

علیت به معنای قطعیت یا هم‌زمانی یا حد فاصلی میان آن دو؟

محمد بنیانی*

چکیده

علیت از مسائل زیربنایی فلسفه بوده که از دیرباز مورد توجه و بررسی فیلسوفان قرار داشته است. علیت در نگاه برخی فیلسوفان، با ضرورت و قطعیت گره خورده است. در این نوشتار، نشان خواهیم داد که اگرچه به دو گونه‌ی پیشینی و پسینی، سعی در اثبات علیت شده است، این تلاش‌ها ناکام مانده‌اند. اصل ضرورت و قطعیت در زندگی و اثبات وجود آن در عالم خارج، در طاقبت بشر نیست، چون عالم وجود، با ضرورت گره نخورده است. تفسیر دقیق علیت همان تحقق تأثیر و تأثر غیرقطعی، میان دو امر متعاقب است که تعاقب آن‌ها تا زمان حال، به هم نخورده است. علیت به معنای تأثیر و تأثر، بدیهی است، اما قطعیت و ضرورت از دل آن بیرون نمی‌آید.

واژگان کلیدی: ۱- علیت، ۲- علت، ۳- معلول، ۴- ضرورت و قطعیت، ۵- تعاقب.

۱. طرح مسأله

از مهم‌ترین مسائلی که ذهن فیلسوفان را از ابتدای پیدایش فلسفه به خود مشغول داشته، مسأله‌ی علیت است. اهمیت این اصل به‌گونه‌ای است که برخی غایت فلسفه را علم به علل دانسته‌اند (۱۸، ص: ۷). بحث علیت در مسائل زیادی از فلسفه تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم دارد و اتخاذ هر موضع درباب آن، بر مسائل دیگر فلسفی نیز تأثیر خود را خواهد گذاشت. برخی فیلسوفان معتقدند هر حادثه و پدیده‌ای علتی دارد؛ به‌گونه‌ای که با وجود علت خود، تحقق یافته و در صورت عدم وجود علت، تحقق نخواهد یافت. انسان‌ها از دیرباز به دنبال کشف علل وقوع پدیده‌ها بوده و اعتقاد داشته‌اند که میان حوادث و اتفاقات

عالم، تأثیر و تأثری است. با وجود نوشته‌ها و مقالاتی در این باب، به نظر می‌رسد هنوز مسأله‌ی علیت جای تفکر و بازخوانی دارد. در این نوشتار، ابتدا معانی و برداشت‌های محتمل از علیت را مطرح کرده و سپس نظرات مهم و اساسی، همچون برداشت تجربه‌گرایانه و نگرش کانتی و نیز برداشت غالب حکمای مسلمان در باب علیت را تقریر و در ادامه از رهگذر نقد و بررسی آن‌ها، نظریه‌ی برگزیده و قابل‌دفاع‌تر را بیان خواهیم نمود.

۲. تحلیل و توصیف مفهوم علیت

از باب تقدم تصور بر تصدیق، پیش از هرگونه بحث از اثبات و ابطال، لازم است با نگاهی مفهوم‌شناسانه، علیت را موردواکاوی قرار دهیم و مفاهیم دخیل در علیت را شناسایی نموده تا در ادامه به درآمیختن معانی و خلط آن‌ها گرفتار نگردیم.

مفهوم «ارتباط» مفهوم نسبی و مقایسه‌ای است که برای درک آن، به بیش از یک جهت در یک شیء یا حداقل دو شیء نیاز داریم. «ارتباط» مفهوم اعمی است که هرگونه نسبت و ربط و وابستگی را دربرمی‌گیرد. «ارتباط» می‌تواند میان اشیاء خارج از ذهن و میان مفاهیم موجود در ذهن رخ دهد. «ارتباط» میان اشیاء در عالم خارج از ذهن، یا ارتباط مکانی است یا ارتباط زمانی؛ «ارتباط مکانی» بدین معنا که چند شیء در کنار هم، مکان و وضع خاصی را بسازند؛ به‌عنوان نمونه، اشیاء حاضر در یک اتاق و خانه، ارتباط مکانی دارند و به نسبتی که مکان کوچک‌تر و بزرگ‌تر گردد، ارتباط تنوع و وسعت کمتر یا بیشتری پیدا می‌کند. به لحاظ زمانی، میان دو شیء می‌تواند هم‌زمانی صرف برقرار باشد؛ یعنی در یک زمان رخ دهند، مانند برگزاری یک مسابقه‌ی فوتبال، همراه با یک مسابقه‌ی والیبال، یا اینکه دارای تقدم و تأخر زمانی یعنی تعاقب باشند، یعنی یکی به‌دنبال دیگری رخ دهد. تعاقب و تقدم و تأخر نیز بر دو نوع است: یا اینکه متقدم و متأخر قابل‌جابه‌جایی هستند؛ مانند اینکه مسابقه‌ی فوتبال، قبل یا بعد از مسابقه‌ی والیبال برگزار گردد، یا بالعکس، یا اینکه متقدم و متأخر دارای نظم خاصی است که متقدم قابل‌جابه‌جایی نیست و این نظم آنها به هم نمی‌خورد، مانند اینکه ابتدا آتش شیء را گرما می‌دهد و شیء در اثر حرارت، منبسط می‌گردد و در این مورد نیز نسبت میان متقدم و متأخر یا احتمال دارد به هم بخورد و تعاقب درهم شکند، یا اینکه برای همیشه به‌همین نحو باقی بمانند.

با تحلیل مفاهیم پیشین، چهار معنا برای علیت می‌توان مطرح نمود که عبارت‌اند از:

۲.۱. معنای اول علیت

رابطه‌ی میان علت و معلول را هم‌زمانی و هم‌مکانی صرف به حساب آوریم. صرف بودن در یک ظرف زمانی و صرف بودن در یک موقعیت مکانی.

۲.۲. معنای دوم علیت

رابطه‌ی علت و معلول، تعاقب زمانی باشد، اما به‌گونه‌ای که بتوان جایگاه متقدم و متأخر را تغییر داد؛ مانند اینکه در برهه‌ای، مسابقات فوتبال را قبل از مسابقات والیبال و در تاریخی دیگر، به‌گونه‌ی عکس عمل نمود.

۲.۳. معنای سوم علیت:

رابطه‌ی علت و معلول، تعاقب زمانی باشد، اما تعاقبی که نظم میان متقدم و متأخر به‌هم نخورد؛ بدین‌معناکه مشاهدات ما دوام تعاقب را تا زمان حال تأیید می‌کند و ما نمی‌توانیم جای متقدم و متأخر را تغییر دهیم و فرض جابه‌جایی آنها برای ما معقول نیست؛ یعنی علاوه بر توالی، گونه‌ای تأثیر و تأثر بین متقدم و متأخر وجود دارد؛ اگرچه به‌نحو قطعی و ضروری نیست.

۲.۴. معنای چهارم علیت

رابطه‌ی علت و معلول، تعاقبی باشد که نظم میان متقدم و متأخر به‌هم نخورد و این تأثیر و تأثر به‌نحو ضروری، قطعی و کلی باشد. در این معنا، رابطه‌ی علت و معلول به‌نحو قطعی است؛ یعنی هرگاه علت باشد، معلول نیز به‌تبع آن وجود می‌یابد. این حکمی کلی است که گذشته، حال و آینده را دربرمی‌گیرد.

۳. دیدگاه‌های مهم درباب علیت

با توجه به اینکه فیلسوفان قائل به علیت، یا به‌گونه‌ی پسینی یا به‌نحو پیشینی به‌دنبال اثبات و تبیین آن بوده‌اند، می‌توان نظرات و مواضع اصلی درباب علیت را به‌گونه‌ی ذیل برشمرد:

۳.۱. دیدگاه تجربه‌گرایانه

برای تجربه‌گرایان، تجربه و ادراک حسی به‌مثابه‌ی مبنا و سنگ زیرین است. ذهن انسان در بدو تولد، تهی از داده‌های علمی و مفاهیم معرفتی است و دریچه‌ی فراگیری در عالم پیرامون، ادراک حسی است (۲۹، ص: ۲۷). جان لاک معتقد است در عالم خارج، میان جواهر، توان‌هایی است که بر یکدیگر اثر می‌گذارند و تصوراتی را در ما به وجود می‌آورند. در تجربه‌گرایی، چون امری به نام ضرورت، در خارج قابل‌مشاهده نیست، این امر جنبه‌ی سوپژکتیو پیدا می‌کند و سعی می‌شود به‌عنوان نسبتی میان تصورات ذهنی تبیین گردد (۲۹، ص: ۳۰۷). با توجه به تجربه، حقایق و واقعیت خارجی به‌گونه‌ی تصورات حسی بر ما نمایان می‌گردند. در نگاه هیوم، ابتدا انطباعات حسی که به‌لحاظ وجودی، شدیدتر از تصورات بوده، دریافت می‌شود و سپس متأخر از آنها، تصورات شکل می‌گیرد (۲۳، ص:

۴۰۹). بنابراین اگر تصویری مسبوق به انطباع حسی نباشد، بدان معناست که منشأ و مبنای حسی ندارند و ذهن به دلایلی آنها را می‌سازد. معادل علیت، انطباعی حسی قرار ندارد، پس علیت ویژگی شیء نیست، بلکه یک رابطه است؛ این رابطه و نسبت را هیوم با هم‌پهلویی و تقدم زمانی توضیح می‌دهد. هم‌پهلویی یعنی هیچ‌چیز نمی‌تواند در زمان یا مکانی که از آن فاصله دارد، عمل کند و از این رو تأثیر از دور، به معنای خاص لفظ را انکار می‌کند؛ بر اساس تقدم زمانی نیز علت باید از حیث زمانی متقدم بر معلول باشد (همان، صص: ۱۲۷-۱۲۸). البته در نظر هیوم، برای علیت، این دو شرط کافی نیست؛ چه بسا شیئی با شیء دیگر هم‌پهلو و متقدم بر آن باشد، بدون اینکه علتش به‌شمار رود. باید رابطه‌ای ضروری را هم در نظر گرفت که اهمیتش از دو شرط قبلی بیشتر است. در نگاه هیوم، اقترا ن دائم بین دو دسته از رخدادها به‌گونه‌ای که همانندی و انتظام را در تعدادی کافی از موارد مشاهده کنیم، بی‌درنگ ذهن را به گذشتن از یک شیء به ملازم معمول آن وامی‌دارد؛ پس این عادت و تکرار، ما را به سمت ایجاد رابطه‌ی ضروری می‌برد؛ یعنی حلقه‌ای از تداعی که به باری آن، ذهن به‌طور طبیعی از مثلاً تصور شعله‌ی شمع، به تصور گرمی منتقل می‌گردد. بنابراین، هیوم ضرورت را با پاسخی روان‌شناسانه تبیین می‌کند (همان، صص: ۲۸۱-۲۸۶). بر همین مبنای، برخی فلاسفه تحقق ضرورت را نفی می‌کنند. ما بر اساس همین توالی که در گذشته مشاهده کرده‌ایم، انتظار داریم در آینده نیز چنین رخ دهد.

علیت چیزی بیش از یک توالی یکنواخت نیست و ضرورتی در میان نیست (۳۱، ص: ۵). به هر روی، هر چه جستجو کنیم، در علیت، ضرورتی نمی‌توان یافت (۳۰، ص: ۲۱۳).

۲.۳. دیدگاه کانت

علوم معتبر در نزد کانت، علومی است که در بردارنده‌ی گزاره‌های تألیفی و ترکیبی پیشین باشند، یعنی از ضرورت و کلیت برخوردار باشند. در نگاه کانت، شناختِ واجد یقین قطعی، یعنی شناخت واجد ضرورت مطلق که محصول عقل محض است. کانت در دو ساحت حسیات و فاهمه، در تبیین احکام گزاره‌های تألیفی پیشین، عناصر و مقولات پیشینی ذهن را به‌عنوان شرط‌های لازم برای صدور احکام تألیفی پیشینی مطرح می‌کند و در ادامه‌ی کار خود، با انقلاب کپرنیکی معتقد می‌شود که اعیان و متعلقات بیرونی، باید با ذهن مطابقت کنند (۲۷، ص: ۱۳)، نه به‌گونه‌ی عکس.

در حساسیت دو عنصر پیشینی زمان و مکان و در فاهمه، دوازده مفهوم محض و غیر تجربی پیشینی را پی‌می‌افکند. اگر چیزی خارج از این مقولات باشد و پذیرای عناصر پیشینی زمان و مکان و دیگر مقولات پیشینی نگردد، از دایره‌ی معرفت بیرون است. احکام از حیث ساختار منطقی خود، به چهار وجه کمیت، کیفیت، جهت و نسبت تقسیم می‌شوند

و در هر وجه نیز سه نوع حکم متفاوت جای می‌گیرد که در مجموع، مقولات دوازده‌گانه را تشکیل می‌دهند. کانت علیت را ذیل وجه‌نظر نسبت قرار می‌دهد. ذیل نسبت، سه گونه حکم حمله، شرطی و انفصالی قرار می‌گیرد. کانت بیان می‌کند حکم شرطی، حکمی است مانند «اگر الف، آنگاه ب»؛ اگر باران ببارد، خیابان تر است. در اینجا صدق یک حکم، مبنای صدق دیگری محسوب می‌شود. بنابراین صدور حکم شرطی، به‌واسطه‌ی مفهوم و مقوله‌ی علیت ممکن است. اگر علیت را به‌نحو پیشینی نداشتیم، تنها تعاقب زمانی قابل‌فهم بود. به‌هرروی، این مفهوم محض فاهمه، ما را توانا می‌سازد تا امور تجربی را به‌صورت علی با یکدیگر درک کنیم (۲۵، صص: ۴۰-۴۲ و ۲۶، ص: ۵۵). شاکله‌ی مقوله‌ی علت این است که امر واقعی است که هرگاه عرضه شود، همیشه چیز دیگری از پی آن می‌آید؛ بنابراین عبارت است از توالی کثرات تا آنجا که این توالی تابع قاعده‌ای باشند (۲۷، ص: ۱۴۲). به‌هرروی، اگر ضرورت در مرتبه‌ی شهودات حسی به‌تنهایی قابل‌تأمین نباشد، اما به‌واسطه‌ی شاکله‌ی علیت که در عرصه‌ی آن، شهودات حسی سامان می‌گیرند، می‌توان حوادث را به‌گونه‌ی علی و معلولی فهمید.

۳.۳. دیدگاه فیلسوفان مسلمان (دیدگاه غیرتجربه‌گرایانه)

حکمای مسلمان در تعریف علت گفته‌اند: «ان العلة هی کل ذات یلزم منه ان یکون وجود ذات اخری انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلك بالفعل» (۴، ص: ۱۱۷). «أحدهما هو الشیء الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر و ثانيهما هو ما یتوقف علیه وجود الشیء - فیمتنع بعدمه و لا یجب بوجوده» (۱۰، ج: ۲، ص: ۱۲۷). «الوجود ینقسم إلى علّة و معلول؛ فالعلّة هی الموجود الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و ینعدم بعدمه، فهی ما یجب بوجودها وجود و یمتنع بعدمها ذلك الوجود و المعلول ما یجب وجوده بوجود شیء آخر و یمتنع ذلك الوجود بعدمه أو عدم شیء منه» (۱۱، ص: ۶۸). براین‌اساس، علت موجودی است که از وجود او، وجود دیگری (معلول) حاصل می‌شود و از عدم علت نیز عدم معلول حاصل می‌گردد. علت و معلول از مفاهیم ثانیه‌ی فلسفی هستند؛ بدین‌معناکه اگرچه به‌طورمستقیم از خارج انتزاع نمی‌شوند، ذهن با تحلیل و سنجش، آنها را کسب می‌کند (نک: ۱۰، ج: ۱، ص: ۱۷۸). آنچه در بحث ما موردنظر است، مسأله‌ی قطعیت و ضرورت است و در آثار فیلسوفان مسلمان، در مباحثی مانند بحث ضرورت وجود معلول در ظرف وجود علت تامه، می‌توان آن را یافت. فهم دقیق فیلسوفان مسلمان درباب علیت، برمی‌گردد به فهم رابطه‌ی دقیق ماهیت با وجود و اینکه وجود، عین یا جزء ماهیت نیست و براین‌اساس، ماهیت، در تحقق خود نیاز به وجود دارد (نک: ۱۴، صص: ۹-۳۳؛ ۵، ص: ۱۸۵؛ ۱۶، ج: ۳، ص: ۳۷؛ ۲۱، ص: ۲۵۳). در اثبات

علیت، گفته می‌شود که ماهیت، فی‌حد ذاته نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و نسبت به هر دو مساوی است؛ پس برای ترجیح یکی از طرفین، ماهیت نیاز به عاملی غیر از ذات خود دارد، درغیراین‌صورت، ترجیح یکی از طرفین، بدون مرجح و بدون عامل خارج از ذات، محال صریح عقلی است، پس وجودی را که تحقق ماهیت بدان وابسته است، علت و آن وجود متوقف بر علت را معلول می‌نامیم؛ احتیاج معلول به علت، در وجود است (۱۷، ص: ۲۰۱). بنابراین باتوجه‌به‌اینکه ماهیت نسبت به دو طرف وجود و عدم، مساوی است، محال است که شیء مساوی تساوی خود را بدون دخالت هیچ امر دیگری به‌هم بزند؛ زیرا ترجیح بدون مرجح محال است. هرگاه علت تامه موجود باشد، وجود معلول به‌نحو ضروری و قطعی، واجب می‌شود (نک: ۱۲، ص: ۳۰۲؛ ۱۰، ج: ۲، ص: ۱۲۷؛ ۹، ج: ۱، ص: ۳۳)، درغیر این‌صورت، عدم معلول جایز است و لازمه‌ی این امر آن است که «عدم معلول»، که خود معلول «عدم علت» است، بدون علت خود، یعنی «عدم علت» تحقق یابد، چون فرض شده است که در ظرف وجود علت، عدم معلول تحقق یافته است. هرگاه معلول موجود باشد، وجود علت آن واجب می‌شود، درغیراین‌صورت، اگر معلول باشد و علت آن موجود نباشد، لازم می‌آید که معلول نیز تحقق یابد؛ زیرا از عدم علت، عدم معلول لازم آید. بنابراین وجود معلول از علت خود تفکیک نمی‌شود، چنان‌که علت تامه نیز از معلول خود انفکاک نیابد (۱۸، صص: ۱۱۲-۱۱۳؛ ۷، ج: ۱، ص: ۴۶۰؛ ۸، ج: ۳، ص: ۴۹).

فیلسوفان مسلمان، در قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب، لم یوجد»، که بحث وجوب غیری است و دال بر این معناست که تا وقتی علت وجود معلول را ضروری و واجب نساخته، معلول تحقق نمی‌یابد، چون ماهیت برای خروج از تساوی، نیاز به مرجح دارد (۱، ص: ۵۴۸؛ و ۱۳، ص: ۱۵) و همچنین در قاعده‌ی «فی وجوب وجود المعلول عند وجود العله التامه و وجوب وجود العله عند وجود المعلول» که بحث وجوب بالقیاس علت و معلول نسبت به هم است، بر ضرورت و قطعیت رابطه‌ی علت و معلول تأکید می‌کنند (۱۰، ج: ۱، ص: ۱۶۰). نیاز معلول به علت و بحث ضرورت و قطعیت در علیت، در نگاه اصالت وجود صدرایی و پس از اثبات وجود رابط، خود را بیشتر نمایان می‌سازد؛ زیرا آنجا که معلول امکان فقری یابد و از هویت رابط برخوردار گردد (همان، صص: ۷۹-۸۲)، به‌نحو ضروری و قطعی، متکی بر علت است و هویتی ندارد جز ایجاد علت و انفکاک آن از علت، یعنی مستقل‌انگاری آن، که امری محال است.

فیلسوفان مسلمان با نفی تصادف و اتفاق و رد اولویت (۱۰، ج: ۲، صص: ۲۵۵-۲۵۶؛ و ۲۰، ص: ۴۲۶) و نیز اثبات غایت در افعال گزاف (۶، ص: ۵۳۷؛ ۲، ص: ۱۸۰) و نفی امکان

استقبالی و ارجاع آن به جهل و علم‌نداشتن ما نسبت به آینده (۱۰، ج: ۱، ص: ۱۵۳)، به‌دنبال نفی اتفاق و حاکم‌کردن ضرورت و وجوب و قطعیت در سراسر عالم هستی‌اند.

۴. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد هر سه نظریه‌ی بالا با انتقادات و اشکالاتی روبه‌رو هستند که در ذیل، به آنها اشاره می‌شود.

۴.۱. نقد تجربه‌گرایان

به نظر می‌رسد شروط هم‌جواری زمانی مکانی و صرف تقدم زمانی، برای تبیین علیت کفایت نمی‌کند و هیوم نیز به این امر توجه می‌کند و لازم می‌بیند فراتر از این دو امر، سخن از ارتباط ضروری به میان آورد. بعدها در مکانیک کوانتم، شرط هم‌جواری مکانی در علیت را نپذیرفتند و سخن از تأثیر علت بر معلول، بدون پیش‌شرط هم‌جواری به میان آوردند. پس فراتر از هم‌جواری و تقدم زمانی، علت تحقق معلول را ضروری می‌سازد. اما هیوم که بنا بر مبنای خود، باید انطباعی حسی را که منجر به تحقق ضرورت می‌شود نشان دهد، در اینجا دست به دامن انتظام و تقارن دائمی می‌گردد. بنابراین دوباره این سؤال پیش می‌آید که رابطه‌ی ضروری از کدام انطباع به‌دست می‌آید؟ هیوم می‌داند که نمی‌تواند به این پرسش پاسخ مستقیم دهد، چون رابطه‌ی ضروری، انطباع حسی مستقیم ندارد. بنابراین، هیوم از طرفی به رابطه‌ی ضروری نیاز دارد و از طرفی، به‌گونه‌ی مستقیم نمی‌تواند آن را تبیین کند. ادامه‌ی کار هیوم معلوم می‌کند که پرسش او این نیست که آیا نسبت‌های علی، هستند یا خیر (چون با مبانی خود، قادر به پاسخ به آن نیست) و یا اینکه روابط ضروری تحقق دارند یا نه، بلکه پرسش او آن است که منظور از نسبت‌های علی چیست، یا مقصود از گفتن اینکه «روابط، ضروری هستند» چیست (۲۲، ج: ۷، ص: ۲۸۸).

بنابراین، هیوم متوجه می‌شود که علیت هم‌جواری و تقدم زمانی نیست و بر این اساس، ارتباط ضروری را پیش می‌کشد، اما در اثبات تحقق آن فرومی‌ماند و در عمل، سؤال از تحقق ضرورت را به سؤال از چیستی آن برمی‌گرداند. با توجه به اینکه ضرورت را به‌لحاظ فلسفی و هستی‌شناسی نمی‌پذیرد، پس ناگزیر است در تبیین علیت، به دو شرط هم‌جواری و تقدم زمانی روی آورد، در حالی که خود، این دو ویژگی را برای تبیین علیت ناکافی دانسته است. در نهایت، نظریه‌ی هیوم در باب علیت را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: گونه‌ی اول اینکه هیوم ضرورت را نمی‌پذیرد و آن را توهم فاعل شناسا قرار می‌دهد و تحقق آن را به‌گونه‌ی روان‌شناسانه تشریح می‌کند و گونه‌ی دوم این است که هیوم ضرورت را می‌پذیرد،

اما به دنبال تفسیر چیستی آن است که تبیینی روان‌شناسانه از آن می‌دهد؛ اما به هر دو تقریر، با توجه به آنچه در بالا گفته شد، هیوم در تحلیل و تبیین علیت، کامیاب نیست.

۲.۴. نقد کانت

علیت مورد نظر کانت، با دو نقد مواجه می‌شود؛ یکی نقدهایی است که ناظر به گزاره‌های ترکیبی پیشین است که بر تمام مقولات و از جمله علیت وارد می‌شود. درباره‌ی تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌ی ترکیبی پیشین که مقولات و از جمله علیت در ساختن آنها نقش اساسی دارند، بحث‌ها و نقدهای زیادی صورت گرفته است که برای به‌درازانکشیدن بحث و تا حدودی ربط غیرمستقیم آن به مسأله‌ی این نوشتار، خوانندگان را به منابع مورد نظر ارجاع می‌دهیم (نک: ۱۹، صص: ۱۲۷-۱۵۰). اگر گزاره‌های ترکیبی پیشین زیرسؤال بروند، مقولات پیشینی کانت، از جمله علیت هم که نقش اساسی در ساختن آنها دارند، زیرسؤال خواهند رفت.

درباره‌ی نقد علیت، به‌گونه‌ی خاص، باید گفت که کانت به‌جای اینکه ضرورت و قطعیت را اثبات کند، آن را مفروض می‌گیرد و برای تبیین آن، به مقولات پیشینی متوسل می‌گردد. درحالی‌که به لحاظ منطقی و فلسفی، کانت ابتدا باید بتواند وجود ضرورت و قطعیت را اثبات کند و سپس به فرض وجود ضرورت، به چگونگی شکل‌گیری و تبیین آن بپردازد؛ اما کانت مفروض می‌گیرد که گزاره‌های ضروری و قواعد قطعی و یقینی وجود دارند (۲۷، ص: ۴۱) و وظیفه‌ی فیلسوف نشان‌دادن این مطلب است که چگونه این قضایای ضروری شکل می‌گیرند.

کانت در شاکله‌های استعلایی مقولات، وضع در زمان را یگانه خاصیت مشترک همه‌ی جلوه‌ها می‌داند، بنابراین بیان می‌کند که شاکله‌ها چیزی جز تعینات زمانی پیشینی برحسب قواعد نیست و براین اساس، درک مقولات را با زمان ممکن می‌سازد و با برگه‌ی زمان، آنها را تبیین می‌کند (همان، ص: ۱۴۳).

با توجه به اینکه کانت فهم علیت را با زمان گره می‌زند و ضرورت و قطعیت را با دوام و همیشه‌بودن در زمان، معنادار می‌کند، نمی‌توان در فضای فکر کانتی، تفاوتی میان قضایای دائمیه و ضروریه گذارد. افزون‌براین، بر اساس مبانی کانت، لازم است که به‌گونه‌ای رابطه‌ی نومن با فنومن آشکار گردد که لازمه‌ی آن، این است که علیت نومن را درباره‌ی پدیدارها بپذیریم؛ اگرچه کانت اطلاق مقولات را خارج از حیطه‌ی پدیدارها نمی‌داند.

۳.۴. نقد فیلسوفان مسلمان

اثبات علیت در هندسه‌ی معرفتی فیلسوفان مسلمان، بر اساس امکان ماهوی یا امکان فقری، از چند جهت محل تأمل است. فیلسوفان مسلمان برای اثبات علیت به تجربه

نپرداخته‌اند و این مسأله را تجربی نمی‌دانند و حتی اعتبار تجارب را نیز به پیش‌فرض دانستن اصل علیت می‌دانند، اما فیلسوفان مسلمان به‌جای اینکه قائل به مقولات پیشینی گردند، سعی نموده‌اند که خود علیت را به‌نحو استدلالی و پیشینی ماقبل‌تجربه اثبات کنند. اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که در این روند، ضرورت و قطعیت، در عالم خارج از ذهن اثبات نمی‌گردد و ضرورت و قطعیت با استدلال صرف و نگاه پیشینی به رابطه‌ی امکان و تحقق موجود ممکن تبیین می‌گردد که به‌گونه‌ای مصادره‌به‌مطلوب را به دنبال دارد. اگر کانت قائل به مقولات پیشینی شد، حکمای مسلمان قائل به اثبات پیشینی ماقبل‌تجربه شدند. براین‌اساس، اگر ما سؤال کنیم به چه دلیل ماهیت در حد تساوی نمی‌تواند بدون مرجح خارجی از حد تساوی خارج گردد، پاسخ می‌دهند چون ترجیح بلامرجح محال است و اینکه چرا ترجیح بلامرجح محال است، چون مخالف با علیت است؛ یعنی اثبات علیت به‌گونه‌ای متوقف بر قبول قبلی علیت است. افزون‌براین، راه‌حل اثبات از طریق امکان ماهوی، با اصالت وجود صدراپی سازگار نیست و اثبات از طریق امکان فقری، سازگاری بیشتری با اصالت وجود صدراپی دارد، البته اشکال مصادره کماکان باقی است. به‌زبان کانتی، اگر بخواهیم اشکال را بیان کنیم، می‌توان گفت ضرورت، با تعریف ماهیت به امر متساوی‌النسبه به وجود و عدم و اینکه این تساوی چون تساوی است نمی‌تواند بدون مرجح به‌هم بخورد، پس نیاز به علت دارد، گونه‌ای بحث تحلیلی صرف است. این در حالی است که فیلسوفان مسلمان قائل به قطعیت در جهان خارج‌اند، اما در جهت اثبات آن، به‌گونه‌ی تحلیلی عمل می‌کنند. وقتی به‌گونه‌ی پیشینی سعی در اثبات علیت می‌کنیم، علیت را فارغ از تکرار و تحقق‌های متوالی در خارج، لحاظ می‌کنیم. در این نگاه، به‌زبان کانتی می‌توان گفت اگر ضرورت و قطعیت از عالم خارج به‌دست نمی‌آید و ماقبل‌تجربه کشف می‌شود، نه با تجربه و رجوع به جهان خارج، پس با چه مجوزی آن را بر جهان خارج تحمیل می‌کنیم؟ آیا حکمای مسلمان می‌توانند به‌گونه‌ی کانتی بگویند چون پیش‌فرض فکری ماست، و قائل به مقوله‌ی پیشینی علیت گردند؟ به‌تعبیری، ادعا این است که اثبات اصل علیت پسینی نیست، پس اگر به‌نحو پیشینی و ماقبل‌تجربه اثبات می‌شود، با چه توجیهی بر امور پسینی بار می‌گردد؟ برخی فیلسوفان مسلمان ذیل مباحث علت و معلول، به‌گونه‌ای سخن گفته‌اند که تا حدودی بداهت این اصل فهمیده می‌شود (۳، ص: ۱۰۷؛ ۱۵، ص: ۲۳۵). اگر ادعا گردد اصل علیت با داشتن ضرورت و قطعیت، بدیهی است، به معنای آن است که صورت مسأله، یعنی تبیین و اثبات ضرورت و قطعیت، پاک شده و بدون دلیل، ضرورت و قطعیت، در عالم خارج از ذهن پذیرفته شده است.

۵. دیدگاه قابل دفاع

برای رسیدن به مطلوب و نظریه‌ی قابل دفاع‌تر، باید به چند نکته و مطلب مهم توجه دقیق نمود که در ذیل می‌آیند:

به نظر می‌رسد باید میان تعاقب و هم‌زمان بودن تفاوت قائل شد. این نکته‌ی دقیقی است که نباید از آن غفلت نمود. علت و معلول به‌گونه‌ی متقدم و متأخر لحاظ می‌شوند و همین تقدم و تأخر، همراه با تأثیر و تأثر غیرقطعی را تعبیر به علیت می‌کنیم که البته قطعیت ندارند، اما قطعیت‌نداشتن آن (شامل آینده‌نشدن) سبب دست‌کشیدن از این رابطه که تکرار می‌شود و گونه‌ای تأثیر میان آنهاست، نمی‌گردد؛ چون با هم‌زمانی صرف متفاوت است؛ در هم‌زمانی، تقدم و تأخری نیست. تعاقب دو گونه است: گاهی تعاقب دو امر، قابلیت این را دارد که متقدم و متأخر در آن تغییر کند و گاهی تقدم و تأخر آن به‌هم‌نمی‌خورد؛ از تقدم و تأخری که به‌هم‌نمی‌خورد و جابه‌جا نمی‌گردد و به‌نحوی تأثیر و تأثری میان آنهاست، اگر چه به‌نحو غیرضروری- یعنی تا زمان حال، چنین مشاهده و دیده شده است- تعبیر به علیت و معلولیت می‌کنیم. پس آتش که سبب انبساط و گرماست، هر چندبار که چیزی را حرارت دهیم، گرم و منبسط می‌شود و در این موارد آتش و حرارت تقدم بر گرم شدن و انبساط دارند و تا زمانی که به‌هم‌نخورند و فرض به‌هم‌خوردن آن برای ما معقول نباشد (یعنی اعتقاد ظنی به آن داشته باشیم)، اگرچه به‌هم‌خوردن آن در آینده قابل فرض است، تعبیر به علیت می‌گردد و گونه‌ای ترتب بر هم دارند. آینده در طاقت بشر نیست. نمی‌توان به بهانه‌ی نبود آینده، گذشته و حال را به کناری نهاد. زندگی و دنیای ما با ضرورت گره نخورده است. اگر زندگی و هستی را خوب تحلیل کرده و بفهمیم، بسیاری از مشکلات حل شده و برخی بلندپروازی‌ها را به کناری خواهیم نهاد. در این مسأله، زندگی چون آموزگار است. ما چگونه زندگی می‌کنیم؟ زندگی ما خلاف قطعیت و ضرورت منطقی است. ضرورت منطقی در زندگی عملی ما نقشی ندارد. به تعبیر دقیق، عالم هستی با یقین و ضرورت منطقی گره نخورده است. انسان از بدو تولد که شروع به فعالیت می‌نماید، در اجرای تمام رفتارهایش بر اساس شواهد و اطمینان و ظن ناشی از شواهد معقول، دست به انجام کار می‌زند؛ مانند انتخاب مدرسه، در گزینش رشته و محل کار، انتخاب دوستان و همسر و خرید خانه و وسایل دیگر و... قادر به دستیابی به قطعیت و ضرورت فلسفی نیست؛ به تعبیر دیگر، انسان درطول زندگی خود، دارای هیچ فعل ضروری و قطعی نیست؛ با این حال، سعی می‌کند بر اساس ظن و شواهد معقول، تصمیمات و انتخاب‌های خود را تحقق بخشد، اما از اینکه قطعیت ندارد، کارهای خویش را بر زمین نمی‌نهد. هنگامی که در زندگی خود با چنین ضرورتی برخورد نداریم و در توانایی ما امکان رسیدن به آن نیست، به

چه دلیل می‌خواهیم بر آن پافشاری کنیم؟ زندگی عرصه‌ی وجود و تحول است، نه مفاهیم پیشینی که بتوان در عرصه‌ی مفاهیم، با تعریف آنها و روابط مفهومی صرف، به ضرورت و قطعیت دست یافت.

از اینکه ضرورت و قطعیت قابل حصول نیست، نمی‌توان شک را بر خود مسلط نمود. در مثال، مانند این است که چون انسان نمی‌تواند با دست‌های خود پرواز کند، پس در راه رفتن خویش نیز باید شک نماید! سخن از این نوع شک و آن نوع یقین در زندگی، در عالم خیال و توهمات است که نباید به آن توجه نمود. شک زمانی جایز است که ابتدا معلوم شود چنین یقینی در زندگی تحقق دارد و چون ما بدان نمی‌رسیم، پس شک را برگزینیم، اما اگر چنین امری واقعیت خارجی ندارد و نهایت توانایی انسان در عرصه‌ی وجود که به تعبیر ملاصدرا عرصه‌ی شدن و تحول و تغییرات دائم است، رسیدن به ظن و شواهد معقول است. چه اصراری بر وجود ضرورت و قطعیت در علیت داریم؟ همین ظن معقول، اطمینانی به فرد می‌دهد که او را قانع به انجام کار کرده است. البته ظن هم مراتبی دارد که ظن‌های قوی را می‌توان معادل یقین روان‌شناسی قرار داد؛ مثلاً در وسط روز که نور خورشید به صورت من می‌تابد، من ظن قوی دارم و یقین روان‌شناختی که الان روز است و مشکلی هم پیش نمی‌آید و ظن من آن قدر قوی هست که احتمال خلاف را نمی‌دهم و از آن به یقین روان‌شناختی تعبیر می‌کنم، اما درعین حال، اگر کسی از منظر منطقی بگوید: آیا احتمال ندارد تراشه‌ای در ذهن شما باشد و شما به اشتباه و تحت تأثیر آن تراشه تصور کنید که الان روز است، نمی‌توانم به قطعیت این احتمال را رد کنم و بالاخره هرچند ضعیف و ناچیز، اما احتمال چنین چیزی به لحاظ منطقی و ریاضی به صفر نمی‌رسد. به‌هرروی، من نیازی ندارم که احتمال وجود تراشه در ذهن خود را به صفر برسانم، بلکه چون ظن قوی دارم، به طرف دیگر اعتنایی نمی‌کنم و باتوجه به ظن قوی، احتمال خلاف آن به ذهن من خطور هم نمی‌کند و با پرسش از جانب مخاطبی که از احتمال خلاف آن می‌پرسد، متفطن به احتمال ناچیز خلاف آن می‌شوم که در عمل به آن اعتنایی نمی‌کنم.

بنابراین معنای سوم که در ابتدای این نوشتار بحث شد، تقریر دقیق از علیت است؛ یعنی رابطه‌ی علت و معلول تعاقبی است، اما تعاقبی که نظم میان متقدم و متأخر به هم نخورد؛ بدین معنای که مشاهدات ما دوام تعاقب را تا زمان حال تأیید می‌کند و ما نمی‌توانیم جای متقدم و متأخر را تغییر دهیم و فرض جابه‌جایی آنها برای ما معقول نیست؛ یعنی علاوه بر توالی، گونه‌ای تأثیر و تأثر بین متقدم و متأخر وجود دارد، اگرچه به نحو قطعیت و ضروری نیست. مثال‌هایی که از علیت زده می‌شود، انگاره‌ی بالا را تقویت می‌کند؛ به‌عنوان نمونه، از اینکه فشاری بر در وارد کنیم و در باز نگردد، پی می‌بریم که باز نشدن،

علتی دارد و براین اساس، به جستجوی آن می‌پردازیم و این یعنی اعتقاد به تأثیر و تأثر غیرقطعی و ظنی در عالم هستی.

آشکار است که آینده هیچ‌گاه در اختیار ما قرار ندارد و به محض رسیدن به مقطعی از آن، تبدیل به زمان حال می‌شود، گویی ما در آینده به سر نمی‌بریم و آینده به شدت نسبت به ما گریزان است. چگونه می‌توان قضیه و حکمی را که می‌خواهیم صادر کنیم، نسبت به آینده بی‌اثر کرد؟ به تعبیری، در چه شرایطی قضیه، بی‌نیاز از آمدن آینده می‌باشد؟ به نظر می‌رسد این امر تنها در قضایایی ممکن است که پیشینی محض باشند؛ یعنی برای صدق آنها نیاز نباشد به فراتر از قضیه، یعنی عالم خارج از ذهن رجوع کرد؛ مانند مسائل ریاضی. بنابراین، این معنا در مواضعی است که تکرار و درپی‌هم آمدن متوالی، قابل فرض نباشد. اگر تکرار بخواهد قابل فرض باشد، به دلیل عدم دسترسی به آینده، هیچ‌گاه ضرورت و قطعیت تحقق نخواهد یافت؛ چون زمان حال، خانه‌ی ابدی ما است و آینده، دائم از ما گریزان است. بنابراین میان علت و حادثه‌ی معلول آن، نوعی رابطه‌ی تأثیر و تأثر غیردائمی و غیرضروری می‌توان مشاهده نمود که تا زمان حال به هم نخورده است، چون ما بر اساس ظن زندگی می‌کنیم، می‌توانیم فرض کنیم که در آینده هم بر اساس همان ظن، ممکن است رابطه‌ی علت و معلول به هم نخورد، اگرچه قطعی نیست و احتمال خلاف آن، گرچه ضعیف‌تر است، اما منتفی نیست. در این نگاه، از ساحت‌های مختلف فاعل شناسا، چه ساحت‌های علوم تجربی و چه تحلیل‌های عقلی می‌توان کمک گرفت تا در مقام مصداق تشخیص داد که آیا بین شب و روز که درپی هم می‌آیند، گونه‌ای تأثیر و تأثر غیرقطعی هست یا خیر. اگر علاوه بر دوام، تأثیر و تأثر باشد و تقدم و تأخر آنها نیز به هم نخورد، از آن تعبیر به علیت می‌گردد.

مطلب پایانی این است که خود این حکم به نفی ضرورت و قطعیت در عالم وجود و زندگی را بر اساس ظن قوی می‌دهیم و چون مبنای عمل و تفکر ما در این حیطه، ظن است، اشکالی را متوجه این دیدگاه نمی‌کند.

۶. جمع‌بندی

به نظر می‌رسد نمی‌توان علیت همراه با ضرورت و قطعیت را در عالم هستی پیش‌فرض گرفت و سپس به تبیین آن پرداخت. امثال هیوم و کانت و فیلسوفان مسلمان به درستی تشخیص داده‌اند که نمی‌توان ضرورت و قطعیت در عالم خارج را با مشاهده به دست آورد؛ بنابراین یکی به تبیین روان‌شناسانه و دیگری با مقولات پیشینی و فیلسوفان مسلمان با استدلال پیشینی، سعی در اثبات قطعیت و ضرورت در علیت را داشته‌اند، اما در مجموع،

علیت به معنای قطعیت یا هم‌زمانی یا حدفاصلی میان آن دو؟ ۱۵

اصل تحقق ضرورت اثبات نشده است و استدلال‌ات اثبات‌کننده‌ی آن دچار اشکال‌اند و درنهایت علیت به معنای تأثیر و تأثر غیرضروری، قابل‌پذیرش و بدیهی است که به‌نحوطنی شناخته می‌شود و نیازی به قطعیت ریاضی و منطقی نیست و به‌تعبیری، امکان‌ناپذیر است.

منابع

۱. ابن‌سینا، (۱۳۷۹)، حسین بن عبدالله، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. _____، (۱۴۰۴)، *الشفاء (الالهیات)*، به تصحیح سعید زای، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. _____، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
۴. _____، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن‌سینا*، جلد ۱، قم: انتشارات بیدار.
۵. _____، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. بهمنیار، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. رازی، ، فخر الدین، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم: انتشارات بیدار.
۸. _____، (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق از محمد حجازی احمد علی سقا، تهران: مؤسسه صادق.
۹. سهروردی، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حاشیه‌ی حاج ملاهادی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. _____، (۱۴۲۲)، *شرح الهدایه الأثیریة*، بیروت: مؤسسه‌التاریخ العربی.
۱۳. _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، اهتمام هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر، (۱۴۰۵)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.

۱۶. _____، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۲ق)، نهاییه الحکمه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. _____، (۱۴۲۰ق)، بدایه الحکمه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. غفاری، حسین، (۱۳۸۶)، بررسی مبادی فلسفه نقادی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. میر داماد، (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق و همکاران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. میر داماد- العلوی، محمد باقر- السید احمد، (۱۳۷۶)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، مقدمه و تحقیق از علی اوجبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
22. Copleston, Frederick, (1994) *A History of Philosophy*, Vol. V, The Newman Press and Burns & Oates, Ltd .
23. Hume, David, (2009) *A Treatise of Human Nature*, Floating Press .
24. Hume, David, (2007) *An Enquiry concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford: Oxford University Press.
25. Hartnack, Justus, (2001) *Kant 's Theory of Knowledge*, Translated by M. Holmes Hartshorne, Inc Indianapolis/Cambridg: Hackett Publishing Company.
26. Kant, Immanuel, (2004) *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Translated and edited by Gary Hatfield, Cambridge University Press.
27. Kant, Immanuel, (2010) *The Critique of Pure Reason*, Translated by J. M. D. Meiklejohn, The Pennsylvania State University.
28. Locke, John, (1999) *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University.
29. Mill, J. S., (1911), *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*, London: Longmans, Green & Co.
30. Quine, W. V., (1974), *The Roots of Reference*, La Salle, Illinois: Open Court.