



Biannual Scientific Journal of **Avicennian Philosophy**
Vol. 28, No. 72, fall and winter 2024, **Research Article**

Evaluating the Self-evidence of the Principle of Causality from the Perspective of Ibn Sina

Saied Sefidgary¹, Majid Ahsan²

DOI: 10.30497/ap.2025.247611.1719



Abstract

The principle of causality has been considered self-evident among most philosophers of Islamic philosophy. However, in the works of Ibn Sina, there is both evidence that can be interpreted as self-evident and evidence that contradicts it. The word self-evident also has multiple meanings in Islamic philosophy, and it is necessary to examine the extra-textual efforts of proponents of the self-evident nature of the principle of causality to determine which of its meanings, from Ibn Sina's perspective, the principle of causality is self-evident and which is theoretical. This research, which is organized in a descriptive-analytical method and with a documentary approach, seeks to show that although the principle of causality is acknowledged by many people because it does not require thought or suffer in thought, and is therefore considered self-evident, since it can be proven with the help of valid arguments, it is not an indisputable proposition or a primary self-evident. Also, by criticizing the efforts of proponents of the obviousness of the principle of causality, this article shows that it is possible to present an interpretation of all of Avicenna's textual evidence in favor of the non-obviousness of the principle of causality in his work.

Keywords: Avicenna, the principle of causality, the principle of preponderance without being a preponderant, self-evidence, unprovable.

1. MA in Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
s_sefidgari@yahoo.com
ahsan.majid62@gmail.com

ارزیابی بدهات اصل علیت از دیدگاه ابن سینا

سعید سفیدگری^۱

مجید احسن^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴

چکیده

اصل علیت در میان غالب فیلسوفان اسلامی بدیهی تلقی شده است و به زعم بسیاری از شارحان ابن سینا نیز، وی آن را بدیهی می‌داند. با وجود این در آثار ابن سینا هم شواهدی قابل تفسیر به بدهات این اصل و هم شواهدی خلاف آن دیده می‌شود. واژه‌ی «بدهات» در فلسفه‌ی اسلامی اطلاعات متعددی دارد و لازم است ضمن بررسی تلاش‌های برون‌متنی طرفداران بدهات اصل علیت، با بررسی شواهد درون‌متنی آثار ابن سینا مشخص گردد که از نظر وی، کدام یک از معانی اصل علیت بدیهی و کدام یک نظری است. این تحقیق که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اسنادی سامان یافته است، در صدد است تا نشان دهد اگرچه اصل علیت به سبب بی‌نیازی از اندیشه یا تجشّم در اندیشه، نزد اشخاص بسیاری مورد اذعان است و به این اعتبار «بدیهی» خوانده می‌شود، چون به کمک استدلال‌های معتبر قابل اثبات است، قضیه‌ای برهان‌ناپذیر و یک بدیهی اولی نیست. همچنین با نقد تلاش‌های طرفداران بدهات اصل علیت نشان داده شده است که می‌توان از تمام شواهد متنی ابن سینا تفسیری به سود عدم بدهات اصل علیت نزد وی ارائه داد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، اصل علیت، اصل امتناع ترجیح بلامرجح، بدیهی، برهان‌ناپذیر

۱. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

s_sefidgari@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

ahsan.majid62@gmail.com

مقدمه

اصل علیت نزد ابن سینا به صورت گزاره‌ی «هر ممکن‌ی محتاج به علت است.» تقریر شده است. این قضیه غالباً قضیه‌ای بدیهی دانسته می‌شود؛ اما مواجهه‌ی اهل فلسفه با این بدهت به یک شیوه نیست. برخی از فیلسوفان صرفاً به ادعای بدهت اصل علیت بسنده کرده‌اند؛ چون صرف تصور موضوع و محمول آن برای اذعان به نسبت کفایت می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص. ۷۹). برخی طرفداران بدهت اصل علیت فراتر از این مطلب، مدعی اند که هرگونه استدلال‌آوری به سود اصل علیت سخیف است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص. ۱۶۳). با وجود این برخی، از جمله ابن سینا، برای آن استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند؛ البته بحث در باب اینکه آیا ارائه‌دهندگان استدلال‌هایشان را حقیقی می‌دانسته‌اند یا تنبیهی، خود موضوع مهمی است که باید مورد پژوهش واقع شود. ابن سینا در *شارات* (ابن سینا، ۱۳۹۴، صص. ۱۳-۱۴) و *شفاء* (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۷) استدلال‌هایی در این باب ارائه می‌دهد که این‌همانی یا تمایز آن‌ها نیز می‌تواند محل اختلاف نظر شارحان وی قرار گیرد. از طرف دیگر، ابن سینا در دو موضع در باب امری ادعای بدهت کرده (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۸؛ ابن سینا، ۱۳۹۴، ص. ۵۱) و از کلام او چنین برداشت شده است که در حال بیان ادعای بدهت اصل علیت است. این امر با ارائه‌ی استدلال برای اصل علیت هم‌خوانی ندارد؛ مگر اینکه استدلال‌های ابن سینا را تنبیهی تلقی کنیم؛ اما سیاق عبارات او در این دو استدلال به گونه‌ای نیست که از آن تنبیهی بودن فهم شود. جالب‌تر آنکه وی در موضعی دیگر به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی در حال ادعای عدم بدهت اصل علیت است (ابن سینا، ۱۳۹۴، صص. ۱۴-۱۳). با این وصف در نگاه نخست، تعارضی جدی در آثار او به چشم می‌آید و باید دید آیا این تعارض قابل رفع است یا نه. اگر این تعارض قابل رفع نباشد، می‌توان وی را در باب بدهت اصل علیت به تناقض‌گویی متهم نمود. از سوی دیگر برخی اندیشمندان سعی کرده‌اند نشان دهند که هرگونه استدلال‌آوری به سود اصل علیت به دور می‌انجامد که در نتیجه برهان‌ناپذیری آن را ثابت کنند. نگارندگان نیز استدلال دیگری ابداع کرده‌اند که در آن بر به تسلسل انجامیدن استدلال‌آوری به سود اصل تأکید شده است. با وجود این هر دوی این استدلال‌ها قابل‌خدشه است و لذا بر فرض اعتبار استدلال‌هایی که به سود اصل علیت اقامه شده‌اند، که استدلال‌های ابن سینا نیز از آن جمله‌اند، نظری بودن اصل علیت ثابت شده است. نگارندگان با توجه به منابعی که در ادامه‌ی

مقاله ذکر خواهند کرد، معتقد اند شواهد متنی ابن‌سینا حاکی از آن است که او اصل امتناع ترجیح بلامرجح را بدیهی می‌داند و اصل علیت را قابل اثبات به کمک آن؛ البته چه بسا بتوان مدعی شد که استدلال او در *الهیات شفا*، بدون تمسک به این اصل است وی صرفاً با ارجاع به امتناع تناقض این اصل را ثابت کرده است. بحث درباب اینکه آیا اصل امتناع ترجیح بلامرجح نیز- چنانکه ابن‌سینا می‌پندارد- بدیهی است یا نه، خود محتاج استدلال دیگری است و خارج از موضوع این مقاله. در این نوشتار تنها سعی گردیده ضمن ردّ تلاش‌های برون‌متنی طرفداران بداهت اصل علیت، ناظر به تمام شواهد متنی دست‌یافته از او، بهترین تفسیر ممکن از دیدگاه او ارائه گردد.

در کتب مختلفی راجع به اصل علیت به طور مستقل یا ضمنی بحث و بررسی شده است که در این میان به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا (۱۳۸۰)، عین‌الله خادمی؛ علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان (۱۳۸۲)، عین‌الله خادمی؛ علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم (۱۳۷۷)، صدرالدین طاهری؛ قانون علیت در فلسفه‌ی اسلامی و تحلیل تطورات (۱۳۹۶)، ابوالحسن غفاری؛ علیت و تبیین از دیدگاه رئالیسم انتقادی و حکمت صدرایی (۱۳۹۶)، مهدی رجبی؛ اصل علیت در فلسفه و کلام: تحلیلی از نظریات متفکران و فیزیک‌دانان غرب و متکلمان اسلامی (۱۳۸۷)، محمدحسن قدردان قراملکی. در تمامی این آثار، صرفاً به بحث هستی‌شناسی علیت پرداخته شده است و درباب معرفت‌شناسی آن- که به موضوع بداهت اصل علیت مرتبط است- یا سخنی به میان نیامده است، یا به ادعای بداهت بسنده شده است. در مقالات هم به‌حیث معرفت‌شناختی اصل علیت توجه نشده است؛ به‌جز در مقاله‌ی «اصل علیت» (۱۳۹۸) از عبدالرسول عبودیت و «بررسی انتقادی بداهت اصل علیت از منظر فلسفه‌ی اسلامی» (۱۴۰۳) از مجید احسن؛ البته این دو مقاله نسبت به مقاله‌ی پیش‌رو، به‌طور کامل این مسئله را از دیدگاه ابن‌سینا و تعارض ادعایی موجود در عبارات او بررسی نکرده‌اند. همچنین مریم سالم (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا» اگرچه به یکی از شواهد متنی مرتبط با عدم بداهت اصل علیت نزد ابن‌سینا توجه می‌کند، آن را مرتبط با عدم بداهت اصل علیت تلقی نمی‌نماید و همچنین ملتفت دیگر شواهد درون‌متنی و برون‌متنی مربوط به بداهت اصل یادشده نیز نمی‌گردد. لازم به ذکر است که سعید سفیدگری و مجید احسن در مقاله‌ی «تعارض سینوی در مسئله‌ی

بداهت اصل علیت؛ ارزیابی دیدگاه شارحان» (۱۴۰۳) به ارزیابی دیدگاه شارحانی از ابن سینا پرداخته‌اند که با وجود اینکه متوجه تعارض در بیانات ابن سینا در باب اصل علیت شده‌اند، در آن مقاله به همین امر اکتفا کرده‌اند؛ در حالی که مقاله‌ی فعلی عهده‌دار ارائه‌ی راه‌حلی نوآورانه در رفع تعارض یادشده، با قطع نظر از تلاش‌های شارحان ابن سینا برای فائق آمدن بر این چالش، است؛ به‌طوری که مقاله پیش رو نهایتاً می‌تواند به‌عنوان نقدی بر تلاش‌های شارحان نیز تلقی شود.

۱. معانی بداهت و برخی لوازم آن

برای بحث در باب بداهت اصل علیت از نظر ابن سینا لازم است نخست معنای «بداهت»^۱ روشن گردد: ۱- گاهی صرفاً امر بی‌نیاز از اندیشه است؛ یعنی امری که شخص برای اذعان به آن نیازی به اندیشه نداشته باشد (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۱۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۳۵۶). ۲- گاهی نیز امر بی‌نیاز از تجشّم فکری را «بدیهی» می‌نامند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص. ۳۴۴). این دو معنا نسبی اند و از شخصی به شخص دیگر قابل تغییر اند؛ لذا ممکن است چیزی نزد کسی بدیهی و نزد دیگری نظری باشد؛ اما بدیهی ۳- گاهی به معنای «مبدأ برهان» است که امری اندیشه‌ناپذیر می‌باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹، ص. ۷۷) و ۴- گاهی به معنای «گزاره‌ی اولی» است که سنخ خاصی از مبادی برهان است که در آن صرف تصور موضوع و محمول، حکم را در پی دارد (رازی، بی‌تا، ص. ۱۶۴). دو معنای اخیر، برخلاف معانی پیشین، نسبی نیستند و به محتوای خود قضیه و ارتباط قضایا در نفس الامر مرتبط اند. معنای نخست و دوم ارزش طرح در علوم را ندارند و لذا بحث از بداهت اصل علیت، در صورتی یک بحث فلسفی ارزشمند است که در آن معنای سوم و چهارم مورد نظر باشد. در این میان باید دقت داشت که میان بداهت یک قضیه و ادعای بداهت آن، در قضیه‌ی درجه‌ی دومی به صورت «فلان قضیه بدیهی است.» تفاوت وجود دارد. اگر قضیه‌ای برای فردی به معنای نخست و دوم آن بدیهی باشد، ادعای بداهت نیز به همین معنای بدیهی خواهد بود؛ اما اگر قضیه‌ای به معنای سوم و چهارم متصف به بداهت شود، ادعای بداهت آن ممکن است بدیهی نباشد. در این گونه موارد ادعای بداهت به معنای

۱. در این نوشتار واژه‌ی «معنا» که هم‌ارز «معنای اصطلاحی» و نه «معنای عرفی» به کار رفته، اعم از وضع و استعمال واژه نزد قوم استفاده شده و لذا در اینجا واژه‌ی «معنا» مدلول واژگان «اطلاق» و «کاربرد» را نیز دربرمی‌گیرد.

بیان استدلالی خواهد بود که از آن، بداهت قضیه‌ی مورد ادعا ثابت گردد. باین وصف صرف ادعای بداهت اصل علیت از جانب طرفداران آن کافی نیست و مسئولیت اثبات این ادعا بر عهده‌ی آنان است. از طرفی به نظرمی‌رسد اقرار به کفایت تصور موضوع و محمول اصل علیت برای اذعان به نسبت این قضیه، نمی‌تواند تلاشی کافی در این مورد باشد؛ چراکه در یک گزاره‌ی صرفاً علامت و اماره‌ای برای گزاره‌های اولی است، نه یک ملاک دقیق؛ چراکه در یک گزاره‌ی اندیشه‌پذیر بدیهی به معنای نخست، اگر در شخصی اذعان به نسبت مستند به منابع شناختی دیگری غیر از عقل رخ نداده باشد، یعنی صرف تصور موضوع و محمول علم به نسبت را برای او حاصل کرده است. به عبارت دیگر تلازمی میان اندیشه‌ناپذیری با کفایت تصور موضوع و محمول برای اذعان نیست و از این جهت طرفداران بداهت اصل علیت باید تلاش دیگری را صورت‌بندی کنند.

۲. اصل امتناع ترجیح بلامرجح

از آنجایی که به زعم نگارندگان اصل علیت از نظر ابن سینا بدیهی نیست، بلکه قابل اثبات از اصل امتناع ترجیح بلامرجح است و این اصل اخیر است که در دیدگاه شیخ الرئیس متصف به بداهت شده است، ضروری است در باب صورت‌بندی این اصل و ارتباطش با اصل علیت صحبت کنیم. محتوای این اصل این است که اگر شیئی ذاتاً با چند امر نسبت یکسانی داشته باشد، محال است که بدون دخالت هیچ غیری، نسبت داشتن با یکی از این امور برای او راجح گردد^۱ (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، صص. ۱۳۸-۱۳۹). اصل علیت با اصل امتناع ترجیح بلامرجح از سه جهت متمایز است:

- ۱) نخست اینکه در اصل علیت تساوی نسبت یک شیء با صرفاً دو امر (وجود و عدم) مورد نظر است، ولی در اصل امتناع ترجیح بلامرجح این نسبت می‌تواند با دو یا چند امر باشد؛
- ۲) در اصل علیت دو امر مذکور نسبت تناقض با هم دارند، اما در اصل دوم هر تقابلی که جمع این امور را در کنار هم ناممکن نماید، می‌تواند مورد نظر باشد؛
- ۳) در اصل علیت نسبت مذکور فقط می‌تواند نسبت جواز، یعنی امکان عام باشد و مقصود از تساوی وجود و عدم برای ممکن همین امکان عام هر دو است، ولی در اصل دوم

۱. این عبارت با اقتباس از صورت‌بندی عبدالرسول (۱۳۹۸) عبودیت از اصل امتناع ترجیح بلامرجح در مقاله‌ی اصل علیت صورت‌بندی شده است.

هر نوع نسبتی می‌تواند مورد نظر باشد؛ مثلاً آهنی که از چهار طرف با فاصله‌ی مساوی از جانب چهار آهنربای با قدرت یکسان کشیده می‌شود که دارای نسبت مکانی یکسانی با چهار آهنربا است (عبودیت، ۱۳۹۸، ص. ۱۵). با توجه به آنچه بیان شد، روشن است که نسبت این دو اصل نسبت اعم و اخص خواهد بود. با وجود این برخی فیلسوفان مسلمان این دو را یک گزاره دانسته‌اند که تنها لفظاً متفاوت اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۲۶) چنانکه گاه آن‌ها را دو اصل جداگانه برشمرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۸۱). دیدگاه اول برای یکسان‌انگاری این دو اصل دلیلی ارائه نکرده‌است. افزون بر آنکه تمایزات سه‌گانه‌ای که برشمردیم، نافی این یکسان‌انگاری است.

عبودیت (۱۳۹۸) معتقد است در مورد رابطه‌ی دو قضیه‌ی اعم و اخص مزبور به دو صورت می‌توان موضع گرفت: یا اخص را قابل استنتاج از اعم تلقی کرد، یا اخص را با اعم این همان دانست، به طوری که اخص همان اعمی باشد که در حالت خاص‌تری بیان شده‌است. در حالت نخست اصل امتناع ترجیح اگر متصف به بدهات شود، چون اصل علیت مستتبع از اصل مذکور است، نمی‌تواند بدیهی باشد؛ ولی در حالت دوم، اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح در حکم بدهات یا عدم بدهات یکسان خواهند بود؛ زیرا هر دو در واقع یک اصل اند. وی با استدلال به سود بدهات اصل علیت نتیجه می‌گیرد که اصل علیت از اصل اعم نتیجه نمی‌شود؛ پس هر دو اصل بدیهی اند (ص. ۱۷).

نگارندگان برخلاف وی معتقد به این‌همانی این دو نیستند. برای برگزیدن موضع نخست ابتدا لازم است بیان شود که دو گزاره‌ی اعم و اخص هرگز نمی‌توانند یکسان تلقی گردند؛ زیرا یک قضیه از سه جزء موضوع و محمول و نسبت تشکیل شده‌است و ممکن است این سه جزء با شروطی نیز همراه باشند که این شروط یا شرط موضوع اند، یا محمول، یا حمل، و قضیه‌ی اخص یا موضوعش اخص از موضوع قضیه‌ی اعم است، یا محمولش از محمول آن، یا شروطش از شروط آن. در صورتی که موضوع یا محمول اخص باشد، مسلماً قضیه‌ی نخست به قضیه‌ی دیگری تبدیل شده‌است؛ زیرا قوام قضیه به عنوان یک کل به اجزای آن است و با تغییر در اجزا، کل قبلی زائل و کل دیگری حاصل می‌گردد؛ اما اگر شروط قضیه اخص باشند، به نظر ما همین نیز محتوای قضیه را تغییر می‌دهد و اگر چنین باشد، با تغییر محتوای قضیه، یعنی تغییر جزئی از قضیه‌ی یادشده و زوال کل قبلی و حصول یک کل

جدید، قضیه‌ی دیگری خواهیم داشت. شاهد دیگر بر این ادعا این است که از هر قضیه می‌توان خود آن قضیه را نتیجه گرفت و به بیان منطق جدید، صورت برهان $p \Rightarrow p$ معتبر است. و اگر تغییر در شرط قضیه سبب ناین‌همانی قضیه‌ی جدید با قضیه‌ی قبلی نگردد، باید با تغییر شرط قضیه به شرطی مقابل آن، مثلاً تغییر شرط ضرورت در جهت قضیه به امتناع، قضیه‌ی حاصله قابل استنتاج از قضیه‌ی نخست باشد و هر دو قضیه با هم صحیح باشند؛ حال آنکه دو قضیه با شروط مقابل هم ممکن است الزاماً با هم صحیح نباشند. اگرچه امتناع اخص از ضرورت نیست، این مثال نشان می‌دهد که تغییر شرط حمل سبب ناین‌همانی دو گزاره می‌گردد؛ چنانکه اگر شرط ضرورت را به شرط اخصی چون امکان خاص یا فعلیت تغییر دهیم، گزاره‌ی جدیدی حاصل شده است؛ بنابراین دیدگاه عبودیت مبنی بر این‌همانی گزاره‌های اعم و اخص یادشده قابل قبول نمی‌نماید. مضاف بر اینکه جلوتر، در نقد استدلال نخست طرفداران بداهت اصل علیت نشان خواهیم داد که بداهت ادعایی او نیز قابل خدشه است.

۳. شواهد به ظاهر معارض در آثار ابن سینا در باب بداهت اصل علیت

در آثار ابن سینا هم شواهدی به سود بداهت اصل علیت و هم شواهدی دال بر عدم بداهت آن مشاهده می‌شود که در بدو نظر تعارضی را به ذهن متبادر می‌کند که باید برای رفع آن کوشش نمود و در صورت ناکامی در رفع این تعارض، می‌توان با احتمالی قابل توجه آن تعارض را تعارضی مستقر خواند؛ در این صورت است که صاحب آثار یادشده متهم به تناقض‌گویی خواهد بود. همچنین چون شواهدی که ظاهراً به سود بداهت و عدم بداهت اند، هر دو هم در *شفا* و هم در *اشارات* وجود دارند، نمی‌توان با قائل شدن به تحول فکری ابن سینا را از این اتهام مبرا دانست؛ اگرچه در ادامه نشان خواهیم داد که این تعارض بدوی است.

۳-۱. شواهد قابل برداشت به سود عدم بداهت اصل علیت

۱- فصل اول مقاله‌ی نخست *الهیات شفا*: ابن سینا (۱۳۹۴، صص. ۱۳-۱۴) در این فصل در صدد است تا مشخص کند در میان مواردی که اسلافش برای موضوع *الهیات* پیشنهاد کرده‌اند، کدام موارد نادرست است. او ابتدا نشان می‌دهد که واجب‌الوجود نمی‌تواند موضوع این علم باشد و سپس به سراغ اسباب قصوی یا همان علل اربعه می‌رود. وی در آنجا وجوهی ارائه می‌دهد تا نشان دهد اسباب قصوی بما هی اسباب مطلقة نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد.

در آخرین وجهی که او به این منظور ذکر می‌کند، با عبارت «و أيضاً فإن العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب»^۱ علم به اسباب مطلقه را فرع بر اثبات وجود اسباب برای مسببات اعلام می‌نماید. وی سپس با بیان «فإننا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور بإثبات أن لوجودها تعلّقاً بما يتقدّمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق، وأن ههنا سبباً ما»^۲ می‌گوید وجود سببیت مطلقه و اینکه اصلاً سببی در خارج موجود باشد، بدون اثبات اینکه امور ذی سبب متأخر بر اسبابی اند، نزد عقل مسلم نیست (ابن سینا، ۱۳۹۴، صص. ۱۵-۱۶). در عبارت بالا «وجود السبب المطلق» می‌تواند به دو گونه تفسیر شود: یا مقصود شیخ از آن، اصل علیت است، یا منظور او صرفاً وجود رابطه‌ی علیت در جهان خارج، حداقل میان دو شیء از اشیاء است. در حالت نخست این عبارت شاهده‌ی بر عدم بداهت اصل علیت نزد ابن‌سینا خواهد بود. ابن‌سینا با طرح ادعای یادشده، به پاسخ از پرسشی مقدر روی می‌آورد و آن این است که آیا حس یا تجربه یا عقل غیر استدلالی می‌توانند بر وجود سببیت مطلقه اذعان کنند (نراقی، ۱۳۸۰، ص. ۵۸). سپس وی با بیان عبارت «و ليس إذا كان قريباً عند العقل، من البين بنفسه أن للحادثات مبدأً ما يجب أن يكون بيناً بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها في كتاب أقليدس»^۳ گویا صراحتاً اعلام می‌دارد که اثبات مبدأ برای حادثات بدیهی نیست، بلکه امری است قریب به بداهت و حال اصل علیت مانند حال بسیاری از قضایای هندسی است که برای همه روشن و واضح اند، ولی چون در کتاب اقلیدس برای آن‌ها استدلال معتبری ارائه شده است، بدیهی نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ص. ۱۶). درحقیقت در اینجا ابن‌سینا سببیت مطلقه را بدیهی به معنای امر بی‌نیاز از اندیشه یا تجشّم اندیشه معرفی می‌کند، اما آن را بدیهی به معنای مبدأ برهان یا قضیه‌ی اولی نمی‌انگارد.

۱. و همچنین پس به درستی که معرفت به اسباب مطلقه بعد از معرفت به اثبات اسباب برای امور صاحب سبب حاصل است.

۲. پس به درستی مادامی که ما وجود سبب برای امور مسبب را از طریق اثبات اینکه وجودشان احتیاج به چیزی دارد که در وجود بر آن‌ها مقدم است، اثبات نکنیم، نزد عقل وجود سببیت مطلقه و اینکه در عالم سببی در کار است، لازم نمی‌آید.

۳. این گونه نیست که اگر نزد عقل این امر قریب به بدیهی باشد که موجودات حادث، مبدئی دارند، لازم باشد که آن امر حتماً بدیهی باشد؛ چنانکه مطلب در بسیاری از امور هندسی که در هندسه‌ی اقلیدسی مورد برهان قرار می‌گیرند، چنین است.

۲- استدلالی در *اشارات* در نمط چهارم: ابن‌سینا (۱۳۸۱) در دهمین فصل از نمط چهارم *اشارات* که معنون به‌عنوان «إشارة» است، نیاز ممکن به علت را از سنخ امور استدلال‌پذیر معرفی می‌کند؛ چراکه عنوان این فصل را «إشارة» قرار داده‌است. ساختار محتوایی هم که در این فصل ارائه می‌دهد، ساختار یک استدلال است. در اینجا او چنین ابراز می‌دارد که ممکن نمی‌تواند از جانب خودش وجود را بر عدم ترجیح و اولویت دهد؛ زیرا ممکن طبق تعریفش چیزی است که از جانب ذاتش وجود یا عدم را دارا نیست و بنابراین، ممکن برای موجود شدن نیازمند غیر است.

۳- استدلال *شفا* در مقاله‌ی نخست *الهیات*: در فصل ششم از مقاله‌ی اول *الهیات شفا* ابن‌سینا (۱۳۹۴) به دلیل‌آوری برای اثبات احتیاج ممکن به علت در وجود و عدم می‌پردازد. او استدلال می‌کند که ممکن اگر موجود شود، یعنی وجود درمقایسه با عدم برای او تمیز و ترجیح یافته و بالعکس، اگر ممکن معدوم گردد، یعنی عدم درمقایسه با وجود برایش متمیز و مرجح گردیده‌است. سپس در اینجا نیز مانند *اشارات* نشان می‌دهد که چون وجود یا عدم ممکن از خودش نیست، پس لاجرم باید از غیر باشد و این غیر همان چیزی است که به آن علت می‌گوییم (صص. ۵۰-۵۱).

۲-۳. شواهد قابل‌برداشت به‌سود بداهت اصل علیت

۱- نمط پنجم *اشارات*: ابن‌سینا (۱۳۸۱) در دهمین فصل از نمط پنجم *اشارات* که معنون به‌عنوان «تنبيه وإشارة» است، بیان می‌دارد که حادث برای ترجیح یکی از طرفین وجود و عدم، نیازمند چیزی است که «علت» نامیده می‌شود و این امر را «بدیهی اولی» می‌خواند. این حادث می‌تواند حادث ذاتی یا زمانی باشد. اگرچه چون در ادامه‌ی فصل وی به تشریح ضرورت علی می‌پردازد، مقصود او باید حادث ذاتی یا همان ممکن بالذات باشد. او سپس بیان می‌دارد که محتمل است شخصی از این امر بدیهی اولی غفلت ورزد و برای خروج از این غفلت به تبیین‌هایی روی آورد؛ تبیین‌هایی که قطعاً از سنخ استدلال حقیقی نیستند و صرفاً تنبیهی اند؛ زیرا برای یک بدیهی اولی نمی‌توان استدلال حقیقی ارائه داد (ص. ۱۰۸). خواجه نصیر (۱۴۰۳) تمثیل به دو کفه‌ی ترازو را به‌عنوان یکی از مصادیق این گونه منبّهات ذکر می‌کند (ص. ۱۲۱). ابن‌سینا در اینجا پس از عبارت «ضروب من البیان» به اثبات ضرورت علی یا همان قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می‌پردازد. خواجه نصیر (۱۴۰۳) در شرح این

فصل از اشارات وجه تسمیه‌ی این فصل به «تنبیه و اشاره» را بداهت احتیاج ممکن به علت و قریب به وضوح بودن ضرورت علی اعلام می‌دارد؛ چراکه ابن‌سینا در اشارات امور بدیهی را با عبارت «تنبیه» و امور غیربدیهی را - چه قریب به بداهت باشند و چه نه - با عبارت «اشاره» عنوان کرده است (ص. ۱۲۲).

۲- عبارتی درمیانه‌ی استدلال شفا: ابن‌سینا (۱۳۹۴) در فصل ششم از مقاله‌ی اول الهیات شفا درمیانه‌ی استدلال‌آوری به سود احتیاج ممکن به علت می‌گوید: «و من البین أن کلّ ما لم یوجد ثم وجد فقد تخصّص بأمر جائز غیره»^۱. (ص. ۵۱) نفس وجود این عبارت - که ظاهراً دال بر بداهت اصل علیت است - درمیانه‌ی استدلالی به سود احتیاج ممکن به علت - که طبق تقریر سینوی از اصل علیت استدلالی برای اثبات این اصل خواهد بود - تعارض بدوی در این باب را بیش از پیش تشدید می‌کند.

۴. استدلال طرفداران بداهت اصل علیت بر بداهت آن

برخی از فیلسوفان مسلمان سعی کرده‌اند با استدلالاتی نشان دهند که اثبات اصل علیت به دور می‌انجامد:

۴-۱. استدلال اول؛ مصادره به مطلوب بودن استدلال‌آوری به سود اصل علیت

در این استدلال سعی می‌گردد نشان داده شود که هر نوع استدلال‌آوری به سود اصل علیت مستلزم مصادره به مطلوب است: هر قضیه‌ی غیربدیهی، بالذات و قطع نظر از برهان قابل اقامه به سود آن، نه واجب التصدیق است و نه ممتنع التصدیق؛ لذا ممکن التصدیق خواهد بود و همین قضیه با در نظر گرفتن برهان اقامه شده به سود آن، تبدیل به قضیه‌ای واجب التصدیق می‌گردد؛ پس هر قضیه‌ی ممکن التصدیق برای مصدّق واقع شدن نیازمند برهان است. باین وصف تصدیق قضیه‌ی نظری یک امر ممکن الوجود است و استدلال نقش علت آن را دارد و این امر ممکن الوجود، برای ایجاد شدن نیازمند علت است؛ به عبارت دیگر میان علم به مقدّمات هر استدلالی و علم به نتیجه‌ی آن، رابطه‌ی علیت برقرار است (عبودیت، ۱۳۹۸، ص. ۱۹). ابن‌سینا (۱۴۰۵، ج ۱) عبارتی دارد که عبودیت (۱۳۹۸، ص. ۱۹) آن را به سود این ادعا تفسیر کرده است: «و قد جرت العادة بأن یقال إن المقدّمات نسبتها إلى النتيجة مشکلة لمناسبة

۱. و از بدیهیات است که هر چیزی که نباشد و سپس به وجود آید، به تحقیق به امری که ممکن است و غیرش است، تخصّص پیدا کرده است.

المواد و الصور و الأشبه أن تكون صورة المقدمات شكلها و تكون المقدمات بشكلها تشكل السبب الفاعل فإنها كسبب فاعل للنتيجة و النتيجة من حيث هي نتيجة شيء خارج عنها^۱. در این عبارت ابن سینا مقدمات استدلال را علت فاعلی نتیجه می‌داند؛ پس اقامه‌ی استدلال همواره به معنای تقدم پذیرش اصل علت در استدلال است؛ لذا استدلال به سود صدق اصل علت به این معناست که با پذیرش اصل علت باید برای صدق آن برهان آورد و این مصادره به مطلوب است؛ (ص. ۵۱) با این حال باید دانست که عبارت نقل شده از ابن سینا ظهور در علت فاعلی بودن مقدمات برای نتیجه ندارد؛ زیرا علت فاعلی در دستگاه فلسفی ابن سینا به دو نوع علت فاعلی ایجادي یا معطی الوجود و علت فاعلی طبیعی یا معطی الحركة تقسیم می‌شود و روشن است که مقدمات نسبت به نتیجه نقش حرکت آفرینی ندارند؛ زیرا نتیجه اصلاً جسم نیست تا شأنیست حرکت داشته باشد و حتی اگر به نحوی حرکت درباب آن معنادار باشد. چنانکه فکر را حرکت از معلوم به مجهول تعریف کرده‌اند. نتیجه غایت حرکت است، نه قابل آن؛ لذا حرکت آفرینی برای آن فاقد شأنیست است. همچنین مقدمات نمی‌توانند علت ایجاد هم باشند؛ زیرا در اندیشه‌ی ابن سینا وجودبخشی کار عقل فعال است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۴۰۸، ۱۴۰۴ ب، ص. ۸۳) و لذا نمی‌توان گفت که مقدمات علت ایجاد نتیجه اند و نهایت آنچه می‌توان مطابق دستگاه سینوی در این باره بیان کرد، این است که مقدمات و شکل تألیفی آنها در قیاس، صرفاً شریک علت فاعلی و زمینه‌ساز این هستند که علت فاعلی حقیقی (عقل فعال) نتیجه را افاضه کند.

به نظر می‌رسد ابن سینا نیز با آوردن کاف تشبیه در عبارت «فإنها كسبب فاعل للنتيجة» می‌خواهد نشان دهد که وی مقدمات را علت فاعلی حقیقی نمی‌داند. به علاوه حضور عبارت «وقد جرت العادة بأن يقال» در متن ابن سینا نشان می‌دهد که وی در اینجا در حال بیان سخنی از قوم است، نه بیان گزاره‌ای برآمده از نظام فلسفی خود. با این تفصیل نمی‌توان علت علم به مقدمه نسبت به علم به نتیجه را در نظام فلسفی سینوی پذیرفت و از آن نتیجه گرفت که در

۱. عادت ذهنی بر این تعلق گرفته است که گفته شود نسبت مقدمات به نتیجه شبیه مناسبت مواد و صور است و اشبه این است که صورت مقدمات با تشکیل خود سبب فاعلی نتیجه را تشکیل داده باشند؛ پس مقدمات مثل سبب فاعلی برای نتیجه اند و نتیجه از جهت نتیجه بودنش امری خارج از آنها است.

نظام فکری او نیز اثبات اصل علیت مصادره به مطلوب است. برخی متفکران با توسعه‌ی معنای علیت به امری اعم از علیت حقیقی و معدّه، سعی در دفع اشکال بالا نموده‌اند و علیت مقدمات برای نتیجه را اعم از علیت علت تامه، ناقصه و معدّه در نظر گرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۹). با این همه این راه حل نیز نمی‌تواند به سود بدهات اصل علیت تمام شود؛ زیرا اولاً مفاد اصل علیت نیازمندی ممکن به علت تامه است، نه علت ناقصه، چه رسد به علت معدّه که علت حقیقی نیست و بالعرض به آن «علت» می‌گویند و از طرفی ثابت شد که در نظام سینوی چون مقدمات علت فاعلی نیستند و نهایتاً شریک العلة یا زمینه ساز علم به نتیجه اند، پس هرگز علت تامه‌ی اذعان به نتیجه نخواهند بود؛ بنابراین اگر فرض کنیم مقدمات برای تصدیق نتیجه علت ناقصه یا معدّه اند، این علیت ضرری به اثبات علیت علت تامه برای ممکن نمی‌زند؛ چراکه در صورت اثبات اصل علیت این استدلال مبتنی بر نیاز نتیجه به مقدمات به نحو علیت علت ناقصه یا معدّه خواهد بود و نتیجه‌ی آن نیز نیاز ممکن به علت تامه، و نه ناقصه یا معدّه، است؛ پس مصادره به مطلوبی در کار نخواهد بود. از این گذشته اگر فرض شود که مقدمات علت تامه‌ی علم به نتیجه اند، باز هم مصادره به مطلوب مورد ادعا برقرار نیست؛ توضیح اینکه اصل علیت نیازمندی هر ممکنی را در وجود به علت بیان می‌دارد؛ در حالی که در آنچه در بطن استدلال آوری نهفته است - که آن را «اصل علیت نهفته» می‌نامیم - نه نیازمندی هر ممکن، بلکه صرفاً نیازمندی قضایای ممکن التصدیق به علت، از جهت تصدیق شدن است؛ به عبارت دیگر در اصل علیت موضوع قضیه تمام ممکنات و در اصل علیت نهفته موضوع فقط شامل قضایا است و در اصل نخست جهت نیازمندی در مطلق وجود، اعم از وجود در هلیات بسیطه و هلیات مرکبه، و در اصل دوم صرفاً در تصدیق، یعنی وجود در یک هلیه‌ی مرکبه‌ی خاص است؛ به بیان دیگر می‌توان گفت که در اصل نخست بحث در مورد مطلق واقع، اعم از ساحت ذهن و عین، و در دومی بحث صرفاً در مورد ساحت ذهن است. به زبان نمادین این مطلب چنین تقریر می‌شود: مجموعه‌ی تمام ممکنات را M_0 و وجود را، اعم از وجود محمولی و رابط، v می‌نامیم و نیازمندی چیزی به چیز دیگری را از جهت امر ثالثی با محمول سه موضعی N نمایش می‌دهیم. در این صورت اصل علیت در عام‌ترین حالت خود به این صورت است:

$$\forall x \exists y Nxyv ; x \in M_0 : \langle P_0 \rangle$$

قضیه‌ی « P_0 » :

که در آن $x \in M_0$ به معنای آن است که x عضوی از مجموعه‌ی M_0 است. حال اگر مجموعه‌ی تمام قضایای ممکن را M_1 بنامیم و تصدیق‌شدن را نیز با s نمایش دهیم^۱، اصل علیت نهفته به این گونه قابل نمایش است:

$$\forall x \exists y Nxy ; x \in M_1, M_1 \subset M_0 : \langle P_1 \rangle$$

که در آن $M_1 \subset M_0$ به معنای آن است که M_1 زیرمجموعه‌ی M_0 است، اما با آن مساوی نیست.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، دو قضیه هم از جهت دامن‌ی سخن درمورد متغیر x و هم از جهت موضع سوم محمول N متفاوت اند؛ لذا قضیه‌ی P_0 و قضیه‌ی P_1 این همان نیستند. برای آنکه اثبات اصل علیت به دور بینجامد، لازم است قضیه‌ی P_0 مبتنی بر خودش باشد؛ اما می‌بینیم که P_0 مبتنی بر P_1 است و چون P_0 غیر از P_1 است، ابتدای P_0 بر P_1 صادره به مطلوب نیست؛ بنابراین صادره به مطلوب ادعایی برقرار نیست؛ زیرا در اینجا از محتوای خود قضیه برای اثبات آن استفاده نشده است؛ بلکه یک قضیه (اصل علیت نهفته) برای اثبات تعمیم آن قضیه به ساحتی عام‌تر (اصل علیت) به کار رفته است. اصل علیت نهفته ممکن است بدیهی باشد یا به نحوی از قضایای دیگری اثبات گردد.

۴-۲. استدلال دوم؛ به تسلسل انجامیدن استدلال آوری به سود اصل علیت

تقریر این استدلال که ابداع نگارندگان است، به این گونه است: هر نوع استدلال آوری- حتی اگر مستلزم پذیرش اصل علیت درمورد تمام ممکنات یا حتی تمام قضایا نباشد- مستلزم پذیرش آن درمورد بخشی از ممکنات خواهد بود. حال فرض کنیم برای اثبات اصل علیت از اصل علیت نهفته استفاده کرده‌ایم. خود اصل علیت نهفته می‌تواند به وسیله‌ی استدلال دیگری اثبات گردد که پیش فرض آن، اصل علیت درمورد مجموعه‌ی قضایای ممکن است که اخص از مجموعه‌ی قضایای ممکن در اصل علیت نهفته‌ی مذکور اند، و این پیش فرض نیز خود با استدلال دیگری قابل اثبات خواهد بود که پیش فرض این استدلال دوم، اصل علیت درباب مجموعه‌ای از ممکنات است که اخص از مجموعه‌ی ممکناتی است که پیش فرض استدلال

۱. اگرچه «وجود» و «تصدیق‌شدن» و هیچ مفهوم مصدری دیگری در تقریرهای مختلف منطق محمولات کلاسیک نمی‌تواند به عنوان متغیر یا ثابت فردی در یکی از مواضع یک محمول واقع شود، در اینجا برای سهولت امر آن را مجاز فرض کرده‌ایم تا صرفاً تفاوت اصل علیت و اصل علیت نهفته بهتر فهم شود.

اول است و به همین شکل امر تا بی نهایت ادامه یابد؛ لذا اثبات اصل علیت منجر به تسلسل خواهد شد. اگر زبان نمادین بخش پیشین را به کار ببریم و ابتدای یک قضیه بر قضیه دیگری را با نماد $\rightarrow$ نشان دهیم، استدلال بالا به این شکل قابل بیان است:

قضیه ی « P_0 » : $\forall x \exists y N_{xy} \vee x \in M_0$

قضیه ی « P_1 » : $\forall x \exists y N_{xy} \vee x \in M_1, M_1 \subset M_0$

قضیه ی « P_2 » : $\forall x \exists y N_{xy} \vee x \in M_2, M_2 \subset M_1$

قضیه ی « P_3 » : $\forall x \exists y N_{xy} \vee x \in M_3, M_3 \subset M_2$

...

$P_0 \rightarrow P_1 \rightarrow P_2 \rightarrow P_3 \rightarrow \dots$

یا به بیان دیگر:

$\forall M_i \exists M_{i+1} [(M_{i+1} \subset M_i) \wedge (P_i \rightarrow P_{i+1})] ; i \in \mathbb{N}$

که مقصود از آن این است که به ازای هر مجموعه ای از ممکنات مثل M_i که دامنه ی سخن در یک صورت اخص از اصل علیت، یعنی P_i باشد، مجموعه ی کوچکتری از ممکنات به نام M_{i+1} و زیرمجموعه ی M_i وجود خواهد داشت که دامنه ی سخن در قضیه ی اخص دیگری چون P_{i+1} است و قضیه ی P_i در اثبات شدن، مبتنی بر P_{i+1} است و عبارت $i \in \mathbb{N}$ نیز یعنی این ابتدای قضیه های اخص بر یکدیگر همواره و به ازای هر قضیه ای امکان پذیر است. این امر معنایی جز این ندارد که اثبات اصل علیت به تسلسل خواهد انجامید. در استدلال بالا این گونه ادعا شده است که به ازای هر مجموعه ی اخصی از ممکنات، مجموعه ای اخص از آن نیز یافت خواهد شد و این یعنی تمام این مجموعه ها باید اعضای نامتناهی داشته باشند؛ وگرنه اگر در یک جا، یکی از این مجموعه ها متناهی باشد، فرآیند ابتدای قضایا می تواند نهایتاً به مجموعه ای با یک عضو ختم شود و چون زیرمجموعه ی ناتهی کوچکتری نسبت به آن نداریم، این یعنی اتمام فرآیند ابتناها و به پایان رسیدن سلسله که این خلاف تسلسل مورد ادعا است؛ پس برای حفظ تسلسل باید تمام زیرمجموعه ها نامتناهی باشند؛ اما در استدلال بالا دلیلی برای این امر دیده نمی شود و لذا با احتمال متناهی بودن یکی از زیرمجموعه ها، تسلسل مورد ادعا قابل دفاع نخواهد بود و صد البته اثبات چنین امری بر عهده مدعی چنین تسلسلی است. از طرفی این تسلسل برای این ادعا شده بود تا نشان دهد هر استدلالی که به سود اصل علیت

اقامه‌گردد و هر اندازه که معتبر جلوه‌کند، به سبب استلزام این استدلال‌آوری با تسلسل، استدلالی حقیقی و معتبر نیست و صرفاً یک تنبیه است. با فروریختن تسلسل مورد ادعا، بایی برای استدلال‌آوری به سود اصل علیت باز می‌شود و در صورتی که برهانی معتبر ارائه شود، ثابت کرده‌ایم که این تسلسل وجود ندارد؛ لذا حتماً در این فرآیندِ ابتناهای پی‌درپی قضایا بر هم، یک جا یکی از مجموعه‌های ممکنات، متناهی خواهد شد؛ بنابراین نه تنها مدعی این استدلال- که به عنوان دخل مقدر آن را طرح کرده‌ایم- نتوانسته است عدم تناهی تمام زیرمجموعه‌ها را- که شرط برقراری تسلسل مورد ادعاست- اثبات نماید، بلکه با اثبات اصل علیت به کمک یک استدلال معتبر- مثل استدلال‌های ابن سینا که در بخش بعدی تنبیهی نبودن آن‌ها نشان داده خواهد شد- خلاف این عدم تناهی اثبات می‌شود.

۵. عدم بداهت اصل علیت از نظر ابن سینا

نشان دادیم که تلاش‌های برون‌متنی برای اثبات بداهت اصل علیت نزد ابن سینا ناکام است. اکنون می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه تمامی شواهد بداهت و عدم بداهت نزد ابن سینا، همه یا حاکی از عدم بداهت اصل علیت اند، یا اصلاً ربطی به بداهت یا عدم بداهت آن ندارند.

۵-۱. عبارت فصل اول مقاله‌ی نخست/الهیات شفا

در آنجا ابن سینا علم به اسباب مطلقه را بعد از علم به اثبات اسباب برای ذوی‌الاسباب می‌داند. اثبات اسباب برای ذوی‌الاسباب قطعاً اشاره به قضیه‌ی همان‌گوی (توتولوژیک) «هر معلولی محتاج علت است.» نیست؛ زیرا این قضیه یا اصلاً علمی به ما اضافه نمی‌کند تا علم دیگری، یعنی علم به اسباب مطلقه، بعد از آن برای ما حاصل شود، یا اگر هم فرض کنیم علمی به ما می‌افزاید، علم حاصل از این قضیه با علم حاصل از تمام دیگر قضایای همان‌گو یکسان است؛ زیرا در تمام آن‌ها به هوهویت هر شیئی با خودش اشاره می‌گردد؛ بنابراین ترجیحی میان این دسته از قضایا از جهت سنخ علمی که به ما می‌افزایند، نیست؛ با این توصیف تفرع علم به اسباب مطلقه بر قضیه‌ی «هر معلولی محتاج علت است.» و نه دیگر قضایای همان‌گو، ترجیح بلامرجح است و محال. به علاوه باید میان متفرع و متفرع‌علیه تناسبی باشد؛ ولی تناسبی میان علم به این قضیه‌ی همان‌گو و علم به اسباب مطلقه دیده نمی‌شود تا این تفرع معنادار باشد؛ پس یا مقصود از «ذوی‌الاسباب» عنوان مشیر آن‌ها است- یعنی مصادیقی که با این عنوان به آن‌ها اشاره رفته است- یا یک وصف عنوانی غیر از وصف عنوانی ذی‌سبب موضوع حقیقی

جمله است. به نظر می‌رسد «ممکن» از دو جهت نامزد مناسبی برای این حالت اخیر باشد. اگر عنوان مشیر ممکن مورد نظر باشد، مقصود ابن سینا آن است که تا احتیاج اشیاء ممکن در جهان خارج به علت ثابت نگردد، نمی‌توان از اسباب مطلقه به عنوان موضوع متافیزیک سخن گفت و اگر وصف عنوانی ممکن در نظر باشد- یعنی تا احتیاج عنوان ممکن به علت، یعنی همان اصل علیت، ثابت نگردد- علم به اسباب مطلقه ناممکن است. اینکه در جملات بعدی و در اثنای همین بحث شیخ عبارت «أن للحادثات مبدءا» را متصف به اوصافی می‌کند که برای «نیاز ذوی الاسباب به سبب» برشمرده است، تأیید می‌کند که «ممکن» نامزد مناسبی است. صد البته در صورتی که وصف عنوانی، و نه عنوان مشیر، مورد نظر ابن سینا باشد، به جز ممکن نامزد دیگری که با محتوای متن سازگار باشد و علم به اسباب مطلقه متفرع بر آن باشد، در نظر نمی‌آید؛ بنابراین مقصود از اثبات سبب برای ذی سبب، یا اثبات احتیاج به سبب در اشیائی از جهان خارج است که عنوان مشیر ذوات الاسباب اند، یا مقصود از آن، اثبات وجود علت برای ممکن بماهو ممکن است؛ پس علم به اسباب مطلقه فرع بر دو علم است: الف) وجود رابطه‌ی سببیت در جهان خارج میان اشیاء و پذیرش اصل علیت، خواه ممکن در خارج موجود باشد یا نباشد. در واقع در حالت نخست می‌خواهیم بدانیم آیا شیئی در خارج هست که متصف به امکان، و به تبع آن محتاج به علت باشد یا نه. ب) دانستن نیاز ممکن بماهو ممکن به علت مطلوب ما است، خواه این ممکن در خارج مصداقی داشته باشد یا نه. در ادامه‌ی متن ابن سینا می‌گوید که تا وجود اسباب برای مسببات اثبات نگردد، وجود سبب مطلق و اینکه اصلاً سببی وجود داشته باشد، لازم نمی‌آید. اگر واو میان «لم یلزم عند العقل وجود السبب المطلق» و «أن ههنا سبباً» را واو تفسیر بدانیم، مقصود از سببیت مطلقه در این عبارت، همان وجود رابطه‌ی سببیت در میان اشیاء عینی خواهد بود؛ اما اگر آن را واو مباینه بدانیم، سببیت مطلقه غیر از مصداق داشتن رابطه‌ی علیت است؛ در این صورت نامزد دیگری جز «اصل علیت» برای آن نمی‌توان یافت که هم اثبات اسباب مطلقه متفرع بر آن باشد و هم در کنار مصداق داشتن رابطه‌ی علیت، لزوم آن نزد عقل از اثبات اسباب برای مسببات حاصل شود و در عین حال با عبارت «السبب المطلق» تناسب معنایی داشته باشد. با توضیحات مذکور، عبارت ابن سینا به دو صورت قابل تفسیر است: الف) در تفسیر نخست شیخ می‌گوید بدون استدلال بر وجود اسباب برای ممکنات بماهو ممکنات، یعنی بدون

اثبات اصل علیت، عقل نه می‌پذیرد که اصل علیت برقرار است و نه می‌پذیرد که این اصل مصداقی دارد. در این تفسیر «اثبات» را به معنای «استدلال» در نظر گرفته‌ایم، نه به معنای «ایجاب». همچنین واو را هم واو مباینیت فرض کرده‌ایم. ابتدای پذیرش عقلانی اصل علیت بر اثبات اصل علیت روشن است و ابتدای وجود علیت در خارج نیز مستند به دو چیز است: اثبات امکان در شیئی از اشیاء و سپس به کمک اصل علیت، اثبات نیاز آن ممکن به علت و در نتیجه وجود رابطه‌ی سببیت بین آن شیء و علت آن در خارج. (ب) در تفسیر دوم شیخ بیان می‌دارد که بدون اثبات اسباب برای مسببات خواه به معنای ایجاب اصل علیت باشد و خواه به معنای استدلال بر وجود علیت در خارج عقل نمی‌پذیرد که رابطه‌ی علیت در میان اشیاء عینی وجود داشته باشد. در اینجا «اثبات» هم می‌تواند به معنای «استدلال» باشد و هم به معنای «ایجاب». همچنین واو را واو تفسیر معنای ما کرده‌ایم. شیخ در ادامه برای دفع دخل مقدر حس و تجربه را در اثبات سببیت مطلقه ناکام می‌خواند. دخل مقدر مرتبط با نقش حس در وجود سببیت در خارج واضح است؛ چراکه ممکن است افراد گمان کنند هنگام مشاهده‌ی تعاقب اشیاء، حس علیت میان آن‌ها را نیز درک می‌کند، پس حداقل در شیئی از اشیاء وجود رابطه‌ی علیت را درک کرده است؛ لذا اصل علیت بدیهی است و نزد عقل نیز لازم‌القبول است. اما آیا برای کسی که اصل علیت را بدیهی می‌داند، جایی برای پذیرش نقش حس در فهم آن وجود دارد؟ به نظر می‌رسد اگر هم چنین نقشی وجود داشته باشد، پاسخی که شایسته‌ی دفع این دخل مقدر است، اعلام این حقیقت است که حس قواعد کلی را نمی‌فهمد، ولی اصل علیت قاعده‌ای کلی است و از این جهت قرینه‌ای یافت شده است که وجود سببیت مطلقه را به اصل علیت تعبیر نکنیم؛ البته سخن گفتن از اینکه حس نمی‌تواند علیت را درک کند نیز در دفع دخل مقدر نامناسب است؛ زیرا اگر حس نتواند میان دو شیء از اشیاء رابطه‌ی علیت را بیابد، چگونه ممکن است برای هر ممکنی آن را نتیجه دهد؟ با وجود این پاسخ مناسب‌تر برای دفع نقش حس در فهم اصل علیت این بود که شیخ به کلی یاب نبودن حس اشاره کند؛ لذا تا اینجا اگرچه مصداق داشتن علیت گزینه‌ی مناسب‌تری برای معنای «اثبات اسباب برای ذوی‌الاسباب» و «سببیت مطلقه» به نظر می‌رسد، تفسیر آن به اصل علیت نیز بلاشکال است. سپس ابن سینا تجربه را نیز در اثبات صدق سببیت مطلقه ناکام می‌انگارد؛ زیرا تجربه‌ی غیرمستند به اختیار و طبیعت مفید یقین نیست و اگر مستند به آن دو باشد اگرچه طبق

قاعده‌ی الاتفاقی مفید یقین خواهد بود- شیخ با بیان عبارت «و هذا فی الحقیقه مستند إلى إثبات العلل و الإقرار بوجود العلل و الأسباب» اثبات سببیت مطلقه و وجود سبب برای ذی سبب را به کمک تجربه- که خود مستند به اثبات علل است- مصادره به مطلوب معرفی می کند. از تعبیر «اقرار به وجود و علل» بیشتر معنای وجود سببیت در خارج فهم می شود تا اینکه بخواید به معنای اصل علیت تلقی گردد؛ اما اثبات وجود علل در خارج هرگز مستمسک قاعده‌ی الاتفاقی و معرفت بخشی تجربه نیست؛ زیرا قاعده‌ی الاتفاقی صرفاً تلازم دوام یا اکثریت با علیت را نشان می دهد و حتی اگر هیچ سببیتی در خارج هم نباشد، این قاعده صحیح است. حال اگر بدون پذیرش وجود علیت در خارج، از کثرت مشاهده و انضمام آن به قاعده‌ی الاتفاقی ثابت گردد که علیتی در خارج، در امور دائمی یا اکثری مشاهده شده، موجود است، در این صورت این قاعده بدون هیچ محذور عقلی توانسته است وجود سببیت در جهان عین را اثبات نماید؛ بنابراین مقصود از اقرار به وجود علل و اسباب، باید اقرار به وجود علل و اسباب برای ممکن بماهی ممکن تفسیر گردد تا از آن اصل علیت فهم شود و اصل علیت، قطعاً چیزی است که قاعده‌ی الاتفاقی فرع بر آن است؛ زیرا اگر رابطه‌ی علیت مقبول واقع نشود، قاعده‌ی الاتفاقی نیز- که چیزی جز استلزام دوام یا اکثریت با رابطه‌ی علی نیست- قابل پذیرش نخواهد بود؛ پس برای آنکه در فرآیند اثبات تجربی سببیت مطلقه، محذوری رخ دهد، تنها می توانیم سببیت مطلقه را به اصل علیت تفسیر کنیم. شیخ در ادامه اثبات مبدأ برای حادثات را قریب به بدیهی معرفی می کند. در اینجا مقصود از حادث، حادث ذاتی است؛ زیرا مقام سخن ارتباطی با حدوث زمانی ندارد و این گزاره نیز به دو نحو قابل برداشت است: یکی اثبات مبدأ برای وصف عنوانی حادث ذاتی و دیگری اثبات مبدأ برای عنوان مشیر آن. اولی یعنی اصل علیت و دومی نیز به معنای وجود علیت در جهان عینی است؛ اما برای آنکه ارتباط با جملات قبلی حفظ شود، لازم است که مقصود از اثبات مبدأ برای حادثات در اینجا، با مقصود از سببیت مطلقه در عبارات قبلی یکسان باشد و موضوع بحث، ناگهان و بدون قرینه تغییر نکند. چون در بالا ثابت شد که سببیت مطلقه را باید به معنای اصل علیت بگیریم، پس اینجا نیز عبارت «للحادثات مبدء ما» دال بر اصل علیت است و این یعنی شیخ در اینجا صراحتاً این اصل را نه بدیهی، بلکه قریب به بدیهی معرفی می کند. بدیهی نبودن علیت در اینجا به معنای سوم و چهارم آن است؛ زیرا وی اصل علیت را مانند بسیاری از قضایای

هندسی معرفی می‌کند که چون مبرهن اند، بدیهی نیستند؛ اما معنای لغوی بدهت یا معنای اول و دوم یادشده درباب بدهت، چون با برهان‌ناپذیری سازگار اند، در اینجا مورد نظر نخواهد بود.

استدلال اشارات

در این استدلال حضور عبارت «اشاره» نشان می‌دهد که با یک استدلال تنبیهی مواجه نیستیم و سیاق عبارات نیز دال بر این مطلب است. همچنین شرح‌های فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی نیز مؤید چنین برداشتی اند؛ چراکه نه تنها در مورد آن ادعای تنبیهی بودن ندارند، بلکه فخر رازی (۱۳۸۴، صص. ۳۴۶-۳۴۵) با التفات به شقی فراموش شده در استدلال و نصیرالدین طوسی (۱۴۰۳، ج ۳، صص. ۱۹-۲۰) با دفاع از نقد فخر، گویی درحال بحث درباب اعتبار یک استدلال حقیقی اند. ابن سینا در این استدلال بیان می‌دارد که ممکن نمی‌تواند از جانب خودش دارای وجود یا عدم گردد؛ لذا باید وجود یا عدمش را از غیر دریافت کند. شق ثالثی که به عقیده‌ی فخر در این استدلال نادیده گرفته شده، این است که ممکن از هیچ چیزی به وجود نیامده باشد و چون این امر بطلانش بدیهی است، شیخ متعرض آن نشده است. در تقریر فخر از استدلال اشارات روشن است که بطلان صدفه، یعنی همان شق ثالث ذکر نشده، مقدمه است و نتیجه نیز اصل علیت.

برخی اندیشمندان اشکال گرفته‌اند که صدفه نفی علیت است و لذا در این استدلال اگر شق ثالث را ذکر نکنیم، استدلال ناتمام است و اگر ذکر کنیم، یعنی نفی نقیض نتیجه را برای اثبات نتیجه استفاده کرده‌ایم؛ چون نفی نقیض نتیجه با پذیرش نتیجه یکی است، در این استدلال از خود نتیجه برای اثبات نتیجه کمک گرفته شده است؛ لذا این استدلال یک مصادره به مطلوب است و جز تنبیه بخشی، شأنت معرفتی دیگری ندارد (عبودیت، ۱۳۹۸، صص. ۱۵-۱۶). در این صورت لاجرم باید اطلاق «اشاره» به این استدلال را درباب آن بالعرض توصیف کنیم؛ چراکه باقی ماندن بر ظهور عبارات شیخ، با تنبیهی بودن این استدلال سازگار نیست؛ لذا علی‌رغم معنوی شدن این استدلال به «اشاره»، باید آن را یک تنبیه دانست. در پاسخ می‌توان گفت که اگر صدفه نفی علیت باشد و در این استدلال به نفی صدفه نیاز داشته باشیم، مصادره به مطلوب بودن استدلال محرز است؛ اما اگر شق ذکر نشده را نه نفی اصل علیت، بلکه نفی امتناع ترجیح بلامرجح بدانیم، استدلال از دوری بودن خارج می‌گردد؛ لذا

نیازی به خروج از ظهور عبارت نیست و می‌توان این عبارت را یک استدلال حقیقی تلقی کرد. جالب آن است که نصیرالدین طوسی (۱۴۰۳) نیز در شرح این استدلال، حضور اصل امتناع ترجیح بلامرجح در آن را می‌پذیرد و استدلال/شارات را به‌گونه‌ی دیگری تفسیر می‌کند که با «استدلال شفا» یکسان باشد (به‌زودی درمورد آن سخن خواهیم گفت). در تقریر خواجه، ممکن یا برای موجود شدن نیازمند علت است یا نه. در حالت دوم ترجیح بلامرجح لازم می‌آید که محال است؛ لذا حالت نخست درست خواهد بود؛ یعنی نیازمندی ممکن به علت. وی عبارت «فلیس یصیر موجوداً من ذاته» را دال بر ابطال شق دوم و عبارت «فإنه لیس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حیث هو ممکن» را دال بر امتناع ترجیح بلامرجح می‌داند. همچنین عبارت «فإن صار أحدهما أولى فلحضور شیء، أو غیبه» را نیز به ثابت دانستن شق نخست تعبیر می‌کند. (ج ۳، ص. ۱۹-۲۰) اینکه عبارت «فإنه لیس وجوده من ذاته ...» را دال بر امتناع ترجیح بلامرجح بدانیم، به‌سختی از این عبارت قابل‌برداشت است؛ چراکه این عبارت صرفاً می‌گوید در ممکن از جهت امکانش، اولویت و ترجیحی نسبت به وجود یا عدم نیست و این بیشتر شبیه تعریف «ممکن» است تا بیان امتناع ترجیح بلامرجح؛ از این جهت تفسیر فخر رازی (۱۳۸۴، ص. ۳۴۵) درست‌تر می‌نماید؛ چراکه این عبارت تعلیل این است که چرا وجود ممکن از ذاتش نیست. درواقع این عبارت با توجه دادن به معنای «ممکن»، مخاطب را متقاعد می‌کند که موجود شدن ممکن از جانب ذاتش به تناقض می‌انجامد. تعبیر «فلیس یصیر موجوداً من ذاته» به «عدم احتیاج به علت» نیز خلاف ظاهر است؛ زیرا ظاهر عبارت نشان از آن دارد که ممکن از جانب ذاتش موجود نیست و این به نیازمند نبودن ممکن به علت، یعنی شق دوم تقریر خواجه از استدلال شیخ، ربطی ندارد. در عبارت یادشده از شیخ نه ادعای ابطال این شق قابل‌برداشت است و نه این عبارت تعلیل ابطال این شق است؛ اما در تقریر فخر رازی (۱۳۸۴، ص. ۳۴۵) این عبارت به معنای ظاهری خود تعبیر شده و این موجه‌تر می‌نماید؛ بنابراین تفسیر فخر رازی از استدلال ابن‌سینا در اینجا موافق ظهور عبارات است و دلیلی برای خروج از این ظهور نیست. شاید خواجه قصد داشته با عدول از ظهور «استدلال/شارات» را با «استدلال شفا» یکسان در نظر بگیرد؛ حال آنکه این عبارت ظهور در آن دارد که «استدلال/شارات» استدلالی غیر از «استدلال شفا» است و ابن‌سینا در حقیقت دو استدلال

مختلف به سود اصل علیت اقامه کرده است؛ اما در استدلال/شارات و تقریری از استدلال شفا، و در هر دو تقریر خواجه و فخر از «استدلال/شارات»، اصل امتناع ترجیح بلامرجح به عنوان مقدمه به کار رفته است و این خود تأییدی است بر عدم بداهت اصل علیت و بداهت اصل امتناع ترجیح بلامرجح از نظر ابن سینا.

استدلال شفا

در این استدلال شیخ برای استدلال بر نیاز ممکن به علت در وجود و عدم، نخست تذکرمی دهد که هنگام وجود، وجود برای شیء در مقابل عدم تمیز یافته است و هنگام معدوم بودن نیز، عدم در مقابل وجود. او سپس امر را خالی از دو حال نمی بیند: یا وجود و عدم برای ممکن از غیر او حاصل شده، یا چنین نیست و این شق اخیر، هم شامل حالتی است که وجود و عدم از ذات ممکن ناشی باشد. چیزی که در در استدلال/شارات به آن اشاره شد. و هم شامل حالتی که در آن این وجود یا عدم ناشی از هیچ چیزی نباشد. در شق نخست. یعنی اگر وجود یا عدم ناشی از غیر باشد. احتیاج ممکن به علت اثبات شده است؛ لذا ابن سینا سعی می کند برای شق مقابل آن محذوری معرفی کند. عبارت او در این باب چنین است: «و إن كان لا يحصل عن غيره فهو إذن واجب الوجود» و البته در برخی از نسخ جواب شرط «فهو إذن واجب الوجود» نیامده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱، ص. ۳۸).

برخی اندیشمندان متذکر شده اند که اگر وجود و عدم شیء از خودش نباشد، نمی توان ضرورتاً نتیجه گرفت که آن شیء واجب بالذات است؛ زیرا ممکن است آن شیء صرفاً به نحو اولویت ذاتی، وجود برایش رجحان یافته باشد؛ اما این رجحان به مرتبه‌ی ضرورت نرسیده باشد (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص. ۴۸۳؛ ۴۹۰-۴۹۱). این اشکال وارد نیست؛ زیرا یک موجود بدون در نظر گرفتن غیر، یا وجود برایش رجحان دارد، یا نه؛ در حالت نخست آن را «واجب بالذات» و در حالت دوم «ممکن بالذات» می خوانند و قائل شدن به اولویت ذاتی معنایی جز شکستن حصر بدیهی تقسیم موجود به واجب و ممکن ندارد. از طرفی ضرورت وجود و رجحان وجود با هم تلازم دارند؛ زیرا آنچه بالذات وجود برایش راجح است، بالذات ضروری الوجود هم هست و آنچه بالذات وجود و عدم برایش رجحانی ندارد، لاجرم لاضروری الوجود و لاضروری العدم خواهد بود؛ پس جایی برای رجحان غیر ضروری الوجود در مرتبه‌ی ذات نمی ماند و عدم تعرض شیخ به دفع اولویت ذاتی در این استدلال، بلا اشکال است؛ البته به

فرض نیاز به دفع آن نیز، باکی نیست که اگر شیخ مانند خیلی از استدلال‌های خود، از جمله «استدلال/شارات» آن را ذکر نکرده باشد. در تمام نسخ *شفّا* پس از جواب شرط مذکور یا محذوف، عبارت «و من البین أن کلّ ما لم یوجد ثم وجد فقد تخصّص بأمر جائز غیره» قرار دارد. اگر باء در اینجا باء سببیت باشد، نیاز حادث (ذاتی) به غیر بدیهی عنوان شده است؛ درحالی که این همان چیزی است که شیخ در صدد بیانش بوده (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۴۸۳) و اگر این بدهات به معنای مبدأیت برهان یا اولی بودن باشد، با مدعای فصل اول مقاله‌ی *الهیات شفّا*، مبنی بر عدم بدهات اصل علیت و با تنبیهی نبودن استدلال/شارات به سود اصل علیت - که پیشتر تقریر شد - ناسازگار است؛ البتّه اگر بدهات صرفاً به معنای اول یا دوم آن باشد، منافاتی با دیگر شواهد متنی نخواهد داشت. به علاوه می‌توان باء را باء تعدیه دانست (نراقی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۴۸۳) که در این صورت مقصود از جمله چنین خواهد بود: ممکن در صورت موجود شدن به حالتی متخصّص است که خلاف آن، حتی پس از وجود یافتن نیز، به نحو بالذات جایز است. در این حالت حضور این عبارت پس از جزای شرط برای آن است که نشان دهد جزای شرط فرض خلف است؛ چراکه ممکن است که از غیر حاصل نشده، حتی پس از وجود یافتن هم ممکن است، نه واجب. معنای واژه‌ی «بین» نیز در اینجا علاوه بر معنای نخست و دوم از اطلاعات چهارگانه‌ی بدهات، در صورت ارائه‌ی استدلالی بر برهان‌ناپذیری آن، می‌تواند به معنای سوم و چهارم نیز صحیح باشد. حال اگر جزای شرط را مطابق برخی نسخ *شفّا* محذوف بدانیم، دو حالت قابل فرض است: یا باء را باء تعدیه بدانیم و جزای شرط محذوف نیز، همان عبارت «فهو إذن واجب الوجود» باشد، یا باء را باء سببیت بدانیم که در این صورت عبارت «و من البین ...» می‌تواند به امتناع ترجّح بلامرجّح اشاره کند و به طریق دیگری، نشان دهد که در صورت عدم حصول وجود از غیر، برای ممکن ترجّح بلامرجّح رخ داده است که امتناع آن بدیهی است. در این حالت شیخ استدلالی به سود اصل علیت بیان می‌کند که در آن از امتناع ترجّح بلامرجّح استفاده شده است و در آن واژه‌ی «بین» می‌تواند به هر یک از معانی چهارگانه‌ی بدهات باشد؛ چراکه شیخ - چنانکه در استدلال/شارات گذشت - امتناع ترجّح بلامرجّح را بدیهی اولی می‌داند. در این تقریر استدلال *شفّا* مشابه استدلال/شارات خواهد بود.

تا اینجا بحث درباب نیاز ممکن به وجود بود و در ادامه نیز شیخ استدلال را درباب عدم از نو و با بیان دیگری ادامه می‌دهد. استدلال وی درباب وجود، چنانکه بیان شد، دارای دو تقریر بود؛ اما درباب عدم صرفاً یک تقریر از آن قابل استنباط است و آن اینکه حصول عدم برای ممکن به نحو «لا عن غیره» به امتناع وجود آن می‌انجامد که محال است؛ پس با توضیحات پیش‌گفته، مشخص شد که استدلال *شفا*، استدلال حقیقی معتبری به سود اصل علیت است که در یک تقریر متکی بر اصل امتناع ترجیح بلامرجح است و در تقریر دیگری غیرمتکی بر آن. در هر دو تقریر نیز شاهد دوم قابل برداشت به سود بدهات اصل علیت، دال بر بدهات آن نیست.

عبارت نمط پنجم/اشارات

ابن سینا این شاهد را «تنبيه» نامیده است و از این رو حتماً باید مدعایی که در اینجا ذکر می‌کند، مدعایی بدیهی باشد. به علاوه حضور عبارت «بَينَ في العقل الأول» هم در آن، حاکی از این است که در این عبارت یک بدیهی اولی مشخص شده است و چون کاربرد اولیّت برای معنای لغوی بدهات و نیز معنای نخست و دوم بدهات فاقد معنای محصل است، در اینجا مقصود از «بَينَ» یا معنای سوم بدهات است. که در این صورت عبارت «في العقل الأول» برای آن قیدی احترازی است. یا معنای چهارم بدهات است. که در این حال نیز قید مزبور قید توضیحی خواهد بود. در هر صورت ابن سینا در اینجا درحال بیان گزاره‌ای عقلی و کلی است که برهان‌ناپذیر است؛ لذا صرفاً تفسیری از این شاهد قابل قبول است که در نظام فکری او برهان‌ناپذیر باشد. موضوع این قضیه امر حادث است؛ اما حادث زمانی نمی‌تواند موضوع آن باشد؛ زیرا محتوای عبارات در این فصل از *اشارات* هیچ ارتباطی با حادث زمانی ندارد و از طرفی چون در این قضیه از احتیاج حادث در وجودش به علت سخن‌رانده می‌شود، ابن سینا این احتیاج را اولاً و بالذات در ممکن، و ثانیاً و بالعرض در حادث زمانی می‌بیند؛ پس نیاز حادث زمانی به علت مستند به ممکن بودن آن است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۲)؛ یعنی این نیاز اگر هم در ممکن بدیهی فرض شود، در حادث زمانی نمی‌تواند چنین باشد؛ زیرا این نیاز با چنین استدلالی قابل اثبات است: هر حادث زمانی ممکن است و هر ممکن محتاج علت، پس هر حادث زمانی محتاج علت است؛ باین وصف چون احتیاج حادث زمانی به علت برهان‌پذیر است، نمی‌تواند مقصود ابن سینا از این عبارت باشد؛ اما اگرچه حادث ذاتی مفهوماً

با ممکن مغایر است، مصداقاً با آن مساوی است و لذا اخص از ممکن نیست تا اشکال پیشین به آن وارد باشد؛ پس حادث ذاتی می‌تواند مورد مناسبی به عنوان موضوع این قضیه تلقی گردد. و البته ابن سینا در نظام فکری خود جز حادث ذاتی و زمانی، به سنخ دیگری از حادث معتقد نیست تا چنین مفهومی بتواند نامزدی برای موضوع این قضیه باشد. از آنجایی که نسبت ممکن و حادث ذاتی تساوی است، در محکوم شدن به حکم واحد، نسبت به هم تقدّم و تأخّری ندارند؛ لذا با استدلال نمی‌توان حکم واحد منتسب شده به هر یک را از حکم منتسب شده به دیگری ثابت کرد؛ پس تفاوتی نمی‌کند که موضوع قضیه را حادث ذاتی بدانیم یا ممکن.

در ادامه‌ی عبارات ابن سینا عبارت «أن ترجّح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشيء و بسبب» آمده است. این عبارت هم می‌تواند نشان‌دهنده‌ی اصل علیت باشد (به اعتبار حضور واژه‌ی «سبب» و نیز موضوع بودن ممکن برای قضیه) و هم می‌تواند نشان‌دهنده‌ی اصل امتناع ترجّح بلامرجّح باشد (به اعتبار حضور واژه‌ی «ترجّح» در آن). خواجه نصیر (۱۴۰۳) نیز دلالت این عبارت بر امتناع ترجّح بلامرجّح را پذیرفته است و این دلالت پس از او - تا جایی که نگارندگان بررسی کرده‌اند - با هیچ اعتراضی مواجه نشده است. پس دو نامزد برای معنای این عبارت وجود دارد: الف) اصل علیت که بیان می‌دارد ممکن، از جهت وجود و عدم، نیازمند علت است؛ ب) اصل امتناع ترجّح بلامرجّح؛ البته موضوع این اصل امر ممکن نیست؛ بلکه هر شیئی را، مشروط به داشتن نسبت یکسان با چند امر متقابل، شامل می‌شود؛ اما اگر قید موضوع قضیه را از «داشتن نسبت یکسان با امور متقابل» به «داشتن نسبت یکسان با وجود و عدم» تغییر دهیم (تغییری که با آن موضوع قضیه همان امر ممکن خواهد شد)، در این صورت قضیه‌ی مذکور به اصل علیت فروکاسته می‌شود؛ پس یا موضوع قضیه ممکن است و کل قضیه بیانگر بداهت اصل علیت، یا حکم بداهت به قضیه‌ی «ممکن محتاج علت است». تعلّق ندارد؛ بلکه این حکم به قید ترجّح تعلّق گرفته است و به عبارتی، حکم بداهت بالعرض به نیاز ممکن به علت و بالذات به امتناع ترجّح بلامرجّح متعلق است. در اینکه عبارت ابن سینا ظهور در بداهت اصل علیت دارد، شکّی نیست؛ اما خروج از این ظهور به چند دلیل ضروری است. نخست آنکه ابن سینا برای اثبات علیت در *شفا* و *شارات* استدلال ارائه کرده است و قید «إشارة» برای «استدلال / شارات» حاکی از آن است که این استدلال، و به تبع استدلال *شفا* - که شبیه

استدلال/شارات است. از نظر ابن سینا استدلالی تنبیهی نیست. ضمناً تنها دلیلی که برای تنبیهی بودن این استدلال می‌توان ارائه داد، دوری بودن استدلال به سود بدهت و نیز یکسان‌انگاری اصل علیت و اصل امتناع ترجیح بلامرجح است که هر دو را پیشتر رد کرده‌ایم. از طرف دیگر در عبارت *الهیات شفا* نشان‌خواهیم داد که ابن سینا در آنجا صراحتاً در حال نفی بدهت از اصل علیت است. قرینه‌ی سومی که می‌توان به آن تمسک جست، این است که چون نشان‌دادیم رابطه‌ی اصل علیت و امتناع ترجیح بلامرجح رابطه‌ی اعم و اخص است، و چون در نظام سینوی اخص از اعم قابل استنتاج است، پس اگر در اینجا برای اصل علیت بدهت بالذات قائل باشیم، خلاف دستگاه فکری سینوی خواهد بود. با توجه به قرائن یادشده لاجرم باید عبارت *نمط پنجم/شارات* به بدهت بالعرض علیت اشاره کند؛ بنابراین ابن سینا اگرچه به بدهت اصل امتناع ترجیح بلامرجح معتقد است، در اینجا بدهت را بالعرض به اصل علیت نسبت داده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار پس از نشان‌دادن چهار معنا برای بدهت در سنت فلسفه‌ی اسلامی، نشان داده شد که کفایت تصور موضوع و محمول برای اذعان به نسبت. اگرچه بدهت اصل علیت را به معنای بی‌نیازی‌اش از اندیشه و تجشّم فکری نتیجه‌خواهد داد. برای ادعای بدهت این اصل به معنای گزاره‌ی برهان‌ناپذیر یا گزاره‌ی اولی ملاکی کارآمد نیست. برای ادعای بدهت در دو معنای اخیر لازم است برهانی بر برهان‌ناپذیری اصل بدیهی‌انگاشته ارائه شود. در این تحقیق نشان‌دادیم که استدلال‌هایی که به این منظور صورت‌بندی شده‌اند، خالی از اشکال نیستند؛ لذا اگر برهانی به سود اثبات اصل علیت ارائه شود، اصل علیت یک اصل نظری خواهد بود. ابن سینا در *شفا* و *شارات* استدلال‌هایی به سود آن ارائه کرده است. استدلال *شفا* در یک تفسیر قابل فروکاست به استدلال/شارات و در تفسیری دیگر، استدلالی مجزا خواهد بود. چون اشکالات اندیشمندانی که در این باب اظهار نظر کرده‌اند، قابل پاسخ‌دادن است، و همچنین از آنجاکه متن ابن سینا بیانگر آن است که او در این استدلال‌ها حقیقتاً به دنبال اثبات اصل علیت است، بنابراین می‌توان به عدم بدهت این اصل نزد او پی برد. به علاوه به نظر می‌رسد در تفسیر شواهد متنی قابل استناد به سود بدهت و عدم بدهت اصل علیت. که ابتدائاً نوعی تعارض در آثار ابن سینا به نظر می‌رسد. می‌توان تفسیری از تمام شواهد متنی مذکور ارائه داد که در آن‌ها

اصل علیت اصلی بدیهی پنداشته نشده است؛ به این صورت که وی اگر به بدهات اصلی مرتبط با اصل علیت معتقد است، آن اصل نه اصل علیت، بلکه اصل امتناع ترجیح بلامرجح است. ضمناً در این تحقیق متعرض صحت و سقم بدهات امتناع ترجیح بلامرجح نشدیم و صرفاً آن را به عنوان نظر ابن سینا از شواهد متنی او قابل برداشت دانستیم؛ با وجود این به نظر می‌رسد به مانند تلاش‌هایی که در نقد استدلال به سود بدهات اصل علیت انجام دادیم، می‌توان استدلال‌هایی را که بدهات این اصل را از طریق استلزام استدلال‌آوری به سود آن با دور و تسلسل نتیجه می‌گیرند، رد کرد و از این جهت بابی برای برهان‌پذیری اصل امتناع ترجیح بلامرجح نیز گشوده خواهد شد. همچنین احتمالاً بتوان این اصل را از اصل علیت، نه به نحو برهان لمّی، بلکه به شیوه‌ی برهان شبه‌لمّ، اثبات نمود. این تلاش در صورتی از اشکال دور خالی خواهد بود که برای اثبات اصل علیت، از تفسیری از استدلال شفا استفاده کرده باشیم که در آن، این اصل به کمک اصل امتناع تناقض ثابت می‌گردد، نه مبتنی بر اصل امتناع ترجیح بلامرجح. باین رویه بابی برای گفت‌وگو با آن دسته از فیلسوفان غربی باز خواهد شد که منکر بدهات اصل علیت اند که در گفتمان رایج فیلسوفان متعلق به سنت فلسفه‌ی اسلامی، فراتر از ارجاع به تصور موضوع و محمول قضیه- که نشان دادیم به سبب نسبی بودن ارزش طرح در علوم را ندارد- پاسخی به آنان دیده نمی‌شود.

منابع

- ابوالحسنی صحرارودی (۱۳۹۲). *قیسات الیقین: نگرشی تحلیلی بر باب برهان*. قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی- پژوهشی امام خمینی (ره).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبيهات* (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (حسن حسن زاده‌ی آملی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). *الشفاء: الإلهیات* (جلد ۱). قم: مکتبه‌ی آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب). *التعلیقات* (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق). بیروت: مکتب الإعلام الإسلامي.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). *الشفاء: الطبیعیات* (جلد ۳) (ابراهیم بیومی مدکور، محمود محمد قاسم، عبد الحلیم منتصر، سعید زاید، و عبدالله محمد اسماعیل، به تحقیق). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). *شرح التلوحات اللوحیه و العرشیه* (جلد ۳). تهران: میراث مکتوب. احسن، مجید (در دست انتشار). بررسی انتقادی بداهت اصل علیت از منظر فلسفه‌ی اسلامی. تأملات فلسفی. دریافت شده از https://phm.znu.ac.ir/article_710787.html
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵). *شرح المواقف* (جلد ۳). قم: الشریف الرضی. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. (ج ۷). قم: اسراء.
- رازی، قطب الدین محمد (بی تا). *شرح مطالع الأنوار فی المنطق*. قم: انتشارات کتبی نجفی.
- سالم، مریم (۱۳۹۴). اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا. حکمت سینوی، ۱۹ (۵۴)، ۲۲-۵.
- سفیدگری، سعید و مجید احسن (۱۴۰۳). تعارض سینوی در مسئله‌ی بداهت اصل علیت؛ ارزیابی دیدگاه شارحان، ۲۴ (۸۱)، ۱۷-۳۴.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴). *المحصل فی علم الأصول؛ تقریراً لبحوث جعفر السبحانی* (جلد ۴) (محمود جلالی مازندرانی، به تقریر). قم: مؤسسه‌ی الإمام الصادق (ع).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۸). اصل علیت. نشریه معرفت فلسفی، ۱۷ (۱)، ۱۱-۲۶.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (حسن حسن زاده آملی، به تحقیق). قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم؛ مؤسسة النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). *شرح الإشارات و التنبيهات* (جلد ۲) (علی رضا نجف زاده، به تصحیح). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن (۱۳۹۹). *تعلیقات محمد باقر مؤمن سبزواری بر الهیات شفا تألیف شیخ الرئيس ابوعلی سینا* (صدرالدین طاهری، به تصحیح). تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷). *شرح نهایة الحکمة* (جلد ۲). قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مصباح، محمدتقی (۱۳۹۱). شرح الهیات شفا (جلد ۱). قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر (۱۳۸۰). شرح الإلهیات من کتاب الشفاء (حامد ناجی اصفهانی، به تصحیح). قم: کنگره‌ی بزرگداشت محققان نراقی آقا حسین خوانساری.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۱). اساس الاقتباس (محمدتقی مدرس رضوی، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۹). اوصاف الأشراف (مهدی شمس‌الدین، به تصحیح). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳). شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي (مع المحاکمات) (جلد ۳). قم: نشر الکتاب.