

Examining the Concept of Mind and the Status of Reason in Hume's Belief on Causality with a Naturalistic Approach

Leila Khodami^{✉1}  | Yousef Shaghool²  | Reza Sadeghi³ 

¹ Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy, University of Isfahan, Iran. Email: l.khodam@gmail.com

² Associate Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Iran. Email: y.shaghool@gmail.com

³ Associate Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Iran. Email: rezasadeqi@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 21 March 2022

Received in revised form 27 August 2022

Accepted 5 September 2022

Published online 13 August 2023

Keywords:

Kemp Smith, naturalism, inferential inference, belief in causality, rational justification

ABSTRACT

In discussing Hume's view of causality, it has been generally focused on its negative aspects and skeptical results. Whereas, according to naturalistic interpretation, Hume's purpose is to illustrate the nature of human beings and to determine the limits of human understanding. Hume's aim is not to philosophically reject the belief in causally connected, but rather to criticize the sort of philosophical thinking that claim to rationalize them. In this paper, the author intends to provide first the naturalistic explanation of Hume's causality discussion, relying on Kemp Smith's unprecedented interpretation. In explanation Kemp Smith provided for the functioning of human mind, the origin of the necessary connection idea is an inner feeling that is generalized to reality, and the belief in causality cannot be proved by any argument. The emotional origin of belief in causality, which is not based on reason, is a serious challenge in its acceptance and justification. Therefore the second and main purpose of this article is to examine the mental origin of the necessary connection, then the concept of reason is evaluated from Hume's view to clarify in what sense belief in causality cannot be based on reason.

Cite this article: Khodami, L.; Shaghool, Y & Sadeghi, R. (2023). Examining the Concept of Mind and the Status of Reason in Hume's Belief on Causality with a Naturalistic Approach. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 695-714. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51013.3162>



© The Author(s).

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51013.3162>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Some scholars disagree with the traditional view that Hume is considered a completely negative philosopher. They see Hume as a constructive philosopher whose skepticism is only a small part of his philosophy. Kemp Smith is the first philosopher who challenged the previous views about Hume and expanded the naturalistic interpretation of Hume by publishing articles entitled “Hume's Naturalism (1) and (2)” and the important book *Philosophy of David Hume* in 1941. Here, Naturalism refers to the fact that Hume is a philosopher of human nature. For him, the role of imagination, customs and instincts in the formation of our fundamental beliefs is central. And this shows the importance of irrational aspects of human nature in Hume's philosophy. An irrational belief in causality which has an emotional and mental origin is a challenging issue that is tried to be evaluated and explained in this article.

Explanation of causality in Hume

According to Smith, two steps should be considered to explain causality in Hume's view: negative and positive. Hume shows in the negative stage: “That there is nothing in any object, considered in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion beyond it; and, that even after the observation of the frequent or constant conjunction of objects, we have no reason to draw any inference concerning any object beyond those of which we have had experience” (Hume, 1960: 139). Hume says that causal inference is based on past experience, especially on the constant conjunction between the relation of the objects. But this conjunction is not a reliable justification for such a conclusion. They are not justified by proof or probability. It is not a transition that ‘reason determines us to make’, so its source must be sought elsewhere. In the positive stage, He finds it in what he calls ‘the imagination’, or certain ‘natural’, ‘primitive’ dispositions of the mind. And his search for those dispositions or principles is a ‘experimental’ investigation. Indeed, something new produce *in the mind*, not in the instances observed. The impression of necessary connection is not an impression of sensation, since we don’t get it from any one of the instances. Therefore, it must be an impression of reflection, or ‘an internal impression of the mind’. Smith's important point is that when we get this impression, the mind has a great propensity to spread it on external objects. Natural belief is then the title which he gives to the complex attitude of mind which the associative mechanism and the instinctive propensity are thus, in their co-operation, declared to condition (Kemp Smith, 2005, 120).

Hume’s mean by subjective belief in causality

In saying that necessity is something that exists only in the mind, Hume does not mean that causality only operates in the ‘inner’ mental world, but He means, in part, that we have the idea of necessity only because of the occurrence of certain events in our minds. Hume wants to stress that there is an aspect of this principle that is not the result of any investigation of nature, namely, the

transition of the mind from the memory of past conjunctions to a belief in resembling future ones. He believes that the foundation for prediction is itself never discovered by empirical science.

Hume's mean by the irrationality of belief in causality

According to Loeb, in denying that causal inference is due to "reason", Hume is not defending a skeptical point but his objective is to show that causal inference is a product of a faculty of association. The idea of necessity is produced by association rather than reason. Strawson believes that Hume, like Locke and Barclay and many others, uses the word 'unintelligible' in the literal sense. This point is routine in Hume's time. When Hume says that something is unintelligible, he means that we cannot form an idea of it or term for it that has any positive descriptive content on the terms of the theory of ideas. To say this, however, is not to say that we cannot refer to it, or that the notion of it is incoherent. Norton points that Hume does not conflate psychological certainty with certain knowledge or unavoidable doxa with episteme. Hume's logic (*Treatise*, book 1 and the first *Enquiry*) includes a great deal of psychology, but he has not, on the whole, conflated logic (theory of proof) and psychology (theory of belief and doubt). Those who think that Hume's philosophy was essentially negative or that he denied that there are objects, causes, or an essential self fail to note this feature of his thought. Beauchamp and Mappes point out that the whole Hume's purpose of his sections on induction is to attack rationalistic conception of reason: Hume shows first that demonstrative reasoning does not obtain factual results in the way induction does and second that induction is not marked by the logical necessity which attends demonstrative reasoning. This two-part conclusion is the whole point of Hume's argument against rationalism and his argument against rationalism is the whole point of his "critique" of induction.

Conclusion

Hume's naturalistic commentators claim that Hume never questioned the validity of the causal maxim. Neither there nor elsewhere in the *Treatise* does he raise the question of the *truth* of the causal maxim. His discussions concern only the grounds, or causes, upon which our *belief* in causal, our *opinion* or *judgment* regarding it, really rests. These, he consistently maintains, are sheerly natural, and allow of no kind of absolute or metaphysical justification. Hume emphasizes the cognitive limitations of mankind and wants to propose the theory that our fundamental beliefs on the existence of real forces and powers in nature is obtained from a source other than our ideas. Here natural belief takes the place of rational insight.

بررسی مفهوم ذهن و جایگاه عقل نزد هیوم در باور به علیت با رویکرد طبیعت‌گرایانه

لیلا خدایم^۱ | یوسف شاقول^۲ | رضا صادقی^۳

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: l.khodam@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: y.shaghoor@gmail.com

^۳ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: rezasadeqi@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

معمولاً در بیان دیدگاه هیوم از علیت بر ابعاد سلبی و نتایج شکاکانه آن متمرکز می‌شوند. در حالی که طبق تفسیر طبیعت‌گرایانه، دغدغه هیوم تبیین ماهیت انسان و تعیین محدوده فهم بشر است. هدف او این نیست که رابطه علیت را به لحاظ فلسفی انکار کند، بلکه منتقد آن نوع تفکر فلسفی است که ادعای عقلانی کردن باورها را دارد. هدف اول نویسنده در این مقاله آن است که با تکیه بر تفسیر بی‌سابقه کمپاسمیت، تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای از بحث علیت نزد هیوم ارائه دهد. در مکانیزمی که اسمیت از کارکرد ذهن انسان ارائه می‌دهد، منشأ تصور پیوند ضروری، احساسی درونی است که به واقعیت تعمیم می‌یابد و باور به علیت با هیچ استدلالی قابل اثبات نیست. نشأت‌گرفتن باور به علیت از احساس درون ذهن که مبتنی بر عقل هم نیست، چالش جدی در پذیرش و توجیه آن ایجاد کرده است. هدف ثانوی و اصلی مقاله بررسی و تبیین ذهنی‌بودن منشأ پیوند ضروری است، سپس مفهوم عقل از دیدگاه هیوم مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا روشن شود که به چه معنا باور به علیت نمی‌تواند مبتنی بر عقل باشد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلیدواژه‌ها:

کمپ اسمیت، طبیعت‌گرایی، استنتاج استقرائی، باور به علیت، توجیه عقلانی

استناد: خدایم، لیلا؛ شاقول، یوسف و صادقی، رضا، (۱۴۰۲). بررسی مفهوم ذهن و جایگاه عقل نزد هیوم در باور به علیت با رویکرد طبیعت‌گرایانه. پژوهش‌های فلسفی،

<https://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.51013.3162>. ۷۱۴-۶۹۵، (۴۳)۱۷

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.



مقدمه

در دیدگاه سنتی، آراء دیوید هیوم کاملاً سلبی لحاظ شده است؛ فیلسوف شکاک تمام عیاری که هدف اولیه‌اش تقلیل نظریه‌های تجربه‌گرایان پیشین به پوچی مندرج در آنهاست. معاصران اسکاتلندی هیوم، توماس رید^۱ و جیمز بیاتیه^۲ او را شکاک مخربی توصیف کردند که به دنبال بسط اصول پیشینیان خود، یعنی دکارت، لاک و بارکلی، امکان هر نوع معرفت بشری را سلب می‌نماید (استراود، ۱۹۷۷: ۱). اما برخی از محققان، در تقابل با این نگاه، هیوم را فیلسوفی سازنده می‌دانند، یا فیلسوفی که شکاکیت، تنها بخش بسیار کوچکی از فلسفه او را تشکیل می‌دهد. استراوسون، هیوم را شایسته همدردی می‌داند «زیرا بد است که کسی بخاطر دیدگاه‌هایی سرزنش شود که هرگز اعتقادی به آنها نداشته است و بدتر از آن، اینکه بواسطه آن دیدگاهها تحسین و مشهور شود» (استراوسون، ۲۰۰۰: ۳۲). چالش در دیدگاه‌های مشهور سابق مرهون کمپاسمیت است که برای اولین بار در سال ۱۹۰۵، با انتشار مقالاتی تحت عنوان «طبیعت‌گرایی هیوم (۱) و (۲)» آغاز شد و در سال ۱۹۴۱ در کتاب او «فلسفه دیوید هیوم» به طور مفصلتری بسط یافت.^۳ این نوع تفسیر طبیعت‌گرایانه، در اثر استراود در سال ۱۹۷۷، به شیوه دیگری بازگویی و تأیید شد، و بعد از او تا کنون آثار زیادی در دفاع از این نگرش به تحریر درآمده است. طبق تفسیر طبیعت‌گرایانه استراود، کلید فهم فلسفه هیوم در این نکته قرار دارد که او را عرضه‌کننده نظریه‌ای کلی درباره طبیعت انسانی بدانیم. دقیقاً با جستجوی «اصول طبیعت انسانی» است که هیوم می‌خواهد در حوزه انسانی همان کاری را انجام دهد که گمان می‌کرد فلسفه طبیعی، بویژه شخص نیوتن، در حوزه طبیعت انجام داده است. او در پی بی‌اعتبار ساختن چهارچوب سنتی و موروثی در باب ماهیت انسان بود و به جای تئوری‌پردازی پیشینی سنتی کوشید تا پژوهشی آزمایشی در باب اندیشه، احساس و رفتار انسان انجام دهد (استراود، ۱۹۷۷، ۱۰-۹). اصالت و بزرگی هیوم در مقام فیلسوف، در قوت و زیرکی او در انجام این وظایف است. کمپاسمیت نخستین فردی است که از آموزه رئالیستی و غیرشکاکانه هیوم می‌نویسد. هدف اصلی اسمیت این است که اثبات کند رکن تعیین‌کننده در فلسفه هیوم، بنیان‌گذاری مفهوم کاملاً طبیعت‌گرایانه از ماهیت انسانی، بر مبنای تبعیت عقل از احساس و غریزه است (اسمیت، ۱۹۰۵، ۱۰۵). بحث کلی او این است که هیوم کشمکش‌های فکری‌اش را از مسائل اخلاقی و تحت تأثیر هانتچسن^۴ آغاز می‌کند و در طی آن به مسائل معرفت‌شناسی که در رساله لاک بکار رفته، علاقمند می‌شود. سپس درمی‌یابد که همان اصول اخلاقی هانتچسن، یعنی تبعیت عقل از احساس، قابل اطلاق به حوزه معرفت‌شناسی است. بنابر فهم هیوم، نه تنها باور ما به ارزشها بلکه کلی‌ترین باورهای ما به امور واقع از نظر شناختی یقینی نیستند (جسوپ، ۱۹۴۸، ۲۶۴). کمپاسمیت، به اذعان خود مفسران، چالشی جدی در دیدگاه‌های سابق درباره هیوم ایجاد کرد و تقریباً هراتر مهم در تفسیر هیوم، نگاه اسمیت را در عقب خود دارد، لذا در این مقاله ابتدا تحلیل علیت را، بر مبنای تفسیر اسمیت از هیوم بیان می‌کنم. در تبیینی که او ارائه می‌دهد، خواهیم دید که منشأ تصور پیوند ضروری، احساسی در ذهن است که بنابر اقتضات خاص طبیعت انسانی ما به واقعیت بیرونی فراقینی می‌شود. اسمیت باور به علیت را

¹ Thomas Reid

² James Beattie

³ The Naturalism of David Hume (I, II). The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines

⁴ Francis Hutcheson

باوری اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌کند که عقل قادر به تخریب یا تشکیک در آن نیست. اما چطور می‌توان باوری را که منشأ درونی و ذهنی دارد، موجه دانست؟ آیا از نظر هیوم هیچ ضرورتی در واقعیت وجود ندارد و هرچه هست در اذهان ماست؟ آیا تبعیت عقل از احساس، آنگونه که اسمیت بیان می‌کند، این را به ذهن متبادر نمی‌کند که باورهای بنیادین ما غیرعقلانی و ناموجه‌اند چنانچه هیوم نیز تأیید می‌کند که «هیچ‌دلیلی» در حمایت از استنتاجهای استقرائی نداریم؟ غیرعقلانی بودن باور به علیت با منشأ احساسی و ذهنی، موضوع چالش برانگیزی است که در این مقاله سعی شده است با بیان آراء تئی چند از مدافعان مشهور تفسیر طبیعت‌گرایانه، ارزیابی و تبیین شود.

تبیین علیت در هیوم

بنابر دیدگاه‌های مشهور سابق، بسیاری افراد گمان می‌کنند که هیوم به نظریه «توالی منظم»^۱ معتقد بود که بر طبق آن علیت چیزی نیست جز اقتران دائمی^۲ رویدادها. کریپکی می‌گوید «اگر هیوم برحق باشد...، آنگاه حتی اگر خدا به رویدادها نظر افکند، هیچ چیز که آنها را به هم ربط دهد تشخیص نمی‌دهد جز اینکه یکی به دنبال دیگری می‌آید» (کریپکی، ۱۹۸۲، ۶۷). هیوم در سال ۱۷۴۵، در پاسخ به اولین حملات به رساله، از تحریف سخنانش اظهار ناراحتی و تعجب می‌کند و در نامه‌ای خصوصی به جان استوارت، پرفسور فلسفه طبیعی در دانشگاه ادینبورگ، می‌نویسد:

بگذارید به شما بگویم که من هرگز گزاره‌ای چنین پوچ بیان نکرده‌ام که چیزی می‌تواند بدون علت بوجود آید:
من فقط بیان کردم که یقین ما به نادرستی این گزاره، نه از راه شهود بدست می‌آید نه از راه اثبات، بلکه
برخاسته از منبع دیگری است (هیوم، ۱۹۳۲، ۱۸۷).

اسمیت هرگز دیدگاه توالی منظم در مورد علیت را نمی‌پذیرد بلکه عاملیت علی- نیرو، اثربخشی، موجبیت^۳ را پیش‌فرض می‌گیرد. در تحلیل اسمیت، با کمک گرفتن از نظرات استراود که موید اوست، می‌توان دو مرحله را تفکیک کرد: مرحله اول: سلبی و انتقادی و مرحله دوم: ایجابی.

۱. استنتاج از مشاهده‌شده به مشاهده‌نشده: مرحله سلبی

دیدن، شنیدن، بوئیدن و بطور کلی ادراک کردن، از نظر هیوم «صرفاً پذیرش انفعالی انطباعات از طریق اندام حسی» (هیوم، ۱۹۶۰، ۷۳) است. اما هرچیزی که به ذهن می‌آید یا در حیات بشری مهم است، مصداق ادراک به این معنا نیست. مردم به امور واقع فکر می‌کنند و به چیزهایی باور دارند که در همان لحظه ادراک نمی‌کنند، بنابراین باور به آنها، باور به چیزی «غایب» است (استراود، ۱۹۷۷، ۴۲). هیوم می‌گوید که اگر چنین باورهایی نداشتیم:

¹ regularity

² constant conjunction

³ power, efficacy, determination

هرگز نمی‌دانستیم چگونه وسایل را با غایات تنظیم کنیم یا قوای طبیعی‌مان را برای ایجاد نتیجه‌ای بکار گیریم. همه اعمال و نیز بخش اعظم نظریه‌پردازی فوراً به پایان می‌رسید (هیوم، ۱۹۶۳، ۴۵).

ما گمان می‌کنیم که بین آنچه مشاهده می‌کنیم و آنچه مشاهده نمی‌کنیم، نوعی ارتباط وجود دارد و به درست بودنش باور داریم. این ارتباط را دنبال می‌کنیم و از یکی، وجود دیگری را استنتاج می‌کنیم. همه استدلالها درخصوص امرواقع همین ماهیت را دارند و «اگر چیزی نبود که آنها را بهم پیوند دهد، این استنتاج کاملاً متزلزل بود» (هیوم، ۱۹۶۳، ۷-۲۶). هیوم انتقال از مشاهده‌شده به مشاهده‌نشده را استنتاج علی یا «استدلالهایی ... مبتنی بر رابطه علت و معلول» (هیوم، ۱۹۶۳، ۲۶) می‌نامد. بنابراین برای فهم آنچه ما را از واقعیتی مطمئن می‌سازد که در حال حاضر مشاهده نمی‌کنیم، باید ماهیت نسبت علی را بفهمیم. هیوم ابتدا دو اثره‌ای را در نظر می‌گیرد که رابطه بین آنها را رابطه علت و معلولی می‌نامیم و انطباعاتی را جستجو می‌کند که تصور چنین رابطه‌ای را برای ما ایجاد می‌کنند.

بنابراین اجازه دهید به دو متعلقه که علت و معلول می‌نامیم نظر افکنیم و از همه جوانب آنها را بررسی کنیم تا انطباعاتی که تصور چنین نتیجه شگرفی را ایجاد می‌کند، بیابیم (هیوم، ۱۹۶۰، ۷۵).

هیوم نتیجه می‌گیرد که در هیچ موردی از پیوند علی، چیزی غیر از معیت علت و معلول و توالی معلول پس از علت قابل مشاهده نیست. پس می‌توان دو رابطه معیت و تقدم زمانی علت بر معلول را ضروری علیت فرض گرفت. نکته مهمی که هیوم اشاره می‌کند این است که حتی اگر در هر مورد از علیت، انطباعاتی از معیت و تقدم زمانی داشته باشیم، باز هم برای توضیح مبدأ تصور علیت کافی نخواهد بود. چرا که رابطه دو اثره براساس معیت و توالی می‌تواند «صرفاً تصادفی» باشد. بنابراین باید «پیوندی ضروری» بین علت و معلول وجود داشته باشد. البته می‌پذیرد که در هر مصداق واحد همواره معیت و توالی مشاهده می‌شود اما به این نتیجه نمی‌رسد که چیزی به عنوان عاملیت علی وجود ندارد، برعکس، او معتقد است که علیت، پیوندی ضروری است و این ضرورت، وجه‌میزه اساسی آن است. مساله‌ای که او می‌خواهد حل کند، مشخص کردن ویژگی این پیوند ضروری و منبع تصور ما از آن است.

پس آیا ما باید به این دو رابطه معیت و توالی به مثابه عرضه‌کننده تصور کاملی از علیت راضی باشیم؟ به هیچ وجه. شی‌ای می‌تواند همجوار و مقدم بر دیگری باشد بدون آنکه به عنوان علت آن لحاظ شود. پیوندی ضروری وجود دارد که باید در نظر گرفته شود؛ و این رابطه، نسبت به دو رابطه ذکر شده اهمیت بیشتری دارد (هیوم، ۱۹۶۳، ۷۷).

هیوم می‌گوید «برای شروعی قاعده‌مند»^۱ باید اول تصور علیت را در نظر بگیریم. بدون فهم کامل تصویری که در مورد آن صحبت می‌کنیم، نمی‌توانیم بدرستی استدلال کنیم؛ و مطابق اصل هیوم^۲، چنین فهم کاملی تنها با دنبال کردن تصور تا منشأ آن و بررسی انطباعات نخستین‌اش بدست می‌آید. اما این انطباعات را از روشی که انتظار داریم، یعنی از مشاهده مصادیق خاص علیت، کسب نمی‌کنیم.

^۱ to begin regularly

^۲ این اصل که همه تصورات در ذهن ناشی از انطباعات مطابقشان هستند.

اگر بتوانیم انطباعی از پیوند ضروری بین علت و معلول بدست آوریم، باید اصل روش‌شناسی مهم هیوم را ترک کنیم. او خود از این تهدید آگاه است و می‌پرسد آیا ما باید ناامید از موفقیت، استثنایی برای این اصل قائل شویم که هر تصویری به انطباعی قابل ردیابی است؟ اصلی که چنان محکم اثبات شده است که نمی‌تواند به آسانی مورد تردید قرار گیرد (اسمیت، ۲۰۰۵، ۷۰-۳۶۹).

در اینجا است که هیوم جستجوی مستقیم درباره ماهیت پیوند ضروری را رها می‌کند و پرسشهای دیگری را مطرح می‌کند که معتقد است پاسخ به آنها، او را در گشودن این گره یاری خواهند کرد. دو سوال مطرح می‌کند: چرا هر آنچه وجودش آغازی دارد باید علتی داشته باشد؟ چرا نتیجه می‌گیریم که علل خاص ضرورتاً باید معلولهای خاصی داشته باشند؟ در پاسخ به سوال اول، هیوم موافق است که هر رویدادی باید علتی داشته باشد اما معتقد است که شیوه فهم سنتی اصل علیت کاملاً اشتباه است. زیرا طبق عقیده آنها، به نحو «شهودی» یا «اثباتی»^۱ یقینی است که هر رویدادی علتی دارد. اما هیوم می‌گوید که هیچ نشانه‌ای از چنین یقین شهودی وجود ندارد و نیز نمی‌توان برهان قیاسی قاطعی در اثبات آن ارائه کرد. قطعیت شهودی یا اثباتی فقط می‌تواند از مقایسه تصورات حاصل شود و نمی‌توانیم صرفاً با فهم تصور یک رویداد، وجود چیز دیگری را استخراج کنیم. زیرا همه تصورات متمایز ما قابل تفکیک‌اند و ما می‌توانیم یک تصور را در ذهن از تصور دیگر جدا کنیم. پس می‌توانیم تصور کنیم ابژه‌ای بوجود می‌آید بدون آنکه آن را به تصور علت بوجود آورنده‌اش متصل کنیم. از طرفی هر آنچه که بتوانیم تصور کنیم، به این معنا که مستلزم تناقض نباشد، ممکن است. بنابراین جداسازی واقعی متعلقات آنها تا جایی که بر تناقضی دلالت نکند، ممکن است و نمی‌تواند با «استدلالی» که بر صرف تصورات مبتنی است، رد شود. پس هر اثباتی برای ضروری نشان دادن علیت، «سفسطه‌آمیز و مغالطی» است (هیوم، ۱۹۶۰، ۸۰-۷۸).

به عقیده استراود، مخالفت هیوم با شهودی یا اثباتی بودن اصل علیت به این منظور است که نشان دهد این باور که هر رویدادی باید علتی داشته باشد، فقط از تجربه برمی‌خیزد. او، در مقام پژوهشگر ذهن انسان، می‌خواهد بداند که این «باور» چگونه ایجاد می‌شود. ماهیت انسانی و تجربه انسانی چگونه است که منجر به باور به اصل علیت می‌شود. او نه تنها به دنبال منشأ این باور است، بلکه می‌خواهد بداند که چگونه و چرا ما چنین استنتاجهایی را برمی‌سازیم. هیوم چنین پرسشهایی در ذهن دارد که اکثر وقت خود را برای پاسخ دادن به آنها صرف می‌کند (استراود، ۱۹۷۷، ۵۱).

اما در پاسخ به پرسش دوم، هیوم ما را دعوت می‌کند که مسیر دیگری را برویم و استنتاجی را بررسی کنیم که علیت براساس آن شکل گرفته است، شاید سرنخی به ما بدهد و ما را به انطباعی برساند که با روشهای مستقیم به آن دست نیافتیم. او در تحلیل استنتاج علی در فصل ۳ بخش ۶، استنباط تصور از انطباع، به یکباره ویژگی سوم و جدیدی از پیوند علی را مطرح می‌کند: دوام مقارنت، یا به عبارتی اقتران دائمی بین دو رویداد. این رابطه تازه کشف‌شده اقتران دائمی، ما را اندکی در مسیر خویش به پیش خواهدراند (اسمیت، ۲۰۰۵، ۳۷۱). تجربه پیوند دائمی بین دو ابژه، ویژگی جدیدی است که تحلیل استنتاج علی را در مرکز توجه ما قرار می‌دهد. هیوم می‌گوید اگر ما این ویژگی سوم را به عنوان سرنخ و نه بیش از آن، در نظر بگیریم بسیار مفید خواهد بود. ما پیوند دائمی بین چیزهایی از دو نوع

¹ intuitively or demonstratively

² constancy of conjunction

را مشاهده می‌کنیم، از اینرو به محض مشاهده نوع نخست، باور می‌آوریم که نوع دوم وجود دارد. اما صدق این تعمیم را چگونه باید توضیح داد؟

در استنتاج از علت حاضر به معلول غایبی که همراه معمولش هست، ما در حقیقت براساس تجربه گذشته استدلال می‌کنیم، بویژه بر دوامی که در پیوند بین آنها برقرار است. اما این دوام، توجیه قابل قبولی برای چنین استنتاجی نیست. تجربیات پیشین نمی‌توانند مجوز عبور از مرز گذشته و حال به آینده باشند. زیرا تجربیات گذشته و حال فقط می‌تواند برای گذشته و حال گواهی دهند. برای پیش‌بینی آینده، ما شباهتی بین ابژه‌هایی که تجربه کردیم و آنهایی که تجربه نکردیم، فرض می‌گیریم. اعتبار استنتاج علی، به اعتبار چنین فرضی است. اما نه عقل نه تجربه، هیچ‌یک نمی‌توانند صدق این فرض را نشان دهند. عقل نمی‌تواند به ما کمک کند، زیرا دست کم می‌توانیم تغییری در چرخه طبیعت تصور کنیم و این اثبات می‌کند که چنین تغییری مطلقاً ناممکن نیست. «تشکیل تصویری روشن از هر چیزی در حکم استدلال انکارناپذیری است مبنی بر احتمال آن چیز و به تنهایی برای تکذیب هر برهانی که علیه آن ادعا دارد، کافی است» (هیوم، ۱۹۶۰، ۸۶). تجربه هم کمکی نمی‌کند. تجربه فقط می‌تواند در اموری که با واقعیت محض سروکار دارد، راهنمای ما باشد و در رابطه با آنچه تاکنون موجود نشده، ساکت است. ممکن است ادعا شود که تجربه قطعیتی در مورد آینده به ما نمی‌دهد، اما می‌تواند درباره آنچه احتمال دارد در آینده اتفاق بیفتد، سخن بگوید. کمپاسمیت خاطر نشان می‌کند که احتمال، در تمایز از اثبات، به تجربه متوسل می‌شود. احتمال برای رویدادهایی است که تجربه‌های متضاد درباره آنها وجود دارد. اگر رویدادی یکبار به یک شیوه و بار دیگر به شیوه دیگری اتفاق بیفتد، آنگاه می‌توان احتمال بوجود آمدن این یا آن معلول را براساس تجربیات متضاد محاسبه کرد. اما هنگامی که تجربه یکنواخت است، خلاف آن تجربه را نداریم و بنابراین مبنایی برای محاسبه احتمال نداریم (اسمیت، ۲۰۰۵، ۳۷۵). اگر بتوان گفت که یکنواختی گذشته - مثلاً برآمدن هرروزه خورشید در گذشته - محتمل می‌کند که این یکنواختی ادامه یابد، این احتمال مبتنی بر این فرض است که آینده شبیه گذشته است، نه اینکه این فرض، مبتنی بر احتمال شود. و بنابراین در حمایت از این فرض نمی‌توان متوسل به احتمال شد. یک «اصل» نمی‌تواند هم علت و هم معلول دیگری باشد. البته مسلماً ما انتظار داریم که یکنواختی‌های گذشته ادامه پیدا کند و متعجب می‌شویم وقتی آنها اینطور نباشند و هرچقدر یکنواختی‌ها گسترده‌تر و بنیادی‌تر باشند، تعجب ما بیشتر خواهد شد. ولی بحث کنونی ما در رابطه با توجیه منطقی عقایدی است که پذیرفته‌ایم. آنها نه با اثبات و نه با احتمال موجه نمی‌شوند. ذهن در پذیرش آنها تردید دارد و «هیچ‌دلیلی»^۱ نمی‌توان در حمایت از آنها ارائه داد.

جان‌رایت، فهم شکاکیت استقرائی هیوم را در درک همین نکته می‌یابد که هیوم در واقع اینجا می‌خواهد تاکید کند که جنبه‌ای از این اصل هست که نتیجه هیچ تحقیقی در طبیعت نیست، یعنی انتقال ذهن از پیوند بین رویدادها در گذشته، که در حافظه داریم، به باور به پیوندی مشابه در آینده. هیوم می‌اندیشد که اساس این پیشگویی هرگز با علم تجربی کشف نمی‌شود و هیچ تعدادی از مصادیق مشابه در گذشته، مبنای عقلانی برای پیش‌بینی‌های آینده فراهم نخواهند کرد (رایت، ۱۹۸۳، ۱۴).

^۱ هیوم اشاره می‌کند که ما هیچ‌دلیلی 'no reason' برای انتقال ذهن از تصور یک شیء به تصور شیء دیگر نداریم، یا می‌گوید که این انتقال بدون هیچ‌دلیلی 'without any reason' صورت می‌گیرد و توسط عقل 'reason' تعیین نمی‌شود (هیوم، ۱۹۶۰: ۹۲).

۲. باور و تصور پیوند ضروری: مرحله ایجابی

هیوم در مرحله سلبی تلاش کرد تا این دو نکته را نشان دهد:

اینکه اگر ابژه‌ای را به خودی خود در نظر بگیریم، هیچ چیز در آن وجود ندارد که بتواند دلیلی برای اخذ نتیجه‌ای ورای آن ارائه دهد؛ و اینکه حتی بعد از مشاهده اقتران دائمی و مکرر ابژه‌ها، هیچ دلیلی نداریم که درباره هر ابژه‌ای، ورای آنچه تجربه کردیم، استنتاجی بیرون بکشیم (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۳۹).

پس منشأ انتقال از مشاهده‌شده به مشاهده‌نشده را باید در جای دیگری جستجو کرد. هیوم منشأ آن را در «تخیل» یا نگرشهای «اولیه» و «طبیعی» ذهن می‌یابد و جستجویش برای آن نگرشها و اصول، یک تحقیق تجربی یا «آزمایشی» است. مشاهده پیوند دائم ابژه‌ها، به ناگزیر میان تصورات آن ابژه‌ها «اتحادی در تخیل» ایجاد می‌کند (هیوم، ۱۹۶۰، ۹۳). هنگامی که تصور یکی در ذهن ظاهر شود، تصور ملازم معمولش بلافاصله و بدون هیچ تأمل یا استدلالی به دنبال آن می‌آید. ما در چنین موقعیتی نمی‌توانیم به سهولت از وقوع تصور متناظر خودداری کنیم. استراود اشاره می‌کند که در نظر هیوم اکثر مواردی که مبتنی بر تجربه گذشته هستند، این چنین‌اند. هنگامی که به لبه پرتگاه می‌رسیم متوقف می‌شویم، آگاهانه تأمل نمی‌کنیم که اگر قدمی جلو بنهیم به پایین پرت خواهیم شد یا نه. بلافاصله و بطور خودکار می‌ایستیم. تجربه گذشته ما، باعث باورها و رفتارهایی می‌شود که اکنون انجام می‌دهیم، اما نه به این صورت که مقدماتی در اختیار ما بگذارند که با استنتاج از آن مقدمات، به نحو معقول، به باورهایی برسیم و براساس آن باورها عمل کنیم، بلکه این عمل بصورت کاملاً خودکار، درارتباط با اصول و نگرشهای خاص ذهن، انجام می‌گیرد (استراود، ۱۹۷۷، ۶۹).

از این‌رو هیوم می‌گوید هنگامی که ذهن از تصور یا انطباق یک ابژه به تصور یا انطباق ابژه دیگر گذر می‌کند، تخیل عمل می‌کند نه فاهمه، به تعبیر اسمیت پای عادت^۱ درکار است نه عقل، انس^۲ تعیین‌کننده است نه شاهد و مدرک. بنابراین عقل راهنمای زندگی نیست، بلکه عادت است که ذهن را متعین می‌کند تا آینده را مطابق گذشته فرض بگیرد (اسمیت، ۲۰۰۵، ۶-۳۷۵). «هرچند این مرحله ساده به نظر برسد، عقل هرگز، تا ابد، قادر به انجام آن نخواهد بود» (هیوم، ۲۰۰۷، ۴۱۱). عادت یا انس از طریق قوانین تداعی عمل می‌کند و این استنتاج، مبتنی بر اتحاد تصورات است.

اگر اتحاد میان تصورات در قوه خیال بیش از اتحادی نبود که به نظر می‌رسد ابژه‌ها در قوه فاهمه دارند، ما هرگز نمی‌توانستیم معلولها را از علل استنتاج کنیم و نمی‌توانستیم به هیچ امر واقعی باور بیاوریم. بنابراین استنتاج منحصر و وابسته به اتحاد [تداعی‌گرانه] تصورات است (هیوم، ۱۹۶۰، ۹۲).

اینک چگونه است که ما تصوراتی را که با مکانیزم تداعی القا می‌شود، باور می‌کنیم؟ زیرا باور مستلزم داشتن چیزی بیش از تصور است. توضیحات بعدی هیوم راجع به تمایز بین باور و تصور صرف است. این تمایز در تصویری خاص مانند تصور «واقعیت» یا «وجود»

^۱ custom

^۲ habit. گاهی آن را به عادت‌واره هم ترجمه می‌کنند.

قرار ندارد بلکه باور، شیوه تصور کردن را تغییر می‌دهد و آن را واضحت‌تر، قویتر و پایدارتر می‌گرداند. اسمیت، با بهره‌گیری از متن هیوم^۱ و ارجاع به ویژگی خاصی در انطباعات، این طور توضیح می‌دهد که انطباعات، قدرت اعطای سهمی از وضوح خود به تصوراتی را دارند که به نوعی با آنها مرتبط‌اند. تصویر یک دوست غایب از ما، تصور او را، و هر احساسی را که آن تصور در ما سبب می‌شود، زنده می‌کند. بنابراین هنگامی که تصورات، توسط انطباعات حاضر القا می‌شوند، این نیروی وضوح بخش^۲ را، که مخصوص انطباعات است، می‌توان تبیین‌کننده باور به این تصورات دانست. انطباعات آتش، که تصور گرما را القا می‌کند، سهمی از وضوح خود را به آن تصور انتقال می‌دهد. قوت و نیروی تصور به انطباعات نزدیک می‌شود و ذهن بدین طریق به وجود گرما باور می‌آورد (اسمیت، ۲۰۰۵، ۱۲۳).

در اینجا کمپ اسمیت به مرحله‌ای بسیار مهم در استدلال هیوم اشاره می‌کند که نقش اساسی در ایجاد باور دارد و باید به کفایت بررسی شود، و آن تبیین مبدأ انطباعات پیوند علی است. مساله‌ای که هیوم سرتاسر بحث‌های قبلی در چنته داشته است و نخستین بار در بخش ۱۴، درباره تصور پیوند ضروری، مطرح می‌کند.

بعد از آنکه شیوه‌ای را توضیح دادیم که در آن ورای انطباعات بی واسطه‌مان استدلال می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که علت‌های خاص باید معلول‌های خاصی داشته باشند؛ اینک باید گام‌هایمان را به عقب برگردانیم و این پرسش را بررسی کنیم که نخستین بار برای ما پیش آمد و آن را مسکوت گذاشتیم، یعنی هنگامی که می‌گوییم دو ابژه بالضروره با یکدیگر پیوند دارند، تصور ما از ضرورت چیست؟ (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۵۵).

بحث طولانی استنتاج از مشاهده‌شده به مشاهده‌نشده، انحرافی از مسیر کشف منشأ تصور پیوند ضروری بود. ما در هر مصداق خاص علیت صرفاً مشاهده می‌کنیم که چیزی به دنبال چیز دیگری می‌آید ولی انطباعاتی از پیوند ضروری نداریم. فقط بعد از تکرار مشاهده وقوع ب به دنبال الف است که تصویری از پیوند ضروری کسب می‌کنیم. واضح است که صرف تکرار نمی‌تواند چیزی را در مصادیقی آشکار کند که در ابتدا فاقد آن بوده‌اند. بنابراین منشأ تصور، مبهم باقی ماند. مهمتر آنکه پدیده‌ای که در اینجا باید توضیح داده شود فقط این نیست که در موقعیتهای خاص و معینی، انتظاراتی در ما ایجاد می‌شود. ما نه تنها باور می‌کنیم که واقعه ب واقع خواهد شد بلکه معتقدیم که آن باید رخ دهد. هیوم فکر می‌کند که در اینجا چیز جدیدی تنها در ذهن ما اتفاق می‌افتد، نه در مصادیقی که مشاهده می‌شود. انطباعاتی که حاصل می‌شود انطباعات حسی نیست بلکه انطباعات تاملی یا «انطباعات درونی ذهن» است. استدلالی که برای آن ارائه می‌دهد بطور خلاصه چنین است:

بعد از اینکه ما شباهت را در تعداد کافی از مصادیق مشاهده کردیم، بلافاصله الزام ذهن برای گذر از یک ابژه به ملازم معمولش را احساس می‌کنیم و به سبب این رابطه، آن را در پرتو قویتری درک می‌کنیم. این تعیین فقط اثر شباهت است؛ و بنابراین باید با قدرت یا اثربخشی‌ای که تصورش از این شباهت استخراج می‌شود، یکسان باشد. مصادیق متعدد از پیوستگیهای مشابه، ما را به مفهوم قدرت یا ضرورت می‌رساند. ... ضرورت اثر

¹ Hume, 1960, 87-99; 1963, 37-9

² enlivening power

این مشاهده است و چیزی نیست جز انطباع درونی ذهن، یا الزامی برای انتقال تفکرات از یک ابژه به دیگری (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۶۵).

بدین ترتیب تصور ضرورت نه با حس که فقط با انطباع تاملی درونی به ما انتقال می‌یابد و «انطباعی» که هیوم تصور ضرورت را در آن دنبال می‌کند، احساسی در ذهن است نه نسبتی میان امور واقع. اسمیت در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کند که پیش از او کمتر مورد توجه قرار گرفته است (اسمیت، ۲۰۰۵، ۹۳). او متذکر می‌شود «مجموعه شرایطی» که هیوم برای باور به ضرورت علی مطرح می‌کند هنوز کامل نشده است. باید توجه داشت زمانی که ما این تصور را بدست آوردیم، تمایل داریم که آن را به ابژه‌های اطرافمان، یا دست کم به پیوند میان آنها، نسبت دهیم. «احساس ضرورت» در زمان مناسب «تمایلی غریزی» را که جزء جدایی ناپذیر ساختار ذهن انسان و حیوان است، به کار می‌اندازد، یعنی تمایل [ذهن] به اینکه:

خودش را به ابژه‌های بیرونی انتشار دهد و انطباعات درونی را که [آن متعلق‌ها] موجب می‌شوند و همواره زمانی ظاهر می‌شوند که این ابژه‌ها خود را بر حواس آشکار می‌کنند، به آنها پیوند دهند (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۶۷).

درست همانطور که «تخیل می‌کنیم» صداها با متعلقاتی که ملازم آنها هستند معیت مکانی دارند، درحالی که صداها واقعا در جایی وجود ندارند، درمورد احساس ضرورت نیز:

... همین تمایل، دلیلی است که فرض می‌گیریم [یعنی باور می‌کنیم] که ضرورت و قدرت در ابژه‌هایی قرار دارد که بررسی می‌کنیم و نه در ذهنی که درباره آنها فکر می‌کند (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۶۷).

بنابراین احساس ضرورت ذهنی، با عوامل غریزی و عوامل دیگری (همچون انتقال و وضوحی که مناسب انطباع است به تصور) تقویت می‌شود و باعث می‌شود ما عملکرد مستقل و کلی تعیین علی را تصدیق کنیم. نهایتاً در تبیین طبیعت‌گرایانه اسمیت «باور طبیعی» عنوانی است که او به نگرش پیچیده ذهن می‌دهد که مکانیزم تداعی و تمایل غریزی و طبیعی در همکاری با یکدیگر آن را ایجاد می‌کنند.

این بخش از سخنان هیوم تاکنون نقدهای فراوانی در پی داشته است. اتفاقاً خود هیوم نیز بلافاصله بیان می‌کند که بسیاری افراد حرفه‌های مرا گزاف و مضحک تلقی خواهند کرد. آیا هیوم اعتقاد دارد که ماهیت واقعی علیت همان چیزی است که در تصوراتمان نهفته است؟ آیا باید نتیجه گرفت که درجهان خارج علیتی در کار نیست و اگر ذهنی وجود نداشته باشد، عملکرد علل متوقف می‌شود؟ پیشتر هم نقل قول‌هایی از هیوم ذکر شد مبنی بر اینکه ما برای استنتاج استقرائی «دلیل نداریم» یا «نمی‌توانیم دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه دهیم». این نتیجه‌گیری هیوم که استنتاج‌های استقرائی «از طریق عقل» متعین نمی‌شوند، به چه معناست؟ آیا او قصد دارد که ارزش معرفتی استنتاج علی را نفی و همانند شکاکان دیگر، باور به علیت را غیرعقلانی و ناموجه جلوه دهد؟ البته چنین دیدگاهی در تفسیر هیوم رایج است که در ادامه قصد دارم با بیان آراء تعدادی از مفسران برجسته هیوم، آن را به نقد و بررسی بگذارم.

مقصود هیوم از ذهنی بودن باور به علیت

در بخش قبلی مقاله به کرات ذکر شد که قصد هیوم توضیح این پدیده است که تصور پیوند ضروری میان رویدادها چگونه در ما شکل می‌گیرد. به عقیده استراود، منظور هیوم از اینکه ضرورت فقط در ذهن است، این نیست که علیت فقط در عالم ذهنی «درونی» عمل می‌کند و در طبیعت چنین علیتی وجود ندارد. منظورش این هم نیست که اتفاقاتی که در طبیعت بی‌جان روی می‌دهد بواسطه وقایعی است که در اذهان رخ می‌دهد. بلکه او به دنبال کشف مبدأ تصور ضرورت به این نتیجه می‌رسد که تصور ما از ضرورت فقط بواسطه وقوع رویدادهایی خاصی در ذهن ماست. مجاورت، تقدم در زمان و مقارنت دائم بین ابژه‌ها، روابط و نسبت‌هایی هستند که می‌توان در میان ابژه‌ها مشاهده کرد و مستقل از تفکر یا احساس ما، برقرارند. ما ویژگی دیگری نیز به ابژه‌ها اضافه می‌کنیم: قدرت، اثربخشی یا ضرورت علی. اما تصویری از آن قدرت نداریم جز «آنچه با تامل کردن بر ابژه‌های اطرافمان، بطور درونی احساس می‌کنیم» (استراود، ۱۹۷۷، ۸۱). ما هرگز نمی‌توانیم تصور ضرورت را از مشاهده رابطه میان ابژه‌ها اخذ کنیم بلکه آن را دروناً و هنگام تامل بر رابطه میان آنها احساس می‌کنیم.

توضیحات اسمیت در این باب نیز قابل توجه است. اسمیت می‌گوید که علیرقم این که هیوم در فصل ۳ رساله تا حد زیادی به شرح نظریه طبیعت‌گرایانه «استنتاج» علی، به مثابه نوعی باور مبتنی بر عادت می‌پردازد، آنچه اساساً در ذهن دارد روشن کردن ارتباط این نظریه با مسائل معرفت است.^۱ از اینروست که بر جنبه‌های سلبی آموزه طبیعت‌گرایانه‌اش انگشت می‌گذارد. اسمیت معتقد است که در دیدگاه هیوم، احکام باور شبیه همه قضاوت‌های ارزشی، منحصرأ مبتنی بر احساس است. دقیقاً همانطور که قضاوت‌های زیبایی‌شناسانه و اخلاقی، احساسی را در ذهن بیان می‌کنند، و نه رابطه‌ای که بین موجودات یا حتی بین تصورات برقرار است، همین‌گونه همه احکام باور بیانگر نگرشی هستند که مجاز نیستیم با هر نوع معرفت یا فهم همسان بگیریم. ضرورت برای ما فقط احساس است. امکانش، بستر ذهن را لازم دارد. پس تنها معنایی که ما می‌توانیم به عبارات «ضرورت»، «تاثیر»، «عاملیت»، «قدرت»، «انرژی» الصاق کنیم، همان معنایی است که از احساس برگرفته می‌شود. یعنی از آنچه وجودش تنها در ذهن ممکن است و بنابراین نمی‌توان امید داشت که با استفاده از آن، به فهم یا درک جامع از چیزی برسیم که از طریق فرآیندهای باور به رویدادهای بیرونی نسبت می‌دهیم. این احساس به عنوان انطباعی که تصور ضرورت را بدست می‌دهد برای بحث از باور کافی است. اما نباید اینها را ذیل مباحث معرفت قرار دهیم. هیوم معتقد است که اگر ما بخواهیم در طریق معرفت قدم برداریم حتی نمی‌توانیم به مفهومی که کمترین دلالت را بر ضرورت داشته باشد، برسیم (اسمیت، ۲۰۰۵، ۷-۳۹۶). احکامی که در این حوزه وارد می‌شوند تنها احکام باور هستند و به هیچ درجه‌ای احکام معرفت تلقی نمی‌شوند.

^۱ هیوم عنوان این فصل را درباره معرفت و احتمال می‌گذارد.

نظر استراوسون نیز در همین راستاست. او معتقد است که هیوم هیچگاه وجود علیت در جهان خارج را مورد تردید قرار نداد، بلکه بین دو مفهوم وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه از علیت تمایز گذاشت.^۱ او این تمایز را در فلسفه هیوم اساسی قلمداد می‌کند و می‌گوید که هیوم، به پیروی از نیوتن، مکرراً بر این ادعای معرفت‌شناسانه تأکید می‌ورزد که ما در مورد ماهیت غایی علیت چیزی نمی‌دانیم. استفاده از کلماتی چون «قدرت»، «نیرو» و «انرژی» بدون تأکید مداوم بر جهل‌مان خطرناک است. زیرا استفاده از این اصطلاحات احتمالاً ما را می‌فریبد که درک «کامل» از ماهیت علیت داریم؛ یعنی درکی که فراتر می‌رود از تجربه ما از توالی منظم و از احساس تعیین در ذهن که ناشی از این توالی است (استراوسون، ۲۰۰۰، ۳۵).

برای جمع‌بندی این بخش می‌خواهم پاسخ خود هیوم را بعد از نقدی که به نظریه خود وارد می‌کند، بررسی کنم. او در ادامه این بحث چنین می‌گوید: «به واقع من برای پذیرش این امر آماده‌ام که ممکن است کیفیات مختلفی، هم در متعلقات مادی و هم غیرمادی وجود داشته باشد که ما با آنها کاملاً ناآشنا باشیم» (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۶۸). این سخن هیوم بیانگر آن است که او وجود نیروهای علی در متعلقات بیرونی را انکار نمی‌کند بلکه متذکر این نکته می‌شود که خطا آنجا رخ می‌دهد که «الزام تفکر را به متعلقات بیرونی تعمیم می‌دهیم و پیوند واقعی قابل‌فهمی^۲ میان آنها فرض می‌گیریم». اگر شرط حصول تصور ضرورت، کسب آن از طریق کشف علل «واقعی» یا «سرچشمه‌های پنهان» همبستگی‌هایی بود که در متعلقات بیرون وجود دارد، هرگز نمی‌توانستیم به چنین تصویری دست یابیم اما ما دارای تصویری از ضرورت هستیم که منشأ آن را در ذهن و عملکردهای غریزی و طبیعی انسانی یافتیم، پس نسبت دادن این کیفیت ذهنی به متعلقات بیرونی گام‌نهادن در مسیری غلط است. به عقیده نگارنده، هیوم در اینجا محدوده شناخت بشری را نشانه گرفته است و نقد او متوجه آنهایی که می‌پندارند ماهیت ذاتی علیت «قابل‌فهم» است و نوعی فهم حقیقی از آن دارند. او در نوشته‌هایش تأکید می‌کند:

قدرت یا نیرو که کل ماشین ... یا جهان ... را به کار می‌اندازد، کاملاً از ما پوشیده است (هیوم، ۱۹۶۳، ۶۳).

تجربه فقط به ما یاد می‌دهد که یک رویداد دائماً از پی رویداد دیگر می‌آید؛ بدون اینکه به ما در مورد ارتباط نهانی‌ای بیاموزد که آنها را بهم پیوند می‌دهد و جدایی ناپذیرشان می‌سازد (هیوم، ۱۹۶۳، ۶۶).

نهایتاً اینکه ما بینش عقلانی نسبت به ماهیت واقعیت نداریم و باور به علیت، از منظر طبیعت‌گرایانه، از کارکردهای ضروری طبیعت انسانی است که وجودش برای حیات بشری اجتناب‌ناپذیر است.

^۱ استراوسون می‌گوید که دیدگاه استاندارد نمی‌تواند به نحو شایسته بین این دو مفهوم کاملاً متفاوت تمایز بگذارد، یعنی بین مفهوم وجودشناسانه علیت آنگونه که در ابژه‌ها وجود دارد و مفهوم معرفت‌شناسانه آن، یعنی آنچه که ما درباره علیت در ابژه‌ها می‌دانیم. آنجا که علیت، آنگونه که در ابژه‌ها وجود دارد، مدنظر باشد، هیوم معتقد به علیت است (استراوسون ۲۰۰۰: ۳۵).

^۲ intelligible

مقصود هیوم از غیر عقلانی بودن باور به علیت

لوئیس لوب از جمله فیلسوفانی است که گرچه تفسیر اسمیت را ارزنده معرفی می‌کند، اما معتقد است که ما هرگز هیوم را درک نخواهیم کرد اگر بر تبعیت کامل عقل و باور از انفعالات تاکید کنیم.^۱ طبق تفسیر لوب، هدف هیوم در بیان این مطلب که استنتاج علی مبتنی بر «عقل» نیست، دفاع از دیدگاه شکاکانه نمی‌باشد، بلکه او انکار می‌کند که استنتاج علی بواسطه قوه غیرتداعی گر^۲ صورت گیرد. درحالیکه هیوم استنتاج علی را تأیید می‌کند اما همه انتقالات تداعی گرانه را تأیید نمی‌کند. او بین انتقالات یا استنتاجهای موجه و ناموجه در قوه تداعی تمایز می‌گذارد (لوب، ۲۰۰۲، ۳۸).

لوب توصیه می‌کند برای فهم مسأله هیوم، بهتر است بخشهای اولیه فصل ۳ کتاب ۱ رساله را بخوانیم، زیرا که در مخالفت با پیشینه بحث لاک از معرفت حسی^۳ است. مطابق با نظر لاک، معرفت حسی فقط «گواهی حاضر حواس را در برمی‌گیرد... نه بیشتر» (لاک، ۱۹۷۵، ۶۳۵) و بعد می‌پذیرد که حافظه نیز می‌تواند در معرفت حسی دخیل باشد. هیوم با خواندن رساله لاک، متوجه خلایق در بحث معرفت حسی لاک شد که پیش از او مورد توجه قرار نگرفته بود. او برای اصلاح آن شروع به تحقیق کرد. بحث هیوم در فصل ۳ کتاب ۱، چالش برسر اطمینان ما به ادراک حسی و حافظه نیست. مسأله این است که اطمینان ما به امور واقعی چگونه ورای «گواهی حاضر حواس» و ادراکات حافظه بسط می‌یابد. هیوم برای یقین ما نسبت به ایزه‌هایی که ادراک نمی‌کنیم، یک تئوری علی ارائه می‌دهد. «همه استدلالها درخصوص امور واقع به نظر می‌رسد که مبتنی باشند بر رابطه علت و معلول. فقط از طریق آن رابطه است که می‌توانیم فراتر برویم از شواهد حواس و حافظه‌مان» (هیوم، ۱۹۶۳، ۲۶) و بصراحت اعلام می‌کند که این رابطه، یک «استنتاج موجه»^۴ است. لوب شواهد فراوانی برای تأیید معرفتی هیوم از استنتاج علی، بیان می‌کند (لوب، ۲۰۰۲، ۷-۴۳). از جمله به قواعدی ارجاع می‌دهد که هیوم با آنها، احکام علت و معلول را تنظیم می‌کند و آنها را **منطق** استدلال می‌داند. همینطور به بحث هیوم از دو سیستم باورها و واقعیات می‌پردازد و موارد دیگری که نشان می‌دهد استنتاج علی برای هیوم دارای ارزش معرفتی است. اما منظور هیوم آنجا که می‌گوید استنتاجهای علی «نه با عقل» و «بدون هیچ دلیلی» ایجاد می‌شوند، طبق نظر لوب، این است که استنتاجهای علی بواسطه قوه عقل، که قوه‌ای غیرتداعی گر است، ایجاد نمی‌شوند. استدلال لوب را می‌توانم اینطور خلاصه کنم که طبق توضیحات هیوم در فصل ۱ کتاب رساله، تخیل بوضوح قوه تداعی گر است. هنگامی که هیوم درمبحث استنتاج علی می‌پرسد «آیا تجربه این تصور را با فاهمه تولید می‌کند یا تخیل؛ آیا عقل ما را مجبور به این انتقال می‌کند، یا نوعی تداعی و رابطه ادراکات»، درواقع دارد عقل یا فاهمه را از یک طرف، با تخیل یا تداعی ادراکات از طرف دیگر، مقابل یکدیگر می‌نهد (لوب، ۲۰۰۲، ۵۰-۴۷). بنابراین از ماحصل استدلال هیوم مبنی بر اینکه

^۱ لازم است اشاره کنم که کمپاسمیت این ادعا را به هیوم نسبت نمی‌دهد که ما باید منفعلانه هرآنچه را که طبیعت به ما القا می‌کند، باور کنیم. او نقش عقل را در کنترل و تصحیح باورها انکار نمی‌کند، بلکه بین دو نوع عقل تمایز می‌گذارد: عقل تحلیلی، که آن را به نسبت بین تصورات و علوم اثباتی محدود می‌کند و عقل ترکیبی که مربوط به امور واقع و باورها می‌شود.

^۲ nonassociative faculty

^۳ sensitive knowledge

^۴ just inference

عقل قادر به ایجاد تصور علیت نیست، و این تصور محصول قوه تخیل است، نتیجه می‌شود که استنتاج علی محصول قوه تداعی است نه عقل.

نظر استراوسون درباب غیرعقلانی بودن باور به علیت متفاوت است. او اشاره می‌کند که وقتی فیلسوفان امروزی می‌گویند که چیزی نامعقول است منظورشان این است که نامنسجم است و نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما هیوم، همانند لاک و بارکلی و بسیاری دیگر، کلمه «نامعقول» را در معنای ظاهری^۱ بکار می‌برد که در کاربرد غیرفلسفی و استاندارد از این کلمه، معمول است. مانند وقتی که می‌گوییم پیامی نامعقول است و منظورمان صرفاً این است که آن را نمی‌فهمیم، گرچه موجود است. وقتی هیوم می‌گوید که چیزی نامعقول است، منظورش آن است که نمی‌توانیم آن را بفهمیم، بویژه که نمی‌توانیم طبق تئوری تصورات، تصویری از آن یا اصطلاحی برای آن شکل دهیم که حاوی محتوای توصیفی ایجابی^۲ باشد. او نمی‌خواهد بگوید که نمی‌توان به آن ارجاع داد یا اینکه مفهوم آن نامنسجم است. رویکرد هیوم در این مسأله شبیه رویکرد لاک در مورد «ذات واقعی» طلاست. لاک فرض می‌گیرد که ذات واقعی طلا کاملاً برای ما ناشناخته است. کلمه «طلا» تا آنجا که «ارجاع ضمنی به ذات واقعی» طلا داشته باشد، همانگونه که در کاربرد متعارف دارد، «اصلاً هیچ معنایی ندارد، زیرا برای چیزی وضع شده است که ابدأً تصویری از آن نداریم» (لاک، ۱۹۷۵، ۵۰۱). به عبارت دیگر کلمه «طلا»، که برای ارجاع به ذات واقعی و ناشناخته فرض گرفته شده و برحسب تئوری تصورات فاقد محتوای توصیفی ایجابی است، کاملاً بی معنی است. با این وجود لاک می‌پذیرد که ما در مورد ذات واقعی طلا صحبت می‌کنیم و آن را موجود می‌پنداریم. موارد مشابه دیگری که استراوسون به آنها اشاره می‌کند، اصطلاح «مفهوم» در بارکلی و کاربرد «مقولات» در کانت است. این نکته یک جریان عادی در زمان هیوم است و هیوم نیز بر این نکته تأکید می‌کند که ممکن است جنبه‌های از واقعیت وجود داشته باشد که ما برحسب تئوری تصورات، نتوانیم مفهوم توصیفی ایجابی از آن شکل دهیم و به این معنا کاملاً برای ما نامعقول است. این بخش مکمل شکاکیت اوست و در واقع بخش مکمل هر فلسفه معتبری است (استراوسون، ۲۰۰۰، ۶-۳۵).

اینجا باز می‌توانیم از متن هیوم در تأیید سخنان استراوسون کمک بگیریم. هیوم تصریح می‌کند: «حتی در آشناترین رویدادها، انرژی علت همانقدر فهم‌ناشدنی است که در نامعمول‌ترینها» (هیوم، ۱۹۶۳، ۷۰). باور به علیت، بدین معنا غیرعقلانی است که تأکید بر جهل ما نسبت به ماهیت واقعی آن است و بیانگر محدودیت‌های عمیق توانایی بشری در درک ماهیت واقعیت. اما این، به معنای نفی وجود علیت نیست، توجه به این مسأله مهم است که جهل ما دلیل خوبی بر انکار وجود محتمل چیزی نیست. حتی دیوید فیت نورتون از مفسران مشهور هیوم که اتفاقاً او را رئالیست اخلاقی و شکاک متافیزیکی می‌داند، بر این نکته تأکید می‌کند که هیوم قطعیت *روانشناسی* را با شناخت، و گمان^۳ اجتناب‌ناپذیر را با معرفت^۴ خلط نمی‌کند. هیوم فرض نمی‌گیرد که دلیل آنکه نمی‌توانیم باورمان به ماهیات خاص را موجه کنیم، معلوم می‌شود که چنین ماهیاتی وجود ندارند. کسانی که می‌پندارند فلسفه هیوم ضرورتاً سلبی است یا او منکر وجود اشیاء، علل یا نفس قائم به ذات است به این ویژگی در تفکر هیوم توجه نکرده‌اند (نورتون، ۱۹۸۲، ۲۰۱). نورتون در انتقاد به این نظریه

¹ literal

² positive descriptive content

³ doxa

⁴ episteme

اسمیت که عقل تابع احساسات است، می‌گوید هیوم بوضوح و به نحو نظام‌مندی در برابر این ایده می‌ایستد که احساسات، در فلسفه نظری معیار حقیقت قرار گیرد، هرچند در فلسفه‌های عملی یا اخلاقیات چنین نقشی را به احساسات می‌دهد. او با نقل از هیوم که «عقل ما باید نوعی علت لحاظ شود که حقیقت معلول طبیعی آن است» (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۸۰) عنوان می‌کند که باور برای هیوم بصورت طبیعی ایجاد می‌شود اما فعالیت عقل یکی از علل یا عوامل تاثیرگذار آن است. از دیدگاه نورتون، تئوری طبیعت‌گرایانه باور هیوم در چالش مستقیم با دیدگاه تماماً اراده‌گرایانه دکارت از باور قرار دارد. از نظر هیوم باور فعل اراده نیست، آنطور که دکارت ادعا می‌کند، که فقط با تحریک و تضمین عقل صورت پذیرد. اما این موضع به معنای آن نیست که عقل در امور واقع و وجود کاملاً تابع انفعالات و احساسات است. بلکه دیدگاه معتدل‌تری را برمی‌گزیند که باور درحالی‌که فعل اراده نیست، با این وجود تحت نفوذ عقل یا افعال ارادی تفکر است (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۸۰). آنچه ما باور می‌کنیم ممکن است در لحظه باور، در کنترل تمایلات طبیعی ما باشد اما فعالیت‌های عقل می‌تواند برخی باورهای طبیعی یا عرفی ما را تغییر دهد یا حتی طرد کند (نورتون، ۱۹۸۲، ۲-۲۱). مسلماً نورتون ادعا ندارد که هیوم یک عقل‌گرای تمام‌عیار است، یقیناً نقشی که هیوم به احساس و غریزه می‌دهد بسی بیش از آن چیزی است که عقل‌گرایی مانند دکارت قائل است. از نظر هیوم عملکرد ذهن به گونه‌ای است که گاهی جریان احساسات غالب می‌شود، اما گاهی احساسات متوقف می‌شود و ما نیازمندیم که تنها بر عقل تکیه کنیم. «استدلال دقیق و صحیح تنها علاج فراگیر است» (هیوم، ۱۹۶۳، ۱۲).

حال سوال این است که نقش عقل در ایجاد باورهای ما چیست و آیا شرایطی برای توجیه‌پذیری آنها لحاظ می‌کند؟ بیچامپ و ماپز همانند کمپ‌اسمیت، بیان می‌کنند که همه باورهای ما به امور واقع مبتنی بر غریزه‌اند، اما همه آنها موجه نیستند، بلکه برخی از این باورها می‌توانند معیارهای توجیه‌پذیری را دارا باشند. آنها پنج معیار برای تشخیص باور واقعی موجه از باور واقعی صرف، ارائه می‌دهند که از آن جمله، «قواعدی» است که «با استفاده از آنها، می‌توان دانست چه زمانی علت و معلول، واقعا چنین رابطه‌ای دارند» (هیوم، ۱۹۶۰، ۱۷۳). این قواعد بوضوح بیانگر آن است که صحت باور به علیت، نیازمند حمایت عینی است و صرفاً باوری حیوانی نیست که وابسته به عادت و ناظری باشد که احساس تعیین در ذهن او شکل می‌گیرد. حتی قاعده ششم بوضوح بیانگر آن است که احساس «غریزی» انتظار می‌تواند همراه‌کننده و اشتباه باشد، اگر در تعارض با حکمی قرار بگیرد که بر پایه این قواعد صادر می‌شود (بیچامپ، ۱۹۷۵، ۷-۱۲۵). معیار دیگر، شواهدی است که زیربنای هر استنتاج تجربی است و هیوم تصریح دارد که «انسان عاقل باید باورش را با شواهد متناسب کند» (هیوم، ۱۹۶۳، ۱۱۰). هیوم در بخش *درباره احتمال شانس در رساله*، انواع استدلالها را بحث می‌کند و استدلالهای مبتنی بر رابطه علیت را «برهان» می‌نامد که در تمایز با استدلال‌های مبتنی بر معرفت، در دسته استدلالهای احتمالی قرار می‌گیرند. استدلالهای برهانی از بالاترین درجه شاهد برخوردارند و «از شک و عدم قطعیت به کلی مبرا هستند» (هیوم، ۱۹۶۳، ۱۱۰). این دو مفسر هیوم، به معیارهای دیگری نیز اشاره می‌کنند که نشان‌دهنده دخالت عقل در تشکیل باورهاست و هیوم در *رساله* بدانها پرداخته است. مثلاً هنگامی که با رویدادهای متناقض مواجه می‌شویم یا باوری که مبتنی بر عادات و انتظارات نادرست یا ناقص شکل می‌گیرد که همگی نیازمند اندیشیدن درست و موشکافانه‌اند (بیچامپ، ۱۹۷۵، ۷-۱۲۶). هیوم هر باوری که صرفاً بر اساس تجربیات گذشته و از روی عادت شکل گرفته باشد، نمی‌پذیرد. دون گرت از دیگر مفسران طبیعت‌گرایانه هیوم به این نکته اشاره دارد که هیوم در بخش‌های *رساله* و در تحقیق *اول* و جاهای دیگر، از باورهای مختلفی انتقاد می‌کند که نتیجه خرافه، شورمندی، پیش‌داوری، سفر زیارتی، آثار

مقدس، تکرار محض «آموزش»، خوشایند بودن داستانهای حیرت‌آور و شگفت‌انگیز، اعتماد بیش از اندازه و غیرانتقادی به گواهی دیگران هستند. دلیل انتقاد هیوم این است که چنین باورهایی با معیارهای «فلسفی استدلال درباره علت و معلول»، یعنی همان استدلال استقرائی، ناسازگارند (گرت، ۱۹۷۷، ۸-۷۷). گرت که به اقتباس از اسمیت، باور به ارتباط علی بین رویدادها را حاصل مکانیزم غریزی می‌داند، در کتاب خود می‌نویسد که غالباً این ادعا مطرح شده است که استنتاجهای استقرائی «نامعقول»، «غیرعقلانی» و «تضمین‌نشده» اند، بنابراین هرگز نمی‌توانند هیچ «شاهد» واقعی یا «مبنایی» برای نتایجشان فراهم کنند. او در نفی این دیدگاه به ویژگی‌هایی در نوشته‌های هیوم اشاره می‌کند که ناسازگار با چنین تفاسیر سنتی به نظر می‌رسد. نخست عنوان رساله است: «کوششی برای رواج روش آزمایشی استدلال به موضوعات اخلاقی». خود این روش تجربی/آزمایشی، استقرائی است. از اینرو اگر هر استنتاج استقرائی، نامعقول و نهایتاً ارزش استشهادی نداشته باشد، استفاده از این روش و همچنین هر «علم انسان» که مبتنی بر آن باشد، فاقد ارزش خواهد بود. ثانیاً، خود هیوم قبل و بعد از استدلال معروفش در فصل ۳ رساله و در طول آن، پیوسته استنتاج استقرائی را بکار می‌برد (گرت، ۱۹۷۷، ۸-۷۷).

نکته دیگری که مورد توجه مفسران قرار گرفته است، محدوده اثرگذاری عقل در بحث هیوم از استنتاجهای علی است. بنابر نظر بیچامپ و ماپز، وقتی هیوم بیان می‌کند که استنتاج علی بر عقل یا استدلال عقلانی بنا نمی‌شود، محدوده تنگ عقل را در نظر دارد، نه آنچه امروزه «عقل» و «توجیه عقلی» می‌نامیم. او هرگز قصد نداشته است که کل ساختار فرآیندها و معیارهای استقرائی را زیر سوال ببرد بلکه استدلال او حمله رودررو به فرضهای عقل گراهاست. در دوران هیوم اغلب ادعا می‌شد که عقل محض قادر است در امور واقع به نتایج جامعی دست یابد و هدف هیوم از نقد استقرا و غیرعقلانی دانستن نتایج آن، حمله به این مفهوم عقل‌گرایانه از عقل است نه «عقل تجربی». عقل‌گرایان مشوق این دیدگاه بودند که دست کم برخی استدلالهای استقرائی اثباتی اند؛ قصد هیوم فقط این است که نشان دهد «هیچ استدلال اثباتی وجود ندارد تا بتواند اثبات کند، آن مصادیقی که تجربه‌ای از آنها نداریم، مشابه مصادیقی است که تجربه کردیم». بیچامپ و ماپز اظهار می‌دارند آنجا که هیوم مستقیماً ماهیت استقرا را بحث می‌کند، حتی در شکاکانه‌ترین استدلالهایش، «عقل» را به عقل پیشینی محدود می‌کند و حوزه عقل را، به صورت مشروط، به حوزه تصورات و نسبت‌هایشان (یعنی به استدلال قیاسی و دریافت شهودی از گزاره‌های پیشینی غیرترکیبی) فرومی‌کاهد (بیچامپ، ۱۹۷۵، ۲-۱۲۱). یعنی اینکه هیچ استنتاج استقرائی نمی‌تواند به لحاظ عقلی، در معنای محدود پیشینی، تأیید و بنابراین موجه شود. اعتراضی که متوجه این نوع تبیین می‌شود، این است که استدلالهای احتمالی را نادیده می‌گیرد. به یاد بیاوریم که اصل مهم در توجیه استدلال استقرائی هیوم، اصل یکنواختی است که باید محصول یکی از این دو نوع استدلال باشد: اثباتی یا محتمل. حال اگر قرار باشد که عقل، فقط محدود به حوزه تصورات و قلمرو اثبات شود، چطور می‌توان استدلالهای احتمالی‌ای را که برای اثبات اصل یکنواختی اقامه می‌شود، نفی کرد.

گرت بر خلاف بیچامپ و ماپز، قلمرو عقل را محدود به قوه اثباتی نمی‌کند بلکه هیوم را دنباله‌رو استعمال معمول و متعارف لاک و پیروانش از این واژه می‌داند، که واژه عقل را هم برای معرفت، هم برای احتمال بکار می‌برند. بنابراین به عقیده گرت، نقل قولهای متعدد هیوم مبنی بر اینکه ما برای استنتاج استقرائی «دلیل نداریم» یا «نمی‌توانیم دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه دهیم»، باید کاملاً سراسر تفسیر شود. سخن هیوم این است که ما استقرا را براساس استدلالی که وثاقت آن را اثبات کند، نمی‌پذیریم؛ به این دلیل کاملاً کافی

که استدلالی وجود ندارد («استدلال» یا «فرآیند فهم»^۱) که بتواند چنین اثری داشته باشد. زیرا اثبات استنتاج استقرائی «از طریق عقل» مستلزم این است که گزاره خاصی (اصل یکنواختی) «بنا نهاده شود» بر استدلالی، که باید یکی از این دونوع باشد: اثباتی یا محتمل. هیچ استدلال اثباتی وجود ندارد، چون انکار نتیجه قابل تصور است و هیچ استدلال محتملی وجود ندارد زیرا منجر به دور می‌شود. در نتیجه درمی‌یابیم که نمی‌توانیم بطور سراسر است «هیچ‌دلیلی» برای استنتاج استقرائی ارائه دهیم (گرت، ۱۹۷۷، ۴-۹۲). بنابراین هیوم در طرح استنتاج‌های استقرائی، هنگامی که بیان می‌کند این استنتاجها با «عقل متعین نشده‌اند»، ارزش استشهادی استنتاج استقرائی را ارزیابی نمی‌کند و هیچ حکم کلی در باب عدم معقولیت آن نمی‌دهد. هیوم مستقیماً به علت استنتاج‌های استقرائی می‌پردازد و دغدغه توجیه آن را که پرسشی در حوزه معرفت‌شناختی است، ندارد.

نتیجه‌گیری

مدافعان تفسیر طبیعت‌گرایانه، مدعی‌اند که هیوم هیچگاه اعتبار اصل علیت را مورد تردید قرار نداد. هیچ عبارتی از خود هیوم، نه در رساله یا تحقیق نه هیچ جای دیگری نقل نشده است که در صحت این اصل شک کند یا بوضوح این ادعا را بیان کند که استدلال‌های استقرائی ارزش معرفتی ندارد. به عکس، مواضعی که او قاطعانه به آنها پایبند است، برای مثال عبارات او در انکار وجود چیزی مانند شانس و حتی سخنان صریحش در برخی نامه‌ها، بوضوح نشان از پذیرش این اصل دارند. آنچه که کمپاسمیت در مرتبه اول، و سایر مدافعان طبیعت‌گرایی هیوم به تبع او، به آن می‌پردازند، تئوری و نگاه جدیدی به انسان است. هیوم در مقام فیلسوفی لحاظ می‌شود که در پی توصیف و توضیح اعمال، تفکرات، احساسات و باورهای انسان بر مبنای تجربه است. او تنها به مبانی یا علی می‌پردازد که بر اساس آنها، باور، عقیده یا داورای اخلاقی شکل می‌گیرد. هیوم در پی کشف مبدأ تصور ضرورت است که به این نتیجه می‌رسد که تصور ما از ضرورت فقط بواسطه وقوع رویدادهای خاصی در ذهن است؛ زیرا هرگز نمی‌توانیم تصور ضرورت را از طریق کشف علل واقعی در طبیعت کسب کنیم. بنابراین اگر این کیفیت ذهنی را به متعلقات بیرونی نسبت دهیم به سوی فلسفه‌ای غلط پیش می‌رویم. پس هدف هیوم در طرح انتقاداتش به استنتاج‌های علی، تلاش برای نشان دادن این حقیقت است که ما بواسطه ساختار تجربه‌مان، نمی‌توانیم معرفتی نسبت به امور واقع کسب کنیم. توجه به تمایز هیوم میان معرفت و باور مهم است که در متن مقاله بدان پرداخته شد. اما این مرحله انتقادی، تمام سخن هیوم نیست، بلکه مقدمه‌ای است برای طرح نظریات ایجابی. او حق ما را در پذیرش باورها انکار نمی‌کند، بلکه درمی‌یابد که ذهن از نیروهای طبیعی معینی: تخیل، عادات و غرایز، تشکیل شده است و این نیروها به گونه‌ای عمل می‌کنند که باور به برخی امور مهم را بصورت کمابیش غیرارادای و اجتناب‌ناپذیر در ما برمی‌انگیزانند، مثل باور به وجود جهان خارج یا پیوند ضروری. البته هیوم مطلقاً منکر جایگاه عقل در باورهای علمی و اخلاقی نیست، بلکه آن را معیاری برای تشخیص و حتی تصحیح باورهای نادرست می‌داند. در تشخیص هدف فلسفه شکاکانه هیوم در بحث علیت، توجه به این نکته نیز مهم است که او دائماً بر این دیدگاه پای می‌فشارد که نیروها و قوای واقعی‌ای در طبیعت وجود دارد که مستقیماً در دسترس حواس ما نیست. هیوم سرتاسر بحث علیت در تحقیق تمایز می‌گذارد بین «کیفیات حسی جسم» که ما از آنها آگاهییم و «نیرو و قدرت» علت که «کاملاً پنهان از ماست». او با

¹ reasoning or process of understanding

پذیرفتن چنین دیدگاهی، بر محدودیتهای شناختی نوع بشر تأکید می‌کند و می‌خواهد این نظریه را طرح کند که حکم بنیادین ما بر وجود نیروها و قوای واقعی در طبیعت، از منشأیی غیر از تصوراتمان اخذ می‌شود. در امور واقع، بسیار بهتر است به جای اعتماد کردن بر «استنتاجهای گمراه‌کننده عقل» بر «خرد معمول طبیعت» تکیه کنیم که ما را با تشکیل باورهایی «از طریق غریزه یا میل مکانیکی» حفاظت می‌کند. به این معناست که باورهای طبیعی، جای بیش عقلانی را می‌گیرند.

References

- Beauchamp, T. L. & Mappes, T. A. (1975). Is Hume Really a Sceptic about Induction? *American Philosophical Quarterly*, 12(2), 119-129.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*, edited by D. F. Norton & M. J. Norton, Vol. 1. Oxford University Press.
- Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press (Clarendon Press).
- Hume, D. (1963). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press (Clarendon Press).
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume*, edited by J. Y. T. Greig, Clarendon Press.
- Jeesop, T. E. (Jul. 1948). Review: The Philosophy of David Hume by N. Kemp Smith, *Philosophy*, 23(86), 264-268.
- Kemp Smith, N. (2005). *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Palgrave Macmillan UK.
- Kemp Smith, N. (1905). The Naturalism of David Hume (I.), *Mind*, 14(54), 149-173.
- Kripke, S. A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell.
- Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, edited by P. H. Nidditch, Oxford University Press.
- Loeb, L. E. (2000). *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford University Press.
- Norton, D. F. (1982). *Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press.
- Strawson, G. (2000). David Hume: Objects and power, *The New Hume Debate*, edited by R. Read & K. A. Richman, Routledge.
- Stroud, B. (1977). *Hume: The Arguments of the Philosophers*, edited by T. Honderich, Routledge & Kegan Paul plc.
- Wright, J. P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*, University of Manchester Up.