



اصل علیت؛ تقریرها، بداهت و اثبات ناپذیری با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی^۱

محمد حسین زاده یزدی^۲

چکیده

علامه طباطبائی همچون عموم حکمای مسلمان، اصل علیت را گزاره ای ضروری می داند و از بدیهیات اولیه می شمارد بلکه انکار آن را خروج از فطرت انسانی می داند. او اصل علیت را اثبات ناپذیر و متمایز از مسأله مناط حاجت تلقی می کند. با توجه به این دیدگاه، مسأله اصلی پژوهش کنونی، طرح و بررسی مهم ترین مباحث معرفت شناسی در ساحت اصل علیت با تأکید بر نگرش علامه طباطبائی است. مهم ترین مباحث معرفت شناسی مربوط به این اصل در ویژگی های معرفت شناختی آن تبلور می یابد. از این رو پس از بررسی تقریرهای گوناگون اصل علیت از باب مقدمه، ویژگی های معرفت شناختی آن (همانند ضروری، بدیهی اولی، اثبات ناپذیر و تحلیلی یا ترکیبی بودن) را برمی رسیم و دلیل آنها را تبیین می کنیم.

دستاورد این جستار، امتناع اقامه برهان حقیقی برای اثبات اصل علیت است. هر استدلالی که برای اثباتش ارائه شود، حتی اگر از راه احتمالات باشد، تنبیهی یا جدلی است؛ زیرا اعتبار هر استدلالی - اعم از له و علیه، موافق و مخالف - بر پذیرش این اصل مبتنی است و بدون آن هیچ استدلالی نمی توان اقامه کرد.

واژگان کلیدی: بدیهی اولی، اثبات ناپذیری، اصل تناقض، تحلیلی، اصل علیت، نظری، مناط احتیاج به علت.

۱. این مقاله در کنگره بین المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

mohammad_h@qabas.net

۲. استاد و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مقدمه

درباره اصل علیت، مباحث معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی و بلکه منطقی بسیاری قابل طرح است. در نوشتار پیش‌رو، مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی مربوط به این اصل را با تأکید بر نگرش علامه طباطبایی کانون بحث قرار می‌دهیم و سلوک فکری وی را در این ساحت دنبال می‌کنیم. پیش از هر چیز لازم است چستی و مفاد اصل مزبور را بررسی کنیم. از این‌رو پس از طرح و ارزیابی تقریرهای گوناگون اصل علیت، به مسأله اصلی نوشتار می‌پردازیم و ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن (همانند ضروری، بدیهی اولی، اثبات‌ناپذیر و تحلیلی یا ترکیبی بودن) را می‌کاویم. روشن است که ویژگی‌های معرفت‌شناختی بیان‌شده چه تأثیر ژرفی در معرفت‌شناسی (خصوصاً) و دیگر معرفت‌های بشری (عموماً) دارد. بحث را با نگاهی به پیشینه پژوهش در باره علیت آغاز می‌کنیم.

۱. پیشینه بحث

بر پایه کاوشی نسبتاً گسترده بدین نتیجه می‌رسیم که در آثار اندیشمندان مسلمان، اعم از پیشینیان و متاخران، اصل علیت و مباحث گوناگونش مستقلاً کانون بحث قرار نگرفته و بلکه به‌گونه‌ای ضمنی در لابه‌لای دیگر مباحث طرح شده است. در عصر کنونی، گویا علامه طباطبایی نخستین اندیشمندی است که بدین مهم پرداخته و برخی از مباحث اصل علیت را مستقلاً طرح و بررسی کرده است. پس از وی به این مباحث، اهتمامی ویژه شده و شاگردانش این‌گونه مباحث را پی گرفته‌اند. مرحله علت و معلول در نه‌ایة‌الحکمه (طباطبایی، ۱۳۸۵، مرحله هشتم) و مقاله علت و معلول در اصول فلسفه شاهد ادعای پیش‌گفته است. (ر.ک به: همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۶۴۱-۷۱۹) این گفته بدین معنا نیست که پیش از وی به این مباحث توجهی نشده و درباره آنها کسی به پژوهش نپرداخته است. در مبحث علیت و مسائل گوناگون آن (همچون نیاز ممکن به علت و مناط احتیاج به علت)، اصل علیت مطمح نظر قرار گرفته است. نگاهی گذرا به آثار کلامی از عصر محقق طوسی و نیز آثار فلسفی از عصر ابن سینا تاکنون بر این مطلب گواهی می‌دهد.

در این سیر تاریخی بدین نتیجه می‌رسیم که عموم فیلسوفان اصل علیت را ضروری، بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر دانسته‌اند. حتی ارائه نام آنها و آثارشان در این نوشتار بسیار مفصل و ملال‌آور است؛ به ویژه اگر فهرست حکما و متکلمان برجسته‌ای چون محقق طوسی و علامه حلی بر آن افزوده شود (برای نمونه، ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، فصل اول، مسئله بیست و نهم و سی و یکم) می‌توان گامی فراتر نهاد و ادعا کرد: از گفته فیلسوفان مبنی بر اینکه مقدمات استدلال، علت نتیجه استدلالند، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که از یک سو قلمرو اصل علیت گسترده است (هم جهان خارج و اندیشه و هم ثبوت و اثبات را در بر می‌گیرد) و از سوی دیگر، اصل علیت قضیه‌ای بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است؛ چراکه بدون این اصل و نیز اصل امتناع اجتماع نقیضین، اقامه هیچ استدلالی ممکن نیست. در میان حکما و منطق‌دانان مسلمان نمی‌توان کسی را یافت که علیت میان مقدمات و نتیجه را انکار کرده باشد. پیشینه این گفته در اعماق تاریخ اندیشه تا عصر ابن سینا قابل پیگیری است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ج، ۱، ص ۵۱).

۲. گسترده‌گی قلمرو اصل علیت

گفتیم که قلمرو اصل علیت گسترده است؛ هم جهان خارج و اندیشه و هم ثبوت و اثبات را در بر می‌گیرد. در کاوشی دیگر (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲-۶۴) به تفصیل در این ساحت بحث کردیم و دیدیم که درباره استدلال، این پرسش قابل طرح است که "پیوند میان مقدمات استدلال و نتایج آن، علی - معلولی است یا به‌گونه دیگری است؟" اگر پیوند میان آنها علی - معلولی است، آیا چنین پیوندی همه‌گونه‌های برهان و استدلال‌های برهانی را در بر می‌گیرد یا به‌گونه ویژه‌ای اختصاص دارد؟ و در صورتی که همه‌گونه‌های برهان را در بر می‌گیرد، آیا به برهان و قیاس برهانی اختصاص دارد یا چنین نیست و استدلال‌های قیاسی دیگر نیز چنان خصوصیتی دارند؟ بلکه می‌توان پای فراتر نهاد و قلمرو پرسش را تعمیم داد و درباره استدلال‌های غیر قیاسی، استقرا و تمثیل نیز این بحث را طرح کرد.

در برابر چنین پرسش‌هایی می‌توان گفت: اصل علیت از بدیهیات اولیه و براساس تعریف برگزیده - که در ادامه ذیل تقریرهای آن طرح می‌شود - قضیه‌ای تحلیلی است (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴-۲۳۸).

بدیهیات را در نگاه آغازین به دو دسته اثبات‌پذیر و اثبات‌ناپذیر می‌توان تقسیم کرد. اصل علیت همچون اصل تناقض، از جمله بدیهیاتی است که نه تنها به اثبات نیاز ندارد، بلکه اثبات‌ناپذیر است. هر استدلالی که له یا علیه آن اقامه شود، نتیجه‌بخش بودنش بر اصل علیت مبتنی است. از آنجاکه اصل مزبور قضیه‌ای حقیقیه است، در هر جا که مصداقی برای آن یافت شود جریان دارد. بدین‌سان

اصل مزبور صرفاً به اعیان و واقعیت‌های خارجی اختصاص ندارد. بلکه همه پدیده‌ها، از جمله پدیده‌های ذهنی را نیز دربر می‌گیرد.

بدین‌سان از جمله مواردی که اصل علیت در آن حکم فرماست، استدلال است. نتیجه در استدلال، پیامد یا معلول مقدمات است و مقدمات علت آنند. هر کس به درون خویش مراجعه کند و رابطه مقدمات و نتیجه را در ذهن خود مطمح نظر قرار دهد، این حقیقت را با تجربه درون‌ذهنی شهود خواهد کرد. در میان حکما و منطق‌دانان مسلمان نمی‌توان کسی را یافت که علیت میان مقدمات و نتیجه را انکار کرده باشد.^۱ ابن سینا در این باره چنین نگاشته است:

«و قد جرت العاده بأن یقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاکله لمناسبه المواد والصور والأشبه أن تكون صورہ المقدمات شکلاً، وتكون المقدمات بشکلها تشاکل السبب الفاعل، فإنها کسبب فاعل للنتیجه. والنتیجه من حیث هی نتیجه، شیء خارج عنها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ج، ۱، ص ۵۱)؛

و عادت بر این جاری شده است که گفته شود نسبت مقدمات به نتیجه شبیه نسبت مواد با صور است. لیکن حق این است که صورت مقدمات، شکل مقدمات است و مقدمات با شکل خود به‌منزله سبب فاعلی برای نتیجه‌اند و نتیجه از این نظر که نتیجه است، خارج از مقدمات است.

از گفته ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که علیت مقدمات نسبت به نتیجه امری است که همگان بر آن اتفاق نظر دارند. لیکن تلقی بسیاری این است که مقدمات و نتیجه همچون ماده و صورتند و نسبت مقدمات به نتیجه مانند نسبت مواد با صور است. ابن سینا این تصویر را تصحیح و علیت را در اینجا نظیر علیت فاعلی ترسیم می‌کند و نسبت مقدمات را با نتیجه به‌منزله علت فاعلی برای نتیجه می‌داند، نه ماده و علت مادی آن.

به هر صورت، اقامه استدلال برهانی و نتیجه‌بخش بودن آن بر اصل علیت مبتنی است. اگر میان مقدمات استدلال برهانی چنین رابطه‌ای تحقق نیابد، به نتیجه دست نخواهیم یافت. استدلال در جایی به نتیجه می‌انجامد که میان مقدمات و نتیجه آن پیوند علی برقرار باشد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا ویژگی مزبور هر استدلال برهانی را در بر می‌گیرد یا فقط به دسته‌ای از استدلال‌های برهانی اختصاص دارد؟ در صورتی که هر استدلال برهانی را دربر گیرد،

۱. غزالی به گروهی از متکلمان اشعری نسبت داده که آنان معتقدند با فراهم شدن مقدمات، نتیجه بر پایه عادت الهی جریان می‌یابد و البته چنین عادت‌تی ممکن است خرق شود (ر.ک به: غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۱۱۶).

آیا تنها به برهان و استدلال برهانی اختصاص دارد یا این‌گونه نیست و استدلال‌های قیاسی دیگر نیز چنین خصوصیتی دارند و نتیجه‌بخشی آنها براساس پیوند علیّی میان مقدمات و نتیجه آنهاست؟ بلکه می‌توان گامی فراتر نهاد و پرسید: آیا استدلال‌های قیاسی - اعم از برهانی و غیربرهانی - چنین ویژگی‌ای دارند یا استدلال‌های غیر قیاسی، استقرا و تمثیل نیز این‌گونه‌اند و چنین ویژگی‌ای دارند؟ با تفکیک میان دو امر و پرهیز از تسری حکم یکی به دیگری می‌توان به پرسش‌های پیش‌گفته پاسخ داد. دو امر مزبور از این قرارند:

۱. رابطه مقدمات استدلال و نتیجه

۲. رابطه میان مقدمات استدلال با یکدیگر.

برخی از نظریه‌هایی که برای ترسیم رابطه عرضه شده‌اند، در مقام بیان رابطه مقدمات استدلال با یکدیگر است (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴-۶۴). این رابطه گاه به‌گونه اشتمال و استلزام ترسیم می‌شود و گاه به بیانی جامع‌تر، به‌گونه تلازم، تعاند، جزئی با کلی، کلی با جزئی و... تصویر می‌گردد. آشکار است که پیامد چنین پژوهشی، نفی اصل علیت نیست.

آنچه در اینجا کانون توجه است رابطه مقدمات استدلال با نتیجه است، نه رابطه آنها با یکدیگر. چنین رابطه‌ای تنها به‌گونه‌ای علیّی - معلولی تکون می‌یابد. اگر میان مقدمات استدلال و نتیجه چنین پیوندی تحقق نیابد، نتیجه که معلول آنهاست تحقق نمی‌یابد؛ حال مقدمات، علت اعدادی پیدایش نتیجه دانسته شوند یا به‌منزله علت فاعلی آن. در هر صورت، پیوند علیت است که چنین رابطه‌ای را سامان می‌دهد.

براساس راه‌حل برگزیده که بر تفکیک میان دو امر مزبور بنیان یافته است، مشکل برطرف می‌شود و هیچ‌گونه تنافی و تعارضی نیست میان اینکه اصل علیت بر استدلال و مقدمات آن حکم‌فرما باشد و این مطلب که می‌توان رابطه میان مقدمات استدلال را به انحای گوناگون تصویر کرد؛ از یک منظر به اشتمال و استلزام، و براساس راهبردی دیگر به تلازم، تعاند، جزئی با کلی، کلی با جزئی و... اگر این دو جهت از یکدیگر تفکیک شوند و احکام یکی به دیگری سرایت نیابد، به تنافی نخواهد انجامید.

بدین ترتیب، دستاورد راه‌حل برگزیده این است که میان مقدمات استدلال و نتیجه، رابطه علیّی - معلولی برقرار است و تحقق چنین رابطه‌ای میان مقدمات استدلال و نتیجه با گوناگون بودن چگونگی رابطه مقدمات با یکدیگر نه‌تنها در تنافی نیست، بلکه کاملاً با آن سازگار است. بنابراین آنچه در اینجا کانون توجه است، رابطه مقدمات استدلال با نتیجه است نه رابطه آنها با یکدیگر. چنین رابطه‌ای تنها به‌گونه‌ای علیّی - معلولی تکون می‌یابد. این پیامد مختص استدلال قیاسی نیست،

بلکه شامل هر گونه استدلالی می‌شود. بدین‌سان در هر استدلالی، رابطه مقدمات استدلال با نتیجه پیوندی علیّ - معلولی است.

لیکن آیا راه‌حل پیشنهادی مشکل را کاملاً می‌گشاید؟ به نظر می‌رسد لازم است بیشتر تأمل کنیم. به‌راستی آیا در هر استدلالی، رابطه مقدمات با نتیجه پیوندی علیّ - معلولی است؟ چگونه می‌توان این نظریه را در همه استدلال‌های برهانی تبیین کرد؛ چه رسد به استدلال‌های قیاسی غیر برهانی و بلکه استدلال‌های غیر قیاسی؟ افزون بر آن، این مسأله چه ارتباطی با امکان ارجاع تلازم به علیت دارد؟ آیا مسأله درستی یا نادرستی ارجاع تلازم به علیت، تأثیری در گستره و قلمرو و بلکه صحت نظریه پیش‌گفته دارد یا نه؟ در آنجا که میان مقدمات استدلال و نتیجه آن رابطه تلازم متحقق است و می‌توان از متلازمی به متلازم دیگر از راه تلازم یا استلزام دست یافت، آیا در این‌گونه موارد نیز اصل علیت حکم‌فرماست؟ آیا تلازم در مواردی حاصل می‌شود که میان مقدمات با یکدیگر و نیز میان مقدمات و نتیجه پیوند علیّ - معلولی برقرار باشد یا اینکه بدون اصل علیت و پیوند علیّ - معلولی، چنین استلزامی به‌وقوع می‌پیوندد و نیازی به آن نیست؟

بدین‌سان، اکنون این مسأله را کانون توجه قرار می‌دهیم که آیا می‌توان از راه تلازم نیز استدلال اقامه کرد؟ آیا تلازم یا استلزام مبتنی بر علیت است و به علیت بازمی‌گردد یا چنین نیست؟ هر گونه واکنش در برابر این مسأله چه تأثیری در بحث دارد؟ اگر این دیدگاه را برگزینیم که استدلال، یا به بیان دیگر موجه‌سازی از راه استدلال صرفاً مبتنی بر پیوند علیّ معلولی است، آیا ضروری است که بپذیریم تلازم به علیت بازمی‌گردد و ...؟

در این مبحث، افزون بر تفکیک پیش‌گفته (یعنی جداسازی رابطه مقدمات استدلال و نتیجه از رابطه میان مقدمات استدلال با یکدیگر)، لازم است تفکیک دیگری صورت گیرد و آن اینکه علت اثباتی مقدمات و نتیجه را از علت ثبوت اکبر برای اصغر تفکیک کنیم و جدا سازیم. علت اثباتی علت است برای تصدیق نتیجه و علم به آن. بنابراین مقدمات در هر استدلالی علتند برای تصدیق به نتیجه و علم به آن و به بیان ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ج، ۱، ص ۵۱)، به منزله علت فاعلی نتیجه‌اند نه علت صوری یا مادی آن. اما به‌لحاظ ثبوتی رابطه میان آنها و نتیجه ممکن است نحوه‌های گوناگونی داشته باشد که از جمله آن، رابطه لزومی غیرعلیّی است؛ رابطه‌ای تلازمی که میان دو مفهوم همچون زوجیت و عدد چهار برقرار است.

بدین‌سان در تبیین رابطه میان مقدمات و نتایج، افزون بر تمایز نهادن میان رابطه مقدمات و نتایج و رابطه مقدمات با یکدیگر لازم است در خود مقدمات و نتایج نیز میان دو حیثیت تمایز نهاد:

۱. پیوند ثبوتی میان مقدمات و نتایج که این پیوند به انحاء گوناگونی قابل تصویر است.
۲. پیوند اثباتی میان مقدمات و نتایج که به معنای علیت برای تصدیق نتیجه و علم به آن، یا

به عبارتی آسان‌یاب‌تر، علیت میان علم‌هاست نه ثبوت‌ها.

بر پایه لحاظ اخیر، علم به مقدمات، علت فاعلی علم به نتیجه است و علم به نتیجه، معلول علم به مقدمات. بدین ترتیب با تمایز نهادن میان علیت ثبوتی و اثباتی، بدین نتیجه می‌رسیم که نتایج همواره معلول اثباتی مقدمات اند و مقدمات علت اثباتی آنها و در برابر آن پیوند مقدمات و نتایج به لحاظ ثبوتی گوناگون است و از این منظر نیز لازم است میان آنها تمایز نهیم.

بر پایه راه‌حل فوق، تنافی گفته کسانی که مقدمات استدلال را علت نتایج دانسته‌اند و در عین حال رابطه مقدمات و نتایج را به انحای گوناگونی به تصویر کشیده‌اند برطرف می‌شود. تنافی یا تعارض گفته آنان این‌گونه برطرف می‌شود که به لحاظ علیت اثباتی است که آنها مقدمات را علت نتایج دانسته‌اند و در عین حال به لحاظ پیوند یا رابطه ثبوتی میان مقدمات و نتایج است که اقسام گوناگونی برای آنها ترسیم کرده‌اند. بدین سان، تنافی یا تعارض بدوی میان دعاوی مزبور رخت برمی‌بندد. به درستی می‌توان بر این گفته صحه گذاشت که میان مقدمات و نتایج آنها به لحاظ اثباتی و علم یا تصدیق به نتیجه، پیوند علی - معلولی حکم فرماست و مقدمات علت نتایج آنهاند؛ چنان‌که این گفته نیز درست است که میان مقدمات و نتایج آنها به لحاظ ثبوت اکبر برای اصغر یا علیت ثبوتی روابط گوناگونی متصور است که از جمله آنها رابطه تلازم مفهومی، لزوم بین و... است.

در این صورت افزون بر تفکیک پیش گفته (یعنی جداسازی رابطه مقدمات استدلال و نتیجه از رابطه مقدمات استدلال با یکدیگر) لازم است تفکیک دیگری صورت گیرد؛ تفکیک علت اثباتی مقدمات و نتیجه از علت ثبوت اکبر برای اصغر. علت اثباتی علت است برای تصدیق نتیجه و علم به آن. بنابراین مقدمات در هر استدلالی علتند برای تصدیق به نتیجه و علم به آن. لیکن به لحاظ ثبوتی، رابطه میان آنها و نتیجه ممکن است نحوه‌های گوناگونی داشته باشد؛ از جمله رابطه لزومی غیر علی یا رابطه تلازمی.

حاصل اینکه مقدمات استدلال، علت نتیجه استدلالند و نتیجه معلول آن است. چنین قاعده‌ای استثناپذیر نیست و در هر استدلالی جریان دارد. در نتیجه اصل علیت قضیه‌ای بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است که قلمرو آن گسترده است و افزون بر شمول آن نسبت به جهان خارج، جهان اندیشه و اثبات یا استدلال را نیز در برمی‌گیرد. توضیح اندکی که گذشت، جایگاه اصل علیت را در دانش‌ها و اندیشه بشری روشن‌تر می‌سازد.

۳. مفاد اصل علیت

با نگاهی به آثار فلسفی حکمای مسلمان، تقریرهای گوناگونی برای اصل علیت می‌توان یافت که از رایج‌ترین آنها این تقریر است:

۳-۱. تقریر نخست

«هر معلولی نیازمند علتی است».

تقریر بالا قضیه‌ای تحلیلی است و از آن دسته از قضایای تحلیلی است که محمولشان عین موضوع است و یا در موضوع گنجانده شده است؛ زیرا معلول یعنی نیازمند علت و نیازمند علت یعنی معلول. پس محمول همان موضوع یا دست کم ضمنی موضوع است. از این رو این قضیه همانگوست. از آنجاکه تقریر مزبور چنین ویژگی‌ای دارد (یعنی همانگوست)، ممکن است اشکال شود که همانگوها و بلکه تحلیلی‌ها قضایایی بی‌فایده‌اند و معرفت‌بخش نیستند. در ادامه این اشکال را بررسی می‌کنیم.

۳-۲. تقریر دوم

«هر ممکن بالذاتی نیازمند علتی است».

برای رهایی از اشکال پیش‌گفته، در تقریر دوم به جای مفهوم «معلول» که موضوع تقریر نخست است، مفهوم «ممکن» یا «ممکن بالذات» نهاده شده است؛ چراکه بنا به فرض در الهیات بالمعنی الاعم - البته فرضی که در الهیات بالمعنی الاخص اثبات شده است - موجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. واجب بالذات بی‌نیاز از علت است و ممکن بالذات نیازمند علت. بدین‌سان، بسیاری اصل علیت را این‌گونه تقریر کرده و مفهوم ممکن بالذات را به جای معلول قرار داده‌اند. چنین تقریری در کتب حکما تا عصر صدرالمتألهین شایع است (مصباح یزدی، ۴۰۵ق، ص ۹۶؛ عبدالرزاق لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲ و ۳۵).

بر اساس تحلیلی که گذشت، مفهوم «ممکن بالذات» به لحاظ گستردگی و شمول با مفهوم «معلول» هم‌پوشانی دارد؛ نه اینکه مصداق بالذات مفهوم «معلول» باشد. هر یک از آنها مفهومی جدا و متمایزند که به لحاظ مصادیق تصادق دارند. بنابراین قول به اینکه مصداق بالذات مفهوم «معلول» از نگاه متکلمان حادث زمانی است و از منظر حکما، ممکن بالذات در خور بازنگری و ترمیم است (عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۷۹).

در هر صورت، تقریر اخیر گرچه از معضل پیش‌گفته رهایی یافته و مصون است، دچار مشکل دیگری است و آن اینکه این تقریر بر پایه اصالت ماهیت عرضه شده و ماهیت است که حقیقتاً ممکن بالذات است. در صورتی که از نگاه اصالت وجود، ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست. از این رو بنا بر اصالت وجود، لازم است تقریر دیگری از اصل علیت عرضه کرد و آن اینکه به جای ممکن بالذات، مفهوم وجود فقری یا وجود ربطی را قرار داد و بدین ترتیب، اصل علیت را این‌گونه تقریر کرد.

۳-۳. تقریر سوم

«هر وجود ربطی یا هر وجود فقری یا هر وجود امکانی نیازمند علت است.»

با تقریر سوم، مشکلات پیش گفته رفع می شود و براساس دقیق ترین مبانی فلسفی همانند اصالت الوجود، اصل علیت تقریر می شود. البته می توان تقریر دوم را به کار برد و از آن، تقریر اخیر را در نظر داشت و از این رو در باب تقسیم پیش گفته (موجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات) گفت: مراد از موجود هم در مقسم و هم اقسام «وجود» است نه ماهیت. ممکن بالذات به معنای وجود امکانی یا ربطی یا فقری است. در این تقریر باید معنای امکان فقری تبیین شود و البته در آثار شارحان حکمت صدرایی بدین مهم به خوبی پرداخته شده است (ر.ک به: زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۱).

لازم است تأکید کنیم که تقریر دوم و سوم هر دو از قضایای تحلیلی اند و در عین حال همانگو نیستند؛ زیرا هر دو از آن دسته قضایای تحلیلی اند که محمول شان لازم بین موضوع است و نه عین موضوع یا ضمنی و جزء موضوع. از این رو اشکال بیان شده بر تقریر نخست (همانگویی) بر آن وارد نیست.

۳-۴. تقریر چهارم

می توان گفت علیت افزون بر وجود و عدم، صفات را نیز در بر می گیرد. از این رو اصل علیت را به گونه ای می توان تقریر کرد که هم صفات را در برگیرد و هم وجود و عدم را. همچنین مشکلات پیش گفته نیز بر آن وارد نباشد؛ و آن بدین شیوه است که در موضوع به جای معلول، مفهوم «محمول» را به کار ببریم و در نتیجه اصل علیت را بدین گونه تقریر کنیم:

«اگر در حمل محمولی بر موضوعی، موضوع نسبت به محمول ذاتاً ممکن باشد، ثبوت آن محمول بر آن موضوع بر علتی مبتنی است و در صورت عدم تحقق آن علت، محمول مزبور برای آن موضوع متحقق نخواهد شد» (عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۸۰-۸۱).

آیا پیامد تقریر اصل علیت بدین شیوه، این نیست که اصل مزبور به قضیه ای منطقی و نه هستی شناختی فروکاسته شود؟ اصولاً آیا اصل علیت، قضیه ای منطقی است یا فلسفی یا اینکه هم منطقی است و هم فلسفی و منطقی یا فلسفی بودنش نیز به گونه تقریر آن بستگی دارد؟ اگر اصل علیت قضیه ای فلسفی است، آیا چنین تقریری آن را به اصلی منطقی فرو نمی کاهد؟ با اندکی درنگ و دقت بدین نتیجه می رسیم که برخلاف تقریرهای پیش گفته، تقریر اخیر، قضیه ای منطقی است. از این رو به نظر می رسد تقریر اصل علیت هم به گونه قضیه ای فلسفی میسور است و هم به گونه قضیه ای منطقی؛ هر چند در معرفت شناسی و هستی شناسی، تقریر فلسفی آن مطمئن نظر است.

همین دیدگاه در اصل امتناع اجتماع نقیضین نیز راه دارد. اصل امتناع اجتماع نقیضین به دو گونه منطقی و هستی‌شناختی قابل تقریر است. اگر برای نمونه آن را بدین‌گونه تقریر کنیم که «کل محمول إِمَّا أَنْ یَحْمَلَ عَلَی الْمَوْضُوعِ بِالسَّلْبِ وَ إِمَّا بِالْإِیْجَابِ»، منطقی است. لیکن در صورتی که آن را بدین شیوه بیان کنیم که «اجتماع دو نقیض یا اجتماع وجود و عدم ممتنع است»، فلسفی است. روشن است که هر یک از دو وجه منطقی یا فلسفی بودن اصول مزبور، احکام ویژه و اختصاصی خود را دارد که باید از درآمیختن حکم یکی به دیگری پرهیز کرد. بار دیگر تأکید می‌کنیم که در مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و بلکه در دانش روش‌شناختی، از اصل تناقض و اصل علیت تقریر فلسفی آنها اراده می‌شود و نه تقریر منطقی‌شان (طباطبائی، ۱۳۸۵، مرحله هفتم، فصل ششم و مرحله یازدهم، فصل نهم؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۳ و ۲۱۳-۲۱۴؛ حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۶۹-۵۷۰).

ممکن است به نقد پیش‌گفته این‌گونه پاسخ گفته شود: گرچه تقریر اخیر با زبان منطقی عرضه شده است و در بادی امر به نظر می‌رسد که تقریری منطقی است، لیکن در واقع این‌گونه نیست و این قضیه خود حکمی فلسفی است؛ چراکه بیان‌کننده این واقعیت است: ثبوت محمولی برای موضوعی یا به علتی نیاز دارد که در این صورت ممکن‌الوجود است و یا بی‌نیاز است که بنابراین فرض، واجب‌الوجود است.

لیکن به‌رغم تلاش پیش‌گفته تقریر مزبور فلسفی نخواهد شد، بلکه هم‌شکل آن و هم‌محتوایش منطقی است. تقریر مزبور با تقریر منطقی عرضه‌شده درباره اصل تناقض چه تفاوتی دارد؟ در مورد تقریر منطقی اصل امتناع اجتماع نقیضین گفته می‌شود:

«کل محمول اما یحمل علی الموضوع بالسلب و اما بالایجاب».

و در دومی این‌گونه تقریر می‌شود:

«کل محمول إِمَّا یَحْمَلَ عَلَی الْمَوْضُوعِ بَعْلَةً وَ إِمَّا بِلَا عِلَّةٍ».

با تأمل در آنچه گذشت، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که بهترین و دقیق‌ترین و متقن‌ترین تقریرهای فلسفی، تقریر سوم است که بر امکان فقری یا وجود ربطی متمرکز شده است. البته می‌توان از آن واقعیت ربطی به ممکن بالذات تعبیر کرد و مراد خود را از ممکن بالذات به وجود ربطی تفسیر نمود و توضیح داد.

می‌توان افزود: محذوری نیست که عبارت ممکن بالذات را به‌کار ببریم از این نظر که هر وجود ربطی با ماهیت همراه است و از آن انفکاک‌ناپذیر است. در نتیجه حکم ملزوم (وجود ربطی) به لازم (ماهیت) تسری یابد.

۴. معضل تحلیلی و همانگویی

دیدیم که تقریرهای گوناگونی برای اصل علیت ارائه شده است. بر تقریر نخست، اشکال ادعای بی‌فایده بودن طرح شد؛ زیرا قضیه‌ای تحلیلی و همانگوست. از جمله مهم‌ترین نقدهایی که بر قضایای تحلیلی و بالتبع بر تمایز تحلیلی - ترکیبی مطرح شده این است که قضایای تحلیلی صرفاً همان‌گویی‌اند و از واقع گزارش نمی‌دهند و صدق آنها از راه مراجعه به معنای الفاظ مشخص می‌شود. این‌گونه قضایا فایده‌ای علمی ندارند و بر دانش ما چیزی نمی‌افزایند؛ زیرا محمول آنها تکرار موضوع و همان‌گویی است؛ برخلاف قضایای ترکیبی که از واقع گزارش می‌دهند و کاربرد آنها می‌تواند فایده علمی داشته باشد (David Hamlyn, 1967, v.1, p.108).

پژوهش در باره تحلیلی و همانگویی، نسبت آنها و تمایز تحلیلی - ترکیبی مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا تنها اشکال پیش‌گفته را بررسی می‌کنیم. در برابر این اشکال، پاسخ‌های گوناگونی قابل طرح است:

اولاً این اشکال که «قضیه تحلیلی تنها همان‌گویی و غیر مفید است» اگر بر تقریر نخست وارد باشد، بر تقریرهایی همانند «هر ممکن بالذاتی برای تحقق و هستی یافتن، بر علتی مبتنی است» و «هر وجود ربطی یا هر وجود فقری یا هر وجود امکانی نیازمند علت است» نیز وارد خواهد بود؛ زیرا براساس مبنای اشکال‌کننده، آنها نیز تحلیلی‌اند و تعریف تحلیلی بر آنها صادق است.

ثانیاً این اشکال که «قضیه تحلیلی تنها همان‌گویی و غیر مفید است» بنا بر درستی آن، تنها درباره قضایای تحلیلی بر حسب تعریف کسانی که محمول را در آنها عین موضوع یا جزء آن دانسته‌اند لازم می‌آید. اما براساس تعریف برگزیده که محمول آنها عین موضوع یا جزء آن یا لازم بین است آشکار است که چنین محذوری رخ نمی‌دهد. دست‌کم قضایایی که محمولشان لازم بینند، همانگو نیستند. ثالثاً افزون بر آن، حتی در آنجا که محمول عین موضوع است، در مواردی که تمایز موضوع و محمول به اجمال و تفصیل است (همچون گزاره «انسان حیوان ناطق است» یا در مواردی که محمول جزء موضوع است، مانند گزاره «انسان ناطق است») چنین محذوری لازم نمی‌آید و قضیه همان‌گویی نبوده، محمول آن تکرار موضوع نیست.

با توجه به پاسخ پیش‌گفته می‌توان به حل بخش دیگری از اشکال، مبنی بر اینکه مفاد تحلیلی گزارش از واقع نیست و صدق این قضایا از راه مراجعه به واقع روشن نمی‌شود، دست یافت؛ زیرا نفس الامر و واقع که محکی هر قضیه‌ای است، تنها به جهان خارج اختصاص ندارد و شامل هر گونه محکی‌ای می‌شود. بنابراین واقع فراتر از آن بوده، بر محکی این‌گونه قضایا نیز صادق است.^۱

۱. گفتنی است پژوهش در باره تحلیلی و همانگویی و تمایز تحلیلی - ترکیبی مجال بسیار گسترده‌ای نیاز دارد. همچنین از جمله

۵. بدیهی یا نظری بودن اصل علیت

به‌رغم اینکه در مقدمه و بلکه دیگر نوشته‌ها اصل علیت را از بدیهیات اولیه شمردیم، شهید آیت‌الله صدر به فیلسوفان ارسطویی نسبت می‌دهد که آنها به اثبات اصل علیت پرداخته و برای اثبات آن به دو گونه استدلال تمسک کرده‌اند. درحالی‌که هر دو استدلالشان در بردارنده دور است. استدلال نخست را از اسفار و استدلال دوم را از اصول فلسفه نقل و این چنین تقریر می‌کند:

«و هناک محاولتان تذکران عاده فی بحوث الفلاسفه العقلیین الأرسطیین، للاستدلال العقلی علی مبدأظ العلیه:

المحاوله الأولى: إن کل حادثه ممکنه الوجود. و معنی (الامکان) أن الوجود و العدم بالنسبه لیها متساویان. فلکی توجد الحادثه، لا بد أن یترجح وجودها علی عدمها. و لا بد فی رجحان الوجود علی العدم من مرجح لاستحاله ترجح أحد المتساویین علی الآخر بلا مرجح (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱). و هذا المرجح هو العله. إذن فکل حادثه لها عله.

المحاوله الثانيه، و صیغتها کما یلی:

أ) کل ماهیه ممکنه بذاتها، لا توجد ما لم یجب وجودها. فالوجود إذن مساوق للوجوب.

ب) و کل ماهیه ممکنه لا یمکن أن تجب إلا بسبب خارجی، لأن معنی کونها ممکنه أن نسبتها إلى الوجود و العدم متساویه. و معنی الوجوب: ترجح نسبتها إلى الوجود. فما لم یفترض وجود شیء آخر تستمد منه الوجوب، نظل نسبه التساوی إلى الوجود و العدم ثابتة.

و نستخلص من هذین الأمرین: أنه ما دام الوجود مساوقا للوجوب، و ما دام وجوب الماهیه الممكنه لا یمکن أن ینشأ إلا من سبب خارجی، فمن الطبیعی أنها لا توجد إلا بسبب خارجی» (طباطبائی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۰؛ صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۱۱۱-۱۱۳).

پس از نقد استدلال‌ها به اینکه هر دو دوری‌اند، استاد شهید توصیه می‌کند که آن فیلسوفان باید

▶ بحث‌های دیگری که لازم است در باب علیت مطمح نظر قرار گیرد و بدان پرداخته شود، از این قرار است: اصل علیت، گزاره‌ای پیشین یا پسین، نسبت اصل علیت با اصل ترجح بلا مرجح و اصل ترجیح بلا مرجح.

به جای استدلال برای اثبات اصل علیت از راه مقدمات عقلی پیشین بر بدیهی اولی و بی‌نیازی بودن این اصل از استدلال پای می‌فشدند:

«و أنا أرى أن الأفضل للفلسفه العقلیه... أن تتجه إلى القول بأنه قضیه أولیه فی العقل، بدلا عن الاتجاه إلى استنباطه من قضایا عقلیه مسبقه. و بذلك یصبح من المستحیل الاستدلال علیه بمناهج الاستنباط العقلی، ما دام قضیه أولیه» (صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۱۱۴).

۱-۵. بررسی موضوع

با اندکی جست‌وجو در آثار عموم حکمیان مشایی و اشراقی و صدرایی، و بلکه متکلمان برجسته از عصر محقق طوسی تاکنون بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که از سویی آنان اصل علیت را از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از استدلال و بلکه اثبات‌ناپذیر دانسته و بر این نگرش پای فشرده‌اند (ر.ک به: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، فصل اول، مسئله بیست و نهم و سی و یکم؛ حلی، ۱۴۱۷ق، همان). از سوی دیگر، استدلال‌های مورد اشاره، استدلال‌هایی بر اصل علیت نیست. بلکه استدلال نخست، استدلالی است برای اثبات قانون ضرورت علیّی یا ضرورت بالقیاس؛ چنان‌که استدلال دوم، استدلالی است بر مناط نیازمندی یا احتیاج ممکن به علت. ارزیابی و نقادی را با استدلال دوم آغاز می‌کنیم.

۲-۵. خاستگاه استدلال دوم

اصل علیت با مسأله مناط احتیاج به علت مغایرتی بنیادی دارد و نمی‌توان آنها را در حکم مسأله‌ای واحد به‌شمار آورد. چپستی مناط احتیاج ممکن به علت یک مسأله است و اینکه چرا ممکن برای تحقق نیازمند علت است، مسأله‌ای دیگر. اگر «الف» موجود شود، بدین سبب است که ممکن‌الوجود است. از این‌رو پاسخ این پرسش که چرا ممکن‌الوجود به علت نیازمند است، این است که بدیهی اولی است و به برهان نیاز ندارد. اما اینکه «مناطق احتیاج به علت چیست؟ آیا حدوث است یا امکان ذاتی یا امکان فقری؟»، مسأله دیگری است.

بدین‌سان، اصل علیت قضیه‌ای بدیهی اولی است. اما پاسخ به مسأله مناط احتیاج به علت بدیهی اولی نیست و لازم است از درآمیختن این دو مسأله با یکدیگر پرهیز شود. در مسأله مناط احتیاج به علت بحث درباره این است که چرا اشیاء ممکن به علت نیاز دارند و چرا از علت بی‌نیاز نیستند. در این مبحث، پرسش این نیست که چرا «ب» (معلول) وجود دارد تا با اصل علیت پاسخ دهیم و بگوییم به سبب اینکه «الف» (علت) وجود دارد. بلکه بحث درباره این است که ملاک نیاز معلول به علت چیست؟ چه چیزی معلول را به علت نیازمند کرده است (مظهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۱۶۴-۱۶۵)؟

استاد شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه با بیانی روشن و دقیق ما را بدین تمایز بدیع رهنمون ساخت. او به صراحت بر تفکیک اصل علیت از مسأله مناط احتیاط به علت تأکید می‌کند (همان). می‌توان دیدگاه استاد شهید را از آثار اندیشمندانی همانند محقق طوسی در تجرید الاعتقاد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷)؛ صدرالمتألهین در اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷)؛ استاد جوادی آملی در شرح اسفار (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۳) استاد محمدتقی مصباح در تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۶-۹۷) و بلکه علامه طباطبائی در نه‌ایة الحکمة (طباطبائی، ۱۳۸۵، مرحله چهارم، فصل ششم) و نیز بدایة الحکمة (همو، ۱۴۲۲ق، مرحله چهارم، فصل هشتم) استظهار کرد.

علامه طباطبائی ابتدا اصل علیت را تقریر می‌کند و آن را از بدیهیات اولیه می‌شمرد و انکار آن را خروج از فطرت انسانی می‌داند. پس از طرح اصل علیت و تقریر آن و ضروری شمردن آن، مسأله مناط حاجت را طرح می‌کند: «و هل عله حاجته إلى العله هو الامکان او الحدوث؟ قال جمع من المتکلمین بالثانی و الحق هو الاول و به قالت الحکماء». (طباطبائی، ۱۳۸۵، مرحله چهارم، فصل ششم)

از جمله شواهدی که گویای این حقیقت است که علامه اصل علیت را از مسأله پیش گفته متمایز دانسته این است که درباره این مسأله به ضرورت و بدیهی اولی بودن حکم نمی‌کند، بلکه به استدلال می‌پردازد و استدلال‌های اقامه شده را ارزیابی و بررسی می‌کند. (همان) در باره دیگر اندیشمندان نیز همین نگرش جریان دارد.

افزون بر آن، در حالی که بحث درباره اصل علیت و اصل تناقض، سابقه‌ای بس دیرین در فلسفه دارد، حتی در یونان باستان نیز مطرح بوده است، مبحث مناط احتیاج به علت برای نخستین بار در کلام و فلسفه اسلامی طرح شده و پیشینه بحث در آثار فلسفی ابن‌سینا قابل پیگیری است و او این بحث را طرح کرده است. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، مقاله ششم، فصل اول؛ همو، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۸-۹۹؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۷۵-۷۶). استاد شهید مطهری به صراحت بیان می‌کند: «این مسأله اصلاً در فلسفه یونان وجود نداشته و در اثر کشمکش بین فلاسفه و متکلمین اسلامی به وجود آمده است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۲۸).

۳-۵. خاستگاه استدلال نخست

اکنون با این پرسش مواجه می‌شویم که استدلال نخست را که شهید صدر از اسفار نقل و تقریر کرده است، اگر برای اثبات اصل علیت نیست، پس به چه منظوری اقامه شده است؟ با مراجعه به اسفار درمی‌یابیم که استدلال مورد نظر، استدلالی است برای اثبات قانون ضرورت

علّی یا ضرورت بالقیاس؛ قانونی که از فروع اصل علیت است و در باب آن اختلاف نظر شدیدی میان متکلمان و حکمای مسلمان وجود دارد. این مبحث چنین عنوان‌دهی شده است: «فصل (۲) فی وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علتها». سپس استدلال مورد بحث برای ضرورت بالقیاس از ناحیه علت اقامه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱).^۱

با نگاهی به پیشینه مسأله ضرورت علّی یا بالقیاس به این نتیجه می‌رسیم که این مبحث نظری است و گزینش هر نظریه‌ای در ساحت آن نیاز مبرم به استدلال و کاوش دارد. حاصل اینکه اصل علیت و نه قوانین فرعی آن از نگاه علامه طباطبایی قضیه‌ای ضروری، انکارناپذیر و از بدیهیات اولیه است و نفی آن خروج از فطرت انسانی است. حکما از اعصار پیش تاکنون و بلکه متکلمان برجسته از عصر محقق طوسی بر این دیدگاه پافشاری می‌کنند. استدلال‌هایی که گمان شده برای اثبات اصل علیت اقامه کرده‌اند، به ساحت‌هایی دیگر اختصاص دارد.

۴-۵. سازگاری اقامه استدلال بر اصل علیت با جدل

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت: حتی اگر استدلالی بیایم که به اثبات اصل علیت پرداخته است، از آن رخداد نمی‌توان نتیجه گرفت که استدلال‌کننده اصل علیت را بدیهی اثبات‌پذیر می‌دانسته است؛ چه رسد به اینکه ادعا شود او اصل مزبور را نظری می‌پنداشته است. چه بسا استدلالی به منظور تبه و توجه مخاطب اقامه شود و در نتیجه آن استدلال نه حقیقی، بلکه جدلی یا تشبیهی باشد؛ چنان‌که در مورد اصل امتناع تناقض این‌گونه است و حتی ابن سینا برای شکاک متحیر اصل امتناع تناقض را از راه استدلال‌هایی تشبیهی یا جدلی تبیین کرده است:

«ومن العجائب أن السوفسطائي الذي غرضه المماراه بضطر إلى أحد الأمرين: إما إلى السكوت والاعراض، وإما إلى الاعتراف لا محاله بأشياء، والاعتراف بأنها تستج عليه. وأما المتحير فعلاجه حل شبهه... فالفيلسوف يتدارك ما عرض لأمثال هؤلاء من وجهين: أحدهما حل ما وقع فيه من الشك، والثاني التنبيه التام على أنه لا يمكن أن يكون بين النقيضين واسطه...» (ابن سینا، ۴۰۴ق/ب، ص ۵۱۵).

۱. «أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجود والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العله فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر - من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدما وجب أن يكون وجوديا فإذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الرجح وهو المطلوب وأما الثاني...». این استدلال در آثار فخررازی عرضه شده است (ر.ک به: فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۴۷۷).

بدین سان، ابن سینا به عنوان یکی از برجسته ترین حکمای مسلمان، چگونگی رویارویی و بحث با شکاکان و منکران معرفت، به ویژه سوفسطائیان را که منکر اصل امتناع تناقضند به تفصیل تبیین کرده و استدلال تبیہی اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۴۹-۵۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۳۸-۴۱؛ ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۴۴). پس از وی نیز بسیاری همین شیوه را از او اقتباس کرده و به اختصار بدان پرداخته اند (فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۲ و ۴۶۸-۴۷۲؛ بهمینارین مرزبان، ۱۳۴۹، ص ۲۹۰-۲۹۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹۰؛ همان، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۲-۲۷۳).

حاصل اینکه اقامه استدلال برای بدیهیات اولیه (مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین یا اصل علیت) با ویژگی اثبات ناپذیر بودن آنها منافات ندارد؛ چراکه لازمه اقامه استدلال، اثبات پذیر بودن نیست، بلکه گسترده تر از آن است. از این رو دیدگاه برگزیده درباره اصل علیت و نیز اصل امتناع اجتماع نقیضین این است که آنها بدیهی اولی و اثبات ناپذیرند و اگر استدلالی برای آنها اقامه شود، صرفاً تبیہی و جدلی است نه حقیقی. روشن است که بدون این دو اصل و نیز شکل اول قیاس اقترانی یا استثنایی، اقامه هیچ استدلال حقیقی ای ممکن نیست.

در پایان گفتنی است: بسیاری از اندیشمندان مسلمان بدیهیات اولیه ای چون اصل تناقض را اثبات ناپذیر دانسته و به صراحت اذعان کرده اند که «هذه القضية لا يمكن اقامه البرهان علیها». آنان بر این ادعا استدلال کرده اند که از آن میان، نوشتارهای فخرالدین رازی (فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۴۴۳) در خور توجه بیشتری هستند.

۵-۵. نسبت اصل علیت با اصل تناقض

گفتیم که حکما از اعصار پیش تاکنون و بلکه متکلمان برجسته از عصر محقق طوسی بر این دیدگاه پای می فشرند که اصل علیت، قضیه ای ضروری، انکارناپذیر و از بدیهیات اولیه است. ممکن است به نظر برسد که این گفته با پیامدهای پژوهش در ساحت نسبت اصل امتناع اجتماع نقیضین با دیگر قضایایی که بدیهی اولی شمرده شده اند در تنافی است. درباره اصل امتناع اجتماع نقیضین که أم القضا یا اول الاوائل است، از جمله مباحثی که طرح شده پرسش زیر است که ارتباط تنگاتنگی با مبحث بدهاوت اصل علیت دارد: نیاز دیگر بدیهیات اولیه به اصل امتناع اجتماع نقیضین چگونه نیازی است؟ آیا آنها بر این اصل مبتنا یافته اند؛ به گونه ای که تنها اصل بدیهی این اصل است یا...؟ به بیانی دقیق تر، رابطه آنها با اصل امتناع اجتماع نقیضین چگونه است؟ آیا تولیدی، استنتاجی و زایشی است یا ابتنای آنها به گونه دیگری است؟

به اختصار می توان گفت دیدگاه های گوناگونی در این باره مطرح است که منشأ آنها تعریف بدیهی و ملاک اولی بودن است. بر پایه نظریه فخر رازی و برخی نظریه های مشابه با آن تنها مصداق

بدیهی اولی، اصل امتناع اجتماع نقیضین است و دیگر قضایایی که بدیهی اولی شمرده شده، نظری اند و از اصل مزبور استنتاج می‌شوند. بنابراین رابطه آن بدیهیات با این اصل رابطه‌ای زایشی و استنتاجی و تولیدی است (فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳).

در پژوهش دیگری (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۹-۳۹۶) دیدگاه‌هایی از این دست را نقد کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که همه آنها بدیهی اولی اند و در عین حال به اصل امتناع اجتماع نقیضین نیازمندند. نیازمندی آنها به این اصل همچون نحوه نیازمندی گزاره‌های نظری به این اصل نیست، بلکه برای مضاعف شدن علم یا علم به علم است. بدین‌سان، شناخت ضرورت مفاد هر قضیه‌ای و معرفت به امتناع نقیض آن بر اصل مزبور مبتنی و بدان وابسته است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۳؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۴).

به نظر می‌رسد راه حل علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۴۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۴۸-۳۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۴۹-۳۵۲) تقریری از راه‌حل برگزیده است. حاصل اینکه نظریه فخر رازی و دیگر نظریه‌های مشابه با بدیهی اولی بودن اصل علیت در تنافی است. لیکن اشکال مزبور بر نظریه برگزیده و دیگر نگرش‌های همگن وارد نیست.

۶. دلیل اثبات ناپذیری اصل علیت

اکنون با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چرا «اصل علیت» بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است؟ دلیل بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر بودن آن چیست؟

در واکنش به پرسش بالا می‌توان این‌گونه پاسخ گفت: اصل علیت با نگاه هستی‌شناختی، قانونی عام و فراگیر و بر همه هستی حکمفرماست و هیچ موجودی از آن استثنای پذیر نیست؛ چنان‌که به لحاظ معرفت‌شناختی بدیهی اولی است، نیازی به اثبات ندارد و گریزناپذیر است. در ظرف ثبوت و اثبات، عین و ذهن، استدلال و احتجاج جریان و سریان دارد. هیچ بخشی از جهان خارج یا ذهن از آن مستثنا نیست و نمی‌توان بر آن استدلالی حقیقی اقامه کرد؛ زیرا هر استدلالی، حتی جدلی و نتیجه‌بخش بودن آن مبتنی است بر اینکه مقدمات علت نتیجه باشند و نتیجه معلول آنها. براساس اصل علیت و فروع آن، هر نتیجه‌ای را از هر مقدمه‌ای نمی‌توان برگرفت و استنتاج کرد. بلکه لازم است میان مقدمات و نتایج آنها افزون بر علیت، سنخیت حکم فرما باشد.

براساس تبیین عرضه‌شده نمی‌توان اعتبار و صدق بدیهیات اولیه (مانند اصل علیت و اصل تناقض) را با استدلال حقیقی احراز کرد. ارزیابی آنها بدین شیوه ممکن نیست؛ زیرا بدون اصل علیت و اصل تناقض و اعتبار شکل اول قیاس اقترانی یا شکل استثنایی نمی‌توان هیچ‌گونه استدلالی اقامه کرد یا صعودی معرفتی داشت. اعتبار هر استدلالی بر پذیرش این اصل مبتنی است. حتی کسی که اصل

علیت را رد و انکار و علیه آن استدلال اقامه می‌کند، استدلال وی به اصل علیت وابسته و بر آن مبتنی است. بدون اصل علیت، هیچ استدلالی نمی‌توان اقامه کرد. اگر استدلال‌کننده علیت مقدمات برای نتیجه را نپذیرد، چگونه می‌تواند بر انکار اصل علیت - که نتیجه و مطلوب مورد نظر وی است - استدلال کند (ر.ک به: صدر، ۱۳۹۳ق، ص ۲۸۴؛ حسین‌زاده، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴-۱۰۰). حال چگونه می‌توان اصل علیت را با مقدماتی که نتیجه‌بخش بودنشان خود بر این اصل مبتنی است اثبات کرد؟

از آنچه گذشت، بدین نتیجه می‌رسیم که اصل علیت همانند اصل تناقض، گزاره‌ای بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است. با تأمل در پاسخ پرسش پیش گفته، پاسخ پرسش دیگری نیز آشکار می‌شود؛ اینکه چگونه ویژگی‌هایی همانند اثبات‌ناپذیری برای اصل علیت اثبات می‌شوند؟ آیا اقامه برهان برای اثبات آنها امکان‌پذیر است؟

درحالی که می‌توان گفت دسته‌ای از معرفت‌های یقینی، همانند اصل علیت بدیهی‌اند و بداهت این دسته گزاره خود بدیهی است و به استدلال نیاز ندارد، همچنین می‌توان گفت استدلال بر اینکه «اصل علیت» بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است، ممکن است؛^۱ زیرا با تعمق می‌توان دریافت که میان ادعای بدیهی بودن گزاره‌ای بدیهی و معیار بداهت آن تمایز وجود دارد. لازم است این دو مسأله را از یکدیگر تفکیک کنیم و حکم یکی را به دیگری سرایت ندهیم. امر اول به برهان و استدلال نیاز ندارد، اما امر دوم (یعنی اثبات بداهت گزاره بدیهی) ممکن است نیازمند برهان باشد. نیاز گزاره‌ای بدیهی به برهان برای اثبات بداهت با نیاز خود آن به برهان برای اثبات فرق دارد. پس نظری بودن بداهت گزاره‌ای با بداهت خود گزاره مزبور منافات ندارد. می‌توان تصور کرد که گزاره‌ای بدیهی باشد، اما اینکه معیار بداهت آن چیست و براساس چه معیاری بدیهی شده است بدیهی نباشد. بدیهی بودن «بدیهی» معیار دارد، ولی معیار آن بدیهی نیست. بلکه می‌توان فراتر رفت و قائل شد که نه تنها معیار آن بدیهی نیست، بلکه ممکن است اختلافی و مورد نزاع باشد؛ چنان‌که اختلاف‌نظر فاحشی درباره معیار بداهت در قلمرو تصورات و مفاهیم بدیهی در میان اندیشمندان مسلمان مشاهده می‌شود (ر.ک به: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴-۲۱۳).

۷. امکان اثبات اصل علیت از راه حساب احتمالات

ممکن است این پرسش فرارویمان طرح شود که آیا می‌توان از راه حساب احتمالات به اثبات اصل علیت پرداخت؟

۱. در پژوهشی دیگر به تفصیل اشکالی را پاسخ گفته‌ایم که راه‌حل مسأله بالا از آن استفاده می‌شود (برای توضیح بیشتر ر.ک به: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۳۵-۳۴۲).

براساس پژوهشی که عرضه شد، پاسخ نگارنده این است که اقامه برهان حقیقی از هیچ راهی و به هیچ شیوه‌ای ممکن نیست و اگر مراد از «برهان» استدلال تنبیهی و جدلی باشد، اقامه استدلال با شیوه‌های گوناگونی ممکن است؛ از جمله از راه احتمالات.

به‌رغم آنچه گذشت، شهید صدر هنگام بررسی آثار و پیامدهای دیدگاه ابتکاری خود در معرفت‌های بشری (به‌ویژه معرفت‌شناسی) بدین نتیجه رهنمون می‌شود که افزون بر گزاره‌های نظری پسین، گزاره‌های بدیهی پسین - که در منطق ارسطویی از بدیهیات شش‌گانه یقینی شمرده شده‌اند - بلکه برخی اولیات (مانند اصل علیت) نیز از این راه اثبات‌پذیرند و می‌توان آنها را موجه و مدلل ساخت (صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۴۱۳). بدین ترتیب، همه بدیهیات شش‌گانه منطق ارسطویی را (جز اصل امتناع تناقض) بدین شیوه موجه ساخته، براساس آن ارزیابی معرفتی می‌کند. افزون بر این، با همین شیوه به اثبات وجود عالم خارج، دیگران و خداوند متعال می‌پردازد (ر.ک به: همان، ص ۴۲۱-۴۷۳).

گفتنی است دیدگاه شهید صدر بر عقل‌گرایی و پذیرش گزاره‌ها یا معرفت‌های پیشین و عقلی مبتنی است و او از این راه، اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های پسین را اثبات می‌کند. او قرائت‌های گوناگون حس‌گرایی یا تجربه‌گروی را به تفصیل نقد می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که تجربه‌گرایان از تفسیر معرفت بشری ناتوانند و نمی‌توانند برای معرفت بشری، تحلیلی منطقی و تبیینی درست عرضه کنند. آنها حتی از تحلیل و موجه‌سازی معرفت‌های تجربی ظنی ناتوانند؛ چراکه امکان دست یافتن به معرفت‌های پسین، بر نظریه حساب احتمالات مبتنی است که آن نظریه خود به اصولی بدیهی، پیشین و تردیدناپذیر وابسته است و بدون آن اصول نمی‌توان از احتمال، معبری به سوی موجه ساختن معرفت و دست‌یابی به واقعیت داشت (ر.ک به: همان، ص ۷۳-۱۲۹).

منطق استقرایی شهید صدر با ابتکار ویژه‌ای در استنتاج می‌تواند بر اعتبار همه تعمیم‌های استقرایی، بلکه همه گزاره‌های نظری پیشین و پسین، جز بدیهیات حساب احتمالات و اصل امتناع اجتماع نقیضین استدلال کند. به‌رغم اتقان رویکرد شهید صدر، نظریه وی مبنی بر استدلال‌پذیر بودن اصل علیت قابل نقد است و با مبنای معرفت‌شناختی اش سازگار نیست. نمی‌توان گفته و سخن او را بر استدلال تنبیهی حمل کرد؛ زیرا تصریح می‌کند که جز اصل تناقض و بدیهیات احتمال، حتی اصل علیت استدلال‌پذیر است.

براساس آنچه گفته شد، ادعای اینکه حساب احتمالات می‌تواند اعتبار اصل علیت را نیز تثبیت کند ناپذیرفتنی است. چگونه درباره اصل علیت می‌توان این‌گونه سخن گفت، درحالی‌که بدون اصل علیت، اقامه هیچ استدلالی ممکن نیست؟ بدین‌سان علت اینکه نمی‌توان از راه حساب احتمالات و مانند آن برای اثبات اصل علیت استدلال کرد این است که اقامه هر استدلالی مبتنی

است بر بدیهیات اولیه‌ای همچون اصل علیت و اصل امتناع اجتماع نقیضین. به لحاظ محتوا یا ماده دست‌کم بدون این دو اصل، اقامه هیچ استدلالی حقیقی‌ای ممکن نیست.

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نوشتار پیش‌رو، نگاهی به تقریرهای گوناگونی که تاکنون از اصل علیت ارائه شده یا ممکن است ارائه شود افکنندیم و مفاد هر یک را بررسی کردیم. سپس بدیهی یا نظری بودن و در صورت بدهات، بدیهی اولی بودنش و نیز اثبات‌پذیری یا اثبات‌ناپذیری و دلیل آن را کاویدیم. در این جستار، دیدگاه علامه طباطبائی کانون توجه قرار گرفت و نگرش عموم حکما و بلکه متکلمان مسلمان از عصر محقق طوسی تاکنون کاویده شد.

در این پژوهش به نتایج زیر دست یافتیم:

۱. قلمرو اصل علیت گسترده است؛ هم جهان خارج و اندیشه و هم ثبوت و اثبات را در بر می‌گیرد.

۲. اصل علیت تقریرهای گوناگونی دارد که دقیق‌ترین آنها تقریر سوم است.

۳. تقریر دوم و سوم هر دو از قضایای تحلیلی‌اند و در عین حال همانگو نیستند؛ زیرا هر دو از آن دسته قضایای تحلیلی‌اند که محمولشان لازم بین موضوع است و این دسته قضایای تحلیلی همانگو نیستند.

۴. اصل علیت گزاره‌ای ضروری، بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر و متمایز از مسأله مناظ حاجت است؛ چنان‌که علامه طباطبائی و عموم حکما چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند.

۵. اعتبار هر استدلالی بر پذیرش اصل علیت مبتنی است. حتی کسی که اصل علیت را رد و انکار و علیه آن استدلال اقامه می‌کند، استدلال وی به اصل علیت وابسته و بر آن مبتنی است. بدون اصل مزبور، هیچ استدلالی نمی‌توان اقامه کرد.

۶. اقامه برهان حقیقی برای اثبات اصل علیت ممکن نیست. هر استدلالی که برای اثباتش ارائه شود، حتی اگر از راه احتمالات باشد تبیهی یا جدلی است. با احتمالات یا دیگر شیوه‌ها نمی‌توان استدلال حقیقی برای اثبات آن اقامه کرد.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات والتنبیها، «در: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها». چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ق/الف). التعليقات. به تصحیح عبدالرحمن بدوی. چاپ چهارم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق/ب). الشفاء، «الالهیات». به تحقیق قنواتی و سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق/ج). الشفاء، «الطبیعیات» (السماع الطبیعی). به تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. بهمنیارین مرزبان (۱۳۴۹). التحصیل. به تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحیق مختوم. قم: اسراء.
۷. حسین زاده، محمد (۱۴۰۱). ابتدای معرفت استدلالی بر استلزام یا علیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. _____ (۱۳۹۳). مؤلفه ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. _____ (۱۳۸۸). معرفت بشری؛ زیرساخت ها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. چاپ هفتم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ق). شرح عیون الحکمه. به تحقیق احمد حجازی. تهران: مؤسسه الصادق.
۱۲. _____ (۱۹۶۹م). المباحث المشرقیه. تهران: مکتبه الأسدی.
۱۳. زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱). لمعات الهیه. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. سهروردی (شیخ اشراق)، یحیی بن حبش (۱۳۵۵). المشارع و المطارحات، «در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق». به تصحیح هنری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة. تهران: دار المعارف الاسلامیه.

۱۶. _____ (بی تا). تعلیقات علی الھیات الشفاء، «در: ابن سینا، الالهیات من الشفاء». قم: بیدار.
۱۷. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۷ق). الاسس المنطقیه للاستقراء. چاپ دوم. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. _____ (۱۴۱۰ق) فلسفتنا. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۹. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات والتنبیہات. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
۲۰. _____ (بی تا). تجرید الاعتقاد، «در: حسن بن یوسف حلّی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد». به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا). اصول فلسفہ، «در: مرتضی مطهری، اصول فلسفہ و روش رئالیسم» (ج ۳). قم: دارالعلم.
۲۲. _____ (۱۳۸۰). اصول فلسفہ، «در: مرتضی مطهری، مجموعہ آثار» (ج ۶). چاپ ہشتم. قم: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۳ق). تعلیقہ بر اسفار، «در: الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ». تهران: دار المعارف الاسلامیہ.
۲۴. _____ (۱۴۲۲ق). بدایۃ الحکمہ. چاپ ہیجدهم. قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۸۵). نہایۃ الحکمہ. به تصحیح غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۹). حکمت صدرایی به روایت علامہ طباطبائی، «مبحث علت و معلول (احکام عام)». قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۷. غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۴). محک النظر. بیروت: دار الفکر.
۲۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (بی تا). شوارق الالہام. (بی نا). (بی جا).
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ. قم: در راه حق.
۳۰. _____ (۱۳۸۶). شرح الھیات شفاء. به تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان (ج ۱). قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۳۱. _____ (۱۳۶۴). آموزش فلسفہ. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعہ آثار (ج ۶، ۷، ۱۰). چاپ ہشتم. قم: صدرا.

33. Hamlyn, David, (1967), "Analytic and Synthetic Statements", in: Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Inc., USA.

34. Bonjour, Laurence, (1998), *In Dedence of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge,.