

بررسی انتقادی شأن علیت در فلسفه دکارت

(نگاهی تطبیقی در مبحث ادراکات)

سید صدرالدین طاهری*

چکیده

رنه دکارت بنیانگذار فلسفه جدید غرب در قرن هفدهم میلادی، فلسفه خود را بر اساس شک دستوری و گذشتن از همه باورهای پیشین خود بنیان نهاد و به تدریج با تکیه بر یک شهود غیر قابل انکار یعنی «می‌اندیشم» کوشش کرد تا فلسفه‌ای را بنیاد دهد که از آغاز تا انجام خود یقینی باشد. ارزش انقلابی نخستین گام دکارت قابل انکار نیست ولی ممکن است برخی گام‌های بعدی او، به ویژه برخی از اصول بنیادین این فلسفه جدید، از جهت روشی و محتوایی در معرض انتقاداتی باشد. در مقاله حاضر سعی شده است اصول اولیه فلسفه دکارت در ارتباط با اصل علیت بازخوانی و ارزیابی شود. این مقاله اختصاص به گام‌های نخستین فلسفه دکارت در باب معرفت قابل اعتماد فلسفی دارد.

واژه‌گان کلیدی: دکارت، شک دستوری، یقین، بلاهت، فکر، اندیشه، ذهن، خدا، نفس و بدن.

رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم (۱۵۹۶-۱۶۵۰) و مؤسس فلسفه جدید غرب، از جمله پیروان

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی:

تهران، سعادت آباد خیابان علامه طباطبایی جنوبی، دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی، گروه فلسفه.

ss_tahry@yahoo.com

اصالت عقل (Rationalism) است و مسلک فلسفی او ایجاب می‌کند معتقد به اصل علیت و لوازم آن باشد. اما به نظر می‌رسد برخی از کاربردها و نمودارهای علیت در فلسفه دکارت، از جهت روشی یا محتوایی، در معرض انتقاداتی است. به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم.

۱ - شک دستوری و قلمرو آن

شک دستوری نخستین گام در بنای فلسفه جدید غرب توسط دکارت است. وی که از اسارت در چنگال باورهای غیرقابل اعتماد و نرسیدن به یقین فلسفی مورد انتظار خسته شده و صبر بیشتر را جایز نمی‌شمرد بر آن شد که در باورهای خود تجدید نظر کرده و آنها را بر بنیادی غیرقابل تزلزل استوار سازد. دکارت درباره پیشینه باورها و تصمیم تازه خود می‌گوید:

در سال‌های اول زندگی بسیاری از آرای غلط را به عنوان آرای درست پذیرفته بودم. آن چه از آن پس بر چنین مبانی متزلزلی بنا کرده بودم کاملاً مشکوک و غیر قطعی بود و به همین جهت می‌بایست یکباره در زندگی تصمیم قطعی بگیرم و خود را از قید تمام آرائی که تا آن زمان پذیرفته بودم و رها کنم و اگر می‌خواستم بنای استواری در علوم تأسیس کنم لازم بود کار پی‌ریزی را یکباره از نو آغاز کنم. (۱۳۶۱، ص ۳۵)

بدون شک، دکارت در این مرحله از مسیر فکری خود، قدم بزرگی برداشته و با همین مقدار نیز این شایستگی را احراز کرده که مؤسس فلسفه جدید غرب شمرده شود. باید انصاف داد که چنین کاری به سادگی انجام نمی‌شود؛ زیرا باورها در طول سالیان دراز زندگی به تدریج در وجود آدمی نقش می‌بندند و برخی از آنها موجب دلبستگی عاطفی می‌شوند و با زندگی انسان گره می‌خورند و گاهی، به ویژه در قلمرو دین و سنت، چنان می‌شوند که گذشت از آنها مایه احساس خلأ و پوچی و وحشت از پی‌آمدهای اینگونه احساس‌ها می‌گردد.

توضیح و نقد

دکارت، به هر صورت قدم اول را برداشت اما سؤال مهم، بر حسب هدف این مقاله، این است که قلمرو شک دستوری دکارت شامل چه نوع باورهایی می‌شود؟ و، به خصوص، در اینجا دو سؤال مطرح است:

نخست اینکه آیا امور غیرمحسوس یا، به تعبیر کلی‌تر، ملورای طبیعی هم در قلمرو شک دستوری قرار می‌گرفتند یا نه؟

دوم اینکه آیا روابط میان هستی‌ها، از جمله رابطه علیت نیز مورد تردید دستوری قرار گرفت یا نه؟

دکارت ضمن اظهاراتی که پیش‌تر ملاحظه کردیم، اظهار داشت که درصدد است «خود را از قید تمام

آرائی که تا آن زمان پذیرفته» رها سازد. همچنین در ادامه سخن سابق اعلام داشت که: «با تلاش تمام و آزادی به ویران ساختن تمام آراء دیرینه خویش» می‌پردازد (۱۳۶۱، ص ۳۶). او تا حدودی چنین کرد، ولی دو حاشیه بر گفتار و کردار او ضرورت دارد: یکی توضیحی و دیگری انتقادی.

حاشیه توضیحی این است که: از گفته‌های دکارت، که بعضی را نقل خواهیم کرد، چنین بر می‌آید که مشکل اساسی وی بی‌اعتمادی به حواس بیرونی و لوازم آن، از جمله تخیل بوده و اگر باورهای ماورای طبیعی را هم در قلمرو شک دستوری جای می‌دهد- و به همین جهت بار دیگر درصدد اثبات خداوند برمی‌آید- نظرش به باورهایی است که اگر از جهت موضوع و محمول خود حسی نیستند، لااقل ریشه در محسوسات دارند. برای مثال قبول خداوند براساس برهان نظم طبیعت، که بسیار هم معمول و مورد اعتنا است، حامل یک باور غیرمحسوس براساس محسوسات است. براساس همین بینش است که دکارت در مقدمات شک دستوری به سراغ خطای حواس و ادراکات شبه حسی عالم رؤیا می‌رود (۱۳۶۱، صص ۳۶-۳۷؛ اصل چهارم) و در تأسیس فلسفه خود نیز در گام دوم، پس از اثبات نفس، درصدد برمی‌آید خداوند را از طریق تصور و کمال مطلق، که- به نظر وی - فطری و غیرحسی است، اثبات کند. حال در این مورد توفیق یافته یا نه، امر دیگری است.

اما **حاشیه انتقادی** این است که ملاحظه می‌کنیم دکارت، در عین شک قراردادی درباره وجود اشیاء، گویا در مورد روابط آنها، از جمله رابطه علیت، شک نکرده است. یک شاهد گویای این مطلب، این است که وی پیش از تصمیم بر شک دستوری، در مورد خطاها اظهار تعجب می‌کند که چگونه خدایی که «معروف است که او خیر مطلق است راضی شده است» که او «در خطاهای گوناگون به سر ببرد» (۱۳۶۱، ص ۴۰). سپس نیز خود را با این توجیه، به تقریب، غیرجدی خشنود می‌سازد که او به کار بسته است و به ظاهر قانع می‌شود که «نه یک خدای واقعی - که سرچشمه حقیقت است - بلکه شیطانی شریر و بسیار مکار تمام مهارت خود را در فریفتن» او بکار بسته است. وی سپس باز هم به ظاهر قانع می‌شود که «آسمان، زمین، هوا، رنگها، شکلها، صداها و تمام اشیای خارجی اوهام و فریب‌هایی هستند که این شیطان برای صید خوش باوری «او از آنها استفاده می‌کند» (ص ۴۲).

تقید به اصل روابط علت و معلولی میان اشیاء از هر قبیل، طبیعی و ماورای طبیعی، از این سخنان پیداست. این تقید پیش از برقراری شک دستوری توجیهی دارد اما شگفتی آنجاست که دکارت بعد از گردن نهادن به شک نیز از این گونه سخنان می‌گوید و چنان می‌نماید که در عین کنار گذاشتن همه باورها و قدم نهادن به قلمرو شک، گویا، اصل علیت را هم به عنوان توشه راه یا خود برده است. برای مثال، وی بعد از رسمیت دادن به شک دستوری می‌گوید:

کاملاً مراقبم که هیچ اعتقاد باطلی را نپذیرم و ذهنم را برای مقابله با تمام حیل‌های این مکار بزرگ آماده کنم تا هر قدر هم زبردست و مکار باشد هرگز نتواند ذره‌ای بر من چیره شود.
(ص ۴۲)

: که مقابله با حیل‌های آن مکار فرضی بزرگ به نوبه خود فعالیت و علیتی را از جنب آن

حیله‌گر و انفعال و معلولیتی را از جانب ذهن می‌طلبد و این به معنی فرض بقای روند علت و معلولی در عین وجود شک دستوری است. در اینجا نه تنها اصل علیت پابرجا مانده بلکه سنخیت نیز که از فروع علیت است، همچنان ملحوظ است، چه، تناسب شیطان شریر با گمراه‌سازی و فریبکاری و خدای مهربان با ارشاد و هدایت نیز، به وضوح، در نظر گرفته شده است.

اشکال این روند، به نظر نگارنده، این است که نمی‌شود کسی در وجود اشیاء مادی و غیرمادی شک کند ولی نسبت به رابطه تأثیر و تأثر میان آنها همچنان یقین داشته باشد. البته اگر اصل علت از طریق شهود درونی یا استدلالی غیر متکی بر ادراکات حسی ثابت شده باشد، به طوری که با شک در وجود این یا آن شیء خاص متزلزل نشود، عیبی ندارد که در عین شک دستوری نیز ثابت انگاشته شود ولی دکارت در این مرحله، که هنوز به اولین یقین هم نرسیده، چگونه می‌تواند نسبت به مفاد اصلی که در معرض مخالفت و تردید متفکرانی از شرق و غرب است و دست کم روشن است که طریقه اثبات آن مورد اتفاق نیست، این چنین با اطمینان صحبت کند؟!

متذکر می‌شویم که:

اولاً: این اشکال تا پایان این مقال، در تمام مواردی که دکارت از اصل علیت، پیش از اثبات خروج آن از قلمرو شک، استفاده کرده وارد است؛ هر چند به صراحت ایراد نشود.
ثانیاً: در کتاب *اعتراضات و پاسخها*، که از آثار ارزشمند او و دارای تاثیر تام در فهم فلسفه اوست، گفتگوهای مربوط به علیت به مناسبت‌های مباحث مختلف به فراوانی وجود دارد ولی، تا آنجا که نگارنده ملاحظه کرده، اشکال فوق و پاسخ آن مطرح نشده است.

۲- نخستین یقین

دکارت بعد از پایه‌گذاری شک دستوری و تسلیم به این واقعیت که می‌باید در همه چیز تردید روا دارد، به یک واقعیت تردیدناپذیر برخورد می‌کند که در حکایت از آن می‌گوید:

توجه کردم که این قضیه که «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم صل نخستین قرار دهم. (۱۳۷۹، ص ۶۲۵)

دکارت در اینجا از شک خود به اندیشه تعبیر می‌کند و مقصود وی از اندیشه، هر نوع فعالیت ذهنی است، اعم از ادراکی صرف یا عاطفی صرف یا آمیخته این دو و اعم از اعتقاد درست یا خطا یا کذب و جز آن. به همین جهت وی در ادامه سخن فوق جملاتی در ارتباط با فریب احتمالی خود توسط یک شیطان فرضی مکار و شریر ایراد کرده که می‌توان آنها را در مقارنه با «می‌اندیشم پس هستم» در قضیه «فریب می‌خورم پس هستم» خلاصه کرد (۱۳۶۱، ص ۴۲). استدلال دکارت به هر دو قضیه یکسان است و به

طور مختصر، از زبان خود او این است که: «اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم با صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم بی گمان می‌بایست وجود داشته باشم» (ص ۴۷) و یا می‌توان اینگونه گفت که: وقتی این فریکار مرا فریب می‌دهد بدون شک من وجود دارم که فریفته می‌شوم.

ماهیت قضیه «می‌اندیشم پس هستم»

این قضیه از دو بخش تشکیل شده که هر کدام، خود، از جهت دستوری یک قضیه خبریه است و رابط «پس» آنها را به هم وصل کرده است. ظاهر قضیه توسل به گونه‌ای از علت فاعلی است که در آن از شهود معلول یعنی «اندیشه» به وجود علت یعنی «اندیشه‌گر» به طریق اِنی استدلال شده است. شاید بتوان گفت که رابط «پس» مؤید همین تفسیر است. دکارت تعبیرات دیگری هم در جاهای دیگر دارد که قضیه مورد بحث را به همین جانب سوق می‌دهد. برای نمونه: «می‌توانم از اینکه شک می‌کنم نتیجه بگیرم که وجود دارم» (ص ۶۱) و یا: «یقین دارم این وجوه تفکر به من قیام دارد» (ص ۶۲). اگر این چنین باشد نظیر اشکالی که درباره قبول اصل علیت در مرحله سابق بدان اشاره شد در اینجا نیز روی می‌نماید. اما احتمال می‌رود بتوان به طریقی از تفسیر فوق و اشکال آن فاصله گرفت، بدینگونه که هستی انسان را، هستی نفس و نفس را عین اندیشه بدانیم. در این صورت بین دو قضیه «می‌اندیشم» و «هستم» تفاوت معنوی آشکاری نیست تا یکی نتیجه دیگری باشد و به تعبیر دیگر مفاد هر دو یک شهود با یک شاهد و مشهود، است ولی تعبیرها مختلف هستند. مفاد کلمه «پس» طبق این توجیه بیان نتیجه، آن گونه که در استدلالها معمول است، نیست بلکه بیان نوعی تفسیر است به گونه‌ای که بر وجه شایع، در تفاسیر لغوی معمول است؛ به تقریب به جای «یعنی» بکار رفته است. این توجیه، به خودی خود می‌تواند مقبول باشد، به ویژه وقتی بدن نیز به عنوان جزء غیر اصلی نسان پذیرفته شود، به تقریب معادل سخن مولوی است که می‌گوید:

ای برادر تر همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

اما اشکال این است که دکارت در این مرحله هنوز به این مطلب نرسیده، که هستی انسان عین نفس اوست و جسم فقط تابعی همراه نفس است و بعد از تثبیت «می‌اندیشم پس هستم» به اصالت و استقلال نفس توجه می‌نماید

با این همه می‌تون با یاری جستن از یکی از تعبیرات او ضمن اصل هفتم از اصول فلسفه، به این نتیجه مقبول رسید که مدعای دکارت این است که: تا اینجا فقط، هستی اندیشه ثابت است، خواه اندیشه‌گری موسوم به انسان هم ثابت باشد یا نباشد و بر فرض ثبوت انسان، خواه وجود او فقط اندیشه باشد یا مرکب از اندیشه و جسم بوده و اندیشه فقط بخشی از وجودش را تشکیل دهد. دکارت ضمن اصل هفتم می‌گوید:

نمی‌توان از تصدیق به این حقیقت خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است، به

غم همه شهات عجیب و غریب شکاکان براستی وجود دارد. (ص ۱۳۷۶، ۲۳۰)

گفته دیگری از دکارت، در پاسخ به یک اعتراض، نیز تفسیر فوق را تأیید می‌کند. وی می‌گوید: هنگامی که ما آگاه می‌شویم که موجودات اندیشنده‌ای هستیم این [آگاهی] عمل اولیه معرفت است که از هیچ استدلال قیاسی به دست نیامده است. کسی که می‌گوید «می‌اندیشم پس هستم یا وجود دارم» وجود [خود] را با یک قیاس [منطقی] از فکر استنتاج نکرده است، بلکه این وجود را با یک فعل بسیط شهود ذهنی درمی‌یابد، چنانکه این وجود چیزی است که معلوم بالذات است. (۱۲۸۴، ص ۱۶۲)

وی سپس، با همگامی با معترض، به حق، متذکر می‌شود که اگر جز این بود می‌بایست پیش‌تر کبرای کلی قیاس به این صورت که «هر چیزی که فکر می‌کند هست یا وجود دارد» ثابت شده باشد. با اینهمه، به نظر می‌رسد، هرچند در این مورد، اشکال محتوایی بر دکارت وارد نیست، اما اندک ناسازگاری که میان گفته‌های اوست - و همه در این مقاله نقل شد - قابل چشم‌پوشی نیست و، حداقل، می‌باید دو نمونه‌ای که از «تأملات» نقل شد (صفحات ۶۱ و ۶۲) با دو نمونه‌ای که از «اصول فلسفه» (صفحه ۲۳۰) و «اعتراضات» (صفحه ۱۶۲) حکایت گردید، توجیه و تفسیر شوند.

۳- ملاک پذیرش

دکارت بعد از دستیابی به اولین اصل یقینی، یعنی «می‌اندیشم پس هستم» توجه کرد که این یقین را، که با عنوان «کرتیتو» شهرت یافته، از طریق شهود تحصیل کرده، و از اینجا به یک اصل کلی معرفتی منتقل شد و از آن بدینگونه حکایت کرد که:

منتقد شدم که فاعده‌ای کلی می‌توانم اختیار کنم که: هر چه را روشن و آشکارا درمی‌یابم حقیقت دارد. (۱۳۷۱، ص ۲۶۲)

در تأملات، که ترجمه فارسی آن دقیقتر از «گفتار در روش...» است، مقصود دکارت با واژه‌های «وضوح» و «تمایز» ادراک بیان شده است:

هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم حقیقت دارد. (۱۳۶۱، ص ۶۲)

«واضح» (clear) و «تمایز» (distinct) از اصطلاحات شناخته شده در فلسفه دکارت است که وی در بسیار جاها، از جمله در اصول فلسفه، ضمن اصلهای ۴۵، ۴۶، ۵۴، ۵۵ و ۶۰ تا ۶۲ از آن بحث کرده و مواردی از ادراکات غالباً تصویری را موصوف به این دو صفت را برشمرده است. به هر حال، هر کدام از دو تعبیر که در ترجمه فارسی به کار برود، مقصود یکی است و معلوم است که دکارت اولاً این دو صفت را علاوه بر تصورات، در مورد تصدیقات هم بکار برده است؛ زیرا، برای مثال، این قضیه که «نفس فقط اندیشه است» در فلسفه او بر همین اساس پذیرفته شده است. ثانیاً معلوم

می‌شود که ادراک روشن و متمایز در نظر او فقط ادراک شهودی نیست؛ زیرا اگر چنین باشد به جز پاره‌ای از تصورات و تصدیقات روشن و متمایز مربوط به نفس، که دکارت به آنها روی کرده، ادراک دیگری را در دست نخواهد داشت تا در تأسیس فلسفه جدید و بنیاد علوم از آنها استفاده کند.

ارزیابی ملاک وضوح و تمایز

قابل سؤال است که این ملاک، با این توصیفی که گفته شد، چه مقدار اعتبار دارد؟ پیداست که ملاک باید برای عموم معتبر باشد، و نه شخص دکارت، و منظور دکارت هم بطور قطع همین است؛ زیرا او نمی‌خواهد فلسفه‌ای شخصی تأسیس کند.

برخی از معترضان، بی‌آنکه اعتبار شهود «می‌اندیشم پس هستم» را انکار کنند، بر این نتیجه کلی که دکارت از آن گرفته اعتراض کرده، می‌گویند:

چه دلیلی هست که در اموری که شناخت واضح و متمایزی از آنها دارید فریب نمی‌خورید، و محال است که فریب بخورید؟ آیا مکرر تجربه نکرده‌ایم که انسان در اموری که به اعتقاد وی شناخت آنها برایش مانند روز روشن، واضح و آشکار بوده است فریب خورده است؟ به نظر ما این اصل «شناخت واضح و متمایز» باید چنان واضح و متمایز تبیین شود که هیچکس که عقل سلیمی دارد هرگز نتواند در اموری که به اعتقاد خودش شناخت واضح و متمایزی از آنها دارد، فریب بخورد. (۱۳۸۴، ص ۱۴۳)

این اعتراض، به ویژه با تفاوت مهمی که میان «می‌اندیشم پس هستم» و بسیاری دیگر از ادراکات واضح و متمایز، از جهت اتکاء بر شهود درونی، هست و به آن اشاره کردیم، اگر موجه نباشد، حداقل قابل توجه است، و یک دلیل این مطلب در سخن خود دکارت آمده که می‌گوید:

پیش از این بسیاری از امور را به عنوان اموری بسیار قطعی و بدیهی دریافته و پذیرفته بودم، اما بعد آنها را مشکوک و نامتین یافتیم. اینها چه بودند؟ اینها عبارت بودند از: زمین، آسمان، ستارگان و هر چیز دیگری که با حواس خود ادراک می‌کنم. (۱۳۶۱، صص ۶۲-۶۳)

وی سپس راه گریزی یافته تا هم خطاهای مزبور را ریشه‌یابی کند و هم اعتبار اصل «وضوح و تمایز» را محفوظ دارد. از این جهت وی اینگونه خطاها را منسوب به یک باور خطائی دیگر ساخته، می‌گوید:

اما چیز دیگری وجود داشت که به آن یقین داشتم و چون عادت کرده بودم آنرا تصدیق کنم گمان می‌کردم آنرا با وضوح تمام ادراک می‌کنم، با آنکه واقعاً آن را ادراک نمی‌کردم. این چیز دیگر این بود که خارج از من اشیائی وجود دارد که این مفاهیم از آنها سرچشمه می‌گیرد و با آنها مشابهت کامل دارد. همین جا بود که من خطا می‌کردم. (ص ۶۳)

در اینجا دکارت، با پذیرش ضمنی امکان خطا در عین داشتن ادراک روشن و متمایز، گناه را به گردن حواس بیرونی می‌گذارد، و در واقع، این مشکل را به قلمرو حس بیرونی اختصاص می‌دهد. این کار برای او حداقل یک فایده دارد و آن اینکه حریم ادراکات روشن و متمایز غیرمتمکی بر حواس بیرونی، اعم از عقلی و یا شهودی، را، هرچند در ادعا، محفوظ می‌دارد. اما به هر حال وی دچار این اشکال است که به وجود پاره‌ای از ادراکات اعتراف کرده که در موقعیت حصول خود «روشن و متمایز» می‌نموده؛ طبق میاری که دکارت برای اعتبار ادراکات نهاده می‌بایست معتبر شمرده شوند ولی سپس اعتبار خود را از دست داده‌اند. این پدیده، خواه ناخواه، از اعتبار ملاک مورد قبول دکارت می‌کاهد و چاره‌ای را می‌طلبد. دکارت، که به شهادت منقولات سابق، بی‌اعتمادی به حواس و دست کم گرفتن ادراکات حسی یکی از شاخصه‌های فلسفه و تفکر اوست، راه چاره را در آن می‌بیند که برای ادراکات روشن و متمایز مربوط به حواس بیرونی و جهان خارج پشتوانه‌ای بیابد. وی می‌اندیشد که نمی‌تواند به این دسته از ادراکات، هر چند روشن و متمایز باشند، همپای ادراکات شهودی و ادراکات کلی عقلی، اعتماد کند اما در عین حال، بر این باور است که طرد آنها ضربه‌ای بر پیکر فلسفه معرفتی او و بر بنیاد علوم تجربی، که او بدانها اهتمام دارد، وارد می‌کند. از این جهت دکارت بررسی اعتبار این گونه ادراکات را به بعد از اثبات خدا و صفات او موکول ساخته و سرانجام اعتماد ما به عدم فریبکاری خداوند را پشتونه درستی ادراکات روشن و متمایز ما - حداقل - در مورد محسوسات قرار می‌دهد.

شیوه بیان دکارت در این مورد آشکارا همراه با احتیاط و به صورت پیشرویی تدریجی همراه با آماده‌سازی فکر مخاطب است، و البته باید نیز چنین باشد؛ زیرا: اولاً سخن عجیبی است که پیش از او کسی نگفته است. ثانیاً سدی در مقابل پیشروی اندیشه دانشمند طبیعی غیر معتقد به خدا قرار می‌دهد و او را در مورد درستی دریافته‌هایش متهم می‌سازد. ثالثاً آن بخشی از ادراکات را، که در نظر عامه مردم قابل اعتمادترین بخش از ادراکات، است مورد سوءظن قرار می‌دهد و، در عوض، ادراکات غیر حسی را، که معمولاً مورد سوءظن هستند، فقط به شرط وضوح و تمایز، معتبر می‌شناسد. بحث جدی دکارت در اینباره در تأمل ششم، از کتاب تأملات آمده است ولی در تأمل چهارم برای آن مقدمه‌چینی کرده، به اشاره و بطور سربسته، به مناسبت بحث درباره «حقیقت و خطا» می‌گوید:

ظاهراً هم اکنون راهی یافته‌ام که ما را از تأمل درباره خدای حقیقی (که جمیع خزائن علم و حکمت نزد اوست) به شناخت سایر موجودات عالم می‌رساند. (۱۳۶۱، ص ۸۸: ۱۰-۱۲)

سپس در تأمل ششم، بعد اشاره به واضح نمائی ادراکات حسی در مقایسه با غیر حسی (صص ۱۱۸-۱۱۹)، می‌گوید:

چون هنوز آفریدگار وجود خویش را نمی‌شناختم - یا به عبارت بهتر: گمان می‌کردم که نمی‌شناسم - هیچ مانعی نمی‌دیدم که سرشت من طوری باشد که حتی در اموری هم که برای من حقیقی‌تر از همه می‌نماید دچار خطا شوم. (ص ۱۲۱: ۶-۹)

و سرانجام در ادامه همین تأمل، پس از اشاره مجدد به ادراکات روشن و متمایز ما از اجسام و روابط آنها، حرف آخر را زده است؛ می‌گوید:

اما چون خداوند فریکار نیست کاملاً بدیهی است که این مناهیم را نه خود او بی‌واسطه به من می‌رساند و نه با وساطت مخلوقی که واقعیت آنها را فقط به نحوی والا - و نه صوری - در بر داشته باشد؛ زیرا... میل بسیار شدیدی در من نهاده است که منشأ صدور و انتقال این مفاهیم را اشیاء جسمانی بدانم. اگر براسنی علت صدور یا منشأ پیدایش آنها چیزی غیر از اشیاء جسمانی بود چگونه ممکن بود خدا را از اتهام فریکاری مبرا دانست. بنابراین باید اذعان کرد که اشیاء جسمانی وجود دارد. (صص ۱۲۴-۱۲۵)

معارض، با این تصور - یا تظاهر به این تصور - که دکارت این پشتوانه الهی را برای امکان اعتماد به همه باورها لازم می‌داند، به سراغ اولین باور دکارت بعد از شک دستوری، یعنی «می‌اندیشم پس هستم» می‌رود و می‌گوید:

نمی‌توانید به طور واضح و متمایز بدانید که موجودی اندیشنده‌اید؛ زیرا به نظر شما این معرفت مبتنی است بر شناخت واضح وجود خدا که تا این مرحله... هنوز به اثبات وجود آن نرسیده‌اید. (۱۳۸۴، ص ۱۴۰)

اگر براستی این پشتوانه الهی برای اعتماد به هر گونه باور واضح و متمایزی لازم بوده، و «می‌اندیشم پس هستم» نیز براستی یک باور، در ردیف همه باورها باشد، سخن معترض موجه می‌نماید اما دکارت توضیح می‌دهد که:

وقتی که گفتم: «نمی‌توانیم به هیچ چیزی شناخت یقینی پیدا کنیم مگر این که ابتدا بدانیم که خدا وجود دارد» به صراحت اعلام کردم که من فقط درباره علمی سخن می‌گویم که شامل آن نتایجی است که می‌توان آنها را به یاد آورد؛ بدون اینکه دیگر به دلالتی که مرا به استنتاج این نتایج سوق داده است توجه کنیم. به علاوه اهل دیالکتیک معمولاً معرفت به مبادی اولیه را علم نمی‌نامند. اما هنگامی که ما آگاه می‌شویم که موجودات اندیشنده‌ای هستیم این آگاهی، یک عمل اولیه معرفت است. (صص ۲-۱۶۱)

عبارت کتاب در اینجا قدری مغشوش و مشکل بیان شده اما مترجم فارسی کتاب «عتراضات» در باورقی توضیح می‌دهد که مقصود این است که ملاک وضوح و تمایز فقط در قضایائی که نتیجه یک استدلال قیاسی یا استقرائی هستند نیاز به پشتوانه الهی دارد، اما در مثل «می‌اندیشم پس هستم» که یک شهود درونی است و از چیزی نتیجه نشده، به چنان پشتوانه‌ای نیاز نمی‌باشد (همان: پاورقی ۸).
ذیل سخن دکارت که می‌گوید: «اهل دیالکتیک معمولاً معرفت به مبادی اولیه را علم نمی‌دانند... و این آگاهی یک عمل اولیه معرفت است» تفسیر مترجم را تأیید می‌کند. اما این سخن به ضمیمه تفسیر

آن به سادگی نتیجه می‌دهد که دکارت پشتوانه الهی را نه فقط در مورد ادراکات مربوط به جهان خارج بلکه در همه ادراکات استدلالی هرچند خارج از قلمرو حواس بیرونی باشند، لازم می‌داند. مؤید صریح این مطلب این است که معترض در پی ادعای دکارت، مبنی بر این که اعتقاد به خدا و عدم فریبکاری او ضامن صحت ادراکات است، می‌گوید: «یک ملحد با وضوح و تمایز می‌داند که سه زاویه مثلث مساوی دو قائمه است با آنکه به وجود خدا اعتقاد ندارد» (ص ۱۴۱). اما دکارت در پاسخ می‌نویسد:

انکار نمی‌کنم که یک ملحد می‌تواند به وضوح بداند که مجموع سه زاویه یک مثلث برابر با دو زاویه قائمه است بلکه فقط می‌گویم چنین شناختی از سوی او نمی‌تواند یک علم حقیقی را تشکیل دهد. زیرا ... از آنجا که او ملحد است نمی‌تواند مطمئن باشد که در چیزهائی که برای او بدیهی‌ترین امور به نظر می‌رسند، فریب نمی‌خورد ... او هرگز نمی‌تواند از این شک در امان باشد؛ مگر اینکه ابتدا وجود خدائی را تصدیق کند. (ص ۱۶۳)

ظهور اشکال

از اینجا اشکالی بروز می‌کند که سیستم معرفتی دکارت را ملزم به توضیح جدید و قانع‌کننده‌تری می‌سازد. شاید مهمترین مشکل در اینجا این باشد که فقط شهودهای نفسانی، که متعلق علم حضوری ما هستند، شایستگی آن را دارند که از این نیاز استثنا شوند و سایر باورها همگی نیازمند پشتوانه الهی هستند، چه، ادراکات تصویری و تصدیقی مربوط به عالم خارج را دکارت خود، پیش‌تر، به صراحت نیازمند خواند و سایر ادراکات تصدیقی برآمده از مقدمات قیاسی و استقرائی نیز در اینجا نیازمند قلمداد شدند، و دیگر موردی برای استثنا باقی نمی‌ماند.

سنگین‌ترین پی‌آمد

سنگین‌ترین پی‌آمد این نتیجه این است که اصل دلایل دکارت بر وجود خداوند برای کسی که می‌خواهد خدا را با همین دلایل بپذیرد ناکارآمد می‌گردد؛ چه، وجود خداوند بدیهی نیست و نیاز به دلایل قیاسی با صغرا و کبرای مشخص دارد و بر همین اساس، مشمول توضیح اخیر دکارت می‌گردد. درآمد این وضعیت نیز چیزی نیست؛ جز دوری آشکار که بیش از یک تن از منتقدان دکارت به آن اشاره کرده، و از جمله گفته‌اند:

چگونه باید از یک استدلال دوری در این گفته اجتناب کرد که: برای این عقیده که «آنچه با وضوح و تمایز درک می‌کنیم صحیح است»، تنها دلیل یقینی که داریم این واقعیت است که «خدا وجود دارد» اما فقط وقتی می‌توانیم به وجود خدا یقین کنیم که آنرا با وضوح و تمایز درک کنیم. (۱۳۸۴، ص ۲۷۰: ۹-۱۲)

دکارت در پاسخ به این اعتراض خاص سخنی نمی‌گوید ولی متذکر می‌شود که پیش‌تر ضمن جوابگوئی به بخش دوم از اعتراضات دسنه چهارم و نیز در بندهای سوم و چهارم از پاسخهای خود به اعتراضات دسنه دوم توضیح کافی در این مورد داده است (ص ۳۲۳).

متأسفانه وقتی به نشانیهای یاد شده مراجعه می‌کنیم با پاسخ قانع‌کننده‌ای روبرو نمی‌شویم. وی در نشانی اول بار دیگر به نشانی دوم ارجاع داده و متذکر شده که در آنجا به تفصیل سخن گفته است. اما در نشانی دوم نیز، که در اینجا مرجع نهائی است، همان مطلبی گفته شده که پیش‌تر نقل شد و خلاصه آن تفاوت نهادن میان مبادی معرفت و معرفت استقلالی و استنتاجی است؛ بدینگونه که در مبادی معرفت، مثل شهود اندیشه، صرف وضوح و تمایز، اعتبار ادراک را تضمین می‌کند ولی در دانشهای مبتنی بر تفکر، یعنی سیر از مفدمات به نتیجه، اعتبار ادراک، هر چند - همچون نتایج قیاسهای ریاضی - واضح و متمایز باشد، بستگی به اعتقاد به وجود خداوند و عدم فریبکاری او دارد (صص ۲-۱۶۱).

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، برحسب توضیحاتی که با استفاده از متن گفته‌های دکارت ارائه شد، اشکال دور به ویژه در استدلال‌های مربوط به وجود خداوند، بر دکارت وارد است. ثانیاً در سرتاسر کتاب *اعتراضات* با آنکه حداقل سه بار دکارت به پاسخ این اعتراض همت گماشته، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده است.

رفع اشکال در قالب علیت

می‌توان به‌گونه‌ای از دکارت دفاع کرد اما به احتمال قوی خود او به این دفاع رضایت ندارد. صورت دفاع این است که چون همه امور عالم، از جمله علیت علتها و معلولیت معلولها و روابط وجودی میان علل و معلولها، در اختیار خدا و به اصطلاح «مجموع» خداوند است، پس رابطه میان واقعیتها و ادراکات ما نیز در اختیار الهی و معمول اوست، و اینکه دکارت می‌گوید خدا پشتوانه صحت ادراکات روشن و متمایز است، به این معناست که واقعیتها و روابط واقعی آنها علت پیدایش تصورات و تصدیقات ما هستند و خداوند نیز به عنوان *عله اللل* پشتوانه وجودی آنها و سایر علتها و معلولهای این عالم است و همانگونه که *عله اللل* در ذات و فعل خود برکنار از فریب است، علتها نیز نقش طبیعی خود را، که از سوی *عله اللل* به آنها واگذار شده، به درستی بازی می‌کنند. بدین ترتیب است که وجود خدا و عدم فریبکاری او در برقراری روابط علت و معلولی در باب ادراکات - و سیر ابواب - موثر است و، در عین حال، این رابطه واقعی و وجودی، به این معنا نیست که ادراکات روشن و متمایز ما معتبر نباشند مگر اینکه به وجود خدا و عدم فریبکاری او معتقد باشیم.

این توجیه با برخی از گفته‌های دکارت می‌سازد. برای مثال چنانکه ملاحظه کردیم، او نیز پذیرفت که یک ملحد می‌تواند با وضوح و تمایز دریابد که سه زاویه مثلث برابر با دو قائمه است و در این مورد نیز شک نداشته باشد (۱۳۸۴، ص ۱۶۳). اما برخی دیگر از گفته‌های دکارت مخالف این توجیه است و از جمله اینکه بلافاصله بعد از پذیرش فوق، می‌گوید: «چنین شناختی از سوی او نمی‌تواند یک علم حقیقی

را تشکیل دهد» (همان). اگر ذات خداوند، به عنوان عله العلل، پشتوانه وجودی ادراک روشن و متمایز مزبور است، و ادراک مذکور علم است، پس چنان ادراکی حاصل است اعم از اینکه دارنده ادراک، مؤمن بوده و به عله العلل ادراک و تاثیر واقعی و گریزناپذیر او و صفات او - و از جمله عدم فریبکاری او - اعتقاد داشته باشد یا خیر، چنانکه وجود شخص ملحد هم وجود است و آثار خود را دارد، با آنکه ملحد به دهنده وجود خود و صفات متعالی او علم ندارد یا حتی به نظر خودش علم به عدم او دارد.

در بین مسلمانان فرقه اشاعره اعتقاد به مجعولیت موضعی علل، و از جمله علل ادراکات، مثل سیر از مقدمات استدلال به نتیجه آن، دارند و عقیده دکارت نیز از این جهت همانند اشاعره ولی افراطی تر است. شاهد این مدعا این است که دکارت ضمن پاسخ به اعتراضات دسته پنجم می گوید:

در پاسخ به انتقاداتی که در آن به دیوجانس، تئودورس و فیثاغورس و دیگران اشاره می کنید و نمونه شکاکانی را مطرح می کنید که درباره همین براهین هندسی شک داشتند، قاطعانه می گویم که اگر آنها خدا را شناخته بودند - و می توانستند هم بشناسند - چنین شکی نمی کردند. (ص ۴۶۹)

افراط بیشتر دکارت در مقایسه با اشاعره، در این مورد، از اینجا معلوم می شود که اشاعره، هرچند تاثیر موضعی علتها را مجعول خداوند می دانند اما، حداقل، علت نمی تراشند و از هر علتی همان مقدار انتظار دارند که از آن بر حسب معمول و مقرر الهی بر می آید. اما در اینجا معلوم نیست وقتی به فرض، نامبردگان در متن فوق، مقدمات یک برهان عرضه شده هندسی را کامل نمی شمارند و در نتیجه در صحت و تمامیت آن برهان شک دارند، چه اعجازی در اعتقاد فرضی به خدا و صفات او نهفته است که می تواند شک آنان را بر طرف کند و ایشان را نسبت به صحت برهان معتقد سازد. این مدعا با سنخیت ظاهری و متعارف میان علت و معلول نیز، که یکی از لوازم علیت است و دکارت هم آن را قبول دارد و حتی اشاعره هم آنرا در نظریه معروف «عادت الهی» منظور می کنند، سازگار نیست.

بر سر دوراهی عقل و اراده

هدف این مقاله بررسی شان علیت در فلسفه دکارت است و تا کنون نیز بر محور همین مقصود پیش آمده ایم و به طور خلاصه دریافتیم که دکارت:

اولاً برای علیت و فروع و لوازم آن، از قبیل سنخیت و ضرورت، چنان اعتباری قائل است که از ابتدا، با وجود ادعای فراگیری شک دستوری، این قاعده و لوازم آن را مشمول شک قرار نداده و البته از این جهت نیز اشکالی به نظر رسید که تذکر دادیم.

ثانیاً روشن شد که دکارت ادراکات روشن و متمایز تصویری و تصدیقی را معلول وجود هستی های واقعی و روابط واقعی آنها و ناشی از تاثیر مثبت آنها بر ذهن آدمی دانسته و به همین جهت هر جا چنان آن را مجوز خروج از شک در محدوده همان ادراک می داند. البته اگر، در واقع، به طور

مطلق این چنین باشد اشکالی بر او نیست ولی دیدیم که خود او این اطلاق و کلیت را، حداقل در مورد محسوسات، رد کرد.

ثالثاً دریافتیم که دکارت وجود خداوند، به عنوان علت‌العلل، را تنها عامل مؤثر در برقراری روابط علت و معلولی، از جمله رابطه میان واقعیات و ادراکات، می‌داند و اعتقاد به وجود خدا و صفات او، از جمله برکناری خداوند از هر نوع فریب، را نیز مؤثر در تحکیم و اعتبار ادراکات روشن و متمایز می‌شمارد. بر این فراز نیز اشکالی به نظر رسید که مطرح شد.

حال، اشکال دیگری در زمینه شأن علیت در این فلسفه به نظر می‌آید که کلی‌تر از انتقادات قبلی است؛ به این معنا که به نظر می‌رسد که گویا دکارت بر سر یک دوراهی، که می‌توان آن را **دوراهی عقل و اراده** نامید، ایستاده و در حالیکه ناچار است یکی از دو راه را انتخاب کند و در عین آنکه هر راهی را برود بناچار از دیگری باز می‌ماند، اصرار بر حفظ هر دو طریق دارد. توضیح اینک:

اصل علیت یک اصل عقلانی است که وارد هر نظام فلسفی بشود ضرورت را هم با خود می‌آورد و ضرورت از جمله اموری است که بر حسب ذات خود با مجعول بودن و تابع اراده جاعل شدن سازش ندارد؛ زیرا همینکه پای اراده به میان آمد ضرورت واقعی منتفی می‌گردد و به چیزی شبیه شوخی تبدیل می‌شود. بنابراین گفتن این که خداوند - یا هر مقام دیگری - به اراده خود جعل علیت و در پی آن جعل ضرورت می‌کند، سخنی تناقض‌آمیز است زیرا ضرورت مجعول، در واقع، ضرورت نیست.

در اینجا اشکال این است که دکارت هم از علیت و لوازم آن به طور جدی طرفداری می‌کند و هم آنرا، به طور کلی و هم به صورت موردی، مجعول ذات الهی می‌داند. برای مثال او ابتدا به رابطه ضروری $4 \times 2 = 8$ ، که به نظر وی قابل نقض توسط خداوند است، اشاره می‌کند و به طور کلی می‌گوید: «هیچ نوع علیتی نمی‌تواند وجود داشته باشد که قائم به خدا نباشد» (۱۳۸۴، ص ۵۰۲: س ۱۸). همچنین او به صراحت از جعل علیت توسط خداوند صحبت می‌کند و می‌گوید: «کسانی که انواع علت را برشمرده‌اند توجه کافی به این نوع از علیت نکرده‌اند» (همان: س ۱۷) و نامی به آن ندهاند و آنگاه خود آن را به علیت پادشاه مستبد برای وضع قانون تشبیه کرده و آن را «نوعی علیت فاعلی» می‌نامد (ص ۵۰۲). عبارات دکارت که حاکی از جعل علیت است بسیار بیش از یک مورد است. برای نمونه می‌گوید:

هر بار که این فکری که قبلاً از خداوند قادر مطلق داشتم به خاطرم خطور می‌کند ناگزیرم اعتراف کنم که او، اگر بخواهد، آسان می‌تواند کاری کند که من حتی در اموری که معتقدم آنها را با بداهت کامل می‌شناسم، خطا کنم. (۱۳۶۱، ص ۶۳)

می‌توان از گوینده سخن فوق پرسید: خدا چگونه چنین کاری را انجام می‌دهد؟ اگر خطای مورد اشاره در اثر بدیهی انگاشتن یک امر غیر بدیهی باشد مطلبی ساده و معمولی است ولی خارج از قلمرو علیت نیست و در نتیجه آنگونه نیست که نیاز به توسل به قدرت مطلقه الهی داشته باشد. بنابراین به احتمال قوی منظور دخالت قادر مطلق در به هم زدن روند طبیعت در باب ادراکات است و چنین فرضی در جهت خلاف و حتی در نقطه مقابل قبول علیت اصالت عقل و موافق با اصالت اراده به جای عقل، حداقل، در

ارتباط با ذات الهی است. در این میان، آیا همه این گزینه‌های متقابل، در قلمرو علیت، برای خداوند انجام شدنی است؟ به نظر می‌رسد اینطور نباشد؛ زیرا در وادی علیت انتخاب گزینه‌هایی که کاملاً مخالف یکدیگر هستند در شرایط واحد میسر نیست و تغییر دادن شرایط به دلخواه نیز همیشه امکان ندارد. خدایی که این همه امکانات را در اختیار دارد و یا می‌تواند شرایط را به هرگونه بخواهد عوض کند، در قلمرو علیت و ضرورت کار نمی‌کند بلکه محور گزینش‌ها و عملکردهای او اراد، مطلق‌العنان و رها از قید تعیین و ضرورت است.

نتیجه آنکه: به نظر دشوار می‌آید که به آسانی بتوان راهی پیدا کرد که حد وسط و جامع میان دو راهی اصل عقلی علیت و اصالت اراده مطلق باشد و این در حالی است که دکارت سیر فلسفی و اعتقادی خود به سوی خداوند را از هر دو راه دنبال کرده است.

البته این که دکارت کدام یک از دو طرف، اصالت علیت متکی بر عقل یا اصالت اراده مطلق، را درباره خداوند اختیار کند مهم نیست و تازگی هم ندارد، چه، هر دو مبنادر میان متفکران شرق و غرب سابقه دارد، اما نکته قابل توجه در مقایسه دکارت با افرادی مثل ابوالحسن اشعری و ملاصدرا، که اولی مخالف و دومی موافق علیت است، این است که متفکران اسلامی، اعم از متکلم و فیلسوف و مخالف یا موافق، معمولاً بر یکی از دو مبنا تکیه می‌کنند و در گفته‌هایشان به یکی از دو سنت، اصالت عقل و اصالت اراده، تظاهر می‌نمایند اما دکارت بر هر دو مبنای غیر قابل جمع در عرض یکدیگر تأکید دارد.

منابع و مأخذ

- دکارت، رنه. (۱۳۷۶). *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخها*. ترجمه و توضیح علی م. افضلی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۹). «گفتار در روش راه بردن عقل». ترجمه محمدعلی فروغی؛ ضمیمه کتاب *سیر حکمت در اروپا*. تهران: نشر البرز.