

جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

علیرضا جوانمردی ادیب^۱، محمد اکوان^۲

چکیده

رویکرد معرفتی تجربه‌گرایی در عصر جدید در برابر رویکرد عقل‌گرایی دکارت و پیروان وی - که قائل به وجود تصورات و اصول نهادی پیش از تجربه در نهاد انسان بودند - قرار گرفته است. متفکران این رویکرد با انکار تصورات و اصول نهادی و نیز سرچشمه قراردادن تجربه حسی به بررسی مسائل متافیزیکی که نزد عقل‌گرایان مطرح بود پرداخته‌اند.

حاصل این بررسیها در اوج خود درباره جوهر چیزی جز انکار آن را بارمغان نداشته است. از اینرو با توجه به سیر تحول تجربه‌گرایی نزد پیشروان این رویکرد و پیامدهای منتهی به آن، در پاسخ به پرسش بنیادین این مقاله که آیا با پذیرش قرائت خاص تجربه‌گرایی همچون لاک، برکلی و هیوم از روند کسب معرفت، امکانی برای پذیرش جوهر باقی میماند یا خیر؟ باید گفت همانطوری که در سیر بررسی جوهر در نزد این متفکران مشاهده شد پذیرش جوهر با اتخاذ رویکرد تجربه‌گرایی سازگار نیست چرا که جوهر یک امر فراتجربی است که تجربه حسی صرف

۱۲۷

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول)؛ javanmardadib@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی؛ m_akvan2007@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۹ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۴



نمی‌تواند بدان دست یابد. آنچه از تجربه حسی در نهایت امر برمی‌آید چیزی جز مجموعه‌یی از تأثرات نیست که آنهم نمی‌تواند حکایت از هستی جوهر داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: جوهر، عقلگرایی، تجربه‌گرایی، کیفیات اولیه، کیفیات ثانویه، لاک، برکلی، هیوم

* * *

مقدمه

شناخت منظومه معرفتی اندیشمندان خود تا حدّ زیادی می‌تواند زمینه‌ساز رهیابی به نحوه نگرش آنان درباره هستی و مسائل پیرامون آن گردد. جوهر بعنوان بنیادترین مسئله مابعدالطبیعی از جمله مباحثی است که می‌توان آن را بصورت موردی با توجه به رویکردهای معرفتی اندیشمندان مختلف همچون تجربه‌گرایان مورد بررسی قرار داد.

آثار فلسفی تجربه‌گرایانی همانند لاک، برکلی و هیوم نشاندهنده پاسخ و واکنشی است که این متفکران در قبال عقلگرایی^۱ اروپایی از خود نشان داده‌اند. بدینسان داشتن تصور دقیق از تجربه‌گرایی^۲ عصر جدید در پرتو داشتن فهم درست از دیدگاه مقابل آن یعنی عقلگرایی و مقایسه این دو دیدگاه در نحوه حصول معرفت امکانپذیر است، ازاینرو در بررسی پرسش بنیادین این مقاله که آیا با پذیرش قرائت خاص تجربه‌گرایانی همچون لاک، برکلی و هیوم از روند کسب معرفت، امکانی برای پذیرش جوهر باقی میماند یا خیر؟ ابتدا به بیان عقلگرایی در عصر جدید از دیدگاه پیشرو آن یعنی دکارت و جوهر در منظومه معرفتی وی پرداخته میشود. سپس دیدگاه تجربه‌گرایی مطرح و در ادامه به جوهر بعنوان یک مفهوم متافیزیکی در منظومه معرفتی تجربه‌گرایانی چون لاک، برکلی و هیوم توجه داده میشود و در نهایت به پرسش بنیادین این مقاله پاسخ داده خواهد شد.

عقلگرایی بمعنای عام کلمه و در شکل افراطی آن به دیدگاه کسانی اطلاق میگردد که تنها راه حصول معرفت را نتیجه فرایند تفکر عقلی محض جدای از

1. rationalism

2. empiricism

تجربه میدانند. اینان برآنند که عقل سرچشمه معرفت راستین و شناخت واقعی است و هر آنچه را که عقل دریابد و صحیح انگارد، همیشه و همه جا ضرورتاً معتبر و حقیقت خواهد بود.

عقلگرایی بر دو اصل تکیه دارد: یکی آنکه عقل انسان، دارنده و شناسنده مفاهیم و اصول است که هم از آغاز در نهاد وی سرشته شده‌اند. دیگر آنکه بکار بردن این مفاهیم و اصول، امکان شناخت واقعیت هستی را به انسان می‌دهد، زیرا واقعیت حقیقی و جهان واقعی نیز تابع همین مفاهیم و اصول هستند. به سخن دیگر هم اندیشیدن بر بنیاد این مفاهیم و اصول است و هم واقعیتی که اندیشه درباره آن است.^(۱)

گرایش به عقل در تاریخ فلسفه همانند گرایش به تجربه دارای فراز و نشیب خاص خود بوده است بطوری که نزد برخی از اندیشمندان معنایی یافته که نزد برخی دیگر آن معنا مدّ نظر نبوده است.

در یونان افلاطون معتقد بود اگر حس معیار حقیقت باشد فیلسوف و کودک حقیقت را یکسان درمی‌یابند و تنها عقل است که میتواند تودهٔ درهم محسوسات را نظم بخشد و به علم صحیح دست یابد.^(۲)

وی بر آن بود که اولاً؛ ذهن انسان لوح نوشته است یعنی روح آدمی پیش از اینکه به این جهان آید در عالم ایده‌ها همه حقایق را آموخته و چون به این جهان آمده دچار فراموشی گردیده و باید بکوشد آنها را بیاد آورد. ثانیاً؛ معرفت واقعی نه راه حس و علم به محسوسات بلکه از راه عقل و علم به معقولات حاصل میشود. شاگرد وی ارسطو نیز بگونه‌ی شناخت حقیقی را معلول عقل دانست و بر آن بود که با قیاس و استدلال عقلی میتوان به شناخت حقیقت رسید. البته ارسطو و به پیروی او حکمای مشائی بنیاد شناخت را حس دانسته و برآنند که شناخت از مرحلهٔ حسی و خیالی درمیگذرد و سرانجام به شناخت عقلی میرسد.

در قرون وسطی اکثر متفکرین به پیروی از افلاطون و ارسطو بر عقل و قیاس ارج نهاده و مفاهیم کلی حاصل از عقل را از مفاهیم جزئی حاصل از حس، واقعیت‌شمردند. در این دوران متأثر از سه رویکرد معرفتی اتخاذ شده توسط اندیشمندان

۱۲۹



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۲۷-۱۴۸

نسبت به چیستی و هستی کلیات سه نگرش واقعگرایی^۱، مفهوم‌گرایی^۲ و نام‌گرایی^۳ پدید آمد که تأثیرگذاری این نگرش‌های سه‌گانه در اندیشه بسیاری از متفکران پس از آنان بخوبی مشهود است.

عقلگرایی در عصر جدید

در عصر جدید دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) با نگاشتن کتاب گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم سعی نمود طرحی نو را در اندازد تا بوسیله راهبری عقل براساس ریاضیات بتواند به یقینی دست بیابد که دیگر قابل خدشه نباشد، از اینرو وی و پیروانش عقل را یگانه قاضی شمردند که میتواند در باب دریافتهای حسی داوری کند و انسان را به معرفت واقعی یا شناخت حقایق برساند.^(۳) دکارت برخلاف ارسطو و از جهتی همانند افلاطون بر آن بود که انسان دارای آگاهیهای فطری است و عقل آدمی آگاهیهایی را با خود بدین جهان می‌آورد. همین آگاهیهاست که موجب میشود عقل بتواند به شناخت حقیقت برسد.

دکارت در سیستم فکری خویش دو امر را مسلم میگیرد: یکی اینکه تمام انسانها عقلشان از لحاظ ساختار یکسان است. دوم اینکه انسان با همین عقل خودش میتواند به حقیقت آنگونه که هست برسد. حال این پرسش پدید می‌آید که اگر عقل ما یکسان میفهمد و میتواند واقعیت را کشف کند پس چرا اختلاف نظر رخ میدهد؟ دکارت در پاسخ این پرسش میگوید که ما روش صحیح فکر کردن نداریم اگر این روش را بیابیم دیگر اختلاف نظری نخواهیم داشت.^(۴)

دکارت بر آن بود تا همه عالم را تبیین ریاضی کند وی متناسب با یافته‌های علمی جدید و کارهایی که گالیله انجام داده بود نوعی از عقلانیت را که بر پایه یک عقل ریاضی است مطرح میکند این عقل ریاضی متضمن بکار بردن یک روش غیرتجربی است که دکارت اسم آن را ریاضیات عام میگذارد. ریاضیات عام، ریاضیات نیست و فقط به ریاضیات شباهت دارد بدین‌نحو که انسان در عقلانیت خود براساس مجموعه‌یی از تصورات فطری، خودش، خدا و عالم خارج را اثبات میکند.^(۵)

وی با الهام از ریاضیات وضوح و تمایز ادراک را معیار حقیقت بودن شناخت دانست^(۶) بگونه‌یی که وقتی یک قضیه ریاضی بنحو واضح و متمایز مورد شهود

1. realism
2. conceptualism
3. nominalism



قرار میگیرد ذهن چاره‌ی جز اذعان به آن ندارد گویی این قضیه صادق ریاضی، خود را بر ذهن تحمیل مینماید. او دلیل این امر که واضح و متمایز بودن ادراک بیانگر حقیقت بودن آن است در نحوه آفرینش خالق می‌داند که بدور از فریبکاری و نقص است از اینرو از وی بعید است که او را آنچنان آفریده باشد که در ابتداییترین ادراکات و طبیعتیترین قضاوت‌های خود دچار اشتباه بشود. بدین سان «خدا چون ذات کامل نه تنها بنیاد هستی، بلکه بنیاد حقیقت نیز هست؛ وضوح طبیعی عقل و نیز همه تصورات واضح و متمایزی که در ما هست، از اوست».^(۷)

دکارت در یک تقسیم‌بندی عام تصورات را بر سه دسته دانسته: نخست، تصوراتی که از خارج ذهن برمی‌آید؛ دوم، تصوراتی که در داخل ذهن ساخته و پرداخته میگردد؛ سوم، تصوراتی که بصورت فطری در نهاد انسان هستند و نوع بشر در وجود آنها اجماع و اتفاق دارند.^(۸)

جوهر در منظومه معرفتی دکارت

با دیدی تحلیلی به واژه «Substance» (جوهر) در عصر جدید این نکته دانسته میشود که واژه مذکور از دو بخش Sub بمعنی فرع و زیر و Stance بمعنی ایستادن و تفرّز ترکیب گردیده. جزء دوم حکایت از استمرار و ثبات دارد و جزء اول بیانگر وجود این استمرار و ثبات در زیر است. بنابراین، واژه «Substance» بمعنی آنچه که در زیر می‌ایستد در مقابل آنچه که در رو می‌ایستد قرار میگیرد. با این بیان روشن میشود که تصور جوهر یک تصور اضافی و نسبی است چراکه برای داشتن صورتی از آن ناچار به داشتن صورتی از غیر آن نیز میباشیم. ثبات و استمرار جوهر در زیر یک چیز خود بیانگر این است که جوهر بعنوان موضوع یا موصوفی است برای محمولات یا صفاتی که وابسته به وجود آن هستند؛ برای مثال رنگی که بر روی یک جسمی مینشیند، محمول (عرض) و جسمی که در زیر آن قرار دارد، موضوع (جوهر) است.^(۹)

دکارت مقولات دهگانه و کلیات پنجگانه ارسطو را کنار گذاشت^(۱۰) و همه امور را در سه قسم دسته‌بندی نمود: نخست؛ جوهر^۱ یعنی آنچه قائم بذات است و در حقیقت یکی بیش نیست و آنهم همان خدا یا جوهر نامتناهی است. دوم؛ صفت

1. substance



اصلی جوهر^۱ که مقوم ماهیت و حقیقت آن است و در هر یک از جوهرها یکی بیش نیست همانند فکر در نفس یا جوهر اندیشنده، بعد در جسم یا جوهر متناهی و کمال در خدا یا جوهر نامتناهی. سوم؛ حالات و عوارض جوهر^۲ که بدون جوهر موجود و متصور نمیشود.^(۱۱)

دکارت در قدم نخستین پس از شک دستوری در قبال القاءها و آموخته‌هایش در تأملات خویش بدین دریافت درونی واضح و متمایز میرسد که «می‌اندیشم، پس هستم» و براساس این دست‌آورد بنای سیستم فلسفی خود را برپا میکند.^(۱۲) پس از دستیابی به این قضیه شک‌ناپذیر در راستای فهم چیستی و حقیقت این من بدین نتیجه میرسد که من، آن چیزی است که می‌اندیشد و اندیشیدن تنها صفت ذاتی و ویژگی جدایی‌ناپذیر آن است. دکارت من را همان نفس یا جوهر اندیشنده میدانند که از بدن کاملاً متمایز است.^(۱۳)

دکارت در قدم بعدی از سنجش شک پیشین خود که حاکی از نقص بود با یقینی که اکنون بدان دست‌یافته و حاکی از کمال است بدین نتیجه میرسد که او با آنکه متناهی و شک‌کننده و ناقص است تصویری از کمال را در خود دارد چرا که اگر او چنین تصویری نداشت به نقص خود مطلع نمیگشت. دکارت در پیگیری منشأ پیدایش تصور کمال و عدم تناهی - پس از ابطال این دو فرض که این تصور را از حواس نگرفته‌ام و خود نیز آن را نساختم‌ام^(۱۴) - به این نتیجه رسید که

این تصور، همانند تصویری که از خود دارم، فقط میتواند فطری باشد و به هیچ وجه شگفت‌انگیز نیست که خدا آنگاه که مرا آفرید، آن را در من نهاده باشد به همانسان که سازنده یک اثر هنری، نشانی از خود در آن میگذارد^(۱۵) و لازم نیست که این نشان، چیزی متمایز از خود اثر باشد.^(۱۶)

دکارت خدا را جوهری نامتناهی، مستقل، در کمال دانایی و توانایی و خالق او و هر آنچه هست میدانند که اگر نباشد همه چیز اتفاقی، بی‌بنیاد و تبیین‌ناپذیر خواهد بود و هیچ چیز، هیچ بنیاد استواری نخواهد داشت.

دکارت در قدم سوم خود پس از یقین به هستی خود بعنوان جوهر اندیشنده و هستی خدا بعنوان جوهر نامتناهی به اثبات هستی جوهر جسمانی میپردازد. وی با

1. attribute
2. modes

تکیه بر صفات کمالی خدا عنوان میکند

خدایی که فریبکار نیست نمیتواند ما را طوری آفریده باشد که آن میل قوی ما برای اعتقاد به وجود اجسام خطا بوده باشد درست است که در موارد جزئی خطا نیز میکنیم اما خدا وسیله تصحیح آن را نیز در اختیار ما قرار داده است. اگر به اصل وضوح و تمایز تکیه کنیم دچار خطا نخواهیم شد. بدین ترتیب وجود اجسام و عالم خارج نیز ثابت میشود.^(۱۷)

دکارت کیفیات اجسام را به کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه تقسیم نمود: کیفیات اولیه را کیفیاتی میدانست که در خود اجسام وجود دارند بطوری که اگر بارها آن اجسام را به ذرات بسیار کوچک تقسیم نماییم باز هم واجد آن کیفیات خواهند بود همانند بُعد و حرکت. اما کیفیات ثانویه را کیفیاتی میدانست که در خود اجسام وجود نداشته و پیدایش آنها تنها در شیء مدرکی است که از آن اجسام متأثر گردیده بطوری که اگر آن شیء مدرک نبود این کیفیات نه تنها معنا نداشتند بلکه اصلاً هستی هم نداشتند چرا که پیدایش آنها منوط به درک مدرکی است که از آنها متأثر گشته همانند صدا و رنگ. بدینسان که اگر شنونده و بیننده‌ی بعنوان مدرک آنها نباشد که از طریق گوش و چشم تحت تأثیر آن اجسام واقع نشود و آنها را درک نکند این صدا و رنگ نه تنها معنا و مفهوم، بلکه وجود هم نخواهند داشت و آنچه هست حرکت یعنی لرزش و طول موج است.^(۱۸)

وی کیفیات اولیه را واقعیاتی دانسته که از طریق حواس پدید نیامده و از جمله ادراکات فطری محسوب میشوند. این کیفیات برخلاف کیفیات ثانویه دارای ارزش عملی نیستند نه ارزش نظری و علمی.

دکارت با اینکه به تجربه و حس اهمیت میدهد و خود نیز تا اندازه‌ی اهل تجربه است ولی حس را فقط وسیله ارتباط انسان با خارج برای استفاده در زندگی میدانند نه عاملی برای کشف حقیقت.^(۱۹)

۱۳۳

جریان فلسفه از دکارت تا کانت در دو شاخه تحول مییابد: یکی در شاخه عقلگرایانه و دیگر در فلسفه تجربی. از نمایندگان بزرگ شاخه اول باید از اسپینوزا و لایبنیتس نام برد و از نمایندگان شاخه دوم، از لاک، برکلی و هیوم.

اسپینوزا و لایبنیتس، اگرچه با برخی از اندیشه‌های دکارت موافق نیستند، با



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

اینحال، در همان راهی قدم برمیدارند که او پیموده بود، یعنی تکیه بر توانایی عقل در شناخت واقعیت هستی و ساختن سیستمهایی از اندیشه بر بنیاد اصلهای کلی و نیز تکیه بر مفهوم جوهر. اما فیلسوفان تجربی که سرچشمه شناسایی را بیش از هر چیز در تجربه و دریافت حسی میدانند نه از اصلهای کلی آغاز میکنند و نه به ساختن سیستمهای فلسفی میپردازند. گو آنکه برخی از آنان بگونه‌یی به بحثهای متافیزیکی نیز میپردازند. ولی تحول این فلسفه، نه تنها اینگونه بحثها را به کنار مینهد بلکه چه بسا به انکار متافیزیک می‌انجامد.^(۲۰)

تجربه‌گرایی در عصر جدید

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) از جمله نخستین اندیشمندانی است که در عصر جدید به بحث علمی منظم درباره اصل معرفت، ماهیت و حدود معرفت و نیز درجه یقین آن پرداخته است وی این کار را با انتشار مقاله‌یی درباره فهم انسان بانجام رسانید. بدینسان با توجه به اینکه اندیشمندان پیشین بدین مسئله با وسعت نظر فوق و بگونه‌یی مستقل نپرداخته بودند و نیز مهمترین و بیشترین مسئله‌یی که در این زمینه بدان پرداخته بودند مسئله درستی و صحت کلی معرفت بوده که آنها در ضمن مباحث منطقی و مابعدالطبیعی مطرح میگشت، میتوان از جان لاک بعنوان بنیانگذار علم معرفت یاد نمود.

مسئله شناخت و مباحث پیرامونی آن پس از جان لاک که از پیشروان نظریه تجربه‌گرایی در عصر جدید است توسط اندیشمندان دیگری از قبیل جورج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶م) در سنت تجربه‌گرایی خود مورد بحث و بررسی قرار گرفت تا اینکه پایه‌های علمی آن توسط کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) استوار گردید از آن هنگام تاکنون به اعتبارهای مختلف به نامهایی همچون: مسئله یا مبحث انتقاد، مسئله شناخت‌شناسی، علم‌المعرفه، شناخت‌شناسی، علم‌العلم، شناخت دانش، علم‌الانتقاد و فلسفه انتقادی و غیره نامیده شده است.^(۲۱)

جان لاک با مشاهده برخی از ناکامیهای دکارت در تبیین هستی و مواجهه با دشواریهای فراوان، مکتب فلسفی دیگری را بنیان نهاد که هر چند متأثر از دکارت است اما در مجموع در برابر فلسفه وی محسوب میگردد. وی بعنوان پیشرو تجربه‌گرایی در عصر جدید در مقدمه کتاب تحقیق درباره فهم انسان عنوان میکند که بر آن است «منشأ یقین، و گستره شناخت آدمی و نیز مبانی و درجات اعتقاد، ظن و تصدیق را پژوهش نماید».^(۲۲)

۱۳۴



وی در گام اول به انکار نظریه دکارت در باب وجود قضایایی فطری بدین شکل که بصورت واضح و متمایز در ذهن وجود داشته باشند پرداخته و استدلال دکارت را که مبنایش بر اساس اجماع و اتفاق نوع بشر در وجود فطریات است با آوردن موارد نقضی از مصادیقی که حکایت از عدم اجماع و اتفاق مینماید مخدوش نموده است، مصادیقی مانند: اطفال، مجانین، بدویان و بی سوادان.^(۲۳)

بنظر وی اثر و فایده این مطلب که گفته شود مفهومی در ذهن انسان نقش بسته است با این مطلب که در عین حال ذهن انسان بدان مفهوم آگاهی ندارد، خشتی میگردد بگونه‌یی که هیچ تفاوتی با این مطلب ندارد که بگوییم هیچ مفهومی از پیش در ذهن انسان نقش نبسته است.^(۲۴) لاک برپا نمودن سیستم فلسفی بر پایه اصول و قواعد کلی را نادرست می‌شمارد وی می‌گوید:

من می‌پرسم که آیا برای یک کودک ناممکن است بفهمد که کل بدن او بزرگتر از انگشت کوچک دست اوست، مگر اینکه این اصل را دانسته باشد که کل بزرگتر است؟ و اگر این را نیاموخته باشد آیا نمیتواند به حقیقت قضاوت خود مطمئن باشد.^(۲۵)

لاک پس از رد نظریه فطری‌گرایی^(۲۶)، در گام بعد می‌گوید: «این همه مواد عقل و دانش از کجاست؟ در پاسخ به همه اینها من یک کلمه می‌گویم: از تجربه».^(۲۷)

بدینسان وی تجربه را بعنوان سرچشمه تصورات معرفی میکند^(۲۸) و این گفته وی که هیچ چیز در عقل نیست که پیش از آن در حس نبوده باشد.^(۲۹) در تاریخ فلسفه بعنوان یک شعار حس‌گرایی برجا مانده است. او ذهن آدمی را چون لوح نانوشته میداند و با صراحت بیان میکند انسان هیچ مدخلی برای علم بجز تجربه حسی ندارد و کلیه مواد اولیه ادراک بوسیله حس و تجربه حسی از عالم خارج وارد ذهن میگردد.^(۳۰) وی آنچه را که بر ذهن عارض میشود و بعنوان متعلق حس شناخته میشود تصور نامید.^(۳۱)

اگرچه او در توضیح دیدگاه تجربی خویش

۱۳۵

از دو سرچشمه نام میبرد: احساس یا حس بیرونی؛ تفکر یا حس درونی؛ ولی تکیه و تأکید او بیشتر بر سرچشمه نخست یعنی احساس است تا تفکر

1. Sensation
2. Reflection



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

که در پی آن بمتابه بازتاب احساس می‌آید.^(۳۲)

تصور نزد لاک به مانند دکارت همان محتوای ذهنی است. با این تفاوت که نزد دکارت سرچشمه تصورات عقل است درحالی که نزد لاک سرچشمه تصورات تجربه است.^(۳۳) وی نیروی پدیدآورنده تصور را که موضوع بیواسطه ادراکند کیفیت خوانده و کیفیات را به دو دسته اولی و ثانوی تقسیم مینماید.

کیفیات اولیه: کیفیاتیند که بخود اجسام وابسته‌اند و بطور واقعی در آنها وجود دارند بنحوی که اگر اجسام را به قسمتهای کوچکتری تقسیم نمایید بازهم در درون آن قسمتهای کوچکتر وجود دارند. تصور ما از این قبیل کیفیات بازتاب واقعی آنهاست، یعنی تصور ما نماینده کیفیاتی است که به واقع در اجسام یافت میشوند. کیفیات ثانویه: کیفیاتیند که بطور واقعی در خود اجسام - به آن معنا که کیفیات اولیه وجود داشتند - وجود ندارند بلکه پیدایش آنها نتیجه چگونگی تأثر ما از اجسام بوده و بازتاب واقعی آنها نیستند بلکه نیروهایی هستند که بوسیله کیفیات اولیه خود، در ما احساسهای گوناگون تولید میکنند. مانند رنگها، صداها، مزه‌ها و جز اینها که بوسیله جرم و شکل و بافت و حرکت اجزاء حس نشدنی چیزها در ما پدید می‌آیند.^(۳۴)

لاک معرفت را ادراک مطابق یا نامطابق بودن دو تصور خوانده است و از آن رو که درک این تطابق و عدم تطابق بصورتهای متفاوت انجام میشود وی قائل به سه‌گونه معرفت شهودی، برهانی و حسی گردیده است.

معرفت شهودی ادراک بیواسطه مطابقت و عدم مطابقت دو تصور است این قسم از معرفت که روشنترین و یقینی‌ترین قسم آن محسوب میگردد بدور از هرگونه شک و تردید بوده و به هیچ وجه نیازمند واسطه، برهان و آزمون نیست همانند معرفت ما به هستی خود

دانش ما از هستی خود شهودی است، زیرا ما هستی خود را چنان آشکار و چنان مطمئن درمیابیم که نه نیازی بدلیل داریم و نه دلیلی درخور آن است. هیچ چیز برای ما از هستی خود آشکارتر نیست. من می‌اندیشم، من استدلال میکنم، من احساس لذت و الم میکنم. آیا هیچیک از اینها میتوانند برای من از هستی خود من روشتر باشند؟ اگر من به همه چیزهای دیگر شک کنم همان شک مرا بر آن میدارد که به هستی خود پی ببرم.^(۳۵)

معرفت برهانی ادراک مطابقت یا عدم مطابقت دو تصور بواسطه تصورات دیگر است. این قسم از معرفت تا آنجا که واسطه‌های تطبیق و عدم تطبیق دو تصور بوسیله معرفت شهودی یافت شوند یقینی است همانند معرفت ما به هستی خداوند.

خداوند، هیچ تصور نهاده‌ای از خود به ما نداده و هیچ نقشی در جان ما حک نکرده ولی توانایی‌هایی که به ما بخشیده، گواه هستی اوست. اگر بخود و به حس و ادراک و عقل توجه کنیم دلیلی روشن بر هستی او خواهیم داشت. او بسی چیزها را به ما بخشیده است تا بوسیله آنها تا آنجا که برای مقصد زندگانی و نیکی‌بختی ما لازم است او را بیابیم و بشناسیم. ولی با آنکه این آشکارترین حقیقتی است که عقل درمیابد و آشکاری آن به اندازه یقین ریاضی است، با اینهمه نیازمند توجه و اندیشیدن است. فهم باید این حقیقت را با یک قیاس منظم از یک حقیقت شهودی استنتاج کند و گرنه درباره این حقیقت همانقدر نامطمئن و ناآگاه خواهیم بود که درباره حقایق دیگری که نیازمند برهان روشن هستند.^(۳۶)

معرفت حسی از دیدگاه لاک همان ادراک هستی چیزهای جزئی است که به حس نمایان میشوند.

باتوجه به تعریفی که لاک از معرفت بعنوان ادراک مطابق یا نامطابق دو تصور کرده از یکسو معرفت را محدود به تصورات و از سوی دیگر محدود به کیفیت ادراک آنها نموده از اینرو گستره معرفت ما نمیتواند از گستره تصورات ما بزرگتر باشد بدین شکل که درباره چیزی که تصویری از آن نداریم، معرفتی نیز نخواهیم داشت. همچنین با دقت بیشتر درمیابیم که گستره معرفت ما حتی برابر با گستره تصورات ما هم نیست چرا که ما دارای تصوراتی هستیم که نسبت به آنها معرفت دقیقی - به آن معنا که مطابق یا نامطابق با دیگر تصوراتمان باشد - نداریم، از اینرو گستره معرفت ما نسبت به تصورات ما نه تنها بیشتر از آنها بلکه مساوی با آنها هم نیست چه بسا از آنها هم کمتر است. معرفت شهودی دقیقترین نوع ادراک از دیدگاه لاک محسوب میگردد که در آن بیواسطه پی به مطابقت یا عدم مطابقت دو تصور برده میشود ولی این مطلب روشن است که ما قادر نیستیم تمامی تصورات خود را بصورت بیواسطه درک نماییم، از اینرو معرفت شهودی در برگیرنده همه تصورات ما نیست. معرفت برهانی یا عقلانی هم - که پی بردن به تطابق و عدم تطابق دو تصور

۱۳۷



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۲۷-۱۴۸

بواسطه تصوره‌های دیگر است - وقتی یقینی و ضروری است که قضایای واسطه آن با دانش شهودی ادراک شده باشند. از اینرو این قسم از معرفت نیز همانند معرفت شهودی در برگیرنده همه تصورات ما نیست. معرفت حسی هم بدلیل اینکه از دریافت هستی چیزهای جزئی که به حس عرضه میشوند فراتر نمی‌رود از دو قسم معرفت پیشین نیز محدودتر است و در برگیرنده همه تصورات ما نیست. بدینسان گستره معرفت ما، از گستره تصورات ما نیز محدودتر است. وسعت میدان معرفت ما نه تنها به وسعت واقعیت چیزها نیست بلکه دایره شمول آن حتی از تصورات خود ما نیز کمتر است با اینهمه لاک بر آن است که ما میتوانیم به شناسایی یقینی دست یابیم معرفت ما از هستی خود و از هستی خدا یقینی و لازم است.

جوهر در منظومه معرفتی جان لاک

جان لاک تصورات را به دو قسم ساده^۱ و مرکب^۲ تقسیم میکند.^(۳۷) وی تصورات ساده را بر چهار قسم تقسیم میکند: قسم اول، تصورات ساده‌یی که تنها بوسیله یک حس به ذهن می‌آیند مانند رنگها که فقط بوسیله بینایی به ذهن میرسند؛ و صداها که فقط بوسیله شنوایی دریافت میشوند؛ و بوها که فقط بوسیله بویایی حس میشوند. بستگی این تصورات به این حواس چنان است که اگر عضوهای حسی یا عضلاتی که تأثرات را به مغز میرسانند، نتوانند کار خود را انجام دهند، هیچ حس دیگری نمیتواند در پدید آوردن آن تصورها، جای آنها را بگیرد. قسم دوم، تصورات ساده‌یی که برآمده از فعالیتهای چند حس هستند مانند تصور بعد که برآمده از فعالیتهای حس بینایی و لامسه است. قسم سوم، تصورات ساده تفکر مانند تصور ادراک و خواستن است. قسم چهارم، تصورات ساده‌یی که برآمده از همه راههای حس و تفکرند مانند تصور لذت و رنج؛ یا تصور وحدت و هستی.^(۳۸)

این تصورات ساده نه تنها ماده اصلی همه تصورات مرکب بلکه ماده اصلی همه تفکرات و دانش ما هستند اگر بکار فهم خود بنگریم و توجه کنیم که چگونه تصورات ساده‌یی را که از احساس و تفکر گرفته تکرار میکند، با یکدیگر ترکیب میکند و یگانه میکند؛ از آنچه در آغاز میپنداشتیم بیشتر خواهیم رفت. من برآنم که اگر با دقت به بنیادهای تصورات خود بنگریم، خواهیم دید که حتی نامأنوسترین

۱۳۸

1. simple ideas
2. complex ideas



تصورات، یعنی تصویری که از حس یا فعالیت ذهن ما، بس بدور مینمایند نیز چنین ساخته میشوند که فهم آنها را از راه ترکیب کردن و تکرار کردن تصویری که یا از موضوعات حسی و یا از فعالیت خود درباره آنها بدست آورده، پدید می‌آورد. و چنین است که حتی این تصورات انتزاعی و وسیع نیز از احساس و تفکر می‌آیند.^(۳۹)

بدینسان لاک پس از بررسی تصورات ساده، به بررسی تصورات مرکب - که از ترکیب یا تکرار تصورات ساده پدید می‌آیند - پرداخته و آنها را به سه قسم تقسیم میکند: نسبت، وجه و جوهر. منظور از نسبت آن دسته از تصورات مرکبی است از مقایسه دو یا چند چیز با یکدیگر، پدید می‌آیند. مانند نسبت برادری. منظور از وجه، آن دسته از تصورات مرکبی است که قائم به خود نبوده و قیام آنها وابسته به جوهر باشد. این قبیل تصورات مرکب (وجه) با توجه به نحوه پیدایش خود بر دو قسمند: قسم اول آن وجه‌هایی هستند که از تکرار یک تصور بسیط پدید می‌آیند مانند: هزار یا میلیون. قسم دوم آن وجه‌هایی هستند که حاصل ترکیب تصورات مختلفند مانند: تصور زیبایی و حق شناسی.^(۴۰)

قسم دیگر تصورات مرکب نزد لاک جوهر است.^(۴۱) وی تصور جوهر را برآمده از تصور فرض مبهمی میدانند که بر حسب عادت ذهنی آن را بعنوان زیرکش^(۴۲) و زیرایست^(۴۳) تصورات ساده‌یی پنداشته که خود آن تصورات نمیتوانند بطور مستقل و پاینده بخود باشند.

تصور جوهر ترکیبی است از چندین تصور ساده که نماینده چیزهای معین و متمایزی است که بخود استوارند. در همه اینها (یعنی تصورات ساده‌یی که بصورت مجموع در نظر گرفته میشوند) تصور فرضی یا مبهم جوهر، همیشه تصور اصلی و نخستین است.^(۴۴)

لاک با وجود اذعان به عدم شناخت چیستی و ماهیت جوهر قائل به دو قسم جوهر جسمانی و جوهر روحانی گردیده.

۱۳۹

احساس ما را مطمئن میکند که جوهر جسمانی یافت میشوند؛ و تفکر ما را مطمئن میکند که جوهر روحانی وجود دارند و تجربه، ما را از بودن چنین موجوداتی مطمئن میکند.^(۴۵)

1. Substratum



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۲۷-۱۴۸

جوهر جسمانی زیرایست کیفیات حسی است که از چیزهای بیرونی گرفته میشود و جوهر روحانی بنیاد فعالیت‌هایی همچون اندیشیدن، شک کردن، اراده نمودن و غیره است که در درون خود، تجربه مینماییم.^(۴۶)

وی بر این باور است که داشتن تصویری روشن و متمایز از چیستی جوهر جسمانی به همان اندازه داشتن تصور روشن و متمایز از چیستی جوهر روحانی به دور از فهم و ادراک است چرا که تصورات ساده‌یی که از احساس و تفکر - بمثابه بازتاب آنها برمیگیریم - مرزهای اندیشه ما هستند و فهم ما هر چقدر کوشش نماید و درصدد جستجوی طبیعت و علل پنهان آنها برآید نمیتواند حتی یک قدم از آنها فراتر رود و به کشفی دست یابد.^(۴۷)

لاک اگرچه در مقام نظر تأکید فراوانی بر نقش تجربه بعنوان سرچشمه اصلی معرفت نموده و در این مسیر تا آنجا پیش‌رفته که ذهن را برخلاف عقلگرایانی چون دکارت خالی از هرگونه تصور نهادی پنداشته و نحوه حصول معرفت را در این لوح نانوشته بر اثر تصورات برآمده از تجربه و فعالیت‌های ذهنی بر روی آنها و نیز تطبیق و عدم تطبیق این تصورات بایکدیگر دانسته ولیکن در مقام عمل آنچنانکه باید به پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی تن در نداده چرا که دست به داوریهایی زده که فراتر از تجربه حسیند. قضاوت او درباره نقش شناسایی عقلانی و نیز پذیرفتن هستی برای جواهر مادی و گفتن اینکه تصورات ما نقش و نماینده چیزهای واقعی هستند، نمونه‌هایی از قضاوت‌های آنسوی تجربه‌اند. تجربه هیچگاه هستی جوهر مادی را به ما نمیدهد یعنی با آنکه ما کیفیاتی را احساس می‌کنیم ولی جوهر مادی یعنی چیزی که زیرایست این کیفیات باشد به احساس ما نمی‌آید. از سوی دیگر تجربه حسی به هیچ‌رو نمیتواند ما را مطمئن کند که تصورات ما نقش و نماینده واقعیتند. بدینسان لاک با همه کوششی که برای استوار کردن نظریه تجربی کرده بود، چون میخواست دامنه قضاوتها را تا آنجا که میتواند گسترش دهد، به قضاوت‌هایی دست یازید که با اصل نظریه تجربه‌گرایی سازگار نبود.^(۴۸)

۱۴۰

جوهر در منظومه معرفتی جورج برکلی

جورج برکلی در جوانی با خواندن کتاب تحقیق در فاهمه جان لاک مرعوب خود کتاب و شهرت فراگیرش شد. وی بدلیل پایبندی به دیانت، مادیگرایی را مشرب تباه کننده ایمان به خدا میدانست^(۴۹) و درصدد مقابله با مادی‌گرایی بر پایه نظریه تجربه‌گرایی برآمد.



برکلی با وجود پذیرفتن نظریه تجربه‌گرایی کیفیات اولیه مطرح شده از سوی لاک را نپذیرفت چراکه این کیفیات به نوعی باعث قوام ماده و نظریه ماتریالیستی می‌شد که وی درصدد مقابله با آن بود. این کیفیات همان کیفیات مستقل از ذهن مدرکی بودند که قیام آنها به خود اجسام بود و بطور واقعی در آنها وجود داشتند بنحوی که اگر اجسام را به قسمتهای کوچکتری نیز تقسیم مینمودیم بازهم در درون آن اقسام کوچکتر وجود داشتند و تصور ما از این قبیل کیفیات بازتاب واقعی آنها شمرده می‌شد، یعنی تصور ما نماینده کیفیاتی است که به واقع در اجسام یافت می‌شدند. برکلی مشککش با همین نماینده‌بودن تصور ما نسبت به واقعیتی بود که بیرون از ذهن ما بطور مستقل وجود دارد چراکه در اینصورت باید برای ماده اصلاتی در خارج قائل می‌شد این همان چیزی بود که وی بدنبال انکار آن بود. ایده

شک در ماده (جوهر جسمانی) در کتاب لاک یافت می‌شود، زیرا او معتقد بود که جوهر چیز مبهم مجهولی است و فقط از لحاظ اینکه حامل و محل کیفیات است باید بوجود آن قائل بود برکلی از این نقطه ضعف لاک استفاده کرده میگوید اگر جوهر (جسمانی) یا ماده را حذف کنیم خللی به تصور ما درباره عالم خارج وارد نمی‌گردد. بنابراین فرضی به کلی زائد است.^(۵۰)

وی براین باور بود که هر آنچه هست یا ادراک‌کننده است یا ادراک‌شونده و آنچه ادراک می‌شود تصوراتی است وابسته به ادراک ما.^(۵۱) از این مطلب نمیتوان چیزی بنام جوهر جسمانی را بعنوان زیرایست و زیرکش این کیفیات فهمید اگرچه آنچه ادراک‌کننده است خود جوهر روحانی است. «کیفیات»، چیزی جز تصورات و احساسات نیستند؛ ازاینرو تنها میتوانند در روح که ادراک‌کننده آنهاست، باشند.»^(۵۲)

برکلی کیفیات اولیه را به کیفیات ثانویه و به نحوی جوهر جسمانی را - که بنابر نظر لاک تصورات ما از وجود واقعی آن در جهان خارج حکایت مینمود - به جوهر روحانی برگرداند و تصورات را بعنوان مدرک (آنچه ادراک میشوند) و جوهر روحانی را بعنوان مدرک (آنچه ادراک میکنند) پذیرفت. به بیان دیگر کیفیات اولیه که در نزد لاک عبارت بود از تصوراتی که به ادراک درمی‌آمدند و نماینده واقعیتی در خارج بنام جوهر جسمانی محسوب می‌شدند نزد برکلی تبدیل به تصورات مدرکی شدند که آن تصورات را درک می‌نماید بدون اینکه بتوان آنها را نماینده واقعیتی در خارج بنام جوهر جسمانی محسوب نمود.

۱۴۱



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۲۷-۱۴۸

همانگونه که من به وجود خود شک ندارم، به وجود آنچه مبینم، می‌شنوم و حس میکنم، یعنی بوسیله من ادراک میشود نیز شکی ندارم. ولی این را نمیفهمم که چگونه ممکن است حس را گواه هستی چیزی گرفت که به حس در نمی‌آید.^(۵۳)

جوهر جسمانی چیزی نیست که به حس درمی‌آید آنچه به حس درمی‌آید همین تصوراتی است که در راستای تواناییهای من برای حس کردن آنها معنا مییابد، یعنی مجموعه‌یی از ادراکات.

آنچه ادراک میشود نه جوهر جسمانی بلکه حالات و کیفیاتی است که ما به جسم نسبت میدهیم. به سخن دیگر ما جوهر جسمانی را ادراک نمیکنیم بلکه حالات و کیفیاتی مانند رنگ و بو و شکل و زبری و نرمی را احساس میکنیم و از آنجا که احساس و ادراک و تصور در جوهر روحانی و وابسته به آن است، پس جسم و جوهر جسمانی یک فرضیه نادرست است آنچه وجود دارد کیفیات و تصوراتی است که وابسته به جوهر روحانی (بعنوان مدرک) است.^(۵۴)

برکلی با انکار هستی جوهر جسمانی و جسم را بعنوان مجموعه‌یی از تصورات پنداشتن به حوزه ایده‌آلیسم کشیده میشود که طبق آن اصالت را به ذهن و تصورات آن میدهد. وی همچنین «امکان تفکر درباره ماده (جوهر جسمانی) را که لاک جایز دانسته رد میکند و میگوید وقتی ماده اصلاً وجود نداشته باشد چگونه میتواند متفکر باشد».^(۵۵) بدینسان برکلی از دو جوهر روحانی و جسمانی، فقط جوهر روحانی را واقعی دانست و جوهر جسمانی را همان تصورات آن شمرد. اگرچه برخی از پیامدهای منطقی تجربه‌گرایی و تحول آن در نظرات برکلی نسبت به لاک بیشتر آشکار گردید اما اندیشمندی که این کار را به انجام رسانید کسی نبود جز دیوید هیوم.

۱۴۲ جوهر در منظومه معرفتی دیوید هیوم

سنت تجربه‌گرایی که با جان لاک و جورج برکلی استمرار یافته بود با متفکری همچون دیوید هیوم به اوج خود رسید وی همه ادراکات ذهنی را با توجه به درجه شدت و روشنی آنها به دو دسته تقسیم نموده تأثرات که دارای شدت و درجه روشنی بیشتری هستند و تصورات که دارای شدت و درجه روشنی کمتری هستند.^(۵۶) «همه تصورات یا ادراکات ضعیف، نقشهایی از تأثرات یا تصورات



شدیدتر ما هستند»^(۵۷) تأثرات، صور ادراکی حین احساسی هستند که از مواجهه مستقیم با موضوع مورد ادراک در ذهن منطبع می‌گردد و تصورات، صور خیالی پس از احساس در مخیله‌اند.^(۵۸)

هیوم تأثرات را سنگ بنای اندیشه آدمی میداند و کار ذهن را چیزی جز بهم پیوستن و از هم گسیختن تصوراتی که از این طریق یعنی بوسیله تجربه حسی به ذهن در می‌آیند نمیداند. بدین ترتیب اگر کسی از حسی محروم باشد تأثر و تصور ناشی از آن حس را نیز نخواهد داشت همچون نابینایی که بصورت مادرزادی تصویری از رنگ ندارد.

وی در جستجوی سرچشمه تأثر جوهر اعم از جسمانی و روحانی که موجب انطباعی در وی گردیده باشد به نتیجه‌یی همانند آنچه که برکلی در باب جوهر جسمانی رسیده بود میرسد. تصور جوهر نه از انطباعات حسی و نه از انطباعات بازتابی آنها ناشی میشود بلکه به تعبیر درست تصور جوهر هرگز وجود ندارد. تصور جوهر رساننده مجموعه‌یی از تصورات بسیط است.

تصور جوهر چیزی نیست مگر مجموعه‌یی از تصورات بسیط که متخیله یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به آنها داده شده است که بیاری آنها میتوانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فرا خوانیم.^(۵۹)

همه ادراکات ما تمایز و تفکیک‌پذیرند و نمیتوان منی (جوهر روحانی) جدا از ادراکات یا در بنیاد آنها کشف کرد.

من هرگاه به کنه درون آنچه «من» می‌نامم میروم، همیشه بگونه‌یی ادراکات خاص و جزئی برمیخورم، من هرگز خودم را بدون ادراک نمیابم و هرگز نمیتوانم جز ادراک چیزی را مشاهده کنم، اگر کسی پس از تأمل جلدی و فارغ از تعصب می‌اندیشد که مفهوم دیگری از خودش دارد، باید اقرار کنم مرا یارای استدلال با او نمی‌ماند.^(۶۰)

۱۴۳

پس جوهر خواه جسمانی و خواه روحانی بازمانده فلسفه‌های عقل‌گرایی (راسیونالیستی) است و به هیچ‌رو، جایی در فلسفه تجربی ندارد.

هیوم با توجه به رویکرد تجربی خود همانند گذشتگان تجربی مسلک خویش موضوعات قضایای مورد ادراک را بر دو قسم تقسیم میکند قضایایی که موضوعات آنها



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۲۷-۱۴۸

نسبت بین تصورات است و قضایایی که موضوعات آنها اتفاقات و امور واقعی است. در قضایای قسم اول که مربوط به علمی چون حساب و هندسه و جبر و هر تصدیقی میگردد که به شهود یا برهان یقینی است فرض خلاف صدق این قضایا منجر به تناقض میگردد ولیکن در قضایای قسم دوم که موضوعات آنها اتفاقات و امور واقعی است امکان فرض خلاف صدق آنها همواره وجود دارد بدون اینکه منجر به تناقض شوند. بدین ترتیب در این نوع از قضایا ما هرگز قضایایی بصورت مسلم نخواهیم داشت.

قضایای نوع اول بنام قضایای تحلیلی یا پیشینی و قضایای نوع دوم، قضایای ترکیبی یا تألیفی نامیده میشوند و همانگونه که بیان شد صدق قضایای پیشینی بدون وابستگی و تعلق به تجربه و صرفاً به اعتبار مفاهیم و نمادهای بکار رفته در آنهاست، اما صدق دسته دوم مبتنی بر استنباط علی است.^(۶۱)

لاک بعنوان پیشرو تجربه‌گرایی، اصل علیت را یک اصل نهادی نمیدانست ولی اصلی میدانست که به آسانی از طریق تجربه قابل کشف است و بر همین اساس براینی بر اثبات هستی خدا، جوهر روحانی و جوهر جسمانی اقامه نمود. در حالی که پایبندی هیوم به مبنای تجربه‌گرایانه خود و پذیرفتن لوازم منطقی آن او را نه تنها بسوی انکار جوهر بعنوان زیرایست و زیرکش کیفیات جسمانی و روحانی کشاند بلکه بسمت شکاکیت درباره اصلی سوق داد که اکثر قضاوت‌های نظری براساس آن شکل میگرفت، یعنی اصل علیت. اگرچه او وجود این اصل را برای زندگانی عملی مفید دانسته است و ضرورت منطقی حاکم بین علت و معلول را به عادت ذهنی و روانی برگرداند که امکان تخلف معلول از علت در آن وجود دارد. این تخلف ممکن است حتی تاکنون در باب موضوع خاص مورد بررسی پیش نیامده باشد ولی براساس مبانی تجربه‌گرایی او محتمل است. بدینسان نمیتوان قانون کلی و لازمی بر مبنای آن وضع کرد که همواره همان عواملی که در گذشته بعنوان علل محسوب گردیده‌اند در آینده نیز مانند گذشته علل محسوب شود. لازمه این امر که برآمده از پیامدهای رویکرد تجربه‌گرایی است چیزی نیست بجز شک. این چنین بود که تحول نظریه تجربه‌گرایی به نتایج ویرانگری رسید که به انکار بنیادهای نظری علم و بویژه متافیزیک جزمی انجامید.^(۶۲)

۱۴۴

نتیجه‌گیری

جوهر در نزد اندیشمندان عصر جدید بعنوان زیرکش و زیرایست. کیفیات مختلف مطرح بوده بطوری که دکارت در منظومه معرفتی خود بعنوان پیشرو عقل‌گرایی در عصر جدید با اتکاء به عقل ریاضی و وجود فطریات قائل به سه جوهر جسمانی، روحانی و



نامتناهی گردیده که پس از غور و بررسی در این سه جوهر تنها جوهر نامتناهی را که از دیدگاه وی هم بنیاد هستی و هم بنیاد هرگونه معرفت است چیزی دانسته که براستی میتوان آن را جوهر نامید.

لاک نیز در منظومه معرفتی خویش بعنوان پیشرو تجربه‌گرایی با وجود اینکه فطریات دکارت را انکار نموده و قائل به وجود هیچ تصویری در عقل نیست مگر آنکه در تجربه بوده باشد از آنروی که نمیخواسته در عمل دامنه معرفتی خویش را محدود به تجربه نماید به پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی آنچنانکه باید ملتزم نمانده و دست به قضاوتهایی زده که فراتر از تجربه بوده از آن میان اعتقاد به وجود سه جوهر جسمانی و روحانی و نامتناهی با وجود مبهم دانستن چیستی و ماهیت جوهر است.

جورج برکلی بعنوان پیرو نظریه تجربه‌گرایی لاک با انگیزه مقابله با ماتریالیسم کیفیاتی را که دارای هستی مستقل از مدرک در ماده یا جوهر جسمانی هستند به کیفیاتی که هستی آنها جدای از مدرک معنا و مفهومی ندارد بازگرداند و بدینوسیله منکر جوهر جسمانی گردید.

دیوید هیوم از جمله دیگر تجربه‌گرایان عصر جدید است که به همان دلیلی که برکلی بر انکار هستی جوهر جسمانی استدلال نموده بر عدم هستی جوهر روحانی استدلال کرده. وی بیشتر از لاک و برکلی ملتزم به پیامدهای عملی نظریه تجربه‌گرایی مانده و دامنه قضاوتهای خویش را به مرزهای فراتر از تجربه نکشاند. عدم اعتقاد وی به هستی جوهر را میتوان یکی از نمونه الزامات عملی او به پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی دانست.

هیوم با دقت بسیار در نظریه تجربه‌گرایی موجب آشکارشدن پیامدهای نهفته در این نظریه گردید. تأملات وی نشان داد که سرانجام منطقی این نظریه، همانا شک است. شکی که از یکسو بنیاد هرگونه قضاوت قطعی را هم درباره جوهر جسمانی و هم درباره جوهر روحانی فرو میریزد و از سوی دیگر برقرار کردن هرگونه بستگی لازم میان پیشامدها و قوانین کلی را ناممکن می‌شمارد.

۱۴۵ در پایان باتوجه به سیر تطور نظریه تجربه‌گرایی و بررسیهای بعمل آمده از سوی پیشروان این نظریه در پاسخ به پرسش بنیادین این مقاله که آیا با پذیرش قرائت خاص تجربه‌گرایی همچون لاک، برکلی و هیوم از روند کسب معرفت، امکانی برای پذیرش جوهر باقی میماند یا خیر؟ باید گفت: همانطوری که در سیر بررسی جوهر در نزد این متفکران مشاهده شد پذیرش جوهر با اتخاذ رویکرد تجربه‌گرایی سازگار نیست چرا که



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

جوهر یک امر فرا تجربی است که تجربه حسی صرف نمیتواند به آن دست یابد. آنچه از تجربه برمی آید مجموعه‌یی است از تأثرات که نمیتواند حکایت از هستی چیزی چون جوهر داشته باشد.

پی‌نوشتها:

۱. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، *درآمدی بر فلسفه*، ص ۱۳۶.
۲. دادبه، اصغر، *کلیات فلسفه*، ص ۱۱۷.
۳. ر.ک: همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
۴. ر.ک: دکارت، رنه، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، ص ۱۸۰.
۵. ر.ک: خاتمی، محمود، *مدخل فلسفه غرب معاصر*، باهتمام مریم سعادت، ص ۲۲-۲۳.
۶. ر.ک: دکارت، *تأملات*، ترجمه احمد احمدی، ص ۶۲.
۷. رنه، *درآمدی بر فلسفه*، ص ۱۸۲.
۸. بزرگمهر، منوچهر، *فلاسفه تجربی انگلستان*، ج ۱، ص ۲۲ و ۲۳.
۹. وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ص ۷۳ و ۷۴.
۱۰. ر.ک: حلی، علی اصغر، *تاریخ سیر فلسفه در اروپا*، ج ۱، ص ۳۳۳.
۱۱. ر.ک: فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۱، ص ۱۵۸.
۱۲. ر.ک: کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، ص ۱۰۲، ترجمه غلامرضا اعوانی.
۱۳. ر.ک: نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، *فلسفه کانت*، ص ۵۱ - ۵۳.
۱۴. ر.ک: *درآمدی بر فلسفه*، ص ۱۸۰.
۱۵. این برهان اثبات خدا به برهان علامت صنعتی (Trade Mark Argument) معروف است.
16. Descartes, *Philosophical writings*, p. 85.
۱۷. گنجی، محمدحسین، *کلیات فلسفه*، ص ۲۷۲.
۱۸. ر.ک: *درآمدی بر فلسفه*، ص ۱۹۶.
۱۹. سیحانی، جعفر، *شناخت در فلسفه اسلامی*، ص ۶۷.
۲۰. *درآمدی بر فلسفه*، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.
۲۱. ر.ک: *کلیات فلسفه*، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
۲۲. کاپلستون، فردریک، *فیلسوفان انگلیسی*، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم.....، ص ۸۷.
۲۳. ر.ک: *فلاسفه تجربی انگلستان*، ج ۱، ص ۲۲-۲۵.
۲۴. ر.ک: پاپکین و استرول، *کلیات فلسفه*، ص ۲۹۲.
۲۵. لاک، جان، *تحقیق درباره فهم انسان*، ص ۳۷۲.
26. See: Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book I, ch. II, pp.9- 50.
۲۷. ۱۴۶ تحقیق درباره فهم انسان، ص ۲۴۸.
28. See: Lock, *Ibid.*, Book II, ch. I, pp. 51- 60.
۲۹. ر.ک: خراسانی، شرف‌الدین، *از برنو تا کانت*، ص ۱۲۱.
۳۰. ر.ک: *تحقیق درباره فهم انسان*، ص ۲۴۸.
۳۱. ر.ک: *فلاسفه تجربی انگلستان*، ج ۱، ص ۲۲ - ۲۵.
۳۲. *درآمدی بر فلسفه*، ص ۱۹۴.
۳۳. ر.ک: مگی، بویان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۹۸.
۳۴. ر.ک: *تحقیق درباره فهم انسان*، ص ۲۶۵.



۳۵. همان، ص ۳۵۹.

۳۶. همان، ص ۳۶۵.

37. See: Lock, *Ibid.*, Book II, ch. II, p. 61.

۳۸. ر.ک: فلسفه کانت، ص ۹۱ - ۹۲.

۳۹. ر.ک: تحقیق درباره فهم انسان، ص ۲۸۵.

۴۰. ر.ک: همان، ص ۲۸۴.

41. See: Lock, *Ibid.*, Book II, ch. XX II, pp. 189 - 210.

۴۲. از آنروی که حالات و کیفیات را بسمت خود کشیده و بخود نسبت میدهد.

۴۳. از آنروی که در زیر حالات و کیفیات تقرر یافته و سنگ بنای آنها محسوب میگردد.

۴۴. تحقیق درباره فهم انسان، ص ۲۶۵.

۴۵. همان، ص ۳۵۳.

۴۶. ر.ک: همان، ص ۲۹۶.

۴۷. ر.ک: همان، ص ۳۵۳.

۴۶. ر.ک: فلسفه کانت، ص ۱۰۱.

۴۹. ر.ک: هالینگ دیل رچینالدجان، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۸۴.

۵۰. فلاسفه تجربی انگلستان، ج ۱، ص ۱۰۲.

49. See: Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, p. 41.

۵۲. برکلی، جورج، درباره اصول دانش انسان، ص ۵۴۹.

۵۳. همان، ص ۵۴۹.

۵۴. درآمدی بر فلسفه، ص ۱۹۷.

۵۵. فلاسفه تجربی انگلستان، ج ۱، ص ۱۰۲.

۵۶. ر.ک: تحقیق درباره فهم انسان، ص ۱۵۵.

۵۷. تحقیق درباره فهم انسان، ص ۱۸.

56. See: Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding and other writing*, pp 19 - 27.

۵۹. تاریخ فلسفه، کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ج ۵، ص ۲۸۸.

۶۰. همانجا.

۶۱. ر.ک: کلیات فلسفه، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۶۲. ر.ک: درآمدی بر فلسفه، ص ۲۰۰ - ۲۰۲.

منابع فارسی:

۱. بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، ج ۱، لاک و بارکلی، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۲، تهران، ۱۳۸۴.

۲. برکلی، جورج، درباره اصول دانش انسان از مجموعه فیلسوفان انگلیسی از بیکن تا میل، نیویورک، ۱۹۳۹ م.

۳. حلبی، علی اصغر، تاریخ سیر فلسفه در اروپا، انتشارات تهران، ج ۱، ج ۱، نشر قطره، ۱۳۸۳.

۴. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غرب معاصر، باهتمام مریم سعادت، تهران انتشارات نشر علم، ج ۱، تهران، ۱۳۸۶.

۵. خراسانی، شرف الدین، از برنو تا کانت، تهران انتشارات شرکت علمی فرهنگی، ج ۲، ۱۳۷۶.

۶. دادبه، اصغر، کلیات فلسفه، تهران انتشارات دانشگاه پیام نور، ج ۳، ۱۳۸۵.

۷. دکارت، رنه، گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم، ترجمه محمدعلی فروغی،

ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، ج ۷، ۱۳۷۹.

۱۴۷

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۴۷ - ۱۴۸



علیرضا جوانمردی ادیب؛ محمد اکوان؛ جوهر در سنت تجربه‌گرایی جدید

۸. ———، تأملات، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۱.
۹. سبحانی، جعفر، شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات برهان، چ ۱، تهران، ۱۳۷۵.
۱۰. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چ ۱، ج ۱، ۷، ۱۳۷۹.
۱۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۴، از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ۱۳۸۶.
۱۲. لاک، جان، تحقیق درباره فهم انسان، از کتاب فیلسوفان انگلیسی از بیکن تا میل، نیویورک، ۱۹۳۹ م.
۱۳. گنجی، محمد حسین، کلیات فلسفه، تهران انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چ ۴، ۱۳۸۷.
۱۴. مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۳، ۱۳۸۵.
۱۵. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، درآمدی بر فلسفه، تهران، انتشارات طهوری، چ ۸، ۱۳۸۵.
۱۶. ———، فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم بر زمینه سیر فلسفه دوران نو، تهران، انتشارات آگاه، چ ۴، ۱۳۸۴.
۱۷. هالینگ دیل، رچینالد جان، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات ققنوس، چ ۵، ۱۳۸۴.

منابع انگلیسی:

1. Descartes, *Philosophical Writings*, tr. by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, Nelson's, University Paperbacks, 1976.
2. John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding, four books*, Gent, the fifth editon, with large additions, London, Thoemmes Press, 2003.
3. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, edited by Jonatan Dancy, Oxford, New York, Oxford, University Press, 1998.
4. David Hume, *Enquiry, Concerning Human Understanding and Other Writings*, edied by Stephen Buckle, Cambridge University Press, 2007.