

## نقش اعدادی «قوانین طبیعی» و «دلایل» در تعیین پدیده‌های اجتماعی

مهدی عاشوری

دانش آموخته دکتری فلسفه علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. تهران. ایران.

Ashoori425@yahoo.com

### چکیده

یکی از مسائل مهم فلسفه علوم اجتماعی توضیح رابطه رویکرد تبیین‌گرایی با تفسیرگرایی در فهم پدیده‌های اجتماعی است که عموماً در پرتو تمایز میان علت و دلیل بیان می‌شود. تبیین یک پدیده اجتماعی توضیح چرایی وقوع آن رویداد براساس علل وقوع است؛ اما هدف در تفسیر، فهم عمیق یک کنش اجتماعی براساس دلایل و قصد کنشگر است. در این مقاله، براساس تقریری از دیدگاه متفکران معاصر نوصدرایی درباره تمایز علیت طبیعی و علیت الهی، نشان داده می‌شود که تمام پدیده‌های عالم طبیعت دچار تعیین ناقص هستند و رابط طبیعی اشیا تنها زمینه‌ساز تحقق رویدادهای طبیعی و انسانی است. در حوزه پدیده‌های انسانی و اجتماعی نیز اراده علت قریب برای تعیین پدیده‌های اجتماعی است، ولی به سبب امکان تخلف اراده از شوق و دلایل برانگیزاننده آن، دلایل نیز تنها زمینه‌ساز کنش‌های انسانی و اجتماعی هستند.

**کلیدواژه‌ها:** تبیین اجتماعی، تفسیر، علیت، دلیل، قوانین طبیعی، علیت اعدادی.

## درآمد

یکی از تمایزهای مطرح در فلسفه علوم اجتماعی تفکیک «دلیل» از «علت» است (روزنبرگ،<sup>۱</sup> ۲۰۱۲: صص ۴۴۲-۴۴۵). براساس این نگاه در کنش‌های انسانی عناصر غیرقابل تحویلی وجود دارد و دلایل باعث انگیزش، انتخاب و قصد یک «کنش» است؛ به همین سبب، به جای مطالعه «علل» و «تبیین» پدیده‌های انسان باید «دلایل» کنش‌های انسانی بررسی شوند. گاه برای بیان این تمایز، «کنش» و «رفتار» تفکیک می‌شود؛ رفتارها براساس مکانیسم‌های علی برانگیخته و شناسایی می‌شوند، اما در «کنش‌ها» قصد و اراده مدخلیت دارد و در تبیین آن‌ها باید از «دلایل» سؤال شود. حال پرسش این است که آیا تبیین و فهم در مقابل هم هستند و باید یکی، یعنی تبیین‌گرایی یا تفسیرگرایی، را انتخاب کرد؟ یا آنکه یکی به دیگری تقلیل می‌یابد؟ برای مثال برخی مانند دیویدسون معتقدند دلیل نقش علت دارد و تفسیر به تبیین باز می‌گردد (دیویدسون،<sup>۲</sup> ۱۹۶۳)، یا این دو در طول هم هستند و باید الگویی تلفیقی از رابطه علت و دلیل را ترسیم کرد؟ در نگاه متعارف طبیعی‌گرایانه، «تبیین»<sup>۳</sup> هدف اصلی و اصلی‌ترین الگوی روشی علوم است و باید در شناخت پدیده‌ها به صورت علمی، «چرایی» آن پدیده توضیح داده شود. تلاش انسان برای شناسایی جهان طبیعت و اعتماد به علوم تجربی، مبتنی بر فرض شناسایی قانونمندی‌ها و قوانین موجود در طبیعت است. دیدگاه متعارف در باب علوم این است که نظریه‌ها و مدل‌های علمی، که دانشمندان و پژوهشگران به کار می‌گیرند، تلاشی برای شناخت «قوانین طبیعت» است. مسئله اصلی مقاله حاضر این است که در دوگانه علت و دلیل، آیا این دو مستقل هستند یا یکی به دیگری تقلیل می‌یابد؟ پاسخ به این مسئله رابطه «تبیین» و «تفسیر» را به عنوان هدف مطالعات اجتماعی مشخص می‌کند. برای پاسخ به مسئله یادشده در مقاله حاضر، دو بحث «علیت طبیعی» برای تحلیل نقش «علت» و «مبادی صدور فعل» برای تحلیل نقش «دلیل» و «اراده» تشریح و در راستای ارائه پیشنهاد درباره رابطه «علت» و «دلیل» در «تحقق امور اجتماعی» مورد استفاده قرار می‌گیرد.

### ۱. تبیین علمی و دیدگاه‌ها درباره «قوانین طبیعت»

گذر از توصیف محض پدیده‌ها به کشف علل «تبیین» نامیده می‌شود و نظریه و قانون در توضیح و تبیین پدیده‌ها نقشی محوری دارند. دانشمندان در علوم طبیعی به وفور از این الگوی روش‌شناختی

1. A. Rosenberg
2. D. Davidson
3. explanation

استفاده می‌کردند. با رشد و گسترش علوم فیزیکی، این ایده که پدیده‌های اجتماعی نیز مانند پدیده‌های طبیعی تبیین شوند بیش از پیش مورد توجه متفکران قرار گرفت و پرسش از چرایی پدیده‌های انسانی از مهم‌ترین مسائل علوم انسانی و اجتماعی شد.

در الگوی جدید علم و سازمان‌دهی دانش «نظریه» نقش محوری دارد؛ ارائه نظریه‌های منسجم و کاربردی در پاسخ به پرسش‌های اساسی و مسائل کاربردی به مهم‌ترین راهکار در تحقیق و پژوهش‌ها تبدیل شده است. در نظریه‌ها «قدرت تبیینی» اهمیت فراوان دارد و هدف این است که پدیده‌ها از طریق آن نظریه‌ها تبیین شوند.

دانشمندان شگردهایی برای روش‌های تبیینی طراحی می‌کنند و فیلسوفان علم به توضیح و توجیه شرایط اعتبار یک تبیین علمی می‌پردازند. بحث‌های فیلسوفان علم درباره «تبیین»، با مدل ارائه‌شده توسط همپل<sup>۱</sup> و اوپنهایم<sup>۲</sup> (۱۹۴۸) آغاز شد و با عنوان مدل قیاسی-قانونی<sup>۳</sup> (DN) شناخته می‌شود. از آنجاکه در این الگو به قوانین ناشی از تعمیم‌های آماری پرداخته نشده بود، همپل با معرفی مدل استقرایی-آماري<sup>۴</sup> (IS) تلاش کرد این کاستی را رفع کند. به مجموع این دو مدل «الگوی قانون فراگیر» گفته می‌شود که در آن گزاره‌ای که بیانگر پدیده تبیین خواه است، نتیجه منطقی مقدمه‌هایی است که بیانگر قوانین طبیعت (در مدل استقرایی-آماري این قانون احتمالی است) و شرایط اولیه هستند (همپل، ۱۹۶۵: صص ۲۴۸-۲۴۷).

در بحث از مؤلفه اصلی «تبیین‌گرایی» رابطه علیت، تبیین و قوانین طبیعت نیازمند مذاقه است. در باب رابطه علیت و تبیین سه نگاه وجود دارد:

۱. نگاه اول مانند الگوی قانون فراگیر و دیگر اثبات‌گرایان منطقی مفهوم علیت را حشو و زائد می‌داند و تنها از رابطه تبیین و قوانین بحث می‌کند. برای قوانین طبیعت نیز نقشی معرفتی قائل است.

۲. در رویکرد دوم، اقسامی از تبیین مانند تبیین کارکردی، تبیین جمعی و مانند آن وجود دارد و تبیین علی یک قسم از انواع تبیین است.

۳. رویکرد سوم تمام انواع تبیین علمی را علی می‌داند و انواع توصیف‌های علمی باید به علت‌کاوی تقلیل یابد.

1. C. Hempel
2. P. Oppenheim
3. Deductive\_Nomological
4. Inductive\_Statistical

در باره «قوانین طبیعت» نیز دیدگاه‌های متعددی مطرح است. انتظار معتقدان به قوانین طبیعت در مطالعات علمی این است که اگر قوانین طبیعت را به وضعیت اولیه جهان طبیعت عطف کنیم، وضعیت‌های بعدی جهان طبیعت از این قوانین استنتاج می‌شود. با توجه به انتظار ذکرشده، مسئله اساسی این است که قوانین طبیعت در رخ دادن پدیده‌های طبیعی چه نقشی دارند؟ آیا امور طبیعی می‌توانند وقوع پدیده‌ها را «متعین»<sup>۱</sup> کنند؟ دیدگاه‌های قوانین طبیعت در سه دسته جای می‌گیرند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود (سیلوس، ۲۰۰۲: ص ۸).

۱. دیدگاه‌های ضرورت‌گرا: نگاه رایج درباره ضرورت‌گرایی قوانین طبیعت این است که پدیده‌های طبیعی توسط عوامل طبیعی متعین می‌شوند. از این دیدگاه با عنوان «تعیین‌گرایی»<sup>۲</sup> یاد می‌شود و براساس آن، اگر قوانین طبیعت را به وضعیت اولیه جهان طبیعت عطف کنیم، وضعیت‌های بعدی جهان طبیعت از این قوانین استنتاج می‌شود (باترفیلد،<sup>۴</sup> ۱۹۹۸).

۲. دیدگاه‌های انتظام: ایده اصلی این رویکرد نبود ضرورت طبعی میان امور است و طرفداران آن معتقدند در طبیعت تنها یکنواختی‌ها وجود دارد و قوانین طبیعت نیز قسمی از گزاره‌های حاکی از انتظام و یکنواختی است. مسئله اصلی این رویکرد تفکیک قوانین از گزاره‌های تصادفی است. دیدگاه رایج انتظام در باب قوانین طبیعت نیز دیدگاهی رئالیستی حداقلی است که ضعف‌های آن در مقابل مسائلی چون تفکیک قوانین از تعمیم‌های اتفاقی، شرطی‌های خلاف‌واقع، استقرا، قوانین بی‌مصدق و مانند آن آشکار شده است و طرفداران آن تلاش کرده‌اند با حفظ روح اصلی انتظام، یعنی عدم ضرورت طبیعی، روایت‌های پیچیده‌تری از انتظام در قوانین طبیعت ارائه دهند.

۳. دیدگاه‌های حذف‌گرایانه که منکر وجود یا شناخت قوانین در طبیعت هستند. دیدگاه‌های حذف‌گرایانه دیدگاه‌های آنتی‌رئالیستی و ناواقع‌گرا هستند. در ابتدا به نظر می‌رسد دیدگاه‌های ضرورت‌گرا مقبول فیلسوفان ذات‌گرا از جمله فلاسفه اسلامی باشد، اما این ضرورت‌گرایی چه میزان می‌تواند مقبول فلسفه اسلامی باشد؟ پیش از پاسخ به این مسئله باید توجه داشت که مسئله قوانین طبیعت به بحث درباره رابطه میان امور طبیعی

1. Determined
2. E. Psillos
3. Determinism
4. J. Butterfield

بازمی‌گردد. دیدگاه‌های رایج در فلسفه علم معاصر متضمن پیش فرضی طبیعی‌گرایانه در هستی‌شناسی خود هستند که براساس آن قوانین طبیعت، خواه در رویکرد موجبیتی و خواه در رویکرد امکانی، جریان امور را در شرایطی توصیف می‌کند که عاملی خارج از جهان طبیعت در آن مداخله نکرده باشد؛ زیرا براساس این پیش فرض، جهان طبیعت به لحاظ علی بسته است. از این ایده با عنوان «اصل بستار علی»<sup>۱</sup> نیز یاد می‌شود و تلاش می‌شود فهم چرایی یک پدیده تنها براساس علل طبیعی توضیح داده شود (کیم، ۱۹۹۳).  
برای داوری درباره اینکه فلسفه اسلامی چه قضاوتی می‌تواند درباره «قوانین طبیعت» و «علت‌کاوی» داشته باشد، باید ویژگی تعیین را در رابطه میان امور طبیعی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان مورد بازخوانی قرار داد.

## ۲. علیت در حکمت اسلامی و تعیین پدیده‌های طبیعی

ضرورت علی مقبول دیدگاه‌های متعارف در فلسفه و حکمت اسلامی است؛ اما براساس نظریه‌های علیت در حکمت اسلامی، چه علتی پدیده‌های طبیعی را متعین می‌کند و آیا علت طبیعی بالضروره سبب تحقق یک رخداد در جهان طبیعت است یا خیر؟  
در بحث از قوانین و طبیعت و علیت باید توجه داشت که محور بحث روابط میان امور طبیعی است و بحث علیت فاعلی طبیعی در فلسفه اسلامی با این بحث مرتبط است. ابن‌سینا، صدرالمآلهین و شهید مطهری از جمله فلاسفه‌ای هستند که به موضوع رابطه علیت فاعلی با روابط تأثیر و تأثر متقابل اشیا مادی و طبیعی پرداخته‌اند. دیدگاه اصلی مورد نظر این مقاله دیدگاه استاد مطهری است، ولی نظر ایشان ریشه در آرای ابن‌سینا و ملاصدرا دارد؛ به همین جهت، در ادامه تلاش می‌شود این مسئله بر مبنای سه دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا و شهید مطهری در رابطه علیت فاعلی طبیعی و علت فاعلی الهی بررسی شود.

### ۲-۱. دیدگاه ابن‌سینا

نظریه علیت ابن‌سینا از تقسیم‌بندی چهارگانه ارسطویی، یعنی تقسیم علل به علت مادی، صوری، فاعلی و غایی پیروی می‌کند. ابن‌سینا نظریه علیت را در هر دو نظام طبیعیات و الهیات خود معرفی می‌کند. او علت فاعلی را هم در طبیعیات برای تحلیل نمونه‌هایی که علت معدوم ولی معلول باقی

است و هم در الهیات به‌عنوان وجودبخش و برای تبیین رابطه واجب و ممکن به‌کار می‌برد. ابن‌سینا در الهیات شفافاعل را علتی تعریف می‌کند که «وجودی مباین با ذات خود را اعطا می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۷). او در الهیات، فاعل را «وجودبخش» می‌داند؛ وجودبخشی علت فاعلی نزد ابن‌سینا به این معناست که فاعل ممکن‌الوجود را از حالت امکان خارج و محقق می‌کند.

در طبیعیات می‌گوید «فاعل در امور طبیعی آن را گویند که در چیز دیگری غیر از خود، از این جهت که چیز دیگری است، مبدأ حرکت شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۴۸)، یعنی آنچه شیئی را از قوه به فعل درآورد؛ او در بحث طبیعی به نمونه‌هایی در طبیعت اشاره دارد که در آن‌ها علت معدوم ولی معلول باقی است و به این نمونه‌ها استشهاد کرده است. همین استشهادها موهم این است که فاعل طبیعی و فاعل الهی از دو سنخ هستند؛ چنانچه چنین تفسیری از دیدگاه ابن‌سینا نیز مطرح شده است (ریچاردسون، ۲۰۱۳: ص ۲۲۲) ولی این تفسیر از سوی برخی شارحان وارد شده است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷: ص ۳۳۰) و پاسخ داده شده که از کلام ابن‌سینا می‌توان استفاده کرد که فاعل طبیعی نیز از اقسام علت فاعلی به معنای «وجودبخش» است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۲۵۷).

در این پاسخ، نمونه‌هایی تحلیل می‌شود که علت معدوم ولی معلول باقی است. ابن‌سینا در بحث وابستگی بقای معلول به بقای علت مانند نمونه بقای بنا درحالی که بنا معدوم شده است و در استدلال خود دو نوع علت «بالحقیقه» و «بالعرض» را از هم متمایز می‌کند. مطابق این تمایز، علت فاعلی طبیعی نیز وجودبخش است، البته وجودبخشی آن صرفاً به ایجاد حرکت محدود می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۲۵۷).

ابن‌سینا در طبیعیات فاعل را این‌گونه تعریف می‌کند: «فاعل آن چیزی است که «صورت» متعلق به اجسام را بر ماده‌شان طبع می‌کند و از این طریق ماده را به‌وسیله صورت و از این دو [یعنی ماده و صورت] مرکب را، که از طریق صورت فعلیت و از طریق ماده انفعال دارد، قوام می‌بخشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۱۶).<sup>۱</sup> او در نجات می‌نویسد: «صورت نسبت به مرکب و صورت نسبت به هیولا، هر دو منشأ موجودیت بالفعل معلول خویش هستند» (به نقل از: مصطفوی، ۱۳۹۳: ص ۱۲۹)<sup>۲</sup> در این تعریف نقش علی و شأن وجودبخشی فاعل یا علیت فاعلی از طریق «صورت»

۱. «والفاعلة هي التي طبعت الصورة التي للأجسام في مادتها فقومت المادة بالصورة وقومت منهما المركب بفعل بصورة، و ينفع بمادة».

۲. «تتشرک الصورة للمركب و الصورة للهیولی بأنه مابه یكون المعلول موجوداً بالفعل».

است. بدین جهت باید فاعل طبیعی را علت «مرتبه دوم» خواند؛ از این جهت «مرتبه دوم» خوانده می‌شود که اگر علت مستقیماً افاده وجود کند، علت «مرتبه اول» خواهد بود، اما اگر از طریق چیز دیگری وجود را اعطا کند، علت «مرتبه دوم» خواهد بود. در تعریف یادشده مسئولیت ایجاد «جسم» به عهده «صورت» است؛ به بیان دیگر، «صورت» است که باعث می‌شود ماده یا هیولا بالفعل شود و وجود خارجی یابد، یا شیئی از حالت بالقوه مشخص خارج و در رابطه با آن حالت مشخص بالفعل شود.

استاد مصطفوی، در تبیین نسبت فاعل و صورت در هستی‌شناسی سینیوی، در شرح نجات اشاره می‌کنند که: «علل قریبه جسم طبیعی که هیچ واسطه‌ای با معلول خود ندارند، هیولا و صورت‌اند... گاهی فاعل تنها علت صورت است و نه علت ماده. اشاره شیخ به همین رابطه علل است. نجار علت مادی چوب نیست، ولی علت صورت چوب است» (مصطفوی، ۱۳۹۳: ص ۱۲۹). همچنین، در مورد رابطه مذکور اشاره می‌کنند که: «صورت برای هیولا هم در حکم علت است و هم در حکم فاعل. فاعل است زیرا عقل فعال از مسیر آن به هیولا وجود می‌دهد؛ بنابراین، صورت نسبت به هیولا دو نقش دارد: هیولا را وجود می‌دهد و فعلیت هیولا نیز قائم به اوست» (مصطفوی، ۱۳۹۳: ص ۱۲۳). بر این اساس، اگر «صورت» را علت مرتبه اول در نظر بگیریم، عقل فعال در حکم علت فاعلی مرتبه دوم خواهد بود. البته منظور از صورت در اینجا صورت نوعیه است که از ناحیه عقل فعال بر هیولا نقش می‌بندد و ذات شیء را ایجاد می‌کند.

منظور از علیت طبیعی آن نوع رابطه علی است که هر دو طرف رابطه آن اشیا یا رخداد‌های طبیعی هستند. منظور از علیت الهی نیز آن نوع رابطه علی است که یک طرف رابطه آن موجودی غیرمادی و الهی و طرف دیگر آن هویتی طبیعی است.

مطابق با تفسیر ذکرشده، علل فاعلی طبیعی وجودبخش هستند و غیبت هر یک از آن‌ها باعث افاده نشدن وجود به معلول خواهد شد. در این تفسیر، «صورت» و فاعل‌های طبیعی منشأ انتزاع «قوانین طبیعت» است. براساس مبنای یادشده، کارکرد «قوانین طبیعت» تحقق صورت‌های عرضی و ویژگی‌ها در اشیا است و بنابر اصل ضرورت علی، موجبیت میان این علل و اثر آن وجود دارد. اما براساس این دیدگاه، چون شیء «X» ممکن‌الوجود است، نیازمند علت وجودی است که این علت خود در سلسله‌ای از علل قرار دارد که محدود به عالم طبیعت نیست و تحقق اصل این اشیا منوط به اشیا بی‌فراطبیعی است، ولی چون قوانین طبیعی از جمله علل حقیقی و وجودبخش هستند، ضرورت علی میان پدیده‌های طبیعی نیز برقرار است.

## ۲-۲. دیدگاه ملاصدرا

مبحث علیت در حکمت متعالیه مبحثی پردامنه است و در این مقاله تنها نکاتی مورد نظر قرار می‌گیرد که در تحلیل روابط اشیا طبیعی کاربرد دارد. ملاصدرا دو معنای عام و خاص برای علت ذکر می‌کند؛ اول، «علت در معنای عام چیزی است که معلول به آن وابسته است و در صورت عدم علت، معلول نیز موجود نخواهد شد» و دوم، «علت حقیقی شیء که معنای خاص می‌شود، مابین با شیء نیست و مرتبه بالاتر همان وجود است که وجودبخش شیء مادون است» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۱۲۷).

یکی از دیدگاه‌های مهم ملاصدرا در بحث علیت این است که از نظر او علت وجود شیء را جعل می‌کند نه ماهیت شیء را؛ یعنی وجود مجعول واقعی است. از این نظر با دیدگاه سینیوی تفاوت اساسی دارد که اجسام با واسطه «صورت» ایجاد می‌شوند، زیرا صورت از سنخ ماهیت است. همچنین، در دیدگاه سینیوی، فاعل طبیعی ایجاد حرکت می‌کند.

در عرف گاه از رابطه علی میان اشیا بی سخن می‌گوییم که مابین با یکدیگرند. بنابر تعریف ملاصدرا، رابطه علیت میان این دو شیء مابین رابطه علی حقیقی نیست؛ آنچه مبدأ و فاعل شیء مابین دیگر است، حقیقتاً علت آن شیء یا ایجاد یک ویژگی در آن شیء نیست، بلکه «معد» و «زمینه‌ساز» تحقق آن ویژگی در شیء است و به تعبیر او «آنچه در طبیعات به آن فاعل گفته می‌شود به غیر از حرکت، وجودی اعطا نمی‌کند» (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۱۳۷). اما بنابر تعریف عامی که از علیت آمد، امور معده نیز علت نامیده می‌شوند.

از نظر ملاصدرا، تفسیری از حرکت مقبول است که حرکت قطعی خوانده می‌شود و براساس آن حرکت در طول زمان بین مبدأ و انتها دائماً در حال حدوث است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۵: صص ۲۹-۳۱؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ص ۲۷۸). بر این مبنا، وجود حرکت وجودی ضعیف است که در واقع در نازل‌ترین مراتب تشکیکی وجود است و بنابر مبانی صدرا، این وجود متشابه به عدم است.

براساس مبنای یادشده از «علیت» و «حرکت»، اموری که در عرف، علت یک شیء نامیده می‌شوند مانند نسبت بنا با یک ساختمان، علل بالعرض هستند؛ یعنی حرکت را ایجاد می‌کنند که وجودی بسیار ضعیف دارند و این علل مداخلیتی در علت تامه ندارند.

مدلول تقریر یادشده از علیت اعدادی با فرض تبعی بودن «ماهیت» این است که آنچه حقیقتاً وجود دارد، روابط وجودی میان اشیا است که «قوانین طبیعت» از آن‌ها قابل انتزاع است، ولی در پدیده‌های طبیعی این روابط خود روابط علی حقیقی نیستند. همچنین، آنچه حقیقتاً عالم طبیعت را محقق و متعین می‌کند، عللی است که مربوط به عوالم فراطبیعی است.

## ۳-۲. دیدگاه استاد مطهری

شهید مطهری در توضیح نمونه‌هایی که علت معدوم اما معلول باقی است، به جای استفاده از تمایز علت حقیقی و علت بالعرض - ابن‌سینا در الهیات از تمایز علل حقیقی و علل معده استفاده کرده است - علت را بر دو قسم می‌داند: «۱. علت ایجادی یا ایجابی، ۲. علت اعدادی که این علت منشأ امکان معلول است. پس معلول از ناحیه یکی، یعنی علل اعدادی، امکان و استعداد می‌گیرد و از ناحیه دیگری، یعنی علل ایجادی، وجوب و فعلیت می‌گیرد» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۷: ص ۳۳۵). این تمایز در منابع دیگری نیز تشریح شده است (ر.ک.: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷: صص ۳۸۹-۳۸۸؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶: ص ۵۸۹؛ همان، ج ۱۱: ص ۱۷۴).

در این تفسیر، برخلاف نظریه صدرایی که تنها علت مافوق حقیقتاً علت است، امور طبیعی نیز شرایط تحقق معلول را فراهم می‌آورد و تا علل معده، معلول را ممکن نکنند، علت فاعلی نمی‌تواند وجود را به معلول اعطا کند و ازسوی دیگر، علل معده برای بالفعل و محقق کردن معلول کافی نیست و تنها معلول را ممکن می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۷: ص ۳۸۸). بر این اساس، علل اعدادی نیز بهره‌ای از علت دارند. در این نظریه علتی که باعث می‌شود معلول طبیعی، متحقق یا بالفعل شود یا به وجود آید، امر فراطبیعی است. مافوق معلول است که مابین با او نیست. یعنی درحالی که علل طبیعی علل معده یا اعدادی هستند، علل الهی علل موجهه یا ایجادی هستند. این دیدگاه به تکمیل دیدگاه صدرایی در باب علت اعدادی می‌پردازد، یعنی نقش علی علت اعدادی را در نسبت با علت ایجادی مشخص می‌کند.

این نظریه را به این صورت می‌توان تقریر کرد: فرض کنید که مجموعه‌ای از امور طبیعی شامل ویژگی‌های اشیای طبیعی همراه با سلسله‌ای از امور فراطبیعی که به واجب‌الوجود منتهی می‌شود، رابطه‌ای علی با ویژگی  $P$  دارند. این ویژگی در زمان  $t$  در حالت بالفعل قرار دارد یا موجود است. در این صورت: اولاً، امور طبیعی ویژگی  $P$  را در زمان  $t < t'$  به بار می‌آورد؛ ثانیاً، علت ایجابی فراطبیعی ویژگی ممکن  $P$  را در زمان  $t$  بالفعل می‌کند<sup>۱</sup> (یغمایی، ۱۳۹۵). این دیدگاه می‌تواند نگاهی «واقع‌گرایانه» در باب «نقش امور علی امور طبیعی» و «قوانین طبیعت» داشته باشد.

۱. این تعریف برای نقش علی علت اعدادی در نسبت با علت ایجادی مطرح شده است و به همین جهت معیت و هم‌زمانی میان علت و معلول مصداقی از بحث رابطه مادی و مجرد می‌شود. یعنی علت ایجادی فراطبیعی است و خود زمانمند نیست، ولی در زمان خاص یک ویژگی را در معلول ایجاد می‌کند.

## ۲-۴. تعیین ناقص پدیده‌های طبیعی و مداخلات فراطبیعی

مطابق با نظر باورمندان به «قوانین طبیعت» یا علل طبیعی، یک رویداد خاص ناشی از قوانین طبیعی یا قوای علی موجود در طبیعت است. بنابر نظریه سینوی علیت، امور فراطبیعی می‌توانند در رخدادهای طبیعی نقش علی ایفا کنند، ولی این نقش با واسطه سلسله اسباب صورت می‌گیرد. علیت صدرایی در صورتی می‌تواند از اتهام «ناواقع‌گرایی درباره قوانین طبیعت» تبری جوید و آن اینکه اگر در «اعتباریت ماهیت» تفسیری را انتخاب کند که براساس آن ماهیت و ذات اشیا و اعراض مجازی و ذهنی پنداشته نشوند و به «تبع» وجود حقیقتاً موجود باشند. اما بنابر نظریه علیت نوصدرایی، قوانین طبیعت همراه با شرایط اولیه نقش اعدادی دارند؛ یعنی مجموعه‌ای از رخدادهای ممکن را به صورت ناقص متعین می‌کنند، ولی آنچه یک رخداد را متعین و محقق می‌کند و نقش ایجاد دارد، علت حقیقی است که از نظر وجودی باید فراتر از عالم طبیعت باشد و این علت در سلسله‌ای از علل طولی به خداوند می‌رسد و اصل تحقق و وجود این اشیا در حقیقت به جعل الهی موجود هستند.

به صورت متعارف، نظریه‌ها و مدل‌های علمی بازنمای قوانین طبیعت و روابط اشیا طبیعی دانسته می‌شود. پرسشی که در ابتدای این نوشتار طرح کردیم، این بود که مکاتب فلسفه اسلامی با کدام یک از دیدگاه‌ها درباره قوانین طبیعت سازگاری دارد. فرضیه ابتدایی این بود که حکمت اسلامی با دیدگاه «ضرورت‌گرا» هماهنگ‌تر است. با تفصیلی که در نظریه‌های علیت در فلسفه اسلامی دادیم، مشخص می‌شود که نظریه سینوی علیت با دیدگاه موجبیت‌گرا سازگار است، ولی دیدگاه صدرایی و نوصدرایی چنین نیست. می‌توان دو تفسیر از ملاصدرا داشت که یکی منکر قوانین طبیعت باشد ولی اگر برای ماهیت نیز عینیت قائل باشد، می‌تواند نقش قوانین طبیعی را محترم بداند.

اما نکته مهم‌تر این است که یکی از لوازم تمایز علل اعدادی از علل ایجاد، که هم مقبول صدراییان و هم مقبول نوصدراییان است، این است که پدیده‌های طبیعی توسط عوامل طبیعی متعین نمی‌شوند و تحقق رخدادهای طبیعی با عوامل فراطبیعی صورت می‌گیرد. اما در فهم این نکته باید توجه داشت که همه فیلسوفان مسلمان، برخلاف برخی از متکلمان مسلمان نظیر غزالی، به ضرورت علی میان علت و معلول باور دارند، اما این امر به این معنا نخواهد بود که الزاماً درباره قوانین طبیعت «ضرورت‌گرا» باشند؛ زیرا اگر این تعین و ضرورت توسط عوامل فراطبیعی صورت بگیرد، «موجبیت» میان پدیده‌های طبیعی نتیجه منطقی «ضرورت علی» نخواهد بود و به نظر می‌رسد که دیدگاه «انتظام» با تعین فراطبیعی پدیده‌های طبیعی سازگارتر است. به عبارتی، هرچند

صدرایان و نوصدرایان درباره «قوانین حاکم بر عوالم هستی» «ضرورت‌گرا» هستند، در محدوده «عالم طبیعت» و «تأثیر و تأثرات امور طبیعی» نمی‌توانند این روابط را «ضروری» بدانند؛ از این رو، موجب گرایسی و آثار و پیامدهای آن را نمی‌پذیرند. با این حال، چون دو تفسیر از دیدگاه صدرایی می‌توان داشت و هم تفسیر واقع‌گرایانه و هم تفسیر ناواقع‌گرایانه از نظریه صدرایی علیت در باب قوانین طبیعت قابل طرح است، نمی‌توان دیدگاه صدرایی را سازگار با دیدگاه «انتظام» در باب قوانین طبیعت دانست.

درباره نظریه نوصدرایی علیت نیز هرچند این نظریه از جهاتی با دیدگاه «انتظام» سازگاری دارد، اختلاف بزرگی با الگوهای متعارف در «انتظام» و «یکنواختی» قوانین طبیعت دارد. هرچند هم دیدگاه‌های متعارف «انتظام» و هم دیدگاه نوصدرایی رابطه ضرورت میان پدیده‌های طبیعی را انکار می‌کنند، در موارد زیر اختلاف اساسی دارند:

۱. دیدگاه‌های متعارف انتظام در چهارچوب کلی «طبیعی‌گرایی» قرار دارد، به همین خاطر دیگر هیچ ضرورت عینی نیز برای ایجاد ارتباط وجود ندارد؛ در حالی که نظریه نوصدرایی به «عوالم هستی» اعتقاد دارد و با لحاظ علل و عوامل فراطبیعی این امور متعین و ضروری می‌شوند.

۲. در دیدگاه‌های متعارف انتظام، قوانین صرفاً تعمیم یکنواختی‌هاست و به همین دلیل، نمی‌توان شرطی‌های خلاف‌واقع و یا تعمیم‌های اتفاقی را توضیح داد، ولی در نظریه نوصدرایی علل اعدادی هرچند «موجب» نیستند، منشأ انتزاع آن‌ها «استعدادهای ذاتی» است که نحوه‌ای از ارتباط عینی و محدودکننده را ممکن می‌کند.

### ۳. دلیل، اراده و فعل انسانی

در بخش گذشته به صورت عام، این مسئله بررسی شد که آیا امور طبیعی صرفاً براساس عوامل طبیعی قابل توضیح هستند؟ براساس نظریه نوصدرایی علیت، همه پدیده‌های طبیعی، از جمله رفتارهای انسانی، صرفاً براساس عوامل طبیعی متعین نمی‌شوند و عوامل طبیعی دخیل در یک پدیده طبیعی از جمله رفتار انسانی تنها معدّ و زمینه‌ساز آن رفتار هستند و برای تعیین آن نیازمند مداخله علت یا عللی فراطبیعی است. علت قریب و جزء اخیر تعیین‌بخش رفتار (یا به عبارت دقیق‌تر کنش انسانی) چیست؟ مروری بر بحث مبادی عمل ارادی می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش یادشده باشد.

### ۱-۳. مبادی عمل ارادی از منظر علم النفس

یکی از مهم‌ترین مباحث فیلسوفان مسلمان بحث از مبادی عمل ارادی است. بنابر ساده‌ترین تصویری که از مشهور نظر آنان می‌توان ارائه داد، انسان ابتدا چیزی را تصور می‌کند و مفیدبودن آن را در نظر می‌گیرد؛ سپس به آن میل و شوق پیدا می‌کند و در نتیجه با فرمان به اعصاب و عضلات، جوارح بدن به حرکت در می‌آیند (ذاکری، ۱۳۹۴: ص ۱۹۷). این دیدگاه مبتنی بر تمایز قوای مُدرکه و مُحرکه است. در این چهارچوب، قوای مدرکه (حس خیال و وهم) مبدأً اُبعد فعل و قوهٔ مُحرکه (قوهٔ شوقیه و قوهٔ فاعله) مبدأً قریب فعل هستند. فلاسفه کار قوهٔ شوقیه را تحریک قوهٔ فاعله بر اثر ترسیم صورتی مطلوب یا منفور می‌دانند. از نظر آنان این قوه به وسیلهٔ قوهٔ مُدرکه تحریک می‌شود و قوهٔ فاعله را تحریک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ص ۱۷۳).

برای تغایر شوق و ادراک چند دلیل ذکر شده است که عبارت‌اند از:

۱. با اینکه دو انسان یک محسوس را ادراک می‌کنند، مثلاً یک غذا را می‌چشند یا یک لذت را تخیل می‌کنند، هر دو به آن شوق پیدا نمی‌کنند.
۲. حتی یک انسان نیز در طول زمان به یک مُدرک می‌تواند اشتیاق یا عدم اشتیاق داشته باشد (ابن‌سینا، همان: ص ۱۷۲).
۳. ادراک بدون شوق نیز حاصل می‌شود، ولی شوق بدون ادراک حاصل نمی‌شود (کاتبی، ۱۳۸۴: ص ۶۷۹).

اما مسئلهٔ مهم این است که شوق مسبوق به چه ادراکی است؟ زیرا قوهٔ شوقیه از مراتب نفس حیوانی است؛ آیا این قوه تنها مسبوق به حس و خیال است که از مُدرکات حیوانی باشد یا آنکه مسبوق به معقولات نیز هست که از مُدرکات نفس ناطقه است؟ همچنین، آیا ادراکات و معانی ذهنی غیر حقیقی نیز سبب تحریک قوهٔ شوقیه می‌شود؟

در افعال ارادی نیز این پرسش مطرح است که اراده جزئی از قوهٔ محرکه است یا خیر؟ در بحث از مبادی فعل به عزمی که پس از تردید در انجام یا ترک فعل، جزم می‌شود و در نتیجه یکی از دو طرف ترجیح داده می‌شود، «اراده» گویند (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶: ص ۳۴۲؛ کاتبی، ۱۳۸۴: ص ۶۷۹). یکی از مباحث مورد اختلاف این است که آیا اراده همان «شوق مؤکد» است و شوق و اراده در قوه وحدت دارند یا متعدد هستند. جدای از بحث‌های مبنایی (در بارهٔ ملاک وحدت و تعدد قوا)، در تمایز شوق و اراده به کارها و افعالی می‌توان استشهاد کرد که فرد اشتیاقی برای انجام آن ندارد ولی آن را انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲: صص ۴۱۲-۴۱۱).

بحث از رابطهٔ شوق و اراده از این جهت اهمیت دارد که در انسان براساس مبادی ادراکی

مختلف می‌تواند شوق‌های مختلفی ایجاد شود که این شوق‌ها و امیال گاه متعارض هستند، ولی در نهایت انسان بر انجام یا ترک یک فعل اراده می‌کند؛ خواه از تردیدها عبور کرده باشد و «یک‌دله» تصمیمی گرفته باشد، خواه اراده و تصمیم او با وجود باقی ماندن تردیدها تنها ترجیحی میان شقوق مختلف باشد و با دل‌نگرانی به انجام یا ترک فعل عزم کرده باشد.

### ۲-۳. اراده و عقل عملی

با توجه به اینکه قوای محرکه و مدرکه‌ای که بحث کردیم در انسان و حیوان مشترک است، این مبادی در عمل حیوانی نیز وجود دارد. از نظر فلاسفهٔ مسلمان، تمایز انسان از حیوان در قوای ناطقهٔ اوست که «عقل» نامیده می‌شود و به دو قسم «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود. براساس مبنای مشهور، انسان به کمک عقل عملی، به نظم و ترتیب امور زندگی می‌پردازد و «عقل عملی» است که مبدأ ادراکی عمل انسانی را به کمک حس، خیال یا واهمه فراهم می‌کند (کاتبی، ۱۳۸۴: صص ۶۸۰-۶۷۹).

گرچه فیلسوفان مشاء مانند ابن‌سینا اراده را از شوق متمایز می‌دانستند، آن را مسبوق به شوق می‌دانستند؛ اما شوق گاه ناشی از قوای ادراکی حیوانی و گاه ناشی از عقل می‌دانستند. آنان اراده را «اجماع» می‌نامیدند و تصریح داشتند که اجماع همان شوق نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲: صص ۱۷۳-۱۷۲). اما در بسیاری از آثار مشائی چون نجات و هدایه اثریه از اجماع یا اراده بحثی نمی‌شود که موهم این است که اجماع متمایز از شوق نیست و کمال شوق و شوق اکید است. این دیدگاه توسط دوانی مطرح و از آن دفاع شده است (دوانی، ۱۴۱۱: ص ۱۴۵).

ملاصدرا دربارهٔ تمایز شوق و اراده میان انسان و حیوان قائل به تفصیل شده است. او در حیوان معتقد است که اراده از شوق اکید تفکیک نمی‌شود، زیرا رئیس قوای ادراکی حیوان وهم است و در نتیجه شوق یا شهوانی است یا غضبی. اما در مورد انسان باید میان افعال او تفکیک کرد؛ در برخی از افعال انسان که برخاسته از متخیله و واهمه هستند مانند افعال حیوان، اراده نقشی ندارد و افعال او با تحریک شهوت یا غضب صادر می‌شود، ولی در برخی از افعال انسان، عقل عملی وارد می‌شود و اراده را تحریک می‌کند و عمل با دخالت اراده صادر می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ص ۳۴۲). اگر چنین تفسیری از بیان ملاصدرا مبنا قرار گیرد، اراده به معنای «حکم عقل عملی» خواهد بود. اما در برخی از مواضع عبارات ملاصدرا موهم این است که اراده همان شوق اکید است (شیرازی، ۱۳۸۲: ص ۱۶۴؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ص ۳۵۴). این تعدد عبارات ناشی از این است که ملاصدرا در بسیاری از مواضع مشابه سخنان مشهور را ذکر می‌کند و از این نظر که

اعمال انسانی را محصول «حُکم عقل عملی» می‌داند، مانند ابن‌سینا به تمایز اراده از شوق حکم می‌کند، ولی از این نظر که قائل است احکام عقل عملی خود شوق‌هایی در انسان ایجاد می‌کند که می‌تواند بر شوق‌های برخاسته از واهمه و متخیله غلبه کند، مانند علامه دوانی از شوق اکید سخن می‌گوید (شیرازی، ۱۳۹۴: ص ۲۴۰).

### ۳-۳. نقش علی نفس و اراده و کنش‌های انسانی

با انتخاب دیدگاه نوصدرایی درباره علیت، می‌توان مدعی شد که در کنش‌های انسانی و صدور فعل ارادی، تنها امور طبیعی مانند علل زیستی و اجتماعی متعین‌کننده فعل نیستند و توضیح علی رفتارهای انسانی کافی نیست و باید علل فراطبیعی به‌عنوان متعین‌کننده کنش‌های انسانی لحاظ شوند.

اگر به مباحث نفس‌شناختی توجه شود، علت فراطبیعی قریب یک رفتار و کنش انسانی، اراده نفس است، زیرا نفس و حکم آن مجرد است. حال آیا می‌توان نتیجه گرفت که دلایل نقش علی دارند؟ با توجه به مباحث مطرح در تفکیک «قوای مدرکه» و «قوای محرکه» تنها می‌توان مدعی شد که «دلیل» به‌عنوان محصول قوای ادراکی و از سنخ علم است و تحریک و شوق مسبوق به آن است و حداکثر می‌توان استفاده کرد که «دلیل» به‌صورت ناقص می‌تواند زمینه‌ساز شوق شود؛ ولی نمی‌توان، در ابتدا حکم کرد که «دلیل» یک کنش را متعین می‌کند. از نظر مباحث یادشده، آنچه یک کنش را متعین می‌کند اراده انسانی است؛ اما آیا اراده صرفاً حکم عقل عملی است یا آنکه قوای مدرکه و شوق به‌عنوان سطوح مرتبه حیوانی انسان در اراده مؤثر هستند؟ با نظر به تفصیلی که ملاصدرا در میان کسانی که وهم بر آن‌ها حاکم است با کسانی که عقل بر آن‌ها حاکم است قائل می‌شود، می‌توان میان کنش‌ها قائل به تفصیل شد. در برخی کنش‌ها فعل متناسب با شوق از انسان سر می‌زند، ولی در برخی کنش‌ها انسان می‌تواند با وجود زمینه‌سازی دلیل، برخلاف مقتضای آن عمل کند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله اصلی مقاله حاضر این بود که در دوگانه علت و دلیل، آیا این دو مستقل هستند یا یکی به دیگری تقلیل می‌یابد؟ پاسخ به این مسئله از این جهت اهمیت داشت که توضیح‌دهنده رابطه «تبیین» و «تفسیر» به‌عنوان هدف مطالعات اجتماعی بود.

با توضیحی که از بحث «علیت طبیعی» و «قوانین طبیعت» گذشت، معلوم شد که علت

قریب «کنش‌های انسانی» اراده انسان‌هاست. البته امور طبیعی در تحقق پدیده‌ها زمینه‌سازی می‌کنند و می‌توانند با دخل و تصرف در استعدادها و ظرفیت‌های طبیعی، فضای عمل انسان‌ها را تغییر و جهت دهند و در این سطح، تلاش برای شناخت قوانین طبیعی محترم است؛ اما اراده انسان‌ها «علت حقیقی» پدیده‌های انسانی است. با توجه به اینکه اغلب «اراده»‌ها در راستای شوق ایجادشده از سوی «ادراک»‌ها، «نظام معنایی» و «دلیل»‌های برخاسته است، می‌توان برای جریان پدیده‌های اجتماعی، «قواعد»ی را شناسایی کرد، اما به دلیل تخلف‌پذیر بودن «اراده» از «شوق» و «دلیل»، این قواعد استثنابردار هستند و «تبعیت» پدیده‌های انسانی از دلایل بالذات امری «غیرقطعی» است.

در بحث از ماهیت و چیستی کنش‌های انسانی در چهارچوب مبانی یادشده نیز هرچند می‌توان مدعی شد که رویکرد تبیینی و علت‌کاوی را باید ذیل رویکرد تفهیمی و معناکاوی قرار داد، به سبب ماهیت غیرقطعی اراده و امکان تخلف اراده از دلیل نمی‌توان در «فهم یک کنش»، برای «دلیل» نقش اصلی و تام قائل شد.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین. ۱۴۰۴. الشفاء (طبیعیات). تحقیق ابراهیم مدکور. قم: مکتبه آیت الله النجفی.
۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۶۳. الشفاء (الهیات). تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید. تهران: ناصر خسرو.
۳. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۴. شرح الاشارات و التنبی هات. تحقیق ق کریم فیضی. قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۴. عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۸۵. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. جلد اول. تهران: سمت.
۵. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. ریحیق مختوم (شرح جلد اول اسفار). جلد ۷. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. دوانی، محمد. ۱۴۱۱ق. ثلاث رسائل. تحقیق احمد تویسرکانی. مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه.
۷. ذاکری، مهدی. ۱۳۹۴. درآمدی به فلسفه عمل. تهران: سمت.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۴۱۰ق. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۲. شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۰. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۴. شرح هدایه اثیری. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. کاتبی قزوینی، علی. ۱۳۸۴. حکمه العین. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. مصطفوی، سید حسن. ۱۳۹۳. الهیات نجات: تقریرات دروس آیت الله مصطفوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۹. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. جلد ۶ (متن و پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم)، جلد ۷ (شرح الهیات شفاء ۱)، جلد ۱۱ (شرح مبحث حرکت اسفار). تهران: صدرا.
۱۴. یغمایی، ابوتراب. ۱۳۹۵. «فعل الهی غیرمداخله گرایانه و نظریه علیت نوصدرایی». فصلنامه اندیشه دینی. شماره ۶۱. دانشگاه شیراز. زمستان. صص ۱۳۱-۱۴۴.
15. Butterfield, J. 1998. "Determinism and Indeterminism". Routledge Encyclopedia of Philosophy. E. Craig (ed.). London: Routledge.

16. Davidson, D. 1963. "Actions ,Reasons and Causes". Journal of Philosophy. Vol. 60. No. 23. American Philosophical Association. pp. 685-700.
17. Hempel, Carl G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press.
18. Kim, J. 1993. "Supervenience and Mind :Selected Philosophical Essays." Cambridge University Press .P280 .
19. Psillos, S. 2002. **Causation & Explanation**. McGill-Queen's University Press.
20. Richardson, Kara.2013 . "Avicenna's Conception of the Efficient Cause", British Journal for the History of Philosophy.(2) 21 . Pp 39220..
21. Rosenberg, Alexander. 2012. **Philosophy of Social science**. 4<sup>th</sup> Ed. Westview Press.