

علیت از نظر شیخ الرئیس ابن سینا

دکتر منصور ایمانپور
استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه
تربیت معلم آذربایجان

چکیده:

پرسش اصلی این مقاله آن است که نظر ابن سینا در باب حسی یا استدلال بودن اصلی علیت چیست و چگونه این اصل را اثبات می کند و نظر نهایی او در باب حقیقت علت و معلول چیست؟

پاسخ این مقاله به پرسش مذکور این است که اصل علیت به عنوان یکی از مسایل اساسی تاریخ فکر بشر با واکنش های متفاوتی از سوی متفکرین شرق و غرب مواجه شده است. از یک سو کسانی چون اشاعره در جهان اسلام و فلاسفه ای همچون هیوم در جهان غرب به بهانه غیر حسی و غیر استدلالی بودن آن به رد و انکارش پرداخته اند و از سوی دیگر فلاسفه ای نظیر ابن سینا با اذعان به غیر حسی و تجربی بودن آن، از طریق استدلال به اثبات آن همت گماشته اند.

از آنجائی که این اصل در نظام فلسفی ابن سینا از جایگاه ویژه ای برخوردار است و در تفسیر نظام هستی و پیوند میان دو قلمرو هستی نقش اساسی را ایفا می کند، لذا شیخ الرئیس ضمن اعتراف و اذعان به غیر حسی و تجربی بودن آن به اثبات آن از طریق استدلال می پردازد. عصاره استدلال او در اثبات اصل علیت به این صورت است که هر ماهیتی ممکن است، هر ممکنی محتاج علت است، پس هر ماهیتی محتاج علت است.

ابن سینا پس از اثبات این اصل به اثبات لوازم آن از طریق براهین دیگر پرداخته و در نهایت به رابط و تعلق محض بودن وجودات معلول حکم داده است زیرا از نظر او، وجود معلول غیر محتاج به علت در مقام ذات تناقض آمیز است! به باور ما این اصل مبارک از ابتکارات فلسفی ابن سیناست که در تاریخ فلسفه ما از ابتکارات ملاصدرا محسوب گردیده است.

کلید واژه ها:

علیت، ماهیت، امکان

ایضاح مفهومی علیت

تعریف اصطلاحات کلیدی در هر مباحثه و مکاتبه علمی جهت روشنگری و تعیین چارچوب بحث، ضروری است لذا با تبعیت از این توصیه منطقی، قبل از ورود به مبحث اصلی، به تعریف و توصیف اصل علیت در اندیشه فیلسوفان مسلمان بویژه شیخ الرئیس می پردازیم.

ارسطو یکی از بزرگترین فیلسوفانی است که به بحث علیت پرداخته و فصل دوم کتاب پنجم (دلثا) «متافیزیک» خود را به آن اختصاص داده است. او با تقسیم علل به چهار علت فاعلی و غائی و صوری و مادی، تعاریف چهارگانه ای از علت ارائه کرده است. برپایه تفسیر ارسطو، علت فاعلی منشأ ایجاد یک چیز و علت غائی هدف و غایت انجام آن و علت صوری منشأ صورت و علت مادی، ماده آن می باشد.^۱

فیلسوفان مسلمان نیز با الهام از فلاسفه یونانی و در پرتو تدبر و موشکافی مختص به خود به بحث علیت پرداخته و تعریف عمیق و تقریباً مشترکی از آن ارائه کرده اند. به اعتقاد نگارنده، وجه مشترک این تعاریف ها را اینگونه می توان توصیف کرد که در علیت یک رابطه وجودی و ذاتی میان دو چیزی است که یکی از دیگری صدور یافته است. بر اهل تأمل پوشیده نیست که این تعریف، ایضاح مفهومی و شرح لفظ است لذا اشکالی نظیر دور بر آن وارد نیست.

کندی (۱۸۵-۲۵۲ هـ) - نخستین فیلسوف مسلمان و طراح فلسفه اسلامی - نیز با تبعیت از تقسیم بندی ارسطویی از علل، علیت را یک رابطه وجودی میان علت و معلول دانسته و به منشأیت حق تعالی برای همه موجودات دیگر حکم نموده و بر این سخن حکیمانه تأکید ورزیده است که «علم العله اشرف من علم المعلول، لأننا نعلم کل واحد من المعلولات علماً تاماً اذا نحن احطنا بعلم علته».^۲

فارابی (۲۵۷-۳۳۸ هـ) - مؤسس فلسفه اسلامی - نیز با طرح نظریه فیض و صدور در فلسفه اسلامی به صورت جدی و هدفمند^۳، بر این عقیده تأکید می ورزد که همه موجودات ممکن از ذات حق تعالی صدور یافته و مقتضای ذات او هستند^۴. سخن او در باب رابطه و تلازم وجودی علت و معلول چنین است: «العلة يحب ان توجد مع المعلول فان العلة التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقیقه بل معدات او معینات و هی كالحرکه».^۵

شیخ الرئیس ابن سینا - مکمل فلسفه اسلامی - هم با عبارت های گوناگون در آثار مختلف خود، علیت به معنای خاص را همان رابطه وجودی میان علت و معلول دانسته و تلازم و معیت آن دو را انفکاک ناپذیر می داند. ترجمه برخی از عبارت های او در این زمینه چنین است: «علت با معلول معیت

^۱ - ارسطو: متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

^۲ - کندی: رساله ((الفلسفه الاولی))، ص ۱۰۱.

^۳ - حنا الفاخوری/خلیل الجر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۱۴-۴۱۷.

^۴ - فارابی: التعليقات، ص ۱۲۷.

^۵ - همان، ص ۴۲-۴۳.

باید داشته باشد^۱ . « علت ، علت وجود معلول است »^۲ . « علت و معلول با همدیگر معیت و تلازم دارند... و علت ذاتاً بر معلول تقدم دارد و تقدم همان علت است »^۳ « بنابراین معلول ذاتاً « نیست » است و از ناحیه علتش « هست » می شود »^۴ .

پر واضح است که پیام عبارت های مذکور این حقیقت است که علت یک رابطه وجودی و حقیقی میان دو چیزی است که هویت و هستی یکی مدیون و معلول هویت و هستی دیگری است.

پیشینه اصل علت و نقش آن در نظام فلسفی ابن سینا

بدون تردید ، اصل علت و برخی لوازم آن مانند بسیاری از مسایل فلسفی دیگر ، در آثار فیلسوفان یونان مطرح گردیده است و ارسطو در کتاب « متافیزیک » فصلی را به تبیین و تقسیم علل اختصاص داده است (فصل دوم کتاب پنجم). و این بحث در آثار همه فیلسوفان اسلامی نیز مطرح شده است لکن بحق باید گفت که این مساله در پرتو موشکافی های این فلاسفه و مباحثات گسترده آنها و اهل کلام ، رنگ تازه و خرد نوازی به خود گرفته و از محتوای عمیق و قابل توجهی برخوردار گشته است. به عقیده نگارنده ، آنچه سبب این تعمق و غنا در این مبحث گردیده است اهمیت این مساله به عنوان پل ارتباطی دو حوزه هستی یعنی ساحت واجب تعالی و حوزه ممکنات از یک سو و مناقشات گسترده متکلمین اشعری در این باب از سوی دیگر است.

فیلسوفان اسلامی از یک طرف مساله علت را زیر بنای همه مسائل فلسفی و مباحثات کلامی می دانستند و از طرف دیگر با تمسک به علت و لوازم آن به تفسیر نظام هستی و ارتباط میان مراتب مختلف آن می پرداختند . ملاصدرا با اشاره به مدعای نخست و در تأیید آن می نویسد : « وقتی مساله علت ثابت گردد ، بحث نیز جایز خواهد بود و اگر مرتفع باشد مجال بحث نیز از بین خواهد رفت و در صورت قول به قدرت عبث و گزاف ، نه کلامی برای بحث کننده خواهد ماند و نه معقولی اثبات خواهد شد »^۵ .

اصل علت در نظام فلسفی ابن سینا نیز از جایگاه ویژه ای برخوردار است . ابن سینا نخستین فیلسوف مسلمانی است که بطور جدی و دقیق ، موضوع فلسفه اولی را مطرح نموده و با طرح آراء پیشینیان در این زمینه و ارزیابی آنها به اثبات موضوعیت « موجود بما هو موجود » برای فلسفه اولی

^۱ - ملاصدرا : الاسفار ، ج ۳ ، ص ۱۶۳ .

^۲ - ابن سینا : الهیات شفاء ، ص ۹-۴ .

^۳ - ابن سینا : التعليقات ، ص ۳۹ .

^۴ - همان ، ص ۱۳۲ .

^۵ - همان : ص ۱۴۳ .

^۴ - الهیات شفاء ، ص ۲۶۶ .

^۷ - ملاصدرا : الاسفار ، ج ۳ ، ص ۱۶۳ .

پرداخته است. در نظر او، نه وجود و انیت حق تعالی می تواند موضوع فلسفه اولی واقع شود و نه اسباب و مبادی اولی. پس آنچه موضوع این علم است «موجود بما هو موجود» است.^۱ از نظر شیخ الرئیس موجود نیز به حصر عقلی به واجب و ممکن تقسیم می شود.^۲ حال سوال جدی و اساسی اینجاست که چگونه این دو حوزه هستی با همدیگر در ارتباط هستند و از چه کانالی با همدیگر پیوند می خورند؟ راه حل و مستمسک بوعلی در پاسخ به این سوال همان کیمیای اصل علیت است. از نظر او واجب الوجود، موجود بسیط و واحدی است که موجودات ممکن و کثیر از طریق علیت از او نشأت گرفته اند.^۳

اصل علیت نه تنها محور اصلی ارتباط دو حوزه هستی محسوب می شود بلکه در حل بسیاری از اشکالات مطرح شده در باب خداشناسی نیز کارساز بوده است لذا بجرأت می توان گفت که این اصل زیر بنای نظام فلسفی ابن سینا را تشکیل می دهد و در واقع نظام فلسفی او از حیث هستی شناسی بر پایه این اصل و لوازم آن طرح ریزی شده است. لذا اثبات این اصل برای ابن فیلسوف از اهمیت ویژه ای باید برخوردار باشد.

موضع بحث علیت از نظر بوعلی و فلسفی بودن آن

همانطوری که در توصیف اصل علیت گفته شد علیت یک رابطه ذاتی میان دو چیزی است که یکی از دیگری وجود یافته است. حال دسته ای از متفکرین و متکلمین اعم از شرقی و غربی، فهم چنین رابطه ای را به حواس آدمی واگذار کرده و مترصد شکار آن از طریق پنجره های حواس بودند لکن چون این انتظار آنها از ناحیه این شکارچیان محدود بین برآورده نشده است و روزنه های حواس قادر به چنین شکاری نگشته اند، لذا این افراد بجای اعتراف به محدودیت دید این حواس، به انکار و رد آن اصل واقعی پرداخته اند.

در میان متکلمین اسلامی نیز دسته ای از متکلمین اشعری، بنا به علت فوق و با توجه به پاره ای انگیزه های دینی، به رد و انکار این اصل پرداخته و بجای علیت و لوازم آن از جمله ضرورت علی و معلولی، «خالقیت» حق تعالی و «عاده الله» را مطرح کرده اند و با تمسک به آن به تفسیر نظام هستی پرداخته اند. آنها خالق بلاواسطه همه چیز از جمله افعال انسان را خداوند می دانستند.^۴ و بر این باور بودند که آتش علت حرارت نیست بلکه خداوند بدنبال آتش حرارت را قرار می دهد و «نباید پرسید که چرا خداوند سوختن را بدنبال تماس آتش قرار می دهد».^۵ غزالی - یکی از بزرگترین اشاعره - نیز با رد نظر فلاسفه در خصوص علیت، حداکثر نصیب حواس آدمیان را در این زمینه، حصول چیزی در نزد چیزی دانسته و می نویسد: «فیلسوفان دلیلی برای اصل علیت جز مشاهده حصول سوختن در هنگام

^۱ - ابن سینا: الهیات شفاء، ص ۴-۹.

^۲ - همو: الاشارات، ج ۳، ص ۱۸.

^۳ - المبدأ و المعاد، ص ۷۵.

^۴ - شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۵-۱۴۶.

^۵ - همان، ص ۱۵۵.

برخورد و تماس آتش ندارند در حالی که مشاهده، بر حصول سوختن در هنگام آتش دلالت می کند نه بر حصول سوختن بواسطه آتش و اینکه علتی جز او نیست»^۱.

متکلمین مذکور پس از نفی علیت و ضرورت برخاسته از آن، با تمسک به نظریه «عاده الله» به تفسیر نظم حاکم میان پدیده ها می پردازند که بر اساس آن، نظم حاکم میان پدیده ها و سنخیت مشهود میان آنها و تعاقب بسامان میان برخی چیزها با برخی دیگر، بر پایه عادت و سنت الهی صورت می گیرد و این سنت حاکم بگونه ای است که هر چند مستلزم رابطه ضروری میان امور نیست و از لحاظ عقلی نیز امکان تخلف وجود دارد لکن یک نوع اقتناع روانی و عادی در خصوص نظام حاکم میان پدیده ها برای ما تولید می کند، عبارت غزالی در این خصوص چنین است:

« ادعا نمی کنیم میان این امور ضرورت حاکم است بلکه اینها ممکن هستند و وقوع و عدم وقوع آنها جایز است ... لکن استمرار عادت بر آن، جریان آن را بر وفق عادت گذشته، بصورت ثابت و انفکاک ناپذیر در ذهن ما مسجل می کند»^۲.

در جهان غرب نیز یکی از مخالفین سرسخت اصل علیت، دیوید هیوم (م ۱۷۱۱م) - فیلسوف تجربه گرای انگلیسی - است. این فیلسوف نیز تعاقب و توالی مکرر و همیشگی بین دو چیز را دال بر وجود رابطه علی میان آن دو ندانسته است زیرا او نیز علیت را یک رابطه ضروری (necessary connection) قلمداد کرده است لکن بر این باور است که این رابطه ضروری نه از طریق حواس به چنگ می آید و نه از طریق برهان اثبات می شود بلکه ما از طریق تداعی و عادت روانی، این تعاقب مستمر و همیشگی بین دو چیز را علی و ضروری می پنداریم. پس «تکرار، سبب نمی شود که ما چیز جدیدی را در اشیای بهم پیوسته کشف کنیم همچنین کیفیت جدیدی را در خود اشیاء فرا نمی آورد لیکن مشاهده تکرار، فرا آورنده انطباع جدید در ذهن است. [زیرا پس از آنکه همانندی را در تعدادی کافی از موارد مشاهده کردیم، بی درنگ تعیین ذهن را به گذشتن از یک شی به ملازم معمول آن احساس می کنیم ... پس، ضرورت، معلول این مشاهده است و چیزی نیست مگر یک انطباع درونی ذهن، یا تعیینی برای بردن اندیشه هایمان از یک شی به شی دیگر هیچ انطباع درونی نیست که نسبتی با امر فعلی داشته باشد مگر آن گرایشی فرا آورده عادت به گذشتن از یک شی به ملازم معمولی]»^۳ « پس عادت سبب می شود که چشم بداریم هر رویدادی علتی دارد»^۴.

شیخ الرئیس نیز چند قرن پیش از هیوم، توالی مکرر بین دو چیز را حاکی از اصل علیت ندانسته لکن اظهار می کند که عامه مردم چنین توالی و تعاقب را ناشی از وجود علیت میان اشیاء می دانند. او در توجیه قاعده ارسطویی «الاکثری لایکون اتفاقاً» می نویسد: « و انت تعلم ان الناس لایقولون لما

^۱ - تهافت الفلاسفه، ص ۶۷.

^۲ - همان، ص ۲۴۳.

^۳ - تاریخ فلسفه (کاپلستون)، ج ۵، ص ۳۰۰-۳۰۱.

^۴ - همان، ص ۳۰۲.

یکون کثیراً عن سبب واحد بعینه او دائماً انه کائن اتفاقاً او بالبعث»^۱ یعنی «تو می دانی که مردم آنچه را که بطور زیاد یا همیشگی از یک علت معین رخ می دهد اتفاقی یا شانس نمی دانند».

بر اهل تأمل پوشیده نیست که سخن مذکور توصیف زبان حال عامه مردم است لکن نظر نهایی خود ابن سینا در این زمینه آن است که حواس آدمی قادر به شکار اصل علیت نبوده و اساساً درک چنین امری در حیطه کارایی حس آدمی نیست. ترجمه عبارت او در این باب چنین است: «اما حس جز به موافات و توالی دو چیز راه نمی برد و چنین نیست که وقتی دو چیز بدنبال هم رخ بدهند بطور حتم، یکی سبب دیگری باشد و همانطوری که دانستی اقتناعی که بجهت کثرت یافته های حس و تجربه برای نفس حاصل می شود، محکم و اطمینان بخش نیست، مگر بواسطه علم به اینکه اموری که بطور اکثر واقع می شوند، طبیعی و اختیاری هستند و این در حقیقت بر اثبات علل و اقرار به وجود علل و اسباب مبتنی است»^۲.

پرواضح است که بر اساس عبارت های مذکور اولاً حداکثر کارایی حس آدمی، ادراک و پی بردن به تعاقب و توالی دو چیز است، هر چند در نظر ما ادراک تعاقب و توالی نیز فقط یافته حس نیست زیرا کار حس، احساس دو چیز است، اما ادراک تعاقب، کار قوه عاقله است. ثانیاً خود قاعده اکثری نیز مبتنی بر اصل علیت است لذا با تمسک به آن نمی توان به تدلیل اصل علیت پرداخت.

بنابراین سهولت می توان مدعی شد که نه حواس آدمی قادر به شکار علیت هستند و نه علوم تجربی عهده دار اثبات و توجیه آن. لذا شیخ الرئیس با وقوف به این مطلب اصل علیت و لوازم آن را یک بحث فلسفی دانسته و آن را از مسایل فلسفه اولی می داند. بر پایه نظر ایشان، علت و معلول از لواحق و عوارض ذاتی موجود بماهو موجود بشمار می آید لذا از مسایل فلسفه اولی محسوب می شود و روش اثبات آن نیز عقلانی و استدلالی خواهد بود نه حسی و تجربی و شهودی.

روش ابن سینا در اثبات علیت

همانطوری که قبلاً گفته شد اشاعره بویژه غزالی از متکلمین مسلمان و هیوم از فلاسفه غرب اصل علیت را نه محصول حس و تجربه می دانستند و نه مولود برهان و استدلال. شیخ الرئیس با شق نخست سخنان آنها موافق بوده لکن به شق دوم آن قائل نبوده و برخلاف اشاعره و هیوم، علیت را یک اصل برهانی می دانسته است. رویکرد او جهت اثبات این اصل، یک رویکرد تحلیلی است. از نظر او هر ماهیتی ممکن است و امکان لازم لاینفک هر ماهیت است و مراد از امکان ماهیت نیز نسبت تساوی آن به وجود عدم می باشد.^۳ یعنی هر ماهیتی نسبت به وجود و عدم علی السویه است و این، مدعایی است که همه فلاسفه مسلمان اعم از قائلین به اصالت وجود یا ماهیت بدان معتقدند، بگونه ای که حکیم سبزواری در تأیید این مطلب می نویسد: «هر دو گروه بر این باورند که ماهیت از حیث خودش فقط

^۱ - برهان شفا، ترجمه قوام صفری، ص ۵۲۷.

^۲ - الهیات شفاء، ص ۸.

^۳ - ابن سینا: الهیات شفاء، ص ۱۹۴.

خودش است - الماهیه من حیث هی لیست الاهی - و ماهیت ذاتاً نسبت به وجود و عدم علی السویه است»^۱.

بنابراین ماهیت ذاتاً متساوی به وجود و عدم جهت خروج از حالت تساوی سه راه به حصر عقلی در پیش دارد: الف - وجود یا عدم ناشی از ذات خود ماهیت و مقتضای آن باشد. ب - وجود یا عدم خودبخود عارض ماهیت گردد بدون اینکه پای خود ماهیت یا سبب دیگری در میان باشد. ج - یک امر دیگری سبب عروض وجود یا عدم بر ماهیت گردد.

فرض نخست از نظر شیخ مردود است زیرا این فرض مستلزم واجب الوجود یا ممتنع الوجود شدن ماهیت است و این خلاف فرض است. به عبارت دیگر اگر خود ماهیت مقتضی وجود خود باشد، واجب الوجود خواهد بود و اگر مقتضی عدم خود باشد ممتنع الوجود خواهد بود، در حالیکه ماهیت طبق فرض ممکن است.^۲

شق دوم نیز محال است زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح است و ترجیح بلامرجح نیز محال است زیرا اگر وجود یا عدم که نسبت هر دو به ماهیت علی السویه است، خودبخود یکی بر دیگری رجحان یابد، لازم می آید نسبت آن به ماهیت هم تساوی باشد و هم غیر تساوی و این همان اجتماع نقیضین است که بطلانش بدیهی است. بنابراین « رجحان یافتن یکی از دو مساوی بدون آن که عاملی در تغییر نسبت تساوی دخیل باشد، به معنی اجتماع بین تساوی و عدم تساوی است، زیرا طرفی که رجحان می یابد، مساوی با طرف دیگر نیست و جمع رجحان با تساوی به معنی جمع عدم تساوی با تساوی و به منزله جمع نقیضین است»^۳.

شیخ رئیس این مطالب را با عبارت های گوناگونی بیان کرده است. او در کتاب «الاشارات و التنبیها» می نویسد: «ماحقه فی نفسه الامکان فلیس یصیر موجوداً من ذاته فانه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن»^۴. خواجه طوسی این عبارت شیخ را ناظر به استحاله ترجیح بلامرجح دانسته است.^۵ شیخ در کتاب «الهیات شفاء» نیز در این خصوص می نویسد: «و من البین ان کل مالم یوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غیره»^۶.

با تأمل در مجموع عبارت های ابن سینا می توان چنین استنباط کرد که شیخ بطلان شق دوم یعنی عروض خودبخود وجود یا عدم به ماهیت را بدیهی انگاشته است و این مدعا از عبارت «و من البین...» در سخنان منقول از «الهیات شفا» نیز بخوبی نمایان است لکن قدر مسلم این است که شیخ در آثار مختلف خود این شق را بطور جدی و واضح مورد بحث قرار نداده است و به نظر می آید در این زمینه

^۱ - شرح المنظومه، ج ۲، ص ۷۲.

^۲ - ابن سینا: المبدأ و المعاد، ص ۳ - ۴.

^۳ - جوادی: ریحیق مختم، بخش ۴ از ج ۲، ص ۲۸۸.

^۴ - الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۹.

^۵ - همان، ص ۱۹.

^۶ - الهیات شفاء، ص ۳۸.

حق با فخر رازی باشد که می گوید: « و لعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلاجرم لم يلتفت الشيخ اليه »^۱

حال با توجه به مطالب مذکور ، دو شق اول از شقوق مذکور محال است . بنابراین شق ثالث که همان سببیت غیر برای موجودیت یا معدومیت ماهیت است ، اثبات می شود و آن غیر همان علت است . ترجمه عبارت های شیخ در تبیین استدلال مذکور چنین است « هر چیزی که ذاتاً ممکن است هر یک از وجود و عدمش بواسطه علتی است زیرا هرگاه آن ممکن موجود گردد وجود متمیز از عدم برای آن حاصل خواهد شد و هرگاه معدوم شود عدم متمایز از وجود برایش حاصل خواهد گردید . حال هر یک از این دوامر یا از ناحیه غیر برای آن حاصل می شود یا نه ، اگر از ناحیه غیر باشد آن غیر همان علت است و اگر از ناحیه غیر حاصل نشود بین است که هر چه موجود نبود و بعد موجود گشت حتماً بواسطه ممکن الوجود دیگر تخصص یافته است .

در ناحیه عدم نیز چنین است زیرا ماهیت یک چیز یا در این تخصیص و ترجیح کافی است یا نه ، اگر ماهیت آن در تخصیص و حصول هر یک از دوامر کافی باشد در این صورت آن امر واجب لذاته خواهد بود در حالیکه غیر واجب فرض شده بود و هذا خلف . لکن اگر ماهیت آن برای تخصیص و حصول وجود یا عدم کافی نباشد بلکه چیزی در میان باشد که وجود ماهیت بدان مربوط است پس وجود آن بناچار ، ناشی از وجود شی دیگر است و آن علتش است . پس هر ممکنی علتی دارد و بطور کلی هر یک از دو امر وجود و عدم از طریق علتی برای آن ، ضرورت یافته است نه بواسطه ذاتش »^۲

بنابراین اصل علیت از نظر شیخ الرئیس (بر خلاف هیوم) یک اصل مبتنی بر برهان است و برهان او نیز دارای دو مقدمه و یک نتیجه است یعنی هر ماهیتی ممکن است ، هر ممکنی محتاج علت است ، پس هر ماهیتی محتاج علت است . پر واضح است که حداکثر کارایی این استدلال ، اثبات یک علت برای اتصاف ماهیت به وجود یا عدم است . لکن ضرورت علی و معلولی و سایر لوازم علیت از طریق براهین دیگر اثبات می شود .^۳

برخی از اهل نظر این سخن فیلسوفان اسلامی را که می گویند « هر ممکنی محتاج علت است » یک تعریف راستگو (توتولوژی) دانسته و معتقدند که فیلسوفان اسلامی «ابتدا بر حسب تعریف ، ممکن را ماهیت نیازمند به مرجح شناسانده اند و آنگاه گفته اند که عدم نیازمندی ماهیت نیازمند متضمن تناقض است چون ماهیت نیازمند به مرجح ، نیازمند به مرجح است!»^۴ لکن به نظر می رسد این ایراد بر سخن فیلسوفان اسلامی وارد نیست زیرا در نظر فلاسفه ، وصف امکان ، یک وصف تحلیلی و معقول ثانی فلسفی است که از نسبت تساوی ماهیت به وجود و عدم انتزاع می شود و بدنبال آن ، نیازمندی ماهیت ممکن به مرجح ، جهت خروج از حالت تساوی مطرح می شود . بنابراین تعریف ماهیت ممکن عبارت

^۱ - فخر رازی ، شرح الاشارات ، ج ۲ ، ص ۱۹۵ .

^۲ - الهیات شفاء ، ص ۳۸-۳۹ .

^۳ - ابن سینا ، همان ، ص ۳۹ .

^۴ - سروش : تفرج صنع ، ص ۴۳۲ .

است از ماهیتی که ذاتاً نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست و به عبارت دیگر نسبت آن به وجود و عدم علی السویه است. پر واضح است که احتیاج به علت و مرجح در متن این مفهوم نهفته نیست و از اجزاء تحلیلی آن (جنس و فصل) محسوب نمی شود بلکه حمل آن به این مفهوم (ممکن محتاج علت است) محصول استدلال است لذا ایراد مذکور بر گفته فیلسوفان مسلمان وارد نیست.

تعلقی بودن وجودات معلول در اندیشه ابن سینا

بطور کلی تا قبل از ملاصدرا، نظر مشهور و مرسوم غالب فیلسوفان مسلمان در باب ملاک حاجت به علت، این بود که هر شی ممکن بجهت ممکن بودن خود محتاج علت است و این مطلب با تفصیل توأم با استدلال هایی در آثار مختلف شیخ الرئیس نیز مطرح شده است.^۱

لکن با ظهور ملاصدرا در آسمان حکمت و فلسفه در جهان اسلام، اصل علیت و لوازم آن نیز دستخوش تحولات اساسی گردید. ملاصدرا پس از نقد نظرات اهل کلام و فلسفه در این زمینه به طرح دیدگاه جدید خود پرداخت، بگونه ای که وجودات معلول در نظر وی، در عمق ذات خود نیازمند به علت هستند و تعلق و حاجت سرمایه ذاتی این وجودات محسوب می شود. این نظر در باب ملاک حاجت یک شی به علت، در میان فلاسفه بعد از ملاصدرا، از ابتکارات فلسفی آن حکیم بحساب آمده است. لکن تدبر در برخی از عبارات های ابن سینا و پس از او، عبارت های عرفائی چون ابن عربی، بیانگر این حقیقت است که نظریه مذکور در آثار این دو ستاره فلسفه و عرفان نیز وجود داشته است.

یکی از برهان هایی که بارها در «التعلیقات» شیخ الرئیس جهت اثبات مدعای مذکور ذکر شده است به این صورت است که اگر معلول در متن ذات خود، معلول و محتاج نباشد و معلولیت و احتیاج عارض بر آن باشد، آنگاه استغناء آن در ذات خود از جاعل خود لازم می آید و پرواضح است که معلولیت با استغناء سازگار نیست. بنابراین معلول ذاتاً مستغنی از علت، غیر معلول است و این تناقض آمیز است. در ناحیه علت نیز داستان به همین صورت است یعنی استغناء علت از معلول، مقوم آن علت است و سلب آن استغناء از آن محال است.

ترجمه برخی از عبارات های ابن سینا در این زمینه چنین است: «متعلق به غیر بودن وجود مستفاد از غیر، مقوم اوست همانطوری که استغناء از غیر نیز قوام بخش واجب الوجود بذاته است و انفکاک و مفارقت مقوم یک چیز از آن محال است زیرا آن مقوم ذاتی اوست. پس وجود یا محتاج دیگری است و احتیاج به غیر مقوم آن است و یا مستغنی از غیر است و استغناء از غیر نیز مقوم آن است. و محال است موجود محتاج غیر محتاج و موجود مستغنی محتاج باشد وگرنه تغیر و تبدل حقیقت آن دو لازم می آید».^۲

^۱ - ابن سینا: الهیات شفاء، ص ۲۶۲.

^۲ - التعلیقات، ص ۱۷۸-۱۷۹.

« مثل این وجود همواره باید محتاج علت باشد و این صفت یعنی حاجت به علت ، مقوم چنین وجود است . بنابراین احتیاج وجودی معلول به علت مقوم آن معلول است و گرنه واجب بالذات خواهد بود نه واجب بالغير . پس علت علت وجود معلول است »^۱.

بر اهل تأمل پوشیده نیست که عبارت های مذکور ، پیامی جز رابط بودن وجودات معلول ندارد و این مطلبی است که در حکمت متعالیه از جایگاه ویژه ای برخوردار گشته است و صدرالمتألهین آن را از خبایای این مقام^۲ و غایت عظمای این مباحث^۳ دانسته است .

بنابراین به نظر می رسد که شیخ الرئیس در این مقام دارای دو مرحله بحث با دو سطح متوسط و عالی بوده است . سطح متوسط مباحثه او ، ملاک حاجت یک شی به علت را امکان ذاتی می داند لکن سطح عالی مباحثه حاکی از آن است که وجودات معلول با تمام وجود خود به علل خود تعلق دارند و تعلق عین وجود معلول و استغناء نیز عین وجود علت است و این همان رابط بودن وجودات معلول است . لکن تفاوت و تمایز ابن سینا با ملاصدرا در این خصوص آن است که بوعلی نتیجه ای بنام « وحدت شخصی » را از این مطلب بدست نیاورده است در حالیکه ملاصدرا به چنین نتیجه ای رسیده است^۴ هر چند این نتیجه گیری او نیز مناقشه آمیز به نظر می رسد .

منابع و مأخذ

- ابن سینا : الشفاء (الالهیات) ، با مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور ، چ اول ، ناصر خسرو ، تهران ۱۳۶۳ .
- ابن سینا : الاشارات و التنبیها ، با شرح خواجه طوسی و فخر رازی ، ج ۳ ، ج ۳ ، چ اول ، النشر البلاغه ، قم ۱۳۷۵ .
- ابن سینا : التعليقات ، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی ، مکتب الاعلام الاسلامی ، قم ۱۴۰۴ .
- ابن سینا : المبدأ و المعاد ، به اهتمام عبدالله نورانی ، چ اول ، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران ، تهران ۱۳۶۳ .
- ابن سینا : برهان شفا ، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری ، چ اول ، انتشارات فکر روز ، تهران ۱۳۷۳ .
- ارسطو : متافیزیک ، ترجمه شرف الدین خراسانی ، چ یک ، نشر گفتار ، تهران ۱۳۶۶ .
- الایجی ، عضدالدین عبدالرحمن : المواقف (شرح المواقف) ، ج ۸ ، چ اول ، انتشارات الشریف الرضی ، قم ۱۳۷۰ .
- جوادی آملی ، عبدالله : ریح مختوم شرح حکمت متعالیه ، تدوین و تنظیم حمید پارسانیا ، ب ۴ از ج ۲ ، چ اول ، مرکز نشر اسراء ، قم ، ۱۳۷۶ .

^۱ - همان ، ص ۱۷۷ .

^۲ - الاسفار ، ج ۲ ، ص ۲۸۶ .

^۳ - همان ، ص ۲۹۹ .

^۴ - همان ، ص ۲۹۱ .

- حنالفاخوری / خلیل الجر : تاریخ فلسفه اسلامی ، ترجمه عبدالمحمد آیتی ، چ چهارم ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، تهران ۱۳۷۳ .
- غزالی ، ابوحامد : تهافت الفلاسفه ، با تحقیق سلیمان دنیا ، دارالمعارف ، مصر .
- سبزواری ، ملاحادی : شرح المنظومه (ج ۲ غرر الفرائد) ، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی ، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی ، چ اول ، نشر ناب ، تهران ۱۴۱۳ .
- سروش ، عبدالکریم : تفرج صنع ، چ سوم ، موسسه فرهنگی صراط ، تهران ، ۱۳۷۳ .
- فارابی : التعليقات (کتاب التنبيه على سبيل السعاده ، التعليقات ، رسالتان فلسفیتان) ، تحقیق جعفر آل یاسین ، چ اول ، انتشارات حکمت ، تهران ۱۳۷۱ .
- فخرالدین محمدبن عمرالرازی : شرحی الاشارات (با شرح او و نصیرالدین الطوسی) ، ج ۲ ، چ سنگی ، مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی ، قم ۱۴۰۴ .
- کاپلستون : تاریخ فلسفه ، ترجمه امیر جلال الدین اعلم ، چ دوم ، ج ۵ ، انتشارات علمی و فرهنگی ، تهران ۱۳۷۰ .
- الکندی : الفلسفه الاولى (رسائل الکندی الفلسفیه) ، با تحقیق ابوریده ، چ اول ، دارالفکرالعربی ، مصر ۱۹۵۰ .
- ملاصدرا : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه ، ج ۹ ، ج ۲ و ۳ ، چ دوم ، مکتبه المصطفوی ، قم ۱۳۶۸ .

