

و «ماده» معنایی نسبت داد؟ هر کسی می‌داند که «ذهن» همان است که ایده آلیستها می‌پندارند چیزی جز آن وجود ندارد، و «ماده» هم چیزی است که ماتریالیستها همین عقیده را در باره اش دارند. و امیدوارم خوانندگان غافل از این نکته نباشند که ایده آلیستها همه صاحب تقوا و فضیلتند و ماتریالیستها همه فاسد و فاجرند. اما شاید علاوه بر این نکته گفتنیهای دیگر نیز باشد.

تعریف خود من از «ماده» شاید قانع کننده به نظر نیاید؛ من ماده را به عنوان چیزی که معادلات فیزیکی را ارضا می‌کند تعریف می‌کنم. ممکن است هیچ چیزی این معادلات را ارضا نکند؛ در این صورت یا فیزیک اشتباه است یا تصور «ماده». اگر جوهر را مردود بدانیم «ماده» باید یک ساختمان منطقی باشد. اینکه آیا این ساختمان می‌تواند ساختمانی مرکب از وقایع - و جزئاً قابل استنباط - باشد یا نه، مسئله دشواری است، اما به هیچ وجه لاینحل نیست.

و اما «ذهن». وقتی که جوهر مردود شده باشد، ذهن باید گروهی یا ترکیبی از وقایع باشد. تألیف این وقایع باید به واسطه رابطه‌ای صورت بسته باشد که خصیصه آن نوع پدیده‌هایی است که ما میل داریم آنها را «ذهنی» بنامیم. خاطره را می‌توان نمونه این معنی دانست. هر چند بیش از حد ساده خواهد بود، ولی می‌توانیم یک واقعه ذهنی را به نام واقعه‌ای که به یاد دارد یا به یاد آورده می‌شود تعریف کنیم. در آن صورت «ذهن» که واقعه ذهنی معینی بدان تعلق دارد گروهی از وقایع است که به وسیله سلسله خاطره، رو به عقب یا رو به جلو، با واقعه مفروض مربوط شده باشد.

ملاحظه می‌کنید که مطابق تعاریف بالا ذهن و قطعه ماده هر یک

گروهی از وقایعند. دلیلی نیست که هر واقعه‌ای فقط متعلق به یکی از این گروهها باشد، و باز دلیلی نیست که بعضی وقایع متعلق به هر دو گروه نباشند. بنابراین بعضی وقایع ممکن است نه ذهنی باشند و نه مادی، و بعضی دیگر ممکن است هم ذهنی باشند و هم مادی. در این خصوص فقط ملاحظات مفصل و جزاء به جزاء تجربی می‌توانند حکم کنند.

فصل هفدهم

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مهمترین فلاسفه است، زیرا که فلسفه تجریمی لاک و بار کلی را به نتیجه منطقی اش رساند و آن را از تناقض پیراست، و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاصی ما را به بن بست می کشاند؛ یعنی در جهت وی پیشتر رفتن ممکن نیست. از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تا کنون ردیه نوشتن بر عقاید وی سرگرمی خاص ما بعدطبیعیان بوده است. من شخصاً هیچکدام از ردیه های آنان را قانع کننده نمی دانم؛ اما نمی توانم از این امید

چشم بیوشم که می توان دستگامی کشف کرد که کمتر از دستگاه هیوم آلوده به شك باشد.

مهمترین اثر فلسفی هیوم در ساله در باره طبیعت انسانی «*Treatise of Human Nature*» در سالهای ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۷ نوشته شد که وی در فرانسه به سر می برد. دو مجلد آن در ۱۷۳۹ انتشار یافت و مجلد سوم در ۱۷۴۰. در این هنگام هیوم جوانی بود که هنوز سال عمرش از سی در نگذشته بود. شهرتی نداشت و عقایدش نیز چنان بود که تقریباً همه مکاتب فلسفی آن را مغایر مشرب خود می دانستند. هیوم امیدوار بود که حملات سختی به او بکنند تا جوابهای درخشانی بدانها بدهد. اما هیچکس توجهی به کتاب او نکرد؛ به قول خود او کتابش «از طبع مرده بیرون آمد.» اما اضافه می کند که «چون طبیعتاً خلقی شاد و امیدوار داشتم، زود از زیر این ضربه کمر راست کردم.» از آن پس هیوم هم خود را مصروف نوشتن رسالاتی کرد که نخستین مجلد آنها را در ۱۷۴۱ انتشار داد. در ۱۷۴۴ برای به دست آوردن کرسی استادی در ادینبورگ کوشید، اما توفیق نیافت. پس از این شکست نخست معلم يك نفر دیوانه و سپس منشی يك ژنرال شد. چون با این مشاغل مقامش استحکامی یافت، بار دیگر به فلسفه پرداخت. «رساله» را خلاصه کرد؛ بدین نحو که بهترین قسمتهای آن و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را به صورت «تحقیق در فهم انسانی» در آورد که مدتها بسیار بیش از «رساله» معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از «خواب جزمی» اش بیدار کرد. به نظر نمی رسد که کانت از «رساله» مطلع بوده باشد.

هیوم کتابی هم به نام «مکالمات راجع به مذهب طبیعی» - *Dialo*

فصل هفدهم

هیوم

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از مهم‌ترین فلاسفه است، زیرا که فلسفه تجربی لاک و بار کلی را به نتیجه منطقی‌اش رساند و آن را از تناقض پیراست، و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاصی ما را به بن بست می‌کشاند؛ یعنی در جهت وی پیشتر رفتن ممکن نیست. از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تا کنون ردیه نوشتن بر عقاید وی سرگرمی خاص ما بعدطبیعیان بوده است. من شخصاً هیچکدام از ردیه‌های آنان را قانع کننده نمی‌دانم؛ اما نمی‌توانم از این امید

چشم بیوشم که می توان دستگامی کشف کرد که کمتر از دستگام هیوم آلوده به شك باشد.

مهمترین اثر فلسفی هیوم در ساله در باره طبیعت انسانی «*Treatise of Human Nature*» در سالهای ۱۷۳۴ تا ۱۷۳۷ نوشته شد که وی در فرانسه به سر می برد. دو مجلد آن در ۱۷۳۹ انتشار یافت و مجلد سوم در ۱۷۴۰. در این هنگام هیوم جوانی بود که هنوز سال عمرش از سی در نگذشته بود. شهرتی نداشت و عقایدش نیز چنان بود که تقریباً همه مکاتب فلسفی آن را مغایر مشرب خود می دانستند. هیوم امیدوار بود که حملات سختی به او بکنند تا جوابهای درخشانی بدانها بدهد. اما هیچکس توجهی به کتاب او نکرد؛ به قول خود او کنشاش «از طبع مرده بیرون آمد.» اما اضافه می کند که «چون طبیعتاً خلقی شاد و امیدوار داشتم، زود از زیر این ضربه کمر راست کردم.» از آن پس هیوم هم خود را مصروف نوشتن رسالاتی کرد که نخستین مجلد آنها را در ۱۷۴۱ انتشار داد. در ۱۷۴۴ برای به دست آوردن کرسی استادی در ادینبورگ کوشید، اما توفیق نیافت. پس از این شکست نخست معلم یک نفر دیوانه و سپس منشی یک ژنرال شد. چون با این مشاغل مقامش استحکامی یافت، بار دیگر به فلسفه پرداخت. «رساله» را خلاصه کرد؛ بدین نحو که بهترین قسمتهای آن و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را به صورت «تحقیق در فهم انسانی» در آورد که مدتها بسیار بیش از «رساله» معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از «خواب جزمی» اش بیدار کرد. به نظر نمی رسد که کانت از «رساله» مطلع بوده باشد.

هیوم کتابی هم به نام «مکالمات راجع به مذهب طبیعی» - *Dialo*

خود داری کرد اما به دستور وی پس از مرگش در ۱۷۷۹ منتشر شد. «رساله درباره معجزات» *Essay on Miracles* وی که شهرت یافت می گوید که هرگز شواهد تاریخی کافی دائر بر وقوع چنین اموری به دست نخواهد آمد.

«تاریخ انگلستان» *History of England* او که در ۱۷۵۵ و سال-های پس از آن انتشار یافت مصروف این است که برتری محافظه کاران را بر لیبرالها، و برتری اسکاتلندیها را بر انگلیسها ثابت کند. هیوم تاریخ را جای رعایت بیغرضی فیلسوفانه نمی دانست. در ۱۷۶۳ سفری به پاریس کرد و فلاسفه فرانسه از او تجلیل فراوان کردند. بدبختانه با روسو رفاقتی به هم زد و مجادله ای با او کرد که معروف شد. هیوم بامدارای قابل تحسینی رفتار کرد، اما روسو که مبتلا به جنون عذاب و آزار بود، اصرار ورزید که رابطه خود را با هیوم قطع کند.

هیوم در نوشته ای که آن را «در رئای خود» یا «نطق سر مزار» نامیده، سجایای خود را چنین وصف می کند: «من مردی بودم با خلق و خوی ملایم، قادر به دل بستن، اما فاقد نیروی خصومت، و در همه عواطف خود اعتدال بسیار داشتم. حتی عشق من به شهرت ادبی، که میل غالب من بود، با همه ناکامیهای پی در پی هرگز رویم را ترش نمی ساخت.» همه معلوماتی که در باره وی داریم این نکات را تماماً تأیید می کند.

«رساله در باره طبیعت انسانی» به سه کتاب تقسیم شده است که به ترتیب از فهم و عواطف و اخلاق بحث می کنند. در نظریات هیوم

آنچه مهم و تازه است در کتاب اول آمده است، و من نیز بحث خود را به همان کتاب محدود می‌کنم.

هیوم بحث خود را با متمایز ساختن «تأثرات» و «اندیشه‌ها» آغاز می‌کند. این دو، دو نوع ادراک هستند و «تأثرات» آنهایی هستند که قوت و شدت بیشتر دارند. «منظور من از اندیشه تصویر محو تأثر در تفکر و تعقل است.» اندیشه، حداقل هنگامی که بسیط باشد، مانند تأثر است، منتها از آن محوتر. «هر اندیشه بسیطی دارای یک تأثر بسیط است که بدان مشابهت دارد؛ و هر تأثر بسیطی دارای یک اندیشه مطابق خویش است.» همه اندیشه‌های بسیط ما در نخستین نمود خود از تأثرات بسیط ناشی می‌شوند و عیناً نماینده آن هستند. اما از طرف دیگر لزومی ندارد که اندیشه‌های مرکب مشابه تأثرات باشند. ما می‌توانیم یک اسب بالدار را تصور کنیم بی آنکه چنین اسبی دیده باشیم؛ اما «مشکلات» این اندیشه مرکب همه از تأثرات گرفته شده‌اند. دلیل آنکه تأثرات اولویت دارند، از تجربه می‌آید. مثلاً کور مادر زاد تصویری از رنگ ندارد. در میان اندیشه‌ها، آنهایی که صورت زنده خود را زیاد حفظ می‌کنند، متعلق به خاطره‌اند و مابقی متعلق به مخیله.

یکی از ابواب رساله (کتاب اول، قسمت اول باب هفتم) تحت عنوان «در باره اندیشه‌های مجرد» با قطعه‌ای حاکی از توافق مؤکد با این نظریه بار کلی آغاز می‌شود که می‌گوید: «اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاصی منسوب شده‌اند که آن اسم بدانها معنای وسیعتر می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها به موقع افراد دیگری را که به خود آنها مشابهت یاد آور شوند.» هیوم می‌گوید که وقتی که ما اندیشه‌ای از یک مرد داشته باشیم آن اندیشه

شامل تمام آن جزئیاتی است که تأثر از يك مرد دارد. «ذهن نمی تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند، مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر يك از آنها داشته باشد.» «اندیشه‌های مجرد هر چند از حیث افاده معنی کلی باشند فی نفسه مفردند». این نظریه که شکل جدیدی از اصالت تسمیه یا نام‌گرایی است دو عیب دارد: یکی منطقی دیگری روانشناختی. ابتدا ایراد منطقی را مورد توجه قرار دهیم. هیوم می گوید: «وقتی که ما میان چند شیء مشابهتی یافتیم نام واحدی به همه آنها اطلاق می کنیم.» اهل تسمیه با این گفته موافقت نمی کنند. اما در حقیقت يك اسم عام، مانند «گره»، درست به اندازه گریه کلی غیر واقعی است. بنابراین راه حل اهل تسمیه چون اصول خود را به قوت کافی بکار نمی بندد کاری از پیش نمی برد. این راه حل، اصول تسمیه را اشتباهاً فقط با «اشیاء» انطباق می دهد و نه با الفاظ هم.

و اما ایراد روانشناختی حداقل در مورد هیوم جدی تر است. سراسر نظریه‌ای که اندیشه را سواد تأثر می داند، بنا بر تشریح هیوم، این عیب را دارد که ابهام را نادیده می گیرد. مثلاً، وقتی که من گلی را که دارای رنگ معینی است دیده باشم، و بعدها تصویری از آن را به خاطر بیاورم، این تصویر فاقد دقت است؛ بدین معنی که چند رنگ بسیار نزدیک بدان وجود دارد که تصویر من می تواند تصویر ذهنی، یا به اصطلاح هیوم «اندیشه‌ای»، از آنها باشد. درست است که «ذهن نمی تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر يك از آنها داشته باشد.» فرض کنید که شما مردی را دیده‌اید که طول قامتش شش پا و يك انگشت است. در این صورت شما تصویری از آن مرد در ذهن خواهید داشت، اما این تصویر محتملاً به

مردی که نیم‌انگشت بلندتر یا کوتاهتر باشد نیز می‌خورد. ابهام‌سوی کلیت است؛ اما پاره‌ای از خصوصیات آن را دارد. هیوم به واسطه توجه نکردن بدین مطلب وارد مشکلات غیر لازمی شده است. مثلاً در مورد امکان تصور کردن رنگ نادیده‌ای که حد وسط دو رنگی باشد که دیده شده‌اند. اگر این دو رنگ به قدر کافی مشابه یکدیگر باشند در آن صورت هر تصویر ذهنی که انسان بتواند حاصل کند با هر دوی آنها و با رنگ واسط قابل انطباق خواهد بود. وقتی که هیوم می‌گوید اندیشه ناشی از تأثیری است که اندیشه عیناً نماینده آن است، قدم را از حدی که از لحاظ روانشناختی صحیح است فراتر می‌گذارد.

هیوم مفهوم جوهر را از روانشناسی طرد کرد، چنانکه بار کلی آن را از فیزیک طرد کرده بود. هیوم می‌گوید که ما هیچ تأثیری از خویشن نداریم، و لذا هیچ اندیشه‌ای هم از خویشن وجود ندارد. (کتاب اول، قسمت چهارم، جزء ششم.) «من شخصاً هر گاه با صداقت تمام در آنچه خویشن می‌نامم داخل می‌شوم، همیشه به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنائی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی، بر خورد می‌کنم. هر گز خویشتم را جدا از یک ادراک نمی‌یابم و هر گز نمی‌توانم چیزی جز ادراک مشاهده کنم.» هیوم به طعنه می‌گوید که شاید فلاسفه‌ای باشند که بتوانند خویشن خود را درک کنند؛ ولیکن اگر تنی چند از این گونه حکما را کنار بگذاریم، درخصوص سایر افراد نوع بشر به جرئت می‌توانم بگویم که بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون که به سرعت غیر قابل تصویری یکدیگر را تعقیب می‌کنند و مدام در جوش و حر کنند.»

طرد اندیشه «خویشن» دارای اهمیت بسیار است. ببینیم مضمون

آن چیست و خود آن تا چه اندازه اعتبار دارد. ابتدا باید گفت که «خویشتن»، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، قابل ادراک نیست و لذا ما نمی‌توانیم اندیشه‌ای از آن داشته باشیم. این برهان اگر بخواهد پذیرفته آید باید به دقت بیان شود. هیچکس مغز خود را ادراک نمی‌کند و معذک، به یک معنی مهم، «اندیشه»ای از آن دارد. این گونه «اندیشه»ها که استنباطاتی از ادراکات هستند، در شمار اندیشه‌های منطقی اساسی نیستند. این اندیشه‌ها مرکب و توصیفی هستند - یعنی اگر هیوم در این اصل خود که هر اندیشه بسیطی از تأثر ناشی می‌شود ذی‌حق باشد قضیه از همین قرار خواهد بود، و اگر این اصل مردود واقع شود ناچار به اندیشه‌های «فطری» باز می‌گردیم. با استفاده از اصطلاحات جدید می‌توانیم بگوییم که: اندیشه‌های ناشی از اشیا یا رویدادهای غیر مُدْرَک همیشه ممکن است به شکل اشیا یا رویدادهای مُدْرَک تعریف شوند و لذا با قرار دادن تعریف به جای موضوع تعریف، همیشه می‌توانیم بی دخالت دادن هیچ شیء یا رویداد غیر مدد کی آنچه را به طور تجربی بر ما معلوم است بیان کنیم. و اما در مورد مسئله حاضر، هر گونه دانش روانشناختی را می‌توان بی دخالت دادن «خویشتن» بیان کرد. به علاوه این «خویشتن» به حسب تعریف چیزی نیست جز مجموعه‌ای از ادراکات، و نه یک چیز بسیط جدید. در این مورد به نظر من هر فیلسوف تجربی تمام عیاری باید با هیوم موافقت کند.

اما از این مقدمات نتیجه نمی‌شود که «خویشتن» بسیطی وجود ندارد؛ بلکه فقط نتیجه می‌شود که ما نمی‌توانیم بدانیم که چنین چیزی وجود دارد یا نه؛ و دیگر اینکه «خویشتن» جز به نام «مجموعه»ای از

ادراکات نمی‌تواند به دانش ما داخل شود. این نتیجه در مابعدالطبیعه حائز اهمیت است، زیرا که ما را از آخرین باقیمانده استعمال «جوهر» خلاص می‌کند. در الهیات نیز به واسطه طرد هر گونه علم فرضی از «روح» اهمیت دارد. در تحلیل معرفت نیز مهم است، زیرا نشان می‌دهد که مقوله ذهنی و عینی اساسی نیست. در این قضیه خویشتن یا نفس، هیوم قدم مهمی از بار کلی فراتر نهاد.

مهمترین قسمت «رساله» قسمتی است که «در باره معرفت و احتمال» نامیده شده است. منظور هیوم از «احتمال» آن نوع معرفتی نیست که از نظریه ریاضی احتمالات بر می‌آید - از قبیل این که احتمال جفت شش آوردن با دو طاس يك در سی و شش است. این معرفت به هیچ معنی خاصی احتمالی نیست؛ بلکه تا حدی که از علم ساخته است متیقن است. آنچه مورد بحث هیوم است، عبارت است از معرفت غیر متیقن، از نوع معرفتی که به وسیله استنباطات غیر استدلالی از معلوم تجربی به دست می‌آید. این نوع معرفت شامل همه علم ما بر آینده و قسمتهای نامشهود گذشته و حال می‌شود. در حقیقت این معرفت شامل همه چیز است، مگر مشاهده مستقیم از يك طرف و ریاضیات از طرف دیگر. تحلیل این قبیل معارف محتمل هیوم را به نتایج شکاکانه‌ای رهبری می‌کند که رد و قبولشان به يك اندازه دشوار می‌نماید. نتیجه طرح مسئله‌ای است در فلسفه که به عقیده من هنوز جواب کافی بدان داده نشده است.

هیوم بحث خود را با تمییز هفت رابطه فلسفی آغاز می‌کند، که عبارتند از: شباهت و، همانستی (identity) و، روابط زمانی و مکانی و، تناسب در کمیت یا عدد و، درجات در هر کیفیتی و، تضاد و علیت.

می گوید که این روابط را می توان به دو نوع تقسیم کرد: آنهایی که فقط به اندیشه‌ها بستگی دارند، و آنهایی که ممکن است بی حدوث تغییری در اندیشه‌ها تغییر یابند. شباهت و تضاد و درجات در کیفیت و تناسب در کمیت یا عدد از نوع اولند؛ اما روابط زمانی و مکانی و علیت به نوع دوم تعلق دارند. معرفت متیقن فقط از روابط نوع اول به دست می آید؛ معرفت ما بر سایر روابط فقط محتمل است. جبر و حساب تنها علوم می هستند که در آنها می توان سلسله طویلی از استدلال پدید آورد بی آنکه ایقان زائل شود. هندسه به اندازه جبر و حساب متیقن نیست، زیرا که ما نمی توانیم به صحت اصول مسلم آن مطمئن باشیم. این تصور که بسیاری از فلاسفه هم دارند - اشتباه است که اندیشه‌های ریاضیات «باید با نظری خالص و عقلانی، که از قوای عالیة روح ساخته است، فهمیده شوند». هیوم می گوید به محض آنکه به یاد بیاوریم که همه اندیشه‌های ما مستنسخ از تأثرات ما هستند، بطلان این رأی آشکار می شود.

سه رابطه‌ای که تنها به اندیشه‌ها بستگی ندارند عبارتند از همان‌سنی، روابط زمانی و مکانی، و علیت. در دو رابطه اول ذهن از آنچه بی واسطه به حواس عرضه می شود فراتر نمی رود. (هیوم عقیده دارد که روابط زمانی و مکانی قابل استدرا کند و می توانند جزو تأثرات باشند.) فقط علیت است که ما را قادر می سازد به این که چیزی یا رویدادی را از چیز یا رویداد دیگری استنباط کنیم؛ «فقط علیت است که چنان رابطه‌ای را پدید می آورد که از وجود یا عمل یک شیء ما را بر وجود یا عمل دیگری، مقدم یا مؤخر بر آن شیء مطمئن می سازد.»

از این دعوی هیوم، که چیزی به نام «تأثر» از يك رابطه علی وجود ندارد، اشکالی بر می خیزد. ما می توانیم به صرف مشاهده فلان و بهمان دریا بیم که فلان بالای بهمان است یا طرف راست آن، اما نمی توانیم دریا بیم فلان علت بهمان است. در گذشته رابطه علیت کم و بیش به رابطه مقدمه و نتیجه در منطق تشبیه می شد؛ اما هیوم به حق متوجه شد این کار خطا است.

در فلسفه دکارتی، مانند فلسفه مدرسی، رابطه علت و معلول لازم پنداشته می شد، چنانکه روابط منطقی لازمند. نخستین اعتراض حقیقتاً جدی به این نظر از طرف هیوم طرح شد، و هیوم بود که فلسفه جدید علیت را آغاز کرد. هیوم به همراه تقریباً همه فلاسفه، تا خود بر گسون، معتقد است که ناموس علیت می گوید قضایایی وجود دارند به شکل «فلان علت بهمان است»، در جایی که فلان و بهمان طبقات وقایع باشند؛ این نکته که این گونه نوامیس در هیچیک از قوانین علمی تکامل یافته واقع نمی شود ظاهراً بر فلاسفه پوشیده مانده است. اما بسیاری از گفته های این فلاسفه را می توان به زبانی ترجمه کرد که با آن قوانین علمی که واقع می شوند قابل انطباق باشد؛ بنابراین ما فعلاً می توانیم این نکته را نادیده بگیریم.

هیوم چنین آغاز می کند که آن نیرویی که يك شیء ذهنی بدان وسیله شیء ذهنی، دیگری را پدید می آورد از روی اندیشه های آن دو شیء قابل کشف نیست، و بنابراین ما فقط از راه تجربه می توانیم بر علت و معلول علم حاصل کنیم، نه از راه تعقل یا تفکر. می گوید این قول که: «آنچه آغاز می شود باید دارای علتی باشد»، قولی نیست که مانند اقوال منطق ایقان مستقیم داشته باشد. به قول هیوم: «اگر ما اشیا

را در نفس الامر مورد توجه قرار دهیم، و هرگز به ماورای اندیشه‌هایی که ما از آن اشیا حاصل می‌کنیم نظری نیندازیم، هیچ‌شئی وجود نخواهد داشت که وجود شیء دیگری را برساند. هیوم بنا بر این مقدمه چنین استدلال می‌کند که آنچه معرفت بر علت و معلول را حاصل می‌کند باید تجربه باشد؛ اما این تجربه نمی‌تواند به تجربهٔ مربوط به فلان و بهمان که با یکدیگر رابطهٔ علی دارند محدود و منحصر شود. از آن جهت باید تجربه و وسیلهٔ حصول معرفت باشد که رابطهٔ علی رابطهٔ منطقی نیست؛ و نیز از آن جهت نمی‌توان این تجربه را به تجربهٔ مربوط به دو واقعهٔ خاص فلان و بهمان محدود ساخت که ما نمی‌توانیم هیچ چیزی در نفس فلان بیابیم که آن را به پدید آوردن بهمان راهبری کند. هیوم می‌گوید تجربهٔ لازم در اینجا تجربهٔ اتصال مداوم وقایع نوع فلان با وقایع نوع بهمان است. و خاطر نشان می‌کند که وقتی در تجربه دوشیء مدام به یکدیگر متصل باشند مافی الواقع یکی را از دیگری استنباط می‌کنیم. (منظور وی از «استنباط» این است که ادراک یکی انتظار آن دیگری را در ما پدید می‌آورد؛ منظورش استنباط صوری یا صریح نیست.) شاید رابطهٔ لازم به استنباط بستگی داشته باشد؛ و نه به عکس. یعنی رؤیت فلان باعث انتظار بهمان می‌شود، و لذا ما را بدین اعتقاد راهبری می‌کند که يك رابطهٔ لازم بین فلان و بهمان موجود است. این استنباط را عقل تعیین نمی‌کند، چه در این صورت لازم می‌آمد که وحدت شکل طبیعت را فرض بگیریم، و حال آنکه این وحدت ضرورت ندارد؛ این استنباط فقط از تجربه حاصل می‌شود.

بدین ترتیب هیوم به این اعتقاد کشانده می‌شود که وقتی ما می‌گوییم «فلان علت بهمان است» منظورمان فقط این است که فلان و

بهمان در حقیقت دارای اتصال متداومی هستند، نه آنکه ارتباطی ضروری بین آنها موجود باشد. «ما از علت و معلول مفهوم دیگری نداریم جز مفهوم دو شیء که همیشه به یکدیگر متصل بوده‌اند.... ما نمی‌توانیم در دلیل این اتصال وارد شویم.»

هیوم در تأیید نظریه خود تعریفی از «اعتقاد» می‌کند که بنا بر قول وی عبارت است از «اندیشه زنده‌ای که مربوط به یک تأثیر حاضر باشد یا آن را تداعی کند.» اگر فلان و بهمان در تجربه گذشته مدام متصل بوده باشند تأثیر حاصل از فلان به واسطه تداعی آن اندیشه زنده را از بهمان پدید می‌آورد که اعتقاد به بهمان را تشکیل می‌دهد. این موضوع توضیح دهنده این است که چرا ما معتقدیم فلان و بهمان به یکدیگر مربوطند؛ یعنی ادراک فلان حقیقتاً با اندیشه بهمان مربوط است؛ و این است که ما می‌پنداریم فلان به بهمان مربوط است، و حال آنکه این اعتقاد در حقیقت اساسی ندارد. «ماور با یکدیگر رابطه قابل اکتشافی ندارند؛ و نیز اینکه ما می‌توانیم تجربه امری را از ظاهر امر دیگری استنباط کنیم بر طبق هیچ اصلی نیست جز اصل عمل کردن عادت بر مخیله.» هیوم این نظر خود را بارها تکرار می‌کند که آنچه در نظر ما رابطه لازم بین امور است در واقع جز رابطه بین اندیشه‌های مربوط به آن امور نیست؛ یعنی عادت ذهن را مجبور می‌کند که چنین پندارد؛ و «این تأثیر یا تحتم (determination) است که اندیشه لزوم را برای من حاصل می‌کند.» تکرار مواردی که ما را بدین اعتقاد راهبر می‌شوند که فلان علت بهمان است هیچ مطلب تازه‌ای از امر عینی به دست نمی‌دهد، اما در ذهن باعث همخوانی اندیشه‌ها (تداعی معانی) می‌شود؛ پس «لزوم امری است که در ذهن وجود دارد؛ نه در اعیان.»

اکنون بد نیست از خود پرسیم که عقیده ما در باره نظریه هیوم چه باید باشد؟ این نظریه دو قسمت دارد: یکی عینی، دیگری ذهنی. قسمت عینی می گوید: وقتی که ما حکم می کنیم فلان علت بهمان است، آنچه در واقع رخ داده، تا آنجا که مربوط به فلان و بهمان است، این است که این دو امر به کرات متصل به یکدیگر مشاهده شده اند؛ یعنی بهمان بلافاصله یا اندکی پس از فلان واقع شده است؛ و ما حق نداریم بگوییم که بهمان باید در پی فلان واقع شود، یا در موارد آینده بهمان در پی فلان واقع خواهد شد. و نیز هر چند بهمان به کرات در پی فلان واقع شده باشد هیچ دلیلی ندارد ما بپنداریم که جز توالی رابطه ای در کار است. در حقیقت علیت به عنوان توالی قابل تعریف است و نه به عنوان یک مفهوم مستقل.

قسمت ذهنی نظریه هیوم می گوید: آن اتصالی که بکرات بین فلان و بهمان مشاهده می شود علت این تأثر است که فلان علت اندیشه بهمان است. اما اگر ما بخواهیم «علت» را چنان که در قسمت عینی نظریه عنوان می شود تعریف کنیم باید عبارات بالا را عوض کنیم. اگر تعریف «علت» را به جای خود کلمه قرار دهیم، جمله چنین خواهد شد: «به کرات مشاهده شده است که در پی اتصالی که به کرات بین فلان و بهمان مشهود می گردد، مکرراً مواردی واقع شده است که در آن موارد اندیشه مربوط به بهمان پس از تأثر مربوط به فلان متبادر شده است.»

می توان پذیرفت که این بیان صحیح است، ولی آن شمولی را که هیوم به قسمت ذهنی نظریه خود نسبت می دهد ندارد. وی بارها تکرار می کند که اتصال مکرر فلان و بهمان دلیل انتظار اتصال این دو در آینده

اکنون بد نیست از خود پرسیم که عقیده ما در باره نظریه هیوم چه باید باشد؟ این نظریه دو قسمت دارد: یکی عینی، دیگری ذهنی. قسمت عینی می گوید: وقتی که ما حکم می کنیم فلان علت بهمان است، آنچه در واقع رخ داده، تا آنجا که مربوط به فلان و بهمان است، این است که این دو امر به کرات متصل به یکدیگر مشاهده شده اند؛ یعنی بهمان بلافاصله یا اندکی پس از فلان واقع شده است؛ و ما حق نداریم بگوییم که بهمان باید در پی فلان واقع شود، یا در موارد آینده بهمان در پی فلان واقع خواهد شد. و نیز هر چند بهمان به کرات در پی فلان واقع شده باشد هیچ دلیلی ندارد ما بپنداریم که جز توالی رابطه ای در کار است. در حقیقت علت به عنوان توالی قابل تعریف است و نه به عنوان یک مفهوم مستقل.

قسمت ذهنی نظریه هیوم می گوید: آن اتصالی که بکرات بین فلان و بهمان مشاهده می شود علت این تأثر است که فلان علت اندیشه بهمان است. اما اگر ما بخواهیم «علت» را چنان که در قسمت عینی نظریه عنوان می شود تعریف کنیم باید عبارات بالا را عوض کنیم. اگر تعریف «علت» را به جای خود کلمه قرار دهیم، جمله چنین خواهد شد: «به کرات مشاهده شده است که در پی اتصالی که به کرات بین فلان و بهمان مشهود می گردد، مکرراً مواردی واقع شده است که در آن موارد اندیشه مربوط به بهمان پس از تأثر مربوط به فلان متبادر شده است.»

می توان پذیرفت که این بیان صحیح است، ولی آن شمولی را که هیوم به قسمت ذهنی نظریه خود نسبت می دهد ندارد. وی بارها تکرار می کند که اتصال مکرر فلان و بهمان دلیل انتظار اتصال این دو در آینده

نیست، بلکه فقط علت این انتظار است. یعنی: تجربهٔ مربوط به اتصال مکرر، مکرراً با عادت همخوانی متصل واقع می‌شود. اما اگر قسمت عینی نظریهٔ هیوم پذیرفته شود این نکته که سابقاً در این قبیل شرایط همخوانی‌هایی واقع شده است دلیل بر آن نخواهد بود که بپنداریم این همخوانی‌ها ادامه خواهد داشت، یا در شرایط مشابه همخوانی‌های تازه‌ای واقع خواهد شد. حقیقت این است که در جایی که پای روانشناسی در میان می‌آید، هیوم به خود اجازه می‌دهد به معنایی از علیت که خود آن را به طور کلی محکوم می‌کند معتقد شود. بگذارید مثالی بیاوریم. من سیبی را می‌بینم، و انتظار دارم که اگر آن را بخورم مزهٔ خاصی را احساس کنم. مطابق نظر هیوم دلیلی ندارد که من چنین مزه‌یسی را احساس کنم؛ قانون عادت وجود انتظار مرا توضیح می‌دهد، اما توجیه نمی‌کند. اما قانون عادت خود یک قانون علی است. پس ما اگر نظر هیوم را جدی بگیریم باید بگوییم: گرچه در گذشته دیدن سیب متصل با انتظار مزهٔ خاصی بوده است، دلیلی ندارد که این اتصال همچنان ادامه یابد؛ شاید دفعهٔ دیگر که من سیبی را ببینم انتظار داشته باشم که مزهٔ گوشت گاو سرخ کرده بدهد. ممکن است فعلاً این امر را غیر محتمل بدانید، اما این دلیل نمی‌شود که پنج دقیقهٔ دیگر باز آن را محتمل ندانید. اگر نظریهٔ عینی هیوم صحیح باشد در آن صورت ما برای انتظارات در روانشناسی دلیلی بهتر از آنچه در جهان مادی داریم نخواهیم داشت. نظریهٔ هیوم را می‌توان بدین صورت مضحك در آورد: قضیهٔ «فلان علت بهمان است» یعنی «تأثر مربوط به فلان باعث اندیشهٔ مربوط به بهمان است.» و این، به عنوان تعریف، کوشش خوش فرجامی نیست.

پس باید نظریه عینی هیوم را دقیقتر بررسی کنیم. این نظریه دو جزء دارد: (۱) وقتی که می گویم «فلان علت بهمان است» همه آنچه حق داریم بگوئیم این است که در تجربه سابق فلان و بهمان مکرراً ملازم یکدیگر یا به توالی سریع ظاهر شده اند و هیچ موردی مشاهده نشده است که بهمان ملازم یا متعاقب فلان نبوده باشد. (۲) هر چند موارد فراوان اتصال فلان و بهمان را مشاهده کرده باشیم، این امر دلیل نیست که انتظار داشته باشیم در یک مورد آینده نیز این دو را متصل به یکدیگر مشاهده کنیم، گرچه علت این انتظار هست، یعنی به کرات مشاهده شده است که این اتصال با چنین انظاری متصل است. این دو جزء نظریه موضوع بحث را می توان به قرار زیر بیان کرد: (۱) در علت هیچ رابطه یا اتصال یا تعاقب قابل تعریفی وجود ندارد؛ (۲) استقرای ناقص شکل معبری از برهان نیست. تجربیان عموماً رأی اول را پذیرفته اند و رأی دوم را رد کرده اند. وقتی که می گویم رأی دوم را رد کرده اند منظورم این است که این جماعت معتقد شده اند که اگر تعداد فراوان کافی از موارد اتصال در دست داشته باشیم احتمال اتصالی که در مورد بعدی دیده می شود از نصف بیشتر خواهد بود؛ یا اگر هم تجربیان عیناً چنین اعتقادی نداشته باشند، به نظریه ای معتقد شده اند که دارای نتایج مشابه این عقیده است.

من نمی خواهم فعلاً استقرا را که مبحث وسیع و دشواری است مورد بحث قرار دهم؛ فعلاً به این قناعت می کنم که اگر نیمه اول نظریه هیوم پذیرفته شود رد استقرا هر گونه انتظاری در خصوص آینده را غیر معقول می سازد - حتی این انتظار را که ما به احساس انتظار ادامه خواهیم داد. منظورم تنها این نیست که انتظارات ما ممکن است

خطا باشد؛ این را در هر صورت باید پذیرفت. منظورم این است که محکمترین انتظارات خود را نیز اگر در نظر بگیریم - از قبیل اینکه فردا خورشید طلوع خواهد کرد - حتی اثری هم از دلیل اینکه تحقق یافتن آنها را محتملتر از تحقق نیافتنشان بدانیم وجود ندارد. با قید این نکته به بررسی معنی «علت» باز می گردم.

کسانی که با هیوم توافق ندارند می گویند که «علت» عبارت است از رابطه خاصی که تعاقب بلا استثنا در پی دارد، اما خودش آن را تعقیب نمی کند. اگر به قضیه ساعتی پیروان دکارت باز گردیم، باید گفت که دو کرومومتر کاملاً دقیق ممکن است ساعات را یکی پس از دیگری بلا استثنا بنوازند، بی آنکه یکی علت نوازش دیگری باشد. به طور کلی کسانی که بدین رأی معتقدند می گویند که ما گاهی می - توانیم روابط علی را ادراک کنیم، ولی در غالب موارد ناچاریم این روابط را کمابیش برحسب تصادف از اتصال مداوم استنباط کنیم. ببینیم در این موضوع چه براهینی به سود و زیان هیوم وجود دارد.

هیوم برهان خود را به قرار زیر خلاصه می کند:

«من واقفم که از میان همه معماهایی که تا کنون طرح کرده ام، یا در طی این رساله طرح خواهم کرد، معمای حاضر از همه سرسخت تر است و فقط به ضرب برهان و استدلال مستحکم است که امیدوارم آخر الامر درش گشوده و بر تعصبات عمیق نوع بشر فائق آید. برای سازش یافتن با این نظریه چقدر باید با خود تکرار کنیم که منظره ساده دو چیز یا دو فعل، هر قدر به هم مربوط باشند، هرگز نمی تواند اندیشه ای از نیرو یا رابطه ای بین آنها برای ما حاصل کند؛ که این اندیشه از تکرار اتحاد آنها بر می خیزد؛ که این تکرار نه کاشف و نه

باعث چیزی در اشیا است، بلکه به واسطه آن انتقال عادی که باعث می‌شود فقط اثری بر ذهن دارد؛ که بنابراین این انتقال عادی همان نیرو و ضرورت است که نتیجتاً به وسیله روح احساس می‌شود نه آنکه در عالم خارج جسماً ادراک شود.

عموماً هیوم را متهم می‌کنند به این که نظرش در باره ادراک بیش از حد (اتمی) است؛ ولی وی قبول می‌کند که پاره‌ای از روابط قابل ادراک کند. می‌گوید: «ما نباید هیچیک از مشاهداتی را که در خصوص همانستی و روابط زمانی و مکانی به عمل می‌آوریم به نام استدلال بپذیریم؛ زیرا که در هیچیک از آنها ذهن نمی‌تواند از آنچه بلاواسطه بر حواس ظاهر می‌شود فراتر برود.» می‌گوید که علت یا روابط قابل ادراک از این جهت تفاوت دارد که ما را به ماورای تأثرات حواسمان می‌برد و ما را از وجودهای ادراک نشده آگاه می‌سازد. این مطلب به عنوان برهان بی اعتبار می‌نماید. ما به بسیاری از روابط زمانی و مکانی که قادر به ادراکشان نیستیم اعتقاد داریم؛ ما فکر می‌کنیم که زمان به آینده و گذشته، و مکان در پس دیوار اتاقمان بسط می‌یابد. برهان حقیقی هیوم این است که در عین حالی که ما گاهی روابط زمانی و مکانی را ادراک می‌کنیم هرگز روابط علی را ادراک نمی‌کنیم. پس در صورت قبول چنین روابطی باید آنها را از روابطی که قابل ادراک استنباط کنیم. پس اختلاف به صورت اختلاف بر سر امور واقع (Facts) تجربی در می‌آید. یعنی: آیا ما گاهی رابطه‌ای را که بتوان رابطه‌علی نامید ادراک می‌کنیم یا نمی‌کنیم؟ هیوم می‌گوید که نمی‌کنیم؛ مخالفانش می‌گویند می‌کنیم؛ و به آسانی می‌توان دریافت که شواهد طرفین چگونه ممکن است ارائه شود.

به نظر من شاید قویترین برهان مؤید هیوم را باید از ماهیت قوانین علم فیزیک گرفت. چنین به نظر می‌رسد که قوانین ساده‌تر، به شکل «فلان علت بهمان است»، هرگز نباید در علم راه یابند... مگر به نام پیشنهادهای خام در مراحل اول. آن قوانین علی که در علوم پرورش یافته جای چنین قوانین ساده‌ای را می‌گیرند، چنان پیچیده‌اند که هیچکس نمی‌تواند آنها را مفروض در ادراک پندارد. همه این قوانین آشکارا استنباطات ساخته و پرداخته‌ای هستند که از مشی مشهود طبیعت گرفته شده‌اند. من نظریه جدید کوانتوم را که مؤید نتیجه بالاست به حساب نمی‌آورم. تا آنجا که به علوم فیزیکی مربوط است، نظریات هیوم تماماً صحیح است. قضایایی از قبیل «فلان علت بهمان است» هرگز نباید پذیرفته شوند، و تمایل ما به پذیرش آنها باید با قوانین عادت و تداعی توجیه شود. خود این قوانین هم، به شکل دقیق، بیانات ساخته و پرداخته‌ای خواهند بود. در باره نسج عصبی - بدو فیزیولوژی اعصاب بعداً شیمی و مآلاً فیزیک آن.

اما شخص مخالف هیوم، اگر هم تمامی آنچه را هم اکنون گفته شد بپذیرد، ممکن است باز خود را به‌طور قطعی منہزم نداند. ممکن است بگوید در روانشناسی مواردی داریم که در آن موارد رابطه علی قابل ادراک است. شاید تمامی تصور علت از اراده گرفته شده باشد، و ممکن است گفته شود که ما می‌توانیم بین اراده و عمل متعاقب آن رابطه‌ای ادراک کنیم که بیش از تعاقب بلااستثنا است. این نکته را در مورد درد ناگهانی و فریاد هم می‌توان گفت. اما این قبیل آرا در روانشناسی شکل بسیار دشواری به خود می‌گیرد. بین اراده کردن من به حرکت دادن دستم و حرکتی که متعاقب آن واقع می‌شود سلسله طولی از وسائط علی

وجود دارد که عبارت است از جریاناتی که در اعصاب و عضلات روی می دهد. ماقظ فقرات نهائی این سلسله یعنی اراده و حرکت را ادراک می کنیم؛ و اگر بپنداریم که رابطه علی مستقیمی میان این دو می بینیم اشتباه کرده ایم. این برهان مسئله کلی موضوع بحث را به طور قطعی حل و فصل نمی کند، اما نشان می دهد که اگر در مواقعی کمی بپنداریم روابط علی را ادراک می کنیم واقعاً بینگاریم که چنین روابطی را ادراک می کنیم، بی احتیاطی کرده ایم. پس تعادل استدلال به سود هیوم است که می گوید که در علت چیزی جز تعاقب بلااستثنا وجود ندارد. اما دلیل این مدعی آن طور که هیوم می انگاشت قطعی نیست.

هیوم به این قانع نیست که دلیل رابطه علی را به صورت تجربه اتصال مکرر در آورد؛ وی استدلال خود را این طور ادامه می دهد که: چنین تجربه ای موجه انتظار اتصالات مشابه آینده نیست. مثلاً: (مثال سابق را بیاوریم) من سیبی را می بینم؛ تجربه گذشته موجب می شود که من انتظار داشته باشم این سیب مزه سیب بدهد، نه مزه گوشت گاو سرخ کرده؛ اما هیچ توجیه عقلانی برای این انتظار وجود ندارد. اگر چنین توجیهی وجود می داشت، می بایست از این اصل نتیجه شود که مواردی که از آنها تجربه نداریم با مواردی که از آنها تجربه داریم مشابهند. این اصل منطقاً لازم نیست، زیرا ما حداقل می توانیم تغییری در مشی طبیعت تصور کنیم. پس این باید يك اصل احتمالی باشد. اما همه براهین احتمالی این اصل را فرض قرار می دهند، و لذا خود این اصل با هیچ برهان احتمالی قابل اثبات نیست، و حتی هیچیک از این قبیل براهین مثبت محتمل بودن آن نیز نمی شوند. این فرض که آینده شبیه گذشته است مبتنی بر هیچ نوع برهانی نیست، بلکه تماماً از عادت

گرفته شده است.^۱ نتیجه، نتیجه‌ای است کاملاً شکاکانه:

«تمام استدلال‌های احتمالی چیزی جز نوعی احساس نیست. تنها در شعر و موسیقی نیست که ما باید از ذوق و احساس خود پیروی کنیم، بلکه در فلسفه نیز قضیه از همین قرار است. وقتی که من درباره‌ی اصلی یقین حاصل می‌کنم این نیست مگر اندیشه‌ای که به قوت بیشتری به من دست می‌دهد. وقتی که یک دسته برهان را بر دست دیگری رجحان می‌نهم کاری نمی‌کنیم جز اینکه به موجب احساسی که از تفوق تأثیر آنها داریم حکم می‌کنیم. امور هیچ رابطه‌ی قابل اکتشافی با یکدیگر ندارند؛ و نیز اینکه ما می‌توانیم وجود چیزی را از تجربه‌ی چیز دیگر استنباط کنیم مطابق اصل دیگری جز تأثیر عادت بر مخیله نیست.»^۲

محصول نهائی تحقیق هیوم در باره‌ی آنچه به نام معرفت شناخته می‌شود آن چیزی نیست که ما باید بپنداریم که او خود می‌خواسته است. عنوان فرعی کتاب وی عبارت است از: «کوششی برای وارد ساختن روش تجربی در موضوعات روحی.» پیداست که با این عقیده شروع به کار کرده است که از روش علمی حقیقت و تمام حقیقت به دست می‌آید و چیزی جز حقیقت حاصل نمی‌شود. اما سرانجام به این اعتقاد رسید که عقیده هرگز عقلانی نیست، زیرا که ما هیچ نمی‌دانیم. پس از تشریح براهین مؤید شکاکیت (کتاب اول، قسمت چهارم، باب اول)، هیوم به رد این براهین نمی‌پردازد، بلکه به خوش باوری طبیعی اکتفا می‌کند.

«طبیعت با لزوم مطلق و ضبط ناپذیری ما را مجبور ساخته است

1. Book I, part iii, sec. iv.

2. Book I, part iii, sec. viii.