

علیت؛ عینیت یا ذهنیت بررسی تطبیقی آرای ملاصدرا و هیوم

سعید متقی فر*

چکیده

مبحث علیت همواره به عنوان ام‌المسائلی در مباحث فلسفی مورد توجه اندیشمندان بوده است. از آنجاکه انکار یا پذیرش علیت تأثیر مستقیمی در انکار یا پذیرش وجود خدا به عنوان *علة‌العلل* دارد هر دو گروه از فیلسوفان ملحد و موحد برای انکار یا اثبات وجود خدا مبحث علیت را به‌طور جدی بررسی کرده‌اند. ملاصدرا بر اساس *اصالة‌الوجود*، وجود حقیقی را مخصوص واجب‌الوجود می‌داند که سایر موجودات موجودیت خود را از آن دارند و هیوم برای انکار وجود خدا، ناچار به انکار حقیقت علیت است. وی با رد حقیقت علیت معتقد شد آنچه انسان از علیت می‌داند چیزی جز تخیلات و تداعی معانی و عادات ذهنی بشری نیست. بر این اساس وجود خدا نیز از ساخته‌های ذهن بشر تلقی می‌گردد. انکار وجود خدا به‌طور منطقی و عقلی، اولاً موجب انکار اصل بدیهی علیت شده، صدفه را در هستی وجودات اثبات می‌کند که این خود منجر به انکار واقعیت، عینیت و هستی خارجی جهان ممکنات و در نتیجه قول به سفسطه و پوچ‌انگاری خواهد شد. اشکال عمده هیوم در تحلیل علیت این است که وی منفک از عالم عین و با ذهنیت محض به تحلیل علیت می‌پردازد؛ درحالی‌که برای اثبات و تحلیل صحیح علیت لازم است به پیوند عمیق مباحث هستی‌شناختی با معرفت‌شناختی و رابطه عالم عین و عالم ذهن در معرفت توجه ویژه داشت.

واژگان کلیدی: علت، معلول، علیت، هیوم، صدرالمتألهین، عین‌گرایی، ذهن‌گرایی.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

می‌توان گفت که مسئله علیت پیشینه‌ای به قدمت خلقت بشر دارد. از همان زمانی که انسان نقش آب در برطرف کردن تشنگی را درک نمود و ارتباط غذا با رفع گرسنگی را تشخیص داد، علیت را شناخت. مبحث علیت آنقدر اهمیت دارد که بعضی از قدما، فلسفه را علم‌العلل و آن را منحصر در علیت می‌دانستند.

تأثیرات بحث علیت در ساحت‌های مهم زندگی بشری غیر قابل انکار است. علیت هم در جهان‌شناسی، هم در انسان‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی تأثیر مستقیم و غیر قابل انکار دارد. در جهان‌شناسی تأثیر و تأثر اشیا بر یکدیگر به وسیله علیت توجیه می‌شود. در انسان‌شناسی رابطه انسان با فعلش از طریق علیت قابل توجیه است و در معرفت‌شناسی نقش مقدمات در پیدایش نتیجه مورد تأکید است. بنابراین علیت یک مسئله ساده فلسفی نیست که از کنار آن به راحتی بتوان گذشت، بلکه این موضوع در فلسفه ام‌المسائل محسوب می‌شود.

مقاله حاضر با مقایسه و بررسی تطبیقی میان مبانی و برخی مسائل مبحث علیت از منظر این دو شخصیت به مقایسه تبیین‌های عین‌گرایانه ملاصدرا و تفسیرهای ذهن‌گرایانه هیوم از علیت اشاره و ذهن‌گرایی هیوم را علت اصلی انکار علیت از سوی وی ارزیابی می‌نماید. در اولین گام، مقایسه تعاریف علیت از منظر صدرا و هیوم به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث ضروری به نظر می‌رسد. از نظر ملاصدرا علیت دو معنا دارد:

الف) علت عبارت است از شیئی که از وجود و هستی آن، شیء دیگر هستی پیدا می‌کند و از نبود آن، شیء دیگر محقق نمی‌شود.

ب) علت عبارت است از آن چیزی که وجود شیء دوم متوقف بر وجود اولی (علت) است؛ به نحوی که با نبود علت، معلول هم محقق نخواهد شد؛ اما لازم نیست با بودن آن (علت) معلول هم تحقق یابد که این نوع علت شامل علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶۹).

چنان‌که می‌دانیم علیت از مفاهیم بدیهی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۸۵)

که تعریف حدی آن ممکن نیست؛ زیرا چنان مفهوم و معنای واضحی دارد که نمی‌توان برای تعریف آن از کلمه واضح‌تری استفاده نمود. برای تعریف «علت‌بودن» کلمه‌ای روشن‌تر از خود «علیت» وجود ندارد؛ لذا برای این دسته از مفاهیم بدیهی، تعریف حدی و منطقی وجود ندارد و آنچه در تعریف علیت آمده است، جنبه شرح‌الاسمی دارد. بدیهی است که عدم امکان تعریف منطقی علیت، هیچ‌خدشه‌ای بر اعتبار و اصالت آن وارد نمی‌کند؛ لذا تعاریف ارائه شده شرح‌الاسمی است.

دو تعریفی که ملاصدرا از علیت ارائه نموده است، اولی ناظر به علت تامه و دومی مربوط به علل ناقصه است که در هر دو، علیت رابطه‌ای وجودی و عینی تصویر شده است. در علیت تامه که معلول، موجودیت و هستی خود را از وجود و هستی علت می‌گیرد، رابطه علت و معلول که از آن به رابطه علیت تعبیر می‌شود، رابطه‌ای وجودی و عینی است. تعبیر ملاصدرا چنین است: «العلیة و المعلولیة عندنا لایکونان إلا بنفس الوجود...» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۹)؛ یعنی رابطه‌ای است که در آن علت، هستی‌بخش و عینیت‌دهنده معلول است و این عینیت و هستی‌بخشی محقق نخواهد شد مگر اینکه رابطه بین آنها وجودی و عینی باشد.

میرداماد آنجا که «عدم العلة علة لعدم المعلول» را تبیین می‌کند، می‌گوید عدم علت و به اصطلاح «لاعلیة»، عدم محض است و این بدین معناست که مقابل و نقیض آن، یعنی علیت امری ثبوتی و وجودی است؛ لذا به عقیده او مرجح طرف تقرر و وجود، در خارج مقرر و موجود خواهد بود: «و أما أن العلیة مناقضة للآعلیة الّتی هی عدم، فیلزم أن تكون العلیة ثبوتیة، فیکون الموصوف بها شیئا ثبوتیاً» (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۲۳۴). ملاصدرا منشأ تعلق علیت را به نحوه وجودات ارجاع می‌دهد و علاقه ذاتی ماهیت با علت خود را ناشی از وجودی می‌داند که به آن منتسب است. او می‌گوید: «أن منشأ التعلق و العلیة بین الموجودات لیس إلا أنحاء الوجودات و الماهیة لاعلاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۲). او مراد خود از انحای وجودات را این‌گونه توضیح می‌دهد: «بمعنی أن العلة من حیث وجودها مما یؤثر فی المعلول من حیث

وجوده» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۳) و از آنجا که عینیت و تشخیص از لوازم وجودند، باید علیت را نیز امری عینی و متشخص دانست.

اما در مورد علل ناقصه در حکمت اسلامی علةالعلل و مسبب‌الاسباب ذات واجب‌الوجود است و علل ناقصه معدت خوانده می‌شوند؛ ملاصدرا می‌گوید: مؤثری در وجود نیست مگر ذات واجب‌الوجود و اگر علیت به غیر او نسبت داده می‌شود، از این بابت است که آنها شرایط و معداتی هستند که زمینه را برای فیض واحد حق فراهم می‌کنند: «لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب و إنما ینسب العلیة و التأثير إلى ما سواه من المبادی العقلیة و النفسیة و الطبیعیة من أجل أنها شرائط و معدت لفیض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده و رحمته» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۵)؛ لذا علیت مواد و لواحق آن، علیت ناقصه است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۴۷) و علت‌های ناقصه وقتی در کنار سایر علل زمینه را برای فیض واجب فراهم نموده، با فیض واجب به علیت تامه تبدیل شدند، هستی و عینیت معلول را سبب می‌شوند؛ لذا باز هم باید گفت که اگر رابطه بین علت تامه و معلول، رابطه‌ای عینی و واقعی نباشد، علت نمی‌تواند به معلول هستی و عینیت ببخشد؛ از این رو تعریف ملاصدرا از علیت - چه علت تامه و چه علت ناقصه - تعریفی وجودشناختی و هستی‌شناختی است؛ یعنی وی بر اساس حقیقت وجودی علت و معلول و هستی واقعی آنها تعریف ارائه می‌کند. پس علیت و معلولیت رابطه‌ای عینی و وجودی بین معلول و علت است و امری ذهنی محض نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۰۴).

اما هیوم نیز درباره علیت دو تعریف ارائه کرده است؛ وی تعریف اول را چنین بیان می‌کند:

علت عبارت است از شیئی که شیء دیگر را به دنبال می‌آورد؛ جایی که تمام اشیای مشابه شیء اول اشیای مشابه شیء دوم را به دنبال می‌آورند یا به عبارتی دیگر اگر شیء اول وجود نمی‌داشت، شیء دوم هرگز به وجود نمی‌آمد (Hume, 1988, p.76).

هیوم در تعریف دوم خود از علیت می‌گوید: علت عبارت است از شیء مقدم و مجاور با شیء دیگر که با آن شیء چنان متحد است که تصور یکی، ذهن را مصمم می‌سازد تا

تصور دیگر را صورت بندد و انطباع یکی ذهن را مصمم می‌سازد تا تصور روشن‌تر دیگری را پدید آورد (Hume, 1969, p.170). به عبارت دیگر علت عبارت است از شیئی که شیء دیگر را به دنبال می‌آورد و ظهور آن همواره ذهن را به شیء دیگر منتقل می‌سازد (Hume, 1988, p.77).

در اینکه چرا هیوم از علیت دو تعریف عرضه کرده است، اختلاف وجود دارد که به‌طور خلاصه در توجیه آن می‌توان گفت که تعریف اول هیوم تعریف علیت به مثابه نسبت فلسفی است. این تعریف از عالم خارج حکایت می‌کند؛ یعنی به روابط بین پدیده‌های طبیعی ناظر است و هیچ اشاره‌ای به ادراکات، یعنی انطباعات و تصورات نمی‌کند؛ اما تعریف دوم به علت نهفته در ادراکات، یعنی ذهن ما اشاره دارد (ر.ک: خادمی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۸). توضیح اینکه هیوم در تحلیل رابطه علیت به دو صورت عمل می‌کند. در روش نخست بیان می‌کند که در عرف مردم، علیت واجد سه ویژگی است: ۱. مجاورت و هم‌پهلویی (Hume, 1969, p.123)؛ ۲. تقدم زمانی (Ibid, p.285)؛ ۳. ضرورت (Ibid, p.125). سپس در بررسی یک یک این عناصر با بهانه‌های واهی آنها را از دایره خارج و در وجود هر سه عنصر تشکیک می‌کند. در حقیقت وی با نفی این عناصر، عرف را در فهم علیت دچار اشتباه می‌داند. وی بعد از اینکه به لحاظ وجودی و فلسفی علیت را انکار نمود، به بحث و تحلیل روان‌شناختی علیت با استفاده از «نسبت طبیعی» می‌پردازد. «نسبت طبیعی» در ادبیات هیوم کیفیتی است که به وسیله دو تصور در متخیله به هم مرتبط شده باشند و به‌طور طبیعی یکی دیگری را ایجاد کند (Ibid, p.61). به بیان دیگر معنای ارتباط طبیعی «آ» و «ب» این است که یک پیوستگی و تداعی معانی بین تصور «آ» و «ب» قابل استنباط است. یکی از مهم‌ترین مصادیق نسبت طبیعی در نگاه هیوم «علیت» است؛ به این معنا که در رابطه علیت، میان دو شیء با حصول یکی در ذهن بر اساس طبیعت یا عادت، ذهن به دیگری منتقل می‌گردد؛ لذا در تحلیل چرایی دو تعریف هیوم باید گفت که وی با وجود اینکه در تعریف اول خود از علیت تعریفی عین‌گرایانه و سوبجکتیو ارائه می‌کند، در نهایت با تحلیل عناصر موجود در آن از نظر عرف و انکار آنها، عملاً این

تعریف را رد می‌نماید. او در تعریف دوم خود، دست به دامان «نسبت طبیعی» میان تصورات شده است و از جنبه روان‌شناختی به علیت می‌نگرد و در تعریف علیت، واقعیت وجودی و هستی واقعی آن را مد نظر ندارد. به عبارت دیگر، هیوم بهترین راهی که به وسیله آن می‌توان واقعیتهای عینی را انکار نمود، به کار بست و در مغالطه‌های آشکار حقیقت اشیا را آن چیزی دانست که از راه انطباق حسی و تصور در روان ما تحت عنوان «تداعی معانی» یا «عادت ذهنی» ادراک می‌گردد. وی از این طریق واقعیت‌داشتن علیت، خارج از ذهن انسان را انکار می‌کند. روشن است که این نگاه تا چه اندازه توانسته است مبنای کار پدیدارگرایی کانت را فراهم سازد و موجب نفی و انکار واقعیات و حقایق متافیزیکی گردد. بنابراین یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های تعریف هیوم با ملاصدرا در این است که تعریف ملاصدرا هستی‌شناختی است، اما تعریف هیوم روان‌شناختی، ذهنی و اثزکتیو است. وی در واقع تعریفی از هستی و چیستی علیت ارائه نداده است، بلکه چگونگی پدیدارشدن این مفهوم در ذهن را - تحت عنوان تداعی معانی و عادت ذهنی - که از حالات روان‌شناختی انسان هستند، علیت انگاشته است و از آنجاکه تعریف یک شیء باید بیان‌کننده چیستی و ماهیت شیء باشد نه چیزی که در ذهن انسان پدیدار می‌شود، می‌توان گفت که اساساً آنچه هیوم ارائه کرده است، تعریف علیت نیست، بلکه تبیینی است روان‌شناختی از کیفیت پدیدارشدن مفهوم آن در قالب تداعی معانی و عادت ذهنی. پرواضح است که میان روش فلسفی و روان‌شناسی تفاوت‌های بسیاری است. اگر در تعریف پدیده‌های هستی، ذهنیت ملاک قرار داده شود، نه واقعیت و عینیت آن، بلکه خود شخص اسیر محدودیت‌های ذهنی خود گردیده و عملاً راه ورود به عالم واقع و دنیای خارج را مسدود نموده است.

۱. معرفت‌شناسی علیت از منظر ملاصدرا و هیوم

پس از مقدمه و تبیین عین‌گرایی ملاصدرا و ذهن‌گرایی هیوم در تعاریفی که از علیت ارائه نموده‌اند، به بررسی معرفت‌شناسی علیت و تبیین عین‌گرایی یا ذهن‌گرایی در کیفیت تصور مفهوم علیت از منظر این دو اندیشمند پرداخته خواهد شد.

۱-۱. کیفیت تصور مفهوم علیت از منظر ملاصدرا

بعد از ابن‌سینا از منظر اکثر فیلسوفان اسلامی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فتحی، علی، ۱۳۸۷،

ص ۱-۲۶)، از جمله ملاصدرای شیرازی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: احمدی سعدی، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۵۶) کیفیت تصور مفهوم علیت از طریق معقولات ثانیه فلسفی است (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۳/ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲) معقولات و معانی کلیه‌ای که در ذهن است، به طور کلی دو دسته‌اند: معقولات اولیه که صورت مستقیم اشیا در ذهن و مسبوق به حس‌اند و معقولات ثانیه که از سنخ معقولات اولیه نیستند که انعکاس دسته‌ای از اعیان در ذهن و مسبوق به حس باشند. معقولات ثانیه خود به دو بخش تقسیم می‌شوند: معقولات ثانیه منطقی که اساساً ذهنی محض‌اند و ظرف وجود و تحققشان ذهنی است و معقولات ثانیه فلسفی که سلسله‌مفاهیمی هستند که گویی یک پا در ذهن و پای دیگر در خارج دارند. از یک طرف مثل معقولات اولیه نیستند که صور اشیای عینی بوده، مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده باشند و از طرف دیگر مثل معقولات ثانیه منطقی نیستند که موطن و ظرف صدقشان ذهن باشد؛ بلکه ظرف صدق آنها خارج است و در خارج بر اشیا صدق می‌کنند. ضرورت، امکان و امتناع، هر سه از معقولات ثانیه فلسفی‌اند. این سه از یک طرف اوصاف اشیا در خارج هستند؛ یعنی اشیا واقعاً در ظرف خارج یا ضرورت دارند یا امکان یا امتناع. ضرورت داشتن چیزی به این معنا نیست که این شیء در ذهن ما ضرورت پیدا می‌کند؛ بلکه به این معناست که در ظرف خارج ضرورت دارد. از طرف دیگر نمی‌توان همان‌گونه که معقولات اولیه قابل اشاره و نشان دادن هستند، به ضرورت نیز اشاره کرد و آن را در خارج نشان داد. علیت نیز که همان ضرورت بین علت و معلول است، از قبیل همین مفاهیم است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۶۷).

۲-۱. کیفیت تصور مفهوم علیت از منظر هیوم

هیوم نیز برای تبیین کیفیت تصور مفهوم علیت و به اصطلاح معرفت‌شناسی علیت به تقسیم ادراکات می‌پردازد. وی بر آن است که کلیه ادراکات آدمی به دو بخش انطباعات و تصورات تقسیم می‌شوند. انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس‌اند؛ یعنی آنچه بر اساس تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با اشیای خارجی برای او حاصل می‌شود، انطباعات نام دارد و این انطباعات تنها تا زمانی معنا دارد که این ارتباط و تماس وجود دارد.

انطباع گرمایی است که بر اثر تماس دست با بخاری برای او حاصل می‌شود، اما تصور عبارت است از به یاد آوردن انطباع بعد از آنکه تماس از میان می‌رود؛ مثل تصور گرمی در ذهن پس از اینکه دست از تماس با بخاری کنار می‌رود. پس انطباع همان احساس یا صورت حسی است که به شرط برقراری ادراک و تماس حس است، درحالی‌که تصور همان صورت خیالی پس از قطع تماس می‌باشد (Hume, 1988, pp.63-64).

هیوم سپس انطباعات را به دو دسته احساسی و بازتابی تقسیم می‌کند. انطباعات احساسی از علل ناشناخته در نفس ناشی می‌شود؛ مانند وقتی که در یک روز تعطیل به کوهستان می‌رویم و به ماهیگیری پرداخته، از مناظر طبیعی لذت می‌بریم. در حین انجام این امور از یک بهجت و سروری برخورداریم که به آن انطباع حسی می‌گویند. اما نوع دوم انطباعات یعنی انطباعات بازتابی تا اندازه زیادی از تصورات برمی‌خیزد؛ مثل اینکه بعد از چند روز با قوه تخیل و حافظه اموری را که قبلاً درک کرده بودیم، دوباره به ذهن آورده، بهجت و سروری از این یادآوری به ما دست دهد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۸۱)؛ بنابراین در دید هیوم هر تصویری که در ذهن ماست، باید از انطباعاتی برخاسته باشد تا بتواند در فرایند کارکردی ذهن مورد استفاده قرار گیرد و لذا ذهن با فعالیت خود، تصورات گوناگونی را می‌سازد. پس در انسان قوه متخیله قدرت آن را دارد تا آزادانه انطباعات را با هم ترکیب کند و تصورات جدیدی از آن به وجود آورد؛ یعنی در نظر هیوم متخیله می‌تواند تصورات خود را آزادانه به هم آمیزد و معانی دیگری را تداعی کند. در حافظه نیز رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر میان تصورات هست که آن هم به گونه‌ای تداعی‌کننده یک تصور به تبع تصور دیگر است (Hume, 1969, p.55).

هیوم در بحث علیت آنجا که آن را به عنوان نسبتی طبیعی تحلیل می‌کند، علت و معلول را حاصل کار قوه تخیل آدمی می‌داند که تصور یکی، تداعی‌کننده دیگری است (Ibid, p.61) و آنجا که علیت را به مثابه نسبتی فلسفی تحلیل می‌کند، تعاقب را در نظر دارد و بر آن است که مثلاً نزدیک شدن به آتش، احساس گرما را به دنبال دارد یا هرگاه دستگیره در را فشار دهیم، متعاقب آن، در باز می‌شود. از نظر هیوم علیت از آن دسته از نسبت‌های

فلسفی است که اولاً به تصورات ما وابسته نیستند و ثانیاً معرفت ما به این امور از امور احتمالی است نه یقینی (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۱)؛ لذا در تحلیل او، علیت فراتر از ذهنیت و تخیل بشری جایگاهی ندارد و از مرز احتمال و تردید تجاوز نمی‌کند.

۳-۱. ارزیابی

چنان‌که گفته شد، کیفیت انتزاع مفهوم علیت در حکمت متعالیه از طریق معقولات ثانیه فلسفی است. ویژگی معقولات ثانیه فلسفی این است که ذهن نمی‌تواند مستقیماً از راه حواس به درک آنها نائل شود؛ برای مثال «انسان» و «سفیدی» هر کدام به عنوان جزئی از اجزای عالم، صورتی در ذهن دارند که از طریق حس حاصل آمده است؛ ولی «علیت» یا «ضرورت» به عنوان پدیده‌هایی خارجی نیستند که جزئی از اجزای عالم باشند. بنابراین آن‌گونه که می‌توان گفت در عالم «انسان» و «سفیدی» وجود دارد، نمی‌توان گفت که «علیت» و «ضرورت» نیز در کنار اینها وجود دارد؛ یعنی علیت امری در کنار سایر اشیا و جزئی از اجزای عالم نیست؛ ولی هر چیزی در عالم، یا متصف است به علیت یا به معلولیت، به همین دلیل از راه حواس قابل ادراک نیست؛ چون حواس انسان از طریق ارتباط با اجزای عالم - یعنی همان «ماهیات» - مدرکات خود را می‌یابند؛ اما معانی‌ای همچون علیت و معلولیت از سنخ ماهیات نیستند که با حواس قابل ادراک باشند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۸۹). لذا باید گفت علیت اصلی کلی و متافیزیکی است؛ چراکه به کمک حس ادراک نمی‌شود و فقط با ادراک عقلی که مدرک کلیات است، قابل ادراک است. طبق این بیان علیت تجربه‌پذیر به معنای مراد هیوم نخواهد بود و ویژگی تجربه، یعنی آزمون‌پذیری را نیز نخواهد داشت و نمی‌توان آن را در خارج مشاهده کرد؛ بنابراین هیوم به درستی درک کرده است که علیت محسوس نیست؛ آنچه محسوس است توالی و معیت دو پدیده است، اما خود علیت را ذهن انتزاع می‌کند. بوعلی سینا هم تصریح دارد بر اینکه «اگر کسی گمان کند رابطه علیت و معلولیت را از راه حس و تجربه می‌توان کشف کرد، خطا رفته است؛ زیرا تجربه جز مقارنت و تعاقب دو امر چیزی به ما نمی‌فهماند» (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ص ۱۶). با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت که حتی معیت نیز امری محسوس نیست؛ این‌گونه نیست

که از مشاهده دو شیء، سه چیز را با حس خود درک کنیم: شیء اول، شیء دوم و شیء سوم به نام معیت این دو. معیت و باهم بودن را ذهن انتزاع می‌کند. پس حتی معیت، تقدم، تأخر و حتی توالی هم که هیوم و امثال او آن را محسوس پنداشته‌اند، محسوس نیست. علیت و معلولیت از همین قبیل است. این قبیل مفاهیم در حکمت اسلامی از سنخ «معقولات ثانیه فلسفی» هستند که از مشاهده معقولات اولیه و مقایسه رابطه بین آنها انتزاع می‌شوند؛ لذا درست است که مانند ماهیات خارجی قابل ادراک حسی و عینی نیستند، اما بدان معنی هم نیست که اموری ذهنی و خیالی محض باشند و حقیقت و عینیتی در خارج نداشته باشند.

منشأ اینکه هیوم نتوانسته علیت را به عنوان معقول ثانیه فلسفی تبیین کند، این است که فلسفه غرب، از فهم و تبیین مفاهیم ثانوی قدم فراتر نگذاشته است؛ یعنی برای امثال هیوم تفکیک بین معقولات ثانیه فلسفی و منطقی مطرح نبوده، همه معقولات ثانیه را به طور عام مفاهیمی می‌داند که انسان بعد از قطع تماس با شیء محسوس در ذهن خود تصور می‌کند؛ لذا درک هیوم از فهم معقولات ثانیه (تصورات) فراتر نرفته است و همه تصورات را به نوعی معقولات ثانیه منطقی تلقی می‌کند؛ مفاهیمی که ذهنی محض هستند و ظرف وجود و تحقیقشان ذهنی است و اصلاً یا به دایره خارج نمی‌گذارند. نه ظرف تحقیقشان خارج است و نه منشأ انتزاع خارجی دارند. این دسته مفاهیم ذهنی محض‌اند که هیچ عینیت و خارجیتی ندارند. اینکه هیوم مدرکات انسانی را دو قسم می‌کند یعنی انطباعات و تصورات، شاهدی بر همین امر است که معقولات از نظر او منحصر در دو دسته یعنی معقولات اولی (انطباعات) و معقولات ثانیه (تصورات) است و به دلیل مطرح نبودن تفکیک معقولات ثانیه فلسفی از منطقی در فلسفه غرب و تلقی همه معقولات ثانیه به عنوان معقولات منطقی (تصورات)، هیوم تصوراتی را که از انطباعات برخاسته‌اند، اموری ذهنی محض و غیرعینی می‌داند.

اساسی‌ترین اشکال هیوم و تجربه‌گرایانی چون او این است که ملاک واقعیت و حقیقت داشتن اشیا را تجربه‌پذیری آنها از راه معقولات اولی به کمک ادراک حسی می‌دانند.

انکار علیت از جانب آنها نیز ریشه در همین اصل معرفت‌شناختی تجربه‌گرایان دارد. امثال هیوم معتقدند چون علیت با حس قابل ادراک نیست و از هیچ انطباعی هم بر نخاسته است، لذا امری حقیقی و عینی نیست، بلکه اگر در ذهن بشر علیت مطرح است به خاطر تداعی معانی یا عادت ذهنی است. در پاسخ به تجربه‌گرایان همین بس که معانی و مفاهیمی که اساساً علم و شناخت بشر بر آن بنا شده است، از باب معقولات اولیه نیست؛ این معقولات ثانیه منطقی و فلسفی‌اند که سازنده عمل تفکر بشر محسوب می‌شوند و اگر نباشند ذهن قدرت بر تفکر ندارد. ما نیز اگر مسئله معرفت و شناخت را محدود به معقولات اولیه بدانیم، بر ما همان خواهد رفت که بر هیوم رفت؛ بنابراین علم مستقیماً از راه حواس به دست نمی‌آید و علم و معرفت عناصر دیگری غیر از معقولات اولیه دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۶۷-۳۷۰). فیلسوفان اسلامی نیز معتقدند علیت محسوس نیست، لذا از معقولات اولیه نیست؛ اما این بدان معنا نیست که علیت موجود نباشد. فهم علیت فقط با استفاده از معقولات ثانیه فلسفی ممکن است و با تکیه صرف بر محسوسات و معقولات اولی اصلاً باب علم مسدود خواهد شد و علم از چیزی جز چند قضیه محدود حسی و تجربی فراتر نخواهد رفت (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۲۶۸). بنابراین از آنجاکه علیت، ربط ضروری میان علت و معلول است، اگر هیوم معارف تجربیدی را انکار کند، هیچ راهی به قانون علیت نخواهد داشت؛ از این رو آن را از شمار اوهام و خرافات می‌خواند و اگر هم نسبت به امور تجربی علیت را بپذیرد، باز آن ربط ضروری و معنای حقیقی علیت را رد می‌کند؛ زیرا چنین حقیقتی از حس و تجربه بیرون است و هرگز با ابزار تجربی همچون میکروسکوپ و تلسکوپ و... دیدنی و اثبات‌شدنی نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۰).

در حقیقت هیوم با این تجربه‌گرایی افراطی در حال انکار ادراک عقلی انسان است. او فقط وجود چیزهایی را می‌پذیرد که قابل تجربه و حس باشند و این صراحتاً بدان معناست که انسان ورای حس و تجربه هیچ ادراکی ندارد. این قبیل فلاسفه غرب به «اسمیین» یا «نومینالیست‌ها» مشهورند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۸)؛ یعنی کسانی که خط بطلان بر ادراکات عقلی انسان می‌کشیدند و کلی عقلی را که ادراک آن منحصرأ توسط عقل

صورت می‌گیرد، چیزی جز یک لفظ خالی (اسم) نمی‌دانند که قطعاً این امر به سفسطه منجر خواهد شد؛ چراکه برای درک حقیقت و واقعیت باید تطابق ذهن با عین صورت گیرد که هیوم منکر این‌گونه تطابق است* که این نیز به سفسطه و لادری‌گری منجر می‌گردد؛ بنابراین نفی تطابق ذهن با عین به نفی حقیقت می‌انجامد و سفسطه و شک را اثبات می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۴۵۶).

توجه به این نکته نیز لازم است که گفتار هیوم خالی از تناقض نیست. چنان‌که گفته شد، در نظر هیوم تمام تصورات باید از انطباعی برخاسته باشد تا بتواند در فرایند کارکردی ذهن مورد استفاده قرار گیرد (Hume, 1969, p.55). اکنون پرسش ما از هیوم این است که تصور علیت از کدام انطباع برخاسته است؟ طبعاً اگر علیت خود، انطباع نیست و با حس مستقیماً به ادراک نمی‌آید، باید تصویری باشد که از یک انطباع سرچشمه گرفته است و از آنجاکه هیوم علیت را حاصل خیال‌پردازی قوه خیال انسان می‌داند نه رابطه‌ای وجودی و عینی بین علت و معلول، طبعاً پاسخ او این است که تصور علیت از هیچ انطباعی برنخاسته است. در واقع هیوم ابتدا یک قاعده کلی را طرح‌ریزی می‌کند مبنی بر اینکه همه تصورات باید از یک انطباع برخاسته باشند. اما اینجا به تصویری برمی‌خورد که ادعا می‌کند از هیچ انطباعی برنخاسته است؛ یعنی علیت ضمن اینکه تصور است، از هیچ انطباعی برنخاسته است که این در واقع تناقضی از جانب اوست (قربانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲).

از سوی دیگر اگر علیت از هیچ انطباعی برنخاسته، به تصورات ما نیز بستگی ندارد، پس هویت معرفتی خود را از کجا به دست آورده است؟ مفهومی که ما از علیت در ذهن داریم، به هر معنایی که هیوم اراده کرده باشد (عادت یا تداعی) چگونه در ذهن ما شکل گرفته و قابل اشاره گشته است؟ به تعبیر دیگر به فرض پذیرش تداعی معانی بودن تصور

* البته تذکر این نکته لازم است که هیوم در خصوص «ارزش شناخت» فیلسوفی مبنی‌گرا و قائل به نظریه مطابقت است؛ اما نه به معنای مطابقت اندیشه با واقع، بلکه به معنای «مطابقت اندیشه با انطباع پدیداری». این رهیافت معرفتی هیوم در باب معرفت‌شناسی منجر به ایدئالیسم معرفت‌شناختی می‌گردد که از مبانی نظری نسبیت است (ر.ک: ورکشی، ۱۳۹۲، ص ۴۳).

علیت، چه نوع تداعی بین علت و معلول وجود دارد. آیا علیت ناشی از تداعی منطقی است یا ناشی از تداعی غیرمنطقی. چنان‌که فلاسفه معتقدند «بین تداعی منطقی و تداعی غیرمنطقی، فرق است. تداعی منطقی، ناشی از ارتباط معقول معانی با یکدیگر است؛ مانند ارتباط مبدأ به نتیجه، ارتباط علت به معلول، ارتباط واسطه به هدف، ارتباط جنس به نوع و ارتباط جوهر به عرض؛ اما تداعی غیرمنطقی ناشی از تضاد یا مشابهت و یا اقتران است» (صلیبیا، ۱۳۶۶، ص ۲۲۰). بر این اساس به فرض پذیرش تداعی در تصور علیت باید گفت که رابطه‌ای که بین علت و معلول در تصور ما وجود دارد، ناشی از حقیقت وجودی و عینیت خارجی آنهاست که پیوند و ارتباطی معقول و منطقی با یکدیگر دارند؛ درحالی‌که تداعی مراد هیوم تداعی غیرمنطقی است که ناشی از تقارن است. بدیهی است تداعی غیرمنطقی در بحث‌های دقیق عقلی جایگاهی ندارد. او در پاسخ به این پرسش که تداعی شکل گرفته در ذهن آیا ناشی از ارتباط ذهن با واقعیت معقول خارجی نیست، تأکید می‌کند که روابط طبیعی و پیدایش ارتباط در میان تصوراتمان باید به ادراکاتمان محدود شود و حق فراقنی آنها را به اشیای خارجی نداریم و نباید بگوییم که همین روابطی که میان تصوراتمان وجود دارد، عین همین‌ها بین اشیای خارجی نیز وجود دارد (ر.ک: خادمی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷). بنا بر چنین نگرشی، علیت امری است ذهنی و ساخته قوه متخیله انسان که هیچ مابازائی در عالم عین ندارد.

لذا معرفت‌شناسی او از علیت او را با معارضات جدی هستی‌شناختی مواجه می‌کند؛ به این معنا که اگر علیت امری عینی و حقیقی نبوده، ساخته ذهن انسان باشد، باید در عالم عین نیز حقیقتاً علیت وجود نداشته باشد؛ یعنی نباید هیچ تضمینی وجود داشته باشد که با کاشت دانه لوبیا، درخت موز سبز نشود یا مسیری که به جانب شمال می‌رود، هیچ بعید نباشد که از جنوب سر درآورد و حتی ممکن است سوزاندن چوب آن را تبدیل به شمش طلا کند و... به تعبیر دیگر اگر علیتی در عالم خارج و عین وجود نداشته باشد، انتظار می‌رود که از هر پدیده‌ای، پدیده دیگری از روی صدفه و اتفاق و بدون هیچ حساب و کتابی به وجود آید. اما آنچه در عالم عین مشاهده می‌کنیم، درست عکس این امر است؛ لذا

باید گفت عادت ذهنی انسان نیز به دلیل تکرار حوادثی است که در عالم عین اتفاق می‌افتد. انسان اگر بعد از دیدن حوادثی، انتظار معلول خاص آن را دارد، به این دلیل است که نظام عینی خلقت بر این اساس خلقت و تدبیر شده و عمل می‌نماید. بنابراین عادت ذهنی انسان به دلیل چیزی است که در عالم عین درک می‌کند؛ لذا هرگز نمی‌توان علیت را بدون اینکه ذهن ارتباطی با عالم عین و خارج برقرار کرده باشد، امر ذهنی صرف و ناشی از تداعی معانی یا عادت ذهنی دانست.

۲. تفکیک‌ناپذیری مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در تحلیل علیت

در حکمت متعالیه تفکیک مبانی هستی‌شناختی از معرفت‌شناختی در تحلیل علیت ممکن نیست و تفکیک بین آن دو باعث انحراف در هر دو حوزه خواهد بود؛ یعنی از یک سو وجود عینی تنها، بدون لحاظ وجود ذهنی امکان فهم و معرفت را فراهم نمی‌کند، چراکه معرفت به امور واقعی دو پایه دارد: وجود عینی و وجود ذهنی و تطابق این وجود ذهنی با وجود عینی و از سوی دیگر بحث کردن از امور ذهنی صرف، بدون در نظر گرفتن عالم عین نیز نتیجه‌ای جز خیال‌پردازی و انحراف از واقعیت در پی ندارد. در این بخش با بررسی کیفیت توجیه ترابط پدیده‌های عالم هستی از منظر ملاصدرا و هیوم و ارزیابی آنها به اثبات این امر می‌پردازیم.

۱-۲. کیفیت توجیه ترابط پدیده‌های عالم هستی از منظر ملاصدرا

بر اهل فن پوشیده نیست که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مبنای فلسفی ملاصدرا که تمام ساختار فکری فلسفی خود را در هر زمینه و بحثی بر آن بنا کرده، مبحث اصالة الوجود است. به تعبیر دیگر بحث اصالة الوجود در حکم ستون فقرات فلسفه ملاصدراست که همه مباحث فلسفی دیگر وی بر اساس آن تفهیم می‌شوند. او که اصالة الوجود را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند، برای آن شواهدی ارائه می‌کند که اولین شاهد به‌خوبی کیفیت ترابط پدیده‌های عالم را روشن می‌کند. او می‌گوید:

أن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره و أحكامه.
فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا
حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، و لا يحتاج هو في أن يكون ذا

حقیقة إلى حقیقة أخرى. فهو بنفسه فی الأعیان، و غیره - أَعْنَى الماهیات - به فی الأعیان لا بنفسها (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰).

در حقیقت ملاصدرا وجود مطلق یا واجب‌الوجود را به عنوان منشأ سایر وجودات و ماهیات موجوده معرفی می‌کند که حقیقت، هستی و وجود خود را از آن دریافت کرده‌اند. «واجب‌الوجود» حقیقتی است که به عنوان «علة‌العلل»، تمام نظام هستی بر آن استوار است و اگر او نباشد هیچ حقیقت و واقعیتی وجود پیدا نمی‌کند.

بر اساس مبانی ملاصدرا روابط بین پدیده‌های عالم ماسوی‌الله فراتر از علیت ناقصه و علیت معده نمی‌رود و علة‌العلل و علت تامه همه ماسوی‌الله خود واجب‌الوجود تعالی است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۶۹). از منظر ملاصدرا میان علت تامه و معلول رابطه ضرورت برقرار است. اصلاً اصطلاح واجب‌الوجود دال بر این است که اگر چنین وجودی وجوب و ضرورت نداشته باشد، معالیل او که همه ماسوی‌الله هستند موجودیت نمی‌یابند؛ لذا از امور بدیهی در مبحث علیت، ضرورت بین علت تامه و معلول است (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۳۱).

ملاصدرا در مراحل نهایی مباحث خود از علیت، با قائل شدن به وحدت شخصی وجود، نظریه مترقی‌تری در توجیه ترابط پدیده‌های عالم هستی ارائه می‌کند. او علیت را به تشأن و تجلی برمی‌گرداند و معتقد است «آنچه علت نامیده می‌شود اصل بوده و معلول شأنی از شئون و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه، به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴). ملاصدرا بر مبنای وحدت شخصی وجود از جاعلیت ذات حق نسبت به وجود منبسط سخن می‌گوید. این بیان را می‌توان رویکرد عرفانی به قاعده الواحد تلقی کرد. عرفا معتقدند وجود حق تنها یک مجعول دارد که همان وجود منبسط است و به لحاظ آنکه وجود منبسط وحدت سعی دارد، صورت تفصیلی‌اش همه مراتب عالم را دربر می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۴۱). ملاصدرا از رابطه بین واجب‌الوجود و وجود بسیط به منشئیت تعبیر می‌کند نه علیت و منشئیت را امری غیر از علیت می‌داند؛ چراکه در علیت باید بین علت و معلول مابینت باشد، اما در منشئیت چون

مباینتی وجود ندارد و معلول شأن علت است از به‌کاربردن علت در این مورد ابا دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۲).

۲-۲. کیفیت توجیه ترابط پدیده‌های عالم هستی از منظر هیوم

هیوم برای تحلیل علیت، از مبانی و مباحث معرفت‌شناختی آغاز می‌کند سپس وارد مباحث روان‌شناختی چون تداعی معانی یا عادت ذهنی می‌شود. بر خلاف ملاصدرا مباحث وی درباب علیت کوچک‌ترین پیوندی با هستی‌شناسی ندارد. او تمام محتوای ذهن را تحت عنوان ادراکات بحث می‌کند. از نظر او ادراکات بر دو نوع‌اند: انطباعات و تصورات. انطباعات داده‌های بی‌واسطه تجربه یا حواس‌اند و موقع احساس یا تجربه حاضر می‌شوند. انطباعات به دو دسته حسی و بازتابی تقسیم می‌شوند. انطباعات حسی داده‌های بی‌واسطه حواس بیرونی‌اند و انطباعات بازتابی داده‌های بی‌واسطه حواس درونی‌اند؛ مانند محبت و نفرت، مسرت و ترس و... که در زمره انطباعات درونی‌اند. تصورات، رونوشت‌های رنگ‌پریده انطباعات هستند. تصور همانا نقش تصویر و بازتاب انطباعات است در اندیشه و قضاوت. فرق انطباعات و تصور به قوت و ضعف است. روشن‌ترین تصور همیشه از احساس و انطباعات ضعیف‌تر است (Hume, 1975, p.17).

از نظر هیوم منشأ تصورات، انطباعات هستند. به‌طورکلی نظر هیوم درباره ادراکات را در چند بند می‌توان خلاصه کرد: ۱. اگر ادراکی وجود نداشته باشد، فعالیت ذهنی وجود نخواهد داشت؛ ۲. هر ادراکی یا انطباعات است یا تصور؛ ۳. منشأ هر تصور انطباعات است. بر این اساس هیوم برای نفی علیت معتقد است به کمک حس و انطباعات نمی‌توان علیت را درک کرد؛ پس هیچ تصویری نیز از آن نمی‌توان داشت، چون تصور، فعل و انفعالی است که ذهن بر انطباعات انجام می‌دهد؛ درحالی‌که ما از علیت هیچ انطباعاتی نداریم؛ بنابراین نتیجه این می‌شود که چون علیت از طریق حس و انطباعات قابل تحصیل نیست، تصویری نیز از آن نمی‌توان داشت؛ بنابراین علیتی که عامه مردم درک می‌کنند، حاصل کارکرد قوه خیال آدمی است که در اثر عادت ذهنی و تداعی معانی چیزی به اسم علیت را استنباط می‌کند؛ درحالی‌که این امری است موهوم و تخیلی که بهره‌ای از وجود و عینیت ندارد.

هیوم برای اثبات ذهنی و خیالی بودن علیت و نفی واقعیت و عینیت آن، عناصر موجود در علیت را از نظر عرف مطرح نموده، سپس یکی یکی در آنها تشکیک و آنها را رد می‌کند:

الف) مجاورت (هم‌پهلویی): از نظر هیوم «هیچ چیز نمی‌تواند در زمان و مکانی که حتی مقدار کمی از زمان و مکان خودش دور است عمل کند». وی اضافه می‌کند که «هرچند اشیا دور از هم ممکن است گاهی به نظر برسد که یکدیگر را تولید می‌کنند، اما معمولاً با بررسی معلوم می‌شود که آنها با زنجیره‌ای از علل که بینشان پیوستگی وجود دارد، به اشیای دور از هم نیز پیوسته‌اند و با هم پیوند دارند. همه اینها مناقشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد؛ اما بعداً مشخص می‌کند که خودش مجاورت مکانی را به عنوان یک عنصر ضروری برای رابطه علیت به حساب نمی‌آورد؛ چون ممکن است چیزی موجود باشد و در عین حال دارای مکان نباشد؛ مثلاً «یک اندیشه اخلاقی را نمی‌توان سوی راست یا چپ نهاد، همچنین بو یا صورت نمی‌تواند مدور یا مربع باشد. این چیزها مکان خاصی لازم ندارند، بلکه اطلاق مکان بر آنها نادرست است و حتی متخیله نمی‌تواند مکانی بر آنها حمل کند» (Hume, 1969, P.285).

ب) تقدم زمانی علت: اگر A علت B باشد A باید بر B تقدم زمانی داشته باشد. هیوم می‌گوید این موضوع تا اندازه‌ای مناقشه‌پذیر است؛ زیرا ممکن است استدلال شود که علت و معلول می‌توانند همزمان باشند؛ مثلاً فرض کنید تویی فلزی روی تشکی بیفتد و حفره‌ای در آن ایجاد کند، در این مورد علت و معلول همزمان‌اند؛ بنابراین این مورد را هم نمی‌پذیرد (Ibid).

ج) رابطه ضروری میان علت و معلول: هیوم معتقد است به جز دو ویژگی که تا کنون ذکر شد، علیت ملاک دیگری نیز دارد. ویژگی اول و دوم به خودی خود به ما این امکان را نمی‌دهد که بین «پس از این» و «به سبب این» تمایز نهیم. «شیء ممکن است پیوسته به شیء دیگر و مقدم بر آن باشد، بدون آنکه به عنوان علت به آن نگریسته شود». هیوم می‌گوید برای آنکه A علت B باشد باید پیوندی ضروری نیز بین این دو وجود داشته

باشد؛ یعنی اگر A بخواهد علت B باشد باید نه تنها بین آنها پیوستگی زمانی و مکانی باشد و نه تنها باید A مقدم بر B باشد، بلکه A و B باید پیوند ضروری داشته باشند (Ibid. p.125). بیشتر پژوهش هیوم درباب علت به هدف پاسخگویی به این سؤال است که با چه توجیهی به وجود رابطه ضروری بین علت و معلول قائلیم؟ اگر اصلاً توجیهی وجود داشته باشد.

وی برای انکار رابطه ضروری از دو امر یعنی «عادت» و «تداعی معانی» استفاده می‌کند و می‌گوید ما به وسیله این دو امر ضرورت را به اشیا خارجی نسبت می‌دهیم. در واقع او با این تحلیل نتیجه می‌گیرد که در عالم واقع هیچ پیوند ضروری بین علت و معلول وجود ندارد و علت اعتقاد به چنین رابطه‌ای در عرف عامه و در ذهن فیلسوفان همان عادت ذهن است که از تکرار تقارن میان دو حادثه چنین استنباط می‌کند. خلاصه آنکه به نظر هیوم رابطه علت و ضرورت علت و معلول بر خلاف تصور عامه و حکما امری ذهنی بیش نیست. بر این اساس علت هیچ عینیت و خارجیت و واقعیتی ندارد و هرچه هست امری ذهنی است که از راه تداعی معانی و عادت ذهنی به وجود آمده است. هیوم پس از تحلیلش از علت در نفی واجب‌الوجود به عنوان *علة العلل* می‌گوید به آسانی متصور است که هیچ ضرورت مطلق یا مابعدالطبیعی نیست بر اینکه هرگونه آغاز وجود باید ملازم با چنان شیئی باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۰۲).

هیوم برای نفی هرگونه ضرورت و نسبتی میان پدیده‌های عالم هستی به هر امری تمسک می‌جوید؛ از جمله اینکه بین رابطه تصورات و رابطه امور واقع تفکیک قائل می‌شود. او اموری را که متعلق استدلال یا پژوهش بشری واقع می‌شوند، در دو دسته جای می‌دهد: روابط تصورات و امور واقع. علوم هندسه، جبر و حساب و هر تصدیقی که به‌طورشهودی یا برهانی، یقینی است در دسته اول جای می‌گیرند و سایر علوم در دسته دوم قرار دارند. احکام مربوط به تصورات و امور واقع از دو جهت با یکدیگر متفاوت‌اند. جهت اول دعوی صدق است؛ مثلاً صدق گزاره‌های ریاضی ضروری است و انکار این گزاره‌ها به تناقض می‌انجامد. به تعبیر دیگر، تبیین هیوم از ریاضیات عقل‌باورانه است نه

تجربه‌باورانه؛ بدین معنا که می‌گوید نسبت‌های حکم‌شده در ریاضیات ضروری‌اند، چراکه صدق گزاره ریاضی صرفاً و منحصرأً به نسبت‌های میان تصورات وابسته است؛ اما قضایایی که از امور واقع حکایت می‌کنند دعوی صدق امکانی و احتمالی دارند؛ یعنی خلاف هر امر واقعی را می‌توان تصور کرد. تفاوت دوم احکام مربوط به تصورات و امور واقع این است که صدق و کذب احکام مربوط به تصورات، بدون توسل به شواهد تجربی مشخص می‌شود؛ اما صدق و کذب احکام مربوط به امور واقع فقط به طریق تجربی قابل کشف است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۹۲). بر این اساس مبحث علیت که در پی حکایت از امر واقع است، اولاً محتمل‌الصدق است و به‌طورقطع بر اساس مبانی هیوم قابل تکذیب است؛ چراکه خارج از تصورات انسان است و از طرف دیگر صدق و کذب علیت که از امور واقع است، فقط به صورت تجربی قابل کشف است و چون تجربه امکان اثبات علیت را ندارد، بر اساس مبانی هیوم اساساً مبحث علیت قابل اثبات نخواهد بود. نتیجه تمام مبانی و تلاش‌های هیوم در این امر خلاصه می‌شود که بین پدیده‌های عالم هیچ نوع رابطه علی معلولی و ضرورتی وجود ندارد.

۳-۲. ارزیابی

بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا بحث علیت ریشه و اساس مهم‌ترین مبنای فلسفی او یعنی اصالة‌الوجود محسوب می‌شود؛ چنان‌که گفته شد، او به عنوان اولین شاهد بر اصالة‌الوجود، هستی و واقعیت هر امر واقعی را برگرفته از وجود می‌داند و هر چیزی که اشیا را به هستی و واقعیت خود می‌رساند، خود بذاته موجود است و هرچه بذاته موجود باشد اصیل است، پس وجود اصیل است. بر این اساس وجود هر موجودی معلول و ناشی از وجود واجب‌الوجود است که با دمیدن وجود در مخلوقات خود به آنها هستی و واقعیت می‌بخشد. علامه طباطبایی در تبیین واجب‌الوجود بیان روشنی دارد: «او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد. جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی و واقعیت‌دار بودن خود، تکیه بر یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۸۳)؛ بنابراین

واجب‌الوجود به عنوان علة‌العلل همه ماسوی‌الله، موجودی است که علیت را در نظام هستی به جریان در می‌آورد و سایر موجودات نیز به صورت طولی یکی پس از دیگری از طریق علت‌های خود به علة‌العلل ختم می‌شوند، یعنی به موجودی می‌رسند که علتی ندارد و خود بذاته موجود است؛ لذا برای به‌وجود آمدن سلسله معالیل احتیاج به واجب‌الوجود بالذاتی است که در رأس سلسله قرار گیرد و خود نیز علتی نداشته باشد؛ چراکه از فرض علت‌دار بودن وی، تسلسل محال لازم می‌آید.

به نظر می‌رسد اگر واجب‌الوجود بالذات موجود نباشد، دو محذور ایجاد می‌شود: یک محذور هستی‌شناختی و یک محذور معرفت‌شناختی. چنان‌که گفته شد، محذور هستی‌شناختی آن است که معالیل او محقق نخواهد شد و به وجود نخواهد آمد، چون او علة‌العلل است. به لحاظ معرفت‌شناختی نیز فرض عدم واجب‌الوجود منتفی است؛ چراکه لازمه فرض عدم واجب‌الوجود، وجود سلسله‌ای لایتنهای از واقعیت‌هایی - به عنوان متعلق‌های معرفت‌انسان - است که برای واقعی بودن نیازمند واقعیتی غایی به نام واجب‌الوجود هستند و بدون آن، واقعیتی برای به‌چنگ فهم و معرفت‌درآمدن ندارند. این بدان معناست که همان‌طور که برای تبیین هستی‌شناختی موجودات عالم احتیاج به وجود واجب‌الوجود است برای تبیین معرفت‌شناختی واقعیات عالم نیز به فرض وجود واجب‌الوجود نیازمندیم؛ یعنی حتی معرفت واقعیات اشیا، مترتب بر فرض واجب‌الوجود به عنوان واقعیتی غایی است که سایر واقعیت‌ها، واقعیت خود را از آن دارند و بدون آن واقعیتی نمی‌یابند که متعلق فهم و معرفت انسان قرار گیرد. به تعبیر دیگر فهم و شناخت واقعیت‌های عالم متوقف بر وجود واقعیتی مطلق است که تمام واقعیت‌ها واقعیت خود را از آن دارند و اگر آن واقعیت غایی نباشد، سایر واقعیت‌ها نیز واقعیتی که متعلق فهم و معرفت انسان است نخواهند یافت.

علامه طباطبایی در تعلیقات خود بر اسفار، واجب‌الوجود را این‌گونه توصیف می‌کند که این همان واقعیتی است که سفسطه را با آن دفع می‌کنیم و هر ذی‌شعوری را ناچار از اثباتش می‌یابیم. این واقعیت لذاتها بطلان نمی‌پذیرد و حتی فرض بطلان و رفع آن مستلزم

ثبوت و وضع آن است؛ چراکه هرگاه که بطلان واقعیتی را در زمان مشخصی یا بطور مطلق فرض کنیم، هر واقعیتی به صورت واقعی باطل خواهد بود و این به این معناست که واقعیت امری ثابت است. سوفسطی نیز که اشیا را موهوم می‌پندارد یا اینکه در واقعیت آنها تردید می‌کند، نزد او اشیا واقعاً موهوم و واقعیت واقعاً مشکوک است؛ یعنی واقعیت با نفی آن اثبات می‌شود و چون اصل واقعیت بطلان و عدم نمی‌پذیرد، واجب بالذات است؛ بنابراین واقعیتی داریم که واجب بالذات است و اشیائی که از واقعیت برخوردارند در واقعیت داشتن خود نیازمند او و از حیث وجود قائم بر اویند. از همین جا بر متأمل روشن می‌شود که اصل وجود واجب بالذات، نزد انسان ضروری است و براهین مثبت آن در حقیقت، تنبیه بر آنند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴، پاورقی سوم). این بیان علامه به خوبی روشن می‌سازد که اشیا فارغ از وجود و هستی خویش حتی در تبیین واقعیت داشتن نیز به واجب‌الوجود نیازمندند و اگر این واقعیت نباشد حتی فهم حقیقت و واقعیات جهان هستی غیرممکن است چه رسد به وجود و عینیتشان؛ یعنی لازمه فهم صحیح واقعیات جهان هستی متوقف بر واقعیت مطلق است که دیگر اشیا واقعیت خود را از آن دارند.

بنابراین معرفت‌شناسی ملاصدرا امری منفصل و جدا از هستی‌شناسی او نیست. در حقیقت نکته دقیقی که باعث خروج ملاصدرا از بن‌بست معرفت‌شناختی می‌شود، اصل مهم و اساسی تطابق ذهن و عین است. به عبارت دیگر، آن‌گاه که هستی به دو قسم عینی و ذهنی تقسیم می‌شود- که از آن به وجود عینی و وجود ذهنی نام می‌برند- این وجود ذهنی است که تحقق ماهیات اشیا را در ذهن فراهم می‌آورد و سبب تحقق علم حصولی و ماهوی به اشیای خارجی و موجودات عینی می‌گردد. در این حالت نیز معرفت حصولی در ارتباط با تقسیم هستی‌شناختی وجود به عینی و ذهنی می‌باشد. (مرزبان وحی و خرد، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳)؛ لذا با این مبنا می‌توان هم شک‌گرایی و ایدئالیسم هستی‌شناختی را نقد و بررسی کرد و هم شک‌گرایی معرفت‌شناختی را و در مقابل، هم رئالیسم هستی‌شناختی و هم رئالیسم معرفت‌شناختی را می‌توان به اثبات رساند. علامه طباطبائی می‌گوید: «سخنان سوفسطی اگرچه به شکل انکار واقعیت پییده شده

است، ولی حقیقتاً برای انکار وجود علم (ادراک جازم مطابق با واقع) سوق داده شده؛ چه، اگر انکار واقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم (می‌دانیم چیزی نیست) نتیجه‌اش اثبات علم به عدم واقعیت خواهد بود و این خود یک واقعیتی است که اثبات می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۹)؛ بنابراین از آنجا که حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است، اصل اصیل تطابق عین و ذهن به‌خوبی می‌تواند راه سفسطه را مسدود نموده و رئالیسم و واقع‌گرایی معرفت‌شناختی را به اثبات برساند. واقع‌گرایی معرفت‌شناختی‌ای که برگرفته از عالم عین و واقعیات هستی‌شناختی است.

اصل تطابق ذهن و عین در کیفیت تصور مفهوم علیت نیز به‌خوبی خود را نشان می‌دهد. چنان‌که گذشت، بر اساس نگاه معرفت‌شناختی صدرایی «علیت» مفهومی از معقولات ثانیه فلسفی است که ذهن در اثر تماس با عالم عین از معقولات اولی می‌سازد و به اصطلاح منشأ انتزاع خارجی دارد و اگر اصل تطابق عین و ذهن را نپذیریم، در درک معقولات ثانیه فلسفی که قسم مهمی از معلومات انسانی را تشکیل می‌دهد با مشکل و بن‌بست معرفتی مواجه خواهیم شد.

بیان دیگری نیز می‌توان برای اثبات رئالیسم از طریق اصل علیت ارائه نمود که به‌خوبی پیوند ذهن و عین و تفکیک ناپذیری آن دو را نمایان می‌سازد: «هر تغییری - که معلول است - علتی دارد و ما در خود تغییری می‌یابیم که علت آن در خود ما نیست؛ پس باید چیزی خارج از ما باشد که علت این تغییر باشد. بنابراین وجود عالم خارج از ذهن به عنوان علت این معلول (تغییر) لازم است. علامه طباطبایی در این مورد می‌نویسد: «سیاهی و سفیدی را که می‌بینیم و گرمی و سردی را که حس می‌کنیم، مزه‌ای که می‌چشیم، بویی که می‌بویم و آوازی که می‌شنویم از آن چیزی است که این خواص را دارد؛ پس دارنده این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من، زیرا هیچ کدام از آنها در اختیار من نیستند و از همین جا به وجود واقعیتی بیرون از خودمان معتقد می‌شویم» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱). ایشان سپس به اصل علیت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «همین جا شالوده قانون کلی علت و معلول ریخته شده و انسان حکم می‌کند که هرگز کار، بی‌کننده نمی‌شود و

هر معلولی علتی می‌خواهد» (همان)؛ لذا اصل علیت از آن دست پیش فرض‌هایی است که بدون آن، اصل فهم علم و ادراک انسان مختل می‌شود؛ چراکه چارچوب فهم و درک انسانی بر اساس اصل، علیت بنا شده است (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

بنابراین - چنان‌که گذشت - مبنای واقعیت و عینیت و وجود همه هستی، وجود واجب‌الوجود است که اگر نباشد تحلیل و تفسیر واقعیت، عینیت و حقیقت نظام هستی با بن‌بست مواجه خواهد شد؛ درست مثل بن‌بستی که هیوم در آن گرفتار شده است. هیوم چون وجود خدا به عنوان واجب‌الوجود را نپذیرفته، به بن‌بستی معرفتی برخورد کرده است؛ چراکه پذیرش حقیقت و عینیت هستی و عالم وجود، فرع پذیرش *علة‌العلل* و واجب‌الوجود است. پذیرش علیت تنها با وجود واجب‌الوجود تفسیر و تحلیل می‌شود و اگر هیوم نیز آن را به عنوان اصلی عقلی و فلسفی در نظر داشت، چاره‌ای جز پذیرش این امر بدیهی نداشت و دچار این همه تناقض نمی‌شد. در حقیقت فرض «عدم وجود خدا» به عنوان یک پیش‌فرض، او را بر آن داشته که مبانی فلسفی خود در نفی علیت را، به گونه‌ای چینش کند که با این پیش‌فرض او در تعارض نباشد. او برای این کار چاره‌ای ندارد که از عالم واقعیت و عینیت، به زندان ذهنیت خزیده و معتقد شود علیت امری است ساخته ذهن بشر که از هیچ انطباعی سرچشمه نگرفته و تصویری صرف است مربوط به امور واقع که این‌گونه امور را باید به کمک تجربه ثابت نمود که البته مسلماً به کمک تجربه، علیت به اثبات نخواهد رسید. پس نتیجه می‌گیرد که علیت وجود ندارد. شاید به همین جهت است که اظهار نظر نویسندگان مغرب‌زمین در مورد هیوم چنین است که: «او به معنای مصطلح، یک فیلسوف نیست؛ بلکه محققی است که با مطالعه آثار فلسفی می‌کوشد به نقد این فن پردازد و همّت او معطوف به سازگارساختن، بلکه منحصراً پنداشتن حقایق هستی در حوزه حس و تجربه است؛ از این‌رو، خداوند را به این بیان که تصویری است ذهنی، فاقد وجود واقعی می‌انگارد» (توماس، ۱۳۸۶، ص ۴۳۶).

در حقیقت هیوم با تحلیل عرفی مفهوم علیت سه ویژگی و پایه برای علیت قائل می‌شود و سپس یکی یکی این پایه‌ها را قطع می‌کند. او بیشترین تلاش خود در تحلیل و

انکار علیت را صرف انکار رابطه ضروری میان علت و معلول می‌کند. آنچه در نهایت به آن دست می‌یابد، نوعی تداعی معانی و عادت ذهنی است. از منظر او هیچ‌گونه رابطه ضروری بین علت و معلول وجود ندارد و اگر عرف چنین تصویری دارند، ناشی از عادت ذهنی است؛ بدین معنا که ذهن انسان عادت کرده که آتش، حرارت را به دنبال یا برف سرما را در پی داشته باشد و تصور ضرورت بین علت و معلول، به دلیل اشتباهی است که از طریق تداعی معانی ایجاد می‌شود؛ به این معنا که همواره یادآوری بعضی امور، امور دیگری را به ذهن می‌کشاند و در ذهن تداعی می‌کند؛ مانند آتش که تداعی‌کننده حرارت و گرماست و یا برف و یخ که تداعی‌کننده برودت و سرما؛ لذا معتقد می‌شود ضرورتی بین علت و معلول وجود ندارد؛ درحالی‌که حقیقت این است که رابطه علیت بر اساس بیانی که در کیفیت تصور مفهوم علیت گذشت، از معقولات ثانی فلسفی و رابطه‌ای حقیقی و واقعی است. رابطه علت و معلول واقعاً در خارج وجود دارد و امری توهمی و ناشی از انتزاع ذهن از راه تداعی یا عادت نیست (ر.ک: علمی اردبیلی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۳). طبیعی است که انکار عینیت و واقعیت علیت باعث می‌شود که نتوان بین بخش اعظمی از پدیده‌های عالم هستی که ارتباط طولی با یکدیگر دارند، ارتباط و پیوندی حقیقی و واقعی برقرار دانست. مطابق تبیین هیوم تمام پیوندهای علی- معلولی اموری خیالی و موهوم‌اند.

بدیهی است که انکار پیوند و ارتباط علی پدیده‌های طولی عالم هستی از جانب هیوم مستلزم قول به صدفه در عالم هستی است. توضیح اینکه: به لحاظ عقلی برای توجیه ترابط پدیده‌های عالم دو راه بیشتر وجود ندارد: یا باید ارتباط آنها را از باب علیت توجیه کرد و یا از طریق صدفه. وقتی هیوم علیت را نفی کند تنها راه باقی‌مانده صدفه خواهد بود. صدفه به این معناست که سلسله‌ای از افعال و حرکات پی در پی به‌طور منظم و مرتب با روند خاص و دقیقی صورت بگیرد، بدون اینکه در ورای آن هیچ نقشه و محاسبه و عامل نظم‌دهنده‌ای باشد؛ مثل اینکه قطعه‌ای سنگ از قله کوه جدا شود و در مسیر سقوط به دره، بعد از برخوردهای مکرر به بدنه کوه تبدیل به انسان شود. این در حقیقت همان دیدگاه مادیون در مورد به‌وجود آمدن نظام هستی است که بطلان آن بدیهی است (سبحانی، [بی‌تا]،

ج ۱، ص ۱۷۶). در واقع نظریه صدفه مدعی است که وجودات ممکن از روی تصادف و خودبه‌خود و بدون دخالت علتی به وجود آمده‌اند. مهم‌ترین اشکال صدفه هم این است که جهانی که قبلاً عدم محض بوده و به علت عدم‌بودنش لاقتضا و فاقد هرگونه امکان تأثیر و افاضه وجود است، در اینجا چه عاملی در تحقق وجود ممکن تأثیر گذاشته است؟ این نقطه کور نظریه صدفه است که طرفداران آن پاسخی برایش ندارند (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۸۷). جالب اینکه هیوم در پاسخ به اشکال صدفه و تصادف می‌گوید: «چنانچه تصادف به دقت بازجسته شود، کلمه سلبی صرف است و به معنای هیچ توان واقعی نیست که جایی وجودی در طبیعت دارد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۰۲). این پاسخ هیوم، پوچ‌گرایی و سفسطه وی را به‌خوبی نمایان می‌سازد؛ چراکه او معتقد است علیت وجود ندارد. به‌طورمنطقی و به اقرار خود وی جایی که علیت نباشد، تصادف مطرح می‌گردد (همان). پس آنچه در واقع رخ می‌دهد از روی تصادف است. تصادف هم که به اقرار خود وی امری عدمی و سلبی است. نتیجه این حرف آن می‌شود که واقعیات و اتفاقاتی که رخ می‌دهد، همه اموری عدمی و سلبی است که ما آنها را بر اساس عادت ذهنی و تداعی معانی امور وجودی و عینی می‌پنداریم. به نظر می‌رسد انکار علیت عینی در عالم هستی نتیجه‌ای جز سفسطه و لادری‌گری در عالم معرفت‌شناسی در پی ندارد. هیوم خود می‌گوید ما هرگز گامی فراتر از خودمان پیش نمی‌گذاریم و هیچ‌گونه وجودی برایمان متصور نیست؛ مگر چنان ادراکاتی که در این عرصه تنگ پیدا آمده‌اند. این گیتی متخیله است و ما جز آنچه اینجا فراورده می‌شود، تصویری نداریم (همان، ص ۳۱۰). اینکه نفی علیت به سفسطه منجر می‌شود، به زیبایی در کلام صدرالمآلهین آمده است. او می‌گوید:

اهل علم با کسانی که علیت را نفی می‌کنند، سخنی ندارند؛ چراکه بنای مباحث علمی بر علیت و معلولیت و آوردن مقدمات صحیح برای رسیدن به نتایج آن است و اگر مثلاً انتاج شکل اول ضروری نباشد و نتیجه لازمه مقدمات نباشد، یقینی در عالم حاصل نخواهد شد و وقتی یقینی نباشد، علمی نخواهد بود و وقتی علمی نباشد اعتماد و وثوقی به تحقق چیزی تعلق نخواهد گرفت. در این صورت

ادیان و مذاهب و تلاش‌های علمی بی‌فایده و هدر خواهد بود و این نظر به آرای سوفسطائیان نزدیک است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۰۱).

خلاصه اینکه مبانی بریده از عین و ذهن‌گرایانه هیوم در تحلیل و نفی علیت او را با چنان تناقضاتی روبرو می‌سازد که امکان پاسخ منطقی را از وی سلب می‌کند. اما نکته پایانی اینکه - چنان‌که گذشت - ملاصدرا در مراحل پایانی تبیین علیت، آن را به تشنأ ارجاع داده و به جای علیت، از لفظ شأنیت استفاده می‌کند؛ به این بیان که اصل علیت که یکی از اصول مهم فلسفی و فرع بر تحقق کثرت است و با پذیرش دیدگاه وحدت شخصی وجود به دلیل نفی کثرت نمی‌توان با اصل علیت معهود فلسفی همراهی کرد (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۲، ص ۸۵)؛ اما بدیهی است که این به معنای نفی علیت و انکار رابطه ضروری علت و معلول نیست. توضیح اینکه: ملاصدرا مادامی که به عالم کثرت می‌پردازد، به علیت فلسفی کاملاً وفادار و متعهد است؛ اما زمانی که وارد مرحله عرفانی وحدت شخصیه وجود می‌شود، علیت را به تشنأ ارجاع می‌دهد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۱۶)؛ بنابراین نمی‌توان گفت که ملاصدرا با علیت فلسفی مخالفت کرده است؛ چراکه یکی از کارهای جدی فلسفی او اثبات علیت و لوازم آن بوده است، بلکه باید گفت که زمانی که وارد فضای وحدت وجود عرفانی می‌شود، علیت را به تشنأ ارجاع می‌دهد. حاجی سبزواری آنجا که ملاصدرا از رابطه واجب با ممکنات به «منشأیت» تعبیر می‌کند، می‌گوید که هر علیتی دارای معنای منشئیت است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳، پاورقی دوم). در واقع می‌توان گفت که آنچه ملاصدرا در پایان مباحث علیت آورده است، به معنای متمیم فلسفه و ورود به افق عرفان است و بدین ترتیب مباحث فلسفی کیفیتی نو می‌یابند (جوادی آملی، ج ۲-۴، ص ۴۲۶).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، نتایج حاصل از بررسی تطبیقی میان آرای صدرالمتألهین و دیوید هیوم در باب علیت در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. ملاصدرا بر اساس اصالة الوجود که مبنای همه آرای فلسفی اوست، تبیین و

تحلیلی حقیقی و وجودشناختی از علیت ارائه می‌کند، چراکه آن را امری حقیقی، واقعی و عینی می‌داند؛ اما هیوم آنچه را که انسان‌ها به صورت بدیهی از علیت درک می‌کنند، از طریق پدیدارشناسی، مربوط به امور ذهنی و روانی و تخیل انسان می‌داند.

۲. بر اساس حکمت متعالیه منشأ تصور علیت، از طریق معقولات ثانیه فلسفی است و انسان با صرف معقولات اولی و محسوسات قادر به ادراک علیت نیست و اگر درک واقعیت و هستی تمام امور واقعی را منحصر به معقولات اولی بدانیم، در حقیقت باب علم را مسدود کرده‌ایم. ضرورت نیز مانند علیت فقط از طریق معقولات ثانیه فلسفی قابل شناسایی است و معقولات اولی و محسوسات در ادراک این امور به انسان کمکی نمی‌کند، چون از محدوده توانایی آنها خارج است؛ اما هیوم در معرفت‌شناسی خود ملاک واقعی بودن امور را تجربه‌پذیری از طریق محسوسات و معقولات اولیه می‌داند؛ لذا به‌درستی تشخیص داده است که درک علیت و ضرورت در توان محسوسات و معقولات اولیه نیست؛ اما اگر او مانند فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا چیستی، اهمیت و وسعت معقولات ثانیه فلسفی را درک کرده بود و نقش آن را در معرفت‌شناسی و توسعه علم بشری می‌شناخت، قطعاً دچار این همه تناقض‌گویی و مباحث تکلف‌آمیز نمی‌شد.

۳. بر اساس اصالة الوجود در نظام فلسفی صدر المتألهین هستی و واقعیت هر امر واقعی برگرفته از وجود است و چیزی که اشیا را به هستی و واقعیت خود می‌رساند، بذاته موجود است و وجود هر موجود دیگری معلول و ناشی از چنین وجود اصیلی است که واجب‌الوجود است و با دمیدن وجود در مخلوقات خود به آنها هستی و واقعیت می‌بخشد. او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد. جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است. این همان واقعیتی است که سفسطه با آن دفع می‌شود. بنابراین واقعیتی داریم که واجب‌بالذات است و اشیائی که از واقعیت برخوردارند، در واقعیت‌داشتن خود نیازمند او و از حیث وجود قائم بر اویند؛ بنابراین اساس و مبنای واقعیت و عینیت و وجود همه هستی، وجود خداست که اگر نباشد

تحلیل و تفسیر واقعیت، عینیت و حقیقت نظام هستی با بن بست مواجه خواهد شد؛ یعنی با انکار واجب الوجود، غیر از اینکه به لحاظ هستی شناختی به مشکل برمی خوریم، به لحاظ معرفت شناختی نیز با بن بست مواجه خواهیم شد؛ درست مثل بن بست که هیوم در آن گرفتار شده است. هیوم چون وجود خدا را نپذیرفته، به بن بست معرفتی برخورد کرده است؛ چراکه پذیرش حقیقت و عینیت هستی و عالم وجود، فرع پذیرش *علة العلل* و واجب الوجودی به نام خداست. هیوم چون وجود خدا را نمی پذیرد، از پذیرش علیت که تنها با وجود واجب الوجود تفسیر و تحلیل می شود، سر باز می زند، والا چاره ای جز پذیرش این امر بدیهی نداشت.

۴. بنابراین می توان گفت که مهم ترین تفاوت مبنایی بین *ملاصدرا* و هیوم در یک کلمه خلاصه می شود؛ «وجود خدا». *ملاصدرا* تمام توان خود را در جهت اثبات آن به کار گرفته و هیوم با تمام نیرو در صدد انکار آن است. *ملاصدرا* در اثبات وجود واجب الوجود تعالی به نقطه ای می رسد که بر اساس وحدت وجود در حکمت متعالیه به جز او وجود ندارد و هر چه غیر اوست، تشآن، تجلی و مظهري از اوست؛ اما هیوم در راستای انکار خداوند متعال، به ناچار علیت را انکار می کند و برای انکار آن که از ابده بدیهیات است، گرفتار تناقضاتی می شود که برای فرار از آنها راهی جز مغالطه ندارد. انکار حقیقت علیت و فروکاهش آن از واقعیت و حقیقتی وجودی به امری روان شناختی، تخیلی، ساختگی و ذهنی، تمام تلاش هیوم در نفی علیت است.

۵. کلام آخر اینکه تحلیل صحیح اصل علیت تنها از رهگذر پیوند مبانی هستی شناختی با معرفت شناختی حاصل می شود و نگاه ذهنی مطلق و بریده از عینیت اشیا سبب انحراف در شناخت می گردد. چنان که گذشت، از طریق مهم ترین مبنای هستی شناختی *ملاصدرا* یعنی *اصالة الوجود* هم هستی و وجود معالیل در عالم خارج توجیه عقلانی می یابد و هم معرفت انسان به آنها به عنوان امور واقعی که متعلق درک و معرفت انسان واقع می شوند، تبیین می گردد؛ یعنی وجود واجب الوجود غیر از اینکه علیت هستی شناختی را اثبات می کند، علیت معرفت شناختی را نیز به اثبات می رساند؛ به این معنا

که اگر واقعیت غایی نباشد، سایر واقعیت‌ها نیز بهره‌ای از واقعیت نخواهند برد و چیزی که بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد، متعلق فهم انسان قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین از طریق واجب‌الوجود، هم وجود عینی اشیا توجیه می‌یابد و هم وجود ذهنی و از آنجاکه علم، چیزی جز «ادراک مطابق با واقع» نیست، اصل مهم تطابق ذهن و عین، اصلی اساسی است که رئالیسم و واقع‌گرایی معرفتی را به اثبات می‌رساند و ایدئالیسم و سفسطه را رد و انکار می‌کند؛ لذا عمده دلیلی که سبب انحراف و مغالطه هیوم در تحلیل و رد علیت شده، این است که بحث وی از علیت، ذهنی محض بوده، به کلی از عالم عین بریده و منفک است و وقتی که ذهن، فارغ از آنچه در عالم عین می‌گذرد برای خود خیال‌بافی کند، نتیجه‌ای بهتر از آنچه هیوم بدان دست یافته است، به دست نخواهد داد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، *الاهیات من کتاب الشفاء*؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: مرکز الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۴۱۸ق.
۲. احمدی سعدی، عباس؛ «معقولات ثانیه در حکمت متعالیه»؛ *خردنامه صدرا*، ش ۱۳، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۵۶.
۳. بوستان کتاب (یادنامه علامه طباطبایی)؛ *مرزبان وحی و خرد*؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۴. توماس، هنری؛ *بزرگان فلسفه*؛ ترجمه بدره‌ای؛ چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ *حیات حقیقی انسان در قرآن*؛ چاپ دوم، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۶. —؛ *رحیق مختوم*؛ ج ۲-۴، تحقیق حمیدپارسانیا؛ چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۷. حیدری، کمال؛ *دروس فی الحکمة المتعالیة*؛ ج ۲، چاپ سوم، قم: دار فراق للطباعة و النشر، [بی‌تا].
۸. خادمی، عین‌الله؛ *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا*؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۹. سبزواری، ملاحادی؛ *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*؛ چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۰. —؛ *اسرارالحکم*؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

۱۱. سبحانی، جعفر؛ مفاهیم القرآن؛ قم: مؤسسه امام صادق^(ع)، ج ۱، [بی تا].
۱۲. سعیدی مهر، محمد و سعیده سادات شهیدی؛ «اصل علیت بر مبنای وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»؛ مجله پژوهشهای فلسفی - کلامی، ش ۱۵-۱۶، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۷۲-۸۷.
۱۳. شیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۱-۲، ۶ و ۹، چاپ سوم، بیروت: ۱۹۸۱ م.
۱۴. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۵. —؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۶. —؛ المشاعر؛ چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۱۷. —؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۸. —؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۹. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ نامه فلسفی؛ ترجمه صانعی دره بیدی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین؛ نهیة الحکمة؛ چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره)، ۱۳۸۶.
۲۱. —؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ چاپ دوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ قواعد العقائد؛ تعلیقات جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق، [بی تا].
۲۳. عباسی، ولی الله؛ «رئالیسم هستی شناختی و معرفت شناختی علامه طباطبایی»؛ مجله ذهن، تابستان ۱۳۸۲، ش ۱۴، ص ۵۳-۷۶.
۲۴. علمی اردبیلی، علی؛ شرح نهیة الحکمة؛ قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷.
۲۵. فتحی، علی؛ «بررسی و مقایسه معقولات ثانیه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی با مقولات کانتی»؛ آینه معرفت، ش ۱۶، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱-۲۶.
۲۶. قربانی، قدرت الله؛ «علیت از منظر تجربه گرایان غربی و نقد آن از دیدگاه حکمت متعالیه»؛ اندیشه نوین دینی، ش ۹، تابستان ۱۳۸۶، ص ۱۶۱-۱۹۸.
۲۷. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ اصل علیت در فلسفه و کلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.

۲۸. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم؛ ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، ج ۸، ج ۹ و ج ۱۵، قم و تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۳۱. میرداماد، محمدباقر؛ **مصنفات میرداماد**؛ تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.

۵۷

۳۲. ورکشی، حمیدرضا؛ «نقد و بررسی ارزش شناخت از دیدگاه دیوید هیوم بر اساس حکمت متعالیه»؛ **مجله معرفت**، سال بیست و دوم، ش ۱۸۸، مرداد ۱۳۹۲، ص ۴۳-۵۶.

ذهن

علیت، عینیت یا ذهنیت (بررسی تطبیقی آرای ملاصدرا و هیوم)

33. Hume, David; **A Treatise of Human Nature**; penguin books, 1969.
34. —; **Enquiry Concerning Human Nature**; Open Court, 1988.
35. —; **Enquiries Concerning Human Undrestanding and Concerning Principels of Moral with Introduction and Aanalytical Index**; by Selby – bigg; clarendon press, third edition, Axford, 1975.

