



بررسی و نقد
نظریات دیوید هیوم
در چهار مسأله فلسفی

اندیشه‌ها و مفاهیم مجرد

خویشتن «من»

علیت

هست‌ها و بایست‌ها

محمدتقی جعفری

هو العظیم

پیشگفتار

همان‌گونه که در جای خود گفته شده است: حقیقتی به نام «نبرد مغزها» حقیقت دارد. مفهوم این گفتار، حقیقت «نبرد» را پشت سر گذاشته و مغزها را از منظر جوشش‌ها و تحرک‌ها و تکاپوهایشان مورد بازشناسی قرار می‌دهد و چنین می‌نگرد که اگر میان مغزها - خصوصاً مغزهای بزرگ و انباشته از جولان - نبردی صورت نمی‌گرفت، بخش عظیمی از آنچه امروزه «میراث فکری و فلسفی و هنری بشر» خوانده می‌شود، به وجود نمی‌آمد. به عبارت دیگر: تاریخ تمدن انسانی مقدار زیادی از داشته‌ها و یافته‌های ارزشمند و بی‌بدیل و راه‌گشای خویش را مدیون موضوعی است که رهبری آن با «نبرد مغزها» بوده و در ساحت آن صورت گرفته و آن‌گاه به زبان‌ها و قلم‌ها سرازیر شده است.

آری، نبرد مغزها جای انکار نیست و حقایق مسلم و واضح بر جای مانده در دایره فکر و فلسفه و هنر، این موضوع را اثبات می‌کند که مغزها تابش و حدت خویش را از گلاویزی اضلاع‌شان با همدیگر کسب کرده و به دنیای معرفت تقدیم داشته‌اند. اما به نظر می‌رسد این موضوع به امری دیگر نیز مسبوق می‌باشد و آن نبرد و نزاع مغزهای بزرگ با خویشتن است. به عبارت دیگر: مغزهای بزرگ که طلایه‌داران نبرد با همدیگر هستند، پیش از ورود به عرصه همدیگر، نخست در درون

خویش قد عَلم می‌کنند و پیش از دیگری، در آغاز با خود به چالش برمی‌خیزند و آن‌گاه با توش و توانی برآمده از نزاع با خویشتن، به سراغ همدیگر می‌روند.

مفهوم این گفتار این است که مغزهای بزرگ آن‌گاه که آویزه یک حقیقت می‌شوند، آن را برای خود از نو بازسازی نموده و از ترکیب بازسازی‌های مکرر خود، دنیایی را برمی‌فرازند که به هنگام رویارویی می‌توان قوت و ضعف آن‌ها را مورد ملاحظه قرار داد. آری، مغزهای مقتدر طبق مشی و منش ذاتی مغز، دنیای مرسوم و متداول ذهن و عین را ملغی کرده و با بهره‌گیری از امواج درونی و ادراک‌های فکری خود، دنیایی تازه با نگاه‌هایی نو و حتی واژگانی بدیع سازمان می‌دهند که ممکن است نتایج عجیب و غریبی در پی داشته باشد.

بی‌گمان، شخصیت‌هایی مثل دیوید هیوم با روش مواجهه خاص خود و آن‌گاه نفی و انکارهایی که اثبات‌هایی جدید از متن آن جوانه می‌زند، راه مغز خویش را می‌روند؛ نزاع مغز با خویشتن و آن‌گاه تکوین نبرد مغزها. آری، رسالت مغزهایی چون دیوید هیوم، برتراند راسل، زیگموند فروید و فردریش نیچه همان است که انجام داده‌اند، و رسالت مغزهایی چون محمدتقی جعفری همان است که انجام داده و بر قلم آورده‌اند. داوری در خصوص ابعاد و آفاق این دو نحوه رسالت مغزی بر عهده تاریخ متفکرانی است که از پشت قله تاریخ به عرصه تفکر وارد خواهد شد.

مؤسسه تحقیقاتی و نشری علامه حلی

فهرست موضوعات

عنوان	شماره صفحه
حس‌گرایی دیوید هیوم در چهار مسأله مهم فلسفه و نتایج آن	۲۵
دریافت «من» یا شخصیت	۳۱
قانون علیت	۳۹
هست‌ها و بایست‌ها	۵۹
مخالفت دیوید هیوم اسکاتلندی با استناد بایستی‌ها و نبایستی‌ها به هست‌ها و نیست‌ها	۶۲
هست‌ها و بایستی‌ها و اشتراک آن‌ها در مجرای قوانین علمی و فلسفی	۶۸
تعریف موضوع، مسأله، دیدگاه و قانون علمی	۶۸
تعریف مسأله و دیدگاه و قانون علمی	۷۲
تعریف و مختص یک مسأله علمی	۷۵
تعریف و مختص دیدگاه علمی	۷۶
تعریف و مختص قانون علمی	۷۶
اشتراک موضوعات اعم از طبیعی و ارزشی در قرار گرفتن در دیدگاه علمی	۸۸

دخالت اختیار در حقایق ارزشی منافاتی با علمی بودن آنها ندارد.	۹۷
تحقیق علمی دربارهٔ حوادث و عوامل کار اختیاری بعد از صدور آن	۱۰۹
تعریف ارزش و تقسیم آن به ارزش‌های قراردادی و ارزش‌های مستند به واقعیات.	۱۱۲
آیا دین از علم و فلسفه جدا است؟.	۱۲۸
آیاتی از قرآن مجید که آیات بودن موجودات عالم هستی را بیان می‌نماید.	۱۵۷
فهرست مطالب	۱۷۳
فهرست آیات	۱۷۵
فهرست منابع.	۱۷۷

بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم در چهار مسأله فلسفی

۱- اندیشه‌ها و مفاهیم مجرد

۲- خویشتن (من)

۳- علیّت

۴- هست‌ها و بایست‌ها

در طول تاریخ فلسفه، ما سه نوع روش فکری را در ارتباط با واقعیات مشاهده می‌کنیم که عبارتند از:

نوع یکم - روش عقل‌گرایی

کسانی که با این روش به جهان بینی می‌پرداختند به دو دلیل محسوسات را قابل استناد نمی‌دانستند.

الف. آن‌ها را در تغییر و تحول و گذرا می‌دیدند.

ب. این‌که دخالت حواس و موضع‌گیری را از جهت هدف و موقعیت خاص جوینده معرفت مانع از ارتباط ناب و صحیح با واقعیت تلقی نموده و آن را به عنوان خطای حواس معرفی می‌کردند.

نوع دوم - روش حس‌گرایی

که بر مبنای مواد اولیه معرفت و علم و فلسفه که محسوسات است، پایه‌گذاری می‌کردند.

نوع سوم - فلاسفه و صاحب‌نظرانی هستند که برای تحصیل معرفت به طور عام اعم از علمی و فلسفی، استفاده از هر روش را ضروری می‌دانستند.

گذشت زمان و بروز معلومات گسترش آن‌ها از یک طرف و تعمق و نفوذ در ارتباطات متنوع انسان با واقعیات جهان برونی و درونی از طرف دیگر. این نوع سوم بهتر از دو نوع روش اول و دوم، پاسخگوی نیازهای معرفتی بشر در عرصه علم و صنعت و فلسفه و هنر و اقسام آن‌ها بوده است. اما ناتوانی روش عقل‌گرایی محض برای بدست آوردن واقعیات، بدیهی‌تر از آن است که احتیاجی بر استدلال‌های پیچیده و مفصل داشته باشد؛ زیرا اگر واقعیاتی که در عالم هستی در صور و اشکال گوناگون در جریان است، به وسیله حواس به طور مستقیم یا به وسیله آزمایشگاه‌ها یا به وسیله تعلیمات متنوع به کارگاه مغز انسان‌ها وارد نشوند، ما به هیچ نوع معرفت علمی و صنعتی و فلسفی و هنری دست نخواهیم یافت.

این مطلب که خداوند سبحان بذره‌های اولیه معرفت به واقعیات را بر مبنای آیه شریفه؛

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا^۱

«و خداوند تمامی حقایق را به آدم ابوالبشر عَلَيْهِ السَّلَام تعلیم فرموده است.»

منافاتی با گفته ما ندارد، زیرا آنچه که در درون ما به عنوان بذره‌های اولیه معرفت با فیض الهی کاشته شده است، علوم و جهان‌بینی‌های بالفعل و

مشروح نیست، و الا این همه اختلاف و نزاع در طول تاریخ میان دانشمندان و حکما و فلاسفه به وجود نمی‌آمد؛ زیرا واقعیات عالم هستی متضاد و متناقض نمی‌باشند. در صورتی که وجود اختلاف شدید تا حد تضاد و تناقض در هر دوره و اقلیمی میان صاحب‌نظران یک امر رایج بوده است. با توجه دقیق به انتقادی که از روش عقل‌گرایی محض و نادیده گرفتن حس و محسوسات بیان کردیم، این نتیجه را خواهیم داشت که نوع سوم از روش واقع‌یابی که متکی به استفاده از حواس و تعقل است، جامع‌ترین روش واقع‌یابی بوده و ضرورت آن قابل تردید و انکار نیست. حال به‌نوع دوم اشاره‌ای می‌کنیم که روش حس‌گرایی است.

در دوران‌های گذشته تمایلاتی به این روش در میان متفکران کم و بیش دیده شده است. ولی در قرن ۱۸ میلادی این روش به وسیله شخصی به نام دیوید هیوم (۱۷۷۶ - ۱۷۷۱) از اهالی اسکاتلند، با افراط‌گری شدیدی مطرح شد، البته کسانی دیگر هم مانند بارکلی و لاک به اصالت حس و تجربه معتقد بوده‌اند، ولی نه در آن حد افراط که هیوم مطرح کرد. همین افراط‌گری باعث شد که برتراند راسل متفکر معروف انگلیسی در این باره بگوید:

«دیوید هیوم از مهم‌ترین فلاسفه است، زیرا که فلسفه تجربی لاک و بارکلی را به نتیجه منطقی‌اش رساند (تقریباً انکار هر چیزی که فوق محسوسات است به جز خداوند) و آن را از تناقض پیراست و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت.»^۱

۱- تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، کتاب سوم، فلسفه جدید، (از رنسانس تا هیوم) - ص ۲۹۶.

به آن جهت که نظریات هیوم در دفاع از حس‌گرایی و نفی فوق محسوسات تا سرحد شکاکیت کشیده شده است، لذارذ و انتقاد آن‌ها باعث سرگرمی متفکران دو روش (حسی و تعقلی) و فیلسوفان طبیعی‌گشته است. به طور کلی در ارزیابی تفکرات هیوم، می‌توان چنین گفت که:

«او با عینک انتقادی محض که به چشمانش زده است نتایج فعالیت‌های فکری او از یک نقادی مشروح در مقداری از مسائل مهم فلسفی تجاوز نمی‌کند.»

لذا توقع یک مکتب فلسفی فراگیر و سیستماتیک درباره جهان‌بینی، از طرز تفکرات وی کاملاً نایجا است. این گونه تفکرات نقادانه به قدری که برای لزوم هشیاری بیشتر در اختیار بشریت نمی‌گذارد. البته ما نمی‌خواهیم افراط‌گری این شخص را در حس‌گرایی به طور کامل به وضع روانی خاص او که علاقه شدید به تحصیل شهرت بوده است، مستند بداریم، ولی می‌توانیم بگوییم این وضع روانی تا مقدار قابل توجهی می‌تواند، هم از فعالیت ناب فکری در ارتباط معرفتی متفکر با جهانی که می‌خواهد آن را درک و دریافت نماید جلوگیری کند و هم ایجاد تردید در دل کاروانیان معرفت نماید که می‌خواهند با راهنمایی متفکرانی در مسیر معرفت حرکت کنند تا فعالیت وجدان علمی و جهان‌بینی آنان ناب و صاف بوده باشد. به همین جهت لازم به نظر می‌رسد، مقداری از وضع روانی هیوم که اطلاع از آن برای رهروان راه معرفت ضرورت دارد، ذکر شود.

۱- برتراند راسل متفکر مشهور انگلیسی چنین می‌گوید:

«تاریخ انگلستان هیوم که در ۱۷۷۵ و سال‌های پس از آن

انتشار یافت، معرّف این است که او می‌خواهد برتری
محافظه‌کاران را بر لیبرال‌ها و برتری اسکاتلندی‌ها را بر
انگلیسی‌ها ثابت کند. هیوم تاریخ را جای رعایت بی‌غرضی
فیلسوفانه نمی‌دانست.^۱

جملهٔ اخیر راسل دربارهٔ شخصیت هیوم کاشف از این است که او برای
تحکیم شخصیت خود که می‌خواست آن را به حد اعلای شهرت برساند، از
اثبات برتری نژاد خود بهره‌برداری می‌نماید. این قضیه کلیت دارد که اگر
یک متفکری نتوانسته باشد از تقوای علمی و وجدان معرفتی برخوردار
شود، نمی‌تواند در عرصهٔ علم و حکمت سودی به بشریت داشته باشد.
۲- هیوم در نوشته‌ای که آن را رثای خود یا نطق سرمزار نامید،
سجایای خود را چنین وصف کند:

«من مردی بودم با خلق و خوی ملایم، قادر به دل بستن، اما
فاقد نیروی خصومت و در همهٔ عواطف خود اعتدال بسیار
داشتم، حتی عشق من به شهرت ادبی که میل غالب من بود، با
همهٔ ناکامی‌های پی‌درپی هرگز رویم را تُرش نمی‌ساخت.»^۲
در صفحهٔ ۲۶ از کتاب تاریخ طبیعی دین، «شهرت ادبی» را تا «هدف
اعلای زندگی خود» بالا برده و می‌گوید:

«حتی عشق من به شهرت ادبی که عشق فرمانروای زندگی
من بوده است، با همهٔ ناکامی‌هایم هرگز خویم را تلخ نکرد.»

۱- همان مأخذ - ص ۲۹۸.

۲- همان مأخذ، ص ۲۹۸.

هم‌چنین در ادامه می‌گوید:

«اگرچه تا اندازه‌ای سالخورده بودم و امید داشتم که سالیان دراز از آسایش خود بهره ببرم و ناظر فزونی شهرت خویش باشم. در بهار ۱۷۷۵ روده‌هایم دچار اختلالی شد که در آغاز بی‌مناکم نکرد، ولی بدبختانه اینک کشنده و درمان‌ناپذیر شده است.»

باز در همین مأخذ صفحه ۲۵ می‌گوید:

«اگرچه از شهرت ادبی‌ام که سرانجام با فروغی روز افزون اوج می‌گیرد، نشانه‌های فراوان می‌بینم، لیکن می‌دانم که به هر حال جز چند سالی برای لذت بردن از آن زمان نمی‌داشته‌ام!!»

آیا شهرت پرستی که از عشق هیوم به این پدیده شخصیت‌شکن سرچشمه گرفته است، تضادی با واقع‌جویی و عشق به حقیقت نداشته است؟! قطعی است، آری، کاملاً قطعی است، زیرا عشق به جلب شگفتی و محبت دیگران به خود، متفکر را از هدف اصلی خود که واقع‌یابی و حقیقت‌جویی است منحرف می‌سازد و توجه او را به سوی ابراز مفاهیم و مسائلی جلب می‌کند که برای مردم جاذبه‌ای داشته باشد. مردمی که نه معلومات آنان به اصول و ریشه‌های واقعی مستند است و نه خواسته‌ها و آرمان‌هایشان قابل اثبات می‌باشد. این محدودنگری هیوم و این انحراف از

واقعیت و حقیقت از دیدگاه تاریخ تکاملی و فرهنگ پیشه و بشری قابل چشم پوشی نیست.

مولوی می‌گوید:

بنده‌باش و بر زمین رو چون سمند	چون جنازه نه، که برگردن نهند
جمله را حمال خود خواهد کفور	بار مردم گشته چون اهل قبور
بر جنازه هر که را بینی به خواب	فارس منصب شود عالی رکاب
زان‌که آن تابوت بر خلقتست بار	بار بر خلقان نهادند این کبار
بار خود بر کس منه بر خویش نه	سروری را کم طلب درویش به
مرکب اعناق مردم را می‌پای	تا نیاید نقرست اندر دو پای
نام میری و وزیری و شهی	نیست الا درد و مرگ و جان دهی

مخصوصاً اگر متفکر برای جلب شگفت‌زدگی مردم تا آنجا حاضر شود که اصول و قوانین بدیهی و ثابت شده قلمرو علم و معرفت را مورد تردید یا انکار قرار بدهد!! در این هنگام است که متفکر مزبور تا مبارزه با خویشتن و انکار وجود خود پیش می‌رود، زیرا هدف حیات او که لذت‌جویی از شهرت است، موجب می‌شود که همه اصول و قوانین در مسیر فکری او رنگ ببازد و تدریجاً از افق درون او ناپدید گردد «حتی واقعیت هستی خود او» چنان‌که بعداً خواهیم دید.

او می‌گوید:

«من وارد درون خود شدم چیزی به عنوان (من) یا (روح) در نیافتم! اعتراف صریح دیوید هیوم به هدف‌گیری شهرت در میان مردم و بردن لذت از آن، همان اندازه موجب کاهش

اعتبار تفکرات او می‌گردد که اعتراف معروف زیگموند فروید.»

ادگارپیش در کتاب اندیشه‌های فروید از وی چنین نقل می‌کند:

«من از طرح مسائل توزین‌ناپذیر، خود را ناراحت می‌یابم و من همواره به این ناراحتی اعتراف می‌نمایم.»

حال این سؤال پیش می‌آید که فروید چگونه توانسته است تضاد وجدان پاک علمی را با این حساسیت بیمارگونه درباره مسائل فوق‌کمیت (مسائل معنوی و روحی) بر طرف ساخته، انسان‌شناسی را برای بشریت تعلیم بدهد!!!

برتراند راسل با جمله‌های طنزآمیز درباره هیوم می‌گوید:

«هیوم برای بدست 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 در فلسفه استحکامی یافت، بار دیگر به فلسفه پرداخت.»^۱

خود هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، صفحه ۱۸ قضیه مزبور را چنین طرح کرده است:

«در سال ۱۷۴۵ از مادکی آنان‌دال نامه‌ای به من رسید که در

۱- تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، کتاب سوم، فلسفه جدید، (از رنسانس تا هیوم) - ص ۲۹۷.

آن، مرا به اقامت نزد خود در انگلستان دعوت کرده بود. هم‌چنین دریافتم که دوستان و خویشان آن جوان بزرگ‌زاده می‌خواهند که مرا به سرپرستی و راهنمایی او بگمارند، زیرا وضع روانی و بهداشتی او چنین می‌خواست. یک سال نزد او ماندم. مأموریت‌های من در آن زمان بر سرمایه‌اندکم بسیار افزود. سپس دعوتی از ژنرال سن‌کلیر دریافت کردم تا در لشگرکشی‌اش منشی او باشم.»

۳- برتراند راسل یک عبارت دیگر درباره‌ی هیوم دارد که بسیار قابل

توجه است:

«دیوید هیوم از مهم‌ترین فلاسفه است، زیرا که فلسفه‌ی تجربی لاک و بارکلی را به نتیجه‌ی منطقی‌اش رساند و آن را از تناقض پیراست و در نتیجه غیر قابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاص ما را به بن‌بست می‌کشاند، یعنی در جهت وی پیشرفتن ممکن نیست...»^۱

۴- برای توضیح بیشتر پیرامون شخصیت علمی و معرفی هیوم و نتایج تفکرات وی، جملاتی را هم از آلفرد نورث وایتهد مورد توجه قرار می‌دهیم. این‌که عبارات وایتهد مشروحاً ذکر می‌شود، برای اهمیت مسأله ارزش‌ها و نظریه‌ی وایتهد درباره‌ی هیوم می‌باشد.

«فلسفه و مذهب برای مدت دو هزار سال، شکل آرمانی بشر

را از آن جهت که بشر است، پیش روی اروپای غربی ترسیم نموده و برای آن ارزشی متعالی قائل شده بودند.

همین الزام به ارزش متعالی بود که **ژوزوئیت‌ها** و این **کواکرها** و این آزاداندیشان در میان خود اختلاف نظر داشتند، اما عواطف خود نسبت به بشر (به آن جهت که بشر است) مدیون تعمیم احساس بودند که از تأثیر مشترک فلسفه و دین به وجود آمده بود. **بنتام** و **آگوست کنت**، این احساسات تعمیم یافته را به عنوان مشهودات عالیۀ اخلاقی پذیرفتند. حقایق مسلم و روشنی که محتاج هیچ گونه توجیه و یا درک نهایی روابط آنها با سایر اشیاء نیست. ایشان ماوراءالطبیعه را رها کردند. از این رهگذر خدمت شایانی به لیبرالیسم آزادمنشانه کردند، زیرا که برنامه اصلاحی قابل اجرا و نحوه‌های بیان کار آمدی به وجود آوردند که در خدمت اتحاد مردمی که مفاهیم بسیار متفاوتی در ذهن داشتند، قرار گرفت.

متأسفانه به خاطر پیشرفت علمی و روابط میان این عواطف با سایر اشیاء قابل چشم پوشی نبود. در تحول حیات، طبیعت نرمش پذیر نیست. طبیعت تبعیض قائل می شود.

از این روست که کلام نیک خواهانه و جهان شمول (مذهب نوع پرستی) باید جای خود را به (نابودی مشفقانه) انواع پست بدهد.

هیوم هر نوع احساسی به عنوان عشق محض به بشریت را

انکار می‌کند! دانش جدید به طرز فریبنده‌ای شرح می‌دهد که چرا چنین احساسی اصولاً مورد نیاز نیست. این احساس تنها می‌تواند مانع جریان پاک سازی و تصفیۀ تکامل بوده باشد.

البته هر کس که صاحب این احساس باشد، به آن عمل خواهد کرد. اما نمی‌توان دلیل ارائه کرد که چرا باید این احساس را به دیگران القاء کنیم و یا این که مسیر قانون‌گذاری را در جهت مراعات پیامدهای چنین احساسی غیر منطقی، منحرف نماییم.

من مطمئناً همدلی بیشتری با **بنتام و آگوست کنت** دارم تا این برداشت هیوم و حیوان‌شناسی جدید.^۱

توضیح عبارات **وایتهد** که از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است. در دو جهت ضروری است:

جهت یکم - ارزیابی صریح او درباره برداشت هیوم که «هر نوع احساسی به عنوان عشق محض به بشریت را انکار می‌کند.» نتیجه این برداشت انسان را تا سرحد حیوان و حیوانیت تنزل می‌دهد. یعنی هیوم انسان را با حیوان یکی می‌داند!

جهت دوم - اصل مطلبی است که وایتهد در عبارات فوق آورده است. **الف.** وایتهد نخست تأثیر فلسفه مذهب را که مدت دو هزار سال شکل

۱- سرگذشت اندیشه‌ها، آلفرد نورث وایتهد، ترجمه عبدالرحیم گواهی، بررسی و نقد، محمدتقی جعفری،

آرمانی بشر را برای اروپای غربی ترسیم نموده است، پیش می‌کشد و ارزش متعالی آن دو و نتیجه اعتقاد به آن ارزش را بیان می‌دارد.

ب. سپس به این نکته اشاره می‌کند که: «اگرچه مردم اروپای غربی در مورد فلسفه و مذهب اختلاف نظر داشتند، با این حال همه آنان از یک احساس عمومی که از تأثیر مشترک فلسفه و دین به وجود آمده بود، برخوردار بودند.»

ج. **بنتام و آگوست کنت** احساس عام مزبور را که از تأثیر مشترک فلسفه و دین به وجود آمده بود، به عنوان حقایق مسلم و واضحی که احتیاجی به ارتباط دادن آن‌ها به فوق طبیعت ندارد، به عنوان اخلاق مستقل پذیرفتند.

د. احتمال می‌رود جمله بعدی وایتهد «از این رهگذر خدمت شایانی به لیبرالیسم آزاد منشانه کردند»، نظریه بنتام و آگوست کنت بوده باشد، یعنی این دو متفکر به نظر خود از این رهگذر خدمت شایانی به لیبرالیسم آزاد منشانه کردند، زیرا وایتهد در عبارات بعدی می‌گوید:

«اما این برداشت، اگر هیچ چیز دیگری را ثابت نکند، لااقل نشان می‌دهد که **بنتام و آگوست کنت** در این‌که فکر می‌کردند که آنان برای مباحث اخلاقی دین و قانون‌گذاری مبنای روشنی را به دست آوردند که از هر گونه اصول غایی جهان شناختی بی‌نیاز است، در اشتباه بودند. ظاهراً نظرهای دلخواه ایشان می‌توانست به همان اندازه اصول جزمی ماورای طبیعی، مورد حمله شکاکانه واقع شود. ایشان با کنار گذاشتن افلاطون و مذهب، هیچ چیز در راه حصول یقین به

دست نیاوردند.^۱

۵. پیشرفت علم نمی‌توانست روابط عواطف اخلاقی و دینی را از سایر ریشه‌های اصلی آن‌ها مانند ماورای طبیعی جدا کند، زیرا علم نمی‌توانست در بررسی تحول حیات، طبیعت را دربارهٔ حمایت از ناتوانان به نرمش وادار کند. به جهت این‌که طبیعت مابین اقویا و ضعفا فرق می‌گذارد و میدان زندگی را برای اقویا آماده‌تر از ضعفا می‌سازد. به همین جهت است که «اصل مذهب نوع دوستی» جای خود را به تفکر «انتخاب جوامع برگزیده» می‌سپارد. هم‌چنین نظریهٔ «بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد» باید جای خود را به «نابودی مشفقانه انواع پست بدهد.»!! آری راهی را که این دروازه به روی بشریت باز کرده همان راه جنگل حیواناتی است که قطعاً درنده‌تر از جنگل‌های حیوانات معمولی می‌باشد.

ی. هیوم، هر نوع احساسی به عنوان عشق محض به بشریت را انکار می‌کند. چنین نظر ویران‌گری را که هیوم ابراز کرده است مستند به نظر منفی او دربارهٔ «نفس»، «شخصیت»، «من» یا «روح انسانی» است که در مباحث آینده خواهیم دید.

بنابراین، هیچ‌جای شگفتی نیست که هیوم نه تنها «عشق محض به بشریت» را انکار کند، بلکه او می‌تواند همهٔ ارزش‌ها را مردود بداند، زیرا برای انسان هویتی به نام «من» یا ... قائل نیست تا برای او عشق و ارزشی مطرح گردد!! با این طرز تفکر، خود هیوم نباید از ما انتظار داشته باشد که نظریهٔ او را چه در این مورد و چه در موارد دیگر دارای اعتبار و ارزش

۱- همان مأخذ، ص ۱۲۳.

علمی و فلسفی تلقی نماییم، زیرا وقتی که «من» یا «شخصیت» و یا هر حقیقتی که مدیریت کارگاه مغز را مخصوصاً در جریان تفکرات منطقی و علمی و فلسفی به عهده دارد، منتفی تلقی شود، کدامین حقیقت، مدیریت مزبور را به عهده می‌گیرد!! بنابراین، هیچ ضامنی برای صحت تفکرات هیوم وجود ندارد.

و. دانش جدید به طرز فریبنده‌ای شرح می‌دهد که چرا چنین احساسی اصولاً مورد نیاز نیست. منظور احساس والای نوع دوستی و ارتباط آن با ماورای طبیعت است. دانش جدید با توجه به جریان‌ات عالم طبیعت که پایمال شدن ضعفا در مقابل اقویا است. با قطع نظر از انسان و انسانیت که اصل نوع دوستی و دیگر ارزش‌ها را اصیل می‌داند، احساس مزبور را از اصالت می‌اندازد و فریبندگی آن هم، از این جهت است که ظواهر طبیعت را ارائه می‌دهد و انسان و انسانیت را که قطعاً کامل تر و با عظمت تر از طبیعت است نمی‌بیند و از این راه معنای تکامل را هم مسخ می‌کند و می‌گوید:

«چنین احساسی، مانع پاکسازی و تصفیۀ تکامل (تکامل طبیعی حیوانی) می‌باشد! با این نظریه است که همه عظمت‌ها و ارزش‌های والای انسانی می‌تواند مانع راه حیوانات بزرگ نه انسان‌های با عظمت گردد!»

ز. نهایت رسمیت که بنقام و آگوست کنت به احساس فوق قائل می‌شوند، این است که هر کس که دارای این احساس باشد به آن عمل خواهد کرد. یعنی این احساس یک پدیده درونی شخصی است و دلیلی ندارد که (چرا باید این احساس را به دیگران القا کنیم و یا این که مسیر قانون‌گذاری را در جهت مراعات پیامدهای چنین احساسی غیر منطقی،

یعنی غیر آن طرز تفکر علمی که طبیعت‌گرایی به آنان «بنتام و آگوست کنت» آموخته است قرار بدهیم.)

با این حال، وایتهد در مقایسه بین دو نظریه فوق، نظریه بنتام و آگوست کنت را که به اخلاق و ارزش‌های انسانی فی‌نفسه و با قطع نظر از علل و مبادی عالی آن‌ها معتقدند بیشتر می‌پسندد، تا نظریه هیوم را با حیوان‌شناسی جدید که اخلاق و ارزش‌ها را به کلی مردود می‌داند.

حس‌گرایی دیوید هیوم در چهار مسأله مهم فلسفه و نتایج آن

مسأله یکم - اندیشه‌ها و مفاهیم مجرد

در یکی از ابواب رساله (کتاب اول - قسمت اول - باب هفتم) تحت عنوان «درباره اندیشه‌های مجرد» با قطعه‌ای حاکی از توافق مؤکد با این نظریه کلی آغاز می‌شود:

«اندیشه‌های کلی چیزی نیستند، جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوب شده‌اند که آن اسم به آن‌ها معنای وسیع‌تری می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها به موقع، افراد دیگری را که به خود آن‌ها مشابه‌اند، یاد آور شوند.»

هیوم می‌گوید:

«وقتی که ما اندیشه‌ای از یک مرد داشته باشیم، آن اندیشه شامل تمام آن جزئیاتی است که تأثیر از یک مرد دارد. ذهن نمی‌تواند هیچ مفهومی از کمیّت یا کیفیّت حاصل کند، مگر

آن که مفهوم دقیقی از درجات هر یک از آن‌ها داشته باشد. (اندیشه‌های مجرد) هر چند از حیث افاده معنی کلی باشند، مفر دند.^۱

نخستین اشکالی که بر نظریه بارکلی و هیوم وارد است، این است که اگر مفهوم کلی «مرد» را بخواهیم با علم حصولی (تصور انعکاسی در ذهن) دریافت کنیم، مقداری از تشخیصات معین یک مرد جزئی در ذهن منعکس می‌گردد، نه تمام آن‌ها.

دومین اعتراضی که به بارکلی و هیوم وارد است، این است که این دو شخصیت درباره هویت عدد مانند: ۲، ۳، ۱۰ و ۱۰۰ نیندیشیده‌اند. تردیدی نیست در این که هویت اعداد، خود آن الفاظ و نقش کتابتی دو، سه، ده و صد نمی‌باشد، زیرا هویت اعداد برای مردم همه زبان‌ها یکسان است، در صورتی که هم الفاظ اعداد میان آنان مختلف است و هم نقش کتابت آن‌ها. لذا در هویت اعداد نه تنها هیچ اثر و نمود جزئی از مشخصات معدود وجود ندارد، بلکه حتی مفهوم کلی مجرد هم در آن دیده نمی‌شود. یعنی در مفاهیم مجرد، اقلأ یک مفهوم معین مانند انسان (که درخت نیست)، (دریا نیست) و هیچ چیز دیگر غیر از انسان نیست، وجود دارد. در حالی که در عدد، آن هم وجود ندارد. به اضافه این که صفر «۰» چه مستقلاً و چه در ضمن اعداد مانند: ۲۰۰۱ حتی تعیین هویت عددی را نیز ندارد.

سومین اعتراض این است که با تغییر دادن کلمه «کلی» و جانشین ساختن «معنای وسیع‌تر» به جای آن، آن معنای کلی و عام که قطعاً در افراد

۱- تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، کتاب سوم، فلسفه جدید، «از رنسانس تا هیوم»، صص ۲۹۹-۳۰۰.

و مصادیق جزئی و محدود منحصر نمی‌گردد، نظریه بارکلی و هیوم اثبات نمی‌شود؛ زیرا آنان با وارد کردن کلمه «وسیع» مفهوم کلی را به عنوان «شامل همه افراد مشابه» می‌پذیرند. در صورتی که همه افراد مشابه هرگز بالفعل در ذهن آدمی حاضر نمی‌شوند، مخصوصاً اگر افراد مشابه متناهی و محدود نباشند. این تغییر کلمه ما را به یاد یک تغییر کلمه دیگر در فلسفه باستانی به وسیله زنون می‌اندازد که او با تغییر دادن کلمه «حرکت» و جانشین ساختن «سکون‌های متوالی» به جای آن، مغالطه خود را برای نفی حرکت می‌پوشانید!

چهارمین اعتراض این است: گاهی ما چیزی را از دور می‌بینیم که به جهت زیادی فاصله بین ما و آن چیز، شبحی برای ما درک می‌شود، ولی آن را مشخصاً نمی‌دانیم. مثلاً آن چه را که از دور می‌بینیم احتمال می‌دهیم سنگ باشد و احتمال می‌دهیم انسان بوده باشد. در این صورت ما درباره آن چیز مابین سنگ و انسان مردد هستیم؛ زیرا آن طرف یقینی است که وجود فرد مردد در جهان عینی محال است، چرا که هر چیزی در خارج وجود داشته باشد، قطعاً معین و مشخص است و قابل انطباق بر غیر خود نیست. در مثال فوق شبحی که از دور می‌بینیم یا سنگ است که انسان نیست، یا انسان است که سنگ نیست و حقیقتی به نام «یا سنگ یا انسان» در جهان عینی نمی‌تواند تحقق داشته باشد.

حال از بارکلی و هیوم می‌پرسیم که در فرض فوق، آیا حقیقتی وجود خارجی دارد یا نه؟ اگر بگویند وجود خارجی ندارد، آنان با این انکار واقعیت قطعی، حقیقتی را منکر می‌شوند که شبح آن را با حس بینایی می‌بینند! و اگر بگویند آن حقیقت وجود خارجی دارد، این سؤال پیش

می‌آید که اطلاع ما از آن حقیقت خارجی، جز شیخ محض که قطعاً نمایانگر خود آن حقیقت نیست، نمی‌باشد؛ زیرا یقینی است که آن حقیقت خارجی خود شیخ نیست. پس آن حقیقت چیست؟ بارکلی و هیوم نمی‌توانند بگویند: آن چه که از دور، شیخ آن را می‌بینیم حقیقت واحدی است به نام «یا سنگ یا انسان» چون چنان که گفتیم چنین چیزی محال است وجود داشته باشد. در نتیجه مجبورند اعتراف کنند که ما می‌توانیم حقیقتی را موجود بدانیم که تشخیص جزئی آن را می‌دانیم. اما برای حل دریافت مفهوم کلی، می‌توانیم بگوییم: درست است که بدون مشاهده و تصور شبیحی از افراد، نمی‌توان یک مفهوم کلی را در ذهن تصور نمود. مثلاً بدون دیدن افرادی از انسان، نمی‌توان مفهوم کلی انسان را در ذهن انتزاع و تصور نمود. ولی همان‌گونه که با دیدن چند معدود، قدرت عددسازی مغز به کار می‌افتد و میلیاردها اعداد را بدون کمترین نیاز به تصور کم‌ترین نیاز به تصور کمترین معدود مشخص، در ذهن درمی‌یابد. هم‌چنان است موضوع «کلی» با دیدن افرادی معین، قدرت تجرید کلی مغز به فعالیت می‌افتد و «کلی» بی‌قید و مشخصات را می‌سازد. در حقیقت، ذهن آدمی در دریافت کلی، یک فعالیت بسیار سریع (فوق تصور) انجام می‌دهد که محصول آن فعالیت دریافت مفهوم کلی یک موضوع است. البته برای به‌وجود آمدن چنین فعالیت سریع برای دریافت کلی، رشد مغزی لازم است که بتواند از قدرت تجرید عالی برخوردار باشد، همان‌گونه که عدد بدون کمترین خصوصیات جزئی و حتی بدون این‌که صورت خاص و مشخصی داشته باشد در مغز انسان دریافت می‌گردد، هم‌چنان «کلی». البته این معنی را در دریافت کلی نمی‌توان منکر شد که چون هر یک از مفاهیم کلی از ماهیت معینی انتزاع

می‌گردد، مانند انسان، آب، ستاره و غیر ذلک، لذا در هنگام دریافت کلی در مغز شبحی اجمالی از خصوصیات افراد آن کلی که اکثراً مورد مشاهده درک کننده کلی است، احساس می‌شود، ولی در عدد حتی آن شبح از هیچ معدودی هم در ذهن جای شگفتی است که دیوید هیوم توانسته است مجردترین حقایق را که خدا است درک کند و او را بپذیرد، ولی مفاهیم کلی و «من» مجرد را که تا حدودی دارای تعیین قابل دریافت می‌باشند، درک نمی‌کند.

عبارات وی درباره خدا چنین است:

«شناختن خدا، پرستیدن او است... همه پرستش‌های دیگر به راستی بیهوده و خرافی و حتی بی‌حرمتی است.»^۱

باز می‌گوید:

«الوهیت دریای بی‌کران از برکت و شکوه است. اندیشه‌های آدمی جویبارهایی باریک‌اند که نخست از دریا بر می‌خیزند و با این حال در میان همه سرگردانی‌های خود آرزو دارند که به آن بازگردند و خویشتن را در بی‌کرانی او گم کنند. و چون راه را به خود بسته بینند ... در دشت‌های پیرامون خود بیم و بلا می‌پراکنند.»^۲

۱- تاریخ طبیعی دین، ص ۱۴، نقل از Dialogues P.21.

۲- همان مأخذ، نقل از Ibid P.G.

دریافت «من» یا شخصیت

مسأله دوم - دریافت «من» یا «شخصیت»

برتراند راسل از هیوم چنین نقل می‌کند:

«من شخصاً هرگاه با صداقت تمام در آنچه (خویشتن) می‌نامم، داخل می‌شوم. همیشه به ادراکی جزیی از سردی یا گرمی، روشنایی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی برخورد می‌کنم. هرگز خویشتنم را جدا از یک ادراک و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادراک را مشاهده کنم.»

هیوم به طعنه می‌گوید:

«شاید فلاسفه‌ای باشند که بتوانند خویشتن خود را درک کنند، ولیکن اگر تنی چند از این حکما را کنار بگذاریم، در خصوص سایر افراد نوع بشر به جرأت 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 حرکتند!!!»^۱

چند اعتراض را باید در نظریه هیوم درباره مسأله فوق متذکر شویم:
 اعتراض اول - ادعای هیوم در نفی «خویشتن» شامل همه افراد بشری است. یعنی او خویشتن (من، شخصیت، ذات، نفس یا روح) را از همه افراد انسانی نفی می‌کند و این یک مدّعی عام است. در صورتی که دلیل او که نیافتن «خویشتن جداگانه» در درون خود او می‌باشد، دلیل خاص است.
 گویا هیوم به اضافه این که به قول برتراند راسل:

«تاریخ را جای رعایت بی‌غرضی فیلسوفانه نمی‌داند.»^۲

مراعات اصل ضروری تطابق دلیل و مدّعا را در تعمیم و تخصیص در فلسفه هم لازم نمی‌داند!! تعجب در این است که هیوم با این وضع روانی خاص (پیدا نکردن خویشتن در درون خود) برای همه بشریت نظریه‌ای صادر می‌کند که:

«بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه‌ای از ادراکات
 گوناگون که به سرعت غیر قابل‌تصویری یکدیگر را تعقیب
 می‌کنند و مدام در جوش و حرکتند.»

در آنجا که فروید می‌گوید:

«بعضی شخصیت‌ها ادعای دریافته‌های عرفانی دارند و من

۱- تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، کتاب سوم، فلسفه جدید، «رنسانس تا هیوم»، ص ۳۰۱.

۲- همان مأخذ، ص ۲۹۸.

به درون خود نگریستم آن را در نیافتم، ولی نمی توان واقعیت
آن را از دیگران نفی کنم.»

با احتیاط تر از هیوم حرکت می کند که پیدا نکردن شخصیت در درون
خود را دلیل نفی آن از درون همه انسان ها می داند!
اعتراض دوم - از سخنان هیوم بر می آید که او منکر تفکرات منطقی در
علوم و فلسفه نیست و اگر او به خود جرأت بدهد و این گونه تفکرات را هم
مانند انکار «خویشتن» منکر شود، همه گفته ها و جریانات فکری و فلسفه
خود را از اعتبار ساقط می کند و بدیهی است که تا یک مدیریت داخلی فوق
تصورات و قضایا و دیگر دریافت شده ها وجود نداشته باشد، محال است
یک تفکر منطقی که بدون حذف و انتخاب و تنظیم واحدها امکان ناپذیر
است، به جریان بیفتد.

اعتراض سوم - آن حقیقتی که به عنوان عامل اساسی سازماندهی
درونی، با کمال دقت مشغول تنظیم واحدها و جریانات درونی و برونی
برای حفظ و ادامه حیات و ابعاد آن می باشد، چیست؟ این عامل همان نفس
«یا من، خود، شخصیت و یا ذات» است که جریان صیانت ذات و بقای آن را
به عهده دارد.

اعتراض چهارم - آن شهرت ادبی که معشوق هیوم در زندگی اش بود،
متعلق به کدامین ادراک بود که هیوم در درون خود چیزی جز آن را نمی دیده
است!

توضیح این که: همان گونه که در آغاز همین مبحث (مسأله دوم) متذکر
شدیم، هیوم می گوید:

«... بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه ای از ادراکات

گوناگون که به سرعت غیر قابل تصویری یکدیگر را تعقیب می‌کنند و مدام در جوش و حرکتند!»

حال این سؤال پیش می‌آید که آن چه در وجود هیوم عاشق شهرت بوده است چیست؟ مسلّم است که گوشت و پوست و استخوان و موها و دیگر اجزاء فیزیکی هیوم عشق نبوده است.

بنابراین، این عاشق را باید از درون هیوم جستجو کرد. هیوم به ما خبر می‌دهد که نه تنها در درون او، بلکه در درون هیچ بشری جز مجموعه‌ای از ادراکات چیز دیگری وجود ندارد. آیا می‌توان تصور کرد که مجموعه ادراکات هیوم بدون این که منشأ انتزاع یک حقیقت واحد قادر به عشق ورزیدن بوده است، عاشق شهرت می‌باشند!!

همچنین اگر بگوییم: از مجموعه ادراکات درونی یک حقیقت واحد به وجود می‌آید که عشق به شهرت می‌ورزد، در این صورت مدّعی هیوم که جز مجموعه‌ای از ادراکات در درون او چیزی وجود ندارد، نقض شده و پوچ می‌گردد.

اعتراض پنجم - هیوم در مبحث «اثر بد دین‌های عامی بر اخلاق» چنین می‌گوید:

«و بر این سخن می‌توان افزود که دامن آلودن به هر تبهکاری، پشیمانی و هراس‌های نهانی در پی دارد که جان را بی‌آرام می‌کند...»^۱

هیوم در فلسفه خود، این جان را توضیح نداده است. قطعی است که

۱- تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، ص ۱۲۱.

مقصود او از «جان» ادراکات درونی مانند: سردی، گرمی، روشنایی، تاریکی، مهر، کین، رنج یا خوشی و دیگر تصورات و جریانات درونی نیست، زیرا نسبت آرامش برای آن‌ها، بی‌معنی است. هیوم در این جا جان را با کمال صراحت اثبات می‌کند و با اثبات «جان» یک حقیقت مستقل درونی اثبات می‌گردد. در صورتی که هیوم آن را به کلی نفی نموده است. هم‌چنین او می‌گوید:

«هر آن چه وجدان آدمی را ناتوان کند و یا برآشوبد، بر جذبۀ خرافه می‌افزاید و هیچ چیز بیش از منشی مردانه و استوار که یا ما را از رویدادهای مصیبت‌بار و اندوه‌زا ایمن دارد و یا بر دباری آن‌ها را به ما بیاموزد، زداینده آن (عوامل ناتوانی و آشفتگی درون آدمی) نیست. هنگامی که جان آدمی این گونه روشن و آرام باشد، آن اشباح الوهیت دروغین، هرگز مجال جلوه ندارد. از سوی دیگر چون خویشتن را دست‌خوش تلقینات طبیعی و بی‌سامان دل‌های پریشان و هراسناک خویش کنیم، هر گونه منشی را که از آن بیم‌های مغل جان‌هایمان برخیزد و هر گونه هوس را که در چاره‌هایی که برای خرسند کردن ذات برین می‌انگیزیم آشکار باشد به وی نسبت می‌دهیم...»

در این عبارات به اضافه عبارت قبل، سه بار کلمه «جان» و دو بار «منش» و یک بار «وجدان» و یک بار «دل» و یک بار «خویشتن» و یک بار

«خویش» آمده است. بدیهی است که واقعیت هیچ یک از این مفاهیم نمی‌تواند در درون هیوم و دیگر انسان‌ها وجود داشته باشد، زیرا او وارد درون خود شده و جز مجموعه‌ای از ادراکات چیز دیگری ندیده است!!

یک نکته مهمی که باید در این جا متذکر شویم، این است که اگر هیوم تلاش بی‌نتیجه‌ای راه بیندازد و درباره «جان»، «منش» و «وجدان» توجیهاتی را مطرح نماید و آن‌ها را بر فرض محال جزء مجموعه ادراکات قلمداد کند، این تلاش و تخیل درباره «خویشتن» به هیچ وجه نتیجه‌ای ندارد، زیرا هیچ یک از اجزاء مجموعه ادراکات ذاتاً دستخوش تلقینات طبیعی و بی‌سامان دل‌های پریشان و هراسناک به «خویش» نمی‌باشد.

توضیح: همان‌گونه که خود ذات تصور ماه در ذهن، تلقین‌پذیر نیست، دریافت عدد و اشکال هندسی و قضایای شخصی و کلی نیز تلقین‌پذیر نیستند. یعنی این تصور ماه با تلقینات ما، نه رنگش عوض می‌شود و نه کوچک و نه بزرگ می‌شود و نه فاصله‌اش را با ما تغییر می‌دهد، و هم‌چنین این خود محبت و کینه یا شادی و اندوه نیست که قابل پذیرش تلقین باشد. آنچه که می‌تواند تلقین‌پذیرد، نفس یا «من» و یا «خویشتن» آدمی است که می‌تواند در ادراکات و دریافت‌های درونی آدمی به وسیله تلقین‌پذیری تأثیر بگذارد. پس پذیرنده تلقین درباره ادراکات و دریافت‌ها نفس آدمی است.

اعتراض ششم - دلیل علمی داوری درباره مقایسه و موازنه اجزاء خویشتن.

توضیح این دلیل چنین است: هر انسانی که از فعالیت‌های معتدل مغزی برخوردار باشد، همان‌گونه که می‌تواند یکایک اجزاء مادی برونی و روانی

درونی خود را مورد مطالعه و بررسی قرار بدهد، نیز می‌تواند هر چند جزء یا همه آن اجزاء را مورد مقایسه و موازنه قرار بدهد. شما می‌توانید ساختمان دست و پا و استخوان خود را بررسی کنید. می‌توانید هر یک از ترس و آرامش خود را نیز مطالعه نمایید. احساسات، طرز تفکرات منطقی، هدف‌گیری‌ها، اراده، تصمیم، تداعی معانی، محبت، کینه و غیر ذلک را نیز بررسی کنید.

هم‌چنین می‌توانید هر چند از آن‌ها را با یکدیگر مقایسه نمایید. مثلاً آیا تفکرات منطقی شما در زندگی بیشتر است یا تداعی معانی شما؟ آیا شما در زندگی بیشتر تابع تعقل هستید یا احساسات؟ آیا اراده شما با تصمیم‌هایی که می‌گیرید هماهنگ می‌باشند یا نه؟ در این مقایسه‌ها این سؤال پیش می‌آید که آن حقیقت (آن عاملی) که اجزاء یا قوای درونی شما را برای مقایسه بر می‌نهد و کار مقایسه و ترجیح را انجام می‌دهد چیست؟ ممکن است گفته شود: عقل است که چنین کاری را انجام می‌دهد.

در این جا فوراً این مسأله پیش می‌آید که اگر شما بخواهید فعالیت‌های عقلی خود را با یکی یا چند جزء یا قوای درونی مقایسه کنید، در این مورد داور کیست؟ اگر پاسخ بدهید که یک نیروی مجهولی در مغز که هنوز برای بشریت کشف نشده است، کار داوری را انجام می‌دهد، بار دیگر این سؤال متوجه شما می‌شود که اگر خواستیم درباره کار مقایسه‌ای آن نیروی مجهول تحقیق کنیم که آیا کارش صحیح بوده است یا نه، و در این مورد بررسی‌کننده و داور کیست؟ اگر بخواهیم نیرویی دیگر برای این کار تعیین کنیم، باز اگر شک فوق پیش آمد، قطعاً سؤال درباره داور تجدید می‌گردد.

با نظر به این جریان درونی هیچ پاسخی ندارید، جز این که بگویید، این

«من» یا همان «خویشتن» است که در هر مرحله‌ای از داوری‌ها، بُعدی از آن «من» به فعالیت می‌پردازد و کار خود را انجام می‌دهد و هر چه که فعالیت به مراحل بالاتر می‌رسد، استقلال و تجرد «من» بیشتر تجلی می‌کند. در آن هنگام که شما همه اجزاء و استعدادها و فعالیت‌های درونی را برای مقایسه و داوری بر می‌نهد این استقلال و تجرد روشن‌تر می‌گردد.

قانون علیّت

مسأله سوم - قانون علیّت

از معروف ترین مسائل فلسفی که **دیوید هیوم** به وسیله آن توانست خود را به مقصود اصلی اش که شهرت میان مردم بود برساند،^۱ مسأله علیّت است. او برای ردّ قانون علیّت که مردم عمومی و صاحب نظران و دانشمندان و فلاسفه از قدیم ترین تاریخ معرفت، آن را پذیرفته بودند، تشکیکاتی وارد کرد که در نظر او و بعضی دیگر منجر به نفی آن گشت.

قانون علیّت به طور اجمال می گوید:

هر موجودی که سابقه نیستی یا کیفیتی غیر از کیفیت جدید دارد، اگر وارد پهنه هستی شود، بدون علتی که آن را به وجود بیاورد، امکان پذیر

۱- این که به دست آوردن شهرت در میان مردم مقصود اصلی وی در زندگی بوده است، مستند به اعتراف صریحی است که در تاریخ فلسفه غرب، کتاب سوم، فلسفه جدید، «از رنسانس تا هیوم»، برتراند راسل، ت. نجف دریابندری ص ۲۹۸، و تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت، ص ۲۶، چاپ دوم عنوان شده است.

نیست و بالعکس هر موجود و حادثه‌ای که با اجتماع شرایط و مقتضیات و نبودن موانع به مرحله تولید معلول یا هر گونه تغییری برسد، باید آن موجود و تغییر جدید وارد عرصه هستی گردد. این قانون علیت از چهار دیدگاه مورد اشکال قرار گرفته است:

- ۱- شکاکیت هیوم در حقایق فوق محسوسات.
- ۲- اختیار انسان.
- ۳- جریانات ضد جبری علی در ذرات بنیادین.
- ۴- جریان مستمری خلقت از طرف خداوندی.

دیدگاه اول- شکاکیت هیوم در حقایق فوق محسوسات
هیوم می‌گوید:

«قانون علیت یک قانون ضروری فوق حس و تجربه نیست، بلکه انتزاع شده از مشاهدات و تجربیات و مربوط به استقرا است. کثرت و استمرار این مشاهدات در درون یک قضیه کلی را به عنوان قانون علیت تشبیه می‌کند که منشأی جز همان مشاهدات ندارد و از نظر عقلی هیچ ضرورتی نیست که پس از هر علتی معین همواره معلولی معین به وجود بیاید.»

شبهه این نظریه را کارل پوپر نیز مطرح کرده، چنین می‌گوید:

«قوانین علم صرفاً فرضیه‌هایی هستند در مورد آنچه وقوع می‌یابد ...

آیا بر جهان قوانینی قاطع حاکم است یا نه؟ من این سؤال را

متافیزیکی تلقی می‌کنم. کلیه قوانینی که کشف می‌نماییم در واقع فرضیه‌هایی بیش نیستند، به این معنی که ممکن است همواره منفی شوند. اعتقاد به علیّت، جنبه متافیزیکی داشته و عبارت است از فرضیه‌سازی متافیزیکی از قواعد موجه شمرده شده روان‌شناسی.^۱

بدان جهت که مسأله عدم حتمیت از دیدگاه علمی فیزیک نو به وسیله هاینبرگ (متولد ۱۹۰۱ میلادی) مطرح شده و هیوم در قرن ۱۸ می‌زیسته است، لذا نباید تشکیک دیوید هیوم درباره علیّت را به دیدگاه علمی نسبت داد، بلکه همان‌گونه که از مجموع کلمات او در مسائل فلسفی بر می‌آید، این است که کار او نوعی نقادی در فلسفه بوده است. به هر حال ما باید نخست نقادی هیوم را مورد نقادی قرار داده و ببینیم این شخص جز افزودن ضرورت بر تیزبینی برای فیلسوفان بعد از خود، درباره علیّت چه کاری انجام داده است.

اشکالی که به هیوم وارد است، این است که او در نقادی خود درباره قانون علیّت موقعی می‌توانست گام تازه‌ای بردارد که می‌گفت: ما باید به محدودیت دیدگاه‌های خود در جریان قانون علیّت توجه داشته باشیم. و باید بدانیم، بدان جهت که ما با واقعیات جهان چه درونی و چه برونی در عرصه‌ای با نظام (سیستم) باز ارتباط برقرار می‌کنیم، لذا باید این حقیقت را بپذیریم که آن چه را که ما در یک موقعیت خاص، علت برای به وجود آمدن یک معلول می‌دانیم، ممکن است در موقعیت دیگر، علیّت برای همان معلول

۱- مسأله علیّت و رابطه حالت‌ها در فیزیک، گ. اسوچنیکوت، ترجمه م. شریف‌زاده، ص ۳۹.

را نداشته باشد. این تغییر موقعیت ممکن است در موقعیت دیگر، علیت برای همان معلول را نداشته باشد. این تغییر موقعیت ممکن است از عده‌ای عوامل مختلف سرچشمه بگیرد، مانند فقدان شرط، بروز مانع و غیرذلک. به عنوان مثال بسیار ساده، در موقع تماس شعله آتش با یک جسم خشک قابل احتراق، همواره سوختن آن جسم خشک را دیده‌ایم. اگر آن جسم تر باشد و با تماس با شعله نسوزد، مانعی از بروز معلول به وجود آمده است، نه این که قانون علیت شکست خورده است.

هم‌چنین اگر فاصله شعله با جسم خشک بیش از آن‌چه که برای سوزاندن شرط است بوده باشد، قطعی است که ما معلولی در آن مورد به نام سوختن نخواهیم داشت. در این مورد نیز اشکال در خود قانون علیت نیست، بلکه یکی از شرایط بروز معلول که عبارت است از فاصله مناسب شعله با جسم خشک، وجود ندارد.

از همین جاست که کسانی که واقعیات جهان را در نظام (سیستم) بسته می‌بینند، آنان می‌توانند با کمال قاطعیت در تعیین موارد علت و معلول نظر بدهند وقتی که جریان واقعیت را در عالم هستی در نظام (سیستم) باز پذیرفتیم، دیدگاه ما درباره علیت وسیع‌تر می‌گردد و معتقد می‌شویم به این که ما در تعیین مجموعه‌ای از اجزاء به عنوان علت، برای مجموعه‌ای دیگر از اجزاء به عنوان معلول، باید موقعیت خاص آن دو مجموعه را در نظر بگیریم و هرگز نگوییم فلان مجموعه علت است، به طور مطلق برای فلان مجموعه که معلول است به طور مطلق برای همان علت. بنابراین، آن‌چه که علم و فلسفه اقتضاء می‌کند، این است که بگوییم مجموعه‌ای از الف، ب، ج، د، در موقعیت ل، علت مجموعه‌ای دیگر از اجزاء: ه، و، ز، ح،

می‌باشد، نه به طور مطلق.

اول - روشن‌ترین دلیل برای اثبات این اعتقاد، این است که هر مقدار به معلومات ما دربارهٔ اجزاء علت و حوادث مربوط به آن و همچنین تحولات عارضه بر آن در امتداد زمان افزوده می‌گردد، بر صحت پیشگویی ما دربارهٔ معلول می‌افزاید. اگر هیوم به این نکته متوجه می‌شد که: «جهان با شناسایی جهان فرق دارد»، نقادی‌های او در فلسفه مفیدتر می‌گشت.

دوم - سؤال دیگری که در طرز تفکرات هیوم بی‌پاسخ مانده است، این است که اگر هیچ‌گونه رابطهٔ ضروری علیت مابین علل و معلولات وجود ندارد، و جز توالی و تعاقب حوادث، چیز دیگری در عرصهٔ هستی به وقوع نمی‌پیوندد، لازمه‌اش این است که هر چیزی از هر چیزی بتواند صادر گردد!! مثلاً از درخت گردو یک قطار با یک لوکوموتیو و صد واگن پر از هیوم و پروتاگوراس و دیگر شکاکان به وجود آمده و راه بیفتد!! و بعد خود همین قطار با مسافرهایش تبدیل به ویتترین بزرگ برای نمایش مجسمه‌های طلایی مسافرهایش گردد!!

سوم - این حقیقت قابل انکار نیست که احتمال عدم تأثیر ضروری اجزاء علت در معلول، مساوی احتمال این است که (در همان حال که) «الف» است می‌تواند «ب»، بلکه حتی می‌تواند عدم «الف» (نقیض «الف») بوده باشد!! پس اگر بپذیریم که یکی از اجزاء علت فرضی ما «الف» است، می‌تواند بدون تغییر از طرف عوامل مؤثر به «ب» مبدل گردد. در حقیقت امکان تبدل حقیقت به ضد، یا تبدل حقیقت به نقیض خود را پذیرفته است. با این فرض است که نه واقعیتی می‌ماند و نه پروتاگوراس و نه هیومی تا زحمت نفی واقعیت را به خود بدهند که آن را تخیل قلمداد کنند.

چهارم - اشکال دیگر که بر طرز تفکر هیوم وارد است، این است که اگر از هیوم سؤال کنیم که با فرض وجود آمدن یک معلول، یا به اصطلاح وی با وجود حادثه قبل که یک حادثه بعدی (معلول) به دنبال او می آید، ناگهان معدوم گردد! آیا این تناقض را هیوم هضم می کند؟!!

دیدگاه دوم - اختیار انسانی

دیدگاه دوم اختیار یا اراده آزاد انسانی است. دلایلی که برای اثبات اختیار مطرح شده، متعدد است. از آن جمله:
الف. اختیار به وسیله وجدان عموم انسان ها که از مغز و روان معتدل برخوردارند.

درک وجدانی به جای حس بُود هر دو در یک جدول ای عم می رود

«مولوی»

بدان جهت که دریافت اختیار، یک درک کاملاً اصیل است، نمی توان آن را با مناقشات خیالی و بازی با الفاظ مورد تردید و انکار قرار داد.
ب. احساس مسؤولیت درونی در مقابل تکالیف با قطع نظر از عوامل و انگیزه های جبری برونی.

ج. ندامت و پشیمانی پس از ارتکاب زشتی ها.

د. ملاک ارزش های شخصیتی مانند، فضایل اخلاقی و عدل و آزادی حقیقی و دیگر عظمت های شخصیت.

ه. شرم و حیا در هنگام بروز اعمال کثیف و بی خردانه.

با نظر به این دلایل و دلایل دیگر، اثبات می شود که در برابر انواع کارهای انسانی مانند: انفعالی، عادی، اضطراری، اکراهی و اجباری، نوعی

کار از انسان‌ها صادر می‌شود که کار اختیاری نامیده شده است.

«کار اختیاری عبارت است از آن کار که با نظاره و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار صادر می‌گردد.»

در پاسخ به این مطلب، یعنی تمسک به اختیار برای انکار قانون علیت باید بدانیم که هیچ کاری اگرچه ظریف‌ترین کار اختیاری باشد، بدون علت و انگیزه و به طور تصادف صادر نمی‌گردد؛ زیرا کار اختیاری هم مانند دیگر واقعیات و حوادث عالم هستی، نمی‌تواند در خلاء و بدون سابقه علت یا خود به خود به طور تصادفی به وجود بیاید، لذا برای این نوع کار هم علتی باید وجود داشته باشد، ولی جریان علیت در درون آدمی به جهت فعالیت شخصیت انسان، مانند جریان آن در جهان فیزیکی نمی‌باشد.

توضیح این‌که، شخصیت انسانی در صورتی که بخواهد، تا حدود بسیار زیادی، توانایی مقاومت در برابر انگیزه‌ها و عوامل درونی و برونی از خود نشان می‌دهد، به طوری که اگر شخصیت نبود و انسان مانند دیگر جانداران در برابر آن انگیزه‌ها و عوامل را به وجود می‌آورد، انسان در برابر هرگونه عوامل اعتراف از خواهش گرفته تا شکنجه و بلکه تا مرگ مقاومت نموده و اعتراف نمی‌کند. در امثال این موارد، اگر بیست صدم انگیزه طبیعی برای مقاومت وجود داشته باشد، شخصیت انسانی می‌تواند هشتاد صدم آن را ذات خود بچوشاند.

هم‌چنین در مورد اراده و اقدام برای کاری که هیچ هدف طبیعی به عنوان عامل و انگیزه وجود ندارد، شخصیت می‌تواند اراده و اقدام و تصمیم به کار را از ذات خود به وجود بیاورد و آن را انجام بدهد، مانند صعود بر قلّه بسیار

مرتفع یک کوه بدون جلب هیچ سود یا دفع زیانی، بلکه تنها برای این که شخصیت قدرت و اراده خود را اثبات و ابراز نماید.

محاسبه عامل شخصیت در صدور کار اختیاری، آن را جبری نمی سازد. بلکه مقداری از علت که برای صدور معلول (کار) از خارج از ذات شخصیت آماده می شود، بقیه علت مربوط به فعالیت خود شخصیت است که اگر سالم باشد و از هویت اصلی خود منحرف نشده باشد، درک کننده همه ارزش ها و مسؤولیت ها و دارای اشتیاق به خیر و کمال و وصول به هدف های عالی حیات می باشد. و به همین جهت است که صاحب نظران علوم واقعی انسانی و مذاهب و اخلاق، تأکید شدید به تعلیم و تربیت و تقویت شخصیت برای به فعلیت رسیدن استعداد های تکاملی این حقیقت بزرگ دارند. ممکن است این اعتراض به نظر برسد که بنا بر این کار اختیاری در واقع وجود ندارد، زیرا این کار نیز با علت تامه جبری صادر می شود که بعضی از اجزاء آن مربوط به ذات شخصیت است.

پاسخ این اعتراض چنین است که: آن قسمت از عامل به وجود آورنده کار اختیاری که مربوط به فعالیت خود شخصیت است، جزء تشکیل دهنده علت صدور کار نیست، زیرا هیچ شرط و عامل و مقتضی خارجی که به عنوان اجزایی از علت کار دخالت در صدور کار می کنند، با فعالیت شخصیت آدمی قابل ترکیب نمی باشند.

توضیح این که، امور فوق (شرط و عامل مقتضی) در ارتباط با شخصیت آدمی است که انگیزی پیدا می کنند.

فرض می کنیم کار اختیاری ما زراعت است. این کار یک عامل (انگیزه) درونی دارد که عبارت است از تحصیل معاش از راه زراعت و یک مقتضی

دارد که وجود زمین قابل زراعت است و شرط یا شرایطی دارد، مانند اصلاح زمین، بهره‌برداری صحیح از آب و غیرذلک. ولی ما می‌دانیم که چون فرض ما کار اختیاری زراعت است. نه یکایک این امور علت لازم و کافی زراعت است و نه مجموع همه آن‌ها، بلکه برای بهره‌برداری از امور فوق، اقدام و عمل خود شخصیت که جز علت نیست، لازم است که با آن عمل و اقدام، تحمل مسؤوولیت می‌نماید و اگر به خطا رفت، پشیمان می‌گردد و اگر به جهت بذل مساعی خالصانه به نتیجه مثبت رسید، کار او دارای ارزش می‌شود.

عالی‌ترین عنصر کار اختیاری همین اقدام و عمل شخصیت است که کشف از عدم وصول تأثیر امور دیگر (مقتضی، شرط، عامل هدف‌گیری به جبر صددرصد) می‌نماید. بنابراین در کارهای اختیاری نیز عامل و انگیزه و دیگر امور مربوط به عوامل کار ضرورت پیدا می‌کند، ولی به وجود آمدن آن‌ها، کار اجباری نمی‌گردد و خود همان عمل و اقدام شخصیت که از ذات آن سر می‌کشد، از عدم جبری بودن کار کشف می‌نماید. در این مورد دو مطلب مربوط را از **ماکس پلانک** یادآور می‌شویم که دقیقاً نظریه فوق را تأیید می‌کند.

مطلب یکم، او می‌گوید:

«واقعیت این است که در جهان اندازه ناگرفتنی فکر و ماده، یک نقطه و تنها یک نقطه وجود دارد که علم و بنابر آن، روش علیتی پژوهش، نه تنها از لحاظ علمی، بلکه از لحاظ منطقی نیز قابل تطبیق نیست، و همیشه غیر قابل تطبیق خواهد ماند. این نقطه عبارت است از وجود شخصیت فردی و همان

چیزی است که به نام من از آن تعبیر می‌شود. این یک نقطه کوچکی در جهان موجودات است. ولی خود فی حد ذاته جهانی است که زندگی عاطفی و ارادی و فکری ما را فرا می‌گیرد. کشور من سرچشمه عمیق ترین رنج ما و در عین حال منبع عالی ترین شادی‌های ما است. بر این کشور نیروی سرنوشت تأثیر ندارد و ما هنگامی می‌توانیم از نظارت بر خود و حس مسؤولیت صرف نظر کنیم که از خود زندگی چشم پوشیده باشیم.»^۱

ماکس پلانک با این جملات مهم، «من» را از نظر عظمت هویتی که دارد، توصیف نموده و قرار گرفتن آن را بالاتر از عوامل جبری سرنوشت متذکر می‌گردد.

مطلب دوم، او می‌گوید:

«غالباً ما به یاد داریم که در کودکی از بعضی از اشخاص دوری می‌جستیم که سبب این دوری جستن، نوعی احساس درونی عدم امنیت در حضور ایشان بوده است، و از طرف دیگر به گمان من بسیاری از ما خاطره‌هایی از بعضی از آشنایان داریم که با کمال میل به جانب آنان رو می‌کردیم و احترام خاصی در ضمیر خود برای آنان قائل بودیم. هر کس کم یا بیش میل به کناره‌گیری از کسانی را که معروف

۱- علم به کجا می‌رود؟، ماکس پلانک، ترجمه احمد آرام، ص ۲۲۶.

به کشف اسرار درونی دیگران هستند در خود احساس می‌کند. همه این واکنش‌های مستقیم و بلاواسطه گواه بر نوعی اعتراف غریزی است به این امر که زندگی ما در آخرین تحلیل تابع علیت است، ولو این که «من» از لحاظ سرنوشت مستقیم آن نتواند تابع این قانون بوده باشد. به این ترتیب است که علم ما را به دهلیز «من» می‌کشاند، و ما را در آنجا به حال خود می‌گذارد و تسلیم مراقبت دست‌های دیگری می‌کند.

در سلوک زندگانی خصوصی، اصل علیت بسیار کم می‌تواند از ما دستگیری کند؛ چه یک قانون آهنینی که قوام منطقی دارد ما را از آن ممنوع می‌سازد که بنیان علیتی آینده خود را طرح بریزیم و آینده را به شکل معینی از حاضر خود پیش بینی کنیم.^۱

ماکس پلانک در عبارات اخیر به عدم تابعیت «من» از قانون علیت تصریح نموده ولی تحلیل و تعلیل آن را تکمیل نکرده است.

دیدگاه سوم - نظریه عدم حتمیت در فیزیک نو

برخی از متفکران و صاحب نظران فیزیک نو از اوایل قرن بیستم به بعد، معتقدند که ذرات کوچک در بنیاد طبیعت، تسلیم قانون علیت نمی‌باشد. شروع طرح این نظریه از **ورنر هایزنبرگ** در سال ۱۹۲۷ م. بوده است. جریان بدین ترتیب است:

۱- همان مأخذ، صص ۲۳۳ و ۲۳۲.

استدلال‌های عمده بر علیه اصل علیت معمولاً بر مبنای سه موضوع قرار دارد:

* رابطه عدم قطعیت هایزنبرگ.

* ماهیت احتمالی پیش‌بینی‌های مکانیک کوانتم در مورد رفتار میکرو ذرات.

* ماهیت احتمالی پیش‌بینی‌های مکانیک کوانتم در مورد رفتار میکرو ذرات.

* پرواز تناوبی (یک در میان) الکترون‌ها در آزمایش‌های تفرق ...

رابطه عدم قطعیت که در ۱۹۲۷ م. توسط هایزنبرگ کشف شد، بیانگر قانونی بنیادی است که به موجب آن یک میکرو ذره نمی‌تواند در آن واحد، هم مختصات و هم مقدار حرکت معینی داشته باشد ... هایزنبرگ و بور از رابطه عدم قطعیت نتیجه گرفتند (لااقل در کارهای اولیه‌شان) که اندازه گیری دقیق مختصات (موقعیت) و سرعت یک میکرو ذره به طور هم زمان غیر ممکن است.

هر چه موقعیت یک ذره را دقیق‌تر معین کنیم، تعیین سرعت آن به ناگزیر دقت کمتری پیدا می‌نماید و بالعکس، افزایش دقت اندازه‌گیری سرعت، فقط به قیمت کاهش دقت اندازه‌گیری مختصات میسر است. هایزنبرگ بر اساس یک چنین تعبیری از رابطه عدم قطعیت، نتیجه گرفت که پدیده‌های اتمی تابع قانون علیت نمی‌باشند. استدلال هایزنبرگ را می‌توان به شکل قیاس منطقی زیر خلاصه کرد:

مقدمه کبری: اگر حالت یک نظام (سیستم) در یک لحظه معین زمان معلوم باشد، در آن صورت حالت آینده آن نیز معلوم خواهد بود.

مقدمهٔ صغری: موقعیت و سرعت حرکت یک میکرو ذره را نمی‌توان هم زمان و به دقت تعیین نمود و بنابراین، حالت اولیهٔ آن را مشخص کرد. نتیجه: حالت آتی یک ذره را نمی‌توان تعیین کرد. به عبارت دیگر، قانون علیت حرکات میکرو ذرات را در بر نمی‌گیرد.^۱ چند اشکال مهم که دربارهٔ این نظریه می‌توان مطرح کرد بدین قرار است:

اشکال اول. می‌بایست آنان متوجه شوند که: جهان با شناسایی جهان فرق دارد. یعنی در عرصهٔ معرفت، تفاوت بین «نمی‌بینم و نمی‌دانم» با «واقعیت ندارد» یک تفاوت بدیهی است. اگر ما بپذیریم که بشر با شروع قرن بیستم، اولین گام‌های محدود را در جهان ذرات بنیادین طبیعت برداشته است، این حقیقت را قبول خواهیم کرد که معلومات ما در این جهان تازه کشف شده بسیار محدود است.

اشکال دوم. از یک جهت می‌تواند علت اشکال اول هم بوده باشد. محدودیت و نسبیت ضروری معارفی است که بشر در ارتباط با واقعیات به دست آورد. این محدودیت و نسبیت مربوط به عوامل متعدد است. از آن جمله: تنوع نتایج ارتباطات حسی ما با جهان محسوسات، به جهت اختلاف در موضع‌گیری‌های مکانی. ما هرگز نمی‌توانیم بلندی قلّه کوهی که از نزدیک تر آن را نمی‌بینیم، از فاصله‌های دور نیز ببینیم. ما از هر تموج فیزیکی نمی‌توانیم صدایی را بشنویم، بلکه باید آن امواج به کمیت معینی برسند. آزمایشگاه‌های ما خاصیت ذاتی و ساختمانی خود (کوزال

۱- مسأله علیت و رابطهٔ حالت‌ها در فیزیک، چاپ اول، صص ۲۱۵-۲۱۴.

کاراکتریستیک) را در موضوعات مورد مشاهده و تجربه ما دخالت می دهند.

هدف‌گیری‌های خاص ما در شناخت واقعیات، مانع از ارتباط ما با همه ابعاد و سطوح و مختصات واقعیات می‌باشد. اصول پیش‌ساخته ذهنی در توجیه حواس و فعالیت‌های مغزی ما تأثیر مهم می‌گذارند. و به عبارت کلی تر همان‌گونه که لائوتسه فیلسوف چینی گفته است:

«ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم بازیگریم و هم تماشاگر.»
اشکال سوم. قطعی است که ما نمی‌توانیم در جهان هستی، موجود یا حادثه‌ای را تصادفی تلقی نماییم. تصور امکان تصادف عبارت دیگری از تصور امکان تناقض است که محال بودن آن، بدیهی‌ترین اصل در علوم و معارف و فلسفه‌ها و تکنولوژی‌ها و هنرها می‌باشد. بعضی از صاحب‌نظران گفته‌اند:

«آن‌چه ضرورت است چیزی است که توسط طبیعت درونی شیء تعیین می‌شود و به این دلیل نمی‌تواند به غیر از آن‌چه هست باشد. آن‌چه تصادف است، چیزی است که توسط طبیعت درونی شیء تعیین نشده، بلکه توسط عاملی بیرون از شیء تعیین شده است و از این جهت ممکن است باشد و ممکن است نباشد.»

این تمایز میان آن‌چه ضرورت است و آن‌چه تصادف است به روشنی توسط ارسطو عنوان شده است:

«در آن چه ذاتی شیء است، ضرورت است و تصادف چیزی است که در شیء و مربوط به شیء نیست. تا جایی که یک پدیده توسط تأثیری بیرونی اداره می‌شود، با پدیده تصادفی سر و کار داریم. اما چون به طور کلی یک پدیده در آن واحد، هم توسط تأثیرات بیرونی و هم توسط طبیعت درونی‌اش تنظیم می‌شود، از این جهت هم ضرورت است و هم تصادف. ضرورت، تجلی طبیعت درون شیء است و تصادف، مبین طبیعت تأثیری بیرونی. ضرورت از طریق تصادف متجلی می‌شود و تصادف مبین ضرورت است. هر چه به میکرو جهان نزدیک تر می‌شویم، همان طور که رابطه میان بیرونی و درونی در رفتار شیء تغییر می‌کند، رابطه میان ضرورت و تصادف نیز عوض می‌شود. از یک طرف نقش عوامل تصادفی در تنظیم حرکت مکانیکی هستی‌ها زیادتر شده، و از طرف دیگر نقش ضرورت در تنظیم خواص فیزیکی هستی‌ها افزایش می‌یابد.»^۱

اگرچه این توجیه با یک دید تحلیلی عالمانه‌ای بیان شده است، ولی به نظر می‌رسد، اصل شکل حل نشده باقی مانده است. اولاً: با توجه به نسبی بودن درون و برون، نمی‌توان بین آن دو یک خط مرزی دقیق کشیده و آن دو را از یکدیگر جدا کرد. به عنوان مثال برای کسی که اجسام را فقط با پدیده‌های ظاهری فیزیکی آن‌ها مشاهده می‌کند، مثلاً

۱- همان مأخذ، صص ۷۵-۷۴.

یک عدد سیب را می‌بیند، خود ذات آن سیب را حقیقت آن تلقی می‌کند و هوایی که آن سیب را احاطه کرده است، و سلامت یا بیماری شاخه‌ای که سیب در آن قرار دارد، اشیاء برونی است که با سیب در ارتباط می‌باشند. در صورتی که همان سیب، شامل اجزاء داخلی مانند، آب، ماده قندی و غیر ذلک است. پدیده‌های روبنایی آن اشیاء برونی می‌باشد و اگر به تجزیه و تحلیل خود ادامه بدهیم خواهیم دید همان اجزاء داخلی بالنسبه به ذرات کوچک‌تر (کوانتم‌ها) مانند اشیاء برونی می‌باشند. این اشکال (نسبیت درون و برون) در مسأله ضد درونی نیز جریان دارد. یعنی مکتبی که می‌گوید: همه اشیاء اضداد خود را در درون خود دارند، پاسخی برای این سؤال که درون و برون نسبی است، هنوز ارائه نداده‌اند.

ثانیاً: همان ضرورتی که موجب می‌شود که آن چه مربوط به ذات یک شیء معین است، جبری و ضروری باشد، برای ذات همه اشیاء صدق می‌کند، فرض کنیم شما به مقتضای تمایل ذاتی به علم، اقدام به فراگیری علم نمودید، حوادث و عوامل محیطی باعث شد که شما علم فیزیک را انتخاب کنید. در این جریان به دانشگاهی می‌روید که موجودی است خارجی از ذات شما، استادی برای شما تدریس می‌کند که خارج از ذات شما است. سپس در آزمایشگاه‌هایی کار می‌کنید که خارج از ذات شما است، آیا ارتباط شما با این امور تنها به جهت آن که خارج از ذات شما است، می‌تواند تصادفی باشد؟!

این که هر یک از امور مزبور بدون دخالت در ذات شما و ذات شما بدون دخالت در ذات هر یک از آنها، در جریان تحصیلی شما در علم فیزیک با شما مرتبط شده‌اند، دلیل امکان تصادف نیست، زیرا هر یک از آنها با

ضرورت‌های خاص خود در سر راه تحصیل شما قرار گرفته است، آن چه که محاسبه نشده تشکیل مجموعه آن‌ها در تحصیل شما بوده است و بدیهی است که محاسبه نشدن از دیدگاه یک انسان، قوانین واقعیت‌ها را مختل نمی‌سازد.

دیدگاه چهارم- خلاقیت خداوندی و استمرار آن در جهان هستی بدان جهت که خلاقیت و تأثیر فیض خداوند متعال در مخلوقات دائمی است، لذا نمی‌توان تصور کرد که خداوند سبحان موجودات و قوانین آن‌ها را آفریده و آن‌ها را به حال خود رها کرده که نیازی به تأثیر و اراده و فیض او نداشته باشند، زیرا همان ملاکی (حدوث یا امکان) که باعث شده است، این موجودات از خداوند متعال صادر شوند، همواره وجود دارد، چون اشیاء در حال بقا و ادامه وجود هم، هر لحظه در حال حدوث بوده و هیچ ضرورت ذاتی وجود آن‌ها را واجب و حتمی نمی‌نماید.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمزی می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت انگیزی صنع
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتیست	مصطفی فرمود دنیا ساعتیست

«مولوی»

پس همان‌گونه که ماده مطلق، حرکت مطلق و نظم مطلق در علم عینی وجود ندارد، هم‌چنین یک ضرورت عینی مطلق هم در جهان طبیعت وجود ندارد که جهان هستی را از خلاقیت و تأثیر مستمری خداوندی بی‌نیاز

نماید.

توضیح این که، آن چه که ما به عنوان موجودات جهان طبیعی با آن ارتباط برقرار می‌کنیم، عبارت است از اشیایی که محسوس و محدود و وابسته به یکدیگر می‌باشند و هیچ حقیقت مطلقى در جهان طبیعت وجود ندارد که اشیاء را از تأثیر فیض خداوندی بی‌نیاز بسازد. به همین جهت گفته شده است:

«قوانین حاکم در جهان، قضایای کلیه‌ای هستند که از موقعیت‌های مشابه جریانات انتزاع می‌شوند و چون همه موجودات و جریانات آن‌ها وابسته به خدا است، لذا خداوند به عنوان حافظ قوانین توصیف شده است.»

نتیجه این دیدگاه (خلاقیات خداوندی و استمرار آن در جهان هستی) نمی‌تواند منکر قوانین و ضرورت ثانوی آن‌ها در جهان هستی باشد. به این معنی که همه اشیاء عالم وجود با فیض و مشیت مستمر خداوندی در جریان قرار می‌گیرند و نقشه جریان در عرصه هستی بر مبنای قوانین مانند علیت صورت می‌گیرد.

در ابیات زیر این نظریه منعکس شده است:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد	هم به امر حق قدم بیرون نهد
آهن و سنگ ستم بر هم مزن	کاین دو می‌زایند همچون مرد و زن
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک	تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کاین سبب را آن سبب آورد پیش	بی سبب هرگز سبب کی شد
زخویش	این سبب را آن سبب عامل کند

آن سببها کانبیا را رهبر است
 این سبب را محرم آمد عقل ما
 این سبب چه بود به تازی گو رَسَن
 گردش چرخ این رَسَن را علت است
 این رَسَن‌های سببها در جهان

باز گاهی بی پر و عاطل کند
 آن سببها زین سببها برتر است
 وان سببها راست محرم انبیا
 اندر این چه این رَسَن آمد به فن
 چرخ گردان را ندیدن ذلت است
 هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

«مولوی»