



پژوهشهای فلسفی

سال ۸ / شماره مسلسل ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۳۹۳

بررسی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و لایب‌نیتس پیرامون مبدأ نخستین^۱

مهدی دهباشی^۲

استاد گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده‌ی مسئول)

زهرا ذوفقاری

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

توجه به مبدأ نخستین موجودات و اقامه‌ی براهین متعدد در اثبات وجود آن از دیرباز در تفکر فلسفی وجود داشته است. پژوهش حاضر از روش مطالعات تطبیقی به مقایسه‌ی دیدگاه ابن سینا و لایب‌نیتس پیرامون مبدأ نخستین پرداخته است. ابتدا برهان صدیقین ابن سینا و برهان مبتنی بر اصل جهت کافی لایب‌نیتس در اثبات وجود مبدأ نخستین ارائه شده و سپس علیت مبدأ نخستین در قالب سه پرسش مورد مقایسه قرار گرفته است: مبدأ نخستین علت فاعلی است یا غایی؟ علت حقیقی است یا جهت کافی؟ علت موجهه است یا مبقیه؟ در پایان این نتایج حاصل شده است: هر دو برهان مبتنی بر برهان امکان و وجوب است با این تفاوت که ابن سینا با توجه به خود وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن، برهان صدیقین را اقامه می‌کند اما لایب‌نیتس حقایق موجود را به دو دسته‌ی ضروری و ممکن تقسیم می‌کند و جهان را به عنوان مجموعه‌ی ممکنات نیازمند وجود مبدأ نخستین می‌داند. ابن سینا مبدأ نخستین را علت فاعلی می‌داند و لایب‌نیتس او را هم مبدأ علت فاعلی و هم مبدأ علت غایی. هر دو فیلسوف، مبدأ نخستین را علت حقیقی به معنای موجهه دانسته و او را علت مبقیه نیز می‌دانند.

واژه‌های کلیدی. مبدأ نخستین، برهان صدیقین، اصل جهت کافی، علت حقیقی، علت مبقیه.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۲/۱۰/۳ تأیید نهایی: ۹۳/۷/۲۹

^۲ - E_mail: m.dehbashi@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

فیلسوفان و متکلمان اسلامی هر یک بر مبنای تفکر خویش تلاش‌هایی در زمینه‌ی اثبات مبدأ نخستین و بیان ویژگی‌های او نموده‌اند. در این میان دیدگاه ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ ه. ق) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وی در آثار متعدد خود درباره‌ی ذات و صفات مبدأ نخستین موجودات سخن گفته و اثری مستقل نیز پیرامون آغاز و انجام هستی تحت عنوان *المبدأ و المعاد* تدوین نموده است. او در مقدمه‌ی این اثر، هدف غایی علم مابعدالطبیعه را چیزی جز اثبات ذات و صفات مبدأ نخستین موجودات نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱). یکی از نوآوری‌های ابن‌سینا در این زمینه تقریر او از برهان امکان و وجوب است که آن را برهان صدیقین نامیده است. برهان صدیقین با توجه به خود وجود و نه آثار و ویژگی‌های آن اقامه شده است.

در تفکر فلسفی غرب نیز این مسئله از دیرباز مورد توجه موافقان و مخالفان بوده است. گوتفرد ویلهلم لایبنیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶م) فیلسوف عقل‌گرای قرن ۱۷ میلادی از جمله کسانی است که توجه به وجود خداوند به عنوان مبدأ نخستین در سراسر فلسفه‌ی وی آشکار است، به گونه‌ای که می‌توان گفت توجه به وجود خداوند در نظرگاه وی محوریت دارد (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۶۳). او حتی مهم‌ترین نتیجه‌ی پژوهش‌های طبیعی را اثبات و شناخت مبدأ نخستین می‌داند و معتقد است تحلیل قوانین طبیعت در نهایت ما را به اصول والاتری رهنمون می‌شود که حاکی از وجود یک خالق قدرتمند و حکیم برای این جهان است (لایبنیتس، ۱۳۸۱: ۲۲۸). یکی از براهین مشهور اثبات مبدأ نخستین در میان فلاسفه‌ی غرب برهان جهان‌شناختی یا برهان امکان و وجوب است. لایبنیتس این برهان را بر مبنای یکی از اصول مهم فلسفه‌ی خویش یعنی اصل جهت کافی بیان می‌کند. از آنجا که ابن‌سینا مبدأ نخستین موجودات را علت تحقق هر موجودی در نظام هستی می‌داند (بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۰۷) و لایبنیتس آن را علتی آغازین برای عالم در ماورای این جهان (لایبنیتس، ۱۳۷۲: ۱۲۹-۱۲۸) بحث از مبدأ نخستین در این نوشتار بر علیت آن متمرکز شده است.

۱- اثبات وجود مبدأ نخستین**۱-۱- ابن‌سینا**

ابن‌سینا در آثار متعدد و به طرق گوناگون به اثبات وجود مبدأ نخستین پرداخته است. از نظر او بهترین برهان برای اثبات مبدأ نخستین، برهانی است که با تأمل در خود وجود، مبدأ نخستین را اثبات می‌کند و این همان برهانی است که در *الإشارات* آن را برهان صدیقین نامیده است.

برهان صدیقین^۱

هر موجودی یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات. زیرا هر موجودی زمانی که از حیث ذاتش بدون توجه به غیرش مورد توجه قرار گیرد یا به گونه‌ای است که وجود، فی‌نفسه برایش واجب است و یا واجب نیست، اگر وجود فی‌نفسه برایش واجب باشد او بذاته حق است و واجب‌الوجود بذاته است و اگر واجب‌الوجود بذاته نباشد ممکن‌الوجود است. زیرا چیزی که موجود است نمی‌تواند ممتنع باشد. نه ممتنع بالذات و نه ممتنع بالغیر.

وجود هر ممکن‌الوجودی از ناحیه‌ی غیر آن است. استدلال بر این مقدمه به صورت یک قضیه‌ی شرطیه‌ی منفصله‌ی حقیقه است: ممکن برای اینکه موجود شود یا در حد ذاتش احتیاج به علت دارد یا ندارد. طرف دوم قضیه باطل است. زیرا از آن جهت که ممکن در حد ذات خود برتری نسبت به وجود و عدم ندارد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. از آنجا که قضیه حقیقه است رفع یک طرف، وضع طرف دیگر را نتیجه می‌دهد. پس ممکن برای موجود شدن نیازمند غیر(مرجح. علت) است.

آن غیر که ممکن‌الوجود را ایجاد کرده است یا واجب‌الوجود بالذات است یا نه. اگر واجب‌الوجود بالذات باشد که نتیجه حاصل است. اگر نباشد، ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر است. به این ترتیب ممکن‌الوجود وابسته به ممکن‌الوجود دیگری شده و همین‌طور ادامه می‌یابد و سلسله‌ای از ممکن‌های مترتب خواهیم داشت. سلسله‌ی مذکور، خود ممکن بالذات و واجب بالغیر است. زیرا اگر کل سلسله را یک جمله در نظر بگیریم، جمله وابسته به آحاد است و آحاد آن واجب بالغیرند پس کل جمله نیز واجب بالغیر است.

این غیر که جمله وابسته به آن است واجب‌الوجود بالذات است. زیرا هر جمله‌ای که هر یک از آحاد آن معلول است^۲ نیازمند علتی است که خارج از آحاد خود باشد.^۳ زیرا این جمله یا نیازمند علت است و یا نیازمند هیچ علتی نیست. در صورت اول، علت یا کل آحاد است، یا بعض آحاد و یا خارج از جمله است. اینکه جمله نیازمند هیچ علتی نباشد، لازمه‌اش این است که واجب باشد و نه ممکن، حال آنکه جمله وابسته به آحاد است و چیزی که وابسته است نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد. بنابراین فرض اول باطل است. فرض دوم نیز صحیح نیست. چه اینکه کل آحاد یا کل به معنای عام مجموعی است و یا عام استغراقی. کل به معنای عام مجموعی نمی‌تواند علت باشد. زیرا همان جمله است و توقف شی بر نفسش لازم می‌آید که باطل است. به معنای عام استغراقی(هریک از آحاد) نیز نمی‌تواند باشد. زیرا علت شیء باید مقتضی شیء باشد و وجود یک جز مقتضی کل جمله نیست. اما فرض سوم(علت جمله، بعض آحاد باشد) نیز محذور دارد، زیرا همه‌ی آحاد، معلول‌اند و هر بعضی از آن‌ها که بخواهد علت واقع شود، معلول است و علت آن نسبت به خود بعض اولویت دارد برای اینکه

علت جمله واقع شود. به علاوه همه‌ی ابعاض جمله با یکدیگر یکسان‌اند و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند. پس هر کدام از ابعاض بنخواهد علت واقع شود ترجیح بالمرجح لازم می‌آید. بنابراین یک حالت باقی می‌ماند: جمله دارای علتی است خارج از آحاد خود. اما چرا این علت، واجب‌الوجود بالذات است؟ از آنجا که همه‌ی معلول‌ها درون جمله در نظر گرفته شده‌اند، علتی که در خارج جمله است نمی‌تواند معلول باشد و به عبارت دیگر واجب‌الوجود بالغیر و ممکن‌الوجود بالذات نیست. از آن جهت که هر موجودی یا واجب‌الوجود بالذات است و یا ممکن‌الوجود بالذات علت جمله واجب‌الوجود بالذات است.

هر چند با هر دو فرض تناهی و عدم تناهی سلسله، وجود واجب بالذات اثبات شد، اما ابن‌سینا در ادامه، مقدمات دیگری به این برهان می‌افزاید تا نشان دهد این سلسله متناهی است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵/۳: ۱۸-۲۵، بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۴۷-۱۱۵ و کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۴۳۶-۴۳۳).

برخی از ویژگی‌های برهان صدیقین عبارت است از:

- رسیدن به وجوب وجود از طریق نفس حقیقت وجود. این مهم‌ترین ویژگی این برهان است که ابن‌سینا بدان افتخار نموده و چنین می‌گوید: «تأمل کن که چگونه بیان ما برای ثبوت موجود نخستین و یگانگی و پاکی او از عیب‌ها نیازی به تأملی برای غیر نفس وجود نداشت... وجود از حیث اینکه وجود است به وجود موجود نخستین گواهی می‌دهد» (بهشتی، ۱۳۸۷: ۴۲۶). سپس استناد می‌کند به این آیه شریفه که می‌فرماید:

«أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید»: «آیا پروردگار تو کافی نیست

که بر هر چیزی گواه است» (فصلت/۵۳)

- این برهان افزون بر ذات واجب‌الوجود، صفات او را نیز اثبات می‌کند.
- این برهان بدون تمسک به فعلی از افعال یا اثری از آثار موجود نخستین به اثبات او می‌پردازد (ر.ک. ذیحی، ۱۳۸۶: ۳۲۹-۳۲۶).

۱-۲- لایب‌نیتس

لایب‌نیتس همه‌ی شیوه‌های اثبات وجود خداوند را تصدیق نموده، اما معتقد است این براهین نیازمند تکمیل است (Leibniz, 1982: 439). بنابراین براهین اثبات وجود خدا در فلسفه‌ی او برگرفته از پیشینیان است، اما وی آن‌ها را تکمیل نموده و بر مبنای اصول فلسفه‌ی خود به ویژه اصل جهت کافی (Principle of sufficient reason) و اصل هماهنگی (Principle of pre-established harmony) تبیین نموده است. به‌طور کلی این براهین عبارتند از: برهان

وجودی، برهان مبتنی بر اصل جهت کافی، برهان مبتنی بر اصل هماهنگی و برهان مبتنی بر حقایق ازلی. در اینجا برهان مبتنی بر اصل جهت کافی ارائه می‌شود. پیش از ارائه‌ی این برهان، توضیح مختصری پیرامون اصل جهت کافی لازم است:

این اصل بدین معناست که هیچ حادثه‌ای رخ نمی‌دهد مگر اینکه دلیل یا جهت کافی برای به وقوع پیوستن به نحو کنونی داشته باشد: «ممکن نیست هیچ امری حقیقی یا موجود باشد و هیچ قضیه‌ای صادق، مگر جهت عقلی کافی برای اینکه باید چنان باشد و نه طور دیگر، وجود داشته باشد، هرچند که شناخت این جهت‌های عقلی غالباً برای ما ممکن نباشد» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، بند ۳۲). لایب‌نیتس در منادولوژی پس از بیان اصل جهت کافی، حقایق را به دو دسته حقایق استدلال (truths of reasoning) و حقایق واقعه (truths of fact) تقسیم نموده و اصل جهت کافی را برای هر دو قسم تبیین کرده است. حقایق استدلال، حقایق ضروری هستند که خلاف آن‌ها ناممکن و مستلزم تناقض است و حقایق واقعه، ممکن به امکان خاص هستند و خلاف آن‌ها ممکن است. درباره‌ی حقایق استدلال (ضروری) جهت عقلی را می‌توان با تحلیل به حقایق ساده‌تر به دست آورد. همان‌طور که ریاضی‌دانان به کمک تحلیل، به تعاریف و اصول موضوعه دست پیدا می‌کنند. اما جهت کافی در حقایق واقعه هم باید یافت شود. در این مورد نیز از تحلیل به جهت عقلی جزئی‌تر بهره می‌بریم، اما تفاوتی که در اینجا با قسم اول وجود دارد این است که در حقایق واقعه به سبب تنوع بی حد طبیعت، سلسله‌ی نامتناهی از جهات عقلی خواهیم داشت. لایب‌نیتس از همین طریق برهان مبتنی بر اصل جهت کافی را اقامه می‌کند:

برهان مبتنی بر اصل جهت کافی

یکی از مشهورترین براهین مبتنی بر اصل جهت کافی، برهان جهان‌شناختی یا برهان ضرورت و امکان است. راسل این برهان را یکی از اشکال برهان علت اول می‌داند و معتقد است این برهان را به سادگی نمی‌توان رد کرد. برهان علت اول بیانگر این است که هر چیز متناهی دارای علت است و علت آن چیز خود دارای علت دیگری است و به همین ترتیب سلسله‌ای از علت و معلول خواهیم داشت. این سلسله نمی‌تواند نامتناهی باشد بدین معنا که جمله‌ی اول سلسله نیز دارای علت باشد. زیرا در این صورت، جمله‌ی اول (علت اولی) نخواهد بود. در نتیجه علت نخستینی هست که علت همه چیز است، اما خود علتی ندارد و آن خداست (راسل، ۱۳۷۳: ۸۰۹).

از آنجا که علیت در فلسفه‌ی لایب‌نیتس صورتی از اصل جهت کافی است^۴ شکل این برهان بدین صورت تغییر می‌کند: در نظر لایب‌نیتس اشیا عالم، حقایق ممکن به امکان خاص هستند،

یعنی وجود آن‌ها ضرورتی نداشته است و می‌توانسته‌اند نباشند. پس اکنون که موجودند باید دارای جهت کافی باشند. جهت عقلی کافی برای اینکه چرا هستند، به جای اینکه نباشند و چرا چنین‌اند، به جای اینکه به گونه‌ای دیگر باشند. جهت عقلی هر موجود ممکن را می‌توان در ممکن دیگری یافت و به همین ترتیب ادامه داد، اما در این راه پیشرفتی نیست. زیرا هر ممکنی که جهت کافی برای ممکن دیگری در آن است، خود نیازمند جهت کافی است که در موجود دیگری یافت می‌شود و بدین ترتیب با مجموعه‌ای از جهات کافی مواجه هستیم که نهایی ندارد. «بنابراین باید در جست‌وجوی جهتی برای جهان به عنوان مجموعه‌ی همه‌ی ممکنات برآییم. این [جهت] را باید در جوهری یافت که دربردارنده‌ی جهت وجود خود است و در نتیجه جوهری ضروری و جاویدان است» (Theodicy, §7) و این جهت عقلی کافی یا نهایی، همان است که خدا می‌نامیم. به کمک این برهان، صفات و ویژگی‌های مهم خداوند همچون قدرت، حکمت و اراده استنباط می‌شود (Ibid: 130).

۲- مبدأ نخستین، علت فاعلی است یا غایی؟

در بخش پیشین ملاحظه شد که هر دو متفکر، وجود خداوند را به عنوان علت نخستین موجودات به اثبات می‌رسانند، هدف از ارائه‌ی این بخش پاسخ به این پرسش است که در نظر هر یک از این دو فیلسوف، علت نخستین کدام یک از علل چهارگانه‌ی ارسطویی است؟

۲-۱- ابن سینا

در نظر ابن سینا علت نخستین باید علت فاعلی باشد. به این دلیل که علت نخستین بر همه‌ی معلول‌ها و حتی بر سایر علل تقدم دارد و هر چه بر همه‌ی علل و معالیل تقدم داشته باشد، علت فاعلی است. نتیجه اینکه علت نخستین، علت فاعلی است.

صغرای استدلال فوق بدیهی است. اما کبرای استدلال، نیازمند اثبات است: کبرای استدلال بدین معناست که علت فاعلی بر علت مادی، صوری و غایی تقدم دارد. به عبارت دیگر سایر علل در عین اینکه علت‌اند، معلول علت فاعلی‌اند. توضیح اینکه علت فاعلی یا علت برای صورت تنهاست مانند نجار برای تخت و یا علت برای ماده و صورت است مانند جوهر مفارق برای اشیا طبیعی. بنابراین علت صوری، خود، معلول علت فاعلی است و نمی‌تواند علت نخستین باشد. اما علت نخستین، علت مادی نیز نیست. زیرا علت فاعلی یا مانند جوهر مفارق علت وجود برای ماده است و یا مانند نجار علت وجود برای ماده نیست، اما در به فعلیت رساندن ماده نقش علیت دارد. پس به هر حال ماده معلول علت فاعلی است (رک. ابن سینا، ۳/۱۳۷۵: ۱۸ و بهشتی ۱۳۸۷: ۱۰۹-۱۰۸). درباره-

ی علت غایی ابن سینا معتقد است از حیث وجود، معلول علت فاعلی و از حیث ماهیت، علت فاعلیت فاعل است. به این صورت که فاعل قبل از انجام فعل باید مراحل تصور فعل، تصدیق به فایده‌ی فعل، شوق و اراده را طی کند، از آنجا که فایده‌ی فعل همان غایت فعل است که قبل از تحقق خارجی، در ذهن فاعل وجود ذهنی پیدا می‌کند، ماهیت غایت با وجود ذهنی خود فاعل را برای انجام فعل، تحریک می‌کند (علت برای فاعلیت فاعل می‌شود). سپس هنگامی که فاعل، فعل را ایجاد نمود، غایت نیز به دنبال وجود فعل در عالم خارج تحقق می‌یابد. بدین ترتیب وجود خارجی غایت، معلول فاعل می‌شود (رک. بهشتی، ۱۳۸۷: ۸۶-۸۵).

حاجی سبزواری در بیان این رابطه می‌گوید:

«علّة فاعل بماهیته معلولۀ له باینتهها» (سبزواری: ۱۲۴)

بنابراین از حیث وجود، علت فاعلی بر علت غایی مقدم است.

۲-۲- لایب‌نیتس

لایب نیتس از علل چهارگانه‌ی ارسطویی به علت فاعلی و غایی پرداخته است و هر چند درباره‌ی ماده و صورت به معنای ویژه و متناسب با منادولوژی خود سخن گفته، از آن‌ها با عنوان علت یاد نکرده است. بنابراین این پرسش درباره‌ی لایب‌نیتس به صورت زیر مطرح است:

علت نخستین کدام یک از علل فاعلی یا غایی است؟

اشیا و موجودات این جهان در دو قلمرو مادی و غیرمادی یا جسمانی و روحانی هستند. قلمرو اجسام تابع قوانین مکانیکی و علل فاعلی و قلمرو اذهان و ارواح تابع قوانین علل غایی است. بنابراین آنجا که به دنبال جهت کافی ممکنات هستیم، در واقع با دو سلسله از جهات کافی مواجه‌ایم: سلسله‌ی علل فاعلی و سلسله‌ی علل غایی. این دو سلسله منتهی می‌شود به یک علت نخستین یا جهت نهایی (خدا). بدین ترتیب در نظر لایب نیتس خداوند هم منشأ علل فاعلی و هم منشأ علل غایی است. قدرت او منشأ علل فاعلی و حکمت او منشأ علل غایی است. به همین جهت است که این دو قلمرو هماهنگ با یکدیگرند (رک. صانعی، ۱۳۸۲: ۲۴۵).

۳- مبدأ نخستین علت حقیقی است یا جهت کافی؟

۳-۱- ابن سینا

علت حقیقی در نظر ابن سینا علت وجود معلول است. در مقابل علت حقیقی، علت معده یا اعدادی است که منشأ وجود معلول نیست (رک. مطهری، ۱۳۷۸: ۳۳۵).

علت حقیقی به معنای ایجادکننده‌ی بالذات، فقط واجب‌الوجود تعالی است. مخلوقات یا علت حقیقی بالواسطه‌اند و یا علت معده. توضیح اینکه بر اساس قاعده‌ی الواحد^۵ خداوند فقط یک معلول می‌تواند داشته باشد، پس سؤال اینجاست که سایر موجودات چگونه بوجود آمده‌اند؟ در بخش پایانی نمط ششم اشارات این مطلب به تفصیل بیان شده است. به طور اجمال می‌توان گفت: مراتب هستی در دو نظام طولی و عرضی شکل گرفته است. نظام طولی از معلول اول (صادر اول) که معلول ذات باری تعالی است آغاز می‌شود. این موجود که عقل اول نام دارد، دارای دو حیثیت فعلیت و امکان است که از حیث فعلیتش علت ایجادی عقل دوم است. به همین ترتیب عقل دوم علت ایجادی برای عقل سوم است تا برسد به عقلی که افاضه‌ی صورت به نفوس می‌کند. بدین‌گونه مراتب طولی شکل می‌گیرد. بنابراین عقل اول و همچنین سایر عقول علت حقیقی‌اند اما بالواسطه نه بالذات. اما آنچه ما در این جهان مشاهده می‌کنیم مراتب طولی هستی نیست، چه اینکه رابطه‌ی علیت میان آن‌ها از سنخ ایجادی نیست بلکه مراتب عرضی هستند که علیت آن‌ها علیت معده است.

۳-۲- لایب‌نیتس

لایب‌نیتس در روابط میان اشیا، علیت به معنای تأثیر و تأثر واقعی را انکار نموده و آن را صورتی از اصل جهت کافی می‌داند. در نظر وی علت آن جوهری است که صرفاً جهت تغییرات جوهر منفعل (معلول) را بهتر نمایان می‌سازد. اما رابطه‌ی مبدأ نخستین با سایر موجودات متفاوت از رابطه‌ی میان دو جوهر است، بدین معنا که مبدأ نخستین نه تنها جهت کافی نهایی موجودات، که علت ایجادی و حقیقی آن‌هاست. نکته‌ی قابل‌توجه این است که این رابطه یک استثناء برای علیت نیست بلکه اساساً تأثیرگذاری مبدأ نخستین در موجودات از سنخ دیگری است: تأثیرگذاری او صرفاً به معنای تغییر حالت‌هایی در جواهر موجود نیست بلکه او با قدرت خود آن‌ها را خلق می‌کند و با حکمت خود در آن‌ها تغییر ایجاد می‌کند. بنابراین موجودات در اصل وجودشان وابسته به اویند (Jolley, 2006: 56).

اگر لایب‌نیتس علیت حقیقی را فقط برای مبدأ نخستین قائل است، آیا روابط میان اشیا را از نوع علیت اعدادی می‌داند؟ پاسخ منفی است. زیرا لایب‌نیتس به طور کلی منکر علیت اعدادی است و در

مقابل نظریه‌ی علل اعدادی مالبرانش، اصل هماهنگی را برای توجیه روابط میان اشیا مطرح می‌نماید. بر اساس این اصل خداوند هر یک از دو جوهر را از آغاز به گونه‌ای خلق نموده که هر کدام تنها از حالات درونی و قوانین خودش پیروی می‌کند و در عین حال کاملاً با دیگری مطابق است گویی در یکدیگر تأثیر می‌گذارند (Leibniz, 1969: 459-460). این حالات درونی از ابتدا به صورت یک نقشه‌ی کلی درون هر جوهر فردی قرار داده شده و هر جوهری خود، عامل به فعلیت رساندن این حالات، یکی پس از دیگری است. مارک بوبرو (Marc Bobro) در این باره می‌نویسد: «اصل هماهنگی چهار مبنای اصلی دارد:

۱. علیت میان دو جوهر (inter-substantial causation) وجود ندارد.
۲. علیت درون جواهر (intra-substantial causation) [بین حالات متوالی یک جوهر] وجود دارد.
۳. هر جوهر مخلوقی دارای یک نقشه‌ی کلی است که شامل همه‌ی حالت‌های آن است.
۴. نقشه‌ی کلی [در هر جوهری] مطابق با نقشه‌های همه‌ی جواهر مخلوق دیگر است» (Bobro, 2013: 3).

بر اساس مطالب ذکر شده علیت درون جواهر، نه علیت حقیقی به معنایی است که برای مبدأ نخستین اشاره شد و نه علیت اعدادی. لایب‌نیتس این علیت را بر این اساس که منادها آئینه‌های خداوند هستند تبیین می‌کند: عمل خلق برای خداوند نه تنها ممکن است بلکه واقعیت دارد، از این رو هر علیتی هم که بر اساس این عمل تبیین شود، نه تنها ممکن بلکه واقعی است. نتیجه اینکه یک جوهر که آئینه‌ی وجود خداوند است، علیتی مشابه علیت او دارد. علیت آن‌ها بدین صورت است که به وسیله‌ی یک میل (گرایش) حالت بالقوه‌ای را درون خود به فعلیت می‌رسانند و بدین معنا حالت بعدی را به وجود می‌آورند، اما قادر به خلق از عدم نیستند (Ibid: 57).

۴- مبدأ نخستین، علت مبقیه است یا علت موجد

۴-۱- ابن سینا

ابن سینا این مسئله را به طور کلی و پیش از ورود به بحث الهیات بالمعنی الأخص و به عنوان مهم‌ترین نتیجه ملاک نیازمندی معلول به علت مطرح نموده است. در نظر وی ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان است، با توجه به اینکه شیء، تنها در حال حدوث متصف به امکان نیست بلکه دائماً این صفت بر آن حمل می‌شود، نتیجه می‌شود که این نیازمندی دائماً در معلول‌ها هست و برخلاف

پندار متکلمان، معلول در بقاء نیز احتیاج به علت دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵/۳: ۷۶). بنابراین مبدأ نخستین، نه تنها علت موجهی موجودات که علت مبیحیه‌ی آنها نیز هست.

بیان ابن سینا در اثبات ملاک نیازمندی معلول به علت، برای اثبات احتیاج معلول به علت در بقاء کافی است اما وی در الهیات شفا استدلال مستقلى در پاسخ به متکلمان ارائه داده است:

وجود بعد از حدوث شی یا واجب است یا غیرواجب. اگر غیرواجب باشد نیازمندی آن به علت آشکار است و همان‌طور که در اصل وجود محتاج به علت بود در بقاء نیز محتاج به علت است. اگر واجب باشد یا وجوبش به جهت ذات ماهیت است. یعنی ذاتش اقتضای وجوب وجود دارد و یا وجود به سبب شرطی برای آن واجب شده است. در صورت اول محال است که این شی حادث باشد (چون ذات آن مقتضی وجوب وجود است و بنابراین هیچ‌گاه معدوم نبوده است). در صورت دوم، این شرط یا حدوث است یا صفتی از صفات آن ماهیت و یا شیء دیگری است. فرض آخر که شرط، شیء مابین باشد همان مدعاست و دو فرض دیگر باطل است. اما اینکه شرط، حدوث باشد به دو دلیل نادرست است: ۱- وصف حدوث به خودی خود واجب نیست، و چیزی که خود بذاته واجب نیست نمی‌تواند موجب وجوب شیء دیگری شود. ۲- حدوث حالتی است که در حین پیدایش شیء به وجود می‌آید و در زمان بقایش، وصف حدوث از بین می‌رود. بنابراین بطلان شرط موجب بطلان مشروط می‌شود.

فرض اینکه شرط، صفتی از صفات ماهیت باشد نیز باطل است. زیرا یا این ماهیت در مرتبه‌ی ذات مقتضی این صفت است یا خیر. اگر مقتضی باشد، وجوب وجود که لازم این صفت از ماهیت است لازم خود ماهیت خواهد بود و این خلاف فرض است. زیرا حدوث برای چنین ماهیتی معنا ندارد. اما اگر این صفت با حدوث ماهیت حادث بشود، در این صورت این پرسش دو مرتبه مطرح می‌شود که وجوب وجود صفت حادث به چیست؟ اگر صفت دیگری از این ماهیت سبب وجوب وجود صفت حادث باشد، خود این صفت وجوب وجودش را یا از ناحیه‌ی صفت دیگری گرفته است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و یا از ناحیه‌ی علتی خارج از ذات شیء گرفته است. در صورت اول سلسله‌ای از اشیا حادث داریم که خود احتیاج به علتی از خارج دارند، اما در صورت دوم علت وجوب وجود همان شی مابین است و مطلوب حاصل می‌شود و بنابراین شی حادث در بقاء هم نیازمند علت است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

۴-۲- لایبنیتس

از آنچه در بیان اصل هماهنگی گذشت ممکن است این تصور ایجاد شود که در نظر وی، خداوند در ابتدای خلقت جهان، یکبار برای همیشه روابط میان جواهر را تنظیم نموده است و آن‌ها بی‌نیاز از او به مسیر خود ادامه می‌دهند. کلارک از جمله کسانی است که چنین تصور نموده و در نامه‌ای به لایبنیتس نوشته است: «این عقیده که عالم دستگاه بزرگی است که بدون مداخله‌ی خداوند کار می‌کند، نظیر ساعتی که بدون کمک ساعت‌ساز کار می‌کند، عقیده‌ی ماده‌گرایی و جبر است و در واقع می‌خواهد قدرت و سلطنت خداوند را از عالم نفی کند» (کلارک، ۱۳۸۱: ۸۱).

لایبنیتس در پاسخ کلارک، بر این نکته تأکید دارد که خداوند فقط علت موجهه‌ی جهان نیست بلکه علت مبقیه‌ی آن نیز هست و مخلوقات همواره به او نیازمندند: «من نمی‌گویم که عالم مادی، دستگاه یا ساعتی است که بدون مداخله‌ی خداوند کار می‌کند. چرا که به اندازه‌ی کافی تأکید کرده‌ام که مخلوق، دائماً نیاز دارد تحت تأثیر خالقش باشد، بلکه می‌گویم عالم مادی ساعتی است که بدون اینکه نیاز به تعمیر خداوند داشته باشد، کار می‌کند و گرنه باید بگوییم که خداوند خود، دوباره تصمیم می‌گیرد. نه، هرگز، خداوند هر چیزی را از قبل پیش‌بینی کرده [است]... این نظریه قدرت یا حاکمیت خداوند را از عالم نفی نمی‌کند، بلکه برعکس، آن را به کمال می‌رساند. قدرت حقیقی خدا مستلزم آینده‌نگری کامل است» (همان: ۸۷).

این نظر در فلسفه‌ی لایبنیتس برگرفته از دیدگاه دکارت است. لایبنیتس در عدل الهی به استدلال دکارتیان در این باره استناد نموده است: هیچ رابطه‌ی ضروری برای اتصال آنات متوالی زمان وجود ندارد. پس این گزاره که «چون من در این لحظه وجود دارم، در لحظه‌ی بعد هم باید وجود داشته باشم»، تنها در صورتی صحیح است که همان علتی که در این لحظه به من وجود بخشیده است، در آن بعد هم وجود بخشد و این یعنی علت مبقیه‌ای وجود داشته باشد (Theodicy, § 356-357).

البته لایبنیتس همواره اصل هماهنگی را در نظر داشت و بر همین اساس به استدلال دکارتیان خرده گرفت. بوترو (E. Boutroux) در این باره می‌نویسد: «این نظریه تا حدودی درست است... [یعنی] لحظه‌ای که خداوند فعل خود را از عالم مخلوق امساک کند، دیگر هیچ موجودی باقی نخواهد ماند... ولی اشتباه دکارتیان از این لحاظ است که آن‌ها میان آنات متوالی یک موجود مخلوق، قائل به رابطه نشده‌اند. هر لحظه‌ای خواه ناخواه ضرورتاً لحظه‌ی بعدی را به دنبال دارد، یعنی اگر مانعی نباشد حرکت به نحو خودجوش از لحظه‌ای به لحظه‌ی دیگر منجر می‌شود. البته بقای موجودات از فعل خداوند و در عین حال مطابق با اشیا است» (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۷۰).

نتیجه

- برهان صدیقین ابن‌سینا با برهان مبتنی بر اصل جهت کافی لایب نیتس از این جهت شباهت دارد که هر دو به نوعی مبتنی بر برهان امکان و وجوب است. مبنای برهان ابن‌سینا تمایز میان وجود واجب و ممکن و مبنای برهان لایب‌نیتس تمایز میان حقایق استدلال (ضروری) و حقایق واقعه (ممکن) است. اما تفاوت میان این دو مینا احتمالاً در تفاوت نگاه به وجود و موجود است. ابن‌سینا با توجه به خود وجود، آن را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و برهان را بر اساس آن استوار می‌سازد. به همین جهت افتخار می‌کند که وجود خداوند و حتی ویژگی‌ها و صفات او را با توجه به خود وجود و بدون در نظر گرفتن آثار و افعال او اثبات نموده است. اما لایب‌نیتس حقایق موجود را به دو دسته‌ی ضروری و ممکن تقسیم می‌کند و بر این اساس جهان موجود را مجموعه‌ای از حوادث و حقایق ممکن می‌داند که نیازمند یک حقیقت و وجود ضروری هستند.
- ابن‌سینا علت نخستین را علت فاعلی می‌داند. چه علت فاعلی بر سایر علل تقدم دارد. درباره‌ی دیدگاه لایب‌نیتس به نظر می‌رسد که نمی‌توان یکی از علل را بر دیگری ترجیح داد. او خداوند را هم منشأ علت فاعلی می‌داند و هم منشأ علت غایی.
- ابن‌سینا خدا را یگانه علت حقیقی بالذات و بقیه‌ی علل ایجاد (در مراتب طولی وجود) را علت بالواسطه می‌داند. لایب‌نیتس نیز علت ایجاد به معنای حقیقی را فقط خداوند می‌داند و علیت جواهر برای حالات درونی خودشان را پرتویی از علیت حقیقی خداوند. ابن‌سینا در مراتبی از خلقت (مراتب عرضی) رابطه‌ی میان موجودات را علیت حقیقی (به معنای بالذات یا بالواسطه) نمی‌داند، لایب نیتس هم رابطه‌ی میان دو جوهر را علیت حقیقی نمی‌داند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا از آن با عنوان علیت معده یاد می‌کند، در حالی که لایب‌نیتس حتی آن را در حد علیت اعدادی هم نمی‌داند.
- اعتقاد به وجود و ضرورت علت مبقیه از دیگر تشابهات دیدگاه ابن‌دوفیلسوف پیرامون مسئله‌ی علیت است. هر دو متفکر خداوند را هم علت ایجاد جهان و هم علت ابقای آن می‌دانند. این مسئله در فلسفه‌ی ابن‌سینا از بحث ملاک نیازمندی معلول به علت، به دست می‌آید، اما لایب‌نیتس در بحث علت نخستین به این مسئله می‌پردازد. آنجا که خدا را به عنوان علت موجه و خالق این جهان معرفی می‌نماید، او را علت مبقیه نیز می‌داند بنابراین در فلسفه‌ی لایب‌نیتس این مسئله متأخر از درک علت حقیقی برای خداوند است. به عبارت دیگر شاید بتوان گفت: اگر خود لایب نیتس در ادامه‌ی بحث علیت خداوند به این نکته اشاره نکرده بود، نه تنها از اصول فلسفه‌ی او چنین چیزی بر نمی‌آمد، که حتی اصل هماهنگی خلاف آن را نتیجه می‌داد. این در

حالی است که ابن سینا از همان ابتدا علت را ناظر به علت حقیقی مطرح می‌کند و بنابراین پیش از بحث علت نخستین به طور مجزا این مسئله مطرح می‌شود. در مورد ابن سینا هم شاید بتوان گفت این نتیجه برآمده از دیدگاه او درباره‌ی تقسیم وجود به واجب و ممکن است. چه تعریف ممکن به عنوان موجودی که وجود را از ناحیه‌ی غیر دریافت می‌کند، نیاز ممکن به علت موجد و مبیقه را به اثبات می‌رساند.

پی‌نوشت‌ها

۱. تقریر برهان برگرفته از کتاب الإشارات است. ابن سینا در المبدأ و المعاد، النجاء، التعليقات و الشفاء نیز به تقریر آن پرداخته که کمی متفاوت از این تقریر است.
۲. -چون آحاد، ممکن الوجودند پس معلولند.
۳. «در اینجا حکم شیخ‌الرئیس عام است. یعنی جمله‌ای که آحاد آن، معلول است، اعم است از اینکه متناهی باشد یا غیرمتناهی همچنان که چنین جمله‌ای اعم است از اینکه توقف آحاد آن دوری باشد یا تسلسلی» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۳۹).
۴. زمانی که فعلی صورت می‌گیرد این فعل را به جوهری نسبت می‌دهیم که آن را علت می‌نامیم، اما در نظر دقیق‌تر، این جوهر، علت حقیقی این پدیدار نیست بلکه به این دلیل فعل را به آن نسبت می‌دهیم که ادراک روشن‌تر و متمایزتری نسبت به جوهر منفعل (معلول) دارد و در نتیجه جهت تغییرات را متمایزتر از آن نمایان می‌سازد.
۵. قاعده‌ی الواحد، نفی صدور کثیر از واحد را بیان می‌نماید: الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه إلا الواحد: از واحد از آن جهت که واحد است جز واحد صادر نمی‌شود.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵ش)، الإشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی و العلامة قطب الدین، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۳۶۳ش)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۷ش)، هستی و علل آن: شرح نمط چهارم الاشارات و التنبيهات، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶ش)، فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام ابن سینا، چاپ اول، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- راسل، برتراند (۱۳۷۳ش)، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، کتاب پرواز.
- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه حکمت، قم، مکتبه المصطفوی.
- صاعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲ش)، فلسفه لایب‌نیتس، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.

- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۷ش)، نوآوری‌های فلسفه اسلامی: در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- کلارک، ساموئل (۱۳۸۱ش)، مکاتبات لایب‌نیتس و کلارک، ارشد ریاحی، علی، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۸۱ش)، گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن، دادجو، ابراهیم، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲ش)، منادولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، رشیدیان، عبدالکریم، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- لایب‌نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۵ش)، منادولوژی (مقدمه و شرح از بوترو و دیگران)، مهدوی، یحیی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰ش)، لایب‌نیتس و مفسران فلسفه او، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۷: فلسفه ابن‌سینا ۱، چاپ پنجم، تهران، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۳ش)، الحاشیه علی‌الالهیات، قم، نشر بیدار.
- Bobro, Marc (2013), "Leibniz on Causation", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Stanford University.
- Jolley, Nicholas (2006), *Leibniz*, London, Routledge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969), *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by Loemker, Leroy. E., second edition, Reidel publishing company.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1982), *New Essays on Human Understanding*, Abridged Edition, translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007), *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Translated by E. M. Huggard, Carolina, BiblioBazaar publishing.