

تحلیل علیت نزد هیوم و مقایسه آن با آراء مرتضی مطهری

Comparing David Hume and Morteza Motahari on the Causality

Azam Ghasemi*

اعظم قاسمی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۷

Abstract

Causality, in metaphysics as well as natural sciences, has been discussed for long by western philosophy and Islamic philosophy. Metaphysical explanation of causality, however, has been of a great importance in Islamic philosophy. Empirical philosophy together with Hume's criticism and finally through philosophy of Kant who denied any metaphysical knowledge, have made it impossible for causality to be metaphysically explained in the modern period of the West. It was, then, hardly possible to prove Divine existence based on the principle of causality. However, Islamic philosophy, particularly Mulla Sadra's philosophy, has taken the principle intact. Comparing, at first, David Hume and Morteza Motahari on the causality, this paper outlines their differences and finally we present our conclusion. Based on the very fundamental principle of priority of existence and regarding western thinker's literature, Motahari made a new look at Sadra's philosophy and attempted to makeup a rational explanation of the necessity and symmetry of cause and effect and showed that causality is a factual and external principle. Hume, however, aimed to an empirical explanation of principle of causality. And in doing so, he destabilized the necessity and symmetry of cause and effect and reached to a subjective causality. Yet, it is, to some extent, difficult to appropriately answer some challenges made by Hume against natural causality. His criticisms are still in need of some refashioned answers.

Keywords: Causality, David Hume, Morteza Motahari, Causal necessity, Islamic Philosophy.

چکیده

علیت در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی در دو حوزه مابعدالطبیعه و طبیعات مطرح می‌شود اما در فلسفه اسلامی به تبیین مابعدالطبیعی علیت اهمیت فراوان داده شده است. در غرب با فلسفه تجربی و انتقادات هیوم و در نهایت با فلسفه کانت که معرفت متافیزیکی را امکان‌ناپذیر اعلام کرد، تبیین و تحلیل مابعدالطبیعی علیت به‌کنار رفت؛ هر چند به‌طور کامل از بین نرفته است. به‌تبع این تغییر، اثبات خداوند از طریق اصل علیت نیز خدشه‌دار می‌شود. اما در فلسفه اسلامی و به‌ویژه فلسفه صدرایی این اصل به‌اعتبار و قوت خود باقی است. در این مقاله ابتدا به تحلیل مفهوم علیت از نظر استاد مطهری و هیوم، سپس به بررسی تفاوت دیدگاه‌های این دو متفکر در این باره و در پایان به جمع‌بندی این دیدگاه‌ها و نتیجه‌گیری پرداخته‌ایم. استاد مطهری بر مبنای اصل رکن اصالت وجود و با عنایت به مباحث متفکران غربی، نگاهی نو به حکمت متعالیه افکنده و به اثبات عقلی اصل ضرورت و سنخیت علی و معلولی پرداخته است و آن را اصلی واقعی و خارجی می‌داند؛ اما هیوم با تبیین تجربی اصل علیت تیشه به ریشه اصل ضرورت و سنخیت زده و علیت را امری ذهنی تلقی می‌کند. در عین حال، به برخی انتقادات هیوم در باب علیت طبیعی نمی‌توان پاسخی درخور داد و این اشکالات همچنان چشم‌به‌راه پاسخ‌های جدید است.

واژگان کلیدی: علیت، هیوم، مطهری، ضرورت علی، فلسفه اسلامی.

* Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies. azam_ghasemi@yahoo.com

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
azam_ghasemi@yahoo.com

مقدمه

او می‌انجامد زیرا تفویض جزئی از قدرت به مخلوقات، بیشتر حاکی از قدرت کامله الهی است تا اینکه هر چیزی را به مشیت مستقیم خود ایجاد کند. به بیان فلسفی‌تر، درست است که ما از فعل و انفعال اجسام جاهلیم اما اگر جهل ما نسبت به امری دلیل کافی برای رد آن باشد، باید همان‌طور که وجود قوه را در ماده انکار می‌کنیم، آن را از باری نیز نفی کنیم، زیرا جهل ما نسبت به هر دو به یک اندازه است» (هیوم، ۱۳۴۳: ش ۵۶ و ۵۷).

لایب‌نیس: از نظر لایب‌نیس، فیلسوف عقل‌گرای دکارتی، موناها هیچ‌گونه روزنی ندارند تا چیزی بتواند از آن وارد یا خارج شود. پس برای این پرسش که چگونه ممکن است یک مونا در ذات یا صفت به وسیله اشیا مخلوق دیگر دگرگون شود، پاسخی وجود ندارد. به همین دلیل نیس می‌گوید: «در جوهرهای بسیط تأثیر یک مونا بر روی دیگری فقط تأثیرانگاری است که تنها با دخالت خداوند می‌تواند به فعل درآید، بدین صورت که در ایده‌های خداوند، هر مونا بحق طلب می‌کند که خداوند از همان آغاز آفرینش اشیا به‌هنگام سامان دادن به همه اشیا دیگر مورد عنایتش قرار دهد، زیرا چون هیچ مونا مخلوق نمی‌تواند تأثیری فیزیکی بر درون هر مونا مخلوق دیگر بگذارد، فقط به این وسیله است که یکی می‌تواند به دیگری وابستگی داشته باشد.» (لایب‌نیس، ۱۳۷۲: ۱۷۶).

نزد لایب‌نیس نیز علیت بین پدیدارهای خارجی انکار می‌شود و همچون مالبرانش تبیین الهیاتی از آن ارائه می‌دهد؛ اما نوع تبیین متفاوت است. در علل موقعی مالبرانش خداوند هر لحظه در کار آفرینش است اما نزد لایب‌نیس خداوند از ابتدا بین پدیدارها هماهنگی پیشین‌بنیاد برقرار کرده است.

لاک: لاک بحث گسترده‌ای درباره علیت مطرح نکرده است. آنچه در بیان وی مهم است این است که بحث علیت را در قالب تصورات تبیین می‌کند.

مبحث علیت یکی از مهم‌ترین مباحث در مابعدالطبیعه است، تا آنجا که بعضی از فیلسوفان فلسفه را علم به علل دانسته‌اند. در عصر جدید، از یک طرف پیروان اصالت تجربه اهمیت بیشتری به توالی زمانی معلول نسبت به علت دادند و از سوی دیگر نزد حامیان اصالت عقل نسبت ضرورت عقلی میان معلول و علت اهمیت بیشتری یافت.

پیش از تبیین علیت نزد هیوم لازم است علیت نزد فیلسوفان پیش از وی به اختصار گزارش شود. دکارت: دکارت ویژگی اصلی جسم را که با وضوح و تمایز تصور می‌شود امتداد می‌داند. صرف امتداد یعنی صرف پذیرش و انفعال، و چنین چیزی طبیعتاً هر علیتی را نفی می‌کند. از نظر دکارت هنگام وقوع بعضی دگرگونی‌ها در جسم، مفهومی فطری در ذهن بیدار می‌شود. اجسام نمی‌توانند علل مفاهیم ما باشند بلکه فقط ذهن را آماده می‌کنند تا بتواند آنها را تصور کند. به این ترتیب، به گفته ژیلسون، فلسفه دکارتی راه را برای فلسفه هیوم در مبحث علیت هموار کرد (ژیلسون، ۱۳۸۵: مبحث دکارت).

مالبرانش: به عقیده مالبرانش که فیلسوفی دکارتی است، چون جسم امتداد محض است نمی‌تواند منشأ اثر و فعل باشد. ماده و حالات ماده فقط موقعیت‌هایی هستند که خداوند در آن موقعیت‌ها احساس‌ها و ایده‌هایی محاذی یکدیگر در ما ایجاد می‌کند. این عقیده مذهب اصالت تقارن نامیده می‌شود. بدین‌سان، او منکر علیت مادی شد و معتقد بود که تنها اراده خداوند است که باعث می‌شود جسمی را در یک آن در یک‌جا قرار دهد و زمانی دیگر در جای دیگر آن را ابقا کند.

هیوم نظریه مالبرانش درباره علیت را (بدون اینکه نامی از او ببرد) چنین نقد می‌کند: «اینکه همه چیز به مشیت خدا نسبت داده شود، به جای تعظیم و تجلیل صفات خدا در حقیقت به تخفیف

علت به وجود آمدن حوادث دنیااست؛ (۲) ما علت افعال خودمان هستیم؛ (۳) در دنیا بعضی از امور علت بعضی دیگر هستند. اما پذیرش علیت در این سه حوزه ما را دچار چالش می‌کند. اگر خدا علت حوادث فیزیکی است و حوادث فیزیکی نیز نسبت به یکدیگر علیت دارند، به نظر می‌رسد دیگر جایی برای علیت ما باقی نمی‌ماند. در این صورت چگونه می‌توانیم به لحاظ اخلاقی مسئول باشیم؛ هیوم درباره این تعارض در مواضعی اظهار نظر کرده است و تبیین خود را از علیت به گونه‌ای پیش می‌برد که راه حلی برای این تعارض بیابد (Brown, 1996: 162).

هیوم بحث خود را با تقسیم‌بندی ادراکات انسان به انطباعات بی‌واسطه احساس - که قوی‌تر هستند - و تصورات و افکار - که نوع خفیف‌تر ادراکات ذهنی هستند - آغاز می‌کند. او ادعا می‌کند که همه ادراکات انسان، حتی پیچیده‌ترین آنها (مثلاً تصور خدا) از تصورات بسیطی حاصل شده است که خود آنها مستنسخ از یک احساس ظاهری یا باطنی است. به این ترتیب، او منشأ همه ادراکات را حواس می‌داند، اعم از حواس ظاهری و حواس باطنی (هیوم، ۱۳۴۳: ش ۱۲ و ۱۴).

هیوم به این دلیل این مقدمه را درباره ادراکات ذهنی بیان می‌کند که به این نتیجه رهنمون شود: اگر درباره اصطلاح فلسفی معینی شک کردیم که آیا مدلول آن لفظ معنادار هست یا نه، کافی است تحقیق کنیم که تصور مفروض آن از کدام یک از انطباعات ذهنی گرفته شده است. اگر موفق به کشف منشأ آن تصور در ادراکات حسی نشدیم احتمال مهمل بودن آن لفظ وجود دارد (همان: ش ۱۷).

او رابطه بین تصورات را تلازم و تداعی معانی می‌داند. از نظر وی سه عامل ارتباط بین تصورات عبارتند از: مشابهت، مجاورت در زمان و مکان و علیت. البته این احصاء، احصائی عقلی نیست و شک در آن جایز است. هیوم اموری که متعلق فکر قرار می‌گیرد را به دو دسته تقسیم می‌کند:

از نظر لاک، ماهیت اصلی اشیاء مادی بستگی به اتم‌هایی دارد که از آنها ساخته شده‌اند و چون ما به این اتم‌ها دسترسی نداریم نمی‌توانیم آنها را بشناسیم. به این ترتیب، عامل علی نیز از نظر او غیر قابل دسترس است (Ayer, 2008: 49).

بارکلی: بارکلی از آنجا که به جوهر جسمانی معتقد نبود، علیتی بین اجسام را نیز مردود می‌دانست؛ اما به علیت حقیقی معتقد بود. او در بند ۲۵ تا ۳۳ رساله به بحث از رابطه علیت می‌پردازد. از نظر او امور محسوس به هیچ وجه علت فعال نیستند. تصورات از آن‌رو که تصوراتند، منفعلند و نمی‌توانند به تعبیر درست علیت فاعلی را اعمال کنند؛ یعنی دو تصور نمی‌توانند علت یکدیگر باشند. از نظر وی علت تغییرات از آنجا که نمی‌تواند یک کیفیت یا مفهوم باشد، باید جوهر باشد و چون جوهر مادی وجود ندارد «... بنابراین فقط جوهر فعال غیر جسمانی، یعنی روح باقی می‌ماند که علت مفاهیم باشد» (بارکلی، ۱۳۴۵: ۳۵-۵۶).

بارکلی بر این باور است که در طبیعت هیچ‌گاه علت چیزی را نمی‌یابیم و قوانین ربطی به عالم واقع ندارند (همان: ۳۷-۳۸). او هرگز در کشفیات علمی نیوتن و با ارزش بودن آنها شک نکرد بلکه تمام سخنان این بود که یافته‌های علمی را به گونه‌ای تفسیر کند که مستلزم عدم استقلال دنیای مادی باشد (Ayer, 2008: 47).

خلاصه دیدگاه بارکلی در بحث علیت این است: علیت امری خارجی نیست بلکه همان دلالت ذهن در مقام اثبات و بین تصورات است؛ ضرورت علی در جهان خارج وجود ندارد؛ قوانین علمی ربطی به عالم واقع ندارند؛ علیت واقعی فقط بین خداوند و افعال او و ارواح ما و افعال آن برقرار است.

۱. تبیین دیدگاه هیوم درباره علیت

فیلسوفان قرن هفدهم و هجدهم بر این باور بودند که علیت در سه حوزه وجود دارد: (۱) خدا

نسبت‌های بین تصورات - که قضایای علوم هندسه، جبر و مقابله و هر قضیه‌ای که به بداهت عقل معلوم است را شامل می‌شود- و نسبت‌های بین امور واقع و می‌گوید استدلال دربارهٔ امور واقع مبتنی بر رابطهٔ بین علت و معلول است و فقط به وسیلهٔ این رابطه است که می‌توان از حدود شهادت حواس و حافظه تجاوز کرد (همان: ش ۱۹، ۲۰ و ۲۱؛ Hume, 2001: 160).

هیوم به این اصل کلی معتقد است که معرفت ما به رابطهٔ علت و معلول به وسیلهٔ استدلال نظری حاصل نمی‌شود بلکه ناشی از تجارب عملی است. او می‌گوید: «... در مورد هیچ‌یک از اشیا و اعیان خارجی به صرف ملاحظهٔ خواص ظاهری‌شان، نمی‌توان به عللی که آنها را به وجود آورده یا اثراتی که از آنها ناشی می‌شود پی برد و عقل انسانی بدون مدد تجربه هرگز قادر نیست دربارهٔ وجود حقیقی و امور واقعی حکم کند» (هیوم، ۱۳۴۳: ش ۲۳).

او در رساله می‌گوید ما چون به‌عنوان مثال، همیشه به‌همراه شعلهٔ آتش، حرارت را تجربه کرده‌ایم، این «پیوستگی ثابت» برای ما تبدیل به یک «پیوستگی ضروری» شده است. به این ترتیب، ما با کمک حافظه و به خاطر آوردن آنچه در گذشته اتفاق افتاده است، از دیدن آنچه علت است به آنچه اصطلاحاً معلول نامیده می‌شود، پی می‌بریم. اما پرسش اساسی اینجاست که آیا این انطباق جدید (رابطهٔ ضروری) را عقل به وجود می‌آورد یا تخیل؟ اگر بگوییم عقل این انطباق جدید را به‌وجود می‌آورد اصل یکنواختی طبیعت را پیش‌فرض گرفته‌ایم. اما ما می‌توانیم تصور کنیم که در جریان طبیعت ممکن است تغییری رخ بدهد بی‌آنکه گرفتار تناقض یا امری غیر ممکن شویم (همان: ش ۳۲؛ Hume, 2001: 156-159).

هیوم می‌گوید: «برای اثبات اینکه کلیهٔ قوانین طبیعی و تمام اعمال و حرکات اجسام، بدون استثنا، به وسیلهٔ تجربه شناخته می‌شود، شاید

ملاحظات زیر کافی باشد. هرگاه شیء را به ما عرضه دارند و بخواهند دربارهٔ آثار حاصله از آن، بدون استفاده از مشاهدات قبلی حکمی کنیم، ذهن ما چگونه به این امر مبادرت می‌ورزد؟ جز اینکه چیزی از پیش خود جعل و ابداع کند و تحکماً بدان نسبت دهد چه می‌تواند کرد؟ عقل انسان هرگز ولو نهایت دقت و موشکافی را به‌کار ببرد، ممکن نیست بتواند آثار و معلولات را از ملاحظهٔ علت مفروضهٔ آن به‌تنهایی استنباط کند، زیرا معلول از علت به‌کلی جداست و بالتیجه کشف آن در علت هرگز میسر نیست... سعی در یافتن علت غائی و نهایی این علل کلی عبث خواهد بود و هیچ تبیین و توضیح جزئی نمی‌تواند ذهن ما را نسبت به این علل خرسند سازد. فهم این اصول و منابع از حدود طاقت ادراک بشری خارج است...». از نظر او تمام استنتاج‌های ما از تجربه و مشاهده به‌واسطهٔ تأثیر عادت است، نه در نتیجهٔ تعقل و استدلال منطقی و عادت است که به ما می‌آموزد در آینده نیز وقوع همان سلسله وقایعی را که در گذشته تحقق یافته، انتظار داشته باشیم (همان: ش ۲۵، ۲۶ و ۳۶).

به باور هیوم، مفهوم «قوه یا نیرو یعنی رابطهٔ ضروری» از مبهم‌ترین مفاهیم فلسفی است و برای آشنایی کامل با این مفهوم باید انطباق حسی آن را پیدا کنیم. او معتقد است هیچ انطباق حسی‌ای از این مفهوم در ما وجود ندارد و نتیجه می‌گیرد که مفهوم قوه تصویری است معقول، زیرا ناشی از تفکر دربارهٔ اعمال ذهن و تسلطی است که ارادهٔ ما بر اعضاء بدن و قوای روح اعمال می‌کند. از نظر هیوم حتی در مأنوس‌ترین وقایع نیز قوهٔ علت مانند موارد غیر عادی (مثلاً در مورد معجزات) نامفهوم است و ما فقط اقتران مکرر امور و اشیا را بدون فهم رابطهٔ حقیقی میان آنها به تجربه می‌آموزیم.

وی دربارهٔ ارتباط بین نفس و بدن نیز بر این باور است که ما چیز جز توالی و تعاقب را

حادثه به تنهایی می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که هیچ حادثه‌ای بدون علت رخ نمی‌دهد؟ پاسخ او منفی است. او می‌گوید تصور علت و معلول کاملاً از هم جدا هستند، بنابراین می‌توانیم چیزی را در حال حاضر لاموجود و بعداً موجود فرض کنیم بدون اینکه از تصور متمایز علت استفاده کنیم. یعنی استدلال هیوم چنین است: ۱. همه تصورات متمایز از یکدیگر جدا هستند. ۲. تصور علت و معلول از هم متمایز هستند. ۳. ما می‌توانیم هر چیزی را ناموجود فرض کنیم و بعد آن را موجود فرض کنیم بدون اینکه از تصور متمایز علت یا اصل تولیدی استفاده کنیم (Ibid: 140-146).

مطابق مبانی هیوم، قضایا یا تحلیلی هستند یا تألیفی. اگر بگوییم قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» تحلیلی است، در این صورت این امر فقط مربوط به ذهن می‌شود و چیزی درباره رابطه بین تصورات است و در مورد عالم واقع چیزی به ما نمی‌گوید؛ حداکثر این است که به یک این‌همان‌گویی یا توتولوژی باز می‌گردد. اما اگر بگوییم این قضیه تألیفی است، با توجه به مبانی هیوم، صدق یا کذب هر قضیه تألیفی با تجربه معلوم می‌شود و ما به‌طور پیشینی نمی‌توانیم آن را صادق بدانیم، باز هم چون این قضیه تألیفی مابعد تجربه است، ضرورتی بر آن مترتب نیست. به این ترتیب، هیوم بداهت این اصل فلسفی «هر حادثه‌ای علتی دارد» که در بیشتر براهین اثبات وجود خدا کاربرد دارد را زیر سؤال می‌برد و آن را قضیه‌ای بدیهی نمی‌داند.

او در نظریه‌اش در باب تصورات، از لاک تأثیر پذیرفته است و در تبیینی که از علیت می‌کند از بارکلی. همان‌طور که لاک معتقد بود کیفیت‌های ثانویه (مثل رنگ) فقط در ذهن هستند، هیوم نیز معتقد است ضرورت بین علت و معلول امری است ذهنی. البته نباید تصور کرد که هیوم درباره هر اظهاری که ورای تجربه و مشاهده است شکاکیت پیشه کرده یا آن را انکار می‌کند؛ فلسفه

مشاهده نمی‌کنیم و قادر به وضع رابطه علیت بین آنها نیستیم. او در انتها دلایل خود را به این نحو خلاصه می‌کند: در مورد عمل اجسام یا اذهان چیزی که انطباق حسی و در نتیجه تصویری از قوه یا رابطه ضروری را القا کند وجود ندارد. اما پس از اینکه موارد متعدد یکسان ظاهر می‌شود، مفهوم رابطه ضروری بین علت و معلول در ذهن به وجود می‌آید که این نتیجه تداعی معانی است (همان: ش ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۸ و ۶۱).

هیوم بین حافظه و تخیل تمایز قائل می‌شود و معتقد است هر دو شامل تصورات هستند، با این تفاوت که تصورات حافظه زنده‌تر و قوی‌تر از تصورات تخیل هستند. وقتی ما چیزی را به خاطر می‌آوریم با مجموعه‌ای تصادفی از تصورات روبه‌رو نیستیم بلکه با عین (المثنی) یک انطباق پیچیده مواجهیم. اما در مورد تخیل، ترتیب این تصورات می‌تواند عوض شود، یعنی تخیل می‌تواند تصورات مرکبی را تولید کند که با هیچ انطباق مرکب پیشینی مطابق نباشد. اما در کار تخیل نیز نظم هست (Hume, 2001: 152-155).

اصلی که هیوم در رساله آن را در معرض سؤال و انتقاد قرار می‌دهد این است که به چه دلیل معتقدیم هر حادثی علتی دارد؟ دیگر اینکه چرا انتظار داریم علت‌های خاص معلول‌های خاص داشته باشند؟^(۱) او معتقد است این اصل نه به‌طور شهودی قابل اثبات است و نه به‌نحو استدلالی و ما می‌توانیم این اصل را بدون گرفتار شدن در هیچ تناقضی انکار کنیم. البته وی قصد انکار این اصل را ندارد. او می‌گوید: ما نمی‌توانیم این اصل را بدیهی در نظر بگیریم چون تنها اصولی بدیهی هستند که درباره نسبت بین تصورات قضایایی را بیان می‌کنند. اما این قضیه نسبتی را درباره واقع بیان می‌کند و هر امری که درباره امور واقعی باشد صدق و کذبش با تجربه و مشاهده روشن می‌شود.

هیوم می‌پرسد آیا تأمل درباره دو تصور علت و

هیوم لبریز است از تعمیم‌های علی که ورای امور مشاهده‌پذیرند. هیوم قوانینی ارائه می‌دهد که با آن می‌توان احکام علی خوب را از احکام علی بد جدا کرد. از طرف دیگر، او به خود شکی راه نمی‌دهد که درباره توانایی ذهن بشر، با اینکه این امری مشاهده‌پذیر نیست، پژوهش کند. همچنین، در تبیین علی قصد او این است که راه حلی برای اراده آزاد بیابد؛ به این صورت که ما به لحاظ علی متعین و به لحاظ اخلاقی مسئول هستیم. به هر تقدیر، نمی‌توانیم بگوییم هیوم در چنین موضوعاتی شکاک بوده است، هر چند خودش آگاه بود که بحثش درباره علی احتمالاً به شکاکیت تفسیر خواهد شد (Brown, 1996: 151, 160, 161).

۲. پیشینه علیت در فلسفه اسلامی

مبحث علیت یکی از مهم‌ترین مباحث در مابعدالطبیعه است، تا آنجا که بعضی فیلسوفان، فلسفه را علم به علل دانسته‌اند. حکمای مسلمان در بحث علیت دو نوع علت اعدادی و حقیقی را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند. به همین ترتیب، می‌توان مبحث علیت را به دو حوزه علوم تجربی/طبیعی و حوزه مابعدالطبیعه تفکیک کرد. هدف در علوم تجربی اثبات قطعیت و یقین علوم و در مابعدالطبیعه، اثبات خداوند به‌عنوان علت‌العلل است.

این دو حوزه را به موازات هم می‌توان در سیر تاریخی فلسفه غرب و اسلامی مشاهده کرد، اما در فلسفه اسلامی و به‌ویژه در فلسفه صدرایی و نوصدرایی به حوزه مابعدالطبیعه اهمیت فراوان داده شده است. در فلسفه اسلامی، از آغاز تا دوره معاصر، اهمیت مبحث علیت به‌خاطر اثبات علت اولی (واجب الوجود) بوده است و حکما اصولاً بحث از علت اعدادی را در شأن فلسفه اولی ندانسته و در منطق و حکمت طبیعی به آن پرداخته‌اند. اگر در حکمت اولی سخنی از آن به‌میان آمده فقط برای تکمیل مبحث علیت بوده است.

به‌عنوان مثال، ابن‌سینا مبحث علیت را هم درباره علیت طبیعی مطرح کرده و هم علیت حقیقی، اما در کتب فلسفی خود به علیت حقیقی پرداخته و بحث علیت طبیعی در طبیعیات مطرح شده است. نمط چهارم اشارات به «وجود و علت‌های آن» اختصاص دارد. در این نمط به بحث علت و معلول پرداخته شده است. علیتی که در اینجا مطرح شده علیت حقیقی است و در نهایت، قصد این مبحث، اثبات وجود واجب الوجود به‌عنوان علت‌العلل بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۲۶۰).

در دیدگاه سینیوی، وجود علت از وجود معلول جداست اما در دیدگاه صدرایی، بنا بر اصالت و تشکیک وجود، معلول از شئون وجود است. در فلسفه صدرایی ممکن‌الوجود «موجود محتاج» و نیازمند نیست بلکه «وجود رابط» شمرده می‌شود که وجود او عین ربط و اتصال به واجب‌الوجود است و ممکن به امکان فقری است. وقتی گفته می‌شود ممکن‌الوجود برای خارج شدن از حالت تساوی وجود و عدم نیاز به مرجحی دارد، گویی برای ممکن حظی از وجود قائل شده‌ایم. دیدگاه ملاصدرا که به دیدگاه عرفا نزدیک است، کوچک‌ترین حظی از وجود را برای معلول و ممکنات نمی‌پذیرد. پس در این دیدگاه علت و معلولی در کار نیست و هر چه هست واجب‌الوجود است و بقیه رابط هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۸۰-۸۳).

علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة یک بخش را به علت و معلول اختصاص داده و به مباحث وجودشناختی علت و معلول می‌پردازد. او ابتدا به شیوه معروف که بر مبنای اصالت ماهیت است، رابطه علیت را اثبات می‌کند، سپس در جای دیگر، بنا به مشرب اصالت وجودی خود می‌گوید: «وجود معلول نسبت به علت مانند وجود رابط است».

در فلسفه اسلامی اصلی وجود دارد به این عبارت که: «در عالم هیچ مؤثر حقیقی جز خداوند

در اصول فلسفه و روش رئالیسم امکان فقری با این بیان توضیح داده شده است: «استقلال و تمامیت وجودی معلول عین استقلال و تمامیت وجودی علت است... پس معلول با استقلال علت مستقل است نه با استقلالی دیگر، یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با یک استقلال» (طباطبایی، ۱۳۳۲: ۲۰۲).

از نظر استاد مطهری رابطه علیت را به دو نحو می‌توان تعریف کرد: (الف) ذهن بر اساس تداعی معانی که نوعی عادت است، مفهوم علیت را از تعاقب دو حادثه انتزاع می‌کند. (ب) علیت و معلولیت رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت است که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت، واقعیت معلول محال است. او دیدگاه نخست را به تعبیر خود به حسیون نسبت می‌دهد و دیدگاه دوم را به حکما و آن‌گاه خود دیدگاه دوم را می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۳۲: ۲۵۶-۲۵۰). از نظر وی قانون علیت و قوانین متفرع بر آن، قوانینی هستند فلسفی، واقعی و نفس‌الامری و مستقل از ذهن و ادراکات که از شئون «واقعیت مطلق» است و اختصاصی به ماده و روابط مادی ندارد. بنابراین، تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است. قانون علیت و فروع آن در علوم جزئی به عنوان «اصل موضوع» مورد استفاده قرار می‌گیرند (همان: ۶۹۹-۶۹۷).

به عقیده مطهری قوام اصل علیت به دو اصل متفرع بر آن است: قانون «سنخیت بین علت و معلول» و «ضرورت علی و معلولی» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۸۳). از اصل سنخیت نتیجه می‌گیریم که طبیعت همواره جریان مشابه و یکنواختی را طی می‌کند.

مطهری اصل سنخیت را بی‌نیاز از اثبات می‌داند چراکه معتقد است منوط کردن اثبات اصل سنخیت که قوانین تجربی متکی به آن است به تجربه، مستلزم دور است. (همو، ۱۳۳۲: ۲۰۴-۲۰۵). او می‌گوید: اولاً، اگر تجربه‌گرایان

نیست». علامه طباطبایی در توضیح می‌گوید: «نظر به اصالت وجود خداوند تنها وجود مستقل است و لذا وجود همه موجودات به واسطه اوست و نظر به ماهیات، خداوند علت‌العلل است» (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۲۸-۳۰، ۱۵۷-۱۵۶ و ۱۷۶).

۳. تحلیل استاد مطهری از علیت

استاد مطهری در پاورقی‌های جلد پنجم و ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم به بررسی و تحلیل مسئله علیت می‌پردازد. او می‌گوید: از نظر حکمای اسلامی قانون علیت مسئله‌ای فلسفی است و در دیگر علوم به عنوان اصل موضوع لحاظ می‌شود و اگر این اصل نفی شود بنای علم فرو می‌ریزد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷۷ و ۱۸۰). به عقیده وی انکار علیت به پذیرش «صدفه» یا «اتفاق» می‌انجامد و بطلان عقلانی صدفه، اصل علیت را اثبات می‌کند (همان: ۳۹۴).

مطهری رابطه علت و معلول را هم به روش حکمای اصالت ماهیتی و هم به روش حکمای اصالت وجودی تبیین می‌کند. مطابق با تبیین اصالت ماهیتی، نسبت هر ماهیت با وجود و عدم مساوی است و برای ترجیح وجود یا عدم به مرجح نیازمند است؛ مرجح وجود یا عدم ماهیت «علت» نام دارد. بر اساس این نظریه، امتناع صدفه از متفرعات قانون امتناع ترجیح بلا مرجح است، مناط احتیاج به علت، امکان است نه حدوث و می‌توان گفت علت احتیاج به علت، ماهیت است، زیرا ماهیت، علت و مناط امکان است و امکان علت و مناط احتیاج به علت است (همان: ۶۴۳).

در دیدگاه صدرایی و بنا بر اصالت و تشکیک وجود، معلول از شئون وجود است و ممکن‌الوجود «موجود محتاج» و نیازمند نیست بلکه در اصل «وجود رابط» است که وجودش عین ربط و اتصال به واجب‌الوجود است و ممکن به امکان فقری است. در این دیدگاه علت و معلولی در کار نیست بلکه هر چه هست واجب‌الوجود است و بقیه وجودات، رابط هستند (ملاصدرا، ۱/۱۳۶۹).

دلیل حسی و استقرایی برای سنخیت ارائه کنند، در پاسخ آنها باید گفت ذهن قادر نیست فقط با استقراء جزئیات به کشف یک قانون کلی نائل شود و در تمام چنین مواردی -که ذهن در اثر استقراء و تجربه به کشف یک قانون کلی نائل شود- برخی اصول عقلانی غیر تجربی مداخله دارند. ثانیاً، قوانین تجربی به طور کلی قطعیت ندارند، زیرا زمینه تجربه کامل که بشر بتواند تمام عوامل دخیل را تحت نظر بگیرد تقریباً غیر ممکن است. به نظر وی، برای اثبات اصل سنخیت باید دلیل عقلی و قیاسی آورد. این راه متکی به تحلیل عقلانی حقیقت علیت و معلولیت است.

علیت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی «علت» و «معلول» است. هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است و گرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد. اختلاف معلولها با یکدیگر، در عین اینکه در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریکند، در این است که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت آن معلول است. واقعیت نسبت با دو علت مختلف و متغایر، مختلف و متغایر است، اگر از دو علت مختلف، معلول واحد صادر شود لازم می آید که معلول واحد مفروض ما در عین وحدت، کثیر باشد و در عین اینکه هویتش عین انتساب به فلان علت و مقوم به آن است، عین انتساب به فلان علت دیگر و مقوم به آن نیز باشد. همچنین، اگر از علت واحد دو معلول متغایر صادر شود لازم می آید که آن دو معلول در عین کثرت مفروض، بیش از یک هویت نداشته باشند، بنابراین تباین وجودی دو علت متباین، معلول را دو مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم دو علت متباین خواهد بود. تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۸۷-۶۸۰).

در تبیین مطهری از علیت، تنها انسانهای عاقل و بزرگسال قادر به درک این رابطه هستند و ادراک کودک و حیوان از قانون علیت، محدود به نوعی «عادت ذهنی» و «تداعی معانی» است که در اثر اعتیاد و تکرار پیدا می شود؛ یعنی حیوان و کودک بدون آنکه تصویری از مفهوم «وجود دهندگی» (= علیت) داشته باشد، به حکم عادت ذهنی، از حادثه ای به حادثه دیگر منتقل می شود (همو، ۱۳۶۲: ۱۷۵ و ۱۷۶).

او همچنین بحث علیت را در ارتباط با افعال انسانی مورد بررسی قرار داده و می گوید: تقدیر و اراده مافوق طبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد. انسان در افعال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با «ضرورت علی و معلولی» منافاتی ندارد (همان: ۳۷۴).

۴. مقایسه دیدگاه مطهری و هیوم

مطهری به سه اصل باور دارد که هیوم با هر سه اصل مخالف است: قانون علیت و قوانین فرع بر آن قوانینی هستند واقعی و مستقل از ذهن و ادراکات ما؛ ادراک ذهنی تصویری ما از علیت و معلولیت ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده است؛ ادراک ذهنی تصدیقی ما درباره قانون علیت و متفرعات آن ناشی از حکم عقل و مستقل از تجربه است (همان: ۲۲۲).

هیوم بر این باور است که ما هیچ گاه بدون مدد تجربه نمی توانیم به خواص اشیاء مادی برسیم، او می گوید: «... هر معلولی حادثه و واقعه ای است جدا از علت خود، پس وجود آن را در علت نمی توان کشف کرد و تصور و اختراع آن به نحو لمی و نظری بر سبیل تحکم خواهد بود...» (هیوم، ۱۳۴۳: ش ۲۵).

مطهری بین علیت حقیقی و علیت اعدادی تفاوت قائل می شود اما هیوم تنها درباره علیت اعدادی بحث می کند. البته مطهری معتقد است

موارد غیر عادی (مثلاً در مورد معجزات) نامفهوم است و ما فقط اقتران مکرر امور و اشیا را بدون فهم رابطه حقیقی میان آنها به تجربه می‌آموزیم (هیوم، ۱۳۴۳: ش ۲۵ و ۵۴).

به نظر می‌رسد این سخن هیوم صحیح باشد مگر آنکه نعوذ بالله بخواهیم ادعای خدایی کنیم. اما حکمای اسلامی نیز چنین ادعایی ندارند؛ ادعای آنان این است که بین شیء الف و معلول‌های آن رابطه ضروری برقرار است، یعنی می‌توان این قضیه شرطیه را ساخت که اگر سوزاندن معلول آتش باشد، بین آتش و سوزاندن رابطه ضروری علی برقرار است. اما شاید بروودت نیز معلول آتش باشد، چنانکه آتش بر ابراهیم سرد شد. اگر بین سوزاندن و آتش رابطه ضروری فلسفی باشد معلول از علت تخلف‌ناپذیر و بروودت آتش محال عقلی است.

۵-۲. داوری در مورد نقد مطهری به تحلیل هیوم

مطهری نظریه حسیون در باب علیت را (به تعبیر خودش) رد می‌کند و اشکالات زیر را به این نظریه وارد می‌داند: اولاً، تصور ما از «علیت» غیر از تصور «تعاقب» است و این تصور منشأ صحیح دارد. ثانیاً، بالضروره در مواردی که بشر حکم به علیت می‌کند؟ وجود دو امر را به یکدیگر مرتبط می‌داند به طوری که می‌داند اگر حادثه‌ای که نامش را «علت» گذاشته، نبود قطعاً آن حادثه دیگر که نامش «معلول» است، وجود پیدا نمی‌کرد و حال آنکه اگر علیت همان تعاقب بود معنی نداشت که ذهن حکم کند که با نبود علت، معلول نیز نابود می‌شود. ثالثاً، ما در برخی موارد، در عین اینکه دو چیز تقارن زمانی دارند (نه تعاقب)، حکم به علیت می‌کنیم، اما علیت غیر از تعاقب است. رابعاً، در برخی موارد ما تعاقب دائمی را درک می‌کنیم و حکم به علیت نمی‌کنیم، مثل تعاقب روز و شب. خامساً، اساس نظریه حسیون که تصدیق و حکم را چیزی جز تداعی دو تصور نمی‌دانند، باطل است و روان‌شناسی نیز بطلان آن را اعلام نموده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۳۸).

درباره اینکه اعطای وجود علت به معلول آیا تنها در موجوداتی است که در طول یکدیگرند یا شامل موجوداتی که در عرض هم هستند نیز می‌شود، اختلاف نظر است (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۷۹-۱۷۸).

برای هیوم اصل ضرورت علی بین علت و معلول مطرح است و آن را تنها به لحاظ روان‌شناختی می‌پذیرد و ضرورت عقلانی را منکر می‌شود در حالی که مطهری اصل ضرورت علی را از فروعات اصل علیت می‌داند.

هیوم علت و معلول را از هم جدا می‌داند اما در فلسفه اسلامی معلول از شئون وجودی علت است.

۵. داوری و تطبیق

در مقایسه آراء هیوم و مطهری می‌بایست از همان ابتدا دو نوع بحث از علیت را به طور مجزا تطبیق کنیم: علیتی که در فلسفه علم مطرح می‌شود و علیتی که در مابعدالطبیعه مطرح است. در مورد اول، فیلسوفان غربی بسیار اندیشه‌ورزی کرده و اشکالات و انتقادات بسیاری را مطرح کرده‌اند و این مباحث همچنان در فلسفه علم قرن بیستم ادامه دارد. این انتقادات به طور مشخص با هیوم شروع می‌شود و ادامه می‌یابد و فیلسوفان در صدد پاسخ دادن به این اشکالات بر می‌آیند. اما این سیر در تاریخ فلسفه اسلامی رخ نداده است. بعضی از متفکران معاصر این اشکالات را پذیرفته‌اند و بعضی نیز همچنان از موضع حکمای گذشته دفاع می‌کنند.

۵-۱. داوری در مورد نقد هیوم به علیت طبیعی

هیوم بر این باور است که ما هیچ‌گاه بدون مدد تجربه نمی‌توانیم به خواص اشیاء مادی برسیم. او می‌گوید: «... هر معلولی حادثه و واقعه‌ای است جدا از علت خود پس وجود آن را در علت نمی‌توان کشف کرد و تصور و اختراع آن به نحو لمی و نظری بر سبیل تحکم خواهد بود...». از نظر وی حتی در مأنوس‌ترین وقایع نیز قوه علت مانند

یک قانون نظری و فلسفی را اثبات کرد. از نظر مطهری اگر قانون علیت عمومی را انکار کنیم یا باید قائل به صدفه شویم یا اینکه برای همه موجودات به وجوب ذاتی قائل باشیم. هر کدام از این دو شق را برگزینیم، لازمه‌اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر است (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۸۱).

اما می‌توان گفت این برهان مصادره به مطلوب است، زیرا فرد می‌تواند منکر واقعیت داشتن جهان خارج شود و اصل علیت را نپذیرد اما چنین کسی از دیدگاه فلاسفه متهم به سوفسطایی‌گری می‌شود. یعنی ایشان قصد اثبات امری را دارند که خود آن را در مقدمه مفروض گرفته است.

بحث و نتیجه‌گیری

الف) با اینکه هیوم فیلسوفی با فراست و باریک‌بین است و می‌توان در نقادی‌هایی که می‌کند با او هم‌سخن شد، اما نکته‌ی حائز اهمیت این است که او یک اصل فلسفی بسیار مهم را به یک مسئله‌ی تجربی فروکاسته است. او در نقادی‌هایش کاملاً محق است اما نقادی‌های او اصل فلسفی علیت را نمی‌تواند زیر سؤال ببرد. هیوم از همان ابتدا مابعدالطبیعه را به‌کنار می‌گذارد و به این ترتیب از علیت حقیقی هیچ سخنی به‌میان نمی‌آورد. اما آیا با فلسفه‌ی تجربی می‌توان به تحلیل مسئله‌ی علیت رسید؟

بی‌تردید نمی‌توان با فلسفه‌ی تجربی به تحلیل عقلی علیت حقیقی و وجودی دست یافت. هیوم نیز چنین ادعایی ندارد چراکه در آثار خود با تقسیم‌بندی قضایا به تحلیلی و تألیفی، از همان ابتدا قضایای مابعدالطبیعی را به‌کنار می‌گذارد زیرا از نظر او قضایای مابعدالطبیعی قضایای تحلیلی هستند که هیچ چیز از امور واقع به ما نمی‌دهند و یقینی بودن ریاضیات را هم دارا نیستند. وقتی جلوتر می‌رویم و به پوزیتیویست‌ها می‌رسیم، وضع از این هم بدتر می‌شود، زیرا آنها با تقسیم‌بندی

به نظر می‌رسد در اینجا مطهری در صدد است ادعای هیوم را ابطال کند اما پاسخ‌های وی قانع‌کننده نیست. اولاً، درست است که تصور ما از علیت غیر از تصور ما از تعاقب است اما اینکه بگوییم تصور علیت منشأ صحیح دارد، تنها یک تحکم است و نیاز به دلیل دارد. ثانیاً، اینکه ذهن بین علت و معلول حکم به رابطه‌ی ضروری می‌کند لزوماً به معنای عقلانی بودن این رابطه نیست بلکه مطابق تحلیل هیوم، این رابطه می‌تواند فقط جنبه روان‌شناختی داشته باشد. ثالثاً، هیوم درباره‌ی همه‌ی حوادثی که تعاقب زمانی دارند حکم به علیت نمی‌کند. رابعاً، نمی‌توان بطلان یک مسئله‌ی فلسفی را با دلایل روان‌شناسی مستدل کرد.

۳-۵. نقد دیدگاه مطهری درباره‌ی تحلیل علیت

مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم در باب اثبات قانون علیت می‌گوید: اگر انسان به قانون علیت باور نداشت هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمی‌داد و هرگز چیزی را پیش‌بینی نکرده و در انتظارش نمی‌نشست. از این بیان نتیجه می‌شود که «هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۷۹-۱۷۸).

اولاً، این دلیل با بیان هیوم هم سازگار است، یعنی هیوم هم می‌پذیرد که در زندگی عملی، انسان قانون علیت را راهنمای عمل خود قرار می‌دهد و می‌پذیرد که حتی یک کودک وقتی یک بار دستش در آتش شمع سوخته دوباره آن را در چراغ فرو نمی‌برد چون از علل مشابه معلول‌های مشابه را انتظار دارد. اما کودک با یک سلسله دلائل معقول به این نتیجه نرسیده است (هیوم، ۱۳۴۳: ش ۳۳). بنابراین، هیوم را به هیچ وجه نمی‌توان به سفسطه متهم کرد. اما این مسئله با شک نظری و فلسفی در مورد علیت متفاوت است.

ثانیاً، آنچه مطهری بیان می‌کند یک استدلال فلسفی نیست، زیرا از عملکرد انسان‌ها نمی‌توان

هیوم به طور منطقی گرفته است، ملتزم باشد. فیلسوفان و حکمای اسلامی با هیوم در پذیرش این دو اصل هم‌داستان نیستند.

بدین‌سان با انتقاداتی که هیوم به درستی بر علیت طبیعی وارد آورد دیگر نمی‌توان به علم‌شناسی حکمای سلف معتقد بود و لازم است به نظریات جدیدتری روی آورد. اما علیت حقیقی بر جای خود باقی است. هیچ‌کدام از ایراداتی که در فلسفه غرب به اصل علیت وارد آمده ارتباطی با علیت حقیقی ندارد و همگی مربوط به علیت اعدادی است. البته بحث درباره علیت اعدادی نیز به این سادگی نیست، زیرا پذیرش رابطه ضروری بین علت و معلول در عالم طبیعت آن‌چنانکه حکما می‌پنداشتند - مشکلات کلامی را به وجود می‌آورد که از آن جمله می‌توان به توجیه اعجاز اشاره کرد. از آنجا که همه فلاسفه در تاریخ فلسفه اسلامی ملتزم به دین بوده‌اند، خود را مقید به توجیه مسائل ایمانی می‌دانسته‌اند؛ به همین دلیل بود که اشاعره و در رأس آنها غزالی رأی مشابهی را می‌پنداشتند اما با خاستگاهی کاملاً متفاوت (غزالی، ۱۳۴۹: مقدمه).

ختم کلام اینکه حکمت مشائی و ابن‌رشدی یا تومیستی نمی‌تواند پاسخ‌گوی ایرادهای هیوم بر مسئله علیت باشد. اما شاید بتوان چاره کار را در حکمت صدرایی که نگرش و دیدگاه فلسفی-عرفانی جدیدی را مطرح می‌کند، یافت. اما از سوی متفکران هنوز اندیشه‌ورزی‌های لازم در این زمینه صورت نگرفته است. این مقاله درآمدی بود بر بازنگری بحث علیت در فلسفه نوصدرایی همراه با تأکید بر تحلیل استاد مطهری و مقایسه آن با تحلیل هیوم از علیت.

پی‌نوشت

۱. لایبنیتس در فلسفه خود به این اصل باور دارد: «هیچ حادثه‌ای بدون جهت عقلی نیست». او این اصل را برای اثبات وجود خدا به کار گرفت. دکارت نیز این اصل را دارد

قضایا به قضایای بی‌معنی (مهمل) و قضایای معنادار، از همان ابتدا قضایای مابعدالطبیعی را از جرگه قضایای مفید معنا خارج می‌کنند.

ب) قدر مسلم آنکه وقتی آثار حکما و منطق‌دانان گذشته را مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که به هیچ وجه مسائلی که برای فیلسوفان علم امروز مطرح است را مد نظر نداشته‌اند چراکه به تبع ارسطو طبیعیات را دارای پایین‌ترین شأن و مرتبه می‌دانسته‌اند و تنها حکمت اولی برای آنها شأن و مرتبه بالایی داشته است. در این مورد خاص نیز بحث علیت که در فلسفه علم مطرح می‌شود، نزد حکما و منطق‌دانان مطرح می‌شده و تجربیات را از زمره یقینیات می‌دانسته‌اند و در این باره نظرشان با ارسطو یکسان بوده است. ولی در دوره معاصر و بعد از آشنایی با افکار فیلسوفان غربی، متفکران نگاه تازه‌ای به متون گذشتگان انداختند و سعی کردند تفسیر امروزی‌تری از آن ارائه دهند. البته در برخی موارد نیز انتقاداتی مطرح کردند.

علامه طباطبایی و مطهری در پاسخ به هیوم به اصل «سنخیت علت و معلول» استناد می‌کنند و اصل سنخیت را یک «اصل عقلی محض» می‌دانند، نه اصلی که توسط تجربه اثبات می‌شود. آنها معتقدند چون وجود معلول مرتبه ضعیف وجود علت است، هر علتی معلول خاص خودش را دارد.

به نظر می‌رسد این مطلب نظر هیوم را ابطال نمی‌کند، زیرا هیوم معتقد است ما نمی‌توانیم با ملاحظه یک شیء و فقط به روش عقلی، بدون مدد تجربه، معلول آن را کشف کنیم و فلاسفه نیز این امر را می‌پذیرند. برای رد نظریات هیوم درباره علیت مادی سخنی نمی‌توان گفت و اگر بخواهیم انتقادی وارد کنیم باید دو اصل اول هیوم (منشأ همه تصورات حواس ظاهری و باطنی است؛ هر تصویری که از یک انطباع حواس نشئت نگرفته باشد، مهمل است) را نقد کنیم. اساس فلسفه هیوم همین اصل و همین نتیجه است و لذا اگر کسی این اصل و نتیجه را بپذیرد باید به همه نتایجی که

ملاصدرا (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.

_____ (۱۳۶۹). الأسفار الأربعة ج ۱. چاپ جدید. تهران: بی‌نا.

مطهری، مرتضی (۱۳۳۲ / ۱۳۶۲). پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم. در طباطبایی: ۱۳۳۲ و ۱۳۶۲.

_____ (۱۳۷۴) مجموعه آثار. ج ۷. تهران: صدرا.

لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲). موناډولوژی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

هیوم، دیوید (۱۳۴۳). تحقیق درباره فهم انسانی. در فلسفه نظری. قسمت دوم. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: علمی و فرهنگی.

Ayer, A. J. (2008) *Hume* (Past Masters). USA: Oxford University Press.

Brown, Stuart (1996) *Routledge History of Philosophy. Vol. V: British Philosophy and the Age of Enlightenment*. London and New York: Routledge.

Hume, David (2001). *A Treatise of Human Nature*. Vol. 1. Introduction by David Raynor. Bristol: Thoemmes Press.

که «شیء از لاشیء پدید نمی‌آید». این اصل دکارت بیشتر از چیزی است که هیوم درباره‌اش بحث می‌کند اما دست‌کم اصل مورد بحث هیوم را در خود دارد. لاک نیز می‌گوید تصوراتی در من وجود دارد که من آنها را به وجود نیاورده‌ام، پس باید موجود دیگری آنها را به وجود آورده باشد؛ گویی لاک نیز این اصل را پذیرفته که هر حادثه‌ای باید علتی داشته باشد. برکلی هم همین نوع استدلال را به کار می‌برد.

منابع

ابن سینا (۱۳۶۸). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

بارکلی، جرج (۱۳۴۵). رساله در اصول علم انسانی. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۵). نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه احمد احمدی. تهران: حکمت.

غزالی، محمد (۱۳۴۹). المنقذ من الضلال. ترجمه زین‌الدین کیائی نژاد. تهران: عطائی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۳۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به همراه پاورقی‌های مرتضی مطهری. قم: دفتر نشر اسلامی.

_____ (۱۳۶۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۳. به همراه پاورقی‌های مرتضی مطهری. تهران: صدرا.

_____ (۱۴۱۵ق). نهاية الحکمة قم: مؤسسه نشر اسلامی.