



تجربه‌گرایی و نقد آن

مسلم محمدی^۱

چکیده

در این نوشتار تناقضات تجربه‌گرایی با تحلیل جهت‌گیری‌های مختلف آن به تصویر کشیده شد و معلوم گردید که تجربه‌گرایان، انسان را موجودی صرفاً پذیرنده و منفعل از اشیاء عینی و بیرونی می‌دانند. این رویکرد به دیگر حوزه‌ها بویژه واقعیت‌های ارزشی و اخلاقی نیز کشیده شده است، هر چند نمی‌توان همه تجربه‌گرایان را در مقابله با متافیزیک هم رأی و هم نظر پنداشت، نتیجه طبیعی این مکتب انکار حقایق ماورای حس و طبیعت است.

از دیگر شاخصه‌های مکتب تجربه‌گرا سازگار نبودن آن با عقل‌گرایی و فلسفه اولی است، زیرا آن همه‌چیز را از منظر علم بشر می‌نگرد. و لذا در منطق تجربی سیر فکری بشر همیشه از خاص به عام و از جزئی به کلی است. از این جهت، در این مکتب، قیاس جای خود را به استقرا می‌دهد. مطلب دیگر این که در این مکتب وجود مفاهیم فطری و قضایای قبل از تجربه انکار شده است؛ اما می‌دانیم که این گونه مفاهیم و قضایا حقایقی است که بنیاد معرفت را تشکیل می‌دهند و انکار آنها تجربه‌گرا را نیز به بن بست معرفت شناختی می‌رساند.



این مکتب فکری با توجه به روش و اصولی که برگزیده است به اصالت دین نیز متعرض می‌گردد و عملاً به نفی مفهوم متعارف دین رهنمون می‌گردد؛ این مسأله در نگاه هیوم به دین کاملاً آشکار است.

کلید واژگان: تجربه گرایی، ویلیام اکام، فرانسیس بیکن، جان لاک، بارکلی، هیوم.

مقدمه

میان تجربه از معنای لغوی تا رویکرد فلسفی آن گذر از یک سیر تدریجی و عمومی است تا وصول به یک هدف نهایی و لذا تجربه از سه منظر عام، خاص و اصطلاح قابل تعریف است.

۱- تجربه در نگاه عام به معنای آن نوع از علم و آگاهی است که از راه‌های گوناگون آزمایش مانند تمرین، تکرار و غیره به دست می‌آید و همچنین بر نتیجه این علوم که همان فنون و مهارت‌ها باشد نیز تجربه اطلاق می‌گردد. (صلیب، ۲۱۰) اینها مبادی تمام ادراکات ما از دنیای پیرامون بوده و نشانگر آغاز تفکر علمی هستند، نه سرانجام آن که به‌عنوان حس عامه یا عقل سلیم معروف هستند. (نواک، ۵)

۲- تجربه در نگاه خاص، یعنی مشاهده ظواهر پدیده‌های طبیعت همراه با آزمایش آنها توسط دانشمندان و متخصصان در شرایط معینی که خود آنها فراهم آورده‌اند. (صلیب، ۲۱۱) همان گونه که ابن سینا نیز در این باره معتقد است، مجربات قضایا و احکامی هستند با دو ویژگی، یکی مشاهده مکرر و دیگری اتفاقی و تصادفی نبودن این‌وقوع مکرر، و بلکه بر نظم و منهج واحدی بودن. (ابن سینا، ۱، ۲۱۷-۲۱۶)

۳- تجربه به معنای مصطلح که موضوع این پژوهش است، چیزی است برگرفته از همان دو معنای سابق که بر محوریت تجربه و مشاهده تأکید دارد، با این تفاوت که تجربه گرایی در اینجا تنها یک دانش و حرفه نیست، بلکه به عنوان یک رویکرد و نگرش فلسفی است که مبتنی بر تجربه و آزمایش می‌باشد که از قرن چهاردهم زمینه‌های اولیه آن توسط ویلیام اکام آغاز شد، و در قرن هفدهم با دیوید هیوم به اوج محوریت تجربی خود رسید.

مبانی مشترک تجربه گرایی

فرانسیس بیکن، جان لاک، بارکلی و هیوم، برجسته‌ترین تجربه‌گرایانی هستند که در پیدایش و رویش این مکتب تأثیرگذار بودند و موجب شدند تا تجربه محوری به عنوان یک نگرش اجتماعی و فلسفی سر برآورد، البته از نظر اعتدال و افراط بر اصالت تجربه، آنها را نمی‌توان هم وزن و یکسان نگریست، بلکه در عین اشتراک در اصول اولیه تجربی، اختلافاتی نیز میان نظریات آنان به چشم می‌خورد. با همه این احوال آنان در برخی مبانی که در نهایت به اصالت تجربه باز می‌گردد، هم رأی و هم نظرند، که در واقع مبانی مشترک تفکر تجربه گرایی به حساب می‌آید.

تقدم احساس بر عقل و اولویت دادن به مشاهدات حسی در راه بدست آوردن اصول و معارف و اینکه همه‌باورها و اعتقادات متکی بر تجربه و احساس می‌باشد، از جمله زیربناهای مورد اتفاق رویکرد تجربه گرایی است. همچنین به نظر تجربی مذهبان مفاهیم و اصول اموریست متأخر محض، یعنی منشأ آنها همان تأثرات حسی و وجدانی یا تنها تأثرات حسی است. (علمی اردبیلی، ۱، ۱۹۷) به عبارت دیگر آنها حقایق را هم در بعد معرفت‌شناختی (در اصول شناخت) و هم در بعد معناشناختی (در راه‌بدست آوردن مفاهیم) متأثر و ناشی از داده‌های حسی می‌دانند به گونه‌ای که هیچ معرفت یا مفهومی از طریق فعالیت‌های ذهنی محض بدست نیامده است. (بیات، ۱۷۷-۱۷۶)

اعتماد و اتکا بر حواس در راه تجربه و آزمایش، اعم از احساس ظاهری و باطنی است، زیرا تجربه به معنای فلسفی آن، یعنی آن چه در ذهن انسان می‌گذرد، اعم از اینکه منشأ آن عالم خارج باشد که به واسطه تأثیرات و حوادث بیرونی در ذهن ایجاد می‌شود و یا احساس باطن، مثل علم نفس به خود و تفکر و کلیه امور و وقایع ذهنی حتی احساس لذت و ألم. (بزرگمهر، ۱۳۹۸، ۱، ۲۹)

فلاسفه تجربی می‌گویند پیش از آن که به بحث درباره امور پردازیم، باید تحقیق کنیم که اولاً چه چیزی رامی‌توان داشت، یعنی فهم و علم بشری به چه چیزی تعلق می‌گیرد، ثانیاً منشأ علم چیست و چگونه حاصل می‌شود، ثالثاً میزان قطعیت آن تا چه حد است. (بزرگمهر، ۱۳۷۷، ۴۵)





مبنای دیگری که جزء اصول مشترک به حساب می‌آید پسینی بودن مفاهیم عقلی است، یعنی عقل بعد از حمایت و پشتیبانی حوادث و اعیان بیرونی و عینی توان مفهوم‌سازی و دستیابی به معارف نو و بدیع را داراست، در واقع دعوی اصالت تجربه این است که عقل به خودی خود منشأ علم جدیدی نمی‌تواند باشد جز عمل کردن بر روی مواد حسّی و این بدان معنا نیست که عقل نمی‌تواند ترکیبات جدیدی از این عناصر حسّی حاصل کند، فقط به این معناست که عمل ترکیب و مقایسه و انتزاع آن محدود به همین مواد است و خارج از این نمی‌تواند برود. زیرا ذهن انسان همانند صفحه کاغذ ساده‌ایست که هیچ نقشی ندارد، و تجربه آن را منقوش و مملو می‌سازد، پس عقل از این داده‌های حسّی، تصورات و تصدیقات جدید می‌سازد. (همان، ۲۹) و خود یا من عبارت است از مجموعه ادراکات مختلفی که به وسیله احساس یا تخیل و غیره دائماً و علی‌التعاقب پیدامی‌شوند، و لاینقطع یکدیگر را تعقیب می‌نمایند، مطابق این نظریه من یا خود، یک موجود وحدانی نیست، بلکه مجموعه احساسات و خیالات و افکاری است که سلسله واحدی را تشکیل می‌دهند، پس من یعنی مجموعه‌دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها و به یادآوردنی‌ها و فکر کردن‌ها که در طول زندگی پدید می‌آیند. (مطهری، ۲، ۱۴۳)

از دیگر شاخصه‌های برجسته‌ترین تجربه‌گرایان عدم همخوانی با عقل‌گرایی و فلسفه اولی است، زیرا آنان همه‌چیز را از منظر علم بشر می‌نگریستند. و لذا در منطق تجربی سیر فکری بشر همیشه از خاص به عام و از جزئی به کلی است. برعکس منطق عقلی که معتقد است فکر بشر همیشه از کلی به جزئی سیر می‌کند، به همین جهت آنان به جای قیاس، استقراء را به کار می‌برند و می‌گویند قیاس معرفت جدیدی به دست نمی‌دهد. (صدر، ۷۵-۷۶)

از بارزترین موارد نزاع میان اصالت عقلیان و تجربیان را می‌توان دو مورد دانست؛ یکی مفاهیم ماقبل تجربی است (یعنی همان اصول نظری) که عقل‌گرایان معتقدند عقل آن‌ها را مستقلاً و بدون مدد از تجربه ایجاد می‌کند و دیگری قضایای ماقبل تجربی و حقایق ضروری می‌باشد که تجربیان ضرورت آنها را بنا به تعریف می‌دانند، یعنی تحلیلی‌اند و چیزی از عالم خارج حکایت نمی‌کنند، اما اصالت عقلیان برخی از آنها را ترکیبی می‌دانند نه تحلیلی. (بیات، ۱۷۷)

ویلیام اکام و آغاز تجربه‌گرایی

آغاز رسمی تجربه‌گرایی به قرن هفدهم میلادی باز می‌گردد، زیرا در دوران حیات جدید اروپا مقدمات مبارزه با عقل‌گرایی توسط فرانسیس بیکن فراهم شد و به تدریج تا عصر هیوم به نوعی شکاکیت منتهی شد. اما پیش از این در قرن چهاردهم میلادی توسط ویلیام اکام حرکتی آغاز شد که می‌توان آن را مبدأ تجربه‌باوری نامید. ویلیام اکام اصالت تجربه را بنیان نهاده و معتقد بود ما باید با انحصار معرفت در داده‌های حسی دنیا را خلوت کنیم و گزاره‌های تجربی باید مقدم بر گزاره‌های دینی باشد.

اکام معتقد بود، اقتضای عقل ما این است، که تا خود شیء یا آثار و خواص آن را حس نکنیم، نمی‌توان به وجود آن پی برد، بنابراین اگر بخواهیم از مقتضای عقل بشری عدول نکرده باشیم باید چیزهایی را بپذیریم که، یا خود آن‌ها یا آثار و خواص آنها را درک کرده باشیم. (ملکیان، ۲، ۱۲۱)

اکام اگر از راه حس به چیز یا به آثار آن پی نمی‌برد، درباره وجود آن به لادری‌گری معتقد می‌شد، مثل اعتقاد به وجود فرشتگان، چون نه کسی آنها را دیده است، و نه آثاری از آنها را می‌توان حس نمود. و بر این باور بود اگر غیر از این دو راه (حس خود اشیاء یا آثار و خواص آنها) بخواهیم به وجود موجودی قائل شویم، بی‌جهت‌جهان را شلوغ کرده‌ایم، لذا به قاعده‌ای معتقد می‌شود که بسیار از چیزها را از صفحه روزگار محو می‌کند و لذا به این قاعده « تیغ اکام » می‌گویند. (همان، ۱۲۲) او علاوه بر این که جهان رادر پدیده‌های طبیعی منحصر می‌دانست، و بر آن تأکید می‌ورزید، همانند هیوم تلازم و ضرورت عقلی میان علت و معلول را بر نمی‌تابید.

خدا در کلام او به تنها موجودی که از آزادی مطلق بر خوردار است، تبدیل می‌شود بویژه خدا از قید الزام و تکلیف اخلاقی آزاد است، اخلاق در نزد ویلیام پیروی از اراده خداست، و درست آن چیزی است که خدا اراده می‌کند، برای مثال قتل نادرست است اما از این رو نادرست است که خدا آن را نادرست خوانده است، اگر اراده او بر این تعلق می‌گرفت که کشتن کار درستی باشد، آن گاه کشتن فعل خوب و شایسته می‌بود، خود خدا اجباری



به خوب بودن ندارد، چه اوست که تصمیم می‌گیرد، خوب چیست و بد کدام است. (همان، ۱۳۳)

تجربه گرایان نوین

دایره آغاز و انجام گرایش اصالت تجربه نوین را می‌توان از نیمه اول قرن هفدهم تا نیمه دوم قرن هجدهم میلادی محدود نمود. بسیاری از دانشمندان دوران روشنگری خصوصاً با توجه به وضعیت متأثر از جوّ به وجود آمده در آن زمان خاص، مؤید و یا لاقبل معتقد به محوریت علم و محدودیت مفاهیم و ارزش های اخلاقی و دینی بودند، که برجسته‌ترین آنها در نظم علمی و منطقی تحت عنوان مکتب تجربه گرایی عبارتند از: فرانسیس بیکن، جان لاک، جرج بارکلی و دیوید هیوم.

۱- فرانسیس بیکن

فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱م) نخستین شخصیت برجسته تجربه گراست که با ارائه نگرشی مبتنی بر استقراء و مشاهده، بنای جدیدی از علم گرایی را در غرب پی‌ریزی نمود. بیکن هر چند که یک تجربه گرای معقول است و نظری هم بر عقل و الهیات دارد، امّا اینکه از نظر او اولویت با مطالعه و مشاهده طبیعت است و تعقل در مرتبه دوم قرار دارد جای هیچ گونه شکی نیست.

بیکن در مقام یک فیلسوف بیشتر به علوم جدید و دست آوردهای آن علاقه مند بود، او اولین کسی بود که گفت: دانش قدرت است، و به روشهای علمی، چون مشاهده، تجربه آزمایش و استقراء و به دانشمندی همچون گالیله علاقه و توجه فلسفی داشت. (راینستون، ۵۳) کتاب احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن در صدد است تا هر گونه گمانه زنی بر عقل‌گرا بودن او را مردود نماید و او را مردی کاملاً تجربی معرفی نماید به این بیان که، او بلاشک، تنها قائل به اصالت تجربه و منکر هر نوع علم فطری در انسان است، بلکه بنیان گذار فلسفه تجربی در انگلستان است و جان لاک نیز باتأثر از او نظریه‌اش را مستدل و گسترده ساخته است، همان گونه که بیکن در کتاب مقالات در مقاله «حقیقت» نوشته است اولین مخلوق خدا در اعمال ایام، نور حسّ بود، و آخرین آنها، نور عقل، یعنی حسّ بر عقل مقدم است و تجربه مقدم بر تعقل، و در کتاب ارغنون نو هم صریحاً عقل فطری بشر را انکار کرده و آن را همچون استدلال نظری و فرضیه‌ها و نظامهای فلسفی



گذشته مردود شناخته و تجربه را بهترین نوع استدلال انگاشته و ادعا کرده، فلسفه‌اش نیز مبتنی بر مشاهده و تجربه از متن عالم است نه از ذهن و خیال، در کتاب فرزند مذكر نیز تأکید کرد که علم باید از روشنایی طبیعت جستجو شود، نه از تاریکی های عهد باستان. (جهانگیری، ۱۵۹-۱۵۸)

آری بیکن فلسفه خود را نه بر مابعدالطبیعه که بر پژوهش روش شناختی (فرایند کلی حرکت) یعنی بر فیزیک و مکانیک استوار ساخت، همچنین از نظر او آزمایش مبتنی بر محسوسات تنها منبع معتبر و مسیر شناسایی مطمئن و راه دستیابی به دانش‌های واقعی است. (نواک، ۱۲)

تقابل استقراء در مقابله با قیاس مهمترین اصلی است که بیکن بر آن اصرار دارد و معتقد است که روش قیاس کهن که در زمان ارسطو به بعد رواج یافته بود، حاصلی نداشت، زیرا نتیجه‌ای خارج از مقدمات خود بدست نمی‌داد، او همچنین اعلام کرد، دانش جدید محصول استقراست و استقرا محصول مشاهده واقعیت و تحلیل آن، همچنین او موانع پیش روی تجربه را به عنوان بت یاد می‌کرد. (کریشان، ۲، ۲۲۰) و توجه انسان‌ها را از آموزش خشک مکتبی دانشگاه‌ها به مطالعه میدانی و مشاهده مستقیم پدیده‌های طبیعی معطوف می‌ساخت و به نظر وی گرچه خدا طبیعت را آفریده است، اما کاری به نظم علت و معلولی آن ندارد. (نواک، ۱۱)

هوفدینیک گفته است: «بیکن ذهن انسان را همچون لوح سفید دانسته است»، لوپس نیز نوشته است بیکن، افلاطون را نکوهش کرد و گفت: حقیقت آن چنانکه افلاطون قائل بود فطری و ذهنی نیست، بلکه به وسیله مشاهده و تجربه از خارج می‌آید و فلسفه‌ای که از ریشه‌هایش در تجربه جدا شود، مرده است، برونوسکی نیز در کتاب معروف «عرف عام علم» عباراتی به این مضمون دارد که در نیمه اول قرن هفدهم دو متفکر بزرگ یعنی دکارت و بیکن معمولاً در برابر هم قرار می‌گیرند، زیرا روش دکارت عقلانی و منطقی بوده و روش بیکن تجربی. (جهانگیری، ۱۶۰-۱۵۹)

فلسفه بیکن آمیزه‌ای از روش تجربی و عقلی محض است، زیرا او از همه نظام های فلسفی گذشته و معاصر، اعم از تجربی و عقلی محض انتقاد کرده و روش آنها را نادرست و فلسفه آنها را ناقص خوانده است و می‌گوید: همه معتقدند که فنون و علوم



تحت دو مقوله قرار دارند، (تجربی و عقلی) و ما تا کنون مجاز نبوده‌ایم این دو را با هم درآمی‌زیم. (همان، ۱۶۰)

در نتیجه اینکه فرانسیس بیکن برای اولین بار در حیات جدید اروپا پس از قرون وسطی بذر محوریت مطالعه و مشاهده طبیعت را پاشید و ناخواسته راه را برای نگرش‌های تندتر تجربه‌گرایی فراهم آورد، تا بدانجا که مفاهیم اخلاقی و ماوراءالطبیعه به ورطه عدم رفت هر چند که خود در ارغنون نو هشدار می‌داد که این همه سرگرمی به تحولات مادی ذهن را به سوی عالم خاکی می‌کشاند و از آرامش خالص حکمت مطلق که هر چه بیشتر آسمانی است دور می‌سازد. (همان، ۱۶۱) اما او با تمایز میان فلسفه و علم از حکمت الهی که خداوند فقط از طریق وحی قابل شناختن هست، نه خرد و احساس، راه را برای سست شدن اعتقاد متفکران بعدی به جزمیات فراطبیعی چنان فراهم نمود، که زمینه استنتاج‌های ماتریالیستی حتی مستقیم‌تر از خداناباوری هموار گشت. (نواک، ۱۱)

۲- جان لاک

از جان لاک به عنوان مؤسس و پدر تجربه‌گرایی یاد می‌شود، وی پس از نظر به فلسفه مدرسی افلاطون و ارسطو و نگرش عقل‌گرایانه دکارت، تجربه‌گرایی را انتخاب نموده و لذا در مخالفت با این دو گرایش بود که استدلال می‌کرد هیچ اندیشه یا اصل فطری وجود ندارد. (راسل، ۲، ۸۳۹) او در این باره نیوتن را راهنمای خود در وادی فلسفه پسا دکارتی یافت و بسیار از او ستایش کرد. (هال، ۳۱۲)

با توجه به نقش محوری جان لاک در مکتب آمپریسم، تلاش‌های زیادی توسط اندیشمندان در شرح و بسط آراء و نظریات او صورت پذیرفته است، که نوعاً همه این نگاهها به کتاب معروف او یعنی تحقیق در فهم بشر بازمی‌گردد، در این کتاب ابتدا از مثال لوح سفید آغاز می‌نماید و تصریح می‌کند: فرض کنید ذهن ما به قول خودمان مانند کاغذ سفیدی است بدون حرف و بدون تصورات، پس این ذهن چگونه مجهز می‌شود؟ از کجا آن ذخیره انبوه را کسب می‌کند که آن را فاهمه جوال و بیکران با تنوعی بی حد بر ضمیر ترسیم کرده؟ و آن همه مصالح و مواد عقل و دانش را از کجا آورده؟ در جواب این سؤالات در یک کلمه جواب می‌دهیم، تجربه، کلیه معلومات ما بر تجربه استوار است و در اساس از آن برمی‌خیزد. (لاک، ۳۷) حتی بر فرض که نوع بشر در همه جای عالم تصور خدا را داشت،



باز دلیل نمی‌شود که آن تصور، حضور فطری است بلکه به طور طبیعی از طریق علم ما می‌توان استنتاج نمود، که خدایی وجود دارد، زیرا آثار عقل و قدرت خارق العاده طوری به وضوح از صنعت آفرینش پیداست، که چون آفریده با شعوری در این باب مجدانه بیاندهد، ناچار وجود باری تعالی را کشف خواهد نمود. (علوی، ص ۱۲۳)

بدون هیچ اشاره و کنایه و بلکه در نهایت صراحت باید گفت بدون مشاهده طبیعت تعقل و تفکر بی‌معناست، و تجربه است که همه زیرساختهای قدرت فاهمه را فراهم می‌آورد، زیرا لاک بر این باور است که هر معلومی از معلومات که ما یا واقعاً داریم و یا گمان می‌کنیم که داریم اگر معرفتی است که از طریق حسّ و تجربه بدست آمده است، ما واقعاً بر آن معلوم دست یافته‌ایم، و اگر آن معلوم را تجزیه و تحلیل کردیم و دیدیم بالمال به تجربه باز نمی‌گردد و از طریق حسّ و تجربه بدست نیامده است در این صورت آن معلوم معلومی است که گمان می‌کنیم داریم و در واقع دچار جهل مرکب شده‌ایم، مجموعه معلومات انسانها بعد از یک سلسله تجزیه و تحلیل‌ها بالاخره به معلوماتی برمی‌گردد که از طریق حس و تجربه‌مان به دست آورده‌ایم. (ملکیان، ۲، ۲۹-۲۸)

از دیگر مبانی مشهور جان لاک، تعمیم تجربه بر تجربه ظاهری و اندیشه درونی است، از این منظر، در آغاز کار حواسّ به اشیای خاص محسوس مرتبط است، به اشکالی که آن اشیاء در آنها (تصورات) ایجاد می‌کند، زیرا مدرکات اشیاء را به ذهن ما می‌آورند، و بدین طریق ما تصوراتی مانند زرد، سفید، گرما، سرما ریزه، درشت، تلخ، شیرین و تمام چیزهای دیگر را که کیفیات محسوسه می‌نامیم، اکتساب می‌کنیم، وقتی می‌گوییم این تصورات را حواس به ذهن می‌آورند یا مقصود من این است که آنها از اشیاء خارجی چیزی را به ذهن می‌آورند که آن چیز آن مدرکات را ایجاد می‌کند، این سرچشمه بزرگ اکثر تصوراتی است که ما داریم و کاملاً متوقف بر حواس است که من آن را احساس می‌نامم. (همان، ۳۸)

احساس باطنی نیز در نزد جان لاک از ارزش و اعتبار زیادی برخوردار است، زیرا در حوزه مفهوم‌شناسی و معرفت‌شناسی کاربردی وسیع دارد؛ آنچه از تجربه بیرونی اخذ می‌شود، تصوراتی بسیط هستند مانند تصور کوه، دشت و دریا و آن احساس باطنی (و به



تعبیر لاک فکر) هست که با دخل و تصرفی که در آن تصورات بسیط صورت می‌دهد، آنها را به تصورات مرکب تبدیل کرده و مفاهیم و معارف جدید از آنها می‌سازد.

از نظر لاک، سرچشمه دوم که تجربه ما از آن تصورات، تدارک می‌کند، عبارت است از ادراک عمل ذهن در باطن خودمان به طوری که آن ادراک، در باب تصورات مکتسبه به کار می‌افتد، این فعالیت ذهن موقعی که نفس آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد، فاهمه ما را با یک دسته دیگر از تصورات تدارک می‌کند که آن تصورات از اشیای خارجی حاصل نمی‌آید، مانند ادراک، تفکر، تردید، باور، استدلال، دانستن، خواستن، و کلیه اعمال مستقیم ذهن ما، این سرچشمه با اینکه حس نیست، یعنی با اشیاء خارجی سر و کار ندارد، با این حال خیلی مشابه آن است و مناسبت دارد، حس داخلی نامیده شود، ولی من چون آن یکی را احساس نامیدم این را فکر می‌نامم. (همان)

جان لاک پس از تمثیل لوح سفید که مملو از فراورده‌های تجربی بشر می‌باشد، با مثال عینی‌تری تجربه محوری را تأکید می‌کند و به نفی مفاهیم فطری و معنوی می‌پردازد، زیرا او معتقد است، اگر بگوییم تصورات فطری (چه مادی و چه معنوی) مانند تصور علت، یا تصور خدا یا تصور جوهر، موجود باشند، باید هم کودکان و هم وحشیان و هم مردم بی‌فرهنگ از آغاز تولد مانند فیلسوفان دارای چنین تصوراتی باشند و نسبت به وجود آنها آگاه باشند، اما در واقع این گروه‌ها از چنین تصوراتی بی‌بهره‌اند، در این صورت لازم می‌آید این چنین وابسته به تجارب انسانی باشند، و در پرتو تجربه صدق و کذب آنها معلوم گردد. (کریشان، ۲۲۳) اینها در نظر لاک، مفاهیم و اصول فطری ثانوی هستند که از ابتداء در ذهن نبودند، اما استعدادی در انسان هست که پس از برخورد با مصادیق این قضایا و تصورات آنها را می‌شناسد و تصدیق می‌کند، و حتی اجماع بشر بر این اصول و مفاهیم مثبت فطری بودن آن‌ها نیست زیرا بر فرض صحت اثبات مدعی نمی‌کند. (بزرگمهر، ۱۳۹۸، ۲۳-۲۲)

کسی که حالات طفل نوزاد را ملاحظه کند، با اینکه وی با ذخیره زیادی از تصورات به دنیا آمده و آن تصورات اساس علم آینده او می‌باشد، با این حال طفل به تدریج تصورات کسب می‌کند، اگر کودک در جایی نگه داشته می‌شد و تا سن رشد مثلاً غیر از سیاه و سفید نمی‌دید، هرگز تصور زرد یا سبز را نمی‌توانست داشته باشد، چنان که کسی

که از بچگی هرگز صدف دریایی یا آناناس نخورده آن طعم‌های معین را نمی‌تواند داشته باشد. (لاک، ۳۹)

۳- جرج بارکلی

جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) سومین مرد جنبش تجربی مذهب‌ان است، او نیز به‌اصالت و اولویت داده‌های حسی معتقد است. بارکلی معتقد است که کلیه ادراکات در اطراف حس دور می‌زند و به آن بر می‌گردند، بنابراین، حس زیربنای اساسی کلیه معارف است. (صدر، ۱۲۱) بر این اساس، او وجود ماده‌ای در آن سوی احساس را امری پژوهش‌ناپذیر می‌دانست. (حلبی، ۱، ۴۸۰) و به کلی منکر چیزهایی نظیر تصورات عام انتزاعی شد.

بارکلی در عین اینکه گفته می‌شود تجربه‌گرایی تمام عیار نیست، (کریشان، ۲۲۸) اما با انکار جوهر جسمانی و جنبه عینی کیفیات بر هیوم پیشی گرفت، و علیت فیزیکی را از واقعیت سلب کرد. او همچنین هرگونه پیوند تکوینی میان پدیده‌ها را انکار کرد، یعنی یک تصور، تصور دیگری را به وجود نمی‌آورد و تنها رابطه نمادینی میان آنها برقرار است. (نواک، ۵۸-۵۷)

بارکلی در «سه گفت و شنود» می‌گوید: هر چیزی که دیده می‌شود، لمس می‌شود، شنیده می‌شود و یا به هر نحو به وسیله حواس ادراک می‌گردد، به موجب اصولی که من قبول دارم، شیء واقعی است، و چیزی نیست که سخت، نرم یا گرم یا سرد و یا کبود یا سفید و یا مستطیل و یا مربع باشد. (بارکلی، ۱۲۵) زیرا آنچه ما درک می‌کنیم یا بی‌واسطه است که حس است و یا با واسطه است که استدلال و تفکر است. (همان، ۵۶)

همان گونه که هر کدام از تجربه‌گرایان در عین اصول مشترک، دارای خصیصه‌هایی منحصراً نیز بودند، بارکلی نیز از این نگاه یک تجربه‌گرایی ذهن محور است، که ملاک بودن را دیدن و دانستن می‌داند، و به عبارت دیگر از نظر او ذهن علت تامه بودن است و اگر مدرکی نباشد، مدرکی نخواهد بود.

از ذهن‌گرایی بارکلی به عنوان یک اصل اساسی و عمده در موضع عقیدتی او یاد شده است که نمی‌توان به‌وجود واقعی برای چیزی اذعان کرد، مگر اینکه ادراک‌کننده‌ای باشد تا بتواند ادراک شود، او این را خطای بزرگی می‌داند که برخی اشخاص پذیرفته‌اند که



چیزهایی وجود دارند، که نه ادراک کننده هستند و نه مدرک، (کالینسون، ۱۷۵) استدلال او بر این که اعیان فیزیکی مشاهده نشده نمی‌توانند وجود داشته باشند، به ترتیب زیر است:

۱- ما از اعیان فیزیکی (درخت‌ها، کوه‌ها و ...) شناخت داریم.

۲- شناخت ما محدود به تجارب ماست.
بنابراین اعیان فیزیکی ما تجربی‌اند.

اما تجربه‌ها نمی‌توانند تجربه نشده وجود داشته باشند، پس اعیان فیزیکی نیز نمی‌توانند تجربه نشده وجود داشته باشند، و اگر این نتیجه را شگفت‌انگیز می‌یابیم به این علت است که یکی از مقدمات آن یعنی اعیان فیزیکی خانواده‌ای از تجارب هستند را هضم نکرده ایم. (همان، ۲۱۴)

بارکلی خود در کتاب رساله‌ای در علوم انسانی، محوریت ذهن بر مبنای تجربه باوری را این گونه تشریح می‌کند:

در اینکه افکار و عواطف و تصورات حاصله از قوه تخیل انسان، هیچ یک بدون ذهن وجود ندارد، تردیدی نیست، همچنین به نظر من بدیهی است که احساسها یا صور منطبع در حواس نیز هر قدر که با یکدیگر ممزوج و مرکب شوند، نمی‌توانند خارج از ذهن یا نفسی که آنها را ادراک می‌کند وجود داشته باشند.
(بارکلی، ۱۳۴۷، ۲۳)

او در ادامه با یک مثال به تبیین دیدگاهش می‌پردازد؛ این میز را که من روی آن مشغول نوشتن هستم و می‌گویم موجود است، یعنی من آن را می‌بینم و حس می‌کنم و اگر از اطاق بیرون روم، باز می‌گویم موجود است، به این معنا است که اگر در اطاق بودم آن را درک می‌کردم یا نفس دیگری آن را بالفعل ادراک می‌کرد، زیرا وجود مطلق اشیاء غیرمتفکر، بدون اینکه هیچ گونه نسبت و ارتباطی با مدرک شدن آنها ملحوظ گردد به نظر من امری کلی نامفهوم و نامتصور است، زیرا وجود و هستی آنها همانا عبارت است از مدرک بودن آنها، امکان وجود آنها در خارج از اذهان یا موجودات متفکری که آنها را درک کنند کاملاً منتفی است. (همان، ۲۳) بارکلی حتی با این فرض که مثلاً در زمان ترک اتاق یک دوربین فیلم برداری کار کند و بعد از برگشت، آن میز را در مدت غیبت نمایش دهد قانع نمی‌شود، زیرا دوربین فیلم برداری خود یک شیء فیزیکی است و از خانواده



تجارب حسّی، و آن نیز زمانی که مورد تجربه قرار نگیرد، موجودیت خود را از دست می‌دهد. (هاسپرس، ۲۱۱)

در نزد بارکلی بالاتر از اذهان طبیعی و زمینی ذهن خدایی و مافوق بشری است، که در نهایت، همه معلومات و مدرکات در آن متصوّر و مجتمع می‌شوند، او در همین باره این‌گونه استدلال می‌کند؛ آن گاه که ما عالم را موجودی در نظر می‌آوریم که از پیش بوده باید دانست که پیش از ما ذهن‌هایی چند محدود وجود داشته است که آن را تجربه می‌کرده‌اند، و فرض می‌کنیم که یک ذهن حاضر در همه جا، عالم را در همه ازمه و به نحو ابدی مشاهده می‌کرده و می‌کند، از این روی بارکلی تفسیر خود از تجربه را دلیل تازه‌ای بر وجود خدا می‌شمارد. (حلی، ۱، ۴۳۷)

و لذا وقتی اعلام داشت، جهان واقعیت جز در ذهن وجود ندارد، و تمام اشیای مادی تنها وقتی وجود پیدامی‌کنند که ذهن آنها را تصور کند، در جواب مخالفانش که می‌گفتند درخت اگر کسی به آن نگاه نکند آیا باز هم درخت است؟ می‌گفت: ولی خدا همیشه به همه چیز نگاه می‌کند. (توماس، ۹۳)

بارکلی می‌گفت:

همه تجارب حسّی ما مستقیماً معلول خداوند است، بدین سان واقعیت متشکل از ذهنها و تجربه‌های آنهاست، خدا ذهن نامتناهی است و شما و من ذهن‌های متناهی، بنابراین قوانین طبیعت عبارتند از تجلّی اراده خداوند در سلسله منظم تجارب حسّی که ما داریم. (هاسپرس، ۲۱۶-۲۱۵)

نکته قابل توجه در این نگرش ذهن‌گرایانه بارکلی این است که علاوه بر اینکه به هیچ روی وجود اشیاء غیر مدرک به حواس را بر نمی‌تابد بلکه آن را نوعی تناقض‌گویی برمی‌شمارد. اینکه گفته می‌شود، میان وجود واقعی اشیاء و مدرک ذهن آنها تمایز هست، مستلزم تناقض است، زیرا اشیاء نیستند جز تصورات محسوسات، پس آیا این خلاف عقل نیست که یکی از این اشیاء یا ترکیبی از آنها بدون اینکه مدرک واقع گردد موجود باشند؟ لازمه این حرف این است که بتوان گفت: اشیاء را می‌توان از خودشان منفک و جدا ساخت. (همان، ۲۴)



۴- دیوید هیوم

دیوید هیوم (۱۷۲۶-۱۷۹۱) مشهورترین چهره فلسفه امپریسم است که حقیقت اصالت تجربه را می‌توان در آراء و نظریات او مشاهده نمود. آنچه هیوم را از دیگر فلاسفه هم فکرش ممتاز می‌کند، ویژگی‌های منحصر به فردی است که در روش تجربی او به چشم می‌خورد:

۱- واضح سخن گفتن به گونه‌ای که همه می‌فهمند چه می‌خواهد بگوید.

۲- هر مطلبی را به نهایت منطقی‌اش می‌رساند.

۳- شکاکیت عجیبی بر سخنانش حکم فرماست که این حالت را به خواننده

آثارش به سرعت انتقال می‌دهد. (ملکیان، ۲، ۷۲)

همچنین از دیگر خصوصیت‌های این نگرش از تجربه محوری هیوم نادیده انگاشتن آموزه‌های دینی و الهی است و حتی مبارزه با خداگرایی است، همان چیزی که هم مسلکان پیش از او با احتیاط تمام از آن عبور می‌کردند و از اهتمام به بی‌دینی به شدت هراسان بودند.

از این رو در باره او گفته اند: اگرچه گاهی به صورت تقیه می‌گوید: به فلان چیز معتقدم (همان، ۷۳) اما یقیناً او به خدا معتقد نبود. (استراتون، ۲۸) چون او می‌گفت: هرچه ما می‌بایم تنها تصور ذهن ماست، خود ذهن ما نیز یک تصویری بیش نیست، ذهن وجود واقعی ندارد، از این گذشته، خدا نیز تنها تصویری است در ذهن انسان، پس خدا نیز وجود واقعی ندارد. (توماس، ۴۴۱)

هیوم می‌گوید: من قبول دارم که قوای ادراکی بشر محدود است، اما این محدودیت مجوز آن نمی‌شود که به کتاب مقدس اتکا کنیم و آن را محک قرار دهیم؛ زیرا ایمان مذهبی و دینی همان مقدار معرفت کمی را هم که می‌توانیم پیدا کنیم، نقض می‌کند. (ملکیان، ۲، ۷۳)

او همچنین به وجود جوهر مستقل نفسانی که منشأ حالات ضمیر و وجدان می‌باشد و همچنین جوهر مادی جسمانی و خارجی که منشأ حالات و عوارض طبیعی هست، ایمان ندارد، زیرا احساس و تجربه، فقط ما را به وجود یک سلسله امور و عوارضی که حالات نامیده می‌شوند، آگاه می‌کند نه وجود جوهرهای مستقل نفسانی و جسمانی. (مطهری، ۲، ۱۴۳) و لذا او فقط عوارض و حادثات که در ذهن ایجاد صور و معانی می‌کند را



معتقد است و معانی را صور و شیخ و رونوشت صور محسوس می‌پندارد و به این وجه معقولات را هم منتهی به محسوسات می‌نماید. (فروغی، ۲۷۸)

از جمله دیگر خصیصه‌های مبنایی و اساسی هیوم مانند دیگر تجربه‌گرایان اصرار و تأکید بر تقدم حواس بر دیگر منابع است، او بر این اعتقاد است که درباره هیچ امر واقعی برهان پیشینی ممکن نخواهد بود، به عنوان مثال به نحو پیشین نمی‌توانیم اثبات کنیم که آیا جهان از خدا نشأت می‌گیرد یا نه؟ آیا عمر ابدی داریم یا نه؟ آیا جواهری وجود دارد یا نه؟ (اسکروتن، ۲۲۱) وی برای اثبات مدعای خود، دو دلیل اقامه می‌کند: یکی این که تمام افکار و تصورات ما هر قدر هم که عالی و مرکب باشند مانند مفهوم خدا در نهایت به یک مفهوم بسیط ناشی از تجربه باز می‌گردد. او در دلیل دوم می‌گوید:

اگر کسی از نعمت یکی از حواس محروم شود، از تصورات مربوط به آن حس نیز محروم خواهد شد. کسی که نابیناست، از تصور رنگ و کسی که ناشنواست از تصور صدا محروم است، اما همین که آن نقض حواس مرتفع شده می‌تواند دارای تصورات آن حس شود، این امر در مورد کسی که دارای حسی اعم از ظاهری یا باطنی است، اما آن را به کار نبرده صادق است. (خادمی، ۲۲۶)

تجربه باوری در اینجا از جان لاک و بارکلی فراتر می‌رود و در بالاترین حد ممکن خود می‌ایستد که شاید از هیوم افراطی‌تر نتوان کسی را فرض کرد که بعدها بخواند رویکردی شدیدتر ارائه دهد، زیرا همان گونه که اشاره شد در این گرایش از احساس‌گرایی اصالت و عینیت همه چیز در پرتو تجربه خواهد بود.

هیوم همانند دیگر هم‌فکرانش تجربه را مشتمل بر دو نوع آن یعنی ظاهری و باطنی می‌داند و می‌گوید: همه ادراکات ذهن انسانی در دو دسته خلاصه می‌شود، یکی از این دو دسته، تأثیرات حسی است و دیگری تصورات است، تأثیرات حسی و تصورات با نیرو و شدت یکسانی در ذهن اثر نمی‌گذارند، به صورتی همانند در اندیشه یا شعور ما راه نمی‌یابند. تأثیرات حسی ادراکاتی هستند با نیرو و شدت فراوان، همه احساسات و شهوات و عواطف ما بدان صورت که اول بار در روح ما ظاهر می‌شوند، جزو تأثیرات حسی‌اند. تصویرهای ناقصی که این تأثیرات حسی در تفکر و تعقل ما به جای می‌گذارند، تصوراتند. (کریشنان، ۲۲۹) و عقل برده انفعالات است و هرگز نمی‌تواند مقام و منصبی جز خدمت کردن به آنها و متابعت از آنها را مدعی شود. (استراتون، ۶۱)



هیوم و علیت

از جمله عمده عللی که موجب تمایز هیوم از دیگر اسلاف تجربه گرای او شده است و او را از نظر افراط در صدرآنان قرار داده، گرایش ویژه او در انکار ضرورت میان علت و معلول است، زیرا قانون علیت نزد او پدیده‌ای ذهنی و منطبق بر عادت است.

از این روی مهم‌ترین موضوع فلسفه هیوم علیت است، او می‌گوید ارتباط میان آن چه علت و معلول می‌خوانند مستقیماً به حواس ما نمی‌آید، البته ما به احساس در می‌یابیم که الف در پی ب می‌آید، اما این اصل که الف باید ضرورتاً در پی ب بیاید از طریق حس بر ما معلوم نمی‌شود. از طرف دیگر ما از راه استدلال نیز به این عقیده نمی‌رسیم. (کریشنان، ۲۳۰) زیرا اگر اشیای خارجی مانند آتش علیّت حرارت باشد باید با مشاهده مرتبه اول آتش، ذهن انسان علم به حرارت پیدا می‌کرد و حال آن که چنین نیست. (قدر دان قراملکی، ۱۶۲)

هیوم معتقد است علیت از راه استقراء اعتبار پیدا می‌کند: رابطه میان تجربه و استقراء، منتهی یا مبتنی بر دور است، زیرا قبل از استقراء، از مشاهدات جزئی، هیچ قانون کلی را نمی‌توان برآورد. (قدر دان قراملکی، ۱۷۱) پس علیت از مبنا قابل خدشه است. بنابراین هیوم از نظر عینی علیت را در حقیقت به عنوان توالی علت و معلول قابل تعریف می‌داند نه به عنوان یک مفهوم مستقل، و از نظر ذهنی مشاهده اتصال مکرر میان آن دو موجب اطلاق رابطه علی بر آنها می‌باشد. (راسل، ۲، ۲۱۲)

او در رساله «در باره طبیعت انسانی» پیرامون ناتوانی عقل از دستیابی به مفهوم علیت 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 مقام و منصبی جز خدمت کردن به آنها و متابعت از آنها را مدعی شود.

(استرانول، ۶۱)

هیوم رابطه میان علت و معلول را یک رابطه هم جواری می‌داند، هنگامی که احساس «ب» دنبال احساس «الف» می‌آید، آن دو احساس به یکدیگر نزدیک اند و بین آنها رابطه تقارن و جایگزینی برقرار است، اما این که بگوییم میان آنها رابطه علیت هست



مطلب زایدی گفته‌ایم. (هرش، ۱۹۱) زیرا آنچه ما عملاً می‌آزماییم این است که میان دو شیء رابطه منظم تعاقب و مجاورت برقرار است و چون این رابطه را چند بار مشاهده می‌کنیم، خود به خود آن دو را علت و معلول می‌خوانیم. بنابراین اعتقاد به علیت، یک امر ذهنی است. (کریشنان، ۲۳۰)

برهان حقیقی هیوم در نفی علیت چنین است، در حالی که ما گاهی روابط زمانی و مکانی را ادراک می‌کنیم، اما هرگز روابط علی را درک نمی‌کنیم، و حتی به این هم قانع نیست که دلیل رابطه علی را به صورت تجربه اتصال مکرر بداند و لذا استدلال خود را چنین ادامه می‌دهد، در چنین تجربه‌ای (اتصال مکرر) حتی توجیه کننده انتظاراتصالات مشابه آینده نیست. (راسل، ۲، ۹۱۹-۹۱۶)

البته این سؤال باقی می‌ماند که آیا بر چه مبنایی، تلازم مشهود بدیهی میان علت و معلول نادیده انگاشته می‌شود و صرفاً از آن به عنوان یک توالی میان الف و ب نام برده می‌شود؟

عادت به عنوان یک پدیده‌ای که غالباً در شرایط خاصی تکرار می‌شود و شباهتی نیز به تعاقب علت و معلول دارد، دست‌آویزی شد تا هیوم انتقادهای و چالش‌های متعدد پیرامون نفی ضرورت علیت را از این طریق جواب‌گوید، هیوم این نظر خود را بارها تکرار می‌کند که آنچه در نظر ما رابطه لازم میان امور است در واقع جز رابطه میان اندیشه‌های مربوط به آن امور نیست، یعنی عادت ذهن را مجبور می‌کند که چنین بیندارد. (همان، ۹۱۲) و تمام استدلال‌های ما راجع به علت و معلول از چیزی جز عادت گرفته نشده‌اند. (همان، ۹۱۸) (عادت‌ی که از پیوستگی مداوم دو حادثه پدید می‌آید. بدان صورت که ما از حضور یک حادثه به اندیشه، به حادثه دیگری می‌رسیم و تصور ما از این دو می‌چنان روشن است که گویی آن را حس می‌کنیم، اما این پیوند که موجب اعتقاد ما به یک رابطه ضروری می‌شود، نمودار هیچ‌گونه رابطه ضروری خاصی نیست، انتقال ما از تصور الف به تصور ب و بالعکس معلول اعتقاد ما به وجود رابطه علیت میان این دو است و این اعتقاد صرفاً نتیجه پیوند مداوم این دو تصور است. و هیچ‌گونه ضرورت عینی ندارد. (کریشنان، ۲۳۱) همین تجربه تداعی است که تصور ارتباط ضروری حاصل می‌شود. (اسکروتن، ۲۲۵)



پس ضرورت موجود در علیت نه ناشی از شهود است نه منطقی و نه ادراک (هرش، ۱۹۲) و منحصرأ بر اثر عادت مطیع‌نشدنی مقاومت ناپذیر ذهن انسانی به پیوند زدن مدام و منظم دو رویداد در گذشته نمایان شده است، طوری که ما عادت انتظار رسیدن آن‌ها به یکدیگر را در آینده به دست می‌آوریم، گرچه ما این انتظار را به قانون عام علیت تعمیم دهیم، این قاعده مبنای عینی ندارد. (نواک، ۶۵)

نقد و بررسی تجربه گرایی

در نقد و داوری ابتدا اصول مشترک تجربه‌گرایان را که در واقع محوریت مشاهده و احساس و اولویت تجربه و آزمایش بر دیگر منابع شناخت است، پی خواهیم گرفت و سپس نگاهی خواهیم داشت بر ذهن‌گرایی بارکلی و در پایان هم به نقادی علیت‌انگاری هیوم خواهیم پرداخت.

نقد اصول مشترک

همان‌گونه که به صورت مشروح بیان شد، برجسته‌ترین اصل از اصول مشترک آزمایش‌محوران، پیشینی بودن مشاهده و احساس و اولویت آن بر دیگر منابع شناخت، از جمله اصول عقلی و فطری است، که هم معتقدان و هم منتقدان هر دو بر آن اتفاق نظر دارند، که ملاک شناخت از منظر تجربی مذهب‌ان‌آزمودن و به دست آوردن است، و دیگر آراء و افکار نیز بر پایه آن می‌چرخد و در نهایت نیز به آن باز می‌گردد.

حال سخن در این است که آیا این نگرش می‌تواند قابل پذیرش و التزام باشد و به دفاع از واکنش و چالش‌های ایجاد شده بپردازد. به عبارت دیگر چرا از میان تمام موجودات، فقط اعیان فیزیکی و از تمام راه‌های شناخت، فقط احساس و مشاهده بر گزیده شد؟ در حالی که خود مسائلی که تجربه‌گرایان به عنوان ارکان و مبانی کلی مطرح می‌کنند نمی‌تواند تجربی و محسوس باشند، زیرا اصولی کلی که اصول تجربه‌گرایی نیز از آن جمله است هرگز تن به آزمودن و تجربه نمی‌سپارند، به بیان دیگر این که طبیعت همواره به طور یکنواخت عمل می‌کند و یا این که تنها شاخص‌هایی معتبرند که مولود حس و تجربه باشند، یک گزاره خودستیز است زیرا شناخت این گزاره‌ها هرگز به روش تجربی میسر نیست. (بیات، ۱۸۲)



به تعبیر علامه طباطبایی تمام مقدمات اثبات حس‌گرایی و نفی عقل‌نگری خود عقلی هستند پس لازم می‌آید از صحت دلیل فساد آن، زیرا تشخیص صواب از خطا در اعیان با حس و تجربه نیست، بلکه با عقل و قواعد عقلی است مثلاً وقتی با حس خود خاصیت یک شیء (مانند شوری نمک) را درک کردیم و تشخیص دادیم که در ذائقه چه اثری دارد، و آنگاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم، تازه مقدمات یک قیاس برهانی برای ما فراهم شده به این شکل که این اثر (مثلاً شوری) برای این شیء (مانند نمک) دائمی یا غالبی است، و اگر چیز دیگری (مانند تندی) بود، برای این شیء (نمک) دائمی و غالبی نبود، پس این مقدمات عقلی است، و در هیچ یک از آنها پای تجربه به میان نیامده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۱، ۴۷)

خود تجربیون به این سلسله از قضایای فکری خواه ناخواه اعتقاد جزمی دارند، که قابل تجربه و آزمایش عملی نیست به علاوه اینکه بشر تا به یک سلسله قضایای غیر تجربی اعتقاد نداشته باشد، نمی‌تواند هیچ قضیه تجربی را بپذیرد، زیرا تصدیقات تجربی مؤخر از یک سلسله تصدیقات غیرتجربی می‌باشد، که اگر آنها را از ذهن بیرون کنیم، محال است که ذهن از راه تجربه به تصدیقی نایل شود. (دژاکام، ۱، ۲۶۴)

هرچند که سنت تجربه‌گرایی نوعی طرفداری افراطی و اعتقاد به این دارند که هر فلسفه‌ای را باید با توسل به تجربه و با تحقیق جزئیات مربوط به این که اشیاء چگونه به نظر می‌رسند، مورد داوری قرار می‌دهند. (اسکروتن، ۱۸۶) اما ناگزیرند لااقل برای اثبات آمپریسیسم به عنوان یک مکتب با اصول و قواعد خاص هم که شده به لوازم آن نیز تن در دهند و آن نیست جز نگرش عقل‌گرایانه هر چند به صورت حداقلی. تجربه‌گرایان با امتناع از این که فراسوی ویژگی اشیای تجربه شده بروند [مفاهیم عقلی] فرآیند شناخت را در سطح اولیه و پست آن متوقف کردند، در حالی که شناخت با مشاهده پدیده‌های جداگانه و مفرد آغاز می‌شود، اما ذهن تعمیم دهنده، در طی تکامل و عمیق ترشدنش، هر آنچه در انبوه حس‌ها تصادفی و اتفاقی است، کنار می‌گذارد، و مقوله‌ها را تشکیل می‌دهد، و قوانینی را عبارت بندی می‌کند که صفات مشترک بنیادین و قطعی و ارتباط‌های آن‌ها را بازتاب می‌دهد. (نواک، ۶۰)



شهید صدر منطق تجربی را دارای چالشهای متعدد درون مکتبی می‌داند، که در هر صورت التزام به آنها به خود ستیزی و نقض تجربه‌گرایی خواهد انجامید. خلاصه برخی اشکالات ایشان چنین است:

۱- این قاعده که «تجربه‌مقیاس حقیقت است» یا از معارف اولی و ضروریه است و یا چنین نیست، اگر از قضایای بدیهی و ضروری باشد که سابق بر تجربه است و این با منطق تجربی که اعتقاد به چنین معارفی ندارد در تضاد است، و اگر نیاز به تجربه پیشین داشته باشد، پس معلوم است که در بدو امر نتوانسته ایم بدانیم که آیا تجربه‌مقیاس منطقی صحیحی است یا نه.

۲- فلسفه تجربی فقط ظواهر و اعراض ماده را اثبات می‌کند، اما از اثبات ذات ماده و جوهر مادی (که آن ظواهر از وی عارض می‌گردد)، عاجز است زیرا آنها به وسیله حس درک نمی‌شود و تنها با برهان عقلی می‌توان وجود آنها را درک کرد. در جایی که اعراض و اصول ماده، فرع وجود ذات و حقیقت ماده هستند پس با نبودن جوهر سخن از عرض بیهوده است.

۳- در فلسفه تجربه‌گرایی حکم به استحاله مانند وجود مثلث چهار ضلعی و وجود جزء بزرگتر از کل ناممکن است زیرا در اینجا یا باید به استحاله اعتراف کرد و یا باید منکر آن بود، در صورت اول لازم می‌آید که به معرفت عقلی مستقل غیر مستند به تجربه اذعان کرد، و در صورت دوم حکم به استحاله تناقض ناممکن است که موجب می‌شود همه علوم و معارف بشری از جمله تجربه ارزش خود را از دست بدهند. (صدر، ۷۹-۷۶) زیرا قضیه عدم اجتماع و امتناع نقیضین ام‌القضایا هست که عدم پای بندی به آن انسداد باب همه علوم را در پی خواهد داشت.

بنابراین التزام به این که همه مفاهیم و معارف از فرایند احساس و آزمایش به دست می‌آیند به خود ستیزی و پارادوکس می‌انجامد زیرا عقول سلیم نمی‌تواند غیر از این حکم کند، که همه قوانین و اصول عمومی و کلی جزء اعیان فیزیکی نیستند، و به تجربه و آزمایش در نمی‌آیند، و پس از اثبات این قواعد عامه هست که سخن گفتن از مصادیق آنان که اعیان فیزیکی باشند رواست.



از این روست که گفته می‌شود تجربیان هیچ نظریه جهان شناختی جامعی از خودشان ارائه ندادند، آنان صرفاً برداشت مکانیکی خواص آماده از جهان را از دانشمندان طبیعی سده هفدهم تحویل گرفتند، فلسفه تجربی چنان که به گزاره‌ای درباره راه‌ها و وسایل تحصیل شناخت جهان متکی است، بر جهان‌نگری خاصی استوار نیست، در واقع نظریه‌ای خاص از شناخت است. نظریه‌ای معرفت‌شناختی که این جدی‌ترین ضعف آن بود. (نواک، ۱۳)

از این جاست که گفته شده کپلر آلمانی (۱۶۳۰ - ۱۵۷۱) گالیله ایتالیایی (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) و نیوتون انگلیسی (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷) با مساعی خود توانستند از راه مشاهده و تجربه و با کنار آمدن از مداخلات دیانت به شناخت نمودهای طبیعی نایل آیند، بر اثر اکتشافات اینان در علوم طبیعی، فلسفه متوجه اهمیت روش علمی گردید و فلسفه تجربه‌گرایی که بر علم تکیه دارد بار دیگر پدید آمد. (کریشان، ۲، ۲۲۰)

اما نکته قابل توجه این است که حتی همین نظریه‌پردازان طبیعی‌گرا نیز مبتنی بر یک سلسله اصول کلی و عقلی به این نظریات حسّی دست یافتند، مانند کشف جاذبه زمین توسط نیوتون که شروع آن از جایی بود که می‌دید سیارات به جای حرکت مستقیم که اصل جبری حرکت آن را اقتضا می‌کند، به صورت دوری می‌گردند، از اینجا به نیروی جاذبه مرکزی سیارات پی برد و از این راه به کشف جاذبه زمین رسید، پس حتّی نیوتون قانون جاذبه را از راه حسّ به دست نیاورد، زیرا آن را با یکی از حواس پنج‌گانه درک نکرده (صدر، ۳۴۳) بلکه از راه کشف یک پدیده دیگر به نام جاذبه مرکز سیارات و اطلاق این قانون در زمین به کشفی جدید پی برد که این همان استفاده از قیاس است که از کلی به جزئی می‌رسند.

از این جاست که گفته شده روش قیاسی جزء لاینفک روش استقرایی به شمار می‌رود، به این معنی که هر قانون علمی که متضمن استنتاجی است از اصل یکنواختی طبیعت و هم‌چنین سنجش فرضیه و تبدیل آن به قانون علمی بدون یک سلسله استدلال قیاسی که وسیله پیوستن اطلاعات یافت شده و فرضیه است امکان ندارد. (کریشان، ۲۲۱)

مهم‌تر از همه اینکه اصول تجربی در سه جا ریشه در اصول عقلی دوانده است که با نفی هر کدام از آنها باید دست از رویکرد تجربی برکشید که آنها عبارتند از:



۱- مبداء علیت یعنی ممتنع بودن صدفه که موجب تعلیل مشترک برای صفات و حالات متعدد می‌شود.

۲- مبداء سنخیت یعنی میان علت و معلول همخوانی وجود دارد که از هر علت معلول معینی صادر می‌گردد.

۳- مبداء امتناع تناقض که به استحاله اجتماع نفی و ایجاب با یکدیگر حکم می‌کند. (صدر، ۸۳)

از دیگر چالش‌های فراگیر بر فلسفه تجربی عدم همخوانی آن با مقوله‌های اخلاقی ماورای تجربی است، هر چند که هر کدام از تجربه‌گرایان به نحوی در تلاش بودند که خود را معتقد به خدا و مفاهیم قدسی معرفی کنند، همانند فرانسویس بیکن که می‌گفت برای نجات از این ظلمت و تاریکی طبیعت باید به خدا پناه برد، یا بارکلی که معتقد بود همه روح‌های متناهی به روح نامتناهی خدا منتهی می‌شود، و مواردی از این دست، اما این با مکتبی که اساس آن محوریت احساس و آزمایش است و هر آنچه را در این حوزه نمی‌گنجد در وادی عدم فرض می‌کنند، و یا لاقفل در گروه دوم از اعتبار دسته‌بندی می‌کنند، در تناقض آشکار است، زیرا چگونه می‌توان معتقد بود ملاک حقیقت آن چیزی است که مورد تأیید آزمایشگاه باشد، بعد هم بتوان گفت، خدا و دیگر مفاهیم قدسی واقعیت و حقیقت دارند.

از اینجاست که پیرامون راست و دروغ حکم به حسن و قبح نمی‌توان نمود، بلکه ملاک، نگاه و تشخیص بشر است، همان گونه که گفته شده یکی از مقوله‌هایی که دیدگاه تجربه‌گرایان را به یکدیگر نزدیک می‌کند، تمایل به تقدم نظریه شناخت بر ماوراء الطبیعه است، آنها با چنین کاری به دیدگاه مسلطی دست می‌یابند که با توجه به آن می‌توانند مابعد الطبیعه را نقادی کنند، و حتی به عنوان چیزی بی‌معنا کنار بگذارند. (اسکروتن، ۱۸۶) زیرا فکر بشر فقط در اطراف تجربه دور می‌زند و هر سخن متافیزیکی لغو و بیهوده است. (صدر، ۷۵)

از این روی است که هر کدام از تجربه‌گرایان در صلاحیت نیز برخی از اصول اخلاقی و ارزشی را مورد تردید و یا انکار قرار دادند، همان گونه که پیش از این اشاره شد فرانسویس بیکن صریحاً عقل فطری بشر را مورد انکار قرار داده، و آن را همچون دیگر

نظام های فلسفی گذشته مردود می‌دانست. یا جان لاک که آموزه های افلاطونی و دکارتی پیرامون تصورات فطری را مضحک و بی‌پایه می‌دانست و معتقد بود اغلب نظام های متافیزیکی بی‌معنی است، و بارکلی نیز با پژوهش ناپذیر دانستن ماورای احساس، مفاهیم فطری را در وادی انکار قرار داده و در نهایت هیوم آمد و بیش از دیگر تجربه‌گرایان فریاد بی‌دینی سر داد و به خدا به عنوان یک موجود مستقل ورای تصور و تجربه پای بند نبود، زیرا علم اخلاق از نظر او این است که انسان جویای خوشی باشد و برای خوش بودن کار پسندیده بکند و سود خود را در سود دیگران بداند و میزان پسندیده و ناپسند بودن کار هم همان تصدیق و تکذیب عموم است. (فروغی، ۲۷۷)

از اینجاست که هیوم قضایای اخلاقی مانند: هیتلر آدم شروری است، را فقط بیانگر احساسات درونی یک فرد می‌داند که می‌گوید: من از هیتلر بدم می‌آید، (برگمن، ۸۴) و یا آن که می‌گوید قتل عمد را اگر با تمام حقایق و نسبت هایش بنگری ردیلت آن کاملاً در نظرت محو می‌شود، به عبارت دیگر ردالت قتل مانند یک شیء زیبا مانند نجات جان یک انسان بیگناه صرفاً یک واکنش ویژه ذهنی است و تنها در احساسات انسان است که واقعیت پیدا می‌کند. (همان، ۸۴)

از این پیدایش تجربه‌گرایی به بعد بود که تجربه، باور به هر چیزی در اخلاق از جمله ارزش خودش شک کرد، و در توانایی انسان به شناخت راستین جهان، و دگرگونی انسان به رهنمود چنین شناختی بی‌اعتمادی نشان داد. (نواک، ۶۸) زیرا تجربه‌گرایی هویت انسان را نفی می‌کند، و هویت ما مانند هویتی می‌شود که به اشیای مادی نسبت می‌دهیم. (کریشنان، ۲، ۲۳۱) و آن چه به صورت مستقیم به بحث ما ارتباط پیدا می‌کند نسبت‌گرایی اخلاقی است که هیوم، جان لاک و دیگر تجربه‌گرایان در مقام یک تجربه‌گرا معتقدند، خصوصیات یا قوانین اخلاقی مطلقاً مانند زیبایی که واقعیت عینی داشته باشند وجود ندارد، و به عبارت دیگر اخلاق در دنیا نیست، و این نظر متضاد دیدگاه افلاطون است که می‌گوید، صورت یا مثال چیزی مانند عدالت واقعیتی مستقل و عینیتی خارجی از ادراک ما دارد. (برگمن، ۸۴)





برگزیده مباحث

همانگونه که از مجموع دیدگاه های تجربه گرایان به دست آمده آموزه های فطری و اخلاقی از ارزش و اعتبار راستین و نفس الامری برخوردار نیستند، و اطلاق و ثبات آنها نیز مصون از تغییر و تأویل نخواهد بود و در نهایت به آنجا خواهد انجامید که ما از آن به عنوان نسبیّت گرایی اخلاقی تعبیر می کنیم.

این برداشت علاوه بر اینکه از فحوی و گاه تصریح کلام آنها بر می آید، از آن روست که چون مفاهیم قدسی و الهی قابل مشاهده و احساس نیستند و در نهایت در گردونه آزمایش و تجربه در نخواهند آمد، پس هیچ گونه میزان و مقیاسی در اثبات و تأیید حسن و قبح آنها نمی توان در نظر گرفت. در این صورت است که افراد به سبب منافع فردی و گروهی یا پیش فرض های ذهنی و همچنین دیگر عللی که ممکن است رخ دهد، برداشت های خود را بر آموزه های اخلاقی فطری تحمیل خواهند نمود.

از این روی نه دیگر هیچ ناپسندی همانند آدم کشی مطلقا بد خواهد بود و نه هیچ پسندیده ای همانند نجات جان انسان بیگناه، خوب، همان گونه که خود تصریح می کردند «هیتلر واقعا شرور نیست» بلکه «من از او بدم می آید» اما چه بسا ممکن است شما او را مورد تمجید و ستایش قرار دهید. زیرا چیزی به عنوان بد حقیقی و قبح ذاتی وجود ندارد که هیتلر به علت آن منفور باشد و این نفرت احساس شخصی من و شماست. بنابراین در مکتب تجربه گرایان هم به معنای عام و هم در گرایش های افراطی آن همانند علیت انکاری هیوم در نهایت، مقیاس حسن و قبح اخلاقی، افراد بشر خواهند بود نه هیچ معیار دیگری و به آنجا خواهد انجامید که پروتاگوراس معتقد بود زیرا او می گفت: میزان هستی و نیستی و خوب و بد مطلقا، انسان خواهد بود نه چیز دیگر.

تجربه گرایی ذهن محور

از ایده های مشترک آزمایش محوران پذیرش انتزاعات احساس باطنی در کنار یافته های احساس ظاهری است، و به دیگر سخن ذهن علاوه بر شناسایی مشاهدات مستقیم و محسوس، با دخل و تصرفی که در آنها صورت می دهد، تصورات جدیدی را از آنها فراهم می آورد.

در این میان بارکلی پا را فراتر از دیگر تجربه‌گرایان نهاده است و همانگونه که در بررسی دیدگاه‌های او به صورت مشروح آمد، ادراک را مساوی بودن، و عدم ادراک را همانند عدم الوجود می‌دانست، تا آنجا که حتی اگر در زمان عدم ادراک میز مطالعه دوربین فیلم برداری، آن را تصویربرداری کرده باشد و به ما نمایش دهد، بارکلی قانع نمی‌شود، زیرا دوربین فیلم برداری خود در آن لحظات مدرک یک موجود زنده نبوده است.

ذهن‌گرایی بارکلی به صورت ضمنی و پراکنده توسط اندیشمندان متعددی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است اما به صورت مستقل و مشروح به ویژه همراه نقد و داوری کمتر مورد توجه و دقت قرار گرفته است. در این راستا آقای جان هاسپرس در کتاب «درآمدی بر تحلیل فلسفی» این کار را با یک نظم و چیدمان منطقی به انجام رسانده است، که در این جا گزارشی از آن بحث که تحت عنوان «ایده‌گرایی بارکلی» نامگذاری شده است و بیشتر نظر بر نقد و داوری است ارائه می‌گردد:

نخستین واکنشی که دیدگاه بارکلی ایجاد می‌کند، نفی خشمگینانه است، «چی؟! هیچ درخت و کوهی وجود ندارد؟ او باید دیوانه باشد!» این گفته بارکلی تضاد زیادی با باورهای عقل سلیم ما دارد، زیرا ما بر این باوریم که اعیان فیزیکی موجودیت خود را حفظ می‌کنند، خواه تجربه شوند و خواه تجربه نشوند. (esse set percipi)

طبق نظر بارکلی اگر دوستان بگویند در مدت پانزده دقیقه‌ای که شما نبودید من از سوراخ دیوار میز را نگاه کردم و اطمینان می‌دهم که در طول این مدت نسبت به میز تجربه داشتم همانند تجربه ما در اینجا ایده‌گرایی آن را می‌پذیرد، اما اگر هیچ موجود زنده‌ای آن را ادراک نکرده باشد، نه، زیرا بودن ادراک شدن است، بودن نیست زیرا ادراک شدنی نیست، و حتی بر فرض گذاشتن دوربین و ضبط تصویر میز مطالعه در زمان ترک اتاق، نیز مورد پذیرش بارکلی نیست چون دوربین خود موجود زنده نیست و آن خود، خود نیاز به ادراک دارد.

عجز ما در اینجا همانند داستان پسر بچه‌ای است که برادرش به او می‌گفت هر زمانی که چشمانت را ببندی نور خیابان می‌رود، او هر زمانی دزدانه چشمانش را می‌گشود، می‌دید خیابان روشن است، برادرش می‌گفت هنگامی که چشمانت بسته بود روشنایی نبود، آیا پسر بچه چگونه می‌توانست غیر از این را اثبات کند؟





ناگزیریم باور کنیم که اعیان فیزیکی باور نشده وجود دارند، تا بتوانیم آن چه را هنگام ادراک دوباره آنها در می‌یابیم توجیه کنیم، مانند اینکه آتش در شومینه را پس از نیم ساعت که می‌بینیم، جز توده‌ای از خاکستر در آن نیست، پس مطمئناً آتشی روشن بوده است و خاموش شده است، یا اینکه خانه‌ای را که قبلاً می‌دیدیم این بار در موقعیتی هستیم که فقط سایه آن را می‌بینیم، پس حتماً خانه‌ای در آن لحظه وجود داشته است هر چند کسی در حال ادراک آن نباشد و گرنه چه چیزی آن سایه را انداخته است؟ اینکه بارکلی می‌گفت تجارب حسی مستقیماً معلول خداوند است و اینکه اذهان را به متناهی (بشری) و نامتناهی (خدایی) تقسیم می‌کنند، از کجا می‌توان دانست که خدایی وجود دارد که علت تجربه هاست؟ زیرا خدا خود یکی از تجارب نیست. اگر بتوانیم به چیزی جز تجارب حسی یعنی خدا شناخت یابیم چرا نتوانیم جهانی از اعیان فیزیکی مستقلاً موجود را نیز به عنوان علت های آن تجارب مطرح کنیم؟

اشکال دیگر اینکه بارکلی می‌گوید ما تنها از ذهن ها و ایده های خود شناخت داریم، پس درباره شناخت از ذهن ها و ایده های افراد دیگر چه باید گفت؟ یعنی می‌توانم تنها از تجارب خودم نسبت به شما شناخت داشته باشم، مثلاً من می‌توانم تنها جسم، حرکات، حالات چهره شما را مشاهده کنم [نه از ذهن ها و ایده های شما] و شناخت شما از من نیز محدود به تجربه های حسی خود شماست که این وضعیتی بسیار عجیب است، زیرا اگر همه چیز معتقد باشد در وجود من (یک ذهن) و تجارب آن که همراه من هستند، آیا نباید من یک سوفسطایی باشم؟ و این تنها خودگرایی است که من به وجود هیچ ذهنی جز ذهن خودم شناخت ندارم و بنابراین برای باور به آنها دلیل ندارم. تقریباً در تاریخ اندیشه هیچ کسی تنها خودگرا نبوده است، زیرا چه کسانی می‌خواهند کتاب های او را بفهمند، علاوه بر اینکه به تعداد افراد موجود تجلی های خودگرایی لازم است، البته بارکلی تنها خودگرا نبوده است اما مقدمه های آن را فراهم می‌آورد.

ما علاوه بر مشاهده، در زندگی مدعی شناخت از راه استنباط هستیم، مثلاً از ردّ پای خرس در گل استنباط می‌کنیم که خرسی در اینجا بوده است، یا صبح که از خواب بر می‌خیزیم، می‌بینیم حیاط خیس است، استنباط می‌کنیم که شب گذشته باران باریده است، همین مطلب درباره وجود ذهن های دیگر نیز صادق است مثلاً من از شما می‌پرسم

اگر فلان کار را برای من انجام دهید چقدر برایم خرج دارد؟ و شما پس از کمی فکر کردن مبلغی را مشخص می‌کنید مسلماً این نشان می‌دهد که شما نیز یک ذهنی دارید و می‌اندیشید.

به نظر می‌رسد بار کلی فقط قرینه مستقیم حواس مانند دیدن یک درخت را می‌پذیرد نه قرینه غیرمستقیم مانند سایه درخت [زمانی که درخت دیده نمی‌شود] آیا ما هر روز و در هر لحظه از زندگی از قرینه غیرمستقیم استفاده نمی‌کنیم؟ نظریه موسوم به پدیدارگرایی نمی‌گوید بودن ادراک شدن است، بلکه می‌گوید: بودن ادراک پذیر بودن است، به گونه‌ای که اگر بگوییم یک شیء فیزیکی وجود دارد، باید بتوانیم این سخن را در فرض آزمون قرار دهیم که اگر در حال ادراک شدن نیست اما بتوانیم شرایطی را فراهم آوریم که تحت آن شرایط، آن شیء ادراک بشود، مثلاً می‌توان از تحولات دوران طولانی زمین شناختی پیش از آن که انسان یا ادراک کنندگان دیگر وجود داشته باشند، با استناد به قرینه‌ها و مدارک غیرمستقیم سخن بگوییم یا اینکه از دایناسورها که ۷۰ میلیون سال پیش زندگی می‌کردند.

اینها به این معناست که اگر ادراک کنندگان در آن زمان در آنجا بودند آنها را در می‌یافتند و اکنون برای یافتن ردّها و نشانه‌هایی از گذشته به حال می‌نگرند و این امکان ادراک، تحقق ادراک نیست همان گونه که پدیدارگرایان نیز آن را تصدیق می‌کنند.

(هاسپزس، ۲۲۶-۱۹۳)

نقد نظر هیوم در باره علیت

آنچه هیوم را از دیگر هم‌فکرانش متمایز کرده و او را سرآمد تجربی‌مذهبان معرفی نمود، علاوه بر اینکه در محوریت مشاهده و احساس پا را فراتر از آنها نهاده است، و نقش مفاهیم دینی و اخلاقی را نادیده می‌انگاشت و در تضاد با تجربه‌گرایی می‌دانست نگرش خاص او درباره علیت و انکار آن به عنوان یک حقیقت جاری در عالم هستی است، زیرا او علیت را جز توالی و تعاقب دو امری که ذهن بر اثر مشاهده مکرر، آنها را مرتبط به هم ساخته است چیز دیگری نمی‌دانست.

رویکرد علیت‌انکاری هیوم پیامدهای منفی و ناگواری را به دنبال خواهد آورد، که به برخی از آنها در این بحث اشاره می‌گردد. از جمله نقدهای اساسی بر نظر هیوم،





خودستیز بودن آن است؛ زیرا خواه ناخواه هیوم نمی‌تواند تلاش خود را برای اثبات این نگرش و بسیاری از فعالیت‌های روزمره دیگر از دایره علت و معلول بیرون بداند. هیوم ناخودآگاه نقدها و ایرادات خود را که به منزله علت برای رسیدن به غایت خود یعنی ابطال علیت استفاده کرده است، همان تمسک به ابطال علیت از راه علیت است، راسل متوجه این ضعف هیوم شد و می‌گوید: هیوم تصور علیت را نقد و تبیین می‌کند، ولی این نقد و تبیین را به اتکای علیت انجام می‌دهد، زیرا ماحصل نظر او این است که برای حصول تصور علیت در ذهن ما علتی وجود دارد و آن علت همان انتظار و تخیل و عادت است و این خود معلول توالی وقایع است. (قدردان قراملکی، ۱۸۰)

هیوم در حالی که نظریه جان لاک را که احساس‌ها علل خارجی داشته باشند رد می‌کند ولی او هر کجا اصول خود را فراموش می‌کند، این فرض (علت خارجی داشتن احساس‌ها و وقایع ذهنی) را می‌پذیرد. (راسل، ۲، ۸۴۲)

او همیشه سعی کرده برخی از این تناقض‌های نظری و عملی آشکار خود را به نحوی توجیه کند تا از این ناهماهنگی‌های وجدانی و اتهامات بیرونی خود را فراری دهد. و لذا در مقابل این سؤال که چرا از تجارب خود استنتاج‌های گوناگون می‌کنیم می‌گوید: به خاطر راحتی، اگر ما باور داریم که آتش گرما می‌دهد و یا آب خنک می‌کند، فقط به خاطر آن است که اگر جز این بیندیشیم مایه درد و رنج بیش از حد خود می‌شویم، معنای استدلال هیوم چنین است. «باور داشتن چه کار احمقانه‌ای است، ولی احمق بودن چه راحتی بخش است.» (توماس، ۴۴۲)

از نظر هیوم اگر چه علت و معلول در عالم هستی و خارج، فاقد توجیه عقلانی است و بر مبنای عادت و مفروضات ما حادث می‌شود، اما او خود اعتراف می‌کند که با این حال عاقلانه نیست که خودم را از پنجره به بیرون پرتاب کنم (برگمن، ۸۳) تا آنجا که گفته شده او که رابطه علت و معلول را در فلسفه مورد تردید ساخته اما در اخلاق و سیاست سخت جاری می‌داند، به گونه‌ای که از اصحاب وجوب (وجوب ترتب معلول بر علت) می‌شود، و تاریخ را براساس تحقیق فلسفی می‌داند که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلف نمی‌کند، و اعمالش را هم نتیجه‌ای حتمی است «هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت.» (فروغی، ۲۷۹)



حال وقتی که هیوم خود میان ادعا و واقعیت به چنین عویصه‌ای گرفتار آمده است، طبیعی است که هیچ متفکری نیز آن را بر نتابد و به واکنش در مقابل آن پردازد که از جمله آنها برخی از متفکران غربی که به نقد و گاه مذمت او برخاستند که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۱- کانت این قول هیوم را قبول نداشت که اعتقاد ما به علیت به سبب تجربه‌های پیشین ما از جهان است، بلکه او معتقد بود انسانها علیت را در جهان می‌بینند زیرا این طور قوام یافته اند. (راینستون، ۷۳)

۲- راسل آن (انکار علیت هیوم) را نظریه‌ای مضحک می‌دانست. (راسل، ۲، ۹۱۴)

۳- پوپر: هیوم فقط به خود رویدادهای A و B می‌نگریست و نمی‌دانست هیچ اثری از پیوستگی علی یا ارتباط ضروری میان آنها نمی‌یابد.

۴- وایتهد: اگر هیوم علیت را ندیده است، بدین جهت است که او این مسأله را در زمینه و از جنبه شناخت محض دقت کرده است.

۵- ریچارد: تجربه‌های فیزیکی نمی‌توانند قانون کلی علت و معلول را که به این عبارت بیان می‌شود. «هر حادثه علتی دارد» اثبات یا نفی کند. (قدردان قراملکی، ۱۷۹)

بنابراین گفته شده است که فلسفه هیوم ما را به یک خیابان بن بستی می‌رساند زیرا به اینجا ختم می‌شود که به هیچ یک از تصورات ما اعتماد روا نیست و میان دیوانگی و فرزاندگی تفاوتی نیست، آن که در راه بشر جانس را نثار می‌کند و آن که برای نابودی بشریت می‌کوشد، هر دو به طور یکسان از اثبات عقیده خویش عاجزند، بنابراین هیچ کس نباید گمان ببرد که تنها او به حقیقت دست یافته است، از این روست که هیوم خود برخی احتمالات را پذیرفتنی تر از برخی دیگر می‌داند، بین این احتمال که فردا خشک است یا بارانی با اینکه فردا خورشید طلوع می‌کند، دومی به یقین نزدیک تر است، زیرا پایه آن بر این واقعیت است که در طول تاریخ چند هزار ساله بشر خورشید هر روز صبح طلوع می‌کرده است. (توماس، ۴۴۲)

به قول راسل آن جا که پای روان شناسی به میان آید هیوم به خود اجازه می‌دهد به معنایی از علیت که خود محکوم می‌کند معتقد شود، زیرا اگر من سیبی را می‌بینم و می‌خورم انتظار دارم مزه خاصی را احساس کنم، این قانون مادی خود یک قانون علی



است، اما طبق نظر هیوم معنایی ندارد، این احتمال [میان سیب و مزه آن] همچنان ادامه داشته باشد شاید بار دیگر من از سیب مزه گوشت گاو بریان داشته باشم، در آن صورت ما برای انتظارات در روان شناسی دلیلی بهتر از آن چه در جهان مادی داریم نخواهیم داشت. (راسل، ۲، ۹۱۴) هیوم در این گونه ادعاها متوقف نشد بلکه هر مبنایی را برای باور کردن به وجود جوهر مادی و واقعیت جهان بیرونی انکار کرد. (نواک، ۶۴) و از دیگر نتایج تشکیک او این بود که اظهارات متافیزیکی را مبنی بر اینکه خدا علت جهان است از پنجره به بیرون پرتاب کرد. (جعفری،)

افکار توأم با تندروی هیوم موجب گردید که برخی او را یک نقاد فیلسوف بدانند تا یک فیلسوف (فروغی، ۲۷۸) که نتیجه نقادی او تشکیک در وجود و ذوات اعم از ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی و نفسانی و یا ذوات بیرونی یعنی جسمانی است. (برگمن، ۸۴) تلازم و ترابط میان علت و معلول به گونه‌ای در حقیقت و ذات هستی نهفته است که نفی یا تردید در آن به هیچ وجه نشاید، جز اینکه همانند گرگیاس قایل به عدم و نیستی وجود در تمام ابعاد آن باشیم.

تثبیت اصل علیت در برابر نظر هیوم

علیت واقعیتهایی تکوینی و پیوند دهنده تمام اجزاء عالم هستی به یکدیگر است. علت و معلول بودن به صورت عام و فراگیر در همه موجودات عینی و حتی انتزاعی (مثلاً اگر برف بیارد هوا سرد می‌شود) محقق و متعین است تا به علت العلل و ذات قادر مطلق می‌رسد که او فقط علت است و نه معلول و تامه است و نه ناقصه، برترین دلیل بر اثبات حقیقت علیت وقوع آن است که در تمام پیکره هستی، هست ها را به هم مرتبط می‌نماید.

مفهوم علیت همانند مفهوم وجود به گونه‌ای واضح و مبرهن است که در دایره تعریف های خاص منطقی (به صورت حد یا رسم) نمی‌گنجد، و تمام موضوعات درباره آن از قبیل شرح الاسمی و عبارت پردازی به بیان جدیدتر است نه معلوم نمودن یک امر مجهول که لازمه تعریف های مصطلح است، زیرا همانگونه که پیش از این آمد تعریف عامی که شامل هر دو نوع علت یعنی تامه و ناقصه بشود این بود که با نبودن آن معلول موجود نمی‌گردد، که این صرفاً یک تعریف عدمی و انتزاعی است و تقریب کننده به ذهن است و قابل تفکیک به جنس و فصل و دیگر اجزاء نیست.



علاوه بر اینکه علیت حقیقتی ذاتی، مبرهن و پیوند دهنده همه حقایق به همدیگر است، نفی آن به نفی عالم هستی و حتی نفی معتقدان به این نظریه خواهد انجامید، همان چیزی که گرگیاس معتقد بود و می‌گفت:

هیچ چیزی در عالم وجود ندارد تلازم میان علیت انکاری هیوم و نسبیت‌گرایی گرگیاس از آن روست که ایجاد موجودات در گرو علتی است که به سبب آن تلبس به وجود ممکن می‌گردد و اما بر فرض عدم تحقق حقیقت علیت، معلول و موجودی نخواهد بود که تجربی باشد یا غیر تجربی، علت باشد یا معلول و این یعنی تناقض و جمع میان هست و نیست. پس علیت انکاری جز یک ادعای بی‌منا چیز دیگری نخواهد بود.

علاوه بر آن چه ذکر شد پیامد سوء دیگری که بر سبب انکار مترتب است، ناامن نمودن حوزه مفاهیم اخلاقی و فطری است، زیرا خوب و بد که اعمال بشر با آن معیار بندی می‌شود، ناگزیرند از این که دارای یک مقیاس و میزان حقیقی و ذاتی باشند، در غیر این صورت حسن و قبیح بودن صرفاً یک امر اعتباری و قراردادی خواهد بود و بالتبع اعمالی مانند آدم‌کشی و نجات جان انسانها نیز دارای ثبات اخلاقی و غیرمتغیر قابل التزام نخواهند بود.

در نتیجه نه هیچ دروغی بد است و نه هیچ راستی خوب، زیرا وقتی علت و سببی در کار نباشد، باب هر گونه تقسیم و تفکیک متفرع بر اسباب و علل نیز مسدود خواهد شد، و هر انسانی با توجه به شرایط و مقتضیات ضروری و اجتماعی، به انجام یا ترک یک عمل روی می‌آورد، و این یعنی نفی ثبات و دوام آموزه‌های اخلاقی و به عبارت دیگر نسبیت‌گرایی اخلاقی.

حال آیا هیوم خود در عمل هم می‌تواند به این نظریه اخلاقی متغیر پای بند باشد؟ و آیا متعجب و معترف نخواهد شد، اگر در قبال جوانمردی‌ها مذمت، و در ازای بدخلقی‌ها مورد ستایش و تمجید قرار گیرد؟ پس التزام به علیت انکاری و پیرو آن نسبیت اخلاقی، یعنی خودستیزی و تیشه به ریشه خویش، جامعه و آموزه‌های فطری و اخلاقی زدن است.

منابع

- قرآن کریم.



- ابن سینا، حسین، **الاشارات و التنبیهات**، ج ۱، قم: بلاغه، ۱۳۷۵.
- استراتون، پل، **آشنایی با هیوم**، ترجمه زهرا آدین، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
- استوارت، همپشر، **عصر خرد**، ترجمه احمد سعادت نژاد، تهران: امیر کبیر، چ دوم، ۱۳۵۵.
- اسکروتن، راجر، **تاریخ مختصر فلسفه جدید**، ترجمه اسماعیل سعادت، قم: خمسه، تهران: حکمت، ۱۳۸۲.
- بارکلی، جرج، **رساله‌ای در علوم انسانی**، تهران: دانشگاه تهران، چ دوم، ۱۳۴۸.
- بزرگمهر، منوچهر، **فلاسفه تجربی انگلستان**، جلد اول، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۸ ق.
- بزرگمهر، منوچهر، **فلسفه چیست**، تهران: خوارزمی، چ دوم، ۱۳۷۷.
- _____، **سه گفت و شنود**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- بیات، عبدالرسول، **فرهنگ واژه‌ها**، تهران مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، تهران: ۱۳۸۱.
- توماس، هنری، **بزرگان فلسفه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ سوم، ۱۳۷۹.
- خادمی، عین الله، **علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گرا**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- جعفری، محمد تقی، **بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم**، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
- جهانگیری، محسن، **احوال، آثار و آرای فرانسیس بیکن**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۶.
- حلبی، علی اصغر، **تاریخ سیر فلسفه در اروپا**، ج اول، تهران: قطره، ۱۳۸۳.
- دژاکام، علی، **تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مطهری**، ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵.
- دنسی، جان اتان، **مقدمه‌ای بر بارکلی**، ترجمه حسن فتحی، تهران فکر روز، ۱۳۷۵.
- ذیل، هالینگ، **مبانی و تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، چ سوم، ۱۳۷۵.



- رابینستون، دیو و گراوند جودی، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه و پژوهش شهاب‌الدین عباسی، تهران، علم، ۱۳۸۴.
- راسل، برتراند، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- روپرت هال، آلفرد، آیزاک نیوتن، **جولانگر وادی اندیشه**، ترجمه حسن افشار، تهران مرکز، ۱۳۷۹.
- سبحانی، جعفر، **جبر و اختیار**، نگارش علی ربّانی گلپایگانی، قم، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء (ع)، ۱۳۶۸.
- الشیرازی، صدرالدین، **الحکمة المتعالیة**، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ پنجم، ۱۴۱۹ ق.
- صدر، محمد باقر، **فلسفتنا**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چ دهم، ۱۴۰۰ هـ
- صلیبا، جمیل، **فرهنگ فلسفی**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- طاهری، سیدصدرالدین، **علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، محمدحسین، **تفسیر المیزان**، ج ۱، قم، اسماعیلیان، چ پنجم، ۱۳۷۱.
- _____، **نهایة الحکمة**، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱۲، ۱۴۱۳ ق.
- علمی اردبیلی، علی، **فرهنگ فلسفه و اعلام وابسته**، ج اول، مشهد، امامت، ۱۳۷۰.
- علوی سرشکی، سیدمحمدرضا، **نقدی بر فلسفه ارسطویی و غرب**، قم، مؤلف، ۱۳۸۲.
- فروغی، محمد علی، **سیر حکمت در اروپا**، تهران، البرز، چ اول، ۱۳۷۵.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، **اصل علیت در فلسفه و کلام**، قم مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه**، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، سروش، چ سوم، ۱۳۷۵.
- _____، **فلسوفان انگلیسی**، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، چ دوم، ۱۳۷۰.
- کالینسون، دایانه، **۵۰ فیلسوف بزرگ از تالس تا سارتر**، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران عطایی، ۱۳۸۰.



- کریشنان، رادا، **تاریخ فلسفه شرق و غرب**، ج ۲، ترجمه دکتر جواد یوسفیان، تهران سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- گریکوری، برگمن، **حمام فلسفه**، ترجمه علی غفاری، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
- لاک، جان، **تحقیق در فهم بشر**، تلخیص پرینگل پریتسیون، ترجمه دکتر رضا شفق زاده، تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۴۹ ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات، چ ششم، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج ۱، تهران، صدرا، چ سوم، ۱۳۷۲.
- ملکیان، مصطفی، **تاریخ فلسفه غرب**، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چ اول، ۱۳۷۹.
- نواک، جورج، **فلسفه تجربی گر از لاک تا پوپر**، ترجمه پرویز بابایی، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۴.
- هاسپرس، جان، **درآمدی بر تحلیل فلسفی**، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- هرش، ژال، **شگفتی فلسفه**، ترجمه دکتر عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۲.