

## A Critical Consideration of Hume's View of the Origin and Content of the Belief in Human Soul/Spirit<sup>1</sup>

Maysam Shadpoor<sup>2</sup>

Sayyed Mahmud Musawi<sup>3</sup>

Received: 07/09/2020

Accepted: 13/10/2020

### Abstract

David Hume, an empiricist philosopher, accounts for the contents of conceptions and beliefs by observing their origins; since he thinks that according to the copy principle a conception or belief with a vague origin—one that cannot be traced back to a specific impression—has no specific content and will thus be absurd. Hume adopts the same approach in his account of the origin and content of the belief in the human soul or self or spirit, concluding that the belief in souls is neither rational, nor intuitive (the negative view)—indeed, it is originated in imaginations and is, therefore, erroneous and yet unavoidable (the positive view). In this paper, we will draw on the descriptive-analytic method to consider and criticize Hume's account of this and show that, on the one hand, his positive view is not satisfactory, involving a number of epistemic gaps, and on the other, he has ignored the role of knowledge by presence in his account of the belief in the soul.

### Keywords

The belief in soul/spirit, Hume, imagination, impression, copy principle.

---

1. The paper is derived from a PhD dissertation under *A Critical Analysis of Hume's View of Natural Beliefs and its Relation with Skepticism, with a focus on the Views of Muslim Philosophers* (supervisor: Sayyed Mahmoud Musavi, advisor: Hasan Moallemi).

2. PhD student of Islamic philosophy, Baqir al-'Ulum University, Qom, Iran (corresponding author): shadpoor6348@gmail.com.

3. Associate professor, Baqir al-'Ulum University, Qom, Iran: smmusawi@gmail.com

## بررسی انتقادی دیدگاه هیوم در باب منشأ و مفاد اعتقاد به نفس/روح آدمی<sup>۱</sup>

میثم شادپور<sup>۲</sup>      سیدمحمود موسوی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

### چکیده

دیوید هیوم، از فیلسوفان تجربه‌گرا، با رصد خاستگاه تصورات و اعتقادات، مفادشان را توضیح می‌دهد؛ زیرا به اعتقاد او بر پایه اصل نسخه‌برداری، تصور و اعتقادی که خاستگاه مبهمی داشته باشد و نتوان آن را به انطباق مشخصی بازگرداند، محتوای مشخصی ندارد و پوچ است. هیوم همین رویکرد را در تبیین منشأ و مفاد اعتقاد به نفس/خود/روح آدمی پی می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که اعتقاد به نفس، نه امری عقلی و نه شهودی (موضع سلبی)، بلکه ناشی از تخیل است و از همین رو خطاآمیز و درعین حال گریزناپذیر است (موضع ایجابی). در نوشتار پیش رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، تبیین هیوم از موضوع یادشده را بررسی و نقد می‌کنیم تا روشن شود اولاً موضع ایجابی او رضایت‌بخش نیست و دارای حفره‌های معرفتی متعددی است؛ ثانیاً موضع ایجابی او با موضع سلبی و مبانی دیگر او ناسازگار است؛ ثالثاً به نقش علم حضوری در تبیین اعتقاد به روح توجهی نشده است.

### کلیدواژه‌ها

اعتقاد به نفس/روح، هیوم، تخیل، انطباق، اصل نسخه‌برداری.

۱. مقاله برگرفته از رساله دکتری «تحلیل انتقادی دیدگاه هیوم درباره اعتقادات طبیعی و نسبت آن با شکاکیت، با تأکید بر آراء فیلسوفان مسلمان» (استاد راهنما: سیدمحمود موسوی، استاد مشاور: حسن معلمی) می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
shadpoor6348@gmail.com
۳. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.  
smmusawi@gmail.com

■ شادپور، میثم؛ موسوی، سیدمحمود. (۱۳۹۹). بررسی انتقادی دیدگاه هیوم در باب منشأ و مفاد اعتقاد به نفس / روح آدمی. برگرفته از رساله دکتری: تحلیل انتقادی دیدگاه هیوم درباره اعتقادات طبیعی و نسبت آن با شکاکیت با تأکید بر آراء فیلسوفان مسلمان (استاد راهنما: سیدمحمود موسوی، استاد مشاور: حسن معلمی). فصلنامه نقد و نظر، ۲۵ (۹۹)، صص ۷-۲۹.  
Doi: 10.22081/jpt.2020.58789.1771



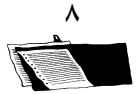
نظر  
صدر

## مقدمه

دیوید هیوم از مهم‌ترین فیلسوفان تجربه‌گراست که در آثار فلسفی خویش («رساله‌ای درباره طبیعت آدمی» و «پژوهشی درباره فهم آدمی»)، در پی تبیین حالت‌های ادراکی و روابط حاکم بر آنهاست. وی بر این باور است که بسیاری از باورهای آدمی - مثلاً اعتقاد به وجود خارجی، علیت یا نفس آدمی - ناشی از فرایند طبیعی و گریزناپذیر تخیل است (نک: Kemp Smith, 2005; McCormick, 1993; Gaskin, 1974). پرسش اصلی هیوم این است که چرا ما به طور طبیعی به این امور اعتقاد می‌ورزیم؛ درحالی که انطباق متناظر یا استدلالی به سودش نداریم. از همین منظر، وی به بررسی و تبیین خاستگاه اعتقاد به نفس،<sup>۱</sup> روح<sup>۲</sup> یا خود<sup>۳</sup> می‌پردازد تا از این رهگذر، مفاد این اعتقاد را نیز توضیح دهد و مشخص نماید که چرا ما گریزی از پذیرش این اعتقاد نداریم. از آنجا که هیوم در کتاب پژوهش، به طور مستقل به این مبحث نپرداخته است، در ادامه این بحث را با محوریت رساله پیش می‌بریم. برای درک درست از دیدگاه هیوم، به‌عنوان مقدمه به برخی از مفاهیم و مبانی مهم در فلسفه هیوم اشاره می‌کنیم و سپس به توضیح منشأ و مفاد این اعتقاد می‌پردازیم و در نهایت آن را با استمداد از دستاوردهای فکری فیلسوفان مسلمان بررسی و نقد می‌کنیم.

## ۱. حالات ادراکی و اقسام آن

هیوم هم در رساله و هم در کتاب پژوهش، تبیین خود در باب طبیعت آدمی را از «perception» آغاز می‌کند. این واژه، معادل «حالات ادراکی» است (Broughton, 2006, p. 43). حالت‌های ادراکی از این جهت که با نیرو/ قوت<sup>۴</sup> و وضوح/ سرزندگی<sup>۵</sup> متفاوتی به



نظر  
صدر

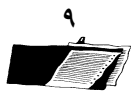
سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

1. mind
2. soul
3. self
4. force
5. liveliness

ذهن می‌آیند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: انطباعات<sup>۱</sup> و تصورات<sup>۲</sup>. آن قسم که بیشترین نیرو و سرزندگی را دارد، انطباعات است که شامل حسیات<sup>۳</sup> و عواطف<sup>۴</sup> و احساسات<sup>۵</sup> است که اولین بار برای ذهن آشکار می‌شوند. تصورات، تصاویر خفیف یا کم‌رنگ همین انطباعات است که در دفعات بعدی که انطباعات حاضر موجود نیست، با وضوح و نیروی کمتری در ذهن و اندیشه آشکار می‌گردند و مورد تأمل واقع می‌شوند (Hume, 1965, pp. 1-2; Hume, 2007, pp. 17-18).

همچنین هیوم انطباعات را به دو دسته انطباعات حس<sup>۶</sup> و انطباعات تأمل<sup>۷</sup> تقسیم می‌کند؛ مثلاً از خود سیب و لذت بردن از خوردنش، انطباعات حسی داریم؛ اما همین لذت، تصویری را به جا می‌گذارد که وقتی این تصور را به یاد می‌آوریم، انطباعات تأملی جدیدی از سنخ احساسات و عواطف (همچون میل و نفرت) ایجاد می‌شود. همین انطباعات تأمل جدید می‌تواند تصویری را به جا بگذارد که آن تصور، انطباعات تأمل دیگری را تولید کند (Hume, 1965, pp. 7-8). وی در باب حالات ادراکی، دسته‌بندی دیگری دارد که هم شامل انطباعات است و هم شامل تصورات: حالات ادراکی بسیط و حالات ادراکی مرکب. انطباعات و تصورات بسیط، چنان‌اند که نه تمایز<sup>۸</sup> می‌پذیرند و نه تجزیه<sup>۹</sup>؛ بر خلاف انطباعات و تصورات مرکب که می‌توانند به اجزای مختلف تقسیم شوند؛ برای مثال به «سیب» بنگرید که رنگ و بو و مزه خاصی دارد که همگی در آن سیب متحد شده‌اند؛ ولی باین حال اینها یکی نیستند، بلکه کیفیات متمایز از همدیگرند که ذهن می‌تواند آنها را مستقل از هم در نظر بگیرد (Hume, 1965, p. 2).

1. impressions
2. ideas
3. sensations
4. passions
5. emotions
6. impressions of sensation
7. impressions of reflection
8. distinction
9. separation



## ۲. اصل نسخه‌برداری

یکی از اصول حاکم بر حالت‌های ادراکی، اصل نسخه‌برداری است که مفادش از این قرار است: هر تصور بسیطی واجد انطباع بسیط، مشابه، متناظر و مطابق است و هر انطباع بسیطی نیز واجد تصور بسیط، مشابه، متناظر و مطابق است. هیوم معتقد است انطباعات بسیط همیشه بر تصورات بسیط مشابه و متناظر مقدم‌اند و به همین جهت، برای آنها علت‌اند (Hume, 1965, pp. 4-5). هیوم پس از برشمردن چند نمونه برای این مدعا از طریق درون‌بینی، مخالف خود را به هم‌آوردی برای ذکر مثال نقض دعوت می‌کند. به باور هیوم، مخالف در این زمینه، ساکت است و مثال نقضی ارائه نکرده و همین سکوت مخالف برای اثبات مدعای هیوم کافی است. البته برای مدعای اخیر (علیت انطباعات نسبت به تصورات) مثال نقضی وجود دارد که هیوم خودش به آن معترف است: اگر ما انطباعاتی از طیف‌های مختلف رنگ آبی داشته باشیم و واجد تصویری از هر یک از آنها باشیم، ولی از درجه خاصی از آبی انطباعی نداشته باشیم، ذهن کاملاً قادر است جای خالی آن طیف را از طریق مقایسه دیگر طیف‌ها با هم دریابد و به چنان تصویری منتقل گردد، با آنکه انطباعی از آن ندارد (Hume, 1965, pp. 5-6). با این حال هیوم تأکید می‌کند که این مثال نقض قابل چشم‌پوشی است و بهتر است از آن به سود حفظ کلیت مدعای خود، چشم‌پوشیم. همه تصورات بسیط آدمی در ظهور اولیه‌شان، از انطباعات بسیط مشتق می‌شوند؛ تصوراتی که مطابق با آن انطباعات‌اند و به‌دقت آنها را نمایش می‌دهند (Hume, 1965, p. 4). شارحان هیوم این اصل کلی یادشده در باب حالات ادراکی بسیط را اصل «نسخه‌برداری / رونوشت»<sup>۱</sup> می‌نامند (Broughton, 2006, p. 52; Noonan, 1999, pp. 62-71; Bailey, 2006, pp. 38-40).

این اصل، نقش بنیادین در فلسفه هیوم دارد؛ یعنی هیوم با استناد به این اصل که هر تصویری باید انطباعی داشته باشد، بسیاری از مفاهیم فلسفی را پوچ و بیهوده تلقی می‌کند؛ غافل از اینکه خودش نیز بارها این اصل را نقض کرده و از مفاهیمی مثل عدم،



نظر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پائیز ۱۳۹۹

1. copy principle

تقدم زمانی، مجاورت مکانی، انقطاع، پیوند و حتی از اعتقادات طبیعی مثل اعتقاد به روح و وجود خارجی سخن می‌گویید؛ درحالی که انطباعی از آنها ندارد! هیوم به جای آنکه - با توجه به این مثال‌ها و مثالی که خودش در باب طیفی از رنگ آبی ارائه کرد - اصل نسخه‌برداری را کنار بگذارد و یا تعدیل کند، این مثال‌های نقض را نادیده می‌گیرد!

(Broughton, 2006, pp. 52-53).

### ۳. مفاد اعتقاد به نفس/روح

در تلقی سنتی از نفس/روح، بر مؤلفه‌هایی همچون جوهریت و تجرد و به هم پیوستگی و تمایز از حالت‌های ادراکی، بساطت و هویت واحد تأکید می‌شود. هیوم با تبیین خاستگاه اعتقاد به نفس آدمی، در صدد پاسخ به این پرسش است که آیا مفاد اعتقاد به نفس، واجد مؤلفه‌های یادشده هست یا نه (Hume, 1965, p. 232). از این منظر، جوهر همان محل و موضوع عوارض و کیفیات و حالت‌های ادراکی است که وجودش متفرد و بسیط است و با تغییر کیفیات، بساطت، ثبات و این‌همانی خودش را حفظ می‌کند و در وجودش به موضوع و محل نیاز ندارد؛ بلکه خودش پشتیبان و حامی موجوداتی - همچون عوارض و کیفیات - است که وجودشان نامستقل و وابسته به وجود جوهر است؛ بنابراین وقتی هیوم به بررسی خاستگاه اعتقاد به نفس/روح می‌پردازد، به این ویژگی‌ها نظر دارد: حلول چیزی در چیزی، این‌همانی فردی و ثبات، تجرد از ماده، پیوستگی وجودی و تمایز آن از انطباعات و حالات ادراکی متنوع و متغیر. هیوم با تبیین منشأ این ویژگی‌ها، مفادشان را نیز تعیین می‌کند؛ بنابراین در ادامه مشخص می‌شود که آیا تبیین هیوم از منشأ و مفاد اعتقاد به نفس آدمی رضایت‌بخش هست یا نه.

### ۴. منشأ اعتقاد به نفس/روح

هیوم در بررسی خاستگاه اعتقادات آدمی به علل مختلفی از جمله حواس، تجربه، شهود، استدلال و تخیل اشاره دارد. وی در توضیح خاستگاه اعتقاد به نفس آدمی، تنها از دو فرض حواس (انطباعات) و تخیل متأثر از انطباعات سخن می‌گوید و با انکار فرض





نخست، به درستی فرض آخر حکم می‌کند. در این قسمت، وی از استدلال و شهود رابطه میان موضوع و محمول بحث نمی‌کند؛ زیرا گویا کسی مدعی آن نشده تا هیوم با طرح آن مباحث به نقدش اقدام کند. در ادامه این مباحث را به تفصیل پی می‌گیریم:

#### ۴-۱. حسی نبودن اعتقاد به ذهن/روح

هیوم با استناد به اصل نسخه‌برداری، این اشکال را مطرح می‌کند که اگر قرار باشد ما تصویری از جوهر نفس آدمی داشته باشیم، باید انطباعی از آن داشته باشیم؛ در حالی که می‌دانیم چنین چیزی ناممکن یا دست کم بسی دشوار است؛ زیرا بنا بر تلقی مرسوم، انطباع نه جوهر است و نه ویژگی‌های جوهر را دارد و چون انطباع چنین است، نمی‌تواند شبیه جوهر باشد و در نتیجه نمی‌تواند جوهر را نمایش دهد؛ بنابراین وجود تصویری از جوهر نفس آدمی ناممکن یا بسی دشوار است (Hume, 1965, pp. 232-233).

در ادامه هیوم می‌گوید ما از تلازم و تقارن وجودی جوهر روح و حالت‌های ادراکی و حلول ادراک در جوهر روح نیز تصویری نداریم؛ زیرا از آن انطباعی نداریم؛ بنابراین پرسش از چگونگی تلازم جوهر و عرض نیز پرسشی است که اصلاً معنای آن را نمی‌فهمیم (Hume, 1965, pp. 232-233)؛ همچنین از آنجایی که بحث از تجرد و مادیت روح، فرع وجود جوهر روح است و روشن شد که جوهر روح نامفهوم است، پس بحث از تجرد و مادیت نیز بی‌فایده است (Hume, 1965, pp. 232-234).

تاکنون روشن شد که به باور هیوم، ما هیچ تلقی از جوهر و حلول و تجرد روح / نفس آدمی نداریم؛ اما آیا از این‌همانی کامل، تفرد، بساطت، به‌هم‌پیوستگی و استمرار وجود روح / ذهن نیز درکی نداریم؟ به باور هیوم در این مورد نیز هیچ درکی از این‌همانی فردی نداریم. آری، برخی از فیلسوفان معتقدند که ما در هر لحظه از زندگی خود آگاهی یقینی و شخصی و کاملی از حقیقت وجود خویش داریم؛ حقیقتی که پیوسته و بسیط و دارای این‌همانی کامل در طول زمان است. به باور این فیلسوفان، ما این حقیقت را بی‌نیاز از برهان و دلیل، شخصاً به نحو یقینی درک می‌کنیم (Hume, 1965, p. 251). هیوم در واکنش به این دیدگاه، بار دیگر اصل نسخه‌برداری را یادآور می‌شود و بر

این نکته تأکید می‌کند که اگر قرار باشد من چنین تصویری از خودم داشته باشم، باید انطباعی ثابت و غیرمتغیر از خود در کل زندگی داشته باشم؛ درحالی‌که من هر قدر در خودم تأمل می‌کنم، چیزی جز انطباعات جزئی متغیر و منقطع از هم - همچون گرما یا سرما، نور یا تاریکی، عشق یا نفرت، درد یا لذت - درک نمی‌کنم؛ و همین‌که می‌خواهم و این ادراکات را از دست می‌دهم، درکی از خودم هم ندارم؛ بنابراین من فاقد چنین انطباعی هستم و نمی‌توانم با این گروه از فیلسوفان هماهنگ باشم؛ اما اگر آنها چنین انطباعی دارند، نمی‌توانم ردشان کنم. من در مورد خودم یا دیگر انسان‌ها (اذهان دیگر = Other Mind) مطمئنم که آنها چیزی نیستند، جز توده یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلف که با سرعت تصورناپذیری در پی یکدیگر می‌آیند و در حرکت و سیلان دائمی هستند (Hume, 1965, pp. 251-252). از این منظر، نفس آدمی نوعی تئاتر است که در آن حالات ادراکی متعدد پشت سر هم ظاهر می‌شوند و می‌آیند و می‌روند و باز هم می‌روند و گاهی به آهستگی می‌گذرند و به بی‌شمار شکل و شمایل با هم ترکیب می‌شوند. البته قیاس نفس به تئاتر نباید ما را فریب دهد و این‌گونه تلقی شود که همان‌طور که تئاتر از محل نمایش و افراد بازیگر تشکیل شده، نفس آدمی نیز از محل حالت‌های ادراکی و خود حالت‌های ادراکی حال در آن تشکیل شده است. ما تنها حالات ادراکی مختلف را درک می‌کنیم و از محل نمایش مفهوم متمایزی نداریم (Hume, 1965, pp. 253-256).

#### ۴-۲. تخیلی بودن اعتقاد به ذهن/روح

هیوم در مورد جوهر مادی و وجود خارجی پذیرفته بود که اگرچه این تصور ناشی از حواس نیست، ناشی از تخیل و عملکرد طبیعی ذهن آدمی است؛ به گونه‌ای که به واسطه مشابهت ادراک‌های منقطع متوالی با ادراک واحد در انتقال آسان ذهن (یا همان ملاحظه بی‌وقفه) در طول زمان، این همانی را به اولی نیز نسبت می‌دهیم و برای رهایی از تعارض میان این همانی و انقطاع ادراک‌ها، اصل وجود پیوسته را جعل می‌کنیم؛ یعنی فرض می‌گیریم آنچه ادراک می‌کنیم پس از انقطاع ظهورش، به وجودش ادامه می‌دهد







و معدوم نمی‌شود (Hume, 1965, pp. 200-209). آیا هیوم در مورد جوهر روح نیز همین موضع ایجابی را دارد یا نه؟

اگر به برخی عبارات‌های هیوم بسنده کنیم که بیانگر موضع سلبی او دربارهٔ تلقی فلسفی از جوهر روح است، پاسخ به این پرسش منفی خواهد بود؛ اما با دقت در رساله و با ملاحظه کل تبیینی که هیوم عرضه می‌کند، در می‌یابیم که هیوم واجد موضع ایجابی در همین حوزه نیز می‌باشد و همان مطالبی را که دربارهٔ تأثیر تخیل در فرایند باورسازی و اعتقاد به وجود خارجی گفته بود، در مورد روح نیز تطبیق می‌دهد.

توضیح اینکه به نظر هیوم، آدمی وقتی در خودش تأمل می‌کند، چیزی جز ادراک‌های جزئی نمی‌یابد: «آدمی چیزی نیست جز دسته<sup>۱</sup> یا مجموعه‌ای<sup>۲</sup> از حالت‌های ادراکی مختلف که با سرعت تصورناپذیری در پی هم می‌آیند و حرکت و سیلان بی‌وقفه دارند». این عبارت بیانگر موضع سلبی هیوم است؛ یعنی هیوم با این عبارت در صدد انکار تلقی فلسفی از جوهر روح است. اما در ادامه به تبیین موضع ایجابی خودش می‌پردازد: «اگرچه آدمی با تأمل در خودش، جوهر روح به تلقی فلسفی را در نمی‌یابد و ادراک‌ها و حالات ادراکی را به صورت منقطع و مستقل از هم و بی‌نیاز از محل درمی‌یابد؛ با این حال به این نکته نیز توجه دارد که حالات ادراکی منقطع به‌واسطه ارتباطی که با هم دارند (شباهت، علیت و معیت که تأکید هیوم بیشتر معطوف به شباهت و علیت است)» (Hume, 1965, pp. 260-262)، به آسانی در ذهن مرور می‌شوند تا جایی که ذهن به انقطاع و تغییراتشان التفات نمی‌یابد؛ گویی شیء واحد در طول زمان را ملاحظه می‌کند. همین شباهت در ملاحظه ذهنی بی‌وقفه، سبب می‌شود تا این همانی کامل را به حالات ادراکی منقطع نیز نسبت دهد. میزان تمایل ما به این خطا چنان بیشتر از میزان شباهت یادشده است که پیش از آنکه آگاه شویم، گرفتارش می‌شویم. هر قدر از طریق تأمل دقیق و فلسفیدن در اصلاح این خطا بکوشیم، باز هم نمی‌توانیم از آن در امان

1. bundle

2. collection

بمانیم؛ بنابراین چاره‌ای جز تسلیم به این تمایل نیست؛ ولی از سوی دیگر تسلیم شدن در برابر این تمایل، ذهن ما را به یک تعارض آزاردهنده مبتلا می‌سازد: از سویی می‌دانیم این احوال منقطع هستند و از سویی چاره‌ای جز اسناد این همانی نداریم. ما برای توجیه و رهایی از این تعارض ذهنی میان انقطاع و این همانی، وجود پیوسته‌ای را جعل می‌کنیم تا حالات ادراکی منقطع را به هم متصل کرده و از انقطاعشان چشم‌پوشی کنیم؛ پس برای از میان بردن این انقطاع، وانمود می‌کنیم که ادراکات حسی ما وجودی متصل دارند. بدین ترتیب، به جعل مفهوم روح، خود و جوهر رهنمون می‌شویم. دقت شود که هیوم معتقد است آنچه به عنوان وجود پیوسته جعل<sup>۱</sup> می‌شود، وجودی از سنخ ادراک است؛ یعنی این طور وانمود می‌کنیم که وجود ادراک‌ها با اینکه متنوع و متغیرند، همگی یک وجود پیوسته و متصل‌اند. وی تأکید می‌کند که متعلق جعل، چیزی ناشناخته و بیرون از قلمرو ادراک نیست (Hume, 1965, pp. 251-254).

با این توضیحات مشخص شد که هیوم هم موضع سلبی و هم موضع ایجابی دارد؛ از این رو نادرست است که دیدگاه هیوم را به موضع سلبی تقلیل داده و آن را با عنوان «نظریه دسته‌ای» معرفی کنیم. هیوم در موضع ایجابی توضیح می‌دهد که اعتقاد به نفس، نسبت به دسته‌ای از حالات ادراکی، مفاد اضافی دارد؛ یعنی چنین نیست که نفس صرفاً دسته‌ای از حالات ادراکی منقطع باشد؛ بلکه نفس همان وجود پیوسته مجعول ادراکی است که ذهن برای نادیده گرفتن انقطاع و تنوع آنها و برای رهایی از تعارض و حصول آرامش ذهنی آن را وضع کرده است (Swain, 2006, p. 135).

هیوم این تبیین را نه تنها در مورد نفس خودش، بلکه در مورد تمام نفوس انسانی (Hume, 1965, p. 252) و بلکه در مورد حیوانات و گیاهان (Hume, 1965, p. 255)، جمادات و حتی در مورد اموری همچون حکومت جمهوری (Hume, 1965, p. 261) نیز جاری می‌داند. به احتمال برای هیوم این تعمیم، نقطه قوتی به شمار می‌آید که ذکرش کرد. دلیلش هم این بود که این تعمیم به ما می‌آموزاند که فرایند باورسازی مورد نظر هیوم در باب

1. fiction





اعتقاد به خود (روح)، چندان هم دور از دسترس نیست و ما در زندگی عادی در جایی که به طور قطع در کی حضوری از این همانی و وجود پیوسته چیزی نداریم، باز هم از طریق فرایندی مشابه و همسان، چنین وجودی را جعل می‌کنیم و به آن این همانی را نسبت می‌دهیم: اشیایی که منقطع و متغیرند و با این حال آنها را یکسان تلقی می‌کنیم، فقط به این دلیل چنین هستند که از توالی اجزائی تشکیل یافته‌اند که از طریق روابط شباهت، مجاورت و علیت به یکدیگر متصل‌اند. از آنجا که چنین توالی خاصی با مفهوم تفاوت و تنوع سازگار است، تنها از روی خطا این همانی را به آن نسبت می‌دهیم. این خطا ناشی از مشابهت فرایند ملاحظه ذهنی این توالی خاص با فرایند ملاحظه ذهنی شیء واحد ثابت در طول زمان است (Hume, 1965, p. 255).

در تمامی این موارد، هویت و این همانی جعلی را به اشیا نسبت می‌دهیم که خاستگاهش عملکرد قوه تخیل بر اشیای منقطع است. در همین راستا، می‌توان این همانی منسوب به احوال و ادراک ذهنی منقطع و اعتقاد به نفس را نیز فهمید و تبیین کرد که چرا به دسته‌ای از حالت‌های ادراکی منقطع، این همانی و هویت واحد و وجود پیوسته نسبت می‌دهیم. درحقیقت میان ادراک‌های منقطع و متمایز ذهنی، پیوند واقعی این همانی و یک رابطه وحدت‌بخش وجود ندارد؛ بلکه در واقع این همانی کیفیتی است که ذهن ناظر بر آنها تحمیل می‌کند. وقتی ذهن ناظر در باب ادراک‌ها و حالات ادراکی منقطع تأمل می‌کند، به واسطه مجاورت، شباهت و علیت میان ادراک‌ها و به واسطه گذر روان ذهنی آنها در تخیل، این همانی را به اشتباه به آنها نسبت می‌دهد. اگر بخواهیم از منظر شباهت به این همانی برسیم، ماجرا از این قرار است: وقتی این ادراک‌های متوالی، در امتداد تصوراتی که حافظه از گذشته به ما می‌دهد (Hume, 1965, pp. 261-262)، در نظر گرفته شوند و مشابهت آنها درک شود، ذهن به آسانی از یک حلقه‌ای از ادراک‌ها به حلقه دیگری از آنها منتقل می‌شود. اما اگر بخواهیم از منظر علیت به این همانی برسیم، ماجرا از این قرار است: تصور حقیقی ذهن آدمی عبارت است از نظامی از ادراک‌ها که به واسطه رابطه علیت به یکدیگر پیوند یافته‌اند و در ایجاد و نابودی یکدیگر مؤثرند: انطباعات ما علت ایجاد تصورات متناظر خودشان هستند و این تصورها نیز علت

انطباعات دیگر هستند؛ یا یک فکر دیگر را فراموشی آورد و آن نیز دیگری را. از این منظر، نفس را می‌توان به حکومت جمهوری تشبیه کرد که با تغییر مسئولان و قوانین خود، همچنان این همانی خودش را حفظ می‌کند (Hume, 1965, pp. 259-261). به باور هیوم، همان تبیینی که از اسناد این همانی به ادراک‌های منقطع به دست داده‌ایم، می‌تواند اسناد بساطت به آنها را نیز تبیین کند (Hume, 1965, p. 263).

## ۵. نقد تبیین هیوم در باب منشأ و مفاد اعتقاد به نفس / روح

در این بخش، به نقد و بررسی دیدگاه هیوم در باب اعتقاد به نفس می‌پردازیم و محدودیت‌ها و اشکالات آن را عیان می‌سازیم:

### ۵-۱. کافی نبودن تبیین هیوم در باب مصادیق نفس / روح

از آنجا که هیوم معتقد است تبیین او در باب اعتقاد به نفس آدمی، هم شامل اعتقاد به نفس خود و هم شامل اعتقاد به نفس دیگری است، این اشکال به آن وارد است که ما با مصداق‌هایی روبه‌رو هستیم که تبیین هیوم از توضیح آنها عاجز است:

اولاً گاهی تفرّد و هویت و برخورداری از نفس را به کسی نسبت می‌دهیم که تنها یک‌بار او را دیده‌ایم. در این مورد، اساساً دسته‌ای از ادراک‌های متوالی در کار نیست تا ذهن به اشتباه بیفتد و برای رفع تعارض، وجود پیوسته را جعل کند؛ برای مثال فرض کنید برای لحظه‌ای کسی را دیدم که وارد مغازه‌ای شد که من آنجا نیستم؛ ولی با این حال معتقدم چنین شخصی داخل مغازه است و پس از مدتی بیرون خواهد آمد. این اعتقاد و انتظار را نمی‌توان از طریق توالی ادراک‌های مشابه تبیین کرد.

ثانیاً گاهی این همانی و جوهر نفس را برای انسانی در نظر می‌گیریم که تنها دو بار آن را دیده‌ایم؛ آن هم در فاصله زمانی خیلی زیاد. وقتی هم بار دوم او را می‌بینیم، به‌سختی این دو تصویر را بر هم تطبیق می‌دهیم و مشابهتشان را احراز می‌کنیم و به این همانی حکم می‌کنیم؛ درحالی‌که این همانی اخیر ناشی از توالی ادراک‌های مشابه و ملاحظه بی‌وقفه ذهن نیست. در این مورد نیز اساساً دسته‌ای از ادراک‌های متوالی در





کار نیست تا ذهن به اشتباه بیفتد و برای رفع تعارض، وجود پیوسته ادراک را جعل کند. ثالثاً گاهی این‌همانی را به موجودی نسبت می‌دهیم که تغییر کرده است؛ آن هم تغییرات عمده و اساسی؛ برای مثال بذری را که به درخت بلوط تبدیل شده است، همان درخت می‌دانیم یا نوزادی را که به انسان بالغ تبدیل شده است همان انسان سابق می‌دانیم؛ با اینکه دگرگونی‌های اساسی در آنها رخ داده است. البته هیوم در این مورد، از ارتباط مؤثر اجزا با هم در ایجاد یک هدف مشترک سخن می‌گوید تا بدین وسیله این دگرگونی‌ها را نادیده بگیرد؛ اما آیا واقعاً خاستگاه توالی بی‌وقفه ذهن، همین ارتباط مؤثر است؟! آیا اساساً در این موارد، توالی بی‌وقفه رخ می‌دهد؟! به نظر می‌رسد چنین نباشد.

### ۵-۲. نبود تعارض حقیقی میان انقطاع وجودی و ثبات ماهوی

اشکال بعدی این است که اساساً تعارضی مستقر نشده است تا ذهن برای رهایی از آن به مفهوم روح پناه ببرد؛ زیرا اساساً مشابهت و این‌همانی آنها ماهوی است، نه وجودی و عددی؛ ولی انقطاع آنها وجودی و عددی است؛ بنابراین اساساً تعارضی نبوده است تا برای رفعش در پی جعل جدید باشیم.

### ۵-۳. رضایت‌بخش نبودن موضع ایجابی: درماندگی در توضیح خاستگاه ارتباط

#### ظاهری میان حالات ادراکی متنوع و متوالی

خود هیوم در ضمیمه رساله، به تبیین یادشده این اشکال را گرفته است که اعتقاد به روح و این‌همانی‌اش، از طریق تأمل بر زنجیره‌ای از حالت‌های ادراکی پیشین به دست می‌آید که ما ارتباط آنها و تعین ذهن در گذر از یکی به دیگری را فقط احساس می‌کنیم. تأکید هیوم بر اینکه «فقط احساس می‌کنیم»، از این جهت است که به نظر او ما درکی از رابطه حقیقی میان آنها نداریم؛ بلکه فقط با خودارتباطی که احساس می‌کنیم (ارتباط ظاهری)، روبه‌رو هستیم. اینکه خاستگاه این اتحاد و ارتباط ظاهری و گذر ذهن از یکی به دیگری چه چیزی است، برای ما مشخص نیست. همین قدر می‌دانیم که اولاً اینها

حالت‌هایی هستند که وجودشان متمایز است و ذهن هرگز رابطه حقیقی میان این وجودات متمایز را درک نمی‌کند؛ ولی با این حال گذر ذهن از یکی به دیگری را احساس می‌کند. اکنون برای تبیین اتحاد این حالت‌های ادراکی متوالی، دو راه بیشتر نداریم: یا باید برای این حالت‌ها، رابطه حقیقی در نظر گرفت و یا باید همه آنها را حالت‌های موجود متفرد و بسیط دانست که در طول زمان تغییر نمی‌کند و از این طریق اتحادشان را توضیح داد (چنانکه فیلسوفان زیادی بر همین باورند که از طریق خودآگاهی روح، از دل حالات ادراکی متنوع، به درکی از این‌همانی می‌رسیم). اما مشکل اینجاست که اولاً حالت‌های ادراکی موجودات متمایزند و ذهن ارتباط واقعی آنها را درک نمی‌کند؛ ثانیاً ذهن انطباعی از موجود بسیط و واحد در طول زمان ندارد. هیوم در مواجهه با این مشکل، به شکاکیت در نظریه -و به تعبیری «بی‌نظریه»<sup>۱</sup>- می‌رسد؛ یعنی اعلام می‌کند نمی‌تواند تبیینش در این زمینه را تکمیل کند و به بن‌بست رسیده است (Hume, 1965, pp. 633-636). این اشکال اگرچه ناظر به روح مطرح شده است، در مورد وجود خارجی و علیت نیز تطبیق می‌یابد.

آیا این اشکال، به تغییر اساسی در موضع شکاکانه هیوم می‌انجامد؟ به باور گروهی از شارحان، این ناتوانی و درماندگی که هیوم خود بدان معترف است، به بخشی از دیدگاه او در باب اعتقادات یادشده آسیب می‌زند؛ اما نباید این را به‌مثابه تغییر بنیادین در دیدگاه شکاکانه هیوم به‌شمار آورد. هیوم بر این باور است که این باورها برآمده از حواس و عقل نیستند؛ بلکه تخیل در پیدایش آنها نقش محوری و گریزناپذیر ایفا می‌کند. بله، هیوم در انتهای رساله معترف شده است که یکی از حفره‌های معرفتی تبیین پیش‌گفته، جهل به خاستگاه این ارتباط ظاهری میان حالات نفسانی است که در تخیل مرور می‌شوند و ذهن را به اشتباه انداخته، به اعتقادات طبیعی منجر می‌گردند. هیوم پذیرفته است که نمی‌تواند توضیح بدهد چرا یک‌سری حالت‌های نفسانی و ادراکی در تخیل با هم ارتباط می‌یابند و به شکل متوالی مرور می‌شوند و ما را در اسناد این‌همانی

1. none-theory





در اعتقاد به نفس فریب می دهند. هیوم نمی تواند توضیح دهد که چرا یک سری حالات نفسانی چنان در تخیل مرور می شوند که به گذر روان ذهن از یکی به دیگری و خاستگاه اعتقاد به علیت میان اشیا منجر می گردند. او همین قدر می داند که چنین ارتباطی را حس می کند؛ بی آنکه منشأ آن را بشناسد ( Pitson, Garrett, 2005, pp. 237-242; Swain, 2006, pp. 138-146).

بنابراین هیوم همچنان موضع سلبی خود درباره دیدگاه مشهور را حفظ می کند؛ اما موضع ایجابی خودش را ناقص می داند و بر همین اساس در تبیین خاستگاه این باورها به «بی نظریه» رهنمون می شود؛ چیزی که رد پای از آن در کتاب پژوهش قابل رؤیت است؛ جایی که هیوم به هیچ یک از این نظریه ها و تبیین های موجود در موضع ایجابی اش در باب جسم و روح توجهی نمی کند و بدون اشاره به فرایند باورسازی در آنها، تنها از موضع سلبی پیشین دفاع می کند و ناعقلانی بودن و ناحسی بودن این باورها و همچنین طبیعی بودن آنها را عیان می سازد (Swain, 2006, pp. 138-146).

#### ۴-۵. تعارض میان اعتقاد به وجود نفس آدمی با اصل نسخه برداری

بر اساس اصل نسخه برداری، هر تصویری برآمده از انطباعی خاص است و مبتنی بر تحلیل هیوم از تصور وجود، وجود یک موجود، متمایز از انطباع موجود نیست. در این صورت، وجودی که پیوسته باشد، همان انطباعی است که منقطع و درعین حال پیوسته است! بنابراین مشخص است که این انطباع که خاستگاه تصور وجود است، تصویری از وجود پیوسته ارائه نمی دهد. چه بسا گفته شود که پیوستگی وجود ناشی از انطباع نیست؛ بلکه چنان که هیوم خودش گفت، ناشی از تلاقی برخی از کیفیات خاص موجود در انطباعات و کیفیات خاص قوه تخیل است؛ اما در این صورت، بار دیگر پرسش با صورت بندی جدیدی باز می گردد: آیا این تلاقی، به انطباع جدیدی می انجامد یا نه؟ آیا این انطباع جدید، ویژگی پیوستگی دارد یا نه؟ به ظاهر پاسخ هیوم به هر دو پرسش منفی است: نه انطباع جدیدی متولد می شود و - اگر هم متولد شود - نه این انطباع می تواند پیوستگی داشته باشد. به همین جهت، هیوم اعتقاد را مجعول و خطا می داند. البته

خطاب‌بودنش بدین معنا نیست که مطابق خارجی ندارد؛ بلکه بدین معناست که مطابقی از سنخ انطباعات ندارد.

بنابراین هیوم اصل نسخه‌برداری را - بی‌آنکه ملتفت باشد - نقض می‌کند. او از جعل مفهوم وجود پیوسته و متمایز سخن می‌گوید؛ درحالی‌که انطباعی از آن ندارد. البته همان‌طور که پیش‌تر گذشت هیوم آگاه بود که اصل نسخه‌برداری مثال نقض دارد؛ اما ادعایش این بود که این موارد ناچیزند و بهتر است نادیده گرفته شوند. همان‌جا یادآور شدیم که مثال‌های نقض را باید جدی گرفت و به هیوم نشان داد که همین مثال‌های نقض، نشانگر وجود قوای جدید معرفتی و یا کارکردهای جدید برای قوای معرفتی پیشین است که هیوم در فرایند مفهوم‌سازی به آنها توجهی ندارد و بی‌اعتنا به آنها، به تبیین اعتقادهایی از جمله اعتقاد به وجود پیوسته و متمایز می‌پردازد.

۲۱



نظر  
هدا

## ۵-۵. تعارض موضع سلبی و موضع ایجابی: لزوم در نظر گرفتن روح به عنوان اصل حاکم بر تمامی فرایندهای تخیلی باورساز

بیشتر اشکال‌های پیشین جدلی بودند و بر کاستی‌های موجود در موضع ایجابی هیوم متمرکز بودند. اکنون باید به نقد ویرانگری اشاره کرد که ما را به وجود اصل روح متمایز از حالات ادراکی ملتفت می‌سازد. این نقد ویرانگر نشان می‌دهد که موضع ایجابی هیوم با موضع سلبی هیوم متعارض است؛ یعنی موضع ایجابی هیوم بدون اصل روح، پیش‌رونده نیست؛ همان اصلی که هیوم در موضع سلبی، انکارش کرد.

توضیح اینکه هیوم در تبیین موضع ایجابی خود بارها به تنوع، تغییر و تمایز حالات ادراکی تأکید می‌کند؛ همچنین او بر این امر تأکید دارد که هر یک از حالات ادراکی واضح‌اند و از شدت برخوردارند؛ اگرچه برخی از آنها نسبت به برخی دیگر، شدیدتر و واضح‌ترند. مطلب بعدی اینکه هیوم تأکید دارد که اعتقاد به روح و همچنین اعتقاد به جسم و علیت، ناشی از روابط میان حالات ادراکی در ذهن است که ذهن را وا می‌دارد با ملاحظه توالی آنها، به آنها این‌همانی را نسبت بدهد و برای رفع تعارض میان این‌همانی و تغییر، تصور وجود پیوسته روح یا جسم را جعل کند. اما هیوم وقتی به





هنگام بیان موضع سلبی، نفس آدمی را توضیح می‌دهد، تصریح می‌کند که درحقیقت نفس آدمی چیزی جز مجموعه حالات ادراکی نیست! در این صورت، این معضل به‌جد برای فلسفه هیوم پدید می‌آید که چه کسی روابط موجود میان این حالت‌های ادراکی را درمی‌یابد و مثلاً متوجه می‌شود که فلان مجموعه از حالات ادراکی، ثبات، سازگاری یا مشابهت و علیت دارند؟ چه کسی حالات ادراکی مرتبط را به صورت متوالی در طول زمان می‌بیند و مشابهت آنها با ملاحظه بی‌وقفه شیء واحد را درک می‌کند؟ چه کسی این دو فرایند ذهنی مستقل از هم را با هم مقایسه می‌کند؟ چه کسی به اشتباه می‌افتد و این‌همانی را به حالت‌های ادراکی مرتبط و متوالی اسناد می‌دهد؟ چه کسی بر حالات ادراکی تأمل می‌کند و به انقطاعشان آگاهی می‌یابد؟ چه کسی به تعارض میان انقطاع و این‌همانی وقوف می‌یابد؟ چه کسی ذهنش به هم می‌ریزد و ناآرام می‌شود؟ چه کسی برای رهایی از ناآرامی مفهومی را جعل می‌کند؟ چه کسی مراقب است این مفهوم مجعول را شناسایی کند و آن را از مفهوم مجعول فلسفی متمایز بسازد و یکی را نگاه دارد و دیگری را طرد کند؟ چه کسی این‌گزینه‌ش را انجام می‌دهد؟

همه آنچه گفته شد نشان وجود چیزی است غیر از حالات ادراکی که حاکم بر آنهاست و می‌تواند روابط حالت‌های ادراکی را بفهمد و دچار خطا، تعارض و ناآرامی بشود و برای رهایی از آن، کاری انجام دهد و مفهومی را جعل کند یا کیفیتی را اسناد دهد. روشن است که این حاکم خود آگاه و مُشرف بر امور متمایز و حتی متعارض، از سنخ انطباع نیست؛ زیرا انطباع‌ها موجودهای مستقل از همدیگرند و اگرچه ظاهرند، مُظهِر همدیگر نیستند و برای هم حضور ندارند و از همدیگر مطلع نمی‌شوند. آنچه از حالات ادراکی مطلع است و همه آنها را نزد خودش حاضر می‌یابد و روابط آنها را کشف می‌کند و از آنها تأثیر می‌گیرد و بر آنها تأثیر می‌گذارد، روح یا نفس آدمی است؛ بنابراین از منظر شهودی و پدیدارشناسانه، همین مقدار می‌دانیم که من خود آگاهی هست که حالت‌های ادراکی خاص را به خودش نسبت می‌دهد و مثلاً می‌گوید درد من یا علم من یا اراده من. این من خود آگاه، به حالات ادراکی خودش آگاهی دارد و روابط میان آنها را می‌فهمد و بر آنها تأثیر گذاشته، از آنها تأثیر می‌پذیرد

و حتی قادر به انشاء و جعل مفاهیم است (نک: جعفری، ۱۳۷۸، صص ۱۷-۲۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۱۴۳-۱۴۷). آری، موضع ایجابی هیوم، ناخودآگاه با محوریت این اصل خودآگاه پیش می‌رود؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این اصل خودآگاه را از آن تبیین حذف نمود؛ اما چون هیوم، انسان‌شناسی خود را با ادراک‌های منقطع مثل انطباع و تصور آغاز کرد، نمی‌توانست ادراک حضوری - به معنای علم به واقعیت معلوم بدون واسطه‌گری مفهوم (نک: فنایی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۲۵؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۵۵؛ معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷) - پیوسته و پایدار خودش به خودش را ادراک بنامد و با طرح اصولی خام در این حوزه (همچون اصل نسخه‌برداری) به انحراف‌های بعدی دچار شد تا جایی که حقایق آشکار برای خود را نیز نادیده گرفت. بر این اساس، علم شخص به خودش از سنخ علم حضوری و بی‌واسطه است که در طول زندگی، یک حقیقت پیوسته و دارای این‌همانی را نمایش می‌دهد که در طول زمان شئون گوناگونی می‌یابد و گاهی شاد و گاهی غمگین است؛ ولی با این حال این‌همانی دارد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، صص ۱۶۰-۱۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۱؛ همچنین نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴). از این منظر، علم حضوری من به خودم، نحوه وجودی من است و امری متمایز از آن نیست تا به دنبال انطباع و مفهومی مستقل از آن باشیم. انطباعات، تصورات و اعتقادات، انحای وجودی این حقیقت پیوسته هستند. بله، ذهن می‌تواند تصویری از این حقیقت حضوری بسازد و درباره‌اش تأمل کند و به آن اعتقاد بورزد؛ ولی این علم حصولی پسینی (پس از تأمل و مفهوم‌سازی)، غیر از علم حضوری پیشینی (پیش از تأمل و مفهوم‌سازی) است.

توضیح بیشتر اینکه در مرتبه شهود و علم حضوری، روح با وصف جوهریت درک نمی‌شود. جوهریت روح - به معنای چیزی که وجودش به موضوع نیاز ندارد و خودش موضوع برای موجودات دیگر است - در مرتبه شهود درک نمی‌شود. جوهریت به معنای یادشده در مرتبه بعد و با مقایسه عقلی موجودات با هم به دست می‌آید. در واقع وقتی با واقعیت روح سروکار داریم و آن را بی‌واسطه در می‌یابیم، اساساً با مفاهیم و تصورات کار نمی‌کنیم تا از مفهوم جوهریت و حلول و عوارض، درکی پیدا کنیم. اینها مفاهیم فلسفی عقلی هستند که ذهن با مقایسه موجودات با هم آنها را انتزاع می‌کند؛



۲۳



بنابراین اگرچه روح جوهر است، جوهریتش در مرتبه شهود درک نمی‌شود. آنچه در مرتبه شهود درک می‌شود، واقعیت وجودی روح است که در طول زمان احوال گوناگونی می‌یابد و گاهی شاد و گاهی غمگین است؛ ولی باین حال این‌همانی دارد. شاد و غمگین بودن و یا عالم بودن روح، نحوه وجودی روح است؛ یعنی روح تماماً عالم، شاد و غمگین می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

این تلقی از روح اشتباه است که گمان کنیم روح واقعیت متمایز از احوالش دارد و می‌توان به نحو حضوری درک مستقلی از آن داشت. همچنین اشتباه است گمان کنیم که شاد شدن روح همچون رنگ کردن دیوار است. وقتی روح من شاد می‌شود، تماماً شاد است؛ یعنی شادی به مثابه وجودی مستقل بر او عارض نمی‌شود؛ بلکه اساساً شادی نحوه وجودی من می‌شود. وقتی من عالم می‌شوم و به چیزی التفات می‌یابم، این طور نیست که این التفات و علم به مثابه چیزی بر من عارض شوند؛ بلکه روح من سراسر التفات و علم می‌شود؛ یعنی در آن لحظه، التفات و علم نحوه وجودی من است و من تماماً ملتفت به شیء خاص هستم؛ بنابراین روح واقعیتی خودآگاه است که خودش و احوال، شئون و انحای وجودی خودش را به نحو حضوری درک می‌کند. به تعبیر فلسفی، رابطه علم و عالم، رابطه عرض حال در جوهر نیست و اساساً علم وجود مستقل از روح ندارد تا در آن حلول یابد (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۸۲-۹۹).

آری، ذهن آدمی می‌تواند از این واقعیت وجودی متحد، دو مفهوم مستقل از هم انتزاع کند؛ اما استقلال مفهومی دال بر استقلال وجودی نیست. البته هیوم نمی‌تواند با این دیدگاه موافق باشد؛ زیرا به نظر او هر تصویری برگرفته از واقعیتی (انطباعی) است و نمی‌توان از یک واقعیت (انطباع) دو تصور داشت؛ از این رو اگر در موردی دو تصور متمایز داریم، بی‌گمان باید دو واقعیت متمایز هم داشته باشیم. با عنایت به همین استدلال، هیوم تصور وجود را همان تصور شیء موجود دانست؛ زیرا در آن مورد، تنها یک واقعیت (انطباع) داریم. اما آیا این استدلال پذیرفتنی است؟ نه؛ زیرا نه تنها ادعایی بدون دلیل است؛ بلکه بر خلافش دلیل داریم. چه دلیلی مهم‌تر از اینکه به وجدان در می‌یابیم که ذهن قادر است از یک واقعیت، دو تصور بسازد. در واقع درک حضوری تکثیر تصورات از یک انطباع،

خودش بهترین دلیل است بر اینکه ذهن ما قادر است از یک واقعیت، دو یا چند تصور به دست آورد. بر همین اساس، در مورد واقعیت نفس و حالت‌های نفسانی نیز گفتنی است که اگرچه حالات نفسانی من نحوه وجودی من هستند و وجودی مستقل از همدیگر ندارند، ذهن قادر است از این واقعیت، دو تصور مستقل از هم (نفس و حالات نفسانی) بسازد و یکی را جوهر و دیگری را عرض و وابسته به آن بداند.

### نتیجه‌گیری

هیوم برای توضیح مفاد اعتقاد به روح / نفس، به بررسی خاستگاه این اعتقاد پرداخت. وی با استفاده از اصل نسخه‌برداری، این اشکال را پیش کشید که اگر قرار باشد ما تصویری از جوهر نفس داشته باشیم، باید انطباعی از آن داشته باشیم؛ درحالی که فاقد چنین انطباعی هستیم؛ بنابراین تصور واضح و معینی از نفس نداریم. اکنون که چنین است، پس بحث از مجرد یا مادی بودن نفس نیز منتفی است. به باور هیوم، آنچه ما به عنوان هویت فردی نفس / روح می‌شناسیم نیز ناشی از تخیل است؛ زیرا هر انطباعی منقطع است و به طور وجدانی انطباع ثابت و پایدار در طول زندگی نداریم تا هویت فردی را از طریق آن انطباع توجیه کنیم و توضیح بدهیم؛ بنابراین تنها از طریق تخیل و آرایش خاص تصورات است که به اشتباه مفهومی از خود را می‌سازیم و واقعی می‌پنداریم.

در بررسی انتقادی هیوم، روشن شد که اولاً موضع ایجابی وی اشکال‌ها و حفره‌های بسیاری دارد؛ ثانیاً مهم‌ترین اشکال وی تناقض ضمنی با موضع سلبی است؛ ثالثاً موضع سلبی او نیز ناتمام است و استدلال‌هایش رضایت‌بخش نیستند. در واقع هیوم به سبب غفلت از علم حضوری، به تبیینی از ذهن متمایل شد که از جهات عدیده‌ای ناقص است. اگر به علم حضوری رجوع کنیم، هیچ‌یک از اشکال‌ها و حفره‌هایی که در تبیین هیوم وجود دارد، پیش نمی‌آید. به نظر می‌رسد از طریق علم حضوری و پیش کشیدن هویت فردی حقیقی در طول زمان که هم بر ادراک‌ها و حالت‌های نفسانی پیشین و فعلی اشراف دارد و هم می‌تواند درباره آینده بیندیشد و تصمیم‌گیری کند و برای خود دورنمایی تعریف کند، می‌توان به بهترین تبیین در باب اعتقاد به وجودی ثابت و پیوسته ذهن رسید.



## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۲. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). بررسی و نقد نظریات هیوم در چهار مسئله فلسفی. تبریز: دانشگاه تبریز.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۷). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. فارابی، ابونصر. (۱۴۱۳ق). الأعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل.
۶. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۸). علم حضوری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی (محقق و نگارش: محمدتقی یوسفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۶). تهران: صدرا.
۱۰. معلمی، حسن. (۱۳۸۶). پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۱). حکمت اشراق (محقق و نگارش: مهدی علی‌پور، ج ۲). تهران: انتشارات سمت.
12. Bailey, Alan and Other (2006). *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*. Continuum International Publishing Group.
13. Broughton, Janet. (2006). *Impressions and Ideas*. The Blackwell Guide to Hume's Treatise (Edited by Saul Traiger). Blackwell Publishing.
14. Garrett, Done. (2005). *Hume*. the shorter Routledge encyclopedia of philosophy (edited by Edward Craig). Routledge.



15. Hume, David. (2007). *Enquiry concerning Human Understanding* (Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican). Oxford University Press.
16. Hume, David. (1965). *Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.
17. Gaskin, J. C. A. (1974). God, Hume and Natural Belief. *Philosophy* 49.
18. Kemp Smith, Norman. (2005). *The Philosophy of David Hume* (with a new introduction by Don Garrett). this edition published by Palgrave Macmillan.
19. McCormick, Miriam. (1993). Hume on Natural Belief and Original Principles. *Hume Studies*. Volume XIX. Number 1.
20. Noonan, Harold W. (1999). *Hume on knowledge*. Routledge.
21. Pitson, A. E. (2002). *Hume's Philosophy of the self*. London and New York.
22. Swain, Corliss Gayda. (2006). *Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy*. The Blackwell Guide to Hume's Treatise (Edited by Saul Traiger). Blackwell Publishing.



## References

1. Bailey, A. & O'Brien, D. (2006). *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Continuum International Publishing Group.
2. Broughton, J. (2006). Impressions and Ideas. *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (S. Traiger, Ed.). Blackwell Publishing.
3. Fanaei Eshkevari, M. (1388 AP). *Knowledge by presence*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
4. Farabi. (1413 AH). *Philosophical actions*. Beirut: Dar al-Manahil. [In Arabic].
5. Fayazi, G. (1387 AP). *An Introduction to Epistemology*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
6. Fayazi, G. (1389 AP). *Philosophical psychology* (M. T. Yousefi, Ed.). Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
7. Garrett, D. (2005). *Hume, the shorter Routledge encyclopedia of philosophy* (E. Craig, Ed.). Routledge.
8. Gaskin, J. C. A. (1974). God, Hume and Natural Belief. *Philosophy*, 49(189), pp. 281-294.
9. Hume, D. (2007). *Enquiry concerning Human Understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
10. Hume, David. (1965). *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
11. Ibn Sina. (1404 AH). *al-Ta'liqat*. Beirut: Islamic Media Library. [In Arabic].
12. Jafari, M. T. (1378 AP). *Review and critique of Hume's theories on four philosophical issues*. Tabriz: University of Tabriz. [In Persian].
13. Kemp Smith, N. (2005). *The Philosophy of David Hume* (D. Garrett, Ed.). London: Palgrave Macmillan.
14. McCormick, M. (1993). Hume on Natural Belief and Original Principles. *Hume Studies*, 19(1), pp. 103-116.



نظر  
صدر

سال بیست و پنجم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۹

15. Moallemi, H. (1386 AP). *Background and plot of Islamic epistemology*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.
16. Motahhari, M. (1389 AP). *Collection of works* (Vol. 6). Tehran: Sadra. [In Persian].
17. Noonan, H. W. (1999). *Hume on knowledge*. Abingdon: Routledge.
18. Oboudiat, A. (1387 AP). *An introduction to the system of Sadra wisdom*. Qom: Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute. [In Persian].
19. Pitson, A. E. (2002). *Hume's Philosophy of the self*. Abingdon: Routledge.
20. Suhrawardi. (1375 AP). *Collection of Shaykh Ishraq's works*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
21. Swain, C. G. (2006). Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy. *The Blackwell Guide to Hume's Treatise* (S. Traiger, Ed.). New Jersey: Blackwell Publishing.
22. Yazdan Panah, Y. (1391 AP). *The Wisdom of Illumination* (M. Alipour, Ed., Vol. 2). Tehran: Samt. [In Persian].



پژوهش  
مطالعات