

## بررسی تطور تحلیل علیت در فلسفه جدید غرب و مقایسه آن با فلسفه اسلامی

حمید رضا آیت‌اللهی<sup>۱</sup>

علی سنایی<sup>۲</sup>

### چکیده:

بررسی مفاهیمی همچون «علیت» در فلسفه غرب در دوران جدید از مباحث چالش برانگیز بوده است. با توجه به تجربه باوری حاکم بر تفکر غربی در این دوران، علیت در فضای سوپژکتیویسم غربی تحلیل می‌شد. همین امر چالش‌ها و فراز و نشیب‌های چندی را برای تحلیل علیت در غرب بوجود آورد. در این مقاله ابتدا در نظر است تطور تحلیل علیت را در دوران جدید غربی در نظر مهمترین فیلسوفانی که در این باره نظر قابل توجهی داشته‌اند بررسی کرده و سیر این تطور را بازنماییم. سپس تطور تحلیل علیت را در فلسفه اسلامی از دیدگاه متکلمان تا فیلسوفان مشاء و سپس اندیشمندان حکمت متعالیه بررسی خواهیم نمود. در نهایت بین تحلیل علیت در فلسفه جدید غربی و فلسفه اسلامی مقایسه خواهیم نمود و تفاوت‌های میان این دو نگرش که اساساً دو نگاه مختلف به مقولاتی از این دست است بازنموده خواهد شد. این دو چشم‌انداز مختلف سبب شده است تا تصور علیت در تفکر غربی امری تجربی و در نهایت «سوپژکتیو» انگاشته شود؛ و حال آنکه در اندیشه اسلامی مقوله ای «نفس الامر» یا «معقول».

**کلید واژه:** علیت، ضرورت، تجربه‌گرایی، معقول ثانی فلسفی، نفس الامر، سوپژکتیویسم

### مقدمه

بشر از دیرباز به تأثیر و تأثری که میان اشیاء و موجودات برقرار می‌شود، باور داشته است. می‌توان گفت که علیت، اصل موضوعه آدمی در تمام تحولات زندگی بشر بوده است، زیرا هیچگونه تحرکی بدون اعتقاد به تأثیر و تاثر در عالم امکان پذیر نیست و زندگی بشر نیز نمی‌تواند از این باور بنیادین برکنار باشد. حتی فیلسوفانی که به نحوی این اصل را زیر سوال برده‌اند نمی‌توانند از علیت در استدلال‌های فلسفی خود استفاده نکنند، چرا که این اصل دست‌مایه و پیشفرض تمام فیلسوفانی است که استدلال خود را بر مقدماتی چند استوار می‌کنند و بر نتایجی که از آنها بر اساس این اصل گرفته می‌شود تأکید می‌نمایند. در این نوشتار به تطور تحلیل علیت تحت عنوان یک اصل فلسفی نزد فیلسوفان جدید غرب می‌پردازیم. در این بررسی بیشتر به اندیشه‌های تأثیرگذار در فلسفه جدید غرب که در شاکله تحلیل علیت نقش داشتند اشاره می‌کنیم و در آن به آراء فیلسوفانی چون بارکلی، جان لاک، هیوم، لایبنیتس، مالبرانش و کانت اشاره می‌کنیم. بعد از این به چالش‌هایی که فیزیک جدید دامان علیت را در قرن نوزدهم و بیستم گرفته است می‌پردازیم.

۱- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

۲- دانشجوی دوره دکترای فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

پس از بررسی سیر تطور تحلیل علیت در غرب، سیر تبیین علیت در جهان اسلام را مطمح نظر قرار می‌دهیم. در این مجال رأی متکلمان و انتقادات ابن‌سینا و آراء عمیق تر اور را می‌بینیم و آنگاه علیت در حکمت متعالیه را مطرح می‌نمائیم. بخش پایانی این نوشتار به برشمردن وجوه اشتراک و اختلافی که میان فلاسفه غرب و اسلامی در تحلیل علیت هست، اختصاص می‌یابد.

## تحلیل علیت در دیدگاه فیلسوفان جدید غرب

### ۱- بارکلی:

تحلیل بارکلی از علیت با بررسی دیدگاه فلسفی او میسر است. در تحلیل او از واقعیت، وجود همان مدرک شدن یا مدرک است. «بارکلی استدلال می‌کند که انسان نمی‌تواند یک شی محسوس را بی آنکه ادراک شده باشد، موجود بداند، زیرا اگر انسان بکوشد چنین کند لذا باید خود همان شی را ادراک کند (در حالی که ادراک بی واسطه از اشیاء محال است). از این جا وی نتیجه می‌گیرد که هیچ شیئی بدون ذهن یا روح نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Audi, 1999, p.84).

بدین ترتیب وجود خارجی اشیاء به معنای مدرک شدن آنهاست. بارکلی وجود عالم خارج رانفی نمی‌کند بلکه جوهر مادی را لفظی بی‌معنا می‌داند: «ماده در تحلیل فلسفی، مجموعه‌ای از تصورات و کیفیات است» (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۴۳). وقتی که ماده مساوی با تصور شد جنبه انفعالی پیدا می‌کند.

بارکلی برای مقابله با ماتریالیست‌ها به نفی جوهر مادی دست می‌زند. او کار خود را با منفعیل دانستن تصورات برای انسان آغاز می‌کند و بعد به نفی استناد به واقعیت مستقل از آدمی حکم می‌کند: «تصورات حسی وابستگی کمتری به روح یا جوهر متفکری که آنها را ادراک می‌کند، دارند از این جهت که آنها توسط اراده روح دیگر و قوی‌تری برانگیخته می‌شوند» (دَنسی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۴).

مراحل فوق برای پررنگ کردن نقش خدا در عالم طی می‌شود. ماده باورها از تنها چیزی که سراغ نمی‌گرفتند خدا بود. آنها عالم را با تاثیر و تأثراتی که میان اشیاء مادی برقرار می‌شود تبیین می‌کردند و خود را از فرض خدا بی‌نیاز می‌دیدند. در چنین فضایی بود که بارکلی از خداوند به عنوان یک مدرک فعال یاد می‌کند:

«خدا همواره فعال است و تصورات را در رشته‌هایی کمابیش منظم بر ذهن‌های ما می‌نگارد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۲). وقتی که اشیاء به تصورات ذهن بشر تقلیل یافتند، معنای علیت نیز عوض می‌شود. آنچه پیش از این علت و معلول خوانده می‌شد، اکنون دال و مدلول است زیرا تمام روابطی که میان اشیاء برقرار می‌شود در درون ذهن ماست و جنبه حکایتگری دارد.

بارکلی از نخستین کسانی است که به علیت شان ذهنی (Subjective) می‌دهد. باید توجه داشت که اشیاء به منزله تصورات، منفعل هستند و از سوی خداوند به ذهن مالقاء می‌شوند:

« وقتی بارکلی می‌گوید که تصورات نمی‌توانند به موجب خودشان وجود داشته باشند، مملوک بودن آنها را خاطر نشان می‌سازد: هر تصویری باید تصور کسی باشد. ظاهراً از این مطلب نتیجه می‌گیرد که هر رویداد از تصور، باید معلول باشد. . . » (Bennett, p. 386). همان نقشی را که جوهر در فلسفه ارسطو بازی می‌کند، خدا در تفکر بارکلی ایفا می‌نماید؛ جوهر محمل اعراض یک شیء است و خدا نیز تمام تصورات ما را جمع و یکجا عرضه می‌کند. اینگونه است که ادراکی واحد از یک شیء پیدا می‌کنیم.

درست است که عمل یکنواخت خدا، امکان پیش بینی تصورات آینده را فراهم می‌کند ولی خدا موظف نیست که همواره بریک نهج عمل کند. او می‌تواند به قصد انجام یک معجزه، القاء ادراکات را برای ما به هم بزند و مثلاً آتش را بر ابراهیم (ع) سرد نماید، یعنی پس از فراهم آمدن ادراک آتش بر ابراهیم ادراک سردی را برای او و دیگران فراهم آورد. پس تحلیل علیت در عالم به صرف آگاهی از نحوه عمل الهی در آوردن ادراکات یکی پس از دیگری است.

با اینهمه او به علیت واقعی در شرایط دیگری باور دارد. در نظر او علل فاعلی راستین، در خداوند و ارواح متناهی هستند. از یک طرف خداوند علت واقعی افعال خود (که در نظر او القاء ادراکات بر انسان است) می‌باشد و از طرف دیگر علیت واقعی تنها در رابطه‌ای که میان نفس و افعالش برقرار می‌شود قابل جستجو است. در نتیجه با اینکه در نظر بارکلی علیت در اشیاء خارجی به دلالت تبدیل و امری ذهنی می‌گردد اما او علیت واقعی را در رابطه انسان و ادراکاتش می‌پذیرد.

## ۲- جان لاک

در نظر جان لاک با اشیاء نمی‌توان بی‌واسطه ارتباط برقرار کرد. متعلق بی‌واسطه معرفت، تصورات هستند. آنها همچون بازمانده و علایم چیزها به لحاظ می‌آیند: « تصورات همواره متعلقات بی‌واسطه تفکر ما هستند و به همان میزان علایم اشیاء می‌باشند . . . ما نمی‌توانیم در مورد اشیاء جز به نحو با واسطه بیندیشیم، ظاهراً همچنین نمی‌توانیم از نشانه‌ها برای به یاد آوردن اشیاء و یا نسبت دادن هر چیزی به آنها استفاده کنیم مگر به صورت غیرمستقیم» (Guyer, 1995, p. 123).

او سپس تصورات را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و آنگاه اقسامی برای تصور مرکب تحت عنوان جواهر، حالات و نسبت‌ها برمی‌شمرد، علیت در ذیل مبحث نسبت‌ها می‌گنجد. جان لاک در مورد منشأ پیدایش تصور علیت چنین می‌گوید:

« با توجه به اینکه حواس دگرگونی‌های پایدار اشیاء را دریافت می‌کند، ازما کاری جز مشاهده کیفیات وجواهری که آغاز به بودن می‌گذارند، بر نمی‌آید و اینکه آنها وجود خود را از عملکرد و کوشش مقتضی یک موجود دیگر دریافت می‌دارند. ازاین

مشاهده است که تصورات خود از علت و معلول را برمی‌گیریم. ما آنچه را که تصور مرکب و یا ساده‌ای ایجاد می‌کند، با نام کلی علت نشان می‌دهیم و هر چیزی را که ایجاد می‌شود، معلول می‌دانیم.

برهمن اساس انعطاف‌پذیری جوهری که موم می‌نامیم یک تصور بسیط است. انعطاف‌پذیری از پیش در موم نبوده است و به نحو پایدار از طریق عملکرد درجه‌ معینی از حرارت که ما تصور بسیط گرما می‌نامیم، ایجاد شده است. گرما نسبت به انعطاف‌پذیری موم، علت و انعطاف‌پذیری معلول است» (Locke, 1959, p. 324).

همانطور که می‌بینید رابطه‌ علی بین تصورات ایجاد می‌شود. در این میان کیفیات نیز برحسب تصوراتی که از آن‌ها داریم، شناخته می‌شوند. بنابراین در عالم خارج چیزی به عنوان علیت نداریم و تنها براساس عقل سلیم آن را قبول می‌کنیم. با این حال جان لاک بین شأن ذهنی و واقعی علیت فرق می‌گذارد. علیت تا آنجا که نسبتی میان تصورات است، ذهنی است ولی شالوده‌ای واقعی هم دارد یعنی توان‌های مندرج در خود اشیاء (کیفیات اولیه) که تصورات را در ما فرامی‌آورند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳). باید توجه داشت که شأن واقعی علیت با جنبه‌ ذهنی آن منافاتی ندارد زیرا شناخت ما از کیفیات اولیه نیز به صورت‌های ذهنی منحصر می‌شود. در واقع علیت واقعی تنها از طریق درون‌نگری که علم نفس به حالات درونی خود می‌باشد، قابل فهم است.

اولین مقدمه از برهان جهان‌شناختی به معلول بودن امور حادث اشاره دارد؛ جان لاک این مقدمه را با مبتنی کردن بریقین شهودی و نه گواهی حواس، می‌پذیرد. همین مسئله انتقاد خیلی از محققان را برانگیخته و او را به یک عقل‌گرای غیر ملتفت علیه منسوب ساخته است زیرا از یکسو به تجربه نظر دارد و از سوی دیگر به ابزار و اصول عقل که بعضا با مبانی تجربه سازگار نیست روی می‌آورد (Edwards, 1996, p.495). جان لاک در اقسامی که برای علیت بر می‌شمرد میان تکوین، تغییر و خلق فرق می‌گذارد:

« وقتی که یک چیز کاملاً در حال حاضر ساخته شود به طوری که هیچ چیزی از آن قبلاً وجود نداشته باشد، با خلق روبرو خواهیم بود. . . تکوین به معنای ساخته شدن چیزی است که اجزاء آن قبلاً وجود دارد. . . ایجاد شدن یک تصور بسیط را بی‌آنکه قبلاً در فاعل شناسا باشد، تغییر می‌نامیم» (Lock, 1959, p.433).

### ۳- هیوم

در نظر هیوم ادراکات به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ انطباعات و تصورات. انطباعات داده‌بی‌میانجی حواس و تصور نسخه‌ محو انطباعات است. اختلاف آندو در شدت و ضعف تأثیری است که برمی‌انگیزند.

«هیوم انطباعات را به سه وجه از تصورات جدا می‌کند. اولاً انطباعات سرزنده‌تر، شدیدتر و قوی‌تر از تصورات هستند. ثانیاً انطباعات مقدم بر تصورات می‌باشند، یعنی ابتدا انطباعات ظاهر می‌شوند درحالی که تصورات تنها بعد از اینکه انطباعاتی داشته باشیم ظهور می‌یابند. ثالثاً تصورات ناظر به انطباعاتی هستند» (Capaldi, 1965, p. 21).

هیوم معتقد است، تصویری واقعی است که نهایتاً مبتنی بر یک انطباعات باشد. تصویری که مؤول به انطباعات نشود، منشأ تجربی ندارد و بر ساخته نسبت‌هایی است که ذهن میان تصورات برقرار می‌کند:

« یکی از آن تصوراتی که ما را به فراسوی حواس می‌برد و از هستی‌ها و اشیایی که ما نمی‌توانیم ببینیم یا احساس کنیم، خبر می‌دهد علیت است. . . ما باید تصور علیت را بررسی کنیم و ببینیم از چه منبعی اشتقاق یافته است. . . تصور علیت از برخی نسبت‌ها میان اشیاء گرفته می‌شود» (Hume, 1975, pp. 74-5)

هیوم قضایای تحلیلی را از ترکیبی جدا می‌کند. در قضایای مربوط به امور واقع (ترکیبی) تمایز بین دوشیء یا انکار یکی در عین اثبات دیگری مستلزم تناقض نیست. استنتاج‌های علی نیز در زمره قضایای ترکیبی هستند. در این صورت می‌توان موجودی را تصور کرد که آغاز به بودن بگذارد ولی علت نداشته باشد. هیوم از این رهگذر به نفی ضرورت علی دست می‌زند (همان، ص ۲۹۴).

هیوم نهایتاً علیت را با ویژگی‌های ذیل تبیین می‌کند:

(۱) هیوم نیز به پیروی از جان لاک، تصورات را به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و علیت را یک نسبت فلسفی که در ذیل تصورات مرکب است، می‌داند.

(۲) هیوم از علیت تحت عنوان نسبت طبیعی و فلسفی یاد می‌کند. علیت طبیعی حکم به رابطه علی میان دوشیء است به طوری که در نسبت مشابهی با یکدیگر قرار بگیرند. اگر میان تصوراتی که از دوشیء داریم رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر ایجاد شود، نسبت طبیعی تحقق یافته است. این ارتباط به گونه‌ای است که تصور یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصویری از دیگری حاصل کند و انطباعات یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصویری روشن‌تر از دیگری کسب نماید. منشأ این نسبت، تداعی معانی است.

(۳) علیت فلسفی به مولفه‌هایی چون مقارنت مکانی، توالی زمانی و به هم پیوستگی ثابت (تکرار) تجزیه می‌شود:

« اولین بخش از استنتاج علی شامل حضور بی‌واسطه یک انطباعات یا تصور سرزنده حافظه است، از این انطباعات است که ما یک تصور را نتیجه می‌گیریم. تصور دوم، مجاور و یا به دنبال انطباعات اولیه. . . می‌باشد. اما. . . مجاورت و توالی برای تبیین این استنتاج کافی نیست. اینجاست که هیوم ضرورت یا به هم پیوستگی ثابت را اضافه می‌کند. زیرا تصور مستنتج به نحو پایدار در تجربه گذشته با انطباعات اولیه. . . مرتبط شده است. . . نسبت فلسفی علیت یا استنتاج علی مبتنی بر مجاورت، توالی و به هم پیوستگی ثابت است» (Capaldi, 1965, p. 35).

در علیت فلسفی، رابطه بین تصورات جدایی ناپذیر نیست. یعنی می‌توان یکی را بدون دیگری تصور کرد بی‌آنکه دچار تناقض شد زیرا همان طور که گفتیم استنتاج‌های علی در شمار قضایای ترکیبی هستند.

۴) هیوم از علیت یک تبیین روان شناختی ارائه می‌دهد. او معتقد است که تکرار مقارنت و یا توالی دو رویداد منجر به برقرار کردن روابط علی می‌شود (Hume, 1975, p.11). حافظه براساس قانون تداعی، یک تصور را در پی تصویری دیگر فرا می‌آورد و در اثر تکرار این امر ما را به صدور احکام علی عادت می‌دهد:

«گذر مرسوم تصویری به ملازم همیشگی‌اش موجب می‌شود که هیوم انطباع یا تمایلی را که از آن، تصور «نیرو» یا ارتباط ضروری را شکل می‌دهیم کشف کند. تمام آنچه انجام می‌دهیم مبتنی بر تجربه گذشته ما از نظم در طبیعت است. . . ما عادت کرده‌ایم که انتظار حفظ شدن این نظم را داشته باشیم. و این عادت با چنان استحکامی در ما ریشه دوانده است که نیروی تداعی را به خود پدیدارها فرا می‌افکنیم و به این توهم تن می‌دهیم که رابطه ضروری همان نسبتی است که در آن پدیدارها بریکدیگر ابتناء می‌یابند» (Ayer, 1991, p.66).

۵) استنباط علی نه ثمره شناخت شهودی ماهیات و نه مبرهن داشتنی است. هیوم معتقد است که ما در استنباط علی از گواهی بی‌واسطه حواس فراتر می‌رویم بنابراین در تجربه‌گرایی امکان مستدل کردن علیت وجود ندارد:

«هرگز نمی‌توانیم ضرورت یک علیت را برای هر موجود جدید و یا تغییر جدیدی از یک موجود مستدل کنیم مگر اینکه به همان میزان امکان عدم وجود آن را نشان بدهیم، که هر چیزی می‌تواند آغاز به بودن بگذارد بی‌آنکه چنین مبدأ مولدی داشته باشد. جایی که گزاره دوم نتواند ثابت شود، باید از امکان اثبات گزاره اول دست بکشیم. . . همان طور که تصورات متمایز می‌توانند از هم جدا شوند و همان طور که تصور علت و معلول به وضوح متمایز از یکدیگرند، برای ما آسان است که هر شیء را که این لحظه وجود ندارد و لحظه بعد وجود دارد ادراک کنیم و آن را به تصور متمایزی از یک علت و یا مبدأ مولد نسبت ندهیم. بنابراین جدایی تصور «علت» از تصور «آغاز به وجود گذاشتن» برای تخیل ممکن است و. . . دلالت بر هیچ تناقض و یا حرف بیهوده‌ای نمی‌کند» (Hum, 1975, p.79-80).

بدیهی است در تلاش هیوم برای آنکه علیت را از تجربه اخذ کنیم به راهی بهتر از آنچه او ادعا کرده است نمی‌توان رسید.

### نقدی بر استدلال هیوم

هیوم وقتی می‌خواهد تصورات را توضیح دهد ادعا می‌کند ما هیچ تصویری نداریم که از انطباعی برنخاسته باشد و برای تایید این ادعای خویش می‌پرسد آیا می‌توانید تصویری را نشان دهید که از انطباعی متناظر با آن ناشی نشده باشد. اما وقتی پس از چند صفحه با مفهوم علیت مواجه می‌شود معتقد است که چون علیت از هیچ انطباعی ناشی نشده است پس مبنای عینی نمی‌

تواند داشته باشد، و تصور علیت را واقعی نمی داند زیرا گواهی بی‌واسطه حواس آن را تأیید نمی‌کند... بدیهی است در این استدلال هیوم یک مصادره به مطلوب پنهان وجود دارد. چرا که علیت به همان دلیلی از عین نفی شده است که مبنای عینی داشتن تصورات اثبات شده است. بدیهی است می توان در مقابل سوال اول او که آیا می توانید تصویری را نشان دهید که از انطباعی ناشی نشده باشد پاسخ داد که می توان به تصوراتی همچون علیت (یا جوهر یا وحدت یا وجود یا ...) اشاره داشت. باید توجه داشت که تصور، معنایی بیش از داشتن صورت خیالی دارد و اعم از آن است. پیش فرض تجربه باورانه هیوم او را از تفتن به این مساله بازداشته است. هیوم عدم علیت خارجی را مفروض می‌گیرد و همه تقصیرها را برگردن انطباعی که نیافته است، می‌اندازد. هیوم تصورات واقعی را بر انطباعات حسی مبتنی می‌کند ولی این تلازم از منظر فلسفه اسلامی درست نیست زیرا معقولات ثانیه فلسفی با اینکه از انطباعی برخاسته‌اند ولی واقعیت دارند. با این توصیف تصور علیت نیز از هیچ انطباع حسی نشأت نگرفته است ولی شان اتصاف آن، عالم خارج می‌باشد.

راسل و وایتهد نیز هیوم را از انتقادات خود بی نصیب نگذاشته‌اند. از نظر راسل، هیوم اصل علیت را با پیشفرضی که از آن دارد نقد می‌کند. به عقیده وایتهد با همه شکاکیتی که هیوم در زمینه علیت به خرج داده است نباید از درون نگری و نقش آن در شکل‌گیری تصویری که از روابط علی داریم گذشت (ژان وال، ۱۳۷۰، صص ۵-۳۲۴).

### لایب نیتس

لایب نیتس اشیاء را متشکل از اجزایی لایتجزا می‌داند که به موجب تحلیل عقلی قابل درک هستند (Leibniz, 1965, p.148). این اجزاء به تعبیر لایب نیتس، بی در و پنجره هستند یعنی اینکه تحت هیچ عاملی جز قوانین درونی خود نمی‌باشند: «در مورد جواهر بسیط، یک موناد بیشتر از تأثیر ایده‌گون (Ideal) بر موناد دیگر ندارد... زیرا مونادهای مخلوق نمی‌توانند بر طبیعت درونی مونادهای دیگر اثر فیزیکی بگذارند، تنها بدین نحو است که مونادها مستقل از یکدیگرند» (Savile, 2000, p. 105).

چون رابطه علی به معنای تأثیر و تأثر بین دوشیء است، و جوهر فرد به عنوان عاملی مجزا تحت تأثیر هیچ چیز جز خودش نیست، بنابراین لایب نیتس باید رابطه علیت را به گونه‌ای توجیه کند که مستلزم نفی ویژگی اصلی جواهر فرد نشود. او به اصل «هماهنگی پیشین بنیاد» متوسل می‌شود یعنی برای هر تغییری که در یک موناد صورت می‌گیرد، تبدلی در موناد دیگر لحاظ می‌کند زیرا خداوند از قبل بین مونادها هماهنگی ایجاد کرده است بگونه‌ای که ما از این هماهنگی احساس می‌کنیم که یک نوع رابطه علی در عالم واقع بین موجودات برقرار است. لایب نیتس براساس تحلیل عقلی به نظریه جواهر فرد دست یافته بود پس تصویری که او از عالم ارائه می‌داد، فقط در تحلیل عقلی بین مونادها معنی می‌داد.

حال برای تحلیل آن توقع طبیعی برای تحلیل روابط بین پدیده ها و انتظاری که داریم مبنی بر اینکه هر پدیده ای پدید آورنده- ای می خواهد به «اصل جهت یا دلیل کافی» تمسک می جوید. بدیهی است دیگر این دلیل کافی یک حقیقت عینی نیست بلکه توقعی ذهنی است. چرا که دلیل در مقام اثبات است و علت در مقام ثبوت. پس علت در نزد او نیز امری سوپراکتیو یا ذهنی می گردد و ناظر به حقیقتی خارجی نیست. این اصل برای او از این جهت اهمیت دارد که در مقام اثبات وجود خداوند به این اصل نیازمند است.

« برای هر چیزی که وجود دارد، یک دلیل کامل هست. دلیل کامل در وضع رویدادی چون S: ۱) شرایط لازم و کافی را برمی آورد ۲) به مواردی که امکان شناخت آن وجود دارد وضوح می بخشد ۳) از گزارش همه جانبه ای که نسبت به یک رویداد ارائه می شود، تبیین بسنده ای می سازد و ۴) دلیل فی نفسه، نیازمند استدلالی از همان نوع نیست. این تصور از دلیل کامل در امتداد اصل دلیل کافی بر دو فرض دیگر دلالت می کند؛ فرض منطقی: شرایط لازم و کافی در تمام موقعیت ها برای این رویداد وجود دارد و به لحاظ نظری می تواند برشمرده شود. فرض معقولیت: آن شرایط به صورت نظری، معقول هستند» (Mercer, 1995, p. 73).

در نظر لایب نیتس علت غایی و مکانیکی در پیوند با یکدیگر هستند. عالم مخلوق خداست و جزء جزء آن غایات الهی را دنبال می کند ولی در عین حال روابط بین اشیاء برحسب قوانین ثابتی که خدا مقرر کرده است، صورت بندی می شود:

«لایب نیتس اصولاً راجع به معیارهای زیبا شناختی و کاربردی می اندیشید که براساس آن عالم محصولی بی نقص از صنعتگری الهی است. از نظر کاربردی... هیچ چیز بی فایده و یا بدون دلیل کافی نیست. به لحاظ زیبایی شناختی... گسترده ترین تنوع ممکن از پدیدارها در ذیل ظریف ترین و ساده ترین فرمول ریاضی قرار می گیرد... بنابراین می توانیم ادعاهای لایب نیتس را اینگونه بفهمیم که مکانیک مبتنی بر متافیزیک است» (Ross, 1989, p. 97).

لایب نیتس معتقد است که بسیاری از فلاسفه در تعریف علت دچار سردرگمی شده اند. آن ها یا علت را در عالم خارج جستجو می کنند و یا به لفاظی دچار می شوند. اگر بگوئیم که علت، معلول را ایجاد می کند و معلول ایجاد می شود، خود را به یافتن کلمات مترادف و یا بازی با الفاظ دلخوش کرده ایم. بهتر است بگوئیم علت به چیزی که پیش از این وجود نداشته است، هستی می بخشد. در صحبت از اعطا و دریافت وجود است که معنای علت و معلول مشخص می شود (Leibniz, 1996. p. 219).

لایب نیتس در عبارت فوق به بررسی نظر فیلسوفان سنتی می پردازد. این در حالی است که علت برای او کاملاً جنبه ذهنی پیدامی کند زیرا دلیل کافی در ظرف ذهن معنی می یابد. علت واقعی تنها بر روابطی که در درون یک موند برقرار می شود، حکمفرماست. هریک از حالات درونی موند متضمن حالت های بعد از خود می باشد؛ یعنی حالتی که مقدم است به وضعیتی که پس از این رخ می دهد، تعیین می بخشد. فرقی که لایب نیتس بین ضرورت منطقی و واقعی می گذارد بر ذهنی شدن اصل



علیت در فلسفه او، صحه می گذارد. ضرورت منطقی به رابطه موضوع و محمول در قضایای تحلیلی اشاره دارد که نفی آن دو از یکدیگر مستلزم تناقض است و ضرورت واقعی با موول کردن قضایای ترکیبی به تحلیلی معنا پیدا می کند و تنها بر اساس اصل هماهنگی پیشین بنیاد قابل فهم است (Leibniz, 1965, p.13).

## مالبرانش

مالبرانش بین علت حقیقی و علت اعدادی یا موقعی فرق می گذارد:

« لازم است که به اجمال نشان دهم تنها یک علت حقیقی وجود دارد چرا که صرفاً یک خدای حقیقی هست. ذات و نیروی تمام اشیاء چیزی جز اراده خداوندی نمی باشد. هیچ علت طبیعی، علت حقیقی نیست بلکه مقارن علت و یا علتی بر سبیل مجاز است» (Malebranche, 1980, p.448).

مالبرانش به وجود خارجی ماده باور دارد و حتی در تحلیل فلسفی خود از شأن واقعی ماده صرف نظر نمی کند ولی با این حال علت طبیعی را اعدادی می داند. بنابراین علت حقیقی، خداوند است و سایر علل زمینه را برای قبول تأثیر از ناحیه خدا فراهم می کنند (کاکایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۹). اگر گلوله‌ای به گلوله دیگر برخورد کند و آن را به حرکت در آورد این گلوله اول نیست که علت حرکت گلوله دوم است بلکه با مقارنت آن دو، زمینه ای ایجاد می گردد تا خداوند با قدرت خود و به نحو حقیقی علت حرکت گلوله دوم گردد. در نتیجه تمامی تحولات در عالم به خداوند نسبت داده می شود و هیچ چیزی نمی تواند تأثیر علی بر چیز دیگری داشته باشد.

تفاوتی که مالبرانش بین علت حقیقی و موقعی می گذارد، او را به متکلمان اشعری در دنیای اسلام نزدیک می کند. تنها مسئله‌ای که در اینجا مطرح می شود، توجیه اراده یا اختیار انسان است. وقتی که انسان تصورات خود را از ناحیه خدا دریافت کند، معنای ادراک حسی نیز عوض می شود. دیگر تأثرات حسی در اثر برخوردی که اجسام با یکدیگر دارند حاصل نمی شود و این خداوند است که به مقتضای نسبتی که اشیاء پیدا می کنند، تصویری را به ذهن ما القاء می نماید.

اگر از مالبرانش راجع به علت برخورد توپ‌ها در بازی بیلیارد پرسیم، بحث خدا را مطرح می کند. می توان گفت که توپ اول علت موقعی توپ دوم است ولی اگر علت حقیقی را خواسته باشید، باید پای خدا را به میان کشید. تحلیل مالبرانش از یکسو فلسفی و از سوی دیگر کلامی است. از نظر مالبرانش اراده خدا در همه چیز جاری و ساری می باشد و اشیاء را با توجه به روابطی که خودش حاکم کرده است، حفظ می نماید. تحلیل حسی مالبرانش به اینجا ختم می شود که تجربه تنها از توالی میان اشیاء خبر می دهد و از دل آن هیچ ضرورتی بیرون نمی آید و ماحصل تحلیل مابعد الطبیعی هم این است که خداوند، علت

حقیقی و آنچه پیرامون خود می بینیم، علت موقعی به حساب می آید. از سوی دیگر باید توجه داشت که اراده خدا تخلف ناپذیر است و اشیاء از آنچه او مقدر می کند، سرپیچی نمی کنند (Nadler, 2000, pp.113).

او در خصوص علم ما به عالم خارج که متأثر از تحلیل او از علیت است بر این باور است که متناسب با رابطه بین اشیاء تصوراتی در ذهن ایجاد می شود. منبع این تصورات، ذات الهی است (Malebranche, 1980, p.230) یعنی ما این تصورات را در ذات خدا مشاهده می کنیم، بی آنکه به حقیقت ذات خدا راه پیدا کنیم. در واقع مقتضای نسبت ذات خدا با مخلوقات به رویت در می آید و حقیقت الهی نامکشوف باقی می ماند:

« ذهن می تواند آثار صنع خداوند را در خداوند رؤیت کند، به شرط آنکه خداوند آشکار ساختن تصوراتی را که نمودار اشیاء است، برای ذهن اراده کرده باشد. . . مالبرانش خاطر نشان می کند که این امر بدان معنی نیست که مادات الهی را رؤیت می کنیم. ذات خداوند هستی مطلق اوست و اذهان هرگز ذات الهی را به نحو مطلق رویت نمی کنند، بلکه آن را فقط از حیث نسبت با مخلوقات یا به اعتبار آنکه مخلوقات در آن بهره مندی دارند مورد رویت قرار می دهند» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۶).

بارکلی نیز از تصوراتی که خداوند بر ذهن ما می نگارد، سخن می گفت. می توان گفت که نظر بارکلی با چیزی که مالبرانش در این زمینه می گوید، شبیه است. با این حال نباید از وجوهی که در آن اختلاف دارند گذشت:

(۱) بارکلی میان نسبت هایی که در ذهن برقرار می شود و صور مثالی خداوند، فرق می گذارد ولی مالبرانش معتقد است که ما مقتضای نسبت ذات الهی با مخلوقات را رویت می کنیم.

(۲) بارکلی قایل به اتحاد عقل با ذات الهی نیست ولی مالبرانش این اتحاد را تاجایی قبول می کند که انسان را مدرک حقیقت الهی نداند.

(۳) مالبرانش جایی برای علل مادی و روحانی باز نمی کند و تنها به فاعلیت حقیقی خدا معتقد است ولی بارکلی برای ارواح متناهی هم یک شأن علی در نظر می گیرد.

(۴) بارکلی، مالبرانش را به خاطر باور به شأن واقعی ماده مورد سرزنش قرار می دهد زیرا علیت حقیقی مستلزم نفی تأثیرگذاری از همه چیز است؛ این درحالی است که مالبرانش در مورد واقعیت ماده تردیدی ندارد و به نوعی اثربخش بودن آن را مفروض می گیرد (بزرگمهر، ۱۳۹۸، ق، ص ۱۰۶).

## تبیین کانت از علیت

کانت شرایط منطقی حصول معرفت را دنبال می کند. او به دسته بندی تمام احکامی که بر اساس منطق ارسطویی صادر می شود، می پردازد و متناظر با هریک به مفهومی کلی دست می یابد:

« اگر کلیه احکام ترکیبی را از حیث اینکه اعتبار عینی دارند تجزیه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که هرگز از مدرکات صرف تشکیل نمی‌شوند و چنین احکامی اصلاً امکان‌پذیر نمی‌شدند اگر یکی از مفاهیم محض فاهمه به مفاهیم انتزاع شده از ادراک افزوده نمی‌گشت» (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۷۷).

این مفاهیم، پیشینی هستند و از داده‌های مشاهده‌ای انتزاع نشده‌اند. در شمار همین مفاهیم که به مقولات محض فاهمه شهرت دارند، قاعده علیت نیز حضور دارد. مفهوم «ضرورت» نیز در زمره همین مقولات است. البته این اصل ماتقدم تنها از نسبت‌هایی که میان اشیاء است خبر می‌دهد و صرفاً به ما می‌گوید که هر معلول معینی باید علت ایجاد کننده‌ای داشته باشد. در ظرف وجود معلول و با تکیه بر این اصل نمی‌توان علت را مشخص کرد زیرا کانت معتقد است که مفهوم بدون تجربه بی‌محتوا است و معرفت‌زا نیست.

کانت تجربه را متفاوت با آمپریست‌ها و راسیونالیست‌ها تعریف می‌کند. تجربه برای کانت در تعاملی که میان ذهن و عین وجود دارد، شکل می‌گیرد. عینیت تجربه در اطلاق مقولات محض فاهمه بر کثرت ادراک محض است (Kant, 1950, p.48). در نتیجه فلسفه کانت در مقابل تصویری که هیوم از علیت داشت، شکل می‌گیرد. زیرا کانت به شدت از فیزیک نیوتن متأثر می‌شود و برای تأیید آن به اعتبار کلی قانون علیت نیازمند است. هیوم علیت را براساس مشرب تجربی خود توجیه می‌کرد. او ضرورت علی را با قانون تداعی که یکی از اصول روان‌شناختی ذهن بشر است، تبیین می‌نمود. در واقع مفهوم ضرورت گره‌کور مابعدالطبیعه هیوم بود زیرا نمی‌دانست که آن را در کجای فلسفه خود جای دهد. هیوم قضایای علی را ترکیبی و ناظر به واقعیت می‌دانست، و چون فکر می‌کرد که ضرورت تنها در قضایای تحلیلی قابل جستجو است زیرا محمول تلویحا مندرج در موضوع است پس نمی‌توان از ضرورت علی سخن گفت. ولی کانت معتقد بود که ضرورت معنای وسیع‌تری دارد. ضروری بودن یک قضیه به اندراج محمول در موضوع نیست بلکه به پیشینی بودن مفاهیمی است که در آن به کار می‌رود. کانت ضرورت را با تمایلات روان‌شناختی و یا استقراء توجیه نمی‌کرد و معتقد بود که تجربه، ضرورت و کلیت گزاره‌ها را تأمین نمی‌نماید و تنها از مجاورت و یا توالی پدیدارها حکایت می‌کند.

بنابراین کلیت و ضرورت یک گزاره در گرو صورت‌های ما تقدم ذهن است؛ صورت‌هایی که بر تمثالات حسی بار می‌شود و به آن شأن عینی می‌بخشد. کانت با کسانی که اصل علیت را انتزاع ذهن می‌دانند و به وقوع مکرر پدیدارها متوسل می‌شوند مخالفت می‌کند:

« ممکن است این مسئله – با توجه به فرایند فهم ما – در تناقض با تمام آن چیزی که تاکنون آموخته‌ایم به نظر برسد. دیدگاه مقبول تنها از طریق ادراک حسی و مقایسه وقایعی که به نحو مکرر و یکنواخت در پی هم می‌آیند، حاصل شده است. براساس رویدادهای گذشته است که به کشف قاعده علی توانا می‌شویم؛ قاعده‌ای که بر طبق آن رویدادهای معین همواره نمودهای

مشخص دارند. . . اگر مفهوم علت اینگونه شکل بگیرد، باید صرفاً تجربی باشد و قاعده‌ای که آن را فراهم می‌آورد به مثابه تجربه‌ای که براساس آن سامان یافته است، محتمل خواهد بود. زیرا کلیت و ضرورت این قاعده به نحوه پیشین بنیان نیافته بلکه تنها برپایه استقراء استوار شده است. کلیت و ضرورت این قانون صرفاً ساختگی و بدون عمومیتی موثق می‌باشد» (Kant, 1963, A196; B241).

باید توجه داشت که هیوم به دنبال منشأ استنباط علی است ولی کانت ماهیت معرفت علی را بررسی می‌کند. کسی که منشأ حصول معرفت را می‌جوید در نهایت به تبیین‌های روان‌شناختی روی می‌کند. ولی کانت در فکر شرایط منطقی حصول معرفت است و از سراضطرار با روان‌شناسی روبرو نمی‌شود ولی نمی‌توان گفت که او توانسته باشد سوپژکتیویسم را کنار زده باشد.

### نقد شوپنهاور بر کانت

۱) کانت اصل علیت را یک قاعده پیشینی می‌داند که از تجربه اخذ نشده است. در فلسفه کانت اگر به گواهی حواس تکیه کنیم، تنها با توالی پدیدارها روبرو می‌شویم. زمانی می‌توان به توالی پدیدارها، شأن عینی بخشید که تمثالات حسی برقانون علیت ابتناء پیدا کند. این نکته‌ای است که موردانتقاد شوپنهاور قرار می‌گیرد. شوپنهاور عینیت شناخت را منوط به سوپژکتیو بودن آن نمی‌داند. به عقیده او می‌توان از توالی پدیدارها، درک عینی داشت ولی این نسبت را به معنای علی نگرفت. مثلاً همه ما از توالی روز و شب، شناخت متعینی داریم ولی روز را علت شب و یا معلول آن به حساب نمی‌آوریم. اختلاف شوپنهاور و کانت در تعریفی است که از ذهنیت و عینیت دارند. شوپنهاور تصورات دلخواهی و یا خیال‌انگیز را ذهنی می‌داند درحالی که کانت ذهنیت را مساوی با شرایط منطقی معرفت لحاظ می‌کند (Schopenhaur, 1992, p.59).

۲- کانت، قانون علیت را برای همه تجربه‌ها معتبر می‌شمارد ولی شوپنهاور از اعتبار کلی و همه شمول این قانون صرف‌نظر می‌کند. شوپنهاور معتقد است که کانت از تصور روزمره مردم مبنی بر معقول بودن عالم ماده جانبداری می‌نماید.

۳- کانت از ضروری بودن قانون علیت سخن می‌گفت حال آنکه شوپنهاور این ضرورت را نقد می‌کرد. او معتقد بود که ضرورت این قانون مستلزم فاهمه‌ای مطلق و همه دان است. فاهمه‌ای که بتواند به صورت همزمان از تمام روابطی که میان اشیاء می‌گذرد، باخبر باشد (Ibid, p.62).

۴- موارد فوق، پیشینی بودن اصل علیت را مورد نقد قرار می‌دهد ولی شوپنهاور از نامنسجم بودن تلقی کانت نسبت به علیت نیز انتقاد می‌کند. کانت از یکسو اطلاق مقولات فاهمه را برحوزه نومن، مجاز نمی‌داند ولی از سوی دیگر، نومن را علت فنومن می‌داند. برهمن اساس اصل علیت به عنوان مقوله فاهمه در قلمرو نومن به کار گرفته می‌شود (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۷۷).

## علیت در قرن نوزدهم و بیستم

علم جدید در بستر کمی دانستن واقعیت رشد کرد. برخی فیلسوفان نیز به مخالفت با نگرش غایی برخاستند زیرا در تفسیر غایی از عالم، عدد و رقم جایگاهی ندارد. پیش بینی رویدادهای آینده مستلزم این بود که ریاضیات به خدمت تجربه بیاید و به محاسبه واقعیت پردازد. اولین کسی که غایت انگاری را به حاشیه راند، فرانسیس بیکن است. بیکن رویکرد غایی را محصول فرافکنی اراده آدمی بر طبیعت بی جان می داند. او بیش از هر چیز به علت صوری یا نیروهای مندرج در طبیعت، توجه می کند: «در طبیعت چیزی جز اجسام جزیی وجود ندارد. . . اجسامی که صرفاً جزیی هستند و ظهور یافته اند بر اساس یک قانون ثابت عمل می کنند. . . مراد من از علل صوری، این قانون و شرایط آن است» (Bacon, 1960, p.122).

دکارت نیز پژوهش در غایات را با تجسس در کار خداوند یکی می گیرد:

« ما در پی این نخواهیم بود که ببینیم خدا چه هدف‌هایی در خلقت جهان داشته است و پژوهش در علل غایی را به کل در فلسفه خود کنار خواهیم گذاشت. زیرا ما نباید آنقدر خودخواه باشیم که خیال کنیم خدا باید در کار خود با ما مشورت می کرد» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۴۵)

با تثبیت موفقیت های فیزیک نیوتنی در علم، در قرن نوزدهم قانون جای علیت را می گیرد. پیدا کردن علت و معلول برای علم نیوتنی اهمیت ندارد. این علم قوانین فیزیک را برحسب نسبت‌هایی که میان اشیاء برقرار می شود، وضع می کند و به دنبال پیش بینی وقایع آینده است. قانونی که بیشترین نسبت را در ذیل خود جای بدهد جامع تر خواهد بود و کارایی بیشتری دارد. نیوتن سه قانون برای حرکت وضع کرده است. تعریف او از علیت با توجه به این قوانین صورت می گیرد. به عبارت دیگر علت و معلول در بستر اقسامی که برای حرکت برمی شمرد، معنا می یابند. نیوتن حرکت واقعی را از حرکت نسبی تمیز می دهد و متناظر با هریک به تعریف علیت دست می زند:

«علل که به واسطه حرکات نسبی و واقعی از یکدیگر متمایز می شوند، نیروهایی هستند که برای تولید حرکت به اجسام فشار می آورند. حرکت واقعی نه ایجاد و نه دگرگون می شود مگر به واسطه نیرویی که بر اجسام وارد می آید و آنها را به حرکت درمی آورد؛ اما حرکت نسبی ممکن است بدون نیرویی که بر جسم تأثیر می گذارد، ایجاد شود. زیرا تنها کافی است نیرویی بر سایر اجسام در نسبت با جسمی که سنجیده می شود، وارد بیاید درحالی که حرکت و سکون این جسم ثابت مانده است و امکان تغییر یافتن نسبت مزبور از طریق روشی خاص وجود دارد» (Newton, 1968, 114).

فیزیک کلاسیک قوانین نیوتن را وحی منزل می پنداشت و از قطعیت و تخلف ناپذیر بودن آن دم می زد. کانت نیز دقیقاً در همین حال و هواست. به همین خاطر تمام نیروی خود را صرف تبیین فلسفی فیزیک نیوتنی می کند.

در ابتدای قرن بیستم ماکس پلانک با تبیین کوانتومی پدیده های در مقیاس کوچک تحولی در فیزیک بوجود آورد و برخی پیش فرض های فیزیک نیوتونی را زیر سوال برد. انیشتن نیز با فیزیک نسبیت خود برخی دیگر از این پیش فرض ها را مثل مفهوم زمان و مکان مطلق خدشه پذیر نمود. انقباض و انبساطی که بین زمان و مکان در سرعت های بالا دیده می شود و احتمالاتی که در روابط اتمی دیده می شود زمینه های اصل عدم قطعیت را می چیند و فیزیک نیوتنی را از اعتبار فراگیر خود می اندازد. علیت که در قرون جدید ابتدا جنبه ذهنی پیدا کرد و سپس به قانون (در معنای فیزیک نیوتونی آن) تغییر یافت و ضرورت علی به قطعیت ریاضی وار پدیده ها بر اساس روابط فیزیکی یعنی دترمینیسم تبدیل گردید با اصل عدم قطعیت هایزنبرگ دچار چالشی جدید گردید. بگونه ای که هایزنبرگ به جان اصل علیت می افتد و سعی می کند آن را از ساحت زمانه-ای که علم را با فیزیک کوانتوم یکی گرفته است، بزداید:

« فیزیک باید تنها همبستگی مشاهدات حسی را توصیف کند. با این رویکرد می توان توصیفی بهتر از حالت واقعی اشیاء ارائه داد: از آنجا که همه تجربه ها موضوع قوانین مکانیک کوانتوم هستند. . . پس مکانیک کوانتوم شکست نهایی علیت را تثبیت می کند » (Heisenberg, 1983, p.172). تئوری کوانتوم از روابط آشفته ای که میان اتمها ست سخن گفت. مفاهیمی چون ماده، جرم، طول و زمان ثبات خود را از دست دادند. دترمینیسم متزلزل شد و عدم قطعیت جای روابط علی را گرفت. اصل عدم قطعیت ناظر به قانونمند نبودن روابطی است که بین اتمها برقرار می شود. برخی دیگر از فیزیکدانان و فیلسوفان در مقابل آنچه هایزنبرگ می گفت، سکوت نکردند و به توجیه اصل علیت پرداختند. آن ها عدم قطعیت را به انحرافی در ابزارها و یا نابسندگی قوانینی که تاکنون شناخته ایم، نسبت می دادند.

## سیرعلیت در جهان اسلام

### علیت از نظر متکلمان

از نظر متکلمان مناط احتیاج معلول به علت حدوث زمانی است و خدا در آغاز زمانی عالم قرار دارد. آن ها معتقدند که عالم پس از تحقق یافتن دیگر نیازی به علت ندارد. متکلمان عملکرد خدا را شبیه بنایی که یک ساختمان را برپا می دارد، می دانند. همان طور که ساختمان بعد از اینکه تکمیل شد بی نیاز از بناست و بدون آن می تواند دوام داشته باشد، عالم نیز فقط در حدوثش نیازمند خداست. آن ها با تکیه بر اصل امتناع تسلسل، همه علل را به اراده آزاد خداوند که در ابتدای زمانی عالم واقع شده است، نسبت می دهند.

## دیدگاه فیلسوفان مشاء در برابر متکلمان

تلقى ابن سینا از علیت با توجه به مواضعی که در مقابل متکلمان می‌گیرد، قابل بررسی است:

- (۱) مناط احتیاج معلول به علت، حدوث ذاتی یا امکان ماهوی و نه حدوث زمانی است.
- (۲) خدا، اعطا کننده وجود و نه ماهیت است. از آنجا که وجود و عدم برای ممکنات، ضرورت ندارد خدا علت مبقیه نیز هست. معلول بعد از اینکه وجود را دریافت نمود، باز هم نیازمند به علت است زیرا امکان از لوازم ذاتی ماهیت می‌باشد.
- (۳) متکلمان خدا را فاعل بالاراده می‌دانند درحالی که اراده با خواسته‌های خود تجدد پیدا می‌کند و مستلزم برآوردن کاستی‌هاست. خدایی که مبرا از هرگونه نقص است نمی‌تواند اراده حادث و نو شونده‌ای داشته باشد. برای ابن سینا خداوند، فاعل بالعنایه است یعنی اراده او به علمش باز می‌گردد.
- (۴) متکلمان، علت معده و حقیقی را از هم تمیز نمی‌دهند ولی ابن سینا به فرقی که میان آندو هست، توجه دارد. در بستر این تمایز، علت‌هایی که اغلب بدون توجه در عالم ماده به آن استناد علیت می‌دهیم علل معده هستند نه علل حقیقی.
- (۵) متکلمان تسلسل در علل را محال می‌دانند درحالی که سیر علت معده می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و مستلزم هیچ دور یا محذور باطلی نباشد. بحث تقدم زمانی علت بر معلول نیز مختص به علت معده است.
- (۶) اگر معلول در ظرف وجود علت از هست شدن سرباز بزند، باید در تامه بودن آن علت تردید کرد. با وجود شرایطی که در تامیت یک علت دخالت دارد، معلول بلادرنگ تحقق می‌یابد. بنابراین میان علت تامه و معلول هیچ وقفه یا فاصله زمانی نیست بلکه معلول با علت خود معیت زمانی دارد. بنابراین معلول در ظرف سرمد از علت تامه تحقق می‌یابد و بین آن دو هیچ وقفه یا فاصله زمانی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۳۱۶-۲۸۱).
- در فلسفه ابن سینا جعل به وجود و نه ماهیت تعلق می‌گیرد. رابطه میان خدا و عالم (از حیث معیت علت و معلول و جعل وجود) به مثابه نسبتی است که بین ذهن و تصوراتش برقرار می‌شود. همان‌طور که صورت‌های ذهنی در اثر بی‌توجهی ما محو می‌شوند، عالم نیز بدون عنایت خدا از عرصه وجود رخت برمی‌بندد. درست است که تصورات، جدا از ذهن هیچ حیثیتی ندارند ولی فی حد نفسه مستقل از آن هستند. اما با توجه به آنکه بحث اصالت الوجود هنوز مطرح نبود علت و معلول، دو هویت جداگانه می‌یافتند و میان آن‌ها اضافه مقولی نسبت داده می‌شد. ابن سینا اصل علیت را از بد فهمی‌های تجربه‌انگاران‌های که متکلمان داشتند، رهایی بخشید و به آن شان مابعد الطبیعی داد. علیت معده برای فیلسوف مشایی در فیزیک می‌گنجد و با مسائلی چون حرکت، قوه و فعل مطرح می‌شود. البته در این فلسفه قوانین ثابت و لایتغیری که حاکم بر طبیعت است، جنبه علی دارند ولی معطی و مبقی آنها واهب الصور می‌باشد.

## علیت در حکمت متعالیه

از آنجا که در حکمت مشاء تحلیل علیت بصورت ماهوی طرح می‌گردد لذا در علیت با پنج امر (سه چیز و دو فعل) مواجه می‌گردیدیم: اول علت که به معلول وجود می‌دهد، دوم وجود که به معلول داده می‌شود، سوم معلول که وجود را از علت می‌گیرد، چهارم عمل دادن وجود از جانب علت و پنجم عمل گرفتن از جانب معلول. اما با تحلیل عقلی معلول نمی‌تواند قبل از وجود یافتن از جانب علت چیزی باشد که وجودی را اخذ کند و خلاصه آنکه تمامی این پنج امر به یک امر باز خواهند گشت. این مشکل ناشی از آن بود که در تحلیل قبلی برای ماهیت هویت جداگانه‌ای در نظر گرفته می‌شد در حالی که ماهیت نمی‌تواند اصالتی از جانب خویش داشته باشد. با طرح اصالت الوجود از جانب ملاصدرا چون هیچ امر اصیلی غیر از وجود نداریم و ماهیت به تبع آن تحصیل می‌یابد لذا تمامی این پنج امر به یک چیز بر می‌گشت و آن وجود بود. با تحلیل عقلی علیت بر اساس اصالت الوجود معلول نمی‌تواند هویت منحاز از علت خود داشته باشد و برای آن استقلالی در نظر گرفته شود. لذا تحلیل عقلی علیت بر اساس اصالت الوجود ما را به این امر می‌رساند که معلول چیزی جز شانی از علت نیست و ارتباط آن با علت ارتباط ربطی است و استقلالی از علت ندارد. معلول نه تنها وجود ربطی دارد که عین الربط است، و علت در مقایسه با معلول مستقل است.

ملاصدرا موجود بودن ماهیت را با معلولیت آن مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که انتساب موجودیت و معلول بودن به ماهیت برسبیل مجاز صورت می‌گیرد. در اینجا ماهیت، شانی از شئون وجود است و حیثیت مستقلی ندارد. فقر و نیازمندی ماهیت بدان پایه است که ما را از منسوب داشتن معلولیت به آن، باز می‌دارد. در تفکر ماهوی، معلول بودن به صورت یک صفت درآمده است گویی ماهیت پیش از اینکه فراخوانده شود، شأن منحازی دارد. مرتبه آن ماهیتی که فی‌نفسه چیزی نیست با نسبت دادن صفتی مثل معلول مشخص نمی‌شود. به عبارت دیگر معلولیت نمی‌تواند عین الربط بودن ماسوا را افاده کند. این نیازمندی ریشه در سهمی دارد که موجودات از وجود برده‌اند.

« اثر جاعل و آنچه بر آن مترتب می‌شود جز نحوه‌ای از انحاء وجود و مرتبه‌ای از مراتب ظهور نیست، ماهیتی از ماهیات نیست بلکه ماهیت به نور وجود ظاهر می‌شود. بی‌آنکه جعل و افاضه به آن تعلق بگیرد. پس آنچه تحقق یافته و از مبدع حق و صانع مطلق صادر شده است، همانا وجودی بدون ماهیت است پس نسبت معلولیت به ماهیت مثل نسبت موجودیت به آن، صرفاً برسبیل مجاز است» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۲۸۹).

ملاصدرا به جای علیت از تشان صحبت می‌کند. و با تحلیل عقلی و براساس اصالت الوجود علت حقیقی و وجود مستقل چیزی غیر از خداوند نخواهد بود.



« به جهت اینکه معلول شأنی از شئون علت است و ربط محض و فقر بحث است نسبت به علت، پس حقیقت معلول مدرک نگردد مگر به ادراک علت، به این طور که معلول مترایی شود در علت به تبعیت علت و هرگاه برهان و طریق عین مبرهن علیه و ذوالطریق باشد، بر ظهور و انکشاف بیفزاید زیرا که ظهورش در نزد ظهور ذات خویش زیاده است از ظهور شأن در نزد ظهور ذی‌الشان و ظهور مترایی در نزد ظهور مریی. . . و این طریقه راه انبیاء و صدیقین. . . است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۱۵).

« او حقیقت و باقی شئونش است. حق ذات است و غیر او اسماء و صفاتش. او اصل است و ماسواء اطوار و فروعش. . . آنچه علت نامیده می‌شود اصل است و معلول شأنی از شئون آن. بازگشت علیت و تأثیر به انفصال شیئی که هویت جدا از علت دارد نیست بلکه به تطور ذاتی علت. . . می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۴۱۷، صص ۵۱-۵۰).

اما برخلاف عرفا که برای وجود ماسوای خالق هیچ معنای استقلالی قائل نبودند اصحاب حکمت متعالیه قائل هستند که علی- رغم وجود ربطی معلول اما خود معلول از جهتی می‌تواند نحوه ای از استقلال داشته باشد. آنها برای فهم ارتباطی که میان خالق و مخلوق است به معانی حرفیه اشاره می‌کنند. با اینکه حروف دارای معنای مستقلی نیستند و در جمله و در کنار اسم و فعل که معنای مستقل دارند معنای خود را افاده می‌کنند اما با اینهمه می‌توان نحوه‌ای از معنای استقلالی را به آنها نسبت داد. اگر از حرف «از» معنایی مستقل استنباط نمی‌شود و در کنار اسم مثل «از خانه» معنای ابتدائیت می‌دهد اما می‌توان گفت که «از» به معنای ابتدائیت است. در نتیجه وجود رابط در عین هویت ربطی اش می‌تواند به نحو استقلالی نیز مورد لحاظ قرار گیرد، بدون آنکه هویت عین الربطی اش را از دست دهد. وابستگی اشیاء به خداوند و استقلالی که از آن سخن گفتیم با تشکیک وجود فهمیده می‌شود و این هنر ملاصدرا بود که با این نظریه، حساب خود را از وحدت وجود محض جدا می‌کند.

بدین ترتیب ملاصدرا رابطهٔ علت و معلول را برخلاف حکمت مشاء ربطی اشراقی می‌داند و نه مقولی که ارتباط بین دو هویت منحاز باشد. (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ص ۲۹۲). فلسفهٔ مشاء اصل علیت و فروع آن را از ماهیت اخذ می‌کند زیرا امکان ماهوی مناط احتیاج معلول به علت می‌شود. در تفکر مشائی برای خالق و مخلوق دو هویت جداگانه در نظر می‌گیرد. وقتی که قلمرو خدا از عالم جدا شد، شائبهٔ استقلال معلول از علت پیش می‌آید. در این فضا به گونه‌ای از علیت سخن می‌گویند گویی معلول وجود منحاز و مستقلی دارد و بعد تصمیم می‌گیرد که درخواست علت را مبنی بر هست شدن بپذیرد.

درست است که ابن‌سینا توجه دارد که اگر معلول در ظرف وجود علت از هست شدن سرباز بزند، باید در تامه بودن مدعی تردید کرد بنابراین میان علت تامه و معلولش هیچ وقفه و یا فاصله‌ای نیست. ولی به هر حال انگاره مستقل بودن معلول از علت، لازمهٔ تفکر ماهوی است.

## ویژگی‌های کلی علیت در فلسفه اسلامی

حال اگر بخواهیم تحلیل علیت را در فلسفه اسلامی با فلسفه غرب مقایسه کنیم می‌بینیم علیت برخلاف فلسفه غرب از تجربه اخذ نشده است بلکه با تحلیل عقلی به آن می‌رسیم و از معقولات ثانیه فلسفی است و نمی‌توان با تحلیل تجربه به آن رسید، همان نگاهی که فلسفه جدید غرب در تحلیل علیت داشت.

خلاصه دیدگاه حکمت متعالیه را در مورد علیت در مقایسه با تفکرات دیگر بنابر تقریرات شهید مطهری به شرح ذیل است:

۱. قانون علیت و جمیع قوانین منشعبه از آن ... قوانینی است نفس الامری و مستقل از ذهن و ادراکات ما است.
۲. ادراک ذهنی تصویری ما از علیت و معلولیت ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی و جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده ...
۳. ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع به قانون علیت و معلولیت (مناط احتیاج به علت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه می‌باشد.
۴. قانون علیت از شوون واقعیت مطلق است و اختصاصی با ماده و روابط مادی ندارد.
۵. قانون علیت و منشعبات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است.
۶. قانون علیت و منشعبات وی ناچار باید به عنوان اصل موضوع در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم از این قانون نمی‌توانند به کلی بی‌نیاز از این قانون باشند.
۷. علم به علت تامه، موجب علم به معلول است و از این رو از وجود علت می‌توان به وجود معلول پی برد.
۸. حوادث این جهان «ضرورت وقتی» دارند. یعنی وقوع هر حادثه‌ای فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد.
۹. شرایط و اوضاع زمانی، علت تامه اوضاع بعدی نیست بلکه زمینه اوضاع بعدی است و در عین حال اطلاع کامل از این زمینه، موجب پیش بینی قطعی است.
۱۰. تقدیر و اراده مافوق طبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول آنها) معنا ندارد.

۱۱. انسان در افعال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با ضرورت علی و معلولی منافی نیست. (مطهری، ص

۲۳۲ و ۲۳۳)

در فلسفه اسلامی منشأ تصور علیت درون نگری است. یعنی با علم حضوری به خویشتن و حالات خویش معنا و مصداق علیت به نحو وجودی درک می‌گردد و بعد به عالم خارج منتقل می‌شود. «هنگامی که ما این نسبت (قیام افعال انسان به نفس) را

مشاهده می نماییم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می نماییم ... انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت از همین جا شروع می شود.» (طباطبایی، بی تا، ص ۲۹۱)

### مقایسه علیت در فلسفه جدید غرب با فلسفه اسلامی

همانگونه که در دیدگاههای تاریخی فیلسوفان جدید غرب دیدیم تطور بحث علیت در فلسفه غرب را به اجمال می توان چنین بیان نمود: در این نگرش فلسفی علیت از تحلیل وجودی خارجی به تحلیل هویتی ذهنی تقلیل یافت که سوپرتیویسم غربی به همراه داشت. بارکلی آن را به «دلیل» که رابطه‌ای ذهنی است تبدیل کرد و لاک از رابطه تصورات سخن گفت و مارلبرانش هرگونه علیتی ورای فعل الهی را منکر شد و لایب نیتس نیز اصل علیت را به اصل دلیل کافی که نوعی توقع ذهنی است تبدیل کرد. کانت نیز آن را از مقولات فاهمه اخذ می نمود. پس از آن در علم جدید فقط برداشت قانون علمی از علیت باقی ماند. تا آنکه حتی در قرن بیستم در مواجهه با برخی پدیده های فیزیکی نیز علیت مورد تردید قرار گرفت. چالش های فراروی فلسفه جدید غرب در بحث علیت از آنجا برمی خاست که نقطه عزیمت تلاش های این فیلسوفان برای تحلیل علیت از تجربه بود. و تجربه نیز نه ضرورتی را اقتضا می کرد و نه بدون تعامل با حواس معنی می یافت.

به طور کلی می توان در مقایسه بین علیت در فلسفه جدید غرب و فلسفه اسلامی این موارد اختلاف را برشمرد:

۱- نقطه عزیمت بحث علیت در فلسفه جدید غرب تجربه بود که حتی فیلسوفان عقلگرایی همچون لایب نیتس نیز نهایتاً علیت را بر اساس مشاهدات تجربی تحلیل می نمودند. در این مسیر، هیوم به حق، استلزامات این نوع نگرش به علیت را که نهایتاً به تداعی معانی منجر می شود نشان داد. درست است که هیوم علیت را از منظر تجربه گرایی می بیند ولی بالاخره فیلسوف است. او نمی تواند از جنبه ذهنی علیت بگریزد و در نهایت نیز با قاعده های روان شناختی این خلأ را پر می کند. درحالی که ماتریالیست ها از هرچیزی که نشانی از عقل داشته باشد کناره گرفتند و علیت را در قرائن مادی دنبال کردند؛ مثلاً علت جوش آمدن آب را حرارت و علت حرکت زمین را جاذبه دانستند (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ص ۴-۱). اما در فلسفه اسلامی بحث علیت بحثی عقلی است که با شهود عقلی بدان وقوف داریم و از معقولات ثانیه فلسفی به حساب می آید. سپس تجربه با این مبنای عقلی بررسی می شد. در حالی که در فلسفه غرب بر اساس مشاهدات تجربی تحلیل های ذهنی شکل می گرفت.

۲- از آن جا که مبنای تحلیل علیت در غرب از تجربه برمی خاست و تجربه نیز نمی توانست هیچگونه ضرورتی را بدست دهد لذا تبیین ضرورت علی با چالش های بسیاری روبرو بود. با اوج موفقیت فیزیک نیوتونی، این ضرورت به قطعیت قوانین فیزیکی

که بر اساس روابط دقیق ریاضی بیان می گردید تبدیل شد. لذا ضرورت به دترمینسیم تغییر معنا یافت و در قرن بیستم که دترمینیستی بودن قوانین نیوتونی با مسائلی همچون اصل عدم قطعیت هایزنبرگ زیر سوال رفت در نظر برخی فیزیکدانان و فلاسفه غربی نفی ضرورت علی از آن برداشت گردید. در حالی که در فلسفه اسلامی چون ضرورت علی، امری عقلی و نفس الامری بود هیچ پدیده فیزیکی نمی توانست آن را زیر سوال برد. لذا در مواردی اینچنینی عدم قطعیت ناشی از محدودیت‌های معرفت شناختی یا تاثیر و تاجر دوجانبه آزمایشگر و آزمایش ارجاع می گردد.

۳- نحوه استنباط علیت در فلسفه جدید غرب بر اساس روابط مشاهده شده در عالم خارج بود که بدیهی است با تعامل این داده ها با ساختار معرفتی ما تبیین می گردید و لذا یافته های تجربی مبنای استنباط این اصل بود در حالی که در فلسفه اسلامی مبنای استنباط علیت از رابطه نفس و اراده خود بدست می آید که انسان به نحو وجودی نسبت به آن شهود دارد و سپس در معرفت شناسی از آن استفاده می شود.

۴- تفاوت دیگری که میان آرای فیلسوفان غربی و حکمای اسلامی به چشم می خورد، تقدم و تأخری است که هر یک در مباحث خود به معرفت شناسی یا هستی شناسی داده اند. البته در این امر که در بسیاری موارد، هستی شناسی و معرفت شناسی به موازات یکدیگر ره پیموده اند، هیچ تردیدی نیست و «همواره بین شناخت شناسی و هستی شناسی نوعی هماهنگی موجود است، یعنی تبیین هر فرد نسبت به مسئله شناخت و معرفت، با نحوه نگرش او درباره هستی و دیدگاه او در مسائل هستی شناختی، پیوند و ربطی منطقی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶۳). اما با این حال به نظر می رسد که برای فیلسوفان غربی، به ویژه از زمان دکارت به این سو - که انتقال عمده ای را به محور موضوعات فلسفی داد و تمرکز و توجه آنها را از مباحث متافیزیکی و هستی شناختی به مباحث معرفت شناختی کشاند - معرفت شناسی در تقدم قرار داشته و حال آنکه در اندیشه حکمای مسلمان این هستی شناسی بوده که همیشه بر معرفت شناسی تقدم داشته است؛ چرا که از نظر ایشان «ورود به مسائل معرفتی و بحث از شناخت، با برخی گزاره های هستی شناختی آغاز می شود» (همان).

از این رو، در بررسی موضوع علیت، نقطه شروع و اتکای فیلسوفان غربی مبدایی معرفت شناختی بوده، حال آنکه عزیمت و رهسپاری فیلسوفان مسلمان برای پژوهش در این امر، از مبدایی هستی شناختی سرچشمه گرفته؛ که این امر خود سبب اختلاف آرای ایشان در چگونگی مبنا قرار دادن اصل علیت نیز شده است. برای اندیشمند غربی که معرفت شناسی تفوق و برتری دارد، بحث از منشأ شناخت و اصل علیت ریشه در حس و تجربه دارد و حال آنکه نزد متفکر اسلامی که تقدم را به

هستی‌شناسی می‌دهد، اصل علیت نه فقط به دلیل اساس و بنیان شناخت آدمی که به عنوان امری وجودی در نظر گرفته می‌شود که می‌بایست نه تنها عمل انسانی را توجیه و تبیین نماید که به توصیف فعل الهی نیز بپردازد (Netton, 1998).

۵- در فلسفه جدید غرب با رویکرد معرفت‌شناسانه به فلسفه، علیت از امری عینی به امری ذهنی تبدیل شد و در نتیجه استناد علیت به پدیده‌های خارجی با توجه به مشکلات دوآلیستی سوژه-ابژه با چالش‌های بسیاری مواجه بود. همانگونه که دیدیم اصل علیت در فلسفه جدید غرب به نحو سوپزکتیویستی تحلیل می‌گردید در حالی که در فلسفه اسلامی این اصل در تمامی عالم اعم از ذهن و عین ساری و جاری است. همین امر در فلسفه جدید غرب، تعمیم اصل علیت را به کل عالم مخصوصاً عالم عینی دچار مشکل ارتباط سوژه و ابژه می‌نمود. در حالی که در فلسفه اسلامی اصل علیت امری نفس‌الامری دانسته می‌شود که کل عالم را اعم از ذهن و عین در برمی‌گیرد. نه تنها اصل علیت را به نحو وجودی می‌یابیم بلکه یافتن نفس‌الامری بودن آن نیز در همان حال برای انسان حاصل می‌شود و در نتیجه کل عالم خارج را نیز در بر گرفته و ضرورت علی را در عالم خارج دارا خواهد بود.

۶- چون در فلسفه غرب مبنای درک علیت تجربه قرار می‌گیرد و سعی می‌شود از طریق تجربه به اصل علیت رسید لذا در تحلیل ضرورت علی مشکلاتی پدید می‌آید و در نتیجه این ضرورت که در بسیاری روابط بین علل و معلول بیرونی دیده نمی‌شود محل تردید قرار می‌گیرد. در حالی که چون در فلسفه اسلامی علیت معقول‌ثانیه فلسفی و نفس‌الامری لحاظ می‌شود ضرورت آن در عالم خارج نیز بدون تردید باقی می‌ماند. در نتیجه وقتی که بین دو پدیده که به ظاهر علت و معلول به نظر می‌آیند چنین ضرورتی دیده نمی‌شود به نقص معرفت ما از علت و معلول نسبت داده می‌شود یعنی ما نتوانسته ایم علت تامه را بیابیم و آنچه که نام علت بر آن نهاده شده است علت ناقصه است. بدیهی است که شناخت علت تامه در جهان مادی و بین اشیاء مادی میسر نیست اما ضرورت آن مورد قبول است. اقسامی که ارسطو برای علت برمی‌شمرد، در بستر توجهی است که او به تجربه دارد. در واقع علل مادی، صوری، غایی و فاعلی مصادیق خارجی علیت هستند و با تکیه بر شواهد تجربی و روش استقرایی، دسته‌بندی شده‌اند. فیلسوف مسلمان اصل علیت را متکفل پیدا کردن علت و معلول در متن واقعیت نمی‌داند به همین خاطر اگر علت و معلول را نیافت، نفی یک قاعده عقلی را وجهه همت خود قرار نمی‌دهد.

در فیزیک جدید که علیت به دترمینیسم تقلیل یافت واقعیت‌هایی همچون اصل عدم قطعیت هایزنبرگ به نفی قانون علیت تعبیر شد. در حالی که در فلسفه اسلامی هیچ نوع عدم قطعیتی در جهان تجربی نمی‌تواند قانون علیت را نقض کند و عدم قطعیت به مواردی همچون ضعف معرفت شناختی یا اموری دیگر استناد داده می‌شود.

۷- تحلیل علیت در فلسفه جدید غربی مبتنی بر قول به تعاقب و توالی و همپهلویی مکانی علت و معلول بود، چرا که مشاهدات تجربی را مبنای این تحلیل در نظر می گرفتند. ولی در فلسفه اسلامی علت و معلول معیت زمانی دارند و تقدم و تاخر آن تقدم علی است. این نوع نگاه غربی همسو با نگرش متکلمان مسلمان بود. لذا دیده می شود که لایب نیتس نیز در براهین اثبات وجود خداوند از دلیل کافی و عدم امکان تسلسل دلایل کافی استفاده می کند که نوعی تقدم علت معده بر معلول است که تقدمی زمانی است. لذا از جهتی در غرب هرگونه بحث از علیت به بحث از علت معده منجر می گردید و علیت معده نیز در رد تسلسل با چالش های اساسی مواجه می گردید. در حالی که در فلسفه اسلامی شبهات مربوط به تسلسل می توانست عقلا برطرف شده و حتی در حکمت متعالیه که معلول شانی از شوون علت به حساب می آمد مشکل تبیین علت العلل و نفی تسلسل معنی نداشت بلکه از اساس نگرش اصالت الوجود به علیت، خود ابتداء به وجود غنی الهی اشاره داشت سپس به موجودات دیگر که فقر ذاتی وجودی دارند.

۸- فلسفه اسلامی نیز علی رغم اذعان به ضرورت علی، با این سخن فلسفه جدید غرب همداستان است که در قضایای ترکیبی نمی توان به رابطه ای ضروری در عالم رسید. اما این عدم وصول به ضرورت نه ناشی از نبودن ضرورت در عالم عین بود که به عدم توانایی ما با قوای ادراکی همچون حس به یافتن مصداق کامل علت و معلول بود. بدین ترتیب مشکلی که اغلب فیلسوفان غربی در نفی علیت خارجی داشتند مبنی بر آنکه آنها در استدلال برای نفی علیت از خود قانون علیت استفاده می کنند و بدون توجه آن را پیش فرض دارند (به نقد راسل از هیوم توجه کنید) در فلسفه اسلامی مشکلی را ایجاد نمی کرد.

## منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) / اشارات و تنبیها. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- بارکلی، جورج (۱۳۷۵) رساله در اصول علم انسانی. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۹۸ ه. ق) فلاسفه تجربی انگلستان. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- بوخسکی، اینوستیوس (۱۳۸۳) فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) تبیین براهین اثبات خدا. قم: اسراء.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶) اصول فلسفه. ترجمه دکتر صانعی در فلسفه دکارت. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دنسی، جانانان (۱۳۷۵) مقدمه‌ای بر برکلی. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳) کتاب المشاعر. ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله. تهران: کتابخانه طهوری. طباطبایی، صدرالدین محمد الشیرازی (۱۴۱۷) الشواهد الربوبیه. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین محمد الشیرازی (۱۴۱۹) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (۲). بیروت: دارالتراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی‌های استاد مطهری (جلد ۳). قم: انتشارات اسلامی.
- فروغی، محمد علی (۱۳۴۴) سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰) تاریخ فلسفه (۵). ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: انتشارات سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه (۴). ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات سروش.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۴) خدا/محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش. تهران: انتشارات حکمت.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). فلسفه کانت. ترجمه عزت ا. . . فولادوند. تهران: انتشارات خوارزمی.
- Audi, Robert. (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press .
- Ayer, A. J. (1991) *Hume*. London: Oxford University Press.
- Bacon, Francis. (1960) *The New Organon*. New York: Bobbs-Merill Company Inc.
- Bennett, Jonathan. "Berkley and God" in Martin C.B. and Armstrong O.M. *Locke and Berkley*. London: Macmillan and co LTO.
- Capaldi, Nicholas. (1965) *The Philosophy of David Hume*. New York: Monarch Press.
- Edwards, Paul. (1996) *The Encyclopedia of Philosophy (vol. 3, 4)*. New York and London: Macmillan.
- Guyer, Paul. (1995) *Locke's Philosophy of Language in Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Heisenberg, Werner. (1983) *The Philosophical Content of Quantum Kinematics and Mechanics in Quantum Theory and Measurement*. Princeton: Princeton University Press.
- Hume, David. (1975) *A Treatise on Human Nature*. Oxford: Clarendon Press
- Jully, Nicolas. (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, Immanuel. (1950) *Prolegomena to any Future Metaphysics*. Lewis White Beck. New York: Bobbs- Merrill Company Inc.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trans. N. K. Smith. London: MacMillan.
- Leibniz, G. w. (1965) *Monadology*. trans. Paul Schrecker. New York: Bobs-Merrill Company Inc.
- Leibniz, G. W. (1996) *New Essays on Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. (1959) *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Dover Publication Inc.
- Malberanche, Nicolas. (1980) *The Search after Truth*. trans. Thomas M. Lennon. Ohio: Ohio State University Press.
- Mercer, Christia and Sleigh R. C. (1995) "Metaphysics: The early period to the Discourse on Metaphysics" in Tolley Nicholas. *Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven. *The Cambridge Companion to Malberanche*. Cambridge. Cambridge University Press
- Netton, Ian Richard. (1998) "Neo-Platonism in Islamic Philosophy", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (CD). Ed. By Edward Craig. London: Routledge.
- Newton, Issac. (1968). *The Mathematical Principles of Natural Philosophy (philosophiae Naturalis principia)*. trans. A. Motte, with introduction by L. Bernard. London: Dawson.
- Ross, Macdonald. G. (1989). *Leibniz*. Oxford: Oxford University Press.
- Savile, Anthony. (2000). *Leibniz and the Monadology*. London: Routledge.
- Schopenhaur, Arthur. (1992). *Argument against Kant's Proof of the Apriori Nature of the Concept of Causality*. Trans. Haldane and John Kemp in Chadwick, Ruth. F. *Immanuel Kant Critical Assessments*. New York and London: Routledge.