علیت طبیعی، علیت متافیزیکی؛ اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی (بررسی دیدگاه ملاصدرا)*

مریم حیدری،** دانشجوی دکتری فلسفهٔ تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی
حمیدرضا آیت‌اللهی،*** استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

علیت یکی از مهمترین مسائل فلسفی است که در طول تاریخ، سیر تحول معنایی گسترده‌یی را تجربه کرده است. این معنا گاهی در قالب تبیین تجربی و گاهی در قالب تبیین فلسفی دیده میشود. گستردگی این تحول، برخی متفکران را به این باور سوق داده که شکاف معنایی عمیقی میان علیت متافیزیکی و علیت طبیعی وجود دارد و رابطهٔ میان آن دو تنها از نوع اشتراک لفظی است. گسترش این باور در میان برخی فلاسفه و دانشمندان سبب شده است هرگونه همسخنی و هم‌اندیشی میان آنها غیرممکن تلقی شود و در نتیجه، راه تمام مطالعات تطبیقی در این دو حوزه بطور کامل مسدود گردد. علیرغم اینکه حتی برخی از پیروان حکمت متعالیه نیز بر این باورند، اما مبانی فلسفی ملاصدرا هر گونه مرز و شکاف میان این دو حوزه را از میان برچیده و آنها را ذیل یک معنا قرار میدهد. بر این اساس، میتوان گفت علیت طبیعی صورت تنزّل یافتهٔ علیت متافیزیکی است و از این رهگذر هم‌اندیشی و تعامل و تقرّب میان این دو حوزه، گریزناپذیر خواهد بود.

کلیدواژگان:

علیت　　اشتراک لفظی　　وحدت تشکیکی معنا　　نظریهٔ روح معنا　　ملاصدرا

مقدمه

«اصل علیت» از جمله مسائلی است که در تمام مکاتب فلسفی، اعم از غربی و اسلامی، دارای جایگاه ویژه‌یی است. این اصل علاوه بر اینکه گسترهٔ وسیعی از مسائل فلسفی دیگر را تحت الشعاع خود قرار میدهد، حیطهٔ عمیقی از مباحث عرفانی و کلامی را نیز در برمیگیرد و اساس و بنیاد همهٔ مباحث علمی محسوب میشود.

پیشینهٔ این بحث را میتوان در فلسفهٔ یونان، بویژه فلسفهٔ ارسطو یافت که پس از عبور از مجرای نوافلاطونی به فلسفهٔ اسلامی راه یافته است. در این سیر تحول، معنای ارسطویی علیت بنحو قابل ملاحظه‌یی تغییر نموده و نزد حکمای اسلامی، صورت جدیدی بخود گرفته است. در حقیقت نزد ارسطوئیان علت بعنوان «معطی‌الحرکه» شناخته

---

* . این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری است.

**.Email:aem_heyari@yahoo.com (نویسندهٔ مسئول)
***.Email:hamidayat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۵　　تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۴

میشد که روشی برای دستیابی به شناخت حقیقی و راهی برای توجیه تغییر و حرکت در عالم بود و رابطهٔ تنگاتنگی با مفهوم تغییر و صیرورت داشت. بر همین اساس، تبیینی از آن ارائه میشد که بیشتر تبیینی تجربی و در حوزهٔ طبیعیات بود و ذیل مباحث تغییر و صیرورت جای میگرفت.

اما مبانی فلسفی و خاستگاههای دینی اندیشمندان اسلامی، از یکسو، و مسائل نوظهور کلامی و فلسفی در باب خلقت و آفرینش، از سوی دیگر، سبب شد تا ضمن نپذیرفتن معنای ارسطویی علت و معلول، به تقریر و تفسیر جدیدی از آن روی آورند. آنها با الهام از معنای نوافلاطونی علیت که با ایجاد و صدور همراه بود، معنای ارسطویی علیت را صرفاً بر علتهای مجازی (مانند علت معدّه و ناقصه) قابل اطلاق دانستند و علت حقیقی را بمعنای «معطی‌الوجود» معرفی نمودند. همین امر سبب شد علیت بجای روشی برای بررسی ساختار رویدادهای طبیعت و توجیه تغییرات عالم، به ابزاری برای تبیین فلسفی خلقت و ارتباط وجودی واجب‌الوجود و ممکنات و ربط واحد و کثیر و امثال آن مبدل گردد و بررسی مسائل آن نیز از طبیعیات به مابعدالطبیعه منتقل و ذیل مباحث تقسیم وجود جای گیرد[1].

این سیر تحول از نظر بسیاری از اندیشمندان، موجب شده رشتهٔ ارتباط معنایی میان علیت طبیعی و متافیزیکی از هم گسیخته شود و ارتباط میان آنها صرفاً به نوعی اشتراک در لفظ مبدّل گردد. از نظر آنها: «علت و معلول در اصطلاح فلاسفه و علت و معلول در اصطلاح علمای طبیعی اشتراک لفظی دارند؛ زیرا در تعریف فلاسفه سخن از دو شیء است که یکی در وجود نیازمند دیگری است، بطوریکه اگر اولی نباشد هستی این دیگری محال است، ولی در تعریف علمای طبیعی اصلاً نیازمندی در اصل هستی و محال بودن معلول به هنگام نبودن علّت مطرح نیست...»[2].

حال، با توجه به مطالب فوق، مسئلهٔ ما اینگونه طرح میشود: در صورت صدق این باور، آیا باز هم میتوان راهی برای همزبانی و همسخنی میان این دو سنت فلسفی در مورد مسئله علیت تصور نمود؟ آیا تمام مطالعات تطبیقی صورت گرفته در اینباره، متهم به مغالطهٔ اشتراک لفظی نخواهند بود؟

بنظر میرسد حل این مسئله، هم مطالعات تطبیقی در این زمینه را از اتهام خلطهای مفهومی و زبانی مبرّی میسازد و هم بستر مناسبی برای همسخنی و هم‌اندیشی بیشتر در زمینهٔ حل معماهای پیچیدهٔ علیت، بین فلاسفه و دانشمندان علوم طبیعی فراهم میسازد؛ زیرا از نگاه نویسنده، برغم تصور برخی از صاحبان اندیشه، علیت دارای معنای واحدی است که بنحو تشکیکی بر همهٔ مصادیق خود حمل میشود و علیت طبیعی در حقیقت ظهور و بروز همان علیت متافیزیکی است که از درجه و شدت وجودی بسیار نازلتری برخوردار است و لذا دارای همپوشانی کامل و احکام یکسانی خواهند بود.

ایدهٔ نخست این دیدگاه، حاصل بهره‌گیری نویسنده از «نظریهٔ وضع الفاظ بر ارواح معانی» یا به اختصار «نظریهٔ روح معنا» است که نظریه‌یی دربارهٔ چگونگی فهم و تفسیر متشابهات قرآن کریم است. در حقیقت، راهبرد نویسنده برای اثبات ادعای خود در این مقاله چنین است: ابتدا با مبنا قرار دادن اصول فلسفهٔ صدرایی و با یک نگاه نقادانه، به بررسی مقوّمات ماهوی علیت طبیعی و متافیزیکی پرداخته، وحدت

۱. جوادی آملی، **رحیق مختوم**، ج۲-۲، ص۳۱۱.
۲. مطهری، **مجموعه آثار**، ج۷، ص۳۲۰.

معنایی آن دو را استنتاج کرده و از این طریق شبهۀ اشتراک لفظی را مرتفع نموده است. سپس در مرحله دوم، با بهره‌گیری از «نظریۀ روح معنا» تشکیکی بودن معنای علیت را مستدل میسازد.

مرحله اول: اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی

بطور کلی صاحبنظران علم و فلسفه در تمایز علیت طبیعی از علیت متافیزیکی سه مؤلفۀ اصلی را برمیشمرند:

۱. رابطۀ تنگاتنگ علیت طبیعی با بحث صیرورت و تغییر در برابر رابطۀ ناگسستنی علیت متافیزیکی با وجود و هستی (معطی‌الحرکه بودن علت طبیعی در مقابل معطی‌الوجود بودن علت متافیزیکی)؛

۲. قطعیت یا احتمال در علیت طبیعی در برابر ضرورت و جبر در علیت متافیزیکی؛

۳. کاربرد علیت طبیعی بعنوان روشی برای شناخت حقیقی و تبیین و توجیه تغییرات عالم در مقابل کاربرد علیت متافیزیکی برای تبیین فلسفی خلقت و ارتباط وجودی واجب‌الوجود و ممکنات و ربط واحد و کثیر و امثال آن.

اما آیا میتوان بلحاظ منطقی، مؤلفه‌های مذکور را مقوّم ذاتی علیت محسوب نمود تا از رهگذر آن تمایز ماهوی علیت طبیعی از علیت متافیزیکی و بالتبع اشتراک لفظی آنها را استنتاج کرد؟ برای روشن شدن پاسخ این پرسش لازم است به بررسی نقش هر یک از این مؤلفه‌ها بپردازیم.

۱ــ ملازمت علیت طبیعی با حرکت؛ پیوستگی علیت متافیزیکی با وجود

اولین عامل تمایز علیت طبیعی از علیت متافیزیکی که تقریباً همه بر آن اتفاق نظر دارند، ملازمت همیشگی

■ برغم دیدگاه برخی از متفکران که شکاف میان علیت طبیعی و علیت متافیزیکی را تا حد اشتراک لفظی گسترانیده‌اند، باید اذعان نمود که رابطۀ علیت طبیعی و متافیزیکی از سنخ وحدت معنوی است.

علیت طبیعی با مفهوم تغییر و صیرورت، در مقابل درهم تنیدگی علیت متافیزیکی با وجود است. بعبارت دیگر، از عواملی که بنظر میرسد رشتۀ معنایی میان علیت طبیعی و علیت متافیزیکی را از هم میگسلد و آن را به اشتراک لفظی بدل میکند، اینست که علت متافیزیکی هستی‌بخش است و وجود معلولش را افاضه میکند، درحالیکه علت طبیعی تنها انتقال دهندۀ نوعی حرکت است، نه افاضه کنندۀ وجود. بنابرین، تنها بطور مجاز میتوان آن را علت نامید. شهید مطهری در اینباره میگوید: «فاعل در اصطلاح فیلسوف الهی ... با فاعل در اصطلاح طبیعیّون فرق دارد. فاعل در اصطلاح علوم طبیعی به معنای مبدأ حرکت است اما در اصطلاح فلسفۀ اولی به معنای معطی الوجود است»[۳].

همین امر سبب میشود علیت در اصطلاح فلاسفه و علیت در اصطلاح علمای طبیعی تنها اشتراک لفظی داشته باشند: «زیرا در تعریف فلاسفه، سخن از دو شیء است که یکی در وجود نیازمند دیگری است بطوریکه اگر اولی نباشد، هستیِ این دیگری محال است ولی در تعریف علمای طبیعی اصلاً نیازمندی

۳. همان، ص۳۲۳.

در اصل هستی و محال بودن معلول به هنگام نبودن علت مطرح نیست»[۴].

البته این امری بدیهی و منطقی است، زیرا رابطهٔ علت و معلول طبیعی از طریق حس و تجربه آشکار میشود و ما تنها زمانی لزوم وجود علت برای شیء مادی را احساس میکنیم که نوعی تغییر فیزیکی یا شیمیایی در آن مشاهده کنیم. بنابرین میتوان گفت بنحو کاملاً منطقی، تصور علیت طبیعی با مفهوم تغییر در هم تنیده شده است. بگفتهٔ لوئیس: «ما دربارهٔ علت بمثابهٔ چیزی که سبب تفاوتی میشود، می‌اندیشیم و این تفاوت الزاماً آن را متمایز میکند از آنچه بدون علت اتفاق می‌افتاد»[۵]. به همین دلیل نیز میبینیم که در نظامهای فلسفی پوزیتویستی، علیت ذیل مباحث تغییر و صیرورت مطرح میشود؛ چنانکه ژان وال نیز در کتاب مابعدالطبیعهٔ خود، بحث علیت را ذیل مباحث صیرورت و تغییر گنجانده است[۶]. اما آیا چنین ملازمتی بسبب ذات علیت طبیعی است؟ بطوریکه عدمش سبب بطلان ذات آن میشود؟

در عصر جدید، عده‌یی با نگاه موشکافانه، ایرادی بر مطلب فوق وارد کرده‌اند که قابل تأمل است. از نظر آنها اگرچه در نگاه نخست گره خوردن علیت با تغییر در علیت طبیعی کاملاً امری منطقی و درست بنظر میرسد، اما تأمل دقیق در جهان طبیعت، آدمی را با مواردی مواجه میکند که ادعای ملازمت همیشگی علیت با تغییر را نقض میکند. بعنوان مثال، پدیده‌های که با اینرسی درونی خود و بدون عامل بیرونی، با سرعت ثابت در بازه‌یی از زمان در حال حرکت هستند، برغم اینکه تغییری در آنها احساس نمیشود، اما چون پدیده‌یی در حال رخ دادن است، پس بدون تردید، علتی در کار است و اینگونه رویدادها نیز تحت تأثیر علتی قرار دارند، هر چند ظاهراً ساکن بنظر میرسند.

در مواجهه با این تناقض، عدهٔ زیادی از فیلسوفان و اندیشمندان دست از ادعای ملازمت ذاتی میان علیت طبیعی و صیرورت برداشته و از موضع خود عقب‌نشینی نمودند. بعنوان مثال، داو، فیلسوف مشهور معاصر، برای رهایی از این مشکل و رفع تناقض آن، نوع دیگری از علیت را تحت عنوان «علیت پایدار»[۷]، در کنار این علیت قرار داد[۸].

اما بر اساس مبانی ملاصدرا، فیلسوف پرآوازهٔ اسلامی، نه تنها اشکال فوق بر ملازمت علیت طبیعی وارد نیست بلکه اساساً چنین ملازمتی مورد تأیید و تأکید است. بعبارت دیگر، مبانی ملاصدرا، بویژه اصل سنخیت علت و معلول، هم بر پیوند ذاتی علیت طبیعی با تغییر و صیرورت صحه میگذارد و هم بر درهم‌تنیدگی میان علیت متافیزیکی و وجود تأکید میکند. حال با وجود این، آیا میتوان ملاصدرا را مدافع اشتراک لفظی میان علیت طبیعی و متافیزیکی دانست؟! برای روشن شدن این پرسش، لازم است ابتدا برخی از اصول اساسی فلسفهٔ وی را مرور کنیم.

صدرالمتألهین که اندیشهٔ اصالت وجود را پایهٔ نظام فلسفی خود قرار میدهد، ابتدا خود را از بحثهای مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته میرهاند و وجود را محور بحثهای فلسفی خود قرار میدهد. در حقیقت، او با گذر از موجود (در فلسفه‌های متعارف) به وجود و با تمایز نهادن میان آنها، به وحدت تشکیکی حقیقت وجود نائل میشود و تمایز بین

۴. همان، ص۳۲۰.

5. Menzies, "Counterfactual Theories of Causation".

۶. وال، **بحث در مابعدالطبیعه**، ص۳۰۷.

7. persistence

8. Dowe, ***Physical Causation***, p.52.

مراتب حقیقت وجود بواسطهٔ خود وجود را مطرح میسازدکه بر اساس آن، حقیقت وجود هم واحد است هم متکثر، به وحدت و کثرت عینی؛ بگونه‌یی که همهٔ واقعیات خارجی و حقایق وجودی بنحو تشکیکی متمایز و متکثرند[۹]. در مراتب تشکیکی و متفاوت وجود، هر مرتبه‌یی شامل مراتب پایینتر از خود بوده و عالیترین مرتبهٔ هستی به همهٔ مراتب آن احاطه و سیطره دارد. محیط بودن مرتبهٔ عالی نسبت به مرتبهٔ پایینتر از خود، ملاک وحدت بوده و کثرت مراتب به وحدت تشکیکی آن خدشه‌یی وارد نمیسازد[۱۰].

از رهگذر این دو اصل بنیادی، ملاصدرا اینبار تفسیر نوینی از حرکت ارائه میدهد که اساساً با تبیین فلسفی ارسطو و ابن‌سینا متفاوت است. او بر پایهٔ این نگرش، تبیین دقیقی از بسیاری از مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی که تا آن زمان پاسخ قانع کننده‌یی نیافته بود، ارائه میدهد. ملاصدرا که حرکت را چیزی جز تجدید و تجدد مداوم عالم در هر لحظه نمیداند[۱۱]، دیدگاه حکما دربارهٔ امکانپذیر نبودن حرکت و تحول در جوهر یک شیء را باطل میداند و در نظام فکری خود به این نتیجه میرسد که نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم نیز همواره در حرکت و نوآفرینی است. بنابرین، سکون در عالم طبیعت به هر شکلی که فرض شود، خواه بصورت شیء در حال حرکت با سرعت ثابت و خواه بصورت شیء بدون حرکت، تنها اعتبار ذهن است که آن را نسبت به مرجعی خاص ثابت فرض نموده و ذات و حقیقت هر شیء در عالم طبیعت همواره در حال سیلان و صیرورت دائم است[۱۲]. بنابرین، طبیعت جسمانی بحسب ذات خود متجدّد و متحرک است[۱۳].

از سوی دیگر، ملاصدرا بحث حرکت را یک بحث صددرصد فلسفی و متافیزیکی میداند و آن را ذیل یکی از مسائل تقسیمی فلسفهٔ خود، تحت عنوان تقسیم وجود به ثابت و سیال، مورد بحث و فحص قرار میدهد[۱۴]. معنی این انتقال اینست که از نگاه دقیق او، اساساً حرکت و شدن در مقابل بودن بمعنای هستی نیست تا بواسطهٔ آن علیت طبیعی در نقطهٔ مقابل علیت متافیزیکی قرار گیرد، بلکه حرکت و صیرورت نیز خود نحوه‌یی از هستی است و چنین نیست که بودن با صیرورت و تغییر منافات داشته باشد بلکه شدن، خود نوعی بودن است. بعبارت دقیقتر، از نظر ملاصدرا اساساً بودن بر دو نوع است که در طول یکدیگر قرار دارند: یکی، بودن ثابت و بدون بُعد زمانی که قابل اندازه‌گیری با معیارهای زمانی نیست و از اینرو دستخوش تحول و دگرگونی نمیشود و دیگری، بودن سیال و دارای بُعد زمانی که در امتداد زمان گسترش می‌یابد. بر این اساس، حرکت در محسوسات عین تحول و تدریج بوده و لحظه‌یی درنگ در آنها تحقق نمیپذیرد، درحالیکه حرکت و زمان معقول تحول نمیپذیرد و تدریج و تجدد در آن راه ندارد[۱۵].

بنابرین، ملاصدرا برغم اینکه بر اساس قاعدهٔ سنخیت علت و معلول، بر تلازم علیت طبیعی با تغییر و صیرورت و ملازمت علیت متافیزیکی با وجودِ

---

۹. ملاصدرا، **الحکمة‌المتعالیة فی الأسفار الأربعة**، ج۱، ص۴۲ـ۴۱.

۱۰. ابراهیمی دینانی، **معمای زمان و حدوث جهان**، ص۶۰۳.

۱۱. اکبریان، «حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن»، ص۱۵ـ۱۶.

۱۲. عبودیت، **درآمدی به نظام حکمت صدرائی**، ج۱، ص۲۶۴ـ۲۶۳.

۱۳. ابراهیمی دینانی، **معمای زمان و حدوث جهان**، ص۵۹۸.

۱۴. جوادی آملی، **رحیق مختوم**، ج۲ـ۲، ص۳۱۱.

۱۵. ابراهیمی دینانی، **معمای زمان و حدوث جهان**، ص۵۹۸.

ثابت تأکید میکند، بر اساس نظام سلسله مراتبی وجودی خود علیت طبیعی را در ذیل علیت متافیزیکی قرار میدهد، زیرا از نظر او علیت از شئون و اطوار وجود است و از وجود انتزاع میشود[۱۶] و متافیزیکی یا فیزیکی بودن آن نیز تنها در نسبت با همان وجود مقوّمش معنا می یابد. بنابرین، علیت همواره با وجود توأم است؛ این وجود گاهی سیال و گذراست و گاهی ثابت و بدون بُعد زمان.

بر این اساس میتوان مسئله را به این صورت تبیین نمود: اگر حرکت از سنخ وجود است و تفاوتش نیز با مراتب عالی وجود تنها در شدت و ضعف آن است، پس بیتردید معطی‌الحرکه بودن نیز اعطای نوعی وجود است، وجودی که بسبب تنزل رتبهٔ وجودیش، عین سیالیت و صیرورت است. به این ترتیب، ملاصدرا با تقریر خاص خود از حرکت و صیرورت، مرز میان علیت طبیعی و متافیزیکی را کمرنگ نموده و آنها را ذیل یک معنا قرار داده است.

۲ــ علیت طبیعی، قطعیت یا احتمال؛ علیت متافیزیکی، ضرورت و وجوب

ویژگی دیگری که در تمایز میان علیت طبیعی و متافیزیکی بسیار حائز اهمیت تلقی میشود، اینست که رابطهٔ علت و معلول در علیت متافیزیکی، ضرورت و وجوب است، بگونه‌یی که وجود یکی بدون دیگری محال و مستلزم تناقض است، درحالیکه چنین رابطه‌یی میان علت طبیعی و معلولش دیده نمیشود یا دستکم صاحبان علوم جدید چنین ادعای ندارند بلکه یا قطعیت را برمیگزینند یا به احتمال و قوانین آماری تن میدهند.

شاید در نگاه نخست چنین تصور شود که قطعیت[۱۷] و ضرورت[۱۸] تفاوت چندانی با هم ندارند، زیرا هر دو، قول به صدفه را باطل میدانند و وقوع معلول را در پی علت لازم میشمارند. اما دقت در پیامدهای هر یک نشان میدهد که نکتهٔ بسیار ظریفی در تفاوت میان این دو وجود دارد که آنها را کاملاً از هم متفاوت میسازد. در واقع، معنا و مفاد قطعیت اینست که دانستن شرایط نخستین و قانونهای حاکم بر جهان، پیشبینی آیندهٔ رویدادها را امکانپذیر میسازد، بطوریکه میتوان حالت فعلی جهان را معلول حالت قبلی آن و علت حالت بعدیش دانست[۱۹]. روشن است که این معنا و مفاد تنها بر پایهٔ اعتقاد به یکنواختی طبیعت استوار است که یک امر استقرایی است و اگر اندکی در این باور خدشه ایجاد شود، اساس و بنیان آن فرو خواهد ریخت، همچنانکه بگواهی تاریخ این اتفاق با پیدایش علم جدید رخ داد و قول به قطعیت جای خود را به احتمال و آمار داد[۲۰]. این در حالی است که قول به ضرورت، یک استنباط متافیزیکی و نظری است که بر پایهٔ اصول منطقی شکل گرفته و یک امر کاملاً برهانی است و لذا با هیچ آزمایش و استقرای تجربی قابل ابطال نیست.

بطورکلی، ابزار و روش دانشمندان علوم طبیعی در تبیین و توضیح عالم، چیزی نیست جز استقراء و استقراء نیز در اصطلاح منطق به استدلالی گویند که در آن، براساس مشاهده در مورد جزئیات، حکم

۱۶. مطهری، **مجموعه آثار**، ج۱۱، ص۳۴۲.

17. Determinism

18. Necessity

۱۹. گلشنی، **تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر**، ص۱۰۹.

۲۰. همان، ص۱۴۵ــ ۱۴۲.

به ثبوت کلّی آن جزئیات مینماییم[۲۱]. بعبارت دیگر، استقراء قاعده‌یی است که این مجوز را به ما میدهد که بتوانیم از تجربهٔ موارد مشخص، یک قانون کلی صادر کنیم. منطق تجربی مدعی است که تمام احکام کلی که علم به آنها دست یافته است، سلسله قضایای تجربی هستند که ذهن ابتدا بصورت جزئی آنها را بررسی کرده و سپس با تأیید مشاهده و آزمایشهای فراوان، کلیت آنها را نتیجه گرفته است[۲۲] و بقول رایشنباخ: «حذف استقراء از علم بمثابهٔ خلع علوم از مسند قضاوت دربارهٔ صدق و کذب قوانین و نظریات علمی است و بدون استقراء نمیتوان فرقی بین قوانین و نظریات علمی قائل شد»[۲۳].

اما در اینجا این پرسش مطرح میشود که آیا چنین استدلالی با قوانین عقل سازگار هست یا نه؟ بعبارت دیگر، استقراء که مبتنی بر تجربه است، به چه حق از حدود تجربی تجاوز میکند و حکم خود را از موارد آزمایش شده بغیر موارد آزمایش شده بسط و تعمیم میدهد؟ بطوریکه شامل تمام زمانها و مکانها و موارد غیرمتناهی نیز میشود؟

از نظر دانشمندان اصل یکنواختی طبیعت است که چنین روشی را جایز میکند، چون در غیر این صورت هیچ دلیلی نخواهیم داشت که تعمیم پدیده‌های آزموده به ناآزموده را بپذیریم. بقول راسل: «تجربه نشان داده که توالی رویدادها در گذشته، انتظار وقوع این رویدادها در آینده بوده است. حال گرچه همیشه این توقعات بوقوع نخواهد پیوست و هر چند دلیلی بر یکنواختی طبیعت در گذشته و آینده نداریم، ولی محتاج به اصل استقرائیم. بنابرین ما باید با مبتنی دانستن علم بر استقراء، نتایج حاصله از استقراء را بصورت احتمالی قبول کنیم»[۲۴].

اما حتی اگر صحت روش استقراء را بپذیریم، آنچه از استقراء عاید علم میشود کلیت و قطعیت است، نه ضرورت؛ زیرا در علوم طبیعی ضرورت بمعنای کلیت است و منظور از ضروری بودن رابطه علیت، کلی بودن آن است. ضرورت علّی، یعنی اینکه اگر در جایی پدیدهٔ A علت پدیدهٔ B شد، پس هر جایی که A وجود دارد، باید B هم وجود داشته باشد؛ این یک قانون کلی است. این معنی از ضرورت حتی در فضای امروز فلسفهٔ غرب که آکنده از شک و تردیدهای هیوم درباره علیت است، مورد قبول است، زیرا قانون علّی در برابر قانون احتمالی و آماری قرار میگیرد که معنای کلیت در آن لحاظ شده است[۲۵].

روشن است که تخلف از چنین قطعیت و کلیتی، هیچ تناقضی را بلحاظ منطقی بدنبال نخواهد داشت و این غیر از معنای ضرورتی است که در علیت متافیزیکی وجود دارد و نقض آن با تناقض همراه است. در علیت متافیزیکی، علت همانطور که وجود دهنده به معلول است، ضرورت دهندهٔ وی نیز هست[۲۶]. یعنی علت، وجود و ضرورت را توأمان به معلول افاضه میکند، بطوریکه اگر علت، ضرورت دهنده نباشد، وجود دهنده نیز نخواهد بود؛ چرا که معلول در این صورت تنها «امکان وجود» دارد و بدیهی است که امکان تحقق شیء نیز بتنهایی برای موجودیت آن شیء کافی نیست

۲۱. اژه‌ای، **مبانی منطق**، ص۱۴۴ــ۱۴۳.
۲۲. مطهری، **مجموعه آثار**، ج۶، ص۳۳۴.
۲۳. پوپر، **منطق اکتشاف علمی**، ص۴۰.
۲۴. راسل، **مسائل فلسفه**، ص۵۸.
25. Sosa and Tooley, ***Causation***, P.88.
۲۶. مطهری، **مجموعه آثار**، ج۶، ص۵۴۳.

وگرنه میبایست هر حادثهٔ ممکنی بدون علت بوجود آید که همان صدفه و اتفاق است و مساوی با نفی علیت و معلولیت عمومی[۲۷]. بنابرین، علیت متافیزیکی مساوی با ضرورت و جبر است، درحالیکه علیت طبیعی، تنها قطعیت یا احتمال را بدنبال دارد.

حال با وجود چنین نقطه افتراقی آیا باز هم میتوان به ادعای اشتراک معنایی دربارهٔ آنها پایبند بود؟

در پاسخ به این پرسش بار دیگر باید تقریر خاص ملاصدرا از علیت را یادآور شویم. بنا بر نگاه اصالت وجودی ملاصدرا، علیت و معلولیت و وجوب ذاتی و غیری همه از شئون وجود است و همهٔ ضرورتها و جبرها از وجود نشئت میگیرد و به وجود بازمیگردد. منظور از شأن وجود بودن ضرورت اینست که نسبت موجودیت با وجود، ضرورت است، زیرا بر اساس اصالت وجود، وجود عین واقعیت و موجودیت است و فرض وجودی که موجود نباشد، فرض محال است. از طرفی، حقایق وجودیه که ارتباط به علت عین ذات آنهاست، عین معلولیت و فقر ذاتی هستند[۲۸]. بعبارت دیگر، وجود و علیت و ضرورت همه شئون و مراتب یک حقیقت واحدند و تنها در تحلیل عقلی است که امکان تفکیک آنها از یکدیگر قابل تصور است. بنابرین، نگاه خاص ملاصدرا به علیت و ضرورت، که هر دو را از شئون واقعیت مطلق میداند، سبب میشود ضرورت و وجوب نه تنها لازمهٔ ذات علیت متافیزیکی بلکه لازمهٔ ذات علیت طبیعی نیز باشد، بطوری که در نظام فلسفی او طبق اصل «الشیء ما لم یجب لم یوجد»[۲۹]: «مادام که شیء به سرحد وجوب نرسد، هرگز نمیتواند در صحنهٔ هستی ظاهر گردد، بلکه همچنان در بقعهٔ امکان فرو میماند و درب خروج بروی او هرگز گشوده نخواهد شد»[۳۰].

از سوی دیگر، این نقد به دانشمندان علوم طبیعی وارد است که با وجود این پیشفرض که تنها نظریه‌هایی قابل اعتمادند که بر مبانی تجربی بنا شوند[۳۱]، چگونه میتوان به اصل یکنواختی طبیعت یقین داشت؟ آیا ادعای فوق شامل این اصل نمیشود؟ حقیقت اینست که صرف اعتماد بر تجربه و بدون اتکا به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی، هیچگاه نمیتوان حکم کلی و فراتر از تجربه صادر نمود. البته تجربه میتواند در گزینش و انتخاب مفاهیم مؤثر باشد، اما بطور قطع مفاهیم فیزیکی را نمیتوان از آن استنتاج کرد. اصول فیزیک نظری مولود فعالیتهای ذهن انسان است و این ذهن است که فرضیه میسازد و نظریه ارائه میدهد. البته باید بدنبال نظریاتی رفت که نتایج حاصل از آنها تجارب حسی را توجیه کند زیرا مطابقت با تجربه، شرط لازم برای صحت هر نظریه است[۳۲]. بنابرین، نظریه‌یی که میگوید اصول و قوانین علوم نظری از تجربه استنتاج میشود، درست نیست.

در واقع باید به این حقیقت اذعان کنیم که «ما هر چند در ذهن خود تصورهایی مقدم بر تصورهای حسی نداریم ولی تصدیقهایی مقدم بر تصدیقهای تجربی داریم»[۳۳] که بر پایهٔ آنها به علم

---

۲۷. همانجا.

۲۸. همان، ص ۵۵۷ ـ ۵۵۸.

۲۹. ابراهیمی دینانی، **قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی**، ج ۱، ص ۲۳۵ ـ ۲۳۱.

۳۰. همان، ص ۲۳۱.

۳۱. گلشنی، **تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر**، ص ۵۴.

32. Einstein, ***Ideas and Opinions***, p.271-274.

۳۳. مطهری، **مجموعه آثار**، ج ۶، ص ۳۴۷.

و دانش تجربی مشروعیت میبخشیم. در حقیقت، هر حکم تجربی بر اصول عقلانی متکی است. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌یی بر آن مبتنی است، دو اصل امتناع صدفه و ضرورت ترتب معلول بر علت است[۳۴]. ذهن تنها پس از پذیرش این دو اصل است که میتواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد، زیرا تجربه تنها کوشش میکند رابطهٔ دو حادثهٔ جزیی را دریابد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است و حادثه بدون علت نیست، بسراغ روشهای مخصوص علم تجربی میرود تا بکمک آنها علت حقیقی را بدست آورد. حال اگر از میان انبوه اموری که احتمال میرود علت حادثه باشند، بتواند علت واقعی حادثه را کشف کند، بر اساس حکم اصل امتناع صدفه و اصل ضرورت علّی، کاملاً مجاز میشود آن حکم جزیی را تعمیم دهد و قوس صعودی را طی کرده و قانون کلی بسازد[۳۵]. بنابرین، بواسطه ضرورت علّی حاکم بر جهان طبیعت است که علوم، انتظام و استحکام و قانونیّت یافته و بصورت نوامیس قطعی درآمده است[۳۶].

البته باید توجه داشت که هرچند این ضرورت از حیث هستی‌شناسی بر جهان حکمفرماست، لیکن بلحاظ معرفت‌شناسی، بشر با محدودیتها و نقصانهای بیشماری در ابزار شناخت و معرفت خود روبروست که او را از رسیدن به حقایق مطلقهٔ جهان آفرینش باز میدارد.

۳ــ تفاوت کاربردی میان علیت طبیعی و متافیزیکی

دانشمندان علوم طبیعی، از علیت بعنوان روشی برای شناخت حقیقی و تبیین و توجیه تغییرات عالم استفاده میکنند، درحالیکه اهل فلسفه علیت را برای تبیین فلسفی خلقت و ارتباط وجودی واجب‌الوجود و ممکنات و ربط واحد و کثیر و امثال آن بکار میگیرند. حال آیا این تفاوت کاربردی بین علیت طبیعی و علیت متافیزیکی، به اشتراک لفظی میان آنها منجر نمیشود؟

بر اساس آنچه تاکنون بیان کردیم روشن شد که اساساً علیت شأن وجود است و هر جا پای هستی در میان باشد، علیت نیز فرمانروایی میکند، چه عالم ملک باشد چه عالم ملکوت. اما از سوی دیگر، بدیهی است که فعل و اثری که از یک علت مجرد صادر میشود، بمراتب مؤثرتر و قویتر از فعل و اثری است که از یک وجود مادی نشئت میگیرد، چراکه بر اساس نظریهٔ اصالت و وحدت تشکیکی وجود، موجودات در نظام سلسله مراتبی، هر چه سیر نزولی بیشتری را طی میکنند از درجهٔ وجودیشان کاسته شده و بالتبع، اثر ضعیفتری را نیز تولید میکنند. اما این ضعف و نقصان که از شئون و مراتب واقعیت است، دخل و تصرفی در معنای علیت ندارد. بعبارت دیگر، علیت دارای یک معنای واحد است که همان اثر و افاضهٔ وجود است؛ تفاوتی که در قدرت تأثیر علتهای مجرد و مادی دیده میشود، به شدت و ضعف مراتب وجود برمیگردد، نه به معنای علیت. با این تفسیر، میتوان گفت نوع کاربرد متفاوت علیت در عالم مُلک یا ملکوت، به اختلاف اثرگذاری آنها مربوط است که از وجوشان ناشی شده، و ارتباطی با طبیعی یا متافیزیکی بودن آنها ندارد.

تاکنون، با بررسی سه مؤلفهٔ اساسی فوق در تمایز

---

۳۴. همان، ص ۳۴۵.
۳۵. همان، ص ۳۳۸.
۳۶. همان، ص ۳۴۵.

■ **واژهٔ علیت که گسترهٔ استعمال آن از واجب‌تعالی تا کوچکترین موجود مادی را دربرگرفته است نیز در تمام مصادیق محسوس و معقول دارای وحدت معنایی بنحو تشکیکی است، یعنی هر چند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود است، اما در معانی معقول از شدت و حدّت بیشتری برخوردار است.**

علیت طبیعی و متافیزیکی، روشن شد که این تمایزها خدشه‌یی به اشتراک معنایی آنها وارد نمیسازد و بنابرین شبههٔ اشتراک لفظی مرتفع و طرف مقابلش، یعنی اشتراک معنوی اثبات میشود. اما با پذیرش اشتراک معنایی میان علیت متافیزیکی و علیت طبیعی، حال این پرسش مطرح میشود که آیا این معنای مشترک، بنحو متواطی در همهٔ مصداقها وجود دارد یا امری تشکیکی در میان مصادیق گوناگون است؟

مرحله دوم: وحدت متواطی یا تشکیکی

پس از اثبات اشتراک معنایی میان علیت طبیعی و علیت متافیزیکی، ذهن با این مسئله رو برو میشود که‌آیا مصادیق علیت متافیزیکی اساساً اولویتی بر مصادیق علیت طبیعی ندارند؟ بعبارت دیگر، آیا همانگونه که مصادیق مجرد را میتوان علت نامید، به همان نحو، میتوان موجودات مادی را موسوم به علت دانست؟ اساساً آیا ممکن است معنای واحد بر مصادیق مجرد و مادی علیت بطور یکسان حمل شود؟ بیتردید ذهن آدمی نمیتواند علیت مصادیق مجرد را همتراز با علیت ضعیفترین موجود مادی تصور کند، حال آیا میتوان راهی برای تبیین و توجیه فلسفی وحدت تشکیکی علیت پیدا نمود؟

نویسنده در تلاش برای رسیدن به پاسخی مثبت به پرسش فوق، به نظریهٔ «وضع الفاظ بر ارواح معانی» تمسک جسته که این نظریه نخستین بار از سوی غزالی[۳۷]، دربارهٔ چگونگی فهم و تفسیر متشابهات قرآن کریم، مطرح شده و مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و متفکران اسلامی پس از او، نظیر ملاصدرا[۳۸]، فیض کاشانی[۳۹]، علامه‌طباطبایی[۴۰] و امام خمینی[۴۱] قرار گرفته است.

نکتهٔ قابل توجه در بکارگیری و تبیین این نظریه بمنظور توجیه و اثبات وحدت تشکیکی علیت، آن است که گرچه صاحبان این دیدگاه در سخنان خود به الفاظ متشابه قرآن نظر داشته‌اند و اساساً طرح این نظریه و مثالهایی که برای آن ذکر شده است، عمدتاً به این الفاظ مربوط میشود، اما هیچگاه سخن خود را مقید و محدود به الفاظ قرآنی نکرده‌اند و حق هم آنست که این دیدگاه منحصر به الفاظ قرآنی نیست و اگر هم شامل همهٔ واژه‌های موجود در زبان نشود، بخش وسیعی از آنها را در برمیگیرد[۴۲]. در واقع بنظر میرسد این نظریه شامل واژگانی است که گسترهٔ معنایی آنها هم مصادیق مادی را در برمیگیرد و هم بر ذوات مجرد قابل اطلاق است.

در ادامه برای آشنایی بیشتر با ساختار این نظریه، به بررسی و تحلیل آن میپردازیم.

---

۳۷. غزالی، **جواهر القرآن**، ص۵۱ ـ ۴۸.

۳۸. ملاصدرا، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة**، ج۶، ص۲۷۲.

۳۹. فیض کاشانی، **رسائل**، ص۱۸۹ ـ ۱۸۸.

۴۰. طباطبایی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۳، ص۴۴، ۶۴ و ۶۸.

۴۱. خمینی، **مصباح الهدایة**، ص۳۹.

۴۲. شیواپور، **نظریهٔ روح معنا**، ص۸۸.

نظریهٔ وضع الفاظ بر ارواح معانی

در تبیین این نظریه، ابتدا بعنوان مقدمه لازم است به تفاوت اساسی میان معنا و مصداق در فلسفه اشاره‌کنیم. بطورکلی، معنا همیشه واحد است اما مصداق جوازکثرت دارد. معنا میتواند نفسی و بدون نسبت باشد و لیکن مصداق همیشه قیاسی است. بعنوان مثال، معنای انسان فقط حیوان ناطق است، اما مصداق آن، همهٔ حصه‌های متکثر از حیوان ناطق است که ضمن افراد مختلف وجود دارند. هر معنایی لزوماً یک معناست، هر چند مرکب باشد، ولی مصداق یک معنا لزوماً واحد نیست[۴۳] و حتی یک معنا میتواند علاوه بر مصادیق مادی و محسوس، دارای مصادیق مجرد و معقول نیز باشد؛ چنانکه بسیاری از معانی که در مورد خداوند استعمال میشود در انسان هم مصداق می‌یابد، مانند علم، قدرت، حیات و همچنین برخی معانی که مختص انسان هستند، گاهی خداوند در مورد خود استعمال نموده است، مانند ید، کرسی و... .

بنابرین این امکان وجود دارد که معنای واحد دارای مصادیق گوناگون، اعم از مادی و مجرد باشد. حال مسئلهٔ اساسی ما شکل میگیرد که چگونه ممکن است یک معنا بر مصادیق مجرد و مادی بطور یکسان صدق کند؟ آیا هیچ اولویتی میان آنها وجود ندارد؟ مشابه این پرسش وقتی مطرح شد که بحث از الفاظ متشابه قرآنی بمیان آمد، بحثی پیرامون اینکه اساساً موضوعٌ‌له نخستین الفاظ متشابه قرآنی چیست؟

در بین متفکران چهار دیدگاه‌اصلی در اینباره وجود دارد:

ــ عده‌یی این الفاظ را بمعنای ظاهر گرفتند و بنابرین کاربرد این الفاظ را در همان معنای عرفی و ظاهری، حقیقت میدانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمیپذیرند.

ــ برخی دیگر معتقدند این الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده و لذا در مورد آنها حقیقت است، سپس در معانی معقول بکار رفته و بنابرین در مورد آنها مجاز است[۴۴].

ــ گروهی دیگر نیز بر این باورند که اطلاق این موارد اساساً از باب اشتراک لفظی است[۴۵].

ــ اما نظریهٔ چهارمی هم وجود دارد که ملاصدرا بشدت شیفته آن است و غزالی را بدلیل طرح این دیدگاه میستاید[۴۶]. این نظریه، نظریهٔ روح معناست که بر اساس آن، الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون، در وضع الفاظ در نظر گرفته نشده است و این اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول بنحو تشکیکی است که طبق آن هر چند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود است، اما در معانی معقول شدت بیشتری دارد[۴۷].

در تبیین این نظریه، ملاصدرا در رسائل فلسفی خود چنین میگوید: «متکلّم إلهی چون احاطهٔ قیومیه و معیت تامه به جمیع اشیاء با جمیع حقایق دارد، میتواند لفظ را مرآت معانی متعدد و متکثّر قرار دهد و از لفظ، جمیع معانی و مصادیق را اراده نماید؛ نه آنکه لفظ قالب مطابقی باشد، برای یک معنا و بقیه معانی از لوازم احتمالی معنا یا لفظ باشند... استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، در این باب جائز بلکه واقع است. در این مورد تمام

۴۳. فیاضی و همکاران، «چیستی معنا»، ص۱۴۰.
۴۴. تقوی اشتهاردی، **تنقیح الاصول**، ج۱، ص۶۴ــ۶۲.
۴۵. سبزواری، **شرح المنظومة**، تهران: ج۲، ص۸۳.
۴۶. ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، ج۱، ص۷۹ .
۴۷. همو، **شرح الاصول الکافی**، ج۱، ص۵۱۷ .

معانی به یک لحاظ سعی اطلاقی انبساطی مورد لحاظ واقع شده‌اند و لفظ در کافّه معانی، یعنی در جمیع آنها، به یک اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده است»[۴۸].

چیستی روح معنا از نگاه فلسفی

هرچند نظریهٔ روح معنا ابتدا در پاسخ به یک پرسش کلامی طرح شده است، اما میتوان از آن تفسیر فلسفی نیز ارائه داد. بنظر میرسد بهترین تبیین فلسفی که میتوان از این نظریه ارائه کرد بر مبنای مُثل افلاطونی است که ملاصدرا نیز بر آن اقامه برهان نموده است[۴۹]. افلاطون که دغدغهٔ اصلیش شناخت حقیقت اشیا بود، این نظریه را مطرح کرد که هر نوعی مشتمل بر یک فرد مجرد و چند فرد مادی است، اما در پاسخ منطقی به چگونگی امکان چنین امری که افراد یک نوع دارای دو حقیقت مجرد و مادی باشند، توفیقی نیافت و به همین سبب نیز متفکران پس از او عمدتاً با او به مخالفت برخاسته و او را نقد نموده‌اند.

اما ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، رسالت خود را در تبیین منطقی نظریه‌اش به انجام رسانده و به اشکالات و نقدهای وارده بر نظریه‌اش پاسخ داده است. از نگاه او گرچه نقد مذکور بر مبنای اصالت ماهیت درست است، اما این اشکال بر اساس اصالت وجود وجهی نمی‌یابد، زیرا وجود یک امر مشکک است و تفاوت افراد آن صرفاً در شدت و ضعف خود وجود است؛ یعنی در جایی که کمال و شدت است، وجود مجرد و در جایی که نقص و ضعف دیده میشود، لاجرم وجود، مادی خواهد بود. بنابرین، بر اساس اصالت وجود، داشتن دو فرد مادی و مجرد برای یک نوع در نظریه مُثل محذوری را بدنبال نخواهد داشت؛ «... فإنها لضعفها فی الوجود و نقصها فی التجوهر مفتقرة الی مادّة و عوارضها و قد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد کمالاً و نقصاً و غنیً و فقراً، فلیس لأحد أن یقول: إنّ الحقیقة الواحدة کیف یقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغیره...»[۵۰].

اما بدنبال نظریه مُثل، مسئلهٔ مهم دیگری مطرح میشود که با نظریهٔ روح معنا قرابت زیادی دارد و آن اینکه: اگر بپذیریم هر چیزی دارای مثالی است که در عالمی ورای عالم محسوس و متعالی آن قرار دارد، در این صورت، آیا واژه‌ها بر همان مثال یا ایده اشیا وضع شده‌اند یا بر سایه و تقلید آنها که همین مصادیق محسوس و مادیند؟ هر چند افلاطون چندان به لوازم زبان‌شناسانه نظریهٔ خود توجه نکرده، اما گاه بنظر میرسد با توجه به نظریهٔ مُثل، درصدد است معنای عام و مشترک میان مصادیق گوناگون را بیابد و نیز بر این باور است که الفاظ اصالتاً بر همان معنا وضع شده‌اند و کاربردشان در امور محسوس بصورت سایه و فرع است[۵۱]. بر این اساس، میتوان نظریهٔ روح معنا را بمدد نظریه مُثل افلاطونی تبیین کرد و گفت: مصادیق محسوسِ همهٔ الفاظ متشابه، در واقع صورت تنزل یافتهٔ حقایقی معقول، غیبی و مجردند.

تقریر فلسفی دیگری که میتوان از این نظریه بیان نمود، تفسیر تشکیکی است. بر اساس این تفسیر، الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون، در وضع الفاظ در نظر گرفته نشده است و این اشتراک معنا میان مصادیق

---

۴۸. همو، **سه رساله فلسفی**، ص ۱۵۴.

۴۹. همو، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، ص ۱۹۸.

۵۰. همانجا.

۵۱. شیواپور، **نظریه روح معنا**، ص ۱۳۷.

محسوس و معقول بنحو تشکیکی است؛ یعنی هر چند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود است اما در معانی معقول شدت بیشتری دارد. مثلاً، همانگونه که میتوان ابزار محسوس نگارش را قلم نامید، به همان نحو، میتوان آن حقیقت غیبی که خداوند با آن اعمال انسان را بر لوح جان او نقش میکند، را نیز قلم نامید؛ بنابرین معنای قلم چیزی است که با آن مینویسند و در معنای آن این نکته در نظر گرفته نشده است که جنس آن از نی یا چوب باشد. یا واژهٔ میزان بر هر چیزی که با آن، وزن اشیاء سنجیده شود، وضع شده است و این معیار، امر عقلی و مطلقی است که در حقیقت روح معنا و ملاک تحقق میزان است، بدون آنکه شکل خاصی در آن شرط شده باشد. بنابرین، واژهٔ میزان بر هر چیزی که با آن چیزی را بسنجند، چه حسی باشد چه عقلی، صدق میکند. از همین رو خطکش، شاقول، گونیا، ترازو، اسطرلاب، زراع و علومی مانند نحو، عروض، منطق و حتی عقل را میتوان میزان نامید[۵۲].

علت نیز از جمله واژههایی است که گسترهٔ استعمال آن تمام مراتب وجود را دربرمیگیرد؛ یعنی هم در مورد واجب تعالی بکار میرود و هم در مورد اشیاء مادّی. بنابرین میتوان آن را مشمول نظریهٔ روح معنا بشمار آورد؛ به این صورت که بر مصادیق خود، اعم از مجرد و مادّی بنحو تشکیکی حمل شود، بطوریکه اطلاق آن بر مصادیق مجرد و معقول، از شدت و حدّت بیشتری نسبت به مصادیق مادی و محسوس برخوردار باشد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه تاکنون بیان نمودیم، میتوان نتیجه گرفت که اگرچه تمایزاتی میان علیت طبیعی و متافیزیکی ــ نظیر رابطهٔ تنگاتنگ علیت طبیعی با بحث صیرورت و تغییر در برابر رابطهٔ ناگسستنی علیت متافیزیکی با وجود و هستی، معطی‌الحرکه بودن علت طبیعی در مقابل معطی الوجود بودن علت متافیزیکی، قطعیت یا احتمال در علیت طبیعی در برابر ضرورت و جبر در علیت متافیزیکی و در نهایت تفاوتهای کاربردی ــ وجود دارد، اما این تمایزات هیچگاه عامل اختلافات نوعی میان آنها نبوده است و سبب گسستن پیوند معنایی آنها نمیشود. بنابرین، برغم دیدگاه برخی از متفکران که شکاف میان علیت طبیعی و علیت متافیزیکی را تا حد اشتراک لفظی گسترانیده‌اند، باید اذعان نمود که رابطهٔ علیت طبیعی و متافیزیکی از سنخ وحدت معنوی است. ضمن اینکه، با استناد به نظریهٔ روح معنا ـ نظریه‌یی که بر اساس آن واژه‌های که طیف معنایی آنها هم شامل مصادیق مادی است و هم بر ذوات مجرد قابل اطلاق است، برای روح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون، در وضع الفاظ در نظر گرفته نشده است ــ واژهٔ علیت که گسترهٔ استعمال آن از واجب‌تعالی تا کوچکترین موجود مادی را دربرگرفته است نیز در تمام مصادیق محسوس و معقول دارای وحدت معنایی بنحو تشکیکی است، یعنی هر چند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود است، اما در معانی معقول از شدت و حدّت بیشتری برخوردار است.

بر اساس این نتیجه، میتوان راهی برای تقرّب و هم‌اندیشی هرچه بیشتر میان فیلسوفان متافیزیکی و دانشمندان علوم طبیعی گشود و از این رهگذر

۵۲. ملاصدرا، **مفاتیح الغیب**، ج۱، ص۱۵۱.

مسیر حل دشواریها و معماهای پیش‌روی علیت جدید را هموارتر نمود.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.

ـــــــ، **معمای زمان و حدوث جهان**، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.

اژه‌ای، محمدعلی، **مبانی منطق**، تهران، سمت، ۱۳۷۰.

اکبریان، رضا، «حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن»، **خردنامه صدرا**، شماره ۱۹، بهار ۱۳۷۹.

پوپر، کارل ریموند، **منطق اکتشاف علمی**، ترجمهٔ سیدحسن کمالی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

تقوی اشتهاردی، حسین، **تنقیح الاصول**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.

جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه**، ج۲ـ۲، قم، اسراء، ۱۳۷۵.

خمینی، سید روح‌الله، **مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.

راسل، برتراند، **مسائل فلسفه**، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.

سبزواری، ملاهادی، **شرح المنظومة**، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

شیواپور، حامد، **نظریة روح معنا**، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۴.

طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۳، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرائی**، تهران، سمت، ۱۳۸۵.

غزالی، ابوحامد محمد، **جواهر القرآن**، بیروت، دار احیاء العلوم، ۱۴۱۱

فیاضی و همکاران، «چیستی معنا»، **آیین حکمت**، شمارهٔ ۱۶، ۱۳۹۲.

فیض کاشانی، ملامحسن، **رسائل فیض کاشانی**، تصحیح بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

گلشنی، مهدی، **تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴.

مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، قم، صدرا، ۱۳۶۸.

ملاصدرا، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة**، ج۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

ـــــــ، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة**، ج۶: تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

ـــــــ، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.

ـــــــ، **سه رساله فلسفی**، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.

ـــــــ، **شرح الاصول الکافی**، ج۱: تصحیح و تحقیق رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.

ـــــــ، **مفاتیح الغیب**، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

وال، ژان آندره، **بحث در مابعدالطبیعه**، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.

Dowe, Phil, ***Physical Causation***, New York, Cambridge, University Press, 2017.

Einstein, A., ***Ideas and Opinions***, Trans. Sonja Bergman. New York, Bonanza Book, 1954.

Menzies, Peter, "Counterfactual Theories of Causation", ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***, Edward N. Zalta (ed.), 2017.

Sosa, Ernest; Tooley, Michael, ***Causation***, Oxford, Oxford University Press, 1993.