

# یقین علمی در مذهب اصالت تجربه (آمپریسم)

قسمت دوم،

هاشم ندایی

گروه علوم تربیتی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## چکیده قسمت اول:

در بخش اول این مقاله (شماره قبل) این سوال مطرح گردید که آیا طبق نظر مکتب اصالت تجربه یقین علمی وجود

خواهد داشت یا خیر؟

پس از طرح مسأله به مذاهب اصالت عقل و تجربه مختصر اشاره شد و پس از ریشه یابی مکتب اصالت تجربه، نظر بنان لاک و بارکلی پیرامون منشأ اصول، بیان گردید. در این بخش (بخش دوم) نیز بحث را با نظر دیوید هیوم درباره منشأ اصول، و نظر جان لاک و بارکلی و دیوید هیوم را پیرامون اصل علیت و ملاک اعتبار اصول ادامه داد، سرانجام، نتایج بحث را بطور مختصر بیان خواهیم کرد.

## نظر دیوید هیوم درباره منشأ اصول

چنانچه در بخش اول (منشأ اصول) آمد، هیوم با اعتقاد به اینکه تمام تصورات ما عین تأثرات ساده ما هستند، فطری بودن هر نوع اصل و مفهومی را انکار کرد و از طرفی همه تصورات را ناشی از تجربه دانست. هیوم می‌گوید تمام مواد فکر ما یا از احساسات ظاهر اخذ شده و یا از احساسات باطن و فقط در ترکیب و اختلاط اینهاست که ذهن ما مدخلیت دارد.<sup>۱</sup> زیرا همه تصورات و افکار را، هر قدر هم که عالی باشند، هیوم در تحلیل نهایی به تصورات بسیط برمی‌گرداند که آن هم واضح است که از احساس گرفته شده است.

هیوم در بحث از عادت که آن را بزرگترین دلیل راه زندگی انسان می‌داند، نتیجه می‌گیرد که «پس ناچار باید اقرار کنیم که تمام استنتاجات ما از «تجربه» و «مشاهده» به واسطه تأثیر عادت است نه نتیجه تعقل و استدلال قیاسی».

وی در جای دیگر کتاب خود می‌گوید: ما تصورات را که ادراکات ضعیف شده است، به یاد می‌آوریم، تخیل می‌کنیم و در هر حال منشأ آنها حس است. هیوم تمام اعمال ذهن را به تداعی معانی برمی‌گرداند زیرا تعقل و تبه و تفکر را، که همه اعمال ذهنی هستند. چیزی جز جمع کردن تصورات با هم نمی‌داند و لذا نتیجه می‌گیرد که منشأ تعقل انسان قوه خیال است (زیرا یاد کردن از چیزی به قوه خیال دست می‌دهد)

«پس علم انسان خلاصه تجربیات گذشته اوست و به محسوسات او محدود است». وی می‌گوید ما حقیقت جسم و نفس را نمی‌توانیم دریابیم (دیدیم که بر کلی جوهر جسمانی را منکر بود و هیوم علاوه بر آن جوهر روحانی را نیز انکار می‌کند و نفس را مجموعه‌ای از ادراکات، که با کمال سرعت دنبال یکدیگر می‌روند، می‌داند. هیوم می‌گوید اینجا نیز باید همان روش آزمایش و تجربه را بکار گرفت او با انکار و نفی امکان علم به حقیقت جسم و روح، در واقع پایه شک جدید را بنا می‌نهد البته باید توجه داشت که وی شکاک به معنی قدیمی آن (شکاکان و سوفسطاییان) نبود زیرا آنها منکر حصول علم هستند و هیوم منکر حصول علم نیست بلکه

۱ - فلسفه نظری/بزرگمهر قسمت مربوط به هیوم

۲ - منبع فوق‌الذکر ص ۱۵۳

می‌گوید باید از راه تجربه و مشاهده به فلسفه پرداخت و تجربه هم نمی‌تواند به حقیقت و کنه اشیا برسد، پس آنچه از راه تجربه، که تنها راه حصول علم است بدست می‌آید همان علم به ظواهر و آثار است و بس. و حتی در همین حدود ظواهر نیز ما نمی‌توانیم به قطع و یقین برسیم زیرا تجربه مفید یقین نیست. پس معلوم شد که بنا بر نظر هیوم، علم انسان فقط به ظواهر و آثار تعلق می‌گیرد و چیزی پشت تعاقب تاثرات (ماده) و تعاقب تصورات (نفس) نیست و هر چه هست همین است. وی عوارض و حادثات را موجد تأثر تصور در ذهن می‌داند و معانی را نیز تصور و شبح صورتها می‌داند و معقولات را به محسوسات برمی‌گرداند «و علم انسان را منحصر به تجربه حسی» می‌داند و همانند دیگر تجربیون احساس را که از راه تجربه حاصل می‌شود منشأ علم انسان می‌داند.<sup>۱</sup>

۲ - اصل علیت:

این اصل یکی از مباحث بسیار مهم و اساسی در فلسفه است. فیلسوفان تجربی همگی در این زمینه نظرات مهمی دارند که بررسی آنها می‌تواند به روشن شدن پاسخ سوالی که در ابتدا طرح کردیم، (یقین علمی) کمک فراوانی بکنند، زیرا اصولاً امکان استدلال و حصول علم به این اصل بستگی دارد و اعتقاد به آن یکی از اصول اساسی فلاسفه عقلی مذهب است و چنانکه دیدیم این اصل را فطری و ماتقدم و اولی و غیر مکتسب می‌دانستند و در نتیجه دارای کلیت و ضرورت.

یکی دیگر از مشترکات اصحاب اصالت تجربه، متفق القول بودن آنان در تعریف اصل علیت است. چنانکه نظر همه آنان را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: «علیت چیزی جز تعاقب و هماهنگی نیست و ضرورتی بین علت و معلول وجود ندارد» اکنون نظر هر یک از فلاسفه تجربی انگلستان را جداگانه بیان می‌کنیم:

نظر جان لاک در مورد اصل علیت:

وی رابطه علت و معلول را یکی از نسبتهای مهم می‌شمارد و می‌گوید: «نسبت (اضافه)

مقایسه بین دو امر است یا ملاحظه هر دو با هم<sup>۱</sup> وی مفهوم نسبت را از عمل ذهنی مقایسه تصورات، اعم از بسیط و مرکب اخذ می‌کند و هر مقایسه‌ای به قائل شدن نسبی منجر می‌شود ولی این مفهوم در ذات اشیا داخل نیست و از خارج بر آنها عارض می‌شود<sup>۲</sup>. توضیح مطلب اینکه لاک تصورات مرکب را ساخته شده از تصورات ساده می‌داند و حاصل عمل ذهن، و در حصول تصورات مرکب ذهن را فعال می‌داند. (برخلاف تصورات ساده که ذهن فعال نیست و به وسیله تجربه به ذهن عرضه می‌شود) البته با استفاده از تصورات، و تصورات مرکب سه قسم است:

#### ۱- حالات ۲- ذوات ۳- اضافات (نسبت)

لاک بعد از بحث در مورد حالات و ذوات به تفصیل به تعریف اضافه می‌پردازد و علت را یکی از نسبت‌های (اضافه) مهم می‌شمارد و تمام تصورات مرکب را هم به تصورات ساده بر می‌گرداند و تصورات ساده هم از احساس (تجربه) حاصل می‌شود. پس منشأ نسبت بین علت و معلول نیز به تجربه برمی‌گردد و در اشیا نیست<sup>۳</sup>. وی می‌گوید: «نسبت علت و معلول در نتیجه احساس تعاقب منظم دو حادثه حاصل می‌شود.

در التفاتی که حواس از تحولات مستمر اشیا می‌کند بالضروره مشاهده می‌کنیم که از تحول چندین عرض و جوهر معین بوجود می‌آیند، و این وجود را از انطباق عمل بعضی موجودات دیگر کسب می‌کنند، از این مشاهده است که ما تصور علت و معلول را پیدا می‌کنیم<sup>۴</sup>.

لاک ادراک مستقیم علت را از حس انکار می‌کند، زیرا آنچه که تجربه به ما نشان می‌دهد فقط بی‌دری آمدن دو چیز است (بطور منظم) نه مفهوم علت بلکه علت عمل ثانوی عقل است که از روی منشأ حسی به دست می‌آید. وی می‌گوید: عنصر ضروری علاقه بین علت و معلول در تجربه یافت نمی‌شود و آن امری است شهودی و پیشینی. نویسنده کتاب فلاسفه تجربی، رأی لاک را در مورد علت

۱- فلاسفه تجربی انگلستان / بزرگمهر / ص ۵۳

۲- فلاسفه تجربی انگلستان / بزرگمهر / ص ۵۳

۳- تحقیق در فهم بشر / جان لاک / ترجمه دکتر شفق / فصل ۲۵ ص ۱۹

۴- تحقیق در فهم بشر / جان لاک / ترجمه دکتر شفق / فصل ۲۶

به شرح زیر خلاصه کرده است:

۱ - علیت، نسبت میان تصور جواهر و حالات آن و اعتبار ذهن است، ولی اعتباری نفس الامری است که در خارج منشأ انتزاع دارد.

۲ - مبنای واقعی علیت «قوای» جوهر است و آن استعدادی است که هم بر آلات حاسة انسان عمل می‌کند و هم بر اجسام دیگر.

۳ - عنصر علاقه ضروری بین علت و معلول در تجربه یافت نمی‌شود و امری است شهودی و پیشینی و به این معنی است که هر چه آغاز دارد، علت هم دارد.

۴ - مبنای تجربی تصور علت اولاً تجارب ما از تغییر و توالی است و ثانیاً تجربه مستقیم از عمل اراده<sup>۱</sup>.  
علیت از نظر بارکلی:

وی نیز همانند دیگر تجربی مذهبیان، علیّت را فقط توالی امور بین دو چیز می‌داند منتها فرقی که با سایر هم مذهبیان خود دارد این است که او علیت را به خداوند نسبت می‌دهد و از این راه آن را توجیه می‌کند، چنانکه وی در جواب این اشکال مهم و اساسی که اگر شما ماده را نفی کنید چگونه تصورات حاصل می‌شوند، می‌گوید: علّت حصول تصورات در ذهن انسان «فعل خداوند» است. وی درباره علّت خاص هم می‌گوید: طبیعت دارای قوه علیت نیست و در طبیعت فقط توالی امور است نه علیت، علت حقیقی که از آن خداوند است علت همه امور است. طبیعت قوه و اراده‌ای ندارد، علل بر معلولات خود اثر نمی‌کند بلکه بر تاثیر اراده خداوند دلالت دارد، علت اصلی خداوند است؛ پس خداوند علاوه بر اینکه علت العلل امور است و علم او موجب وجود اشیا می‌شود، تصورات را نیز به ذهن القا می‌کند. بارکلی خداوند را هم علت «موجده» و هم علت مُبْتَقِیّه می‌داند و تاثیر خداوند را به این صورت می‌داند که هر وقت بخواهد علتی در معلولی اثر کند، اراده خدا به آن تعلق می‌گیرد نه اینکه واقعاً بین علت و معلول رابطه‌ای باشد.

بارکلی می‌گوید: «بهم پیوستگی تصورات، مستلزم علاقه علت و معلول نیست بلکه از قبیل رابطه

دال و مدلول است<sup>۱</sup> پس مشخص شد که بارکلی نیز علیّت را صرفاً تعاقب امور، و علت تعاقب همیشگی را نیز به تأثیر اراده خداوند می‌داند.

باید توجه داشت این نظریه بارکلی، که علت را به خداوند نسبت می‌دهد، یک نظر ابتکاری و تازه‌ای نیست زیرا قبل از او میان متکلمان اسلامی بویژه اشاعره همانند این نظر درباره علیّت وجود داشته است و آنان نیز قانون علیّت را انکار کرده، همه امور را به «ارادة الله» استناد می‌دادند<sup>۲</sup>.

نظریه دیوید هیوم درباره علیّت:

نظریه هیوم در این زمینه، مشهورترین و بحث‌انگیزترین نظر در میان فیلسوفان تجربی است. کسانی که می‌خواهند در این باره به نقد و بررسی بپردازند، حتماً به هیوم توجه دارند. چنانکه قبلاً در بخشهای دیگر نیز نقل شد، بر اساس نظریه هیوم از تعاقب تأثرات، تصور ماده و از تعاقب احوالات نفسانی، نفس پیدا می‌شود و منشأ آن نیز خیال است. وی در مورد منشأ اعتقاد به علیّت نیز همان تعاقب را عنوان می‌کند - مقارنه و تعاقب امور - که در نتیجه عادت برای انسان حاصل می‌شود. پس در واقع منشأ علیّت هم در ذهن همان قوه خیال است، با عقل نمی‌توان رابطه علیّت و ضرورت آن را دریافت زیرا تجربه هم فقط نشان می‌دهد که فلان امر همیشه دنبال فلان امر می‌آید. در مورد این سوال که مفهوم علیّت از کجا برای ما حاصل می‌شود، هیوم می‌گوید: «از تداعی نفسانیات»<sup>۳</sup> وی در کتاب خود می‌گوید: «به جرات می‌توان این اصل کلی و مطلق را قائل شد که معرفت ما به این رابطه (علیّت) در هیچ مورد به وسیله استدلال نظری برهان لئی فراهم نمی‌شود بلکه بالقرّة ناشی از تجارب عملی و در نتیجه آن است که ملاحظه می‌کنیم اشیاء و امور معینی همواره با یکدیگر اتصال و پیوستگی دارند... وی سپس ادامه می‌دهد «به صرف ملاحظه حواس ظاهری هیچیک از اشیا نمی‌توان به عللی که آنها

۱ - اصول علم انسانی / جرج بارکلی / دکتر یحیی مهدوی / ص ۵۹

۲ - اصول فقه و روش رئالیسم / ج سوّم / بخش علت و معلول

۳ - فلسفه عمومی / پل فولکلپه / دکتر مهدوی / بحث شناسایی

رابطه وجود آورده یا اثراتی که از آنها ناشی می‌شود، پی برد. عقل انسانی بی مدد تجربه هرگز قادر نیست درباره وجود حقیقی و امور واقعی حکمی کند<sup>۱</sup> از جمله نمونه‌هایی که وی برای نشان دادن رابطه علت و معلول به کمک تجربه ذکر می‌کند، می‌گوید: «اگر شخص عاقلی وارد این جهان بشود نمی‌تواند که علت و معلولیت را تصور کند ... آن شخص درباره هیچ امری واقعی جز آنچه بالفعل معروض حواس و یا حافظه اوست، نمی‌تواند قطع و یقین داشته باشد. در صورت مشاهده، مقارنت دائم دو امر است.

بنابر این رسم و عادت است که از ظهور یکی به وجود دیگری پی می‌بریم، پس باید اقرار کنیم که تمام استنتاجات ما از تجربه و مشاهده به واسطه تأثیر عادت است نه در نتیجه تعقل و استدلال منطقی». در اینجا این اشکال به نظریه هیوم وارد شده است که رابطه علت و معلولیت فقط از تجربه حاصل می‌شود و از تجربه هم که هیچ چیز جز تعاقب حاصل نمی‌شود، پس سودمند بودن تجربه را چگونه می‌توان توجیه، و وقایع مشابه را پیش‌بینی کرد. وی در جواب می‌گوید: «عادت بزرگترین دلیل راه زندگی است و هم اوست که تجربه‌های ما را سودمند می‌کند و به ما می‌آموزد که در آینده نیز وقوع همان سلسله وقایعی را که در گذشته تحقق یافته انتظار داشته باشیم و از تکرار است که در پی مشاهده امری، فکر می‌کنیم که در مورد مشابه نیز این امر واقع خواهد شد<sup>۲</sup>». خلاصه مطلب اینکه عادت نقش مهمی در تشکیل مفهوم علت دارد؛ چنانکه وی می‌گوید: «اگر عادت نباشد نه فقط امکان فعل و عمل منتفی می‌گردد بلکه قسمت عمده فکر و نظر هم از میان می‌رود».

یکی از نکات مهم در بحث علت، مفهوم ضرورت بین علت و معلول است، که هیوم نیز بدان توجه داشته است و اهمیت خاصی برای آن قائل است و بحث در مورد آن را لازم می‌داند، چنانچه می‌گوید: «هیچ یک از مفاهیم فلسفه اولی مهمتر و غیر طبیعی‌تر از مفهوم قوه یا نیرو یعنی علاقه یا رابطه ضروری نیست که بحث آن همواره لازم است<sup>۳</sup>». وی در جواب به

۱ - فلسفه نظری / بزرگمهر / قسمت تحقیق در فهم بشر.

۲ - فلسفه نظری / دکتر بزرگمهر / قسمت تحقیق در فهم بشر.

۳ - فلسفه نظری / دکتر بزرگمهر / قسمت تحقیق در فهم بشر ص ۱۶۸

این سوال که پس این مفهوم ضرورت از کجا برای انسان حاصل می‌شود، می‌گوید: ناشی از تفکرات نفس درباره خود ذهن و مآخوذ از انطباقات باطنی است نه از مدرکات خارجی زیرا امور خارج آنطور که به حواس می‌آید هیچگونه تصویری از قوه یا رابطه ضروری به وسیله عمل در موارد جزئی به ذهن القاء نمی‌کند<sup>۱</sup>.

هیوم مفهوم ضرورت را تصویری معقول می‌داند، زیرا ناشی از تفکر درباره اعمال ذهن و تسلطی است که اراده ما بر اعضای بدن و قوای روح اعمال می‌کند و تاثیر اراده را بر اعضا نیز مثل سایر وقایع طبیعی فقط از راه تجربه می‌داند و می‌گوید: هر واقعه، تالی و متعاقب واقعه دیگری است ولی هرگز علاقه و رابطه بین آنها مشهود نمی‌گردد، با یکدیگر «اقتران» دارند اما «ارتباط» ندارند. هیوم پس از بیان اینکه تکرار تجربه امکان انتظار وقایع همانند را بوجود می‌آورد، تعریف‌هایی از علت می‌کند که یکی از آنها را می‌آوریم، وی می‌گوید: «علت امری است سابق بر امر دیگر که حدوث آن همیشه ذهن را متوجه امر مسبوق می‌کند». سپس می‌گوید: اگر چه همه این تعاریف مأخوذ از احوال غیر ذاتی علت است و تعریف کاملتر آن یعنی کشف رابطه حقیقی بین علت و معلول و آنچه در علت موجب ارتباط با معلول می‌گردد میسر نیست و از این ارتباط هیچگونه تصویری نداریم.

از تعریف‌هایی که هیوم از علت ارائه می‌کند می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی به گونه‌ای علیت را می‌پذیرد زیرا در همین تعریفی که به آن اشاره شد گفت که همیشه تصور علت، ذهن را متوجه تصور معلول می‌کند، اما آنچه را که وی قطعاً انکار می‌کند «ضرورت» بین علت و معلول است اگر چه عده‌ای از فیلسوفان معتقدند که انکار ضرورت بین علت و معلول به انکار علیت منجر می‌شود.

### ۳ - ملاک اعتبار اصول :

در ضمن مباحث قبل، مطالبی مربوط به این قسمت آورده شد، لذا در اینجا به اختصار به آن پرداخته می‌شود.

در بحث‌های قبلی مشخص شد که اصالت تجربیان، فطری و غیر مکتسب بودن اصول عقلی



را نپذیرفتند و اصولاً منشأ تمام معارف بشری را به تجربه برگرداندند. لذا در اعتبار و ارزش اصول نیز، بر خلاف عقلی مذهبیان، که به مطلق بودن این اصول معتقدند، اینان چون اصول را به تجربه برگرداندند اعتبار آنها را نیز به تجربه می‌دانند و چون تجربه هم نمی‌تواند ضرورت و کلیت را افاده کند پس معتقد شدند که همه اصول نسبی هستند نه مطلق و اعتبار آنها به تجربه و تعداد آن بستگی دارد.

جان استورات میل که خود از فلاسفه تجربی است، این مطلب را بخوبی بیان نموده است که ما با بیان نظر وی این بخش را به پایان می‌بریم.

وی می‌گوید: «قانون علیت را به عنوان قانون خصوص این قسمت از عالم که در معرض تبعات مطمئن ماست می‌توان قبول کرد و با گسترش آن به موارد مشابه آن، و نه به عنوان قانون عالم بطور عموم، به تعمیم بیشتر آن مبادرت کردن فرض بی‌دلیلی است که با نبود هرگونه مدرک تجربی، درصدد تعیین میزان احتمال آن برآمدن جزکاری بیهوده و بی‌حاصل نتواند بود».

قطعیت و یقین در آمبریسم:

سوال این است که آیا فلاسفه تجربی قطعیت و یقین را در علوم باور دارند یا خیر؟ بطور کلی می‌توان گفت که فلاسفه تجربی همگی متفق‌القولند که یقین مطلق و قطعیت کامل (حداقل) در علوم تجربی نمی‌تواند حاصل شود، زیرا همانگونه که در بخش قبلی مشاهده شد، اساس این مذهب بر تجربه استوار است و تجربه نیز طبق نظر آنان نمی‌تواند معطی یقین باشد. (باید توجه داشت همچنان که در زیرنویس‌های قسمت اول نظر حکمای اسلامی را بیان کردیم تجربه معطی یقین است اما آنکه یقین آور نیست استقراء است، این اشتباهی است که فلاسفه تجربی مرتکب شده و کاملاً بین آن دو فرق ننهادند و این باعث بوجود آمدن این مشکل گردیده است). اما در اینکه آیا اصولاً علم یقینی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد دارای چه محدوده‌ای است، اختلاف نظر دارند، که ما برای روشن شدن مطلب، نظر فیلسوفان تجربی را

در این زمینه بیان می‌کنیم.

نظر لاک:

برای اینکه نظر لاک در این مورد معلوم گردد باید به تقسیم علم از نظر او توجه نمود. او علم را سه قسم می‌داند:

۱ - علم شهودی

۲ - علم برهانی

۳ - علم تجربی

چنانکه در بحث از معنای یقین بیان کردیم، لاک بالاترین درجه یقین را به علم شهودی اختصاص می‌دهد و علم به وجود خود را از طریق شهود (حضور) و علم به وجود خداوند را از راه برهان و علم به اشیا را به وسیله حواس می‌داند. وی می‌گوید: «این نوع علم (شهودی) واضحترین و یقینی‌ترین علم است که بشر با ضعفی که دارد می‌تواند حاصل کند». علم برهانی را نیز به خاطر شهودی بودن واسطه‌ها دارای یقین می‌داند اما با درجه پایین‌تر، در رابطه با قسم سوم یعنی علم به اشیا (علوم تجربی) می‌گوید: «این علم ضروری نیست و پس از احساس حاصل می‌شود پس قطعی نیست بلکه ظنی و احتمالی است».

نظر لاک این است که «دایره علم قطعی و یقینی بسیار محدود است و فقط شامل علم شهودی و برهانی می‌شود و در مورد اشیا نمی‌توان علمی قطعی حاصل کرده این است که وی می‌گوید جایی که امکان یقین و قطعیت نیست نباید انتظار آن را داشت. کسی که در هر چیزی طالب یقین است زود هلاک می‌شود پس باید به ظن اکتفا کرد (در علوم تجربی) و به آن قانع بود».

از آنچه گفته شد کاملاً مبرهن می‌شود که از نظر لاک در علوم تجربی قطعیت و یقین (کامل) وجود ندارد و باید به ظن و گمان اکتفا کرد. وی در جملات زیر مطلب را با آشکاری کامل بیان می‌کند: «همه امور ما محدود به آن عناصر تجربی است که از احساس یا فکر کسب کرده‌ایم».

علم به معنی مطلقاً ضروری و آگاهی حقیقی نسبت به علم جهانی یا روانی ممکن نیست، ما جز از طریق تجربه هرگز نمی‌توانیم کشف کنیم که چه صفاتی با هم رخ می‌دهند.

... ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که بعضی چیزها باید واقع بشود و بعضی دیگر نه ... بنا بر این هر علمی که انسان بتواند درباره جهان بیورراند، همیشه از حصول یقین کامل قاصر است و فقط مبتنی بر تجربه محدود او درباره ارتباط میان صفاتی است که قبلاً تجربه کرده است. فهم کامل جهان متأسفانه همیشه و رای حدود شناسایی ما خواهد بود<sup>۱</sup>.

نظر بارکلی: مسأله یقین و قطعیت از نظر بارکلی صورت خاصی دارد توضیح مطلب اینکه وی نیز همچون دیگر اصالت تجربیان، تجربه را تنها راه حصول علم می‌داند و معتقد است انسان فقط می‌تواند در مورد محسوسات علم پیدا کند و غیر از مدرکات حسی چیزی وجود ندارد و از همین جاست که بحث مطابقت که ملاک صدق و کذب بود، از نظر او اعتبار ندارد زیرا اعتقاد به اینکه اشیا در خارج از ذهن وجود دارند به هیچ وجه میسر نیست، که بدانیم آنچه ادراک می‌کنیم با آنچه ادراک نمی‌کنیم، مطابقت دارد<sup>۲</sup>. اصلاً آنچه وجود دارد همین مدرکات است و موضوع و متعلق برای آن وجود ندارد.

نتیجه طبیعی و منطقی نظر بارکلی این است که قطعیت و یقین در علم وجود نداشته باشد. اما وی بر عکس دیگر فلاسفه تجربی مدارک انسانی را معتبر و دقیق می‌داند و چون هر چه در جهان هست عقل و عقلانی است، قدر و منزلت اصول و مبادی علوم محرز و متقن می‌شود<sup>۳</sup>. علت این نظر این است که خدا در فلسفه او رکن اساسی دارد و اینجا نیز خداوند است که ضامن صحت و اعتبار ادراکات است. زیرا چنانکه قبلاً بیان کردیم همه چیز در علم خداوند است و انسان علم خداوند را شناخت می‌کند. پس خلاصه مطلب اینکه تجربه به ما هو تجربه (صرف تجربه) از نظر بارکلی هم، یقین آور نیست بلکه آنچه یقین بخش است عامل دیگری غیر از تجربه صرف است و آن خداوند است.

۱- کلیات فلسفه / ترجمه دکتر مجتبی / ص ۲۹۸

۲- اصول علم انسانی / بارکلی ترجمه دکتر مهدوی / ص ۷۰

۳- اصول علم انسانی / بارکلی ترجمه دکتر مهدوی / ص ۷۰

نظر هیوم:

مسئله عدم قطعیت و عدم یقین در فلسفه «هیوم» نسبت به فلاسفه تجربی دیگر بیشتر مطرح است، زیرا چنانکه دیدیم وی حتی نفس و خدا را نیز توالی و تعاقب تاثرات می‌داند نه چیز دیگر و تمام عمل ادراک را نیز به تجربه برمی‌گرداند نتیجه منطقی اندیشه‌های هیوم این است که وی نمی‌تواند به یقین و قطعیت در علوم قائل شود چنانکه بر اساس نظر وی تمام استنتاجات انسان و رای آنچه مستقیماً ادراک می‌کند، بر اصل هم صورتی (شبهات) در طبیعت مبتنی است و در این هم هیچ دلیلی به دست نمی‌آید که در آینده نیز چنین بشود و همیشه ممکن است ارتباطات ثابت موارد جزئی ما در آینده دگرگون شود، مثلاً طعم نمک شیرین شود.

هیچ مقداری از مشاهده و مطالعه تجربی به اثبات این اصل کمکی نمی‌کند. به قول نویسندگان کتاب کلیات فلسفه اگر بخواهیم قول هیوم را به تمام موارد گسترش دهیم، باید بگوییم که حتی صحت قوانین تجربی علمی مانند قانون ثقل (جاذبه) نیز به صحت اصل هم صورتی و یکنواختی در طبیعت است. صرف نظر از اینکه بسیار دیده‌ایم که اشیا به طرف زمین جذب شده‌اند، هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که قانون جاذبه در آینده نیز درست و صادق باشد.<sup>۱</sup> هیوم با مطالعه و بررسی تجربه حسی ما و اینکه چگونه آن را سازمان می‌دهیم، شروع کرد و با شکاکیت کامل در خصوص امکان اینکه آدمیان چیزی درباره جهان بشناسند به پایان رسانید.<sup>۲</sup>

باید توجه داشت آنچه که هیوم به نام اصل «هم صورتی» مطرح کرده است، مورد توافق دانشمندان و فیلسوفان است اما اینکه از کجا و چگونه یقین داشته باشیم که طبیعت همیشه یک جریان را به گونه‌ای متحدالشکل طی کند، در اینجا است که آرای فلاسفه مختلف است، فلاسفه تجربی آن را یک امر تجربی می‌دانند. در این زمینه به نظر هیوم اشاره شد. هربرت اسپنسر نیز این اصمینان را به جریان همیشگی متحدالشکل بودن طبیعت، به تجربه برمی‌گرداند متها نه تجربه فردی بلکه تجربه‌های افراد بشر، چنانکه بنا به نقل فلیسین شاله که می‌گوید: «آنچه بشر را از

۱- کلیات فلسفه / ص ۳۱۶ و ص ۳۲۶

۲- کلیات فلسفه / ص ۳۱۶ و ص ۳۲۶

متحدالشکل بودن طبیعت مطمئن می‌سازد، تنها تجربه نیست بلکه تجربه‌هایی است که افراد بشر قبلا به عمل آورده‌اند و آثاری که از تجارب انواع حیواناتی که انسان در نتیجه تطور آنها بوجود آمده، حاصل گشته و آن آثار از راه وراثت در مغز آدمی جای گرفته و انسان را قادر ساخته است که نسبت به یکسان و متحدالشکل بودن طبیعت یقین حاصل کند<sup>۱</sup>. چنانکه خود هیوم می‌گوید:

«فرض اینکه سیره طبیعت تغییر یابد و آثاری که تاکنون بر شیء معینی بطور معهود و متعارف مرتب است، به آثاری غیر از آن و حتی معارض با آن مبدل گردد، به هیچ وجه مستلزم تناقض نیست ... چه مانعی دارد که تصور کنیم درختان در زمستان شکوفه خواهند کرد و در بهاران برگ خواهند ریخت، هر چه در نزد عقل مفهوم و تصورش بطور مشخص امکان پذیر باشد، متضمن تناقض نیست و به برهان منطقی و استدلال نمی‌توان آن را ابطال کرد. بعد هیوم نتیجه می‌گیرد، که پس اگر به دلایلی متوسل شویم که حاصل آن اتکای به تجارب گذشته است تا ماخذ احکام مادر آینده قرار گیرند، این دلایل مفید «ظن» و «احتمال» خواهد بود نه «قطع» و «یقین»<sup>۲</sup>.

پس نظر هیوم نیز مشخص شد که نمی‌توان در این زمینه به قطعیت و یقین رسید، زیرا تجربه‌های گذشته ما درباره آن فقط مفید ظن و گمان و احتمال است.

به نظر جان استورات میل نیز علوم تجربی موجب یقین مطلق نیست. وی می‌گوید: «ما اطمینان مطلق نداریم به اینکه فردا هم روز آزی شب در خواهد آمد، لکن این شک فقط نظری است و این علوم دارای قطعیت عملی و غیر قابل گفتگو هستند<sup>۳</sup>. زول لاشیله فرانسوی این نظر استوارت میل را که حتی این علوم دارای قطعیت عملی باشند رد کرده، می‌گوید: «به هیچ وجه نمی‌توان مطمئن بود که خلاف قانون علیت عمومی هرگز ثابت نخواهد شد و عده امتحاناتی که مساعد به حال قانون علیت عمومی است چون تجربه بشری همیشه محدود است جز محصل احتمال برای این قانون نمی‌تواند بود و حال آنکه میان احتمال و یقین فاصله بسیار است، ثمره طبیعی و دائم نظریه تجربی محض، مذهب شک و فلسفه تجربی، نفی و

۱ - شناخت روش علوم / فلیسین شاله / دکتر مهدوی / ص ۱۲۷

۲ - فلسفه نظری / دکتر بزرگمهر / قسمت هیوم

۳ - شناخت روش علوم / فلیسین شاله / ترجمه دکتر مهدوی / ۱۲۴ و ۱۲۵ و ۱۲۶

انکار علم را به بار می‌آورد<sup>۱</sup>.

نتیجه: حاصل بحث این بخش این است که بر اساس نظریه فلاسفه تجربی (حداقل در علوم تجربی) قطعیت و یقین کامل نمی‌تواند وجود داشته باشد و نسبت قطعیت به تعداد تجارب و تکرار آن بستگی دارد و تکرار، عامل مهمی در حصول درجات یقین است، یعنی هر چه تکرار بیشتر شود انتظار وقوع دو امری که پیوسته توالی دارند در آینده بیشتر خواهد شد، اگر چه هیچ وقت نمی‌توان از طریق تجربه به قطع و یقین کامل رسید.

قضایای ریاضی، نقض نظریه اصالت تجربه

در زمینه تکرار در تجربه، مشکلی در قضایای ریاضی بوجود می‌آید و آن این است که مسائل ریاضی این ویژگی را دارند که به تعداد تجربه بستگی ندارند و بدون تکرار اموری یقینی هستند و صدمین تجربه نیز چیزی بر اولین تجربه اضافه نمی‌کند. قضایای ریاضی مثل علوم طبیعی نیستند که به تکرار تجربه بستگی داشته باشند بلکه تفاوتی دارند که عبارتند از:

۱ - قضایای ریاضی و منطقی یقینی هستند و تفاوت است بین قضیه  $2 + 2 = 4$  و قضیه فلزات بر اثر حرارت منبسط می‌شوند.

۲ - تکرار تجارب و تعداد آنها اثری در یقینی بودن قضایای ریاضی ندارند، در صورتی که در قوانین طبیعی تأثیر بسیار دارند.

۳ - قضایای ریاضی در هر جهان قابل تصویری صادق است در صورتی که قوانین و قضایای علوم طبیعی قابل گسترش فقط در همان جهان قابل تجربه و آزمایش است. فلاسفه تجربی در مورد این تفاوتها با مشکل روبرو می‌شوند، زیرا منشأ همه قضایا و قوانین را به تجربه می‌دانند لاغیر (قضایای: ریاضی، منطقی و طبیعی<sup>۲</sup>).

البته عده‌ای از فلاسفه تجربی جدید (از جمله فلاسفه تحلیلی و زبانی) برای حل این مشکل و تبیین آن از قضایای تحلیلی و ترکیبی کمک گرفته‌اند و گفته‌اند یقینی که در قضایای ریاضی

۱ - شناخت روش علوم / فلیسین ناله / دکتر مهدوی

۲ - مبانی منطقی استقراء / شهید محمدباقر صدر / ترجمه احمد فهری / ص ۴۹۶ و ۴۹۷ و ۴۹۸

وجود دارد به خاطر این است که همه قضایای ریاضی تحلیلی اند و از تحلیل خود موضوع، محمول به دست می آید و چیز تازه‌ای نیست مثلاً در  $۱ + ۱ = ۲$  چیزی جز یک تکرار عمیق نمی یابیم زیرا عدد ۲ رمزی است که  $۱ + ۱ = ۲$  به آن دلالت می کند. به هر حال این هم یکی دیگر از اشکالات نظریه اصالت تجربه و تلاش گروهی از آنان برای حل مسأله بود.

نتایج مذهب اصالت تجربه

با توجه به سیر بحث از آغاز تا پایان و پیوستگی مطالب بخشهای مختلف، که لاحق از سابق برمی آید و بر آن استوار است، نتیجه به خوبی روشن می شود و دیگر به توضیحات زیاد نیاز ندارد نتیجه این است که از نظر فلاسفه تجربی قطعیت و یقین کامل (حداقل در علوم طبیعی) وجود ندارد (و این پاسخ سؤال طرح شده است).

۱ - عدم امکان حصول علم به اعماق حقایق و کُنّه و ذات اشیا (فنون)، زیرا تجربه که تنها منشأ علم است فقط توان رسیدن به ظواهر (فنون ها) را دارد نه رسیدن به بواطن و ذات اشیا را.  
 ۲ - اکتفا به روش استقرایی و نفی روش قیاسی یعنی سیر فکر انسان را همیشه از خاص به عام، از جزئی به کلی می دانند و از روش قیاسی که یکی از مهمترین قوانین استنباط است باز می مانند (چنانکه استاد شهید مطهری می فرماید: کسانی که می گویند تفکر قیاسی اعتبار ندارد نمی دانند، که اگر تفکر قیاسی نباشد بشر اصولاً تفکر ندارد، تمام وجود هر انسانی پر از تفکر قیاسی است<sup>۱</sup>).

۳ - نفی ماده، زیرا چنانکه در بند یک بیان شد تجربه به تنهایی نمی تواند آن را کشف کند و فقط کاشف ظواهر است.

۴ - عدم امکان توجیه ضرورت و یقین علوم ریاضی (زیرا چنانکه در ضمن بحث اشاره کردیم، ضرورت و یقین علوم ریاضی محصول تکرار تجربه نیست).

۵ - جزئی شدن همه ابتدائیات شناخت بشری (به گفته آیت... صدر: فلاسفه تجربی آغاز معرفت را آگاهی حس می دانند و آگاهی حسی به جز با یک یا چند حالت جزئی ارتباط ندارد و معنای آن این است که هر قضیه کلی از دایره همان حالاتی که در محیط آگاهی ما قرار گرفته

تجاوز کند هیچ مجوزی برای یقین بر آن قضیه نیست. مادام که از دایره آگاهی حسی ما تجاوز می‌کند<sup>۱</sup>.

۶ - تمام شناخت جهانشمول و قوانین عامه، احتمالی می‌شوند نه یقینی.

۷ - مبدأ علیت و ضرورت آن از اعتبار می‌افتد، یعنی تکیه بر تجربه صرف و تجربی دانستن علیت به إسقاط اصل مهم علیت منتهی می‌گردد.

۸ - اساس گسترش احتمالات استقرایی از بین می‌رود.

۹ - علوم (بانی قطعیت و یقین کامل) از درجه یقین و اعتبار کامل می‌افتد (زیرا بر اساس تجربه صرف معارف و علوم بشری (حداقل علوم تجربی) - به درجه قطع و یقین نمی‌رسند، هر چند دلائلی که آنها را تأیید می‌کند زیاد باشد) و این بند آخر دقیقاً و بطور مشخص، پاسخ پرسشی است که در آغاز طرح شد.

خلاصه: چکیده مطلب اینکه، چنانچه ضمن مباحث گذشته مشاهده شد، اصالت تجربیان فطری و ما تقدم بودن اصول (معارف بشری) را نفی کردند و تمام مکتسبات انسان را به تجربه بازگشت دادند، از جمله اصل مهم علیت را، که یکی از اصول عقلی و پایه و اساس علوم تجربی است، نیز حاصل تجربه دانستند و در نتیجه قطعیت و یقین مطلق را نفی کرده، آن را نسبی و به تعداد و تکرار تجربه وابسته دانستند و سرانجام مجبور شدند این نتیجه را بپذیرند که هیچ قطع و یقینی در رابطه با علوم برای انسان حاصل نمی‌شود و در هر چه که انسان به آن علم پیدا کند نمی‌تواند به یقین کامل برسد زیرا تجربه هر چقدر هم که تکرار شود یقین آور کامل نیست حتی اگر آن را به یقین نزدیک کند و لذا باید به ظن و گمان اکتفا کرد. از سوی دیگر، با تکیه بر تجربه صرف و اصل دانستن آن و نفی هر گونه اصول و معرفت فطری نه تنها اصل علیت، که شرط اساسی و لازم تحقیقات بشری است، از اعتبار می‌افتد بلکه بحث و گفتگو پیرامون حقیقت و اصل هر شیء حتی ماده غیر ممکن و بیهوده می‌شود زیرا تنها چیزهایی که انسان می‌تواند به آنها مستقیماً علم پیدا کند، تصورات و محسوسات بالذات است نه محسوسات بالعرض.

بنابر این پاسخ پرسشی که در اول مقاله از قول برتراند راسل مطرح کردیم که «اصلا علم



قطعی و یقینی برای کسی وجود دارد یا خیر، می‌رسیم که نزد فلاسفه تجربی (حداقل) در علوم طبیعی، تجربه معطی یقین نیست، پس در علوم تجربی امکان رسیدن به قطع و یقین وجود ندارد بلکه علم بشری در این زمینه ظنی و غیر یقینی است و نمی‌توان حکم قطعی و کلی صادر کرد. (و با این نتیجه در واقع فلاسفه تجربی به ظنی و غیر قطعی بودن نظرات خود نیز گردن می‌نهند و این نکته را استاد شهید مطهری بخوبی بیان کرده است که آن را به عنوان حسن ختام می‌آوریم. ایشان می‌فرمایند:

«از نظر ما دخالت تجربه‌های فیزیکی برای اثبات یا نفی کلی قانون علت و معلول چیزی شبیه به لغو یا از قبیل تیشه به ریشه خود زدن است».

فَللَّهِ الْحَمْدُ عَلٰی حَسَنِ تَوْفِيقِهِ



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

نام کتاب	نویسنده یا مترجم
اصول فلسفه و روش رئالیسم	علامه طباطبائی - استاد شهید مطهری
تاریخ فلسفه جلد ۱ قسمت دوم	فردریک کاپلستون - دکتر سید جلال الدین مجتبیوی
تحقیق در فهم بشر	جان لاک - دکتر رضا زاده شفق
تحلیلی از مسئله شناخت	آیت ... صدر
تنبیهات و اشارات	شیخ الرئیس ابن سینا
تهذیب المنطق	تفتازانی
سه گفت و شنود	جرج بارکلی - دکتر یحیی مهدوی
فلسفه عمومی	پل فولکیه - دکتر یحیی مهدوی
در اصول علم انسانی	جرج بارکلی - دکتر یحیی مهدوی
سیر حکمت در اروپا	محمد علی فروغی
شناخت در قرآن	استاد شهید مطهری
شناخت روش علوم یا فلسفه علمی	فلیسین شاله - دکتر یحیی مهدوی
شناسائی و هستی	مینار - دکتر علیمراد داوری
فلاسفه تجربی انگلستان	دکتر منوچهر بزرگمهر
فلسفتنا	آیت ... صدر
فلسفه تحلیل منطقی	دکتر منوچهر بزرگمهر
فلسفه چیست	دکتر رضا داوری
فلسفه نظری - قسمت دوم	متخباتی از بارکلی، هیوم، کانت - دکتر منوچهر بزرگمهر
کلیات فلسفه	ریچار دپا پکین و آورو ماستر دول، سید جلال الدین مجتبیوی
مبانی منطقی استقرا	آیت ... صدر - آقای فهری
مسائل فلسفه	برتراند راسل - دکتر منوچهر بزرگمهر
منطق صوری	دکتر محمد خوانساری
نقد تفکر فلسفه غرب	اتین ژیلسون - دکتر احمد احمدی