

تحلیلی انگیزه‌شناختی از شکاکیت هیوم و تأثیر آن بر شهرت هیوم به الحاد: کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم

فریده لازمی*
جلال پیکانی**

چکیده

همواره میان جاه‌طلبی‌های طبیعت‌گرایانه و داوری‌های شکاکانه هیوم تناقضی اجتناب‌ناپذیر وجود دارد. برخی منتقدان معاصر وی به دلیل اینکه پایه‌های نظام طبیعت‌گرایانه هیوم، به‌عنوان ویرانگر دفاع لاهوتی معاصر او، معرفت‌آدمی را به طبیعت‌آدمی تخصیص می‌داد، عنوان شکاک ملحد را به وی منتسب کردند. پس از مرگ هیوم، منتقدانش تفسیر طبیعت‌گرایانه را بر بیکره نظام فلسفی وی وارد ساختند. ما در این مقاله نخست نشان می‌دهیم که بلندپروازی‌های هیوم برای تثبیت علم اخلاق، وی را به سمت طبیعت‌آدمی سوق داد و پژوهش‌هایش را در تله شکاکیت گرفتار ساخت. سپس با نگاهی تحلیلی بر اندیشه هیوم و نیز با بررسی آرای منتقدان و مدافعان وی و نمایان‌ساختن اهداف پنهان وی از طرح شک، درستی یا نادرستی برجسب شکاک یا ملحد الصاقی به وی را بررسی می‌کنیم. همچنین درنهایت می‌کوشیم غبار شکاکیت را از چهره نظام طبیعت‌گرایانه وی بزدایم و نشان دهیم که حتی پژوهش‌های در معرض شکاکیت وی نیز با پیامدهای انکار وجود خدا در تعارض است. بنا بر یافته‌های این مقاله، شکاکیت برای هیوم نه ابزاری برای سست‌ساختن پایه‌های اندیشه، بلکه پلی برای رسیدن به هدف است و شایسته است او را یک اخلاق‌گرای عقلانی بنامیم.

کلیدواژه‌ها

شک‌گرایی، طبیعت‌گرایی، اخلاق‌گرای عقلانی، علم اخلاق، دیوید هیوم.



در سده هجدهم، هیوم تحت تأثیر فیلسوفانی همچون لاک، هابز و بارکلی، فلسفه اصالت تجربی خود را پایه‌گذاری کرد. این روند، هیوم را چونان شکاکی نظام‌مند جلوه داد و شکاکیت علمی و فلسفی سنگینی را بر پیکره نظام فلسفی وی سایه افکند. در همین قرن، هیوم به‌عنوان فیلسوفی شناخته شد که هدفش نشان‌دادن بی‌منا بودن باورهای حسی متعارف ما همچون باور به وجود اشیا مستقل از ذهن، باور به علیت و باور به خویشتن خویش است. از دیگرسوی، هیوم با تأکید بر اصالت تجربه و جنبه تجربی علم، امکان اثبات وجود خدا را نفی کرد و چونان فیلسوفی ملحد (Atheist) معروف گشت.

به دلیل اهمیت یافتن شکاکیت در سده نوزدهم، پژوهش‌ها درباره فلسفه هیوم به موضوعی داغ تبدیل شد. در این قرن می‌توان از منتقدان برجسته معاصر هیوم، همچون دوگالد استوارت، جیمز مکین تاش و لزیه استفان یاد کرد که هدف هیوم را برقراری شکاکیت جهان‌شمول (Universal skepticism) بیان کردند. استوارت معتقد بود شکاکیت جهان‌شمول هیوم گرایش موزیانه و شیطانی دارد که نتایج افراطی و خطرناکی به همراه دارد (Stewart, 1821: 437-439). مکین تاش می‌گوید که وقتی شکاکیت جهان‌شمول هیوم نظر و اعتقاد راسخ متعارف ما را تحت تأثیر هرچند اندک قرار دهد، پی‌آیندهای تجربی ماهیت بسیار شیطانی را نشان می‌دهد (MacIntosh, 1337: 221).

در طول نیمه نخست سده بیستم، تفسیر شکاکانه درباره با نظریه هیوم، در قالبی شسته و رفته و در کالبد فلسفه لاک - بارکلی، از مکتب اصالت تجربه بریتانیایی پدیدار گشت. در نیمه دوم همین قرن، تفسیر طبیعت‌گرایانه بر پیکره نظام فلسفی هیوم وارد شد. بیشتر منتقدان در نیمه دوم قرن بیستم، رویه هیوم را به‌عنوان بلندپروازی وی برای نیوتن بودن در علم اخلاق معرفی کردند؛ برای مثال، جان پسمر (John Passmore) می‌گفت هیوم بنیان منطق علم اخلاق خود را به‌عنوان روش‌های نیوتنی فلسفه‌سازی بیان کرده و به سمتی پیش رفته تا نشان دهد آنها همان‌طور که در علوم طبیعی قابل اجرا هستند، در اخلاقی نیز قابل اجرایند (Passmore, 1980: 157).



در این نوشتار می‌کوشیم با بررسی آثار اصلی دیوید هیوم و با استفاده از تناقض اجتناب‌ناپذیر میان جاه‌طلبی‌های طبیعت‌گرایانه و قوانین شکاکانه مفرط وی، موضع اصلی هیوم را نمایان‌سازیم. همچنین نشان می‌دهیم نسبت‌دادن تعبیر «تجربه‌گرایی شکاک» به هیوم، تفسیر سنگینی را بر مباحث معرفت‌شناسی و حتی مابعدالطبیعه وی، در قالب یک فیلسوف اخلاقی تحمیل می‌کند. در ادامه، تلاش می‌کنیم با ارائه ادله و بررسی آرای منتقدانی مانند تی. اچ. گرین (T. H. Green)، تی. اچ. گروز (T. H. Grose) و مدافعانی مانند نورمن کمپ اسمیت (Norman Kemp Smith)، جان لایرد (John Laird)، گاسکین (Gaskin) و چارلز هندل (Charles Handell) روپوش دروغین شک‌گرایی را از پیکره نظام فلسفی هیوم بزدایم؛ زیرا پژوهش ما نشان می‌دهد هدف هیوم از شک‌گرایی، نشان‌دادن بی‌منا بودن باورهای حسی متعارف ما نیست، بلکه یافتن منبع سومی بجز حس و عقل برای آنهاست. این پژوهش حول این پرسش اساسی پیش خواهد رفت که آیا الزام بسط شکاکیت هیوم با مفاد فلسفه وی به‌درستی و در معنای دقیق کلمه سر‌سازگاری دارد یا نه؟

تکیه ما در این نوشتار مهم‌ترین و اولین اثر هیوم، یعنی رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (A *Treatise of Human Nature*) خواهد بود؛ زیرا منظومه فکری و فلسفی هیوم بیش از همه در این اثر قابل ردیابی است (هیوم، ۱۳۹۵: ۹). این اثر در عین آشفتگی فراوانی که دارد، مهم‌ترین اثر هیوم است. همچنین برای اثبات ادعایمان، از کتاب تحقیق در باب فهم بشری (*An Enquiry concerning Human Understanding*) نیز استفاده خواهیم کرد. هیوم در پیش‌گفتار این کتاب از نحوه عملکرد خویش در رساله اظهار پشیمانی کرده و نحوه نگارش آن را دلیل اصلی کج‌فهمی‌ها دانسته است. از همین رو، برای جبران اشتباه خود در صدد بازنویسی آن در قالب کتاب تحقیق برآمده است. خواهش هیوم از منتقدان مبنی بر توجه به بازنویسی‌های رساله به‌جای خود رساله، برای درک موضع و هدف اصلی او، نشان از این امر دارد. غافل از آنکه بازنویسی‌های انجام‌شده نیز توان تغییر کج‌فهمی‌ها و تصحیح قول غالب را نداشته است.





بنابر سنت رایج در میان تجربه‌گرایان سده هیجدهم، هیوم آدمی را واجد طبیعتی می‌دانست که در همه ابنای بشر ثابت است؛ گویی همه آدمیان از کارخانه‌ای واحدند و ویژگی‌هایی واحد دارند. البته چیزی که تحلیل هیوم را درباره طبیعت آدمی متمایز می‌سازد این است که او درباره طبیعت آدمی بسیار رک می‌نویسد و نقاط ضعف و قوت آن را بی‌هیچ ملاحظه‌ای بیان می‌دارد. همچنین برجسته‌بودن جنبه روان‌شناختی تبیین وی درباره طبیعت آدمی نیز امری متمایز و قابل توجه است.

پرسش مهم قابل طرح در اینجا آن است که چرا می‌کوشیم از هیوم دفع اتهام بکنیم؟ در پاسخ باید گفت که در فضای فلسفی ایران به دلیل پیش‌داوری‌های فراوانی که در مورد هیوم وجود دارد و اتهام‌های متنوعی مانند شکاکیت و الحاد که به او نسبت داده می‌شود، در عمل جامعه فلسفی ما هیوم را مسکوت گذاشته و سایه سنگین کانت را چنان گسترانیده است که گویی تأثیر هیوم بر کانت و کل فلسفه پس از کانت، در همان جمله مشهور «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد» خلاصه می‌شود.

الف) استخراج موضع طبیعت‌گرایی از نمایش شکاکانه

اساسی‌ترین جنبه مناقشه‌برانگیز نظام فلسفی هیوم این است که با طرح دو مفهوم انطباق و تصور که منشأ تجربی دارند، هر امر غیر تجربی را بی‌اعتبار می‌داند و از این طریق در پی بی‌اعتبار ساختن مهم‌ترین منابع شکل‌دهنده معرفت بشری می‌کوشد و از این رو، به شک مفرط دچار می‌شود. در ادامه نمایش طبیعت‌گرایانه‌ای را که هیوم در دل قوانین شکاکانه مفرط خود پنهان کرده است به تصویر می‌کشیم.

هیوم در رساله برای اینکه بتواند شک در حواس را مطرح سازد، به بزرگ‌ترین خطای حواس در پذیرش وجود جهان خارج از ادراکات اشاره می‌کند، اما این باور، باوری است که ما نمی‌توانیم با استدلال فلسفی و یا از طریق عقل اثبات کنیم. هیوم در اینجا به مفهوم عادت متوسل می‌شود (Hume, 2009: 283). در دیدگاه هیوم، عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است که او را به پذیرش وجود جهان

خارج از ادراکات و می‌دارد. پس از این مرحله، هیوم به بررسی عللی می‌پردازد که این باور را در ما پدید آوردند (ibid.: 289). بنابر دیدگاه هیوم، حواس ما نمی‌تواند علت باور ما به وجود اجسام خارجی و جهان خارج از ادراکات باشند؛ زیرا در غیر این صورت، هم باید به متعلقات خود، یعنی به خودِ خود آگاهی داشته باشند و هم باید انطباعاتی همچون خود آن وجودها را برای خود ما آشکار سازند. افزون بر حس، عقل نیز نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باور داشتن به وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند؛ زیرا برهان‌های فلسفی در خصوص اثبات اشیای مستقل از ذهن بر فرض تمامیت نه برای عموم مردم، بلکه تنها برای معدودی از خواص مفید خواهند بود. افزون بر این، فلسفه به ما می‌آموزد هر آنچه در ذهن پدید می‌آید، جز ادراک چیزی نیست. بنابراین، نمی‌توان وجود اشیا را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی استنباط کرد. با این حال، تمامی ما انسان‌ها مایل هستیم برای اجسام، وجودی مستمر و جدای از ذهن و ادراکات خود قائل باشیم و این کارِ قوهٔ تخیل است (ibid.: 323).

هیوم در رسالهٔ تحقیق در فهم بشری، شکاکیت دربارهٔ عقل را یا به تعقل یا به استدلال مجرد یا به امور واقع نسبت می‌دهد. وی ایراد شکاکانه به اعتبار تعقل مجرد را ناشی از تصور زمان و مکان اعلام می‌کند. بیان هیوم در این زمینه را می‌توان در قالب یک مثال خلاصه کرد: فرض کنیم که امتداد بی‌نهایت تقسیم‌پذیر باشد. کمیت y را در نظر می‌گیریم، به طوری که کمیت x بی‌نهایت از آن کوچک‌تر است و جزئی از y است و کمیت سوم z بی‌نهایت کوچک‌تر از x باشد و جزئی از x باشد، همین‌طور تا بی‌نهایت. این فرض که موجب تردید در بدیهی‌ترین مبادی عقلی است و نیز مستلزم شمار نامتناهی از اجزای واقعی زمان است که در پی هم می‌گذرند و یکی پس از دیگری سپری می‌شوند، چنان تناقض آشکاری را نشان می‌دهد که هر دارندهٔ قوهٔ تمیزی نمی‌تواند آن را تصدیق کند (Hume, 1999: 204-205). ایراد شکاکانه به اعتبار استدلال‌ها دربارهٔ امور واقع، به دو نوع عامیانه و فلسفی قابل تقسیم است: الف) ایرادهای





شکاکنانه عامیانه همچون اعتقاد به آرای متضادی که افراد مختلف در زمان‌های مختلف دارند؛ همچون باورهای متناقض جوامع و ملل مختلف. آنها بر این اساس، استدلال می‌کنند که این اعتقادات قابل توجه نیست و نمی‌توان به اعتقادی یقینی دست یافت. هیوم معتقد است که این ایرادهای عامیانه دربارهٔ امور واقع غیر مؤثرند (ibid.: 205-206؛ ب) اما ایرادهای اساسی در این زمینه، ایرادهای فلسفی هستند و مهم‌ترین آنها ایرادی است که از تحلیل خود هیوم از علّیت ناشی شده است (Fogelin, 2009: 118).

هیوم نخست این قاعدهٔ کلی را طرح‌ریزی می‌کند که «همه تصورات باید از انطباعی برخوردار باشند» اما وی در تحلیل‌های خود به تصویری برمی‌خورد که از هیچ انطباعی برخوردار نیست و در عین حال تصور نیز هست؛ به باور وی، علّیت در ضمن اینکه تصور است، از هیچ انطباعی برخوردار نیست و این مسئله می‌تواند هیوم را دچار تناقض کند. اما باید دقت شود تنها چیزی که هیوم می‌گوید این است که تصور علّیت باید از نسبتی میان اشیای ناشی باشد و این نسبت را اکنون باید بکشیم تا کشف کنیم (Hume, 2009: 75). پس علّیت هر چند انطباعی تجربی نیست، از رابطهٔ میان نسبت‌های اشیای خارجی که در ذهن موجودند، استخراج می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت در حصول آن تجربهٔ بیرونی زمینه‌سازِ تداعی ذهن انسان می‌شود.

در واقع، هیوم می‌خواهد بگوید که علم به وجود رابطهٔ علّیت پس از تجربهٔ موارد خاص اثبات‌پذیر می‌باشد که برخاسته از تجربه است. هیوم در ادامه در خصوص نسبت علّی به دو واقعیت مهم اشاره دارد که معیت و تقدّم زمانی است (ibid.). هیوم در کتاب تحقیق دربارهٔ فهم انسانی از شرط سومی نیز سخن به میان می‌آورد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که تصور رابطهٔ ضروری از کدام انطباع برمی‌خیزد؟ او پس از بررسی‌های طولانی به این نتیجه می‌رسد که این تصور نه با شهود و نه با برهان قابل اثبات یا قابل دریافت نیست، پس تنها منشأ دیگر تجربه است؛ یعنی وقتی در بیش از یک مورد، دیدیم که دو امر مختلف با یکدیگر پیوستگی دائمی دارند، همین تکرار برای ما عادت ایجاد می‌کند و در این هنگام، آن عادتِ روان‌شناختی برای ما حالت نفسانی

دیگری به نام تداعی معانی را سبب می‌شود که آن نیز بخشی از غرایز طبیعی است که هیچ نوع استدلال یا علل عقلانی قادر به ایجاد یا جلوگیری از آن نیست (Hume, 1999: 27) در فصل پنجم و فصل ششم از رساله، هیوم دربارهٔ جوهر روحانی و در مورد باور به وجود خویشتن خویش نیز بحث می‌کند. از نظر هیوم، هیچ دلیلی، اعم از تجربی و عقلی، برای این باور که نفس جوهر بسیط نامتغیری است نداریم. بنابراین، باور به وجود نفس همانند برخی مسائل دیگر را طبیعت بر ما تحمیل می‌کند.

ب) تحلیل و بررسی: تبرئه هیوم از اتهام شکاکیت

هیوم در زمانی می‌زیست که شکاکیت فاحش ناشی از آرای لاک، بارکلی و هابز ضربه سنگینی بر پیکره معرفت آدمی وارد کرده بود. هیوم خداشناسی تجربی نبود، بلکه تمام تلاش وی بنانهادن مبنایی نو برای معرفت آدمی بود. هیوم اگرچه با در نظر داشتن شرایط زمانه خود می‌کوشید محافظه کارانه عمل کند، یافتن مبنای معرفت او را ناخواسته وارد مسائل خداشناسی و دینی کرد؛ اما براساس اصول تجربه گرایانه وی، بشر نتوانست هیچ مبنایی برای این گونه از باورها، نه در حس و نه در عقل بیابد و همین امر سبب شد موضع هیوم چهرهٔ شکاکانه به خود گیرد. ما در چند مرحله برای تبرئه هیوم از شکاکیت اقدام کرده‌ایم که در ادامه به تشریح و بررسی هر یک از مراحل می‌پردازیم.

مرحلهٔ اول: بررسی آثار اصلی هیوم

بر اساس دو کتاب رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی و تحقیق در باب فهم بشر به نظر می‌رسد هیوم در مواضعی محدود و مشخص دربارهٔ شکاکیت اظهار نظر کرده است. اما از منظر دیگر و با تکیه بر آثار منتقدان برجستهٔ معاصر هیوم، همچون دوگالد استوارت، جیمز مکین تاش و لزلیه استفان، و با بررسی آرای منتقدانی همچون تی. اچ. گرین و تی. اچ. گروز به نظر می‌رسد که در بیشتر بحث‌ها، نگرش‌ها و استدلال‌های هیوم، حال و هوای شکاکانه و به تعبیر دقیق‌تر چون و چرا در عقاید فلسفی رایج حضور دارد. هیوم در





فصل دوازدهم از کتاب تحقیق در فهم بشری، نخست شک در حواس را بررسی می‌کند و معتقد است که شکاکان همیشه بر اعتمادناپذیری حواس تأکید داشته‌اند و ادله و مثال‌هایی را در این زمینه آورده‌اند، ولی بسیاری از این ادله از نظر وی دلالی فرسوده‌اند؛ زیرا قابل اعتماد نیستند. هیوم به برخی از این مثال‌ها اشاره می‌کند. اما در عین حال، برهان‌های عمیق‌تری مبنی بر خطای حواس وجود دارند که نمی‌توان به آسانی از کنار آنها گذشت و به آنها پاسخ داد (Hume, 2009: 301). این قسم از شکاکیت به نظریه‌ای درباره ادراک می‌انجامد که امروزه به پدیدارگرایی (Phenomenalism) موسوم است؛ نظریه‌ای که شکاکانه تلقی نمی‌شود. در ادامه بحث، به سمت آن نظریه هدایت خواهیم شد.

یکی از مهم‌ترین مصادیق شکاکیت جهان‌شمول هیوم، شک در وجود جهان مستقل از ادراکات آدمی است. همچنان‌که گذشت هیوم در این زمینه بیش از همه بر مؤلفه عادت تأکید می‌کند. عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است که انسان را به پذیرش وجود جهان خارج وامی‌دارد و این همان چیزی است که عقل آدمی از قبول آن ابا دارد. چرا حتی وقتی که اشیا نزد حواس ما حاضر نیستند، اصرار داریم که آنها همیشه حاضرند و حضوری پیوسته و مستمر دارند و چرا آنها را متمایز از ذهن و ادراکات خود قلمداد می‌کنیم؟ این دو پرسش به نوعی با هم مرتبط هستند. چون آدمی چه ادراک بکند، چه نکند، اشیا به وجود پیوسته خود ادامه خواهند داد. پس در واقع اشیا در این حالت، متمایز از ذهن و ادراکات ذهن آدمی نیز خواهند بود. در واقع با پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم خود به خود پاسخ داده می‌شود. پس از این مرحله، هیوم به پرسش دیگری می‌پردازد و آن اینکه آیا باور به وجود پیوسته و در عین حال متمایز اشیا، به حواس ما برمی‌گردد یا به عقل آدمی و یا به متخلیه آدمی؟ هیوم نخست حواس را بررسی می‌کند. وی از همان ابتدا بیان می‌کند که حواس نمی‌تواند علت باور ما به وجود اشیا و اجسام باشد؛ زیرا وقتی که از فعل احساس کردن باز می‌ایستیم، این باور دیگر در ما وجود نخواهد داشت و افزون بر این، حواس ما اجسام را متمایز از

ادراکات حسی ما درک نمی‌کنند، پس اگر قرار باشد حواس علت باور ما به وجود اجسام خارجی باشد، در این حالت حواس باید انطباعاتی همچون خود آن وجودها را برای ما منتقل سازند و افزون بر این، باید که هم متعلق حواس و هم خود ما در مقام فاعل ادراک حسی برای حواس آشکار باشیم؛ درحالی که این مسئله از نظر هیوم محال است؛ یعنی حواس نمی‌تواند هم به متعلقات خود و هم درواقع به خود خود، آگاهی یابد (ibid.: 328).

نه فقط حس، بلکه عقل نیز نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باورداشتن وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند؛ زیرا از نظر هیوم برهان‌های فلسفی در خصوص اثبات اشیای مستقل از ذهن، حتی بر فرض تمامیت، برای عموم مردم مفید نیستند. بنابر مطالب پیش گفته وی از نظام فلسفی خویش این نتیجه را می‌گیرد که هر آنچه در ذهن پدید می‌آید، جز ادراک چیزی نیست و بنابراین نمی‌توان وجود اشیا را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی استنباط کرد. بر فرض وجود چنین استنباطی، این استنباط علی خواهد بود و برای اعتبار آن باید پیوستگی دائمی آن اشیا را با این ادراکات مشاهده کرد، اما این کار امکان‌پذیر نیست؛ چون نمی‌توان از ادراکات خارج شد و آنها را با چیزی غیر از خودشان مقایسه کرد.

هیوم در رساله‌ای درباب طبیعت آدمی، پس از آزمونی کوتاه معتقد می‌شود به اینکه چون اجسام دارای دو ویژگی ثبات و سازگاری (Coherence) هستند، ما چنین تخیل یا توهمی را در خود می‌یابیم. به همین دلیل، همیشه انطباعات یکسان و همانندی داریم، ولی وی می‌پذیرد که این ثبات نمی‌تواند همواره به‌طور کامل حاکم باشد؛ زیرا در انطباعات، اعم از ملایم یا شدید، اختیاری و یا غیراختیاری این حکم صادق نیست. از همین رو، وی سازگاری را مطرح می‌کند و می‌گوید که اگر هم ثبات نباشد، نوعی از سازگاری همچنان حاکم خواهد بود. ذهن با مشاهده ثبات و سازگاری انطباعات تا آنجا پیش می‌رود که به وجود مستمر اجسام باور می‌یابد؛ به این شکل که فرض می‌کند ادراکات از هم گسسته را موجوداتی واقعی که ما از آنها بی‌خبریم، به هم پیوسته است.





بنابراین، به اعتقاد هیوم ما دوست داریم که بدین شکل وجود مستمر اجسام را توهم کنیم و چون این توهم از انطباعات روشن حافظه ناشی می‌شود، این توهم روشن می‌شود و ما را وادار می‌کند که به وجود مستمر اجسام باور داشته باشیم.

هیوم پس از طرح شک در حواس، کار خود را درباره استدلال‌های انتزاعی پی می‌گیرد. او در بخش چهارم رساله‌ای در باب طبیعت آدمی متعلقات عقل آدمی را به دو قسم می‌کند: یکی نسبت‌های میان تصورات و دیگری امور مربوط به واقع (ibid.: 289). موضوعات علمی همانند حساب، هندسه و جبر از قسم نخست‌اند و قضایایی از این دست را می‌توان با عمل تفکر کشف کرد، بدون نیاز به اینکه چیزی در عالم موجود باشد. بنابراین، چنان حقایقی بدیهی‌اند، ولی امور واقع را که قسم دوم از متعلقات عقل انسان‌اند، نمی‌توان به‌همین نحو محقق کرد و نیز دلیل ما برای وضوح حقیقت آنها هر قدر هم قوی باشد، شبیه دلایل قسم اول نیست. اما هیوم دوست دارد با استناد به خطای موجود در قوای انسان در هنگام به‌کارگیری آنها خطایی را وارد این علوم کند. بر همین اساس، دانش‌هایی مانند حساب، هندسه و جبر احتمالی خواهند بود و هیچ ریاضی‌دانی نخواهد توانست در آنها به یقین کامل برسد.

بر همین اساس، هیوم شک خود را جهت تنزل یقین به احتمال در زمینه دانش‌هایی مثل حساب، هندسه و جبر با این عنوان آغاز می‌کند که در ریاضیات، حساب و هندسه مثلاً درباره اعداد نمی‌توان مورد کاملاً یقینی پیدا کرد؛ زیرا در آنها با مقدار بی‌نهایت سروکار داریم؛ یعنی نمی‌توان فاصله بی‌نهایت میان دو عدد صحیح یا طبیعی را به‌لحاظ منطقی طی کرد. به همین دلیل، این دانش‌ها باید از مرتبه یقینی به مرتبه احتمالی کاهش یابند (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶-۲۴۷).

هیوم با این کار، همه معرفت آدمی را به احتمال تقلیل می‌دهد. او سپس میزان اعتمادپذیری عقل درباره این احتمالات را بررسی می‌کند. وی این کار را با تکیه بر ذکاوت و تجربه انسانی انجام می‌دهد؛ بدین صورت که داوری‌هایی را که انسان در هر استدلالی از طبیعت خویش به‌دست می‌آورد با طبیعت فاهمه یا همان عقل خود مقایسه

می‌کند و براساس میزان خردمندی و تجربیات خود درستی یا نادرستی آن را می‌سنجد و با در نظر داشتن وجود خطا در گذشته و احتمال وجود خطا در آینده، میزان درستی داوری خویش را می‌سنجد و نتیجه‌ای را که از مقایسه داوری طبیعت خود و طبیعت فاهمه می‌گیرد، در نهایت به فاهمه خود می‌افزاید (همان: ۲۴۷-۲۴۸).

تا به این مرحله، هیوم اعتمادی را که درباره احتمالات به دست آورده به عقل خود اضافه کرد. حال در مرحله بعدی، از امکان خطا در تخمین این صدق و اعتمادپذیری قوا بحث می‌کند. او برای فهمیدن وجود خطا، آزمون‌هایی را روی باورهایی که عقل با اطمینان آنها را به دست آورده است، اعمال می‌کند و معتقد می‌شود که هرگز نباید نخستین باور خویش را بسیار محکم و قوی اتخاذ کنیم؛ زیرا نخستین باور، باوری احتمالی است که دستخوش تعدادی نقص‌های نامتناهی می‌شود و بدین طریق، پس از اعمال تردید نامتناهی، چیزی از آن باقی نخواهد ماند (Fogelin, 2009: 93). حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را بررسی می‌کند، پس از آزمون‌های تکراری و نامتناهی تمامی باورها، آنها به تخریب، تقلیل و نابودی خواهند رسید؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم آسمان ابری است و در مورد آن فکر می‌کنیم، با بار دیگر نگرستن به آسمان به این نتیجه می‌رسیم که خیلی زیاد ابری نیست. بار دوم با تکرار همین روند به این نتیجه می‌رسیم که آسمان زیاد ابری نیست. پس از تکرار چندین مرحله، به این نتیجه می‌رسیم که آسمان اصلاً ابری نیست و بدین طریق، چیزی از باور نخستین ما باقی نمی‌ماند. حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را بررسی می‌کند، پس از گذر از تکرارهای نامتناهی آزمون‌ها، تمامی باورها به تخریب و تقلیل و نابودی خواهند رسید، اما چگونه است که آدمی در عمل همچنان عقایدی دارد و چنان تقلیل و نابودی‌ای در واقع اتفاق نمی‌افتد؟ این دقیقاً همان پایه اصلی نظام فلسفی غیرشکاگانه هیوم است که در ذیل به شرح آن می‌پردازیم.

آدمی دارای عقایدی است و این عقاید را عموماً به‌طور غیرشکاگانه می‌پذیرد. عقاید ما به‌واسطه عادت به دست می‌آیند و اگر چنین نباشد، اعتقادی در ما شکل





نمی‌گیرد؛ چون زمانی که یک باور را نخستین بار در نظر می‌گیریم، با تکرارهای بی‌نهایت، دچار تخریب و تقلیل می‌شود و باعث ایجاد احتمال [باور] جدید دیگری می‌شود که خود آن نیز با تکرارهای بی‌نهایت دچار تخریب و تقلیل می‌شود و به همین صورت تا بی‌نهایت. در این حالت، باور نخستین ما نابود شده و هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند و به این ترتیب، هیچ باور و اعتقادی برایمان باقی نمی‌ماند. از همین رو، هیوم باور را یک حس می‌داند که ناشی از عادت و تجربه است و صرفاً یک کنش ساده اندیشه نیست و خطایی را در آن راه نمی‌دهد.

پیش‌تر گفتیم که هیوم نظریه پدیدارگرایی را مطرح کرده است؛ نظریه‌ای واقع‌گرایانه در زمینه ماهیت ادراک حسی که در ذیل نظریه‌های واقع‌گرایانه دسته‌بندی می‌شود و نظریه‌ای شکاکانه به شمار نمی‌آید. به‌طور معمول در کتاب‌های معرفت‌شناسی این نظریه را به هیوم نسبت می‌دهند و به هیچ‌وجه آن را نظریه‌ای شکاکانه تلقی نمی‌کنند. طبق این نظریه، «ادراک چیزی عبارت است از به‌نظر آمدن چند خصوصیت از آن چیز» (Audi, 1999: 30). منظور از این تعریف به نسبت کلی همان چیزی است که در بالا بیان شد؛ یعنی آنچه که در ادراک حسی بیشترین اهمیت را دارد و محکی از واقعیت تلقی می‌شود، همان پدیدارهایی هستند که در ذهن حاضر می‌شوند.

برخی از ایده‌های هیوم که به‌طور سنتی شکاکانه تلقی می‌شوند، در واقع شکاکانه نیستند و امروزه بیشتر معرفت‌شناسان بدان‌ها باور دارند؛ مثلاً معرفت‌شناسان فضیلت به اشاره او به ضعف‌های روان‌شناختی آدمی در حصول معرفت بارها تأکید کرده‌اند (برای نمونه: نک: زاگرسکی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). هیوم می‌گوید: «هیچ‌یک از ضعف‌های طبیعت آدمی به اندازه آنچه که عموماً زودباوری (Credulity) و یا ایمان بسیار آسان به گواهی دیگران می‌نامیم عمومیت ندارد. این ضعف از طریق تأثیر شباهت، به سهولت تبیین می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶۲).

هیوم به‌خوبی می‌دانست که چنان موشکافی‌های نظری‌ای در ساحت عمل نه فقط به کار نمی‌آید، بلکه حیات را نیز به کلی مختل می‌کند. از آنجا که وی الهام‌بخش کانت

بود، قلمرو معرفت آدمی را تنها در حد خصوصیات ظاهری اجسام و اشیا می‌دانست و تلاش آدمی برای فرارفتن از آن را نادرست می‌پنداشت و معتقد بود که این حد از معرفت برای تدبیر امور زندگی کافی است: «من نمی‌توانم خود را با بلندپروازی‌های کسانی که در هر حوزه‌ای موشکافی را از حد می‌گذرانند، همراه سازم؛ مگر آنکه دست کم در یک مورد موفقیت‌شان را مشاهده کنم. من در حال حاضر خود را با دانستن کامل این موضوع راضی می‌سازم که چگونه متعلقات حواس مرا متأثر می‌سازند و تا آنجا که تجربه مرا آگاه می‌سازد، چگونه با یکدیگر پیوند می‌یابند. تا این حد برای هدایت زندگی کفایت می‌کند و نیز برای فلسفه من که فقط مدعی تبیین ماهیت و علل ادراکات و یا انطباعات و تصورات است» (همان: ۱۰۰).

از نظر هیوم، شک زیرسلطه عقل قرار دارد و از آن نشأت می‌گیرد. هرچه عقل قوی‌تر باشد، اصول شک نیز قوی‌تر خواهد بود. گرچه این دو متناقض و دشمن هم‌اند، در آغاز نیروی یکسانی را به آنها می‌دهد و تا زمانی که یکی از آن دو مقاومت کند، هر دو وجود خواهند داشت. هیوم خاطر نشان می‌کند که هیچ‌گاه نباید به استدلال‌های شکاکانه خود اعتماد کنیم؛ مگر زمانی که بتواند تمام عقل و باورهایمان را نابود سازد؛ کاری که شدنی نیست.

وی در دفع اتهام شکاکیت از خود نیز می‌کوشد و اظهار می‌دارد که شکاکیت کامل و جهان‌شمول ممکن نیست: «نه من و نه هیچ‌کس دیگری از صمیم قلب و به تمام و کمال بر آن موضع، یعنی شکاکیت کامل نیست. طبیعت بر مبنای ضرورتی مطلق ما را چنین تعین بخشیده است که همان‌گونه که غیرارادی و به اقتضای طبیعت خویش نفس می‌کشیم و احساس می‌کنیم، به همان طریق داوری بکنیم. وقتی نور کافی و کامل وجود داشته باشد، نمی‌توانیم اشیا را نبینیم؛ چون پیوند مألوف آن اشیا با انطباع حاضر بیش از آن است که مادامی که بیداریم یا اشیا را می‌بینیم، بتوانیم هنگام روکردن به آنها زیر تابش نور درخشان آفتاب، خود را از اندیشیدن به آنها باز داریم. هر که رنج ابطال ایرادهای این شکاکیت کامل را به جان بخرد، در واقع وارد جنگی شده





است که در آن دشمنی وجود ندارد. چنان شخصی برای اثبات قوه‌ای کوشیده است که طبیعت پیشاپیش در ذهن او به ودیعت نهاده و احتراز از آن را ناممکن ساخته است» (همان: ۲۴۹).

مرحله دوم: بررسی منتقدان و مدافعان هیوم در حوزه دین

به‌رغم اینکه مفسران در بسیاری از مفاهیم و اصول فلسفه هیوم توافق ندارند، تقریباً همگی آنها در مورد یک نکته بنیادی موافق هستند و آن اینکه رساله هیوم در رابطه با مسائل دینی نیست. در این راستا، مفسران را در دو دسته قرار داده‌ایم: نخست مفسرانی هستند که معتقدند رساله به‌طور ضمنی در رابطه با مسائل دینی نیست و دسته دوم مفسرانی هستند که معتقدند رساله به‌طور صریح درباره مسائل دینی نیست. ما در گروه نخست، پژوهش‌های باری استرود (Barry Stroud)، روبرت فوگلین (Robert Fogelin) و آنتیه بایر (Annette Baier) و در گروه دوم جان لایرد، موسنر (Mossner)، آنتونی فلو (Antony Flew)، ریچارد پاپکین (Richard Popkin) و گاسکین را بررسی کرده‌ایم.

استرود در کتاب خود با عنوان هیوم (Hume) می‌نویسد که هیوم برای فراهم آوردن یک تفسیر جامع از فلسفه‌اش و نیز برای بحث درباره مشکلات اصلی آن هیچ چیزی درباره دین نخواهد گفت، حتی اگر این موضوع به اهمیت طول عمر زندگی وی باشد (Stroud, 1977: 14). طبق گفته‌های استرود، می‌توان ادعا کرد که اگرچه دین برای هیوم مهم است، برای فهم مسائل محوری فلسفه او ضروری نیست. فوگلین نیز بیان می‌کند هیوم در رساله هیچ مطلبی، هرچند کوتاه در مورد دین ندارد (Fogelin, 1985: 17-18). به شکل مشابه، بایر نیز تنها مراجع ضمنی را برای ارتباط دین با موضوعات بنیادی و اهداف هیوم فراهم آورده است (Baier, 1991: 117-122).

لایرد ادعا می‌کند هیوم بسیار مصلحت‌اندیش بود و از انتشار هرگونه مطلب جدید قابل توجهی درباره خداشناسی تجربی اجتناب می‌کرد و تنها استثناها در این موضوع، نقل قول‌هایی درباره نفس (Soul) و غیرمادی بودن آن است (Laird, 1932: 283-285). موسنر

نیز در این باره می‌نویسد که هیوم در زمینه دورداشتن رساله از هر گونه نوآوری دربارهٔ مباحث خداشناسی سنجیده عمل می‌کرد. وی می‌نویسد که توجه اصلی هیوم به فلسفه بوده است، نه به مباحث دینی (Mossner, 1947:113). ما نیز با توجه به رساله می‌توانیم دریابیم که برای مثال، هیوم از بحث در مورد اعجاز و از هر آنچه که در عصر وی مورد هجوم بود، در این کتاب چشم پوشیده است. آنتونی فلو در پژوهش خود با عنوان فلسفهٔ باور هیوم (*Hume's Philosophy of Belief*) بیان می‌کند که هیوم در رساله در مقایسه با کتاب تحقیق در باب فهم بشر به هیچ هدف جدلی سیاسی که در تقابل با دین باشد، اشاره‌ای نکرده است (Flew, 1961: 52). پاپکین نظریه مشابهی را تصدیق می‌کند و می‌گوید که در رساله از دین و خداشناسی بسیار اندک بحث شده است (Popkin, 1985: 202). نیز گاسکین اظهار می‌کند که رساله آشکارا دربارهٔ دین نبود و هیوم متون و قسمت‌هایی از آن را که وی را در جدال با دین درگیر می‌کرد حذف کرده است. وی ادامه می‌دهد منابع کوتاه و به‌ظاهر بی‌ضرری برای اثبات وجود خدا و دین باقی مانده است، بجز مباحث مربوط به غیرمادی بودن نفس (Gaskin, 1988: 1-2).

بر اساس مطالب پیش گفته می‌توان ادعا کرد مسائل دینی دلواپسی اصلی هیوم در رساله نیستند. با این حال، نباید از وجود مفسران مخالف با استدلال‌های یادشده چشم‌پوشی کرد. پل راسل در کتاب خود ادعا کرده است تعداد مخالفان هیوم در این زمینه کمتر از تعداد مدافعان اوست؛ برای نمونه، هندل ادعا می‌کند هیوم به شدت تحت تأثیر مشکلات دینی و مناقشه‌های خداباوری (Deist Controversy) است و این موضوع در بخش‌های اصلی رساله (مانند استدلال‌های هیوم در زمینه اصل علیت (Causation) دیده می‌شود. هندل ادعا می‌کند نظریه‌های هیوم درباره دین، او را به نظریه‌های مدافعان دینی همچون بارکلی، باتلر (Butler) و کلینتس (Cleanthes) (یکی از شخصیت‌ها در کتاب گفت‌وگوهای دربارهٔ دین طبیعی اثر هیوم) نزدیک می‌کند (Hendel, 1925: 345-347).

همان‌طور که اشاره شد، می‌توان گفت تقریباً تمامی (نه همگی) محققان هیوم با این موضوع موافق‌اند که مسائل مربوط به دین برای هیوم، به میزان زیادی تنها از مسائل مهم





اتفاقی یا غیرمستقیم در رساله می‌باشند. واکنش‌های پیشین به رساله نشان می‌دهد که منتقدان معاصر هیوم، به شکل نامتناقض کار او را به دلیل داشتن نتایج مستقیم و مهم برای موضوعاتی از دین درک کرده‌اند و هیوم را به‌عنوان دشمن بنیادی و نظام‌مند برای خط‌مشی دینی و خداباوری تفسیر کرده‌اند؛ این همان ضربه سنگین ناشی از تعبیر تجربه‌گرای شکاک از هیوم است که نه تنها بر پیکره مباحث مابعد الطبیعه وی، بلکه بر مباحث معرفت‌شناسی او نیز در قالب یک فیلسوف اخلاقی وارد شده است.

مرحله سوم: بررسی منتقدان و مدافعان هیوم در حوزه طبیعت‌گرایی

محققانی که کارهای فلسفی هیوم را در میانه سده نوزدهم نقد و بررسی کردند، تفسیرهای شکاکانه‌ای از وی ارائه داده‌اند. تی. اچ. گروز یکی از منتقدان برجسته هیوم بیان می‌کند که رساله از آغاز تا انجام کار یک اسکاتلندی گوشه‌نشین است؛ فردی که خود را وقف مطالعات منتقدانه لاک و بارکلی کرده است. براساس گفته گروز هیوم زمانی که در فرانسه ماند و بر روی رساله کار کرد، هیچ نشانه‌ای از خود، چه در لحن و چه در محتوای کتاب برجای نگذاشت (Hendel, 1875: 40).

برای نشان دادن بُعد طبیعت‌گرایانه نظام فلسفی هیوم که منتقدان معاصر ما ارائه کرده‌اند، پژوهش‌های کمپ اسمیت، توماس هاگسلی (Thomas Huxley)، باری استرود، جان رایت (John Wright) و دیوید نورتون (David Norton) را بررسی کرده‌ایم:

نورمن کمپ اسمیت، برای نخستین بار تفسیر طبیعت‌گرایانه‌ای از نظام فلسفی هیوم ارائه داد. می‌توان ادعا کرد که تفسیر اسمیت ارضاکنده هدف اصلی هیوم است؛ زیرا همان‌طور که نشان دادیم، هدف هیوم نشان دادن بی‌منا بودن باورهای حسی متعارف ما نیست، بلکه یافتن منبع آنهاست. تفسیر طبیعت‌گرایانه، منبع باور به عقاید متعارف آدمی را طبیعت آدمی معرفی می‌کند. اسمیت معتقد است تفسیرهای شکاکانه تعدادی از مفسران هیوم، مانند تی. اچ. گرین و تی. اچ. گروز به فساد و انحطاط کشیده شده است.

کمپ اسمیت ادعا می‌کند محوریت رساله، نظریه تصورات (Ideal) لاک و بار کلی و پی‌آیندهای منفی آن نیست؛ بلکه اعتقاد تعیین‌کننده اعتبار انسانی است. در این منظر، فرضیه اصلی رساله هیوم بر گرفته از این عقیده است که باور به‌طور صحیح‌تر یک عمل حساس است، نه قسمت شناختی طبیعت آدمی. به‌همین دلیل، کمپ اسمیت معتقد است فلسفه هیوم می‌تواند بیشتر طبیعت‌گرایانه توصیف شود تا شک‌گرایانه و قوانین کنترل‌کننده اصلی آن، کاملاً انتقادی است، از عقل تا احساسات و انفعالات (Instincts) (Smith, 2005: 13-14). تفسیر طبیعت‌گرایانه، اساساً فلسفه کلی هیوم را بسطی از دیدگاه‌های وی در موضوع اخلاق و هنر (Aesthetics) نمایش می‌دهد. ویژگی منحصر به فرد فلسفه هیوم، تلاش وی برای اعمال قوانین طبیعت‌گرایانه در حوزه‌های معرفت‌شناسی و مابعد الطبیعی است. اسمیت در این کتاب ادعا می‌کند هیوم تحت تأثیر مستقیم فرانسیس هاتچسون (Francis Hutcheson) منشأ قضاوت‌های تأیید و عدم تأیید امور اخلاقی را نه تنها منطقی و عقلی، بلکه منحصراً احساس می‌داند. افزون بر تأثیر هاتچسون، اهمیت تعالیم نیوتن، مربوط به روش‌های تجربی مناسب برای پرس‌وجوهای علمی نیز دیده می‌شود. بنابر ادعای کمپ اسمیت جنبه دیگری از تعالیم نیوتن که بر هیوم تأثیر نهاده است، پیشنهاد توسعه یک نمونه ایستا و پویا از ذهن (یعنی نظریه ارتباط) است که روی الگویی از فیزیکی نیوتنی مدل‌سازی شده است (یعنی نظریه نیروی جاذبه). کمپ اسمیت استدلال می‌کند در اینجا چندین تناقض بین اهداف هاتچستونی، هیومی و نیوتنی وجود دارد؛ به‌ویژه درباره طبیعت خویشتن و باور. بر اساس گفته‌های کمپ اسمیت می‌توان نتیجه گرفت که در نظام فلسفی هیوم تأثیر نیوتنی یک تأثیر نهفته بوده و این طبیعت‌گرایی هاتچستونی است که در محوریت فهم رساله باقی مانده است (Smith, 1967: 138).

توماس هاکسلی نیز تفسیری طبیعت‌گرایانه از اهداف هیوم معرفی کرده است. طبیعت‌گرایی فلسفه هیوم که هاکسلی بر آن تأکید می‌کند، اگرچه نقش احساسات را مخالف عقل در زندگی انسان نمی‌داند، ترجیحاً طرحی از یک معرفت‌آدمی بیان می‌کند؛ به بیانی دیگر، تلاش هیوم ایجاد فلسفه‌ای بر پایه روان‌شناسی علمی است که





هاکسلی آن را به‌عنوان نگرانی اصلی خودش در نظر می‌گیرد. هاکسلی، هیوم را نه به‌عنوان یک شکاک، بلکه در مقام فیلسوفی بررسی می‌کند که هدفش در رساله بسیار شبیه به هدف کانت در اولین مقاله انتقادی خود است و آن نشان‌دادن این موضوع است که تمامی معرفت آدمی به جهان پدیدارها محدود است که به‌وسیله تجربه برای ما آشکار شده است (Huxley, 1894: 68). با توجه به این شرح، می‌توان نتیجه گرفت که هدف هیوم، اساساً یک هدف معرفت‌شناسی است.

جان پسمر، به‌دنبال هاکسلی این منظر از هدف هیوم را به‌عنوان بلندپروازی وی برای نیوتن بودن در علوم اخلاق تفسیر می‌کند. پسمر معتقد است توصیف کار هیوم با هرگونه اصطلاح فلسفی منفرد (مانند شک‌گرایی، طبیعت‌گرایی و غیره) اشتباه محض است و زیرعنوان رساله برای توصیف هدف هیوم کفایت می‌کند. پسمر کار هیوم را تلاشی برای معرفی روش تجربی عقل در موضوع‌های اخلاقی می‌داند (Passmore, 1980: 156-158). پس بر مبنای مطالعات پسمر، می‌توانیم بگوییم هدف اول رساله، فراهم آوردن منطقی علم اخلاق بود که هیوم آن را به‌عنوان روش‌های نیوتن‌سازی فلسفه بیان کرده و به سمتی پیش‌رفته‌تر نشان دهد آنها همان‌گونه که در علوم طبیعی قابل اجرا باشند در امور اخلاقی نیز قابل اجرا هستند.

جان رایت در رئالیسم شکاکانه دیوید هیوم (*The Sceptical Realism of David Hume*)، نشان می‌دهد ما زمانی می‌توانیم اهداف هیوم را در رساله به‌درستی درک کنیم که معرفت آدمی را از منظر دکارتیان، به‌ویژه در آثار دکارت، مالبرانش و بیل بررسی کرده باشیم. رایت بیان می‌کند که هدف هیوم، فهم قوانین اصلی معرفت آدمی و یافتن روشی برای ساخت پایه‌های علم تجربی و زندگی انسان متمدن است. زمانی که این هدف با ارجاع به فیلسوفان دکارتی در نظر گرفته می‌شود، در جایگاهی بهتر برای درک محدودیت‌های شک‌گرایی هیوم و ماهیت واقع‌گرایی وی قرار می‌گیریم. استنباط ویژه از این نظریه، ادعای رایت است که بیان می‌دارد برای هیوم، فلسفه نیوتنی تا پیش از تکمیل رساله درباره طبیعت آدمی مهم نبود (Wright, 1983: 177). استدلال رایت از

اهداف هیوم بیشتر به موضوعات معرفت‌شناسی و مابعد‌الطبیعه مربوط است. در این مبحث نیز از وجود مخالفان چشم‌پوشی نکرده‌ایم؛ برای مثال، دیوید نورتون (David Norton)، هیوم را فیلسوف اخلاق‌گرای عقلانی (Common Sense Moralism) و دانشمند مابعد‌الطبیعه شکاک (Sceptical Metaphysician) می‌داند. نورتون نشان می‌دهد فلسفه هیوم شامل دو مؤلفه جداگانه است که هر کدام پاسخی به دو بحران فلسفی متفاوت (معرفت و اخلاق) در عصر اوست. نورتون استدلال می‌کند که مابعد‌الطبیعه هیوم پاسخی است به مذهب پورونی و حصول اطمینان از نبرد معرفت‌شناختی میان جزمی‌گرایان (Dogmatics) و شکاکان. قدرت‌مندی موضع نورتون در این زمینه در برابر استدلال اسمیت، این است که هیوم نظریه‌ای را که عقل تابع احساس باشد، تصدیق نمی‌کند، ولی تا حدودی جنبه میانه‌ای را برمی‌گزیند که ادعاهای متناقض عقل و احساس را متعادل کرده است. نورتون با توجه به مابعد‌الطبیعه هیوم، جنبه شکاکیت سنتی و تفسیر طبیعت‌گرایانه تام کمپ اسمیت از وی را به نفع این دیدگاه که در این حوزه، هیوم یک شکاک نسبی (Mitigated Sceptic) است، رد می‌کند. همچنین نورتون نشان می‌دهد هیوم اخلاق و مابعد‌الطبیعه را حفظ کرده است. بنا به ادعای نورتون در حوزه اخلاق، هدف اصلی هیوم رد شکاکیت اخلاقی است که اساساً به نظریه‌های توماس هابز (Thomas Hobbes) وابسته است. بنابراین، هیوم باید به عنوان یک فیلسوف اخلاق‌گرای عقلانی تلقی شود؛ کسی که معتقد است آدمی معرفت اخلاقی دارد و می‌تواند اشکال مختلفی از حقیقت اخلاقی را تمییز دهد. نتیجه تحلیل نورتون از اهداف هیوم این است که رساله فاقد هرگونه انسجام است و در پی آن بودن یک اشتباه است (Norton, 1983: 128-136).

مرحله چهارم: تحلیل اثر مناقشه‌برانگیز هیوم در حوزه طبیعت‌گرایی

در این مرحله، به ساختار سه قسمتی رساله، یعنی کتاب فاهمه، کتاب احساسات و کتاب اخلاقیات پرداخته‌ایم. رساله در ظاهر جلوه شکاکانه به فلسفه هیوم بخشیده است. هیوم





در کتاب اول با بی اعتبار ساختن مهم ترین منابع شکل دهنده معرفت بشری، یعنی حس و تجربه به شکاکیت متهم می شود و این چهره در پس زمینه ذهن هر خواننده ای تا به انتهای کتاب کشانیده شده و در نهایت موضع هیوم را شک گرایانه می نمایاند، ولی اگر مطابق با خواسته هیوم ترتیب کتاب ها را وارونه کنیم، چهره طبیعت گرایانه هیوم آشکار خواهد شد. برای سنجش این ادعا، کتاب اسمیت با عنوان طبیعت گرایی هیوم (*The Naturalism of Hume*) را بررسی می کنیم. اسمیت می گوید که هیوم در کتاب آخر تحت تأثیر تعالیم نیوتن که هاکسلی از آن به عنوان بلند پروازی هیوم برای نیوتن بودن در علوم اخلاق یاد می کند، منبع جدید معرفت بشر در تمام حوزه های معرفتی را به صراحت طبیعت آدمی معرفی می کند. اسمیت معتقد است دیدگاه های هیوم در کتاب اول کاملاً موقتی هستند و این دیدگاه های کتاب آخر است که بنیان های رساله را تشکیل می دهد و تلاش هیوم نیوتنی برای اعمال قوانین طبیعت گرایانه در مباحث معرفت شناسی را نشان می دهد (Smith, 1967: 141). خود هیوم در مقدمه کتاب اول، تمامی کتاب ها را همچون زنجیره ای کامل از استدلال ها معرفی می کند و یادآور می شود رساله را نه در کتاب اول، بلکه باید در کتاب آخر به پایان رساند.

ج) شناخت صحیح هیوم

همان طور که پیش تر نیز اشاره شد، فلسفه هیوم دو مؤلفه جداگانه در حوزه معرفت و اخلاق را شامل می شود که هر یک پاسخی به دو بحران فلسفی متفاوت بود. با روشن شدن معضل معرفت در مطالب پیش گفته، در این بخش تلاش می کنیم با تکیه بر مهم ترین آثار هیوم در زمینه اخلاق از جمله کتاب سوم از رساله ای در باب طبیعت آدمی و تحقیق در باب اصول اخلاقی (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)، زیربنای اخلاق را از منظر وی بررسی کنیم. هیوم در کتاب سوم از رساله ای در باب طبیعت آدمی ایده اصلی خود را تشریح ساخته و در تحقیق در باب اصول اخلاقی به بازنویسی و برخی تغییرات عمده در آن پرداخته است. به نظر می رسد هیوم با نگارش این

اثر به هدف خود دست یافته است؛ زیرا بجز بازنویسی کتاب دوم رساله، تحقیق در باب اصول اخلاقی، آخرین کار فلسفی - اخلاقی هیوم بود. هیوم پس از نگارش اثر یادشده، به نظریه‌های تاریخی و سیاسی گرایید (McAteer, 2016).

پیش از ورود به بحث اصلی، باید در نظر داشت که هیوم زمانی کتاب سوم از رساله را نگاشت که اعتقاد بر این بود: توانایی شیئی برای تغییر دادن هر شیء دیگر با توانایی آن شیء برای دستخوش تغییر قرار گرفتن خود آن مرتبط است؛ به بیان بهتر، هر آنچه که نتواند خودش را تغییر دهد، نمی‌تواند چیز دیگری را دستخوش تغییر کند. از این رو، در آن زمان، هنگامی که فردی می‌گوید چیزی «فاقد نیروی جنبش» یا «راکد» است، می‌توان به ناتوانی خود وی در تأثیر نهادن بر دیگران یا ناتوانی او در تأثیر پذیرفتن از شیء دیگر اشاره کرد (Rayner, 2005).

۱۴۳



کوششی

کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم

پرسش اصلی هیوم در قسمت اول از بخش یکم کتاب سوم رساله این است که آیا منشأ اصلی قضاوت‌های اخلاقی عقل است یا احساسات؟ (Hume, 2009: 25-26). پاسخ این پرسش به ایجاد دو دسته عقل‌گرایان و احساس‌گرایان انجامید. به نظر می‌رسد پیش از بررسی عقاید هیوم بهتر باشد نیم‌نگاهی به باورهای این دو مکتب فکری بیفکنیم. عقل‌گرایان معتقد بودند که قضاوت‌های اخلاقی بر پایه شناخت هستند (شناخت‌پذیر و ادراک‌پذیر هستند) و قضاوت‌های اخلاقی می‌توانند ادعاهایی را درباره رد آنچه که در ماهیت اشیا وجود دارند ایجاد کنند؛ ادعاهایی که می‌توانند صحیح یا ناصحیح باشند. به باور عقل‌گرایان اگر اخلاق بر اساس احساسات باشد (مانند قضاوت زیبایی)، اخلاق به موضوع غیرشناختی بدل گشته، به یک موضوع سلیقه‌ای تبدیل می‌شود. «عقل» در منظر این دسته تغییرناپذیر، جاودانه و هدف‌مند و به عبارتی «فاقد نیروی جنبش» است. در مقابل، احساس‌گرایان معتقد بودند که قضاوت‌های اخلاقی، نفسانی و وابسته به امیال‌اند و هیچ جایی برای «عقل» وجود ندارد (McAteer, 2016).

هیوم در تحقیق در باب اصول اخلاقی درباره پرسش فوق به صراحت گفت: «این بحث در این باره است که آیا ما می‌توانیم ادعا کنیم دستیابی به دانش تمایزات اخلاقی



به واسطه زنجیره‌ای از استدلال‌ها یا استنتاج‌ها صورت می‌پذیرد یا اینکه ما باید یک احساس بی‌واسطه و درونی را تجربه نماییم؟ (Hume, 1751: 81)؛ به عبارتی بهتر، پرسش اصلی این است که آیا تمایزهای اخلاقی «التزام‌های منطقی» هستند یا «مشروط‌های منطقی»؟ که در حالت اول برای هر موجود دارای عقل، یکسان خواهد بود و در حالت دوم کاملاً براساس ساختار خاص هر انسانی خواهد بود.

نوشته‌های هیوم در کتاب سوم سرشار از ابهام‌ها و تناقض‌هاست. هیوم در برخی از بخش‌های این کتاب با اشاره به ضعف قطعی عقل در مباحث اخلاقی، آن را به کلی رد می‌کند و در برخی بخش‌ها، نقش آن را به طور محدود شده پذیرفته است. به نظر می‌رسد هیوم در این دو اثر خود، دو مفهوم مجزا از «عقل» را در نظر دارد: ۱. عقلِ عقل‌گرایان؛ ۲. عقل عادی. همین امر منشأ اصلی ابهام‌ها و تناقض‌ها در نوشته‌های اخلاقی هیوم است. ما می‌کشیم هدف اصلی هیوم از مفهوم عقل و نقش آن را در هر یک از زمینه‌ها نمایان سازیم.

هیوم در قسمت اول از بخش یک کتاب سوم رساله، دو فرضیه مطرح کرده است: فرضیه اول: قضاوت‌های اخلاقی بر «عمل» تأثیر گذارند؛ فرضیه دوم: عقل به تنهایی بر «عمل» تأثیر گذار نیست (Hume, 2009: 38). از فرضیه دوم می‌توان دریافت که هیوم قصد محدود کردن نقش «عقل» در تولید «عمل» را دارد، ولی به طور کامل آن را رد نمی‌کند. وی ادعا می‌کند که «عقل» به تنهایی نمی‌تواند ما را به «عمل» وادار کند، بلکه به کمک «میل» این کار را انجام می‌دهد. به اعتقاد او اگرچه عقل در اتحاد با «میل» (یا در حالت کلی تر «انفعال») برای تولید انفعال جدیدی کار می‌کند، همچنان می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای را در ایجاد انگیزه داشته باشد؛ برای مثال:

من به خوردن چیزهای شیرین میل دارم، عقل به من می‌گوید بستنی شیرین است؛ و این امر، انفعالی از بستنی را در من تولید می‌کند و این انفعال، انگیزه‌ای در من برای انجام «عمل» (خوردن بستنی) ایجاد می‌کند (Qu, 2000).

در مثال فوق، یکی از پادوکس‌های هیوم از مفهوم «عقل» به طور ملموس نمایان شده

است. روشن است که در این مثال منظور هیوم از «عقل»، عقلیِ عقل‌گرایان نیست؛ زیرا دارای «نیروی جنبش» است و توانسته انفعالی را در انسان ایجاد کند. با این حال، این «عقل» به تنهایی نتوانسته محرک گردد و به‌طور مستقیم به تولید «عمل» بینجامد، بلکه در ابتدا حقیقتی را درک کرده (شیرین‌بودن بستنی) و پس از ایجاد «میل» به «باور»ی مبدل گشته است که «میل» و «باور» در اتحاد با یکدیگر توانسته‌اند تولید «عمل» کنند.

پرسش مهم‌تر در اینجا آن است که «عقل چگونه توانسته است به سوی میل رو کند؟» پاسخ را هیوم در درخواست خود از خواننده دربارهٔ وارونه کردن ترتیب کتاب‌های رساله قرار داده است. طبیعت آدمی، احساس رضایت یا نارضایتی حاصل از تأمل در یک «عمل» یا یک «خصلت اخلاقی» است که می‌تواند انگیزهٔ محرک باشد. هیوم در این بخش از کتاب سوم، قضاوت‌های اخلاقی را به دو دسته تقسیم کرده است: قضاوت‌های اخلاقی عادی و قضاوت‌های اخلاقی انگیزشی. با در نظر گرفتن ویژگی‌های «عقل» از منظر عقل‌گرایان، عقل به تنهایی نمی‌تواند برای تغییر دادن چیز دیگری استفاده شود. او در قسمت یک از بخش یکم کتاب سوم، ناتوانی قطعی عقل را در مفهوم عقل‌گرایان ادعا می‌کند و آن‌را متعلق به قضاوت‌های اخلاقی انگیزشی می‌داند (Hume, 2009: 41-42). به باور هیوم عقل در مفهوم عقل‌گرایان به دلیل ویژگی تغییرناپذیری‌اش نمی‌تواند نقشی در ایجاد انگیزه ایفا کند، از این رو، «اخلاق انگیزشی» نمی‌تواند مبحثی برای عقل باشد (همان). از نوشته‌های فوق می‌توان دریافت هر جا که هیوم به صراحت ضعف قطعی عقل را بیان می‌کند، مراد وی از عقل، «عقلِ عقل‌گرایان» بوده است و به عکس، هر جا که وی ادعا کرده است که عقل به تنهایی نمی‌تواند بر «عمل» تأثیرگذار باشد، مراد وی از عقل، «عقلِ عادی» بوده است و این همان دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاقِ عقل‌گرایانه در کتاب تحقیق در باب اصول اخلاقی است.

همان‌طور که دیدیم، هیوم در این کتاب نیز مباحث «عقل» و «احساس» را پیش کشیده است. اگر مطابق با درخواست هیوم دربارهٔ وارونه کردن ترتیب کتاب‌ها، ترتیب را وارونه کنیم و ذهن خود را از مباحث موجود در کتاب اول و دوم خالی سازیم،





خواهیم دید در کتاب سوم احساس و عقلِ عقل‌گرایان پیروز هستند که این همان دیدگاه افراطی هیوم درباره اخلاق عقل‌گرایانه است. سپس اگر به سراغ کتاب دوم و اول برویم، احساس و عقلِ عقل‌گرایان با ضربات پی‌درپی شک و تردیدها از میان رفته و طبیعت آدمی و عقلِ عادی فاتح این کتاب‌ها شده‌اند (نک: بخش‌های اول و دوم مقاله حاضر).

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت هیوم اثر مناقشه‌برانگیز خود در فلسفه اخلاق، یعنی تحقیق در باب اصول اخلاق را که بازنویسی کتاب سوم رساله بود و آن نیز بر مبنای کتاب دوم رساله، یعنی انفعالات است، با توجه به جدال‌های میان احساس‌گرایان و عقل‌گرایان در مباحث اخلاقی آغازیده است. هیوم در این اثر به صراحت هم عقل و هم احساسات را به‌عنوان منشأ امور اخلاقی در نظر گرفته است. وی در این اثر بیان می‌کند که فقط انفعالات و احساسات می‌توانند ما را به سوی «عمل» بکشانند، اما ما برای هدایت کردن احساساتمان جهت‌گرایش به سمت اهداف صحیح به «عقل» نیازمند هستیم.

هیوم در این اثر معتقد است ایده احساس‌گرایان زمانی صحیح است که «عمل» نیازمند «انفعال یا احساس» باشد و ایده عقل‌گرایان نیز زمانی صحیح است که قضاوت‌های اخلاقی قابل بحث باشند (Hume, 1751: 123). مطابق مثال هیوم، اگر کسی با شما در مورد زیبایی درخت یا خورشید موافق نباشد، دانستن آنچه که می‌توانید به وی بگویید تا قضاوتش تغییر کند، بسیار دشوار است. احساس کردن «احساس مناسب»، نیازمند «عقل» است و احساس غلط می‌تواند به کمک استدلال تصحیح شود. هیوم در این کتاب، ادعا می‌کند «عقل» به دست آمده به کمک زنجیره‌ای از احتمالات یا استدلال‌ها و نیز «عقل» حاصل از تمایز میان اخلاق خوب و بد می‌تواند به تولید «عمل» بینجامد (ibid.: 129).

نتیجه‌گیری

فلسفه هیوم به‌ظاهر با بی‌اعتبار ساختن مهم‌ترین منابع شکل‌دهنده معرفت بشری، با شکاکیت برآمده از بطن تجربه‌گرایی دست‌وپنجه نرم می‌کند. بی‌توجهی هیوم به مسائل دینی، با معلق ماندن امور غیر تجربی و سبک نگارش مهم‌ترین اثر او، که هدف وی را در

ذهن خواننده به دلیل نبود انسجام منطقی در ترتیب کتاب‌ها به سمت تجربه‌گرایی متمایل می‌سازد، مَه‌ر نشان شک‌گرای ملحد را بر پیشانی فلسفه او زد. ما در این مقاله نشان دادیم هیوم با هدف نیوتن بودن برای علم اخلاق در کتاب سوم رساله، طبیعت آدمی را به‌عنوان مبنایی برای معرفت آدمی معرفی کرده و با این عمل، فلسفه خود را از موضع شک‌گرایانه به سمت طبیعت‌گرایانه سوق داده است. همچنین این نوشتار بیانگر آن است که نپرداختن هیوم به مسائل دینی، به دلیل مصلحت‌اندیشی به منزله انکار وجود خدا نیست. با این حال، تقسیم‌بندی شک‌گرایانه - طبیعت‌گرایانه اهداف هیوم از سوی منتقدان، به کل نظام فلسفی هیوم ظاهری دو پهلو می‌دهد. به‌همین دلیل، باید بگوییم، به‌ظاهر هر دو ابعاد شک‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه تفکر هیوم، برای چیزی که تلاش می‌کند به دست آورد، به میزان برابر ضروری و مهم هستند. اما با این وجود، ذاتاً مخالف و وفق‌ناپذیرند. براساس شواهد مطرح در این مقاله، می‌توان ادعا کرد شک‌گرایی برای هیوم پلی برای یافتن و معرفی منبع سوم شناخت است؛ منبعی که آن را در طبیعت انسان می‌توان یافت. بر همین اساس، بررسی هیوم به‌عنوان فیلسوفی شکاک جایز نخواهد بود، بلکه بهتر آن است که هیوم را فیلسوف اخلاق‌گرای عقلانی بنامیم.

۱۴۷



کتابنامه

۱. زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۲. لازمی، فریده (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی شک در نظام فکری دکارت و هیوم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز.
۳. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: انتشارات ققنوس.
4. Audi, Robert (1999), *Epistemology: A contemporary Introduction to the theory of Knowledge*, New York: Routledge.
5. Baier, Annette C. (1991), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
6. Flew, Antony (1961), *Hume's Philosophy of Belief*, London: Routledge.
7. Fogelin, Robert (1985), *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge.
8. Fogelin, Robert J. (2009), *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, Oxford: Oxford University Press.
9. Gaskin, J. C. A. (1988), *Hume's Philosophy of Religion*, London: Macmillan.
10. Grose, T. H. (1875), *History of the Editions In David Hume, Essays: Moral, Political and Literary*, edited with an introduction by T. H. Green and T. H. Grose. London: Longman.
11. Hendel, Charles (1925), *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
12. Hume, David (1751). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1 ed.)*. London: A. Millar. Retrieved 28. 2014. via Google Books.
13. _____ (1999), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by tom l. Beauchamp.
14. _____ (2009), *A Treatise of Human Nature*, Being an Attempt to



Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, First Published in 1740.

15. Huxley, T. H. (1894), *Hume: With Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan.
16. Kemp Smith, Norman (1967), *The Naturalism of Hume*, Reprinted in Norman Kemp Smith, *The Credibility of Divine Existence*, A. J. D. Porteous, R. D. MacLennan, and G. E. Davie (eds.), London: MacMillan.
17. Kemp Smith, Norman (2005), *The Philosophy of David Hume*, with a new introduction by D. Garrett. Basingstoke, England: Palgrave, First published 1941.
18. Laird, John (1932), *Hume's Philosophy of Human Nature*, London: Methuen.
19. MacIntosh, James (1837), *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, Chiefly During the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, (2nd ed.), Edinburgh.
20. McAteer, John (2016), *How to be a Moral Taste Theorist*, Essays in Philosophy, Vol.1, Issue 1.
21. Mossner, Ernest C. (1947), *The Continental Reception of Hume's Treatise*.
22. Norton, David (1983), "David Hume, In Robert Audi" (ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Passmore, John (1980), *Hume's Intentions*, (3rd ed.), London: Duckworth.
24. Popkin, Richard (1985), *Hume's Intentions*, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*.
25. Qu, Hsueh, *Hume's (Ad Hoc?) Appeal to the Calm Passions*, 2000.
26. Rayner, Sam (2005), *Hume's Moral Philosophy*, Macalester Journal of Philosophy, Vol.1, Issue.1.
27. Stewart, Dugald (1821), *Dissertation: Exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy Since the Revival of Letters*

۱۴۹



کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم

کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم

in Europe; Second Part, Edinburgh; Reprinted in *The Collected Works of Dugald Stewart*.

28. Stroud, Barry (1977), *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul.

29. Wright, John (1983), *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press.



۱۵۰
نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷