



سیدعلی طاهری خرم‌آبادی^۱ | فلسفه اسلامی متأخر و مسئله هیومی علیت*

چکیده

دیوید هیوم استدلال مشهوری درباره علیت اقامه کرده است که بنابر آن باورهای معمول ما درباره روابط علی به سبب در برداشتن ایده ربط ضروری، موجه نیستند. ایده ربط ضروری، مولود عادت ذهنی است و اطلاق آن بر امور واقع اشتباه می‌باشد. از آنجا که باورهای ما درباره قوانین طبیعت و آینده یکسره بر تجارب ما از علت و معلول مبتنی هستند، باورهای معمول ما درباره قوانین طبیعت و پیش‌بینی آینده نیز موجه نیستند. بحث‌های زیادی درباره این استدلال در تاریخ فلسفه درگرفته است و از جمله برخی فیلسوفان معاصر اسلامی نیز پاسخ‌هایی برای آن ارائه داده‌اند. وجه مشترک این پاسخ‌ها اتخاذ راهبرد همکاری عقل و تجربه است با این رهیافت که باور ما نسبت به رابطه ضروری میان رویدادهای طبیعی، پیشین و عقلی است، اما کشف دقیق مصادیق علت و معلول از طریق تجربه حاصل می‌شود. من در این مقاله نشان می‌دهم این پاسخ‌ها قانع‌کننده نیستند و در عین حال شاید بتوان برای حل این مسئله، چشم‌انداز بهتری را در فضای فلسفه اسلامی ترسیم کرد.

واژگان کلیدی: علت، معلول، ربط ضروری، تجربه، هیوم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰

ataheri@sharif.edu

۱. استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف



مقدمه

دیوید هیوم بر آن بود که دانش ما دربارهٔ رابطهٔ علت و معلول نقشی اساسی در مجموعه دانش‌های ما برعهده دارد. وقتی می‌توانیم وجود چیزی را بدانیم که رابطهٔ علی را بدانیم. دانش به وجود خارجی، صرفاً بر دانش به علت و معلول مبتنی است. همچنین پیش‌بینی حوادث آینده از راه کشف قوانین طبیعت و کنترل آنها از جمله دانش‌های مهم بشری است. علم تجربی در کار به دست دادن چنین دانشی است، اما دانستن قوانین طبیعت و پیش‌بینی آینده صرفاً از راه دانش به ربط علی ممکن می‌شود. بنابراین هیوم در پی آن برآمد که مبنای دانش به رابطهٔ علی را بررسی کند. پژوهش هیوم وی را به این نتیجه رسانید که تنها مبنای این دانش، تجربه است. وی در ادامه، سرشت استدلال‌های تجربی را کاوش کرده و در نهایت به این نتیجه رسید که نتایجی که ما از تجارب‌مان می‌گیریم، در واقع بیش از آن چیزی است که تجربه به ما می‌دهد. به عبارت دیگر بخشی از محتوای باورهای علی ما بر استدلال استوار نیستند و بنابراین توجیهی برای آنها وجود ندارد. بنابراین باید فهم خود از رابطهٔ علی را به گونه‌ای اصلاح کنیم که از نتایج واقعی استدلال‌های مان فراتر نرود.

استدلال هیوم دربارهٔ دانش ما به آینده و رابطهٔ علی، احتمالاً یکی از مهمترین و بحث‌انگیزترین استدلال‌هایی است که در تاریخ فلسفه محل بحث و بررسی قرار گرفته است. متافیزیک، فلسفه علم و نظریهٔ دانش معاصر^۱ از این استدلال تأثیر پذیرفته‌اند به گونه‌ای که نقطه شروع برخی مباحث در این شاخه‌های فلسفه، همان استدلال هیومی است. فیلسوفان اسلامی معاصر نیز کم و بیش به این استدلال توجه کرده و آن را رضایت‌بخش نیافته‌اند؛ از این رو کوشیده‌اند برای آن پاسخی بیابند. علامه طباطبائی، آیه‌الله مطهری و آیه‌الله مصباح یزدی سه فیلسوف اسلامی معاصر، در آثار خود به این استدلال پرداخته‌اند و در عین اتخاذ راهبرد واحد، رویکردهای کم و بیش متفاوتی را برای پاسخ به آن برگزیده‌اند. من در این مقاله ابتدا استدلال هیومی را به اختصار شرح خواهد داد. در ادامه رویکردهای سه فیلسوف یادشده بررسی و تحلیل کرده و نشان خواهد داد هیچ یک از این رویکردها در شکل کنونی، پاسخی کافی برای استدلال هیومی به دست نمی‌دهند. در نهایت با ارائهٔ یک پیشنهاد اصلاحی می‌کوشم چشم‌انداز بهتری را برای این راهبرد به نمایش بگذارم.



۱. استدلال هیوم

هیوم بحث خود را چنین آغاز می‌کند که باور ما به رابطه علیّی، پیشین^۲ نیست (Hume, 2007: 30-33) و هیچگاه نمی‌توان با تعقل صرف، معلول یا علّت شیئی را کشف کرد. علّت و معلول کاملاً از یکدیگر متمایز هستند و بنابراین چیزی در یکی نیست که بر دیگری دلالت کند. به طور معمول وقتی می‌بینیم توپ بیلارد اول به توپ دوم برخورد می‌کند و آنگاه توپ دوم حرکت می‌کند، حرکت دومی را معلول حرکت اولی می‌دانیم، اما در واقع این دو حرکت، دو امر جدا از یکدیگر هستند و بنابراین هیچ یک به خودی خود بر دیگری دلالت ندارند. از این رو نمی‌توان بدون تجربه قبلی، از برخورد توپ اول، حرکت توپ دوم را استنباط کرد. افزون بر آن کاملاً می‌توان تصور کرد که امور به گونه‌ای دیگر پیش روند: به عنوان مثال توپ اول پس از برخورد با توپ دوم از روی آن عبور کند و در یکی از جهت‌ها ادامه مسیر دهد بدون آنکه توپ دوم حرکت کند. اگر رابطه علیّی برآمده از تعقل صرف می‌بود، چنین چیزی را ممکن نمی‌دانستیم؛ زیرا همواره استدلال‌های پیشین به نتایج ضروری می‌انجامند، در نتیجه رابطه علیّی از راه اندیشه صرف، کشف نمی‌شود. همچنین، ما هیچ‌گاه در نخستین برخورد با دو امر متوالی، حکم به رابطه علیّی نمی‌کنیم و تنها پس از تکرار مشاهده توالی چنین باوری می‌یابیم. اگر رابطه علیّی را به گونه پیشین کشف می‌کردیم، دیگر به تکرار تجربه نیاز کار نبود.

بنابراین باور ما به رابطه علیّی و معلولی تنها از راه تجربه حاصل می‌شود. محتوای باورهای علیّی سه ربط میان علّت و معلول را در بردارند: اتصال مکانی-زمانی، تقدم زمانی علّت و ربط ضروری (Hume, 2009: 127-130). به عبارت دیگر در مواردی که به رابطه علیّی حکم می‌کنیم، باور معمول ما این است که اولاً موقعیت مکانی-زمانی، علّت مجاور با موقعیت مکانی-زمانی معلول است، افزون بر این موقعیت زمانی علّت بر موقعیت زمانی معلول تقدم دارد و سوم آنکه علّت و معلول از یکدیگر جدانشدنی هستند. از سوی دیگر بنا به اصل تجربه‌گرایانه هیومی، هر ایده‌ای^۳ - مدرک ذهنی ضعیف‌تر - روگرفتی است از انطباعی^۴ - مدرک ذهنی قوی‌تر و روشن‌تر - (Hume, 2007: 14-18) به اقتضای این اصل تجربه‌گرایانه، برای حل مناقشات فلسفی لازم است هر ایده‌ای را به انطباع متناسب با آن بازگردانیم. این کار مانع از آن می‌شود که با کلمات فاقد معنا - واژگانی که ایده‌ای به‌ازای‌شان وجود ندارد - فریب بخوریم. بنابراین باید انطباع متناسب با ایده‌های ربط‌های سه‌گانه را بیابیم. دو ایده اتصال و تقدم از انطباعات حسی گرفته شده‌اند. وقتی به بازی

بیلیارد نگاه می‌کنیم، اتصال مکانی-زمانی حرکت توپ اول با حرکت توپ دوم و تقدّم اولی بر دومی را حس می‌کنیم؛ از این‌رو به ازای این دو ایده، انطباعی وجود دارد و باور ما به آنها در مشاهده حسی ما ریشه دارد.

ایده ربط ضروری، بخش مهم‌تر باور ما به رابطه علی است و در عین حال پیچیده‌تر و مبهم‌تر است. هیوم در جستجوی انطباعی متناسب با ایده ربط ضروری دو پرسش را طرح می‌کند: ۱. چرا گمان می‌کنیم که ضرورتاً هر حادثی - آنچه که آغاز زمانی دارد - نیازمند علّتی است؟ ۲. «سرشت استنباط^۵» علّت و معلول از یکدیگر چیست؟ (Hume, 2009: 132) به عقیده هیوم طرح این دو پرسش می‌تواند بر مسئله کنونی - یافتن ریشه باور به رابطه ضروری - کمک کند. عقیده‌ای رایج وجود دارد که «ضرورتاً هر حادثی، علّتی دارد.» بنا به این عقیده رایج، این اصل - که از آن با عنوان اصل علیّت یاد می‌کنیم - اصلی قطعی است. اصول قطعی، اصولی هستند که یا شهودی و یا برهانی باشند. هیوم چنین استدلال می‌کند که این اصل نه شهودی است و نه برهانی به نفع آن در کار می‌باشد. (Hume, 2009: 132-138) قضایایی شهودی هستند که صدق‌شان صرفاً با مقایسه میان ایده‌های مرتبط با واژگان به کار رفته در آنها معلوم شود. باور به اصل مزبور حاصل چنین مقایسه‌ای نیست. مقایسه ایده «حادث بودن» با ایده «نیازمند علّت بودن»، ربطی میان این دو ایده را نشان نمی‌دهد. همچنین این قضیه از راه برهان ثابت نمی‌شود؛ زیرا نتایج برهان، همواره ضروری هستند. اما از آنجا که شیء حادث را می‌توان بدون علّت تصور کرد، نقض این اصل ممکن است و بنابراین هیچ برهانی نمی‌تواند این اصل را ثابت کند. جان لاک^۶، کلارک^۷ و هابز^۸ به نفع این اصل استدلال‌هایی اقامه کرده‌اند. (Hume, 2009: 134-137) هابز به نیازمندی تعیین مکانی-زمانی شیء حادث به علّت استناد می‌کند. کلارک و جان لاک، نفی اصل علیّت را مستلزم امری نامعقول - به ترتیب، علیّت چیزی برای خودش یا علّت عدم برای چیزی - تلقی می‌کنند. به عقیده هیوم همه این استدلال‌ها به نوعی مصادره به مطلوب هستند؛ زیرا بدون فرض علّت نه تعیین مکانی-زمانی نیازمند علّت است و نه دو امر نامعقول دیگر گریزناپذیر هستند. تنها قضیه شهودی این قضیه است که «ضرورتاً هر معلولی علّتی دارد.» اما این قضیه هیچ دلالتی بر وجود علّت در جهان واقعی ندارد؛ همان‌گونه که قضیه «هر شوهری همسری دارد» بر وجود مردان ازدواج کرده در واقعیت دلالت ندارد.



ممکن است بخش اخیر در سیر استدلال هیوم نامتناسب به نظر برسد. هیوم پیشین بودن باور به رابطه علی را نفی کرد و به جستجوی انطباق مربوط به ربط ضروری پرداخت. بنابراین پیش از این، هیوم ضروری بودن اصل علیّت را منتفی کرده است و بدین ترتیب بحث درباره اصل ضروری علیّت در اینجا شاید نابه‌جا باشد. اما ظاهراً این بخش اخیر را باید دفاع یا تأکیدی بر چنگال هیومی^۹ تلقی کرد. مطابق چنگال هیومی، همه متعلّق‌های تحقیق و استدلال به نسبت‌های میان ایده‌ها^{۱۰} و امور واقع^{۱۱} تقسیم می‌شوند. نسبت‌های میان ایده‌های شهودی، قطعی هستند، ولی بر اوضاع جهان دلالت ندارند. در مقابل، امور واقع ممکن هستند. اگر استدلال‌های اقامه شده به نفع اصل ضروری علیّت درست بودند، مورد نقضی برای چنگال هیومی یافت می‌شد؛ زیرا برخی از نسخه‌های این اصل، بر جهان واقع دلالت دارند و اگر ضروری بودند، اصلی ضروری و در عین حال ناظر به جهان وجود می‌داشت. هیوم در اینجا در صدد نشان دادن این است که آن نسخه‌هایی از اصل علیّت که دالّ بر جهان می‌باشند، شهودی و ضروری نیستند و آن نسخه از اصل علیّت که شهودی و ضروری است، بر واقعیت دلالت ندارد. بنابراین هیوم در این بخش از استدلال، این احتمال را کنار می‌گذارد که منشأ باور به ربط ضروری در جهان، اصل شهودی علیّت باشد.

حاصل آنکه ریشه ربط ضروری را باید تنها در تجربه جستجو کرد. هیوم در جستجوی غیرمستقیم از این منشأ سرشت استنتاج تجربی را بررسی می‌کند. این همان پرسش دومی بود که وی طرح کرد: «سرشت استنباط» علت و معلول از یکدیگر چیست؟ به طور معمول، ادراک حسی و حافظه‌ای از امر واقع -مانند دیدن حرکت توپ اول یا به خاطر آوردن آن- به همراه تجربه، ما را از علت به معلول منتقل می‌کند و بر عکس. پرسش این است که منشأ این انتقال چیست و چه چیزی این انتقال را ممکن و موجه می‌سازد؟ یک راه این است که معتقد شویم ربط ضروری میان علت و معلول را مشاهده می‌کنیم و بنابراین انطباقی از ربط ضروری وجود دارد. این راه به روی ما بسته است؛ زیرا نه انطباقی از ربط ضروری در مشاهده‌های بیرونی پدید می‌آید و نه انطباقی در مشاهده‌های درونی. (Hume, 2007: 57-72)

نمود انطباق ربط ضروری در مشاهده‌های بیرونی با اندکی تأمل روشن می‌شود. بار دیگر مثال بازی بیلیارد را به خاطر آوریم، در مشاهده حرکت دو توپ چیزی جز توالی آن دو حرکت وجود ندارد. کیفیت‌های محسوس مشاهده شده در دو توپ هیچ دلالتی بر امری ورای خودشان ندارند. همچنین در این کیفیات، چیزی به نام

نیرو^{۱۲} وجود ندارد. ظاهراً مقصود هیوم، نفی دیدگاه جان لاک درباره ایده نیرو است (Locke, 1991: 233).
نیرو یا ربط ضروری از ما مخفی هستند و در هیچ یک از کیفیات مشاهده شده خود را نشان نمی دهند.

به ازای ایده های ربط ضروری یا نیرو در مشاهده های درونی ما نیز انطباعی وجود ندارد. ما توالی میان اراده و حرکت های اعضای بدن را می بینیم، اما ربط ضروری یا نیروی علی اراده بر اعضای بدن را مشاهده نمی کنیم. اگر این ربط و نیرو مشاهده می شد، درباره رابطه نفس و بدن دچار حیرت نمی شدیم. رابطه علی نفس و بدن، امری مرموز است و فیلسوفان برای توضیح آن در دسر داشته اند. این رمز آلودی شاهی بر این است که ارتباط اراده و حرکت اعضا مشاهده نمی شود. افزون بر این، اراده ما بر برخی اعضای بدن - مانند قلب و کبد - کنترل ندارد و چرایی این تفاوت میان اعضا را نمی دانیم. همچنین انسان هایی که دست یا پای شان را از دست داده اند، فریب می خورند و در صدد حرکت دادن آنها بر می آیند. اگر ربط اراده با حرکت های اعضا مشاهده می شد نه در این مورد فریب می خوردیم و نه نسبت به چرایی کنترل نداشتن بر قلب و کبد جاهل بودیم. در نهایت می دانیم میان اراده و حرکت اعضا عوامل میانی نیز وجود دارند. بنابراین نیروی علی اراده به طور مستقیم بر اولین واسطه عمل می کند. ما در خود آگاهی مان از این واسطه ها اطلاعی نداریم، به طور طبیعی از نیروی علی مفروض هم آگاه نیستیم و گرنه متعلق بی واسطه آن نیرو را می شناختیم. بنابراین در خود آگاهی ما نیروی علی اراده بر حرکت اعضا مشاهده نمی شود.

به دلایلی مشابه، نیروی علی و ربط ضروری میان اراده و پدیده های نفسانی نیز مشاهده نمی شود. به عنوان مثال ما هر وقت اراده کنیم، اسبی بالدار را تخیل می کنیم. ولی آنچه درون مان مشاهده می کنیم چیزی جز توالی اراده و صورت تخیلی نیست. ما نسبت به نفس و حقیقت آن و توانایی های آن جاهل هستیم. همچنین محدودیت های ذهن در قدرت خلاقانه اش را صرفاً از راه تکرار تجربه می دانیم. افزون بر این تفاوت قدرت خلاقانه ذهن را در دو حالت بیماری و صحت یا گرسنگی و سیری، صرفاً از راه تجارب مکرر می دانیم. اگر نیروی خلاقیت اراده را مشاهده می کردیم نه حقیقت روح و توانایی هایش برای مان مرموز بود و نه دانستن این محدودیت ها و تفاوت ها نیازمند تجارب مکرر بود. حاصل آنکه ربط ضروری و نیروی علی را در نسبت اراده با پدیده های نفسانی نیز مشاهده نمی کنیم.

راه دیگری که می تواند منشأ انتقال از علت و معلول به یکدیگر باشد، اصل یکنواختی طبیعت است.



(Hume, 2009: 149) بنابر این اصل، طبیعت همواره یکسان عمل می‌کند و فرآیندهای طبیعی تغییر نمی‌کنند. به عقیده هیوم این راه نیز به روی ما بسته است؛ زیرا این اصل را نه به‌طور پیشین و نه به‌طور تجربی می‌دانیم. اگر این اصل، پیشین بود، ضروری بود، اما تغییر سیر طبیعت، تصورپذیر و بنابراین ممکن است. تنها اموری محال هستند که دربردارنده تناقض بوده و در نتیجه تصورناپذیر باشند. می‌توان تصور کرد که فردا خورشید از مشرق طلوع نکند، بنابراین اصل یکنواختی طبیعت به خاطر امکان‌ناهنه شهودی است و نه برهانی. از سوی دیگر هیچ استدلال تجربی نیز نمی‌تواند به نفع این اصل در کار باشد؛ زیرا درستی هر استدلال تجربی مبتنی بر درستی اصل یکنواختی طبیعت است. به یادآوریم که مجوز انتقال در استنباط‌های تجربی را بررسی می‌کنیم. بنابراین هر استدلال تجربی اصل یکنواختی طبیعت را پیش‌فرض می‌گیرد، بنابراین نمی‌توان به گونه‌ای غیردوری به نفع این اصل استدلال تجربی اقامه کرد.

اکنون به نتیجه این استدلال طولانی می‌رسیم. باور ما به ربط ضروری میان علت و معلول مجوزی ندارد. (Hume, 2007: 38) هیچ چیزی در تجارب ما وجود ندارد که این انتقال را موجه نماید، بنابراین ما در باور به ربط ضروری میان علت و معلول موجه نیستیم. بالطبع ما در باور به امور واقع، آینده و پیش‌بینی آن، هیچ دلیلی نداریم. همچنین باور ما به قوانین ضروری طبیعت هیچ دلیل خوبی ندارد، در نتیجه باید باورمان به رابطه علی معلولی و قوانین طبیعت را اصلاح کنیم. ما تجارب مکرری از همراهی آتش و شعله داشته‌ایم، بنابراین در این باور که میان این دو همراهی پیوسته^{۱۳} وجود دارد، موجه هستیم. بدین‌سان می‌توانیم علت را این‌گونه تعریف کنیم: «شیئی که با شیئی دیگر دنبال می‌شود و در جایی که همه اشیاء مشابه با اولی با اشیاء مشابه با دومی دنبال شوند» و یا به تعبیر دیگر «شیئی که با شیئی دیگر دنبال شود در جایی که اگر شیئی اول نبود، دومی هم وجود نداشت.» همچنین می‌توان علت را این‌گونه تعریف کرد: «شیئی که با شیئی دیگر دنبال می‌شود و پدیدار شدنش همواره اندیشه دیگری به بار می‌آورد.» (Hume, 2007: 70)

هیوم برای تکمیل استدلال خویش باید به یک پرسش مهم پاسخ دهد. این استدلال هیوم در پی نشان دادن آن بود که برای استنباط ربط ضروری میان علت و معلول، مجوزی وجود ندارد، ولی ما انسان‌ها به‌طور معمول از تجارب خودمان ربط ضروری علت و معلول را استنباط می‌کنیم و به آن باور داریم. بنابراین انتقال از علت و معلول به گونه‌ای ضروری در ذهن ما صورت می‌گیرد. حال اگر مجوزی برای این انتقال در

کار نیست، پس چرا در ذهن ما این انتقال صورت می‌گیرد؟ هیوم در پاسخ به این پرسش به نقش عادت متوسل می‌شود. (Hume, 2007: 69) در اثر تجارب مکرر، ما به مشاهده منظم علت و معلول عادت کرده‌ایم. این عادت ذهنی در ما انتظاری برای مشاهده یکی از آن دو در کنار دیگری ایجاد می‌کند. این انتظار ذهنی، انطباعی در حس درونی ما است. ذهن ما از این انطباع، ایده ربط ضروری را اقتباس می‌کند، آنگاه ما به اشتباه این ایده را که مربوط به انتظار ذهنی است به امور واقع نسبت می‌دهیم. بنابراین تبیینی برای شکل‌گیری باور معمول ما به ربط ضروری بیرونی وجود دارد، در عین حال این باور ناموجه است. فایده اصل تجربه‌گرایانه هیوم در اینجا خود را نشان می‌دهد. این اصل ما را به بازگرداندن ایده‌ها به انطباعات دعوت می‌کند و بدین گونه نشان می‌دهد که باور به ربط ضروری بیرونی میان علت و معلول، از اشتباهات ذهن است. به این ترتیب استدلال طولانی هیوم باورهای علی معمول ما را زیر سؤال می‌برد و اصلاح محتوای آن باورها را پیش می‌نهد. اکنون وقت آن است که واکنش فیلسوفان معاصر اسلامی به این استدلال را بررسی کنم.

۲. همکاری عقل و تجربه

فیلسوفان اسلامی معاصر در برابر مسئله هیومی علیت، راهبرد مشترکی را پیش گرفته‌اند. بنا به دیدگاه آنان باورهای علی ما محصول همکاری عقل و تجربه هستند. این فیلسوفان اعتقاد دارند در مواردی، ربط ضروری میان علت و معلول در تجربه ما یافت می‌شود. این درک تجربی به کار آن می‌آید که ایده یا تصور ربط ضروری در ذهن پیدا شود. به علاوه، این تجارب، باورهای ما به ربط ضروری در آن موارد خاص را موجه می‌نمایند. اما در دیگر باورهای ما به ربط ضروری علی-معلولی، تجربه‌ای از ربط ضروری در کار نیست. در این موارد تجارب ما برای توجیه این باورها به باور پیشین به اصل کلی علیت نیازمند هستند. در اینجا تلاش می‌کنم جزئیات رویکردهای متفاوت به کار گرفته شده در این راهبرد را توضیح دهم.

باورهای علی ما در بردارنده ربط ضروری میان علت و معلول هستند، بنابراین تصویری از ربط ضروری در ذهن وجود دارد. علامه طباطبائی و آیه‌الله مطهری معتقد هستند ربط ضروری میان علت و معلول باید به درک تجربی این ربط مسبوق باشد؛ زیرا بنا به دیدگاه آنان هر صورت ذهنی در واقعیت ریشه دارد. (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۵؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۳۰۴) بنابراین، صرف وجود تصور ربط ضروری در ذهن،



علامت آن است که ما ربط ضروری واقعی را حداقل در یک مورد تجربه کرده‌ایم. دلیل این شرط این است. درون‌نگری و نیز کاوش‌های روان‌شناختی نشان می‌دهد صورت‌های ذهنی به تدریج در ذهن تحقق می‌یابند و دچار تغییر و تحوّل نیز می‌شوند. از این رو، بنا بر مبانی متافیزیکی^{۱۴} قوه‌ای ذهنی در کار ساختن این صورت‌ها است. این قوه ذهنی «خیال» یا «مصوره» نامیده می‌شود و کار آن صورت‌سازی است. اما کار این قوه مشروط به اتصال با واقعیت است. به تعبیر آیه‌الله مطهری:

این قوه به خودی خود نمی‌تواند تصویری تولید کند، تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کند صورتی از آن واقعیت می‌سازد و به حافظه می‌سپارد.

(مطهری ۱۳۷۵: ۲۷۱)

چرا این قوه نمی‌تواند از پیش خود صورتی بسازد؟ علامه طباطبایی در پاسخ به این پرسش به خاصیت بازنمونی این صورت‌ها متوسّل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۰) صورت‌های ذهنی به واسطه اموری که بازنمایان آنها هستند، از یکدیگر متمایز می‌باشند؛ صورت ذهنی گل قرمز غیر از صورت ذهنی قند سفید است. قوه خیال برای ساختن این صورت‌های متفاوت نیازمند دستمایه است. مقصود، چیزی است که قوه خیال آن را نمونه قرار می‌دهد و از آن صورت‌گیری می‌کند. این دستمایه‌ها نمی‌توانند صورت‌های دیگری باشند؛ زیرا پرسش درباره منشأ تمایز خود آن صورت‌ها بار دیگر تکرار می‌شود، بنابراین ضرورتاً قوه خیال از روی امری واقعی صورت‌گیری می‌نماید.^{۱۵}

امر واقعی مزبور، چیزی است که در دسترس این قوه است. روشن است که اگر دستمایه در دسترس نباشد، قوه خیال نمی‌تواند از روی آن صورت‌گیری نماید. اما چیزی در دسترس ذهن است که داخل نفس باشد؛ زیرا آنچه از نفس بیرون است، در دسترس آن نیست. بنابراین امور واقعی منشأ صورت‌ها، واقعیت‌هایی هستند که بی‌واسطه نزد نفس حضور دارند و به اصطلاح معلوم به علم حضوری می‌باشند. این واقعیت‌ها یا با تمام هویت‌شان جزء امور نفسانی بوده و یا ناشی از ادراکات حسی هستند. قوه خیال از این دست واقعیت‌های موجود در نفس، صورت‌برداری کرده و آنها را ذخیره می‌نماید.

چگونه ذهن ربط ضروری علت و معلول را مشاهده می‌کند؟ بنا به توصیف علامه طباطبایی در علم حضوری نفس به خویشتن و کارها و نیروهای آن ربط ضروری مشاهده می‌شود. (همان: ۸۷-۸۸) ما



کارهای نفس را این گونه شهود می‌کنیم: شنیدنم، دیدنم، خواستنم و غیره. همان‌گونه که واژگان مذکور نشان می‌دهند، آنچه در این شهود می‌یابیم، اموری هستند که با ما مرتبط می‌باشند؛ به گونه‌ای که هویت‌های یافت شده جدا از ما نیستند. این امور اگر وجود دارند، مرتبط با ما هستند و اگر مرتبط با ما نباشند، وجود هم نخواهند داشت. بنابراین بهتر است تعبیر قبلی را این طور اصلاح کنیم: آنچه می‌یابیم اموری هستند که ذاتاً با ما ارتباط دارند. این ارتباط ذاتی یک طرفه است: «کارها» ذاتاً کارهای «من» هستند و بنابراین نبود من همان و نبود این کارها نیز همان؛ اما «من» ارتباط ذاتی با «کارها» ندارد و نبود کارها با بود من سازگار است. درباره نیروهای نفس نیز یافتِ حضوری ما همین گونه است. نفس در انجام این کارها، نیروهایی را آگاهانه به کار می‌برد؛ به‌عنوان مثال چشم را در زوایای مختلف به حرکت درمی‌آورد تا ببیند، بنابراین آگاهی بی‌واسطه‌ای از نیروهای خودش دارد. این نیروها ذاتاً نیروهای من هستند، در نتیجه ربط ضروری یا تأثیر در تجربه درونی ما حاضر است.

می‌توان گفت علامه طباطبایی و آیه‌الله مطهری، گونه‌ای از اصل تجربه‌گرایانه هیومی را پذیرفته‌اند که همه ایده‌ها باید در انطباعات منشأ داشته باشند؛ هر چند بنا بر دیدگاه این دو فیلسوف لازم نیست ایده‌ها، روگرفت‌هایی از انطباعات باشند.^{۱۶} همچنین این فیلسوفان پذیرفته‌اند که ربط ضروری در مشاهده‌های بیرونی تجربه نمی‌شوند. در عین حال بر خلاف هیوم معتقد هستند که انطباعی از ربط ضروری در تجربه‌های درونی ما یافت می‌شود. آیه‌الله مصباح نیز معتقد است ربط ضروری علی میان نفس با حالت‌های روانی یا صورت‌های ذهنی یا اراده مشاهده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳؛ الف: ۲۲۹) به عقیده ایشان علم حضوری به نسبت نفس با معلول‌هایش، منشأ محکمی برای انتزاع تصور علت و معلول است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳؛ ب: ۴۸) همچنین این علم حضوری زمینه‌ساز تصدیق اصل بدیهی علیت است. مشکل رویکرد آیه‌الله مصباح در این است که ایشان مشروط بودن تصور از شیء به علم حضوری به واقعیت آن را انکار کرده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳؛ ۳۸۵) به عبارت دیگر وی اصل تجربه‌گرایانه را نپذیرفته است، بنابراین، چرا باید منشأ انتزاع تصور علت و معلول را در علم حضوری جستجو کرد؟ همچنین باور به اصل بدیهی اولی بنا به تعریف صرفاً مبتنی بر فهم محتوای آن باور است، در نتیجه باید پرسید چرا تصدیق به این اصل نیازمند به زمینه‌سازی علم حضوری است؟ پاسخ به این پرسش‌ها روشن نیست.



آیا توضیح این فیلسوفان درباره مشاهده ربط ضروری در تجربه درونی، پاسخ قاطعی به دیدگاه هیوم در نفی انطباع از ربط ضروری است؟ همان طور که دیدیم هیوم علیه انطباع ربط ضروری در تجربه درونی استدلال‌های متعددی اقامه کرد. در واقع پیش از آن، جان لاک با رویکرد مشابهی منشأ تجربی باور به قوه فعال^{۱۷} را در تجربه درونی اراده دانسته بود. (Locke, 1991: 236) از این رو توصیف فیلسوفان اسلامی معاصر از علم حضوری به ربط ضروری، به خودی خود دیدگاه هیومی را کنار نمی‌گذارد. هرگونه دفاع از انطباع ربط ضروری در تجربه‌های درونی باید با پاسخ‌هایی به استدلال‌های متعدد هیوم همراه گردد. در نتیجه بدون پرداختن صریح به استدلال‌های هیوم در این باره، استدلال‌های فیلسوفان اسلامی پاسخ قاطعی به نفی هیومی انطباع ربط ضروری نیستند.

حتی اگر انطباع ربط ضروری در تجربه درونی را بپذیریم، مسئله هیومی به طور کامل حل نمی‌شود؛ زیرا ربط علی مشاهده شده صرفاً می‌تواند باورهای خاص مربوط به این مشاهدات را موجه نماید. در بیشتر موارد باورهای علی - مانند باور ما به ربط ضروری اصابت سنگ و شکسته شدن شیشه - انطباعی از این ربط ضروری در کار نیست. بنابراین در فقدان انطباع ربط ضروری در تجربه‌های بیرونی، بیشتر باورهای علی ما توجیه تجربی ندارند. علامه طباطبایی به صراحت به بررسی موضع هیوم و در نتیجه به این مطلب نپرداخته‌اند. اما آیه‌الله مطهری و آیه‌الله مصباح یزدی به این امر توجه کرده و برای تکمیل این راه حل به گونه‌های مختلفی از همکاری عقل و تجربه سخن گفته‌اند.

ظاهراً، بنا به دیدگاه آیه‌الله مطهری، خود قضیه «صدفه محال است» بدیهی اولی است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۳۳۸) مقصود از صدفه، رخ دادن حادث بدون علت است. از آنجا که ما در باور به این اصل بدیهی، توجیه پیشین داریم، در مورد هر حادث خاصی، باور موجهی داریم که آن حادث ضرورتاً بدون علت نیست. آنگاه به کمک روش‌های تجربی در صدد کشف علت آن بر می‌آیم که در صورت به نتیجه رسیدن فرآیند کشف، باوری علی داریم که محصول همکاری عقل و تجربه است. باورهای علی معمول ما - مانند «اصابت سنگ موجب شکسته شدن شیشه شد» - این گونه موجه هستند. پس از کشف ربط ضروری علی، به خاطر اصل پیشین سنخیت علت و معلول، این باور علی خاص را به موارد مشابه تعمیم می‌دهیم. بدین سان قوانین کلی تجربی به دست می‌آیند و باورهای موجه ما درباره آنها شکل می‌گیرد.^{۱۸}

دیدیم که هیوم، اصل فوق را نه شهودی و نه برهانی دانست. دلیل وی این بود که صدفه بدون علّت، تصوّرپذیر بوده و از این رو ممکن است. اما امکانی بودن این اصل با شهودی و یا برهانی بودنش ناسازگار است. در مقابل استدلال هیوم، آیه‌الله مطهری صرفاً بدهات آن را ادّعا می‌کند و استدلال متقابل هیوم را پاسخ نمی‌دهد. این رویکرد در صورتی موقّق است که با پاسخی صریح به این استدلال متقابل مجهّز شود. به بیان دیگر، پاسخ مطلوب باید تصوّرپذیری صدفه را تبیین نماید و یا اینکه نشان دهد تصوّرپذیری، نشانه امکان نیست. از آنجا که آیه‌الله مطهری اصلاً به استدلال متقابل هیوم نپرداخته است، رویکرد ایشان نمی‌تواند دغدغه‌های هیومی را در نهایت کنار بگذارد.^{۱۹}

راهی ممکن برای فیلسوف اسلامی این است که به نسخه متعارف اصل علّیت در فلسفه اسلامی پناه برد. بنا بر این نسخه، هر ممکن الوجودی نیازمند علّت است^{۲۰} و از آنجا که هر حادثی به روشنی واجب‌الوجود نیست - چون قبلاً نبوده است - بنابراین معلول بودن حادث‌ها به آسانی از این اصل نتیجه می‌شود. از سوی دیگر این اصل به نظر ضروری می‌رسد و در معرض اشکال شهودی نبودن قرار ندارد. متأسفانه این راه نیز نتیجه‌بخش نیست؛ زیرا هیوم می‌تواند شهودی بودن این قضیه را نیز زیر سؤال ببرد و بنابراین باید در برابر تردید هیومی از شهودی بودن آن دفاع کرد. مشکل دوم و مهمتر آنکه این اصل، صرفاً نیازمندی ممکن به علّت فاعلی - علّت هستی‌بخش - را مطرح می‌کند.^{۲۱} در حالی که بنا بر دیدگاه رایج میان فیلسوفان اسلامی، علّت هستی‌بخش مصداقی در موجودات فیزیکی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ب: ۵۸) بنابراین اصل مزبور نمی‌تواند به توجیه باورهای علی معمول ما کمک کند؛ زیرا این باورها درباره علّت و معلول‌های فیزیکی و مشهود هستند.

اما آیه‌الله مصباح یزدی در اینجا رویکردی متفاوت برگزیداند. در نظر ایشان این قضیه که هر معلولی علّتی دارد، تحلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳؛ الف: ۲۵۱)، البته همانطور که هیوم استدلال کرد، این اصل تحلیلی نمی‌تواند هیچ دلالتی بر وجود علّت و معلول در جهان خارج داشته باشد و در نتیجه این قضیه، نمی‌تواند نامزد خوبی برای اصل علّیت باشد. خوشبختانه آیه‌الله مصباح به این نکته توجه دارد که این نسخه از اصل علّیت نمی‌تواند به تنهایی وجود رابطه ضروری علی را در جهان فیزیکی اثبات کند. بنابراین ایشان به اصل دیگری متوسل می‌شود که بنا بر آن موجودات مادی وابستگی‌هایی به یکدیگر دارند.



(مصباح یزدی، ۱۳۸۳؛ ب: ۴۹-۵۱) براساس این رویکرد، در مرحله بعد با به‌کارگیری روش تجربی، مصادیق این وابستگی‌ها را کشف می‌کنیم و اینگونه باورهای علیّی معمول ما شکل می‌گیرند. اما جایگاه اصل مزبور چیست؟ به عقیده آیه‌الله مصباح استدلالی به نفع این اصل وجود دارد:

همان‌گونه که اصل وجود مادیات، بدیهی و بی‌نیاز از برهان نیست و وجود رابطه علیّت میان آنها نیز بدیهی نخواهد بود... بلکه ارزش منطقی آن در مرتبه نظریات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علیّت و از سوی دیگر مبتنی بر مقدمات تجربی هستند. یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادی ثابت شد و شبهات ایده‌آلیستی رد گردید، آنگاه با کمک تجاربی که ثابت می‌کنند بعضی از پدیده‌های مادی بدون بعضی دیگر تحقق نمی‌یابند، چنین نتیجه گرفته می‌شود که... موجود مادی علاوه بر اینکه در اصل هستی نیاز به علت هستی‌بخش دارد، تغییرات و دگرگونی‌های آن در گرو تحقق شرایطی است که به وسیله موجودات مادی دیگر فراهم می‌شود، شرایطی که در واقع ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می‌سازد هر چند کمال قبلی را از دست بدهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳؛ ب: ۵۰-۴۹)

نقطه قوت رویکرد آیه‌الله مصباح آن است که به محتوای باورهای معمول علیّی ما توجه کرده است. همان‌طور که می‌دانیم باورهای علیّی معمول ما درباره روابط علیّی فیزیکی هستند. ایشان با تفکیک میان علت هستی‌بخش و علت‌های فیزیکی، به گونه‌ای روشن بر باورهای علیّی معمولی ما متمرکز شده‌اند. اما از سوی دیگر، مشکل آن است که استدلال ایشان بر این اصل روشن نیست. در وهله اول، اصل علیّت را یکی از پایه‌های این استدلال دانسته‌اند، و از آنجا که می‌دانیم اصل علیّت از نظر ایشان، این قضیه تحلیلی است که «هر معلولی، علتی دارد»، بنابراین چگونه قضیه‌ای تحلیلی می‌تواند رابطه علیّی میان اشیاء فیزیکی را ثابت کند؟ آن هم در حالی که می‌دانیم قضایای تحلیلی بر امور واقع دلالت ندارند؟ از سوی دیگر پایه دیگر این استدلال را تجاربی دانسته‌اند که «ثابت می‌کنند که بعضی از پدیده‌های طبیعی بدون بعضی دیگر تحقق نمی‌یابند.» اما می‌دانیم که چنین تجاربی وجود ندارند و اگر وجود داشتند، مسئله هیومی از اساس ابتدا به وجود نمی‌آمد. محتوای تجارب بیرونی ما چیزی جز همراهی پدیده‌های فیزیکی را دربر ندارند. آیه‌الله مصباح نیز خود قبول کرده است که تجربه بیرونی دال بر ربط ضروری وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳؛ ب: ۲۷)، بنابراین رویکرد اخیر نیز نمی‌تواند به استدلال هیوم پاسخ دهد.



۳- قوه و فعل در جهان فیزیکی

شاید بتوان رویکرد آیه‌الله مطهری را تا اندازه‌ای اصلاح کرد. پیشنهاد بنده این است که اصل محال بودن صدفه با این قاعده مشهور جایگزین شود: هر حادث مادی مسبوق به ماده‌ای است.^{۲۲} این جایگزینی دو مزیت را برای این رویکرد دربردارد: ۱. استدلال‌هایی به نفع این قاعده در آثار فیلسوفان وجود دارد، بنابراین پشتوانه آن صرف بداهت نیست و از این رو اگر استدلال خوبی در کار باشد، طرفدار هیوم نخواهد توانست برهانی بودن آن را انکار کند. ۲. ویژگی دوم و مهمتر آنکه این اصل به وضوح بر جریان علی-معلولی جهان فیزیکی تطبیق می‌کند. بنابراین به فرض درستی این قاعده، پاسخ بالقوه در دسترسی برای مسئله هیومی در فلسفه اسلامی متأخر وجود خواهد داشت.

من از ویژگی دوم شروع می‌کنم. مقصود از حادث مادی در این قاعده، هر امر فیزیکی - رویداد، شیء، خاصیت یا... است که آغاز وجود دارد. مقصود از مسبوق بودن آن به ماده آن است که پدید آمدن هر امر فیزیکی، ضرورتاً نیازمند آن است که پیش از آن، امر فیزیکی دیگری متصل با آن تحقق داشته باشد. بنابراین از آنجا که ماده قبلی حامل قوه شیء یا فعلیت بعدی است، به نظر آنان «طبیعت، نمایشگاه قوه و فعل است» (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۲۶). به عنوان مثال بنا بر این قاعده باید بلافاصله قبل از رویداد آتش‌سوزی در این خانه، حادثه فیزیکی دیگری - مانند اتصال سیم‌های برق - در همان محل دقیق آتش‌سوزی رخ داده باشد. همان گونه که می‌بینیم مفاد این قاعده، همه محتوای باورهای علی معمول ما را در بر می‌گیرد. بنا بر این قاعده، ماده قبلی با امر فیزیکی حادث اتصال داشته و بر آن تقدم زمانی دارد و این اتصال و تقدم زمانی، شرط پیدایش آن امر حادث فیزیکی است. بدین سان این اصل، هر سه عنصر هیومی اتصال مکانی-زمانی، تقدم زمانی و ربط ضروری میان علت و معلول را در بردارد. بنابراین مقصود از ماده مقدم بر حادث فیزیکی، همان علت براساس تلقی هیومی آن است. اگر استدلال خوبی به نفع این اصل در کار باشد، یکی از دو پایه لازم برای توجیه باورهای علی معمول ما فراهم می‌شود. همانطور که در توضیح رویکرد آیه‌الله مطهری گذشت، پایه دوم را تجربه می‌تواند فراهم نماید.

حال باید دید آیا استدلال خوبی به نفع این قاعده وجود دارد؟ فیلسوفان اسلامی در مبحث قوه و فعل به نفع نسخه‌ای از این قاعده، استدلالی مشهور اقامه کرده‌اند که بحث‌های مختلفی درباره آن در گرفته



است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۱۹۱) اما آیه‌الله مطهری استدلال دیگری ارائه کرده و آن را مصون از اشکال‌های استدلال مشهور می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۴)^{۲۳} این استدلال از ممکن‌الوجود بودن بودن حادث آغاز می‌کند. شکی نیست که حادث‌ها ممکن‌الوجود هستند؛ زیرا در غیر این صورت، واجب‌الوجود می‌بودند و با فرض واجب بودن، دائمی می‌بودند. بنابراین حادث‌ها ممکن‌الوجود هستند. ممکن‌الوجود را علت فاعلی ایجاد کرده است و می‌دانیم مصداق علت فاعلی، امری غیرفیزیکی است. امور غیرفیزیکی نیز دائمی هستند و بنابراین علت فاعلی، خود، حادث نیست. اکنون می‌توان درباره این ممکن‌الوجود حادث، دو حالت تصور دارد: یا وجودش صرفاً نیازمند علت فاعلی است و یا به شرطی دیگر نیز مشروط است. اگر حالت اول درست می‌بود، ممکن‌الوجود مزبور حادث نمی‌بود؛ زیرا در این فرض، علت فاعلی دائمی آن باید از ازل آن را ایجاد کرده باشد؛ در حالی که این ممکن‌الوجود، حادث است. بنابراین تنها حالت باقی مانده، آن است که وجود ممکن‌الوجود حادث، مشروط به شرطی حادث باشد. بدون این مشروط بودن هیچ راهی برای حدوث وجود نداشت. نتیجه آنکه پدید آمدن ممکن‌الوجود حادث، ضرورتاً مشروط به تحقق شرطی قبلی است که آن را ماده می‌نامیم.

البته این استدلال به شکل کنونی نمی‌تواند محتوای مورد نیاز برای حل مسئله هیومی را اثبات نماید. یک نکته آن است که این استدلال به فرض درستی تنها نشان می‌دهد که ماده یا علت باید پیش از معلول، تحقق داشته باشد، اما نشان نمی‌دهد که علت باید بلافاصله پیش از معلول و متصل به آن باشد. همچنین این استدلال نشان نمی‌دهد که ماده یا علت مزبور باید با امر حادث، اتصال مکانی داشته باشد. به طور خلاصه این استدلال، اتصال مکانی-زمانی علت و معلول را اثبات نمی‌کند. شاید بتوان آن را تکمیل کرد، اما در نبود مکمل، دلیلی نیست که علت فیزیکی را همان چیزی بدانیم که با معلول، اتصال مکانی-زمانی دارد. در حالی که باورهای معمول ما عنصر اتصال را نیز در بردارند. بنابراین بار دیگر به این نتیجه می‌رسیم که در فلسفه اسلامی متأخر، پاسخ بالقوه در دسترس نیست و وجود ندارد.



خاتمه

دیدگاه‌های سه فیلسوف اسلامی برجسته متأخر را در پاسخ به مسئله هیومی علیّت بررسی کردیم و دیدیم که رویکرد هیچ یک موفق نیست. افزون بر آن، اگرچه می‌توان یکی از این رویکردها (رویکرد شهید مطهری) را به نحوی اصلاح نمود، اما این اصلاحیه نیز پاسخ بالقوه در دسترس برای پاسخ به این اشکال مبتنی بر فلسفه اسلامی به دست نمی‌دهد. در عین حال معنای این ناکامی این نیست که راهبرد طی شده هیچ چشم‌انداز بهتری ندارد. شاید بتوان استدلال مربوط به مسبوق بودن حادث‌های فیزیکی به شرط فیزیکی دیگر را تکمیل کرد. در این فرض شاید بتوان گفت فلسفه اسلامی با اتخاذ راهبرد همکاری عقل و تجربه می‌تواند مسئله هیومی را حل کند. البته باید توجه داشت که این استدلال بر مبانی متافیزیکی بحث برانگیزی از جمله تقسیم موجود به ممکن و واجب، نیازمندی ممکن به علت هستی‌بخش و غیر فیزیکی بودن آن، ازلی بودن موجودات غیرفیزیکی استوار است. بنابراین اگر به فرض، بتوان راه حل رضایت‌بخشی برای مسئله هیوم از دیدگاه معتقدان به فلسفه اسلامی معاصر، فراهم کرد، این بدان معنی نیست که این راه حل برای طرفداران دیدگاه هیوم قانع‌کننده باشد. مبانی مزبور بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که طرفداران مذکور به راحتی آنها را بپذیرند.



۱. واژه نظریه دانش را به ازای Theory of Knowledge به کار می‌برم. هر چند واژه «نظریه معرفت» معادل مشهورتری است، اما به دلایلی که جای ذکرشان اینجا نیست، واژه «نظریه دانش» را برگزیدم.

2. A priori
3. Idea
4. Impression
5. Inference
6. John Locke
7. Clarke
8. Hobbes
9. Humean Folk
10. Relations of ideas
11. Matters of fact
12. Power
13. Constant Conjunction

۱۴. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به (عبودیت، ۱۳۹۱: ۲۱۲-۱۷۰)

۱۵. در باره دلیل عدم توانایی ذهن بر ابداع صورت‌های ذهنی در جای دیگر با کمی تفصیل بیشتر بحث کرده‌ام. (در دست انتشار)

۱۶. آیه‌الله مطهری و علامه طباطبایی نسخه خود هیوم از اصل تجربه‌گرایانه را نمی‌پذیرند. در این نسخه، برخی ایده‌ها - که انتزاعی یا اعتباری خوانده می‌شوند - حاصل برخی اعمال ذهنی بر روی انطباعات هستند. بنا به عقیده آیه‌الله مطهری - و ظاهراً به عقیده علامه طباطبایی - ویژگی‌های نسخه مورد قبول آنان از اصل تجربه‌گرایانه، برخی مسائل مربوط به دانش (معرفت) و از جمله مسئله هیومی علیّت را حلّ می‌کند. در جای دیگر با تمرکز بر آثار آیه‌الله مطهری از این دیدگاه را بررسی کرده‌ام. (طاهری خرم آبادی، ۱۳۹۱: ۹۸-۸۱)

17. Active Power

۱۸. آیه‌الله مطهری به این امر توجه دارد که کشف تجربی رابطه علی معلولی مفید یقین نیست. نمی‌توان در میان انبوه امور فیزیکی، به طور یقینی علت پدیده‌ای فیزیکی را تعیین کرد. (مطهری، ۱۳۷۵: ۳۳۸) البته این نکته به مسئله اصلی این مقاله ارتباط ندارد. همچنین توسل به اصل سنخیت برای شکل دادن به قوانین تجربی نیز به پرسش اصلی مقاله مربوط نمی‌شود.

۱۹. آیه‌الله سید محمدباقر صدر نیز در پاسخ به هیوم به قضیه «هر حادثی علتی دارد» متوسل می‌شود. برخی فیلسوفان تلاش کرده‌اند این اصل را از اصولی دیگر استنتاج کنند، اما به عقیده ایشان تمام این تلاش‌ها در بردارنده مصدوره به مطلوب هستند. بنا به دیدگاه آیه‌الله صدر، این قضیه، بدیهی اولی است و از این رو نمی‌توان بر آن



استدلالی ارائه کرد. (صدر، ۱۴۳۴: ۱۳۷) ایشان معتقد است که هر چند هیوم هیچ اصل پیشین این چنینی را بنا بر مبانی تجربه‌گرایانه خویش نمی‌پذیرد، ولی استدلالی به نفع این ادعا که باور به قضایای عقلی در دانش بشری ضروری است، وجود دارد. (همان: ۵۶۸-۵۴۷) افزون بر این آیه‌الله صدر در مقابله بنیادی‌تری با هیوم در بخش سوم همان کتاب، استدلال می‌کند که دلیل تجربی حسی به نفع باور به ربط ضروری علی وجود دارد. از آنجا که استدلال‌های اصلی ایشان در بردارنده مباحث مختلف و پیچیده ای است، بررسی آنها با شاکله مقاله کنونی بیگانه است و بحثی مجزا را می‌طلبد.

۲۰. نگاه کنید به طباطبایی، ۱۳۸۶: مرحله چهارم فصل ششم.

۲۱. نگاه کنید به طباطبایی، ۱۳۸۶: مرحله هشتم فصل‌های اول و ششم.

۲۲. شکل مشهور این قاعده این است: هر حادث مادی مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل آن قوه است. اما بهترین استدلالی که به نفع این قاعده وجود دارد، در صدد اثبات این محتوای ساده‌تر است: هر حادث مادی مسبوق به ماده‌ای است؛ از این رو من نیز همین شکل ساده تر را برگزیدم.

۲۳. آیه‌الله مطهری این استدلال را برگرفته از سخنان صدرالمতألهین و نه استدلال ابداعی خودش می‌داند، اما در عین حال به فراهای مرتبط در آثار صدرالمتألهین ارجاع نمی‌دهد.



منابع و مأخذ

۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *نظام حکمت صدرایی*، جلد دوم و سوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. طاهری خرم آبادی، سید علی (۱۳۹۱)، «معقول ثانی و مسئله معرفت»، *تماشاگاه راز*، شماره ۴، صص ۸۱-۹۹.
۳. _____، (۱۳۹۷)، «فلسفه اسلامی متأخر و مسئله دانش به جهان خارج»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۷۸، صص ۱۶۵-۱۴۸.
۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۵. _____، (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳؛ الف): *آموزش فلسفه*، جلد ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۷. _____، (۱۳۹۳)، *تعلیقہ علی نهایة الحکمة*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار*، جلد ۶، تهران: انتشارات صدرا.
۹. _____، (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، جلد ۱۱، تهران: انتشارات صدرا.
۱۰. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، *کاوشی در خصوص فهم بشری*، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران: نشر مرکز.
11. Hume, David (2007), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.
12. _____, (2009), *A Treatise of Human Nature*, Auckland: The Floating Press.
13. Locke, John (1991), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.