

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه باقر العلوم
(عید دومین - عید انعامی)

دانشگاه باقر العلوم

دانشکده تاریخ، علوم سیاسی و علوم اجتماعی

پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

رشته فلسفه علوم اجتماعی

عنوان:

بررسی تطبیقی علّیت و تبیین پدیده‌ها از دیدگاه رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی

استاد راهنما:

دکتر عماد افروغ

استاد مشاور:

دکتر حسن عبدی

نگارش:

مهدی رجبی

تابستان ۱۳۹۱

**کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه برداری، ترجمه، اقتباس و
... از این پایان نامه برای دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) محفوظ است.
نقل مطالب با ذکر ماخذ بلامانع است.**

پیش از هر چیز خدای را بی نهایت شاکرم که توفیق آغاز و انجام کار را عنایت فرمود.

و سپاس بیکران خود را به حضور استاد ارجمندم جناب آقای دکتر عماد افروغ تقدیم می‌دارم که بی شک آنچه توفیق در این پژوهش نصیب گردید مرهون اشراف و دستگیری ایشان بوده است.

و تشکر وافر از استاد گرامی دکتر حسن عبدی که توصیه‌های ایشان چه در دوره شیرین دانشجویی و چه پس از آن و در طول تدوین پایان نامه راهگشا بوده است.

همچنین از ریاست محترم دانشگاه و همه دست‌اندرکاران گرامی که موجبات بهره‌مندی حقیر را فراهم نموده‌اند، سپاسگزارم.

و سپاس ویژه و صمیمی از همسر عزیزم که شکیبایی و همراهیش، رفیق راه این

سیاهه بوده است.

این بضاعت ناچیز را تقدیم می دارم به:

آستان نورانی ثامن الحجج حضرت امام رضا (علیه السلام)

و

خواهر بزرگوارشان حضرت فاطمه معصومه (سلام الله علیها)

چکیده

اصل علیّت ، به عنوان یک اصل کلی و بنیان علمی که درباره احکام موضوعات حقیقی بحث می کنند، مورد توجه همه مکاتب فلسفی بوده است. تحقیق پیش رو با عنوان "بررسی تطبیقی علیّت و تبیین پدیده ها از دیدگاه رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی" علیّت و تبیین را از دو دیدگاه فلسفی یعنی حکمت متعالیه به عنوان میراث فلسفی فعال جهان اسلام و رئالیسم انتقادی به عنوان یکی از رویکردهای مطرح در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی مورد توجه قرار داده است. در این تحقیق تلاش شده با تمرکز بر مباحث طرفین درباره علیّت ، دیدگاه آن ها در این باب ارائه گردد. همچنین متناسب با تحلیل دو مکتب از علیّت، الگوی کلی تبیین در هر یک از دو دیدگاه معرفی شده و مورد مقایسه قرار گیرد. نوشتار حاضر بر این عقیده است که نفی صدفه و پذیرش اصل علیّت به مثابه قانون حاکم بر هستی، نقد تصور هیومی و کانتی از علیّت، نقطه اشتراک دو دیدگاه در باب علیّت است اما در اینکه آیا مفهوم «علیّت» مفهومی فلسفی است یا ماهوی از یکدیگر جدا می شوند. و نیز الگوی تبیین در حکمت صدرایی «قیاسی - برهانی» و در رئالیسم انتقادی «تبیین فرایندی یا پس کاوی» است.

کلیدواژگان :

علیّت ، نیروی علیّی، تبیین ، رئالیسم انتقادی ، رئالیسم صدرایی ، حکمت صدرایی ، صدرالمتالهین ، روی بسکار ، آندرو سایر.

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

۱	فصل ۱: کلیات تحقیق و مفاهیم.....
۲	مقدمه
۲	۱-۱. کلیات تحقیق.....
۲	۱-۱-۱. طرح مسئله
۳	۱-۱-۲. پرسش‌های تحقیق
۳	۱-۱-۱. پرسش اصلی
۳	۱-۱-۲. پرسش‌های فرعی
۳	۱-۱-۳. پیشینه تحقیق
۵	۱-۱-۴. اهمیت و ضرورت تحقیق
۵	۱-۱-۵. اهداف تحقیق
۶	۱-۱-۶. روش تحقیق
۶	۱-۱-۷. سازمان‌دهی تحقیق.....
۶	۲-۱. مفاهیم
۷	۱-۲-۱. علیت
۷	۲-۲-۱. تبیین
۸	۳-۲-۱. رئالیسم انتقادی
۸	۴-۲-۱. حکمت صدرایی
۱۰	فصل ۲: علیت و تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی
۱۱	مقدمه
۱۲	۱-۲. علیت پیش از رئالیسم انتقادی.....
۱۲	۱-۱-۲. علیت از دیدگاه هیوم.....
۱۷	۲-۱-۲. علیت از دیدگاه کانت
۲۴	۲-۲. رئالیسم انتقادی.....
۲۶	۱-۲-۲. مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی.....
۲۶	۱-۱-۲-۲. استقلال وجودی جهان از معرفت انسانی
۲۹	۲-۱-۲-۲. ساختاریافته بودن جهان
۳۵	۳-۱-۲-۲. تصور جهان به مثابه سیستم باز
۳۸	۲-۲-۲. مبانی معرفت‌شناختی رئالیسم انتقادی.....
۳۸	۱-۲-۲-۲. نسبت علم و ادراک با عالم و مدرک
۴۰	۲-۲-۲-۲. نسبت علم و معرفت با جامعه

- ۴۰..... ۱-۲-۲-۲-۲. ارتباط علم با منابع مشترک جامعه
- ۴۱..... ۲-۲-۲-۲-۲. ارتباط علم با افراد و نهادهای مختلف جامعه
- ۴۱..... ۳-۲-۲-۲-۲. کارکرد علم برای تغییر محیط
- ۴۲..... ۴-۲-۲-۲-۲. وابستگی تولید علم به ابزارهای مفهومی و تکنیکی جامعه
- ۴۴..... ۳-۲-۲-۲-۲. نسبت علم و معرفت با واقع (امکان معرفت مطابق با واقع)
- ۵۰..... ۳-۲. علّیت از دیدگاه رئالیسم انتقادی
- ۵۰..... ۱-۳-۲. معنای علّیت
- ۵۰..... ۲-۳-۲. قانون علّیت
- ۵۲..... ۱-۲-۳-۲. فروعات تحلیل رئالیسم انتقادی از علّیت
- ۵۵..... ۲-۲-۳-۲. نسبت نیروهای علی با شرایط اعدادی
- ۵۶..... ۴-۲. تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی
- ۵۷..... ۱-۴-۲. الگوی تبیین استنباط فرایندی یا پس‌کاوی
- ۶۱..... ۲-۴-۲. تبیین فرایندی، الگوی کشف لایه‌های مختلف واقعیت
- ۶۴..... ۵-۲. علّیت و تبیین در قلمرو کنش‌های انسانی
- ۶۵..... ۱-۵-۲. اثبات علّیت نسبت به رفتار انسانی
- ۶۷..... ۲-۵-۲. تبیین کنش‌های انسانی
- ۶۹..... ۶-۲. رئالیسم انتقادی و استقراء
- ۷۵..... **فصل ۳: علّیت و تبیین در حکمت صدرایی**
- ۷۶..... مقدمه:
- ۷۶..... ۱-۳. سیر تحولات علّیت پیش از حکمت متعالیه
- ۷۷..... ۱-۱-۳. علّیت از دیدگاه صوفیه
- ۷۷..... ۲-۱-۳. علّیت از دیدگاه متکلمان
- ۸۱..... ۳-۱-۳. علّیت از دیدگاه فیلسوفان
- ۸۳..... ۲-۳. علّیت و تبیین در حکمت صدرایی
- ۸۳..... ۱-۲-۳. مبانی نظری حکمت صدرایی
- ۸۳..... ۱-۱-۲-۳. مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه
- ۸۴..... ۱-۱-۲-۳. اصالت وجود
- ۸۸..... ۲-۱-۲-۳. تشکیک وجود
- ۹۲..... ۳-۱-۲-۳. حرکت جوهری
- ۹۶..... ۲-۱-۲-۳. مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه
- ۹۶..... ۱-۲-۱-۲-۳. مبانی معرفت‌شناسی درباره تصورات
- ۱۰۲..... ۲-۲-۱-۲-۳. مبانی معرفت‌شناسی درباره تصدیقات
- ۱۰۴..... ۱-۲-۲-۱-۲-۳. انواع یقینیات
- ۱۰۶..... ۲-۲-۱-۲-۳. ارتباط نظریات علمی با سایر علوم و جامعه
- ۱۰۷..... ۱-۲-۲-۲-۱-۲-۳. رابطه نظریات علمی با سایر علوم
- ۱۰۷..... ۲-۲-۲-۱-۲-۳. ارتباط نظریه علمی با جامعه

- ۲-۲-۳. علیّت در حکمت صدرایی..... ۱۰۹
- ۱-۲-۳. تعریف علیّت..... ۱۰۹
- ۲-۲-۳. مفاد اصل علیّت..... ۱۱۱
- ۳-۲-۳. مبدا تصویری و تصدیقی اصل علیّت..... ۱۱۲
- ۱-۳-۲-۳. مبدا تصویری علیّت..... ۱۱۳
- ۲-۳-۲-۳. مبدا تصدیقی اصل علیّت..... ۱۱۵
- ۴-۲-۳. ملاک نیازمندی معلول به علت..... ۱۱۷
- ۵-۲-۳. تحلیل حقیقت ربط علی..... ۱۱۹
- ۱-۵-۲-۳. دیدگاه عرفانی ملاصدرا..... ۱۲۱
- ۲-۵-۲-۳. نظریه وجود رابطه، نفی علیّت یا ترقیق آن..... ۱۲۲
- ۳-۵-۲-۳. دیدگاه فلسفی ملاصدرا..... ۱۲۵
- ۶-۲-۳. اصول فرعی قانون علیّت..... ۱۳۰
- ۱-۶-۲-۳. اصل ضرورت علی..... ۱۳۰
- ۲-۶-۲-۳. قاعده سنخیت..... ۱۳۱
- ۷-۲-۳. تقسیمات علت..... ۱۳۲
- ۱-۷-۲-۳. علت حقیقی و علت اعدادی..... ۱۳۳
- ۲-۷-۲-۳. علل قوام(داخلی) و علل وجود(خارجی)..... ۱۳۴
- ۳-۷-۲-۳. علت مادی و علت صوری..... ۱۳۴
- ۱-۳-۷-۲-۳. مسبوقیت هر حادثی به ماده و قابل..... ۱۳۵
- ۲-۳-۷-۲-۳. رابطه تکوینی قوه و فعل و ثبوت وجودی فعلیه‌های ممکن شی در ماده..... ۱۳۷
- ۳-۳-۷-۲-۳. شوق ماده به صورت..... ۱۳۸
- ۴-۷-۲-۳. علت فاعلی و علت غایی..... ۱۴۳
- ۱-۴-۷-۲-۳. اقسام فاعل..... ۱۴۴
- ۲-۴-۷-۲-۳. غایت‌مندی تمام فعالیت‌های هستی..... ۱۴۶
- ۸-۲-۳. علیّت و اختیار..... ۱۴۸
- ۳-۳. روش تبیین بر اساس نگرش صدرایی به علیّت..... ۱۵۰
- ۱-۳-۳. روش‌های تبیین از منظر حکمت صدرایی..... ۱۵۱
- ۱-۱-۳-۳. علم حضوری و شهود..... ۱۵۲
- ۲-۱-۳-۳. برهان عقلی..... ۱۵۲
- ۱-۲-۱-۳-۳. برهان عقلی محض..... ۱۵۳
- ۲-۲-۱-۳-۳. برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی..... ۱۵۵
- ۱-۲-۱-۳-۳. تبیین در موضوعات طبیعی..... ۱۵۵
- ۱-۱-۲-۱-۳-۳. تبیین حدوث صفات و ویژگی‌های اشیاء..... ۱۵۷
- ۲-۱-۲-۱-۳-۳. تبیین حدوث صور نوعیه و فعلیه‌های جدید..... ۱۵۸
- ۲-۲-۱-۳-۳. تبیین کنش‌های انسانی..... ۱۶۳
- ۲-۳-۳. علیّت، تبیین و موضع انتقادی..... ۱۶۵
- ۳-۳-۳. تبیین و صدق..... ۱۶۹
- ۱-۳-۳-۳. چند احتمال درباره کبرای قیاس در تجربیات و ارزیابی آن‌ها..... ۱۷۰
- ۲-۳-۳-۳. امکان تصحیح تعمیمات تجربی نسبت به آثار باطبع شیء..... ۱۷۳

۱۷۳	۳-۳-۳. بررسی امکان تصحیح تعمیمات تجربی نسبت به علّیت شرایط اعدادی
۱۷۴	۳-۳-۳-۱. تردید در توانایی حس و تجربه در شناخت رابطه علی
۱۷۴	۳-۳-۳-۱. تردید در اصل شناخت علّیت توسط حس و تجربه
۱۷۵	۳-۳-۳-۲. تردید در شناخت علت تامه توسط حس و تجربه
۱۷۶	۳-۳-۳-۲. تشکیک در امکان تعمیم و ارائه قانون کلی از طریق مشاهدات جزئی
۱۷۹	۳-۳-۴. قانون علیّی در حکمت صدرایی
۱۸۲	۳-۴. جمع‌بندی روی‌کرد تبیینی حکمت متعالیه
۱۸۴	فصل ۴: مقایسه علّیت و تبیین در حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی.....
۱۸۵	مقدمه
۱۸۵	۱-۱. مقایسه در سطح مبانی
۱۸۵	۱-۱-۴. مقایسه مبانی هستی‌شناختی دو دیدگاه
۱۸۵	۱-۱-۱-۴. واقع‌گرایی
۱۸۷	۱-۱-۲. نسبت دو دیدگاه با متافیزیک یا هستی‌شناسی
۱۸۸	۱-۱-۳. تغییرات جوهری از منظر دو دیدگاه
۱۸۹	۱-۱-۴. نفی اتمیسم
۱۹۰	۱-۱-۵. مقایسه مفاهیم ساختار درونی / صورت نوعیه
۱۹۳	۱-۱-۶. نظام طولی واقعیات
۱۹۴	۱-۲. مقایسه مبانی معرفت‌شناختی دو دیدگاه
۱۹۴	۱-۲-۱. تحلیل هر یک از دو دیدگاه درباره معرفت
۲۰۰	۱-۲-۲. امکان معرفت صادق
۲۰۵	۱-۲-۳. روی‌کرد کلی دو دیدگاه در جستجوی واقعیّت
۲۰۹	۲-۲. مقایسه در سطح علّیت
۲۰۹	۱-۲-۴. یک‌پارچگی جهان و نفی صدفه
۲۱۱	۲-۲-۴. اصل علّیت
۲۱۴	۲-۲-۳. نفی تصوّر هیومی و کانتی از علّیت
۲۱۴	۲-۲-۱. نقد حکمت صدرایی بر آراء هیوم و کانت
۲۱۵	۲-۲-۲. نقد رئالیسم انتقادی بر آراء هیوم و کانت
۲۱۶	۲-۲-۴. ضرورت وجود قابلیت و استعداد برای حدوث فعلیّت‌ها
۲۱۷	۲-۲-۵. نقش علل اعدادی در فعلیّت دادن به قابلیت‌ها
۲۱۹	۲-۲-۶. اصل سنخیت علیّی و معلولی
۲۱۹	۲-۲-۷. اصل ضرورت علیّی
۲۲۰	۲-۲-۸. شناخت علت تامه و علت منحصره
۲۲۰	۲-۲-۹. مقایسه علل چهارگانه
۲۲۲	۲-۲-۱۰. نقش علیّی دلیل و انگیزه (علّت غایی) در صدور کنش
۲۲۳	۳-۴. مقایسه در سطح تبیین
۲۲۳	۳-۴-۱. الگوی تبیینی هر یک از دیدگاه

۲۲۳ ۱-۳-۴. الگوی تبیینی رئالیسم انتقادی
۲۲۳ ۲-۱-۳-۴. الگوی تبیینی حکمت صدرایی
۲۲۴ ۱-۲-۱-۳-۴. پس‌کاوی، الگوی مناسب در تبیین قابلیت‌های موضوعات از منظر حکمت صدرایی
۲۲۵ ۲-۲-۱-۳-۴. سازگاری تبیین پس‌کاوی با میانی هستی‌شناسی حکمت صدرایی
۲۲۵ ۳-۲-۱-۳-۴. سازگاری تبیین پس‌کاوی با میانی معرفت‌شناسی حکمت صدرایی
۲۳۰ ۲-۳-۴. هدف علم
۲۳۲ ۳-۳-۴. امکان موضع انتقادی
۲۳۶ نتیجه‌گیری و پیشنهادها
۲۳۶ نتیجه‌گیری
۲۳۹ پیشنهادها
۲۴۲ منابع و مآخذ
۲۴۲ کتابها
۲۴۵ مقالات

فصل ۱: کلیات تحقیق و مفاهیم

مقدمه

در این فصل به کلیات تحقیق و مفاهیم موجود در پایان‌نامه اشاره کرده ، روند و سیر کلی مباحث را مطرح می‌کنیم. سؤالات اصلی و فرعی ، پیشینه تحقیق، ضرورت و اهمیت و اهداف تحقیق ، روش و ساختار مباحث و همچنین مفاهیم اصلی مورد استفاده در این تحقیق ، عناوینی است که به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۱. کلیات تحقیق

این قسمت به بیان کلیات پژوهش حاضر اختصاص دارد. ابتدا مسئله‌ی مورد تحقیق مورد توجه قرار می‌گیرد و در ادامه به پیشینه‌ی مسئله‌ی مورد نظر در این تحقیق پرداخته و ضرورت و اهمیت مسئله را از نظر می‌گذرانیم. سپس ضمن طرح اهداف پژوهش حاضر ، روش و ساختار مباحث مطرح شده در تحقیق را بیان خواهیم نمود.

۱-۱-۱. طرح مسئله

اصل علیت به عنوان یک اصل کلی و عام ، مورد استناد همه‌ی علوم است که درباره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کند و اساساً محور تلاش‌های علمی ، تبیین پدیده‌ها از طریق کشف روابط علی میان آن‌هاست. از این رو به نظر می‌رسد هر موضع فلسفی درباره آن ، دلالت‌های صریحی در تبیین پدیده‌ها از جمله پدیده‌های اجتماعی دارد. به همین علت هر یک از مکاتب فلسفی مختلف ، مبتنی بر یک دسته از مبانی و پیش‌فرض‌ها ، تعریفی خاص از علیت ارائه داده‌اند و بر اساس آن تعریف ، روی‌کرد ویژه‌ای در تبیین پدیده‌ها اخذ نموده‌اند.

در این میان حکمت صدرایی در بحث از این اصل مباحث عمیقی را مطرح کرده است که اگر چه به ابعاد فلسفی آن توجه لازم شده است ولی توجه چندانی به لوازم و دلالت‌های آن در تبیین پدیده‌ها نشده است. از سوی دیگر مکتب رئالیسم انتقادی که از جمله مکاتب فعالی است

که با تحلیل فلسفی خاص از علّیت، روی‌کرد ویژه‌ای درباره تبیین پدیده‌ها مطرح نموده و به طور نسبی در میان فیلسوفان علم و فیلسوفان اجتماعی مقبولیت یافته است.

در این تحقیق برآنیم تا با بازخوانی اصل علّیت از موضع صدرایی در قیاس با رئالیسم انتقادی و تعمق در مبانی و پیش‌فرض‌های آن، دلالت‌های آن را در تبیین پدیده‌ها از جمله پدیده‌های اجتماعی رصد نموده و در ضمن زمینه ارزیابی دیدگاه فوق را از موضع صدرایی فراهم کنیم.

۱-۱-۲. پرسش‌های تحقیق

پژوهش حاضر با مجموعه سؤالاتی آغاز شده است که در ادامه به پرسش اصلی تحقیق، همچنین پرسش‌های فرعی آن می‌پردازیم.

۱-۱-۲-۱. پرسش اصلی

رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی درباره علّیت و تبیین پدیده‌ها چه وجوه اشتراک و وجوه اختلافی دارند؟

۱-۱-۲-۲. پرسش‌های فرعی

پرسش‌های فرعی تحقیق بدین شرح است:

۱. نگرش رئالیسم انتقادی به علّیت چیست؟
۲. نگرش رئالیسم انتقادی به علّیت چه دلالت‌هایی در تبیین پدیده‌ها دارد؟
۳. دیدگاه مکتب حکمت صدرایی نسبت به علّیت چیست؟
۴. دیدگاه حکمت صدرایی نسبت به علّیت چه لوازمی در تبیین پدیده‌ها دارد؟
۵. اشتراکات و افتراقات این دو دیدگاه چیست؟

۱-۱-۳. پیشینه تحقیق

هر چند پرداختن به اصل علّیت سابقه و قدمت دیرین دارد و یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی تاریخ فلسفه می‌باشد به گونه‌ای که هر یک از فیلسوفان به نوعی بدان پرداخته‌اند و در میراث فلسفی ما خصوصاً حکمت متعالیه به بلوغ رسیده است اما علی‌رغم غنای این مباحث اولاً با روی‌کردهای موجود در غرب کم‌تر مورد مقایسه قرار گرفته است و ثانیاً به دلالت‌های این

دیدگاه در تبیین پدیده‌ها توجه چندانی نشده است. در این میان «رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی» عنوان مقاله‌ای است که دکتر حمید پارسا در آن به مقایسه کلی رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی پرداخته است. ایشان با اشاره به زمینه‌های وجودی معرفتی دیدگاه رئالیسم انتقادی در مجموع روی کرد آن به معرفت را روی کردی هرمنوتیکی می‌داند که ضمن پافشاری بر برخی اصول رئالیسم در صدد است جهت‌گیری مکتب فرانکفورت را در نقد نگرش پوزیتیویستی به علم دنبال کند و نویسنده در ادامه به طرح پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی این دیدگاه و بررسی آن‌ها پرداخته است.

این مقاله هر چند به مقایسه دو دیدگاه پرداخته است و به ویژه رئالیسم انتقادی را از منظر حکمت صدرایی مورد ارزیابی و نقد قرار داده است اما در این مقاله فرصت لازم برای مقایسه و ارزیابی تفصیلی دو دیدگاه برای نویسنده فراهم نبوده و بیش‌تر به پیش‌فرض‌های اولیه رئالیسم انتقادی توجه شده است. تحقیق حاضر بر آن است این مقایسه و ارزیابی را در سطح مسائل دو دیدگاه مطرح نموده و در یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه هر دو دیدگاه یعنی علیت تمرکز یابد.

کتاب دیگری که به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه فلاسفه مسلمانان و فلاسفه غرب درباره علیت پرداخته است کتاب علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و تجربه‌گرا نوشته دکتر عین الله خادمی است که از سوی بوستان کتاب منتشر شده است. نویسنده در این کتاب مباحث خود را در سه بخش ارائه نموده است. ابتدا دیدگاه فیلسوفان مسلمان و تجربه‌گرا را درباره علیت در دو بخش مجزا مطرح نموده است و در بخش سوم به مقایسه و نقد آن پرداخته است. این کتاب توانسته است با طرح مقایسه‌ای دو دیدگاه به نقد دیدگاه فلاسفه تجربه‌گرا درباره علیت بپردازد با این وجود اولاً نگاهی کلی به نظرات دو دیدگاه داشته است و سعی نموده است به همه نظرات از جمله متکلمان، فلاسفه مشاء، ملاصدرا، امام فخر رازی، جان لاک، بارکلی و هیوم بپردازد. ثانیاً به دلالت‌های دیدگاه فلسفی طرفین در تبیین پدیده‌ها توجه نداشته است. و ثالثاً دیدگاه فلاسفه تجربه‌گرا را محور مباحث خود قرار داده است؛ نه دیدگاه طرفداران رئالیسم انتقادی.

رنالیسم انتقادی بحث از علّیت را کانون توجّه خود قرار داده است و فیلسوفان فعال در این عرصه، روی بسکار، اندرو کولیر، اندرو سایر و ... با تحلیل فلسفی این اصل و توجّه به دلالت‌های آن در تبیین پدیده‌ها، روی‌کرد جدیدی را در عرض تفسیرگرایی و علم‌گرایی ارائه نموده‌اند. آندرو سایر در فصل سوم و پنجم از کتاب خود با عنوان «روش در علوم اجتماعی» به طرح دیدگاه خود درباره علّیت پرداخته است این کتاب توسط دکتر عماد افروغ ترجمه و توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی منتشر شده است.

به نظر می‌رسد بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای میان دیدگاه فوق و دیدگاه حکمت صدرایی بتواند به درک عمیق‌تر و احیاناً طرح برخی نکات انتقادی نسبت به آن بیانجامد.

۱-۱-۴. اهمیت و ضرورت تحقیق

پرداختن به این مساله از جهات مختلفی دارای اهمیت است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (أ) اهمیت و جایگاه اصل علّیت در میان مباحث روشی؛ با توجّه به این که محور تلاش‌های علمی کشف روابط علیّی میان پدیده‌هاست و ارتباط آشکاری میان تحلیل فلسفی این اصل و تبیین پدیده‌ها وجود دارد، بحث از علّیت در میان مباحث روشی جایگاه ویژه‌ای دارد. (ب) از سوی دیگر یکی از لوازم بومی‌شدن علوم، بازخوانی اصول و مبانی علوم از موضع میراث اسلامی است. از این رو ضرورت دارد موضع حکمت صدرایی درباره اصل علّیت و دلالت‌های آن، مورد توجّه جدی قرار گیرد تا روی‌کرد ویژه این دیدگاه در تبیین پدیده‌ها معرفی گردد. از این منظر این تحقیق گامی هرچند کوتاه و لرزان در جهت بومی کردن علوم تلقی خواهد شد. (ج) هم چنین می‌توان اذعان کرد که مطالعات تطبیقی می‌تواند ظرفیت‌ها و نقاط قوت تراث اسلامی را به نمایش گذارد و زمینه ارزیابی دیدگاه رقیب را فراهم سازد.

۱-۱-۵. اهداف تحقیق

هدف نهایی تحقیق حاضر، دست‌یابی به الگوی تبیینی متناسب با مبانی فلسفی حکمت متعالیه در باب علّیت است؛ بی‌شک این، هدفی نیست که بتوان در کوتاه مدت به همگی ابعاد آن دست یافت و نگارنده نیز چنین ادعایی ندارد؛ خصوصاً آنکه نگارنده، بضاعتی بسیار ناچیز دارد.

اما یکی از گام های لازم برای رسیدن به این هدف، مقایسه‌ی مبانی حکمت صدرایی با سایر روی‌کردها است و این هدف دور از دسترس به نظر نمی رسد. بنابراین هدف قابل وصول این تحقیق، مقایسه‌ی این دو روی‌کرد در مسأله‌ی علّیت است.

در گام بعد هدف آن است که با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه خصوصاً با عنایت به تحلیل او از علّیت، الگویی از تبیین معرفی شده و با تأمل در الگوی تبیینی رئالیسم انتقادی وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها در سطح تبیین نیز روشن گردد.

۱-۱-۶. روش تحقیق

روش به کار رفته در این تحقیق در مرحله جمع‌آوری اطلاعات، روش کتاب‌خانه‌ای است و در مرحله تجزیه و تحلیل اطلاعات، از روش عقلی - تحلیلی بهره می‌بریم.

۱-۱-۷. سازمان‌دهی تحقیق

این تحقیق در سه فاز انجام می پذیرد؛ ابتدا علّیت و تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی مورد توجه قرار می گیرد. در فاز دوم علّیت و تبیین از دیدگاه حکمت متعالیه مطرح می شود و در نهایت دو دیدگاه درباب علّیت و تبیین مقایسه می گردند. هر فاز از تحقیق در یک فصل ارائه خواهد شد.

البته به جهت تأثیر مستقیم مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی طرفین در مسأله‌ی علّیت و همچنین الگوی تبیینی آن‌ها، در آغاز دو فصل آتی، به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دو دیدگاه خواهیم پرداخت، و در فصل آخر نیز این مبانی مورد توجه خواهد بود.

۱-۲. مفاهیم

درآغاز راه، مفاهیم کلیدی عنوان تحقیق اجمالاً توضیح داده می‌شود؛ هر چند ممکن است برخی از این مفاهیم، در فصل‌های بعدی به صورت مفصل توضیح داده شود. مفاهیم مورد نظر در این بخش عبارت اند از علّیت، تبیین، حکمت صدرایی، رئالیسم انتقادی.

۱-۲-۱. علیت

علیت و معلولیت از جمله مفاهیمی است که هر کس تصویری از آن در ذهن دارد و آن عبارت است از این که از دو شیء معین یکی را "به وجودآورنده" و دیگری را، "به وجودآورده" شده و "اثر" می شناسد.^۱ بنابراین علیت به معنای "به وجود آوری"، "تولید" و "تأثیرگذاری" و معلولیت به معنای "تأثیر پذیری" و "قبول ایجاد" نیاز به تعریف ویژه ای ندارند. البته درباره چگونگی دست یابی به این مفاهیم مباحثی مطرح است در فصل های آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱-۲-۲. تبیین

تحقیقات علمی با سه سؤال عمده روبرو هستند: چیستی، چرایی و چگونگی؛ پرسش از چیستی در راستای کشف و توصیف ویژگی های پدیده ها است. پرسش از چگونگی در راستای تغییر و دخالت کردن است؛ مثلاً چگونه می توان جلوی تغییر شیء X را گرفت؟ اما سوال از «چرایی» به «تبیین» پدیده مربوط می گردد.^۲ یا به عبارت دیگر، «تبیین» پاسخ به سوال «چرا» است. سوال «چرا» غالباً^۳ برای طلب علت است.^۴ بنابراین می توان گفت «تبیین» پاسخ به سوال از علت شیء یا بیان چرایی آن است و به صورت صریح تر، «تبیین»، بیان علت یک امر است.^۵

بنابراین کشف و تعیین علت یا علت هایی که در در تحقق خارجی یک پدیده مؤثرند را تبیین گویند. اما توجه به این نکته لازم است که رهیافت های مختلفی نسبت به جستجوی علت ها

-
- ۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۴۶.
 - ۲- نورمن بلیکی، پارادایم های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه و تدوین و مقدمه سیدحمیدرضا حسینی و محمد تقی ایمان و مسعود ماجدی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱، ص ۲۴۶.
 - ۳- گاه برای طلب دلیل به کار می رود.
 - ۴- بلکه همواره سوال از علت است زیرا سوال از دلیل هم در واقع به سوال از علت باز می گردد. یعنی علت یک حادثه گاه امری ذهنی (دلیل) و گاه امری خارج ذهنی است.
 - ۵- احد فرامرزی قراملکی، روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چاپ اول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵، صص ۱۸۶-۱۸۷.

وجود دارد که الگوهای^۱ مختلف استقرایی، فرضی - قیاسی (ابطال‌گرایی پوپری)، پس‌کاوی و استفهامی را رقم زده‌اند.^۲

۱-۲-۳. رئالیسم انتقادی

رئالیسم انتقادی جریان به طور عمده شناخت‌شناسی است که در مواجهه با رئالیسم تجربی و ایدئالیسم استعلایی در حوزه‌ی مطالعات طبیعی و عینیت‌گرایی خام و نسبی‌گرایی رادیکال در حوزه‌ی مطالعات اجتماعی مطرح شد و به مثابه راهی برای حفظ واقع‌گرایی فراسوی اثبات‌گرایی و نسبی‌گرایی رادیکال تلقی می‌شود. این جریان در دهه‌ی هفتاد میلادی با محوریت روی بسکار بنیان نهاده شد و با اهتمام همکاران وی یعنی مروین هارتویگ، مارگارت آرچر، پیترو منیکاس، آندرو سایر، آندرو کالیر، تد بتون، یان کرایب و ... بسط یافت. رئالیسم انتقادی، رئالیسم استعلایی، طبیعت‌گرایی انتقادی، رئالیسم انتقادی دیالکتیک، رئالیسم انتقادی دیالکتیک استعلایی و فلسفه‌ی فراواقعیت، عناوین مختلفی است که با آن‌ها از این جریان یاد می‌شود.^۳

۱-۲-۴. حکمت صدرایی

حکمت صدرایی، نظام فلسفی است که با صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی مشهور به صدرالمتهین آغاز شده و در ادامه با محوریت دیدگاه‌های ایشان، توسط فیلسوفان پس از او شرح و بسط یافته و یا مورد بررسی قرار گرفته است و چه بسا در این مسیر تحولاتی پیدا کرده است. بنابراین مراد از حکمت صدرایی خصوص دیدگاه‌های ملاصدرا در مباحث فلسفی نیست بلکه مراد جریان فلسفی است که با وی در عرض فلسفه مشاء و اشراق، تحت عنوان «حکمت متعالیه» شکل گرفته و در ادامه با تلاش‌ها و نوآوری‌های فیلسوفان و حکیمانی هم‌چون ملاهادی سبزواری و در دوره معاصر علامه طباطبایی بر غنای آن افزوده شده است و این تلاش‌ها توسط شاگردان ایشان ادامه دارد.

۱- چون به صورت مستقیم به بحث ما ارتباط ندارند از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم. البته چون الگوی مورد نظر رئالیسم انتقادی «پس‌کاوی» است، در فصل مربوطه طرح خواهد شد.

۲- نورمن بلیکی، ص ۲۴۶.

۳- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، رئالیسم انتقادی، مقدمه‌ی عماد افروغ، چاپ اول، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲، صص ۱۴ - ۱۵ (مقدمه‌ی عماد افروغ)

فصل ۲: علّیت و تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی

مقدمه:

در این فصل، علیّت و تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی مورد توجه است. رئالیسم انتقادی روی‌کردی در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی است که با روی بسکار شناخته می‌شود، این روی‌کرد به مثابه راهی برای حفظ واقع‌گرایی و وعده‌های رهایی‌بخشی علم از اثبات‌گرایی و نسبی‌گرایی تلقی می‌شود که از جانبی سعی در حفظ ادعای علم درباره‌ی عینیت و حقیقت دارد و خواهان آن است که علوم را از نسبی‌گرایی برهاند و از جانب دیگر از عینیت‌گرایی خام پوزیتیویستی احتراز کرده، علم‌گرایی و وحدت کامل روش‌های علمی را تایید نمی‌کند و اثبات‌گرایی را به نفع نظریه‌ی رهایی‌بخش علم که هم تبیینی و هم تفسیری باشد، انکار می‌کند.^۱ یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های این روی‌کرد حمایت از امکان تبیین علی است و بلکه به امکان ارائه تبیین‌های عمیق و بی‌پایان اعتقاد دارد بدین لحاظ یکی از مباحث مورد توجه در این روی‌کرد، مباحث مربوط به «علیّت» است. رئالیست‌های انتقادی با طرح مفهوم خاصی از علیّت، الگوی ویژه‌ای از تبیین را معرفی می‌کند. مفهوم مورد نظر این دیدگاه از علیّت، در تقابل با مفهوم هیومی و کانتی از علیّت قرار دارد و به اقتضای این تقابل، مباحث مربوط به علیّت با نقد این دو نظریه آغاز می‌شود. از همین رو در نوشتار حاضر نیز بعد از مرور دیدگاه هیوم و کانت مطرح خواهد شد.

به طور خلاصه در این فصل برآنیم دربابیم اولاً از منظر رئالیسم انتقادی چه تحلیلی از علیّت ارائه می‌شود و ثانیاً متناسب با این تحلیل از علیّت چه الگویی از تبیین مطرح می‌گردد. بدین منظور ابتدا به بررسی اجمالی علیّت پیش از رئالیسم انتقادی می‌پردازیم؛ در این بخش

۱- گرارد دلانتی، علم اجتماعی فراسوی تعبیرگرایی، و واقع‌گرایی، محمد عزیز بختیاری، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴، ص ۷۵.

دیدگاه هیوم و کانت مورد توجه قرار می‌گیرد. در ادامه رئالیسم انتقادی را از سه منظر مبانی نظری ، تحلیل علیت و الگوی تبیینی مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱-۲. علیت پیش از رئالیسم انتقادی

علیت به عنوان یکی از مبنایی‌ترین اندیشه‌های انسانی در طول تاریخ علم و فلسفه مورد توجه اندیشندان بوده است و از این رو جستجوی این اندیشه در تاریخ علم و فلسفه ، خود موضوعی مستقل برای پژوهش است. به نظر می‌رسد آنچه از زاویه مورد نظر در تحقیق پیش رو ضرورت دارد ، طرح دیدگاه‌هایی در باب علیت است که به مثابه نقاط عطف در فلسفه ، نظریات فلسفه علم و خود نظریات علمی را تحت تأثیر قرار داده و رئالیسم انتقادی نیز در گفتگو و چالش با آن دیدگاهها ، نگاه ویژه‌ی خود را مطرح ساخته است.

از میان فیلسوفان غرب ، دو متفکر ، همواره مورد توجه بوده‌اند و دیدگاه‌های آن‌ها تأثیری قاطع بر فلاسفه بعد از خود داشته است و از قضا آراء آن‌ها درباره علیت ، فلسفه علم و علم را تحت تأثیر قرار داده است و بلکه می‌توان نظریات مختلف فلسفه علم را بر اساس دیدگاه کلی این دو متفکر ، دسته‌بندی کرد : هیوم و کانت.

از این رو در تحقیق حاضر به عنوان نقطه شروع ، دیدگاه این دو فیلسوف در باب علیت مطرح می‌شود تا در ادامه بتوان به نقاط مورد اختلاف رئالیسم انتقادی با این دو فیلسوف دست یافت.

۱-۱-۲. علیت از دیدگاه هیوم

هیوم در ارتباط با مسأله‌ی علیت دو ادعای اساسی دارد:

۱ - اصل علیت یعنی اعتقاد به وجود روابط ضروری میان امور واقع ، القای موهوم و کاذب ذهن است زیرا هیچ یک از مفاهیم علت ، معلول و رابطه ضروری (ضرورت) پایه حسی و تجربی ندارد. تجربه حسی جز تقارن و تعاقب را نمی‌یابد.

۲- منشأ اعتقاد به علیت ، مشاهده تقارن‌ها و تعاقب‌های ثابت اما تصادفی است. به این معنا که روابط تقارنی و تعاقبی به صورت روابط ضروری القا می‌شوند.

هیوم مبتنی بر نظریه معنای "لاک" و براساس موضعی تجربه‌گرایانه معتقد است کلمات از آنجا واجد معنا می‌شوند که "نماینده" تصورات‌اند و در ارتباطات نیز به عنوان واسطه‌های انتقال عمل می‌کنند. و تصورات که ذهن در تفکر از آن‌ها استفاده می‌کند، تنها از طریق تجربه به دست می‌آیند و هیچ تصویری نیست که از طریق تجربه وارد ذهن نشده باشد. به عبارت دیگر، محتوای هر تصویری تنها با ارجاع به تجربه آشکار می‌شود. همچنین با تفکیک میان انطباعت حسی و تصورات در میان محتویات ذهن، معتقد است: محتویات ذهن و آگاهی ما یا ۱- *انطباعات* یعنی ادراکات ناشی از تأثرات حسی است؛ نظیر آنکه با حس "اسبی" را ادراک کنیم. و یا ۲- *تصورات* اند؛ یعنی مفاهیمی که به یک تجربه حسی ارجاع می‌دهند که معنای آنرا تشکیل می‌دهد. مانند آنکه به "اسبی" بیان‌دیشیم که در این صورت، تصویری را فراخوانده‌ایم که به تجربه حسی "اسب" ارجاع می‌دهد. انطباعات، محتویات حسی ذهن و سرچشمه معرفت‌اند و تصورات، محتویات فاهمه محسوب شده و نسخه‌های رنگ و رو رفته و ضعیفی از محتویات تجربه حسی‌اند. تصور جزئی، جز از طریق "کمرنگ شدن" انطباعاتی که تصویر آن است، حاصل نمی‌شود. تصورات کلی نیز، کلیت خود را از طریق ارتباط با طبقه‌ای از تصورات جزئی به دست می‌آورد که هریک چیزی نیستند جز انطباعات حسی‌ای که خفیف و رنگ و رو رفته که بیرون از ذهن اندیشیده، هیچ "واقع"‌ای ندارند.^۱ هیوم در این باره می‌گوید: «کلیه تصورات ما رونوشتی از تأثرات (انطباعات) حسی‌اند.»^۲ مبتنی بر این موضع معرفت‌شناختی، معانی الفاظ، صورت‌های محسوس ذهنی است که از تجربه حسی نشأت گرفته‌اند و از این رو معیار معناداری الفاظ نیز این است که لفظ منشأیی در ادراکات حسی داشته باشد. هیوم بر آن است که «وقتی درباره اصطلاح فلسفی معینی شک می‌کنیم که آیا آن لفظ دارای معنای محصل است یا نه، کافی است تحقیق کنیم که تصور مفروض آن از کدامیک از تأثیرات ذهنی گرفته شده است. اگر منشأ آن تصور را در ادراکات حسی کشف نکردیم، شک ما درباره مهمل بودن آن تقویت می‌شود.»^۳

۱- راجر اسکروتن، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷-۲۱۹ و ص ۱۵۹ و صص ۱۵۴-۱۵۵.

۲- به نقل از عین الله خادمی، علّیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا، تهیه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸، ص ۳۰۰.

۳- همان، ص ۳۲۲.

تصدیق ، برقراری ارتباط میان تصورات است که بصورت گزاره‌هایی بیان می‌شوند. موضوعات و اموری که متعلق معرفت تصدیقی انسان قرار می‌گیرند دو دسته اند : (۱) نسبت بین تصورات ؛ (۲) امور واقع ؛ شناخت نسبت‌های میان تصورات ذهنی از طریق فراهم آوردن چند تصور و بررسی مستقیم آن‌ها به صورت شهودی و ذهنی حاصل می‌شود و بصورت گزاره‌هایی به اصطلاح منطقی انعکاس می‌یابند ؛ شناخت امور واقع تنها از طریق تجربه ممکن است و در قالب قضایای واقعی یا تجربی منعکس می‌گردند.

بدین ترتیب گزاره های معنی دار هم دو دسته خواهد بود :

(۱) قضایای منطقی ؛ که ناظر به نسبت‌های میان تصورات بوده ، روابط انتزاعی میان تصورات حاضر در ذهن را بیان می‌کنند . این دسته از قضایا ، صرفاً با فعالیت ذهنی و بدون رجوع به عالم واقع حاصل می‌شوند و ضرورت صدق‌شان را به نحو بدهاقت درک می‌کنیم زیرا انکار آن مستلزم تناقض است.

(۲) قضایای تجربی ؛ که ناظر بر امور واقع بوده و روابط میان امور واقع را بیان می‌کنند اما صدق‌شان ضروری نیست. تصورات بیان شده در این قضایا محتوای‌شان را نهایتاً از انطباعات می‌گیرند ؛ بنابراین بر هیچ امر واقع ، برهان پیشینی ممکن نیست .^۱

نسبت به امور واقع ، از سه طریق تجربی زیر می‌توان به تصدیق رسید :^۲

- ۱- از طریق انطباعات ؛ در زمان حال و نسبت به حوادث اکنون مثلاً تصدیق سردی یا گرمی هوا.
- ۲- یادآوری تصورات گذشته ؛ نسبت به حوادثی که در گذشته رویداده است.
- ۳- از طریق رسم یا عادت غریزی و طبیعی ؛ نسبت به حوادث و رخدادهایی که در آینده تحقق می‌یابد ؛ یعنی در صورت مشاهده‌ی تقارن یا تعاقب مکرر دو پدیده یا دو امر مختلف (X و Y) مثلاً حرارت و آتش ، ذهن ما ، صرفاً بنا به رسم و عادت طبیعی و غریزی از ظهور یکی به وجود دیگری پی‌می‌برد و در صورت مواجهه‌ی مجدد با آتش ، ذهن بر اساس عادت از آن انتظار حرارت خواهد داشت و معتقد خواهد شد چنین خواصی در آن‌ها وجود دارد که در صورت نزدیک شدن به آن ، این کیفیت ظاهر خواهد شد. این عقیده ، نتیجه‌ی یک عمل نفسانی - ذهنی

۱- راجر اسکروتن ، صص ۳۲۱-۳۲۰ ؛ عین الله خادمی، صص ۲۹۸.

۲- عین الله خادمی، صص ۲۸۹-۲۹۱.

انسان است که مانند سایر اعمال نفسانی مثل احساس محبت در وقت حصول نفع و لذت و یا کینه در هنگام زیان، غیر قابل اجتناب است؛ نوعی غریزه‌ی طبیعی که هیچ نوع استدلال یا عمل عقلانی، قادر به ایجاد یا منع از آن‌ها نیست.

با حفظ این مقدمات اینک به شرح دیدگاه هیوم درباره علّت می‌پردازیم: براساس مقدمه اول، هیوم به انکار روابط ضروری میان موجودات می‌پردازد و مدعی است هیچ رابطه ضروری میان موضوعات خارجی وجود ندارد. به این معنا که هیچ یک از موجودات، واجد هیچ نیرو یا خصلت ضروری نیستند که بتواند موجود دیگری را به نحو ضروری پدید آورد یا بر موجود دیگری تأثیر بگذارد. براساس نظریه تجربی شناخت که مورد قبول هیوم می‌باشد، اصل علّت به مثابه یک اصل ناظر بر امور واقع، زمانی معنادار است که از تصوراتی تشکیل شود که منشأی در انطباعات حسی داشته باشد. از آنجا که وقتی ما به وجود ارتباط علی میان وقایع حکم می‌کنیم (اصل علّت) و یکی را به واسطه دیگری تبیین می‌کنیم، منظورمان حکم به وجود نوعی "ارتباط ضروری" در جهان است پس مهم‌ترین عنصر علّت "رابطه ضروری میان علّت و معلول" است؛ یعنی وجود خواص ضروری در برخی موجودات برای ایجاد ضروری موجودات دیگر یا تأثیر بر آن‌ها. بنابراین باید تصور "خواص" و "نیروها" یا "قوه‌ها"ی ایجاد یا تأثیر و تصور "ارتباط ضروری" ریشه در انطباعات حسی داشته، مأخوذ از تأثرات باشد در حالی که بنظر نمی‌رسد یکی از اجزاء یا روابطی باشد که ما در تأثرات خود کشف می‌کنیم. یعنی نه جزئی موسوم به علّت را به صورت تأثر ادراک می‌کنیم و نه در هیچ یک از تجربه‌های ما چیزی به نام "ارتباط" وجود دارد که ما بتوانیم آنرا مانند یک کیفیت، مثلاً رنگ سبز احساس کنیم. همچنین در مطالعه‌ی مواردی مانند برخورد سنگ با شیشه و شکستن آن، همه‌ی آنچه می‌بینیم فقط اتصال دو شیء و توالی و تعاقب حوادث است. هر چند احساس می‌کنیم باید چیز دیگری (یعنی عامل یا خاصیتی) باشد، که علّت به واسطه آن، معلول را به وجود آورد. اما جز توالی و اتصال چیزی

نمی‌یابیم.^۱ و این ضرورت که میان اشیاء در نظر گرفته می‌شود (ضرورت علی) از خصوصیات تأثرات ما نیست زیرا ما هیچ ضرورت یا نیرویی را که حوادث را پدید آورد، ادراک نمی‌کنیم.^۲ پس هرچند به وجود نوعی ارتباط ضروری در جهان حکم می‌کنیم اما تصور چنین ارتباط ضروری، مبتنی بر خطاست زیرا منشأ حسی نداشته و هرگز نمی‌توان آن را اثبات کرد. آنچه در عالم واقع می‌توان مشاهده کرد، اقتران منظم وقایع است و نه بیشتر؛ یعنی اگر در شرایطی دو رخداد الف و ب به نحوی در پی هم اتفاق افتند که الف علت ب شناخته شود، در این رابطه میان الف و ب، جز این نسبت کلی توالی، چیز دیگری که ضامن "ارتباط ضروری" باشد مشاهده نمی‌کنیم؛ در واقع چیز دیگری نیست که مشاهده کنیم.^۳

بنابراین هیوم معتقد است هیچ ارتباط ضروری بر جهان حکم فرما نیست. با این وجود، ذهن از روی خطا به وجود نوعی ارتباط ضروری حکم می‌کند. «ضروری» چیزی است که در ذهن آدمی وجود دارد نه به عنوان کیفیت یا وصف اشیاء.^۴

سپس هیوم به تحلیل منشأ این اعتقاد ذهن (اعتقاد به "ارتباط ضروری اشیاء" یا "وجود روابط ضروری درعالم واقع") می‌پردازد. هیوم مبتنی بر مقدمه دوم بر این نظر است که «عادت ذهنی خاصی ما را به این نظر ترغیب می‌کند که تحت تأثیر مشاهدات گذشته از انطباع حسی یک واقعه ضرورتاً به فکر چیزی منتقل شویم که معمولاً در پی آن می‌آید. از همین تجربه‌ی "تداعی" است که تصور "ارتباط ضروری" حاصل می‌شود.»^۵ توضیح اینکه ذهن آدمی اگر یک بار ببیند که حادثه‌ای، حادثه دیگر را در پی دارد، نمی‌تواند قاعده کلی استنباط کند یا در موارد مشابه از دیدن حادثه‌ی اول به حادثه‌ی دیگر منتقل شود اما در صورتی که حادثه‌ی معینی همیشه و بطور مکرر مقرر به حادثه‌ی دیگری باشد یا در پی آن آید، ذهن بطور طبیعی و غریزی نسبت به این تقارن یا تعاقب عادت می‌کند در اثر حدوث این عادت ذهنی، در صورتی که حادثه‌ی اول

-
- ۱- ریچارد پاپکین - آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سید جلال مجتبیوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۸، صص ۳۱۳-۳۱۴.
 - ۲- همان، صص ۳۱۴-۳۱۳ و ص ۳۱۸؛ عین الله خادمی، ص ۳۲۲، ص ۳۰۰.
 - ۳- راجر اسکروتن، ص ۲۲۳.
 - ۴- ریچارد پاپکین - آروم استرول، ص ۳۱۹.
 - ۵- همان، ص ۲۲۴.

رخ دهد ، در ما نوعی انتظار روان شناختی نسبت به حادثه‌ی دوم شکل خواهد گرفت و بنا به عادت ، در انتظار حادثه‌ی دوم خواهیم بود ؛ به حادثه‌ی اول علت و به حادثه‌ی دوم معلول می‌گوییم و در ذهن نوعی پیوند و ارتباط ضروری پدید آمده و گمان می‌کنیم میان آن‌ها رابطه‌ای برقرار است ^۱ . بنابراین از این منظر آنچه را به جهان خارج نسبت می‌دهیم ریشه در طبیعت ما دارد . به این معنا که چون ذهن آدمی بصورت طبیعی به " تسلط و اشراف داشتن بر موضوعات " گرایش دارد ، همین تمایل طبیعی انسان موجب می‌شود فقط درباره تصوری با " قوت و شدت " فکر کنیم یا بدان معتقد شویم که با تأثیری که هم اکنون پیدا کرده است پیوسته باشد و ارتباط یابد . بنابراین پس از آنکه ارتباط دائمی دو تأثر را به اندازه کافی تجربه کردیم ، هر گاه یکی از "به‌هم‌پیوسته‌ها" در تجربه ما دوباره رخ داد ، مستقیماً به فکر " هم‌پیوسته‌ی دیگر ، کشانده می‌شویم ^۲ .

بدین ترتیب هیوم نتیجه می‌گیرد در عالم واقع ، فراتر از روابط تعاقبی و تقارنی هیچ ارتباط ضروری و پیوند عمیق و درونی میان علت و معلول وجود ندارد و منشأ اعتقاد به ارتباط درونی میان علت و معلول ، عادت ذهن است. بنابراین برخلاف تصور عرف عامه و حکما ، پیوند ضروری میان علت و معلول ، امری ذهنی بیش نیست ^۳ .

حاصل آنکه هیوم از طرفی بنابر تجربه‌گرایی مفاهیم و گزاره‌هایی را معنادار می‌داند که از راه حس و تجربه حاصل آید و معتقد است تنها منشأ علم ، حس و تجربه است و از طرف دیگر می‌داند که احساس ، علّیت را نمی‌یابد.

۲-۱-۲. علّیت از دیدگاه کانت

کانت به لحاظ اشتغال به مطالب علمی در دوره اول حیات علمی خود یعنی تا سال ۱۷۵۶ ، صحت و اعتبار تصور علمی از عالم در نظرش ، حقیقتی استوار مینمود ؛ خصوصاً در این دوره ، فیزیک نیوتن را آموخته بود و صحت و اعتبارش را قبول داشت و در این عقیده تا آخر پا برجا بود. از سوی دیگر مذهب اصالت تجربه هیوم دست‌یابی به یقین و تصدیقات ضروری و کلی را

۱- عین الله خادمی، ص ۲۹۱ و ص ۳۰۶ .

۲- ریچارد پاپکین - آروم استرول، ص ۳۱۷ ؛ راجر اسکروتن، ص ۲۲۵ .

۳- عین الله خادمی ، ص ۳۰۷

ناممکن مینمود.^۱ زیرا براساس ایده هیومی، اخذ ضرورت و کلیت مطلق از داده‌های تجربی ممتنع است و بنابراین ضرورت و کلیت در تصدیقات، بر حسب اصول تجربی محض قابل توجیه نخواهد بود. یعنی اگر علم، مطابقت ذهن با متعلقات خود باشد (یعنی ذهن برای علم به متعلقات خود باید با آن‌ها مطابق باشد)؛ چون در عین حال نمی‌توان در این متعلقات، به عنوان آنچه در تجربه داده شده، روابط ضروری یافت، پس چگونه می‌توانیم علوم و تصدیقات ضروری و کلی مطلق داشته باشیم؟! از این رو کانت درصدد پاسخ‌گویی به این چالش برآمد. او نقد عقل محض را منتشر ساخت. در این اثر، «کانت درباره معرفت ریاضی و علمی بحث می‌کند و سعی دارد که عینیت این معرفت را در مقابل اصالت تجربه هیوم موجه سازد و این کار را می‌خواهد به وسیله اصطلاح "انقلاب کپرنیکی" خود انجام دهد، یعنی این نظریه که اعیان با ذهن مطابقت می‌کند و نه بالعکس. نظر به اینکه ساختمان احساس و ذهن انسان ثابت است، همواره اشیاء و اعیان به طریق خاص و معینی در ما ظاهر می‌شوند. به این قرار، قادر می‌شویم احکام و تصدیقات کلی علمی صادر کنیم که نه فقط درباره تجارب بالفعل صادق اند بلکه نسبت به تجارب ممکن هم صدق می‌کنند.»^۲

کانت پیشنهاد می‌کند: «تا به حال فرض شده است که همه معرفت‌ها باید مطابق با متعلقات باشد... اکنون سعی می‌کنیم ببینیم که آیا اگر فرض کنیم که متعلقات باید با معرفت مطابقت یابند، در موضوع مابعدالطبیعه بهتر پیشرفت می‌کنیم یا نه؟»^۳ براساس انقلاب کپرنیکی کانت، اعیان برای اینکه متعلق علم و معرفت ما قرار گیرند، باید آن‌ها مطابق ذهن گردند نه برعکس. «آنچه او می‌گوید این است که نمی‌توان به اشیاء، معرفت پیدا کرد و اشیاء نمی‌توانند متعلق معرفت ما قرار گیرند مگر اینکه مقید به پاره‌ای شرایط پیشینی معرفت از جانب عامل معرفت گردند.»^۴

۱- فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۲، ج ۶، صص ۲۰۷-۲۰۶.

۲- همان، ص ۲۲۵.

۳- همان، ص ۲۴۱.

۴- همان.

۵- انقلاب کپرنیکی کانت متضمن این نیست که واقعیت، مبدل به ذهن انسان و تصورات آن شود یا ذهن انسان آنها را خلق می‌کند؛ از دیدگاه کانت، عین، آنگونه که بر تجربه آگاهی عرضه می‌شود (نه عین بدان صورت که فی نفسه هست) مثلاً

ذهن دارای صور شناسایی خاصی است که از جانب احساس و فهم انسانی، معین و مقدر است؛ یعنی ذهن فاعل شناسا به موجب ساختمان طبیعی خود به عنوان عامل معرفت، واجد این صور شناسایی است. اشیاء، زمانی متعلق علم و معرفت انسان قرار می‌گیرند که تحت این صور شناسایی قرار گیرند. بنابراین به یک معنا، حصول شناخت نسبت به اشیاء متوقف بر تطبیق آن‌ها با ذهن است. زیرا ذهن از طریق اطلاق صور شناسایی خود را بر مواد خام تجربه به شناخت نسبت به اشیاء دست می‌یابد.

توضیح اینکه، از دیدگاه کانت علم انسانی دارای دو منشأ است: ۱- حس؛ ۲- فهم؛ که هر دو از قوای ذهن انسانی می‌باشند. اعیان از طریق "حس" به ذهن عرضه و داده می‌شود و از طریق "فهم" اندیشیده می‌شوند.

قوهی احساس، قوهی تصور است؛ استعداد و ظرفیت قبول تصورات اعیان است به وسیلهی متأثر شدن از اعیان. و تصور حاصل از این فرایند، تصور حسی است. کانت معتقد است هرچند حواس در تماس با اشیاء خارجی، به وسیلهی آن‌ها مورد عمل قرار می‌گیرد و این عمل در قوهی تصویری انسان (حس) تأثیر می‌گذارد اما تصور حسی صرفاً، تأثرات پسینی حواس توسط اشیاء نیست بلکه متضمن ترکیب تأثرات با "زمان" و "مکان" به عنوان شهودات محض یا پیشین ذهنی است. یعنی ذهن انسان به نحو پیشین واجد صورت ذهنی "زمان" و "مکان" است و این دو صورت ذهنی، شرط لازم و پیشینی پیدایش تصورات حسی و صور انطباعی هستند به این صورت که ذهن در تماس حواس با اشیاء خارجی و تأثر حواس از اشیاء، با اعمال صور زمان و مکان، تأثرات یا احساس‌ها را در ارتباط با زمان و مکان در نظر می‌گیرد یعنی هر یک از تأثرات یا احساس‌ها را در زمان، یعنی در ترتب و توالی زمانی و یا در مکان یعنی در مجاورت مکانی، به دیگری ربط می‌دهد. به عبارت دیگر هر یک از تأثرات را در قالب ترتب و توالی زمانی یا مجاورت مکانی نسبت به دیگر تأثرات، منظم و مرتب می‌سازد. زیرا مثلاً یک احساس و تأثر یا قبل از دیگری می‌آید یا بعد از آن و یا هم‌زمان با آن.

یک درخت چون پیشتر تحت صور شناسایی ای که مبتنی بر ساختمان ذهن اند، قرار گرفته پس بوسیله ذهن انسان معین و مقدر شده است اما شیء فی نفسه، با قطع نظر از عامل معرفت وجود دارد و نمی‌توان گفت بوسیله ذهن انسان، مقدر می‌شود (فردریک چارلز کاپلستون، ص ۲۴۱-۲۴۲)

بنابراین تصورات حسی که توسط تجربه یا شهود حسی داده می‌شود و از آن‌ها آگاهی می‌یابیم، تأثراتی است که در ارتباط با زمان و مکان در نظر گرفته شده و در چارچوب آن‌ها مرتب و منظم گردیده‌اند؛ به اصطلاح "زمانیت" و "مکانیت" یافته‌اند. پس احساس‌ها صرفاً با اعمال زمان و مکان حاصل می‌شود. از داده‌های شهود حسی (تصورات) به جلوه‌ها یا نمودها تعبیر می‌شود.^۱

حصول معرفت انسانی علاوه بر قوه حس، متوقف بر فعالیت قوه‌ی فهم نیز می‌باشد. قوه‌ی فهم یا فاهمه، قوه‌ی تصدیق است. تصدیق، صدور حکم درباره‌ی تصوراتی است که به شهود در آمده‌اند؛ از طریق ترکیب تصورات و برقرای رابطه میان آن‌ها. حکم کردن به ارتباط میان تصورات، با به کارگیری یک دسته مفاهیم، حاصل می‌شود و بلکه از یک منظر «استفاده از یک مفهوم عبارت است از صدور یک حکم با آن مفهوم»^۲

با حفظ این مقدمه، کانت معتقد است صدور حکم درباره‌ی تصورات، به وسیله‌ی مفاهیمی صورت می‌گیرد که به صورت پیشین نزد ذهن حاضرند. این مفاهیم شروط پیشین حصول تصدیق اند. کانت بر این عقیده است که این مفاهیم خاصیت ذاتی ذهن بوده و به ساختمان ذهن مربوط می‌باشد یعنی فاهمه، واجد ساختاری از مقولات پیشینی است و ضرورتاً تصورات را به انحاء معینی، بر حسب این مقولات اساسی، ترکیب می‌کند در نتیجه هر تصدیق قائم به یک مفهوم پیشینی است. کانت نتیجه می‌گیرد که اگر فعالیت فاهمه، تصدیق: یعنی ترکیب تصورات (جلوه‌ها) و صدور حکم به وسیله‌ی مفاهیم است و اگر تصدیقات قائم به مفاهیم اند پس می‌توان از طریق بررسی شیوه‌های ممکن ترکیب تصورات و به عبارت دیگر از طریق بررسی انواع صور منطقی تصدیق و تحلیل ساختار منطقی احکام آن‌ها، به مفاهیم محض و پیشین فاهمه دست یافت.^۳

۱- همان، صص ۲۵۲-۲۵۷.

۲- حسین سوزنجی، بررسی انتقادی مسأله علیت نزد کانت، سروش اندیشه، سال ۴، شماره ۱۲ و ۱۳، زمستان ۱۳۸۳ و بهار ۱۳۸۴، ص ۱۷۲.

۳- فردریک چارلز کاپلستون، صص ۲۶۱-۲۶۲.

کانت با توجه به تقسیمات قضایا توسط منطقیون، به دسته بندی احکام تصدیقات از لحاظ کمیت، کیفیت، نسبت و جهت پرداخت. ذیل هر یک از وجوه فوق، سه نوع مختلف حکم را بیان کرد؛ بدین ترتیب جدولی از انواع تصدیقات یا اعمال منطقی تصدیق ارائه داده؛ به انواع دوازده گانه تصدیق و عمل منطقی رسید و متناظر با هر یک از انواع تصدیق، مقوله‌ی مربوط به آن را معرفی نمود.^۱

«در بحث نسبت، کانت متناظر با احکام حملی، شرطی و انفصالی، سه نوع نسبت را از هم تمییز می‌دهد: یکی نسبت موضوعی - محمولی، دوم نسبت مقدم و تالی و سومی نسبت دو چیز که یکی حتماً صادق و دیگر حتماً کاذب است ... [بدین ترتیب] به مقولات جوهر و عرض، علت و معلول و مشارکت می‌رسد»^۲

بنابر آنچه تا بدین جا شرح داده شد، از دیدگاه کانت مفهوم علیت (علت و معلول) یکی از مقولات ذهنی است که خاصیت ذاتی ساختار فهم انسان محسوب می‌شود. یعنی یکی از اعمال منطقی ذهن برقراری وابستگی علی میان پدیدارها است.

کانت در بحث شاکله‌سازی مقولات، در ارتباط با مقوله‌ی علیت نکات دیگری را بیان می‌کند. در ادامه با طرح شاکله‌سازی، به شاکله‌ی مقوله‌ی علیت می‌پردازیم.

دانستیم که فهم یا تصدیق (یعنی حکم کردن به ارتباط تصورات داده شده در تجربه‌ی حسی) به وسیله‌ی مفاهیم پیشین یا مقولات صورت می‌گیرد و این یعنی اطلاق مقولات بر جلوه‌ها یا داده‌های شهود حسی. سؤال قابل طرح، این است که بر چه اساسی داده‌های شهود حس تحت یک مقوله‌ی خاص قرار می‌گیرد؟ و چه چیز تعیین می‌کند که کدام مقوله بر چه داده‌هایی اطلاق گردد؟

کانت با طرح شاکله‌سازی در پی پاسخ به این سؤال است. وی بر آن است که شاکله‌های استعلایی مقولات، چیزهایی هستند که شرایطی را که تحت آن‌ها مقولات بر جلوه‌ها اطلاق می‌شوند، تعیین می‌کنند. «شاکله‌ها به طور کلی قاعده یا جریان عملی است برای [ترسیم و] ایجاد صور

۱- همان، ص ۲۶۴.

۲- حسین سوزنچی، صص ۱۷۲-۱۷۳.

ذهنی که مقوله‌ای را شکل می‌دهند یا محدود [و متعین] می‌سازد تا قابل اطلاق بر جلوه‌ها باشد^۱ به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت شاکله‌ها معیارهای اطلاق مقولات بر جلوه‌ها هستند.

کانت شاکله‌ی مقولات را برحسب زمان ارائه می‌دهد و معتقد است اطلاق مقولات بر جلوه‌ها (داده‌های شهود حسی) به وسیله‌ی تعیین استعلایی زمان ممکن می‌گردد. به این معنا که مقولات برای اینکه بر داده‌های حسی قابل اطلاق گردند ، مستلزم آنند که در ارتباط با زمان لحاظ شده و هر یک به مثابه‌ی یکی از تعینات یا حالات زمان تصور شوند. به این ترتیب « کانت می‌گوید شاکله‌ها چیزی جز تعینات زمانی پیشینی بر حسب قواعد نیست.»^۲ یعنی صورت‌های ذهنی شکل دهنده‌ی مقولات (شاکله‌ها) عبارت اند از تعینات زمان.

کانت در تبیین شاکله‌ی مقولات ، مقولات "نسبت" (جوهر - عرض ، علت - معلول ، مشارکت) را به ترتیب مطابق با سه حالت زمان ، یعنی دوام ، توالی ، معیت یا هم‌زمانی می‌داند و برآن است که «شاکله‌ی مقوله‌ی علت ، امر واقعی است که هر گاه عرضه شود همیشه چیز دیگری از پی آن می‌آید ؛ لذا عبارت است از توالی کثرات تا آنجا که این توالی تابع قاعده‌ای باشد. کانت نمی‌خواهد بگوید که مفهوم علیت ، چیزی جز مفهوم "توالی منظم" نیست. مقصود او این است که مقوله‌ی علت قابل اطلاق بر جلوه‌ها نیست مگر اینکه چنان به وسیله‌ی مخیله به صورت شاکله درآید که مستلزم تصور توالی منظم در زمان باشد.»^۳ در ثانی شاکله‌ی علیت « یک تعاقب زمانی ساده نیست بلکه تعاقب زمانی است که به لحاظ برون - ذهنی برگشت‌ناپذیر است.»^۴ یعنی نظم و توالی انطباعات ذهنی یا ادراکات متوالی ، کاملاً خارج از خواست انسان بوده و نظم و ترتیب خارجی و عینی ، خود را بر ذهن تحمیل کنند.^۵

۱- فردریک چارلز کاپلستون، ص ۲۷۰.

۲- همان.

۳- همان ، ص ۲۷۲ و ص ۲۷۵.

۴- حسین سوزنچی، ص ۱۷۶.

۵- در مقابل، نظم و توالی های درون - ذهنی انطباعات ، از واقعه ای که در خارج روی داده باشد حکایت نمی‌کند. از دیدگاه کانت برخی توالی ها درون ذهنی اند یعنی نظم و انطباعات ذهنی و توالی های ادراک شده، از هیچ واقعه ای که در خارج روی داده باشد حکایت نمی‌کند و می‌توان با مشاهده مجدد ، این نظم و توالی را به هم زد مثلاً در مشاهده یک خانه از بالا به پایین ، کثرتی از ادراکات متوالی حاصل می‌شود: اول دودکش بعد سقف بعد پنجره و ... چنین توالی ای ذهنی است معنی می‌توان با تغییر مسیر نگاه از پایین به بالا ترتیب مذکور را به هم زد زیرا این نظم و توالی قائم به خواست آدمی است؛ اما

کانت همچنین معتقد است فاهمه ، علاوه بر مقولات ، تعدادی اصول پیشینی تولید می کند که قواعد استفاده عینی از مقولات هستند. از این رو متناظر با هر یک از مقولات ، یک اصل پیشین ارائه می دهد .

اصول سه گانه‌ی مطابق با مقولات نسبت را "تمثالات تجربه" می نامد. این اصول سه گانه که قواعد استفاده‌ی تجربی از فاهمه در کشف روابط واقعی و خارجی اند ، مطابق با سه حالت زمان (دوام ، توالی و معیت) به صورت زیر بیان می شود: « اولاً : هر تغییری که در جلوه‌ها حاصل می شود ، جوهر باقی می ماند و مقدار آن در طبیعت کم و زیاد نمی شود. ثانیاً : کلیه‌ی تغییرات بر حسب رابطه‌ی علت و معلول صورت می گیرد. ثالثاً : کلیه جوهرها تا آنجا که می توان آن‌ها را به عنوان اینکه دارای معیت در مکان هستند ادراک کرد ، با یکدیگر در فعل و انفعال تام اند. »^۱ چنان که گفته شد این اصول ، قواعد استفاده از مقولات اند یعنی هر چند درباره‌ی نسبت‌ها و تناسبات خبر می دهند ؛ اما جزء مجهول را پیش بینی نمی کنند. مثلاً اصل اول صرفاً مبین این نکته است که هر تغییر مستلزم جوهر است ولی نمی گوید آن ، چه چیزی است یا بنا بر اصل دوم ، کلیه‌ی تغییرات ، علی هستند و هر معلول معینی باید ایجاب کننده‌ای داشته باشد ولی هر چند معلول را بدانیم ، نمی توانیم با صرف استفاده از این اصل ، علت را تشخیص دهیم بلکه به نحو پیشینی و به طور کلی می گوید که باید در جستجوی چه چیزی بود مثلاً جوهر یا علت. به بیان دیگر به یکی از مقولات فاهمه راهنمایی می کنند. اما برای تشخیص آن‌ها باید به تجربه متوسل شده بر اساس شاکله‌ی آن‌ها به تشخیص آن‌ها پردازیم.^۲

نتیجه آنکه ، بر اساس آنچه درباره‌ی دیدگاه کانت و جایگاه علت در آن ، بیان شد و خصوصاً با عنایت به ایده‌ی "چرخش کپرنیکی" او ، ذهن ماست که جهان را اینگونه بازنمایی می پکند. ذهن به لحاظ مقولاتی که دارد ، نمی تواند جهان را به شیوه‌ی دیگری بفهمد ؛ بلکه همواره جهان را بر اساس مقولات ذهنی خود ، درک می کند. اگر جهان طبیعی بدین صورت که

برخی توالیها برون ذهنی اند یعنی خارج از خواست انسان ، انعکاس تحمیلی نظم و ترتیب خارج اند و با تغییر زاویه نگاه عوض نمی شوند مثلاً اینکه یک کشتی در جهت جریان رودخانه پایین می رود. (حسین سوزنچی، صص ۱۷۶-۱۷۷)

۱- فردریک چارلز کاپلستون، ص ۲۷۵.

۲- همان.

اکنون میفهمیم ، درک می شود از آن جهت است که ذهن آدمی به گونه ای است که جهان را بدین سان میفهمد.

در این چارچوب ، علیت نیز به مثابه ی یک مقوله ی ذهنی ، در درون ساختار فهم انسان جای داشته و بخشی از آن می باشد و ذهن به لحاظ برخوردار از این مقوله ، جهان را هم چون یک سیستم به هم مرتبط علی درک می کند و اصولاً نمی تواند جهان را به شیوه ی دیگری جز این درک کند.^۱

۲-۲. رئالیسم انتقادی

رئالیسم انتقادی با نقد جریان های اصلی فلسفه علم معاصر (رئالیسم تجربی و ایدئالیسم استعلایی) سعی دارد با طرح اصول هستی شناختی و مبانی معرفت شناختی دیگری ، دیدگاه جدیدی را در فلسفه علم ارائه نماید. این دیدگاه در استدلال بر اصول و مبانی خود ، شیوه ای از استدلال را به کار می گیرد که به استدلال استعلایی شناخته می شود. به این صورت که ابتدا یک گزاره ی غیر قابل مناقشه را که بدون تردید پذیرفته می شود ، به عنوان مقدمه و فرض اولیه استدلال خود قرار داده و سپس مجموعه پیش فرض های لازم یا شرایط ضروری برای امکان و تحقق یا صحت و معناداری آن (فرض اولیه و مقدمه) را جستجو می کند . این پیش فرض ها و شرایط امکان ، لازمه ی پذیرش فرض اولیه و شرط ضروری تحقق واقعیتی است که در فرض اولیه توصیف شده است.

توضیح اینکه این استدلال^۲ با توصیفی از یک واقعیت (p) که اختلافی بر سر (وجود) آن نیست آغاز می شود. این توصیف ، مقدمه قرار می گیرد. سپس با این پرسش که " برای آنکه p

۱- فروغ اسدپور، رئالیسم انتقادی، بی جا، نشر آلترناتیو، ۱۳۹۰، ص ۳۳.

۲- کانت نیز در فلسفه خود ، این شیوه از استدلال را به کار گرفته است ؛ چه اینکه اساس کار او را بررسی شرایط امکان و تحقق فهم ، تشکیل می دهد . بنابراین رئالیسم انتقادی با فلسفه کانت در استفاده از این استدلال مشترک است. و هر دو به بررسی استعلایی شرایط امکان علم ، پرداخته و آنها را معرفی می کنند. در عین حال جهت استفاده از این استدلال در این دو فلسفه متفاوت است. به این معنا که هر دو فلسفه ناظر به بررسی شرایط امکان علم هستند اما بررسی کانتی ، بررسی شرایط ذهنی امکان علم است در حالی که بررسی رئالیسم انتقادی ، بررسی شرایط عینی امکان علم است . به عبارت دیگر ، کانت با طرح این سؤال که " ذهن چگونه است که فهم ممکن می گردد؟ " خصوصیات ذهن را برای امکان و تحقق علم جستجو می کند. از این منظر کانت معتقد است ، ذهن اموری را به صورت پیشین در خود دارد و با تحمیل آن بر روی جهان ، علم ممکن می گردد. اما رئالیسم انتقادی به طرح این مسئله می پردازد که " جهان (و نه ذهن) چگونه باید باشد تا علم

امکان پذیر باشد، وضعیت باید چگونه باشد؟ " موقعیت‌ها و وضعیت‌هایی (C) که شرط ضروری برای تحقق (p) هستند، جستجو و شناسایی می‌شود و از آنجا که از قبل پذیرفته‌ایم که p واقعی است، بنابراین شرایط ضروری که آن را امکان‌پذیر می‌سازند باید واقعی باشند.^۱

رنالیسم انتقادی برای فراهم آوردن اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جدید در فلسفه علم، استدلال استعلایی خود را بر توصیفاتی بی‌مناقشه از فعالیت‌های علمی استوار می‌سازد. به این معنا که توصیفات بی‌مناقشه‌ای که فرض اولیه استدلال رنالیسم انتقادی را شکل می‌دهد، توصیفاتی است از فعالیت‌های علمی؛ مانند: آزمایش کردن، مباحثات علمی و کاربرد دانش علمی در تکنولوژی.^۲

با تأمل در این نکته می‌توان جایگاه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و نسبت آن دو به یکدیگر را روشن ساخت. اگر رنالیسم استعلایی را بررسی شرایط امکان علم بدانیم که استدلال آن بر مبنای توصیفاتی بی‌مناقشه از علم و فعالیت علمی شکل می‌گیرد، از آنجا که علم به مثابه تلاش نظری دانشمند درباره یک موضوع، دارای دو طرف دانشمند و موضوع دانش است؛ پس بررسی استعلایی فعالیت علمی می‌تواند پیش‌فرض‌هایی اساسی درباره هر یک از این دو طرف آشکار سازد. بدین ترتیب پیش‌فرض‌های ناظر بر موضوع دانش، اصول هستی‌شناختی رنالیسم انتقادی را تشکیل می‌دهد و پیش‌فرض‌های ناظر بر فعالیت علمی دانشمند و جامعه علمی، اصول معرفت‌شناختی رنالیسم انتقادی محسوب می‌شود.

در حقیقت پرسش‌هایی استعلایی نظیر این پرسش که " شرایط امکان آزمایش‌های علمی چیست؟ و وضعیت باید چگونه باشد تا آزمایش‌های علمی ممکن باشند؟ " به دو پرسش

ممکن گردد؟ " یا " جهان دارای چه خصوصیتی است که علم بدان ممکن است؟ " و در پی این سؤال‌ها به خصوصیات ویژگی‌های جهان عینی دست می‌یابد. و از این نقطه نظر جهان دارای خصوصیتی است که به ما اجازه ایجاد و خلق مقولات و دست‌یابی به شناخت را می‌دهد. آنچه شناخت را ممکن می‌سازد نه امور پیش‌داده ذهنی بلکه جنبه‌ها و خصوصیات واقعی جهان است. (فروغ اسد پور، صص ۲۴ - ۲۵)

- ۱- تد بنتون و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی بنیادهای فلسفی بفرکر اجتماعی، شهناز مسمی پرست و محمود متحد، چاپ چهارم، تهران، آگه، ۱۳۹۱، صص ۲۲۹.
- ۲- تد بنتون و یان کرایب، صص ۲۳۰.

تحلیل می‌گردد و دو دسته پاسخ را در پی خواهد داشت : ۱ - جهان باید چگونه باشد تا آزمایش‌ها ممکن باشند ؟ ۲ - دانشمندان باید چگونه باشند تا بتوانند آزمایش‌هایی را انجام دهند؟^۱

۲-۱-۲. مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی

محور این بحث ، موضوع و متعلق دانش علمی است و مسئله اصلی در این بحث این است که ، جهانی که موضوع بررسی علمی است ، می‌بایست چگونه باشد تا علم به آن ممکن گردد؟ یا به بیان دیگر جهان باید چگونه فرض شود تا علم به آن ممکن گردد؟ و اصولاً امکان علم به جهان واقع بر چه پیش‌فرض‌های اساسی درباره واقعیت استوار است ؟

از دیدگاه رئالیسم انتقادی هر نوع فعالیت انسانی مبتنی بر دانش هر چند تلویحی نسبت به هستی است و فعالیت علمی به مثابه یک فعالیت انسانی از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. از این رو بسکار^۲ که پایه‌گذار رئالیسم انتقادی شناخته می‌شود بر لزوم یک هستی‌شناسی برای هر نظریه علمی اصرار می‌ورزد و معتقد است هر تعبیری از علم ، آگاهانه و یا ناخود آگاه ، یک هستی‌شناسی را پیش فرض گرفته و به این سؤال که " جهان چگونه باید باشد تا علم ممکن گردد ؟ " پاسخی ولو به صورت تلویحی داده است .^۳

با این مقدمه به مبانی هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی می‌پردازیم.

۲-۱-۱. استقلال وجودی جهان از معرفت انسانی

این اصل بدان معنا است که «جهان مستقل از معرفت ما درباره آن ، وجود دارد .»^۴ پس در تقابل با ایدئالیسم که وجود واقعیت خارجی را به کلی انکار می‌کند ، «رئالیست‌های استعلایی بر این باورند که واقعیتی مستقل از ذهن انسان ، وجود دارد که علم می‌تواند به مطالعه و بررسی آن

۱- همان .

2 - Roy bhaskar

۳- از این منظر فلسفه به مثابه دانشی که قصد دارد دانش تلویحی موجود در فعالیت‌های انسانی را وضوح بخشد ؛ مشروعیت خواهد داشت و کارکرد آن در واقع تحلیل آن دسته از مفاهیمی است که از پیش اما به صورتی آشفته و ناخود آگاه وجود دارند. (فروغاسدپور، ص ۲۱)

۴- اندرو سایبر، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیسم انتقادی، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۵، ص ۶.

بپردازد.^۱ جهان که ابژه‌ی فعالیت‌های علمی است، فارغ از اینکه متعلق شناسایی انسان قرار گیرد یا خیر و انسان بدان آگاهی یابد یا نه، واقعیت دارد.

بر این اصل، دو استدلال استعلایی اقامه شده است: یک استدلال مبتنی بر این فرض اولیه است که "تجربه در علم ایفای نقش می‌کند"؛ استدلال دیگر بر این فرض استوار است که "نظریه‌های علمی متعددی درباره یک موضوع واحد وجود دارد." این دو فرض مورد قبول هر دو جریان حاکم بر فلسفه علم است.^۲

استدلال اول:

از نگاه تجربه‌گرایی، تجربه و مشاهدات حسی رخدادها، علم را ایجاد می‌کنند زیرا ما پس از تجربه و مشاهده و از طریق آن‌ها، قانون‌های عام علمی را استنتاج می‌کنیم. در این استدلال از نقش تجربه و مشاهده حسی در علم، وجود جهان مستقل از انسان را نتیجه می‌گیریم. با این توضیح که معقولیت و معناداری این نقش تجربه در علم و اعتبار و حجیت مشاهده حسی در علم و اخذ قانون‌های جهان شمول علمی، مستلزم استقلال جهان رخدادها از انسان و ادراک اوست. یعنی اخذ قانون‌های جهان شمول تجربی از مشاهدات حسی در علم، وجود جهان مستقل از انسان را یعنی وجود رخدادها را حتی وقتی آن‌ها را ادراک نمی‌کنیم، پیش‌فرض گرفته است. زیرا در صورتی می‌توان از مشاهدات جزئی حسی به نحو معتبری قانون‌های عام علمی استنتاج کرد که رخدادها از انسان و مشاهده او مستقل بوده و فارغ از او و مشاهده‌اش نیز به همان صورت مشاهده شده، وجود داشته باشند.^۳ در غیر این صورت یعنی اگر آنچه مشاهده شده، صرفاً ساخته و پرداخته مشاهده‌گر و ادراک او باشد و فارغ از مشاهده‌ی مشاهده‌گر، واقعیت نداشته باشد، تعمیم آنچه مشاهده شده به موارد مشاهده نشده بی‌معنا و نامعقول خواهد بود و در نتیجه تجربه و مشاهده حسی نمی‌توانند منشأ قوانین علمی عام باشند. بنابراین تعمیم آنچه مشاهده شده به موارد مشاهده نشده (در روایت تجربه‌گرایی از علم) خود، وجود مستقل آنچه مشاهده شده

۱- بختیار شعبانی ورکی، رئالیسم استعلایی و ثنویت کاذب در پژوهش تربیتی، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال ۶، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۶، ص ۷۶.

۲- مرضیه فروزنده، بازخوانش مقوله واریسی تجربی در علوم اجتماعی با تأکید بر آرای روی بسکار، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه علم، تهران، گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۹۰، صص ۲۸ - ۲۹.

۳- زینب توحیدینسب و مرضیه فروزنده، صص ۱۱۷-۱۱۸.

را مفروض گرفته و خود ، حاکی از آن است که آنچه مشاهده شده ، مستقل از مشاهده‌ی مشاهده‌گر، دارای واقعیت است و به همین دلیل هم درباره سایر موارد مشاهده نشده نیز جریان داشته و قابل تسری است.

مثلاً با مشاهده رسانایی تعدادی از فلزات ، رسانایی را به همه فلزات تعمیم می‌دهیم. این تعمیم زمانی معنادار است که پذیرفته باشیم این ویژگی فلزات یعنی " رسانایی " فارغ از مشاهده مشاهده‌گر وجود دارد و فلزات ، پیش و پس از مشاهده‌ی مشاهده‌گر هم رسانا هستند . در نتیجه سایر فلزات نیز با قطع نظر از اینکه مورد مشاهده قرار نگرفته‌اند ، دارای این ویژگی هستند.

استدلال دوم :

در این استدلال از طریق وجود نظریه‌های متعدد درباره یک موضوع و انتقادات هریک بر دیگری و تغییراتی که در نظریات به وجود می‌آید بر ثبات و ناگذرایی جهان و وجود مستقل آن از انسان استدلال می‌شود . به این بیان که وجود نظریات متعدد و ارزیابی و انتقاد از نظریه‌های علمی نیز مستلزم وجود جهان مستقل از ایشان است.

پس ناکامی‌ها معرفت بیان‌گر آن است که ساختارها همان‌طوری که هستند ، وجود دارند ؛ قطع نظر از اینکه چگونه درباره آن‌ها فکر می‌کنیم.^۱ و نیز تجربه معمول خطاهای نظریات ما درباره ماهیت عالم ، مؤید واقع‌گرایی است زیرا وقوع خطاها درست به این دلیل است که عالم به هر نوع تصور و انتظار ما از آن تن نمی‌دهد و صرفاً توهمی از تصورات ما نیست. اگر هیچ موردی در گفته‌های ما اشتباه نباشد و اگر هر نوع خیال پردازی درباره رخدادها ، عمل کند ؛ طبعاً دلیلی برای رئالیست بودن باقی نخواهد ماند. زیرا در صورتی می‌توان نظریات متعدد درباره یک موضوع را معقول و معنادار دانست که پیش‌تر مفروض داشته باشیم که جهان واحدی ورای نظریات وجود دارد و نظریات متعدد در پی شناخت همان جهان ارائه شده‌اند و انتقادات هریک بر دیگری ، انتقاد از تفسیر ناقص یا ناصحیح از همان جهان واحد است. " باید یک چیز واحد ، خارج از ذهن دانشمندان وجود داشته باشد تا دانشمندان مختلف در مورد همان یک چیز واحد خارجی ، دانش‌های متفاوت داشته باشند. در واقع اگر زمین و خورشید ، فارغ از بطلمیوس و

۱- اندرو سایر ، صص ۷۹-۷۷ .

کپرنیک وجود نمی‌داشتند و صرفاً ساخته‌های ذهن آنان بودند ، نظریه این دو نیز ارتباطی با یکدیگر نمی‌یافت که یکی ، دیگری را نقد یا نقض و منسوخ کند.^۱

۲-۱-۲. ساختاریافته بودن جهان (تصور اشیاء به مثابه ساختارها و نیروهای علی)

ازمنظر رئالیسم انتقادی ، جهان نه جهان حوادث و رخدادهای بالفعل بلکه جهان اشیاء و موضوعاتی است که واجد ساختارهای درونی ویژه‌ای هستند که به موجب آن ، خواص و ویژگی‌هایی می‌یابند که آن‌ها را دارای نیرو ، قابلیت و گرایش به انجام کارهایی می‌سازد. این ویژگی‌ها و خواصی که نیروی علی اشیاء را تأمین می‌کند ، ویژگی و خواص ضروری اشیاء^۲ بوده و "ذات" اشیاء را تشکیل می‌دهد. نیروهای علی موجود در اشیاء ، مولد رخدادهای طبیعت اند اما وجودشان و نیز وجود ساختارهای سازنده آن‌ها مستقل از الگوی رخدادهایی است که آن‌ها را تولید می‌کنند و همچنین مستقل از انسان و علم او به این ساختارها واقعیت دارند ؛ یعنی حتی اگر الگوهای قاعده‌مند حوادث را به وجود نیاورند ، وجود دارند.^۳

از این منظر می‌توان هر شیء را به مثابه یک ساختار علی و جهان را جهان ساختارهای علی در نظر گرفت.

به این معنا که ما در جهان با موضوعات متنوع و متمایزی روبه‌رو هستیم که با طبیعت و ساختار درونی مخصوص، دارای "نیروهای نوظهور" اند یعنی از نیروها و قابلیت‌هایی برخوردارند که قابل تقلیل به عناصر تشکیل‌دهنده‌ی موضوعات نیستند. آب ، خاک ، سنگ ، نمک و... هر یک طبیعتی متمایز از دیگری و دارای نیروهای علی و قابلیت‌های ویژه‌اند. آب نیروی خاموش‌کنندگی آتش را داراست و در عین حال این نیرو ، قابل تقلیل به هیدروژن و اکسیژن نیست. نمک ، طبیعتی است متمایز از آب با قابلیت‌های ویژه‌ی دیگری که به اجزای آن ، یعنی

۱- مرضیه فروزنده، ص ۲۹.

۲- اشیاء برحسب ساختار درونی خود دارای ویژگی‌ها و خصوصیات مختلفی هستند؛ همه این ویژگی‌ها اهمیت یکسان ندارند بلکه برخی ویژگی‌ها ، ضروری اند و برخی دیگر غیرضروری؛ ویژگی‌های ضروری ویژگی‌هایی است که رفتار اشیاء را تبیین میکنند و در طول یک تغییر ثابت می‌ماند. (زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، صص ۱۲۸-۱۲۹)

۳- اندرو سائر ، ص ۶ ؛ زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، صص ۱۲۹-۱۲۸.

کلر و سدیم تقلیل نمی‌یابد. این قابلیت‌ها، به مثابه‌ی نیروهای نوپدید در سطحی فراتر از اجزاء قرار دارند.

بر این اساس معیار انتساب چیزها به یک نوع خاص «دارابودنِ نیروی خاصی برای اثرگذاری بر دیگر چیزها است؛ مثلاً کاغذ لیتموسی که در اسید قرمز نشود، خودکاری که ننویسد، بنزینی که آتش نگیرد، فلزی که هدایت الکتریکی نکند، کاغذ لیتموس و خودکار و بنزین و فلز نیستند»^۱ بنابراین مصادیق یک نوع خاص را چیزهایی تشکیل می‌دهند که همگی نیرو و توان ویژه‌ای برای تأثیرگذاری داشته باشند.

"نیروهای نوظهور" در مواردی شکل می‌گیرند که عناصر مختلف به شیوه‌ای درونی با یکدیگر ترکیب شده و بر ذات یکدیگر اثر می‌گذارند به نحوی که نیروهای آن‌ها تغییر یافته، نیروهای و قابلیت‌های جدیدی ظهور یابد. به طور خلاصه عناصر در ارتباطاتی درونی، ساختار واحدی را تشکیل دهند که دارای نیروها و قابلیت‌های ویژه و نوینی باشد.

این ایده‌ی اساسی در مقابل اتمیسم هستی‌شناختی قرار دارد؛ مطابق هستی‌شناسی تجربی، جهان از عناصر اتمی منفصل و مجزایی تشکیل شده که در مقاطع منفصل و مجزایی از زمان و فضا وجود دارد و با توجه به اتمیزه بودن این عناصر، از هیچ ساختار درونی و نیروی علی برخوردار نمی‌باشد و موضوعات متنوعی که با آن‌ها مواجه‌ایم و آن‌ها را به عنوان انواع مختلف موجودات می‌شناسیم، چیزی جز ترکیب‌های مختلفی از این اتم‌ها نیستند به عبارت دیگر عناصر اتمی چون به صورت بیرونی یا مشروط با یکدیگر مرتبط هستند، موضوعات مرکب از این عناصر، صرفاً حاصل جمع جبری اجزاء اتمی خود خواهند بود و ترکیب اجزاء، هیچ ساختار نو و ویژگی یا خصوصیت وجودی نوینی به وجود نمی‌آورد که منشأ توان و نیروی نوظهور گردد.^۲

از این منظر ما در جهان خارج با انواعی متمایز از واقعیات و طبیعی متنوع مواجه نیستیم؛ آنچه در خارج واقعیت دارد، عناصر اتمی منفصلی است که صرفاً می‌توانند در روابطی مشروط و بیرونی شکل‌های گوناگونی به خود گیرند.

۱- مرضیه فروزنده، ص ۶۶.

۲- اندرو سایر، ص ۱۳۸ و ص ۱۷۹.

اشیاء مختلفی که از ترکیب مشروط عناصر اتمی به دست آمده‌اند نه انواعی متمایز و طبیعی ذاتاً متغایر بلکه صرفاً شکل‌های جدیدی از همان واقعیت‌اند و تفاوت‌های این اشیاء نیز نه از جهت نوع یا طبیعت مخصوص و تغایر ذاتی آن‌ها بلکه از جهت اختلاف ترکیبات همان عناصر اتمی است که یگانه موجودات واقعی جهان‌اند.

چنان‌که گفتیم رئالیسم انتقادی در برابر اتمیسم معتقد است موضوعات دارای ساختار درونی مخصوص و نیز نیروهای نوظهوری هستند که قابل تقلیل به عناصر تشکیل دهنده‌ی آن‌ها نمی‌باشد.

ظهور نیروهای نوین در پرتو ترکیب و ارتباط درونی اجزاء و نیز غیر قابل تقلیل بودن آن‌ها به اجزاء، به معنای شکل‌گیری واقعیتی است که در سطحی فراتر از اجزاء قرار داشته و نیروی مخصوص به خود را دارد. بدین ترتیب وجود سطوح و لایه‌های مختلفی از واقعیت نیز اثبات می‌شود که در طول یکدیگر قرار دارند. جهان هستی متشکل از موضوعاتی در لایه‌های مختلف از واقعیت است که دارای خواص علی متفاوت هستند. مثلاً پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌های زیستی را مفروض می‌گیرند و در سطحی متفاوت از هستی‌های زیستی قرار دارند؛ پدیده‌های زیستی، دارای نیروهای علی مخصوص به خود بوده و در لایه‌ای متفاوت با پدیده‌های شیمیایی سازنده‌ی آن‌ها وجود دارند و نیز مورد اخیر هم در لایه‌ای متفاوت از موضوعات فیزیک وجود دارد.^۱

برای این اصل، سه استدلال اقامه می‌شود؛ این استدلال‌ها را می‌توان در این جمله‌ی بسکار خلاصه کرد: «در صورت امکان‌پذیر بودن علم، جهان باید شامل مکانیزم‌های با دوام باشد».^۲

بنابراین از یک سوی می‌توان گفت فرض اولیه همه‌ی استدلال‌ها، معقول بودن فعالیت‌های علمی است و از سوی دیگر وجود مکانیزم‌های بادوام و واقعی را شرط امکان و استعلایی علم دانست.

استدلال اول:

استدلال استعلایی بر این اصل، مبتنی بر "معقولیت و معناداری فعالیت آزمایش‌گاهی" است. یعنی فرض اولیه استدلال را "معناداری فعالیت آزمایش‌گاهی" تشکیل می‌دهد و وجود

۱- همان، ص ۱۳۹.

۲- به نقل از نورمن بلیکی، ص ۱۳۹.

ساختارها، مکانیزم‌ها و نیروهای علی مؤکد رخدادها با تأمل در عمل "آزمایش" اثبات می‌گردد. بنابراین ابتدا باید دریابیم در محیط بسته‌ی آزمایش‌گاهی چه چیزی اتفاق می‌افتد و ویژگی شرایط آزمایش‌گاهی چیست؟ و هدف از ایجاد این شرایط کدام است؟

ویژگی شرایط آزمایش‌گاهی این است که در آن آزمایش‌گر به صورت هدف‌مند، شرایط را به گونه‌ای کنترل می‌کند که توالی معینی از رویدادها مثلاً الف و ب ایجاد شود و رخدادهایی خاص با نظمی معین روی دهد. بنابراین اولاً عامل انسانی (آزمایش‌گر) در تحقق این توالی نقش دارد و اساساً آزمایش علمی، مداخله عملی دانشمند برای دست‌یابی به قوانین طبیعت است و ثانیاً این توالی‌ها به شکل طبیعی در جهان بیرون از آزمایش‌گاه غالباً اتفاق نمی‌افتند زیرا این توالی‌ها تحت هر شرایطی قابل تحقق نیستند بلکه تحقق‌شان، شرایط ویژه‌ای را می‌طلبد و از همین رو برای ایجاد توالی‌ها، دقت زیادی می‌کنیم و ترتیب مناسبی از شرایط را فراهم می‌کنیم تا نتیجه دلخواه را داشته باشند.^۱ هدف از انجام آزمایش‌ها و ایجاد توالی‌ها دست یافتن به قوانین عامی است که فراتر از آزمایش‌گاه، تحت هر شرایطی، ضروری بوده کاربرد داشته باشند.

با حفظ این مقدمه، استدلال به این صورت بیان می‌شود که لازمه‌ی معناداری و معقول بودن فعالیت‌های آزمایش‌گاهی، پیش فرض گرفتن وجود ساختارها، مکانیزم‌ها و نیروهایی برای اشیاء است که توان تولید توالی رخدادها را داشته باشند و در حقیقت همین ساختارها و مکانیزم‌ها، قوانین مورد جستجوی فعالیت‌های دانشمندان می‌باشند. و اگر ساختارها مکانیزم‌های علی به مثابه‌ی قوانین مورد جستجوی آزمایش‌ها، وجود نداشته باشند، لازم می‌آید فعالیت‌های آزمایش‌گاهی، فعالیت‌هایی لغو، نامعقول و بی‌معنا باشند. زیرا در این صورت می‌بایست توالی‌های رخدادها را قوانین ضروری طبیعت و متعلق جستجوهای آزمایش‌گاهی تلقی کرد حال آنکه دانستیم توالی‌های رخدادها تنها در شرایط آزمایش‌گاهی و به صورت مصنوعی با عاملیت آزمایش‌گر ایجاد می‌شوند و معلوم نیست خارج از شرایط آزمایش‌گاهی یافت شوند و این بدان معنا است که اگر ساختارها و مکانیزم‌های علی به مثابه‌ی قوانین طبیعت موجود نباشند، لازم خواهد آمد که اولاً: قوانین طبیعت، اموری غیر ضروری و محدود به شرایط آزمایش‌گاهی

۱- فروغ اسدپور، صص ۳۵-۳۶؛ زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، صص ۱۱۸-۱۱۹.

(توالی‌ها) باشند که خارج از این شرایط ضرورت و کاربرد ندارند. ثانیاً : ساخته‌ی دست آزمایش‌گر باشند و در این صورت فعالیت‌های آزمایشی اعمالی نامعقول و ناموجه خواهند بود.^۱

حاصل آنکه کاربست آزمایش برای دستیابی به قوانین جهان شمول ، زمانی معنادار و معقول است که قوانین طبیعت ، ساختارها و مکانیزم‌های مولدی (مولد توالی‌ها) باشند که فراتر از توالی‌هایی که در شرایط آزمایش‌گاهی تولید می‌کنند و در خارج از آزمایش‌گاه نیز واقعیت داشته باشند اعم از آنکه در خارج ، رخدادهایی را تولید کنند یا خیر.

بنابراین قوانین طبیعی که با آزمایش‌ها کشف می‌شوند، گرایش‌های مکانیزم‌های زیربنایی هستند که به تولید رخدادها تمایل دارند اما ممکن است هیچ‌گاه چنین توالی‌هایی را تولید نکنند.

انجام آزمایش‌ها را از جهت دیگری نیز می‌توان به مثابه‌ی گواه بر وجود سازوکارهای مستقل از توالی‌های منتظم تولید شده ، اخذ کرد ؛ به این بیان که اگر اشیاء ، فاقد سازوکارهای مستقل از توالی‌های تولیدی‌شان باشند اساساً آزمایش‌های علمی ممکن نخواهد بود زیرا اگر بنا به فرض ، اشیاء واجد سازوکارهای مولدی نیستند که تحت شرایط خاصی به فعلیت درآیند ، در این صورت صدور هر حادثه‌ای از هر شیئی و تحت هر شرایط زمانی - مکانی ممکن خواهد بود و در این حالت اساساً ایجاد شرایط کنترل شده آزمایش‌گاهی ، ممکن نخواهد بود ؛ چرا که تحت این شرایط نیز ، صدور حادثه‌ی دلخواه ، صرفاً محتمل است و ممکن است در این شرایط حادثه‌ی دیگری جز آنچه به دنبال آن هستیم روی دهد. به عبارت دیگر انسداد داخلی و خارجی ، غیر قابل تحصیل خواهد بود ؛ در حالی که چنین نیست و می‌توان شرایط کنترل شده‌ی آزمایش‌گاهی ایجاد نمود. وقتی هدف خاصی را دنبال کنیم ، برای دستیابی به نتیجه مطلوب ، ترتیب مناسبی از نیروها و شرایط را فراهم می‌سازیم و شیء خاصی را که دارای نیروی مولد نتیجه‌ی دلخواه ما باشد تحت شرایط ویژه‌ای قرار می‌دهیم که امکان به فعلیت درآوردن نیروی آن شیء را داشته باشند.^۲

-
- ۱- تد بنتون و یان کرایب ، ص ۲۳۲ ؛ زینب توحیدی نسب، و مرضیه فروزنده صص ۱۱۹-۱۱۸ ؛ آلن اف چالمرز، چیستی علم : درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ هشتم، تهران ، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۷ ، ص ۱۸۳.
 - ۲- اندرو سایر ، ص ۱۲۴ .

پس چون مکانیزم‌ها و نیروهای مولد برخاسته از آن وجود دارند و تحت شرایط ویژه‌ای به فعلیت درآمده و آثار ویژه‌ی خود را بروز می‌دهند ما قادریم با ترتیب دادن شرایط ویژه برای اشیاء ، حوادث معینی را تولید کنیم.

استدلال دوم:

این استدلال بر مبنای کاربرد قوانین علمی در تکنولوژی شکل می‌گیرد و فرض‌اولیه استدلال ، منطقی بودن کاربرد قوانین در تکنولوژی است.

تکنولوژی‌های مختلف بر اساس قوانین عامی شکل می‌گیرد که هرچند از آزمایش‌های علمی به دست می‌آیند اما خارج از شرایط آزمایشی و در شرایط باز نیز جریان داشته باشند. یعنی پس از انجام آزمایش و به دست آوردن قوانین جهان شمول ، این قوانین به کارگرفته و ابزار تکنولوژیک ساخته می‌شود.

اکنون استدلال این است که لازمه‌ی معقولیتِ کاربست قوانین علمی در تکنولوژی ، وجود سازوکارهای علی و نیروهایی است که در سیستم باز و شرایط غیر آزمایش‌گاهی نیز عمل کنند. به بیان دیگر معقولیت این کاربست ، وجود قوانین را در طبیعت مفروض می‌گیرد که فراتر از الگوهای رویدادها ، واقعیت و ضرورت داشته باشند. در غیر این صورت یعنی اگر قوانینی ناظر بر سازوکارهای پایدار و ضروری (نه توالی رویدادها) وجود نداشته باشد کاربست قوانین ، منطقی و معقول نخواهد بود . زیرا اگر قوانین طبیعت صرفاً توالی‌های منظم اما احتمالی و تصادفی از رویدادهای خاص باشند ، هر لحظه امکان نقض این توالی‌ها وجود خواهد داشت و در نتیجه ، کاربست این قوانین در تکنولوژی غیرمنطقی و ساده‌لوحانه خواهد بود.

بنابراین کاربست قوانین علمی در تکنولوژی‌ها تنها به این شرط منطقی خواهد بود که با انجام فعالیت‌های آزمایشی به خواص ، مکانیسم‌ها و نیروهای علی اشیاء دست یابیم ؛ مکانیسم‌ها و نیروهایی که در سیستم باز نیز به کار خود ادامه دهند و قانون‌های علی ، ناظر بر این مکانیسم‌های علی باشند.^۱ براساس استدلال‌های فوق ، جهان باید مشتمل بر مکانیسم‌های بادوام و واقعی باشد.

۱- تد بنتون و یان کرایب، ص ۲۴۱.

جهان یک سیستم باز است . برای آنکه مراد از این مدعا روشن گردد ، لازم است مقدمتاً سیستم باز و سیستم بسته را معنا کنیم.

سیستم بسته : به شرایطی اشاره دارد که در آن مکانیسم‌ها و نیروهای علی به طور طبیعی یا مصنوعی و آزمایش گاهی ، در کار یکدیگر دخالت و ایجاد مانع نمی‌کنند ، بطوری که هر مکانیسم بتواند آثار خود را تولید کند. چنین فضایی گاه به طور طبیعی حاصل می‌شود ؛ یعنی به صورت طبیعی ، تعادلی از تعامل مکانیسم‌ها برقرار می‌گردد ، به نحوی که الگوهای منظمی از حوادث به صورت ثابت و قاعده‌مند شکل می‌گیرند. مانند حرکات سیاره‌ها در منظومه شمسی و پدید آمدن روز و شب و... . و گاه چنین تعادلی وجود ندارد اما دانشمند در شرایط آزمایش گاهی ، به صورت مصنوعی شرایط داخلی شیء (مکانیسم درونی شیء و نیروهای علی آن) و شرایط خارجی (شرایط اعدادی که در عمل مکانیسم مورد نظر تأثیر دارند و در حقیقت سایر اشیاء و مکانیسم‌های آن‌ها می‌باشند). را به گونه‌ای کنترل می‌کند که شیء مورد نظر او خواص و آثار خود را ظاهر سازد. به این معنا که دانشمند به منظور شناسایی خواص و نیروهای علی اشیاء و مکانیسم‌ها یا شیوه‌های عمل آن‌ها ، یک شیء را به گونه‌ای تحت کنترل قرار می‌دهد و شرایط (درونی و بیرونی) مناسبی را فراهم می‌آورد که شیء بتواند بدون دخالت سایر مکانیسم‌ها و بدون کنش متقابل با آن‌ها ، عمل خود را انجام داده ؛ شیوه‌ی عمل و نیروی علی خود را ظاهر سازد.^۱

سیستم باز : شرایطی است که مکانیسم‌های گوناگون ، هم‌زمان موجودند و در تداخل ، تقابل و ترکیب با هم قرار داشته و به طرق تصادفی یا مشروط وامکانی با یکدیگر تعامل داشته و پدیده‌ها و رویدادهای مختلفی را خلق می‌کنند.^۲

با این مقدمه ادعا این است که جهان متشکل از مکانیسم‌های علی مختلفی است که بطور هم‌زمان در حال کارند و ممکن است در کار یکدیگر مداخله کرده و مانع از بالفعل شدن گرایش‌ها و نیروهای علی یکدیگر شوند و یا پس از بالفعل شدن مکانیسم‌ها ، اثر و فعالیت یکدیگر را

۱- تد بنتون و یان کرایب ، ص ۲۳۱ و ص ۲۴۰ ؛ اندرو سایر ، صص ۱۴۱ - ۱۴۲ .

۲- تد بنتون و یان کرایب ، ص ۲۴۰ ؛ فروغ اسدپور ، ص ۳۸ .

خشی کنند. و نهایتاً برآیند همین تداخل و تعامل مکانیسم‌های مختلف است که رخداد‌های بالفعل و قابل مشاهده‌ی جهان را می‌سازد.^۱

بنابراین تصور جهان به مثابه یک سیستم باز بدان معنا نیست که یک مکانیسم واحد هرگز نتواند یک رخداد معین را بصورت مکرر تولید کند؛ یک مکانیسم واحد می‌تواند در اثر اجتماع با شرایط اعدادی یکسان، رخداد معینی را بارها تولید کند. مراد از باز بودن سیستم جهان آن است که یک مکانیسم، همواره نمی‌تواند با یک دسته از شرایط معده، اجتماع یابد تا همواره به رخداد معینی منجر شود؛ بلکه بواسطه مداخله مکانیسم سایر اشیاء، از اجتماع با همان شرایط سابق بازمانده و در سایه شرایط جدید، رخداد‌های جدیدی را تولید می‌کند. و نیز باز بودن سیستم جهان نمی‌تواند به این معنا باشد که یک مکانیسم علی معین، علی رغم اجتماع با شرایط اعدادی لازم و کافی، باز هم می‌تواند و ممکن است به تحقق رخداد معین خود منجر نشود بلکه با حصول این اجتماع، رویداد معین مکانیسم علی، ضروری و تخلف‌ناپذیر خواهد بود.

تصور جهان به مثابه سیستم باز در تقابل با فعلیت‌گرایی هستی‌شناسی تجربی است. توضیح اینکه، براساس هستی‌شناسی تجربی، جهان از اشیاء منفصلی تشکیل شده است که فاقد هرگونه ارتباط درونی و ساختاری بوده و میان آن‌ها صرفاً توالی‌هایی مشاهده می‌شود که ثابت و دائمی اما غیرضروری و مشروط اند. مثلاً رخداد "ب" همواره مقارن با رخداد "الف" یا پس از آن تحقق می‌یابد. این رخداد‌های صرفاً متعاقب بر هم، موضوع تجربه بالفعل ماست و علم نیز در جستجوی همین روابط تعاقبی مشروط، قانون‌هایی ناظر بر همین تقارن‌ها و تعاقب‌ها یا توالی‌ها ارائه می‌دهد؛ قوانینی که در هر زمان و در هر مکان صادق اند. به عبارت دیگر از این منظر، قوانین بالفعل هستند و طبق این فرض تجربه‌گرایی که معطوف به فعلیت‌گرایی^۲ است، توالی رخداد‌ها امری ثابت، دائمی و یک قاعده همیشگی است و این فرض بدان معنی است که جهان مسیر ثابتی را طی می‌کند و به محض آنکه قوانین این سیر حرکت جبری کشف گردد، هیچ امر

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۲۹.

۲- تنها هر آنچه بالفعل است، واقعی است.

جدید غیرقطعی برای علم باقی نخواهد ماند و آینده نیز درست مانند گذشته ، به وضوح پیش چشم علم ، حاضر خواهد بود و آینده مانند گذشته است^۱.

رنالیست‌های انتقادی معتقدند تصور تجربه‌گرایی از قانون علی بدان‌گونه که توضیح داده شد ، بسته بودن سیستم جهان را مفروض می‌گیرد ؛ به این معنا که جهان در شرایطی ایزوله و کنترل‌شده قرار دارد و به مثابه یک سیستم ، به گونه‌ای است که رخدادها بدون آنکه با مانعی برخورد کنند در مسیری ثابت و غیرقابل تخلف یعنی همان الگوهای منتظم توالی ، واقع می‌شوند.

دلایل استعلایی بازبودن سیستم جهان

دلایل استعلایی بر اصل فوق ، چند چیز است :

۱ - انجام آزمایش برای شناسایی عوامل مؤثر بر یک رخداد در علوم مختلف؛

چنان‌که گفتیم آزمایش ، جداسازی و تحت کنترل قرار دادن یک شیء است تا بتواند بدون مداخله سایر مکانیسم‌ها عمل کرده و توالی‌هایی را ایجاد کند تا بدین طریق ، شیوه‌های عمل یا مکانیسم‌های مولد این توالی‌ها آشکار گردد. نیز دانستیم ایجاد این توالی‌های مصنوعی از آن روست که این توالی‌ها در شرایط طبیعی غالباً روی نمی‌دهند.

بدین ترتیب برای بررسی و شناسایی مکانیسم‌ها و نیروهای اشیاء ، ایجاد شرایط مصنوعی آزمایش‌گاهی ضرورت دارد . این کار به خاطر آن است که بیشتر مکانیسم‌ها ، اکثر اوقات تحت چنین شرایط بسته‌ای قرار ندارند و به عبارت دیگر به دلیل اینکه همیشه در طبیعت با سیستم‌های باز مواجه هستیم ، دانشمند خود ، شرایط بسته را در آزمایش‌گاه ایجاد می‌کند تا بتواند مکانیسم مولد یک رخداد را مورد شناسایی قرار دهد.^۲

بنابراین انجام آزمایش در علم و عدم اکتفا به مشاهده صرف ، باز بودن سیستم جهان را مفروض می‌گیرد . و اساساً لازمه معقول بودن انجام آزمایش در علم ، باز بودن سیستم جهان است زیرا اگر جهان ، سیستمی بسته باشد که آن را قاعده‌مندی‌هایی از نوع توالی شب و روز

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، صص ۱۲۳-۱۲۵ .

۲- تد بنتون و یان کرایب ، صص ۲۳۹-۲۴۰ ؛ مرضیه فروزنده ، ص ۳۷ ؛ زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، ص ۱۳۲ .

فراگرفته باشد، نیازی به ایجاد شرایط کنترل شده نخواهد بود و مشاهده صرف این قاعده‌مندی‌ها برای اخذ قوانین عام کافی می‌بود.

۲- جستجوی معکوس علل؛

جستجوی معکوس علل نیز گواه بر باز بودن سیستم طبیعت است. دانشمندان زمانی که پیش‌بینی‌های‌شان محقق نمی‌شود، یعنی علی‌رغم تحقق مقدم گزاره شبه قانون، تالی آن تحقق نمی‌یابد، به جای تکذیب و رد این گزاره، به جستجوی عوامل ناشناخته‌ای می‌پردازند که محتمل است در موضوعات این گزاره مداخله کرده و مانع از وقوع رخداد تالی گردد.^۱ این جستجو زمانی معقول خواهد بود که از پیش، مفروض گرفته باشیم که جهان سیستم باز بوده و احتمال دارد مکانیسم‌ها در کار یکدیگر دخالت کنند.

۲-۲-۲. مبانی معرفت‌شناختی رئالیسم انتقادی

محور این بخش از مباحث، خود فعالیت علمی دانشمند و نسبت علم و نظریه‌ی علمی او با واقع خارجی است؛ مسأله‌ی اصلی در این بخش این است که معیار داوری درباره نظریه‌ها چیست؟ و آیا معرفت صادق و مطابق با واقع داریم؟ پاسخ به سوال، مقتضی است ابتدا به تحلیل ادراک حسی از دیدگاه رئالیسم انتقادی و نقش دانشمند در معرفت‌پردازیم و سپس نقش جامعه در معرفت را روشن سازیم تا با طرحی دقیق‌تر از مسئله، بحث را پی‌گیریم. بنابراین در این بخش علاوه بر بیان نسبت علم با واقع به نسبت آن با عالم و جامعه نیز اشاره خواهیم نمود.

۲-۲-۲-۱. نسبت علم و ادراک با عالم و مدرک

سوال مربوط به این قسمت این است که دانشمند باید چگونه باشد تا علم ممکن گردد؟ برای روشن شدن این نسبت لازم است تحلیل رئالیسم انتقادی از ادراک حسی را مطرح ساخته، نقش عالم در شکل‌گیری ادراک را مورد توجه قرار دهیم.

از دیدگاه رئالیسم انتقادی، در ادراک حسی، حواس به صورتی ساده و مستقیم، ما را به جهان وصل نمی‌کنند؛ ادراک حسی بازده مجموعه‌ی پیچیده‌ای از عوامل است. در برخورد با موضوعات شناسایی، مکانیزم‌های فیزیکی اندام حسی (سلول‌های شبکه‌ای در حالت بینایی) فعال شده، جریان‌ات الکتریکی ریزی را به مغز انتقال می‌دهند و احساس را در ما به وجود می‌آورند. احساس شکل گرفته در ما "داده‌ی حسی" خاصی است که برای معنادار کردن آن، به مفهوم نیازمندیم و تنها اگر این حواس به شیوه‌ای خاص مفهوم سازی شوند، قادر به ادراک ابژه‌های خاص خواهیم بود. بنابراین در ادراک حسی علاوه بر ماهیت موضوع شناسایی، شرایط مربوط به اندام حسی و نوع مفاهیمی که برای معنادار کردن داده‌های حسی استفاده می‌کنیم نیز نقش دارند اما از این میان نقش مفاهیم ذهنی عالم در ادراک حسی بیشترین اهمیت را دارد.^۱

ادراک حسی از مفاهیم اشباع شده است و اساساً هیچ ادراکی بدون مفهوم نداریم؛ مفاهیم جدید ما را قادر می‌سازند موضوعات جدید یا جوهری از موضوعات را ببینیم نه اینکه صرفاً تفسیری متفاوت از مشاهدات روزمره پیشنهاد کنند؛ نظریات متفاوت موجود در ذهن دو فرد (مثلاً فرد عادی و زیست‌شناس)، موجب شکل‌گیری دو مشاهده‌ی متفاوت از یک واقعه است. آنان مشاهداتی یکسان با تفاسیری متفاوت ندارند؛ بلکه آموخته‌اند که از همان ابتدا الگوهای متفاوتی را مشاهده کنند یا تمییز دهند. این بدان معنا خواهد بود که مشاهده‌ی عاری از نظریه و مفهوم، وجود ندارد و مشاهدات سرشار از نظریه اند. از این منظر آنچه ادعا می‌کنیم قادر به مشاهده‌ی آن هستیم در واقع تنها یک فرضیه نظری است و اساساً گزاره‌های مشاهدتی از گزاره‌های نظری و بلکه مشاهده از نظریه متمایز نیست و مشکل بتوان بین آنچه قابل مشاهده است و آنچه غیرقابل مشاهده، تمییز قائل شد؛ مثلاً نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که "می‌بینم زمین دور خورشید می‌چرخد."^۲

۱- اندرو سایر، ۱۳۸۵، صص ۵۸-۵۹.

۲- همان، صص ۵۹ - ۶۲.

حاصل آنکه «بدون داشتن طرح مفهومی نمی‌توان موضوعات را درک کرد.»^۱ شبکه‌ای از مقولات و مفاهیم، در ربط و نسبت با یکدیگر و بر پایه‌ی تفاوت‌ها و شباهت‌ها امکان در موضوعات را فراهم می‌آورند.

۲-۲-۲. نسبت علم و معرفت با جامعه

پرسش اصلی در این قسمت این است که جامعه علمی باید چگونه باشد تا علم ممکن گردد؟ بنابراین به نسبت علم با جامعه از دیدگاه رئالیسم انتقادی خواهیم پرداخت؛ اینکه دانش‌های مستقر قبلی، فعالیت‌های انسان و جامعه که گذرا و محصول جامعه اند چگونه به کار گرفته می‌شوند تا ساختارهای ناگذرای جهان (که در بخش قبل اثبات گردید) را توضیح دهند؟

محور دیدگاه رئالیسم انتقادی در این قسمت، تصور علم به مثابه‌ی یک عمل اجتماعی است. از دیدگاه رئالیسم انتقادی، «علم "شیء" نیست بلکه یک فعالیت اجتماعی است.»^۲ علم از چند جهت به مثابه‌ی یک عمل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود: ۱- ارتباط علم با منابع مشترک جامعه؛ ۲- ارتباط علم به افراد و نهادهای مختلف جامعه؛ ۳- کارکرد علم برای تغییر محیط؛ ۴- وابستگی تولید علم به ابزارهای مفهومی و تکنیکی جامعه.

۲-۲-۲-۱. ارتباط علم با منابع مشترک جامعه

افراد نمی‌توانند مستقل از جامعه‌ای که در آن می‌آموزند که بیندیشند و عمل کنند، معرفت را توسعه دهند. معرفت با استفاده از منابع مشترک جامعه و به طور خاص "زبان مشترک" به دست می‌آید؛ چه اینکه معرفت گزاره‌ای (اعم از گزاره‌های علمی حاکی از ساختارهای علی و گزاره‌های بیان‌گر احساسات و عواطف) بر پایه‌ی مفاهیم و اصطلاحات قابل دسترس در یک زبان، ساخته و بیان می‌شود. هم چنین ما از طریق تعامل ارتباطی با دیگر افراد، در پی تثبیت بینادهنیت گزاره‌ها هستیم و در اجتماعات علمی، این نوع بازبینی به قصد تلاش برای دقت تفکر به شدت رسمیت یافته است بعلاوه حتی اگر به بررسی صدق و کذب گزاره‌ها علاقمند باشیم، داوری‌های ما درباره‌ی صدق یا کذب گزاره‌ها، متضمن ارزشیابی بینادهنیت است.^۳

۱- همان، ص ۶۳.

۲- همان، ص ۱۸.

۳- همان، ص ۱۵ و ص ۲۲.

۲-۲-۲-۲. ارتباط علم به افراد و نهادهای مختلف جامعه

علم در تعامل با دیگر افراد و یک کل پیچیده از نهادهای اجتماعی تولید می‌شود؛ نهادهایی که بسیاری‌شان علاقه‌ای به دانش بما هو دانش ندارند. به هر طریق علم، برخاسته از پرسش‌های سیاسی، اقتصادی و اخلاقی جامعه و محیط‌های خاص است. توجه به نکته‌ی فوق (بعد گذرای علم) و در نظر گرفتن علم به مثابه‌ی یک محصول اجتماعی بر این دلالت دارد که بر خلاف نگاه‌های علم‌گرایانه، باورهای علمی، دیگر نمی‌توانند به واسطه‌ی محتوای خاص‌شان از سایر باورها متمایز شوند و دانشمندان از یک منش برتر از سایرین برخوردار نیستند. زیرا چیزی که به طور اجتماعی، تولید می‌شود به طور اجتماعی نیز تغییر می‌کند. بنابراین دانش به عنوان یک فرایند گذرا هیچ مبنایی ندارد و تنها یک ساختار در زمان است. البته این بدان معنا نیست که علم برای خود هیچ عقلانیتی ندارد؛ بلکه فعالیت علمی، توسط هدف و مفاهیمش از سایر فعالیت‌ها متمایز می‌شود. آنچه در ابتدا، تبیین‌های علمی و غیرعلمی از رخدادها را تفکیک می‌کند ساختارشان نیست بلکه مفاهیمی است که در تبیین به کار می‌برند.^۱

۲-۲-۲-۳. کارکرد علم برای تغییر محیط

تنها کارکرد معرفت، "گزاره‌ای بودن" یا ارجاعی بودن نیست؛ یکی از کارکردهای معرفت، "عملی بودن" است. یعنی کارکرد معرفت صرفاً ارائه‌ی گزاره‌هایی درباره‌ی عالم نیست بلکه تلاش برای تغییر عالم و چگونه زیستن نیز هست به عبارت دیگر معرفت تنها دل‌مشغولی "چیستی" یا "آگاهی" ندارد بلکه دل‌مشغول "چگونگی" نیز هست. یعنی آگاهی از چگونگی انجام دادن چیزی؛ مثلاً برقراری ارتباط موفقیت‌آمیز با دیگران.^۲

توضیح اینکه معرفت، یک عمل انسانی است و عمل انسانی، آگاهانه بوده در ارتباط با یک هدف صورت می‌پذیرد و از طریق بازخورد نتایج کار، مورد بازبینی قرار می‌گیرد. معرفت نیز به مثابه‌ی یک عمل انسانی، دارای هدف است که عبارت است از استفاده‌ی آن در عمل؛ یعنی استفاده در فعالیت‌های انسانی که برای تبدیل، اصلاح، حرکت یا دستکاری هر بخش از طبیعت

۱- مرضیه فروزنده، صص ۵۱-۵۲.

۲- اندرو سایر، ص ۱۶.

انجام می‌گیرد؛ بلکه از این منظر می‌توان گفت: معرفت تلاش برای تغییر محیط است و از نتایج آن برای تغییر، بازخورد گرفته می‌شود. در این بازخورد گرفتن، مسئله‌ی اصلی، موفقیت یا ناکامی تغییر و دگرگونی است نه بازتاب منفعلانه یا باز نمود عالم و معیار ارزیابی معرفت "عینی شدن فعال" آن است و «انسان در عمل باید حقیقت را ثابت کند و به عبارت دیگر واقعیت و قدرت ... تفکرش را.»^۱

۲-۲-۲-۴. وابستگی تولید علم به ابزارهای مفهومی و تکنیکی جامعه

علم به مثابه‌ی یک فعالیت اجتماعی برای توسعه به مواد خام و ابزاری نیازمند است تا با آن بر آن کار کند؛ «این مواد عبارت اند از ابزار زبان‌شناختی، مفهومی و فرهنگی و مادی. ما برای فهم عالم از معرفت و ابزار موجود که از منابع فرهنگی مختلف اخذ می‌شوند، استفاده می‌کنیم تا بر روی مواد خام دیگر - معرفت، در شکل داده، مناقشات موجود، اطلاعات و امثال ذلک - کار کنیم. تنها با این فعالیت و با این فرایند است که معرفت بازتولید می‌شود و یا تغییر شکل می‌دهد»^۲

توضیح اینکه علم به مثابه‌ی یک فعل انسانی دارای علل چهارگانه‌ی ارسطویی است:^۳

الف) علت مادی: عبارت است از دانش‌ها، توصیفات دانشمندان پیشین از پدیده‌ها و نظریه‌های جاافتاده‌ی موجود، پارادایم‌ها، مدل‌ها، روش‌ها و تکنیک‌های تحقیق، همچنین پدیده‌هایی که مورد توجه جامعه اند.

ب) علت فاعلی: دانشمند یا مجموعه دانشمندان که به کمک ابزارهای تکنیکی (آزمایش‌گاه) و ابزارهای ذهنی یعنی پارادایم روش‌شناختی فعال در عرصه علم، استعاره‌ها، تمثیل‌ها و مدل‌ها در پی دانش جدیدند.

ج) علت صوری: همان نظریه‌های علمی جدیدند.

د) علت غایی: دانش مکانیزم‌های درونی اشیاء است.

۱- همان، ص ۲۰.

۲- همان، ص ۱۸.

۳- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، صص ۱۱۳-۱۱۴ و صص ۱۵۴-۱۵۵.

علل مادی دانش ، یعنی آنچه دانش از آن تولید می‌شود، همچنین علل فاعلی آن ، یعنی آنچه دانش توسط آن تولید می‌شود ، هر دو محصولات فرایندهای اجتماعی اند بر این اساس دانش یک تولید اجتماعی است که دانشمند به وسیله ابزارهای ذهنی(پارادایم ها، استعاره ها، تمثیل ها و مدل‌ها) که جامعه در اختیار او نهاده است بر روی فکت‌های مورد علاقه‌ی جامعه و نظریه‌های مستقر در آن کار کرده و دانش یا نظریه جدید تولید می‌کند^۱ و چون ابزارهای تکنیکی و نظری دانش بطور دائم در حال توسعه اند پس خود دانش هم می‌تواند بسط یابد و پیشرفت نماید.^۲

بنابراین علم نه تابع تجربه حسی فردی ، که محصول اجتماعی است و اساساً دانش بدون دانش قبلی ، قابل درک نیست. «معرفت هرگز از هیچ به وجود نمی‌آید به تعبیر بسکار ، معرفت به مثابه یک محصول ، یک منبع ، یک مهارت ، در همه اشکال متنوعش شرط همیشگی و بازده پیوسته بازتولید شده عامل انسانی است»^۳

از این رو آنچه که در یک سطح از دانش ، تبیین می‌شود ، هرگز پدیده محض نیست بلکه همیشه پدیده‌های است که به شکل خاصی قرائت شده است. دانشمند برای کشف مکانیزم‌هایی که پدیده را تولید کرده اند تحقیق می‌کند اما نتیجه تحقیقات او نه فقط به دنیای ناگذرای چیزها بلکه به دنیای اجتماعی علم وابسته است که چه قرائتی از پدیده را در اختیار او نهاده باشد. پس آنچه علم تبیین می‌کند، رخداد شناخته شده تحت توصیف خاصی است. البته به این معنا نیست که رخداد ، همان توصیف رخداد است بلکه برعکس ، استقلال هستی‌شناختی رخدادها ، شرط لازم برای عقلانیت توصیفشان است.

از این جهت است که در طول تاریخ علم ، نسبت به یک سطح از واقعیت ، تنوعی از نظریه‌های علمی هم عرض شکل می‌گیرد و یک واقعیت با تئوری‌های علمی متفاوت و هم عرض توصیف می‌گردد. در این صورت ، تئوری‌های علمی یکدیگر را تکذیب نمی‌کنند بلکه جایگزین یکدیگر می‌شوند.

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، ص ۱۵۵.

۲- مرضیه فروزنده، ص ۵۰ و ص ۵۳.

۳- اندرو سایر، ص ۱۸.

از جهتی دیگر رئالیسم انتقادی بر اساس مفهوم لایه‌بندی واقعیت، پیشرفت علم را حاصل جستجوی بی‌پایان لایه‌های عمیق‌تر واقعیت می‌داند. در این تصویر از پیشرفت علم، هرگاه یک لایه از واقعیت بطور مکفی توصیف شد، گام بعدی عبارت است از کشف مکانیزم عهده‌دار رفتارهای توصیف شده در لایه قبل. بدین ترتیب نظریه‌هایی در طول هم شکل می‌گیرد که در پی دست‌یابی به لایه‌های عمیق‌تر واقعیت اند و دانش از لایه جدید، دانش لایه قبل را از بین نمی‌برد بلکه آن را تبیین و تکمیل می‌کند.^۱

۲-۲-۳. نسبت علم و معرفت با واقع (امکان معرفت مطابق با واقع)

بر اساس دو مقدمه‌ای که بیان شد، اگر معرفت مفهوم محور است و ادراک بدون مفهوم نداریم و حتی مشاهده‌ی عاری از نظریه و مفهوم امکان ندارد چه توجیهی می‌توان ارائه داد که برخی از گزاره‌ها صادق و بیان‌گر موضوعات خوداند یا با موضوعات خود مرتبط هستند؟ «چگونه چیزی غیر مادی مثل یک مفهوم یا عبارت یا معادله را می‌توان "صادق"، "مطابق با" یا "بیان‌گر" چیزی مادی دانست؟»^۲

یا اگر دانشمند به وسیله ابزارهای ذهنی (پارادایم‌ها، استعاره‌ها، تمثیل‌ها و مدل‌ها) که جامعه در اختیار او نهاده است یک طرح و مدل مفهومی درباره ساختار درونی موضوع بررسی خود ارائه می‌دهد و آنچه تبیین می‌شود، پدیده‌ی محض نیست بلکه پدیده‌های است که به شکل خاصی قرائت شده است، و مشاهدات آزمایش‌گاهی نیز خود نظری اند، چه معیاری برای ارزیابی نظریه علمی و به طور کلی معرفت، وجود دارد؟ آیا مناقشات بین نظریه‌های رقیب قابل حل است؟

از دیدگاه رئالیسم انتقادی نظر به استقلال واقعیت از انسان، شناخت قطعی واقعیت چنان که هست، مکنون و محتمل است یعنی «از آنجا که جهان، مستقل از معرفت ما به آن، وجود دارد و عمل می‌کند؛ پس هیچ ضمانتی نیست که آن‌گونه باشد که ما در موردش تصور می‌کنیم»^۳

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، صص ۱۵۷-۱۵۸.

۲- اندرو سایر، ص ۷۷.

۳- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۴۱.

از سوی دیگر ادراک و شناخت ما از واقعیت، مفهوم - محور بوده و نظریه‌ها درباره جهان، مبتنی بر ابزارهای مفهومی موجود می‌باشد و حتی مشاهدات، دارای بار نظری اند پس « ما هیچ‌گاه به صورتی موجه نمی‌توانیم مدعی شویم که حقیقت مطلق درباره امر واقع را کشف یا بنیاد مطلق را برای معرفت خود، تثبیت کرده‌ایم. باید اذعان کرد که معرفت ما خطا بردار است.»^۱ در عین حال باید توجه داشت که اولاً «از این واقعیت که معرفت و عالم مادی متفاوت از یکدیگرند، نمی‌توان استنباط کرد که هیچ رابطه‌ای بین آن‌ها نیست؛ دوم اینکه تصدیق این امر که همه‌ی معرفت‌ها خطا بردار اند^۲، به این معنی نیست که تمام معرفت‌ها به یک اندازه خطا بردار اند»^۳

چنین نیست که هیچ گزاره‌ای بر هیچ گزاره‌ی دیگر ترجیح نداشته باشد. همه‌ی گزاره‌ها احتمال خطا دارند؛ زیرا شناخت واقعیتی که مستقل از انسان است، از طریق مفاهیم صورت می‌گیرد اما پس از آنکه گزاره‌هایی ناظر بر یک واقعیت شکل گرفت، می‌توان بر اساس معیارهایی درباره آن‌ها داوری کرده و یکی را بر سایرین ترجیح داد.

رنالیسم انتقادی بر این عقیده است که « مفهوم صدق و کذب ناسازگارند و اینکه معرفت را باید بر اساس "کفایت عملی" ارزیابی کرد»^۴

معیار "کفایت عملی" مبتنی بر نگاه ویژه رنالیسم انتقادی به معرفت و علم است. از این دیدگاه باید « به معرفت، نه چندان به مثابه‌ی باز نمود عالم، بلکه به منزله‌ی ابزاری برای انجام کارهای مختلف اندیشید.»^۵ «ما مفاهیم را نه تنها برای مشاهده و نمایش عالم، بلکه برای عمل در آن، برای کار و تعامل ارتباطی ایجاد می‌کنیم و به کار می‌گیریم: برای ساختن و انجام دادن، همراه با صحبت کردن، نوشتن، گوش دادن و خواندن، برای اداره‌ی سازمان‌های مختلف... پختن غذا و ... نظام‌های مفهومی نه تنها به آنچه (فکر می‌کنیم می‌توانیم) مشاهده کنیم، بلکه

۱- اندرو سایر، ص ۷۷.

۲- از دیگرا رنالیسم انتقادی خطا بردار بودن معرفت، خود گواهی بر رنالیسم است زیرا خطا بودن معرفت بدان معنا است که علم مستقل از اعتقاد ما درباره آن وجود دارد و به هرگونه انتظار ما درباره آن تن در نمی‌دهد و صرفاً توهمی از تصورات ما نیست. (اندرو سایر، ص ۷۷)

۳- همان، ص ۷۸.

۴- همان، ص ۱۰.

۵- همان، ص ۵۵.

به آنچه می‌توانیم انجام دهیم و چگونه آن را انجام دهیم نیز مربوط است. (باز هم خردمندانه خواهد بود که از تفکر درباره‌ی معرفت به مثابه‌ی "نمایاندن" یا "منعکس کردن" همانند یک عکس بپرهیزیم) قیاس بهتر می‌تواند یک نقشه یا دستور عمل یا تعلیم دستی باشد.^۱ علم واجد دو بعد است «هم شناختی است و هم عملی».^۲ در این نگاه معرفت و علم ابزاری را فراهم می‌آورد که به کمک آن می‌توان کارهایی را در دنیا انجام داد یا با حوادث دست و پنجه نرم کرد و نیازهای اساسی خود و جامعه را در جهت بقاء برآورده ساخت.

اقتضای این نگاه به معرفت، جای‌گزینی مفهوم "کفایت عملی" با مفهوم "صدق" است و به جای جستجوی معرفت صادق باید در پی معرفتی بود که به لحاظ عملی با کفایت باشد. و «معرفت برای آنکه در عمل، کفایت داشته باشد؛ باید انتظاراتی را درباره‌ی عالم و درباره‌ی نتایج حاصل از اعمال ما به وجود آورد».^۳ به این معنا که هر معرفتی درباره‌ی عالم، برخی از اعمال را نسبت به آن ممکن و برخی دیگر را ناممکن می‌داند؛ این اعمال همان انتظاراتی است که از هر معرفتی ناشی می‌شود. بنابراین هر معرفتی درباره‌ی عالم انتظارات عملی را درباره‌ی آن ایجاد می‌کند حال اگر این اعمالی که متناسب با هر معرفت، ممکن یا ناممکن تلقی می‌شود، در واقع و خارج نیز چنان‌که انتظار می‌رود، ممکن یا ناممکن باشد، معرفت در عمل باکفایت است.

مثلاً «اینکه عرف ۱ مبنی بر اینکه "نمی‌توانیم روی آب را برویم." را بر عرف ۲ مبنی بر اینکه "می‌توانیم" ترجیح می‌دهیم، به دلیل آن است که انتظارات ناشی از گزاره‌ی ۱ بر واقعیت منطبق است اما در مورد گزاره‌ی ۲ چنین نیست. انتظارات گزاره‌ی یک به دلیل ماهیت واسطه‌های مرتبط با موضوع (تلاش برای راه رفتن روی آب) و زمینه‌های مادی‌شان، عملی هستند»^۴ در این حالت این ماهیت موضوع خارجی یعنی «ماهیت آب است که گزاره‌ی ۱ را عملاً باکفایت تر از گزاره‌ی ۲ می‌کند»^۵ زیرا ممکن نبودن قدم زدن بر روی آب به معرفت ما بستگی ندارد.

۱- همان، ص ۶۸.

۲- همان، ص ۵۵.

۳- همان، ص ۷۹.

۴- همان، ص ۸۰.

۵- همان.

امکان‌پذیری یا امکان‌ناپذیری اعمال ما به ساختار موضوعات باز می‌گردد نه نظریه‌ی ما درباره‌ی آن.

آزمایش در علوم طبیعی نیز همان فعالیت و عملی است که متناسب با نظریه، انتظار می‌رود و دانشمند با ایجاد شرایط آزمایش‌گاهی در پی ارزیابی کفایت نظریه در عمل است؛ یعنی متناسب با نظریه، انتظاراتی (نظیر این انتظار در مثال فوق که "پس باید بتوانم روی آب راه بروم") شکل می‌گیرد. این انتظارات عملی، مبنای شکل‌گیری آزمایش هستند؛ در آزمایش سعی می‌شود روشن گردد که آیا این انتظارات در خارج واقع می‌شوند یا نه.

البته باید توجه داشت که آزمایش در علوم طبیعی برای اثبات یا ابطال مدل پیشنهادی نیست بلکه تضمین می‌کند که نظریه‌های علمی، خیلی از واقعیت مکانیزم‌های مؤکد طبیعت، فاصله نگیرند. دانشمند سعی می‌کند متناسب با مدلی که از ساختارهای مسؤل یک انتظام ساخته است، شرایطی را فراهم آورد تا ساختار مدنظر خود را بدون دخالت دیگر مکانیزم‌ها، فعال کرده پاسخ و بازخورد طبیعت به مدل پیشنهادی خود را مورد مشاهده قرار دهد و از این طریق، کارآمدی مدل خود درباره‌ی وجود و عملکرد ساختار درونی شیء را ارزیابی کند. هدف از مدل‌سازی و آزمایش، رسیدن به توصیفی با کفایت از نحوه‌ی عملکرد ساختارهای واقعی غیرقابل مشاهده و در نتیجه تبیینی کارآمد از پدیده‌های جهان است.^۱

این معیار با پراگماتیسم یعنی "داوری بر پایه میزان مفید بودن" دارد؛ اما واجد جهات افتراق نیز می‌باشد. ابزار گرایان، تنها نگران خروجی‌های (معمولاً پیش‌بینی‌ها) نظریه‌ی خود هستند، نه ورودی‌ها (پیش‌فرض‌ها، مقولات). از رو در مورد امکان دریافت پاسخ صحیح برای دلایل غلط یا در مورد اینکه این الگو ممکن است در یک موقعیت دیگر عمل نکند، به درد سر نمی‌افتند. اما رئالیست‌های انتقادی به ورودی‌ها یعنی پیش‌فرض‌ها و مفاهیم نیز توجه دارند یعنی می‌کوشند ورودی‌هایی را برای نظریه‌های خود بیابند که اولاً در عمل با کفایت باشند؛ ثانیاً در زمینه‌های دیگر هم جواب دهند؛ و ثالثاً با سایر معرفت‌ها و اعمال سازگار باشند. بعلاوه از دیدگاه رئالیسم انتقادی نظریه‌ها باید موقعیت مورد مطالعه را با دادن یک توضیح در این باره که

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، صص ۲۵۷ - ۲۵۹.

چه عاملی این موقعیت را ایجاد کرده ، تبیین کند نه اینکه فقط به پیش‌بینی و برآورد کردن نتایج بیندیشد.^۱

رنالیسم انتقادی علاوه بر " کفایت عملی " معتقد است معرفت « باید به لحاظ بینادهنی قابل فهم باشد و در مورد معرفتی که با زبان عرضه می‌شود ، قابل قبول باشد»^۲

از دیدگاه رنالیسم انتقادی زبان نقش مهمی در علم قائل ایفا میکند و اساساً زبان به مثابه‌ی چیزی است که با آن می‌اندیشیم . یکی از کارکردهای زبان ، کارکرد گزاره‌ای آن است ؛ یعنی ابزاری برای بیان حالات مختلف جهان است.

بنابراین معیار "بینادهنیت" از این جهت مطرح می‌شود که «معرفت به میزان زیادی — اگرچه نه منحصرأ — زبان‌شناختی است»^۳ معرفت گزاره‌ای بر پایه‌ی مفاهیم قابل دسترس در زبان ساخته و بیان می‌شود و ما در پی تثبیت بینادهنیت گزاره‌ها از طریق تعامل ارتباطی هستیم . در اجتماعات علمی ، این نوع بازبینی به قصد تلاش برای دقت تفکر به شدت رسمیت یافته است.^۴ و حتی اگر قطع نظر از ریشه‌های اجتماعی معرفت ، به ارزیابی صدق و کذب معرفت‌ها علاقمند باشیم ، باز هم « داوری‌های ما درباره‌ی صدق یا کذب ، متضمن ارزشیابی بینادهنیت است»^۵ این معیار را می‌توان با توافق‌گرایی مقایسه کرد ؛ دیدگاهی که در آن با حقیقت به صورت چیزی بیش از یک موضوع وفاق برخوردار نمی‌شود و عبارات صادق ، عباراتی هستند که « فقط بر اساس عرف و قرارداد چنین تعریف و سپس پذیرفته شده‌اند»^۶

با این حال نباید پنداشت که رنالیسم انتقادی توافق‌گراست ؛ رنالیسم انتقادی بر خلاف توافق‌گرایی ، این معیار را در ارتباط با کفایت عملی در نظر می‌گیرد و معتقد است « اگرچه این بعد بینادهنی وجود دارد [اما] هر عرفی هم عمل نمی‌کند : این قراردادها و عرفها باید در عمل قابل استفاده باشند»^۷

۱- اندرو سایر، ص ۸۱

۲- همان، ص ۷۹.

۳- همان، ص ۷.

۴- همان، ص ۲۲.

۵- همان.

۶- همان، ص ۷۹.

۷- همان.

حاصل آنکه از دیدگاه رئالیسم انتقادی معرفت باید اولاً به لحاظ بینادهنی قابل فهم و قابل مذاکره باشد و ثانیاً در عمل کفایت داشته باشد. این دیدگاه هرچند ممکن است شباهت‌هایی با "توافق‌گرایی" و "ابزارگرایی" داشته باشد اما به هیچ‌کدام از آن‌ها محدود نمی‌گردد و محدودیت‌های آن‌ها را نمی‌پذیرد؛ با ایده‌ی "مفهوم - محوری معرفت" از ابزارگرایی متمایز می‌شود و از پراگماتیسم فاصله دارد زیرا معتقد است "مفید بودن" اتفاقی نیست و به ماهیت موضوعات معرفت وابسته است. به این معنا که «معرفت آنجا مفید است که در مقایسه با عالم " به لحاظ عملی باکفایت باشد».^۱

از سوی دیگر با توجه به اینکه اولاً به وجود واقعیت مستقل از معرفت ما بدان، اعتقاد دارد؛ ثانیاً مفاهیم را ارجاع دهنده به موضوعات می‌داند؛ و ثالثاً به کفایت عملی نظریه‌ها معتقد است، از توافق‌گرایی احتراز می‌کند.

در نهایت با طرح "نقد فلسفی نظریه‌ها" و ارزیابی آن‌ها از طریق سازگاری نظریه‌ها با سایر معرفت‌ها، به انسجام‌گرایی نزدیک می‌شود.

از دیدگاه رئالیسم انتقادی، شک‌گرایی رادیکال یا تردید عام، نامعقول است «چراکه آزمون یا ارزشیابی [نظریات] به پذیرش موقت ایده‌هایی خاص - برای نمونه B در استدلال " A نه، به دلیل B بستگی دارد. با پی بردن به اینکه کدام یک از ایده‌های مورد مناقشه، سازگار با (یا دقیق‌تر، مفروض گرفته شده بواسطه‌ی) آن‌هایی هستند که به عنوان قابل اتکاترین و منسجم‌ترین ایده‌ها و اعمال پذیرفته شده است، ایده‌ها ارزشیابی و مناقشات حل می‌شوند».^۲

در مجموع رئالیسم انتقادی نظریه صدق را نمی‌پذیرد اما ضمن رد شک‌گرایی رادیکال و تردید عام، با طرح کفایت عملی، داوری فلسفی و بینادهنیت ارزیابی ایده‌ها و معرفت‌ها و قضاوت درباره مناقشات علمی را ممکن می‌داند.

۱- همان، ص ۸۱.

۲- همان، ص ۲۳۶.

۲-۳. علّیت از دیدگاه رئالیسم انتقادی

با فراغت از مبانی نظری رئالیسم انتقادی، مباحث مربوط به علّیت را پی می‌گیریم. بدین منظور ابتدا معنای علّیت و دیدگاه ویژه رئالیسم انتقادی در تحلیل علّیت را مطرح می‌سازیم و سپس به برخی فروعات تحلیل ویژه این دیدگاه از علّیت می‌پردازیم و در نهایت دلالت‌های این تحلیل را در تبیین پدیده‌ها مورد توجه قرار می‌دهیم.

۲-۳-۱. معنای علّیت

علّیت به معنای تولید، ایجاد یا خلق یک پدیده است و «علّت چیزی است که باعث ایجاد یک شیء شود.»^۱ و در حقیقت «سوال از علّت چیزی، سوال در این باره است که چه عاملی باعث وقوع آن شده است» چه چیزی آن را "تولید"، "ایجاد"، "خلق" یا "تعیین" کرده است.^۲

بنابراین اگر علّت یک چیز، عاملی است که باعث تحقق آن چیز می‌شود پس علّیت (که فعل علّت است) تحقق بخشیدن و ایجاد آن چیز خواهد بود به این معنا که خصوصیت و ویژگی علّت، تحقق‌بخشی، وجود دهی یا تولید است.

۲-۳-۲. قانون علّیت

این دیدگاه اصل علّیت را آن‌گونه که در فلسفه اسلامی مطرح شده، مورد بحث قرار نداده است البته در پاره ای موارد، از این گزاره که «هر حادثه‌ای را علّتی است.»^۳ به عنوان یک پیش‌فرض متافیزیکی یاد شده است.

اما از مقایسه مجموع مباحث هستی‌شناختی این دیدگاه، خصوصاً مباحث مطرح در باب علّیت و نقدهای آن بر هیوم و کانت، می‌توان گفت رئالیسم انتقادی در تقابل با تصور هیومی از علّیت و ایدئالیسم کانتی، معتقد است علّیت، قانون حاکم بر جهان هستی است و آنچه روی می‌دهد برخاسته از نیروها و مکانیزم‌های علیّی اشیاء است و بنابراین علّیت نه موهوم است و نه مقوله‌ای ذهنی بلکه قانون ضروری جاری در هستی است.

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۲۶.

۲- اندرو سایر، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۳- همان، ص ۲۳۹.

با توجه به اعتقاد رئالیسم انتقادی به استدلال‌های استعلایی، طبیعی است که برای اثبات این قانون، استدلال‌های استعلایی اقامه شود. البته به صورت صریح استدلالی در این باره ارائه نشده اما می‌توان استدلال‌های این دیدگاه درباره ساختاریافته بودن جهان و باز بودن سیستم جهان را به نوعی مثبت این اصل نیز تلقی کرده و با توجه به آن‌ها استدلالی به صورت زیر بازسازی نمود.

در این استدلال فرض‌اولیه همان "معقولیت انجام آزمایش‌ها برای دستیابی به قوانین علمی است با این تقریر که لازمه‌ی معقولیت و معناداری انجام آزمایش‌ها، وجود روابط ضروری علی میان اشیاء است زیرا نفس عمل آزمایش اصل علیت و وجود نیروهای علی مؤکد رویدادها را پیش‌فرض می‌گیرد. و هرگونه فعالیت آزمایشی تنها مبتنی بر مفروض گرفتن اصل علیت و وجود روابط علی صورت می‌گیرد.

بنابراین اگر اصل علیت، واقعیت نداشته باشد و رویدادها زائیده نیروهای علی نباشند انجام آزمایش‌ها در علم، لغو، بی‌معنا و بلکه نامعقول و احمقانه خواهد بود حال آنکه همه‌ی جریان‌های حاکم بر فلسفه‌ی علم فعالیت آزمایش‌گاهی را معقول و معتبر می‌دانند و اساساً آزمایش‌ها با هدف کشف نیروهای علی مؤکد رویدادها انجام می‌شود.

بدین ترتیب علیت خارجی شرط امکان علم است و بر اساس تلقی علیت به مثابه القای موهوم ذهن یا تلقی آن به مثابه‌ی مقوله‌ای ذهنی اصولاً علم ممکن نخواهد بود.

بر این اساس برخلاف تجربه‌گرایی که در آن علیت، به مثابه نظم در توالی حوادث، موضوع نظم‌ها و قاعده‌مندی‌ها در روابط بین رویدادها یا حوادث اخذ می‌شود و برای کشف روابط علی میان پدیده‌های انضمامی به یکنواختی‌ها و انتظام‌ها یعنی الگوی منظم حوادث تجربی توجه می‌گردد، «از دیدگاه رئالیستی علیت ناظر به رابطه‌ی بین حوادث انضمامی (علت و نتیجه) نیست بلکه به "نیروهای علی" یا "قابلیت‌های" موضوعات یا روابط یا به شکلی کلی‌تر به شیوه‌های عمل یا "سازوکارها"ی آن‌ها مربوط می‌شود.»^۱ به این معنا که رئالیسم انتقادی علیت را در ارتباط با این مبنای هستی‌شناختی که "هر شیء واجد ساختار درونی و توان و نیروهای

۱- همان، ص ۱۲۰.

برخاسته از آن می‌باشد. " در نظر گرفته ، تولید ، ایجاد ، خلق و به اصطلاح "علیت" را به "ساختار درونی" و "توان" یا "نیروی" اشیاء مربوط می‌داند در نتیجه علیت ، ناشی از قوه یا نیروی درونی اشیاء خواهد بود که ریشه در ساختار درونی اشیاء دارد.

علیت نه در سطح روابط ظاهری بین رخدادها بلکه در سطح قوه‌ها و قابلیت‌های موضوعات برقرار است و از این منظر علیت نه رابطه میان دو حادثه بلکه اقتضای درونی شیء برای ایجاد حادثه یا خصلت ذاتی شیء برای تولید رخداد است.

۲-۳-۱. فروعات تحلیل رئالیسم انتقادی از علیت

در مجموع، تصور رئالیسم انتقادی از علیت ، تصور آن به مثابه قوه درونی^۱ موضوعات می‌باشد ؛ قوه‌ها و قابلیت‌هایی که به مثابه نیروهای علی ، لزوماً عطف به ماهیت موضوعات و مستقل از الگوی خاصی از حوادث به صورت فراواقعی وجود دارند ؛ اعم از آنکه اعمال شده به فعلیت درآمده و رخداد خاصی را تولید نماید یا خیر.

بیان فوق را می‌توان خلاصه دیدگاه رئالیسم انتقادی در باب علیت دانست. در ادامه به صورت تفصیلی به طرح این دیدگاه می‌پردازیم.

۱ - « ماهیت یا ساخت یک موضوع و نیروی علی آن به صورتی درونی یا ضروری به یکدیگر مرتبط اند.»^۲ به این معنا که هیچ یک از طرفین (ساخت موضوع و نیروی علی) نمی‌توانند بدون دیگری وجود داشته باشند به عبارت دیگر وجود هر یک به رابطه‌ی آن با دیگری وابسته است ؛ فلان شیء خاص مثلاً X به لحاظ نیروی درونی و ویژگی‌های آن شیء (X) است ؛ شیء خاص بودن یک شیء (X بودن X) از جهت برخورداری از نیروی درونی ویژه‌ی اوست و اگر فاقد آن نیرو باشد ، شیء مورد نظر (X) نخواهد بود بلکه شیء دیگری است با نیروی درونی دیگر و متفاوت. از سوی دیگر نیروی درونی ویژه یک شیء نیز جز در همان ساختار ویژه‌ی موضوع نمی‌تواند بود.

۱- به نظر می‌رسد این تصور از علیت ، تصور علیت به مثابه یک مفهوم ماهوی است؛ برخلاف دیدگاه صدرایی که علیت را مفهومی ماهوی می‌داند. در فصل بعد به مقایسه این دو تصویر خواهیم پرداخت.

۲- همان ، ص ۱۲۱.

پس نیروهای علی یا شیوه‌های عمل و سازوکارهای خاص، تنها از جهت ماهیت یا ساخت موضوعات خود وجود دارند. مثلاً باروت به دلیل ساختار شیمیایی ناپایدارش نیروی انفجار دارد.

به لحاظ وابستگی درونی موضوعات و نیروهای علی آنها « اگر ماهیت یک موضوع تغییر کند، نیروی علی آن طبعاً تغییر خواهد کرد؛ ... نیروهای شناختی یک کودک همچنان که رشد می‌کند، افزایش می‌یابد.»^۱

۲- از منظر هستی‌شناسی، این نیروها و قابلیت‌ها وجود دارند و لو اینکه هنوز به حوادثی منجر نشده باشند. آهن مستعد زنگ زدن است و نیروی علی آن را داراست هرچند که هنوز زنگ نزده باشد. بنابراین نیروهای علی و قابلیت‌ها را می‌توان به موضوعات، مستقل از الگوی خاصی از حوادث منتسب کرد به عبارت دیگر نیروی علی یک شیء (C) نه تنها زمانی که به حادثه E منجر شود؛ بلکه آنگاه که به E نمی‌انجامد نیز می‌توان منتسب ساخت.^۲

۳- «اگر چه نیروهای علی ضرورتاً به دلیل ماهیت موضوعات وجود دارند اما اینکه فعال یا اعمال شوند، امری مشروط است.»^۳ به این معنی که فعال شدن نیروها بستگی به شرایطی دارد که حضور آن‌ها مشروط و محتمل است نه ضروری و حتمی. حضور این شرایط برای فعلیت نیروی علی لازم است اما ممکن است این شرایط هرگز فراهم نگردد؛ در نتیجه امکان دارد یک نیروی علی هرگز فعال نشده و به حادثه نیانجامد. مثلاً اینکه باروت منفجر شود به این بستگی دارد که در شرایط صحیح - وجود جرقه و ... - قرار گیرد اما ممکن است هرگز در این شرایط قرار نگیرد و هرگز منفجر نشود.

نتیجه آنکه رابطه‌ی نیروی علی با شرایطش، یک رابطه‌ی مشروط و بیرونی است نه ضروری و درونی.

۴- رابطه‌ی بین نیروهای علی یا سازوکارها و تأثیرات آن‌ها نیز ثابت نیست بلکه مشروط است. یعنی علاوه بر آنچه در نکته سابق درباره رابطه‌ی مشروط و بیرونی نیروهای علی با شرایط

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان، ۱۲۳.

فعلیت آن‌ها گفته شد ، نیروی علی با رویداد مربوط به خود نیز فاقد نسبت ضروری است و ممکن است نیروی درونی شیء که اقتضای رویداد خاصی را دارد ، فعال باشد و کار کند با این وجود ، اثرش به فعلیت نرسد و حادثه مربوطه روی ندهد زیرا جهان یک سیستم باز است لذا «ممکن است یک مکانیزم کار کند اما به علت مداخله‌ی کار دیگر مکانیزم‌ها ، اثر کار آن به فعلیت نرسد.»^۱ به بیان دیگر «نیروهای خنثی‌کننده ممکن است تأثیرات عمل یک سازوکار خاص را حذف و یا پنهان کنند.»^۲ مثل اینکه ممکن است نیرویی به درب وارد شود اما به دلیل مانعی ، درب باز نشود.

این بدان معنی است که فعال شدن نیروی علی و « اِعمال سازوکار علی ، اغلب از الگوی حوادث تجربی معلوم نمی‌شود : ناتوانی من در جابه‌جایی یک وزنه سنگین به معنای آن نیست که فشار نمی‌آورم یا پرواز یک هواپیما به معنای آن نیست که قانون جاذبه عمل نمی‌کند»^۳ حاصل آنکه رابطه‌ی نیروهای علی و اقتضائات درونی با موضوعات خاص خود ، رابطه‌ای درونی و ضروری است اما رابطه‌ی آن‌ها با شرایط اعدادی ، همچنین رابطه‌ی آن‌ها با رویدادهای مربوطه ، رابطه‌ای بیرونی و مشروط است.

۵ — «ممکن است رویدادها ، مستقل از مکانیزم‌هایی که شناخته شده‌اند اتفاق افتند.»^۴ یعنی رویدادهای معینی از طریق سیستم ناشناخته‌ی دیگری نیز امکان تحقق دارند.

۶ — سازوکارهای متفاوت ممکن است به یک نتیجه‌ی تجربی واحد بینجامد ؛ مثلاً کاهش شغل ممکن است با عرضه فناوری جدید یا ناکامی در عرضه فن آوری جدید (از طریق کاهش رقابت) ایجاد شود^۵ یا حرارت ممکن است در اثر شعله آتش یا تابش اشعه‌های خورشید حاصل آید.

-
- ۱- مرضیه فروزنده ، ص ۴۰.
 - ۲- اندرو سایر، ص ۱۲۵.
 - ۳- همان.
 - ۴- نورمن بلیکی، ص ۱۳۹.
 - ۵- اندرو سایر، ص ۱۲۵.

۲-۳-۲. نسبت نیروهای علی با شرایط اعدادی

در دو نکته ۳ و ۴ گفته شد که فعالیت نیروی علی و مکانیزم‌های درونی موضوعات، همچنین تأثیرات نهایی آن‌ها در تولید رخداد یا حادثه، وابسته به شرایط بیرونی است که نقش اعدادی در تولید حادثه توسط نیروی علی دارند. در این باره توجه به چند نکته ضروری است:

الف) یک نیروی علی یا سازوکار ممکن است تحت شرایط اعدادی مختلفی قرار گیرد بنابراین « تعجب آور نیست که با توجه به شرایط، یک سازوکار ممکن است نتایج کاملاً متفاوتی در بر داشته باشد.»^۱

ب) شرایط بیرونی که نقش اعدادی در به فعلیت رسیدن مکانیزم‌های درونی دارند، محصول و معلول سایر موضوعات با نیروها و قابلیت‌های آن‌هاست. به بیان دیگر «اشیایی که این شرایط [شرایط فعلیت رسیدن مکانیزم‌ها] را فراهم می‌آورند، نیروها و قابلیت‌های خاص خود را دارند.»^۲ این اشیاء و نیروهای آن‌ها به گونه‌ای هستند که می‌توانند سازوکارهای مکانیزم‌های شیء را فعال نمایند.

بنابراین رابطه‌ی مشروطِ نیروی علی با شرایط اعدادی خود به معنای حاکمیت صدفه بر روابط آن‌ها نیست و شرایط صدفتاً و از روی اتفاق حاصل نمی‌شوند بلکه شرایط، معلول سازوکارهای موضوعات دیگری هستند که حضور و اجتماع آن‌ها در یک زمان و مکان خاص در کنار سازوکارها، در سایه‌ی نظام علی است.

ج) هرچند نیروهای علی و سازوکارهای درونی اشیاء نسبت به نتایج و حوادث مربوط، رابطه‌ی مشروط دارند و وقوع رخداد، بستگی به شرایط فعلیت‌ساز نیروها دارد اما پس از آنکه نیروهای علی و سازوکارها با شرایط بیرونی اعدادی اجتماع کنند، یعنی شرایط بیرونی فعلیت‌یافتن نیروها فراهم باشد، وقوع حادثه، حتمی و قطعی می‌گردد. اندرو سایر در برخی عبارات خود به این حتمیت و ناگزیری وقوع حادثه پس از اجتماع نیروی علی با شرایط اعدادی، اشاره کرده است؛ ایشان پس از بیان شرایط مختلفی که می‌توانند نقش اعدادی برای به فعلیت درآمدن نیروهای علی داشته باشند، آورده‌اند: « اینکه کدام شرایط، وقوع انفجار را [برای

۱- همان.

۲- همان، ص ۱۲۴.

باروت] حتمی خواهد کرد بر حسب اینکه این اشیاء، سیمان، آب یا پوست باشند، فرق می‌کند.^۱

د) به فعلیت درآمدن نیروهای علی و مکانیسم‌ها بستگی به شرایط اعدادی بیرونی دارد اما نتایج ضرورتاً به دلیل ماهیت اشیاء رخ می‌دهد نه شرایط بیرونی؛ باروت برای به فعلیت درآوردن نیروی انفجار خود بستگی دارد به اینکه در شرایط صحیح و ضابط (جرقه و ...) قرار گیرد اما انفجار، زمانی که رخ می‌دهد، ضرورتاً به دلیل ساختار باروت است و انفجار به ساختار بمب مستند است نه شرایط.^۲

ه) ممکن است در مواردی، عمل دو یا چند سازوکار یا مکانیسم علی، که آثار یکسانی دارند، هم‌زمان گردد به عبارت دیگر دو یا چند سازوکار علی که آثار یکسان دارند به صورت هم‌زمان عمل کنند. در این موارد گفته می‌شود که حادثه با "چند عامل" ایجاد شده است. مثلاً موقعیت اجتماعی پایین یک زن مهاجر را چند عامل - موقعیت طبقاتی، تبعیض نژادی و جنسیتی - موجب شده است.^۳

۲-۴. تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی

رئالیسم انتقادی نظر به تحلیل ویژه‌ای که از علّیت ارائه داده است، الگوی جدیدی از تبیین را معرفی می‌کند که از آن به الگوی "استنباط فرایندی" یا "پس‌کاوی" تعبیر می‌شود. این الگو از تبیین، به مثابه شیوه‌ی نوینی از استدلال تلقی می‌شود که در برابر دو شیوه متعارف استدلال در علوم، یعنی استدلال قیاسی^۴ و استقرایی قرار می‌گیرد. «در این شیوه، حرکت از سطح یک پدیده به سوی سازوکارهای علی ایجاد کننده‌ی آن است.»^۵

۱- همان.

۲- همان.

۳- در این موارد هر یک از سازوکارها، تأثیر مخصوص خود را دارند و صرفاً این دو تأثیر مستقل از هم، در یک مورد تقارن یافته و جمع شده‌اند. مانند بالا رفتن درجه‌ی حرارت دماسنجی که از زیر در معرض حرارت آتش است و از فراز در معرض اشعه‌های گرمایی در این جا هریک از آتش و اشعه در عرض هم بوده اثر مخصوص خود را دارند هر یک به مقدار معینی حرارت تولید می‌کنند اما اثر مخصوص هر دو در یک شیء خاص اجتماع می‌یابد.

۴- مراد، الگوی تبیین فرضی - قیاسی پوپری است.

۵- دکتر عماد افروغ این توضیحات را در پاورقی ص ۱۲۳ از کتاب "روش در علوم اجتماعی" سایر آورده‌اند.

یعنی کوشش می‌شود از این تشخیص که چیزی باعث تغییر می‌شود فراتر رفته و به این امر بپردازد که چه چیزی در شیء وجود دارد که آن را به انجام این کار معین قادر می‌سازد. در این روش صرف آگاهی از این که E در کل بعد از C می‌آید کافی نیست بلکه باید سازوکار و فرایند مستمری که طی آن C به E می‌انجامد شناسایی شود. محصول این شیوه از استدلال یا حرکت فکر، تبیین حوادث به واسطه سازوکارهایی است که قادر به ایجاد آن حوادث هستند.^۱

بنابراین تشخیص نظم‌های بین رویدادهای مشاهده شده، غایت علم نمی‌باشد بلکه تنها اولین گام در فرایند کشف علمی است. زیرا حتی اگر بتوان نشان داد که دو نوع از پدیده‌ها به طور منظم همواره با هم روی می‌دهند، هنوز این سؤال باقی می‌ماند که چرا اینگونه اند؟ یافتن همبستگی‌های بین رویدادها، تنها موقعیت‌هایی را برای تحقیق در مورد مکانیزم‌های ایجاد این همبستگی‌ها فراهم می‌آورند.^۲

در ادامه ضمن اشاره به تفاوت این الگوی تبیینی با الگوی پوزیتویستی تبیین، به شرح تفصیلی این شیوهی حرکت علمی خواهیم پرداخت.

۲-۴-۱. الگوی تبیین استنباط فرایندی یا پس‌کاوی

الگوی پوزیتویستی تبیین، مبتنی بر مشاهده انتظام‌های تجربی است؛ توضیح اینکه از دیدگاه تجربه‌گرایی مشاهده مکرر و استقرارگرایانه تقارن‌ها یا تعاقب‌ها میان پدیده‌های مختلف، الگوهایی از نظم بین اشیاء را نشان می‌دهد که از آن‌ها به انتظام‌های تجربی یاد می‌کنیم. مشاهدهی این انتظام‌ها پایه‌های اصلی ساختن قوانین علی ناظر بر روابط میان پدیده‌ها هستند؛ به این معنا که با مشاهدهی مکرر تقارن‌ها یا تعاقب‌ها میان اشیاء و تعمیم این مشاهدات به موارد مشاهده نشده، این انتظام‌ها، به مثابه قوانین علی حاکم بر جهان تلقی می‌شود و بر اساس آن انتظار می‌رود، پدیده‌های متقارن یا متعاقب در سایر موارد نیز واجد انتظام مشاهده شده باشند. بر اساس تلقی هیوم، در واقع قانون علی، بیان‌گر انتظار ما برای تقارن یا تعاقب دو پدیده است و این انتظار ناشی از کثرت مشاهدهی تقارن و تعاقب آن دو و عادت به آن‌ها می‌باشد.

۱- اندرو سایر، ص ۱۲۳.

۲- نورمنبلیکی، ص ۲۰۵.

پس از اخذ قوانین از مشاهدات و شکل گرفتن نظریه‌های علمی، برای تبیین یک پدیده‌ی خاص از طریق تشکیل یک قیاس، عمل می‌کنند؛ به این صورت که مورد و موضوع تبیین را صغرای قیاس و قانون یا نظریه علمی را کبرای آن قرار می‌دهند و بدین ترتیب نتیجه‌ی قیاس، تبیین مورد نظر خواهد بود.^۱ همین مسیر برای پیش‌بینی تحقق یک پدیده نیز طی می‌شود.

انتظام‌های مشاهده شده ← استقرا ← قوانین و نظریه‌ها ← قیاس ← پیش‌بینی و تبیین

بنابراین در دیدگاه پوزیتویستی اولاً: انتظام‌های تجربی به مثابه قوانین علی در نظر گرفته می‌شوند؛ ثانیاً: قوانین از طریق استقراء شکل می‌گیرند؛ ثالثاً: با دستیابی به قوانین و نظریه‌ها، به پیش‌بینی پدیده‌ها قادر خواهیم بود.

اما رئالیسم انتقادی الگوی تبیین استنباط فرایندی یا پس‌کاوی^۲ را مطرح می‌کند. بر اساس این الگو، دانشمند پس از مشاهده‌ی انتظام‌های تجربی، فراتر از الگوی رخدادها (انتظام‌ها) در جستجوی امر واقعی بنیادی‌تری است که در سطحی عمیق‌تر، مولد این انتظام‌ها می‌باشد یعنی نیروهای علی یا مکانیزم‌های زیربنایی که الگوهای رخدادها را تولید می‌کنند.

بنابراین علم در یک فرایند دو ردیفی پیش می‌رود: ۱- شناخت و توصیف اقتران‌های ثابت؛ ۲- تبیین این اقتران‌ها یا انتظام‌ها با ارجاع به مکانیزم‌هایی که خارج از آزمایش‌گاه هم دوام داشته باشد. در واقع منطق کشف علمی، حرکت از ردیف اول به ردیف دوم است. مثلاً انتظام مشاهده شده‌ی $(2NaCl+2HCl:2NaCl_2+H_2)$ با ارجاع به فرضیه‌ی اتمی یا با نظریه ظرفیت و محدودیت‌های شیمیایی تبیین می‌شود.^۳

۱- آلن چالمرز، صص ۱۴-۲۳.

2: Retrodution

۳- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، صص ۱۶۸-۱۶۷.

در این دیدگاه برای ارائه نظریه درباره نیروها و مکانیسم‌های علی از روش مدل‌سازی استفاده می‌گردد و مدل‌سازی، هسته مرکزی نظریه‌سازی محسوب می‌گردد. یک مدل تبیینی برای توضیح رفتارهای یک شیء، از طریق به کار بستن خلأقانه تمثیل و استعاره ساخته می‌شود. تبیین شکل‌گیری ارگانیزمها بر اساس کد ژنتیکی DNA با استفاده از نظام‌های نشانه‌ای و رموزی که حامل دستورالعمل‌هایی هستند، می‌باشد. به این معنا که توالی واحدهای مولکولی بر رشته‌های DNA به مثابه رمزهایی تلقی می‌شود که حاصل دستورالعمل‌هایی برای ساختن مولکول‌های پروتئین است؛ در نتیجه ترکیب پروتئین‌ها با مولکول‌های DNA، به تفسیر یک نظام نشانه‌ای قیاس می‌شوند. یا برای تبیین رفتارهای گازها، برای گازها مولکول‌هایی شبیه توپ بلیارد در نظر گرفته می‌شود.^۱

به این ترتیب تبیین فرایندی یا پس‌کاوی، عبارت است از ساخت مدل‌های فرضیه‌ای درباره‌ی ساختارها و مکانیزم‌های واقعی مولد الگوهای حوادث و آزمون آن. یعنی رئالیسم انتقادی پس از مواجهه با یک انتظام در جستجوی مکانیزم مولد آن، دست به مدل‌سازی مکانیسم می‌زند؛ پس از مدل‌سازی و ارائه‌ی تبیین، از طریق ابزارهای تکنیکی در صدد آزمون مدل پیشنهادی و تبیین ارائه شده بر می‌آید.

به بیان دقیق‌تر، الگوی تبیینی رئالیسم انتقادی، دارای سه مرحله است: ۱- جمع‌آوری شواهد درباره‌ی الگوهایی از پدیده‌های قابل مشاهده؛ ۲- جستجوی ساختار یا مکانیسم زیربنایی که این الگو را توضیح دهد، از طریق ساختن^۲ یک مدل پیشنهادی از هستی‌های به هم مرتبط؛ ۳- ترتیب دادن آزمایش‌هایی مبتنی بر این تلقی که مکانیسم‌های نسبت داده شده، واقعاً وجود دارند.^۳

۱- تد بنتون و یان کرایب، ص ۸۰ و ص ۲۲۸؛ زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۶۴.
۲- طرح مدل‌سازی، نقش جهان اجتماعی در تولید نظریات علمی را روشن می‌سازد. مدل پیشنهادی هم با منبع انتزاعش ارتباط دارد و هم با موضوع اش لذا هرچند ناظر بر موضوعی ناگذرا است اما به لحاظ منبع انتزاع خود، گذرا است یعنی در یک فرایند اجتماعی و توسط انسانها تولید شده و به ابزارهای شناختی انسان و خلاقیت و میان دانش او و ... بستگی دارد. (توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۶۴)
۳- تد بنتون و یان کرایب، ص ۲۲۸؛ نورمن بلیکی، ص ۱۴۱ و ص ۲۸۹.

به این ترتیب که دانشمند پس از مواجهه با یک انتظام، یعنی پس از آنکه وجود یک انتظام را مشاهده می‌کند، مثلاً X در شرایط C_1, C_2, \dots, C_n رفتار B را دارد، تردید نمی‌کند که "چیزی هست که در حال تولید این انتظام است" از این رو با این سؤال که "چه چیزی این انتظام را تولید می‌کند؟ و چرا X در شرایط C_1, C_2, \dots, C_n رفتار B را دارد؟" به جستجوی عامل مؤکد انتظام می‌پردازد. در گام اول رفتار B به مثابه‌ی توان و قابلیت X (توان X برای انجام عمل) تلقی شده، به ساختار طبیعی شیء منتسب می‌گردد؛ به این معنی که شیء واجد ساختار طبیعی‌ای است که به موجب آن تمایل به رفتار خاصی دارد و " X بر حسب طبیعتش (N) آن عمل را انجام می‌دهد".

گام دوم جستجوی N است؛ در این مرحله، مدل‌های خلاقانه‌های برای درک طبیعت طراحی شده و مورد آزمایش قرار می‌گیرد. به این صورت که تحت تأثیر بعد گذرای علم یعنی همان ابزارهای مفهومی و تکنیکی که دنیای اجتماعی در اختیار او قرار می‌دهد، هستی‌های نظری و فرایندهایی در نظر می‌گیرد که شیوه‌ی رفتاری شیء مورد نظر را توضیح دهند؛ این فرایند، مدل‌سازی نامیده می‌شود.^۱ نتیجه‌ی این جستجو این خواهد بود که " X آن عمل را انجام می‌دهد؛ به دلیل اینکه دارای فلان ساختار درونی (اتمی یا ژنتیکی یا ...) است" و ساختار درونی که موجب این گرایش خاص در X شده، همان N یا طبیعت X است. پس X به موجب آنکه دارای چنین ساختار طبیعی است، انجام آن عمل ویژه برای او ضروری می‌گردد. در گام سوم پس از کشف ساختار درونی شیء از مسیر مدل‌سازی و آزمایش آن، داشتن ساختار درونی مفروض (N)، طبیعت نوع X معرفی شده، در تعریف آن اخذ و به مثابه‌ی ذات واقعی X بیان می‌گردد. به این معنا که X ، اگر از این نوع باشد، ضرورتاً ساختار N را دارد. مثلاً جهت تبیین خصوصیات از این قبیل که هیدروژن سبک‌ترین گاز است، به صورت تجربی، ساختار اتمی

۱- معیار تشخیص مناسب بودن انتساب یک ساختار به X آن است که قادر به استنتاج قیاسی B از N باشیم. (توحیدی نسب، ص ۱۷۲) یعنی «تبیین پیشنهادی باید به چیزی مربوط باشد که در صورت درستی، الگوی مشاهده شده را توجیه کند» (تد بنتون، ص ۷۹) بر همین اساس «منطق این مرحله (مدلسازی)، گاه پیرو ان. آر. هنسن، قیاس محتمل (Retroduction) خوانده می‌شود.» (همان، ص ۲۲۸) توضیح اینکه «هنسن فیلسوف به منطق این نوع کار خلاقانه در علم به مثابه نتیجه‌ای در پی مقدمات اشاره کرده است: می‌دانیم که الگوی مشاهده‌شده پدیده‌ها چیست، و آنچه در جستجوی هشتم چیزی است که ممکن است آن را پدید آورده باشد. هنسن (به دنبال پیرس) این نوع استنتاج را قیاس محتمل "Retroduction" می‌نامد (برای تمایز از "استنتاج استقرایی" induction و "استنتاج قیاسی" Deduction)» (همان، ص ۷۹)

ویژه‌ی هیدروژن را کشف می‌کنیم و سپس این کشف را در قالب یک تعریف واقعی از هیدروژن بیان می‌کنیم: هیدروژن گازی است که دارای فلان ساختار اتمی باشد. در این صورت دیگر تصادفی نیست که هیدروژن، یک گاز با فلان ساختار اتمی خاص است بلکه داشتن آن ساختار اتمی خاص، نوع آن می‌باشد و هر آنچه از گازها دارای این ساختار اتمی ویژه باشد، هیدروژن است.^۱

ذات واقعی اشیاء، همان ساختار درونی آنها است که مبنای واقعی قابلیت‌ها و گرایش‌های طبیعی نیروهای علی آنها می‌باشد؛ ذات واقعی اشیاء را در قالب یک تعریف که ناظر بر طبیعت آنها است بیان می‌کنیم و شیوه‌های عمل یا گرایش‌های طبیعی آنها برای یک رفتار را به صورت یک قانون علی در می‌آوریم. بدین ترتیب حرکت‌های علمی سه گانه فوق، سه سطح دانش از نظم جهان فراهم می‌آورد:^۲

- دانش نسبت به روابط بین رخدادها؛
- دانش نسبت به قوانین علی؛
- دانش نسبت به طبیعت و ماهیت یا ذات اشیاء.

۲-۴-۲. تبیین فرایندی، الگوی کشف لایه‌های مختلف واقعیت

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت استنباط فرایندی، جستجوی سطوح ژرف واقعیت و هستی است. اکنون می‌افزاییم که از منظر رئالیسم انتقادی این جستجو پایان آشکاری ندارد و نمی‌توان آن را در هیچ سطحی متوقف ساخت. به این معنا که به مجرد آنکه علم، ساختارها و مکانیزم‌هایی را کشف کرد که یک سطح از واقعیت را بنیان نهاد و انتظام‌های مشاهده شده را تبیین می‌کنند، آنگاه می‌توان به خود مکانیسم فوق نقل کلام کرده و پرسید که "چه مکانیسم‌هایی در سطح ژرف‌تر مسبب آن هستند؟" و به ساختارها و مکانیسم‌هایی در سطح عمیق‌تر دست یافت که عهده‌دار مکانیسم‌های سطح اول اند. به همین صورت می‌توان مکانیسم موجود در همین سطح را مورد سؤال قرار داده به مکانیسم‌هایی دست یافت که سطحی عمیق‌تر از واقعیت را تشکیل

۱- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، صص ۱۷۱-۱۷۳.

۲- همان، ص ۱۷۴ و ص ۱۷۰.

می‌دهند. به عنوان مثال مکانیزم‌های فیزیولوژیکی، بسیاری از فعالیت‌های ویژه حیوانی و نباتی — تغذیه، تنمیه و تولید — را توضیح می‌دهند، ولی خود این مکانیسم‌های فیزیولوژیکی را می‌توان بر حسب ترکیب‌های مولکول‌های آلی پیچیده که موجودات زنده از آن‌ها ساخته شده‌اند، توضیح داد.^۱

جستجوی بی‌پایان ساختارهای درونی و مکانیزم‌های علی را می‌توان با در نظر گرفتن فعالیت دو ردیفی علم (توصیف و تبیین) به صورت واضحتری بیان کرد؛ گفتیم منطق کشف علمی، حرکت از ردیف اول (توصیف انتظام‌های قابل مشاهده) به ردیف دوم (تبیین انتظام‌ها با ارجاع به مکانیزم‌های علی) اینک می‌گوئیم این فرایند دو ردیفی پس از کشف مکانیزم‌ها و ساختارها در هر سطح، قابل جریان است. و «آنچه دانشمند سعی دارد انجام دهد، حرکت از دانش نسبت به یک لایه از واقعیت، به سمت دانش نسبت به لایه عمیق‌تر واقعیت است.»^۲ به این صورت که پس از مواجهه با یک رفتار منظم از یک شیء و کشف مکانیزم‌های علی آن در سطح اول، و تبیین رفتار منتظم شیء با ارجاع به مکانیزم علی کشف شده، خود این که «آن شیء به موجب فلان ساختار درونی، گرایش به فلان رفتار خاص دارد» به مثابه یک انتظام در ردیف اول علمی قرار می‌گیرد و در نتیجه می‌بایست با ارجاع به یک مکانیزم علی دیگر که عهده‌دار این انتظام است، تبیین گردد یعنی در ردیف دوم فعالیت علمی، با نظریه علمی دیگری، مکانیزم علی مولد انتظام اخیر (مکانیزم موجود در سطح اول) را کشف کرد. پس از کشف مکانیزم‌های این سطح، رابطه‌ی مکانیزم علی کشف شده در این سطح با مکانیزم موجود در سطح اول، به مثابه یک انتظام لحاظ می‌شود و بار دیگر در ردیف اول از بررسی علمی قرار می‌گیرد و در ردیف دوم فعالیت علمی با ارجاع به مکانیزمی دیگر در سطحی ژرف‌تر از واقعیت تبیین می‌گردد.

«بنابراین، علم از نگاه رئالیسم انتقادی شامل فرایند توصیف، تبیین و توصیف مجدد است که در آن لایه‌های واقعیت به طور مداوم اشکار می‌شوند این فرایند، مشابه مثال معروف کندن

۱- تدبنتون و ین کرایب، ص ۲۳۵؛ نورمن بلیکی، ص ۱۴۱.

۲- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۷۰.

لایه‌های پیاز است ... با آشکار شدن لایه‌های واقعیت، تمایزات بین قلمروهای حقیقی و واقعی دستخوش تغییر می‌شود؛ واقعیت از عمق هستی‌شناختی برخوردار است^۱

این جستجوهای علمی، سطوح چند لایه‌ی واقعیت را نشان می‌دهند که در طول هم قرار دارند. در جدول زیر^۲ لایه‌های مختلف واقعیت و نظریه‌های تبیین‌گر آمده است.

از طریق مشاهده حس - تجربی	رفتار منظم مواد (مثلاً $2\text{NaCl}+2\text{HCl}:2\text{NaCl}_2+\text{H}_2$)	لایه ۱
از طریق کاربست نظریه‌های شیمی	مکانیزم علی مولد رفتار مواد (مکانیزم ۱)	لایه ۲
از طریق کاربست نظریه‌های الکتریکی	مکانیزم علی ژرفی که عهده دار مکانیزم مولد رفتار مواد است (مکانیزم ۲)	لایه ۳
از طریق کاربست نظریه‌های زیر اتمی	مکانیزم علی ژرف‌تری که عهده دار مکانیزم ۲ است. (مکانیزم ۳)	لایه ۴

نمودار فوق تنوع طولی نظریه‌های علمی را نشان می‌دهد؛ نظریه‌های علمی طولی در پی دست‌یابی به لایه‌های عمیق‌تر واقعیت اند و دانش از لایه جدید، دانش لایه قبل را از بین نمی‌برد بلکه آن را تبیین و تکمیل می‌کند.

همچنین می‌توان تنوعی از نظریه‌های علمی در عرض هم نیز داشت؛ به این صورت که توان‌شیء برای رفتار ویژه‌اش، ممکن است با تئوری‌های علمی متفاوت و هم‌عرض توصیف گردد. مثلاً پس از مشاهده این انتظام که "Xها آبی به نظر میرسند." آن را به ساختار طبیعی N نسبت می‌دهیم اما تبیین اینکه "ساختار طبیعی آن چیست؟" ممکن است از یک تئوری به تئوری دیگر تغییر کند؛ مثلاً "چون رنگ آن‌ها آبی است." و یا "چون طول موج ۴۴۰۰ آگستروم را منعکس می‌کنند."^۳

۱- نورمن بلیکی، ص ۳۰۰.

۲- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۶۹.

۳- همان، ص ۱۷۷.

۲-۵. علیّت و تبیین در قلمرو کنش‌های انسانی

در مباحث گذشته الگوی مورد نظر رئالیسم انتقادی در تبیین پدیده‌ها ملاحظه شد. اما می‌توان پرسید آیا تبیین در حوزه کنش‌های انسانی قابل طرح است؟ و اگر بله، چگونه؟ بنابراین در این بحث، الگوی مورد نظر رئالیسم انتقادی در تبیین کنش‌های انسانی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

رئالیسم انتقادی جهت به دست آوردن الگوی مناسب برای تبیین کنش‌های انسانی به بررسی ویژگی‌های کنش‌گران انسانی می‌پردازد و «در ارتباط با ویژگی‌های عاملیت‌های انسانی به توان‌ها و گرایش‌هایی از انسان توجه می‌کند که به عنصر آگاهی و حیث التفاتی انسان مربوط هستند.»^۱ کنش هدف‌مند حاکی از وجود نیروها و گرایش‌ها در انسان است که کنش‌ها و رفتارهای هدف‌مند انسانی را تولید می‌کنند. این نیروها و گرایش‌ها که جنبه ذهنی و روان‌شناختی دارند به عنوان نیروهای علیّ مولّد رفتار انسانی اولاً واقعیت دارند و ثانیاً غیرقابل تقلیل به خواص فیزیکی رفتار انسان اند.^۲

ادراک یا تولید معرفت از جمله توانایی‌های ذهنی انسان است؛ انسان به پدیده‌های پیرامون خود توجه می‌کند و معرفت‌هایی را درباره آن‌ها سامان می‌دهد. اکتساب و به کارگیری زبان یکی دیگر از توانایی‌های ذهنی انسانی است که همه فعالیت‌های انسانی - اجتماعی در این توان ذهنی انسان ریشه دارد.^۳ از جمله تولید و کسب معرفت گزاره‌ای (اعم از گزاره‌های معرفتی - علمی و گزاره‌های غیر معرفتی مثلاً احساسی) همچنین تعاملات و کنش‌های اجتماعی انسان‌ها مبتنی بر به کارگیری زبان است. زیرا زبان از سویی وسیله تعامل اجتماعی است و از سوی دیگر تعامل انسان‌ها متضمّن انتقال معناست و معرفت گزاره‌ای بر پایه مفاهیم قابل دسترس در یک زبان، ساخته و بیان می‌شود.^۴

۱- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۱۹.

۲- همان، ص ۲۲۰.

۳- همان، ص ۲۲۲.

۴- اندرو سایر، ص ۲۲.

اما مهم‌ترین توانایی ذهنی و روان‌شناختی انسان که به انجام کنش‌های او مربوط می‌شود ، آگاهی و اراده او نسبت به کنش‌ها است. انسان کنش‌گری قصدمند است ؛ به این معنا که کنش‌های خود را تحت نظر داشته و بصورت خود آگاهانه و از روی خواست و اراده ، اقدام به کنش می‌کند . « عمل انسانی ، برخلاف حیوانات ، آگاهانه است ؛ کارگر (عامل) برداشتی از هدف - محصول نهایی کار- دارد.»^۱

رنالیسم انتقادی با بررسی فوق درباره‌ی ویژگی‌های کنش‌گران انسانی، نتیجه می‌گیرد که پس آگاهی و اراده ، نیروهای مولد کنش‌ها و رفتارهای قصدمند انسانی است . به عبارت دیگر انسان به موجب برخورداری از این دو نیرو (آگاهی و اراده) کنش‌گری هدف‌مند است و کنش‌های خود را بر حسب دلیل انجام می‌دهد. از این رو دلایل ، می‌توانند علل باشند. یعنی اموری باشند که تغییرات خاصی را موجب می‌شوند. البته «دلایل قطعاً متفاوت از علل فیزیکی اند [اما] از این تفاوت نمی‌توان نتیجه گرفت که دلایل ، نمی‌توانند علل بعضی حوادث باشند.»^۲ دلایل اموری ماهیتاً معنادار بوده و قابل ارزیابی ارزشی است و به خوب و بد و ... قابل توصیف است در حالی که علل فیزیکی به اوصاف ارزشی متصف نمی‌شوند ؛ اما این تفاوت مانع از نقش علی دلایل برای رفتارهای انسانی نمی‌باشد. به هر طریق دلایل ، علل رفتارهای انسانی اند و متقابلاً می‌توان گفت رفتارهای انسانی ، معلول دلایل هستند و بلکه « اساساً رفتارهای انسانی از آنجا که معلول دلایل (انگیزه‌های) اوست ، به این رفتارها صفت قصدمند داده‌ایم.»^۳

۲-۵-۱. اثبات علیت دلایل نسبت به رفتار انسانی

بر علیت دلایل نسبت به رفتارهای انسانی ، دو استدلال اقامه شده است :

استدلال اول :

دلایل را می‌توان خوب یا بد ، غلط ، ناسازگار و... ارزیابی کرد و این (ارزیابی ارزشی) حکایت از آن دارد که دلایل ، علل امور دیگری محسوب می‌شود. به عبارت دیگر اگر دلایل نمیتوانستند علل چیزی باشند ، هرگز به ارزیابی ارزشی آنها نمی‌پرداختیم و ارزیابی آنها را

۱- همان ، ص ۱۹ .

۲- همان ، ص ۱۲۶ .

۳- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، ص ۲۵۳ .

بیهوده تلقی می‌کردیم و حال آنکه بی شک به ارزیابی دلایل می‌پردازیم. به تعبیر سایر « اگر عقاید ضد و نقیض، هیچ‌گاه به کسی آسیب وارد نکرده است - چون هرگز کسی را به کاری وادار نکرده است [و نسبت به آن‌ها علّیت نداشته است] - فایده چندانی ندارد که عمر خود را با نقد آن‌ها تلف کنیم.»^۱

استدلال دوم:

استدلال مستدل بر علّت نبودن دلایل، خود حاکی از علّت بودن دلیل است؛ زیرا مستدل پیشاپیش، مفروض گرفته است که دلیل او می‌تواند فکر فائلین به علّت بودن دلیل را تغییر دهد و این به معنای مفروض گرفتن علّیت دلیل است. سایر در این‌باره آورده است: « چرا باید کسی خود را به زحمت بیندازد و استدلال کند که دلایل نمی‌توانند علل باشند، درحالی که با چنین مباحثی هیچ‌گاه نمی‌توان فکر افراد را تغییر داد؟»^۲

حاصل آنکه دلیل نسبت به کنش انسانی علّیت دارد؛ البته دلیل، هم متضمّن مؤلفه‌های شناختی مانند باور است و هم دربردارنده مؤلفه‌های غیر شناختی یا انگیزشی مانند میل‌ها، خواسته‌ها و... هر انسانی واجد مجموعه باورهای مؤثری است که هویت ذهنی و رفتاری فرد را تعیین کرده و جایگاه او را در نوع خود تثبیت می‌کنند و موجب می‌شوند فرد به بنیادی‌ترین صورت، تمایل به انجام چیزی داشته باشد.^۳ مجموعه این باورهای هویت‌ساز و علایق و تمایلات عملی برآمده از آن، ذات انسان را تشکیل می‌دهد.

نکات تکمیلی در باب علّیت دلایل

چند نکته تکمیلی در باب علّیت دلایل برای افعال انسانی وجود دارد:

۱- دلایل، برای اینکه علل باشند لزوماً نباید صادق و یا منسجم باشند. بعضی از اعمال اجتماعی وابسته به مفاهیمی هستند که کاذب یا ناسازگار به نظر میرسند. افعال مبتنی بر عقاید باطل، نمونه‌هایی از این افعال است.^۴

۱- اندرو سایر، ص ۱۲۶.

۲- همان.

۳- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۲۵.

۴- اندرو سایر، ص ۱۲۸.

۲- کنش‌گران نسبت به دلایل واقعی افعال خود لزوماً خودآگاهی ندارند و ممکن است دلایلی که افراد برای عمل خود ارائه می‌دهند صحیح نبوده و دلیل واقعی عمل آن‌ها نباشد.^۱ یعنی از دلیل واقعی عمل خود غفلت کرده و آنچه را که واقعاً دلیل او برای انجام عمل نیست، دلیل واقعی عملش می‌پندارد. ممکن است کسی با گرایشات نژادپرستانه در گزینش افراد برای یک شغل، مانع پذیرش سیاه‌پوستان شود اما نسبت به تأثیر گرایشات نژادپرستانه خود در عدم پذیرش سیاه‌پوستان، خودآگاهی نداشته باشد.

۳- چنان‌که گذشت، از دیدگاه رئالیسم انتقادی میان نیروهای علی و حوادث، رابطه درونی و ضروری وجود ندارد و ممکن است نیروی علی فعال باشد. با این وجود، شرایط فعلیت یافتن آن فراهم نباشد. مثلاً نیروی علی دیگری مانع آن گردد. براین اساس عدم تحقق کنش و عدم توفیق عامل در انجام یک عمل به معنای عدم وجود نیروی مولد آن (دلیل) نیست. به دیگر سخن، تأثیر نهایی دلیل در تولید کنش، بستگی به شرایط اعدادی دارد که با دلیل (نیروی علی) رابطه بیرونی و مشروط دارند. تحقق کنش علاوه بر دلایل، متوقف بر مجموعه شرایط دیگری است که حضور آن‌ها محتمل است.

با این توضیح، عدم تحقق کنش و عدم توفیق عامل در ایجاد یک فعل و انجام عمل، با علیت دلیل برای کنش منافات ندارد و نمی‌توان آن را مؤید عدم علیت دلیل تلقی نمود.

۲-۵-۲. تبیین کنش‌های انسانی

براساس این دیدگاه که دلایل، علل کنش‌های انسانی بوده و کارکرد علی دارند، طبیعی است که کنش انسان برحسب دلایل آن‌ها تبیین گردد. یعنی برحسب مجموعه‌های از مؤلفه‌های شناختی و مؤلفه‌های انگیزشی که پیش از کنش، مورد نظر کنش‌گر بوده است. اما در این میان یک سؤال قابل طرح است: چگونه می‌توان به نیروهای مولد کنش انسانی دست یافت و نظریه‌های ناظر بر این نیروها چگونه ارزیابی می‌شوند؟

توضیح اینکه براساس آنچه گذشت، الگوی مورد نظر رئالیسم انتقادی در تبیین پدیده‌ها، تبیین فرآیندی بود. به این معنا که در این الگو جستجوی نیروهای علی و مکانیسم‌های مولد

رخدادها مورد هدف قرار میگرفت. روند حرکت فکری در تبیین پدیده‌های طبیعی به این صورت بود که دانشمند پس از مواجهه با انتظام‌های تجربی، به جستجوی نیروهای علی و مکانیسم مولد این انتظام می‌پرداخت و به منظور دستیابی به مکانیسم‌ها مدلی را برای آن‌ها در نظر میگرفت (مدل سازی) که انتظام مشاهده شده را تبیین کند. در نهایت برای ارزیابی مدل پیشنهادی به مداخله در متعلق دانش خود می‌پرداخت تا بازخورد واقعیت به مدل پیشنهادی را مشاهده کند. و دانستیم که برای ارزیابی مدل از طریق ایجاد سیستم بسته در طبیعت مداخله صورت می‌گیرد یعنی در شرایط آزمایش‌گاهی مکانیسم‌های درونی موجود در عمیق‌ترین لایه هستی، در سطح تجربی، بالفعل شده و به تجربه در می‌آید تا عملکرد مکانیسم‌های مولد را در دسترس دانشمند و مورد شناسایی او قرار دهد.

بنابراین می‌توان سؤال کرد که ارزیابی مدل پیشنهادی برای رسیدن به نیروی مولد کنش انسانی، چگونه صورت می‌گیرد؟

در حوزه امور انسانی، ایجاد سیستم بسته و شناسایی نیروهای علی به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست. بعلاوه اندازه‌گیری کمی در این حوزه با مشکل مواجه است. زیرا اولاً: پدیده‌های انسانی به لحاظ هستی‌شناختی برگشت‌ناپذیرند و نمی‌توان آن‌ها را مورد بازبینی دقیق قرار داد و ثانیاً: موضوعات انسانی، معنا - محورند و معنا را نمی‌توان کمی کرد.

دو مسئله اخیر چندان مشکل نیست زیرا تنها راه شناخت پدیده‌ها، شناخت کمی آن‌ها نیست. به این معنا که اولاً برای بازبینی دقیق یک پدیده انسانی نیاز به تکرار آن نیست بلکه برای این کار کافی است کنش‌گر را به صورت‌های مختلف مورد پرسش قرار داده و دلیل او بر کنش را جویا شد. ثانیاً، از دیدگاه رئالیسم انتقادی «معنا نمی‌تواند اندازه‌گیری شود، در عوض می‌تواند فهمیده شود. فرضیه‌ها در مورد معنا، در زبان، بیان و در دیالوگها تأیید می‌شوند. زبان برای علوم اجتماعی، نقش هندسه را برای فیزیک ایفا می‌کند.»^۱ با این توضیح رئالیسم انتقادی پیشنهاد

۱- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۳۴.

می‌کند که « داور پسینی فرضیه‌های علوم اجتماعی به جای دقت اندازه‌گیری، صراحت معنا باشد »^۱.

رنالیسم انتقادی با عبور از این دو مشکل به دنبال جای‌گزینی برای آزمایش و سیستم بسته است. با عنایت به آنچه درباره جایگاه آزمایش در علوم طبیعی گفته شد؛ یعنی این نکته که آزمایش، پاسخ و بازخورد واقعیت به نظریه‌های ما درباره مکانیسم‌های علی است. باید برای ارزیابی نظریه‌ها درباره کنش انسانی، در جستجوی فرآیندی باشیم که همین نقش را برای نظریه‌های ناظر بر کنش انسانی ایفا نماید. در علوم طبیعی، ما در آزمایش، یک سؤال برای طبیعت مطرح می‌کنیم. این سؤال باید به زبانی مطرح شود که طبیعت آنرا بفهمد و ما نیز پاسخ آنرا بفهمیم. آزمایش و سیستم بسته و تمام ابزارهای مفهومی و ابزارهای تکنیکی آزمایش‌گاهی از زبان طبیعت رمزگشایی می‌کنند. یعنی واسطه‌هایی هستند میان دانشمند و ساختارهای طبیعت که پرسش دانشمند را به زبان طبیعت و پاسخ طبیعت را به زبان دانشمند ترجمه می‌کنند.^۲

در نظریه‌های ناظر بر کنش‌های انسانی، پرسش از کنش‌گر و گفتگو با او همین نقش را ایفا می‌کند. اگر علت کنش‌های انسانی، دلیل‌های آنها یعنی امری است درون ذهنی که کنش‌گر دارد، نزدیک‌ترین راه برای کشف این نیروی علی پرسش از خود کنش‌گر است و نیازی به واسطه یعنی ایجاد سیستم بسته و آزمایش‌گاه نداریم.

البته چنان‌که گفتیم ممکن است دلایلی که افراد برای عمل خود ارائه می‌دهند صحیح نبوده و دلیل واقعی عمل آنها نباشد. از این رو لازم است کنش‌گر را به صورت‌های مختلف مورد پرسش قرار داد تا دلیل واقعی عملش را از لابه‌لای پاسخهای او بیابیم.

۲-۶. رنالیسم انتقادی و استقرار

در پایان برای روشن‌تر شدن تفاوت الگوی تبیین رنالیسم انتقادی با استقراء، نقدهای مورد نظر رنالیستهای انتقادی بر استقراگرایی را مطرح می‌کنیم.

۱- همان .

۲- همان، صص ۲۶۱-۲۶۲.

از منظر رئالیسم انتقادی مشکلات مربوط به استقراء به دنبال پیش‌فرض‌های نامعقول به وجود آمده است و در صورتی که این فرض‌های نامعقول اصلاح گردد بصورت کلی مسئله استقراء از میان برداشته می‌شود. پیش‌فرض‌های استقراء‌گرایی عبارت‌اند از:

- هستی‌شناسی اتمیستی؛

- تصور هیومی از علیت؛

از یک منظر مسئله استقراء ناشی از تلقی هیومی از علیت است؛ در این تلقی علیت به مثابه توالی منظم یا پیوستگی ثابت حوادثی که اتفاق می‌افتد، دیده می‌شود. در این تصویر، طبیعی است که ما با توجه به چنین توالی‌هایی که در آن E به دنبال C می‌آید، در اظهار اینکه C و E به شیوه‌ای علی و ضروری به هم مرتبط‌اند، توجیه نمی‌شویم بلکه تمامی آنچه می‌توانیم مشاهده کنیم و طبعاً تمامی آنچه درباره این موقعیت درک می‌کنیم این است که حادثه E به دنبال حادثه C آمده است و حتی اگر اثبات شود که برخی از پیوستگی‌های ثابت، عام بوده‌اند، باز هم رابطه C و E کماکان مشروط خواهد بود. در نتیجه هرگونه تعبیر از علیت، صرفاً روان‌شناختی است.^۱

در حالی که بر پایه شرح رئالیسم انتقادی از علیت، اساساً علیت ناظر بر روابط میان پدیده‌ها نیست بلکه به نیروهای درونی و قابلیت‌های ذاتی آن‌ها مربوط می‌باشد و چنان‌که توضیح داده شد در این روی‌کرد پس از مشاهده‌ی اثر یک شیء از یک طبیعت نوعی، به شیوه‌ی "استنباط فرایندی" به ساختار درونی یک طبیعت و قابلیت‌های آن دست می‌یابیم.

از منظری دیگر تنها بر اساس هستی‌شناسی اتمیستی و جزئی‌نگر تجربی است که دچار مسئله استقراء می‌شویم. چه اینکه تصور فوق از علیت نیز خود برخاسته از اتمیسم هستی‌شناختی است و به وسیله آن پشتیبانی می‌شود. و اساساً «بر اساس تعریف غالب از مسئله [مسئله استقراء]، دکتترین بسیار ناموجه جزء‌نگری (اتمیسیم) مفروض گرفته شده است»^۲

توضیح اینکه با توجه به آنچه سابقاً گفتیم در هستی‌شناسی تجربه‌گرایی، جهان از اجزاء اتمی منفصل و مجزایی تشکیل شده که در مقاطع منفصل از زمان یا فضا وجود دارند و ما در

۱- اندرو سایر، ص ۱۷۸.

۲- همان: ۱۷۹.

خارج با انواع متمایز و طبایع متنوعی از اشیاء و واقعیات مواجهه نیستیم که بتوان هر یک از انواع را با طبیعت و ساختار درونی مخصوص به او بازشناخت و نمی‌توان واقعیات خارجی را به حسب اشتراک یا اختلاف در آن طبیعت و ساختار درونی متمایز دانست.

واقعیات خارجی اختلافی از جهت نوع یا طبیعت ندارند و نمی‌توان هر دسته از واقعیات را با یک طبیعت و نوع مشترک از دیگر واقعیات متمایز نمود و هر دسته را از حیث طبیعت و نوع مشترکشان دارای احکام مشترک معرفی کرد. آنچه در خارج واقعیت دارد عناصر اتمی منفصلی است که صرفاً می‌تواند ترکیبات و اشکال مختلفی به خود گیرد و اختلافات اشیاء نیز نه از جهت نوع یا طبیعت مخصوص خود بلکه از جهت اختلافات ترکیبات همان عناصر اتمی است. تنها اجزاء اتمی هستند که دارای واقعیت اند و موضوعات متنوعی که می‌شناسیم چیزی جز ترکیب‌های مختلف همان اتم‌ها نیستند. هرچند از هر ترکیبی از عناصر اتم، تصویری داریم اما آن‌ها ذاتاً متغایر نیستند یعنی تصورات مختلف از واقعیات، حاکی از انواع متغایری از واقعیات نیست که هر نوعی از انواع دارای ساختار، نیروها و قابلیت‌های علی و طبیعت و ذات واحد باشند. در این هستی‌شناسی اختلافات نوعی به اختلافات ترکیبات اجزاء مادی تقلیل می‌یابد.

ما با اشیاء منفردی مواجه‌ایم که با هیچ واقعیت دیگر، در نوع و احکامی که به آن باز گردد (ساختار، نیرو، قابلیت‌ها، طبیعت واحد) اشتراک ندارند به همین علت، شناخت هر شیء هیچ شناختی از هیچ شیء دیگر نمی‌دهد و در نتیجه، هر قدر هم از طریق مشاهده و استقراء، شناخت خود را تکثیر دهیم، به هیچ شناختی از اشیاء مشاهده نشده نمی‌رسیم و نمی‌توانیم شناخت‌های حاصل از استقراء اشیاء مشاهده شده را به اشیاء مشاهده نشده تعمیم دهیم؛ بلکه نسبت به رفتار مشاهده نشده صرفاً می‌توانیم انتظاری روان‌شناختی داشته باشیم.

به دیگر سخن مبتنی بر تصویر اتمیستی از هستی، تنها نوع قابل فهم علیت و روابط، همان روابط بیرونی و مشروط اشیاء است که به صورت توالی یا تعاقب یا تقارن نمودار می‌گردد. چه اینکه اگر موضوعات، فاقد ساختار، نیرو و قابلیت‌های علی باشند آثار تولید شده و حوادث به لحاظ درونی به ذات موضوع مرتبط نخواهد بود و ریشه در خواص و قابلیت‌های ضروری آن‌ها

نخواهد داشت و در این صورت رابطه اشياء با آثاری که از آن‌ها مشاهده می‌شود صرفاً مشروط و تصادفی (هرچند منظم) خواهد بود.

بعلاوه تنها نوع تغییر در دارِ هستی، تغییر از نوع جابه‌جایی خواهد بود. زیرا «موضوعات به اتم‌های فاقد ساخت، فاقد نیرو یا بی حرکت علیّی تقلیل می‌یابد که نمی‌توانند تغییر کنند»^۱ و بنابراین امکان تغییر از طریق تحولات کیفی درونی رد می‌شود؛ در نتیجه طبیعی است که باید تغییرات را به حسب روابط بیرونی تبیین کنیم زیرا موضوعات، فاقد ساخت و نیروی درونی بوده و جز روابط بیرونی، چیزی در میدان تحقیق وجود ندارد. بدین ترتیب استقراء به مثابه‌ی شیوه‌ی استنباط روابط بیرونی پدیده‌های مشاهده نشده بر پایه حوادث مشاهده شده، رخ مینمایاند و رسالت علم جز جمع‌آوری تقارن‌ها و تعاقب‌ها نخواهد بود و این درحالی است که می‌دانیم که «استنتاجات درباره مجموعه‌های نامحدودی از حوادث، بر پایه حوادث محدود به طور قطع پر مخاطره و لحاظ منطقی ناموجه خواهد بود»^۲

اما در هستی‌شناسی غیر اتمیستی اساساً مسئله استقراء مطرح نمی‌شود زیرا در آن ما با انواع مختلفی از اشياء مواجه‌ایم که هر نوع با طبیعت و ساختار درونی مخصوص به خود، از دیگر انواع بازشناخته می‌شوند. و همه افراد آن دارای ساختار، طبیعت و شیوه‌های عمل یا مکانیسم‌های واحدند. زیرا «ممکن نیست که چیزی، درحالی که می‌خواهد در نوع خود باقی بماند ناسازگار با ماهیت خود عمل کند»^۳

از این رو شناخت یک شیء، شناخت نمونه‌ی یک نوع است نه شناخت یک شیء منفرد تا به شکاف عبور از شناخت جزئی به شناخت کلی دچار شویم.

در این تصویر از هستی، ما با پدیده‌های مجزایی مواجه نیستیم که تنها با روابط بیرونی، مرتبط باشند بلکه با موضوعاتی مواجه‌ایم که به لحاظ درونی ساخت یافته و تمایز یافته‌اند و از نیروها و قابلیت‌های علیّی برخوردارند. بر این اساس اولاً: روابط درونی و ضروری نیز وجود دارند، مثل روابط بین موضوعات و نیروهای علیّی آن‌ها؛ ثانیاً: تغییرات، تغییر در اشياء هستند تا

۱- همان، ص ۱۸۱.

۲- همان، ص ۱۸۲.

۳- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۸۰.

بین/اشیاء و طبعاً به دلیل ماهیت آن اشیاء اتفاق می‌افتند. در این صورت طبیعی است که خود این ساختارها، نیروهای علی و طبیعت اشیاء، موضوع کاوش‌های علمی قرار گیرد و این روی‌کرد در بررسی‌های علمی مستلزم "تحلیل فرایندی" است نه استقراء و در این روش «همان زمان که در حال شناسایی نمونه‌های جزئی هستیم، توان‌ها و قابلیت‌های‌شان را هم می‌شناسیم.»^۱ روشن است که در این هستی‌شناسی، شناخت طبیعت یا ساختار درونی و نیروی علی یک شیء از طریق تحلیل فرایندی، شناخت ساختار درونی و نیروی علی نمونه‌ی یک نوع و طبیعت کلی است نه شناخت یک شیء منفصل تا مسائل استقراء به میان آید. شناخت ساختار درونی و نیروی علی یک شیء، شناخت ساختار و نیروی او از جهت فردیت‌اش نیست بلکه شناخت اوست از آن جهت که متعلق به یک نوع است و در نتیجه شناخت آن شناخت یک طبیعت و یک ساختار نوعی است و اساساً ما با ساختارهای نوعی و نیروهای علی مواجه‌ایم نه یک شیء منفرد.

فصل ۳: علّیت و تبیین در حکمت صدرایی

مقدمه:

علیت از مهم‌ترین اصول هستی‌شناسی است که حکمت صدرایی به آن پرداخته و مباحثی عمیق در این باره مطرح ساخته است در این فصل برآنیم اولاً دیدگاه این مکتب فلسفی را درباره‌ی علیت مطرح سازیم و ثانیاً متناسب با این دیدگاه درباره‌ی علیت، الگویی از تبیین معرفی نماییم.

بدین منظور ابتدا علیت را در میان جریان‌های فکری پیش از حکمت متعالیه مورد توجه قرار می‌دهیم و در ادامه، مباحث علیت و تبیین را در حکمت صدرایی پی‌می‌گیریم.

۳-۱. سیر تحولات علیت پیش از حکمت متعالیه

در میان جریان‌های فکری متعددی که در جهان اسلام حضور داشته است، جریانی را نمی‌توان یافت که به نفی مطلق اصل علیت پرداخته، به صدفه و اتفاق قائل باشد؛ تنها بنا بر برخی تفاسیر از وحدت وجود که در آن‌ها کثرت به طور کلی نفی می‌گردد، اساساً علیت قابل طرح نمی‌باشد. در این میان برخی متکلمین اسلامی نیز ضمن پذیرش یا تلقی به قبول کردن اصل علیت، برخی لوازم جدایی‌ناپذیر علیت مثل ضرورت علی و معلولی را به طور کلی یا در قلمرو فاعل‌های مختار نفی کرده‌اند.

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، علیت قانون حاکم بر جهان هستی بوده و قوانین فرعی لاینفک آن نظیر سنخیت و ضرورت علی نیز مورد تاکید بوده است اما پیش از ملاصدرا چون اصالت وجود مطرح نبوده، به صورت ناخودآگاه علیت متناسب با اصالت ماهیت تقریر شده است. صدرالمتهلین پس از اثبات اصالت وجود، با طرح علیت در وجود، این اصل را با اصالت وجود سازگار ساخت.

در ادامه به اختلافات فوق در میان جریان‌های فکری پیش از ملاصدرا می‌پردازیم. ابتدا علیت را از دیدگاه وحدت وجود صوفیه مورد توجه قرار می‌دهیم. در ادامه دیدگاه متکلمان درباره علیت مطرح می‌گردد و در نهایت، اختلافات موجود درباره ملاک نیازمندی معلول به علت، از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته و تاثیر قول به اصالت ماهیت یا اصالت وجود را در این بحث متذکر می‌شویم.

۳-۱-۱. علیت از دیدگاه صوفیه

بنا بر برخی تفاسیر از وحدت وجود که در آن‌ها کثرت موجودات به کلی نفی می‌شود، زمینه‌ی طرح علیت و وابستگی واقعیات مطرح نمی‌شود. زیرا علیت وابستگی وجودی میان موجودات متکثر است و در واقع علیت بعد از پذیرفتن کثرت در موجودات و این سؤال که "آیا موجودات مختلف با یکدیگر ارتباط دارند یا خیر؟" مطرح می‌شود در این صورت «اگر کسی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت - چنان‌که ظاهر کلام صوفیه همین است^۱ - دیگر جایی برای بحث درباره‌ی ارتباط وجودی میان موجودات متعدد باقی نمی‌ماند.»^۲ به عبارت دیگر طبق نظریه این گروه «غیر از یار، دیاری نیست» و جز واقعیتهای واحد من جمیع الجهات، واقعیتهای نیست و بالاخره اثنتیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن از ارتباط و وابستگی واقعیتهای با واقعیتهای دیگر مورد داشته باشد.»^۳

۳-۱-۲. علیت از دیدگاه متکلمان

در میان متکلمین، چهار دیدگاه درباره‌ی علیت قابل شناسایی و است که به طرح و معرفی این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت.

۱- نفی تاثیر میان موجودات طبیعی و انتساب تقارن‌ها و تعاقب‌ها به عادت الله.

۱- البته در ادامه بعد از طرح نظریه عرفانی ملاصدرا درباره تشکیک و تفسیر او از وحدت وجود، به بررسی نسبت علیت با این تفسیر از وحدت وجود خواهیم پرداخت؛ به نظر می‌رسد می‌توان نوعی علیت را بنابر این تفسیر مطرح ساخت.

۲- محمد تقی مصباح بزدی، آموزش فلسفه، ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۴

۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۵۴.

این دیدگاه، تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگر را مورد انکار قرار داده و هرگونه تأثیر و تأثیری میان پدیده های طبیعی را نفی می کند و معتقد است همه ی حوادث و فعل و انفعالات جهان مادی، فعل الهی هستند.^۱

این دیدگاه پس از نفی هرگونه تأثیر و تأثیری میان پدیده های طبیعی، برای احتراز از صدفه و وقوع تغییر و تحولات غیرمنتظره و ناگهانی و برای توجیه نظم طبیعت، نظریه ی عادت را مطرح می سازد به این معنا که همه ی حوادث مستقیماً صادر از ذات خداوند است و هیچ چیز دیگر در تحقق حوادث دخیل نیست و اسباب و مسببات به معنی واقعی، معنی ندارد بلکه این عادت حق است که جاری شده بر اینکه برخی امور پشت سر برخی امور دیگر تحقق می یابند و گرنه هیچ گونه رابطه ی علی و معلولی میان حوادث جهان موجود نیست.^۲

غزالی که خود به این دیدگاه تعلق دارد، در این باره می گوید: «الاقتران بین ما یعتقد فی العادة سبباً و ما یعتقد مسبباً لیس ضروریاً عندنا بل کل شیئین لیس هذا ذاک و لا ذاک هذا، و لا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، و لا نفيه متضمن لنفی الآخر، فلیس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، و لا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الری و الشرب، و الشبع و الأكل، و الاحتراق و لقاء النار، و النور و طلوع الشمس، و الموت و جز الرقبه، و الشفاء و شرب الدواء، و إسهال البطن و استعمال المسهل، و هلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فی الطب و النجوم و الصناعات و الحرف. و إن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها علی التساوق لا لكونه ضرورياً فی نفسه غیر قابل للفوات بل لتقدير. و فی المقذور خلق الشبع دون الأكل، و خلق الموت دون جز الرقبه، و إدامه الحیاة مع جز الرقبه، و هلم جرا إلى جمیع المقترنات.»^۳

«نزد ما، اقتران بین هر آنچه که از روی عادت سبب و مسبب تلقی می شود، ضروری نیست؛ بلکه هر دو شیء که در نظر گیریم نه این آن است و نه آن این [نه این سبب آن است و نه آن مسبب از این] نه اثبات یکی از این دو متضمن اثبات دیگری است و نه نفی آن متضمن نفی

۱- محمد حسن قدردان قراملکی، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۳۳.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۷، ۶۴۸.

۳- ابوحامد الغزالی، تهافت الفلاسفه، بی جا، نشر شمس تبریزی، بی تا، ص ۲۲۵.

دیگری، در نتیجه نه از وجود یکی از این دو، وجود دیگری ضرورت می‌یابد نه از عدم یکی عدم دیگری واجب می‌گردد؛ سیراب شدن و نوشیدن، سیر شدن و خوردن و ... و به درستی اقتران آن دو ناشی از تقدیر خداوند سبحان است که آن دو را همراه و پیوسته به هم آفریده است و نه از آن جهت که فی نفسه ضروری بوده از یکدیگر جدایی ناپذیر باشند بلکه از جهت تقدیر الهی است. و خلق سیری بدون اکل، خلق مرگ بدون بریدن گردن و ادامه حیات با بریدن گردن و ...»

البته برای خداوند این امکان وجود دارد که به شیوه‌ی دیگری نیز رفتار نماید در این صورت عادت الهی تغییر یافته است. بر همین اساس است که معجزات، خارق عادت خداوند معرفی می‌گردد.

دقت در این رأی نشان می‌دهد که این دیدگاه در واقع نفی اصل علیت به طور مطلق نیست زیرا علیت خداوند را نسبت به موجودات، حقیقی می‌داند اما علیت دیگر اشیاء از باب جری عادت توجیه می‌گردد.^۱

نفی علیت و تأثیر از موجودات طبیعی در این دیدگاه از آن روست که اعتقاد به علیت و فاعلیت اجسام، یک نوع خروج از توحید افعالی و تمایل به شرک تلقی می‌شود یعنی علیت غیر خداوند نافی عمومیت قدرت و اراده‌ی خداوند محسوب می‌گردد پس مقتضای عمومیت قدرت و اراده‌ی الهی این است که بین رویدادها رابطه‌ی علی وجود نداشته باشد.^۲

۲- نفی تأثیر میان موجودات طبیعی و انتساب تقارن‌ها و تعاقب‌ها به عادت الله بعلاوه‌ی جبرگرایی؛

این دیدگاه، کاملاً شبیه دیدگاه اول است بعلاوه‌ی اینکه به جبرگرایی نیز اعتقاد دارد و همه چیز حتی اعمال خوب و بد انسان‌ها و اعتقادات به ویژه کفر و ایمان را مستند به تقدیر

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، حمید پارسا، ۱۰ جلد، قم، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۴۹

۲- محمد حسن قدردان قراملکی، ص ۱۳۶

تخلف‌ناپذیر الهی می‌داند. ابوالحسن اشعری این دیدگاه را مطرح ساخته اما در تابعین او تعدیل یافته است و در واقع دیدگاه اول تعدیل شده‌ی همین دیدگاه است.^۱

۳- پذیرش اصل علیت و تأثیر و تأثر علی میان موجودات طبیعی اما انکار ضرورت علی و معلولی؛

برخی هم چون فخر رازی روابط علی میان موجودات را در طول فاعلیت خداوند می‌پذیرد اما اعتقاد به ضرورت علی و معلولی را منافی عمومیت قدرت الهی تلقی می‌کند. سید صدرالدین طاهری در کتاب «علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم» پس از طرح و بررسی مدعیات و استدلال‌های فخر رازی اینگونه جمع‌بندی می‌کند:

«نفی علیت به صراحت از سخنان امام فخر بر نمی‌آید و حتی وجود اسباب غیر مستقل در طول سببیت الهی را نه تنها منکر نیست بلکه در بعضی موارد به وجود آن‌ها تصریح می‌کند ... در عین حال نفی ضرورت علت و معلولی کمترین دستاورد غالب گفته‌های او در زمینه‌ی عمومیت قدرت و اراده است.»^۲

۴- پذیرش اصل علیت و تأثیر و تأثر علی میان موجودات طبیعی و نیز قبول ضرورت علی و معلولی در میان آن‌ها اما نفی ضرورت علی در ارتباط با فاعل مختار؛

این دیدگاه شمول ضرورت علی و معلولی در مورد فاعل‌های مختار را مورد انکار قرار داده است. از این منظر علیت و معلولیت و ضرورت علی و معلولی منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری، نسبت به آثار خود فاعل است نه علت؛ نسبت علت به معلول، ضرورت است اما نسبت فعل به فاعل ضرورت نیست. نفی ضرورت علی در ارتباط با فاعل مختار از آن روست که میان ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان نوعی ملازمه برقرار می‌کند و برای حفظ اختیار انسان، اصل ضرورت علی را نفی می‌کند.^۳

۱- سید صدرالدین طاهری، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴

۲- همان، ص ۱۸۴

۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۵۴۴، ۵۴۷، ۶۱۱-۶۱۲

۳-۱-۳. علّیت از دیدگاه فیلسوفان

اشاره شد که فیلسوفان اسلامی، علّیت را به عنوان قانون حاکم بر هستی می‌پذیرند و قوانین لاینفک آن نظیر سنخیت و ضرورت علی را نیز مورد تاکید قرار می‌دهند و در این جهت با ملاصدرا تفاوت ندارند اما پیش از ملاصدرا چون اصالت وجود مطرح نبوده، علّیت متناسب با اصالت ماهیت تقریر شده است و در واقع صدرالمتهلین پس از اثبات اصالت وجود، با طرح علّیت در وجود، این اصل را با اصالت وجود هماهنگ می‌سازد.

در این بخش به یکی از اساسی‌ترین اختلافات نظریه صدرا با فیلسوفان پیش از او می‌پردازیم که عبارت است از ملاک نیازمندی معلول به علت. این بحث از آن جهت مورد توجه قرار می‌گیرد که نتیجه این بحث، تعیین موضوع برای اصل علّیت است و بنابراین به نحو گویایی فرق دیدگاه فلاسفه پیشین با ملاصدرا را مشخص می‌سازد.

مجموعه نظریه‌هایی که در این زمینه ابراز شده چهار نظریه است که در این قسمت ضمن اشاره به دیدگاه مادیون، به دیدگاه متکلمان و نظریه حکماء اعم از اشراق و مشاء پرداخته می‌شود. دیدگاه حکمت متعالیه در این باب در محل مناسب خود مطرح خواهد شد.

برخی از مادیین مبتنی بر ابطال صدفه و اعتقاد به اصل علّیت، هر موجودی را نیازمند به علت پنداشته‌اند. مطابق این دیدگاه «مناطق احتیاج به علت، موجود بودن است» و تحقق وجود موجودی که بدون علت باشد محال می‌باشد. زیرا مستلزم آن است که تحققش به حسب صدفه و اتفاق باشد و حال آنکه عقلاً صدفه محال است. براساس این دیدگاه موضوع اصل علّیت «موجود» به طور مطلق خواهد بود.^۱ در مقابل، الهیون معتقدند میان ابطال صدفه و اثبات نیازمندی هر موجودی به علت، ملازمه‌ای وجود ندارد. ایشان موجود را به دو قسم حادث و قدیم یا واجب و ممکن و یا مستقل و رابط تقسیم کرده؛ قدیم، واجب و مستقل را بی‌نیاز از علت؛ و حادث، ممکن و رابط را محتاج به علت می‌دانند.^۲

متکلمین ملاک حاجت معلول به علت را "حدوث معلول" می‌دانند و معتقدند سبب و علت ثبوت حاجت برای معلول و خصوصیتی که موجب می‌شود شیء، نیازمند به علت باشد

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۵۶-۶۵۵؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۳۰.

۲- عبدالله جوادی آملی، حقیق مختوم، ج ۸، ص ۳۷۵.

"حدوث" است و در مقابل، "قدم" یک شیء سبب بی‌نیازی از علت است. بنابراین دیدگاه، امتناع صدفه بدین معنا است که شیء حادث (چیزی که زمانی نبوده و بعد بود شده) محال است بدون علت به وجود آید در نتیجه موضوع اصل علت، "موجود حادث" بوده و بدین صورت تقریر می‌شود که «هر موجود حادثی، به علت نیاز دارد». در این صورت "موجود قدیم" که منحصر در ذات باری است از آغاز مشمول اصل علت نمی‌باشد. زیرا زمانی نبوده که خداوند موجود نباشد و بعد وجود یابد تا از علت وجود بعد از عدم او سؤال شود.^۱

براساس این دیدگاه چون حدوث، سبب احتیاج معلول به علت است، معلول بعد از پدید آمدن و در مرحله بقاء، بی‌نیاز از علت تصور می‌شود و بدین ترتیب علت مؤثر و فاعلی در ردیف علت معده، صرفاً زمینه ساز ظهور و پیدایش معلول است و معلول پس از حدوث، نیازی به آن ندارد.^۲

حکما (اعم از حکمای مشاء و حکمای اشراق) واسطه در ثبوت بودن حدوث برای نیازمندی معلول به علت را رد کرده؛ برهان حدوث را بر فرض تمامیت، برهان «ان» می‌شمارند. یعنی حدوث را تنها واسطه در اثبات می‌خوانند و حال آنکه مراد از سبب در این بحث، علت و واسطه در ثبوت، احتیاج معلول به علت است نه واسطه در اثبات.^۳

مطابق دیدگاه حکما سبب احتیاج به علت «ماهیت داشتن» است. هر چیزی که دارای ماهیت است و وجود او غیر از ماهیت اوست، نیازمند به علت است. زیرا هر ماهیتی (مثلاً انسان و درخت) در ذات خود نسبت به وجود و عدم متساوی است و به اصطلاح، ماهیت به خودی خود لاقتضاء از وجود و عدم است و به اصطلاح دقیق‌تر ماهیت در ذات خود "ممکن" است و هر چیزی که نسبت به دو طرف، نسبت تساوی داشته باشد، عقلاً محال است بدون آنکه عامل مرجحی برای یک طرف مخصوص پیدا شود، نسبت به آن طرف متمایل شود به دلیل «امتناع ترجیح بلا مرجح». بنابراین اگر بخواهد به یک طرف مخصوص متمایل شود، احتیاج به مرجح بیرونی دارد. نتیجه آنکه: ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج به مرجح دارد؛ مرجح

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۵۸-۶۵۹؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۳۰.

۲- عبدالله جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۸، ص ۱۳۱.

۳- همان، ص ۳۷۶.

وجود یا عدم ماهیت همان "علت" نام دارد. نهایت آنکه چون ماهیت نسبت به وجود و عدم لاقضاء و متساوی‌النسبه است و در اصطلاح فلاسفه لاقضائیت و تساوی نسبت "امکان" نام دارد، سبب احتیاج به علت و ملاک نیاز به آن را "امکان ماهوی" معرفی می‌کنند. براساس این نظریه، موضوع اصل علت "ممکن" است و اصل علت بدین صورت تقریر می‌شود که «هر ممکنی نیاز به علت دارد». یعنی هر موجودی که ذاتا امکان عدم داشته و فرض نبودن او محال نباشد، نیازمند به علت است. اما اگر موجودی ذاتش عین وجود و واقعیت بوده و مرکب از وجود و ماهیت نباشد به علت نیازی نخواهد داشت.^۱

صده در این دیدگاه بدین معنا است که «شیء ممکن بدون علت، تحقق و وجود یابد». از این رو تحقق امر واجب بدون علت، مستلزم صدفه و محال نخواهد بود.

۲-۲. علت و تبیین در حکمت صدرایی

برای به دست آوردن روش تبیین در حکمت صدرایی، بحث را در سه محور پی خواهیم گرفت. ابتدا اهم مبانی نظری این دیدگاه فلسفی را مورد توجه قرار خواهیم داد. سپس از این موضع، اصل علت و اصول فرعی مرتبط با آن را تحلیل خواهیم نمود و در نهایت مبتنی بر تحلیل فلسفی این دیدگاه از اصل علت، روش تبیین مناسب با آن را مطرح خواهیم ساخت.

۱-۲-۳. مبانی نظری حکمت صدرایی

پیش از بررسی دیدگاه حکمت متعالیه درباره ی علت لازم است به اهم مبانی نظری این دیدگاه بپردازیم. طرح این مبانی از آن رو اهمیت دارد که در تحلیل علت و نیز مدل تبیینی مورد نظر حکمت متعالیه تأثیرگذار است. این مبانی ذیل دو عنوان کلی مبانی هستی‌شناختی و مبانی معرفت‌شناختی قابل طرح است.

۱-۱-۲-۳. مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه

حکمت متعالیه مباحث و اندیشه‌های بنیادینی در ارتباط با هستی مطرح کرده است که از این میان اصالت وجود، تشکیک وجود، و حرکت جوهری، در ردیف مهم‌ترین مبانی حکمت صدرایی به شمار آمده و در سرنوشت بسیار از مباحث فلسفی دیگر تأثیر گذارند.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۶۳-۶۵۹؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، صص ۳۰-۳۱.

اصالت وجود ، محور تمام مباحث حکمت متعالیه محسوب می‌شود و در بحث از علیت نیز توجّه به آن ضرورت دارد. چه اینکه اشاره شد اساساً تفاوت حکمت صدرایی با مکاتب فلسفی پیش از خود در تحلیل علیت ، توجه به اصالت وجود در این باب است.

تشکیک وجود بعد از اصالت وجود مهم‌ترین مسئله‌ای است که حکمت متعالیه آن را اثبات کرده است. این اصل نیز در بحث از علیت ، بااهمیت و قابل توجه است. زیرا ، چنانکه توضیح خواهیم داد ، بر اساس تقریرات و تفاسیر مختلفی که از این اصل می‌شود ، تحلیل‌ها از علیت نیز متفاوت می‌گردد و بنا به تفسیری که از این اصل خواهیم داشت ، تحلیل ما از علیت نیز فرق خواهد کرد.

حرکت جوهری نیز در شمار اصولی است که در بحث حاضر اهمیت داشته و همچنان که بیان خواهیم کرد در روی‌کرد تبیینی حکمت متعالیه تعیین کننده است. زیرا به مبنای زیرین بنیادین تغییرات و تحولات هستی توجه می‌دهد و از همین جهت لازم است در تبیین پدیده‌ها و رخدادهای عالم مورد توجه قرار گیرد.

۳-۱-۱-۱. اصالت وجود

بدهتاً می‌دانیم در جهان اموری تحقق و واقعیت دارند. در مراجعه به این امور و اشیاء خارجی می‌یابیم که از هر یک از آنها ، دو مفهوم متباین در ذهن داریم و هر دو را بر آن شیء حمل می‌کنیم: ۱- وجود ۲- مفهوم ماهوی. مثلاً می‌گوئیم زید موجود است و زید انسان است یا این شیء درخت است و این شیء وجود دارد.

مفهوم وجود مفهومی عام و بدیهی است که بر هر واقعیتی حتی خداوند ، قابل حمل است ؛ در مقابل ، مفهوم ماهوی مفهومی است که در جواب پرسش از چیستی شیء گفته می‌شود و به وسیله آن ، واقعیات را از یکدیگر متمایز می‌کنیم مانند مفهوم انسان ، درخت ، سنگ و ... از طرف دیگر هر واقعیت خارجی بسیط است یعنی در خارج واقعیت واحدی است که دو مفهوم بر او حمل می‌شود.

اکنون می‌توان پرسید از این دو مفهوم که ذهن ما از هر امر واقعیت داری درک می‌کند کدام یک جنبه عینی و خارجی دارد و کدام یک جنبه ذهنی و اعتباری؟ به عبارت دیگر آنچه جهان

خارج را تشکیل داده، وجود است یا ماهیت؟ و به عبارت سوم وجود، تحقق و واقعیت خارجی دارد یا ماهیت؟

اگر بگوئیم وجود، تحقق و واقعیت خارجی دارد و وجود است که جهان خارج را پر کرده است، اصالت را با وجود می‌دانیم و در نتیجه از این دیدگاه ماهیت حقیقتاً تحقق و واقعیت نخواهد داشت بلکه به اعتبار ذهن است و اگر بگوئیم ماهیت، جهان خارج را پر کرده، اصالت را به ماهیت داده و وجود را اعتباری می‌دانیم.^۱

از دیدگاه صدرایی، واقعیات که جهان را پر کرده‌اند اموری غیر ماهوی‌اند؛ واقعیات خارجی، ماهیت نیستند بلکه انسان می‌پندارد که واقعیات همان ماهیات‌اند. مصداق، محکی و حقیقت وجود، واقعیتی خارجی و مصداق، محکی و حقیقت ماهیت، واقعیتی فرضی و پنداری است و محال است ماهیت، واقعیت خارجی باشد زیرا هر واقعیتی، ذاتاً موجود، خارجی، و مشخص است و ذاتاً اِبَاء از عدم، ذهنیت و کلیت دارد، به تعبیر فلسفی، حیثیت واقعیتی که ملاً خارجی را پر کرده و تحقق دارد، موجودیت، خارجیت و تشخیص است و به عبارت دقیق‌تر، واقعیت خارجی، عین تحقق، خارجیت، و تشخیص است. پس چیزی می‌تواند واقعیت خارجی باشد و تحقق داشته باشد که حیثیت آن تشخیص موجودیت و خارجیت باشد در حالی که ماهیت خود به خود و ذاتاً لابشرط است؛ یعنی فی نفسه نه ضروری است موجود باشد و نه ضروری است معدوم باشد؛ نه ایجاب می‌کند ذهنی باشد و نه ایجاب می‌کند خارجی باشد؛ نه اقتضای تشخیص دارد و نه اقتضای کلیت. ماهیت ذاتاً اِبَاء از عدم، ذهنیت و کلیت ندارد؛ به تعبیر فلسفی، حیثیت ماهیت، حیثیت موجودیت، خارجیت و تشخیص نیست. پس محال است ماهیت، واقعیت خارجی باشد.^۲

بنابر اصالت وجود، «واقعیت» امری غیر ماهوی است ممکن نیست در خارج، ماهیت یافت شود؛ ماهیت تصویری ذهنی است که از حقیقت وجود و واقعیت خارجی حکایت می‌کند و بر

۱- محمدتقی مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، عبدالرسول عبودیت، ۲ جلد، چاپ سوم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳، ج ۱-۲، صص ۸۶-۹۳

۲- عبودیت، درآمدی به حکمت صدرایی، ۳ جلد، چاپ دوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۸۲-۸۳ و صص ۹۴-۹۵.

آن صادق است. به عبارت دیگر ماهیت از سنخ مفهوم بوده و جایگاه آن فقط در ذهن است. در نتیجه صرفاً می توان آن را بر حقیقت وجود حمل کرد و گفت "این حقیقت وجودی یا این نحو حقیقت وجود، انسان است". از این دیدگاه، ممکن نیست ماهیت در خارج حقیقتاً و بالذات موجود شود و سهم آن از موجودیت فقط صدق حقیقی بر واقعیت خارجی و به تعبیر صدرالمتالهین اتحاد با آن است نه اینکه خود، همان واقعیت خارجی باشد. با تأثیر و افاضه‌ی علت نیز فقط واقعیت خارجی که محکی ماهیت است، موجود می‌شود اما خود آن ماهیت حتی با تأثیر علت نیز قابل تحقق در خارج نیست. بنابراین رابطه‌ی ماهیت با واقعیت خارجی، رابطه‌ی تصویر و صاحب تصویر است؛ ماهیت، تصویر و حکایت حقیقت وجود است. در حالی که از دیدگاه اصالت ماهیت، ماهیت هم در خارج است (به این معنا که خود، همان واقعیت خارجی است) و هم در ذهن و رابطه‌ی مفهوم ماهوی با واقعیت خارجی، رابطه‌ی یک حقیقت است که در دو موطن، موجود می‌شود.^۱

به عبارت دیگر بنابر اصالت وجود، ماهیات ظهور ذهنی وجود است، واقع عینی یعنی آنچه در خارج تحقق دارد، عبارت است از وجود، پس وجود دارای اصالت (خارجیت و عینیت) است؛ ولی ماهیت تنها ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است. بدین معنا که هر کدام از موجودات خارجی فقط وجود است و بس؛ اما هرگاه انسان با این موجودات محدود روبرو می‌شود و در صدد فهم آن بر می‌آید متناسب با تعینات و حدود آن موجود، مفهومی در او نقش می‌بندد که آن را «ماهیت» می‌نامند. پس واقع خارجی، نوعی انعکاس در ظرف علم حصولی ما دارد که آن انعکاس، ماهیت است جدا از این انعکاس ذهنی، در عالم خارج، ماهیت هیچ‌گونه تحقق ندارد. ماهیت حقیقی در متن خارج نیست، ماهیت ظهور واقع و حکایت آن است که در ظرف ذهن برای آدمی آشکار می‌گردد.^۲

۱- همان، صص ۸۶-۸۷ و صص ۹۶-۹۷ و ص ۱۰۱.

۲- غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق حسینعلی شیدان شید، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰، صص ۳۹-۴۰.

به تعبیر آیت الله جوادی آملی: «ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت که مختص به هستی و وجود است، برخوردار نمی‌شود؛ بلکه همانند دیگر مفاهیم، تنها در حکم سایه و ظل بوده و به بیان دیگر تنها حاکی از وجود است و در نتیجه رابطه‌ی آن با وجود، رابطه‌ی نمود و بود است.»^۱ این تقریر و تفسیر از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تفسیر مشهور از فلسفه‌ی ملاصدرا است اما تفاسیر دیگری نیز وجود دارد.^۲

در نهایت برای روشن‌تر شدن جایگاه ماهیت و اسناد مجازی موجودیت به ماهیت بنا بر اصالت وجود، دیدگاه‌های عرفی، فلسفی غیر صدرایی و فلسفی صدرایی را در یک مثال مقایسه می‌کنیم. بدین منظور، گزاره‌ی "شیر از فیل کوچک‌تر است" را در نظر می‌گیریم.

«از دیدگاه عرفی، این گزاره حقیقتاً صادق است و حاوی هیچ‌گونه مجازی نیست. اما آیا همین‌گونه است؟ پاسخ منفی است. از دیدگاهی دقیق‌تر، چون شیر و فیل هر کدام یک کل متشکل از نفس و جسم است و در نفس، اندازه و بزرگی و کوچکی بی‌معناست، نسبت دادن

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۳۳۶.

۲- یکی از تفاسیری که در این زمینه مطرح است این است که ماهیت در خارج عین وجود است همان‌گونه که صفات ذاتی حضرت حق، عین ذات اوست. و عینیت وجود و ماهیت در خارج بدین معنا است که امر واقعی واحد، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. درباره‌ی کوزه‌ای که پر از آب است، هم میتوانیم بگوئیم: محتوای کوزه (آنچه کوزه را پر کرده) «وجود» است و هم می‌توانیم بگوئیم: محتوای کوزه «آب» است؛ یعنی آب نیز واقعاً به عین همان وجود، هم اکنون در کوزه موجود است. زیرا آب (ماهیت) تعیین آن وجود است. بنابراین در خارج هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت ولی واقعیت داشتن هر دو، به معنای دو واقعیت متمایز از هم - که قوی باطل است نیست بلکه بدان معنا است که ایندو، عین هم اند و به یک مصداق موجودند؛ یعنی یک چیزند. در خارج یک واقعیت بیشتر نیست ولی همان واقعیت واحد، هم مصداق «وجود» است و هم مصداق «ماهیت». (غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، صص ۲۶-۲۷)

حاصل آنکه بنا بر این تفسیر، عقل، شیء خارجی واحد را به دو چیز - ماهیت و وجود - تحلیل و آن دو را از یکدیگر جدا میکند. پس از تحلیل، به هر یک از این دو جداگانه (فی نفسه) نظر می‌افکنند. به سخن دیگر، عقل، از یک شیء دو حیثیت - وجود و ماهیت - می‌فهمد و پس از فهم این دو حیثیت، با اینکه می‌داند واقع خارجی آن دو، واحد است در صدد فهم حکم هر حیثیتی جداگانه بر می‌آید، یعنی به دنبال فهم این نکته است که وجود، به تنهایی (فی نفسه) و جدا از هر چیزی غیر خودش چگونه است و ماهیت به تنهایی (فی نفسها) و جدا از هر چیزی غیر خودش من حیث هی چگونه؟ عقل پس از این کندوکاو تحلیل‌گرایانه در می‌یابد که از میان این دو، آنچه اساس و پایه‌ی موجودیت و تحقق است، «وجود» است؛ یعنی وجود بذاته موجود است و برای موجودیت به ضمیمه شدن (حیثیت تقییدیه) نیاز ندارد بلکه بخود موجود است و اسناد موجودیت و تحقق به آن، بالذات و بالحقیه است اما ماهیت بخود (بذاتها) موجود نیست؛ به وجود موجود است؛ یعنی اگر موجود شده به واسطه وجود، موجود گشته است. پس ماهیت به خودی خود (من حیث هی و فی نفسها) هیچ نیست مگر خودش، نه موجود است و نه معدوم اما به تبع وجود، موجود می‌گردد و وجود حیثیت تقییدیه برای ماهیت است اما این بدا نعمنا نیست که ماهیت در خارج تحقق ندارد. ماهیات در خارج عین وجود خود هستند. اسناد وجود به ماهیت من حیث هی، مجازی است اما اسناد آن به ماهیت موجود یعنی ماهیت خارجی، اسنادی حقیقی است: انسان موجود حقیقتاً موجود است. (غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، صص ۳۱-۳۳)

کوچک‌تری یا بزرگ‌تر به شیر یا فیل ، به منزله‌ی یک کل ، نسبت دادن حکم جزء است به کل که نسبتی مجازی است و بنابر دیدگاه عرفی دقیق ، باید گفت : "جسم شیر ار جسم فیل کوچک‌تر است". از دیدگاه فیلسوفان ، این گزاره نیز حاوی اسنادی مجازی است ، چون بزرگ‌تری یا کوچک‌تری یا مساوات، خصوصیت اندازه‌ها و کمّیات است که به نظر فلاسفه عَرَض‌اند نه خصوصیت اجسام که جوهرند ؛ منتها چون کمّیت و جسم همواره توأم‌اند ، به طوری که نه جسم بی‌کمّیت داریم و نه کمّیت بی‌جسم، انسان ناخودآگاه خاصیت کمّیت را به جسم هم نسبت می‌دهد و حکم می‌کند که جسم شیر از اندازه‌ی جسم فیل کوچک‌تر است . پس از دیدگاه فلاسفه‌ی پیشین ، باید گفت : "اندازه‌ی جسم شیر از اندازه‌ی جسم فیل کوچک‌تر است". از دیدگاه اصالت وجود ، حتی این گزاره نیز حاوی اسناد مجازی است ، چرا که اندازه و جسم و شیر و فیل همه از ماهیات‌اند و بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ، آنچه‌ی که ذاتاً منشأ اثر است و احکام و اوصاف ، حقیقتاً از آن اوست و واقعیاتی است که مصادیق این ماهیت‌اند. پس از این دیدگاه ، باید گفت : "واقعیتی که با عنوان ماهوی اندازه‌ی جسم شیر از آن حکایت می‌کنیم از واقعیتی که با عنوان ماهوی اندازه‌ی جسم فیل از آن حکایت می‌کنیم کوچک‌تر است".^۱

۲-۱-۲-۳. تشکیک وجود

بالبداهه می‌دانیم که در خارج هویات عینی کثیری وجود دارد ؛ نه اینکه در خارج یک واقعیت شخصی داشته باشیم و هیچ کثرتی در کار نباشد. بلکه حقیقت خارجی وجود ، عین کثرت است. برخی از موجودات قدیم و برخی حادث‌اند ، برخی علّت و برخی معلول و... دسته ای انسان ، دسته دیگری اسب ، درخت و با حفظ این مقدمه اکنون این پرسش مطرح است که آیا حقیقت وجود ، کثرت محض است و یا دارای نحوه‌ای وحدت نیز می‌باشد که با کثرت سازگار باشد و کثرت به آن باز گردد؟ به عبارت دیگر آیا همان طور که وجود کثرتی دارد که عین حقیقت آن است همچنین وحدتی هم دارد که صفت حقیقی آن و عین حقیقت آن باشد یا نه ، حقیقت وجود در خارج ، کثرت محض است؟ اگر خارج ، کثرت محض باشد به این معنا است که واقعیت وجود هر شیئی به تمام ذات ، متباین از سایر وجودات است و در دار هستی هر

۱- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، ص ۲۳۱

شیئی ، وجود و واقعیتی دارد که با وجود و واقعیت دیگر اشیاء هیچ نحو اشتراک و سنخیتی ندارد و اگر حقیقت وجود ، دارای وحدتی باشد که عین او باشد به این معنا است که وجودات و حقایق متکثر خارجی در عین اینکه خودبه‌خود و ذاتاً متمایز و متغایرنند ، در خارج ، نوعی اشتراک و وحدت دارند. در نتیجه ، کل وجود و واقعیت هر شیئی ، هم مابه‌الاشتراک آن با دیگر واقعیات است و هم بعینه مابه‌الامتیاز آن از دیگر واقعیات ؛ به صورت خلاصه مابه‌الامتیاز واقعیات ، عین مابه‌الاشتراک آنهاست. حکمت متعالیه بر آن است که وجودات کثیر و متمایزند ولی نه کثرت و تمایز محض بلکه کثرتی سازگار با وحدت و وحدتی سازگار با کثرت. به عبارت دقیق‌تر کثرتی که عین حقیقت وجود است و وحدتی که آن نیز عین حقیقت وجود است ؛ وحدتی که عین کثیر است و کثرتی که عین وحدت است. وجود، حقیقتی است واحد و تمام حقایق خارجی از یک سنخاند ، در عین حال در همین حقیقت واحد ، یک نحو میز و کثرتی هست که آن نیز به وجود باز می‌گردد.^۱

بنابراین تشکیک وجود در حکمت متعالیه به این معناست که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور متکثر، یک سنخ حقیقت است که همان حقیقت وجود است. این خصیصه در برخی از وجودات و حقایق خارجی از ناحیه‌ی تفاضل آنها حاصل شده است ؛ یعنی مابه‌الامتیاز در آنها از کمال و نقص یا شدت و ضعف در همان حقیقت وجود که مابه‌الاشتراک است ناشی شده ؛ مانند موجوداتی که بین آنها رابطه علی و معلولی فاعلی برقرار باشد و سلسله ای طولی از روابط علی فاعلی را تشکیل دهند. علیت فاعلی مستلزم تفاضل میان علت و معلول است . در این تصویر ، واقعیت خارجی و حقیقت وجود ، حقیقت عینی واحدی است که از طریق درجات متکثر کمال و نقص ، تکثر یافته و مراتب مختلفی از شدت و ضعف دارد. در این سلسله ، واجب بالذات در بالاترین مرتبه وجود و کمال قرار دارد و کاملتر از آن قابل فرض نیست و هیولای اولی در نازل ترین مرتبه وجود ، که قوه‌ی محض است ، قرار دارد و ناقص‌تر از آن متصور نیست.^۲

۱- محمدتقی مصباح یزدی، شرح نهایی الحکمه، صص ۱۷۱-۱۸۴ ؛ محمد حسین طباطبایی، نهایی الحکمه، غلامرضا فیاضی، ۴جلد، چاپ چهارم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۸۵-۹۱.
 ۲- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، صص ۱۵۷-۱۵۹.

اما موجوداتی که در عرض یکدیگر قرار دارند مثل دو فرد از انسان که در یک رتبه قرار دارند، هر چند مشکک بوده و مابه‌الامتیاز آنها عین مابه‌الاشتراک آنهاست اما از جهت مرتبه وجودی، شدت و ضعف ندارند. در این موارد، حقیقت وجودی، اشتراک آنها و تشخیص وجودی هر کدام، اختلاف آنها را تأمین می‌کند؛ بدین صورت که طبق اصالت وجود، هر دو موجود بوده و وجود، عین خارجی هر دو را تشکیل داده است؛ پس مابه‌الاشتراک آنها وجود است. از طرف دیگر چون تشخیص به وجود است، "این بودن" هر کدام به وجود آنهاست؛ پس تکثر آنها و در نتیجه مابه‌الامتیاز هر کدام نیز به وجود است.^۱

آنچه گذشت تفسیر فلسفی تشکیک بود که در آن، کثرت، حقیقی است و وحدت، سنخی؛ و موجودات در عین کثرت، همگی از سنخ وجودند.

در تفسیر عرفانی تشکیک، وحدت، شخصی است و کثرت به ظهورات برمی‌گردد. در این نگاه وجود، واحدی شخصی است که دارای ظهورات و تجلیات متعدد است و تشکیک نیز در مظاهر و تجلیات است. ملاصدرا در برخی عبارات خود تمام هستی را موجود به وجود واحد می‌داند که حق تعالی است و ماسوای حق، مراتب و شئون حق تعالی هستند. بدین ترتیب یک وجود واحد شخصی ذومراتب در خارج تحقق دارد نه وجودات مرتب بر هم.^۲

نظریه نهایی ملاصدرا ناظر به وحدت شخصی وجود می‌باشد. چه اینکه او خود در فصل ۲۶ از جلد دوم کتاب اسفار همچنین در کتاب شواهد الربوبیه پس از اقامه‌ی برهان بر وحدت شخصی وجود به عنوان نتیجه این بحث درباره علت و معلول می‌گوید: با اثبات وحدت شخصی وجود، تقسیم ابتدایی وجود به علت و معلول، در نهایت به حسب سلوک عرفانی به این می‌انجامد که بگوییم علت امری حقیقی و معلول جهتی از جهات اوست. عبارت او چنین است:

۱- حسن معلمی، حکمت متعالیه، چاپ اول، قم، هاجر، ۱۳۸۷، صص ۱۲۲-۱۲۳

۲- عبارات ملاصدرا در این بحث چنین است:

«... تبیین و تحقق آن لجمیع الموجودات اصلاً واحداً و سنخاً فardاً هو الحقیقه و الباقی شؤونه، و هو الذات و غیره اسماء و نعوت، و هو الاصل و ماسواه اطواره و شؤونه و هو الموجود و ماوراه جهاته و حیثیاته.» (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، چاپ سوم، بی‌جا، منشورات طلایع النور، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۴۴) و نیز آورده است: «ظهر أن لا ثانی للوجود الواحد الاحد الحق و اضمحلت اکثره الوهمیه و ارتفعت اغالیظ الاوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ فی هیاکل الممكنات (یقذف به علیاً لباطل فیدمغه فاذاً هو زاهق) و للثنویین الویل مما یصفون إذ قد انکشف إن کما یقع اسم الوجود علیّه و لو بنحو الانحاء فلیس إلا شأناً من شؤون الواحد القیوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعه من لمعات صفاته» (همان، ص ۲۴۵)

«فما وضعناه اولاً إنّ في الوجود عله و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفانی الى كون العله منهما امرأ حقیقیا و المعلول جهه ی من جهاته.»^۱

در اشراق یازدهم از شاهد سوم مشهد اول کتاب شواهد الربوبیه در پایان این عنوان که « فی أنّ الوجود هو الواجب الواحد الحق و کل ما سواه باطل دون وجهه الکریم» نیز می‌گوید:

«فما عقلناه اولاً - بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهه النظر الجليل أنّ فی الوجود عله و معلولاً- أذی بنا أخیرا من جهه السلوك العلمی الى أنّ المسمى بالعله هو الاصل و المعلول شأن من شؤونه»^۲

در تأکید بر اینکه نظریه نهایی ملاصدرا وحدت شخصی وجود می‌باشد، توجه به این نکته ضروری است که کتاب شواهد الربوبیه از آخرین تألیفات ملاصدرا است و نظریات او در این کتاب، آخرین نظریات او محسوب می‌شود^۳ و « جای تردیدی نیست که مولف، آخرین نظریات خود را در این کتاب آورده [است]»^۴

به نظر می‌رسد چنان‌که از عبارت ملاصدرا در *اسفار* بر می‌آید وحدت شخصی وجود به حسب سلوک عرفانی است نه فلسفی و «اگر وحدت شخصی وجود را بپذیریم و کثرت مراتب را، از فلسفه وارد عرفان شده‌ایم»^۵

پذیرش کثرت واقعیات، نقش بنیادینی در سرنوشت علیت دارد زیرا علیت، رابطه وجودی میان موجودات متکثر است. از این رو در صورت پذیرش وحدت شخصی وجود، علیت به گونه‌ی دیگری تحلیل خواهد شد. مباحث این نوشتار مبتنی بر تشکیک وجود و پذیرش کثرت موجودات است.

۱- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلد، چاپ سوم، بی‌جا، منشورات طلیعة النور، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۲۴۵.

۲- صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید مصطفی محقق داماد، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، ص ۶۸.

۳- چه اینکه ملاصدرا خود در مقدمه شواهد می‌گوید: «هی لعمری أنوار ملکوتیة تتلأأ فی سماء القدس و الولایه و أید باسطه تکاد تقرعها بالنبوه؛ قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل یمواضع متفرقه من الکتب و الرسائل . کثیر منها لم یمکننی النص علیها خوفاً من الاشتهار فی الاقطار، لقصور الطبايع الغير المهذبه عن درکها من الکتابه او المقال قبل تهذیبها بنور الاحوال و دلک مما یوجب الضلال و الاضلال» (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، ص ۵)

۴- همان، ص ۳۲ (مقدمه سید مصطفی محقق داماد)

۵- حسن معلمی، حکمت متعالیه، ص ۱۱۸

تغییر و تبدل یکی از واضحترین ویژگی‌های جهان مادی است. اشیاء از حالی به حالی و از وضعی به وضعی دیگر و از کیفیتی به کیفیت دیگر در می‌آیند. همچنین علاوه بر تغییر در ویژگی‌ها و حالات اشیاء، گاه تبدلاتی در خود اشیاء، صورت می‌گیرد. یعنی شیئی به شیء دیگر تبدیل می‌شود مانند آنکه عنصری به عنصر دیگر تبدیل شود.

فلاسفه پیشین در ارزیابی نسبت هر یک از مقولات ده گانه ارسطویی به تغییر یا عدم تغییر، تغییرات را به دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم نمود، تغییرات در مقولات را به یکی از این دو صورت می‌دانستند.

تغییر دفعی آن است که یک شیء، دفعتاً و در یک "آن" دچار دگرگونی شده و ویژگی جدیدی یابد یا در یک "آن" به چیز دیگری بدل شود در این صورت، تغییر، امری آنی است یعنی در "آن" مشخصی، صورت می‌گیرد. تغییر تدریجی آن است که یک چیز به صورت تدریجی ویژگی یا صفتی را به دست آورد یا به چیز دیگری تبدیل شود.

توضیح اینکه فلاسفه موجودات ممکن را در یک تقسیم کلی به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند. در این تقسیم، موجود ممکن مقسم قرار گرفته است یعنی ابتدا موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم شده و سپس موجودات ممکن که موجودات دارای ماهیت‌اند به جوهر و عرض تقسیم می‌گردد.

یک مقوله از این مقولات ۱- جوهر و سایر مقولات عرض‌اند؛ مقولات عرضی عبارت‌اند از: ۲- کم، ۳- کیف، ۴- آیین، ۵- وضع، ۶- متی، ۷- ان یفعل، ۸- ان یفعل، ۹- جده و ۱۰- اضافه.

جوهر ، موجود دارای ماهیتی است که وجود خارجی آن ، نیاز به موضوع^۱ ندارد.^۲ جوهر خود بر پنج قسم است : ۱- جوهر عقلانی، ۲- جوهر نفسانی، ۳- جوهر جسمانی، ۴- ماده‌ی اولی یا هیولی و ۵- صورت.^۳

پیش از ملاصدرا، فلاسفه معتقد بودند که تغییر در جواهر جسمانی به نحو تغییر دفعی و تغییر در اعراض به نحو تغییر تدریجی است و از تغییرات دفعی به "کون و فساد" و از تغییرات تدریجی به "حرکت" تعبیر می کردند. البته ایشان حرکت یعنی تغییر تدریجی را فقط در چهار دسته از اعراض، مطرح می کردند : کیفیات، کمیات، این(حرکت مکانی) و در وضع.

تغییر دفعی جوهری آن است که یک شیء به نحوی تغییر یابد که ماهیت آن عوض شود به این صورت که ماده‌ی شیء ، صورت بالفعل خود را در یک "آن" از دست داده و صورت جوهری جدیدی یابد. صورت بالفعل او در یک " آن " زوال یابد و فاسد شود و صورت دیگری

۱- موضوع مفهومی اخص از محل است ؛ محل، چیزی است که شیئی در آن حلول نماید اعم از اینکه محل نیز بدان نیازمند باشد یا نه اما موضوع، محلی است که بی نیاز از شیء حال باشد یعنی شیئی در آن حلول کند که آن شیء برای موجود شدن، نیاز به حلول دارد اما موضوع به آن نیازی ندارد. پس اگر شیئی در شیء دیگر حلول نماید به نحوی که حال، در وجود ، نیاز به محل داشته باشد اما موضوع ، مستغنی از «حال» باشد. محل را موضوع و حال را عرض گویند.(جمال الدین حسن بن یوسف العلامه حلی ، الجوهر النضید، تصحیح و تعلیق و تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، قم ، انتشارات بیدار، ۱۳۸۱، صص ۵۰-۵۱)

۲- حسن معلمی، حکمت صدرایی(شرح و تعلیقه بر الشواهد الربوبیه)، چاپ اول ، قم، انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۵. عبارت خود ملاصدرا چنین است: « الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهیه حق وجودها الخارجی ان لایکون فی الموضوع و اما عرض و هو ما یقابله .» (صدرالمتألهین، شواهدالربوبیه، ص ۲۸)

۳- تعریف هر یک از این جواهر بدین شرح است:

۱) جوهر عقلانی، مجرد تام است یعنی علاوه بر اینکه ذاتاً دارای ابعاد مکانی زمانی نیست تعلقی هم به موجود مادی جسمانی ندارد و به اصطلاح ذاتاً و فعلاً مجرد است.

۲) جوهر نفسانی، ذاتاً مجرد است ولی به بدن جسمانی تعلق می گیرد و به اصطلاح ذاتاً مجرد است نه فعلاً.

۳) جوهر جسمانی، دارای ابعاد مکانی و زمانی است و نموده‌های آن به صورت اعراضی از قبیل رنگ و شکل احساس می شود. جوهر جسمانی در تلقی رایج، مرکب از هیولی و صورت جسمیه است .

۴) ماده‌ی اولی یا هیولی، جوهری مبهم و بدون فعلیت و قوه محض است و حیثیت قوه اجسام را تأمین میکند و عامل قوه اشیا است.

۵) صورت، حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است که خود بر دو قسم است: الف) صورت جسمانی که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و غیر قابل انفکاک از هیولی است. ب) صورت نوعیه که متناوباً همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می یابد. (محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۱۶۴-۱۶۵ ؛ حسن معلمی، حکمت صدرایی، ص ۲۳۴) البته در تعداد جواهر و انواع آن اختلافاتی وجود دارد. از جمله در وجود ماده بدون فعلیت یا همان هیولی است.

به جای آن در ماده حادث و کائن گردد. مانند تغییر چوب به خاکستر و یا تبدیل آب به بخار^۱ یا «مثلاً در تبدیل جوهری یک اتم هیدروژن به هلیوم، دریک «آن»، صورت هیدروژنی معدوم و به جای آن صورت هلیومی در ماده‌ی به جای مانده، حادث می شود و هلیوم پدید می آید. این نوع تغییر را تغییر آنی جوهر و «کون و فساد» می نامند. هیدروژن، جوهر فاسد و هلیوم، جوهر کائن است.»^۲

تغییرات تدریجی در اعراض از منظر قدما به این معنا است که «کم، کیف، این و وضع» شیء به تدریج تغییر می یابد مثلاً سیبی که رنگش از سبزی به زردی و سرخی، تغییر می یابد، تغییر در کیفیت اورخ می دهد و این تغییر به تدریج حاصل می شود یعنی کیفیت آن از نوعی به نوع دیگر تبدیل می شود. از این دیدگاه در حالی که جوهر سیب، ثابت است، این تغییر حاصل می گردد یعنی جوهری که در آخر حرکت است عیناً خود همان شخص جوهری است که در ابتدای حرکت و نیز قبل از حرکت داشته است اما رنگ سیب، وجودی ممتد و متصل است که منطبق بر زمان می باشد یعنی وجودی سیال دارد.^۳

در حالی که قدما حرکت را به مثابه‌ی "تغییر تدریجی" جز در چهار مقوله‌ی «این، وضع، کم و کیف» جاری نمی دانستند، ملا صدرا با طرح "حرکت جوهری" مدعی شد اساساً خروج از قوه به فعل جز به نحو تدریج امکان ندارد و هر گونه تغییر در عالم از جمله تغییرات جوهری، به نحو حرکت و تغییر تدریجی است و بلکه نه تنها تغییرات جواهر، تغییراتی تدریجی است بلکه هرگونه تغییری در عالم طبیعت به مبدئیت جوهر است و تمام جرکت های طبیعی به تحرک درونی جوهر استناد دارد. به طوری که هیچ حرکتی در عالم ماده یافت نمی شود که محصول حرکت جوهر نباشد.^۴

کون و فساد، حدوث و فنای آنی است؛ یعنی امری در یک "آن" به تمامه زوال می یابد و در همان "آن" امر دیگری به تمامه حادث می شود. اما حرکت برخلاف کون و فساد، حدوث

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۵۳۷.

۲- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت صدرایی، صص ۲۶۲-۲۶۳.

۳- عبدالرسول عبودیت، فلسفه مقدماتی، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸ ص ۲۵۳.

۴- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۸، صص ۱۸۷-۱۸۹.

و فنای تدریجی است؛ یعنی حرکت امر ممتدی است که تدریجاً در امتداد زمان حادث می‌شود و آنآناناً در حال حدوث و فناست و هر جزء و مرتبه‌ای از آن در جزء و مرتبه‌ای از زمان وجود می‌یابد، نه اینکه جمیع اجزاء و مراتبش در جمیع زمان‌ها وجود داشته باشد. کل وجود حرکت در "آن" اول، حادث نمی‌شود بلکه جزء اول وجودش در "آن" اول حدوث می‌یابد، جزء دوم در "آن" دوم، جزء سوم در "آن" سوم و همین‌طور سایر اجزاء. هر جزء در آن قبل و بعد، معدوم است و در عین حال همه این اجزاء، پیوسته و متصل‌اند و وجود واحد متصلی را شکل می‌دهند که در هر آنی فقط جزئی فرضی از آن موجود است و در کل زمان حرکت، کل آن. به بیان دیگر حرکت یک وجود واحد متصل و ممتدی است که کل آن در کل مدت — زمان تغییر، موجود می‌شود به نحوی که ابتدای وجود حرکت بر ابتدای زمان و انتهای وجودش بر انتهای زمان منطبق است؛ نه اینکه کل حرکت در "آن" اول حادث شود.^۱

البته باید توجه داشت که مراد از اجزاء حرکت که آنآناناً حادث می‌شوند و منعدم می‌گردند، اجزاء بالقوه و فرضی است نه اجزاء بالفعل و واقعی. یعنی حرکت یک امر متصل و ممتد به امتداد زمان است که به لحاظ ذهنی قابل انقسام و تحلیل به اجزاء است نه آنکه بالفعل واجد اجزاء باشد.

نکته‌ی قابل توجه این است که حرکت، تدریج وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان است و از یک وجود و گستردگی آن در ظرف زمان، انتزاع می‌شود به عبارت دیگر از امتداد و کشیده شدن یک وجود واحد در گستره‌ی زمان انتزاع می‌گردد. بنابراین حرکت از قبیل عوارض تحلیلیه‌ی وجود سیال است و مابۀ ازاء عینی مستقل و خاصی ورای وجود امری که از آن انتزاع می‌شود، ندارد بلکه به عین وجود آن موجود است. از این رو جعل مستقلی به آن تعلق نمی‌گیرد؛ وجود جوهر یا عرض، احتیاج به علت هستی بخش دارد و جعل آن‌ها عین جعل حرکت نیز می‌باشد.^۲

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، صص ۴۲-۴۳، ص ۶۹.
 ۲- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۸۸ و ص ۳۰۳.

بنابر حرکت جوهری، خودِ جوهرِ جسم، وجودی ممتد به امتداد زمان دارد و در هر لحظه و آنی از آناتِ مدت زمان حرکت در جوهر، شاهد جزئی از جوهر و جسم هستیم و هیچ گاه در یک آن نمی‌توانیم کل آن را مشاهده کنیم بلکه جسم در کل زمان حرکت، موجود است.

مبدئیت حرکت جوهری برای همه تغییرات

بر مبنای حرکت جوهری اولاً: هرگونه حرکتی در عالم طبیعت به مبدئیت جوهر است و تمام حرکت‌های طبیعی به تحرک درونی جوهر استناد دارد. به طوری که هیچ حرکتی در عالم ماده یافت نمی‌شود که محصول حرکت جوهر نبوده و متحرک آن، جوهر نباشد. اگر تحول و دگرگونی با تغییر جوهر همراه باشد، حتماً با تحرک جوهر همراه خواهد بود و اگر دگرگونی با تغییر عرض همراه است، حتماً مسبوق به تحول جوهر است. زیرا عرض از شؤون جوهر بوده و تحول آن بدون تحول جوهر محال است. ثانیاً: هرگونه تحول در جوهر مادی و در منطقه طبیعت به نحو حرکت و تغییر تدریجی است نه تغییر دفعی.^۱

۳-۲-۱-۴. مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه

آنچه پیش از این بیان کردیم مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه را تشکیل میداد اما برای طرح علّیت در حکمت صدرایی لازم است به مبانی معرفت‌شناختی او نیز توجه نماییم. مبانی معرفت‌شناختی را در دو محور تصورات و تصدیقات مورد توجه قرار می‌دهیم.

۳-۲-۱-۱-۴. مبانی معرفت‌شناختی درباره تصورات

دیدگاه حکمای اسلامی درباره مبدأ و منشأ اولی علم بشر و اینکه " ادراکات ابتدایی و مفردات و عناصر بسیط اولیه ادراکات که سرمایه اصلی تفکر است، چگونه و از چه راهی پدید آمده و عارض ذهن می‌شود؟" در مقابل حس‌گرایان و عقل‌گرایانی چون کانت قرار دارد. از دیدگاه ایشان نه عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره‌ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه تصورات ذهن منحصر در تصوراتی است که به وسیله یکی از حواس صورت‌گیری شده و کار عقل صرفاً تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب همین صورت‌های محسوسه باشد.

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۸، ص ۱۸۹-۱۸۸.

معرفت‌شناسی حکمت متعالیه در بخش تصورات مبتنی بر چند اصل است^۱:

۱) نفس انسان در آغاز، قوه و استعداد محض و لوح بی نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و پس هیچ تصور و مفهومی نیست که خود به خود و بالفطره در عقل موجود بوده، فطری و خاصیت ذاتی عقل باشد.

۲) هر تصویری که عارض ذهن می‌شود دارای یک منشأ واقعی است و تا نفس به واقعیت یک چیز نرسیده باشد، نمی‌تواند از آن تصویری بسازد و همه تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات، عارض ذهن می‌شود؛ حتی تصورات موهومه نیز در اصل، منشأ واقعی دارند و عناصر اولیه آن‌ها، از واقعیات سرچشمه می‌گیرد.

۳) هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است خواه آن علم شهودی حضوری به وسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه‌ی معمولی که همه آن را می‌شناسند، حاصل شود یا به وسیله دیگر. پس تا نفس با علم حضوری به واقعیت یک چیز نرسیده باشد نمی‌تواند از آن تصویری بسازد.^۲

۴) آغاز فعالیت ادراکی نفس از راه حس است و ادراکات جزئی حسی (اعم از حس باطنی و ظاهری) مقدم بر ادراکات کلی عقلی است.

۵) تصورات ذهن، منحصر در تصوراتی نیست که مستقیماً از راه یکی از حواس بیرونی یا درونی وارد ذهن شده و منطبق بر افراد محسوسه باشد همچنین کار عقل نیز صرفاً تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب همین صورت‌های محسوسه نیست.

در این دیدگاه مفاهیم و تصورات به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. مفاهیم کلی خود به سه دسته ماهوی، منطقی و فلسفی قابل انقسام است.

اولین فیلسوفی که به طور مبسوط این مباحث را مطرح ساخت ملاصدرا است. پیش از ملا صدرا شیخ اشراق میان دو دسته مفاهیم فرق گذاشت و مفاهیم را به دو دسته ماهوی و

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۶۹.

۲- این اصل ذیل عنوان مفاهیم جزئی به صورت کامل توضیح داده خواهد شد.

اعتباری تقسیم نمود و مفاهیمی چون وجود، عدم، امکان و کلی و جزئی و ... را به عنوان مفاهیم اعتباری می‌شناخت. محقق طوسی در تقسیم مفاهیم، تعبیر مفاهیم یا معقولات اولی را برای مفاهیم ماهوی به کار برد و سایر مفاهیم از جمله امکان، وجوب، وجود، کلی، جزئی، نوع و ... را مفاهیم یا معقولات ثانی نامید اما وی مفاهیم فلسفی را از مفاهیم منطقی تفکیک نکرد. ملاصدرا معقولات ثانیه را به مفاهیم فلسفی و منطقی تقسیم نمود، یعنی مفاهیمی هم‌چون امکان، وجوب، وجود و عدم را مفاهیمی فلسفی و مفاهیمی هم‌چون کلی، جزئی، نوع و ... را مفاهیم منطقی خواند. تلاش فلاسفه‌ی بعد از ملاصدرا مخصوصاً علامه طباطبایی در اصول فلسفه و شهید مطهری به واضح شدن هر چه بیشتر این مفاهیم و تفکیک آن‌ها از یکدیگر منجر شد.^۱

علامه طباطبایی در اصول فلسفه مباحث تازه‌تری را درباره اینکه ذهن چگونه به این مفاهیم دست مییابد مطرح ساخت که در ادامه به این بحث پرداخته و کیفیت دست‌یابی به این مفاهیم را تشریح می‌کنیم.

۱- تصورات جزئی

نفس انسانی که در ابتدا، فاقد هر گونه تصویری از اشیاء است، به تدریج در اثر فعالیت دستگاه ادراکی، به تصوراتی از خود، حالات نفسانی خود و اشیاء دست مییابد و صور ذهنیه‌اش شکل می‌گیرند. فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه یک قوه مخصوص مربوط به این دستگاه که به "قوه خیال" معروف است آغاز می‌شود. وظیفه این قوه، تهیه صور جزئی از واقعیات و اشیاء است؛ اعم از واقعیات بیرونی و واقعیات درونی اما این قوه به خودی خود نمی‌تواند تصویری تولید کند بلکه اگر با واقعیاتی از واقعیات، اتصال وجودی پیدا کند از آن واقعیات عکس برداری و صورت‌گیری می‌کند. از آنجا که این قوه شعبه‌ای از شعبات و قوه‌ای از قوای نفسانی است و خود، وجودی مستقل و جدا ندارد، ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیات هنگامی است که خود نفس با آن واقعیات، اتصال وجودی پیدا کند. پس صورت‌گیری این قوه از واقعیات و پیدایش تصورات، متوقف بر اتصال وجودی آن واقعیات با نفس است و قوه مدرکه از واقعیات و اشیائی که به نحوی با نفس اتصال وجودی پیدا می‌کنند صورت‌گیری می‌کند. اتصال وجودی

۱- حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶، صص ۲۵۱-۲۵۲

یک واقعیت با واقعیت نفس، موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. بعد از آنکه نفس به عین واقعی نائل شد و آن را با علم حضوری یافت، قوه مدرکه (قوه خیال) صورتی از آن اخذ و به قوه دیگری به نام قوه حافظه می‌سپارد و به اصطلاح آنرا با علم حصولی نزد خود معلوم می‌سازد.^۱

وقتی واقعی از واقعیات خارجی از راه حواس و اتصال با قوای حسی (چشم، گوش و ...)، با نفس اتصال پیدا می‌کند، بر سلسله اعصاب اثر گذارده و یک سلسله خواص و آثار مادی برجای می‌گذارد این آثار موجب انفعال نفس می‌گردد؛ بدین ترتیب واقعیت جدید با واقعیت نفس اتصال وجودی پیدا کرده نفس آن را به علم حضوری می‌یابد. چون قوه مدرکه از قوای نفس است، هر آنچه نزد نفس حاضر باشد قوه مدرکه نیز با آن اتصال وجودی خواهد داشت و می‌تواند از آن، صورت‌گیری نماید. تصویری که در این فرایند پیدا می‌شود همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند. پس ذهن از اشیا خارجی تصویر نمی‌سازد بلکه از احساس درونی و انفعالات نفسانی تصویر می‌سازد، حواس ظاهری، نور، دستگاه عصب، مغز و همه‌ی فعل و انفعالات مادی، علل اعدادی زمینه‌ساز هستند که زمینه برای انفعال درونی و نفسانی یا احساس درونی فراهم گردد ذهن نیز مفهوم و صورت و تصویر خود را از این احساس و انفعال درونی می‌سازد.^{۳۲}

۲- مفاهیم کلی

- ۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج: ۶، صص ۲۷۲-۲۷۱ و صص ۲۸۵-۲۸۴.
- ۲- حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی، صص ۲۳۵، ۲۰۱ و صص ۲۸۳، ۲۷۹.
- ۳- بیان علامه طباطبایی چنین است: «عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی می‌کند اثری پیدا می‌شود که به منزله مجموعه‌ای است (نه خود مجموعه) مرکب از واقعیت خاصه جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حواس به ماهیت خواص نائل می‌شوند) و واقعیت خاصه عضوی ... مثلاً چشم در اثر تماس ویژه‌ای که با اجسام خارج می‌گیرد اشعه‌ای وارد چشم شده و با خواص هندسی فیزیکی چشم آمیزش یافته و در نقطه زرد مستقر میگردد، البته روشن است که در وی خطا و صوابی نیست.» (مرتضی مطهری، ج: ۶، صص ۲۲۴-۲۲۷) در جای دیگری آورده اند: «ما با علم حضوری به خودمان و قوا و اعضای درآکه خودمان علم داریم و در پیش گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری است.» (همان، صص ۲۸۳)

آنچه بیان شد روند شکل‌گیری صور جزئی حسی است اما مفاهیم کلی چنان که اشاره شد به سه دسته ماهوی، منطقی و فلسفی قابل انقسام است که در این قسمت به تشریح این مفاهیم می‌پردازیم.

الف) مفاهیم ماهوی

مفاهیم ماهوی پس از ادراکات جزئی حاصل می‌شود. ادراکات جزئی حسی، مقدم بر ادراکات عقلی است به این ترتیب که محسوسات ابتدائاً در حس وارد می‌شود و بعد در خیال و حافظه و بعد صورت عقلانی یعنی صورت کلی به خود می‌گیرد.^۱

پس مفاهیم ماهوی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق یابد. نمی‌توانیم مثلاً تصور کلی «انسان» را تصور نمائیم مگر آنکه مثلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم. مفهوم و تصور کلی مسبوق به صورت خیالی است و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی و هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید. و یک نوع رابطه‌ی خاصی میان صورت محسوسه و صورت متخیله و میان صورت متخیله و مفهوم کلی و میان صورت محسوسه و مفهوم کلی موجود می‌باشد.^۲

توضیح اینکه ادراک حسی، ادراک حاصل از مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج است که به وسیله‌ی یکی از حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. در اثر ارتباط این حواس، صوری از اشیاء در ذهن شکل می‌گیرد. پس از آن ادراک خیالی تحقق می‌یابد؛ پس از آنکه ادراک حسی از بین رفت اثری و صورتی از آن در ذهن (حافظه) باقی می‌ماند که از آن به صورت خیالی تعبیر می‌گردد. ذهن پس از ادراک چند صورت جزئی، یک معنای کلی می‌سازد که قابل انطباق بر افراد کثیره است. یعنی پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از اجزاء، به پاره‌ای از اوصاف که مشترک میان افراد است نائل می‌شود و از آنها یک صورت کلی می‌سازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را تعقل یا تصور کلی می‌نامند.^۳

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۶۴.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۲۰۰-۲۰۱ (متن علامه طباطبایی).

۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۱۱۲-۱۱۳.

حاصل آنکه مفاهیم کلی ماهوی، نوع خاصی از مفهوم ذهنی هستند که در مرتبه‌ی خاصی از ذهن و پس از مشاهده‌ی جزئیات به طور خودکار حاصل می‌شوند.^۱

ملاصدرا معتقد است هر یک از صور حس، خیال، و عقلی مراحل و مراتب مختلف ادراک‌اند و امکان ندارد هیچ‌کدام از مرتبه‌ی خودش تجافی کند. بنابراین نه صورت حسی به مرحله‌ی خیال منتقل می‌شود و نه صورت خیالی به مرحله‌ی عقل. وقتی حس با خارج مواجه می‌شود نفس صورت مماثل شیء محسوس را در عالم حس که در صقع نفس است ابداع و انشاء می‌نماید. بر این اساس ادراک حسی، فعالیت ابداعی نفس است اما عمل طبیعی (فیزیکی) مقدمه‌ی آن است یعنی پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله‌ی خود صورت محسوس را ایجاد می‌کند. صورت حسی در مرحله‌ی حس باقی است و نفس در مرحله‌ی خیال از این صورت حسی، صورتی راقی‌تر و عالی‌تر متناسب با مرحله‌ی وجودی خودش می‌سازد. همین‌طور صورت حسی و خیالی برای عقل، معدّ می‌شوند تا عقل بتواند در مرتبه‌ی خودش، صورت معقول را متناسب با قوه‌ی عاقله بسازد و بیافریند. این‌طور که طی این مراحل ساخته می‌شود و صور عقلانی عالم خارج بوده به نحوی بر امور عینی منطبق می‌شوند؛ «معقولات اولی» نامیده می‌شوند و چنان‌که دیدیم بی‌واسطه مسبوق به محسوسات‌اند. با این بیان روشن می‌شود که امر عینی صورتی در مرتبه‌ی حس دارند؛ صورتی در مرتبه‌ی خیال و صورتی دیگر در مرتبه‌ی عقل.^۲

ب) معقولات ثانیه‌ی منطقی

این معقولات بر خلاف معقولات اولی، از خارج گرفته نشده‌اند و در خارج نیز مصداق ندارند؛ ظرف شان فقط ذهن است اما در عین حال مستقل از معقولات اولی نیستند بلکه حالات و عوارض آن‌ها هستند؛ یعنی بعد از اینکه معقولات اولیه به ذهن آمده و وجود ذهنی یابند، این معقولات از آن جهت که وجود ذهنی دارند در همان ذهن از یک سلسله اوصاف ذهنی برخوردارند و معقولات منطقی اوصاف ذهنی معقولات اولیه هستند و از همین رو معقولات

۱- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۱۸۹ و ص ۱۹۹.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، صص ۲۶۵-۲۶۶ و ج ۶، ص ۱۲۱.

ثابته‌ی منطقی نامیده می‌شوند. نظیر کلیت و جزئیت که صفت مفاهیم ذهنی‌اند نه صفت شیء خارجی انسان.^۱

ج) معقولات ثانیه فلسفی

مفاهیم فلسفی، مفاهیمی هستند که به صورت خودکار و از مشاهده جزئیات حاصل نمی‌شوند بلکه «انتزاع آن‌ها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه‌ی اشیاء با یکدیگر می‌باشد مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه‌ی دو چیزی که وجود یکی از آن‌ها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شود.»^۲

همچنین در تعریف این مفاهیم گفته می‌شود که عروض آن‌ها در ذهن و اتصاف‌شان در خارج است. عروض آن‌ها در ذهن است؛ یعنی در خارج وجود و مصداقی جدا از وجود معقولات اولیه ندارند؛ نه به صورت مستقل و نه به صورت عرض و حالتی برای شیء دیگر. و اما اینکه اتصاف آن‌ها در خارج است؛ یعنی شیء خارجی به آن‌ها متصف بوده به صورت یک صفت در خارج و جود دارند و شیء خارجی، مصداق این صفت نیز می‌باشد. به عبارت دیگر مفاهیم فلسفی مفاهیمی هستند که برخلاف مفاهیم منطقی، مصداق خارجی دارند اما همچنین مصداقی جدا و مستقل از مصداق مفاهیم ماهوی ندارند. مثلاً "انسان ممکن الوجود است." در اینجا انسان خارجی مصداق مفهوم امکان است اما این مصداق عیناً همان چیزی است که مصداق مفهوم انسان نیز می‌باشد. امکان در خارج تحقق دارد اما تحقق آن عیناً به تحقق مصداق انسان است؛ نه به تحقق مصداقی جدید و در عرض آن.^۳

۳-۲-۱-۴-۲. مبانی معرفت‌شناختی در تصدیقات :

مسئله اصلی در این قسمت، شیوه‌ی عمل ذهن در تصدیقات است. پرسش این است که آیا تمام احکامی که ذهن درباره قضایا صادر می‌کند با دخالت تجربه و آزمایش صورت می‌گیرد؟ به فرض اینکه ما تصدیقاتی غیر از تصدیقات تجربی داشته باشیم، کدام یک مقدم‌اند؟ و به طور کلی معیار صحت و سقم تفکرات چیست؟

۱- همان، صص ۲۵۷-۲۶۰ و صص ۲۶۹-۲۷۰.

۲- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، صص ۲۸۱-۲۸۵.

حکمت متعالیه بر آن است که اولاً ما تصدیقات غیرتجربی فراوانی داریم که نیازی به دخالت تجربه و آزمایش ندارد. ثانیاً تصدیقات تجربی مؤخر از این سلسله تصدیقات غیر تجربی است؛ به گونه‌ای که اگر آن تصدیقات غیرتجربی را از ذهن بگیریم، محال است ذهن از راه تجربه به تصدیقی نائل شود.^۱

به طور کلی قضایا و تصدیقات بر دو قسم است: بدیهی و نظری. قضایا یا تصدیقات بدیهی، قضایایی هستند که ذهن برای تحصیل آنها نیاز به عملیات فکری و استدلال ندارد و صرف توجّه نفس برای حکم کردن کافی است، تصدیقات نظری، قضایایی هستند که نیازمند به استدلال بوده، تصدیق به آنها از طریق عملیات فکری حاصل می‌شود.^۲

بدیهیات به دو دسته بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه تقسیم می‌شوند؛ بدیهیات اولیه قضایایی هستند که تصور موضوع، محمول و رابطه میان آنها برای تصدیق و حکم کافی باشد و ذهن احتیاجی به هیچ واسطه‌های اعم از هرگونه مشاهده و حس یا استدلال ندارد مانند اصل علیت یا حکم به "امتناع تناقض" ^۳. در مقابل، بدیهیات ثانویه قضایایی هستند که هر چند احتیاج به استدلال ندارند اما تصدیق و پذیرش آنها در گرو به کارگیری حواس یا چیزهای دیگری غیر از تصور و تصدیق موضوع و محمول و رابطه‌ی میان آنها است و شامل وجدانیات، محسوسات، تجربیات، متواترات و فطریات می‌شود.

بدیهیات اولیه، گزاره‌های پایه و مبنای معرفت هستند و سایر احکام و گزاره‌ها از جمله بدیهیات ثانویه و نظریات به بدیهیات اولیه تکیه دارند. بدیهیات اولیه ذاتاً و بدیهیات ثانویه با تکیه بر اولیات، مجموعه‌ی یقینیات را تشکیل می‌دهند و ذهن می‌تواند با مبنا قرار دادن آنها به روش استنتاج قیاسی - برهانی، نتایج جدید به دست آورد و مجهولات را معلوم سازد. گزاره‌های نظری

۱- همان، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۶۰ و ص ۲۵۹.

۲- محمد رضا مظفر، المنطق، شرح سید رائد الحیدری (المقرر)، ۳ جلد، چاپ اول، بی جا، منشورات ذوی القربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۴۲-۴۴.

۳- غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، تدوین مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷، صص ۱۶۸-۱۶۹.

۴- محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹.

از طریق استدلال قیاسی - برهانی به بدیهیات ارجاع داده می شود . در صورتی که بتوان یک گزاره‌ی نظری را به بدیهیات ارجاع داد برای ما به صورت یقینی محرز می‌گردد.^۱

در قیاس، مقدمات به شکلی چیده می‌شوند که نتیجه یقینی در پی داشته باشد به این بیان که پذیرش مقدمات عقلاً مستلزم پذیرش نتیجه باشد به نحوی که انکار نتیجه در عین پذیرش مقدمات عقلاً ممکن نبوده و مستلزم تناقض باشد.

مقدماتی که در قیاس به کار می‌رود اصطلاحاً "مواد قیاس" و نحوه و شکل چینش مقدمات را "صورت قیاس" می‌نامند. قیاس به اعتبار ماده و صورت تقسیماتی دارد؛ به اعتبار صورت یا بسیط است یا مرکب؛ قیاس بسیط یا استثنایی است و یا اقترازی؛ قیاس اقترازی خود یا حملی است و یا شرطی؛ قیاس اقترازی حملی برای انتاج ضروری دارد که تنها چهار شکل آن منتج است.^۲

قیاس به اعتبار ماده نیز به پنج قسم خطابی، شعری، جدلی، مغالطی و برهانی تقسیم می‌شود.^۳ قیاس برهانی قیاسی است که اولاً دارای صورتی منتج باشد و ثانیاً موادی که در آن به کار می‌رود یقینی باشند.^۴ یقینیات نیز دارای انواعی هستند که عبارت‌اند از: اولیات، فطریات، وجدانیات، حسیات، تجربیات، حدسیات و متواترات.

۳-۲-۱-۴-۱. انواع یقینیات

اولیات، قضایای بدیهی و یقینی هستند که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها، برای تصدیق کافی است و نیاز به امر دیگری ندارند. فطریات قضایایی هستند که مجرد تصور طرفین و نسبت بین آنها، برای تصدیق شان کافی نیست و به یک قیاس نیازمندند اما قیاس آنها همراه آنها در ذهن موجود است و از این رو نیاز به تلاش فکری ندارد.^۵ وجدانیات، انعکاس علوم حضوری در ذهن اند و از یافته‌های حضوری حکایت می‌کنند.^۶

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۳۳۲-۳۳۳.

۲- محمد رضا مظفر، ج ۲، صص ۲۳۶ و ۲۳۹.

۳- همان، ج ۳، ص ۸.

۴- همان، صص ۸۱-۸۳.

۵- همان، صص ۱۵-۱۶ و ص ۳۳.

۶- غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ص ۱۷۲.

حسیات یا مشاهدات ، گزاره‌های هستند که عقل بواسطه‌ی به کارگیری حواس ظاهری آن‌ها را تصدیق می‌کند.^۱ از طریق حس همواره یک ادراک جزئی و خاص پدید می‌آید و این ادراک آنگاه که به ذهن منتقل شود جزم به ثبوت محمول برای موضوع را به دنبال می‌آورد اما این جزم در صورتی به یقین تبدیل می‌شود که با یک قیاس ، همراه باشد و در آن قیاس از یک قضیه کلی یقینی استفاده شود. قضیه کلی که واسطه‌ی یقین به محسوسات است ، مبدأ عدم تناقض یا همان استحاله‌ی اجتماع و ارتفاع نقیضین است.^۲

تجربیات ، گزاره‌های کلی هستند که پس از مشاهده‌ی حسی ، عقل از طریق یک قیاس خفی به گزاره کلی می‌رسد. صغرای قیاس ، حسیاتی است که در اثر مشاهده ، حاصل آمده و کبرای قیاس را قضایایی عقلی نظیر اصل سنخیت علی و معلولی تشکیل می‌دهد.

متواترات قضایایی هستند که با شنیدن مکرر یک خبر به همراه یک قیاس خفی پدید می‌آیند. این قضایا بر حسیات مبتنی‌اند به این معنا که صغرای قیاس خفی را حسیات و مشاهدات حسی مکرر شکل می‌دهند و کبرای آن را قضیه کلی عقلی مانند "اتفاق مخبران بر کذب محال است". یقینی بودن متواترات در گرو یقینی بودن هر دو مقدمه است . از آنجا که امکان احتمال خلاف در متواترات عقلا منتفی نیست و کذب یا خطای مخبران محتمل است ، این گونه قضایا مفید یقین مضاعف و منطقی نیستند ؛ هر چند یقینی به معنی مطلق اعتقاد جزمی می‌باشند.^۳

متواترات گاه قضایایی جزئی و گاه قضایایی کلی‌اند . در صورتی که به نقل یک متن دینی پردازند و از ره آورد شهود کلی پیامبر یا ولی خدا خبر دهند ، قضیه‌ی حاصل می‌تواند کلی باشد. در این صورت می‌توانند در براهین علوم متناسب خود به کار گرفته شوند اما چون مفید یقین منطقی نمی‌باشد، معرفتی که به بار می‌آورند ، معرفتی ظنی خواهند بود البته علی رغم ظنی بودن ، در آن دسته از علوم عملی که به دلایل قطعی ، برخی ظنون را معتبر می‌شمارند و همچنین در علوم نظری با حفظ محدودیت‌هایی که دارند ، می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند.^۴

۱- محمد رضا مظفر، ص ۲۰.

۲- عبدالله جوادی آملی، معرفت شناسی در قرآن، حمید پارسا نیا، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۶، صص ۱۴۹-۱۵۰.

۳- محمد حسین زاده، ص ۲۵۶.

۴- حمید پارسا نیا، علم و فلسفه، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴.

حدسیات: قضایایی هستند که حد وسط آن‌ها بدون فکر و بدون نیاز به استدلال، دفعتاً در ذهن حاصل می‌شود. این قضایا در حد ذات خود نظری بوده و نیازمند یک قیاس برهانی آشکارند لکن فرد بدون طی مسیر استدلال، پاسخ را مستقیماً به صورتی یقینی شهود می‌کند.^۱

حاصل آنکه اولاً پاره ای از احکام ذهنی بدیهی اولی بوده و ذهن آن‌ها را مدیون هیچ تجربه و مقدمه و واسطه‌های نیست. ثانیاً این دسته از احکام و گزاره‌ها پایه و مبنای معرفت بوده؛ ذهن می‌تواند با مینا قرار دادن آن‌ها و با روش استنتاج و قیاس عقلی، نتایج جدید به دست آورد و مجهولات را معلوم سازد. ثالثاً سایر احکام و گزاره‌ها از جمله بدیهیات ثانویه و نظریات به بدیهیات اولیه تکیه دارند. رابعاً در خصوص احکام تجربی باید دانست احکام تجربی، زمانی به صورت "قانون کلی علمی" در می‌آید که یک نوع قیاس عقلی مرکب از «بدیهیات اولیه عقلیه» تألیف یابد به نحوی که اگر آن قیاس را مفروض و مسلم نگیریم، مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمی‌دهد و اساساً سه خصلت "کلیت، دوام و ضرورت" هیچ‌کدام نمی‌تواند مولود تجربه باشد. در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می‌کند، با اتکا به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی است و چون ذهن به صورت یک دستگاه خودکار از آن اصول استفاده می‌کند شخص می‌پندارد که تنها با عامل مشاهده و تجربه از جزئی به کلی سیر کرده است.^۲

همچنین مقتضای این نظریه این است که روش علوم، روش قیاسی - برهانی باشد. توضیح اینکه قیاسات برهانی به حسب اینکه از کدام دسته از یقینیات استفاده کرده باشند، اقسامی دارند و هر علم به تناسب موضوع بررسی خود به صورت طبیعی از برخی از اقسام برهان، بهره می‌برد.

۳-۲-۱-۴-۲. رابطه‌ی نظریات علمی با سایر علوم و جامعه

پس از بیان روش مورد نظر حکمت اسلامی در علوم مختلف که عبارت از روش قیاسی - برهانی می‌باشد، لازم است ارتباطات علوم و نظریات علمی به یکدیگر همچنین نسبت نظریات علمی با جامعه و فرهنگ نیز مورد توجه قرار گیرد. برای روشن شدن ارتباط نظریات علمی با

۱- همان، ص ۱۱۹.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۳۳۳-۳۳۴ و صص ۳۳۶-۳۳۷.

سایر علوم، به مبادی و اصول موضوعه‌ی نظریات علمی توجه می‌کنیم و در ادامه به رابطه‌ی نظریات علمی به جامعه می‌پردازیم.

۳-۲-۱-۴-۲-۱. ارتباط نظریات علمی با سایر علوم

از دیدگاه حکمت اسلامی معلومات فکری و ادراکات تصدیقی از یکدیگر جدا نبوده و چنین نیست که حصول علم به یک معلوم در پیدایش خود هیچ ارتباطی به وجود سایر معلومات نداشته باشد بلکه همواره چنین است که اثبات برخی مسائل، فرع بر اثبات مسائل دیگری است و یک نوع رابطه توالد و بارآوری میان آن‌ها برقرار است.^۱

نظریه‌ی علمی در مقام ثبوت یا جهان نخست و به لحاظ نفس الامر خود با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است و با برخی اصول و مبادی تصویری و تصدیقی، آغاز می‌شود. این مبادی و اصول یا بدیهی و بالضروره راست هستند و یا نظری بوده و در علم مربوط به خود مورد بحث قرار گرفته و صحت و سقم آن در همان علم روشن می‌گردد.

مبادی و اصول موضوعه‌ی نظریات علمی به چند دسته قابل تقسیم است:

۱- مبادی هستی‌شناختی؛

۲- مبادی انسان‌شناختی؛

۳- مبادی معرفت‌شناختی؛

۴- مبادی مربوط به سایر علوم.

بنابراین هر نظریه صرف نظر از آگاهی فردی و اجتماعی مبتنی بر برخی اصول موضوعه و مبادی بنیادین است و نیز خود این اصول و مبادی، هویتی معرفتی داشته، قابل ارزیابی علمی هستند و اگر بدیهی نباشند باید در علمی دیگر اثبات گردند.^۲

۳-۲-۱-۴-۲-۲. ارتباط نظریه علمی با جامعه

نظریه علمی علاوه بر روابط منطقی با مبادی و اصول بنیادینی که در سایر علوم اثبات می‌شوند، در مقام ظهور و تحقق در ظرف آگاهی و معرفت عالم نیز روابط دیگری با عوامل و زمینه‌های اجتماعی دارد؛ عوامل و زمینه‌های فردی و اجتماعی در ظهور نظریه دخالت دارند.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۳۳۰-۳۲۶ (متن علامه طباطبایی).

۲- حمید پارسانیا، نظریه و فرهنگ، بومی‌سازی جامعه‌شناسی (مجموعه مقالات)، تهیه و تنظیم معاونت پژوهش گروه جامعه‌شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲، صص ۴۳-۴۴.

یک نظریه‌ی علمی برای آنکه بتواند در افق ذهن و معرفت دانشمند ظهور یابد می‌بایست ابتدا مبانی و مبادی آن نیز در ظرف آگاهی او استقرار یافته باشد. دانشمند در این مسیر مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست بلکه به طور طبیعی بسیاری از مبادی خود را از درون فرهنگ فرامی‌گیرد. البته این بدان معنا نیست که مبانی و بنیان‌های معرفتی نظریات، فارغ از جامعه، حقیقت نداشته و صرفاً دارای هویتی تاریخی باشند و از عزم و اراده‌ی جامعه و به اقتضای شرایط اجتماعی - تاریخی برخیزند و صرفاً ارزش‌های فرهنگی جوامع محسوب شوند؛ بلکه این اصول و مبادی آغازین دارای ارزش شناختاری بوده و از واقعیت و نفس الامری حکایت می‌کند که به لحاظ مطابقت یا عدم مطابقت با آن، به صدق و کذب متصف شده، یا صحیح‌اند و یا سقیم.

نظریه‌ی علمی علاوه بر این مبادی، از دیگر علوم نیز متأثر می‌گردد و گاه اصول موضوعه یا الگوی نظری خود را از آن‌ها اخذ می‌کند. ظهور این علوم نیز پیش از نظریه‌ی متکی بر آن، ضروری است. همچنین هر نظریه‌ی علمی از پیشینه‌ی تاریخی علمی که در بستر آن شکل گرفته است، تطورات آن دانش و نظریه‌های پیشین استفاده می‌کند. ارزش‌ها و اهداف جامعه نیز در جهت دهی به علوم، دخالت دارند. اینها همگی زمینه‌های وجودی معرفتی نظریات علمی هستند. عوامل و زمینه‌هایی که بیشتر جنبه انگیزشی دارند (فردی یا جمعی) نیز در شکل‌گیری نظریه‌ی علمی مؤثرند که زمینه‌های وجودی غیر معرفتی نظریات علمی محسوب می‌شوند.^۱

تأثیرات عوامل و زمینه‌های انگیزشی بیشتر در گزینش موضوعات و تولید مسئله است؛ تأثیرات فرهنگ در منع از حضور علم در یک جامعه یا تلاش برای ورود یک علم نیز از قبیل دخالت و تأثیر در محتوای علم نیست. اما تأثیرات فرهنگ و جامعه در مبانی دانشمند برای ارائه‌ی نظریه که به صورت اخذ مبادی و مبانی نظریه از درون فرهنگ رخ می‌دهد، قابل دآوری علمی است زیرا عوامل و زمینه‌های معرفتی نظریه یعنی مبادی، الگوهای نظری و نظریه‌های پیشین، اموری جامعه شناختی نیستند که ریشه در عزم و اراده‌ی جامعه داشته و به اقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی، ساخته شده‌اند بلکه جامعه صرفاً ظرف ظهور و تحقق تاریخی آن‌هاست.

مبادی، الگوهای نظری پیشین همچنین ارزش‌ها و اهدافی که در جهت‌گیری علوم مؤثرند دارای هویتی شناختاری بوده قابل ارزیابی و داوری علمی‌اند.

این دیدگاه مرجعیت عقل و شهود و وحی را فراتر از حس به عنوان منابع معرفتی معتبر، به رسمیت می‌شناسد و از این رو علم، در دانش تجربی محدود نمی‌شود و با برخورداری از ابعاد عقلی و وحیانی خود می‌تواند همه‌ی ساحت‌های معرفتی موجود در جامعه را مورد ارزیابی انتقادی قرار داده، نسبت به ارزش‌ها، هنجارها، آرمان‌ها، معرفت‌های بنیادین درباره‌ی عالم و آدم، عواطف، انگیزه‌ها و گرایش‌ها نظر داده و داوری نماید و از صدق و کذب یا صحت و سقم آن‌ها پرده بردارد.^۱

بدین ترتیب هرگونه تأثیر اجزای فرهنگ (تأثیرات بیرونی یا درونی) بر علم قابل ارزیابی علمی است و پس از ارزیابی، تأثیرات آن‌ها از قبیل تأثیرات علم بر علم خواهد بود و در نتیجه پذیرش تأثیرات فرهنگ و جامعه بر علم در این دیدگاه به معنی پذیرش نسبیت علوم و نظریات نمی‌باشد.

۲-۲-۳. علّیت در حکمت صدرایی

در این بخش به زوایای مختلف بحث علّیت در حکمت متعالیه می‌پردازیم و پس از آن می‌کوشیم روش تبیین پدیده‌ها را بر اساس این نگاه کلی بازسازی نمائیم.

۲-۲-۳-۱. تعریف علّیت

علّیت دارای مفاهیم و اصطلاحات مختلفی است؛ البته در همه این اصطلاحات، علّیت، رابطه‌ای عینی و واقعی تأثیر و تأثری میان موجودات و پدیده‌هاست اما بر حسب اینکه این تأثیر یا تأثر و نیازمندی چگونه است، معانی و اصطلاحات مختلفی به وجود آمده است که به آن‌ها می‌پردازیم:

الف) علّیت به معنای ایجاد و هستی بخشی

علّیت در این مفهوم، به معنای "رابطه ایجاد" است. یعنی رابطه‌ای است واقعی میان دو شیء که در آن، یک شیء، وجود و اقیعیت شیء دیگر را افاضه و اعطا کرده باشد و به بیان

۱- حمید پارسائیا، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، چاپ اول، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰، ص ۵۱.

دیگر، یک شیء به شیء دیگر وجود و هستی بخشیده باشد. در این حالت از میان دو شیء معین، یکی "وجود دهنده" و دیگری "وجود یافته" است.^۱

ب) علّیت به معنای تمامیت تأثیر

علّیت در مفهومی دیگر به معنای "تمامیت تأثیر یک شیء بر وجود شیء دیگر" است و رابطه‌ای است میان دو شیء که در آن یک شیء تمام نیازمندی‌های شیء دیگر را برای تحقق و موجود شدن فراهم آورد به گونه‌ای که از وجود آن، وجود شیء دیگر و از عدم آن، عدم شیء دیگر لازم آید. به بیان دیگر علّیت آن است که بین یک شیء و شیء دیگر، تلازم وجودی و تلازم عدمی باشد.^۲

این تعریف ناظر بر علّت تامه است که در آن تأثیر علّت بر معلول از یک سو و نیاز معلول به علّت از دیگر سو به گونه‌ای تام و صددرصد است که وجود علّت مستلزم وجود معلول است و بالعکس. و عدم علّت مستلزم عدم معلول است و بالعکس.

ج) علّیت به معنای دخالت در وجود

علّیت در این مفهوم، رابطه‌ای است میان دو شیء که در آن، یک شیء در وجود و تحقق شیء دیگر به نحوی دخالت داشته و زمینه وجود و تحقق او را فراهم آورد اما تمام نیاز او را برای تحقق تأمین نکند و از دیگر سو نیز وجود شیء دیگر به نحوی وابسته به وجود آن شیء باشد اما تمام نیازمندی‌های او با تحقق آن شیء رفع نگردد به گونه‌ای که عدم علّت، مستلزم عدم معلول باشد اما وجود علّت مستلزم وجود معلول نباشد به عبارت ساده تر میان آن دو تنها تلازم عدمی برقرار باشد.^۳

د) علّیت به معنای مطلق توقف یک شیء بر شیء دیگر:

علّیت در عام‌ترین مفهوم به معنای "مطلق تأثیر یک واقعیت بر واقعیت دیگر" و به سخن دیگر "مطلق توقف یک واقعیت بر یک واقعیت دیگر" است و عبارت از رابطه‌ای است که در آن

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۴۹.

۲- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۲۴ و ص ۳۱۸؛ علامه محمد حسین طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمة، ج ۳، صص ۶۰۹-۶۱۰.

۳- همان.

یک شیء، در وجود و تحقق شیء دیگر به نحوی دخالت داشته باشد قطع نظر از اینکه تمام نیازهای او را تأمین کند یا نه و اعم از آنکه این تأثیر، ایجادى باشد یا اعدادى.^۲

چنانکه پیداست این معانى، نسبت به یکدیگر عام یا خاص محسوب مى‌شود؛ معنای اول خاصترین معنای علیت است زیرا علیت در این معنا تنها بر فاعل هستی‌بخش صادق خواهد بود. معنای دوم علیت، وسیعتر از معنای اول است زیرا هر آنچه را که معلول بدان نیاز دارد بر فرض اجتماع آنها شامل مى‌شود. معنای سوم علیت در مقایسه با معنای اول، وسیعتر است زیرا بر هر آنچه که معلول بدان نیاز دارد بر فرض عدم اجتماع صدق مى‌کند. اما در مقایسه با معنای دوم متباین خواهد بود. زیرا زیرا معنای سابق، بر هر آنچه که معلول بدان نیاز دارد در فرض اجتماع همه آنها صادق است؛ در حالی که این معنا، تک تک همین مجموعه را بر فرض عدم اجتماع آنها شامل مى‌شود. معنای چهارم، عام‌ترین معنای علیت و در حقیقت مقسم تمام تقسیمات بعدی علیت مى‌باشد.

۳-۲-۲. مفاد اصل علیت

«گفتگو در [باب] قانون علیت، گفتگو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است.»^۳ از این رو با توجه به معنای عام علیت، اصل علیت را به این صورت بیان مى‌کنیم:

"هر موجودی با یک موجود دیگر ارتباط وجودی دارد." بر این اساس هیچ موجودی یافت نمی‌شود که یا علت موجود دیگر یا معلول برای موجود دیگری نباشد. به عبارت دیگر هیچ موجودی نیست که نه علت برای موجود دیگر باشد و نه معلول موجود دیگر؛ بلکه هر موجودی یا علت است و یا معلول؛ در عین حال ممکن است موجودی، تنها علت برای سایر موجودات باشد و خود، معلول موجود دیگری نباشد و نیز ممکن است موجود یا موجوداتی، تنها معلول دیگر موجودات باشند و خود هیچ علیتی نسبت به دیگر موجودات نداشته باشند.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۴۹.

۲- ملاصدرا در اسفار، خود به دو مفهوم از علیت (مفهوم دوم و سوم متن) اشاره نموده است: «العلّة لها مفهومان، أحدهما هو الشيء الذى يحصل من وجوده وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر، و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه و لا يجب بوجوده.» (صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية فى اسفار العقلية الاربعه، ج ۲، ص ۱۰۷) همچنین در شرح الهدایة الاثیریة، ص ۲۸۱ عبارتی بسیار نزدیک به همین عبارت دارد.

۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۵۱

بنا بر مفاد این اصل، برخی از موجودات در وجود خود نیازمند به برخی دیگرند و برخی از موجودات، موجب به وجود آمدن برخی دیگر می‌شوند.

این تقریر از اصل علیت به تقسیم مطلق موجودات به نیازمند و بی‌نیاز باز می‌گردد و از این رو بدیهی است. محال است موجودی نه نیازمند به موجود دیگر باشد و نه بی‌نیاز از موجود دیگر؛ زیرا مستلزم ارتفاع نقیضین است. پس هر موجودی یا نیازمند است و یا بی‌نیاز.

بنا بر اصل علیت به عنوان قانون حاکم بر جهان هستی، نظام هستی، نظامی علی و معلولی است و آنچه واقع می‌شود بر اساس روابط ضروری علی می‌باشد.

همان‌گونه که گفتیم، قانون علیت، قانون ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است و تمام ارتباطات واقعی از آن ناشی می‌شود؛ بنابراین نفی قانون علیت مستلزم نفی هر گونه پیوستگی موجودات جهان است. زیرا «اگر بین اشیاء رابطه‌ی علی و معلولی برقرار نباشد یا از آن جهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و «امکان» که لازمه‌ی معلولیت است، موهوم و باطل است و در نتیجه هر چه موجود است ازلاً و ابداً موجود است و هر چه معدوم است ازلاً و ابداً معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی‌مصدق هستند. و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیاء روی صدفه و اتفاق صورت می‌گیرد؛ شق ثالثی ندارد. هر یک از این دو شق را بگیریم لازمه‌اش عدم ارتباط و پیوستگی واقعیات با یکدیگر است.»^۱

۳-۲-۳. مبدا تصویری و تصدیقی اصل علیت

از مهم‌ترین مباحثی که می‌بایست در ارتباط با مسئله‌ی علیت مورد توجه قرار گیرد، یکی کیفیت دست‌یابی به دو مفهوم علت و معلول و دیگری منشأ اعتقاد به اصل علیت است. به عبارت دیگر باید به دو سوال پاسخ داد: ۱- ذهن چگونه به مفهوم علت و معلول دست می‌یابد؟ ۲- ذهن بر چه اساسی به اصل علیت، حکم می‌کند؟

تجربه‌گرایانی چون هیوم در هر دو بخش برای علیت منشأ واقعی قائل نیستند از این رو پرداختن به این بحث می‌تواند زمینه اشکالات آن‌ها از بین برد.

علّیت و معلولیت از جمله مفاهیمی است که هر کس تصویری از آن در ذهن دارد و آن عبارت است از اینکه از دو شیء معین یکی را «به وجود آورنده» و دیگری را، «به وجود آورده شده» و «اثر» می‌شناسد.^۱ این دو تصور نه از پدیده‌های نفسانی و روانی و نه موهوم محض می‌باشند. همچنین از راه احساس خارجی نیز توجیه پیدایش این دو مفهوم امکان‌پذیر نیست زیرا حواس جز به عوارض و ظواهر اشیاء تعلق نمی‌گیرد و احساس این عوارض نمی‌تواند منشأ "پیدایش مفهوم علت و معلول" در ذهن گردد. اساسا معلولیت و نیازمندی یا علیّت و نیازبخشی قابل احساس نیست. ^۲بعلاوه «این مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند و چنان نیست که در خارج، موجودی داشته باشیم که ماهیت آن علیّت یا معلولیت باشد. همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیه‌ی منطقی نیز نیستند زیرا صفت برای موجودات عینی، واقع می‌شوند و به اصطلاح، اتصاف‌شان خارجی است. پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیه‌ی فلسفی هستند و بهترین شاهدش این است که برای انتزاع آن‌ها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیت وابستگی یکی از آن‌ها را با دیگری در نظر گرفت.»^۳

از دیدگاه صدرایی، دو مفهوم علت و معلول، بر اساس مبنای معرفت‌شناختی خاص خود تحلیل می‌شود؛ مطابق مبنای معرفت‌شناختی که در آغاز فصل مطرح کردیم، هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد نمی‌تواند تصویری از آن بسازد؛ خواه آنکه آن نمونه در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود. کیفیت دست‌یابی به این دو مفهوم نیز به همین شیوه است؛ «انسان نخستین بار، این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد.»^۴

ما واقعیت علیّت و معلولیت و علت و معلول یعنی واقعیت وجود بخشی و وجودپذیری و نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده‌ایم و منشأ پیدایش این دو تصور همین شهود باطنی

۱- همان، ص ۶۴۶

۲- همان، ص ۳۰۱؛ جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۱۹.

۳- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۶.

۴- همان، ص ۱۷.

است؛ یعنی ذهن نمونه آن‌ها را ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است.

نفس، قوای نفسانی و افعال نفسانی، نزد هر کس حاضر بوده و به علم حضوری معلوم‌اند و چنان‌که گذشت هر آنچه نزد نفس حاضر باشد، قوه مدرکه با آن‌ها اتصال وجودی داشته؛ می‌تواند از آن صورت‌گیری نماید و بنابراین قوه مدرکه با صورت‌گیری از نفس، قوا و افعال نفسانی و ساختن ماهیت و مفهوم آن‌ها را به علم حصولی، معلوم می‌سازد از طرف دیگر چون واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آن‌ها به نفس یکی است و معلولیت و نیازمندی وجودی، عین واقعیت و وجود این آثار است، حضور آن‌ها نزد نفس منفک از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آن‌ها به نفس نبوده و از آن جهت که افعال نفس‌اند و تعلق ذاتی به نفس دارند، مشهود نفس خواهند بود و ادراک این آثار و افعال عین ادراک تعلق وجودی و معلولیت آن‌ها به نفس است. به عبارت دیگر چون نسبت میان افعال و نفس نیز حضوراً معلوم است ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌نمائیم، حاجت و نیار وجودی افعال به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌کنیم و در این مشاهده است که قوه مدرکه صورت مفهومی "علت" و "معلول" را نمودار می‌سازد به این معنی که چون حضوراً می‌یابیم افعال عین نیار به نفس بوده و وجوداً تعلق به او دارند و نفس است که به آن‌ها وجود بخشیده، مشاهده‌ی حضوری «وجود بخشی» و «نیاز وجودی» در درون نفس، منشأ انتزاع مفهوم علت و معلول برای قوه مدرکه می‌گردد.^۱

باید توجه داشت که انتزاع این دو مفهوم از یک مصداق در درون نفس از جهت مشاهده‌ی «استقلال» و «تعلق» در یک مصداق است و مشاهده‌ی استقلال و تعلق در یک مصداق برای انتزاع مفهوم کلی کافی است به بیان روشن‌تر این دو مفهوم از جهت تعلق ویژه‌ی افعال نفسانی به نفس انتزاع نشده‌اند بلکه از جهت مشاهده‌ی اصل تعلق ضمن یک مصداق و یک فرد از آن، نفس به انتزاع صورت مفهومی معلولیت و علت نائل می‌شود.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۰۴-۳۰۵.

در این بخش درباره منشأ اعتقاد به اصل علیت بحث می‌شود و در حقیقت پرسش این است که منشأ اعتقاد به این اصل چیست؟ و ذهن بر چه اساسی به اصل علیت حکم می‌کند؟ از دیدگاه صدرایی اصل علیت نظیر اصل واقعیت یا بطلان سفسطه از جمله بدیهیات اولیه‌ای است که نه قابل اثبات می‌باشد و نه قابل ابطال؛ یعنی اصل علیت اولاً: به صورت موضوع، محمول و رابطه‌ی آن تصدیق می‌شود و تصور آن‌ها برای تصدیق اصل قضیه کافی است و ثانیاً: در فرض تردید نسبت به آن، راهی برای اثبات یا ابطال آن وجود ندارد و هرگونه تلاش استدلالی برای اثبات یا حتی ابطال اصل علیت، مستلزم پذیرش خود اصل علیت است. زیرا اصل علیت، مقدم بر هر استدلالی است؛ استدلال بر هر مطلبی نه تنها بعد از پذیرش اصل علیت بلکه بعد از پذیرش یکی از مصادیق آن یعنی علیت مقدمات برای نتیجه آن‌ها است.

هر نوع استدلال که با قیاس اقترانی یا استثنایی و یا هر نوع استقراء یا تمثیل باشد، نیازمند به مقدمات است و استدلال برای آنکه نتیجه یقینی داشته باشد باید بین مقدمات و نتیجه‌ی آن، ربط ضروری باشد و اگر میان مقدمات و نتیجه‌ی آن، علت و ربط ضروری نباشد، هیچ نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد. پس استدلال بر اثبات یا ابطال و نفی علیت، خود مبتنی بر اصل علیت است. بر همین اساس ملاصدرا در جلد سوم اسفار اقامه برهان بر اصل علیت را مصادره به مطلوب می‌خواند. عبارت ملاصدرا در فصل ۳۵ از مرحله‌ی قوه و فعل چنین است: «اذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث وإن ارتفعت البحث، ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثیه الجزافیة لایبقی للباحث كلام ولا یتثبت معهما معقول اصلاً»^۲

همچنین "اصل علیت" از راه حس نیز قابل اثبات یا نفی نیست. علیت ربط ضروری بین دو شیء است و این ضرورت هرگز با حس قابل ادراک نیست، حس جز تقارن یا تعاقب و توالی دو شیء را درک نمی‌کند^۳ و می‌دانیم که «نسبت بین موارد علیت و موارد تعاقب، به اصطلاح

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۱۹.

۲- صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۱۳۰.

۳- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۲۰ و ص ۳۳۶.

"عموم و خصوص من وجه" است. زیرا از یک سو لازمه تعاقب فاصله زمانی میان علت و معلول و تقدم زمانی علت بر معلول است و چنین چیزی جز درباره علل ناقصه‌ی زمانی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مجردات، فرازمانی هستند و در علل تامه نیز تقدم زمانی علت بر معلول مستلزم تخلف معلول از علت تامه است یعنی لازم می‌آید در حالی که علت تامه محقق است معلول تحقق نداشته باشد. از سوی دیگر «تعاقب منظم دو پدیده، اختصاصی به علت و معلول ندارد و بسا پدیده‌هایی که همواره در پی هم به وجود می‌آیند و با این حال میان آن‌ها رابطه‌ی علی وجود ندارد مانند شب و روز».^۲

همچنین نسبت بین تقارن و علیت نیز عموم و خصوص من وجه است. زیرا از یک سو تقارن اعم از علیت بوده اختصاصی به علیت ندارد و چه بسا پدیده‌هایی با هم تحقق می‌یابند و هیچ رابطه علیتی میان آن‌ها وجود ندارد و حتی دو پدیده تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال هیچ‌کدام از آن‌ها علت دیگری نباشند مانند دو شیئی که معلول علت واحدی هستند و همواره با هم تحقق می‌یابند و از سوی دیگر تقارن زمانی نیز تنها میان علت تامه‌ی زمانی و معلول آن، وجود دارد؛ درباره مجردات فرازمانی بی‌معناست و علل ناقصه زمانی نیز مقدم بر معلولات خود هستند نه مقارن با آن‌ها.^۳

همچنین انتظار عادت‌گونه‌ی وقوع یک حادثه بعد از حادثه دیگری که یک بار به دنبال آن واقع شده، با آنچه انسان از اصل علیت درک می‌کند به کلی متفاوت است، آنچه انسان با نیروی عاقله خود می‌فهمد، "امتناع صدفه" و "ضرورت ترتب معلول بر علت" است که از جمله‌ی اصول اولی نظیر: اصل واقعیت و مبدأ عدم تناقض می‌باشد و انسان آنگاه که به سطح ادراک و آگاهی می‌رسد در اولین مراتب ادراک‌های خویش به فهم آن‌ها نائل می‌شود هرچند بر این فهم خود واقف نبوده و نسبت به آن تبّه نداشته باشد. این در حالی است که انتظار وقوع حادثه‌ای به دنبال حادثه‌ی دیگری که یک بار مشابه آن را دیده، یک نوع سبق ذهنی یا تداعی معانی است که فاقد ارزش منطقی است و به اصطلاح از نوع انتقال از جزئی، به جزئی دیگر و "تمثیل" است.

۱- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۵۹.

۲- همان.

۳- همان، صص ۵۹-۶۰.

انسان با ادراک قضایای اولی و اعتماد به آن‌ها مسیر گفتگو و استدلال را آغاز می‌کند، کودکی که گرسنگی را ادراک می‌کند، اجتماع ادراک گرسنگی و عدم ادراک گرسنگی را نمی‌پذیرد و اجتماع مکیدن شیر و نقیض آن را قبول نمی‌کند. این ادراکات در اولین سطح از ادراک وجود دارد اما ممکن است در آغاز به صورت کلی و قضیه‌ی حقیقه نباشد و انسان نسبت به آن‌ها تبّه نداشته باشد اما هر قدر آگاهی انسان و قدرت تحلیل ذهنی او رشد یابد این ادراکات به صورت آگاهانه‌تری ظاهر شده به ادراک کلی آن‌ها دست می‌یابد و رفته رفته استدلال‌هایی بر این قضایا اقامه می‌کند که هر چند در آغاز، گمان استدلال و برهان برای اثبات آن قضایا می‌رود لکن با تأمل، جنبه تنبیهی و تذکر بودن آن‌ها آشکار می‌شود.^۱

۳-۲-۴. ملاک نیازمندی معلول به علت

چنان‌که بیان شد علت در مقابل صدفه و اتفاق و به معنای پذیرش روابط میان موجودات و توقف برخی بر برخی دیگر است. اما عده‌ای مبتنی بر نفی و ابطال صدفه، هر موجودی را نیازمند به علت پنداشته و معتقدند: تحقق هر موجودی که بدون علت باشد، مستلزم صدفه و اتفاق است در مقابل حکیمان الهی بر این باورند که میان نفی و ابطال تصادف با اثبات نیازمندی هر موجودی به علت هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.

تلاش فکری حکما درباره این ملازمه و این که آیا هر موجودی نیازمند به علت است یا می‌توان موجود یا موجوداتی را بی نیاز از علت دانست و در عین حال مستلزم صدفه و اتفاق نباشد، زمینه بحث از ملاک نیازمندی به علت را فراهم آورده است.

با عنایت به طرح دیدگاه فلاسفه‌ی پیشین در این باب، به نظریه ملاصدرا می‌پردازیم. چنان‌که گذشت حکمای مشاء امکان ماهوی را به عنوان ملاک احتیاج معلول به علت مطرح ساختند. ملاصدرا اشکال حکما بر مختار متکلمین را بر مختار خود حکما وارد دانسته؛ معتقد است امکان ماهوی واسطه در ثبوت احتیاج وجود معلول به علت نمی‌باشد بنابراین با نقد دیدگاه مشاء، مبتنی بر اصالت وجود و در نتیجه انتقال مدار علت و معلولیت از ماهیت به وجود، مدار احتیاج معلول به علت را از حدوث و امکان ماهوی به امکان فقری انتقال داده و امکان فقری را

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۴۷؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۷-۴۸

ملاک نیازمندی معلول به علت معرفی می‌کند. با اثبات امکان فقری، نیاز و احتیاج، متن ذات و هویت وجود معلولی است و فقر عین ذات و هویت اوست.^۱

در واقع استدلال حکما مبتنی بر نظریه «اصالت ماهیت» است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت واقعی می‌داند و هر یک از مفهوم "وجود" و "عدم" را مفهومی اعتباری می‌داند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع می‌شود. اما بنا بر نظریه «اصالت وجود» همه اوصاف از جمله موجودیت و تحقق و نیز علّیت و معلولیت از شؤون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علّیت و معلولیت حقیقی خارج است. نه وجود علت، ترجیحی به ماهیت می‌دهد و نه عدم علت و ماهیت همواره به حالت تساوی خود باقی است.^۲

قدما بر این باور بودند که ماهیت واقعاً و حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت به آنکه در واقع موجود باشد یا نباشد لااقتضا است و به خودی خود نمی‌تواند موجود یا معدوم شود. بلکه موجود یا معدوم بودن واقعی او تابع علت خارجی است. علت خارجی یکی از دو طرف وجود یا عدم را برای او ترجیح می‌بخشد و از همین رو ماهیت داشتن یک شیء و امکان ذاتی او ملازم با معلولیت آن شیء و ملاک نیازمندی آن به علت تلقی می‌شد. اما براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تنها وجود است که صلاحیت موجود بودن حقیقی را داراست و ماهیت به هیچ وجه صلاحیت موجودیت و معلولیت واقعی را ندارد (نه بالذات و نه به تبع علت خارجی) تا آن را ملازم با معلولیت شیء واجد ماهیت و ملاک نیازمندی آن شیء تلقی کنیم. ماهیت به تبع وجود، تنها مجزاً و اعتباراً به موجودیت و معلولیت متصف می‌شود. بنابراین از دیدگاه اصالت وجودی، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است و می‌بایست رابطه علّیت و ملاک نیازمندی را در خود وجود جستجو نمود. از همین رو صدرا ملاک احتیاج به علت را براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود تبیین نمود. وی با طرح «امکان فقری وجود»، فقر وجودی و وابستگی ذاتی برخی از وجودات معلولی را اثبات کرد.^۳

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۸، ص ۱۳۲ و صص ۳۷۹-۳۷۸.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۶۶.

۳- همان، صص ۵۵۸-۵۵۹.

چون صدرا با اثبات «امکان فقری» نیاز و احتیاج را به متن ذات و هویت و وجود معلول انتقال می‌دهد و نیاز و فقر عین ذات معلول است به حکم قاعده «الذاتی لایعلل» محلی برای سؤال از علت نیاز باقی نخواهد ماند.^۱

در این صورت سوال از علت نیاز معلول به علت مثل این است که بپرسیم: "علت اینکه عدد چهار، عدد چهار است چیست؟" آری با این وجود اگر با تسامح ذهنی "محتاج" را غیر از "احتیاج" فرض کنیم و از مناط احتیاج معلول به علت سؤال نماییم، آنگاه با توجه به اثبات نیاز ذاتی و فقر وجودی معلولات می‌توان گفت "فقر وجودی" و "نیاز ذاتی" برخی از وجودها، علت احتیاج آنها به علتی است که رافع نیاز آنها می‌باشد که با در نظر گرفتن مراتب تشکیکی وجود و اینکه وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است، می‌توان «ضعف و فقر مرتبه وجودی» را ملاک نیازمندی به علت دانست و گفت هر مرتبه ضعیف‌تر وجود، وابسته به مرتبه قویتر وجود است. با این تقریر، موضوع اصل علت "موجود فقیر یا موجود ضعیف" خواهد بود^۲ و اصل علت به این صورت قابل بیان است "هر موجود ضعیفی نیازمند به موجود دیگری است دارای مرتبه‌ی وجودی قویتری باشد."^۳

۳-۲-۵. تحلیل حقیقت ربط علی

حکمت متعالیه معلول را عین الربط به علت و به اصطلاح، وجود رابط^۳ می‌داند. اما درباره این حقیقت (ربطی بودن معلول و وجود رابط بودن آن) دو تقریر وجود دارد. یک تقریر از آن متناسب با وحدت شخصی وجود و دیگری سازگار با وحدت تشکیکی وجود می‌باشد.

عموم فلاسفه پیشین معلول را نسبت به علت فاعلی خویش، وجود رابطی دانسته و معتقد بودند معلول در خارج واقعیتی است فی نفسه و مغایر بر علت و ثانی اوست اما وجود فی نفسه او، للغير بوده و وابسته و قائم به دیگری است و این وابستگی، ذاتی او بوده، به گونه‌ای است که ممکن نیست وابستگی آن را از شیئی که بدان وابسته است قطع کرد و ممکن نیست بدون غیر

۱- عبدالله جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۸، ص ۳۷۹.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۶۸؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۳۱.

۳- البته عین الربط بودن معلول نسبت به علت تنها نسبت به علت فاعلی هستی بخش است نه علت فاعلی طبیعی یا علل اعدادی.

، تحقق یابد. پس ربط و وابستگی به غیر، عین واقعیت فی نفسه آن است. بنابر این دیدگاه، علیت منشأ کثرت موجودات است. اما ملاصدرا در باب وجود معلول دو گونه نظر داده است^۱:

۱- گاه آنرا وجودی عین ایجاد و واقعیتی عین تعلق به علت وصف می‌کند و با این حال برای معلول در خارج وجود فی نفسه قائل بوده و علت را واسطه در ثبوت یا حیث تعلیلی برای معلول معرفی می‌کند.^۲

۲- و گاه به کلی منکر وجود فی نفسه برای معلول است و آنرا جز ایجاد علت و حیث صدور از علت نمی‌داند به گونه‌ای که حتی در ذهن نیز ممکن نیست به ذات و ربطی مغایر ذات تحلیل کرد. در اینصورت از نگاه ملاصدرا ما سوی الله، شئون وجود حق هستند نه وجوداتی زائد بر وجود حضرت حق و آن‌ها به حیث تقییدی شأنی موجود خواهند بود.^۳

ما در ادامه‌ی بحث ابتدا مسأله را از نگاه دوم ملاصدرا تحت عنوان دیدگاه عرفانی ملاصدرا مطرح کرده و به بررسی نسبت این دیدگاه با اصل علیت می‌پردازیم و سپس تقریراتی از آراء ملاصدرا را به میان میکشیم که با نگاه اول او سازگار است. این دیدگاه را به عنوان دیدگاه فلسفی ملاصدرا مطرح خواهیم ساخت.

۱- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۰

۲- مثلاً گاه می‌گوید: «أن وجود المعلول فی نفسه هو وجوده لموجده»؛ ملاصدرا در بحث از احکام جواهر با طرح اقسام جواهر، یکی از اقسام جواهر را (جوهر حال یا صورت) چنین تعریف میکند: "موجودی است که حال در محل باشد" سپس به تعریف "حلول" می‌پردازد و ضمن رد تعاریفی که برای حلول شده، تعریف مورد نظر خود را ارائه می‌دهد و جواهر صادره از واجب تعالی را ناقض این تعریف نمی‌داند زیرا معتقد است آنها نیز به یک معنا حال هستند زیرا «حسب التحقيق: وجود فی نفسه معلول عین وجود او برای موجد است.» او در این عبارت وجود فی نفسه معلول را می‌پذیرد و این رأی را مناسب با تحقیق معرفی می‌کند. عبارت او چنین است: «أما الذی ألهما الله تعالی من خزائن علمه فی تعریف الحلول هو أن یقال - معناه کون الشیء بحیث وجوده فی نفسه وجوده لشیء آخر علی وجه الاتصاف لأن لا یرد النقص بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالی و المبادی العالیة حسب ما هو التحقيق - من أن وجود المعلول فی نفسه هو وجوده لموجده.» (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۴، ص ۱۸۸)

۳- عباراتی که این معنا را می‌رساند در بحث تشکیک مورد اشاره قرار گرفت.

صدرالمتألهین در فصل ۲۶ از مباحث علیت اسفار، رابط بودن معلول را به این معنا که معلول شأن و تجلی وجودی علت است مطرح می‌سازد. ایشان در تحلیل مسئله علیت، معلولیت را به درون ذات و حقیقت معلول می‌برد و در این صورت، معلول هویت استقلال‌ی خود را در قیاس با علت از دست داده و همه‌ی حقیقتش قائم به علت می‌گردد به نحوی که عقل نمی‌تواند به هویت و ذات معلول با قطع نظر از هویت علت آن اشاره کند پس معلول، فاقد جنبه فی نفسه بوده؛ واقعیتهی مغایر با واقعیتهی علت نیست و از این روی نمی‌توان معلول را ثانی علت شمرد؛ بلکه شأنی از همان واقعیتهی علت است. صدرالمتألهین با اثبات وجود رابط به این معنا، وحدت شخصی وجود را اثبات، و ضمن نفی وجود از معلول‌های متکثر، آن‌ها را در زمره اوصاف، شئون و مظاهر حقیقت واحد (علت) قرار می‌دهد و در همین حد معتبر می‌شمرد؛ وصف و شأنی که جدای از علت نبوده و مقتضای ذات او است. یعنی چون همه ممکنات، معلول حضرت حق و وجود رابط به همین معنا هستند، همه شأن وجود او خواهند بود. و بدین ترتیب کل جهان، وصف و شأن الهی می‌شود. البته تمایز بین عالم و خداوند نیز رعایت می‌گردد؛ لکن تمایزی که در این دیدگاه میان خداوند و مخلوقات وجود دارد، تمایز دو وجود متباین و مغایر که در طول یا در عرض یکدیگر باشند نیست.^۱

بنابراین این دیدگاه درباره ربط علی و وجود رابط بودن معلول، تعبیری دیگر از وحدت شخصی وجود خواهد بود. زیرا «قائل شدن به وجود رابط برای ممکن بالذات و معلول، مساوی است با نفی وجود از آن و اثبات شأن بودنش برای وجود مستقل و در نتیجه مساوی است با نفی کثرت اشیاء و موجودات و اثبات کثرت شئون وجود یگانه‌ی مستقل که [این معنا] همان وحدت شخصی وجود است»^۲ شیئیت، موجودیت و واقعیتهی منحصرأ به واجب بالذات اختصاص داشته و ممکنات به منزله شئون متکثر این واقعیتهی یگانه، پذیرفته می‌شوند نه موجودات متکثر.

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، صص ۴۹۵-۴۹۸.

۲- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، ج ۱، صص ۲۳۲.

البته درک عمیق این نظریه دشوار است و امکان دارد در فهم آن دچار سوء برداشت‌هایی گردیم. از این روی به سوء برداشت‌های محتمل از این نظریه اشاره کرده و از آن‌ها احتراز می‌جوئیم. در این باره به نقل توضیحات استاد عبودیت در کتاب "درآمدی به حکمت متعالیه"^۱ اکتفا می‌کنیم:

«نظریه وجود رابط یا وحدت شخصی وجود، نه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات است به این معنا که آن‌ها معدوم باشند یا به این معنا که هر شیئی واجب بالذات باشد یا به این معنا که عین واجب بالذات یا جزء آن باشند و نه مستلزم این است که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد یا اینکه واجب بالذات به منزله روح باشد و ممکنات به منزله جسم او یا اینکه واجب بالذات، همان کل جهان، یعنی مجموع ممکنات باشد نه واقعیتی علی حده یا اینکه واجب بالذات صرفاً امری منتزع از وجود ممکنات باشد.

همه این شقوق از دیدگاه همه فلاسفه مسلمان و به ویژه از نظر صدرالمتهلین، عقلاً باطل است بلکه دست آورد نظریه وجود رابط معلول، جز این نیست که هر ممکن بالذات و معلولی، شأنی از شئون واجب بالذات است به این معنا که حیثیتی ندارد جز مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد»^۲.

۳-۲-۵-۲. نظریه وجود رابط؛ ترفیق علیت یا نفی آن

آیا طرح نظریه وجود رابط و پذیرش وحدت شخصی وجود، نفی و انکار مطلق اصل علیت است یا ترفیق علیت؟

برخی فیلسوفان علیت را ارتباطی وجودی دانسته و آنرا فرع بر پذیرش کثرت در موجودات می‌دانند. از دیدگاه ایشان نفی کثرت حقیقی موجودات، جایی برای بحث درباره ارتباط وجودی میان موجودات باقی نمی‌گذارد زیرا موجودات متکثری وجود ندارد تا از ارتباط آن‌ها با یکدیگر بحث شود.

آیت الله مصباح یزدی در این باره می‌گویند:

۱- همان، ج ۱، صص ۲۰۰-۱۱۹

۲- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، ج ۱، صص ۲۰۰-۱۱۹

« با پذیرش کثرت در موجودات ، این سؤال پیش می‌آید که آیا موجودات مختلف ، ارتباطی با یکدیگر دارند یا نه ؟ و آیا وجود برخی از آنها متوقف بر وجود برخی دیگر هست یا نه ؟ و اگر هست ، چند نوع وابستگی وجودی داریم ؟ و احکام و ویژگی‌های هر کدام چیست ؟ اما اگر کسی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت - چنان‌که ظاهر کلام صوفیه همین است - دیگر جایی برای بحث درباره ارتباط وجودی میان موجودات متعدد باقی نمی‌ماند چنان‌که بحث درباره سایر تقسیمات وجود و موجود هم موردی نخواهد داشت.»^۱

عبدالرسول عبودیت نیز پذیرش نظریه وجود رابط را جای‌گزینی تشأن و تجلی به جای علیت و جعل می‌داند. از دیدگاه ایشان علیت در فلسفه ، وجود بخشی و ایجاد است ؛ علت چیزی است که وجود اعطا می‌کند و شیء دیگری را به وجود می‌آورد و معلول که اثر وجود است ، قسمی از وجود می‌باشد. یعنی معلول ، حقیقتاً مصداق مفهوم اسمی وجود بوده به مثابه واقعیتی فی نفسه ، مغایر با علت است بنابراین علیت ضرورتاً موجب کثرت اشیاء و موجودات است و قوام آن به کثرت حقیقی موجود می‌باشد. در حالی که براساس نظریه وجود رابط معلول ، معلول فاقد وجود فی نفسه بوده و واقعیتی مغایر با واقعیت علت نیست و ممکنات ، نه موجودات و واقعیاتی متکثر و مغایر با علت بلکه شئون متکثر وجود مستقل و یگانه خواهند بود. بنابراین مجالی برای تصور کثرت اشیاء و موجودات باقی نمی‌ماند ؛ در خارج بیش از یک شیء و یک موجود یافت نمی‌شود و آن همان واجب بالذات است و ممکنات از اشیاء و موجودات نیستند تا به اعتبار آنها به کثرت موجودات و اشیاء رأی دهیم بلکه از شئون واجب بالذات هستند.^۲

در مجموع به نظر می‌رسد وحدت شخصی وجود به ترقیق علیت می‌انجامد نه نفی آن ؛ آنچه باعث می‌شود وحدت شخصی را منافی علیت تصور کنیم این است که علیت را از آغاز به " ارتباط وجودی و ایجادی " تعریف کرده‌ایم و چون این تعریف از علیت مستلزم کثرت وجودی است ، وحدت شخصی را منافی آن تلقی می‌کنیم. این تعریف از علیت براساس نظام فلسفی است که به کثرت در وجود رأی می‌دهد یعنی فلسفه "اصالت‌الوجودی" ای که به تباین وجودات قائل است و فلسفه "اصالت‌الوجودی" ای که به تشکیک در وجود معتقد است.

۱- محمد تقی مصباح یزدی، ج ۲، ص ۱۵.

۲- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، ج ۱، صص ۲۳۸-۲۳۷.

اکنون که براساس نظریه وجود رابط معلول ، کثرت در شئون ، جایگزین کثرت در وجود گردیده است این مبنا مقتضی است اصل علیت ، براساس همین نوع از کثرت معنا شود. چنانکه فلسفه اصالت وجودی پس از نفی اصالت ماهیت (که معتقد به کثرت ماهیات بوده و رابطه علی را میان ماهیات متکثر جاری میدانست و علیت را ارتباط ماهیات مختلف قلمداد میکرد) اصل علیت را به معنای ارتباط وجودی اخذ نمود.

اصل علیت در فلسفه ، رابطه ای است میان ممکنات و واجب بالذات و نیز ممکنات با یکدیگر، بر این اساس فلسفه اصالت ماهوی که ممکنات را از سنخ ماهیات دانسته (و به کثرت ماهوی اعتقاد داشت) ، علیت را رابطه ای میان ماهیات متکثر معنا میکند.

فلسفه اصالت وجودی با نفی اصالت ماهیت ، ممکنات را وجوداتی متباین یا مشکک دانست و کثرت در وجود را مطرح کرد. و بدین ترتیب علیت را رابطه ای میان وجودات متکثر معنا نمود.

حال بر اساس وحدت شخصی و کثرت شأنی وجود ، ممکنات ، شؤونات متکثر وجود واجبی خواهند بود و بنابراین اصل علیت را می توان رابطه ای میان شئون متکثره و رابطه ی شأنی معنا نمود.

بنابراین می توان گفت رابطه علی به خودی خود مستلزم کثرت است که اعم از کثرت شأنی و وجودی است نه لزوماً کثرت وجودی.

بعلاوه پذیرش وحدت وجود مستلزم معدوم خواندن کثرات نیست تا مجالی برای طرح نسبت میان کثرات باقی نماند. « اعتقاد به اینکه وجود رابط و از جمله رابط معلول ، مصداق مفهوم اسمی عدم است (و در نتیجه معدوم است) دقیقاً به معنی نفی کثرت شأنی است که مستلزم این است که ممکنات و مخلوقات را حتی به منزله ی مرائی و آیات وجود مستقل واجب بالذات نپذیریم و آنها را مطلقاً منکر شویم که عقلاً و نقلاً مردود است.»^۱ موجود بودن ممکنات ، موجودیت وجود مستقل است به حسب شأنی از شئون آن و مراتبی از مراتب آن^۲ بنابراین اگر کثرت ، ولو شأنی ، واقعیت دارد و ممکنات را به منزله شئون وجود واجبی می پذیریم ، از آنجا

۱- عبدالرسول عبودیت، ج ۲، ص ۲۳۳.

۲- همان، ص ۲۳۶.

که این شئون بدون وجود واجبی، معدوم محض خواهند بود پس به معنای عام علیت "توقف بر یک وجود" معلول وجود واجب‌اند. نهایت آنکه این معلول‌ها بنابر برهان، دارای وجودی مغایر با وجود علت خود نیستند و نیز اگر ممکنات، شئون متکثر وجود واجب‌اند، می‌توان و باید از نسبت میان این کثرات سخن گفت؛ منتهی رابطه میان آن‌ها، رابطه ترقیق شده‌ای است که مستلزم کثرت در وجود نیست و در واقع رابطه میان شئونات به معنای رابطه وجود مستقل است به حسب شأنی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب آن با وجود مستقل به حسب شأنی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب دیگر آن، به عبارت دیگر شأنی از وجود مستقل که با یک عنوان ماهوی (مثلاً آتش) از آن حکایت می‌کنیم با شأنی دیگر از او که با یک عنوان ماهوی دیگر (مثلاً حرارت) از آن حکایت می‌کنیم رابطه علی دارد و شأنی از وجود مستقل به شأنی دیگر از او توقف دارد.

۳-۲-۵-۲ دیدگاه فلسفی ملاصدرا

تا بدین جا، تقریر دیدگاه عرفانی از حقیقت ربط علی (وجود رابط معلول) مطرح و نسبت آن با علیت مورد بررسی قرار گرفت. این دیدگاه درباره وجود رابط بودن معلول، مطابق با مباحثی است که ملاصدرا در فصل ۲۶ جلد دوم اسفار بصورت مستقل بدان پرداخته است^۱ و چنان‌که پیش‌تر گفته شد^۲ بیشتر صبغه عرفانی دارد و ورود آن در فلسفه‌ی ملاصدرا، نظام فکری جدیدی را درمی‌اندازد که با عرفان هماهنگ می‌گردد و شاید از همین روست که برخی از اندیشمندان، نظام فکری برآمده از این نظریه را به «دیدگاه صدراپی عرفانی»^۳ تعبیر کرده‌اند.

در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری درباره وجود رابط بودن معلول وجود دارد که ربط علی و وابستگی معلول به علت را به نحوی تفسیر و تقریر می‌کند که با فهم متعارف فلاسفه از علیت سازگار بوده، نافی کثرت در وجود نمی‌باشد. این دیدگاه را می‌توان در کلمات حکیم متأله علی مدرس زنوزی، شهید مطهری، استاد مصباح و استاد فیاضی یافت.

۱- در بحث از تشکیک وجود به برخی از عبارات های ملاصدرا در این باره اشاره کردیم.

۲- در بحث از تشکیک وجود.

۳- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به حکمت متعالیه، ص ۲۳۱.

مدرس زنوزی « در تمام مراحل کتاب بدایع الحکم ، بر مبنای وحدت تشکیکی وجود مشی می‌کند»^۱ نه وحدت شخصی وجود. از این رو «گفتار اهل معرفت در باب وحدت شخصی وجود را به وحدت شهود آنها توجیه می‌کند»^۲ به این معنی که عرفا « از کشف و شهود قلبی و حالات خود خبر داده باشند که در مقامات سلوک الی الحق و فی الحق و من الحق ، ما را در مقامات توحید مقامی باشد که غیر حق ، از نظر شهود قلبی و یا بصیرت روحی ما ، ملغی بود و در حال شهود در دیده‌ی قلب یا بصیرت روح ما جز حق در مظاهر آیات و مرائی ظهورات و مجالی تجلیات ، مشاهد نباشد.»^۳ حکیم زنوزی در ادامه می‌فرمایند: « لکن این سخن غیر آن باشد که کثرتی در واقع ، در وجود نباشد. بلکه چون مظاهر و مرائی قائلند و مظهر مرآت ، جز وجود نبود. زیرا که عدم بما هو عدم از آنجا که به ذات طارد وجود بود ، حاکی از او نباشد.»^۴ به هر حال از دیدگاه مدرس زنوزی « کلام این اکابر [عرفا] یا مبنی بر این باشد که موجودی ، به حسب حقیقت بدون شوب مجاز ، جز وجود حق نبود یا مبنی بر این باشد که در نظر شهود باطن و سر سالک و انسان کامل در مقام فنای ذاتی و محو کلی و فنای در فنا، جز وجود حق نباشد.»^۵

همچنین « مرحوم مدرس زنوزی مباحث این فصول [فصل بیست و ششم از جلد دوم اسفار] را عرفانی می‌داند نه فلسفی.»^۶ زیرا ایشان قبل از نقل عبارتهای ملاصدرا در فصل ۲۶ و شرح آنها، از مباحث مطرح در این فصل تحت عنوان **مباحث عرفانیه** یاد می‌کند.^۷

عبارت مدرس زنوزی چنین است: « بدان که صدرالمتألهین (قدس سره) در **مباحث عرفانیه** فن کلی از اسفار اربعه فرمود: اعلم ایها السالک باقدم النظر و الساعی الی طاعة الله سبحانه ... »^۸ ایشان در این عبارت مباحث مطرح شده در فصل ۲۶ را به عنوان مباحث عرفانی اسفار معرفی می‌کنند.

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۱۱۵.

۲- همان، ص ۱۲۲.

۳- آقا علی مدرس زنوزی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، چاپ اول، بی جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶، ص ۳۲۶.

۴- همان.

۵- همان، ص ۳۶۲.

۶- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، ص ۵۹۸.

۷- همان.

۸- آقا علی مدرس زنوزی، ص ۳۴۸.

شهید مطهری از دیگر فیلسوفانی است که بر نظریه تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تأکید دارد و همین امر باعث شده است تا ربط علی را به گونه‌ای تقریر نماید که با این نظریه سازگار است. در ادامه به طرح دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

ایشان با طرح سه دیدگاه در باب وحدت و کثرت وجود؛ ۱- وحدت وجود؛ ۲- تباین و کثرت وجودات؛ ۳- وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت؛ ضمن نقد دو دیدگاه اول و دوم، دیدگاه سوم را می‌پذیرند: « یگانه نظریه ای که قابل قبول است، هم نظام خارجی موجودات را می‌تواند توجیه کند و هم نظام ذهنی مفاهیم و ماهیات را، هم با عقل سازگار است و هم با حس، همانا نظریه تشکیک وجود است.»^۱

مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است، حقیقتی است واحد که دارای درجات و مراتب مختلف است، ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود، گزاف نیست بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود. وجود، واحد محض نیست و وجودات متکثر، خارج را تشکیل داده‌اند اما این وجودات متباینات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترک و ملاک وحدت دارند و هر چند، داشتن وجه مشترک و ملاک وحدت، مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است ولی مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر با وجه اشتراک باشد. در حقایق وجودی، مابه‌الاشتراک از سنخ مابه‌الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص است.^۲

بدین ترتیب، تقریر ایشان از وابستگی معلول به علت نیز مبتنی بر تشکیک وجود شکل می‌گیرد؛ بر اساس این تقریر، واقعیت معلول، امری است مغایر با علت اما عین افاضه علت. بنابراین در خارج دو واقعیت وجود دارد: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است. در ادامه، تقریر ایشان از ربط علی را مطرح می‌سازیم.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۱۸.

۲- همان، صص ۵۱۴-۵۰۸.

تقریر شهید مطهری از رابطه علت با معلول به این شرح است^۱:

تصوری که هر انسانی از اصل علیت دارد این است که "علت وجود دهنده به معلول است." رابطه‌ای که بین آن‌ها برقرار است این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند.

در موارد معمولی که کسی چیزی را به دیگری می‌دهد (شخص الف به شخص ب، شیء ج را می‌دهد) پای چهار امر واقعیت دار در میان است: ۱- دهنده، ۲- گیرنده، ۳- شیء داده شده، ۴- عمل دادن (که از ناحیه دهنده صورت می‌گیرد).

آیا در مورد علت و معلول که علت را وجود دهنده به معلول می‌شناسیم نیز به همین صورت پای چند واقعیت در کار است و ۱- دهنده (ذات علت) ۲- گیرنده (ذات معلول) ۳- داده شده (وجود و واقعیت) ۴- دادن (ایجاد) چهار امر واقعیت دار هستند؟ به عبارت دیگر آیا در مورد علیت و معلولیت در خارج "موجد، ایجاد، وجود و موجود" یا "معطی، اعطا، معطی و معطی به" به عنوان چهار واقعیت مغایر از هم و زائد بر یکدیگر وجود دارند؟

۱- وقتی گیرنده و داده شده را مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید واقعیت "گیرنده"، عین واقعیت "داده شده" است و این ذهن ماست که برای یک واقعیت عینی دو مفهوم مختلف اعتبار می‌کند. زیرا اگر "گیرنده" یعنی ذات معلول با قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند واقعیتی باشد، لازم می‌آید آن معلول، معلول نباشد؛ به اصطلاح "مستلزم خلف است" زیرا ما علت را واقعیت دهنده به معلول دانستیم؛ به این معنی که معلول، واقعیت خود را از ناحیه علت کسب کرده است. به عبارت دیگر اگر بنا باشد آنچه معلول از علت کسب می‌کند (وجود و واقعیت) واقعیتی باشد و "گیرنده" (ذات معلول) امر واقعیت دار دیگری، پس معلول، واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده و با قطع نظر از آنچه از علت می‌گیرد، دارای واقعیت است پس معلول، واقعاً معلول نیست. نتیجه آنکه: واقعیت گیرنده (ذات معلول) عین واقعیت داده شده (وجود واقعیت) است نه امری مغایر و زائد بر آن.

۱- همان، صص ۵۸۳-۵۷۹.

۲- نیز "دادن" و آنچه را ایجاد و افاضه می‌نامیم، واقعیتی جدا از واقعیت "داده شده" (وجود) ندارد. زیرا اگر واقعیت "دادن" غیر از واقعیت "داده شده" باشد، لازم می‌آید "وجود معلول" (داده شده) قطع نظر از افاضه و عمل علت، واقعیتی مستقل باشد و تنها کاری که علت می‌کند این باشد که با آن واقعیت مستقل ارتباط پیدا کرده و آنرا بردارد و به معلول دهد که این فرض خود مستلزم آن است که "گیرنده" نیز واقعیتی مستقل از واقعیت "داده شده" باشد؛ حال آنکه این فرض ابطال گردید.

بدین ترتیب روشن می‌شود که در مورد معلول، واقعیت "گیرنده"، "داده شده" و "دادن" یکی است و ذهن از این واقعیت عینی واحد با مفاهیم مختلف یاد می‌کند و معلول "عین افاضه علت" است نه چیزی که چیز دومی را به نام "فیض و وجود" به وسیله واقعیت سومی به نام "افاضه و ایجاد" از شیء چهارمی به نام "علت" دریافت نماید.

۳- اما آنگاه که واقعیت "دهنده" را در نظر گیریم، میبینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت "گیرنده" داده شده و دادن باشد زیرا "دهنده" واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ واقعیت دیگر است و امکان ندارد که یک شیء، علت خودش باشد زیرا مستلزم تقدم شیء بر نفس و در نتیجه مستلزم تناقض است.

پس در مورد علت و معلول که علت را وجود دهنده به معلول می‌شناسیم در خارج، جز دو واقعیت وجود ندارد: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است. به عبارت دیگر وجود دادن علت و وجود یافتن معلول با خود وجود معلول، واقعیت‌هایی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند بلکه واقعیت معلول، همان رابطه معلول با علت و خود ربط و وابستگی به علت است و واقعیت معلول را نمی‌توان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد.^۱

چنان‌که پیداست شهید مطهری در مرحله سوم، مغایرت علت و معلول را اثبات می‌کند؛ هرچند معلول را عین افاضه علت می‌داند.

در پایان لازم به ذکر است که تفسیر اخیر از ربط علی که دیدگاه فلسفی ملاصدرا محسوب می‌شود، مبنای نوشتار حاضر میباشد.

۳-۲-۶. اصول فرعی قانون علیت

در ارتباط با اصل علیت قوانین فرعی دیگری مطرح شده است که توجه به آنها، یک پارچگی و نظام ضروری جهان را به نحو دقیقی روشن می‌سازد. در ادامه به توضیح و تشریح آنها می‌پردازیم.

۳-۲-۶-۱. اصل ضرورت علی

هر معلولی نسبت به علت تامه خود ضرورت و وجوب بالقیاس دارد یعنی با وجود و تحقق علت تامه‌ی شیء، وجود و تحقق معلول ضروری می‌گردد. محقق سبزواری این اصل را به این صورت بیان می‌کند: «هر آنچه که همه شرایطِ تاثیر [بر چیز دیگر] را داشته باشد [تحقق] معلول آن، واجب می‌گردد؛ در نتیجه تخلف معلول از علت تامه جایز نمی‌باشد.»^۱

انسان به حسب فطرت به این اصل اذعان دارد و از همین رو اگر به دری بسته فشار آوریم و در باز نشود، به جستجو می‌پردازیم تا دریابیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پدید آمده است که باز نمی‌شود؟ زیرا اگر چنین کم و کاستی در کار نبود، فشار دست با بقیه شرایط ضرورتاً در را باز میکرد. پس این جستجو از کم و کاستی علت از آن روست که که فطرتاً و بالبداهه اذعان داریم که اگر علت تامه باز شدن در حاصل شده باشد، باز شدن در ضروری است و اگر در باز نمی‌شود بدان معناست که در علت، کم و کاستی وجود دارد و علت تامه، تحقق نیافته است.^۲

اگر معلول مفروض، از ناحیه علت خویش، تنها امکان وجود داشته باشد نه ضرورت وجود، یعنی با فرض تحقق علت نیز حالش همان حال قبل از تحقق علت باشد و چنان‌که در فرض عدم تحقق علت، مرجّحی برای پدید آمدن معلول نیست بعد از تحقق علت نیز مرجّحی در کار نباشد؛ پس همین‌طور که در فرض عدم تحقق علت، وجود یافتن معلول مساوی با صدفه و اتفاق است و امتناع عقلی دارد، در صورت تحقق علت نیز وجود یافتن معلول امتناع عقلی خواهد داشت، زیرا بعد از تحقق علت نیز هنوز مرجّحی در کار نیست.^۳

۱- «أن (شرائط) مفعول مقدم- (التأثیر ما یجمع)- بالجزم لأن کلمة ما شرطیة- (یجب معلوله). فلا یجوز تخلف المعلول عن العلة التامة. و هذا واضح بعد تصور العلة التامة.» (ملاهادی سبزواری، شرح المنظومة، بی‌جا، نشر ناب، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۶)

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۷۷.

۳- همان، ص ۵۴۳.

تردیدی نیست که هر شیئی (معلول) از هر شیئی (علتی)، صادر نمی‌شود زیرا اساساً صدور هر شیئی از هر شیء دیگر مستلزم صدفه و اتفاق است. یعنی می‌توان از هر چیزی، هر چیزی را انتظار داشت و این خلاف بداهت عقلی است. بلکه «هر علتی ناگزیر، بایست دارای خصوصیتی باشد که به موجب آن، معلولی معین از او صادر گردد؛ چنان‌که آتش نسبت به حرارت واجد خصوصیتی ویژه است که همان صورت نوعیه‌ی ناریه‌ی اوست»^۱

بنابراین «باید میان علت و معلول، مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به "سنخیت علی و معلولی" تعبیر می‌شود»^۲

بر طبق این اصل «از علت معین، فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین، تنها از علت معین صحت صدور دارد»^۳ به صورت دقیق‌تر می‌توان گفت «برای واقعیت علت، قبل از آنکه معلول پدید آید و قبل از آنکه مفهوم علیت و معلولیت در ذهن ناظر شکل گیرد، خصوصیتی است که به لحاظ آن خصوصیت، معلولی خاص و معین و نه غیر آن، از او صادر می‌شود و آن خصوصیت، مصدر حقیقی و واقعی است»^۴ متن واقعیت علت به گونه‌ای است که منشأ صدور معلول ویژه‌ای می‌گردد، نه صدور هر معلولی.

این مسانخت و مناسبت که میان علت و معلول لازم است، در مورد علت‌های هستی بخش و علت‌های مادی و اعدادی تفاوت دارد؛ مسانخت علت هستی بخش با معلول مخصوصش بدین معناست که علت هستی بخش باید کمال وجودی معلول را به صورت کامل تری داشته باشد. زیرا اگر علتی در ذات خویش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد، هرگز نمی‌تواند آنرا به معلولش اعطا کند. یعنی چون علت هستی بخش، وجود معلول را افزای می‌کند باید خود، وجود مزبور را داشته باشد. پس اصل سنخیت در علت هستی بخش بدین معناست که وجود معلول تنها از علتی افزای می‌شود که دارای همان سنخ کمالات وجودی در مرتبه عالی تری باشد

۱- «فإن كل علة لا بد أن يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين كما أن للنار خصوصية بالنسبة إلى الحرارة و هي الصورة النوعية النارية و للماء خصوصية بالنسبة إلى البرودة. فذاك و ذا فيما نحن فيه كالنور و الظلمة كل يقتضي خصوصية في العلة يناسب صدوره.» (ملاهادی سبزواری، ج ۲، ص: ۴۴۷)

۲- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۶۸.

۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۷۲.

۴- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۸، ص ۳۹۴.

و از هر علتی تنها معلولی صادر می‌شود که علت دارای کمالات وجودی او به نحو اعلا باشد. علت‌های مادی و اعدادی چون افاضه کنند وجود نبوده و تأثیر آن‌ها محدود به تغییراتی در وجود معلولات می‌باشد چنین سنخیتی میان آن‌ها با معلولاتشان وجود ندارد؛ اما با توجه به استحاله صدفه و اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود، درمی‌یابیم که نوعی مناسبت و مسانخت بین آن‌ها هم لازم است. یعنی باید علت دارای خصوصیت ویژه‌ای باشد که معلول به دلیل همان خصوصیت ویژه با علت در ارتباط باشد.^۱

به مقتضای این اصل، نظام معینی از ارتباط میان موجودات برقرار است و حوادث، طبق جریان اسباب معینه پدید می‌آیند و نیز اصل "مشابه و یکنواختی طبیعت" که تکیه گاه کلیت قوانین تجربی است مستند به همین اصل سنخیت است و بلکه چیزی جز "اصل سنخیت علی و معلولی" نیست. بنابراین اصل "طبیعت همواره جریان یکنواخت و واحدی را طی می‌کند" و همواره شرایط کاملاً مساوی، نتیجه مساوی می‌دهد و اگر در موارد خاصی که ما شرایط را مساوی می‌پنداریم، با نتایج متفاوت مواجه شویم، درمی‌یابیم که واقعاً شرایط مساوی نبوده و اختلافی وجود دارد که از آن بی‌خبریم و سپس به جستجوی اختلاف می‌پردازیم.^۲

۲-۲-۷. تقسیمات علت

علت به معنای اعم که شامل هر چیزی است که یک شیء در تحقق و وجود خود محتاج آن باشد، دارای تقسیمات متعددی است که هر تقسیم از جهت خاصی صورت گرفته است. یکی از تقسیمات اولیه‌ی علت که می‌توان تقسیمات دیگر را به آن بازگرداند، تقسیم علت به علت حقیقی و علت اعدادی است. این نخستین تقسیم علت است. پس از این تقسیم نخستین، می‌توان علت حقیقی را مقسم تقسیمات دیگری قرار داد به این صورت که علت حقیقی را به علل وجود (خارجی) و علل قوام (داخلی) تقسیم نمود و سپس علل وجود را به علت فاعلی و علت غایی؛ و علل قوام را به علت مادی و علت صوری تقسیم کرد. در مرحله چهارم، علت فاعلی را مقسم

۱- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، صص ۶۸-۶۹.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۵۲ و ص ۶۷۲ و ص ۶۸۴.

علت هستی بخش (کان تامه) و علت طبیعی یا تغییر (کان ناقصه) قرار داد. بنابراین تقسیم نموداری^۱ علت به صورت زیر خواهد بود :

علت: — علت اعدادی

— علت حقیقی: الف) علت قوام : — ۱ علت مادی

— ۲ علت صوری

ب) علت وجود: — ۱ علت غایی

— ۲ علت فاعلی: — ۱ علت هستی بخش

— ۲ علت تغییر و حرکت

۳-۲-۱. علت حقیقی و علت اعدادی :

چنان که گفتیم نخستین تقسیم ، تقسیم علت است به علت حقیقی و اعدادی؛ علت حقیقی علی هستند که در خود وجود معلول مؤثر بوده ، وجود معلول ، وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن‌ها دارد به گونه‌ای که جدایی معلول از آن علت ، محال است. مانند علت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند یا باقی بمانند. علت اعدادی علی هستند که در خود وجود معلول تأثیری نداشته و وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن‌ها ندارد بلکه در فراهم آوردن زمینه‌ی پیدایش معلول موثرند.^۲

پس تأثیر علت اعدادی در قابل و ماده‌ی پذیرنده معلول و در مستعد کردن ماده قبلی برای پذیرش معلول است ؛ نه در وجود آن. به اصطلاح ، علت اعدادی ، «متمم قابلیت قابل است»^۳ و زمینه‌ی پذیرش معلول مادی را در ماده قبلی فراهم و مانع آنرا برطرف می‌سازد. علت اعدادی در امور مادی و جسمانی مطرح است ؛ پیدایش امور مادی منوط به ماده و زمینه قبلی است. معلول مادی در ماده خاصی پدید می‌آید که قابلیت پذیرش معلول را داشته باشد ؛ اما ماده ، به طور

۱- علت از جهات دیگر، تقسیمات دیگری دارد که در این تقسیم جای نگرفته و در عرض آن می باشد. نظیر تقسیم علت به مباشر و غیر مباشر، علت طولی و علت عرضی ، علت انحصاری و علت جانشین پذیر، علت بسیط و علت مرکب . از آنجا که ضرورتی برای طرح این تقسیمات وجود ندارد، از آنها عبور می کنیم.

۲- محمد تقی مصباح یزدی ، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۹.

۳- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، ص ۲۰.

مطلق و در هر حال پذیرنده معلول نیست بلکه در حالت خاصی می‌تواند آنرا پذیرا باشد. هسته اولیه یک درخت هر چند قابلیت تبدیل شدن به درخت و ثمر دادن را دارد اما این قابلیت، در هر شرایطی تبدیل به درخت و ثمر نمی‌شود بلکه می‌بایست در شرایط ویژه‌ای قرار گرفته و کیفیات خاصی را واجد شود تا بتواند پذیرای ثمره‌ی خود باشد. عواملی که موجب می‌شود ماده به حالتی برسد که بتواند معلول مادی را بپذیرد «علل اعدادی» نام دارند.^۱

۲-۲-۲-۲-۳. علل قوام (داخلی) و علل وجود (خارجی):

علل حقیقی یعنی عللی که در خود وجود معلول مؤثرند؛ به دو قسم علل قوام و علل وجود تقسیم می‌شوند. علل قوام، عللی هستند که جزء معلول بوده و به گونه‌ای با آن متحد شده و در ضمن وجود آن باقی می‌مانند. علل قوام در قلمرو عالم طبیعت و درباره معلولات مرکب و مادی که دارای اجزاء تشکیل دهنده هستند، معنا دارد. علل وجود خارج از وجود معلول هستند اما به وجود آمدن معلول به وجود آن‌ها وابسته است.^۲

۳-۲-۲-۳. علت مادی و علت صوری:

علل قوام یک معلول مادی، دو چیز است: علت مادی و علت صوری؛ علت مادی: جزئی از وجود معلول و شیء مادی است که واجد قوه و قابلیت تحصیل معلول یعنی فعلیت و صورت جدید می‌باشد. عبارت ملاصدرا چنین است:

«أما العلة المادية، فهي التي تكون جزء من المعلول، لكن لا يجب بها أن يكون موجودا بالفعل، فيكون فيه قوة وجود المعلول»^۳

مانند نطفه نسبت به حیوان که قابل و پذیرای صورت حیوانی است یا عناصر تشکیل دهنده گیاه نسبت به گیاه که پذیرنده صورت نباتی هستند. پس ماده حیثیتی از شیء است که فعلیتی را که فاعل ایجاد می‌کند (یعنی صورت را) می‌پذیرد.

۱- عبدالرسول عبودیت، فلسفه مقدماتی، ص ۱۶۲.

۲- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۱۹؛ عبدالله جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۸، صص ۲۷۱-۲۷۲.

۳- صدرالمتهلین، شرح الهدایة الاثیریة، بی‌جا، موسسه التاریخ العربی، بی‌تا، ص ۲۸۲.

علت صوری: جزء بالفعل وجود معلول مادی، یعنی صورت و فعلیتی است که در ماده خارجی پدید آمده، منشأ آثار جدیدی در آن می‌گردد؛ مانند صورت نباتی که در مواد تشکیل دهنده گیاه پدید می‌آید یا نفس حیوانی برای حیوان. صورت یا فعلیت جدید توسط فاعل در ماده خارجی پدید می‌آید. بنابراین علت صوری آن جزئی از وجود معلول است که حیثیت بالفعل معلول را تأمین می‌کند و همو منشأ آثار ویژه هر نوع مادی می‌باشد.^۱

چند اصل در ارتباط با علت مادی وجود دارد که در مباحث آینده کاربرد داشته و درالگوی تبیینی حکمت متعالیه مؤثرند از این رو مناسب است در ادامه‌ی مباحث علت مادی یا قابلی به برخی از این اصول و مبانی به عنوان مقدمه برای مباحث آینده توجه کنیم.

۳-۲-۲-۳-۱. مسبوقیت هر حادثی به ماده و قابل

ضرورت علت قابلی برای تحقق پدیده‌های طبیعی را می‌توان با تکیه بر این قاعده بیان نمود؛ بر اساس این قاعده، تحقق یافتن شیء ممکن مادی در خارج منوط به این است که علاوه بر امکان ذاتی، در مرتبه‌ی قبل از تحقق و حدوث آن، شیء دیگری وجود داشته باشد که استعداد پذیرش آن را داشته باشد. یعنی واجد صفت و خصوصیتی باشد که به موجب آن، این شیء بتواند در آن، تحقق یابد. از این خصوصیت و صفت وجودی، به "قوه" یا "امکان استعدادی" تعبیر می‌شود و حامل آن "ماده" است زیرا تنها ماده، دارای حیثیت قوه می‌باشد. به طور کلی شرط قبلی حدوث هر حادث و هر پدیده‌ی مادی، استعداد قبلی او در ماده‌ای است که حامل او باشد.^۲

بنابراین صور و اعراضی که در عالم طبیعت، حادث می‌شوند مسبوق به قوه و استعداد و ماده‌ای است که حامل آن باشد. «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها».^۳

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۷، ص ۳۲۶. عبارت خود صدرالمتهین چنین است: «أما العلة الصورية فهي التي تكون جزء من المعلول لكن يجب بها أن يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها و هو المختص باسم الموضوع أولا. و هو المختص باسم المادة على اصطلاح آخر فهي على الأول عرض كالصورة التي للكوز و على الثاني جوهر و صورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحیوان» (صدرالمتهین، شرح الهدایة الاثیریة، ص ۲۸۲)

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۲۰۷.

۳- از این قاعده برای اثبات هیولی و ماده اولیه که قوه محض است استفاده شده است. توضیح اینکه در عالم اجسام تبدیل و تبدلات و تغییراتی رخ می‌دهد مانند بخار شدن آب یا تبدیل نطقه بهلقه و ...؛ شرط تبدیل این است که آنچه می‌خواهد تبدیل شود باید قابلیت این تبدیل و دگرگونی را داشته باشد. قابلیت، یک وصف و یک ویژگی است که موضوع و موصوف می‌خواهد پس باید یک موجودی این قابلیت را بپذیرد و محل این قابلیت باشد. بنابراین در همه تبدیل و تبدلات، نیاز به یک

باید توجه داشت که استعداد و قوه‌ی ماده برای پذیرش فعلیت جدید، یک صفت و خصوصیت وجودی^۱ و واقعی است نه عدمی یا اعتباری؛ یعنی ماده‌ای که می‌تواند صورت

ماده (موضوع و محل) برای این تبدلات است؛ یعنی وجود یک ماده قابل و یا قابلیت جسم برای تبدیل و تبدلات؛ اما سخن در این این است که آیا جسم به عنوان یک موجود بسیط که صورت نوعیه و اعراض را می‌پذیرد، موضوع این قابلیت است و یا جسم، یک موجود مرکب است که دارای دو جزء است یعنی یک جزء بالفعل (صورت جسمیه) و یک جزء بالقوه محض (هیولی) و قابل واقعی آن، جزء بالقوه جسم است؟

یک دیدگاه این است که جسم واجد یک جزء بالقوه محض است که قابل واقعی، اوست؛ در این صورت هر شیء مثلاً چوب دارای سه جزء جوهری است: ۱- هیولی ۲- صورت جسمیه ۳- صورت نوعیه چوب که در صورت تبدیل شدن چوب به خاکستر یا هر نوع دیگر، آنچه ماده قابل برای این تبدیل است، جزء بالقوه این جسم است که هیولی است نه جسم چوب. صدرالمطالین در برخی کتب خود این دیدگاه را پذیرفته است ولی در بعضی کتب دیگر، هیولی را در حد قابلیت می‌پذیرد. بعد از ملاصدرا، علامه طباطبایی، آیت الله حسن زاده و آیت الله جوادی آملی از این دیدگاه حمایت می‌کنند. دیدگاه دیگر در این باب این است که نیازی به جزء بالقوه در جسم نیست بلکه جسم به عنوان یک امر بسیط، بالفعل چیزی است و بالقوه می‌تواند به چیزهایی دیگری تبدیل شود. مثلاً بالفعل چوب است و بالقوه می‌تواند خاکستر گردد. در نتیجه هر شیء مثلاً همان چوب مرکب از دو جزء جوهری است: جسم (صورت جسمیه) و صورت نوعیه. در این فرض شیء نسبت به صور و فعلیت‌های لاحق ماده نامیده می‌شود. شیخ اشراق و محقق طوسی از فلاسفه سابق بر صدرالمطالین و شهید مطهری، آیت الله مصباح از فلاسفه صدرایی معاصر دیدگاه دوم را پذیرفته‌اند. (حسن معلمی، حکمت صدرایی، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۸)

بنا بر دیدگاه اول حیثیت‌های قوه و فعل، دو حیثیت عینی هستند که هر کدام از آنها مابه‌ازاء خارجی خاصی دارند و به اصطلاح مفهوم قوه و فعل دو مفهوم ماهوی اند؛ صورت، حیثیت عینی بالفعل جسم و هیولی حیثیت عینی بالقوه آن است و جسم مرکب از این دو جزء جوهری خارجی است. همچنین قول به عرض بودن حیث بالقوه جسم (امکان استعدادی که نوعی کیف است) هم با این دیدگاه سازگار است در این فرض حیث بالقوه نیاز به یک موضوع جوهری دارد که همان هیولی خواهد بود.

بنا بر دیدگاه دوم، مفهوم قوه و فعل یا امکان استعدادی از معقولات ثانیة فلسفی بوده عقل با عنایت خاصی، آنها را از واقع عینی انتزاع می‌کند به این معنا که هرگاه دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است (چنانکه هسته درخت فاقد میوه است) اما می‌تواند واجد آن بشود، مفهوم قابلیت و قوه را به موجود اول نسبت می‌دهیم و هنگامی که واجد آن شد، مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می‌کنیم باید توجه داشت این به معنای ذهنی بودن حیثیت بالقوه و بالفعل و اعتباری محض بودن آنها نیست بلکه این انتزاعات منشأ انتزاع عینی داشته از خصوصیت وجودی شیء حکایت می‌کنند. بنابراین قوه و فعل هر شیء مابه‌ازاء عینی مستقل ندارند اما این به معنای ذهنی بودن آنها نیست بلکه به عین وجود صورت، موجود و متحقق اند به این معنا که صورت به گونه‌ای است و این خصوصیت را دارد که در شرایط مناسب، کمالی را کسب کرده و استعداد خود را بروز می‌دهد مثلاً معنای اینکه هسته درخت قابلیت و یا امکان استعدادی برای تبدیل شده به درخت را دارد این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود، تدریجاً رشد می‌کند و ریشه و شاخه و برگ بر می‌آورد. آنچه عینیت دارد هسته، آب، حرارت و ... است و امر عینی و خارجی مستقلی به نام «قوه» یا «امکان استعدادی» به مثابه یک عین مستقل وجود ندارد بلکه به عین وجود هسته خرما موجود است و خصوصیت وجودی اوست. (محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۹۰ و صص ۲۵۵-۲۵۶؛ معلمی، حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۲۹۱)

از این دیدگاه یک شیء نسبت به فعلیتی که می‌تواند واجد آن گردد «بالقوه» نامیده می‌شود و نسبت به آن «ماده» محسوب می‌شود؛ هرچند به لحاظ صورت و فعلیتی که هم اکنون و فعلاً دارد موجودی «بالفعل» و دارای آثار مخصوص این صورت بالفعل خواهد بود؛ اکسیژن دارای صورت اکسیژن و فعلیت مخصوص آن است و آثاری متناسب با این صورت دارد اما در عین حال «قابلیت» تحصیل صورت «آب» را داراست.

۱- این خصوصیت را که هر ماده‌ای فقط می‌تواند زمینه یک حادث معین باشد اگر به ماده نسبت داده شود «استعداد» و «کیف استعدادی» و اگر به حادث آینده، نسبت دهند «امکان استعدادی» می‌گویند. (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۱۹۶)

خاصی را بپذیرد و یا اثری را از خود نشان دهد، به موجب آن است که چیزی دارد و آنچه دارد یک امر واقعی است و هموست که میان حال و آینده، ارتباط برقرار می‌سازد. یعنی واقعاً میان شیء بالقوه کنونی و آنچه که در آینده، وجود پیدا خواهد کرد نسبتی برقرار است؛ هر گذشته‌ای با آینده‌ی مخصوص خود، ارتباط دارد و هر آینده‌ای با گذشته‌ی مخصوص خود، مرتبط است. به عبارت دیگر اشیائی که حادث می‌شوند بدون ارتباط با اشیاء، موجود نیستند.^۱

ماده‌ی جسمانی (به لحاظ وجود هیولی اولی) امکان و استعداد صور غیرمتناهی را دارد اما به لحاظ صوری که او را همراهی می‌کند (ماده ثانیه) در هر حالی با هر یک از صور غیرمتناهی، نسبتی یکسان ندارد بلکه نسبت به برخی، این امکان را دارد که قریباً آن‌ها را بپذیرد یعنی آمادگی کامل نسبت به آن‌ها دارد، نسبت به برخی دیگر، این امکان را دارد که پس از پذیرفتن صورت‌های دیگر، آمادگی کامل پذیرش آن‌ها را داشته باشد. اگر نسبت استعدادهای را با بعضی از فعلیت‌ها بسنجیم، می‌بینیم که بعضی از استعدادهای بعضی از فعلیت‌ها نزدیک و نسبت به بعضی دیگر دورند. پس هر ماده‌ای (ماده ثانیه) زمینه یک سلسله حادثه‌ای بخصوص است و هر حادثی فقط با زمینه قبلی معینی به وجود می‌آید. همچنین باید دانست شیئی که امکان یک فعلیت را دارد با پیدایش فعلیت، امکان آن از میان می‌رود اما نسبت به سایر صور و فعلیت‌ها، واجد امکان است.^۲

۲-۲-۳-۲-۳-۲. رابطه تکوینی قوه و فعل و ثبوت وجودی فعلیت‌های ممکن شیء در ماده

از دیدگاه حکمت متعالیه موجود بالقوه با فعلیت مربوط خود، نسبت و ارتباط دارد و نسبت و ارتباط آن نیز امری واقعی و عینی است؛ ما چه بدانیم و چه ندانیم، چه بخواهیم و یا نخواهیم، حبه گندم، با خوشه‌ی گندم ارتباط واقعی دارد و این ارتباط، امری عینی و حقیقی است، یعنی حبه‌ی گندم از آن جهت که گندم است اگر حرکت کند، خوشه گندم پدید می‌آید و مسیر و هدفی مشخص دارد. هسته خرما، خوشه گندم و مانند آن نمی‌شود بلکه درخت می‌شود.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۲۹ و ص ۷۳۱ و ص ۷۳۵ (متن علامه طباطبایی)؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۳۱ و ج ۱۱، صص ۱۹۳-۱۹۵ و ص ۵۴۵.
۳- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۴۰ (متن علامه طباطبایی)؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۱۹۵.

و انسان تنها می‌تواند به کشف این واقعیت پردازد که هسته‌ی درخت، هسته بافعل و درخت بالقوه است همان‌گونه که حبه گندم، حبه بافعل و خوشه بالقوه است.^۱

همچنین حکمت متعالیه بر آن است که تمام فعلیت‌هایی که ماده، استعداد تحصیل آن‌ها را دارد به نحوی در ماده، ثبوت وجودی دارند؛ فعلیت‌های ممکن ماده پیش از فعلیت، یک نحوه ثبوت وجودی در ماده دارند که منشأ آثار خارجی بالفعل نمی‌باشد و هنوز آثار خارجی فعلیت آینده را واجد نیست و پس از آنکه ماده در سیر تکامل خود تمام فعلیت را پیدا کرد، آثار خارجی را نیز از خود بروز می‌دهد. مثلاً فعلیت سیب، وجود بی‌اثری در دانه سیب دارد. علاوه بر فعلیت سیب، فعلیت‌های دیگری که دانه سیب امکان آنرا دارد نیز وجودات بی‌اثری در دانه سیب دارد و هنگامی که دانه با سیر تکاملی در خط فعلیت سیب افتاد، شروع به فعالیت کرده، تدریجاً امکان‌های دیگری که بودند از میان برده و درخت سیب می‌شود؛ سپس سیب و آثار خارجی سیب از وی طلوع می‌کند. طبق این بیان، شیء بالقوه و شیء بالفعل یا امکان و فعلیت، مجموعاً یک واحد واقعیت را تشکیل می‌دهند و میان آن‌ها اتحاد واقعی حکم‌فرماست.^۲

۳-۲-۷-۳-۳. شوق ماده به صورت

ملاصدرا شوق هیولی به صورت همچنین اشتیاق ماده‌ی ثانیه و صور جسمانی را واضح و منقح دانسته، مبتنی بر اصول حکمت متعالیه به اثبات آن پرداخته است؛ با عبور از ادله ملاصدرا^۳، انواع مختلف متعلقات شوق را مشخص می‌کنیم:

ماده اولی در مرتبه ذات خود فاقد هرگونه صورتی است. و از این رو به حسب ذات خود مشتاق همه صور است و قابلیت استکمال و تحصیل جمیع صور کمالی را داراست. صور متعددی که برای ماده قابل حصول است دو دسته اند: الف) صورت‌های متعاقب، متضاد یا عرضی. ب) صورت‌های مترتب، مترکب یا طولی.

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱۱، صص ۲۹۰-۲۹۳.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۷۴۵-۷۴۷ (متن علامه طباطبایی)؛ مرتضی مطهری، ج مجموعه آثار، ۱۱، صص ۵۴۵-۵۴۶

۳- شرح استدلال در ج ۹ رحیق مختوم، صص ۱۵۹-۱۵۳ و صص ۱۷۱-۱۷۴ آمده است.

صورت‌های عرضی : صورت‌هایی هستند که قابل اجتماع با صورت دیگر نمی‌باشد مانند صورت آب و بخار که صورت بخاری بعد از زوال صورت آبی حاصل می‌شود و یا صورت‌های عناصر مختلف نسبت به یکدیگر.

صورت‌های طولی : صورت‌هایی هستند که قابل اجتماع با صورت دیگر باشند. مانند صورت‌های عناصر نسبت به صورت نباتی یا حیوانی یا انسانی.^۱

حرکتی که ماده از یک صورت نوعیه به سوی صورت نوعیه دیگر در طول زمان انجام می‌دهد، اگر برای تحصیل صور عرضی یا متضاد باشد به دلیل قابل اجتماع نبودن جمیع صور کمالی با هم، تحصیل آن‌ها در زمان‌های غیرمتناهی رخ می‌دهد. هر یک از صور متضاد برای مدتی به ماده اعطا می‌شود و سپس همراه با فساد آن، ضد دیگر، اعطا می‌گردد. حرکت ماده جهت تحصیل این صور و صور متوالی متضادی که به این ترتیب در طول زمان به دست می‌آورد، حرکت در سلسله عرضی حرکت موجودات مشتاق به سوی کمالات می‌باشد. در سلسله‌ی عرضی صور، هر یک از صور متوالی در زمره‌ی علل اعدادی صور بعدی است و با صورتی که بعد از آن می‌آید قابل جمع نمی‌باشد.

همچنین ماده دارای شوق دیگری نسبت به صور طولی است؛ شوقی که از این جهت وجود دارد شوق نسبت به صور کمالیه‌ی مترتبه‌ای است که قابل اجتماع با یکدیگر بوده و پس از تحصیل یکی از صور نوعیه‌ی محصله برای آن تصویر می‌شود. در این سلسله، صورت لاحق در زمره غایات صور سابق هستند و بین صور سابق و لاحق تضادی نیست بلکه تکامل هر یک از آن‌ها مستلزم صورت بعدی است.^۲

۱- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۸۰.

۲- عبدالله جوادی آملی، حقیق مختوم، ج ۹، صص ۱۸۷-۱۸۹. عبارات ملاحظه‌شده در این بحث چنین است: «ثم اعلم أن للأشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الأقصى سلسلتين عرضية و طولية فما ذكرناه من تشوق الهيولى إلى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة و هي التي تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة العنصرية و ما ذكرناه ثانيا من تشوقها إلى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل تالية منها غاية و ثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولى في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد و تعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها و هذه السلسلة من العلل و المعلولات إذ بعضها سبب للبعض و بعضها علّة غائية للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة- فيجوز ذهابها لا إلى حد. « (صدرالمتألهين، الحكمة المتعاليه في اسفار العقلية الاربعه، ج ۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

توضیح اینکه ماده اولی، قابل محض است و از این رو به حسب ذات خود به همهی صورت‌ها اشتیاق دارد اما پس از آنکه صورتی به آن افزوده شود از ناحیه آن، تحصیل یافته، نوع ویژه‌ای می‌گردد و به تناسب آن استعداد ویژه‌ای برای صور مترتب بر آن صورت و کمالات متناسب با آن حاصل می‌شود و به موازات آن شوق مناسبی پدید می‌آید و این سلسله تا وصول به مراتب عالی کمالات نفسانی و عقلانی و تحصیل صورتی مجرد که بی‌نیاز از ماده باشد ادامه می‌یابد. بنابراین اشتیاق ماده نسبت به صور گوناگون مرتبه، با استعداد تدریجی صور و کمالات ثانوی آن‌ها قرین است و استعداد به صور مختلف در طول یکدیگر به فعلیت می‌رسد. بدین ترتیب حرکت در سلسله طولی موجودات مشتاق به سوی کمالات حاصل می‌شود.^۱

ماده پس از تحصیل یکی از صور نوعیه علاوه بر شوق نسبت به صور طولی و عرضی به لحاظ اتحاد با صور نفسانی حیوانی، نباتی و صور عنصری جسمانی و تحصیلی که از جانب آن‌ها می‌یابد، نسبت به کمالات ثانوی^۲ نفوس حیوانی و نباتی و یا عناصر طبیعی و جسمانی اشتیاق دارد. مثلاً به اعتبار مقارنت با نفس نباتی، دارای شوق نباتی به کمالات نباتی مثل تغذیه و تولید مثل است و به اعتبار مقارنت با صورت جسمانی دارای شوق طبیعی به حفظ وضع و شکل و مکان‌مندی است.^۳

حاصل آنکه ماده دارای دو نوع شوق است: شوق به جمیع صور که به حسب ذات ماده است؛ و شوق به صور عرضی و طولی و کمالات ثانیه، به لحاظ صورت نوعیه خاصی که دریافت کرده؛ ماده‌ی اولی به لحاظ ذات خود فاقد صورت بوده و به همهی صورت‌ها مشتاق است اما پس از آنکه صورتی به آن افزوده شود، به اعتبار تحصیلی که از ناحیه صورت می‌یابد، به

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، صص ۱۸۲-۱۸۱.

۲- صورت مقوم هر شیء، کمال اول او و عرضی که مقتضای بالطبع صورت است، کمال ثانی او محسوب می‌شود. (عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۸، ص ۱۷۲)

۳- «لکنها يصلح للتحصل والتعین بحسب ما يحصلها و یعینها من الصور الجمادیة و النباتیة و الحيوانیة التي شأنها تقويم وجود الهيولى محصلة و تحصل نوعيتها متقررة فهي إذن باعتبار تحولاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى کمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة باعتبار تحولاتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى کمالات نباتية كالتغذية والتوليد و باعتبار تحولاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال و الأوضاع و التحيز في الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات و کمالات اللائقة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة و المركبة.» (صدر المتألهين، الحكمة المتعاليه في أسفار العقلية الأربعة، ج ۲، ص ۱۹۷)

کمالات ثانیه‌ی همان صورت و نیز صور طولی و عرضی که پس از حضور صورت نوعیه‌ی محصله برای آن تصویر می‌شود شوق پیدا می‌کند.^۱ بنابراین استعداد صور بعدی به تناسب صورتی که بالفعل کسب نموده است تعیین می‌شود و حصول هر یک از صور طولی یا عرضی و حرکت برای وصول به هر یک از آن‌ها، مسبوق به استعداد مختص به همان صورت است و بدین ترتیب دو سلسله حرکت در موجودات مشتاق به کمال شکل می‌گیرد. حرکت‌های عرضی که در آن ماده به اقتضای استعدادی که از جانب صورت بالفعلش می‌یابد، صور متضادی را در طول زمان و به صورت متوالی به دست می‌آورد. و حرکت‌های طولی که در آن ماده، صور مترتبه و متکامل را یکی پس از دیگری کسب می‌کند.^۲

ماده اولی قابلیت جمیع صور را داراست و به لحاظ حضور آن در موجودات طبیعی و مادی، هر شیء قابلیت تبدیل شدن به شیء دیگر را دارد اما باید توجه داشت که ماده، تنها مبدأ قابلی تغییر و تبدلات و پذیرنده‌ی صور کمالی است و چنان‌که دانستیم پذیرش او مطلق نبوده و تحت شرایط ویژه وجودی و عدمی پذیرای صورت است که از آن به شرایط «اعدادی» تعبیر می‌شود. بنابراین مسیر تبدلات به حسب شرایط و علل متعارف مادی طی می‌شود و مادام که شرایط ویژه تحقق یک پدیده فراهم نباشد، آن شیء تحقق نمی‌یابد از این جهت تبدیل و تغییر همواره با زمانی خاص همراه است و صور نوعیه اشیاء هر یک در زمانی خاص، قابل تبدیل به دیگری است.^۳

گفتیم هر شیئی قابلیت تبدیل به شیء دیگر را داراست و علل معده، زمینه این تبدیل و تغییر را فراهم می‌آورند، اکنون می‌افزایم که علل معده تنها زمینه‌ی تغییر و تبدیل شیء می‌باشد و این خود شیء است که تحت شرایط ویژه، مسیر تبدیل را طی می‌کند. حکمت متعالیه بر مبنای حرکت جوهری، هر حرکت و تغییری را در عالم طبیعت به مبدئیت جوهر دانسته و تمام

۱- فالهیولی بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما لخلوها ف يذاتها عن صورة و إذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجی بتلك الصورة المكملة - لها نوعا لها و سلوة اطمینان و غنی و عدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند تنوعها و تحصلها بتلك الصورة إلى ما یزید علیها من الكمالات التي فی درجة ثانية عنها فإن كل صورة حصلت للهیولی لیست مما یغنیها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقیت الهیولی ذات شوق و شهوة إلى سائر الصور. (همان، ص ۱۹۸)

۲- عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۹، صص ۱۸۹-۱۸۷ و صص ۱۸۱-۱۸۲.

۳- عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۸، صص ۲۵۶-۲۵۴ و ص ۲۳۵.

دگرگونی‌های طبیعی را به تحرک درونی جوهر استناد می‌دهد.^۱ بر این اساس، در تغییراتی که طی آن صورت و فعلیت جدیدی در ماده حادث می‌شود و ماده، صورت و فعلیت جدیدی را می‌پذیرد، فعلیت و صورت جدید ناشی از تغییر جوهری ماده (اولیه یا ثانویه) است و ماده با تحول جوهری خود، فعلیت‌های جدید را می‌پذیرد. پس فاعل و سبب مباشر تحریک عناصر به سوی صورت نوعیه جدید، حرکت جوهری صور نوعیه عناصر است.^۲

در تغییر صورت آب به صورت بخار، صورت آب و اجزاء تشکیل دهنده‌ی آن (اکسیژن و هیدروژن)، ماده ثانیه و قابل برای صورت بخار هستند و حرکت جوهری آن‌ها به پذیرش صورت آب می‌انجامد. حرکت جوهری صورت آب مبدأ تغییرات عرضی در آن می‌گردد، از این رو تعیین روندی که به صورت بخار منجر شده، از طریق شناخت تغییرات عرضی صورت آب و اجزاء آن، میسر است.^۳

البته هر تغییری علاوه بر مبدأ قابلی، نیاز به مبدأ فاعلی نیز دارد تا صورت و فعلیت^۴ ویژه را اعطا نماید و علت فاعلی نهایی در همه تبدلات و بلکه براساس توحید افعالی، علت حقیقی همه تبدلات تنها خداوند است و جز او همه ماسوی، علت اعدادی محسوب می‌شود یعنی علل طبیعی که علت "کان ناقصه" و علل فراطبیعی که بنابر مشهور علل "کان تامه" هستند، همگی علت اعدادی خواهند بود.^۵

۱- همان، ص ۱۸۸.

۲- همان، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۳- در مباحث آینده درباره این مطلب به صورت تفصیلی تر بحث خواهیم نمود.

۴- از دیدگاه حکمت صدرایی «شیئیت شیء به صورت اخیر اوست» و اگر چه ماده با حرکت جوهری خود صورتی را می‌پذیرد و در ترکیب با آن شیئی را به بار می‌آورد اما حقیقت آن شیء به صورتی است که حاصل شده است و ماده در حقیقت آن نقشی ندارد. به این معنا که نقش مواد و صور قبلی تنها در حد اعداد صورت جدید است و با تحقق صورت جدید جمیع آنچه مقوم وجود معلول می‌باشد و جمیع کمالات ماده و صور قبلی برای صورت جدید حاصل است و آن را همراهی می‌کند. (عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۸، صص ۲۸۴-۲۸۵ و صص ۲۲۹-۳۰۰) به عبارت دیگر فعلیت هر شیء و آثار فعلی و خواصی که بالفعل دارد به صورت نوین و حقیقت جدیدی است که شکل گرفته و قابل تقلیل به اجزاء مادی نیست؛ البته صورت، آثار و خواص خود را از جهت سازمان واحدی که در ماده خود ایجاد کرده، داراست.

۱- همان، ج ۹، ص ۲۰.

علل وجود هر شیئی دو چیز است: علت فاعلی و علت غایی؛ علت فاعلی، علتی است که معلول از او پدید می‌آید.^۱ البته علت فاعلی دارای دو اصطلاح می‌باشد: ۱- فاعل طبیعی که در طبیعیات به نام "علت فاعلی" شناخته می‌شود و منظور از آن منشأ حرکت و دگرگونی‌های عالم ماده است.^۲ یعنی علتی که در معلول تنها تغییراتی را به وجود می‌آورد و به اصطلاح سبب "کان ناقصه" می‌معلوم است.^۳ ۲- فاعل الهی یا هستی بخش که در فلسفه مورد بحث واقع می‌شود و منظور از آن موجودی است که معلول را به وجود می‌آورد و به آن هستی می‌بخشد و به اصطلاح سبب "کان تامه" می‌معلوم است.^۳

علت غایی، چیزی است که فاعل را به فعل، وامی‌دارد. توضیح اینکه «تصمیم بر انجام دادن کار، متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجه‌ی کار و بالتبع به خود آن، تعلق می‌گیرد و حصول شوق، مشروط به تصور کار و نتیجه‌ی آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه‌ی کار، مطلوب بالاصاله است (درمقابل کار که مطلوب بالتبع است) از این روی، آن را «غایت» و علم و محبت و شوق به آن را «علت غایی» می‌نامند.^۴ بنا بر این توضیح، علت غایی، مکمل و متمم علت فاعلی است و در حقیقت، فاعل بدون آن، فاعل و علت نمی‌باشد، زیرا توجه به غایت است که فاعل را بر انجام دادن فعل برمی‌انگیزد و او را که در حد فاعل بالقوه است به حد فاعل بالفعل می‌رساند. پس از آنجا که اگر علت غایی نباشد، ذات فاعل، متصف به وصف فاعلیت نخواهد شد، علت غایی، علت و سبب فاعل شدن فاعل است. به عبارت دیگر "علت غایی، علت فاعلی فاعل است." و به عبارت سوم "فاعل فاعلیت فاعل است."^۵

۲- «أما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول و هي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكون [الكوز] و الطبيب للعلاج قد يكون بالعرض.» (صدر المتألهين، شرح الهداية الاثريه، ص ۲۸۲)

۳- «أما ما يطلق عليها لفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك.» (همان، ص ۳۰۳)

۴- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۰؛ عبدالله جوادی آملی، حقیق مختوم، ج ۸، صص ۲۷۱-۲۷۲

۵- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۱۰۶-۱۰۷

۱- عبدالله جوادی آملی، حقیق مختوم، ج ۷، ص ۳۳۳؛ مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۷۰۹. ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية و جدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما إنما التغير بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلا إذ أكل ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين فهو من حيث إنه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما و الشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع و مصدر للشبع و لكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل و علة غائية و باعتبار الوجود العيني غاية فاعلم أن العلة الغائية لاتنفك عن الفاعل و الغاية المترتبة على الفعل أيضا

برای فاعل اقسامی ذکر شده؛ فاعل های بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالتسخیر، بالقصد، بالرضا، بالعنایه و بالتجلی.^۱ در راستای اهداف تحقیق حاضر، در متن تنها به شرح فاعل بالطبع و بالقصد می پردازیم.

فاعل بالطبع یا طبیعی، فاعلی است که نسبت به افعالش شعور و اراده ای نداشته باشد اما فعلش مقتضای طبیعت و مطابق ساختار هستی او باشد. خصوصیات و ویژگی های طبیعی اشیاء

ستر جمع علیه بحسب الاستكمال. «صدرالمتالهین، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، صص ۲۲۰ - ۲۲۱) ملاصدرا در شرح هدایه اثیریّه ص ۲۹۰ همین عبارات را با اندکی تغییر آورده است.

۲- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، صص ۹۰-۹۹، ۹۴؛ عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹ صص ۷۰-۷۵. فاعل بالقسر: فاعلی است که نسبت به افعالش، آگاهی و اراده ای نداشته باشد و در اثر عوامل مزاحم، فعلی از او صادر شود که بر خلاف اقتضای طبیعی اش باشد. مانند حرکت سنگی که به هوا پرتاب شده است که بر اساس طبیعیات قدیم، مطابق با طبیعت سنگ نیست یا خشک شدن یک درخت.

فاعل بالجبر: فاعلی است که دارای شعور و اراده باشد ولی فعلش تحت جبر فاعل و عامل خارجی دیگر و بدون اراده خودش صادرشود. در این صورت فاعل مختار، تحت تأثیر عامل خارجی قویتر، اختیار خود را به کلی از دست میدهد. مانند آنکه دست و پای کسی را گرفته و آب درکام او بریزند. این فعل نیز در واقع از "اجبارکننده" صادر میشود و مجبور، مورد فعل است نه مصدر فعل. (محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۴ و ۹۹)

فاعل بالعنایه: فاعلی است دارای شعور و اراده که فعل او تابع علم او به خیر بودن شیئی در نفس الامر است و نیاز به قصد و اراده ای زائد بر آن ندارد (عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، ص ۷۵ و ص ۸۶) مثالی که غالباً برای این قسم آورده میشود، سقوط شخصی است که در ارتفاعی بلند قرار گرفته با این توضیح که آنچه موجب سقوط او میشود، تصور یا توهم سقوط است. یعنی این شخص چون سقوط را تصور میکند، به محض تصور آن و توجه پیدا کردن به آن، سقوط میکند پس آنچه سبب سقوط او شده تصور سقوط است.

فاعل بالرضا: فاعلی است که علم تفصیلی او به افعالش عین خود آن افعال باشد و قبل از تحقق آنها، تنها به علم اجمالی، که عین علم به ذات فاعل است، به آنها علم داشته باشد. فاعلیت انسان نسبت به صور ذهنی که نسبت به آنها مصدریت دارد یعنی صور حسی و خیالی و وهمی از سنخ فاعلیت بالرضا است یعنی علم تفصیلی به صورذهنی، عین همان صورت هاست، نفس که به ذات خود عالم است منشأ صدور تصورات میشود و تصورات که فعل نفس هستند به نفس ذات خود، متن علم تفصیلی نفس و معلوم نفس اند و نفس برای آنها نیاز به صورتی دیگر ندارد بلکه معلوم به علم حضوری اند. (محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۲) اشراقیون فاعلیت خداوند به مخلوقات را که متن علم تفصیلی او هستند، فاعلیت بالرضا میدانند.

فاعل بالتجلی: فاعلی است که علم تفصیلی او به فعل در مقام ذات فاعل، سبب وجود فعل او می گردد. علم تفصیلی فاعل بالتجلی به فعل خود، قبل از فعل، عین ذات فاعل و نیز حضوری است. (عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، ص ۸۶؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ۹۲) ملاصدرا فاعلیت خداوند نسبت به مخلوقات را از این قسم میدانند.

فاعل بالتسخیر: فاعلی است که فاعلیت آن در طول فاعلیت فاعل بالاتری باشد. در این نحو فاعلیت، فاعل برتر، فعل فاعل مسخر را به گونه ای هدایت میکند که بهره احسن را از آن ببرد. بر اساس اصول حکمت متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی بخش خود، ربط محض است، فاعلیت و علیت همه موجودات نسبت به افعال خود، مصداق فاعل بالتسخیر خواهد بود.

که از لوازم یا عوارض آنها محسوب شده و مستند به صورت نوعیه اشیاء می‌گردد از این قسم خواهد بود.

فاعل بالقصد یا ارادی، فاعلی است که نسبت به افعال خود، دارای شعور و اراده است و فعل خود را با آگاهی و اراده انجام می‌دهد. فعل فاعل ارادی مسبوق به اراده و اراده‌ی او مسبوق به تصور غرض و فایده و تصدیق آن است.^۱ توضیح اینکه قدرت فاعل بالقصد نسبت به اصل فعل یا ترک آن مساوی است و طی فرایند خاصی به انجام یا ترک آن مبادرت می‌کند. به این صورت که پس از فعالیت مجموع غرایز، تمایلات، عواطف و ...، عزم و اراده به فعل یا ترک یک عمل تعلق می‌گیرد. بنابراین اولاً: اختیار و اراده‌ی فاعل بالقصد، زائد بر ذات است نه عین ذات و در افعال خود نیاز به اراده‌ای زائد بر ذات دارد. به این معنا که انسان در یک فرایند ویژه و پس از انضمام داعی و انگیزه بر فعل یا ترک، یکی از این دو طرف را اراده می‌کند. ثانیاً: فعلیت یافتن اراده‌ی انسان در این فرایند به موجب جبر علی و به معنای اضطراب در اراده و اختیار است.^۲ به عبارت دیگر اراده نفس، پس از روند فوق ضرورت می‌یابد. خود این اراده، اختیاری است اما باید توجه داشت که از قبیل فعل بالقصد نبوده و مسبوق به اراده و تصمیم دیگری نیست.^۳ نفس نسبت به کارهایی که به انگیزه‌های خارجی و به دواعی زائد بر ذات خود انجام می‌دهد و از آنها غرض خاصی را، که کمال آن را به دنبال دارد، تعقیب می‌کند مانند نوشتن و راه رفتن و ... فاعل بالقصد است.

روش اثبات و شناخت هر یک از این فاعل‌ها، متفاوت است. فاعل‌های بالتجلی، بالرضا و بالعنایه تنها به روش عقلی و شهودی قابل شناسایی‌اند. اسباب و فاعل‌های طبیعی جز به روش تجربی قابل شناسایی نخواهند بود و در نتیجه، تبیین پدیده‌های طبیعی به روش تجربی صورت می‌گیرد.

-
- ۱- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۹؛ عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۹، ص ۷۵.
 - ۲- این به معنای جبر مطلق نیست و در مباحث آینده، نسبت اختیار و قانون ضرورت علی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.
 - ۳- «شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده، نوعی فاعلیت بالتجلی به حساب آورد.» (محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۷)

در تبیین افعال فاعل‌های بالقصد باید به علل غایی افعال و نیت و انگیزه‌های آن‌ها توجه نمود و با عنایت به اینکه تغییر نفس از مسیر اتحاد عقل و عاقل و معقول صورت می‌گیرد، آنچه در کانون بررسی‌های تبیینی قرار خواهد گرفت، معلومات، انگیزه‌ها و نیت آن‌ها و به صورت کلی، فرهنگ حاکم بر رفتار آن‌ها است.

۳-۲-۷-۴. غایت‌مندی تمام فعالیت‌های هستی

یکی از مهم‌ترین اصول ناظر بر علت‌غایی عبارت است از اصل "غایت" یعنی شمول غایت‌مندی نسبت به همه‌ی فعالیت‌های هستی از جمله فعالیت‌های طبیعی.

پیش از ملاصدرا غایت‌مندی طبیعت، مورد انکار واقع شده است؛ این انکار مبتنی بر این استدلال است که طبیعت فاقد شعور است و هر امری که فاقد علم و شعور است غایت ندارد، پس طبیعت فاقد شعور است. اما ملاصدرا معتقد است تمامی فعالیت‌های هستی و افعال صادره از عناصر و اجزای آن، حتی طبیعت بی‌جان، غایت‌مند و مبتنی بر هدف است؛ هیچ شیئی نیست جز آنکه غایت و غرضی دارد و در جهت نیل به آن به کنش و واکنش می‌پردازد. نظم طبیعی جهان هستی نیز حاصل همین فعالیت‌های هدفدار عناصر و اجزای هستی است.

صدرالمتألهین برای پاسخ به استدلال منکرین غایت‌مندی طبیعت و اثبات غایت‌مندی تمام هستی، به دو صورت استدلال نمود: ۱- منع کبرای قیاس اقترانی منکرین؛ ۲- منع صغرای قیاس منکرین.

۱- منع کبرای قیاس منکرین (هر امر فاقد شعور، غایت ندارد).

می‌توان گزاره‌ی فوق را که همان ملازمه میان هدف‌مند بودن و شعور داشتن است منع نمود. زیرا آنچه برای غایت داشتن، شرط است، وجود ربط ضروری بین فعل و اثر است و وجود علم فاعل، سبب غایت داشتن نیست. اندیشه و علم تنها در جایی مفید است که فاعل مختار به گزینش یکی از چند فعلی بپردازد که برای او امکان دارد. به عبارت دیگر اندیشه، شرط

اصلِ غایت‌مندی و داشتن هدف نیست بلکه شرط انتخاب یکی از غایات برای موجود مختار است.^۱

علامه طباطبایی و شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم^۲، همین طریق را پیموده‌اند. از دیدگاه ایشان هر موجود متکامل که در یک جهت معین که همان جهت سیر کمالی او است، سیر کند و فعالیت‌هایش مقدمه‌ی رسیدن به آن کمال باشد، غایت‌مند است. و اساساً ملاک غایت‌مندی، حرکت استکمالی است و «حقیقت غایت عبارت است از " صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید." از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکم فرماست؛ همه علل طبیعی در کارها و فعالیت‌های خود، در واقع غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غایی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد».^۳

«آنچه در طبیعت حاکم است، اصل تکامل است؛ این تکامل در موجودات بی‌جان و بی‌روح به نحوی و در حیوانات که دارای غرایز بی‌شمارند، به نحوی و در انسان که دارای هوش و عقل و ادراک مخصوص است، به نحوی دیگر صورت می‌گیرد. آنچه را سایر موجودات به حکم طبیعت و یا غریزه انجام می‌دهند، انسان موظف است در پرتو اندیشه و عقل واراده انجام دهد.»^۴ در واقع تفاوت هستی‌شناختی در موجودات، موجب تفاوت در کمال طلبی و مآلاً تفاوت در شکل تعقیب اهداف کمالی است.

۲- منع صغرای قیاس منکرین (طبیعت فاقد شعور است)

در این استدلال صغرای استدلال منکرین غایت‌مندی طبیعت منع می‌گردد. از دیدگاه حکمت متعالیه همه موجودات عشق و شوق ارادی یا طبیعی نسبت به خداوند دارند و تشبه به مبدأ نخست جهان می‌ورزند. صوری که در عالم طبیعت محقق شده به طبع خود مجذوب مبدأ اولی است و با عشق طبیعی و شوق جبلی به سوی او گام برمی‌دارند. پس غایت حرکتی که طبایع

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۹، ص ۲۷۳.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۷۰۵-۷۰۹.

۳- همان، صص ۷۰۵-۷۰۶ (متن علامه طباطبایی).

۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۰۷.

، قوا و نفوس زمینی در مواد خود ایجاد می‌کنند نیز وصول به مبدأ متعالی است. این عشق و شوق رسیدن به عالی‌ترین کمال ممکن و در نتیجه تشبه به مافوق را منشأ می‌گردد. شوق به کمالات ثانیه و آثار و عوارض طبیعی نیز از جهت شوق به کمال ممکن است.^{۲۱}

غایت‌مندی همه موجودات حتی موجودات طبیعی و مادی مستلزم علم آن‌ها به خود، کمالات خود، غایت نهایی جهان و همچنین علم به افعال و آثار خود است. حکمت متعالیه ضمن پذیرش این نکته (شعور و آگاهی عالم ماده) براهینی^۳ نیز بر آن اقامه کرده است.^۴

۳-۲-۸. علیت و اختیار

بر اساس قانون علیت و اصول فرعی آن نظیر ضرورت و جبر علی و اصل سنخیت، نظام موجودات، نظامی وجوبی و ضروری است. بنابراین "ضرورت و وجوب نظام هستی" یکی از مهم‌ترین اصول حکمت متعالیه می‌باشد و مطابق آن هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمی‌شود و هر حادثه‌ای از حوادث اگر علت تامه وی محقق شود، جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است تحقق نیابد و اگر علت تامه‌ی وی محقق نگشت جبراً و ضرورتاً آن حادثه تحقق نخواهد یافت. و همه‌ی مشخصات وجودی حوادث با در نظر گرفتن

- ۱- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۹، ص ۳۵۱ و ص ۳۶۱ و ص ۳۶۴ و ص ۳۷۶.
- ۲- «كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور [الغاية والغرض]، فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لکمالاتها و متشبهة بها في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها، فلكل منها عشق و شوق إليه إراديا كان أو طبيعيا، و الحكماء المتألهون حكموا بجريان نور العشق و الشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم. و قد صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بأن القوى الأرضية كالنفوس و الطبائع لا يحرکه موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج و غيره. و إن كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجزامها بـالتفاوت، انتهى.
- و من ههنا يتفطن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالیه و السافله في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى أيضا. و بهذا ظهر سر قولهم: لولا العشق [العالی] لانطمس السافل، ثم لا يخفى عليك أن فاعل التسكين كالتبيعة الأرضية كفاعل التحريك من القوى السماوية و غيرها في أن مطلوبه أيضا ليس ما تحته في الوجود كالأين مثلا بل غايته و مطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في حقه كما أشار إليه الفارابي بقوله: صلت السماء بدورانها و الأرض برجحانها. ... فنقول: الواجب تعالی أول الأوائل من جهة كونه علّة فاعلية لجميع الممكنات و علّة غائية و غرضا لها و هو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية و فائدة تقصده الأشياء و يتشوق إليه طبعاً و إرادة لأنه الخیر المحض و المعشوق الحقيقي، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته و مصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق نقيض حفظ کمالاتها الأولية و شوق إلى تحصيل ما تفقد عنها من کمالات الثانوية ليتشبه بمبدأها بقدر الإمكان.» (صدر المتألهين، شرح الهداية الاثريّة، صص ۲۹۱-۲۹۲)
- ۳- صدر المتألهين، الحكمة المتعالیه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۲، صص ۲۳۰-۲۳۱.
- ۴- آیت الله جوادی آملی استدلال صدر المتألهين را در صص ۳۸۳-۳۸۶ از جلد ۹ ریحیق مختوم شرح داده اند.

علل قطعی که آنها را احاطه کرده است، ضروری و وجوبی است. در این صورت این اشکال مطرح می‌شود که اگر نظام هستی، ضروری و وجوبی است پس افعال و حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است همین‌طور خواهد بود یعنی آنچه باید از انسان صادر شود، خواه ناخواه صادر می‌شود و آنچه نباید صادر شود، صادر نمی‌شود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت "ممکن" است صادر بشود و ممکن است صادر نشود و این بدان معناست که انسان در افعال و اعمالش هیچ‌گونه اختیار و آزادی ندارد زیرا اختیار، امکان است حال آنکه جهان، جهان ضرورت است نه جهان امکان.^۱

در این نگاه قانون ضرورت علی و معلولی منافی با اختیار و آزادی انسان تلقی شده است. این تلقی، عده‌ای را به انکار قانون ضرورت علی به صورت مطلق سوق داده تا اختیار انسانی را در افعالش توجیه کنند و عده‌ای دیگر را بر آن داشته که با حفظ قانون ضرورت علی، اختیار انسانی را نفی کرده، در دام جبر افتند.

اما برآستی آیا شمول قانون ضرورت علی و معلولی بر افعال انسانی و ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان است؟

در پاسخ باید گفت نه تنها ضرورت علی و معلولی افعال انسانی با اختیار انسان منافات ندارد بلکه مؤید و مؤکد آن نیز می‌باشد. زیرا هر معلولی از جمله افعال انسانی که ضرورت می‌یابد به واسطه علت تامه اش ضرورت می‌یابد و علت تامه فعل انسانی مرکب است از مجموع غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی، قوه عقل، سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده خود انسان؛ یعنی انسان در هر فعلی پس از مقایسه، سنجش و موازنه فواید آن فعل در ارضای برخی تمایلات و غرایز و مضاری که ممکن است از برخی جهات در سایر تمایلات داشته باشد و تصدیق مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن فعل، جانب فعل یا ترک را ترجیح می‌دهد. به دنبال این ترجیح و گزینش، فعل موردنظر متعلق حب و بغض یا کراهت و شوق انسان قرار می‌گیرد. به دنبال ترجیح یکی از دو طرف و شکل‌گیری کراهت یا شوق، عزم و اراده به فعل یا ترک آن تعلق می‌گیرد. و در واقع آنچه به فعل، ضرورت و وجود می‌بخشد همان ترجیح و اراده

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۰۸ - ۶۰۹

خود انسان است. پس هرچند هر فعلی از افعال انسان اگر تحقق یابد طبق ضرورت تحقق می‌یابد و اگر ترک شود طبق ضرورت ترک می‌شود ولی آنچه به تحقق آن فعل یا ترک آن ضرورت می‌دهد همان اراده، اختیار و انتخاب انسان است.^۱ و در واقع اراده فاعل جزء اخیر علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام یا ترک فعل، تعلق نگرفته باشد، هنوز علت تامه‌ی آن تحقق نیافته است؛ هرچند سایر شرایط وجودی و عدمی، فراهم باشد.^۲

با رفع إشکال تنافی قانون ضرورت علی با اختیار انسان، إشکال تنافی قانون ضرورت علی با امکان پرسش از حیات انسانی و ارزیابی آن و در نتیجه إشکال «عدم امکان بررسی انتقادی بر اساس قانون ضرورت علی» مرتفع می‌گردد.^۳

۳-۳. روش تبیین بر اساس نگرش صدرایی به علّیت

تبیین، کشف و تعیین علت یا علت‌هایی است که در در تحقق خارجی یک پدیده مؤثرند. شناخت علل مؤثر در تحقق یک پدیده گاه نسبت به تمام علل مؤثر در آن پدیده است و گاه تنها نسبت به بخشی از آن علل؛ از این رو تبیین نیز به حسب اینکه به تمام علل مؤثر در یک پدیده دست یابد یا تنها به بخشی از عللی که تحقق پدیده بدان متوقف است، نائل شود، به تبیین تام و تبیین ناقص قابل تقسیم است. به عبارت دیگر تبیین گاه به حسب علت تامه‌ی یک پدیده است که به موجب آن، پدیده‌ی مزبور ضرورت یافته و محقق می‌گردد و گاه به حسب علت ناقصه‌ی آن پدیده می‌باشد یعنی عللی که تحقق پدیده بدان توقف دارد اما ضرورتاً به تحقق آن پدیده منجر نمی‌شود مگر آنکه سایر علل و معدّات نیز حاصل آید.

هر چند اصل علّیت، بدیهی اولی است و بر اساس آن موجودات یا علت‌اند و یا معلول اما علّیت و سببیت و نیز معلولیت و مسببیت موجودات مختلّف بدیهی نبوده و نیازمند اثبات است. به عبارت دیگر اصل علّیت نمی‌تواند مصادیق علّیت و معلولیت و علت و معلول را تعیین نماید؛ اصل علّیت همین اندازه دلالت می‌کند که در خارج میان موجودات رابطه علی برقرار است و برخی، علت برخی دیگر هستند و متقابلاً برخی، معلول برخی دیگرند اما اینکه کدام یک از

۱- همان، صص ۶۱۵-۶۱۲.

۲- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۵۸.

۳- این بحث را در بخش تبیین پی می‌گیریم.

موجودات ، علت و کدام یک ، معلول‌اند یا کدام یک از موجودات ، علت کدام یکی از موجودات دیگر است از خود اصل علت بر نمی‌آید.^۱

بنابراین ضرورت دارد به بحث از معیار و روشی پردازیم که ما را در مسیر بازشناسی علت از معلول یاری دهد. بحث از روش بازشناسی علت از معلول و تعیین علل یک شی یا پدیده در واقع بحث از چیزی است که از آن تحت عنوان روش یا الگوی تبیین یاد می‌شود. برای روشن شدن روشی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان برای تبیین پدیده‌ها در نظر گرفت، ابتدا روش‌های کلی تبیین را معرفی خواهیم کرد.

۳-۳-۱. روش‌های تبیین از منظر حکمت صدرایی

بر اساس آنچه در بحث از تقسیمات علت بیان شد ، یکی از تقسیمات علت ، تقسیم علت به علت فاعلی، غایی، مادی و صوری بود و دانستیم هر شی مادی دارای این چهار علت می‌باشد. با عنایت به این نکته معرفت تام به علل وقوع یک پدیده و تبیین جامع آن را متوقف بر شناخت همه این علل چهارگانه می‌دانیم و به تعبیر علامه (ره) «معرفت تام به یک شی به شناختن اجزاء وجودی ، علل پیدایش وی و همچنین غایات و اغراض وجودی آن است زیرا همه جهات وجودی اختصاصی شی که در خارج او را به عنوان یک واحد حقیقی مشخص پدید آورده و نگاه می‌دارند در وجود او ذی دخل هستند»^۲ بنابراین در تبیین یک پدیده باید به علل پیدایش یعنی علت فاعلی و غایی و نیز علل زندگی یعنی علت مادی و صوری یک شی توجه شود.

همچنین با توجه به تقسیماتی که برای علت فاعلی ذکر شد و تفاوتی که میان فاعل‌های طبیعی و فاعل‌های بالقصد وجود داشت ، ضروری است این تفاوت ، در چگونگی تبیین افعال آن‌ها مورد توجه قرار گیرد.

بنابراین تبیین یک چیز ، بسته به ماهیت موضوع مورد تبیین و نیز اینکه به حسب کدام یک از علل اربعه در صدد تبیین آن هستیم متفاوت خواهد بود و لازم است روش‌های تبیین را در هر یک از علل چهارگانه و نسبت به موجودات مجرد و پدیده‌های طبیعی و انسانی مشخص سازیم.

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۲۲؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۹.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۲۶ (متن علامه طباطبائی).

به طور کلی دو راه برای شناختن روابط علی در خارج و تعیین مصادیق علت و معلول وجود دارد: ۱- علم حضوری و شهود؛ ۲- برهان عقلی. مباحث آتی به بیان این دو روش اختصاص دارد.

۳-۱-۱. علم حضوری و شهود

در مورد آنچه در دایره نفس اتفاق می افتد یعنی پدیده‌های روانی می توان مصادیق علت و معلول را با علم حضوری دریافت. انسان با مشاهده افعال بی واسطه‌ی نفس مانند اراده، تصرفاتی که در صورت‌های ذهنی می کند، فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیری‌ها و با مقایسه آنها با خود نفس، وابستگی آنها به وجود نفس و عدم وابستگی نفس به آنها را حضوراً می یابد و بدین ترتیب در این مشاهده حضوری، علت نفس برای این دسته از فعالیت‌ها را درک می کند.^۱

۳-۱-۲. برهان عقلی

کشف مصادیق علت و معلول جز آنچه با علم حضوری درک می شود، احتیاج به برهان عقلی دارد. سابقاً گفتیم که قیاس برهانی، قیاسی است که اولاً دارای صورتی متبج باشد و ثانیاً موادی که در آن به کار می رود یقینی باشند. نیز بیان شد که یقینات نیز دارای انواعی هستند (اولیات، فطریات، وجدانیات، حسیات، تجربیات، حدسیات و متواترات) و قیاسات برهانی به حسب اینکه در آن از کدام دسته از یقینات استفاده شده باشد، اقسامی دارد که هر علم به تناسب موضوع بررسی خود از برخی اقسام برهان بهره می برد. مثلاً فلسفه اولی در استدلالات و براهین خود بیشتر به اولیات و فطریات و وجدانیات متکی است یا علوم طبیعی و تجربی علاوه بر استفاده از مقدمات عقلی اولی و فطری از حسیات و تجربیات بهره زیادی می برد.

آنچه در این نوشتار مورد توجه است قیاسات برهانی است که در آنها از اولیات و فطریات، وجدانیات، حسیات و تجربیات استفاده می شود. به همین دلیل برهان را به حسب همین مواد به دو دسته کلی "برهان عقلی محض" و "برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی" تقسیم می کنیم و روش تبیین را به حسب همین تفکیک مطرح می کنیم.

۲- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۸ و ص ۴۰.

برهان عقلی محض برهانی است که مقدمات به کار رفته در آن عقلی باشند و در موارد زیر از این روش استفاده می‌شود:

۱- در محدوده موجودات و حقایق کلی و ماوراء طبیعی، جز با برهان عقلی محض نمی‌توان علّیت و معلولیت و علّیت و معلول را باز شناخت.^۱ در این موارد برای اثبات معلولیت یک چیز، نخست باید ملاک معلولیت و اوصاف، ویژگی‌ها و لوازم آن‌ها را با کمک مباحث فلسفی تعیین نمود و سپس با تطبیق آن‌ها بر موجودات و حقایق و تشخیص مصادیق این لوازم و ویژگی‌ها، مصادیق علّت و معلول را تشخیص داد. مثلاً حدوث، امکان ماهوی، و امکان فقری یا ضعف مرتبه‌ی وجودی، ویژگی‌ها و معیارهای معلولیت شناخته شده است. پس از تعیین ویژگی‌های علّت و معلول، در تطبیق آن‌ها بر موجودات خارجی نیز از برهان بی‌نیاز نخواهیم بود.

بنابراین روشن می‌شود شناخت علّت‌ها در سطح موجودات مجرد و حقایق کلی به روش برهان عقلی است اما چنان‌که گفتیم روش تبیین به حسب هر یک از علل اربعه نیز یکسان نیست و باید روشن شود که از میان علل اربعه، کدام یک مقتضی بکارگیری برهان عقلی محض است.

۲- تبیین همه پدیده‌های جهان هستی به حسب علّت فاعلی حقیقی (ایجاد) آن‌ها از طریق برهان عقلی محض صورت می‌گیرد.

توضیح اینکه بنابر رای جمهور حکما، علل طبیعی هرچند فاعل "کان تامه" نیستند و لکن فاعل "کان ناقصه" و سبب تحریک می‌باشند و علّت تحریک و کان ناقصه نیز علّت ایجاد است لکن علّت ایجاد یک صفت و نعت برای غیر می‌باشد و میان فاعل طبیعی و علّت معده بدین صورت فرق می‌گذارند که علّت طبیعی، فاعل حقیقی بوده و کار فاعل و ایجاد انجام می‌دهد اما علّت معده، متمم قابلیت قابل است و کار ایجاد از او ساخته نیست. از دیدگاه حکمت صدرایی، فاعلیت حقیقی و ایجاد منحصراً در خداوند است و فاعل طبیعی و تحریکی و بلکه

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۷، ص ۳۲۳.

هر علتی غیر از خداوند در سلسله‌ی علل اعدادی قرار می‌گیرند. البته نفی فاعلیت حقیقی از غیر خداوند و اعدادی دانستن علّیت فاعل‌های طبیعی و غیر طبیعی به معنای نفی نظام علی نیست بلکه به معنای تبدیل نظام کیانی به نظام ربانی است.^۱

۳- تبیین ویژگی‌ها و صفات طبیعی شی به حسب علت فاعلی طبیعی آنها نیز از طریق برهان عقلی محض صورت می‌گیرد.

گذشت که ویژگی‌های طبیعی و عوارضی که بالطبع عارض شی می‌شود، کمال ثانی شی بوده و معلول صورت مقوم ماده و محل هستند. از منظر حکمت متعالیه، صورت با اشراف و حضور خود و با نظم و سازمانی که میان اجزاء تشکیل دهنده‌ی خود ایجاد می‌کند آثار و احکامی را در جهت تداوم و استمرار خود شکل می‌دهد.^۲ اثبات این مطلب به روش عقلی، تبیین ویژگی‌ها و صفات طبیعی اشیاء، به حسب علت فاعلی طبیعی آنها است. یعنی به صورت کلی روشن می‌شود علت فاعلی این ویژگی‌ها صورت مقوم شی است.

۴- شناخت علت غایی پدیده‌های طبیعی؛ بر اساس مبانی حکمت متعالیه "غائیت" اصلی است که حتی موجودات مادی را شامل می‌شود و اختصاصی به موجودات مجرد ندارد. از این رو می‌توان درباره غایت موجودات مادی نیز سؤال نمود و تبیین جامع پدیده‌های طبیعی مقتضی است علت غایی آنها روشن گردد. اکنون پرسشی که مطرح است این است که شناخت علت غایی در موجودات طبیعی چگونه صورت می‌گیرد و در تبیین پدیده‌های طبیعی به حسب علت غایی از چه روشی استفاده می‌شود؟

به نظر می‌رسد شناخت علت غایی پدیده‌های طبیعی جز از طریق برهان عقلی، ممکن نباشد و چنان‌که در بحث شوق هیولی به صورت بیان شد حکمت متعالیه نیز از طریق برهان عقلی به اثبات شوق ماده اولیه و ماده ثانیه به صورت طولی و عرضی پرداخته است و بر اساس آن شوق ماده به صورت و کمالات ثانیه، علت غایی تبدلات و نیز عروض کمالات ثانیه اشیاء می‌باشد. البته شناخت خود آثار و صفات اشیاء و همچنین تعیین مسیر تبدلاتی که یک شی طی می‌کند به وسیله برهان عقلی محض صورت نمی‌گیرد.

۱- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۹، صص ۱۹-۲۰ و صص ۳۱-۳۳.

۲- حمید پارسائیا، جهان‌های اجتماعی، چاپ اول، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۱، صص ۱۰۷-۱۰۸.

این برهان، برهانی است که از مقدمات حسی و تجربی شکل می‌گیرد. البته شناخت‌های حسی و تجربی، بی‌نیاز از معرفت‌های عقلی نمی‌باشد. شناخت حسی، شناختی جزئی است که با به کارگیری حواس ظاهری به دست می‌آید و مادامی که با یک قیاس خفی همراه نگردد که کبرای آن مبدا عدم تناقض است یقینی نخواهد بود.^۱ شناخت تجربی، شناختی است کلی که پس از مشاهده‌ی حسی یک پدیده، عقل از طریق یک قیاس خفی، بدان دست می‌یابد.

این برهان‌ها در قلمرو حقایق و موجودات طبیعی و جزئی استفاده می‌شوند. حقایق طبیعی، هستی‌های محسوس هستند و در شناخت امور محسوس به کمک حس نیاز داریم. بنابراین تبیین پدیده‌های این قلمرو و شناخت علل تحقق آن‌ها از طریق برهان تجربی صورت می‌گیرد. موضوعات و پدیده‌هایی که در این حوزه قرار دارند به یک صورت نبوده و به دلیل تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، تبیین آن‌ها نیز تفاوت می‌یابند.

موضوعات این حوزه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود:

- موضوعات طبیعی؛
- کنش‌های انسانی.

۳-۲-۱-۲-۱. تبیین در موضوعات طبیعی

تغییراتی که در عالم ماده روی می‌دهد یا از قبیل حدوث صورتی است در ماده و یا از قبیل عروض عرضی بر موضوع؛^۲ از این رو تبیین در موضوعات طبیعی به حسب این دو نوع متفاوت از تغییرات در این قلمرو، تفاوت خواهد داشت.

الف) تغییرات جوهری:

تغییراتی که به شکل‌گیری صورت نوعیه جدید می‌انجامد. گاه از اجتماع چند جزء و در اثر ترکیب آن‌ها، صورت و حقیقت جدیدی پدید می‌آید که واجد آثار و لوازمی است که نه برای

۱- عبدالله جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، صص ۱۴۹ - ۱۵۲.

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۸، ص ۲۵۴.

هیچ یک از اجزاء و نه برای مجموع آنها حاصل نیست. به عبارت دیگر منشأ آثاری می‌گردد که قابل تقلیل به تک تک اجزاء یا مجموع آنها نمی‌باشد.^۱

بر اساس حرکت جوهری و لبس بعد از لبس بودن تبدلات جوهری، حدوث فعلیت و صورت جدید با تحول در واقعیت و ذات صور قبلی انجام می‌پذیرد اما صورت نوین در طول صور قبلی (که در حکم ماده ثانیه برای صورت نوین هستند)، و بر فراز آنها حادث می‌شود.^۲ پس این حدوث هرچند در قلمرو ذات و واقعیت صور قبلی است و با تحول آنها همراه است اما با پدید آمدن صورت جوهری جدید، صور قبلی نیز باقی خواهند بود و آثار و احکام مخصوص به خود را دارا هستند. یعنی آثار اجزای سابق با آمدن واقعیت جدید از بین نمی‌روند بلکه تحت اشراف و حضور این واقعیت قرار گرفته و در جهت تداوم و استمرار آن عمل می‌کنند. به عبارت دیگر واقعیتی که پس از ترکیب اجزاء به وجود می‌آید، نظم و سازمان خاصی میان اجزاء برقرار می‌سازد تا در جهت بقاء او عمل کنند.^۳

گاهی نیز حرکت جوهری صور سابق (ماده ثانیه) به پدید آمدن صورت نوعی جدیدی منجر می‌شود اما با حدوث صورت جدید، صور قبلی زوال می‌یابد یعنی تحول جوهرین صور قبلی موجب از بین رفتن صورت‌های پیشین می‌گردد و دیگر بالفعل وجود ندارند؛ مانند صورت آب و بخار.^۴ این در جایی است که صورت پیشین و صورت نوین، صور متضاد، متعاقب یا عرضی باشند. یعنی صوری که قابل اجتماع با صورت دیگری نباشد، مانند صورت‌های عناصر گوناگون یا صور معدنی که از ترکیب صور عناصر بسیط حاصل می‌شوند مانند نمک که از ترکیب کلر و سدیم حاصل آمده. کلر و سدیم ضمن صورت نوعیه نمک حضور دارند اما فاقد آثار و احکام خود را تحت تأثیر ترکیبی که حاصل شده، از دست داده‌اند.^۵

۲- محمد تقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، چاپ پنجم، بی‌جا، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۳۵؛ حمید پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، صص ۱۰۵-۱۱۲.

۳- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۸، ص ۱۷۶.

۴- حمید پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۸، ص ۱۷۴.

۲- حمید پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، ص ۱۰۶.

ب) تغییرات عرضی:

تغییراتی که در آنها وصف و فعلیت جدیدی حادث می‌شود اما فعلیت حادث صورتِ مقومِ ماده و قابل نیست بلکه ماده، قبل از ورود مقبول، دارای صورت و فعلیتی است که مقوم آن است. صفت جدید که در محل و قابل حادث می‌شود صفت عرضی و از اعراض است؛ مانند تغییر کمی در یک گیاه یا رشد یک نهال برای ثمردهی. صفت عرضی شی گاه صفت عرضی طبیعی یک شی است؛ یعنی به قسر یا بالعرض، عارض نشده است بلکه بالطبع عارض شی می‌گردد. در این حالت «صورت»، مقتضی این عرض است یعنی صفت عرضی، معلول صورتِ خود است. صورتِ مقوم هر شی، کمال اول آن و عرضی که مقتضای صورتِ مقوم می‌باشد، کمال ثانی شی محسوب می‌شود و صور نوعیه به طبیعت خود در جهت تحصیل اعراضی که از کمالات آنها هستند، عمل می‌کنند مگر آنکه مانعی در کار باشد زیرا برای پیدایش عوارض طبیعی، وجود شرایط و عدم مانع ضروری است.^۱

با عنایت به دو نوع کلی تغییرات در عالم طبیعت به روش تبیین در قلمرو موضوعات طبیعی می‌پردازیم.

۳-۱-۲-۲-۱-۱. تبیین حدوث صفات و ویژگی‌های اشیاء

چنان‌که گذشت تبیین ویژگی‌ها و صفات طبیعی شی به حسب علت فاعلی طبیعی آنها (صورت نوعیه) از طریق برهان عقلی محض صورت می‌گیرد. اما شناخت خود این ویژگی‌ها و نیز تبیین مکانیسم بروز این ویژگی‌ها، که تبیین به حسب علت قابل خواهد بود، با براهین تجربی صورت می‌گیرد.

بر اساس آنچه گفتیم، آثار طبیعی هر شیء، معلول صورت جوهری اوست و صورت با اشرف و حضور خود و با نظم و سازمانی که میان اجزاء تشکیل دهنده‌ی خود ایجاد می‌کند، آثار و احکامی را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر اجزاء شیء، فاعل بالتسخیر هستند. یعنی از آن جهت که با صورت نوعیه‌ی خاصی متحد شده‌اند، با او هماهنگ عمل می‌کنند و قوانین حاکم بر اجزاء، قوانین اجزاء در فرض اتحاد با صورت نوعی است. اجزاء به حسب اقتضای اولی، چنین آثاری

۳- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۸، ص ۱۷۲.

ندارند بلکه به موجب آنکه با صورت جوهر ویژه‌ای اتحاد یافته و مسخر او واقع شده‌اند و تحت تدبیر او فعالیت می‌کنند، دارای اقتضائات ثانوی و هماهنگ با صورت نوعی هستند. باید توجه داشت که آثار اجزاء در حالت اتحاد با صورت نوعی، آثاری نیست که به اجبار بر آن‌ها عارض شده باشد و نیز مقتضای اولی ذات طبیعت آن‌ها نمی‌باشد؛ یعنی اجزاء "لوخلی وطبعه" چنین آثاری ندارد؛ این آثار، مقتضای ذات طبیعت اجزاء است. در حال اتحاد با صورت. به بیان دیگر آثار، مقتضای ثانوی ذات طبیعت آن‌هاست.^۱ اگر چنین است می‌توان نظم و سازمانی را که صورت ایجاد کرده است مورد بررسی قرار داده و مکانیسم عمل آن را تبیین کرد. مثلاً تبیین مکانیسم تغذیه یا تولید در نباتات یا حیوانات. تغذیه و تنمیه و تولید با اشراف صورت انجام می‌شود اما «صورت»، آن را از طریق نظمی که در اجزاء خود ایجاد می‌کند به انجام می‌رساند. بنابراین در تبیین ویژگیهای اشیاء به نظام درونی شیء می‌پردازیم و مکانیسم عمل آن‌ها را می‌جوئیم.

۳-۱-۲-۲-۱-۲. تبیین حدوث صورت و فعلیت‌های جدید

برای طرح چگونگی تبیین در این بخش از تغییرات، با عنایت به مباحث پیشین، نکاتی را یادآور شده و در نهایت به مسأله‌ی تبیین در تغییرات جوهری می‌پردازیم.

(۱) تفاوت اشیاء مادی جهان به صور نوعیه‌ی آن‌هاست؛ عناصر اولیه مادی که در خارج به صورت منفرد یافت می‌شوند دارای صور نوعیه‌ی متمایز از هم اند و از جهت تمایز صور نوعیه‌ی شان، آثار متفاوتی دارند. همچنین مرکبات بی‌جان یا جاندار نیز از جهت صورت نوعیه‌ی از یکدیگر تمایز یافته‌اند.

اشیاء مادی از ناحیه‌ی صورت مخصوصی که دارند، تحصیل یافته و انواع خاصی هستند. از این رو به لحاظ همراهی با صورت خاص و تحصیلی که از ناحیه‌ی آن یافته‌اند، تنها به صورتی شائق هستند که حصول آن‌ها برای صورت بالفعل آن‌ها ممکن بوده و استعداد مختص به آن صورت، وجود داشته باشد. به عبارت دیگر صورت هر شیء، مسیر بعدی آن را تعیین می‌کند و قابلیت

۱- این نکات را شهید مطهری در مباحث حرکت اسفار- جلد ۱۱ مجموعه آثار، ص ۴۸۹ - ۴۹۳ - درباره رابطه نفس (صورت نفسانی) و بدن طبیعی بیان فرموده اند اما ظاهراً این نکات، اختصاصی به صورت نفسانی نداشته باشد بلکه بتوان آن را درباره رابطه هر صورت نوعیه با ماده مربوطه اش بیان کرد. بر این اساس، آن نکات به صورت عام بیان شد.

آن را برای تحصیل صور بعدی ، متعین می‌سازد. به این معنا که هر شیء به تناسب صورت مخصوص خود ، دارای استعداد صور کمالی ویژه‌ای (صور طولی یا عرضی) است و صور کمالی ویژه‌ای را می‌تواند تحصیل نماید و هر شیء به تناسب استعدادی که دارد کمالات بعدی را یکی پس از دیگری کسب می‌کند. بنابراین ماده‌ی جسمانی در هر حالی با هر یک از صور کمالی بعدی ، نسبتی یکسان ندارد بلکه به لحاظ صوری که او را همراهی می‌کند و تحصیلی که از ناحیه‌ی آن یافته ، نسبت به برخی از صور کمالی ، این امکان را دارد که آن‌ها را قریباً بپذیرد یعنی آمادگی کامل نسبت به آن‌ها دارد و نسبت به برخی دیگر این امکان را دارد که پس از پذیرفتن صورت‌ها و فعلیت‌های دیگر ، آمادگی کامل برای پذیرش آن‌ها را به دست آورد و استعداد یک شیء مادی به بعضی از فعلیت‌ها و صورت‌های کمالی ، نزدیک و به بعضی دیگر ، دور است. حاصل آنکه هر ماده‌ی جسمانی، به لحاظ صورتی که واجد آن است و به اعتبار فعلیت‌ها و کمالاتی که کسب کرده ، قابلیت‌های ویژه و متعینی دارد و زمینه‌ی یک سلسله حادثه‌ای مخصوص را داراست و هر حادثی فقط با زمینه‌ی قبلی معینی به وجود می‌آید.

۲) قابلیت‌های اشیاء خصوصیات وجودی و واقعی اشیاء است نه اموری عدمی یا اعتباری ؛ به این معنا که هر شیء از جهت صورتی که همراه اوست ، واجد خصوصیتی است که می‌تواند صور و فعلیت‌های معینی را بپذیرد و به همین دلیل است که موجود بالقوه با فعلیت مربوط خود ، نسبت و ارتباط واقعی و عینی دارد. دانه‌ی گندم دارای ویژگی‌ها و خصوصیتی است که می‌تواند به خوشه‌ی گندم تبدیل شود.

۳) قابلیت‌های هر شیء ، همان صور کمالی ممکن شیء است که می‌تواند در آینده تحصیل نماید ؛ این صور کمالی حقیقتاً در زمان حاضر به نحو بالقوه در شیء مزبور موجودند.

۴) در همه‌ی موجودات ، حضور صورت نوعیه با نظم و سازمان ویژه‌ای در اجزاء بالفعل یا بالقوه‌ی خود (اجزاء بالقوه در عناصر بسیط و اجزاء بالفعل در مرکباتی که از عناصر بسیط تشکیل شده اند) همراه است و خصوصیات وجودی بالفعل و بالقوه‌ی خود را (فعلیت‌ها و قابلیت‌ها) در ارتباط با سازمان و نظمی که در ماده‌ی خود ایجاد کرده ، دارد نه منعزل از ماده و

اجزاء. یعنی هر چند ویژگی‌های وجودی شیء به صورت او باز می‌گردد اما صورت، آن ویژگی‌ها را از جهت ربط و نسبتی که میان اجزاء خود برقرار کرده، داراست.

۵) صور نوعی به علت فعلیت‌های مخصوص خود، در تضاد با صور کمالی بعدی قرار دارند. از این رو بدون تحول و استحاله جوهر، برای صور بعدی آماده نمی‌گردند بلکه در حرکت و سیلان خود و در تحولی جوهرین، صورت نوعی بعدی را می‌پذیرند. بنابراین فاعل و سبب مباشر تحریک عناصر به سوی صورت نوعیه جدید، حرکت جوهری صورت نوعیه سابق است و فعلیت یافتن قابلیت‌های اشیاء، جز به حرکت جوهری شیء، ممکن نیست.

۶) هر شیء قابلیت‌های متعددی دارد، اینکه شیء، کدام یک از قابلیت‌های خود را به فعلیت رساند به شرایط اعدادی بیرونی بستگی دارد. یعنی هر شیء به حسب استعداد و قابلیت که دارد علت قابلی صورت نوین است اما قابلیت او در هر شرایطی به فعلیت نمی‌رسد و آن شیء در هر شرایطی پذیرنده ی صورت جدید نمی‌باشد بلکه می‌بایست در شرایط ویژه‌ای قرار گیرد و کیفیات خاصی را واجد شود تا بتواند پذیرای صورت نوین باشد. دانه‌ی گندم می‌تواند در خاک تجزیه شده و به خاک مبدل شود؛ می‌تواند در فرایندی دیگر، بخشی از اجزای یک حیوان را تشکیل دهد و می‌تواند به خوشه‌ی گندم تبدیل گردد اما هر کدام از این فعلیت‌ها در شرایط ویژه ای حاصل می‌شوند نه در هر شرایطی. حرکت جوهری شیء تحت شرایط ویژه‌ی اعدادی در جهت خاصی قرار می‌گیرد. دانه‌ی گندم بسته به این که زمینه‌ی فعلیت کدام یک از قابلیت‌های او فراهم گردد و حرکت جوهری او در کدام جهت قرار گیرد، مسیر تحصیل صورت بعدی را می‌پیماید.

۷) شرایط فعلیت ساز، شرایط ویژه‌ای هستند که قابلیت شیء، تحت آن شرایط، بالفعل می‌گردد؛ تأثیر این شرایط برای به فعلیت رسیدن قابلیت یک شیء، تأثیری تصادفی نیست بلکه هر گاه همه‌ی این شرایط برای همان قابلیت فراهم آید قابلیت مزبور فعلیت می‌یابد.

با عنایت به نکات فوق، به مسأله‌ی تبیین حدوث فعلیت‌ها و صور جدید بازمی‌گردیم و نتایجی را مطرح می‌سازیم.

اولاً : بر اساس نکات اول تا چهارم ، اشیاء قابلیت‌هایی را به مثابه‌ی خصوصیات وجودی بالقوه‌ی خود دارند و این ویژگی‌های وجودی شیء به صورت او باز می‌گردد اما صورت ، آن ویژگی‌ها را از جهت ربط و نسبتی که میان اجزاء خود برقرار کرده ، داراست نه منعزل از آن‌ها ؛ پس به نوعی ، ماده و اجزاء شیء ، منشأ قابلیت شیء برای تحصیل صور بعدی محسوب می‌شوند؛ از این رو می‌توان گفت چرایی قابلیت هر شیء به حسب کمالات صور و سازمانی که میان اجزاء او حاصل آمده تبیین می‌گردد و می‌توان با بررسی سازمان درونی شیء ، قابلیت آن را به دست آورد.

ثانیاً : بر اساس نکته پنجم ، صورت نوعیه‌ی بالفعل و سازمانی که میان اجزاء وجود دارد ، نسبت به فعلیت جدید تنها استعداد قریب داشته و قابل صورت جدیداند اما ممکن نیست بدون تحول صورت جوهری ، فعلیت جدید حاصل آید و تمام تغییرات طبیعی ، به تحرک درونی جوهر است در نتیجه ، طبیعی است که در تبیین این تغییرات و تبدیلات ، به حرکت جوهری صورت توجه شود و تبدلات جوهری به حسب حرکت جوهری تبیین گردند. اما چون جوهر شی قابل مشاهده نمی‌باشد ، برای به دست آوردن روند تغییرات جوهری به تغییرات عرضی او توجه می‌کنیم زیرا تغییرات عرضی ، بنا بر برهان اول ملاصدرا بر حرکت جوهری ، ناشی از حرکت جوهرند و بنا بر برهان دوم ، از لوازم و توابع تحرک جوهری هستند و بنا بر برهان سوم ، عین تحرک جوهر بوده و وجودی زائد بر آن ندارند.^۱ در نتیجه می‌توان حرکت جوهر را به وسیله‌ی حرکت أعراض تشخیص داد.

۱- توضیح اینکه: **برهان اول** ، بر رابطه علی حرکت جوهری صورت و حرکات عرضی تکیه دارد و بر اساس آن ، حرکات عرضی به منشئیت حرکت جوهری ، حادث می‌شوند. به عبارت دیگر حرکات عرضی، معلول حرکت جوهری بوده، هر مرحله از تغییر جوهری ، علت مرحله خاصی از حرکت عرضی است مثلاً حدوث شیرینی زردآلو در زمان خاص معلول حرکت جوهری اوست که مزه سبب را تدریجاً به تحرک خود از تردی و ترشی به شیرینی رسانده است. بنابراین تغییرات کیفی در مراحل مختلف خود، از تغییر صورت جوهر خود در آن مراحل حکایت می‌کند و در نتیجه برای بدست آوردن روند تغییر جوهری، میتوان به تغییرات عرضی که معلول او هستند، توجه نمود.

برهان دوم بر تبعیت عرض از جوهر و رابطه حال و محلی جوهر و عرض و یا تعلق بودن عرض تکیه دارد و بر اساس آن، عرض از توابع و لوازم جوهر بوده و در تمام احکام از جمله حرکت داشتن، تابع جوهر است و در هیچ حکمی امکان ندارد از جوهر استقلال داشته باشد. (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۵۲۳) در این صورت، تدرج عرض در امتداد زمان، تابعی از تدرج وجود جوهر است و این بدان معناست که هر مرحله از تغییر عرضی با مرحله خاص از حرکت جوهری معیت دارد. بنابراین می‌توان هر مرحله از تغییرات عرضی را قرینه‌ای از مرحله ویژه‌ای از حرکت جوهری که بر آن تکیه دارد، تلقی نمود و برای تشخیص روند حرکت جوهری ، به روند تغییرات عرضی ، به عنوان قرائن حرکت جوهری، توجه نمود.

ثالثاً: برای به دست آوردن روند تغییراتی که به حدوث صورت جدید منجر شده علاوه بر توجه به تغییرات عرضی شی، می‌توان به بررسی تغییرات ماده و اجزاء صورت سابق نیز توجه نمود. توضیح اینکه صورت با ماده و محل خود نسبت ویژه‌ای دارد به این معنی که حضور صورت، با نظم و چینشی ویژه در اجزاء همراه است و اجزاء تحت تدبیر صورت و در تسخیر آن هستند و در هماهنگی با آن عمل می‌کنند. از این رو تغییر صورت جوهری به تغییر ماده و چینش اجزاء او منجر می‌شود. اگر سیر تدریجی صورت سابق به پدید آمدن صورت جدید منجر می‌شود و اگر نظام اجزاء به تبعیت از صورت، تغییر می‌یابد پس برای تبیین شکل‌گیری صورت جدید و تعیین روندی که صورت سابق برای رسیدن به صورت نوین طی می‌کند می‌توانیم به بررسی روند تغییرات نظام اجزاء بپردازیم.

رابعاً: بر اساس نکته ی ششم و هفتم، شرایط اعدادی نیز در حصول فعلیت موثرند و تأثیر این شرایط برای به فعلیت رسیدن قابلیت یک شیء، تأثیری تصادفی نیست از این رو تعیین شرایط اعدادی که زمینه حدوث فعلیت جدید را فراهم آورده و متمم قابلیت قابل هستند، در تبیین حدوث فعلیت و صورت جدید ضروری است.

بیان تأثیر و نقش هر یک از قابلیت درونی و شرایط بیرونی در حصول فعلیت و صورت جدید و نیز روندی که طی حرکت جوهری پیموده می‌شود در قالب قانون علی، قانون ناظر بر علیت ناقصه را به دست می‌دهد که بر حسب آن، وقوع رخداد ضروری نیست اما بیان نقش و تأثیر همه این عوامل یعنی قابلیت و هم‌هی شرایط فعلیت ساز و همچنین روندی که پیموده می‌شود تا صورت جدید، حاصل شود، قانونی ناظر بر علیت تامه را به دست می‌دهد.

علوم طبیعی موجود، در تبیین پدیده‌ها به تغییرات کم و کیف اجزای تشکیل دهنده‌ی یک پدیده توجه می‌کند و مثلاً تغییراتی چون تبدیل آب به بخار را با تغییر فاصله پدیده‌ها و... تبیین می‌کند اما مبنای حرکت جوهری به لایه زیرین تغییرات توجه می‌دهد و بدین ترتیب مبنای

برهان سوم بر عینیت و شأنیّت عرض برای جوهر تاکید دارد؛ بر این اساس، اعراض، شؤونات وجود جوهرند و وجودی ورای وجود جوهر ندارند یعنی به عین وجود جوهر، موجودند. در این صورت حرکت و دگرگونی اعراض به حرکت وو دگرگونی وجودی است که به آن موجودند. طبق این بیان همهٔ حرکات و دگرگونی های عرضی، جلوه های حرکت جوهر هستند. (همان، صص ۵۲۳-۵۲۴)

تغییرات عرضی را نیز تبیین می‌کند. سپس با توجه به حرکت تبعی عوارض و اجزاء، روند حرکت جوهری نیز تبیین می‌گردد.

۳-۱-۲-۲-۲. تبیین کنش های انسانی

کنش انسانی فعلیتی است که با اراده و آگاهی انسان انجام پذیرد و می‌تواند فردی یا اجتماعی باشد. به جهت ارادی و آگاهانه بودن کنش انسانی، تبیین در این قلمرو، تفاوت‌هایی با تبیین موضوعات طبیعی خواهد داشت. برای به دست آوردن روش تبیین کنش های انسانی، توجه به دو مقدمه ضروری است:

مقدمه اول: به حسب امتیازی که انسان در سطح گرایش‌ها و آگاهی‌های خود دارد، نوع فعالیت‌های انسانی "تدبیری" است؛ تمایلات انسانی در مقایسه با حیوانات، منحصر در تمایل جلب غذا و آب، تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه از لحاظ تنوع و تکامل تمایلات، غنی‌تر بوده و دارای چندین تمایل عالی انسانی نظیر تمایلات زیبایی، اخلاقی، حقیقت‌جویی و ... است. علاوه بر تمایلات عالی انسانی، دارای قوه تعقل و شناخت عقلی یعنی درک معانی و حقایق کلی و همچنین سنجش و موازنه است. انسان فاعلی ارادی است و بر خلاف حیوانات، نه غریزه بلکه قوه تعقل و تفکر بر اراده‌ی او حاکم است. این ویژگی (حاکمیت عقل) این امکان را فراهم می‌آورد که انسان فعلیت‌های خود را از روی تدبیر انجام دهد و با توجه به مصالح و مفاسدی که از هر لحاظ در بر دارد به ترجیح جانب فعل یا ترک پرداخته و صفت "جواب" و "باید" را برای فعل یا ترک آن عمل اعتبار نماید و سپس مبادرت به فعل یا ترک نماید.^۱

بنابراین می‌توان کنش‌ها و فعالیت‌های انسانی را واجد ویژگی‌های زیر دانست:

اولاً: دارای هدف‌گزینشی است؛ به دلیل حاکمیت تعقل و آگاهی بر فعالیت‌های انسانی، انسان متناسب با ملکاتی که کسب کرده و در حکم صورت نوعیه او هستند^۲ یعنی به تناسب

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۱۸ - ۶۱۹.

۲- بر اساس حکمت صدرایی، انسان نوع متوسط است و با علم و عمل خود متحد شده و صورت نوعی خود را می‌سازد. علوم از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول و ملکات اخلاقی از باب اتحاد عمل و عامل و معمول. آیت الله جوادی آملی در جلد ۹، ص ۱۵۸ از ریح مختوم درباره نقش ملکات اخلاقی آورده اند: «ملکات از باب اتحاد عامل و معمول با جان انسان متحدند و انسان به تعبیر صدرالمتهلین، نوع متوسط است نه نوع اخیر. فضائل اخلاقی به ملکاتی بازگشت می‌کنند که با فطرت و جان

گرایش‌ها و همچنین بر اساس اطلاعات و آگاهی‌ها و سوابق ذهنی خود که با آن‌ها متحد شده ، اهدافی را در نظر می‌گیرد و برای نیل به آن اقدام به عمل می‌کند.

ثانیا : تدبیری و متناسب با اهدافی است که در نظر گرفته ؛ پس از آنکه انسان اهدافی را به حسب فواید و مضارشان برای مجموع تمایلاتش برگزید ، با توجه به موجبات و موانع نیل به آن ، شکلی از کنش و عمل را انتخاب می‌کند که به هدف از پیش تعیین شده نائل آید.

ثالثا : کنش‌های انسانی معنادار است؛ کنش‌های انسانی به دلیل اینکه آگاهانه انجام می‌شود و در آن ، هدف خاصی را دنبال می‌کند بامعنای خاصی همراه است و به همین دلیل کنش‌های انسانی بدون توجه به معنای آن‌ها قابل شناخت نیست.^۱

مقدمه دوم : علت غایی ، علت و سبب فاعل شدن فاعل است. اگر علت غایی نباشد ، ذات فاعل ، متصف به وصف فاعلیت نخواهد شد. به عبارت دیگر "علت غایی ، علت فاعلی فاعل است." به عبارت سوم "فاعل فاعلیت فاعل است."^۲

بنابر این دو مقدمه که اولاً : کنش‌های انسانی، ارادی و آگاهانه و در نتیجه غایت‌مند و معناداراند و ثانياً : علت غایی ، فاعل فاعلیت فاعل است ، به نظر می‌رسد تبیین به حسب "علت غایی" ، مناسب‌ترین شکل تبیین در این قلمرو باشد.

تبیین در سطح کنش‌های انسانی (فردی یا اجتماعی) متضمن درک نیت ، انگیزه‌ها ، اهداف و معانی خاصی است که مورد نظر کنش‌گر بوده و موجب جعل و اعتبار "باید" و وجوب صدور فعل شده است. در این تبیین ، انگیزه‌ها و دلایل عامل ، علت یک عمل در نظر گرفته می‌شود و کشف آن‌ها به روش تفهیمی صورت می‌گیرد . اساساً تبیین در این سطح در واقع " تبیین تفهیمی کنش " است.

همچنین این تبیین ، منافاتی با ارزیابی انتقادی ندارد و بلکه طالب آن است زیرا هرچند فعالیت‌های فاعل ، معطوف به کسب کمال و خیر است و هر حرکت و فعلی که انجام می‌دهد

انسان سازگارند و رذایل و شرور اخلاقی به ملکاتی باز می‌گردند که فطرت انسانی را در اسارت می‌گیرند. ملکات در حکم صورت نوعیه ای هستند که در آخرت ظهور می‌کنند.»

۳- حمید پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، ص ۲۰.

۱- عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۷، صص ۳۳۳ - ۳۷۹.

بدون هدف و غایت نیست و غایت هر کاری، خیر آن کار است؛ اما ممکن است غایت و خیری که در نظر گرفته شده، امری خیالی و یا وهمی بوده و با سعادت حقیقی انسان ناسازگار باشد.^۱ در این صورت تبیین کنش و عمل انسانی به حسب غایت متخیل یا موهوم عمل انجام می‌گیرد و کنش در قیاس با آن ضروری تلقی می‌شود اما به جهت ناسازگاری با ابعاد متعالی انسانی، قابل انتقاد خواهد بود.

۳-۲. علیت، تبیین و موضع انتقادی

گاه گفته می‌شود که به حکم اصل ضرورت علی، تمام افعال آدمی و پیامدهای آن تحت تأثیر علل قطعی و به حکم قوانین ضروری صورت می‌پذیرد و از این روی مجالی برای ارزیابی وضعیت موجود حیات انسانی و تصویر وضعیت مطلوب باقی نمی‌ماند و در نتیجه امکان انتقاد از وضع موجود، جهت حرکت به وضع مطلوب منتفی می‌گردد. چه اینکه افعال آدمی به حکم اصل ضرورت علی، تحت علل تخلف‌ناپذیر صورت می‌پذیرد و هیچ‌گونه امکان، اختیار و آزادی در بین نیست و هرچه هست، باید باشد و ضرورت دارد. اما با رفع تنافی اصل ضرورت علی با اختیار و آزادی انسان، این اشکال نیز زائل می‌شود. چنان‌که دانستیم افعال انسان به اختیار و اراده او ضرورت می‌یابد و آنگاه که گفته می‌شود افعال انسانی به حکم ضرورت بوده و برخی ضروری‌الوجود و برخی ضروری‌العدم است مراد آن نیست که افعال انسان به هیچ نحو متصف به امکان نمی‌شود بلکه مراد آن است که با فرض تحقق جمیع شرایط و اجزاء علل (علت تامه) یک فعل، آن فعل ضروری‌الوجود است و با فرض عدم اجتماع شرایط و مقدمات یک فعل، آن فعل ضروری‌العدم است و گرنه هر فعلی در ذات خود، "ممکن" است و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن برخی از شرایط و مقدمات وجودی‌اش (نه همه آنها) باز هم "ممکن" است؛ و تنها در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا می‌کند.^۲

با فراغت از این اشکال در ادامه می‌کوشیم این نکته را روشن سازیم که اساساً همین اصل ضرورت علی است که اختیار انسان را معنا می‌بخشد و در نتیجه با تکیه بر این دو اصل،

۲- عبدالله جوادی املی، ریحیق مختوم، ج ۹، ص ۲۴۷ و ص ۳۰۱ و ص ۳۷۰.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۱۵.

یعنی اصل ضرورت علی و اختیار و اراده انسان می‌توان از مسئولیت آدمی در برابر اعمالش سخن گفت و به ارزیابی آن‌ها پرداخت.

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، نفی علیت و فروعیت از جمله ضرورت علی، ملازم با پذیرش صدفه و اتفاق است و این بدان معناست که هیچ‌گونه نظم، قاعده و ترتیبی در کار جهان نباشد. زیرا اگر معلول مفروض ما از ناحیه‌ی علت خویش نیز تنها امکان وجود داشته باشد نه ضرورت، در این صورت در فرض تحقق علت نیز مرجّحی برای تحقق معلول وجود نخواهد داشت و معلول بعد از تحقق علت تامه نیز حالش همان حال قبل از تحقق علت است.

با حفظ این مقدمه اگر اصل ضرورت علی، افعال آدمی را شامل نشود و افعال او را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آن‌ها را با صدفه توجیه کنیم و در این صورت انسان در هر حالتی و تحت هر شرایطی می‌تواند انتظار وقوع هر فعل و حرکتی را از خود داشته باشد و نیز در هر حالت و تحت هر شرایطی نمی‌تواند از وقوع هیچ عملی از خود مطمئن باشد زیرا آنگاه که افعال، دارای علل تامه‌ای نباشد که نسبت آن افعال با آن علل تامه "ضرورت" بوده و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود و عدم آن علل تامه باشد، ناگزیر صدور افعال، تصادفی بوده، نمی‌توان هیچ فعلی را فعل انسان بخصوصی دانست. زیرا هیچ فعلی منشأ استناد ضروری نخواهد داشت. یعنی حتی اگر فعل را به فاعل نسبت دهیم؛ صدور آن فعل از فاعل به نحو تصادفی بوده نه ضروری و این به معنی عدم اختیار و عدم دخالت انسان در تحقق فعل می‌باشد.^۱

در این صورت نمی‌توان هیچ‌گونه تکلیف، قانون و مسئولیتی را برعهده انسان دانست زیرا مسئولیت و تکلیف فرع بر اختیار و دخالت انسان در حوادث و افعال است. نیز نمی‌توان انسان را در مقابل افعالی که روی داده تحسین، تقبیح یا تویخ نمود و مورد نقد و ارزیابی قرار داد. همچنین نمی‌توان شرایط عبور از وضع موجود به وضع مطلوب را ترسیم کرد زیرا میان هیچ شرایطی با هیچ نتیجه‌ای رابطه ضروری برقرار نیست تا تحت شرایط معینی وضع مطلوب حاصل آید بلکه در هر شرایطی هر نتیجه‌ای امکان دارد.

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۱۲-۶۱۳.

بنابراین نه تنها شمول اصل ضرورت علی با اختیار و نقش انسان و نیز امکان پرسش از حیات انسانی و ارزیابی آن منافات ندارد بلکه مؤید و بلکه مقوم آن‌ها است. پس از روشن شدن جایگاه اصل ضرورت علی در توجیه اراده، اختیار و نقش انسان در افعال و جایگاه اراده انسان در امکان نقد و ارزیابی انتقادی حیات انسانی، با بررسی مکانیسم عمل و اراده انسانی، معیاری برای ارزیابی افعال انسانی و تبیین انتقادی آن معرفی می‌کنیم. حیات انسانی در طول حیات جمادی، نباتی و حیوانی است و از این رو انسان واجد همه‌ی کمالات جمادات، نباتات و حیوانات است؛ در مقایسه با جمادات دارای حیات است؛ در مقایسه با نباتات دارای اراده و گزینش است؛ و در مقایسه با حیوانات از آگاهی‌های عقلی یعنی معانی و حقایق کلی بهره‌مند می‌باشد. وجود این سطح از آگاهی، ظرفیت اردهی آدمی را از محدوده‌ی اراده‌ی حیوانی فراتر می‌برد.^۱

حیوانات هر چند در فعالیت‌های خود دارای آگاهی و اراده‌اند اما این آگاهی و اراده‌ی آن‌ها غریزی است یعنی حیوان پس از درک تمایلات غریزی، هرآنچه با غرایز و تمایلات حیوانی موافق باشد، اراده خواهد کرد. به تناسب این سطح از آگاهی و اراده، نوع فعالیت‌های حیوان "التذادی" است. اما انسان اولاً: از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات، غنی‌تر بوده و منحصر در تمایل جلب غذا و آب، تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه دارای چندین تمایل عالی انسانی است نظیر تمایلات زیبایی، اخلاقی، حقیقت‌جویی، کمال‌طلبی و ... ثانیاً دارای قوه تعقل و نیروی شناخت و سنجش و موازنه است.

بنابراین تفاوت کیفیت اراده‌ی انسان با حیوان در این است که علاوه بر تنوع و تکامل غرایز در انسان و اشتغال بر تمایلات عالیه، تنها محرکات غریزی، انسان را به طرف عمل برنمی‌انگیزد بلکه قوه تعقل و تفکر بر اراده او حاکم است؛ مجموعه این گرایش‌ها و بینش‌های حاصل از قوه تعقل در کیفیت اراده انسانی مؤثر است. حاکمیت عقل این امکان را فراهم می‌آورد که انسان فعالیت‌های خود را از روی تدبیر و با عنایت به مصالح و مفاسدی که از هر لحاظ در بر دارد،

۱- حمید پارسانیا، جهان‌های اجتماعی، صص ۱۱۱ - ۱۱۴

انجام داده و با توجه به فواید و مضار هر عمل به ترجیح جانب فعل یا ترک پردازد. از همین رو نوع فعالیت‌های انسانی "علمی و تدبیری" است.^۱

انسان به حسب بهره‌مندی از تفکر و تعقل، با تکیه بر نیروی عقل به بازشناسی اهداف متعالی انسانی و متناسب با گرایش‌های عقلانی پرداخته، موجبات و موانع رسیدن به آن‌ها را در نظر می‌گیرد و براساس نتایج و پیامدهای ممکن هر عمل در نیل به آن اهداف و مصالح و مفاسدی که برای انواع مختلف تمایلاتش دارد به ارزیابی آن می‌پردازد و پس از سنجش، موازنه و ارزیابی، جانب فعل یا ترک را ترجیح می‌دهد.

انسان پس از توجه حضوری به مایلات و گرایش‌های روحی، ارضاء گرایش‌ها را غایت خود قرار می‌دهد و به منظور ارضاء آن‌ها، به جستجوی عملی می‌پردازد که در این جهت نافع باشد؛ بدین صورت که تصور فعل خاص و غایت و نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌گردد (مثلاً لذت، فائده، خیر یا کمالی که در جهت ارضاء گرایش‌ها دارد) و همچنین تصدیق مطلوبیت نتیجه، شوق او به نتیجه و فعل را برمی‌انگیزد، شوق به نتیجه و فعل و تأکد آن، سرانجام سبب اراده‌ی انجام کار می‌گردد.

گرایش‌هایی که ارضاء آن‌ها، غایت قرار می‌گیرد به حسب تناسب یا عدم تناسب با حقیقت انسان و ساحت‌های متعالی و معنوی انسان همچنین تاثیر مثبت یا منفی که در سعادت و کمال حقیقی انسان دارند، منشأ تقسیم غایات به عقلانی و غیر عقلانی می‌گردد. عمل انسانی همواره غایت‌مند است و غایت به لحاظ فایده‌ای که در جهت مبدأ گرایشی (و لو ناسازگار با حقیقت انسان) دارد خیر است اما این به معنای خیر بودن غایت به لحاظ حقیقت انسانی و در نتیجه عقلانی بودن آن نیست، چه بسا غایت عملی با سعادت حقیقی انسان ناسازگار باشد؛ در این صورت تبیین کنش و عمل انسانی به حسب غایت (ولو غیر عقلانی) عمل انجام می‌گیرد و کنش در قیاس با آن ضروری تلقی می‌شود اما به جهت ناسازگاری با ابعاد متعالی انسانی، قابل انتقاد خواهد بود.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۶۱۷ - ۶۲۱.

بدین ترتیب روشن شد آنچه منطقا امکان انتقاد از وضع موجود حیات انسانی را فراهم می‌آورد ویژگی فعالیت‌های انسانی یعنی ارادی بودن آن است و آنچه ارادی بودن فعالیت‌های انسانی را توجیه می‌کند نه نفی ضرورت علی بلکه پذیرش اصل ضرورت علی در افعال انسانی است. همچنین کوشیدیم با تأمل در کیفیت صدور افعال انسان به معیاری برای ارزیابی حیات انسانی دست یابیم.

۳-۳-۳. تبیین و صدق

صدق و کذب، وصف قضیه و گزاره است؛ و بر اساس نظریه مطابقت که مبنای معرفت‌شناختی مکاتب فلسفی اسلامی از جمله حکمت متعالیه است، صدق، مطابقت گزاره با واقع و کذب عدم مطابقت با واقع است. این دیدگاه بر چند اصل بدیهی استوار است و مبتنی بر این اصول نظریه‌های واقع‌گرایانه شناخته می‌شود:^۱

۱- واقعیتی مستقل از ما و ذهن‌مان وجود دارد.

۲- شناخت واقعیت، ممکن است و می‌توان واقعیت را آن چنان که هست شناخت^۲ و بدان معرفت یافت. یعنی «همه‌ی معلومات بشر - علی‌رغم ادعای ایدئالیست‌ها - صد در صد خطا و موهوم نیست»^۳

۳- معرفت حصولی ما از واقعیت خطاپذیر است. «این مطلب نیز مسلم است که بشر گاهی در کوشش‌های علمی و استدلالی خود، خطا می‌کند و به غلط می‌افتد»^۴

با حفظ این مقدمات مسئله‌ای که مطرح است این است که "چگونه می‌توان معرفت گزاره‌ای صادق را از معرفت گزاره‌ای کاذب تمیز داد؟"

از دیدگاه حکمت اسلامی از جمله حکمت متعالیه برای احراز صدق و مطابقت گزاره‌های دانش‌های بشری، گزاره‌های نظری از طریق استدلال قیاسی - برهانی به بدیهیات ارجاع داده

۱- محمد حسین زاده، ص ۱۰۱؛ حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۷۲.

۱- مراد این نیست که انسان به همه حقایق دست می‌یابد و هیچ مجهولی در برابر او باقی نخواهد ماند. مراد این است که امکان دستیابی به شناخت مطابق با واقع وجود دارد هر چند انسان در این مسیر از خطا مبرا نیست. امکان خطا در دست یابی به واقع، برابر با عدم دست یابی به واقع به صورت کلی نیست.

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۶۰.

۳- همان، ص ۱۶۱.

می‌شود. در صورتی یک گزاره‌ی نظری برای ما به صورت یقینی محرز می‌شود که بتوان آن را به بدیهیات ارجاع داد. به عبارت دیگر، روش علوم در این دیدگاه "روش قیاسی - برهانی" است؛ با این تفاوت که هر علم به تناسب موضوع بررسی خود، به صورت طبیعی از مقدمات ویژه‌ای در برهان استفاده می‌کند.

قیاسی - برهانی بودن روش علوم اشاره به این دارد که استدلال‌های علوم، اولاً به لحاظ صورت، قیاساتی هستند که به صورت یقینی منتج باشند نه استقرایی یا تمثیلی یا صوری از قیاس که منتج نباشد و به لحاظ ماده از انواع گزاره‌های یقینی بهره می‌برند. بدین ترتیب برهان از استدلال‌های خطایی، شعری، جدلی و مغالطی متمایز می‌شود.

در تبیین‌هایی که عقلی محض هستند احراز صدق چندان مشکل نیست؛ در این گونه تبیین‌ها اگر استدلال به لحاظ صورت یقینی بوده و از مقدماتی بهره میبرد که بتوان آن‌ها را به اولیات، فطریات و وجدانیات باز گرداند صادق خواهد بود. زیرا در یقینی بودن این گزاره‌ها اختلافی وجود ندارد اما علمی که در مسائل خود از قیاس برهانی - تجربی استفاده می‌کنند و با گزاره‌های تجربی سر و کار دارند، احراز صدق آن‌ها متوقف بر این است که یقینی بودن گزاره‌های تجربی و منطقی بودن تعمیم‌های آن‌ها اثبات گردد.

۳-۳-۱. چند احتمال درباره کبرای قیاس در تجربیات و ارزیابی آن‌ها

چنان‌که گفتیم تجربیات، گزاره‌های کلی هستند که پس از مشاهدات حسی و ضمیمه کردن یک کبرای عقلی، قیاسی خفی تشکیل داده، به گزاره کلی می‌رسیم. از این رو یقینی بودن کلیت تجربیات، در گرو تمام بودن این قیاس و یقینی بودن کبرای مورد استفاده در آن است اما درباره این که کبرای عقلی مورد استفاده در قیاس چیست احتمالاتی وجود دارد.

احتمال اول: شهید مطهری با تصریح به ابتناء گزاره‌ها و تصدیقات تجربی بر یک سلسله اصول غیرتجربی معتقدند «اگر آن تصدیقات غیر تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه به تصدیقی نائل شود»^۱ از دیدگاه ایشان عمده اصول عقلانی که احکام تجربی به آن‌ها اتکا دارند دو اصل است:

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۶۰.

۱- اصل امتناع صدفه و اینکه هیچ حادثه‌ای بدون علت ، وقوع نمی‌یابد. این اصل بدیهی بوده مستقل از تجربه است.

۲- اصل سنخیتِ علت و معلول و اینکه از هر علت معین ، معلول معینی صادر می‌شود و بین علت و معلول پیوند و رابطه ویژه‌ای وجود دارد. این اصل نیز مستقل از تجربه است. ذهن پس از پذیرش این دو اصل می‌تواند از تجربیات خود نتیجه کلی بگیرد. تجربه میکوشد رابطه بین دو حادثه‌ی جزئی را در یابد و علت یک حادثه را برای حادثه دیگر به دست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه ، محال است و حادثه بدون علت نیست قهراً اذعان می‌کند که حادثه‌ی مورد نظر ، بلاعلت نمی‌باشد. آنگاه با روش‌های مخصوص آزمایشی ، علت واقعی حادثه را به دست می‌آورد. صحت هر آزمایش ، متوقف بر رعایت آن روش‌هاست اما صحت خود روش‌ها با تجربه قابل اثبات نیست.

پس از آنکه علت یک حادثه را برای حادثه دیگر در موارد جزئی به دست آورد به حکم اصل سنخیت و اینکه علت معین همواره معلول معین را ایجاد می‌کند ، آن حکم جزئی را تعمیم داده و قانون کلی می‌سازد. اگر این قیاس را مفروض و مسلم نگیریم ، مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمی‌دهد و اساساً سه خصلت " کلیت، دوام و ضرورت " هیچ‌کدام نمی‌تواند مولود تجربه باشد.

شاهد مطهری درنهایت ، گزاره‌های تجربی را غیریقینی ارزیابی می‌کنند زیرا اینکه تجربه و آزمایش ، علت واقعی یک حادثه را در میان انبوه اموری که احتمال می‌رود هر یک از آنها علت حادثه باشند (و ممکن است از نظر آزمایش‌گر دور مانده باشد) بتواند تشخیص دهد محل تأمل است و جنبه غیریقینی قضایای تجربی از همین نکته سرچشمه می‌گیرد.^۱

احتمال دوم : گاه برای تعمیم مشاهدات جزئی حتی بر فرض عدم کشف علت در موارد جزئی ، به اصل "یکنواختی طبیعت" تمسک می‌شود.^۲ تمسک به این اصل مبتنی بر این فرض است که بر خلاف اصل سنخیت که ناظر بر موادری است که میان دو شیء رابطه علی باشد ، این

۱- همان، صص ۳۳۶-۳۳۸ و صص ۳۳۳-۳۳۴.

۲- عسگری سلیمانی امیری، منطق و شناخت‌شناسی، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵.

اصل نسبت به هر حکمی صادق است و آنرا تعمیم می‌دهد. اگر این اصل یقینی باشد، می‌توان با مشاهده تقارن و تعاقب دو پدیده در چند مورد، و ضمیمه کردن این قاعده، تقارن و تعاقب آن دو پدیده را به موارد مشاهده نشده نیز تعمیم داد.

مثلاً با مشاهده انبساط فلزات پس از حرارت دادن آن‌ها، چنین قیاسی تشکیل می‌شود: ۱- در موارد فراوانی فلزات پس از حرارت منبسط شدند؛ ۲- اموری که طبیعت واحد دارند همواره به یک نحو عمل می‌کنند. (طبیعت جریان یکنواختی را طی می‌کند)؛ نتیجه: پس سایر فلزات نیز در سایر موارد پس از حرارت منبسط می‌شوند.

آنچه درباره این تعمیم می‌توان گفت این است که اولاً: ما با این تعمیم به رابطه‌ی علی میان دو پدیده‌ی متقارن یا متعاقب پی‌نمی‌بریم بلکه بر پایه‌ی این استدلال، همان تقارن یا تعاقب است که به سایر موارد نیز تعمیم داده می‌شود. ثانیاً: در این تعمیم، عمومیت اصل یکنواختی نسبت به هر حکمی، پیش فرض گرفته شده است؛ بنابراین اگر اصل یکنواختی طبیعت به مثابه یک اصل مستقل و عام، اثبات شود این تعمیم صحیح خواهد بود اما اثبات آن با این عمومیت و مستقل از اصل علیت، محل نظر است. این اصل نیز بر اصل علیت و سنخیت ابتناء دارد و در نتیجه مدلولی فراتر از آن نخواهد داشت.

احتمال سوم: برخی دیگر با اذعان به اینکه حس جز به تقارن یا تعاقب دو پدیده در موارد مشاهده شده، راه نمی‌برد، می‌کوشند با ضمیمه کردن این کبرای کلی که "امر دائمی یا اکثری اتفاقی نیست یا قسر دائمی و اکثری محال است" تقارن و تعاقب را حاکی از رابطه‌ی علی میان آن دو پدیده دانسته و بدین ترتیب رابطه‌ی علیت میان آن‌ها را کشف نمایند.

اما مشکل آن است که اولاً: خود این کبرای کلی یقینی یا بدیهی نمی‌باشد و ثانیاً: بر فرض که یقینی باشد، بررسی اکثر موارد ممکن نیست و چگونه می‌توان موارد محدود تجربه شده را در مفاد این مقدمه گنجانده و آن را مصداق این حکم کلی قرار داد؟^۱

۱- همان، ص ۱۵۴.

۳-۳-۲. امکان تصحیح تعمیمات تجربی نسبت به آثار بالطبع شیء

نوشتار حاضر بر آن است که می‌توان با توجه به مبانی حکمت متعالیه وجه صحیحی برای تعمیمهای تجربی نسبت به آثار بالطبع شیء در نظر گرفت و آن اینکه "ویژگی های طبیعی و آثار و عوارضی که بالطبع عارض شیء می‌شود، کمال ثانی شیء بوده و معلول صورت مقوم ماده هستند" و از منظر حکمت متعالیه، صورنوعیه اشیاء با اشراف و حضور خود و با نظم و سازمانی که میان اجزاء تشکیل دهنده خود ایجاد می‌کند آثار و احکامی را شکل می‌دهند.

با عنایت به این مقدمه، مشاهده یک اثر طبیعی از یک شیء، مشاهده معلولی از معلولات صورت نوعیه شیء است؛ یعنی با مشاهده اثر شیء، علت وقوع آن را با عنایت به کبرای عقلی فوق، کشف می‌کنیم و آن را به صورت نوعیه شیء نسبت می‌دهیم سپس با ضمیمه کرده اصل سنخیت، خواهیم گفت سایر اشیائی که دارای این صورت نوعیه هستند نیز چنین عمل خواهند کرد و همین اثر را خواهند داشت.

مثلاً با مشاهده انبساط فلزات در مجاورت حرارت، اولاً با توجه به این اصل که آثار شیء معلول صورت نوعیه او هستند، این اثر (انبساط) را به صورت نوعیه فلزات نسبت می‌دهیم سپس با ضمیمه کردن اصل سنخیت این اثر را به سایر افراد این صورت نوعیه نیز تعمیم می‌دهیم و می‌گوئیم سایر فلزات نیز در شرایط مناسب، منبسط خواهند شد. البته چنان‌که در جای خود توضیح داده شد تبیین به همین جا ختم نمی‌گردد بلکه چون صورنوعیه‌ی اشیاء با اشراف و حضور خود و با نظم و سازمانی که میان اجزاء تشکیل دهنده خود ایجاد می‌کند آثار و احکامی را شکل می‌دهند، ضروری است مکانیسمی را که صورت نوعیه بر حسب آن عمل کرده و آثار خود را بر جای می‌گذارد، تبیین نماییم. این تبیین نیز تجربی است و تعمیم در این قسمت نیز به صورت فوق انجام می‌گیرد. زیرا مکانیسمی که به ظهور آثار منجر می‌شود نیز به فاعلیت صورت نوعیه است.

۳-۳-۳. بررسی امکان تصحیح تعمیمات تجربی نسبت به علّیت شرایط اعدادی

البته بر این اساس صرفاً علّیت و نقش و تأثیر خود شیء، تعمیم می‌یابد؛ اما نسبت به شرایط اعدادی و سایر اجزایی علّت تامه‌ی تحقق یک پدیده، تعمیمی صورت نمی‌گیرد. تعمیم

نسبت به شرایط اعدادی که از اجزای دیگزر علت تامه‌اند، از دو جهت مورد تردید واقع شده است:

۱- تردید در توانایی حس و تجربه در شناخت رابطه‌ی علی میان اشیاء؛

۲- تشکیک در امکان تعمیم و ارائه‌ی قانون کلی از طریق مشاهدت جزئی.

بنابراین برای بررسی امکان تعمیمات تجربی نسبت به شرایط اعدادی در دو مقام بحث خواهیم کرد.

۳-۳-۱. تردید در توانایی حس و تجربه در شناخت رابطه‌ی علی

توانایی حس و تجربه در شناخت علیت، از دو جهت مورد تردید واقع شده است که هر یک از آن‌ها را به صورت جداگانه مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱- تردید در اصل شناخت علت توسط حس و تجربه؛

۲- تردید در شناخت علت تامه بوسیله‌ی حس و تجربه؛

۳-۳-۱-۱. تردید در اصل شناخت علت توسط حس و تجربه

از این جهت گفته می‌شود حس و تجربه جز تقارن و تعاقب دو پدیده را نمی‌یابد و تقارن نه لازم اعم علیت است و نه لازم اخص آن. در این باره باید گفت هر چند حس به تنهایی جز دو شیء (آن هم مجموعه‌های از عوارض اشیاء) و تقارن آن‌ها را نمی‌بیند اما به نظر می‌رسد مشاهده حسی، امری صرفاً متکی به حس نیست و در مشاهده‌ی حسی سایر قوای مدرکه نیز دخالت دارند و بدین لحاظ ما در مشاهده‌ی حسی، صرفاً تقارن و تعاقب را نمی‌بینیم بلکه فراتر از آن، توقف و وابستگی وجودی یک شیء بر شیء دیگر را می‌یابیم؛ مشاهده‌ی سوختن دست در اثر برخورد با آتش، مشاهده‌ی تعاقب سوختن بر آتش نیست بلکه مشاهده‌ی حضوری تأثر از آتش یا مشاهده‌ی تأثیر آتش بر دست است. یا در آتش گرفتن پنبه، مشاهده‌ی شعله‌ور شدن پنبه در برخورد با آتش، صرفاً مشاهده‌ی تعاقب شعله‌ور شدن پنبه بر آتش نیست بلکه مشاهده‌ی تأثیر آتش در شعله‌ور شدن پنبه است یعنی فقط مشاهده نمی‌شود که پنبه بعد از برخورد با آتش، شعله‌ور شد بلکه مشاهده می‌شود که شعله‌ور شدن پنبه متوقف بر برخورد با آتش و تأثیر اوست.

بنابراین ما در آزمایشات تجربی، وابستگی دو پدیده را، مشاهده می‌کنیم اما حس در این مشاهده و نتیجه‌گیری تنها نیست و در مشاهدات حسی تنها بر حس تکیه نکرده‌ایم بلکه به بیان شهید مطهری «چون از راه دیگری تصویری از علت و معلول داریم و [نیز اصل علت را بداهتاً تصدیق کرده] اذعان داریم که هر چیزی که نبود و بود شد، علت و مؤثر وجودی می‌خواهد با کمک احساس و تجربه می‌توانیم علت‌های خاص برای معلول‌های خاص و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم.»^۱

آری، مشاهده‌ی حسی صرف و عاری از نظریه نمیتواند جز تقارن و تعاقب را بیابد اما آیا مشاهده‌ی عاری از نظریه ممکن است تا مبتنی بر آن، مشاهده‌ی صرف تقارن و تعاقب را نتیجه گرفت؟!

در محیط آزمایش‌گاهی نیز اثبات رابطه‌ی علی میان دو پدیده (در اینجا شرایط و رخداد معین) بوسیله‌ی کنترل شرایط تحقق یک پدیده و ملاحظه‌ی دگرگونی آن پدیده با تغییرات عوامل و شرایط مضبوط، صورت می‌گیرد. اگر شرایط تحقق یک پدیده، کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدام یک از عوامل و شرایط مضبوط، پدیده‌ی مزبور، دگرگون شده و موجود یا معدوم می‌گردد، عوامل و شرایطی که وجود پدیده به وجود آن‌ها بستگی دارد، شرط پیدایش آن پدیده معرفی می‌شود. توقف و وابستگی وجودی یک پدیده به یک دسته عوامل و شرایط، معلولیت پدیده‌ی مزبور از آن عوامل را نشان می‌دهد؛ به همین علت، مشاهده‌ی توقف یک پدیده بر یک دسته عوامل و شرایط، مشاهده‌ی معلولیت آن‌ها از آن عوامل و علت آن عوامل و شرایط در آن پدیده است و اگر شرایط دقیقاً کنترل شده باشد، انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می‌کند ولی چون کنترل دقیق شرایط، کار آسانی نیست غالباً برای حصول اطمینان، از تکرار مشاهده استفاده می‌شود.^۲

۳-۳-۱-۲. تردید در شناخت علت تامه بوسیله‌ی حس و تجربه

بر فرض پذیرش توان مشاهده‌ی حسی در شناخت روابط علی، آیا می‌توان با مشاهدات حسی به هم‌هی علل مؤثر در پیدایش یک پدیده دست یافت؟ به نظر می‌رسد علت تامه فراتر از

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۰۲.

۱- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۵۱ - ۵۲.

دسترس حس و تجربه قرار دارد زیرا اثبات اینکه علت موثر در پیدایش یک پدیده، همان عوامل شناخته شده در مشاهدات حسی (مثلاً شرایط آزمایشگاهی) است و هیچ عامل ناشناخته‌ی محسوس یا نامحسوس دیگری وجود ندارد که در پیدایش پدیده‌ی مزبور دخالت داشته باشد، توسط حس به تنهایی محال و با تکیه بر براهین عقلی بسیار دشوار است. زیرا حتی اگر بتوان همه‌ی عوامل و شرایط مادی مؤثر در پیدایش یک پدیده‌ی مادی را شناخت، لازمه‌ی آن، نفی تأثیر فاعل ماوراءطبیعی نیست و اجرای آزمایش در مورد چنین عواملی امکان‌پذیر نیست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلی خالص می‌توان اثبات نمود.^۱ به هر حال اگر علوم تجربی با استفاده از حس و تجربه و کمک براهین عقلی به درستی و با دقت، علت تامه‌ی یک پدیده را به دست آورد و آن را نسبت به پدیده‌های مشابه نیز تعمیم داده و علت تامه‌ی آن پدیده را به صورت کامل و به همه اجزاء و شرایط، در قانون علی انعکاس دهد به یک قانون علی ناظر بر علت تامه‌ی یک پدیده دست یافته و بر مبنای آن، رخداد مورد نظر در همه زمان‌ها و مکان‌ها تبیین شده است زیرا علت تامه چنان‌که در شرایط آزمایشگاهی، معلول ویژه‌ای را ضرورت داده و ایجاد کرده است همین‌طور هرگاه در شرایط باز خارجی نیز تحقق یابد، همان معلول را ایجاد می‌کند.

۳-۳-۲. تشکیک در امکان تعمیم و ارائه‌ی قانون کلی از طریق مشاهدات حسی جزئی

به هر حال اگر بپذیریم که علیت به معنای توقف وقوع یک رخداد به یک یا چند شرط، به وسیله‌ی مشاهدات حسی و آزمایشگاهی، قابل شناخت است در این صورت می‌توان همین نقش و تأثیر را برای اعداد یک رویداد، تعمیم داد. مثلاً اگر بپذیریم که علیت حرارت برای انبساط را (به عنوان شرط بیرونی و اعدادی انبساط) می‌توان با آزمایش‌های تجربی، دریافت آن‌گاه می‌توانیم همین نقش را به سایر افراد حرارت نیز تعمیم دهیم. روشن است که این تعمیم، بدون ضمیمه کردن اصل سنخیت، ممکن نیست. همچنین باید توجه داشت که مشاهده‌ی حسی به هر میزان بتواند علت یک رویداد را در یابد (علیت تامه یا علیت ناقصه)، به همان میزان می‌توان آن علت را تعمیم داد بر این اساس اگر به وسیله مشاهده‌ی حسی، علت تامه‌ی یک رویداد

کشف گردد همین علت تامه تعمیم داده می‌شود و اگر صرفاً علل ناقصه‌ی یک رویداد کشف گردد و یا از اساس، توانایی مشاهدات حسی در شناخت علت تامه را نپذیریم صرفاً علت ناقصه‌ی رویداد قابل تعمیم خواهد بود.

حاصل آنکه قدر متیقن از قانون کلی یقینی، قانون علی ناظر بر علت شی در آثار و کمالات ثانیه‌ی خود و همچنین علت او در صور طولی و عرضی خود است؛ یعنی علت قابل برای فعلیت‌های آینده، به صورت یقینی قابل تعمیم است. اما دست یافتن به قانون علی ناظر بر علل بیرونی و شرایط اعدادی و نیز قانون علی ناظر بر علت تامه، مبتنی بر پذیرش توانایی مشاهدات تجربی در دست یافتن به روابط علی است.

بر اساس پذیرش توانایی تجربه در دست یابی به علت تامه، اگر علوم تجربی با استفاده از حس و تجربه و کمک براهین عقلی به درستی و با دقت، علت تامه‌ی یک پدیده را به دست آورد و آن را نسبت به پدیده‌های مشابه نیز تعمیم داده و علت تامه‌ی آن پدیده را به صورت کامل و با همه اجزاء و شرایط، در قانون علی انعکاس دهد به یک قانون علی ناظر بر علت تامه‌ی یک پدیده دست یافته و بر مبنای آن، رخداد مورد نظر در همه زمان‌ها و مکان‌ها تبیین شده است زیرا علت تامه چنان‌که در شرایط آزمایش‌گاهی، معلول ویژه‌ای را ضرورت داده و ایجاد کرده است همین‌طور هرگاه در شرایط باز خارجی نیز تحقق یابد، همان معلول را ضرورت داده ایجاد خواهد کرد.

البته این بدان معنا نیست که همه‌ی قوانین علمی موجود، قوانین علی ناظر بر علت تامه‌اند بلکه بسیاری از قوانین، از قبیل قوانین علی ناظر بر علت ناقصه هستند. همچنین اگر دست‌یابی به قوانین جهان شمول علی ناظر بر علت تامه را نپذیریم، تمام قوانین علمی در حکم قوانین ناظر بر علت ناقصه خواهد بود در این صورت، قوانین علی در علوم، بیان‌گر علل شناخته شده‌ی یک شیء هستند و مشاهده‌ی مواردی که علی رغم تحقق علت، معلول تحقق نیافته، نقض قانون علی نمی‌باشد بلکه تکمیل و تدقیق آن است به همین جهت دانشمندان با مشاهده‌ی موارد اینچنینی (موارد ظاهراً نقضی) به رد قانون علمی نمی‌پردازند بلکه با بررسی دوباره‌ی آن می‌کوشند تا عامل وجودی یا عدمی ناشناخته‌ی دیگری را که در تحقق آن شیء، دخالت دارد، کشف کرده و آن را

در قانون علی خود در نظر گیرند. با تصور صحیح، دقیق و کامل علت در قانون علی خواهیم دید آنچه مورد نقض پنداشته می‌شود در حقیقت نقض قانون مورد نظر نیست بلکه عاملی است که سبب می‌شود به بررسی دقیق‌تر همان مشاهدات اولیه‌ی خود (که منبع اولی او برای بیان قانون علی بوده است) پرداخته، تفسیر صحیحی از آن مشاهده ارائه دهد و بدین ترتیب بر غنای قانون علی خود بیافزاید. شاید بتوان این وضعیت را میدان وسیعی از آزمایش تلقی نمود که دانشمند آنرا نه در یک زمان و یک مکان به نام آزمایش‌گاه بلکه در گستره‌ی زمان‌ها و مکان‌های مختلف انجام می‌دهد و نتیجه‌ی آن را به صورت قانون منعکس می‌سازد. گاه دانشمندان در یک دوره‌ی مثلاً یک ساله، آزمایش‌های متعددی را انجام می‌دهد و در طول این مدت با مشاهدات متعدد، زوایای پنهان قانون علی خود را کشف می‌کند و در نهایت نتیجه‌ی نهایی خود را به صورت یک قانون علی بیان می‌کند. اگر این قانون نهایی که در طول یک سال، زوایای پنهان آن مشخص شده، قانون بودن خود را حفظ می‌کند، پس نقض و ابرام‌های یک قانون در طول دوره‌ی طولانی‌تر و مشخص شدن ابعاد مختلف آن در این مدت طولانی هم مخل قانون بودن آن نیست؛ تنها تفاوت این حالت با آزمایش یک ساله، طولانی‌تر بودن فرایند آزمایش آن است.

بر اساس مطالبی که بیان شد خلاصه‌ی آنچه که می‌توان در نسبت تبیین و صدق گفت این است که تبیین برهانی در مواردی که از اولیات، فطریات و وجدانیات بهره می‌برد، کاملاً مفید یقین منطقی است. کلیت تجربیات نیز اگر از مسیری که در این نوشتار طی شد تأمین گردد و مسیر طی شده، کامل باشد، تجربیات نیز مفید یقین خواهند بود؛ اما اگر کلیت و یقینی بودن گزاره‌های تجربی را از این مسیر نیز نتوان پذیرفت، چنان‌که گفتیم تحصیل یقین ممکن نخواهد بود. البته در این صورت کمبود یقین در این قلمرو موجب نمی‌گردد از کاربرد آن‌ها در علوم، دست برداشت. زیرا این گزاره‌ها نیازهای حیاتی انسان را تأمین نمی‌کنند و بیشتر برای گذران امور روزانه و معیشت است از این رو تا تحصیل یقین به تأخیر نمی‌افتند و کمبود یقین، مانع از بهره بردن از آن‌ها نیست.^۱

۱- حمید پارسائیا، علم و فلسفه، صص ۱۲۶ - ۱۲۷.

اما در سایر موارد که از مقدمات دیگری استفاده می‌شود، مفید یقین منطقی نمی‌باشد اما علی‌رغم ظنی بودن، در آن دسته از علوم عملی که به دلایل قطعی، برخی ظنون را معتبر می‌شمارند و همچنین در علوم نظری با حفظ محدودیت‌هایی که دارند، می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند.^۱

۳-۳-۴. قانون علی در حکمت صدرایی

از دیدگاه صدرایی، قانون علی بیابگر رابطه‌ی واقعی و نفس‌الامری دو شیء است؛ نفس‌الامری بودن رابطه‌ی علی بدان معنا است که رابطه‌ی علی با قطع نظر از انسان و علم او واقعیت دارد این خصوصیت منحصر در یکی از علل، دون دیگری نیست بلکه هر یک از علل چهارگانه و نیز علل اعدادی با معلول خود، رابطه‌ی نفس‌الامری دارند؛ حتی شرایط و معادلات بیرونی نیز با معلول، رابطه‌ی واقعی دارند به گونه‌ای که تحقق معلول، علاوه بر علل اربعه به شرایط اعدادی مناسب نیز توقف دارد و تحقق آن بدون شرایط اعدادی، ممکن نیست.

قانون علی گاه ناظر بر علت تامه‌ی یک پدیده است و بیانگر همه عللی است که به موجب آن‌ها پدیده‌ی مورد نظر ضرورت یافته و محقق می‌شود و گاه ناظر بر علت ناقصه بوده و بیانگر بخشی از عللی می‌باشد که تحقق پدیده بدان متوقف است نه همه‌ی علل ضرورت بخش.

۱- اگر محقق در بررسی علل تحقق یک رخداد، با استفاده از حس و تجربه و کمک

براهین عقلی در جستجوی جامع، علت تامه‌ی یک پدیده را به دست آورد یعنی همه‌ی عللی را که به تحقق رخداد منجر می‌شود کشف نماید و آن را نسبت به پدیده‌های مشابه نیز تعمیم داده و علت تامه‌ی آن پدیده را به صورت کامل و با همه اجزاء و شرایط، در قانون علی انعکاس دهد به یک قانون علی ناظر بر علت تامه‌ی یک پدیده دست یافته و بر مبنای آن، رخداد مورد نظر در همه زمان‌ها و مکان‌ها تبیین می‌شود.^۲

اگر به چنین قانونی دست یابیم، به این معناست که و هر گاه علت مذکور در قانون با همه‌ی اجزاء و شرایطش در خارج تحقق یابد، تحقق معلول را تخلف‌ناپذیر می‌سازد و ضرورتاً

۲- همان، ص ۱۲۴.

۱- قبلاً درباره اینکه آیا تجربه قادر است به علت تامه‌ی یک رخداد دست یابد یا خیر بحث کرده ایم.

معلول را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر "قانون ناظر بر علت تامه بیان‌گر رابطه‌ی ضروری علت و معلول است که با قطع نظر از انسان و علم، همواره (در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها) واقعیت دارد" و خارج بر اساس آن عمل می‌کند؛ یعنی علتی که در قانون ذکر شده است همواره معلول خود را به وجود می‌آورد. البته مراد این نیست که علت همواره در خارج تحقق دارد و در نتیجه معلول او نیز محقق است؛ قانون علی به صورت شرطیه متصله‌ی لزومیه بیان می‌شود و بنا بر آن، رابطه‌ی علی‌ای که در قانون انعکاس یافته، در خارج واقعیت دارد اما از تحقق بالفعل این رابطه در خارج، سخنی نمی‌گویند یعنی بنا بر یک قانون علی، یک علت (علت تامه با همه اجزاء و شرایط وجودی و عدمی) اگر در خارج تحقق یابد، معلول ویژه‌ی او ضرورتاً تحقق خواهد یافت اما خود این قانون از تحقق یا عدم تحقق علت تامه در خارج خبر نمی‌دهد و ممکن است آن علت، در اثر دخالت سایر امور هرگز تحقق نیابد در این حالت، علت تامه تحقق نیافته و بالتبع معلول نیز منتفی است نه اینکه علت، تحقق یافته باشد اما معلول رخ ندهد. در عین حال عدم تحقق این رابطه‌ی علی به معنای عدم واقعیت قانون حاکی از آن نیست.

بنابراین فعلیت‌گرایی بدین معنا که در خارج هیچ مانعی از تحقق علت تامه وجود ندارد و علت تامه‌ی تحقق یک معلول، همواره تحقق می‌یابد و در نتیجه معلول خود را ایجاد می‌کند، مردود است در مقابل، باز بودن سیستم جهان به معنی امکان دخالت سایر موارد در تحقق علت تامه‌ی یک شیء و ایجاد موانع احتمالی، مورد تأیید است. در جهان هستی ممکن است دخالت سایر امور، مانع از تحقق علت تامه‌ی معلول و مآلاً مانع تحقق معلول گردد و در این صورت در حقیقت، دخالت سایر امور ابتدائاً و بالذات موجب عدم تحقق علت تامه شده است نه اینکه علت تامه واقع شده باشد و علی رغم تحقق آن، معلول تحقق نیابد.

۲- اگر علت ناقصه‌ی یک رخداد، کشف و به صورت قانون علی بیان شود و دانشمند به این امر التفات داشته باشد که علت ناقصه‌ی یک رخداد را کشف کرده نه علت تامه‌ی آنرا، در این حالت قانون به دو صورت قابل بیان است؛ الف) قانون را به لسان یک قانون ناظر بر علت ناقصه بیان شود. ب) قانون به لسان قانونی ناظر بر علت تامه بیان گردد.

الف) قانون به لسان یک قانون ناظر بر علت ناقصه بیان شود؛ مانند آنکه از توقف کلی یک پدیده و رخداد (معلول) بر یک پدیده‌ی دیگر (علت) خبر دهیم یا تنها "مقتضی" را در قانون منعکس کرده و اجزاء و شرایط آنرا نادیده بگیریم؛ مثلاً بگوییم: "آب اگر حرارت داده شود میجوشد." در این قانون صرفاً از توقف جوشیدن آب بر حرارت خبر داده شده اما دمای معینی از حرارت به عنوان دمای جوش ذکر نشده است. در این صورت مشاهداتی که از لزوم شرایط دیگر برای تحقق معلول (جوشیدن آب) حکایت کنند، قانون مزبور را نقض نخواهند کرد.

ب) قانون به لسان قانونی ناظر بر علت تامه بیان گردد. در این صورت نیز عدم فعلیت آن قانون، یعنی عدم تحقق تالی قانون، با وجود تحقق مقدم، نقض آن قانون نخواهد بود. زیرا دانشمند خود می‌داند که همه‌ی شرایط دخیل در تحقق تالی و به عبارت همه‌ی اجزاء علت تامه را کشف نکرده است. پس این مورد خاص که در آن علی رغم تحقق مقدم، تالی تحقق نیافته است، می‌تواند به محقق کمک کند تا باکشف اجزاء دیگر علت تحقق رخداد تالی، بر غنای قانون خود بیافزاید. مثلاً این قانون که "آب در ۱۰۰ درجه میجوشد" یک قانون ناظر بر علت ناقصه است که به صورت قانونی ناظر بر علت تامه بیان شده است؛ یعنی همه‌ی اجزاء علت تامه‌ی جوشیدن آب مشخص نیست اما به لسانی بیان شده که گویا علت تامه‌ی جوشیدن آب، دمای ۱۰۰ درجه است. در این صورت مشاهده‌ی یک مورد خلاف مانند اینکه همان آب روی قله در دمای بالاتری میجوشد نقض آن نخواهد بود بلکه کمک می‌کند دانشمند اجزای دیگر علت تامه را بشناسد و در قانون انعکاس دهد که مثلاً آب در شرایط فشار معمولی، در دمای ۱۰۰ درجه میجوشد.

۳- اگر علت ناقصه‌ی یک رخداد کشف گردد اما دانشمند التفات ننموده، پندارد به علت تامه‌ی آن رخداد نائل آمده است در این صورت گرفتار مغالطه‌ی تلقی علت ناقصه به مثابه علت تامه خواهد بود.

۳-۴. جمع‌بندی روی کرد تبیین حکمت متعالیه

از مجموع آنچه تا بدین جا بیان کردیم روشن شد تبیین بر مبنای نگرش حکمت متعالیه به علّیت، اولاً: توحیدی است و همه موجودات مخلوق و معلول او هستند. ثانیاً: تبیین از طریق روش‌های متعدد شهودی، برهان عقلی محض و برهان تجربی صورت می‌گیرد. ثالثاً: تبیین بر اساس مشاهدات تجربی، نه روشی در عرض قیاس برهانی بلکه برهانی تجربی است و تفاوت آن با برهان عقلی تنها در مقدماتی است که در آن به کار رفته است. رابعاً: روی‌کرد تبیینی منافاتی با روی‌کرد های انتقادی ندارد. خامساً: در تبیین پدیده‌ها به همهی علل موثر در پیدایش یک پدیده (فاعلی، غایی، مادی، صوری و شرایط اعدادی) توجه می‌کند.

فصل ۴: بررسی تطبیقی رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی

مقدمه

فصل پایانی به مقایسه دو دیدگاه حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی اختصاص دارد. مقایسه در سه سطح مبانی دو دیدگاه، تحلیل هر یک از علّیت و الگوی تبیین متناسب با تحلیل هر یک از آنها صورت خواهد گرفت.

ساختار مقایسه به این صورت خواهد بود که در هر یک از سطوح فوق، عناوین و مباحثی را که هر دو دیدگاه به نوعی بدان پرداخته‌اند، مورد توجه قرار داده و در ذیل هر یک از این عناوین، اشتراکات و افتراقات آنها را بیان خواهیم نمود.

۴-۱. مقایسه در سطح مبانی دو دیدگاه

چنان‌که ملاحظه شد، حکمت متعالیه و رئالیسم انتقادی هر یک نگاه ویژه‌ای به هستی و معرفت داشته و مجموعه‌ای از اصول هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را مطرح کردند؛ از این جهت مقایسه‌ی دو دیدگاه در سطح مبانی، با تمرکز بر مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دو طرف، صورت خواهد گرفت.

۴-۱-۱. مقایسه مبانی هستی‌شناختی دو دیدگاه

در این بخش تلاش مان بر آن است که با توجه به مطالب طرفین در باب هستی، اشتراکات و افتراقات طرفین در باب هستی‌شناسی مورد توجه قرار گیرد.

۴-۱-۱-۱. واقع‌گرایی

واقع‌گرایی مهم‌ترین نقطه اشتراک دو دیدگاه محسوب می‌شود. به صورت کلی از دیدگاه فلسفه اسلامی، اصل واقعیت از بدیهی‌ترین بدیهیات و «مرز سفسطه و فلسفه است»^۱ بر اساس

۱- حمید پارسانیا، علم و فلسفه، ص ۷۷.

این اصل، واقعیتی مستقل از ما و ذهن‌مان وجود دارد. « در عالم چیزی و بلکه چیزهایی هست :
عالم یکسره خیالی و پنداری نیست.»^۱

این اصل در حکمت صدرایی نقش ویژه‌تری دارد؛ زیرا چنان‌که در بخش مبانی حکمت
متعالیه اشاره شد، اصالت وجود که مهم‌ترین اصل فلسفی و محور تمام مباحث حکمت متعالیه
محسوب می‌شود، با همین اعتقاد به وجودِ واقعیتِ مستقل از انسان و ذهن او، مطرح می‌شود و
مادام که « از مرحله‌ی انکار واقعیت یا تردید در آن نگذریم، نزاعی بر سر اینکه چه چیزی
(ماهیت یا وجود) اصیل است در نمی‌گیرد.»^۲

علامه طباطبایی نهایتاً الحکمة را بعد از حمد و ستایش خداوند و صلوات بر محمد(ص) و
آل او(علیهم السلام)، با تأکید بر بداهت وجود چنین آغاز می‌کند: « ما انسان‌ها حقیقتاً موجودیم
و در کنار ما اشیاء دیگری موجودند که چه بسا در ما تأثیر می‌گذارند و یا ما از ما تأثیر می‌پذیرند
... تمامی این اموری که احساس می‌کنیم - چه بسا اموری باشد که آن‌ها را احساس نمی‌کنیم -
باطل نیستند. این امور حقیقتاً موجودند و واقعاً تحقق دارند و هیچ شیئی، شیء محسوب
نمی‌شود مگر بدان سبب که «عین»ی خارجی و «موجود»ی واقعی است و یا منتهی به واقعیت و
عین خارجی است و هرگز وهم و یا سراب نیست؛ ما نه می‌توانیم در اینکه اینجا وجوداتی
هستند شک کنیم و نه می‌توانیم منکر اصل واقعیت شویم مگر از روی لجاجت و یک دندگی.»^۳
از سوی دیگر از دیدگاه رئالیسم انتقادی « جهان مستقل از معرفت ما درباره‌ی آن وجود
دارد»^۴ و در واقع همین اعتقاد به وجود مستقل جهان از انسان و معرفت او، وجه رئالیستی این
دیدگاه را تشکیل می‌دهد.

بنابراین هر دو دیدگاه، در اصل اعتقاد به وجود واقعیتی مستقل از انسان، مشترک اند با
این تفاوت که از دیدگاه حکمت صدرایی «اصل واقعیت» یک اصل بدیهی اولی بالضروره راست

۱- غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۹.

۲- همان: ص ۱۰.

۳- سید محمد حسین طباطبایی، نهایتاً الحکمة، ج ۱، صص ۱۳-۱۶.

۴- اندرو سایر، ص ۶.

است که بی نیاز از استدلال بوده ، اثبات یا ابطال آن جز با اتکا بر خود این اصل ، ممکن نیست و از این منظر انکار منکرین ، جز از رو لجاجت و جز به لفظ نمی تواند بود.

اما رئالیسم انتقادی ، بر این اصل استدلال های استعلایی اقامه نموده است که پیش تر برخی از آن ها را بیان کردیم. اما به نظر می رسد می بایست این استدلال ها را به منزله تنبّه به یک اصل مسلم و معرفتی که صدق آن به صورت تلویحی در دانش های انسانی مفروض گرفته شده است ، تلقی کرد.

۴-۱-۱-۲. نسبت دو دیدگاه با متافیزیک یا هستی شناسی

از دیدگاه حکمت صدرایی ، متافیزیک و فلسفه ، یک علم مستقل و بلکه مادر علوم است که بر قیاس برهانی ابتناء دارد و مبانی و مبادی تصدیقی سایر علوم را تأمین می کند و همه ی علوم در مبادی خود به آن نیاز دارند.

رئالیسم انتقادی در مخالفت با تصور رایج در فلسفه علم درباره جایگاه هستی شناسی ، که هستی شناسی را فاقد اعتبار و خارج از دایره ی معرفت تلقی می کند ، بر لزوم یک هستی شناسی — ولو به صورت تلویحی — برای هر نظریه علمی اصرار می ورزد ، از این دیدگاه فلسفه علم ، فقدان فلسفه را برنمی تابد و هر تعبیری از علم ، یک هستی شناسی را پیش فرض می گیرد . مبتنی بر این دیدگاه ، موضوع اصلی هستی شناسی فلسفی ، جهانی غیر از آنچه علم می کاود نیست ؛ بلکه همان جهان است ، متنها از نقطه نظری ملاحظه می شود که بتوان درباره ی آن ، برهان فلسفی اقامه کرد.^۱ بنابراین از دیدگاه رئالیسم انتقادی هستی شناسی دارای اعتبار است و از این جهت با حکمت صدرایی قرابت دارد. اندرو سایر در این باره می گوید : «متافیزیک ناظر به معنای اساسی ترین مقولاتی است که در آن ها می اندیشیم ؛ مقولاتی مثل : زمان ، فضا ، ماده یا رابطه ، قطع نظر از دلالت های ضمنی تحقیق آمیز برخی محافل از آن ، هیچ نظام فکری نمی تواند به گونه ای از تعهدات متافیزیکی فرار کند.»^۲

اما از جهتی دیگر ، از دیدگاه صدرایی فاصله می گیرد ؛ فلسفه از منظر حکمت صدرایی یک علم یقینی است و از طریق برهان یقینی ، مبادی تصدیقی سایر علوم را تأمین کرده ؛ همه ی

۱- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، صص ۳۱-۳۲.

۲- اندرو سایر، ص ۳۳۶.

علوم در مبادی خود به آن نیاز دارند. اما از دیدگاه رئالیسم انتقادی، فلسفه « پراتیکی است که قصد دارد دانش تلویحی موجود در برخی پراتیک‌های انسانی [پراتیک‌های علمی و معرفتی یا پراتیک‌های غیرمعرفتی مثل سیاست، روابط شخصی، دنیای کار ...] را وضوح بخشد ... کار فلسفه در واقع تحلیل آن دسته از مفاهیمی است که از پیش اما به صورت آشفته و نامنظم وجود داشته است.»^۱

از این منظر فلسفه، علمی یقینی نیست بلکه کار آن تنها، وضوح‌بخشی به مفاهیم تلویحاً موجود در علم و و تا حدودی موجه کردن پیشفرضهای آن است؛ اساساً « هر عقیده‌ی متافیزیکی ... را نمیتوان به طور قطع صادق یا کاذب دانست - فقط میتوان آن را در پرتو سازگاری یا ناسازگاری اش با قابل‌اتکاترین شناخت خود، کم و بیش موجه دانست.»^۲

۴-۱-۳. تغییرات جوهری از منظر دو دیدگاه

بر اساس اتمیسم هستی‌شناختی، تنها نوع قابل فهم تغییر، تغییر با جای‌گزینی است و همه‌ی علیت‌ها بیرونی خواهد بود، الگوی نوعی این تغییر و علیت، توپ بیلارد است که به توپ دیگری برخورد می‌کند و آن را به حرکت در می‌آورد. زیرا اشیاء فاقد ساختار درونی و تنها متشکل از خصوصیات عناصر تشکیل دهنده‌ی خود میباشند و تنها عاملی که می‌تواند آن‌ها را به یکدیگر مرتبط سازد، حرکت خواهد بود؛ یعنی حرکت زمانی آن‌ها در فضا اما امکان تغییر از طریق تحولات کیفی که درون موضوعات است، مردود خواهد بود. زیرا همه‌ی موضوعات در این جهان بینی به اتم‌های فاقد ساخت، فاقد نیرو یا بدون حرکت علی تقلیل می‌یابند که نمی‌توانند تغییر یابند.

اما بر اساس هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی و نفی اتمیسم، مشاهده‌ی اینکه برخی تغییرات، تغییر در خود/اشیاء است تا بین/اشیاء و طبعاً می‌توانند به دلیل ماهیت اشیاء اتفاق افتند در نتیجه، تحولات کیفی درون موضوعات امکان پذیر می‌شود. زیرا در این جهان‌بینی امکان ظهور نیروهای نوین در اثر ترکیب اشیاء وجود دارد.

۱- فروغ اسد پور، ص ۲۱.

۲- اندرو سایر، ص ۱۷۹.

از سوی دیگر چنان‌که گذشت تغییرات نوعی از مسلمات حکمت صدرایی است و با اثبات حرکت اشتدادی تقریری استوار یافته است.

از این جهت امکان تغییرات جوهری و تبدیل و تبدل در خود اشیاء به نحوی که سطح جدیدی از "چیز" ظهور یابد یکی از اشتراکات دو دیدگاه است. و این ناشی از هستی‌شناسی غیراتمیستی هر دو دیدگاه می‌باشد.

بر اساس هستی‌شناسی اتمیستی، همه‌ی موضوعات به اتم‌های فاقد ساخت، فاقد نیرو یا حرکت علی، تقلیل می‌یابند که نمی‌توانند تغییر کنند؛ لذا امکان تغییر از طریق تحولات کیفی که درونی موضوعات است به صورت جزئی رد می‌شود اما بر اساس هستی‌شناسی غیراتمیستی، در اثر ترکیب اشیاء امکان ظهور سطح جدیدی از «چیز»ها و نیروها وجود دارد و موضوعات، به لحاظ درونی ساخت یافته‌اند و از نیروها و قابلیت‌های علی برخوردارند. در نتیجه، امکان وقوع تغییرات از طریق تحولات کیفی که درونی موضوعات است و تغییر در اشیاء می‌باشد وجود دارد.^۱

ویژگی حکمت صدرایی در این بحث، از سویی اثبات برهانی «شوق» ماده به کمالات ممکن و فعلیت‌هایی است که ماده، قابلیت تحصیل آن‌ها را دارد. (شوق به کمالات ثانیه‌ی هر طبیعت و نیز شوق به صورت‌های نوعیه‌ی طولی و عرضی که طی تبدیل و تبدل‌ها بدآن‌ها نائل می‌آید.) و از سوی دیگر اثبات حرکت جوهری و تبیین تغییرات، بر اساس حرکت وجود جوهر اشیاء و تغییرات تدریجی است؛ نه به موجب تغییرات دفعی و به صورت کون و فساد. البته ناگفته پیداست که رئالیسم انتقادی در این‌باره موضعی را بیان نکرده است و از این رو نمیتوان اثبات یا رد تغییرات تدریجی را به آن‌ها نسبت داد.

۴-۱-۱-۴. نفی اتمیسم

چنان‌که اشاره شد نفی اتمیسم یکی دیگر از مشترکات هستی‌شناختی هر دو دیدگاه می‌باشد. از هر دو منظر، ما در جهان با انواعی از طبایع و موضوعات متنوع و متمایز مواجه‌ایم که هر یک با طبیعت یا ساختار درونی مخصوص دارای قابلیت‌های ویژه و آثار مخصوصی هستند که قابل تقلیل به اجزاء نمی‌باشد.

۱- اندرو سایر، ص ۱۸۱.

از منظر اتمیستی ما در جهان خارج با انواع متمایزی از واقعیات و طبایع روبرو نیستیم؛ آنچه در خارج واقعیت دارد، اجزاء اتمی منفصلی است که ترکیبات گوناگون و شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرند و اشیاء مختلفی که از ورای ترکیبات اجزاء اتمی حاصل شده است، صرفاً شکل‌های جدیدی از همان واقعیات اند؛ بی‌آنکه انواعی متمایز و طبیعی ذاتاً متغیر شکل داده باشند که دارای آثار غیرقابل تقلیل به اجزاء باشند، بلکه آثار، حاصل جمع جبری اجزاء اتمی است.

اما همان‌گونه که در مبانی هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی ملاحظه کردیم، از منظر رئالیستی جهان خارج، جهان اشیاء و موضوعات متنوعی است که واجد ساختارهای درونی ویژه‌ای هستند که به موجب آن، خواص، ویژگی‌ها و «نیروهای نوظهور»ی می‌یابند که قابل تقلیل به عناصر تشکیل دهنده‌ی آنها نیست؛ آب و خاک و ... هر یک، طبیعتی متمایز و واجد نیروی علیّی منحصر به خودند.^۱

از دیدگاه صدرایی نیز، از اجتماع چند جزء و در اثر ترکیب حقیقی آنها، «صورت» و «حقیقت» نوینی پدید می‌آید که واجد آثار و لوازمی است که نه برای هیچ یک از اجزاء و نه برای مجموع حاصل از آنها، حاصل نیست و ما با طبایع ذاتاً متغایر مواجه‌ایم که هر یک دارای خواص و قابلیت‌های مخصوص به خودند.^۲

۴-۱-۱-۵. مقایسه مفاهیم ساختار درونی / صورت نوعیه

از مجموع مباحث مطرح شده در دو فصل قبل درباره‌ی ساختارهای درونی / صورت نوعیه، ترکیب حقیقی و اعتباری / روابط درونی و بیرونی، به نظر می‌رسد بتوان آنها را با یکدیگر مقایسه کرده تقریب‌هایی انجام داد.

شاید بتوان «ساختار درونی یا علیّی» شیء در رئالیسم انتقادی را با «صورت نوعیه»ی شیء در حکمت صدرایی مقایسه نمود. برای این امر به تعریف هر یک از این دو مفهوم توجه می‌کنیم:

۱- در فصل سوم دو دلیل بر این نکته اقامه شد.

۲- شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶ از مجموعه آثار ص ۳۱۱-۳۱۸، بیانات گویایی در طرح و نقد اتمیسم دارند.

ساختار را به « مجموعه‌هایی از موضوعات یا اعمال که به صورت درونی به هم مرتبط اند.»^۱ تعریف کرده‌اند. مراد از موضوعات در این تعریف، اعم از موضوعات اجتماعی، مفهومی و طبیعی است. بنابراین می‌توان گفت: ساختار (اعم از اجتماعی، طبیعی و مفهومی) هیئت واحد حاصل از روابط درونی مجموعه‌های از موضوعات است.

براساس تعریفی که ارائه شده یک ساختار علی، در اثر روابط درونی (نه بیرونی) مجموعه‌های از موضوعات حاصل می‌شود؛ به این صورت که هر گاه موضوعاتی چند به صورت درونی با یکدیگر مرتبط شده، ترکیب گردند؛ در نتیجه‌ی این روابط درونی و ترکیب، یک ساختار واحد شکل می‌گیرد؛ چنین ترکیبی که در آن موضوعات به صورت درونی مرتبط شده‌اند «ترکیب ساختاریافته» شناخته می‌شود. وجه بارز ترکیبات ساختاریافته این است که «پس از تشکیل، دارای خصوصیات و نیروهای علی جدید می‌شوند که قابل تقلیل به ویژگی اجزاء خود نیستند.»^۲

به طور خلاصه می‌توان نتیجه گرفت که هر گاه چند موضوع به صورت درونی با یکدیگر مرتبط گردند، یک ساختار واحدی تشکیل می‌دهند که دارای خصوصیات و نیروهای علی جدیدی می‌شوند که قابل تقلیل به ویژگی اجزاء خود نیستند و اگر چنین ترکیب و ارتباطی شکل گیرد یک «ترکیب ساختاریافته» شکل گرفته است.

بر این اساس، خصوصیات و نیروهای علی نوپدید، مستند به ساختار علی است که در اثر ترکیب ساختار یافته و روابط درونی اجزاء شکل گرفته است. پس نیروهای علی نوظهور، روابط درونی و ترکیبات ساختاریافته و ساختار علی به یکدیگر گره خورده‌اند.

از سوی دیگر، از دیدگاه حکمت متعالیه هر گاه دو یا چند چیز، ترکیب حقیقی می‌یابند: بدین صورت که «دو یا چند چیز، که ابتدائاً وجودهای حقیقی جداگانه دارند، در کنار هم قرار می‌گیرند و آنگاه موجود حقیقی دیگری در طول آنها، پدیدار می‌شود و آنها را زیر چتر خود متحد می‌سازد. [و] بدین سان بر اثر اجتماع شخصیت‌های متعدد، یک شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید... این امر امکان ندارد مگر اینکه آن دو یا چند چیز حالت «ماده» را بیابند که

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۰۵.

۲- همان، ۲۰۸.

از نو «صورت»ی به آنها افزوده شود. از همین روست که «صورت» جدید را جهت وحدت هر مرکب حقیقی می‌دانند.^۱ گیاه که یک مرکب حقیقی است که از اجتماع و ترکیب عناصر و اجزاء تشکیل دهنده‌ی خود، حاصل آمده و جهت وحدت این کثرات (اجزاء) «صورت گیاهی» است که بر روی مجموع عناصر تحقق می‌یابد.

«صورت» و «واقعیت» جدید که در طول اجزاء شکل می‌گیرد، حضور و وجود خود را با دو چیز نشان می‌دهد: ۱- آثار جدیدی که غیرقابل تقلیل به آثار اجزاء است؛ یعنی در اثر ترکیب حقیقی، آثار جدیدی به وجود می‌آید که قابل تقلیل به آثار عناصر و اجزاء پیشین نیست و این دلیل بر حضور واقعیتی جدید است که در طول اجزاء و عناصر واقع شده است. ۲- با چینش، نظم و ترتیب و سازمان واحدی که بین اجزاء پدید می‌آید تا آثار و خواص مخصوص به خود را که غیرقابل تقلیل به اجزاء است، نمودار سازد. از این نظم و سازمان ویژه به «ساختار» موجود مرکب تعبیر می‌شود.^۲

بر این اساس، خواص و آثار نوپدید، ترکیب حقیقی، صورت نوعیه و ساختار موجود مرکب به یکدیگر مرتبط اند.

با توضیحاتی که دربارهی هر یک از دو دیدگاه مطرح شد به نظر می‌رسد بتوان «ترکیب ساختار یافته» در رئالیسم انتقادی را معادل «ترکیب حقیقی» در حکمت صدرایی تلقی کرد. همچنین اگر «ساختار درونی شیء» در رئالیسم انتقادی را «شبکه‌ی روابط درونی» اجزاء بدانیم، می‌توان «ساختار درونی یا علی» شیء در رئالیسم را با نظم و «سازمان واحد» اجزای تشکیل دهنده یا همان «ساختار» شیء در ذیل یک صورت نوعیه در حکمت صدرایی مقایسه نمود.

البته صورت نوعیه در حکمت متعالیه، همان سازمان میان اجزاء نیست بلکه وجود و واقعیت نوینی است که در طول وجودات اجزاء سازمان یافته‌اش، تحقق دارد و در واقع همین «صورت» است که فاعل طبیعی (علت فاعلی قریب) آثار غیرقابل تقلیل به اجزاء می‌باشد؛ اما این آثار را از آن جهت دارد که سازمان ویژه‌ای میان اجزایش به وجود آمده است. مثلاً صورت نوعیه‌ی نمک که شیئت و نمک بودن نمک را تأمین می‌کند، دارای اثر شوری است؛ اما این اثر را

۱- محمد تقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۳۵.

۲- حمید پارسائیا، جهان‌های اجتماعی، صص ۱۰۸-۱۰۹.

از جهت ترکیب خاص اجزایش و سازمانی که میان آنها وجود دارد، داراست و بنابراین این آثار و خواص ویژه، بالتبع به ساختار اجزاء نیز قابل استناد است.

۴-۱-۱-۶. نظام طولی واقعیات

علاوه بر نفی اتمیسم و اعتقاد به وجود طبایع مختلف با «ساختار درونی و نیروهای نوظهور» بنا بر رئالیسم انتقادی یا «صور نوعیه متنوع» بنا بر حکمت متعالیه، وجود «واقعیات» یا «چیزهای در طول هم، از جملهی اشتراکات دو دیدگاه است.

از دیدگاه رئالیسم انتقادی، ظهور نیروهای نوظهور در پرتو ترکیب ساختاری و ارتباط درونی اجزاء و نیز غیرقابل تقلیل بودن این نیروها به اجزاء، به معنای شکل‌گیری واقعیتی جدید است که در سطحی فراتر از اجزاء قرار داشته و نیروی مخصوص به خود را دارد. همچنین از منظر رئالیسم انتقادی، سطوح و لایه‌های مختلفی از واقعیت وجود دارد که در طول هم بوده و جهان، متشکل از موضوعاتی در لایه‌های مختلف است که دارای خواص علی متفاوت اند. چنان‌که پیش‌تر ملاحظه کردیم رئالیسم انتقادی تصویری لایه‌بندی شده از واقعیت ارائه می‌دهد که به این صورت است:

پدیده‌های اجتماعی	نیروهای نوظهور ویژه‌ی این سطح	تبیین در همین سطح
پدیده‌های زیستی	نیروهای نوظهور ویژه‌ی این سطح	تبیین در همین سطح
پدیده‌های شیمیایی	نیروهای نوظهور ویژه‌ی این سطح	تبیین در همین سطح
پدیده‌های فیزیکی	نیروهای نوظهور ویژه‌ی این سطح	تبیین در همین سطح

در این جدول، سطوحی از واقعیت ترسیم شده که هر سطح واجد خواص علی مخصوص به خود است و تبیین هرکدام می‌بایست در همان سطح صورت گیرد و با تقلیل به سطوح پایین‌تر قابل تبیین نمی‌باشد.

دیدگاه صدرایی نیز بر اساس حرکت جوهری و لبس بعد از لبس بودن تبدلات جوهری، حدوث فعلیت‌ها و صورت‌های جدید با تحول در واقعیت صور قبلی انجام می‌پذیرد اما

صورت‌های نوین در طول صور قبلی و بر فراز آن‌ها حادث می‌شوند و در واقع صور قبلی ، «ماده‌ی ثانیه» برای صورت‌های نوین هستند . بدین ترتیب هرچند ، حدوث صور نوین در قلمرو واقعیت صور قبلی ، حاصل می‌شود و با تحول آن‌ها همراه است اما با پدید آمدن صورت جوهری جدید ، صور قبلی نیز باقی خواهند بود و آثار و احکام مخصوص به خود را دارند ؛ مثلاً انسان : «جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق» است ؛ وجود انسانی مشتمل بر چند صورت مترکب است که هر یک آثار مخصوصی دارند و قابل تقلیل به یکدیگر نیست ؛ انسان از آن جهت که انسان است ، دارای آگاهی و اراده است و از آن جهت که حیوان است ، خصوصیات حیوانی نظیر احساس و حرکت را داراست و از آن رو که نامی است کمالات نباتات یعنی تغذیه ، تنمیه و تولید مثل دارد. تبیین توانایی فکر و اراده انسان با تحلیل فیزیولوژیک مغز او میسر نیست و ...

۴-۱-۲. مقایسه مبانی معرفت‌شناختی دو دیدگاه

در این بخش سعی می‌شود به توجه به نگاه ویژه‌ی هر یک از دو دیدگاه به معرفت ، اصول معرفت‌شناختی طرفین ، مورد مقایسه و بررسی تطبیقی قرار گیرد. بدین منظور ابتدا تحلیل ویژه‌ی هر یک درباره‌ی معرفت خصوصاً معرفت حسی را مطرح می‌کنیم و در ادامه ، امکان ادراک مطابق با واقع و رویکرد کلی دو دیدگاه به شناخت واقع را بررسی می‌کنیم.

۴-۱-۲-۱. تحلیل هر یک از دو دیدگاه درباره‌ی معرفت

از دیدگاه رئالیسم انتقادی در ادراک حسی ، حواس به صورتی ساده و مستقیم ، ما را به جهان وصل نمی‌کنند ؛ در برخورد با موضوعات شناسایی ، مکانیزم‌های فیزیکی اندام حسی (سلول‌های شبکه‌ای در حالت بینایی) فعال شده ، جریان‌ات الکتریکی ریزی را به مغز انتقال می‌دهند و احساس را در ما به وجود می‌آورند. احساس شکل‌گرفته در ما «داده‌ی حسی» خاصی است که برای معنادار کردن آن ، به مفهوم نیازمندیم و تنها اگر این حواس به شیوه‌ای خاص مفهوم سازی شوند ، قادر به ادراک ابژه‌های خاص خواهیم بود. ادراک حسی از مفاهیم اشباع شده و هیچ ادراکی بدون مفهوم نداریم ؛ مفاهیم جدید ما را قادر می‌سازند موضوعات جدید یا جوهی از موضوعات را ببینیم نه اینکه صرفاً تفسیری متفاوت از مشاهدات روزمره پیشنهاد کنند.

مشاهدات سرشار از نظریه اند و آنچه ادعا می‌کنیم قادر به مشاهده‌ی آن هستیم در واقع تنها یک فرضیه نظری است.^۱

همچنین روح مباحث رئالیسم انتقادی درباره‌ی علم، تصور علم به مثابه‌ی یک عمل اجتماعی است؛ از دیدگاه رئالیسم انتقادی، «علم "شیء" نیست بلکه یک فعالیت اجتماعی است.»^۲ در بخش مبانی معرفت‌شناسی رئالیسم انتقادی توضیح داده شد که علم از چهار جهت به مثابه‌ی یک عمل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود: ۱- ارتباط علم با منابع مشترک جامعه؛ ۲- ارتباط علم به افراد و نهادهای مختلف جامعه؛ ۳- کارکرد علم برای تغییر محیط؛ ۴- وابستگی تولید علم به ابزارهای مفهومی و تکنیکی جامعه.

اولاً: معرفت با استفاده از منابع مشترک جامعه و به طور خاص "زبان مشترک" به دست می‌آید.^۳ ثانیاً: علم در تعامل با دیگر افراد و یک کل پیچیده از نهادهای اجتماعی تولید می‌شود؛^۴ ثالثاً: معرفت تنها دل‌مشغولی «چیستی» یا «آگاهی» ندارد بلکه دل‌مشغول «چگونگی» نیز هست. از این منظر معرفت تلاش برای تغییر محیط است و از نتایج آن برای تغییر، بازخورد گرفته می‌شود.^۵ رابعاً: دانشمند به وسیله ابزارهای زبان‌شناختی، مفهومی و فرهنگی و مادی (پارادایم‌ها، استعاره‌ها، تمثیل‌ها و مدل‌ها) که جامعه در اختیار او نهاده است به فعالیت علمی می‌پردازد و در این فرایند است که معرفت بازتولید می‌شود و یا تغییر شکل می‌دهد و توسعه می‌یابد.^۶

مبثنی بر این چها محور، عوامل و شرایط اجتماعی در محتوای علم موثرند و آنچه تبیین علمی ارائه می‌دهد، قرائتی خاص از پدیده است که دنیای اجتماعی در اختیار محقق می‌نهد.

اما از دیدگاه حکمت متعالیه مبتنی بر مطالبی که درباره‌ی مبانی معرفت‌شناسی بیان شد: علم حصولی یا تصور است یا تصدیق. تصور یا تصویری حسی است که از مجرای حواس پنج‌گانه آمده و یا تصور غیر حسی. فرایند شکل‌گیری تصور حسی بدین صورت بیان شد که وقتی انسان

۱- همان، صص ۵۸ - ۶۲.

۲- همان، ص ۱۸.

۳- همان، ص ۱۵ و ص ۲۲.

۴- مرضیه فروزنده، صص ۵۱-۵۲.

۵- اندرو سایر، ص ۱۶ و ص ۲۰.

۶- همان، ص ۱۸.

از راه حواس و تماس قوای حسی (چشم، گوش و ...)، با واقعیتی از واقعیات خارجی ارتباط پیدا می‌کند، بر سلسله اعصاب اثر گذارده و یک سلسله خواص و آثار مادی برجای می‌گذارد این آثار معدّ و زمینه‌ساز انفعال نفس می‌گردند؛ بدین ترتیب واقعیت جدید با واقعیت نفس اتصال وجودی پیدا کرده نفس آن را به علم حضوری می‌یابد. چون قوه‌ی مدرکه از قوای نفس است، هر آنچه نزد نفس حاضر باشد قوه‌ی مدرکه نیز با آن اتصال وجودی خواهد داشت و می‌تواند از آن، صورت‌گیری نماید. اتصال وجودی یک واقعیت با واقعیت نفس، موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. بعد از آنکه نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن را با علم حضوری یافت، قوه‌ی مدرکه (قوه‌ی خیال) صورتی از آن اخذ و به قوه‌ی دیگری به نام قوه‌ی حافظه می‌سپارد و به اصطلاح آنرا با علم حصولی نزد خود معلوم می‌سازد.^۱

پس تصور حسی با به کارگیری حواس و از طریق عکس‌برداری یک مرتبه از نفس، از مرتبه‌ی دیگر آن حاصل می‌شود. جز تصورات جزئی، مفاهیم کلی ماهوی، فلسفی و منطقی وجود دارد که به صورت کامل در فصل دوم توضیح داده شد. اما چند چیز در این مقام مورد توجه است:

۱- حصول مفاهیم و تصورات، بی‌نیاز از زبان است؛ زیرا مفهوم، صورت ذهنی مدرک است و صورت ذهنی می‌تواند بدون آنکه با نام یا نشانه‌ای تعبیر شده باشد، حاصل گردد. البته انتقال این ادراک به دیگری، قطعاً محتاج زبان است؛ زیرا تفهیم و تفهم بر محور زبان شکل می‌گیرد.

۲- تصورات، ذاتاً از معانی خود حکایت دارند و این حکایت را از جای دیگری وام نمی‌گیرند؛ مثلاً صورت ذهنی آب (نه صورت کتبی یا لفظی آن) به جز آب از چیز دیگری حکایت نمی‌کند چنان‌که صورت ذهنی آب گرم که تصویر یک شیء مرکب از موصوف و صفت است، جز آب گرم (مثلاً آب سرد) را نشان نمی‌دهد.^۲

۳- تصورات مفرد مثل آب یا تصورات مرکب ناقص مثل آب گرم، در حکایت از معنی و محکی مخصوص به خودشان، کاری به وجود یا عدم آن معنا و محکی ندارند. مثلاً مفهوم

۱- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، صص ۲۷۱-۲۷۲ و صص ۲۸۴-۲۸۵.

۲- غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ص ۱۵۴.

خورشید یا ماه شب چهارده از معنا و محکی خود حکایت می‌کنند و خورشید یا ماه شب چهارده را نشان می‌دهند ولی حکایتی از بود و نبود مصداق خورشید یا ماه شب چهارده در خارج ندارند. از این رو تصورات مفرد یا مرکب ناقص، صدق و کذب بر نمی‌دارند و به صدق و کذب متصف نمی‌شوند. اما تصدیقات که میان موضوع و محمول یا مقدم و تالی، ارتباط برقرار کرده و حکایت از آن دارد که چنین ارتباطی در خارج وجود دارد، قابل صدق کذب بوده به صدق و کذب متصف می‌شوند. «علی دانشجو است» حکایت از آن دارد که در خارج شخصی به نام علی صفت و ویژگی دانشجو بودن را دارد.^۱ «جهان خالقی دارد.» حکایت از آن دارد که جهان هستی، آفریده‌ی خالقی است.

تصدیقات یا بین اند و یا باید مبین گردند؛ یعنی معیار داوری، بدیهیات اند و معرفت‌های نظری می‌بایست به بدیهیات ارجاع داده شوند. اساساً فلسفه اسلامی از جمله حکمت متعالیه در معرفت‌شناسی، مبنایست؛ به این معنا که معرفت حقیقی را به یقین صادق یا مطابق با واقع تعریف کرده و معیار احراز مطابقت در علوم حصولی را، بازگرداندن نظریات به بدیهیات، معرفی می‌کنند. بدیهیات، گزاره‌های پایه و مبنای معرفت است و اساساً روش علم، قیاسی - برهانی است و هر علم به تناسب موضوع بررسی خود، به صورت طبیعی از مقدمات ویژه‌ای در برهان استفاده می‌کند.

در سطح علوم غیرتجربی از جمله در مباحث متافیزیکی، صدق گزاره‌های نظری با ارجاع آن‌ها به ۱- اولیات ۲- فطریات و ۳- وجدانیات احراز می‌گردد؛ یعنی اگر استدلال به لحاظ قیاسی، یقینی بوده و از مقدماتی بهره برد که بتوان آن‌ها را به اولیات، فطریات و وجدانیات بازگرداند، صادق خواهد بود.

در تصدیقات حسی، آنچه در گزاره منعکس می‌شود، گزارشی است از مشاهده‌ی حضوری انفعال نفسانی و در مشاهده‌ی حضوری انفعال نفسانی، صدق و کذب مطرح نمی‌شود؛ زیرا نفس آنچه را در صفحه‌ی نفس روی می‌دهد، می‌یابد، در این مرحله هیچ انحرافی روی نمی‌دهد. مثلاً اگر کسی دست خود را در ظرف آبی قرار دهد که دمای حرارت آن از دمای

۱- همان، ص ۱۶۳.

حرارت دست ، بیشتر باشد ، احساس گرما می‌کند ؛ این احساس ، اولین مرتبه از ادراکی است که با تماس حسی حاصل می‌شود ، در این وضعیت ، ذهن صورتی از این انفعال ، می‌سازد ؛ مثلاً " دست در این ظرف آب احساس گرما می‌کند"^۱ در این مرحله ، حس یا قوه ادراکی ، آن کیفیت انفعالی را که در درون من است درک می‌کند و در گزارش خود از این انفعال صادق است.^۲ یا اگر به قاشقی که داخل لیوان آب است نگاه کند ، آن را شکسته می‌بیند و در درون خود خواهد گفت " قاشق داخل لیوان را شکسته می‌بینم"؛ حال اگر پا را فراتر نهاده ، شکسته بودن قاشق را در خارج نتیجه بگیرد^۳ ؛ یعنی در مرحله‌ی تطبیق انفعال نفسانی بر خارج و تفسیر آن ، پای معانی و مبانی سابق و انگیزه‌های او به میان می‌آید و ممکن است در تطبیق آنچه مشاهده شده (مشاهده‌ی انفعال نفسانی) و در تفسیر آن ، معانی و مبانی سابق عالم و عوامل فردی و اجتماعی غیرعلمی دخالت کند.^۴ در این مرحله ، هر چند تحت تأثیر دخالت امور غیرعلمی فردی یا اجتماعی و یا مبانی و معانی هستیم و در تطبیق و تفسیر آن ، دخالت دارند اما این امر ، امکان داوری علمی درباره گزاره‌ها و معرفت‌ها و بازشناسی امور تأثیر گذار بر آن و داوری درباره آن‌ها را زائل نمی‌کند و می‌توان با ارزیابی و تمییز صحیح از خطا ، درباره آن معرفت نیز داوری کرد.

به عبارت دیگر هر چند عوامل مختلف معرفتی و غیرمعرفتی (فردی یا اجتماعی) در تحقق معرفت در ظرف آگاهی عالم موثرند اما تعیین کننده‌ی ارزش معرفت‌شناختی آن نیستند ؛ به عبارت سوم هر چند تأثیر هستی‌شناختی دارند اما فاقد تأثیر معرفت‌شناختی بوده ، ارزش شناختاری آن را تعیین نمی‌کنند.

درمقام مقایسه این دو دیدگاه چند نکته روشن می‌شود :

۱ - در رئالیسم انتقادی ، انفعال نفسانی و مشاهده‌ی حضورِ آن مطرح نیست ، بر خلاف

دیدگاه صدرایی.

۱- این جمله برای بیان صورت ذهنی ای است که نفس از انفعال نفسانی ساخته است وگرنه مراد این نیست که ذهن، مشاهده‌ی حضورِ او را به صورت یک گزاره بیان کرده باشد. بیان مشاهده در قالب گزاره در مرحله بعد قرار دارد.

۲- مرتضی مطهری ، مسأله‌ی شناخت، چاپ هجدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲ .

۳- گزاره‌ی علوم تجربی اینگونه اند یعنی عالم طبیعی در واقع مشاهدات و انفعالات نفسانی خود از خارج را تفسیر می‌کند.

۴- علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم ، مقاله چهارم که درباره ارزش معلومات است در صفحه‌های(۲۰۱) - (۲۳۴) از ج ۶ مجموعه آثار شهید مطهری توضیحات کامل و گویایی ارائه داده اند.

۲ - از دیدگاه رئالیسم انتقادی حتی مفاهیم ، تولیدی اجتماعیاند و مبتنی بر زبان شکل می‌گیرند درحالی که بر اساس دیدگاه صدرایی مفهوم ، صورت ذهنی است و از مشاهده حضور انفعال نفسانی به دست می‌آید و در عکس برداری قوه‌ی خیال از این انفعال و صورت‌سازی این قوه ، زبان یا هر چیز دیگر حضور ندارد ؛ هرچند در انتقال این مفهوم به غیر بی‌نیاز از زبان نیست.

۳- از منظر صدرایی ادراک حسی اولیه (که همان مشاهده حضوری انفعال نفس است) پیش از تعبیر و مفهوم سازی شدن ، حاصل می‌شود در حالی که از دیدگاه رئالیسم انتقادی تنها اگر این حواس به شیوه‌ای خاص مفهوم سازی شوند ، قادر به ادراک ابژه‌های خاص خواهیم بود.

۴ - هر دو دیدگاه در اینکه گزاره‌های مشاهده‌تی در علوم ، نظری بوده و معانی و مبانی در آن‌ها حضور دارند ، مشترک اند ؛ از این جهت به نظر میرسد بتوان مدعی شد که از هر دو دیدگاه ، گزاره‌های موجود در علوم ، تفاسیر عالمان است.

۵ - از دیدگاه صدرایی هر چند معرفت حصولی ، مفهوم - محور است و مفاهیم یا معانی و نیز اصول و مبانی همچنین عوامل فردی و اجتماعی غیرعلمی در شکل‌گیری معرفت حضور دارند اما این حضور ، قابل ارزیابی علمی بوده امکان دست یابی به واقعیت به صورت موجب جزئیة حفظ می‌شود. از سوی دیگر رئالیسم انتقادی نیز هرچند علم را مفهوم محور و در نتیجه مفاهیم اجتماعی و عوامل اجتماعی را در محتوای علم دخیل می‌داند اما اولاً : پیش‌فرض‌های حاکم بر نظریات را بر اساس سازگاری یا ناسازگاریش با قابل‌اتکاترین معرفت‌ها قابل داوری می‌داند و ثانیاً : با طرح کفایت عملی به مثابه‌ی معیار داوری در باره‌ی مدل پیشنهادی نظریه‌ها در تبیین ساختارها ، داوری درباره‌ی نظریات را در این سطح نیز ممکن می‌داند و از این جهت فاصله‌ی خود را با « نسبی‌گرایی در قضاوت » حفظ می‌کند. خصوصاً که از این دیدگاه ، ساختارهای علی با قطع نظر از انسان و معرفت او واقعیت دارند بر خلاف نسبی‌گرایی که در آن واقعیت با قطع نظر از انسان واجد هیچ خصوصیت فی‌نفسه‌ای نیست. در خاتمه توجه به عبارتی از سایر خالی از لطف نیست : «تصدیق این امر که همه‌ی معرفت‌ها خطاب‌دارند ، به آن معنا نیست که تمامی معرفت‌ها به یک اندازه خطاب‌دارند. این نکته‌ی اخیر به ویژه برای دفاع از علوم

اجتماعی در برابر نامعقولیت‌گرایی و نسبی‌گرایی که اغلب به دنبال نابودی عینیت‌گرایی خام مطرح می‌شود، با اهمیت است.^۱

۴-۱-۲-۲. امکان معرفت صادق

امکان معرفت به واقع یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی و از جمله مسائلی است که به شکل‌گیری مکاتب مختلف معرفت‌شناسی منجر شده است.

درباره‌ی امکان دست‌یابی به یقین در تجربیات از موضع حکمت متعالیه باید گفت در سطح علوم تجربی، چنان‌که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت، یقین به صدق و مطابقت گزاره‌های تجربی منوط به پذیرش توانایی حس و تجربه به شناخت روابط علی از طریق مشاهدات جزئی و نیز پذیرش امکان تعمیم و ارائه قانون کلی از طریق مشاهدات جزئی است. برای مشخص شدن موضوع، گزاره‌های موجود در علوم تجربی را به صورت زیر تقسیم کرده و درباره هر یک بحث خواهیم نمود. گزاره‌های موجود در علوم تجربی به چند صورت می‌تواند باشد:

۱- گزاره‌های تجربی ناظر بر علّیت و نقش و تأثیر شیء در آثار و کمالات ثانیه‌ی خود (یعنی در آثار و عوارضی که بالطبع عارض شیء می‌شود) و نیز گزاره‌های تجربی ناظر بر علّیت شیء در صور طولی و عرضی خود (در تبدیل و تبدلات طولی یا عرضی اشیاء).

در این دسته از قضایا به نظر می‌رسد براساس پیشنهادی که در این نوشتار مطرح شد می‌توان به گزاره‌های کلی یقینی دست یافت.

۲- گزاره‌های ناظر بر شرایط اعدادی تحقق یک پدیده (معلول)؛

در این گزاره‌ها نیز با عنایت به توضیحات مطرح شده در ذیل عنوان تبیین و صدق در حکمت متعالیه، دست‌یابی به یقین، ممکن است، یعنی به وسیله کنترل دقیق شرایط تحقق یک پدیده در محیط آزمایش‌گاهی و ملاحظه اینکه با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط، یک پدیده دگرگون شده و موجود یا معدوم می‌گردد، عوامل و شرایطی که وجود پدیده‌ی مزبور به وجود آن‌ها بستگی دارد و شرط پیدایش آن پدیده است، معرفی می‌گردد.

۳- گزاره‌های ناظر بر علت تامه حوادث؛

۱- اندروسایر، ص ۷۸.

اما در این بخش از گزاره‌ها دست‌یابی به یقین ممکن نیست زیرا علت تامه، فراتر از دسترس حس و تجربه قرار دارد و نمی‌توان با مشاهدات حسی به همه علل مؤثر در پیدایش یک پدیده دست یافت به این معنا که اولاً اینکه تجربه و آزمایش در میان انبوه اموری که احتمال می‌رود نقشی در وقوع یک حادثه داشته باشند، بتواند همه اجزای علت تامه و امور دخیل در حادثه را مشخص سازد، محل تردید است. ثانیاً برفرض که بتوان همه عوامل و شرایط مادی مؤثر در پیدایش یک پدیده مادی را شناخت، لازمی آن نفی تأثیر فاعل ماوراءطبیعی نیست.^۱

۴ - گزاره های علمی ناظر بر علت منحصره؛

مشکل‌تر از دست‌یابی به علت تامه‌ی حوادث، دست‌یابی به علت منحصره‌ی حوادث است. زیرا بر فرض که بتوان همه‌ی اجزای علت تامه و همه‌ی عوامل و شرایط دخیل در یک حادثه‌ی معین را شناخت، اثبات اینکه این عوامل و شرایط، عوامل و شرایط انحصاری و جانشین‌ناپذیر وقوع آن حادثه است و ممکن نیست این حادثه معین از طریق عوامل و شرایط دیگری تحقق یابد، جداً بعید و بلکه ناممکن است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که آن حادثه‌ی معین به وسیله عوامل دیگر و در شرایط دیگری، بتواند تحقق یابد.^۲

۵ - گزاره‌های ناظر بر «قوه»ها (قابلیت‌ها و استعدادهای درونی شیء برای تحصیل فعلیت‌های جدید (صور و اعراض)).

براساس اصولی که در ذیل علت مادی بیان شد یعنی ۱- مسبوقیت هر حادثی به ماده و قابل، ۲- رابطه تکوینی قوه و فعل و ثبوت وجودی بالقوه، فعلیت‌های ممکن شیء در ماده و ۳- شوق ماده به فعلیت‌های ممکن؛ اولاً صور (طولی یا عرضی که در تبدلات حاصل می‌شود) و عوارض (کمالات ثانیه هر شیء) که در عالم طبیعت، حادث می‌شوند مسبوق به قوه، قابلیت یا استعداد شیء مادی است (کل حادث مسبوق به قوه و ماده تحملها) و این استعداد یا قوه برای پذیرش فعلیت جدید، یک صفت و خصوصیت وجودی واقعی است و ثانیاً فعلیت‌های ممکن به نحو بالقوه در شیء قابل، حضور دارند و ثالثاً شیء قابل به فعلیت‌های خود (صور طولی و

۱- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۵۲

۲- همان.

عرضی و نیز اعراض (مشتاق است و به حسب شرایط وجودی یا عدمی اعدادی و بواسطه حرکت جوهری ماده ، فعلیت‌های جدید را می‌پذیرد.

روشن است که تشخیص قابلیت‌ها ، استعدادها و خواص اشیاء از طریق تجربه و آزمایش صورت می‌گیرد اما سؤال این است که آیا گزاره‌های ناظر بر این قابلیت‌ها و خواص ، یقینی‌اند یا خیر ؟

هرچند دست‌یابی به یقین در این بخش مشکل است اما ناممکن هم بنظر نمی‌رسد ؛ توضیح اینکه اگر چه در به دست آوردن قابلیت‌های اشیاء و نیز خواص درونی آن‌ها ، از طریق ساختن فرضیاتی درباره آن‌ها آغاز می‌کنیم و براساس فرضیات ، آزمایش‌هایی ترتیب می‌دهیم تا قابلیت‌ها و خصوصیات و ویژگی‌های درونی اشیاء را مورد شناسایی قرار دهیم اما این فرضیات ، در خلأ و یا انقطاع از سایر نظریات ساخته نمی‌شود بلکه مبتنی بر یک سری مبانی و با اتکا بر نظریات موجود ساخته می‌شود . این نظریات و مبانی ، قضایایی معرفتی‌اند و قابل داوری علمی هستند نه اموری فرهنگی - اجتماعی که ریشه در روابط اجتماعی داشته باشند. در نتیجه یقینی بودن نظریات ناظر بر خواص و ویژگی‌های درونی و قابلیت‌های اشیاء ، بسته به میزان یقینی بودن نظریاتی است که به آن‌ها اتکا دارد. به این معنا که نظریاتی که به عنوان مبنا برای نظریه‌ی جدید اخذ می‌شوند اگر مبین یا بدیهی و یقینی باشند ، نظریه‌ی مبتنی بر آن‌ها نیز به شرط موفقیت در آزمایش ، یقینی خواهد بود و در صورتی که نظریات مبنایی ، بدیهی نباشند ، می‌بایست مبین گشته و در نهایت به بدیهیات ، قابل ارجاع باشند و یقینی بودن آن‌ها احراز گردد که در این حالت باز هم نظریه‌ی متکی بر آن‌ها یقینی خواهد بود . اما اگر نظریه‌ی مبنایی ، ظنی باشد (نه مبین و نه مبین) علاوه بر آنکه خود این نظریه‌ی مبنایی غیر یقینی است ، نظریه‌ی متکی بر آن نیز غیر یقینی خواهد بود. توجه به یک نکته دیگر ، یقینی بودن گزاره‌های ناظر بر قوه‌ها و استعدادها (یا به تعبیر رئالیست‌های انتقادی ، نیروهای علی و مکانیسم‌ها) را تقویت می‌کند و آن اینکه خود فرآیند مدل‌سازی برای کشف ساختار درونی شیء و قابلیت‌های آن ، تلفیقی از استدلال عقلی است زیرا در مدل‌سازی یا فرضیه‌سازی با عنایت به اینکه فعلیت‌های جدید را مستند به نیروهای درونی و استعدادهای اشیاء و معلول آن‌ها می‌دانیم ، مدل پیشنهادی یا فرضیه باید به گونه‌ای در نظر گرفته

شود و سامان یابد که عقلاً تبیین‌گر فعلیت جدید (آثار و اعراض یا صور جدید) باشد و اساساً مدل‌سازی ، تبیین عقلانی فعلیت جدید و متأثر از مبانی قابل داوری است نه تخیل محض. بنابراین یکی از مراحل داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های ناظر بر قوه‌ها و استعدادها ، داوری درباره ایفای این نقش تبیینی است.

مضاف بر آن‌که بعد از ارائه‌ی مدل و براساس مدل پیشنهادی ، آزمایش‌هایی ترتیب داده می‌شود تا بررسی شود که آیا مکانیسم شکل‌گیری فعلیت جدید ، مطابق مدل پیشنهادی است و آیا مدل پیشنهادی با واقعیت مطابقت دارد یا خیر ؟

دیدگاه رئالیسم انتقادی در باب امکان دست‌یابی به یقین یا به عبارتی دیدگاه رئالیسم انتقادی در باب صدق در دو بخش قابل طرح است : (۱) در باب عقاید و باورهای متافیزیکی (۲) در باب نظریه‌های علوم تجربی .

(۱) عقاید و باورهای متافیزیکی؛

رئالیسم انتقادی معتقد است ، عقاید متافیزیکی را نمی‌توان بطور قطع ، صادق یا کاذب دانست و فقط می‌توان آنرا در پرتو سازگاری یا ناسازگاری‌اش با قابل‌اتکاترین شناخت‌های خود ، کم و بیش موجه دانست . در این باب «اندرو سایر» دو بار در موضع نقد اتمیسم هستی‌شناختی به مثابه یک اصل هستی‌شناختی در تجربه‌گرایی ، عباراتی شبیه به هم دارد که مطرح می‌کنیم. یکبار در صفحه ۱۷۹ پس از طرح مسئله استقراء ، استقراء را مبتنی بر دکتترین جزءنگری یا اتمیسم دانسته ، می‌گوید : « همانند هر عقیده متافیزیکی دیگری ، جزءنگری را نمی‌توان به طور قطع صادق یا کاذب دانست ؛ فقط می‌توان آن را در پرتو سازگاری یا ناسازگاری‌اش با قابل‌اتکاترین شناخت خود ، کم و بیش موجه دانست.» همچنین بار دیگر در صفحه ۱۸۹ در مقام پاسخ نقضی به نقد منتقدین ضرورت طبیعی که آن را یک پیش‌فرض صرف می‌دانند ، می‌گوید : « پیش‌فرض امکان عام یا اتمیسم نیز چنین است . همانند هر باور متافیزیکی ، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد ، هر کدام از پیش‌فرض‌ها فقط در پرتو سازگاری‌اش با شناختی که طرفداران هر یک از موقعیت‌ها آن را معتبر می‌دانند ، قابل ارزیابی است. »

آشکار است که در این دو عبارت، طرح صدق و کذب در باب باورهای متافیزیکی را نفی می‌کند و تنها معیاری را که برای داوری درباره عقاید متافیزیکی مطرح می‌کنند « بررسی سازگاری یا عدم سازگاری با قابل‌اتکاترین شناخت‌ها » است.

اگر مراد از " قابل‌اتکاترین شناخت‌ها" اموری نظیر بدیهیات در فلسفه اسلامی باشد که صدق آن‌ها ضروری است، می‌توان این دیدگاه را نوعی مبنای‌گروی تلقی کرد و این بدان معنا خواهد بود که رئالیسم انتقادی در باب باورهای متافیزیکی، داوری درباره صدق و کذب گزاره‌ها را ممکن می‌داند. در نتیجه می‌توان گفت در نفی نظریه صدق، دچار تناقض است. اما اگر مراد از " قابل‌اتکاترین شناخت‌ها" بدیهیات نباشد^۱ بلکه اموری باشد که ضرورتاً صادق نیستند اما جامعه علمی تلویحاً آنرا پذیرفته یا حداقل تلقی به قبول کرده است، در این صورت با مبنای‌گروی حکمت صدرایی و بطور عموم با مبنای‌گروی فلسفه اسلامی فاصله خواهد داشت و می‌توان آنرا در ذیل جریان‌های انسجام‌گرا در معرفت‌شناسی، قرار داد.

۲) نظریات علمی تجربی؛

چنان‌که ذیل عنوان رئالیسم انتقادی و نظریه صدق بحث کردیم، در باب نظریات علمی تجربی، با طرح کفایت عملی، داوری درباره‌ی این گزاره‌ها را ممکن دانسته و نیز موضع خود را از ابزارگرایی و توافق‌گرایی جدا کرده است.

در مجموع علی‌رغم اختلاف دو دیدگاه حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی در باب نظریه‌ی صدق، هر دو دیدگاه در نفی نسبییت و شک‌گرایی رادیکال مشترک اند. ممکن است گفته شود رئالیسم انتقادی با نفی نظریه صدق و اینکه « هیچ گزاره‌ای صدق مطلق ندارد »^۲ و « ما هرگز نمی‌توانیم بفهمیم که به صدق مطلق رسیده‌ایم یا نه »^۳ نسبی‌گرایی را پذیرفته است.

اما بسکار با تفکیک میان «نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی» و «نسبی‌گرایی در قضاوت» (اینکه هیچ گزاره‌ای بر هیچ گزاره‌ی دیگری رجحان ندارد)، «نسبی‌گرایی در قضاوت» را نابجا و نادرست توصیف کرده، معتقد است نباید میان این دو خلط کرد. از دیدگاه وی «نسبی‌گرایی

۱- که ظاهراً همین طور است و بر اساس مطالب مطروحه در فصول گذشته آنها قائل به بدیهیات نیستند.

۲- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۳۸.

۳- اندرو سایر، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸.

معرفتی کاملاً پذیرفتنی و صحیح است. همه گزاره‌ها احتمال خطا دارند چون واقعیت مستقل از ما وجود دارد و ما به طرقتی به آن دست می‌یابیم و شناخت کسب می‌کنیم و درباره آن گزاره می‌سازیم که این طرق خطا پذیرند؛ [در مقابل] نسبی‌گرایی در قضاوت، کاملاً غلط [است] چرا که هر کنش قصدمندی که انجام می‌شود، ضرورتاً گزاره‌ی دالّ بر انجام آن بر گزاره‌ی دالّ بر ترک آن رجحان یافته است. پس اگر کنش قصدمند در جهان وجود داشته باشد، که دارد؛ نسبی‌گرایی در قضاوت نقض شده است.^۱

بنابراین شکی نیست که نسبی‌گرایی رادیکال از دیدگاه رئالیسم انتقادی مردود است. توجه به عبارتی از سایر نیز در این باره مفید است: « غیر ممکن است که در مورد همه چیز، هم‌زمان تردید کنیم. برای زیر سؤال بردن قلمرویی از معرفت، حداقل باید به صورت موقت از برخی قلمروها به مثابه یک لنگرگاه و یک ابزار استفاده کرد. فقط به دلیل هماهنگی تردید با — یا بهتر بگوییم، مسبوق به — معرفت مورد اعتماد منتقدان است که می‌توانیم پاسخگوی تردید باشیم. رد هر گونه درخواستی برای زمینه مشترک موقت، به امکان‌ناپذیری تفکر و ارتباطات می‌انجامد.^۲»

در این عبارت، تردید عام به نحو گویایی مردود شمرده شده است. نفی تردید عام در این بیان، هم یک ضرورت اجتماعی، هم یک ضرورت منطقی است و استفاده از برخی قلمروها به مثابه لنگرگاه نیز ناشی از همین ضرورتها است زیرا بدون یک زمینه مشترک نه تفکر امکان دارد (ضرورت منطقی) و نه ارتباطات (ضرورت اجتماعی).

۴-۱-۲-۳. روی کرد کلی دو دیدگاه در جستجوی واقعیت

در این مرحله، روش حاکم بر دو دیدگاه در کشف واقعیت بررسی می‌شود. بر اساس آنچه درباره‌ی مبانی معرفت‌شناسی دو دیدگاه مطرح شد، می‌توان روش «استدلال استعلایی» را روش حاکم بر رئالیسم انتقادی و روش «قیاسی - برهانی» را روش حاکم بر حکمت صدرایی معرفی کرد.

۱- توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۲۳۹.

۲- اندرو سایر، ۱۳۸۵، ص ۷۶.

همان‌گونه که نوع استدلال‌های رئالیسم انتقادی در مبانی هستی‌شناسی ملاحظه شد، به *استدلال استعلایی*^۱ شناخته می‌شدند. این استدلال‌ها با توصیفی از یک واقعیت که اختلافی بر سر آن نیست، آغاز می‌شود و سپس با بررسی شرایط امکان آن، شرایط ضروری تحقق آن واقعیت، مورد شناسایی قرار می‌گرفت.

این استدلال، نوعی استدلال روبه عقب است؛ یعنی استدلالی که از سمت توصیف برخی پدیده‌ها به سمت توصیف آن چیزی می‌رود که امکان ایجاد آن پدیده‌ها را می‌دهد یا پیش شرط پیدایش آن‌هاست.^۲

به نظر می‌رسد استدلال استعلایی، از نظر صورت *استدلال*، نوعی قیاس خلف در منطق صوری است. در تعریف قیاس خلف گفته‌اند «قیاسی است مرکب [از یک قضیه اقترانی شرطی و یک قیاس استثنایی] که مطلوب یا مدعی را با ابطال نقیض آن، اثبات می‌کند»^۳ در این استدلال، نقیض مطلوب، ابطال می‌گردد تا خود مطلوب، اثبات گردد؛ به عبارت دیگر برای اثبات مطلوب نقیض آن ابطال می‌گردد.

یکی از معروف‌ترین استدلال‌ها در کلام اسلامی برای اثبات اختیار انسان، برهانی به همین شکل است؛ در این استدلال، مطلوب ما *اثبات اختیار انسان* است، برای این کار، از این فرض صحیح و مقبول که "انسان از جانب خداوند مورد تکلیف قرار گرفته است." آغاز می‌شود آنگاه یک قضیه شرطیه در نظر گرفته، گفته می‌شود: اگر مطلوب (یعنی اختیار انسان) صادق نباشد، باید نقیض آن (یعنی عدم اختیار او) صادق باشد؛ سپس یک قیاس استثنایی به این صورت

۱- چنانکه پیشتر گفتیم این استدلال مورد استفاده کانت نیز بوده است و رئالیسم انتقادی با فلسفه کانت در استفاده از این استدلال مشترک است یعنی هر دو به بررسی استعلایی شرایط امکان علم و معرفت، پرداخته و آنها را معرفی می‌کنند؛ با این تفاوت که کانت با این استدلال پیش شرط‌های ذهنی امکان و تحقق معرفت را اثبات می‌کرد (*ایدئالیسم استعلایی*) اما رئالیست‌های انتقادی پیش شرط‌های عینی (خارج ذهنی) و خارجی امکان و تحقق علم را می‌کاوند (*رئالیسم استعلایی*). برای توضیح بیشتر به فصل دوم پاورقی‌های ص ۲۸-۲۹ مراجعه شود.

۲- اعم از اینکه پدیده مورد نظر، علم باشد یا یک پدیده خارجی؛ چنانکه دیدیم رئالیسم انتقادی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را با تحلیل استعلایی معرفت اثبات کرد و با بررسی شرایط امکان علم و معرفت به اصولی در باره هستی و معرفت دست یافت. همچنین همانطور که در الگوی تبیین پس‌کاوی ملاحظه کردیم، سعی می‌شد با به کار گیری الگوی پس‌کاوی به ساختار زیربنای پدیده‌ها و نیروهای درونی اشیاء که در واقع پیش شرط‌های عینی تحقق پدیده‌های خارجی هستند دست یابیم.

۳- فروغ اسد پور، ص ۲۴.

۴- محمد رضا مظفر، ج ۲، ص ۳۷۹.

ساخته می شود که " اما نقیض مطلوب صادق نیست " و برای رد یا ابطال نقیض مطلوب چنین استدلال می گردد که " اگر انسان مختار نباشد ، لازم می آید فرض اولیه ی ما (یعنی مکلف بودن انسان از جانب خداوند) صحیح نباشد " زیرا در این فرض (فرض صحت نقیض) انسان ، مختار نخواهد بود و چون هر غیر مختاری ، محال است مورد تکلیف الهی قرار گیرد ؛ پس انسان ، مورد تکلیف قرار نمی گیرد و حال آنکه این نتیجه خلاف فرض اولیه ی ماست که در صحت آن شکی نداریم. یعنی در اینکه انسان مورد تکلیف واقع شده ، شکی نیست.

آنچه گفتیم درباره ی صورت استدلال «استدلال استعلایی» بود اما از جهت ماده ی استدلال باید گفت محتوای استدلالات ، خصوصا آنجا که به اثبات اصول هستیشناختی خود میپردازند ، نوعی رجوع به سیره ی عقلا است^۱ ؛ نظیر آنچه در علم اصول فقه اسلامی انجام می شود. در بیانی جامع میتوان گفت استدلال استعلایی در رئالیسم انتقادی ، نوعی قیاس خلف با استناد به سیره ی عقلا است.

به هر حال استدلال استعلایی در رئالیسم انتقادی با یک فرض اولیه مقبول (نزد فلاسفه علم) آغاز شده ، لازمه ی آن به عنوان شرط امکان فرض اولیه ، استنتاج و در قالب یک گزاره بیان می گردد ، سپس برای اثبات گزاره ی لازم ، استدلال می شود که " اگر این گزاره ، پیش فرض گرفته نشود ، فرض اولیه باطل یا نامعقول خواهد بود." (زیرا گزاره لازم ، حاکی از شرط امکان فرض اولیه است.) درحالی که همه ی جریان های فلسفه ی علم ، فرض اولیه را پذیرفته اند و آن را معقول می دانند. به عبارت دیگر اگر گزاره ی لازم پیش فرض گرفته نشود ، نقیض آن ، صحیح خواهد بود ، و صحت نقیض آن ، مستلزم نقض و ابطال فرض اولیه است.

می توان الگوی مورد نظر رئالیسم انتقادی در نظریات علمی را نیز نوعی استدلال استعلایی دانست ؛ توضیح اینکه الگوی مورد نظر رئالیسم انتقادی در تبیین ، الگوی تبیین فرایندی یا پس کاوی است در این الگو ، پس از مشاهده ی یک انتظام ، این انتظام به ساختار علی شیء نسبت داده می شود و سپس در جستجوی ساختار علی مؤلّد این انتظام ، مدل هایی برای ساختار درونی شیء در نظر گرفته می شود ؛ به نحوی که بتواند مبنایی برای ظهور و ایجاد انتظام باشد.

۱- این نکته از توضیحات استاد حسین سورنچی در جلسه دفاع استفاده شده است.

بنابراین در این الگو از تبیین ، از سطح پدیده‌هایی که روی می‌دهد (انتظام‌ها) به سمت ساختارهایی حرکت می‌شود که مبنای ظهور رویدادهای منتظم و به عبارتی «شرط امکان» آن‌ها باشند. از این جهت الگوی پس‌کاوی نوعی بررسی استعلایی واقعیت خارجی محسوب می‌شود که در آن ، شرایط امکان رخدادها جستجو می‌گردد.

بعلاوه خود فرایند مدل‌سازی ، نوعی تبیین عقلی است ؛ به این معنا که مدل پیشنهادی از سازوکارهای شیء ، به نحوی در نظر گرفته می‌شود که تحقق رفتار و پدیده مورد نظر را به صورت علی تبیین نماید و اساساً مدل پیشنهادی به مثابه شرط امکان تحقق پدیده اخذ می‌شود. چه اینکه رئالیست های انتقادی ، خود یکی از معیارهای مناسب بودن انتساب یک مدل پیشنهادی از ساختار ، به یک شیء را " امکان استنتاج قیاسی رخداد و پدیده از ساختار پیشنهادی " معرفی می‌کنند.

توحیدی نسب در کتاب «رئالیسم انتقادی» پس از طرح این مسئله که برای تبیین یک انتظام ، آن را به ساختار درونی شیء نسبت داده و برای ساختار ، مدل‌هایی در نظر گرفته می‌شود آورده است : « این که X دارای ساختار [پیشنهادی] N باشد، ضروری نیست ؛ اما به فرض اینکه دارای چنین ساختاری است ، آنگاه انجام عمل Q برای آن ضروری می‌شود. یک معیار برای تشخیص مناسب بودن انتساب چنین ساختاری به X ، آن است که " قادر به استنتاج قیاسی B (رفتار یا انتظام) از N باشیم" ^۱

بنابراین علم ، فرایند کشف «شرایط امکان» رویدادهای آشکار در سطح تجربی است ؛ یعنی شبیه آنچه در استدلال استعلایی اتفاق می‌افتد. زیرا در استدلال استعلایی نیز پس از طرح فرض اولیه ، «شرط امکان» آن به عنوان «مطلوب» جستجو می‌شود.

اما حکمت متعالیه ؛ بر اساس آنچه سابقاً بیان شد ، حکمت صدرایی از روش «قیاسی - برهانی» تبعیت می‌کند. از این دیدگاه کشف مصادیق علت و معلول ، جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود ، احتیاج به برهان دارد . همچنین پیش‌تر از مقدمات و مواد قیاسات برهانی ، سخن گفته‌ایم ، آنچه در این مقام مورد توجه است این است که هر علم به تناسب موضوع مورد بررسی

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، ص ۱۷۲.

خود، در براهینی که اقامه می‌کند از برخی مواد یقینی، بیشتر استفاده می‌کند؛ فلسفه در براهین خود از اولیات، وجدانیات و فطریات بهره می‌برد؛ علوم طبیعی و تجربی با تکیه بر بدیهیات اولیه، از حسیات و تجربیات استفاده می‌کنند، تاریخ نیز متواترات را در براهین علمی خود به کار می‌گیرد.

بر پایه مطالبی که در ذیل عنوان « روش‌های تبیین در حکمت متعالیه » گفتیم، تبیین برخی امور، با برهان عقلی محض صورت می‌گیرد و در موارد بسیاری نیز از براهین عقلی متکی بر مقدمات تجربی استفاده می‌شود؛ که عمده‌ی تلاشهای علمی دانشمندان در علوم تجربی را تشکیل می‌دهد. شناخت پدیده‌هایی که در قلمرو حقایق و موجودات طبیعی قرار دارند، از طریق برهان تجربی استفاده می‌شود.^۱

۴-۲. مقایسه در سطح علّیت

با پایان یافتن مقایسه‌ی دو دیدگاه در سطح مبانی، اینک آن دو را در سطح علّیت مورد مقایسه قرار می‌دهیم. در این بخش نیز عناوین قابل مقایسه بین دو دیدگاه طرح، و وجه اشتراک یا افتراق آن‌ها را بیان خواهیم کرد.

۴-۲-۱. یک پارچگی جهان و نفی صدفه

هر دو دیدگاه با نفی صدفه و اتفاق، اصل علّیت را قانون حاکم بر جهان هستی می‌دانند و معتقدند آنچه روی می‌دهد براساس علّیت است. از این منظر هر دو روی‌کرد به یک‌پارچگی جهان هستی اعتقاد داشته، آن را برخاسته از روابط علی و غیرتصادفی می‌دانند و هر یک بر اساس تحلیلی که از علّیت ارائه داده‌اند، یک‌پارچگی ضروری جهان را تبیین می‌کنند.

در این ارتباط رئالیسم انتقادی بر آن است که « یک‌پارچگی طبیعت - که بسیاری از عالمان به آن متوسل می‌شوند - ناشی از نظم‌های "تصادفی" توالی‌های اشیاء مرتبط مشروط نیست بلکه ناشی از روابط درونی، ساختارها و شیوه‌های عمل اشیاء است ... اگر موضوعات، فاقد ساختار،

۱- در ادامه بحث در بخش مقایسه تبیین در دو دیدگاه به این نکته باز خواهیم گشت.

نیروها و قابلیت‌های علی باشند و همیشه با یکدیگر نامرتب باشند ، طبعاً هر چیزی ممکن است اتفاق بیفتد و ساختار شناخت بر ماسه بنا می‌شود. ^۱

در این عبارات ، نفی علیت از هستی ، ملازم با پذیرش صدفه و امکان صدور هر چیزی از هر چیز دیگر دانسته شده و لذا به اصل علیت تنبیه می‌دهد.

از دیدگاه حکمت صدرایی نیز اصل علیت به همراه قوانین فرعی آن (از جمله اصل سنخیت و ضرورت و جبر علی) نظام یکپارچه‌ی جهان را توجیه می‌کند . توضیح اینکه براساس اصل «سنخیت» ، علل معینه ، همواره معلولات معینه‌ای را ایجاد می‌کنند و از هر علیتی ، هر معلولی صادر نمی‌شود و هر معلولی از هر علیتی صادر نشده ، قابل استناد به آن نیست . پس این اصل ، نظام معین موجودات را توجیه می‌کند و براساس آن ، صدور هر چیزی از هر چیزی ممکن نیست. براساس اصل «ضرورت یا جبر علی» ، انفکاک معلول از علت تامه ، ممکن نیست و وجود معلول با وجود علت تامه ، ضرورت و وجوب می‌یابد . این اصل نیز وجوب و ضرورت نظام معین موجودات را تأمین می‌کند. خود اصل «علیت» نیز اساس ارتباط و پیوستگی موجودات را تبیین می‌کند. نفی هر یک از سه اصل فوق ، نفی نظام یکپارچه جهان هستی و پذیرش صدفه و اتفاق است. نفی اصل علیت ، نفی اساس ارتباط و پیوستگی موجودات است . نفی اصل سنخیت ، ملازم با پذیرش صدور هر چیزی از هر چیز دیگر است . در این صورت حتی اگر اصل علیت پذیرفته شود ، نظام معین ارتباط میان موجودات هستی ، تأمین نمی‌گردد ؛ هرچند اصل ارتباط میان آن‌ها پذیرفته می‌شود و حوادث خود به خود و بلاسبب نخواهد بود. پذیرش اصل علیت و سنخیت علی و معلولی ، مادامی که با اصل ضرورت و جبر علی همراه نگردد نمی‌تواند نظام معین ارتباط و پیوستگی موجودات را به صورت کامل توجیه ، و صدفه و اتفاق را طرد نماید. زیرا هرچند ، هر حادثه‌ای بلاسبب نخواهد بود و نیز هرچند صدور هر چیزی از هر چیزی ممکن نیست و علت مخصوص خود را می‌طلبد اما صدور معلول معین و مخصوص یک علت ، حتی با وجود علت خاص آن ، ضرورت نخواهد داشت .^۲

۱- اندرو سایر ، ص ۱۸۳ .

۲- مرتضی مطهری ، مجموعه آثار، ج ۶ ، صص ۶۵۲-۶۵۱ .

نظر به این اصل « هر حادثه و پدیده‌های در جهان که انگشت به رویش بگذاریم باید گفت موجودی است که وجودش با خصوصیات و مشخصات و شرایطی که دارد، ضروری (جبری) است و در نتیجه‌ی دست به دست دادن یک سلسله پدیده‌های دیگر (علت)، پیدا شده و اگر علت آن موجود نمی‌شد، خودش نیز موجود نمی‌شد. ^۱ زیرا وجودش با علت خود یک رابطه و نسبت وجودی دارد که با هیچ چیز جز او ندارد. به لحاظ همین ارتباطات واقعی با سایر پدیده‌ها، پیدایش آن حتمی، قطعی و خلاف ناپذیر است. یعنی حادثه‌ای که فرضاً رابطه زمانی، مکانی، وصفی، اضافی با سایر موجودات دارد (مثلاً از نظر زمان بر برخی مقدم و از بعضی مؤخر یا مقارن است و در هر لحظه از زمان نسبت به بعضی از موجودات از نظر مکانی، دور یا نزدیک و... است) همه‌ی اینها با در نظر گرفتن علل قطعی که حادثه را احاطه کرده، ضروری و وجوبی است و محال است خلاف آنچه هست و واقع می‌شود، واقع شود. درخت بید معینی که در آب و هوا، زمین و زمان معین، سبز و موجود می‌شود، هرگز نمی‌توان همین قطعه معین از زمان را با حفظ بقیه شرایط، از وجود وی (درخت) تهی و خالی فرض کرد. ^۲

۴-۲-۲. اصل علیت

همان‌طور که در عنوان قبل بیان شد، هر دو دیدگاه در این بعد مشترک اند که علیت را قانون حاکم بر جهان هستی می‌دانند و به همین دلیل دیدگاه هیوم و کانت را رد می‌کنند. اما تفصیل مطلب اینک:

حکمت متعالیه بر اساس مبنای معرفت‌شناسی خود به تحلیل مبدأ تصوری و تصدیقی علیت پرداخته است و چنان‌که دیدیم در هر دو موضع، مطالبی بیان داشته است. از این منظر علیت و معلولیت نه موهوم اند و نه مقوله‌ی ذهنی محض، بلکه از معقولات ثانی فلسفی میباشند که هر چند عروضشان ذهنی است اما اتصاف آن‌ها خارجی است. به عبارت دیگر هر چند ماب‌ازاء عینی مستقل ندارند اما منشأ انتزاع عینی داشته و به عین وجود علت و معلول موجودند و علیت و معلولیت، صفت و خصوصیت وجودی اشیاء خارجی است.

۱- همان، ص ۶۵۲ (متن علامه طباطبایی).

۲- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ص ۵۵۶ و ۵۶۷.

همچنین دانستیم که در اثر مشاهده حضوری علّیت و معلولیت در نفس ، ذهن با مفهوم علّیت و معلولیت و علّت و معلول آشنا می‌گردد.

به لحاظ مبدأ تصدیقی ، حکمت متعالیه ، اصل علّیت را از جمله بدیهیات اولیه‌ای می‌داند که بی نیاز از استدلال بوده و اساساً اقامه برهان بر آن ممکن نیست. زیرا هرگونه استدلال برای اثبات یا ابطال علّیت خود ، اصل علّیت را پیش‌فرض گرفته است.

رنالیسم انتقادی ، اصل علّیت را بدان صورت که در حکمت صدرایی مورد بحث قرار گرفت ، مطرح نساخته اما اینکه «هر حادثه‌ای را علّتی است» به عنوان یک پیش‌فرض متافیزیکی ، مورد قبول اوست و بر اساس آنچه در عنوان قبل بیان کردیم ، نفی این اصل را منجر به صدفه و هرج و مرج می‌داند.

در جای خود دیدیم که رنالیسم انتقادی «علّیت» را به «ساختار درونی» و «توان» یا «نیروی» اشیا مربوط می‌داند و معتقد است علّیت ، نه در سطح روابط ظاهری بین رخدادها ، بلکه در سطح قوه‌ها و قابلیت‌های موضوعات برقرار است و از این منظر علّیت نه رابطه میان دو حادثه بلکه قوه و اقتضای درونی شیء برای ایجاد حادثه یا خصلت ذاتی شیء برای تولید رخداد است ؛ قوه‌ها و قابلیت‌هایی که ، لزوماً عطف به ماهیت موضوعات و مستقل از الگوی خاصی از حوادث به صورت فراواقعی وجود دارند.

اگر تصور رنالیسم انتقادی از علّیت را از منظر دستگاه مفهومی فلسفه اسلامی (یعنی مفاهیم سه‌گانه‌ی ماهوی ، فلسفی و منطقی) مورد توجه قرار دهیم به نظر می‌رسد ، بتوان گفت تصور علّیت ، به مثابه قوه درونی موضوعات ، تصور علّیت به مثابه‌ی یک مفهوم ماهوی است ؛ یعنی علّیت ، خود ، دارای مابه‌ازاء عینی مستقل و علی حده است ؛ علّیت هر شیء ، همان ساختار درونی شیء و نیروی موجود در ذات آن است.

در این تصویر از علّیت ، علّیت از مقایسه‌ی دو شیء که یکی واقعاً موجد دیگری است انتزاع نمی‌شود ؛ بلکه از ذات خود شیء انتزاع می‌گردد با قطع نظر از هیچ شیئی دیگر.

اگر بتوان قول به «مفهوم ماهوی بودن علّیت» را به رنالیسم انتقادی نسبت داد ، در این صورت این دیدگاه درباره علّیت ، در عرض سه دیدگاه هیومی ، کانتی ، و صدرایی ، دیدگاهی

چهارم خواهد بود؛ یعنی در حالی که هیوم علیّت را موهوم و القای کاذب ذهن می‌پندارد و کانت آن را مقوله‌ای ذهنی از قبیل مفاهیم منطقی تلقی می‌کند و ملاصدرا آن را مفهومی فلسفی می‌داند، رئالیسم انتقادی علیّت را به عنوان مفهومی ماهوی مطرح می‌سازد.

اگر و باز هم اگر این نسبت صحیح باشد، میان دو دیدگاه صدرایی و رئالیسم انتقادی فرق آشکاری خواهد بود و آن اینکه از دیدگاه صدرایی علیّت، مابه‌ازاء خارجی مستقلى ندارد بلکه علیّتِ علت، به عین وجودِ علت، موجود است نه به وجودی مستقل و علی حده. و علیّت، صفت شیء خارجی است آنگاه که معلول را تولید می‌کند. و مادام که معلول را تولید نکرده، به این صفت، متصف نمی‌گردد؛ هرچند واقعاً استعداد، قابلیت و کمالاتی دارد که می‌تواند حادثه‌ای را خلق کند. در حالی که از دیدگاه رئالیسم انتقادی، علیّت مابه‌ازاء عینی علی حده دارد و با قطع نظر از معلول وجود دارد و از این زاویه علیّت هر شیء، ذات آن شیء را تشکیل می‌دهد و اساساً هر شیء، علیّت خواهد بود.

در این صورت، شاید اصل علیّت به این صورت قابل بیان باشد: "هر شیئی علیّت دارد" و یا "هر شیء علت است". آنگاه می‌توان گفت اساساً وجود مساوق با علیّت است و هر چه وجود است علیّت دارد؛ هر چند علیّت او به فعلیّت نرسیده به حادثه ای منجر نشود. از این منظر می‌توان مباحث علیّت را محور اصلی مباحث رئالیسم انتقادی تلقی کرد.

اما درباره‌ی مبدأ تصدیقی علیّت باید گفت رئالیسم انتقادی، اصل علیّت (یعنی "هر حادثه‌ای را علتی است.") را به عنوان یک پیش‌فرض متافیزیکی مطرح می‌سازد. البته همان‌گونه که توضیح داده شد از خلال مباحثی که در این دیدگاه مطرح شده، نوعی استدلال استعلایی بر این اصل قابل استنباط است که بیان آن در فصل قبل، گذشت.

مضاف بر اینکه اگر تحلیل نگارنده از نظریه رئالیسم انتقادی در باب علیّت صحیح باشد، عیناً استدلال مثبت ساختاریافته بودن جهان در فصل قبل، استدلال بر اصل علیّت نیز خواهد بود.

۴-۲-۳. نفی تصوّر هیومی و کانتی از علّیت

مکرّر گفته‌ایم که حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی در نفی تصوّر هیومی و کانتی متفق‌القول اند و علّیت را قانون حاکم بر جهان عینی می‌دانند. در این قسمت به تشریح انتقادات دو طرف به هیوم و کانت خواهیم پرداخت.

نقد حکمت صدرایی بر آراء هیوم و کانت عمدتاً نقدی معرفت‌شناسانه است اما رئالیسم انتقادی نقدی هستی‌شناسانه دارد.

۴-۲-۱. نقد حکمت صدرایی بر آراء هیوم و کانت

از دیدگاه صدرایی، مشکل عمده‌ی هیوم، در تجربه‌گرایی افراطی اوست؛ زیرا اگر منابع معرفت علمی را در حس و تجربه محدود سازیم، روشن است که در توجیه مبانی خود حس و تجربه به بن بست می‌رسیم.

هیوم با نفی ارزش معرفت شناختی عقل، در صدد بود با حس و تجربه به توجیه علّیت و ضرورت بپردازد. بنابراین آن‌ها را در تجربه جستجو کرد و چون دست تجربه را کوتاه یافت، علّیت را به توالی و تعاقب فروکاست و در نتیجه، علّیت به معنای ایجاد و تولید ضروری معلول، *التقای موهوم و کاذب ذهن قلمداد شد.*

کانت نیز که با ندای هیوم از خواب جزم‌گرایی برخاسته بود، به جای حل مسأله، صورت سؤال را پاک کرد. وی با طرح چرخش کپرنیکی بر آن بود که ذهن، واجد مقولاتی است که از جانب فهم انسان، مقدر شده است و این «عین» است که برای آنکه متعلق شناسایی فهم قرار گیرد، بایست با ذهن مطابقت کند و نه برعکس.

کانت با این بیان، علّیت را که یک اصل هستی‌شناختی است به اصلی ذهنی تقلیل داد. در چارچوب مفاهیم صدرایی، کانت علّیت را نه مفهومی فلسفی و وصف خارج بلکه مفهومی منطقی، معرفی می‌کند که وصف مفاهیم ذهنی می‌شود نه وصف خارج و چنان‌که عروض‌شان ذهنی است، اتصاف آن نیز ذهنی می‌باشد.

حکمت صدرایی در مبدأ‌تصوری و تصدیقی علّیت گرفتار بن بست نیست. زیرا از سویی به علم حضوری معتقد است و همین علم حضوری را مبدأ‌تصوری علّیت می‌داند و از سوی دیگر

عقل را از منابع معرفت دانسته ، اصل علیّت را به مثابه‌ی یک اصل بدیهی اولی عقلی مطرح می‌سازد و همین بداهت عقلی ، مبدأ تصدیقی علیّت است.

۴-۲-۳. نقد رئالیسم انتقادی بر آراء هیوم و کانت

رئالیسم انتقادی نقد خود را به مبنای هستی‌شناختی هیوم متوجه می‌سازد به این بیان که مشکل عمده‌ی هیوم را در اتمیسم هستی‌شناختی او جستجو می‌کند.

از این منظر وقتی موضوعات نه طبایعی ساختاریافته و دارای ذات ، ساختار درونی ، نیرو و قابلیت‌های غیرقابل تقلیل به اجزاء ، بلکه ترکیبات و اشکالی از اجزاء ذره‌ای و منفصل از هم‌اند که فراتر از اجزاء اتمی خود واقعیت نداشته و فاقد خواص و نیروهای مخصوص به خوداند ، تصور ارتباط تولیدی میان اشیاء و آثار آن‌ها و تصور وجود نیروی علی که قادر به تولید حوادث باشد ، غیر ممکن می‌گردد و در این فضا ، طبیعی است که بپنداریم حوادث ، در علیّت ضروری شیء و خواص ذاتی آن ، ریشه ندارد بلکه توالی‌های منظمی است که کثیراً مشاهده شده‌اند و چون به کرات الف بعد از ب دیده شده است ، ذهن به خطا گمان می‌کند که ب نیروی علی الف را دارد.

در این فضا حتی طبیعی است که از جانب هیوم گفته شود «ما نه تنها نمی‌دانیم که چرا میکروساختار نان چنان است که موجب سیری ما می‌شود بلکه حتی بر اساس تجربه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که این نان زمانی دیگر نیز ما را سیر خواهد کرد.»^۱

از نظر رئالیسم انتقادی مشکل کانت نیز همین خواهد بود که موضوعات خارجی را فاقد ساختار و نیروها و قابلیت‌های علی می‌داند و به یک‌باره تحت تأثیر هیوم و برای رهایی از اشکالات ناروای او ، چرخش کپرنیکی را مطرح می‌سازد و ویژگی‌های اشیاء را بازنمایی‌های ذهن ما تلقی می‌کند.

نقد هستی‌شناسانه رئالیسم انتقادی ، نقدی است از یک منظر نو که غالباً فیلسوفان مسلمان از آن منظر به نقد نظریه‌ی علیّت هیوم نپرداخته‌اند. اما به هر حال میانی هستی‌شناسی حکمت صدرایی این قابلیت را دارد که از این منظر نیز به نقد نظریه‌ی هیوم در این باب بپردازد.

۱- فروغ اسد پور، ص ۳۰.

۴-۲-۴. ضرورت وجود قابلیت و استعداد برای حدوث فعلیت‌ها

یکی از مشترکات دو دیدگاه، ضرورت وجود قوه‌ها، قابلیت‌ها و استعدادها یا به تعبیر رئالیسم انتقادی، نیروهای علی و توانایی‌های اشیاء برای تحصیل فعلیت‌ها است.

اساساً وجود ساختارها، نیروها و قابلیت‌های علی در موضوعات، یکی از مبانی هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی است. چنان‌که بارها گفته ایم، از دیدگاه رئالیسم انتقادی، جهان اشیاء، جهان موضوعاتی است که ساختاریافته‌اند و به موجب ساختار علی خود، واجد نیروها و قابلیت‌هایی برای تولید رخدادها (فعلیت‌ها) هستند. نکته حایز اهمیت در این باب، وجود ضروری این نیروها و قابلیت‌ها و رابطه‌ی درونی آن‌ها با ساختار اشیاء است؛ «ماهیت یا ساخت یک موضوع و نیروی علی آن به صورتی درونی یا ضروری با یکدیگر مرتبط‌اند»^۱

این نیروها و قابلیت‌ها وجود دارند و لو اینکه هنوز به حوادثی منجر نشده باشند؛ باروت به دلیل ساختار شیمیایی ناپایدارش، نیروی انفجار را دارد و لو اینکه هنوز منجر نشده باشد.

از دیدگاه صدرایی نیز حدوث فعلیت‌ها (حدوث صور طولی و عرضی و عروض آثار و عوارض شیء؛ یعنی کمالات ثانیه او) در یک ماده، مسبوق به قوه، قابلیت و استعداد او است (کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها)؛ قوه و استعدادی که یک صفت و خصوصیت وجودی و واقعی است؛ نه عدمی یا اعتباری. یعنی شیء، به موجب خصوصیت واقعی‌ای که دارد، پذیرای فعلیت‌های جدید است.

نکته با اهمیت‌تر آنکه: از دیدگاه صدرایی موجود بالقوه با فعلیت مربوط به خود، نسبت و ارتباطی واقعی و عینی دارد. مثلاً جبهی گندم، از آن جهت گندم است و قابلیت خوشه شدن را دارد، اگر حرکت کند، خوشه‌ی گندم پدید می‌آید.

و مهم‌تر از هر دو نکته‌ی فوق، اینکه: تمام فعلیت‌هایی که ماده، استعداد تحصیل آن‌ها را دارد به نحوی در ماده، ثبوت وجودی دارند؛ یعنی فعلیت‌های ممکن ماده، پیش از فعلیت، یک نحوه ثبوت در ماده دارند که منشأ آثار خارجی بالفعل نمی‌باشد و هنوز آثار خارجی فعلیت آینده

۱- اندرو سایر، ص ۱۲۱.

را واجد نیستند و تنها پس از آنکه ماده در مسیر تکامل خود، تمام فعلیت خود را بیابد، آثار خارجی را نیز از خود بروز می‌دهد.^۱

بنابراین ضرورت وجود استعدادها، قوه‌ها، و قابلیت‌ها در حدوث فعلیت‌ها و نیز وجود فعلیت‌های ممکن به نحو بالقوه در شیء قابل و ماده، از دیدگاه صدرایی مسلم بوده و معتقد است: تمام تبدلات به حسب استعدادات اشیاء روی می‌دهد و این اصل را با براهین عقلی اثبات می‌کند.

اما نقطه‌ی اختلاف در این است که رئالیسم انتقادی این استعدادها را به مثابه‌ی علیت اشیاء مطرح می‌کند و بر این عقیده است که همین استعدادها با قطع نظر فعلیت و تولید رخداد، علیت دارند. از منظر صدرایی این نحو از علیت، علیت اقتضایی و ناقصه است (نه علیت تامه) و اطلاق علّت در زمانی که هنوز نیروی خود را به فعلیت در نیاورده، خالی از تسامح نیست.

۴-۲-۵. نقش علل اعدادی در فعلیت دادن به قابلیت‌ها

هر دو روی‌کرد به نقش علل اعدادی و شرایط، توجه دارند و بنا بر هر دو دیدگاه، فعلیت‌های ممکن اشیاء، زمانی حادث می‌شوند که شرایط به فعلیت درآمدن قابلیت‌ها و نیروهای درونی اشیاء فراهم باشد.

همان‌طور که گفتیم حدوث فعلیت‌ها در عالم ماده، بدون ماده و زمینه‌ی قبلی، ممکن نیست بلکه پیدایش آن‌ها منوط به ماده و زمینه‌ی قبلی است. معلول مادی در ماده‌ی خاصی که قابلیت و استعداد پذیرش آن را داشته باشد، پدید می‌آید (کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها). اما ماده به طور مطلق و در هر حال، پذیرنده‌ی فعلیت (معلول) نیست بلکه در حالت خاصی می‌تواند آن را پذیرا باشد. حکمت صدرایی از این شرایط که زمینه‌ی به فعلیت درآمدن قابلیت‌های اشیاء می‌گردند، به «علل اعدادی» تعبیر می‌کند. علل اعدادی متمم قابلیت قابل بوده؛ زمینه‌ی حدوث معلول مادی را فراهم و موانع آن را رفع می‌کند.

رئالیسم انتقادی نیز تاثیر شرایط در فعلیت قابلیت‌ها و نیروها را مطرح می‌سازد. از این دیدگاه حضور شرایط برای فعلیت نیروهای علی، لازم است اما ممکن است این شرایط هرگز

۱- برهان مثبت این نکته در فصل دوم بیان شد.

فراهم نگردهد؛ ممکن است یک نیروی علی، هرگز در شرایط فعلیت ساز، قرار نگیرد و یا ممکن است شرایط وجودی مناسب برای فعلیت آن فراهم شود اما موانعی، مانع فعلیت او گردند. پس «اگر چه نیروهای علی، ضرورتاً به دلیل ماهیت موضوعات وجود دارند اما اینکه فعال یا اعمال شوند امری مشروط است.»^۱

رنالیسم انتقادی جهان را سیستمی باز می‌داند، یعنی «جایی که مکانیسم‌ها هم‌زمان موجودند و با یکدیگر به طرق تصادفی^۲ تعامل دارند»^۳ و از این رو در کار یکدیگر مداخله کرده و مانع از بالفعل شدن گرایش‌ها و نیروهای علی یکدیگر می‌شوند؛ در مقابل سیستم بسته که در آن مکانیسم‌ها و نیروهای علی به طور طبیعی یا مصنوعی (آزمایش‌گاهی) در کار یکدیگر دخالت و ایجاد مانع نمی‌کنند، به نحوی که هر مکانیسم می‌تواند آثار خود را تولید کند.^۴

با این مقدمه می‌توان گفت: در شرایط بسته، علت تامه همواره حاصل می‌شود و موانعی از حدوث فعلیت‌ها وجود ندارد؛ مانند سیستم منظومه‌های شمسی که به طور طبیعی همواره الگوهای منظمی از حرکت سیاره‌ها، شب و روز و فصل‌ها را به وجود می‌آورد. «البته چنین رشته‌های منظمی از رویدادهای قابل مشاهده در طبیعت نسبتاً کمیاب اند.»^۵ اما در شرایط باز، همیشه شرایط تحقق علت تامه برای حدوث آثار مورد دلخواه، وجود ندارد و ممکن است موانعی در کار باشد یا شرایط برای فعلیت یافتن مکانیزم، فراهم نباشد. با توجه به این مطالب باز بودن سیستم جهان به این معنا است که همیشه شرایط لازم برای فعلیت نیروی علی و تحقق رخداد یا معلول فراهم نیست و گاه برخی شرایط لازم، که جزء علت تامه اند، مفقود است. از این جهت بر اساس لزوم شرایط اعدادی برای حدوث فعلیت‌ها در حکمت صدرایی، باز بودن سیستم جهان به معنای فوق، مورد قبول حکمت صدرایی است.

۱- همان، ص ۱۲۳.

۲- یعنی مشروط و امکانی.

۳- تد بنتون و یان کرایب، ص ۲۴۰.

۴- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۲۹.

۵- تد بنتون و یان کرایب، ص ۲۳۱.

۴-۲-۶. اصل سنخیت علی و معلولی

بنابر اصل سنخیت ، صدور هر شیئی (معلول) از هر شیئی (علت) ممکن نیست ؛ زیرا صدور هر شیء از هر شیء دیگر ، مستلزم صدفه است. بنابراین میان علت و معلول ، مسانخت و مناسبت ، شرط است این از مسلمت حکمت متعالیه و اساساً فلسفه‌ی اسلامی است . گویا این اصل ، از دو جهت ، مورد قبول رئالیسم نیز باشد:

۱- نفی صدفه توسط رئالیسم انتقادی ؛ گفتیم که رئالیسم انتقادی صدفه را مردود می‌داند و از طرفی می‌دانیم که عدم پذیرش اصل سنخیت به معنای پذیرش صدور هر شیئی از هر شیء دیگر است که به صدفه منجر می‌شود. بنابراین طبیعی است که اصل سنخیت را معتبر بدانند.

۲ - رئالیسم انتقادی اشیاء جهان را ساختاریافته و دارای نیروهای علی و قابلیت‌های مخصوص به خود می‌داند.

به این معنا که الف) اشیاء جهان ، طبایع مختلفی هستند که دارای ساختارهای درونی ویژه‌ای هستند. ب) نیروهای علی و قابلیت‌ها ، عطف به ساختارعلی اشیاء وجود دارند. ج) بنابراین اشیاء جهان ، دارای نیروهای علی و قابلیت‌های مختلف‌اند. د) نیروهای علی ، مبنای ظهور رخدادها هستند یعنی رخدادها ، موالد نیروهای علی اند. در نتیجه ، طبیعی است که بگوئیم هر شیء بواسطه‌ی ساختار درونی مخصوص و نیروی علی و قابلیت‌های متمایز خود ، آثار متمایز و مخصوص به خود خواهد داشت.

۴-۲-۷. اصل ضرورت علی

بنا بر این اصل ، با وجود و تحققِ علت تامه‌ی شیء ، وجود و تحققِ معلول ، ضروری ، قطعی و تخلف‌ناپذیر می‌شود. به عبارت دیگر ، هر معلولی نسبت به علت تامه‌ی خود ، وجوب و ضرورت بالقیاس دارد. این اصل نیز از قوانین مسلم در باب علیت است که از سوی فلاسفه مسلمان مطرح گردیده است. در این بخش نیز می‌توان رئالیسم انتقادی را موافق با اصل ضرورت علی دانست. هرچند از منظر رئالیسم انتقادی ، نیروها و قابلیت‌های اشیاء ، با قطع نظر از اینکه فعلیت یافته باشند یا فعلیت نداشته باشند ، وجود دارند و همچنین نسبت به نتایج و حوادث مربوطه ، رابطه‌ی مشروط داشته و وقوع رخداد ، بستگی به شرایطی دارد که نیروها در آن عمل کنند ؛ اما پس از آنکه نیروهای علی و سازوکارها با شرایط بیرونی اعدادی اجتماع یابند و شرایط

فعلیت یافتن فراهم باشد ، وقوع حادثه حتمی می‌گردد. اندرو سایر پس از بیان شرایط مختلفی که می‌توانند نقش اعدادی برای به فعلیت درآمدن نیروهای علی داشته باشند ، آورده است : « اینکه کدام شرایط ، وقوع انفجار را [برای باروت] حتمی خواهد کرد ، بر حسب اینکه اشیاء ، سیمان ، آب یا پوست باشند فرق می‌کند.»^۱

۴-۲-۸. شناخت علت تامه و علت منحصره

همان‌طور که در مقایسه دو دیدگاه ، در سطح مبانی ، توضیح دادیم از دیدگاه صدرایی ، دست‌یابی به یقین درباره علت تامه و علت منحصره‌ی رخدادها ممکن نیست.^۲

درباره دست‌یابی به علت منحصره می‌توان گفت رئالیسم انتقادی به صورت روشن با حکمت صدرایی موافق است . از دیدگاه رئالیسم انتقادی « ممکن است رویدادها مستقل از مکانیسم‌هایی که شناخته شده‌اند ، اتفاق افتند.»^۳ یعنی رویدادهای معینی ، از طریق سیستم ناشناخته دیگری هم امکان تحقق دارند. این بدان معناست که علم ، به علت منحصره‌ی یک رویداد دست نمی‌یابد لذا ممکن است یک رویداد از طریق مکانیسم ناشناخته دیگری تحقق یابد.

۴-۲-۹. مقایسه علل چهارگانه

یکی از تقسیمات مورد قبول در حکمت متعالیه تقسیمات چهارگانه علل به علت مادی ، صوری ، غایی و فاعلی است که به تقسیم ارسطویی علل ، معروف است. چنان‌که در تقسیمات علل در حکمت صدرایی توضیح داده شد ، در قلمرو عالم طبیعت ، معلولات مرکب و مادی که دارای اجزای تشکیل دهنده هستند ، دارای این چهار علل میباشند.^۴

اندرو سایر در یادداشت‌های فصل سوم از کتاب «روش در علوم اجتماعی» به مقایسه این چهار علت با شرح رئالیسم انتقادی از علت پرداخته است. او ضمن تأیید شباهت‌هایی میان شرح

۱- اندرو سایر ، ص ۱۲۴ .

۲- البته اندیشمندانی همچون آیت الله جوادی آملی دستیابی به علت تامه را مشکل اما ممکن می‌دانند . ایشان در این باره آورده اند : « احصای شرایط دخیل یا محتمل الدخاله هم گرچه سخت است لیکن ممتنع نیست ، خلاصه آنکه ، صعوبت تحصیل اکثری از یک سو و دشواری احصای تمام شرایط از سوی دیگر و سختی برخی از عناصر محوری حصول قطع از سوی سوم باعث شده تا پیدایش یقین ، آسان نباشد چنانکه فراوان هم نخواهد بود.» (عبدالله جوادی آملی ، معرفت شناسی در قرآن ، ص ۱۵۵)

۳- نورمن بلیکی ، ص ۱۳۹ .

۴- در عالم مجردات ، علت مادی و صوری معنا ندارد زیرا مرکب نبوده و اجزا ندارند.

رنالیسم انتقادی و علل چهارگانه‌ی ارسطویی ، ابتدا به تعریفِ علل چهارگانه می‌پردازد : « علل مادی ، موادی هستند که چیزی می‌سازند که مشمول تغییر واقع می‌شوند . مثل بچه‌ای که اجتماعی می‌شود یا ماسه‌ای که در ساخت شیشه به کار می‌رود. علل صوری شکل چیزهایی اند که ساخته یا نتیجه می‌شوند . علّت فاعلی ، چیزی است که واقعاً تغییر را ایجاد می‌کند و علّت غایی ، یا حالتی است که فرآیند به سوی آن پیش می‌رود و یا حالتی است که افراد نیت می‌کنند تا به سوی آن رهنمون شوند.»^۱ در ادامه ، وی علّت‌های دوم (علّت صوری) و چهارم (علّت غایی) را زاید ، ارزیابی می‌کند.

آنچه درباره این بیانات می‌توان گفت این است که : اولاً ، تعریفی که برای علّت صوری بیان شده صحیح نمی‌باشد. ثانیاً در تعریف علّت غایی میان غایت حرکت و علّت غایی خلط شده است. ثالثاً علّت صوری و غایی را زاید دانسته اند ؛ توضیح اینکه :

۱- علّت صوری ، شکل چیزی که ساخته شده ، نیست ؛ حیث بالفعل شیء است. صورت ، فعلیتی است که در ماده‌ی خارجی پدید آمده و منشأ آثار جدیدی در آن می‌گردد ؛ مانند صورت نباتی که در مواد تشکیل دهنده‌ی گیاه ، پدید می‌آید. همان‌طور که در مقایسه‌ی ساختار و صورت نوعیه بیان شد ، صورت نوعیه ، یک واقعیت و وجودی جوهری است که منشأ آثار غیرقابل تقلیل به اجزاء می‌باشد ؛ نه صرف شکل شیء.

۲- در تعریف علّت غایی بیان داشته‌اند که « حالتی است که فرآیند به سوی آن پیش می‌رود ». این تعریف ، تعریف غایت و نهایت حرکت است ؛ نه علّت غایی. همچنین تعریف علّت غایی به « حالتی که افراد نیت می‌کنند تا به آن رهنمون شوند» خالی از تسامح نیست. زیرا باز هم آنچه را که افراد نیت می‌کنند تا به آن برسند «غایت» است نه علّت غایی ؛ تصور فعل یا کار و تصدیق به مطلوبیت نتیجه‌ی آن و در نهایت ، شوق و محبت حاصل از تصور و تصدیق کار و نتیجه‌ی آن است. به صورت خلاصه ، « علم و محبت به غایت » علّت غایی است.

۳- اما زاید بودن علّت صوری و علّت غایی ؛ از دیدگاه حکمت صدرایی ، علّت صوری از علل قوام و داخلی معلولات مادی است و هر شیء مادی مرکب از ماده و صورت ، از آن جهت

۱- اندرو سایر ، صص ۳۲۹ - ۳۳۰ .

که مرکب از این دو بوده و حصول آن متوقف بر حصول این دو جزء است ، به معنای عام علیت (مطلق تأثیر یک شیء بر یک شیء دیگر) ، این دو جزء ، در تحقق شیء مرکب ، علیت دارند.

درباره علت غایی ، حکمت صدرایی اختلاف زیادی با دیدگاه «سایر» دارد ؛ زیرا اولاً چنانکه در تقسیمات علت بیان داشتیم ، علت غایی در واقع « فاعلِ فاعلیتِ فاعل » یا به عبارتی «علتِ فاعلیِ فاعل» است ؛ به این معنا که توجه به غایت فعل و علم و محبت به آن ، فاعل را به انجام فعل تحریک می کند . بنابراین انکارِ علتِ غایی ، انکارِ علتِ فاعلیِ فاعل است. بعلاوه زاید خواندن علت غایی از یک رئالیست انتقادی عجیب به نظر می رسد ؛ چرا که از دیدگاه رئالیسم انتقادی ، «دلایل ، علت کنش کنش‌گرند» و این یعنی همین نکته که از حکمت متعالیه بیان کردیم که «علت غایی ، علتِ فاعلیِ فاعل است.» به هر حال نفی علت غایی از یک سو و طرح دلایل (که همان علت‌های غایی اند) به عنوان علل کنش کنش‌گر ، از سوی دیگر ، با یکدیگر ناسازگار بنظر میرسند.

۴-۲-۱۰. نقش علی دلیل و انگیزه (علت غایی) در صدور کنش

از دیدگاه هر دو روی کرد ، دلایل و انگیزه‌ها در کنش‌های انسانی نقش علی دارند. از منظر رئالیسم انتقادی ، انسان کنش‌گری قصدمند است و کنش‌های خود را از روی آگاهی و اراده انجام می دهد. از این رو می توان گفت آگاهی و اراده ، نیروهای مؤد کنش‌های انسانی است و بلکه « اساساً چون رفتار قصدمند انسانی ، معلول دلایل (انگیزه‌های) اوست ، به این رفتارها صفت قصدمند داده ایم.»^۱ هر چند « دلایل قطعاً متفاوت از علل فیزیکی اند [اما] از این تفاوت نمی توان نتیجه گرفت که دلایل نمی توانند علل بعضی حوادث باشند.»^۲

از دیدگاه صدرایی نیز اولاً کنش‌های انسانی ، ارادی و آگاهانه است و در نتیجه غایت‌مند و معنادار میباشند. ثانیاً علت غایی ، یعنی همان تصور و تصدیق فعل و غایت آن و نیز شوق و محبت به آن ، فاعلِ فاعلیتِ فاعل بوده ، علتِ فاعلیِ آن است.

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده ، صص ۲۵۴-۲۵۳ .

۲- اندرو سایر ، صص ۱۲۶ .

۴-۳. مقایسه در سطح تبیین

پس از مقایسه دو دیدگاه حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی در سطح مبانی و اصل علیت ، در سومین و آخرین بخش از این فصل ، به مقایسه‌ی آن دو در سطح تبیین وارد می‌شویم.

۴-۳-۱. الگوی تبیینی هر یک از دو دیدگاه

براساس آنچه درباره روی‌کرد کلی دو دیدگاه بیان کردیم ، حکمت صدرایی در علم ، از روش «قیاسی - برهانی» تبعیت می‌کند و رئالیسم انتقادی از «استدلال استعلایی» . از این رو طبیعی است که هر کدام از دو دیدگاه ، الگوی تبیینی خود را متناسب با این روی‌کرد کلی مطرح سازند .

۴-۳-۱-۱. الگوی تبیینی رئالیسم انتقادی

همان‌گونه که دیدیم رئالیسم انتقادی با توجه به بینش اصلی خود درباره وجود ساختارها ، نیروها و قابلیت‌های علیّی اشیاء و نیز با اعتقاد به اینکه موضوع دانش‌های علمی همین ساختارها ، نیروها و قابلیت‌ها است و علم به دنبال کشف همین امور است ، الگوی «تبیین فرآیندی» یا «پس‌کاوی» را به عنوان الگوی تبیینی مورد نظر خود ، مطرح ساخت . شرح و توضیح این الگو از تبیین در جای خود مطرح شد ، لذا در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

۴-۳-۱-۲. الگوی تبیینی حکمت صدرایی

الگوی کلی تبیین در دیدگاه صدرایی ، همان روش «قیاسی - برهانی» است اما از آنجا که در قیاس برهانی به حسب موضوعات ، از مواد ویژه‌ای بهره گرفته می‌شود این الگوی کلی شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرد. برای روشن شده مطلب ، این الگوی کلی را در سه موضع متفاوت مطرح می‌کنیم.

۱- تبیین در محدوده‌ی حقایق کلی و ماوراءطبیعی از طریق برهان عقلی می‌باشد ؛ به ویژه شناخت علت فاعلی حقیقی هستی ، یعنی خداوند ، همچنین شناخت علت فاعلی طبیعی برای صفات طبیعی و اعراض شیء (کمالات ثانیه) و نیز شناخت علت غایی همه‌ی پدیده‌های طبیعی ، جز با برهان عقلی محض میسر نمی‌باشد.

۲- شناخت آثار و کمالات ثانیه‌ی شیء ، یعنی شناخت آثار و عوارضی که باطبع عارض شیء می‌شود ، از طریق تجربه صورت می‌گیرد . به این معنا که بر پایه‌ی این اصل که کمالات

ثانیه‌ی هر شیء ، معلول صورت نوعیه‌ی شیء است ، مشاهده‌ی یک اثر طبیعی از یک شیء (کمال ثانی یک شیء) ، مشاهده‌ی معلولی از معلولات صورت نوعیه‌ی شیء است ؛ یعنی با مشاهده‌ی اثر شیء ، علت وقوع آن را با عنایت به کبرای عقلی فوق کشف می‌کنیم و آن را به صورت نوعیه‌ی شیء ، نسبت می‌دهیم. سپس با ضمیمه کردن اصل سنخیت که اصلی فلسفی و یقینی است ، خواهیم گفت : سایر اشیائی که دارای این صورت نوعیه هستند نیز چنین عمل خواهند کرد و همین اثر را خواهند داشت.

این شکل از دست یابی به گزاره‌های کلی تجربی ، تجربه نامیده می‌شود و در این اصطلاح ، فرقی اساسی میان استقراء و تجربه لحاظ شده است ؛ «استقراء چیزی جز تکرار مشاهده‌ی جزئیات نیست . بنابراین هرگز نسبت به کلی یقین آور نیست.»^۱ برخلاف تجربه که در اثر انضمام اصل کلی عقلی و تشکیل قیاس ، مفید یقین است و قضیه‌ی حاصل از آن ، یک قضیه‌ی تجربی است نه استقرایی.

۳- تبیین «قوه»ها ، «قابلیت»ها و «استعداد»ها ؛ طرح الگوی تبیین قوه‌ها و قابلیت‌های اشیاء از منظر حکمت صدرایی نیازمند طرح مباحث نسبتاً طولانی است از این رو این بحث را ذیل عنوانی مستقل پی می‌گیریم.

۴-۱-۲-۳-۱. «پس کاوی» الگوی مناسب در تبیین قابلیت‌های موضوعات از منظر حکمت صدرایی

اما تبیین «قوه»ها ، «قابلیت»ها و «استعداد»های اشیاء ؛ همان طور که سابقاً گفتیم حکمت صدرایی وجود قوه و استعداد در اشیاء را می‌پذیرد ، نکته‌ی قابل طرح این است که شناخت این قوه‌ها و استعدادها چگونه حاصل می‌شود؟

به نظر می‌رسد می‌توان از دیدگاه حکمت متعالیه نیز ، الگوی «پس کاوی» یا «فرایندی» را به مثابه‌ی الگوی مناسب تبیین قابلیت‌های موضوعات و ساختارهایی که ذیل صور نوعیه‌ی اشیاء شکل می‌گیرند ، به کار گرفت با این تفاوت که «پس کاوی» را نه به مثابه‌ی الگویی در عرض قیاس بلکه نوعی قیاس در نظر گرفت.

۱- عبدالله جوادی آملی، معرفت شناسی در قرآن، ص ۱۵۴.

طرح تبیین فرایندی به عنوان الگوی تبیین مناسب از جانب حکمت متعالیه اولاً؛ و طرح آن به مثابه‌ی نوعی قیاس، نه استدلالی در عرض قیاس ثانیاً؛ نیازمند اثبات دو نکته است:

اول اینکه به کارگیری این الگو در تبیین پدیده‌ها با مبانی حکمت متعالیه درباره‌ی هستی‌سازگار است (سازگاری با مبانی هستی‌شناسی حکمت صدرایی)؛

دوم اینکه این الگو یک در واقع یک قیاس است نه استدلالی در عرض قیاس (سازگاری با مبانی معرفت‌شناسی حکمت صدرایی).

۴-۳-۱-۲. سازگاری الگوی تبیین «پس‌کاوی» با مبانی هستی‌شناسی حکمت صدرایی

جهت اول بحث اینکه: این الگو از سوی حکمت متعالیه قابل طرح است و با مبانی او درباره‌ی هستی‌اشیاء، سازگاری دارد. زیرا اولاً: از این دیدگاه، «قوه‌ها» و «استعدادها» وجود دارند و بلکه گفتم فعلیت‌های ممکن شیء به نحو بالقوه موجودند. ثانیاً: اشیاء و موضوعات جهان، طبایع مختلفی هستند که در اثر ترکیب حقیقی اجزاء و شکلگیری واقعیت نوینی در طول اجزاء که واجد آثار غیرقابل تقلیل به اجزاء است، پدید آمده‌اند؛ گفته شد که از این واقعیت جدید به صورت نوعیه تعبیر می‌شود. ثالثاً: دانستیم که صورت و واقعیت جدید، حدوث خود را با چینش، نظم و ترتیب و سازمان واحدی که میان اجزاء، پدید می‌آید، نشان می‌دهد؛ از این چینش و سازمان واحد به «ساختار طبیعی» شیء تعبیر می‌شود. البته آثار جدید از آن صورت نوعیه است اما صورت نوعیه، آثار خود را با اشراف بر اجزاء و بکارگیری آن‌ها در یک سازمان واحد، ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر اجزاء، در حکم ابزار و آلات او هستند. بر این اساس جستجوی ساختار طبیعی شیء، امری عجیب و غیر طبیعی نخواهد بود.

۴-۳-۱-۳. سازگاری الگوی تبیین «پس‌کاوی» با مبانی معرفت‌شناسی حکمت صدرایی

سازگار بودن الگوی تبیین «پس‌کاوی» با مبانی معرفت‌شناسی حکمت صدرایی از این جهت است که به نظر می‌رسد الگوی تبیین نیز خود نوعی قیاس عقلی است و یا حداقل در دل خود قیاسات عقلی بسیاری را به همراه دارد؛ یعنی فرایند به کارگیری این الگو از تبیین، نشان

می‌دهد، استدلال‌های قیاسی فراوانی را در دل خود جای داده و بدون این استدلال‌ها، استنتاج‌های آن کاملاً ظنی خواهد بود.^۱

توضیح اینکه بر اساس آنچه پیش‌تر بیان کردیم، تبیین فرایندی یا پس‌کاوی یک فرایند سه مرحله‌ای است: برخورد با الگوهای از توالی‌ها؛ در نظر گرفتن یک تبیین از سازوکارها و مکانیسم‌هایی که بتواند تولید این توالی‌ها را بر عهده گیرد؛ ساختن مدل‌هایی از ساختارها و مکانیسم‌های علی و انجام آزمایش برای آزمون نظریه. عبارت «سایر» در تشریح استنباط فرایندی چنین است: «آگاهی از این مطلب که E در کل بعد از C می‌آید، کافی نیست. ما می‌خواهیم فرایند مستمری را درک کنیم که در طی آن C به E تبدیل می‌شود. این شیوه استنباط «استنباط فرایندی» نامیده می‌شود که به موجب آن حوادث به واسطه مفروض پنداشتن و شناسایی سازوکارهایی که قادر به ایجاد آن هستند تبیین می‌شوند.»^۲

ادعا این است که در دل این فرایند، استدلال‌های قیاسی چندی وجود دارد:

۱- عدم اکتفا به درک توالی‌ها (اینکه E بعد از C می‌آید) و جستجوی فرایندی که طی آن C به E تبدیل می‌شود، محصول یک استدلال قیاسی تلویحی است. از دیدگاه رئالیسم انتقادی گفته می‌شود، پس از مشاهده یک انتظام، مثلاً اینکه C در شرایط D_1, D_2, \dots, D_n رفتار E را دارد، «دانشمند، یک لحظه هم شک نمی‌کند که "چیزی هست که در حال تولید این انتظام است" و مسئله اش این است که چه چیزی؟»^۳

ظاهراً اینکه: «دانشمند شک نمی‌کند که چیزی هست که در حال تولید این انتظام است» ناشی از یک استدلال قیاسی به شرح زیر است:

E در کل، بعد از C واقع می‌شود؛ وقوع هر چیزی در عالم، علتی دارد؛ پس وقوع E بعد از C علتی دارد و در نتیجه این الگو از حوادث تصادفی نیست.

۱- البته باید یادآور شد که رئالیسم انتقادی هر چند الگوی تبیین فرایندی را به مثابه روشی در برابر روش قیاسی مطرح می‌سازد (نورمن بلیکی، ص ۲۸۹) اما منکر روش قیاسی نبوده و خود از آن بهره می‌برد چه اینکه دیدیم مبانی هستی‌شناسی خود را با کاربرد استدلال‌های قیاسی تحت عنوان استدلال استعلایی اثبات می‌کرد. در مجموع به نظر می‌رسد نقد آنها به روش قیاسی ناظر به قیاس‌گرایی پوپری باشد نه مطلق قیاس.

۲- اندرو سایر، ص ۱۲۳.

۳- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۷۱.

بدون این استدلال قیاسی ، تصادفی بودن این الگو از حوادث ، نفی نخواهد شد و مادامی که انتظامات مشاهده را به مثابه‌ی روابط ضروری ، تلقی نکنیم و با کمک اصل علیت ، تحقق آنرا ناشی از علّتی ندانیم ، جستجوی فرایندهای مولّد این پدیده ، به مثابه علّت تحقق آن بی‌معنا است ؛ یعنی اگر توالی‌ها صرفاً رویدادهایی تصادفی بوده ، ریشه در علّیتی نداشته باشند ، چه چیزی را جستجو می‌کنیم !؟

هره یکی از رئالیست‌های انتقادی ، خود به این نکته توجه کرده و در توضیح این الگو از تبیین می‌گوید : « وقتی یک الگو بطور غیر تصادفی تشخیص داده می‌شود ، اولین قدم ، انجام برخی آزمایش‌ها برای تعیین دامنه شرایطی است که این الگو در آن‌ها پدیدار می‌شود ، سپس باید در پی فرایندهایی بود که براساس اقتضائات طبیعی اشیاء و مواد ، این الگو را ایجاد کرده‌اند.»^۱

۲- جستجوی فرایند مستمری که طی آن C به E تبدیل می‌شود ، بعد از آن است که C را علّت E دانسته ، معتقد باشیم C نیروی علی و توان تولید E را دارد . بدون در نظر گرفتن این نکته که C توان علی تولید E را دارد ، جستجوی فرایند مولّد E در C معنا ندارد .

مدعی هستیم جستجوی فرایند مولّد E در C نیز محصول استدلال قیاسی است که و لو به صورت تلویحی ، مفروض گرفته شده . از دیدگاه فلسفه اسلامی کبرای این استدلالات را گزاره های کلی نظر «اکثری اتفاقی نیست» ، «القسر لایدوم» ، یا «اصل سنخیت علی» تشکیل می‌دهد . بر این اساس قیاس بدین شرح خواهد بود :

E بطور مکرر و کثیراً بعد از C واقع شده ؛ اکثری ، اتفاقی نیست و وقوع اکثری یک حادثه از روی تصادف ، محال است . پس وقوع E بعد از C تصادفی نیست و ناشی از این واقعیت است که C در تحقق E علّت دارد.^۲

در عین حال نوشتار حاضر بر آن است که مشاهده یک اثر (E) از یک شیء (C) و نیز مشاهده توقف E بر C و نه بالعکس به ضمیمه این اصل کلی که آنچه «متوقف» است ، معلول و آنچه «متوقف علیّه» است ؛ علّت می‌باشد ، علّت C در E نتیجه می‌شود .

۱- به نقل از نورمن بلیکی ، ص ۲۹۹-۲۹۸

۲- این شیوه استدلال، شیوه رایج استدلال در این موارد است.

۳- پس از مشاهده یک انتظام یا رفتار ثابت از شیء و نفی صدفه از آن و نیز تشخیص علت در مرحله قبل، این انتظام یا رفتار ثابت، ابتدا به نیروی علی و توان شیء علت (C) نسبت داده می‌شود و پس از آن، ساختار درونی و سازوکاری که طی آن نیروی مولد رفتار، اعمال می‌گردد، جستجو می‌شود.

این نکته مورد توجه رئالیست‌های انتقادی بوده است و انتساب توان تولید حادثه یا رویداد، پاسخ آنی و ناخودآگاه دانشمند نسبت به وضعیت فقدان تبیین رفتار شیء، تلقی می‌شود.^۱ یعنی دانشمند پس از برخورد با رفتار ثابت شیء «در گام اول [رفتار مثلاً] B را توان (قابلیت) [شیء] X می‌داند: توان انجام عمل Q».^۲

بنظر می‌رسد انتساب رفتار شیء به نیروی درونی نیز برخاسته از یک قیاس تلویحی به شرح زیر باشد:

شیء C به صورت ثابت و منظم، رفتار E را داشته است؛ رفتارهای اشیاء تصادفی نبوده و برخاسته از نیروی درونی آنهاست. به عبارت دیگر هر شیء نیروی علی تولید رفتارهایش را دارد^۳؛ پس رفتار شیء (یعنی رفتار E) برخاسته از نیروی علی آنهاست. بدون واسطه قرار دادن چنین استدلالی نمی‌توان رفتار اشیاء را به نیروی علی در درون آنها مستند ساخت.

۴- پس از استناد رفتار شیء به نیروی علی شیء در مرحله قبل به شناسایی ساختارها و سازوکارهایی که قادر به ایجاد آنها هستند پرداخته می‌شود؛ جستجوی ساختارها و سازوکارهای مولد رفتار نیز مستند به یک قیاس عقلی است؛ به این صورت که:

C نیروی علی و توان رفتار E را دارد؛ نیروی علی اشیاء و موضوعات برای تولید رفتار و انجام کار، عطف به ماهیت و ساختار موضوعات وجود دارند. به عبارت دیگر هر چیزی که نیروی انجام کاری را دارد، در درون خود، ساختار ویژه و سازوکارهایی دارد که او را قادر به

۱- زینب توحیدی نسب و مرضیه فروزنده، ص ۱۷۷.

۲- همان، ص ۱۷۱.

۳- این اصل و کبرای کلی یعنی برخورداری اشیاء از نیروهای علی و مکانیسم های درونی، از اصول هستی‌شناختی رئالیسم انتقادی است.

انجام آن رفتار می‌سازد؛ پس نیروی علی C برای رفتار E عطف به ساختار نیروی درونی و ساز و کارهای آن وجود دارد.

بنابراین در قالب استدلال‌های فوق، رفتار E برای شیء C ناشی از ساختار درونی و قابلیت‌های موجود در آن تلقی شده به جستجو و شناسایی آن‌ها پرداخته می‌شود؛ برای کشف ساختار درونی شیء و ساز و کارهای آن، مدل‌هایی پیشنهاد و مورد آزمون قرار می‌گیرد. بر این اساس که الگوی تبیین فرایندی، قیاس‌های عقلی را مفروض گرفته و مبتنی بر این مقدمات قیاسی، شکل می‌گیرد، می‌توان این الگو از تبیین را نه به مثابه استدلالی در عرض استدلال قیاسی بلکه شکلی از استدلال قیاسی در نظر گرفت.

نکته قابل ذکر دیگر اینکه: در مدل‌سازی ساختار درونی و مکانیسم‌های علی شیء، مدل پیشنهادی باید به نحوی در نظر گرفته شود که تحقق رفتار و پدیده‌ی مورد نظر را به صورت علی، تبیین نماید. به عبارت دیگر، مدل مفروض از سازوکارها به مثابه «شرط امکان» تحقق پدیده، در نظر گرفته می‌شود. بنا بر این تلقی از فرایند مدل‌سازی، مدل‌سازی مستلزم به کارگیری تلفیقی از استدلال‌های عقلی و خلاقیت است. از این جهت علاوه بر مقدمات قیاسی، می‌توان اصل فرضیه‌سازی و اصل تبیین را نیز نوعی قیاس دانست.

بر اساس مطالبی که بیان شد، به نظر می‌رسد بتوان از دیدگاه صدرایی نیز الگوی تبیین فرایندی را الگویی مناسب برای تبیین قوه‌ها و قابلیت‌ها مطرح ساخت؛ با این اصلاح که این الگو شکلی از قیاس باشد.

البته لازم به تذکر است که رئالیسم انتقادی نیز هر چند الگوی تبیین فرایندی را به مثابه روشی در برابر روش قیاسی مطرح می‌سازد^۱ اما منکر روش قیاسی نبوده و خود، از آن بهره می‌برد. چه اینکه دیدیم مبانی هستی‌شناسی خود را با کاربرد استدلال قیاسی، تحت عنوان استدلال استعلایی اثبات می‌کرد. در مجموع به نظر می‌رسد نقد آن‌ها به روش قیاسی و طرح الگوی تبیین فرایندی به مثابه روشی در برابر روش قیاسی، ناظر به قیاس‌گرایی پوپری باشد نه مطلق قیاس. توضیح اینکه پوپر با جستجوی توالی‌های پدیده‌ها و اخذ آن‌ها به مثابه‌ی قوانین عام در پی

۱- نورمن بلیکی، ص ۲۸۹.

تشکیل قیاس و صغرا و کبرا بوده و تبیین را از این مسیر پی می‌گیرد. در این فضا رئالیسم انتقادی این نوع قیاس‌گرایی را که با فرض علیت هیومی است، رد می‌کند و گرنه بر اساس آنچه گفتیم می‌توان الگوی پس‌کاوی یا تحلیل فرایندی را نوعی استدلال استعلایی، یعنی روح حاکم بر رئالیسم انتقادی، دانست و اساساً از همین منظر این روی‌کرد با عنوان رئالیسم استعلایی نیز شناخته می‌شود.

بنابراین می‌توان رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی را در این جهت همگام دانست؛ یعنی هر دو، قیاس را در مدل تبیینی خود به کار می‌برند.

۴-۳-۲. هدف علم

از منظر رئالیسم انتقادی، علم در پی توالی‌ها و همبستگی‌ها و بیان آن‌ها به مثابه‌ی قوانین علمی نیست؛ علم در جستجوی ساختار درونی، نیروی علی و مکانیزم عمل اشیاء است و پس از نیل به آن‌ها ساختار درونی اشیاء را که مبنای واقعی قابلیت‌ها و گرایش‌های طبیعی نیروهای علی آن‌ها می‌باشد به مثابه‌ی ذات واقعی اشیاء، در قالب یک تعریف که ناظر بر طبیعت آن‌ها است بیان می‌کند و شیوه‌های عمل یا گرایش‌های طبیعی آن‌ها برای یک رفتار را به صورت یک قانون علی در می‌آورد. پس هدف علم، دست‌یابی به دانش نسبت به قوانین علی و دانش نسبت به طبیعت و ماهیت یا ذات اشیاء است.

از دیدگاه صدرایی نیز علم در جستجوی توالی‌ها و همبستگی‌های مشاهده شده، و بیان آن‌ها به صورت گزاره‌های عام به مثابه‌ی قوانین علمی نیست؛ هدف علم، کشف روابط ضروری علی پدیده‌ها یا به عبارت دیگر کشف مصادیق اصل علیت است. خصوصاً با توجه به مبانی صدرایی که امکان تبیین پدیده‌ها به حسب قوه‌ها و ساختار اشیاء بیان گردید.

اساساً در طول تاریخ فلسفه‌ی اسلامی نیز هدف تلاش‌های علمی، یافتن روابط ضروری علی بوده است؛ نهایت اینکه توجه به همبستگی‌ها و توالی‌ها به عنوان راهی برای یافتن روابط ضروری علی، تلقی می‌شده است؛ به این معنا که برای یافتن روابط ضروری علی، به همبستگی‌ها و توالی‌ها توجه شده و پس از مشاهده‌ی توالی‌ها و انتظام‌ها، با عنایت به این اصل کلی که "هر حادثه‌ای بدون علت نمی‌باشد"، اتفاقی و تصادفی بودن دوام این توالی‌ها، نفی شده

و توالی‌ها و انتظام‌ها ، نشانه‌ی وجودِ رابطه‌ی ضروری میان پدیده‌ها و حاکی از رابطه‌ی علیّی آن‌ها اخذ می‌شده است.

مثلاً با مشاهده‌ی اکثری انبساط فلزات پس از حرارت دادن ، و ضمیمه کردن گزاره‌های غیرتجری مانند « القسر لایدوم» یا « اکثری اتفاقی نیست» ، تصادفی بودن این توالی را نفی کرده ، حرارت را در تحقّق انبساط ، دارای نقش علیّی میدانسته‌اند ؛ یعنی حرارت را واجد نیرویی برای تأثیر(انبساط) در فلزات معرفی می‌کرده‌اند. از طرف دیگر خود «انبساط» ، از آثار و عوارض طبیعی فلز محسوب می‌شده است.(که بر اساس حکمت متعالیه ، معلول صورت نوعیه‌ی فلز خواهد بود.)

البته گفتیم که نمی‌توان فرایند علم را در همین سطح ، متوقف ساخت بلکه می‌توان باز هم با عنایت به همان اصل فلسفی علیّیت ، خواص هر یک از فلزات و حرارت و توانایی و نقش آن‌ها در تولید انبساط را مورد پرسش قرار داده ، علیّت آن را جويا شد و به جستجوی علیّت شکل‌گیری این خواص پرداخت.

نکته‌ی حایز اهمیت این است که فلاسفه‌ی اسلامی می‌کوشیدند به واسطه‌ی اصول کلی عقلی ، این توالی‌ها و انتظام‌ها را بر اساس روابط علیّی توجیه نمایند ؛ نه اینکه توالی‌های تصادفی را به عنوان قوانین علمی ارائه دهند. به این صورت که با مقدماتی از قبیل «القسر لایدوم» یا « اکثری اتفاقی نیست» ، اتفاقی بودن توالی‌ها ، نفی و نشأت‌یافته از روابط ضروری ، تلقی می‌شده است. هر چند پیش‌تر گذشت که این اصول کلی ، یقینی نبوده و نمی‌توانند نسبت به اینکه توالی‌ها حاکی از روابط علیّی میان اشیاء باشند ، افاده‌ی یقین کنند اما تمسک به این اصول نشان از آن دارد که خودِ توالی‌ها به مثابه‌ی قانون ، اخذ نمی‌شده است.

به هر حال نه در فلسفه‌ی ملاصدرا و نه ظاهراً در بین فلاسفه‌ی پیش از ملاصدرا ، کسی خودِ توالی‌ها را به مثابه‌ی قانون علیّی قلمداد نمی‌کرده است.

۴-۳-۳. امکان موضع انتقادی

یکی از موضوعات قابل پی‌گیری در هر دو دیدگاه، امکان موضع انتقادی در قیاس با تحلیل هر یک از آن دو از علیت است به این معنا که بر اساس تحلیل این دو دیدگاه از علیت، آیا می‌توان نسبت به وقایع پیرامون خود موضعی انتقادی داشت؟

رئالیسم انتقادی بر پایه‌ی شرح ویژه‌ی خود از علیت، امکان نقد وضعیت موجود را تأیید و تثبیت می‌کند. بر پایه‌ی نظریه‌ی رئالیسم انتقادی از علیت، موضوعات مختلف، دارای نیروهای علی متعددی هستند؛ این نیروها واقعیت دارند و لو آنکه هنوز فعال نشده باشند و از این منظر «آنچه واقعیت دارد»، لزوماً فعلیت هم ندارد و بسا نیروهایی که واقعیت دارند و می‌توانند فعلیت یابند اما فعلیت ندارند. بر این اساس «آنچه فعلیت و تحقق دارد» (آنچه بالفعل هست)، نماینده‌ی آنچه واقعیت دارد اما لزوماً فعلیت نداشته و می‌تواند فعلیت یابد، نیست. به عبارت دیگر، «آنچه هست» و فعلیت دارد، «آنچه می‌تواند باشد» و فعلیت یابد، نیست؛ در نتیجه، «آنچه هست»، «آنچه باید باشد» نخواهد بود. زیرا نیروهایی وجود دارند که هرچند فعال نشده‌اند اما می‌توانند فعال شوند و تحقق یابند؛ بنابراین می‌توان وضعیت موجود و «آنچه هست» را برای رسیدن به وضعیت جدید و «آنچه می‌تواند باشد» مورد انتقاد قرار داد.

در صحنه‌ی جامعه نیز آنچه هست، نباید ضرورتاً باشد. زیرا مردم نیروهایی دارند که هرچند در جامعه فعال نشده است اما می‌تواند فعال شود. یعنی بر اساس نظریه‌ی رئالیسم انتقادی از علیت، «پیشامدها در ماهیت وضع موجود بر پایه‌ی آنچه هم اکنون هستیم ریشه دارد»^۱، نه آنچه می‌توانیم باشیم. و این بدان معنا است که وضعیت موجود، اعتباری مشروط دارد نه اعتباری مطلق و همیشگی. از این رو مثلاً «شرحی از موقعیت زنان در جامعه که نتواند حداقل به صورتی ضمنی به اعتبار مشروط موقعیت کنونی و توانایی آن‌ها در تغییر آن معطوف باشد، شرحی ناقص از آنچه هست تلقی می‌شود»^۲.

حاصل آنکه «آنچه هست»، تنها صورت ضروری جامعه نیست و مردم، نیروهایی دارند که می‌تواند فعال شده و صورت دیگری از جامعه را رقم زند.

۱- اندرو سایر، ص ۲۹۸.

۲- همان.

بر اساس تحلیل صدرایی از علّیت نیز اتخاذ موضع انتقادی ممکن است. از این دیدگاه اساساً پذیرش اصل علّیت و ضرورت است که زمینه‌ی انتقاد را فراهم می‌کند زیرا انکار علّیت و ضرورت، به معنای پذیرش صدفه است و در فرض صدفه، اختیاری برای انسان متصور نیست و روشن است که نقد افعالِ فاعلِ غیرمختار، نه معنا دارد و نه فایده‌ای بر آن مترتب است. توضیح اینکه در فرض صدفه، در هر حالتی و تحت هر شرایطی می‌توان انتظار وقوع هر فعل و حادثه‌ای را داشت و صدور افعال آدمی و تحققِ حوادث، برحسب اتفاق و به حکم تصادف خواهد بود. در این صورت هیچ فعلی به هیچ انسانِ بخصوصی، قابل استناد نیست. زیرا هیچ کس در تحقق افعال خود، ذی نقش نیست و در تحقق آن‌ها دخالتی ندارد؛ چرا که مثلاً در حالی که قصد انجام فعل X را دارد، بر حسب تصادف و خارج از اراده‌ی او ناگهان، عمل Y روی می‌دهد.

در چنین فصل و فضایی، سخن از نقد بی‌معنا است زیرا هدف از نقد، آگاهی دادن به فرد یا جامعه برای حرکت از یک وضعیت به وضعیت دیگر است و آگاهی بخشی، زمانی در عبور به وضع مطلوب، یاری می‌رساند که فرد پس از آگاهی بتواند در صدور افعال، نقشی داشته باشد حال آنکه در فرض مذکور، در هر حال، افعال از مجرای دیگری به حسب اتفاق روی خواهد داد.

همچنین اعتقاد به اصل ضرورت علی نمی‌تواند موجب استحاله‌ی موضع‌گیری انتقادی باشد. برخی، اعتقاد به این اصل را مانع از موضع‌گیری انتقادی تلقی می‌کنند. به این بیان که بر اساس این اصل، تمام افعال آدمی و پیامدهای آن، به صورت قطعی و تخلف‌ناپذیر صادر می‌شود و در نتیجه «آنچه هست»، ضرورتاً، باید باشد و مجالی برای «امکان» یعنی «آنچه می‌تواند» باشد، باقی نمی‌ماند.

پاسخ به این اشکال با دقت در خود «اصل ضرورت علی» به دست می‌آید: ضرورت و تخلف‌ناپذیری معلول نسبت به علّت، در ارتباط با علّت تامه مطرح است؛ یعنی معلول نسبت به علّت تامه‌ی خود، ضرورت بالقیاس دارد؛ نه به صورت مطلق. هر فعل یا رخداد در ذات خود، «ممکن» است یعنی می‌تواند تحقق یابد یا تحقق نیابد؛ بسته به اینکه علّت تامه‌ی کدام طرف، تحقق یابد. در نتیجه آنگاه که گفته می‌شود، افعال انسانی به حکم ضرورت است، مراد آن است

که آن فعل در قیاس با علت تامه‌ی خود، ضرورت دارد و چون علت تامه‌ی آن، یعنی همه‌ی آنچه تحقق فعل بدان توقف دارد، تحقق یافته، تحقق فعل را نیز ضروری ساخته است و فعل، ضرورت خود را از ناحیه‌ی علت تامه‌ی خود دارد. البته این امکان وجود داشته و دارد که افعال دیگری نیز تحقق یابد و اگر علل آنها تحقق یابد، آن افعال نیز تحقق خواهند یافت.

اگر در یک جامعه‌ی نژاد پرست، نژادپرستی یک ارزش است و تبدیل شدن نژادپرستی به عنوان یک ارزش، در چنین جامعه‌ای به صورت ضروری، تحقق یافته، تحقق این ارزش و نیز ضرورت آن، از آن روست که عوامل و زمینه‌های تثبیت این ارزش در فرهنگ آن جامعه، مهیا شده است و نژادپرستی در قیاس با این عوامل و زمینه‌ها، ضرورتاً تحقق یافته است؛ در عین حال این امکان وجود دارد که ارزش‌های انسان‌دوستانه، جایگزین شود و این زمانی است که عوامل و زمینه‌های آن فراهم گردد.

بنابراین، اعتقاد به اصل ضرورت علی نه تنها با انتقاد منافات ندارد بلکه از طریق توجّه دادن به علل و زمینه‌هایی که وضعیت موجود را فعلاً ضروری ساخته، راه مبارزه با وضع موجود و تغییر آن (یعنی مبارزه با علل موجدی آن) را هموار می‌سازد.^۲

۱- اساساً اگر علی رغم فراهم کردن همه‌ی عوامل و زمینه‌های تحقق نژاد پرستی و عدم وجود هیچ مانعی ارزشهای انسان دوستانه تحقق یابد مستلزم صدفه و اتفاق خواهد بود

۲- در این مجال هدف، اثبات اصل امکان موضع انتقادی با حفظ اصل علیت و رفع شبهه تنافی اصل ضرورت علی با موضع انتقادی بوده است اما اینکه انتقاد از چه مسیری و چگونه صورت میگیرد، خود بحثی مستقل و درخور تحقیقی مجزاست. هرچند در فصل سوم ذیل عنوان تبیین و موضع انتقادی سعی کردیم به صورت اشاره وار، مباحثی را مطرح کنیم.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در خاتمه اولاً: مطالبی به عنوان نتایج تحقیق مورد تأکید قرار گیرد و ثانیاً: در ارتباط با موضوعات هم افق با این تحقیق پیشنهاداتی اراده می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق تلاش شد با تمرکز بر مباحث حکمت صدرایی و رئالیسم انتقادی درباره‌ی علیت، دیدگاه فلسفی آن دو در این مسئله و همچنین الگوی تبیین مناسب با تحلیل ویژه‌ی هریک، مطرح و مورد مقایسه قرار گیرد. در پی این تلاش، اشتراکات و افتراقات دو مکتب در سه سطح "مبانی، علیت و تبیین" مورد مورد توجه قرار گرفت که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) اشتراکات:

۱- واقع‌گرایی یعنی پذیرش واقعیت مستقل از انسان و ذهن او؛ ۲- نفی اتمیسم و در مقابل، پذیرش «طبایع مختلف» با قابلیت‌ها و خواص مربوط به هر یک از طبیعت‌ها؛ ۳- امکان تغییرات جوهری که طی آن‌ها یک واقعیت به واقعیتی نو تحول یابد و خود را با خواص و آثار جدید نشان دهد؛ ۴- شکل‌گیری واقعیات در طول هم، در اثر ترکیب حقیقی یا ترکیب ساختاریافته که در آن خواص و آثار غیرقابل تقلیل به اجزاء، پدید آید؛ ۵- باز بودن سیستم جهان و امکان دخالت عوامل مختلف در فعلیت رسیدن قوه‌ها؛ مهم‌ترین وجوه اشتراک دو مکتب درباره‌ی هستی است. در توضیح نقطه اشتراک دوم لازم به ذکر است که رئالیسم انتقادی جهان را جهان ساختارهای علی می‌داند که واجد نیروهای علی اند و حکمت صدرایی جهان را جهانی از وجودات متنوع و مختلف می‌داند که هر یک از انواع با صورت نوعیه‌ی خود، دارای خواص و آثار ویژه اند.

از نظر معرفت‌شناسی هم هر دو دیدگاه ۱- استدلال عقلی را می‌پذیرند؛ حکمت صدرایی استدلال برهانی را محور علم می‌داند. رئالیسم انتقادی نیز از استدلال استعلایی را (که گفتیم نوعی قیاس خلف می‌باشد) بهره می‌برد. ۲- بر حضور معانی و مبانی در نظریات علمی تأکید داشتند. در سطح تحلیل علیت نیز اشتراکاتی دارند: ۱- نفی صدفه و پذیرش اصل علیت به مثابه‌ی قانون حاکم بر هستی؛ ۲- نقد تصور هیومی و کانتی از علیت؛ ۳- اصل سنخیت علی و معلولی؛ ۴-

اصل ضرورت علی ؛ ۵- نقش علل اعدادی در فعلیت دادن به قابلیت‌ها ؛ ۶- نقش علی دلیل و انگیزه (علت غایی) در صدور کنش انسانی ؛ ۷- ضرورت وجود قابلیت و استعداد برای حدوث فعلیت‌ها ؛ ۸- امکان اتخاذ موضع انتقادی بنا بر هر کدام از دو تحلیل از علّیت ؛ این چند نکته ، نقاط اشتراک دو دیدگاه در باب علّیت است.

نکته هفتم مهم ترین نقطه‌ی اشتراک تلقی می‌شود زیرا رئالیسم انتقادی وجود ساختارها ، توان‌ها و قابلیت‌های موضوعات را ، و لو آنکه فعال نشده به فعلیت نرسند ، اثبات و آن‌ها را به عنوان نیروهای علیّی اشیاء ، مطرح می‌سازد. از دیدگاه صدرایی نیز اولاً : حدوث فعلیت‌ها در یک ماده ، مسبوق به قوه ، قابلیت و استعداد او است. ثانیاً : موجود بالقوه با فعلیت مربوط به خود ، نسبت و ارتباطی واقعی و عینی دارد. ثالثاً : تمام فعلیت‌های ممکن ماده ، یعنی تمام فعلیت‌هایی که ماده ، استعداد تحصیل آن‌ها را دارد ، به نحوی در ماده ، ثبوت وجودی دارند.

در سطح تبیین، هر دو ، نوعی قیاس را الگوی تبیین معرفی کردند ؛ رئالیسم انتقادی با توجه به بیش اصلی خود درباره وجود ساختارها ، نیروها و قابلیت‌های علیّی اشیاء ، از یک سو و متناسب با «استدلال استعلایی» به عنوان استدلال حاکم بر این دیدگاه از سوی دیگر، الگوی «تبیین فرآیندی» یا «پس‌کاوی» را روشی برای جستجوی ساختارها و نیروهای علیّی (به مثابه‌ی موضوع دانش‌های علمی) ، مطرح ساخت. گفتیم که این الگو ، در برابر الگوی استقرایی و نیز فرضی - قیاسی پوپر مطرح شد اما در عین حال خود نوعی قیاس می‌باشد.

از جانب حکمت صدرایی نیز گفتیم چون استدلال «قیاسی - برهانی» را استدلال حاکم بر حرکت فکری می‌داند ، الگوی کلی مناسب با این روش استدلال در تبیین پدیده‌ها ، همان الگوی «قیاسی - برهانی» خواهد بود. البته از آنجا که در قیاس برهانی به حسب موضوعات ، از مواد ویژه‌ای بهره گرفته می‌شود این الگوی کلی می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود گیرد و در علوم مختلف به صورت‌های گوناگون به کار گرفته شود.

نهایتاً در ارتباط با قابلیت های موضوعات و ساختارهایی که ذیل صور نوعیه‌ی اشیاء شکل می‌گیرد گفتیم به نظر می‌رسد می‌توان از دیدگاه حکمت متعالیه نیز ، الگوی «پس‌کاوی» یا «فرآیندی» را به مثابه‌ی الگوی مناسب تبیین این قابلیت‌ها و ساختارهایی که ذیل صور نوعیه‌ی

اشیاء شکل می‌گیرد، به کار برد اما در این تلقی، «پس‌کاوی»، آمیزه‌ای از برهان عقلی و برهان تجربی خواهد بود و باز هم با استدلال حاکم بر این دیدگاه منافات نخواهد داشت.

ب) افتراقات:

با وجود نقاط اشتراک فوق، این دو مکتب، دارای وجوه افتراق با اهمیتی نیز هستند:

۱- از دیدگاه صدرایی هر چند معرفت حصولی مفهوم محور است و مفاهیم یا معانی و نیز اصول و مبانی همچنین عوامل فردی و اجتماعی در شکل‌گیری معرفت حضور داشته، مؤثرند اما این تأثیر، تأثیر در محتوای علم نمی‌باشد و حضور این همه، قابل ارزیابی علمی بوده؛ امکان دستیابی به واقعیت، به صورت موجه جزئی، حفظ می‌شود. خصوصاً در براهین و تبیینات عقلی محض که ارجاع آن‌ها به بدیهیات چندان مشکل نیست.

از دیگر سو رئالیسم انتقادی با اذعان به مفهوم محور بودن علوم، بر نقش مفاهیم و نظریات تولید شده در جامعه تأکید دارد و از این جهت، علم را تولیدی اجتماعی معرفی می‌کند و در نتیجه مفاهیم اجتماعی و عوامل اجتماعی را در محتوای علم دخیل می‌داند؛ در عین حال اولاً: پیش فرضهای حاکم بر نظریات را بر اساس سازگاری یا ناسازگاری با قابل‌اتکاترین معرفت‌ها، قابل داوری می‌داند و ثانیاً: با طرح کفایت عملی به مثابه‌ی معیار داوری در باره‌ی مدل پیشنهادی درباره‌ی ساختارها، داوری درباره‌ی نظریات را در این سطح نیز ممکن می‌داند و از این جهت فاصله‌ی خود را با «نسبی‌گرایی در قضاوت» حفظ می‌کند. اما هیچ‌گاه در رسیدن به واقعیت مطمئن نمی‌باشد.

۲- هر دو علیت را می‌پذیرند و تلقی هیومی و کانتی را رد می‌کنند اما در اینکه آیا «علیت» مفهومی فلسفی است یا ماهوی از یکدیگر جدا می‌شوند. حکمت صدرایی علیت را مفهومی فلسفی می‌داند در حالی که رئالیسم انتقادی آن را به مثابه‌ی مفهومی ماهوی معرفی می‌کند.

۳- هر چند وجود استعدادها، قوه‌ها، و قابلیت‌ها در حدوث فعلیت‌ها و نیز وجود فعلیت‌های ممکن به نحو بالقوه در شیء قابل و ماده، از دیدگاه صدرایی مسلم است اما نقطه‌ی اختلاف در این است که رئالیسم انتقادی این استعدادها را به مثابه‌ی علیت اشیا مطرح می‌کند و بر این عقیده است که همین استعدادها با قطع نظر از فعلیت و تولید رخداد، علیت دارند. اما از منظر صدرایی

این نحو از علیّت ، علیّتِ اقتضایی و ناقصه است (نه علیّت تامه) و اطلاق علیّت در زمانی که هنوز نیروی خود را به فعلیّت در نیاورده ، خالی از تسامح نیست.

پیشنهادها

در ادامه این پژوهش می‌توان تحقیق درباره موضوعات زیر را پی گرفت :

۱- تحقیق در این باب که که الگوی انتقادی حکمت متعالیه در مسائل اجتماعی چیست ؛ در این پژوهش تلاش شد اصل امکان موضع انتقادی با حفظ اصل علیّت و عدم تنافی اصل ضرورت علیّی با موضع انتقادی اثبات گردد ؛ اما اینکه انتقاد از چه مسیری و چگونه صورت میگیرد ، خود بحثی مستقل و درخور تحقیقی مجزاست.

۲- بررسی نسبت اصل علیّت و نظریه وحدت وجود ؛ در فصل سوم بعد از طرح نظریه وحدت وجود و تشکیک در مظاهر و تجلیات ، به عنوان یکی از تفاسیر اصل تشکیک در حکمت صدرایی ، در باب نسبت اصل علیّت با این نظریه ، مطالبی را بیان کردیم و در مجموع بر آن شدیم که نظریه وحدت وجود با اصل علیّت ، منافات نداشته ؛ به ترقیق علیّت می انجامد نه انکار آن. اما از آنجا که در این تحقیق، تفسیر فلسفی تشکیک یعنی وحدت وجود در عین کثرت آن ، مورد توجه قرار گرفت ، اولاً: بررسی نسبت فوق ، به صورت مستقیم به بحث این تحقیق ارتباط پیدا نمی کرد و به همین جهت ورود تفصیلی در آن ، ضرورتی نداشت و ثانیاً : خود آن بحث مقتضی تحقیقی جداگانه و تلاشی مستقل است.

۳- بررسی الگوی تبیینی هر یک از این دو دیدگاه در باره‌ی پدیده‌های اجتماعی به صورت مستقل یا مقایسه‌ای؛ آنچه در این تحقیق مطرح شد الگوی تبیینی حکمت متعالیه و رئالیسم انتقادی در حوزه‌ی موضوعات طبیعی و موضوعات انسانی فردی بود که در ارتباط با اصل علیّت مورد توجه قرار گرفت اما طرح الگوی تبیینی آن‌ها در قلمرو موضوعات اجتماعی علاوه بر توجه به اصل علیّت ، نیازمند بررسی دیدگاه هر یک از طرفین در باره‌ی هستی جامعه است که خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۴- مقایسه‌ی تفصیلی مبانی معرفت‌شناسی دو دیدگاه خصوصاً در باب امکان دست‌یابی به واقع ؛ مبانی معرفت‌شناسی دو دیدگاه در این مجال به صورت مقدمی و به مقداری که در تحلیل علیّت

و تبیین دخالت داشت مورد توجه قرار گرفت اما به نظر میرسد میتوان دیدگاههای طرفین در باب معرفت را به صورت تفصیلی مورد مقایسه قرار داد.

۵- مقایسه الگوی تبیینی حکمت صدرایی با سایر الگوهای تبیینی مطرح در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی؛ کوشیدیم الگوی تبیینی حکمت متعالیه را در قیاس با رئالیسم انتقادی مطرح سازیم؛ میتوان همین تلاش را در ارتباط با سایر نحله‌های فلسفه‌ی علم نیز انجام داد.

۶- مقایسه‌ی دو دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی و رئالیسم انتقادی درباره‌ی جایگاه خداوند در هستی؛ رئالیسم انتقادی خداوند را به عنوان شرطِ بلاشرط همه‌ی شرط‌ها مطرح می‌سازد، نسبت این بیان با دیدگاه فلسفه‌ی اسلامی درباره علت هستی بخش و نسبت آن با سایر علل، موضوعی است که بررسی آن مجالی در این تحقیق نیافت و طالب تحقیق مستقل است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

منابع و مآخذ

کتابها

۱. اسدپور فروغ، رئالیسم انتقادی، ویرایش اول، نشر آترناتیو، ۱۳۹۰، قابل دسترسی در <http://Alternative-magazine.blogspot.com> ۲ تیر ۱۳۹۱.
۲. اسکروتین راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۲.
۳. بلیکی نورمن، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه و تدوین و مقدمه سید حمید رضا حسینی و محمد تقی ایمان و مسعود ماجدی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۴. بتتون تد و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، شهناز مسمی پرست و محمود متحد، چاپ چهارم، تهران، آگه، ۱۳۹۱.
۵. پایکین ریچارد - آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه و اضافات سید جلال مجتوبی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۸.
۶. پارسانیا حمید، علم و فلسفه، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۵.
۷. _____ روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، چاپ اول، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰.
۸. _____ جهان‌های اجتماعی، چاپ اول، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۱.
۹. توحیدی نسب زینب و مرضیه فروزنده، رئالیسم انتقادی، مقدمه‌ی عماد افروغ، چاپ اول، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۱۰. جوادی آملی عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم حمید پارسانیا، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
۱۱. _____ رحیق مختوم، ج ۱ و ج ۷-۱۰ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.

۱۲. ——— رحیق مختوم، ج ۱۱، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۲.
۱۳. چالمرز آلن اف، چستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، سعید زیباکلام، چاپ هشتم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، ۱۳۸۷.
۱۴. حسن بن یوسف جمال الدین (العلامة حلی)، الجوهر النضید، تصحیح و تعلیق و تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۱.
۱۵. حسین زاده محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
۱۶. خادمی عین الله، علّیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گرا، تهیه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۷. دلانتي گرارد، علم اجتماعی فراسوی تعبیرگرایی، و واقع گرایی، محمد عزیز بختیاری، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، ۱۳۸۴.
۱۸. سایر اندرو، روش در علوم اجتماعی، ترجمه عماد افروغ، چاپ دوم تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۹. سبزواری ملاهادی، شرح المنظومه، ۵ جلد، بی جا، نشر ناب، بی تا.
۲۰. سلیمانی امیری عسگری، منطق و شناخت شناسی، چاپ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۲۱. صدرالمتلهین صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلد، چاپ سوم، بی جا، منشورات طلیعه النور، ۱۴۳۰ق.
۲۲. ——— الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیه، تصحیح تعلیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
۲۳. ——— شرح الهدایة الاثیریة، بی جا، موسسه التاریخ العربی، بی تا.
۲۴. طاهری سید صدرالدین، علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۷۶.

۲۵. طباطبایی محمد حسین، نهاییه الحکمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ۴ جلد، چاپ چهارم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۲۶. عبودیت عبدالرسول، درآمدی به حکمت صدرایی، ۳ جلد، چاپ دوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۲۷. _____ فلسفه مقدماتی: برگرفته از استاد شهید مرتضی مطهری، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
۲۸. الغزالی ابو حامد، تهافت الفلاسفه، بی جا، نشر شمس تبریزی، بی تا.
۲۹. فرامرز قراملکی احد، روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چاپ اول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵.
۳۰. فروزنده مرضیه، بازخوانش مقوله‌ی واری تجربی در علوم اجتماعی با تأکید بر آرای روی بسکار، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه علم، تهران، گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۹۰.
۳۱. فیاضی غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق حسینعلی شیدان شید، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۳۲. _____ درآمدی بر معرفت شناسی، تدوین مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
۳۳. قدردان قراملکی محمد حسن، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۴. کاپلستون فردریک چارلز، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۲.
۳۵. مدرس زنوزی آقاعلی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، چاپ اول، بی جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶.

۳۶. مصباح یزدی محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳.
۳۷. _____ شرح نه‌ایة الحکمة، عبدالرسول عبودیت، ۲ جلد، چاپ سوم، قم، موسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
۳۸. _____ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، چاپ پنجم، بی جا، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۹. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶ و ج ۱۰-۱۱، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۴۰. _____ مساله‌ی شناخت، چاپ هجدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۴۱. مظفر محمد رضا، المنطق، شرح سید رائد الحیدری (المقرر)، ۳ جلد، چاپ اول، بی جا، منشورات ذوی القربی، ۱۴۲۲ ق.
۴۲. معلمی حسن، حکمت صدرایی: شرح و تعلیقه بر الشواهد الربوبیه، ج ۱، چاپ اول، قم، انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۴۳. _____ حکمت متعالیه، چاپ اول، قم، هاجر، ۱۳۸۷.
۴۴. _____ پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

مقالات

۴۶. پارسانیاحمید، نظریه و فرهنگ، بومی سازی جامعه‌شناسی (مجموعه مقالات)، تهیه و تنظیم معاونت پژوهش گروه جامعه‌شناسی، قم، و موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲.
۴۷. سوزنچی حسین، بررسی انتقادی مساله‌ی علیت نزد کانت، سروش اندیشه، سال ۴، شماره ۱۲ و ۱۳ زمستان ۱۳۸۳ و بهار ۱۳۸۴.
۴۸. شعبانی ورکی بختیار، رئالیسم استعلایی و ثنویت کاذب در پژوهش تربیتی، فصلنامه نوآوری های آموزشی، سال ۶، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۶.

In The Name of Allah

Abstract

Causality principle, is a principle about real issues. And is considered by all schools of philosophy. This study, review causality and explanation of the philosophical point of view, the Transcendent Philosophy and Critical Realism.

In this study, tried the arguments on both sides of causality, and their views on this subject will be shown.

And according to the analysis of two schools of causality, the overall pattern in each of the two views, presented and evaluated.

This article is of the opinion that the adoption of the principle of causality, as well as the existence, Hume and Kant's critique of the notion of causality, the causality is a common point of view. But in this subject that causality has philosophical concept or nature concept, they are separated from each other.

Model of explanation in the wisdom Sadraee is deductive – proof and in critical realism is retrodution.

Key words: causality, critical realism. casulity, explanation, realism, cause, Sadralmotalhin, Bhaskar.



دانشگاه باقر العلوم
(عبر دونی - عبر المنعص)

Baqer Al-olum University
Faculty of history, political sciences, and social sciences
Social sciences Group

Thesis
For degree of master of science
In Philosophy of social sciences

Title :

**A Comparative Study of cuasulity and explanation
form critical realism and Hekmat Sadraii's Points of
viow**

Supervisor:

Dr. Emad Afroq

Advisor:

Dr. Hassan Abdi

By:

Mehdi Rajabi

September 2012

