

تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره جوهریت و این‌همانی ذهن

Yosofi@bou.ac.ir

shadpoor6348@gmail.com

محمدتقی یوسفی / استادیار دانشگاه باقرالعلوم

میثم شادپور / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۹۵/۹/۳ پذیرش: ۹۶/۶/۱۴

چکیده

هیوم با رویکرد تجربه‌گرایانه‌اش تأثیر بسزایی بر فلسفه مدرن گذاشت. وی در نخستین و مهم‌ترین کتاب فلسفی خود، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، به تبیین جوهریت و این‌همانی ذهن و احوال ذهنی پرداخت. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی، دیدگاه هیوم نقد و بررسی می‌شود. هیوم در موضع سلبی خود، با استناد به برخی مبانی مبهم یا مخدوش، جوهریت و این‌همانی و بساطت کامل ذهن را بدون انطباق و در نتیجه، بدون ایده و بی‌معنا دانست؛ اما در موضع ایجابی خود، از جوهریت و این‌همانی ناقص احوال ذهنی دفاع کرد؛ ولی در نهایت به سبب تناقضات موجود در موضع ایجابی، به رجحان شکاکیت حکم داد. شکاکیت در فلسفه هیوم، به معنای فقدان شرح متافیزیکی رضایت بخش نسبت به اعتقادات طبیعی (نه فقدان خود اعتقادات طبیعی) است. مشکل اساسی تبیین هیوم، غفلت از علم حضوری و کارکرد عقل در تنبّه به آن است. به نظر می‌رسد با استناد به علم حضوری می‌توان تبیین قانع‌کننده‌تری از جوهریت نفس و تمایزش با پدیده‌ها و حالت‌های نفسانی ارائه داد؛ براین اساس جوهری به نام نفس وجود دارد که حالات نفسانی قائم به آن هستند.

کلیدواژه‌ها: ذهن، احوال ذهنی، جوهر، این‌همانی شخصی، هیوم.

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) واپسین و بانفوذترین فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی است که می‌کوشید با تکیه بر تجربه‌گرایی، به تبیین اصول عام حاکم بر احوال ذهنی آدمی بپردازد؛ یعنی اصولی که آدمی بر اساس آنها می‌فهمد و رفتار می‌کند. در واقع، هیوم می‌کوشد با درون‌نگری نسبت به احوال ذهنی خود، ریشه تصورات و اعتقادات خود را واکاوی کند تا بدین ترتیب از توانایی‌ها و محدودیت‌های فهم بشری آگاهی یابد. یکی از این تصورات، تصور جوهر روح، و یکی از این اعتقادات، اعتقاد به این‌همانی ذهن است. وی این کار را در کتاب *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (Treatise Of Human Nature)* دنبال کرده است. این نوشتار درصدد ارائه تقریری منسجم و انتقادی از نظریه هیوم است.

۱. تحلیل انتقادی از مبانی فلسفه هیوم

اما پیش از آغاز بحث، ذکر چند مطلب بنیادین در فلسفه هیوم ضروری است؛ چراکه فهم این مبانی به ما کمک می‌کند تا فهم بهتری از تبیین هیوم و نقصان‌های آن داشته باشیم:

۱. دیوید هیوم به لحاظ تاریخی، واپسین و بانفوذترین فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی است. هیوم نسبت به جریان‌های عقل‌گرایانه متافیزیکیال دکارتی، موضع سلبی دارد و در تقابل با آنها، به طرح موضع ایجابی خودش می‌پردازد؛ موضعی که وی در پروراندن آن، مدیون جان لاک و اسحاق نیوتن است. توضیح مطلب این‌که: هیوم با نظام متافیزیکی فیلسوفان عقل‌گرا (دکارت و اسپینوزا و لایبنیتز) روبه‌رو است که روش فلسفی آنها، استنتاج نظری از بدیهی است؛ اما مشکل اینجاست که هر یک از آنها به نتیجه‌ای کاملاً متفاوت و -بلکه- متعارض با یکدیگر می‌رسند. هیوم این روش فلسفی و تئوری معرفتی پشتیبان آن را نقادی می‌کند و در عوض، روش و نظریه دیگری را پیش می‌کشد. در این راستا، هیوم از جان لاک و نیوتن استفاده می‌کند. تأثیر نیوتن بر هیوم از این قرار است که نیوتن در بسط فیزیک، به جای استفاده از روش استنتاج نظری از بدیهی، از روش دیگری بهره می‌برد: محدود کردن خویش به فرضیه‌هایی که به نحو تجربی قابل ارزیابی و امتحان هستند. هیوم نیز در طرح فلسفی خود از این روش استفاده می‌کند؛ طرحی که آغاز آن به لاک بازمی‌گردد. جان لاک بنیان‌گذار فلسفه تجربه‌گرایانه است که به سه گونه بر هیوم تأثیر می‌نهد:

الف. اینکه، قبل از پرداختن به پرسش‌های بزرگ (همچون وجود خدا و تجرد روح) باید توانایی‌ها و محدودیت‌های معرفتی ذهن آدمی را بررسی کنیم تا قلمرو انتظارات معرفتی خود را دریابیم؛

ب. آنچه آدمی به نحو یقینی و بهتر می‌شناسد، اوضاع و احوال آگاهانه خودش، یعنی ایده‌هاست؛ و دیگر معارف بشری به نحوی مبتنی بر این ایده‌ها هستند؛

ج. هیچ ایده مادرزاد و فطری‌ای نداریم. همه ایده‌ها باید در تجارب ما در طول زندگی ریشه داشته باشند (دیگر، ۲۰۰۱، ص ۱-۲)؛

۲. هیوم می‌دانست که تجارب فیزیکی در حوزه امور ذهنی به کار نمی‌آیند. به همین سبب، وی تجربه‌گرایی خود را به نحو درون‌نگری (introspection) بر اوضاع و احوال ذهنی (mental state=perception) دنبال می‌کند تا

به اصول عام حاکم بر آنها دست یابد؛ اصولی که آدمی بر اساس آنها می‌فهمد و رفتار می‌کند (دیگر، ۲۰۰۱، ص ۲-۳). هیوم می‌داند که احیاناً برخی از این اصول عام نقض می‌شوند یا برخی پرسش‌ها بی‌پاسخ می‌مانند، ولی ترجیح می‌دهد که این موارد نقصان را نادیده بگیرد. نباید فراموش کرد که او اساساً به دنبال علمی کردن فلسفه است؛ یعنی می‌خواهد روش علمی را با تغییراتی متناسب با موضوع پژوهش فلسفی، در فلسفه به کار بندد. روشن است که این روش از چه محدودیت‌هایی برخوردار است و نمی‌تواند انتظارات فلسفی را برآورده سازد:

۳. هیوم پژوهش خود را از «perception» آغاز می‌کند. اگرچه این واژه عموماً به «ادراک» ترجمه شده است (بريجانين، ۱۳۳۳، ص ۶۲۸-۶۲۹)، اما ظاهراً بهتر است این واژه را به معنای «وضع و احوال ذهنی» (mental states) یا «وضع و احوال آگاهانه» (conscious states) بدانیم؛ چراکه معادل رساتری است برای چیزی که هم شامل انطباعات است و هم شامل تصورات (بروتون، ۲۰۰۶، ص ۴۳). توضیح مطلب اینکه هیوم اوضاع و احوال ذهنی را بر دو گونه می‌داند:

۱. گونه اول: انطباعات (impressions): آن دسته از احوال ذهنی هستند که نسبت به تصورات، سرزنده‌ترند و با شدت بیشتر به ذهن ورود می‌کنند و تأثیر بیشتری بر احساسات و اعمال ما دارند. وی انطباعات را نیز بر دو قسم می‌داند:

الف. انطباعات انعکاسی (impressions of reflection) همچون عواطف و احساسات (احساسات مستقیم همچون غم و شادی و ترس و امید، و احساسات غیرمستقیم همچون عشق و نفرت و تواضع و تکبر)؛
ب. انطباعات حسی (impressions of sensation) همچون حسیات پنج‌گانه و لذت و رنج جسمانی؛

۲. تصورات (ideas): آن دسته از احوال ذهنی هستند که رونوشتی از انطباعات‌اند و در تفکر و استدلال به کار می‌آیند. تنها فرق تصورات و انطباعات، در شدت و سرزندگی آنها در ذهن است: انطباعات شدت و سرزندگی بیشتری دارند. تصورات بر دو گونه‌اند: ۱. تصورات بسیط (همانند تصور من از رنگ آبی)؛ گونه دوم: تصورات مرکب که ترکیبی از تصورات بسیط هستند (همانند تصور من از خانه که مرکبی است از تصورات من از رنگ و شکل و مصالح آجری و غیره) (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۱ و ۷-۸).

همچنین هیوم در دفتر دوم، انطباعات را به دو قسم دیگر تقسیم کرد: اولی (original) و ثانوی (secondary). سپس این تقسیم را بر تقسیم قبلی تطبیق کرد؛ بدین‌گونه که انطباعات حسی انطباعات اولی‌اند و انطباعات انعکاسی انطباعات ثانوی؛ چراکه انطباعات حسی مقدم بر انطباعات انعکاسی‌اند: انطباعات حسی بدون احوال ذهنی سابق پدید می‌آیند و به همین سبب اولی‌اند؛ درحالی‌که انطباعات انعکاسی مسبوق به احوال ذهنی (گاه انطباعات حسی و گاه تصورات برآمده از انطباعات حسی) هستند و به همین سبب ثانوی‌اند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۷۵)؛

۴. روشن شد که هیوم ایده‌ها را برآمده از انطباعات و مطابق با آنها می‌داند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۴). شارحان هیوم، از این اصل، به‌عنوان «اصل رونوشتی» (copy principle) یاد می‌کنند که هیوم با آن، نظریه «ایده‌های فطری» دکارت را رد می‌کند. روشن است که هیوم این اصل را ضروری‌الصدق نمی‌دانست، اما برای پشتیبانی از آن، دلایل تجربی ذکر می‌کرد که آن را محتمل‌الصدق می‌ساخت. حتی می‌پذیرفت که این اصل در مواردی نقض

می‌شود، اما ترجیح می‌داد آن موارد را نادیده بگیرد (هیوم، ۲۰۰۷، ص ۱۲-۲۲؛ برتون، ۲۰۰۶، ص ۵۲). این بدین معناست که هیوم یک اصل تجربی و ظنی و حتی مخدوش را به‌عنوان یک اصل بنیادین برای دیگر دعاوی خود قرار داده است و بر اساس آن، به نقد دعاوی فلسفی رقیب می‌پردازد؛

۵. این ادعای هیوم که هر ایده‌ای برآمده از انطباق است، - افزون بر موارد نقض تجربی - علم حضوری و نقش عقل در انتزاع مفاهیم را نیز نادیده می‌گیرد. هر یک از این موارد، از منابع مهم معرفتی هستند که غفلت از آنها در فلسفه و معرفت‌شناسی، بحران‌زاست. هیوم از آنجاکه نمی‌تواند ایده جوهر را به انطباقی حسی بازگرداند، به پوچی آنها حکم می‌دهد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲-۲۳۴). درحالی‌که می‌توان این مفهوم را با استفاده از علم حضوری و انتزاع عقل توجیه کرد. به نظر می‌رسد هیوم حتی در تبیین خود نیز چاره‌ای جز تمسک به علم حضوری ندارد؛ چراکه:

مقدمه اول: علم حضوری یعنی حضوری بی‌واسطه چیزی برای چیزی (فنائی، ۱۳۸۸، ص ۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۵)؛

مقدمه دوم: هیوم بر مطابقت ایده‌ها با انطباعات تأکید می‌کند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۴)؛

مقدمه سوم: این مطابقت احراز نمی‌شود مگر به واسطه حضور ایده‌ها و انطباعات نزد همدیگر؛ و این یعنی علم حضوری. بنابراین اگر نشان دهیم که استفاده از علم حضوری در این مورد ضروری است، می‌توان گام بعدی را برداشت و نشان داد که در تبیین علم من به خودم نیز می‌توان و باید از علم حضوری بهره برد؛

۶. نیرو و روشنی و سرزندگی، ویژگی همه اقسام احوال ذهنی است که هم مایه شباهت آنهاست و هم مایه تفاوت آنها. روشنی و سرزندگی، نحوه وجودی احوال ذهنی در ذهن است، و یا به دیگر سخن، نحوه درک آنها در ذهن است (برتون، ۲۰۰۶، ص ۴۴-۴۵). این ویژگی نقش مهمی در تبیین هیوم از احوال ذهنی دارد، درحالی‌که بسی مبهم است و نمی‌توان با استناد به آن، مرز میان احوال ذهنی متفاوت را تعیین کرد. هیوم نیز در ضمیمه رساله به این مطلب اذعان می‌کند که تنوع عبارات نیرو و روشنی و سرزندگی اگرچه غیرفلسفی به نظر می‌رسد، اما هدف از بیان آن، صرفاً این است که احوال ذهنی برخوردار از سرزندگی و نیرو و روشنی، وزن بیشتری در اندیشه دارند و از تأثیر بیشتری بر احساسات و تخیل برخوردارند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۶۲۹).

۷. هیوم میان معرفت و اعتقاد نیز فرق می‌نهد: معرفت با نسبت ایده‌ها مرتبط است، و اعتقاد با امور واقع ارتباط دارد (موریس، ۲۰۰۶، ص ۷۷). اعتقاد مبتنی بر استدلال علی است ولی استدلال علی برآمده از عادت است نه عقل. هیوم بر این باور است که اعتقاد همان ایده است به علاوه تفاوت در نحوه درک آنها یعنی تفاوت در احساس نیرو و سرزندگی بیشتر که همراه این ایده‌هاست. این تفاوت احساس نیز برآمده از ارتباط ایده با انطباقی است که برای ما موجود است؛ و این ارتباط نیز محصول عادت بر تخیل است نه عقل و نه حواس؛ یعنی برآمده از عملکرد عادت در تخیل است که استنتاج اعتقاد (استنتاج طبیعی نه استنتاج عقلی) رخ می‌دهد: اعتقاد، استنتاج ایده مربوط به نامشاهدات (بدون انطباق بالفعل) از مشاهدات (انطباق بالفعل) است (موریس، ۲۰۰۶، ص ۷۹-۸۲). تمایز میان اعتقاد و معرفت از این جهت مهم است که هیوم از اعتقاد به وجود من و این‌همانی آن دفاع می‌کند. وی این اعتقاد را نیز ناشی از عملکرد عادت بر تخیل می‌داند؛

۸. هیوم اعتقادات را طبیعی می‌داند. طبیعی دانستن اعتقادات به دو معناست: الف. طبیعی بالمعنی الاعم؛ اعتقادی که ناشی از عملکرد تخیل و طبیعت آدمی است، خواه لاینفک از طبیعت آدمی باشند و خواه نباشند. در این صورت، همه اعتقادات طبیعی هستند؛ ب. طبیعی بالمعنی الاخص: اعتقاداتی که ناشی از عملکرد طبیعت آدمی هستند و لاینفک از طبیعت آدمی‌اند، بدین جهت که برای بقای زندگی آدمی، لازم و ضروری و اجتناب‌ناپذیرند. هیوم بر این باور است که اعتقاد به روح (ذهن یا خود)، اعتقاد طبیعی بالمعنی الاخص است. این نکته از این جهت مهم است بدانیم که هیوم هیچ‌گاه در اعتقادات طبیعی بالمعنی الاخص تردید نمی‌کند و به همین سبب، شکاکیت پیرهونی را - که تمامی اعتقادات را تعلیق می‌کند - ناپذیرفتنی می‌شمرد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ مککورمیک، ۱۹۹۳، ص ۱۰۳-۱۱۶).

۹. در همین راستا باید میان اعتقادات طبیعی و تبیین اعتقادات طبیعی فرق نهیم. هیوم در تبیین اعتقادات طبیعی بالمعنی الاخص (تبیین نحوه عملکرد طبیعت آدمی در شکل‌گیری این اعتقادات)، از سه موضع برخوردار است:

الف. موضع سلبی که نقد نظریه‌های رقیب است؛
 ب. موضع ایجابی که بیانگر تبیین خود هیوم از نحوه عملکرد طبیعت آدمی است و در آن، به نقش عادت در تخیل تأکید می‌شود؛

ج. موضع شکاکانه هیوم که بیشتر بیانگر نقد هیوم به تبیین ایجابی خودش است. از این لحاظ، هیوم بهترین منتقد خودش است. توجه به نقد هیوم از خودش، می‌تواند زمینه‌ساز طرح نظریه ایجابی فلاسفه مسلمان باشد؛
 ۱۰. هیوم در قسمت پنجم و ششم از بخش آخر دفتر اول رساله، به تبیین جهان عقلانی می‌پردازد. وی در قسمت پنجم، نسبت به دیدگاه سنتی متافیزیکال درباره جوهر ذهن، «موضع سلبی» می‌گیرد و نشان می‌دهد که مسئله جوهر روح بسیط و تقسیم‌ناپذیر، مسئله‌ای نامعقول است که باید آن را تخطئه و رها کرد. اما «موضع ایجابی» هیوم درباره جوهر نیز از این قرار است که او هر یک از احوال ذهنی را جوهر می‌داند؛ بدین معنا که هر یک از آنها می‌توانند به‌تنهایی موجود باشند و نیازی به وجود همدیگر و وجود جوهری که بنیاد و تکیه‌گاه آنها باشد ندارند. هیوم در قسمت ششم به مسئله این‌همانی شخصی می‌پردازد. در موضع سلبی، به نقد این مدعا می‌پردازد که آدمی از خود بسیط، به‌هم‌پیوسته و دارای این‌همانی، آگاهی شخصی دارد، و سپس در موضع ایجابی، دیدگاه خود را بیان می‌کند؛ اما هیوم در ضمیمه رساله، موضع ایجابی خود را نیز ناقص و متناقض می‌داند و به همین سبب، موضع شکاکیت را رجحان می‌بخشد. در ادامه، مطالب هیوم در این پنج قسمت بررسی می‌کنیم. روشن است که هر فرازی از مطالب هیوم قابل نقد و بررسی است، اما این کار، در این مقال نمی‌گنجد. به همین سبب، در نقد دیدگاه هیوم، به نقد مبانی هیوم (که اجمالاً گذشت) و اثبات موضع ایجابی فیلسوفان مسلمان (که در پایان خواهد آمد) بسنده می‌شود:

۱-۱. موضع سلبی هیوم درباره جوهریت ذهن

هیوم پس از آنکه نشان داد که بنا بر مبانی فلسفه مدرن، عقل آدمی به شکاکیت افراطی درباره جهان خارجی و مادی -

بدین معنا که ادراک‌های ما واجد وجود خارجی مادی متصل و مستقل از ذهن نیستند - دچار می‌شود (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۲۵-۳۳۱)، به تبیین جهان عقلانی می‌پردازد. منظور هیوم از جهان عقلانی، اوضاع و احوال ذهنی درونی آدمی و ماهیت ذهن اوست. ذهن (mind) نزد هیوم، مرادف با واژگان روح (soul) و خود (self) است؛ یعنی هیوم این واژگان را به جای یکدیگر استفاده می‌کرد و فرقی میانشان قائل نبود. توضیح مطلب اینکه اگرچه پیش از فلسفه مدرن، عمدتاً از واژه روح استفاده می‌شد اما در فلسفه مدرن، دکارت ترجیح داد که به جای واژه روح، از واژه ذهن بهره بگیرد که به معنای بخش خودآگاه و متفکر روح است. دکارت استدلال می‌کرد که ذهن جوهر مجرد مستقل از بدن است (یونین، ۲۰۰۴، ص ۶۵)؛ اما هیوم واژگان ذهن و روح را به جای هم به کار گرفت و در نهایت هر دوی آنها را فاقد انطباق و تصور دقیق دانست. وی برای این دو واژه، تلقی سستی از آنها را در نظر گرفته بود: جوهر مجرد واحد بسیط مستمر که مستقل از احوال ذهنی ماست و احوال ذهنی ما در وجود خود بدان تکیه زده‌اند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲-۲۳۵). هیوم درصدد اثبات این امر است که آدمی هیچ ادراکی از جوهر مجرد ذهن ندارد؛ یعنی ادراک‌های ما درباره جوهریت و این‌همانی ذهن در طول زمان نیز فاقد وجود متصل است، بلکه واجد وجودات منقطع و متغیری است که آدمی متمایل است آنها را به اشتباه متصل بینگارد. هیوم برای اثبات مدعای خود، بحث خود را با اظهار تعجب از استدلال‌های فیلسوفان برای اثبات جوهر مادی و غیرمادی‌ای که با احوال ذهنی ما تلازم وجودی (inhere) دارند، آغاز می‌کند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲). به نظر هیوم، بهترین روش برای پایان دادن به منازعه جوهر مجرد (روح یا ذهن)، پرسشگری از مدعاست: «منظورتان از جوهر چیست؟». هیوم پاسخ به این پرسش را ناممکن می‌داند بدین دلیل که بنا بر اصل رونوشتی، برای اینکه از جوهر ذهن (خود یا روح) ایده‌ای داشته باشیم، می‌بایست از آن انطباعی داشته باشیم، درحالی که چنین انطباعی ناممکن و یا دست‌کم دشوار است؛ چراکه نمایش انطباع از جوهر جز به واسطه شباهت انطباع به جوهر نیست، درحالی که - بنا بر فلسفه شما - انطباع، عرض است و ویژگی‌های جوهر را ندارد. در ادامه، هیوم می‌گوید که اگر کسی به جای پاسخ به این مسائل، این‌گونه از زیر بار پرسش شانه خالی کند که جوهر یعنی «آنچه به تنهایی می‌تواند موجود گردد»، در این صورت اگرچه از مشکل پیشین رهایی یافته است، اما گرفتار این مشکل جدید می‌شود که این تعریف، شامل احوال ذهنی ما نیز می‌باشد و در نتیجه، به تمایز مورد نظر شما میان جوهر ذهن و احوال ذهنی نمی‌انجامد. هیوم نتیجه می‌گیرد که نه با بررسی منشأ ایده‌ها و نه با تعریف جوهر، نمی‌توان به مفهوم رضایت‌بخشی (satisfactory) از جوهر رسید. در ادامه می‌گوید ما از تلازم وجودی جوهر و عرض نیز ایده‌ای نداریم، چراکه انطباعی از آن نداریم. بنابراین پرسش از نحوه تلازم جوهر و عرض نیز پرسشی است که اصلاً معنایش را نمی‌فهمیم (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲-۲۳۴).

در ادامه، هیوم در نقد موضع الهی‌دانان (که مدافع ایده جوهر ذهن هستند) نشان می‌دهد که آنها در نقد مدعای اسپینوزا (که امتداد و اندیشه را از عوارض جوهر واحد خارجی می‌داند)، به دلایلی استناد می‌کنند که مدعای خودشان را درباره ایده جوهر ذهن نیز منتفی می‌سازد. به نظر هیوم، رد یا قبول یکی از آنها مستلزم رد یا قبول دیگری است. هیوم می‌گوید هر دوی آنها پوچ و خطا هستند؛ اما اشکالات الهی‌دانان به اسپینوزا از این قرار است: اولاً وجود وصف، موجود به وجود موصوف است و وجودی منفک و متمایز از آن ندارد. از این رو اگر جهان ممتد،

وصفی از اوصاف جوهر باشد، باید وجودش به نحوی باشد که با جوهر بسیط نامرکب یکی باشد. اما این مطلب، کاملاً محال و غیرقابل درک است، چراکه مستلزم آن است که جوهر بسیط و تقسیم‌ناپذیر برای مطابقت با امتداد جهان، خودش را بسط دهد و یا امتداد جهان برای مطابقت با جوهر تقسیم‌ناپذیر، خودش را بدون امتداد کند!

ثانیاً ما ایده‌ای از جوهر مورد نظر *اسپینوزا* نداریم. در این صورت، جسم حالتی برای یک جوهر نیست، بلکه خودش جوهر است؛

ثالثاً اگر این جوهر واحد بسیط، بنیاد و پشتیبان هر چیزی باشد، باید در یک لحظه، به شکل‌های نامتناقض و ناسازگار درآید، بدین سبب که متناقضان در او جمع می‌شوند؛ مثلاً دایره مربع می‌شود، چراکه هر دوی آنها در او وجود دارند! هیوم بر این باور است که اگر این سه اشکال، به ایده *اسپینوزا* وارد باشند، به ایده جوهر ذهن نیز واردند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۴۰-۲۴۴).

۱-۲. موضع ایجابی هیوم درباره جوهریت احوال ذهنی

به نظر هیوم، جوهر به دو معناست:

۱. موجودی که می‌تواند به‌تنهایی موجود گردد و بنیاد موجودات دیگر نیز هست؛ یعنی موجودات دیگر بدون تکیه به وجود او نمی‌توانند موجود گردند، بلکه موجود به وجود او بند و وجودی متمایز از وجود آن ندارند. هیوم در موضع سلبی خود، توضیح داد که از چنین موجودی انطباع و ایده رضایت‌بخشی نداریم؛

۲. موجودی که به‌تنهایی می‌تواند موجود گردد؛ همین و بس. در این صورت، این معنا از جوهر هم دارای انطباع است و هم دارای ایده‌ای برگرفته از این انطباع. به نظر هیوم، تمامی احوال ذهنی ما چنین‌اند. هیوم در توضیح این مطلب به دو اصل استناد می‌کند:

۱. هر آنچه به وضوح درک یا دریافت می‌گردد، می‌تواند موجود شود؛ و هر آنچه به وضوح، به نحوی از انحاء درک می‌شود، می‌تواند به همان نحو نیز موجود گردد؛

۲. هر آنچه متفاوت است، قابل تمییز است و هر آنچه قابل تمییز است، به واسطه تخیل (*imagination*) تفکیک‌پذیر است. سپس از این دو اصل، نتیجه می‌گیرد که نظر به اینکه احوال ذهنی از همدیگر و هر چیز دیگری متفاوت درک می‌شوند، پس متمایز و منفک نیز هستند و می‌توانند به‌عنوان موجود منفک لحاظ شوند و می‌توانند به همین نحو نیز موجود گردند؛ یعنی بدون نیاز به وجود پشتیبان. بنابراین احوال ذهنی (بدین معنا) جوهر هستند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۳).

۱-۳. موضع سلبی هیوم درباره این‌همانی شخصی ذهن

هیوم پس از آنکه نشان داد که ایده جوهر ذهنی، ایده‌ای پوچ و فاقد معنایی قابل فهم است و باید آن را کنار نهاد، با این پرسش روبه‌رو می‌شود که در این صورت، معیار این‌همانی شخصی (*personal identity*) چیست؛ یعنی بر چه اساسی است که یک شخص (*person*) یا خود انسانی (*self*)، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، خودش را یکی می‌داند. این پرسش درباره این‌همانی حیوانات و نباتات نیز قابل طرح است، اما دیگر به آن این‌همانی شخصی

نمی‌گویند. فلسفه‌های کلاسیک، با استناد به جوهر روح که وجودی غیرمنقطع و به‌هم‌پیوسته دارد، از این‌همانی شخصی دفاع می‌کردند، اما جان‌لاک با نفی جوهر روح، معیار این‌همانی شخصی را استمرار آگاهی و شعور به‌هم‌پیوسته نسبت به خود در حافظه دانست که متضمن استمرار وجودی یک روح مجرد نیست؛ یعنی همین قدر کافی است که شخص از طریق حافظه، خود را به‌عنوان موجود عاقل متفکر یکسان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، یکی بیابد و مثلاً عملی را که دیروز انجام یافته است، عمل خود و نه عمل کسی دیگر بداند (آیزر، ۲۰۰۵، ص ۵۹۶). به نظر لاک، حافظه آدمی، وجودات متمایز سازنده ذهن را به هم مرتبط می‌سازد و یک خودآگاهی مستمر در طول زمان را ترتیب می‌دهد. هیوم - در تقابل با لاک - بر این باور بود که این‌همانی شخصی انسان نیز باید مشمول همان تبیینی باشد که لاک برای این‌همانی حیوانات و گیاهان عرضه کرده است؛ چراکه چنین خودآگاهی‌ای که در طول زمان مستمر باشد، در انسان نیز موجود نیست؛ نه حافظه به‌تنهایی کافی است و نه استمرار آگاهی در تمام طول زندگی لازم است (گرت، ۲۰۰۵، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ سوئین، ۲۰۰۶، ص ۱۳۵). به همین سبب، هیوم در رساله خود، بارها تأکید می‌ورزد که تبیین او از این‌همانی، کاملاً فراگیر است و این‌همانی دیگر موجودات طبیعی و مصنوعی را نیز دربر می‌گیرد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۵۳، ۲۵۵ و ۲۵۹).

هیوم بحث خود را با این پندار فیلسوفان آغاز می‌کند که مدعی‌اند ما در هر لحظه، از آنچه «خود» می‌خوانیم آگاهی شخصی داریم؛ یعنی شخصاً از وجود خود و به‌هم‌پیوستگی بدون انقطاعش (continuance) آگاهی؛ چراکه قوی‌ترین حسیات (sensation) و شدیدترین احساسات (feeling) ما گواه بر این امر است؛ اما هیوم معتقد است که هیچ دلیل یقین‌آوری برای این مدعا نداریم، بلکه همه این دعاوی ایجابی، با تجربه در تقابل‌اند. هیوم به همان روشی که نامعقولیت ایده جوهریت خود را ثابت کرد، این بار نامعقولیت ایده به‌هم‌پیوستگی وجودی خود را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که ما هیچ ایده‌ای از خودی که وجودش بسیط و به‌هم‌پیوسته و دارای این‌همانی کامل است، نداریم، چراکه انطباعی از آن نداریم. هر گونه ایده حقیقی، روشن و معقول از «خود»، بر انطباعی از «خود» مبتنی است که ما فاقدش هستیم. خود یا شخص (person) هیچ انطباعی از انطباعات ما نیست؛ چراکه اگر چنین می‌بود می‌بایست همان انطباع نیز در تمام سیر زندگی بدون تغییر ادامه می‌یافت؛ چراکه فرض شده است این ایده نیز به همین نحو موجود است؛ اما هیچ انطباع ثابت (constant) و تغییرناپذیری (invariable) نداریم؛ درد و لذت و غم و شادی و حسیات و احساسات به دنبال هم می‌آیند و هرگز در یک لحظه با هم موجود نمی‌شوند. اینها متفاوت و تمییزپذیر و تفکیک‌پذیرند و می‌توانند مستقل از همدیگر لحاظ گردند و موجود شوند و به چیزی که وجودشان را پشتیبانی کند (جوهر به معنای سنتی آن) هیچ نیازی ندارند (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۵۱-۲۵۲).

با این حال، هیوم در ادامه می‌پذیرد که اگر کسی به مجرد تأمل و خالی از هر گونه تعصبی، بیندیشد که از خود تصویری متفاوت با تصور احوال ذهنی دارد، هیچ دلیلی علیه او وجود ندارد؛ چراکه دریافت درونی او از دریافت درونی من متفاوت است و احتمالاً او توانسته است در خودش، موجودی بسیط و به‌هم‌پیوسته را دریابد، اما با این حال، من نیز مطمئنم که چنین چیزی را در خود نمی‌یابم. هیوم پس از اینکه رد و قبول ایده خود را به دریافت درونی هر

کس از خودش واگذار کرد، بحث خود را این‌گونه ادامه می‌دهد که اگر کسی با من هم نظر است و چنین خودی را در انطباعاتش در نمی‌یابد، باید بداند که او نیز مثل من «چیزی نیست جز دسته یا مجموعه‌ای از احوال ذهنی متفاوت که با سرعت باورنکردنی به دنبال هم می‌آیند و در سیلان و جنبش همیشگی هستند» (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۵۲). در همین راستا، هیوم ذهن را به تئاتر تشبیه می‌کند که در آن، احوال ذهنی متعدد پی‌درپی به نمایش درمی‌آیند و بی‌وقفه یکی پس از دیگری رخ می‌دهند و در تنوعی لایتناهی از احوال و اوضاع با هم درمی‌آمیزند. نه بساطتی در یک لحظه در کار است و نه این‌همانی کامل در لحظات مختلف. این تمایل طبیعی (propensity) ماست که می‌تواند این بساطت و این‌همانی را تخیل کند و تصویری بدون واقعیت برای آنها بسازد و به احوال ذهنی متوالی و منقطع، این‌همانی و وجود غیرمنقطع (uninterrupted) و تغییرناپذیر را اسناد دهد. هیوم از منشأ این تمایل پرسش می‌کند. وی این کار را با تأکید بر تمایز میان دو این ایده پیش می‌برد:

۱. ایده این‌همانی و یگانگی از یک شیء که در طی تغییرات زمانی، بدون تغییر و فساد باقی می‌ماند؛
۲. ایده اشیای متوالی به هم مرتبط که با یک نسبت ناگسستگی به هم مرتبطاند و بر اثر همین نسبت، ذهن آدمی به گونه‌ای روان و سلیس از یکی به دیگری گذر می‌کند که گویی شیء به‌هم‌پیوسته و بدون انقطاع را ملاحظه می‌نماید. به نظر هیوم، همین شباهت است که ما را به اشتباه می‌اندازد و ما را وامی‌دارد که مفهوم این‌همانی یک شیء متصل را به اشیای منقطع مرتبط‌به‌هم نیز اسناد دهیم. حتی هنگامی که توالی اشیای به‌هم‌مرتبط را به‌عنوان امری منقطع و تغییرپذیر ملاحظه می‌کنیم، می‌دانیم که با این حال، در لحظه بعد، به همین اشیای به‌هم‌مرتبط، این‌همانی را اسناد می‌دهیم و آن را به‌عنوان امری غیرمنقطع و تغییرناپذیر لحاظ می‌کنیم. تمایل طبیعی ما به این اشتباه چنان شدید است که حتی اگر همواره بتوانیم افکار خود را با تأمل تنظیم کنیم، نمی‌توانیم درازمدت فلسفه خود را از این تمایلات مصون بداریم و یا این تمایلات را از تخیل حذف کنیم؛ در نتیجه، نمی‌توانیم اسناد این‌همانی و یکسانی به احوال ذهنی منقطع و تغییرپذیر اما به‌هم‌مرتبط را سلب کنیم. بنابراین موضع سلبی هیوم، ناقد و نافی تبیین متافیزیکی است که عموماً فیلسوفان از اسناد این‌همانی به ذهن ارائه می‌کنند و برای تبیین آن، دست به دامان اصولی مجعول و نامعقول می‌گردند؛ مثلاً برای پنهان کردن انقطاع، وجود به‌هم‌پیوسته را جعل می‌کنند و برای پنهان ساختن تغییر، ایده جوهر روح را جعل می‌نمایند؛ اما هیوم اگرچه از این مجعولات دوری می‌جوید، هیچ‌گاه این اسناد را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به یکی از تمایلات ما مستند می‌سازد. در واقع، هیوم تمایل به جعل را می‌پذیرد، اما مراقب است که امر مجعول را امری حقیقی نینگارد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۳۵۳-۳۵۶).

پس، بنا بر آنچه گذشت:

۱. اجزای سازنده خود، شامل همه احوال ذهنی است: انطباعات حسی و انطباعات انعکاسی و خاطرات و ایده‌ها و اعتقادات (سوئین، ۲۰۰۶، ص ۱۳۴)؛
۲. اسناد این‌همانی به آنها نه ناشی از سهو و بی‌توجهی، بلکه ناشی از تمایلی طبیعی است (هاگلند، ۱۹۹۸، ص ۶۴)؛
۳. تمایل یادشده نیز انطباعاتی از انطباعات ماست و به همین جهت، یکی از احوال ذهنی ماست نه امری بیرون از آنها؛

۴. اگرچه خود این تمایل به نادیده گرفتن تغییر و انقطاع ایده‌های متوالی، متغیر و منقطع است، اما همین کافی است برای اسناد این‌همانی و بساطت و عدم انقطاع به آن ایده‌ها؛

۵. اظهار و نمایش این تمایل به جعل و اشتباه، به رهایی از این اشتباه نمی‌انجامد (هاگلند، ۱۹۹۸، ص ۶۴)؛

۶. هیوم ناقد و نافی تبیین متافیزیکال سنتی از اسناد این‌همانی و بساطت است نه ناقد و نافی خود این اسنادها. هیوم بر آن است که نشان بدهد اسناد بساطت و به‌هم‌پیوستگی به چیزی، ناشی از انطباعی از بساطت و به‌هم‌پیوستگی آن چیز نیست، بلکه ناشی از انطباعی است که به نادیده انگاشتن تغییر و انقطاع تمایل دارد.

۴-۱. موضع ایجابی هیوم درباره این‌همانی شخصی مجموعه احوال ذهنی

برخی محققان با عنایت به موضع سلبی هیوم، دیدگاه هیوم را «نظریه دسته‌ای» خوانده‌اند. سوئین به‌درستی با این نام‌گذاری مخالفت می‌کند؛ چراکه در آن، به نحو فریبنده‌ای موضع ایجابی هیوم نادیده گرفته شده است. سوئین با عنایت به موضع ایجابی هیوم، دیدگاه او را «نظریه علی» می‌خواند (سوئین، ۲۰۰۶، ص ۱۳۵). در ادامه، به بررسی موضع ایجابی و نقش رابطه علی در آن می‌پردازیم:

۱. فهم آدمی هرگز ارتباط واقعی میان اشیای متفاوت را در نمی‌یابد؛

۲. احوال ذهنی ما نیز وجودات متفاوت هستند؛

۳. در نتیجه، فهم آدمی نمی‌تواند نسبت میان آنها را درک کند؛

۴. بنابراین میان احوال ذهنی هیچ نسبتی درک نمی‌شود؛

۵. در نتیجه، نسبت این‌همانی نیز نمی‌تواند احوال ذهنی متفاوت را مرتبط و متحد سازد؛

۶. بلکه این‌همانی صرفاً کیفیتی است که آن را به احوال ذهنی متفاوت اسناد می‌دهیم، چراکه:

۷. میان ایده‌های برآمده از احوال ذهنی، نسبت‌های سه‌گانه علیت و مشابهت و مجاورت برقرار است؛

۸. و این نسبت‌ها، گذر روان و غیرمنقطع اندیشه در میان ایده‌های حقیقتاً منقطع را رقم می‌زنند که گویی در طول زمان، بر شیء واحد مروری صورت گرفته است (به دیگر سخن، این اشیای منقطع اما به‌هم‌مرتبط، به همان

شیوه‌ای در تخیل عمل می‌کنند که شیء بسیط و بدون انقطاع عمل می‌کند)؛

۹. در نتیجه، ذهن از روی خطا و اشتباه، این‌همانی شخصی و بساطت را به اشیای منقطع و متفاوت اسناد می‌دهد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۵۹-۲۶۳).

مسلماً خواننده هوشیار، تناقض موجود در این استدلال را درمی‌یابد: از سوی هیوم از ناتوانی فهم آدمی از درک نسبت میان وجودات متمایز سخن می‌گوید و از سوی دیگر، مدعی وجود نسبت‌های سه‌گانه میان احوال ذهنی متفاوت می‌شود؛ اما فعلاً به این تناقض نمی‌پردازیم؛ چراکه هیوم خود در ضمیمه رساله به آن اشاره می‌کند و در قسمت بعد آن را توضیح خواهیم داد.

۱-۵. موضع شکاکانه هیوم در ضمیمه رساله

تاکنون موضع سلبی و ایجابی هیوم درباره جوهریت و این‌همانی ذهن روشن شد. او بر این باور بود که آدمی، فقط و فقط، با انطباعات منقطع درونی روبه‌روست و هیچ‌گاه از وجودی بسیط و به‌هم‌پیوسته و دارای این‌همانی، انطباعی ندارد. دقت شود که هیوم هیچ‌گاه وجود به‌هم‌پیوسته و جوهر ذهن را انکار نکرد، اگرچه گفت که از آن دریافتی ندارد. او در موضع سلبی خود نیز هیچ‌گاه اعتقاد طبیعی به این‌همانی و بساطت را نفی نکرد و در موضع ایجابی نیز اصرار داشت که تبیینش به گونه‌ای دنبال گردد که این اعتقادات طبیعی و تمایلات پشتیبان آنها، محفوظ باقی بمانند. بنابراین تاکنون هیوم درباره جهان عقلانی موضع شکاکانه در پیش نگرفته و یا دست‌کم خودش، موضع سلبی و ایجابی مورد نظرش را از موضع شکاکانه - که به تعلیق اعتقاد می‌انجامد - متمایز دانسته است. در واقع، مناقشه فلسفی هیوم با دیگر فیلسوفان، درباره نظریه قابل قبول درباره جهان عقلانی بود. هیوم نظریه آنها را نفی نمود و به جای آن، نظریه‌ای دیگر عرضه کرد. به نظر هیوم، نظریه این فیلسوفان، پذیرفتنی نیست؛ چراکه بی‌معنا، پوچ، ناقص و متناقض است. هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت آدمی کوشید نشان دهد که نظریه او چنین نیست؛ یعنی ضمن اینکه اعتقادات طبیعی در زندگی روزمره را نادیده نمی‌گیرد، در تبیین آنها نیز دچار اشتباه نمی‌شود و این اصول مجعول طبیعی را اصولی حقیقی نمی‌انگارد. هیوم در آغاز بحث خود در قسمت پنجم از آخرین بخش دفتر اول رساله، یادآور شد که اگرچه در هر نظام فلسفی‌ای درباره جهان خارجی مشکلات و تناقضاتی موجود است، اما در تئوری ما درباره جهان عقلانی (ذهن و احوال ذهنی) تناقضی نیست. اگرچه در تبیین جهان عقلانی، ابهامات و مجهولات بیکرانی وجود دارد، اما آنچه درباره‌اش می‌دانیم، سازگار و خالی از تناقض است (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲). بنابراین تا به اینجای بحث، هیوم از شکاکیتی که مطلق اعتقادات را تعلیق می‌کند فاصله گرفته است، اگرچه به این شکاکیت رضایت می‌دهد که این اعتقادات را فاقد وجود متصل و مستقل از ذهن می‌داند.

اما در ضمیمه رساله، هیوم از بازبینی دقیق‌تری نسبت به موضع ایجابی خودش خبر می‌دهد. وی به این نتیجه می‌رسد که تئوری او درباره جهان عقلانی نیز تناقض دارد و او فعلاً نمی‌تواند راهی برای خروج از این محاصره بیابد. به همین دلیل، وی خود را در برابر دو نظریه از جهان عقلانی می‌یابد که شقّ سومی ندارند، اما هر دوی آنها با مشکلاتی روبه‌رو هستند: بر پایهٔ نظریه نخست، ذهن به مثابه جوهری است که همه احوال ذهنی بدان چسبیده‌اند؛ بنا بر نظریه دوم، ذهن مجموعه احوال ذهنی به‌هم‌مرتبط است که ارتباط واقعی دارند. مشکل نظریه نخست این است که از جوهری سخن می‌گوید که هیچ انطباعی از آن نداریم و در نتیجه، هیچ ایده واقعی و واضحی از آن نداریم و مشکل نظریه دوم این است که از سویی مدعی است ذهن هیچ‌گاه ارتباط واقعی میان موجودات متفاوت را درک نمی‌کند و از سوی دیگر مدعی است که میان احوال ذهنی متوالی، ارتباطات واقعی همچون علیت، مشابهت، نظم و ترتیب برقرار است که ذهن آنها را درک می‌کند و در پی آن، این احوال ذهنی را مرتبط می‌داند و با گذری روان از یکی به دیگری عبور می‌کند و در نتیجه، خطای در تخیل را رقم می‌زند. هیوم مشکلات این نظریه‌ها را می‌بیند و موضع شکاکیت را ترجیح می‌دهد. شکاکیت هیوم در حوزه تبیین جهان عقلانی

است نه در حوزه اعتقادات و انطباعات و تمایلات طبیعی مربوط به جهان عقلانی. به دیگر سخن، این شکاکیت به معنای فقدان رضایت‌بخشی نسبت به تبیین‌های موجود است. به همین دلیل، هیوم در پایان این بخش از ضمیمه، این احتمال را می‌دهد که شاید خودش یا دیگران بتوانند با تأمل بیشتر، فرضیه‌ای را کشف کنند که این تناقضات را برطرف سازد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۶۳۳-۶۳۶). اما می‌گوید تا آن وقت، باید در شکاکیت درباره تبیین اعتقادات طبیعی فرو رویم؛ چراکه فعلاً تمامی شروح متافیزیکیال درباره اعتقادات طبیعی ما، به بن‌بست رسیده‌اند. شکاکیت عام، برگردانی است از فقدان شرح متافیزیکیال رضایت‌بخش نسبت به اعتقادات طبیعی ما در حوزه جهان طبیعی و جهان عقلانی؛ یعنی اعتقادات مربوط به علیت و جهان خارجی و جهان عقلانی (سوئین، ۲۰۰۶، ص ۱۴۴-۱۴۶).

با این حال، هیوم اظهار امیدواری کرد که با تأمل بیشتر از این بن‌بست‌رهای یابد و از فقدان نظریه و شکاکیت، به یک نظریه متافیزیکیال و رضایت‌بخش دست یابد؛ اما آیا می‌توان همچنان امیدوار بود؟ به نظر می‌رسد می‌توان این اظهار امیدواری را در تفسیری که سوئین از دیدگاه هیوم ارائه کرد پی گرفت. به نظر سوئین، با اندکی تغییر موجه در تعریف «رضایت‌بخشی شرح متافیزیکیال»، می‌توان از این مشکل‌رهای یافت؛ چراکه اگر ثابت کنیم که برخی قیود لازم برای شرح متافیزیکیال رضایت‌بخش احرازشدنی نیستند، منطقی است که به جای آنکه مطلق شروح متافیزیکیال را نارضایت‌بخش بدانیم، در لزوم آن قیود بازنگری کنیم؛ اگر نمی‌توان ارتباط واقعی میان وجودات متمایز را دریافت، پس لازم نیست که یک شرح متافیزیکیال رضایت‌بخش، حتماً ارتباط واقعی میان وجودات متمایز مورد نظرش را نیز تبیین کند. در این صورت، همین مقدار کافی است که میان ایده‌های برآمده از احوال ذهنی و وجودات متمایز، هنگامی که درباره آنها تأمل شود، ذهن مدرک، ارتباطی ذهنی و نه واقعی را دریابد؛ یعنی ذهن مدرک هنگام تأمل بر روی این ایده‌های متوالی (و نه خود اجزاء یا احوال ذهنی) آنها را دارای ارتباط بیابد؛ به گونه‌ای که هنگام تأمل بر روی ایده‌های دیگر این ارتباط را در نمی‌یابد. به نظر سوئین، شرح هیوم از علیت و جهان عقلانی (ذهن و احوال ذهنی) از همین الگو پیروی می‌کند؛ یعنی وقتی هیوم از ارتباط ضروری میان علت و معلول - که چیزی بیش از یک اقتران دائمی عینی است - سخن می‌گوید و یا هنگامی که از ارتباط علی میان احوال ذهنی که اجزاء سازنده خود هستند سخن می‌گوید، منظورش صرفاً ارتباطی ذهنی است که در تخیل، ایده‌ها را با هم متحد می‌سازد؛ یعنی ایده شیء علت و ایده شیء معلول که همدیگر را فرمی‌آورند، یا ایده هر یک از احوال ذهنی متوالی که همدیگر را فرمی‌آورند. این ارتباط ذهنی برای هیوم، فرآورده فعالیت‌های ترکیب‌کننده ذهن است که اصلاً دلبخواهی و اعتباری نیست، اگرچه تبیین قیود آن از پیچیدگی‌هایی برخوردار باشد. همین مؤلفه ارتباط ذهنی است که در شرح هیوم از علیت و این‌همانی و خود، نقش ساژکتیو را ایفا می‌کند و نادیده گرفتن آن، به بدفهمی یا دست‌کم فهم ناقص از دیدگاه هیوم می‌انجامد (سوئین، ۲۰۰۶، ص ۱۳۸-۱۴۱). البته هیوم نیز در ضمیمه رساله عبارتی دارد که با تفسیر سوئین هماهنگ است. وی تصریح می‌کند که «هیچ ارتباطی میان وجودات متمایز توسط فهم آدمی قابل کشف نیست. ما ارتباط یا گذر اندیشه را فقط احساس می‌کنیم» (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۶۳۵)؛ اما این عبارت هیوم، پس و پیشی دارد که تفسیر سوئین را بر نمی‌تابد؛

چراکه هیوم توضیح می‌دهد که این احساس مبتنی است بر تأمل بر نظم و ترتیب احوال ذهنی متوالی و به هم مرتبط، درحالی که متأسفانه ما نمی‌توانیم نظریه‌ای رضایت‌بخش از عامل این ارتباط و نظم و ترتیب را ارائه دهیم؛ به همین سبب باید به شکاکیت و فقدان شرح رضایت‌بخش گرایش یافت (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۶۳۳-۶۳۶). بنابراین راهکار سوئین نمی‌تواند همان روزنه امیدی باشد که هیوم چشم‌انتظارش بود؛ افزون بر این، هیوم به این راهکار و ناتوانی آن برای خروج از شکاکیت نیز التفات داشت. نهایتاً اینکه سوئین از این جهت به تلاش موجهی دست زده است که می‌کوشد در انتظارات هیوم از رضایت‌بخشی شرح متافیزیکال، تعدیل ایجاد کند تا بدین سبب، هیوم را از شکاکیت (به معنای فقدان شرح متافیزیکال رضایت‌بخش) خارج کند.

۲. نقد و بررسی دیدگاه هیوم

تاکنون به تقریری منسجم از دیدگاه هیوم از جهان عقلانی دست یافتیم و روشن شد که موضع شکاکانه هیوم درباره تبیین جهان عقلانی غیر از مواضع ایجابی و سلبی اوست و هیچ‌یک از این مواضع نیز خللی به اصل اعتقادات طبیعی ما درباره جهان طبیعی و ذهن وارد نمی‌سازد. اینک بر آنیم تا دیدگاه هیوم را درباره جهان عقلانی، نقد و ارزیابی کنیم. این کار را با تأکید بر انتقاداتی دنبال می‌کنیم که علامه مطهری و علامه جعفری نسبت به دیدگاه هیوم مطرح کرده‌اند. علامه جعفری با استناد به تاریخ فلسفه راسل و تاریخ دین طبیعی هیوم، صرفاً به موضع سلبی هیوم دست یافت و به همین سبب، اشکالات ایشان نیز احیاناً خالی از نقد نیست. به نظر می‌رسد نقدهای مرحوم مطهری از دقت بیشتری برخوردار است. در ادامه، نخست اشکالات مرحوم جعفری را بیان، و سپس هر یک را بررسی خواهیم کرد (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۷-۲۲):

اشکال اول: مدعای هیوم (نفی خویشتن از همه افراد انسانی) عام است، درحالی که دلیلش خاص است (نیافتن خویشتن در درون خود).

بررسی: ظاهراً این اشکال به هیوم وارد نیست؛ چراکه هیوم نخست مدعا و دلیل را صرفاً ناظر به خودش می‌دانست، اما سپس به صورت مشروط می‌گوید که هر کس با دلیل من موافق است (در درون خودش چنان انطباعی از خود ندارد)، پس باید با مدعای من (اینکه او نیز هیچ ایده‌ای از خودش ندارد) هم موافق باشد (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲-۲۳۴).

اشکال دوم: هیوم منکر تفکرات منطقی در علوم و فلسفه نیست؛ و بدیهی است که تا یک مدیریت داخلی فوق تصورات و قضایا در میان نباشد، جریان تفکر منطقی نیز محال می‌گردد.

بررسی: برای هیوم، ذهن آدمی مجموعه‌ای است از احوال ذهنی متفاوت از جمله انطباعات حسی و انعکاسی و ایده‌ها و گذر ذهن و عمل حافظه و تخیل و... که هر یک از آنها از وجود و کیفیت و عمل متمایزی برخوردارند و بر هم تأثیر می‌نهند و هر یک دیگری را به دنبال دارند. به تعبیر هاگلند، هیوم نظریه‌ای مکانیکی درباره ذهن آدمی دارد که آن را مجموعه‌ای از اجزا با خواص و عملکردهای متفاوت می‌داند که در این میان، لفظ ذهن نیز چیزی جز یک نام برای اشاره به ایده‌های مجعول نیست (هاگلند، ۱۹۹۸، ص ۶۴-۶۵). از این منظر، این احوال ذهنی نزد هم

حاضرند و بر هم تأثیر و تأثر دارند و به صورت خودکار نسبت به هم عمل می‌کنند. نهایت اشکالی که به هیوم وارد می‌شود این است که این دیدگاه بدون قبول علم حضوری تبیین‌پذیر نیست و اگر علم حضوری را بپذیریم، آن‌گاه می‌توان گام بعدی را برداشت و نشان داد که آدمی از خودی برخوردار است که نزد خودش حاضر است و احوال ذهنی را نیز در خودش و در عین حال، متمایز از خودش می‌یابد.

اشکال سوم: حیات آدمی، معلول نفس آدمی است نه احوال ذهنی متمایز و منقطع از هم؛ پس وجود نفس ضروری است.

بررسی: قطعاً یکی از مسائل مهم در تبیین جهان عقلانی، حدوث و بقای نفس آدمی است؛ اما پاسخ به این مسئله، ممکن نیست مگر اینکه پیش‌تر برداشت خود را از ذهن و نفس تعیین کنیم. در این صورت، اگر هیوم تلقی مکانیکی و ترکیبی از ذهن آدمی دارد، این پرسش برای او بدین‌گونه مطرح می‌شود که چه چیزی عامل حدوث و بقا و فنای این ترکیب است؛ اما هیوم به این پرسش پاسخ نمی‌دهد؛ زیرا معتقد است که «تبیین علل نهایی اعمال ذهنی، ناممکن است» (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۲). هیوم حتی پرسش از علل پیدایش انطباعات حسی را (اینکه چرا و چگونه امور فیزیکی به پیدایش امور ذهنی می‌انجامند) نیز یک بلندپروازی در تبیین‌گری می‌دانست (بروتون، ۲۰۰۶، ص ۴۳-۴۴). فراموش نکنیم که هیوم در رساله، امتیاز شرح خود از جهان عقلانی را در این می‌دانست که «آنچه درباره جهان عقلانی شناخته می‌شود با خودش سازگاری دارد، و آنچه مجهول است باید رضایت دهیم که مجهول باقی بماند» (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۲۳۲). به تعبیر هاگلند، هیوم صرفاً درصدد ارائه «انسان‌شناسی کاملاً تجربی» است و در این مورد، از روش نیوتن در فیزیک الگوبرداری می‌کند (هاگلند، ۱۹۹۸، ص ۶۴-۶۵) و طبیعتاً از محدودیت‌های آن نیز آگاه است. بنابراین این پرسش در قلمرو فلسفی هیوم نمی‌گنجد و هیوم نیز به آن ملتفت است. البته به نظر می‌رسد این ناتوانی در پاسخ‌گویی به مسائل بنیادین فلسفی، نقصانی نابخشودنی برای نظریه هیوم است و حتی می‌تواند عامل مرجوحیت آن نسبت به نظریه فیلسوفان مسلمان باشد.

اشکالات چهارم و پنجم: هیوم به گفته خودش، عاشق شهرت ادبی بود؛ اما اگر حقیقت هیوم چیزی جز مجموعه‌ای از احوال ذهنی نیست، پس چه چیزی در درون هیوم عاشق شهرت بود؟ آیا یکی از اجزا یا مجموعه آنها عاشق شده‌اند؟! همچنین هیوم می‌پذیرد که تبهکاری، آرامش را از جان آدمی می‌گیرد؛ اما این یعنی چه؟ آیا آرامش را از یکی از اجزا می‌گیرد یا از مجموعه آنها؟!

بررسی: هیوم احوال ذهنی را به دو دسته انطباعات و ایده‌ها، و انطباعات را نیز به دو دسته حسی و انعکاسی تقسیم کرد. به نظر هیوم، عشق و آرامش از انطباعات انعکاسی هستند و بخشی از کل به‌شمار می‌آیند (پیتسون، ۲۰۰۶، ص ۲۱۷) که به بیان دقیق فلسفی، نه با اجزا و نه با کل آنها ارتباط واقعی ندارند تا به آنها اسناد یابند. هیوم پذیرفته بود که عشق به شهرت، حالتی مستقل است و نه حالتی برای انطباعات دیگر. آری، به واسطه ارتباطی که میان ایده این حالت با دیگر ایده‌ها در تخیل احساس می‌کنیم، آنها را مرتبط با هم در نظر می‌گیریم و یا حتی یک

من به هم‌پیوسته‌ای که حامل همه این‌هاست جعل می‌کنیم؛ ولی ناگفته پیداست که با جعل نمی‌توان واقعیتی را ایجاد کرد، بلکه واقعیتی در کار است که با استناد به علم حضوری می‌توان نادرستی دیدگاه هیوم را نشان داد؛ به این بیان:

۱. من خودم را درمی‌یابم؛ ۲. عشق به شهرت، حالتی برای خود من است؛ ۳. نه حالتی برای یکی از انطباعات و نه حالتی برای مجموعه آنها؛ پس من عاشق شهرت هستم.

اشکال ششم: هر انسانی می‌تواند میان اجزای درونی و بیرونی خود مقایسه کند؛ و این مقایسه نمی‌تواند کار عقل یا نیروی مجهولی در مغز باشد؛ چراکه حتی می‌توان کار عقل و نیروی مجهول را نیز با دیگر اجزا و احوال و اعمال مقایسه کرد. پس باید نفس و خویشتنی باشد که اجزا و احوال و اعمال خودش را با هم مقایسه می‌کند.

بررسی: به نظر هیوم، اعمال و احوال ذهنی نزد همدیگر حاضرند و هیچ‌یک از دیگری غیوبت ندارد؛ و همین حضور آنها نزد همدیگر است که مقایسه آنها را با هم ممکن می‌سازد؛ اما آیا برای مقایسه، وجود مقایسه‌گری که طرفین مقایسه نزد او حاضرند نیز لازم نیست؟ به نظر می‌رسد اگر حقیقتاً مقایسه‌ای رخ می‌دهد، وجود مقایسه‌گر نیز لازم است.

اما علامه مطهری درباره مسئله حقیقت من/خود و در نقد نظریه حسیون همچون هیوم، به یک فرق اساسی اشاره می‌کند: فرق میان «وجود من/خود» و «حقیقت من/خود». به نظر مرحوم مطهری، اصل وجود من، امری بدیهی و استدلال‌ناپذیر است که هر کس حضوراً آن را درمی‌یابد، اما حقیقت من، نظری و مورد اختلاف میان حسیون و روحیون است. ایشان که با نظریه روحیون موافق است، مستند به علم حضوری نفس به خود و نحوه وجودی خود، نظریه حسیون را ناتمام می‌داند و به برتری نظریه روحیون حکم می‌دهد:

مقدمه اول: «من» حضوراً از وجود و نحوه وجود خویش آگاه است؛ یعنی از اینکه: اولاً همه آن ادراکات متوالی، غیر از من و منسوب به من هستند (مثلاً من می‌اندیشم یا من می‌بینم)؛ ثانیاً من در گذشته و حال یکی هستم، نه بیشتر و برای احراز وحدت خودم در گذشته و حال نیازی به احیای خاطرات گذشته‌ام ندارم؛ ثالثاً اگرچه احوال روحی من، غیر از همدیگرند، اما من عین همانی هستم که قبلاً بودم؛ رابعاً با تغییر احوال روحی من، هیچ‌گونه تغییری در خود من حاصل نمی‌شود و من همانی هستم که بودم.

مقدمه دوم: این در حالی است که بنا بر نظریه حسیون که من/خود چیزی نیست جز مجموعه‌ای از ادراکات متوالی و به هم مرتبط، من/خود نباید واجد این ویژگی‌ها باشد (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۱۱۸-۱۲۵).

به نظر می‌رسد نظریه مرحوم مطهری می‌تواند به نحو قانع‌کننده‌ای بر مواضع سلبی و ایجابی و شکاکانه هیوم غلبه کند؛ مشروط به اینکه بتوانیم: اولاً حقیقت علم حضوری را دریابیم؛ ثانیاً نشان دهیم که «من» به نحو حضوری از وجود و نحوه وجودی خود آگاه است؛ ثالثاً نشان دهیم که تبیین هیوم نمی‌تواند چنین ویژگی‌هایی را تأمین کند. روشن است که تفصیل این موارد در این مجال نمی‌گنجد، اما اجمالاً باید گفت که تبیین هیوم اگر هم بتواند اعتقاد به وجود من و نحوه وجودی من را به نحوی توجیه کند، نمی‌تواند علم حضوری من به خودم و نحوه وجودی خودم را توجیه کند. فلاسفه مسلمان بر این باورند که ما نه فقط به من و اوصافش اعتقاد (علم حصولی) داریم، بلکه به آن

علم حضوری نیز داریم. از این منظر، فقط و فقط با علم حضوری است که اعتقاد به من و اوصاف وجودی آن، تبیین‌پذیر است؛ بلکه تبیین حضور انطباعات و ایده‌ها نزد همدیگر نیز فقط و فقط با علم حضوری تبیین‌پذیر است. اهمیت علم حضوری در تبیین علم من به خودم، از همان آغاز کانون توجه فیلسوفان مسلمان قرار گرفته بود. فارابی علم انسان به خودش را به نحو حضوری می‌دانست: «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنّها مجردة» (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۷). ابن‌سینا نیز به تبع فارابی، علم حضوری را فقط در حوزه مجردات قرار می‌دهد و آن را به معنای حضور مجرد نزد مجرد می‌گیرد که این حضور، دائمی، بالفعل، فطری، غیراکتسابی و بدون آلت و قوه و واسطه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۰-۱۶۲). به نظر او، هر جوهر مجردی از جمله نفس انسان، به وجود خود و لوازم وجودی و معالیل خود، علم حضوری دارد. در واقع، علم حضوری نحوه وجود مجرد است نه امری عارض بر آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۸). البته/بن‌سینا به این مطلب نیز تصدیق می‌کند که نفس آدمی مادام که همراه با بدن است، نمی‌تواند حقیقت ذات خود را تماماً به نحو حضوری دریابد: «و النفس لا تكون عاقلة بالحقیقة إلا بعد التفرد و التجرّد عن المادة فإنّ معنى عقلية الشيء هو أن يتجرّد العاقل عن المادة و يتجرّد المعقول عن المادة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱-۸۲). در جای خود نیز ثابت شده است که کاملاً ممکن است که آدمی به چیزی علم حضوری داشته باشد، اما از این علم حضوری، آگاهی همه‌جانبه نداشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷)؛ اما به هر حال، فلاسفه مسلمان معتقدند که ویژگی‌های یادشده به نحو حضوری برای «من» معلوم هستند.

نتیجه‌گیری

روشن شد که هیوم مستند به روش تجربی و درون‌نگری کوشید تا جوهریت و این‌همانی ذهن و احوال ذهنی را تبیین کند. وی در موضع سلبی خود نسبت به فلسفه‌های کلاسیک، از مبانی‌ای بهره جست که گاه مبهم و گاه مخدوش‌اند. هیوم نخست کوشید نشان دهد که چون انطباعات از جوهریت و این‌همانی ذهن ندارد، پس این الفاظ، فاقد ایده‌های واقعی و وجود واقعی مستقل از ذهن هستند؛ اما در موضع ایجابی، روشن ساخت که درصدد تعلیق اعتقاد طبیعی به وجود غیرمنقطع ذهن در طول زمان و این‌همانی آن نیست، بلکه می‌کوشد نشان دهد که شرح متافیزیکی‌ال‌سنتی از آن، پذیرفتنی نیست، بلکه باید از این اعتقاد طبیعی، تبیین جدیدتری عرضه کرد که این اعتقاد را مستند به تمایل طبیعی می‌داند، نه آگاهی و انطباعات از آن واقعیت. با این همه روشن شد که موضع ایجابی هیوم نیز به ادعان خودش، خالی از تناقض و مشکلات نیست. به همین دلیل، وی به شکاکیت در تبیین نیز رسید؛ اما به نظر می‌رسد تبیین فیلسوفان مسلمان می‌تواند بر این شکاکیت چیره شود و تصورات و تصدیقات ما نسبت به جوهریت و این‌همانی ذهن را مستند به علم حضوری توجیه کند.

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- بريجانبيان، ماری، ۱۳۷۳، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، *بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسأله فلسفی*، تبریز، دانشگاه تبریز.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، *الأعمال الفلسفیه*، بیروت، دارالمناهل.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۸۸، *علم حضوری*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- Ayers, Michael, 2005, *Locke, the shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, edited by Edward Craig, Routledge.
- Broughton, Janet, 2006, *Impressions and Ideas, The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. by Saul Traiger, Blackwell Publishing.
- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, 2004, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.
- Dicker, Georges, 2001, *Hume's Epistemology and Metaphysics*, published in the Taylor & Francis e-Library.
- Garrett, Done, 2005, *Hume, the shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, ed. by Edward Craig, Routledge.
- Haugeland, John, 1998, *Having thought: essays in the metaphysics of mind*, Printed in the United States of America.
- Hume, David, 1965, *Treatise of Human Nature*, Oxford University Press.
- _____, 2007, *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. with an Introduction and Notes by Peter Millican, Oxford University Press.
- McCormick, Miriam, 1993, *Hume on Natural Belief and Original Principles*, Hume Studies Volume XIX, Number 1, April.
- Morris, William, 2006, *Belief, Probability, Normativity, The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. by Saul Traiger, Blackwell Publishing.
- Pitson, Tony, 2006, *Liberty, Necessity, and the Will, The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. by Saul Traiger, Blackwell Publishing.
- Swain, Corliss Gayda, 2006, *Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy, The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. by Saul Traiger, Blackwell Publishing.

