

## نقد آرای هیوم در "انکار مابعدالطبیعه"

محمد اصلانی\*

### چکیده

ظاهراً هیوم اولین کسی است که مابعدالطبیعه را به گونه‌ای مستدل انکار کرده است. روش وی در انکار مابعدالطبیعه بدین ترتیب است که ابتدا کلیه علوم را به دو قسم: "نسبت بین تصورات" (ریاضیات و منطق) و "امور واقع" (علوم تجربی) تقسیم می‌کند، سپس هرچه را در دایره این دو ننگند، بی معنی اعلام می‌نماید. تلاش این مقاله بر آن است که آرای هیوم را در مقابله با مابعدالطبیعه تبیین کند، سپس نشان دهد که آن گونه که گمان می‌رود نظریه "منشأ تصورات" مبنایی‌ترین نظریه در فلسفه او نیست، بلکه "روند تشکیل علم" بر نظریه یاد شده و سایر نظریات او تقدمی مبنایی دارد. پس از آن می‌کوشد تا نشان دهد که هیوم با توجه به اصالت تجربه‌ای که آن را مبنای فلسفه خود قرار داده است، نمی‌تواند مابعدالطبیعه را انکار نماید؛ چرا که بر اساس مبانی مورد قبول خودش دچار تناقض غیرقابل حلی می‌شود که وی را وادار می‌نماید از انکار مابعدالطبیعه دست بردارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- مابعدالطبیعه ۲- هیوم ۳- اصالت تجربه  
۴- منشأ تصورات ۵- روند تشکیل علم

### ۱. مقدمه

هیوم فیلسوفی است که نظریات وی با مبانی رفتارها و باورهایش مغایرت دارد. پوپر در این باره می‌نویسد:

«هیوم، هم چون راسل، واقع‌گرایی بود که از طریق استدلال واقع‌گرا شده بود. نظریه ذهنی شناخت وی، او را به نتایجی متافیزیکی کشاند که هر چند خود را با توجه به

---

\* عضو هیئت علمی دانشگاه رازی

زمینه‌های منطقی آن نتایج متافیزیکی، ملزم به پذیرفتن آن‌ها می‌دانست، لکن طبیعتاً نمی‌توانست آن‌ها را حتی برای یک ساعت باور کند. چنان می‌نماید که وی اعتقاد محکم خود را به این که چیزهای واقعی استدلال ناپذیرند، حتی اگر عملاً اجتناب ناپذیر باشد، مورد تحقیر قرار می‌داده است. در آن [نظریه شناخت] کوشید تا این تناقض را - که در ذهن خود آن را احساس می‌کرد - برای حل مسأله خود، مورد استفاده قرار دهد؛ ولی این اندیشه او را به هیچ جا نرساند .... هر کس که برهان پیچیده او را بخواند (کتاب اول، قسمت چهارم، بخش دوم از رساله) نمی‌تواند از شریک شدن در سرخوردگی وی هنگام به دست آوردن نتایج نهایی از چیزی که در ابتدا با اعتماد به عنوان "سیستم من" از آن یاد می‌کرد، خودداری کند.... صریح و روشن در پایان بخش چنین اظهار کرده است: "تنها بی احتیاطی و بی دقتی می‌تواند درمانی برای ما فراهم آورد" (۲، ص: ۱۱۵).

راسل در تاریخ فلسفه غرب در معرفی جایگاه فلسفی هیوم می‌گوید:

«دیوید هیوم از مهم‌ترین فیلسوفان است، زیرا که فلسفه تجربی لاک و بارکلی را به نتیجه منطقی‌اش رساند و آن را از تناقض پیراست و در نتیجه غیرقابل قبولش ساخت. هیوم به معنی خاص ما را به بن بست می‌کشاند یعنی در جهت وی پیش‌تر رفتن ممکن نیست.

از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تاکنون ردیه نوشتن بر عقاید او سرگرمی خاص مابعدالطبیعیان بوده است. من شخصاً هیچ کدام از ردیه‌های آنان را قانع کننده نمی‌دانم، اما نمی‌توانم از این امید چشم ببوشم که می‌توان دستگاهی کشف کرد که کمتر از دستگاه هیوم آلوده به شک باشد» (۴، صص: ۲۹-۲۸).

به عقیده راسل، ردیه‌هایی که تاکنون بر فلسفه هیوم نوشته شده، قانع کننده نیست. اگر سخن راسل درست باشد، علت آن این است که نقدهایی که تاکنون بر فلسفه هیوم نوشته شده، نقدهایی مبنایی و اساسی نبوده است.

تلاش نوشتار حاضر بر آن است که به گونه‌ای مستدل و بر اساس مبانی فلسفه هیوم نشان دهد که این فلسفه حاوی تناقضاتی اساسی است و همان گونه که راسل و پوپر بیان می‌دارند، غیرقابل قبول است.

## ۲. دیدگاه کلی هیوم درباره مابعدالطبیعه

هیوم بین فلسفه غامض (ما بعد الطبیعه موجود) و فلسفه سهل (فلسفه ابداعی خود) تفاوت می‌گذارد.

«یک نویسنده [معمولی] دارای ارزش کمی است زیرا به ما چیزی نمی‌گوید جز آن چه را که می‌توانیم از محاورات عامیانه بیاموزیم. در حالی که متفکران ژرفنگر کمیاب‌ترین و باید اضافه کنیم با ارزش‌ترین هستند ... آن چه می‌گویند عامیانه نیست و اگر کسی مجبور باشد برای درک آن هزینه‌ای بپردازد دل‌خوشی دارد که چیز جدیدی آموخته است» (۹، ص: ۱۳۲).

«عامه مردم فلسفه سهل و روشن را به فلسفه غامض ترجیح می‌دهند» (۸، ص: ۶). هیوم پس از آن که بین فلسفه سهل و فلسفه غامض تمایز قایل می‌شود، پیشنهاد می‌کند فلسفه سهل جایگزین فلسفه غامض گردد.

«ما باید متافیزیک واقعی را به منظور ویران کردن نوع غیرواقعی و قلابی آن با احتیاط ترویج کنیم» (۸، ص: ۱۲).

وی طریقی را که منجر به شکل‌گیری فلسفه مطلوبش می‌شود بدین شکل بیان می‌دارد:

«تنها راه پیراستن دانش از این مسایل بگرنج این است که اولاً درباره کیفیت فهم آدمی تحقیقی مجدانه به عمل آوریم. ثانیاً از طریق تحلیل دقیق قوا و استعدادها و نشان دهیم که [این قوا و استعدادها] به هیچ وجه برای [تحقیق درباره] چنین موضوعات غامض و دور از ذهنی مناسب نیست» (۸، ص: ۱۲).

«استدلال صحیح و دقیق تنها راه علاج قطعی است که با تمام اشخاص و طبایع سازگار است و به تنهایی قادر به برانداختن فلسفه غامض و سخنان نامفهوم متافیزیکی‌ای است که با خرافات رایج مخلوط شده، به روشی پیچیده حاوی استدلالات سرسری گشته و مزین به فضای علم و عقل گردیده است» (۸، ص: ۱۲).

«تنها تدبیری که از طریق آن می‌توانیم به موفقیت در جستجوی فلسفی‌مان امیدوار باشیم، ترک روش‌های مشکوک و ملال‌آوری است که پیش از این از آن‌ها بهره می‌جستیم و در عوض باید دژ و دهکده‌ای را در سرحدات دانش بشری اختیار نموده و مستقیماً به سمت مرکز و پایتخت علوم و به سمت اصل دانش بشری پیشروی نماییم. البته این الگویی خواهد بود که می‌توانیم بر اساس آن امیدوار باشیم که در هر کجای دیگر به یک پیروزی آسان دست پیدا می‌کنیم. از این ایستگاه می‌توانیم غلبه خود را بر تمام علوم که به گونه‌ای تنگ‌انگ با زندگی بشر ارتباط دارند، گسترش دهیم. پس از آن می‌توان با فراغت بال به سمت علمی که موضوع "احساسات محض" هستند پیشروی کرد» (۷، ص: XVI).

پر واضح است که یکی از نتایجی که هیوم از بحث فوق می‌گیرد محدودیت دانش بشری است.

«در نظر اول هیچ چیز نامحدودتر از اندیشه بشر به نظر نمی‌رسد... اما می‌توانیم بر اساس آزمونی ساده دریابیم که هر چند به نظر می‌رسد اندیشه ما این آزادی نامحدود را داراست ولی واقعاً در محدوده‌ای بسیار تنگ محصور است...» (۸، ص: ۱۸).  
اما تعیین حدود این محدوده ملاک می‌خواهد و هیوم این ملاک را تجربه و مشاهده اعلام می‌کند.

«از آن جا که علوم بشری تنها پایه استوار سایر علوم است، تنها پایه محکمی که می‌توانیم به خود این علم بدهیم باید متکی بر تجربه و مشاهده باشد» (۷، ص: XV).  
آن چه گذشت شمایی کلی از طرحی است که هیوم برای رسیدن به مقصود خود ترسیم نموده و خود نیز آن را، اگر چه به صورتی ناقص، در دو کتاب معروف خود رساله و تحقیق پیاده کرده است. وی برای اجرای طرح خود در از بین بردن فلسفه غامض و ایجاد فلسفه سهل، لازم بود ملاکی برای تشخیص این دو فلسفه از یکدیگر ارائه نماید تا به زعم خود از این پس طالبان علم از سرگشتگی درآمده به نور علم و حقیقت راه یابند. او مبتنی بودن یا نبودن بر "تجربه و مشاهده" را به عنوان ملاکی برای جدایی این دو فلسفه برگزید. اما این ملاک هنوز دقیق نبود و معترضین می‌توانستند از وی بپرسند چگونه می‌توان دریافت که یک فلسفه مبتنی بر تجربه و مشاهده است یا نه؟ پاسخ هیوم به این پرسش کلیدی‌ترین بخش فلسفه وی را تشکیل می‌دهد یعنی "مسبوقیت تصورات به انطباعات" و همین مسبوق بودن تصورات به انطباعات ملاک تشخیص مبتنی بودن یا نبودن آن فلسفه بر تجربه و مشاهده است. بدین ترتیب که هر فلسفه دارای مسایل و تصوراتی است، اگر این تصورات مسبوق به انطباعاتی نظیر خود باشند می‌توان آن فلسفه را به عنوان علم پذیرفت؛ در غیر این صورت اگر آن فلسفه حاوی تصوراتی باشد که مسبوق به انطباعاتی نظیر خود نیستند، غامض و بی ارزش بوده و بدون تأمل باید آن را نفی کرد.  
البته هیوم اعتبار ریاضیات را انکار نمی‌کند و عنوان "نسبت بین تصورات" را برای آن بر می‌گزیند.

«در اهمیت علمی که احکام آن قابل مقایسه با دانش بشری نیست [ریاضیات] و می‌تواند قبل از این که ما با دانش بشری آشنا شویم به یقین بر ما مسلم گردد، هیچ شکی نیست» (۷، ص: XVI).

### ۳. نظریه "منشأ تصورات" و جایگاه آن در فلسفه هیوم

نظریه "منشأ تصورات" در بین سایر نظریات هیوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. «او [هیوم] کلمه ادراک را برای شمول بر محتوای ذهن به وجه عام به کار می‌برد و ادراک را به انطباعات و تصورات تقسیم می‌کند. انطباعات داده‌های بی میانجی تجربه مانند احساسات‌اند. هیوم تصورات را به نسخه‌ها یا صورت‌های خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند» (۵، ص: ۲۸۱).

«از نظر هیوم کلیه ادراکات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: انطباعات و تصورات. انطباعات، داده‌های بی‌واسطه حواسند. آن چه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیئی حاصل می‌شود انطباعات نام دارد و مادام که این تماس برقرار باشد انطباعات باقی است. اما تصور عبارت است از به یاد آوردن انطباعات بعد از آن که تماس از میان می‌رود. می‌توان گفت مقصود از انطباعات همان صورت حسی است و غرض از تصور همان صورت خیالی. آن چه مستقیماً بر اثر مواجهه حس با متعلق ادراک حاصل می‌شود انطباعات است و صورتی که تخیل می‌کنیم در وقتی که دیگر مواجهه‌ای در کار نیست تصور نام دارد. تصور نسخه‌ای است که قوه خیال از انطباعات برمی‌گیرد» (۳، صص: ۴۲-۴۱).

هیوم پس از آن که تمام متعلقات ادراک را به تصورات و انطباعات تقسیم کرد، مسأله "مسبوقیت تصورات به انطباعات" را مطرح می‌کند.

«برای آن که تصویری از بنفش یا نارنجی، از شیرین یا تلخ به کودکی بدهم، اعیان را بر او عرضه می‌دارم به عبارت دیگر، این انطباعات را به او می‌رسانم، ولی به شیوه محال تلاش برای تحریک تصورات به منظور ایجاد انطباعات، مبادرت نمی‌نماییم» (۷، ص: ۵).  
به هر حال آن چه مسلم است این است که از دیدگاه هیوم انطباعات در نهایت مقدم بر تصوراتند (۵، ص: ۲۸۴).

اما درجه اهمیت این اصل در نظر هیوم تا چه پایه است؟

«بنابراین، ما در این جا قضیه‌ای داریم که نه تنها به خودی خود ساده و روشن به نظر می‌رسد، بلکه اگر به درستی از آن استفاده شود، می‌تواند موارد نزاع را حل کرده، کلیه اصطلاحات نامفهومی را که مدت‌هاست بر تمامی براهین مابعدالطبیعی سایه گسترده و آن‌ها را بی‌آبرو کرده، دور بریزد. تمام تصورات، به خصوص تصورات انتزاعی، طبیعتاً ضعیف و مبهمند. یعنی در ذهن حضوری ضعیف دارند و احتمال خلط شدن آن‌ها با تصورات مشابه، زیاد است. از آن جا که ما این‌گونه اصطلاحات را، هر چند دارای معانی مشخصی نیستند، مکرر به کار می‌بریم، مستعد آن می‌شویم که آن‌ها را حاوی مفاهیم محصلی بدانیم. بر عکس، تمامی انطباعات یعنی تمامی ادراکات حسی، چه بیرونی و چه درونی،

قوی و روشن‌اند بدین معنی که محدوده آن‌ها دقیقاً مشخص است و آدمی هنگام توجه به آن‌ها به آسانی دچار خطا و اشتباه نمی‌شود. بنابراین، هنگامی که شک می‌کنیم یک اصطلاح فلسفی دارای معنی یا تصور است [یا نه؟] (چنان‌که مکرر اتفاق می‌افتد) به چیزی جز تحقیق در این باره که "آن تصور مفروض از چه انطباعی مشتق شده است؟" نیازمند نیستیم؛ اگر به دست آوردن چنین انطباعی غیر ممکن بود، شک خود را معتبر خواهیم دانست. با قرار دادن تصورات در معرض چنین روشنایی و نوری می‌توان امیدوار بود تمام مشاجراتی که ممکن است درباره طبیعت و واقعیت این تصورات ایجاد شود، برطرف گردد» (۸، صص: ۲۲-۲۱).

با نظر به آن چه از هیوم نقل شد، روشن می‌گردد که مسأله منشأ تصورات پایه اصلی نظریه معرفتی او را تشکیل می‌دهد. او با محکی که در این مسأله به دست می‌دهد به سنجش مفاهیم اصلی مابعدالطبیعه پرداخته، آن‌ها را بی معنی اعلام می‌نماید. اما به نظر ما مسأله دیگری در فلسفه هیوم وجود دارد که اهمیتش در نظام فکری او بیش از مسأله "منشأ تصورات" است. (هر چند وی مستقیماً بدان اشاره نکرده است) و آن "روند تشکیل علم" می‌باشد.

از دیدگاه هیوم این اصل که "هر تصویری مسبوق به انطباعی است"، اصلی علمی تلقی می‌شود. اصلی که می‌توان گفت زیربنای فلسفه وی را تشکیل می‌دهد. اما این اصل خود محصول "روند تشکیل علم" است. به این معنی که وی این اصل علمی را استنتاج کرده است، و بحث ما برسر مبانی این استنتاج است. او برای این که بتواند این اصل را اثبات کند، ناگزیر است دلایلی برای اثبات آن اقامه نماید (و این کار را انجام داده است). به عبارت دیگر وی برای اثبات این اصل قضایایی را در اثبات یک امر یا در انکار امر دیگری به کار می‌برد، و سپس دست به نتیجه‌گیری می‌زند. نتیجه تمام این استدلال‌ها "مسبوقیت تصورات به انطباعات" است. به نظر ما آن چه در این جا باید مشخص شود این است که وی بر اساس کدام معیار عقلی آن چه را که می‌خواهد تصدیق و آن چه را که مورد قبول وی نیست انکار می‌نماید. آیا این معیارهای عقلی (مشخصاً استدلال‌ها)، مقدم بر نظریه منشأ تصورات است یا این که نظریه منشأ تصورات مقدم بر این معیارهای عقلی می‌باشد؟ آیا این معیارهای عقلی، میزانی برای سنجش صحت و سقم نظریه منشأ تصوراتند یا این که آن‌گونه که هیوم مدعی است، این نظریه منشأ تصورات است که معیاری برای سنجش امور حقیقی از امور موهوم است؟ به نظر ما پاسخ این سؤال روشن است. هیوم آن جا که برای اثبات نظریه خود متوسل به استدلال می‌شود، ناخواسته پاسخ خود را به این سؤال ارائه داده است. ظاهراً مبانی عقلی استدلال (به معنای عام آن) مقدم بر نظریه منشأ تصورات

است. برای روشن‌تر شدن مطلب باید توجه داشت که هیوم نظریه منشأ تصورات را نظریه‌ای علمی می‌داند و در صحت آن تردید ندارد و برای اثبات آن استدلال می‌کند. مفهوم این سخن این است که ارائه یک نظریه علمی مستلزم پیمودن مسیری عقلانی است که هیوم نیز این راه را طی کرده است. این راه و مسیر عقلانی همان "روند تشکیل علم" است. بنابراین "روند تشکیل علم" بر "نظریه منشأ تصورات" تقدمی مبنایی خواهد داشت. آشکار است که این نظریه نه فقط بر اصل "منشأ تصورات"، بلکه بر تمامی اصولی که هیوم به نحوی به اثبات یا انکار آنها پرداخته، از جمله انکار علیت، جوهر، کلیات و... نیز تقدمی مبنایی دارد. به همین دلیل در این جا به شرح "روند تشکیل علم" از دیدگاه هیوم می‌پردازیم.

#### ۴. مسأله "روند تشکیل علم" از دیدگاه هیوم

هیوم کلیه علوم را به دو قسم تقسیم می‌نماید.  
«کلیه امور مربوط به تفکر و اندیشه آدمی طبیعتاً به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ نسبت بین تصورات، و امور واقع.» (۸، ص: ۲۵).

وی از این تقسیم برای بی معنی دانستن مفاهیم مابعدالطبیعی استفاده می‌نماید.  
«مبنای این بحث و مجادله هیوم این است که تنها، امور معنی دار، یا تأثرات حسی (انطباعات یا صورتهای ارتسامی) هستند یا مفاهیم ریاضی»<sup>۲</sup> (۱، ص: ۲۱۲).  
تبیین وی از ریاضیات عقل باورانه و غیر تجربی است، بدین معنی که می‌گوید نسبت‌های حکم شده ضروری‌اند. صدق گزاره‌های ریاضی صرفاً و منحصرأ به نسبت‌های میان تصورات یا به معانی نمادهای معین وابسته است، و به تأیید تجربه نیازمند نیست (۵، ص: ۲۹۲).

اما وی درباره امور واقع نظری غیر از این دارد:  
«امور واقع که قسم دوم از متعلقات فهم آدمی است، به همان روش قابل اثبات نیست. دلایل ما در اثبات آنها، هر قدر که قوی باشد، شباهتی به ادله قسم اول ندارد. نفی هر امر واقعی همواره ممکن است زیرا مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست و با چنان وضوح و تمایزی مورد ادراک واقع می‌شود که گویی کاملاً مطابق با واقع است. [تصدیق] این [قضیه] که "آفتاب فردا طلوع نمی‌کند" از حیث معقول بودن و عدم تضمین تناقض منطقی، از تصدیق این قضیه که "آفتاب فردا طلوع می‌کند" کمتر نیست و به همین دلیل تلاش ما برای اثبات نادرستی آن بیپوده خواهد بود. اگر منطقاً نادرست بود، می‌بایست مستلزم تناقض و تصور آن توسط ذهن به نحو متمایز غیر ممکن باشد» (۸، صص: ۲۶-۲۵).

در این جا سؤالی مطرح می‌شود و آن این‌که: آیا امور واقع محدود به شهادت حافظه و حواس هستند، یا این‌که از این محدوده فراتر رفته و از آن در می‌گذرند؟ اگر قضایایی که امور واقع را توصیف می‌کنند محدود به شهادت حافظه و حواس باشند، صرفاً قضایایی شخصی بوده و نام علم براننده آن‌ها نخواهد بود. اما اگر از این حدود در می‌گذرند، این گذر یعنی گذر از قضایای شخصی به قضایای علمی چگونه ممکن خواهد بود؟

هیوم خود در این باره می‌گوید:

«به نظر می‌رسد تمام استدلال‌های ما دربارهٔ امور واقع مبتنی بر رابطهٔ بین علت و معلول است. تنها از طریق این رابطه است که می‌توانیم از [محدودهٔ] شهادت حواس و حافظهٔ خود فراتر رویم. اگر از کسی بپرسید چرا به امر واقعی، که آن را نمی‌بیند، مثلاً این‌که دوستش در روستاست یا به فرانسه رفته است، اعتقاد دارد؛ برای شما دلیلی اقامه می‌کند و این دلیل ممکن است امر واقع دیگری باشد مانند این‌که نامه‌ای از او دریافت کرده، یا از قصد و نیت پیشین او مطلع بوده است. کسی که در یک جزیرهٔ غیر مسکونی، ساعت یا هر دستگاه دیگری پیدا کند، چنین نتیجه می‌گیرد که روزی انسانی در آن جزیره سکونت داشته است. تمام استدلال‌های ما دربارهٔ واقعیت چنین ماهیتی دارند ... اگر هر استدلال دیگری با همین ماهیت را به دقت موشکافی کنیم، در می‌یابیم که مبتنی بر رابطهٔ علی و معلولی است؛ چه این رابطه، مقارن باشد یا بعید، مستقیم باشد یا غیر مستقیم. نور و گرما معلول‌های مقارن آتشند که از یکی می‌توان به دیگری پی برد. بنابراین اگر بخواهیم ماهیت دلایلی را که از طریق آن‌ها به امور واقع یقین پیدا می‌کنیم، دریابیم، باید در این باره که "چگونه به دانشی دربارهٔ علت و معلول دست پیدا می‌کنیم" تحقیق نماییم.

من به جرأت تأکید می‌کنم، این اصل که "معرفت ما به این رابطه در هیچ مورد از طریق استدلال نظری حاصل نشده، بلکه، منحصراً حاصل تجربه و مشاهداتی مانند این است که اشیا و امور معینی همواره با یکدیگر ارتباط و پیوستگی دارند"، اصلی کلی و بدون استثناست. در نظر بگیری پیش روی شخصی با استعدادی فوق العاده، و قدرت استدلال بالا قرار گیرد، اگر او تاکنون این شیء را ندیده باشد، حتی با دقیق‌ترین آزمایش‌ها دربارهٔ کیفیات محسوس آن شیء، نخواهد توانست علل و آثار آن را کشف نماید... به طور خلاصه هر معلولی واقعه‌ای است جدا از علت خود و در نتیجه در علت یافت نمی‌شود و [بیان این‌که] اولین اختراع یا تصوّر آن به صورت پیشین [و بدون دخالت تجربه] بوده، [بیانی] بر سبیل تحکم است. حتی پس از القای آن به [ذهن] نیز، اتصال آن با علت باز هم امری تحکمی خواهد بود، چرا که همواره معلول‌های بسیار دیگری وجود دارند که برای عقل به همان اندازه منطقی و طبیعی‌اند» (۸، صص: ۳۰-۲۶).



نتیجه این که طبق نظر هیوم علوم تجربی یا امور واقع به هیچ وجه مبتنی بر استدلال نبوده و صرفاً متکی بر "استنباط علی" است.

«حتی پس از این که نحوه عملکرد علت و معلول را به تجربه دریافتیم، نتایج حاصل از چنین تجربه‌ای هم، در استدلال یا هر مرحله دیگری از تفکر یافت نخواهد شد» (۸، ص: ۳۲).

بدین ترتیب هیوم تأثیر استدلال را در نتایج حاصل از امور واقع، از اساس انکار می‌کند و بار علمی بودن گزاره‌های علوم تجربی (امور واقع) را یک‌سره بر دوش "استنباط علی" می‌نهد. بنابراین علیت در فلسفه وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. این جایگاه نه صرفاً بدین خاطر است که هیوم آن را به عنوان یکی از مفاهیم مابعدالطبیعی انکار می‌کند بلکه مهم‌تر از آن بدین جهت است که علیت مورد قبول وی یعنی استنباط علی در شکل‌گیری علوم تجربی (امور واقع) نقش مهمی ایفا می‌نماید. بدین معنی که اصولاً "علم تجربی" به واسطه همین "استنباط علی" است که نام علم به خود می‌گیرد. اما منظور هیوم از استنباط علی چیست؟ اگر بخواهیم به این سؤال در یک کلمه پاسخ دهیم باید بگوییم: "عادت".

هیوم پس از آن که در فصل چهارم تحقیق بیان می‌کند که "استنباط علی" مبنای عقلی ندارد، در فصل پنجم این کتاب آن را بر بنیانی به نام "عادت" مبتنی می‌نماید. «فرض کنید فردی با قوت استعداد عقلی و فکری، ناگهان وارد این عالم شود، البته اولین چیزی که مشاهده می‌کند سلسله‌ای از اشیا و امور است که به دنبال هم می‌آیند و چیزی بیش از این دستگیر او نمی‌شود. در ابتدای کار، وی با هیچ استدلالی نخواهد توانست به تصویری از علت و معلول دست یابد، زیرا نیروهای شکل‌دهنده کلیه اعمال طبیعی هرگز از طریق حس ادراک نمی‌شوند. به صرف این که یک واقعه به دنبال دیگری می‌آید، نمی‌توان نتیجه گرفت که یکی علت و دیگری معلول است؛ مقارنت آن‌ها ممکن است تصادفی و اتفاقی باشد. دلیلی وجود ندارد که بتوان وجود یکی را از وجود دیگری استنباط نمود. و خلاصه این که، چنین فردی بدون تجربه بیشتر هرگز نخواهد توانست حدس و اندیشه خود را برای [پیش‌بینی] هیچ امر واقعی به کار برد. یا این که ورازی آن چه که بدون واسطه در مقابل حافظه و حواسش ظاهر می‌شود، از چیزی یقین حاصل نماید. این بار فرض کنید که همین شخص تجربه بیشتری اندوخته، مدتی در این دنیا زندگی کرده و دریافته باشد که اشیا یا امور مشابه دائماً به یکدیگر پیوسته‌اند. نتیجه چنین تجربه‌ای چیست؟ [البته نتیجه این خواهد بود که] وی بی‌درنگ وجود یک شیء را از وجود شیئی دیگر استنباط نماید. با این وجود این شخص با تمام تجربیات خود به معرفت و

تصوری از نیروهای پنهانی، که یک شیء به واسطه آن‌ها شیء دیگر را ایجاد می‌کند، دست نخواهد یافت. و هر چند خود را ناگزیر از پذیرش چنین استنتاجی ببیند، برای پذیرفتن آن قادر نخواهد بود از هیچ روش عقلی استفاده نماید. حتی اگر مطمئن شود که فهم و درک او در این عمل دخالت ندارد، باز هم به همین شیوه تفکر ادامه خواهد داد. اصل دیگری در کار است که او را ناچار به اتخاذ چنین نتیجه‌ای می‌نماید. این اصل، اصل انس و عادت است. زیرا هر کجا که تکرار فعل یا عملی تمایلی برای تکرار مجدد آن فعل یا عمل ایجاد نماید، بدون این که برانگیزاننده آن عمل، مراحل از تفکر یا استدلال باشد، غالباً می‌گوییم: این تمایل نتیجه "عادت" است... پس عادت بزرگ‌ترین راهنمای زندگی آدمی است. تنها همین اصل است که تجربیاتمان را برای ما سودمند می‌سازد و ما را وادار می‌کند تا در آینده همان سلسله وقایعی را انتظار داشته باشیم، که در گذشته اتفاق افتاده است. بدون تأثیر عادت از تمام وقایع جاری به جز وقایعی که بی واسطه نزد حواس و حافظه ما حاضر می‌شوند، بی اطلاع می‌بودیم. هرگز نمی‌دانستیم چگونه اهداف را به وسایل ربط دهیم یا این که چگونه نیروهای طبیعی را در ایجاد یک اثر به کار گیریم» (۸، صص: ۴۵-۴۲).

بدین ترتیب هیوم در خصوص "تشکیل علوم تجربی" به یک معادله و تنها یک معادله اعتقاد دارد و آن این است که:

«قضایای شخصی مبتنی بر صرف مشاهده و تجربه + تمایل حاصل از عادت = قضایای علمی».

معنی این معادله این است که استدلال عقلی به هیچ وجه در تشکیل علوم تجربی (امور واقع) دخالت ندارد. این علوم متکی بر عادت بوده و صرفاً از فرمول فوق حاصل می‌شوند.

##### ۵. نقد بیان هیوم درباره نقش عادت در "روند تشکیل علوم تجربی"

با توجه به بیاناتی که از هیوم در باره نقش عادت در ایجاد علوم تجربی نقل شد، سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که: «آیا "تمایل ناشی از عادت" یا همان "استنباط علمی طبیعی" می‌تواند قضایای شخصی را که حاصل صرف تجربه و مشاهده هستند، به قضایای علمی تبدیل نماید؟» برای پاسخ دادن به این سؤال در ابتدا ماهیت "عادت" را طبق نظر هیوم مورد بررسی قرار می‌دهیم. از نوشته‌های هیوم برمی‌آید که "عادت"، با توجه به تقسیم دوگانه‌ای که وی از علوم به دست می‌دهد، از امور واقع است. (از مسایل مربوط به علم ریاضیات نمی‌باشد).

وی درباره امور واقع می‌گوید:

«... نفی هر امر واقعی همواره ممکن است زیرا مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست و با چنان وضوح و تمایزی مورد ادراک واقع می‌شود که گویی کاملاً مطابق با واقع است. [تصدیق] این [قضیه] که "آفتاب فردا طلوع نمی‌کند" از حیث معقول بودن و در بر نداشتن تناقض منطقی، از تصدیق این قضیه که "آفتاب فردا طلوع می‌کند" کمتر نیست. و به همین دلیل تلاش ما برای اثبات نادرستی آن بیهوده خواهد بود. اگر منطقی‌نادرست بود، می‌بایست مستلزم تناقض بوده و تصور آن توسط ذهن به نحو متمایز، غیر ممکن باشد» (۸، صص: ۲۶-۲۵).

حال ما عیناً همین استدلال‌های هیوم را برای عادت که یکی دیگر از امور واقع نظیر "طلوع آفتاب" است به کار می‌گیریم تا مشخص شود که آن استدلال‌ها دقیقاً در مورد "عادت" نیز صادقند.

«نفی هر امر واقعی همواره ممکن است زیرا مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست و با چنان وضوح و تمایزی مورد ادراک واقع می‌شود که گویی کاملاً مطابق با واقع است. تصدیق این قضیه که "فردا که از خواب برمی‌خیزیم دارای قوه‌ای به نام عادت نیستیم" از حیث معقول بودن و عدم تضمین تناقض منطقی، به هیچ روی از تصدیق این قضیه که "فردا که از خواب برمی‌خیزیم دارای چنین قوه‌ای هستیم" کمتر نیست و سعی در اثبات نادرستی آن بیهوده خواهد بود. اگر منطقی‌نادرست بود، می‌بایستی مستلزم تناقض بوده و تصور آن توسط ذهن به نحو متمایز غیر ممکن باشد.»

توضیح فوق مشخص می‌کند: همان دلایلی که مطابق آن‌ها برآمدن آفتاب مشکوک و غیر یقینی است، "عادت" را نیز که از دیدگاه هیوم مبنای تشکیل علوم تجربی است و بدون آن علمی به وجود نخواهد آمد؛ مشکوک، غیر یقینی و غیر قابل اعتماد می‌گرداند. هیچ‌گونه دلیل منطقی وجود ندارد که نوع انسان در آینده مثل امروز و گذشته این حالت نفسانی یعنی "عادت" را به همراه داشته باشد. فرض وجود انسانی که عادت از مشخصات و خصایص نفسانی او نیست به هیچ وجه مستلزم تناقض منطقی نمی‌باشد. مگر این که فرض کنیم عالم واقع که امور نفسانی یکی از امورات آن است در گذشته و حال یکسان عمل کرده و در آینده نیز همین‌گونه عمل خواهد کرد. اما این همان ضرورتی است که هیوم آن را نفی می‌کند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که هیوم گرفتار تناقضی به شرح زیر است:

از یک سو اگر قرار است عادت به عنوان مبنای علوم تجربی (امور واقع) همواره ثابت باقی بماند و بتواند مبنای تشکیل علوم تجربی قرار بگیرد، باید سایر امور واقع نیز که هیوم هیچ دلیلی برای ثابت باقی ماندن آن‌ها نمی‌بیند، ثابت باقی بمانند و این به معنای وجود ضرورت در امور واقع، و خلاف نظر هیوم است. از سوی دیگر اگر قرار است آن‌گونه که او

ادعا می‌کند هیچ دلیل منطقی برای یکسان بودن امور واقع نداشته باشیم، باید "عادت" را هم متغیر دانسته و از حصول علوم تجربی (امور واقع) که فلسفه هیوم نیز یکی از آنهاست، صرف نظر نماییم. توضیح این که: مطابق نظر هیوم، علم به ریاضیات و امور واقع تقسیم می‌شود. بر همین اساس و همان‌گونه که قبلاً هم بیان شد "فلسفه هیوم" خود از امور واقع می‌باشد. در نتیجه اگر امور واقع مبتنی بر عادت بوده و متغیر باشد، فلسفه هیوم نیز که امری واقع است متغیر خواهد بود. مسأله این نیست که با متغیر بودن عادت فقط علوم تجربی متزلزل می‌شود که بگوییم هیوم از متزلزل شدن علوم تجربی باکی ندارد. اگر عادت متغیر باشد خود "فلسفه هیوم" که علم تجربی (امرواقع) است متغیر و متزلزل می‌گردد. نتیجه منطقی قبول این که "امور واقع مبتنی بر عادتند" این است که: «قبول ضد و خلاف "فلسفه هیوم" مانند قبول ضد و خلاف "برآمدن آفتاب" مستلزم هیچ‌گونه تناقض منطقی نیست.» و این هیچ معنایی جز بی اعتباری فلسفه هیوم ندارد.

کانت درست تشخیص داده بود که: اگر بخواهیم اصالت تجربه هیوم را بپذیریم علم نخواهیم داشت.

«نتیجه اصالت تجربه هیوم، و به عبارت دیگر، نتیجه این تفکر که معرفت صرفاً بر پایه آن چه از تجربه حسی عاید می‌شود استوار است و جز آن دربردارنده هیچ چیز دیگری نیست، انکار معرفت است و فرو ریختن آن مفاهیمی که ما در سخن گفتن درباره عالم واقع و درک آن، ناگزیر به استفاده از آنها هستیم. اگر اصالت تجربه هیوم صحیح باشد، در آن صورت دیگر معرفتی در کار نخواهد بود و بر عکس، اگر معرفت وجود داشته باشد، اصالت تجربه هیوم نادرست است. کانت، در برابر این دو راه، تصور می‌کند که باید راه مخالفت با هیوم را در پیش گیرد» (۶، ص: ۳۰).

## ۶. تناقضی آشکار و اساسی در فلسفه هیوم

همان‌گونه که قبلاً هم بیان شد هیوم علم را به "نسبت بین تصورات" و "امور واقع" تقسیم می‌نماید. وی از این تقسیم هدفی دارد و آن بی معنا اعلام کردن هر امری است که خارج از این دو علم باشد. از طرف دیگر معتقد است که باید فلسفه غامض را کنار گذاشت و فلسفه سهل را ابداع و ترویج کرد. و در رساله حدود پنج صفحه از متن هفت صفحه‌ای مدخل آن را به بیان امکان ایجاد این علم جدید، یعنی علم طبیعت آدمی یا فلسفه سهل اختصاص داده و خصوصیات آن را تشریح می‌نماید.<sup>۳</sup>

بدین سان طبیعت آدمی "پایتخت و یا مرکز" علوم است، و درخور منتهای اهمیت است که ما علمی درباره انسان بسازیم و بیرویم (۵، ص: ۲۷۹).

«ما در مسیر تبیین مبادی طبیعت آدمی با نظام کاملی از علوم مواجهیم که تقریباً بر اساسی کاملاً جدید بنا شده است. تنها چیزی که علوم می‌توانند با اطمینان به آن تکیه کنند» (۷، ص: XVI).

وی بلافاصله این اساس کاملاً جدید را که علم مورد نظر او یعنی فلسفه سهل یا علم طبیعت آدمی بر آن مبتنی است، این گونه توصیف می‌نماید:

«از آن‌جا که علم آدمی تنها پایه استوار سایر علوم است، تنها پایه محکمی که می‌توانیم به خود این علم بدهیم باید متکی بر تجربه و مشاهده باشد» (۷، ص: XVI).

بدین ترتیب هیوم درصدد است علم جدیدی بر مبنای مشاهده و تجربه تأسیس نماید که به عقیده وی مرکز و مبنای تمام علوم بوده و سایر علوم می‌توانند با اطمینان به آن تکیه زنند. کاپلستون همین مسأله را به صورت زیر بیان می‌کند:

«مقصودش آن است که روش آزمایشی را که با چندان کامیابی در علوم به کار بسته شده است، باید هم‌چنین در بررسی انسان به کار بست. یعنی باید کارمان را با مشاهده دقیق فراگردهای روان‌شناختی انسان و رفتار اخلاقی‌اش آغاز نماییم و بکوشیم تا مبادی و علل آن‌ها را مسلم بداریم. به راستی، آزمایشگری در این عرصه درست به همان شیوه‌ای نیست که مثلاً در شیمی شدنی است. ما باید به داده‌ها بسانی که در درون نگری و در مشاهده زندگی و کردار آدمی بر ما عرضه می‌شود قناعت کنیم. ولی به هر روی باید با داده‌های تجربی آغاز کنیم نه با هر گونه شناخت شهودی ادعایی از ماهیت ذهن آدمی که ورای فهم ماست. روش ما باید استقرایی باشد نه قیاسی یا استنتاجی» (۵، ص: ۲۷۹).

نتیجه این که علم مورد نظر هیوم یعنی فلسفه سهل که خود در رساله و تحقیق بخشی از آن را بنا کرده و دیگران را نیز به انجام آن تشویق نموده است، در تقسیم دوگانه وی از علم، در جایگاه "علم به امور واقع" یعنی علوم تجربی قرار می‌گیرد و به همین دلیل باید خصوصیات این علم را نیز داشته باشد یعنی باید از فرمول «مشاهده و تجربه + استنباط علی طبیعی» حاصل شود.

به جهت اهمیت موضوع یک بار دیگر تأکید می‌نماییم که مطابق نظر هیوم، استدلال عقلی به هیچ وجه در روند تشکیل علوم تجربی دخالت ندارد.

با توجه به آن‌چه تاکنون گفته شد، قصد ما این است که استدلال‌هایی را که هیوم ادعاهای خویش را با آن‌ها به اثبات رسانده مورد بررسی قرار دهیم تا روشن شود که آیا وی توانسته یا اصولاً می‌تواند برای اثبات ادعاهای خویش از اصل ابداعی خود یعنی «مشاهده و تجربه + استنباط علی طبیعی» استفاده نموده و از آن عدول نماید؟

برای آغاز این بررسی، عبارت‌های زیر را که به منزله استدلالی از سوی هیوم در باب منشأ تصورات است مورد توجه قرار می‌دهیم.

«هر کسی بی‌درنگ اذعان خواهد کرد که تفاوت بسیاری است بین ادراکات ذهن، هنگامی که رنج ناشی از گرمای بیش از حد و یا لذت حاصل از گرمای مطبوع را احساس می‌کند؛ و آن هنگام که پس از آن، این احساسات را از طریق حافظه خود به خاطر می‌آورد یا این که وقوع آن در آینده را تخیل می‌نماید» (۸، ص: ۱۷).

عبارت بالا به منزله استنتاجی است که می‌توان آن را به صورت زیر مرتب کرد:

(۱) در ذهن خود ادراکاتی دارم که با شدت و وضوح آن‌ها را مشاهده می‌نمایم.

(۲) در ذهن خود ادراکاتی دارم که به آن شدت و وضوح قبلی آن‌ها را مشاهده نمی‌کنم.

(۳) نتیجه این‌که: بین این دو نوع ادراک تفاوت وجود دارد.

من به سبک هیوم از خواننده محترم می‌خواهم که با مراجعه به تمامی محتوای ذهن خود به این سؤال پاسخ دهد که آیا به صرف مشاهده (۱) و (۲) به علاوه استنباط علی طبیعی یعنی تکرار این مشاهدات می‌توان چنین نتیجه‌ای اخذ کرد؟ مسلم است که نه. حداقل چیزی که برای این استنتاج به آن نیاز است، مفهوم "تخالف" یا "تعارض" است که هیوم آن را یکی از نسب فلسفی می‌داند و معتقد است نسب فلسفی هیچ دخالتی در تشکیل علوم تجربی ندارند.

«به نظر می‌رسد، تمام استدلال‌های ما درباره امور واقع مبتنی بر ارتباط بین علت و معلول است و تنها از طریق این رابطه است که می‌توانیم از [محدوده] شهادت حواس و حافظه خود فراتر رویم» (۸، ص: ۲۶).

به علاوه، همین رابطه علی و معلولی هم که هیوم بدان اشاره می‌کند، از نظر او نسبتی فلسفی نیست.

«هر چند علیت ممکن است نسبتی فلسفی باشد که دربردارنده هم پهلویی و توالی و به هم پیوستگی ثابت است، باز فقط تا جایی که نسبتی طبیعی است و اتحادی میان تصوراتمان فرا می‌آورد تواناییم که بر مبنای آن استدلال کنیم یا نتیجه‌ای از آن بگیریم» (۵، ص: ۳۰۱).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که هیوم، ناخودآگاه به اصل اساسی خویش پشت کرده و در استدلال‌های خود آنچه را که مصرانه معتقد بود نمی‌تواند به کار برده شود، به کار برده است.

اکنون یکی دیگر از استدلال‌های وی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. او برای اثبات "مسبوقیت تصورات به انطباعات" دو دلیل اقامه می‌نماید.

«... تمام تصورات یا ادراکات ضعیف‌تر ما نسخه‌ای از انطباعات یا ادراکات قوی‌تر ما هستند. امیدوارم برای اثبات این امر دو دلیل زیر کافی باشد. اول این که: وقتی ما افکار و تصورات خود را هر چند عالی و مرکب باشند تحلیل نماییم، در می‌یابیم که آن‌ها قابل تحویل به تصورات بسیطی هستند که خود برگرفته از احساسات پیشین ظاهری یا باطنی‌اند. حتی تصویری که در نگاه اول گمان می‌رود که ناشی از این منشأ نیستند، پس از بررسی موشکافانه مشخص می‌شود که از این منشأ نشأت گرفته‌اند... دوم این که: اگر اتفاق افتد که فردی به خاطر نقص عضو، فاقد دریافت حسی در یکی از حواس خود باشد، مشاهده می‌شود که وی به همان نسبت، فاقد تصورات مربوط به آن حس می‌باشد...» (۸، صص: ۲۰-۱۹).

استدلال اول هیوم را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

- (۱) تمام افکار و تصورات ما هر قدر عالی باشند به تصورات بسیط منحل می‌شوند.
- (۲) تمام تصورات بسیط خود برگرفته از یک احساس ظاهری یا باطنی سابقند.
- (۳) نتیجه این که: تمام افکار و تصورات ما هر قدر عالی باشند در نهایت برگرفته از احساسات ظاهری یا باطنی سابقند.

در مورد این استدلال چند نکته حایز اهمیت است:

نکته اول این که: این استدلال تام نیست و می‌توان گفت مگر کسی پیدا می‌شود که بتواند تمام تصورات خود را مورد بررسی قرار دهد. اما از آن جا که این مسأله به بحث فعلی ما مربوط نمی‌شود به همین اشاره کوتاه بسنده می‌نماییم.

نکته دوم این که: باز به سبک هیوم می‌پرسیم، بر فرض من تمام تصورات خود را تحلیل کردم و دیدم همگی به تصورات بسیط منحل می‌شوند، هم‌چنین تمام تصورات بسیط خود را مسبوق به انطباعاتی بسیط یافتیم آیا به صرف این مشاهدات به علاوه تکرار این مشاهدات می‌توان نتیجه‌ای را که هیوم بیان می‌دارد، اخذ کرد؟ مسلم است که نمی‌توان. مشاهدات من در این قضیه مشخص است. می‌بینم که تصورات پیچیده منحل به تصورات بسیط می‌شوند و باز می‌بینم که تصورات بسیط مسبوق به انطباعات هستند. اما هر قدر این مشاهدات تکرار شود چیزی جز خود همین مشاهدات عاید من نمی‌گردد. قیاس عقلی‌ای لازم است تا نتیجه‌ای که هیوم گرفته، اخذ گردد.

نکته سوم این که: مقدمه دوم این استدلال خود یک مدعا و یک نتیجه است که خود از دو مقدمه زیر تشکیل شده است.

(الف) من انطباعاتی بسیط دارم که به وضوح آن‌ها را مشاهده می‌کنم.

(ب) من تصویری شبیه آن انطباعات دارم که خفیف‌تر از آن‌هاست.

نتیجه این که: تصورات بسیط مسبوق به انطباعات بسیط نظیر خود هستند. اما این استدلال هم همان مشکل استدلال قبلی را دارد. یعنی به صرف مشاهده (الف) و مشاهده (ب) نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت. باز هم باید نسبت فلسفی دیگری به نام "مشابهت" به کار گرفته شود تا بتوان چنین نتیجه‌ای اخذ کرد. بدین ترتیب مشاهده می‌شود عقلی که هیوم معتقد است در علوم تجربی هیچ دخالتی ندارد، رد پای خود را در جای جای سخنان و استنتاج‌های وی که باید یکسره مبتنی بر تجربه و مشاهده باشد، به جای گذاشته است.

و اما دلیل دوم هیوم را می‌توان به صورت زیر بیان کرد.

(۱) هر شخصی که دارای حس معینی باشد دارای احساسات و تصورات مربوط به آن حس نیز خواهد بود.  
 (۲) هر شخصی که فاقد حس معینی باشد فاقد احساسات و تصورات مربوط به آن حس نیز خواهد بود.

(۳) بین احساس(انطباع) و تصور رابطه‌ای علی و معلولی(ضروری) برقرار است که در اثر وجود یکی وجود دیگری، و در اثر فقدان یکی فقدان دیگری مشاهده می‌شود.  
 (۴) نتیجه این که: احساس(انطباع) منشأ تصور است.

این استدلال هیوم وقتی تمام و صحیح خواهد بود که در مقدمات آن رابطه‌ای ضروری بین حس و انطباع حاصل از آن از یک طرف، و انطباع و تصور مربوط به آن از سوی دیگر برقرار باشد. چرا که مقدمه اول و دوم وقتی قابل قبول خواهند بود که رابطه ضروری یاد شده برقرار باشد. اگر این رابطه ضروری وجود نداشته باشد، طبق سخنان هیوم که قبلاً هم بیان شد، قول به این که از فردا یک حس انطباعات مربوط به خود ایجاد نکند یا یک انطباع تصورات متناظر خود را پدید نیاورد متضمن هیچ گونه تناقض منطقی نیست. پس قبول مقدمه اول و دوم مستلزم قبول وجود رابطه‌ای ضروری بین "حس"، "انطباع" و "تصور" است. بنابراین هیوم برای اثبات سخن خود ناگزیر از پذیرفتن آن چیزی است که از پذیرفتنش ابا دارد.

به علاوه، هر کدام از این مقدمات خود یک استدلال بوده و همان مشکل را دارند.

مقدمه اول را می‌توان به صورت استدلال زیر بیان نمود:

- (۱) مشاهده می‌کنم که شخصی دارای حس معینی است.
- (۲) مشاهده می‌کنم که آن شخص دارای احساسات معینی است.
- (۳) نتیجه این که در آن شخص این حس منشأ آن احساسات است.



در این جا هم به صرف مشاهده اول و دوم به علاوه استنباط علی طبیعی یعنی تکرار این مشاهدات چنین نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد. این نتیجه‌گیری مستلزم دخالت "شبهت"، "تعارض" و نیز "رابطه ضروری" بین یک حس و احساس مربوط به آن حس است که هر سه از نسب فلسفی هستند و به تصریح هیوم نباید در این استدلال دخالت نمایند. ما برای این که بتوانیم تشخیص بدهیم کدام تصور مربوط به کدام حس است باید آن را از سایر تصورات متمایز نماییم و نیز تصورات مربوط به یک حس را با استفاده از "مشابهت" در یک دسته گرد آوریم. درباره رابطه ضروری هم پیش از این توضیح دادیم.

مقدمه دوم و سوم هم عیناً همانند مقدمه اول بوده و نیاز به توضیح بیشتری ندارند. هیوم استدلال مهم دیگری در باب منشأ تصورات دارد و آن استدلالی است که برای به کار بردن این اصل و نتایج حاصل از آن اقامه می‌کند که ما آن را پیشتر در همین مقاله آوردیم<sup>۴</sup>، از این رو تنها به بیان بخشی از آن که مربوط به بحث فعلی است اکتفا می‌نماییم. «... تمام تصورات به ویژه تصورات انتزاعی، طبیعتاً ضعیف و مبهم‌اند یعنی در ذهن حضوری ضعیف دارند و احتمال خلط شدن آن‌ها با تصورات مشابه بسیار است. از آن جا که ما این گونه اصطلاحات را، هر چند دارای معانی مشخصی نیستند، مکرر به کار می‌بریم، مستعد آن می‌شویم که آن‌ها را حاوی مفاهیم محصلی بدانیم. بر عکس، تمامی انطباعات یعنی تمامی ادراکات حسی، چه بیرونی و چه درونی، قوی و روشن‌اند بدین معنی که محدوده آن‌ها دقیقاً مشخص است و آدمی هنگام توجه به آن‌ها به آسانی دچار خطا و اشتباه نمی‌شود. بنابراین هنگامی که شک می‌کنیم یک اصطلاح فلسفی دارای معنی یا تصور است [یا نه؟] (چنان که مکرر اتفاق می‌افتد)، به چیزی جز تحقیق در این باره که "آن تصور مفروض از چه انطباعی مشتق شده است؟" نیازمند نیستیم؛ اگر به دست آوردن چنین انطباعی غیر ممکن بود، شک خود را معتبر خواهیم دانست...» (۸، صص: ۲۲-۲۱).

با توجه به این که معناداری از نظر هیوم یعنی داشتن مابه ازای حسی<sup>۵</sup> و بی معنا بودن یعنی نداشتن مابه ازای حسی، استدلال هیوم را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

(۱) همه تصورات یکسان نیستند برخی از تصورات مبهم و نامتعین‌اند ولی برخی دیگر متعین، واضح و روشن‌اند.

(۲) هر تصویری مسبوق به انطباعی است.

(۳) هر انطباعی، واضح، روشن و متعین بوده و بیانگر یک واقعیت است.

(۴) هر آن چه بیانگر و مرتبط با واقعیت باشد معنی دارد.

(۵) نتیجه این که: اگر تصور مسبوق به انطباع بود معنی دارد، در غیر این صورت معنا نخواهد داشت.

مقدمه اول این استدلال را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

(۱) مشاهده می‌کنم برخی از تصورات مبهم‌اند.

(۲) مشاهده می‌کنم برخی از تصورات واضح‌اند.

(۳) نتیجه این که همه تصورات یکسان نیستند و با هم تفاوت دارند.

چون ما قبلاً مشابه چنین مواردی را تو ضیح داده‌ایم فقط به بیان برخی از اصول عقلانی که در این استنتاج‌ها مورد استفاده قرار گرفته اکتفا می‌نماییم. در مقدمه اول، هم اصل "مشابهت" و هم اصل "تعارض" دخالت دارند. مقدمه دوم استدلال را هم که قبلاً بررسی کردیم و نشان دادیم با اتخاذ مبنای هیوم در باب "روند تشکیل علم"، نمی‌توان نتیجه گرفت که انطباعات مسوق به تصوراتند. برای پذیرفتن مقدمه سوم ناگزیر از قبول وجود "رابطه ضروری" بین "انطباع" و "واقعیت" می‌باشیم. برای پذیرش مقدمه چهارم ناگزیر از پذیرش رابطه ضروری بین "واقعیت" و "معناداری" خواهیم بود. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که هر چه استدلال پیچیده‌تر می‌گردد میزان استفاده آن از اصول و مفاهیم عقلی بیشتر شده و آشکار می‌گردد که آن چه هیوم در باب "روند تشکیل علم" ابداع کرده، از اساس نادرست است.

## ۶. نتیجه

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت این است که: هیوم گرفتار تناقضی است که تمام فلسفه او را از اساس بی اعتبار می‌سازد. وی روند تشکیل علم تجربی (امور واقع) را منحصر به «مشاهده و تجربه + استنباط علی طبیعی» می‌داند و بر همین اساس مابعدالطبیعه جزمی را، که "استدلال عقلی" بنیان آن را تشکیل می‌دهد، بی معنی اعلام می‌کند. اما غافل از این که تحصیل علم تجربی بدون استفاده از عقل و مفاهیم مربوط به آن غیر ممکن است. این تحقیق روشن ساخت که وی برای انکار مابعدالطبیعه جزمی و نیز برای تأسیس مابعدالطبیعه جدید خود، چاره‌ای جز استفاده از عقل و مفاهیم آن ندارد.

بنابراین هیوم الزاماً باید یکی از دو راه زیر را که دو سوی یک تناقض است، برگزیند:

(۱) بر مدعای خود باقی بماند و بگوید: "علم تجربی صرفاً محصول تجربه و مشاهده به علاوه استنباط علی طبیعی است" که در این صورت طبق تحقیق انجام شده، که نشان داد اثبات کوچک‌ترین ادعایی مستلزم به کار بردن عقل و مفاهیم آن است، وی هیچ ادعایی حتی همین ادعای فوق را هم نمی‌تواند اثبات کند.

(۲) از ادعای خود دست بردارد یعنی "اصالت تجربه" را انکار نموده، تسلیم استدلال‌های عقلانی شود و قبول نماید که علم غیر از تجربه و مشاهده بر عقل و استدلال نیز متکی

است. در این صورت "استدلال عقلانی" است که تعیین کننده خواهد بود. هر کس استدلال صحیحی به دست دهد می‌تواند مسأله‌ای را اثبات نماید و هر کس استدلالش مخدوش باشد سخنش پذیرفته نیست. بر همین اساس هیوم یا باید استدلال‌هایی را که در اثبات جوهر، علیت، نفس، خدا و سایر مفاهیم مابعدالطبیعی آمده بپذیرد یا این که با استدلال مناسب آن‌ها را رد کند.<sup>۶</sup>

اگر هیوم برای عقل در تشکیل علم نقش قایل شود (که اثبات شد عقل الزاماً در تشکیل علم دخالت دارد)، به خودی خود امکان بحث دربارهٔ مسایل مابعدالطبیعه و نیز امکان اثبات این مسایل را پذیرفته است. چرا که تمامی مسایل مابعدالطبیعه با استدلال اثبات شده‌اند و این استدلال است که وجود جوهر، علیت، نفس و خدا و... را اثبات می‌نماید. بیشترین چیزی که وی در این باره می‌تواند بگوید این است که این استدلال‌ها نتیجه بخش یا تام نیستند که البته باید ادعای خود را اثبات نماید. بدین ترتیب هیوم هر کدام از دو طرف این تناقض را بپذیرد باید از ادعای خود مبنی بر بی معنا بودن مابعدالطبیعه دست بردارد.

### یادداشت‌ها

- ۱- این بخش از سخنان پوپر که توسط آقای احمد آرام ترجمه شده، با اندکی تلخیص و تصرف همراه است.
- ۲- مترجم محترم کتاب *متافیزیک و فلسفه معاصر* در پراگماتر از واژه منطبعات استفاده نموده که ما در این جا واژه انطباعات را به جای آن به کار برده‌ایم.
- ۳- از صفحه IX تا آخر مدخل.
- ۴- به صفحات ۳ و ۴ همین مقاله مراجعه شود.
- ۵- از نظر هیوم احساسات اعم از بیرونی و درونی می‌باشد. احساسات بیرونی همان احساسات مربوط به حواس پنجگانه است. و احساسات درونی احساس مسایلی نظیر محبت، عشق، تنفر، ادراک و ... می‌باشد.
- ۶- این سخن به معنای نفی دخالت تجربه و مشاهده در تشکیل علوم تجربی نیست. البته مشاهده و تجربه در تشکیل این علوم نقش به‌سزایی دارد، لکن نکته اصلی که مورد غفلت هیوم واقع شده این است که غیر از تجربه و مشاهده، اصول و مفاهیم عقلانی نیز در تشکیل علوم تجربی دخالتی تام دارند.

### منابع

۱. پاپکین، ریچارد اچ و اوروم، استرول، (۱۳۷۵)، *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.

۲. پوپر، کارل ریموند، (۱۳۷۲)، *واقع‌گرایی و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش.
۳. حکاک، سید محمد، (۱۳۸۰)، *تحقیق در آرای معرفتی هیوم*، تهران: انتشارات مشکوة.
۴. راسل، برتراند، (۱۳۵۱)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ج: ۵، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۶. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۸)، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: انتشارات فکر روز.

7. Hume, David, (1992), "A Treatise of Human Nature", Edited with an analytical index by L.A. SELBY -BIGGE , Second Edition, (Eighth Impression), Oxford at the Clarendon Press, Printed in Hong Kong.

8. Hume, David, (1992), "Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals," Introduction and Analytical Index by L.A. SELBY-BIGGE, Third Edition, Twelfth impression, Clarendon Press, Oxford, London.

9- Twenyman, Stanly, (1995), "David Hume Critical Assessments", First Published by Routledge 11 New Fetter Lane London, EC4P,4EE.