




احسان منصورى 

مقدمه:

آشنایی با غرب به ویژه در دهه‌های اخیر به صورت یکی از دغدغه‌های انسان شرقی به ویژه ایرانی تبدیل شده است. این آشنایی یا به صورت سطحی و از طریق تکنولوژی است و یا با مبانی پیچیده علم غربی. بی شک آشنایی با غرب به طور کامل کاری سخت و ضروری است و حتماً فلسفه غرب برای کسانی که می‌خواهند با غرب آشنا شوند گذرگاه خوبی برای این امر است. اما در مرحله‌ای پایین‌تر، تقابل فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در کشور ما به تقابل چشمگیر تبدیل شده است و جدای از پاسخ به این تقابل باید دانست که تفکر، تفکر است و باید مورد مطالعه قرار داد و قبول یارد کرد.

با دیده تعصب نگریستن به مسائل، کار را آسان نخواهد کرد و ما را در مشکلاتی افزون‌تر فرو خواهد برد، اما بی تفاوت گذشتن از کنار اینها هم خامی و سادگی است. پر واضح است که بشر امروز غرب در پی واژگونی مکتب‌های فلسفی‌اش با بنیان‌هایی ضعیف و سست در پی دستاویزی محکم است. باید با ارائه صحیح و پسندیده تفکر اسلامی و فلسفه اسلامی به بشر امروز، او را به مطالعه تفکرمان فرا بخوانیم و در سایه آن او را از شراب مطهر آموزه‌های دینی صحیح سیراب گردانیم.

آنچه در این مقاله مورد مطالعه قرار می‌گیرد سیری کوتاه به نقد آراء دیوید هیوم، فیلسوف حسی‌گرای قرن هجدهم انگلیس است. نظریات او اثرات شدیدی بر مکاتب فلسفی بعد از خودش گذارد و نام او به عنوان شکاک صحیح یا غلط در مجامع فلسفی مشهور شد. شبهه‌های او در موارد مختلف اصول فلسفی در فلسفه اسلامی معاصر شناخته شده است. امید است این نوشتار مختصر که در واقع تحقیقی سطحی بیش نیست، قدمی در جهت بیداری و آشنایی ما نسبت به عقاید و افکار این فیلسوف باشد.

الف: معرفت‌شناسی

هیوم در بحث معرفت‌شناسی کلمه ادراکات را برای شمول بر محتوای ذهن به وجه عام به کار می‌برد و ادراکات را به «انطباعات» و «تصورات» تقسیم می‌کند. انطباعات، داده‌های بی‌میانجی تجربه مانند احساساتند. هیوم تصورات را به نسخه‌های ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند.^(۱)

هر تصور بسیط، دارای انطباعی بسیط است که به آن می‌ماند و هر انطباع بسیط تصویری مطابق دارد. این حال را نمی‌توان با بررسی همه موارد ممکن ثابت کرد اما از هر کسی که این گزاره را انکار کند در خواست می‌شود که اگر می‌تواند استثنایی بر آن نام ببرد.

پس بدین ترتیب او همه معرفت ما را در نهایت به انطباعات باز می گرداند و هر آنچه که مسبوق به انطباعی نباشد بی معناست. دلیل اول او که استقرار ادراکات بود و دلیل دوم از راه من فقد حساً فقد فقد علماً می باشد پس همه معرفت ما به حس برمی گردد.

برای نقد سخن هیوم، محتاج به مقدماتی می باشیم. اولاً: در اینکه ما هنگام تولد هیچ علمی نداشتیم، شکی نیست یعنی ما با معلوماتی فطری به این دنیا نیامده ایم، که در این سخن با هیوم هم نظریم. اما ما دارای معقولات مختلفی هستیم. در فلسفه اسلامی معقولات اولیه یعنی صور کلی که از صور خیالی اشیاء انتزاع می گردد، مانند مفهوم انسان یا شجر که این مفاهیم در خارج دارای فرد می باشند.

پس وارد معقولات ثانویه می شویم که دو دسته اند: یکی معقولات ثانیه منطقی که همان کلیت، نوعیت، جنس و فصل و مانند اینها هستند که در آن واحد بر مقولات ارسطویی صدق می کنند. پس معقولات ثانیه فلسفی اگر چه مستقیماً از حواس گرفته نشده اند، اما ظرف صدقشان در خارج است مانند مفهوم وجود، امکان، ضرورت، علیت که از این دسته اند. اختلاف در مبانی معرفتی است چرا که علیت و هیچ کدام از معقولات ثانیه فلسفی حسی و تجربی نیست تا حسی گردد.

ثانیاً: بنا بر نظر حکما هر علم حصولی به علمی حضوری برمی گردد. چرا که علم، نحوه ای از حضور است. یعنی حضور معلوم نزد عالم بدون واسطه. آنکه با واسطه معلوم شده معلوم بالعرض و آنکه بدون واسطه است معلوم بالذات است. صور علمیه ما معلوم بالذات ما هستند که حاکی از صور خارجی می باشند.

پس در نهایت مشکل فلاسفه اسلامی با هیوم در بحث معرفت شناسی به این برمی گردد که او اصلاً به علم حضوری قائل نیست و علوم حصولی را مسبوق به علم حضوری نمی داند. او حتی در مورد نفس می گوید: «من شخصاً هرگاه با صداقت تمام در آنچه خویشتم می نامم داخل می شوم همیشه به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنایی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی برخورد می کنم، هرگز خویشتم را جدا از یک ادراک و هرگز نمی توانم چیزی جز ادراک مشاهده کنم.»^(۲)

برای به حقیقت کشاندن کسی که چنین حرفی را می زند جز تلنگرهای بدیهی و رجوع او به خودش به صورت مؤید و شاهد و نه دلیل، نمی توان از چیزی استفاده کرد. باید به او گفت وجودی که در خویشتم تو مشغول نظم و ترتیب دادن امور و مرتب کردن احساسات و ادراکات توست چیست؟

ایراد کردن بر او در مسئله درک نفسی با کلمات خود او که به تناقض می انجامد بسیار آسان است که از کنار این مطلب می گذریم.^(۳)

ب: علیت

هیوم قائل است به اینکه تمام استدلال‌های ما درباره امور واقع به نظر می آید که مبتنی بر رابطه علت و معلول می باشد. تنها به وسیله این نسبت است که می توان به ورای عرصه شهود حواس و حافظه رفت. و اساس علیت که خود پایه استدلال‌های ما درباره امور واقع است، تجربه است. یعنی تا تجربه‌ای نداشته باشیم سخن از هیچ علیت و معلولیتی نمی توانیم داشته باشیم. در واقع ما دچار دور شده‌ایم زیرا می گوییم آینده همچون گذشته است. چون رابطه علیت و معلولیت بین حوادث برقرار است. از کجا به این رسیدیم از تجربه، چگونه از تجربه به این رسیدیم؟ زیرا آینده مانند گذشته است. در واقع علیت چیزی جز پی در پی آمدن حوادث نیست که ما به آن عادت کرده‌ایم.

نقد سخن هیوم:

قبلاً اشاره شد که بله علیت حسی نیست تا قابل تجربه باشد و گفته شد که علیت از نوع معقولات ثانیه فلسفی است که در ذهن، عارض و در خارج، وصف است برای موجود خارجی، حال باید دید منشأ انتزاع این مفهوم کجاست؟ شهید مطهری گوید: «بیان شد که هر علم حصولی مسبوق به علم ضروری است» و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد نمی تواند تصویری از آن بسازد خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفسی بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود.

نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته پس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. نفس هم خود و هم آثار و افعال خود از قبیل اندیشه‌ها و افکار را می یابد و این یافتن از طریق حضوری است نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می یابد و چون معنویت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار، عین ادراک معلولیت آنهاست. و به عبارت دیگر نفس به علم حضوری هم خود را و هم آثار و افعال خود را می یابد و این آثار و افعال را متعلق الوجود به خود می یابد و این نحوه درک کردن، عین ادراک معلولیت است.^(۴)

البته هیوم تا به اینجا رسید اما علم حضوری را به این نحوه قبول نکرد و گفت: تا ارتباط نفس با بدن روشن نشود از تأثیر نفس بر بدن نتوان سخن گفت. در جواب این سخن باید گفت لازمه پی بردن به وجود چیزی، شناختن ماهیت آن چیز نیست.

حال باید دید منشأ تصدیق این اصل علیت در خارج چیست و چگونه این علیت در خارج اثبات می‌گردد. دلیل این امر به دلیل حکمای اسلامی در اثبات اصالت وجود شبیه است و آن اینکه ماهیت در ذات خودش، نسبت به وجود و عدم مساوی است لذا در موجودیت، محتاج به مرجحی است و الا ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید. البته برخی گفته‌اند اصل علیت و عدم ترجیح به هم برمی‌گردد اما می‌توان این اصل را به اصل امتناع تناقض هم بر گرداند که البته اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را هیوم قبول دارد.^(۵)

ب: جوهر

هیوم در باب جوهر، اعتقادی به وجود آن ندارد، چرا که هیچ تصویری از آن نداریم و آن را با حواس خود درک نکرده‌ایم، پس بنابر مبانی معرفتی هیوم چون مفهوم جوهر مسبوق به هیچ انطباعی نیست ناچار تصویری موهوم است. البته انکار جوهر در کنار انکار وجود نفس است چرا که گفته شد او قائل به وجود نفس نیز نمی‌باشد.

نقد نظر هیوم:

باید گفت بنابر اصل قبلی که علوم حصولی ما ناگزیر به علم حضوری بر می‌گردد ما باید در یک جا مستقیماً جوهریت و عرضیت را یافته باشیم و بعد مفهوم آن دو را ساخته باشیم، ما به علم حضوری خود را و حالات نفسانی خود همچون ادراکات و انفعالات و افعال و وابستگی وجود ادراکات و انفعالات را به نفس می‌یابیم و از این راه با واقعیت جوهریت و عرضیت اتصال وجودی برقرار می‌کنیم. بعد از این مرحله قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی، دو مفهوم جوهر و عرض را می‌سازد پس ذهن با یافتن جوهر نفسانی و عرض نفسانی است که به مفهوم جوهر و عرض می‌رسد.^(۶)

حال برای اثبات آن در خارج این موجودات به حصر عقلی یا جوهرند یا عرض. جوهر هم که بنا به فرض ماهیه اذا وجدت فی الخارج و جدت لافی موضوع مستغن عنها.

ج: کلیات

هیوم گوید اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوبند که آن اسم به آنها معنای وسیع‌تری می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها به موقع افراد دیگری را که به خود آنها مشابه‌اند یادآوری شوند. وقتی که ما اندیشه‌ای از یک مرد داشته باشیم آن اندیشه شامل تمام جزئیاتی است که تأثر از یک مرد دارد. ذهن نمی‌تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هر یک از آنها داشته باشد. اندیشه‌های مجرد هر پندار از حیث افاده معنی کلی باشند مفردند.^(۷)

نقد نظر هیوم:

علامه جعفری در اعتراض به این سخن گوید: با تغییر دادن کلمه «کلی» و جانشین ساختن «معنای وسیع تر» به جای آن، آن معنای کلی و عام که قطعاً در افراد و مصادیق جزئی و محدود منحصر نمی گردد، نظریه اینها اثبات نمی شود؛ زیرا آنان با وارد کردن کلمه «وسیع» مفهوم کلی را به عنوان «شامل همه افراد مشابه» می پذیرند، در صورتی که همه افراد مشابه هرگز بالفعل در ذهن آدمی حاضر نمی شوند مخصوصاً اگر افراد مشابه متناهی محدود نباشند.^(۸)

اعتراض دیگر همان دلیل اشتراک معنوی وجود است که ما از دور، شبیحی را مشاهده می کنیم و در ماهیت آن شک داریم، نمی دانیم آیا حیوان است یا انسان و مطمئنیم که یکی از این دو است در حالی که در وجود آن حقیقت شک نداریم پس هیوم مجبور است بپذیرد که ما حقیقتی را موجود بدانیم که تشخیص جزئی آن را نمی دانیم.

د: وجود جهان خارج

هیوم قائل به این نکته بود که اولاً: وجود جهان خارج از ذهن، برای ما مشکوک است و ما نمی توانیم از عالم ادراکات خود خارج گردیم، ثانیاً: با توجه به اینکه برای عقل وجود جهان خارج بلا توجیه است، ما چگونه به این رسیده ایم که چنین جهانی موجود است.

نقد نظر هیوم:

در جواب هیوم باید گفت اولاً: این انطباعاتی که در ما حاصل می شود از کجاست؟ مشخص است که این انطباعات به اختیار خود ما نیست. اگر هیوم گوید که گفته است - از عللی ناشناخته در نفس است، در این صورت هم به وجود نفسی قائل شده است و هم به علیت. ثانیاً: قبول یا انکار واقعیت بیرونی متوقف بر تصور آن است. ثالثاً: علامه طباطبایی (ره) در این باره می گوید: «انسان چه بسا در ادراکاتش خطا می کند، نظیر خطاهای باصره و لامسه و خطاهای فکری و اگر حقایق خارجی موجود نباشد که ادراک آدمی مطابق با آنها باشد یا نباشد این امر محقق نخواهد بود.»^(۹)

نتیجه:

آنچه مشاهده شد قسمت بسیار کمی از انتقادهای وارد بر هیوم بود که البته همه آن انتقادات در این نوشتار نمی گنجید. هیوم نظراتی راجع به برهان نظم و مسائل دیگر دارد که مراجعه به کتاب های شهید بزرگوار، مطهری می تواند در مرحله اول در این راه مشکل گشا باشد. قبلاً تقابلاً با متکلمان، فلسفه اسلامی را با مسائل جدید روبرو میکرد و اکنون معرفت شناسی غربی این کار را انجام می دهد. به هر حال باید اندیشه ها را مطالعه کرد چرا که حتی با حمله

به یک فلسفه آن فلسفه چنانچه پیروانی داشته باشد پیشرفت خواهد کرد. آنچه در مکتب‌های فلسفی غربی ظهور کرده معمولاً به سبب عدم پشتوانه تاریخی و فکری سست هستند اما به این سادگی هم نباید از کنار آنها گذشت. آنچه هیوم، فیلسوف مشهور غربی بیان کرد به آسانی قابل نقد است. البته فلسفه اسلامی باید توجه بیشتری از وجود شناسی به معرفت شناسی نشان دهد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- کاپلستون، فردریک، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، جلد ۵، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ ۱۳۷۵، ص ۲۸۱، و همچنین رجوع شود به شماره قبل فروغ اندیشه (شماره ۸) مقاله دیوید هیوم.
- ۲- جعفری، محمد تقی، بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی، انتشارات دانشگاه تبریز، چاپ ۱۳۷۸، ص ۱۷.
- ۳- مراجعه شود به کتاب بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی از استاد محمد تقی جعفری.
- ۴- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، نقل از پاورقی شهید مطهری، صص ۷۶ و ۷۷.
- ۵- حکاک، سید محمد، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، انتشارات شکوه، چاپ ۱۳۸۰، ص ۳۳۹.
- ۶- همان، ص ۲۸۷.
- ۷- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه دریابندی، صص ۲۹۹-۳۰۰.
- ۸- جعفری، محمد تقی، بررسی نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی، دانشگاه تبریز، چاپ ۱۳۷۸، ص ۱۴.
- ۹- طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ ۱۴۲۲، ق. ص ۳۱۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی