

A Comparative Study of the Epistemological Origin of Philosophical Concepts from the perspective of Hume and Allameh Tabatabai

Zahra Hatami Nemati¹  | Hossein Nowrouzi²  | Seyyed Ebrahim Aghazadeh³ 

¹ Ph.D. Candidate of Islamic Theology and Philosophy Department, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Iran. E-mail: zahrahataminemati96@gmail.com

² Corresponding Author, Assistant Professor of Islamic Theology and Philosophy Department, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Iran. E-mail: dr.norozi.tab@gmail.com

³ Assistant Professor of Islamic Theology and Philosophy Department, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Iran. E-mail: aaghazadeh46@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 15 January 2023

Received in revised form 17 February 2023

Accepted 15 July 2023

Published online 22 November 2023

Keywords:

Hume, Allameh Tabatabayi, epistemology, philosophical concepts, origin, impression, present science

ABSTRACT

The review of the works and the writings of philosophers regarding the origin of philosophical concepts and the origin of the concepts and imaginations before it are indicative of the gradual and influenced formation and importance of this issue from a series of ideas in both the west and Islam. In the western world, the idea of innate ideas raised by rationalists and the rejection of the same idea by empiricists finally leads the Scottish philosopher Hume, who is evasive from the mysterious philosophy, to tract the origin of concepts and adaptations and by presenting a plan to refer concepts and adaptations has beaten all philosophies and introduced them as illusory and invalid concepts, and appeals to justifying the existence of these concepts in the mind to psychological and imaginary bases. Later and in the passing of time due to the entry of western ideas into Iran, especially in the contemporary era, the issue of the origin of concepts and ideas (in general) and the origin of philosophical (in particular) by Allameh Tabatabayi has doubled its value and importance. Allameh, like Hume while rejecting the idea of innate and preconceived notions of the mind and bringing science to the field of presence and emphasizing the inherent existence and discovery of science and by reference all concepts and ideas to present science the validity and epistemological value of the philosophical concepts which are in Hume's philosophical dictionary restores what was disappeared and gives new life to philosophy and its concepts.

Cite this article: Hatami Nemati, Z.; Nowrouzi, H. & Aghazadeh, S. A. (2023). A Comparative Study of the Epistemological Origin of Philosophical: concepts from the perspective of Hume and Allameh. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 179-200. <http://doi.org/10.22034/jpiut.2023.54889.3456>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2023.54889.3456>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

It is about concepts. Concepts that have occupied a part of the corner of our mind without being caught by the senses. The concepts that have been exposed to two completely different attitudes in the two new and contemporary periods in the Western world and Islam, on the one hand, in the Western world, they are not safe from the target of Hume's attacks and are known as absurd and throwaway concepts, and on the other hand, In the Islamic world, they have been introduced as the most cherished concepts and the basis of human philosophy.

The epistemological origin of philosophical concepts from Hume's point of view

In the new period of philosophy in the Western world, the idea of innate ideas put forward by the representative of the rationalist school, René Descartes, becomes the context for Hume's serious and explicit attention to the problem of the origin of concepts and ideas. Hume, while rejecting the natural and preconceived notions of the mind, by adopting the method of authenticity of experience and introducing impression and imagination as belonging to perception and reaching the main conclusion of his philosophy, i. e. the precedence of imagination over impressions and by describing impressions to direct and immediate data of the senses and descriptions Imaginations are false versions of various impressions, it introduces all philosophical concepts as illusory and devoid of epistemological value. By presenting the principle of association of ideas and the principles governing it, he only wants to reveal the way of obtaining philosophical concepts without seeking to prove their dignity and epistemological value. For example, in justifying causality and disability by pointing out one aspect of causality, that is, necessity, he considers it not as a real and objective matter between things, but as a mental matter and a psychological tendency. Hume believes that it is the mind that by observing the events in the past has happened one after the other and expects the same events to repeat themselves in the future without any rational reasoning.

The origin of epistemology of philosophical concepts from the perspective of Allameh Tabatabai

According to history, Allameh Tabatabai is the first philosopher who tried to discover and explain the abstract origin of these concepts as the real origin. By bringing science and perception to the field of presence and emphasizing the inherent sovereignty and discovery of science, and by emphasizing the basic principle of its philosophy, which is to refer the science of acquisition to the science of presence, the epistemological validity of philosophical concepts is established either through the relationship of internal affairs with the self, or by examining The structure of the cases shows that in both cases, the principle is based on present knowledge. Thus, philosophical concepts in Allameh's philosophical system have a high epistemic guarantee because they are abstracted from facts that are known to present knowledge.

Conclusion

1. Every philosopher, by adopting a certain philosophical perspective, will inevitably draw conclusions that arise from his philosophical teachings and not something outside of it. Therefore, Hume had no choice but to refer philosophical concepts to experience and habit.

2. Hume, after his negative position in rejecting philosophical concepts, sought to express his positive position regarding these concepts. Therefore, abandoning philosophical concepts was not an easy task even for Hume.

3. At present, the best and most appropriate justification for bringing Hume and his like to reality is calling to oneself and turning inward, the same path that Allameh Tabatabai took.



بررسی تطبیقی خاستگاه معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی از منظر هیوم و علامه طباطبایی

زهرا حاتمی نعمتی^۱ | حسین نوروزی^۲ | سید ابراهیم آقازاده^۳

^۱ دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران. رایانامه: zahrahataminemati96@gmail.com

^۲ (نویسنده مسئول) استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران. رایانامه: dr.norози.tab@gmail.com

^۳ استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران. رایانامه: aaghazadeh46@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بررسی آثار و نوشته‌های فلاسفه در خصوص منشاء پیدایش مفاهیم فلسفی و مقدم بر آن منشاء مفاهیم و تصورات، گویای شکل‌گیری و اهمیت تدریجی و متأثر این مسئله از یکسری اندیشه‌ها در هر دو جهان غرب و اسلام دارد. در جهان غرب ایده تصورات فطری مطرح شده از سوی عقل‌گرایان و رد همین ایده از سوی تجربه‌گرایان، در نهایت هیوم فیلسوف اسکاتلندی گریزان از فلسفه غامض را به سمت ردیابی از منشاء مفاهیم و تصورات می‌کشانند. دیوید هیوم ضمن رد تصورات فطری، با انقسام محتوایات ذهنی به تصورات و انطباعات و با ارائه طرح ارجاع تصورات بر انطباعات، زیر آب تمام مفاهیم فلسفی را چون مسبوق به هیچ انطباعی نمی‌بیند زده و در توجیه وجود این تصورات در ذهن به مبانی روان‌شناختی و خیالی متوسل می‌گردد. بعدها و در گذر ایام به دلیل ورود اندیشه‌های مغرب زمین به ایران بخصوص در دوران معاصر، مسئله منشاء مفاهیم و تصورات (به طور عام) و منشاء مفاهیم فلسفی (به طور خاص) توسط علامه طباطبایی ارزش و اهمیت دو چندان می‌یابد. علامه همانند هیوم ضمن رد تصورات فطری و پیش ساخته ذهن و کشاندن علم به ساحت حضور و تاکید بر حاکویتی و کاشفیت ذاتی علم و با ارجاع تمام مفاهیم و تصورات به علم حضوری، اعتبار و حیثیت معرفتی مفاهیم فلسفی را که در قاموس فلسفی هیوم متزلزل شده بود را بازگردانده و به فلسفه و مفاهیم محوری آن جانی دوباره می‌بخشد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	
هیوم، علامه طباطبایی، معرفت‌شناسی، مفاهیم فلسفی، منشاء، انطباعات، علم حضوری	

استناد: حاتمی نعمتی، زهرا؛ نوروزی، حسین و آقازاده، سید ابراهیم. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی خاستگاه معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی از منظر هیوم و علامه طباطبایی.

پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۱۷۹-۲۰۰. <http://doi.org/10.22034/jpiut.2023.54889.3456>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

سخن از مفاهیم است، مفاهیمی با چهره‌ی معماگونه که بخشی از کنج ذهنمان را به خود اختصاص داده‌اند، بی‌آنکه به شکار حس درآیند؛ مفاهیمی که در دو دوره جدید و معاصر در فلسفه غرب و جهان اسلام در معرض دو نگرش کاملاً متفاوت قرار گرفته‌اند. از یک سو در جهان غرب از تیرس آماج حملات هیومی در امان نبوده و به عنوان مفاهیمی مهمل و دور ریختنی شناخته شده‌اند و از سوی دیگر در جهان اسلام به عنوان گرامی‌ترین مفاهیم و اساس فلسفه بشر معرفی و اکثر مباحث فلسفه را به خود اختصاص داده‌اند. آری سخن از مفاهیم فلسفی است، منتهی نه از منظر واکاوی معنای این مفاهیم یا بررسی نحوه وجودشان، بلکه از منظر منشاء انتزاع و پیدایششان، که یکی از مهم‌ترین و چالش برانگیزترین مباحث فلسفی - معرفتی می‌باشد.

مسئله منشاء مفاهیم و تصورات به طور اعم و منشاء مفاهیم فلسفی به طور اخص مسئله‌ای نبوده که از همان ابتدا دغدغه و محور اصلی مباحث فلاسفه بوده باشد. رجوع به آثار و نوشته‌های فلاسفه در هر دو جهان غرب و اسلام، نشان از جایگاه ویژه و چالش برانگیز مسئله «منشاء مفاهیم و تصورات» علی‌الخصوص در دو دوره جدید و معاصر را دارد. از این رو بر خود لازم دیدیم در ابتدا بیانی مختصر از روند اهمیت یافتن و شکل‌گیری مسئله منشاء مفاهیم و تصورات در دو دوره جدید و معاصر در جهان غرب و جهان اسلام داشته باشیم تا هم درکی از چرایی و چگونگی ظهور این مسئله داشته باشیم و هم دلیل چرایی تطبیق این مسئله مشخصاً از نگاه این دو فیلسوف مشخص گردد.

در دوره جدید فلسفه غرب، نوع موضع‌گیری در قبال مسئله منشاء مفاهیم و تصورات، موجبات نظریه‌پردازی دو گروه از فلاسفه در قالب دو مسلک عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شده است. رنه دکارت نماینده فلاسفه عقل‌گرا با طرح نظریه تصورات فطری، خواسته یا ناخواسته موجبات تکون و شکل‌گیری مسئله مذکور به عنوان یک مسئله جدی و تامل برانگیز در دوره‌های بعدی می‌باشد. دکارت به واسطه رسیدن به اصل یقینی «من اندیشنده» به عنوان معیار معرفت یقینی و مبتنی بودن هر امر یقینی بر اصل «من اندیشنده» و به بیان جزئی‌تر همان قوه عقل، موفق به طرح ایده تصورات فطری می‌شود که اوج این نظریه را در اثبات وجود خداوند در تامل سوم از کتاب *تأملات در فلسفه اولی* ضمن اشاره به بحث منشاء مفاهیم و تصورات به نمایش می‌گذارد (دکارت، ۱۳۹۵، ۴۱-۳۰). ایده تصورات فطری مطرح شده توسط دکارت، از سوی دو تن دیگر از چهره‌های شاخص مکتب عقل‌گرا؛ یعنی لایب‌نیس و اسپینوزا و البته براساس نظام فلسفی مختص به خود دنبال می‌شود. اسپینوزا با نام بردن از جوهر و لایب‌نیس با معرفی منادها (جوهر بسیط) به عنوان مفاهیمی فطری که منشائی جز قوه فاهمه ندارند، خواه ناخواه به مسئله منشاء مفاهیم و تصورات می‌پردازند (اسپینوزا، ۱۳۸۸، ۴؛ لایب‌نیس، ۱۳۷۵، ۱۰۰-۹۶).

طرح ایده تصورات فطری از سوی دکارت و جانبداری اسپینوزا و لایب‌نیس از آن، زمینه‌ساز توجه جدی و صریح نماینده جریان تجربه‌گرایی یعنی جان لاک نسبت به مسئله منشاء مفاهیم و تصورات می‌گردد. لاک ضمن رد تصورات فطری و قرار دادن ادراک و تجربه حسی به عنوان منشاء تمام تصورات و دانش‌ها، ریشه درخت اصالت تجربه را برای دیگر فیلسوفان تجربه‌گرا من جمله بارکلی و

هیوم بر زمین می‌کوبد. لذا این بار رد ایده تصورات فطری باعث و بانی بحث از منشاء مفاهیم و تصورات از سوی جان لاک می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۸۸).

سرانجام مکتب اصالت تجربه و توجه دوباره به بحث منشاء مفاهیم و تصورات به طور صریح‌تر توسط هیوم روایت نهایی خود را می‌یابد؛ هیوم با اتخاذ روش اصالت تجربه و نفی هر گونه معرفت غیرحسی، تمام مفاهیم فلسفی را اموری موهوم و بی‌اعتبار تلقی می‌کند. این ادعای جدید و بی‌سابقه هیوم که تا قبل از او هیچ یک از فلاسفه تجربی مسلک جرأت بیان آن را نداشتند، در جریان ورود اندیشه‌های مغرب زمین به جهان اسلام علی‌الخصوص در دوران معاصر واکنش‌هایی را در میان فلاسفه به دنبال داشت. به گواهی تاریخ و بنابر ادعای برخی از اندیشمندان علامه نخستین فیلسوفی است که سعی کرده منشاء انتزاع این مفاهیم را به عنوان منشاء واقعی کشف و تبیین نماید (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ۴۶۸-۴۶۷؛ فتایی اشکوری، ۱۳۸۷، ۲۳۱؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ۳۸۹).

البته تاکید تنی چند از اندیشمندان مبنی بر نخستین بودن علامه در پرداختن به مسئله منشاء مفاهیم و تصورات به معنای سکوت و غفلت سایر مکتب‌های فلسفی در خصوص موضوع مذکور نیست. با بررسی سیر تاریخی منشاء مفاهیم فلسفی و مقدم بر آن منشاء مفاهیم و تصورات تا قبل از علامه، آنچه عاید اینجانب شد ذکر این مهم می‌باشد که تا قبل از قرن یازدهم تقسیم‌بندی مفهوم کلی به اولی و ثانوی چون بدون افزودن و جعل اصطلاح خاص معقول ثانی فلسفی بوده همواره مغالطه خیز بوده است؛ به این معنا که یا هرگز در مورد مفاهیم فلسفی از اصطلاح معقول ثانی استفاده نمی‌شد (فارابی، ۱۹۸۶، ۶۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۱۰) و یا اگر استفاده می‌شد در این صورت یا مثل شیخ اشراق و خواجه طوسی هویت اکثر این مفاهیم فلسفی، ذهنی محض دانسته شده است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ۳۴۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۲). تا اینکه قوشچی با به خارج کشیدن پای برخی از مفاهیم فلسفی به دلیل اتصاف امور خارجی به این مفاهیم، چرخشی سرنوشت ساز در مسیر آن ایجاد می‌کند (قوشچی، ۱۳۸۲، ۵۴ و ۹۸). در قرن یازدهم میرداماد به دنبال مخالفت قوشچی با ذهنی محض بودن برخی از معقولات ثانیه، در تعبیر خود از معقول ثانی، از دو اصطلاح معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی بهره می‌جوید (میرداماد، ۱۳۸۱، ۲۷۶-۲۷۵). بعد از میرداماد، مبحث معقولات ثانیه گرچه به طور مستقل و یکجا در آثار ملاصدرا مشاهده نمی‌شود، اما از آنجا که اطلاق اصطلاح معقول ثانی فلسفی برای مفاهیم فلسفی قبلا توسط استاد وی میرداماد مشخص شده بود، لذا دغدغه اصلی ملاصدرا بیشتر متوجه جنبه هستی‌شناسی این مفاهیم می‌باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۳۷-۳۳۶). لذا می‌توان گفت که در نام بردن از علامه به عنوان آغازگر بحث از منشاء مفاهیم فلسفی، عواملی چون تثبیت جایگاه مفاهیم فلسفی در ترسیم الگوی تقسیم‌بندی مفاهیم در زمان علامه و مهم‌تر از آن مواجهه علامه با اندیشه‌های فلاسفه دوره جدید غرب، در بحث مذکور دخیل می‌باشد.

به نظر می‌رسد سرنخ و شالوده اصلی اختلاف دیدگاه این دو فیلسوف در بی‌معنایی یا به رسمیت شناختن مفاهیم فلسفی، به درون مایه ذهنی و درک و دریافت‌های آدمی از جهان خارج برمی‌گردد. پژوهش حاضر در سه بخش ارائه شده: در بخش اول به بیان ادراکات از دیدگاه هیوم اشاره می‌گردد، در بخش دوم همین مطلب از نظرگاه علامه مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت مقایسه و ارزیابی هر دو دیدگاه.

۱. ادراکات از دیدگاه هیوم

هیوم فیلسوف اسکاتلندی گریزان از فلسفه غامض^۱ و هر نوع اندیشه پیچیده و به فهم درنیامدنی و مروج فلسفه سهل و عامه پسند^۲، با مبنا قرار دادن تفکر فلسفی متمایل به اصالت تجربه، موجودات و محتوای ذهن و در معنای عام ادراکات^۳ را به دو قسم انطباعات یا تاثرات^۴ و تصورات^۵ تقسیم می‌کند. منظور از انطباعات صورت‌های ذهنی یا داده‌های بی‌واسطه حواسند که در اثر ارتباط مستقیم شخص با شی بیرونی توسط حواس ظاهری یا باطنی برای شخص حاصل می‌شود، ولی تصورات رونوشت و یا نسخه‌های بدل گونه انطباعات هستند که به دنبال قطع ارتباط مستقیم ما با شی مدرک دوباره تجدید می‌شوند و شامل مفاهیم^۶ و تصاویر ذهنی‌ای هستند که در اندیشه و تامل به کار می‌روند. هیوم پس از مقسم قراردادن ادراکات حسی و انقسام آن به دو قسم انطباعات و تصورات، نیرو/قوت^۷ و سرزندگی/وضوح^۸ انطباعات (آنچه می‌بینم) را بسی بیشتر از تصورات (آنچه به یاد می‌آورم) دانسته و همین را ملاک و معیار تقسیم‌بندی و عامل اختلاف و تفاوت میان موجودات جهان ذهن معرفی می‌کند (هیوم، ۱۹۶۵، ۱-۲) وی با به کار بردن کلمات غیر فلسفی روشنی یا قوت، علاوه بر تمییز و تفاوت میان احوالات ذهنی، این تمییز و تفاوت را معتبر دانسته و معتقد است: «روشن‌ترین فکر، باز از محوترین احساس فروتر است» (هیوم، ۱۹۲۱، ۱۴)

تقسیم‌بندی هیوم از موجودات جهان ذهن، صرفاً در این تقسیم‌بندی کلی خلاصه نمی‌شود و تقسیمات جزئی‌تر دیگری برای هر کدام از این محتوایات در نظر می‌گیرد و آن تقسیم هر کدام از انطباعات و تصورات به بسیط^۹ و مرکب^{۱۰} (هیوم، ۱۹۶۵، ۷، ۸) و نیز انقسام انطباعات به انطباعات احساسی^{۱۱} که همان داده‌های بی‌واسطه حواس ظاهری و باطنی‌اند و انطباعات بازتابی^{۱۲} که در واقع یادآودی یا احضار یک تصور بوده که به نوبه خود انطباعات جدیدی را به دنبال دارد (هیوم، ۱۹۶۵، ۲۷۵).

هیوم با انقسام انطباعات به دو قسم احساسی و بازتابی، اهمیت و نقش دو قوه حافظه^{۱۳} و متخیله^{۱۴} را برایمان یادآوری می‌کند، به این معنا که فقط انطباعات و تصورات نیستند که عهده‌دار تشکیل یافته‌ها و معلومات باشند، در حقیقت، هیوم با نام بردن از دو قوه حافظه و متخیله از بازتابی دوباره انطباعات در ذهن یاد می‌کند که تصورات خاصی را برایمان بازسازی می‌کند، زمانی این تصورات، روشن و شفاف بوده و با همان نشاط و ترتیب اولیه برایمان ظاهر می‌شوند و این همان ادراکات قوه حافظه است و زمانی ظهور این

¹ Mysterious philosophy

² Popular philosophy

³ Perceptions

⁴ Impressions

⁵ Ideas

⁶ Concept

⁷ Force

⁸ Liveliness

⁹ Simple

¹⁰ complex

¹¹ Impression of sensation

¹² Impression of reflection

¹³ Memory

¹⁴ Imagination

تصورات شفافیت و روشنی ادراکات قوه حافظه را ندارند و نسخه‌های رنگ باخته و ضعیفی هستند که قوه خیال از انطباعاتی که نشاط و سرزندگی اولیه خود را به دلیل غیاب شی در ذهن از دست داده‌اند، تصویرسازی می‌کند، البته بدون پای‌بندی به نظم و ترتیبی اولیه‌ای که در انطباعات وجود دارد و با نام ادراکات قوه متخیله شناخته شده‌اند (هیوم، ۱۹۶۵، ۹).

هیوم بعد از انقسامات مذکور، سخن را به مطابقت و تناظر میان تصورات و انطباعات می‌کشانند (هیوم، ۱۹۶۵، ۴). این تطابق و تناظر که در لسان شارحان وی به عنوان اصل «رونوشت یا نسخه‌برداری»^۱ معروف است (بیلی، ۲۰۰۶، ۳۸؛ بروتون، ۲۰۰۶، ۵۲) و بیشتر مربوط به انقسام تصورات و انطباعات به بسیط و مرکب می‌باشد از این قرار است که هر تصور یا ایده بسیطی تأثیر بسیطی دارد که به آن شبیه است به عنوان مثال تصویری که ما از رنگ «آبی» - به عنوان تصور بسیط - در ذهن خود داریم از تأثیر بصری آبی به دست آمده است، اما هیوم خیلی زود متوجه می‌شود که با اظهار اینکه تصورات و تاثرات همواره مطابق یکدیگرند اندکی زیاده‌روی کرده، زیرا این قاعده به نظر نمی‌رسد که در مورد تصورات مرکب صدق کند به این دلیل هیوم میان تاثرات ساده و مرکب و تصورات ساده و مرکب که تصویر آنها هستند تمایز قائل می‌شود؛ به این صورت که در خصوص رابطه میان تصورات و انطباعات بسیط، این قاعده بدون استثنا صدق می‌کند که هر تصور بسیطی تأثیر بسیطی دارد که به آن شبیه است و هر تأثیر بسیطی تصویری مطابق با آن دارد، اما در خصوص تصورات مرکب چطور؟ ممکن است تصور مرکبی داشته باشیم، اما انطباعات مرکب متناظر با آن وجود نداشته باشد! آیا این امر می‌تواند عاملی بر نفی اصل مذکور - که در برابر هر تصویری انطباعاتی دقیقاً مطابق با آن وجود دارد - باشد؟ هیوم اصل مذکور در خصوص تصورات مرکب را زمانی درست می‌داند که ما به تجزیه تصورات مرکب بپردازیم، پس از تجزیه و تحلیل مرکب‌ها به بساطت هر تصویری باید به انطباعات متناظر خود باز گردد وگرنه آن تصور، ساخته ذهنی بوده و کاشف از واقع نخواهد بود (هیوم، ۱۹۲۱، ۱۹-۲۰). مثلاً انسان می‌تواند اسب بالدار را تصور کند حال آنکه تأثیری متناظر با این ایده وجود ندارد، منتها چون قبلاً دو انطباعات مستقل از اسب و بال را داشته، قوه خیال^۲ این دو ایده بسیط را باهم ترکیب کرده و ایده مرکبی ساخته که مصداقی در خارج ندارد. اینجاست که نقش و کارکرد قوه خیال در فلسفه هیوم مشخص می‌گردد، هر چند این نقش محدود در ترکیب و تجزیه یا افزودن و کاستن مواردی است که قبلاً در اثر تجربه و مشاهده در اختیارش گذاشته شده است نه خلق چیزی که انسان هیچ انطباعاتی از آن نداشته باشد. بدین ترتیب همه ادراکات انسان چه به طور مستقیم و چه غیر مستقیم می‌بایست به تجربه منتهی شوند. تأکید هیوم بر مطابقت تصورات با انطباعات که مهم‌ترین بخش نظریه «منشاء ایده‌ها» او را تشکیل می‌دهد، علاوه بر مشخص کردن اصل اساسی فلسفه وی یعنی مسبوقیت تصورات بر انطباعات، گویای موضع هیوم در مقابل وجود تصورات غیر مسبوق به حس و تجربه یا همان ایده تصورات فطری عقل‌گرایان می‌باشد. هیوم برای اثبات قاعده تقدم انطباعات بر تصورات، متوسل به دو دلیل تجربی می‌شود: دلیل اول اینکه تحلیل و واریسی دقیق تصورات مرکب و تجزیه آنها به تصورات بسیط، در نهایت ما را به تصوراتی خواهد رساند که خود آنها روگرفت و کپی احساسات حاصل از حواس ظاهری و باطنی می‌باشد. دلیل دوم هیوم، یادآوری این عبارت معروف منسوب به ارسطو «من فقد حسا فقد علما» در زبان اهل علم می‌باشد به این معنا که فقدان و نقصان در حواس (ظاهری-باطنی) مسلماً فقدان تصورات مرتبط با آن حس را به دنبال خواهد

¹ Copy principle

² Imagination

داشت، به محض رفع نقص و باز شدن دوباره باب حواس، تصورات مرتبط با آن حس در ذهن به وجود خواهد آمد (هیوم، ۱۹۲۱، ۲۰، ۲۱). هیوم از این عبارت ساده و قابل فهم ارسطو در تجزیه و بی‌اعتبار ساختن پاره‌ای از مفاهیم که حس را به آنها راهی نیست بهره می‌جوید. وی در اثبات صدق و کلیت قاعده مسبوقیت تصورات بر انطباعات به اصطلاح توپ را به زمین مخالفان این اصل انداخته و از مخالفان یا تمام کسانی که در کلیت و صدق این قاعده تردید دارند خواهان ارائه مثال نقض می‌شود. جالب است که خود هیوم با اینکه قبول دارد این اصل در مواردی نقض می‌شود. با این حال معتقد است سزاوار نیست که بخاطر یک دستمال قیصریه به آتش کشیده شود و قاعده و قانون کلی^۱ تقدم انطباعات بر تصورات را تغییر داد.

تقدم انطباعات بر تصورات برهان برابری است بر اینکه انطباعات علت تصورات هستند، نه اینکه تصورات علت انطباعات باشند (هیوم، ۱۹۶۵، ۵).

هیوم با بیان دو استدلال فوق در اثبات این ادعای معرفت‌شناسی که همه تصورات ریشه در انطباعات دارند از استنتاج اصل دیگری از این اصل تجربی ظنی سخن می‌گوید و از آن با عنوان «محک معناداری»^۲ یاد می‌کند که ملاکی برای معناداری الفاظ می‌باشد. به این معنا که اولین چیزی که با شنیدن مثلاً لفظ درخت به ذهن انسان متبادر می‌گردد تصویر ذهنی مربوط به آن لفظ است، از این رو معنای یک لفظ، ایده ذهنی آن لفظ است و ایده ذهنی از تأثر حسی به دست می‌آید و تأثر محصول تجربه است. از این رو اگر لفظی باشد که تأثر متناظر با خود را نداشته باشد و به عبارتی تجربه‌ای به ازای آن در خارج نباشد آن لفظ بی‌معنا خواهد بود (هیوم، ۱۹۶۵، ۲۲).

برایان مگی معتقد است: «شالوده رهیافت فلسفی کلامی هیوم، نوعی نظریه ضمنی درباره زبان و معناست. حاصل کلام او این است: واژه برای اینکه معنا داشته باشد، باید با تصور مشخصی مرتبط باشد از این رو اگر کسی بخواهد معنای فلان واژه را بداند، باید به دنبال تجربه‌ای برود که واژه از آن برگرفته شده است. اگر چنین تجربه‌ای وجود نداشته باشد واژه دلالت تجربی نخواهد داشت» (مگی، ۱۳۷۷، ۲۴۷).

هیوم علاوه بر تقسیم‌بندی ادراکات به دو قسم انطباعات و تصورات از تقسیم‌بندی دیگری که مربوط به منشاء تصدیقات است سخن می‌گوید. با اذعان به اینکه جای بحث و تحقیق از این قسم تقسیم‌بندی در پژوهش حاضر نیست منتهی از آنجایی که هیوم از این تقسیم‌بندی در راستای اثبات بی‌معنایی مفاهیم فلسفی بهره می‌جوید اشاره به آن خالی از لطف نخواهد بود. هیوم با انقسام متعلقات مربوط به اندیشه و تفکر آدمی به دو قسم «نسبت بین تصورات» و «امور واقع»، علوم مربوط به حساب و هندسه و به عبارتی ایده‌های مربوط به ریاضیات را در قسمت نسبت بین تصورات آورده که بدون اتکا به وجود اشیاء در خارج و پیش از تجربه، قابل کشف و یقینی هستند. هرچند که هیوم فقط درعالم مفاهیم و تصورات برای آنها اعتبار قائل است نه در عالم عیان و موجودات؛ اما قسم دوم متعلقات

¹ General Maxim

² Test of meaning

فهم آدمی از طریق تجربه شناخته می‌شوند و انکار آنها مستلزم تناقض نیست. مطابق این تقسیم‌بندی اگر گزاره‌ای باشد که جزء دو قسم «امور واقع و نسبت بین تصورات» نباشد توهمی بیش نیستند (حکاک، ۱۳۸۰، ۱۱۲-۱۱۱).

هیوم پس از مشخص کردن منشاء تصورات به دنبال راهی است تا شاید بتواند توضیحی در برابر وجدان درونی خود - مبنی بر وجود یکسری تصورات در ذهن که انطباق مشخصی در ارزیابی آنها وجود ندارد- داشته باشد. از این رو به سراغ روش‌هایی می‌رود که از طریق آنها تصورات در ذهن به وجود می‌آید. هیوم معتقد است که ذهن بشر عرصه آشوب^۱ و بی‌نظمی نیست، به عبارتی لجام گسیختگی قوه خیال هرگز عاملی برای ایجاد هرج و مرج در میان تصورات نبوده و عروض تصورات در ذهن بر اساس یکسری اصول و مبادی کلی با نام اصول تداعی^۲ صورت می‌گیرد؛ به این معنا که در تمام ساحات اندیشه، کلام و حتی آشفته‌ترین تخیلات، هیچ تصویری به یکباره وارد ذهن نمی‌شود و این گونه نیست که وقتی تصویری در یک لحظه در ذهن ایجاد می‌شود، راه برای ورود آزادانه تصور بعدی باز بوده باشد (ملکیان، ۱۳۷۹، ۸۴). هیوم از اصلی وحدت بخش و خاصیتی پیونددهنده میان تصورات و افکار با تعبیر نیروی ملایم^۳ یاد می‌کند که با وجود ذات و منشاء نامعلومش همواره برقرار بوده و ابزاری است در دست قوه خیال که تصورات را بر پایه منظمی پیوند دهد. هیوم در رساله می‌گوید: کیفیاتی که این تداعی را پدید می‌آورند و ذهن به میانجی آنها از یک تصور به تصور دیگر راه می‌جوید سه تا هستند: همانندی^۴، هم‌پهلویی در زمان و مکان^۵ و علت و معلول^۶ (هیوم، ۱۹۶۵، ۱۱).

هیوم برای تقریب ذهن مخاطب، با ارائه مثال‌هایی سعی در توضیح نحوه عملکرد این اصول دارد برای مثال در توضیح اصل همانندی و شباهت، مثال عکس و صاحب عکس را می‌زند؛ به این معنا که یک تصویر به طور طبیعی ذهن ما را به اصل آن تصویر معطوف می‌کند (هیوم، ۱۹۲۱، ۲۰، ۲۱). در مورد اصل هم‌پهلویی در زمان و مکان، هیوم مثال می‌زند که اشاره کردن به یک اتاق یک آپارتمان در ساختمانی به طور طبیعی اندیشه ما را به سوی اتاق‌های دیگر همان آپارتمان می‌کشاند؛ اما هیوم در مورد سومین اصل، یعنی اصل علت و معلول یا پیوند علی که کلیدی‌ترین نقش و انگیزه را در پیوستگی و اتصال میان تصورات و معانی ایفا می‌کند، اشاره دارد به مثال تصور زخم که ذهن ما را به سمت تصور معلول زخم یعنی درد سوق می‌دهد (هیوم، ۱۹۲۱، ۲۰، ۲۱). اهمیت و جایگاه ویژگی سوم یعنی پیوستگی همیشگی علت و معلول در نظام فلسفی هیوم گذشته از ایفای نقش کلیدی در مفهوم علیت، در سیر و انتقال دانش از شناخته‌ها (معلومات) به ناشناخته‌ها (مجهولات) موثر می‌باشد.

¹ Chaos

² Principles of association

³ Gnetle force

⁴ Resemblance

⁵ Contiguity in time or place

⁶ Cause and effect

فقط با توجه به این رابطه است که با مشاهده حادثه معلومی می‌توان به واقعه مجهول نائل آمد. پس به طور خاص باید تمام توجه خود را معطوف به همین رابطه بدانیم که اساس و پایه هر نوع پیشرفت درک‌شفتی است (وان، ۱۳۸۰، ۳۲۱).

تا اینجا با رئوس کلی نظریه هیوم در امر معرفت آشنا شدیم و دانستیم که تمام آن چیزی که هیوم در باب منشاء معرفت در قالب تصورات و انطباعات نیاز دارد انجام دهد، ردیابی منشاء تصورات است. هیوم با همین معیار و قاعده به ظاهر ساده و در عین حال بحران‌زا، به ارزیابی معناداری تصورات پرداخته و از این فرصت برای سنجش مفاهیم فلسفی و اصلی مابعدالطبیعه در اثبات معناداری و بی‌معنایی آنها استفاده کرده و ادعان می‌دارد که برای ارزیابی یک مفهوم فلسفی کافی است بررسی کنیم و بدانیم که این مفهوم از کدام تأثر حسی به دست آمده است و از آنجایی که هیچ انطباعتی برای این دسته از مفاهیم نه در حواس ظاهری و نه در حواس باطنی موجود نیست، لذا ساخته ذهن بوده و فاقد ارزش معرفتی می‌باشد (هیوم، ۱۹۲۱، ۲۰، ۲۱).

ضمن ادعان به این حقیقت که بررسی معرفت شناختی تک تک مفاهیم فلسفی آن هم به لحاظ منشاء مفاهیم، می‌تواند راهگشای حل بسیاری از مسائل در حوزه‌های مختلف باشد، منتهی مسلماً این بررسی و تحلیل، از حوصله نوشتار حاضر خارج است. از این رو با آوردن چند مثال از مفاهیم فلسفی مورد اشاره هر دو فیلسوف، صرفاً به توصیف الگوی کلی منشاء انتزاع و پیدایش این مفاهیم بسنده می‌نماییم.

برای هیوم فرقی نمی‌کند از علیت بحث کند یا از جوهر، از مفهومی مأنوس بحث کند یا نامأنوس، در هر حال این سوال که این تصور یا مفهوم از کدامین انطباعت به دست آمده در رأس سوالات معرفت شناختی وی می‌باشد. در میان مفاهیم فلسفی بحث از علیت و رابطه میان علت و معلول اساس نظریه پرداززی هیوم را تشکیل می‌دهد. تا آنجاکه او را بنیانگذار فلسفه جدید علیت می‌دانند (راسل، ۱۳۷۳، ۹۱۱). پرسش اصلی هیوم در کتاب رساله سوال از منشاء تصور علیت و مقدم بر آن سوال از منشاء تصور رابطه ضروری میان علت و معلول است و در کتاب پژوهش در فهم بشر سوال اصلی این است که ما چگونه به شناخت علت و معلول می‌رسیم؟! هیوم در پرداختن به بحث علیت به همان شیوه مألوف خود عمل می‌کند و آن یافتن انطباعتی است که اصل علیت از آن ناشی شده است و چون انطباعت متناظر با آن را نمی‌یابد به انکار آن می‌پردازد، اما مگر می‌شود منکر حضور پررنگ این اصل در زندگی روزمره و عملی انسان‌ها شد و آن را بالکل حذف کرد! از این رو لازم بود هیوم منشاء دیگری برای شکل‌گیری آن بیان کند. هیوم تصور روزمره مردم از علیت (رابطه علی) را برخاسته از روابط میان اشیا می‌داند و فرایند شکل‌گیری تصور علیت را در سه نسبت مجاورت^۱، توالی^۲ و رابطه ضروری^۳ - پیوستگی و اتصال دائم- میان علت و معلول جستجو می‌کند (هیوم، ۱۹۶۵، ۷۵).

¹ Continuity

² Succession

³ Constant conjunction

از نظر هیوم آنچه جفت‌های کاملاً متمایز مثل برف و سرما، خورشید و حرارت، زخم و درد و ... را به هم پیوند می‌زند یک واقعیت روان‌شناختی بوده و مولود تداعی تصوراتی است که در گذشته به دست آورده‌ایم و استنتاج عقلانی را به سوی آن راهی نیست؛ در واقع این ذهن آدمی است که با مشاهده مکرر وقایعی که پشت سرهم روی می‌دهند، انتظار و تمایل تکرار همین وقایع را بی‌هیچ استدلال عقلانی در آینده دارد، هرچند به اشتباه این امر درونی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم داده و گمان می‌کنیم که به درک رابطه ضروری میان اشیاء نائل شده‌ایم. حال آنکه در واقع، قوه خیال یک امر تجربه نشده را برایمان بازسازی کرده، ولی ما گمان می‌کنیم که آن را تجربه کرده‌ایم.

این رابطه که در ذهن احساس می‌کنیم و این انتقال وابسته به عادت در متخیله از یک شیء به ملازم همیشگی آن، همان احساس یا انطباعی است که مفهوم قوه یا رابطه ضروری را از آن حاصل می‌کنیم (هیوم، ۱۹۲۱، ۷۵).

در میان مفاهیم فلسفی بعد از علیت، فرایند ایجاد تصور جوهر در ذهن، بیشترین سهم را در آثار هیوم به خود اختصاص داده است. طرز عمل هیوم در باب جوهر، شبیه طرز عمل او در باب علیت است با این تفاوت که رضایتی که هیوم از بیاناتش در خصوص علیت دارد. هرگز در خصوص جوهر علی‌الخصوص جوهر نفسانی ندارد. از آنجایی که بر اساس اصل معناداری هیوم، جوهر جسمانی و نفسانی نه برگرفته از تأثرات حسی و نه برگرفته از تأثرات بازتابی است، صراحتاً به انکار آنها پرداخته و در پاسخ به چگونگی حصول تصور جوهر مادی در ذهن دوباره دست به دامان تداعی تصورات گشته و وظیفه قوه متخیله را برایمان بازنمایی می‌کند به این صورت که تصور جوهر دستاورد تداعی و اتحاد تصورات بسیط توسط قوه متخیله بوده و به هیچ وجه جایی در فلسفه تجربی نداشته و صرفاً اختراع فلاسفه می‌باشد (هیوم، ۱۹۶۵، ۲۲۵). بحث هیوم در خصوص جوهر جسمانی همین قدر کوتاه و مختصر است، اطلاع و تفسیر هیوم در خصوص جوهر بیشتر اختصاص به جوهر نفسانی دارد که در کتاب رساله طی دو فصل تجرد و اینهمانی نفس به بحث درباره آن پرداخته است، هیوم با انکار جوهر مادی به دنبال مقدمه چینی برای اثبات جوهر نفسانی نبوده، کاری که فیلسوف متقدم بر او یعنی بارکلی انجام داده بود؛ هیوم با مشی تجربه‌گرایانه خویش، از همان ابتدا با به چالش کشیدن فلاسفه و تمام کسانی که مدعی وجود تصویری بنام تصور نفس هستند خواهان مراجعه این مدعیان به درون خود می‌باشد؛ آیا در سرک کشیدن به درون خود به جز مجموعه‌ای از احساسات و عواطف و خاطرات با چیز با چیز دیگری بنام نفس مواجهه شده‌اید؟ اگر آری انطباعی که موجد آن بوده است کدام است؟ لذا از دیدگاه هیوم وقتی نتوان نفس را به هیچ انطباعی نسبت داد چاره‌ای جز انکار آن باقی نمی‌ماند. هیوم حصول تصور نفس را حاصل تعاقب و توالی پی در پی حالات می‌داند (هیوم، ۱۹۶۵، ۲۵۳).

همانطور که گفته شد آدمی از دیدگاه هیوم مجموعه‌ای از فهم‌ها و ادراکات متعدد و متمایز است که در نگاه اول آنچه به تجربه درمی‌آید تنها کثرتی از ادراکات متعدد و متمایز و عاری از هرگونه ارتباط و پیوستگی به هم می‌باشد، ولی فلاسفه برای پنهان کردن انقطاع و چه بسا رسیدن به نوعی آرامش ذهنی دست به جعل ایده جوهر/نفس زده‌اند (سوان، ۲۰۰۶، ۱۳۵)، جعلی که نه از روی سهو و بی‌توجهی، بلکه ناشی از عملکرد طبیعی ذهن آدمی است (هوگلند، ۱۹۹۸، ۶۴).

مسئله با نفی نفس به مثابه جوهر سایر مفاهیم پیرامون نفس مثل وحدت و بساطت و این همانی نیز منتفی خواهد شد. گرچه هیوم در موضع ایجابی خود اسناد مذکور به نفس را به منشاء مشترکی که عامل توهم وحدت و بساطت می‌باشد ارجاع می‌دهد. به این معنا که بایگانی و ضبط ادراکات در حافظه و به فراموشی سپردن آنها و تخیل و تصور دوباره این ادراکات فراموش شده به کمک ارتباط و شباهتی که میان ادراکات فعلی و ادراکات گذشته وجود دارد، توهم وحدت و قائل شدن به وجود یک امر واحد و مستمر به نام نفس را به دنبال دارد. البته حافظه علاوه بر ایجاد شباهت میان ادراکات، کاشف وحدت میان ادراکات به واسطه رابطه علی و معلولی می‌باشد؛ هیوم در این رابطه می‌گوید:

ما همه یا حتی اکثر تجربه‌های خود را به خاطر نمی‌آوریم بنابراین باید چیز دیگری باشد که ما را قادر سازد تا آن ادراکات اکنون فراموش شده را متعلق به خود بادوام بدانیم این همان جایی است که پای علیت به میان می‌آید (استراند، ۲۰۰۳، ۱۲۵).

بنابراین رابطه علیت تکمیل‌کننده رابطه شباهت بوده و قوه خیال را در توهم یک امر واحد بنام نفس یا همان مجموع ادراکات، یاری می‌کند. بساطت نفس هم، توهم دیگری است که قوه خیال برای نفس در نظر می‌گیرد؛ یعنی ارتباط و پیوند نزدیک میان ادراکات، موجب تخیل یکپارچگی و بساطت و در نهایت موجب توهم یک امر بسیط بنام نفس می‌گردد. مسلماً با نفی نفس به عنوان جوهری ثابت و پایدار، هویت شخصی نفس / روح نیز زیر سوال خواهد رفت. هیوم خاستگاه و علت گرایش به اینهمانی را به طور فراگیر - اعم از جاندار و غیرجاندار - را حاصل فعالیت ذهن و عملکرد قوه متخیله و استمداد از دو نسبت شباهت و علیت میان ادراکات و اشیای منقطع معرفی می‌کند (هیوم، ۱۹۶۵، ۲۱۹). با تمام این تفاسیر، در تبیین هیوم از کیفیت حصول نفس به مثابه جوهر در ذهن، این پرسش که دلیل ذهن در قائل شدن به یک اصل وحدت بخش در پس این ادراکات متمایز چیست همواره بی‌پاسخ می‌باشد (گارت، ۲۰۰۵، ۲۴۰). لذا با آگاهی از منظر تجربه‌گرایی هیوم و پایبندی بی‌قید و بند او در تمام مراحل، به اصول تجربه‌باوری و معرفی انطباق و تصور به عنوان متعلق ادراک و در نهایت رسیدن به رهاورد اصلی طرح هیوم در بحث منشاء تصورات، یعنی مسبوقیت تصورات بر انطباعات و کارکرد «اصل تداعی» در توضیح تصورات انتزاعی، خود به خود آگاهی ذهنمان در تحلیل و بررسی هیوم در خصوص مفاهیم محوری مابعدالطبیعه بیشتر شده و به این نتیجه می‌رسیم که در دستگاه ادراکی هیوم، قبول مفاهیم فلسفی یعنی قائل شدن به الفاظی بی‌مضمون که فاقد ارزش معرفتی بوده و باید منشاء آنها در تخیل یا روان آدمی جستجو کرد.

۲. ادراکات از دیدگاه علامه طباطبایی

مسئله دیدگاه هیوم در خصوص منشاء مفاهیم و تصورات و محکی که در این خصوص ارائه می‌دهد، واکنش‌هایی در میان اندیشمندان و فلاسفه متأخر در هر دو جهان اسلام و غرب به دنبال داشته است. اهمیت و جایگاه این بحث در فلسفه اسلامی علی‌الخصوص در دوران معاصر به دلیل ورود مستمر اندیشه‌های مغرب زمین و مواجهه اندیشمندان این دوره با این اندیشه‌ها بیشتر مشهود است. همانگونه که در مقدمه ذکر شد زمانی که علامه به مبحث مفاهیم می‌رسد اصطلاح معقول ثانی فلسفی چه به لحاظ تقسیم‌بندی مفاهیم به کلی

و جزئی و انقسام کلی به اولی و ثانوی، و چه به لحاظ و رویکرد وجودشناسی و بحث عروض و انصاف، جایگاه خود را توسط فلاسفه پیشین یافته بود؛ آنچه جای بحث داشت و هنوز هم معرکه آراء است سوال از منشاء پیدایش این مفاهیم بوده که مرحوم علامه عهده‌دار بحث از موضوع مذکور می‌شود. اولین تلاش فلسفی علامه در یافتن منشاء واقعی مفاهیم، جایگزین کردن ادراک به جای مفهوم می‌باشد؛ به این معنا که متقدمین همواره در بحث از مفاهیم و تصورات، با قرار دادن معقول به عنوان مقسم، بیشتر به جنبه هستی‌شناختی مفاهیم متمرکز شده بودند، ولی علامه با قرار دادن ادراک به جای معقول و انقسام آن به دو قسم حقیقی و اعتباری سعی در ارائه توصیفی از کیفیت حصول مفاهیم و تصورات دارند. به نظر می‌رسد تلاش علامه در جایگزینی ادراک به جای معقول بیشتر در راستای تبیین نظریه ادراکات اعتباری بوده باشد، چرا که مقسمیت معقولات نوعی تخصیص و تقیید آگاهی‌هاست، ولی ادراک متضمن عمومیت است.

علامه در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علم و ادراک را مترادف هم خوانده و هیچ تفاوتی میان آنها قائل نشده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۹۱). ایشان ضمن تعریف علم به حضور مجرد نزد مجرد دیگر اذعان می‌کند این تعریف، تعریف حقیقی نبوده و صرفاً بیان خصوصیتی از خصوصیات علم است تا ما را به اقسام علم برساند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۲۸۹). گرچه تعریف و انقسام علم به حصولی و حضوری و تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق و انقسام تصور کلی به فلسفی و ماهوی و منطقی و تبیین تفاوت‌های میان این دو قسم از علم به طور ضمنی در آثار فلاسفه پیشین قابل پیگیری است منتهی آنچه در این تقسیم‌بندی مهم است پاسخ به این سوال معرفت‌شناختی است که ذهن چطور واجد ادراکاتی می‌شود که ما به ازای خارجی ندارند؟ طباطبایی در مقاله پنجم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که با عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» نام‌گذاری شده است، در پاسخ به پرسش مذکور، ادراکات را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. منظور از ادراکات حقیقی ادراکاتی است که در مرحله وجود خارجی واجد آثار خارجی و در مرحله وجود ذهنی فاقد آثار خارجی می‌باشد؛ اما در مورد بحث اعتباریات میتوان گفت این بحث در فلسفه اسلامی در قالب یکی از دو مسئله زیر صورت گرفته است: اعتباریات به معنای اعم که همان معقولات ثانیه بوده و شامل دو قسم منطقی و فلسفی است و اعتباریات به معنای اخص که گاهی از آن تعبیر به اعتباریات اجتماعی و عملی نیز می‌شود مشتمل بر مفاهیمی است که بدون آنها حیات اجتماعی و عملی انسان ناممکن خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۹، ۴۳). ضمن اذعان به این مطلب که پرداختن به جایگاه و شناخت دقیق اعتباریات به معنای اخص نقش قابل ملاحظه‌ای در زندگی بشر دارد منتهی با توجه به موضوع پژوهش حاضر از پرداختن به این قسم از ادراکات خوداری کرده و توجه خود را معطوف به منشاء پیدایش اعتباریات به معنای اعم به ویژه مفاهیم فلسفی می‌نماییم. برای دست یابی به این مهم سخن را از نحوه پیدایش نخستین ادراکات آغاز می‌کنیم.

همان طور که می‌دانیم نخستین ادراکات و به عبارتی پیدایش صورت‌های علمی در وهله اول مدیون حواس و اثرگذاری واقعیت‌های مادی‌ای است که به موجب آن یکسری فعل و انفعالات در رشته‌های عصبی بدن و مغز ایجاد می‌شود که سبب فعالیت قوه حاسه یا سایر قوای مربوط به حواس ظاهری شده و با از کار بازداشتن حاسه یا قوای مربوطه از بین می‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۲۰۴). علامه در خصوص نقش و تاثیر حواس می‌فرماید:

در مقاله گذشته یکی از نتایجی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی به حس به این معنا که همه علوم و ادراکات یا بدون واسطه به حس منتهی می‌شوند و یا به واسطه تصرفاتی که در پدیده حسی صورت گرفته به حس منتهی می‌شوند و اگر با واسطه یا بی‌واسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی هم خواهد بود (طباطبایی، ج ۲، ۳۹).

این عبارت علامه مبنی بر اینکه بدون ارتباط با خارج و جزئیات ادراکی حاصل نخواهد شد، گرچه متضمن این نتیجه است که ما تصویری مقدم بر تجربه حسی نداریم، اما از طرفی هم ممکن است موجبات سردرگمی و تشویش ذهن مخاطب در خصوص دو دسته از مفاهیم و تصورات شود. دسته اول مفاهیمی که ما آنها را بدون ارتباط و اتصال با عالم خارج کسب می‌کنیم مثل مفهوم دوستی، کینه و ... و دسته دوم مفاهیم و تصوراتی که هرگز به شکار حس در نمی‌آیند مثل جوهر، علت و ... در خصوص مفاهیم دسته اول باید گفت اتصال و ارتباط با خارج در اینگونه مفاهیم محفوظ است، زیرا اولاً منظور از حواس اعم از حس ظاهر و باطن است. ثانیاً مقصود از ارتباط با خارج، خارج از بدن یا نفس نیست، بلکه مقصود چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق مفهوم به شمار می‌آید به این معنا که ما این مفاهیم را از مصادیقشان که با وجود خارجیشان در نفس پدید می‌آیند، به دست می‌آوریم (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ۲۴۵) و اما تکلیف مفاهیمی که حس را اعم از ظاهر و باطن به آنها راهی نیست چیست؟ آیا عدم ارتباط و اتصال با خارج مستلزم نفی مطلق ادراک است؟ اگر آری در این صورت چطور می‌توان منشأ وجود این مفاهیم در ذهن را تبیین و مستدل کرد؟ اینجاست که بایستی تفسیری روشن از عبارت فوق‌الذکر علامه در خصوص منتهی شدن علم و ادراک به حس داده شود تا گرفتار مشکلی که هیوم در امر معرفت با آن مواجه شد نشویم. برای نیل به هدف سخن را از تقسیم‌بندی مفاهیم که بازگوی محتوای ذهن است آغاز می‌کنیم. همان طور که می‌دانیم محتوای ذهنی ما گذشته از صور حسی، به سه قسم دیگر یعنی خیالی، معقولات اولیه و معقولات ثانویه قابل تقسیم است. منظور از معقولات اولیه که گاه با عنوان مفاهیم ماهوی و گاه با عنوان مفاهیم حقیقی از آنها یاد می‌شود مفاهیمی هستند که علاوه بر تحقق در خارج می‌توانند صورتی هم در ذهن منتهی بدون آثار خارجی داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ۲۵۶). دسته دیگر از مفاهیم که در مقابل مفاهیم حقیقی و ماهوی قرار دارد، مفاهیم اعتباری است. علامه یکی از روش‌های پیدایش کثرت در ادراکات را طریق اعتبار - معقولات ثانیه - معرفی می‌کند. معقولات ثانیه براساس تقسیم ثنایی بر سه قسم است:

- الف) مفاهیمی که حاکی از حیثیه‌الوجود هستند به این معنا که یا خود واقع و عینیت خارجی را تشکیل می‌دهند مثل وجود، و یا از ملحقات و صفات حقیقی وجود هستند، مانند وجوب، وحدت، علت و معلول و ...
- ب) مفاهیمی که حاکی از حیثیه‌العدم یعنی بطلان محض‌اند و به هیچ وجه ذهن و خارج را به آنها راهی نیست مانند عدم؛
- ج) مفاهیمی که هیچ راهی به خارج نداشته و ذهنی محض هستند، مانند جنس و فصل و ... دسته اول و دوم با عنوان مفاهیم یا معقولات ثانیه فلسفی و یا مفاهیم انتزاعی شناخته شده و دسته سوم معروف به مفاهیم منطقی می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ۲۵۶).

گرچه در باب مفاهیم ماهوی و اقسام و ویژگی‌های آن و نیز کیفیت دستیابی عقل به این دسته از مفاهیم چه به نحو تعمیم یا تجرید و انتزاع در آثار حکمای اسلامی بحث‌های در خور توجهی می‌توان یافت، اما از آنجا که تمرکز نوشتار حاضر معطوف به مفاهیم فلسفی است از تفصیل در این قسم از مفاهیم و همچنین مفاهیم منطقی خوداری کرده و صرفاً با ذکر مهم‌ترین خصیصه و ویژگی مفاهیم ماهوی، یعنی مسبوقیت این مفاهیم به صور حسی و خیالی (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۸۰)، تکلیف و به عبارتی حوزه شمول عبارت فوق‌الذکر علامه، مبنی بر منتهی شدن علوم و ادراکات به حس را مشخص می‌کنیم، به این معنا که آنچه نفی می‌شود مطلق ادراک یا ادراکی که قابل انطباق به حس نیست نمی‌باشد، بلکه مراد ادراکی است که قابل انطباق به حس بوده، ولی منتهی به حس نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۴۱-۳۹).

با مشخص شدن دایره شمول عبارت علامه، مبنی بر منتهی شدن علوم و ادراکات به حس، علامه از ارجاع دیگری سخن می‌گوید که از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی می‌باشد و آن ارجاع علم حصولی بر علم حضوری است که گذشته از کارکرد مهم معرفت‌شناختی در حوزه مفاهیم فلسفی، از قسم دیگر علم حضوری، یعنی علم حضوری به اشیا محسوس رونمایی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۵۵).

این علم حضوری در خصوص آن دسته از مفاهیم ماهوی که دارای متعلق حسی هستند، همان احساس و انفعال درونی است که به دنبال ارتباط عضو حسی با پدیده خارجی در نفس حاصل می‌گردد که نفس با آن ارتباط حضوری برقرار کرده و در نهایت یک مفهوم از آن ایجاد می‌کند و همین مفهوم‌گیری نقطه آغاز علم حصولی می‌شود و در خصوص مفاهیم ماهوی که در خارج متعلق حسی ندارند و مربوط به حواس باطنی هستند باید گفت که این مفاهیم با تمام وجود نزدمان حاضر بوده و به آن علم حضوری داریم (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، پاورقی ۴۳).

شایان ذکر است تبیین و توضیح علامه از مسبوقیت علم حصولی بر حضوری در کتاب نهاییه متفاوت با تبیین او در کتاب اصول است، هر چند که در هر حالت اصل بر علم حضوری است. دیدگاه علامه در کتاب نهاییه تقارب و هم‌آوایی او با نگاه عرفا را به تصویر می‌کشد. به این معنا که معلوم واقعی و متعلق واقعی ادراک هنگام ادراک حسی و خیالی یک موجود مجرد مثالی و هنگام ادراک عقلی یک موجود مجرد عقلی می‌باشد؛ منتهی ارتباط و اتصال با جهان مادی بتوسط حواس، موجب شده که این علم حضوری به موجودات مجرد مثالی و عقلی گاه مورد غفلت قرار گیرد و از رهگذر این غفلت، انسان معلوم حضوری خود را صورت شی خارجی بداند و گاه مورد غفلت نبوده و به شهودی تام مشهود آدمی قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۰۴، ۲۳۸). مسلماً توضیح و تبیین این نحو از تقریر علامه از مسبوقیت علم حضوری بر حضوری در کتاب نهاییه فرصت و مجال دیگری را می‌طلبد.

اکنون زمان آن فرارسیده که سراغ آن بخش از محتوای ذهنی خود که با عنوان مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی شناخته شده‌اند را بگیریم که چه بسا پیچیدگی و چهره رازآلودشان عرصه بحث و نظر درباره‌اشان را - علی‌الخصوص در مقام پیدایی و انتزاع - برای فلاسفه تنگ کرده و آنها را در سردرگمی و مسیری دشوار قرار داده است.

با در نظر گرفتن تمام خصوصیات و ویژگی‌های ذکر شده از جانب فلاسفه اسلامی در خصوص مفاهیم فلسفی من جمله اینکه این مفاهیم دارای مصداق و فاقد فرد خارجی هستند، بر بیش یک مقوله حمل می‌شوند، حدی ندارند تا مشخصه ماهیتی باشند، اوصاف

اشیای خارجی‌اند و ذهن آنها را با نوعی تحمل از نحوه وجود موضوعاتشان انتزاع می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۳۲۶) و چندین ویژگی دیگر، مهم این است که در هر حال این مفاهیم بخشی از محتوای ذهنی ما را اشغال کرده‌اند و از آنجایی که الف) ما تصویری مقدم بر تجربه حسی نداریم از این رو نظریه تصورات فطری و حضور آماده این مفاهیم در ذهن نظریه‌ای است بی‌دلیل و به قول استاد مطهری قول به فطری بودن این مفاهیم البته در همان معنای پیش ساخته تنها برای کسی قابل قبول خواهد بود که از تبیین چگونگی مفهوم‌سازی قوای ادراکی نفس غافل باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ۳۸۰-۳۷۱). ب) مفاهیم فلسفی نه از طریق حواس ظاهری و نه از طریق حواس باطنی قابل توجیه نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۹، پاورقی). ج) حقیقت علم همان کشف و آشکارگی است. «بالجمله شأن الوجود ذهنی الحکایه لما وراءه - من دون أن یترتب آثار علی الحاکي» (طباطبایی، ۱۴۰۴، ۳۸). علامه ضمن اشاره به حکایت‌گری مفاهیم و صور ذهنی از ماوراء خود، حکایت‌گری و واقع‌نمایی علم را با افزودن قید ذاتی «... کان بذاته حاکیا لِماوراه» از حکایت‌گری حروف و علائم ریاضی و یا هر نوع علامت قراردادی دیگری که مبتنی بر لحاظ قرارداد میان انسان‌هاست جدا کرده و گزارشگری و حکایت‌گری صور و مفاهیم ذهنی را ذاتی آن دانسته است. تفکیک میان این دو نوع حکایت بسیار مهم بوده و مانع از بدفهمی‌های رایج در این حوزه خواهد شد (نیازی، ۱۳۸۷، ۱۵۰). بر این اساس مفاهیم فلسفی صور علمی ما هستند و ویژگی حاکویت و کاشفیت را همواره با خود دارند و چون فرض کاشف بدون مکشوف محال است از این رو محال است که این مفاهیم بهره‌ای از ثبوت و تحقق نداشته باشند:

و از آنجایی که به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم

حصولی، علم حضوری موجود است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۴۴-۴۳)

حال باید ببینیم در دیدگاه علامه کدام قسم از اقسام علم حضوری ما را به معقول ثانی فلسفی خواهد رساند تا بدین وسیله از چند و چون پیدایش این مفاهیم معماگونه در ذهن آگاه گردیم.

علامه طباطبائی در دو اثر *نهایه و اصول*، نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی را با دو بیان و روش متفاوت ابراز نموده‌اند که البته اساس هر دو روش مبتنی بر «علم حضوری» می‌باشد. بیان اول که در کتاب *نهایه* آمده است با محوریت قضایا مطرح شده و اختصاص به دو مفاهیم «وجود و عدم» دارد. همان‌طور که می‌دانیم فرض قضیه، فرض مفاهیم پیوسته و مرتبط است از این رو تا زمانی که میان دو مفهوم مستقل موضوع و محمول، نسبت و ارتباطی برقرار نباشد قضیه و تصدیقی هم نخواهیم داشت، این حکم و نسبت در قضای موجب همان «است» می‌باشد که نه از طریق اتصال نفس با اشیای خارجی، بلکه فعلی نفسانی و مشهود نفس می‌باشد. لذا مفهوم‌گیری قوه مدرکه از آن به راحتی و بدون هیچ مشکلی خواهد بود. نفس در این مفهوم‌گیری می‌تواند نظر استقلالی به واقعیت غیر استقلالی و رابط حکم کرده و در ابتدا آن را به صورت مضاف و سپس با حذف قید آن را به صورت مفرد ادراک نماید و بدین ترتیب مفهوم وجود شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۰۴، ۲۵۷). البته نفس در برقراری رابطه و نسبت میان مفاهیم و یافته‌های حسی حاضر در ذهن، همیشه موفق نیست مثلاً در قضایای سالبه از برقراری حکم و نسبت میان موضوع و محمول ناتوان می‌باشد؛ منتهی ذهن این عدم حکم را فعل در نظر گرفته و با تعبیر «نیست» از آن یاد می‌کند و ابتدا آن را به صورت مقید و مضاف و سپس مجرد از اضافه و به طور مطلق تصور می‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۴، ۲۵۷).

علامه در *نهایه/الحکمه* پس از شرح و توضیح نحوه انتزاع دو مفهوم وجود و عدم از حکم میان قضایا، این شیوه از بیان را به سایر مفاهیم فلسفی سرایت نمی‌دهد و در خصوص انتزاع سایر مفاهیم فلسفی می‌فرماید:

ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصه به، کالوجوب و الوحدہ و الکثره و الفعل و غیرها (طباطبایی، ۱۴۰۴، ۲۵۷).

این که علامه در کتاب *نهایه* از میان مفاهیم فلسفی فقط انتزاع دو مفهوم وجود و عدم را به این روش بیان می‌کند و انتزاع سایر مفاهیم فلسفی را منتزع از مصادیق مفهوم وجود می‌داند بدون اینکه توضیحی در خصوص نحوه انتزاع سایر مفاهیم فلسفی از مصادیق وجود دهند، از سوی استاد مصباح مورد انتقاد قرار گرفته است. استاد مصباح در تعلیقه کتاب *نهایه* می‌فرماید که تسری این روش علامه در خصوص سایر مفاهیم فلسفی سخت و دشوار می‌باشد و نمی‌توان آن را در خصوص سایر مفاهیم فلسفی مثل جوهر و عرض و... پیاده کرد لذا این روش علامه از عمومیت برخوردار نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۲۴۹).

با اینکه علامه در *نهایه/الحکمه* سایر مفاهیم فلسفی را منتزع از مصادیق وجود دانسته است منتهی دوباره در اصول برای انتزاع دو مفهوم وحدت و کثرت متوسل به روش و بیان اول یعنی محوریت قضیه و دقت در رابطه و نسبت میان یافته‌های حسی شده است و از تنافی و عم تطابق طرفین قضیه - سلب حمل - مفهوم کثرت و از انطباق و مشابهت میان طرفین قضیه - نسبت حمل - مفهوم وحدت را انتزاع می‌نماید. البته همان نگاه استقلالی و دوباره نفس به «نسبت و وجود رابط» در انتزاع دو مفهوم وحدت و کثرت همچنان محفوظ بوده و نفس می‌تواند به حکم و نسبت نگاه استقلالی کرده و آن را درحال اضافه (وحدت موضوع و محمول، کثرت موضوع و محمول درقضیه سالبه) و در نهایت عاری از قید و اضافه و به صورت دو مفهوم مستقل وحدت و کثرت تصور نماید (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۴-۶۳).

علامه در بیان دوم که اختصاص به کتاب *اصول* دارد نظر را به نفس معطوف کرده و از در علم حضوری وارد می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۷). به این معنا که با رجوع به نفس و زیر نظر داشتن رابطه میان نفس و آثار و افعال آن، واقعیت استقلال وجودی نفس و نیازمندی قوا و افعال نفسانی به نفس را به علم حضوری شهود می‌کنیم، پس از این شهود، قوه خیال شروع به صورت‌برداری و مفهوم‌سازی از واقعیت‌های حاضر نزد نفس کرده و این ابتدای پیدایش مفاهیمی چون جوهر و عرض، علت و معلول و سایر مفاهیم فلسفی در ذهن است؛ مثلاً تصور علیت و معلولیت را از علم حضوری به نفس و اینکه ما موجد افعال خویش می‌باشیم به دست می‌آوریم و در مورد تصور جوهر و عرض، ما به علم حضوری قیام حالات نفسانی (وابستگی وجودی) نظیر اراده، لذت و الم را به نفس و استقلال وجودی نفس را شهود می‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۹-۶۷). علامه بر اساس این روش تنها چگونگی انتزاع و پیدایش مفاهیم جوهر و عرض و علت و معلول را شرح می‌دهد و متأسفانه در خصوص سایر مفاهیم فلسفی به طور مبسوط وارد نشده‌اند.

۳. مقایسه و ارزیابی

روشنگری ذهن انسان و کاوش محتویات ذهنی، مسیری است که علامه و همینطور هیوم در رسیدن به واقعیت طی می‌کنند، طی این مسیر برای هیوم با محکی که در خصوص منشاء تصورات یعنی مسبقیت تصورات بر انطباعات می‌دهد ارمغانی جز محدود کردن

معرفت آدمی در معقولات اولیه و نادیده گرفتن بسیاری از مفاهیم معرفت‌ساز نداشته است. هیوم با ارائه طرح کلی مسبوقیت تصورات بر انطباعات گرچه در رد تصورات فطری و پیشینی با علامه هم آهنگ است، اما این فقط یک روی سکه است، روی دیگر آن از بحرانی معرفتی خبر می‌دهد که تا پیش از هیوم از سوی هیچ کدام از فیلسوفان به صراحت بیان نشده بود. از نظر هیوم مفاهیمی نظیر علیت، جوهر و سایر مفاهیم فلسفی چون مسبوق به هیچ انطباعی نیستند موهوم بوده و هیچ ارتباطی با عالم خارج ندارند؛ هیوم در توجیه وجود این تصورات موهوم، اصل تداعی تصورات و قوانین حاکم بر این اصل را پیش می‌کشد تا بدین منظور سازوکار شکل‌گیری مفاهیم انتزاعی را تبیین نماید. غافل از اینکه همین تداعی تصورات علی‌الخصوص تبیین قانون سوم آن یعنی علت و معلول، شاهکاری دیگر از وی به نمایش می‌گذارد که بخشی از استراتژی ویران‌گر و بحران‌زای فلسفه وی می‌باشد. هیوم علاوه بر ارجاع اصل علیت به اصل عادت رابطه میان علت و معلول را اجباری ذهنی و تمایلی روان‌شناختی می‌داند، به عبارتی از دیدگاه هیوم پیوند و رابطه ضروری قابل کشفی در جهان وجود ندارد، آنچه مشهود است اتصالات دائم نظارت شده‌ای است که با همراهی یکسری قوانین روان‌شناختی به وقوع پیوسته است و این یعنی زیر سوال رفتن تمام قوانین علمی علوم و این‌ای آنها بر یکسری قوانین روان‌شناختی. هیوم در انکار مفاهیم فلسفی به همان شیوه مألوف خود - عدم انطباع، عدم تصور - تا پای انکار هویت آدمی به مثابه جوهر نفسانی پیش می‌رود.

از دیدگاه هیوم آنچه در درون خود می‌یابیم مجموعه‌ای از ادراکات پیاپی است که در نتیجه توالی و تعاقب تصورات حسی به وجود آمده است نه اینکه حقیقتی بنام نفس در پس این ادراکات وجود داشته باشد از این رو چون تصور هویت داشتن با خلق افسانه خویشتن یا همان نفس به مثابه جوهر محقق می‌شود، با انکار وجود نفس، تمام مسائل پیرامون آن منتفی خواهد شد. هیوم با انکار نفس و مسائل مرتبط با آن فلسفه‌اش را به نوعی در معرض شک و انتقاد منتقدان قرار می‌دهد و عنوان و برجسب فیلسوف شکاک و فلسفه‌ستیز را به جان می‌خرد؛ اما از سوی دیگر عنوان «فیلسوف شارح» که صرفاً پیرو و شارح نوشته‌های فلاسفه پیشین خود باشد را از خود دور کرده و علاوه بر این، به فیلسوف و مخاطب خود توان فلسفیدن و اندیشیدن، بدون فرض من یا نفس را یاد می‌دهد.

هیوم گمان می‌کرد با انحلال و فروکاست مفاهیم محوری فلسفه می‌تواند به تمام چالش‌ها و نزاع‌های میان فلاسفه پایان دهد و فلسفه‌ای عامه‌پسند و در دسترس برای همگان به ارمغان بیاورد، غافل از این که کنار گذاشتن مفاهیم فلسفی به عنوان مفاهیمی بی‌معنا کار آسانی نبوده و نخواهد بود چرا که نشاط و پویایی اکثر فلسفه‌ها به استثنای فلسفه‌های اگزستانسیالیسمی در گرو همین مفاهیم است. ادعای جدید و بی‌سابقه هیوم، در جریان ورود اندیشه‌های مغرب زمین به جهان اسلام علی‌الخصوص در دوران معاصر واکنش‌هایی را در میان فلاسفه اسلام به دنبال داشت. به گواهی تاریخ علامه نخستین فیلسوفی است که سعی کرد منشاء انتزاع این مفاهیم را به عنوان منشاء واقعی کشف و تبیین نماید. زمانی که هیوم در فلسفه‌اش از ارجاع تمام مفاهیم و تصورات به انطباعات سخن می‌گوید در مقابل علامه با اثبات ویژگی ذاتی و لاینفک علم یعنی خاصیت حکایت‌گری و کاشفیت و محال بودن فرض کاشف بدون مکشوف و مهم‌تر از همه با کشاندن علم و ادراک به ساحت حضور از نقش‌آفرینی علم حضوری در خصوص آن دسته از مفاهیمی سخن می‌گوید که حس را به آنها راهی نیست تا نشان دهد صرف اینکه مفهوم و تصویری از راه حواس و تجربه به دست نیامده باشد، دال بر بی‌معنایی و ساختگی بودن آنها نیست. در بیانات ایشان در خصوص منشاء پیدایش مفاهیم و تصورات که در قالب قاعده و قانون کلی و تخلف ناپذیر ارجاع علم حصولی به علم حضوری بیان شده است سه قسم ارجاع، برجسته و مشهود است:

الف) همه علوم حسی برگرفته از احساس و انفعال درونی است.

ب) معلوم در علوم حسی یک موجود مجرد مثالی و در علوم عقلی یک موجود مجرد عقلی است.

ج) همه یا اکثر مفاهیم فلسفی برگرفته از علوم حضوری هستند.

قسم اخیر ارجاع راهی است که علامه در پاسخ به شبهات هیوم بر می‌گزیند. علامه با برشمردن مصادیق و اقسام علم حضوری، علم حضوری نفس به افعال خود را در کانون توجه خود قرار داده و نشان می‌دهد که از علم نفس به حالات و قوای خود و درک حضوری وابستگی و اتحاد آنها با نفس و قیام وجودی آنها به نفس مفاهیم متعددی حاصل می‌شود مانند مفهوم علت و معلول، جوهر و عرض و سایر مفاهیم فلسفی. هر چند راهل پیشنهادی علامه در خصوص نحوه انتزاع و پیدایش مفاهیم فلسفی راهل واحدی نبوده و با دو روش و بیان متفاوت بیان شده منتهی اساس هر دو روش مبتنی بر علم حضوری می‌باشد چه زمانی که با محوریت قضایا و با ارائه راهحلی منطقی - معرفتی قصد تبیین بخشی از مفاهیم فلسفی را دارد و چه زمانی که با استمداد از نفس و حالات نفسانی به تبیین مسئله می‌پردازد. به نظر می‌رسد تسری راهل منطقی - معرفتی‌ای که علامه در نهایت برای تبیین انتزاع مفاهیم فلسفی وجود و عدم و وحدت و کثرت استفاده کرده در خصوص سایر مفاهیم فلسفی کمی دشوار و پیچیده باشد؛ حتی خود ایشان در کتاب *نهایه* در خصوص نحوه انتزاع سایر مفاهیم فلسفی به این شیوه سخنی نمی‌گویند و تنها به این مطلب اکتفا می‌کنند که پس از ادراک مفهوم وجود از حکم، سایر مفاهیم فلسفی از مصادیق وجود انتزاع می‌گردد بدون اینکه توضیحی در این خصوص داشته باشند. چه بسا همین عدم عمومیت و شمول راهل منطقی - معرفتی، فلاسفه بعدی را از توجه به آن باز داشته و سبب شده که در بحث از منشاء انتزاع مفاهیم فلسفی بیشترین توجه و دقت را به راهل دوم - رجوع به نفس و زیر نظر داشتن حالات و افعال آن - معطوف دارند.

به هر حال آنچه مهم و در خور تامل است بحث شمول یا عدم شمول راهل پیشنهادی علامه در خصوص همه یا بخشی از مفاهیم فلسفی نیست، بلکه مسئله اصلی منشاء حصول مفاهیم فلسفی و ابتدای مفاهیم و تصورات بر علم حضوری است که در هر دو بیان علامه ملحوظ است. در نهایت و در مقام قضاوت میان این دو فیلسوف در خصوص موضوع پژوهش حاضر باید گفت:

اولاً: هر فیلسوفی با اتخاذ منظر فلسفی معینی، ناگزیر به استنتاج نتایجی خواهد شد که برآمده از دل همان مبانی و آموزه‌های فلسفی‌اش باشد نه بیرون از آن؛ از این رو هیوم چاره‌ای جز انکار یا فروکاست مفاهیم فلسفی به تجربه و عادت نداشته است. به عبارتی پایان مسیرش از همان ابتدا معلوم بود.

ثانیاً: گرچه هیوم مفاهیم فلسفی را اموری پوچ و تهی از معنا می‌داند، ولی نباید دیدگاه وی نسبت به این مفاهیم را فقط به موضع سلبی و نفی کامل این مفاهیم تقلیل داد؛ هیوم همواره به دنبال موضع سلبی و طرح استفهام‌های انکاری در خصوص این مفاهیم، به بیان موضع ایجابی و اسناد آنها به حالات تجربی روانی انسان می‌پردازد. از این رو کنار گذاشتن مفاهیم محوری فلسفی حتی برای هیوم کار آسانی نیست.

ثالثاً: هم علامه و هم هیوم به خوبی واقف هستند که این دسته از مفاهیم هرگز نمی‌تواند از طریق حواس وارد ذهن شوند با این تفاوت که از نظرگاه علامه مفاهیم فلسفی گرچه در خارج فاقد فرد هستند؛ ولی واجد مصداق بوده و از این رو به نوعی

عینیت دارند؛ ولی هیوم با ارجاع این مفاهیم به ساحت روان و تخیل، هیچ ارزش معرفتی و خاصیت بیرون‌نمایی برای این مفاهیم قائل نیست.

پایان کلام اینکه، در حال حاضر بهترین و مناسب‌ترین توجیه برای به حقیقت کشاندن فردی که منشاء واقعی برای این مفاهیم قائل نبوده و با ارجاع آنها به ساحت خیال و روان آدمی آنها را اموری موهوم و فاقد معنا و ارزش معرفتی می‌داند، دعوت به خویشتن خویش و رجوع به درون (نفس) می‌باشد؛ همان مسیری که علامه در پاسخ به شبهات هیوم برمی‌گزیند.

References

- Allameh Helli, H. (1992). *Kashfolmorad Almorad fi Sharheltajrid ol Eteghad*. Islamic Publishing Institute. (In Persian)
- Bailey, A. & O'Brien, D. (2006) *Hume's Enquiry Concerning Human Understanding*, Continuum International Publishing Group.
- Broughton, J. (2006). *Impressions and Ideas. The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger. Blackwell Publishing.
- Copleston, F. C. (1996). *History of Philosophy*, Translated by A. J. Alam, Soroush. (In Persian)
- Fanai Ashkuri, M. (1992). *Secondary Intelligibles*, Imam Khomeini Educational Research Institute. (In Persian)
- Farabi, A. N. (1986). *Alhorooft*, Dar ul-Sharq. (In Persian)
- Garrett, D. (2005). Hume, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. Craig, Routledge.
- Ghoshchi, A. (2003). *Sharh ol-Tajrid ol-Eteghad*, Corrected by M. H. Zarei Raed. (In Persian)
- Hakak, S. M. (2001). *Research in Hume's Epistemic Opinions*, Meshkat. (In Persian)
- Haugeland, J. (1998). *Having Thought: essays in the metaphysics of mind*, Harvard University Press.
- Hume, D. (1921). *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press.
- Hume, D. (1965). *Treatise of Human Nature*, Oxford University Press.
- Ibn Sina, A. (1997). *Al-Shifa (Theology)*, The School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. (In Persian)
- Ismaili, M. (2010). *A Second Philosophical Reason in Islamic Philosophy*, Imam Khomeini Educational Research Institute. (In Persian)
- Leibniz, G. W. (1996). *Monadology*, Translated by Y. Mahdavi, Kharazmi. (in Persian)
- Malekian, M. (2000). *History of western philosophy*, Vol. 3. Research School and University. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, M. T. (1984). *Commentary on Nahayat Al-Hikmah*, Fi al-Tariq al-Haq Institute. (In Persian)
- Mir Damad, M. B. (2002). *Al-Ayman Calendar*, Institute of Islamic Studies. (In Persian)
- Motahhari, M. (2010). *Collection of Works*, Sadra. (In Persian)
- Maggie, B. (1998). *The Great Philosophers*, Translated by E. Foulavand, Kharazmi. (In Persian)
- Rene, D. (2016). *Meditations on the First Philosophy*. Translated by A. Ahmadi. 13th edition. Samat. (In Persian)
- Russell, B. (1994). *History of Western Philosophy*. Translated by N. Daryabandari. Paravaz. (In Persian)

- Sadrudin Shirazi, M. (1981). *Al-Hikma al-Mu'ta'iyah fel -Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, Dar al-Ehya ol-Toras.
- Spinoza, B. (. 2009). *Ethics*, Translated by Mohsen Jahangiri. 3rd edition, University Publishing Center. (In Persian)
- Stround, B. (2003). *Hume*, Edited publish, Taylor & francisee-library.
- Suhravardi, S. (2017). *Collection of Works of Sheikh*. Vol. 1, Hikmat and Philosophy Association. (In Persian)
- Swain, C. G. (2006). *Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy*, The Blackwell Guide to Hume's Treatise, edited by S. Traiger, Blackwell Publishing.
- Tabatabaei, M. H. (1983). *Nahayat Al-Hikmah*. Islamic Publishing Institute. (In Persian)
- Tabatabaei, M. H. (1990). *Man from beginning to end*. Translated by S. Amoli Larijani. Al-Zahra. (In Persian)
- Tabatabaei, M. H. (2010). *Principles of Realism Philosophy and Methods*. Introduction and footnotes by M. Motahari. Vols 1, 2, 3. Sadra. (In Persian)
- Tabatabaei, M. H. (2006). *Bedayat al-Hikmah*. Translated by M. Ghoruyan, Dar al-Fekr. (In Persian)
- Wahl, J. (2001). *Discussion in Metaphysics*. Translated by Y. Mahdavi, Kharazmi. (In Persian)

