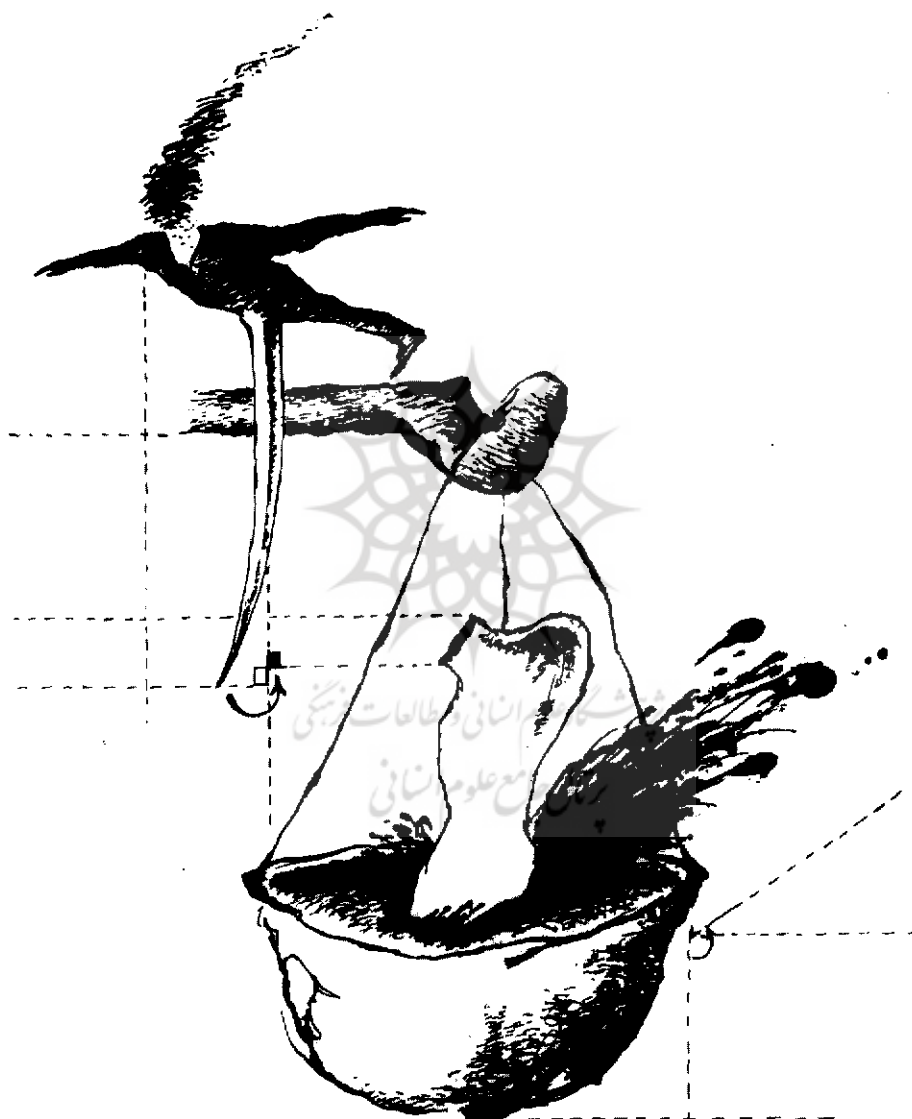


پرندگان و نقد



م. کرمی

بررسی و نقد یک تحقیق فلسفی

ب. مقدم

دیرزمانی است که ملل شرق عالم و از جمله مسلمانان، با پدیده‌ای به نام غرب روبرو شده‌اند و به رغم چند بعدی بودن این پدیده، هر چند از برخی ابعاد آن بدون هیچ دشواری و دغدغه‌ای، بهره خود را گرفته‌اند، اما در برخی ابعاد دیگر که معضلات و مسائلی را برای آنان به همراه داشته است، با وضعیت متفاوتی مواجه شده‌اند که برایشان دغدغه برانگیز و چالش زا بوده است. این بعد که همان بعد فکری و فرهنگی غرب است، بیشتر از طریق عنصر زیربنایی فکر و فرهنگ غربی، یعنی فلسفه، خودش را آشکار کرده است. از همین رهگذر می‌توان به اهمیت آشنایی با فلسفه غرب واقف شد، چراکه مظاهر فرهنگ غربی را می‌توان فروع و ثمرات این اصل و ریشه به حساب آورد و اهمیت پرداختن به آن برای شناسایی صحیح غرب - که خود مقدمه مواجهه درست و عقلانی با غرب است - متناسب با نقش و اهمیت اساسی ای می‌باشد که خود فلسفه غرب برای فرهنگ غربی دارد. بدین ترتیب می‌توان به این نتیجه رسید که بهترین شیوه رویارویی فکری و فرهنگی با غرب، همان رویارویی از طریق فلسفه غرب است. این رویارویی که مستلزم شناسایی دقیق، مستند و منصفانه ما از فلسفه غرب می‌باشد، تنها هنگامی مثمر و مفید فایده خواهد بود که ما شناسایی صحیح و کاملی نیز از میراث فکری و فلسفی خودمان داشته باشیم و با امکانات آن برای حل مسائل فلسفی آشنا شویم. این امر، همچنین به تلاش و کوشش مضاعف نیاز دارد که تنها با تکیه بر میراث گذشتگان ممکن نخواهد شد.

البته عده‌ای از متفکران مسلمان، از زمانی که فلسفه غرب به جهان اسلام وارد شده است،

همواره دغدغه چنین رویارویی ای را داشته‌اند و با یاری جستن از سنت فلسفی اسلامی، برای دفاع از فرهنگ و فکر خودی در مقابل فکر و فرهنگ غرب، سعی و تلاش کرده‌اند. این کوشش‌ها که برخاسته از دغدغه‌هایی فرهنگی هستند، همچنان ادامه دارند و با گسترش آموزش و پژوهش در حوزه فلسفه غرب، امروزه شاهد نقد فلاسفه غرب - بویژه فلاسفه دوره جدید و معاصر که بانیان فرهنگ جدید غرب نیز هستند، - از دیدگاه فلسفه اسلامی هستیم.

از جمله این فلاسفه که در دهه‌های اخیر مورد نقد و رد متفکران مسلمان دهه‌های اخیر قرار گرفته است، دیوید هیوم می‌باشد، فیلسوف تجربی مسلک اسکاتلندی که محور اساسی فلسفه‌اش را می‌توان در انکار امکان اثبات عقلانی ضرورت برای معرفت ما به امور واقع خلاصه کرد.

او بر خلاف شکاکان باستانی که هدفشان نشان دادن عجز حس در برابر قوت عقل بوده است، می‌خواهد عجز عقل را در برابر قوت حس به نمایش بگذارد. اگر بر این فکر باشیم که هیوم می‌خواهد اموری عقلانی مانند علیت، جوهر و... را انکار کند و به نفی ورد وجود چنین اموری در خارج حکم دهد، سخت در اشتباهیم، چرا که تنها هدف او صرفاً نشان دادن اینست که عقل ما انسان‌ها نمی‌تواند وجود چنین اموری را در عالم واقع اثبات کند و در نتیجه ما نسبت به ثبوت این امور در عالم واقع، باید راه تعلیق حکم و لادری‌گری را پیش گیریم و سکوت اختیار کنیم.

فلسفه هیوم به همینجا ختم نمی‌شود. او در مرحله دوم تفکرش به گونه‌ای طبیعت‌گرایی گرایش می‌یابد که بنابر آن، همان اموری که عقل از اثبات آنها عاجز بود، به نحو دیگری به واسطه قوه خیال پذیرفتنی می‌شوند، اما نه به عنوان اموری یقینی و مبتنی بر ضرورت منطقی بلکه به عنوان باور و مبتنی بر ضرورت روانی و این یعنی تنزل از ساحت ضرورت به ساحت امکان.

در حقیقت باور را می‌توان به امکانی که پذیرفتن آن ترجیح دارد تعریف کرد و ملاک این ترجیح نه عقل، بلکه طبیعت انسانی است.

حال چگونه می‌توان با چنین فیلسوفی رویرو شد و با او گفتگویی انتقادی برقرار کرد؟ در میان متفکران مسلمان معاصر که با هیوم آشنایی داشته‌اند، دو رویکرد را می‌توان نسبت به او مشاهده کرد: یکی از رویکردها، هیوم و تشکیکات فلسفی او را جدی نمی‌گیرد و مثلاً



او را به عنوان فردی طالب شهرت در نظر می‌گیرد که می‌خواسته است برای رسیدن به مطلوبش حرف‌های خارق‌العاده‌ای بزند، و یا او را ملحدی لحاظ می‌کند که تنها هدفش تخریب بنیان‌های دین و اخلاق بوده است و برای رهایی از قید ارزش‌ها، همه چیز را منکر شده است، اما رویکرد دوم که تا حدودی معتدل‌تر است، می‌کوشد تا اولاً، بانسان دادن اشتباهات هیوم و نقد آراء او و ثانیاً، با ارائه راه‌حلی برای مسائلی که هیوم مطرح کرده است، گفتگویی فلسفی بین او و فلسفه اسلامی برقرار کند. از جمله متفکرانی که در این رویکرد اخیر قرار می‌گیرند، می‌توان به مرحوم استاد علامه طباطبائی و شاگرد ممتاز ایشان مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری اشاره کرد که مخصوصاً در اثر فلسفی اصیلی که پرداخته‌اند، امکان برقراری چنان گفتگویی را فراهم کردند. همانطور که مشهود است، قسمتهایی از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم با پانویست‌های استاد مطهری، به پاسخ مسائلی که هیوم مطرح کرده است، اختصاص یافته است. البته این دو استاد، خود نیز اقرار داشته‌اند که از خوان فلسفه صدرای بهره فراوان برده‌اند، هر چند که آرا ابتکاری مطرح شده در کتاب فوق‌الذکر، نشان از تلاش و کوشش فکری و فلسفی این دو اندیشمند متعهد دارد، چرا که میراث فلسفه صدرایی گرچه به لحاظ اصول و مبانی، امکانات بالقوه‌ای در اختیار متفکران معاصر قرار می‌دهد، اما به فعلیت رساندن آن امکانات برای پاسخگویی به مسائل جدید، همت و کوششی را می‌طلبد که به صرف یادگیری و به خاطر سپاری فلسفه صدرایی میسر نخواهد گشت. چنین تلاشی است که می‌تواند سنتی فلسفی را زنده و قدرتمند نگاه دارد و باعث رشد و پویایی آن شود و این همان وظیفه ایست که بر عهده متفکران و اهل فلسفه هر زمانی است. مخصوصاً در شرایط کنونی، این وظیفه سنگین‌تر از گذشته است، و این بخاطر همان مواجهه ایست که در زمان صدرای و حتی تاهمین چندی پیش، خبری از آن نبود، ولی امروز به راحتی نمی‌توان از کنار آن گذشت و گریز و گزیری از رویارویی با فلسفه غرب از طریق مفاهیم و گفتگو، وجود ندارد و همین مطلب می‌تواند دلیل خوبی برای پرداختن بیشتر به تحقیقات تطبیقی در حوزه فلسفه باشد.

در همین زمینه چندی پیش اثری به نگارش دکتر سید محمدحاکم و تحت عنوان تحقیق در آراء معرفتی هیوم به بازار کتاب عرضه شد. در این کتاب - که تحقیقی تطبیقی در حوزه فلسفه معرفت، یا همان شناخت‌شناسی است - آراء معرفتی هیوم از منظر فلسفه صدرایی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

این نوشتار برآن است که ضمن معرفی اثر مذکور، درحد توان به بررسی و نقد آن نیز بپردازد.

۱- معرفی کتاب: این اثر با پیشگفتاری در معرفی دو طرف مقایسه، و محتوای کتاب آغاز می شود (پیشگفتار، بعد از فهرست اجمالی قرار گرفته است) پس از آن کتاب دربرگیرنده تمهیدی درباره سیر فلسفه در غرب با توجه خاص به دوره جدید و رنسانس و ذکری از آراء متقدمان هیوم، خود هیوم و تأثیر وی بر فلسفه پس از خودش، می باشد. ساختار اصلی کتاب از دو بخش متقارن تشکیل شده است که هر دو آنها به ترتیب موضوعات عبارتند از: منشاء تصورات، علیت و استقراء، اصول بدیهی عقلی، جوهر، کلیات، وجود جهان خارج - مفهوم وجود - مابعدالطبیعه و یک ذیل درباره شکاکیت. هریک از این موضوعات، فصلی رابه خود اختصاص داده اند، بخش اول صرفاً به تقریر آراء هیوم درباره موضوعات مطرح شده، و بخش دوم به بررسی و نقد آنها می پردازد. پس از اتمام دو بخش مذکور، قسمتی به عنوان خاتمه و نتیجه گنجانده شده است که حاوی جمع بندی و نتیجه گیری از مقایسه صورت گرفته بین دو طرف است. ضمانت که در انتهای کتاب و قبل از فهرست منابع آمده اند. حاوی سه بخشند. هر سه ضمیمه، قسمت های ترجمه شده ای از رساله درباره طبیعت انسانی اثر هیوم، درباره جوهر، نفس و جهان خارج می باشند که در متن بخش اول کتاب، به آنها ارجاع داده شده است. منابع و مأخذ عربی، فارسی و انگلیسی و فهرستی تفصیلی از موضوعات کتاب، بخش نهایی کتاب را دربردارند. قبل از نقد و بررسی کتاب، لازم است که نکات و خصوصیات مثبتی را که در این اثر وجود دارد، یاد آورده شد: اولاً با توجه به اینکه در زبان فارسی کتاب مستقلی درباره فلسفه هیوم موجود نبوده است - مگر در ضمن تاریخ فلسفه های ترجمه شده موجود - این اثر را می توان اولین گام در راه تألیف کتابی مستقل درباره هیوم دانست. این خود قابل تقدیر و ارزشمند است، چرا که به هر صورت علاوه بر برکردن خلایق در این خصوص، ویژگی مقایسه ای و انتقادی بودنش و نفس برقراری گفتگوی فلسفی میان فلسفه صدرایی - که فلسفه رسمی کشور ماست - و یکی از بزرگ ترین فلاسفه دوره جدید غرب - که تأثیر فراوانی بر فکر و فرهنگ غربی داشته است - نشانگر حسن انتخاب و موقعیت شناسی فرهنگی مؤلف می باشد. همچنین سلاست و روانی نثر کتاب و پرهیز از تعقید و دشواری نویسی، به قابل فهم شدن مطالب کتاب کمک کرده است. مؤلف در چندین مورد نیز شخصاً و مستقلاً به منظور پاسخگویی



به مسائل مطرح شده توسط هیوم، اقدام به چاره جویی کرده است و تنها به آثار استادان سلف تکیه نکرده است. که اینها نیز به نوبه خود جزو محاسن اثر محسوب می شوند.

۲- نقد ساختاری کتاب:

۲-۱- نکته‌ای که در بخش اول و تبعاً در بخش دوم به چشم می خورد این است که مؤلف در مبحث علیّت از نظر هیوم، تنها به یکی از دو اثر اصلی هیوم یعنی تحقیق درباره فهم انسان اکتفا کرده است. این مطلب، ضمن آنکه هیچ توجیه معقولی نمی تواند داشته باشد، در مواردی موجد نقص هایی در کتاب شده است که در قسمت نقد محتوایی به آن پرداخته خواهد شد. مؤلف در قسمت های دیگر کتاب نیز - با استثنای قسمت مفهوم وجود - تنها به دیگر اثر هیوم یعنی رساله درباره طبیعت انسان استناد کرده است. این شیوه نه تنها مناسب تحقیقی آکادمیک نمی باشد، بلکه در شناخت کامل و دقیق اندیشه مورد تحقیق نیز، با مشکل مواجه می شود.

۲-۲- در مورد منابع انگلیسی مورد استفاده باید گفت که اولاً، از برخی منابعی که در فهرست ذکر شده اند، هیچ اثری در کتاب مشاهده نمی شود (به عنوان نمونه دو منبع آخر فهرست منابع انگلیسی) و ثانیاً، با استثنای دو اثر اصلی هیوم - یعنی رساله و تحقیق - و اثر اصلی جان لاک - یعنی جستاری درباره فاهمه بشر - که بیشترین استفاده از آنها صورت گرفته است، از منابع دیگر استفاده چندانی صورت نگرفته و اکثر قریب به اتفاق آنها بسیار جزئی و فرعی بوده است. از طرف دیگر، آن اندازه که تحقیقی آکادمیک درباره هیوم نیازمند تفحص در آرا هیوم شناسان است، در این اثر چنان تحقیق و تفحصی دیده نمی شود. جا داشت که مؤلف هم به لحاظ کمی از منابع بیشتر و به روزتری که درباره فلسفه هیوم وجود دارد، استفاده می کرد و هم به لحاظ کیفی بیش از این از همان منابعی که در فهرست نامشان را ذکر کرده است، استفاده می کرد. نکته دیگر آنکه ذکر منابع انگلیسی و نیز منابع فارسی و عربی، جا و تاریخ چاپ کتب مشخص نشده است که این هم در جای خود نقیصه‌ای به حساب می آید.

۲-۳- مشکل دیگری که خواننده با آن مواجه می شود، نقل قول های طولانی سراسر کتاب است. به عنوان مثال، در بخش اول کتاب و در مبحث علیّت، از صفحه ۶۱ تا ۸۴، در بخش دوم و در مبحث اصول بدیهی عقلی از صفحه ۲۷۵ تا ۲۷۹ شاهد چنین نقل قول هایی

می‌باشیم. شاید بهتر آن بود که در صورت نیاز این نقل قول‌های طولانی به قسمت ضمیمه منتقل می‌شدند. به نظر می‌رسد که نیازی به چنین نقل قول‌ها و ترجمه‌های طولانی نبوده است. این نقیصه خود از نقیصه‌ای دیگر ناشی می‌شود و آن این که مؤلف بجای اینکه مطالب مورد نظر را به صورت تحلیلی از منابع استخراج کند و به بیان خودشان صورت بندی نمایند. در بیشتر موارد از همان روش ساده نقل قول استفاده کرده است. ضمن آنکه عدم استفاده شایسته از منابع هیوم‌شناسی نیز می‌تواند در این نقیصه دخیل باشد.

۴-۲- بهتر آن بود که با استفاده هر چه بیشتر از کتب فلسفی خود صدرا، از مبانی فلسفه وی حداکثر استفاده صورت می‌گرفت. درحالی‌که آنچه در این کتاب دیده می‌شود استفاده بیشتر از پیروان فلسفه صدرایی و مخصوصاً کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و پاورقی‌های آن است. چنین استفاده‌ای جای خود ارزشمند است، ولی به هر حال بهتر می‌بود که از امکانات بالقوه فلسفه صدران نیز به همان اندازه بهره برداری می‌شد، مخصوصاً که به برخی از آراء صدرا که می‌توانستند در چنین تحقیقی کاربرد پیدا کنند، هیچ توجهی نشده است، به عنوان مثال، می‌توان به مبحث اتحاد عاقل و معقول اشاره کرد که در این اثر هیچ اشاره‌ای به آن نشده است، در صورتیکه در چنین تحقیقی، به عنوان نمونه در مبحث جوهر نفسانی، می‌بایست از آن استفاده می‌شد. (همانطور که برخی اساتید دیگر چنین استفاده‌ای کرده اند رک: دکتر عبدالله نصری. تقریرات درس دکتر مهدی حائری تحت عنوان نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، صفحه ۲۱۴) همچنین همین مبحث اتحاد عاقل و معقول - که طبق مبانی فلسفه صدرایی درباره اتحاد نفس و بدن در حرکت جوهری، به اتحاد حاس و محسوس نیز توسعه می‌یابد - می‌توانست در مبحث وجود عالم خارج نیز به کار آید. به هر حال از آنجا که مقصود از چنین تحقیقی بیشتر ارزیابی قدرت فلسفی هر دو رقیب بوده است، در برخی مسائل دیگر هم می‌شد که از مبانی فلسفه صدرا بهره گرفت و توان و قدرت آن را در این خصوص ارزیابی کرد.

۳- نقد محتوایی کتاب:

در این قسمت، سعی بر آن است که به بررسی و نقد استدلال‌هایی پرداخته شود که مؤلف برای اثبات مدعیات خود، از آنها سود جسته است، هدف این نوشتار نیز بیشتر نقد کتاب مورد بحث و آراء مؤلف آن است نه نقد و بررسی کلی توانایی فلسفه صدرایی در مقابل



فلسفه هیوم، این مطلب دامنه‌ای وسیع تر دارد و مجالی فراخ‌تر و دانشی افزون‌تر را می‌طلبد و به هر روی از حوصله این مختصر بیرون است. در این مقال، به نقد چند مورد از استدلال‌های مطرح شده در کتاب که برخی از آنها نظر خود مؤلف و بعضی دیگر هم برگرفته از آراء فلاسفه صدرایی هستند پرداخته می‌شود و در نهایت نیز این قضاوت به خوانندگان و اهل فن واگذار می‌شود که آیا استدلال‌های مورد بحث توانایی لازم در حل مسائل مطرح شده توسط هیوم را دارند یا خیر؟ قبل از شروع بررسی موارد مورد نظر، لازم است که به مبنای اساسی رویکرد ملحوظه در این اثر مختصراً اشاره شود و آن محوریت دادن به علم حضوری برای دستیابی به معرفت ما بعد الطبیعی، از طریق ساخته و پرداخته شدن معقولات ثانیه فلسفی توسط ذهن است. در حقیقت، با توسل به علم حضوری است که آنچه به نظر هیوم موهوم و خیالی می‌آمده است، (به دلیل فقدان انطباعی مسبوق به آنها) با معنا و حقیقی می‌شوند و امکان بنانهادن معرفت ما بعد الطبیعی بر پایه آنها میسر می‌شود. برای آشنایی و درک تفصیلی این مطلب، مطالعه کتاب مورد بحث مفید خواهد بود و این جستار نیز مختصر اشاره‌ای به آن خواهد داشت. با این مقدمات نگارنده سطور کار را با بررسی و نقد محتوای فلسفی و استدلالی اثر شروع کرده است و در هر بند، به موضوعی که از نظر نگارنده اولاً با اهمیت و ثانیاً قابل نقد و بررسی بوده است، پرداخته خواهد شد. نگارنده امیدوار است که در هر حالی از جاده انصاف و حقیقت جویی منحرف نشود.

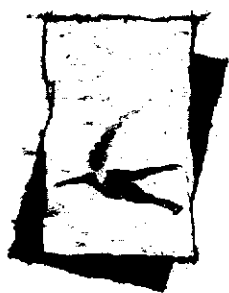
۱-۳- بحث مهمی را که بین دو طرف این گفتگوی فلسفی وجود دارد، می‌توان مسئله منشاء تصورات دانست. مؤلف نیز به همین مطلب اذعان کرده‌اند که: «به نظر ما نقطه اصلی نزاع در این مسئله - مسئله معرفت فلسفی - موضوع منشاء تصورات است. در اینجا است که اختلاف اساسی بین این دو مکتب بروز می‌کند و اختلافات دیگر چه در مسئله معرفت و چه در سایر مسائل فلسفی ریشه در این فرق اساسی دارند.» (صفحه ۳۴۲).

به نظر هیوم از آنجا که ما معقولات فطری و به عبارتی مفاهیم پیشینی مقدم بر تجربه نداریم، پس هر مفهومی اگر بخواهد ارزش معرفتی داشته باشد بی معنا و موهوم نباشد، ناگزیر باید از تجربه به دست آید و به طور خلاصه هر تصویری باید مسبوق به انطباعی بوده باشد و گرنه پوچ و بی معناست. از طرف دیگر، فلاسفه مسلمان و از جمله فلاسفه

صدرایی هم، به معقولات فطری قائل نیستند و تا اینجا اجمالاً با هیوم توافق دارند. اما نقطه افتراق بین این دو گروه در کجاست؟ فلاسفه صدرایی علاوه بر اعتقاد به اینکه: مفاهیمی که ما در ذهن داریم اگر قابل انطباق بر حس باشند، حتماً از امری محسوس حکایت می‌کنند که آن مفهوم ضرورتاً از آن گرفته شده است، به این مقوله نیز قائلند که: برخی از مفاهیم که اصلاً قابل انطباق بر حس و محسوسات نیستند، می‌توانند به روشی دیگر به دست آیند. این همان راه حلی است که برای مسائل فلسفه معرفتی هیوم ارائه می‌دهند. این فلاسفه معتقدند که هر چند ادراکی که قابل انطباق به حس بوده و منتهی به حس نباشد، ممتنع و منتفی است، اما مطلق ادراکی که منتهی به حس نباشد اینگونه نیست. (ص ۱۹۲، به نقل از اصول فلسفه و روش رئالیسم). پس ممکن است ما مفهومی حقیقی و معتبر در ذهن داشته باشیم، ولی آترانه از طریق ارتباط با امر محسوس، بلکه از طریق علم حضوری به امری که با آن مفهوم مناسبت دارد، به دست آورده باشیم. (ص ۱۹۳). برای اثبات این نظر - که نقطه مقابل نظر هیوم است - استدلالی وجود دارد که نقل می‌شود:

«اولاً ما از پیش واجد هیچ تصویری نیستیم، ثانیاً تصور بماهو تصور غیر از شیء خارجی است، ثانیاً، حقیقت و ذات علم کشف از معلوم است. نتیجه این می‌شود که ما قبل از آنکه به تصویری دست یابیم، یعنی واجد علم شویم، باید با واقعیت معلوم به نحو مستقیم و بی واسطه ارتباط و اتصال وجودی برقرار کنیم؛ یعنی بدان علم حضوری پیدا نماییم. والا هیچ تصویری از آن در ذهن نخواهیم داشت و بر فرض محال اگر هم داشته باشیم، آن تصور چیزی است بی پایه و بی ریشه که ربطی به شیء خارجی ندارد» (صفحات ۱۹۳-۱۹۲).

پس همانطور که مشاهده می‌شود، اگر مفاهیمی داشتیم که برای آنها ریشه‌ای در حس و محسوسات نیافتیم، می‌توانیم مطمئن باشیم که حتماً در جایی با علم حضوری، به حقیقت آن مفاهیم، که همان معقولات ثانوی فلسفی هستند، (مثل علت، جوهر و...) آگاه شده و اتصال وجودی برقرار کرده باشیم. و این براحتی می‌تواند مشکل هیوم را حل کند. اما همانطور که دیده شد این مدعا بنابر مقدماتی که از آنها به دست آمده است، صحیح خواهد بود و باید آن مقدمات را مورد نقد و بررسی قرار داد تا قوت نتیجه مشخص گردد؛ اینکه ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم، بین دو طرف مفروض و مورد قبول است و این هم که تصور بماهو تصور غیر از شیء خارجی است، در صورتیکه تمایز بین عین و ذهن پذیرفته شده باشد، می‌تواند درست باشد، ولی اگر به چنین ثنویتی (dualism) قائل نشویم



وعین را به ذهن فروکاسته یا اصلاً منکر آن باشیم، آنگاه این مقدمه درست نخواهد بود اما مقدمه سوم نقش مهمی در حصول نتیجه مذکور به عهده دارد.

این مقدمه مدعی است که: «حقیقت و ذات علم، کشف از معلوم است و وجودش قیاسی می باشد، و علم اگر کاشف از معلوم و حاکی از امری و رای خودنباشد، اصلاً علم نیست، بلکه موجودیست از موجودات در ذهن» (ص ۲۰۸).

به نظر نگارنده اینگونه تعریف از علم و استدلال برای حقیقت نمایی آن، چیزی جز مصادره به مطلوب نیست و توان اثبات مدعای مورد نظر را ندارد، چرا که اولاً، این گزاره که «علم کاشف از واقع است»، گزاره‌ای تحلیلی و ضرورتاً لصدق که نفی آن مستلزم تناقض باشد، نیست و ثانیاً آنچه را که ما علم می نامیم، چیزی بیش از صور ذهنی و پدیدارهایی که در ذهن ظاهر هستند، نمی باشد و مابیش از این، نقیاً و اثباتاً نمی توانیم ادعایی داشته باشیم: چه درباره اینکه ما اصلاً ما به ازاءهایی برای این پدیدارهای ذهنی در خارج وجود دارد یا خیر؟

و چه در مورد اینکه بر فرض که ما به ازاءهایی وجود داشته باشند، آیا این پدیدارها و صور ذهنی ماحقیقتاً منطبق بر آنها هستند یا خیر؟ پس هیچ گونه تعیین منطقی و ضروری در این خصوص که علم کاشف از واقع یا حاکی از ماورای خودش است، وجود ندارد. البته مؤلف نیز به این نکته متفطن شده و در قسمتی از کتاب که به مبحث وجود عالم خارج اختصاص دارد (ص ۳۱۴) به چنین دیدگاهی اشاره کرده است. وی این نظر را به عنوان قول قائلی که اصلاً وجود علم را نمی پذیرد تا بتبع آن بخواهد حقیقت و خطارا بپذیرد و بر آنچه در ذهن دارد، نام علم می نهد، مطرح کرده و دلایل و استدلال هایی برای دفع آن ذکر کرده است.

یک دلیل مؤلف این است که اگر علت این پدیده های ذهنی، اشیاء خارجی نباشند، آنگاه یا باید قول بارکلی را بپذیریم که خدا را علت آنها می داند، یا قول هیوم را که قائل به علل ناشناخته در نفس است. مؤلف هر دو قول را باطل می داند. اما به نظر نگارنده اینگونه استدلال نمی تواند وافی به مقصود ایشان باشد، چرا که هر چند هیوم در جایی قائل به علل ناشناخته در نفس شده باشد، اما باید توجه داشت که طبق مبانی خود او، در مرحله شکاکیت فلسفی اش که بحث بر سر یقین منطقی و ضروری است، این قول پذیرفتنی نیست، بلکه تنها در مرحله دوم فلسفه اش - که همان طبیعت گرایی باشد - و صرفاً به عنوان یک باور و

در حد ضرورت روانی می‌تواند مطرح شود، یعنی بنا بر حکم طبیعت نه حکم عقل. هیوم، همانطور که مشهور و معلوم است، در شکاکیت خودش اصلاً قائل به ضرورت علی و معلولی نیست تا بخواهد برای پیدایش پدیدارهایی که در ذهن ظاهر می‌شوند، دلیلی و علّتی جستجو کند. او در قسمتی از رساله درباره طبیعت انسان، (کتاب اول (درباره فاهمه)، بخش سوم)، بحثی تحت این عنوان که «چرا علت همواره ضروری است؟» را مطرح کرده و مفصلاً به این مسئله پرداخته است که آیا ضرورتاً هر پدیده‌ای به علت نیاز دارد؟ و پس از بررسی و نقد پاسخ‌هایی که در دفاع از ضرورت وجود علت برای هر پدیده ارائه شده‌اند (از جمله توسط هابزولاک)، دلایل را مخدوش و غیر قابل قبول دانسته و در نهایت منکر چنان ضرورتی می‌شود. به عقیده او استدلال‌هایی که در طرفداری از وجود ضرورت علی و معلولی مطرح شده‌اند، همگی مصادره به مطلوب و فاقد اعتبارند. (البته به خاطر همان نقیصه‌ای که پیش از این یادآوری شد، در کتاب مؤلف به این مطلب هیچ اشاره‌ای نشده است). بنابراین، طبق مبانی هیوم، هیچ لزوم و ضرورتی ندارد که مابرای پدیدارهای ذهنی، علّتی جستجو کنیم؛ چه در خارج، چه در نفس و چه در ماوراء عالم طبیعت و مثلاً خدا. پس، در نهایت ما تنها ادراکاتی و پدیدارهایی را می‌یابیم که متصلاً و با انسجام و ثبات بر ما ظاهر می‌شوند، بدون اینکه ضرورتاً علّتی داشته باشند یا اگر هم بفرض علّتی دارند، (بنا بر حکم طبیعت و باور ما) آن علت قابل شناسایی باشد.

و مطلبی که مؤلف متذکر شده است که هیوم با قول به علل ناشناخته در نفس برای حصول انطباعات، هم بر نفس قائل شده است و هم به علّیت، همانطور که معلومست، بنا بر مبانی هیوم تنها می‌تواند بنا بر حکم طبیعت و به عنوان باور، صحیح باشد، نه طبق حکم ضروری عقل شکاک و به عنوان یقین منطقی. پس صرف وجود صور ذهنی نمی‌تواند دلیلی برای اثبات عالم خارج و کاشفیت ذاتی علم بوده باشد. ضمن اینکه قول هیوم درباره علل ناشناخته در نفس هم، گرچه فرضیه‌ای غیر قطعی است، اما قدرت تبیین آن به همان اندازه فرضیه وجود اشیاء خارجی است و تا حدودی با قول لایب‌نیتس که قائل به بی‌درو پنجره بودن موناها بوده است، قابل مقایسه می‌باشد. دو دلیلی هم که مؤلف برای ردّ علت بودن نفس برای صور ذهنی آورده است قابل مناقشه هستند، زیرا که اولاً، اینکه:

«انطباعات چرا همیشه دراو نیستند و هر کدام در زمانی حاضر می‌شوند» (ص ۳۱۲).



ضرورتاً ما را بر این نتیجه منتقل نمی‌کند که «بناچار باید در جستجوی علت، پا بیرون از نفس نهاد» (همانجا). بلکه ممکن است به عللی، نفس در هر لحظه‌ای انطباعی خاص را در ذهن ایجاد کند، هرچند آن علل بر ما پوشیده باشند. اینهم که گفته‌اند:

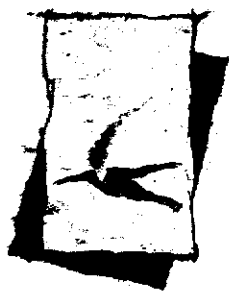
«قول به اینکه نفس از پیش خود این انطباعات را دارد، تحکمی است، تحکمی شدیدتر از تحکم عقلی مذهبان دائر بوجود یک سلسله مفاهیم فطری، چراکه آنها قسم اعظم ادراکات را بیرونی می‌دانند و فقط به یک دسته از مفاهیم فطری قائلند ولی هیوم همه مافی الذهن را فطری می‌داند و این چیز نیست که هیوم از آن تبری می‌جست» (همانجا) نمی‌تواند استدلال صحیحی باشد، چرا که فطری بودن وصف مفاهیم است و مفاهیم در فلسفه هیوم همان تصورات هستند و با انطباعات تفاوت دارند و حتی در صورتی که قائل بردارای بودن انطباعات توسط نفس هم بشویم، باز هم تفاوت مفاهیم فطری با انطباعاتی که نفس از پیش خود دارند، محفوظ خواهد بود، پس اشکال وارد نیست. چون بنا بر اختصار است از بررسی و نقد نکات دیگری که در این باره وجود دارند، صرف نظر می‌شود، ولی تا همینجا می‌توان به این نتیجه رسید که کاشفیت - آنطور که ادعا شده است - ذاتی علم نیست و نهایتاً با این مقدمات، باید واضح تر شده باشد که گزاره «علم کاشف از واقع است» به هیچ روی تحلیلی نبوده و نفی آن مستلزم هیچ تناقضی نیست و این هر چند تا حدودی واضح و روشن بود، اما لازم بود که به دلیل و نظرات مخالف آن نیز پرداخته شود و مدعا را صرفاً متکی بر بدهت و وضوح نمود. البته ممکن است کسی علم را «طبق تعریف» مساوی با کاشفیت از واقع بداند، ولی این تعریف تنها به مفهوم علم، و آنهم بنابر وضع، می‌تواند حمل شود ولی نه در مورد امر واقع، چون در واقع امر، آنچه می‌یابیم همان صور و پدیدارهای ذهنی است و در اینجا نمی‌توانیم کاشفیت از واقع را به نحو ذاتی و ضروری، بر این پدیدارها حمل نمائیم، به عبارت دیگر: تعریف علم به کاشفیت از واقع، نمی‌تواند دلیلی برای حقیقت نمایی این تعریف بوده باشد، بلکه از قبیل تعاریف ذهنی ای است که در هندسه و ریاضیات برای موضوعات صورت می‌گیرد (یا به قول منطقیون تعریف اسمی خواهد بود نه حقیقی) و تنها در همان ظرف ذهن می‌تواند بهره‌ای از صدق داشته باشد، اما درباره امور واقع بی‌فایده و فاقد حقیقت نمایی و صدالبته ناتوان از حقیقت سازی است؛ به این معنا که با تعریف ما از علم به عنوان چیزی که کاشف از واقع است، تنها امر واقعی که ما به عنوان علم داریم - که همان صور ذهنی هستند - واجد خصوصیت کشف از واقع نخواهد شد و

تعریف ما تغییری در واقعیت ایجاد نخواهد کرد.

۲-۳- مبحث دیگری که برای بررسی و نقد انتخاب شده است، علّیت است. در این مورد، هر دو طرف گفتگو بر سر اینکه به واسطه تجربه بیرونی، نمی توان به وجود رابطه علّیت و معلولیت واقف شد، توافق دارند. اما نقطه افتراق در اینجاست که هیوم تجربه درونی را نیز مانند تجربه بیرونی عاجز از دریافت چنان رابطه ای و اثبات آن میداند. اما در فلسفه صدرایی و به عبارت دقیقتر فلسفه نوصدرایی معاصر - که به دست مرحوم علامه طباطبایی پروراند شده است - از طریق همین تجربه درونی و با توسل به علم حضوری، به وجود رابطه علی و معلولی وقوف حاصل می شود. در این مسئله مؤلف به نظر هیوم درباره اینکه در تجربه درونی هم ما نمی توانیم به رابطه علّیت و معلولیت پی ببریم، اشاره می کند و نظر هیوم را نقد می کند. به طور خلاصه، هیوم در مورد ارتباط اراده با تحریک اعضاء و ایجاد تصوّرات، همان نظری را دارد که درباره اشیا ئی که در تجربه بیرونی ما ادا رک می شوند، یعنی در رابطه بین اراده و تحریک و بین اراده و ایجاد تصوّرات، ما تنها به توالی و تعاقب دو پدیده آگاه می شویم و هیچگونه نیرو و قوه ای بین اراده و آنها مشاهده نمی شود. سه دلیلی که درباره رابطه اراده با تحریک اعضاء می آورد و همچنین سه دلیلی که درباره رابطه اراده با ایجاد تصوّرات ارائه می کند، همگی حول همین محور هستند یعنی اینکه:

«قوت و نیرویی که این حرکات (و نیز تصوّرات) بوسیله آن حادث می شوند، مانند نیروی سایر حوادث طبیعی مجهول و غیر قابل فهم است» (ص ۷۷ به نقل از تحقیق در فاهمه بشر).

پاسخ هایی که مؤلف به مسائل مطرح شده توسط هیوم داده است، تناسب زیادی با آنها ندارند، دلایلی که هیوم برای دفاع از نظر خودش بیان کرده است، در واقع چند شاهد گواه بر همان مدّعی فوق الذکر هستند و نه استدلال های مجزا و مستقل. از جمله اینکه: «نحوه ارتباط نفس با بدن و بالتبع نحوه تأثیر نفس بر بدن بر ما پوشیده است و دیگر اینکه اگر ما از وجود قوه ای در اراده آگاهی داشتیم، آنگاه باید به اینکه چرا دامنه عمل آن محدود است پی می بردیم؛ پس معلوم می شود که ما تأثیر اراده را تنها به تجربه آموخته ایم و تجربه هم چیزی جز توالی و تعاقب پدیده ها را به ما نشان نمی دهد و سوم اینکه حرکت عضو، بلاواسطه در پی اراده نمی آید، بلکه وسایطی در میان هستند که از طریق آنها حرکت



در عضو پدید می آید و این دلیلی است بر اینکه آنچه محرک عضو است نه تنها به علم تام و مستقیم معلوم حواس و شعور باطن ما نیست بلکه به غایت مجهول و غیر قابل ادراک است» (صص ۷۶-۷۷).

پاسخ مؤلف به اشکال اول این است که اصل ارتباط بین نفس و بدن مسلم است، هر چند چگونگی آن مشخص نباشد، همچنان که بسیاری امور در عالم وجود دارد که ما از ماهیت آنها آگاه نیستیم (ص ۲۲۶) و در پاسخ به اشکال دوم با تکرار همین پاسخ می نویسد: «چه اشکالی دارد که ما حضوراً بدانیم با اراده خود بعضی اعضای بدن خود را حرکت می دهیم و در عین حال ندانیم نحوه این عمل چیست و هم ندانیم چرا اراده قادر به تحریک بعضی دیگر از اعضای بدن نیست؟» (همانجا).

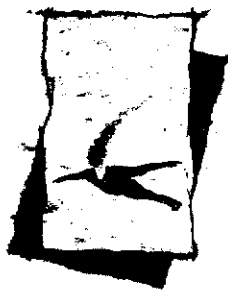
در مورد سومین اشکال هم همین که رابطه بین نفس و بدن محفوظ است را دلیل بر متناسب بودن حرکت عضو به اراده می داند، هر چند که نقطه آغاز تأثیر نفس بر بدن را ندانیم (ص ۲۲۷).

همانطور که ملاحظه می شود، ایشان اصل وجود رابطه نفس و بدن را برای حل مسائل هیوم کافی می داند، اما به نظر نگارنده، در پاسخ به این مسائل این راه چاره ساز نیست، چرا که هیوم این شواهد را برای بحث درباره رابطه نفس و بدن ذکر نکرده است، بلکه مقصود او همین بوده است که آیا اینقدر که ما از این رابطه آگاهی داریم، می تواند ما را از وجود رابطه علی و معلولی بین اراده و حرکت عضو و همچنین بین اراده و ایجاد تصورات، مطمئن سازد یا اینکه در اینجا هم، همانند روابط اشیاء طبیعی، چیزی جز توالی و تعاقب وجود ندارد. حال اگر کسی بگوید، به هر حال اصل وجود رابطه برای ما محرز است، هیچ مشکلی را حل نکرده است؛ چرا که بحث بر سر وجود رابطه ای خاص یعنی رابطه علی و معلولی است، نه هر رابطه ای (اگر اصلاً رابطه ای وجود داشته باشد). تأکید هیوم، چه درباره رابطه اشیاء طبیعی و چه در رابطه اراده با حرکات اعضاء و تصورات، بر یافتن قوه و نیرویی است که ما را مطمئن سازد که تأثیر پدیدار شده در یک شیء ضرورتاً به خاطر تأثیر شیء دیگر در آن است، اما در هیچ حالتی ما چنین قوه ای را نه با عقل و نه با حس در نمی یابیم، پس نمی توانیم از وجود چنان رابطه ای بین دو شیء مطمئن شویم و به آن یقین داشته باشیم؛ به عبارت دیگر، هیچ رابطه منطقی ضروری بین اراده و حرکت عضوی یا عدم حرکت عضوی دیگر قابل کشف نیست و شناخت ما از این روابط متکی بر تجربه است و

تجربه هم چیزی بیش از توالی و تعاقب به ما نمی‌نمایاند.

اما فلاسفه صدرایی درباره علیت چه نظری دارند؟ همانطور که گفته شد، تجربه درونی نقطه افتراق بین هیوم و این فلاسفه است. اینان با توجه به اصل «مسبوقیت هر علم حصولی به علم حضوری»، اعتقاد دارند که ذهن ابتدا نمونه علت و معلول را در درون نفس می‌یابد و از آن تصویری می‌سازد و آن تصور را تعمیم می‌دهد. نفس، به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود و عین ربط و تعلق به نفس می‌یابد و این نحوه ادراک، عین ادراک معلولیت است. همین که ذهن مشاهده کرد که شیء (نفس) شیئی دیگر (آثار و افعال) را ایجاد کرد و دید که شیئی به تمام وجود و هویت خودش عین ربط و تعلق به شیئی دیگر است، قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی، - یعنی همان قوه خیال، تصویری از این امر می‌سازد به نام علیت (رک: اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقاله پنجم) - آنگونه که از این بیانات استفاده می‌شود، این طرز تلقی از رابطه علت و معلول، یعنی اینکه وجود و هویت معلول عین ربط و تعلق به علت باشد، امر مشهودی است و بنابر ادعا، چنین رابطه‌ای به نحوی واضح و روشن برای ذهن آشکار است و از همین طریق ذهن می‌تواند با اولین مصداق علت و معلول در خودش آشنا شود و به وجود چنین رابطه‌ای در عالم واقع - حداقل در جزئی از عالم واقع که همان نفس است - موقت و مطمئن گردد. اما اینطور که به نظر نگارنده می‌رسد، وجود چنین رابطه‌ای بدها و وضوحی برای همگان ندارد، و تنها مدعایی بدون دلیل و پیش فرضی است که برای حل مسئله علیت ابتکار و ابداع شده است، اما اگر با معیاری که هیوم مسئله علیت را با آن ارزیابی کرده است - که همان ضرورت منطقی است - سنجیده شود، هیچ مشکلی را نمی‌تواند حل کند و به هیچ وجه ضرورت و یقینی را که در جستجوی آن هستند، برایشان به ارمغان نمی‌آورد، و اینهم که مؤلف گفته است که:

«اگر کسی بعد از این دلایل (دلایلی که برای اثبات وجود رابطه علی و معلولی بین نفس و آثار و افعال آن ارائه شده‌اند) باز هم برانکار وجود بدیهی رابطه علیت بین نفس و مثلاً تصور اصرار بورزد و بگوید چیزی جز توالی مشاهده نمی‌شود، باید دید آیا ایده‌ای که خود هیوم برای تصور علیت به دست می‌دهد، وافی به مقصود هست و تمام آنچه ما از علیت می‌فهمیم در آن وجود دارد؟» (ص ۲۳۰ با اندکی تصرف) نمی‌تواند مشکلی را حل کند، چرا که هرچند هم که تبیین هیوم از چگونگی دستیابی ذهن به مفهوم علیت - که البته



بر مبنای باور و حکم طبیعت صورت گرفته است - وافی به مقصود نبوده باشد، اصل این مطلب که عقل از اثبات وجود چنان رابطه ضروری ای - چه در تجربه بیرونی و چه در تجربه درونی - عاجز است، همچنان به قوت خود باقی است.

۳-۳- مسئله دیگر این است که: بنا بر فرض اینکه مادر تجربه درونی با علم حضوری به وجود رابطه علی و معلولی، واقف شدیم، چگونه و با چه مجوز عقلانی می توانیم از وجود چنین رابطه ای در عالم خارج مطمئن گردیم و حکمی را که در نفس به آن دست یافته ایم، به خارج تعمیم دهیم؟ در این مورد فلاسفه اسلامی (و نه تنها فلاسفه صدرایی)، هم در مبحث وجوب و امکان (در بحث مناط نیاز معلول به علت) و هم در باب علت و معلول، مطالبی را عرضه کرده اند. نگارنده در اینجا استدلالی را که مؤلف در این باره مطرح کرده است، متذکر می شود و سپس به بررسی و نقد آن می پردازد. مؤلف در استدلالش خواسته است که اصل علیت را بدون نظر به اصل امتناع ترجیح بلا مرجح، به اصل امتناع تناقض برگرداند و در نتیجه انکار آنرا مستلزم تناقض نشان دهد؛ به این صورت که:

«موجود معینی مثل الف را در نظر می گیریم. پیداست که آنچه در خارج است یا الف است یا غیر الف. حال می گوئیم این الف در وجود یا قائم به خود است یا قائم به غیر خود، یعنی یا وجودش از خودش است یا از غیر خودش و شقی سوم وجود ندارد (مگر اینکه فرض کنیم الف قائم به عدم باشد و از نیستی برآمده باشد، یا به عبارت بهتر لاشیء شیء شده باشد، که این تناقض است) چون گفتیم آنچه در خارج است یا الف است یا غیر الف، پس الف اگر قائم به خودش نباشد بالضرورة قائم به غیر یعنی معلول است، والا تناقض لازم می آید. یعنی لازم می آید که الف هم قائم به خود نباشد و هم قائم به خود باشد. یا به عبارت دیگر قائم به غیر باشد و هم قائم به غیر نباشد.» (صص ۲۴۰-۲۳۹).

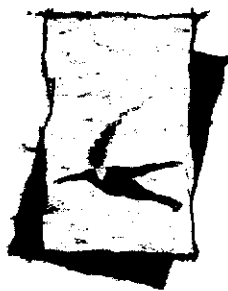
و در جای دیگری این استدلال را اینگونه تکمیل می کند که:

«بدیهی است موجوداتی که در پیرامون خود در عالم طبیعت می بینیم قائم به خود نیستند. چون قیام به خود یا وجوب وجود الزامی دارد که در اینها نیست، از جمله ازلی و ابدی بودن. پس این موجودات قائم به غیراند، یعنی معلول غیراند و معلولیتشان هم بدین معنی است که وجود خود را از غیر گرفته اند، نه به معنی هیومی که در پی موجودی دیگر

آمده‌اند.» (صص ۲۴۳-۲۴۲).

قسمت اول این استدلال هیچ معرفتی از عالم واقع به ما نمی‌دهد، چرا که تنها یک تقسیم بندی ذهنی است که به صورت حصر عقلی در قالب منفصله حقیقیه بیان شده است، اما پاسخ به اینکه آیا قیام به خود و قیام به غیر در خارج از ذهن تحقق دارند یا خیر؟ یا اینکه تنها یکی از آندو در خارج متحقق است یا هر دو آنها؟ از این حصر عقلی که توسط ذهن ساخته شده است، به دست نمی‌آید و تنها هنگامی که قسمت دوم استدلال که تکمیل کننده آن نیز هست، معتبر باشد، می‌توان نتیجه مورد نظر را از آن اخذ کرد. اما قسمت دوم که ادعای بداهت «قیام به غیر داشتن موجودات طبیعی که ما می‌بینیم» کرده است، دلیلش آنست که قیام به خود داشتن لوازمی دارد که موجودات مذکور فاقد آن هستند. مسئله اینجاست که وقتی می‌توان از لوازم خاص برای موجود قائم به خود که متمایز کننده آن از موجودات قائم به غیر هستند، سخن گفت که اولاً، وجود چنین موجودی اثبات شده باشد و ثانیاً، بتوان لزوم و اختصاص چنان صفاتی را برای آن وجود اثبات کرد، ولی همانطور که مشاهده می‌شود، در قسمت اول استدلال، چنین اثباتی صورت نگرفته است و اثبات آن متوقف بر اثبات قائم به غیر بودن موجودات طبیعی ای که ما می‌بینیم، می‌باشد. از طرف دیگر، اثبات قائم به غیر بودن این موجودات متوقف بر اثبات اینکه اولاً، موجود قائم به غیر وجود دارد و ثانیاً، دارای صفاتی خاص می‌باشد که موجودات طبیعی مذکور فاقد آن صفات هستند. همانطور که مشخص است، چنین استدلالی دچار دور باطل بوده و فاقد اعتبار است، چرا که موجود قائم به غیر تنها در برابر موجود قائم به خودی که البته مقوم غیر نیز بوده باشد، معنا می‌یابد و ما اگر برای اثبات اینکه موجودات مورد مشاهده ما قائم به غیر هستند، قبلاً وجود چنان موجود قائم به خود و مقوم غیری را اثبات نکرده باشیم، آنگاه اثبات قائم به غیر بودن آن موجودات ممتنع خواهد بود، زیرا دلیلی بر اینکه آنها رانیازمند به قیام به غیر خودشان بدانیم، در دست نداریم، و در چنین حالتی می‌توانیم همین موجودات مورد بحث را قائم به خود بدانیم، هر چند که مقوم غیر نباشند. بنابراین، استدلال مؤلف وافی به مقصود ایشان نخواهد بود.

۳-۴- اشکالی به هیوم وارد کرده‌اند مبنی بر اینکه: «اگر او به اصالت حس خودش وفاداری کامل داشته باشد، آنگاه از درک توالی هم عاجز خواهد بود و اینکه می‌گوید ما



جز توالی چیزی مشاهده نمی‌کنیم، اشتباه است، چرا که ما توالی را هم مشاهده نمی‌کنیم و می‌توانیم از او پرسیم که توالی اگر محسوس است چه رنگی است؟ چه شکلی است؟ چه بویی دارد؟ و... و حتی اگر شبیه را قوی‌تر مطرح کنیم می‌توانیم درباره نسبتهای مجاورت، مشابهت و همزمانی نیز همین سوال را مطرح کنیم» (ص ۲۴۲).

به نظر نگارنده، چنین اشکالی نمی‌تواند بر هیوم وارد باشد. به این دلیل که هیوم در باب علیّت به این خاطر که عقل و حس را برای کشف چنان رابطه‌ای ناکافی می‌داند (چون ما نه با عقل و نه با حسمان نمی‌توانیم قوه و ارتباطی ضروری بین دو شیء مشاهده کنیم)، اثبات وجود آن را ناممکن می‌داند، اما در توالی، مانیازی به اثبات چیزی و رای آنچه به حس می‌یابیم نیستیم، مثلاً در توالی ما با تکیه بر احساسی که از گذران زمان داریم، دو شیء را که در مکانی نزدیک به هم می‌یابیم (آنهم با حس و مخصوصاً حس بینایی) در نظر می‌گیریم و به همین پشت سر هم آمدنی که بین دو شیء مشاهده می‌کنیم، اسم توالی می‌دهیم و هیچ چیز بیشتری هم برای چنین ادراکی و مفهومی لازم نداریم. در مورد مجاورت زمانی و مکانی و مشابهت و امثال اینها - که به هر صورت با حسی که با آنها تناسب داشته باشد قابل ادراک هستند - نیز وضعیت همینطور است. لذا چنانکه مؤلف عنوان کرده است، اینکه برای اینها بدنبال بو و مزه و رنگ و... بگردیم، به شوخی نزدیک تر است. همانطور که ذکر شد، بین این نسبت‌ها و نسبت علی و معلولی تفاوت وجود دارد و همین تفاوت، مورد نظر هیوم بوده است. چرا که مادر نسبت علیّت و معلولیّت به چیزی فراتر از صرف آنچه با حس می‌یابیم، قائل می‌شویم، ولی در مجاورت و مشابهت، تکیه ما تماماً بر حواس مخصوصاً حس بینایی است و اصلاً برای ادراک این نسبت‌ها بیشتر از این به چیزی نیاز نداریم. با اصطلاح فلاسفه اسلامی، تفاوت بین علیّت و توالی و امثال آن را می‌توان به تفاوت معقول ثانوی فلسفی و معقول اول برگرداند، چنانکه کسی از ایشان هم، به معقول ثانوی فلسفی بودن توالی و مجاورت و امثال اینها قائل نبوده و نیست. در نهایت اگر کسی بخواهد برای توالی و امثال آن حقیقتی غیر محسوس و فراتر از آنچه توضیح داده شد در نظر بگیرد، این مطلب به هیوم ربطی نخواهد داشت و خود او باید چنان مسئله‌ای را حل کند.

۳-۵- مؤلف در جای دیگری به بحثی درباره ارتباط نظر و عمل پرداخته است که ماحصل آن اینست: «اگر عقل واقعاً حکم به عدم ضرورت در جهان کرد، دیگر چطور

می‌توانیم باز به عادت و باور دل خوش داریم و همچنان برای تجربه‌های خودارزش عملی قائل شویم؟» (صص ۲۵۳-۲۵۲ با تلخیص).

به نظر ایشان، اگر ما واقعاً به حکم عقل درباره مسئله‌ای واقف شدیم، در آنجا دیگر عادت و طبیعت مانمی‌توانند بر عقل چیره گردند و عقل در چنین حالتی اعتنایی به آنها نخواهد داشت و این غلبه عقل اثر خودش را در عمل نشان می‌دهد. بنابراین نمی‌توانیم با عقل به عدم ضرورت علی و معلولی و بی‌نظمی جهان حکم کنیم، ولی در عمل، در وادی انتظام و ضرورت قدم برداریم (همانجا).

در اینجا باید مجدداً به این نکته مهم و اساس اشاره کنیم که هدف هیوم نفی و انکار ثبوت رابطه ضروری بین علت و معلول در عالم واقع نیست، بلکه او تنها می‌خواهد امکان اثبات ضرورت علی و معلولی، برای عقل را به چالش بکشد، که در نهایت نیز درباره ثبوت چنین رابطه‌ای در عالم واقع، به تعلیق حکم و لادری گری می‌رسد. پس در چنین حالتی عقل اصلاً حکمی قطعی در نفی وجود رابطه علی و معلولی در حاق واقع ندارد. تا ما بخواهیم در عمل به حکم آن عمل کنیم. به همین خاطر است که طبیعت انسانی می‌تواند حکم خودش را غالب کند و ما هم با اطمینان خاطر حاصل از باور، به حکم طبیعت عمل کرده و به تردید عقل اعتنایی نمی‌کنیم، به عبارتی دیگر: چون عقل حکم به ضرورت یا عدم ضرورت علی و معلولی در حاق واقع و واقع امر نمی‌دهد و تنها حکم به امتناع اثبات ضرورت منطقی برای این رابطه می‌کند، پس طبیعت می‌تواند بنا را بر این بگذارد که ضرورت علی و معلولی در عالم واقع وجود دارد، ولی این حکم که پس از حکم عقل به امتناع اثبات ضرورت منطقی صادر شده است، تبعاً دیگر نمی‌تواند ادعای دربرداشتن ضرورت منطقی را داشته باشد، بلکه این ضرورت، ضرورتی روانی است که در فلسفه هیوم باور خوانده می‌شود: یعنی «اعتقادی قاطع و بدون شائبه هیچ تردیدی، هر چند که همچنان مابطور یقینی نمی‌توانیم حکم به وجود چنین ضرورتی در عالم خارج بکنیم.» (ص ۲۵۰).

پس این نزول از یقین منطقی به باور روانی، هیچ مشکلی را در عمل بوجود نمی‌آورد، چون باور حداکثر چیزی است که ما می‌توانیم (درباره امور واقع) به آن دست یابیم و هم در نظر هم در عمل چاره‌ای جز اکتفا و امتناع به آن وجود ندارد.

جالب این‌جاست که خود مؤلف در آخر این قسمت متذکر این نکته شده است که: «نه



عقل ما و نه تجربه ماهیچکدام قادر به کشف روابط خاص علی و معلولی نیستند... و ما تنها به مدد عقل که حکم به معیت ضروری علت و معلول می کند، از توالی امور، اعتقاد ظنی حاصل می کنیم به اینکه بین دو شیء متوالی رابطه علی و معلولی برقرار است... و ظن خود مرتبه ای از معرفت است و به اندازه خود ارزش نظری و عملی دارد.» (ص ۲۵۴).

اکنون، این سوال به ذهن خطور می کند که اولاً، مگر مادر زندگی و اعمال روزمره مان با چیزی غیر از روابط خاص علی و معلولی که تنها اعتقاد ظنی به ضرورت آنها داریم، مواجه هستیم؟ و ثانیاً، این اعتقاد ظنی چه تفاوت اساسی ای با باوری که هیوم می گوید دارد؟ ضمن اینکه به نظر نگارنده، تفاوت اساسی ای بین دو نظر وجود ندارد و مسئله برسر الفاظ است، موضع هیوم طبق مبانی خودش صحیح و قابل دفاع است و هیچ محذوری در بر ندارد.

۳-۶- مؤلف در مبحث جوهر، برای چگونگی حکم به وجود جوهر در عالم خارج، استدلالی به این صورت آورده است که:

«به حصر عقلی، موجودات یا جوهراند یا عرض. یعنی در وجود خارجی یا به موضوعی احتیاج ندارند یا احتیاج دارند... آنکه موضوع نمی خواهد جوهر است و آنکه به موضوع نیازمند است عرض. حال اگر کسی وجود جوهر را در خارج انکار کند، در واقع همه اعراض را مستقل می داند، یعنی بجای یک جوهر به جواهری معتقد می شود.» (صص ۲۸۹-۲۸۸)

مؤلف همین حکم عقل را دلیلی یقینی بر حقیقی بودن مفهوم جوهر و عرض می داند و بعد هم به قول هیوم اشاره می کند که:

«اگر تعریف جوهر این است که آن بنفسه موجود است می توان همه تصورات را جوهر نامید.» (ص ۲۹۰).

البته قول کامل هیوم که قبل از آن آورده شده است، این اضافه را هم دارد که، «ما جز ادراکات چیزی نداریم و جوهر غیر از ادراکات است، چیزی است علی فرض نگهدارنده ادراکات.» (ص ۲۸۴)

در اینجا باید بررسی کرد که آیا پاسخ مؤلف - که البته پاسخ سنتی فلاسفه اسلامی نیز هست - می تواند مدعای هیوم را نقض کند یا خیر؟ به نظر نگارنده، حصری که در این

استدلال بیان شده است، هرچند در ظاهر فرض وجود گونه سومی از موجود رامنتفی می‌کند، اما در واقع امر بنا بر همین مبنا هم می‌توان به گونه دیگری از موجود قائل شد، به این صورت که: موجود یا مستقل و بی‌نیاز از موضوع است یا غیر مستقل و نیازمند به موضوع.

و اما خود شق اول، دو صورت دارد: یکی اینکه بی‌نیاز از موضوع باشد و علاوه بر این مقوم و نگهدارنده اموری نیازمند به موضوع، و به عبارتی، نگهدارنده صفاتی نیز باشد و دیگری اینکه بی‌نیاز از موضوع باشد، اما نگهدارنده اموری نیازمند به موضوع (نگهدارنده صفاتی) نباشد. به صورتی که مشاهده می‌شود، صورت اول دقیقاً همان چیزی است که به آن جوهر گفته شده است، اما صورت دوم نه تنها جوهر نیست، بلکه در شمار عرض نیز نمی‌تواند به حساب آید و این امر با اندک تأملی واضح است. این قسم یا صورت از موجود که در تقسیم بندی و حصر مورد اشاره، مغفول واقع شده است، همان چیزی است که هیوم به آن اشاره کرده است یعنی: صرف پدیدارها و ادراکات و اوصافی که آشکار هستند و ما چیزی ورای آنها در نمی‌یابیم، پس می‌توانیم آنها را مستقل و بی‌نیاز از موضوع بدانیم. و بدین صورت دیگر لزومی وجود نخواهد داشت که به آنها عرض بگوییم. اما اینها مقوم و نگهدارنده صفاتی غیر خودشان نیز نیستند و بدین ترتیب نمی‌توانیم به آنها جوهر بگوئیم. پذیرفتن این قسم سوم، به معنای فراتر رفتن از آن تقسیم بندی ذهنی ای است که مفهوم جوهر و عرض را بر جهان خارج تحمیل می‌کند و این پیش فرض غیر بدیهی را مسلم و بدیهی می‌گیرد که اوصاف و ادراکاتی که ما در می‌یابیم، غیر مستقل و نیازمند به موضوعی هستند که آنها را نگهدارد و به خاطر همین پیش فرض است که به دنبال چیزی می‌گردد تا مقوم و محل اتکالی این صفات باشد و آنها را نگهدارد. و در نهایت مفهوم جوهر را ابداع می‌کند و آن را در مقابل مفهوم عرض قرار می‌دهد، به عنوان چیزی که عرض بدون آن نمی‌تواند تحقق داشته باشد در صورتی که اگر آن پیش فرض و باور غیر ضروری کنار گذاشته می‌شد، دیگر نیازی به نسبت دادن چنین ثنویت و دوگانگی - که حاصل ذهن است - به عالم عینی خارج، وجود نمی‌داشت و خود صفات و ادراکات بنفسه و بی‌نیاز از مقوم و نگهدارنده، به عنوان شق سومی از موجود که نه جوهر است و نه عرض، پذیرفته می‌شدند. پس اگر کسی مانند هیوم قائل به استقلال و بی‌نیازی اوصاف و ادراکاتی که بر ما پذیرفته



می‌شوند، باشد، برایش هیچ استلزامی به پذیرش وجود جواهر به جای اعراض وجود نخواهد داشت.

۴- ارزیابی نهایی و اقتراح:

به نظر نگارنده، با توجه به بررسی‌های انتقادی ای که درباره موارد انتخاب شده از کتاب صورت گرفت، نمی‌توان فلسفه صدرایی را طرف غالب گفتگوی برقرار شده در این تحقیق تطبیقی دانست. هرچند که این گام اوکی است که مستقلاً در راه چنین امر مهمی برداشته شده است و هنوز جای کار بیشتر در این مورد، برای محققانی که چنین دغدغه‌ها و علایقی در سردارند، وجود دارد و به نظر می‌رسد که فلسفه صدرایی توان بالقوه مواجهه‌هایی از این قبیل را، در خود دارد و صرف‌نظر از اینکه بتواند بر طرف گفتگوی خود (اعم از هیوم یا دیگر فلاسفه دوره جدید غرب) چیره شود یا نشود، و اینکه به همه مسائل و معضلات معرفتی پاسخ مناسب دهد یا از ارائه چنین راه‌حلی ناتوان باشد، در هر صورت ضرورت و لزوم ارزیابی و تحلیل نقادانه این فلسفه - که فلسفه غالب بر فلاسفه سنتی معاصر است - از موضعی منصفانه و محققانه، یک وظیفه و فریضه‌ای فرهنگی برای علاقه‌مندان به رشد و شکوفایی اندیشه و بخصوص فلسفه می‌باشد. و شاید از این طریق حرکتی در مسیر اعتلای فکری جامعه اسلامی‌مان آغاز شود که در آینده‌ای نه چندان دور، از ثمرات آن برخوردار گردیم. تنها راه پیمودن چنان مسیری، گفتگو است. آنهم به معنای حقیقی آن که با حقیقت جویی و حقیقت دوستی پیوندی ناگسستنی دارد و این، همان جوهره هر فلسفه راستین است، ولو اینکه نتیجه‌ای جز «آگاهی از جهل» نداشته باشد. البته چنین گفتگویی مستلزم نقد و ارزیابی مستمر معرفت‌های به دست آمده از اندیشه‌های طرف‌های گفتگو است و این عمل، خود به پشتوانه‌ای نظری نیازمند است. این پشتوانه نفی هرگونه مطلق‌انگاری اندیشه بشری است.

والبته آگاهی از مبانی نظری و قواعد و روش‌های نقد تحقیقی نیز خود از شرایط تحقق گفتگوی انتقادی و نقطه آغاز هر تلاشی برای برقراری آن می‌باشد.

به امید آنکه از رهگذر کوشش‌های صادقانه و منصفانه اهل اندیشه، طرحی نو برزمینه فکر و فلسفه ایران اسلامی در انداخته شود و هرچه زودتر در تمامی عرصه‌های فرهنگ و اندیشه به بالندگی‌ای که شایسته ماست، نائل شویم. ان شاء... انه ولی التوفیق.