

شکاکیت هیوم؛ در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟

سید مصطفی شهرآیینی *

جلال پیکانی **

فریده لازمی ***

چکیده

بیشتر شک دکارت و هیوم دو قسم شک متفاوت و گاه متمایز تلقی می‌شود که اولی شک دستوری و دومی شک واقعی است. هرچند آرا و دیدگاه‌های دکارت و هیوم در مورد شک از یک منظر نشان‌گر این واقعیت است که شک هیوم نه تنها ادامه شک دکارتی نیست، بلکه دارای تفاوت‌های بنیادین هم به جهت صوری و هم به جهت محتوایی با آن است، اما از سوی دیگر، برخی عناصر دال بر غیرواقعی و غیرکامل بودن شک هیوم وجود دارد. به گونه‌ای که در این راستا جایز است شک هیوم را نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری بودن دانست. در این مقاله ما تلاش می‌کنیم با تمرکز بر مبحث شک در آثار هیوم و نیز اشاره‌ای کوتاه به شک دکارت، نقاط اشتراک و اختلاف این دو فیلسوف را در این زمینه بیان کنیم و مشخص سازیم که آیا قول رایج در مورد نسبت میان شکاکیت این دو فیلسوف درست است یا نه؟

کلیدواژه‌ها

شک، اهریمن بداندیش، انطباعات، تصورات، دکارت، هیوم.

m-shahraeini@tabrizu.ac.ir

jpaykani@yahoo.com

farideh.lazemi@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه



مقدمه

با آنکه فیلسوفان همواره در پی یقین‌اند، در دستیابی به آن همواره با شکاکیت (Skepticism) مواجه بوده‌اند تا جایی که بسیاری از پیشرفت‌های قلمرو معرفت‌شناسی (epistemology) مرهون چالش‌هایی است که شکاکان عرضه داشته‌اند. می‌دانیم که نخستین شکاکان تأثیرگذار سوفسطاییان بودند و بخش مهمی از تلاش سقراط، افلاطون و ارسطو برای مقابله با آنها بوده است. دوره دوم شکاکیت در قرون وسطی و در قالب جدال علم و ایمان شکل گرفت، ولی شکاکیت جدید به لحاظ عمق و قوت استدلال در سطح و مرتبه متفاوتی قرار داشت. در میان فیلسوفان دوره جدید، نام رنه دکارت (Rene Descartes) فرانسوی و دیوید هیوم (David Hume) انگلیسی از دیگران برجسته‌تر است.

دکارت فلسفه خود را با شک آغاز می‌کند، ولی مسئله اصلی در اندیشه او بازسازی نظام معرفتی به شیوه‌ای کاملاً یقینی است، درست برخلاف آنچه در دوران قبل شاهد آن هستیم. شک نزد او ابزاری برای کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها و ادراکات حواس و رسیدن به یقین است؛ به بیان دیگر دکارت تا جایی از شک بهره می‌گیرد که بنیانی محکم برای پی‌ریزی شالوده‌های بنای علم یقینی خود بیابد.

در مقابل، هیوم که به نوعی از وارثان و یا دست‌کم از متأثران مکتب دکارت به‌شمار می‌آید، در سده هجدهم و در عصر سیطره علم، به‌عنوان فیلسوفی تجربه‌گرا ظهور می‌کند و فلسفه خود را چونان روشی برای علم ارائه می‌دهد. هدف هیوم تحقیق در باب کیفیت فهم انسانی بود. بدین دلیل وی ادراکات انسانی را به انطباعات (Impressions) و تصورات (Imagery) تقسیم کرد. براین اساس، به این حکم کلی رسید که اگر آدمی از چیزی انطباعی نداشته باشد، بالطبع هیچ تصویری هم از آن نخواهد داشت. در این مرحله، وی به بررسی باورهای خود می‌پردازد، اما به این نتیجه می‌رسد که چون برخی از باورهایش به تجربه حسی در نمی‌آیند، او نمی‌تواند هیچ انطباعی و درنهایت هیچ تصویری از آنها داشته باشد. بنابراین، حکم به وجود این امور مناقشه‌برانگیز است، ولی از طرف دیگر، هیوم در قلمرو زندگی عملی به گونه‌ای دیگر برخورد می‌کند و به‌ظاهر نوعی عدم تلائم مشاهده می‌کند.





بر این اساس، قول مشهور این است که دکارت از شک دستوری پیروی می‌کند تا از مجرای آن به یقین دست یابد، ولی هیوم در واقع و از نهاد خویش شکاک است، ولی کاوش دقیق در آثار این دو فیلسوف به‌ویژه هیوم که نامش در ایران تا حدودی زیر سایه نام کانت قرار گرفته است، در این قول مشهور تزلزل ایجاد می‌کند. از این‌رو، در این نوشتار می‌کوشیم تا با مقایسه ماهیت شک در این دو فیلسوف و با تمرکز بر روی هیوم، راستی قول مشهور را بیازماییم.

۱. جایگاه شک در نظام فلسفی دکارت

شک نقطه شروع نظام فلسفی دکارت است. آرای وی درباره شک در چهارمین قسمت گفتار در روش درست به‌کار بردن عقل و در اصل هفتم به بعد اصول فلسفه و در «تأمل اول» رساله تأملات دیده می‌شود. دلیل وی برای اعمال شکی فراگیر از این قرار است: «کارایی چنین شکی بسیار بزرگ است، گرچه در ابتدا مشخص نیست، زیرا تا آنجا که امکان دارد ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای را ایجاد می‌کند که به‌واسطه آن ذهن ممکن است خود را از حواس جدا کند و در نهایت شک را در برابر چیزهایی که درستی آنها را کشف کرده‌ایم غیرممکن می‌سازد» (Descartes, 1641: 15). نقطه آغاز شکاکیت او تمرکز بر فریب و خطای حواس است (Jonathan, 1992: 436). وی در تأملات برای اثبات وجود چنان خطا و فریبی پنج برهان عرضه می‌دارد که عبارتند از: برهان جنون، برهان رؤیا، برهان نقاشی، برهان فریب خدا و برهان سرنوشت یا بخت و اقبال (Broughton, 2010: 22). در واقع، دکارت نخست با استفاده از برهان جنون و در ادامه با برهان خواب‌دیدن و برهان نقاشی یادآور می‌شود که انسان حتی به حواس خود هم نمی‌تواند اعتماد کند (Descartes, 1641: 24). دکارت با طرح این برهان‌ها می‌کوشد شک را به همه تجربه‌های حسی گسترش دهد. وی در ادامه، به‌منظور اعمال شک در دانش‌هایی مانند حساب و هندسه تلاش می‌کند؛ دانش‌هایی که تنها از امور بسیار بسیط و کلی بحث می‌کنند و در نتیجه، متضمن امری قطعی و تردیدناپذیر هستند (ibid.: 25). اما وی در اینجا آن دسته از برهان‌هایی را

که در جهت عملی کردن شک در حواس بیان کرده بود کارساز نمی‌یابد و برای این منظور به زنجیره‌ای از فرضیه‌ها از جمله فرضیه خدایی فریبکار (اهریمن بداندیش) متوسل می‌شود. به باور دکارت، ما به همه اشیا یی که وجودشان در گذشته برای ما مسلم بوده است، حتی برهان‌های ریاضی و اصول بدیهی آن می‌توانیم شک و تردید کنیم، زیرا شنیده‌ایم خداوندی که ما را آفریده است، بر انجام‌دادن هر آنچه اراده کند قادر است. معلوم نیست اراده خدا بر این تعلق نگرفته باشد که ما را آن‌چنان بیافریند که حتی درباره اشیا و اموری که به نظرمان آنها را کاملاً می‌شناسیم، همیشه فریب بخوریم؛ چون خدایی که ما را به گونه‌ای آفریده است که گاهی فریب بخوریم، از کجا که ما را چنان خلق نکرده باشد که پیوسته فریب بخوریم؟ اگر هم بگوییم که خالق ما خدای قادر نیست و ما قائم به ذات خود یا قائم به موجود دیگری هستیم، باز مشکل حل نخواهد شد؛ چون هر چه این خدا ناتوان‌تر باشد، استدلال ما بر اینکه ما چنان کمال یافته خلق نشده‌ایم که کاملاً فریب نخوریم، مستحکم‌تر خواهد شد (ibid.: 35).

اما در اندیشه دکارت، خداوند خیر محض و حقیقت مطلق است و نمی‌تواند موجودی فریبکار باشد، ولی احتمال دیگر مبنی بر منتفی‌بودن وجود خداوند هم نمی‌تواند صادق باشد. چون خداوند خیر مطلق است و با نفی احتمال وجود خیر مطلق، اوضاع وخیم‌تر خواهد شد. دکارت با فرض درست‌انگاشتن احتمال نبود خدا، برهان سرنوشت یا بخت و اقبال را پیش می‌کشد و می‌گوید اگر چنین خدایی وجود نداشته باشد، پس من بر اثر سرنوشت اتفاقی یا به واسطه زنجیره به هم پیوسته‌ای از حوادث یا به هر وسیله دیگری به وضعیت کنونی رسیده‌ام (ibid.: 35-36).

اما از آنجا که فرض وجود خدا، آن‌هم خدایی که خیر مطلق است، در دستگاه دکارتی برقرار است و این خدا نمی‌تواند فریبکار باشد،^۱ دکارت برای گسترش هر چه

۱. در میانه سده چهاردهم بحث در مورد این بود که آیا خدای فریب‌دهنده می‌تواند وجود داشته باشد؟ این موضوع به‌عنوان یک نتیجه از کاوش در مفاهیم قدرت مطلق الهی نمایان شد. اگر خدا قادر مطلق است، می‌تواند دروغ بگوید، فریب دهد، تقلب کند و غیره. متکلمان مکتب مدرسی در دانشگاه آکسفورد و جین دی میرکورت (Jean de Mirecourt) در پاریس رساله‌ای شگفت‌انگیز و تکان‌دهنده در مورد اینکه آیا خدا می‌تواند





بیشتر دامنه شک خود فرضیه اهریمن بداندیش (Malicious Demon) را پیش می‌کشد و بدین ترتیب، واژه خداوند را برمی‌دارد و واژه اهریمن بداندیش یا دیو فریبکار را جایگزین می‌سازد. از نظر وی، همه باورها درباره جهان خارج و حوادث آن چون براساس تجربه‌های ما هستند و تجربه‌های ما را اهریمن بداندیش مهار می‌کند، در تیررس شک واقع می‌شوند. وی معتقد است همه دانش مانند ریاضیات بر اساس تفکر انسان است و تفکر انسان نیز تحت سیطره اهریمن است (ibid.: 37).

اما سرانجام گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» به جریان شک پایانی خوش می‌بخشد، زیرا ما تا زمانی که می‌اندیشیم، خواهیم بود و از اینجا است که دکارت به تمایز میان نفس و بدن می‌رسد (ibid.: 39). به باور دکارت در عالم طبیعت، انسان مرکب از دو جوهر نفس و بدن است. ویژگی ذاتی جوهر جسمانی امتداد است و ویژگی ذاتی جوهر نفسانی، تفکر است (Descartes, 2002: 10). پس نفس جوهری است غیرمادی و عاری از همه ویژگی‌های اجسام مادی به‌ویژه امتداد. او معتقد است ما می‌توانیم در وجود بدنمان شک کنیم، ولی هرگز نمی‌توانیم در وجود خودمان (به‌عنوان شیء اندیشنده) شک کنیم، زیرا ما از طریق فکر کردن شک می‌کنیم و هیچ شکی بدون فکر کردن امکان‌پذیر نیست. بنابراین، انسان به‌عنوان جوهر متفکر باید از بدنش متفاوت باشد (Descartes, 2002: 11).

این احتمال‌های وحشتناک را داشته باشد، نوشتند. این بحث تا پایان این سده در میان متکلمانی همچون گابریل بیل و گرگوری ریمینی پیش رفت. هر دوی آنها پیرو شخصی به نام مرسن بودند. مرسن برخلاف دکارت، مطالعات پیشرفته در کلام انجام داده بود و از طیف گسترده‌ای از آسیب‌های متفکران قرون وسطی به‌دلیل توجهاتی که به خود جلب کرده بود، آگاه بود. مرسن به این پرسش رسیده بود که آیا مشخص است که خدا نمی‌تواند دروغ بگوید یا فریب دهد؟ او به داستان‌های کتاب مقدس که خدا درباره فریب فرعون و دیگران در جریان حوادث تاریخی گفته بود، اشاره کرد. افزون بر این متکلمانی بودند که اظهار داشتند خدا می‌تواند و در عمل درحال حاضر فریبکار است. مرسن در پاسخ به پرسش خود گفت حتی اگر خدا فریبکار نباشد، شاید ما خودمان تحت بهترین شرایط فریب می‌خوریم، چون که ما جایز الخطا هستیم. دکارت در پاسخ به این چالش، از رسیدن به شناخت حقیقی سخن می‌گوید. او می‌گوید شاید حقایقی که ما به دلیل واضح و مشخص بودن پذیرفته‌ایم، درست نیستند، اما ادراکات واضح و متمایز ما نمی‌تواند فریبکار باشد، چونکه خدا کامل است و خدا نمی‌تواند فریبکار باشد. زمانی که ما از وجود خدا آگاه شدیم، موضوع‌های شک‌برانگیز مواردی است که از راه حواس به‌دست می‌آیند؛ یعنی شک در شهود را ندارد (Popkin, 2003: 89).

در ادامه، دکارت به ویژگی ذاتی جوهر نفسانی، یعنی تفکر می‌پردازد. من اندیشنده دکارتی از تفکر برخوردار است و تفکر شامل شک کردن، درک کردن، اثبات کردن، نفی کردن، اراده کردن و اراده نکردن می‌باشد. تخیل کردن و احساس کردن همچون فکری بعدی به فهرست شش تایی اولیه ملحق می‌شود، اما با این وجود، دکارت اکراه دارد که این دو ویژگی افزوده را هم‌ردیف شش ویژگی نخست قرار دهد (ibid.: 11). دکارت پس از اینکه در «تأمل دوم» یقین کوجیتو (Cogito) را به دست آورد، در آغاز «تأمل سوم» می‌خواهد از یقینی که به برهان کوجیتو دارد، معیاری کلی برای یقین به شناخت دیگر چیزها به دست آورد. او با بررسی دوباره کوجیتو می‌گوید: «در این نخستین فقره معرفتی، تنها ادراکی واضح و متمایز درباره آنچه اظهار می‌دارم وجود دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد اکنون می‌توانم این قاعده کلی را وضع کنم که هر آنچه به نحو بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کنم درست است» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۱).

۱۲۱



نظر
شکاکیت هیوم:

در راستای شک دکارت: یا در تقابل با آن؟

هرچند دکارت اکنون معیاری کلی برای یقین به دست آورده است، وجود عالم خارج هنوز مورد تردید است. اکنون او برای رسیدن به شناخت یقینی عالم خارج نخست می‌کوشد خدا را اثبات کند تا بتواند از طریق اثبات فریبکار نبودن خداوند ضمانتی برای شناخت عالم خارج به دست آورد. از این رو، به جای اینکه به طور مستقیم به عالم خارج پردازد، نخست به اثبات وجود خدا می‌پردازد. دکارت پس از اثبات خداوند، فریبکار نبودن خدا را مطرح می‌کند و در «تأمل سوم» پس از ارائه برهان نشان تجاری می‌گوید: «بیش از هر چیز می‌دانم که غیرممکن است خداوند همواره ضرورتاً سرگرم فریفتن من باشد، زیرا در هر حقه‌بازی یا فریبی نقصی وجود دارد، اراده بر فریب‌دادن خود گواهی بر خیانت یا ضعفی دارد که اینها قابل اطلاق بر خداوند نیستند» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۳). اگر خداوند به عنوان موجود کامل مطلق تعریف می‌شود، حقه و فریب که ناشی از ضعف و نقص است در شأن کامل مطلق نمی‌باشد، اما در این صورت پس

۱. «Cogito ergo Sum»: می‌اندیشم، پس هستم.



علت خطاهای من چیست؟ چرا گاهی در قضاوت‌هایم دچار خطا می‌شوم؟ دکارت جواب می‌دهد: «منشأ اشتباهات من در این است که حوزه اراده‌ام وسیع‌تر از حوزه فاهمه‌ام است و من به جای اینکه اراده را در همان حدود فاهمه نگه دارم، آن را به موضوعاتی که به فهم در نیامده‌اند گسترش می‌دهم (احمدی، ۱۳۹۰: ۷۲).

دکارت پس از یافتن علت خطاهای خود، قاعده‌ای برای اجتناب از خطا ارائه می‌دهد: «هرگاه قرار است من حکمی صادر کنم، اراده‌ام را به گونه‌ای محدود کنم تا تنها آنچه را به وضوح و تمایز دریافته‌ام در بر گیرد و نه بیشتر از آن» (احمدی، ۱۳۹۰: ۷۶-۷۴). از نظر دکارت عقل موهبتی الهی است (Cottingham, 1993: 95) و چون، خدا هرگز فریبکار نیست، پس قوه شناختی که به ما داده نمی‌تواند خطا کار باشد (Cottingham, 1989: 27-39). اکنون مسئله این است که اگر برای اطمینان به ادراکات واضح و متمایز عقلم، باید وجود خدای غیر فریبکار و کامل مطلق به اثبات رسیده باشد، در این صورت چگونه می‌توانم بدون آنه گرفتار دور شوم، به ادراکات عقلی لازم برای اقامه برهان بر وجود خدا اعتماد کنم؟ این مشکل در فلسفه دکارت با عنوان دور دکارتی معروف است که نخست معاصران او، به ویژه مرسن و آرنو مطرح کردند. از نظر کاتینگهام مشکل دور دکارتی از اینجا برمی‌خیزد که دکارت با استفاده از برهان‌های اثبات وجود خدا تلاش می‌کند امکان شناخت نظام‌مند را ثابت کند (Cottingham, 1993: 3).

دکارت با کوجیتو آغاز می‌کند، سپس به اثبات وجود خدا می‌پردازد و پس از فراهم کردن ضمانت الهی برای محتوای عقلی خود می‌کوشد به ساختار عالم خارج پردازد و در همین جاست که گرفتار دور می‌شود. اگر وجود خدای غیر فریبکار باید اثبات شود تا مرا در ادراک واضح و متمایز عقلم مطمئن سازد، چگونه است که من می‌توانم بدون گرفتار شدن در دور به ادراک‌های عقلی که برای ساختن برهان وجود خداوند نیاز دارم مطمئن باشم؟ دکارت در پاسخ به ایراد دور می‌گوید: «وقتی من گفتم که هیچ چیزی را به طور یقینی نمی‌توانیم بشناسیم مگر اینکه بدانیم خدا وجود دارد، آشکارا اعلام کردم که منظورم تنها معرفی آن نتایجی است که حتی وقتی ما توجه

زیادی به این برهان - که به وسیله آن ما نتایج مذکور را استخراج می‌نماییم - نداریم نیز می‌توانند یادآوری شوند» (افضلی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

کاتینگهام به منظور روشن‌سازی این بیان دکارت می‌گوید: معنای ضمنی در اینجا آن است که همان زمانی که من به‌طور واضح و متمایز در حال درک قضیه‌ای هستم به منظور اطمینان از حقیقت آن به شناخت خدا نیازی ندارم و نیز در حالی که من به‌واقع متوجه برهانی هستم، برای اطمینان از اعتبار آن هیچ نیازی به شناخت خدا ندارم. در اینجا هیچ سخنی از نیاز به یک ضمانت کلی (خواه الهی یا غیر آن) در مورد اطمینان‌پذیری عقل به میان نیامده است (Cottingham, 1989: 66,67). در واقع، آنچه از فحوای کلام دکارت برمی‌آید این است که مادامی که من به حقیقتی به‌گونه‌ی شهودی توجه دارم، درستی آن بر من آشکار است و به خدا و ضمانت الهی نیازی نیست. به بیان دیگر، اندیشنده زمانی که وجود خدا را اثبات می‌کند، می‌داند درباره‌ی صدق مقدمات فریب نمی‌خورد، زیرا او در عمل به آنها توجه می‌کند و مادامی که توجه می‌کند مطمئن است که فریب نمی‌خورد (افضلی، ۱۳۸۴: ۳۳۴). به نظر می‌رسد ادعای دکارت این باشد که قضایایی هستند که مادامی که حقیقتی شهودی‌اند، یعنی تا زمانی که فاعل شناسا به آنها توجه دارد و در زمان حال استمراری قرار دارند، در درستی‌شان نمی‌توان تردید کرد و از ضمانت الهی بی‌نیاز هستند. کاتینگهام با توجه به این گفته دکارت می‌نویسد: «به نظر می‌رسد آگاهی من از وجود خودم، به هیچ‌وجه تنها موردی نیست که دکارت در رابطه با آن مدعی است من شناسایی‌ای قابل اعتماد و مستقل از شناخت خدا دارم، همین مطلب در مورد بدیهیاتی که در اثبات وجود خدا لازم‌اند نیز می‌تواند صادق باشد (ibid.: 67-89).

اگر مادامی که من به چیزی توجه می‌کنم، یقین آن در همان لحظه تضمین می‌شود، در این صورت آگاهی من از وجودم تنها موردی نیست که یقین آن با توجه به حقیقت شهودی آن می‌تواند تضمین شود. یقین مقدمات بدیهی نیز که دکارت برای اثبات وجود خداوند استفاده می‌کند، می‌تواند از این طریق توجیه شود. بنابراین، مقدمات



نظر

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت: یا در تقابل با آن؟



برهان‌های اثبات خداوند قضایایی نیستند که یقین آنها به ضمانت الهی متکی باشد. هرچند دکارت از این طریق تلاش می‌کند از مشکل دُور خلاص شود، مجبور می‌شود شهودی بودن کوجیتو را به قضایای دیگری سرایت دهد، اما موفق بودن یا نبودن او در توجیه این مسئله، سخن دیگری است. در اینجا پرسش اساسی این است که اگر یقین قضایای شهودی مثل « $۳+۲=۵$ » یا «می‌اندیشم، پس هستم» با توجه به حقیقت شهودی آنها تضمین می‌شود و به ضمانت الهی نیازی ندارد، پس اهمیت خدا در نظام دکارتی چیست؟ بدون خداوند تنها یقین قضایای شهودی مثل کوجیتو که در زمان حال استمراری جریان دارد می‌تواند از طریق همان ماهیت شهودی آنها تضمین شود. با اثبات خداوند است که می‌توانیم از مرحله صرف شناخت لحظه‌ای به مرحله معرفت ثابت برسیم.

بنابراین، دکارت در نظام فلسفی‌اش درباره ماهیت و جایگاه شک دچار تزلزل نیست و طی یک رشته استدلال‌های منضبط که به زعم خویش دارای نظم ریاضی و هندسی است، چنین شک فراگیری را با یقینی محکم جایگزین می‌کند و به این ترتیب، فلسفه و متافیزیک را به ساحل امن یقین می‌رساند.

۲. ماهیت شک هیوم

هیوم از یک منظر در مواضعی محدود و مشخص در باب شکاکیت اظهار نظر کرده است. از این منظر، وی نخستین بار در فصل‌های اول و دوم از بخش چهارم، مهم‌ترین اثر خویش، یعنی رساله‌ای در باب طبیعت آدمی و نیز در قسمت پایانی بخش اول کتاب و بار دیگر در فصل‌های هشتم و دوازدهم از بخش‌های اول، دوم و سوم کتاب تحقیق در فاهمه بشری، به این موضوع پرداخته است. اما از منظری دیگر، به نظر می‌رسد که در بیشتر بحث‌ها، نگرش‌ها و استدلال‌های هیوم حال و هوای شکاکانه و به تعبیر دقیق‌تر، چون و چرا در باورهای فلسفی رایج حضور دارد.

عناصر دال بر شکاکیت جهان‌شمول

هیوم افزون بر خطاهای مشهور حواس که گذشتگان برشمرده‌اند، خطای بزرگی با عنوان پذیرش وجود جهان خارج را عنوان می‌کند که عقل از قبول آن ابا دارد. در واقع، او معتقد است انگیزه‌ای طبیعی انسان را و می‌دارد که به حواس خود اعتماد کند و بر این مبنا وجود جهانی مستقل از حواس خود را بپذیرد. هیوم در فصل دوازدهم از کتاب تحقیق در فاهمه بشری نخست شک در حواس را واری می‌کند و معتقد است شکاکان همیشه بر اعتمادناپذیری حواس تأکید داشته‌اند و ادله و مثال‌هایی را در این زمینه می‌آورد، ولی می‌افزاید بسیاری از این ادله از نظر وی ادله‌های فرسوده‌اند، زیرا اعتمادپذیر نیستند. هیوم به برخی از این مثال‌ها اشاره می‌کند؛ مانند پارویی که تا نیمه در آب فرو رفته و خمیده به نظر می‌آید. این مثال‌ها تنها به ما می‌آموزند که باید آنچه را که حواس می‌یابد، با عقل مورد سنجید و ملاحظاتی مانند فاصله شیء، وضعیت نسبی اندام حسی و ... را نیز باید در نظر گرفت (Hume, 2009: 300). 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 (ibid.: 301). این قسم از شکاکیت به نظریه‌ای در باب 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 مصداق‌های شکاکیت جهان‌شمول هیوم عبارت است از شک در وجود جهان مستقل از وجود آدمی (Edward, 1998: 98-99). هیوم در این زمینه بیش از همه بر مولفه عادت تأکید می‌کند. عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است که انسان را به پذیرش وجود جهان خارج وا می‌دارد 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؟ نیز 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 یا نکند، اشیا وجود مستمر و پیوسته خود را ادامه خواهند داد. پس





درواقع اشیا در این حالت از ذهن و ادراکات ذهن آدمی نیز متمایز خواهند بود. درواقع با پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم خود به خود پاسخ داده می‌شود.

پس از این مرحله، هیوم پرسش دیگری را مطرح می‌کند 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 در آغاز، کار خود را با حواس می‌آغازد و 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 (Fogelin, 2009: 90)؛ برای مثال، وقتی به دست خود یا این میز می‌نگریم، تنها انطباعات خود را به واسطه حواس درک می‌کنیم نه خود دست یا خود میز را. 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 به باور وی حواس نمی‌تواند به متعلقات خود، یعنی به خود خود، آگاهی یابد (Hume, 2009: 328).

حواس ما نمی‌تواند علت باور ما به وجود اجسام باشد (ibid.: 316). نه تنها حس، بلکه عقل هم نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باور داشتن وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند، زیرا از نظر هیوم برهان‌های فلسفی اثبات اشیا مستقل از ذهن، حتی بر فرض تمامیت، برای عموم مردم مفید نیست، بلکه تنها برای عده‌ای از خواص مفید خواهد بود. همچنین وی بر مبنای مطالب پیش گفته از نظام فلسفی خویش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که هر آنچه در ذهن پدید می‌آید، جز ادراک چیزی نیست. 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 همیشگی 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 (Fogelin, 2009: 93).

وی در وجود جوهر نیز شک می‌کند. هیوم در رساله در باب طبیعت آدمی، پس از آزمونی کوتاه معتقد می‌شود به اینکه چون اجسام دارای دو ویژگی ثبات (Constancy) و سازگاری (Coherence) هستند، ما چنین تخیل یا توهمی را پیدا می‌کنیم؛ برای مثال، همیشه کوه‌ها و درختان برای ما به یک صورت پدیدار می‌شوند؛ به گونه‌ای که اگر بارها آنها را ببینیم، تغییری در تصورمان پیدا نخواهد شد؛ به همین دلیل، همیشه انطباعاتی یکسان و همانندی داریم (Hume, 2009: 323). البته وی اذعان می‌کند که این ثبات نمی‌تواند به صورت کامل همیشه حاکم باشد، زیرا در انطباعات، اعم از ملایم یا شدید، اختیاری و یا غیراختیاری، این حکم صادق نیست (ibid.: 328).

در اینجا وی با طرح موضوع سازگاری، اذعان می‌کند که اگر ثبات نباشد، نوعی از سازگاری همچنان حاکم خواهد بود. حال چون متخلیه در درون زنجیره اندیشه قرار می‌گیرد، پیشروی می‌کند؛ حتی اگر موضوع آن از میان برود؛ یعنی مانند کشتی‌ای که پاروها آن را به حرکت در آورده باشند، بدون نیروی رانش جدیدی نیز به پیش خواهد رفت. بنابراین، ذهن با مشاهده ثبات و سازگاری انطباعات تا آنجا پیش می‌رود که به وجود مستمر اجسام باور می‌یابد، به این شکل که فرض می‌کند ادراک‌های از هم گسسته را موجوداتی واقعی که ما از آنها بی‌خبریم، به هم پیوسته است. بنابراین، به اعتقاد هیوم ما دوست داریم بدین شکل وجود مستمر اجسام را توهم کنیم و چون این توهم از انطباعات روشن حافظه ناشی می‌شود، ما را وامی‌دارد می‌کند تا به وجود مستمر اجسام باور داشته باشیم (ibid.: 328, 329).

هیوم از اینجا به نفی این همانی منتقل می‌شود و می‌گوید: «هنگامی که به تدریج تغییرات متوالی متعلق را دنبال می‌کنیم، پیش‌رفتن تدریجی اندیشه، ما را وادار می‌سازد تا این همانی‌ای را به این توالی نسبت دهیم، چون با کنش ذهنی مشابهی یک متعلق تغییرناپذیر را مورد تأمل قرار می‌دهیم. هنگامی که وضعیت آن را پس از تغییری قابل





ملاحظه مقایسه می‌کنیم، پیش‌روی اندیشه متوقف می‌شود و در نتیجه با تصور تفاوت [تنوع] (diversity) مواجه می‌شویم. برای رفع تناقض، قوه تخیل این استعداد را دارد که به وجود چیزی ناشناخته و نادیدنی تظاهر کند، چیزی که تحت همه این تغییرات، این همان باقی می‌ماند و این امر مبهم را جوهر یا ماده اصلی یا اولی می‌نامد» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۹۵).

هیوم پس از طرح شک در حواس، کار خود را درباره استدلال‌های انتزاعی پی می‌گیرد. او در بخش چهارم از کتاب رساله‌ای در باب طبیعت آدمی متعلقات عقل آدمی را به دو قسمت تقسیم می‌کند: یکی نسبت‌های میان تصورات و دیگری امور مربوط به واقع (ibid.: 289). موضوع‌های دانش‌هایی همانند حساب، هندسه و جبر از قسم اول است و گزاره‌هایی از این دست را می‌توان با صرف عمل تفکر کشف کرد، بدون نیاز به اینکه چیزی در عالم موجود باشد. بنابراین، چنان حقایق بدیهی‌اند، چیزی شبیه قضایای تحلیلی در لایب‌نیس. اما امور واقع را که قسم دوم از متعلقات عقل انسان‌اند، نمی‌توان به همین نحو محقق کرد و نیز دلیل ما برای وضوح حقیقت آنها هر قدر هم قوی باشد، شبیه دلایل قسم اول نیست. این قسم از حقایق با گزاره‌های تألیفی مشابهت دارند، اما هیوم دوست دارد با استناد به خطای موجود در قوای انسان در هنگام به‌کارگیری آنها، خطایی را وارد این علوم سازد. بر همین اساس، دانش‌هایی مانند حساب، هندسه و جبر دانش‌هایی احتمالی خواهند بود و هیچ ریاضی‌دانی نخواهد توانست به یقین کامل برسد (ibid.: 289-290).

بر همین اساس، هیوم شک خود را به‌منظور تنزل یقین به احتمال در زمینه علومی مانند حساب، هندسه و جبر با این عنوان آغاز می‌کند که در این دانش‌ها برای مثال در باب اعداد نمی‌توان مورد کاملاً یقینی پیدا کرد. دلیل این امر سر و کار داشتن با مقدار بی‌نهایت است؛ 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: «..... به‌ندرت می‌توان گزاره‌ای در باب اعداد یافت که کاملاً یقینی باشد. دلیل این امر آن است که به‌آسانی می‌توان با کاهش تدریجی اعداد، طولانی‌ترین دنباله جمع را

به ساده‌ترین مسئله‌ای که می‌توان بر ساخت؛ یعنی به جمع دو عدد ساده تقلیل داد. بر مبنای این فرض، در خواهیم یافت که در عمل، نشان دادن مرزهای معرفت و احتمال و یا کشف اعداد خاصی که در آنها عددی به پایان می‌رسد و عددی دیگر آغاز می‌شود، ناممکن است... افزون بر همه اینها، اگر مجموع اعداد معینی قطعی باشد، هر مجموع عددی باید آن‌گونه باشد و در نتیجه مجموع کلی و یا نهایی باید این‌گونه باشد، مگر اینکه کل بتواند از همه اجزاء خویش متفاوت باشد. من قبلاً گفته‌ام که این امر یقینی است، اما فکر می‌کنم که آن یقین نیز همانند هر استدلال دیگری باید از مرتبه معرفت به مرتبه احتمال تنزل یابد» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶-۲۴۷).

بنابراین هیوم با این کار خود همه معرفت آدمی را به احتمال تقلیل می‌دهد. او سپس میزان اعتمادپذیری عقل درباره این احتمال‌ها را بررسی می‌کند. وی این کار را با تکیه بر ذکاوت و تجربه انسانی انجام می‌دهد (Flagg, 1190: 8)؛ بدین صورت که داوری‌هایی را که انسان در هر استدلالی از طبیعت خویش به دست می‌آورد با طبیعت فاهمه یا همان عقل خود مقایسه می‌کند و بر اساس میزان خردمندی و تجربیات خود درستی و نادرستی آن را می‌سنجد و با در نظر داشتن وجود خطا در گذشته و احتمال وجود خطا در آینده، میزان درستی داوری خویش را بررسی می‌کند و نتیجه‌ای را که از مقایسه داوری طبیعت خود و طبیعت فاهمه انجام می‌دهد، در نهایت به فاهمه خود می‌افزاید: «در انسان دارای حواس قوی و البته با تجربه، این قدرت و نفوذ هرگز کامل نیست، چون حتی چنان انسانی نیز حتماً از بسیاری از خطاهایی که در گذشته داشته آگاه است و همچنان باید از وقوع چنان خطاهایی در آینده بیمناک باشد. پس، در اینجا گونه‌ای جدید از احتمال سربرمی‌آورد که گونه نخست احتمال را اصلاح و تعدیل و معیار و تناسب درست آن را تثبیت می‌کند. از آنجا که برهان در معرض کنترل احتمال قرار دارد، به همین ترتیب خود احتمال نیز از طریق کنش غیرارادی ذهن در معرض اصلاح قرار می‌گیرد، به این صورت که طبیعت قوه فاهمه آدمی و استدلال برآمده از نخستین احتمال، به متعلق [فاهمه] مبدل می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۷-۲۴۸).





تا به این مرحله، هیوم اعتمادی را که به احتمالات دارد به عقل خود می‌افزاید و در مرحله بعدی از امکان خطا در تخمین این صدق و اعتمادپذیری قوا صحبت می‌کند. او برای فهمیدن وجود خطا آزمون‌هایی را بر 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 برگزینیم، زیرا نخستین باور یک موجودی احتمالی است که دست‌خوش تعدادی نقص‌های نامتناهی می‌شود و بدین طریق، پس از اعمال شک و تردید نامتناهی، چیزی از آن باقی نخواهد ماند (Fogelin, 2009: 93). حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را بررسی می‌کند، پس از گذر از آزمون‌های پیاپی تا نامتناهی، تمامی باورها به تخریب، تقلیل و نابودی خواهند رسید، اما چگونه است که آدمی در عمل دارای باورهایی است و چنان تقلیل و نابودی‌ای اتفاق نمی‌افتد؟ پاسخ این پرسش در ادامه روشن خواهد شد.

پاسخ‌های شکاکانه به دکارت

در درجه نخست، هیوم اعتماد به نفس دکارت و باور او به یقینی‌بودن ریاضیات را توهم‌آمیز می‌داند. وی یقین توهمی ریاضی‌دانان به گزاره‌های خویش را اینگونه به نقد می‌کشد: اولین راه تکیه ریاضی‌دان بر برهان‌های قطعی و یقینی خود است و راه دوم تأیید همین برهان‌ها به وسیله اطرافیان ریاضی‌دان و راه سوم برای به اوج‌رساندن یقین در این گونه از علوم، تأیید همین برهان‌ها از سوی افراد فاضل می‌باشد: «ریاضی‌دان هر زمان که بر براهین خویش سوار است، یقین او فزونی می‌یابد، اما تحسین و تأیید دوستانش یقین او را باز هم افزون‌تر می‌سازد. این یقین وقتی به بالاترین حد خویش می‌رسد که در جهان اهل فضل و دانش مورد تصدیق کامل واقع شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶). بنابراین، هیوم به اساس روش دکارت حمله می‌کند و براساس برهان‌های پیش‌گفته، ریاضیات را نیز شک‌پذیر و امری احتمالی می‌داند.

یکی از مهم‌ترین پایه‌های نظام فلسفی دکارت، تفکیک میان جوهر مادی و جوهر

نفسانی است. به باور هیوم، ناتوانی دکارت و دکارتی‌ها در کشف رموز طبیعت باعث شده است که هر جا که از تبیین ناکام مانده‌اند، پای امر غیرمادی را به میان بکشند: «از آنجا که برخی از آنها، به طور خاص دکارتی‌ها، این موضوع را همچون یک اصل اثبات کرده‌اند که ما با ذات ماده آشنایی کامل داریم، طبیعتاً نتیجه گرفته‌اند که ماده فاقد اثربخشی است و به خودی خود برای انتقال حرکت و یا ایجاد آثاری که به آن نسبت می‌دهیم، توانایی ندارد، چون ذات ماده عبارت است از امتداد و امتداد نه بر حرکت بالفعل، که بر قابلیت حرکت دلالت دارد، آنها نتیجه می‌گیرند که انرژی موجد حرکت در امتداد نهفته نیست» (همان: ۲۲۰). همچنین به باور وی تمسک نهایی دکارت به خداوند به عنوان محرک نخستین عالم از ناتوانی در تبیین علل طبیعی موجود در خود طبیعت نشئت می‌گیرد: «بنابراین، این فلاسفه به دلیل ناتوانی از کشف اصل مؤثر (Efficacious) در ماده، نتیجه گرفته‌اند که چون ماده نمی‌تواند از چنان اصلی بهره‌مند باشد، بالاچار وجود متعال استثناست [و آن را واجد اثربخشی دانسته‌اند]. یا اگر آنها دیدگاه مذکور را مبهم و مغشوش تلقی بکنند، کما اینکه عموماً چنین است، به آنها خواهیم گفت که چگونه می‌توانند از آن اجتناب ورزند. از نکته نخست می‌توان این گونه نتیجه گرفت که آنها در هیچ متعلقی تصویری بسنده از قدرت یا اثربخشی نمی‌یابند، چون نمی‌توانند نه در جسم و نه در روح، نه در طبایع متعال و نه در طبایع دانی، [حتی] یک مصداق واحد از آن را بیابند» (همان: ۲۲۰).

هیوم نه تنها کلیت نظریه تصورات فطری را نفی می‌کند، بلکه به طور مصداقی نیز در نفی برخی از آنها می‌کوشد؛ برای مثال، وی انکار می‌کند که آدمی واجد تصویری از خلأ، امتداد و زمان باشد. زمان از هیچ انطباعی ناشی نمی‌شود و قابل نشان دادن نیست و کیفیات آن نامعلوم است: «هنگامی که شیئی ثابت را در ساعت پنج ببینیم و همان را در ساعت شش ببینیم، مستعد آنیم که در مورد آن شیء تصور زمان را به شیوه‌ای به کار ببریم که گویی در هر لحظه‌ای به واسطه موضعی متفاوت، متمایز شده است و یا اساساً تعویض شیء اتفاق افتاده است. ... می‌توان این را نیز اضافه کرد که آنچه تجربه به ما





نشان می‌دهد این است که شیء مذکور در میان این نمونها در معرض چنان تعدادی از تغییرات بود و همچنین، دیمومیت تغییرناپذیر و بلکه توهمی، از طریق افزایش و کاهش آن، همان تأثیری را بر روی هر کیفیتی دارد که توالی بر جای می‌گذارد؛ توالی‌ای که برای حواس آشکار است. از مجرای این سه رابطه ما مستعد آنیم که تصورات خود را خلط بکنیم و تصور کنیم که قادریم تصور زمان و دیمومیت را بدون [تصور] تغییر و توالی بر سازیم» (همان: ۱۰۲).

هیوم همچنین توسل دکارت به خداوند را برای پاسخ به ایراد فریبکاری حواس کافی نمی‌داند: «برای فرار از این مشکل پاسخ دکارت در خصوص صداقت الهی که خداوند اجازه نمی‌دهد آدمیان در ادراکات حسی خود به خطا و گمراهی دچار شوند کافی نخواهد بود، زیرا اگر صداقت الهی مانع از خطای حواس آدمی بود، باید همیشه چنین باشد و هیچ‌گاه حواس آدمی خطا نکند. اساساً در این صورت نباید حواس خطاناپذیر باشد. مهم‌تر اینکه، اگر ما در وجود جهان خارج از ذهن شک کنیم، دیگر نمی‌توانیم وجود خدا و صفات او را اثبات کنیم، چون وجود ذات الهی و صفات او در عالم خارج از ذهن هستند» (Hume, 1999: 202).

عناصر غیر شکاکانه نظام هیوم

آدمی باورهایی دارد و این باورها را عموماً به‌طور غیرشکاکانه می‌پذیرد. باورهای ما به‌واسطه عادت به‌دست می‌آیند و اگر چنین نباشد اعتقادی در ما شکل نمی‌گیرد، چون وقتی باوری را نخستین بار در نظر می‌گیریم، با تکرار بی‌نهایت دچار تخریب و تقلیل می‌شود و باعث ایجاد یک احتمال [باور] جدید دیگری می‌شود که خود آن نیز با تکرار بی‌نهایت دچار تخریب و تقلیل می‌شود و به همین صورت تا بی‌نهایت. در این حالت، کل باور نخستین ما نابود شده و هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند و به این ترتیب، هیچ باور و اعتقادی برایمان باقی نمی‌ماند (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۳-۲۵۰). به همین دلیل، 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 نمی دهد.

نیز همان گونه که گفتیم، هیوم نظریه پدیدارگرایی را مطرح کرده است؛ نظریه‌ای واقع‌گرایانه درباره ماهیت ادراک حسی که در ذیل نظریه‌های واقع‌گرایانه دسته‌بندی می‌شود و نظریه‌ای شکاکانه به‌شمار نمی‌آید. به‌طور معمول در کتاب‌های معرفت‌شناسی این نظریه را به هیوم نسبت می‌دهند و آن را نظریه‌ای شکاکانه تلقی نمی‌کنند. مطابق این نظریه، «ادراک چیزی عبارت است از به نظر آمدن چند خصوصیت از آن چیز» (Audi, 1999: 30). منظور از این تعریف به‌نسبت کلی همان چیزی است که پیش‌تر 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؛ برای مثال، معرفت‌شناسان فضیلت به اشاره او بر ضعف‌های روان‌شناختی آدمی در دستیابی به معرفت تأکید کرده‌اند (برای نمونه: نک: زاگزیسکی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). هیوم می‌گوید: «هیچ یک 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 نه‌تنها به کار نمی‌آید، بلکه حیات را نیز به کلی مختل می‌سازد (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۴). از آنجا که وی پیش‌درآمد کانت و الهام‌بخش او بود، قلمرو معرفت‌آدمی را تنها در حد ویژگی‌های ظاهری اجسام و اشیا می‌داند و تلاشش برای فرارفتن از آن را نادرست می‌داند و معتقد است 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



نظریه

شکاکیت هیوم: در راستای شک دکارت: یا در تقابل با آن؟



می سازند و تا آنجا که تجربه مرا آگاه می سازد، چگونه با یکدیگر پیوند می یابند. تا این حد برای هدایت زندگی کفایت می کند و نیز برای فلسفه من که تنها مدعی تبیین ماهیت و علل ادراکات و یا انطباعات و تصورات است» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

از نظر هیوم، شک زیر سلطه عقل قرار دارد و از آن نشئت می گیرد. هرچه عقل قوی تر باشد، اصول شک نیز قوی تر خواهد بود. گرچه این دو متناقض و دشمن هم هستند، ولی در آغاز نیروی یکسانی را به آنها می دهد و تا زمانی که یکی از آن دو مقاومت کند، هر دو وجود خواهند داشت. به باور هیوم هیچ گاه نباید به استدلال های شکاکانه خود اعتماد کنیم، مگر زمانی که قدرت نابودسازی تمام عقل و باورهای ما را داشته باشند و این امر ممکن نیست (همان: ۲۵۴).

وی در دفع اتهام شکاکیت از خود نیز می کوشد و اظهار می دارد که شکاکیت کامل و جهان شمول ممکن نیست: «نه من و نه هیچ کس 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 همان گونه که [غیرارادی و به اقتضای طبیعت خویش] نفس می کشیم و احساس می کنیم، به همان طریق داوری بکنیم. وقتی نور کافی و کامل وجود داشته باشد، نمی توانیم اشیا را نبینیم، چون پیوند مألوف آن اشیا با انطباع حاضر بیش از آن است که مادامی که بیداریم و یا اشیا را پیرامونی را می بینیم، بتوانیم هنگام رو کردن به آنها زیر تابش نور درخشان آفتاب، خود را از اندیشیدن به آنها باز داریم. هرآنکه رنج ابطال ایرادات این شکاکیت کامل را به جان بخرد، در واقع وارد جنگی شده است که در آن دشمنی وجود ندارد. چنان شخصی برای اثبات قوه ای کوشیده است که طبیعت پیشاپیش در ذهن او به ودیعت نهاده و احتراز از آن را ناممکن ساخته است» (همان: ۲۴۹).

البته عبارت مهمی در رساله هیوم وجود دارد که به نوعی بر دستوری و غیرواقعی بودن شک او دلالت دارد. به دلیل اهمیت ویژه این عبارت، تمام آن را در اینجا نقل می کنیم:

مقصود من از نشان دادن دقیق استدلال‌های آن فرقه خیالی [یعنی شکاکان مطلق] تنها این است که خواننده صدق این فرضیه مرا دریابد که همه استدلال‌ها و تعقل ما در باب علیت از چیزی جز عادت مشتق نمی‌شود و اینکه در واقع باور بیشتر یکی از اعمال مؤلفه حسی طبیعت ماست تا مؤلفه شناختی آن. من در اینجا اثبات کرده‌ام که درست همان اصولی که ما را وادار می‌سازند تا در باب موضوعی تصمیم بگیریم و به واسطه ذکاوت و توانایی خویش و همچنین از طریق تأمل در باب وضعیت ذهن خویش هنگام بررسی موضوع، آن تصمیم را اصلاح بکنیم، همین اصول اگر در باب هر داوری غیرارادی جدید به کار روند، لزوماً به‌طور پیوسته قرینه اصلی را تخریب می‌سازند و در نهایت آن را معدوم می‌گردانند و کل باور و عقیده را از بین می‌برند. بنابراین، اگر باور صرفاً یک کنش ساده اندیشه بود، بدون شیوه منحصر به فرد مفهوم‌سازی و یا اضافه کردن نیروی وضوح، بدون شک خود را تخریب می‌کرد و در همه موارد به تعلیق کامل حکم و داوری منتهی می‌شد، اما از آنجا که تجربه هر که را که این موضوع را شایسته اندکی بررسی می‌داند، به قدر کفایت قانع خواهد ساخت که هر چند در استدلال‌های پیش‌گفته خطایی نمی‌یابد، با این حال همچنان به باور داشتن، اندیشیدن و استدلال کردن به نحو معمول ادامه می‌دهد. او می‌تواند از این مقدمات به درستی نتیجه بگیرد که استدلال و باور او نوعی احساس و یا شیوه نامعمول مفهوم‌سازی است که تصورات و تأملات صرف قادر به تخریب آن نیستند (همان: ۲۵۰).

هر چند وی به اندازه دکارت دستوری بودن شک خود را در آغاز کار و با صراحت تام بیان نمی‌کند، ولی از این گونه عبارت‌ها می‌توان به سود غیر واقعی بودن شک هیوم استدلال کرد.

در اینجا چه بسا این پرسش مطرح شود که اگر بپذیریم که هیوم در واقع با شکاکیت جهان‌شمول موافق نیست، آیا از نظر هیوم، شکاکیت کامل از حیث روان‌شناختی ممکن نیست یا از حیث معرفت‌شناختی؟ باید گفت یکی از امتیازات هیوم از بسیاری از





فیلسوفان این است که نظریه‌های فلسفی او با روان‌شناسی‌گرایی آمیخته است و اساساً یکی از پرکاربردترین مفاهیم و اصطلاح‌ها در آثار فلسفی او مفهوم «عاطفه» و مفهوم «احساس» است. وی در بسیاری از مواقع می‌کوشد مفاهیم معرفتی را به مفاهیم روان‌شناختی فروکاهد. غایت اصلی هیوم، ترسیم نقشه طبیعت آدمی است و در این راه، حیثیت روان‌شناختی و معرفت‌شناختی چندان جدای از هم نیستند. از همین رو، وی در پژوهش درباره فاهمه آدمی تصریح می‌کند که انسان‌ها موجودات کنشگر و اجتماعی‌اند و نه تنها موجودات عاقل. با این حال، در برخی مواضع می‌کوشد تا این دو حیثیت را از هم جدا کند؛ بدین صورت که شکاکیت جهان‌شمول را تنها در ساحت معرفتی ممکن می‌داند و مدعی است که در زندگی روزمره و ساحت روان‌شناختی در عمل نمی‌توان شکاک جهان‌شمول بود، اما البته همچنان که گفتیم قسم نخست شکاکیت جهان‌شمول را نیز خالی از اشکال نمی‌داند.

۳. مقایسه تطبیقی شکاکیت هیوم و شک دکارتی

گفتیم که دکارت فلسفه خود را با شک آغاز کرد و پس از طرح شک دستوری خود و گذراندن دوازده مرحله، در انتها وارد مرحله یقین شد و از این طریق شک خود را به سرمنزل یقین رساند، اما هیوم اساساً سودای گذر یا عدم گذر از شکاکیت را ندارد. به بیان دیگر، هیوم در آغاز هیچ نشانه‌ای به دست نمی‌دهد که سرانجام ماجرای که با شکاکیت آغاز کرده است چه خواهد بود. او دلهره و اضطرابی ندارد، بلکه مطمئن به نظر می‌رسد و این همان چیزی است که با برجسب شکاکیت او چندان سازگار به نظر نمی‌رسد.

ظاهر ماجرا این است که شک دکارت شککی واقعی نبوده است، بلکه حالت دستوری و مصلحتی داشته، اما شک هیوم شککی واقعی است، زیرا به نظر می‌رسد تعبیر رایج دستوری بودن شک دکارت که البته خود او آن را بر سر زبان‌ها انداخت، اندکی محافظه‌کارانه بیان شده باشد. از سوی دیگر، همان‌گونه که نشان دادیم، وی بر دستوری

و غیرواقعی بودن شک خویش و نیز امتناع شکاکیت کامل تصریح دارد، ولی به هر حال هیوم چنان سخن می گوید که داوری در باب کلی بودن یا نبودن شکاکیت وی بسیار دشوار می نماید. به همین دلیل، این گونه به نظر می رسد که دکارت شک را پیشه خود قرار می دهد تا به هدف خود، یعنی ارائه روش تحلیل در فلسفه برسد، اما شک برای هیوم در ظاهر امر پدیده‌ای است که دچار آن می شود، بدون داشتن هدف و قصدی از پیش. با نگاهی عمیق تر می توان دریافت که هیوم بی هدف کاری انجام نمی دهد، زیرا در نهایت امر هدف هیوم سست ساختن جزمی گرایی؛ اعم از جزمی گرایی فلسفی و جزمی گرایی دینی است. حتی برخی متخصصان فلسفه هیوم گفته اند که شکاکیت هیوم در اساس واکنشی به مبانی عقل گرایانه فیلسوفان سنت عقل گرایی است: «موضع هیوم او را در تقابل مستقیم با فیلسوفان عقل گرایی مانند دکارت، اسپینوزا، و لایب نیتس قرار می دهد؛ کسانی که می کوشند دقیقاً کاری را بکنند که هیوم ناممکن می داند. این نکته کمک می کند تا جنبه شکاکانه فلسفه هیوم را دریابیم، جنبه‌ای که دقیقاً بر ضد نظریه‌های عقل گرایانه در باب طبیعت آدمی، معرفت، اخلاق و جهان جهت گیری کرده است» (Merrill, 2008: 11). بنابراین، شاید بتوان گفت که وقتی هیوم را در مقابل عقل گرایان قرار می دهیم، جنبه شکاکانه اندیشه او رنگ و بوی بیشتری می یابد.

دکارت شک در حواس را به نهایت رساند، شاید چون فیلسوفی عقل گراست و به اعتبار حس مشکوک است. وی با برشمردن خطای حواس بی اعتباری آن را پیش کشید تا بتواند جایی برای عقل باز کند.^۱ در واقع، می توان گفت که این شک روشمند،

۱. با توجه به آثار اولیه دکارت از جمله کتاب گفتار در روش درست به کاربردن عقل می توان نتیجه گرفت که وی به شدت دشمن تجربه گرایی ارسطویی است و حتی در این کتاب به یکی از اصول اساسی مکتب مدرسی که «هیچ چیز در عقل وجود ندارد که پیش تر در حواس نبوده باشد» پشت پا زده است. حال، با این توصیف‌ها چه بسا این پرسش طرح شود که چرا دکارت کار خود را با حواس شروع می کند؟ وی بنا بر دو دلیل از حواس آغاز می کند: نخست اینکه دکارت نمی خواست به خوانندگان خود که فکر ارسطویی داشتند، بهانه‌ای برای رد کتاب خود بدهد، اما دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ما انسانیم و به مشاهده جهان از دوران کودکی مجبور هستیم. بنابراین، نمی توان از حواس شروع نکرد (Larmore, 2008: 20).





دکارت را به عقب‌نشینی تا مرزها و چهارچوب خود مجبور کرد؛ بدین معنا که از آن پس، هر یقینی باید برای ذهن «من» یقینی باشد، «من» ملاک یقین هستم، «من» باید یقین را به وضوح دریابم و چه چیزی برای «من» یقینی است؟ پس من آغاز فلسفه و شناخت قرار می‌گیرم. با توجه به این مطالب، می‌توان دید که دکارت چگونه یقین را از دل شک بیرون می‌کشد. خود دکارت در این زمینه می‌گوید: من نمی‌خواهم در حالت شک باقی بمانم، بلکه می‌خواهم به پناهگاهی امن برسم. در واقع، شک دکارت کاملاً ارادی و آگاهانه بوده و همچون ابزاری است که وی بدان متوسل شده است، زیرا شک، حالت بینابین جهل و یقین است و نسبت به هر دو حالت، حالتی مساوی دارد و انسان آگاه شک می‌کند که میان دو امر متعارض گرفتار آید و قادر نباشد که با اختیار یک طرف، طرف دیگر را مردود انگارد، زیرا دلایل کافی برای گزینش در اختیار ندارد.

حالت پیش‌گفته در مورد دکارت صادق است، زیرا وی از سویی به وضوح استدلال‌های شکاکانه‌ای را که ویرانگر علم و مانع پیشرفت آن شده است درک می‌کند و خود نیز علوم موجود را غیر یقینی و بی‌اساس می‌داند. دکارت با اینکه به خوبی می‌داند علم یقینی یا یقین علمی آرزویی دست‌نیافتنی است، ولی می‌کوشد نشان دهد دست یافتن به معرفت یقینی برای انسان ممکن است، به همین جهت راهکار شک را برمی‌گزیند تا شاید به یقین و معرفت دست یابد. در واقع، شک وی همچون نردبانی است برای رسیدن به یقین. از این‌رو، می‌توان شک او را شک علیه شک یا شک بدون شکاکیت نام نهاد، زیرا شکاکیتش نه انجام، بلکه آغاز کار اوست؛ به عبارتی، در ریشه شکاکیت دکارتی، یقین وجود دارد که شکاکیت کلی را باطل می‌سازد. به همین جهت می‌توان اذعان کرد شک دکارتی، شکی فراگیر و عام نبوده، بلکه حالت صوری و مصلحتی داشته است.

در مقابل، هیوم شک در محسوسات و معقولات را به یک اندازه جدی می‌داند. او برای طرح شک در حواس، به خطای بزرگی می‌پردازد که راه حل آسانی ندارد که

همان پذیرش وجود جهان خارج است که عقل از قبول آن ابا دارد، اما شک در عقل، از نظر هیوم متعلق تفکر یا امور واقع یا نسبت‌های بین تصورات است. او در توانایی عقل در مورد دوم شک ندارد، اما در قدرت آن بر شناخت امور واقع سخت تردید دارد؛ چه در قدرت آن بر اثبات جهان خارج از ادراکات و چه بر اثبات روابط علی و معلولی میان امور واقع. با این همه در این نوشتار نشان دادیم که چگونه با خودشکن بودن شکاکیت جهان‌شمول هیوم می‌توان شک وی را نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری بودن دانست، هرچند وی به اندازه دکارت در آغاز کار و با صراحت تام بر دستوری بودن شک خود تأکیدی نداشته است. با این حال، چنان‌که گذشت دلایلی که هر کدام از این دو فیلسوف برای شک در حواس و شک در معقولات مطرح کرده‌اند، بر اساس مذهب فکری‌شان تفاوت‌های بنیادینی دارد.

عامل دیگری که خارج از قلمرو فلسفه بر موضع شکاکانه این دو فیلسوف تأثیر گذاشته، از شیوه زندگی و علایق این دو فیلسوف است. دکارت زندگی تقریباً منزوی و یک‌نواختی داشت و جز سفر و نظرورزی فلسفی و ریاضیاتی کار مهم دیگری نداشته است؛ اما در مقابل هیوم شخصیتی ذوابعاد داشت. او مورخ، اقتصاددان، نویسنده مقالات در حوزه‌های مختلف و دیپلمات بود و از همین‌رو، به نظر می‌رسد. اشتغال خاطر به حوزه‌های مختلف به‌طور طبیعی وی را بیش از دکارت از جزمیت دور ساخته بود.

نتیجه‌گیری

چنان‌که دیدیم شکاکیت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موضوع‌های معرفت‌شناسی، جایگاه رفیعی در نظام فلسفی دکارت و هیوم داشته است. با این حال، با بررسی دیدگاه‌های این دو فیلسوف در باب ماهیت شک، به این نتیجه رسیدیم که نه تنها دکارت، بلکه هیوم نیز نمی‌توانست یک شکاک واقعی و تمارعیار بوده باشد. دکارت از شک خود به‌عنوان راهی برای نجات علم استفاده می‌کند، بدین معنا که وی در آغاز و به یک‌باره در اعتبار تمام باورهای پیشین خود تردید می‌کند تا به این طریق ساختمان معرفتی ذهن انسان را تخریب



کند تا بتواند آن را از نو، ولی این بار بر پایه‌هایی استوار بنا نهد. با این توضیح که هر کدام از اجزای سازنده باورها را که به نظر سست‌بنیاد رسیده، در مسیر بازسازی کنار گذاشته و آنهایی را که تردید ناپذیرند، با خیال آسوده سر جای خود می‌گذارد. بر این اساس، شک در نگاه دکارت نه به‌عنوان روش، بلکه همچون راهکاری نمایان خواهد شد که از آن به‌عنوان پادزهری برای درمان بیماری شک استفاده کند. در واقع، او با این کار خود خواست پادزهر شک را از خود شک بیرون بکشد. هیوم نیز با اینکه با شک در حواس و عقل، در امکان معرفت به امور تجربی و حسی شک کرد، ولی در نهایت خودشکن بودن شکاکیت جهان‌شمول را پذیرفت. افزون بر وجود نشانه‌هایی دال بر غیرواقعی بودن شک هیوم، این واقعیت در جای‌جای رساله‌ای در باب طبیعت آدمی به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین اثر هیوم که بیشترین فصل‌های درباره مبحث شک و شکاکیت است، به چشم می‌خورد. بر این اساس، با توجه به آنچه گذشت می‌توان شک هیوم را نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری دانست، اما نمی‌توان انکار کرد که جنبه دستوری شکاکیت هیوم در مقابل جنبه دستوری شکاکیت دکارت کمرنگ‌تر است.



کتابنامه

۱. دکارت، رنه (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضل‌ی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. _____ (۱۳۹۰)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۴. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
5. Audi, Robert (1999), *Epistemology: Acontemporary Introduction to the theory of Knowledge*, New York: Routledge.
6. Broughton, Janet (2010), *Descartes's Method of Doubt*, United Kingdom: Princeton University Press.
7. Cottingham, John (1986), *Descartes*, Oxford: Blackwell.
8. _____ (1993), *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.
9. Descartes, Rene (1641), *Meditations on First Philosophy*, Elizabeth S. Haldane, Toronto: Cambridge University Press.
10. _____ (2002), *The Principles of Philosophy*, John Veitch, The University of Michigan: Ezreads Publications LLC.
11. Edward, Craig (1998), "Ancient Skepticism," *encyclopedia of philosophy*, vol 8, London: Routledge.
12. Flage, Daniel E. (1990), *David Hum's Theory of Mind*, New York: Routledge.
13. Fogelin, Robert J. (2009), *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, United Kingdom: Oxford University Press.
14. Hume, David (1999), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp, Canada: Oxford Philosophical Texts.
15. _____ (2009), *A Treatise of Human Nature*, Waiheke Island: The Floating Press.
16. Jonathan, Dancy (1992), *A Companion to Epistemology*, Ernest Sosa, United States: Wiley-Blackwell.



شکاکیت هیوم؛ در راستای شک دکارت: یا در تقابل با آن؟

شکاکیت هیوم؛ در راستای شک دکارت: یا در تقابل با آن؟

17. Larmore, Charles (2008), *The Blackwell Guide to Descartes Meditation*, Descartes and Skepticism, United States: Wiley-Blackwell.
18. Merrill, R. Kenneth (2009), *Historical Dictionary of Hum's Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press.
19. Popkin, Richard (2003), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York: Humanities Press .

