

ادراکات از دیدگاه هیوم

حمیدرضا ورکشی*

چکیده

دیوید هیوم از برجسته‌ترین فیلسوفان تجربه‌گرای غرب است که با تقسیم ادراکات به انطباعات و تصوّرات، تجربه حسی را منبع اصلی کسب معرفت قابل اطمینان دانست. دیدگاه هیوم در این خصوص گرانیگاه نظریه او در معرفت است و در سایر تعالیم فلسفی او تأثیر اساسی دارد؛ نظیر رأی او در باب علیت، که موجب شهرت وی در فلسفه است. همچنین آرای او درباره جوهر جسمانی و نفس و مفاهیم کلی و در نهایت علم مابعدالطبیعه. بر همین نظریه مبتنی است. آرا و اندیشه‌های هیوم تأثیر شگرفی بر فلسفه و معرفت‌شناسی در غرب داشته است. این نوشتار با رویکرد نظری، به نقد و بررسی دیدگاه او درباره ادراکات می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: هیوم، ادراکات، انطباعات، تصوّرات، جوهر، نفس، علیت.

پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

دیوید هیوم فیلسوف اصالت تجربی و کسی است که در حق او گفته‌اند همهٔ لوازم منطقی نظریهٔ اصالت تجربه را به دست داده است. او نخستین فیلسوفی است که مابعدالطبیعه را به طور مطلق رد کرد. هیوم مانند دو فیلسوف تجربه‌گرای پیش از خود، یعنی لاک و بارکلی، تجربهٔ حسی را منبع اصلی کسب معرفت قابل اطمینان می‌دانست. او با مهارت فلسفی و هوشیاری خاص خود، مکتب حس‌گرایی را تا نهایت مرزهای تجربه‌گرایی پیش برد.^(۱) او شک‌گرایی را نیز تا نهایت مرزهای خود پیش برد، به گونه‌ای که او را وارث شک‌گرایی یونانی می‌دانند.^(۲) عمدی بودن شکاکیت هیوم محل نزاع است، اما بی‌گمان شکاکیت نتیجهٔ منطقی آرای اوست.^(۳) بر این اساس ضرورت احساس‌شده تلاش نوشتار حاضر بر آن است که به تبیین ادراکات از دیدگاه هیوم و تأثیرش بر دیگر آرای وی پرداخته و به گونه‌ای مستدل دیدگاه و آرای او را نقد نماید.

ادراکات

منشأ تصوّرات

نزاعی که بین فیلسوفان عقل‌گرا و تجربه‌گرا در بحث معرفت در فلسفهٔ جدید وجود دارد، عمدتاً مربوط به مبحث منشأ تصوّرات است. نزاع بر سر این است که آیا همهٔ تصوّرات ما از حس و تجربه به دست آمده یا نه یک سلسله تصوّرات فطری یا معقولات فطری هم وجود دارد. نظر هیوم در خصوص منشأ تصوّرات گرانیگاه نظریهٔ او در معرفت است و در سایر تعالیم فلسفی او تأثیر اساسی دارد؛ نظیر رأی او در باب علیت، که موجب شهرت وی در فلسفه است. همچنین آرای او دربارهٔ جوهر جسمانی و نفس و مفاهیم کلی و در نهایت علم مابعدالطبیعه. همگی بر همین نظریه مبتنی است.

انطباعات و تصوّرات

هیوم همهٔ محتویات ذهن را ادراک می‌نامد. وی همهٔ ادراکات ذهن را به دو دسته یا دو نوع انطباعات و ایده‌ها یا تصوّرات تقسیم می‌کند. منظور هیوم از «انطباعات» داده‌های بی‌واسطهٔ ادراک حسی (ظاهری یا باطنی) است. این ادراکات اعم از ادراکات به حس ظاهری مانند آگاهی ناشی از دیدن یا شنیدن و... و ادراکات به حس باطنی مانند آگاهی از درد و احساس غضب و محبت و... است. این نوع ادراکات صرفاً در هنگام تماس و مواجهه مستقیم حواس با مدرک حسی ایجاد می‌شود.

اما تصوّرات یا ایده‌ها، نسخه‌ها و صورت‌های خفیف و کمرنگ انطباعات‌اند، بدین صورت که پس از قطع ارتباط مستقیم حسی فاعل شناسا با شیء مدرک، صورت ضعیف آن شیء به کمک حافظه یا متخلیه باقی می‌ماند که هیوم آن صورت کمرنگ و ضعیف را تصور یا ایده یا فکر نامیده است. با مثال‌هایی می‌توان مطلب را بیشتر توضیح داد. هنگامی که چشمان خود را می‌بندم، اگر پیش از آن به اتاق نگریسته باشم و آن‌گاه به آن بیندیشم تصوّراتی که حاصل می‌کنم، از باز نمودهای دقیق انطباعات من است.^(۴)

تفاوت انطباعات و تصوّرات

هیوم تفاوت بین انطباعات و تصوّرات را برحسب وضوح توصیف می‌کند؛ بدین معنا که تفاوت آنها را در درجات روشنی‌شان در ذهن می‌داند. ادراکاتی که روشنی بیشتری دارد، انطباعات نامیده می‌شود و تمام احساسات، و عواطف و انفعالاتی را که در نفس آدمی پدید می‌آید، دربر می‌گیرد. صور خفیف این انطباعات را در ذهن تصوّرات می‌گویند.^(۵) به اعتقاد هیوم جز موارد استثنایی مانند حالات تب و جنون و... همیشه انطباعات از تصوّرات نیرومندتر و واضح‌ترند. اما با وجود این روشن‌ترین تصوّرات از محوترین احساس و انطباعات فروتر است.^(۶)

تصوّراتی بسیط که حاصل انطباعات اند، ایجاد کرده است. بنابراین او معتقد است پس از تجزیه و تحلیل مرکب‌ها به بسایط، هر تصویری باید به انطباعاتی بازگردد؛ چون در غیر این صورت آن تصور ساخته ذهنی است و کاشف از خارج نخواهد بود.^(۱۲)

انطباعات احساس و بازتابی

انطباعات از نظر هیوم به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. انطباعات احساس؛ ۲. انطباعات بازتابی. انطباعات احساس، داده‌های بی‌واسطه حواس ظاهری و باطنی اند و منشأ پیدایش این نوع انطباعات تأثیر و تأثر حسی است، در حالی که انطباعات بازتابی، بازتاب به یاد آوردن یا احضار یک تصورند که آن تصور خود از انطباعاتی حسی گرفته شده است، ولی از چنان نیرو و تأثیری برخوردار است که منشأ پیدایش یک انطباعات ثانوی در درون ما می‌شود که آن را «انطباعات بازتابی» می‌شماریم. هیوم در این‌باره چنین می‌گوید: انطباعات هم به دو دسته تقسیم می‌شوند: انطباعات احساس و انطباعات بازتاب. قسم اول به لحاظ اصل و ریشه، از علل ناشناخته، در ذهن پدید می‌آید و دومی تا حد زیادی، به ترتیب زیر از تصوّرات ما ناشی می‌شوند، یک انطباعات نخست به حواس ما برمی‌خورد و سبب می‌شود که گرما، سرما، تشنگی، گرسنگی یا فلان نوع لذت یا الم را احساس کنیم. ذهن از این انطباعات نسخه‌ای می‌گیرد که پس از متوقف شدن انطباعات باقی می‌ماند و ما آن را تصور (ایده) می‌نامیم. این تصور لذت یا الم وقتی به نفس بازمی‌گردد انطباعات تازه لذت و کراحت، امید و بیم، تولید می‌کند که می‌توان آنها را به معنای دقیق، انطباعات بازتاب نامید؛ زیرا که از آن نشئت گرفته‌اند. همین‌ها هم باز با حافظه و تخیل نسخه‌برداری شده، به صورت ایده در می‌آیند که شاید همین ایده باز خود، انطباعات و ایده‌هایی تولید کند.^(۱۳)

او معیار دیگری را نیز برای بازشناسی انطباعات از تصوّرات بیان می‌کند^(۷) و آن عبارت است از اینکه ما قادر به درک دو عنصر یا مقوله متفاوت هستیم: ابتدا برداشت‌های حسی که به صورت اولیه و ابتدایی‌اند و پس از آن ایده‌هایی که از طریق تداعی برداشت‌های مادر سایه برداشت‌های مشابه قبلی پدید می‌آیند.^(۸) پس داده‌های بی‌واسطه تجربه و احساس را انطباعات می‌نامند و برداشت‌های مشابه از داده‌های حسی پس از انقطاع حاسّ از محسوس را تصور می‌نامند.

از نظر هیوم ادراکات - اعم از ایده‌ها و انطباعات - به بسیط و مرکب تقسیم می‌شوند. مثلاً ادراک یک پاره رنگ سرخ انطباعاتی بسیط، و صورت متخیل همین پاره رنگ سرخ تصویری بسیط است. اما اگر از بالای تپه‌ای به شهری نگاه کنیم، در آن صورت یک انطباعات مرکب از آن شهر به دست می‌آید؛ زیرا شهر مرکب از برج‌ها، ساختمان‌ها، خیابان‌ها، کوچه‌ها و جز اینهاست و هنگامی که به آن شهر می‌اندیشیم، تصویری مرکب از آن شهر خواهیم داشت.^(۹) وی می‌گوید: تصوّرات و انطباعات، همیشه مطابق یکدیگرند^(۱۰) و نیز می‌گوید: هر تصور بسیط، دارای تأثیری بسیط است که با آن همانند است.^(۱۱) به نظر می‌آید قوه خیال آدمی پایبند واقعیت نیست و از هر چیزی نامحدودتر است و حتی در اختیار خود انسان هم نیست و می‌تواند به ماورای عالم واقع پرواز کند و چیزهایی بیافریند که در طبیعت یافت نمی‌شود، با این حال اگر آنچه را ساخته قوه خیال است به اجزای آن تجزیه کنیم، درمی‌یابیم تصوّراتی هستند بسیط که از انطباعات متناظر با خود استنساخ شده‌اند. هنر قوه خیال فقط ترکیب همین تصوّرات بسیط است و نمی‌تواند چیزی بیافریند که انسان هیچ انطباعاتی از آن نداشته باشد. کوه زرین، اسب بالدار، دریای جیوه و امثال اینها همه امور مرکبی هستند که قوه خیال، آنها را از ترکیب

استدلال هیوم بر تحلیلش از منشأ تصوّرات

در نظر هیوم، آنچه گفته شد، یعنی مسبوق بودن همه تصوّرات به انطباعات امری است روشن و دریافت آن به هیچ‌رو به قوه دقیق یا استعداد فلسفی نیاز ندارد. هیوم برای این امر، با وجود آنکه می‌گوید بدیهی است، دو دلیل اقامه می‌کند:

در برهان اول از استقرا به دست آمده است، می‌گوید: ما اگر افکار یا تصوّرات خود را - هر قدر پیچیده و مرکب باشند - تحلیل کنیم، می‌بینیم به تصوّرات بسیطی تجزیه می‌شوند که هریک از آنها نسخه یک احساس سابق‌اند. حتی تصوّراتی که در وهله اول بسیار دور از این منشأ به نظر می‌آیند، پس از بررسی دقیق معلوم خواهد شد که ناشی از آن‌اند. مثلاً تصور خدا به معنی موجود عاقل، حکیم و خیر نامتناهی، از تأمل در ذهنیات خودمان و افزایش صفات خیر و حکمت تا درجه نامتناهی حاصل شده است. دامنه این جست‌وجو را می‌توانیم تا هر جا که می‌خواهیم بگسترانیم. ولی همواره خواهیم دید که هر تصویری را که بررسی می‌کنیم، نسخه انطباعی است از احساس شبیه خود. بعد می‌افزاید: هر که موافق ما نیست مورد نقضی عرضه کند. (۱۴)

برهان دوم هیوم نیز قوی‌تر از برهان اول نیست؛ چه، آن نیز حاصل تجربه است. او می‌گوید: اگر فردی به سبب نقص یکی از حواس خود از نعمت آن حس محروم باشد، از تصوّرات مربوط به آن حس نیز محروم خواهد بود. شخص نابینا مفهوم رنگ و شخص ناشنوا مفهوم صوت را درک نمی‌کند و همین که نقص آنها مرتفع و باب آن حواس باز شود، تصوّرات مربوط به هریک وارد ذهن آنها خواهد شد. همین‌طور است حکم اشیایی که تاکنون هیچ‌یک از حواس ما را تحریک نکرده و بر آنها عرضه 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 فردی که به سبب سلامت نفس هیچ وقت احساس حسادت یا حقد نمی‌کند، تصویری هم از این احساس ندارد، یا فرد خودخواه و خودپسند درکی از مروت و محبت ندارد. همچنین می‌توان نتیجه گرفت ممکن است موجوداتی باشند با حواسی غیر از حواس ما و در نتیجه با تصوّراتی غیر از تصوّرات 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 فاقد آن تصوّراتی هستیم که از دروازه آن حواس وارد ذهن می‌شوند. (۱۵)

استثنایی از قاعده کلی منشأ تصوّرات

هیوم بعد از اقامه این دو برهان می‌گوید: قاعده کلی ما در مورد انطباعات و تصوّرات و برگشت هر تصویری به انطباع مخصوص به خود، فقط ممکن است در یک مورد صادق نباشد که در آن مورد تصویری حاصل شود که مسبوق به انطباع نباشد و آن این است: همان‌طور که رنگ‌های گوناگونی که از راه چشم وارد ذهن می‌شوند در عین شباهت از هم متمایزند و چنان‌که اصوات متعددی که از راه گوش وارد می‌شوند در عین شباهت جدا از یکدیگرند، همان‌طور هم مراتب مختلف از طیف یک رنگ به خصوص نیز با هم تفاوت دارند؛ زیرا اگر متفاوت نباشند، تمایز بین دو رنگ کاملاً مغایر با هم نیز، از میان خواهد رفت. حال فرض کنیم شخصی طی مدت سی سال انواع مختلف رنگ‌ها را دیده باشد غیر از مرتبه خاصی از رنگ معینی مثلاً رنگ کبود. اکنون اگر همه مراتب رنگ غیر از همان مرتبه خاص را بر چشم او عرضه کنیم، وی جای این مرتبه خالی را احساس می‌کند؛ چون مرتبه قبلی و مرتبه بعدی را می‌بیند.

حال سؤال این است که آیا شخص مفروض می‌تواند به مدد قوه تخیل خود تصویری از مرتبه مفقود بسازد یا

را می‌توان به طبع به دوگونه بخش کرد: نسبت‌های تصوّرات و امور واقع، از گونه نخستین‌اند. علوم هندسه، جبر و حساب و خلاصه هر تصدیقی که به شهود یا به برهان یقینی است... امور واقع، که دومین موضوعات عقل آدمی‌اند، به همان شیوه مسلّم‌داشتنی نیستند؛ و نیز گواهی ما بر راستیشان هر اندازه هم که زیاد باشد، بر همان طبع گواهی پیش‌گفته نیست.^(۱۷)

بیان اینکه سه برابر عدد ۵ بانصف عدد ۳۰ مساوی است، بیان نسبت میان دو عدد است. این دسته از قضایا با تفکر محض و بدون اتکا به وجود اشیا در خارج، قابل کشف‌اند. قضایایی که اقلیدس اثبات کرده، حتی اگر هیچ نوع دایره و مثلثی در عالم وجود نداشته باشد، درستی و قطعیت ابدی خواهند داشت. امور واقع که دومین قسم تفکر آدمی‌اند، مانند «خورشید هر صبح طلوع خواهد کرد» مثل قسم اول یقینی و مسلّم نیست.^(۱۸)

نسبت‌های بین تصوّرات یا ایده‌های ریاضیات، پیش از تجربه و قضایای مربوط به آنها قضایایی تحلیلی است که انکار آنها مستلزم تناقض است؛ چون محمول این قضایا و در حد موضوعشان مأخوذ است. اما نسبت‌های میان امور واقع، مولود تجربه است و پسین و بعد از تجربه نامیده می‌شود. قضایای مربوط به اینها ترکیبی است و انکار آنها مستلزم تناقض نیست.^(۱۹)

از این کلام هیوم برمی‌آید که وی اصول امتناع تناقض، هوویت و این اصل را که اگر امری صادق باشد، لوازم آن هم صادق است، امری مقدم بر تجربه می‌داند که صحت آن از تجربه حاصل نشده است.^(۲۰)

با این ترتیب باید گفت هیوم به برخی تصدیقات مقدم بر تجربه اعتقاد دارد. منتهی هیوم این اصول را تنها در ذهن معتبر می‌داند و صرفاً از جنبه مفهومی به آنها می‌نگرد و در عالم مفاهیم و تصوّرات برای آنها اعتبار قائل است نه در عالم اعیان و موجودات.^(۲۱)

نه؟ به نظر من می‌تواند و کم هستند کسانی که بگویند نمی‌تواند. نتیجه این آزمون آن است که پس تصویری هم وجود دارد که مسبوق به انطباق نباشد؛ اما این مورد استثنا به قدری نادر است که قابل اعتنا نیست و چیزی از اعتبار این اصل کلی کم نمی‌کند.^(۱۶)

هیوم تجربه‌گرایی تمام عیاری است که هر نوع ادراکی را که ریشه و اساسی در تجربه نداشته باشد، به رسمیت نمی‌شناسد. اگر در ذهن ایده‌ای باشد که قابل بازگشت به انطباقی نباشد، تیغ وی آن ایده را بی‌معنا می‌شمارد.

منشأ تصدیقات

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نزاع اساسی عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان مربوط به منشأ تصوّرات است. اما اختلاف دیگری نیز بین این دو گروه فیلسوفان وجود دارد که مربوط به تصدیقات است. آن اختلاف در این است که آیا همه تصدیقات ما از استقرا و تجربه حاصل می‌شود، یا اینکه یک دسته تصدیقات بدیهی عقلی مقدم بر تجربه هم داریم که بدون آنها دستیابی به تصدیقات نظری اعم از عقلی و تجربی ناممکن است؟ این قضایای عقلی معیار اصلی و درجه اول تفکرات‌اند، نظیر اصل امتناع تناقض که در خصوص این مطلب در فصل سوم از دیدگاه هیوم به طور مستوفی بحث خواهیم کرد. فعلاً سخن در این است که آیا هیوم تصدیقات و اصول بدیهی عقلی مقدم بر تجربه را پذیرفته یا به کلی منکر آنهاست؟

هیوم درباره موضوع مورد بحث آشکارا سخنی نگفته است. یگانه اصل عقلانی که از آن سخن گفته و به یقین می‌توان گفت که وی این اصل را مؤخر از تجربه‌اش می‌داند، همان اصل علیت است. اما آنچه وی در خصوص اقسام موضوعات تعقل و تحقیق آدمی می‌گوید، مطالبی در باب اصول بدیهی عقلی به دست می‌دهد.

وی می‌گوید: همه موضوعات عقل و پژوهش آدمی

جوهر

که متخیله یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به آنها داده شده است که به یاری آن می‌توانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فراخوانیم.^(۲۵)

جوهر نفسانی

در باب جوهر نفسانی هیوم در دو بحث تحت عناوین «تجرد نفس» و «این همانی شخصی» به تفصیل سخن گفته است.

تجرد نفس

وی در خصوص تجرد نفس می‌گوید: بنا بر قاعده کلی مسبوقیت هر تصویری به یک انطباع باید پرسید انطباعی که ما از نفس داریم چیست؟ فیلسوفانی که مدعی وجود جوهر نفسانی‌اند به من بگویند انطباع نفس مشخصاً از کدام راه و از کدام شیء به دست آمده است. آیا انطباع نفس از انطباعات احساس است یا از انطباعات بازتابی؟ آیا انطباعی است مطبوع یا دردناک؟ همیشه هست یا گاهی؟ نگویند جوهر چیزی است قائم به ذات و همین تعریف آن را از اعراض یعنی از ادراکات متمایز می‌سازد و مفهوم آن را روشن می‌کند؛ زیرا در پاسخ می‌گوییم این تعریف بر هر ادراکی نیز صادق است. ادراکات ما نیز خود به هیچ چیزی نیازمند نیستند. هر ادراکی متمایز و مستقل از ادراکات است. بنابراین می‌توان آن را جوهر دانست؛ لذا نه با ملاحظه منشأ تصورات و نه با توسل تعریف، با هیچ‌یک نمی‌توان مفهوم رضایت‌بخشی از جوهر نفسانی به دست داد.

او می‌گوید: این مطلب به نظر من کافی است برای ترک بحث مادیت و تجرد نفس و مرا ملزم می‌سازد که مطلقاً خود مسئله را مردود بدانم. ما هیچ تصور کاملی جز از ادراک نداریم، و جوهر کاملاً با ادراک فرق دارد؛ پس ما هیچ تصویری از جوهر نداریم.^(۲۶)

در فلسفه انسان به دنبال تحویل کثرات به وحدت است و گرایش به ثبات نیز دارد. از اینجاست که عقل آدمی در پی آن است که ورای صیوررت‌ها و تغییرات و تحولات امر ثابت و اصل پایداری بیابد، و همچنین تمایل سومی در انسان وجود دارد که آن تمایل به استقلال و موجود مستقل است. پس یافتن موجود واحد ثابت مستقل، مقصود آدمی است. یکی از نشانه‌های وجود این سه تمایل در انسان سعی اوست در یافتن جوهر اشیا. همچنین معنای لفظ جوهر است؛ چراکه لفظ جوهر (substance) مرکب از دو جزء است (sub) به معنی زیر و (stance) به معنی ایستاده^(۲۲) که مجموعاً به معنای چیزی است که در زیر ظواهر پایدار و مستمر است. چنان‌که می‌بینیم این اصطلاح مشعر به هر سه خصوصیت ثبات، مستمر و حتی وحدت است.^(۲۳)

موضوع جوهر از موضوعات مهم در فلسفه است و نزاع بر سر این که آیا جوهری جسمانی که تمام کیفیات مادی متکی به آن باشد وجود دارد یا نه و همین طور جوهری نفسانی که تکیه‌گاه تمام اعراض نفسانی از قبیل علم و ادراک و اراده باشد. هیوم با وفاداری به مبانی اصالت تجربه، صریحاً هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی را انکار می‌کند.

جوهر جسمانی

او در خصوص جوهر جسمانی می‌گوید: نه از انطباع احساسات ناشی است؛ چون هیچ‌کس تصدیق ندارد که جوهر عبارت از رنگ یا صدا یا مزه است و نه از انطباع بازتابی؛ چون کسانی که از جواهر سخن می‌گویند از این کلمه انفعالات یا عواطف را نمی‌خواهند.^(۲۴) وی می‌گوید: جوهر تصویری است مرکب از تصورات بسیط

این‌همانی و بساطت نفس

هیوم در خصوص این‌همانی و بساطت نفس می‌گوید: «هستند بعضی فلاسفه که می‌پندارند ما هر لحظه آگاهی درونی از چیزی داریم که آن را "خود" می‌نامیم. وجود آن و استمرار وجود آن را احساس می‌کنیم و با استدلال روشن هم از این همانیش اطمینان داریم و هم از بساطتش. می‌گویند: قوی‌ترین احساس و شدیدترین انفعال به جای آنکه ما را از این عقیده منصرف سازد، ما را در آن قاطع‌تر و با تأثیری که بر نفس می‌نهد به وجود آن اشاره می‌کند. تلاش برای استدلال بیشتر در این مورد از بداهت آن می‌کاهد؛ زیرا استدلال به هیچ امری که ما از آن چنین آگاهی همیشگی داشته باشیم ممکن نیست (یعنی امری است بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و چیزی بدیهی‌تر از این مطلب وجود ندارد تا به آن استدلال شود) و نیز اگر ما در وجود خود شک کنیم دیگر به هیچ چیز یقین نتوانیم کرد.» (۲۷)

هیوم در رد این مطلب براساس مبنای معرفت‌شناختی‌ای که اختیار کرده، یعنی مسبوق بودن هر تصویری به انطباعی، منکر وحدت نفس یا همان خود می‌شود. وی می‌گوید: ما هیچ تصویری از خود نداریم... زیرا این تصور از کدام انطباع ممکن است به دست آمده باشد؟ به این سؤال بدون تناقض آشکار و التزام به یک امر محال نمی‌توان پاسخ گفت. در حالی که اگر ما تصور روشن و معقولی از خود داشته باشیم باید حتماً بتوانیم به این پرسش جواب گفت.

در مابۀ ازای هر تصور واقعی باید انطباعی که منشأ آن است موجود باشد. اما خود یا شخص هیچ‌یک از انطباعات نیست، بلکه چیزی است که بنابر فرض مرجع انطباعات و تصوّرات گوناگون ماست. اگر انطباعی هم منشأ تصور خود باشد، باید در تمام طول زندگی ثابت باشد؛ زیرا بنابر فرض خود امری ثابت است، اما هیچ انطباع ثابت و نامتغیری وجود ندارد. (۲۸)

تحلیل هیوم از این‌همانی و بساطت نفس

هیوم در خصوص منشأ توهم این‌همانی و بساطت نفس براساس تحلیل پدیده‌باورانه می‌گوید ما چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات پیاپی نیستیم. چشمان ما در حلقه نمی‌چرخد جز اینکه ادراکات ما را متنوع می‌سازند. فکر ما بیش از دیدن ما قابل تغییر است و همه حواس ما مشمول همین تغییر همیشگی است. ذهن نوعی تئاتر است که در آن ادراکات متوالیاً ظاهر می‌شوند، در آن بساطتی در یک لحظه و نه وحدتی در لحظات مختلف وجود دارد، هر قدر در ما طبیعتاً تمایلی برای بساطت وحدت «خود» وجود داشته باشد. مقایسه با تئاتر هم نباید موجب اشتباه شود، آنچه هست ادراکات پیاپی است، ما هیچ مفهومی از مکانی که محل ظهور این ادراکات باشد نداریم. ذهن چیزی جز همین ادراکات متوالی نیست. پس علت‌گرایش ما به حمل این‌همانی و بساطت چیست؟ هیوم می‌گوید حافظه به واسطه «رابطه شباهت» و «رابطه علیت» سرچشمه اصلی تصور این‌همانی شخصی است.

او می‌گوید حافظه ما ادراکاتی شبیه ادراکات گذشته ما ایجاد می‌کند و این شباهت باعث می‌شود که آنها را یکی بدانیم و بگوییم ادراکات فعلی همان ادراکات قبلی‌اند که در طول زمان دست‌نخورده باقی مانده‌اند. مثلاً تصویری از یک کوه در بیست سال پیش حاصل کرده‌ایم، حافظه ما در این بیست سال بارها و بارها تصویری شبیه آن را در ما ایجاد کرده است و ما توهم کرده‌ایم که این رشته متصل مشابه چیزی جز همان تصور اول نیست که در طول زمان عیناً محفوظ مانده است. (۲۹)

وی می‌گوید: افزون بر رابطه شباهت. بین ادراکات ما رابطه علی و معلولی برقرار است. ادراکات ما بر هم اثر می‌نهند و ما مجموع آنها را کل واحدی توهم می‌کنیم که اجزایش دائم در تغییرند؛ یکی می‌رود و دیگری می‌آید.

جاودانگی نفس

در اینکه آیا هیوم به نامیرندگی نفس باور داشته یا نه، بحثی ناسزا است. از نظر او بقا یک امکان منطقی است، لیکن می‌افزاید توهمی سخت خلاف عقل است که او وجود جاویدان است.

وی در کتاب **شکا کیت** در مورد جاودانگی روح، در این‌باره بحث می‌کند که دلیل‌های متعددی برای شک در امکان بقای انسان پس از مرگ وجود دارد. او در بخش استدلال‌های مابعدالطبیعی می‌گوید: اگر از طریق جریان عادی طبیعت ... استدلال کنیم باید نتیجه بگیریم که آنچه فسادپذیر است باید غیرقابل ایجاد باشد. بنابراین، اگر روح جاودانه است پیش از تولد موجود بوده است؛ و اگر وجود پیش از تولد هیچ‌گونه ارتباطی با ما نداشته است، وجود آن بعد از مرگ نیز چنین خواهد بود. (۳۲)

استدلال او را چنین می‌توان توضیح داد که آنچه در طبیعت مشاهده می‌شود این واقعیت است که هرچه دارای مبدأ است انتها دارد و هرچه پایان‌پذیر است فناپذیر هم هست. برای این اساس او نتیجه می‌گیرد که هر چیز ابدی باید ازلی و غیرمخلوق باشد.

علیت

هیوم دو سه بار خلاصه‌ای از فلسفه خودش تهیه کرد و هر دفعه علیت را محور تأکید قرار داد، یعنی وقتی می‌گوییم فلان وضع علت وضع دیگر است یا وضع دیگری را ایجاد می‌کند، مقصودمان چیست؟ این موضوع بیش از آنکه افراد ناآشنا با فلسفه خیال می‌کنند، مهم و جالب توجه است. چون آنچه به ظاهر سرتاسر دنیایی را که می‌شناسیم به هم پیوند می‌دهد، رابطه علت و معلول است. پیداست که هیوم آنچه را می‌خواسته در این‌باره بگوید شالوده فلسفه خودش تلقی می‌کرده در واقع حتی تا امروز همین، بیش از هر چیز مایه شهرتش بوده است. (۳۳)

وی نفس را به یک جمهوری یا کشور فدرال تشبیه می‌کند که در آن اعضای مختلف با پیوندهای دو طرفه متحد شده‌اند و با پیوستن افراد جدید گسترش می‌یابد. این جمهوریت در کلیت و وحدت خود باقی است هرچند افرادش همواره تغییر کند. نفس نیز در کلیت خود یک چیز توهم می‌شود که باقی است؛ در عین تغییر و تبدیل تصورات و انطباعات.

در اینجا نیز سهم قوه حافظه بارز است؛ زیرا حافظه است که همواره ادراکات را زنده نگاه می‌دارد. درک مفهوم علیت به مدد حافظه ممکن است؛ چون حافظه است که تصور علت و تصور معلول هر دو را در یک زمان بر ما عرضه می‌دارد و میان آنها ربط علی و معلولی برقرار می‌کنیم. اگر حافظه نمی‌داشتیم بعد از ناپدید شدن تصور علت، تصور معلول را نمی‌توانستیم به چیزی ربط دهیم. هیوم آنچه را در مورد وحدت نفس می‌گوید، به بساطت نفس هم سرایت می‌دهد و منشأ توهم بساطت را هم چیزی جز پیوند بین ادراکات نمی‌داند. می‌گوید همین پیوند موجب تخیل یکپارچگی و عدم بساطت و عدم تکرر و ترکب و در نتیجه توهم نفس بسیط می‌گردد. (۳۰)

با همه این تفصیلات، هیوم خود از نظریه‌اش در باب این‌همانی شخصی راضی نیست و مسئله برایش محل شک است. وی در بخش ضمیمه رساله بعد از آنکه نظر خویش را در باب نفس دوباره مطرح می‌کند، می‌گوید: کوتاه سخن آنکه دو اصل هست که من نه می‌توانم آنها را باهم وفق دهم و نه می‌توانم هیچ کدامشان را انکار کنم: یکی اینکه همه ادراکات متمایز ما وجودهای متمایز و دیگر اینکه ذهن هرگز ربطی واقعی بین وجودهای متمایز نمی‌یابد... من به سهم خودم باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید. به هر حال، من در این خصوص ادعای حکم مطلق لغو ناپذیر ندارم. (۳۱)

۳. قضایای ناظر به آینده که نسبتی واقعی در زمان آینده را بیان می‌کند.

مشکل هیوم در خصوص دسته سوم است، چه قضایای ناظر به زمان حال از راه مراجعه به انطباق حسی مستناظر، تصدیق یا تکذیب می‌شوند، یعنی معیار قضاوت در باب این نوع قضایای مراجعه به انطباعات حسی است و قضایای ناظر به گذشته نیز از طریق احضار صوری از حافظه، تصدیق می‌شوند که این صور نیز به سهم خود برگرفته از انطباعات حسی مناظره بوده‌اند.

ولی در مورد آینده چه باید گفت؟ آینده‌ای که از آن نه انطباعی داریم و نه تصور یا اندیشه‌ای؟

هیوم معتقد است معرفت آدمی نسبت به امور واقع صرفاً بر داده‌های حسی مبتنی است و نمی‌تواند از حیطة حس فراتر رود. از طرف دیگر ملاحظه می‌شود که انسان در بسیاری از موارد از آنچه حواس بر وی عرضه داشته‌اند فراتر می‌رود و در بسیاری موارد درباره آینده‌ای که هیچ ادراک حسی از آن ندارد حکم می‌کند. هیوم در پی این نکته است که به چه دلیل آدمی خود را مجاز می‌داند که از ادراکات حسی فراتر برود و درباره آنچه هنوز ادراک حسی از آن ندارد سخن بگوید؟ از همین جاست که او به نقش بنیادین علیت پی برده، می‌گوید: چنین می‌نماید که هرگونه تعقل و استدلال درباره امور واقع مبتنی بر نسبت علت و معلول است و فقط به وسیله این نسبت است که می‌توان از مرزهای شهادت حافظه و حس فراتر رفت.^(۳۴) او به این نتیجه رسید که به کمک قانون علیت آدمی به خود چنین جرأتی داده است که از امور محسوس فراتر رود و احکام کلی صادر کند.

اگر کسی در جزیره‌ای غیرمسکونی ساعت یا ماشینی پیدا کند، نتیجه می‌گیرد که آن جزیره زمانی مسکونی بوده است... این دلیل‌ها و ادله مشابه آن را اگر به درستی تحلیل کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تمام این استدلال‌ها و

دانستیم که هیوم تجربه‌گرایی تمام‌عیاری است که ریشه و منشأ تمام ادراکات انسان را در تجربه و برخورد حواس با پدیده‌های تجربی می‌داند و هر نوع ادراکی را که ریشه و اساسی در تجربه نداشته باشد، به رسمیت نمی‌شناسد. اگر در ذهن باوری باشد که قابل بازگشت به انطباعی نباشد، تیغ هیومی آن را بی‌معنا می‌شمرد و گردن می‌زند. در ادامه بحث چنان‌که خواهیم دید، هیوم با تحلیل علیت به این نتیجه می‌رسد که مفهوم علیت مسبوق به هیچ انطباعی نیست و هیچ مابه‌ازای حسی ندارد و بر اساس اصالت حسی، بی‌اعتبار و صرفاً ساخته ذهن است و بیرون‌نما نیست و ضرورتی هم که در رابطه دو چیز به نام علت و معلول به نظر می‌آید، مولود تداعی معانی و عادت است و حاکی از ضرورت علی در خارج نیست.

با تقسیمی که هیوم در خصوص نسبت بین تصورات (قضایای تحلیلی) و نسبت بین امور واقع (قضایای ترکیبی) انجام داد، دانسته شد که قضایای تحلیلی مربوط به ریاضیات و قضایای ترکیبی مربوط به علوم تجربی‌اند. هیوم در حیطة ریاضیات که ساحت برهان است مشکلی نمی‌بیند؛ چون از دیدگاه او، گزاره‌های ریاضی تحلیلی‌اند و نسبت‌های حکم شده در آنها ضروری شمرده می‌شوند و لذا صدق این نوع گزاره‌ها به نسبت‌های میان تصورات وابسته بوده و به تأیید تجربه نیازمند نیست. ابطال درستی آنها هم از طریق تجربی ممکن نیست؛ زیرا آنها هیچ چیزی درباره امور واقع بیان نمی‌کنند، ولی تصدیق قضایای دسته دوم از چه راهی حاصل می‌شود؟ این قضایا که ناظر به بیان نسبت‌های واقعی بین امور واقعی‌اند، بر سه دسته‌اند:

۱. قضایای ناظر به حال که نسبتی واقعی در زمان حال را بیان می‌کنند؛

۲. قضایای ناظر به گذشته که نسبتی واقعی در زمان گذشته را بیان می‌کنند؛

داشته باشد؟ (اصل ضرورت علی و معلولی)؛ ۲. چرا نتیجه می‌گیریم که چنان علت‌های خاص باید به ضرورت چنین معلول‌های خاص را داشته باشند؟ (اصل سنخیت علت و معلول). هیوم هر دو مسئله را به تفصیل بررسی کرده و خلاصه سخن او این است که این احکام یا تحلیلی‌اند (و رابطه و نسبت بین تصورات را بیان می‌کنند) یا ترکیبی‌اند (و ناظر به بیان امور واقع‌اند). تحلیلی نیستند، زیرا که ملاک تحلیلی بودن در آنها نیست و فرض خلاف آنها مستلزم تناقض نیست؛ نتیجه اینکه این احکام ترکیبی و مأخوذ از حس و تجربه‌اند و چنان‌که پیش‌تر گفتیم، بنا به مشرب حس هیوم، حس و تجربه به هیچ‌وجه قادر نیست که مفهوم «ضرورت» را برای ما ایجاد کند. (۳۸)

توجیه روان‌شناسی هیوم از علیت

تا اینجا دانستیم که از دیدگاه هیوم مفهوم علیت قابل ارجاع به هیچ انطباق حسی نیست و صرفاً ساخته ذهن است. نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره کنیم این است که آیا تبیینی که هیوم از علیت ارائه داد، بدین معناست که مفهوم علیت، میان تهی و بی‌معناست؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال منفی باشد؛ چون هیوم کاملاً آگاه است که انسان فهمی از علیت و ضرورت در نزد خود دارد و به همین دلیل می‌کوشد تا منشأ تصور ضرورت را به دست آورد و نشان دهد که ذهن آدمی چگونه با این مفهوم آشنا شده و از چه طریق آن را به دست آورده است. (۳۹) بنابراین، پرسشی که اکنون در برابر هیوم وجود دارد این است که پس مفهوم ضرورت علی - که بی‌گمان آن را در برخورد اشیا با یکدیگر می‌یابیم - از کجا آمده است؟

هیوم پاسخ می‌دهد از تکرار یک حادثه! ذهن پس از تکرار یک پدیده آن را آشکارتر می‌یابد و حالتی در وی

استنتاجات مبتنی بر رابطه علت و معلول‌اند، خواه علت بی‌واسطه و خواه علت با واسطه. (۳۵)

با توجه به این نقش بنیادین و اساسی نسبت علیت، بجاست که به تحلیل حقیقت این نسبت پردازیم و ریشه و منشأ آن را به دست آوریم تا معلوم شود که مقومات و عناصر ذاتی و دخیل در این نسبت کدام‌اند؟ و این نسبت و تصورات مربوط به آن چگونه برای ذهن ما حاصل شده‌اند؟ و مسبوق به کدامین انطباق‌اند و از چه انطباق حسی حکایت می‌کنند؟ و مابه‌ازا و منشأ انتزاع این نسبت به تصورات وابسته به آن خارج چیست؟

هیوم در مورد علیت به تصور آدم متعارف می‌اندیشد، و نه صرفاً به تصور فیلسوف از علیت. (۳۶)
وی سه خصوصیت در تحلیل این معنا به دست آورده است:

۱. مجاورت و هم‌نشینی؛

۲. توالی و تقدم و تأخر زمانی؛

۳. ضرورت و رابطه ضروری. (۳۷)

هیوم در مورد دو خصوصیت نخست گرچه به تفصیل سخن گفته است، در نهایت در تکوین مفهوم علیت برای آن دو چندان ارزشی قائل نشده؛ چون معتقد است ای بسا در مواردی مجاورت و توالی باشد ولی علیتی در کار نباشد. ما نیز در اینجا برای رعایت اختصار از توضیح آن دو صرف‌نظر می‌کنیم و به ویژگی سوم که اساس کار هیوم است، می‌پردازیم.

سؤال اساسی هیوم این است که تصور رابطه ضروری از کدام انطباق یا انطباعات نشئت می‌گیرد؟ هیوم در اینجا مصلحت نمی‌بیند که مستقیماً به پاسخ مذکور بپردازد، بلکه بررسی مستقیم این مسئله (ماهیت رابطه ضروری) را رها می‌سازد و لازم می‌بیند که نخست دو مسئله مهم را مطرح کند: ۱. به چه دلیل ضروری می‌گوییم هر چیزی که وجودش آغازی دارد (حادث است) باید همچنین علتی

و «و لا اکثریاً» بدان معتقد بودند می‌گوید: هرگز از صرف تکرار انطباعات گذشته، حتی تا بی‌نهایت، تصور جدیدی مانند تصور رابطه ضروری پدید نمی‌آید. (۴۲)

با توجه به اینکه قاعده مذکور بدهت عقلی ندارد، نمی‌تواند پشتوانه اصل علیت باشد. در خصوص راه حل دوم که مبتنی بر اصل یکنواختی طبیعت است نیز می‌گوید: فرض اینکه سیره طبیعت تغییر کند و آثاری که تاکنون بر شیء معین به طور معهود و متعارف مترتب بوده و مبدل به آثاری غیر از آن و حتی معارض با آن گردد، به هیچ وجه مستلزم تناقض نیست. (۴۳)

بنابراین، اصل یکنواختی طبیعت هم هیچ‌گونه بدهتی ندارد و محصول تجربه و عادت است. اما در خصوص راه حل سوم که استناد به علم حضوری است، نخست به تبیین این راه حل می‌پردازد و ادعای طرفداران علم حضوری را چنین بیان می‌کند: ما از توان یا قدرت و نیروی درونی - مثلاً قدرت اراده - خویش آگاهی بی‌واسطه داریم و می‌بینیم که می‌توانیم اندام‌های خویش را حرکت دهیم یا باور تازه‌ای در خیال ایجاد کنیم و همین درک حضوری، برای اثبات علیت و نیرو و برای نقض اصالت حس کافی است؛ زیرا معلوم می‌شود برای معرفت، منشأ دیگری غیر از انطباعات و اندیشه‌ها وجود دارد. (۴۴)

همان‌طور که آشکار است این راه حل، همان بیان علامه طباطبائی در نحوه تکیون تصور علیت است که معتقدند ما علیت را ابتدا در عالم درون خود بین نفس و افعال او، به علم حضوری درمی‌یابیم و سپس به جهان تعمیم می‌دهیم که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت. هیوم به سه دلیل کارگر بودن علم حضوری را در ارائه مفهوم علیت نارسا می‌داند. وی بر اساس مذهب اصالت حسی خود معتقد است که تأثیر نفس بر اراده و تحریک اندام‌ها توسط اراده نیز از طریق تجربه برای ما قابل فهم است نه از طریق حضوری؛ زیرا:

پدید می‌آید که با یافتن یک حادثه به حکم تداعی معانی وقوع حادثه همانند آن را در خارج انتظار می‌برد (۴۰) و توقع دارد که مثلاً خورشید در آینده هم مانند گذشته هر روز طلوع کند؛ در صورتی که در خارج هیچ ضرورتی در این خصوص وجود ندارد. بنابراین، از دیدگاه هیوم وقتی گفته می‌شود (الف علت ب است) بدین معنا نیست که از تحلیل الف (علت) ب (معلول) بیرون می‌آید؛ چون اگر چنین بود شخص به محض مشاهده علت باید به آثار آن پی ببرد، در صورتی که چنین نیست. مثلاً اگر شخصی برای نخستین بار چشمش به آب بیفتد نمی‌تواند بفهمد که آب موجب خفگی خواهد شد. هیوم نتیجه می‌گیرد که در متن هیچ رابطه ضروری وجودی بین الف و ب (علت و معلول) برقرار نیست که به موجب آن تحقق یکی بدون دیگری محال باشد؛ بلکه صرفاً به این معناست که ذهن ما چنان ساخته شده است که چون همواره دیده‌ایم که ب متقارن الف واقع شده، وقتی با چیزی از نوع الف مواجه می‌شویم، انتظار داریم که چیزی از نوع ب به دنبال آن ظاهر شود. بنابراین، مفهوم رابطه ضروری، ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم می‌دهیم و می‌پنداریم به درک رابطه ضروری میان امور واقع نایل شده‌ایم. (۴۱) در پایان هیوم به سه راه حل دیگری که طرفداران عینی بودن رابطه ضروری علی ارائه کرده‌اند پرداخته، هر سه مورد را مردود می‌داند. این سه راه حل عبارت‌اند از:

۱. توجیه علیت از طریق تکرار و تقارن دائم دو امر؛
۲. توجیه علیت از طریق تکرار اصل یکنواختی طبیعت؛
۳. توجیه علیت از طریق علم حضوری یعنی علیت بین نفس و افعال او.

در خصوص راه حل اول که ارسطو و اتباع او از حکمای مسلمان از طریق قاعده «الا تفاعلی لایکون دائماً»

نقد و بررسی

الف. منشأ تصوّرات

خلاصه مدعای هیوم در باب منشأ تصوّرات این بود که ادراکات به دو دسته انطباعات و تصوّرات تقسیم می‌شوند. او ریشه و منشأ تمام ادراکات انسان را در تجربه و برخورد حواس با پدیده‌های تجربی می‌داند و هر نوع ادراکی را که ریشه و اساسی در تجربه نداشته باشد، به رسمیت نمی‌شناسد. اگر در ذهن اندیشه‌ای باشد که قابل بازگشت به انطباعات نباشد، تیغ هیومی آن را بی‌معنا می‌شمارد و گردن می‌زند. هیوم با اذعان به بدهت اصل معنادارپیش دو برهان برای اثبات مدعای خود ارائه کرد.

برهان اول از استقرا به دست آمده است و می‌گوید هر قدر در تصوّرات خود جست‌وجو کنیم، تصویری نمی‌یابیم که از انطباعات به دست 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؛ چون آن نیز حاصل تجربه است، همان جمله معروف منسوب به ارسطو است که: «من فقد حساً فقد علماً.» هیوم می‌افزاید ذهن ما از اشیایی که تاکنون حواس ما را تحریک نکرده‌اند، تصویری ندارد.

در نقد این دیدگاه باید بگوییم:

۱. در اینکه علم از برخورد حواس با اشیا حاصل می‌شود و ذهن قبل از این برخورد دارای هیچ تصویری نیست، حق با هیوم است و نه نظریه افلاطون، مبنی بر عالم بودن روح قبل از تعلق به بدن،^(۴۷) و نه معقولات فطری اصحاب اصالت عقل^(۴۸) پذیرفته نیست. منشأ تصوّرات بشری حس - اعم از حس ظاهری و باطنی - است و حس از جنود عقل است و ادراکات بشری در ابتدا جزئی است و سپس نفس انسان به کمک عقل به مفاهیم

اولاً، ما از نحوه تأثیر اراده بر اندام‌های خویش بی‌خبریم؛ چه، رابطه نفس و بدن چندان روشن نیست. ثانیاً، اراده ما بر تمام اندام‌هایمان به یک اندازه تأثیر ندارد، مثلاً اراده ما بر زبان و دست ما تأثیر دارد، ولی بر قلب و کبد تأثیری ندارد.

دانش کالبدشناسی نیز تأکید می‌کند که نحوه تأثیر اراده بر اندام‌ها بسیار پیچیده است و چنان نیست که متعلق بی‌واسطه نیرو در حرکت ارادی، خود همان عضو متحرک باشد، بلکه ماهیچه‌ها، پی‌ها، ارواح حیوانی و شاید چیزی باز هم لطیف‌تر و ناشناخته‌تر باشد که از آن طریق، حرکت به عضو متحرک می‌رسد.^(۴۵)

بدین ترتیب هیوم معتقد است حتی در ساحت درونی انسان و به کمک علم حضوری نیز نمی‌توان تصویری از علیت به دست آورد که ارزش معرفتی داشته باشد. حاصل سخن اینکه هیوم با تحلیل خود از علیت به این نتیجه رسید که حس در عمل چیزی جز توالی میان اشیا به ما نمی‌دهد و اگر مفهومی از علیت در نزد ما پیدا می‌شود، محصول عادت و تجربه است و صرفاً جنبه ذهنی دارد و هرگز حاکی از واقع و نفس‌الامر نیست.

کلیات

هیوم می‌گوید: اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوب‌اند که آن اسم به آنها معنای وسیع‌تری می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها به موقع افراد دیگری را که به خود آنها مشابه‌اند یادآوری شوند. وقتی که ما اندیشه‌ای از یک مرد داشته باشیم آن اندیشه شامل جزئیاتی است که تأثیر از یک مرد دارد. ذهن نمی‌تواند هیچ مفهومی از کمیت یا کیفیت حاصل کند، مگر آنکه مفهوم دقیقی از درجات هریک از آنها داشته باشد. هرگاه اندیشه‌های مجرد هر پندار از حیث افاده معنی کلی باشند، مفردند.^(۴۶)

ثانویه منطقی، علیت، جوهریت و عرضیت از معقولات ثانویه فلسفی. فرق این دو دسته معقولات اخیر این است که دسته اول فقط وصف خود مفاهیم و تصورات در ذهن اند، ولی دسته دوم اوصاف اشیا خارجی اند؛ مثلاً چیزی که علت یا جوهر می‌خوانیم، واقعاً در عالم خارج علت یا جوهر است، هرچند علیت و جوهریت آن امری جدا از خود آن نیست و مصداقی مستقل از آن ندارد و قابل اشاره حسی نیست. معقولات ثانویه گرامی‌ترین معانی و مفاهیم انسان‌اند و علم و فلسفه و معرفت او عمدتاً متکی به آنهاست. (۵۴)

منشأ مفاهیم ثانویه عقلیه کدام است؟

باور علامه طباطبائی درباره منشأ این علم آن است که 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.

حاصل سخن علامه 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 بما هو 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 ارتباط و اتصال وجودی مستقیم و بی‌واسطه برقرار کنیم؛ یعنی بدان علم حضوری پیدا کنیم. وگرنه هیچ تصویری از آن در ذهن خود نمی‌توانیم داشته باشیم و به فرض محال اگر هم داشته باشیم، آن تصور چیزی است بی‌پایه و بی‌ریشه که ربطی به شیء خارجی ندارد. مطابق این بیان، اگر تصور مفروضی قابل انطباق بر یک امر محسوس باشد، یعنی صورت حسی یا صورت خیالی یا معقول اول باشد، حتماً از یک علم حضوری به

کلی دست می‌یابد. (۴۹) حتی تصورات در قضایای بدیهی نیز مسبوق به ادراک حسی است، مثل تصور کل و جزء در قضیه بدیهی «هر کل از جزء خود بزرگتر است» (۵۰) و علوم و ادراکات منتهی به حس است. (۵۱)

پس اجمالاً در اینکه منشأ معرفت حس و تجربه است تردیدی نیست، ولی حس فقط به حواس پنجگانه منحصر نمی‌شود، بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز باید مبدأ ادراکات تصویری به حساب آورد. (۵۲)

توضیح اینکه تصور در یک بخش به دو قسم کلی و جزئی، و تصورات جزئی خود به حسی، خیالی، وهمی، و تصورات کلی نیز به معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی تقسیم می‌شود. (۵۳)

هیوم درباره منشأ تصورات جزئی و همچنین معقولات اولیه و برخی از معقولات ثانویه فلسفی نظیر علیت و جوهر، به ویژه علیت به تفصیل سخن گفته اما در خصوص مفاهیم ثانویه منطقی بحث نکرده است و در نتیجه مفاهیم کلی، و ثانویه فلسفی را براساس اصل معناداری‌اش پوچ دانسته و برای توجیه وجود این تصورات در ذهن مبانی روان‌شناختی و خیالی قائل شده؛ مثلاً ریشه تصور علیت را عادت و تداعی معانی دانسته است.

اینک چگونگی حصول تصورات ثانویه فلسفی، ابتدا فرق مفاهیم ثانویه فلسفی با منطقی: فرق این معقولات اولیه، بنابر تقریر استاد مطهری، این است که معقولات اولیه مسبوق به صور خیالی و صور حسی هستند و در عالم خارج دارای مصداق‌اند. 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 مصداق انسان اشاره کرد. اما معقولات ثانویه مستقیماً از طریق حس و خیال به ذهن نیامده‌اند و مصداق مستقل ندارند، بلکه از معقولات اولیه انتزاع شده‌اند؛ مثل مفاهیم کلیت، جزئیت، موضوع بودن و محمول بودن از معقولات

۳. اگر بخواهیم این معیار را بپذیریم باید بسیاری از مفاهیم محوری تجربی را پوچ بدانیم؛ چون دارای انطباق نیستند، نظیر، جاذبه، امواج، و ژن.

۴. دیگر اینکه حروف با اینکه انطباقی ندارند، پوچ نیستند، بلکه معنا سازند؛ اگر یک حرف از کلمه‌ای کم یا به آن اضافه‌گردد، معنا عوض می‌شود.

ب. جوهر جسمانی و نفسانی

مدعای هیوم در خصوص جوهر جسمانی این بود که ما تصویری از جوهر نداریم و نمی‌توانیم بگوییم که آن را از راه یکی از حواس به دست آورده‌ایم؛ همین‌طور تصور جوهر از هیچ انطباق درونی حاصل نشده است. جوهر تصویری است مرکب از تصورات بسیط که متخیله یگانه‌شان گردانده است و نامی ویژه به آنها داده شده است که به یاری آن می‌توانیم چنان مجموعه را برای خودمان یا برای دیگران فراخوانیم.

در نقد این رأی باید گفت: مفهوم جوهر بر یک استدلال عقلی استوار است نه یک پندار، یا یک اشتباه؛ چون قول به وجود اعراضی که جدا از جوهر تحقق یافته‌اند نوعی تناقض است. عرض یعنی وجود قائم به غیر و چنین وجودی نمی‌تواند مستقل باشد. به هر حال عرضی که مستقل باشد، خود یک جوهر است. (۵۷)

اما ادعای وی در خصوص جوهر نفسانی: هیوم می‌گوید با استناد به اصل کلی مسبوقیت هر تصور به یک انطباق، می‌گوییم ما انطباقی از نفس نداریم، آنچه هست ادراکات پیاپی است؛ ما هیچ مفهومی از مکانی که محل ظهور این ادراکات باشد نداریم. ذهن چیزی جز همین ادراکات متوالی نیست. در خصوص وحدتی که به نفس نسبت می‌دهیم نیز می‌گوید: حافظه به واسطه «رابطه شباهت» و «رابطه علیت» سرچشمه اصلی تصور این‌همانی شخصی است.

آن امر محسوس حاصل شده است و اگر قابل انطباق بر امر محسوسی نباشد (معقول ثانی) از علم حضوری دیگری به دست آمده است.

پس باید هم به اشیای 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 ثانویه نظیر علت، جوهر و عرض. یعنی باید در جایی با حقیقت و واقعیت علیت و جوهریت و عرضیت اتصال مستقیم وجودی داشته باشیم، هرچند آنجا عالم محسوسات نباشد، تا بتوانیم مفاهیم آنها را بسازیم (۵۵) وگرنه، در خصوص این مفاهیم یا باید نظریه معقولات فطری را بپذیریم که قولی است تحکمی و بی‌دلیل، 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.

پس باید گفت 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 شیئی، واقعیت آن را حضوراً دریافته باشیم و این دریافت حضوری در مورد همه تصورات، منحصر به دریافت از طریق حواس ظاهری یا باطنی نیست، بلکه در مورد بعضی مفاهیم به طریق دیگری است.

نقد برهان‌های هیوم:

۱. با وجود این دو برهان، نمی‌توان این احتمال را - حتی بسیار ضعیف - منطقاً رد کرد که در ذهن ما تصویری پیدا شود که مسبوق به انطباقی نباشد. بنابراین باید برهان‌های محکم‌تری اقامه کرد. (۵۶)

۲. علاوه بر اینکه هیوم در اصل معناداری‌اش از دو اصطلاح کلیدی، انطباق و تصور استفاده کرد؛ حال سؤال این است که انطباق این دو لفظ (انطباق و تصور) چیست؟

که ب متقارن الف واقع شده، وقتی با چیزی از نوع الف مواجه می‌شویم، انتظار داریم که چیزی از نوع ب به دنبال آن ظاهر شود. بنابراین، مفهوم رابطه ضروری، ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم می‌دهیم و خیال می‌کنیم که به درک رابطه ضروری میان امور واقع نایل شده‌ایم.

تحلیل هیوم از علیت را بسیاری از اندیشوران از زوایای مختلف نقد و ارزیابی کرده‌اند که در اینجا به اختصار به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱. راسل در نقد هیوم می‌گوید: به استدلال متعارفی متوسل می‌شود که تا حدودی موجه و قابل قبول است و مشعر بر اینکه هیوم تصور علیت را نقد و تبیین می‌کند، ولی این نقد و تبیین را با انکای به علیت انجام می‌دهد، چرا؟ مگر هیوم چه می‌گوید و برگشت نظر او به چیست؟ محصول نظر او این است که برای حصول تصور علت در ذهن ما علتی وجود دارد، و آن علت، همان انتظار و تخیل و عادت است و این نیز خود معلول توالی وقایع (۵۹) بنابراین اگر هیوم علیت را قبول نداشت، نمی‌توانست احساس توالی و فهم آن را توجیه کند.

۲. وایتهد هم تقریباً به همین نکته در نظر هیوم اعتراض دارد که البته به سبکی غیر از سبک راسل آن را بیان داشته است. به نظر او، هیوم پدیده‌های خارجی را ملحوظ داشته است، و اگر ما هم به گوی‌های بیلیارد نگاه کنیم، جز توالی نمی‌بینیم و البته هیچ‌گونه تأثیر و ضرورت در آنها نمی‌یابیم، ولی اگر به خود رجوع کنیم می‌بینیم که در موقع عمل، برخلاف گفته هیوم، احساس نوعی تأثیر و تولید می‌کنیم... مگر او خود تصور علیت را معلول عادت نمی‌داند و آنگاه که از عادت سخن می‌گوید، آیا منظورش یک واقعۀ روانی نیست که به دنبال خود معلولاتی دارد. (۶۰)

در خصوص نقد انکار نفس باید بگوییم که ما در درون خود علاوه بر ادراکات، خود نفس را نیز شهود می‌کنیم. نفس هم خود را می‌یابد و هم آثار افعال خود را... (۵۸) حتی اگر کسی چنین مطلبی را انکار کند باز می‌توان برای او برهانی اقامه کرد. اما فرض کنید درباره هویت خودم نگران شوم و اینکه چرا معتقدم همان شخصی هستم که دیروز بودم. هیوم می‌گوید وقتی با نگاه کردن به درون ذهن خودم به جست‌وجوی هویتم برمی‌آیم، یگانه چیزی که پیدا می‌کنم ادراکی زودگذر است و نه هرگز هیچ‌گونه خود ثابت و پایدار. پس چرا معتقدم همان شخصی هستم که دیروز بودم و نوعی «من» ثابت و پایدار وجود دارد؟ ممکن است کسی بگوید قضیه از این قرار است که ادراکات امروز من به قدری شبیه ادراکات دیروزم است که شباهت شدید را با هویت یا این‌همانی مطلق اشتباه می‌گیرم. ولی کسی که چنین چیزی بگوید فرض را بر این قرار داده که «من» ثابتی هست که به اشتباه بیفتند، در حالی که مسئله مورد اختلاف درست در همین است که چرا من معتقدم چنین منی وجود دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد که فنون و شیوه‌های معمول هیوم دیگر در این نقطه کارگر نیست.

ج. علیت

خلاصۀ دیدگاه هیوم درباره مفهوم علیت این بود که تمام استدلال‌های ما درباره امور واقع به نظر می‌آید که مبتنی بر رابطه علیت می‌باشد. تنها به این وسیله است که می‌توان به ورای عرصۀ شهود حواس و حافظه رفت. مفهوم علیت قابل ارجاع به هیچ انطباع حسی نیست و صرفاً ساخته ذهن است. هیچ رابطه ضروری وجودی بین علت و معلول برقرار نیست که به موجب آن تحقق یکی بدون دیگری محال باشد، بلکه صرفاً به این معناست که ذهن ما چنان ساخته شده است که چون همواره دیده‌ایم

افراد مشابه هرگز بالفعل در ذهن آدمی حاضر نمی‌شوند؛ به ویژه اگر افراد مشابه متناهی محدود نباشند.

۲. نقد دیگر همان دلیل اشتراک معنوی وجود است که ما از دور شبیحی را مشاهده می‌کنیم و در ماهیت آن شک داریم آیا حیوان است یا انسان و مطمئنیم که یکی از این دوست، در حالی که در وجود آن حقیقت شک نداریم. پس هیوم مجبور است بپذیرد که ما حقیقتی را موجود بدانیم که تشخیص جزئی آن را نمی‌دانیم.

۳. هیوم که از مفهوم کلی به جزئی یاد می‌کند، در خصوص مفاهیمی که در خارج مصداق حقیقی ندارند، مانند مفهوم محال، یا مصداق مادی و محسوس ندارند، مانند مفهوم خدا، فرشته یا هم بر مصادیق مادی و هم مجرد قابل انطباق‌اند نظیر مفهوم علیت و همچنین مفاهیمی که بر اشیای متضاد صدق می‌کند چه خواهد گفت؟ زیرا دربارهٔ چنین مفاهیمی نمی‌توان گفت که همان صورت‌های جزئی رنگ پریده‌اند. (۶۴)

نتیجه‌گیری

۱. هیوم ریشه و منشأ تمام ادراکات انسان را در تجربه و برخورد حواس با پدیده‌های تجربی می‌داند و هر نوع ادراکی را که ریشه و اساسی در تجربه نداشته باشد، به رسمیت نمی‌شناسد. اگر در ذهن اندیشه‌ای باشد که قابل بازگشت به انطباعی نباشد، تیغ هیومی آن را بی‌معنا می‌شمارد و گردن می‌زند.

۲. هیوم به برخی تصدیقات مقدم بر تجربه اعتقاد دارد. منتها هیوم این اصول را تنها در ذهن معتبر می‌داند و صرفاً از جنبهٔ مفهومی به آنها می‌نگرد و در عالم مفاهیم و تصورات برای آنها اعتبار قائل است نه در عالم اعیان و موجودات.

۳. هیوم در خصوص جوهر جسمانی معتقد است که ما تصویری از جوهر نداریم و نمی‌توانیم بگوییم آن را از

۳. علامه طباطبائی در این زمینه می‌گوید: «ان العلیة و المعلولیة رابطة عینیة خاصة بین المعلول و علتة و الا لکان کل شیء علة لكل شیء معلولاً لكل شیء.» (۶۱)
اصل علیت در دیدگاه ایشان یک اصل واقعی است؛ بدین معنا که بین موجودات به صورت واقعی و حقیقی رابطهٔ علی و معلولی برقرار است و چنین نیست که ساختهٔ ذهن و عادت باشد، وگرنه باید هر چیزی از غیرعلتش هم حاصل گردد.

ایشان معتقدند کمترین دقت به ثبوت می‌رساند که پایهٔ زندگی انسان و هر موجود جاندار با آن اندازه هوش و شعوری که دارد روی همین قانون علت و معلول استوار است؛ چنانچه انسان و هر ذی‌شعور دیگر به علیت و معلولیت در میان خود باور نداشت، هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمی‌داد و هرگز چیزی را پیش‌بینی نمی‌کرد و در انتظارش نمی‌نشست. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد، باید علتی داشته باشد. (۶۲)

علامه طباطبائی در خصوص حصول تصور علیت می‌گوید: نمونهٔ علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته، سپس آن تصور را بسط و گسترش داده است. (۶۳)

د. کلیات

مدعای هیوم چنین بود که اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوب‌اند.

۱. علامه جعفری در رد این سخن، می‌گوید: با تغییر دادن کلمهٔ کلی و جانشین ساختن معنای وسیع‌تر به جای آن، آن معنای کلی و عام که قطعاً در افراد و مصادیق جزئی و محدود منحصر نمی‌گردد، نظریهٔ اینها اثبات نمی‌شود؛ زیرا آنان با وارد کردن کلمهٔ وسیع مفهوم کلی را به عنوان شامل همهٔ افراد مشابه می‌پذیرند، در صورتی که همهٔ

و فهم آن را توجیه کند. علاوه اینکه اصل علیت یک اصل واقعی است، بدین معنا که بین موجودات به صورت واقعی و حقیقی رابطه علی و معلولی برقرار است و چنین نیست که ساخته ذهن و عادت باشد، والا باید هر چیزی از غیر علتش هم حاصل گردد.

۶. هیوم معتقد است اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوب‌اند. در این خصوص باید گفت: با تغییر دادن کلمه کلی و جانشین ساختن معنای وسیع‌تر به جان آن، آن معنای کلی و عام که قطعاً در افراد و مصادیق جزئی و محدود منحصر نمی‌گردد، نظریه اینها اثبات نمی‌شود؛ زیرا آنان با وارد کردن کلمه وسیع مفهوم کلی را به عنوان شامل همه افراد مشابه می‌پذیرند، در صورتی که همه افراد مشابه هرگز بالفعل در ذهن آدمی حاضر نمی‌شوند، بخصوص اگر افراد مشابه متناهی محدود نباشد.

راه یکی از حواس به دست آورده‌ایم؛ همچنین تصور جوهر از هیچ انطباق درونی حاصل نشده است، بلکه جوهر تصویری است مرکب از تصورات بسیط که متخیله یگانه‌شان گردانده و نامی ویژه به آنها داده‌اند که به یاری آن می‌توانیم چنان مجموعه‌ای را برای خودمان یا برای دیگران فرابخوانیم. در نقد این رأی باید گفت: مفهوم جوهر با یک استدلال عقلی استوار است نه یک پندار، و یا یک اشتباه.

۴. وی در خصوص جوهر نفسانی می‌گوید با استناد به اصل کلی مسبوقیت هر تصور به یک انطباق، می‌گوییم ما انطباقی از نفس نداریم؛ آنچه هست ادراکات پیاپی است. ما هیچ مفهومی از مکانی که محل ظهور این ادراکات باشد نداریم. ذهن چیزی جز همین ادراکات متوالی نیست و در خصوص وحدتی که به نفس نسبت می‌دهیم می‌گوید: حافظه به واسطه «رابطه شباهت» و «رابطه علیت» سرچشمه اصلی تصور این‌همانی شخصی است. در خصوص نقد انکار نفس باید بگوییم که ما در درون خود علاوه بر ادراکات، خود نفس را نیز شهود می‌کنیم. نفس هم خود را می‌یابد و هم آثار افعال خود را.

۵. دیدگاه هیوم درباره مفهوم علیت این است که هیچ رابطه ضروری وجودی بین علت و معلول برقرار نیست که به موجب آن تحقق یکی بدون دیگری محال باشد، بلکه صرفاً به این معناست که ذهن ما چنان ساخته شده است که چون همواره دیده‌ایم که ب متقارن الف واقع شده، وقتی با چیزی از نوع الف مواجه می‌شویم، انتظار داریم که چیزی از نوع ب به دنبال آن ظاهر شود. بنابراین، مفهوم رابطه ضروری، ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم می‌دهیم و خیال می‌کنیم که به درک رابطه ضروری میان امور واقع نایل شده‌ایم. اگر هیوم علیت را قبول نداشت، نمی‌توانست احساس توالی

پی‌نوشت‌ها

- ۱- فاطمه زیباکلام، سیر اندیشه فلسفه غرب، ص ۱۳۶.
- ۲- مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، ص ۷۳.
- ۳- دیوید هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۷۲.
- ۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، ص ۲۸۱.
- ۵- علی عسگری یزدی، شکاکیت «نقدی بر ادله»، ص ۱۳۱.
- ۶- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۸۲.
- ۷- علی عسگری یزدی، همان، ص ۱۳۱.
- ۸- فاطمه زیباکلام، همان، ص ۱۳۷.
- ۹- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۸۲.
- ۱۰- همان، ص ۲۸۱.
- ۱۱- پل استراتون، آشنایی با هیوم، ترجمه زهرا آرین، ص ۲۵.
- ۱۲- سیدمحمد حکاک، «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصورات براساس حکمت متعالیه»، قیسات، ش ۲۰، ص ۹۵.
- ۱۳- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۸۳-۲۸۴.
- ۱۴- سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۴۴.
- ۱۵- همان، ص ۴۵.
- ۱۶- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۸۳.
- ۱۷- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۹۲.
- ۱۸- همان، ص ۲۹۲-۲۹۳.
- ۱۹- علی عسگری یزدی، همان، ص ۱۴۱.
- ۲۰- سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۲۱- همان، ص ۱۱۳-۱۱۴.
- ۲۲- stance به معنای ایستادن است، ولی از آنجا که مصدر معنی اسم فاعل هم دارد، در اینجا به معنای ایستاده است.
- ۲۳- سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۱۲۰.
- ۲۴- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۸۷.
- ۲۵- همان، ص ۲۸۸.
- ۲۶- همان، ص ۳۱۷.
- ۲۷- همان، ص ۳۱۸-۳۱۹.
- ۲۸- همان، ص ۳۱۹؛ سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۳۴۹-۳۵۰.
- ۲۹- فردریک کاپلستون، همان، ص ۳۱۹.
- ۳۰- همان، ص ۳۲۰.
- ۳۱- همان، ص ۳۲۱؛ سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۱۳۲-۱۳۳.
- ۳۲- لوئیس پومن، فلسفه دین (مرگ و جاودانگی)، ترجمه سیدمحسن رضازاده، ص ۴۷ و ۵۹.
- ۳۳- بریان مگی، فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۳۸.
- ۳۴- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۹۵.
- ۳۵- سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۶۴.
- ۳۶- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۹۹.
- ۳۷- همان، ص ۲۹۶-۲۹۷.
- ۳۸- همان، ص ۲۹۷-۳۰۰ با تلخیص.
- ۳۹- همان، ص ۳۰۵.
- ۴۰- همان، ص ۳۰۰-۳۰۱.
- ۴۱- همان.
- ۴۲- سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۷۰.
- ۴۳- فردریک کاپلستون، همان، ص ۲۹۹.
- ۴۴- همان، ص ۳۰۰.
- ۴۵- سیدمحمد حکاک، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۷۶-۷۷ با تلخیص.
- ۴۶- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ص ۲۹۹-۳۰۰.
- ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۳۲۲.
- ۴۸- رج. هالینگ، میان‌ی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۴۲.
- ۴۹- مآصدر، الرسائل، ص ۳۰۲.
- ۵۰- مآصدر، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۰۵.
- ۵۱- سید محمدحسین طباطبائی، اصول و فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۹.
- ۵۲- مآصدر، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۴۹۱.
- ۵۳- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، درس ۱۴ و ۱۵.
- ۵۴- مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۵۹-۷۰.
- ۵۵- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقاله پنجم، ص ۳۹ به بعد.
- ۵۶- در خصوص برهان‌های آغاز شدن فعالیت‌های ادراکی از راه حواس، ر.ک: مآصدر، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۳۴.
- ۵۷- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۱۱۴-۱۱۶.
- ۵۸- همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۷۷.
- ۵۹- ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۳۱۴.
- ۶۰- همان، ص ۳۲۵.
- ۶۱- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۰۳.
- ۶۲- همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۷-۱۹۸.
- ۶۳- همان، ج ۲، ص ۷۶-۷۷.
- ۶۴- محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۱۹۳.

..... منابع

- استراتون، پل، *آشنایی با هیوم*، ترجمه زهرا آرین، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- پیومن، لوئیس، *فلسفه دین (مرگ و جاودانگی)*، ترجمه سیدمحسن رضازاده، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۶.
- حکاک، سیدمحمد، *تحقیق در آراء معرفتی هیوم*، تهران، مشکوه، ۱۳۸۰.
- ، «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصوّرات براساس حکمت متعالیه»، *قیسات*، ش ۲۰ و ۲۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۹۴-۱۰۷.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۱.
- زیباکلام، فاطمه، *سیر اندیشه فلسفی غرب*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
- ، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- عسگری یزدی، علی، *شکاکیت «نقدی بر ادله»*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی، بی‌تا.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*، ترجمه عزت‌الله فولوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی، بی‌تا.
- ، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ، *الشواهد الربویة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۴.
- ملکیان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب*، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- هالینگ، ر.ج.، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۷۵.
- هاملین، دیوید، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴.