

ماهیت اعتقاد

از نظر هیوم

دکتر حسین سلیمانی

در این مقاله ماهیت و کیفیت ساختاری اعتقاد از نظر هیوم بررسی می‌شود. اندیشه هیوم را درباره ماهیت اعتقاد می‌توان در نکات ذیل بیان نمود:

۱. هیوم مانند لاک و برکلی می‌خواست جهان ذهن و اعمال ذهنی را تشریح و تبیین کند. موجودات جهان ذهن همان تصورات و تأثرات هستند. اختلاف اساسی همه این موجودات به میزان قوت و صراحت آن‌ها برمی‌گردد، به این معنی که تأثرات از قوت و صراحت بیش‌تری برخوردارند. هیوم حتی این ادعای گستاخانه را مطرح می‌کند که تفاوت در قوت و صراحت ادراک ما به هیچ چیز جز همان پیچیدگی عمل ذهن مربوط نمی‌شود، به گونه‌ای که تفکرات همیشه مبهم‌تر و تیره‌تر از ادراکات

حسی‌اند. به عبارت دیگر، قوت و صراحت تأثری که در ذهن خود داریم، بر عینیت و خارجیت شی‌ای که این تأثیر به آن نسبت داده می‌شود، دلالت نمی‌کند. چون تصویری که قوه تخیل ما در عالم رؤیا خلق می‌کند، ظاهراً نسبت به تأثرات حسی که در حالت نیمه‌بیداری برای ما حاصل می‌شوند، از قوت و صراحت بیش‌تری برخوردارند. از نظر هیوم تصورات فقط رونوشت تأثرات هستند. اگر در تصورات خود دقت کنیم، آن وقت تأثراتی را که اصل و سرچشمه آن‌ها هستند، خواهیم شناخت و علاوه بر آن برای ما روشن خواهد شد که اگر انسانی بدون اندام‌های سالم حسی متولد شود، آن وقت فاقد تأثرات مربوط به آن اندام‌ها خواهد بود و طبیعتاً تصورات مشابه آن تأثرات را نیز نخواهد داشت. بنابراین یک قاعده کلی وجود دارد و آن این‌که همه تصورات، کپی و رونوشت تأثراتند:

«... همه تصورات و خصوصاً تصورات انتزاعی طبیعتاً ضعیف و مبهمند و ذهن در حفظ آن‌ها بسیار ضعیف و ناتوان است. آن‌ها آماده‌اند که با تصورات مشابه دیگر در هم آمیزند. وقتی اصطلاحی را مکرراً به کار ببریم ولو آن‌که فاقد معنای روشن و متمایزی باشد، تمایل داریم که آن را دارای معنا و تصور معینی بدانیم که به آن ضمیمه نموده‌ایم. برعکس، همه تأثرات یعنی همه ادراکات حسی، چه ظاهری باشند و چه باطنی، نیرومند و سرزنده‌اند. حدود و ثغور میان آن‌ها دقیقاً مشخص شده است. بنابراین دشوار است که درباره آن‌ها مرتکب خطا و اشتباه شویم. علاوه بر این، وقتی نسبت به یک واژه فلسفی که فاقد هرگونه معنا یا تصور است (و غالباً نیز چنین است) دچار سوءظن شویم، در این صورت باید تحقیق کنیم تصویری که برای آن واژه فرض شده از کدام تأثر برخاسته است؟ و اگر تعیین چنین تأثری غیرممکن باشد، آن وقت این امر، سوءظن ما را تأیید خواهد نمود. اکنون با توجه به این‌که تصورات را تا این اندازه روشن ساخته‌ایم، می‌توانیم به صورت خردمندانه به برطرف شدن همه مشاجراتی امیدوار باشیم که ممکن است در باب ماهیت و واقعیت تصورات برخیزند.»^۱

۲. تأثرات را تا آن‌جا که اصل و مقدم هستند، می‌توان فطری (Innate) نامید و فطری نامیدن آن‌ها به این معنا و اعتبار هیچ‌گونه عیب و اشکالی ندارد، ولی بحث درباره مادرزادی یا پیشینی (آپریوری) بودن تأثرات عیب و بیهوده است. از قرار معلوم، هیوم معتقد بود که مفهوم تصورات مادرزادی، بسیار مضحک و بطلان آن بدیهی است. بنابراین، تأثرات را به این معنا و اعتبار فطری نمی‌دانست و از این‌رو همانند لاک با تصورات فطری که دکارت ادعا می‌کرد، شدیداً به مخالفت برخاست:

«منظور از فطری چیست؟ اگر فطری مترادف طبیعی (Natural) باشد، آن وقت همه ادراکات حسی و تصورات ذهنی ما باید بتوانند فطری یا طبیعی نامیده شوند. البته به همان معنایی که برای واژه دومی منظور می‌کنیم یا به معنایی که در مقابل معنای اعجاز‌آمیز و جعلی و غیرمتداول است. اگر از فطری، هم‌زمانی با ولادت (مادرزادی) منظور شود، چنین بحثی بیهوده و بی‌معنی (Frivolous) به نظر می‌رسد. اصلاً ارزشی ندارد که بررسی کنیم تا ببینیم که تفکر ما در چه زمانی آغاز شده است؛ قبل از تولد ما یا بعد از تولد ما و از طرف دیگر به نظر می‌رسد که لاک و دیگران واژه تصور را عموماً به معنایی بسیار وسیعی گرفته‌اند که این معنا همه ادراکات و صور حسی و همه انفعالات و تفکرات ما را شامل می‌شود. اکنون به این معنا، می‌خواهم بدانم با گفتن این‌که خوددوستی یا رنجش از درد یا شهوت جنسی میان مرد و زن، فطری نیست، چه معنایی می‌تواند مورد نظر باشد؟

ولی با پذیرفتن دو اصطلاح «تأثرات» و «تصورات» اگر فطری به معنای آن‌چه اصلی است و رونوشت هیچ ادراک حسی مقدم نیست، فهمیده شود، آن وقت می‌توانیم بگوییم که همه تأثرات ما فطری و همه تصورات ما غیرفطری هستند...»^۲

با توجه به مطالب فوق به روشنی معلوم می‌شود که هیوم هیچ‌گونه اعتقادی به تصورات فطری، آن‌گونه که مدعای دکارت و فلاسفه دیگر بود، ندارد.

فلاسفه‌ای که به تصورات و تصدیقات فطری قائل هستند، این تصورات و تصدیقات را پیشینی می‌دانند و معتقدند که اگر به فرض، انسان فاقد جمیع حواس ظاهری و باطنی باشد، باز به این تصورات و تصدیقات فطری و اولی علم دارد. این تصورات و تصدیقات فطری نظیر تصویری که فرد از خود و حالات خود و از وجود و وحدت خود دارد و تصدیق به اینکه هر چیزی خودش است یا این‌که جمع وجود و عدم محال است، همگی سرمایه‌های فطری و غیرتجربی بشر شمرده می‌شوند. در صورتی که هیوم فطری بودن به این معنا را نمی‌پذیرد.

۳. هیوم بعد از آن‌که بنیاد و سرچشمه تصورات را مشخص کرده است، آن‌گاه به روش‌هایی توجه می‌کند که از طریق آن‌ها تصورات در ذهن انسان نمودار و پدیدار

هیوم بعد از آن‌که بنیاد و سرچشمه

تصورات را مشخص کرده است، آن‌گاه به

روش‌هایی توجه می‌کند که از طریق آن‌ها تصورات

در ذهن انسان نمودار و پدیدار می‌شوند

می‌شوند. روشن است که تصورات نه به طور تصادفی و اتفاقی بلکه به صورت منظم حادث می‌شوند، آن‌چنان‌که هیوم در جست‌وجوی طرح و مدلی برای حدوث آن‌ها بوده و از این‌رو به «اصول تداعی» تصورات توجه کرده است.

دو اصل نسبتاً کم‌اهمیت‌تر آن، اصل مشابهت و اصل مجاورت است. در هر دو مورد، تصوراتی که داریم تصورات دیگری را به ما یادآوری می‌کنند. از نظر هیوم آن اصلی که نقش مهم و کلیدی را ایفا می‌کند، همان اصل علت و معلولی است.

«این‌که تصورات مختلف به یک‌دیگر ربط و

پیوند داده می‌شوند، گرچه به قدری روشن است

که نیازی به تحقیق و بررسی ندارد ولی من هیچ

فیلسوفی را نمی‌یابم که برای تعیین یا طبقه‌بندی

تمام اصول اتحاد و تداعی (Principles of

Association) کوشش کند. به هر حال این

موضوع، چیزی ارزشمند برای کاوش و پژوهش

به نظر می‌آید و در این‌جا به نظر من فقط سه

اصل برای اتحاد و پیوند میان تصورات یافت

می‌شود، یعنی مشابهت، مجاورت در زمان یا مکان و علت یا معلولیت.

من معتقدم که جای هیچ‌گونه شکی نیست که

این اصول برای ایجاد پیوند و اتحاد میان

تصورات ما سودمندند. عکسی که می‌بینیم،

طبیعتاً ذهن و اندیشه ما را به اصلش رهنمون

می‌سازد (قاعده مشابهت). ذکر قسمتی از یک

عمارت، طبیعتاً تحقیق یا گفتار مربوط به

قسمت‌های دیگر آن را به خاطر می‌آورد (اصل

مجاورت) و اگر درباره زخم بیندیشیم، به سختی

می‌توانیم از تفکر درباره دردی که در پی آن

می‌آید، خودداری کنیم (اصل علت و معلولی).

این طبقه‌بندی، کامل است و هیچ اصل دیگری

جز این اصول برای اتحاد و تداعی تصورات

وجود ندارد، البته جلب رضایت خواننده یا هر

کس دیگری ممکن است دشوار باشد. در چنین

مواردی همه آن‌چه می‌توانیم انجام دهیم این

است که نمونه‌های متعددی را بررسی کنیم و

اصلی را که اندیشه‌های گوناگون ما را به یک‌دیگر

پیوند می‌دهد، دقیقاً بیازماییم و هرگز از این کار

باز نایستیم تا این‌که چنین اصلی را امکان‌پذیر

سازیم.»^۳

۴. هیوم اصل علت و معلولی را در معرض نقد ویرانگر

آدم شکاک قرار می‌دهد. این نقد با تقسیم موضوعات

تحقیقی به دو قسم، یعنی نسبت میان تصورات گوناگونی

که در ذهن داریم و موضوعات واقعی، آغاز می‌شود. ذهن

در بسیاری از موارد فقط با بررسی دقیق تصوراتی که نزد

خود دارد، نظیر تصوراتی که در ریاضیات مطرح می‌شوند

قادر به کسب علم و شناخت است. این نوع علم و

شناخت چنان‌که لاک نیز معتقد بود، شهودی (Intuitive) یا

برهانی (Demonstrative) است و به همین دلیل، قطعی و

یقینی نیز به شمار می‌آید چون فقط به تصورات موجود در

ذهن می‌پردازد. برای نمونه، مثلث چه وجود خارجی

داشته باشد یا نداشته باشد، آن‌چه که درباره آن اثبات

می‌کنیم، تصوراتی هستند که مواد و نتیجه برهان به‌شمار

می‌آیند. لاک در این خصوص گفته است:

«... یک ریاضیدان هنگام بررسی حقایق و

خواص مربوط به سطح یک دایره یا یک

قائم‌الزاویه، در واقع فقط تصورات ذهنی خود را

مطالعه می‌کند. هرچند او در تمام عمر خود

هیچ‌گاه آن‌ها را در خارج با صحت کامل ریاضی

مشاهده نکرده است، ولی با این همه شناختی که

او درباره حقایق و خواص مربوط به دایره یا هر

شکل دیگری دارد، به لحاظ اشیاء موجود نیز

درست و یقینی است. چون در اینگونه قضایا اشیای واقعی لحاظ نمی‌شوند، مگر از این جهت که آن‌ها با صور نوعی ذهن ریاضیدان مطابقت دارند. اگر درست است که در تصور یک مثلث سه زاویه آن برابر با دو زاویه قائمه است، پس این برابری، در جهان خارج با هر مثلثی درست درمی‌آید.^۴

از سوی دیگر، موضوعات واقعی یا وجودهای خارجی از سپهر تصورات ذهنی ما فراتر می‌روند. به عبارت دیگر، در جهان ذهن ما چیزی به نام موضوع یا وجود واقعی یافت نمی‌شود. آن‌چه در آن یافت می‌شود فقط تصورات و تأثرات هستند. بنابراین علم ما به موضوعات واقعی نه از یقین شهودی برخوردار است و نه از یقین برهانی. همیشه احتمال خطا بودن آن وجود دارد، چون قضایایی که مربوط به موضوع واقعی یا وجود واقعی می‌شوند، هر دو طرف موافق و مخالف آن به طور یکسان محتمل است. مثلاً این قضیه که «خورشید فردا طلوع نخواهد کرد» به همان اندازه محتمل است که بگوییم «فردا خورشید طلوع خواهد کرد» و این باز همان مسئله‌ای است که پیش از هیوم، لاک به آن اشاره کرده بود: «مثلاً اگر من مجموعه‌ای از تصورات ساده‌ای را دیده باشم که یک انسان نامیده می‌شود و تا لحظه‌ای پیش وجود داشته است، اکنون که تنها هستم نمی‌توانم یقین داشته باشم که همان انسان در حال حاضر نیز وجود دارد، چون هیچ گونه رابطه ضروری میان وجود او در یک لحظه پیش و وجود او در لحظه حاضر یافت نمی‌شود. زیرا

هیوم معتقد بود که این تجربه است که به ما می‌گوید با مشاهده پدیده‌ای که به اصطلاح علت نامیده می‌شود، منتظر مشاهده پدیده دیگری بمانیم که معلول آن تلقی می‌شود

از لحظه‌ای که گواهی حواس خود به وجود او را داشتیم تا لحظه حاضر هزار احتمال وجود دارد که او دیگر موجود نباشد... پس هرچند احتمال زیادی وجود دارد که میلیون‌ها انسان در حال حاضر که به تنهایی این را می‌نویسم، موجود

باشند ولی با این وصف من در این مورد یقین علمی ندارم... به هر حال این علم نه یقینی بلکه احتمالی است.^۵

اکنون با توجه به این‌که علم ما به موضوعات واقعی از سپهر تأثرات و تصورات و از جهان ذهن ما فراتر می‌رود پس باید به جایی دیگر و مخصوصاً به رابطه علت و معلولی نظر کنیم. اما شناخت چنین رابطه‌ای چگونه برای ما حاصل می‌شود؟ اعتقاد ما به روابط علی و معلولی مبتنی بر چیست؟ به طور کلی دو امکان، مورد تصدیق است که عبارت است از عقل و تجربه. بعضی از فیلسوفان مدعی بودند که ما یک نوع ادراک عقلی نسبت به روابط ضروری میان حادثه‌ها داریم، ولی هیوم چنین ادعایی را رد نموده و تأکید می‌کند که این روابط ابطال‌پذیرند و مبتنی بر اصل امتناع تناقض نیستند. به فرض که من معتقد باشم که حرکت یک گوی بیلیارد علت حرکت گوی دیگری است که با آن برخورد کرده است، ولی باز می‌توانم تصور کنم که حرکت گوی اولی متوقف شده و گوی دومی را اصلاً به حرکت درنیاورده است. بنابراین رابطه میان حرکت گوی اولی و گوی دومی را نمی‌توان ضروری و قطعی دانست. چنان‌که می‌توان تصور نمود که نخستین انسان بعد از خلقتش هیچ‌گونه تصویری از گوی‌های بیلیارد نداشته است. نخستین انسان اگر بلافاصله بعد از خلقتش هیچ‌گونه رابطه ضروری میان حادثه‌ها نمی‌یابد، به خاطر نداشتن تجربه است. چنین رابطه‌ای فقط هنگامی برای ما مطرح می‌شود که بارها مشاهده و تجربه کرده باشیم که حادثه‌ای در پی حادثه‌ای دیگر می‌آید:

«من این را به عنوان یک قضیه کلی و استثنایناپذیر به جرأت می‌گویم که شناسایی این گونه روابط هیچ‌گاه با برهان پیشینی (آپریوری) صورت نمی‌گیرد بلکه فقط از تجربه ناشی می‌شود، یعنی از مشاهده موضوعات معینی که همیشه با هم هستند. اگر چیزی به کسی نشان داده شود که برای او تازگی دارد، او هر قدر هم از عقل و قوای طبیعی نیرومند برخوردار باشد، باز نخواهد توانست حتی با آزمایش دقیق کیفیات محسوس آن، هیچ یک از علت‌ها و معلول‌های آن را کشف کند. اگر قوای طبیعی اولین انسان را هم از آغاز کامل فرض کنیم، باز هم برای او ممکن نبود که با دیدن سیلان و شفافیت آب به این نتیجه برسد که آب می‌تواند او را خفه کند و یا با مشاهده روشنی و گرمی آتش بفهمد که آتش می‌تواند او را بسوزاند. با مشاهده کیفیات چیزی که بر حواس ما تأثیر می‌گذارند، هیچ یک از علت‌های

آن و معلول‌هایی که در پی خواهد داشت، برای ما آشکار نخواهد شد. عقل نیز نمی‌تواند بدون کمک تجربه، درباره وجود خارجی یا موضوع واقعی به نتیجه‌ای برسد.^۶

از این رو، هیوم معتقد بود که این تجربه است که به ما می‌گوید با مشاهده پدیده‌ای که به اصطلاح علت نامیده می‌شود، منتظر مشاهده پدیده دیگری بمانیم که معلول آن تلقی می‌شود. یعنی به رابطه ضروری میان دو پدیده‌ای معتقد می‌شویم که با هم بودن آن‌ها را بارها مشاهده کرده‌ایم و این اعتقاد را آن‌چنان معقول تلقی می‌کنیم که گویی چیزی معقول‌تر از آن نیست.

البته هیوم در این خصوص به استدلالی تکیه می‌کند که باعث شهرت او شده است و آن این‌که چنین اعتقادی صرفاً مبتنی بر تجربه و مشاهده مکرر تقارن یا تعاقب دو حادثه نیست، بلکه علاوه بر آن، مبتنی بر انتظار و توقعی است که تکرار تقارن و تعاقب دو حادثه در ما به وجود می‌آورد. یعنی هر چیزی بر بنیاد این اعتقاد راسخ استوار است که طبیعت همواره یکنواخت عمل می‌کند. این نتیجه، ظاهراً بی‌زیان است البته تا وقتی که بپرسیم «چرا به درستی آن معتقدیم؟» در پاسخ این پرسش نیز فقط دو گزینه در برابر ماست؛ عقل یا تجربه. ولی در این مورد نیز مانند مورد قبل، عقل نمی‌تواند هیچ‌گونه کمکی به ما کند چون ما می‌توانیم زوال یکنواختی طبیعت را همانند دوام آن به تصور درآوریم بدون آن‌که به تناقض دچار شویم. بنابراین تنها گزینه‌ای که برای ما باقی می‌ماند، همان تجربه است. طبیعت تاکنون اثبات کرده است که یکنواخت عمل می‌کند پس این یکنواختی همین‌طور ادامه خواهد داشت. اما در این‌جا مسئله دیگری ظاهر می‌شود و آن این‌که چرا معتقدیم که اصل تکراری بودن، خود نیز تکرار خواهد شد؟ آیا به این دلیل که همواره تکرار شده است؟ اما آن وقت نیازمند توجیه و اثبات اعتقاد کلی‌تری هستیم که همان اعتقاد به پایان‌ناپذیری این جریان است. تجربه، فقط هنگامی مفید واقع می‌شود که اعتقاد به یکنواختی را بر آن اضافه کنیم، ولی تجربه نمی‌تواند این اعتقاد را توجیه و اثبات کند. به هر حال، هیوم در این نتیجه شکاکانه خود متوقف نمی‌شود. چون اعتقاد به یکنواختی عمل کردن طبیعت، چه قابل اثبات باشد و چه نباشد در ما وجود دارد. از این رو او می‌کوشد تا خاستگاه چنین اعتقادی را مشخص کند. این اعتقاد محصول «عادت» است. مشاهده مکرر یکنواختی طبیعت، اعتقاد به یکنواختی را تولید کرده است. البته ما همواره می‌توانیم خلاف این اعتقاد را همانند بطلان همه استدلال‌های فوق به تصور آوریم:

«ایس اصل همان «عادت» (Custom, Habit)

است. زیرا هر جا که تکرار یک عمل یا یک اثر، تمایل به تجدید همان عمل یا اثر را در ما ایجاد کند، بدون آن‌که چنین تمایلی بدون هیچ‌گونه استدلالی یا جریان فهمی به ما تحمیل شود، آن وقت می‌گوییم که این تمایل معلول «عادت» است. با به کار بردن این واژه مدعی نیستیم که دلیل نهایی چنین تمایلی را روشن ساخته‌ایم. ما فقط اصل طبیعت بشری را که به طور کلی مورد تصدیق است و به وسیله معلول‌های خود به

تصورات ما کپی و رونوشت تأثرات ما هستند و در تمامی اجزاء خود آن‌ها را نشان می‌دهند

خوبی شناخته می‌شود، خاطر نشان ساخته‌ایم.... بنابراین، عادت راهنمای بزرگ زندگی بشری است و آن تنها اصلی است که تجربه را برای ما سودمند و ما را منتظر وقوع حوادث مشابه گذشته در آینده می‌سازد. بدون تأثیر عادت نمی‌توانستیم نسبت به هیچ یک از موضوعات واقعی شناخت حاصل کنیم؛ موضوعاتی که از سپهر چیزهایی که مستقیماً برای حواس و حافظه ما ظاهر می‌شوند، فراتر می‌روند. همچنین هرگز نمی‌دانستیم که چگونه ابزارها را با غایت‌ها هماهنگ سازیم یا چگونه از قوای طبیعی خود برای خلق یک اثر استفاده کنیم. این وضعیت نقطه پایان هرگونه عمل و در عین حال بخش عمده‌ای از نظر خواهد بود.^۷

۵. لازم است میان تصور (Conception) و اعتقاد (Belief) نیز فرق بگذاریم. هیوم این فرق را در نیروی برتر تصور ما از حادثه نالی، هنگامی که تصور تقارن و معیت دائمی آن با حادثه مقدم حاصل می‌شود، تعیین می‌کند. نظر مثبت هیوم درباره ماهیت اعتقادات که مبتنی بر رابطه علت و معلولی است، این بود که آن تصویری است که با حضور تصور دیگری که در گذشته دائماً با هم بوده‌اند، زنده و

حاضر می‌شود. در جای دیگر هیوم اعتقاد را همان تصور زنده‌ای دانست که به تأثر حاضر مربوط می‌شود:

«تصور یک شی، لازمه اعتقاد است ولی تمام اعتقاد نیست. چون ما اشیای کثیری را می‌توانیم تصور کنیم در حالی که به وجود آن‌ها اعتقادی نداریم...»

ادراکات ذهن ما دو نوع هستند، یعنی همان تأثرات و تصورات که از لحاظ درجات مختلف قوت و صراحت، با هم فرق دارند. تصورات ما کپی و رونوشت تأثرات ما هستند و در تمامی اجزاء خود آن‌ها را نشان می‌دهند. اگر بخواهید در تصویری که از یک شیء خاص دارید به نحوی تغییر ایجاد کنید، شما فقط می‌توانید قوت و صراحت آن را کم یا زیاد کنید. ولی اگر تغییر دیگری در آن ایجاد کنید، آن نیز شیء یا تأثر متفاوتی را نشان می‌دهد. این مورد همان مورد رنگ‌هاست. مثلاً ممکن است با تغییر درجه‌ای از قوت و روشنی و بدون هیچ گونه تغییر دیگری، سایه خاصی از یک نوع رنگ را به دست آورید، ولی وقتی تغییر دیگری در آن ایجاد کنید دیگر همان سایه یا همان رنگ به دست نمی‌آید. اعتقاد نیز چیزی جز تغییر شیوه‌ای نیست که در آن، یک شی را تصور می‌کنیم و آن فقط می‌تواند به تصورات ما قوت و صراحت بیش‌تری ببخشد. بنابراین، عقیده یا اعتقاد را دقیقاً می‌توان این‌گونه تعریف کرد: تصور زنده‌ای که با تأثر حاضر مربوط می‌شود و یا با آن همراه می‌گردد.^۸

آرمنسترنگ درباره فرق میان اعتقاد و اندیشه محض (Mere Thought) از نظر هیوم می‌گوید:

«از نظر هیوم اعتقاد، یک واقعه (Occurrence) و مضمون آگاهی است و به همین دلیل او قادر است که وقوع یک اعتقاد را در ذهن مستقیماً با آن بسنجد و همان مسئله را بدون اعتقاد بپذیرد و آن وقت پرسد که فرق میان آن‌ها چیست؟...»

هیوم وقتی می‌گوید که اعتقادات، اصول حاکم بر اعمال ما هستند ولی اندیشه‌های محض چنین نیستند، او در مشخص نمودن فرق اساسی بین این دو مردد است که آیا این فرق، همان «صراحت و سرزندگی» فوق‌العاده تصویری است که اعتقاد خوانده می‌شود یا همان اختلاف در آثار و نتایج اختصاصی هر یک است. روش فلسفی هیوم او را به مشخص نمودن این فرق اساسی متمایل می‌سازد و هوش و فراست او تأثیر اعتقادات را بر اعمال ما مشخص می‌کند.^۹

به هر حال روشن است که هیوم میان این دو مفهوم یعنی اعتقاد و تصور فرق اساسی قائل است، چنان که با صراحت می‌گوید:

«اعتقاد، چیزی بیش از یک تصور ساده است و به شیوه خاصی تشکیل می‌شود و البته مانند یک تصور، فقط با تغییر درجاتی از قوت و صراحت می‌تواند تغییر کند، و روی هم رفته باید گفت که اعتقاد تصور زنده‌ای است که از طریق ارتباط با تأثر حاضر بر حسب تعریف سابق‌الذکر حاصل می‌شود.»^{۱۰}

چه فرقی میان تأثر و تصور زنده هست؟ آیا تصور زنده نمی‌تواند همان نقش تأثر را ایفا کند؟ و اگر پاسخ مثبت است، باز می‌پرسیم آیا تصورات زنده‌ای که خاستگاه آن‌ها قوه تخیل است، نمی‌تواند بخشی از اعتقادات ما باشد و در این صورت چه ملاکی برای درستی اعتقادات خود داریم؟ خود هیوم نیز این مسائل را پیش‌بینی نموده و در صدد پاسخ به آن‌ها برآمده است و از جمله این‌که می‌گوید:

«نظر کلی من که عقیده یا اعتقاد، چیزی جز تصور قوی و زنده نیست که از تأثر حاضر گرفته شده است، ممکن است به خاطر ابهام اندکی که در واژه‌های قوی و زنده یافت می‌شود، در

آیا تصورات زنده‌ای که خاستگاه

آن‌ها قوه تخیل است، نمی‌تواند بخشی از

اعتقادات ما باشد و در این صورت چه ملاکی

برای درستی اعتقادات خود داریم؟

معرض انتقاد ذیل قرار گیرد. یعنی شاید گفته شود که نه تنها تأثر می‌تواند باعث استدلال شود، بلکه تصور نیز، مخصوصاً براساس این اصل من که «همه تصورات ما از تأثرات مشابه گرفته شده‌اند»، می‌تواند همان خاصیت را داشته باشد. به فرض که فعلاً تصویری را بسازم که تأثر مشابه آن را به خاطر نداشته باشم، ولی من می‌توانم از این تصور نتیجه بگیرم که چنین تأثری قبلاً موجود بوده است و چون این نتیجه‌گیری توأم با

اعتقاد است، ممکن است پرسیده شود که دو ویژگی قوت و صراحت که این اعتقاد ما را می‌سازد، از کجا آمده است؟ من به آسانی پاسخ می‌دهم که از «تصور حاضر» (Present Idea). زیرا از آنجا که این تصور نه به عنوان نقش شیء غایب بلکه به عنوان ادراک واقعی ذهن که به آن آگاهی مستقیم داریم لحاظ می‌شود، پس باید به هر آنچه که به آن تعلق دارد، همان ویژگی را که پایداری یا استواری یا قوت یا صراحت نام دارد، ببخشند...

بر بنیاد همان اصول، نیازی نیست که از یادآوری یک تصور یعنی تصور تصور و تصور قوت و صراحت آن که برتر از تصورات پوچ قوه تخیل است، دچار شگفتی شویم. هنگامی که درباره تفکرات گذشته خود می‌اندیشیم، نه تنها موضوعاتی را به تصویر می‌کشیم که متعلق تفکر ماست بلکه همچنین عمل خود ذهن را نیز هنگام تفکر که تعریف یا توصیف آن امکان‌پذیر نیست «Je - ne - scai - quoi» ولی هر کس به قدر کافی آن را می‌فهمد، به تصور می‌آوریم. وقتی حافظه تصور این عمل را به ما عرضه می‌کند و آن را به عنوان عملی در گذشته نشان می‌دهد، آن وقت به آسانی می‌توانیم بفهمیم که چگونه آن تصور ممکن است نسبت تفکر گذشته‌ای که از آن هیچ خاطره‌ای نداریم، از قوت و استحکام بیش‌تری برخوردار باشد.

بعد از این هر کس خواهد فهمید که چگونه ما می‌توانیم تصویری از یک تأثیر یا از یک تصور بسازیم و چگونه می‌توانیم به وجود یک تأثیر یا یک تصور معتقد شویم.^{۱۱}

۶. چنان که پیش از این اشاره شد، نظر مثبت یا حکم ایجابی هیوم درباره ماهیت اعتقادی که مبتنی بر رابطه علت و معلولی است، این بود که آن تصویری است که با حضور تصور دیگری که در گذشته دائماً با هم بوده‌اند، زنده و حاضر می‌شود. این حکم را می‌توان به همه مواردی که در آن این معیت و باهمی، دائمی نبوده است نیز تعمیم داد. مثلاً فرض کنیم که پدیده‌ای بنام «الف» در شصت درصد از مردم زمان با پدیده «ب» و چهل درصد از مدت زمان با پدیده «ج» همراه بوده است. آن وقت میزان قوت و صراحت دو تصور «ب» و «ج» هنگام وقوع تصور «الف»، یک‌سان خواهد بود. این همان مبنای احتمال است که آن را می‌توان به عنوان درجه‌ای از اعتقاد که مبتنی بر تکرار مشاهده است، تلقی نمود. بنابراین، از دیدگاه هیوم احتمال نیز درست به همان اندازه علت

مبتنی بر نظم و ترتیب است. هیچ یک از این دو مورد مستلزم صدفه و اتفاق نیست چون صدفه و اتفاق واقعی در جهان نداریم. آنچه صدفه و اتفاق می‌نامیم، تنها فقدان طرح و برنامه آشکاری است که باعث فقدان اعتقاد می‌شود. البته این نادانی و بی‌خبری را با تحقیقات کامل‌تر و دقیق‌تر درباره علت‌ها (علت به معنایی که هیوم منظور می‌کند) می‌توان برطرف نمود:

«فلسوفانی که دلیل انسانی را به دو قسم علمی و احتمالی تقسیم نموده‌اند و دلیل علمی را دلیلی دانسته‌اند که از تطبیق تصورات با یک‌دیگر برمی‌خیزد، ناگزیر هستند که همه دلایل علت و معلولی ما را تحت مقوله کلی احتمال بفهمند.

... به هر حال شک نیست که بسیاری از دلایل علمی ما چنان که در گفتارهای عادی خود اثبات می‌کنیم، از حد احتمال فراتر می‌روند و می‌توانند به عنوان نوع عالی‌تر دلیل فهمیده شوند. اگر کسی بگوید که فقط احتمال دارد که خورشید فردا طلوع کند یا همه انسان‌ها بمیرند، این سخن او مضحک به نظر خواهد رسید، گرچه روشن است که اطمینان ما به این وقایع بیش از آنچه که تجربه به ما عرضه می‌کند، نیست. به همین دلیل، حفظ دلالت‌های معمولی الفاظ و نیز حفظ درجات مختلف دلیل و فرق گذاشتن میان سه نوع دلیل انسانی، یعنی علم، برهان و احتمال، شاید آسان‌تر باشد. منظور من از علم (Knowledge) همان دلیل یقینی است که از مقایسه تصورات با یک‌دیگر حاصل می‌شود. مقصود از برهان، دلیلی است که از رابطه علت و معلولی به دست می‌آید و از شک و عدم یقین کاملاً مبرا است. مراد از احتمال، دلیلی است که با عدم یقین همراه است...

احتمال یا دلیل حدسی به دو نوع تقسیم می‌شود؛ یکی احتمالی که بر صدفه و اتفاق مبتنی است و دیگری احتمالی که از علت‌ها حاصل می‌شود. تصور علت و معلول از تجربه گرفته شده است، چون تجربه موضوعات معینی را که دائماً با هم هستند به ما نشان می‌دهد و نیز عادت بررسی آن‌ها را از این جهت در ما ایجاد می‌کند زیرا بدون جبر و فشار عملی اصلاً نمی‌توانیم آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. از سوی دیگر، صدفه و اتفاق، فی‌نفسه یک چیز واقعی نیست و در حقیقت فقط نفی علت است و تأثیر آن بر ذهن بر خلاف تأثیر علت است و لازمه آن این است که یا قوه تخیل کاملاً

بی تفاوت بماند و یا این‌که وجود یا عدم موضوعی را که به عنوان موضوع اتفاقی (Contingent) لحاظ شده را در نظر آوریم. علیت، روشی را برای تفکر ما مشخص می‌کند و ما را در بررسی این نوع موضوعات و روابط، به نحوی یاری می‌کند. صدفه و اتفاق، فقط می‌تواند همین نوع تعیین تفکر را نابود سازد و ذهن را در همان وضعیت ساده بی‌تفاوتی رها کند.^{۱۲}

به هر حال از نظر هیوم اگر بخواهیم بر بنیاد تجربه گذشته درباره آینده حکم کنیم، احکام ما فقط محتمل خواهند بود و براهینی که به وجود اشیا مربوط می‌شوند، بر بنیاد رابطه علت و معلولی استوارند و همه شناخت ما درباره این رابطه از تجربه حاصل می‌شوند و همه نتیجه‌گیری‌های تجربی ما نیز مبتنی بر فرض شباهت میان گذشته و آینده هستند. ولی روشن است که هرگونه کوششی برای استوار نمودن این فرض به وسیله دلایل احتمالی که به وجود واقعی مربوط می‌شوند، چرخیدن در درون یک دایره و مسلم گرفتن چیزی است که می‌خواهیم اثبات کنیم. حاصل کلام این‌که هیچ‌گونه حکمی درباره حوادث و وقایع، ضروری و یقینی نبوده بلکه فقط احتمالی است. چون حکم قطعی و یقینی درباره وجود اشیا و نیز یافتن هرگونه رابطه ضروری میان حوادث و وقایع و به عبارت دیگر دستیابی به قوانین کلی، غیرممکن است و به همین سبب بود که هیوم خواب جزم‌اندیشان را آشفته ساخت و طبعاً دشمنانی را برای خود به وجود آورد.

۷. هیوم بعد از بیان دلایلی علیه عقلانی بودن نتیجه‌گیری علی، آن‌گاه به مفهوم رابطه ضروری که فیلسوفان آن را رسماً علیت تلقی می‌کردند، توجه می‌کند. مثلاً جان لاک معتقد بود که نیروهای اجسام همان رابطه‌های ضروری هستند و ادعاهای شکاکانه‌اش در مورد حدود شناخت ما از اجسام، از بدینی او برمی‌خیزد که معتقد بود ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که رابطه‌های ضروری چیستند.^{۱۳} از دیدگاه هیوم مشکل این است که هیچ‌گونه تأثیری از رابطه ضروری وجود ندارد، بلکه فقط توالی دو حادثه مادی مشاهده می‌شود. او برای بی‌اساس جلوه دادن هرگونه ادعایی که درباره روابط ضروری - رابطه ذهن با بدن یا رابطه آن با تصورات خود - ابراز می‌شود، به تأملات ویژه‌ای پرداخته است. لب انتقادات او این است که اگر ما نسبت به نیرو (Power) علم می‌داشتیم، آن وقت بیش از آن‌چه فعلاً می‌دانیم، می‌توانستیم بدانیم. در حالی که به مکانیسم‌های پیچیده وقایع و حوادث هیچ‌گونه شناختی نداریم. در حقیقت، ایجاد چیزی به وسیله چیزی دیگر، صفت معجزه را به خود می‌گیرد. مالبرانش که از

از نظر هیوم اگر بخواهیم بر بنیاد تجربه گذشته درباره آینده حکم کنیم احکام ما فقط محتمل خواهند بود و براهینی که به وجود اشیا مربوط می‌شوند، بر بنیاد رابطه علت و معلولی استوارند

ادعاهای دکارت درباره تأثیر علی اجسام چه بر یک‌دیگر و چه بر ذهن، صرف‌نظر کرده بود، علیت را تماماً به خدا نسبت داد. ولی هیوم مدعی است (چنان‌که برکلی نیز بر آن اشاره نمود) که این عقیده، خدا را تنزل می‌دهد به این معنی که خدا را خالق نالایق جلوه می‌دهد که حتی در ناچیزترین و جزئی‌ترین حادثه‌ای که در جهان اتفاق می‌افتد، مداخله می‌کند. در حقیقت، متوسل شدن به خدا برای تبیین روابط حادثه‌های مادی، نظری فاسد و غیرقابل قبول است.

دلیل دیگر علیه عقیده مالبرانش همان مابعدالطبیعه برکلی است. حتی اگر بگوییم که رابطه میان خدا و اشیا رابطه‌ای ضروری است، باز هیچ‌گونه تصویری از ماهیت این رابطه نخواهیم داشت. برکلی ادعا نمود که ما نیروهای خدا را به اندازه نیروهای خود می‌توانیم بفهمیم. بهترین طریقی که اجباراً پذیرفته می‌شود، همان طریقی است که نیوتن در بحث از جاذبه در پیش گرفته بود. او معتقد بود که جاذبه پدیده‌ای است که در اجسام یافت می‌شود و به واسطه آن اجسام متناسب با حجم و فاصله‌ای که دارند، به سوی یک‌دیگر حرکت می‌کنند. هیوم همین معیت را به عنوان رابطه علی توصیف می‌کند. اظهار تأسف نیوتن از این‌که نتوانست ابزار را برای ایجاد جاذبه در جسم

لب انتقادات او این است که اگر ما نسبت به نیرو (Power) علم می‌داشتیم، آن وقت بیش از آن‌چه فعلاً می‌دانیم، می‌توانستیم بدانیم. در حالی که به مکانیسم‌های پیچیده وقایع و حوادث هیچ‌گونه شناختی نداریم

کشف کند، باعث اشتباه در نتیجه گیری هیوم شده است که می‌گوید هر قدر جست‌وجو کنیم، باز نمی‌توانیم قوه یا نیروی فعال را بیابیم و هرگز نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه ذهن ما نیروی تأثیر بر تصورات یا خدا نیروی تأثیر بر اجسام را دارد:

«... ما از راه تجربه می‌یابیم که یک جسم ساکن یا متحرک دائماً در همین حال باقی می‌ماند تا این‌که علت جدیدی آن را از وضع فعلیش رها سازد... وقتی از جاذبه سخن می‌گوییم، منظور ما نه درک قوه یا نیروی فعال (Active Power)، بلکه آثار و نتایج (Effects) معینی است. مقصود سراسحاق نیوتن هرگز حذف علل ثانویه همه نیروها و انرژی‌ها نبود، گرچه بعضی از پیروان او کوشیدند بر مبنای اعتبار او (Authority) چنین نظریه‌ای را طرح کنند. برعکس، این فیلسوف بزرگ برای تبیین جاذبه عمومی به مایع فعال اثری متوسل شد... من اعتراف می‌کنم که در سرنوشت عقاید، چیزی نسبتاً عجیب و غیرعادی وجود دارد. ذکارت نیز به نظریه تأثیر

به نظر هیوم، آزادی به معنای نبودن جبر و فشار خارجی است. کسی آزاد است که بتواند آن‌چه را دوست دارد، انجام دهد و هیچ چیزی او را از انجام عملش که به خاطر ارضاء تمایلاتش صورت می‌گیرد، باز ندارد

سراسری و انحصاری خدا اشاره کرده بود، بدون آن‌که بر آن اصرار ورزد. مالبرانش و پیروان دیگر ذکارت این نظریه را بنیاد فلسفه خود ساختند. با وجود این، نظریه مذکور در انگلستان هیچ‌گونه اعتباری کسب نکرد. لاک و کلرک و کودورت هیچ‌گونه اعتنایی به آن نکردند و همواره فرض می‌کردند که ماده، یک نیروی واقعی اگر چه فرعی و مشتق دارد...»^{۱۴}

وقتی به اشیاء خارجی می‌نگریم و نقش علت را در آن‌ها بررسی می‌کنیم، هرگز نمی‌توانیم هیچ‌گونه نیرو یا رابطه ضروری را در یک مورد جزئی بیابیم و یا هیچ‌گونه کیفیت و صفتی را که

باعث ربط معلول به علت می‌شود، بشناسیم و یکی از این دو را نتیجه قطعی دیگری بشماریم. در حقیقت، ما فقط می‌بینیم که پدیده‌ای عملاً در پی پدیده‌ای دیگر می‌آید. تحریک یک گوی بیلیارد با حرکت گوی دیگری همراه است. تمام آن‌چه در برابر حواس ظاهری ما حاضر می‌شود، همین است. ذهن ما هیچ‌گونه صورت حسی یا تأثر باطنی از توالی موضوعات ندارد. نتیجه این که در هیچ یک از موارد جزئی و خاص علت و معلولی نمی‌توان چیزی را یافت که تصور نیرو یا رابطه ضروری را به ما بدهد.^{۱۵}

با وجود این، هیوم درصدد توضیح این امر است که چرا ما طبیعتاً نتیجه می‌گیریم که نیرویی وجود دارد که باعث روابط ثابت میان حوادث می‌شود. او این نیرو را همان «عادت ذهن» تلقی می‌کند. بنابراین، رابطه میان تصورات خود را خود ما می‌سازیم و این همان احساس یا تأثیری است که از آن تصور نیرو یا رابطه ضروری را به دست می‌آوریم:

«... وقتی تأثیر باهمی دائمی (دو موضوع) را بررسی می‌کنم، می‌بینم که چنین رابطه‌ای هرگز نمی‌تواند نتیجه استدلال یا محصول عمل ذهن باشد، بلکه به واسطه عادت است که قوه تخیل ما وادار به انتقال از تصور یک موضوع به موضوع دیگری می‌شود که معمولاً با هم بوده‌اند و نیز از تأثر یک موضوع به تصور زنده‌تر موضوع دیگری می‌رسد...»

فقط یک نوع ضرورت وجود دارد چون یک نوع علیت وجود دارد و اختلاف رایج میان ضرورت اخلاقی (Moral) و ضرورت فیزیکی هیچ‌گونه بنیاد واقعی ندارد. این امر آشکارا از توضیح پیشین من درباره ضرورت، معلوم می‌شود. معیت دائمی موضوعات، همراه با موجبیت ذهن (Determination of the mind) ضرورت فیزیکی یا مادی را می‌سازد...»^{۱۶}

۸. یکی از مسائل و لوازم کلیه اعتقادهایی که بر رابطه علت و معلولی مبتنی‌اند همان مسئله آزادی انسان است. در این مورد، نظر هیوم همان نظر لاک، یعنی آزادی به معنای نبودن جبر و فشار خارجی است. کسی آزاد است که بتواند آن‌چه را دوست دارد، انجام دهد و هیچ چیزی او را از انجام عملش که به خاطر ارضاء تمایلاتش صورت می‌گیرد، باز ندارد. عمل آزادانه شاید متضمن استدلال عمل ذیل باشد:

هرکس شیوه عملی را خوش‌بینانه می‌پذیرد که از تمایلات او ریشه می‌گیرد و اعتقاداتی را درباره شیوه‌های

عمل می‌پذیرد که احتمالاً او را بیش تر ارضاء می‌کنند. ولی این تمایلات و اعتقادات، خود از هیچ‌گونه استدلالی بر نمی‌خیزند.

جان لاک معتقد بود که آزادی همان قدرت انجام یا ترک عملی بر طبق دستورات و تصمیمات اراده است:

«اراده یا خواست، عملی است و آزادی عبارت است از قدرت انجام یا ترک یک عمل...»

این‌که آیا انسان آزاد است که به میل خود تصمیم به حرکت یا سکون و سخن یا سکوت بگیرد، در

هیوم در صدد توضیح این امر است که چرا ما طبیعتاً نتیجه می‌گیریم که نیرویی وجود دارد که باعث روابط ثابت میان حوادث می‌شود. او این نیرو را همان عادت ذهن تلقی می‌کند

حقیقت مثل آن است که کسی پرسد آیا انسانی هست که آن‌چه را او دوست دارد، آن انسان نیز دوست داشته باشد و یا آن‌چه را او اراده می‌کند، آن انسان نیز اراده کند؟ من معتقدم که چنین پرسشی نیازی به پاسخ ندارد. آن‌هایی که چنین پرسشی را مطرح می‌کنند باید اراده‌ای را فرض کنند که اعمال اراده دیگر را تعیین می‌کند و نیز باید اراده دیگری را فرض کنند که اعمال اراده نخست را تعیین می‌کند و همین‌طور تا بی‌نهایت. برای اجتناب از این مطالب بیهوده و نظایر آن، کاری مهم‌تر از این نیست که به ذهن خود بسپاریم که اشیاء مورد بحث، تصورات خود را در ما ایجاد می‌کنند...»

پس نخست باید دقیقاً به خاطر داشته باشیم که آزادی عبارت است از وابستگی وجود یا عدم یک عمل به اراده ما و این وابستگی، به میل و سلیقه ما نیست.^{۱۷}

هیوم این عقیده را نمی‌پذیرد و معنی «قدرت» (Power) را مجدداً تفسیر می‌کند. او می‌گوید چنین نیست که سرچشمه یا علت یک عمل در خود ما یافت شود، بلکه آن‌چه وجود دارد فقط معیت دائمی میان انگیزه‌ها و اعمال است. بنابراین میان عمل انسان و هر نوع عمل دیگر در طبیعت هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد. در هر دو

مورد، فقط معیت دائمی را می‌یابیم که ما را وادار به قبول این اعتقاد می‌کند که طرح آینده اعمال، مشابه طرح گذشته خواهد بود. ویلیام برنر در کتاب خود «عناصر فلسفه جدید» اعتقاد هیوم را درباره مسئله فوق این‌گونه تشریح می‌کند:

«معمای جبر و اختیار یا به قول هیوم آزادی و ضرورت این است که اگر اعمال ما معلول باشند، در این صورت، جبری یا ضروری خواهند بود و وقتی جبری و ضروری باشند، دیگر اختیاری نبوده و در نتیجه ما سزاوار ستایش و سرزنش اخلاقی نخواهیم بود. پس به نظر می‌آید که ما یا باید اصل علیت را انکار کنیم و یا اختیار و آزادی را...»

از نظر هیوم هیچ یک از حوادث طبیعی جز رفتار آدمی، معلول و ضروری نیست. فرق میان آن‌ها چیست؟ رفتار ارادی، معلول اراده شخص و بنیاد مفهوم اراده نیز تأثر برخاسته از تفکر است، نظیر عواطف و احساسات و امیال...»

بنابراین وقتی از عمل آدمی به عنوان عملی اختیاری سخن می‌گوییم، مراد ما این است که آن عمل تا حدّ معینی از جبر و فشار بیرونی آزاد است نه این‌که مطلقاً آزاد باشد... این قضیه که «هر حادثه علنی دارد» یک اصل مسلم در استدلال تجربی است، ولی به خاطر تجربه حسی یا احساس نادرست و سوسه می‌شویم که اعمال آزادانه خود را از این قاعده مستثنا کنیم و آن‌ها را مطلقاً اختیاری یا آزاد از هرگونه جبر و ضرورت به شمار آوریم. پس تجربه در حقیقت به ما نمی‌آموزد که اراده ما تابع چیزی نیست، بلکه در بسیاری از اوقات به ما فقط می‌گوید که اگر طور دیگری اراده کنیم، می‌توانیم غیر از آن‌چه انجام دادیم، عمل کنیم.^{۱۸}

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در توضیحات برنر هیوم علیت میان اراده و عمل انسانی را می‌پذیرد. حقیقت امر این است که هیوم براساس همان دیدگاه تجربه‌گرایانه خود نمی‌توانست هیچ‌گونه رابطه علی و ضروری را بین اراده و عمل بشری بپذیرد، چنان‌که میان دو پدیده طبیعی نیز این رابطه ضروری علی را نمی‌توانست بپذیرد. چون در این مورد نیز مثل همه موارد دیگر فقط معیت و باهمی میان اراده و رفتار انسانی را می‌بینیم. در گذشته دائماً معیت میان اراده و رفتار خود را مشاهده و تجربه کرده‌ایم و آن وقت براساس اصل یکنواخت عمل کردن طبیعت و اصل مشابهت میان گذشته و آینده به رابطه ضروری بین اراده و عمل بشری حکم می‌کنیم و اگر عملی برخلاف

طرح گذشته صورت گیرد، آن را نوعی فریب تلقی می‌کنیم. از این رو هیوم در فصل دهم از کتاب تحقیق خود تحت عنوان «معجزات» یکسانی عمل انسانی را دلیل بر بطلان هرگونه تخطی و تخلف از اصل یک‌نواختی می‌داند:

«گاهی ممکن است یک حادثه، فی‌نفسه نقیض قوانین طبیعت به نظر برسد و با این وصف اگر تحقق پیدا کند، ممکن است به دلیل وضعیت خاصش معجزه نامیده شود، چون در واقع نقیض قوانین طبیعت است. بنابراین اگر شخصی ادعای قدرت الهی داشته باشد، باید به فرمان خود یک فرد بیمار را شفا دهد و فرد سالمی را بمیراند، از ابرها باران جاری سازد و یا بادها را به وزیدن وادار کند و خلاصه این‌که باید نظم بسیاری از حادثه‌های طبیعی را که مستقیماً تابع فرمان او و تحت سلطه‌اش هستند، از بین ببرد و این امر دقیقاً باید معجزه نامیده شود چون این مورد واقعاً نقیض قوانین طبیعت است. اگر این سوءظن وجود داشته باشد که حادثه اعجاز‌آمیز و فرمان شخصی که مدعی قدرت الهی است تصادفاً هماهنگ شده است، آن وقت هیچ‌گونه معجزه و تخلف از قوانین طبیعت وجود نخواهد داشت و اگر این سوءظن برطرف شود، آن وقت بدیهی است که معجزه و تخلف از این قوانین وجود خواهد داشت چون هیچ چیزی بیش از صدا یا فرمان انسانی که چنین تاثیر و نفوذی دارد نمی‌تواند ناقض طبیعت باشد.»^{۱۹}

هیوم مدعی است که همه مردم با یکسانی و یک‌نواختی رفتار انسانی موافقت. بنابراین اگر آن‌ها ماهیت «علیت» را به روشنی درک کنند، آن وقت تفاوت میان علیت انسانی و علیت طبیعی را خواهند فهمید. البته کاملاً روشن است که مردم ادعای هیوم را نمی‌پذیرند، ولی او نپذیرفتن این ادعا را ناشی از فهم نادرست آن‌ها نسبت به ماهیت علیت می‌داند. اگر آن‌ها فکر می‌کنند که عمل انسانی محصول اراده‌ای است که قدرت انجام یا ترک آن عمل را دارد، آن وقت همان انتقادی که به نظریه لاک وارد شده است، این‌جا نیز به کار گرفته می‌شود.

نظر هیوم را می‌توان صورت معتدل جبرگرایی (Determinism) تلقی نمود که در آن آزادی انسان نه مطلق بلکه نسبی است چون عمل انسان قطعاً تابع اوضاع و احوال پیشین اوست. در این‌جا طبیعتاً اعتراض و انتقادی مطرح می‌شود و آن این‌که جنبه جبرگرایی نظریه هیوم با ارزیابی‌ها و قضاوت‌های اخلاقی، نظیر ستایش‌ها و سرزنش‌ها در برابر اعمال نیک و بدی که کسی مرتکب

می‌شود، چگونه می‌تواند سازگار باشد؟ چگونه می‌توان کسی را مسئول امری تصادفی نظیر سقوط سنگ، به شمار آورد؟

بنابراین هیوم به این مسئله اصلی توجه می‌کند که چگونه می‌توان کسی را مسئول اعمال غیرقابل پیش‌بینی دانست؟ وقتی این اعمال قابل پیش‌بینی نباشند در این صورت احتمالاً نتیجه هیچ اصلی نخواهند بود. آیا می‌توان شخص بتاً را مسئول ویرانی ساختمانش به شمار آورد که با سقوط سنگ آسمانی ویران شده است؟ اینکه فردی را به خاطر عملی که انجام می‌دهد قابل ستایش یا سرزنش و مستحق پاداش یا کیفر می‌دانیم، همین امر مستلزم ثبات و پایداری شخصیت (Constancy of Character) اوست و هیوم نیز در تشریح عمل انسانی همین ثبات شخصیتی را محور اصلی قرار می‌دهد. ولی پرسش انتقادی هنوز باقی است و آن این‌که اگر شخصیت من فقط به وسیله شرایط پیشین مثلاً محیط بد و نامطلوب، شکل می‌گیرد آن وقت آیا می‌توانم خود را مسئول چگونگی ساختار شخصیتی خویش بدانم؟ این پرسش نه تنها ما را در جامعه معاصر رنج می‌دهد، بلکه همچنین نوعی مبارزطلبی با الهیات است. چون به نظر می‌رسد که اعمال بشری نتیجه آفرینش خود جهان هستند و از این‌رو خاستگاه و سرچشمه نهایی همه افعال و اعمال بد، خداست.

هیوم می‌داند که اگر انسان‌ها به گذشته خویش توجه کنند، آن وقت معنایی که او از آزادی در نظر دارد مورد تهدید قرار می‌گیرد. مثلاً اگر اعمال کنونی من تکرار اعمال گذشته‌ام باشد که در مجموع، شخصیت من را می‌سازند، در آن صورت ممکن است که شخصیت من نتیجه هیچ یک از انتخاب‌های من نباشد. هرچند امروزه بعضی روانشناسان عامل ژنتیکی یا محیطی را بدون هیچ دخل و تصرف بشری در آن، سازنده شخصیت یک فرد می‌شمارند، ولی در روزگار هیوم آشکارترین قضیه همانا نقش خدا در همه این امور بود و در نهایت، خدا مسئول همه حوادث جهان شناخته می‌شد.

۹. آیا خدا را باید مسئول همه حوادث جهان چه خیر و چه شر بدانیم؟ آیا در جهان، شری یافت می‌شود؟ اگر پاسخ مثبت باشد، یعنی شر در جهان وجود داشته باشد، در این صورت خدا را باید خالق آن بدانیم، در حالی که چنین عقیده‌ای کفرآمیز است و اگر وجود شر را در جهان انکار کنیم، چنین اعتقادی نامعقول و بی‌معنی است. هیوم در کتاب خود «گفت و شنودهایی درباره دین طبیعی»، اعتقادش را در خصوص وجود شر در جهان، از زبان فیلو بیان می‌کند. بنابر نظر فیلو، اگر الهیات طبیعی بر بنیاد تجربه استوار باشد، هرگز نمی‌تواند به این نتیجه منجر

شود که نیکی خدا شبیه نیکی انسان است. برعکس، نتیجه‌ای مخالف را به بار می‌آورد:

«با نگرستن به جهان پیرامون خود و همه اشیا چیزی جز تصویری از طبیعت کور حاصل نمی‌شود. طبیعی که به واسطه یک اصل عمده حیاتی بارور شده و آنگاه از دامن او فرزندان فلج‌شده‌ای، ناخواسته یا بدون مواظبت والدین زاییده شده‌اند...»

فرض کنیم که نیکی خدا (که شبیه نیکی انسان است) بتواند براساس دلایل تقریباً پیشینی

هیوم معتقد است که گرچه تجربه به ما می‌گوید که علت نظم در طبیعت یک نیروی غیراخلاقی یا ضدآرزش است، ولی تجربه در این گونه موضوعات، راهنمای بی چیز و تهی دست است چون تجربه انسانی فقط بخش کوچکی از واقعیت را شامل می‌شود

(آپریوری) ثابت گردد، در این صورت یک پذیرنده هر قدر ناخوش‌آیند باشد، باز نمی‌تواند آن اصل را واژگون سازد، بلکه می‌تواند به طریق نامعلومی با آن منطبق گردد.

بار دیگر فرض کنیم که چون این نیکی به صورت پیشینی ثابت نشده پس باید از پدیده‌ها استنتاج شود، ولی هیچ دلیلی بر این گونه نتیجه‌گیری وجود ندارد، زیرا شر و بدی‌های بی‌شماری در جهان یافت می‌شوند؛ البته تا آن‌جا که فهم انسانی قابل قضاوت در این موضوع را دارد همه آن‌ها باید به‌آسانی رفع شوند.^{۲۰}

از این رو هیوم معتقد است که گرچه تجربه به ما می‌گوید که علت نظم در طبیعت یک نیروی غیراخلاقی یا ضدآرزش است، ولی تجربه در این گونه موضوعات، راهنمای بی چیز و تهی دست است چون تجربه انسانی فقط بخش کوچکی از واقعیت را شامل می‌شود. بنابراین خردمندان‌ترین پاسخ به مسئله مذکور همان پاسخ شکاکان است و به این ترتیب، هیوم برای اجتناب از اعتقاد کفرآمیز که خدا خالق شر و بدی در جهان است، به طور یأس‌آور به موضع شکاکیت خویش عقب‌نشینی می‌کند.

۱۰. هیوم در فصل دوازدهم کتاب تحقیق خود به تفصیل درباره شکاکیت بحث می‌کند. او این فصل را به سه قسمت تقسیم کرده است. در قسمت نخست اقسام مختلف شکاکیت را از یک‌دیگر متمایز می‌کند و سپس دلایل شک در حواس را مورد بحث قرار می‌دهد. در قسمت دوم نمونه‌ای از شک در دلایل تجربی و انتزاعی را بیان می‌کند. در قسمت سوم از یک نوع شکاکیت که معروف به شکاکیت آکادمیک است، دفاع می‌کند. دو موضوع مهمی که در این فصل از کتابش قابل بررسی است یکی همان دلیل اصلی او برای شک در حواس می‌باشد و دیگری راه حل آکادمیک او برای برطرف ساختن این شک و شک‌های مشابه دیگر است.

فیلسوفان تجربه‌گرا مسلم می‌دانند که ما فقط از راه تجربه به جهان خارج و اشیاء خارجی علم پیدا می‌کنیم ولی با وجود این آن‌ها چاره‌ای جز پذیرفتن این حقیقت ندارند که نتیجه برخی از استدلال‌های قوی و استوار، این است که آن‌چه واقعاً ادراک می‌کنیم، جهان خارج نیست یعنی اشیائی نیستند که مستقل از ادراک ما وجود دارند بلکه بیش‌تر تصویر یا نقش آن‌هاست. از این رو به نظر می‌رسد که میان جهان و ادراک ما از آن شکاف وجود دارد. همین امر باعث شک آدم شکاک می‌شود که اصلاً چگونه ممکن است بدانیم که آیا هر یک از تصورات ما پل ارتباطی برای این شکاف است یا نه و آیا می‌تواند جهان را منعکس سازد یا نه؟

دکارت مدعی اثبات این امر بود که بعضی از تصورات ما معلول و مشابه اشیای خارجی هستند. دلیل او مستلزم پناه بردن به خدای راستگو و نیکوکار است، یعنی پناه بردن به یک پل ارتباطی متعالی و غیرقابل فهم میان تصورات ذهنی و اشیای خارجی. هیوم این دلیل و هرگونه کوشش دیگری را که برای پاسخ به این گونه مسائل از طریق توسل به دلایل انتزاعی و آپریوری صورت گرفته است، رد می‌کند و می‌گوید گرچه هر پرسشی را فقط از راه تجربه می‌توان پاسخ داد، ولی تجربه در این‌جا مطلقاً ساکت است و باید باشد و ذهن ما نیز چیزی جز ادراکات حسی و تجربی را در اختیار ندارد تا به آن پرسش پاسخ دهد.

برکلی با استفاده از دلیلی مشابه، به این نتیجه رسیده بود که ما اصلاً دلیلی برای اعتقاد به وجود جوهر مادی نداریم. یعنی همان چیز پایدار و ثابتی که علت ادراک‌های ناپایدار و متغیر و این ادراک‌ها آیین آن شمرده می‌شوند. ولی برکلی این نتیجه را بر خلاف عقل سلیم نمی‌دانست: «این‌جا بود که هیوم با او مخالفت کرد و اصرار ورزید که اعتقاد غیرمستدل به وجود متصل و مستقل از ذهن اجسام، چیزی است که ما باید رد

همه استدلال‌های خود آن را مسلم فرض کنیم. به اعتقاد هیوم اگر ما دلیل شک در وجود اجسام مادی را با دلیل دیگری که برای استدلال تجربی (یعنی همان عمل استنتاج حوادث آینده بر مبنای تجربه گذشته) اقامه شده است، ضمیمه کنیم، در این صورت هیچ گونه توجیهی برای شک در قضایای مربوط به موضوعات واقعی نخواهیم داشت. (قضایایی که به ما می‌گویند هیچ چیز در ورای تأثراتی که مستقیماً برای ذهن ما حاصل می‌شوند، وجود ندارند.)

فایده این استدلال‌ها چیست؟ هیوم می‌گوید که آن‌ها نه پاسخی را برای ما آماده می‌کنند و نه اعتقاد راسخی را در ما به وجود می‌آورند و به عبارت دیگر این دلایل نه قابل تصدیقتند و نه قابل تکذیب، زیرا آن‌ها در برابر اصل نیرومند طبیعت انسانی قرار دارند؛ اصلی که بر طبق آن زندگی و عمل می‌کنیم. به عبارت دیگر، اصل رابطه ذهنی که معروف به قاعده علت و معلولی است. دلایل آدم شکاک حتی اگر بتوانند فعالیت‌های همیشگی ذهن ما را متوقف سازند، باز هیچ گونه خطر و زبانی متوجه ما نخواهند ساخت. چون آن‌چه آن‌ها به ما می‌آموزند فقط این است که فعالیت‌های ذهنی بر بنیاد چیزی استوارند که آن بر هرگونه اعتقاد راسخ عقلی تقدم و برتری دارد. و گذشته از این، نتیجه آموزنده دیگری را در پی دارند که همان فروتنی خاص درباره توانایی‌های ذهنی آدمی است چرا که روشن می‌کنند که آدمیان در وضعیت عجیبی اند که باید فعالیت کنند، دلیل بیاورند و معتقد شوند. البته توان تحقیق عمیق درباره بنیاد این گونه اعمال را ندارند تا به آن اعتقاد پیدا کنند یا انتقادی مربوط به این اعمال را پاسخ دهند.^{۲۱}

پیرهونسم (یک مکتب شک‌گرایی که مؤسس آن پیرهون نامی، معاصر اسکندر مقدونی است) می‌گوید که نباید درباره موضوعاتی که از چارچوب داده‌های مستقیم حسی فراتر می‌روند، حکم کرد. شک‌گرایی آکادمیک، مکتب دیگری از فلسفه یونان باستان است که نظریه معتدل‌تری را آموزش می‌دهد، یعنی می‌گوید که تعلیق حکم (اپوخه) فقط هنگام تحقیق درباره موضوعات غیرمعمولی و غیرتجربی جایز است. هیوم نیز همین نوع شکاکیت را می‌پذیرد. این نظریه احکام جزئی مابعدالطبیعه عقل‌گرایان و نیز موهومات و خرافات دینی رایج را متزلزل و واژگون می‌سازد بدون آن‌که در همان حال، مدعی از بین بردن یقین و اطمینان‌گریزی عقل

باشد؛ عقلی که می‌تواند در حوزه زندگی و تجربه، کسب علم کند. عقل هنگامی می‌تواند در درون سپهر کاملاً متواضعانه و انسانی خود باقی بماند که اولاً تحقیق انتزاعی و صرفاً پیشینی (آپریوری) خود را منحصرأ به موضوع ریاضیات یعنی کمیت و عدد اختصاص دهد و ثانیاً روش استدلال تجربی را در سراسر تحقیقی که به موضوعات واقعی مربوط می‌شود به کار بندد. برهان وجودی دکارت و سایر عقل‌گرایان نمونه‌ای از تحقیق انتزاعی و پیشینی درباره موضوعات یا موجودات واقعی است و به همین دلیل باید سوزانده شود چون چیزی جز سفسطه و پندار نیست.

«به نظر می‌رسد که موضوع علم انتزاعی یا برهانی فقط کمیت و عدد است و هرگونه کوششی برای توسعه نوع کامل‌تری از این نوع علم، در ورای این چارچوب، سفسطه و پندار محض است.»^{۲۲}

از نظر هیوم، گرچه در رسایی حواس می‌توان شک نمود ولی نارسایی و نقص حواس به وسیله عقل اصلاح می‌شود. استفاده درست از حواس، ملاک حقیقت یا خطای احکام ما درباره موضوعات حسی است و طبیعتاً می‌توانیم به آن اعتماد و اعتقاد داشته باشیم. متأسفانه اعتماد به حواس به این اعتقاد منتهی شده است که حواس می‌توانند اشیای خارجی را آن چنان که هستند به ما بنمایانند.

این اعتقاد واقع‌گرایان ساده‌بین با شناخت فلسفی باطل می‌شود چون این شناخت میان ادراکات ناپایدار ذهن ما و اشیای پایدار و مستقل که به فرض در ادراکات ما منعکس می‌شوند، فرق می‌گذارد. ما نمی‌توانیم بدانیم که آیا ادراکات حسی ما مطابق با اشیای خارجی هستند یا نه. ما نمی‌توانیم همانند دکارت به نیکی و راستگویی خدا اعتماد کنیم و به آن اعتقاد داشته باشیم چون اصلاً نمی‌توانیم وجود چنین خدایی را اثبات کنیم.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، هیوم نظر خود را درباره استدلال انتزاعی دنبال نمود تا لافل این حوزه، از شک آدم شکاک مصون بماند. مک کورمیک توضیح می‌دهد:

«پس از آن هیوم نظرات خود را درباره استدلال انتزاعی پی گرفت. لافل این حوزه باید از شک آدم شکاک مصون بماند. ولی مشکلی وجود دارد، یعنی همان تناقضات مشهوری که درباره مقدار بی‌نهایت مطرح است، هندسه به ما می‌گوید که امتداد (Extension) تا بی‌نهایت قابل قسمت است. ولی همچنین به ما می‌گوید که اجزاء یک خط، متناهی‌اند. تناقض (پارادوکس) در

- P.160.
 3. EHU, Sec. III,19.
 4. John Lock, An Essay Concerning Human Understanding, Book. IV, Chapter. IV, 6.
 5. LOKE, EHU, Chapt.IV,9.
 6. HUME, EHU, Sec. IV, Part. I,23.
 7. EHU, Sec. V, Part.I,36.
 8. HUME, Treatise, Book. I, Part. III,Sec. VII,PP.94-6.
 9. ARMSTRONG, Belf,...., PP. 105-6.
 10. HUME, Treatise, P. 97.
 11. Treatise, PP. 105-6.
 12. Treatise, PP. 124-50.
 13. Essay, IV, XI,9.
 14. Enquiry, VII,I,57,Footnote.2.
 15. VII,I,50.
 16. Treatise, PP. 170-171.
 17. Essay, II,XXI, 23-27.
 ۱۸- عناصر فلسفه جدید، نوشته ویلیام اچ. برنر، ترجمه حسین سلیمانی، صص ۲۶۶-۲۶۲.
 19. Enquiry, X, I,90, Foonote. 1.
 ۲۰- عناصر فلسفه جدید، ص ۲۹۸.
 ۲۱- همان کتاب، صص ۲۷۷-۲۷۸.
 22. Enquiry, XII, III,131.
 23. Miriam McCormick (University Of Richmond), Hume On Resisting Belief, P.9. (اینترنتی)
 24. Enquiry, XII, III,132.



نسبت میان این دو قول وجود دارد. چگونه یک مقدار محدود و متناهی می‌تواند تا بی‌نهایت قابل قسمت باشد و از تعداد نامتناهی اجزاء تشکیل شده باشد؟ لایب نیتس از این مسئله نتیجه گرفت که خود امتداد نه چیزی واقعی بلکه فقط یک تصور است. هیوم از برکلی تبعیت نموده و تصورات کلی انتزاعی را انکار کرده است. تأثرات و تصورات حسی فقط به طور محدود قابل قسمتند....

موضوع ریاضیات فقط تأثرات و تصورات انضمامی ذهن هستند و آن‌ها فقط به طور محدود قابل قسمتند»^{۲۳}

هیوم در همان حال نشان می‌دهد که عقل جست‌وجوگر انسان می‌تواند موضوعات واقعی و روابط تصورات را بشناسد، نتیجه‌گیری شکاکانه را راجع به نقش عقل در اعتقادات مربوط به علت‌ها و معلول‌ها، بارها تذکر می‌دهد. این نتیجه‌گیری، نتایج خطرناکی را در پی دارد که هیوم در «رساله» خود تا حدودی آن‌ها را بیان کرده است و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هیوم در آخرین فصل از کتاب «تحقیق» خود، شک‌گرایی معتدل یا آکادمی را توضیح داده و آن را توصیه نموده است. او این نوع شک‌گرایی را دشمن جزم‌گرایی می‌شمارد، چون این مکتب، احکام جزمی اثبات‌ناپذیر را درباره چیزهایی صادر می‌کند که از سپهر موضوعات واقعی و رابطه تصورات فراتر می‌روند. شک‌گرایی آکادمیک یا معتدل، ادعاهای عقل‌گرایان مغرور را درهم می‌شکند و تهی بودن تحقیقات ما بعدالطبیعی آن‌ها را آشکار می‌سازد. فلسفه باید به توصیف منظم و روشمند زندگی روزمره بپردازد و از ادعاهای بلندپروازانه پرهیز کند. عقل و برهان، فقط رابطه و نسبت میان تصورات را روشن می‌سازد. موضوعات واقعی را نمی‌توان اثبات نمود. خلاصه کلام این‌که هیوم در پایان کار خود، به ما توصیه می‌کند که:

«هرگونه اثری اگر استدلال انتزاعی مربوط به کمیت یا عدد و نیز استدلال تجربی مربوط به علت و معلول را شامل نشود، آن را باید تسلیم شعله‌های آتش نمود. چون چیزی جز سفسطه و پندار نیست.»^{۲۴}

پی‌نوشت:

* این مقاله، فصلی از کتاب «اعتقاد از دیدگاه هیوم» به قلم نگارنده است و به‌عنوان رساله دکتری مورخه ۸۲/۵/۶ از آن دفاع شده است.

1. HUME, EHU, Sec. II,17.

2. EHU, Sec. II, 17, Footnote. 1 and Treaise,