

بررسی و مقایسه ماهیت علیت از دیدگاه ملاصدرا و هیوم

محمدحسین ایراندوست*، زینب درویشی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۲۲)

چکیده

اصل علیت که بر اساس آن هر پدیده‌ای نیاز به علتی دارد، یکی از مسائلی است که کمتر فیلسوفی است پیرامون آن به بحث و بررسی پرداخته باشد. این مقاله با روش تحلیلی، اسنادی و نقادی و با هدف بررسی و مقایسه ماهیت علیت از دیدگاه ملاصدرا و هیوم نگاشته شده است. به نظر می‌رسد، ریشه انکار علیت درمنظر هیوم با مبانی معرفت‌شناختی او در نگرش به واقعیت‌های خارجی و ذهنی، یعنی اساس تجربی شناخت ارتباط داشت. از دیدگاه ملاصدرا، علیت یک اصل فلسفی است که فهم دقیق و عمیق آن تنها از عهده عقل فلسفی بر می‌آید. لذا بروز و ظهور آن نیز عمیق‌تر از تجربه، و در جهان عقلانی است. از این رو، تفسیر علیت از نظر صدرا از سطح مشاهده و استقرا فراتر می‌رود و به یک اصل فلسفی تبدیل می‌گردد که در آن نسبت معلول به علت نوعی نسبت فقر و امکان وجودی است. ملاصدرا با تغییر دیدگاه وجودشناختی، اصل علیت را به نظریه تجلی بازگرداند. این نظریه را می‌توان رویکردی عرفانی به اصل علیت تلقی کرد.

کلیدواژگان

تجربه، ضرورت تجربی، علیت، معلول.

* نویسنده مسئول: استادیار، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: mohirandoost@gmail.com

** دانشجوی دوره دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

طرح مسئله

بحث علیت یکی از مهمترین بحث‌های فلسفی است و در طول تاریخ همواره به عنوان پایه‌ای برای علم نظری در نظر گرفته شده است. اگر وظیفه علم را تشریح و تبیین روابط بین اجزای جهان و پدیده‌ها بدانیم، در این صورت علم عبارت خواهد بود از: مجموعه‌ای از تحلیل‌های علی از ماهیت. بنابراین، علیت پایه‌ای‌ترین اصلی است که علم چه از نوع تجربی و چه از نوع نظری وابسته به آن است زیرا پایه ریزی هر یک از قوانین علمی بدون مقبولیت علیت امری بس محال است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که دارای نظام قانونمند است و هر معلول علت ویژه و روشن دارد که تا علت نباشد معلول وجود نخواهد داشت و هر موجود اثر وفایده‌ی خاص خود را در موجودات دیگر یافت نمی‌شود. به اعتقاد ارسطو، فلسفه با بحث علیت آغاز شد و با پذیرش علیت ادامه یافت؛ زیرا فلسفه با پرسش چرایی به معنی پرسش از علت است. نخستین فیلسوفان یونان همچون تالس و آناکسیمندر با بحث از علت مادی تفکر فلسفی را آغاز کردند و در ادامه به دیگر علل پرداختند (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۱۹-۳۳).

فلاسفه اسلامی همچون ملاصدرا براساس آنچه که در قرآن (سوره انعام) و احادیث آمده (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶) صبغه دینی ایشان ایجاب می‌کند که در این موضوع بیشتر به کنکاش پردازند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۳۰۰). ایشان اذعان می‌کنند که اگر اصل علیت پذیرفته نشود نمی‌توان وارد مباحث فلسفی شد (همو، ج ۳، ص ۱۶۳).

اگرچه ضرورتی ندارد که در مباحث متافیزیکی به دنبال آغاز بگردیم (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۴)، چون که قدمت آن به انسان‌های اولیه مستند است، اما برخی از مورخان فلسفه که از علیت، تحلیل مادی دارند، نقطه آغازی برای آن گفته و آن را مستند به انسانهای سامری کرده‌اند (وال، ۱۳۷۰، ص ۳۱۴) همه فیلسوفان بعد از ارسطو تا به امروز، مباحثشان درباره علیت، به نوعی مرهون مباحث ارسطو است. افلاطون نیز با اعتقاد به این که هر حادثه‌ای به ضرورت باید در ارتباط با علتی پدید آید، به تحلیل انواع علت‌ها می‌پردازد. فهم کلمه ضرورت که افلاطون در بیان اصل علیت بکار می‌برد از اهمیت زیادی برخوردار است زیرا بعدها به عنوان رکن اصل علیت به

شمار آمد. ارسطو هم به ضرورت رابطه علی اعتقاد داشت و تاکید می‌کرد که علت باید ضرورت مطلق داشته باشد. رواقیان هم با بیان این نکته که هیچ چیز بدون علت محقق نمی‌شود بر این نکته تاکید داشتند که علت یاد شده باید به ضرورت عمل کند. (وال، ۱۳۷۰، ص ۳۱۲)

در تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی است که پیرامون علیت به بحث و بررسی پرداخته باشد. اما برخی از فلاسفه درباره مسئله علیت صاحب ابداع و نوآوری بوده اند که از جمله آنها می‌توان به دیوید هیوم و ملاصدرا اشاره کرد. ما در این نوشتار نخست نظرگاه ملاصدرا را در خصوص علیت بیان نموده و سپس به بررسی و نقد دیدگاه هیوم می‌پردازیم. علیرغم وجود کتاب‌ها و مقالات فراوان پیرامون ماهیت اصل علیت، نگارنده ماهیت علیت را از دیدگاه ملاصدرا و هیوم مورد بررسی قرار داده، هدف اصلی بیان تفاوت دیدگاه ملاصدرا و هیوم نسبت به علیت است. صدرالمتالهین معتقد است که می‌توان اصل علیت را از ضرورت علی و معلولی و نحوه بررسی وجود علت و معلول دریافت. عقل حکم می‌کند که چنین موجود وابسته‌ای هم در وجود و هم در عدم، به صورت ضرورت، وابسته به علتش است (شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۹). ملاصدرا با نظریه ابتکاری خود در بحث علیت و با استفاده از اصالت وجود و تشکیک وجود و قاعده بسیط الحقیقه توانست شاهکار خود را در این مساله به جهان عرضه کند. لکن در اینجا مساله مهم، چگونگی جمع بین وجود مطلق بودن خدا و وجود و تاثیر داشتن علت‌های ثانیه است. ملاصدرا با تکیه بر اصل هم‌سنخی بین علت و معلول، جدایی موجودات را به تشکیک وجود باز می‌گرداند و خیر و وجود و حیات را از سوی خداوند در همه موجودات جاری و ساری می‌داند (لاهیجی، ص ۱۷۲). اما علت اصرار هیوم بر نفی قانون علیت، چیست و چگونه می‌توان دیدگاه ایشان را نفی یا اثبات نمود.

این مقاله، با هدف بررسی، بررسی، مقایسه و نقد دیدگاه هیوم و ملاصدرا در باب علیت نگاشته شده است. سوال اصلی این است که نظریه هیوم در باب علیت با نظریه ملاصدرا در باب وحدت شخصی وجود، دارای چه اشتراکات و تمایزاتی است؟

در بیان اهمیت و ضرورت طرح این بحث نکاتی چند ضروری است:

۱. اصل علیت زیر بنای قوانین تمام علوم است و بحث علیت تاثیر شگرفی در نوع نگرش انسان به جهان دارد و معقولیت عقاید دینی وابستگی تام به این بحث دارد.
۲. ملاصدرا وجود و علت مطلق بودن خدا را با وجود و تاثیر داشتن (علیت) سایر موجودات به نحوی جمع می‌کند که وجود را از سوی خدا در همه موجودات جاری و ساری می‌داند. و حل این مسئله کمک بزرگی به معرفت خدا و چگونگی تاثیر او در سایر موجودات و تقویت اعتقاد انسان به توحید می‌نماید.
۳. نظر ملاصدرا در رابطه با علیت دارای نوآوری و فلسفی عرفانی می‌باشد.
۴. پذیرش اصل علیت مساوی با پذیرش خداوند متعال است.
۵. از آنجا که تفسیر علیت به روش هیوم موجب نفی علیت خداوند در عالم و در نتیجه نفی خداوند می‌انجامد. اثبات نادرستی نظر هیوم در انکار اصل علیت، نقد، بررسی و نفی آن تفکر غربی، تزلزل این اندیشه غربی را ثابت می‌کند.

تحلیل دیدگاه ملاصدرا پیرامون اصل علیت

ملاصدرا در تعریف علت می‌گوید: هوالشیء الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عرمله عدم الشیء آخر (شیرازی، ۱۴۲۳، جلد ۲، ص ۱۲۹) چیزی است که از وجودش وجود چیز دیگر و از عدمش، عدم چیز دیگر حاصل می‌شود به عبارت دیگر «هی ما یجب به وجود شیء آخر». این معنا با علت تامه مطابقت دارد، اما معنای عام علیت از این قرار است: «موجودی که وجود چیز دیگری (معلول) بر آن توقف دارد. معلوم باشد، معلول نیز معدوم خواهد بود، ولی اگر موجود باشد، لازم نیست که معلول حتماً موجود باشد، بلکه می‌تواند موجود یا معدوم باشد. بر طبق تعریف دوم، علت هم شامل علت تامه است و هم علت ناقصه. ملاصدرا پس از بیان مطالب فوق علت ناقصه را به علل اربعه-یعنی علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی تقسیم می‌کند. علت مادی و صوری علل داخلی و علل قوام اشیاء اند و علت غایی و فاعلی علل خارجی اشیاء. علت مادی، جهت بالقوه شیء و منظور

از علت صوری جهت بالفعل شیء است. بنابراین معلول، موجودی است که در تحققش محتاج علت است. (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

در نزد ملاصدرا، هر معلولی قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد، ولی به وجودی اعلی و اتم و همین تحقق در علت، مبدا صدور معلول است و بدون این تحقق معلول، موجود نخواهد شد. برابر این نظریه همه آفریده‌ها، صفات خالق را به اندازه ظرف وجودی خویش دارند، زیرا وجود از نظر او، هم پا و هم راه علم، قدرت، حیات و... است. بدین گونه از نظر او، وجود، اصیل است. پس اگر کمالی از کمال‌ها برای مرتبه‌ای از هستی ثابت شد، محال است که آن کمال در جای دیگر نباشد (همان، ص ۱۷۴).

در این مقاله سعی کردیم ابتدا به بررسی نظریه علیت ملاصدرا بر مبنای وحدت شخصی وجود و سپس به نقد و بررسی دیدگاه هیوم بپردازیم. برای بیان نظر ملاصدرا، و فهم آن لازم است عناوینی به شرح زیر را بررسی کنیم و توضیحی مختصر از آن ارائه دهیم.

اصالت وجود

مهمترین مبنا در نظر وحدت ملاصدرا اصل اصالت وجود می باشد، طبق این دیدگاه اصالت وجود هیچ یک از اشیاء در خارج یکسان نیست اما در عین حال همه در یک حقیقت مشترک و یکسان هستند و از این رو ما بر آنها یک محمول را حمل می کنیم.

اصالت وجود همان دارا بودن عینیت و منشأ اثر است. پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن و نیز تقسیم هر موجود ممکن به وجود و ماهیت، موضوع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بیان می شود. همه آشنایان به تاریخ فلسفه، متفق القول هستند که ملاصدرا «اصالت وجود» را محور فلسفه خویش قرار داده است. از نگرش اصالت وجودی، این وجود است که اصالتاً در خارج تحقق دارد و دارای مصداق خارجی است. این ذهن است که میان وجود و ماهیت، تمایز قرار می کند. ماهیت، امری مجازی و اعتباری و در واقع عدمی است. از خویش ذاتی ندارد و تابع امر اصیل، یعنی وجود است و از وجود عینی، انتزاع می شود (شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۸). از نظر ملاصدرا وجود احق الاشیا در تحقق است (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۶ و ۱۳۷۸ ص ۲۶ و ۱۳۵۴، ص ۱۰)

و ۱۳۶۲، ص ۳۲۱)؛ زیرا مقصود از اصالت همانا منشأ اثر بودن است و ماهیت نه موثر است نه اثر پس وجود مبدأ اثر و اثر مبدأ است. پس وجود اصیل است.

وحدت وجود - و تشکیک در وجود

ملاصدرا در سلوک عرفانی خود، تنها یک علت نهایی یعنی واجب بالذات را حقیقی می‌داند و ممکنات که همه معلول نهایی اویند، همواره جهتی از جهات اویند. اینجاست که تشکیک در وجود مطرح می‌شود. مراتب حقیقت هستی در طول یکدیگرند. همه 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، دارای شدت و ضعف وجودی است. این شدت و ضعف، به نزدیکی و دوری وجودات ممکن به وجود بسیط واجب بستگی دارد و منشاء اختلاف در آن، در خود وجود است. کثرت وجودات خاص برآمده از دل خود وحدت وجود است، چنین است که ملاصدرا، وحدت وجود را همراه با کثرت وجود، مطرح می‌کند (طباطبایی، بی تا، ص ۱۲ و ۱۱). طبق دیدگاه ملاصدرا همه مراتب ضعیف وجود در مراتب بالاتر موجودند و مراتب پایین تر را به نحو بسیط و ساده برخوردارند. بالتبع خداوند که فوق او مرتبه ای متصور نیست وجود نامتناهی و وجوی همه کمالات همه مراتب وجود است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۱۹).

ادله ملاصدرا بر دیدگاه وحدت شخصی وجود

ملاصدرا بر این نظریه دو برهان اقامه کرده است. در برهان نخست از قاعده «بسیط الحقیقه» و نامحدود بودن اشیا استفاده می‌شود. شیء ای که بسیط محض است، ناگزیر، نامحدود است و نامحدود و نامتناهی بودن وجود، حد وسطی است که وحدت شخصی وجود و حصر آن در واجب را اثبات می‌کند؛ یعنی وقتی وجود بی‌نهایت و نامحدود باشد، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. به عبارت دیگر، وجود وی خلایی را باقی نمی‌گذارد تا «غیر» خودنمایی کند و در نتیجه، تحقق کثرت ممکن نیست (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۹-۲۴۵). برهان بعدی از تحلیل علت معلول بدست می‌آید.

تحلیل رابطه علی و معلولی

ملاصدرا با تجزیه علت و معلول و رابطه وجودی میان آنها به قول وحدت شخصی وجود دست می‌یابد. از نظر او، علت و ایجاد آن به نفس ذات اوست و امری زاید بر ذات آن نیست. در غیر اینصورت، برای علت شدن محتاج به غیر خود است و برای رفع دور و تسلسل ناچاریم علتی را در نظر بگیریم که علت آن، عین ذات آن است. از جانب معلول، نیز امر، چنین است؛ یعنی تحلیل معلولیت ما را به شیئی می‌رساند که معلولتش عین ذات اوست، نه آن که ذاتی داشته باشیم که معلولیت از جانب علت به آن افزوده شده باشد. با چنین فرضی، در هنگام تاثیر، سه امر علت، معلول و تاثیر به دو امر باز می‌گردد. از سوی دیگر، این عینیت بیانگر آن است که معلول در قیاس با علت، هویت استقلالی خود را از دست می‌دهد و عینت افزوده و ربط ذاتی به علت می‌شود. قیام ذاتی معلول به علت، آن را در زمره اوصاف و شئون علت در می‌آورد. (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۴۹)

در چنین نظام علی و معلولی که خداوند علت فاعلی همه اشیاء است تمام کمالات اشیاء را به نحو اعلی و اشرف و برتر دارا است؛ زیرا معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۱۹) بدین ترتیب، کل عالم، وصف و شان یک وجود حقیقی می‌شود، یک حقیقت بسیط و واحد شخصی که منزله از کثرت، نقصان و امکان است، اثبات می‌شود و جز آن، هر چه می‌نماید، شئون و ظهور اوست (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۴۹).

وجود ربطی

وجود ربطی، یعنی وجود فاقد استقلال لافسه، و حتی وجود آن، عین وجود لایحه است. از این جهت وجود را در چارچوب تشکیک و اصالت می‌توان به وجود «رابط» و «وجود مستقل» تقسیم کرد. «وجود ربطی» عین ارتباط وابستگی است. پیوندش با مستقل جوری است که وجود او عین وابستگی است. (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۷)

حرکت جوهری

حرکت تجدد وجود است و از دیدگاه ملاصدرا حرکت اصلی در مقوله جوهر اتفاق می‌افتد و در

خارج از ذهن جوهر و عرض یکی هستند. حرکت در جوهر علت حرکت و تغییر در عوارض است. حرکت در عرض از لوازم حرکت در جوهر است. تنهایی وجود است که در خارج است و دارای ماهیتهای متفاوت اعتبار شده در ذهن است.

تجلی به جای علیت

تجلی در لغت به معنای آشکار شدن، وُضوح، بُروز و از نهان خارج شدن است (ابن منظور، لسان العرب، ص ۱۵۰) در کتاب عرفا یعنی آنچه از انوار غیب بردلها آشکار می شود (عبدالرزاق، کاشانی، اصطلاحات الصوفیه) ملاصدرا، علیت را مترادف تجلی داشته است و به تبعیت از عرفا و با استدلال محکم تر از ایشان در می یابد که خلقت جهان همان تجلی ذات حق است و تجلیات الهی نمایانگر صفات متکثر ذات حق اند و در حد ذات از خود چیزی ندارند (شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۵۷).

از مهم ترین کارهای ملاصدرا نزدیک کردن مفهوم تجلی و علیت بود او علیت را به تجلی برگرداند. اهمیت کار ملاصدرا از آن جهت است که او این مبحث را به بحث های عقلانی و استدلال های برهانی عجین ساخت. وی در مورد تطوّر فکری خویش و پذیرش مساله تجلی به جای علیت می گوید: « آن چه ابتدا پذیرفتم مبنی بر اینکه در عالم وجود، علت و معلولی هست، نهایتاً به این انجامید که آن چه علت نامیده می شود، اصل و معلول، شانی از شئون و گونه ای از گونه های اوست و علیّت و افاضه به تجلی مبداء اول به ظهورات مختلف آن است (خوارزمی، ۱۳۵۷، ص ۶۸).

اصل علیت بر مبنای وحدت شخصی وجود ملاصدرا

نظریه وحدت شخصی وجود به عنوان دیدگاهی بدیع در ساحت حکمت اسلامی، تأثیر بنیادینی در بسیاری از مباحث حکمی داشته است. از جمله می توان به تأثیر آن در مباحث توحید افعالی، جبر و اختیار، وجه خاص، خلق جدید و اصل علیت اشاره کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵ تا ۳۶۰). همان طور که پیش از این اشاره شد، برای امکان طرح بحث علیت نیاز به پذیرش تحقق کثرات در عالم داریم تا سخن از دو شیء و رابطه میان آنها به میان آید. در صورتی که وجود

حقیقی را به یک وجود تقلیل دهیم و دیگر موجودات را در حدّ ظهورات و تعینات آن تنزّل دهیم و برای آنها وجود ظلی و اعتباری در نظر بگیریم، طرح بحث علیت به شکل معهود فلسفی آن، جا ندارد. اصل علیت بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، تقریر خاصی به دست می‌آورد که با شکل فلسفی آن بسیار متفاوت است.

عرفای قائل به وحدت شخصی وجود در قاموس خود، اصل علیت ندارند. ایشان علیت را به معنای وجودبخشی یک واقعیت به واقعیت دیگر نمی‌دانند، بلکه با دقت و ملاحظه تغییرات وجودشناختی که ره آورد دیدگاه وحدت شخصی وجود است، آن را جرح و تعدیل می‌کنند. عرفا و به تبع ایشان ملاصدرا با پذیرش تجلی ذات حق در مجالی و مظاهر مختلف، علیت را به تجلی برمی‌گردانند. در تجلی و ظهور نوعی وحدت برقرار است، بر خلاف علیت که در آن کثرت نقش کلیدی را دارد. در نظریه تجلی، مظهر همان ظاهر است؛ حقیقت جلوه خود متجلی است. جلوه شیء ثانی آن نیست، بلکه مرتبه ای از مراتب همان حقیقت است.

با وجود آن که عرفا منکر اصل علیت به معنای فلسفی آن هستند، ولی برای انس پیروان عقل با معارف شهودی در عرفان نظری از مبادی برهانی و اصطلاح حکما فاصله نمی‌گیرند. از این رو، در تبیین فیض و مصونیت آن از کثرت از قاعده الواحد با تعبیر رایج آن که صدور است، استفاده می‌کنند، البته برای حفظ محور اصلی عرفان، عنوان «ظهور» را از نظر دور نمی‌دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۶ص ۴۵۰).

از مهم ترین کارهای ملاصدرا نزدیک کردن مفهوم تجلی و علیت بود. او علیت را به تجلی برگرداند. اهمیت کار صدرالدین شیرازی از آن جهت است که او این مبحث را با بحث های عقلانی و استدلال های برهانی عجین ساخت. وی در مورد تطوّر فکری خویش و پذیرش مسئله تجلی به جای علیت می گوید:

«آنچه ابتدا پذیرفتیم مبنی بر این که در عالم وجود علت و معلولی هست، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است.» (شیرازی، ۱۳۶۲ص ۵۴؛ همو، ۵۰).

بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول، دیگر وجود نیست، زیرا طبق این مبنا، معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای این دیدگاه علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به «واجب» و «شأن آن» تقسیم می‌شود. پس علیت علت و تأثیر آن بر معلول، به عنوان تحقق وجود واحد و تطوّر آن به اطوار و حیثیات گوناگونی است که منفصل از آن نیستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۵۰۰).

ملاصدرا در برخی عبارات در تبیین نحوه ارتباط وجود حقیقی با ماسواه از واژه «شرح» بهره می‌برد. (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۴۴). ترشح آب به معنای جاری شدن و سیلان آن است. برخی شارحان معتقدند که صدرالحکماء با آوردن این اصطلاح قصد نفی سنخیت متعارف حکمی و به جای آن ارائه سنخیت عرفانی را داشته است، به این معنا که حق در مرایی مختلف، ظهورات گوناگونی می‌یابد که همگی به همان اصل واحد بازمی‌گردند. (لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۹۸ و ۱۹۹).

با نفی رابطه علیت متعارف در فلسفه و با دیدگاه وحدت شخصی وجود به این نتیجه می‌رسیم که رابطه خدا و عالم، رابطه ای وصفی است، نه تولیدی. رابطه تولیدی به معنای پذیرش وجود حقیقی برای عالم و رابطه وصفی به معنای عدم تحقق ذاتی عالم است و جهان صرفاً توصیف کننده امر دیگر است.

طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود، همه ظهورات، شئونات و اوصاف حقیقت واحد وجود در احاطه آن هستند و وجود واحد در حیطه خود، موجب ظهور ماسواست. پس هر چه غیر اوست، در احاطه آن به سر می‌برد، به نحوی که می‌توان گفت وجود واجب داخل آن است؛ یعنی در آن حضور دارد و خارج از آن است؛ یعنی هویتش محفوظ است. حق تعالی در عین حفظ کردن مرتبه واجب خود در هر مرتبه ای نیز حضور دارد. به دیگر سخن، در هر مرتبه ای از مراتب وجود، خداوند با اشیا معیت دارد، البته این معیت در مرتبه ظهور است و الا در مرتبه بطون، وجود حق منزّه از اشیاست. ملاصدرا تأکید می‌کند که این سخن نباید چنین توهمی را ایجاد کند که حقیقت وجود در اشیا ساری است و در آنها احاطه سریانی دارد و به واسطه رابطه سریانی، در

آن تغییر و تجزیه یا اوصاف محدثات رخ می دهد. برای رفع چنین شبهه ای وی از احاطه و معیت حق به احاطه و معیت «قیومی» تعبیر می کند که امری غیر از احاطه «سریانی» است. احاطه سریانی مربوط به وجود منبسط است نه وجود حق. اشیا به واسطه خاصیت سریانی وجود منبسط، از تحقق ظهوری برخوردار می شوند. اما حق تعالی نسبت به اشیا معیت و احاطه قیومی دارد. ملاصدرا اقرار می کند که ما به کنه این معیت و ماهیت آن علمی نداریم، اما فی الجمله می دانیم که احاطه حق نسبت به اشیا به معنای آن است که اشیا قیام خود را از آن دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۴۹۶).

ملاصدرا در تبیین اصل علیت بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، علاوه بر بیان فوق (نفی اصل علیت فلسفی و ارجاع علیت به تجلی و تشأن)، عباراتی دارد که در آنها از جاعلیت و مجعولیت ذات حق با وجود منبسط سخن می گوید؛ یعنی به نظر می رسد که او رابطه علیت را تنها از میان علل و معالیل کثیر جمع می کند و آن را در ارتباط میان حق و وجود منبسط محدود می کند. در چنین عباراتی، وجود منبسط، مجعول بالذات وجود حق معرفی می شود. این بیان را می توان رویکرد عرفانی به قاعده الواحد تلقی کرد. طبق این رویکرد عرفا معتقدند که وجود حق تنها یک مجعول دارد که همان وجود منبسط است.

معنای دقیق این سخن آن است که به لحاظ آن که وجود منبسط وحدت سببی دارد، صورت تفصیلی اش همه مراتب عالم را در بر می گیرد. ملاصدرا در توجیه نحوه رابطه وجود حق با وجود منبسط از اصطلاح «منشائیت» بهره می برد. او در فصول پایانی از مبحث علیت در کتاب اسفار چنین عنوانی را آورده است: «در باب اولین امری که از وجود حق نشأت می گیرد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۳۳۲) آنچه باید در اینجا تبیین شود، مفهوم منشائیت و رابطه آن با علیت است. ملاصدرا منشائیت را امری غیر از علیت معرفی کرده است. گرچه او مفهوم منشائیت را توضیح نداده، با قرینه ای که در عبارت آورده است می توان تا حدودی به معنای آن پی برد:

«منشائیت علیت نیست، زیرا علیت اقتضای تباین میان علت و معلول را دارد. علیت در مقایسه میان وجودات خاص متعین از حیث تعین و اتصاف هر یک از وجودات به عین ثابت خود، محقق

می‌شود، ولی در اینجا کلام ما در وجود مطلق است که وحدتی مخالف با سایر وحدت‌های عددی، نوعی و جنسی دارد، زیرا وجود مطلق مصحح همه وحدت‌ها و تعین‌ها به شمار می‌رود.» (همان).

وجه تمایز علیت و منشائیت در این عبارت، کثرت و جدایی میان علت و معلول در امر اول ذکر شده است. در مقابل کثرت علی و معلولی، وجود مطلق از انبساط سعی برخوردار است که مخالف با وحدت عددی، نوعی و جنسی است و لذا نمی‌تواند مجرای قاعده علیت قرار گیرد، بلکه در مورد آن می‌توان منشائیت را به کار برد. با توجه به آن که ملاصدرا صراحتاً منشائیت را امری غیر از علیت معرفی می‌کند، می‌توان گفت که به کارگیری اصطلاحات جاعل بالذات و مجعول بالذات از طرف او خالی از مسامحه نیست.

بررسی دیدگاه هیوم پیرامون اصل علیت

هیوم از دیدگاه معرفت‌شناسی به علیت پرداخت و به این نتیجه رسید که اصل علیت یک قضیه تحلیلی نبوده و بین علت و معلول ارتباط ضروری برقرار نیست. وی مدعی شد، ضرورتی که برای این اصل منظور می‌شود فقط ناشی از عادت است که از تجربه حاصل می‌شود این همان چیزی بود که کانت را به شدت تحت تاثیر قرار داد و ما در اینجا به تحلیل نظریه هیوم می‌پردازیم تا نظر او در خصوص علیت معلوم گردد.

هیوم ادراکات ذهن را به دو دسته تقسیم می‌کند ۱. انطباعات ۲. تصورات منظور هیوم از انطباعات داده‌های بی‌واسطه ادراک حسی است. این ادراکات اعم از ادراکات به حس ظاهری مانند آگاهی ناشی از دیدن یا شنیدن و... و ادراکات به حس باطنی مانند آگاهی از درد و احساس محبت و... است. این نوع ادراکات صرفاً در هنگام تماس و مواجهه مستقیم حواس با مدرک حسی ایجاد می‌شود.

اما تصورات صورت‌های کمرنگ انطباعات هستند، بدین صورت که پس از قطع ارتباط مستقیم حسی فاعل شناسا با شیء مدرک، صورت ضعیف آن شیء به کمک حافظه یا متخیله باقی می‌ماند که هیوم آن صورت کمرنگ و ضعیف را تصور یا ایده نامیده است. یا متخیله باقی می‌ماند

که هیوم آن صورت کمرنگ و ضعیف را تصور یا ایده نامیده است. او معتقد است انطباعات نیرومندتر و روشن تر از مفاهیم هستند. و تصورات صور ضعیف آنها در تفکر و استدلال هستند. و دو دسته اند بسیط و مرکب. ادراک کیفیتی مانند رنگ آبی که تقسیم نمی پذیرد بسیط است. اما ادراک یک تصویر آبی که می تواند به اجزاء تقسیم شود مرکب است.

انطباعات بسیط همیشه در تجربه ما بر تصورات بسیط مشابه خود تقدیم دارند نفی تصورات و معانی فطری نموده و ادعا می کند که مفاهیم ناشی از تجربه است.

هیوم در تحلیل فلسفی علیت در صدد تبیین این نکته است که:

وقتی گفته می شود «الف» علت «ب» است. این گزاره حاصل چه معنایی است؟ به بیان دیگر چه ویژگی هایی برای علت یا معلول می توان ذکر کرد؟ هیوم در تحلیل فلسفی علیت فهم متعارف مردم از علت را ملاک کار قرار می دهد. فهم فیلسوفان و حکیمان را، او می گوید: ما می بینیم عامه مردم وقتی چیزی را به عنوان علت و چیز دیگر را به عنوان معلول معرفی می کنند چه معنایی را اراده می کنند ولی مثل دیگر فلاسفه معنا و تفسیر خاص را از علت ابداع نمی کند و آن را فلسفه نمی تواند از مرز زبان خارج شود. منتها این فهم عرفی را درباره ی علت و معلول در چارچوب معرفت شناسی خاص خودش مورد تجزیه و تحلیل قرار داده برخی را تاکید و برخی را مورد جرح و تعدیل قرار می دهد، سپس آن شکل خاص می پذیرد یا انکار می کند. (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲)

هیوم در کتاب «رساله درباره طبیعت علم بشر» ادعایش این است: که اگر ما فهم عرفی درباره علیت را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم مشاهده می کنیم که آن چه مردم علت یا معلول می خوانند واجد سه ویژگی است اما در کتاب «تحقیق درباره فهم بشر» عامل چهارمی را نیز اضافه می کند که به این چهار مورد در این جا اشاره می کنیم:

۱. مجاورت: اشیائی که علت و معلول به شمار می آیند مجاور یکدیگرند دو شیء که فاصله بسیار زیادی از یکدیگر داشته باشند نمی توانند در یکدیگر تاثیر بگذارند. (همان، ص ۲۷۳)
۲. تقدم زمانی: دومین ویژگی علت تقدم زمانی آن بر معلول است یعنی اول علت بعد در زمان بعد معلول به وجود می آید.

۳. رابطه ضروری: گاهی مشاهده می‌کنیم که اشیا یی نسبت به یکدیگر مجاورت دارند اما نسبت به دیگری تقدم زمانی دارند ولی نمی‌توان هیچ یک را علت دیگری به حساب آورد بنابراین برای اینکه میان دو شیء رابطه علیت برقرار باشد باید ویژگی دیگری نیز وجود داشته باشد و آن رابطه ی ضروری میان علت و معلول است یعنی اگر علت تحقق پیدا کرد معلول نیز حتماً تحقق پیدا کند. (همان، ص ۲۷۵)

شاید بتوان گفت: اساس و پایه بحث هیوم درباره ی علیت به همین رابطه ضروری میان علت و معلول بر می‌گردد. بدین دلیل هیوم هم در «رساله درباره طبیعت بشر» که از این بحث گرفته مهمترین شاخص تفکر فلسفی هیوم است.

۴. نیروی مولده: چنانچه بیان شد هیوم در «رساله درباره طبیعت بشر» فقط در مورد سه ویژگی علت و معلول بحث می‌کند. ولی در کتاب «تحقیق درباره فهم بشر» که بعد از رساله نوشته شد مختصراً در عین حال به نظر می‌رسد که جامع تر از آن است از ویژگی چهارمی نام می‌برد و می‌نویسد: عام مردم هنگامی چیزی را به عنوان علت فرض می‌کنند که چیزی دیگری به نام معلول ایجاد کند. در نهان آن نیروی مولده ای را لحاظ می‌کنند که سبب پیدایش معلول می‌شود. اگر چه وی در موضع دیگری از همین کتاب وجود چنین نیروی مولده ای را در علت انکار می‌کند. (همان، ص ۲۷۶)

روانشناسی تجربی در نظر هیوم

در مبحث روانشناسی تجربی علیت تمام جد و جهد هیوم بر این اساس است که اثبات کند رابطه علیت یک رابطه طبیعی است تا بواسطه آن عنصر «رابطه ضروری» در میان علت و معلول را حذف کند و این امر را مهمترین رسالت خود می‌دانسته است.

وی برای انکار رابطه ضروری از دو امر، یعنی، «عادت» و «تداعی معانی» استفاده می‌کند و می‌گوید: ما بوسیله این دو امر ضرورت را به اشیا یی خارجی نسبت می‌دهیم. اگر چه قبل فیلسوفان تجربی، لاک در فصلی از کتاب خود درباره تداعی معانی و اهمیت آن سخن گفته است. اما هدف جان لاک از طرح این بحث بیش تر اخذ نتایج تربیتی و اخلاقی بود. (طاهری، ۱۳۸۵، ص ۵۸)

نقد و بررسی نظریه هیوم در باب علیت

نظریه هیوم هم از نظر بنیایی و هم مبنایی دارای اشکالاتی است (امیدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷).

اشکالات مبنایی نظریه هیوم

اشکالات مبنایی نظریه هیوم به شرح زیر است:

۱. هیوم از فلاسفه تجربی است نه عقلی، و ارزش تجربه منوط به پذیرفتن اصل علیت است، لذا فلسفه او منتهی به شکاکیت می شود.
۲. هیوم معرفت فطری را انکار و فقط شناخت را منحصر به حواس می داند.
۳. هیوم عقل را به معنایی که ما قبول داریم که مدرک کلیات است نمی پذیرد و کلی را همان فرد می داند که عادت کرده ایم آن را به مصادیق بیشتر تعمیم دهیم.
۴. هیوم علیت را منحصر به عالم ماده می داند.
۵. هیوم علیت را با دال و مدلول خلط کرده است.
۶. نظریه هیوم، همه علوم را نفی می کند زیرا جزء با پذیرش علیت تحقق نمی یابند.
۷. پذیرفتن اشیاء عینی خارج از ذهن منوط به علیت است و با نفی علیت به جای رئالیسم باید ایدئالیسم را پذیرفت.
۸. کلیت و قطعیت قوانین علمی نتیجه پذیرفتن اصل علیت است.
۹. توضیح او پیرامون چگونگی پیدایش مفهوم علیت (قانون تداعی معانی) روانشناسانه است و تحلیل های هیوم بیشتر روان شناختی است تا فلسفی.
۱۰. همین که خود هیوم در صدد توجیه بر می آید و سخن می گوید، خود این با استفاده از اصل علیت است.

انتقادهای بنیایی نظریه هیوم

انتقادهای بنیایی نظریه هیوم به شرح زیر است:

۱. بحث مفصل هیوم برای اقناع مخاطب دلیل پذیرفتن علیت است.
۲. نظریه هیوم در باب علیت منتهی به نقض مبنای خودش در پذیرفتن اصل تجربه است.

۳. پیامد نظریه هیوم شکاکیت است زیرا پذیرفتن اعتبار علوم مبتنی بر قبول کلیت قوانین آنها و آن نیز بر پذیرفتن علیت است.
۴. هیوم رابطه علیت را بر اثر عادت می‌داند که بر اثر تکرار موجب این باور شده است که این خود پذیرفتن اصل علیت است.
۵. در تقسیم بندی تصورات می‌گویید انطباعات علت مفاهیم اند آیا این خود جلوه ای از پذیرفتن علیت نیست؟ (پاپکین، ۱۳۹۲، ص ۲۰۰)

نتیجه

اصل علیت که یکی از اصل های مهم فلسفی به شمار می رود، فرع بر تحقق کثرت است. در صورتی که حکیمی دیدگاه وحدت شخصی وجود را بپذیرد، به لحاظ نفی کثرت نمی تواند به اصل علیت معهود فلسفی وفادار بماند. ملاصدرا معتقد است که می توان اصل علیت را از ضرورت علی و معلولی ونحوه بررسی وجود علت و معلول دریافت. و عقل حکم می کند که چنین موجود وابسته ای هم در وجود وهم در عدم، به صورت ضرورت، وابسته به علتش است. اما در میان اجسام علیت حقیقی وجود ندارد. آن چه علت حقیقی نامیده می شود، اصل و معلول، شانی از شئون و گونه ای از گونه های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبداء اول (واجب الوجود) به ظهورات مختلف آن است. و با ردّ علیت فلسفی، نظام تجلی و ظهور را در عالم جاری دانست که طبق آن وجود حقیقی از آن حق تعالی است و ممکنات شئون و اوصاف وجود حق هستند و نسبت به آن وجود ظلی و قیام سایه وار دارند.

اما دلیل هیوم مبتنی بر اصول معرفت شناسی خاص خودش است. وی پی آن است تا اثبات کند که رابطه علیت یک رابطه طبیعی است تا بوسیله آن عنصر ضرورت میان علت و معلول را حذف کند و برای این امر از عادت و تداعی معانی استفاده می کند.

مقایسه دیدگاه هیوم با دیدگاه ملاصدرا نشان می دهد که در دیدگاه هیوم از آنجا که منشأ علم و معرفت و دانش انسانی را تجربه خارجی تشکیل می داد و رویکرد این فیلسوف تجربه گرا به جهان خارج، بیشتر رویکرد معرفت شناختی بود، در عمل امکان اینکه بتوانند به فهم درست و

دقیقی از اصل علیت برسد 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 ایشان از آن غافل بود و تلاش می‌کرد تا با توان معرفتی خود با مراجعه به جهان تجربی چنین اصلی را استنباط کند، 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 هیوم از یک سو و گسترش روزافزون علوم تجربی از سوی دیگر، باعث شد تا او معیار حقانیت و درستی علیت را توسط علوم مذکور بررسی نماید، درحالی که علیت اساس این علوم است و قابل ارزیابی و اعتبار بخشی توسط این علوم نیست. علاوه بر این هیوم، کاملاً از دید معرفتی به رویکرد تجربی وفادار بود، هرچند در زندگی عملی خود مانند کسی که قایل به علیت است رفتار می‌کرد. در حالی که تبیین فلسفه اسلامی، بالاخص حکمت متعالیه ملاصدرا در تفکیک اصل علیت از مسایل علوم تجربی و تجربه‌گرایی و اثبات فلسفی و عقلانی بودن آن و توجه به نگرش علوم فیزیکی در قرن حاضر چهره جدیدی از علیت را آشکار می‌کند.

همه همت و تلاش هیوم این است که اصل علیت را راه تجربه و حس اثبات نماید و چون موفق نشده، سعی بر انکار آن دارد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، ج ۱۵، نشر ادب الحوزه، قم.
۳. امیدی فرد، عبدالله، ۱۳۸۴، اندیشه های فلسفی، سال دوم، شماره چهارم، صفحات ۸-۱۱۲.
۴. الهی قمشه ای، مهدی، ۱۳۶۳، حکمت الهی، تهران، انتشارات اسلامی.
۵. پاپکین، ریچارد واسترول، ۱۳۹۲، کلیات فلسفه، مترجم مجتبی جلال الدین، تهران، انتشارات حکمت.
۶. خادمی، عین الله، ۱۳۸۰، علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گرا، قم، انتشارات حوزه علمیه قم.
۷. خوارزمی، حسین، ۱۳۵۷، شرح فصوص الحکم، مولی، تهران .
۸. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۴۲۳، حکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۳۸۲، شواهد الربوبیه ج ۱، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
۱۱. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۳۵۴، المبدء المعاد، تهران، نشر حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۳۶۲، مفاتیح الغیب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. شیرازی، صدرالمتالهین، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی تحقیق و تصحیح ناجی اصفهانی محمد، تهران، انتشارات حکمت.
۱۴. طاهری، سید صدرالدین، ۱۳۸۵، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. طباطبائی، بی تا، سید محمد حسین، نهایت الحکمه ج ۲، بی جا، موسسه النشر السلامی.

۱۶. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، درآمدی به نظام حکمت صدرایی ج ۲، قم، موسسه امام خمینی (ره).
۱۷. قدردان قراملکی، محمد حسین، ۱۳۵۷، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم، چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۸. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، نشر مولوی.
۱۹. کلینی، محمد یعقوب، بی تا، الکافی ج ۲، تحقیق علی اکبر غفاری، علی اکبر غفاری، بیروت، دارصعب.
۲۰. لاهیجی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۱. وال، ژان، ۱۳۷۰، بحث در مابعداطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.