

# نقد نظریه هیوم

در باب

## منشأ تصورات از دیدگاه حکمت متعالیه

سید محمد حکاکی

اندیشید. علی‌ای حال، اوج نظریه حسی را در این باب در آراء دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) می‌بینیم. نظری که وی در خصوص منشأ تصورات دارد در سایر تعالیم فلسفی او تأثیر اساسی داشته بلکه در واقع مرکز ثقل فلسفه اوست. رأی او در باب علیت که موجب اصلی شهرت وی در فلسفه است یکسره مبتنی بر همین نظریه است، همینطور آراء او درباره جوهر جسمانی و نفس و مفاهیم کلی و در نهایت علم مابعدالطبیعه. او از مخالفان سرسخت و بسیار مؤثر مابعدالطبیعه است و کانت فیلسوف بزرگ آلمانی که تأثیر بسیار در فرهنگ و فلسفه بعد از خود داشته خود متأثر از هیوم است و اعتراف می‌کند که این هیوم بوده است که وی را از خواب جزمی یعنی اعتقاد به مکتب عقلی بیدار نموده است.

هیوم دو کتاب مهم در موضوع معرفت دارد: یکی «رساله در طبیعت آدمی»<sup>۱</sup> (که خود مشتمل بر سه کتاب و کتاب اول آن درباره شناخت است) و دیگر «تحقیق در فهم انسان»<sup>۲</sup>. و ما ابتدا رأی او را در مسئله منشأ تصورات از همین دو کتاب نقل می‌کنیم و آنگاه به نقد آن از دیدگاه اصحاب حکمت متعالیه می‌پردازیم.

\* \* \*

از نظر هیوم، کلیه ادراکات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: «انطباعات»<sup>۳</sup> و «تصورات»<sup>۴</sup>. انطباعات؛ داده‌های بی‌واسطه حواسند؛ آنچه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیء حاصل می‌شود «انطباع» نام دارد، و مادام که این تماس برقرار است انطباع باقی است. اما «تصور» عبارت است از بیاد آوردن انطباع بعد از آنکه تماس از میان می‌رود. می‌توان گفت مقصود از

از جمله اساسیترین مسائل معرفت در فلسفه، مسئله «منشأ معرفت» یعنی راه حصول آن است. معرفت آدمی یا تصویری است یا تصدیقی. بنابراین مسئله مورد نظر، خود به دو بخش: منشأ تصورات و منشأ تصدیقات تقسیم می‌شود. در اینکه یکی از طرق حصول علم، تجربه یعنی تماس با عالم خارج است بحثی نیست. حتی افلاطونیان نیز که علم آدمی را قبلی می‌دانند. بدین معنی که نفس پیش از آنکه در قفس تن گرفتار شود، در عالم مثل، آنها را مشاهده می‌کرده و همه علم خود را همانجا تحصیل نموده است و بعد از آمدن به عالم طبیعت آن علمها را فراموش کرده. اینان نیز در متذکر شدن انسان و بیاد آوردن آنچه از پیش می‌دانسته، برای تجربه مدخیتی تمام قائلند. منتها از افلاطونیان که بگذریم، آنچه در میان فلاسفه (خصوصاً فلاسفه عصر جدید) مورد بحث است این است که آیا انسان، تصورات و تصدیقات مقدم بر تجربه هم دارد یا نه؟

این مسئله بخصوص و عمدتاً مسئله «تصورات مقدم بر تجربه» است که فیلسوفان دوره جدید غرب را به دو نحله عقلی و حسی تقسیم کرده است: گروه اول که دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا جزو آن هستند به تصورات مقدم بر تجربه یا معقولات فطری اعتقاد دارند و گروه دوم مشتمل بر فیلسوفانی نظیر لاک و بارکلی و هیوم همه تصورات را مؤخر از تجربه می‌دانند. علت این اختلاف نظر آن است که دسته‌ای از مفاهیم نظیر علت و جوهر و عرض و مفاهیم کلی همچون انسان و درخت و سنگ مابازاء محسوس ندارند و نمی‌توان برای ورود آنها به ذهن طریقی حسی نشان داد. طبیعی است در چنین وضعی یا باید آنها را فطری و غیر اکتسابی دانست یا موهوم، یا دلایلی برای محسوس بودن آنها تراشید یا چاره‌ای دیگر

1-Treatise Of Human Nature.

2-An Enquiry Concerning Human Understanding.

3-impressions.

4 - ideas.

«انطباع» همان صورت حسی است و غرض از «تصور» همان صورت خیالی. آنچه مستقیماً بر اثر مواجهه حس با متعلق ادراک حاصل می‌شود انطباع است و صورتی که تخیل می‌کنیم در وقتی که دیگر مواجهه‌ای در کار نیست تصور نام دارد. «تصور» نسخه‌ای است که قوه خیال از «انطباع» بر می‌گیرد. انطباعات البته شدیدتر و روشتر از تصوراتند.<sup>۵</sup> با ارائه مثالهایی، می‌توان مطلب را بیشتر توضیح داد. وقتی که از نزدیک و مستقیم دست بر آتش داریم، آنچه احساس می‌کنیم انطباع گرما است و چون دست برداشتیم و گرمای احساس شده را تخیل کردیم تصویری از گرما داریم. وقتی غمگین هستیم انطباع غم داریم ولی هنگامی که غم‌های گذشته را بیاد می‌آوریم تنها تصویری از آنها داریم انطباع هم شدیدتر و روشتر از تصور

است و هم مقدم بر آن. هیچ تصویری نیست که مسبوق به انطباعی نباشد. تصویری که انطباعی برایش نتوان یافت، موهوم است یعنی در واقع تصور نیست.

انطباعات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: «انطباعات احساسی»<sup>۶</sup> و «انطباعات بازتابی»<sup>۷</sup>. نوع

اول، اساساً از علل ناشناخته در نفس برمی‌خیزد. نوع دوم، تا اندازه زیادی از تصورات نشأت می‌گیرد. مثلاً من انطباعی از سرما یا گرما یا لذت یا درد دارم. بدنبال این انطباعات، تصوراتی در من پیدا می‌شود. وقتی بعداً این تصورات را بیاد می‌آورم انطباعات جدیدی همچون شوق یا نفرت در من حاصل می‌گردد. این انطباعات اخیر را می‌توان انطباعات بازتابی نامید که دوباره خود اینها موجب پیدایش تصوراتی می‌شوند که آن تصورات می‌توانند سبب انطباعات بازتابی دیگری باشند. در اینجا هر چند انطباعات بازتابی بعد از تصورات پیدا شده‌اند، لکن خود آن تصورات ناشی از انطباعات احساسند. پس بطور کلی می‌توان گفت در نهایت انطباع مقدم بر تصور است.<sup>۸</sup>

در نظر هیوم، آنچه گفته شد یعنی مسبوق بودن همه تصورات به انطباعات امری است روشن و دریافت آن هیچ احتیاجی به قوه تشخیص دقیق یا استعداد فلسفی ندارد.<sup>۹</sup> هر چند به نظر می‌آید قوه خیال آدمی پایبند واقعیت نیست و از هر چیزی نامحدودتر است، حتی در اختیار خود انسان هم نیست و می‌تواند به ماوراء عالم

واقع پرواز کند و اشیائی بیافریند که در طبیعت یافت نمی‌شوند. با این حال آنچه، را که ساخته قوه خیال است چون به اجزاء خود تجزیه کنیم، در می‌یابیم: تصوراتی هستند بسیط که از انطباعات متناظر با خود استنتاج شده‌اند. هنر قوه خیال تنها ترکیب همین تصورات بسیط است و نمی‌تواند چیزی بیافریند که انسان هیچ انطباعی به هیچ نحو از آن نداشته باشد. کوه زرین، اسب بالدار، دریای جیوه و امثال اینها، همه مرکباتی هستند که قوه خیال آنها را از ترکیب تصوراتی بسیط که حاصل انطباعاتند ایجاد کرده است.

هیوم بر این امر با وجود آنکه می‌گوید بدیهی است دو دلیل اقامه می‌کند. اول آنکه، ما اگر افکار یا تصورات خود را هر قدر پیچیده و مرکب باشند تحلیل کنیم، می‌بینیم که

منحل به تصورات بسیطی می‌شوند که خود نسخه یک احساس سابق بر خود، هستند. حتی تصوراتی که در وهله اول، بسیار دور از این منشأ بنظر می‌آیند، پس از بررسی دقیق معلوم خواهد شد که ناشی از آن هستند. مثلاً تصور خدا به معنی موجود عاقل، حکیم، خیر و

نامتناهی از تأمل در اعمال ذهن خودمان و افزایش صفات خیر و حکمت تا درجه نامتناهی حاصل شده است. دامنه این جستجو را می‌توانیم تا هرجا که می‌خواهیم بگستریم. ولی، همواره خواهیم دید که هر تصویری که مورد بررسی قرار می‌دهیم، نسخه انطباعی است شبیه خود. آنان که این نظر ما را یک امر کلی بدون استثناء نمی‌دانند یک راه و تنها یک راه برای انکار آن دارند که راهی است ساده و آن عبارت است از ارائه یک تصور که از این منشأ حاصل نشده باشد. آنگاه بر ما است که انطباع یا ادراک حسی زنده روشن مطابق با آنرا بدست دهیم.<sup>۱۰</sup> دوم آنکه، اگر فردی بسبب نقص یکی از حواس خود از نعمت آن حس محروم باشد، از تصورات مربوط به آن حس نیز محروم خواهد بود. شخص نابینا مفهوم رنگ و شخص ناشنوا مفهوم صوت را فاقد است. و همینکه نقص آنها مرتفع و باب آن حواس باز شود تصورات مربوط به هر یک، وارد ذهن آنها

از نظر هیوم، مفاهیم نظیر علیت و جوهر (معقولات ثانی فلسفی) چون مسبوق بهیچ انطباع حسی نیستند، موهومند و هیچ ارتباطی با عالم خارج ندارند.

5 -Enquiry, 2,12,P.18.

6 -impressions of sensation.

7 -impressions of reflexion.

8 -Treatise Of Human Nature, 1,1,2,P.7-8.

9 -Enquiry, 2,11, P.18.

10 -Enquiry, 2,14,P.19-20.

خواهد شد. همینطور است حکم اشیایی که تاکنون عرضه هیچیک از حواس ما را تحریک نکرده و بر آنها نشده‌اند. یعنی ما تصویری از چنین اشیایی نداریم. مثل زنگیان آفریقا که تصویری از شراب ندارند. مطلبی که ذکر شد در خصوص امور نفسانی نیز صادق است. یعنی مثلاً آنکه بسبب سلامت نفس هیچوقت احساس حسادت یا حقد نکرده تصویری از آنها ندارد. یا فرد خودخواه و خودپسند درکی از مروت و سحبت ندارد. همچنین می‌توان نتیجه گرفت موجوداتی باشند با حواسی غیر حواس ما و بالتبع با تصویری غیر تصورات ما؛ زیرا درک حواس آنها تنها از طریق عمل احساس ممکن است که چون ما آن حواس را نداریم آن عمل احساسی و ادراکی را هم نداریم و البته تصویری را هم که از دروازه آن حواس وارد ذهن می‌شوند فاقدیم.<sup>۱۱</sup>

هیوم بعد از اقامه این دو برهان، می‌گوید:

«قاعده کلی ما در مورد انطباعات و تصورات و برگشت هر تصویری به انطباعاتی مخصوص به خود، تنها ممکن است یک مورد نقض

داشته باشد که در آن مورد تصویری حاصل شده است که مسبوق به انطباعات نیست و آن این است: همانطور که رنگهای گوناگونی که از راه چشم وارد ذهن می‌شوند در عین شباهت از هم متمایزند؛ همانطور که اصوات که از راه گوش وارد می‌شوند در عین شباهت، جدا از هم هستند، همانطور مراتب مختلف از طیف یک رنگ بخصوص نیز با هم تفاوت دارند. چه اگر متفاوت نباشند، تمایز بین دو رنگ کاملاً مغایر با هم نیز از میان خواهد رفت. حال فرض کنیم شخصی را که طی مدت سی سال انواع مختلف رنگها را دید، غیر از مرتبه خاصی از رنگ معینی مثلاً رنگ کبود. اکنون اگر همه مراتب رنگ کبود را بر چشم او عرضه کنیم غیر از همان مرتبه خاص، وی جای این مرتبه خالی را احساس می‌کند، چون مرتبه قبلی و مرتبه بعدی را می‌بیند.

حال سؤال این است که آیا شخص مفروض ما می‌تواند به مدد قوه تخیل خود تصویری از مرتبه مفقود بسازد یا نه. به نظر من می‌تواند و کم هستند

کسانی که بگویند نمی‌تواند. نتیجه این آزمون این است که تصویری هم وجود دارد که مسبوق به انطباعاتی نباشد. اما این مورد استثناء به قدری نادر است که محل اعتنا نیست و چیزی از اعتبار اصل کلی ما کم نمی‌کند.<sup>۱۲</sup>

هیوم با محکی که در باب منشأ تصورات بدست می‌دهد مفاهیمی همچون علیت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی را نقد می‌کند و چون آنها را مسبوق به انطباعاتی نمی‌بیند موهوم می‌داند. و بر این اساس، دانش مابعدالطبیعه را که بر این مفاهیم استوار است مورد حملات سخت قرار می‌دهد. از جمله در انتهای فصل مربوط به منشأ تصورات در کتاب «تحقیق در فهم انسان» می‌گوید:

«بنابراین، در اینجا ما

قضیه‌ای داریم که نه فقط بخودی خود ساده و معقول است، بلکه اگر درست از آن استفاده شود، موارد نزاع را مشخص و روشن ساخته و اصطلاحات فنی نامفهومی را که مدت‌ها است بر استدلالهای

مابعدالطبیعه مسلط شده و تمام مایملک مابعدالطبیعه را بخود اختصاص داده و آن را بی‌آبرو کرده است دور می‌اندازد. کلیه تصورات بخصوص تصورات انتزاعی طبیعتاً ضعیف و مبهم‌اند. یعنی ذهن آنها را خوب در خود نمی‌گیرد و به آسانی با تصورات، مشابه خلط می‌شوند. و چون ما بسیار آنها را بکار می‌بریم، اگر چه معنای مشخصی ندارند، گمان می‌کنیم دارای معنای مفاهیم محصلی هستند. برعکس، همه انطباعات، یعنی همه ادراکات حسی، خواه بیرونی و خواه برونی قوی و روشن‌اند. یعنی حدود آنها از یکدیگر مشخص است و انسان در مورد آنها به آسانی به غلط و اشتباه نمی‌افتد. بنابراین وقتی، که در معنی داشتن یک اصطلاح فلسفی به تردید می‌افتیم (چنانکه اغلب می‌افتیم)، کافی است فقط تحقیق کنیم آن معنی یا تصور از کدام انطباعات بدست آمده است. اگر پیدا کردن چنین انطباعاتی ناممکن بود شک خود را معتبر خواهیم دانست با

از نظر هیوم کلیه ادراکات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: انطباعات و تصورات. مقصود از انطباعات همان صورت حسی است و غرض از تصور همان صورت خیالی.

11 - Enquiry, 2,15,P.20.

12 - Enquiry, 2,16,P.20.

قراردادن تصورات در چنین نور و روشنایی (یعنی با تحقیق در اینکه آنها از کدام انطباق حاصل شده‌اند) امید می‌رود بتوان تمام نزاعهایی را که ممکن است در خصوص طبیعت و واقعیت آنها پیدا شود از بین برد.<sup>۱۳</sup>

\*\*\*

اصحاب حکمت متعالیه یعنی صدرالمتألهین و پیروان او در اینکه علم از برخورد حواس با اشیاء حاصل می‌شود و ذهن قبل از این برخورد دارای هیچ تصویری نیست با هیوم موافقتند. آنان نه با نظریه افلاطون مبنی بر عالم بودن روح قبل از تعلق به بدن موافقت و نه «معقولات فطری» اصحاب «اصالت عقل» را قبول دارند. بلکه در مسئله منشأ علم طرفدار نظریه ارسطو هستند که می‌گوید معرفت از حس و از تصورات جزئی شروع می‌شود. و این مطلب، در مؤلفات آنان اظهر من الشمس است. صدرالمتألهین در «اسفار»<sup>۱۴</sup> از حسواس به جاسوسهایی تعبیر می‌کنند که از نواحی مختلف برای نفس خبر می‌آورند و او را برای سایر ادراکات آماده می‌سازند. و در «الشواهد الربوبیه» می‌گوید:

«پس اول چیزی که در آن ایجاد می‌شود [در قوه عقلیه یا نفس] از رسوم محسوسات که عبارتند از معقولات بالقوه و محفوظند در خزانه متخلیه عبارت است از اوایل معقولات که جمیع مردم در آن مشترکند یعنی اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات و غیرها...»<sup>۱۵</sup>

باز در همان «اسفار» در باب انواع ادراکات، بیانی هست که دلالت دارد بر تقدم ادراک حسی بر سایر انواع ادراکات. صدرالمتألهین در آنجا ابتدا ادراک را به چهار مرتبه احساس و تخیل و توهم و تعقل تقسیم می‌کند. بعد ادراک وهمی را نوعی مستقل نمی‌داند و می‌گوید ادراک در واقع سه قسم است. کلام او از این قرار است:

«بدان که انواع ادراک چهار است: احساس و تخیل و توهم و تعقل. احساس، عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک به هیأت مخصوص محسوس با آن از قبیل «این» و «متی» و «وضع» و «کیف» و «کم» و غیر ذلک... و تخیل، نیز عبارت است از ادراک آن شیء با هیأت مذکوره. زیرا خیال تخیل نمی‌کند مگر چیزی را که محسوس واقع شده است و لکن در هر دو حالت حضور ماده شیء و عدمش. و تعقل عبارت است از ادراک شیء از حیث ماهیتش و حدش نه از حیث چیزی دیگر...»<sup>۱۶</sup>

همانطور که از عبارت صدرابا بر می‌آید ادراک با حس شروع می‌شود و صورت خیالی تنها پس از صورت حسی می‌تواند پیدا شود (زیرا خیال تخیل نمی‌کند مگر آنچه را که محسوس واقع شده است) و صورت عقلی بعد از حصول صور خیالی ظاهر می‌گردد.

صدرالمتألهین همچنین، در مبحث عاقل و معقول «اسفار» اصلاً برهان اقامه می‌کند بر اینکه فعالیت ادراکی نفس از راه حواس شروع می‌شود. به این برهان بعداً خواهیم پرداخت.

علامه طباطبایی در اصول فلسفه می‌گوید:

«در مقاله گذشته، یکی از نتایج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی به حس می‌باشند.»<sup>۱۷</sup>

البته این سخن علامه در پی خود توضیحی دارد که فرق نظر علامه طباطبایی با نظر هیوم در همان توضیح است و ما بعداً آن را بیان خواهیم کرد.

پس، اجمالاً از این نظر که منشأ معرفت حس و تجربه است، اختلافی بین فلسفه هیوم و حکمت متعالیه نیست. منتها این اجمال نیازمند تفصیلی است از این قرار:

از نظر اصحاب حکمت متعالیه گذشته از وهمیات که حاصل تصرف قوه متخلیه در تصورات موجود در ذهن است و گذشته از صور حسی، بقیه محتوای ذهن را می‌توان به سه قسم تقسیم نمود:

۱- صور خیالی،

۲- معقولات اولیه،

۳- معقولات ثانیه.

صور خیالی، همانطور که دیدیم مستقیماً از صور محسوسه یا به تعبیر هیوم از انطباعات گرفته شده‌اند. اما دو دسته دیگر مستقیماً از صور محسوسه گرفته نشده‌اند. معقولات اولیه همان تصورات کلی‌اند که ذهن از راه تجرید و تعمیم صورتهای خیالی بدست می‌آورد اما معقولات ثانیه وضعشان دیگر است. فرق این معقولات با معقولات اولیه بنا بر تقریر استاد مطهری این است که معقولات اولیه مسبوق به صور خیالی و صور حسی هستند و در خارج دارای مصداقند. مثلاً مفهوم انسان مسبوق به صور خیالی زید و عمرو است و این صور خود از صور محسوس گرفته شده‌اند و در خارج می‌توان به مصادیق انسان اشاره کرد. اما معقولات ثانیه مستقیماً از

13 - Enquiry, 2, 17, P. 21.

۱۴ - اسفار، ج ۳، ص ۳۸۱.

۱۵ - الشواهد الربوبیه، طبع استاد آشتیانی، ص ۲۰۵.

۱۶ - اسفار، ج ۳، ص ۲-۳۶۰.

۱۷ - محمد حسین طباطبایی (مقدمه و باورقی به قلم مرتضی مطهری)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۳.

طریق حس و خیال به ذهن نیامده‌اند و مصادیق مستقل ندارند، بلکه از معقولات اولیه انتزاع شده‌اند. مثل مفاهیم کلیت و جزئیت و موضوع بردن و محمول بودن از معقولات ثانیه منطقی و علیت و جوهریت و عرضیت از معقولات ثانیه فلسفی. فرق این دو دسته معقولات اخیر این است که دسته اول، تنها وصف خود مفاهیم و تصوراتند در ذهن، ولی دسته دوم اوصاف اشیاء خارجی‌اند. مثلاً چیزی را که علت یا جوهر می‌خوانیم، واقعاً در عالم خارج آن چیز علت یا جوهر هست، هرچند علیت و جوهریت آن امری جدای از خود آن نیست و مصداقی مستقل از آن ندارد و قابل اشاره حسی نیست. معقولات ثانیه، گرامی‌ترین معانی و مفاهیم انسانند و علم و فلسفه و معرفت او عمده متکی<sup>۱۸</sup> بدانهاست.

هیوم درباره مفاهیمی که جزء معقولات منطقی قرار می‌گیرند بحثی نکرده است. اما در باب منشأ حصول بعضی از معقولات ثانیه فلسفی نظیر علیت و جوهر خصوصاً علیت با تفصیلی هرچه نامتر سخن گفته است. از نظر وی مفاهیمی نظیر اینها چون مسبق بهیچ انطباق حسی نیستند، موهومند و هیچ ارتباطی با عالم خارج ندارند. هیوم برای توجیه وجود این تصورات در ذهن، مبانی روانشناختی و خیالی قائل می‌شود. مثلاً ریشه تصور علیت را عادت و تداعی معانی می‌داند. می‌گوید: وقتی بکرات مشاهده کنیم که دو شیء به دنبال هم می‌آیند، به معیت آن دو عادت می‌کنیم لذا اگر انطباقی و تصویری از یکی حاصل کنیم به ضرورت همین عادت منتظر دومی می‌شویم یا تصور دومی در ما تداعی می‌شود. لذا ضرورتی که در علیت هست ضرورت عقلی و منطقی نیست بلکه ضرورت روانی و عادت‌تی است. همینطور جوهر را حاصل عمل قوه متخیله می‌داند. که ما در این مقال قصد پرداختن به آراء او در خصوص تک تک این مفاهیم و نقد آنها را نداریم. متصد نقد نظریه او در باب منشأ تصورات بطور کلی است.

بنابر مبنایی که هیوم اختیار کرده است، در امر معرفت با مشکل بزرگی روبرو می‌شویم، همانطور که خود او شد و آن همانا محدود شدن معرفت آدمی به معقولات اولیه است (بگذریم از اینکه او حتی این معقولات را نیز فاقد معنی و صرف لفظ می‌داند). کانت به طریقی در مقام حل این مشکل برآمد. ولی او نیز در نهایت بهمانجایی رسید که هیوم رسیده بود. از نظر کانت معقولات ثانیه فلسفی قالبهای ذهنند و ارتباطی با عالم اشیاء و اعیان ندارند. و معلوم است که این همان شکاکیت هیوم است یا بیانی دیگر. اما از نظر فیلسوفان صدرایی و همه فلاسفه اسلامی،

همانطور که گفتیم این معقولات اوصاف اشیاء خارجینند. ضرورت، علیت، بالقوه بودن، بالفعل بودن، وحدت، کثرت همه اموری خارجی هستند، البته نه اموری در کنار سایر امور عالم و مستقل از آنها بلکه در برگیرنده همه آنها.<sup>۱۹</sup> اما دو مطلب در نوشته‌های این فیلسوفان نامعلوم است. یکی اینکه چگونه این مفاهیم حاکی از خارجند؟ یعنی به چه دلیل می‌توان اموری نظیر علیت و جوهریت و ضرورت و امکان را خارجی دانست؟ و دیگر اینکه اصلاً ذهن چطور مفهومی را که هیچ سابقه‌ای از آن ندارد از معقولات اولیه انتزاع و بر آنها حمل می‌کند؟ حکمای اسلامی که به نظریه افلاطون و هم به نظریه معقولات فطری قائل نیستند باید منشأ مفاهیمی چون علیت و جوهر را به نحوی دیگر بیان کنند. این منشأ کدام است؟ آنان و از جمله صدرالمتألهین و پیروان او در باب منشأ اینگونه مفاهیم سخنی نگفته‌اند. از آن میان، تنها علامه طباطبایی است که در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» برای اولین بار، بدین موضوع پرداخته است. و نظریه‌ای درباره نحوه حصول علم بطور کلی از جمله معقولات ثانیه ارائه کرده است. ما قبل از بیان این نظریه باید قدری درباره علم حصولی و علم حضوری صحبت کنیم.

علم حصولی، حضور صورت معلوم است نزد عالم و علم حضوری، حضور واقعیت معلوم نزد عالم. در علم حصولی عالم با واقعیت و وجود خارجی معلوم ارتباط و اتصال ندارد و آن را بواسطه تصویری که از آن نزد خود دارد می‌شناسد. لذا این علم را علم با واسطه و غیر مستقیم می‌گویند. اما در علم حضوری میان عالم و معلوم هیچ حائل و واسطه‌ای نیست. آنها با هم متحدند. عالم با معلوم اتصال وجودی دارد.

اگر در این تعریف دقت کنیم، می‌بینیم علم در هر حال همان حضور است. یعنی بدون حضور معلوم نزد عالم علمی حاصل نمی‌شود، نهایت اینکه در علم حصولی به جای وجود خارجی، معلوم تصویری از آن، نزد عالم حاضر می‌شود. در علم حصولی نیز در واقع آنچه بالذات معلوم است همان صورت و تصویر ذهنی معلوم است و عالم وجود خارجی معلوم را در آینه آن می‌بیند. معلوم خارجی معلوم بالعرض است. صدرالمتألهین معتقد است اصلاً تقسیم علم به حصولی و حضوری مربوط به خود علم نیست و علم جز حضور چیزی نیست. بلکه با نظر به معلوم است که این تقسیم صورت می‌گیرد. از نظر او هر موجودی یا وجود ادراکی و نوری دارد - به این معنی که از

۱۸ - شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۰-۵۹

۱۹ - همان، ص ۹۸-۹۲

## اختلاف اساسی علامه طباطبایی و هیوم این است که علامه، تصورات را مسبوق به علم حضوری می‌داند ولی هیوم مسبوق به انطباعات. یعنی مربوط است به عالم درون آدمی و ابدأً حصول انطباع به معنی اتصال وجودی یا متعلق شناخت و علم حضوری نیست.

شواذب ماده مبری است. یا وجودی مادی و ظلمانی دارد - که صلاحیت معلوم واقع شدن در او نیست - در صورت اول، خود آن موجود در نزد عالم حضور می‌یابد و در صورتی ثانی، صورتی از آن زائد بر وجود خارجیش.<sup>۲۰</sup>

آری، علم همان حضور است و مقصود از حضور هم اتصال وجودی عالم است با معلوم. بنابراین، باید گفت ما تنها به اموری علم داریم که با نفس ما یک نحوه اتحادی دارند. آنچه خارج از حیطه نفس ما است، معلوم ما نیست. یا لااقل معلوم بالذات ما نیست «چیزی که غیر ما و خارج از ما است عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هر چیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید باشد»<sup>۲۱</sup>

حال به نظریه علامه طباطبایی درباره منشأ علم می‌پردازیم. از نظر او، «هر علم حصولی مسبوق است به یک علم حضوری»؛ یعنی قبل از آنکه نفس، تصویری از شیء حاصل کند باید واقعیت آن شیء را به علم حضوری دریابد. وی در دنباله سخنی که قبلاً نقل کردیم (دایر بر انتهای ادراکات به حس) می‌گوید:

«و البته کسی که برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد؛ به این معنی که همه علوم و ادراکات یا بیواسطه حسی می‌باشند و یا بواسطه تصرفی که در یک پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده‌اند و اگر با واسطه یا بیواسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود.

ولی حقیقت جز این است. زیرا نتیجه هر برهانی در اندازه عموم خود تابع برهان خود می‌باشد و برهانی که برای اثبات این حکم اقامه کردیم به این عموم و شمول نبود.<sup>۲۲</sup> چه برهان ما ناطق بود به اینکه هر ادراک و علمی که به نحوی

منطبق به محسوس می‌باشد اولاً به لحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً به لحاظ عدم منشأیت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است به محسوسی از محسوسات، مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق به انسان محسوس می‌باشند. و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچگونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد. پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه‌ای که یک سلسله از مدرکات با محسوس داشته و ترتب آثاری که بالتقیاس به محسوسات در مورد آنها نبوده اثبات می‌نماید و تنها ادراکی را که قابل انطباق به حس بوده و منتهی به حس نیست نفی می‌کند. و اما مطلق ادراکی را که منتهی به حس نباشد نفی نمی‌کند. پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بر حس نیست چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمی‌کند.

بانظری دقیق‌تر، مفاد برهان این است که به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک نیل به واقعیتی لازم است. یعنی در مورد هر علم حصولی علمی حضوری موجود است. پس، از روی همین نظر می‌توان دایره برهان را وسیعتر گرفت و از برای نتیجه عموم بیشتری بدست آورد. می‌گوییم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت وی می‌باشد باید رابطه انطباق با خارج خود داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از اینرو ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیه او است رسیده باشیم. یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد. و مصداق این، گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آنها نائل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه.

و از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکررات و تنوعات علوم و ادراکات پی

۲۰ - اسفار، ج ۶، ص ۱۵۱.

۲۱ - اصول فلسفه، ج ۲، ص ۳۱-۲.

۲۲ - این برهان را مابعداً نقل خواهیم کرد.

بیریم باید به سوی اصل منعطف شده ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم. زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که بواسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود.<sup>۲۳</sup>

حاصل سخن علامه طباطبایی درباره راه حصول علم و به طور کلی منشأ همه تصورات و مفاهیم اعم از صور حسی و خیالی و عقلی (اولی و ثانوی) این است که: اولاً، ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم. ثانیاً، «تصور بماهو تصور» غیر از شیء خارجی است. ثالثاً، حقیقت و ذات علم، کشف از معلوم است. نتیجه این می‌شود که ما قبل از آنکه به تصویری دست یابیم یعنی واجد علم شویم، باید با واقعیت معلوم به نحو مستقیم و بیواسطه ارتباط و اتصال وجودی برقرار کنیم یعنی بدان، علم حضوری پیدا نمائیم. و الاً، هیچ تصویری از آن در ذهن خود نمی‌توانیم داشته باشیم. و به فرض محال اگر هم داشته باشیم، آن تصور چیزی است بی پایه و بی ریشه که ربطی به شیء خارجی ندارد. مطابق این بیان، اگر تصور مفروضی قابل انطباق بر یک امر محسوس بود (یعنی صورت حسی یا صورت خیالی یا معقول اول بود) حتماً از یک علم حضوری به آن امر محسوس حاصل شده است. و اگر قابل انطباق بر امر محسوسی نبود (معقول ثانی) از یک علم حضوری دیگر بدست آمده است.

پس ما باید هم به اشیاء خارجی علم حضوری داشته باشیم تا بتوانیم از روی آن، صور حسی و خیالی را بسازیم و از روی صور خیالی، صور معقولات اولیه را، و هم به حقیقت معقولات ثانیه نظیر علت و جوهر و عرض. یعنی باید در جایی با حقیقت و واقعیت علیت و جوهریت و عرضیت اتصال مستقیم وجودی داشته باشیم (هر چند آنجا عالم محسوسات نباشد)، تا بتوانیم مفاهیم آنها را بسازیم. و الاً، در خصوص این مفاهیم یا باید نظریه معقولات فطری را بپذیریم که قولی است تحکمی و بی دلیل، یا همچون هیوم آنها را موهوم بدانیم یا مثل کانت برای گریز از شکاکیت هیومی آنها را قالبهای ذهن بنامیم و در نهایت مانند هیوم خارجیت و عینیت آنها را انکار کنیم. اینکه علم حضوری به علیت و جوهریت و عرضیت در کجا و چگونه حاصل می‌شود، در این مقاله مورد نظر ما نیست.<sup>۲۴</sup> در اینجا، هدف فقط بیان نظریه علامه طباطبایی در باب منشأ تصورات بطور کلی است.

پس باید گفت از نظر علامه طباطبایی این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباقی است درست است، به

این معنا که ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم و باید قبل از حصول هر تصویری از هر شیء، واقعیت آن شیء را حضوراً یافته باشیم. و این دریافت حضوری در مورد همه تصورات منحصر به دریافت از طریق حواس ظاهری یا باطنی نیست، بلکه در مورد بعضی مفاهیم از طریق دیگری است.

ولی اختلافی اساسی بین این دو فیلسوف وجود دارد و آن این است که علامه طباطبایی تصورات را مسبوق به علم حضوری می‌داند ولی هیوم مسبوق به انطباعات، و انطباق از نظر هیوم یک ادراک است، یعنی مربوط است به عالم درون آدمی و ابدأ حصول انطباق بمعنی اتصال وجودی با متعلق شناخت و علم حضوری نیست. به عبارت دیگر انطباق همان صورت حسی است که بهر حال تصور است، روشتر بگوییم همان ادراک خیالی در حال حضور ماده و متعلق شناخته است.<sup>۲۵</sup> اگر در مورد ادراک اشیاء درونی نظیر درد و لذت بتوان گفت مقصود او علم حضوری یعنی ارتباط با واقعیت متعلقات شناخت است - هرچند خود او ابدأ اسمی از علم حضوری به میان نمی‌آورد و بگذریم از اینکه اصلاً بر مبنای نظر هیوم دائر بر انکار وجود نفس، دیگر علم حضوری معنی ندارد - در خصوص اشیاء بیرونی بالقطع و الیقین باید گفت او منکر علم حضوری است. سخنان او ظهور تام دارد که انطباق همان صورت حسی است نه اتصال نفس با واقعیت اشیاء

**از نظر علامه طباطبایی این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباقی است درست است، به این معنا که ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم و باید قبل از حصول هر تصویری از هر شیء واقعیت آن شیء را حضوراً یافته باشیم.**

۲۳ - اصول فلسفه، ج ۲، ص ۳۱-۲۳.

۲۴ - علاقه‌مندان می‌توانند به جلد دوم اصول فلسفه، مقاله پیدایش کثرت در ادراکات مراجعه نمایند.

۲۵ - به عقیده علامه طباطبایی مراتب ادراک حصولی در واقع دو تا بیشتر نیست: ۱- حسی یا خیالی ۲- عقلی، توضیح اینکه معمولاً مراتب ادراک را سه تا می‌دانند: حسی و خیالی و عقلی، و می‌گویند در ادراک حسی متعلق شناخت در برابر انسان حاضر است و انسان با آن مواجه است ولی در ادراک خیالی مواجه شرط نیست. علامه طباطبایی می‌گوید حضور و غیبت متعلق شناخت تغییری در علم یعنی در آنچه به عنوان مدرک برای عالم حاصل می‌شود نمی‌دهد. (اسفار، ج ۳، ص ۳۶۲).

بیرونی و این مطلب در نظریه او راجع به وجود جهان خارج کاملاً روشن است.

\* \* \*

گفتیم بنابر نظریه علامه طباطبایی، حتی در خصوص اشیاء خارجی محسوس نیز ابتدا باید علم حضوری حاصل کرد و آنگاه از روی آن علم حضوری به تصورات نائل شد. حال باید ببینیم این علم چگونه بدست می‌آید و تعریف آن چیست. قبلاً باید دانست که اگر هم این علم را به اشیاء محسوس نپذیریم، بصرف گفتن اینکه به صور اشیاء در ذهن علم حضوری داریم و از طریق آن صور به خود اشیاء عالم می‌شویم مطلب تمام نمی‌شود. به چه دلیل صور ذهنی اشیاء را می‌توان کاشف اشیاء دانست؟ این همان شبهه معروف ایدئالیسم است که بدون قبول علم حضوری به اشیاء و اتصال وجودی نفس با آنها قابل حل نیست. اصلاً می‌پرسیم خود این صور چگونه در ذهن حاصل شده‌اند؟ اگر بگوییم نفس از طریق مواجهه حسی با اشیاء و بدنبال آن پدید آمدن یک سلسله فعل و انفعالات در حواس و قوای مدرکه حسی آمادگی ایجاد صور ذهنی اشیاء را پیدا می‌کند، اگر اینهمه بمعنی اتصال وجودی نفس با اشیاء و درک حضوری و مستقیم آنها نباشد، ایجاد صور ذهنی توسط نفس بلا توجیه خواهد ماند. اگر قبول کرده‌ایم که نفس از پیش خود واجد هیچ تصویری نیست، باید بپذیریم تنها از طریق اتصال وجودی با اشیاء قدرت ایجاد تصورات را پیدا می‌کند، و الا تن به مدعای بی‌دلیل تصورات فطری داده‌ایم.

صدرالمتألهین علم حضوری به اشیاء مادی را نمی‌پذیرد. از نظر او این اشیاء اصلاً وجودهای نوری و ادراکی نیستند. عبارت او صریح در این معنی است. به همین دلیل شبهه مذکور با مقدماتی که او می‌چیند قابل حل نیست. و قول به اینکه معلوم بالذات (صورت ذهنی) کاشف معلوم بالعرض (شیء خارجی) است، مدعایی بلا دلیل است.

علم حضوری نفس را به خود و احوال و افعال خود و قوایی که افعال خود را توسط آنها انجام می‌دهد، اصحاب حکمت متعالیه همه از جمله صدرالمتألهین پذیرفته‌اند و بر وجود آن برهانها اقامه کرده‌اند. صدرا در اکثر مؤلفات خویش از جمله در جلد ششم «اسفار» در مقدمه بحث از علم خدا نسبتاً به تفصیل این مطلب را مورد بحث قرار داده است.

علامه طباطبایی علاوه بر این اقسام سه‌گانه علم حضوری، به قسم چهارمی هم قائل است که آن همان علم حضوری به اشیاء خارجی حسی است و عبارت است از

اتصال نفس با خواص اشیاء از طریق حواس. (در پیش - مقاله ۴- گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری بود).<sup>۲۶</sup> مقصود از مقاله چهار این موضع از آن است که: «عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است.»<sup>۲۷</sup>

\* \* \*

بعد از آنکه نفس با علم حضوری به شیء خارجی یا کلاً هر متعلق شناختی عالم شد، قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی که همان قوه خیال باشد علم حصولی یعنی صورتهای خیالی متعلقات شناخت را تهیه می‌کند و این نقطه آغاز علم‌های حصولی است.

«عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یک دستگاه مجهزی است که اعمال گوناگونی انجام می‌دهد که عالم ذهن را می‌سازد و ما می‌توانیم مجموع آن دستگاه را به نام دستگاه ادراکی بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام می‌دهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یادآوری و تجرید و تعمیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنانکه، سابقاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص بکار بیفتد فاقد ذهن است. بتدریج در اثر فعالیت این دستگاه مجهز به قوا و جنبه‌های مختلف، عالم ذهن تشکیل می‌شود. حالا، باید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه‌ای آغاز می‌شود؟ فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه یک قوه مخصوص مربوط به این دستگاه که در فلسفه به نام قوه خیال معروف است آغاز می‌شود. قوه خیال کارش این است که همواره با هر واقعه‌ای که اتصال پیدا می‌کند از او عکسبرداری می‌کند و صورتی تهیه می‌نماید و به قوه دیگری بنام قوه حافظه می‌سپارد. علی‌هذا، کار این قوه تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است به علم حصولی و از این رو در این مقاله این قوه به قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده است.»<sup>۲۸</sup>

حال اگر کسی منکر قسم چهارم علم حضوری شود، چاره‌ای جز انکار وجود علم به جهان خارج ندارد. چون

۲۶ - اصول فلسفه، ج ۲، ۴۰. ۲۷ - همان، ج ۱، ص ۱۶۱.  
۲۸ - اصول فلسفه، ج ۲، ص ۴۱، حاشیه.



## اجمالاً از این نظر که منشأ معرفت حس و تجربه است، اختلافی بین فلسفه هیوم و حکمت متعالیه نیست.

همانطور که در برهان منقول از علامه طباطبایی در همین فصل دیدیم، علم اگر علم است وجودش قیاسی است و کاشفیت، لازمه آن است. عبارت روشنتر، علم بی معلوم بی معنی است و در اینصورت ما حق نداریم تفوه به علم و عالم و معلوم و معرفت و یقین - و حتی شک و ظن - و امثال این امور بکنیم، و علم را هم از اتصال مستقیم با معلوم بدست می‌آوریم.

\* \* \*

حال می‌پردازیم به نقد برهانهای هیوم بر مدعای خود. برهان اول او از استقراء بدست آمده است. می‌گوید: «هر قدر در تصورات خود جستجو کنیم، تصویری نمی‌یابیم که از انطباعی بدست نیامده باشد». بعد، می‌افزاید: «هر که موافق ما نیست مورد نقضی عرضه کند». پیداست چنین برهانی یقین‌آور نیست، اگر چه مفید ظن قوی است.

برهان دوم او نیز قویتر از برهان اول نیست. چه آن نیز حاصل تجربه است. همان جمله معروف منسوب به ارسطو است که: «من فقد حساً فقد علماً» و هیوم اضافه می‌کند که اشیایی که تاکنون حواس ما را تحریک نکرده‌اند، تصویری از آنها در ذهن ما نیست. پس در عین وجود این دو برهان، نمی‌توان این احتمال را - ولو بسیار ضعیف - منطقیاً رد کرد که در ذهن ما تصویری پیدا شود غیر مسبوق به انطباعی. باید برهانهای محکمتری اقامه کرد. صدرالمتألهین در فصل هفدهم از مرحله عاشره «اسفار» که اختصاص به مباحث عقل و معقول دارد، تحت عنوان: «فی ان النفس مع بساطتها کیف تقوی علی هذه التعلقات الكثيرة» برهانی در خصوص آغاز شدن فعالیت ادراکی نفس از راه حواس دارد (همان برهانی که قبلاً و عدّه آن را دادیم) که حاصل آن این است: کثرت معلولات را به چهار عامل می‌توان نسبت داد:

۱- کثرت علل؛

۲- کثرت قابل‌ها؛

۳- کثرت حاصل از ترتب علی و معلولی بین خود معلولها، یعنی اینکه معلولی، معلول دیگر را ایجاد کند و آن معلول هم معلول دیگر را و همینطور ....

۴- کثرت آلات. حال در مورد کثرت معلومات نفس می‌گوییم: «نفس موجد این معلومات نیست، چون بسیط است و از بسیط جز واحد صادر نمی‌شود و بر فرض مرکب بودن هم جهات ترکیبی آن، آنقدر نیست که معلومات نامتناهی به وجود آورد. به همین دلیل، نفس از جهت قابلیت نیز سبب تکثر نمی‌شود. همینطور عامل سوم نیز سبب تکثر نیست، زیرا در بین بسیاری از معلومات ترتب

علی و معلولی برقرار نیست. مثلاً تصور سواد معلول تصور بیاض نیست و بالعکس. می‌ماند عامل چهارم یعنی کثرت آلات که همان حواس باشند».<sup>۲۹</sup>

علامه طباطبایی علاوه بر برهانی که از او نقل کردیم در خصوص مسبقیت هر علم حصولی به علمی حضوری، برهانی نیز در جلد اول «اصول فلسفه» دارد در خصوص منتهی شدن هر علمی که حاکی از جهان محسوس است به ادراک حسی. این برهان دوم - که در پاورقی شماره ۲۲ بدان اشاره کردیم - در واقع در ذیل آن برهان قرار می‌گیرد. زیرا مدعایش جزئی از مدعای آن برهان است. مدعای اول این است که کلاً هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است و مدعای دوم این است که هر علمی که از جهان محسوس حکایت می‌کند و منطبق بر شیء محسوس است، مسبوق به ادراک حسی است که این ادراک حسی نیز همان علم حضوری است.

مطلب اصلی در هر دو برهان این است که: علم اگر علم است باید وجودش قیاسی باشد یعنی حکایت از امری وراء خود کند. علم به یک معلوم باشد. در غیر اینصورت علم نیست بلکه خود موجودی است از موجودات در ذهن. حال که وجود علم بالضروره قیاسی است و منطبق بر چیزی بیرون از خود است، ما باید قبل از حصول آن (تصور یا علم حصولی) به نحوی واقعیت آن امر بیرونی یا معلوم یا منطبق علیه را حضوراً و بلاواسطه یافته باشیم. و آنگاه، این علم حصولی ما بی‌ریشه است و حکایتگر نیست. بهر حال، برهان جلد اول «اصول فلسفه» این است:

«و نیز علم با تقسیم دویمی منقسم می‌شود به جزئی و کلی. چه اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد جزئی است مانند این گرمی که حس می‌کنم و این انسان که می‌بینم، اگر قابل انطباق به بیشتر از یک فرد بوده باشد کلی است چون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروض قابل انطباق هستند.

علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند. یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم مگر اینکه قبلاً افراد و

۲۹ - اسفار، ج ۳، ص ۳۸۲-۳۸۱.

وی در ادامه برهان دیگری می‌آورد که هیوم نیز بدان استناد جسته است، به این شرح:

«گذشته از آنچه گذشت آزمایش نشان داده که اشخاصی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد می‌باشند از تصور خیالی صورتهایی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند عاجز و زبونند.»<sup>۳۱</sup>

مسلم است که با این دو برهان علامه طباطبایی و هم برهان صدرالمتألهین، نظریه معقولات فطری مردود است زیرا فرض وجود علمی قبل از تماس با معلوم باطل است. اگر به فرض محال تصوراتی در فطرت ما نهاده باشند، باید همان موقع به ما آموخته باشند که هر کدام از آن تصورات حاکمی از چه اموری هستند (یعنی موضوعات آن تصورات و علوم را هم به ما تعلیم داده باشند که این یعنی همان تماس با معلوم)، والا، آن تصورات علم نخواهند بود، چون وجودشان قیاسی نیست و کاشف چیزی نیستند. اما نظریه افلاطون دائر بر «علم روح قبل از تعلق به بدن» چطور؟ نه، این نظریه با آن برهانها رد نمی‌شود. می‌توان مدعای آن برهانها را پذیرفت و در عین حال گفت روح قبل از بدن وجود داشته و تماس با معلوم در عالم مثل حاصل شده و روح با شهود مثل به آنها علم پیدا کرده است، هرچند آن علم، علم به کلیات است نه جزئیات و علم به جزئیات در عالم طبیعت بدست آمده است، اگر چه در واقع علم نیست بلکه سبب تذکر همان علم به کلیات است. برای ابطال نظریه افلاطون باید براهینی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس (نظریه صدرالمتألهین) یا خلقت همزمان روح و بدن (نظریه ارسطو و ابن سینا) اقامه کرد. البته این مطلب مسلم است که حتی با فرض قبول نظر افلاطون باز بیاد آوردن آن علم قبلی متوقف بر ادراک اشیاء محسوس و آن ادراک خود متوقف بر اتصال نفس با آن اشیاء است. یعنی بهر حال علم از یک ارتباط حضوری با معلوم آغاز می‌شود.

حاصل اینکه آنچه به جنبه معرفت شناختی مطلب مربوط می‌شود در مورد نظریه افلاطون نیز صادق است. یعنی به هر حال، هم در عالم مثل و هم در عالم طبیعت، بالاخره علم از تماس مستقیم با معلوم آغاز می‌شود و آنچه به جنبه وجود شناختی مطلب ربط پیدا می‌کند یعنی وجود یا عدم روح قبل از تعلق به بدن و حصول یا عدم حصول علم برای آدمی در عالم مثل، دخلی در ما نحن فیه ندارد. □

جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم. زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچگونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد. با اینکه ما مفهوم انسان را مثلاً پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد.

و همین بیان را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت. زیرا اگر چنانچه یک نوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون توسیط حواس تصور می‌کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود می‌بایست هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود (هرچه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود با اینکه صورت خیالی فردی را که تصور می‌کنیم تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و بجز وی با چیز دیگر تطابق ندارد. پس یک نوع رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه و صورت متخیله» و میان «صورت متخیله و مفهوم کلی» موجود می‌باشد.

و اگر چنانچه ما می‌توانستیم مفهوم کلی را بسی سابقه صورت محسوسه درست کنیم در ساختن وی یا منشأیت آثار را ملاحظه می‌کردیم یا نه. یعنی در تصور انسان کلی یک فرد خارجی منشأ آثار را در نظر گرفته و مفهوم کلی بی آثار او را درست می‌کردیم یا نه. در صورت اولی باید حقیقت منشأ آثار را قبلاً یافته باشیم و آن صورت محسوسه است و در صورت ثانیه یک واقعیتی از واقعیت‌های خارجی درست کرده‌ایم نه یک مفهوم ذهنی زیرا وجودش قیاسی نیست و خود بخود منشأ آثار می‌باشد پس مفهوم نیست.

آری نظر بذاتش که معلوم ما است علم حضوری خواهد بود نه علم حصولی و سخن ما در علم حصولی است (مرحله مفهوم ذهنی) نه علم حضوری (مرحله وجود خارجی) و همین بیان در صورت خیالی مانند مفهوم کلی جاری می‌باشد. پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی

۳۰- اصول فلسفه، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۳۱- همانجا، ۱۳۴.