

تجربه‌گرایی هیوم و تأثیر آن بر آموزه‌های دینی

مسلم محمدی*

چکیده

در این پژوهش پس از تجزیه و تحلیل دو جنبه از تجربه‌گرایی هیوم یعنی اصالت حس و علیت انکاری، روشن شده است که پیامد پای‌بندی به این نظریه در عین تناقض درونی آن، حسن و قبح افعال و حقایق را صرفاً یک امر اعتباری و قراردادی جلوه خواهد داد و به طور طبیعی آنها را به نسبت و بی‌ثباتی خواهد کشاند. همچنین پیامد دیگر، انحصار معرفت در مشاهدات حسی نادیده و کنار گذاشتن خداآوری و دین‌مداری است. در پایان این جستار با توجه به خلط هیوم میان عادت و قانون علیت، نگاهی خواهد شد به حقیقت علیت در نگاه حکمای معاصر اسلامی.

کلید واژه‌ها: هیوم، تجربه‌گرایی، علیت انکاری، گزاره‌های اخلاقی.

* استادیار دانشگاه تهران

مقدمه

تجربه‌گرایی رویکرد و نگرش فلسفی مبتنی بر آزمایش و محوریت تجربه است که زمینه‌های اولیه آن از قرن چهاردهم میلادی با ویلیام اکام انگلیسی آغاز و در قرن هفدهم به اوج خود رسید. فرانسیس بیکن، جان لاک و بارکلی برجسته‌ترین تجربه‌گرایانی هستند که در پیدایش و رویش این مکتب، تأثیرگذار بودند و موجب شدند تا تجربه محوری به عنوان یک نگرش اجتماعی و فلسفی سر برآورد.

دیوید هیوم (1711-1776) آخرین و مشهورترین چهره فلسفه تجربه‌گرایی است که می‌توان اصالت تجربه را در آراء و نظریات او مشاهده نمود. آنچه هیوم را از دیگر فلاسفه هم‌فکرش ممتاز می‌کند، ویژگی‌های منحصر به فردی است که در روش تجربی او به چشم می‌خورد از جمله:

۱- واضح سخن گفتن به گونه‌ای که همه می‌فهمند چه می‌خواهد بگوید؛

۲- هر مطلبی را به نهایت منطقی‌اش می‌رساند؛

۳- شکاکیت عجیبی بر سخنانش حکم فرماست که این حالت را به خواننده آثارش به

سرعت انتقال می‌دهد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ۷۲)؛

۴- مهم‌تر از همه، علیت انکاری هیوم است که جز او کسی در این باره این چنین افراط

نکرده است.

هم‌چنین از دیگر خصوصیات او، نادیده انگاشتن آموزه‌های دینی و الهی و حتی مبارزه با خداگرایی است، همان چیزی که هم مسلکان پیش از او، با احتیاط تمام از آن عبور می‌کردند و از اتمام به آن به شدت هراسان بودند. از این‌روست که درباره او آمده است که از حدود دهه دوم زندگی‌اش از مسیحیت برگشته و تا آخر یک فیلسوف بی‌اعتقاد و بی‌اعتنا به مذهب باقی مانده است اگرچه گاهی به صورت تقیه می‌گوید: به فلان چیز معتقدم (همان، ۷۳) اما یقیناً او به خدا معتقد نبود (استراتون، ۱۳۸۰، ۲۸).

دیدگاه‌ها

مجموعه نظریه‌های هیوم را در دو عنوان مرتبط به هم در گستره تجربه‌گرایی یعنی اصالت حس و علیت انکاری می‌توان جمع‌بندی نمود. با این تفاوت که اصالت حس، نگاه عموم تجربه‌گرایان و

معادل اصطلاح آمپریسم است اما نگرش دیگر یعنی علیت انکاری از بدعت‌های فکری دیوید هیوم بوده که باید با دقت بیشتری واکاوی شود.

اصالت حس

تقدم احساس بر عقل و اولویت دادن به مشاهدات حسی در راه به دست آوردن اصول و معارف و این‌که همه باورها و اعتقادات متکی بر تجربه و احساس می‌باشد، از جمله زیربنای مشترک رویکرد تجربه‌گرایی است. هم‌چنین به نظر تجربی مذهبان، مفاهیم و اصول، اموری متأخر محض است، یعنی منشأ آنها همان تأثرات حسی و وجدانی یا تنها تأثرات حسی است (brocher, 2005, vol.3, 213-215).

مبنای دیگر در تجربه‌گرایی، پسینی بودن مفاهیم عقلی است. یعنی عقل توان مفهوم‌سازی و دست‌یابی به معارف نو و بدیع را دارد اما بعد از حمایت و پشتیبانی حوادث و اعیان بیرونی و عینی، در واقع دعوی اصالت تجربه این است که عقل به خودی خود منشأ علم جدیدی نمی‌تواند باشد جز عمل کردن بر روی مواد حسی و این بدان معنا نیست که عقل نمی‌تواند ترکیبات جدیدی از این عناصر حسی حاصل کند بلکه فقط به این معناست که عمل ترکیب و مقایسه و انتزاع آن محدود به همین مواد است و خارج از این نمی‌تواند برود. زیرا ذهن انسان همانند صفحه کاغذ ساده‌ای است که هیچ نقشی ندارد و تجربه، آن را منقوش و مملو می‌سازد. پس عقل از این داده‌های حسی، تصورات و تصدیقات جدید می‌سازد (بزرگمهر، ۱۳۸۲، ۲۹).

در مجموع صاحبان این نظریه انسان را موجودی صرفاً پذیرنده و منفعل از مدرکات عینی و بیرونی می‌دانند که در واقع نقشی ثانوی برای آن قائلند، نه این‌که به او به عنوان موجودی دارای قوه عاقله فعال و سازنده نگریسته شود.

هیوم نیز مانند دیگر تجربه‌گرایان اصرار و تأکید فراوانی بر تقدم حواس بر دیگر منابع معرفت و شناخت دارد. او معتقد است دانش ما از احساس‌های اتفاقی و بسته‌گریخته‌ای ترکیب شده است. ما هیچ چیزی حتی خودمان را به طور یقینی نمی‌شناسیم، من به سهم خویش وقتی در خودم غور می‌کنم، چیزی جز این‌که به برخی ادراکات چون سرما، گرما، عشق، نفرت و موارد مشابه برمی‌خورم، چیز دیگری مشاهده نمی‌کنم و تمام افراد بشر چیزی جز

ادراکات نیستند، که با سرعت غیر قابل تصویری جانشین یکدیگر می‌شوند (Hume, 1825, vol.I, 321).

تجربه‌باوری هیوم در اینجا از جان لاک و بارکلی هم فراتر می‌رود و در بالاترین حد ممکن خود می‌ایستد که شاید افراطی‌تر از او نتوان کسی را نام برد. زیرا همان‌گونه که اشاره شد در این گرایش از احساس‌گرایی، اصالت و عینیت همه چیز در پرتو تجربه خواهد بود. هیوم برای اطمینان از انتقال مفاهیم ذهنی و احساس محوری با چند مثال ایده‌اش را این‌گونه تشریح می‌نماید: زنگیان آفریقا و ساکنان مناطق قطبی هیچ‌گونه تصویری از طعم ذوق و شراب ندارند، یا شخص سلیم‌الطبع که احساس حسادت و یا کینه‌جویی به او دست نمی‌دهد، از تصور آن عاجز است، یا مرد متکبر و خودپسند از تصور مراتب عالیه جوانمردی و دوستی ناتوان است (توماس، ۱۳۷۲، ۴۴۱).

وی همانند دیگر هم‌فکرانش تجربه را مشتمل بر دو نوع آن یعنی ظاهری و باطنی می‌داند و می‌گوید: همه ادراکات ذهن انسانی در دو دسته خلاصه می‌شود: یکی از این دو دسته، تأثیرات حسی و دیگری، تصورات است. تأثیرات حسی و تصورات با نیرو و شدت یکسانی در ذهن اثر نمی‌گذارند و به صورتی همانند در اندیشه یا شعور ما راه نمی‌یابند بلکه تأثیرات حسی ادراکاتی هستند با نیرو و شدت فراوان؛ همه احساسات و شهوات و عواطف ما بدان صورت که اول بار در روح ما ظاهر می‌شوند، جزء تأثیرات حسی‌اند. تصویرهای ناقصی که این تأثیرات حسی در تفکر و تعقل ما به جای می‌گذارند، تصوراتند (Hume, 1825, vol.I, 15). عقل، برده انفعالات است و هرگز نمی‌تواند مقام و منصبی جز خدمت کردن به آنها و متابعت از آنها را مدّعی شود (استراتون، ۱۳۸۰، ۶۱).

هیوم علاوه بر تأیید و تحکیم اصول تجربه‌گرایی فلسفی که تقدم احساس بر عقل و اولویت دادن به مشاهدات حسی در راه به دست آوردن اصول و معارف کلی و عقلانی باشد و همچنین این‌که همه باورها و اعتقادات متکی بر تجربه و احساس است، به وجود جوهر مستقل نفسانی که منشأ حالات ضمیر و وجدان باشد و همچنین جوهر مادی جسمانی و خارجی که منشأ حالات و عوارض طبیعی هست، ایمان ندارد. زیرا احساس و تجربه، فقط ما را به وجود یک سلسله امور و

عوارضی که حالات نامیده می‌شود، آگاه می‌کند نه وجود جوهرهای مستقل نفسانی و جسمانی (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲، ۱۴۳). و لذا او فقط عوارض و حادثه‌هایی که در ذهن ایجاد صور و معانی می‌کند را معتقد است و معانی را صور و شیخ و رونوشت صور محسوس می‌پندارد و به این وجه معقولات را هم منتهی به محسوسات می‌نماید (فروغی، ۱۳۷۷، ۲۷۸).

تا اینجا دو نکته اساسی از نظرگاه‌های هیوم به دست آمد:

اول: منشأ ورودی همه دانسته‌ها، اعم از طبیعی و ماورائی از گذرگاه تجربه است و ادعای وجود منابعی دیگر، چیزی جز وهم و تخیل نخواهد بود.
دوم: کمیت و کیفیت دانسته‌ها منحصراً مترتب بر تجارب و محسوسات به دست آمده از طبیعت است.

علیت انکاری

از جمله عمده عللی که موجب تمایز هیوم از دیگر اسلاف تجربه‌گرای او شده است و او را از نظر افراط در صدر آنان قرار داده، گرایش ویژه او در انکار ضرورت میان علت و معلول است، زیرا قانون علیت نزد او پدیده‌ای ذهنی و منطبق بر عادت تلقی می‌شود. از این‌روی مهم‌ترین مسأله در فلسفه هیوم انکار علیت است؛

از نظر او ارتباط میان آنچه علت و معلول می‌خوانند، مستقیماً به حواس نمی‌آید، البته احساس می‌شود که الف در پی ب می‌آید اما این اصل که الف باید ضرورتاً در پی ب بیاید از طریق حس معلوم نمی‌شود. از طرف دیگر از راه استدلال نیز نمی‌توان به این عقیده رسید (کریشان، ۱۳۶۷، ۲۳۰).

نظریه وی مبتنی بر این دیدگاه است که اگر دو چیز مانند الف و ب در زمان‌های جداگانه موجود باشند، در فکر نیز قابل انفکاک خواهند بود و این بدان معنی است که یکی را بدون وجود دیگری می‌توان فرض کرد. در این صورت هر حکمی که همواره ملازم با حکمی دیگر است باید امری محتمل باشد نه حقیقتی ضروری (اسکروتن، ۱۳۸۲، ۲۲۴)؛ زیرا تجربه لازم در علت و معلول تجربه اتصال مداوم رویدادها (رویداد علت و رویداد معلول) است که ما از این

اتصال مداوم یکی را از دیگری استنباط می‌کنیم. استنباطی که از طریق عقل به دست نمی‌آید بلکه فقط از طرق تجربه حاصل می‌شود (همان، ۹۲).

بنابراین هیوم از نظر عینی علیت را در حقیقت به عنوان توالی علت و معلول قابل تعریف می‌داند نه به عنوان یک مفهوم مستقل؛ و از نظر ذهنی مشاهده اتصال مکرر میان آن دو موجب اطلاق رابطه علی بر آنها خواهد بود (راسل، ۱۳۶۵، ج ۲، ۲۱۲).

او در رساله «درباره طبیعت انسانی» پیرامون ناتوانی عقل از دستیابی به مفهوم علیت می‌گوید:

نه این که عقل ما قادر به کشف به هم پیوستگی نهایی علت و معلول نیست بلکه حتی بعد از این که تجربه ما را از به هم پیوستگی آنها مطلع کند، برای عقل ناممکن است که آن تجربه را به ماورای آن موارد جزئی که مورد مشاهده ما قرار گرفته‌اند، گسترش دهد. زیرا عقل برده انفعالات است و هرگز نمی‌تواند مقام و منصبی جز خدمت کردن به آنها و متابعت از آنها را مدعی شود (Hume, 1825, vol.2, 485-486).

هیوم رابطه میان علت و معلول را یک رابطه هم‌جواری می‌داند؛ یعنی هنگامی که احساس ب به دنبال احساس الف می‌آید، آن دو احساس به یکدیگر نزدیک‌اند و بین آنها رابطه تقارن و جایگزینی برقرار است اما این که بگوییم میان آنها رابطه علیت وجود دارد، مطلب زایدی گفته‌ایم (هرش، ۱۳۸۲، ۱۹۱) زیرا آنچه ما در عمل می‌آزماییم این است که میان دو شیء، رابطه منظم تعاقب و مجاورت برقرار است و چون این رابطه را چند بار مشاهده می‌کنیم، خود به خود آن دو را علت و معلول می‌خوانیم. بنابراین اعتقاد به علیت یک امر ذهنی است (کریشن، ۱۳۶۷، ۲۳۰).

برهان حقیقی هیوم در نفی علیت چنین است: ما گاهی روابط زمانی و مکانی را ادراک می‌کنیم، اما هرگز روابط علی را درک نمی‌کنیم و حتی به این هم قانع نیست که دلیل رابطه علی را به صورت تجربه، اتصال مکرر بداند و لذا استدلال خود را چنین ادامه می‌دهد که چنین تجربه‌ای (اتصال مکرر) حتی توجیه‌کننده انتظار اتصالات مشابه آینده نیست (Hume, 1825, vol.I, 115).

البته سؤال باقی می‌ماند که بر چه مبنایی، تلازم مشهود بدیهی میان علت و معلول نادیده انگاشته شود و صرفاً از آن به عنوان یک توالی میان الف و ب نام برده می‌شود؟

عادت به عنوان یک پدیده‌ای که اغلب در شرایط خاصی تکرار می‌شود و شباهتی نیز به تعاقب علت و معلول دارد، دست‌آویزی شد تا هیوم انتقادات و چالش‌های متعدد پیرامون نفی ضرورت علیّت را از این طریق پاسخ دهد. هیوم این نظر خود را بارها تکرار می‌کند که آنچه در نظر ما رابطه لازم میان امور است در واقع جز رابطه میان اندیشه‌های مربوط به آن امور نیست. یعنی عادت، ذهن را مجبور می‌کند که چنین بیندارد، تمام استدلال‌های راجع به علت و معلول از چیزی جز عادت گرفته نشده‌اند (Ibid, 157-160)؛ عادت‌ی که از پیوستگی مداوم دو حادثه پدید می‌آید. بدان صورت که ما از حضور یک حادثه در ذهن، به حادثه دیگری می‌رسیم و تصور ما از این دو می‌چنان روشن است که گویی آن را حسّ می‌کنیم اما این پیوند که موجب اعتقاد ما به یک رابطه ضروری می‌شود، نمودار هیچ‌گونه رابطه ضروری خاصی نیست. انتقال ما از تصور الف به تصور ب و بالعکس معلول اعتقاد ما به وجود رابطه علیت میان این دو است و این اعتقاد تنها نتیجه پیوند مداوم این دو تصور است و هیچ‌گونه ضرورت عینی ندارد (کریشن، ۱۳۶۷، ۲۳۱). از همین تجربه تداعی است که تصور ارتباط ضروری حاصل می‌شود (اسکروتن، ۱۳۸۲، ۲۲۵).

پس از دیدگاه هیوم ضرورت موجود در علیت، نه ناشی از شهود است نه منطقی و نه ادراک (هرش، ۱۳۸۲، ۱۹۲) بلکه فقط بر اثر عادت مطیع‌نشدنی مقاومت‌ناپذیر ذهن انسانی به پیوند زدن هرچه دائم و منظم دو رویداد در گذشته نمایان شده است به گونه‌ای که ما عادت انتظار رسیدن آن‌ها به یکدیگر را در آینده به دست می‌آوریم و اگر این انتظار را به قانون عام علیّت تعمیم دهیم، این قاعده مبنای عینی ندارد (نواک، ۱۳۸۴، ۶۵).

نقد و بررسی

دیدگاه‌های هیوم همانند تبیین نظریات او در دو حوزه عام و خاص تجربه‌گرایی و علیت انکاری باید مورد نقد قرار گیرد اما با توجه به این‌که نگرش دوم از ویژگی‌های اختصاصی فکری اوست دقت و بررسی بیشتری را می‌طلبد.

تجربه‌گرایی

تجربه‌گرایان ناگزیرند دست کم برای اثبات آمپرسیسم به عنوان یک مکتب با اصول و قواعد خاص خود به لوازم آن نیز تن در دهند و نسبت به آن نگرش عقل‌گرایانه هر چند به صورت حداقلی

داشته باشند. به تعبیر علامه طباطبایی تمام مقدمات اثبات حس‌گرایی و نفی عقل‌نگری، عقلی است پس صحت فساد دلایل آن لازم می‌آید. زیرا تشخیص صواب از خطا در اعیان با حس و تجربه نیست بلکه با عقل و قواعد عقلی است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۴۷).

مرحوم شهید صدر منطق تجربی را دارای چالش‌های متعدد درون مکتبی می‌داند که در هر صورت التزام به آنها به خود ستیزی و نقض تجربه‌گرایی خواهد انجامید. خلاصه برخی اشکالات ایشان چنین است:

۱- این قاعده که «تجربه مقیاس حقیقت است» یا از معارف اولی و ضروریه است و یا چنین نیست. اگر از قضایای بدیهی و ضروری باشد که سابق بر تجربه است و این با منطق تجربی که اعتقاد به چنین معارفی ندارد در تضاد است؛ و اگر نیاز به تجربه پیشین داشته باشد، پس معلوم است که در بدو امر نتوانسته‌ایم بدانیم که آیا تجربه مقیاس منطقی صحیحی است یا نه؟

۲- فلسفه تجربی فقط ظواهر و اعراض ماده را اثبات می‌کند ولی از اثبات ذات ماده و جوهر مادی (که آن ظواهر از وی عارض می‌گردد) عاجز است زیرا آنها به وسیله حس درک نمی‌شود و تنها با برهان عقلی می‌توان وجود آنها را درک کرد [در جایی که اعراض و اصول ماده، فرع وجود ذات و حقیقت ماده هستند پس با نبودن جوهر سخن از عرض بیهوده است].

۳- در فلسفه تجربه‌گرایی، حکم به استحاله مانند وجود مثلث چهار ضلعی و وجود جزء بزرگ‌تر از کل ناممکن است زیرا در این جا یا باید به استحاله اعتراف کرد و یا باید منکر آن بود. در صورت اول لازم می‌آید که به معرفت عقلی مستقل غیر مستند به تجربه اذعان کرد، و در صورت دوم حکم به استحاله تناقض ناممکن است که موجب می‌شود همه علوم و معارف بشری از جمله تجربه، ارزش خود را از دست بدهد (صدر، ۱۴۰۰، ۷۹-۷۶). زیرا قضیه عدم اجتماع و امتناع نقیضین ام‌القضایاست که عدم پای‌بندی به آن، انسداد باب همه علوم را در پی خواهد داشت.

بنابراین التزام به این که همه مفاهیم و معارف از فرایند احساس و آزمایش به دست می‌آیند به خودستیزی و پارادوکس می‌انجامد. زیرا عقول سلیم نمی‌تواند غیر از این حکم کند که همه قوانین و اصول عمومی و کلی جزء اعیان فیزیکی نیستند و به تجربه و آزمایش در نمی‌آیند؛ و پس از اثبات این قواعد عامه هست که سخن گفتن از مصادیق آنان که اعیان فیزیکی باشند رواست.

از این روست که گفته می‌شود تجربیان هیچ نظریه جهان‌شناختی جامعی از خودشان ارائه نداده‌اند، آنان فقط برداشت مکانیکی خواص آماده از جهان را از دانشمندان طبیعی سده هفدهم تحویل گرفتند. فلسفه تجربی چنان‌که به گزاره‌ای درباره راه‌ها و وسایل تحصیل شناخت جهان متکی است، بر جهان‌نگری خاصی استوار نیست و در واقع نظریه‌ای خاص از شناخت است. نظریه‌ای معرفت‌شناختی که این جدی‌ترین ضعف آن بود (نواک، ۱۳۸۴، ۱۳).

مهم‌تر از همه این‌که اصول تجربی در سه جا ریشه در اصول عقلی دوانده است که با نفی هر کدام از آنها باید دست از رویکرد تجربی برکشید که آن سه عبارتند از:

- ۱- مبدأ علیت یعنی ممتنع بودن صدفه که موجب تعلیل مشترک برای صفات و حالات متعدد می‌شود؛
- ۲- مبدأ سنخیت یعنی میان علت و معلول هم‌خوانی وجود دارد که از هر علتی معلول معینی صادر می‌گردد؛
- ۳- مبدأ امتناع تناقض که به استحاله اجتماع نفی و ایجاب با یکدیگر حکم می‌کند (صدر، ۱۴۰۰، ۸۳).

تجربه‌گرایی هیوم و باورهای دینی

از دیگر چالش‌های فراگیر بر فلسفه تجربی، به چالش کشاندن آموزه‌های دینی و اعتقادی است. از این جاست که گفته شده، تجربه در یک معنای عام دربرگیرنده گونه‌های متفاوت تجربه حسی، زیباشناختی، اخلاقی، دینی و غیر از این‌ها می‌شود و به عقیده تجربه‌گرایان، هر نوع باور، اعتقاد و ایمانی باید متکی به تجربه، مشاهده و درک عینی باشد (بزرگ‌مهر، ۱۳۸۲، ۴۰).

بر اساس این دیدگاه نمی‌توان راست و دروغ را متصف به حسن و قبح نمود بلکه ملاک، نگاه و تشخیص بشر است. همان‌گونه که بیان شد یکی از مقوله‌هایی که دیدگاه تجربه‌گرایان را به یکدیگر نزدیک می‌کند، تمایل به تقدم نظریه شناخت بر ماوراء الطبیعه است. آنها با چنین کاری به دیدگاه مسلطی دست می‌یابند که با توجه به آن می‌توانند مابعدالطبیعه را نقادی کنند و حتی به عنوان امری بی‌معنا کنار بگذارند (اسکروتن، ۱۳۸۲، ۱۸۶) زیرا فکر بشر فقط در اطراف تجربه دور می‌زند و هر سخن متافیزیکی لغو و بیپوده است (صدر، ۱۴۰۰، ۷۵).

از این جاست که می‌بینیم هر کدام از فیلسوفان تجربه‌گرا به نحوی برخی از اصول اخلاقی و ارزشی را مورد تردید و یا انکار قرار دادند چنانچه فرانسویس بیکن به‌طور صریح عقل فطری بشر را انکار کرده و آن را هم‌چون دیگر نظام‌های فلسفی گذشته مردود می‌دانست (جهانگیری، ۱۳۷۶، ۱۵۹-۱۵۸). جان لاک که آموزه‌های افلاطونی و دکارتی پیرامون تصورات فطری را مضحک و بی‌پایه می‌دانست معتقد بود اغلب نظام‌های متافیزیکی بی‌معنی است (رابینسون و گراوز، ۱۳۸۴، ۶۴) و بارکلی نیز با اعتقاد به این‌که هیچ شیئی مستقل از ذهن وجود ندارد و حتی اگر وجود داشته باشد نمی‌توان آن را شناخت (هاسپرس، ۱۳۷۹، ۲۰۴)، مفاهیم فطری را در وادی انکار قرار داد.

ولی در این باره هیوم با شدت بیشتری (همان‌طور که پیش از این اشاره شد) به نادیده انگاشتن آموزه‌های دینی و حتی مبارزه با خداگرایی پرداخت.

او بر این اعتقاد است که درباره هیچ امر واقعی ارائه برهان پیشینی ممکن نخواهد بود. به عنوان مثال به نحو پیشین نمی‌توانیم اثبات کنیم که آیا جهان از خدا نشأت می‌گیرد یا نه؟ آیا عمری ابدی داریم یا نه؟ آیا جواهری وجود دارد یا نه؟ (اسکروتون، ۱۳۸۲، ۲۲۱) او باور دارد که ما هر چه می‌یابیم تنها تصور ذهن است، خود ذهن نیز یک تصویری بیش نیست، ذهن وجود واقعی ندارد، از این گذشته، خدا نیز تنها تصویری است در ذهن انسان؛ پس خدا نیز وجود واقعی ندارد (توماس، ۱۳۷۲، ۴۴۱) زیرا میان تصور خدا و دیگر موجودات تمایزی نیست.

هیوم در این راستا ضمن مخالفت با دیدگاه دکارت و لایب‌نیتز و دانشمندان پیش از او که در موارد محدودیت قوای ادراکی به ایمان مذهبی و دینی مبتنی بر کتاب مقدس جمع می‌کردند می‌گوید: من قبول دارم که قوای ادراکی بشر محدود است اما این محدودیت مجوز آن نمی‌شود که به کتاب مقدس اتکا کنیم و آن را محک قرار دهیم زیرا ایمان مذهبی و دینی همان مقدار معرفت اندکی را که می‌توانیم پیدا کنیم نقض می‌کند، ایمان مکمل قوای ادراکی بشر نمی‌تواند باشد. کار آن برطرف کننده و ترمیم کننده نارسایی‌های عقل بشر نیست و از این جهت باید یکی را برگزینیم، یا عقل را و یا وحی را و من عقل و معرفت را برمی‌گزینم و به کتاب مقدس ایمان ندارم (ملکیان، ۱۳۷۹، ۷۳).

نتیجه آن که با پیدایش تجربه‌گرایی بود که تجربه، باور به هر چیزی در اخلاق از جمله ارزش خودش را شک کرد و در توانایی انسان به شناخت راستین جهان و دگرگونی انسان به رهنمود چنین شناختی بی‌اعتمادی نشان داد (نواک، ۱۳۸۴، ۶۸).

پیامدهای علیت انکاری

علیت به عنوان یک حقیقت بدیهی و ضروری که وجود و اثبات عالم هستی بر آن متفرع و مترتب است، مورد پذیرش و توجه همه عقول سلیم بشری است و نادیده انگاشتن آن، عواقب منفی و ناگواری را به دنبال خواهد آورد.

از جمله نقدهای اساسی بر انکارگرایی علی هیوم، خودستیز بودن آن است. زیرا خواه ناخواه هیوم نمی‌تواند تلاش خود را برای اثبات این نگرش و بسیاری از فعالیت‌های روزمره دیگر از دایره علت و معلول بیرون بداند. هیوم ناخودآگاه نقدها و ایرادات خود را که به منزله علت برای رسیدن به غایت خود یعنی ابطال علیت استفاده کرده است، در واقع همان تمسک به ابطال علیت از راه علیت است. راسل متوجه این ضعف هیوم شد و می‌گوید: هیوم تصور علیت را نقد و تبیین می‌کند ولی این نقد و تبیین را به اتکای علیت انجام می‌دهد. زیرا محصل نظر او این است که برای حصول تصور علیت در ذهن ما علتی وجود دارد و آن علت همان انتظار و تخیل و عادت است و این خود معلول توالی وقایع است (وال، ۱۳۷۵، ۳۲۴).

هیوم در حالی که نظریه جان لاک را (که احساس‌ها علل خارجی داشته باشند) رد می‌کند ولی خودش هر کجا اصول خود را فراموش می‌کند، این فرض (علت خارجی داشتن احساس‌ها و وقایع ذهنی) را می‌پذیرد (راسل، ۱۳۶۵، ۸۴۲).

او همیشه سعی کرده است برخی از این تناقض‌های نظری و عملی آشکار خود را به نحوی توجیه کند تا از این ناهماهنگی‌های وجدانی و اتهامات بیرونی خود را فراری دهد. لذا در مقابل این سؤال که چرا از تجارب خود استنتاج‌های گوناگون می‌کنیم می‌گوید: به خاطر راحتی؛ اگر ما باور داریم که آتش گرما می‌دهد و یا آب، خنک می‌کند، فقط به خاطر آن است که اگر جز این بیندیشیم مایه درد و رنج بیش از حدّ خود می‌شویم، معنای استدلال هیوم این است که «باور داشتن چه کار احمقانه‌ای است ولی احمق بودن چه راحتی بخش است» (توماس، ۱۳۷۲، ۴۴۲).

از نظر هیوم اگرچه علت و معلول در عالم هستی و خارج، فاقد توجیه عقلانی است و بر مبنای عادت و مفروضات ما حادث می‌شود اما او خود اعتراف می‌کند که با این حال عاقلانه نیست که خودم را از پنجره به بیرون پرتاب کنم (برگمن، ۱۳۸۴، ۸۳). تا آنجا که گفته شده او که رابطه علت و معلول را در فلسفه مورد تردید ساخته اما در اخلاق و سیاست سخت جاری می‌داند به گونه‌ای که از اصحاب نظریه و جوب (وجود ترتب معلول بر علت) می‌شود و تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی می‌داند که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلف نمی‌کند و اعمالش را هم نتیجه‌ای حتمی است «هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت» (فروغی، ۱۳۷۷، ۲۷۹).

حال وقتی که هیوم خود میان ادعا و واقعیت به چنین عویصه‌ای گرفتار آمده است، طبیعی است که هیچ متفکری نیز آن را بر نتابد و به واکنش در مقابل آن پردازد؛ از جمله آنها شماری از متکفران غربی هستند که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۱- کانت این قول هیوم را قبول نداشت که اعتقاد ما به علیت به سبب تجربه‌های پیشین ما از جهان است بلکه او معتقد بود انسان‌ها علیت را در جهان می‌بینند زیرا این طور قوام یافته اند (رابینسون و گراوز، ۱۳۸۴، ۷۳).

۲- راسل آن (انکار علیت هیوم) را نظریه‌ای مضحک می‌دانست (راسل، ۱۳۶۵، ۹۱۴).

۳- پوپر: هیوم فقط به خود رویدادهای A و B می‌نگریست و نمی‌توانست هیچ اثری از پیوستگی علی یا ارتباط ضروری میان آنها بیابد (پوپر، ۱۳۷۷، ۱۲۶۱).

۴- وایتهد: اگر هیوم علیت را ندیده است، بدین جهت است که او این مسأله را در زمینه رؤیت و از جنبه شناخت محض دقت کرده است (وال، ۳۲۵).

۵- استرول و پاپکین: تجربه‌های فیزیکی نمی‌توانند قانون کلی علت و معلول را که به این عبارت بیان می‌شود «هر حادثه علتی دارد» اثبات یا نفی کند (استرول و پاپکین، ۱۴۰۲، ۳۲۴).

بنابراین گفته شده است که فلسفه هیوم ما را به یک خیابان بن بستی می‌رساند. زیرا به اینجا ختم می‌شود که به هیچ یک از تصورات ما اعتماد روا نیست و میان دیوانگی و فرزانیگی تفاوتی نخواهد بود. آن که در راه بشر جانش را نثار می‌کند و آن که برای نابودی بشریت می‌کوشد، هر دو به طور یکسان از اثبات عقیده خویش عاجزند. بنابراین هیچ‌کس نباید گمان ببرد که تنها او به

حقیقت دست یافته است. از این روست که هیوم خود برخی احتمالات را پذیرفتنی‌تر از برخی دیگر می‌داند، بین این احتمال که فردا خشک است یا بارانی با این که فردا خورشید طلوع می‌کند، دومی به یقین نزدیک‌تر است. زیرا پایه آن بر این واقعیت است که در طول تاریخ چند هزار ساله بشر خورشید هر روز صبح طلوع می‌کرده است (توماس، ۱۳۷۲، ۴۴۲).

به قول راسل آن‌جا که پای روان‌شناسی به میان آید هیوم به خود اجازه می‌دهد به معنایی از علیت که خود حکم می‌کند معتقد شود. زیرا اگر من سیبی را می‌بینم و می‌خورم انتظار دارم مزه خاصی را احساس کنم. این قانون مادی خود یک قانون علی است اما طبق نظر هیوم معنایی ندارد. زیرا اگر این احتمال [میان سیب و مزه آن] همچنان ادامه داشته باشد شاید بار دیگر من از سیب مزه گوشت گاو بریان داشته باشم، در آن صورت ما برای انتظارات در روان‌شناسی دلیلی بهتر از آن‌چه در جهان مادی داریم نخواهیم داشت (راسل، ۱۳۶۵، ۹۱۴). هیوم در این‌گونه ادعاها متوقف نشد بلکه هر مبنایی را برای باور کردن به وجود جوهر مادی و واقعیت جهان بیرونی انکار کرد (نواک، ۱۳۸۴، ۶۴).

افکار توأم با تندروی هیوم موجب گردید که برخی او را یک نقاد فلسفه بدانند تا یک فیلسوف (فروغی، ۱۳۷۷، ۲۷۸) که نتیجه نقادی او تشکیک در وجود و ذوات اعم از ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی و نفسانی و یا ذوات بیرونی یعنی جسمانی است (برگمن، ۱۳۸۴، ۸۴). همچنین بر خلاف کانت که قانون اخلاقی را برای همه موجودات عاقل تکالیفی قطعی می‌داند برای هیوم مهم این است که نظرات اخلاقی مبین تمایلات و سلیق بشرند (وارنوک، ۱۳۶۸، ۶۹).

اهمیت و حقیقت علیت

قانون علت و معلول در حکمت و فلسفه اسلامی جهت اثبات و تحکیم آموزه‌های فطری و مفاهیم اخلاقی جایگاهی شگرف و بی‌بدیل دارد، به خصوص آن‌که بدیهی‌ترین راه در اثبات خالق باری تعالی را تلازم علت و معلول می‌دانند و لذا مراد از علت به معنای واقعی در حکمت الهی علت تامه است که با تحقق آن، دیگر موجودات تعیین پیدا می‌کنند و به تبع علت تامه است که پهنه گسترده‌ای از علل ناقصه در عالم هستی رخ می‌نماید.

به بیان دیگر علت واقعیتهای تکوینی و پیوند دهنده تمام اجزاء عالم هستی به یکدیگر است. علت و معلول بودن به صورت عام و فراگیر در همه موجودات عینی و حتی انتزاعی (مثلاً اگر برف بیارد هوا سرد می‌شود) محقق و متعین است تا به علت‌العلل و ذات قادر مطلق می‌رسد که او فقط علت است و نه معلول و تامه است نه ناقصه. برترین دلیل بر اثبات حقیقت علت وقوع آن است که (ادل الدلیل علی الشیء و وقوعه) در تمام پیکره هستی، هست‌ها را به هم مرتبط می‌نماید.

مفهوم علت همانند مفهوم وجود به گونه‌ای واضح و مبرهن است که در دایره تعریف‌های خاص منطقی (به صورت حدّ یا رسم) نمی‌گنجد و تمام موضوعات درباره آن از قبیل شرح‌الاسمی و عبارت‌پردازی به بیان جدیدتر است نه معلوم نمودن یک امر مجهول که لازمه تعریف‌های مصطلح است. زیرا همان‌گونه که پیش از این آمد تعریف عامی که شامل هر دو نوع علت یعنی تامه و ناقصه بشود این بود که با نبودن آن معلول موجود نمی‌گردد و این صرفاً یک تعریف عدمی و انتزاعی و تقریب‌کننده به ذهن است و قابل تفکیک به جنس و فصل و دیگر اجزاء نیست.

علاوه بر این که علت حقیقتی ذاتی، مبرهن و پیوند دهنده همه حقایق به همدیگر است، نفی آن به نفی عالم هستی و حتی نفی معتقدان به این نظریه خواهد انجامید، همان چیزی که گرگیاس معتقد بود و می‌گفت: هیچ چیزی در عالم وجود ندارد. تلازم میان علت انکاری هیوم و نسبت‌گرایی گرگیاس از آن روست که ایجاد موجودات در گرو علتی است که به سبب آن تلبس به وجود ممکن می‌گردد و اما بر فرض عدم تحقق حقیقت علت، معلول و موجودی نخواهد بود که تجربی باشد یا غیرتجربی، علت باشد یا معلول و این یعنی تناقض و جمع میان هست و نیست. پس علت انکاری جز یک ادعای بی‌مبنا چیز دیگری نخواهد بود.

از نظر علامه طباطبایی علت و معلولیت یک پیوند بیرونی و ویژه‌ای است میان علت و معلول که در غیر این صورت هر چیزی می‌تواند علت چیز دیگر و هم‌چنین هر موجودی ممکن است معلول شیء دیگری واقع شود، در حالی که ماهیت در ذات خودش هیچ رابطه‌ای با غیر خودش ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۳، ۱۵۷-۱۵۶).

استاد جوادی‌آملی معتقد است قانون علت، اصل و زیربنای هر تفکر و هرگونه استدلال و تمام براهین خدانشناسی است، و لذا برخلاف نظر برخی اندیشمندان اسلامی و هم‌چنین

مسیحی مانند توماس آکوئیناس، خود یک دلیل جداگانه در اثبات واجب‌الوجود نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۴۳-۴۲). ایشان در بیان دیگری می‌فرمایند:

اشکال عمده در جهان بینی فلسفی هیوم عدم تحلیل صحیح از علیت است. زیرا علیت فلسفی به معنای ربط ضروری میان علت و معلول است که با قاعده الشی ما لم یجب لم یوجد تبیین می‌شود و البته با علیت فقهی، حقوقی و اخلاقی متفاوت است (همان، ۲۲۹).

استاد شهید، مطهری، می‌فرماید: قانون علیت و رابطه سبب و مسببی آنان نسبت به یکدیگر از قطعی‌ترین معارف بشری است و صرفاً ظاهری نیست. یعنی معلول به تمام واقعیت خود وابسته و متکی به علت است به گونه‌ای که اگر واقعیت علت نبود، محال بود که واقعیت معلول تحقق پیدا کند. گریز از این قانون مساوی است با نفی هرگونه نظام هستی و نفی هرگونه قانون علمی، فلسفی، ریاضی و منطقی (مطهری، ۵۰۳).

به اعتقاد شهید صدر مبدأ علیت از مبادی عقلی و ضروری است که ذات انسان او را به توجه و تحلیل اشیاء در راه به دست آوردن اسباب و علل آنها وادار می‌کند. بر این اساس انسان در برابر هر پدیده‌ای که حسّ می‌کند با این پرسش مواجه می‌شود (چرا و چگونه پدید آمد؟) و چنانچه به سبب و علت معینی دست نیابد به سبب نامعلومی معتقد می‌شود (صدر، ۱۴۰۰، ۲۶۱). تلازم و ترابط میان علت و معلول به گونه‌ای در حقیقت و ذات هستی نهفته است که نفی یا تردید در آن به هیچ‌وجه نشاید جز این‌که همانند گریاس قایل به عدم و نیستی وجود در تمام ابعاد آن باشیم^۱.

^۱ - البته قابل یادآوری است در کنار توجه واهمیت مبحث علیت در میان اندیشمندان و گرایش های فکری و کلامی اسلامی، مکتب کلامی اشاعره راه دیگری را پیمودند که میان نگاه آن هاو نظریه علیت انکاری هیوم تشابه قابل توجهی به چشم می خورد زیرا هر دو بر این باورند که آموزه های اخلاقی از پشتوانه های عقلی و ثابتی به عنوان علل و اسباب احکام برخوردار نیستند، با این تفاوت که هیوم بر مبنای تجربه گرایی و علیت انکاری ملاک حسن و قبح را رأی و نظر افرادی می داند که با تغییر نگرش افراد، نیک و بد بودن نیز متغیر خواهد شد، زیرا معلل به علل حقیقی نیستند، اما اشاعره بر مبنای ماورای تجربی، مقیاس حسن و قبح را شارع مقدس و عادت الله می دانند، که او ملاک خوب و بودن است و به عبارت معروف «الحسن ما حسنه الشارع و القبح ما قبحه الشارع». وجه اشتراک دیگر میان آن ها این است که هر دو

نتیجه

تجربه‌گرایی دیوید هیوم بر دو مبنای اصالت دادن به حواس و علیت انکاری، پیامدهای ناگوار متعددی را در بر خواهد داشت که از جمله نا امن نمودن حوزه مفاهیم اخلاقی و الهی است. زیرا در حوزه اخلاق خوب و بد که اعمال بشر با آن معیاربندی می‌شود، ناگزیرند از این که دارای یک مقیاس و میزان حقیقی و ذاتی باشند، در غیر این صورت حسن و قبیح بودن صرفاً یک امر بی‌منا و بی‌اساس خواهد بود و بالتبع اعمال مربوط به آن نیز دارای ثبات اخلاقی و قابل التزام نخواهد بود. هم‌چنین است در باورهای اعتقادی همان‌گونه که هیوم خود اصرار دارد به نفی خدا باوری و نفی دین‌مداری خواهد انجامید.

در حوزه علیت انکاری نیز وقتی علت و سببی در کار نباشد، باب هرگونه تقسیم و تفکیک متفرّع بر اسباب و علل مسدود است و هر انسانی با توجه به شرایط و مقتضیات، به انجام یا ترک یک عمل روی می‌آورد. در این صورت نه هیچ دروغی بد است و نه هیچ راستی خوب؛ و این یعنی نسبیت‌گرایی و نفی ثبات و دوام آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی و کنار گذاشتن مفاهیم متافیزیکی. به‌علاوه این دیدگاه به تناقض و پارادوکس خواهد انجامید چون هیوم خود در عمل نمی‌تواند به آن پای‌بند باشد. زیرا متعجب و معترض خواهد شد، اگر در قبال نیکی و محبت به دیگران مورد مذمت قرار گیرد.

فهرست منابع

- استراتون، پل، **آشنایی با هیوم**، ترجمه زهرا آدین، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.

معتقدند با توجه به اینکه رابطه ضروری میان رویدادهای طبیعی ناممکن است پس علیت را نمی‌توان در محدوده طبیعت جستجو کرد، هم‌چنین با این تفاوت که بحث هیوم معرفت‌شناسانه است یعنی به مقام اثبات مربوط است نه مقام ثبوت به این معنا که اگر رابطه‌ای میان رویدادها باشد آیا ذهن ما امکان کشف آن را دارد یا نه؟ (طاهری، ۱۳۷۶، ۳۷۳) اما اشاعره آن را مربوط به مقام ثبوت می‌دانند نه اثبات، به این معنا که آنها علت حرمت و حلیت را تنها تحسین و تقبیح شارع می‌دانند نه موازین ذاتی و حقیقی دیگر. علاوه بر دو مطلب فوق اینکه اشاعره علیت را مطلقاً منکرند، اما اشاعره فقط در ملاکات احکام شرعی و اخلاقی با آنان هم نظرند، اما ورای این حوزه اصل علیت را معتقدند.

- استرول، اوروم - پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چاپ سوم، تهران: حکمت، ۱۴۰۲ ه.ق.
- اسکروتین، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: حکمت، ۱۳۸۲.
- برگمن، گریگوری، حمام فلسفه، ترجمه علی غفاری، تهران: کویر، ۱۳۸۴.
- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۲.
- پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.
- توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- جواد آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: اسراء، ۱۳۸۲.
- _____، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- جهانگیری، محسن، احوال، آثار و آرای فرانسیس بیکن، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی‌تا.
- رایینستون، دیو و گراوند جودی، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه و پژوهش شهاب‌الدین عباسی، تهران: علم، ۱۳۸۴.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۲، چاپ دوم، تهران: پرواز، ۱۳۶۵.
- صدر، محمد باقر، فلسفتنا، چاپ دهم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۰ ه.ق.
- طاهری، سیدصدرالدین، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۲، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۹.
- _____، نهاية الحکمة، چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ه.ق.
- _____، تفسیر المیزان، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ه.ق.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، تهران: البرز، ۱۳۷۷.
- کریشنان، رادا، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه دکتر جواد یوسفیان، ج ۲، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.

- ملکیان، مصطفی، **تاریخ فلسفه غرب**، ج ۲، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۱، تهران: صدرا، بی تا.
- نواک، جورج، **فلسفه تجربی گر از لاک تا پوپر**، ترجمه پرویز بابایی، تهران: آزادمهر، ۱۳۸۴.
- هاسپرس، جان، **درآمدی بر تحلیل فلسفی**، ترجمه موسی اکرمی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
- هرش، زال، **شگفتی فلسفه**، ترجمه دکتر عباس باقری، تهران: نی، ۱۳۸۲.
- وارنوک، ج، **فلسفه اخلاق در قرن حاضر**، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ دوم، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸.
- وال، ژان، **بحث در مابعدالطبیعه**، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
- Brocher, Donald. M. (Editor in chief), **Encyclopedia of philosophy**, 2nd edition, Thomson Gale, vol.I and II, 2005.
- Hume, David, **The Philosophical Works**, Vol. I, Edinburgh 1825.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.