجود همه هستی را به طور مستقیم به خدا منسوب می‌کند. البته از نظر توماس عالم مملو از موجودات منفعل و عاری از علیت و تأثیر نیست. موجودات دیگر غیر از خدا نیز فعال هستند، ولی فعلیتشان را از خدا گرفته‌اند و ذاتی آن‌ها نیست (Aquinas, 2006, V.3, I, 25, 3, resp).

ابن‌رشد و پیروانش که به ابن‌رشدیان لاتینی مشهورند سعی می‌کردند پایبند به اصول عقلانی ارسطویی باشند. آن‌ها عقل فعال را خارج از انسان و علت عقل او و علت وحدت نوعیه انسان در نظر می‌گرفتند، به طوری که وجود خاص خود را دارد و به نحو عرضی با نفس انسان متحد است. اگر این اتحاد ذاتی بود، نفس انسان نیز فناپذیر می‌شد.

ابن‌رشدیان در شناخت هر چیزی به دنبال علل وجوددهنده آن چیز بودند و ضرورت علی را در عالم قبول داشتند. فردی به نام بوئتیوس داسیایی (فوت بعد از ۱۲۸۳م) که از افراد برجسته این مکتب بود، بر آن بود که علت عالی و غیرطبیعی در طبیعت دخالت نمی‌کند و روابط علی در موجودات طبیعی از طریق خود عناصر طبیعی حاصل می‌شود (ایلیخانی، ۱۳۸۲، ص ۴۵۴-۴۶۷).

اسکوتوس (۱۲۶۶م) در مابعدالطبیعه تحت تأثیر ابن‌سینا بود و البته انتقادهایی هم به او و ارسطو داشت. بزرگترین انتقادش به ابن‌سینا در باب ضرورت در خلقت بود. از نظر او نخستین خصوصیت وجود که به خصوصیات تکمیلی وجود موسوم‌اند، علیت، قابلیت تولید کردن و تولید شدن است. اگر یک موجود را از جهت منشأ وجودی‌اش در نظر بگیریم، چندین حالت برای آن می‌توان فرض کرد: از هیچ به وجود آمده باشد یا از خود به وجود آمده باشد یا از دیگری. چیزی از هیچ به وجود نمی‌آید؛ چون علت هیچ هیچ است. چیزی از خودش هم به وجود نمی‌آید؛ چون نمی‌تواند هم علت باشد و هم معلول. پس هرچه در عالم خارج مشاهده می‌شود از دیگری است و تولید به همین شکل ادامه دارد، اما سلسله علل در علت نخستینی که او ثابت می‌کند که در خارج وجود دارد، متوقف می‌شود. علتی که وجودش واجب و ضروری است و هستی بخش به غیر خود است و در عین حال علت غایی ما سواي خود نیز هست (همان، ص ۴۸۵-۴۸۶). از نظر او فعل خلقت ضروری نیست و خدا به طور ارادی خلق می‌کند (همان، ص ۴۸۹).

آراء فلسفی ابن‌سینا از طریق فیلسوفان سده‌های وسطی به فلاسفه عصر رنسانس می‌رسد؛ یکی از مهم‌ترین این آراء اصل علیت و لوازم آن است. فلاسفه عصر رنسانس با آن که وام‌دار ابن‌سینا هستند،

اما از او نامی نمی‌برند و سراغ ارسطو رفته و با دید انتقادی به تحلیل آرا او می‌پردازند. بدین ترتیب دیدگاه‌های جدیدی در باب علیت مطرح می‌شود و این اصل مهم فلسفی به بوته نقد کشانده می‌شود و سرانجام نزد فلاسفه عصر جدید تا حد یک قانون ریاضی تنزل می‌یابد.

مسئله علیت نزد فیلسوفان دوره رنسانس و جدید

از مشخصات بارز اندیشه در این دوره فرار از هر گونه جزم‌گرایی بود که به جزم‌گرایی دینی کلیسا منجر می‌شد. از این رو تجربه‌گرایی و مذهب اصالت تجربه با فعالیت‌های فیلسوفانی نظیر فرانسویس بیکن (متوفی ۱۶۲۵ م) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) در این دوره مشاهده می‌شود. این دو اگر چه از اصحاب اصالت تجربه به شمار می‌روند، اما در عمل به حس و تجربه حسی اکتفا نمی‌کنند و تا حدودی به اصول غیر مادی نیز توجه دارند. جان لاک از طریق رابطه علی و با استفاده از اصل علیت وجود خدا را ثابت می‌کرد. بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م) نیز که به اصالت پدیداری معروف است و در اصالت حس، تجربه و نمود، از لاک فراتر می‌رود، جواهر روحانی را قبول دارد و نمی‌تواند خود را در مقابل آموزه‌های دینی قرار دهد.

فلسفه اصالت تجربه در عصر رنسانس با آرا هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) به نقطه عطف می‌رسد و به این ترتیب زمینه مناسبی برای اندیشه اثبات‌گرایی در عصر جدید و معاصر فراهم می‌شود. از دیدگاه هیوم جواهر روحانی نیز وجود ندارد و همه تصورات انسان ناشی از انطباعات حسی^۱ است و چون ما انطباعاتی از علیت و رابطه ضروری بین موجودات نداریم، پس نمی‌توانیم به وجود علیت در خارج اذعان کنیم. آنچه که وجود دارد، معیت مستمر است، نه رابطه علی. بنابراین ما نمی‌توانیم از اصل علیت برای تعالی از تجربه و بسط معرفت و اثبات جواهر روحانی و یا حتی اثبات وجود خدا، استفاده کنیم (Hume, 1869, Part III, Section IV).

علیت نزد هیوم تعریف جدیدی به خود می‌گیرد؛ یعنی علیت صرفاً توالی امور است. او بر این باور است که چیز دیگری لازم است که همراه مشاهده حاصل شود و باعث ایجاد تصور علیت در ما شود و آن "انتظار" است. یعنی چون دیده‌ایم فلان حادثه معمولاً به دنبال حادثه دیگر روی داده است، وقتی حادثه مقدم را دوباره ببینیم، انتظار وقوع حادثه بعدی را داریم (Ibid, part III, section II). قبل از آن که مذهب اصالت تجربه در سده هفده و هجده میلادی به اوج برسد، دکارت (۱۵۹۶-

1-impressions

۱۶۵۰م) که وارث مکتب مدرسی به جا مانده از سده‌های میانه است، مذهب اصالت عقل را در مقابل مذهب اصالت تجربه قرار داد. دکارت به اصل علیت و ضرورت علی و معلولی و معیت زمانی علت و معلول معتقد است. علل اربعه ارسطویی را قبول دارد، ولی علت صوری و فاعلی را اصل می‌گیرد و علت مادی و غایی را به طور جدی مطرح نمی‌کند و در مورد خدا، علت صوری و فاعلی را یکی می‌گیرد. از نظر او خدا هم علت ذوات است و هم علت وجود (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۴۵؛ وال، ۱۳۸۰، ص ۳۳۰-۳۳۱).

اهمیت اصل علیت در فلسفه دکارت به حدی است که برهان معروف او در اثبات وجود خدا بر پایه همین اصل شکل می‌گیرد (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰). اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) و لایبنیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) نیز در آراء فلسفی‌شان و در نظریه علیت، پیرو دکارت بودند.

در فلسفه مالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵م) علیت رابطه‌ای است بین خدا و موجودات عالم (Malebranche, 1988, P.159).

کانت در روش استعلایی خود که تلاش کرد تا امکان و شرایط وجود احکام تألیفی ماتقدم را توضیح دهد، بر خلاف هیوم معتقد است که این اصل علیت نیست که باید مأخوذ از تجربه باشد، بلکه تجربه است که مبتنی و مأخوذ از علیت است. علیت است که به تجربه نظم و سامان می‌دهد و زمان را منظم می‌کند. تعریف کانت از علیت بیش‌تر شبیه اصحاب اصالت تجربه است. او همانند هیوم اصل علیت را همان تعاقب امور می‌داند، با این تفاوت که هیوم این تعاقب را بر مبنای مشاهده و نتیجه مشاهده که همان انتظار است، توضیح می‌دهد، ولی کانت تعاقب را مبتنی بر اقتضای ذهن ما به نظم می‌داند. یعنی ذهن نظم و سامانی را بر اساس اصل علیت، در امور ایجاد می‌کند (بخشایش، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

در سده هجده با توجه به فعالیت‌های نیوتن اصل علیت کم کم جای خود را به قانون علیت داد و به خصوص نزد اصحاب اصالت تجربه، لفظ قانون به کار گرفته شد و سرانجام در سده نوزده که فلسفه وارد عصر جدید می‌شود، ضمن آن‌که عقاید هیوم بیش‌تر قوت گرفت، قانون و تابع ریاضی بودن اصل علیت نیز بیش‌تر مطرح شد. آنچه در بادی امر ذهن فلاسفه این دوره را در رابطه با اصل علیت، به خود مشغول می‌کرد، رابطه تولیدی این اصل و در نتیجه متافیزیکی بودن آن بود و از این رو بلافاصله به رد آن می‌پرداختند. آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷م) به جای اصل علیت که امری مابعدالطبیعی و متافیزیکی است، ربط و نسبت را ترجیح می‌دهد که امری مشهود و متحصل است (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۸).

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) نیز علت را شرط ثابت و غیرمشروط وجود معلول شمرده است؛ یعنی زمانی الف علت ب است که هر دو معلول علت سومی نباشد. مثلاً ما نمی‌گوییم که شب

علت روز یا روز علت شب است، زیرا هر دو معلول پدیدار سومی هستند که همان منظومه شمسی است (وال، ۱۳۸۰، ص ۳۳۱).

رواج بیش از حد مکتب تجربه‌گرایی به صورت اثبات‌گرایی یا اشکال دیگر به طور مشترک سبب تقویت این رویکرد شد که احکام متافیزیکی نه علمی است و نه فلسفی. موضوع فلسفه تحلیل زبان علم است و علم نباید بپرسد «چرا؟»، بلکه باید بپرسد «چگونه؟»، به این معنا که علم نباید دنبال عوامل ناشناخته متافیزیکی باشد که مسؤول رویدادها هستند، بلکه صرفاً باید این رویدادها را بر حسب قوانین تشریح کند. پس اگرچه فلاسفه گذشته سروکارشان با خصلت متافیزیکی علت بود، اما وظیفه فیلسوف در عصر حاضر که فیلسوف علم است، تحلیل معنایی علت و رابطه آن با تبیین است و در صدد است که ببیند دانشمندان تجربه‌گرا چگونه مفهوم علت را به کار می‌برند تا دقیقاً بفهمد منظورشان از این جمله که «این علت آن است»، چیست (کارناب، ۱۳۶۳، ص ۲۷۹). بنابراین طبق این دیدگاه اشیایی که به طور مستقیم در معرض تجربه نیستند، صرفاً پل‌های ریاضی بین مشاهدات هستند؛ یعنی ابزارهایی برای کار پژوهشگرند، نه این‌که نمایشگر موجودات واقعی باشند و پرسش از رویدادهایی که در فواصل بین مشاهدات رخ می‌دهند، بی‌معناست. ما باید الگوها را کنار بگذاریم و به معادلاتی که مشاهدات را به هم ربط می‌دهند، اکتفا نکنیم (همان، ص ۲۸۱؛ گشنی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۰؛ رقابی، ۱۳۷۰، ص ۹۰).

نتیجه‌گیری

علیت نزد ابن‌سینا آن قدر مهم است که بدون آن نمی‌توان تبیین صحیح و درستی از نظام هستی و رابطه خدا با مخلوقات ارائه داد. این نظریه ریشه در آرا ارسطو دارد و اوست که نخستین بار به طراحی این نظریه و شرح مفصل علل چهارگانه می‌پردازد.

آنچه برای ارسطو مهم است، علت است نه رابطه علی؛ از این رو حرفی از نوع رابطه بین علت و معلول زده نمی‌شود، اما ابن‌سینا علاوه بر علت و معلول، به رابطه علی نیز اهمیت می‌دهد و آن را رابطه‌ای اضافی بین وجود علت و وجود معلول می‌داند. البته از نوع این رابطه و از چگونگی مفهوم اضافه سخنی نمی‌گوید.

متکلمان مسلمان نخستین اندیشمندانی بودند که با وجود اذعان به امور واقعی و حقیقی از مخالفان سرسخت اصل علت بودند و علیت ارسطویی و حتی سینوی را با دیده نقد و انکار می‌نگریستند و ضرورت ناشی از این اصل را مخالف قدرت و اراده خدا می‌دیدند و نمی‌توانستند حقیقت معجزه را تبیین کنند، بنابراین آنچه آن‌ها رد می‌کردند لوازم این اصل بود، نه خود آن.

فلاسفه مسلمان از شیخ اشراق گرفته تا ملاصدرا و سایر حکمای حکمت متعالیه، این اصل فلسفی

و لوازم آن را به طور کامل پذیرفتند.

فلاسفه غربی سده‌های میانه که متأثر از ابن‌سینا بودند تا حدودی به اثبات این اصل پرداختند؛ اما به دلیل پایبندی به اندیشه‌های کلامی و دفاع از دین (مسیحیت) در تفسیر این اصل راه متفاوتی را در پیش گرفتند و علیت خدا نسبت به موجودات و علیت سایر موجودات نسبت به هم را دو چیز متفاوت دانستند.

فلاسفه دوره رنسانس در دو حوزه تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی دو دیدگاه متفاوت نسبت به این اصل داشتند و در جایی که عقل‌گرایان سعی می‌کردند این اصل را اثبات و توجیه نمایند، تجربه‌گرایان با دیده شک به آن می‌نگریستند و یا به طور کامل به انکار آن می‌پرداختند و یا آن‌که لوازم آن را رد می‌کردند.

در عصر جدید و دوره معاصر نیز به دلیل جانشین شدن فیزیک مدرن و غالب شدن نظام احتمالات بر نظام جزم و ضرورت، نظریه علت یا به طور کامل رد شد و یا در حد یک قانون که فقط در برخی موجودات قابل مشاهده است، تنزل یافت.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، **المبدأ و المعاد**؛ به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران
- ✓ _____ (۱۳۷۵)، **الاثارات و التنبيهات**، شرح خواجه طوسی و شرح قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه، چاپ اول
- ✓ _____ (۱۳۷۹)، **التعليقات**؛ قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ چهارم
- ✓ _____ (۱۳۸۳ج)، دانشنامه علایی، **طبیعیات و الهیات**، با مقدمه و تصحیح محمد مشکوه و مهدی محقق، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۳۸۰)، **الشفاء، (الالهيات، الرياضيات، الطبيعيات، المنطق)**، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره
- ✓ _____ (۱۴۰۰هـ)، **رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا**، گردآوری عبدالرحمن بدوی؛ قم: بیدار
- ✓ ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، **تاریخ فلسفه در سده‌های وسطی و رنسانس**، تهران: سمت
- ✓ _____ (۱۳۸۰)، **متافیزیک بوئتیوس**، تهران: الهام
- ✓ _____ (۱۳۸۶)، **نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی**، فصلنامه تخصصی فلسفه، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، سال ۳۵، شماره ۱
- ✓ بخشایش، رضا (۱۳۸۷)، **علیت از نظر کانت**، قم: بوستان کتاب
- ✓ بوئتیوس، آنلیسیوس ماینلیوس سورنیوس، (۱۳۸۵)، **در تسلائی فلسفه**، ترجمه سایه میثمی، تهران: نگاه معاصر
- ✓ راس، دیوید (۱۳۷۷)، **ارسطو**، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز
- ✓ رقابی، حیدر (۱۳۷۰)، **فلسفه علم**، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول
- ✓ دکارت، رنه (۱۳۷۶)، **فلسفه دکارت**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: هدی
- ✓ کارناپ، رودلف (۱۳۶۳)، **مقدمه‌ای بر فلسفه علم (مبانی فلسفی فیزیک)**، ترجمه یوسف عظیمی، تهران: نیلوفر
- ✓ ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، **تومیسسم**، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: حکمت، چاپ اول

- ✓ _____ (۱۳۷۹)، *روح فلسفه در سده‌های وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم
- ✓ سالم، مریم (۱۳۸۶)، *بخت و اتفاق از دیدگاه ابن سینا*، دو فصلنامه تخصصی حکمت سینوی (مشکوه النور)، دانشگاه امام صادق علیه السلام، واحد خواهران، سال یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، شماره ۳۸
- ✓ سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۲، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹هـ.)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲؛ بیروت، دار احیاء التراث العربی
- ✓ _____ (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا
- ✓ طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶هـ.)، *نهایه الحکمه*، مؤسسه نشر اسلامی قم
- ✓ غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۱۹م.)، *تهافت الفلاسفه*، بیروت، دارالمشرق
- ✓ فارابی، ابونصر (۱۳۴۹)، *تجرید رساله الدعاوی القلییه*، حیدرآباد الدکن، مطبعه المجلس دائره المعارف العثمانیه
- ✓ _____ (۱۳۴۹)، *شرح رساله الزینون الکبیر الیونانی*، حیدرآباد الدکن، مطبعه المجلس دائره المعارف العثمانیه
- ✓ _____ (۱۹۹۵)، *کتاب تحصیل السعاده*، شرح علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال
- ✓ _____ (۱۳۷۱)، *کتاب التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت
- ✓ _____ (۱۳۲۸)، *مبادئ الفلسفه القديمه، عیون المسائل فی المنطق و مبادئ الفلسفه القديمه*، قاهره، المکتبه السفلیه
- ✓ فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ج ۱-۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی
- ✓ قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت
- ✓ کندی، یعقوب ابن اسحق (بی تا)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تعلیقه و تصحیح محمد ابو ریده، قاهره، دارالفکر العربی، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل فلسفی کندی*، ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران،

انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول

- ✓ _____ (۱۳۶۰)، *نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی*، مقدمه احمد فؤاد
الاهوانی، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش، چاپ اول
- ✓ گلشنی، مهدی (۱۳۶۹)، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، تهران،
امیر کبیر، چاپ اول
- ✓ وال، ژان (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران،
خوارزمی، چاپ دوم
- ✓ Aquinas, Thomas(1999), *Commentary on Aristotle's Physics*,
RJ.Blackwell, RJ.Spath, and WE.Thirlkel(translation), Vernon
J.Bourke(introductin by) Ralph McInerny(preface by); Notre
Dame, Indiana, U.S.A.
- ✓ _____,1995), *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John
P.Rowan(translation), Ralph McInerny(preface by); Notre
Dame,Indiana,U.S.A.
- ✓ _____,(2006), *Summa Theologia*, V.3(1a. 12-13), V.10(1a.
65-74), , V.15(1a. 110-119), Herbert McCabe O.P, New York:
Cambridge University
- ✓ Aristotle(1984), *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan
Barnes, Princeton University Press: U.S.A.
- ✓ Hume, David(1896), *A Treatise of Human Nature* , L.A. Selby-
Bigge, M.A. Oxford, Clarendon Press (The online library of
liberty)