

# دیوید ہیوم

✽مہجذب کنعان عیسیٰ

(از مانشجویان سورہ)

مگاہ علوم انسانی و اللغات فرانسہ  
پہل جامع علم انسانی

از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر پاسخ به پرسش‌های فلسفی اوست. و در برخورد با فلسفه، تعارضی بین روش تفلسف حاصل می‌شود، که باید عقل‌گرا<sup>(۱)</sup>، یا تجربه‌گرا<sup>(۲)</sup> بود. هر فیلسوفی در مقابل این مسئله موضعی دارد. بعد از قرون وسطی، عقل‌گرایی توسط «دکارت» شروع شد و توسط پیروان او رشد کرد و تقریباً به طور هم‌عرض آن تجربه‌گرایی نیز توسط فیلسوفان انگلیسی پرورش یافت. فکر بشر که از قیاس به استقراء تغییر جهت داده بود، علی‌رغم همه ابتکارها و نوآوری‌های بعد از رنسانس، باز درگیر متافیزیک<sup>(۳)</sup> بود. این در عقل‌گرایان، بسیار قوی بود و لیکن در تجربه‌گراها کم‌رنگ‌تر شد و تا زمان «بارکلی»<sup>(۴)</sup> ادامه داشت و هر فیلسوفی یک نظام ما بعد الطبیعی داشت و لیکن اولین فیلسوفی که ما بعد الطبیعه را به طور مطلق رد کرد و اصلاً نظام ما بعد الطبیعی ندارد، «دیوید هیوم» است<sup>(۵)</sup>. او می‌گوید: «اگر کتاب، مثلاً در زمینه ما بعد الطبیعه مدرسه، یا الهیات را به دست گیریم، باید پرسیم که آیا حاوی استدلال انتزاعی است دربارهٔ کمیت یا عدد، و یا نه؟ «نه»؛ آیا حاوی استدلال تجربی در مورد امور واقع است یا نه؟ «نه». پس اگر آن را به شعله‌های آتش نسپارید، خطا کرده اید؛ چرا که حاوی چیزی جز سنسپه و توهم نمی‌باشد»<sup>(۶)</sup>.

«دیوید هیوم» مانند دو فیلسوف پیش از خود یعنی «لاک» و «برکلی» تجربه حسی را منبع اصلی کسب معرفت قابل اطمینان در مورد واقعیات می‌دانست او با مهارت فلسفی و هوشیاری خاص خود، مکتب حس‌گرایی را تا نهایت مرزهای تجربه‌گرایی پیش برد به نحوی که تا امروز نیز اندیشه‌های وی نه تنها ابطال نگشته بلکه نزد فیلسوفان تجربه‌گرا مطرح است<sup>(۷)</sup>.

او شک‌گرایی را نیز تا نهایت مرزهای خود پیش برد، طوری که او را وارث شک‌گرایی یونانی می‌دانند. شکاکیت بر دو قسم است: یکی شکاکیت همگانی<sup>(۸)</sup> و دیگری شکاکیت مقطعی<sup>(۹)</sup>. «دیوید هیوم» شکاک مقطعی بود. او در زمینه ریاضی و منطق به یقین قائل است ولی عمده شکاکیت او در حوزه دین و اخلاق است.<sup>(۱۰)</sup>

«لاک» با تصدیق به اینکه همه تصورات بشر از تجربه برمی‌خیزد ولی آن را با گونه‌ای ما بعد الطبیعه متعادل برهم آمیخت و «بارکلی» با وجود فزاینده بردن تجربه‌گرایی باز در خدمت فلسفه‌ای ما بعد الطبیعی بود و لیکن هیوم اولین کسی است که تجربه‌انگساری را به جد گرفت<sup>(۱۱)</sup>.

هنگام بررسی اندیشه‌های وی در می‌یابیم که او پایه آنچه را امروز به فلسفه علم معروف است، بنیان نهاد. او بنیان فلسفی پیشگامان خود را مبنی بر اینکه هیچ معرفتی قابل قبول نیست، پذیرفت ولی «لاک» و «بارکلی» را به نقض این اصل مهم کرد<sup>(۱۲)</sup>. اگر بزرگترین فلسفه معاصر ما، تحصیل‌گرایی<sup>(۱۳)</sup> باشد، این جریان، ریشه اصلی خود را در «آمپریسم هیومی» دارد. هیوم با قائل شده به تقسیم ادراکات به انطباعات و تصورات، زمینه را برای نفی هر گونه مابعدالطبیعه و ماوراء الطبیعه فراهم ساخته است. از دیگر مسائل مهم در فلسفه او، نفی علیت، در خارج است. او با نفی لزوم علیت در خارج، شالوده هر گونه علم را تخریب می‌کند، ولیکن بیشترین ارج و احترام را برای نیوتن و رویکرد تجربی او قائل است و معتقد است که علم راه آینده، بهتر است<sup>(۱۴)</sup>. ولیکن علی رغم نفی علیت قائل به جبر در حوادث طبیعت و رفتار آدمی است و بساز برخلاف نفی اختیار، دارای نظام اخلاقی منسجمی است.

در این تحقیق سعی در ارائه خلاصه زندگی او و عقایدش در حیطه عقل نظری می‌باشد. و در این راه به بیان عقاید او پرداخته و کاری به نقد افکارش نداریم.

### زندگی و آثار

«دیوید هیوم» در (۲۴ آوریل) سال ۱۷۱۱ میلادی در ادنبرگ (ادنیزه)<sup>(۱۵)</sup> متولد شد<sup>(۱۶)</sup>. او از نوادگان یک خانواده اسکاتلندی بود، «هوآ» و «هوم» که در سال ۱۴۲۴ م. در گذشت، از اجداد او بود و از دیگر اجداد او «بلچسرا» و «تافتز» و «هوم آ» و «بلکدر» و «نوردل آ» و «باگهال» بودند<sup>(۱۷)</sup>.

خانواده او طرفدار فرقه «کالوینیسم»<sup>(۱۸)</sup> بودند که شاخه‌ای از کاتولیک است. او از دهه دوم زندگی‌اش از مسیحیت برگشت و تا آخر عمر، فیلسوفی بی اعتقاد به مذهب<sup>(۱۹)</sup> باقی ماند؛ گرچه به تقیه می‌گفته است به فلان چیز معتقدم<sup>(۲۰)</sup>.

او می‌گوید: «فیلسوفان قبل از من «دکارت»، «بارکلی»، «لاک»، «لایب نیتز» بین دو چیز جمع کرده‌اند، یکی محدودیت قوای ادراکی بشر و دیگری ایمان مذهبی و دینی مبتنی بر کتاب مقدس؛ یعنی در محدوده‌ای که عقل ما نمی‌رسد، نوبت ایمان است. اما من قبول دارم که قوای ادراک بشر محدود است ولی این محدودیت مجوز آن نمی‌شود که در زمینه‌های مذهبی به کتاب مقدس رجوع کنیم و آن را محک بزنیم؛ زیرا ایمان مذهبی و دین، همان معرفت کمی را که می‌توان پیدا کرد را هم نقض می‌کند. ایمان مکمل قوای ادراکی بشر نمی‌تواند باشد. کار

وحی، برطرف کردن نارسایی‌های عقل بشر نیست. ایمان ترمیم‌کننده نارسایی‌های عقل بشر نیست و از این جهت باید یکی را بر دیگری برگزید؛ یا عقل را یا وحی را؛ و من «عقل» را و معرفت را بر می‌گزینم و به کتاب مقدس ایمان ندارم<sup>(۳۱)</sup>. او در سه سالگی پدرش را از دست داد<sup>(۳۲)</sup>. و در جوانی علی‌رغم میل خانواده‌اش به اینکه قاضی شود، خواستار ادبیات و فلسفه شد و می‌گوید: «از همه چیز جز طلب فلسفه و معارف عمومی سخت بیزار بودم»<sup>(۳۳)</sup>.

هیوم در جوانی مبتلا به افسردگی شد و پزشک برای او اسب سواری و خوردن روزانه pint (۰.۵۷ لیتر شراب قرمز) و یک دوره مصرف پیتزر (نوشابه‌های الکلی قوی) و قرص‌های ضد هیستری نوشت<sup>(۳۴)</sup>. در هر حال وی به خاطر تنگدستی مجبور به سوداگری در «برستول» شد ولی در این کار موفق نشد و بعد به فرانسه رفت و اشتغال ادبی در پیش گرفت<sup>(۳۵)</sup>.

موقع عزیمت اول هیوم به فرانسه در غیاب او زن جوانی به نام «اگنس» آبستن شد و این در نگاه جامعه اسکاتلندی بد بود و او را محاکمه کردند و در محاکمه مذهبی برای او از خداوند مرگ در هنگام زایمان خواستند و اما اگنس در آن بازجویی گفت که هیوم، پدر فرزند اوست و دادگاه نیز بر همین حکم کرد. به هر حال قوی‌ترین داستان در مورد روابط جنسی هیوم همین است. خود هیوم می‌گوید که مردی با گرایش جنسی معمولی است<sup>(۳۶)</sup>.

رساله «دربارۀ طبیعت آدمی»<sup>(۳۷)</sup> را در سال‌های ۷-۱۷۳۴م. در فرانسه نوشت که بنا به گفته خودش «از طبع مرده به دنیا آمد». بدون آنکه حتی زمزمه‌ای را میان متعصبان برانگیزد. در سال ۱۷۳۷م. از فرانسه برگشت و بسا مادر و برادرش در اسکاتلند زیست. و در ۲-۱۷۴۱م. جستارهای اخلاقی و سیاسی<sup>(۳۸)</sup> را نوشت. در ۱۷۴۵م. کرسی تدریس فلسفه اخلاق را درخواست کرد که به علت شهرتش به بی‌دینی و الحاد، مورد قبول قرار نگرفت<sup>(۳۹)</sup>. این واقعه را پل استراترن در ۱۷۴۴م. نقل می‌کند<sup>(۴۰)</sup>. پس از آن «ادینبورگ» را ترک کرده، چند صباحی را معلم سرخانه بود.

در سال ۱۷۴۹م. منشی ژنرال «سنت کلس»<sup>(۴۱)</sup> در خارج از وطن بود. و نخستین بخش رساله با عنوان جستارهای فلسفی درباره فهم آدمی را بازکاوی در رساله نوشت.<sup>(۴۲)</sup>

در سال ۱۷۴۸م. و در چاپ دوم در سال ۱۷۵۱م. عنوان پژوهش درباره مبادی اخلاق<sup>(۴۳)</sup> را بر آن نهاد. و در سال ۱۷۵۲م. کتابدار دانشگاه وکلای مدافع شد<sup>(۴۴)</sup>.

مضامین مقالات هیوم در زمان کتابداری کتابخانه وکلاء، موضوعات بسیار متفاوتی چون سیاست، ذوق عامه و موضوعات مشابهی نظیر؛ تراژدی و ازدواج و موضوعاتی به همان اندازه شبیه که چند همسری و مکتب رواقی را دربر می‌گیرد. مقالات هیوم درباره موضوعات

اقتصادی شامل آراء تعیین کننده بسیاری در این شبه علم نوزاده بود و مقالات او در مورد معجزات و خودکشی وقتی سرانجام منتشر شدند، شور و هیجان آفریدند<sup>(۳۵)</sup>.

او در سال ۱۷۵۶م. تاریخ بریتانیا کبیر را از جلوس جیمز اول تا انقلاب سال ۱۶۸۸م. نوشت و در سال ۱۷۵۹م. تاریخ انگلستان هنگام فرمانروایی خاندان «تیودور»<sup>(۳۶)</sup> را نوشت.

در سال ۱۷۶۱م. تاریخ انگلستان از حمله «یولیوس قیصر» تا «هنری هفتم» را نوشت<sup>(۳۷)</sup>.

کتابش وی را در تاریخ از مورخان بزرگ گردانید. او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگ‌ها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده و به تحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت<sup>(۳۸)</sup>.

هیوم در سال ۱۷۶۳م. منشی سفیر انگلیس در فرانسه شد و به خاطر شهرتش، سفیر از او خواست که در تمامی مهمانی‌ها شرکت کند و هیوم در این موقع شخصی مهوع و نفرت انگیز شده، صورتش پف کرده بود، پر خوری می‌کرد و از شراب خوری لذت می‌برد و در کل بد ترکیب شده بود، طوری که در کاخ از تعظیم معاف شد. ولیکن در عین حال شخصی باهوش، ظریف و ملیح و نکته سنج بود ولیکن در روابط جنسی آدمی بود که از همنشینی با آنها لذت می‌برد و لیکن به قول خودش شخصی آداب دان بود که خلافتی نسبت به زنان شوهردار مرتکب نمی‌شد<sup>(۳۹)</sup>.

در این موقع بود که با «ژان ژاک روسو» آشنا شد و با او به لندن برگشت ولی بعدها به خاطر بدگمانی «روسو» از هم جدا شدند<sup>(۴۰)</sup>. «کنتس دوپلر» واسطه دیدار هیوم و روسو شد، روسو نظریه پرداز سیاسی و فیلسوف بزرگ فرانسه، این روزها مرسوم است که از او به عنوان فردی دیوانه و حرام زاده یاد می‌شود، مردی که اندیشه‌هایش به بدترین نوع بشر اجتماعی منجر شد و این قضیه، قابل انکار نیست. از نظر روحی او نا متعادل بود. وی پنج فرزند صغیرش را که از معشوقه‌اش به دنیا آورده بود، یک به یک به پرورشگاه بچه‌های سر راهی تحویل داد. اندیشه‌های او الهام بخش اقتخارات و افراط کاری‌های انقلاب فرانسه بود<sup>(۴۱)</sup>.

هیوم دچار غده‌ای در کمر شد و کم کم مریض و لاغر شد تا در بستر افتاد و مردم برای مشاهده مرگ فیلسوف ملحد آمدند و «بازول» از دوستان او در بستر مرگ از وی پرسید آیا امکان دارد که جهان پس از مرگ وجود داشته باشد؟ و هیوم جواب داد: «آیا امکان دارد که یک تکه زغال بر روی آتش نسوزد.» سرانجام هیوم در ۲۵ آگوست ۱۷۶۶م. بدون توجه به آخرت و توبه از دنیا رفت. جمعیت زیادی در «ادینبورو» برای به خاکسپاری او آمدند. او فیلسوفی محبوب و محبوب در چشم مردمی بود<sup>(۴۲)</sup>.

همپرسه‌هایی دربارهٔ دین طبیعی<sup>(۴۳)</sup>، بعد مرگش در ۱۷۹۹م. منتشر شد. جستارهایی در خودکشی و نامیرندگی نفس بدون نام در سال ۱۷۹۹م. و با نام هیوم در سال ۱۷۸۳م. منتشر شد. او به قول خودش مردمی آرام سرشت، خویشنندار و گشاده رو و معاشرجوی و زنده دل و مهر پذیر ولی گریزان از دشمنی و در همه انفعال‌های خویش، بسیار معتدل بود<sup>(۴۴)</sup> او نسبت به اهل کمال و فضل، حسب و مساعدت خاصی داشت و با دانشمندان فرانسوی معاصر خود، دوستی می‌ورزید<sup>(۴۵)</sup>.

کتاب‌های هیوم به تریب تاریخ انتشار به قرار زیر هستند.

۱- رساله در باب طبیعت آدمی (۱۷۴۰م)<sup>(۴۶)</sup>

۲- تحقیق در باب فهم آدمی (۱۷۴۸م)<sup>(۴۷)</sup>

۳- تحقیق در باب اصول اخلاق (۱۷۵۱م)<sup>(۴۸)</sup>

۴- چهار گفتار در تاریخ طبیعی دین، انفعالیات نفسانی، ترازوی و معیار استحسانی و ذوقی (۱۷۵۷م)

۵- گفت و گوهایی در باب دین طبیعی (۱۷۷۹م)<sup>(۴۹)</sup>

قسمت‌هایی از چهار گفتار در تاریخ طبیعی دین و هشت گفتار اول از کتاب تحقیق در باب فهم آدمی به فارسی ترجمه شده است. تاریخ طبیعی دین، توسط حمید عنایت (نشر خوارزمی) و کتاب در تحقیق فهم آدمی، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تحت عنوان فلسفه نظری چاپ شده است<sup>(۵۰)</sup>.

سالشمار زندگی هیوم

۱۷۱۱م. : دیوید هیوم در «ادینورو» متولد شد.

۱۷۲۳م. : در سن سیزده سالگی وارد دانشگاه «ادینورو» شد.

۱۷۲۹م. : به اختلال روانی شدید مبتلا شد.

۱۷۳۴م. : برای نگارش شاهکار فلسفی خود، در فرانسه خلوت گزید.

۱۷۴۰-۱۷۳۹م. : رساله دربارهٔ طبیعت آدمی را منتشر کرد و لیکن توجه کمی را برانگیخت.

۱۷۴۵-۱۷۴۶م. : در شغل معلم خصوصی «مارکوس آ» و «آناندل» مشغول شد.

۱۷۴۶م. : در تجاوز مضحک ژنرال «سنت کله» به فرانسه شرکت کرد.

۱۷۴۸م. : اولین مجموعه از مقالات خود را منتشر کرد.

۱۷۶۲-۱۷۵۴م. : جلد‌های متوالی تاریخ انگلستان را منتشر کرد.



۱۷۶۳م: منشی سفیر انگلیس در پاریس شد.

۱۷۶۶م: «روسو» را به انگلیس آورد.

۱۷۶۹م: به «ادینورو» باز می‌گردد تا در آنجا بسر برد.

۱۷۷۶م: در پی بیماری در «کمبر» از دنیا درگذشت.

### علم طبیعت آدمی<sup>(۵۱)</sup>

در انقلاب کبیر قرن هفده، توسط «بیکن» و «دکارت» در ریاضیات و علوم طبیعی، تغییراتی اساسی رخ داد ولی در مابعدالطبیعه اینگونه نبود و باز دکارت جوهر جسمانی و روحانی مؤثر در نظر گرفت و نظام مابعدالطبیعی ساخت و بر این اساس تا زمان «لاک» که اولین بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل می‌شود و در این باب تحقیقاتی کرد و سپس «بارکلی» به صورت دیگری وارد همین بحث شد. هیوم در مورد فلسفه اولی که به شناخت حقیقت جسم و روح تغییر می‌شد، گفت که بی معنی است و خود را با الفاظ مشغول می‌کنند و نمایشی برای مردم سطحی می‌باشد و نخستین کاری که باید کرد، این است که بینیم، انسان تا چه اندازه توانایی دانش و معرفت دارد و علم هر چه باشد از عقل است، پس اول باید عقل را شناخت و باید دید که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم می‌باشد چه حال دارند و عقل در فکر و استدلال چه عملیات می‌کند و به عبارت دیگر باید عقل و ادراک بشر را مورد نقد قرار داد.<sup>(۵۲)</sup>

هیوم در مدخل «رساله در طبیعت آدمی» می‌گوید که همه علم‌ها<sup>(۵۳)</sup> نسبتی با طبیعت آدمی دارد. و علوم در این زمینه دو گونه‌اند؛ گونه‌ای که آشکار است مثل اخلاق منطقی<sup>(۵۴)</sup>، انتقاد<sup>(۵۵)</sup> که با طبع آدم سروکار دارد. مثلاً اخلاق به شوق‌ها و عاطفه‌ها می‌پردازد و سیاست به پیوستگی و اتحاد انسان‌ها در جامعه؛ ولی برخی علوم با موضوعات غیر از انسان سروکار دارند؛ مثل مابعدالطبیعه یا ریاضی؛ ولی باز این‌ها شناخته شده انسان هستند و انسان باید حکم کند که راست است یا دروغ. پس طبیعت آدمی، پایتخت یا مرکز علوم است و ارزش دارد که ما علمی در مورد طبیعت آدمی بسازیم.<sup>(۵۶)</sup>

در این علم باید به روش علوم طبیعی عمل کرد چرا که شاهد پیشرفت علوم طبیعی هستیم. و چنانکه حقیقت جسم را در نمی‌یابیم، باید در مورد نفس هم آثارش را در نظر بگیریم و از راه آزمایش عمل کنیم و تنها از این راه معرفت حقیقی به دست می‌آید.<sup>(۵۷)</sup>

این کار با روش آزمایشی<sup>(۵۸)</sup> است و از آنجا که علم انسان یگانه شالوده استوار علم‌های

دیگر است، پس یگانه شالوده استواری که می‌توان به خود این علم داد باید بر تجربه<sup>(۶۹)</sup> و مشاهده<sup>(۷۰)</sup> نهاده شود. بنابراین در آهنگمان به تبیین مادی طبیعت آدمی به راستی دستگاه کاملی از علوم پیش می‌فهمیم که بر شالوده‌های یکسره نوساخته شده است و تنها پایه است<sup>(۷۱)</sup>.

باید با داده‌های تجربی<sup>(۷۲)</sup> آغاز کنیم و نه با هر گونه شناخت شهودی ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش باید استقرایی<sup>(۷۳)</sup> باشد نه قیاسی و استنتاجی<sup>(۷۴)</sup> و «چنانچه اینگونه آزمایش‌ها را روی خردمندی و تمیز گردآوری و مقایسه کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که بر پایهٔ شأن، علمی را بنیاد گذاریم که از هیچ یک از دانش‌های انسان از حیث یقین فروتر نخواهد بود و از لحاظ سودمندی، بسیار برتر از همه شان خواهد بود<sup>(۷۵)</sup>». و در حقیقت او روش نیوتن در طبیعات را به نفس آدمی و شناخت طبایع او سرایت داد<sup>(۷۶)</sup>.

هیوم در پژوهش دربارهٔ فهم آدمی می‌گوید به دو راه می‌توان به علم طبیعت آدمی پرداخت. فیلسوف ممکن است انسان را بیش‌تر به منزله موجودی که برای فعالیت زاده شده است، به دیده گیرد و خودش را به باز نمودن زیبایی فضیلت مشغول بدارد و با این نظر که انسان‌ها را به کردار فضیلت‌مندانه برانگیزد یا امکان دارد انسان را بیش‌تر به مثابه موجودی متعقل<sup>(۷۷)</sup> به لحاظ آورد تا موجود فعال<sup>(۷۸)</sup> و خود را به روشن گرداندن فهم انسان مشغول دارد نه بهبود بخشیدن به کردار او. فیلسوفان گونهٔ دوم در طبیعت آدمی را موضوع کاوش نظری قرار می‌دهند و به دقت آن را باز می‌جویند، تا چنان مبادی را پیدا کنند که فهمان را به سامان آورند، عواطفمان را برانگیزند و ما را و ما می‌دارند تا شی، فعل یا رفتار ویژه‌ای را بستانیم یا بنکوهیم<sup>(۷۹)</sup>.

نخستین گونه فلسفه «آسان و آشکار است» و دومین گونه «غامض و دقیق» برای آنکه گونه اول بنیادی استوار داشته باشد، گون دوم واجب است و نظریه پردازی مجرد و غامض مابعدالطبیعی را به جایی نمی‌برد اما یگانه روش رهاندن بی‌درنگ دانش از این مسائل غامض آن ست که فهم آدمی را به جد پژوهیم و از روی تحلیل دقیق توان‌ها و گنج‌های فهم او را باز می‌نمائیم. ما باید به این رنج تن در دهیم تا سپس در آسایش زندگی کنیم و باید ما بعدالطبیعهٔ راست را، هوشیارانه پیروانیم تا مابعدالطبیعه دروغ و ناسره را ویران کنیم<sup>(۸۰)</sup>.

### انطباعات<sup>(۸۱)</sup> و تصورات<sup>(۸۲)</sup>

«هیوم» مانند «بارکلی» همه محتوای ذهن را از حس می‌داند. او کلمه ادراکات<sup>(۸۳)</sup> را برای شمول بر محتوای ذهن به وجه کام به کار می‌برد و آن را به انطباعات و تصورات بخش می‌کند. انطباعات، داده‌های تجربی بی‌میانجی هستند؛ مانند احساسات. هیوم تصورات را به



نسخه‌ها<sup>(۷۴)</sup> یا صورت‌های ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن وصف می‌کند. او می‌گوید: «هنگامی که چشمان خود را می‌بندم (اگر قبلیش به اطاق بنگرم) و به اطاق می‌اندیشم، تصویری که حاصل می‌کنم عبارت از نموده‌های<sup>(۷۵)</sup> دقیق انطباعات من است. هیچ حالی نیست که در یکی باشد و در دیگری یافت نشود... تصورات و انطباعات، همیشه مطابق یکدیگر هستند<sup>(۷۶)</sup>». پس کلیه شناخت از داده‌های بی‌میانجی تجربه بیرون کشیده می‌شود<sup>(۷۷)</sup>. و نیز می‌گوید: «هر تصور بسیط، دارای تأثیری بسیط است که با آن همانند است<sup>(۷۸)</sup>». پس ادراکات به انطباعات و تصورات تقسیم می‌شوند. وقتی از طریق حواس ظاهری یا باطنی به عالم خارج متصل می‌شویم، این اتصال را انطباع می‌گویند. و هنگامی که اتصال ما به عالم خارج قطع شد ولی تصورات قبلی در ذهن باقی ماند، این تصورات همان ایده‌ها یا افکار هستند. احضار انطباعات از دو طریق است؛ یکی از راه متخیله و دیگری از طریق حافظه. اگر ساعتی پیش پرتقال خورده باشید و مزه آن را الآن به یاد آورید این، کار حافظه است ولی اگر پرتقال قبلاً نخورده باشید، ولی مزه خیالی پرتقال را تصور کنید، این احضار از راه متخیله است<sup>(۷۹)</sup>.

هیوم علاوه بر اینکه تصورات را نسخه بدل انطباعات می‌داند، گاهی می‌گوید که تصورات نمود<sup>(۸۰)</sup> تأثرات است و گاهی می‌گوید تصورات، شبیه<sup>(۸۱)</sup> انطباعات هستند و لیکن می‌خواهد بگوید که تصور همیشه شباهتی به انطباع دارد ولی اختلاف دارند؛ چرا که اگر اختلاف نداشته باشند دو تا می‌شوند<sup>(۸۲)</sup>.

او می‌گوید که ادراکات یا قوت دارند و دارای تأثیرات فعلی هستند؛ یعنی احساساتی که شخص فعلاً درک می‌کند؛ مانند رنگ سرخی و زردی و یا ادراکات ضعیفند؛ مثل سرخی یا سبزی و رنج که شخص به یاد می‌آورد و تخیل می‌کند و آن‌ها که ضعیف‌ترند، تصورات هستند<sup>(۸۳)</sup>.

به قول دیگر می‌توان گفت که به نظر هیوم ما قادر به درک دو عنصر یا مقوله متفاوت هستیم ابتدا برداشت‌های حسی که به صورت اولیه و ابتدائی هستند و پس از آن ایده‌هایی که از طریق تداعی برداشت‌های ما به خاطر برداشت‌های مشابه قبلی به وجود می‌آیند. پس ایده به دسته برداشت‌های مشابه اطلاق می‌شود. پس ما چیزی به اسم کلیت جهان شمول و انتزاعی نداریم<sup>(۸۴)</sup>.

پس تفاوت بین انطباعات و تصورات را، هیوم بر حسب روشنی<sup>(۸۵)</sup> توصیف می‌کند: «تفاوت این دو در درجات قوت و روشنی است که بدان بر ذهن می‌خورند و به درون اندیشه‌ها با آگاهی‌مان راه می‌یابند. آن ادراکاتی را که با بیشترین قوت و شدت داخل می‌شوند،

انطباعات و این را فراگیرنده همه احساسات انفعالات و عواطف به سانی که نخست در نفس پیدا می‌آیند، می‌نهیم. از تصورات صور ذهنی خفیف این‌ها را در اندیشیدن می‌خواهیم؛ مثلاً از این گونه‌اند همه ادراکاتی که انگیخته گفتار حاضرند، به استثنای فقط آنهایی که از بینایی و بساواپی بر می‌خیزند، و به استثنای لذت یا رنج بی واسطه‌ای که ممکن است این گفتار پدیدش آورد<sup>(۸۶)</sup>. این دو ممکن است که به هم نزدیک شوند؛ مثلاً در عاطفه‌های تند نفس یا در خواب ولی باز همواره روشن‌ترین تصور از محوترین احساس فروتر است<sup>(۸۷)</sup>.

البته از این اختلاف گاهی به نیرو و قوت<sup>(۸۸)</sup> یاد می‌کند و گاهی هم می‌گوید که نشاط و سرزندگی تصورات از انطباعات کمتر است<sup>(۸۹)</sup> و ریشه این تفاوت در روشنی در انسان را این می‌داند که برداشتها تکیه به حافظه نمی‌کنند و بی واسطه هستند که البته در این مورد به روشنی تحت تأثیر «بارکلی» بود<sup>(۹۰)</sup>.

ادراکات، اعم از تصور و انطباع هر کدام به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. انطباع مرکب مثل اینکه شخصی از بالای «اورشلیم» به این شهر نگاه کند و تصور مرکب مثل تصور این شهر یا تصور شهری با دیوارهای طلایی «ولی اینکه گفته شد همه تصورات، معادلی از انطباع دارند در بسیط است که اینگونه است؛ یعنی هر تصویری بسیط، معادلی در انطباع بسیط دارد ولی این در مورد تصورات مرکب، موقعی درست است که ما تصور مرکب را تجزیه کنیم و برای جزء جزء آن یک انطباع بسیط خواهیم داشت. مثلاً در تصور آن شهر که هر قسمت آن را می‌توان از انطباعی ناشی دید<sup>(۹۱)</sup>.

البته استاد ملکیان می‌گوید انطباعی که مرکب است، تصورش هم مرکب است که از این می‌توان فهمید که هیوم قائل به نشأت تصور مرکب از انطباع مرکب است<sup>(۹۲)</sup>. البته نظر «پل استراترن» تفسیر فلسفه هیوم در این مورد موافق با کاپلستون است. چرا که می‌گوید: «این تصورات، به واسطه تصورات بسیط از تأثرات ناشی می‌شوند<sup>(۹۳)</sup>.

به نظر هیوم ادراکی غیر مسبوق به انطباع یا نفس انطباع نداریم؛ یعنی هر ادراکی یا نفس الانطباع است یا مسبوق به انطباعی است و مجموعه ادراکات آدمی مساوی است با منطبعات به اضافه مسبوقات منطبعات. و در موارد مثل تخیل طیف رنگ، این تخیل مسبوق به منطبعی است ولی نه مسبوق به منطبع خودش، بلکه مسبوق به منطبعات دیگری است. این تخیل، خودش انطباعی ندارد ولی سرچشمه در انطباع حاصل از چیز دیگری دارد<sup>(۹۴)</sup>.

### انطباعات بر دو نوعند:

«یکی انطباعات احساس<sup>(۹۵)</sup> و دیگری «انطباعات بازتابی<sup>(۹۶)</sup>؛ نوع اول اساساً از علل ناشناخته در نفس برمی‌خیزد و نوع دوم تا اندازه زیادی از تصورات نشأت می‌گیرد؛ مثلاً انطباع از سرما یا گرما یا درد یا غیره. به دنبال این انطباعات، تصوراتی در انسان پدید می‌آید، وقتی بعداً این تصورات را به یاد می‌آوریم، انطباعات جدیدی همچون شوق یا نفرت در ما حاصل می‌شود و این‌ها خود موجب پیدایش تصوراتی هستند. پس به طور کلی می‌توان گفت که ولو به چند دو نشأت گرفتن و نتیجه شدن انطباع از تصور و تصور از انطباع، اما بالاخره انطباع، مقدم بر تصور است<sup>(۹۷)</sup>. و از این مطلب نتیجه می‌گیرد که «همه آن قاموس غریب و نامفهومی که از دیرباز استدلال‌های مابعدالطبیعی را در تصرف خود گرفته و مایه بی‌آبرویی آن‌ها شده است، فیلسوفان با الفاظی بازی می‌کنند که میان تهی هستند، بدین لحاظ که دلالت بر تصوراتی متمین نمی‌کند و هیچ معنایی قطعی یا محصل ندارند. پس هنگامی که گمان می‌بریم که لفظی فلسفی بدون معنایی یا تصویری به کار رفته است (که مکرر هم پیش می‌آید) همین بس که بپرسیم که آن تصور مفروض از چه انطباعاتی ناشی شده است؟ و اگر امکان نپذیرد که انطباعات ویژه برای تصور می‌بینیم، گمانمان به یقین می‌کشد<sup>(۹۸)</sup>».

هیوم هر چند هیچ تصویری را مقدم بر تجربه نمی‌داند ولی به برخی تصدیقات مقدم بر تجربه اعتقاد دارد؛ همچنانکه نظر حکمای اسلامی و به خصوص علامه طباطبایی چنین است. منتهی با این تفاوت که حکمای اسلامی، اصول بدیهی را هم در خارج معتبر می‌دانند و هم در ذهن. و اصلاً آن را اصول عالم هستی می‌دانند که ذهن نیز قسمتی از آن است. ولی هیوم آن را فقط در ذهن معتبر می‌داند و صرفاً از جنبه مفهومی به آن می‌نگرد و نه در عالم اعیان<sup>(۹۹)</sup>. خلاصه اینکه هیوم اصلاً در وجود جهان خارج شک می‌کند یا اگر هم از اشیاء خارجی و پدیده‌های بیرون ذهنی صحبت می‌کند، در خصوص آن‌ها از یقین و ضرورتی که در عالم تصورات قبول دارد، منصرف می‌شود<sup>(۱۰۰)</sup>.

نهایتاً براساس نظر هیوم ما نه از وجود خود می‌توانیم مطمئن باشیم و نه از وجود جهان خارج. تنها چیزی که می‌توانیم بدانیم، سلسله ایده‌ها و برداشت‌هایی است که در ضمیر ناخودآگاه ما جریان دارد. به این ترتیب باورهای اولیه ما را در دم منهدم می‌کند و اندیشه‌های پابرجای فلسفی مثل علیت را نیز به تقد می‌گذارد<sup>(۱۰۱)</sup>.

گفته‌اند که نظر هیوم در باب انطباعات و تصورات، مانع فرضیه تصورات فطری است ولی این قول نظر به نحوه هیوم در کاربرد لفظ «تصور فطری» نیازمند وصف و قید است. اگر

فطری را معادل طبیعی بگیریم «پس باید تصدیق داشت که همه ادراکات و تصورات ذهن، فطری یا طبیعی هستند. اگر مراد از فطری، همزمان با زایش است، گفتگو بر سر بود یا نبود تصورات، گفتگویی کم بها است؛ همچنین نمی‌ارزد که پرسیم اندیشیدن کی آغاز می‌شود؛ آیا پیش از، به هنگام یا پس از زایش ماست. ولی اگر از فطری، مقصودمان نسخه برنداشته از هیچ گونه ادراک متقدم است، پس می‌توان گفت که همه انطباعاتمان فطری‌اند و تصوراتمان فطری نیستند. پداست که هیوم بر آن نبوده که تصورات فطری وجود دارند، به معنایی که لای می‌خواست انکار کند که همچو چیزهایی هستند. گفتن اینکه انطباعات، فطری‌اند به این معنی و پس که انطباعات خودشان نسخه‌های انطباعات نیستند؛ یعنی آن‌ها تصورات به معنای مراد هیوم از کلمه نیستند»<sup>(۱۰۲)</sup>.

### تداعی تصورات<sup>(۱۰۳)</sup>

راه‌های دوباره پدیداری انطباعات به دو گونه است؛ یا از طریق حافظه<sup>(۱۰۴)</sup> است و یا از طریق متخیله<sup>(۱۰۵)</sup>. حافظه انطباعاتمان را به روشنی تکرار می‌کند و سامان و ترتیب آن‌ها را حفظ می‌کند و لیکن متخیله آن‌ها را به صورت تصورات صرف و صور محو که مقید به قید ترتیب نیست، تکرار می‌کند و تصورات مختلف را می‌تواند با هم ترکیب کند؛ به همان گونه که ادراکاتمان از هم جدا شد (بر حسب روشنی و تمایز) تصورات هم بر همان مبنا از هم جدا می‌شود. هیوم معتقد است که متخیله درست است که مقید نیست و لیکن به صور بیش‌تر و نه ضروری، تصاویر را بر اساس قواعد خاصی پشت سر هم می‌آورد و کاوش بر اساس برخی مبادی کلی تداعی است و یک مبدأ پیوند دهنده<sup>(۱۰۶)</sup> بین تصورات هست. البته او در پی بیان این نیست که این نیرو خودش چه چیز است بلکه آن را نیروی فطری در انسان می‌داند<sup>(۱۰۷)</sup>.

ما می‌توانیم کیفیاتی را مسلم بدانیم که این نیروی ملایم را به کار آورند. کیفیاتی که این تداعی را پیوند می‌دهند و آن را پدید می‌آورند و ذهن به میانجی آن‌ها به این شیوه از یک تصویر به تصویر دیگر می‌رود، سه تا هستند که عبارتند از: «هماندی»<sup>(۱۰۸)</sup>، «همپهلویی»<sup>(۱۰۹)</sup> در زمان و مکان، علت و معلول<sup>(۱۱۰)</sup>، متخیله از یک تصویر به تصویر همانند آن می‌رود و به همان سان ذهن به حسب عادت طولانی «خو» می‌گیرد که تصورات بی واسطه یا باواسطه «همپهلو»<sup>(۱۱۱)</sup> را در مکان و زمان با هم تداعی کند و اما درباره رابطه‌ای که پدید آورنده نسبت علت و معلول است، در بخش‌های بعدی صحبت خواهیم کرد<sup>(۱۱۲)</sup>. پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را با هم جمع کند و به اصطلاح

علمای روانشناسی، تداعی معانی نمایند که همانطور که گفتیم آن معانی همه از تأثرات حسی حاصل باشند و آن جمع و تداعی هم عملی است که به خود و به طبیعت واقع می‌شود و منشأ اصل این تعقل، قوه خیال است. پس علم انسان، خلاصه تجربه‌های گذشته اوست و محدود است به محسوسات او و پیش بینی که شخص از راه علم می‌کند، جز این نیست که یاد گذشته‌ها را به آینده برگرداند.<sup>(۱۱۳)</sup>

### جوهر و نسبت‌ها<sup>(۱۱۴)</sup>

بر اساس مبسای هیوم که می‌گوید برای اعتقاد به هر مفهومی باید انطباعی از آن داشته باشیم، پس باید جوهر نفسانی که همه ما از آن انطباعی داریم را قبول کند ولی او می‌گوید: «وقتی ما جوهر نفسانی را می‌پذیریم که بتوانیم در لحظه‌ای از لحظات زندگی به خودم فقط رجوع کنم و خودم را حس کنم ولی این هیچ گاه ممکن نیست؛ چرا که همواره خودم را با اعراض نفسانی مورد ادراک حسی قرار می‌دهم، اگر از او بپرسید، پس چرا در همه عمر از خودت «یک من واحد» انتزاع می‌کنی؟ او در پاسخ می‌گوید که این ناشی از تدریج است.<sup>(۱۱۵)</sup>»

هیوم در میان تصورات مرکب، ابتدا به تصور جوهر می‌پردازد و می‌گوید که تصور جوهر، به فرض که چنین تصویری وجود داشته باشد، از کدام انطباع یا انطباعاتی ناشی شده است. ناشی از انطباعات احساس نیست؛ چرا که نه رنگ دارد و نه بو و نه مزه؛ پس ناشی از انطباعات بازتابی است، پس باید به انفعالات و عواطف تجزیه‌اش کنیم. حال آنکه قائلین به جوهر، آن را از انفعالیات و عواطف نمی‌دانند. پس تصور جوهر نه از انطباعات حسی است و نه بازتابی. پس تصور جوهر هرگز وجود ندارد. کلمه جوهر رسانندهٔ مجموعه‌ای از تصورات بسیط است که متخیله، یگانشان کرده است.<sup>(۱۱۶)</sup> پس هیوم با وفاداری به مبانی اصالت تجربه، صریحاً هم جوهر جسمانی را انکار می‌کند و هم جوهر نفسانی را. در خصوص جوهر جسمانی وقتی آن را حاصل از هیچ انطباعی نمی‌دانند، دیگر همچون «لاک» متوسل به فرض وجود برای امری ناشناخته که کیفیت بدان قائم باشند، نمی‌شود. و دربارهٔ جوهر نفسانی هم، چون انطباعی که تصور نفس مسبوق بدان باشد، پیدا نمی‌کند و در خود جز یک سلسله تصورات و انفعالات و عواطف نمی‌یابد به همین دلیل نفس را منکر می‌شود.<sup>(۱۱۷)</sup>

اما در مورد این نسبت تصورات، هیوم آن را به دو معنا به کار برده است.

نخست: برای دلالت بر کیفیت یا کیفیاتی به کار برد که بدان دو تصور متخیله به هم

پیوند می‌خورند و یکی به طبع، دیگری را پیش می‌آورد.

این کیفیات همانطور که قبلاً گفته شد (در بخش‌های قبلی) عبارتند از: همانندی، همپهلویی و علیت که به این‌ها کیفیات طبیعی می‌گویند.

دوم: نسبت‌هایی هستند که هیوم آن را نسبت‌های فلسفی می‌خواند. ما می‌توانیم همه اشیاء را به خواست خود با هم مقایسه کنیم، به شرط آنکه دست کم گونه‌ای مانند کمی‌با کیفی میانشان باشد.

ذهن در چنین مقایسه‌ای ناگزیر به نیروی طبیعی تداعی نیست تا از یک تصور به تصور دیگر برود بلکه این کار را صرفاً از آن رو می‌کند که برقراری مقایسه معینی را گزیده است<sup>(۱۱۸)</sup>. هیوم این نسبت‌ها را هفت قسم می‌کند: همانندی، این‌همانی<sup>(۱۱۹)</sup>، نسبت‌های زمان و مکان<sup>(۱۲۰)</sup>، تناسب‌های حکمیت یا عدد<sup>(۱۲۱)</sup>، درجات کیفیت<sup>(۱۲۲)</sup>، تعارض<sup>(۱۲۳)</sup>، علیت<sup>(۱۲۴)</sup> که از این می‌فهمیم که میان نسبت‌های طبیعی و فلسفی شرکت معینی هست. البته این به سبب غفلت هیوم نیست بلکه هیچ دو شیء را نمی‌توان مقایسه کرد، مگر اینکه گونه‌ای همانندی میانشان باشد. پس همانندی گونه‌ای نسبت است که بدون آن هیچ نسبت فلسفی نیست<sup>(۱۲۵)</sup>، و اما در باب علیت، هیوم درباره بحث از آن را در این قسمت نمی‌گوید ولی اینجا سزاوار است که بگوئیم به دیده او علیت از حیث نسبت فلسفی، به نسبت‌های مکان و زمان چون همپهلویی، توالی زمانی<sup>(۱۲۶)</sup> و به هم پیوستگی ثابت<sup>(۱۲۷)</sup> و همبودی<sup>(۱۲۸)</sup> تحویل پذیر است. از این رو علیت به منزله نسبتی فلسفی هیچ دلیلی به دست نمی‌دهد که با استنباط علل فراتجربی<sup>(۱۲۹)</sup> از معلول‌های مشهود، به وراء تجربه برویم در علیت به لحاظ نسبت طبیعی به راستی رابطه‌ای جدایی ناپذیر میان تصورات هست، ولی این عنصر را باید به وجهی ذهنی و به یاری مبادی تداعی تبیین کرد<sup>(۱۳۰)</sup>.

#### تصورات کلی مجردات

هنگامی که میان چیزهایی که اغلب مشاهده می‌کنیم، همانندی یافتیم، بر این عادتیم که نامی مشترک بر آن‌ها بگذاریم. حال تفاوت آن‌ها هر چه می‌خواهد باشد. و پس از خو گرفتن با آن با شنیدن آن اسم یکی از آنها، تصویرش به ذهن ما می‌آید و ذهن آمادگی آوردن هر مانند دیگری را از افراد آن دارد و این فراخوانی کار، «عادت» یا تداعی است. و تبیین علل فرجامین کنش‌های ذهن ما ناممکن است. البته ممکن است ما نتوانیم تبیین علی کافی از این فراکرد بدهیم، ولی با این همه، این فراگرد رخ می‌دهد<sup>(۱۳۱)</sup>.

او در نخستین بخش رساله می‌گوید که فیلسوف بزرگی (بارکلی) گفته است که در تصورات کلی چیزی نیست مگر تصورات جزئی که به لفظی معین ملحق شده‌اند و این لفظ به تصورات جزئی مدلولی شامل‌تر است و سبب می‌شود که به اقتضا افراد دیگری همانند خود را فرا بخوانند و او این حرف بارکلی را می‌ستاید و سه دلیل بر آن می‌آورد<sup>(۱۳۲)</sup>.

**اول)** اینکه تصورات مجرد در ذات خود فردی یا جزئی اند؛ چرا که ذهن نمی‌تواند مفهومی از کمیت یا کیفیت را حاصل کند بدون اینکه مفهومی دقیق از درجات هر کدام حاصل کند<sup>(۱۳۳)</sup>.

مثلاً هر تصویری از خط، ملازم است با تصویری از اندازه آن و اندازه خط از خود خط جدا نیست. در مورد کیفیت نیز همین امر صادق است. هر کیفیتی ملازم است با درجه‌ای معین؛ یعنی میزان خاصی دارد<sup>(۱۳۴)</sup>.

**دوم)** اینکه هر انطباعی، متعین و محدود است. بنابراین چون هر تصویری صورت ذهنی یا نسخه یک انطباع است، ناچار خودش متعین و محدود است ولو محوتر از انطباعی باشد که از آن ناشی شده است<sup>(۱۳۵)</sup>. هر تصویری از انطباعی گرفته شده و نسخه آن است هر چه درباره یکی صادق است، درباره دیگری نیز صادق است. اختلاف انطباع و تصور تنها در شدت و ضعف است، پس تصورات نیز همین انطباعات معین و جزئی‌اند<sup>(۱۳۶)</sup>.

**سوم)** اینکه هر چیزی که وجود دارد یا باید فرد باشد و آنچه در واقعیت محال است، در تصور نیز محال است و آنچه تصورات مجرد نامیده می‌شود، اگر چه در ذات جزئی است، ممکن است در باز نمودشان کلی گردند<sup>(۱۳۷)</sup>. تصور کلی فی نفسه جزئی است هر چند در دلالت خود کلی باشند. یک صورت خیالی در ذهن، شیء معینی است هر چند در استدلال کلی باشد<sup>(۱۳۸)</sup>.

پس هیوم بر اساس مبنای معرفت‌شناختی که اختیار کرده؛ یعنی مسبوق بودن هر تصویری به انطباعی، منکر مفهوم کلی است؛ زیرا ما هیچ انطباعی از کلی نداریم. البته منکران نیز قبول دارند که ما الفاظی به کار می‌بریم که در دلالت کلی‌اند<sup>(۱۳۹)</sup>.

#### امور واقع

نسبت‌های فلسفی یا متغیرند<sup>(۱۴۰)</sup> و یا نامتغیر<sup>(۱۴۱)</sup>. نسبت‌های فلسفی نامتغیر، آنهایی هستند که بی آنکه تغییری در موضوعات آن‌ها حاصل شود، تغییر نمی‌پذیرند مثل نسبت‌های ریاضی یا همان نسبت‌های تصویری محض<sup>(۱۴۲)</sup> و نسبت‌های فلسفی متغیر، آنهایی هستند که بدون آنکه

تغییری در موضوعات آن‌ها حاصل شود، تغییر می‌پذیرند. در نسبت‌های متغیر ما نمی‌توانیم به نحوه پیشینی و با تعقل محض به دیدگاه تعینی برسیم و نیاز به تجربه و مشاهده داریم که این‌ها را امور واقع می‌گویند. که نقیض آن‌ها ممکن است و متضمن تناقض نیست و در نقیض آنها، تناقض منطقی نیست. و این که مثلاً فردا خورشید طلوع می‌کند، بسیار محتمل است ولی یقینی نیست چنانچه از گزاره یقینی گزاره‌ای را می‌خواهیم که ضرورت منطقی دارد و ضدش تناقض آمیز و ممتنع است. دیدگاه هیوم در اینباره دارای اهمیت بسیار است. گزاره‌های حاکی از آنچه او نسبت‌های تصورات می‌خواند را اکنون گزاره‌های تحلیلی<sup>(۱۴۳)</sup>، و گزاره‌های امور واقع را گزاره‌های ترکیبی<sup>(۱۴۴)</sup> گویند. و به تعبیر دیگر گزاره‌های تحلیلی آن است که انکارش باعث ایجاد تناقض است ولی گزاره‌های ترکیبی به نحو متأخر از تجربه است؛ انکارش مایه تناقض نیست و وجود گزاره‌های پیشینی و ترکیبی که قبل از تجربه با تصور محض باشد و انکار آن مایه تناقض نگردد؛ یعنی مربوط به امور واقع باشد، طرد می‌گردد. در حالی که این گزاره‌های ترکیبی ماتقدم از تجربه<sup>(۱۴۵)</sup>، اساس فلسفه کانت است<sup>(۱۴۶)</sup>.

ما نباید هیچ کدام از مشاهداتمان در رابطه با اینهمانی و نسبت‌های زمان و مکان را به منزله تعقل بپذیریم. بدین سان من بی‌واسطه می‌بینم که کاغذ با میز همپهلو است و اینجا با ادراک روبروئیم نه با تعقل. پس به دیده هیوم: «هر استنتاجی (درباره امور واقع) فراتر از انطباعات حواس، تنها بر رابطه علت و معلول بنیاد تواند داشت. پس ما در ریاضیات، برهان داریم و در تجربیات استنباط علمی داریم. پس باید طبع خود را مورد نسبت علمی چون اساس کار آن در انطباعات حسی است دریابیم<sup>(۱۴۷)</sup>».

#### تحلیل علیت<sup>(۱۴۸)</sup>

منشأ اعتقاد به علیت، همان چیزی است که منشأ اعتقاد به وجود جوهر شده است<sup>(۱۴۹)</sup>. هیوم برای بررسی علیت به مباحث گذشتگان برمی‌گردد و سه اشکال را مطرح می‌کند، اشکال هیوم به لاک در بحث علیت، این است که لاک می‌گفت دلیل اینکه ما به یقین نمی‌دانیم آب در صد درجه به جوش می‌آید، این است که ما هیچ وقت نمی‌توانیم به ساختمان واقعی آب معرفت پیدا کنیم و اگر از ساختار واقعی اشیاء آگاه باشیم، این را می‌فهمیدیم که خداوند چون از ساختار همه اشیاء خبر دارد، پس هیچ قضیه ممکنه‌ای برای او وجود ندارد و همه قضایا در نزد او ضروری‌اند ولی برای بعضی قضایا مثل ریاضیات که ساخته خودمان است، ضروری و بعضی ممکن است. هیوم می‌گوید این طور نیست و مسأله ربطی به اینکه ما واقعاً از ساختار



اشیاء با خیر باشیم ندارد. اصولاً در باب اشیاء خارجی سخن گفتن همه وقت، ماده‌اش امکان است حتی اگر ما شناخت کامل داشته باشیم؛ چرا که دربارهٔ امور خارج از ذهن سخن می‌گوئیم که هیچ وقت نمی‌توانیم، گزاره‌ای با ماده ضرورت داشته باشیم، یکی از این موارد هم علیت است. اگر بخواهید در باب عالم خارج سخن از علیت برانید نمی‌توانید به نحو ضرورت سخنی بگوئید<sup>(۱۵۰)</sup>.

اشکال دوم به دکارت این است که می‌گوید احوال نفسانی با اوضاع و احوال جسمانی یک نوع رابطه خاصی دارند که از آن‌ها به هماهنگی تعبیر می‌کرد. او می‌گفت خداوند نفس و بدن را چنان ساخته است که هر گاه یک حال نفسانی دست می‌دهد، مقارن آن یک وضع بدنی پیش می‌آید و خداوند این دو را همزمان کرده است، اما هیچ یک از نفس و بدن نسبت به هم علیت ندارند، اما در عین حال هر دو معلول اراده الهی‌اند. پس همزمانی آن‌ها ضرورت دارد، مگر اینکه اراده الهی عوض شود.

منتقدان دکارت می‌گفتند که شما حق ندارید بگوئید در اینجا همزمانی ضرورت دارد؛ چون هیچ رابطه عقلی بین این دو برقرار نیست و فقط ضرورت در جایی است که رابطه عقلی وجود داشته باشد مثل ریاضی، دیوید هیوم هم این اشکال متقدین دکارت را قبول دارد؛ یعنی قبول دارد که هیچ گاه رابطه علیت نمی‌تواند ضروری باشد. هر چند بین اوضاع و احوال جسمانی و روحانی و اراده الهی هماهنگی باشد و سوم، استدلالی که «بارکلی» بر ضرورت رابطه علی و معلولی کرده است می‌گوید اصولاً ضرورت رابطه علی و معلولی از آنجا ناشی می‌شود که ما انفعال ارادی نفسانی مان را در نظر می‌گیریم و می‌بینیم که علم حضوری به آن‌ها داریم و تا وقتی این علم هست آن حالت یا فعل نفسانی نیز موجود است از اینجا می‌فهمیم که افعال ارادی به ما ضرورت رابطه علی و معلولی می‌دهند<sup>(۱۵۱)</sup>.

استدلال هیوم اینگونه است که ما وقایع خاصی را مشاهده می‌کنیم، و می‌توانیم مشاهده کنیم که این دو واقعه به دنبال هم رخ می‌دهند، ولی به هیچ وجه نمی‌توانیم مشاهده کنیم که اولی، علت دومی است؛ به عبارت دیگر ما قانون علیت را نمی‌توانیم مشاهده کنیم و کسب مفهوم علی از طریق استدلال عقلانی غیر ممکن است و از لحاظ منطقی هیچ چیز مانع عدم وقوع اتفاق دوم نیست و حتی اگر واقعه دوم رخ نمی‌داد، مفهوم واقعه اول همچنان باقی می‌ماند<sup>(۱۵۲)</sup>. پس علی رغم اینکه ما در زندگی اعتماد بر رابطه علت و معلول می‌کنیم؛ ولیکن از لحاظ فلسفی ضروری نیست آنچه از معلول خارجی می‌فهمیم حتماً از علت خاصی برآمده و ناشی از تجربه باشد و قبل از تجربه عقل چنین حکمی نمی‌کرد. آنچه که علت و معلول

می‌خوانیم، به کلی از هم متمایزند و هیچ گاه در آن واحد با هم نیستند و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم، رابطه علت و معلول را به قانده عقلی دریابیم؛ اما اینکه چرا این دو امر دنبال همدیگر هستند، معلوم نمی‌شود. علت‌ها سرانجام به قوه نیرو و مانند آن منتهی می‌گردد؛ اما ما از این امور هیچ گونه درکی نداریم مگر اینکه قیاس به اراده و به قوه درونی نفس خود بکنیم، آن هم جز تعاقب امور چیزی نیست و علم ما بر آن قوه به تجربه است و علم به قوای خارج از نفس تفاوتی ندارد و دلیل بر اینکه رابطه علت و معلول ضروری نیست را «فروغی» اینگونه تقریر می‌کند که چون امری را دنبال امر دیگری می‌بینیم، نخستین بار حمل بر تصادف می‌کنیم؛ چون مکرر میان آن‌ها مقارنه می‌یابیم و حکم به رابطه علیت نمی‌کنیم مگر پس از آنکه تکرار امر چنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم و هر چه تأثر بیش‌تر مکرر شود- چنانچه عادت دست دهد- تصور، بیش‌تر قوت می‌یابد<sup>(۱۵۳)</sup>.

به گفته هیوم در کتاب تحقیق در باب ماهیت انسان: «ذهن ما بنا به عادت با رویداد یک واقعه انتظار پیامد معمول آن واقعه را خواهد داشت و باور دارد که در پی چنین انتظاری، نتیجه‌ای وجود دارد. پس این رابطه‌ای که ما در ذهن خود برقرار می‌کنیم، انتقالی است که قوه تخیل ما بر اساس عادت از یک امر به امری که معمولاً پیامد آن است انجام می‌دهد و از همان برداشت است که مفهوم رابطه لازم را به دست می‌آوریم<sup>(۱۵۴)</sup>».

استادملکیان از قول هیوم چنین نقل می‌کند: «شما که می‌گویید یک فعل نفسانی دارم مثل تخیل و حاصلش متخیل، نهایت چیزی که از شما می‌پذیرم این است که هر وقت تخیل هست، متخیل هم هست، و هر وقت متخیل هست، تخیل هم هست؛ این را قبول دارم و می‌پذیرم ولی به واسطه علم حضوری تنها همزمانی را می‌پذیریم نه ایجاد و وجود را<sup>(۱۵۵)</sup>».

و در جای دیگر می‌گوید: «تمام استدلالهایی که بر اساس احتمالات عقلایی واقع شده از چیزی جز برداشت‌های حسی نیست؛ فقط در شعر و موسیقی نیست که ما از سلیقه شخصی پیروی می‌کنیم، در فلسفه نیز وضع به همین گونه است<sup>(۱۵۶)</sup>».

هیوم علیت و معلولیت را فقط صرف مقارنت می‌داند. و چون در غالب موارد، همزمانی در کار نیست بلکه توالی در کار است، پس ما اصطلاح کرده ایم و به اولی علت و به دومی معلول می‌گوئیم. پس باید اولاً ارتباط علت و معلول و ثانیاً نیروی علت، یعنی نیرویی که در علت است و معلول را به طرف خود می‌کشاند، از قاموس فلسفه حذف کنیم<sup>(۱۵۷)</sup>.

هیوم سخت معتقد به جبر، در عالم اجسام و هم در درون انسان است و تصادف و اختیار را امری سلبی دانسته و نفی می‌کند و به اثبات ضرورت در میان اشیاء و آثارشان و نیز بین انسان و افعالش می‌پردازد<sup>(۱۵۸)</sup>.

منشأ مفهوم جبر و علت در مورد اجسام، همان نظم و یکنواختی مشهود در امور طبیعی است و مقصود ما از جبر و ضرورتی که به اشیاء نسبت می‌دهیم، چیزی جز اقتران دائم امور مشابه و استنتاج یکی از دیگری در ذهن نیست. در خصوص افعال ارادی و اعمال ذهن آدمی نیز باید گفت، همین دو خصوصیت وجود دارد و همه مردم عموماً بر درستی تهیه جبر متفق بوده‌اند و اختلافشان صرفاً بر پایه سوء تفاهم بوده است.

بین دواعی نفسانی و باطنی انسان و اعمال ارادی او، ارتباط برقرار است و انسان‌ها در اوضاع یکسان به یک نحو عمل می‌کنند. هیچ عملی از اعمال آدمی بدون علت نیست و هر چند ما نتوانیم در بعضی موارد علت را بشناسیم<sup>(۱۵۹)</sup>.

هیوم اختیار را به معنایی که با نظریه ضرورت علی و معلولی سازگار باشد، می‌پذیرد و در نهایت می‌گوید: «نظر من در مورد جبر و اختیار منافاتی با اساس اخلاق که همان قبول اختیار باشد ندارد، بلکه با آن سازگار است و در عالم اجسام و عالم درون انسان ضرورت وجود دارد»<sup>(۱۶۰)</sup>.

پس او که در مرتبه فلسفی، منکر علیت است در اخلاق و سیاست این رابطه علیت را سخت جاری می‌داند و تا آنجا که از اصحاب و جوب شده و علم تاریخ را براساس تحقیق فلسفی پایه می‌گذارد<sup>(۱۶۱)</sup>.

#### نتیجه:

«دبویید هیوم» در سال ۱۷۱۱ میلادی به دنیا آمد و تا سال ۱۷۷۶م. زندگی کرد. زندگی او پر از فراز و نشیب سیاسی بود و مشی او در زندگی، دین ستیزی و الحاد بوده است. وی معتقد است که باید به شناخت طبیعت نفس آدمی پردازیم؛ چرا که همه شناخت ما توسط نفس صورت می‌گیرد. وی ادراکات را به دو دسته انطباعات و تصورات تقسیم می‌کند؛ انطباعات در حس ما هستند و تصورات از حس ما. و هر یک به بسط و مرکب تقسیم می‌شوند؛ ذهن تصورات را با قواعد خاصی که اساس آن‌ها بر پایه «هماندی» و «همپهلویی در زمان و مکان» و «علت و معلول» است، در کنار هم قرار می‌دهد. او منکر جوهر، چه نفسانی و چه جسمانی است و همچنین کلی را به سه دلیل قبول ندارد. و معتقد است که هر چند کلی در دلالت کلی

است ولی از لحاظ وجودی جزئی است. در مورد علیت، وی آن را نفسی می‌کند و از آن به دوامی که ذهن بر حسب عادت، انتظار وقوع حادثه خاص از حادثه‌ای را دارد، تعبیر می‌کند. وی اولین کسی است که مابعدالطبیعه را به طور مطلق نفسی کرده و فاقد نظام مابعدالطبیعه است. کانت می‌گوید: «هیوم مرا از خواب جذمی بیدار کرد.» و اندیشه‌های او بر کانت تأثیرات بنیادی در کشف و تأکید بر گزاره‌های تألیفی ماتقدم داشته است. به هر حال اندیشه‌های او بر افکار «آگوست کنت» از طریق «ایمانوئل کانت» مؤثر واقع شد و اندیشه‌های او (آمبریسم)، ریشه اصلی تحصیل گرایی یا پوزیتیویسم است که شاید بزرگ‌ترین نحله فلسفی عصر ما باشد.

### پی نوشت‌ها

- 1- Rationalism.
- 2- empiricism.
- 3- Metaphysics.
- 4- Bark.
- 5- Hume, David.

- 8 - Global
- 9- Local

- 13- Positivism.
- 15- Edlnburgh.

- 18- Calvinist
- 19- secular.

- 27- Atreatise
- 28- Essays, Moral land political.

- 6- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ترجمه زهرا آریز، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۴۶.
- 7- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶.
- 10- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹، ج سوم، ص ۷۳.
- 11- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، مترجم امیرجلال الدین اعلم، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۷۶.
- 12- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، ص ۱۳۷.
- 14- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۲۷.
- 16- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۶.
- 17- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۱۶.
- 20- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۳.
- 21- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۳.
- 22- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۱۶.
- 23- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ص ۲۷۶.
- 24- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۲۷۶.
- 25- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۶.
- 26- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۲۲.
- 29- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۶.
- 30- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۲۹.

- 31- st. clair.  
32- Philosophical Essays concerning Human understanding.  
33- An Enquiry concerning the principles of morals.

۳۱- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۶.  
۳۲- استراوتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۳۸.

36- Tudor.

۳۶- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۷.  
۳۸- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ج دوم، ص ۱۶۱.  
۳۹- استراوتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۴۰.  
۴۰- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۷.  
۴۱- استراوتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۴۲.  
۴۲- استراوتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۴۰.

43- Dialogues concerning natural Religion.

۴۳- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۷.  
۴۵- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۶۰.

- 46- A Treatist of Human nature.  
47- An Enquiry concerning Human understanding.  
48- An Enquiry concerning the principles of morals.  
49- Dialogues concerning natural religion.

۵۰- مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۶.

51- Natural science of Humanity.

۵۲- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۶۱.

- 53- sciences.  
54- moral logic.  
55- criticism.

۵۶- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۸.  
۵۷- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۶۱.

- 58- experimental method.  
59- experience.  
60- observation.

۶۱- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۸، رکن، رساله مدخل، تألیف هیوم.

- 62- empirical data.  
63- inductive.  
64- deductive.

۶۵- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۷۸، رکن، رساله مدخل، تألیف هیوم.  
۶۶- همان، ص ۲۷۸.

- 67- reasoning being.  
68- active being.

۶۹- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۰، رکن، پژوهش انگارشی هیوم،  
۷۰- همان، ص ۲۸۰، رکن، پژوهش.  
۷۱- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۱.

- 72- impressions.  
73- ideas.  
74- perception.  
75- copies.  
76- representations.

۷۷- همان، ص ۲۸۱.

۷۸- استراوتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۲۵.

۷۹- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۵.

- 80- Representation.  
81- resemble.

۸۲- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۵.

۸۳- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۶۴.

۸۴- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفه غرب، ص ۱۲۷.

85- vividness like liness.



پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

عروج



۸۳

88- force.

95- Impressions of sensation.  
96- of reflexion.

103- association.  
104- memory.  
105- Imagination.  
106- uniting principle.

108- resemblance.  
109- contiguous.  
110- ( cause & effect)  
111- - contiguous.

114- underlying substance.

119- Identity.  
120- relations of time and place.  
121- proportions in quantity or number.  
122- degrees in quality.  
123- contrariety.  
124- causality.

126- temporal succession.  
127- constant conjunction.  
128- together ness.  
129- transcendent.

۸۶- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۱.  
۸۷- همان، ص ۲۸۲.

۸۹- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۵.  
۹۰- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، ص ۱۳۷.  
۹۱- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۲.  
۹۲- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۶.  
۹۳- استراتون پل، آشنایی با هیوم، ص ۲۵.  
۹۴- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۸.

۹۷- حکاک محمد، نقد آرای معرفتی هیوم، ص ۴۲.  
۹۸- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۱.  
۹۹- حکاک محمد، نقد آرای معرفتی هیوم، ص ۱۱۲.  
۱۰۰- حکاک محمد، نقد آرای معرفتی هیوم، ص ۱۱۳.  
۱۰۱- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، ص ۱۳۷.  
۱۰۲- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۵.

۱۰۷- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۶.

۱۱۲- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۶.  
۱۱۳- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۶۶.

۱۱۵- ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۱.  
۱۱۶- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۷.  
۱۱۷- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۱۱۶.  
۱۱۸- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۸.

۱۲۵- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۸۸.

۱۳۰- همان، ص ۲۹۰.  
۱۳۱- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۹۱.  
۱۳۲- همان، ص ۲۹۰.  
۱۳۳- همان، ص ۲۹۰ و (رک رساله تألیف هیوم).  
۱۳۴- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۱۱۱.  
۱۳۵- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۹۰.  
۱۳۶- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۱۱۱.  
۱۳۷- کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۲۹۰.  
۱۳۸- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۱۴۴.  
۱۳۹- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۱۴۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

- 140- variabld.
- 141- un variabld.
- 142- Ideal relations.
- 143- analytic propositioins.
- 144- synthetic propositions.
- 145- syathetic apriori propositions.

۱۶۶- کابلستون فریدیک، تاریخ فلسفه، ص ۲۹۴.

۱۶۷- همان، ص ۲۹۵.

148- analysis of causality.

۱۶۹- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۶۷.

۱۵۰- ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۴.

۱۵۱- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۵.

۱۵۲- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، ص ۱۳۷.

۱۵۳- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، صص ۱۶۸ و ۱۶۹.

۱۵۴- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، ص ۱۳۸.

۱۵۵- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۶.

۱۵۶- زیبا کلام فاطمه، سیر اندیشه فلسفی غرب، ص ۱۳۸.

۱۵۷- ملکیان مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۷.

۱۵۸- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۸۴.

۱۵۹- حکاک محمد، تحقیق در آرای معرفتی هیوم، ص ۸۵.

۱۶۰- همان، ص ۸۶.

۱۶۱- فروغی محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۷۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

هروغ

