

تأملی در منشأ تصور علیت

تاریخ دریافت

تاریخ پذیرش

۹۴/۰۲/۱۸

۹۴/۱۲/۱۰

سلیمان خاکبان^۱

چکیده

یکی از پرسش‌های بسیار مهم در باب علیت پرسش از منشأ تصور آن است. در پاسخ به این پرسش نظریه‌های گوناگونی مطرح بوده و هست. پس از ظهور جریان حس‌گرایی مدرن، به‌ویژه در پرتو نقدهای هیوم، بحث درباره این مسئله دوباره در کانون توجه اندیشمندان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، قرار گرفت. در این مقاله با چهار نظریه درباره توضیح و توجیه منشأ تصور علیت آشنا می‌شویم: نظریه نخست مربوط به هیوم، از منکران علیت، است. او نظریه تعاقب را به عنوان توضیح و توجیه آنچه مردم و فیلسوفان علیت می‌شمارند، پیشنهاد کرد. اما فیلسوفانی چون طباطبایی و مطهری کوشیدند با تکیه بر علم حضوری، منشأ تصور علیت را توجیه و نظریه تعاقب را نقد و رد کنند. تلاش دیگر مربوط به احمد احمدی است که کوشیده است با تکیه بر اصل اتحاد حاس و محسوس پاسخ جدیدی برای مسئله عرضه کند. اما نویسنده مقاله حاضر معتقد است پاسخ هیوم با تکیه بر علم حضوری یا تمسک بر اتحاد حاس و محسوس داده نمی‌شود. بخشی از نقد هیوم و توجیه اصل علیت را در نظریه شخصیت‌هایی چون محمدباقر صدر و جوادی آملی، که معتقد به بداهت اصل علیت‌اند، باید جست. هر چند بداهت با توضیحاتی که خواهد آمد بهترین نظریه در توضیح و توجیه اصل علیت و منشأ تصور آن است، اما برای حل مسئله کافی نیست. زیرا نظریه بداهت یا حتی نظریه علم حضوری و اتحاد حاس و محسوس، در نهایت، کلیت اصل علیت را توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند نه مصادیق علیت را؛ در حالی که مشکل اصلی در بحث علیت این است: «از کجا بفهمیم الف علت ب است نه ج یا ...؟». در پایان مقاله با ترکیب عقل‌گرایی و حس‌گرایی و نیز با استفاده از روش آزمون و خطا، کوشیده‌ایم پاسخی مقبول برای پرسش اخیر بیابیم.

کلیدواژه‌ها: علیت، تعاقب، علم حضوری، اتحاد حاس و محسوس، بداهت، حدس و احتمال، آزمون و خطا.

مقدمه

علیت یکی از مباحث بسیار مهم فلسفی و حتی علمی است که از دیرباز مسائل گوناگونی درباره آن مطرح بوده و هست. با آنکه همه در علیت غوطه‌وریم و هیچ‌گیزی از پذیرش آن، دست‌کم در صحنه عمل، نیست، اما برخی، مانند هیوم، در مقام نظریه‌پردازی منکر آن شده‌اند. در برابر این عده قلیل، بسیاری از اندیشمندان در صدد نقد و رد دیدگاه امثال هیوم برآمده‌اند و کوشیده‌اند وجود علیت و چگونگی ادراک آن را توجیه کنند. در میان نظریه‌های اثباتی، سه نظریه قوت بیشتری دارد: ۱. اثبات علیت با تکیه بر علم حضوری نفس به خود و آثارش؛ ۲. اثبات علیت با تکیه بر اصل اتحاد حاس و محسوس؛ ۳. اثبات علیت با تکیه بر اصل بداهت.

در این مقاله پس از تبیین دیدگاه هیوم (به عنوان شاخص‌ترین نظریه انتقادی)، دیدگاه‌های اثباتی یادشده را مطرح، و ابعاد مثبت و منفی هر یک را بررسی می‌کنیم. در نهایت نیز نظریه مختار را تقدیم خواهیم کرد. اما قبل از بررسی هر یک از دیدگاه‌ها لازم است تصویری شفاف از مسئله محل بحث داشته باشیم.

همان‌طور که اشاره شد، علیت یکی از موضوعات اصلی و بسیار مهم فلسفی و حتی علمی است که از دیرباز پرسش‌های گوناگونی درباره آن، در میان اندیشمندان شرق و غرب مطرح بوده و هست؛ یکی از آن پرسش‌ها این است: تصور علیت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا می‌شود؟ (مطهری: ۱۳۸۹: ۴۹۱؛ Locke: 1991: 423).

توضیح اینکه: ما در هستی‌شناسی، موجودات را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنیم: «علت» و «معلول». «علت» وصف برخی موجودات (مانند آتش) است که آنها را موجد موجودات دیگر می‌دانیم؛ و «معلول» وصف برخی موجودات دیگر (مانند حرارت) است که آنها را موجد موجودات دیگر می‌شماریم. پس در علیت با سه چیز سر و کار داریم:

۱. چیزی همچون آتش که آن را علت حرارت می‌دانیم؛
۲. چیزی همچون حرارت که آن را معلول آتش می‌دانیم؛
۳. نسبت وجودی میان آتش و حرارت که آن را علیت و معلولیت می‌نامیم.^۱

در دو مقوله نخست (مثلاً آتش و حرارت) هیچ‌بחי نیست؛ زیرا آنها را با حواس خود کاملاً درک می‌کنیم. بحث در مقوله سوم یا نسبت وجودی میان دو مقوله نخست است؛ یعنی همان چیزی که به اعتبار آن، اولی را علت، و دومی را معلول می‌نامیم.

درباره سومی (یعنی نسبت وجودی میان دو امر نخست یا علیت و معلولیت) سه پرسش اساسی می‌توان مطرح کرد:

۱. آیا اساساً چنین نسبتی میان این دو هست؟
 ۲. اگر هست، این نسبت، ضروری (دائمی) است یا غیر ضروری (غیردائمی)؟
 ۳. به هر حال، اگر نسبتی (اعم از دائمی یا غیردائمی) هست، ما این نسبت را چگونه درک می‌کنیم؟ از طریق حواس ظاهری یا حواس باطنی یا عقل یا ...؟
- ظاهراً هیچ کس، در حاق ذهن خود، به‌ویژه در صحنه عمل، منکر وجود و ضرورت علیت نیست؛ بلکه بحث در دو چیز است: توجیه منشأ تصور علیت؛ و توجیه ضرورت آن. مقاله حاضر فقط در مقام مطالعه و بررسی منشأ تصور علیت است؛ اما در عین حال، ضرورت آن نیز به صورت یک لازم لاینفک، خود به خود توجیه خواهد شد.

تذکر: ممکن است برخی گمان کنند وقتی صحبت از علیت می‌شود منظور نسبت وجودی دائمی است. به عبارت دیگر، «ضرورت» یا «دوام نسبت وجودی میان علت و معلول» جزء ذاتیات علیت است؛ پس بحث درباره منشأ تصور علیت، باید علاوه بر توجیه منشأ تصور علیت، ناظر به دوام آن نیز باشد. بله، هرچند وقتی بحث از علیت می‌شود، منظور نسبت وجودی دائمی میان دو چیز است؛ اما دقت و ظرافت بحث اقتضا می‌کند که فعلاً در مقام تبیین و توجیه حداقل‌ها باشیم تا بحث به صورت کاملاً شفاف و روان پیش رود.

به عبارت دیگر، مسئله اصلی، فعلاً، تبیین و توجیه منشأ تصور نسبت وجودی میان دو چیز است؛ اعم از اینکه آن نسبت، دائمی یا غیردائمی باشد.

۲. در جست‌وجوی پاسخ

۲.۱. دیدگاه انتقادی هیوم درباره علیت

هیوم جدی‌ترین منتقد اصل علیت است. او نه تنها علیت را در امور محسوس و عینی منکر شد، بلکه نسبت میان نفس و افعال آن را نیز نپذیرفت؛ و حتی بر بداهت اصل علیت خط بطلان کشید. اما با چه توجیهی؟ کل ادعاهای انتقادی هیوم مبتنی بر یک اصل معرفت‌شناختی است؛ و آن، تأکید بر حس‌گرایی محض (empiricism) است: «تمام باورهای راجع به جهان، از تجربه اخذ شده است» (Beauchamp: 1991: 22).

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

مبنای معرفت‌شناختی هیوم بر این اصل استوار است که کل معارف ما یا پیشینی و تحلیلی است (مانند ریاضیات) یا پسینی و ترکیبی (مانند علوم طبیعی). منظور هیوم از «پیشینی» پیش از تجربه است. معارف پیشینی به هیچ وجه ناظر به حقایق جهان خارج نیست؛ بلکه فقط بیانگر نسبت میان اعتبارات ذهنی است؛ و ملاک اعتبار آنها هم عدم تناقض است. اما، معارف پسینی ناظر به حقایق جهان خارج است و اعتبار آنها تابع تجربه و استقرا است نه عدم تناقض (Ibid.: 23). مثلاً گزاره «هیچ مثلثی هیچ‌گاه نمی‌تواند دارای چهار ضلع باشد» کاملاً درست است. زیرا مستلزم تناقض است. یعنی با پیش‌فرض‌ها و قراردادهای خودساخته ذهن ناسازگار است. اما گزاره «آتش همواره تولید گرما می‌کند» می‌تواند درست نباشد. زیرا این گزاره و نظایر آن ناظر به امور عینی و خارجی هستند؛ و حقایق خارجی می‌توانند به گونه‌ای کاملاً متفاوت و حتی متضاد و متناقض با آنچه تا کنون بوده‌اند، پدیدار شوند.

حال، به سراغ اصل علیت می‌رویم. علیت جزء کدام یک از معارف است: پیشینی یا پسینی؟ بی‌شک پیشینی نیست. زیرا اگر پیشینی باشد، هیچ معرفتی درباره جهان خارج به ما نمی‌بخشد؛ در حالی که مدعیان اصل علیت از آن برای توجیه حقایق عینی استفاده می‌کنند. پس علیت باید معرفتی پسینی باشد. اما، پسینی هم نیست. زیرا پایه و اساس معارف پسینی یا امور محسوس‌اند (Impressions) یا تصورات (Ideas). در حالی که علیت نه محسوس است و نه تصویری از محسوس. به عبارت دیگر، اگر نگاه عرفی و عامیانه را کنار نهیم و با دقت فلسفی بنگریم، در جهان خارج چیزی به نام علیت نخواهیم یافت؛ زیرا با نگاه دقی فقط تعاقب امور را می‌یابیم نه نسبت وجودی و ضروری میان اموری که آنها را به غلط علت و معلول می‌نامیم. در اینجا می‌توان پرسشی را مطرح کرد: اگر منشأ علیت احساس و تصور نیست، چرا همه مردم، حتی تمام دانشمندان علوم طبیعی به آن معتقدند؟ پایه و اساس این اعتقاد راسخ و همگانی چیست؟ هیوم ظهور تصور علیت را، که در واقع به نظر وی امری موهوم است، با تکیه بر مراحل سه‌گانه زیر توجیه می‌کند:

۱. مشاهده تعاقب امور در جهان خارج؛
۲. تکرار مرحله پیشین به کرات؛
۳. تداعی معانی و انتظار ذهن.

در واقع، هیوم معتقد است وقتی برای اولین بار آتش را می‌بینیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم خواص آن را پیش‌بینی کنیم. اما وقتی دیدیم در پی مجاورت با آتش گرم می‌شویم، سه چیز در ذهن ما نقش

مابلی در متناظر علیت

می‌بندد: آتش، حرارت و تعاقب آتش و حرارت. حال، اگر مواجهه ما با آتش چندین بار تکرار شود و هر بار همان سه تصور پیشین را تجربه کنیم، در آینده هر گاه آتش را ببینیم، ذهن ما، بر اساس تداعی معانی، منتظر احساس گرما نیز خواهد بود. این انتظار، همان چیزی است که مردم آن را به غلط علیت می‌نامند؛ در حالی که هیچ نسبت وجودی (علیت) میان آتش و حرارت اثبات‌پذیر نیست. بله، آنچه عینیت دارد و ما از طریق حواس خود آن را می‌یابیم فقط سه چیز است: آتش؛ حرارت؛ و توالی آتش و حرارت. هیوم بر اساس همین توجیه، اثبات علیت از طریق علم حضوری نفس به خود و آثارش را نیز رد می‌کند؛ و توجیه علیت از طریق تکیه بر بداهت عقلی را مصادره به مطلوب می‌شمارد (Hume, 1896: 45-52).

۲.۲. نقد اول علیه هیوم و اثبات علیت با تکیه بر اصل اتحاد حاس و محسوس

در توضیح این دیدگاه می‌توان گفت ادراک حسی بر دو نوع است: ۱. ادراک حسی اموری که علت و معلول آن کاملاً خارجی و در مقابل ذهن است؛ مانند مشاهده برخورد گوی‌های بیلیارد، در مثال هیوم؛ ۲. ادراک حسی اموری که علت و معلول، هر دو خارجی نیستند؛ یکی (علت) خارجی، و دیگری (معلول) در ارتباط مستقیم با قوای حسی است؛ مانند عقرب‌زدگی و احساس طعم خوش کیوی در مثال احمد احمدی.^۲

در ادراک حسی نوع اول (مانند مشاهده گوی‌های بیلیارد هیوم) حق با منکران امکان ادراک حسی علیت است؛ زیرا در این نوع ادراک، از طریق حواس، فقط می‌توان تعاقب را درک کرد نه رابطه و نسبت وجودی میان اشیا را. اما، در ادراک حسی نوع دوم (مانند عقرب‌زدگی یا احساس طعم خوش کیوی) ما از طریق قوای حسی، دو چیز را هم‌زمان احساس می‌کنیم: یکی اثر (درد ناشی از عقرب‌زدگی یا طعم خوش کیوی) را؛ و دیگری قیام اثر به مؤثر را. پس، نفی امکان ادراک حسی علیت به طور مطلق درست نیست:

اگر در متن و بطن و بن و بافت احساس، هم اتصال اندام حسی با خارج و اثرپذیری از خارج و تأثیر خارج در آن هست - که بالضروره هست - پس در متن و ماهیت و ساختار احساس، تأثیر یا علیت وجود دارد؛ و به یک سخن، قبول شناخت عالم خارج مساوی است با قبول علیت. این نتیجه‌گیری روشن چیزی است ظاهراً خلاف نظر فلاسفه غرب و حتی مخالف نظر حکیمان خودمان؛ اما خواهیم گفت که بین این نتیجه‌گیری و این نظر، با نظر آنها تفاوت اساسی وجود

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

دارد. در واقع، آنها به ماهیت این استدلال تنبه نیافته‌اند. در این استدلال رابطه خود اندام حسی با شیء خارجی و تأثیر و تأثر میان خارج و عضو حسی مطرح است و استدلال آنها معطوف به تأثیر اشیای خارجی در یکدیگر است؛ و این دو کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند (احمدی: ۱۳۸۴: ۳). به عبارت دیگر، با تکیه بر دو اصل فلسفی می‌توان توجیهی برای ادراک حسی علیت عرضه کرد:

- اصل اول: نفس با همه قوای ادراکی خود (احساس، تخیل و تعقل) واقعیت واحدی است (النفس فی وحدتها کل القوی).
- اصل دوم: عاقل با معقول، متخیل با متخیل و حاس با محسوس اتحاد دارند.
- نتیجه: بنابراین، خود نفس تأثیر شیء خارجی را در اندام حسی ادراک می‌کند و این، دریافت علیت است از طریق احساس (همان: ۱).

ممکن است کسی در بادی امر همان اشکالاتی را که هیوم در برخورد گوی‌های بیلیارد مطرح کرده، در اینجا ذکر کند و بگوید آنچه از طریق احساس وارد ذهن می‌شود فقط صورت‌های متوالی است و علیت و تأثیر ما بازا و محکی این صورت‌ها در یکدیگر، به هیچ روی از این توالی صورت‌ها به دست نمی‌آید (همان: ۵).

اما در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

بر اساس وحدت نفس و قوای نفس و اتحاد حاس و محسوس و قیام فعل و تأثیر به فاعل و مؤثر، و استحاله انفکاک آنها از هم، نفس از طریق احساس نه فقط به توالی، بلکه به خود تأثیر و علیت دست می‌یابد؛ و کسانی که گفته‌اند ذهن، تنها توالی اشیا را درمی‌یابد و نه علیت را، ارتباط اشیای بیرون از ذهن را با یکدیگر، در نظر گرفته‌اند- مانند به هم خوردن دو گوی بیلیارد در مثال هیوم- نه ارتباط آنها را با خود اندام حسی شخصِ مدرک؛ و تمام سخن در همین نادیده‌گرفتن این پل استوار ارتباطی ما با خارج است؛ و اگر در همین یک مورد، تأثیر و علیت اشیای محسوس در اندام حسی اثبات شود - و من کمترین تردیدی در آن ندارم - در سایر موارد حسی مشابه نیز اثبات خواهد شد (همان: ۷).

۲.۳. تأملاتی درباره نظریه اثبات علیت از طریق اتحاد حاس و محسوس

۲.۳.۱. تأمل اول

توجیه مذکور از جهاتی در خور تأمل است. ولی قبل از بررسی و نقد مناسب است حد وسط‌های برهان اخیر مشخص شود. در این برهان، دست‌کم، بر دو چیز به عنوان نکات کلیدی تأکید شده است: ۱. اتحاد حاس و محسوس؛ ۲. قیام فعل و اثر به فاعل و مؤثر.

از آنجا که در این برهان بر دو رکن مذکور تکیه و تأکید شده، لذا تأملات متوجه همین دو رکن رکین خواهد بود. توضیح اینکه: محسوس بر دو نوع است: محسوس بالذات و محسوس بالعرض. بی‌شک منظور از محسوس در اتحاد حاس و محسوس، محسوس بالعرض نیست؛ زیرا بدیهی است که نفس به عنوان امری مجرد نمی‌تواند با محسوس بالعرض، که امری مادی است، متحد شود. پس آنچه را نفس می‌یابد محسوس بالذات یا به قول هیوم Impression است (Hume: 1896: 7)؛ و چنین محسوسی، چیزی جز صورت^۳ امر عینی (محسوس بالعرض یا Fact) نیست. در حالی که مدعی معتقد است ما از طریق محسوس بالذات، علاوه بر صورت محسوس بالعرض، ربط وجودی محسوس بالذات به محسوس بالعرض را نیز می‌یابیم. به عبارت دیگر، محسوس بالذات را در حال قیام به محسوس بالعرض می‌یابیم.

در واقع، لازمه این سخن آن است که محسوس بالذات، مرکب است؛ که بخشی از آن ناظر به خود محسوس بالعرض است و بخش دیگر ناظر به ربط وجودی محسوس بالذات به محسوس بالعرض. هرچند این توجیه در بادی امر برای اثبات علیت، البته به صورت فی‌الجمله، کافی می‌نماید، اما اگر کسی منکر این یافت وجدانی شود و مانند هیوم بگوید «من آنچه را می‌یابم، توالی این دو امر محسوس است نه ربط وجودی آنها به هم»، چه پاسخی جز ارجاع به وجدان می‌توان داد؟!

در پاسخ به این پرسش است که پای رکن دوم توجیه مدعی به میان می‌آید؛ و آن تکیه بر ضرورت قیام فعل و اثر به فاعل و مؤثر است. به عبارت دیگر، نکته ظریف و باریک‌تر ز مو اینجا است که محسوس بالذات یک اثر است و چون هر اثری نیازمند مؤثر است، پس این اثر نیز نیازمند مؤثر است و مؤثر آن، چیزی جز همان محسوس بالعرض نیست. لذا می‌توان گفت درست است که نفس، محسوس بالذات را می‌یابد اما چون محسوس بالذات یک اثر است و مؤثر آن نیز

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

محسوس بالعرض است، پس نفس آن اثر را همراه با قیامش به غیر می‌یابد، و این، همان یافتِ علیت از طریق ادراک حسی است. فثبت المراد.

اما، واقعیت این است که ارجاع به ضرورت قیام «فعل به فاعل» یا «اثر به مؤثر» مصادره به مطلوب است؛ زیرا اگر کسی چنین اصلی را بپذیرد، در واقع اصل علیت را بدون ارجاع به توجیهات مدعی پذیرفته است؛ در حالی که تمام بحث بر سر همین قیام است. زیرا مستشکل می‌گوید آنچه را شما قیام می‌شمارید، ممکن است توالی باشد (و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

۲.۳.۲. تأمل دوم

مراد از «یافتنِ نفس» در عبارت «نفس از طریق احساس، به خود تأثیر و علیت دست می‌یابد» چیست؟ اگر منظور «یافتن از طریق حواس باطن» است، که سخنی بسیار غریب و حتی نامعقول است. زیرا «یافتِ حسی، اعم از حواس ظاهر یا باطن» از چند حال خارج نیست: یا باید علیت (یعنی نسبت وجودی میان محسوس بالذات و محسوس بالعرض) را نفس مشاهده کند؛ یا لمس کند؛ یا بچشد؛ یا ببوید؛ یا بشنود. در حالی که هیچ فیلسوفی، دست‌کم تا کنون، چنین ادعایی نکرده است. بله، برخی ادعا کرده‌اند که نفس نسبت وجودی میان محسوس بالذات و محسوس بالعرض را می‌یابد؛ ولی توضیحی درباره کم و کیف این یافت نداده‌اند؛ و این، همان نقطه کور و بن‌بست تکیه بر علم حضوری در توجیه علیت است که پس از این خواهد آمد. اما اگر مراد از «یافتنِ نفس» «ادراک عقلی» است، که ظاهراً، دست‌کم به طور ناخودآگاه، همین است، اینکه نشد یافتن علیت از طریق احساس. زیرا احساس فقط بیانگر توالی و تعاقب دو چیز است نه نسبت میان آنها.

۲.۳.۳. تأمل سوم

برخی نیز در نقد اثبات علیت از طریق اتحاد حاس و محسوس گفته‌اند:

اگر ما از مستدل سؤال کنیم، چه اشکالی دارد که ما به بیرون از خودمان علم داشته باشیم و علیتی وجود نداشته باشد؛ در پاسخ خواهد گفت: لازم می‌آید که ما اثری داشته باشیم، ولی مؤثری وجود نداشته باشد؛ حال آنکه اثر بدون مؤثر نمی‌شود. این سخن تعبیر دیگری از اصل علیت است. اگر کسی منکر اصل

تأمل در مشاهده علیت

علیت باشد، می‌گوید ما به بیرون از وجود خودمان علم و آگاهی داریم، بدون اینکه علتی در کار باشد، محالی هم لازم نمی‌آید؛ در صورتی می‌توان محال بودن آن را اثبات کرد که اصل علیت پذیرفته شود (خادمی، ۱۳۸۰: ۴۰۸).

۲.۳.۴. تأمل نهایی و جمع‌بندی نظریه اثبات علیت با تکیه بر اصل اتحاد حاس و

محسوس

به فرض آنکه مجموعه اشکالات وارد بر این نظریه را نادیده بگیریم، مشکل دیگر این نظریه آن است که حوزه اعتبار آن محدود به ادراک حسی چیزهایی است که پایی در خارج دارند و پایی در نفس؛ یا هر دو پایشان در نفس است؛ و در نهایت، تکلیف علیت چیزهایی را که هر دو پایشان در جهان خارج است، روشن نمی‌کند:

این دلیل ولو اینکه در مدار علم و معلوم از نقطه قوت انکارناپذیری برخوردار است، لکن ضعف این دلیل عدم کلیت آن است؛ لذا در میدان ماورای علم و معلوم (مثل عالم طبیعت و احتیاج ممکن به علت) کارگر نمی‌افتد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۹۰).

از طرفی به نظر می‌رسد چون مدعی خود به این نکته توجه داشته، در تعمیم نظریه خود احتیاط کرده و گفته است:

اگر در همین یک مورد تأثیر و علیت اشیای محسوس در اندام حسی اثبات شود ... در سایر موارد حسی مشابه نیز اثبات خواهد شد (احمدی، ۱۳۸۴: ۶).

اگر نگوییم قید «سایر موارد حسی مشابه» صراحت در تعمیم‌ندادن این نظریه در حوزه «علوم طبیعی» دارد، دست‌کم ظاهرش حاکی از شمول‌نداشتن آن است. زیرا در خصوص حوزه علوم طبیعی ساکت است.

۲.۴. نقد دوم علیه هیوم و اثبات علیت با تکیه بر علم حضوری

طرفداران این نظریه معتقدند ما علیت را از طریق مطالعه نفس و آثار آن درک می‌کنیم و سپس در حوزه موجودات غیرنفسانی تعمیم می‌دهیم. در اینجا به دو پرسش اساسی باید پاسخ گفت:

۱. چگونه از مطالعه نفس و آثار آن به علیت پی می‌بریم؟

۲. پس از پی بردن به علیت به صورت وجدانی چگونه و با چه مجوزی آن را به عالم خارج تعمیم می‌دهیم؟

چون نظر این مقاله درباره منشأ علیت و کم و کیف توجیه آن، مغایر با نظریه ادراک وجدانی و علم حضوری است، پس از مطرح کردن این نظریه و نقد آن، دیگر جای برای بررسی پاسخ پرسش دوم باقی نخواهد ماند. اما ابتدا، تقریر دیدگاه توجیه علیت بر اساس علم حضوری:

۱. هنگامی که ما این نسبت [قیام افعال انسان به نفس] را مشاهده می‌نماییم، حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را به نفس و استقلال وجودی نفس را نیز مشاهده می‌نماییم... انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت از همین جا شروع می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۹۱/۶).

۲. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است... نفس هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه‌ها و افکار؛ و این یافتن، به طریق حضوری است نه حصولی. یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنها است. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را، و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است (همان: ۳۰۴/۶).

۳. نحوه توجه ذهن به رابطه علیت این است که ذهن ابتدا نمونه‌هایی از علت و معلول را در درون خود می‌یابد و از آن مفهوم و تصویری می‌سازد و سپس نمونه‌های آن مفهوم و تصور را تعمیم و گسترش می‌دهد. نفس، هم خود را درمی‌یابد و هم آثار خود را؛ مانند تصورات و افکار و افعال... پس انسان به تدریج و با علم حضوری خود ادراک کرده است که هر حادثه‌ای علتی دارد (پاپکین، ۱۳۸۹: ۴۳۹ و ۴۴۰).

لب‌الباب این نظریه با نظریه ادراک حسی و اتحاد حاس و محسوس یکی است. هر دو نظریه بر این نکته تأکید دارند که نفس علاوه بر دو امر متوالی، نسبت میان آنها را نیز می‌یابد. الا اینکه:

- در نظریه پیشین یکی از دو امر، عینی بود و دیگری ذهنی؛ و در این نظریه هر دو ذهنی‌اند.
- در نظریه پیشین بر یافت علیت از طریق ادراک حسی تأکید می‌شد و در این نظریه بر یافت علیت از طریق علم حضوری.

مابلی در متناظر علیت

چون نقد این نظریه نیز مانند نقد نظریه پیشین است، از تکرار مباحث خودداری می‌کنیم و فقط این نکته را می‌افزاییم که از منظر بحث علیت هیچ تفاوتی میان حس ظاهر یا ادراک حسی و حس باطن یا علم حضوری نیست. یعنی همان‌طور که با بصر، صرفاً توالی و تعاقب را می‌یابیم با بصیرت نیز چیزی جز توالی و تعاقب یافت نمی‌شود.

بله، اگر اشکالات این نظریه را نیز نادیده بگیریم، از اشکال شمول نداشتن آن نمی‌توان گذشت. ولی در کل، پس از نادیده گرفتن اشکالات، از ضمیمه این نظریه با نظریه پیشین می‌توان علیت را در دو حوزه پذیرفت: رخدادهای نفسانی؛ رخدادهای خارجی - نفسانی. ولی هنوز مشکل اثبات علیت در حوزه جهان خارج (علوم طبیعی) به قوت خود باقی است.

۵.۲. پاسخ به هیوم و اثبات علیت با تکیه بر بداهت عقلی اصل علیت

تعداد در خور توجهی از شخصیت‌های فکری - فلسفی، طرفدار نظریه بداهت عقلی اصل علیت‌اند. اما قبل از مطرح کردن این دیدگاه و توجیهاتی که ذکر شده، یادآوری نکته بسیار مهمی ضروری است؛ و آن اینکه: اصل علیت، اساساً معقول است نه محسوس:

بوعلی سینا: و أما الحس فلا یؤدی إلا إلى الموافاة؛ و لیس إذا توافی شیئان وجب أن یکون احدهما سبباً للآخر (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸).
موسوی خمینی: قانون علیت و معلولیت که هر گونه شناختی بر آن استوار است، معقول است نه محسوس (موسوی خمینی، بی تا: ۲۲۴/۲۱).
مطهری: اگر کسی گمان کند رابطه علیت و معلولیت را از راه حس می‌توان کشف کرد خطا است. زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر چیزی را به ما نمی‌فهماند (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۱۳، پاورقی).

هرچند، دست کم ظاهر کلام سه شخصیت مذکور ناظر به حس ظاهر است، اما همان‌طور که پیش از این گذشت: «حس ظاهر» با «حس باطن» از منظر علیت فرقی با هم ندارند.

اگر اصل علیت، معقول است نه محسوس؛ و اگر از طریق اتحاد حاس و محسوس و علم حضوری نمی‌توان آن را توجیه کرد؛ و اگر از پذیرش آن هم گزیر و گریزی نیست، پس منشأ تصور علیت چیست؟ در پاسخ به این پرسش با نظریه بداهت عقلی مواجه می‌شویم. محمدباقر صدر و عبدالله جوادی آملی از جمله طرفداران این نظریه‌اند. اما همان‌طور که در نقد این نظریه خواهد آمد نظریه بداهت نیز تمام نیست و نیاز به مکمل دارد.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

اما توضیح و توجیه طرفدارن نظریه بداهت اصل علیت:

۱. محمدباقر صدر: فلاسفه ارسطویی برای اثبات اصل علیت به دو صورت استدلال

کرده‌اند که هر دو دوری است:

الف. وجود هر ممکن‌الوجودی متوقف بر ترجیح وجود آن بر عدمش است؛ برای اینکه ترجیح یکی از دو طرف ماهیت (وجود و عدم) بدون مرجح محال است؛ لذا در وجود ممکن ناچار از وجود یک مرجح هستیم که همان علت است.
ب. هر ماهیت ممکنی وجود پیدا نخواهد کرد، مگر اینکه وجود آن از ناحیه غیر، ایجاب شده باشد «ألشیء ما لم یجب له یوجد» و همان موجب، علت آن تلقی می‌شود (صدر، ۱۴۱۰: ۱۰۳ و ۱۰۴).

صدر، پس از تحلیل محتوایی هر دو دلیل مذکور، به این جمع‌بندی می‌رسد که بازگشت هر دو دلیل به خود اصل علیت است؛ و اساساً دلایل مذکور چیزی جز تکرار اصل علیت به بیان دیگر نیست. بنابراین، بهتر است به جای تلاش برای توجیه نظری علیت آن را از قضایای اولی عقلی یا بدیهی بدانیم (همان: ۱۰۵).

۲. عبدالله جوادی آملی: مفهوم علیت ... از مفاهیم بدیهی و اولی است که ... هرگز از طریق استدلال مفهومی و براهین عقلی قابل اثبات یا نفی نیست؛ زیرا در هر استدلال به ترتیب و چینش مقدمات و ترتب ضروری نتیجه بر مقدمات، یعنی به علیت مقدمه برای نتیجه اعتماد می‌شود و اگر اصل علیت مورد تردید باشد، هرگز نمی‌توان با اعتماد به آن به اثبات آن پرداخت؛ چنان‌که ترتیب مقدمات بر ابطال علیت نیز جز با استعانت از این اصل و اعتماد بر آن ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

اما ملاک بداهت چیست؟ پاسخ گسترده و تحلیلی به این پرسش بسیار مهم، خود، نیاز به مقال و مقاله‌ای مستقل دارد. لذا به ذکر دیدگاه مختار بسنده می‌کنیم: مهم‌ترین ملاک بداهت این است که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم کافی باشد. مثلاً:

- هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است.
- هر حادثی نیاز به محدث دارد.
- هر اثری نیاز به مؤثر دارد.
- هر فعلی نیاز به فاعل دارد.

تأمل در منشأ تصور علت

این نوع قضایا واقعاً روشن و واضح و بدیهی و بی‌نیاز از استدلال هستند. زیرا عقل سالم نه اینکه نمی‌تواند عدم را منشأ اثر بداند بلکه اساساً و با قاطعیت و قطعیت حکم می‌کند: «نیستی» نمی‌تواند منشأ «اثر» باشد؛ و جالب این است که حتی این حکم نیز به طور ناخودآگاه مسبوق به پذیرش اصل علیت است. یعنی ذهن، ابتدا اصل علیت را پذیرفته و بعد وقتی به دنبال علت می‌رود در برابر کسانی که به غلط مدعی این احتمال می‌شده‌اند که ممکن است فلان اتفاق خود به خود رخ داده باشد می‌گوید «هیچ» یا «عدم» و اموری از این دست نمی‌تواند منشأ اثر باشد! بله، گاه می‌شود ذهن قدرت تصور موضوع و محمول را ندارد. در اینجا باید به او کمک کرد تا بتواند صورت مسئله را تصور کند. یا ممکن است قادر به تصور باشد، اما تصورات او مشوب به شبهاتی است، که باید شبهه‌زدایی کرد؛ و الاً حقایقی از این دست را نمی‌توان اثبات نظری کرد؛ چنان‌که انکارپذیر هم نیست. زیرا خود به خود ثابت و ثبوتش به قدری آشکار و شفاف و روشن است که ذهن سالم و پاک از شبهه با صرافت طبع خود آنها را می‌یابد و بر صحتشان مهر تأیید می‌زند:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب!

۲.۶. تأملی بر نظریه بداهت اصل علیت

هرچند اصل علیت بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، اما نهایت توان آن این است که ما را مجاب می‌کند: «هر چیزی که قبلاً نبوده و به وجود آمده، دارای علت است»؛ اما از توجیه «علل خاص» در حوزه‌های گوناگون، اعم از نفس، خارج و نفس، و خارج ناتوان است؛ و بیشتر اشکالات هیوم و امثال او در نقد و رد علیت مبتنی بر مصادیق علیت است.

۲.۷. چه باید کرد؟

آیا صرفاً به پذیرش یک اصل کلی، که هیچ کاربردی در جهان خارج و حتی عالم ذهن ندارد، باید دل خوش بود و مصادیق را رها کرد؛ و در طاس لغزنده شکاکیت عینی لغزید یا راهی برای برون‌رفت از شکاکیت عینی نیز هست؟

۸.۲. نظریه مختار: جمع میان عقل و حس و آزمون تجربی

به نظر می‌رسد بهترین نظریه در باب علیت (برخلاف عقل‌گرایان و حس‌گرایان) جمع و همکاری میان عقل و حس است. عقل با صدور حکم کلی در باب علیت به ما می‌فهماند که هر حادثی نیاز به محدث دارد؛ اما اینکه «آیا طعم خوشی که پس از خوردن کیوی حس می‌کنم ناشی از کیوی است یا نه؟» پرسشی است که پاسخ آن را صرفاً با تکیه بر اصل معقول و بدیهی علیت نمی‌توان داد؛ در اینجا از حس و آزمون تجربی نیز باید کمک گرفت.

بله، اصل علیت به صورت کاملاً بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و تجربه به من می‌گوید: طعم خوشی را که اکنون احساس می‌کنم و قبلاً احساس نمی‌کردم حتماً علتی دارد. اما اینکه «علت آن به صورت مشخص چیست؟» پرسشی است که اصل علیت نمی‌تواند پاسخی به آن بدهد. تعیین مصداق علت نیاز به تحقیق و تفحص و فرضیه‌سازی و بررسی صحت و سقم تک تک فرضیه‌ها دارد. مثلاً ظهر وارد خانه می‌شوم و بوی خوش غذا به مشامم می‌رسد. اصل کلی علیت مرا توجیه می‌کند که حتماً کسی این غذا را تدارک دیده است. از طرفی نمی‌دانم آشپز (فاعل: مؤثر) کیست. لذا احتمالات گوناگونی رخ می‌دهد. فرض کنید بیش از سه احتمال یا فرضیه نمی‌توان مطرح کرد (همسر، دختر، مادرم). در اینجا است که هر یک از فرضیات را بررسی می‌کنم:

۱. همسر به شدت بیمار و بستری است و امکان ندارد از صبح تا ظهر بهبود یافته باشد.
 ۲. مادرم نیز پس از خروج من از منزل به دیدار خواهرم رفته و در خانه نبوده تا غذا درست کند.
 ۳. پس حتماً دختر مهربانم امروز زحمت کشیده و این غذای مطبوع را آماده کرده است.
- این، همان سیر طبیعی و عادی است که همه دانشمندان تجربی آن را به سهولت و قاطعیت تمام طی می‌کنند و به نتایج نظری و کاربردی بسیار هم می‌رسند. در واقع، دانشمندان تجربی با تکیه بر:

۱. بداهت عقلی، کلیت اصل علیت را پذیرفته‌اند؛
 ۲. و برای تعیین مصادیق آن از حواس خود و روش آزمون تجربی بهره می‌برند.
- نمونه و مثالی که ذکر شد صرفاً ناظر به تعیین مصداق علل طبیعی بود. در زمینه علل ماورایی نیز مطلب از همین قرار است. یعنی در آنجا هم با تکیه بر اصل معقول و بدیهی علیت به دنبال علت

بطلان در منشأ تصورات

عالم ماده می‌رویم و برای تعیین مصداق آن، ابتدا احتمالات و فرضیه‌های گوناگون را مطرح، و سپس صحت و سقم هر یک از احتمالات و فرضیه‌ها را بررسی و نقد می‌کنیم؛ و در نهایت، هر احتمال و فرض و فرضیه‌ای را که مدلل‌تر و موجه‌تر باشد به عنوان مصداق *علة‌العلل* عالم ماده می‌پذیریم؛ چنان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

**احتمال اول: «أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ؟! آیا از هیچ خلق شده‌اند؟!
احتمال دوم: «أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؟! یا خود خالق خود هستند؟! (طور: ۳۵)**

بررسی و نقد احتمالات:

- احتمال نخست به بدهت عقل باطل است؛ زیرا «هیچ» نمی‌تواند منشأ اثر باشد
(Hume: 1896: 48).

- احتمال دوم هم به بدهت عقل باطل است؛ زیرا مستلزم تقدم شیء بر نفس است.

نتیجه:

حال که هیچ نمی‌تواند منشأ اثر باشد؛ و خود ما هم خالق خود نیستیم؛ پس حتماً خالق داریم.

چنان که پیدا است خداوند متعال نیز اصل علیت را مفروغ عنه گرفته و بر اساس آن احتمالات گوناگونی را مطرح و نقد کرده است؛ و حتی خود هیوم نیز به صورت ناخودآگاه با تکیه بر همین اصل فطری و بدیهی است که به دنبال توضیح و توجیه اصل علیت است. اما اینکه: «خالق کیست یا چیست؟» پرسشی است که پاسخ آن نیاز به بحثی مستقل دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *شفاه (الهیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- احمدی، احمد (۱۳۸۴). *آرشیو جزوات درسی تربیت مدرس دانشگاه قم*، قم: بی‌نا.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۸۹). *کلیات فلسفه*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: حکمت، چاپ بیست‌وهفتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء، چاپ ششم.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۰). *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۰). *الاسس المنطقية للاستقراء*، بی‌جا: المجمع العلمی للشهید الصدر، الطبعة الاولى.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

▪ قدردان قراملکی، محمدحسین (۱۳۸۷). *اصل علیت در فلسفه و کلام*، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

▪ مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: نرم‌افزار مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

▪ موسوی خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۱.

▪ Hume, David (1991). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford Philosophical Texts, Edited By Tom L. Beauchamp, First Published.

▪ Hume, David (1896). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.

▪ Locke, John (1991). *An Essay Concerning Human Understanding*, Electronically Enhanced Text (C) Copyright 1991, World Library, Inc.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نسبت جودی را از دو طرف می‌توان لحاظ کرد: از طرف علت به معلول (نسبت ایجاد) که آن را علیت می‌نامیم؛ از طرف معلول به علت (نسبت موجدی) که آن را معلولیت می‌نامیم.

۲. از آنجا که نظریه اتحاد حاس و محسوس و مثال‌ها مربوط به جزوه احمد احمدی است، لذا مثال‌ها به وی منسوب شده است.

۳. توجه شود «صورت امر عینی» با «تصور» فرق دارد. منظور از اولی همان *Impression* یا «انطباع» هیوم است؛ و منظور از دومی همان *Idea* یا «تصور» هیوم است که پس از قطع رابطه حسی با جهان خارج و از طریق قوه تخیل و حافظه درک می‌شود.