

طباطبائی، ۱۳۷۶.

مجموعی غزوی، ابن الحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی،

به قلم محمد عباسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، بی تا.

بزرگی، رحیمی، هراتان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، قم،

انتشارات بوستان کاتب، ۱۳۸۴.

Burchhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, tr.D. Matheson, Shaykh Muhammad

Ashraf, Lahore, 1959.

Chittick, W., *Notes on Ibn Arabi's Influence in the Subcontinent*, Muslim World,

1992.

Chittick, W., *Mysticism versus philosophy in earlier Islamic history: the al-Tusi, al-*

Qunawi correspondence, Religious studies, 1981.

Levisohn, Leonard, *In Quest of Annihilation: Imagination and Mystical Death*

in the Tadhkirat of Ayn al-Quwat Hamadani, in *Classical Persian Sufism: From Its*

origins to rumi, London and New York: 1993.

Morris (trans), *Mulla sadras Wisdom of the Throne*, Princeton: university of

Princeton, 1981.

Nar, S.H., *The polarization of being*, Pakistan philosophical journal, vol

3, No.2, October 1999.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۲/۳
بهار و تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۷۷-۲۰۲

مقایسه تفسیر شگاکانه با تفسیر طبیعت گرایانه از فلسفه هیوم*

هاشم مرزایی

دانشجوی دوره دکتری فلسفه تحلیلی در مرکز تحقیقات فیزیک نظری

Email: hashem_morvari@yahoo.com

دکتر علی حقی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haqhi110@yahoo.com

چکیده

آیا هیوم واقعا تجربه گرای شگاک بود؟ تصویر رایجی که تا چندی پیش از هیوم وجود داشت، او را تجربه گرای نرسیم می کرد که بر خلاف تجربه گرایان پیش از خود توانست شگاکیت را، که نتیجه منطقی تجربه گرای است، از آن استخراج کند. طبق این تفسیر، کل پروژه هیوم نمی و رد معرفت ماتریزیک و نیز علمی بر اساس اصول تجربه گرای است. اما در نیمه اول قرن بیستم، دیوید کمب اسمیت تفسیر اینجایی تر جدیدی از هیوم ارائه داد. طبق تفسیر او کل هدف هیوم نمی و رد نیست، بلکه هدف اصلی او آن است که نشان دهد باورهای بنیادین انسان، که طبق اصول تجربه گرای از تجربه و یا عقل غیر قابل کسب هستند، از طبیعت انسان ناشی می شوند، و به دیگر سخن، طبیعت آنها را به ما تحویل می کند این تحلیل اسمیت، هیوم را از تجربه گرای شگاک به فیلسوف طبیعت گرا تبدیل می کند این نوشتار در صدد انجام مقایسه ای اجمالی بین این دو تفسیر از هیوم است.

کلیدواژه ها: فلسفه هیوم، تجربه گرای، شگاکیت، طبیعت گرای، باورهای بنیادین.

بلکه در پی تعلیماتی باشد که از تجربه و مشاهده برمی‌آید. اما چون هیوم مکتب‌های قوی‌تری از لای دارد و در تحلیل ذهنی بیش از او به کار می‌برد و استدعا می‌کند برای پذیرفتن تناقضاتی که موجب آشپاش‌اند کمتر است به این نتیجه مصیبت بار می‌رسد که از تجربه و مشاهده هیچ به‌دست نمی‌آید (از اسل، ترجمه درسا بندری، ۱۳۶۵: ۹۲۰ و ۹۲۱).

یکی از اصلی‌ترین علت‌هایی که باعث این تفسیر شده، ترتیب و نحوه‌ی بساطی است که هیوم در اولین و اصلی‌ترین کتاب خود رساله‌های در باب طبیعت انسانی^۱ مطرح کرده است.

رساله شامل ۳ کتاب است: کتاب اول به مباحث معرفت‌شناختی می‌پردازد، موضوع کتاب دوم چیزی است که امروزه به فلسفه روان‌شناسی معروف است و کتاب سوم به فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست می‌پردازد. از آن‌جا که هیوم مباحث اصلی معرفت‌شناختی خود را در کتاب اول مطرح می‌کند، من توجه اصلی خود را در این نوشتار روی کتاب اول رساله و تا حدی برخی از بخش‌های مربوط از کتاب بعدی او، *تعمیق در فهم انسانی*^۲ متمرکز می‌کنم.

طبق تفسیر مذکور، هدف اصلی هیوم در این کتاب، نقد و رد متافیزیک و مفاهیم اصلی فلسفی بر اساس اصول تجربه‌گرایانه است.

تجربه‌گرایانه هیوم را می‌توان در دو اصل خلاصه کرد:

۱. ذهن همه ایده‌های خود را یا از تئورات حسی به‌دست می‌آورد و یا از احساسات درونی، و هر دوی این‌ها بر اثر تجربه در ما پدید می‌آیند؛ تأثرات حسی در اثر تجربه‌ی اشیاء خارجی و احساسات درونی در اثر تجربه‌ی حالات درونی. از این اصل به نظر به ایده‌ها^۳ تغییر می‌شود. بدین ترتیب، انسان نمی‌تواند نسبت به چیزهایی که

آیا هیوم واقعاً تجربه‌گرایانه شکاک بوده؟ تصویر رایجی که تا چندی پیش، از هیوم وجود داشت او را تجربه‌گرایانه ترسیم می‌کرد که به سبب پایبندی شدید به اصول تجربه‌گرایانه خویش به شکاکیت رسیده است. این تفسیر، هیوم را عضوی از سنت تجربه‌گرایانه قرن ۱۸ می‌داند. با این تفاوت که او، برخلاف تجربه‌گرایان پیش از خود، توانست لوازم و نتایج منطقی تجربه‌گرایانه را، که شکاکیت باشد، استخراج کند.

ریشه این تفسیر عمدتاً به نوماس رید (۱۷۶۶-۱۷۱۰) و پس از او به گرین (۱۸۳۶-۱۸۲۳) باز می‌گردد. گرین عقیده داشت که هیچ باور ایجابی‌ای در فلسفه هیوم وجود ندارد. بلکه هیوم بر اساس اصول تجربه‌گرایانه‌ای که از لای و تا حدی، بارکلی به ارث برده است، صرفاً به نقد و رد نظام‌های نظریه پرداز فلسفی می‌پردازد. به عقیده گرین، هیوم حتی پیش از بارکلی، ایده‌آلیست ذهن‌گرا است؛ او نه به وجود نفس عقیده دارد نه به وجود جهان خارج؛ او شکاک تمام‌عیاری است که هرگونه باور به ندانم، هویت، یا فعالیت، چه در ذهن و چه خارج از ذهن را انکار و نومی‌داند. هرچه هست، تفسیر است؛ تفسیری که هیچ قانونی بر آن حکمفرما نیست (Green, Introduction: 1874).

رید نیز هیوم را عضوی از سنت تجربه‌گرایانه قرن ۱۸ انگلیس می‌داند. و به او همان عقایدی را نسبت می‌دهد که به لای و بارکلی، رید ارزش هیوم را صرفاً در این می‌داند که به شکاکیتی که در پلن تجربه‌گرایانه وجود داشت پی برده، آن را آشکار ساخته است.

مهاجر:

فلسفه هیوم، نماینده‌ی ورشکستگی منطقی در قرن هیجدهم است. هیوم نیز مانند لای، با این نیت شروع می‌کند که منطقی و تجربی باشد و به هیچ چیزی اعتماد نکند.

۱. (*A Treatise of Human Nature*)

۲. (*An Enquiry concerning Human Understanding*)

۳. از این به بعد رساله.

مثال، معنای لفظ درختانه نه درخت خارجی است و نه چیزی مانند آن. بلکه معنای آن همان ایده و تصویر ذهنی درخت است که هنگام شنیدن لفظ درختانه در ذهن نقش می‌پذیرد.

اکنون، با در نظر داشتن این مقدمه، هیوم از نظریه ایده‌های بی خود ملاکی برای معناداری الفاظ استخراج می‌کند: معنای یک لفظ، ایده‌ی ذهنی آن است، و ایده‌ی ذهنی از تائری حسی به‌دست می‌آید. و تأثر نتیجه‌ی تجربه‌ی است. پس اگر لفظی دانشیم که تجربه‌ی به‌ارزی آن در خارج وجود نداشته، این لفظ بی معناست.

بنابراین، اگر شک کردیم که واژه‌های فلسفی بدون معنا یا بدون مفهوم استفاده می‌شود (که بسیار هم پیش می‌آید)، تنها کاری که باید بکنیم این است که بررسی کنیم این ایده‌ی ذهنی از کدام تأثر به‌دست آمده است. اگر محال بود که تائری را به آن نسبت دهیم، شکی ما تأیید نخواهد شد (Hume, 1975:22).

در این‌جا، شاید این سؤال به ذهن برسد که ما در ذهن خود باور جهان ایده‌های می‌یابیم که تائراتی، نه به ازای خود آنها، نه به ازای اجزای آنها، نداشته‌ایم. چگونه می‌توان این وجدان‌دروزی را نادیده گرفت؟ چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟ هیوم پاسخ می‌دهد از آن‌جا که ایده‌ها غیرشگاف و غیر واضح هستند، این امکان کاملاً وجود دارد که ذهن در تشخیص ایده‌ها دچار خطا شود، ایده‌های را به جای ایده‌های دیگر بگیرد یا ایده‌های را که اصلاً ندارد گمان کند دارا است.

همه ایده‌ها، خصوصاً ایده‌های اثرائتی، ذاتاً کم رنگ و مبهم هستند. ذهن تسلط تائیری به آنها دارد، آنها کاملاً مستعدند که با ایده‌های مشابه خلط شوند. مرگ‌ها ما واژه‌های را زیاد استفاده کرده باشیم، گرچه معنای مجزایی نداشته باشد، تمایل داریم فکر کنیم که ایده‌های مشخص وجود دارد که به آن تعلق دارد. در مقابل، همه تائرات بزرگ و شگافند: مرزهای میان آنها به طور دقیق تری مشخص است، و انسان در مورد آنها به آسانی دچار خطا نمی‌شود (Ibid).

هیوم سپس چگونگی رابطه میان ایده‌ها و تائرات را بیان می‌کند که مهم‌ترین بخش نظریه ایده‌های او را تشکیل می‌دهد:

هر ایده‌ای با

از اثر تائری متناظر با خود به‌دست آمده است، و با

ب، مرکب است از ایده‌های بسیط تری که هریک، از آنها تائرات متناظر خود به‌دست آمده‌اند.

مثال مورد (ا) ایده رنگ قرمز است که مادر ذهن داریم. این ایده که ایده بسیطی است، از تأثر بصیری قرمز به دست آمده است. مثال مورد (ب)، ایده اسب تک شاخ است. تائری متناظر با این ایده وجود ندارد. بلکه این ایده مرکب است از دو ایده بسیط‌تر (سب) و (شاخ) که هریک از این‌ها از تأثر متناظر خود به‌دست آمده‌اند. قوه خیال (Imagination) این دو ایده را با هم ترکیب کرده و ایده اسب تک شاخ را پدید آورده است. ذهن می‌تواند به همین شکل ایده‌های بی شماری بسازد که معناداری در خارج ندارند.

پسین ترتیب، بر اساس نظریه ایده‌ها، همه ادراکات انسان باید، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به تجربه منتهی شود، و انسان نمی‌تواند ادراکی داشته باشد که از راه تجربه به‌دست نیامده باشد.

هیوم سپس از این نظریه ایده‌ها ملاکی برای ارزیابی مفاهیم فلسفی به‌دست می‌آورد: برای ارزیابی یک مفهوم فلسفی کافی است آن را ردیفی سپس بررسی کنیم که از کدام تأثر حسی به‌دست آمده است. اگر تأثر متناظری با آن وجود نداشته، چنین مفهومی اصلاً در ذهن وجود ندارد.

این ملاکی را به صورت زبانی نیز می‌توان صورت بندی کرد. قبل از بیان آن، ابتدا باید این مقدمه را اضافه کنیم که، همان‌طور که اشاره شد، معنا از نظر هیوم عبارت است از همان ایده ذهنی‌ای که به هنگام شنیدن لفظ به ذهن متبادر می‌شود. به عنوان

خود هموم مطرح می‌کند حرکت دو توپ است که در آن ضربه توپ اولی علت حرکت توپ دومی می‌شود. هنگامی که در این مصداق وقت می‌کنیم در می‌یابیم که مجاورت مکانی و تعاقب زمانی را تجربه می‌کنیم؛ با چشم خود مشاهده می‌کنیم که توپ اولی با توپ دومی تماس پیدا می‌کند (= مجاورت مکانی) و بلافاصله توپ دوم به حرکت در می‌آید (= تعاقب زمانی). اما برای آن‌که بین این دو، رابطه علی برقرار باشد، این دو شرط کافی نیستند:

امکان دارد شیش مجاور و ازماناً مقلم برشی = دیگری باشد، بدون آن‌که علت آن محسوس شود. [در علت] رابطه‌ی ضروری وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد؛ و این رابطه ضروری از اهمیت بسیار بیشتری از هر یک از دو مؤلفه دیگری، برخوردار است (Hume, 1978:91).

ما هرگز نمی‌توانیم این «ضرورت» را تجربه کنیم. زیرا اگر مفهوم آن را بشکلییم، می‌بینیم به این معنا است که در آینده، ویا به تعبیر دقیق‌تر در همه صوالم ممکنه، هرگاه توپ اول به توپ دوم برخورد کند توپ دوم به حرکت در می‌آید و این چیزی است که هرگز به تجربه ما نمی‌آید.

در این‌جا شاید گفته شود که ما اگر چه نمی‌توانیم به این ضرورت به طور صده صد برسیم، اما دست کم می‌توانیم احتمال آن را بالا ببریم؛ هر بار که مشاهده کنیم که بلافاصله پس از ضربه توپ اول توپ دوم به حرکت در می‌آید، این احتمال بالا می‌رود که میان ضربه توپ اول و حرکت توپ دوم رابطه ضروری وجود داشته باشد. اما هموم پاسخ می‌دهد که این سخن مصداق به مطلوب است. زیرا در آن از مفهوم علیت استفاده شده است، حال آن‌که نواح بر سر همین است که این مفهوم علیت از کجا به دست آمده است.

نتیجه آن‌که، ما سه امر را می‌توانیم تجربه کنیم که عبارتند از مجاورت مکانی، تعاقب زمانی، اقتیان دائمی constant conjunction (که همان تکرر دفعات مشاهده است).

هموم در بخشهای بعدی کتاب، مفاهیم اصلی فلسفه را به ملاک معناداری خود محک می‌زند. این مفاهیم عبارتند از مفهوم «مکان» و «زمان» و «وجود» که در بخش ۲ به آنها می‌پردازد، مفهوم «علیت» که در بخش ۳ به آن می‌پردازد، و مفهوم «جوهر» و نفس» که در آخرین بخش از کتاب اول یعنی بخش ۴ از آنها بحث می‌کند. او در بحث از هر یک از آنها، ابداً مورد بحث را ردیفی می‌کند و نشان می‌دهد که چون نتایج متناظری برای آن ابداً وجود ندارد، لفظ دال بر آن بی معناست. من تقد لو از علیت را به عنوان نمونه، و نیز به علت نقش کلیدی ای که هموم در هنگام بررسی امکان شناخت جهان خارج، پس از طرح اصل دوم، به آن می‌دهد به طور خلاصه در این‌جا نقل می‌کند:

هموم برای ارزیابی مفهوم علیت، طبق ملاک معناداری خود، سعی می‌کند با تحلیلی مفهومی، آن را به اجزای خود تجزیه کند و ببیند هر یک از آنها از کدام تأثیر حسی به دست آمده است. وقتی مفهوم علیت را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم که متشکل است از سه مؤلفه:

۱. مجاورت مکانی (contiguity)
۲. تعاقب زمانی (succession)
۳. ضرورت (necessity)

مجاورت مکانی یعنی آن‌که علت و معلول باید از لحاظ مکانی در کنار هم باشند. تعاقب زمانی یعنی آن‌که معلول باید بلافاصله بعد از علت در بی آید. ضرورت یعنی آن‌که معلول بعد از علت حتماً در بی آید. برای آن‌که «الف» را علت «ب» بخواهیم، آن دو هم باید از لحاظ مکانی مجاورت داشته باشند، هم از لحاظ زمانی تعاقب داشته باشند، و هم دومی از اولی هرگز نتخلف نکند.

اکنون، باید ببینیم آیا هر سه این مؤلفه‌ها از تجربه به دست آمده‌اند یا خیر؟ برای این منظور باید مصداقی یعنی از علیت را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم. مصداقی که

امور مربوط به واقع نیز از دو طریق قابل کشف هستند: ۱. از طریق مشاهده مستقیم؛ ۲. از طریق استنتاج از مشاهدات دیگر. مثال مورد اول، شیرین بودن سیب است که آنان در حال خوردنش هستیم و شیرین بودن سیب را از راه مشاهده مستقیم کشف می کنیم. مثال مورد دوم شیرین بودن همه سیب ها است که آن را از طریق مشاهدات متعدد پیشین کشف می کنیم.

هیوم کل معارف انسان را منحصر در این دو نوع می داند و به همین جهت آن را « دو شاخه هیوم نامیده‌اند.

مطلب او را به زبان گائی نیز می توان بیان کرد: به نظر هیوم، انسان دو نوع معرفت بیشتر ندارد: ۱. تحلیلی پیشینی، که متعلق آن روابط بین ایده‌ها است و از طریق عقل محض به دست می آید. ۲. ترکیبی پیشینی، که متعلق آن امور مربوط به واقع است و از طریق تجربه کسب می شود. اما معرفتی که ترکیبی، یعنی واقع به جهان خارج، باشد ولی از طریق تجربه به دست نیاید، برای انسان غیر قابل کسب است.^۱

هیوم با استفاده از این اصل، امکان دو نوع معرفت ترکیبی را زیر سؤال می برد: ۱. معرفت ترکیبی فلسفی ۲. معرفت ترکیبی علمی. منظور من از معرفت ترکیبی فلسفی معرفتی است که مربوط به امور واقع است، اما علی الادما، از طریق عقل محض به دست می آید، نه از طریق تجربه؛ و مقصود از معرفت ترکیبی علمی، معرفتی است که واقع به جهان خارج است و از راه تجربه به دست می آید.

اما تنگی در امکان معرفت ترکیبی فلسفی، نتیجه مستقیم اصل دوم است، چه همانطور که گذشت، طبق این اصل کل معارف قابل کسب امری منحصر در دو قسم است: ۱. معرفت به روابط میان ایده‌ها، که معرفتی تحلیلی است؛ ۲. معرفت به امور واقع، که معرفتی ترکیبی است. راه کسب معرفت قسم اول، عقل محض و راه کسب

۱. البته، تنگی تنگناری که هیوم بین روابط میان ایده‌ها و امور مربوط به واقع می کشد یا شمارگی که در فلسفه ما بهر بین معرفت تحلیلی و معرفت ترکیبی گذارده می شود، خلق از تسلیح نیست آن که، Oshroobi, 1987: 799

اما اینها برای به دست دادن مفهوم یا همان ایده علیت کافی نیستند. برای آنکه ایده علیت را به دست آوریم به تجربه امر چهارمی که ضرورت، باشد، نیاز است و ما آن را هرگز تجربه نمی کنیم.

هیوم اصل دوم تجربه گرایان خود را در ابتدای بخش سوّم رساله بیان می کند. او در این بخش کل معارف انسان را به دو قسم تقسیم می کند:

- ۱. معرفت knowledge
- ۲. احتمال probability^۱.

او همین تمایز را در تحقیق در فهم انسانی بین حقایقی که متعلق معرفت انسان واقع می شوند، انجام می دهد: کل حقایقی که توسط انسان قابل کشفند یا از قبیل در روابط بین ایده‌ها هستند و یا از قبیل امور مربوط به واقع، ماهیت هر دو تمایز یکی است، طبق توضیح او، حقایق نوع اول مبتنی اند بر ایده‌های ما یعنی هستند؛ آنها روابط بین ایده‌ها هستند. این روابط تغییر نمی کنند مگر آنکه خود ایده‌ها تغییر کنند. در نتیجه، در صورتی که ایده‌ها ثابت بمانند، هرگونه تلاشی برای تغییر روابط بین آنها منجر به تناقض خواهد شد. حقایق نوع دوم به ایده‌های ما بستگی ندارند؛ آنها را می توان، بدون آنکه منجر به تناقض شود، باطل فرض کرد.

روابط بین ایده‌ها را از دو طریق می توان کشف کرد: ۱. از طریق شعور ذهنی، که در یافت بلاواسطه حقیقت است، ۲. از طریق برهان عقلی که در آن دریافت حقیقت به واسطه ایده‌های دیگر صورت می گیرد. به عنوان مثال، دو ایده (۲) و (۳) را شعور می کنیم و این رابطه را که (۲) نصف (۳) است، شعور ذهنی می کنیم و یا در برهان اقلیدس به واسطه ایده‌های دیگر در می یابیم که مجموع زوایای یک مثلث مساوی است یا مجموع دو زاویه قائمه.

۱. هم گرچه در رساله ویژه معرفت و فلسفه برای روابط بین ایده‌ها به کار می برد، اما در تحقیق در فهم انسانی آن را به امور واقع نیز اطلاق می کند بنابراین، منظور او از این استعمال محدود، در رساله تنها این است که شناسد ما از روابط بین ایده‌ها ذهنی و پیشی است، تا او امور واقع احتمالی است.

اما واقعیت آن است که هیوم، معرفت‌ترکیبی علمی را از این راه زیر سؤال نمی‌برد. او برخلاف تصور رید و دیگران، اختیار حواس را مورد تشکیک قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به منظور پیش بردن بحث خود، مسلم می‌گیرد و حتی در جاهی می‌گوید که اختیار حواس همیشه باید مفروض باشد (McMahon, 1967: 977).

او معرفت‌ترکیبی علمی را بر اساس اصل دوم، از جهت دیگری مورد نقد قرار می‌دهد. همان‌طور که گذشت، به عقیده او روش کشف امور واقع یا مشاهده مستقیم است و یا استنتاج از مشاهدات دیگر. هیوم امکان راه اول، یعنی اختیار حواس، را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه نقد خود را متوجه راه دوم، یعنی استقرا می‌کند. من آن را به طور خلاصه بیان می‌کنم.

او می‌گوید که استنتاجات تجربی همیشه مبتنی بر مفهوم و، به‌طور به، علت هستند. اگر ما الفقه را مشاهده می‌کنیم و از آن به آن دبه را استنتاج می‌کنیم، تنها به این واسطه است که بین الفقه و دبه رابطه‌ی علی فرض می‌کنیم. بدین ترتیب، مفهوم و، باور به علت در استنتاجات تجربی ما نقش اساسی دارند. اما آیا مفهوم علت و باور به آن معتبر است؟ هیوم علت را بر اساس هر دو اصل خود به نقد می‌کشد و نشان می‌دهد که مفهوم علت بی‌معنا است (طبق اصل اول) و اگر هم بی‌معنا نباشد، غیر قابل اثبات است (طبق اصل دوم).

نقد هیوم بر معناداری مفهوم علت را بیان کردیم و نشان دادیم که چگونه او به ردیابی ایده‌ی علت معناداری آن را زیر سؤال می‌برد. اما نقد او بر اثبات‌پذیری آن را می‌توان به این شکل بیان کرد: روشن است که علت، رابطه‌ی میان دو ایده نیست، بلکه امری است مربوط به واقع. امور مربوط به واقع و واقع را، همچنان که گذشت، از دو طریق بیشتر نمی‌توان کشف کرد: یا از طریق مشاهده مستقیم و یا از طریق استنتاج از مشاهدات دیگر. هیوم با تحلیل معروف خود که گذشت، نشان می‌دهد علت به تجربه مستقیم انسان نمی‌آید. می‌تواند طریق دوم، اما طریق دوم نیز بی‌معناست زیرا مستقیم

معرفت قسم دوم، تجربه است. در نتیجه معرفتی که ترکیبی باشد ولی از راه تجربه به دست نیاید، غیر قابل کسب است.

حکامی که با اعتقاد به این اصول، کتابخانه‌ها را در می‌نوردیم چه چیزی را باید زیران کنیم؟ هرگاه یک جلد کتاب در زمینه، مثلاً، الهیات یا فلسفه سستی در دست گرفتیم، بگذار سوال کنیم که آیا حاوی استدلال‌های اثباتی درباره‌ی کسیت یا عدد است؟ خیر. آیا حاوی استدلالات تجربی درباره‌ی امور واقع و هستی است؟ خیر. پس آن را به شعله‌ها بسپارید. زیرا حاوی چیزی نیست الا سفسطه و توهم (Hume, 1975: 165).

اما تشکیکی که هیوم، بر اساس اصل دوم، در امکان معرفت‌ترکیبی علمی می‌کند به چه صورت است؟ تجربه گرایان معاصر، که آزادی خود را بر گرفته از هیوم می‌دانند، بر اساس اصل دوم هیوم، قبلی شکاکانه شکل داده‌اند که در آن، برای اثبات استماع شناخت جهان خارج، از تشکیک در اختیار معرفت‌شناختی حواس، به عنوان یکی از مقدمات قبلی، استفاده می‌کنند.^۱ تمام گزاره‌هایی که راجع به امور واقع است پسین هستند، یعنی برای اثبات، نیاز به تجربه حس دارنده (اصل دوم)؟ تجربه حس هیچ‌گاه موجد قطعیت در انسان نمی‌شود، زیرا طبق نظریه ایده‌ماه انسان صرفاً به تأثرات حس خود علم می‌ی و واسطه و قطعی دارد، اما علم او به اثباتی خارجی به واسطه این صور حس است. در نتیجه همواره بین انسان و جهان خارج شکافی بر ناشناختی وجود دارد که مشکل مطابقت را پدید می‌آورد؛ یعنی همیشه این احتمال وجود دارد که تأثرات حس ما در بازمانی خارج دچار اشتباه شوند (تشنیک در اختیار حواس). نتیجه آن‌که، هیچ‌گاه نمی‌توان شناختی قطعی نسبت به جهان خارج حاصل کرد (Watkins, 1989: 3-119). توهمی زید در کتاب خود تحقیق نور باب ذهن آدمی بر پایه اصول فهم صرفی با کلامی مشابه، این نوع شکاکیت را به هیوم نسبت می‌دهد.

بدین ترتیب برخی تلویحاً، و رید تصریحاً، نقد هیوم بر امکان معرفت‌ترکیبی علمی را از راه تشکیک در حواس دانسته‌اند.

ایراد اسمیت به رید و دیگران آن است که آنها منظور هوم را درست دریافته‌اند. به عقیده او، هوم از شکاکیتی که در بین تجربه‌گرایان وجود دارد آگاه بوده و هدف او کمترش بیشتر این شکاکیت نبوده است، بلکه هدف او مقابله با آن بوده است. به عقیده او، ترتیب مباحث در رساله گمراه کننده است. برای درک صحیح این کتاب، باید آن را از آخر به اول خواند. در کتاب اول، دیده‌گاه های معرفت شناختی‌ای به ما عرضه می‌شود که گرایش تجربه‌گرایانه دارند، و در کتاب آخر دیده‌گاه‌های دربارۀ اخلاق عرضه می‌شود که کاملاً متأثر از طبیعت‌گرایی^۱ هاجینس (Hutcheson) است. به عقیده اسمیت دیده‌گاه‌هایی که در کتاب اول مطرح می‌شوند کاملاً موقوف هستند، و این دیده‌گاه‌های کتاب آخر است که بنیان‌های رساله را تشکیل می‌دهند.

هاجینس عقیده داشت که اخلاقیات از عقل ناشی نمی‌شوند بلکه نتیجه احساساتی است که توسط طبیعت به ما داده می‌شود. به عبارت دیگر، در اخلاق، عقل پرورۀ احساسات است. حال، هدف هوم در رساله آن بود که این دیده‌گاه را به همه حوزه‌های معرفتی انسان تعمیم دهد، به نحوی که عقل در همه جها، یعنی نه تنها در اخلاقیات، بلکه در امور مربوط به واقع نیز تابع احساس گردد. به عقیده او، ما در همه موارد خویش، نهایتاً متکی هستیم بر نگرش طبیعی خود. خلاصه آن‌که، هدف اصلی در رساله نه ترویج بیشتر شکاکیت، که اثبات نوصی طبیعت‌گرایان تمام عیار بود.

طبق این تفسیر، هوم همان پروژه‌ای را در دست اجرا داشت که بعدها گانت به طور کامل‌تری به انجام رسانید. گانت در ابتدای فلسفه خود می‌گوید قصد دارد چیزی را مطرح کند که توسط متأخرین‌های گذشته نادیده گرفته شده است. وی می‌گوید قصد دارد به مطالعه توانایی ذهن در رسیدن به واقع یا به تعبیر خود، به شرایط امکان‌پذیر پردازد، شرایطی که تا برای انسان روشن نگردد، انجام هرگز به دست‌انگیزی می‌شود.

۱. مکس نو فلسفه اخلاق که طبق نظر آن اخلاقیات و طبیعت آدمی ناشی می‌شود.

دور است؛ چه، همان‌طور که گفتیم، هر استنتاج تجربی‌ای مبتنی است بر علت؛ حال اگر بخواهیم خود علت را از راه استنتاج تجربی اثبات کنیم، لاجرم به دور افتادیم. در نتیجه، بخش اعظم معرفت ما به خارج، که از راه استنتاج تجربی به دست می‌آید، فاقد اعتبار است.

ما تا این‌جا، چهارچوب کلی کتاب اول رساله را در برتو برداشت رایج، به طور خلاصه گزارش کردیم. دیدیم که طبق این برداشت، کل پروژه رساله نقد و رد متأخرینک بر اساس مبانی تجربه‌گرایان است. این تفسیر تا نیمه اول قرن بیستم، تفسیر رایج محسوب می‌شد.

اما نورمن کمپ اسمیت (Norman Kemp smith) ابتدا در مقاله‌ای با عنوان «طبیعت‌گرایی هوم» (The Naturalism of Hume) در سال ۱۹۰۴ و سپس به طور کامل^۲ تر در کتاب خود «فلسفه دنیویزه هوم» (The Philosophy of David Hume) در سال ۱۹۴۱ هوم را نه فقط تفسیر او، همه هدف هوم نفسی و رد نیست، بلکه هدف اصلی‌تر او، آن است که نشان دهد چگونه انسان باورهای بنیادین خود را، که از طریق عقل و تجربه غیرقابل کسب هستند، به دست می‌آورد، باورهای بنیادینی که ساختار و جوهره عقل را تشکیل می‌دهند، و عقل بودن بسته به آن‌ها است، مانند باور به وجود عالم خارج؛ باور به علت، باور به وجود نفس و غیره. پروژه هوم در واقع آن است که ابتدا با استفاده از اصول تجربه‌گرایان خود نشان دهد بسیاری از باورهای بنیادین انسان از راه عقل و تجربه، که دو منبع اصلی کسب معرفت هستند، به دست نیامده‌اند. و پس از آن نشان دهد که آن‌ها از منبع سوئی که طبیعت یا همان تجربه باشد ناشی می‌شوند؛ طبیعت آدمی آن‌ها را به ما دیکته می‌کند. اگر بخواهیم به زبان گانتی بگردیم، این باورهای بنیادین، تألیفی پیشینی‌اند، ما آن‌ها را به مقتضای طبیعت، از پیش در ذهن داریم.

۱. او سرچشمه فکر گانت به دیکسی است.

وی، برخی باورها را جمله باور به وجود جهان خارج، طبیعی و، دیگر باپیله و ضروری‌اند (Ibid, 209) و اما خارج از دسترس نزدیک‌های شکاکانه‌اند:

شکاک باید باور به وجود جهان خارج را بپذیرد، ولو با هیچ استدلالی نتواند اعتبار آن را ثابت کند. طبیعت آن را به اختیار ما نگذاشته است و بدون شک... این بحاست که بی‌ترسم چه چیز باعث می‌شود به جهان خارج باور داشته باشیم؟ اما بی‌شک است اگر بی‌ترسم آیا جهان خارج وجود دارد؟ این [پس] وجود جهان خارج چیزی است که باید در همه استدلال‌های خود مسلم فرض کنیم (Hume, 1978, vii).

در مورد باور به نفس نیز مسئله از همین قرار است. از نظر هیوم، هیچ دلیلی، نه تخریب و نه عقلی، برای این باور که نفس جوهر بسیط نامتغیری است نداریم، ترکیب و تغییر از باورترین خصوصیات نفس به نظر می‌رسد. هیومی [با این همسانی] که ما به ذهن انسان نسبت می‌دهیم تنها یک افسانه است همچنان که مورثی [با این همسانی] که به بدن حیوانات و گیاهان نسبت می‌دهیم یک افسانه است، (Ibid, vii) و در سمد اندکی هم حیوانات و هم گیاهان کاملاً تغییر می‌کنند، اما ما همچنان به آنها این همسانی اسناد می‌دهیم در حالی که شکل و اندازه و جوهر آنها به کلی تغییر کرده است. درخت کاجی که از گیاه کوچکی به درخت بزرگی تبدیل می‌شود همچنان همان درخت کاج قبل است؛ هر چند هیچ یک از قطعات آن یکسان باقی نمانده است. نوزاد به مود تبدیل می‌شود و گاهی چاق است و گاهی لاغر، بی‌آنکه تغییری در هویت وی ایجاد شده (Hume, 1978, iocic).^{۸۸}

بنابراین، باور ما به وجود جوهر بسیط ثابتی به نام نفس توسط عقل قابل توجیه نیست، بلکه توسط طبیعت برای ما تعیین می‌شود. همان طور که کانت باور به وجود نفس را غیر قابل توجیه عقلانی می‌دانست و برای آن صرفاً نقش نظام‌بخشی قائل بود، هیوم نیز برای آن صرفاً کارکرد عملی قائل است و می‌گوید نباید سعی کنیم بر پایه آن یک تاملیریک با تهمیم (Kemp Smith, 1904, 205).

خواهد بود. از همین جهت، وی نام کتب خود را «مقدمه‌ای بر هر تاملیریک آینده می‌گذارد». به عقیده اسمیت، هدف هیوم نیز دقیقاً چنین چیزی بوده است.

از نظر وی، هیوم قصد داشته است ساختار تجربه و معرفت انسان را بررسی کند و نقش احساس (feeling)، تخیل (imagination)، و غریزه (instinct) را در شکل‌گیری تجربه و معرفت انسان (چه معرفت به دست‌ها چه معرفت به دایده‌ها) نشان دهد.

تنها هنگامی فلسفه هیوم را به درستی می‌شناسیم که کارکردهای مهمی را که وی به احساس و غریزه در شکل‌گیری تجربه و معرفت نسبت می‌دهد درسیابیم (Kemp Smith, 1908, 237).

اسمیت با نظر گرین که می‌گوید هیوم منکر وجود جهان خارج، نفس و علیت است مخالف است (Kemp Smith, 1904, 208). از نظر اسمیت، شکی نیست که هیوم اوله بارگی در برابر امکان شناخت جهان خارج را می‌پذیرد و حتی خود نیز چند دلیل بر آن می‌آورد (Ibid). اما آنچه اسمیت می‌گوید آن است که هیوم این مسئله را نامربوط (irrelevant) می‌داند (Ibid). از نظر او، هدف اصلی فلسفه هیوم اثبات این است که باور به جز در موارد مربوط به روابط میان ایده‌ها، هرگز مبتنی بر عقل نیست (Ibid). باور به وجود جسم یا همان جهان خارج یکی باور طبیعی است که در اثر فرایز و تساملی که طبیعت انسان را می‌سازد، پدید آمده است. این باور را نمی‌توان با عقل توجیه کرد و این توجیه‌ناپذیری امری است که در همه احکام اخلاقی و احکام مربوط به امور واقع به طور مشترک وجود دارد (Ibid). گرین با ناپایده گرفتن این تصور جدید از باور که مسلماً یکی از آموزه‌های اصلی و شاید اصلی‌ترین آموزه در فلسفه هیوم است، تفسیر نادرستی از رساله ارائه داده است. گرین با استدلال‌های آنبوه خود مسلماً نتوانسته است نشان دهد که هیوم تاملیریک اصول لای و بارگی را در تعیین باورهای طبیعی آشکار ساخته است. اما این موجب شده است که هیوم آنها را آشکار کند. بلکه وی از این شکست در جهت اثبات دیدگاه خود استفاده کرده است. از دیدگاه

داتر ناشی از تأمل و ناشی می‌شود نه از داتر ناشی از احساس، آنچه باعث ایده‌علیت در من می‌شود این نیست که بین ضربه توپ اول و حرکت توپ دوم رابطهای ضروری مشاهده کرده‌ام، بلکه مشتاق این ایده، واکنش روانی - رفتاری من به این صحنه است. توانایی پلایی دو پدیده در پیدایش این پدیده، به خودی خود، اهمیت ندارد؛ آنچه مهم است، گرایش روانی انسان است به این‌که هنگام دیدن یک پدیده، بلافاصله پدیده دیگر را از آن استنتاج کند. به علت مشاهده ضرورت بین دو پدیده نیست که ما به هنگام مشاهده یکی، دیگری را از آن استنتاج می‌کنیم؛ بلکه برعکس، به دلیل تمایل روانی - رفتاری ما به استنتاج یکی از دیگری است که بین آنها رابطهای ضروری تصور می‌کنیم. بنابراین، همان‌طور که دیدیم، ایده و باور به علیت که یکی از شرایط امکان تفکر است، چیزی نیست که از تجربه به دست آمده باشد، بلکه تجربه انسانی آن را به ما تحصیل می‌کند.

بدین ترتیب، هنگامی که هیوم در رساله از باورهای بنیادین انسان مانند باور به علیت، باور به وجود عالم خارج، باور به نفس و غیره بحث می‌کند، هدفش سرزنش ساختن آنها نیست، بلکه او در بحث از هر یک از این باورها، یک بحث سلبی می‌کند و یک بحث ایجابی. در بحث سلبی نشان می‌دهد که آنها نمی‌توانند از عقل یا تجربه به دست آیند. و در بحث ایجابی اثبات می‌کند که آنها از طبیعت ما ناشی می‌شوند. رید، گرین، یوزینوسیت‌ها و دیگران، تنها به بحث سلبی هیوم توجه کرده‌اند، در حالی که هدف اصلی هیوم بخش ایجابی قشیه است، و اگر هم بحث‌های سلبی می‌کند صرفاً مقدمه هستند برای بخش ایجابی.

به تعبیری، هیوم یک فیلسوف پُست - شکاک post-scepticist بود. او دوره شک‌گرایی قرن ۱۷ و ۱۸ را پشت سر گذارده بود. این دیگر امری مسلم بود که عقل آدمی قادر به رسیدن به واقعیت نیست، مالبراش نشان داده بود که قوای معرفتی انسان عاجز از اثبات جهان مادی است، و رابطهای علی آن‌چنان‌که ما فکر می‌کنیم بین انشایی

یکی دیگر از باورهای طبیعی^{۱۹}، و بنگه مهم‌ترین آنها، باور به علیت است. همچنان‌که پیش از این گذشت، به عقیده هیوم معرفت انسان بر دوزخ است. معرفت به روابط میان ایده‌ها و معرفت به امور واقع، بیشتر علوم بشری، از جمله تمام علوم طبیعی، از نوع دوم هستند. هیوم معتقد است بنیان همه این علوم بر مفهوم و باور به علیت استوار است. از طریق علیت است که از یک امر واقع امر دیگری را استنتاج می‌کنیم. بدون مفهوم و باور به علیت معرفت به امور واقع ناممکن است.

به تعبیر کانتی، مفهوم و باور به علیت شرط امکان تفکر (تفکر از نوع دوم) است. حال، هیوم تلاش می‌کند نشان دهد که مفهوم و باور به علیت، که شرط امکان تفکر است، یک امر ذهنی (subjective) است نه عینی (objective). وی سعی دارد اثبات کند که مفهوم و باور به علیت نه از عقل ناشی می‌شود، نه از تجربه، بلکه تجربه یا طبیعت انسان است که آن را به ما تحصیل می‌کند.

در ابتدای مقاله دیدیم که هیوم چگونه با تحلیلی مفهومی، ایده‌علیت را به مؤلفه‌های آن یعنی مجاورت مکانی، تعاقب زمانی، تقارن دایمی، و رابطه ضروری تجربه می‌کند و پس از ردیفی مریکه، به این نتیجه می‌رسد که مؤلفه چهارم غیرقابل تجربه است، و الا ایده‌علیت از تجربه به دست نمی‌آید. اما این تحلیل، صرفاً بخش سلبی قشیه است. او با این تحلیل تنها می‌خواهد نشان دهد که ایده‌علیت از تجربه ناشی نمی‌شود. اما او منکر علیت نیست، بلکه به عقیده او کجا ناشی می‌شود؟ هیوم در اصطلاح معرفت انسان مبتنی بر آن است. پس، این ایده از کجا ناشی می‌شود؟ هیوم در بحث ایجابی خود از علیت به این سؤال پاسخ می‌دهد. ما در این نوشتار نمی‌توانیم به طور تفصیلی وارد بحث او از علیت شویم، چه خود، موضوع مقاله‌ای مستقل است. لذا تنها به طور موجز و اجمالی، تحلیل ایجابی او از علیت را در این‌جا بیان می‌کنیم.

به طور خلاصه، ایده‌علیت از تجربه‌علیت در خارج پدید نمی‌آید، بلکه از نحوه واکنش ما به آنچه تجربه می‌کنیم ناشی می‌شود. به تعبیر خود هیوم، ایده‌علیت از

تا همین جای مقدمه به خوبی می توان طرح اصلی رساله را فهمید. طرح اصلی رساله آن است که نشان دهد: افعال و تجربه انسان در رسیدن به حقیقت محدود است. به لذا بخش عمده ای از معرفت انسان توسط طبیعت یا همان تجربه به او داده می شود.

هیوم برای پیاده کردن طرح خود در رساله، بخش اول را با بهیودیزی اولین اصل تجربه گرایان خود یعنی همان نظریه ایدئوما، آغاز می کند.

به دلیل آن که توضیح این بخش از رساله در ابتدای مقاله گذاشته، از تکرار آن خودداری می کنیم. فقط در این جا به نکته ای اشاره می کنیم که برای فهم درست هیوم باید به آن توجه کامل داشت. هیوم تأثرات را به دو قسم «تأثرات ناشی از احساس» و «تأثرات ناشی از تأمل» تقسیم می کند. هدف هیوم از این تقسیم و اهمیت آن، از طرف مغزبان پیشین هیوم مورد غفلت واقع شده است. «تأثرات ناشی از تأمل» نقش مهمی را در طبیعت گرایان هیوم بازی می کند؛ زیرا در بخش های بعدی معلوم می شود که هیوم ایدئوما و باورهای بنیادین ما را به «تأثرات ناشی از تأمل» نسبت می دهد.

طبق توضیح او، «تأثرات ناشی از تأمل» برخلاف «تأثرات ناشی از احساس» حاصل تأثیر مکانیکی اشیای خارجی بر ما نیستند. بلکه آنها در واقع محصول نحوه واکنش ما در برابر اشیای خارجی است. به عنوان مثال، یک گاو می تواند باعث دو گونه تأثر در ما شود: تأثر ناشی از احساس، که به طور کاملاً مکانیکی و عطفی، و بدون هیچ گونه ذهنی از سمت طبیعت انسان، در ما ایجاد می شود. این تأثر، همان صورت بهیوری «گاو» است که در چشم بعضی می بیند. اما در کنار این تأثر ناشی از احساس، تأثر دیگری مانند «خروس» می تواند در ما به وجود بیاید. این تأثر «خروس» می تواند هم از صورت حسی «گاو» ناشی شود هم از ایده ذهنی آن، در این جا است که طبیعت، نقش خود را بازی می کند. این تأثر به هیچ وجه، مانند تأثر اول، مکانیکی نیست، بلکه ناشی از نحوه واکنش رفتاری ما به اشیای خارجی است. به همین سبب کاملاً امکان دارد که «تأثر ناشی از

خارجی وجود ندارد، و معرفت ما به خویش به مراتب کمتر از معرفت ما به جهان خارج است. لای هر چند منکر وجود جواهر نشده بود، اما شناخت چینی آنها را ناممکن دانسته بود. بارکلی، از راس، وجود جوهر مادی را منکر بود. بایل گفته بود هر نظریه ای را هیچ به زمان و مکان و نیز هر نظام فلسفی ای نمانسجم است. به علاوه، «ساز» ماندویل و دیگران نیز وجود هرگز به حکم اخلاقی واقعی را منکر شده بودند. این ها جمله به نوعی پایه های معرفتی انسان را نیز سؤال برده بودند. هدف هیوم، ترویج و گسترش بیشتر شکاکیت نبود. بلکه این شکاکیت، پیش فرضی مسلم در فلسفه او است. هدف او آن بود که بر پایه این شکاکیت، فلسفه ای اجلی، نظیر آنچه کانت انجام داد، بسازد.

به عقیده او، وظیفه ای که بر عهده فلسفه باقی مانده آن است که نشان دهد ما چگونه، به رغم وجود چنین شکاکیتی، حیات فکری و علمی خود را عملاً پیش می بریم؛ و باور داریم که ما بر پایه آنها اندیشه و زندگی روزمره خود را شکل می دهیم و مسائل می بینیم، از کجا ناشی می شوند.

او در مقدمه، با لحنی کاملاً کاتنی می گوید که برای رسیدن به این هدف باید مرکز توجه و تمرکز فلسفه را تغییر دهیم. او می گوید: فلسفه عوض برداختن به مباحث غیر متافیزیکی، ابتدا باید به مطالعه توانایی های ذهن در رسیدن به واقعیت، بپردازد و پیش از آن که در مورد مسازعات فلسفی تصمیم بگیریم باید دینا گستره و قدرت فهم آدمی آشنا شویم؛ و «مشنا ایدئهای ذهنی ای که به کار می بریم، و مشنا عملیاتی که در نقل خویش انجام می دهیم را روشن کنیم» (Hume, 1978). تنها پس از شناخت توانایی ها و قابلیت های ذهن است که می توانیم امید داشته باشیم در باقی موضوعات به نتایج معقولی برسیم. او نام این مطالعه را «دانش طبیعت انسانی» (Science of Human Nature) می گذارد.

اگر در این جا از من پرسیده شود که آیا من واقعاً یکی از همان شکاکانی هستم که عقیده دارند همه چیز غیر قطعی است و این که هیچ مقدار حقیقت یا مطلق در دنیای‌های ما نسبت به چیزها وجود ندارد، پاسخ خواهم داد که این سؤال کاملاً زاید است، نه من و نه هیچ کس دیگر صادقانه و همواره این گونه عقیده ندارد. طبیعت، یا ضرورتی مطلق و غیر قابل کنترل، ما را همچنان که به نفس و احساس واداشته است، به حکم کردن نیز وادار کرده است... هر کس تلاش کند این شکاکیت حد اکثری را رد کند، بی‌هماورد به نبرد رفته است و کوشیده است با استدلال، قوه ذهنی‌ای را ادر انسان] ثابت کند که طبیعت از پیش در ذهن گذاشته و اجتناب‌ناپذیر گردانده است (Hume, 1978: 474-475).

در انتها، ما بایم به این مسئله اشاره کنیم که چرا هیوم بیشتر به عنوان یک تجربه‌گرایی شکاک شناخته شد، و چرا اسمیت، با این که تفسیر طبیعت‌گرایانه خود از هیوم را بیش از ۵۰ سال است ارائه داده است، آن چنان که باید مورد توجه قرار نگرفت.

سه دلیل را می‌توان برای رواج برداشت تجربه‌گرایی - شکاکانه از هیوم، برشمرد. نخستین و مهم‌ترین دلیل آن است که اولین و سیستماتیک‌ترین اثر او، یعنی رساله، چهره یک شکاک را عرضه می‌کند. هیوم، خود، بعدها از نحوه عملکرد خویش در این کتاب ایواز پشتیبانی کرد و سعی کرد آن را در کتاب‌های بعدی‌اش اصلاح کند، یعنی در کتاب‌های تحقیقی در باب فهم بشری، رساله‌ای در باب احساسات، تحقیقی در باب اصول اخلاقی که به ترتیب، بازنویسی کتاب‌های اول، دوم، سوم رساله هستند. او حتی در ضمیمه‌ای که پیوست چاپ بعدی همه کتاب‌های خود می‌کند، از استفاد می‌خواهد که توجه اصلی خود را عوض رساله به بازنویسی‌های آن معطوف کند، خواهشی که هرگز اجابت نشد.

تا بماند، یک گاوچران با دیگران متفاوت باشد، هر چند تاثر ناشی از احساس، آن‌ها یکی باشد، بدین ترتیب که در غیر گاوچران تاثر هنرمند به وجود می‌آید اما در گاوچران خیر.

حال، هیوم می‌گوید که انسان یک دسته مفاهیم و باورهای بنیادین دارد که درست مانند ایده هنرمند از تاثرات ناشی از احساس ناشی می‌شود، با این تفاوت که همه انسان‌ها در آن‌ها شریک هستند؛ همه انسان‌ها، از آن حیث که انسانند، در مجموع این ایده‌ها و باورهای بنیادین، واکنش‌های روانی - رفتاری مشابهی از خود نشان می‌دهند. باور به وجود عالم خارج، باور به وجود نفس و باور به علیت از مهم‌ترین آن‌ها است.

بدین ترتیب، اسمیت بر آن است که فلسفه هیوم حاوی تصویر جدیدی از ساختار تجربه و معرفت است که از بسیاری جهات شبیه انقلاب کوبرنیکی کالت است (Kemp Smith, 1904: 211). طبق این تصویر، کارکرد معرفت بشری، فراهم آوردن متافیزیک نیست، بلکه صرفاً راهبری ما در زندگی عملی است. اگر ما قانع شویم و باورهای طبیعی، خویش را نتیجه غرایز و گرایش‌های طبیعت خود تلقی کنیم، خواهیم دید که با نیازهای عملی ما کاملاً همخوانی دارد؛ اما اگر، به اشتباه، درصدها توجه عقلانی آن‌ها برآیم و سعی کنیم بینان عقلانی برای آن‌ها دست و پا کنیم خواهیم دید که آن‌ها بر اینبومی از تناقض‌ها و مفروض‌های ناموجه استوارند. حتی در آن هنگام که فیلسوف درصدها توجه عقلانی این باورها برمی‌آید و سعی می‌کند با تغییر این باورها یا آن باور سیستم منسجمی فراهم آورد، وی در واقع، باورهای جدیدی تولید می‌کند که نه قابل توجه عقلانی‌اند و نه با نیازهای عملی ما همخوانی دارد (Ibid). بنابراین، هیوم نسبت به فرای شناختی انسان شکاک نیست، بلکه معتقد است کارکرد اصلی آن‌ها عملی است.

او در کتاب های بعدی اش مانند تاریخ طبیعی دین و گفتگوهای در باب دین طبیعی، به طور حتی عطفی تری، موضعی شکاکانه نسبت به بسیاری از مسائل مهم دینی اتخاذ می کند. در نتیجه، بسیاری از معاصران او برانگیخته شدند تا او را لاسلمی خطرناکی اعلام کنند و کل فلسفه او را اساساً مخرب بدانند (Norton, 1996: 112-113).
 دلیل سوم این امر که چرا اثر انقلابی کسب اسبیت دربارۀ هیوم در جامعه فلسفی، آنچنان که شایسته اش بود، مقبولیت یافت این است که فلسفه، خود هنوز آماده گی آن را نداشت. تفکر خشک یوزتوتوسی در نیمه اول قرن بیستم قادر نبود به اهمیت فلسفی برداشت طبیعت گرایانه او از هیوم پی برود (Stroud, 1977: xxi).
 اما با مترازل شدن بیان های تفکر یوزتوتوسی در نیمه ثورن دوم، توجه متفکران و فیلسوفان، اندک اندک به کار اسبیت جلب شده است. اکنون دیگر کمتر کسانی پیدا می شود که درباره هیوم به چاپ برسند و در آن سهم عظیمی به اسبیت و ملاحظات طبیعت گرایانه او تعلق نداشته باشد.

منابع

راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب، ترجمه دریاپندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵، جلد دوم.
 Dicker, Georges, *Hume's Epistemology And Metaphysics*, USA, Routledge, 1998.
 Green, Thomas Hill, *Introductions to Hume's Treatise of Human Knowledge*, 1874
 Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London, Oxford University Press, 1975.
 Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, The clarendon Press, 1978.
 Mackinnon, D.G.C., David Hume, *Encyclopedia of philosophy of paul Edwards*, 1967 , volume4 .

اما گذشته از نحوه بحث، انسجام منطقی چندان کامل نیز در رساله وجود ندارد چه، او گاه به تجربه گرایان و گاه به طبیعت گرایان تمایل می شود و این دو با هم در تعارضند. این دو پارگی ذهن او را می توان عمدتاً ناشی از تسلط تفکر تجربه گرایانه در آن زمان دانست؛ هیوم از طرفی در صدد اثبات نوعی طبیعت گرایان بود؛ و از طرف دیگر، نظریه ایده ماه که از لای شروع شده بود چنان براندازان آن زمان علیه داشت که هیوم نمی توانست خود را از آن برهانند. نظریه ایده ماه آن گونه که لای و اختلاف او در سنت تجربه گرایان ارائه داده بودند در تضاد کامل با طبیعت گرایان است؛ طبق نظریه ایده ماه تمام ادراک های انسان به طور کامل مکانیکی، مبدول تاثیر انشایی خوارچی بر حواس ما است؛ در حالی که تر اصل طبیعت گرایان آن است که همه معرفت آدمی ناشی از تاثیر مکانیکی خارج بر قوای ما نیست، بلکه بسیاری از آن به علت دشواری های خود ذهن، یا به تعبیری طبیعت آدمی، به وجود می آید. هیوم سعی کرد با ایجاد تغییرهایی در نظریه ایده ماه آن را با طبیعت گرایان سازگار کند. فی النحوی، او با طرح احساسات ناشی از تأمل و تلاش می کند در این نظریه جایز برای دخالت معنای طبیعت بی اثر کند. او در بحث علیه، از پس این امر به نحوی برمی آید و می تواند بر اساس نظریه ایده ماهی خود نشان دهد که ایده علیه چگونه از طبیعت آدمی ناشی می شود. اما در بحث نفس و جوهر این توفیق را پیدا نمی کند و نمی تواند، مانند علیه، تئیس طبیعت گرایانه او آن ها ارائه دهد. و در نتیجه لاجرم به شکاکیتی در می افتد که لازمه منطقی سدال لایکی نظریه ایده ماه است.

دلیل دومی که برای رواج دیدگاه شکاکانه نسبت به هیوم گفته اند این است که هیوم در مورد مسائل دینی شکاک بود. او در رساله برخی از آموزه های محوری دین را، مانند چارداگی نفس، زیر سؤال می برد، و نیز برای حل مشکلات فلسفی بر خلاف فیلسوفان پیش از خود از قبیل دکارت، اسپینوزا، لایب نیتز و مالبیرانش، به هیچ اصل دینی ای متوسل نمی شود.

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، یکم، شماره پیاپی ۸۲/۳ پاییز و زمستان ۱۳۷۸، ص ۲۲۳-۲۰۳

پروسی رو بگرد مدعیان مولوکاست در حمایت‌های حقوقی از کشتگان یهود*

دکتر غلامرضا خواجهی

استادیار دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه فردوسی مشهد

E-mail: rnavanusi@yahoo.com

چکیده

یهودیان صهیونیست در راستای اهمیت بخشیدن به مولوکاست در کشورهای جهان تلاش‌هایی گسترده‌ای را آغاز کرده و تبلیغات گسترده‌ای به راه انداخته‌اند. آنان معتقدند کشتار یهودیان و شکل‌گیری مولوکاست توسط آلمان نازی با از بین بردن یهودیان در اتاق‌های گاز و سپس سوزاندن آنان انجام شده است. همچنین، در جهت حرمت بخشیدن به مولوکاست و وضع مجازات‌های قانونی بر ضد کسانی که آن را واقعی نمی‌دانند و پرورش‌هایی را مطرح می‌کنند، فعالیت‌های وسیعی از سوی یهودیان انجام گرفته است.

پروسی نوشته‌ها و اظهارنظرهای مسلمان یهودی نسبت به کشتار یهودیان در جنگ جهانی دوم، تلقی آشکار را میان حرمت بخشیدن به مولوکاست و کشته‌شدگان یهود و گناهکار دانستن آنان توسط یهودیان آشکار می‌سازد. ملنران یهودی عمدتاً معتقدند کشته‌شدگان جنگ جهانی دوم به دلیل نالورمانی خدارو بند و تقیض قوانین الهی، مستوجب عذاب الهی شدند. علاوه بر این برخی شواهد نشان می‌دهد یهودی‌هایی که ادعا می‌شود در زندان آلمان‌ها به سر برده و در انتظار مرگ و اتاق‌های گاز بودند، چنانچه می‌خواستند از اسارت آن‌ها رها شوند، یهودی‌هایی که دامیه احترام به آن یهودیان و تقسیم‌هایی قانونی برای حفظ حرمت آن‌ها را پیش می‌کنند، نه تنها گمگی به آزادی آنان نمی‌کردند، بلکه ممکن بود از آن حمایت به عمل آورند. بررسی تعارض میان حرمت‌بخشی به کشته‌شدگان یهود از یک طرف و معصیت‌کار دانستن و همچنین کمک نکردن به رهایی آنها در طی جنگ جهانی دوم از سوی دیگر، موضوع بحث در مقاله حاضر است.

کلید واژه‌ها: یهودیان صهیونیست، مولوکاست، مجازات الهی، حمایت دولت یهود، مهاجرت یهودیان

- Mounce, H.O., *Hume's Naturalism*, USA, Routledge, 1999.
- Norton, David fate, *Editor's introduction to A Treatise concerning Human Nature*, Oxford, Oxford university press, 1996.
- Norton, David fate, *An Introduction to Hume's Thought*, The Cambridge Companion to Hume, USA, Cambridge university press, 1993.
- kemp Smith, N., "The Naturalism of Hume" I, in *Mind*, 1904 reprinted in David Hume: *Critical Assessments* Ed by Stanley Tweyman, London, Routledge, 2002.
- kemp Smith, N., "The Naturalism of Hume" II, in *Mind*, 1908 reprinted in David Hume: *Critical Assessments*, Ed by Stanley Tweyman, London, Routledge, 2002.
- Stroud, Barry, Hume, London, *Routledge and kegan Paul Plc*, 1977.
- Watkins, John, *Science and scepticism*, USA, Princeton university Press, 1989.