

# نقدی بر هیوم

در تئوری شناخت و ما بعدالطبیعه

آیت الله سید محمدرضا علوی سرشکی

### نقدی بر هیوم در تئوری شناخت و مابعدالطبیعه

نویسنده: سید محمدرضا علوی سرشکی

ویراستار: محمدعلی جعفری

ناشر: ???

چاپ: زمستان ۱۳۸۶

نوبت چاپ: اول

قطع و تعداد صفحات: رقیعی - ۲۰۰ صفحه

شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه

حرف‌نگار و صفحه‌آرا: مجید موسوی

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

طراح روی جلد: مهدی فراهانی

شابک: - - - ۹۶۴

### سپاسگزاری

مراتب سپاس و قدردانی خود را از همکاری آقایان

محمد سلیمانی، مجید حبیبیان، سید عباس طباطبائی،

سید ذاکر حسین کشمیری، مجدالدین تجرد، سید محمد حدادی و

احمد راسخی در ارائه این اثر ابراز می‌دارد.



## فهرست مطالب

مقدمه ... ۹

### بخش اول: تصورات ... ۲۹

فصل اول: مبدأ شناخت ... ۳۱

هیوم و انحصار مبدأ شناخت در تصورات حسی ... ۳۲

نقد ما بر سخن هیوم: تصور غیر حسی من از خود به عنوان فاعل اندیشه ... ۳۷

فصل دوم: فاعل اندیشه ... ۴۷

«فاعل اندیشه» یا «مجموعه تصورات حسی» در نظر هیوم ... ۴۸

نقد و بررسی: «فاعل اندیشه»، خالق اراده و تصورات حسی ... ۵۰

خطا در نقل: هیوم، منکر جوهر به معنای دکارتی نه ارسطویی ... ۷۸

### بخش دوم: تصدیقات ... ۸۷

فصل اول: قضایای ترکیبی (= آگاهی بخش) ... ۸۹

هیوم و انحصار «قضایای ترکیبی» به قضایای حسی ... ۹۱

نقد: قضایای ریاضی و فلسفی در زمره قضایای ترکیبی نه تحلیلی ... ۹۴

فصل دوم: قانون علیت ... ۱۱۰

تلقی هیوم از قانون علیت: عادت به تکرار دو پدیده محسوس متوالی ... ۱۱۲

نقد و بررسی ... ۱۱۹

اشکالات سه گانه هیوم بر قانون عقلی علیت ... ۱۲۴

پاسخ ما به هیوم در تفسیر قانون علیت ... ۱۲۸

«اصل علیت»: قانون فطری یا شهودی؟ ... ۱۳۹

فصل سوم: «هست‌ها» و «بایدها» ... ۱۴۷

جدایی «هست‌ها» و «بایدها» در نظر هیوم ... ۱۵۰

نقد: ارتباط هست‌ها و بایدهای عقلی ... ۱۵۰

فصل چهارم: تشکیک در دلایل خداشناسی ... ۱۵۹

اشکالات سه گانه هیوم بر برهان نظم ... ۱۶۰

نقد ما بر اشکالات هیوم ... ۱۶۱

یگانگی نظام هستی و اعتراف هیوم به وجود کردگار یکتا ... ۱۹۷

سخنی با فیلسوفان ... ۲۰۴

سخن آخر ... ۲۱۰

## مقدمه

رساله حاضر عهده دار نقد آراء هیوم در زمینه تئوری شناخت و ما بعدالطبیعه است. در این مقدمه به دو مطلب خواهیم پرداخت. نخست توضیحی در باب «فلسفه شناخت» یا «شناخت‌شناسی» ارائه می‌کنیم و سپس ضمن معرفی کوتاه هیوم، سیری گذرا در آثار و اندیشه‌های فلسفی او در مورد ما بعدالطبیعه خواهیم داشت. اگر فلسفه را «تعقل در راه شناخت آنچه تنها راه شناخت آن، تعقل است» بدانیم، در نتیجه - به درستی - شامل همه موارد زیر خواهد بود:

۱- شناخت‌شناسی که در باره «شناخت» است و سقراط و فیلسوفان جدید به دنبال آن بوده‌اند.

۲- وجودشناسی که در باره «وجود بما هو موجود» است و ارسطو آن را دنبال می‌کرد.

۳- شناخت عقلی آنچه مربوط به عمل (رفتار بشر) است مانند فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و غیر اینها.<sup>۱</sup> اما چنین تعریفی عام از فلسفه، یک اشکال بزرگ در مقابل دارد و آن همان اشکالی است که هیوم مطرح کرده است. وی می‌گوید:

قضایای عقلی عبارت‌اند از یک موضوع و نیز یک محمول که از مفهوم همان موضوع به دست آمده است. در واقع گزاره همان مفهوم موضوع است که بر موضوع حمل می‌شود. به عبارت دیگر، مفهوم گزاره، تکرار مفهوم موضوع و یا جزئی از مفهوم موضوع است که بر موضوع بار می‌شود؛ مانند اینکه می‌گوییم: «انسان انسان است» یا «انسان جاندار است» یا «انسان، جاندار عاقل است». در دو مثال اخیر، جاندار یا جاندار عاقل در واقع همان مفهوم موضوع است که انسان باشد لکن با تفصیلی بیشتر، همچون قضایای تحلیلی ریاضی (که نزد هیوم از قضایای تحلیلی عقلی است).

مثال دیگری در این باب می‌آوریم. می‌دانیم که دو به اضافه دو می‌شود چهار (۲+۲=۴) ولی «چهار» چیزی نیست جز همان «دو بعلاوه دو»، که بار دیگر تکرار شده است. به طور خلاصه نزد هیوم قضایای عقلی که در ریاضیات و فلسفه و غیره مطرح می‌شوند، چیزی جز بازی با الفاظ نیستند و گزاره در آنها صرفاً تکرار نهاد و توضیح دهنده ذات آن است. البته

<sup>۱</sup> - گاه از این قبیل فلسفه‌ها اصطلاحاً به عنوان «فلسفه‌های مضاف» یاد می‌شود که تعبیر دقیقی نیست، زیرا هیچ کدام از سه قسم مذکور زیر مجموعه دیگری نیست تا یکی را فلسفه مطلق و دیگری را فلسفه مضاف بخوانیم. در این زمینه بد نیست سه تعریف رایج از فلسفه را مرور کنیم: «تا کنون با سه معنای اصطلاحی فلسفه آشنا شده‌ایم... اصطلاح سوم آن، مخصوص به معرفت‌های غیر تجربی است و در مقابل علم معرفت تجربی به کار می‌رود. (مصباح یزدی، محمدتقی، خودآموز فلسفه، ص ۶۲)؛ قدام در تعریف فلسفه می‌گفتند: "علم به احوال اعیان موجودات است چنانچه در نفس الامر هستند به قدر طاقت بشری" ... ایرادی که به این مطلب وارد است این است که از کانت به بعد، دیگر کسی از فلاسفه اعتقاد ندارد که ذهن انسان می‌تواند حقایق اشیاء یا شیء فی نفسه را ادراک کند و معرفت بشری، محدود به ظواهر و نمود اشیاء است.» (بزرگمهر، منوچهر، فلسفه چیست، ص ۱۵-۱۶)؛ تعریف صدر الدین شیرازی در آغاز کتاب/سفار: «فلسفه، شناخت کنه ماهیت موجودات است (معرفه حقائق الموجودات علی ما هی علیه).

این روش عقلی به نظر هیوم در ریاضیات مفید است زیرا مردم با توضیح بیشتر راجع به عدد، بهتر متوجه آن مقدار معین می شوند. از این رو به عقیده وی، این روش به همین اندازه در ریاضیات مفید است اما در غیر ریاضیات هیچ فایده‌ای ندارد.

از این اشکال که بگذریم، اشکال دیگری بر فلسفه ما بعدالطبیعه وارد می شود و آن این است که در ریاضیات از مقدار اشیاء محسوس سخن می رود و موضوع آن قابل تصور و فهم است اما موضوعات ما بعدالطبیعه، تصورات نامحسوس‌اند و چون تصورات نخستین ما که از واقعیات خارجی حکایت<sup>۱</sup> می کنند تنها تصورات حسی هستند پس تصورات نامحسوس، تصوراتی حاکی از واقع نیستند.

در نتیجه اگر مقصود ما از فلسفه همان فلسفه ما بعدالطبیعه باشد که موضوع آن نامحسوسات است و حاکی از معنای واقعی نیست و مفهوم گزاره نیز از همان مفهوم نهاد گرفته شده باشد که بر آن حمل می شود، در واقع فلسفه ما بعدالطبیعه فقط بازی با الفاظ خواهد بود و دیگر نه چنین قضایایی حاکی از واقعیات هستند و نه با چنین قضایایی که تنها بازی با الفاظ‌اند، آگاهی جدیدی به دست می آید. باری، کتاب حاضر در دو بخش جداگانه به نقد این دو اشکال هیوم می پردازد:

۱- بخش اول (تصورات) نقدی بر این سخن هیوم است که می گوید: «تصورات نخستین ما که حاکی از واقعیات‌اند منحصر به تصورات حسی هستند».

۲- بخش دوم (تصدیقات) در نقد این گفته هیوم است که: «قضایای عقلی، منحصر به قضایای تحلیلی است که مفهوم گزاره در آنها تکرار مفهوم نهاد است». مقصود از فلسفه شناخت، فلسفه‌ای است که از تصور و تصدیق بحث می کند. در فلسفه شناخت از سرچشمه پیدایش تصورات و تصدیقات و اقسام آنها و اینکه کدام یک از واقعیات حکایت می کنند، بحث می شود. از این رو بحث از فلسفه شناخت بسیار با اهمیت و بر هر نوع فلسفه دیگری مقدم است.

نسبت میان «فلسفه شناخت» و «منطق ارسطو»

موضوع منطق ارسطو، معرف<sup>۲</sup> و حجت<sup>۳</sup> است. به عبارت دیگر، در این منطق از تعریف و استدلال بحث می شود. با مراعات قواعد منطق ارسطو که تحقیق در باره اجزاء و شرایط و اقسام تعریف و استدلال است، امکان خطا در تعاریف و استدلال‌ها، کاهش می یابد. موضوع فلسفه شناخت چنانکه گذشت همانا «تصور» و «تصدیق» است یعنی فلسفه شناخت در باره تصور و تصدیق و سرچشمه‌های نخستین پیدایش آنها و نیز مقدار اعتبار و نحوه حکایتشان از واقع، تحقیق می کند تا

<sup>۱</sup> حکایت کردن تصورات از خارج به معنای تصدیق نیست بلکه مقصود این است که تصورات حسی، ما به ازایی در خارج دارند و تصویری مثل «دایره مربع شکل» نیست و یا تصویری مثل «سیمرغ» نیست که هیچ‌ما به ازاء و واقعیت خارجی ندارد.

<sup>۲</sup> - معرف، تصویری است که تصور دیگری را توضیح می‌دهد و به عبارت دیگر، گزاره‌ای است که مفهوم نهاد را برای شنونده، معرفی می‌کند.

<sup>۳</sup> - حجت عبارت از قضایایی است که قضیه مجهولی را برای ما معلوم می‌کند.

تصورات موهوم را از تصورات غیر موهوم و نیز تصدیقات معتبر را از تصدیقات نامعتبر، جدا کند اعم از اینکه در اجزای تعریف و استدلال، از آنها استفاده بشود یا نشود.

بحث از فلسفه شناخت، در مقایسه با بررسی قواعد منطق ارسطو، هم فراگیر است و هم ریشه‌ای و بالعکس منطق ارسطو نسبت به فلسفه شناخت یا شناخت‌شناسی هم محدود است و هم فرعی. از همین رو در فلسفه شناخت است که ما در می‌یابیم ادعای طرفداران منطق ارسطو بر اینکه مراعات منطق ارسطو، فکر را از خطا حفظ می‌کند ادعایی خلاف واقع است چنانکه ادعای انحصار استدلال - در منطق ارسطو - به استقراء و قیاس و تمثیل، باز ادعایی خلاف واقع است.<sup>۱</sup>

### هیوم کیست؟

هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) در اوایل قرن هیجدهم میلادی در انگلستان متولد شد و در اواخر همان قرن در این کشور درگذشت، یعنی او کاملاً متعلق به قرن هیجدهم است. وی تحصیلات خود را در مدارس آن دیار گذراند و بسیار علاقه‌مند به ادبیات و فلسفه بود ولی از آنجا که خانواده ثروتمندی نداشت تا به کمک آنها ادامه تحصیل دهد، ابتدا به کسب و تجارت پرداخت اما توفیق چندانی در آن نیافت. سپس به فرانسه رفت تا با کمال قناعت به تحصیلات ادبی و مطالعه بپردازد (۱۷۳۴-۱۷۳۷) و در این سال‌ها *رساله در طبیعت آدمی* را نوشت اما این کتاب مورد توجه عموم قرار نگرفت و به قول خودش مرده به دنیا آمد.

وی پس از بازگشت از فرانسه، به وطن خود یعنی انگلستان بازگشت و در سال‌های ۱۷۴۱-۱۷۴۲ *جستارهای اخلاقی و سیاسی* را منتشر کرد و این کتاب با اقبال عمومی مواجه گشت و موجب شد تا دوباره به بازنویسی *رساله در طبیعت آدمی* بپردازد که عمده علاقه‌اش معطوف به آن بود. او این بار کتابی به نام *جستارهای فلسفی در باره فهم آدمی* را منتشر کرد که مورد استقبال همگان واقع شد و در سال ۱۷۵۱ دوباره به چاپ رسید ولی در طبع جدید، نام *پژوهشی در باره فهم انسان* را بر خود داشت. همان سال، کتاب *پژوهشی در باره مبادی اخلاق* را منتشر ساخت که قالب‌ریزی تازه‌ای از بخش سوم *رساله در طبیعت آدمی* بود و هیوم آن را بهترین کارش می‌دانست و به راستی نیز کتاب مذکور (*پژوهشی در باره مبادی اخلاق*) را می‌توان از بهترین کتب تألیف شده در زمینه فلسفه اخلاق شمرد.

هیوم در سال بعد *گفتارهای سیاسی* را چاپ و منتشر کرد. وی در آن سال، مسئول کتابخانه «دانشکده وکلای مدافع» شد و با استفاده از کتب آنجا به نوشتن تاریخ انگلستان پرداخت (۱۷۵۶) و کتاب *تاریخ طبیعی دین* را در سال ۱۷۵۷ منتشر نمود. او در سال ۱۷۶۳ به عنوان دبیر سفارت انگلستان در پاریس به فرانسه رفت و در آنجا با نویسندگان معروف دائرة المعارف آشنا گشت. وی از جمله با ژان ژاک روسو آشنا و دوست شد گرچه دوستی‌شان پس از چندی به قهر و جدایی انجامید.

<sup>۱</sup> - برای آگاهی از تفصیل این مطلب ر.ک: علوی سرشکی، محمدرضا، *نقدی بر فلسفه ارسطو و غرب*.

هیوم ظاهراً در سال ۱۷۶۶ به انگلستان بازگشت و دو سال در منصب معاونت وزیر خدمت کرد ولی در سال ۱۷۶۹ به زادگاهش ادینبورگ مراجعت نمود و چند سال بعد یعنی به سال ۱۷۷۶ در همان جا چشم از جهان فرو بست.

اگر بی‌انصافی نکنیم و شهرت هیوم به الحاد و شکاکیت، مانع نشود باید بگوییم همان طور که خود هیوم گفته است، بهترین کتابش همان کتاب **پژوهشی در مبادی اخلاق** است که به حق از بهترین کتاب‌هایی است که در اخلاق و فلسفه اخلاق در طول تاریخ بشر نوشته شده است و نشانه فضیلت و صداقت مؤلف آن یعنی «هیوم» است.

بعد از این کتاب (**پژوهشی در مبادی اخلاق**) باید گفت کتاب **تاریخ طبیعی دین** نیز اثر بسیار ارزشمندی به نظر می‌رسد که هیوم در آن، منشأ پیدایش توحید در میان بشر را «عقل» و پیدایش شرک را ناشی از «ترس» (و برخی دیگر از غرایز) می‌داند و به هر روی، اثر مذکور نشانه بینش بلند اوست. نمی‌خواهیم بگوییم که او متدین به ادیان الهی بود اما آن طور که ظاهر کتاب اخیر نشان می‌دهد، او یک خداشناس موحد بوده است - همچون بسیاری از دئیست‌ها - ولی در عین حال متفکری آزاد اندیش است که در کتاب‌های دیگر خود، دلایل اثبات خدا را به نقد می‌کشد و البته نقد عقلی دلایل خداشناسی با ایمان به خدا منافات ندارد همچنانکه پس از او کانت که سخت تحت تأثیر هیوم بود کتابی بزرگ به نام **سنجش خرد ناب** در باره اینکه اثبات خدا عقلاً ممکن نیست، نوشت و در عین حال همه کانت را خداشناس می‌دانند.

در هر صورت، اختلاف نظر در باره هیوم بسیار است اما همگان بر قدرت ذهنی و عقلی او اعتراف دارند و نیز اینکه وی همه دانشمندان پس از خود را کم و بیش تحت تأثیر گفته‌های خود قرار داده و به ابزاری برای جنگ میان دینداران و بی‌دینان تبدیل شده است.

بی‌دینان سخت از آن قسمت از گفته‌های هیوم که به نفعشان است حکایت و حمایت می‌کنند و سایر گفته‌های هیوم را که به ضرر خود می‌بینند به دست فراموشی می‌سپارند و متدینان به خاطر شهرت او به شک و الحاد و نفرتی که از وی پیدا کرده‌اند، نه در باره هیوم مطالعه و فکر عمیق می‌کنند که بتوانند به شبهات مطرح شده از سوی او پاسخ دهند و نه از گفته‌هایش که به نفع آنان است خبر دارند تا از آنها به سود خویش بهره ببرند.

آنچه گفتیم تنها دورنمایی کلی از زمان و مکان زندگی و کار و رفتار هیوم بود که چندان ربطی به موضوع بحث ما در این کتاب ندارد. ما در کتاب حاضر فقط آراء هیوم در زمینه مسئله شناخت و نظریه او در باب ما بعدالطبیعه را مورد بحث قرار می‌دهیم.<sup>۱</sup>

البته چنانکه یادآور شدیم، بحث از آراء شناخت‌شناسانه و ما بعدالطبیعی هیوم را در دو بخش مجزا عرضه خواهیم کرد. نخست به موضوع «تصورات» می‌پردازیم و از **نخستین تصورات انسان** که هیوم تحت تأثیر ارسطوئیان، آنها را منحصر به **تصورات حسی** می‌داند، سخن می‌گوییم. آنگاه در بخش «تصدیقات»، این مدعای هیوم را مورد بحث قرار خواهیم داد

<sup>۱</sup> - نگارنده در باره آراء هیوم در فلسفه اخلاق و نیز فلسفه حقوق، کتاب‌های جداگانه‌ای نوشته و نظریات وی را در مورد اخلاق و حقوق، در آنها نقد و بررسی کرده است. همچنین به خواست خدا در آینده‌ای نزدیک در اثر مستقلی تحت عنوان **فلسفه سیاست**، از افکار سیاسی هیوم بحث خواهد کرد.

که قضایای ترکیبی مفید آگاهی منحصر به قضایای حسی است و قضایای عقلی که قضایای تحلیلی است هیچ آگاهی جدیدی به ما نمی دهد.

در هر حال، هیوم متفکری است بزرگ و با مطالعات فراوان در باره فیلسوفان قبل از خود و زمان خود، چه ارسطوئیان همچون کلارک و چه اشراقیان همچون اسپینوزا و از این رو در عین مخالفت با هر دو آنها باز رسوباتی از اندیشه اشراقیان و مشائیان در ذهن هیوم مانده و خود منشأ سرگردانی او شده است که در ضمن نقد و بررسی آینده، کاملاً روشن خواهد شد.

### شکاکیت هیوم

نکته‌ای که در اینجا باقی می ماند، شکاکیت هیوم است که باید بدانیم از چه نوع است. آیا شکاکیت او از نوع شکاکیت سوفسطائیان است که سرچشمه‌اش تردید و شک در محسوسات بود؟ یا شکاکیت در معقولات که پیرهون به خاطر تعارض فیلسوفان در استدلالات عقلی، آن را به شکاکیت در محسوسات افزود؟ در هر حال، حق این است که هیوم گرچه شک در محسوسات را مطرح می کند، به کمک شناخت فطری که در طبیعت انسان است، خیلی زود از این شکاکیت بیرون می آید و می گوید: طبیعت، یقین به وجود محسوسات در خارج را به عقل ما وا نگذارد است تا فیلسوفان از راه استدلال‌های عقلی به آن یقین و علم پیدا کنند بلکه مردم عوام و حتی کودکان نیز در وجود محسوسات خود، شک نمی کنند و علم به وجود محسوسات در خارج، علمی است که در نهاد و فطرت و طبیعت ما تعبیه شده است.

اما در قلمرو معقولات، هیوم «ریاضیات» - چه حساب و چه هندسه - را از دایره نقد خودش خارج می کند و می گوید: ما در قضایای ریاضی، گزاره را عقلاً از مفهوم نهاد در می آوریم و گزاره در واقع جزئی از مفهوم نهاد است و چون در قضایای ریاضی، سلب گزاره از نهاد به تناقض می انجامد، حمل گزاره بر نهاد، ضروری است زیرا حمل هر چیزی بر خودش ضرورت دارد؛ یعنی «الف ضرورتاً همیشه الف است» و «ب همیشه بالضروره ب است». خلاصه اینکه به نظر هیوم در معقولات، قضایای ریاضی بیرون از دایره شکاکیت و نقد قرار دارند. بعلاوه از نظر او، تنها فلسفه نقادی از نقد فلسفه، خارج است یعنی اینکه ما در فلسفه نقادی، عقلاً می توانیم بفهمیم که در قضایای فلسفی مابعدالطبیعه که از نوع قضایای عقلی هستند، به آگاهی جدیدی نمی توانیم برسیم. پس - به نظر وی - بهتر است کتاب‌های فلسفه و مابعدالطبیعه را بسوزانیم و وقت خود و دیگران را بیهوده صرف چنین مهملاتی نکنیم!

### حس گرایی هیوم

آخرین نکته مربوط به هیوم، در باره انتساب وی به حس گرایی است که باید دانست از چه نوع است؟ بعضی می گویند حس گرایی هیوم از نوعی است که قبل از او جان لاک داشت و هیوم آن را کامل کرد. منشأ اشتباه اینان

از آنجا است که دیده‌اند «لاک» در آغاز کتاب *پژوهشی در فهم بشر* می‌گوید «تمام تصورات نخستین ما یا از شهود درونی و یا از شهود بیرونی سرچشمه می‌گیرد» و خیال کرده‌اند که مقصود او از شهود درونی همان «حس» است، غافل از آنکه مقصود لاک از شهود درونی همان شهود بی واسطه آدمی نسبت به وجود خود و اراده خویش است که در اصطلاح ارسطوئیان به آن، علم حضوری می‌گویند و امکان خطا در آن نیست. این شهود درونی در مقابل شهود حسی بیرونی (بیرون از ذهن) است که به واسطه حس انجام می‌گیرد (چه حواس پنج‌گانه که محسوس در آنها خارج از بدن است یا احساس گرسنگی و تشنگی که محسوس هر دو داخل بدن است گرچه هر دو بیرون از ذهن قرار دارند) و چون حسی است امکان خطا در آنها هست یعنی ممکن است انسان چیزی را ببیند و خیال محض باشد همچون سراب، یا احساس گرسنگی کند در حالی که شکمش پر از غذا است. اصولاً از آنجا که جان لاک به غیر از مقوله شناخت فطری، دنباله‌رو دکارت است، اندیشه‌های یاد شده را دقیقاً از دکارت وام گرفته است. به همین دلیل، لاک علم را به سه نوع تقسیم می‌کند:

۱- علم شهودی درونی بی واسطه به وجود خود

۲- علم حسی به موجودات خارجی محسوس

۳- علم استدلالی مثل علم ما به وجود خدا عین عبارت لاک در کتاب چهارم از رساله *تحقیق در فهم بشر* (فصل سوم، بند ۲۱) چنین است:

[۱] ما یک علم شهودی نسبت به خودمان داریم

[۲] و یک علم برهانی در باب وجود خدا

[۳] و علم محسوس نسبت به مسائل دیگر<sup>۱</sup> و در جای دیگری از همین کتاب چهارم (فصل ۹، بند ۲)

می‌نویسد: سه نوع علم وجود دارد... اولین علم ما نسبت به هستی خودمان است که شهودی است... اگر من در باره همه اشیاء، تردید کنم، همان تردید، مرا متوجه به هستی خودم می‌کند که نمی‌توانم در باره آن، تردید کنم.<sup>۲</sup> وی در کتاب دوم از رساله مذکور (فصل ۲۳، بند ۱۵) می‌نویسد:

از بی‌فکری است که تصور کنیم حواس ما به ما نشان نمی‌دهند مگر اشیاء مادی را. هر عمل احساس را که خوب ملاحظه کنیم از هر دو جهت طبیعت یعنی جسمانی و روحانی، عقیده یکسان در ما ایجاد می‌کند. زیرا همان طور که با دیدن و شنیدن الخ می‌بینیم که در خارج از ما یک موجود جسمانی است که موضوع احساس ما است، با یقین بیشتر، مشاهده می‌کنیم که درون ما یک امر روحانی است که می‌بیند و می‌شنود. باید اذعان کنیم که این نمی‌تواند عمل یک موجود مادی خشک غیر ذی حس باشد و ممکن نیست بدون یک موجود غیر مادی حصول یابد.

لاک در این جمله تصریح می‌کند که ما در شهود بیرونی، یک موجود جسمانی مادی را شهود می‌کنیم و در درون خود،

<sup>۱</sup>- تحقیق در فهم بشر، ص ۲۰۰.

<sup>۲</sup>- همان، ص ۳۳۴.

یک موجود روحانی غیر مادی را مورد شهود قرار می دهیم. روشن است که مقصود از مشاهده «وجود روحانی و غیر مادی و غیر جسمانی درونی» که همان فاعل اندیشه باشد هرگز مشاهده حسی نیست زیرا مشاهده حسی، مربوط به مشاهده موجودات جسمانی محسوس است نه مشاهده موجودات روحانی و غیر مادی که نامحسوس هستند و هیچ تردیدی در آن رخ نمی دهد، مثل علم هر کس به وجود خود.

خلاصه اینکه استفاده لاک از کلمه «شهود» در دو مورد:

۱- علم بی واسطه ما به خود و ۲- علم ما به موجودات محسوس خارجی، خوانندگان غیر متعمق را به این خطا در انداخت که خیال کنند او (جان لاک) نیز مانند حس گرایان، شناخت را منحصر به شناخت حسی موجودات محسوس مادی می داند و به شناخت بی واسطه درونی یعنی علم حضوری به وجود فاعل اندیشه که موجودی روحانی و غیر مادی است معتقد نیست.

اما دیدیم که گفتار لاک در تقسیم سه گانه علم، حکایتی غیر از این داشت که در باره او گمان برده اند. نیز تصریح او به این نکته که ما همچنانکه موجودات مادی و جسمانی خارجی را از طریق حس می شناسیم، وجود خودمان را به عنوان فاعل اندیشه که موجودی نامحسوس و غیر مادی و غیر جسمانی است به طور مستقیم و بدون واسطه می شناسیم و امکان تردید و خطا در آن نیست (یعنی ممکن نیست من در اینکه «می دانم هستم»، خطا یا شک کنم در حالی که در «شناخت‌های حسی» به موجودات خارجی ممکن است خطا کنم و با نزدیک شدن به آبی که از دور می بینم، دریابم که خیال باطل در سر پرورنده‌ام و آن آب در واقع چیزی جز سراب نبوده است)، عقیده وی را در عدم انحصار شناخت به شناخت حسی نشان می دهد. در هر حال در این دو جهت، لاک کاملاً همچون دکارت سخن می گوید و مانند همه واقع گرایان، هم به شناخت حسی خارجی نسبت به اجسام خارجی محسوس معتقد است و هم به شناخت مستقیم و بی واسطه درونی به وجود خود که آن را علم شهودی بی واسطه یا علم حضوری می نامند و هم علاوه بر این دو به وجود خدا از طریق استدلال و برهان؛ یعنی او به سه نوع علم قائل است:

۱- علم حضوری به وجود خود

۲- علم حسی به موجودات مادی خارجی

۳- علم عقلی همچون استدلال به وجود خدا به عبارت دیگر، لاک مبدأ نخستین شناخت را منحصر به حس نمی داند بلکه برای شناخت‌های نخستین، دو مبدأ معرفی می کند بدین قرار:

۱- شناخت حسی نسبت به محسوسات جسمانی خارجی

۲- شناخت شهودی بی واسطه به وجود خود در نتیجه، وی شناخت‌های عقلی همچون شناخت خدا را در زمره شناخت‌های نخستین نمی شمارد بلکه شناخت‌های عقلی را از جمله شناخت‌هایی می داند که در مرتبه پس از این دو نوع شناخت (حصولی حسی و حضوری درونی) قرار دارند. با این توضیح، دیگر جایی برای آن که جان لاک را از حس گرایان بدانیم،

باقی نمی ماند بلکه باید گفت او هرگز حس گرا - به معنای اصطلاحی - نیست همچنانکه عقل گرا - به مفهوم اصطلاحی (ارسطویی افلاطونی) - نیست. او یک واقع گرا است که هم به شناخت حسی و هم به شناخت شهودی بی واسطه درونی یعنی به علم حضوری معتقد است و هم پس از این دو، به شناخت عقلی قائل است که شناخت عقلی از شناخت‌های نخستین نیست و وی هر کدام را در جای خود قبول دارد و این جز محصول واقع گرایی جان لاک نیست.

پس این که در کتاب‌های تاریخ فلسفه، غالباً جان لاک را جزو حس گرایان می آورند خطایی بزرگ است و از بی توجهی به عمق فلسفه ناشی می شود. اما هیوم چنانکه گذشت همچون ارسطو، شناخت نخستین را منحصر به حس می داند با این تفاوت که در قبول شناخت‌های عقلی مفید، به گستردگی ارسطوئیان پیش نمی رود و شناخت عقلی مفید را منحصر به ریاضیات و نیز شناخت فلسفه واقع گرا را به فلسفه نقادی منحصر می داند و به شناخت عقلی ماوراء الطبیعه قائل نیست و آن را شناخت مفید نمی داند (بلکه تکرار بی فایده مفاهیم و بازی با الفاظ می شمارد).

با آنکه بعضی از حس گرایان افراطی می خواستند حتی ریاضیات را از نوع شناخت‌های حسی محسوب کنند، هیوم شناخت ریاضی را از نوع شناخت‌های عقلی - آن هم شناخت عقلی مفید - می داند. به طور خلاصه می توان گفت که هیوم حس گرا است و یا حتی می توان او را حس گرای افراطی دانست اما نه حس گرای خیلی افراطی که حتی ریاضیات را هم از شناخت‌های حسی جزئی بداند. از همین رو وی در قرن بیستم مورد توجه پوزیتیویست‌های منطقی قرار گرفت. این بود شمه‌ای از زندگی‌نامه هیوم و کار و افکار او در قسمت شناخت‌شناسی. اما تفصیل نظریات او را در باره «شناخت»، در متن کتاب در ضمن دو بخش (۱- تصورات؛ ۲- تصدیقات) ملاحظه خواهید کرد.

سید محمدرضا علوی سرشکی

زمستان ۱۳۸۶

## بخش اول

## تصویرات

## مبدأ شناخت

## هیوم و انحصار مبدأ شناخت در تصویرات حسی

هیوم در باره تصویرات نخستین چنین می گوید: همه اندیشه‌های ما، مستنسخ از تأثرات ما هستند.<sup>۱</sup> هر تصویری را که مورد بررسی قرار دهیم نسخه انطباعی (صورت محسوسی) است شبیه خود. آنان که این نظر ما را یک امر کلی بدون استثناء نمی دانند، تنها یک راه برای انکار آن دارند، که راهی است ساده و آن عبارت است از ارائه یک تصور که از این منشأ، حاصل نشده باشد.<sup>۲</sup>

## نقد و بررسی

مقدمه: تقسیم علم به «حصولی حسی» و «حضوری شهودی» آنچه در کلام هیوم مبهم است راجع به قسم دوم ادراکاتی است که آن را نیز حسی نامیده است. البته ادراکات حسی که به حالات درون بدن مربوط می شود - مثل احساس گرسنگی و ... - را می توان ادراک حسی نامید اما این که کسی «ادراک ما از درون ذهن و وجود خودمان» را هم که به علم حضوری و بی واسطه ادراک می کنیم «علم حسی» بخواند قطعاً خطا است، زیرا «ادراکات حسی» مربوط به موجودات بیرون از ذهن هستند (چه آنچه خارج از بدن است مانند محسوسات حواس پنج گانه و چه آنچه مربوط به درون بدن است نظیر احساس تشنگی و گرسنگی که محسوس در آن، عبارت است از خالی بودن معده از آب و غذا ولی باز درون معده که محسوس است بیرون از ذهن قرار دارد) و امکان خطا در آنها هست. مثلاً بیماری که به استسقا مبتلا است با وجود پر بودن معده اش

<sup>۱</sup>- تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۱۰، فصل ۱۷ فصل هیوم.

<sup>۲</sup>- تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۴۴.

از آب، احساس تشنگی می کند زیرا احساس گرسنگی و تشنگی از نوع ادراکات حسی هستند و از همین رو امکان خطا در آنها هست (همچنانکه ممکن است آدمی چیزی را ببیند اما خیال محض باشد یعنی واقعا چیزی در خارج نباشد یا شاید احساس گرسنگی کند در حالی که شکم او پر از غذا است) اما در شناخت بی واسطه شهودی به «ذهن» و «وجود خود»، خطا محال است؛ یعنی امکان ندارد که من نباشم و خیال کنم که هستم. پس علم به وجود خود را نمی توان ادراک حسی نامید زیرا ادراکات حسی، مربوط به موجودات خارج از ذهن هستند و خطاپذیرند ولی علم به «ذهن» و به «وجود خود»، هرگز خطاپذیر نیست چون ذهن و آنچه در درون ذهن است بدون نیاز به حس، هویدا است وقتی از هیوم سؤال می شود که تصور من از خودم به عنوان «فاعل اندیشه» تصویری حسی نیست، پاسخ می دهد: من همان مجموعه تصورات حسی هستم.

### گفتار اول و دوم هیوم

هیوم در باره تصور «فاعل اندیشه از خودش» می گوید: اگر تنی چند از این فیلسوفان را کنار بگذاریم، در خصوص سایر افراد نوع بشر به جرأت می توانم بگویم که: بشر چیزی نیست جز بسته یا مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون که به سرعت غیر قابل تصویری یکدیگر را تعقیب می کنند و مدام در جوش و حرکت‌اند.<sup>۱</sup> وی همچنین می گوید:<sup>۲</sup>

من هر گاه به کُنه درون آنچه «خودم» می نامم می روم همیشه به گونه‌ای ادراک خاص و جزئی بر می خورم: «ادراک سردی یا گر می، روشنی یا تاریکی، مهر یا کین، درد یا لذت». هرگز و هیچ گاه خودم را بدون ادراک (حسی) نمی یابم و هرگز نمی توانم جز ادراک، چیزی را مشاهده کنم... اگر کسی پس از تأمل جدی و فارغ از تعصب می اندیشد که مفهوم دیگری از «خودش» دارد باید اقرار کنم مرا یارای استدلال با او نمی ماند.

آنچه می توانم بر او روا دارم تنها آن است که او نیز ممکن است مانند من بر حق باشد. میان ما در این باب، اختلاف ماهوی است. شاید او چیزی بسیط و مستمر را که «خودش» می خواند ادراک کند، هر چند من به یقین‌ام که هیچ همچو مبدای در من نیست. البته گفتار هیوم در این جمله که «من به عنوان فاعل اندیشه، چیزی بسیط و مستمر نیستم»، نقد گفتار دکارت است که می گفت: «فاعل اندیشه، موجودی بسیط و مستمر است در حالی که تصورات حسی، متعدد و متغیرند». مقصود دکارت آن بود که: من (فاعل اندیشه)، مجموعه تصورات حسی نیستم.

### اشکال هیوم بر خودش

<sup>۱</sup> - ر.ک: تاریخ فلسفه غرب، فصل هیوم.

<sup>۲</sup> - فیلسوفان انگلیسی، ص ۳۱۹، به نقل از رساله هیوم.

هیوم گفته بود که من - موجود اندیشنده - هرگز یک واحد بسیط نیستم بلکه همان مجموعه تصورات ام. در عین حال خود او سخن دیگری دارد که ناقض گفته نخست و اشکالی بر آن است. وی می گوید مجموعه تصورات متمایز جدا از هم (مثل تصور شب و تصور روز یا درد و لذت یا تصور سرما و تصور گرما و تصور شیرینی و تصور شوری و...) نمی تواند موجود واحد واقعی را بسازد که «من فاعل اندیشه» باشم: آگاهم که شرح من، بسیار نارسا است و جز گواهی ظاهری استدلال‌های پیشین، چیزی نمی توانسته است که ما را به پذیرفتش وا دارد. اگر ادراکات عبارت از وجودهای متمایز باشند تنها هنگامی تشکیل یک کل می دهند که به هم پیوندند ... ولی همه امیدهایم بر باد می روند آنگاه که به تبیین مبادی می رسم که ادراکات متوالی ما را در اندیشه یا آگاهی مان به هم یگانه می سازند. من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند گرداند ناتوانم. کوتاه سخن آنکه دو مبدأ وجود دارند که من نمی توانم با هم سازگارشان کنم و مرا نمی رسد که هیچ کدامشان را وا نهم. این دو مبدأ عبارت‌اند از:

۱- همه ادراکات متمایز ما وجودهایی متمایزند؛

۲- و ذهن، هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز، ادراک نمی کند. من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من، گران می آید.<sup>۱</sup>

### نقد ما بر سخن هیوم: تصور غیر حسی من از خود به عنوان فاعل اندیشه

گفتار اول هیوم این بود که «من، موجود بسیط مستمری نیستم» بلکه من همان مجموعه تصورات پراکنده و متمایز هستم که با هم موجودی به نام «من» را تشکیل می دهند. اما هیوم در گفتار دوم خود، این گفته سابقش را زیر سؤال می برد و اظهار می دارد که «موجودات مستقل و متمایز از هم نمی توانند با هم ارتباط واقعی برقرار کنند» و به عبارت دیگر نمی توانند با هم متحد شوند و موجود واحد واقعی (یا همان من فاعل اندیشه) را تشکیل دهند، زیرا متضادین - همچون تصور شب و تصور روز - نمی توانند با هم یکی شوند و موجود واحد واقعی را ایجاد کنند. نه تصور روشنی با تصور تاریکی و نه تصور مهر با کین و نه لذت با درد - که به قول هیوم من مجموعه تصورات آنها هستم - هیچ یک نه در «وجود خارجی» و نه در «تصور» با هم یکی نمی شوند و هرگز وجود واقعی را پدید نمی آورند همچنانکه روشنی و تاریکی هم با سایر تصورات متحد نمی شوند یعنی تصور روشنی و تاریکی با تصور مهر و کین و تصور لذت و درد و تصور سرما و گرما و ... نمی توانند یکی شوند و موجودی به نام فاعل اندیشه را ایجاد کنند که دارای فهم و اختیار و اراده است. به عبارت دیگر، تصورات یک حس مثلا بینایی همچون روشنی و تاریکی با هم یکی نمی شوند چه رسد به اینکه داده‌های تصویری حس بینایی همچون روشنی و تاریکی با داده‌های حس شنوایی همچون صدا و سکوت و با داده‌های لمس‌آوری همچون سنگینی و سبکی و با داده‌های چشایی همچون شیرینی و شوری، ترشی و تلخی و ... با داده‌های بویایی همچون

<sup>۱</sup> - همان، ص ۳۲۱، به نقل از رساله هیوم.

بوی خوش و بوی گند و با داده‌های حواس درونی همچون حس گرسنگی و تشنگی و تهوع و ... یکی شوند. همچنین در اراده، ممکن نیست اراده گفتن «آری» با اراده گفتن «نه» و با اراده گفتن «می دانم» و اراده گفتن «نمی دانم» و اراده گفتن ... و اراده رفتن و اراده نوشتن و اراده ... یکی گردند و بتوانم بگویم که «من مجموعه این تصورات حسی و این تصمیمات و اراده‌های متناقض و متضاد با هم هستم».

خلاصه، هیوم خود متوجه می شود که گفتار اولش واجد ناساگاری درونی و با مبادی غیر قابل انکار، متناقض است اما وی نتوانست از این تناقض گویی بیرون بیاید و از همین رو دچار شک شد.

### راه حل تناقض گویی هیوم

به نظر می رسد تناقض گویی هیوم به سبب آن است که می گوید:

«من، مجموعه همین تصورات هستم» زیرا اولاً همان طور که خود اعتراف می کند، ممکن نیست تصورات متناقض و متضاد (و اراده‌های مختلف) همگی با هم یکی شوند و موجودی بسیط و واحد و واقعی را که «من اندیشنده» باشد یعنی فاعل احساس و اراده را به وجود آورند که خالق اراده و تصورات است.

ثانیا چگونه ممکن است «فاعل اراده» که باید قبل از اراده باشد و تصمیم بگیرد و اراده کند، خود فعل اراده باشد؟ اصلاً معقول نیست که فاعل، خود فعل و خود مفعول باشد یعنی علت، خود معلول باشد. پس این گفتار هیوم که «من مجموعه همین تصورات و اراده‌های مختلف هستم» گفتاری باطل است. حق آن است که بگوییم «من» فاعل و خالق این تصورات و تصمیمات هستم نه خود این تصورات و تصمیمات.

این سخن او مشابه آن است که کسی بگوید علت همان معلول است و فاعل، مجموعه افعال خودش است. این نیز سخن ناصوابی است؛ زیرا تمام احساسات و تصور کردن‌ها و تصمیم گرفتن‌ها، افعال فاعل اندیشه است و معقول نیست «فاعل اندیشه» با «افعال اندیشه» یکی باشد، یعنی علت همان معلول باشد. من «موجود اندیشنده» که «فاعل اندیشه» هستم، ممکن نیست یکی از افعال خودم یا مجموعه افعال خودم باشم، یا یکی از تصورات و اراده‌های خودم باشم، یا مجموعه آنها باشم. وانگهی فاعل اندیشه یعنی «فاعل اراده، و تصور کردن» باید قبل از فعل باشد و محال است که خود فعل باشد. فاعل اندیشه، همان واحد بسیط مستمری است که قبل از تولد در رحم مادر و قبل از اولین تصور بوده و همچنان تا آخر عمر به طور مستمر هست گرچه تصورات و تصمیمات او هر لحظه عوض شود و به نقیض و ضد خود، تبدیل گردد و به همین خاطر او را همان شخص اول می دانند هر چند با تصورات و تفکرات جدیدی باشد. پس من «موجود اندیشنده» که می بینم و می شنوم و ... و اراده خواندن و نوشتن و راه رفتن و کارهای دیگر را می کنم موجودی نامحسوس هستم زیرا محسوس حواس پنج گانه من، موجودات مادی خارج از خودم همچون کوه و صحرا و درخت و ... هستند نه آنچه درون خودم است. بالاخص فاعل احساس و اراده و تصور کردن، قبل از تصورات بوده و فوق تصورات و اراده است. فاعل اندیشه، به انتخاب خود، آنچه مورد علاقه‌اش هست را اراده می کند و فکر و تصوراتش را به سوی اهداف مورد علاقه خویش سوق می دهد

ولی خودش فوق فکر کردن بوده و فاعل و خالق آن است.

### فاعل مختار و فاعل طبیعی

از آنجا که افعال درونی و بیرونی فاعل اندیشه بر اساس آگاهی و اختیارش به وجود می آید، «فاعل اندیشه» را علت آگاه هم می نامند زیرا هر معلولی که از آن به وجود می آید به طور آگاهانه و به اختیار خودش به وجود می آید. در مقابل، معلول علت‌های مادی و طبیعی بدون فهم و اختیار علت‌هایشان به وسیله آنها به وجود می آید.

«علت‌های طبیعی مادی» را **فاعل مضطر** می نامند زیرا در صدور معلول از خودشان هیچ فهم و اختیاری ندارند. مثلاً «آتش» گرما می بخشد و «منشور» نور را تجزیه می کند و یک بار هم نمی تواند جلو صدور معلول خود را بگیرد زیرا دارای فهم و اختیار نیست تا در باره صدور معلول از خودش تصمیم بگیرد. اما «فاعل اندیشه» را «فاعل آگاه و مختار» می نامند زیرا هر کاری را با آگاهی و اختیار خود ایجاد می کند. پس علت‌های مادی، فاعل مضطربند ولی «فاعل اندیشه» که علت درونی احساس و اراده به شمار می رود فاعل آگاه و مختار است و در زمره علل مادی و طبیعی و یا از محسوسات نیست (بلکه نامحسوس است).

در اینجا سخن جان لاک را - که در مقدمه نیز بدان اشاره کردیم - یادآور می شویم:

از بی‌فکری است که تصور کنیم حواس ما به ما نشان نمی دهند مگر اشیاء مادی را. هر عمل احساس را که خوب ملاحظه کنیم از هر دو جهت طبیعت یعنی جسمانی و روحانی، عقیده یکسان در ما ایجاد می کند. زیرا همان طور که با دیدن و شنیدن الخ می بینیم که در خارج از ما یک موجود جسمانی است که موضوع احساس ما است، با یقین بیشتر، مشاهده می کنیم که درون ما یک امر روحانی است که می بیند و می شنود. باید اذعان کنیم که این ن می تواند عمل یک موجود مادی خشک غیر ذی حس باشد و ممکن نیست بدون یک موجود غیر مادی حصول یابد.<sup>۱</sup> اینک که روشن شد تصور من از خود به عنوان فاعل اندیشه، تصوری از موجود محسوس و مادی نیست، هیوم در ادامه به انکار تصور من از خود می پردازد آنجا که می گوید: ما هیچ تأثیری از خویشتن نداریم و لذا هیچ اندیشه‌ای هم از خویشتن نداریم.<sup>۲</sup>

### نقد سخن هیوم

«تأثیر و تأثر» در باره دو موجود جدای از هم صدق می کند. مثلاً ذهن در برخورد با آنچه خارج از ذهن است از طریق حواس، متأثر می شود؛ یعنی تأثیر آن محسوس خارجی بر اعصاب، علت تأثیر بر ذهن است و تصورات ذهنی، معلول تأثیر محسوسات خارجی بر حس و ذهن هستند. اما در آگاهی ذهن به خودش، دیگر نیازی به وساطت حواس پنج گانه نیست و

<sup>۱</sup>- تحقیق در فهم بشر، کتاب دوم، فصل ۲۳، بند ۱۵.

<sup>۲</sup>- تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، فصل هیوم، ص ۹۰۸.

ذهن همان خودش است و دو چیز جدای از هم نیستند تا میانجیگری حواس پنج گانه لازم باشد و به واسطه آنها نسبت میان ذهن و خودش برقرار گردد بلکه ذهن، بی واسطه به وجود خودش آگاهی دارد.

به عبارت دیگر، در تأثرات حسیِ ذهن از موجودات بیرون از ذهن حتماً نیاز به واسطه‌ای به نام اعصاب و حواس است که از موجودات خارج از ذهن متأثر شود و بر ذهن تأثیر بگذارد. در نتیجه، اشیاء مادی خارجی علت و این تصورات حسی، معلول خواهند بود. همیشه وجود علت غیر از وجود معلول است یعنی وجود اشیاء محسوس خارجی که از طریق حواس بر ذهن تأثیر می‌گذارند غیر از وجود تصورات حسی در ذهن است که معلول تأثیرپذیری از اشیاء محسوس خارجی هستند. اما در آگاهی ذهن به خود هرگز ذهن و خودش، دو موجود خارج از هم نیستند تا نیاز به تأثیر و تأثر - یعنی علیت و معلولیت در شناخت - باشد بلکه ذهن در آگاهی و علم به خود، هم «عالم به خویش است» و هم «خودش معلوم خودش است»؛ یعنی عالم و معلوم یکی است. وقتی عالم و معلوم یکی باشد، علیت و معلولیت که همان «تأثیر و تأثر دو چیز خارج از هم» است، معنا ندارد و همین است معنای علم حضوری یا علم شهودی بی‌واسطه من به ذهن و به وجود خودم که علمی غیر حسی است.

در نتیجه باید اعتراف کرد که آگاهی منحصر به آگاهی حسی - که مربوط به دو چیز خارج از ذهن و جدای از هم است - نیست. آگاهی نفس به خودش هم نوعی از آگاهی است که آگاهی حسی به شمار نمی‌آید. تصور من از خودم با آنکه تصور است اما تصور حسی از یک محسوس خارجی نیست. پس این گفتار هیوم که «من هیچ تصور حسی از خودم ندارم» می‌تواند گفتاری صادق باشد به این معنا که من به ذهن و به وجود خودم هرگز تصور حسی ندارم زیرا «ذهن» محسوس خارجی من نیست بلکه تصویری از یک موجود نامحسوس است و ذهن به عنوان فاعل اندیشه، محسوسات خود را همیشه از طریق حواس و با تصورات حسی، درک می‌کند اما خودش موجودی نامحسوس است و خود را بی‌واسطه درک می‌کند. اما مقصود هیوم از این گفته که «من هیچ تأثیری از خویشتن خود ندارم»، اگر این باشد که من هیچ آگاهی و تصویری از خود (به عنوان فاعل اندیشه) ندارم و چون تصویری از خویشتن ندارم نمی‌توانم از خویشتن خبر دهم که هستم یا نیستم، گفتاری کاملاً خطا است زیرا هیچ تصدیق و اخباری بدون تصور موضوع، ممکن نیست. تصدیق بلا تصور، محال است. همین که می‌گوییم «من از خود، هیچ تصویری ندارم»، مفهوم کلمه من، در این گفته، تصویری از «من» است (مثل اینکه کسی بگوید من الان خواب هستم که خود این سخن دلالت دارد بر اینکه او خواب نیست). کسی که می‌گوید «من هستم»، «من فاعل اندیشه‌ام» و یا «من آگاهم»، از خودش به عنوان فاعل اندیشه، خبر داده است و ممکن نیست در خبر از یک چیز، تصویری از موضوع نباشد. یعنی من به عنوان فاعل اندیشه و خالق تصورات و تصمیمات، حتماً دارای تصویری از خویش هستم و آگاهی و تصویری از خودم دارم که از وجود خود به عنوان فاعل اندیشه و وجود آگاهی درونی‌ام به خود، خبر می‌دهم.

#### نتیجه‌گیری

سخن هیوم آن بود که: «مبدأ نخستین شناخت، منحصر به تصورات حسی است». و ما در پاسخ هیوم روشن کردیم که: مبدأ

نخستین شناخت، منحصر به تصورات حسی که خطاپذیرند نیست بلکه مقارن تصورات حسی از محسوس بیرونی (و حتی مقدم بر آن)، تصور بی‌واسطه من از خودم به عنوان «خالق تصورات و تصمیمات»، وجود دارد که تصویری از یک موجود نامحسوس است. اما تصورات عقلی پس از این دو مبدأ نخستین تصورات، به وجود می‌آیند و تصورات عقلی از تصورات نخستین نیستند.

## فاعل اندیشه

«فاعل اندیشه» یا «مجموعه تصورات حسی» در نظر هیوم

اشکالی که بر نظریه اول هیوم وارد شد این بود که اگر «تصورات نخستین» منحصر به «تصورات حسی» باشد پس تصور من از خودم به عنوان فاعل اندیشه که تصویری از یک موجود فاعل مختار و واحد بسیط مستمر است - و دکارت در باره آن توضیح داده - تصویری غیر حسی است با آنکه از نخستین تصورات من است. هیوم کوشیده است که به این اشکال دکارت پاسخ دهد تا بتواند نظریه نخست خود را اثبات کند؛ از این رو می گوید: «من (فاعل اندیشه) همان مجموعه تصوراتم هستم»؛ یعنی مجموعه تصورات حسی هستم نه موجود واحد بسیط مستمر.<sup>۱</sup>

## سخن دکارت و اشکال هیوم بر او

از آنجا که اشکال هیوم در واقع بر استدلال دکارت است که می گوید «من موجودی بسیط و مستمر هستم»، ناچار باید در ابتدا استدلال دکارت را نقل کنیم و سپس به اشکال هیوم بر دکارت بپردازیم. دکارت در تأمل ششم در بیان دلیل دوم خود بر غیر مادی بودن نفس یعنی بر موجودی بسیط و مستمر، می افزاید:

... جسم بالطبع همواره تقسیم پذیر است و نفس به هیچ روی، قسمت پذیر نیست؛ زیرا واقعا وقتی نفسم یعنی خودم را، فقط به عنوان چیزی که می اندیشد لحاظ می کنم، نمی توانم اجزائی در خود تمیز دهم بلکه خود را چیزی واحد و تام می بینم.

نفس انسان بر خلاف جسم، از هیچ عرضی ترکیب نیافته بلکه جوهر محض است. گرچه تمام أعراض نفس دگرگون می شود مثلا بعضی از اشیاء را تصور می کند و بعضی اشیاء را تصدیق می کند. بعضی دیگر را اراده و پاره ای را احساس و ... [ می کند]. با این همه، «نفس» به چیز دیگر، تبدیل نمی شود.

توضیح اینکه دکارت، «تصور» و «اراده» و ... را که افعال نفس هستند و متعدد و تغییر پذیرند **وَض** می داند اما فاعل و خالق آنها را که فاعل اندیشه باشد جوهر نفس، غیر قابل تقسیم و غیر قابل تغییر می داند؛ یعنی از نظر او نفس همچنان واحد مستمر است.

## اشکال هیوم

<sup>۱</sup> - ر.ک: تاریخ فلسفه غرب، فصل هیوم؛ فیلسوفان انگلیسی، فصل هیوم.

شاید او (دکارت) چیزی بسیط و مستمر را که «خودش» می خواند، ادراک کند؛ هر چند من به یقین ام که هیچ همچو مبدای در من نیست ... لیکن اگر تنی چند از این حکما را کنار بگذاریم، در خصوص سایر افراد نوع بشر، به جرأت می توانم بگویم که بشر چیزی نیست بجز مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون که به سرعت غیر قابل تصویری، یکدیگر را تعقیب می کنند و مدام در جوش و حرکت‌اند.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی: «فاعل اندیشه»، خالق اراده و تصورات حسی

با توضیحات سابق در فصل قبل، نتیجه می شود که اشکال هیوم مردود است؛ زیرا من، فاعل اندیشه هستم و «فاعل اندیشه» که عبارت از اراده و تصور و تصدیقات و ... است، «معلول» وجود من است نه خود من؛ یعنی وجود فاعل که همان وجود علت است، محال است همان وجود فعل باشد که معلول فاعل است.<sup>۲</sup> حتی اگر ما همان قول باطل هیوم را مبنی بر اینکه من همان فعل اندیشه هستم که متعدد و متغیر است مثل اراده و تصور و ... - نه فاعل اندیشه - قبول کنیم، باز غیر مادی بودن «من» را نمی توان انکار کرد؛ زیرا ماده بدون فهم و اختیار، طبق جبر طبیعت کار می کند و در افعالش دارای فهم و اختیار نیست؛ اما افعال اندیشه از قبیل اراده، تصور و ... همه از روی فهم و اختیار انجام می گیرد و از این رو نمی تواند مادی باشد.

### فرمانروای بر تصورات

«من اندیشنده» همان «فاعل اندیشه» است که تصورات را با یکدیگر مقایسه می کند، آنها را مورد تحلیل عقلی قرار می دهد، احکام عقلی و ریاضی را به دست می آورد، از این طریق به کشف مجهولاتی می رسد، آنها را به کار می گیرد و به ترجیح آن تصور یا عمل می پردازد. حال آیا ممکن است «من» که فرمانروای بر اندیشه خویشام یعنی مقایسه کننده میان تصورات و قاضی و تحلیلگرشان هستم همان تصوراتی باشم که مورد مقایسه من قرار دارند و آنها را محکوم می کنم یا ترجیح می دهم؟! آیا ممکن است من که اراده می کنم و وجود اراده، معلول وجود من است، خود اراده‌ام باشم که معلول وجود من است؟

### وحدت حقیقی فاعل اندیشه

از خصوصیات دیگر فاعل اندیشه، وحدت حقیقی و مستمر آن است. به بیان دیگر من فاعل اندیشه، غیر قابل تقسیم است؛ قابل تجزیه نیست و نیز وقتی به حسی توجه کامل می کند، از سایر حواس غافل می گردد؛ یا وقتی در فکر عمیقی فرو

<sup>۱</sup> - ر.ک: فیلسوفان انگلیسی، رساله پژوهشی هیوم.

<sup>۲</sup> - آری، نوع «تصور، اراده، اخلاق و رفتار»، شخصیت اجتماعی و روحی انسان را تشکیل می‌دهد؛ ولی این غیر از بحث عقلی و فلسفی است که ما بتوانیم فاعل اینها را که همان موجود بسیط مستمر است، فراموش کنیم.

می رود، با وجود باز بودن چشم و گوش، متوجه دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها نمی شود. این نشانه همان وحدت حقیقی فاعل است. یعنی من اندیشنده بجز یک فاعل بسیط غیر قابل تقسیم، نیست که اگر توجه کامل به چیزی بکند، از سایر چیزها غافل می شود. زیرا با آنکه مراکز بینایی و شنوایی و ... در مخ از هم جدا هستند اما فاعل بینایی همان فاعل شنوایی و ... است به طوری که اگر به یکی توجه کامل کند از بقیه چیزها غافل می شود و این گواه وحدت حقیقی فاعل اندیشه است.

### ثبات و استمرار فاعل اندیشه

ویژگی دیگر فاعل اندیشه، آن است که استمرار حقیقی دارد؛ زیرا با وجود همه تغییرات بدن و تغییرات اندیشه در تمام عمر، باز خود را همان مولود سابق می داند که به خاطر رفتار کودکی اش در پیری هم مستحق تشویق یا سرزنش است. خود را با همان بدهتی می یابد که مولود سابق را می یافت. او قبل از تولد، هیچ تصور و اراده‌ای نداشت. من فاعل اندیشه که موجودی بسیط و غیر قابل تقسیم هستم، غیر از اراده و تصورات پراکنده و متغیری هستم که معلول و مخلوق من هستند. بنا بر این، گفته هیوم مبنی بر اینکه من «همان مجموعه تصورات گوناگون و متغیر حسی هستم»، گفتاری باطل و بی اساس است؛ زیرا «من»، فاعل و خالق آن مجموعه تصورات هستم که متعدد و متغیرند و آن مجموعه معلول و مخلوق من هستند. «من اندیشنده»، بسیط و مستمر و فاعل و فرمانروای بر آنهاست که در خود، قوه اندیشیدن دارم؛ همان موجود کامل قبل از تولد که در خود، قوه اندیشیدن داشت و به دنیا آمد. به عبارت دیگر قبل از آن اولین احساس، نیز وجود داشته است و واحدی حقیقی و مستمر بوده و هست.<sup>۱</sup>

هیوم، فاعل اندیشه (که خالق تصورات و تصمیمات است) را با افعال اندیشه (یعنی همان تصورات و تصمیمات که متعدد و متغیرند و نیز مخلوق آن فاعل اندیشه هستند) اشتباه گرفته است. در یک کلام، او فاعل و فعل و مفعول را با هم اشتباه گرفته است یعنی علت را با معلول اشتباه گرفته است در حالی که علت قبل از معلول است و معلول قبل از خودش نیست و گفتار هیوم تناقض گویی است. پس تصور من از خودم به عنوان فاعل اندیشه تصویری از خالق احساس و تصورات حسی و خالق اراده بوده که خود نامحسوس و فوق حس و احساس و اراده است. تصورات نخستین من منحصر به تصور از موجودات مادی خارجی که محسوس اند نیست و شامل تصور من از خودم به عنوان فاعل اندیشه که فوق حس و تصورات حس بوده و موجودی نامحسوس است، می شود.

### نتیجه گیری

<sup>۱</sup> - هیوم در نظریه خود سر در گم است که چگونه ممکن است «من واحد حقیقی»، همان مجموعه تصورات و تصمیمات متمایز از هم باشم، آنجا که می‌گوید: «همه امیدها بر باد می‌رود، آنگاه که به تبیین مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی، ما را در اندیشه با آگاهی‌مان به هم یگانه می‌سازد». «من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند کند، ناتوانم. کوتاه سخن این که دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم با هم سازگارشان کنم و مرا نمی‌رسد که هیچ کدام را وا نهم. این دو مبدأ عبارت‌اند از:

۱- همه ادراکات ما وجودهای متمایز از هم هستند.  
۲- ذهن هرگز رابطه واقعی میان وجودهای متمایز را ادراک نمی‌کند». ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل هیوم

الف) خصوصیات «من»:

- ۱- فرمانروا بر اندیشه و تفکر است و فهم و اختیار دارد.
- ۲- وحدت حقیقی مستمر دارد.
- ۳- مقایسه‌گر میان تصورات و قاضی بین آنها است (مانند ترجیح یک فکر و یا تصحیح یک اندیشه که از آن اوست).

ب) خصوصیات «افعال من» چه در درون و چه در بیرون:

- ۱- همه معلول من هستند.
- ۲- متکثر و از هم مستقل هستند و هر لحظه تغییرپذیرند.
- ۳- مورد مقایسه‌اند، نه مقایسه‌کننده. هیوم، «افعال من» که معلول من است را به عنوان مصداق من - یعنی مصداق فاعل اندیشه - گرفته است. اما دکارت، خود «من» را به عنوان مصداق «من» گرفته است و «افعال من» را به عنوان «افعال من» و معلول «من» گرفته است. نتیجه این که نظریه هیوم متناقض است و نظریه دکارت در اینجا صحیح است.

### سخن جان لاک

قبل از آنکه بیشتر در اطراف گفتار هیوم سخن بگوییم، بهتر است یک بار دیگر گفته جان لاک را که قبل از هیوم بوده و اشکالات مشابه اشکالات هیوم را می‌شنیده و به آنها جواب می‌داده است، نقل کنیم. لاک در جواب این گونه افراد در کتاب *تحقیق در فهم بشر* می‌نویسد:<sup>۱</sup> از بی‌فکری است که تصور کنیم حواس ما به ما نشان نمی‌دهند مگر اشیاء مادی را. هر عمل احساس را که خوب ملاحظه کنیم از هر دو جهت طبیعت یعنی جسمانی و روحانی، عقیده یکسان در ما ایجاد می‌کند. زیرا همان طور که با دیدن و شنیدن الخ می‌بینیم که در خارج از ما یک موجود جسمانی است که موضوع احساس ما است، با یقین بیشتر، مشاهده می‌کنیم که درون ما یک امر روحانی است که می‌بیند و می‌شنود. یعنی به قول جان لاک در هر احساس و دیدن، در ما یک تصور ایجاد نمی‌شود بلکه دو تصور ایجاد می‌شود؛ یکی تصور موجود مادی که در خارج از ما است و محسوس نامیده می‌شود و «مورد» تعلق احساس است. دیگری، چیزی در درون ما است که «فاعل» این احساس و ادراک است و موجودی است دارای فهم و اختیار که مادی نیست زیرا «ماده»، فهم و اختیار ندارد. فاعل اندیشه همان موجودی است که می‌بیند و می‌شنود، احساس می‌کند و تصمیم می‌گیرد و گاهی هم مردّد می‌شود. حتی به عقیده نگارنده، می‌توان گفت که در هر احساس، ما متوجه سه موضوع می‌شویم. یکی مورد احساس است که آن چیز مادی محسوس خارجی باشد و دیگری فاعل احساس که من - موجود اندیشمند - هستم و سوم فعل احساس که احساس رنگ سفید، سبز، قرمز و ... یا سرما و گرما و ... است. روشن است که «آنچه تغییر می‌کند» و در حال آمد و رفت

<sup>۱</sup> - ر.ک: تحقیق در فهم بشر، فصل ۲۳، بند ۱۵.

است این احساسات و تصورات حسی است که لحظه‌ای احساس سرما و لحظه‌ای احساس گرما است و «آنچه ثابت و تغییر ناپذیر است» (لااقل در طول عمری که من آن را درک می‌کنم) من موجود اندیشمندی هستم که فاعل اندیشه‌ام و این احساسات متضاد را در طول عمر خود تجربه می‌کنم اما جهان مادی محسوس و خارج از من پیوسته در حال تغییر و تحول است هر چند اصل ماده آن، بدون کم و زیاد شدن، ثابت باقی می‌ماند و همچون ذات من، جوهری ثابت و مستمر است. «من» موجود اندیشمند یعنی ذات ذهن همچون پرده سینما و یا شخصی که این فیلم را روی پرده می‌اندازد ثابت و مستمر است اما تصاویر روی آن هر لحظه عوض می‌شود. به قول هیوم: فلسفه، ما را می‌آگاهاند که هر چیزی که بر ذهن پدید می‌آید چیزی جز ادراک نیست و گسستگی و قیامش به ذهن است.<sup>۱</sup>

و در جایی دیگر می‌گوید:

«خود» یا «شخص» عبارت از انطباع یگانه نیست بلکه چیزی است که انطباعات و تصورات چند گانه ما بنا بر فرض به آن برگشت دارند.<sup>۲</sup>

پس هیوم نیز «فاعل اندیشه» را مرجع همه احساسات و تصورات می‌داند نه خود احساسات و تصورات که در عبارت قبل، قیام ادراکات را بر آن می‌دانست یعنی در واقع جوهری که این احساسات و تصورات عارض بر آن می‌شوند. حال اگر مقصود هیوم از اینکه «من انطباعی یگانه از خود ندارم» آن است که من تصویری حسی یا محسوس خارجی نیستم، گفتاری صحیح است. اما اگر مقصود او این است که من صرفاً همین تصورات حسی هستم و حتی فاعل احساس هم نیستم، گفتاری خطا است. جالب اینجا است که هیوم در تناقضی آشکار یکباره به انکار موجود اندیشنده و ذات ذهن که این تصورات قیام بر آن دارند و مرجع ادراکات و تصمیمات است، می‌پردازد و با طعنه به دکارت و فیلسوفان می‌گوید: شاید او چیزی بسیط و مستمر را که «خودش» می‌خواند ادراک کند، هر چند من به یقین‌ام که هیچ همچو مبدای در من نیست. باز بهتر است به جمله‌ای از جان لاک در کتاب دوم رساله تحقیق در فهم بشر - در آخر فصل بیستم - پردازیم که همچون دکارت ذات ذهن را جوهری ثابت و تغییر ناپذیر می‌شمارد، آنجا که میان اندیشه و ذات ذهن فرق گذارده است و ذات ذهن را تغییر ناپذیر می‌داند:

تفکر عمل ذهن باشد نه ذات آن زیرا عمل عوامل به آسانی ممکن است شدت و ضعف یابد ولی ذات اشیاء، تغییرات نمی‌پذیرد.<sup>۳</sup>

از آنجا که هیوم در پاره‌ای از گفتارش افعال اندیشه را با خود فاعل اندیشه اشتباه می‌گیرد و به عبارت دیگر تصورات

<sup>۱</sup> - فیلسوفان انگلیسی، فصل هیوم، ص ۳۱۲، به نقل از رساله هیوم.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۳۱۹.

<sup>۳</sup> - تحقیق در فهم بشر، ص ۱۳۹.

پیوسته در حال تغییر روی صفحه ذهن را با ذات ذهن اشتباه می‌گیرد و خود را مجموعه همین تصورات زود گذر می‌شمارد که هیچ وحدت حقیقی ندارند - با آنکه من فاعل اندیشه، واحدی حقیقی هستم که قبل از تولد و قبل از داشتن اولین تصورات نیز وجود داشته‌ام - ناچار احساس ناتوانی در فهم می‌کند و در گفتار دیگرش از خود می‌پرسد چگونه مجموعه تصورات متمایز از هم می‌توانند موجودی واحد و واقعی همچون من اندیشنده را به وجود بیاورند و به قول خودش فهم این مشکل بر او گران می‌آید:

همه ادراکات متمایز ما وجودهایی متمایزند و ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز ادراک نمی‌کند ... من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من، گران می‌آید. هیوم در این گفتار خویش در رساله‌اش صراحتاً یقین را - که قبلاً مدعی بود که من یقیناً موجود بسیط نیستم - انکار می‌کند و خود را شکاک می‌نامد؛ البته نه کسی که شکاکیت را پناهگاه همه بشرها بداند (همچون پیرهون) بلکه می‌گوید من در این مسئله شکاک هستم چون فهم آن برای من گران است و عقل من نمی‌تواند آن را بفهمد در عین حال که علاقه‌مندم کسی با روشنگری خود، مرا در این مسئله راهنمایی کند.

### توضیح

ملاحظه تصویر مخ، اطلاع بیشتری در باره «مرکز فرماندهی واحد ذهن» در مخ و جدایی آن از مرکز مخصوص عصبی حرکت پاها و مرکز مخصوص حرکت زبان و تکلم و مرکز مخصوص حرکت انگشتان برای نوشتن و ... به ما می‌دهد:

### تصویر مخ

اینک چه می‌توان گفت:

- ۱- آیا می‌توانیم بگوییم که حرکت دست و پای راننده از مرکزی در مخ دستور می‌گیرد که قادر به دیدن مسیر راه (از مرکز حرکتی مخ) نیست؟
  - ۲- آیا باید گفت آزاد شدن انرژی اتمی در مرکز حرکتی مخ نیز بدون درک و اختیار انجام گرفته زیرا اتم در آزاد کردن انرژی، اختیاری از خود ندارد و قادر به درک خود و ... نیست؟
  - ۳- یا - آن طور که واقع مطلب است - باید بگوییم این آزاد شدن انرژی اتمی در مرکز حرکتی مخ به دستور فرمانده کل مراکز مخی یعنی «ذهن» بوده که هم می‌تواند درک کند و هم درک و اختیار به آن مربوط است و غیر مراکز مادی مخی و فوق همه آنها است. آری، نرون‌های ارتباطی هستند که دو نیمکره مخ را به هم مرتبط می‌کنند و نیز مراکز مخی را به یکدیگر مرتبط می‌سازند ولی وجود نرون‌های ارتباطی، باعث نمی‌گردد که مراکز حسی هم فرمان حرکت را بدهند و یا مراکز حرکتی نیز حواس گوناگون را درک کنند و با تحریک مراکز حرکتی، تمام احساسات به انسان دست دهد.
- در هر حال مسئله تعدد مراکز مخی و وجود نرون‌های خاص در مخ که به وسیله علم تشریح و فیزیولوژی با آزمایش‌های بی‌شماری ثابت گردیده و این که هر کدام از آنها مختص به یکی از حواس هستند و فعالیت ویژه مربوط به خود را دارند، در

جلو نظریه ماتریالیست‌ها که می‌گویند «ذهن همین اتم‌ها و نرون‌های مخ است»، سد بزرگی ایجاد کرده است و ماتریالیست‌ها در تحلیل کارکرد مخ با بن‌بست عجیبی مواجه هستند. مادی‌گرایان در اینجا ناچارند بگویند که «ذهن» گرچه در مخ است، از اتم‌های مخ نیست بلکه «چیزی است با نیروی فهم و اختیار» که مراکز مخی تنها وسایل و ابزاری در اختیار آن هستند همچون سمعک و عینک که ذهن به وسیله مرکز مخصوص شنوایی در مخ می‌شنود و به وسیله مراکز مخصوص حرکت پا و مراکز مخصوص به حرکت زبان، فرمان حرکت پا و سخن گفتن را صادر می‌کند متناسب با گفتاری که شنیده و راهی که دیده است. این مراکز در حکم شاخک‌های بدن‌اند برای «ذهن» که درک‌کننده همه حواس و فرمانروای همه حرکات ارادی زبان و اعضا و دارای فهم و اختیار است در حالی که اتم دارای فهم و اختیار نیست. پس ذهن عبارت از مراکز مختلف مخی نیست که هر کدام مخصوص حسی مستقل (و جدا از بقیه مراکز حسی) و یا حرکتی مستقل (جدا از بقیه مراکز حرکتی مخ) باشد که اتم‌های آن نیز فاقد اختیار و نیروی فهم است.

«ذهن»، رئیس مراکز (از هم جدای) حسی در مخ و در عین حال رئیس مراکز (از هم جدای) حرکتی در مخ است. یعنی ذهن هماهنگ‌کننده این مراکز مستقل مخ است.

به این ترتیب است که می‌توان گفت آن فاعل بسیط - یا همان «من» - می‌بیند، فرمان حرکت پاها را می‌دهد و می‌شنود، فرمان حرکت زبان را متناسب با شنیده‌ها می‌دهد (نه اینکه سلولی بشنود و سلول دیگر بدون هیچ‌گونه اطلاع از آن، فرمان گفتن را صادر کند) و همان است که در عالم خواب و رؤیا می‌بیند و می‌شنود و می‌آموزد و فرمان می‌دهد (با آنکه تمام مراکز حسی و حرکتی مخ بلکه تمام اعصاب حسی و حرکتی بدن در خواب و استراحت است) و در بیداری هم وقتی به خود فرو رفته و مشغول فکر کردن عمیق یا در ناراحتی شدید است دیگر متوجه حرف‌های کسی نمی‌شود گرچه گوش (و اعصاب)، آن صدا را به مرکز شنوایی در مخ منعکس می‌کنند ولی او نمی‌شنود. سپس (آن شخص و صاحب مخ) عذرخواهی می‌کند که من اصلاً صدا را نشنیدم چون در فکر بودم و ذهن من متوجه صدا و یا دیدن شما نبود. همین طور است وقتی انسانی در اطاق نشسته و مشغول تماشای تلویزیون یا شنیدن صدای رادیو و امثال آنها است و آن مراکز مخی در بدن او به طور خودکار، کار می‌کنند ولی گاهی توجه ذهن به جای دیگری منصرف و از آنها غافل می‌شود. حقیقت انسان که همان ذهن است در مخ اینچنین است. یعنی انسان گاهی با اینکه بیدار است و مرکز بینایی مخ همچون تلویزیون به طور خودکار عکس‌ها را از چشم می‌گیرد، او به آنها توجه ندارد و از این رو در آن لحظه نمی‌شنود و ... (مثلاً چون به فکر عمیقی فرو رفته است و...).

### ذهن: فاعل حسی و اراده و فرمانروای بر همه مراکز مخی

یادآوری می‌کنیم که خانه ذهن «مخ» است و ذهن بر مراکز مخ تسلط دارد. همان طور که تصویر ارائه شده از مخ نشان می‌دهد، مراکز حسی مخ همچون رادیو و تلویزیون، وسیله کسب اخبار به ذهن هستند و مراکز حرکتی مخ همچون قلم و زبان و ... به عنوان وسیله حرکتی برای فرمان‌های ذهن عمل می‌کنند. مراکز شنوایی نیز که صداها را منعکس می‌کند، گاهی

انسان از مراکز حسی مخ غافل می شود و در نتیجه نمی بیند و نمی شنود با آنکه مراکز مذکور به طور خودکار کار می کنند.

مناسب است سخنی از امام صادق (ع) پدر علم (فیزیک و شیمی و ...) و استاد جابر بن حیان که او خود پدر علوم جدید و بزرگترین دانشمند در تاریخ بشریت به شمار می رود، نقل کنیم. آن حضرت در قسمتی از مناظره خود با طبیب هندی پس از استدلالات بسیار محکم نتیجه می گیرد که ذهن، رئیس حواس و هماهنگ کننده و فرمانده کل قوا و برنامه ریز حواس و مراکز حرکتی است.

«القلب مدبّر الحواسّ و مالکها و رائسها و القاضی علیها...»<sup>۱</sup>

### تفاوت خواص ذهن با خواص ماده

در بحث پیشین گذشت که «موجود مادی» عبارت است از ماده (الکترون و پروتون) و انرژی (انرژی های حرکتی، حرارتی و...) و صفات اولیه ماده مانند دارا بودن طول و عرض و عمق و نیز شکل های هندسی آنها و... . دیگر اینکه حرکت ماده و تبدیل انرژی حرکتی آن به حرارتی و بالعکس و ... طبق قوانین جبری فیزیک انجام می گیرد. ماده - یعنی الکترون و پروتون - هرگز حرکت و حرارت و سایر صفات خود را نه درک می کند و نه در ایجاد آنها یا در باره کارهایش اختیاری دارد و محال است که آن «تنها عامل» یعنی ذهن که دارای فهم و اختیار و اراده است، همان الکترون و پروتون بی فهم و بی اختیار مخ باشد.

همچنین گفتیم که فاعل اندیشه، رئیس و مالک و فرمانروای تمام نیروهای شناخت حسی و شناخت عقلانی و نیروهای غریزی و فرمانروای رفتارهای ارادی انسان است که با نابودی ابزار یک عضو و یا نابودی مرکز مخصوص مربوط به آن عضو در مخ، هرگز آن فرمانروای کل نابود نمی شود بلکه فقط نیرویی از نیروهای خود و ابزاری از ابزارهای خویش را از دست می دهد. اما بر عکس، اگر «ذهن» نابود گردد همه حواس و غرایز و ... رو به نابودی می نهد. همان گونه که اعضای بدن، ابزار کار آن فرمانروای کل هستند، مراکز مخی هم هر کدام مربوط به یکی از اعضا و ابزار آن فرمانروای کل (یعنی ابزار کار آن فاعل اندیشه) هستند. ولی هرگز در مخ، هیچ مرکز و یا سلول و یا اتمی وجود ندارد که چنین فرماندهی کل را انجام دهد و یا بتواند انجام دهد.

### نکته ای دیگر

علاوه بر این، روشن گشت که در مخ مادی، چنین مرکز واحد فرمانروای کل نیست بلکه ن می تواند باشد؛ زیرا اگر «من اندیشنده» از اتم های مخ باشم، باید گفت چرا از خود که اتم هستم، هیچ خبری ندارم! حتی قبل از کشف اتم، ما به وجود اتم

<sup>۱</sup>- بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۶۹.

هیچ آگاهی نداشتیم. ما حتی از ساختمان داخل مخ و رگ و اعصاب و ترکیب سلول‌های آنها هم خبری نداشتیم در حالی که اگر اتم‌های مخ، فهمیده و دانا و با اختیار باشند باید وجود خود و اطراف خود را کاملاً درک کنند و از رگ‌ها و حرکت خون و ورود میکروب و یا ... آگاه گردند و پیرو قانون جبری فیزیک نباشند. وانگهی اگر عقل، همان اتم‌های مخ است، ما خوبی عدالت و بدی ظلم و ضرورت و کلیت و امکان و استحاله و ... را چگونه می‌توانیم توجیه کنیم و چگونه ماده (ترکیب الکترون و پروتون) بدون فهم و بدون اختیار می‌تواند مفهوم عدالت و یا ظلم را بفهمد و یا کلیت و ضرورت یک قانون علمی و یا عقلی را درک کند و یا امکان و استحاله امری را بفهمد و...؟

ماده چگونه می‌تواند آنها را بفهمد در حالی که الکترون و پروتون حتی عاجزتر از آن هستند که ادراکات و حالات خود را حس کنند و از آنها هیچ گونه خبری ندارند؛ مثلاً هرگز عنصر (و اتم) آهن در مقابل آتش، احساس گرما نمی‌کند و از هیچ کدام از ادراکات حس، اطلاعی ندارد.

ممکن است کسی توهم کند که مخ نیز مانند کتاب، ضبط صوت، تصویر، فیلم و رایانه و ... عمل می‌کند - که معلوماتی را در خود ضبط می‌کنند - و از این حیث، نقصانی بیش از آنها ندارد.

در جواب باید گفت که اولاً نوشته‌ها و صداها و تصویرها و شکل‌ها در وسایل مذکور ضبط می‌گردد ولی خود کتاب و ضبط صوت و فیلم عکاسی و دستگاه رایانه، آنها را درک نمی‌کنند. مثلاً آئینه هرگز نمی‌داند که در آن چیست؛ کتاب طب، طبابت نمی‌داند و طبیب نیست بلکه «کتابت»، علایمی قراردادی است که مردم برای مبادله شناخت‌های خود اختراع کرده‌اند همچون چراغ‌های راهنمایی که چراغ قرمز را مثلاً برای ممنوعیت حرکت و سبز را برای جواز حرکت قرار داده‌اند و ممکن است روزی بر عکس شود یعنی چراغ قرمز، علامت جواز حرکت و چراغ سبز، علامت ممنوعیت حرکت گردد. در هر صورت، چراغ نه قرمزی خود را می‌فهمد و نه سبز بودن خود را و نه جواز حرکت را و نه ممنوعیت حرکت را.

کاغذ و کتاب هم نه سیاهی نوشته‌ها و خط‌های خود را می‌فهمند و نه رنگ عکس‌های روی خود را و نه مقصود و مراد از این عکس‌ها و خط‌ها را. فیلم و آئینه هم نه تصاویر روی خود را درک می‌کنند و نه مقصود از آن تصاویر و خط‌ها را می‌فهمند؛ نه از آنها خوششان می‌آید و نه بدشان می‌آید؛ نه احساسی دارند و نه اراده و نه ... این مواد از اتم‌هایی تشکیل شده‌اند که از هم جدا و بیگانه و حتی در خود به اجزائی تقسیم می‌شوند که همه آنها طبق قوانین جبری فیزیک بدون فهم و اختیار عمل می‌کنند. حتی اجزای مخ نیز چنین‌اند. ذرات اتمی متعدد و متکثر و از هم بیگانه و بدون فهم و اختیار در کش و واکنش فیزیکی با هم به سر می‌برند که به طور جبری انجام می‌گیرد در حالی که فاعل اندیشه و ذهن، موجودی بسیط و مستمر<sup>۱</sup> و دارای فهم و اختیار در کارهایش است.

<sup>۱</sup> - اگر درست دقت کنیم علم در کتاب نیست بلکه در کتاب، علامت‌هایی قراردادی به فارسی یا انگلیسی و غیره است که ما طبق آن قراردادهای مربوط، از این علامت‌ها به مقصود نویسنده آن پی می‌بریم و همچنین است صدایی که در ضبط صوت است به زبان فارسی و یا انگلیسی و یا عربی و غیره که علامت‌هایی قراردادی هستند که ما توسط آنها به مقصود گوینده‌شان پی می‌بریم. حتی اگر بیشتر دقت کنیم عکس‌ها هم رنگ‌های سایه روشن روی سطحی دو بعدی هستند که دستگاه بینایی و ذهن ما طبق همان رنگ‌های سایه روشن، این تصاویر دو بعدی را در مختله به سه بعدی تبدیل می‌کند همچون فیلم‌های سینما که عکس‌های بدون حرکت متعددی هستند که با سرعت از جلو چشم ما می‌گذرند به طوری که ما عکس‌های ساکن متعدد زود گذر را در یک خطای طبیعی چشم، یک تصویر متصل متحرک، خیال می‌کنیم و یا تصویر تلویزیون که در نقاط طولی و عرضی متعددی لامپ‌های بسیار ریز و زیاد در حال خاموش شدن و روشن شدن، در چشم به [شکل] یک تصویر متصل و پیوسته، خیال می‌شود و در ذهن با ملحق شدن عواطف و هیجانات و مفاهیم مربوط به آن تصاویر، دورنمای خاطرهای واقعی

می‌گردد در حالی که در واقع و عالم فیزیک، نقاط متعدد عمودی و افقی زیادی هستند که پشت سر هم خاموش، روشن و نیمه روشن می‌شوند و تصاویر دو بعدی را به ما نشان می‌دهند که بر اساس سایه روشن، این تصاویر در دستگاه خیال ذهن ما، به تصاویر سه بعدی و ... تبدیل می‌شوند و عواطف و مفاهیم مخصوص نیز به آنها داده می‌شود و گر نه آنچه بر روی سطح دو بعدی تلویزیون می‌گذرد چیزی بیش از کم و زیاد شدن نور این نقاط متعدد، نیست.

دستگاه ضبط صوت و رایانه نیز همین نقاط متعددی که نور در آنها پیوسته زیاد و کم می‌شود را ضبط و سپس پخش می‌کنند. آنچه این نقاط جدای از هم را به همدیگر وصل می‌کند و از آنها تصویری دو بعدی و سپس از سایه روشن آنها، تصویری سه بعدی می‌سازد [ذهن و] نیروی بینایی ما و قدرت تخیل ما است و بس که پس از سه بعدی کردن آن تصاویر، به آنها معانی و احساسات و عواطف ویژه را ملحق می‌سازد و گر نه این عواطف و احساسات در ما است که ما به طور مستقیم آنها را در خودمان درک می‌کنیم مثلا درد و لذت و ... را، سپس آنها را به طور خودکار با علایمی که ما دیگران می‌فهمیم که ما چنین احساساتی داریم؛ با گریه و آه، درد را و با لبخند و تبسم و ...، لذت و شادمانی را. سپس خودمان هم با دیدن چنین علایمی در دیگران به وجود درد یا لذت و خوشحالی در آنها پی می‌بریم. حتی وقتی تصاویر آنها را در یک عکس یا فیلم با چنین علایمی مشاهده کنیم به وجود لذت و یا درد در آنها پی می‌بریم. یعنی در یک کاغذ عکس و یا تصویر یک فیلم هرگز درد و لذت وجود ندارد بلکه تنها علایم وجود آنها نشان داده می‌شود و ببینند با دیدن این علایم، خطرات لذت و درد را به تناسب آن علایم به این تصاویر سه بعدی شده در مخیله‌اش، ملحق می‌کند، گویا در صحنه وجود خارجی آنها است و وجود واقعی آنها و حالات درونشان را مستقیماً درک می‌کند. پس آنچه در عالم ماده و فیزیک است - از تصاویر و فیلم - تنها نقاطی است «تاریک و روشن» که اگر انسان بیننده و متخیله او و برداشت‌های او نباشد هیچ چیزی بجز الکترون و پروتون و امواج نوری آنها نیست؛ نه علم است و نه درد است و نه لذت است بلکه تنها علایمی فیزیکی از آنها است و عکس و فیلم و آنچه تنها این علامت‌های مادی را نشان می‌دهند.

جالب اینجا است که در آنچه تصویری را که ما مشاهده می‌کنیم نه داخل آنچه است و نه روی صفحه آنچه زیرا تصویری را که ما یک متر مثلا داخل آنچه مشاهده می‌کنیم، یک متر داخل آنچه نیست زیرا اگر پشت آنچه را نگاه کنیم هیچ تصویری وجود ندارد و اگر آنچه را سوراخ کنیم حتی آن تصویر هم در آن نقطه سوراخ می‌شود و از میان می‌رود. اما اینکه این تصویر در روی سطح آنچه هم نیست زیرا وقتی روی سطح آنچه را نگاه می‌کنیم بجز مقداری گرد و غبار چیزی نمی‌بینیم و ما که در سمت راست آنچه ایستاده‌ایم فردی را که در سمت چپ آنچه هست، در همان آنچه می‌بینیم و فردی که در سمت چپ آنچه است ما را در سمت راست همان آنچه می‌بیند و این به خاطر آن است که نور سمت چپ پس از برخورد با سطح آنچه به سمت راست منحرف می‌شود و در پشت عدسی چشم ما تصویر فردی را که در سمت چپ آنچه هست ایجاد می‌کند و بالعکس نوری که از سمت راست آنچه یعنی از طرف ما که در سمت راست آنچه هستیم به سطح آنچه برخورد می‌کند از سمت چپ خارج می‌شود و تصویر ما را در پشت عدسی چشم کسی که در سمت چپ آنچه است ایجاد می‌کند و نیروی بینایی انسان و ذهن او بر اساس همین تصویر کوچک داخل چشم، تصویر بزرگی را در داخل آنچه تجسم می‌کند که در واقع آن تصویر در داخل آنچه نیست بلکه در ذهن ما است که چنین تجسم گشته است و گر نه در واقع در داخل آنچه و در روی آنچه تصویری وجود ندارد زیرا روی سطح آنچه نورهای زیادی است که عدسی چشم هر کسی به تناسب موقعیتی که در مقابل آنچه دارد مقداری از آن نورها را جدا می‌کند و با آنها تصویر خاص کوچکی را در پشت عدسی چشم می‌سازد.

بعلاوه، فلسفه جدید غرب روشن کرده که رنگ‌ها نیز - همچون طعم و بو - صفات اولیه اجسام نیستند بلکه از صفات ثانویه اجسام هستند که تنها علت ایجاد آنها در اجسام است. مثلا «اجسامی که هیچ رنگی ندارند»، مانند هوا چون نور از آنها می‌گذرد اصلا دیده نمی‌شوند و بی‌رنگ نامیده می‌شوند اما «اجسامی که دیده می‌شوند» یا «همچون سیاهی هستند» که نور را اصلا از خود نمی‌گذرانند بلکه آن را به طور کامل جذب خود می‌کنند و در چشم بیننده، آن اجسام تاریک می‌گردند که نیروی بینایی تاریکی را سیاه احساس می‌کند، شب را سیاه احساس می‌کند، ته چاه را سیاه می‌بیند، ذغال را سیاه می‌بیند چون نوری از آنها به چشم منعکس نمی‌شود.

اما «جسمی که تمام نور را از خود منعکس می‌کند» در بینایی انسان، سفید احساس می‌شود. اگر شیشه را که نور را از خودش می‌گذراند بشکنیم و آن را کاملا خرد و نرم کنیم، تمام نوری که به آن می‌خورد به چشم بر می‌گردد و چشم آن را سفید می‌بیند. همین آب بی‌رنگی که هست وقتی به صورت یخ منجمد شود و به صورت ذرات ریزی که هوا داخل آنها است یعنی برف تبدیل شود، سفید دیده می‌شود چون همه نور را به چشم بر می‌گرداند در حالی که نه در تاریکی شب و سیاهی ذغال، نور سیاه وجود دارد و نه در برف و شیشه خرد و نرم شده، نور سفید وجود دارد. نور سفید [چیزی] نیست مگر بازگشت همه نورهای مختلف به چشم که نیروی بینایی ما، آن را سفید احساس می‌کند اما «رنگ‌های آبی، زرد، قرمز و غیره» نیز هر کدام «احساس بینایی ما» هستند در مقابل طول موجی معین و آنچه در عالم ماده و فیزیک است تنها طول موج‌های مختلف است ریزتر یا درشت‌تر اما ریزی و درشتی موج، خودش «رنگ» نیست همچون موج‌هایی که روی سطح آب تشکیل می‌شود ریز یا درشت؛ فقط انواع موج‌ها است نه رنگ‌ها اما نیروی بینایی و ذهن انسان در مقابل موج به طول ... مثلا رنگ قرمز و در مقابل موج به طول ... رنگ آبی و ... را احساس می‌کند و بعضی مثلا به خاطر کور رنگی اصلا رنگ قرمز را احساس نمی‌کنند و پیوسته آلبالو و گیلاس را به رنگ سبز مشاهده می‌کنند.

همچنین است صدا و امواج صوتی که آنچه در عالم ماده و جهان خارج است امواج است که بعضی از آنها شنوایی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و ما از آن امواجی که شنوایی ما را متأثر می‌کند احساسی به نام «صوت» و «صدا» داریم در حالی که اگر چشم ما تحت تأثیر این امواج قرار بگیرد از آنها احساس دیدن می‌کند و بالعکس اگر شنوایی ما از امواج نوری متأثر شود از آنها نوعی صدا احساس می‌کند نه روشنایی. پس صدا و روشنایی (و نیز انواع صداها و انواع رنگ‌ها و ...)، احساسات بینایی و شنوایی ما هستند که تحت تأثیر امواج قرار دارند و آنچه در جهان خارج و ماده است بجز الکترون و پروتون و انرژی و امواج که حرکت خاص باشد چیزی دیگری نیست و احساس روشنایی و تاریکی و سفیدی و سیاهی و قرمزی و سبزی و ... در بینایی و صدای بلند و کوتاه و ... در شنوایی ما، علت ایجادشان در خارج چیزی نیست جز حرکت امواج که در برخورد با بینایی ایجاد روشنایی و رنگی خاص و در برخورد با شنوایی ایجاد صدایی مخصوص می‌کند و اگر این امواج صوتی و نوری، لامسه را تحت تأثیر قرار دهند انسان از طریق لامسه تنها احساس حرکتی خاص و یا لرزش و ... می‌کند.

یعنی هر کدام از حواس بینایی و شنوایی و لامسه، در برخورد با یک «عامل نوع واحد خارجی» همچون حرکت موج صوتی مثلا از طریق بینایی، به انسان، احساس دیدن و از طریق شنوایی، احساس شنیدن و از طریق لامسه، اگر متأثر شود احساس لرزش دست می‌دهد که این تأثیرات مختلف حسی، «در حواس ما» ساخته شده و نتیجه برخورد یک نوع حس ما با خارج است و اگر انسان یعنی موجود اندیشمند بینا و شنوا نباشد، در عالم ماده، چیزی نیست بجز ماده و حرکت و بس.

لذت و درد، خوشی و ناخوشی، سفیدی و سیاهی و سبزی و قرمزی و ... وجودی در جهان مادی و فیزیکی ندارند.

امام رضا (ع) می‌فرماید:

آنچه حواس در تو ایجاد می‌کند معنایی است که مُدرک خود حواس است و خداوند در هر حسی، ادراکی را برای آن قرار داده است.

«و اعلم ان كل ما اوحيك الحواس فهو معنى مُدرک للحواس و كل حاسة تُلد على ما جعل الله عز و جل لها في [إثراکها]» (بحار/انوار، ج ۱۰، ص ۳۱۶، بحث و مناظره علما با حضرت امام رضا (ع) در حضور مأمون) و امام فرمود: تلد علی ما فی الخارج.

خلاصه وقتی «ادراکات حسی» مادی نیست، آیا می‌توان گفت تصورات حسی که از ادراکات مستقیم حسی [گرفته شده و از آنها] ضعیف‌تر است، مادی است؟ هرگز، چه رسد به ادراکات عقلی همچون امکان و استحاله و ...

ما در بحث سابق گفتیم این سخن هیوم که گفته است «بشر همان مجموعه تصورات خویش است»، گفتاری متناقض و محال است.

اما اینکه می‌گوییم بر فرض محال اگر انسان همان مجموعه تصورات باشد باز این تصورات چه تصورات حسی یا تصورات عقلی هیچ کدام مادی نیستند و از الکترون و پروتون و خواص فیزیکی آنها تشکیل نشده‌اند. ناچار باید این مجموعه تصورات نیز مجموعه‌ای غیر مادی باشد.

اختیار اراده:

نکته دیگر آن است که اختیار و اراده از خصوصیات ذهن است که غیر مادی است؛ زیرا ماده که عبارت از اتم و خلاصه الکترون و پروتون و نوترون باشد دارای فهم و اختیار نیست و حرکات آن، غیر ارادی است. تمام فعل و انفعالات اتم چه در ترکیبات شیمیایی و یا در دستگاه‌های فیزیکی همگی بر اساس قوانین طبیعی و جبری فیزیک و شیمی انجام می‌گیرد و هیچ فعل و انفعالی از آنها بر اساس فهم و اختیار انجام نمی‌گیرد و ارادی نیست.

در شیمی، وقتی فلان مواد با فلان مواد دیگر، ترکیب شود الزاما چنان خاصیتی معینی را دارد. مثلا ترکیب معینی از اکسیژن و نیتروژن، تولید آب می‌کند نه بنزین و نه بمب اتم و ... و نیز اکسیژن و نیتروژن هیچ اختیاری در این نتیجه ندارد در حالی که کارهای ذهن بر اساس فهم و اختیار است و جبری در آن وجود ندارد. همکاری چند نفر انسان با هم بستگی به تصمیم و اختیار آنها دارد. حتی افرادی که در سازمان‌های بسیار منظم کار می‌کنند همچون ارتش و یا ... ممکن است روزی اعتصاب کنند و یا افرادی از آنها از ادامه کار منصرف شوند (یعنی در این زمینه صاحب اختیار هستند).

همچنانکه در تجزیه و ترکیب‌های شیمیایی، فهم و اختیاری برای اجزای آن وجود ندارد و نتیجه از پیش تعیین شده است. همچنین در فیزیک، هر دستگاهی که ساخته می‌شود، کاری معین انجام می‌دهد. نور وقتی به منشور می‌خورد، تجزیه می‌شود به چند نور که وقتی آنها را باز با هم ترکیب کنیم تبدیل به نور سفید می‌شوند. منشور، کار مخصوص به خود را می‌کند. تراکتور کار مخصوص خود را می‌کند. ماشین، هواپیما، موشک و غیره هم هر کدام کار مخصوص به خود را به طور قهری و جبری انجام می‌دهند و هیچ اختیار و اراده‌ای در انجام آن ندارند. حتی رایانه همان طوری که سازنده آن منظم کرده عمل می‌کند. هر کلید، کار خود را می‌کند. هر آیکون، کار مخصوص خود را انجام می‌دهد و در انجام آن، اختیاری از خود ندارد؛ یعنی آن کار را بدون فهم و اختیار بر اساس برنامه‌ای که برای آن ریخته‌اند، انجام می‌دهد. هر قدر هم که پیشرفته شود باز نتیجه ترکیب استفاده از قوانین جبری فیزیک، نتیجه‌ای فیزیکی است. دستگاه فیزیکی، فهم و اختیار از خود ندارد بلکه فهم و اختیار سازنده‌اش، آن را چنین تنظیم کرده است.

ماده و دستگاه‌های فیزیکی، طبق قوانین جبری فیزیک و شیمی عمل می‌کنند. هر قدر هم که از نظر برنامه، منظم‌تر و کامل‌تر شوند، تا بی‌نهایت هم که پیش روند باز اتم است و خواص طبیعی و جبری آن [را دارد] و فهم و اختیار تنها از صفات «ذهن» و «موجود اندیشنده» است که خداوند آن را بر مخ و بدن مسلط کرده است. وقتی ذهن، توجه به حسی دارد گزارش‌های حسی را از مرکز آن در مخ می‌گیرد و وقتی به طور کامل به داده حسی دیگر مثلا تصویری خاص متوجه شود و از سایر حواس همچون شنوایی به کلی غافل گردد، متوجه گفتار گوینده نمی‌شود.

«مراکز حرکتی مخ» همچون مرکز سخن گفتن، نوشتن، راه رفتن و ... در هنگام اراده و تصمیم ذهن اندیشنده به موقع مصلحتی که بداند تحریک می‌گردد. یعنی این ذهن دارای فهم و اختیار با این مخ اتمی رابطه‌ای تنگتنگ دارد که برای بشر همچنان مجهول است گرچه [وجود] اصل ارتباط دینی بوده و شبانه‌روز در حال انجام است. اما خصوصیات دقیق و ظریف آن مانند بسیاری از مجهولات جهان، مجهول است و این نادانی‌های بشر در بسیاری از امور مربوط به ماده و اتم و نیز مربوط به ذهن، ضرر به معلومات بشر در آنچه برای او معلوم است، نمی‌زند و از بدهات جدایی ذهن (جهان درونی) و ماده (جهان بیرونی) و ارتباط مسلم میان آنها چیزی نمی‌کاهد و هیچ کس عقلا نمی‌تواند از «معلومات» به خاطر داشتن «مجهولات» دست بکشد و گرفتار افرادی تناقض‌گو همچون هیوم و ... گردد که به ناتوانی عقلی خود معتزفاند.

اگرچه این تناقض‌گویی هیوم دلیل بر بطلان نظریه اوست اما این «اظهار ناتوانی» وی در مسئله ذهن، از طرفی دلیل بر پیچیدگی و عمیق بودن مسئله ذهن و روح است و از طرف دیگر دلیل بر صداقت و فضیلت هیوم که در جایی که نمی‌داند و یا نمی‌تواند بفهمد، صراحتا آن را اظهار می‌کند. هیوم مردی است که کتاب تحقیق در مبانی اخلاق او بهترین کتاب قرن هجدهم است.

مانیه‌تیسیم و هیپنوتیسیم و غیر مادی بودن روح:

علاوه بر دلایل گذشته بر ثبوت و تجرد ذهن، مشاهدات و تجربیات حسی نیز وجود دارد که از تجرد روح و ثبوت آن حکایت می‌کند. یکی از دانش‌هایی که اخیرا مورد توجه بشر قرار گرفته است و بسیاری از دانشمندان اروپایی و نیز مخصوصا متراضان هندی، در آن تخصصی بسزا دارند و بسیاری از امراض را بدان معالجه می‌کنند، آن را علم مانیه‌تیسیم، هیپنوتیسیم، خواب مصنوعی، حس ششم، تنویم مغناطیسی، قدرت اراده و ... می‌نامند. در روزنامه‌ها و مجلات و کتاب‌ها، زیاد در باره این علم گفتگو و بحث گردیده و مورد تأیید دانشمندان واقع شده است. هر کس می‌تواند خود، آن را از آمایش کند و به آثار و نتایج حیرت‌انگیز آن دست یابد.

[بعضی از] کسانی که آگاهی به این علم دارند، کارهای شگفت‌انگیزی از آنان سر می‌زند. اکنون به نمونه‌ای از شگفتی‌های این دانش توجه فرمایید:

۱- هنگامی که ما «معمول» (فردی که به خواب مصنوعی می‌رود) را به خواب مانیه‌تیسیم می‌بریم و او تا اندازه‌ای به خواب عمیق فرو می‌رود، دارای حالت روشن‌بینی می‌گردد یعنی با اینکه چشم او بسته است، اطراف خود را می‌بیند. حتی دیوار هم مانع دیدن او نمی‌شود و به خوبی از پشت دیوار، حتی از فرسنگ‌ها دور هم خبر می‌دهد، و کاغذی را اگر در پشت دیوار قرار دهید، او می‌خواند یعنی بدون استفاده از این چشم، اطراف خود را تا صدها فرسخ، می‌تواند ببیند و از آن خبر دهد.

دیگر آثاری که از معمول می‌تواند سر بزند، این است که با زبان‌هایی که اصلا آشنایی نداشته، می‌تواند صحبت کند و کتاب‌هایی که به زبان‌های دیگران نوشته شده و آنها را قبلا نمی‌دانسته، بخواند. حتی معمول می‌تواند از حوادث آینده خبر دهد و این اطلاع از آینده، گاهی در خواب‌های طبیعی و معمولی هم رخ می‌دهد. انسان در خواب، حادثه غیر منتظره‌ای را می‌بیند و پس از بیدار شدن و گذشت مدتی، عین همان حادثه برایش پیش می‌آید. این کارهای شگفت‌انگیز، از ذهن (مرکز فرمانروای اصلی بر مخ) سر می‌زند. آینده‌ای که نیامده و حالا وجود ندارد، چگونه آن را ذهن می‌بیند و از آن خبر می‌دهد؟ حال آنکه هیچ نیروی مادی، نمی‌تواند حادثه‌ای را پیش از وقوع آن، عکس‌برداری کند.

۲- هنگامی که شما، خواب شخص «معمول» را بیشتر کنید و معمول به خواب پنجم و ششم مانیه‌تیسیم فرو رود، دو نور زرد و آبی از معمول ساطع می‌گردد به طوری که اگر به بدن معمول ضربه‌ای وارد شود، او احساس درد می‌کند و ناله بر می‌آورد. و اگر در آن نور که از او ساطع گشته، ظرفی که در آن موم و پیه هست، بگذارید، خواهید دید که آن نور با این پیه و موم، بیشتر تعلق گرفته و در نتیجه، اگر ضربه‌ای به این موم وارد شود و یا سوزنی به آن فرو برده شود، معمول کاملا احساس درد می‌کند. همچنین اگر این موم را گرم کنید، بدن معمول گرم می‌شود و عرق می‌کند و اگر آن موم را سرد کنید، معمول احساس سرما می‌کند. باز اگر خواب معمول بیشتر شود، این دو نور با هم پیوسته و یک قیافه نوری مانند قیافه همان شخص معمول را در خارج از بدنش درست می‌کند. آنچه مسلم است آن است که آن نور، «روح» نیست بلکه از آثار آن است و از دلایلی که قبلا یادآوری شد، به دست می‌آید که این قیافه نوری نمی‌تواند ذهن (روح) باشد. و شما (مانیه‌تیسیم‌کننده) که معمول به اراده و تسخیرتان است اگر به آن قیافه نوری دستور دهید، به منزلی بروید و اختیار آنجا را برای شما بیاورد، [این کار را] انجام خواهد داد، و هیچ دیوار و جسمی مانع عبور آن نمی‌شود. (هیپنوتیسیم، تنویم مغناطیسی، قدرت اراده و رساله مانیه‌تیسیم)

هنگام انتشار این عقیده در میان مردم اروپا، هیئتی از دانشمندان در سال ۱۸۶۹ برای بحث و بررسی دقیق، پیرامون این مسئله تشکیل شد. این هیئت مرکب بود از جان لوبک، کروکس طبیعی‌دان بزرگ انگلستان در آن روز، لوئیس فیزیولوژیست معروف، روس و آلاس یکی از مهم‌ترین فیزیولوژیست‌های انگلستان در آن عصر و دوست نزدیک داروین، دومرگان رئیس جمعیت ریاضیدانان کشور، فارلی رئیس کمپانی‌های تلگراف، جان کوکس فیلسوف معروف، آکسون استاد دانشگاه آکسفورد و بعضی از افراد سرشناس دیگر. هنگامی که خبر تشکیل این جمعیت انتشار یافت، عده‌ای از نقاط مختلف جهان در انتظار نظر نهایی این جمعیت، دقیقه شماری می‌کردند ولی آنها ۱۸ ماه به طور متوالی به بحث و کنجکاو پیرامون این مسئله ادامه دادند، و در جلسات مزبور شرکت جستند و از نزدیک پیام‌های خارق‌العاده‌ای را بررسی و مشاهده نمودند. در پایان، بیانه مشروحه صادر کردند که قسمتی از آن را نیلا از نظر می‌گذرانیم:

استاد کروکس: «من نمی‌گویم این موضوع (روح) امر ممکن است بلکه می‌گویم یک واقعیت عینی است».

وی در کتابی که به نام پدیده‌های روحی نگاشته و آن را ده‌ها بار تجدید چاپ کرده است، می‌گوید:

«از آنجا که من به وجود این پدیده‌ها ایمان دارم، این یک نوع جبن و ترس ادبی است که به خاطر وحشت از "انتقادات استهزا کنندگان و امثال آنان که هیچ‌گونه اطلاعاتی در زمینه این علم ندارند و نمی‌توانند بر ضد آنها‌هی که به آن پایبند هستند، دآوری کنند"، شهادت خود را در مورد آثار روح، کتمان نمایم.

من با نهایت صراحت، آنچه در این باره به چشم خود دیده و با تجربیات مکرر و دقیق آزمودهام، تشریح می‌کنم».

روس و آلاس که در کشف فرضیه «انتخاب طبیعی» همکار داروین بود در کتابی که به نام شگفتی‌های اسپیریتیسیم نگاشته، چنین می‌نویسد:

«من، مادی و ماتریالیست صرف بودم و به عقیده خود نهایت درجه ایمان داشتم و در هیچ نقطه از فکر من، محلی برای قبول مسئله روح نبود و نه برای وجود مبدأ دیگری، غیر از این جهان مادی و نیروهای وابسته به آن ... ولی بالاخره دیدم، مشاهدات حس را نمی‌توان نادیده گرفت و آنها را کنار گذاشت. همین‌ها بود که مرا مجبور ساخت قبل از هر چیز، وجود یک سلسله واقعیات تازه را پیش از آنکه بدانم اینها مربوط به ارواح هستند یا نه، ببینم.

این مشاهدات تدریجا محلی از فکر مرا اشغال نمود، ولی باید بگویم این مطلب هرگز مربوط به استدلالات ذهن نبود بلکه متکی به یک سلسله مشاهدات حسی بود که یکی پس از دیگری، انجام گرفت تا آنجا که نتوانستم عاملی برای آنها غیر از ارواح قبول کنم». (مجله دانشمند، ش ۴، اول بهمن ماه ۱۳۴۹ و کتاب عود ارواح، ص ۱۲۵).

از بحث در باره مخ، و تجربیات حسی، این نتیجه به دست آمد که: در مخ، مرکزی وجود دارد که فرمانده تمام مراکز مخی است ولی آن مرکز از جنس ماده و سلول‌های مخ نیست، و دارای خواص غیر مادی و متفاوتی است.

### خطا در نقل: هیوم، منکر جوهر به معنای دکارتی نه ارسطونی

بعضی از ناقلان تاریخ فلسفه که از مفهوم جوهر و عرض بالاخص تفاوت مفهوم جوهر در فلسفه قدیم و فلسفه دکارت آگاهی کافی ندارند، می نویسند که «هیوم» منکر وجود جوهر بوده است در حالی که منکر وجود جوهر شدن در اصطلاح دکارتی، به معنای انکار اصل جوهریت به معنای کهن نیست که در فلسفه قدیم مطرح بوده است. برای روشن تر شدن بحث، بهتر است ابتدا مفهوم جوهر در اصطلاح قدیم و همچنین مفهوم آن در اصطلاح دکارت، توضیح داده شود تا معلوم گردد آیا هیوم منکر جوهر به معنای دکارتی است یا آنکه منکر اصل وجود جوهر در خارج است.

### مفهوم جوهر و عرض

مقصود از اصطلاح جوهر در اصطلاح فلسفه باستان همان موصوف یعنی موصوف صفات خارجی است و مقصود از اصطلاح عرض همان صفتی است که موصوف در خارج به آن متصف می گردد. اما نه هر موصوفی را به قول مطلق جوهر می گویند و نه آنکه هر صفتی را به قول مطلق عرض می خوانند بلکه «موجود خارجی» را که می تواند متصف به صفات خارجی و واقعی گردد جوهر می نامند همچنانکه «صفت واقعی و خارجی» را که در قبال آن صفت، ما به ازایی در خارج است عرض می نامند مثل صفت سفیدی و سیاهی و رنگ و ... برای جسم خارجی نه صفات قراردادی همچون ریاست و مالکیت و نه صفات انتزاعی (که موجودی در مقایسه با موجودی دیگر به آنها متصف می شود) مثل بالا و پایین و ... بلکه مقصود از عرض همان صفاتی است که برای خود ماهیت و موجودیتی خارجی دارند و وجودشان در خارج است همچون صفت درد و لذت برای ذهن و نفس و صفت سفیدی و سیاهی و قرمزی برای جسم.

به این ترتیب، تعریف جوهر هم روشن می شود. جوهر همان موجود واقعی و خارجی است که می تواند متصف به صفات واقعی و خارجی شود. به عبارت دیگر، «جوهر» در خارج به عنوان خودش مطرح است نه به عنوان صفت برای موجودی دیگر بر خلاف «عرض» که در خارج موجود است به عنوان صفت برای موجودی دیگر که جوهر باشد. مثلاً اشکال هندسی کره یا مکعب و یا بیضی و سایر شکل‌های هندسی در خارج وجود دارند. می توان پرسید: این شکل هندسی، در چه جسمی موجود است و به تبع وجود چه جسمی وجود دارد؟ اما وقتی می گوئیم جسم در خارج است، هرگز گفته نمی شود: در چه چیزی و به تبع وجود چه چیزی در خارج وجود دارد؛ چون وجود شکل و رنگ در خارج، خود به خود ممکن نیست و وجودشان در خارج تابع وجود جسمی است که موضوع این صفت رنگ و شکل است اما خود جسم - که جوهر است - می تواند در خارج موجود باشد نه به تبع موجودیت چیز دیگری.

حال که معنای جوهر و عرض در اصطلاح قدیم و اصلی‌شان روشن شد، چه کسی می تواند منکر جوهر باشد و بگوید: رنگ و اشکال هندسی در خارج وجود دارند اما بدون جسم می که این صفت عارض بر آن باشد و یا اینکه عقل و علم در خارج وجود دارد اما بدون وجود ذهن و بدون موجود انسانی که موضوع این صفت علم و عقل باشد. هیچ عاقلی چنین نمی گوید؛ بالاخص شخصیتی مثل هیوم که در سخنانش به وجود اشیاء خارجی از طریق حس و غریزه همگانی اعتراف دارد و

نیز به وجود ذهن که این تصورات در آن واقع می شود و قائم به آن است. اینک - بار دیگر - عین عبارت هیوم: فلسفه، ما را می آگاهاند که هر چیزی که بر ذهن پدید می آید چیزی جز ادراک نیست و گسستگی و قیامش به ذهن است.<sup>۱</sup> وی به وجود اشیاء بیرونی و صفات آنها نیز اعتراف می کند، آنجا که می نویسد: ... از سوی دیگر در سایر موارد من خو گرفته‌ام که ببینم دگرگونی همسانی در زمان همسانی فرا می آید خواه حاضر باشم خواه غایب باشم، نزدیک باشم یا دور باشم. لذا این همسانی در تغییرات اشیاء بیرونی و نیز ثبات آنها از ویژگی‌های اشیاء بیرونی است.<sup>۲</sup> هیوم در این عبارت تصریح می کند که چیزی در خارج است که ثبات و تغییر در آن واقع می شود؛ یعنی موضوع واقعی در خارج است که این «ثبات و تغییرات» در آن رخ می دهد و موضوع این ثبات و تغییرات است که در اصطلاح فلسفه قدیم همان «جوهر» مادی و جسمانی خارجی باشد.

این بود مفهوم جوهر در اصطلاح قدما چه آنان که جوهر مادی و جوهر جسمانی را چیزهای ثابت و تغییر ناپذیر می دانستند مثل پارمنیدس و پیروان او چه آنان که همه چیز را در حال تغییر و تحول می دانستند مثل هراکلیتوس و پیروان فعلی‌شان. در هر حال هیچ عاقلی نمی تواند به این معنا که در باره جوهر گفته شد، منکر وجود جوهر باشد و بگوید: صفات مثل اشکال هندسی و رنگ و غیره و یا علم و جهل و ... بدون آنکه جوهر خارجی به نام ماده یا موجود اندیشنده در خارج باشد می توانند وجود پیدا کنند و یا تصورات بدون آنکه ذهنی باشد می توانند وجود داشته باشند. هرگز هیوم چنین نگفته است.

### جوهر در اصطلاح دکارت

جوهر در اصطلاح دکارت، موضوعی خارجی برای أعراض است که هرگز با تغییر صفات و اعراضش، تغییر نمی کند و پیوسته ثابت است، همچون موم که هر شکل هندسی به آن بدهید باز اصل موم ثابت است و تغییر نمی کند. همین طور، موجود اندیشنده هر فکری بکند باز همان شخصی است که قبل از آن تفکر بوده و ثابت است.

به این ترتیب، دکارت «ثبات» و «تغییر ناپذیری» را جزو مفهوم جوهر قرار می دهد، بلکه او «وحدت داشتن» و «غیر قابل تقسیم بودن» ذهن و موجود اندیشنده را نیز جزو مفهوم جوهر درونی یعنی ذهن می داند. دکارت در کتاب *تأملات* تصریح می کند که «من»، موجود اندیشنده هم با تغییر تصوراتم تغییر نمی کنم و هم قابل تقسیم نیستم در حالی که «جوهر خارجی» یعنی ماده و جسم، گرچه در ذات خود چون جوهر است، ثابت و تغییر ناپذیر است اما قابل تقسیم است. می توان جسم را دو قسمت کرد و آن قسمت شده را نیز باز قسمت کرد تا هر چه بخواهی و حد معین و حد یقف ندارد اما «فاعل اندیشه» (= ذهن) هرگز قابل تقسیم و تجزیه نیست و این است نظر دکارت در باب فرق میان «جوهر مادی خارجی»

<sup>۱</sup> - فیلسوفان انگلیسی، فصل هیوم، ص ۳۱۲، به نقل از رساله هیوم.

<sup>۲</sup> - همان.

که تقسیم‌پذیر است و «جوهر درونی غیر مادی» که تقسیم‌پذیر نیست.

اشکال هیوم به این قسمت گفتار دکارت است و هیوم در انکارش به این قسمت از گفتار دکارت (یعنی به این قسمت که جوهر، موجودی ثابت و مستمر است و جوهر درونی همانا ثابت و غیر قابل تقسیم یعنی بسیط است) اشاره دارد، آنجا که در اعتراض به دکارت می‌گوید: شاید او چیزی بسیط (= غیر قابل تقسیم) و مستمر (= ثابت و تغییر ناپذیر) را که «خودش» می‌خواند ادراک کند، هر چند من به یقین‌ام که هیچ همچو مبدأی در من نیست.<sup>۱</sup>

اما هیوم در جملاتی دیگر - چنانچه گذشت - دوباره به همین گفتارش اشکال می‌کند. گویا او «وجود بسیط و واحد واقعی» یعنی فاعل اندیشه را که خودش باشد غیر قابل انکار دانسته و به این جمله قبلی اش اشکال می‌کند که «تصورات پراکنده که موجوداتی از هم جدا هستند» نمی‌توانند «موجود واحد واقعی» را به وجود بیاورند که من فاعل اندیشه باشم. اینک عین عبارت دوم هیوم:

آگاهم که شرح من بسیار نارسا است و جز گواهی ظاهری استدلال‌های پیشین، چیزی نمی‌توانسته است که ما را به پذیرشش وادار کند. اگر ادراکات وجودهای متمایز باشند تنها هنگامی تشکیل یک کل را می‌دهند که به هم بیوندند. ولی همه امیدهایم بر باد می‌روند آنگاه که به تبیین مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی ما را در اندیشه یا آگاهی‌مان به هم یگانه می‌سازد. من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب، خرسند گرداند ناتوانم. کوتاه سخن آنکه دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم باهم سازگارشان کنم، و مرا نمی‌رسد که هیچ کدامشان را وا نهم؛ این دو مبدأ عبارت‌اند از:

۱- همه ادراکات متمایز ما، وجودهایی متمایزند.

۲- و ذهن هرگز رابطه‌ای واقعی میان وجودهای متمایز، ادراک ن می‌کند. من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من، گران می‌آید.<sup>۲</sup>

از عبارت‌های هیوم به روشنی پیدا است که او هرگز منکر جوهر به معنای اصلی و قدیم‌اش نیست. آنچه وی به انکار آن، اقدام می‌کند و سپس به شکاکیت باز می‌گردد، انکار جوهر به معنای دکارتی آن است که «ثبات» و «بساطت» را جزو مفهوم جوهر درونی گرفته است و ما قبلاً گفته‌ایم در این بحث را به تفصیل نقل و نقد کردیم و دیدیم که حق با دکارت است. پس به طور خلاصه باید گفت که:

۱- هیوم منکر جوهر به معنای اصلی و قدیم‌اش نیست و هیچ عاقلی نمی‌تواند منکر آن باشد.

۲- انکار هیوم در باره جوهر به معنای دکارتی، مردود و حق با دکارت است. در اینجا تنها می‌خواستیم به خطای

<sup>۱</sup> - همان، ص ۳۱۹، به نقل از رساله هیوم.

<sup>۲</sup> - عبارت داخل کمان، توضیح نگارنده است نه از کلمات هیوم، زیرا مقصود از «بسیط» چیز غیر قابل تقسیم است و مقصود از «مستمر» یعنی ثابت و تغییر ناپذیر.

<sup>۳</sup> - همان، ص ۳۲۱، به نقل از رساله هیوم.

نویسندگان تاریخ فلسفه در نقل قول و انتساب بی مورد آن به هیوم اشاره کرده باشیم که گفته‌اند هیوم منکر وجود جوهر است.

## بخش دوم

تصدیقات  
قضایای ترکیبی

( = آگاهی بخش)

## مقدمه

وقتی طبق نظریه نخست هیوم، گفته شد «تصور واقعی» که حاکی از موجود واقعی است، منحصر به «تصورات حسی» می شود (زیرا طبق نظریه هیوم، تصورات نخستین هستند که حکایت از واقعیت خارجی می کنند) در نتیجه، این تصورات حسی هستند که در تصدیقات حسی از واقع به ما خبر می دهند و بقیه قضایا و تصورات بجز تجزیه و ترکیب این تصورات نخستین حسی، چیز دیگری نیستند و آگاهی جدیدی از واقعیات خارجی به ما نمی دهند (مثل قضایای ریاضی که تحلیلی محض اند و آگاهی جدیدی بالاخص از موجود واقعی خارجی به ما نمی دهند بلکه انتزاعی و تحلیلی عقلی هستند). مثلاً در قضایای عقلی غیر حسی، مفهوم گزاره تنها تکرار مفهوم نهاد است، یعنی وقتی می گوئیم مثلث سه ضلع دارد، مفهوم «سه ضلع» در دل همان نهاد وجود دارد و در گزاره تکرار شده است.

از این رو هیوم، قضایا را به دو دسته زیر تقسیم می کند:

- ۱- قضایای ترکیبی (مفید آگاهی از واقعیت خارجی) که قضایای حسی باشند و از موجودی در خارج خبر می دهند و آگاهی جدیدی به ما می بخشند.
- ۲- قضایای تحلیلی (غیر مفید آگاهی) که قضایای انتزاعی عقلی باشند (و مفهوم گزاره در آنها تکرار مفهوم نهاد است).

## هیوم و انحصار قضایای ترکیبی به قضایای حسی

- ۱- قضایای تحلیلی: در این جمله‌های تحلیلی همیشه مفهوم گزاره (محمول)، تکرار همان مفهوم موضوع (نهاد) است مثل این جمله که «مثلث سه ضلع دارد». اینها «قضایای تحلیلی» و تکرار موضوع هستند؛ یعنی عقلاً می توان با تحلیل موضوع (= مثلث)، محمول «سه ضلع دارد» را به دست آورد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - ضمناً می‌توان دریافت که این نظریه هیوم در باره تصدیقات و انحصار تصدیقات مفید به قضایای حسی، نتیجه همان نظریه نخست هیوم در باب تصورات است که هیوم آن را از ارسطو نپایان گرفته است؛ یعنی اینکه نخستین سرچشمه تصورات واقعی تنها تصورات حسی هستند و تصورات عقلی منحصر به تجزیه و تحلیل تصورات حسی‌اند و عقل کاری بجز تجزیه و تحلیل تصورات حسی ندارد، یعنی ما احکام واقعاً عقلی نداریم که در حکم تکرار مفهوم موضوع یا تکرار جزئی از مفهوم موضوع نباشند.

<sup>۲</sup> - جان لاک به این قضایا، قضایای بی فایده می‌گوید. ر.ک: تحقیق در فهم بشر، کتاب چهارم، فصل هشتم.

هیوم می گوید قضایای ریاضی و سایر قضایای عقلی غیر تجربی مثل قضایای فلسفه، همه از این نوع قضایای تحلیلی هستند که آگاهی جدیدی به ما ن می دهند. به عبارت دیگر در «قضایای تحلیلی» همیشه موضوع، حامل محمول است و محمول چیز تازه‌ای نیست که به موضوع، استناد داده شده باشد. یعنی حکم تحلیلی تنها تجزیه و تحلیل موضوع و توضیحی در باره آن است و قضایای عقلی نوعاً قضایای تحلیلی هستند که عقل، محمول را از همان مفهوم موضوع درمی آورد و محمول، جزئی از مفهوم موضوع است. مثلاً می گوئیم مثلث سه ضلع دارد زیرا مفهوم مثلث که موضوع است یعنی چیزی که سه ضلع دارد.

۲- قضایای ترکیبی: این قضایا، مطلب تازه‌ای به ما می دهند. هیوم می گوید: تنها قضایای حسی، قضایایی ترکیبی هستند که حس، حکم را از مفهوم موضوع به دست نیآورده است بلکه حکم را از خارج (از طریق احساس یکی از حواس پنج گانه) می گیرد. مثلاً اگر به جمله‌های «الان هوا گرم است» و «دیروز هوا سرد بود» نگاه کنیم، می بینیم که در مفهوم هوا، هرگز مفهوم سرما یا گرما وجود ندارد و آگاهی ما به سرمای هوا از طریق احساس سرمای بدنمان به دست آمده است. بنا بر این، قضایای حسی از قضایای ترکیبی هستند که مفهوم جدیدی (مثل سرما) به مفهوم موضوع (مثلاً هوا) می افزایند و به همین دلیل آنها را ترکیبی می نامند زیرا جمله ترکیبی از دو مفهوم، تشکیل شده است: مفهوم موضوع و مفهوم محمولی که غیر از مفهوم موضوع است. در نتیجه قضایای علوم تجربی چون حسی هستند از

قضایای ترکیبی هستند و مطالب تازه‌ای در باره موجودات خارجی در اختیار ما می گذارند و علم جدیدی به ما می دهند. پس علوم تجربی مفید است اما قضایای فلسفی و عقلی چون قضایای تحلیلی اند و مفهوم محمول در آنها تنها تکرار مفهوم موضوع و توضیح آن است بی‌فایده‌اند (زیرا آگاهی تازه‌ای از خارج به ما نمی دهند و مفهوم گزاره همان تکرار مفهوم نهاد یا تکرار جزئی از مفهوم نهاد است). به این ترتیب، هیوم انکار می کند که عقل بتواند آگاهی تازه‌ای از موضوع خارجی به ما بدهد. هنگامی که این سخن او را قبول کنیم، دیگر فلسفه ماوراء الطبیعه که می خواهد در باره وجود خارجی خدا از طریق قضایای عقلی غیر حسی به ما خبر دهد، بی‌فایده می شود و زیر سؤال می رود. زیرا به نظر هیوم، فلسفه از قضایای عقلی است و قضایای عقلی، منحصر به قضایای تحلیلی ذهنی یعنی تکرار بی‌فایده

موضوع است و آگاهی تازه‌ای از موجودات خارجی به ما نمی دهد؛ یعنی فلسفه بی‌فایده است. پس چرا نتوان گفت که جنگ با فلسفه و اخلاق و دین را (که از قضایای عقلی هستند) هیوم به وجود آورده است؟

هیوم می گوید: در میان «قضایای عقلی» تنها «مسائل ریاضی» کاملاً بی‌فایده نیستند بلکه مقداری مفید هستند زیرا این قضایای تحلیلی ریاضی با تحلیل و توضیح بیشتر موضوع، محاسبات را روشن‌تر می کنند و بدین خاطر، فایده دارند. اما اگر یک کتاب فلسفه را برداریم این گونه نیست؛ هیچ فایده ندارد. گزاره در آنها تنها تکرار مفهوم موضوع است و بازی با الفاظ است؛ آنها را بسوزانید!! پوزیتیویست‌ها این سخنان هیوم را گرفتند و به فلسفه و علوم عقلی به طور کلی حمله کردند.

### نقد: قضایای ریاضی و فلسفی در زمره قضایای ترکیبی نه تحلیلی

اگر مقصود هیوم از فلسفه همان فلسفه ارسطویی باشد که موضوع آن عبارت از «موجود بما هو موجود» است و به تحلیل و تقسیم ذهنی موضوع می پردازد،<sup>۱</sup> آری فلسفه ارسطویی به طور کلی تحلیلی و بازی با الفاظ است و یا توضیح واضحات است و یا موهوماتِ خلاف عقل است. گفتار هیوم در باره چنین فلسفه‌ای، گفتاری دور از واقعیت نیست. اما اگر مقصود هیوم، نقد همه قضایای عقلی باشد یعنی بخواهد بگوید در تمام قضایای عقلی، گزاره همان تکرار مفهوم نهاد است (که هیچ آگاهی تازه‌ای به ما ن می دهد)، گفتاری بس غلط و خطا است.

اولاً قانون استحاله اجتماع نقیضین که مورد قبول هیوم نیز هست، قضیه‌ای از قضایای ترکیبی عقلی است. یعنی در این قضیه، ما نمی گوئیم اجتماع نقیضین همان اجتماع نقیضین است - الف همان الف است - تا قضیه تحلیلی بشود، بلکه می گوئیم «اجتماع نقیضین محال است» که مفهوم محمول (یعنی مفهوم محال) غیر از مفهوم موضوع (مفهوم اجتماع نقیضین) است و قضیه «اجتماع نقیضین محال است» قضیه‌ای ترکیبی است با آنکه قضیه‌ای عقلی است.

ثانیا قضایای ریاضیات را ن می توان قضایای تحلیلی دانست بدین معنا که گزاره در آنها تکرار موضوع باشد. این قضیه که «مثلث سه ضلع دارد» یا «مربع چهار ضلع دارد» از قضایای ریاضی نیست بلکه از قضایای مورد استفاده در «لغت‌نامه» است که کارش تفسیر موضوعات است. این قبیل قضایا را در ریاضیات، در مقدمه و قبل از شروع در قضایای نخستین ریاضی می آورند.

اما «قضایای ریاضی» هرگز تکرار مفهوم موضوع نیستند بلکه لازمه ماهیت موضوع هستند. لوازم ماهیت موضوع، اموری نامعلوم است که توسط ریاضیدانان کشف می شود. در واقع دانشمندان ریاضی در علم ریاضیات، همواره معلومات جدیدی را به معلومات بشر افزوده‌اند. مثلاً در مورد اینکه «مجموع زوایای داخلی مثلث، مساوی با دو قائمه یعنی مساوی با صد و هشتاد درجه است»، نمی توان گفت مفهوم «صد و هشتاد درجه» یا مفهوم «دو قائمه» همان مفهوم «مجموع زوایای داخلی مثلث» است که تکرار شده است. یا در مورد این قضیه ریاضی دیگر که می گوید «مربع وتر در مثلث قائم الزاویه مساوی با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر است»، نمی توان گفت که گزاره در آن صرفاً تکرار مفهوم موضوع است؛ یعنی این طور نیست که مفهوم «مربع وتر» همان مفهوم «مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر»

باشد و قضیه ریاضی مزبور هیچ آگاهی جدیدی به دانش‌آموز ندهد. هرگز چنین نیست.

در قضایای ریاضی، هرگز گزاره، تکرار مفهوم نهاد نیست بلکه بیان لازم ماهیت نهاد است. بسیار فرق است میان تکرار یک مفهوم و میان لازم آن مفهوم، بخصوص «لازم غیر بین» که با هم ذاتا و مفهوما فرق می کنند. پس قضایای ریاضی که از قضایای عقلی به شمار می روند قضایایی ترکیبی (= مفید آگاهی جدید) هستند نه تحلیلی محض که مفهوم گزاره در آنها صرفاً تکرار مفهوم موضوع است.

<sup>۱</sup> - موجود را به علت و معلول و نیز به واحد و کثیر و نیز به ما بالقوه و ما بالفعل و به واجب و ممکن و ممکن را به جوهر و عرض و عرض را به مقولات نه گانه تقسیم می‌کنند که غالباً از مقولات ثانیه فلسفی هستند نه اینکه واقعا عرض باشند.

همچنین در فلسفه ماوراءالطبیعه که از لوازم طبیعت یا در باره خالق طبیعت و یا در باره دوگانگی ذهن و عین و ... بحث می کند هرگز این قضایا تکرار مفهوم موضوع نیستند. خالق طبیعت نیز تکرار مفهوم طبیعت نیست، چه وجود خالق طبیعت اثبات بشود یا نشود. نیز چه جدایی ماهیت ذهن از ماهیت جسم اثبات بشود یا نشود، هرگز گزاره در آنها تکرار نهاد نیست. همچنین در فلسفه حقوق که در آن حقوق طبیعی از طریق عقل به اثبات می رسد و مثلاً گفته می شود «چون همه افراد انسان یک نوع اند پس در حق حیات و حق آزادی و غیره با هم برابرند» و یا اینکه چون رنج دوران بارداری و درد زایمان را مادر کشیده و محبت فرزند به طور غریزی در دل مادرش نهاده شده است و ... پس «حق حضانت نوزاد متعلق به مادر است مگر آنکه بیمار باشد»، هرگز گزاره در این قضایا تکرار مفهوم نهاد نیست.

ثالثاً قانون علیت هم از قضایای عقلی است اما ترکیبی است نه تحلیلی. حتی در علوم تجربی، «کشف علت» و یا اثبات «کلیت» قوانین تجربی، تنها از طریق حس ممکن نیست بلکه - برای مثال - این عقل نیوتن است که از افتادن یک سیب جزئی از درختی که مقابل چشمش بود به کمک عقل به وجود نیروی جاذبه نامحسوس پی برد.

دانشمندان نیز به کمک قانون عقلی علیت، از آثار اجسام به وجود اتم و اجزای داخلی اتم پی بردند و به علوم تجربی بشر افزودند. اگر علوم تجربی تنها محصول حس جزئی بود می بایست «حیوانات» که حواس پنج گانه آنها چه بسا از ما قوی تر است از ما انسانها در علوم تجربی پیشرفته تر باشند!

بسیاری از حیوانات همچون عقاب و ... از ما بهتر می بینند و چشمی قوی تر دارند و بسیاری از آنها گوش قوی تر از گوش ما دارند و یا همچون گربه و کفتار، حس بویایی قوی تر از ما دارند. چقدر دور از واقعیت است که ما سهم عقل را در علوم تجربی و فلسفه و ریاضیات فراموش کنیم و گزاره های ریاضی و فلسفی را تنها تکرار مفهوم موضوع بدانیم! (آیا واقعا می توان شناخت یک ریاضیدان یا فیلسوف را با شناخت یک کودک و یا انسان درس نخوانده مساوی دانست؟!)

### عدم انحصار قضایای عقلی به فلسفه انتزاعی ارسطونی

آیا واقعا کار عقل، منحصر فقط تحلیل موضوع است که شباهت یک چیز خارجی را با دیگر افراد مشابه و نیز خصوصیت فردی آن را ببیند و بر آن شباهت، نام «نوع» بگذارد، یعنی چند جزئی را ببیند و کلی آن را بفهمد؟ در پاسخ باید گفت که هرگز کار عقل و حکم عقل فقط انتزاع نیست بلکه عقل کارهای مهم دیگری هم انجام می دهد که از قضایای ترکیبی هستند.

اولاً چنانکه پیشتر آوردیم<sup>۱</sup>، بر خلاف گفته هیوم، ریاضیات هم از قضایای تحلیلی نیست. «مثلث سه ضلع دارد» یا «مربع چهار ضلع دارد» تکرار موضوع است اما اینها قضایای ریاضی نیستند بلکه مقدمه ریاضیات هستند. قضایای ریاضی، تکرار موضوع نیستند. مثلاً «مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با ۱۸۰ درجه یا دو قائمه است» یک قضیه ریاضی است. آیا از مفهوم

<sup>۱</sup> - ر.ک: علوی سرشکی، محمدرضا، نقدی بر فلسفه کانت، قسمت پایانی در باره نقد فلسفه هیوم.

مثلث، مفهوم ۱۸۰ درجه بودن و یا برابر با دو قائمه بودن به دست می آید؟ هرگز. یا مثلاً آیا این قضیه ریاضی که «مربع وتر در مثلث قائم الزاویه مساوی با مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر است» از مفهوم مثلث قائم الزاویه به دست می آید؟ خیر، هرگز.

حتی این که قضایای ریاضی را قضایای تحلیلی بدانیم خطای بزرگی است. آیا کسی که دکترای ریاضی دارد با آن که بی‌سواد است در آگاهی مثل هم هستند و کسی که دکترای ریاضی دارد مطلب تازه‌ای در ریاضیات یاد نگرفته است؟ آیا گزاره‌های ریاضی، صرفاً تکرار مفهوم موضوع هستند؟ هرگز چنین نیست. باز هم تأکید می‌کنیم که مطالب و مسائل خود علم ریاضی، تکرار موضوع نیستند ولی لازمه موضوع هستند. مفهوم ۱۸۰ درجه بودن داخل معنای مثلث نیست، اما لازمه ماهیت مثلث و از نوع لازم غیر بین است که با استدلال و بیان ریاضیدان، دیگران هم بر آن آگاه می‌شوند. پس ریاضیات مطلب تازه دارد و هرگز «تحلیلی» به این معنا که مفهوم گزاره، تکرار مفهوم نهاد باشد، نیست.

ثانیا حتی در ریاضی در باره این که «محیط دایره مساوی با قطر ضرب در  $\frac{3}{14}$  است» تنها از طریق تحلیل ذهن به دست نیامده است بلکه بعضی از قضایای ریاضی از طریق حس در موردی جزئی اثبات شده است. اگر مثلاً حوضی به شکل دایره در خانه فلان شخص باشد، محیط و قطر آن را از طریق حس اندازه‌گیری می‌کنند و این نتیجه را به دست می‌آورند. اما این نتیجه، جزئی است و قضیه کلی ریاضی نیست بلکه این مطلب که «محیط هر دایره‌ای همیشه مساوی با قطر ضرب در  $\frac{3}{14}$  است» قاعده کلی ریاضی است. **قانون کلی** آن است که عقل در آن نقش داشته و کلیت آن به کمک عقل به دست آمده باشد.

حتی در علوم تجربی نیز کلیت قوانین را عقل استنباط می‌کند. مثلاً برای نیوتن، یک مورد جزئی پیش آمد ولی عقل نیوتن از آن مورد جزئی، به کمک قانون علیت، نیروی جاذبه را کشف کرد. نیز عقل او قانون جاذبه را به کمک عقل به تمام اجسام عمومیت داد. پس **کلیت دادن** به قانون‌های طبیعی هم کار عقل است، همان‌طور که کشف آن کار عقل است. کشف قانون جاذبه به کمک قانون علیت با افتادن یک سیب بر روی زمین صورت می‌گیرد ولی مقدمه آن کشف، یک عمل جزئی حسی است. در هر حال نباید سهم **عقل** را در «تجربه» فراموش کنیم.

اگر علوم تجربی صرفاً محصول کار حس باشد، حیوانات حواسی بس قوی تر از انسان دارند پس آنان باید بیش از انسان، علوم تجربی داشته باشند! اما چرا ندارند؟ چون حیوانات از قوه عقل بی‌بهره‌اند.

پس بدون عقل اصلاً علوم ریاضی و علوم تجربی باقی نمی‌ماند. بنا بر این سهم عقل در علوم تجربی بیشتر از سهم حس جزئی است و هیوم از این نکته غفلت کرده است.

خلاصه اینکه اگر مراد از **علوم تجربی**، «قوانین کلی تجربی» است باید در جواب هیوم گفت که این قوانین را عقل به دست می‌آورد و محصول کار عقل است نه تنها کار حس که امور جزئی را به ما می‌شناساند. همچنانکه کشف نیروی جاذبه در ظاهر از اثر افتادن سیب و مشاهده حسی آن است ولی باز هم کشف قانون جاذبه و تعمیم دادن آن به همه اجسام، کار عقل

است نه فقط کار حس زیرا اگر تنها کار حس بود، چنانکه پیش‌تر نیز گفتیم حیوانات حس قوی تری از انسان‌ها دارند - چش می قوی‌تر و گوش قوی‌تر و...- و کرارا افتادن سیب و گلابی و سایر میوه‌ها را از درختان دیده‌اند پس باید سال‌ها بلکه قرن‌ها قبل از انسان، نیروی جاذبه و اتم را کشف می کردند!

این که نیوتن در باغی در فلان مکان، دید که آن سیب از درخت افتاد، این «شناخت جزئی حسی» تنها مقدمه استنباط قانون کلی و تجربی جاذبه است که نیوتن آن را کشف کرد. این مکشوف علمی به کمک عقل نیوتن کشف شد. قبل از نیوتن نیز همه حیوانات و کودکان و حتی افراد بالغ، افتادن سیب را دیده بودند اما متوجه قانون جاذبه نشده بودند پس نقش عقل بشر در پیشرفت علوم تجربی را هم نباید فراموش کرد، چه رسد به علوم عقلی همچون فلسفه و... تلاش گروه تجربی پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین که می خواستند همه چیز را حسی کنند در برابر اثبات «کلیت» و «یقینی

بودن قوانین تجربی» ناکام ماند. آنان گفتند: «در تجربه، علم و یقین وجود ندارد. ما روی احتمال کار می کنیم. احتمال دارد که بمب منفجر شود و خسارت بزند و احتمال دارد که زدن کبریت، بنزین را آتش بزند». در حالی که همه می دانند که قبل از آزمایش تجربی هم این احتمال بود. پس تجربه طبق نظر آنها بی ثمر می شود. از این رو آنها هم باید اعتراف کنند که عقل در علوم تجربی سهم دارد؛ چون کشف علت پدیده‌ها و نیز حکم به کلیت قوانین تجربی، کار عقل است. کشف علت حوادث مثل کشف نیروی جاذبه و سایر قوانین جاری در طبیعت، کار عقل است.

رابعا در بعضی موارد، «کشف علت مادی» هم با حس ممکن نیست. مثلا کشف اتم کار عقل است نه حس. ذیمقراطیس ظاهرا از اثر اینکه جسم در گرما بزرگ و در سرما کوچک می شود، کشف کرد که «حتما در میان جسم، خلأ است و جسم از ذرات کوچک تشکیل شده که میان آنها خلأ است و با گرم شدن، این اجزاء از هم دور می شوند و با سرد شدن، به هم نزدیک می شوند». زیرا حتی تا کنون هیچ گاه حس، آن را مشاهده نکرده است. اجزای داخل اتم و حتی الکترون - بخصوص با سرعت فوق تصویری که دارد - قابل مشاهده با چشم حسی نیست.

ذیمقراطیس دو هزار سال قبل سخن از وجود اتم گفت و آن را استنباط کرد ولی چشم او و دیگران، آن را ندید. ارسطو که حس گرا بود با آن مخالفت کرد و منکر وجود اتم شد و گفت در جسم خلأ نیست و جسم، کم متصل است. به گفته راسل «ارسطو دو هزار سال علم را کُشت». حال که روشن شد، علوم تجربی نتیجه همکاری حس و عقل با هم است، چرا بگوییم علوم تجربی تنها کار حس است؟ اگر سهم عقل را در کشف کلیت قوانین تجربی و کشف علت حوادث طبیعی فراموش کنیم، دیگر علوم تجربی وجود خارجی ندارد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - خواجه طوسی در شرح «اشارات و تنبیهات ابن سینا»، می‌نویسد: «احکام کلی تجربی، محصول عقل است نه تنها محصول حس». ر.ک: شرح اشارات، ج ۱، منطق، قسمت مجربات از یقینیات شش گانه. سوال: کلیت از چه به دست می‌آید؟ آیا از استقراء است؟ استقراء کامل که غالبا محقق نمی‌شود و تا همه موارد را ندیده و تجربه نکرده، نمی‌تواند تعمیم دهد و استقراء ناقص هم که مفید علم نیست. خواجه می‌گوید: «تجربه با استقراء فرق دارد. "استقراء" این است که با دیدن بعضی افراد، حکم را روی کل ببریم که استقراء ناقص است. اما در "تجربه"، ما دنبال علت هستیم. علت را که پیدا کردیم، انتساب نتیجه به آن حتمی است و تصادفی نیست که نتیجه را بر تمام موارد وجود علت، تعمیم می‌دهیم». قوله: و أما المجربات فهي قضايا و أحكام تتبع مشاهدات مَّا يتكرر فيفيد انكارا بتكرارها فيتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه، و «ليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده». فریما أوجبت التجربة قضاء جزما و ربما أوجبت قضاء أكثرًا و لا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات، و هذا مثل حكمننا بأن الضرب بالخشب مولم، و ربما تنعقد التجربة إذا امتت النفس كون الشيء بالاتفاق و تنضاف إليه أحوال الهيئة فتتعقد التجربة.

خامسا اگر هیوم قضایای این همانی را نیز از «قضایای تحلیلی بی‌فایده» بداند بسیاری از قضایای تجربی هم در زمره قضایای بی‌فایده قرار می‌گیرد؛ مثلا کشف این مطلب که آب عبارت از اکسیژن و نیتروژن است و یا اتم مجموعه‌ای از الکترون و پروتون است.<sup>۱</sup> واضح است که آب همان  $H_2O$  است و این یک قضیه این همانی است.

### نتیجه‌گیری

۱- از آنجا که «تصورات نخستین»، منحصر به تصورات حسی نیستند، تصدیقات نخستین نیز منحصر به تصدیقات حسی نیستند و شامل تصدیقات شهودی بی‌واسطه درونی که غیر حسی هستند، هم می‌شوند.

۲- احکام عقلی در «تصدیقات عقلی»، همه جا تکرار مفهوم موضوع یا تکرار جزئی از مفهوم موضوع نیستند بلکه «احکام عقلی» و «گزاره‌های عقلی» هم نوع سومی از گزاره‌ها هستند (در مقابل گزاره حسی و گزاره شهودی درونی). گزاره‌های عقلی از قسم گزاره‌های قضایای ترکیبی مفید آگاهی جدید هستند، چه در ریاضیات و چه در فلسفه.

پس قضایای غیر حسی، منحصر به قضایای عقلی نیستند بلکه قضایای غیر حسی بر دو نوع هستند:

أقول: المجربَات یحتاج إلى أمرین أحدهما المشاهدة المتكررة و الثاني القياس الخفي و ذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر علی نهج واحد لا يكون اتفاقياً فإذن هو إنما يستند إلى سبب فيعلم من ذلك أن هناك سببا و إن لم يعرف مهية ذلك السبب و كلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً و ذلك لأن هناك سببا و إن لم يعرف ماهية يكفي في العلم بوجود السبب و الفرق بين التجربة و الاستقراء أن التجربة يقارن هذا القياس و الاستقراء لا يقارنه ثم إن التجربة قد تكون كلياً و ذلك عندما يكون تكرر الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجویز اللاوقوع و قد يكون حكم واحد مجرباً عند شخص و أكثر یا عند آخر و غير مجرب أصلاً عند ثالث و لا يمكن إثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة. قوله: «و ليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده» إنما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات إلى أسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي و عند الفلسفي ليس من المبادي. قوله: «و يضاف إليه أحوال الهيئة فينغد التجربة» فالمشاهد إذا تكرر مرة مفرقة و مرة مفرقة في زمان بعينه، أو مكان بعينه أو علی وجه معين أو مع شيء لا غير فالحكم الكلي إنما يحصل مفيداً بتلك القيود و الشروط فلا يحصل مطلقاً عنها اليقينة و ذلك كمن شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود فله أن يحكم كذلك و ليس له أن يحكم أن كل مولود أينما كان فهو أسود و ينبغي أن يفرق بين ما يقارنه بالذات و بين ما يقارنه بالعرض لنلا يغلط؛ فالحاصل أن التجربة يعطي الحكم الكلي مفيداً و العقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقاً، كما أن الحسن هو الذي يعطيه جزئياً.

پس وقتی علت پیدا شد همه موارد مشابه باید همان گونه باشد. اما استقراء چنین نیست.

کسی که در افریقا به دنیا آمده [اگر] بگوید انسان سیاه است، این استقراء ناقص است اما تجربه این است که بررسی کنیم که آیا سیاهی در انسانیت انسان، نقش دارد یا نه؟ اگر سیاهی در انسانیت انسان نقش ندارد، پس انسان می‌تواند رنگ‌های مختلف داشته باشد. در تجربه دنبال علت می‌گردیم که آن را تقیح مناط می‌نامند، اما در استقراء دنبال کشف علت نیستیم. مثال از ریاضیات: محیط دایره را با قطر آن اندازه می‌گیریم - اندازه‌گیری حسی در یک مورد - و می‌فهمیم که این محیط دایره خاص سه برابر و چهارده صدم قطر آن است. اما پس از مقداری فکر کردن روی آن، در یک شهود عقلانی می‌گوییم این دایره با دایره‌های دیگر در دایره بودن فرقی ندارد. پس علت  $\frac{3}{14}$  بودن محیط دایره نسبت به قطر، تنها مربوط به «ذات دایره بودن» آن است نه مربوط به نوع این دایره خاص که از چوب یا آهن و ... است. پس همه دایره‌ها باید چنین باشند. و اگر مثلاً کسی بگوید محیط دایره‌ای در موردی خاص، چهار برابر قطر است عقلاً او را تکذیب می‌کنند.

فیزیک: در قوانین فیزیکی هم از سببی که بر سر نیوتن خورد، او به کمک قانون علیت پی به وجود نیروی جاذبه برد که در جسم است و دیگر فرقی ندارد که آن جسم سیب باشد یا گلابی یا سنگ. نیوتن علت را به دست آورد. علت حکم، همان جسم بودن است. پس هر جسمی به سمت پایین می‌آید و هنگامی که به شکل عقلاً بر این کلیت علم پیدا کرد، آن را به کل اجسام سرایت داد.

۱ - «قضیه این همانی» که نهاد با گزاره در وجود و مصداق، اتحاد دارند نه در مفهوم همچون جمله «این، پدر من است» که مفهوم کلمه «این»، غیر از مفهوم عبارت «پدر من» است و آنچه در این جمله این همانی، یکی است همان مصداق «پدر من» است که با مصداق «این»، یکی است اما مفهوم نهاد و مفهوم گزاره با هم یکی نیست و لذا از قضایای ترکیبی است و به ما آگاهی جدید می‌دهد که این شخص پدر اوست، بر خلاف جمله توتولوژی که در آن مفهوم نهاد دقیقاً در مفهوم گزاره تکرار شده است همچون جمله «این، این است» و «الف، الف است» که هیچ آگاهی جدیدی به ما نمی‌دهد.

باید توجه داشت که در علم حساب، قضایای ریاضی از قبیل قضایای این همانی مفید است که آگاهی جدیدی به ما می‌دهد و «توتولوژی مفهوم گزاره» که تکرار مفهوم نهاد باشد، نیست بلکه در قضایای علم حساب همیشه مفهوم گزاره غیر از مفهوم نهاد است همچنان که مفهوم عدد «یک» غیر از مفهوم عدد «دو» است. وقتی ما می‌گوییم یک به اضافه یک می‌شود دو ( $1+1=2$ ) هرگز مفهوم یک به اضافه یک را تکرار نکرده‌ایم و مفهوم نهاد با مفهوم گزاره یکی نیست. آنچه یکی است، مصداق آنها است. یعنی اینکه آنها در مصداق و وجود خارجی یکی هستند اما در مفهوم متفاوت‌اند همچون جمله «این، پدر من است» و مثال دیگر وقتی می‌گوییم هفت ضرب در هفت می‌شود چهل و نه ( $7 \times 7 = 49$ ) هرگز مفهوم نهاد تکرار نشده است. آری، اگر می‌گفتیم هفت ضرب در هفت همان هفت ضرب در هفت است، تکرار نهاد بود بالاخص اگر مثال را به قضایای پیشرفته حساب و هندسه بزنیم همچون توابع و مشتق و انتگرال و ... غیره که کاملاً روشن می‌شود که قضایای حساب و هندسه، هیچ کدام «توتولوژی» - یعنی اینکه مفهوم گزاره عبارت از تکرار مفهوم نهاد باشد - نیست و «تحلیلی» که آگاهی جدیدی به ما ندهد، هم نیست.

همین طور در قضایای «فلسفه حقوق» مثلاً اینکه «مادر، حق نگهداری و پرورش نوزاد را عقلاً دارد» تکرار مفهوم «مادر» نیست و نیز در فلسفه اخلاق، در جمله «تجاوز به حقوق طبیعی دیگران عقلاً بد است» باز گزاره تکرار مفهوم نهاد نیست.

همچنین در قضایای مربوط به ماوراء الطبیعه مثلاً اینکه «من بر اساس فهم و اختیار خودم رفتار می‌کنم اما اتم مادی بر اساس جبر فیزیکی و شیمی طبیعت بدون فهم و اختیار کار می‌کند» هرگز گزاره تکرار نهاد نیست.

خلاصه اینکه قضایای حساب و هندسه هیچ کدام از قضایای تحلیلی و توتولوژی نیست؛ همچون قضایای فلسفه حقوق و غیره که از قضایای ترکیبی هستند و توتولوژی نیستند.

۱ - قضایای شهودی بی‌واسطه درونی که در اصطلاح شرق به آن **معلوم حضوری** می‌گویند. این نوع شناخت و این نوع قضایای بی‌واسطه درونی، ما را از وجود درون و موجودات درون ذهن آگاه می‌کنند، همچون قضایای حسی که ما را از وجود بیرون و موجودات بیرونی آگاه می‌سازند.

۲ - قضایای عقلی که به کمک تعلقات درونی بر روی «موضوعات خارجی محسوس» و یا «موضوعات درونی نامحسوس»، ما را از لوازم این موجودات و قضایا آگاه می‌کنند. تقسیم دو گانه قضایا از سوی هیوم به قضایای حسی و عقلی و فراموش کردن قضایای شهودی (معلومات حضوری)، خطا است. قضایا تقسیم سه گانه می‌شوند:

۱ - قضایای حسی که ما را از موجودات محسوس بیرون از ذهن‌مان خبر می‌دهند و از قضایای نخستین‌اند.

۲ - قضایای شهودی بی‌واسطه درونی که عبارت از تصدیقات و آگاهی‌های ما به وجود ذهن‌مان و موجودات درونی ذهن‌مان هستند و از قضایای نخستین‌اند.

۳ - قضایای عقلی که عبارت‌اند از آنچه ما توسط عقل از ماهیت و لوازم (ماهیت و لوازم وجود) «موجودات محسوس بیرونی و نامحسوس درونی» آگاهی می‌یابیم و از قضایای بعدی هستند نه نخستین.

به طور خلاصه، دو نوع قضیه اول و دوم عبارت‌اند از آگاهی ما به وجود چیزهای درونی و بیرونی که از قضایای نخستین‌اند و قضیه سوم یعنی قضایای عقلی عبارت از آگاهی ما به لوازم این دو نوع موجود است که از قضایای غیر نخستین به شمار می‌رود.

## قانون علیت

### مقدمه

به نظریه اول هیوم، این اشکال وارد می‌شود که اگر تصورات نخستین منحصر به تصورات حسی است پس چگونه می‌توانیم قانون علیت را یک قانون تجربی بدانیم در حالی که ما بر اساس «قانون علیت» چیز دیده نشده را کشف می‌کنیم. همچنین اگر «قانون علیت» یک قانون عقلی است، هیوم باید قبول کند که «قضیه‌ای ترکیبی و مفید آگاهی جدید» است و بشر به وسیله آن، بسیاری از مجهولات و نادیدنی‌ها را کشف می‌کند (نه اینکه چون قضیه‌ای عقلی است، قضیه‌ای تحلیلی و بی‌فایده است). بعلاوه قضایای مفید و آگاهی‌بخش و ترکیبی، منحصر به قضایای حسی نیست بلکه قضایای عقلی هم مانند قانون علیت یعنی قانون «استحاله پیدایش چیزی بدون علت» از همین قضایای عقلی ترکیبی آگاهی‌بخش هستند. هیوم در پاسخ می‌خواهد بگوید «قانون علیت» هم یک قانون حسی است نه عقلی، و تنها می‌توان با دیدن علت محسوس پی به وجود معلول محسوس برد، یعنی پی به وجود معلول محسوسی که قبلاً به طور مکرر دیده شده است یا به وجود علت محسوسی که در موارد دیگر مکرراً مشاهده گردیده است. مثلاً می‌توان با دیدن دودی که از دودکش خانه‌ای بیرون می‌آید به وجود آتش در آن خانه پی برد با آنکه من الان آن آتش را نمی‌بینم اما قبلاً دیده بودم و الان آنهایی که کنار شومینه آن خانه نشسته‌اند آتش را می‌بینند و آتش از محسوسات است نه از امور نامحسوس. پس در نظر هیوم به کمک قانون علیت

که قانونی حسی است و عادت به تکرار دو محسوس متوالی است، نمی توان از محسوس به محسوسی دیگر که شخص قبلاً آن را ندیده است پی برد چه رسد به اینکه از «وجود محسوسی» همچون طبیعت بتوان به «وجودی نامحسوس» همچون وجود خدا پی برد.

### تلقی هیوم از قانون علیت: عادت به تکرار دو پدیده محسوس متوالی

هیوم می گوید: «قانون علیت قانونی عقلی نیست بلکه عادت به یادآوری دو پدیده محسوس متوالی است<sup>۱</sup> که کرارا آن دو را با هم دیده‌ایم» نظیر همان دود و آتش که وقتی می بینیم دودی از خانه‌ای خارج می شود به طور معمول و طبق عادت، همیشه تصور آتشی که دود از آن بر می خیزد در ذهن ما تداعی می شود.

### توضیح

هیوم «قانون علیت» را به عنوان یک «قانون کلی عقلی» قبول ندارد و می گوید: قانون علیت یعنی اینکه ما حادثه‌ای جزئی را به دنبال حادثه جزئی دیگر ببینیم و آن «حادثه مقدم» را علت این «حادثه متأخر» قرار دهیم. پس بنا بر نظر هیوم، ما قانون کلی علیت نداریم بلکه علت و معلول جزئی خارجی معین داریم و آن هم منحصر در محسوسات جزئی است. به قول او، ما قانونی که بگوییم «به طور کلی هر حادثه‌ای علتی دارد» نداریم و ما تنها راجع به علل و معلول‌هایی که قبلاً دیده‌ایم، می توانیم قضاوت کنیم. از این رو هیوم در توجیه کلیت در علوم تجربی می ماند زیرا استقراء قادر به اثبات کلیت قوانین نیست.

### نظر مرحوم شهید صدر

بعضی مثل شهید سید محمدباقر صدر گویا اشکال هیوم را بر قانون علیت پذیرفته‌اند. به همین خاطر، آیت الله صدر از طریق استقراء وارد می شود تا جواب هیوم را بدهد. ایشان می گوید: درست است که استقراء کامل یقین‌آور است و استقراء ناقص، یقین‌آور نیست و استقراء در علوم تجربی، استقراء ناقص است اما در استقراء ناقص هم هر قدر موارد استقراء زیاد شود احتمال خلاف، کم می شود - گرچه به صفر نمی رسد - تا جایی که گویا احتمال خلاف نمی دهیم و به این طریق، یقین و کلیت را در علوم تجربی درست می کنیم. مرحوم شهید صدر یقینات شش گانه ارسطو را از این طریق می خواهد ثابت کند.<sup>۲</sup>

### نقد سخن شهید صدر

اولاً سخن مرحوم صدر در یکی دانستن تجربه و استقراء با سخن خواجه طوسی، مخالف است زیرا همان طور که خواجه

<sup>۱</sup> - فیلسوفان انگلیسی، ص ۳۰۰ - ۳۰۱، به نقل از رساله هیوم؛ تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۹۱۹.

<sup>۲</sup> - ر.ک: الأسس المنطقية للاستقراء، القسم الثالث، الدلیل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي.

می گوید تجربه با استقراء فرق دارد. ثانيا علاوه بر اینکه سخن وی با نص صریح کلام خواجه مخالف است، بر مرحوم صدر اشکال کرده‌اند و مهم‌ترین اشکال این است که به صفر رساندن احتمال مقابل، ممکن نیست. آیت الله وحید خراسانی می گوید: اگر از طریق قانون احتمالات بخواهیم بحث کنیم برای اثبات خدا نمی توان احتمال را به صفر رساند.<sup>۱</sup>

مرحوم شهید صدر می خواهد **قانون علیت** را با «حساب احتمالات» اثبات کند. در واقع وی اشکال هیوم را می پذیرد و از طریق دیگر یعنی از طریق احتمال، می خواهد قانون علیت و یقین در علوم تجربی را درست کند.

اما این جواب شهید صدر قانع کننده نیست. واقعیت آن است که گاهی در **علوم تجربی** به **قطع واقعی** می رسیم، مثل ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن که واقعا احتمال خلاف در آن نیست نه اینکه گمان ما قوی شده باشد. حتی در ریاضی نیز گاهی ریشه کار منشأ حسی دارد، مثل نسبت قطر دایره به محیط - یعنی عدد «پی» - که نخست از طریق حس کشف شد؛ یعنی نسبت قطر دایره با محیط دایره، ابتدا به طور حسی اندازه‌گیری شده است و بعد با تنقیح مناط، آن را عمومی کرده‌اند. در علوم تجربی هم مثل فیزیک همین کار انجام می شود. در شیمی هم چنین است. آب را که اولین بار تجزیه کردند، به اکسیژن و هیدروژن رسیدند و به کمک عقل و شهود عقلی به این امر پی بردند که اگر تا بی‌نهایت هم تجزیه شود نتیجه همین است. اما در بعضی موارد مثل مداوای طبی یا خواص گیاهان و غیره چنین قطعی وجود ندارد. ممکن است طبیعت افراد مختلف باشد. مثلا چه بسا این گیاه دارویی را مریضی بخورد و خوب شود و دیگری بخورد ولی خوب نشود و یا شاید مثلا نعنای فلان منطقه، این خصوصیت را داشته باشد چون در این آب یا هوا و زمین و مواد رشد کرده است و نعنای مناطق دیگر این اثر را نداشته باشد. مجهولات ما در طب زیاد است، چه در مورد طبیعت افراد و چه در باره طبیعت گیاهان. پس نمی توانیم به آسانی به علت حقیقی اثربخشی یا بی‌اثر بودن داروها دست پیدا کنیم اما اگر در مواردی علت را یافتیم، حکم کلی و قطعی هم بر اساس **علت یابی** می توانیم بکنیم.

علوم جدید به بعضی از علت‌ها در گیاهان یا حیوانات پی برده است اما دریافته‌های آن جامع نیست و مجهولات ما در علوم مختلف همچنان بسیار زیاد است. پس اگر به طور قطع علت را پیدا کردیم، چه با یک مورد آزمایش یا ده یا صد مورد آزمایش و یا بیشتر، آن را تعمیم می دهیم و از حیث تعداد موارد آزمایش، فرق ندارد. مهم این است که یقین به علت پیدا شود هر چند از یک مورد حاصل گردد، همچون کشف عدد  $P (= 3/14)$ .

بر همین اساس با پیدا کردن علت حکم، می توان حکم را در موارد وجود علت، تعمیم داد. اما کسانی که تنها دنبال حس رفته‌اند و عقل را ساقط کرده‌اند و عقلی بودن قانون علیت را قبول ندارند - مثل هیوم و پوزیتیویست‌ها - کلیت در علوم تجربی را خراب کرده‌اند. پوپر حس گرا می گوید: نگوئیم «علوم» و نگوئید «قانون کلی»؛ بگوئید «تئوری و احتمال» یعنی او حتی علم تجربی را علم و یقین نمی داند.

<sup>۱</sup> - از دکتر عبد الکریم سروش نیز همین اشکال نقل شده است. (ر.ک: السيد عمّار ابو رغیف، *الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش*)

اما در ریاضیات و قوانین تجربی، به کمک عقل و بر اساس تنقیح مناط شهودی، علت را پیدا می‌کنیم و کلیت قوانین ریاضی و قوانین تجربی را بر اساس «علت‌یابی» به دست می‌آوریم و آن را به تمام موارد سرایت می‌دهیم، بر خلاف پوزیتیویست‌های حس‌گرا که در مسئله «کلیت» درمانده شده‌اند.

### ناتوانی هیوم در استنباط کلیت قوانین تجربی

استنباط کلیت، حکم عقل است که عقل علت را می‌یابد و بر اساس تنقیح مناط قطعی، به کلیت آن حکم می‌کند. تنقیح مناط در ریاضیات زود به نتیجه می‌رسد و یقین به علت حاصل می‌گردد، همچون نسبت میان قطر دایره و محیط آن که عدد  $P$  است. اما تنقیح مناط در علوم تجربی زود محقق نمی‌شود و از این نظر میان شاخه‌های مختلف علوم تجربی فرق است. در فیزیک و شیمی که تنقیح مناط زودتر به نتیجه می‌رسد و می‌توان علت را کشف کرد، زود می‌توان به علت دست یافت و به آن یقین پیدا کرد ولی کشف علت در داروشناسی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی دیرتر به نتیجه منتهی می‌شود و در مواردی اصلاً نتیجه یقینی به دست نمی‌آید و گاهی در موارد یقینی هم احتمال خلاف باقی است. اما چرا پوزیتیویست‌ها نتوانسته‌اند حکم کلی را در قوانین تجربی درک کنند؟ پیش از این گفتیم، ما که معتقد به قانون عقلی علیت هستیم، می‌توانیم علل قوانین تجربی را از «قانون علیت» در یک تنقیح مناط عقلی به دست آوریم، مثل جریان کشف نیروی جاذبه از افتادن یک سیب نزد نیوتن. پس هم کلیت قوانین که از طریق «تنقیح مناط» به دست می‌آید محصول «علت‌یابی» است و هم علت قوانین را از طریق قانون علیت به دست می‌آوریم.

اگر پوزیتیویست‌ها نمی‌توانند قانون کلی تجربی درست کنند برای این است که آنها نیز مانند هیوم، قانون کلی عقلی علیت را قبول ندارند. زیرا اگر بخواهند قانون علیت را با شناخت حسی اثبات کنند، پیشاپیش در خود عمومیت شناخت حسی مانده‌اند. مشکل ما با هیوم نیز در همین است که او «قانون علیت» را عقلی نمی‌داند بلکه آن را حسی می‌داند. از این رو بنا بر حسی بودن قانون علیت، نمی‌توانیم به او بقبولانیم که کلیت قانون‌های تجربی با کمک قانون علیت اثبات می‌شود، مگر آنکه ابتدا عقلی بودن قانون علیت را برای او روشن کنیم و اشتباه هیوم را در تعریف علیت برطرف سازیم و جواب دهیم.

### چرا هیوم قانون علیت را عقلی نمی‌داند؟

بحث از قانون علیت، بحثی شناختی است و ما قبلاً از آن سخن نگفته‌ایم. از این رو لازم است که نخست این بحث را مطرح کنیم. اما قبل از ورود به این بحث، باید ببینیم چرا هیوم آن را انکار کرده است. هیوم می‌گوید: «من هیچ‌جا ندیدم که فیلسوفان ارسطویی عقلاً قانون علیت را اثبات کنند بلکه فیلسوفان ارسطویی فقط لفاظی کرده‌اند».<sup>۱</sup> وی همچنین می‌گوید: «انکار قانون علیت هم به تناقض نمی‌انجامد تا اگر آن را نپذیریم دچار اشکال تناقض شویم».<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> - کاپلستون در باره استدلال‌های کلارک و دیگران بر قانون علیت می‌گوید: «همه‌شان مصادره به مطلوب است». فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۹۸.

<sup>۲</sup> - همان: «اگر آغاز وجودی جدا از تصور علتی برای‌مان متصور باشد، جدایی این موضوعات چندان ممکن است که مستلزم تناقض و محالی نیست».

## نقد و بررسی

این سخن هیوم که ارسطوئیان، قانون علیت را درست بیان نکرده‌اند و فیلسوفان ارسطوئی فقط لفاظی کرده‌اند، گفتاری درست است. در همین راستا شهید صدر از مرحوم ملا صدرا نقل می‌کند:<sup>۱</sup>

«ممکن، نسبت به وجود و عدم، مساوی‌الطرفین است. وقتی وجود و عدم نسبت به ممکن مساوی بود، ترجیح هر طرف بدون مرجح، محال است».<sup>۲</sup>

آیت الله صدر می‌نویسد: «ملا صدرا این مطلب (یعنی محال بودن ترجیح بدون مرجح) را برای اثبات علیت مطرح کرده است و این مصادره به مطلوب است».<sup>۳</sup> زیرا می‌گویند ترجیح بدون مرجح محال است، چون وجود معلول بدون وجود علت محال است. و اگر بپرسند چرا وجود معلول بدون وجود علت محال است، می‌گویند چون ترجیح بدون مرجح محال است. به عبارت دیگر در اینجا گفته می‌شود که ممکن برای وجود پیدا کردن، نیازمند به علت است زیرا اگر نیازمند به علت نباشد ترجیح بلا مرجح می‌شود - که محال است - و ترجیح بلا مرجح هم محال است چون وجود ممکن بدون علت محال است و این همان مصادره به مطلوب است.

شهید صدر سپس از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* چنین نقل می‌کند:

در تقسیم این که وجود یا واجب است یا ممکن و ممکن باید به واجب منتهی شود زیرا تا واجب نشود و به حد وجوب نرسد وجود پیدا نمی‌کند<sup>۴</sup> و باز شهید صدر می‌نویسد: «این هم مصادره به مطلوب است». اما در *سفار*<sup>۵</sup> این طور آمده است: «قانون علیت، فطری است و هیچ فرد سلیم النفسی منکر آن نیست».

ما از صاحب کتاب *سفار* می‌پرسیم: مقصود شما از «فطری» چیست؟ آیا به این معنا است که خدا آن را در درون ما گذاشته است؟ ارسطوئیان خودشان این را قبول ندارند.<sup>۶</sup> (افلاطون یادگیری را تذکر می‌داند و ارسطو آن را قبول ندارد). پس فطری

<sup>۱</sup> - مبانی منطقی استقراء، ج ۱، ص ۱۱۴؛ *الأسس المنطقية للاستقراء*، ص ۱۰۳ - ۱۰۴، محاولة الاستدلال العقلي على مبدأ العلية.

<sup>۲</sup> - «أما الأول (وجوب وجود علة عند وجود معلولها) فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجود والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلة فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجح» (سفار، ج ۲، ص ۱۳۱، في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها)  
<sup>۳</sup> «أما القول بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين: الأول أن الطريق إلى إثبات الصانع يسند بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغن عن المؤثر فلو بطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود. الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن إلى السبب» (سفار، ج ۲، ص ۱۳۴)

<sup>۴</sup> - مبانی منطقی استقراء، ص ۱۱۴؛ *الأسس المنطقية للاستقراء*، ص ۱۰۳ - ۱۰۵، محاولة الاستدلال العقلي على مبدأ العلية.

<sup>۵</sup> - *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، ص ۱۸۰.

<sup>۶</sup> - *سفار*، ج ۱، ص ۲۰۸.

<sup>۶</sup> - ر.ك: ارسطو، *ماوراء الطبيعة؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، مقدمه ص ۱۳: «سندی در دست نیست که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را در باره جمیع معلومات و معقولات داشته یعنی حتی قسمت تصورات عقل را که در منطقاش بدیهیات اولیه خوانده».

به معنای علم قبلی نمی تواند باشد.

ارسطوئیان منشأ «قانون علیت» و «استحاله تناقض» را از حیث شناخت‌شناسی بیان نکرده‌اند که از کجا آمده است و یا آن را غلط بیان کرده‌اند. پس آنچه هیوم را به شک انداخته، این است که ارسطوئیان نتوانسته‌اند قانون علیت را از جهت شناخت‌شناسی بیان کنند و کسانی هم که برای تبیین آن کوشیده‌اند، مثل «کلارک» (و نزد ما مثل صاحب *اسفار*) مصادره به مطلوب کرده‌اند. در نتیجه هیوم آن را انکار نموده است. شهید صدر در کتاب *مبانی منطقی استقراء*، حساب احتمالات را خوب بیان کرده است، ولی یک پرش دارد<sup>۱</sup> که درست نیست.

مرحوم صدر می نویسد: طبق حساب احتمالات، احتمال این که حادثه‌ای بدون علت باشد نزدیک به صفر است. وی سپس می گوید: چون نزدیک به صفر را ذهن ن می تواند نگه دارد، آن را صفر حساب می کند؛ پس از نظر روانشناسی، «ذهن انسان» می گوید اصلاً این احتمال ناچیز را رها کنید و آن را رها می کند.

اشکالی که در اینجا به مرحوم صدر وارد می کنند این است که حتی اگر بپذیریم که ذهن به خاطر «نتوانستن» این احتمال را رها کند، اما «احتمال مورد بحث هرگز از این طریق، صفر نمی شود».

### اشکالات سه گانه هیوم بر قانون عقلی علیت

مهم ترین بحث، اصل علیت است زیرا با آن، اثبات قوانین تجربی و کلیت آنها و کشفیات علوم تجربی و فلسفی انجام می گیرد. بعد از قرون وسطی، قانون علیت مورد نقد واقع شد و کسانی که به فلسفه حمله می کردند این قانون را مورد حمله قرار دادند. اولین کسی که به این قانون حمله کرد، نیکلای اوترکوری در قرن چهاردهم بود که گفت: «ما می توانیم وجود حادثه‌ای را باور کنیم بدون اینکه وجود علت آن را باور کنیم و این باعث تناقض ن می شود» ولی دیگران به گفته او اعتنا نکردند.

باید توجه داشت که باور آوردن به وجود حادثه‌ای متوقف بر باور کردن وجود علت آن نیست. مثلاً ما وقتی فوت پدر خود را دیدیم، به وجود فوت پدر باور پیدا می کنیم گرچه نمی دانیم او به چه علتی فوت کرده است. اما «ندانستن علت این مورد خاص» به معنای «بدون علت واقع شدن» آن نیست. آنچه عقلاً محال است، وقوع حادثه‌ای بدون هر علت ممکن است؛

<sup>۱</sup> - ایشان در همین کتاب ج ۲، ص ۱۳۳ در مورد باقیمانده احتمال خلاف و چگونگی برطرف شدن آن می‌نویسد: اصلی که دلیل استقرانی در مرحله دوم خود آن را فرض می‌کند ارتباطی با حقیقت واقعی و خارجی ندارد و از حقیقتی از حقایق عالم خارج سخن نمی‌گوید بلکه فقط با شناخت بشری ارتباط دارد و می‌توان آن اصل را به صورت زیر خلاصه کرد: هر گاه تعداد فراوانی از مقدارهای احتمالی در یک محور مجتمع شوند و آن محور در نتیجه گرد آمدن آن مقدارها دارای مقدار احتمالی بزرگی شود، این مقدار احتمالی بزرگ - در ضمن شرایط معینی - تبدیل به یقین می‌گردد پس گویی "ساختمان شناخت بشری" اینچنین است که نمی‌تواند آن مقدار از احتمال را که خیلی ناچیز باشد نگهداری کند و هر جا که مقدار احتمالی کوچک باشد در مقابل آن احتمال بزرگ، این مقدار کوچک به سود آن مقدار بزرگ از بین می‌رود، بدان معنی که آن مقدار به یقین مبدل می‌شود و از بین رفتن آن مقدار احتمالی کوچک نه در نتیجه دخالت عواملی است که بتوان بر آنها چیره شد و از چنگالشان رهایی یافت بلکه مفروض اصلی این است که نابودی مقدار کوچک و تحریک مقدار بزرگ به یقین چیزی است که "لازمه حرکت طبیعی شناخت بشری" است و در نتیجه انباشته شدن مقدارهای احتمالی در یک محور است به نحوی که دوری از آن، و رهایی از چنگال آن امکان ندارد همان طور که رهایی از هیچ یک از درجه‌های بدیهی تصدیقی که به صورت مستقیم و بلا واسطه به دست می‌آید امکان‌پذیر نیست مگر در حالاتی که شخص انحراف فکری داشته باشد.

زیرا عقل باور دارد هر حادثه‌ای بالاخره به یک علتی اتفاق می‌افتد گرچه ما آن علت را ندانیم. اگر مقصود هیوم این دو می‌باشد - یعنی «حادثه‌ای بدون هر علت» - ادعایی خلاف عقل و بدون گواهی عقل کرده است و هیچ عاقلی آن را باور نمی‌کند.<sup>۱</sup>

۱- اما در قرن هیجدهم، هیوم در مورد قانون علیت مطالعه کرد و همزمان با مطالعه آن، کوشید تا سخن کلارک ارسطویی (۱۶۷۵- ۱۷۲۹) را که مقداری پیش‌تر از او بود، ببیند و دریابد که او در مورد اصل علیت چه گفته است. کلارک گفته بود: «اگر چیزی علت نداشته باشد پس باید خودش علت خودش باشد و این دور است و ناشدنی، پس علت دارد». هیوم متوجه شد که این گفته کلارک، مصادره به مطلوب است<sup>۲</sup> زیرا خود مستلزم شدن به دور و تسلسل، یک پیش‌فرض دارد و آن پیش‌فرض همان قبول «قانون علیت» است. اگر قانون علیت نباشد (وما آن را قبول نداشته باشیم) یعنی پدیده نیاز به علت نداشته باشد دیگر لازم نمی‌آید چیزی خودش، علت خودش باشد که دور است و نیز لازم نمی‌آید دیگری، علت آن باشد تا به تسلسل بیانجامد (پس دور و تسلسل هم پیش نمی‌آید). از این رو هیوم به قانون علیت حمله کرد و گفت: فیلسوفان عقلی در اثبات این قانون، مصادره به مطلوب کرده‌اند (شهید صدر نیز همین اشکال را بر ملا صدرا و بر شهید مطهری وارد می‌کند<sup>۳</sup>).

۲- اشکال دوم هیوم که در آن تحت تأثیر افکار نیکلای اوترکوری قرار داشته است، این است که: «حادثه بدون علت، مستلزم تناقض نیست». این اشکال دوم هیوم است به قانون علیت.

۳- اشکال سوم هیوم به علیت: «اگر قانون علیت یک امر بدیهی شهودی است پس بیایید آن را اثبات کنید»<sup>۴</sup> یعنی بدیهی بودنش را به اثبات برسانید.

#### نقد

هیوم با این اشکالات خود، در مقابل این سؤال قرار می‌گیرد که: «اگر چنین است پس چرا مردم از پدیده‌ای، پدیده‌ای دیگر را کشف می‌کنند؟»

<sup>۱</sup> - ر.ک: فیلسوفان انگلیسی، ج ۱، فصل هیوم: «از آنجا که همه تصورات متمایز، جدایی پذیرند، امتناعی از آن گونه در میان نتواند بود» یعنی هیوم می‌خواهد بگوید وجود حادثه بدون وجود علت، محال نیست.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۲۹۸.

<sup>۳</sup> - مبانی منطقی استقراء، ج ۱، ص ۱۱۴.

<sup>۴</sup> - فیلسوفان انگلیسی، ج ۱، ص ۲۹۸: «اگر آغاز وجودی جدا از تصور علتی برایمان متصور باشد، جدایی این موضوعات مستلزم تناقض نیست»؛ رساله هیوم، ص ۸۰.

<sup>۵</sup> - همان، ص ۲۹۷. هیوم می‌گوید: «این مبدأ که هر چه آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است و نه مبرهن داشتنی». او در باره نکته نخستین، مطلب چندانی نمی‌گوید و هر بار به همین بس می‌کند که «از هر کس که می‌اندیشد، آن مبدأ به شهود یقینی است می‌خواهم که مدعایش را ثابت کند». ر.ک: رساله هیوم

## پاسخ هیوم

جواب هیوم به این پرسش آن است که این کشف، یک عادت حسی است. ما از دوران کودکی پدیده‌های متوالی را دیده‌ایم و تکرار آنها در ذهن ما، عادت به وجود آورده است که مثلاً اگر آتشی باشد حرارت نیز با آن هست و یا دود هم با آن هست. پس شناخت حسی ما عادت‌هایی را در ما ایجاد کرده است. در نتیجه وقتی ببینیم دود از خانه‌ای بیرون می‌آید، می‌گوییم آنجا آتش است؛ چون قبلاً به طور مکرر علت دود را که آتش باشد همراه دود دیده‌ایم یعنی به طور مکرر آتش و دود را با هم حس کرده‌ایم. هم علت و هم معلول بالاخره محسوس‌اند و با «قانون علیت حسی» که همان «عادت در امور محسوس جزئی» باشد، ن می‌توان امور نامحسوس را اثبات کرد.

## پاسخ ما به هیوم در تفسیر قانون علیت

هیوم در تفسیر «قانون علیت» به «عادت»، گفت: قانون علیت عبارت از دو پدیده محسوس است که همیشه پشت سر هم می‌آیند - همچون آتش و دود - و ما به تکرار آنها با هم عادت کرده‌ایم و با دیدن یکی بلافاصله منتظر دیدن دیگری هستیم. اما این گفتار هیوم در تفسیر قانون علیت به عادت، از چهار جهت غلط است:

الف) اولاً علت و معلول منحصر به علت و معلولی که هر دو محسوس‌اند نیست. ما چهار نوع علت و معلول داریم بدین قرار:

۱- «علت و معلول، هر دو محسوس خارجی باشند» مثل آتش و دود یا آب و طراوت یا یخ و سرما. لازم به ذکر است که خود این نوع علت، به دو نحوه است. یکی **علت ناقصه** که همیشه قبل از معلول موجود است و وجود آن هم ضروری است اما به تنهایی برای پیدایش معلول کافی نیست و به آن «علت اعدادی» یا «زمینه» و «مقدمه» می‌گویند. دیگری **علت تامه** یعنی وجود علت با جمیع شرایط تحقق و عدم مانع باشد به طوری که با تمامیت آن، معلول نیز محقق است و آن را علت وجودی هم می‌گویند. این نوع از علت (علت تامه) با معلول همزمان است نه اینکه قبل از معلول باشد، همچون حرکت دست و حرکت کلید در داخل دست.

۲- «علت و معلول، هر دو ذهنی باشند» مانند تداعی معانی، یعنی اینکه وجود یک تصور، علت به یاد آمدن تصور دیگری در ذهن شود.

۳- «علت خارجی باشد و معلول ذهنی باشد» مثل مجسمه یا تصویر یا آتش در خارج که با دیدن آن، تصویری در ذهن ایجاد می‌شود و این تصور ذهنی، معلول آن آتش خارجی است (قول متعارف در اینجا آن است که می‌گویند این تصورات ذهنی همان عکس و تصور اشیاء خارجی است و معلول آنها است).

۴- «علت ذهنی باشد و معلول خارجی باشد» مثل اراده کردن (صاحب ذهن در درون خود) که معلول آن اراده در ذهن همان حرکت زبان یا دست یا اعضای دیگر در خارج است. در این مورد، حرکت اعضا، خارجی است و اراده، امری ذهنی است.

پس با توجه به این چهار نوع علیت، تفسیر هیوم در این باره مبنی بر اینکه «علت و معلول، دو حادثه محسوس خارجی متوالی هستند»، گفتاری است تنها در مورد یکی از آن چهار نوع و شامل بقیه انواع علت و معلول نمی شود.

ب) ثانیاً ما می گوئیم این تعریف شما در باره علت و معلول که می گوئید «علت و معلول، همان دو پدیده متوالی در زمان هستند»، به علت و معلول انحصار ندارد و شامل شب و روز هم می شود که دو پدیده متضاد متوالی در زمان هستند. ما انتظار شب یا روز را داریم ولی شب و روز، علت و معلول نیستند با اینکه تعریف هیوم از علیت، شامل شب و روز هم می شود. یا مثلاً هر گاه که من برای کار خود از خانه بیرون می روم همسایه من نیز در همان وقت برای رفتن به مغازه اش از خانه بیرون می آید. در اینجا حالت انتظار وجود دارد و توالی دو پدیده هم هست اما رابطه علیت بین آنها نیست؛ پس تفسیر هیوم از علیت، اموری دیگر مثل ضدین یعنی شب و روز را نیز شامل است که علت نیستند. از این رو تعریف هیوم در باره علت و معلول، غلط است.

ج) ثالثاً این «انتظار» که شما می گوئید بر اثر «عادت» است، با ضرورت و علیت فرق می کند. این انتظاری که هیوم می گوید یک انتظار ممکن است یعنی به خاطر عادت، همیشه انتظار داریم این دو با هم باشند. مثلاً پهلوانی همیشه سیصد کیلو را از زمین بلند می کرده است؛ این بار هم انتظار داریم او چنین کند. حال اگر این بار نتوانست چنین کند، این خلاف انتظار ما است ولی خلاف انتظاری است ممکن، که همیشه احتمال خلاف آن داده می شود. اما در علیت، ما با یک ضرورت روبرو هستیم که خلاف آن محال است، نه با یک انتظار ممکن. یعنی «حادثه بدون علت» محال است و بس و نیاز حادثه به علت، یک ضرورت است که خلاف آن، عقلاً محال است. (نه اینکه حادثه بدون علت، تنها خلاف عادت است که خلاف عادت هرگز محال نیست).

مثال: برای اولین بار وارد خانه ای می شویم. ناگهان فردی را می بینیم که کشته شده و سر او از بدن جدا است. برای اولین بار است که چنین صحنه ای را دیده ایم و قبلاً برای ما سابقه نداشته است. مردم جمع می شوند. کسی می گوید: دزد او را کشته است؛ می گویند: شاید! دیگری می گوید: همسرش او را کشته است؛ می گویند: شاید! فردی می گوید: فرزندش به طمع ارث بردن اموال او، این کار را کرده است؛ می گویند: شاید!

اما اینکه فردی بگوید: سر این فرد، خودش بدون هر علتی از تن جدا شده و در کناری قرار گرفته است و یا چاقو بدون آنکه کسی آن را بردارد خودش بلند شده و سر او را قطع کرده است؛ می بینیم که مردم این احتمالات را ن می دهند. اگر هم کسی چنین بگوید، مردم او را احمق یا دیوانه می خوانند و بر او می خندند و سخن او را قبول ندارند چون حادثه بدون علت را معقول ن می دانند یعنی آن را محال می شمارند.

هیوم مضحک بودن را در مسائل عقلی، علامت خطا بودن آن مسئله می داند و می گوید: «اشتباهات دینی، خطرناک است و اشتباهات فلسفی، خنده آور است».<sup>۱</sup> دیدیم که در اینجا مردم و عقلاً می گویند ضرورتاً کسی این کار را انجام داده است. پس

<sup>۱</sup> - ر.ک: تاریخ فلسفه غرب، فصل هیوم.

در نظر مردم، انتظار این مطلب که این حادثه بی علت باشد، انتظاری محال و خنده‌آور است نه انتظاری ممکن. پس تفسیر هیوم ضرورت در «قانون علیت» را توجیه نمی‌کند و این کودکانه است که از طریق عادت، بخواهیم ضرورت علت و معلول را توجیه کنیم زیرا «ضرورت» یعنی چیزی که خلاف آن محال است نه ممکن، اما «عادت» چیزی است که خلاف آن ممکن است نه محال.

د) رابعا اشکال دیگر بر هیوم در تعریف علت و معلول این است که وی گفته «علت و معلول، دو پدیده متوالی هستند» یعنی همچنانکه معلول پدیده است علت هم حتما پدیده است. این گفتار هم غلط است زیرا مسلماً معلول پدیده است اما این که علت هم همیشه و همه جا و در تمام موارد پدیده است، گفتاری قابل اثبات نیست. زیرا حتی در پدیده‌های محسوس، در مواردی هست که پدیده معلول، ذاتی ماده است مثل شوری غذا که به خاطر نمک آن است اما شوری نمک، ذاتی خودش است و نمی‌توان گفت چرا نمک شور است و شوری نمک پدیده است. یعنی حتی این که نمک و ماده در طبیعت خودش هم پدیده است و زمانی پیدا شده، مورد قبول بسیاری از فیلسوفان نبود و فیلسوفان ارسطویی و مادیون، ماده را قدیم و ازلی می‌دانستند نه پدیده. همچنانکه خلقت عالم بنا بر نظر خداشناسان مخلوق خدا است و خدا ازلی است و خداوند ازلی هرگز پدیده نیست و نمی‌توان گفت چون علت است پس پدیده است. خلاصه اینکه نظر هیوم درباره علیت از هر چهار جهت، غلط است.

به همین سبب، کانت که به شدت تحت تأثیر افکار هیوم است، در این قسمت از پذیرش نظر او سر باز زده است و قانون علیت را بر اساس مقولات ماقبل تجربی می‌داند نه عادت.

### تعریف صحیح علت و معلول و تفسیر صحیح قانون علیت

در اینجا در دو مبحث باید سخن بگوییم:

الف) در باره مفهوم تصویری علت و معلول و به عبارت دیگر تعریف مفهوم علت و معلول.

ب) در باره قضیه تصدیقی قانون علیت یعنی اینکه «وجود هر ممکن و یا وجود هر حادثه، نیازمند به علت است» و یا به عبارت دیگر این که «هر حادثه، علتی دارد». تعریف مفهوم تصویری علت و معلول اجمالاً در نقد تفسیر هیوم روشن شد. اما تعریف اصطلاحی آن این است که معلول، هستی خود را از علت می‌گیرد (نه اینکه ملاک، تقدم زمانی یا عادت به تحقق دو پدیده محسوس متوالی باشد که هیوم چنین خیال کرده است). علت همیشه هستی‌بخش است؛ مثلاً در علت و معلول‌های طبیعی مانند روشنی که وجود خود را از نور دارد و یا حرارت که وجود خود را از آتش دارد.

در مورد قضیه تصدیقی «قانون علیت» و اینکه «یک حادثه بدون علت رخ نمی‌دهد» و یا اینکه «وجود ممکن بدون علت وجودی، محال است» باید گفت که بر اساس همین قانون علیت است که دانشمندان فیزیک یا شیمی و یا فقه و غیره در حوادث به دنبال «علت» می‌گردند. این به جهت باوری است که دانشمندان مزبور از قانون علیت دارند و این باور در بین همه انسان‌ها وجود دارد؛ باسواد و بی‌سواد، عالم و غیر عالم، پیر و جوان، و...

ذیمقراطیس که نظریه وجود اتم را مطرح کرد چون دید هنگامی که جسم گرم می شود بزرگ می شود و هنگامی که سرد می شود کوچک می شود، گفت پس اگر مقداری خلأ و نقاط خالی در جسم نباشد جسم با سرد شدن نباید کوچک بشود پس جسم از ذرات بسیار کوچک درست شده و بین آنها فضای خالی وجود دارد. نیوتن که نیروی جاذبه را کشف کرد چون چیزی را بی علت نمی پذیرفت، باعث کشف او شد. به طور کلی آنچه دانشمندان را تحریک می کند تا به کشف‌های تازه پردازند همان باور به قانون عقلی علیت است که انسان عقلاً آن را باور دارد و گر نه کسی با چشم نمی تواند الکترون و پروتون را ببیند بالاخص الکترون که با آن سرعت خیلی زیاد به دور مرکز خود می گردد و حتی با قوی‌ترین دستگاه‌ها قابل عکس‌برداری یا مشاهده نیست و یا لاقلاً تا هنگام کشف آن، قابل دیدن حسی نبوده است.

### اشکال اول هیوم بر عقلی بودن قانون علیت

هیوم می گوید: اگر قانون علیت یک قانون شهودی عقلی است، بیایید آن را برای ما اثبات کنید.<sup>۱</sup>

### جواب اشکال هیوم

پیش از هر چیز باید یادآور شویم که خود این جمله هیوم دارای تناقض است. یعنی این که هیوم گفته «اگر "قانون علیت" یک "قانون شهودی" است، بیایید اثباتش کنید» تناقض گویی است زیرا شهودی بودن در اینجا یعنی بدیهی بودن و بی‌نیاز از اثبات بودن. وقتی گفته می شود قانون علیت، «شهودی» و «بدیهی» است یعنی بی‌نیاز از اثبات است. پس جمله «بیایید آن را اثبات کنید»، تناقض گویی است.<sup>۲</sup>

هیوم تنها می تواند بگوید: «علامت بدیهی بودن آن کدام است؟ برای ما روشن کنید.» ما هم در جواب هیوم می گوییم: علامت بدیهی بودن هر بدیهی این است که همه مردم آن را درک می کنند و بدان باور دارند.<sup>۳</sup> مثلاً در بدیهیات حسی، این که رنگ قرمز را همه قرمز می دانند مگر آنها که کور رنگی دارند و رنگ قرمز را هم همیشه سبز می بینند، افراد کور رنگ باید از افراد سالم بپرسند که مثلاً آلبالو چه رنگی است و دیگران می توانند بگویند: «من مشاهده نمی کنم و نمی بینم که آلبالو قرمز باشد پس آلبالو قرمز نیست». ما به شخص کور رنگ می گوییم: عیب از شما است. هیوم هم اگر بدهت قانون علیت را متوجه نمی شود همانند کور رنگ‌ها باید به عقل عموم انسان‌های دیگر مراجعه کند.

<sup>۱</sup> - ر.ک: فیلسوفان انگلیسی، ج ۱، ص ۲۹۷.

<sup>۲</sup> - در علم منطق روشن شده است که اگر بدیهیات هم نیاز به اثبات داشته باشند دیگر هیچ گاه برای بشر «علم» حاصل نخواهد شد زیرا نظریات از طریق بدیهیات اثبات می‌شوند و نیاز به اثبات هم دارند. اگر بدیهیات هم چنین باشند، کار به دور یا تسلسل می‌کشد.

<sup>۳</sup> - فیلسوفان انگلیسی، ج ۱، ص ۳۰۲، به نقل از رساله پژوهشی هیوم: «همه این معنی را تصدیق می‌کنند که هیچ چیزی وجود ندارد بدون آنکه علتی داشته باشد.»

وقتی «عقل نوع انسان‌ها»، آن را بدیهی بداند علامت بدیهی بودن آن است زیرا «بدیهی» یعنی چیزی که نوع انسان‌ها آن را باور دارند. پیش‌تر نیز گفتیم این که عموم مردم و همه دانشمندان در حادثه‌ها دنبال علت آن می‌گردند حتی اگر حادثه مورد نظر برای اولین بار رخ داده باشد (و عادت به تکرار در مورد آن وجود نداشته نباشد) بدان خاطر است که حادثه بدون علت را عقلاً ممکن نمی‌دانند و به «قانون علیت» باور دارند، و امکان و عدم امکان مربوط به «عقل» است نه حس.

### اشکال دوم هیوم

این اشکال را «نیکلای اوترکوری»<sup>۱</sup> در قرن چهاردهم میلادی مطرح کرده و هیوم آن را تکرار نموده است. اوترکوری می‌گوید: «اگر حادثه‌ای بدون علت رخ دهد تناقض به وجود نمی‌آید، پس - از این که تناقض به وجود نمی‌آید - نتیجه می‌گیریم محال نیست حادثه‌ای بدون علت رخ دهد».

### نقد

این سخن در صورتی درست است که ما مبدأ ابتدایی استحاله را منحصر به تناقض بدانیم در حالی که چنین نیست. استحاله، دو مبدأ دارد:

- ۱- تناقض که اجتماع آن نزد عموم مردم محال است.
- ۲- حادثه بدون علت که وقوع آن نزد همه محال است. لزو می‌ندارد که این دو را به یک مبدأ برگردانیم. هر دو مبدأ مستقلاً مبدأ شناخت برای محال بودن چیزی هستند یعنی همان طور که عقل شهود می‌کند که اجتماع متناقضین، محال است (و بین وجود و عدم، هیچ واسطه‌ای وجود ندارد) همچنین شهود می‌کند که «هیچ حادثه‌ای بدون علت، شدنی نیست» و وجود حادثه بدون علت، وجودی است که هیچ توجیه عقلی ندارد و عقل آن را باور نمی‌کند.<sup>۲</sup>

### «اصل علیت»: قانون فطری یا شهودی؟

فطری بودن قانون علیت یعنی چه؟ این نظریه که «قانون علیت» از امور فطری است، در کلام بعضی ارسطوئیان آمده است<sup>۳</sup> و ظاهراً مقصود کانت هم از شناخت‌های ماتقدم همین است. اگر فطری بودن به این معنا باشد که «در فطرت ما به صورت "علم سابق" نوشته (و حکم) شده است و یا غریزی است مثل

<sup>۱</sup>- همان، ص ۳۰۴.

<sup>۲</sup>- این که می‌گوییم «هیچ حادثه‌ای بدون علت ایجاد نمی‌شود»، یعنی هیچ "ممکن" بدون علت وجودی، ایجاد نمی‌شود.

<sup>۳</sup>- اسفار، ج ۱، ص ۲۰۸.

کارهایی که زنبور عسل انجام می دهد، با مبنای خود ارسطوئیان سازگاری ندارد. زیرا ارسطوئیان می گویند ما «شناخت قبلی» نداریم؛ انسان وقتی از مادر متولد می شود هیچ چیزی را نمی داند. در قرآن نیز آمده است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ چیز نمی دانستید.<sup>۱</sup>

اما آیا فطری به این معنا، صحیح است یا نه؟ استدلال ارسطوئیان بر «بدیهی بودن قانون علیت»، اعم از استدلال بر فطری بودن یا شهودی بودن «قانون علیت» است و استدلال بر بدیهی بودن، اعم است از این که بدیهی فطری باشد یا بدیهی شهودی. این که بدیهی است، روشن نمی کند که حتماً بدیهی فطری است و بدیهی شهودی نیست (زیرا ممکن است بدیهی شهودی باشد نه بدیهی فطری) بالاخص آن که درک ضرورت و اتحاد از ادراکات شهودی عقل است که قابل تغییر نیست اما علم غریزی و فطری قابل تغییر است و امکان تغییر دارد، چنانچه ممکن است روزی غریزه زنبور عسل عوض شود و به جای خانه شش ضلعی خانه هشت ضلعی و یا پنج ضلعی و ... بسازد.

جان لاک می گوید: «قانون علیت» و «قانون استحاله اجتماع نقیضین» بدیهی شهودی است<sup>۲</sup> نه بدیهی فطری.

اما ببینیم معنای شهودی چیست؟ شناخت به طور کلی دو منشأ دارد؛ یکی شناخت حسی از طریق خارج به واسطه حس که امکان خطا در آن هست و دیگری شناختی که ما از درون خود بی واسطه می یابیم و امکان خطا در آن نیست؛ مثل شناخت این مطلب که «من هستم» و اگر همه چیز هم خیال باشد بالاخره من خیال کننده باید واقعا موجود باشم تا چیزی را ببینم یا خیال کنم. دکارت می گوید: «حتی خدا هم ن می تواند کاری کند که در حالی که نیستم خیال کنم که هستم».<sup>۳</sup> (یعنی در اینکه «من می دانم که هستم» امکان خطا نیست). «حس»، خطا می کند. ممکن است کسی احساس گرسنگی یا تشنگی کاذب کند یا بی جهت احساس سرما یا گرما کند و یا خیال کند که چیزی را می بیند یا می شنود. اما در «علم شهودی»، خطا نیست یعنی چون بی واسطه از درون است، خطا در آن راه ندارد؛ مانند علم ما به وجود خودمان به عنوان فاعل اندیشه. اولین چیزی که عقل به آن توجه و آن را شهود می کند علم به خودش و تصوراتش است. یعنی این که هر تصویری خودش است و غیر خودش نیست؛ هر چیزی خودش است و غیر خودش نیست.

مثلث مثلث است و مربع نیست یعنی محال است مثلث مربع باشد همچنانکه هستی من هم هستی من است و نیستی من نیست.<sup>۴</sup> همچنین عقل درک می کند که هر چیزی که از نیستی به هستی می آید به سبب علت است و معقول نیست که

<sup>۱</sup> - سوره نحل، آیه ۷۸.

<sup>۲</sup> - ر.ک: تحقیق در فهم بشر، کتاب اول، فصل دوم، و نیز کتاب چهارم، فصل هفتم در باره مسلمات.

<sup>۳</sup> - ر.ک: دکارت، تأملات، تأمل دوم.

<sup>۴</sup> - تحقیق در فهم بشر، کتاب چهارم، فصل هفتم در باره مسلمات، ص ۳۳۱، و فصل اول، بند ۴.

بدون علت، هست شود و «هست شدن بدون علت» هیچ توجیه عقلی ندارد (حتی حرکت اعضای بدن من یا دیگری بدون علت رخ نمی دهد). به عبارت دیگر «پیدایش چیزی از چیزی» نزد عقل معقول است اما «پیدایش چیزی بدون علت»، فاقد هر گونه توجیه عقلی است.

### نتیجه‌گیری کلی از بحث علیت

پس از بیان مطالبی که در مورد قانون علیت و آثار آن گفتیم، دانسته می شود که این قانون، یک قضیه ترکیبی عقلی است نه تحلیلی بی فایده که گزاره در آن، تکرار نهاد باشد. حال بر اساس این قضیه ترکیبی عقلی، ما چه در حوادث روانی و تصورات و چه در ریاضیات و چه در محسوسات تجربی، به دنبال علت می رویم و تنقیح مناط می کنیم و به تعمیم و کلیت می رسیم و قوانین کلی تجربی، محصول همان تنقیح مناط عقلی شهودی است نه نتیجه استقرای محض وخواجه طوسی نیز همین نکته - یعنی تنقیح مناط در جریان تعمیم قوانین تجربی - را مطرح کرده است.<sup>1</sup>

هیوم می گوید: گزاره‌های علوم تجربی، ترکیبی است.

در جواب او می گوئیم: آری، در قضایای جزئی حسی همانا ترکیبی حسی و جزئی است اما در «قوانین کلی علوم تجربی» همانا حکم کلی ترکیبی است (نه «حسی جزئی») که عقل آن را به دست آورده است. پس این که احکام عقلی را از ترکیبی بودن خارج کردید، درست نیست چه در ریاضیات و چه در تجربیات و چه در فلسفه.

در تجربیات، شناخت جزئی همانا حسی است و استنباط «کلیت» در قوانین تجربی، عقلی است. در ریاضیات هم کشف قوانین، از قضایای عقلی ترکیبی است. در فلسفه نیز هنگام اثبات خدا، نظم را بر اساس قانون علیت، دال بر وجود ناظم می دانند. یعنی همان طور که علیت در علوم تجربی ما را یاری می کند، در نظم هم به ما کمک می کند تا خدا را اثبات کنیم. چون قانون علیت همانا قانونی عقلی است مثل دیگر کشف‌هایی که در علوم صورت می گیرد. پس قضایای فلسفه ماوراء طبیعت در وجود خدا و اثبات روح، همه ترکیبی هستند و ما در آنها به مطلب تازه‌ای می رسیم و با خواندن و دانستن آنها به آگاهی جدیدی دست می یابیم. در «فلسفه حقوق» هم باز ما به کشف «حقوق طبیعی» نائل می شویم که ترکیبی است. وقتی به مسئله مادر و نوزاد او توجه می کنیم و شیری که برای او آماده شده است و محبت به نوزاد که خاص مادرش است، این تأمل‌های عقلی باعث کشف حق حضانت برای مادر می شود و باید را به وجود می آورد. گزاره‌هایی نظیر «شیر دادن، حق مادر است» و «شیر خوردن، حق فرزند از مادر است» همه گزاره‌های ترکیبی عقلی هستند. پس روشن شد که گفتار هیوم مبنی بر اینکه «گزاره‌های عقلی، همه تکرار بی‌فایده موضوع هستند» غلط است.

همچنانکه گفته هیوم مبنی بر اینکه «قانون علیت» همان عادت به یادآوری شناخت‌های جزئی حسی است که در تمام

<sup>1</sup>- شرح اشارات، قسمت منطق، یقینیات سیت، بحث تجربه.

کودکان و حیوانات هم وجود دارد، گفتاری غلط است. زیرا چنین یادآوری شناخت‌های جزئی گذشته در همه کودکان و در همه حیوانات هست ولی با آن، چیزی کشف نمی‌شود و این «عادت» موجود در کودکان و حیوانات، «قانون علیت عقلی» نیست که با آن، اتم و بسیاری چیزهای دیگر در آفرینش کشف می‌شود و کلیت قوانین تجربی هم از آن استنباط می‌گردد و نیز حقوق طبیعی و همین‌طور وجود ذهن و اهداف دیگران از طریق مشاهده اعمال و گفتار آنها و کشف روحیات خاصشان و ... به دست می‌آید.

### نتیجه نهایی

۱- دانستیم که «تصور من از خودم» به عنوان **فاعل اندیشه**، تصویری غیر حسی است و فاعل اندیشه، موجودی محسوس نیست. پس تصور من از خودم به عنوان فاعل اندیشه که یکی از تصورات نخستین است، تصویری غیر حسی است. در نتیجه تصورات نخستین، منحصر به تصورات حسی نیستند.

۲- محسوس به معنای مادی نیست. رنگ‌ها و طعم و لذت و درد و امثال اینها همه محسوس‌اند اما مادی نیستند، همچون فهم و اختیار که مادی نیست. زیرا ماده دارای فهم و اختیار نیست و ماده تمام عمل و عکس‌العمل‌هایش طبق جبر - قوانین فیزیک و شیمی و ... طبیعت است. از سوی دیگر، ماده همیشه محسوس نیست زیرا الکترون و پروتون، مادی هستند اما محسوس حواس پنج‌گانه ما نیستند. ما حتی فعلاً با چشم مسلح نمی‌توانیم آنها را مشاهده و حس کنیم.

۳- موجود، ممکن است محسوس و مادی نباشد. من فاعل اندیشه، موجودی واقعی هستم اما محسوس و مادی نیستم.

۴- مهم‌ترین نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه داشت این است که نظریه هیوم که می‌گفت «همه تصورات حسی، حاکی از واقعیت‌اند»، نظریه‌ای صحیح نیست بلکه بعضی از تصورات نخستین حسی، که از صفات نخستین اجسام‌اند، حاکی از واقعیت‌اند همچون شکل‌های هندسی. اما بعضی دیگر از تصورات حسی که از «صفات ثانویه اجسام»‌اند مثل درد و لذت و طعم و بو و رنگ، هرگز حاکی از واقعیتی در خارج نیستند و مادی هم نیستند بلکه علت‌های آنها در خارج است و مادی است. مثلاً طول موجی معین که - چه کوتاه یا متوسط یا بلند باشد - هرگز رنگ ندارد همچنانکه امواج روی آب، رنگ ندارد. رنگ چیزی است که در احساس ما و در ذهن ما نسبت به طول موجی معین، ایجاد می‌شود. همین‌طور در احساس ما در دیدن جسم رنگی، هیچ خلأی در جسم نیست و تمام آن جسم، پر از ماده دیده می‌شود در حالی که در واقع نسبت جرم - که الکترون و پروتون باشد - به حجم جسم، بسیار کم است و داخل اجسام، بیشتر خلأ است. اما ما در احساس دیدن، همیشه اجسام را پر از ماده می‌بینیم و این تصور حسی ما خلاف واقعیت خارجی است و این گفته هیوم که «تصورات حسی، همه حاکی از واقعیت خارجی هستند»، گفتاری خطا است.

«هست‌ها» و «بایدها»

مقدمه

وقتی طبق نظریه هیوم، «تصورات واقع‌گرا» و در نتیجه «تصدیقات مفید آگاهی از موجودات واقعی»، منحصر به تصورات و تصدیقات حسی (که مربوط به مادیات است) باشد، دیگر **قضایای عقلی** و **ارزش‌های ذاتی**، قضایایی حاکی از واقع نخواهند بود؛ یعنی قضایایی پوچ و موهوم خواهند بود که هیچ واقعیت خارجی ندارند. چون احکام عقلی و ارزش‌های ذاتی، هرگز مادی و حسی نیستند پس در نظر هیوم واقعیت ندارند. در نتیجه هیوم مجبور بود این رابطه میان هستی و ارزش عقلی را مطلقاً انکار کند و انکار نیز کرد. وی گفت: «هست‌ها که فقط محسوسات مادی‌اند، ربطی به بایدها (که از ارزش‌ها و نامحسوس‌ها هستند) ندارند». اما چنانچه گذشت نه موجودات، منحصر به موجودات مادی

فیزیکی محسوس هستند و نه تصورات نخستین، منحصر به تصورات حسی هستند و نه تصدیقات نخستین آگاهی‌بخش، منحصر به تصدیقات حسی هستند. از این رو می‌بایست «سرچشمه پیدایش ارزش‌های ذاتی و عقلی» را که در حقوق ذاتی و حسن و قبح ذاتی و عقلی<sup>۱</sup> نمایان است و هیوم هم در کتاب **فلسفه اخلاق** بدان اعتراف می‌کند، روشن نمود. به همین جهت است که ما ابتدا به بیان نقد هیوم بر ارزش‌ها (حقوق ذاتی عقلی و نیز حسن و قبح ذاتی و عقلی) می‌پردازیم و سپس این نقد هیوم (در رابطه نداشتن هست‌ها و بایدها) را هم مورد نقد قرار می‌دهیم.

### جدایی «هست‌ها» و «بایدها» در نظر هیوم

هیوم می‌گوید: رابطه‌ای میان هست‌ها و بایدها نیست. اشکالی که در «تئوری شناخت» باقی می‌ماند، این است که: «باید» و «نباید» از «هست‌ها» سرچشمه می‌گیرد یا خیر؟

### نقد: ارتباط هست‌ها و بایدهای عقلی

در پاسخ سخن هیوم می‌گوییم که باید و نباید عقلی، ارشادی است نه تعبدی. مثلاً این که «باید مادر، بچه را نگه دارد» یعنی عقلاً بجا است و اگر کسی غیر از مادر، کودک را نگه دارد و مادر راضی نباشد، عقلاً نابجا است. در نتیجه، او متجاوز به حق مادر بوده و عقلاً مستحق مجازات است پس عقلاً می‌توان متجاوز به حق مادر را مجازات کرد. از طرفی این که نگهداری این نوزاد حق مادر است و اگر کسی او را از مادرش بگیرد (عقلاً) مستحق مجازات است و کار بدی کرده است، این را عقل درک می‌کند و این حکم، حکم عقلی است. اما موضوع ادراک عقلی آن حکم عقلی، عبارت از یک «موضوع طبیعی» یعنی «مادر» است. «مادر»، موضوعی طبیعی است که در طبیعت موجود است. به این ترتیب، روشن می‌شود که رابطه بین **هست‌ها** و **بایدها** وجود دارد. چرا عقلاً باید «مادر» که یک موضوع طبیعی است و در میان هست‌ها است، «نوزاد» را نگه دارد؟ چون مادر است یعنی واقعا در جهان طبیعت، موجودی خارجی است (گرچه می‌توان گفت که عنوان مادر و نوزاد همچون عنوان علت و معلول از عناوین انتزاعی هستند اما از عناوین انتزاعی‌ای هستند که منشأ انتزاعی واقعی در خارج

<sup>۱</sup> - «جایی که عدالت طبیعی مانعی تمام عیار است چه نیاز به قوانین قراردادی است». تحقیق در مبادی اخلاق هیوم، بخش چهارم، جامعه سیاسی، بند ۱۶۴.

دارند نه از عناوین اعتباری که هیچ منشأ انتزاعی در خارج ندارند) پس این موجود خارجی، این حق حضانت را هم دارد چون مادر است و سایر «حقوق طبیعی» هم لازمه عقلی درک «موضوعات طبیعی» خودشان هستند. یعنی قبول حقوق طبیعی، قبول رابطه میان هست‌ها و باید‌ها است.

کسی که از دسترنج خود چیزی را به دست می‌آورد، چون محصول تلاش خودش هست، این حق را دارد. این رابطه بین هست‌ها و باید‌ها است که چون «دسترنج او است» پس «حق او است» و نباید کسی آن را از وی بگیرد. این که «حق او است»، حکم عقل است و اگر کسی از او بگیرد مستحق مجازات است. پس در واقع **حقوق طبیعی**، رابطه بین **هست‌های واقعی خارجی** و **باید‌های عقلی** را روشن می‌کند، یعنی قبول حقوق طبیعی بالاخره قبول رابطه میان هست‌ها و باید‌های عقلی است.

### نظر آقای محمدتقی جعفری

در رابطه بین هست‌ها و باید‌ها مرحوم محمد تقی جعفری پیش‌فرض عدالت و ظلم را به حقوق طبیعی بر نمی‌گرداند و معنایی که ارائه می‌دهد با هم متضاد است. ایشان در مورد عدالت، یک بار از «اجرای کامل قانون» سخن می‌راند و یک بار می‌گوید: «طبق معنویت» خود پیش رود و بار دیگر می‌نویسد «دنبال کمال بودن». در جایی هم، «مفید بودن» را مطرح می‌کند.

### نقد

در جواب این سخن مرحوم محمد تقی جعفری که می‌گوید «عدالت یعنی اجرای کامل قانون»، باید گفت: «قانون وضعی»، گاهی عادلانه و گاهی ظالمانه است. پس چگونه قانون وضعی که اعم (من وجه) از عدالت و ظلم است، معیار برای عدالت قرار گیرد و در تعریف عدالت گنجانیده شود؟ اما مقوله‌های «کمال» و «معنویت» و «مفید بودن» هم که در گفتار علامه جعفری مورد استفاده قرار گرفته است، ابهام دارد.

کمال چیست؟ معنویت چیست؟ این مفاهیم ابهام دارند و تعریف باید دقیق و روشن باشد.

اما در مورد مفید بودن هم می‌توان پرسید که مراد از فایده چیست؟ چگونه فایده داشتن ملاک عدالت است در حالی که ما می‌بینیم گاهی لازم می‌شود انسان برای مراعات حقوق طبیعی دیگران، منافع شخصی خود را هم رها کند. در این قبیل امور، **حقوق طبیعی** است که **فایده** را مقید می‌کند و آن را محدود می‌سازد. «قانون طبیعی» است که می‌گوید فایده تا جایی است که حق طبیعی دیگران ضایع نشود و گرنه «فایده» به تنهایی نمی‌تواند معیار کامل «حق بودن» باشد. به همین دلیل، رواقیان در باره حقوق طبیعی می‌گویند: «حقوق طبیعت، دستور عقل سلیم است».<sup>۱</sup> سیسرون - ناقل مکتب رواقی - در جایی می‌گوید: دستور عقل سلیم عبارت است از «آنچه طبیعت آدمی و فطرت اشیاء بدان حکم می‌کند».<sup>۲</sup> عقل بشر در

<sup>۱</sup> - ربك: راسل، تاریخ فلسفه غرب؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه و ... .

<sup>۲</sup> - نگارنده خود، تعبیر «مقتضای طبیعت» را در این باره به کار می‌برد و آن حکم عقل است.

مقابل طبیعت هر موضوعی برای رفتار ما، دستوری را تعیین می کند مثلاً این که «مادر» بچه خود را شیر می دهد و از وی نگهداری می کند عقلاً حق طبیعی او است که چنین می کند. در مقابل این حق، شیر خوردن بچه از مادرش قرار دارد که آن هم حق طفل است. حال اگر مادر از حق خود گذشت و بچه را نگهداری نکرد، حق بچه از بین نمی رود و باقی است. وقتی بچه بزرگ شد، می تواند از مادر خود گله کند که چرا به من شیر ندادی؟ باز مثلاً هر کسی برای خود حق حیات دارد و می تواند بکوشد و زندگی اش را اداره کند و راحتی خویش را به دست آورد. ادامه حیات هر کس و خوشی هر کس به طور طبیعی به دست خود او است و بر اساس آن، حق حیات دارد. هر کس در کارهای شخصی خود، حق دارد خودش تصمیم بگیرد و این حق طبیعی او است. کسی نمی تواند بگوید آنچه را من می گویم عمل کن، بلکه هر کس در آنچه متعلق به خودش است آزاد است.

دسترنج هر کس از آن خود او است.

**حقوق طبیعی** چیزی است که **عقل**، آن را درک می کند و این مربوط به نوع رفتار طبیعی است. مثلاً عقل درک می کند که با این طبیعت، این نوع رفتار تناسب دارد.

عبارتی را که سیسرون به نقل از رواقیان نقل می کند چنین است:

«دستور عقل سلیم عبارت است از آنچه فطرت آدمی و فطرت اشیاء بر آن حکم می کند».<sup>۱</sup>

(فطرت آدمی یعنی عقل آدمی. در مقابل، فطرت اشیاء یعنی طبیعت اشیاء. و این دو هر کدام اقتضای خاص خودشان را دارند).

دقیقاً مانند ریاضیات است که دو زاویه متقابل به رأس مساوی هستند و طبیعت دو زاویه متقابل به رأس این است که با هم مساوی باشند. در طبیعت هم بعضی از موضوعات طبیعی با رفتاری خاص تناسب دارد به طوری که اگر با آن هم طراز بود و مطابقت یافت، فرد حق دارد و حق طبیعی را رعایت کرده است. پس «حقوق طبیعی»، «حکم عقل» است و قانونی عقلی است (نه قانون طبیعت همچون قوانین فیزیک و شیمی و...).

**عقل به اقتضای طبیعت موضوع**، نوع رفتار با آن موضوع را تعیین می کند. پس تعریف **حقوق طبیعی** آن طور که سیسرون نقل می کند، «دستور عقل سلیم» است. این تعریف در حقوق طبیعی، صحیح است و یک اصل است. عقل در یک جا می گوید: حق، در تساوی است (مثلاً بین افراد انسان) و یک جا می گوید: حق در عدم تساوی است (مثلاً بین انسان و حیوان). اشکالی که به حقوق طبیعی وارد کرده اند آن است که آنچه به عنوان «حقوق طبیعی» از آن سخن می رود، چیزی جز سه یا چهار مصداق معین و محدود نیست.

پاسخ آن است که حقوق طبیعی ملاک دارد و مصادیق حقوق طبیعی منحصر در سه یا چهار مورد نیست بلکه نمونه های آن فراوان است. حقوق طبیعی نسبت به هر نوع روشن است و استثنائات آن هم در واقع استثنا نیست بلکه مواردی است که

<sup>۱</sup> - پزارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، فصل سیسرون، ص ۲۳۸.

موضوع آنها کاملاً دگرگون شده و تغییر یافته است. مثلاً مادری که دیوانه شود اصولاً حق نگهداری بچه را ندارد، چون عقلاً قابلیت حضانت و تربیت کردن را از دست داده است در حالی که «موضوع حق نگهداری» همانا مادری است که بتواند نوزاد خود را نگهداری کند نه مادری که ن می تواند از نوزادش مراقبت نماید.

در حقوق دریاها و آب‌ها عقل حکم می کند که افراد بشر در برابر منابع طبیعی و استفاده از آنها مساوی هستند. عقل، حقوق دریاها و حقوق جنگ را بر اساس حقوق طبیعی افاده می کند. نیز این که هیچ کس در جنگ، حق کشتن بچه‌ها یا افراد بی طرف را ندارد به حکم عقل است. خلاصه بر اساس «حقوق طبیعی»، حقوق جنگ و حقوق بین الملل و اصول حقوق خانواده و اصول حقوق ازدواج و اصول حقوق مالکیت خصوصی و غیره را می توان مشخص کرد.

ما منکر حقوق قراردادی نیستیم بلکه حقوق قراردادی هم هست اما اصول بدیهی حقوق قراردادی نیز در همان حقوق طبیعی بدیهی است و به حکم عقل است. یعنی پیش فرض قراردادها هم برگرفته از حقوق طبیعی است، مانند این حق طبیعی که طرفین قرارداد باید عاقل و آزاد باشند. این شرایط «داشتن عقل» و «آزادی عمل» در سایه عقل به وجود می آید و قراردادی نیست بلکه از حقوق عقلی و طبیعی است.

آیا می توان گفت کسانی که آزادی عمل ندارند یا دیوانگان و بی عقلان و کودکان، قرارداد کرده‌اند که قراردادشان لغو گردد؟ هرگز، بلکه این شرایط داشتن عقل و آزادی در طرف قرارداد، حکم عقل است. قانون عقلی است که محدوده عقلی قرارداد را معین می کند و پیش فرض هر قرارداد را مشخص می سازد. علاوه بر لزوم عاقل و مختار بودن طرف قرارداد، حکم «لزوم وفای به قرارداد» را نیز عقل تعیین می کند. این است رابطه میان بایدهای عقلی و هست‌ها.

پس رابطه میان هست‌هایی همچون عاقل بودن و مختار بودن طرف قرارداد و بایدهای عقلی همچون لزوم وفای به قرارداد، رابطه‌ای واقعی است که عقل آن را کشف می کند. همچنانکه رابطه میان «جنون و نداشتن اختیار» با «عدم لزوم وفای به قراردادش»، رابطه‌ای واقعی و غیر قابل انکار است که عقل آن را کشف می کند.

هیوم نیز به طور غیر مستقیم به رابطه میان هست‌ها و بایدهای عقلی اعتراف می کند، آنجا که در قوی‌ترین و بهترین کتابش به عدالت طبیعی اعتراف می آورد.<sup>۱</sup> عدالت طبیعی همان اجرای «حقوق طبیعی» است و اعتراف به عدالت طبیعی در واقع اعتراف به همان حقوق طبیعی است که پیش فرض اجرای عدالت طبیعی است و حقوق طبیعی بیانگر رابطه میان لزوم عقل یعنی باید و نبایدهای عقلی و موضوعات طبیعی (هست‌ها) است.

هیوم می گوید: «جایی که عدالت طبیعی فی نفسه مانع عیار باشد، چه نیازی به قوانین وضعی است».<sup>۲</sup>

یقیناً گفتار هیوم در نفی رابطه میان بایدها و هست‌ها مربوط به کنوانسیون‌ها و قوانین وضعی و رسوم و عادات اجتماعی

<sup>۱</sup> - ر.ک: تحقیق در مبانی اخلاق، بخش ۴ جامعه سیاسی، بند ۱۶۴.

<sup>۲</sup> - ر.ک: همان.

است -

یعنی باید و نبایدهای اجتماعی در عادات و رسوم اجتماعی - که چه بسا در مواردی با عقل سلیم نیز سازگار نیست و در مواردی حتی با حقوق طبیعی هم متناقض است؛ مثل تبعیضات نژادی و قومی و امتیازات ظالمانه ابرقدرت‌های پنج‌گانه در سازمان ملل و شورای امنیت همچون حق وتو و حق عضویت دائم آنها در شورای امنیت و غیره که با زور قلدران و متجاوزان قدرتمند، حاکم شده است نه با عقل عمومی عاقلان بشر. از این رو با قاطعیت می‌توان گفت که برخی از باید و نبایدهای موجود در ادیان تحریف شده و نیز پاره‌ای از باید و نبایدهای مطرح در بعضی جوامع بر هیچ منطق و اساس عقلی، استوار نیست.

### تشکیک در دلایل خدانشناسی

#### اشکالات سه‌گانه هیوم بر برهان نظم

هیوم بر اساس نحوه تصوراتش در باره «قانون علیت»، «تکامل درونی ماده»، و «تصادف»، سه اشکال به برهان نظم وارد کرده است:

۱- با «قانون علیت» نمی‌توان خدا را اثبات کرد.

۲- شاید «ماده» در درون خود دارای شعور و روح باشد یا سرچشمه نظم و تکامل را در درون خود داشته باشد.

۳- شاید با گذشت بی‌نهایت زمان، تغییرات تصادفی تدریجاً با هم جمع شده و نظم کنونی عالم را پدید آورده باشند. البته سایر اشکالات هیوم در باره خدانشناسی، ربطی به اصل اثبات خدا - که علت آگاه جهان است - ندارد بلکه مربوط به شناخت بعضی از صفات دیگر مانند مهربانی و عدالت خداوند است که خدانشناسان هم بعضاً در باره آنها با یکدیگر اختلاف نظر دارند. به اشکالاتی از این دست، در جای خودش پاسخ‌های کافی و وافی داده شده است که برای انسان‌های عاقل و منصف، راهگشا است اما از آنجا که بحث ما در اینجا تنها در اصل اثبات خدا - به معنای «علت آگاه» پیدایش جهان و جهانیان - است، نیازی به آنها نیست.

#### نقد ما بر اشکالات هیوم

##### نقد اشکال اول

به راستی چرا با تصویری که از قانون علیت نزد هیوم وجود دارد، نمی‌توان اثبات خدا کرد؟  
اولاً هیوم می‌گوید: علت و معلول، دو پدیده محسوس هستند. همچون آتش و دود که ما از طریق حواس خود به طور مکرر هم علت و هم معلول را مشاهده کرده‌ایم و به آمدن آنها پشت سر هم عادت داریم که با دیدن یکی، دیگری را هم بینیم. حال اگر در موردی اتفاقاً مشاهده کردیم که دود از ساختمانی بیرون می‌آید و آتش پشت دیوار را ندیدیم، به خاطر

همان «عادت» به مشاهده مکرر هر دو با هم، آتش همراه آن دود را هم تصور می‌کنیم و می‌پنداریم که آتش در پایین دودها هست و اگر داخل خانه شویم حتماً آتش را مشاهده خواهیم کرد. این «انتظار» مشاهده آتش به خاطر «عادت» - نزد هیوم - همان معنای ضرورت همبستگی علت و معلول است. یعنی هیوم همچنانکه مفهوم علت و معلول را منحصر به دو پدیده محسوس می‌داند، ضرورت قانون علیت را منحصر به همین انتظار ناشی از عادت کردن انسان به دیدن دو پدیده محسوس می‌داند که قبلاً به طور مکرر هر دو را مشاهده حسی کرده است. اما وی این مطلب را که علتی بدون آنکه مشاهده شود - همچون نیروی جاذبه - تنها از طریق مشاهده معلول - یعنی افتادن سیب - کشف گردد، ن می‌تواند بپذیرد. همین طور، این که ما وجود عقل را در کسی از طریق مشاهده رفتارش کشف کنیم و یا وجود اتم و ذرات سازنده آن که نامحسوس‌اند تنها از طریق آثارشان کشف شوند - که اکتشاف علوم تجربی همه بر این اساس است - بر پایه نظریه هیوم اصلاً قابل قبول نیست. زیرا هیوم می‌گوید ما علت و معلول را همیشه از طریق حواس خود مشاهده حسی می‌کنیم؛ یعنی اگر در موردی، یکی را دیدیم به یاد دیگری می‌افتیم. مثلاً خانواده‌ای یا زن و شوهری را از طریق مشاهده مستقیم مکرراً در مهمانی‌ها دیده‌ایم. در نتیجه وقتی یکی را ببینیم به یاد دیگری می‌افتیم. پس از نظر هیوم علت را حتماً باید پیش‌تر به طور مکرر از طریق حسی مشاهده کرده باشیم. اما اینکه بدون مشاهده حسی و تنها بر اساس قانون علیت، وجود و خصوصیت یکی را از وجود و خصوصیت دیگری کشف کنیم - که کار کشفیات علوم تجربی همین است - اصلاً مورد قبول امثال هیوم نیست.

ثانیا همان گونه که معلول، پدیده است و قانون علیت می‌گوید «هر پدیده‌ای علتی دارد» یعنی «هر پدیده حتماً معلول است»، هیوم چیز دیگری هم به آن افزوده است و می‌گوید: علاوه بر آنکه هر معلول حتماً و الزاماً پدیده است و علتی دارد، هر علت هم حتماً معلول و پدیده است و علتی دارد و تا بی‌نهایت هم که پیش برود باز هر علت، علتی دارد. گویا هیوم سلسله علت‌ها را تا بی‌نهایت مشاهده حسی کرده است که ادعا می‌کند هر علتی معلول است و علتی که معلول و پدیده نباشد، وجود ندارد! در حالی که در نقد ما بر هیوم گذشت که این ادعا بر خلاف اصل حس‌گرایانه هیوم است، زیرا مشاهده سلسله بی‌نهایت علت و معلول ممکن نیست و اثبات اینکه «اگر تا بی‌نهایت مورد هم پیش برود به علت نخستین غیر معلول نمی‌رسد» در توان یک نظریه حس‌گرایانه نیست.

بعلاوه، آنچه الزامی و حتمی است این است که معلول، پدیده است. اما اینکه علت هم، همه جا و همیشه و در تمام موارد معلول باشد، خلاف مشاهده حسی است. مثلاً شوری غذا به خاطر شوری آب آن است و شوری آب آن به خاطر نمک است اما شوری نمک، ذاتی نمک است و بنا بر نظریه مادیون که می‌گفتند «ماده ازلی است»، شوری نمک «پدیده» نیست (همچنانکه صنایع بشری معلول رفتار بشر است و رفتار بشر معلول اراده انسان است و اراده خدا معلول خود اوست که صلاح دانسته است در آن زمان و مکان و مورد خاص، آن مصنوع را ایجاد کند) و خلقت عالم هم بنا بر نظر خداشناسان، معلول اراده خداوند است که صلاح دانسته جهان را بیافریند. اما اینکه خداوند هم الزاماً باید پدیده باشد، هیچ دلیلی ندارد

بلکه عدم پدیده بودن خداوند، فرض مسلم خداشناسان است. مادیون نیز ماده را ازلی و ناپدیده می دانند و هیچ عاقلی نیست که بگوید در ازل هیچ چیز نبوده و بعد همه چیز آفریده شده است. چه مادی و چه خداشناس، همگی به موجودی ازلی معتقدند. حال، این موجود ازلی یا خدا است که خداشناسان می گویند و یا ماده است که مادیون می گویند. وانگهی در آغاز بحث خود در این کتاب، دیدیم که تعریف هیوم از علت و معلول به اینکه علت و معلول عبارت از دو پدیده محسوس متوالی هستند، شامل فاعل اندیشه و اراده و ... نمی شود. زیرا فاعل اندیشه محسوس نیست در حالی که این تعریف از علت و معلول، شامل شب و روز هم می شود چون دو پدیده محسوس متوالی اند با آنکه این دو اصلاً علت و معلول نیستند. اشکالات دیگری نیز بر تعریف هیوم وارد بود که بحث از آنها مفصلاً گذشت و نیاز به تکرار ندارد.

روشن شد که تعریف هیوم از «علت و معلول» و «قانون علیت»، تعریفی بسیار کودکانه و کاملاً حس گرایانه است که به بعضی از افکار قدیم و ارسطویی و اندیشه‌های قرون وسطائی تعلق دارد. ارسطو به خاطر همین حس گرایی افراطی، نظریه اتمی دیمقراطیس را که می گفت «جسم از ذرات بسیار کوچکی که میان آنها خلأ است، درست شده» محکوم می کرد. ارسطو می گفت نظریه اتمی دروغ است چون ما با چشم خود، ذرات اتم و خلأ میان جسم را حس و مشاهده نمی کنیم. نیز ارسطو با نظریه منظومه شمسی فیثاغورس که می گفت «زمین به دور خورشید می گردد» مخالفت می کرد. ارسطو در رد نظریه فیثاغورث می گفت: ما هر روز با چشمان خود مشاهده و حس می کنیم که خورشید از طرف مشرق طلوع می کند و به سمت مغرب می رود و در آنجا فرو می رود و دوباره فردا از طرف مشرق طلوع می کند، یعنی با مشاهده حسی می بینیم که خورشید به دور زمین می گردد نه زمین به دور خورشید. ارسطوئیان دو هزار سال با همین افکار حس گرایانه ضد علم، به قول راسل جلو پیشرفت علم را به خاطر نظریه حس گرایی افراطی شان گرفتند. ما می خواهیم بگوییم که نظریه حس گرایانه هیوم نیز در همان راستای نظریه حس گرایانه و تجربه گرایانه ارسطو است بلکه ادامه نظریه اوست و دیگر با پیشرفت علم جدید و کشف اتم و ذرات داخل آن و ... هیچ جایگاهی ندارد. اصلاً - چنانچه گذشت - هیوم نه مفهوم علت و معلول را درست فهمیده و نه قانون علیت را که کشف قوانین کلی تجربی و تمام کشفیات علوم (اعم از تجربی و فلسفی) وابسته به آن است. اشکال هیوم به دلایل اثبات خدا مبنی بر اینکه «من علت را همیشه و همه جا همچون معلول، پدیده حسی می دانم» و «چون خدا پدیده حسی نیست پس علت نمی تواند باشد» (یعنی علت را به معنای خاص پدیده حسی گرفته است و فقط پدیده حسی را علت می نامد و در نتیجه خدا را علت نمی داند) شبیه گفته کسی است که به مخالفان خود می گوید: شما آدم نیستید چون نزد من، «آدم» موجود دو پای است که قوم و خویش من باشد و چون شما از خویشان من نیستید طبق تعریف من آدم نیستید!

هیوم هم می گوید: نزد من، «علت» پدیده محسوس است و چون خدا پدیده نیست علاوه بر آنکه محسوس هم نیست، پس علت نیست! ملاحظه می شود که این اشکال، کاملاً کودکانه است.

اما نقد این تصور غلط هیوم در مورد علت و معلول و در باره قانون علیت، در آغاز کتاب گذشت و بطلان آن، نیاز به توضیح بیشتر ندارد. همچنین دانستیم که **اشکالات هیوم** - با چنین تصور غلطی از علیت - بر برهان نظم و غیره از براهین علی اثبات خدا، اشکالاتی غلط و نامربوط است.

ضمناً از پاره‌ای گفته‌های هیوم چنین بر می آید که هیوم خیال کرده است خداشناسان می خواهند خدا را از طریق تمثیل به مصنوعات بشری اثبات کنند؛ از این رو وی گفته است تفاوت میان مصنوعات بشری و ساختمان جهان زیاد است. در حالی که خداشناسان هرگز ن می خواهند خدا را از طریق تمثیل اثبات کنند بلکه خدا را از طریق قانون علیت که همه اکتشافات علمی و فلسفی صحیح بر اساس آن انجام گرفته و می گیرد، اثبات می کنند. تمثیل خداپرستان به صنایع بشری فقط برای توضیح این حقیقت است که «نظم» خود به خود ایجاد ن می شود. اگر خود به خود خانه‌ای ساخته می شد هرگز نیاز به معمار نداشت. همچنین نیاز سایر صنایع به ناظم به خاطر آن است که نظم خود به خود به وجود ن می آید و هیچ پدیده‌ای بدون علت رخ نمی دهد. نظم عالم نیز به یک علت آگاه نیازمند است که عالم را بر اساس علم و اختیارش ایجاد کرده باشد. عین عبارت هیوم در مقام بیان اشکال نخست خود از زبان فیلون چنین است:

آیا کسی جداً به من خواهد گفت که یک جهان منظم باید ناشی از فکر و صنعتی انسان وار باشد زیرا که ما آن را تجربه کرده‌ایم. برای محقق ساختن این استدلال، لازم است که در باره مبدأ جهان «تجربه» داشته باشیم و مطمئناً این کافی نیست که دیده باشیم کشتی‌ها و شهرها، ناشی از صنعت و اختراع انسانی است.<sup>۱</sup>

اگر ما خانه‌ای را ببینیم با یقین و اطمینان کامل نتیجه می گیریم که آن خانه، معمار یا بنایی داشته است؛ زیرا این دقیقاً آن نوع معلولی است که «تجربه» کرده‌ایم که از آن نوع علت، ناشی و صادر می شود، اما مطمئناً تصدیق نخواهیم کرد جهان شباهتی به یک خانه دارد که ما بتوانیم با همان یقین و اطمینان، یک علت مشابه استنباط کنیم یا بگوییم «شباهت در اینجا، تمام و کامل است». این عدم شباهت، طوری روشن است که بیشترین ادعایی که می توانی بکنی یک حدس و ظن و فرض در باره یک علت مشابه است.<sup>۲</sup>

## اشکال دوم و سوم هیوم

اشکال دوم و سوم هیوم در قالب گفتار فیلون به صورتی که در پی می آید، مطرح شده است:

در باره تکامل خود به خود ماده

ممکن است «ماده» علاوه بر روح، در اصل شامل منشأ یا سرچشمه نظم در درون خود باشد، و تصور اینکه چندین عنصر به واسطه یک علت درونی ناشناخته، ممکن است به عالی‌ترین نظم و ترتیب در آید، از تصور اینکه صور و معانی آنها در روح

<sup>۱</sup> - کلیات فلسفه، ص ۲۱۲.

<sup>۲</sup> - معارف اسلامی، ص ۵۴؛ فیلسوفان انگلیسی، ص ۲۲۳.

بزرگ<sup>۱</sup> جهانی، به واسطه یک علت درونی ناشناخته همانند، به نظم و ترتیب در آید، مشکل تر نیست.<sup>۲</sup>

### در باره تصادف

بعلاوه ممکن است پیش از آنکه نظام موجود رقم زده شود، عوامل بسیار، در زمانی بسیار طولانی، سر هم بندی شده باشد و پیشرفت و بهبود آهسته اما مداوم، طی ادوار و اعصار نامتناهی، ساخت جهان را پیش برده باشد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - اشاره دارد به نظریه وحدت وجود ایدئالیست‌ها.

<sup>۲</sup> - کلیات فلسفه، ص ۲۱۲.

<sup>۳</sup> - همان، ص ۲۱۷.  
ضمناً فیلون يك شخصیت فرضی در مباحثه ساختگی هیوم در کتاب *محاورات* اوست.

## نقد اشکال دوم و سوم

با پیشرفت علم در قرون اخیر - بالاخص قرن بیستم - ماده شکافته شد و برای همگان معلوم گشت که جس می که ما آن را از طریق حواس خود - مثلاً بینایی - پر از ماده می بینیم تنها جزء ناچیزی از آن را ماده‌ای به نام اتم تشکیل داده است و بیشتر آن خالی است یعنی خلأ است. اتم هم از دو جزء، یکی الکترون و دیگری پروتون، تشکیل شده است. نترون ترکیبی از الکترون و پروتون است و در هسته تنها نوترون و پروتون قرار دارد و الکترون با فاصله‌ای معین و به سرعت به دور آن می‌گردد. الکترون و پروتون به طور قهری و جبری و طبیعی پیرو کامل قوانین فیزیک و شیمی هستند و از خود هیچ گونه احساس و فهم و اختیاری ندارند و در فعل و انفعالات و عمل و عکس‌العمل‌ها و ترکیبات هم اگر تا بی‌نهایت پیش بروند باز طبق قوانین جبری فیزیک و شیمی پیش می‌روند و هرگز در انجام آن فهم و اختیاری ندارند. اینجا است که جهان مادی به عنوان «جهان قوانین جبری فیزیک و شیمی» با جهان ذهن به عنوان «جهان فهم و اختیار»، دقیقاً در نقطه مقابل هم‌اند (گرچه از طریق مراکز مختلف مخ توسط حواس و اراده بر هم تأثیر می‌گذارند و ارتباطی مرموز با هم دارند که قابل انکار نیست. اصل این ارتباط و تأثیرگذاری برای همه مسلم و بدیهی است لکن انکار یکی و ارجاع آن به دیگری غیر قابل قبول است، بخصوص آنکه وجود من اندیشنده به عنوان فاعل اندیشه و صاحب ذهن از وجود ماده بدون فهم و اختیار، بدیهی‌تر و مسلم‌تر است). وانگهی باتوجه به آنکه صفت فهم و اختیار برای جهان ذهن دقیقاً در مقابل صفت ماده است که در آن جبر طبیعی بدون فهم و اختیار است و هیچ کدام ممکن نیست از دیگری ساخته شده باشند تا بتوانیم بگوییم ذهن همان ماده منظم شده تصادفی یا خودکار است.

اتم اگرچه با سایر اتم‌ها در نظ می‌خاص قرار گیرند و ماده‌ای خاص همچون مواد شیمیایی و ساختمانی خاص همچون ساختمان‌های فیزیکی خانه و ماشین و غیره را تشکیل دهند هرگز دارای فهم و اختیار ن می‌شوند و ن می‌توانند حتی در باره وجود خود و اطراف خود همچون کرم می‌ناچیز بیان‌دیشند. پیدایش موجود اندیشنده (حتی یک پشه و سوسک چه رسد به انسان صاحب عقل که می‌تواند در باره امکان و استحاله و کشف مجهولات بیان‌دیشد) قابل توجیه با ساختمان بدون فهم و اختیار الکترون و پروتون نیست. حتی اگر از وجود انسان صاحب عقل و از وجود جانوران که موجودات ذی‌شعور هستند بگذریم و به جهان نباتات توجه کنیم باز به قول بعضی از دانشمندان زیست‌شناس مانند ادوارد: «ساختمان ساده‌ترین جاندار در مقایسه با پیچیده‌ترین صنایع بشری همچون رایانه، مقایسه‌ای بچگانه است بلکه قابل مقایسه نیست».

ما به سادگی می‌توانیم گفتار این دانشمند زیست‌شناس را باور کنیم، آنجا که می‌بینیم یک سلول و یا حتی ویروس، مثل خود را خودش تولید می‌کند؛ یعنی کارخانه تولید خود را در درون خویش دارد در حالی که بشر نتوانسته در هیچ کدام از صنایع‌اش کارخانه تولید آن را هم داخل آن کالا قرار دهد. چگونه می‌تواند در حالی که کارخانه ساده‌ترین صنایع، حجمی چندین برابر حجم صنعت تولید شده خودش را دارد و اگر قرار باشد مثلاً کارخانه ماشین‌سازی را داخل خود ماشین بگذارند، حجم ماشین تولید شده به قدری زیاد می‌شود که دیگر آن ماشین قابل استفاده مردم نخواهد بود. خلاصه‌حی «ساختمان ساده‌ترین گیاهان»، آن قدر پیشرفته و پیچیده است که واقعا «مهم‌ترین صنایع بشری» در مقایسه با آن، ساده و

ناچیز به نظر می‌رسد و از همین رو دانشمندان از ساختن آن عاجزند. حقیقت آن است که پیدایش اصل حیات - حتی پیدایش ساده‌ترین جاندار - بر پایه تصادف بی‌شعور، ناممکن است. بعلاوه، چنان که اشاره خواهیم کرد اصل مسلّم در ماده بی‌جان، **اصل تناقص** است یعنی تغییرات خود به خود علاوه بر آنکه نمی‌تواند بدون نیروی راهنما، نظم و کمالی را ایجاد کند بلکه نظم موجود را هم نابود می‌کند و آن را ناقص‌تر می‌سازد. مثلاً اگر راننده ماشین یک لحظه بمیرد، ماشین علاوه بر آنکه مسافران را به مقصد نمی‌رساند، چه بسا موجب مرگ بعضی از آنها یا آسیب رساندن به آنان و تخریب خانه و ماشینی که با آنها تصادف کرده است، می‌گردد. نیز یک خانه و لباس و غیره با گذشت زمان و تغییرهای طبیعی، پیوسته کهنه و خراب و مندرس می‌شود یعنی رو به نقص می‌رود و نه رو به نظم بیشتر و کمال. همچنین است دستگاه‌هایی که انسان در درون آنها، دستگاه راهنمایی خودکار را قرار داده است. اگر آن دستگاه از میان برود، دیگر کار به طور هدفدار و منظم انجام نمی‌گیرد. همین طور در سلول اگر ژن‌های راهنمای تغییرات آن از میان برود، دیگر رشد و تولید مثل آن به سمت توقف یا به سمت نقصان و نابودی پیش می‌رود. با وجود چنین اصلی یعنی **اصل عدم تکامل و اصل تناقص**، دیگر پیدایش حتی ساده‌ترین جاندار هیچ توجیه درونی ندارد و صریحاً باید گفت محال است حتی جاندارانی همچون گیاهان که فاقد ذهن (فاقد فهم و اختیار) هستند بدون راهنمایی بیرونی و کنترل‌کننده‌ای دانا به وجود آمده باشند، چه رسد به پیدایش موجودات غیر مادی همچون ذهن که دارای فهم و اختیار و عقل است و از آنجا که غیر مادی هستند پیدایش آنها توسط ماده یقیناً محال است.

## اشاره‌ای به نظریه تکامل انواع

به گفته داروین، نسل جانداران از نظر تعداد، طبق تصاعد هندسی با سرعتی فزاینده در حال تکثیر و رو به ازدیاد است به طوری که دیگر غذای موجود، کافی نیست و برای تصاحب غذای فعلی، نزاعی در میان افراد یک نوع پیش می‌آید که قوی‌ترها در این نزاع، ضعیفان را کنار می‌زنند و ضعفا در این نزاع رو به نابودی و مرگ به پیش می‌روند.

همچنین نزاع میان انواع گوناگون به کشتار میان انواع منتهی می‌شود؛ نوعی نوع دیگر را می‌خورد و این تنازع برای حفظ بقای خود حتی میان جاندار و محیط صورت می‌گیرد یعنی جانداران قوی‌تر که می‌توانند خود را با گرما و سرمای محیط و خشکی و ... آن مطابقت دهند و آن را تحمل کنند باقی می‌مانند و بقیه که در مقابل نابسامانی‌های محیط، ضعیف‌اند، نابود می‌شوند. در هر حال تنازع بقاء در هر نسلی و طبقه‌ای به نابودی ضعیف و بقای قوی و قوی‌تر منتهی می‌شود و در هر نسل به قوی‌تر شدن نسل می‌انجامد که این همان **انتخاب طبیعی و تکامل انواع** - در نظر داروین - است. تغییراتی که بر اثر محیط و غیره در جاندار ایجاد می‌شود در صورتی که برای بقای آن مفید باشد به بقای آن جاندار و نسل آن منتهی می‌شود و می‌ماند. اما تغییراتی که موجب نقصان فرد شود و برای بقای آن جاندار مفید نباشد به نابودی آن فرد منتهی و در نتیجه آن تغییر هم نابود می‌شود. در هر صورت در هر نسل و طبقه، جاندارانی که دارای تغییرات مفید گردیده‌اند، می‌مانند و نسل جاندار به همین صورت رو به قوت و قدرت و تکامل به پیش می‌رود.

البته داروین، علت تغییرات در ساختمان جانداران را محیط می‌دانست اما پیروان متجدد او به جای تغییر به خاطر تأثیر محیط، نظریه «جهش» و «موتاسیون» را مطرح کرده‌اند. مطابق این نظریه، تغییراتی که بر اثر جهش و موتاسیون در ژن و کروموزوم رخ می‌دهد در صورتی که برای جاندار مفید باشد موجب بقای جاندار و نسل او می‌شود و نسل را رو به تکامل به پیش می‌برد. عین عبارات داروین در زمینه تنازع بقاء چنین است:<sup>۱</sup>

... چون تولدات افراد، آن قدر زیاد است که ن می‌توانند باقی و زنده بمانند پس اصل تنازع بقاء و کشمکش برای زندگی بر این موجودات، جاری می‌شود و این تنازع یا در افراد نوع واحدی نسبت به یکدیگر و یا با افراد انواع متمایز و یا با حالات خارجی حیات و محیط است. در این حال نه افزایش مقدار مواد غذایی به طور مصنوعی میسر می‌گردد و نه یک قید و بندی که به ناچار ازدواج و انتاج را مانع گردد ممکن است... این است قانون «مالتوس» که نسبت به عالم حیوانات و نباتات عمیقانه ثابت نموده است. در قانون «افزایش طبیعی» موجودات آلی به نسبت ریاضی هیچ گونه استثنایی وجود ندارد و اگر در تولدات این موجودات، عوامل فنا و زوال راه نداشت، روی زمین به زودی فقط از عده تولدات زوج واحدی پر و پوشیده می‌گردید. انسان که این قدر در تولید کند است در مدت هر بیست و پنج سال عده‌اش دو برابر می‌شود. به این قیاس در زمانی کمتر از هزار سال، دنیا برای این نسل تنگ می‌گردد... بی شک و تردید و با نهایت اطمینان می‌توان عقیده داشت که کلیه نباتات و تمام حیوانات بر طبق یک افزایش ریاضی به ازدیاد تمایل دارند و آنچه در برابر این تمایل به افزایش ریاضی

<sup>۱</sup> - بنیاد انواع، فصل سوم، ص ۱۰۱-۱۰۴.

باید سد راه شود همان فنا و زوال افراد است در دوره خاص از عمر؛ زیرا اگر جز این باشد در تمام ممالک، شیوع و کثرت عمده‌ای حاصل می‌شود [و] نمی‌توانند ادامه زندگی دهند و باقی بمانند. من گمان می‌کنم انس و الفت ما با حیواناتِ عمدتاً اهلی باعث قسمی افکار و خیالات باطل و غلط گردیده است و ما هیچ‌گونه حالات زوال و اضمحلال کلی آنها را درک نمی‌کنیم و به نظر نمی‌آوریم که چگونه هر سال هزاران عدد آنها را برای مصرف خوراک خود می‌کشیم و نیز عمده‌ای هم از مؤثرات طبیعی و علل دیگر هلاک می‌شوند و از میان می‌روند که شماره آنها کمتر از عده ذبح شده نیست... «کمیت غذا»، حدّ نهایی افزایش عددی هر نوع را معین می‌کند اما معمولاً آنچه که عده متوسط افراد یک نوع را محدود می‌کند اِشکال و دشواری در به دست آوردن خوراکنیست بلکه سهولتی است که به وسیله آن، این افراد طعمه و شکار حیوانات دیگر می‌شوند... آب و هوا در محدود ساختن عده متوسط یک نوع، عامل مهم است... این فنا یا از تأثیر دشمنان و یا در اثر مسابقه و زد و خورد برای به دست آوردن همان مسکن و یا همان مواد خوراکی است... «تنازع بقاء» و کشمکش برای زندگی بین افراد و بین تنوعات هر نوع، سخت‌ترین تنازع و زد و خورد می‌باشد.<sup>۱</sup> اگر به اصل تنازع بقاء و کشمکش برای زندگی به دقت نظر کنیم، یقین خواهیم کرد که این زد و خورد و پیکار طبیعی، بی‌پایان است [و] به عبارت دیگر پایان‌ناپذیر است. ترس و خطر مرگ احساس نمی‌شود و مرگ به طور کلی، سریع و فوری است و خلاصه موجودات نیرومند، سالم و شادمان، باقی می‌مانند و افزایش می‌یابند و چند برابر می‌گردند.

### خلاصه فصل...

اما اگر تغییرات فایده‌بخش یک موجود آلی، گاهی ظاهر گردد یقیناً افرادی که آن تغییرات بر آنها روی داده بهترین فرصت را برای غلبه در تنازع بقاء خواهند داشت. سپس به مناسبت اصل نیرومند وراثت، این افراد تولداتی از خود باقی می‌گذارند که دارای همان خصایص و صفات آنها باشد. و من این قانونی [را] که عبارت از حفظ به وسیله تغییرات مفید یا بقاء اصلح و شایسته‌تر است، به اصطلاح «انتخاب طبیعی» خوانده‌ام.<sup>۲</sup>

### نقد و بررسی نظریه تکامل انواع

خلاصه گفتار داروین این است که: «کمیت غذا حد نهایی افزایش عددی هر نوع را معین می‌کند اما معمولاً آنچه عده متوسط افراد یک نوع را محدود می‌کند اِشکال و دشواری در به دست آوردن خوراک نیست بلکه سهولتی است که به وسیله آن، این افراد طعمه و شکار حیوانات دیگر می‌شوند. آب و هوا در محدود ساختن عده متوسط یک نوع، عامل مهم است».<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> - همان، ص ۱۱۷-۱۲۰.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۱۹۱-۱۹۲.

<sup>۳</sup> - همان، ص ۱۰۷.

## نقد ما بر گفتار داروین

از سخن داروین به روشنی پیدا است که داروین عمده تنازع بقاء رامیان افراد یک نوع نمی داند بلکه میان انواع می داند که به استفاده غذایی بعضی از آنها از بعضی دیگر منتهی می شود یا به اینکه نوع ضعیف در مقابل تغییرات محیط نمی تواند تاب بیاورد و نابود می گردد و نوع قوی باقی می ماند.

۱) در گفتار اخیر داروین که افرادی از جانداران که نمی توانند خود را با محیط تطبیق دهند و قدرت تحمل تغییرات محیطی را ندارند نابود می شوند، جای تردید نیست. اما این که آنان که قدرت تحمل تغییرات محیطی را ندارند یعنی ضعیف ترند ناقص ترند و آنان که می مانند کلاً کامل ترند، اولاً این گفته داروین، مورد قبول نیست بلکه «گیاهان صحرائی و وحشی» و «حیوانات وحشی» به مراتب از گیاهان زراعی و باغات و حیوانات اهلی و حتی از انسان در مقابل تغییرات محیطی، مقاوم ترند ولی ن می توان گفت کامل ترند. حتی در میان حیوانات از نظر بدن، انسان از همه جانداران ضعیف تر است. انسان هر غذایی را ن می تواند بخورد و سرما و گرمای زیاد را ن می تواند تحمل کند و وقوع زلزله را هم قبل از اتفاق افتادن آن نمی تواند بفهمد و به خاطر همین که تاب تحمل سرما و گرمای هوا را ندارد هزاران سال است که خانه های خشتی برای خود می سازد و چه بسا در زلزله ها بیش از حیوانات وحشی، انسان ها نابود شده باشند. با این وصف، آیا می توان گفت چون سگ و ... در مقابل تغییرات محیط مقاوم ترند و معده آنها با هر غذایی می سازد و بدن آنها در مقابل سرما و گرما مقاوم است و زلزله را قبل از وقوع به طور فطری و با هوش طبیعی خود می فهمند و کمتر در مقابل حوادث طبیعی نابوده شده اند، کامل تر از انسان اند؟

اما در اینکه داروین خورده شدن بعضی از حیوانات توسط بعضی دیگر را ناشی از تنازع بقاء و انتخاب اصلح می داند، آیا می توان گفت حیوانی که خوراک می شود ناقص تر و حیوان نابود کننده و خورنده آن، کامل تر است؟ حیوانات درنده، انسان را هم می خورند.

میکروب ها تمام حیوانات و انسان ها را نابود می کنند. ویروس ها میکروب های تک سلولی را هم نابود می کنند. آیا ویروس ها از میکروب های تک سلولی، قوی تر و کامل ترند؟ آیا میکروب ها که جانداران پر سلولی را می خورند و نابود می کنند از جانداران پر سلولی قوی تر و کامل ترند؟ آیا حیوانات درنده که میمون ها و انسان ها را می خورند از میمون ها و انسان ها کامل ترند؟ هرگز. یعنی هر خورنده ای همچون ویروس ها و میکروب ها از خورده شده مثلاً انسان یا حیوانی که دچار ویروس و میکروب گشته است، قوی تر نیست. علاوه بر آنکه هر قوی تری - همچون درندگان - نسبت به میمون ها کامل تر نیست.

۲) ثانیاً تغییر و تحول موجود، هرگز در صفات (نوعی و فوق) نوع نیست. تغییرات محیطی و حتی جهش (موتاسیون) در صفات جزئی و نژادی است که در میان نژادهای نوع واحد رخ می دهد. نژادهای نوع واحد می توانند با هم آمیزش کنند و نژاد و نسل مشترکی را به وجود بیاورند اما در صفات فوق نوع همچون صفات جنس و رده و شاخه همچون استواء قامت

برای انسان و داشتن دو چشم و دو دست و ده انگشت و ... که از صفات نوعی و بعضا فوق نوع هستند. مثلا داشتن دو چشم که در نوع حیوانات خونگرم هست حتی در چهارپایان و رنگ مثلا سیاه یا سیاه و سفید در بعضی از انواع کلاغها از صفات ثابت آنها است همچنانکه رنگ سبز و یا قرمز و ... از صفات بعضی از انواع دیگر است و هرگز تغییر نمی کند یعنی نه تحت تأثیر محیط و نه جهش و موتاسیون نمی تواند صفات ثابت را طوری تغییر دهد که نسل جدیدی مثلا سه چشمی یا پنج دست و پا و ... ایجاد کند و نوعا ناقص الخلقهها نسل جدیدی به وجود نمی آورند.

ما در جای خود<sup>۱</sup> از طریق فسیل بعضی از انواع جانداران دوره‌های مختلف در مقایسه با نسل فعلی‌شان، نشان داده‌ایم که هیچ گونه تغییری در صفات ثابت آنها ایجاد نشده است؛ یعنی تغییر در صفات جزئی و نژادی هرگز نمی تواند نوعی را به نوعی دیگر تبدیل کند و این شهادی بر ثبات انواع است. به عبارت دیگر، انسان همیشه انسان بوده و کلاغ همواره کلاغ بوده و ماهی سلیمون پیوسته ماهی سلیمون و ... بوده است. نظریه تحول و تغییر انواع از نوعی به نوع دیگر، مخالف دلایل متناسب و شواهد فسیل شناسی است. فقدان بعضی از نسلها بر اثر حوادث طبیعی، شهادی بر هیچ کدام از نظریه‌های تحول یا ثبات انواع نیست و نخواهد بود.

۳) ثالثا نظریه تنازع بقاء می گوید که تغییرات محیطی یا جهش که مفید است می ماند و آنچه مفید برای جاندار نیست از میان می رود. بنا بر این نظریه، اعضای جانداران که با یک جهش نمی توانند به وجود بیایند همچون چشم که نیازمند دستگاه گیرنده و فرستنده و مرکز مناسب در مخ است و همچنین گوش و سایر اعضای بدن که نمی توانند در یک جهش و یک تغییر پدید آیند طبق همین نظریه بهطور تدریجی هم نمی توانند به وجود بیایند چون پیدایش یکی از اجزاء بدون وجود سایر اجزاء، بی فایده و محکوم به نابودی است. زیرا تا وقتی که تمام اجزاء با هم نباشند بی فایده‌اند. بر فرض محال، اگر یکی از اعضا مثلا حدقه چشم با تمام نظم و ظرافت‌های عجیب آن ایجاد شود اما سلول‌های واسطه‌ای و مرکز آن در مخ نباشد، عضوی بی فایده است و طبق همین فرضیه قبل از آنکه کامل شود محکوم به نابودی است.

۴) رابعا چنانکه گفتیم اصل مسلم در تغییرات تصادفی، اصل عدم تکامل بلکه اصل تناقص است که اگر بر فرض محال تصادفا نظ می هم ایجاد شود، در تغییرات تصادفی بعدی نابود می گردد و تغییرات تصادفی رو به نقصان می رود اگر صفات نوعی و فوق نوع جانداران قابل تغییر و تحول باشد طبق اصل مسلم تناقص باید رو به نقصان و نابودی به پیش روند نه رو به کمال. از این رو هر غذا یا لباس یا ساختمانی که کمتر تحت تأثیر مؤثرات هوا و غیره قرار می گیرد بیشتر دوام می آورد و همه می کوشند آنها را تغییر ناپذیر کنند. اصل تناقص حتی در انرژی جهان، صادق است. یعنی انرژی جوان و مفید عالم رو به کم شدن است و از همین رو خورشید هم روزی خاموش و سرد می شود و جهان رو به مرگ به پیش می رود. این نظر فیلسوفان قدیم که می گفتند «عالم و افلاک، ازلی و ابدی هستند» گفتاری غلط و خلاف علم تجربی است و این

<sup>۱</sup> - ر.ک: علوی سرشکی، سید محمدرضا، تکامل و تناقص.

اصل به نام اصل «انتروپی» در فیزیک مطرح است. خلاصه نظریه تکامل انواع، نظریه‌ای فاقد دلایل قطعی و مسلم است بلکه دلایل قطعی و مسلم عقلی و تجربی بر خلاف آن موجود است.<sup>۱</sup>

### پیدایش عقل. حس. علوم فطری و موجود اندیشنده

چیزی که نظریه هیوم و داروین و مادی‌گرایان دیگری از این قبیل را کنار می‌زند، این است که می‌بینیم وجود هر کدام از ما به عنوان «موجود اندیشنده» (یعنی موجود بسیط واحد و دارای فهم و اختیار) که نمی‌تواند مادی باشد، برای ما قطعی‌تر از وجود ماده است و انحصار جهان در موجودات مادی (چنانکه توضیح داده شد)، فاقد هر گونه دلیل مناسب است و آنچه به طور عادی (و فطری و طبیعی) باید آن را پذیرفت، این است که علاوه بر وجود ما که به عنوان

موجودی دارای فهم و اختیار، پدیده‌ای مادی نیست، موجودی مادی هم در خارج وجود دارد که موضوع آزمایش‌های فیزیکی و شیمیایی و ... ما است و بدن ما نیز از همان ماده است؛ ماده‌ای که از الکترون و پروتون تشکیل شده و طبق قوانین جبری فیزیک (بدون فهم و اختیار) کار می‌کند. حتی حواس ما آنچه را در برخورد با خارج حس می‌کند تنها احساس مناسبی است که آن احساس هم مادی نیست. البته محرک خارجی آن احساس، ماده است؛ یعنی رنگ، صدا، طعم و بو، درد، لذت، و ... که در برخورد اندام بینایی، شنوایی، و ... با امواج بیرونی (مادی) به وقوع می‌پیوندد، مادی هستند اما دردی که بر اثر ضربه به ما وارد می‌شود و یا لذتی که ما از بعضی غذاها می‌بریم یا خوشی و رضایتی که از بو به ما دست می‌دهد یا رنگی که در مقابل موجی خاص، احساس می‌کنیم هیچ کدام مادی نیستند بلکه چیزهایی هستند که حواس ما در برخورد با عوامل خارجی، در درون ذهن ما ایجاد می‌کنند.

حتی تصویری که ما در آینه می‌بینیم، تصویری است که در درون ما ایجاد می‌شود و ما آن را در خارج احساس می‌کنیم چون از نورهای مختلفی که از چپ و راست به آینه می‌خورد، عدسی چشم ما نور مناسبی به تناسب جهت ایستادن ما جدا می‌کند و تصویر کوچکی را در شبکه چشم ما به وجود می‌آورد. به همین سبب، در یک آینه تصاویر مختلفی دیده می‌شود. کسی که سمت چپ آینه است، تصویر کسی را که در سمت راست است در آینه می‌بیند و کسی که سمت راست است، تصویر کسی را که سمت چپ آینه است در آینه می‌بیند و خودش را در آن ن می‌بیند. تصاویر آینه بر خلاف تصویر روی کتاب و یا تلویزیون، تصویری دو بعدی نیست و از همه جهات به یک نوع دیده نمی‌شود در حالی که تصویر تلویزیون دو بعدی است و از هر سمت یک نوع دیده می‌شود، بلکه تصویری است سه بعدی که ما آن را داخل آینه می‌بینیم نه روی آینه. اگر در فاصله یک متری آینه ایستاده‌ایم آن را یک متر داخل آینه می‌بینیم و اگر در پنج متری آینه ایستاده‌ایم آن تصویر را در پنج متری داخل آینه می‌بینیم و اگر به آینه چسبیده‌ایم تصویر خود را چسبیده

<sup>۱</sup> - برای آگاهی از نقد تفصیلی نظریه تکامل انواع و توضیح دلایل موجود در رد این نظریه، ر.ک: همان.

به خود آینه می بینیم. این جلوه‌های مرئی در واقع در نیروی حسگانی ما هستند و به بیان دیگر، ذهن ما است که چنین نمودهای مختلفی را درک می کند و گرنه در داخل آینه یعنی یک متر داخل آینه که به عبارتی یک متر پشت آینه خواهد بود هیچ تصویری وجود ندارد.

حتی وقتی به طور مستقیم و بی واسطه به اجسام واقعی نگاه می کنیم، آنچه را می بینیم خود آن ماده خارجی نیست زیرا ماده خارجی اجسام، ذرات بسیار کوچک ات می هستند که خلأ میان آنها بیشتر از مقدار جرم و حجم واقعی آنها است و از این رو نور به راحتی از شیشه و هوا و آب عبور می کند. اگر ما در مورد اجسام رنگی، آنها را پر از ماده می بینیم چون نور را از خود ن می گذرانند یا به طور کامل جذب می کنند، دستگاه حسگانی ما آن را به صورت جسم سیاه احساس می کند و یا تصویر آن را به طور کامل به ما بر می گرداند که ما آن را به صورت جسم سفید احساس می کنیم و یا موج خاصی را به ما بر می گرداند که ما آن را به رنگی خاص احساس می کنیم. در حالی که در ماده موجود خارجی، تنها طول موج‌های نور با هم فرق می کنند - بعضی کوتاه‌تر و بعضی بلندترند - همچون امواجی که روی آب تشکیل می شود. امواج آب، ریز یا درشت، هیچ کدام رنگ ندارند. نور هم چه طول موج آن کوتاه یا بلند باشد، رنگ ندارد. رنگ را نیروی حسگانی چشم ما در مقابل موجی خاص در ما ایجاد می کند. پس آنچه را که صفات ثانوی اجسام می نامند همچون روشنی و تاریکی، احساسی است که ما در مقابل اثر امواج و یا نورهای مرئی، احساس می کنیم. نیز رنگ‌ها، طعم‌ها، بوها، صداها، دردها و لذت‌ها ... همگی ساخته روح ما و غیر مادی هستند و به «جهان مادی» فاقد همه این‌ها، رنگ و طعم و ... داده‌اند.

در واقع اگر جهان مادی برای ما لذیذ و با صفا و ... شده، این روح ما است که به جهان طراوت و صفا و لذتی خاص داده است و تصورات و خاطراتی از اشیاء غیر مادی فراهم می کند که ما آنها را صفات ماده می دانیم ولی در واقع صفات ثانوی ماده هستند. صفات اولی و واقعی ماده تنها همان طول و عرض و عمق یعنی حجم ماده و حرکت و نیروی جاذبه و امثال اینها است که در جهان خارج وجود دارد.

جالب آن که برتری انسان بر جانداران به «عقل» است که مجهولات را کشف می کند و ممکن را از محال فرق می گذارد و حقوق طبیعی و عدالت طبیعی را از ظلم تشخیص می دهد و این عقل ممکن نیست چیزی مادی باشد. وقتی حواس ما و تصورات حسی ما، مادی نیستند چگونه عقل، مادی باشد؟ خلاصه وقتی عقل و تصورات حسی و آنچه متعلق به انسان و حیوان است، یعنی «روح» و آنچه متعلق به روح است اموری مادی ن می توانند باشند، با فرضیه‌های

مادی هم قابل توجیه نیستند. وجود علوم فطری به طور بسیار حد اقل در انسان همچون مکیدن پستان مادر در نوزاد که به طور فطری وجود دارد و کودک از همان روز اول تولد آن را بلد است و راه رفتن در چهارپایان و میمون‌ها و نوک زدن پرندگان به دانه در روز نخست حیات و اطلاع زنبور عسل کارگر از گیاهان مفید و غیر مفید در همان ابتدای تولد با وجود آنکه<sup>۱</sup> پدر و مادرش - یعنی زنبور ملکه و زنبور نر - هرگز از گل‌ها و خصوصیات مربوط به آنها هیچ خبری ندارند و

<sup>۱</sup> - حتی هیوم و کانت نیز فطری بودن این علوم را قبول دارند.

صدها و هزارها نمونه دیگر از این دست در عالم خلقت، هر کدام گواهی روشن بر این حقیقت‌اند که جهان منحصر به ماده نیست. اینک آیا جای این سؤال نیست که: جهان که در چند میلیارد سال قبل ایجاد شده و بدین صورت ازلی نبوده است، از کجا به این هستی‌های مناسب غیر مادی آمیخته شده است؟ این موجود اندیشنده دارای فهم و اختیار و این علوم فطری و این نظم محیر العقول در ساختمان گیاهان و جانداران، قلم بطلان بر تمام گفته‌های مادیون و منکران خدا می‌کشد و خدا را نه تنها به عنوان نظم دهنده ماده بلکه به عنوان خالق موجود اندیشنده و خالق عقل و خالق حواس و خالق علوم فطری در جانوران و ... معرفی می‌کند. اگر از همه این موجودات غیر مادی که گفته شد صرف نظر کنیم و تنها به نظم خدادادی در بدن انسان و جانوران و گیاهان و ... بنگریم که این نظم نامحدود در چند میلیارد سال قبل نبوده و با آنکه اصل در ماده اصل عدم تکامل بلکه اصل تناقص است، ایجاد شده که در مقایسه با مصنوعات بشری مقایسه‌ای کودکانه است (و مصنوعات بشری در مقایسه با نظم و پیچیدگی عل می‌آنها - حتی به اعتراف بعضی از خود دانشمندان منصف زیست‌شناس - ساخته‌هایی بیجانانه است) هیچ توجیه معقولی برای این نظم، جز اعتقاد به خدا وجود ندارد.

### سخن هیوم

جالب توجه آن که هیوم به نقل<sup>۱</sup> از بعضی گفته است: «چه اشکال دارد که سلسه علت و معلول‌ها تا بی‌نهایت پیش رود و ابتدایی نداشته باشد؟ یعنی انسان از انسان متولد شود و مرغ از تخم مرغ و تخم مرغ از مرغ تا ازل و ابتدایی نداشته باشد.» یا این که گفته است: «... جهان را تنها مادی بدانیم».

### نقد

هیوم در این سخن خود، تحت تأثیر افکار فیلسوفان ارسطوئی و قدیم است که خیال می‌کردند جهان به همین صورت، ازلی و ابدی است؛ یعنی همیشه خورشید و گیاهان و زمین و نسل جانوران و انسان بوده و تا ابد هم خواهند بود. اگر هیوم در زمان ما به سر می‌برد که دانش بشر پیشرفت کرده و به طور عل می‌ثابت شده که جهان به همین صورت، ازلی و ابدی نیست و چند میلیارد سال قبل نه انسانی بوده نه گیاهی و نه جانوری و حتی نه زمینی بوده و نه ماه و خورشید و ... و روزی هم خواهد رسید که خورشید خاموش شود و دیگر هیچ جاندار نباشد، حرف‌هایی چنین خلاف علم و عقل نمی‌زد. نیز اگر هیوم به طور دقیق و کامل، متوجه حرف‌های ذیمقراطیس شده بود که رنگ و بو و ... صفات ثانوی اجسام‌اند و اجسام از ذرات بسیار ریز غیر قابل حسی تشکیل شده‌اند که میان آنها را خلأ بسیاری فاصله انداخته است و علم و فلسفه جدید همه اینها را اثبات کرده است، هرگز به حس‌گرایی افراطی بر خلاف عقل و بر خلاف علم روز ن می‌گراید. این

<sup>۱</sup> - کلیات فلسفه، ص ۲۳۶.

است که گفتیم افکار هیوم در اعتقاد به حس گرایی افراطی، مناسب بعضی از افراد موجود در قرون باستان و قرون وسطی است و مناسب قرون جدید و بالاخص عصر جدید نیست.

### اعتراف به خدا در گفتار فیلون

بالاخره می‌رسیم به اعتراف فی الجمله فیلون به خدا، به نقل از کتاب *محاورات هیوم*:  
 اگر تمام الهیات طبیعی، چنان که برخی مردم گویا قائل‌اند، به یک گزاره ساده، ولو قدری ایهام‌آمیز، دست کم تعریف نشده به این معنی منحل شود که... علت یا علل سامان در گیتی احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد:  
 ۱- اگر این گزاره پذیرای مصداق، تغیر یا تبیین جزئی‌تر نباشد.  
 ۲- اگر مفید استنباطی نباشد که بر زندگی انسان تأثیر گذارد یا بتواند منشأ گونه‌ای فعل یا ترک باشد.  
 ۳- و اگر تشابه را به سانی که ناقص است فراتر از عقل آدمی نتوان برد و ممکن نباشد که آن را با هیچ وجه ظاهری از احتمال به دیگر کیفیات ذهن منتقل کرد، اگر حال به واقع چنین باشد، پژوهنده‌ترین، اندیشنده‌ترین و دیندارترین انسان بیش از این چه می‌تواند بکند که تصدیق فلسفی ساده‌ای برای این گزاره، قائل باشد؟<sup>۱</sup>

### نقد

اعتراف فیلون به این گزاره ساده که «علت یا علل سامان در گیتی، تشابه با عقل آدمی دارد گرچه تشابهی دور»، همان تصریح به اصل وجود خدا است که برهان نظم از آن حکایت می‌کند. این حکایت، حکایتی واقعی است و این که چنین اعتقادی «در زندگی ما تأثیر بگذارد یا نگذارد یا بتوان توضیح بیشتری راجع به این تشابه داد یا نداد و بتوان آن را به سایر صفات نفس، سرایت داد یا نداد» عقلاً نمی‌تواند شرط صحت یا بطلان اصل برهان نظم باشد بلکه این شرایط فیلون تنها مقدار توانایی و علاقه او را نشان می‌دهد که ن می‌خواهد اعتقاد به خدا در زندگی او یا بشر تأثیر بگذارد و نیز این که عقل او توان توضیح بیشتر در این باره را ندارد. از آنجا که وی از این برهان بیش از این مقدار ن می‌توانسته بفهمد، به خیال خودش این برهان بر بیش از این مقدار، دلالت ندارد اما لزوم این شرایط فیلون، صرف ادعا است و مطلبی برهانی نیست.

### یگانگی نظام هستی و اعتراف هیوم به وجود کردگار یکتا

هیوم در آخرین اثر از جمله تألیفات فلسفی اش، کتاب *تاریخ طبیعی دین* (۱۷۵۷ م)<sup>۲</sup> توحید را از عقل و شرک را از افکار خودخواهانه عوام پست دانسته است و می‌گوید عوام به خاطر ترس از نیروی ناشناخته به هر خرافه باطلی برای رفع و

<sup>۱</sup> - فیلسوفان انگلیسی، ج ۱، ص ۳۲۵.

<sup>۲</sup> - هیوم کتاب *مهمبرسه‌هایی در باره دین طبیعی* را پیش از سال ۱۷۵۲ نوشته بود اما پس از مرگش در سال ۱۷۷۹ چاپ و منتشر شد.

دفع این ترس پناه می برند: اگر مردمان با نگرش در پدیده‌های طبیعت به درک نیروی نادیدنی و هوشیار، رهنمون می شدند هرگز ن می توانستند به چیزی باور داشته باشند جز به وجودی یکتا که این دستگاه شگرف را هستی و سامان بخشیده و همه بخش‌های آن را از روی طرحی منظم یا نظا می هموار، آراسته است. زیرا اگرچه نزد کسانی که به شیوه‌ای خاص بیان‌دیشند شاید چندان گزاف نماید که چند هستی مستقل و برخوردار از بالاترین پایه خرد، در فراهم کردن و به کار بستن طرحی منظم هم داستان شوند، لکن چنین فرضی خودسرانه است که اگر هم ممکن انگاشته شود باز باید معترف شد که احتمال و ضرورت هیچ یک، درستی آن را استوار ن می دارد. همه چیز در گیتی همسان می نماید.

هر چیز با چیز دیگر جور و ساز شده است. و سراسر کیهان نقش یگانه دارد. و این همگونی، اندیشه را به آنجا راهبر می شود که به کردگاری یکتا معترف گردد. زیرا تصور وجود آفریدگانی گوناگون، بی آنکه صفات و کارهای ایشان از یکدیگر باز شناخته شود جز آشفتن اندیشه، سودی ندارد و فهم را نیز خرسند ن می کند.<sup>۱</sup>

از این رو می توانیم نتیجه بگیریم که میان همه ملت‌هایی که مشرک بوده‌اند نخستین عقاید دین نه از ژرف‌بینی در آثار طبیعت بلکه از نگرانی در باره رویدادهای زندگی و از بیم‌ها و امیدهایی که اندیشه آدمی را به تکاپو می انگیزد سرچشمه گرفته است... هیچ سودایی ن می توانسته بر این مردم ددمنش کاری باشد مگر دلبستگی‌های عادی زندگی آدمی، جستجوی شوق‌آمیز در پی شادی، هراس از سیه روزی آینده، ترس از مرگ، عطش کین و خواهش خوراک و بایسته‌های دیگر...<sup>۲</sup> وقتی همچنانکه می بینیم ادیبان و اُسطوریان هیچ گاه در امور به ژرفی ن می نگرستند دیگر بعید بود که مردم عامی در باره کنه امور بیان‌دیشند یا اصول دینی خویش را بر پایه خرد نهند. حتی فیلسوفان نیز که از چنین مقولاتی سخن می گویند [در آن زمان] به مبتذل‌ترین نظریات خرسند می شدند و شب و آشوب و آتش و آب و باد و یا هر چیز دیگری را که به گمان ایشان عنصر حاکم بود مبدأ مشترک ایزدان و آدمیزادگان می شمردند...<sup>۳</sup> من در حد خویش روان می دارم که حتی تعالیم مارکوس اورلیوس و دیگر رواقیان و آکادمیان که بسیار پاکیزه‌تر از خرافات عصر پیش از مسیح است شایسته نام پر ارج «خداشناس» باشد...<sup>۴</sup>

مریم عذراء در آغاز فقط زنی نیک‌منش بود ولی سپس بسیاری از صفات ذات باری را غصب کرده اگرچه «جنش اصلاح دین» بازدارنده رواج این پندار گشت. مسکویان در همه نمازها و نیایش‌های خویش، از خدا و نیکلای پاک با هم یاد می

<sup>۱</sup> - تاریخ طبیعی دین، ص ۳۶-۳۷.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۳۸-۳۹.

<sup>۳</sup> - همان، ص ۵۵ (نزد ما هم در باره عوام خرافه‌پرست، در قرآن دارد که: إِنَّ یُتِیْعُونَ إِلَّا الظن و إِنَّ هُمْ إِلَّا یُخْرَسُونَ).

<sup>۴</sup> - همان، ص ۵۶.

کنند...<sup>۱</sup>

برخی از «خداشناسان»، بویژه «یهودیان» و «مسلمانان» بر این معنی آگاه و هوشیار بوده‌اند، چنانکه همه هنرهای پیکرتراشی و نگارگری را حرام کرده‌اند و هیچ گونه صورت‌سازی را با مرمر یا رنگ حتی از پیکره‌های آد می، روا نشموده‌اند، مبدا که ضعف مشترک آدمیان به بت‌پرستی بیانجامد.<sup>۲</sup> شرک یا بت‌پرستی چون یک‌سره بر پایه سنت‌های مبتذل [عامیانه] استوار است، این عیب بزرگ را دارد که هر گونه آیین یا باورداشتی را هر اندازه که ناشایست و تباه باشد روا دارد...

عیب و حسن «خداشناس»، درست به عکس است. این آیین چون تنها یک خدا را نمونه کمال و خرد و نیکی می‌شمارد اگر درست به کار بسته شود باید همه چیزهای بلهوسانه و بی‌خردانه و ناشایست آد می را از نیایش دین بزداید و درخشان‌ترین سرمشق‌ها را برای آدمیان فراهم آورد و نیز نیرومندترین انگیزه ایشان به دادگری و نیکخواهی باشد.<sup>۳</sup>

هیوم در پایان کتاب خویش تحت عنوان «تکمله» می‌نویسد:  
تکمله کلی:

هر چند بی‌خردی درنده‌خویان و نافرهیختگان به پایه‌ای باشد که در آثار آشکار طبیعت که سخت نزدایشان مأنوس است دست پروردگار فرمانروا را نبیند، با این وصف، بعید می‌نماید که هر هوشیاری، چون این اندیشه بر وی باز نموده شود، از پذیرفتن آن روی برتابد.

در هر چیز، غرضی و خواستی و تدبیری آشکار است. هر گاه بینش ما تا جایی وسعت یابد که در باره سر آغاز این دستگاه دیدوار، اندیشه کنیم، باید به یقین کامل به «علت» یا «پروردگاری هوشیار» معترف شویم.

و نیز این اصول همگونی که بر سراسر پهنه کیهان، فرمانروا است به طبع، اگر نه به ضرورت، ما را به یگانگی و بی‌همتایی این [علت یا پروردگار] هوشیار، رهنمون می‌شود، به شرط آنکه تعصب‌های اکتسابی ما با نظری چنین منطقی، برخورد نکند. حتی اضداد طبیعت، با آشکار ساختن خویش در همه جا، خود حجتی بر تدبیری هموار است و غرض یا خواستی یگانه را، هر چند توجیه ناپذیر و در نیافتنی باشد، ثابت می‌کند... چون نیکی و بزرگی و شکوه و زیبایی را همه آشکارا در اصول راستین خداشناسی توان یافت، می‌توان به حکم قیاس طبیعی، چشم داشت که زبونی و بی‌خردی و پستی و هراس نیز در افسانه‌ها و خرافه‌های دینی پیدا شوند.

<sup>۱</sup> - همان، ص ۶۷.

<sup>۲</sup> - همان، ص ۶۷-۷۵.

<sup>۳</sup> - همان، ص ۷۷ و ۷۸.

«گرایش همگان را به باور داشت نیروی نادیدنی و هوشیار»، که اگر غریزه ازلی نباشد، دست کم همواره ملازم منش آدمی است، می توان نشان یا مهوری دانست که صنوع الهی بر ساخته خویش زده است و بی گمان هیچ چیز ن می تواند بیش از این، مایه شرف آدمی باشد که بدین گونه از میان همه آفریدگان برگزیده شود و آینه وار نقش پروردگار جهان را باز تاباند یا مهور او را بر هستی خویش نگه داشته باشد.

اما این نقش را آن گونه که در دین های عامیانه گیتی آشکار است بنگرید (و ببینید) که ذات خداوندی در نمایش های ما از او، چه اندازه مسخ شده و تا چه پایه حتی از خصلتی که هر آینه در زندگی عادی به مرد می هوشیار و پارسا نسبت می دهیم بیشتر انحطاط پذیرفته است.

## سخنی با فیلسوفان

اما گفتار اعتراف‌آمیز هیوم به خدا در کتاب *همپرسه‌هایی در باره دین طبیعی* (ص ۱۷۵۲ م) در پشت چهره فیلون<sup>۱</sup> بدین قرار است:<sup>۲</sup> اگر تمام الهیات طبیعی، چنانکه برخی مردم گویا قائل‌اند، به یک گزاره ساده، ولو قدری ایهام‌آمیز، دست کم تعریف نشده به این معنی منحل شود که: علت یا علل سامان در گیتی احتمالاً تشابه دوری با عقل آدمی دارد:

۱- اگر این گزاره پذیرای مصداق، تغیر یا تبیین جزئی‌تر نباشد.

۲- اگر مفید استنباطی نباشد که بر زندگی انسان تأثیر گذارد یا بتواند منشأ گونه‌ای فعل یا ترک باشد.

۳- اگر تشابه را به سانی که ناقص است، فراتر از عقلاً می‌توان برد و ممکن نباشد که آن را با هیچ وجه ظاهری از احتمال به دیگر کیفیات ذهن منتقل کرد، اگر حال به واقع چنین باشد، پژوهنده‌ترین، اندیشنده‌ترین و دیندارترین انسان بیش از این چه می‌تواند بکند که تصدیق فلسفی ساده‌ای برای این گزاره قائل باشد؟

## نقد و بررسی گفتار فیلون

فیلون در این گفتارش، وجود خداوند را به عنوان *علت آگاه خلقت*، گرچه با تشابه دوری که با عقل آدمی دارد، مورد تصدیق قرار می‌دهد اما این تصدیق را مشروط می‌کند به آنکه:

۱- این تشابه خالق جهان با عقل آدمی را به سایر صفات خدا همچون صفات اخلاقی (عدالت و نیکوکاری و...) سرایت ندهیم.

۲- این تصدیق به وجود خداوند در روند زندگی ما تأثیر نگذارد. کاپلستون، جمله اول فیلون را از قول هیوم چنین نقل می‌کند: اگر من می‌اندیشم که جهان به سانی که آن را می‌شناسم مستلزم علتی عاقل است، می‌توانم چنین علتی را استنباط کنم. اما من می‌توانم به حق استنباط کنم که چنان علت، دارای صفات دیگری است، مثلاً اخلاقی...<sup>۳</sup>

## پاسخ ما به فیلون و هیوم

اشکال فیلون تنها بر مبنای یکی از دو نظر<sup>۴</sup> هیوم که در رابطه میان عقل و اخلاق تردید دارد، وارد است. اما اگر آن طور که

<sup>۱</sup> - فیلسوفان انگلیسی، ج ۱، ص ۳۲۵.  
البته فیلون - چنانکه پیش‌تر نیز یادآوری کردیم - بک شخصیت فرضی است در کتاب *معاورات* هیوم.

<sup>۲</sup> - می‌گویند هیوم، کلنانتس طرفدار برهان نظم را در واقع نماینده خودش می‌دانست اما کسانی که به هیوم بدبین‌اند - همچون کاپلستون در کتاب *فیلسوفان انگلیسی* - فیلون را نمایانگر عقیده هیوم می‌دانند. ما می‌خواهیم بگوییم حتی اگر فیلون نمایانگر عقیده هیوم باشد باز باید گفت که هیوم خداشناس است و آخرین تألیف فلسفی‌اش یعنی کتاب *تاریخ طبیعی دین*، به روشنی خداشناسی و اعتقاد هیوم به برهان نظم را نشان می‌دهد.

<sup>۳</sup> - همان، ص ۳۲۳؛ *معارف اسلامی*، ص ۵۵ به نقل از فیلون: استدلال تمثیلی که در آن برهان نظم به کار رفته به فرض اینکه وجود ناظمی را ثابت کند به هیچ وجه مشعر بر صفات پسندیده‌ای که به آن ناظم نسبت می‌دهند، نیست. تصور خداوندی نیکوکار، عادل و مهربان از مقایسه آثار طبیعی با اعمال انسان نتیجه نمی‌شود...

<sup>۴</sup> - هیوم در کتاب *تحقیق در مبادی اخلاق* بخش حکومت، بند ۱۶۴ به «عدالت طبیعی» که پیش‌فرض آن، حقوق طبیعی است اعتراف می‌کند یعنی در نتیجه به ربط عقل و اخلاق اعتراف می‌کند ولی در کتاب دیگرش رابطه میان هست‌ها و بلیدها را مورد انکار قرار می‌دهد و ما پاسخ هیوم را در کتاب *فلسفه حقوق و اخلاق* داده‌ایم که عقلاً میان حقوق طبیعی و بعضی از موضوعات هستی، رابطه هست.

واقع است حساب کنیم که اخلاق بجز عمل به حکم عقل و پیروی از «حقوق طبیعی» در رفتار که عقل آن را می گوید چیز دیگری نیست - یعنی همان چیزی که سقراط و سقراطیان و رواقیان و همه عاقلان عالم به آن معتقدند - در نتیجه یک عاقل کامل، یک فاعل اخلاقی کامل است و جدایی عقل و اخلاق از هم، معقول نیست. در انسان دو مبدأ برای رفتار وجود دارد؛ یکی غرایز که میل به سوی رفع نیازهای انسان به طور طبیعی (و غریزی) است و دوم عقل که این میل را محدود می کند. این نشان می دهد که انسان تا جایی باید دنبال منافع شخصی خود باشد که از محدوده حقوق طبیعی خویش خارج نشود و به حقوق طبیعی دیگران و منافع آنها تجاوز نکند. در این صورت است که آدمی عقلاً کار بجایی کرده است اما اگر به حقوق طبیعی دیگران تجاوز نماید عقلاً کار نابجا و ظالمانه‌ای مرتکب شده و مستحق مجازات است. از آنجا که خداوند حکیم است و دارای غرایز و نیازهای غریزی نیست تا به خاطر آنها، کاری خلاف عقل مرتکب شود، در باره خداوند آنچه انگیزه‌اش وجود ندارد کار خلاف عقل است؛ یعنی صدور کار خلاف اخلاق که همان کار خلاف عقل باشد، از خداوند اصلاً معقول نیست. (حتی اگر سرچشمه اخلاق را حس اخلاقی و وجدان بدانیم، آیا ممکن است خداوند که چنین حسی را در ما نهاده است خودش از اخلاق بی‌خبر باشد؟! ) در نتیجه هیوم در کتاب بعدی‌اش یعنی کتاب *در باره دین طبیعی*، خدا را نمونه خرد و نیکی می شمارد.

### نقد و بررسی اشکال دیگر فیلون

فیلون قبول داشت که نظم در خلقت دلالت بر خدا می کند یعنی براینکه علت خلقت عالم، علت آگاه و عاقل است؛ اما او می گفت: «من تنها به شرطی وجود خدا را می پذیرم که اعتقاد به خدا در زندگی من و جامعه تأثیر نگذارد». حال ما - در مقام نقد این سخن - از همه عقلای جهان، سؤال می کنیم: آیا صحیح است که پذیرش یک واقعیت را مشروط به تأثیرنگذاردن آن بر زندگی مان کنیم؟ اگر در واقع، آن واقعیت، تأثیرگذار است - چه تأثیر مفید و چه تأثیر مضر و خطرناک - چرا باید پذیرش آن را مشروط به عدم تأثیرگذاری‌اش کنیم؟ مثلاً جمعی مسافر یا کوه‌پیما را در نظر بگیرید که می خواهند در درون غاری استراحت کنند. ناگهان یکی از آنها متوجه آثار حرکت مار در کف غار می شود. پس به دوستانش تذکر می دهد که این خط‌هایی که روی خاک کف غار کشیده شده، آثار حرکت مار است و مارهای این بیابان بسیار خطرناک‌اند. دوستان این شخص، بیشترشان سخن او را می پذیرند و از غار خارج می شوند ولی یکی از آنها ن می پذیرد و می گوید: من وجود مار را تنها به شرطی قبول می کنم که قبول کردن من هیچ تأثیری بر زندگی ما و بر تصمیم‌مان در مورد استراحت در غار نگذارد. آیا در این صورت، دیگران او را احمق و نادان می خوانند؟

واضح است که به هیچ شرطی نباید از پذیرش واقعیت، خودداری کرد و پذیرش واقعیت را نباید مشروط به هیچ شرط عملی نمود. به مثال دیگری توجه کنید. پدری برای آنکه فرزند بیمارش آماده معالجه شود، فواید تزریق واکسن یا آمپول یا جراحی لازم می را به او متذکر می شود و برای او در این باره استدلال می آورد. اما فرزند می گوید: من تنها در صورتی حرف‌های شما را قبول دارم که از آنها درمورد من استفاده نشود و در زندگی‌ام هیچ تأثیری نگذارد. آیا این رفتار کودک، عاقلانه است؟

هرگز. زیرا واقعیت را باید پذیرفت؛ اگر فایده‌ای دارد از آن فایده باید استفاده کرد و اگر خطری دارد برای رفع آن خطر چاره‌ای اندیشید. در باره اعتقاد به خدا هم اگر نظم جهان و وجود حیات و روح و عقل و ... در آن بر وجود خدا دلالت دارد، بدون هر گونه شرطی باید واقعیت (وجود خدا) را پذیرفت و در باره چگونگی رفتار با آن اندیشید. اگر او از همه عالم‌تر و مهربان‌تر است و بندگان را به صلاح و سعادت آنها راهنمایی می‌کند، چرا نباید پذیرفت؟ بخصوص اگر او گفته باشد در صورت مخالفت انسان‌ها با راهنمایی‌های حکیمانه و عادلانه‌اش، مرد می‌را که (از طریق مخالفت با راهنمایی‌های حکیمانه او) به همدیگر و به خودشان ظلم کردند، در روز قیامت مجازات می‌کند و با فرستادن انبیا و کتاب‌هایی از طرف خود، راهنمایی کامل خود را برای صلاح و سعادت بشر در اختیار مردم گذارده و دلایل کافی بر آن وجود داشته باشد. در این صورت چرا نباید از این راهنمایی‌ها استفاده کرد؟ اگر اعتقاد به خدا می‌تواند این قدر در زندگی ما مفید باشد که حتی اگزیستانسیالیست‌ها چه خداپرستان و چه ملحدان منکر خدا به تأثیر مفید چنین اعتقادی تصدیق دارند، چرا انسان عاقل از آن سر باز زند و یا با بی‌اعتنایی با آن برخورد کند و از آن سود نبرد؟!

## سخن آخر

در قدیم که بشر این مقدار آگاه نشده بود، کودکان آن روز هم در قیاس با کودکان امروز این قدر آگاه به فضیلت علم و تحصیل علوم نبودند و لاقلاً چندان از فواید و منافع سوادآموزی آگاهی نداشتند. در نتیجه کودکان نوعاً با زور پدر و مادر و بزرگ‌ترها به مدرسه می‌رفتند و درس خواندن را کاری بی‌فایده و تحمیلی از طرف پدر یا مادر می‌دانستند. روزی کودکی با خیر شد که معلم او مرده است. صبح زود با خوشحالی از اینکه دیگر از زحمت درس خواندن راحت شده است به در منزل همکلاسی خود رفت و این خبر شادی‌انگیز (!) را به دوست همکلاسی خود داد که: ای رفیق! بدان که معلم مرده است و درس تعطیل شده و دیگر از زحمت درس خواندن راحت شدیم. اما همکلاسی از این خبر، خیلی خوشحال نشد و در جواب او گفت: رفیق! این که معلم مرده است، چه فایده دارد؟ پدران ما دوباره معلم دیگری را برای درس دادن به ما پیدا می‌کنند و ما را مجبور می‌سازند که خواندن درس را پیش او ادامه بدهیم. برو از خدا بخواه که پدرها بمیرند که اگر پدرها بمیرند، آن وقت است که دیگر درس یک سره تعطیل می‌شود و از زحمت درس خواندن همیشه راحت می‌شویم. این بود داستان کودکان که گذشت. اما این قبیل کودکان غافل‌اند از آنکه این درس خواندن چه فوایدی برای آنها دارد. از طرف دیگر، آنان نمی‌دانند که پدر و مادر چقدر برای راحتی و خوشی آنها زحمت می‌کشند و چقدر به ایشان محبت می‌کنند که اگر درس خواندن هیچ فایده‌ای هم نداشت و فقط تحمیل شده از سوی پدر و مادر بود باز مرگ آنها را از خدا خواستن به نفع آنها نیست. اگر این کودکان تنها به یاد زحمت‌های پدر و مادر می‌افتادند که چقدر برای فراهم کردن راحتی‌شان رنج می‌برند و چقدر فرزندان خود را دوست دارند و به آنها محبت می‌کنند، لاقلاً می‌توانستند به این نکته پی ببرند که حتماً این تحمیل پدر و مادر در باره کودکانشان برای اینکه زحمت درس خواندن را بکشند، بی‌جهت و بی‌فایده نیست. ای کاش دست کم آنان می‌رفتند و فایده درس خواندن را از پدر و مادر می‌پرسیدند تا این قدر زود در باره زورگویی پدر و مادر در حق خودشان - به اینکه آنها را مجبور به درس خواندن کرده‌اند - قضاوت نکنند. این حرف‌ها همه در باره پدر و مادر بود که با مهر خدادادی بدون آنکه مزدی بگیرند برای کودکانشان زحمت می‌کشند تا آنها با فضیلت و با کمال و سعادت‌مند شوند و حتی تنبیه کودکان در مقابل کارهای زشتی مثل دروغ گفتن و ستمگری به هم در بازی‌هایشان باز به صلاح خود آن کودکان است و...

اما اگر داستان کودکان را به عرصه حیات بزرگسالان بکشانیم و به‌جای مهربانی پدر و مادر، از مهربانی خدا یاد کنیم که پدر و مادر را آفرید و محبت خدمت به فرزند را در دل آنان نهاد تا به طور غریزی - و گویی بی‌اختیار - خدمتکار فرزندانشان باشند، نمی‌توان چنین خدایی را مهربان نخواند. چگونه ما دوستان خود را که غالباً به خاطر نفعی که از ما می‌برند ما را دوست دارند مهربان بخوانیم ولی پدر و مادر و از آندو بالاتر، خداوندی را که مهر ما را در دل پدر و مادر نهاده است، مهربان نخوانیم که بدون هیچ چشمداشتی ما را دوست دارند و چگونه بی‌نهایت نعمت و خدماتی را که خداوند به ما داده، فراموش کنیم و نیز علم برتر و حکمت کامله او را که آثارش در تمام خلقت هست نادیده بگیریم و تنها به بعضی از کارهای خدا که برای ما زحمت می‌آورد بیاندیشیم و در مورد آنها گله کنیم و به او نسبتِ جهل و ستمگری بدهیم و یا با زیر سؤال

بردن کارهایش به او توهین کنیم؟! مثلاً آیا صحیح است که بگوییم: چرا خداوند، ما بشرها را در مقابل سرما و گرما ضعیف آفریده تا مجبور شویم علاوه بر زحمت تهیه خوراک، به تهیه پوشاک و ساختن خانه پردازیم؟ چرا بدن و پوست ما را همچون حیوانات قوی نیافرید که نیاز به پوشاک و منزل نداشته باشیم و همچون سگان و دیگر حیوانات در هر هوا و شرایطی بتوانیم راحت زندگی کنیم، روی هر زمین راحت بخوابیم و هر چیز خوردنی را بدون پختن همچون حیوانات بخوریم و مریض نشویم و...؟

در حالی که حکیمانی که بیشتر اندیشیده‌اند، می‌گویند اگر خداوند بدن ما را ضعیف آفریده است و مجبوریم برای حفظ جان و راحتی خود به تهیه لباس و مسکن و غذای مناسب و ... پردازیم، در عوض «عقل» را هم بیشتر از آنچه به سایر جانداران داده است به ما داده تا بتوانیم به تهیه انواع لباس‌ها و خوراکی‌ها و خانه‌ها و وسیله‌های مسافرت و معالجه بیماری‌ها و ... اقدام کنیم و با زحمت کار و فکر خود، تمدن بشر را تعالی بخشیم و کمالات خود را بالا ببریم و حتی در طمع شناخت سایر ستارگان به فضا برویم. تمام پیشرفت‌های بشر نتیجه این عقل و این احتیاج به کار کردن و فکر کردن برای رفع ناراحتی‌های بدن و ... است. پیشرفت اکتسابی عقل طبیعی بشر در گرو رفع این نیازمندی‌ها به وجود آمده است. این‌ها را ما می‌فهمیم هر چند خیلی چیزها را هم نمی‌فهمیم. اما نباید به خاطر محدودیت آگاهی‌مان، به خداوندی که نظام خلقت بر علم و آگاهی و حکمت نامحدود او دلالت دارد و ما را با دادن عقل و انگیزه فکر کردن به اشرف مخلوقات مبدل کرده است، فوراً اشکال بگیریم و او را ستمگر و ضد اخلاق معرفی کنیم. وانگهی نباید فراموش کنیم که «اخلاق» و «عدالت» و... همه محصول عقلی است که او به ما عطا کرده است. حال آیا او که خالق عقل و برتر از هر عقلی است، ممکن است خودش با «اخلاق» فاصله داشته باشد؟ خدایی که فرستادگانش یعنی انبیا و اوصیای انبیا، همه الگوهای اخلاق و معلم اخلاق نیکو برای بشر بودند و با معجزاتی که به آنان بخشید، نمایندگی‌شان از جانب پروردگار را نشان می‌دادند و کتاب‌هایی با خود داشتند که راهنمای سعادت بشر و پاسخگوی سؤالاتی است که برای بشر پیش می‌آید. این کتاب‌ها اگرچه بعضاً تحریف شده و با حرف‌های خود مخلوط گردیده و از این رو یک کتاب واحد - مثلاً تورات یا انجیل - به شکل‌های مختلف و با نام‌های گوناگون نقل می‌شود اما بعضی از این کتاب‌ها بدون هر گونه تحریف در دسترس بشر است همچون قرآن، کتاب الهی که محمد (ص) - آخرین پیامبر خدا - آن را از طرف خداوند برای هدایت بشر آورده و فعلاً موجود است و با آنکه پیروانش پراکنده شدند و به مذاهب مختلف و فرقه‌های گوناگونی روی آوردند اما قرآن همه مذاهب اسلام می‌یک شکل و یک نوع است و هیچ اختلافی با هم در جملات ندارد<sup>1</sup> و حتی یک کلمه نسبت به یکدیگر اضافه و کم در نسخه‌های آن دیده نمی‌شود.

این حفظ قرآن از تحریف، وعده‌ای است که خداوند در همان قرآن به بشر داده است و اکنون که بیش از هزار سال از فرمان

<sup>1</sup> - در حالی که انجیل‌های مذاهب مختلف مسیحی با هم فرق می‌کند، همچنانکه در باره تورات و مقدار اصل آن میان پیروان حضرت موسی اختلاف است و اسپینوزا کتابی مفصل در این باره نوشته است.

نزول آن می گذرد با وجود اختلافات فراوان مسلمانان در مسائل دیگر، در نقل عبارات و جملات قرآن هیچ اختلافی میان مسلمانان نیست و با وجود خرافات بی‌شمار در دوران قدیم و زمان نزول قرآن، یک خرافه در قرآن یافتن می‌شود. بر عکس، هم اکنون نیز به اندازه‌ای گفتار حکیمانه در آن است که در طول زمان هر کتاب بشری کهنه می‌شود اما این کتاب همیشه حرف اول را در هر زمان می‌زند و همواره از عقل بشر پیشی دارد و هر عاقل و حکیم و فیلسوفی می‌تواند از آن چیز بیاموزد. اگر بشر در امر هدایت، به این کتاب - قرآن - رجوع کند، می‌تواند از بدبختی که هم اینک گریبانگیر اوست نجات یابد و اگر انسان‌ها به گرد راهبری الهی که در هر زمان خداوند از عترت و نسل آخرین رسولش، برای بشر قرار داده است جمع شوند، خواهند توانست با پیروی از «رهبر الهی» و منزله از خودخواهی، از تفرقه و جنگ و ستمگری و بدبختی‌های نامحدودی که نتیجه خودخواهی گروهی از بشر است، رها شوند و به رستگاری حقیقی برسند.

### فهرست منابع

قرآن کریم

الأسس المنطقية للاستقراء، سيد محمد باقر صدر، بيروت، چاپ

چهارم، ۱۹۸۲ م.

الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، السيد

عمار ابو رغيف، مجمع الفكر الاسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۹ قمری.

اسفار، شیرازی، صدر الدین

اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی

بحار الانوار، علامه محمدباقر مجلسی،

بنیاد انواع، داروین

پدیده‌های روحی، کروکس طبیعی‌دان انگلیسی

پژوهشی در باره فهم انسان

پژوهشی در باره مبادی اخلاق

پژوهشی در فهم بشر، لاک

پژوهشی در مبادی اخلاق

تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران،

انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸.

تاریخ فلسفه، کاپلستون

تاریخ فلسفه سیاسی، بازارگاد

تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری،...

تاریخ فلسفه غرب،...

تأملات، دکارت، ترجمه دکتر احمد احمدی، چاپ دوم (با

تجدید نظر، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

تحقیق در آراء معرفتی هیوم، دکتر سید محمد حکاک،

انتشارات مشکوه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

تحقیق در فهم بشر، جان لاک

تحقیق در مبادی اخلاق، هیوم، ترجمه رضا تقیان ورزنه، اصفهان،

انتشارات گویا، ۱۳۷۷.

تحقیق در مبادی اخلاق هیوم

تکامل و تناقص، علوی سرشکی، سید محمدرضا.

جستارهای اخلاقی و سیاسی، هیوم.

جستارهای فلسفی در باره فهم آدمی، هیوم

خودآموز فلسفه، مصباح یزدی، محمدتقی.

مجله دانشمند، ش ۴، اول بهمن ماه ۱۳۴۹

در باره دین طبیعی، هیوم

رساله در طبیعت آدمی، هیوم.

رساله هیوم

سنگش خرد ناب، کانت

شرح "اشارات و تنبیهات" ابن سینا، خواجه طوسی

شگفتی‌های اسپیریتیسیم، روس والاس

عود ارواح، ص ۱۲۵

فلسفه اخلاق، هیوم

فلسفه چیست، بزرگمهر، منوچهر.

فلسفه حقوق و اخلاق، علوی سرشکی، محمدرضا

کلیات فلسفه.

گفتارهای سیاسی.

مبانی منطقی استقراء، ترجمه سید احمد فهری

مجاورات، هیوم

معارف اسلام می .

نقدی بر فلسفه ارسطو و غرب، علوی سرشکی، محمدرضا،

۱۳۸۲.

نقدی بر فلسفه کانت، علوی سرشکی، محمدرضا،

فلسفه سیاست، علوی سرشکی، محمدرضا

فیلسوفان انگلیسی، کاپلستون

همپرسه‌هایی در باره دین طبیعی، هیوم

هیپنوتیسم، تنویم مغناطیسی، قدرت اراده و رساله مانیه‌تیسیم.



This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.