



بررسی جایگاه علیت و لوازم آن از نظر دو فیلسوف عقلگرا:

ابن سینا و دکارت

* سید صدرالدین طاهری

** مریم حسن پور

*** مهدی قائمی راد

چکیده

مسئله علیت، یکی از مسائل مهم فلسفه است و انتظار می‌رود حداقل هر فیلسوف عقلگرایی به آن معتقد و پایبند باشد. هدف این نوشتار، بررسی جایگاه علیت از نظر دو فیلسوف عقلگرا، ابن سینا و دکارت است. مقاله حاضر، ابتدا به چگونگی پیشبرد مسئله علیت در آثار هر یک از این دو فیلسوف بزرگ می‌پردازد؛ به این صورت که بیان می‌دارد ابن سینا و دکارت، هر دو معتقد به اصل علیت هستند و آن را می‌پذیرند؛ بنابراین انتظار می‌رود که به لوازم این اصل (ضرورت و سنخیت) نیز معتقد باشند و سپس به بیان این مسئله می‌پردازد که "آیا این دو فیلسوف در روند بحث علیت هم عملاً به لوازم آن معتقدند؟" در نهایت با پیگیری بحث، به این نتیجه می‌رسد که ابن سینا هم معتقد به اصل علیت و هم لوازم آن، یعنی ضرورت و سنخیت است؛ اما دکارت، که بنیانگذار فلسفه جدید در غرب است، با طرح اراده و مشیت الهی، در واقع مقدمات زیر سؤال بردن لوازم مهم علیت، یعنی ضرورت و سنخیت و در نتیجه اصل علیت را فراهم می‌کند. بنابراین دکارت، در مبانی اعتقاد خود به علیت، عقایدی غیر از ابن سینا دارد که پایبندی او به نتایج و لوازم علیت را مورد تردید قرار می‌دهد.

کلید واژه‌ها: علت، معلول، ابن سینا، دکارت، ضرورت، سنخیت، تسلسل، اصالت اراده.

* استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی.

*** کارشناس ارشد علوم و قرآن و حدیث دانشگاه ساری.

مقدمه

ابن سینا و دکارت، هر دو طرفدار اصالت عقل اند. بنابراین انتظار می‌رود که معتقد به علیت و لوازم آن، از قبیل سنخیت و ضرورت، نیز باشند. آری؛ ملازمه عقلی میان این دو ثابت نیست؛ ولی سنت فلاسفه تجربی مذهب بر اعتماد به تجربه برای اثبات هر چیزی، از جمله علیت است و سنت عقلی مذهبان بر استدلال عقلی بر علیت از طریق امکان است و این روند، موجب شده است که معمولاً عقلی مذهبان اصل علیت را بپذیرند و تجربی مذهبان در واقعیت این اصل تردید بکنند؛ هرچند در عمل به آن و لوازمش پایبند هستند. ابن سینا، در قسمت‌هایی از فلسفه‌اش، به صورت مجزا درباره علیت بحث کرده است (رک: اشارات، ج ۳، نمط چهارم و مقاله ششم و هشتم الهیات شفا و قسمت‌هایی از مقاله اول الهیات نجات)؛ اما دکارت، اگرچه حداقل به خاطر اصالت عقلی بودنش، قائل به اصل علیت است (بحث در مابعدالطبیعه، ص ۳۱۹)، هیچ‌گاه به صورت مجزا و مستقل در مورد علیت، بحث نکرده و تنها در لابلائی دیدگاه‌ها و برهان‌های خود از اصل علیت استفاده‌هایی برده است؛ گرچه برخی عدم تصریح وی را به اصل علیت، دلیلی بر بداهت این اصل در نظر وی دانسته‌اند (پژوهشی تطبیقی در الهیات دکارت، ص ۱۹۲). حال در این تحقیق می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا این دو فیلسوف عقلگرا در مجموعه نظام فلسفی خود بر آنچه در مورد علیت می‌پذیرند، پایبند هستند؟ آیا همان‌طور که معتقد به علیت هستند، در مبانی و نتایج علیت نیز اشتراک نظر دارند؟ در این مقاله با بررسی سه مسئله ضرورت علی، قاعده سنخیت و بطلان تسلسل علی، دیدگاه ابن سینا و دکارت را مورد مقایسه قرار می‌دهیم:

مفاهیم

۱. علت: موجودی که وابسته به موجودی دیگر است و بدون آن، تحقق نمی‌یابد، «معلول» و مقابل آن «علت» نامیده می‌شود. همچنین علت را می‌توان موجودی دانست که مستقل است و دارای کمالاتی والاتر و یا حداقل مساوی با معلول. بنابراین معلول، موجودی است

که در وجودش به موجودی دیگر غیر از خویش وابستگی دارد. مفاهیم علت و معلول، هر دو از معقولات ثانیة فلسفی و حاکی از نحوه وجود اشیاء است. البته این تعریف عام است و شامل وابستگی ممکن در اصل وجود و تغییرات حادث بعد از وجود می شود؛ چنانکه ابن سینا در الهیات نجات، مبدأ یا علت را چنین تعریف می کند:

«هر چیزی که وجود فی نفسه او یا از طرف ذاتش تمام شده باشد یا از طرف غیر، و شیء دیگر از او حاصل شده و متقوم به او باشد.» (النجاه (الهیات)، ص ۵۱۸)

ابن سینا ذیل علت، با همین تعریف، در فصول بعدی آن مقاله، از اقسام مختلف علت، از جمله علت حقیقی و غیر حقیقی بحث می کند.

۲. **ضرورت علی:** «علت ضرورت دهنده به معلول است.» بدین معنا که علت تامه هر معلول به معلول خود ضرورت می بخشد و معلول وی هم در پی ضرورت، پدید می آید و اگر علت، ضرورت دهنده به معلول خویش نباشد، وجوددهنده به آن نیز نخواهد بود؛ یعنی به واقع علت نخواهد بود.

۳. **سنخیت:** مقتضای علیت این است که بین علت و معلول ارتباط باشد و معنای چنین ارتباطی، این است که هر معلولی فقط از رهگذر علت خاصی که با آن ارتباط دارد، ظهور یابد و هر علتی نیز معلول خاصی را بروز دهد که با آن مرتبط است. از این معنا در فلسفه اسلامی به «سنخیت» تعبیر می کنند.

۴. **تسلسل علل فاعلی:** تسلسل علل فاعلی، یعنی: معلولیت یک شیء موجود، نسبت به شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می باشد و معلولیت آن موجود دوم نسبت به موجود سوم که همراه با آن بالفعل موجود باشد و معلولیت موجود سوم نسبت به موجود چهارم و... . فلاسفه تسلسل بی نهایت علل فاعلی را با شرایطی محال می دانند و برای تبیین استحاله آن، براهین مختلفی ذکر کرده اند.

لوازم علیت در فلسفه ابن سینا و دکارت

ابن سینا و دکارت، اصل علیت را پذیرفته اند و بسیاری از دلایل و مباحث خود را یا به طور مستقیم بر اصل علیت متکی می سازند و یا آنها را با فرض قبول آن، ایراد می کنند.

۱. ضرورت علی

ضرورت علی و معلولی، یکی از فروع بسیار مهم اصل علیت است. این فرع، به قدری مهم است که عدم پذیرش آن در واقع به معنای انکار قانون علیت است. ابن سینا، در بیان ضرورت علی و معلولی، این ضرورت را، از طرف معلول مورد بحث قرار داده، در اشارات می نویسد:

نسبت یک ماهیت ممکن به وجود و عدم، مساوی است. ترجیح یکی از آنها، نیازمند مرجح بیرونی است، تا این ترجیح به حد ضرورت نرسد، هر دو طرف امکان دارند. چون هر دو طرف امکان دارند، بازهم به مرجح نیازمندیم. بنابراین، در جایی که یک طرف ضرورت پیدا می کند، طرف مقابل امکان نخواهد داشت و نیاز به مرجح از بین خواهد رفت. (الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۱۲۰)

ابن سینا، در اینجا می خواهد اثبات کند که تا وجود شیء به مرحله وجود و ضرورت نرسد، موجود نمی شود؛ یعنی وجود معلول در پرتو وجود علت تامه، ضروری و واجب است؛ چنانکه وجود علت در قیاس با وجود معلولش، ضرورت می یابد. دکارت، در ابتدای فلسفه اش، برای دستیابی به معرفت یقینی، در همه چیز شک می کند؛ چنانکه می گوید:

در نوجوانی، بسیاری از باورهای باطل را به عنوان آرای درست پذیرفته بودم و هرآنچه از آن پس برچنین مبانی متزلزلی بنا کرده بودم، کاملاً مشکوک و غیرقطعی بود و به همین جهت می بایست یکباره در زندگی تصمیم قطعی بگیرم که خود را از قید تمام آرای که پیش از آن پذیرفته بودم، وارهانم. (تأملات در فلسفه اولی، ص ۳۵)

دکارت بعد از گردن نهادن به شک، می گوید:

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. (همان، ص ۴۲)

روشن است که مقابله با حیل‌های آن مکار فرضی بزرگ به نوبه خود فعالیت و علیتی را از جانب آن حیل‌گر 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. این سخنان دکارت، نشان‌دهنده تقید او به اصل علیت است؛ زیرا حاکی از تقید او به اصل علیت است که می‌گوید: «حیل‌های آن دشمن مکار ممکن است در فکر من اثر بگذارد.» چراکه او در همه چیز شک می‌کند، الا در اصل علیت و این نشان‌دهنده اعتباری است که برای اصل علیت و فروع و لوازم آن (از قبیل ضرورت) قائل است که از ابتدا، با وجود ادعای فراگیری شک دستوری، این قاعده و لوازم آن را از دسترس شک دور کرده است.

۲. قاعده سنخیت

بنابراین ابن سینا و دکارت، هر دو، ضرورت علی و معلولی را قبول دارند. اما سنخیت نیز یکی دیگر از فروع مهم و لازم اصل علیت است. نزد ابن سینا، مراد از سنخیت این است که در علت خصوصیتی باشد که از آن معلولی خاص صادر شود و در معلول هم خصوصیتی باشد که فقط از علت خاصی صادر شود. از خصوصیتی که موجب افاضه وجود معلول خاص از ناحیه علت خاص می‌شود، به اصل سنخیت تعبیر می‌شود (رک: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۸۴۶ - ۸۴۹) لازمه وجود چنین خاصیتی در علت، سنخیت و یکنواختی وجود علت و معلول است؛ یعنی هرچه در معلول از صفات کمال وجود دارد، به طریق اولی باید در علت نیز یافت شود. اگر علیت شامل قاعده سنخیت نباشد، لازمه اش این خواهد بود که هر چیزی در جهان، بتواند منشأ صدور هر چیز دیگری باشد، که خلاف وجدان و به معنی تحقق تصادف (نقطه مقابل علیت) در عالم هستی است. بنابراین اصل سنخیت، به طور کلی امری قریب به بداهت بوده، عقل و تجربه آن را ثابت می‌کند. ابوعلی سینا، با توجه به همین اصل است که به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» معتقد شده، صدور کثرت را از وحدت نمی‌پذیرد.

اگرچه ابن سینا در باب اصل سنخیت به عنوان مبنای قاعده الواحد سخنی به میان نیاورده است، اما قاعده الواحد را اساس تبیین جهان دانسته و برای اثبات این قاعده کوشیده است. (الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۲۲۰؛ ر.ک: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۴۳۷ - ۴۵۱)

دکارت نیز در مقدمه دوم یکی از براهین اثبات وجود خدا - مشهور به برهان علامت صنعتی - آورده است: «مفهوم کمال مطلق، به عنوان یک موجود و با قطع نظر از محتوا، نیاز به علت وجودی دارد.» (تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۱) وی در ادامه و در توضیح این مقدمه می گوید:

«این نوع وجود، که به وسیله آن چیزی از طریق مفهوم به نحو ذهنی یا حکایت، در ادراک موجود است، هر قدر هم ناقص باشد، باز هم نمی توان آن را معدوم دانست و در نتیجه نمی توان گفت این مفهوم از عدم سرچشمه گرفته است.» (همان)

مفاد این مقدمه برهان دکارت، در واقع این است که مفهوم کمال مطلق - که به فرض، در ذهن هست - هر چند که ذهنی است، اما به هر حال موجودی است که نیاز به علت دارد و علت آن نیز بر طبق قانون علیت - که همیشه میان دو موجود جریان می یابد - باید امری وجودی باشد. به تعبیری دیگر، وجود فقط با وجود سنخیت دارد. البته باز هم اصل وجود داشتن دو موجود تأمین کننده کامل سنخیت آنها نیست، بلکه هر موجود خاصی با یک موجود خاص دیگر می تواند رابطه علی و معلولی داشته باشد. ولی باز هم این سخنان دکارت، نشان دهنده در نظر گرفتن سنخیت از جانب او است. بنابراین این سینا و دکارت، هر سنخیت را به عنوان یکی از فروع مهم علیت می پذیرند.

۳. بطلان تسلسل علی

یکی از لوازم اصل علیت، اصل بطلان تسلسل علل فاعلی نامتناهی است؛ یعنی ضروری است که وجود ممکنات به علت نخستین (علت العلل) منتهی شود و به ناچار سلسله علتها باید در جایی به علتی برسد که بی نیاز از هر علتی است و آن علت العلل است.

ابن سینا با بیان براهین وسط و طرف (الشفاء (الهیات)، ج ۲، ص ۲۴۶) و وجوب و امکان (الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۰) به رد و ابطال تسلسل می پردازد. در واقع ایشان در ضمن براهین اثبات وجود خداوند، تسلسل را نیز ابطال کرده است. تقریر برهان وجوب و امکان بدین شرح است:

شیء ممکن نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است؛ یعنی هیچ یک از وجود و عدم، بر دیگری ترجیح و برتری ندارد؛ زیرا ترجیح بلا مرجح محال است. بنابراین برای اینکه شیء ممکن الوجود، موجود شود، محتاج علت است. حال علت ممکن از آن جهت که موجود است، از دو حال خارج نیست: یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اگر ممکن الوجود باشد، علت مانند معلول بواسطه موصوف بودن به امکان، محتاج علت دیگری خواهد بود. در این صورت سه احتمال متصور می شود: یا این سلسله ممکنات به واجب الوجود منتهی می شود که مطلوب همان است، یا منتهی به واجب نمی شود، که مستلزم تسلسل است، و یا اینکه منتهی به واجب نمی شود، که در این صورت مستلزم دور است که بطلان آن به دلیل تقدم شیء بر خودش بدیهی است. البته ابن سینا از این سه احتمال فقط مورد دوم را بیان کرده است؛ چرا که مورد اول، مطلوب شیخ است و مورد سوم نیز آشکار و بدیهی است. اما ذکر مورد دوم به دلیل این است که در صورت لزوم تسلسل، چاره ای جز اعتراف به حقیقت نیست. در فرض تسلسل نیز باید در خارج سلسله، موجودی باشد که به سلسله وجوب دهد؛ موجود خارج سلسله مانند آحاد سلسله و جمله سلسله، محکوم به امکان نیست والا باید داخل در سلسله می بود. چنین چیزی واجب الوجود است. (الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۰)

دکارت، در یکی از براهینش برای اثبات وجود خداوند (برهان علت ایجاد و ابقا) در بیان این مطلب که علت حقیقی به نظر او ذات کامل علی الاطلاق است - با وجود آنکه که تمام سعی اش را کرده است تا دلایلی غیرمتکی بر بطلان تسلسل بیاورد - اما عملاً متوسل به بطلان تسلسل شده است؛ چنانکه می گوید:

می توان تحقیق کرد که آیا این علت، اصل و هستی خودش را از خودش

می‌گیرد یا از چیز دیگر ... اگر وجودش را از علتی غیر از خودش بگیرد، باز هم به همان دلیل باید راجع به این علت دوم پرسید ... تا مرحله به مرحله سرانجام برسیم به علت نهایی که همان خدا است. بدیهی است که در اینجا نمی‌توان تا بی‌نهایت پیش رفت. (تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۲)

از بیان دکارت مشخص می‌شود که وی به بطلان تسلسل در ناحیه علل فاعلی اعتقاد دارد.

وجوه اختلاف

یک. در مقایسه دیدگاه ابن سینا و دکارت به این نتیجه رسیدیم که هر دو، علیت و سنخیت و ضرورت علی را پذیرفته‌اند؛ اما دکارت، در عین حال که از علیت و لوازم آن، به طور جدی طرفداری می‌کند، آن را هم تابع اراده الهی می‌داند. برای مثال او ابتدا به رابطه ضروری $۴ \times ۲ = ۸$ اشاره کرده و متذکر شده است که به نظر وی این رابطه قابل نقض توسط خداوند است. سپس به طور کلی می‌گوید: «هیچ نوع علیتی نمی‌تواند وجود داشته باشد که قائم به خدا نباشد.» (اعتراضات و پاسخها، ص ۵۰۲) در جایی دیگر می‌گوید:

هر بار که این فکری که قبلاً از خداوند قادر مطلق داشتم به خاطرم خطور می‌کند، ناگزیرم که 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. (تأملات در فلسفه اولی، ص ۶۳)

گفتنی است که 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 با مجعولیت و تابع اراده جاعل بودن سازگار نیست؛ زیرا همین که پای اراده به میان آمد، ضرورت واقعی منتفی می‌گردد؛ زیرا ضرورت واقعی نمی‌تواند مجعول و متکی به اراده باشد. بنابراین دکارت با مطرح کردن بحث اراده و مشیت الهی، در واقع مقدمات زیر سؤال بردن ضرورت را فراهم می‌آورد. در طول تاریخ، اشاعره هم در بحث علیت، پای اراده الهی را به میان می‌کشند (رک: تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۹ - ۲۴۰) و این دقیقاً همین کاری است که دکارت انجام می‌دهد. البته فلاسفه اسلامی معتقدند که هم اراده مطلق الهی و هم

ضرورت علت و معلولی را قبول دارند، ولی اشاعره در همین مطلب با ایشان مخالفند و به آیاتی مانند ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ و ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ استناد می‌کنند. (ر.ک: علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، ص ۱۳۱)

بنابراین مبنای ابن سینا غیر از مبنای دکارت در اصل علیت و فروع آن است. ضرورت در فلسفه ابن سینا، بر مبنای اصالت عقل است. برای نمونه، ابن سینا در نمط چهارم اشارات با تحلیل معنای امکان، برای اثبات اصل علیت، استدلال عقلی ترتیب داده است (الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۱۹) و همین شیوه در بین فلاسفه اسلامی تا زمان حاضر ادامه یافته است؛ علامه طباطبایی که خود از عقلی‌مذهبان است، در اصول فلسفه و روش رئالیسم، می‌فرماید: «هر موجودی که نسبتش به وجود و عدم مساوی است، وجودش که مساوی با وجوب است، از موجود دیگری (علت) سرچشمه می‌گیرد و در واقع به طور خلاصه می‌توان گفت: ممکن، باید علتی داشته باشد.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۹۱) استاد مطهری در پاورقی همین کتاب، این استدلال را به‌طور کامل توضیح داده‌اند. (همان) اما در فلسفه دکارت، علیت بر مبنای اصالت اراده الهی است. در حقیقت، اگرچه دکارت، بنیانگذار فلسفه جدید غرب در قرن هفدهم میلادی، از جمله پیروان اصالت عقل محسوب می‌شود، اما او با طرح اراده و مشیت الهی، عملاً اصالت را به اراده داده و با طرح مسئله مشیت الهی، سخنی مشابه اشاعره اسلامی گفته است.

دو. دکارت بطلان تسلسل در علل را می‌پذیرد؛ در عین حال گویا چندان از این اعتقاد خود راضی نبوده است. به همین دلیل وقتی کسی بر او اشکال می‌کند که برهان «علت ایجاد و ابقاء» همان برهان سنت توماس - یعنی برهان نفی تسلسل در علل فاعلی - است که بی‌جهت، پیچ و خم یافته است (اعتراضات و پاسخها، ص ۸۹)، دکارت در پاسخ مدعی می‌شود که در برهانش از بطلان تسلسل، استفاده نکرده و این عدم استفاده را در واقع امتیازی مثبت برای برهان خودش می‌داند و در طعن بر ابطال تسلسل علل می‌گوید:

به نظر می‌رسد بحث از سلسله علل، صرفاً به شناخت نقص عقلم منتهی

می‌شود؛ چراکه نمی‌توانم بفهمم که چگونه ممکن است مجموعه‌ای نامتناهی از این علل، چنان از ازل به دنبال یکدیگر بیایند که هیچ یک از آنها علت نخستین مطلق نباشند؛ چون یقیناً از این که من نمی‌توانم آن را بفهمم، نمی‌شود نتیجه گرفت که باید یک علت نخستین وجود داشته باشد؛ درست همان طور که چون نمی‌توان تقسیمات نامتناهی را در یک کمیت نامتناهی درک کنم، نمی‌توان نتیجه گرفت که می‌توانیم به یک جزء نهایی برسیم که ورای آن هیچ تقسیم دیگری امکان‌پذیر نباشد.

(اعتراضات و پاسخها، ص ۱۱۱)

وجوه اشتراک

نکته قابل توجه این است که ابن‌سینا و دکارت هر دو در مورد اثبات وجود خدا سعی دارند تا در مقدمات برهان‌های خود تا جایی که می‌شود از بطلان تسلسل استفاده نکنند؛ زیرا ابن‌سینا در نمط چهارم/اشارات، بعد از اینکه برهان وجوب و امکان را ذکر می‌کند - که در آن تکیه بر بطلان تسلسل است - به سرعت به سراغ برهانی بر اثبات واجب می‌رود که بر بطلان تسلسل متکی نیست. (الاشارات والتنبیحات، ج ۳، ص ۲۳) بدین ترتیب گویا ابن‌سینا نیز سعی دارد از بطلان تسلسل برای اثبات وجود خداوند استفاده نکند و این در حالی است که ابن‌سینا، بر خلاف دکارت، هرگز بر بطلان تسلسل طعن نزنده است و از این جهت با او اختلاف دارد.

شک دستوری و اصالت اراده در فلسفه دکارت

دکارت که بیانگذار فلسفه جدید غرب در قرن هفدهم میلادی است، فلسفه خود را بر اساس شک دستوری و گذشتن از همه باورهای پیشین خود بنیان نهاد و این شک، نخستین گام او بود تا بتواند فلسفه‌ای یقینی را بنیان نهد. دکارت بسیاری از قضاوت‌های ما را ناشی از شتابزدگی دوران کودکی می‌داند و به همین دلیل، راه بیرون آمدن از این مانع شناخت را شک در همه چیزهایی می‌داند که به آنها یقین نداریم. (ر.ک: تأملات در فلسفه اولی، ص ۳۵) شک دکارت، از نوع شک دستوری است که مقصود و مقصد آن، یقین

است؛ اما انسان لازم می‌بیند برای وصول به یقین مطلوب، در ابتدا در همه چیز شک کند تا به محک آن، آنچه حقیقی است از آنچه غیرحقیقی است، متمایز شود.

اما بعد از این شک، چگونه باید به یقین رسید و آیا دکارت راهی پیش نهاده است؟ دکارت این حقیقت را در قضیه «می‌اندیشم، پس هستم» یافت. (همان، ص ۳۷)

این قضیه «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 مطلبی که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم. (گفتار در روش راه‌بردن عقل، ص ۲۰۷؛ همو، ص ۴۵)

این نظریه دکارت، جایگاه مهمی در فلسفه غرب یافت؛ زیرا او با عبارت «می‌اندیشم، پس هستم» در واقع به شکاکیتی که در فکرش پدید آمده بود، پاسخ می‌دهد. او در واقع می‌خواهد بگوید: اگر در هر چیزی شک داشته باشیم، در ادراک نمی‌توانیم شک کنیم. هر اندازه هم تردید و تزلزل داشته باشیم یا اهریمن مکاری تمام تلاشش را برای گمراه کردن ما به کار برد و یا حتی تمام ریاضیات را تردیدآمیز بدانیم، در خود فکر کردن نمی‌توان تردید کرد. در واقع او می‌خواهد بگوید: خود شک هم نوعی فکر و ادراک است؛ اما ادراکی که ما در انطباق آن با واقع، تردید داریم.

دکارت پس از یافتن نخستین حقیقت تردیدناپذیر، به این سؤال می‌پردازد که یک قضیه برای صادق و یقینی بودن به چه چیزهایی نیاز دارد. وی می‌گوید: «به تازگی قضیه‌ای یافته بودم که می‌دانستم صادق و یقینی است. از این رو فکر کردم که باید بدانم این یقین بر چه اساس استوار است.» (گفتار در روش راه‌بردن عقل، ص ۲۱۹) به عبارت دیگر او امیدوار است با بررسی قضیه‌ای که آن را صادق و یقینی تشخیص داده است، به ملاکی کلی برای یقین دست یابد و به این نتیجه می‌رسد که در قضیه «فکر می‌کنم، پس هستم» هیچ چیزی وجود ندارد که او را از صادق بودن آن مطمئن سازد به جز اینکه، آنچه را که این قضیه اثبات می‌کند، او بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کند:

از این رو به این نتیجه رسیدم که می‌توانم به عنوان قاعده‌ای کلی فرض

کنم همه چیزهایی که ما آنها را بسیار روشن و آشکارا تصور می‌کنیم، حقیقت دارند. (گفتار در روش راه‌بردن عقل، ص ۲۰۷؛ همو، ص ۶۲)

حال باید دید در نظر دکارت، وضوح و تمایز به چه معنا است. دکارت در اصل چهل و پنجم از اصول فلسفه می‌گوید:

من آن چیزی را واضح می‌نامم که برای یک ذهن متوجه، حاضر و آشکار باشد؛ همان‌گونه که وقتی اشیا در برابر چشمان بینای ما قرار می‌گیرند و با نیروی کافی بر آنها اثر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به وضوح می‌بینیم؛ اما متمایز، چیزی است آن چنان دقیق و متفاوت با همه چیزهای دیگر که فقط آنچه را واضح است در بر می‌گیرد. (اصول فلسفه، ص ۷۱)

برخی بر این سخن دکارت که «هرچیزی که وضوح و تمایز دارد، حقیقت دارد»، اعتراض کرده و گفته‌اند:

چه دلیلی وجود دارد 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 هرکس عقل سلیمی دارد، هرگز نتواند در اموری که به اعتقاد خودش شناخت واضح و متمایزی از آنها دارد، فریب بخورد. (اعتراضات و پاسخها، ص ۱۴۳)

دکارت بگونه‌ای این اعتراض را می‌پذیرد؛ چراکه می‌نویسد:

پیش از این بسیاری از امور را به‌عنوان اموری بسیار قطعی و بدیهی دریافته و پذیرفته بودم، اما بعد آنها را مشکوک و نامتین یافتم. اینها چه بودند؟ اینها عبارت بودند از: زمین، آسمان، ستارگان و هرچیز دیگری که با حواس خود ادراک می‌کنم. (تأملات در فلسفه اولی، ص ۶۲-۶۳)

دکارت سپس در پی راه حلی می‌گردد و چنین می‌گوید:

اما چیز دیگری وجود داشت که به آن یقین داشتم و چون عادت کرده

بودم آن را تصدیق کنم، گمان می‌کردم آن را با وضوح تمام ادراک می‌کنم؛ با آنکه واقعا آن را ادراک نمی‌کردم. این چیز دیگر، این بود که خارج از من اشیایی وجود دارد که این مفاهیم از آنها سرچشمه می‌گیرد و با آنها مشابهت کامل دارد. همین‌جا بود که من خطا کرده بودم. (همان)

در اینجا دکارت، در عین اینکه امکان خطا را در ادراکات روشن و متمایز می‌پذیرد، گناه را به گردن حواس بیرونی می‌گذارد. او سپس راه چاره را در آن می‌بیند که برای ادراکات روشن و متمایز مربوط به حواس بیرونی و جهان خارج، پشتوانه‌ای بیابد و در واقع به دنبال کسب اعتبار برای حواس بیرونی است. سرانجام او اعتماد ما را به عدم فریبکاری خدا پشتوانه درستی ادراکات روشن و متمایز ما - حداقل - در مورد محسوسات قرار می‌دهد؛ چنانکه در تأمل چهارم از کتاب تأملات می‌گوید:

ظاهرا هم اکنون راهی یافته‌ام که ما را از تأمل درباره‌ی خدای حقیقی (که جمیع خزائن علم و حکمت نزد او است)، به شناخت سایر موجودات عالم می‌رساند. (تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۸)

در تأمل ششم نیز می‌گوید:

اما چون خداوند فریبکار نیست، کاملا بدیهی است که این مفاهیم را نه خود او بی‌واسطه به من می‌رساند و نه با وساطت مخلوقی که واقعیت آنها را فقط به نحوی والا - و نه صوری - دربر داشته باشد؛ زیرا ... میل بسیار شدیدی در من نهاده است که منشأ صدور و انتقال این مفاهیم را اشیای جسمانی بدانم. اگر به راستی علت صدور یا منشأ پیدایش آنها چیزی غیر از اشیای جسمانی بود، چگونه ممکن بود خدا را از اتهام فریبکاری مبرا دانست. بنابراین باید اذعان کرد که اشیای جسمانی وجود دارند. (همان، ۱۲۴ - ۱۲۵)

در واقع دکارت، اعتبار ادراکات روشن و متمایز را در برکناری خدا از هرگونه فریب می‌داند. دکارت پشتوانه الهی را نه فقط در مورد ادراکات مربوط به جهان خارج، بلکه در همه ادراکات استدلالی، هرچند خارج از قلمرو حواس بیرونی، لازم می‌داند. مؤید

صریح این مطلب این است که معترضی در پی ادعای دکارت مبنی بر اینکه 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.» اما دکارت در پاسخ می‌نویسد: (تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۲۴-۱۲۵)

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 چیزهایی که برای او بدیهی‌ترین امور به نظر می‌رسند، فریب نمی‌خورد ... او هرگز نمی‌تواند از این شک در امان باشد، مگر اینکه ابتدا وجود خدایی را تصدیق کند. (همان، ۱۶۳)

بنابراین خدایی که همه امکانات مورد نظر دکارت را در اختیار دارد (و یا می‌تواند شرایط را به هرگونه که بخواهد عوض کند)، در محدوده علیت و ضرورت و سنخیت کار نمی‌کند، بلکه محور عملکردش، اراده مطلق و رها از قید تعیین علت و معلولی و ضرورت و سنخیت است.

دکارت، مسیحی‌مذهب و اشعری‌مسلك

اشاعره معتقد به اعمال مستقیم اراده خداوند در تأثیربخشی علت‌ها است؛ چنانکه فخر رازی می‌گوید:

تمام افعالی که در جهان انجام می‌گیرد، خداوند خالق آنها است. خالق شیء ابتدا وجود آن شیء را اراده می‌کند، سپس آن شیء بوجود می‌آید. براین اساس، پیدایش همه حوادث منطبق بر اراده حضرت حق است. (القضاء والقدر، ص ۳۱)

بر این اساس نظرات دکارت را نیز می‌توان مشابه نظریه «عادة الله» دانست که از طرف اشاعره مطرح شده است و بدین ترتیب وی را مسیحی اشعری‌مسلك نامید؛ چرا که اشاعره، اگرچه به ظاهر قانون علیت را پذیرفته‌اند (شرح مواقف، ج ۴، ص ۹۸ به بعد؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۷۳ به بعد)، اما معتقدند که اراده مطلق الهی ملزم به خلق هیچ رویدادی در

پی هیچ رویداد دیگری نیست (نفی قانون ضرورت) و همچنین ملزم به خلق رویدادی خاص در پی رویداد خاص دیگر و هم‌سنخ با آن نیز نخواهد بود (نفی اصل سنخیت). (شرح مقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶؛ الانصاف فیما یجب اعتقاده ولایجوز الجهل، ص ۴۳ - ۴۴) چرا که خلق هر رویداد خاص در پی رویداد خاص دیگر، مستلزم خروج خداوند از صحنه و محدود شدن قدرت خداوند و مجبور گردیدن وی است. (دلایل الصدق، ج ۱، ص ۳۷۸؛ علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، ص ۱۴۶) بنابراین دکارت در این نظر خود با اشاعره مشابهت دارد (نقد تفکر فلسفی غرب، ص ۵۲-۵۳) و معتقد است که خداوند به نحو مطلق خلاق بوده و تابع هیچ قانونی نیست. (دکارت و فلسفه او، ص ۱۳۹)

شاهد دیگری که می‌توان برای این مدعا بیان کرد، مطلبی است که وی ضمن پاسخ به اعتراضات گروه پنجم آورده است:

در پاسخ به انتقاداتی که در آن به دیوجانس، تئودورس، فیثاغورس و دیگران اشاره می‌کنید و نمونه شکاکانی را مطرح می‌کنید که درباره همین براهین هندسی شک داشتند، قاطعانه می‌گویم که اگر آنها خدا را شناخته بودند - و می‌توانستند هم بشناسند - چنین شکی نمی‌کردند. (اعتراضات و پاسخها، ص ۴۶۹)

چنانکه می‌دانیم، نفی هر یک از دو فرع مهم علیت، یعنی ضرورت و سنخیت، در واقع به معنای پذیرش صُدْفَه و در نتیجه رد علیت است. بدین رو است که بسیاری از فلاسفه اسلامی نیز بطلان نظریه عاده الله را امری بدیهی دانسته‌اند؛ اگرچه عده‌ای نیز در نفی آن استدلال کرده‌اند. (ر.ک: شرح منظومه حکمت، ج ۱، ص ۲۹۷؛ تهافت التهافت، ص ۳۳۲) بنابراین تفاوت مهم میان دکارت و ابن سینا در این است که دکارت نظریاتی مطرح کرده است که با نظریه اشاعره مشابهت دارد.

نتیجه‌گیری

ابن سینا و دکارت، چون هر دو از فلاسفه عقلگرا هستند، اصل علیت را پذیرفته‌اند. ابن سینا در مجموعه نظام فلسفی اش، بر لوازم علیت، پایبند است؛ اما دکارت، هر چند

در مجموعه نظام فلسفی خود در موارد متعددی از اصل علیت و فروع و لوازم آن استفاده می‌کند، اما در نهایت همگام با اشاعره به پیش می‌رود و با طرح مشیت خدا، مقدمات زیر سؤال بردن ضرورت، سنخیت و در نتیجه اصل علیت را فراهم می‌کند. بنابراین دکارت، در چگونگی جریان علیت، عقایدی غیر از ابن‌سینا دارد که پایبندی او به نتایج و لوازم علیت را کم‌رنگ می‌کند. به تعبیر دیگر، ابن‌سینا و دکارت، در قبول اصل علیت، شبیه هم هستند، ولی در مبنای قبول علیت با هم متفاوتند؛ چراکه مبنای دکارت، اصالت اراده است، ولی مبنای ابن‌سینا اصالت عقل است.



منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۲م)، تهافت التهافت، بیروت: دارالمشرق.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ش)، الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم: البلاغه.
۴. _____ (۱۳۶۴ش)، النجاة (الهیات)، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۶۳ش)، الشفاء (الهیات)، ج ۲، تهران: ناصرخسرو.
۶. باقلانی، ابوبکر (۱۳۷۱ق)، الانصاف فیما يجب اعتقاده و لایجوز الجهل، مصر: مكتبة الأزهریه.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق)، شرح مقاصد، تصحیح: عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الكتب.
۸. جرجانی، میرسیدشریف (۱۴۱۲ق)، شرح موافف (به همراه حاشیه سیالکوتی و چلبی)، قم: منشورات الشریف الرضی.
۹. دکارت، رنه (۱۳۷۶ش)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: بین‌المللی الهدی.
۱۰. _____ (۱۳۸۴ش)، اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح: علی موسایی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۶۱ش)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. _____ (۱۳۴۴ش)، گفتار در روش راه‌بردن عقل، ضمیمه جلد اول (از سه جلد) کتاب سیر حکمت در اروپا، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
۱۳. _____ (۱۳۴۴ش)، رساله برهان هندسی وجود خدا و جدائی نفس و بدن، ضمیمه اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی موسایی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۴. ژیلسون، اتین (۱۳۷۸ش)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، چاپ سوم.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق)، شرح منظومه حکمت (به همراه تعلیقات حسن زاده آملی)، تحقیق: مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۶۸ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا، چاپ ششم.
۱۷. طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۸۵ش)، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. غزالی، امام محمد (۱۹۷۲م)، تهافت الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
۱۹. قربانی، قدرت الله (۱۳۸۴ش)، پژوهشی تطبیقی در الهیات دکارت، تهران: کلبه معرفت.
۲۰. رازی، فخرالدین (۱۴۱۴ق)، القضاء و القدر، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۲۱. مجتهدی، کریم (۱۳۸۲ش)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر.
۲۲. مظفر، محمد حسن (۱۳۹۶ق)، دلائل الصدق، قاهره: دارالعلم للطباعه.
۲۳. وال، ژان (۱۳۷۰ش)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.