

اندیشه‌های فلسفی

سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۴

ص ۸۷-۱۱۲

بررسی و نقد نظریه هیوم در باب علیت*

دکتر عبدالله امیدی فرد**

چکیده

بحث از «علیت» از مهم‌ترین مباحثی است که زیربنای بسیاری از دیگر مباحث فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهد، تا آنجا که انکار آن در حقیقت نفی همه علوم اسلامی است. از سوی دیگر پذیرفتن اصل علیت هم، اختلافات و کشمکش‌ها را در ابعاد و زوایای این قانون در پی داشته‌است، اما به ندرت موجب انکار اصل علیت شده‌است.

یکی از کسانی که در مغرب زمین اصل علیت را به چالش کشیده و در صدد انکار آن برآمده‌است «دیوید هیوم» است.

در این نوشتار پس از اشاره به برخی مباحث مهم فلسفی در باب علیت، با استدلال‌ها و نقطه نظرات این فیلسوف آشنا شده، سپس آنها را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

واژگان کلیدی: اصل علیت، معلول، تداعی معانی، تصور، مفاهیم.

* تاریخ دریافت: ۸۴/۸/۲۶ تاریخ پذیرش: ۸۴/۱۰/۱۱

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

مقدمه

قبل از پرداختن به بخش اول، مقدمه ای کوتاه در باره نقش و اهمیت علت و معلول در فلسفه اسلامی ذکر می شود. بحث در باب علت و معلول در فلسفه اسلامی یکی از سابقه دارترین و گسترده ترین مباحث فلسفه است که زیربنای بسیاری از استدلال‌ها و دیدگاه‌های فلسفی را تشکیل می دهد. اهمیت و نقش آن به حدی است که اگر بخواهیم وجود آن را در فلسفه اسلامی به حساب نیاوریم در حقیقت فلسفه اسلامی را نفی کرده ایم و به قول شهید مطهری در شرح و پاورقی های بر کتاب اصول فقه علامه طباطبائی: «این قانون از پرارزش ترین قوانین مورد استفاده، فلسفه الهی است. همین قانون و سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم می کند تمام رشته های علمی و معلولی را منتهی به یک ذات کامل و غیرمعلول بدانیم و همه نظام‌ها را تحت نظام واحد و قائم به ذات واحد بشناسیم» (علامه طباطبائی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۷).

بحث علیت علاوه بر آن که یکی از مباحث عمده کتب فلسفه اسلامی است در بسیاری از موارد نیز به طور مستقیم یا غیر مستقیم در اثبات مباحث دیگر از آن استفاده شده است. قانون علیت نه تنها در فلسفه از جایگاه ویژه ای برخوردار است بلکه در کلام، عرفان و علوم تربیتی و اخلاقی و بسیاری علوم دیگر نیز کاربرد داشته و دارد. قانون علیت هرچند از چنان وضوح و بداهتی برخوردار است که به تعبیر علامه طباطبائی: «از جمله بدیهیاتی که ما کوچکترین شک و تردید در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود می دانیم، قانون علیت و معلولیت است» (همان، ص ۱۵۶).

در عین حال درک درست و کامل آن به دقت فراوان نیازمند است و باید آن را در چهارچوب فلسفه اسلامی، ادراک کرد؛ یعنی هنگامی ما می توانیم علیت را به طور صحیح درک کنیم که مباحثی از قبیل کثرت در عالم وجود، تشکیک در مراتب هستی و مباحث دیگری از این قبیل را بدانیم. این عناوین در آینده بررسی خواهد شد و اختلاف دانشمندان اسلامی و فرقه‌ها و مذاهب مختلف در مورد علیت هم از این جا سرچشمه گرفته است؛ تا

آنجا که برخی علیت را فقط منحصر به عالم ماده دانسته و بعضی پنداشته اند قانون علیت فقط در مورد خداوند استعمال حقیقی دارد و عده‌ای هم گمان کرده اند پذیرفتن قانون علیت منافات با توحید دارد و برای آن که مبدا خدا را در جبر قانون علیت گرفتار بدانند، منکر قانون مذکور شده اند.

یکی از رشته‌های اختلاف و کشمکش‌های دائمی نیز بین فلاسفه و متکلمین از همین قانون علیت است؛ آنجا که ملاک و مناط نیاز به علیت در نظر فلسفه چیزی است و در نظر متکلمین چیز دیگر.

شرح حال مختصر دیوید هیوم

دیوید هیوم یکی از فلاسفه تجربی قرن هجدهم انگلستان است که کمی بعد از «بارکلی»^۱ در این زمینه شهرت یافت. به عقیده برخی هیوم، بیشترین تأثیر را بر فلسفه و فلاسفه پس از خود داشته است. وی از مردم اسکاتلند است که در سال ۱۷۱۲ متولد شد و در ناین ولز^۲ نزدیک ادینبورگ^۳ رشد یافت. خانواده اش سعی داشتند او را برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت کنند. اما رغبت به آن کار نداشت. کسب و تجارت نیز با طبعش سازگار نبود. پس از یک سلسله کوشش‌های ناموفق و بی‌فرجام در زمینه‌های گوناگون به فرانسه رفت. بیست و شش سال داشت که رساله خود را درباره «طبیعت انسان»^۴ نوشت و چنین پنداشت که این رساله اساساً مسیر فلسفه را تغییر خواهد داد. لکن وقتی این اثر در سال ۱۷۳۹ انتشار یافت مورد اعتنا و توجه قرار نگرفت و به تعبیر خود هیوم آن رساله از زیر چاپ مرده به دنیا آمد. رساله بعدی او «تحقیق درباره فاهمه انسان»^۵، کوششی بود برای نشان دادن نظریاتش به صورت عمومی تر لکن باز هم توجهی که انتظارش را داشت

-
1. George - Berkeley
 2. Nine- Wells
 3. Edinburgh
 4. Qtesitse of Human nature
 5. Inquiry-concerning-human- understanding

به کتاب او معطوف نشد. سرانجام کتاب تاریخ عمومی انگلستان و نوشته های سیاسی اش وی را مشهور ساخت. او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگ ها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده و به تحقیق در امور زندگانی مردم پرداخت. هنگامی که به سن ۶۵ سالگی رسید چشم از جهان فرو بست. (پاپکین، ۱۳۵۶، ص ۳۱۰ و ۳۱۱)

آنچه در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار گرفته است قسمت هایی از رساله، «پیرامون طبیعت انسان» به قلم دیوید هیوم است که شامل چند بخش از این رساله می باشد. ضرورت تبیین و ابطال سخن هیوم در باب علیت، بر متفکران اسلامی که پاسدار حراست از مرزهای عقیده و ایمان می باشند، روشن است. اما قبل از پرداختن به نقد و بررسی کلام دیوید هیوم در باب علیت، ابتدا اشاره ای کوتاه به مبحث علت و معلول در فلسفه اسلامی نموده که شامل چند فصل است: تعریف علیت، اثبات علیت، و ملاک احتیاج معلول به علت. و سپس به بررسی و نقد نظریه هیوم می پردازیم که شامل این فصل هاست: غرض و هدف رساله هیوم، نقد و بررسی نظریه هیوم در باب علیت، انتقادات اساسی بر نظریه هیوم.

بخش اول: علیت در فلسفه اسلامی

۱-۱- تعریف علیت:

برای تعریف علیت بهتر است به توضیح فیلسوف بزرگ مرحوم صدرالمتالهین توجه کنیم که می گوید: علت دو معنا دارد: ۱- علت عبارت است از شیئی که از وجود و هستی آن، شیء دیگر هستی پیدا می کند و از نبود آن شیء دیگر محقق نمی شود. معنای دیگر علت عبارت است از آن چیزی که وجود شیء دوم متوقف بر وجود اولی (علت) است به نحوی که با نبود علت، معلول هم محقق نخواهد شد، اما لازم نیست با بودن آن (علت) معلول هم تحقق یابد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۷) استاد مطهری علیت را با این عبارت تعریف می کند: قانون علیت و معلولیت عبارت از این است که هر حادثه ای که

پیدا می شود احتیاج به موجود و پدیدآورنده ای دارد؛ به عبارت دیگر، هر چیزی که هویتش «کار» و «حادثه» بوده باشد آن چیز، کننده و پدیده آورنده می خواهد. (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۷۶) و سرانجام این بحث را با نظر علامه طباطبائی در این باب به پایان می بریم: "هر پدیده که پدیدار می شود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود، اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد برمی گردیم و از گوشه و کنار به جست و جو می پردازیم، یعنی می خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز نشدن در پیدا شده که در باز نمی شود؛ چه اگر چنین کم و کاستی نبود فشار دست با بقیه شرایط حتماً در را باز می کرد. (علامه طباطبائی، بی تا، ص ۱۵۶)

در تعریف علیت به این نکته باید توجه داشت که این تعریف ها، حقیقی نیست؛ زیرا مفهوم علت و معلول از مفاهیم اولیه است و بدون هیچ گونه واسطه در ذهن ترسیم می شود. بدین ترتیب هر گونه تقریب در این باب، جز شرح الاسم چیز دیگری نخواهد بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸۴) و تنها برای تعریف به ذهن از این عبارت استفاده می شود. و گر نه همه این تعریف ها ناقص و دوراند؛ یعنی برای تعریف علت باید مفهوم معلول را دانسته باشیم. و در این بیان هم که «هستی و نیستی معلول، متوقف بر وجود و عدم علت است»، تعریف چندان روشن و مشخص نیست. تعاریف دیگری هم در باب علیت ذکر شده است. (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۲۲۵ و ۲۲۶)

۲-۱- اثبات علیت

قبل از پرداختن به اصل اثبات علیت باید چند امر را متذکر شویم:

۱- آیا جهانی را که در پیرامون خود مشاهده می کنیم و اشیاء مختلفی که اطراف ما را فرا گرفته اند همگی از یک حقیقت واحد برخوردارند یا هر یک دارای حقیقتی متمایز و متباین از دیگر حقایق است؛ برفرض آن که بپذیریم همه دارای یک حقیقت اند. آیا وجود این اشیاء با حقیقت و هستی خداوند از یک سنخ اند یا متعدد؟ آیا آنچه از اشیاء برای

ما قابل مشاهده است وجود و هستی آن اصالت دارد یا نمود و چستی آن اصیل است؟ به عبارت دیگر از دو نظریه اصالة الوجود و اصالة الماهية کدام یک صحیح است؟ آیا اصلاً نظم و هماهنگی در جهان حاکم است؟ نحوه پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها نگرش ما را در باب علیت به نظریه خاصی هدایت می‌کند و از این روست که میان دانشمندان و فلاسفه اسلامی با نظریات مختلف و گاه متضاد در باب علیت روبه‌رو می‌شویم.

به هر حال برای تبیین علیت و معنای مورد قبول آن ناگزیریم حداقل چندین موضوع دیگر را بررسی کنیم؛ یعنی بحث علیت را نمی‌توان جدا از مباحث وجود و ماهیت، وجوب و امکان، وحدت و کثرت، و تشکیک در مراتب وجود، و نظم و هماهنگی در جهان آفرینش و ... تجربه و تحلیل کرد.

۲- آنچه در این نوشتار در صدد تبیین و اثبات آن هستیم، پذیرفتن قانون علیت در جهانی است که سراسر آن را یک حقیقت پوشانده است. حقیقتی که ما از آن تعبیر به وجود می‌کنیم. یعنی ما قائل به اصالت وجود هستیم. با این بینش است که معتقدیم در جهان هستی همه اشیاء و حقایق هر کدام در مرتبه‌ای از مراتب وجود قرار دارند، حتی وجود خدا را از همان سنخ وجود می‌دانیم، تمام مراتب وجود از ضعیف‌ترین مرتبه تا بالاترین مرتبه که وجود حق تعالی یا عله العلل است مشمول این قاعده است.

۳- دانشمندان اسلامی هر یک به گونه‌ای بدین بحث پرداخته‌اند، یکی آن را از راه علم حضوری مبرهن ساخته، دیگری از اصل بدیهی محال بودن ترجیح بلا مرجح و ... که در ذیل به طور اجمال اشاره می‌کنیم:

الف: از راه علم حضوری

انسان از لحظه‌ای که چشم به جهان می‌گشاید و هویت مشخص خود (من) را باز می‌شناسد رابطه‌ای میان خود و کارها و افعال خویش می‌یابد، اراده می‌کند که مثلاً دستش را حرکت دهد به خواست خود کاری انجام می‌دهد. به عالم بیرون خود متوجه می‌شود

شود رابطه و نسبت میان اشیاء و آثار را می بیند و احساس می کند نفس با مشاهده و مقایسه بین خود و این افعال، مستعد ادراک مفهوم علت و معلول به نحو خاص می شود. همین رابطه را میان امور نفسانی که با علم حضوری درمی یابد مشاهده می کند و پی می برد که بعضی متوقف بر بعضی دیگر است. از این جا به مفهوم علت و معلول به نحو عام آگاه می گردد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۹) پس از همین جا شالوده قانون کلی علت و معلول ریخته می شود و انسان یقین می کند که هرگز کار بی کننده نمی شود. هر علتی معلولی دارد و با مشاهده مکرر از حوادث و پیش آمدها این نظریه را تأیید می کند و اگر در حادثه ای علت را پیدا نکند علت مجهولی برای آن معتقد می شود. (علامه طباطبائی، بی تا، ص ۱۷۱) لذا می توان گفت: مفهوم علیت از مفاهیم بدیهی است و نیاز به واسطه و اکتساب ندارد.

ب: از راه ماهیت ممکنات:

در فلسفه اسلامی وجود به واجب و ممکن تقسیم می شود. مقصود از واجب، موجودی است که وجود آن ضرورت دارد. یعنی سلب وجود از آن محال است، اما ممکن، موجودی است که وجودش به غیر، تعلق و قیام دارد؛ به عبارت دیگر: ممکن، ماهیتی است که به خودی خود نسبت به وجود و عدم رابطه یکسان دارد و هرگز بی وجوب وجود (ضرورت) به وجود نمی آید در نتیجه باید این وجوب را از موجود دیگری (علت) دریافت کند، زیرا نسبت خودش به وجود و عدم مساوی است. به عبارت مختصر ممکن باید علتی داشته باشد. پس اگر به خود شیء نگاه نموده نظری به وجود و عدمش نداشته باشیم. در میان دو طرف متقابل وجود و عدم واقع خواهد بود و علت است که یکی از دو طرف وجود و عدم را رجحان و مزیت می دهد و از همین جهت به علت نام مرجح نیز می دهیم. از این جا باید نتیجه گرفت که وجود شیء با علت خود یک رابطه و نسبت وجودی دارد که با هیچ چیز جز او ندارد. (علامه طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۳)

علامه طباطبائی در کتاب‌های بدایه و نهایه و فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه این طریق را انتخاب نموده‌اند که این شیوه در حد استحکام بیان نخست نیست و تا اندازه ای به قول اصالت ماهیت سازگارتر است تا اصالت وجود. اما در عینیت خارجی تفکیک بین این دو بسیار دشوار است و دشوارتر از آن انحصار قانون علیت در بعد ماهوی ممکنات! (ابراهیمی دینانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۳)

شهید مطهری متذکر می شود، اگر بین اشیاء رابطه علی و معلولی نباشد، خواه از آن جهت که وقوع همه حوادث روی صُدفه و اتفاق باشد و خواه از آن جهت که همه موجودات واجب الوجود بالذات و مستغنی از علت بوده باشند قهراً هیچ رابطه ای بین هیچ موجودی و موجود دیگر نخواهد بود و همه از یک‌دیگر بیگانه و جدا و غیر مرتبط خواهند بود که در این صورت هیچ قانون و ناموسی هم وجود خارجی نخواهد داشت، زیرا قوانین و نوامیس حاکم بر طبیعت، کیفیت‌های خاص علی و معلولی اشیا است که در این فرض علم نیز معنا ندارد، زیرا علم عبارت است از بیان قوانین و نوامیس و رابط واقعی بین اشیاء. (علامه طباطبائی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۷)

پس قانون علیت و معلولیت، پایه و اساس علم است و کسانی که خود را منکر قانون علیت و معلولیت نشان می دهند در عین حال مقام علم را نیز می خواهند حفظ کنند راه را بیهوده می روند. (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۷)

یادآوری این نکته لازم است که اثبات علیت از راه تجربه و استقراء، آن گونه که فلاسفه تجربی گمان کرده اند صحیح نیست بلکه برعکس آنچه اظهار می دارند، اعتبار هر گونه تجربه و آزمایش براساس قانون علیت استوار است، زیرا اگر آزمایشگر به اصل قانون علیت اعتقاد نداشته باشد هرگز نمی تواند از انجام آزمایش خود نتیجه بگیرد.

این بدان جهت است که بین انجام آزمایش و نتیجه آن همواره یک نوع ارتباط علیت و معلولیت برقرار است. اصل اعتقاد به وجود ارتباط بین آزمایش و نتیجه، آن است که منشاء هر گونه اقدام و کوشش در این باب می گردد. به این ترتیب می توان گفت

اساس هرگونه اقدام و فعلی که از روی خرد انجام پذیرد چیزی جز اعتقاد راسخ به قانون علیت نمی باشد (ابراهیمی، بی تا، ص ۲۸۰)

۳-۱- ملاک احتیاج معلول به علت:

ممکن است در نظر اول این سوال به ذهن خطور کند که پس از اثبات اصل علیت چه نیازی به بحث ملاک احتیاج به علت می باشد؟

در پاسخ باید گفت: هرچند اصل علیت موردقبول همه مردم اعم از فیلسوف، عالم و حتی کودکان می باشد و در میان فرقه‌های اسلامی تنها برخی از عرفا و صوفیه هستند که اصل علیت را نپذیرفته اند. آن هم به دلیل نوع جهان بینی آنهاست که قائل به وحدت وجودند، به عقیده آنها اصولاً تعددی در جهان وجود ندارد تا نیاز به بحث از نوع رابطه و کیفیت تحقق یکی بر دیگری پیش آید، باید توجه داشت که پذیرفتن اصل علیت مطلبی است و بحث از چرایی آن مطلب دیگر چنان که می بینیم اختلاف عمده بین فلاسفه و متکلمین در مورد علیت، پس از قبول هر دو گروه اصل علیت را در مورد ملاک آن می باشد، بنابراین می توان گفت: اصل علیت موردقبول همگان است و اختلاف نظر عمدتاً در نحوه تشخیص مصادیق این قانون است و اشاره شد قانون علیت به عنوان امری فطری و ارتكازی است که در توجه نفس به افعال صادره از وی با علم حضوری قابل پذیرفتن است، اما کلیت و تعمیم آن به کل جهان حتی در عالم ماده چندان بدیهی به نظر نمی رسد. زیرا در عالم ماده و ابزار شناخت آن یعنی حواس ما تنها تعاقب و یا معیت دو حادثه را می نگریم، اما صرف این احساس، درکی از علت به دست نمی دهد و هیچ دلیل عقلی نمی توان ارائه کرد که از دو شیء متوالی یا همزمان حتماً الف علت است و ب معلول. لذا به این پرسش مهم که پس ملاک و مناط نیاز معلول به علت چیست جواب‌های گوناگونی داده می شود و اختلاف نظر گسترده در پاسخ‌های آنها مشاهده می شود.

پاسخ‌هایی که هریک براساس مبنای خود در باب علیت می‌تواند درست باشد ولی نسبت به مبانی دیگر غیرقابل قبول به نظر می‌رسد. به هر حال ما به نحو اختصار پاسخ‌ها را در چهار نظریه ذیل، همراه با نقد هریک ذکر می‌کنیم:

الف: نظریه حسیون

مطابق این نظریه، علت نیاز به علت، تنها وجود داشتن است و وجود ملازم با معلولیت است. مادین جدید که سلسله علل و معلولات را غیرمتناهی می‌دانند برای این نظریه چنین استدلال می‌کنند که ما تاکنون هر پدیده‌ای را حس کرده و تجربه نموده ایم و وجود اشیاء و حوادث را معلول عللی یافته ایم. پس از اینها می‌فهمیم که موجود بودن ملازم با معلول بوده است آنها اظهار می‌دارند که اگر بنا بشود موجودی باشد که معلول علتی نباشد لازم می‌آید که وجود آن موجود به حسب صدفه و اتفاق واقع شده باشد و عقلاً صدفه محال است. ضعف این نظریه و استدلال آنها کمتر از نظریه منکرین نیست، زیرا قانون علیت نه از راه حس و تجربه به دست آمده و نه با مشاهده و تجربه می‌توان آن را نفی کرد. اگر اندکی دقت شود آنچه که از طریق حس ادراک می‌کنیم از صفات و کیفیات و اعراض است که اگر این سخن درست باشد باید علیت را فقط در محدوده همان صفات و کیفیات بپذیریم. چون اصل وجود را هم با حس درک نمی‌کنیم مخصوصاً با توجه به این که آنچه مشاهده می‌کنم اصولاً تبدیل مواد به یک دیگر است درحالی که وجود یعنی از نیستی به هستی درآمدن، مفهومی فلسفی است که هرگز با قوانین تجربی قابل پذیرفتن نیست.

ب: نظریه متکلمین:

تا قبل از صدرالمتهین مسئله به این صورت مطرح بود که آیا علت احتیاج معلول به علت، حدوث است یا امکان؟ بسیاری از متکلمین معتقد بودند که علت اصلی آن حدوث است. این همان مطلبی است که با این عبارت مطرح می‌شود: هر پدیده‌ای احتیاج

به علت دارد. حدوث در این جا مقابل قدیم است بنابراین از نظر آنها باید اشیاء را در بستر زمان ملاحظه کنیم. اگر شیئی در همه زمان‌ها وجود داشته و دارد نیاز به علت نخواهد داشت، اما اگر زمانی نبود و بعد پدید آمد حتما علت لازم دارد و محال است که موجودی بدون علت و به صورت صدفه و اتفاقی، هستی یابد. آنچه به صورت سؤال "چرا" مطرح است تنها در این بعد است. در نگرش مذکور، قانون علیت از همان ابتدا کلیت خود را نسبت به وجود مطلق از دست می‌دهد و فقط شامل موجودات حادث می‌شود. طرفداران این عقیده، قدیم را منحصر در ذات حق می‌دانند و برای هرچیز ابتدایی زمانی قائلند. انتقادات و ایرادهای فراوانی متوجه این عقیده بوده و موجب شده است که فلاسفه نظریه دیگر را مطرح نمایند یعنی امکان را ملاک نیاز دانسته اند.

آنچه عمدتاً به عنوان ضعف و ایراد متوجه این قول است، عدم جامعیت آن است. درست است که هر حادثه قطعاً نیاز به محدث و علت دارد اما آیا می‌توان تنها مشخصه‌ای که موجب صدق عنوان علیت می‌شود و بدان جهت شیئی را علت یا معلول می‌نامیم، منحصر به آن نماییم؟ به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. علاوه بر آن، پذیرفتن نظریه حدوث مستلزم قبول ابتدای زمانی برای همه چیز است در حالی که خود این مطلب نیاز به برهان داشته و محل بحث است که آیا مجردات و عقول هم لزوماً باید حادث زمانی باشند. ناگفته نماند برخی از فلاسفه حتی برای ماده ابتدای زمانی را نپذیرفته‌اند. از سوی دیگر، مگر خود زمان چیست که به عنوان معیاری برای تشخیص علیت به کار گرفته شود. آیا نفس "زمان" حادث است یا قدیم؟ آیا حقیقتی از حقایق عالم است یا تنها انتزاع ذهن از کیفیت موجودات است؟ همچنان که ملاحظه می‌شود پاسخ به هریک از این سؤال‌ها و دقت در آنها بن بست‌ی برای نظریه مذکور به حساب می‌آید.

ج: نظریه فلاسفه:

چنان که اشاره شد فلاسفه، مناط نیاز به علت را امکان یا ماهیت داشتن "شیء می دانند نه حدوث" که متکلمین بیان نموده اند. مطابق این عقیده، هر چیزی که ماهیت وجودی دارد و ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجودش می باشد نیازمند علت است خواه آن موجود، حادث یا قدیم باشد. مطابق این نظریه، موجود بی نیاز از علت - که آن واجب الوجود می نامیم - قدیم است در استدلال آنها دو مطلب مسلم انگاشته است:

۱- هر ماهیتی در ذات خود با هر یک از وجود و عدم، نسبت متساوی دارد؛ یعنی می تواند موجود باشد یا معدوم.

۲- هر چه با دو چیز، نسبت متساوی داشته باشد نمی تواند به خودی خود به یکی از دو طرف تمایل پیدا کند؛ یعنی رجحان جهت وجودی یا بُعد سلبی، نیازمند علت یا مرجح است. این مضمون، همان قاعده عقلی معروف است که امتناع ترجیح بلامرجح نام دارد و از بدیهیات اولیه است.^۱ فلاسفه با قبول این مقدمه چنین استدلال می کنند که ماهیت برای خروج از حد استوا و پوشیدن لباس هستی یا در سلک عدم و نیستی در آمدن احتیاج به مرجح دارد، مرجح وجود یا عدم ماهیت را علت می نامیم. و فلاسفه در استدلال خود برای آن که ملاک نیاز به علت امکان است نه حدوث به متکلمین اشکال گرفته اند که ماهیت مقدم بر امکان است و امکان مقدم بر احتیاج است و احتیاج مقدم بر ایجاب و ایجاد علت است و ایجاب و ایجاد علت مقدم بر وجوب و وجود معلول است و وجود معلول معلول مقدم بر حدوث معلول است نتیجه آن که هر ممکنی حتماً علتی دارد، نه هر حادثی ... (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۵)

۱. برخی از منکران این قاعده عقلی در رد آن به ذکر مثالهایی پرداخته از قبیل آنکه دو ظرف آب جلو تشنه بگذاریم یکی را انتخاب می کند بدون آنکه جهت ترجیحی برایش در نظر بگیرد و که خواننده محترم با اندکی تأمل پاسخ به این شبهات و نحوه مغالطه را در آنها می یابد.

نقص و ضعف این نظریه هم دست کمی از بیان متکلمین ندارد، زیرا از سویی نظریه مذکور موافق با مبنای اصالت ماهوی است؛ هرچند بسیاری از حکمای قایل به اصالت الوجود به آن تمسک جسته اند و از سوی دیگر، ارجاع قانون علیت به قاعده ترجیح با مرجح و بلامرجح در واقع اصل را به فرع برگرداندن و اظهر را به ظاهر تعریف کردن است، به علاوه قانون علیت جهان شمول و عام است و از نازل ترین مراتب هستی تا بالاترین مرحله را فراگرفته است در حالی که قاعده مذکور بر فرض صحت تنها در مورد آدمی و افعال وی که برخاسته از شعور و قصد و اراده اوست کاربرد دارد نه در مورد همه موجودات زنده و حیوانات، تا چه رسد به عالم جمادات!

د: نظر صدرالمتالهین:

شاید نقص ها و ایرادهای نظریات مذکور موجب گردید تا فیلسوف بزرگ مرحوم ملاصدرا به ارائه راه حلی اقدام نمایند و آن، نظریه موسوم به نظریه «فقر وجودی» می باشد. پیشتر گفتیم: اصل علیت فطری است اما تطبیق این قاعده بر موارد مختلف چون از بدیهیات اولیه نیست ناگزیریم استدلالی بسازیم که موضوع کبری آن حد وسط قرار گیرد تا بدان وسیله مثلا اثبات کنیم که علت حرارت از شعله آتش است. گروهی فقط به بُعدی از ابعاد وجود نگریسته و مناط علیت را بدان مربوط دانسته اند، برخی صرف وجود یافتن و بعضی تنها حدوث را و گروهی امکان یا ماهیت داشتن اشیا را ذکر کرده اند. یعنی هیچ کدام کلیتی جهان شمول و فراگیر برای کبری آن قائل نشده اند.

پایه و اساس سخن ملاصدرا را در علیت به نظر ظاهر حداقل پنج چیز تشکیل می دهد:

- ۱- علت که وجود دهنده است؛ به عبارت دیگر، معطی شیئی است مثل آتش.
- ۲- معلول که گیرنده وجود است؛ مثلا آبی که به وسیله آتش داغ گردیده است.
- ۳- فعل و کاری که صورت گرفته است یعنی انتقال حرارت به آب درون ظرف.

۴- اثر و کاری که توسط علت انجام گرفته است یعنی حرارت دادن.

۵- پذیرفتن و قبول اثر و انفعال، که توسط معلول صورت گرفته است. یعنی داغ شدن

آب.

برای روشن شدن مطلب به بررسی مصداق علت و معلول در درون خویش می پردازیم و با علم حضوری درمی یابیم که علت (من) وجود دارد. و صورتی که ساخته ذهن (معلول) است بدون شک باید موجود باشد اما آیا چیزی هم بین آن دو مبادله می شود؟ قطعاً چنین نیست تا قبل از آن که اراده کنیم چیزی به نام اراده وجود نداشته است تا چیزی به او بدهیم و او بگیرد. قبل از افاضه وجود گیرنده ای در میان نیست اینها مفاهیمی انتزاعی است و آنچه حقیقت دارد «من» است و اراده که من به وجود آورده ام یعنی فقط علت و اراده حقیقت دارند و شیء ثالثی در کار نیست. از اینجا معلوم می شود که آن چه به عنوان رابطه علت و معلول قرار دارد، به ذات آنها برمی گردد؛ یعنی باید ببینیم که چه چیز موجب می شود تا یکی را علت و دیگری را معلول بنامیم. تنها تفاوتی که می یابیم اختلاف در نحوه وجود آن دو است؛ یعنی یک طرف (علت) وجودی است غنی و مستقل از دیگری. اما طرف مقابل "معلول" وجودی وابسته و غیرمستقل بوده و نسبت به علت ضعیف محسوب می گردد. پس ملاک احتیاج معلول به علت، همان نحوه وجودش می باشد که وجودی ربطی است و چون این احتیاج عین ذات معلول است پس از درک معنا و توجه به این که علت و معلول از معقولات ثانیه فلسفی اند دیگر به اقامه برهانی جداگانه نیاز نیست.

بخش دوم: فرض و هدف نظریه هیوم

۲-۱- غرض و هدف و نقد نظریه هیوم

نظریه هیوم^۱ در مورد طبیعت انسان با این مطلب شروع می شود که آنچه ما از آن آگاهی داریم تحت دو عنوان قرار می گیرند: ۱- انطباعات ۲- مفاهیم: تفاوت میان این دو در درجات نیرو و فعالیت آنها است که بدان وسیله به ذهن ما برخورد می کنند و راه خود را از دورن فکر یا خودآگاهی ما می گشایند. او معتقد است انطباعات نیرومندتر و جاندارتر و روشن تر از مفاهیم هستند. لذا تمام احساسات و انفعالات و هیجانات که نخستین نمود خود را در نفس آشکار می کنند تحت این نام قرار می گیرد. اما مفاهیم، صور ضعیف آنها در تفکر و استدلال است.

هریک از آنها نیز به بسط و مرکب تقسیم می شوند. ادراک کیفیتی همچون رنگ آبی که تقسیم نمی پذیرد بسط است. اما ادراک یک تصویر آبی که می تواند به اجزا تقسیم شود مرکب است.

نخستین آشنایی ما با یک کیفیت بسط مانند رنگ نارنجی نخست همچون یک انطباع نیرومند و روشن به عنوان یک مفهوم که شبیه اصل آن است نمودار می گردد. با این سخنان که انطباعات بسط همیشه در تجربه ما بر تصورات بسط مشابه خود تقدیم دارند نفی تصورات و معانی فطری نموده و ادعا می کند که مفاهیم، ناشی از تجربه است.

وی عقیده دارد: آدمی دارای دو استعداد است: یکی حافظه، که در آن مجموعه‌ای از مفاهیم را در ذهن با نظم یا توالی ثابتی حفظ می کنیم. دیگری تخیل است، که به وسیله آن می توانیم مفاهیم خود را به هر ترتیبی که بخواهیم مرتب و منظم نماییم. لکن علی رغم این آزادی تخیل، مفاهیم ما بر طبق قواعدی حاصل می شوند. وقتی به یک تصویر فکر

^۱ David Hume

می‌کنیم تمایل داریم که دربارهٔ یک تصویر مشابه یا تصویری که در زمان یا مکان مجاور آن است یا تصویری که از حیث علت با آن مربوط است بیندیشیم. به نظر هیوم، شناختی که از بررسی مستقیم دو یا چند مفهوم حاصل شود شناخت یقینی و درست است و آن‌گاه که با مجموعه‌ای از براهین توأم شود علم یقینی و سالمی مانند علم حساب از آن پدید می‌آید.

اما در مورد رابطه علی بین دو مفهوم چنین نیست. اگر ما به مطالعه و بررسی آن حالتی پردازیم که می‌گوییم این حادثه علت آن حادثه است (دیدن سنگی که به شیشه پنجره ای خورده) آیا عملاً آنچه را که علت می‌نامند، به صورت یک انطباق ادراک می‌کنیم؟ در هیچ یکی از تجربه‌های ما چیزی به نام توالی علی وجود ندارد که بتوان میان حوادث رابطه ای میان عناصر یک انطباق یا انطباعات متوالی مشاهده نمود. در مطالعه بررسی سنگ به شیشه، تنها چیزی که ما می‌بینیم برخورد سنگ به پنجره در یک لحظه، می‌باشد.

به نظر هیوم غیر از اتصال و توالی و تعاقب حوادث چیز دیگر یا خاصیتی که به وسیله آن علت و معلول را به وجود آورد، وجود ندارد. اما صرف اتصال و تعاقب حوادث، رابطه علیت را موجب نمی‌شود، بلکه باید رابطه ای ضروری که اهمیت آن بیش از دو رابطه قبلی است مورد توجه قرار گیرد. اما این را هم از میان انطباعات خود نمی‌یابیم. هیوم در جستجوی منشأ این مفهوم رابطه ضروری، دو سؤال مطرح می‌کند.

۱- به چه دلیل ما این را ضروری اعلام می‌کنیم که هر چیزی که خودش آغازی دارد باید علتی نیز داشته باشد.

۲- چرا نتیجه می‌گیریم که علل خاصی باید بالضروره معلول‌های خاصی داشته باشند و حقیقت آن استنتاج و استنباطی که ما را از یکی به دیگری می‌رساند چیست؟

سؤال اول کمی شگفت‌انگیز است هر کس می‌تواند بگوید: هر حادثه و هر شیء موجود دارای علتی است اما چه دلیلی برای این اصل داریم، آشکار نیست در میان

انطباعات و مفاهیم گوناگون خود نیز به وصف علیت در میان آنها بر نمی خوریم هیچ ارتباطی بین مفاهیم ما از یک شیء حادث و تصور یک علت وجود ندارد. و هر کسی می تواند بدون آن که به علت چیزی بیندیشد به مفهوم و تصور آن چیز فکر کند. از این رو باید گفت که این دو تصور به هم پیوسته و متصل نیستند. هیوم دلایل گوناگونی را که فلاسفه ای مانند جان لاک برای این مطلب پیشنهاد کرده بودند غیر قطعی می داند، چون ادله آنان متضمن مصادره به مطلوب است. همان ادعایی را که می کوشد اثبات نماید مسلم فرض می کند. هیوم استدلال جان لاک را پیرامون ضرورت علیت نقل می کند:

اگر اشیاء بدون هیچ علتی به وجود آمده باشند پس علت آنها "هیچ" است و بدیهی است که «هیچ» نمی تواند علت باشد. هیوم می گوید که چرا باید هر شیء دارای علتی باشد؟ آیا این ضرورت ناشی از تجربه است؟ اگر پاسخ مثبت باشد این سؤال مطرح می شود که تجربه از کجا به چنین اصلی نایل گردیده است؟ او می گوید قبل از پاسخ، به پاسخ پرسش دیگر باید پرداخت؛ اصولاً چرا فکر می کنیم علل خاص بالضروره باید معلول های خاصی داشته باشد؟ به نظر وی هر استدلال علی دارای سه رکن است: ۱- انطباق حاضر ۲- مفهومی که از یک حادثه و شیء داریم و عنصر سوم ارتباط و استنتاج و استنباط است، مثلاً از دیدن یک جسد حاضر و انطباق آن در ذهن بی درنگ به علت مرگ استدلال می کنیم. اگر گلوله ای مشاهده شد، پی می بریم تفنگی در کار است، اما اگر گلوله ای نبود هر چند به تصورات بی شماری می اندیشیم اما صرفاً به چیزی فکر می کنیم که برای این مورد ضروری است و این دنبال علت گشتن از راه استدلال نیست. چرا که از انطباق، نتیجه ضروری بدست نمی آید. پس به هر تصور دیگری بیاندیشیم ناشی از تجربه ماست. به نظر هیوم ما در تجربه از دو مورد جزئی که با هم رخ می نمایند و دائماً با هم متصل و مرتبط است آگاهیم، وقتی امری غالباً در گذشته اتفاق افتاد چنین می انگاریم که آن ها به نحو علی به هم مربوطند پس وقتی یکی را تجربه کنیم بی درنگ نتیجه می گیریم دیگری هم موجود است. اما چرا تجربه گذشته این اثر را بر ما گذاشته است آیا روش عقلی است

پس باید اصل یک‌نواختی طبیعت درست باشد. و مواردی که تجربه نداشته‌ایم مشابه مواردی که تجربه داشته‌ایم، در این صورت جریان طبیعت باید همواره یک‌سان و یک‌نواخت باشد.

هیوم «اصل یک‌نواختی طبیعت» را نفی می‌کند و می‌گوید هرگز نمی‌توانیم ثابت کنیم حوادث آینده شبیه حوادث گذشته است و یک‌نواختی ظاهری طبیعت تا آن‌جا که تجربه کردیم نمی‌تواند دلیل کافی برای ادامه این حالت در آینده باشد؛ زیرا ممکن است فردا صبح که از خواب بیدار می‌شویم جهان اساساً غیر از این باشد که تاکنون بوده است. با این بیان، هیوم به کشف «اصل عدم تعیین مطلق» نائل آمد و قوانین مسلم علمی را مورد تردید قرار داد. چرا که صحت قوانین علمی منوط به درستی «اصل یک‌نواختی طبیعت» است. از سویی اصل یک‌نواختی طبیعت برای آگاهی ما از جهان تا این حد مهم و اساسی است، از سوی دیگر قابل اثبات نیست و دلیل و مدرکی بر آن موجود نیست. پس چرا معتقد به آن هستیم؟ پاسخ هیوم آن است که این، یک عادت روانی یا خلق و خوی آدمیان است که پس از تجربه کافی در مورد انطباق به هم پیوسته، هرگاه یکی از آن دو در تجربه رخ نماید مستقیماً به فکر خطور می‌کند، یعنی تصویری را در تخیل خود کشانده است؛ چون تخیل آزاد است و می‌تواند درباره هر تصویری بیندیشد اما این تداعی صور فقط درباره تصویری که با قوت و شدت فکر می‌کنیم یا بدان معتقدیم که با انطباق فعلی ما مرتبط است، رخ می‌نماید. مثلاً با شنیدن صوت معینی می‌توان هر تصویری را در ذهن حاضر کرد. اما طبیعتاً به صوت قطار فکر می‌کنیم و به این تصور با قوت و شدت می‌اندیشیم. پرسش دیگری مطرح است که چه عاملی ما را وامی‌دارد که پاره‌ای از تصورات را قویاً و شدیداً ادراک نماییم به عقیده او، پاسخ را باید در طبیعت آدمی جست که عادتش چنین است چون در هر انطباقی ذهن نه تنها درباره صورت یا صور به هم پیوسته و متداعی با این انطباق می‌اندیشد بلکه هم‌چنین آن صورت ذهنی را همراه قوت و شدت آن انطباق تصور کند؛ اگر یک مفهوم معمولاً با انطباقی در گذشته پیوستگی دائم و مستمر داشته باشد تا

اندازه ای قوت آن انطباع به آن مفهوم منتقل می شود. پس این استنتاج های فراتر از حواس ما به هیچ وجه ناشی از یک عمل عقلی نیست بلکه از پیچیدگی های اساسی طبیعت انسان است. چون ما این چنین ساخته شده ایم که به خودی خود به صور و معانی معینی معتقد شویم. یا مفهومی را با قوتی بیشتر از صور دیگر ادراک کنیم. تنها در شعر و موسیقی نیست که از سلیقه و احساس استفاده می کنیم بلکه در فلسفه هم چنین است.

تا این جا معلوم شد که استنتاج ما فراتر از انطباعات مستقیم است و نتیجه عاداتی است که به وسیله مفاهیم معین، خود به خود به ذهن می آید و احساس های نیرومند به آنها پیوسته و عقیده ها را می سازد.

سؤال دیگری مطرح می شود که در گفتار ما اشیاء معین بالضروره متصل و مرتبط اند "این ضرورت از کجا ناشی می شود؟" چرا که از انطباعات و خصوصیات منحصر به آن نیست. ما هیچ ضرورت یا نیرویی که حوادث را پدید بیاورد، ادراک نمی کنیم. لکن پس از دیدن چندین نمونه مشابه از توالی و تعاقب انطباعات، حوادث را چنان می نگریم که گویا بالضروره مرتبط اند. باید گفت: این تصور ارتباط ضروری، از تکرار حوادث مشابه است. اگر توالی و تعاقب ها مشابه اند پس ما هر بار تقریباً شیء واحدی را درک می کنیم، ما ارتباط ضروری بین اشیاء را نه تنها از یک مورد کشف نمی کنیم بلکه از یک صد مورد هم ادراک نخواهیم کرد، زیرا همه موارد مشابه اند و در هر بار کیفیت واحد موجود می باشد. اما نتیجه تکرار حادثه آن است که این اعتقاد ما را که حوادث بالضروره مرتبط اند می سازد. بنابراین «ضرورت» در ذهن آدمی وجود دارد، نه به عنوان کیفیت یا وصف اشیاء، ما مایلیم که تجارب داخلی خود را به حوادث خارجی که در همان زمان رخ می دهد مرتبط سازیم. بدین سان هر چند ضرورت فقط حکم و قرار ذهن در مورد انطباعات معینی است که تجربه شده لکن ما تمایل داریم این حادثه ذهنی را در ردیف حوادث مشاهده شده قرار دهیم، چنان که گویی با حوادث واقع می شود.

۲-۲- نقد و بررسی نظریه هیوم در باب علیت

تلاش همه جانبه و گسترده هیوم برای نفی علیت و بیان علت‌های مختلف برای عدم اعتبار قانون مذکور آب در هاون کوبیدن و نقش بر آب کشیدن است. و همچنان که خود پیش بینی کرده است که من تردید ندارم، اما بسیار کسان، عقاید و دریافتهای مرا گزاف و نامعقول و بی معنا تلقی خواهند کرد؛ رساله اش نه موجب تغییر مسیر فلسفه گردید که انتظارش را داشت و نه سبب جلب توجه متفکران فلاسفه معاصرش شد. هرچند تحلیل هیوم از علیت در اصل راه خطایی را پیمود و رنج بیهوده ای را متحمل شد که ربطی به قانون علیت نداشت. اما نقادی وی از مبنای تجربی بسیاری از فلاسفه مغرب زمین را نباید به هیچ انگاشت، انصاف آن است که بگوییم تبیین او از علیت و دریافت وی از این که علیت نمی‌تواند با تجربه به دست آید مناسب ترین زمینه را برای نظری فلسفه اسلامی در باب علیت فراهم آورد که آن را از معقولات ثانیه فلسفی می‌شمرد و توجهش به قوانین طبیعت هرچند همواره به صورت یک‌سان رخ نمایند. دلیلی برای پذیرش علیت نیست، زمینه دیگری برای پذیرش علیت از دید فلسفه اسلامی فراهم می‌آورد که علیت را مسئله ای صد در صد فلسفی می‌داند نه منتزع از علوم طبیعی. نقادی وی گاهی توأم با دقت عمیق و کاوشی در خور مباحث فلسفی است؛ از قبیل بحث در مورد پیدایش منشأ مفهوم کلی و نفی کلی به عنوان یک مفهوم متمایز جزئی.

او زمانی نیز با ذکر مثالی عامیانه مبحثی را مستدل و اثبات شده می‌پندارد. در مجموع باید بگوییم هرچند بحث مفصل وی تجسسی از ذهن و عملکرد پیچیده آن است و در طبقه بندی مباحث روان‌شناسی قرار دادن آن انطباق است اما استنتاج وی یک چنین اثر فلسفی را در نفی قانون علیت از طریق مذکور و نشان دادن ضعف‌ها و ایرادها که هم از

نظر مبنا و هم از نظر بنا متوجه نظریه اش می‌باشد خالی از فایده نیست و حوصله و دقت فراوانی را می‌طلبد که ما در دو بخش نه چندان مفصل به آن پرداخته‌ایم.^۱

الف - اشکالات مبنایی:

۱- هیوم از فلاسفه تجربی است نه تعقلی، و تجربه، علم آور نیست حتی ارزش و اعتبار تجربه، منوط به پذیرفتن اصل علیت است نه این که علیت از راه تجربه ثابت شود، لذا فلسفه هیوم به شکاکیت منتهی می‌شود.

۲- هیوم معرفت فطری را منکر است و شناخت را منحصرأً به ادراک از راه حواس می‌داند در حالی که بعضی از آگاهی‌های انسان قطعاً از راه حس نیست از قبیل آگاهی به وجود "من" یعنی ذات آدمی که بدون واسطه ادراک می‌شود.

۳- هیوم "عقل" را به معنایی که ما قبول داریم که مدرک کلیات است نمی‌پذیرد و کلی را همان فردی می‌داند که عادت ما را واداشته آن را به مصادیق بیشتر تعمیم بدهیم اما مقصودش از عادت کاملاً مشخص نیست.

۴- هیوم (علیت) را منحصر به عالم ماده می‌داند و براین اساس می‌گوید: چه دلیلی داریم که فردا وقتی از خواب بیدار شدیم همه چیز تغییر نکرده باشد. این سخن صحیحی است که علیت با مشاهده و مطالعه طبیعت اثبات نمی‌شود. اما انحصار جهان فقط در ماده چیزی نیست که از راه تجربه به دست آید و دلایل تجربی از نفی و اثبات آن کاملاً عاجز است، زیرا قوانین متخذ از تجربه تنها در موارد معدود و در نقطه‌ای محدود از یک مجموعه بی نهایت عظیم منظومه‌ها و کهکشان‌ها، در برهه‌ای خاص از زمان اتفاق می‌افتد که فقط با دلیلی عقلی برای تعمیم آن می‌توانیم آن را جهان شمول بدانیم و در پاسخ وی که تجربه را اساس تمام آگاهی‌ها می‌داند، باید گفت خود این تغییر نیز از همان باب علیت است، ثانیاً این نیاز به علیت را نفی نمی‌کند.

^۱ در طرح ایرادها از کتاب کلیات فلسفه، ترجمه دکتر سید جلال مجتوبی، استفاده فراوان شده است.

۵- توضیح و مثال هیوم از «علیت» به دال و مدلول نزدیک تر است تا به علیت یعنی وی علیت را با دال و مدلول خلط کرده است، زیرا می گوید: "درعلیت همزمانی با معلول مطرح است نه تقدم علت بر معلول ... و اگر صرف تقدم یا مجاورت چیزی علت چیزی بود باید توالی شب و روز علت یکی از آنها برای دیگری باشد ..."

۶- نظریه هیوم، همه علوم را نفی می کند، زیرا یکی از خواص لاینفک علوم، پیش گویی و پیش بینی است که جز با پذیرفتن اصل علیت تحقق نمی یابد و با نفی علیت این خاصیت علوم نیز نفی می شود.

۷- پذیرفتن واقعیت و وجود حقیقتی برای اشیاء عینی خارج از ذهن مرهون اصل علیت است و با نفی علیت به جای قبول رئالیسم، باید ایدئالیسم را بپذیریم، زیرا ذهن و اندیشه ما از خارج متاثر می شود، اگر خارج واقعیتی داشته باشد می تواند تحت تاثیر حواس و ادراک ما باشد.

۸- کلیت و قطعیت قوانین علمی نتیجه پذیرفتن اصل علیت است. حال به عقیده هیوم که نتیجه تمام استدلال هایش قانون علمی است؛ اگر قانون علیت فاقد ارزش است و اعتبار ندارد و قطعی نیست آیا پذیرفتن اصل این ادعا بدون پذیرش قانون علیت معنا دارد؟

۹- این که می گوید: برای مفهوم یا ایده علیت نمی توان ما بازاری در عالم یافت و بنابراین فقط مفهومی ذهنی است در واقع متضمن مصادره به مطلوب است، زیرا اصل نزاع در این است که آیا همه مفاهیم باید ما بازاء محسوس داشته باشند یا ممکن است ما بازاء با واسطه داشته باشند و به اصطلاح خودمان معقول ثانی فلسفی باشند؟ ولی هیوم در این میان تنها مبنای خویش را معتبر گرفته و بدون برهان حکم کرده است.

۱۰- توضیحی که پیرامون چگونگی پیدایش مفهوم علیت یا قانون تداعی معانی می دهد توضیحی است روان شناسانه که به فرض درست بودن، فقط چگونگی پیدایش یک مفهوم را بیان می کند نه چگونگی حکایت آن مفهوم را از ما بازاء خارجی، که کار فیلسوف است. در واقع هیوم به گفته خودش در پی آن بود که پیدایش مفاهیم را بشناسد و

این کار روانشناس است نه کار فیلسوف، و واقعا هم تحلیل‌های هیوم بیشتر تحلیلات روان‌شناختی است تا تحلیل‌های فلسفی.

۱۱- این که می‌گوید: از راه استدلال نمی‌توان اصل علیت را اثبات کرد، زیرا این استدلال متضمن مصادره است و چنین نیست که اگر کسی علیت را انکار کند و پیدایش پدیده را بدون علت بداند مرتکب تناقض شده باشد، پاسخ این است که: این اصل هم در بداهت همتای اصل بطلان تناقض است و وقتی همتای اصل تناقض باشد ضرورتی ندارد به این اصل بازگردد.

۱۲- به‌علاوه همین که خود هیوم درصدد توجیه برمی‌آید و سخن می‌گوید، خود این، استفاده از اصل علیت و توجیه این اصل است، زیرا توجیه یعنی پاسخ دادن به چرا؟ و «چرا؟» یعنی به چه علت؟ مراد از علت در این جا علت وجودی و خارجی است نه علت منطقی و سخن گفتن هم یعنی کاری کردن که مخاطب قانع شود و به عبارت دیگر: قانع شدن و مخاطب واقع شدن.

انتقادهای بنایی نظریه هیوم

۱- بحث گسترده و مفصل هیوم در مورد نفی علیت بهترین دلیل پذیرفتن علیت است، زیرا به تعبیر استاد دکتر احمد احمدی مانند کسی است که فریاد می‌زند که من گنگم... آیا خود این همه اصرار و استدلال برای نفی علیت، پذیرفتن نوعی علیت نیست؛ یعنی می‌خواهد استدلال‌ها و مباحثش این تاثیر را در شنونده داشته باشد که بپذیرند حق با اوست و علیتی در کار نیست.

۲- نظریه هیوم در باب علیت منتهی به نقض مبنای خودش در پذیرفتن اصل تجربه است، زیرا می‌گوید: پذیرفتن علیت مستلزم پذیرفتن اصل یک‌نواختی طبیعت است؛ یعنی این که طبیعت باید همواره یک‌سان و یک‌نواخت باشد و چون دلیلی برای پذیرفتن این

اصل نداریم پس «علیت» اعتبار ندارد. از هیوم باید پرسیم: پس چه دلیلی برای پذیرفتن اصل تجربه داشته است؟

۳- پی آمد نظریه هیوم، شکاکیت است همچنان که عملاً هیوم به عنوان یکی از فلاسفه مکتب شکاکیت^۱ (پاپکین، ۱۳۵۶، ص ۳۲۷) مطرح است، زیرا ارزش و اعتبار همه علوم به کلیت قوانین آنهاست و کلیت قوانین آنها مبنی بر پذیرفتن اصل علیت است و او اصل علیت را مردود دانسته است، در نتیجه یقین و جزم دیگر معنا ندارد. بلکه هرچه هست براساس شک و احتمال و تردید خواهد بود. البته باید توجه کنیم که پذیرفتن همین اصل که هیچ چیز یقینی نیست خودش یک نظریه یقینی می باشد و الا اعتبار ندارد و اگر پذیرفتیم که یقینی است یعنی کلیت دارد. یعنی خودش جمله قبلی را نفی می کند که هیچ چیز یقینی نیست.

۴- هیوم رابطه علیت را بر اثر عادت می داند که موجب این باور شده است؛ یعنی بر اثر تکرار، عادت به وجود می آورد و موجب پیداشدن این باور می شود. و پیداست که این خود پذیرفتن اصل علیت است.

۵- در تقسیم تصورات به انطباعات و مفاهیم می گوید: انطباعات علت مفاهیم اند و هیچ گاه مفهوم نمی تواند علت انطباعات باشد و یا در جای دیگر می گوید هیچ وقت مفهوم بدون انطباعات محقق نمی شود. آیا این گفته ها خود جلوه هایی از اقرار به علیت نیست؟

۶- فلاسفه غربی از جمله هیوم، غالباً "واسطه"، علیت را بدان گونه تصور کرده اند که در مورد پدیدارها مشاهده می کنیم؛ به عبارت دیگر، تصور آنان از علیت تصور ناشی از تقدم و تاخر زمانی است و چنان که اشاره کردیم این معنای دقیق علیت نیست و اگر آنان تقارن در علیت را بپذیرند و دو امر مقارن را نیز علت و معلول بدانند باید از آنان پرسید از کجا دانسته اند که یکی از آن دو علت و دیگری معلول است با چه ملاکی از دو امر

مقارن که هیچ دلیل تجربی بر تفاوت یکی از دیگری وجود ندارد، علیت را اثبات می‌نمایند؟ البته ناگفته نماند این اشکال با توجه به مبنای هیوم که تجربی است متوجه وی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

ما در بخش نخست این مقاله، تصویری دقیق از علیت را در نگرش فلسفه اسلامی مطرح کردیم و گفتیم: برای پذیرفتن قانون علیت، می‌توان از «علم حضوری» و «بررسی ماهیت ممکن» سود جست و چون قانون علیت در زمرة «معقولات ثانی فلسفی» است، نمی‌توان از راه تجربه و حس، آن را اثبات یا رد نمود.

در بخش دیگر از مقاله به بررسی اظهارات دیوید هیوم و تصویر وی از علیت پرداختیم و از لابلای مطالب و اظهارات وی معلوم گشت که علت عمدهٔ اصرارش بر نفی قانون علیت، آن است که نامبرده تلاش دارد این قانون مهم را از راه تجربه و حس اثبات نماید و چون موفق نشده سعی بر انکار آن دارد.

در بخش پایانی مقاله، بطلان دیدگاه دیوید هیوم را در باب علیت، با ذکر ایرادهای بنایی و مبنایی به اثبات رسانده‌ایم.

منابع:

الف) فارسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۱، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی تا.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۳. پاکین، ریچارد و استرول، آدروم، کلیات فلسفه، مترجم مجتبیوی جلال الدین، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش.
۴. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۱۰، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۶. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه شیخ ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات کتاب فروش اسلامی، ۱۳۵۱ ش.
۷. علامه طباطبائی، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سیدهادی خرمشاهی، قم، منشورات مرکز بررسیهای اسلامی قم، ۱۳۹۷.
۸. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، قم، انتشارات صدرا با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، بی تا.
۹. مصباح، محمدتقی، *تعلیقہ علی نہیہ الحکمہ*، موسسه در راه حق، ۱۴۰۵.