

Journal of Comparative Literature
Faculty of Literature and Humanities
Shahid Bahonar University of Kerman
Year 11, No20, Spring / Summer 2019

Matching Knowledge Resources in viewpoint of Molavie and David Hume

(Scholarly-Research)

Mhya Rafiee Bandari¹

1. Introduction

Epistemology is a branch of philosophy that is defined as the theory of what knowledge is and the ways it is acquired. In epistemology, we seek to answer questions that discuss the reality and how to achieve it. Epistemology has not been independently discussed since ancient times and among the Greek philosophers, but one of the most central issues of epistemology that is worth knowing has been considered. There are a number of intellectual backgrounds in this period which can be called as: empiricists, skeptics, and neo-Platonists. In the Middle Ages, groups of realists, conceptualists, nominists, and in the new era, rationalists and empiricists have had opinions in this field.

2. Method

This study is carried out by descriptive-analytical way using library resources. In this way, David Hume and Molavie's philosophical theories on how to know and knowledge of God are explained and compared.

3. Discussion

Literally, knowledge has the meaning of consciousness, cognition and perception and is anti-ignorance (Moein, 2003: V. 2: 1652). In Arabic, the word "knowledge" is used when the evident is distinct from otherwise (Ragheb Esfahani, 1412 AH: 560-580).

In Molānā works there are references to all kinds of knowledge, including sensory, rational, and intuitive, and he has used various terms, especially in relation to rational knowledge, which, while not paying attention to their meanings, may sometimes make his

¹ . Assistant Professor of Department of philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Iran: rafiee-m@uk.ac.ir

Date Received: 2018. 02.16

Date Accepted:2018. 06. 11

statements contradictory. Sensory knowledge is necessary for understanding many things or for acquiring a set of issues; but the real science which man seeks pass through the stage of sense in view of Molavi. That is to say, because of its limitation, it cannot comprehend but a fraction of the reality of the appearance, and the sense of the appearance only understands the face among what is in the universe and does not perceive anything from abstractions and meanings. One cannot gain true knowledge unless gets out of this prison.

Thus the unseen world is apparently absent from the view of sense, but the rational reason makes it conceivable to the mind, including the existence of the angels and the resurrection day. Man needs to be prepared to enter the universe beyond sense. This preparation is a kind of second birth. Molavi compares a man in the ward of the universe to a child who is confined in the womb of mother and does not understand the universe that is supernatural.

Molavi has also emphasized in the *Fih-e Mā Fih* on the inherence of the foundation of morality and the distinction between good and evil (see Molavi: 77: 9-77).

Western thinkers, first and foremost, pay attention to the outer senses; David Hume places his philosophy on the foundation of the senses and presents his theory based on it. The epistemic arguments in his view are also based on this.

David Hume saw sensory experience as the primary source of reliable knowledge of the facts. With his philosophical skill and vigilance, he pushed the school of sensuality to the end of empiricism limits (Zibaklam, 1378: 126), thereby eliminating the inherent goodness and depravity of human actions, and the human view determines the good and the bad.

Hume, like other empiricists emphasizes on the precedence of senses over other sources of knowledge and cognition, believing that man knows neither himself nor anything else, and that all human beings are perceptions that are replaced with unimaginable speed. (Hume, 1825: vol. 1: 321)

4. Conclusion

The world of creation and the creator of existence have long been discussed through philosophy, and there have been arguments for and against the nature of reason, sense, cause and effect, each of which is based on philosophical worldview and school. David Hume is a late philosopher whose worldview is based on experience. For this reason,

he accepts the senses and what is perceived by the external senses, and doubts other than that. According to Hume, we cannot call the two events as the cause and effect because of their sequence, but what has come to our view may be incorrect and in the future these relationships may not exist and another cause may replace the current cause. Thus he somehow doubts in the supernatural problems and cannot have an understanding of the universe based on what he sees; it is such that he denies them or declares that he cannot know them.

Molavie, too, believes in all kinds of intellects and knows only the general intellect that is the origin of creatures as complete, and that the intellect with which man evaluates worldly matters does not deserve recognition. For Molavie, humans are like the blind in the dark house who want to know the elephant but cannot see the whole and partially understand it, but if they are conscious and possess the candle of reason, their differences in how and what it is will end. In fact, Molavie believes in knowledge through discovery and intuition, but he knows the sense as its passage. He begins with a menial sense and, after a little understanding, reaches for discovery and intuition.

The similarity of the two thinkers can be attributed to the inability of the intellect in the knowledge of the universe, but the difference is that Molavie does not give much attention to the outward senses and accepts the intellect at its highest level. The other difference should be seen in the theological view of Molavie, which Hume does not believe in the supernatural, the discovery, or the intuition. In other words, Molavie and Hume have both begun from the sense in the beginning of knowledge, but Hume remains in that sense, and Molavie has passed on and attained intuition.

Key words: Epistemology, Mowlavie, David Hume.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نشریه ادبیات تطبیقی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۱۱، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸

تطبیق منابع معرفت از دیدگاه مولوی و دیوید هیوم

(علمی- پژوهشی)

محیا رفیعی بندری^۱

چکیده

معرفت‌شناسی، به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه، در مورد شناخت هستی و خالق آن بحث می‌کند. این علم یکی از مطرح‌ترین مباحث شناخت است که از دوره باستان نیز به شکلی عام و غیرمستقل مطرح بوده‌است. دیوید هیوم از جمله تجربه‌گرایانی است که در زمینه شناخت، آرایبی دارد. او براساس حس تجربی، نظریه خود را استوار کرده و تنها، ادراک حواس ظاهری را مبنای شناخت قرار می‌دهد؛ ضمن اینکه این حواس را برای شناخت کافی نمی‌شمارد. از نظر وی روابط علی، معلول وهم و خیال انسان است و نمی‌توان با توجه به این روابط به شناخت نایل شد. مولوی نیز یکی از متفکرین مسلمان است که در کتاب مثنوی خود، مطالب فلسفی مهمی راجع به شناخت و راه‌های آن مطرح کرده‌است. در این پژوهش، نظریات این دو صاحب‌نظر در باب شناخت مطرح گردیده و با هم مقایسه شده‌است. نتیجه تحقیق این است که مولوی و هیوم هر دو شناخت را از حس ظاهر شروع کرده‌اند اما هیوم به دلیل اینکه برای ماوراء طبیعت ارزش قایل نیست، در حس باقی مانده‌است، در حالی که مولوی به دلیل قایل بودن به عقول متفاوت و مراتب طولی عقل، شناخت را از راه عقل کلی و کشف و شهود امکان‌پذیر می‌داند.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی، مولوی، دیوید هیوم.

^۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ایران: rafiee-m@uk.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۷

۱- مقدمه

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به عنوان نظریه‌ی چستی معرفت و راه‌های حصول آن تعریف می‌شود. در معرفت‌شناسی به دنبال پاسخ سؤالاتی هستیم که درباره‌ی واقعیت و چگونگی دستیابی به آن بحث می‌شود. این علم از دوره‌ی باستان و در میان حکمای یونان به شکل مستقل مطرح نبوده اما یکی از محوری‌ترین مباحث معرفت‌شناسی، یعنی ارزش شناخت، مورد توجه بوده است. در این دوره، چند مشرب فکری مطرح است که می‌توان از آنها با عناوین تجربه‌گرایان، شک‌گرایان و نوافلاطونیان نام برد. در دوره‌ی قرون وسطی گروه‌های واقع‌گرایان، مفهوم‌گرایان، نام‌گرایان و در دوره‌ی جدید عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان در این حوزه نظراتی داشته‌اند.

دیوید هیوم از جمله متفکران تجربه‌گراست. وی به دلیل قبول داشتن نیروهای واقعی، تجربه‌گرایی رئالیست محسوب می‌شود ولی در مقام یک فیلسوف، به شک و تردید دچار بوده و معتقد است که درک واقعیت‌ها برای انسان ممکن نیست. وی در ساختمان آفرینش، علت و معلول را به عنوان رابطه‌ای بین فاعلیت اصلی و معلول‌ها پذیرفته است. علت از نظر او، نسبتی میان اشیا است و تصورات ما درباره‌ی آن ناقص است. وی در این مورد چهار رویکرد دارد که عبارت است از: طبیعت‌گرایانه، معرفت‌شناسانه، معناشناختی و هستی‌شناختی. به این ترتیب، هیوم شناخت علت را در گروه شناخت معلول، یعنی انسان و عالم طبیعت می‌داند که با آراء فیلسوفان مسلمان در یک راستا قرار می‌گیرد.

در فلسفه اسلامی، نخستین بار ملاصدرا معرفت‌شناسی را به عنوان یک نظریه مطرح نموده (ر.ک: صدرالمتهلین، بی تا) که در دوره‌ی معاصر توسط محمدحسین طباطبایی (ر.ک: نصری، ۱۳۸۳) به حوزه‌ی مستقل فلسفی تبدیل شده است. با وجود این، عرفا و فلاسفه پیشین، در حوزه‌ی شناخت و راه‌های آن نظریاتی ابراز نموده و اعتقاداتی داشته‌اند که به عنوان نظریه مطرح نشده است. توجه به کائنات و وجود انسان، از مسائلی است که امام علی (ع) نیز به آن توجه داشته (دشتی، ۱۳۵۸: ۱۸) و عرفا و فلاسفه نیز جهان را به عنوان جلوه‌ای از حقیقت الهی، واسطه‌ی شناخت حقیقت محض قرار داده‌اند. می‌توان گفت که مکاتب

عرفانی و فلسفی، زیربنای این علم را تشکیل می‌دهد و علم معرفت‌شناسی امروز پیشینه‌ای دیرینه دارد. مولوی از جمله عارفانی است که فیلسوفان پس از او، از نظراتش بهره برده‌اند. مولوی، معرفت را گاه به معنای علم و گاه به معنای عام آن به کار برده‌است. به عقیده او، خدا انسان را برای شناخت حقیقت آفریده‌است و در غیر این صورت، وجود انسان فایده‌ای ندارد. وی، اندیشیدن را مشخصه اصلی انسان می‌داند و جهان را محدود به حس نمی‌داند و تجربه را در شناخت امور، دخیل کرده‌است. او جهان را آینه‌ای می‌داند که جلوه‌گر حقیقت است. از نظر مولوی، حقیقت یک چیز بیشتر نیست و هرآنچه غیر از آن است، جلوه‌ای از حقیقت محض است که در آینه دنیا دیده می‌شود. در این پژوهش، براساس نظریه تجربه‌گرایی دیوید هیوم و نظریه خداشناسی مولانا در مثنوی، رویکرد معرفت‌شناختی این دو متفکر را بررسی می‌کنیم و وجوه تشابه و اختلاف آنها را نشان می‌دهیم و درصدد پاسخ به دو پرسش ذیل هستیم:

الف- در مقایسه معرفت‌شناسی دیوید هیوم و مولوی چه نقاط تشابهی وجود دارد؟

ب- اختلاف نظریه تجربه‌گرایی دیوید هیوم با رویکرد خداشناسی مولوی چیست؟

تطبیق مباحث معرفت‌شناسی دو صاحب‌نظر نام‌آشنای ادبیات و عرفان و فلسفه، مولوی و دیوید هیوم، می‌تواند به فهم هرچه بهتر نظرات آنها کمک کند. پژوهش حاضر به دنبال یافتن جواب این مسئله است که آیا حس، به تنهایی به منظور نیل به معرفت، کافی است و اگر جواب منفی است، کدام ابزار ما را به هدف غایی می‌رساند. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام می‌گیرد؛ به این ترتیب که نظرات فلسفی دیوید هیوم و مولوی درباره چگونگی شناخت و شناخت خدا تبیین و سپس با هم مقایسه می‌شود.

۱-۱- پیشینه پژوهش

حسین سلیمانی در مقاله «ماهیت اعتقاد از نظر هیوم» راجع به نظرات وی بحث نموده و به این نتیجه رسیده‌است که هیوم با تأکید بر نقش عقل، محدودیت آن را نیز اعلام

نموده‌است و شکاک‌بودن را نیز توصیه می‌کند زیرا معتقد است عقل در رابطه با علت و معلول‌ها احتمال خطا کردن دارد.

مسلم محمدی (۱۳۸۹) در مقاله «تجربه‌گرایی هیوم و تأثیر آن بر آموزه‌های دینی»، پس از تجزیه و تحلیل دو جنبه از تجربه‌گرایی هیوم، یعنی اصالت حس و علیت‌انگاری، به این نتیجه رسیده‌است که پیامد این نظریات، حسن و قبح افعال و حقایق را صرفاً یک امر اعتباری و قراردادی جلوه می‌دهد و آنها را به بی‌ثباتی می‌کشاند.

محمدجواد موحدی و مهدی دهباشی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی تطبیقی نظریه شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی و دیوید هیوم» آراء این دو فیلسوف را با یکدیگر مقایسه کرده و نقدهای علامه را بر متفکر غربی بیان نموده‌است.

حمید صمصام و فرشید نجار همایونفر (۱۳۸۴) نیز در مقاله «نظری بر معرفت‌شناسی از منظر مولوی» به بررسی دیدگاه شناختی مولوی بر پایهٔ مثنوی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که نظریهٔ شناخت مولوی، از حس شروع شده و اعتقاد وی بر جاری‌بودن لطف الهی در تمام ادیان و رویهٔ تساهل و تسامح در دین است.

همچنین سیدحمیدرضا رئوف و مهدی حسن‌زاده (۱۳۹۴) مقاله‌ای با محتوای «رابطهٔ انسانم با طبیعت» نوشته‌اند و مقاله «پرستش‌گری و امرمقدس در منظومهٔ فکری مولانا» نیز (۱۳۹۴) به رابطهٔ انسان با امرمقدس پرداخته‌است.

۲- مفهوم معرفت‌شناسی

معرفت از نظر لغوی معنای آگاهی، شناخت، ادراک دارد و ضد جهل است. (معین، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۶۵۲) در زبان عربی واژهٔ معرفت هنگامی به کار می‌رود که معلوم از غیر آن، تمیز یافته‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۰-۵۸۰)

از نظر اصطلاحی، معرفت‌شناسی «علمی است که دربارهٔ شناخت‌های انسان، ارزش‌یابی انواع معرفت، تعیین ملاک صحت و خطای آن و توجیه علوم و امکان یا عدم امکان آنها بحث می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۳)

این دانش چنان که از نامش پیداست، راجع به خود «معرفت» و چگونگی آن بحث می‌کند و یکی از بحث‌های مهم فلسفه خداشناسی است. بنابراین، «دانش معرفت‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که ماهیت، حدود، ابزار و منابع و معیار معرفت را بررسی می‌کند و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد.» (هاملین، ۱۳۷۴: ۱)

۲-۱- تاریخچه معرفت‌شناسی در غرب

مسائل معرفت‌شناسی در گذشته، به صورت غیر نظام‌مند، در ضمن بخش‌های مختلف فلسفه اسلامی بوده است. کندی، نخستین فیلسوف مسلمان، بحثی دارد با عنوان «نوعان للادراک و المعرفه: بالحواس و العقل.» (الکندی، بی تا: ۳۷)

در غرب به این علم اهمیت زیادی داده شده و جزء مهم‌ترین مباحث آنان است. چنان که گفتیم، سابقه طرح معرفت‌شناسی به یونان باستان بازمی‌گردد اما به این شکل مشخص و کاربردی، به تازگی مطرح شده است.

پارمنیدس، اولین فیلسوفی بود که فلسفه‌اش بر استدلال‌های منطقی بنیاد شده است (ر.ک: هالینگ دیل، ۱۳۷۵: ۷۹) و بر عقل به عنوان مدرک حقیقت تأکید داشت و هراکلیتوس برخلاف او، بر حس تأکید می‌کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۳) اما نخستین فیلسوفی که در برابر موج سهمگین شک‌گرایی ایستاد، سقراط بود که امکان حصول معرفت را نشان داد. (همان: ۱۳۳)

در پی او، افلاطون به مسائل عمده معرفت پرداخت (راسل، ۱۳۷۳: ۲۲۸-۲۴۱) و سپس، ارسطو دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه خود را عرضه کرد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۱۹) پس از ارسطو نیز فیلسوفان دیگری تا به امروز، دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه خود را ارائه نموده‌اند.

۲-۲- معرفت‌شناسی مولوی

۲-۲-۱- معرفت حسی

مولانا در آثار خود، اشاراتی به انواع معرفت اعم از حسی، عقلی و شهودی کرده و اصطلاحات مختلفی را به خصوص در رابطه با معرفت‌های عقلانی به کار برده است که توجه‌نکردن به معانی آنها، ممکن است بیانات او را گاهی متضاد جلوه دهد. معرفت حسی برای شناخت بسیاری از اشیاء و امور یا دستیابی به برخی مسائل لازم است ولی از نظر

مولوی، علم واقعی که انسان طالب آن است، از مرحله حس عبور می‌کند؛ یعنی، حس به سبب محدودیتی که دارد، جز بخش اندکی از واقعیت ظاهر را نمی‌تواند ادراک نماید و حس ظاهر از آنچه که در عالم هست، فقط صورت آنها را درک می‌کند و از مجردات و معانی، چیزی را ادراک نمی‌نماید. انسان تا از این زندان حس بیرون نیاید، نمی‌تواند معرفت واقعی را کسب کند.

بنابراین، عالم غیب ظاهراً از دید حس غایب است اما دلیل عقلی، تصور آن را برای ذهن قابل قبول می‌سازد؛ از جمله وجود ملائک و یوم آخر. انسان برای ورود به عالم ورای حس، نیاز به آمادگی دارد؛ این آمادگی، نوعی ولادت ثانی است. مولوی، انسان دربند عالم حس را به طفلی تشبیه می‌کند که در تنگنای زهدان مادر محبوس است و عالمی را که ماوراء عالم اوست، درک نمی‌کند. وی در «فیه مافیه» نیز به فطری بودن بنیان اخلاق و تمایز حسن و قبح تأکید کرده است. (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۹: ۷۷)

مولوی در زمینه معرفت حسی، تمثیل پیل و خانه تاریک را مطرح می‌کند. در این حکایت، چشم ظاهری، درست مانند کف دست است و به همه اعضای فیل دسترسی ندارد. چشم دریا (چشم باطن) چیز دیگری است و مولانا می‌گوید که چشم ظاهر را رها کن و با دیده دریا نگاه کن. (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۱۹۱) علامه جعفری می‌فرماید: «اگر تاریکی، قرارگرفتن در موقعیت‌های تاریک باشد، راه حل مولانا متین است اما اگر تاریکی، تعمّدی باشد، میلیون‌ها خورشید جهان‌افروز هم نمی‌توانند روشنایی به وجود آورد؛ خود، روشنایی‌ها و روشنگری‌ها را هم تاریک می‌سازند.» (جعفری، ۱۳۵۱: ۷۷)

اگر حس، عالم ماوراء حس را درک نمی‌کند، این معنی انکار وجود آن عالم را برای وی توجیه نمی‌نماید زیرا نبود ادراک یک جامعه، از آنچه موضوع ادراک حواس دیگر است، دلیل فقدان آنها نیست.

۲-۲-۲- معرفت عقلی

مولوی حسن و قبح را موهبتی فطری دانسته است:

زر قلب و زر نیکو در عیار بی محک هرگز ندانی ز اعتبار

هر که در جان خدا بنهد محک مریقین را باز داند او ز شک

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۴)

وقتی مولوی عقل را می‌ستاید، منظورش عقلی است که پیغمبر (ص)، دارنده آن را ستوده‌است. عقل، حسن و قبح را نشان می‌دهد و به زیبایی‌ها و خیر فرمان می‌دهد و از زشتی‌ها منع می‌کند زیرا فرق زشت و نغز از عقل آوریده اما کدامین عقل است که در کشور وجود، ایمنی و عدالت ایجاد می‌نماید و از سیطره شهوت‌ها جلوگیری می‌کند؟

عقل باشد ایمنی و عدل جو برزن و بر مرد اما عقل کو

(همان: ۹۶۰)

مولوی در داوری عقل تأمل می‌کند و از مکر عقل انذار می‌دهد. واهمه یکی از پنج حس باطن است و گفته‌اند این قوه، چیزهای دیده و نادیده، راست یا دروغ را به نفس می‌نمایاند. (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۴۲۱)

عقل جزئی و عقل کلی از اصطلاحاتی است که مولوی به کار برده‌است. عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولانا، به دو معنی است؛ یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات که با نفس کلی و نفس کل مترادف است و دیگری، عقل کامل رسا که محیط به همه اشیاء است و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است. (مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۹)

۲-۲-۳- معرفت شهودی

رسیدن به مقام معرفت، زمانی است که نور کافی در قلب باشد. مولوی با این استدلال که انسان در خواب نیز صورت‌ها را می‌بیند، در حالی که چشمش بسته‌است، نسبت دیدن را از چشم ظاهر نفی می‌کند:

عَلت دیدن مدان پیه ای پسر ورنه خواب اندر ندیدی کس صور

(همان: ۶۱۵)

معرفت واقعی که از نظر مولوی، معرفت شهودی یا معرفت مبتنی بر اشراق و مشاهده قلبی است، گرچه ساخته ذهن مولوی نیست، در مثنوی مولوی تشخص و جایگاه ویژه

دارد. تفکر و نگاه مولوی اساساً یک تفکر شهودی و مبتنی بر تجربه عارفانه است. (خواجہ گیر، ۱۳۹۵: ۱۲۷) مولوی از این تجربه، گاه با عنوان تجربه عاشقانه و مشاهده معشوق و دیدار دولت یاد می‌کند و همه تلاش او، معطوف به وصف‌ناپذیری این معرفت به دو دلیل است: یکی ناتوانی لفظ، دوم وجوب رازداری. (مولوی، ۱۳۹۰: ج ۱: ۴) تدبیری که مولانا در برابر این دو مشکل می‌اندیشد، این است که نقد حال خویش را در حدیث دیگران بازگوید و از معرفت شهودی، در پرده و در ضمن حکایت سخن گوید.

۲-۳- معرفت‌شناسی دیوید هیوم

موضوع معرفت‌شناسی نزد فیلسوفان مغرب زمین و از جمله هیوم، تا نیمه دوم قرن بیستم بر معرفت مفهومی متمرکز بود و موضوع و مدار تمام مباحث معرفت‌شناختی‌شان، همین نوع از معرفت بوده‌است. معرفت در نظر این فیلسوفان، به‌طور عام مطرح بوده‌است که شامل تصورات و تصدیقات می‌شود. (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۷)

۲-۳-۱- اصالت حس

متفکران غربی بیش از هرچیز، حواس ظاهری را مورد توجه قرار داده‌اند و به آن استناد می‌کنند. دیوید هیوم نیز فلسفه خود را بر مدار حس گذاشته و براساس آن نظر می‌دهد. مباحث معرفتی نیز در نگاه او بر این پایه استوار است.

دیوید هیوم تجربه حسی را منبع اصلی کسب معرفت قابل اطمینان در مورد واقعیات می‌داند. او با مهارت فلسفی و هوشیاری خاص خود، مکتب حس‌گرایی را تا نهایت مرزهای تجربه‌گرایی پیش برد. (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۱۲۶) به این ترتیب، حسن و قبح ذاتی اعمال از بین می‌رود و در تعیین خوبی و بدی، نگاه بشر ملاک قرار می‌گیرد.

هیوم نیز مانند سایر تجربه‌گرایان، قایل به تقدّم حواس بر سایر منابع معرفت و شناخت است و معتقد است که انسان نه خود را و نه چیزهای دیگر را نمی‌شناسد و تمام افراد بشر، تنها ادراکاتی هستند که با سرعت غیر قابل‌تصویری، جانشین هم می‌شوند.

(Hume, 1825: vol.1: 321)

این نظریه نشان می‌دهد که هیوم به تبدیل و تغییر طبیعی هرآنچه در دنیا وجود دارد، قایل است و هیچ چیزی را ثابت نمی‌داند به همین دلیل، شناخت هیچ چیز برای او قابل

تصور نیست، جز همین ادراکاتی که دائماً تغییر می‌کند؛ پس نمی‌توان از این راه به شناخت خود رسید.

به این ترتیب، اعتقاد به ماوراءالطبیعه در این ذهنیت به چالش کشیده می‌شود و در این صورت، این‌گونه امور می‌تواند بی‌معنی تلقی شود. (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۱۸۶) بنابراین، می‌بینیم که اصول اخلاقی از سوی برخی فیلسوفان تجربه‌گرا زیر سؤال می‌رود؛ مانند فرانسیس بیکن که عقل فطری بشر را انکار می‌کند (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۵۸-۱۵۹) و جان لاک که آموزه‌های افلاطونی و دکارتی را در حوزه تصورات فطری، مضحک تلقی می‌کرد. (رابینسون و گراوند، ۱۳۸۴: ۶۴)

با مثال‌هایی که هیوم درباره تصور نکردن طعم شراب از سوی زنگیان آفریقا و مناطق قطبی و همچنین، درک صفاتی که انسان آنها را دارا نیست، ارائه می‌دهد (توماس، ۱۳۷۲: ۴۴۱)، مشخص می‌شود که او فقط به عوارض و حادثه‌هایی که در ذهن، ایجاد صور و معانی می‌کند، معتقد است و معانی را صور و شبح و رونوشت صور محسوس می‌پندارد و به این وجه، معقولات را هم منتهی به محسوسات می‌نماید. (فروغی، ۱۳۷۷: ۲۷۸)

۲-۳-۲- دیدگاه عقلی

هیوم بین عقل نظری و عملی رابطه‌ای نمی‌بیند و مفاهیم ارزشی در اخلاق را اعتباری می‌داند و منشأ آن را در سودمندی و لذت‌طلبی انسان می‌بیند. وی در زندگی عملی انسان، به عقلی قایل است که راهنمای انسان برای رسیدن به خواهش‌های طبیعی، غریزی و حیوانی باشد.

هیوم براساس مبانی تجربه‌گرایی خویش، امکان دستیابی به واقعیت را رد می‌کند و به حقیقت پایداری که با علّیت قابل دستیابی است، باور دارد. وی می‌گوید: چنین می‌نماید که هرگونه تعقل درباره امر واقع، بر پایه نسبت علّت و معلول استوار است. تنها به میانجی همین نسبت می‌توانیم فراتر از گواهی حافظه و حواسمان برویم. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۶۵)

هیوم براساس رابطه علّت و معلولی که بر پایه حواس نهاده شده، استدلال می‌کند. بنابراین، نمی‌تواند روابط ناپیدای خالق را با کائنات کشف کند. اگر بپذیریم بیرون از

حواس پنجگانه چیزی وجود ندارد، معرفت مبتنی بر همان حدود خواهد شد و این، همان چیزی است که بر فلسفه غرب و دیدگاه هیوم سایه افکنده است و ابعاد اندیشه او را محدود می‌کند. «هیوم می‌گوید: به نظر می‌آید تمام استدلال‌ها درباره امر واقع، مبتنی بر رابطه علت و معلول باشد. تنها به وسیله این نسبت است که می‌توانیم به ورای شهادت حافظه و حس خود برویم.» (حکاک، ۱۳۸۰: ۶۸)

آن طور که از سخن وی بر می‌آید، خود او نیز در ابراز عقیده قطعی مردد است و شک داشتن به همین وجه در تفکر او بروز می‌کند.

۲-۳-۳- روابط علی

به عقیده هیوم، استنتاج علی و معلولی مبنای عقلی و تجربه‌ای ندارد. وی در خصوص مبتنی نبودن اصل علیت بر یک مبنای عقلی می‌گوید: «من به جرأت به صورت یک قضیه کلی، بدون هیچ استثنائی می‌گویم که معرفت به علیت، در هیچ موردی به نحو ماتقدم حاصل نشده است بلکه تماماً ناشی از این تجربه است که می‌بینیم اشیایی جزئی، پیوسته مرتبط با یکدیگرند.» (همان: ۶۵)

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

به این ترتیب، «هیچ چیز برای ذهن حاضر نیست، مگر ادراکاتش و اینکه همه اعمال دیدن، شنیدن، دوست داشتن و متنفر شدن و اندیشیدن، تحت این طبقه‌بندی قرار می‌گیرد. ذهن هرگز نمی‌تواند خودش را در عمل نشان دهد چرا که از واژه ادراک، چنین فهمی ممکن نیست استنباط شود؛ در نتیجه، این واژه قابل اطلاق به احکامی که توسط آنها ما بین خیر و شر اخلاقی تمایز قایل می‌شویم، نیست.» (موحدی و دهباشی، ۱۳۹۲: ۷)

در دیدگاه وی، رابطه علت و معلول، رابطه همجواری است؛ یعنی وقتی احساس ب به دنبال احساس الف می آید، آن دو احساس به یکدیگر نزدیک‌اند و بین آنها رابطه تقارن و جایگزینی برقرار است (هرشر، ۱۳۸۲: ۱۹۱) و دلیلی که برای این استدلال می‌آورد، این است که ما به این علت که دو چیز را متعاقب هم می‌بینیم، گمان می‌بریم که نتیجه منطقی یکدیگر باشند، درحالی که چنین نیست. بنابراین، اعتقاد به علت امری ذهنی است. (کریشان، ۱۳۷۶: ۲۳۰)

نتیجه این اعتقاد این است که آنچه ما حس می‌کنیم رابطه زمانی است ولی درک رابطه علی، ممکن نیست و حتی ممکن است در آینده، این رابطه زمانی هم ادامه‌دار نباشد. پس رابطه‌ای که ما گمان می‌کنیم علت و معلولی است، در درازمدت به هم می‌ریزد؛ به تعبیری، این ذهن ماست که عادت کرده روابط تکرارشونده را به صورت علت و معلول ببیند.

به نظر جوادی آملی، اشکال عمده در جهان‌بینی فلسفی هیوم، نبود تحلیل صحیح از علت است زیرا علت فلسفی، به معنای ربط ضروری میان علت و معلول است که با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تبیین می‌شود و البته با علت فقهی، حقوقی و اخلاقی متفاوت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۲۹)

۲-۳-۴- شاکاک بودن هیوم

باید یادآوری کرد که اگرچه هیوم در زمره شک‌گرایان به شمار می‌آید، نظر او با نظر شکاکان کهن (شک‌گرایی آکادمیک) که هیچ شناختی را یقینی نمی‌دانستند، تفاوت دارد. هیوم قابل به معرفت شهودی که معرفتی بی‌واسطه و غیرتجربی است از حقایق انتزاعی نظیر ریاضیات بوده است. (عارفی، ۱۳۸۲: ۱۹)

وی معتقد است که هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به واقعیت، معرفت به واقعیت فی‌نفسه پیدا کرد بلکه شناخت ما از واقعیت، شناخت پدیداری است؛ بدین معنی که ما واقعیت را آن‌چنان که هست، نمی‌شناسیم بلکه آن‌چنان می‌شناسیم که بر ما پدیدار می‌شود و «حتی در باب محسوسات هم نمی‌توان به علم و معرفت دست یافت.» (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۳۰)

۲-۳-۵- ارتباط حس و عقل

هیوم تفاوت بین انطباعات و تصورات را بر حسب «وضوح» و «روشنی» توصیف می‌کند؛ بدین معنا که تفاوت آنها را در درجات، شدت و ضعف و وضوح و روشنی‌شان در ذهن می‌داند. ادراکاتی که دارای روشنی و وضوح بیشتری است، «انطباع» نامیده می‌شود... و همیشه انطباعات از تصورات نیرومندتر و واضح‌ترند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۸۲)

به این ترتیب، وی به دو نوع حس قایل است: یکی، حس ظاهری اولیه که همه چیز به وضوح در آن دیده و شنیده می‌شود و دیگری، حس شناختی که پس از آن نسبت به اشیا حاصل می‌شود و این دومی در پی اولی حاصل می‌شود که وضوح بیشتری دارد.

در قرون جدید، در نحله «عقل‌گرایان» نخستین بار دکارت است که این مسئله را دوباره طرح می‌کند و صورتی جدید به آن می‌دهد و در گروه تجربه‌گرایان، ابتدا جان لاک به تحکیم مبانی اصالت تجربه و بحث مبسوط درباره معرفت می‌پردازد. بعد از او، بارکلی با تألیف رساله اصول علم انسانی، این نهضت را استمرار می‌بخشد تا می‌رسد به هیوم که آوازه بلند او، بیشتر به پاس تحلیل‌های شناخت‌شناسانه اوست. (همان، ج ۵: ۲۳۴) البته او مبادی این کار را از راه تجربه و آزمایش می‌جوید و نظریه‌پردازی‌های مابعدالطبیعه را ناکارآمد می‌داند.

۳- نتیجه‌گیری

بحث معرفت‌شناسی، بسیار گسترده و با آراء و نظرات مختلف همراه است. شناخت جهان آفرینش و خالق هستی از راه فلسفه، از دیرباز مطرح بوده و بحث‌های موافق و مخالفی درباره ماهیت عقل و حس و علت و معلول بیان شده است که هر یک بر نوعی از جهان‌بینی و مکتبی فلسفی تکیه دارد. دیوید هیوم از فلاسفه متأخر است که جهان‌بینی وی بر مبنای تجربه است. به همین دلیل، حواس و آنچه را با حواس ظاهری درک می‌شود، می‌پذیرد و غیر از آن را مورد تردید قرار می‌دهد. تعریف شناخت از دیدگاه هیوم، عبارت است از آگاهی و درک مستقیم متعلق‌شناسایی به واسطه تجربه حسی و به تعبیری دیگر، حضور متعلق‌شناسایی نزد حواس. وی اندیشه‌های کلی را چیزی جز اندیشه‌های جزئی نمی‌داند و ضمن پذیرفتن شکی که امکان کشف حقیقت را مورد تردید قرار می‌دهد، به معرفت

شهودی‌ای که از حقایق انتزاعی نظیر ریاضیات اخذ می‌شود، معتقد است. روش وی در معرفت‌شناسی، تجربی است و با استفاده از حس و آزمایش محقق می‌شود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هیوم معرفتی را حقیقی می‌داند که مطابق با واقع باشد اما این مطابقت را دست‌نیافتنی می‌داند. به عقیده هیوم، نمی‌توان به دلیل توالی دو اتفاق، آنها را علت و معلول نامید بلکه ممکن است آنچه در نظر ما آمده، درست نباشد و در آینده این روابط وجود نداشته‌باشد و علت دیگری، جای علت فعلی را بگیرد. بنابراین، او به نوعی در مسائل ماورایی، شک می‌کند و نمی‌تواند براساس آنچه می‌بیند، درک و شناختی از جهان هستی برای خود متصور باشد؛ چنین است که آنها را انکار می‌کند یا از توانایی شناخت اظهار عجز می‌کند.

مولوی نیز به انواع عقول قایل است و تنها عقل کلی را که مبدأ موجودات است، کامل می‌داند و آن عقلی را که انسان با آن به ارزیابی امور دنیوی می‌پردازد، لایق شناخت نمی‌بیند. از نظر مولوی، انسان‌ها مانند ناینایانی هستند که در خانه تاریک، قصد شناخت فیل را دارند ولی نمی‌توانند کلیت آن را ببینند و او را به‌طور جزئی درک می‌کنند اما اگر به آگاهی برسند و شمع عقل را در اختیار داشته‌باشند، اختلافشان در چگونگی و چیستی آن، به پایان می‌رسد. در واقع، مولوی قایل به شناخت از راه کشف و شهود است ولی حس را گذرگاه آن می‌داند. او از حس دون‌مایه آغاز می‌کند و پس از درک جزئی، به کشف و شهود می‌رسد.

شبهت نظر دو متفکر را می‌توان در قایل بودن به ناتوانی عقل در برابر شناخت هستی دانست اما تفاوت در اینجاست که مولوی چندان به حواس ظاهری میدان نمی‌دهد و عقل را در مرتبه بالای آن قبول دارد. تفاوت دیگر را باید در دیدگاه خداشناسانه مولوی دانست که هیوم برخلاف او، قائل به ماورا و کشف و شهود نیست. به تعبیری دیگر، مولوی و هیوم هر دو در ابتدای راه شناخت، از حس شروع کرده‌اند اما هیوم در همان حس، باقی مانده و مولوی از آن گذشته و به شهود رسیده‌است.

فهرست منابع

- اسکروتن، راجر. (۱۳۸۲). **تاریخ مختصر فلسفه جدید**. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: حکمت.
- توماس، هنری. (۱۳۷۲). **بزرگان فلسفه**. ترجمه فریدون بدره ای. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**، جلد هفتم. تهران: اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). **تفسیر موضوعی قرآن کریم**. قم: اسراء.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۶). **احوال، آثار و آراء فرانسیس یکن**. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۸۵). **پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حکاک، سید محمد. (۱۳۸۰). **نقد آراء معرفتی هیوم**. تهران: مشکوه.
- حکاک، سید محمد. (۱۳۸۰). «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصورات براساس حکمت متعالیه».
- فصل نامه قیسات**. شماره ۲۰ و ۲۱، صص ۹۴-۱۰۷.
- خواجه گیر، علی‌رضا و کمالی، زینب. (۱۳۹۵). «مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا».
- ادبیات عرفانی**. سال هفتم. ش ۱۴. صص ۱۱۵-۱۴۸.
- دشتی، محمد. (۱۳۵۸). **نهج البلاغه**. چاپ دوم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- راینسون، دیو و گراند، جودی. (۱۳۸۴). **تاریخ فلسفه غرب**. ترجمه نجف دریابندری، جلد دوم. چاپ دوم. تهران: پرواز.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۷). **تاریخ فلسف غرب**. ترجمه نجف دریابندری. تهران: پروانه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
- زیباکلام، فاطمه. (۱۳۷۸). **سیر اندیشه فلسفی در غرب**. تهران: دانشگاه تهران.
- شهیدی، جعفر. (۱۳۷۳). **شرح مثنوی**، ۷جلد. چاپ سوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدرالمتالهین. (بی تا). **مجموعه الرسائل التسعه**. قم: مکتبه المصطفوی.

- صمصام، حمید و فرشید نجار همایونفر. (۱۳۸۴). «نظری بر معرفت‌شناسی از منظر مولوی». **مجله زبان و ادبیات فارسی**. سال سوم، صص ۷۹-۹۴.
- عارفی، عباس. (۱۳۸۲). «معرفت و گونه‌های شهود». **فصل‌نامه ذهن**. شماره ۱۵، صص ۱۵-۳۲.
- عسگری یزدی، علی. (۱۳۸۱). **شکاکیت نقدی بر ادله**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۷۷). **سیر حکمت در اروپا**، جلد دوم. تهران: البرز.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه**. ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کریشنان، رادا. (۱۳۶۷). **تاریخ فلسفه شرق و غرب**. ترجمه جواد یوسفیان، جلد دوم. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۴). **نثر و شرح مثنوی شریف**. ترجمه توفیق سبحانی، جلد دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). **آموزش فلسفه**. چاپ پنجم. تهران: امیر کبیر.
- معین، محمد. (۱۳۸۲). **فرهنگ فارسی**. تهران: بهزاد.
- موحدی، جواد و دهباشی، مهدی. (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی نظریه شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی و دیوید هیوم». **الهیات تطبیقی**. سال چهارم، شماره ۹، صص ۱-۱۰.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). **فیه ما فیه**. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۹۰). **مثنوی معنوی**. تصحیح نیکلسون. چاپ پنجم. تهران: هرمس.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). **آیین‌های فیلسوف: گفتگوهای در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی**. چاپ دوم. تهران: سروش.
- هالینگ، دیل. (۱۳۷۴). **مبانی تاریخ فلسفه غرب**. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. چاپ سوم. تهران: کیهان.
- هاملین، دیوید. (۱۳۷۴). **تاریخ معرفت‌شناسی**. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرشر، زال. (۱۳۸۲). **شگفتی فلسفه**. ترجمه عباس باقری. تهران: نی.
- Hume, David. (1825). **The philosophical Works, Vol.1**. Edinburgh: 1825.