

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۲/۲،
بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۲۰۲-۱۷۷

مقایسه تفسیر شکاکانه با تفسیر طبیعت گرایانه از فلسفه هیوم*

هاشم مروارید

دانشجوی دوره دکتری فلسفه تحلیلی در مرکز تحقیقات فیزیک نظری

Email: hashem_morvarid@yahoo.com

دکتر علی حقی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haghii10@yahoo.com

چکیده

آیا هیوم واقعاً تجربه گرایی شکاک بود؟ تصویر رایجی که تا چندی پیش از هیوم وجود داشت، او را تجربه گرایی ترسیم می کرد که بر خلاف تجربه گرایان پیش از خود توانست شکاکیت را، که نتیجه منطقی تجربه گرایی است، از آن استنتاج کند. طبق این تفسیر، کل پروژه هیوم نفی و رد معرفت متافیزیکی و نیز علمی براساس اصول تجربه گرایی است. اما در نیمه اول قرن بیستم، دیوید کمپ اسمیث تفسیر ایجابی تر جدیدی از هیوم ارائه داد. طبق تفسیر او کل هدف هیوم نفی و رد نیست، بلکه هدف اصلی او آن است که نشان دهد باورهای بنیادین انسان، که طبق اصول تجربه گرایی از تجربه و یا عقل غیر قابل کسب هستند، از طبیعت انسان ناشی می شوند، و به دیگر سخن، طبیعت آن‌ها را به ما تحمیل می کند. این تحلیل اسمیث، هیوم را از تجربه گرایی شکاک به فیلسوفی طبیعت گرا تبدیل می کند. این نوشتار در صدد انجام مقایسه‌ای اجمالی بین این دو تفسیر از هیوم است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه هیوم، تجربه گرایی، شکاکیت، طبیعت گرایی، باورهای بنیادین.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۴/۰۹/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۱۱/۰۳.

آیا هیوم واقعاً تجربه گرایی شکاک بود؟ تصویر رایجی که تا چندی پیش، از هیوم وجود داشت او را تجربه گرایی ترسیم می کرد که به سبب پایبندی شدید به اصول تجربه گرایانه خویش به شکاکیت رسیده است. این تفسیر، هیوم را عضوی از سنت تجربه گرایی قرن ۱۸ می داند. با این تفاوت که او، برخلاف تجربه گرایان پیش از خود، توانست لوازم و نتایج منطقی تجربه گرایی را، که شکاکیت باشد، استخراج کند.

ریشه این تفسیر عمدتاً به توماس رید (۱۷۶۶-۱۷۱۰) و پس از او به گرین (۱۸۸۲-۱۸۳۶) باز می گردد. گرین عقیده داشت که هیچ باور ایجابی‌ای در فلسفه هیوم وجود ندارد، بلکه هیوم بر اساس اصول تجربه گرایی‌ای که از لاک و تا حدی بارکلی به ارث برده است، صرفاً به نقد و رد نظام‌های نظریه پرداز فلسفی می پردازد. به عقیده گرین، هیوم حتی بیش از برکلی، ایده‌الیست ذهن‌گرا است؛ او نه به وجود نفس عقیده دارد نه به وجود جهان خارج؛ او شکاک تمام عیاری است که هرگونه باور به تداوم، هویت، یا فعالیت، چه در ذهن و چه خارج از ذهن را افسانه و توهمی بیش نمی‌داند. هرچه هست، تغییر است، تغییری که هیچ قانونی بر آن حکمفرما نیست (Green, Introduction: ۱۸۷۴).

رید نیز هیوم را عضوی از سنت تجربه‌گرایی قرن ۱۸ انگلیس می‌داند، و به او همان عقایدی را نسبت می‌دهد که به لاک و بارکلی. رید ارزش هیوم را صرفاً در این می‌داند که به شکاکیتی که در بطن تجربه‌گرایی وجود داشت پی برده، آن را آشکار ساخته است.

این تلقی به برداشت رایج از هیوم تبدیل شد، به ویژه در میان تجربه‌گرایان

معاصر:

فلسفه هیوم، نماینده ورشکستگی منطق در قرن هیجدهم است. هیوم نیز مانند لاک، با این نیت شروع می‌کند که منطقی و تجربی باشد و به هیچ چیزی اعتماد نکند،

بلکه در پی تعلیماتی باشد که از تجربه و مشاهده بر می‌آید. اما چون هیوم مفکره‌ای قوی‌تر از لاک دارد و در تحلیل دقتی بیش از او به کار می‌برد و استعدادش برای پذیرفتن تناقضاتی که موجب آسایش‌اند کمتر است به این نتیجه مصیبت بار می‌رسد که از تجربه و مشاهده هیچ به‌دست نمی‌آید (راسل، ترجمه دریا بندری، ۱۳۶۵: ۹۲۰ و ۹۲۱).

یکی از اصلی‌ترین علت‌هایی که باعث این تفسیر شده، ترتیب و نحوه مباحثی است که هیوم در اولین و اصلی‌ترین کتاب خود *رساله‌ای در باب طبیعت انسانی*^۱ مطرح کرده است.

رساله شامل ۳ کتاب است: کتاب اول به مباحث معرفت‌شناختی می‌پردازد، موضوع کتاب دوم چیزی است که امروزه به فلسفه روان‌شناسی معروف است و کتاب سوم به فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست می‌پردازد. از آن‌جا که هیوم مباحث اصلی معرفت‌شناختی خود را در کتاب اول مطرح می‌کند، من توجه اصلی خود را در این نوشتار روی کتاب اول *رساله* و تا حدی برخی از بخش‌های مربوط از کتاب بعدی او، *تحقیق در فهم انسانی*^۲ متمرکز می‌کنم.

طبق تفسیر مذکور، هدف اصلی هیوم در این کتاب، نقد و رد متافیزیک و مفاهیم اصلی فلسفی، بر اساس اصول تجربه‌گرایی است.

تجربه‌گرایی هیوم را می‌توان در دو اصل خلاصه کرد:

۱. ذهن همه ایده‌های خود را یا از تأثرات حسی به‌دست می‌آورد و یا از احساسات درونی، و هر دوی این‌ها بر اثر تجربه در ما پدید می‌آیند؛ تأثرات حسی در اثر تجربه اشیاء خارجی و احساسات درونی در اثر تجربه حالات درونی. از این اصل به «نظریه ایده‌ها»^۳ تعبیر می‌شود. بدین ترتیب، انسان نمی‌تواند نسبت به چیزهایی که

۱. (*A Treatise of Human Nature*)

۲. (*An Enquiry concerning Human Understanding*)

۳. از این به بعد رساله

تجربه نکرده است حتی تصویری هم در ذهن داشته باشد. حال اگر در این جا این نکته را اضافه کنیم که معنا از نظر هیوم همان ایده ذهنی است، در این صورت ملاکی به-دست می آید برای ارزیابی معناداری الفاظ: اگر لفظی داشتیم که به ازای آن تجربه ای وجود نداشت، این لفظ بی معنا است. هیوم این ملاک معناداری را در مورد اصلی ترین مفاهیم فلسفی از قبیل مفهوم علیت، نفس، جوهر و غیره به کار می برد و نشان می دهد که آن ها بی معنایند.

۲. حقایقی که توسط انسان قابل کشف هستند به دو نوع تقسیم می شود:

۱. روابط بین ایده ها. ۲. امور مربوط به واقع. حقایق نوع اول از طریق عقل محض و حقایق نوع دوم تنها از طریق تجربه کشف می شوند. در نتیجه، حقایقی که از قبیل امور مربوط به واقعد اما قابل تجربه نیستند، برای انسان غیر قابل کشف هستند. از این اصل به دو شاخه هیوم^۱ یاد می کنند.

از دو اصل مذکور چنین نتیجه می شود که نظام های فلسفی ای که می کوشند بر پایه عقل محض درباره وجود خداوند، جاودانگی نفس، حدوث و قدم عالم، و دیگر امور مربوط به واقع که از محدوده تجربه آدمی فراتر می رود، سخن بگویند، بی معنا هستند (طبق اصل اول) و حتی اگر هم بی معنا نبوندند، قابل اثبات نیستند (طبق اصل دوم).

بدین ترتیب، طبق برداشت مذکور، کل پروژه هیوم در رساله عبارت است از تثبیت تجربه گرایی و سپس نقد و رد متافیزیک بر پایه آن. در این جا سعی می کنم به طور بسیار خلاصه ابتدا نحوه استقرار این دو اصل در رساله را گزارش کنم و سپس نشان دهم که چگونه هیوم بر اساس آن ها به نقد متافیزیک می پردازد.

هیوم، اصل اول را در اولین بخش رساله تحت عنوان « درباره منشأ ایده‌های ما » بیان می‌کند. او در این بخش تمام ادراکات انسان را به دو قسم تقسیم می‌کند: ایده‌ها^۱ و تأثرات^۲. منظور از تأثرات، آن ادراکاتی است که مستقیماً از تجربه به دست می‌آید و خود به دو قسم تقسیم می‌شود: «تأثرات حسّی» مانند دیدن، بوییدن و لمس کردن و «تأثرات درونی» مانند درد، شادی و شوق. او تأثرات نوع اول را «تأثرات ناشی از احساس» (impression from sensation) و تأثرات نوع دوم را «تأثرات ناشی از تأمل» (impression from reflection) می‌نامد. تعبیر «تأمل» در این جا به این معنا نیست که تأثرات نوع دوم انتزاعی تر یا عقلی تر از تأثرات نوع اول هستند، بلکه صرفاً به این معنا است که انسان از راه تأمل در حالات درونی خود، یعنی درون‌نگری، به آن‌ها آگاهی پیدا می‌کند. منظور او از ایده‌ها، آن ادراکاتی است که مستقیماً از تجربه به دست نمی‌آید و شامل مفاهیم concept، تصاویر ذهنی mental image و غیره می‌شود.

ملاکی که او برای تمایز میان تأثرات و ایده‌ها تعیین می‌کند «وضوح و روشنی در ادراک» است: برای آن‌که تشخیص دهیم که آیا یک ادراک تأثر است یا ایده باید بینیم چقدر واضح و روشن است. به عنوان مثال، وقتی در حال دیدن یک درخت هستیم، تأثر واضحی از آن در چشم ما پدید می‌آید، و وقتی که چشم از آن بر می‌گردانیم، این تأثر از میان می‌رود و تنها نسخه‌ای کم رنگ تر از آن در ذهن باقی می‌ماند. این نسخه کم رنگ تر، همان ایده است. این ملاک تمایز را که هیوم ارائه داده است «تیز و وضوح» Liveliness Thesis نامیده‌اند.^۳

۱. ideas

۲. impression

۳. جالب است توجه کنیم که لازمه این عقیده هیوم، نوعی فیزیکیالیسم در باب ادراکات ذهنی آدمی است. دیدگاه رایج در زمان هیوم آن بود که ایده‌ها در عرصه‌ای غیر مادی که ذهن نام دارد جای دارند و تأثرات در عرصه‌ای مادی که همان بدن باشد. اما وقتی هیوم تفاوت میان ایده‌ها و تأثرات را تنها به درجه وضوح آن‌ها می‌داند، واقع این مرز بین ایده‌ها و تأثرات را برداشته و در نهایت ماهیت غیر مادی ایده‌ها را منکر می‌شود و در عوض، آن‌ها را مرتبه‌ای از تأثرات، که دارای ماهیت مادی هستند، می‌داند.

هیوم سپس چگونگی رابطه میان ایده‌ها و تأثرات را بیان می‌کند که مهم‌ترین بخش «نظریه ایده‌ها» ی او را تشکیل می‌دهد:

هر ایده‌ای یا

أ: از تأثری متناظر با خود به دست آمده است، و یا

ب: مرکب است از ایده‌های بسیط تری که هر یک، از آن‌ها تأثرات متناظر خود به دست آمده‌اند.

مثال مورد (أ) ایده رنگ «قرمز» است که مادر ذهن داریم. این ایده که ایده بسیطی است، از تأثر بصری «قرمز» به دست آمده است. مثال مورد (ب)، ایده اسب تک شاخ است. تأثری متناظر با این ایده وجود ندارد. بلکه این ایده مرکب است از دو ایده بسیط‌تر (اسب) و (شاخ) که هر یک از این‌ها از تأثر متناظر خود به دست آمده‌اند. قوه خیال (Imagination) این دو ایده را با هم ترکیب کرده و ایده اسب تک شاخ را پدید آورده است. ذهن می‌تواند به همین شکل ایده‌های بی شماری بسازد که مصداقی در خارج ندارند.

بدین ترتیب، بر اساس «نظریه ایده‌ها»، همه ادراکات انسان باید، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به تجربه منتهی شود، و انسان نمی‌تواند ادراکی داشته باشد که از راه تجربه به دست نیامده باشد.

هیوم سپس از این «نظریه ایده‌ها» ملاکی برای ارزیابی مفاهیم فلسفی به دست می‌آورد: برای ارزیابی یک مفهوم فلسفی کافی است آن را ردیابی و سپس بررسی کنیم که از کدام تأثر حسی به دست آمده است. اگر تأثر متناظری با آن وجود نداشت، چنین مفهومی اصلاً در ذهن وجود ندارد.

این ملاک را به صورت زبانی نیز می‌توان صورت بندی کرد. قبل از بیان آن، ابتدا باید این مقدمه را اضافه کنیم که، همان‌طور که اشاره شد، معنا از نظر هیوم عبارت است از همان ایده ذهنی‌ای که به هنگام شنیدن لفظ به ذهن متبادر می‌شود. به عنوان

مثال، معنای لفظ «درخت» نه درخت خارجی است و نه چیزی مانند آن. بلکه معنای آن همان ایده و تصویر ذهنی درخت است که هنگام شنیدن لفظ «درخت» در ذهن نقش می‌بندد.

اکنون، با در نظر داشتن این مقدمه، هیوم از «نظریه ایده‌ها» ی خود ملاکی برای معناداری الفاظ استخراج می‌کند: معنای یک لفظ، ایده ذهنی آن است، و ایده ذهنی از تأثیری حسی به دست می‌آید، و تأثر نتیجه تجربه است. پس اگر لفظی داشتیم که تجربه‌ای به‌ازای آن در خارج وجود نداشت، این لفظ بی معنا است:

بنابراین، اگر شک کردیم که واژه‌ای فلسفی بدون معنا یا بدون مفهوم استفاده می‌شود (که بسیار هم پیش می‌آید)، تنها کاری که باید بکنیم این است که بررسی کنیم این ایده ذهنی از کدام تأثر به دست آمده است. اگر محال بود که تأثیری را به آن نسبت دهیم، شک ما تأیید خواهد شد (Hume, ۱۹۷۵:۲۲).

در این‌جا، شاید این سؤال به ذهن برسد که ما در ذهن خود بالوجدان ایده‌هایی می‌یابیم که تأثراتی، نه به‌ازای خود آن‌ها نه به‌ازای اجزای آن‌ها، نداشته‌ایم. چگونه می‌توان این وجدان درونی را نادیده گرفت؟ چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟ هیوم پاسخ می‌دهد از آن‌جا که ایده‌ها غیرشفاف و غیر واضح هستند، این امکان کاملاً وجود دارد که ذهن در تشخیص ایده‌ها دچار خطا شود، ایده‌ای را به جای ایده‌ای دیگر بگیرد یا ایده‌ای را که اصلاً ندارد گمان کند دارا است:

همه ایده‌ها، خصوصاً ایده‌های انتزاعی، ذاتاً کم‌رنگ و مبهم هستند. ذهن تسلط ناچیزی به آن‌ها دارد؛ آن‌ها کاملاً مستعدند که با ایده‌های مشابه خلط شوند. هرگاه ما واژه‌ای را زیاد استفاده کرده باشیم، گرچه معنای مجزایی نداشته باشد، تمایل داریم فکر کنیم که ایده‌ای مشخص وجود دارد که به آن تعلق دارد. در مقابل، همه تأثرات پررنگ و شفافند: مرزهای میان آن‌ها به‌طور دقیق تری مشخص است، و انسان در مورد آن‌ها به آسانی دچار خطا نمی‌شود (Ibid).

هیوم در بخشهای بعدی کتاب، مفاهیم اصلی فلسفه را به ملاک معناداری خود محک می‌زند. این مفاهیم عبارتند از مفهوم «مکان» و «زمان» و «وجود» که در بخش ۲ به آن‌ها می‌پردازد، مفهوم «علیت» که در بخش ۳ به آن می‌پردازد، و مفهوم «جوهر» و «نفس» که در آخرین بخش از کتاب اول یعنی بخش ۴ از آن‌ها بحث می‌کند. او در بحث از هر یک از آنها، ایده مورد بحث را ردیابی می‌کند و نشان می‌دهد که چون تأثر متناظری برای آن ایده وجود ندارد، لفظ دال بر آن بی معنا است. من نقد او از علیت را به عنوان نمونه، و نیز به علت نقش کلیدی ای که هیوم در هنگام بررسی امکان شناخت جهان خارج، پس از طرح اصل دوم، به آن می‌دهد به طور خلاصه در این‌جا نقل می‌کنم.

هیوم برای ارزیابی مفهوم علیت، طبق ملاک معناداری خود، سعی می‌کند با تحلیلی مفهومی، آن را به اجزای خود تجزیه کند و ببیند هر یک از آن‌ها از کدام تأثر حسی به دست آمده است. وقتی مفهوم علیت را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم که متشکل است از سه مؤلفه:

۱. مجاورت مکانی (contiguity)

۲. تعاقب زمانی (succession)

۳. ضرورت (necessity)

مجاورت مکانی یعنی آن‌که علت و معلول باید از لحاظ مکانی در کنار هم باشند. تعاقب زمانی یعنی آن‌که معلول باید بلافاصله بعد از علت در پی آید. ضرورت یعنی آن‌که معلول بعد از علت حتماً در پی آید. برای آن‌که (الف) را علت (ب) بخوانیم، آن دو هم باید از لحاظ مکانی مجاورت داشته باشند، هم از لحاظ زمانی تعاقب داشته باشند، و هم دومی از اولی هرگز تخلف نکند.

اکنون، باید ببینیم آیا هر سه این مؤلفه‌ها از تجربه به دست آمده‌اند یا خیر؟ برای این منظور باید مصداقی عینی از علیت را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم. مصداقی که

خود هیوم مطرح می‌کند حرکت دو توپ است که در آن ضربه توپ اولی علت حرکت توپ دومی می‌شود. هنگامی که در این مصداق دقت می‌کنیم در می‌یابیم که مجاورت مکانی و تعاقب زمانی را تجربه می‌کنیم: با چشم خود مشاهده می‌کنیم که توپ اولی با توپ دومی تماس پیدا می‌کند (= مجاورت مکانی) و بلافاصله توپ دوم به حرکت در می‌آید (= تعاقب زمانی). اما برای آن‌که بین این دو، رابطه علی برقرار باشد، این دو شرط کافی نیستند:

امکان دارد شیئی مجاور و [زماناً] مقدم بر شیء دیگری باشد، بدون آن‌که علت آن محسوب شود. [در علیت] رابطه‌ای ضروری وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد؛ و این رابطه ضروری از اهمیت بسیار بیشتری از هر یک از دو مولفه دیگر، برخوردار است (Hume, 1978:91).

ما هرگز نمی‌توانیم این « ضرورت » را تجربه کنیم. زیرا اگر مفهوم آن را بشکافیم، می‌بینیم به این معنا است که در آینده، و یا به تعبیر دقیق‌تر در همه عوالم ممکنه، هرگاه توپ اول به توپ دوم برخورد کند توپ دوم به حرکت در می‌آید و این چیزی است که هرگز به تجربه ما نمی‌آید.

در این جا شاید گفته شود که ما اگر چه نمی‌توانیم به این ضرورت به طور صد در صد برسیم، اما دست کم می‌توانیم احتمال آن را بالا ببریم: هر بار که مشاهده کنیم که بلافاصله پس از ضربه توپ اول توپ دوم به حرکت در می‌آید، این احتمال بالا می‌رود که میان ضربه توپ اول و حرکت توپ دوم رابطه ضروری وجود داشته باشد. اما هیوم پاسخ می‌دهد که این سخن مصادره به مطلوب است. زیرا در آن از مفهوم علیت استفاده شده است، حال آن‌که نزاع بر سر همین است که این مفهوم علیت از کجا به دست آمده است.

نتیجه آن‌که، ما سه امر را می‌توانیم تجربه کنیم که عبارتند از مجاورت مکانی، تعاقب زمانی، اقتران دائمی constant conjunction (که همان تکرر دفعات مشاهده است).

اما این‌ها برای به دست دادن مفهوم یا همان ایده علیت کافی نیستند. برای آن‌که ایده علیت را به دست آوریم به تجربه امر چهارمی که « ضرورت » باشد، نیاز است و ما آن را هرگز تجربه نمی‌کنیم.

هیوم اصل دوم تجربه گرایی خود را در ابتدای بخش سوم رساله بیان می‌کند. او در این بخش کل معارف انسان را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. معرفت knowledge

۲. احتمال probability^۱.

او همین تمایز را در تحقیق در فهم انسانی بین حقایق که متعلق معرفت انسان واقع می‌شوند، انجام می‌دهد: کل حقایق که توسط انسان قابل کشفند یا از قبیل «روابط بین ایده‌ها» هستند و یا از قبیل «امور مربوط به واقع». ماهیت هر دو تمایز یکی است. طبق توضیح او، حقایق نوع اول مبتنی‌اند بر ایده‌های ما مبتنی هستند؛ آن‌ها روابط بین ایده‌ها نیستند. این روابط تغییر نمی‌کنند مگر آن‌که خود ایده‌ها تغییر کنند. در نتیجه، در صورتی که ایده‌ها ثابت بمانند، هرگونه تلاشی برای تغییر روابط بین آن‌ها منجر به تناقض خواهد شد. حقایق نوع دوم به ایده‌های ما بستگی ندارند؛ آن‌ها را می‌توان، بدون آن‌که منجر به تناقض شود، باطل فرض کرد.

روابط بین ایده‌ها را از دو طریق می‌توان کشف کرد: ۱. از طریق شهود ذهنی، که دریافت بلاواسطه حقیقت است؛ ۲. از طریق برهان عقلی که در آن دریافت حقیقت به واسطه ایده‌های دیگر صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، دو ایده (۲) و (۴) را تصور می‌کنیم و این رابطه را که (۲) نصف (۴) است، شهود ذهنی می‌کنیم و یا در برهان اقلیدس به واسطه ایده‌های دیگر در می‌یابیم که مجموع زوایای یک مثلث مساوی است با مجموع دو زاویه قائمه .

۱. هیوم گرچه در رساله واژه معرفت را فقط برای روابط بین ایده‌ها به کار می‌برد، اما در تحقیق در فهم انسانی آن را به امور واقع نیز اطلاق می‌کند. بنابراین، منظور او از این استعمال محدود، در رساله تنها این است که شناخت ما از روابط بین ایده‌ها قطعی و یقینی است، اما از امور واقع احتمالی است.

امور مربوط به واقع نیز از دو طریق قابل کشف هستند: ۱. از طریق مشاهده مستقیم؛ ۲. از طریق استنتاج از مشاهدات دیگر. مثال مورد اول، شیرین بودن سیبی است که آلان در حال خوردنش هستیم و شیرین بودن سیب را از راه مشاهده مستقیم کشف می‌کنیم. مثال مورد دوم شیرین بودن همه سیب‌هاست که آن را از طریق مشاهدات متعدد پیشین کشف می‌کنیم.

هیوم کل معارف انسان را منحصر در این دو نوع می‌داند و به همین جهت آن را «دو شاخه» هیوم نامیده‌اند.

مطلب او را به زبان کانتی نیز می‌توان بیان کرد: به نظر هیوم، انسان دو نوع معرفت بیشتر ندارد: ۱. تحلیلی پیشینی، که متعلق آن روابط بین ایده‌ها است و از طریق عقل محض به دست می‌آید. ۲. ترکیبی پسینی، که متعلق آن امور مربوط به واقع است و از طریق تجربه کسب می‌شود. اما معرفتی که ترکیبی، یعنی راجع به جهان خارج، باشد، ولی از طریق تجربه به دست نیاید، برای انسان غیر قابل کسب است.^۱

هیوم با استفاده از این اصل، امکان دو نوع معرفت ترکیبی را زیر سؤال می‌برد: ۱. معرفت ترکیبی فلسفی ۲. معرفت ترکیبی علمی. منظور من از معرفت ترکیبی فلسفی معرفتی است که مربوط به امور واقع است، اما، علی‌الادعا، از طریق عقل محض به دست می‌آید، نه از طریق تجربه؛ و مقصود از معرفت ترکیبی علمی، معرفتی است که راجع به جهان خارج است و از راه تجربه به دست می‌آید.

اما تشکیک در امکان معرفت ترکیبی فلسفی، نتیجه مستقیم اصل دوم است؛ چه همان‌طور که گذشت، طبق این اصل کل معارف قابل کسب آدمی منحصر در دو قسم است: ۱. معرفت به روابط میان ایده‌ها، که معرفتی تحلیلی است؛ ۲. معرفت به امور واقع، که معرفتی ترکیبی است. راه کسب معرفت قسم اول، عقل محض و راه کسب

۱. البته، تشبیه تمایزی که هیوم بین روابط میان ایده‌ها و امور مربوط به واقع می‌کند با تمایزی که در فلسفه معاصر بین معرفت تحلیلی و معرفت ترکیبی گذارده می‌شود، خالی از تسامح نیست (ن.ک. ۷۹۹: ۱۹۶۷، Mcknabb).

معرفت قسم دوم، تجربه است. در نتیجه معرفتی که ترکیبی باشد ولی از راه تجربه به دست نیاید، غیرقابل کسب است:

هنگامی که با اعتقاد به این اصول، کتابخانه‌ها را در می‌نوردیم چه چیزی را باید ویران کنیم؟ هرگاه یک جلد کتاب در زمینه، مثلاً، الهیات یا فلسفه سنتی در دست گرفتیم، بگذار سؤال کنیم که آیا حاوی استدلال‌های انتزاعی دربارهٔ کمیت یا عدد است؟ خیر. آیا حاوی استدلال‌ات تجربی دربارهٔ امور واقع و هستی است؟ خیر. پس آن را به شعله‌ها بسپارید؛ زیرا حاوی چیزی نیست الا سفسطه و توهم (Hume, ۱۹۷۵: ۱۶۵).

اما تشکیکی که هیوم، بر اساس اصل دوم، در امکان معرفت ترکیبی علمی می‌کند به چه صورت است؟ تجربه‌گرایان معاصر، که آرای خود را بر گرفته از هیوم می‌دانند، بر اساس اصل دوم هیوم، قیاسی شکاکانه شکل داده‌اند که در آن، برای اثبات امتناع شناخت جهان خارج، از تشکیک در اعتبار معرفت شناختی حواس، به عنوان یکی از مقدمات قیاس، استفاده می‌کنند: ۱. تمام گزاره‌هایی که راجع به امور واقع‌اند پسینی هستند، یعنی برای اثبات، نیاز به تجربهٔ حسی دارند (اصل دوم)؛ ۲. تجربهٔ حسی هیچ‌گاه موجد قطعیت در انسان نمی‌شود؛ زیرا طبق «نظریه ایده‌ها» انسان صرفاً به تأثرات حسی خود علم بی واسطه و قطعی دارد، اما علم او به اشیای خارجی به واسطهٔ این صور حسی است. در نتیجه همواره بین انسان و جهان خارج شکافی پرناشدنی وجود دارد که مشکل مطابقت را پدید می‌آورد؛ یعنی همیشه این احتمال وجود دارد که تأثرات حسی ما در بازنمایی خارج دچار اشتباه شوند (تشکیک در اعتبار حواس). نتیجه آن‌که، هیچ‌گاه نمی‌توان شناختی قطعی نسبت به جهان خارج حاصل کرد (Watkins, ۱۹۸۹: ۳-۱۱۹). توماس رید در کتاب خود *تحقیق در باب ذهن آدمی بر پایهٔ اصول فهم عرفی* با کلامی مشابه، این نوع شکاکیت را به هیوم نسبت می‌دهد.

بدین ترتیب برخی تلویحاً، و رید تصریحاً، نقد هیوم بر امکان معرفت ترکیبی

علمی را از راه تشکیک در حواس دانسته‌اند.

اما واقعیت آن است که هیوم، معرفت ترکیبی علمی را از این راه زیر سؤال نمی‌برد. او برخلاف تصور رید و دیگران، اعتبار حواس را مورد تشکیک قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به منظور پیش بردن بحث خود، مسلم می‌گیرد و حتی در جایی می‌گوید که اعتبار حواس همیشه باید مفروض باشد (Mcknabb, 1967:977).

او معرفت ترکیبی علمی را، براساس اصل دوم، از جهت دیگری مورد نقد قرار می‌دهد. همان‌طور که گذشت، به عقیده او روش کشف امور واقع یا مشاهده مستقیم است و یا استنتاج از مشاهدات دیگر. هیوم امکان راه اول، یعنی اعتبار حواس، را زیر سؤال نمی‌برد. بلکه نقد خود را متوجه راه دوم، یعنی استقرا می‌کند. من آن را به طور خلاصه بیان می‌کنم.

او می‌گوید که استنتاجات تجربی همیشه مبتنی بر مفهوم، و باور به، علیت هستند. اگر ما «الف» را مشاهده می‌کنیم و از آن «ب» را استنتاج می‌کنیم، تنها به این واسطه است که بین «الف» و «ب» رابطه‌ای علی فرض می‌کنیم. بدین ترتیب، مفهوم، و باور به علیت در استنتاجات تجربی ما نقش اساسی دارند. اما آیا مفهوم علیت و باور به آن معتبر است؟ هیوم علیت را براساس هر دو اصل خود به نقد می‌کشد و نشان می‌دهد که مفهوم علیت بی‌معنا است (طبق اصل اول) و اگر هم بی‌معنا نمی‌بود، غیرقابل اثبات است (طبق اصل دوم).

نقد هیوم بر معناداری مفهوم علیت را بیان کردیم و نشان دادیم که چگونه او با ردیابی ایده علیت معناداری آن را زیر سؤال می‌برد. اما نقد او بر اثبات‌پذیری آن را می‌توان به این شکل بیان کرد: روشن است که علیت، رابطه‌ای میان دو ایده نیست، بلکه امری است مربوط به واقع. امور مربوط به واقع را، همچنان که گذشت، از دو طریق بیشتر نمی‌توان کشف کرد: یا از طریق مشاهده مستقیم و یا از طریق استنتاج از مشاهدات دیگر. هیوم با تحلیل معروف خود که گذشت، نشان می‌دهد علیت به تجربه مستقیم انسان نمی‌آید. می‌ماند طریق دوم. اما طریق دوم نیز بی‌ثمر است؛ زیرا مستلزم

دور است؛ چه، همان‌طور که گفتیم، هر استنتاج تجربی‌ای مبتنی است بر علیت. حال اگر بخواهیم خود علیت را از راه استنتاج تجربی اثبات کنیم، لاجرم به دور افتاده‌ایم. در نتیجه، بخش اعظم معرفت ما به خارج، که از راه استنتاج تجربی به دست می‌آید، فاقد اعتبار است.

ما تا این‌جا، چارچوب کلی کتاب اول *رساله* را در پرتو برداشت رایج، به طور خلاصه گزارش کردیم. دیدیم که طبق این برداشت، کل پروژه *رساله* نقد و ردّ متافیزیک براساس مبانی تجربه‌گرایی است. این تفسیر تا نیمه اول قرن بیستم، تفسیر رایج محسوب می‌شد.

اما نورمن کمپ اسمیث (Norman Kemp smith)^۱ ابتدا در مقاله‌ای با عنوان «طبیعت‌گرایی هیوم» (*The Naturalism of Hume*) در سال ۱۹۰۴ و سپس به طور کامل - تر در کتاب *خود فلسفه دیوید هیوم* در سال ۱۹۴۱ (*Philosophy of David Hume*) تفسیر ایجابی‌تر جدیدی از هیوم ارائه داد. طبق تفسیر او، همه هدف هیوم نفی و ردّ نیست، بلکه هدف اصلی‌تر او آن است که نشان دهد چگونه انسان باورهای بنیادین خود را، که از طریق عقل و تجربه غیرقابل کسب هستند، به دست می‌آورد، باورهای بنیادینی که ساختار و جوهره عقل را تشکیل می‌دهند، و عقل بودن عقل بسته به آن‌ها است، مانند باور به وجود عالم خارج، باور به علیت، باور به وجود نفس و غیره. پروژه هیوم در واقع آن است که ابتدا با استفاده از اصول تجربه‌گرایی خود نشان دهد بسیاری از باورهای بنیادین انسان از راه عقل و تجربه، که دو منبع اصلی کسب معرفت هستند، به دست نیامده‌اند، و پس از آن نشان دهد که آن‌ها از منبع سوّمی که طبیعت یا همان غریزه باشد ناشی می‌شوند؛ طبیعت آدمی آن‌ها را به ما دیکته می‌کند. اگر بخواهیم به زبان کانتی بگوییم، این باورهای بنیادین، تألیفی پیشینی‌اند؛ ما آن‌ها را به مقتضای طبیعت، از پیش در ذهن داریم.

۱. او مترجم آثار کانت به انگلیسی است.

ایراد اسمیث به رید و دیگران آن است که آن‌ها منظور هیوم را درست در نیافته‌اند. به عقیده او، هیوم از شکاکیتی که در بطن تجربه‌گرایی وجود دارد آگاه بوده و هدف او گسترش بیشتر این شکاکیت نبوده است، بلکه هدف او مقابله با آن بوده است. به عقیده او، ترتیب مباحث در رساله گمراه‌کننده است. برای درک صحیح این کتاب، باید آن را از آخر به اول خواند. در کتاب اول، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی‌ای به ما عرضه می‌شود که گرایش تجربه‌گرایانه دارند، و در کتاب آخر دیدگاه‌هایی درباره اخلاق عرضه می‌شود که کاملاً متأثر از طبیعت‌گرایی^۱ هاجچسن (Hutcheson) است.

به عقیده اسمیث دیدگاه‌هایی که در کتاب اول مطرح می‌شوند کاملاً موقت هستند، و این دیدگاه‌های کتاب آخر است که بنیان‌های رساله را تشکیل می‌دهند.

هاچسن عقیده داشت که اخلاقیات از عقل ناشی نمی‌شود، بلکه نتیجه احساساتی است که توسط طبیعت به ما داده می‌شود. به عبارت دیگر، در اخلاق، عقل برده احساسات است. حال، هدف هیوم در رساله آن بود که این دیدگاه را به همه حوزه‌های معرفتی انسان تعمیم دهد، به نحوی که عقل در همه جا، یعنی نه تنها در اخلاقیات، بلکه در امور مربوط به واقع نیز تابع احساس گردد. به عقیده او، ما در همه معارف خویش، نهایتاً متکی هستیم بر نگرش طبیعی خود. خلاصه آن‌که، هدف اصلی در رساله نه ترویج بیشتر شکاکیت، که اثبات نوعی طبیعت‌گرایی تمام‌عیار بود.

طبق این تفسیر، هیوم همان پروژه‌ای را در دست اجرا داشت که بعدها کانت به طور کامل‌تری به انجام رسانید. کانت در ابتدای فلسفه خود می‌گوید قصد دارد چیزی را مطرح کند که توسط متافیزیسی‌های گذشته نادیده گرفته شده است. وی می‌گوید قصد دارد به مطالعه توانایی ذهن در رسیدن به واقع یا به تعبیر خود، به شرایط امکان تفکر پردازد، شرایطی که تا برای انسان روشن نگردد، انجام هرگونه متافیزیکی بیهوده

۱. مکتبی در فلسفه اخلاق که طبق نظر آن اخلاقیات از طبیعت آدمی ناشی می‌شود.

خواهد بود. از همین جهت، وی نام کتاب خود را «مقدمه‌ای بر هر متافیزیک آینده» می‌گذارد. به عقیده اسمیت، هدف هیوم نیز دقیقاً چنین چیزی بوده است. از نظر وی، هیوم قصد داشته است ساختار تجربه و معرفت انسان را بررسی کند و نقش احساس (feeling)، تخیل (imagination)، و غریزه (instinct) را در شکل‌گیری تجربه و معرفت انسان (چه معرفت به «هست»ها چه معرفت به «باید»ها) نشان دهد: تنها هنگامی فلسفه هیوم را به درستی می‌شناسیم که کارکردهای مهمی را که وی به احساس و غریزه در شکل‌گیری تجربه و معرفت نسبت می‌دهد دریابیم (kemp Smith, ۱۹۰۸: ۲۳۷).

اسمیت با نظر گرین که می‌گوید هیوم منکر وجود جهان خارج، نفس و علیت است مخالف است (kemp Smith, ۱۹۰۴: ۲۰۸). از نظر اسمیت، شکی نیست که هیوم ادله بارکلی در برابر امکان شناخت جهان خارج را می‌پذیرد و حتی خود نیز چند دلیل بر آن می‌افزاید (Ibid). اما آنچه اسمیت می‌گوید آن است که هیوم این مسئله را نامربوط (irrelevant) می‌داند (Ibid). از نظر او، هدف اصلی فلسفه هیوم اثبات این است که باور، به جز در موارد مربوط به روابط میان ایده‌ها، هرگز مبتنی بر عقل نیست (Ibid).

باور به وجود جسم یا همان جهان خارج یک باور «طبیعی» است که در اثر غرایز و تمایلاتی که طبیعت انسان را می‌سازد، پدید آمده است. این باور را نمی‌توان با عقل توجیه کرد و این توجیه‌ناپذیری امری است که در همه احکام اخلاقی و احکام مربوط به امور واقع به طور مشترک وجود دارد (Ibid). گرین با نادیده گرفتن این تصور جدید از باور که مسلماً یکی از آموزه‌های اصلی، و شاید اصلی‌ترین آموزه، در فلسفه هیوم است، تفسیر نادرستی از رساله ارائه داده است. گرین با استدلال‌های انبوه خود مسلماً توانسته است نشان دهد که هیوم ناتوانی اصول لاک و بارکلی را در تبیین باورهای طبیعی آشکار ساخته است. اما این موجب نشده است که هیوم آن‌ها را انکار

کند. بلکه وی از این شکست در جهت اثبات دیدگاه خود استفاده کرده است. از دیدگاه وی، برخی باورها، از جمله باور به وجود جهان خارج، «طبیعی»، «گریزناپذیر» و «ضروری» اند (Ibid, ۲۰۹) و لذا خارج از دسترس تردیدهای شکاکانه‌اند:

شکاک باید باور به وجود جهان خارج را بپذیرد، ولو با هیچ استدلالی نتواند اعتبار آن را ثابت کند. طبیعت آن را به اختیار ما نگذارد است و بدون شک... این بجاست که پرسیم چه چیز باعث می‌شود به جهان خارج باور داشته باشیم؟ اما بیهوده است اگر پرسیم آیا جهان خارج وجود دارد؟ این [یعنی وجود جهان خارج] چیزی است که باید در همه استدلال‌های خود مسلم فرض کنیم (Hume, ۱۹۷۸:i,iv,ii).

در مورد باور به نفس نیز مسئله از همین قرار است. از نظر هیوم، هیچ دلیلی، نه تجربی و نه عقلی، برای این باور که نفس جوهر بسیط نامتغیری است نداریم. ترکیب و تغییر از بارزترین خصوصیات نفس به نظر می‌رسد. «هویتی [یا این همانی] که ما به ذهن انسان نسبت می‌دهیم تنها یک افسانه است همچنان که هویتی [یا این همانی‌ای] که به بدن حیوانات و گیاهان نسبت می‌دهیم یک افسانه است» (Ibid:i,iv,vi). «در مدت اندکی هم حیوانات و هم گیاهان کاملاً تغییر می‌کنند، اما ما همچنان به آن‌ها این همانی اسناد می‌دهیم در حالی که شکل و اندازه و جوهر آن‌ها به کلی تغییر کرده است. درخت کاجی که از گیاه کوچکی به درخت بزرگی تبدیل می‌شود همچنان همان درخت کاج قبلی است؛ هر چند هیچ یک از قطعات آن یکسان باقی نمانده است. نوزاد به مرد تبدیل می‌شود و گاهی چاق است و گاهی لاغر، بی‌آن‌که تغییری در هویت وی ایجاد شود» (Hume, ۱۹۷۸:Loc.cit.).

بنابراین، باور ما به وجود جوهر بسیط ثابتی به نام نفس توسط عقل قابل توجیه نیست، بلکه توسط طبیعت برای ما تعیین می‌شود. همان‌طور که کانت باور به وجود نفس را غیرقابل توجیه عقلانی می‌دانست و برای آن صرفاً نقش نظام‌بخشی قائل بود،

هیوم نیز برای آن صرفاً کارکرد عملی قائل است و می‌گوید نباید سعی کنیم بر پایه آن یک متافیزیک بنا نهیم (Kemp Smith, ۱۹۰۴:۲۰۵).

یکی دیگر از باورهای «طبیعی»، و بلکه مهم‌ترین آن‌ها، باور به علیت است. همچنان که پیش از این گذشت، به عقیده هیوم معرفت انسان بر دو نوع است: معرفت به روابط میان ایده‌ها و معرفت به امور واقع. بیشتر علوم بشری، از جمله تمام علوم طبیعی، از نوع دوم هستند. هیوم معتقد است بنیان همه این علوم بر مفهوم و باور به علیت استوار است. از طریق علیت است که از یک امر واقع امر دیگری را استنتاج می‌کنیم. بدون مفهوم و باور به علیت معرفت به امور واقع ناممکن است.

به تعبیر کانتی، مفهوم و باور به علیت شرط امکان تفکر (تفکر از نوع دوم) است. حال، هیوم تلاش می‌کند نشان دهد که مفهوم و باور به علیت، که شرط امکان تفکر است، یک امر ذهنی (subjective) است نه عینی (objective). وی سعی دارد اثبات کند که مفهوم و باور به علیت نه از عقل ناشی می‌شود، نه از تجربه. بلکه غریزه یا طبیعت انسان است که آن را به ما تحمیل می‌کند.

در ابتدای مقاله دیدیم که هیوم چگونه با تحلیلی مفهومی، ایده علیت را به مؤلفه‌های آن یعنی مجاورت مکانی، تعاقب زمانی، تقارن دایمی، و رابطه ضروری تجزیه می‌کند و پس از ردیابی هریک، به این نتیجه می‌رسد که مؤلفه چهارم غیرقابل تجربه است، و لذا ایده علیت از تجربه به دست نمی‌آید. اما این تحلیل، صرفاً بخش سلبی قضیه است. او با این تحلیل تنها می‌خواهد نشان دهد که ایده علیت از تجربه ناشی نمی‌شود. اما او منکر علیت نیست، بلکه به عقیده او تمام استدلال‌ها و بخش اعظم معرفت انسان مبتنی بر آن است. پس، این ایده از کجا ناشی می‌شود؟ هیوم در بحث ایجابی خود از علیت به این سؤال پاسخ می‌دهد. ما در این نوشتار نمی‌توانیم به طور تفصیل وارد بحث او از علیت شویم، چه خود، موضوع مقاله‌ای مستقل است. لذا تنها به طور موجز و اجمالی، تحلیل ایجابی او از علیت را در این جا بیان می‌کنیم.

به طور خلاصه، ایده علیت از تجربه علیت در خارج پدید نمی‌آید، بلکه از نحوه واکنش ما به آنچه تجربه می‌کنیم ناشی می‌شود. به تعبیر خود هیوم، ایده علیت از «تأثر ناشی از تأمل» ناشی می‌شود نه از «تأثر ناشی از احساس». آنچه باعث ایده علیت در من می‌شود این نیست که بین ضربه توپ اول و حرکت توپ دوم رابطه‌ای ضروری مشاهده کرده‌ام، بلکه منشأ این ایده، واکنش روانی - رفتاری من به این صحنه است. توالی پیاپی دو پدیده در پیدایش این پدیده، به خودی خود، اهمیت ندارد؛ آنچه مهم است، گرایش روانی انسان است به این که هنگام دیدن یک پدیده، بلافاصله پدیده دیگر را از آن استنتاج کند. به علت مشاهده «ضرورت» بین دو پدیده نیست که ما به هنگام مشاهده یکی، دیگری را از آن استنتاج می‌کنیم؛ بلکه برعکس، به دلیل تمایل روانی - رفتاری ما به استنتاج یکی از دیگری است که بین آن‌ها رابطه‌ای ضروری تصور می‌کنیم. بنابراین، همان‌طور که دیدیم، ایده و باور به علیت که یکی از شرایط امکان تفکر است، چیزی نیست که از تجربه به دست آمده باشد، بلکه غریزه انسانی آن را به ما تحمیل می‌کند.

بدین ترتیب، هنگامی که هیوم در رساله از باورهای بنیادین انسان مانند باور به علیت، باور به وجود عالم خارج، باور به نفس و غیره بحث می‌کند، هدفش متزلزل ساختن آن‌ها نیست. بلکه او در بحث از هر یک از این باورها، یک بحث سلبی می‌کند و یک بحث ایجابی. در بحث سلبی نشان می‌دهد که آن‌ها نمی‌توانند از عقل یا تجربه به دست آیند، و در بحث ایجابی اثبات می‌کند که آن‌ها از طبیعت ما ناشی می‌شوند. رید، گرین، پوزیتوسیت‌ها و دیگران، تنها به بحث سلبی هیوم توجه کرده‌اند، در حالی که هدف اصلی هیوم بخش ایجابی قضیه است، و اگر هم بحث‌های سلبی می‌کند صرفاً مقدمه هستند برای بخش ایجابی.

به تعبیری، هیوم یک فیلسوف پُست - شکاک post-scepticist بود. او دوره شک‌گرایی قرن ۱۷ و ۱۸ را پشت سرگذاشته بود. این دیگر امری مسلم بود که عقل

آدمی قادر به رسیدن به واقعیت نیست. مالبرانش نشان داده بود که قوای معرفتی انسان عاجز از اثبات جهان مادی است، و رابطه‌ای علی آن‌چنان که ما فکر می‌کنیم بین اشیای خارجی وجود ندارد، و معرفت ما به خویش به مراتب کمتر از معرفت ما به جهان خارج است. لاک هر چند منکر وجود جواهر نشده بود، اما شناخت چیهستی آن‌ها را ناممکن دانسته بود. بارکلی، از رأس، وجود جوهر مادی را منکر بود. بایل گفته بود هر نظریه‌ای راجع به زمان و مکان و نیز هر نظام فلسفی‌ای نامنسجم است. به علاوه، هابز، ماندویل و دیگران نیز وجود هرگونه حکم اخلاقی واقعی را منکر شده بودند. این‌ها جملگی به نوعی پایه‌های معرفتی انسان را زیر سؤال برده بودند. هدف هیوم، ترویج و گسترش بیشتر شکاکیت نبود. بلکه این شکاکیت، پیش فرضی مسلم در فلسفه او است. هدف او آن بود که بر پایه این شکاکیت، فلسفه‌ای ایجابی، نظیر آنچه کانت انجام داد، بسازد.

به عقیده او، وظیفه‌ای که بر عهده فلسفه باقی مانده آن است که نشان دهد ما چگونه، به‌رغم وجود چنین شکاکیتی، حیات فکری و عملی خود را عملاً پیش می‌بریم؛ و باورهایی که ما بر پایه آن‌ها اندیشه و زندگی روزمره خود را شکل می‌دهیم و سامان می‌بخشیم، از کجا ناشی می‌شوند.

او در مقدمه، با لحنی کاملاً کانتی می‌گوید که برای رسیدن به این هدف باید مرکز توجه و تمرکز فلسفه را تغییر دهیم. او می‌گوید فلسفه عوض پرداختن به مباحث بی‌ثمر متافیزیکی، ابتدا باید به مطالعه توانایی‌های ذهن در رسیدن به واقعیت، پردازد و پیش از آن‌که در مورد منازعات فلسفی تصمیم بگیریم باید «با گستره و قدرت فهم آدمی آشنا شویم» و «منشأ ایده‌های ذهنی‌ای که به‌کار می‌بریم، و منشأ عملیاتی که در تعقل خویش انجام می‌دهیم را روشن کنیم» (Hume, xv: 1978). تنها پس از شناختن توانایی‌ها و فعالیت‌های ذهن است که می‌توانیم امید داشته باشیم در باقی موضوعات

به نتایج معقولی برسیم. او نام این مطالعه را «دانش طبیعت انسانی» (Science of Human Nature) می‌گذارد.

تا همین جای مقدمه به خوبی می‌توان طرح اصلی رساله را فهمید. طرح اصلی رساله آن است که نشان دهد: عقل و تجربه انسان در رسیدن به حقیقت محدود است؛ ب. لذا بخش عمده ای از معرفت انسان توسط طبیعت یا همان غریزه به او داده می‌شود.

هیوم برای پیاده کردن طرح خود در رساله، بخش اول را با پی‌ریزی اولین اصل تجربه‌گرایی خود، یعنی همان «نظریه ایده‌ها»، آغاز می‌کند.

به دلیل آن‌که توضیح این بخش از رساله در ابتدای مقاله گذشت، از تکرار آن خودداری می‌کنیم. فقط در این جا به نکته‌ای اشاره می‌کنیم که برای فهم درست هیوم باید به آن توجه کامل داشت. هیوم تأثرات را به دو قسم «تأثرات ناشی از احساس» و «تأثرات ناشی از تأمل» تقسیم می‌کند. هدف هیوم از این تقسیم و اهمیت آن، از طرف مفسران پیشین هیوم مورد غفلت واقع شده است. «تأثرات ناشی از تأمل» نقش مهمی را در طبیعت‌گرایی هیوم بازی می‌کند؛ زیرا در بخش‌های بعدی معلوم می‌شود که هیوم ایده‌ها و باورهای بنیادین ما را به «تأثرات ناشی از تأمل» نسبت می‌دهد.

طبق توضیح او، تأثرات ناشی از تأمل، برخلاف تأثرات ناشی از احساس، حاصل تأثیر مکانیکی اشیای خارج بر ما نیستند. بلکه آن‌ها در واقع محصول نحوه واکنش ما در برابر اشیای خارجی است. به عنوان مثال، یک گاو می‌تواند باعث دوگونه تأثیر در ما شود: تأثیر ناشی از احساس، که به طور کاملاً مکانیکی و علی، و بدون هیچ‌گونه دخالتی از سمت طبیعت انسان، در ما ایجاد می‌شود. این تأثیر، همان صورت بصری «گاو» است که در چشم نقش می‌بندد. اما در کنار این تأثیر ناشی از احساس، تأثیر دیگری مانند «ترس» می‌تواند در ما به وجود بیاید. این تأثیر «ترس» می‌تواند هم از صورت حسی «گاو» ناشی شود هم از ایده ذهنی آن. در این جا است که طبیعت، نقش خود را بازی

می‌کند؛ این تأثر به هیچ‌وجه، مانند تأثر اول، مکانیکی نیست، بلکه ناشی از نحوه واکنش رفتاری ما به اشیای خارجی است. به همین سبب کاملاً امکان دارد که «تأثر ناشی از تأمل» یک گاوچران با دیگران متفاوت باشد، هر چند «تأثر ناشی از احساس» آن‌ها یکی باشد؛ بدین ترتیب که در غیرگاوچران تأثر «ترس» به وجود می‌آید اما در گاوچران خیر.

حال، هیوم می‌گوید که انسان یک دسته مفاهیم و باورهای بنیادین دارد که درست مانند ایده «ترس» از تأثرات ناشی از احساس ناشی می‌شود، با این تفاوت که همه انسان‌ها در آن‌ها شریک هستند؛ همه انسان‌ها، از آن حیث که انسانند، درخصوص این ایده‌ها و باورهای بنیادین، واکنش‌های روانی - رفتاری مشابهی از خود نشان می‌دهند. باور به وجود عالم خارج، باور به وجود نفس و باور به علیت از مهم‌ترین آن‌ها است.

بدین ترتیب، اسمیت بر آن است که فلسفه هیوم حاوی تصویر جدیدی از ساختار تجربه و معرفت است که از بسیاری جهات شبیه انقلاب کوپرنیکی کانت است (Kemp Smith, ۱۹۰۴: ۲۱۱). طبق این تصویر، کارکرد معرفت بشری، فراهم آوردن متافیزیک نیست، بلکه صرفاً راهبری ما در زندگی عملی است. اگر ما قانع شویم و باورهای «طبیعی» خویش را نتیجه غرایز و گرایش‌های طبیعت خود تلقی کنیم، خواهیم دید که با نیازهای عملی ما کاملاً همخوانی دارد؛ اما اگر، به اشتباه، درصدد توجیه عقلانی آن‌ها برآییم و سعی کنیم بنیان عقلانی برای آن‌ها دست و پا کنیم خواهیم دید که آن‌ها بر انبوهی از تناقض‌ها و مفروض‌های ناموجه استوارند. حتی در آن هنگام که فیلسوف درصدد توجیه عقلانی این باورها برمی‌آید و سعی می‌کند با تغییر این باور یا آن باور سیستم منسجمی فراهم آورد، وی در واقع، باورهای جدیدی تولید می‌کند که نه قابل توجیه عقلانی‌اند و نه با نیازهای عملی ما همخوانی دارد (Ibid). بنابراین، هیوم

نسبت به قوای شناختی انسان شکاک نیست، بلکه معتقد است کارکرد اصلی آن‌ها عملی است:

اگر در این جا از من پرسیده شود که آیا من واقعاً یکی از همان شکاکانی هستم که عقیده دارند همه چیز غیرقطعی است و این‌که هیچ مقدار حقیقت یا خطا در داوری‌های ما نسبت به چیزها وجود ندارد، پاسخ خواهم داد که این سؤال کاملاً زاید است، نه من و نه هیچ کس دیگر صادقانه و همواره این‌گونه عقیده ندارد. طبیعت، با ضرورتی مطلق و غیرقابل کنترل، ما را همچنان که به تنفس و احساس واداشته است، به حکم کردن نیز وادار کرده است. ... هر کس تلاش کند این شکاکیت حدّ اکثری را ردّ کند، بی‌هماورد به نبرد رفته است و کوشیده است با استدلال، قوهٔ ذهنی‌ای را [در انسان] ثابت کند که طبیعت از پیش در ذهن کاشته و اجتناب‌ناپذیر گردانده است (Hume, ۱۹۷۸: ۴۷۴-۴۷۵).

در انتها، مایلم به این مسئله اشاره کنم که چرا هیوم بیشتر به عنوان یک تجربه‌گرای شکاک شناخته شد، و چرا اسمیث، با این‌که تفسیر طبیعت‌گرایانهٔ خود از هیوم را بیش از ۵۰ سال است ارائه داده است، آن چنان که باید مورد توجه قرار نگرفت.

سه دلیل را می‌توان برای رواج برداشت تجربه‌گرا - شکاکانه از هیوم، برشمرد. نخستین و مهم‌ترین دلیل آن است که اولین و سیستماتیک‌ترین اثر او، یعنی رساله، چهرهٔ یک شکاک را عرضه می‌کند. هیوم، خود، بعدها از نحوهٔ عملکرد خویش در این کتاب ابراز پشیمانی کرد و سعی کرد آن را در کتاب‌های بعدی‌اش اصلاح کند، یعنی در کتاب‌های *تحقیقی در باب فهم بشری*، *رساله‌ای در باب احساسات*، *تحقیقی در باب اصول اخلاقی* که به ترتیب، بازنویسی کتاب‌های اول، دوم، سوم رساله هستند. او حتی در ضمیمه‌ای که پیوست چاپ بعدی همهٔ کتاب‌های خود می‌کند، از منتقدان می‌خواهد

که توجه اصلی خود را عوض *رساله* به بازنویسی‌های آن معطوف کنند، خواهشی که هرگز اجابت نشد.

اما گذشته از نحوه بحث، انسجام منطقی چندان کاملی نیز در *رساله* وجود ندارد؛ چه، او گاه به تجربه‌گرایی و گاه به طبیعت‌گرایی متمایل می‌شود و این دو با هم در تعارضند. این دو پارگی ذهن او را می‌توان عمدتاً ناشی از تسلط تفکر تجربه‌گرایانه در آن زمان دانست؛ هیوم از طرفی در صدد اثبات نوعی طبیعت‌گرایی بود؛ و از طرف دیگر، «نظریه ایده‌ها» که از لاک شروع شده بود چنان برآذهان آن زمان غلبه داشت که هیوم نمی‌توانست خود را از آن برهاند. «نظریه ایده‌ها» آن‌گونه که لاک و اخلاف او در سنت تجربه‌گرایی ارائه داده بودند در تضاد کامل با طبیعت‌گرایی است؛ طبق «نظریه ایده‌ها» تمام ادراک‌های انسان به طور کاملاً مکانیکی، معلول تأثیر اشیای خارجی بر حواس ما است؛ در حالی که تز اصلی طبیعت‌گرایی آن است که همه معرفت آدمی ناشی از تأثیر مکانیکی خارج بر قوای ما نیست، بلکه بسیاری از آن به علت دخالت‌های خود ذهن، یا به تعبیری طبیعت آدمی، به وجود می‌آید. هیوم سعی کرد با ایجاد تغییرهایی در «نظریه ایده‌ها» آن را با طبیعت‌گرایی سازگار کند. فی‌المثل، او با طرح «احساسات ناشی از تأمل» تلاش می‌کند در این نظریه جایی برای دخالت‌های طبیعت باز کند. او در بحث علیت، از پس این امر به خوبی برمی‌آید و می‌تواند براساس «نظریه ایده‌ها» خود نشان دهد که ایده علیت چگونه از طبیعت آدمی ناشی می‌شود. اما در بحث نفس و جوهر این توفیق را پیدا نمی‌کند و نمی‌تواند، مانند علیت، تبیینی طبیعت‌گرایانه از آن‌ها ارائه دهد، و در نتیجه لاجرم به شکاکیتی در می‌گلتد که لازمه منطقی مدل لاکسی «نظریه ایده‌ها» است.

دلیل دومی که برای رواج دیدگاه شکاکانه نسبت به هیوم گفته‌اند این است که هیوم در مورد مسائل دینی شکاک بود. او در *رساله* برخی از آموزه‌های محوری دین را، مانند جاودانگی نفس، زیر سؤال می‌برد، و نیز برای حل مشکلات فلسفی بر خلاف

فیلسوفان پیش از خود از قبیل دکارت، اسپینوزا، لایب نیتز و مالبرانش، به هیچ اصل دینی‌ای متوسل نمی‌شود.

او در کتاب‌های بعدی‌اش مانند *تاریخ طبیعی دین و گفتگوهای* در باب دین *طبیعی*، به طور حتی علنی‌تری، موضعی شکاکانه نسبت به بسیاری از مسائل مهم دینی اتخاذ می‌کند. در نتیجه، بسیاری از معاصران او برانگیخته شدند تا او را لامذهبی خطرناک اعلام کنند و کل فلسفه او را اساساً مخرب بدانند (Norton, ۱۹۹۶: ۱۱۲-۱۱۳). دلیل سوم این امر که چرا اثر انقلابی کمپ اسمیت درباره هیوم در جامعه فلسفی، آن‌چنان که شایسته‌اش بود، مقبولیت نیافت این است که فلسفه، خود هنوز آمادگی آن را نداشت. تفکر خشک پوزیتیویستی در نیمه اول قرن بیستم قادر نبود به اهمیت فلسفی برداشت طبیعت‌گرایانه او از هیوم پی ببرد (Stroud, ۱۹۷۷: x-xi).

اما با متزلزل شدن بنیان‌های تفکر پوزیتیویستی در نیمه قرن دوم، توجه متفکران و فیلسوفان، اندک اندک به کار اسمیت جلب شده است. اکنون دیگر کمتر کتابی پیدا می‌شود که درباره هیوم به چاپ برسد و در آن سهم عظیمی به اسمیت و ملاحظات طبیعت‌گرایانه او تعلق نداشته باشد.

منابع

راسل، برتراند؛ *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه دریابندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵، جلد دوم.

Dicker, Georges, *Hume's Epistemology And Metaphysics*, USA, Routledge, ۱۹۹۸.

Green, Thomas Hill, *Introductions to Hume's Treatise of Human Knowledge*, ۱۸۷۴

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London, Oxford University Press, ۱۹۷۵.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, The clarendon Press, ۱۹۷۸.

Macknabb, D.G.C., David Hume, *Encyclopedia of philosophy of poul Edwards*, ۱۹۶۷, volume ۴.

Mounce, H.O., *Hume's Naturalism*, USA, Routledge, ۱۹۹۹.

Norton, David fate, *Editor's introduction to A Treatise concerning Human Nature*, Oxford, Oxford university press, ۱۹۹۶.

Norton, David fate, *An Introduction to Hume's Thought*, The Cambridge Companion to Hume, USA, Cambridge university press, ۱۹۹۳.

kemp Smith, N.. "The Naturalism of Hume" I, in *Mind*, ۱۹۰۴ reprinted in David Hume: *Critical Assessments*. Ed. by Stanley Tweyman, London, Routledge, ۲۰۰۲.

kemp Smith, N.. "The Naturalism of Hume" II, in *Mind*, ۱۹۰۸ reprinted in David Hume: *Critical Assessments*, Ed. by Stanley Tweyman, London, Routledge, ۲۰۰۲.

Stroud, Barry, Hume, London, *Routledge and kegan Paul Plc*, ۱۹۷۷.

Watkins, John, *Science and scepticism*, USA, Princeton university Press, ۱۹۸۹.