**بلز پاسكال (1623- 1662)**

**دكارت در درجة اول يك فيلسوف بود ولي پاسكال در درجة اول يك رياضيدان و متكلم است او در سال 1654 ميلادي تجربه‎اي ديني داشت كه تحولي عرفاني در او ايجاد كرد و بنابراين اواخر زندگي او صبغه‎اي كاملاً ديني و عرفاني داشت [[1]](#footnote-2) پاسكال در نظريات خود به نوعي ايمان‎گرايي نزديك مي‎شود.[[2]](#footnote-3) كه بر اساس آن راه‎هايي غير از استدلال عقلي براي شناخت خدا وجود دارد كه پاسكال آنها را دلايل دل مي‎نامد. از نظر پاسكال دلايل دل كار‎آمدتر از استدلال عقلي هستند و بنابراين حوزه‎ي ايمان فراتر از قيل و قال‎هاي فلسفي است و اساساً از نظر پاسكال وجود و ذات خدا قابل شناخت نيست. او اشياء را به سه دسته تقسيم مي‎كند:**

1. **آنچه كه داراي بعد است و محدود است كه هم وجود و هم ماهيت آن قابل شناخت است. مانند اجسام مادي**
2. **آنچه كه داراي بعد است و نامحدود كه فقط وجودشان قابل شناخت است مانند عدد.**
3. **آنچه كه بي‎بعد است و نامحدود است كه نه ماهيت و نه وجودش هيچكدام قابل شناخت نيست كه تنها مصداق آن خداست. با اين وجود در آثار پاسكال در خصوص وجود خدا با نوعي برهان روبرو هستيم كه به برهان شرط‎بندي معروف است.**

برهان شرط‎بندي

**مخاطب پاسكال در برهان شرط‎بندي فرد شكاك است. او با اين برهان قصد ندارد شكاك را قانع كند كه خدايي وجود دارد. بلكه هدف او در گام نخست اين است كه نشان دهد ايمان آوردن معقول‎تر و بي‎خطرتر از الحاد يا لاادريگري است. البته نظر پاسكال اين است كه اگر شكاك بر طبق رفتار مؤمنان عمل كند در نهايت به ايمان و يقين واقعي خواهد رسيد. برهان پاسكال كه مشابه برهان دفع ضرر متحمل است،[[3]](#footnote-4) در دو مرحله بيان مي‎شود. در مرحلة اول پاسكال خطاب به شكاك مي‎گويد ايمان آوردن نوعي شرط‎بندي است كه اگر در آن برنده شويم سود بي‎نهايتي نصيب ما مي‎شود و در صورت باختن چيز زيادي از دست‎ نخواهيم داد.**

**شكاك ممكن است بگويد من اصلاً در اين بازي شركت نمي‎كنم و لاادريگري را انتخاب‎ مي‎كنم. پاسخ پاسكال اين است كه ما ناچار به شركت در اين بازي هستيم. چون حتي لاادريگري نيز به معناي عدم ايمان است. پس اگر وجود خدا را بپذيريد و خدايي وجود داشته باشد همه چيز را برده‎ايد و اگر وجود نداشته باشد هم چيز زيادي را از دست نداده‎ايد. در يك طرف سعادت نامتناهي و در طرف ديگر اموري دنيايي و متناهي به گرو گذاشته مي‎شود كه در برابر امر نامتناهي هيچ است. و عقل اقتضا مي‎كند كه در اين بازي ايمان را انتخاب كنيم.**

**شكاك اشكال مي‎كند كه گر چه در يك طرف امري نامتناهي و در طرف ديگر امري متناهي قرار دارد ولي مسئله اين است كه امر متناهي يقيني است و نبايد آن را براي امري غير يقيني به خطر انداخت. پاسخ پاسكال اين است كه در همة شرط‎بندي‎ها انسان امري يقيني را به گرو مي‎گذارد به اين اميد كه به سودي غير يقيني برسد. همة تجار سرمايه‎اي يقيني دارند و براي رسيدن به سود آن را به خطر مي‎اندازند. پس شرط‎بندي و پذيرفتن وجود خدا امري عقلايي است.**

**همان‎گونه كه ديديم فرض پاسكال در مرحلة اول از برهان خود اين بود كه ايمان مستلزم از دست دادنِ منفعتي ناچيز (ولي يقيني) براي رسيدن به سودي بي‎نهايت (ولي غير يقيني) است. اما در مرحلة دوم پاسكال تأكيد مي‎كند كه گرچه ايمان آوردن مستلزم از دست دادن برخي از لذات است ولي در مقابل لذاتي والاتر نصيب فرد مؤمن مي‎شود:**

**«در هر قدمي كه در اين راه بر مي‎داريد مسلم بودن سود و معدوم بودن مخاطره را آنچنان مشاهده مي‎كنيد كه در نهايت متوجه مي‎شويد براي چيزي كه مسلم و نامتناهي است شرط‎بندي كرده‎ايد و براي آن چيزي نداده‎ايد.» او همچنين مي‎گويد: «يقيني كه در دين هست بيشتر از يقيني است كه در زنده بودن ما تا فردا است.» به هر حال برهان شرط‎بندي راهي است كه پاسكال با آن شكاك را از موضع خود خارج مي‎كند و او را وادار به رفتاري مؤمنانه مي‎كند. و از نظر پاسكال رفتار مؤمنانه در نهايت به ايمان واقعي منتهي خواهد شد.**

**نيكولا مالبرانش 1638 –1715**

**او با تلفيق آراء آگوستين[[4]](#footnote-5) و دكارت فلسفه‎اي خدا محور را بنا كرد. مالبرانش به پيروي از دكارت معتقد است ما براي پرهيز از خطا بايد صرفاً از ساده‎ترين امور آغاز كنيم. او وضوح و تمايز را ملاك شناخت حقيقي مي‎داند.**

## خداوند تنها علت حقيقي

**به عقيده‎ي مالبرانش نفس و بدن دو جوهري‎اند كه ميان آنها تطابق تام وجود دارد. ارادة نفس با حركت دست همراه است و برخورد دست ما با ميز با احساسي در نفس ما همراه است. اما هيچ گونه تعاملي بين نفس و بدن وجود ندارد. ذهن فكر مي‎كند اما موجب تحريك بدن نمي‎شود. و بدن ماشيني است كه در واقع به مشّت خداوند با نفس هماهنگ شده است. زيرا هيچ ارتباط ضروري ميان اراده‎ي ما مثلاً به تحريك بازو و حركت بازو وجود ندارد. درست است كه وقتي اراده كنيم بازو حركت مي‎كند و ما بدين گونه علت طبيعي حركت بازوي خوديم. اما علل «طبيعي» هرگز علل حقيقي نيست، زيرا «علت حقيقي علّتي است كه ذهن ميان آن و معلول آن رابطه‎اي ضروري ادراك مي‎كند» به تعبير مالبرانش علت حقيقي بودن عبارت از فاعل خلّاق بودن است، و هيچ فاعل انساني قادر به خلق نيست. بنابراين خداوند تنها و تنها علت حقيقي است. و بين نفس و بدن صرفا هماهنگي وجود دارد و هيچ عليتي وجود ندارد.**

##### **شهود حقايق ازلي در خداوند**

**اين بحث را با يك سؤال آغاز مي‎كنيم و آن اينكه منبع تصورات انسان كجاست و چگونه تصّورات اشياء كه متمايز از خود ماست به ذهن ما مي‎رسد؟ اين تصورات ممكن نيست از اجسام ناشي شود، چون اين تصورات ويژگي جسماني ندارند و بنابراين سنخيتي بين جسم و تصورات نيست. خود نفس نيز كه آنها را ايجاد نمي‎كند و نيز نمي‎توان فرض كرد كه خداوند از آغاز ذخيرة كاملي از تصورات فطري را در نفس به وديعت نهاده باشد. به عقيدة مالبرانش تنها توجيه معقول براي وجود تصّورات اين است كه «ما همه چيز را در خداوند رؤيت مي‎كنيم.» نظرية معروف رؤيت در خداوند كه مالبرانش ادعا كرده است از جنبه‎هاي مهم فلسفة او است.**

**نظرية «رؤيت في‎الله» كه مالبرانش مطرح مي‎كند در واقع تلاشي است براي حل مشكلي كه در فلسفة دكارت مطرح شد. دكارت دو جوهر متمايز نفس و بدن را مطرح كرد كه يكي روحاني و ديگري جسماني است. اكنون سوال اين بود كه چگونه نفس كه روحاني است از جسم تأثير مي‎پذيرد؟ پاسخ خود دكارت قانع كننده نبود و بنابراين مالبرانش اين نظريه را مطرح كرد كه نفس از جسم اثر نمي‎پذيرد. و اين خدا است كه تصورات را به ما القاء مي‎كند. مالبرانش خاطرنشان مي‎كند كه اين امر بدين معني نيست كه ذات الهي را رؤيت مي‎كنيم. «ذات خداوند هستي مطلق اوست، و اذهان هرگز ذات الهي را به نحو مطلق رؤيت نمي‎كنند، بلكه آن را فقط از حيث نسبت با مخلوقات يا به اعتبار اينكه مخلوقات در آن بهره‎مندي دارند مورد رؤيت قرار مي‎دهند.»**

**بر طبق نظرية مالبرانش ديگر اجسام هيچگونه تأثيري بر قواي ادراكي انسان ندارند و تصاويري كه در ذهن انسان نقش مي‎بندد فعل خداوند است. روشن است كه در نظرية مالبرانش ديگر نيازي به وجود اجسام احساس نمي‎شود و خواهيم ديد كه بركلي تحت تأثير مالبرانش اساساً منكر وجود اجسام مي‎شود و به نوعي انديشة ايدئاليستي مي‎رسد.**

**باروخ اسپينوزا (1632 –1677)**

**نواليس (شاعر آلماني): «اسپينوزا سرمست خداست.»**

**او هلندي و يهودي الاصل بود. مهمترين نظرية او وحدت وجود است كه در اين نظرية خود متأثر از سنت يهودي و همچنين آثار ترجمه شدة فلاسفة اسلامي است. فيلسوفاني مانند ارسطو فلسفة خود را از جهان خارج آغاز مي‎كنند، دكارت از نفس شروع كرد و اسپينوزا از خدا آغاز مي‎كند.**

**مهم‏ترين كتاب او «اخلاق» [[5]](#footnote-6)است . ويژگي‎ كتاب اخلاق در اين است كه به سبك رياضي نگاشته شده است. اسپينوزا در اين كتاب به تقليد از هندسة اقليدسي ابتدا تصوراتي را مطرح و آنها را تعريف مي‎كند و سپس بر اساس اصول موضوعة خاصي به بحث مي‎پردازد. او بحث خود را با تعريف خدا آغاز مي‎كند. او معتقد است كه تنها يك جوهر وجود دارد كه آن را گاهي خدا و گاهي طبيعت مي‎نامد.**

**جوهر در تعريف اسپينوزا وجودي است كه مستقل است. و دليل وحدت جوهر نيز اين است كه اگر دو جوهر وجود داشته باشد متناهي خواهند بود و تناهي به معناي نيازمندي است. در حالي كه جوهر بنابر تعريف مستقل است. «جوهر آن چيزي است كه في‎نفسه وجود دارد و بنفسه تصور مي‎شود: مقصود من اين است كه تصور آن متوقف بر تصور چيز ديگري كه از آن ساخته شده باشد نيست.» (اخلاق، تعريف3) از نظر اسپينوزا همة موجودات اعراض خداوند هستند. همچنين خدا داراي بي‎نهايت صفات است. و صفات خداوند همگي نامتناهي هستند. البته ما همة صفات خداوند را نمي‎شناسيم و صرفاً از ميان صفات خداوند از دو صفت او آگاه هستيم: امتداد و انديشه.**

**اسپينوزا معتقد است وجود خدا لازمة ذات اوست. ذات خدا علت همه چيز است و علت متضمن معلولِ خويش است. يكي از معلول‎هاي خدا امتداد است. پس خدا داراي صفت امتداد است. همچنين از نظر اسپينوزا بين علت و معلول رابطة ضروري برقرار است و بنابراين ديگر رابطه‎اي امكاني در جهان وجود ندارد. همة روابط ضروري هستند و ديگر اختيار نيز وجود ندارد.**

مراتب شناخت از نظر اسپينوزا

**اسپينوزا در *رساله در اصلاح فاهمه*، چهار مرتبه از مراتب ادراك را از يكديگر متمايز مي‎سازد:**

1. **شناخت نقلي، كه مستند به نقل ديگران است مثل تاريخ، و اين نخستين و نازلترين مرتبة شناخت است. او مقصود خويش را با ذكر مثالي تبيين مي‎كند. «من فقط از طريق مسموعات است كه مي‎دانم چه روزي به دنيا آمده‎ام، و چيزهاي مانند اينها كه هرگز در صحت آنها شك نكرده‎ام و شك ندارم كه آنچه به من گفته شده است حقيقت دارد ولي اين حقيقت را فقط از طريق نقل ديگران مي‎دانم.»**
2. **شناخت تجربي: معرفتي است كه از طريق ادراك حسي و تجربه‎ حاصل مي‎شود. اين نوع شناخت فاقد تبيين است و فقط توصيف واقعيت است. زيرا اين نوع از شناخت منبعث از قدرت فعال ذهن نيست. بلكه نمودار حالات و تغييرات بدني است كه بوسيلة اجسام ديگر ايجاد شده است كه نمودار هيچ گونه معرفت علميِ منسجمي نيستند.**
3. **شناخت عقلي: در اين مرتبه از شناخت علاوه بر توصيف تبيين نيز وجود دارد. و در آن ماهيت يك شئ از ماهيت شئ ديگر، ولي نه به نحو تام، استنتاج مي‎شود مثلاً من نتيجه مي‎گيرم كه هر حادثه‎اي علّتي دارد، هر چند تصّور واضحي از علّت و نيز ارتباط دقيق علت و معلول ندارم.**
4. **شناخت شهودي: اين مرتبه از شناخت مهم‎ترين و قابل اطمينان‎ترين نوع شناخت است كه در آن شئ فقط با ذات خود، يا با شناخت علّت قريب خود، ادراك مي‎شود. مثلاً اگر معرفتي از ماهيت نفس داشته باشم به نحوي كه به وضوح ببينم كه نفس ذاتاً با بدن اتحاد دارد، از يك مرتبه ادراك برتري برخوردارم، بر خلاف زماني كه صرفاً از احساسات خويش نسبت به بدن خود نتيجه بگيرم كه نفسي در من وجود دارد و به نحوي با اين بدن اتحاد دارد، ولي نحوة اين ادراك را درك نكنم. به عقيده اسپنيوزا اين نوع معرفت تام به ذات اشياء منتهي مي‎شود پس هر چه انسان در اين نوع معرفت كاملتر باشد به خويشتن خويش و به خداوند آگاه‎تر است، يعني كاملتر و سعادتمند‎تر است.[[6]](#footnote-7) به هر حال اسپينوزا فلسفه‎اي مبتني بر وحدت وجود تأسيس كرد. اما خواهيم ديد كه مشكل اصلي فلسفه او اين است كه در نهايت ماده‎انگارانه است و به خداوند اوصافي نظير امتداد را نسبت مي‎دهد.**

**لايب نيتس (1646- 1716)**

**او آلماني و از برجسته‎ترين و پركارترين فيلسوفان عقل‎گرا است. او معتقد است كه فلسفة وحدت وجودي اسپينوزا به للحاد مي‎انجامد. چون اسپينوزا خدا و طبيعت را يكي مي‎داند. اما لايب‎نيتس معتقد است كه علت اصل اين الحاد قول به جوهر جسم است. در واقع او معتقد است كه ريشة اين الحاد را بايد در فلسفة دكارت بيابيم. دكارت با اثبات جوهر جسم مسيري را ترسيم كرد كه به طور طبيعي به فلسفة الحادي اسپينوزا ختم مي‎شود. به همين دليل لايب‎نيتز به نقد دليل دكارت در اثبات جوهر جسم مي‎پردازد.**

**دليل دكارت اين بود كه قواي شناختي ما مخلوق خداوند هستند. اين قوا به وجود جوهر جسم حكم مي‎كنند و اگر اين حكم خطا باشد لازمه‎اش فريبكار بودن خداوندي است كه اين قوا را به ما داده است. لايب‎نيتس در نقد اين دليل چند اشكال مطرح مي‎كند:**

1. **خطاي قواي ادراكي ما يك شر است. ولي شرور ديگري هم در عالم وجود دارند و هر راه حلّي كه براي شرور ديگر مطرح كنيم آن راه حل در خصوص خطا هم صدق مي‎كند. بنابراين اينكه قواي حسي ما ناقص هستند و موجب فريب ما مي‎شوند با خير‎خواهي خداوند منافاتي ندارند.**
2. **اساساً خطاي قواي حسي قابل پيشگيري است. در واقع فريب كار خود انسان است كه به وجود جسم حكم مي‎كند. در حالي كه اگر قواي عقلي خود را به كار گيرد از چنين حكمي پرهيز خواهد كرد.**
3. **پيش فرض استدلال دكارت اين است كه تصاوير حسي يا معلول خداست و يا معلول اجسام. و اگر معلول خدا باشد لازمه‎اش فريبكار بودن خداست پس معلول اجسام است. ولي اين پيش فرض از نظر لايب‎نيتز باطل است و او معتقد است تصاوير حسي ممكن است معلول امر ثالثي باشند.**
4. **دكارت جوهر جسم را عبارت از امتداد مي‎دانست در حالي كه اين درست نيست. اجسامي كه ما ادراك مي‎كنيم داراي فعاليت هستند و همچنين در برابر نيرويي كه به آنها وارد مي‎شود مقاومت مي‎كنند و فعاليت و مقاومت را نمي‎توان به امتداد صرف نسبت داد. بنابراين نمي‎توان گفت كه ذات جسم امتداد است.**

**لايب نيتس پس از رد نظر دكارت و اسپينوزا در خصوص امتداد به تبيين نظر خود مي‎پردازد.**

جواهر بسيط يا مونادها

**لايب‎نيتس معتقد است ما تصوري واضح از جوهر داريم و اين تصور را از طريق درون‎بيني و تأمل در درون به دست ‎آورده‎ايم «من معتقدم كه ما تصوري واضح، ولي نه متمايز، از جوهر داريم و به عقيده‎ي من اين مسئله از اين واقعيت ناشي مي‎شود كه ما در خود احساسي دروني از خويشتن، كه جوهر هستيم، داريم.» جوهري كه من در درون خود مي‎يابم، يعني نفس من، داراي آگاهي است و جوهري بسيط و مجرد است.**

**لايت‎نيتس اين ويژه‎گي‎ها را به همة اجزاي سازندة جهان سرايت مي‎دهد. يعني معتقد مي‎شود كه همة اجسام از جواهري بسيط و مجرد تشكيل شده‎اند. او نام اين جواهر بسيط را «مناد» مي‎گذارد و در فلسفة خود به بررسي ويژگي‎هاي منادها مي‎پردازد.**

**«منادها اجزاء لايتجزاي حقيقي طبيعت و به طور خلاصه عناصر اشياء هستند.» مناد چون اجزاء ندارد پس امتداد و شكل نيز ندارد.**

ويژگي‎هاي منادها

**براي فهم ويژگي‎ يك مناد هميشه بايد نفس خود را به عنوان يك الگو مدنظر قرار دهيم. در واقع الگوي لايب‎نيتس براي كشف ويژگي‎هاي منادها نفس انسان است. اين ويژگي‎ها را مي‎توان اينگونه بيان كرد:**

1. **ادراك: هر منادي داراي ادراك است. ادراك عبارت است از «حالت درونيِ جوهر فرد كه بازنماينده‎ي اشياء بيروني است.» البته منادها از نظر درجة شناخت با يكديگر تفاوت دارند. منادهاي تشكيل دهندة اجسام در پايين‎ترين مرتبة ادراك قرار دارند. ادراك آنها مطلقاً تاريك و مبهم است. گياهان داراي ادراك و شوق هستند و فاقد حافظه هستند. ولي حيوانات حافظه دارند ولي فاقد عقل هستند. اما روح انسان از عقل برخوردار است و داراي ادراك روشن و متمايزي است. همان‎گونه كه خواهد آمد انسان با عقل مي‎تواند حقايق جاويدان را بشناسد. و شناخت عقلي بر خلاف شناخت تجربي داراي وصف ضرورت و كليت است.**
2. **شوق: هر منادي داراي شوق است. شوق عبارت است از «عمل اصليِ دروني كه علت تغيير يا انتقال از ادراكي به ادراك ديگر است.»**
3. **مناد‎ها بسيط و تجزيه‎ناپذير هستند. آنها فاقد امتداد و شكل هستند و تغيير‎ناپذيرند.**
4. **منادها از چيزي تأثير نمي‎پذيرند و بر چيزي تأثير نمي‎گذارند. لايب‎نيتس براي اشاره به اين ويژگي مي‎گويد منادها بي‎درو پنجره هستند. بنابراين بين منادها رابطة عليت برقرار نيست. البته منادها هماهنگ با يكديگر عمل مي‎كنند. بنابراين روابط بين منادها بر اساس «اصل هماهنگي پيشين بيناد» است. يعني رابطة مثلاً نفس و بدن يك رابطة علي نيست. ولي آنها با يكديگر هماهنگند. همچنين بدن و نفس از بيرون از خود تأثيري نمي‎پذيرند.**
5. **هر منادي آيينة تمام نماي عالم است. از نظر لايب‎نيتز ما تأثيري از جهان خارج نمي‎پذيريم. اگر پرسيده شود كه پس ما چگونه به جهان خارج علم پيدا مي‎كنيم پاسخ او اين است كه اين تصورات در درون ما به صورت بالقوه وجود دارند و كار نفس اين است كه آنها را به فعليت مي‎رساند. پس در هر نفس و در هر منادي كل واقعيت‎هاي جهان منعكس شده است.**

**بنابراين از نظر لايب‎نيتز همة موجودات عالم از حيات و آگاهي برخوردار هستند. ضمن آنكه صفات همة موجودات براي آنها ضروري است. صرفاً صفت وجود از اين قاعده مستثني است. وجود براي هيچ موجودي مگر خدا، ضروري نيست.**

##### **حقايق عقل و حقايق واقع**

**از نظر لايب‎نيتس تفاوت انسان با ديگر موجودات در اين است كه انسان از حقايق عقل آگاه است. او همة حقايق را به دو دسته تقسيم مي‎كند:**

1. **حقايق عقل: حقايقي ضروري كه براي شناخت آنها نيازي به تجربه نيست. اين حقايق نه تنها در جهان حاضر بلكه در هر جهان‎هاي ممكن ديگري صادق است. (يعني در همة جهان‎هايي كه امكان خلق آنها وجود دارد.) قضاياي رياضي يا منطقي نمونه‎اي از حقايق عقل هستند. حقايق عقل مبتني بر اصل امتناع تناقض به دست مي‎آيند. يعني انكار آنها به تناقض مي‎انجامد و بنابراين اين اصل يكي از بنيادي‎ترين اصول شناخت است.**
2. **حقايق واقع: حقايق واقع ضروري نيستند. يعني انكار آنها موجب تناقض نمي‎شود. قضاياي علوم تجربي نمونه‎اي از حقايق واقع هستند. حقايق واقع را از طريق تجربه مي‎شناسيم. و البته تحقق اين حقايق بي‎دليل نيست. يعني براي تحقق اين حقايق جهت و دليلي كافي بايد وجود داشته باشد. بنابراين لايب‎نيتس مي‎گويد حقايق واقع مبتني بر اصل جت كافي تحقق مي‎يابند. مراد از اصل جهت كافي اين است كه فعل خداوند بي‎جهت نيست. هر فعلي ترجيحي دارد و اين ترجيح از نظر لايب‎نيتز عبارت است از كمال. بنابراين جهان حاضر كاملترين جهان ممكن است. چون فعل خداوند است و خداوند افعالش مبتني بر اصل كمال است. در واقع خداوند پيش از خلق اين جهان با بي‎نهايت گزينه روبرو بود كه كامل‎ترين آنها را انتخاب كرد. بنابراين جهان فعلي كامل‎ترين جهان ممكن است.**

اصول فلسفة لايب‎نيتس

**در فلسفة لايب‎نيتس اصول متعددي مطرح است كه به مهم‎ترين آنها اشاره مي‎كنيم.**

1. **اصل اين هماني: اين اصل بيان مي‎كند كه هر چيزي خودش است اين اصل مبنائي‎ترين اصل عقلي است و اصل امتناع اجتماع نقيضين، مبتني بر همين اصل است.**
2. **اصل امتناع تناقض: اين اصل بيان مي‎كند كه تناقض محال است و دو قضيه‎اي كه متناقض باشند نمي‎توانند هر دو صادق باشند. اصل امتناع تناقض مبناي حقايق عقل است.**
3. **اصل جهت كافي: بر اساس اين اصل هر فاعل مختاري فعلي را انتخاب مي‎كند كه براي او ترجيح داشته باشد. به عبارت ديگر اين اصل بيان مي‎كند كه ترجيح بلا مرجح محال است و هر فعلي جهتي خاصّي دارد بر اساس اين اصل و اصل كمال، لايب‎نيتس نتيجه مي‎گيرد كه جهان حاضر كاملترين جهان ممكن است.**
4. **اصل كمال: اين اصل مكمل اصل جهت كافي است بر اساس اين اصل ترجيح هر فعلي همان كمال است. يعني خداوند هميشه كاملترين موجودات را خلق مي‎كند بنابراين، جهان فعلي كاملترين جهان ممكن است. در واقع از بين بي‎نهايت جهان ممكني كه قابل تصور است خداوند كاملترين آنها را انتخاب كرده است.**
5. **اصل هماهنگي پيشين بنياد: از نظر لايب‎نيتس بين مونادها ارتباط علّي وجود ندارد و نظم موجود در جهان ناشي از هماهنگي ايجاد شده توسط خداوند است، به گونه‎اي كه مثلاً بين ايجاد حرارت و آتش نوعي هماهنگي مقدر وجود دارد. يا مثلاً بين نفس و حركت بدن.[[7]](#footnote-8)**

##### **جرج بركلي 1685- 1753**

**همان‎گونه كه گذشت جان‎لاك يك رئاليست (واقع‎گرا) است. اما بركلي يك ايدئاليست است. او وجود اجسام خارجي را انكار مي‎كند و معتقد است حقيقت جهان صرفاً تصوراتي است كه خدا به ذهن ما القا مي‎كند. و بنابراين تمام موجودات جهان در ارواح و تصوراتي كه دارند خلاصه مي‎شود. انگيزة اصلي بركلي از انكار جوهر جسم انگيزه‎اي كلامي است. او معتقد است با انكار جوهر جسم مهم‎ترين پايگاه الحاد را از ملحدين گرفته‎ايم:**

**«واضح است كه جوهر مادي چه دوست گرانقدري براي ملحدان همة زمانه‎ها بوده است. همة دستگاه‎هاي فكري پليدشان وابستگي چنان نمايان و بايسته‎اي به جوهر مادي دارند كه اگر اين شالوده را برداريم تمام ساختمان ناگزير فرو مي‎ريزد.»**

**او همچنين معتقد است با انكار جهان مادي ديگر جايي براي شكاكان نيز باقي نمي‎ماند. شكاكيت يعني ترديد در مطابقت تصورات با خود اجسام و وقتي وجود اجسام را انكار كنيم ديگر شاكيت معنا ندارد. همچنين با انكار جوهر مادي بسياري از تعارضات موجود در علم و فلسفه حل مي‎شود. بنابراين بر كلي عنوان كتاب اصلي خود را چنين انتخاب مي‎كند:**

**«رساله در اصول علم انساني كه در آن علل عمدة خطا و دشواري در علوم و زمينه‎هاي شكاكيت و الحاد و بي‎ديني مورد بررسي قرار مي‎گيرد.»[[8]](#footnote-9)**

**البته فلسفة بركلي در زمان خودش چندان جدي تلقي نشد و او را يك كشيش شوخ طبع ايرلندي مي‎دانستند. اما زماني كه هيوم نيز جوهر جسم را انكار كرد فلسفة بركلي نيز اهميت پيدا كرد. بنابراين برخلاف انتظار بركلي، فلسفة او باعث رواج شكاكيت و الحاد شد.**

دلايل نفي جوهر جسم

1. **اولين دليل بركلي بر نفي جوهر جسم اين است كه ما فقط به تصورات دسترسي داريم. و تصورات ويژگي‎هاي اجسام را ندارند يعني شكل يا امتداد ندارند. پس حتي اگر اجسام وجود هم داشتند راهي براي شناخت آنها وجود نداشت.**
2. **اشياي مادي اداراك مي‎شوند.**

**آنچه ادراك مي‎شود تصور است.**

**پس اشياي مادي چيزي غير از تصور ما نيستند.**

**مغالطه‎اي كه در اين استدلال نهفته است اين است كه ادراك در مقدمة اول به معني حصولي است و ادراك در مقدمة دوم به معني علم حضوري است. در واقع ما به تصورات خود علم حضوري داريم و اين تصورات حكايت از وجود اجسام مي‎كنند. بنابراين ما به اجسام علم حصولي داريم. همين مغالطه‎ در استدلال اول نيز وجود دارد.**

1. **كساني كه مي‎گويند جوهر مادي وجود دارد مي‎پذيرند كه چنين جوهري قابل ادراك نيست و اين تناقض است. چون وجود داشتن به معني ادراك شده است. اينكه «وجود داشتن يعني ادراك شدن» شعار اصلي فلسفة بركلي است. او مي‎نويسد: «مي‎گويم ميزي كه روي آن مي‎نويسم وجود دارد، يعني آن را مي‎بينم و لمسش مي‎كنم؛ و اگر از اطاق مطالعه‎ام بيرون باشم مي‎گويم كه ميز وجود دارد و مراد اين است كه اگر در اطاق مطالعه‎ام بودم مي‎توانستم ادراكش كنم، يا آنكه روح ديگري در واقع ادراكش مي‎كند.»**

**اين استدلال هم درست نيست. چون زماني كه مي‎گوييم جوهر جسم قابل ادراك نيست مراد اين است كه از طريق قواي حسي نمي‎توان آن را ادراك كرد. ولي استدلال عقلي بر وجود جوهر جسم وجود دارد. و اينكه بركلي تأكيد دارد كه «وجود داشتن يعني ادراك شدن» با نظريات خود او در خصوص وجود خدا سازگار نيست. چون او خدا را از طريق استدلال اثبات مي‎كند. همچنين او وجود نفس براي ديگران را مي‎پذيرد در حالي كه نفسِ ديگران قابل ادراك نيست ولي او وجود آن را مي‎پذيرد. پس وجود داشتن حتي در فلسفة بركلي به معناي ادراك شده نيست.**

وجود خدا و اصل عليت

**بركلي پس از آنكه وجود جوهر جسم را انكار مي‎كند به تبيين نظرية خود در مورد حقيقت جهان مي‎پردازد. از نظر او محتواي جهان از تصورات و نفوس تشكيل شده است. تصورات منفعل، گذرا و قائم به غير هستند. اما نفوس فعال، تقسيم‎ناپذير و قائم به ذات هستند. همچنين از نظر او نفس جاودانه است: «ما باز نموده‎ايم كه نفس بخش‎ناپذير و ناجسماني و ناممتد و در نتيجه فساد‎ناپذير است.»**

**نفس خود من از طريق درون‎بيني اثبات مي‎شود و وجود نفس براي ديگران را از طريق تصوراتي كه از آنها داريم اثبات مي‎كنيم.**

**«ما وجود خود را به حس باطن يا مراقبه و وجود روح‎هاي ديگر را به عقل مي‎فهيم.» اما وجود خدا بديهي‎تر از وجود نفسِ خود من است. چون بر وجود خدا بي‎نهايت نشانه وجود دارد. «همه‎گاه و همه‎جا نشانه‎هاي محسوسي را در مي‎يابم كه وجود خدا را هويدا مي‎كنند.»**

**با اين حال بركلي بر وجود خدا دو دليل اقامه مي‎كند:**

1. **تصورات منفعل هستند پس بايد علت فعالي داشته باشند كه همان خدا است. و سازگاريِ تصورات نشان مي‎دهد كه آنها معلول يك علّت هستند پس خدا واحد است. نظم و تنوع اين تصورات نيز نشان مي‎دهد كه خالق آنها حكيم و خير مطلق است.**
2. **تصورات زماني كه در ذهن ما حضور ندارند همچنان تداوم دارند. پس در ذهني ديگر وجود آنها تداوم دارد. و ذهني كه منبع همه تصورات است خداست.**

**بركلي معتقد است بين تصورات رابطة عليت وجود ندارد. آنها منفعل محض هستند و نمي‎توانند نقش علّي داشته باشند. بنابراين آتش علت حرارت نيست. آتش صرفاً علامت حرارت است. و اين خداست كه تصور حرارت را پس از تصور آتش به ذهن من القا مي‎كند.**

**در پاسخ به اين اشكال كه در اين صورت تكليف شروري كه در عالم وجود دارد چه مي‎شود دو پاسخ مي‎دهد.**

1. **علّت رويدادها فقط خدا نيست و نفوس انساني نيز مي‎توانند نقش علي داشته باشند.**
2. **آنچه موجب شر ناميدن يك فعل مي‎شود ارادة فاعل است. در واقع اين ارادة فاعل است كه باعث مي‎شود يك عمل را قتل ظالمانه بناميم و يك عمل را مجازاتِ تبهكار. بنابراين افعال ما بر اساس نيت‎هاي ما به خير يا شر تبديل مي‎شوند.**

**بنابراين بركلي جوهر جسم را انكار مي‎كند و معتقد است بين اموري كه ما آنها را علت و معلول مي‎پنداريم رابطة علّي وجود ندارد و فقط نفوس هستند كه علل فعال هستند. از اين نظر فلسفة بركلي را مي‎توان زمينه‎ساز فلسفة شكاكانة هيوم دانست. خواهيم ديد كه هيوم يك گام جلوتر مي‎رود و علاوه بر جوهر جسم وجود جوهر نفس را نيز انكار مي‎كند و همچنين هر گونه ضرورت علّي و معلولي را نفي مي‎كند و بنابراين فلسفة بركلي در عمل موجب پديد آمدن فلسفة شكاكانة هيوم شد.**

**با اين وجود هنوز نمي‎توان بركلي را يك تجربه‎گرايي تمام عيار دانست و در فلسفة او عناصر مهمي از عقل‎گرايي باقي است كه به برخي از آنها اشاره مي‎كنيم:**

1. **اصل عليت: گر چه بركلي در بين تصورات رابطة علي را نفي مي‎كند ولي او هنوز به اصل عليت قائل است و علل واقعي را نفوس مجرد مي‎داند.**
2. **استدلال عقلي بر وجود خدا: همان‎گونه كه گذشت بركلي با تمسك به انفعال و استمرار تصورات وجود خدا را اثبات مي‎كند.**
3. **استدلال عقلي بر وجود نفس: نفس افراد ديگر براي ما قابل تجربه نيست و بر كلي با تمسك به تصوراتي كه از افراد ديگر داريم وجود نفس براي آنها را اثبات مي‎كند.**
4. **استدلال عقلي بر جاودانگي نفس: بركلي با تمسك به بساطت نفس جاودانگي و فساد‎ناپذير بودن آن را اثبات مي‎كند.**

ديويد هيوم 1711- 1776

**همان‎گونه كه ديديم لاك به دليل انكار فطريات و تأكيد بر اينكه هر تصوري در نهايت از تجربه به دست مي‎آيد آغازگر نوعي تجربه‎گرايي دانسته شده است. بر‎كلي نيز جوهر مادي را نفي كرد و همچنين رابطة عليت را در بين تصورات منكر شد و از اين نظر يك گام ديگر به تجربه‎گرايي نزديك شد. ولي لاك و بركلي هيچگاه مابعد‎الطبيعه را نفي نكردند و اساساً فلسفة آنها با نوعي مابعد‎الطبيعه همراه است. هيوم اولين فيلسوفي است كه تلاش داشت با تمسك به تجربه‎گرايي مابعد‎الطبيعه را كنار بگذارد و آن را بي‎محتوا دانست. هيوم تأثير بسياري بر كانت داشت و كانت نيز در نفي مابعد‎الطبيعه و اصل عليت با هيوم هم‎سخن است. خواهيم ديد كه تجربه‎گرايي هيوم به شكاكيتي عميق منجر مي‎شود. در واقع بي‎اعتبار دانستن قضاياي عقلي باعث مي‎شود قضاياي تجربي نيز مشكوك و غير قابل اعتماد شوند. همين شكاكيت در موضع كانت نيز مشهود است.**

**هيوم براي نفي متافيزيك از دو راه وارد مي‎شود.**

**راه نخست:**

**هيوم همة محتويات ذهن را ادراك مي‎نامد. [[9]](#footnote-10) از نظر او ادراكات دو دسته‎اند.**

1. **انطباعات: داده‎هاي بي‎واسطة تجربه.**
2. **تصورات: نسخه‎هايِ ذهنيِ انطباعات.**

**لاك مصالح شناخت را تصور مي‎ناميد. ولي از نظر هيوم انطباعات مصالح شناخت را تأمين مي‎كنند. تا وقتي به درخت نگاه مي‎كنم انطباقي از آن در ذهن وجود دارد. وقتي ديگر درخت را نمي‎بينم انطباعي از آن ندارم ولي در اثر آن انطباع تصوري از درخت در ذهن من باقي مانده اشت. نظر هيوم اين است كه براي هر تصوري بايد انطباعي وجود داشته باشد و مفاهيم مورد استفاده در مابعد‎الطبيعه تصوراتي هستند كه فاقد انطباع هستند، پس بايد آنها را كنار گذاشت. و اين روشي است براي رهايي از «همة آن قاموس غريب و نامفهومي كه از دير‎باز استدلال‎هاي مابعد‎الطبيعي را در تصرف خود گرفته و ماية بي‎آبرويي آنها شده است»**

**«بنابراين هنگامي كه گمان مي‎بريم لفظي فلسفي بدون معنايي يا تصوري به كار رفته است (كه مكرر پيش مي‎آيد) همين بس كه بپرسيم آن تصور مفروض از چه انطباعي ناشي گشته است؟ و اگر امكان نپذيرد كه انطباعي ويژه براي تصوري بفهميم گمانمان به يقين مي‎كشد.»**

**پس در راه اول هيوم با طرح اين نظريه كه براي هر تصوري بايد انطباعي وجود داشته باشد ادعا مي‎كند كه مفاهيم مابعد‎الطبيعه بي‎معنا هستند. چون براي آنها نمي‎توان انطباعي يافت.**

**راه دوم:**

**دومين راه براي نفي متافيزيك از طريق تقسيم احكام دنبال مي‎شود. هيوم قضايا را به دو دسته تقسيم مي‎كند:**

1. **قضايايي كه نسبت بين امور واقع را بيان مي‎كنند كه مراد قضايا تجربي است.**
2. **قضايايي كه نسبت بين تصورات را بيان مي‎كنند كه همان قضاياي رياضياتي است.**

**او تأكيد مي‎كند كه قضاياي متافيزيكي در هيچ يك از اين دو دسته جاي نمي‎گيرند. پس بايد آنها را كنار گذاشت:**

**«وقتي با قبول اين اصول كتابخانه‎ها را مورد تفحص قرار مي‎دهيم چه چيز را بايد از بين ببريم؟ اگر مثلاً كتابي دربارة الهيات يا مابعد‎الطبيعة مدرسي به دست گيريم مي‎پرسيم آيا آن كتاب مشتمل بر استدلالي انتزاعي دربارة كميت يا عدد است؟ خير. آيا شامل استدلالي تجربي دربارة امر واقع يا وجود است؟ نه. پس آن را در آتش افكنيد. زيرا نمي‎تواند جز سفسطه و توهم باشد.»**

**جالب است كه اگر با همين معيار به مباحث هيوم (خصوصاً دو استدلالي كه او براي كنار گذاشتن متافيزيك طرح مي‎كند) نگاه كنيم متوجه مي‎شويم مباحث او نه در خصوص عدد است و نه استدلال‎هايي تجربي است. بنابراين اگر هيوم از استدلال‎هايي عقلي براي مقاصد خود استفاده مي‎كند بايد اين حق را به ديگران نيز بدهد.**

**هيوم در ادامة مباحث خود به تحليل مفاهيم فلسفي مي‎پردازد و نظر خود را در خصوص مفاهيي مانند عليت، جوهر جسم نفس و... بيان مي‎كند.**

**تحليل عليت**

**هيوم مفهوم ضرورت علي را يكي از مفاهيم متافيزيكي مي‎داند و بنا بر نظر او براي چنين تصوري هيچ انطباعي يافت نمي‎شود و بنابراين بايد اين تصور را كنار گذاشت. او براي تبيين اين نظر خود ابتدا به تحليل مفهوم عليت مي‎پردازد. منشأ تصور عليت هيچ يك از كيفيات نيست. چون كيفيت خاصي وجود ندارد كه در همة مصاديق علت و معلول حاضر باشد. پس بايد تصور عليت را برگرفته از نسبت‎هايي بدانيم كه بين اشياء وجود دارد.**

**مجاورت مكاني اولين نسبتي است كه بين هر علت و معلولي ديده مي‎شود. همچنين علت هميشه بر معلول تقدم زماني دارد. بنابراين در نگاه اول به نظر مي‎رسد دو نسبتي كه در همة روابط علّي حاضر هستند عبارتند از مجاورت مكاني و تقدم زمانيِ علت بر معلول.**

**ولي با تأمل بيشتر متوجه مي‎شويم كه اين دو نسبت مشكل‎ساز هستند. در خصوص تصوري كه درخت خارجي در ذهن ايجاد مي‎كند مجاورت مكاني معنا ندارد. چون تصور ذهني مكان فيزيكي خاصي ندارد.**

**اما اشكال تقدم زماني اين است كه اگر بگوييم علت تامه بايد مقدم بر معلول تحقق يابد معنايش اين است كه علت تامه مدتي قبل از معلول تحقق مي‎يابد و در طول اين مدت غير فعال است. و اين با تامه بودن آن سازگار نيست. اما اگر بگوييم معلول همزمان با علّت تامه تحقق مي‎يابد لازمه‎اش اين است كه همة وقايع به طور آني تحقق يابند و توالي حوادث ديگر نبايد وجود داشته باشد.**

**به نظر مي‎رسد هيوم در اين استدلال از نقش زمان به عنوان بخشي از علّت تامه غفلت كرده است. اگر زمان بخشي از علّت باشد آنگاه مي‎توان گفت همزمان با تحقق علت تامه معلول نيز تحقق مي‎يابد. همچنين وجود توالي را مي‎توان به ارادة واجب تعالي و ديگر موجودات داراي اراده نسبت داد.**

**به هر حال هيوم فرض را بر اين مي‎گذارد كه رابطة عليت بيانگر دو نسبت هم مكاني و تقدم زماني است. با اين حال روشن است كه ما مي‎توانيم موارد زيادي را بيابيم كه اين دو نسبت وجود دارند ولي رابطة عليت صدق نمي‎كند. بنابراين صدق رابطة عليت به دليل وجود عنصر سومي است كه عبارت است از ضرورت. ولي هيوم به دليل اينكه معتقد است هر تصوري بايد داراي انطباعي باشد، در خصوص ضرورت به اين نتيجه مي‎رسد كه ما براي تصور ضرورت، هيچ انطباعي را نمي‎يابيم پس ضرورتي وجود ندارد.**

**اين سخن هيوم مغالطه است. چون اولاً حتي اگر ضرورتي را نيابيم باز نمي‎توانيم حكم كنيم كه ضرورتي وجود ندارد. چون عدم‎الوجدان لا يدل علي عدم الوجود. ثانياً خود هيوم زماني كه مي‎خواهد حكم كند كه ما براي تصور ضرورت انطباعي نمي‎يابيم بايد تصوري از ضرورت داشته باشد. بنابراين بايد منشأ اين مفهوم را تبيين كند.**

**اكنون پرسش هيوم اين است كه اگر ضرورتي وجود ندارد پس چرا ما بين علت و معلول رابطه‎اي ضروري تصور مي‎كنيم. يعني چرا مي‎پنداريم آتش ضرورتاً موجب سوختن مي‎شود. پاسخ هيوم اين است كه تصور رابطة ضروري ناشي از عادت است. يعني تكرار مشاهدة اينكه آتش با حرارت همراه است باعث شده است كه گمان كنيم رابطه‎اي ضروري بين آتش و حرارت وجود دارد. در واقع اصل عليت مبتني بر اين قانون است كه «روند طبيعت همواره يكسان است.» ولي اين قانون يقيني و شهودي نيست. در واقع هميشه اين امكان وجود دارد كه روند طبيعت تغيير كند و مثلاً ديگر آتش داراي حرارت نباشد.**

**ولي به نظر نمي‎رسد فلاسفه مدعي باشند كه مصداق علت تامة حرارت را مي‎شناسند. يعني مفاد اصل عليت اين نيست كه مثلاً آتش علت تامة حرارت است بلكه مفاد اصل عليت اين است كه حرارت و هر چيزي كه آغاز دارد لزوماً علّتي دارد. و اتفاقاً فيلسوفاني مانند بوعلي سينا تأكيد دارند كه صرف مقارنه و همراهي دليل بر وجود رابطة عليت نيست. ولي اين نيز اصلي بديهي است كه هر چيزي كه آغازي دارد علتي دارد.**

**البته هيوم در خصوص اين اصل كه «هر چيزي كه آغازي دارد علتي دارد» نيز بحث مي‎كند. هيوم معتقد است هر استدلالي كه براي اثبات اين اصل اقامه شده استدلالي دوري است. مثلاً اين استدلال كه «اگر چيزي كه آغازي دارد علتي نداشته باشد پس از هيچ به وجود آمده و هيچ نمي‎تواند علت چيزي باشد. روشن است كه اين استدلال دوري است» چون مقدمة دوم آن يعني اين سخن كه «پس از هيچ به وجود آمده» مبتني بر پذيرش اصل عليت مطرح شده است.**

 **ولي دوري بودن استدلال‎هاي مذكور به معناي بطلان اصل عليت نيست. چون اگر اصل عليت شهودي باشد و از بديهياتي باشد كه مبناي هر استدلالي هستند آنگاه ديگر نمي‎توان براي آن استدلالي غير دوري يافت. درست مثل اصل امتناع تناقض كه هر استدلالي مبتني بر آن است و بنابراين نمي‎توان استدلالي غير دوري بر آن اقامه كرد و با اين حال اين اصل پيش‎فرض هر استدلالي و از جمله استدلال‎هاي خود هيوم است.**

**جالب است كه خود هيوم در مباحث خود از اصل عليت نيز كمك مي‎گيرد. مثلا او پس از آنكه ادعا مي‎كند براي تصور ضرورت هيچ انطباعي يافت نمي‎شود فوراً سؤال مي‎كند كه پس اين تصور از كجا آمده است؟ و پاسخ مي‎دهد كه عادت *علت* اين تصور است.**

**هيوم مي‎گويد من شهودي بودن اصل عليت را نمي‎پذيرم. در چنين حالتي بحث ما با هيوم متوقف مي‎شود هر كس بر اساس شهود خود بايد در اين مورد قضاوت كند. ولي براي اينكه نشان دهيم حتي هيوم نيز چنين اصلي را در شهود خود مي‎پذيرد بايد به مباحث او رجوع كنيم و مواردي را نشان دهيم كه او در آن موارد اين اصل را پذيرفته است. مثلاً او در خصوص ضرورت بعد از اينكه ادعا كرد ما هيچ انطباعي براي تصور ضرورت نمي‎يابيم فوراً اين بحث را مطرح كرد كه پس منشأ تصور ضرورت چيست؟ اين نشان مي‎دهد كه از نظر او اين تصور بايد علتي داشته باشد. در مباحث مربوط به جوهر جسم، جوهر نفس و باور به وجود جهان خارج نيز هيوم به دنبال علت تصورات و باورهاي انسانها مي‎باشد. پس چرا او به عالمان مابعد‎الطبيعه نيز اين حق را نمي‎دهد كه به دنبال علت جهان حادث باشند.**

**تحليل جوهر:**

**هيوم در خصوص تصور جوهر نيز اين بحث را مطرح مي‎كند كه براي اين تصور هيچ انطباعي وجود ندارد. ما صرفاً يك ميز را داراك مي‎كنيم و وقتي كلمة «ميز» را به كار مي‎بريم مراد ما همان اعراضي است كه با يكديگر اجتماع دارند. ولي به دليل اينكه اين اعراض به طور مستمر با يكديگر اجتماع دارند اين استمرار و ثبات باعث مي‎شود كه ما به خطا گمان كنيم خود ميز جداي از اعراض هويتي مستقل دارد و آن هويت مستقل را جوهر ميز مي‎ناميم.**

**نكنه مهمي كه بايد به آن توجه داشت اين است كه بركلي نيز جوهر جسم را انكار مي‎كرد. ولي بركلي هميشه تأكيد مي‎كرد كه نظر من مطابق با تلقي عامة مردم است و معتقد بود جوهر جسم ساختة فلاسفه است. ولي هيوم بر خلاف باركلي مي‎گويد جوهر جسم يك تلقي عوامانه است و فلاسفه در قول به جوهر جسم تسليم اين تلقي عوامانه شده‎اند.**

**ولي به نظر مي‎رسد سخن هيوم درست نيست. قول به جوهر جسم همانگونه كه لاك تأكيد داشت براي پرهيز از تناقض‎گويي است. چون قول به وجود اعراضي كه جداي از جوهر تحقق يافته‎اند نوعي تناقض است. عرض يعني وجود قائم به غير و چنين وجودي نمي‎تواند مستقل باشد. به هر حال عرضي كه مستقل باشد خود يك جوهر است.**

**هيوم در خصوص جوهر نفس نيز به همين نحو بحث مي‎كند. او مي‎گويد من انطباعي به نام خود در درون خود نمي‎يابم. بنابراين او معتقد است ذهن صرفاً عبارت است از تصوراتي كه پي‎درپي مي‎آيند و مي‎گذرند:**

**«ذهن گونه‎اي تئاتر است كه در آن ادراكاتِ چندگانه پياپي پديد مي‎آيند، مي‎گذرند، باز مي‎گذرند، آرام آرام مي‎روند و در تنوعي بي‎نهايت از احوال و مواقع به هم مي‎آميزند. به تعبير درست نه بساطتي در آن است، نه اين هماني.» .«من كه هر گاه به كنه درون آنچه كه آن را خود مي‎نامم مي‎روم، هميشه به گونه‎اي ادراك خاص و جزئي بر‎مي‎خورم: ادراك گرمي يا سردي، روشي يا تيرگي، مهر يا كين، يا لذت. من هرگز هيچگاه خودم را بدون ادراك نمي‎يابم و هرگز نمي‎توانم جز ادراك چيزي را مشاهده كنم... اگر كسي پس از تأمل جدي و فارغ از تعصب گمان مي‎كند كه مفهوم ديگري از خودش دارد، بايد اقرار كنم كه مرا ياراي استدلال با او نمي‎ماند.»**

**نفي جوهر در فلسفة هيوم به دليل كنار گذاشتن عقل است. البته برخي فيلسوفان معتقدند ما در درون خود علاوه بر ادراكات خود نفس را نيز شهود مي‎كنيم. به عنوان مثال برهان طلق بوعلي‎سينا راهي براي نشان دادن اين مطلب است. ولي حتي اگر كسي چنين مطلبي را انكار كند باز مي‎توان براي او برهان اقامه كرد. چرا كه ما داراي قوايي نظير حافظه، تخيل و ادراك هستيم و اين قوا را نمي‎توان به ادراكات نسبت داد. در واقع پرسش ما از هيوم اين است كه زماني كه ما تصوري را ادراك مي‎كنيم آيا اين ادراك فعل همان تصور است. قطعاً تصورات گذرا نياز به موضوعي دارند كه آن موضوع همان جوهر نفس است.**

**انكار جوهر نفس، جوهر جسم و ضرورت علّي توسط هيوم به شكاكيتي گسترده مي‎‎انجامد. شكاكيتي كه باعث بي‎اعتباري همة علوم تجربي مي‎شود. چرا كه همة علوم تجربي مبتني بر اصل عليت رشد كرده‎اند. اما در اينجا پرسش مهمي مطرح مي‎شود و آن اينكه مطالب و مباحثي كه هيوم در آثار خود مطرح مي‎كند آيا مطالبي عقلي است يا تجربي. اگر اين مطالب تجربي باشد اعتبار آنها بر اساس خود فلسفة هيوم مخدوش است. و اگر عقلي باشد اشكالش اين است كه هيوم عقل را به عنوان منبع شناخت به رسميت نمي‎شناسد بنابراين به نظر مي‎رسد تجربه‎گراياني مانند هيوم صرفاً در ادعا عقل را كنار مي‎گذارند و در هر جا كه لازم باشد براي اثبات نظريات خود به استدلال و برهان متوسل مي‎شوند. اين واقعيت در خصوص كانت و پوزيتويست‎ها نيز صدق مي‎كند. ضمن آنكه كنار گذاشتن عقل موجب بي‎اعتباري تجربه نيز مي‎شود. چرا كه اگر دليلي بر حجيت تجربه وجود داشته باشد آن دليل بايد عقلي باشد. به هر حال اين بن‎بست‎ها و تناقضات نشان مي‎دهد كه نفي متافيزيك در فلسفة غرب بر اساس يك فرايند علمي انجام نشده است.**

**هيوم در فصل دوم از کتاب پژوهش به بحث از منشأ تصورات مي پردازد.[[10]](#footnote-11) در اين نوشته خلاصه اين بخش را نقل مي کنم و نکاتي انتقادي را در پانوشت بيان مي کنم.**

 **هيوم نخست همة ادراکات را به تصور و تأثر تقسيم مي کند. تأثر حاصل تجربة مستقيم است و تصور کپي آن است که در حافظه مي ماند. ما هنگام نگاه کردن به رنگ سبز تأثري از اين رنگ دريافت مي کنيم و بعد از آنکه ديگر به رنگ سبز نگاه نمي کنيم تصوري از آن در حافظه مي ماند. تفاوت اين دو دسته از ادراکات در وضوح و قدرت آنهاست. تأثر نسبت به تصور قدرت و روشني بيشتري دارد. مثال هيوم اين است که تجربة عشق (تأثر) با تصور عشق متفاوت است و تصور عشق هيچگاه هيجان و آشفتگي حاصل از تجربة عشق را ندارد.[[11]](#footnote-12)**

**هدف هيوم از اين تقسيم بندي اين است که تصورات عقلي و فطري را انکار کند. او معتقد است ذهن صرفا با ترکيب و تجزية تصورات تجربي مي تواند به تصورات جديدي برسد و در ذهن هيچ تصوري يافت نمي شود که فاقد تأثر باشد. او براي اين ادعاي خود دو دليل بيان مي کند.**

**نخست اينکه از مخالفين خود مي خواهد که تصوري را معرفي کنند که فاقد تأثر باشد و از تجربه ناشي نشده باشد.[[12]](#footnote-13)**

**دليل دوم او نيز اين است که اگر کسي فاقد يکي از قواي معرفتي باشد از تصورات مربوط به آن نيز محروم است. مثلا فرد نابينا تصوري از رنگ ندارد.[[13]](#footnote-14)**

**هيوم در پايان اين بحث يک مثال نقض براي ادعاي خود مطرح مي کند که از نظر او بي اهميت است. فرض کنيد انواع رنگهاي قرمز در يک طيف درجه بندي شده اند. هيوم معتقد است اگر يکي از درجات رنگ قرمز را از جدول مربوط به اين رنگ حذف کنيم کسي که آن رنگ را هيچگاه نديده است با نگاه به جدول رنگهاي قرمز مي تواند با توجه به دو رنگ قبل و بعد، تصوري را از آن رنگي که حذف شده است در ذهن خود ايجاد کند.[[14]](#footnote-15) چنين فردي تصوري از رنگ حذف شده دارد که ناشي از تأثر نيست.**

**جزم اصلي هيوم در اين فصل و منشأ خطاهاي بعدي او اين است که محتواي ذهن را منحصر در تأثر و تصور مي داند. او کارکرد عقل در توليد مفاهيم جديد را ناديده مي گيرد. در حالي که خود هيوم در کتاب رساله مي پذيرد که ذهن مفهوم تساوي را از راه مقايسه درک مي کند. (Hume, 1978, 46) عقلگرايان معتقدند مفاهيمي که از راه مقايسه درک مي شوند بسيار بيشتر هستند و شامل مفاهيم فلسفي مهمتري مي شوند. هيوم اين مفاهيم را يا ناديده مي گيرد يا مانند مفهوم ضرورت و جوهر انکار مي کند. جزم هيوم اين است که در اين فصل فرض مي کند که هر تصوري بايد ناشي از تجربه باشد و ادعا مي کند که هيچ مورد نقيض مهمي وجود ندارد. اما او با تکيه بر اين جزم در فصلهاي بعدي به هر مورد نقيضي که مي رسد صرفا به اين دليل که تجربي نيست آن را کنار مي گذارد. گويي که در فصل نخست اثبات کرده است که هر مفهومي بايد ريشه تجربي داشته باشد. در حالي که در فصل نخست اين ادعا که مورد نقيضي وجود ندارد، اثبات نشده است.**

**سه پرسش در مورد نگاه هيوم به تحليلي ها**

**هيوم در نخستين پژوهش نسبتها را به دو دسته تقسيم مي کند. نسبت بين تصورات و نسبت بين امور واقع (matters of fact). اين سخن هيوم مبناي تقسيم گزاره ها به تحليلي و ترکيبي است و معمولا گفته شده که مبناي ضروري بودن گزاره هاي تحليلي را نيز روشن مي کند. بر اين اساس ضرورت گزاره هاي تحليلي مانند گزاره هاي رياضي صرفا به اين دليل است که اين دسته از گزاره ها نسبت اين هماني را بيان مي کنند. در خصوص اين ادعا اشکالاتي مطرح شده است که شناخته شده هستند. مهمترين اشکال اين است که اگر گزاره هاي رياضي صرفا نسبت بين تصورات را بيان مي کنند چرا در علم فيزيک به آنها نياز است؟ اگر علم فيزيک در خصوص نسبت بين امور واقع پژوهش مي کند، دليلي ندارد به گزاره هايي تکيه کند که نسبت بين تصورات را بيان مي کنند. اشکال ديگر مربوط به اين ادعاي رايج است که گزاره هاي تحليلي بيانگر قراردادهاي زباني هستند. اگر تحليلي ها ضروري هستند ديگر نمي توان آنها را بيانگر تعريفهاي لفظي و قراردادي دانست. چون قراردادها ضرورتي ندارند و آگاهي از قراردادها نيز پيشين نيست. اينکه هر مجردي غير متأهل است اگر گزارشي از معناي واژة مجرد در زبان فارسي باشد گزاره اي تجربي است و اگر گزارشي از اصل اين هماني باشد ديگر صدق آن به قراردادهاي زباني بستگي ندارد.**

**به هر حال هدف از اين نوشته کوتاه اين نيست که از مشکلات مربوط به تقسيم گزاره ها به تحليلي و ترکيبي بحث شود. هدف اين است که به چند پرسش در مورد جايگاه اين تقسيم در فلسفة هيوم اشاره شود. در اين خصوص سه پرسش قابل طرح است.**

**1- آيا مشکلي که هيوم در مورد ضرورت علي مطرح مي کند در مورد ضرورت منطقي نيز تکرار نخواهد شد؟ هيوم ادعا دارد که ما هيچ تجربه اي حاکي از ضرورت علي نداريم. اکنون پرسش اين است که آيا نسبت ضروري بين دو تصور نيز با همين مشکل روبرو نيست؟ يک تجربه گرا با کدام تجربه مي تواند از وجود نسبتي ضروري بين دو تصور آگاه شود؟**

**2- از زمان کانت ادعا شده است که گزاره هاي تحليلي بيانگر تعريفي لفظي هستند و گزاره اي تحليلي است که موضوع آن دربرگيرندة محمول باشد. مثلا اينکه طلا جسم است گزاره اي تحليلي است. چون جسم بودن بخشي از تعريف طلاست. اما هيوم در بحث از مثال طلا سخني دارد که تمايز بين ترکيبي و تحليلي را به کلي متزلزل مي کند. سخن هيوم اين است که وقتي يکي ويژگي جديد در مورد طلا کشف مي شود آن ويژگي بخشي از تعريف طلا خواهد شد. (Hume, 1978, 16) بر اساس اين سخن هيوم مي توان گفت جسم بودن طلا و عدد اتمي آن دو بخش از تعريف طلا هستند که هر دو از راه تجربه کشف شده اند. اين دو واقعيت در مورد طلا از نظر روش کشف و از نظر نسبتي که با مفهوم طلا دارند تفاوتي ماهوي ندارند و ديگر نمي توان گزارة بيانگر جسم بودن را تحليلي و گزارة بيانگر عدد اتمي را ترکيبي تلقي کرد. تفاوت اين دو گزاره صرفا در اين است که جسم بودن طلا اولين واقعيتي است که در مورد طلا کشف شده است و همگان از آن آگاه هستند.**

**3- هيوم در ابتداي رساله تأکيد دارد که هر تصوري ناشي از يک تأثر است. اما معلوم نيست که او چگونه مي تواند نسبت بين تصورات را از نسبت بين امور واقع جدا کند. به بيان ديگر آيا نسبت بين تصورات نمي تواند بازتابي از نسبتي باشد که بين تأثرات وجود دارد؟ در فلسفة هيوم دو مطلب وجود دارد که جدا کردن نسبت بين تصورات از نسبت بين امور واقع را مشکل مي کند. نخست آنکه او مدام تأکيد دارد که تفاوت تصورات و تأثرات صرفا در اين است که تأثرات وضوح و قدرت بيشتري دارند. در اين صورت ديگر نمي توان ادعا کرد تصورات نسبتهايي دارند که تأثرات فاقد آنها هستند و بالعکس. دوم آنکه او در ابتداي بخش دوم از رساله تصريح مي کند که «در جايي که تصورات بازنمايي هاي مناسبي از چيزها باشند نسبت ها، تناقضها و توافقهاي بين تصورات در مورد چيزها نيز صدق مي کنند ...» (Hume, 1978, 29) اين ادعاي هيوم نيز تمايز بين نسبت بين تصورات و نسبت بين امور واقع را از بين مي برد.**

**تداعي تصورات**

**فصل سوم از کتاب پژوهش به بحث از تداعي اختصاص دارد. ديدگاه هيوم اين است که تصورات با نظم خاصي به ذهن خطور مي کنند. در يک بحث جدي تصورات بي ارتباط با بحث فورا شناخته مي شوند و کنار گذاشته مي شوند. حتي در تخيلات آشفته نيز حرکت تخيل از يک تصور به تصور ديگر بي ضابطه نيست. وقتي يک گفتگوي آزاد را بازبيني کنيم ارتباط بين اجزاي آن را مي توان کشف کرد. صرفا در رويا و خواب است که ممکن است ارتباطي بين تصورات وجود نداشته باشد.**

**از نگاه هيوم اصولي که تصورات را به يکديگر پيوند مي دهند بين همه انسانها مشترک است. چون واژه هايي که تصورات پيچيده و مرکب را منتقل مي کنند در زبانهاي مختلف مشترک است.**

**هيوم سه اصل را به عنوان اصول تداعي معرفي مي کند و براي هر کندام يک مثال مي زند:**

 **شباهت، مجاورت مکاني يا زماني و عليت.**

**سه مثال:**

**شباهت: اينکه تصوير يک فرد يادآور خود او است به دليل شباهت بين تصوير و خود فرد است.**

**مجاورت: با تصور يک ساختمان باعث تداعي ساختمان مجاور آن مي شود.**

**عليت: تصور جراحت تصور درد را به ذهن مي آورد. چون جراحت علت درد است.**

**هيوم از اينکه فيلسوفان پيش از او به اصول تداعي توجه نداشته اند ابراز تعجب مي کند و اذعان مي کند که دليلي نداريم که اصول ديگري براي تداعي وجود نداشته باشند. اما هر چقدر مثالهاي بيشتري را بررسي کنيم و عامل ديگري براي تداعي کشف نکنيم احتمال اينکه اصل ديگري وجود نداشته باشد بيشتر مي شود.**

**در مورد اين فصل از کتاب هيوم چند نکته قابل طرح است:**

1. **اغلب گفته شده تداعي در نظام هيوم با نيرو در نظام نيوتن قابل مقايسه است. چون هيوم قصد دارد علم انسان را بنويسد و در نگارش اين علم تحت تأثير علم طبيعت است که نيوتن نگاشته است. او تصورات را اتم هايي مي داند که دنياي ذهن را مي سازند و معتقد است نيرويي که اين اتمها را به يکديگر متصل مي کند تداعي است. زماني که هيوم تصورات را به بسيط و مرکب تقسيم مي کند نيز به الگويي فيزيکي نظر دارد.**
2. **هيوم در کتاب رساله براي تداعي به اصول ديگري نيز اشاره مي کند. به عنوان نمونه در رساله از تضاد و تقابل نيز به عنوان تداعي ياد شده است. اما در کتاب پژوهش در پاورقي مي نويسد که تضاد مي تواند ترکيبي از شباهت و عليت باشد. مثلا اگر گرما باعث تداعي سرما مي شود به اين دليل است که نبود گرما علت سردي است. اما به نظر مي رسد تقليل دادن تضاد و تقابل به عليت يا شباهت کار آساني نيست.**
3. **هيوم سعي دارد تداعي را مکانيکي و قانونمند کند. اما به نظر مي رسد تداعي مي تواند خارج از هر اصلي و صرفا اختياري باشد. ذهن قادر است بين دو تصور کاملا بي ارتباط با يکديگر مانند سفيدي و کهکشان با اختيار خود تداعي ايجاد کند. گاهي نيز تداعي به دليل تکرار است. دو واژه بي ارتباط با يکديگر اگر در يک شعر يا عبارت مدام تکرار شوند بين آنها نسبت تداعي ايجاد مي شود. به نظر مي رسد تکرار بر همه اصول تداعي سيطره و حاکميت دارد. مثلا عليت بدون تکرار عامل تداعي نيست. چون اگر در واقع عليتي وجود داشته باشد اما به آن توجه نکنيم و يا از آن آگاه نباشيم ديگر تداعي وجود نخواهد داشت. جزر و مد و يا خسوف زماني باعث تداعي نيروي جاذبه مي شود که به طور مکرر به نقش علي جاذبه در تحقق اين پديده ها توجه داشته باشيم.**
4. **اگر به نقش محوري تکرار در تداعي توجه داشته باشيم ديگر نمي توانيم تداعي را ضابطه مند بدانيم. فيلسوفان پيش از هيوم نيز به همين دليل به اصول تداعي توجه نداشتند و صرفا از نقش تکرار بحث کرده اند.**
1.  در خصوص پاسكال ر.ك.:

پاسكال، انديشه‎ها و رسالات، جمع‎آوري و ترجمه رضا مشايخي

همچنين دربار‎ة برهان شرط‎بندي پاسكال: بهاءالدين خرمشاهي، جهان غيب و غيب جهان، سه مقاله در علم كلام، انتشارات كيهان، 1365. [↑](#footnote-ref-2)
2.  اجمالاً مي‎توان گفت ايمان‎گرايان كساني هستند كه معتقدند سرنوشت ايمان از سرنوشت عقل جداست و ايمان تابع استدلال‎هاي عقلي نيست. [↑](#footnote-ref-3)
3. مشابه اين برهان در روايتي از امام صادق عليه‎السلام نقل شده است. اصول كافي، ج1، حديث 2 از كتاب التوحيد ص 96. غزالي در كيمياي سعادت و احياءالعلوم اين برهان را به حضرت علي عليه‎السلام نسبت مي‎دهد و برخي از مورخين غربي معتقدند پاسكال پس از مطالعه‎ي آثار اسلامي چنين برهاني را طرح كرده است. [↑](#footnote-ref-4)
4. آگوستين از فلاسفة بزرگ قرون وسطي است كه نوعي الهيات افلاطوني در فلسفة او غلبه دارد. [↑](#footnote-ref-5)
5. اين كتاب توسط محسن جهانگيري ترجمه شده است.

براي مطالعة شرحي روشن از كتاب اخلاق رجوع كنيد:

جرج هنري ردكليف پاركيسنون*، نظرية شناخت اسپينوزا،* ترجمة سيد مسعود سيف، انتشارات علمي و فرهنگي [↑](#footnote-ref-6)
6.  منابعي براي مطالعه:

اسپينوزا، *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمة اسماعيل سعادت

راجراسكروتني، *اسپينوزا*، اسماعيل سعادت

كارل ياسپرس، *اسپينوزا*، محمد حسن لطفي [↑](#footnote-ref-7)
7. منابعي براي مطالعه

لايب‎نيتس، مونادولوژي، ترجمة يحيي مهدودي

لايب‎نيتس، مونادولوژي و چند مقالة ديگر، ترجمة عبدالكريم رشيديان

فيلسوفان بزرگ، ترجمه كاظم عمادي (شرح مناسبي براي لايب‎نيتس)

راسل، شرح انتقادي فلسفه لايب نيتس، ترجمه ايرج قانوني، ‌نشر ني

مهين رضايي، تئوديسه و عدل الهي: مقايسه‎اي بين آراء لايب‎نيتس و استاد مطهري، نشر سهرودي [↑](#footnote-ref-8)
8.  اين كتاب تحت عنوان: رساله در اصول علم انساني به ضميمة سه گفت و شنود توسط منوچهر بزرگمهر ترجمه شده است.

دربارة بر كلي همچنين ر.ك.:

جاناتان دنسي، مقدمه‎اي بر بركلي، ترجمة حسن فتحي [↑](#footnote-ref-9)
9. مهمترين آثار هيوم:

رساله در باب طبيعت بشر (3جلد)

پژوهشي در باب فهم بشر

توضيح: هيوم ابتدا رساله را منتشر كرد ولي اقبال چنداني به آن نشد. به قول خودش رساله «از طبع مرده به دنيا مي‎آمد.» بنابراين هيوم همان مطالب رساله را تلخيص كرد و تحت عنوان پژوهش چاپ كرد.

در نقد هيوم رجوع كنيد: تحقيق در آراء معرفتي هيوم، نوشتة دكتر سيد محمد حكاك. [↑](#footnote-ref-10)
10. . با اينکه هيوم منکر عليت است اما نخستين پرسش فلسفه او اين است که علت تحقق تصورات در ذهن چيست؟ [↑](#footnote-ref-11)
11. . **با اينکه** **هيوم تفاوت تأثر و تصور را صرفا در قدرت و وضوح مي داند، اما مثال خود او نشان مي دهد که تفاوت تصور و تأثر صرفا در وضوح و قدرت نيست. چون هيچگاه نمي توان ادعا کرد تصور عشق يک تجربة عشق ضعيف است. تصور حسادت نيز يک حسادت ضعيف و کمرنگ نيست و به همين خاطر منع اخلاقي ندارد.**  [↑](#footnote-ref-12)
12. 2-**در اينجا مفاهيم فلسفي مانند جوهر و ضرورت موارد نقيض مهمي هستند که مخالفين هيوم مي توانند آنها را معرفي کنند. جالب است که هيوم در اينجا درخواست مي کند که يک مفهوم غير تجربي به او نشان دهيم و در فصلهاي بعدي مفاهيم عقلي را صرفا به اين دليل که تجربي نيستند کنار مي گذارد.**  [↑](#footnote-ref-13)
13. . **با اين دليل نيز نمي توان اثبات کرد که محتواي ذهن صرفا منحصر در مفاهيم تجربي است. عقلگراياني مانند صدرا نيز مي پذيرند که انسان بدون هر حسي از بخشي از علم محروم است: من فقد حسا فقد فقد علما. اما از نگاه آنها ذهن با قواي تجربي مفاهيم تجربي را دريافت مي کند و سپس عقل با مقايسه مفاهيم تجربي مي تواند به مفاهيمي جديد مانند تقدم، تأخر، تساوي، تفاوت و ... برسد. پيش از هيوم تعقل وجه تمايز انسان از حيوان بود و هيوم قصد دارد معرفت بشر را به تجربه و تخيل محدود کند.** [↑](#footnote-ref-14)
14. . **با اينکه هيوم اين مورد نقيض را کم اهميت تلقي مي کند اما به هر حال يک مورد نقيض براي رد ادعاي او کافي است و تفاوتي نمي کند که آن مورد نقيض را خودش يافته باشد يا ديگران. ضمن اينکه نمونه هاي نقيض ديگري نيز وجود دارند که وقتي در کنار اين مورد نقيض قرار گيرند مشکلي جدي براي فلسفة او ايجاد مي کنند. مثلا اگر دايره کوچکي را به کسي نشان دهيم او مي تواند تواند دايره بزرگتر از آن را بدون اينکه ديده باشد، تصور کند. يا اگر خط راستي را به کسي نشان دهيم او مي تواند خط منحني، خط شکسته، مثلث و ... را بدون اينکه ديده باشد تصور کند. کسي نيز که درکي از واحد رياضي داشته باشد تمام اعداد رياضي را مي تواند درک کند. دايره کامل آن طور که در رياضي تعريف مي شود با اينکه قابل فهم است، اما معنايش اين نيست که قابل مشاهده نيز هست. اين قبيل مثالها قدرت عقل در توليد تصورات جديد را نشان مي دهند و با منباي تجربي فلسفة هيوم سازگار نيست.** [↑](#footnote-ref-15)