



Evaluating the Similarity of Mullā Sadrā's and Hume's Views on the Perception of Universals in the Context of Mesbah Yazdi's Analysis

Vahid Davari Chardeh

PhD student, Azarbaijan Shahid Madani University

Dr. Mansour Imanpour (corresponding author)

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: man3ima@yahoo.com

Dr. Sohrab Haghghat

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Abstract

Intellectual perception is one of the most prominent philosophical issues and an arena of conflicting opinions among philosophers. Ayatollah Misbah Yazdi favors Aristotle's view in this regard and holds that it is the most valid position. He considers Mullā Sadrā's view (observing an immaterial being from a distance) as reminiscent of Hume's view (vagueness in sensory perception) and, with the same method and analysis, he argues that both views are questionable. Misbah Yazdi tries to refute Hume's view by presenting criticisms such as the way of abstracting absurd concepts and philosophical secondary intelligibles, and considers Mullā Sadrā's view to be the same as Hume's and completely negates both. He argues that concepts that fail to have an idea in the intellectual world indicate the invalidity of Mullā Sadrā's view, and since these concepts do not exist outside so that their vague individual can result in intellectual perception, Hume's view is also baseless. Therefore, with analyses based on the method of comparing the two perspectives, contradiction analysis (scrutinizing the contradictions of Misbah Yazdi's view in his various works on Mullā Sadrā's position on the perception of universals) and analysis of the word vagueness (in the sense that it is compared lexically in their views), as well as with analysis of the argument of the claim, Misbah Yazdi's argument in this case is evaluated and, by denying the similarity of Mullā Sadrā's and Hume's views on the perception of universals, this article presents another explanation for comparing the perspectives of the two philosophers.

Keywords: Mesbah Yazdi, Mullā Sadrā, Hume, universals, vagueness, commonality, critique of similarity





ارزیابی این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل مصباح یزدی

وحید داوری چهارده

دانشجوی دکتر دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

منصور ایمانپور

دانشیار، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

Email: man3ima@yahoo.com

سهراب حقیقت

دانشیار، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

ادراک عقلی، از برجسته‌ترین مسائل حکمی و محل تضارب آراء فلاسفه است. مصباح یزدی در این باب، از دیدگاه ارسطو جانب‌داری و آن را به‌عنوان وجه‌ترین دیدگاه برگزیده است. او دیدگاه ملاصدرا (شهود موجود مجرد از دور) را یادآور دیدگاه هیوم (ابهام ادراک حسی) و هر دو دیدگاه را با روش و تحلیل واحد، قابل مناقشه می‌خواند. وی با ارائه تبیهاتی از جمله: نحوه اتخاذ مفاهیم محال، معقولات ثانیه فلسفی و غیره می‌کوشد دیدگاه هیوم را مخدوش نماید و دیدگاه ملاصدرا را همچون دیدگاه هیوم دانسته و یکسره هر دو نظر را نفی نماید. از این رو معتقد است: مفاهیمی که از مثال عقلانی برخوردار نیستند؛ دال بر بی‌اعتباری دیدگاه ملاصدرا هستند و چون این مفاهیم در خارج وجود ندارند تا جزئی مبهم آن، منتج به ادراک عقلی شود، دیدگاه هیوم نیز بی‌اساس می‌باشد؛ لذا، با تحلیل‌هایی متخذ از روش تطبیق دو دیدگاه؛ تحلیل نقضی (بررسی تناقضات دیدگاه مصباح یزدی در آثار گوناگونش در مورد نظر ملاصدرا در باب ادراک کلیات) و تحلیل زبانی (به این صورت که واژه ابهام در نظر ملاصدرا و هیوم با یکدیگر مورد مقایسه واژگانی قرار می‌گیرد)، همچنین با تحلیل دلیل مدعا؛ در این مورد، دلیل مصباح یزدی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و ضمن نفی شباهت در باب ادراک عقلی، تبیینی دیگر در تطبیق دیدگاه ملاصدرا و هیوم ارائه می‌نماید. لذا در مقاله حاضر با اتخاذ دلایل و روش‌های متعدد، شباهت میان ملاصدرا و هیوم در باب ادراک کلیات، نفی می‌گردد.

واژگان کلیدی: مصباح یزدی، ملاصدرا، هیوم، ادراک کلی، ابهام، اشتراک، نقد این‌همانی

مقدمه

از اهم مسائل فلسفی در حوزه معرفت‌شناسی که عموماً فلاسفه صاحب اندیشه در این حوزه دارای دیدگاه‌های مهم و در عین حال مختلفی هستند؛ مسئله «علم و ادراک» است. فلاسفه قدیم، همچون: افلاطون و ارسطو به مسئله علم، علی‌الخصوص ادراک صور عقلی پرداخته‌اند؛ نگرش این دو فیلسوف، به حدی در این عرصه، مهم واقع شد که مرجع واقع‌گرایی در باب کلیات قرار گرفت. بحث علم و ادراک، در اروپا در چهار قرن اخیر، محور اصلی مسائل فلسفی بود.^۲ دیوید هیوم از فلاسفه تجربه‌گرا معتقد بود عقل و ادراک انسان، باید مورد نقادی واقع شود، او با این رویکرد، سراسر فلسفه خویش را لبریز از انتقاد به ما بعدالطبیعه نمود و جملگی معقولات فلسفی را رها کرد و سراسر معرفت را معطوف به انطباق کرد و کلی را همان تصوّر جزئی گنگ خواند.^۳ فلاسفه اسلامی نیز، ادراک کلی را واکاوی نموده و در این بحث، نظراتی ارائه نمودند. ملاصدرا؛ مؤسس حکمت متعالیه از معروف‌ترین فلاسفه اسلامی، به‌طور ویژه، به این موضوع پرداخت و آن را هم‌سو با مبانی حکمت متعالیه، به نظراتی بدیع آراست. ملاصدرا، علم را وجودی و ادراک را حضوری دانست و تمام مراحل آن را مجرد خواند.^۴ در ادراک عقلی، ملاصدرا معتقد است: مُدرک با مشاهده مُثل از دور، به ادراک کلی دست می‌یابد؛ لکن آیت الله مصباح یزدی در رابطه با این نگرش می‌گوید: ملاصدرا در ادراک کلیات، تعبیر دوگانه‌ای دارد؛ یکی از آن تعابیر، همان دیدگاه هیوم در بحث ادراک کلی است؛ زیرا شهود از دور را مبهم می‌داند و این ابهام، منجر به پنداشت ادراک کلی در نظر او می‌گردد و این، همان دیدگاه هیوم در ادراک کلیات است.^۵ آیت الله مصباح یزدی در باب ادراک عقلی، ملاحظات فراوانی مطرح می‌کند. اشکال این‌همانی دیدگاه هیوم و ملاصدرا در باب ادراک عقلی، یکی از آن ملاحظات است. بنابراین، نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به‌دنبال تحلیل و بررسی تطابق «ادراک کلی» از منظر ملاصدرا و هیوم، بنا بر خوانش آیت الله مصباح یزدی است. از این‌رو، فرض این مقاله، براساس مدعای آیت الله مصباح یزدی می‌باشد. بنابراین، تحلیل‌ها و تبیین‌های ارائه شده، بر اساس نگرش ملاصدرا در باب ادراک کلی؛ از طریق شهود ضعیف است. لذا از آن جهت که پژوهشی مستقل و ناظر به بررسی و تحلیل مدعای آیت الله مصباح یزدی در باب عینیت دیدگاه هیوم و ملاصدرا در باب ادراک کلیات سامان نیافته، مقاله حاضر از این جهت کاملاً مستقل و بدیع می‌باشد.

^۲. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷/۲

^۳. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 17

^۴. ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۸/۱؛ جوادی آملی، ریحی مختوم، جلد دوم (بخش اول)، ۴۵۷.

^۵. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۷-۱۵۶؛ شرح جلد دوم الأسفار الأربعة، ۳۸۲.

۱. ادراک کلیات از منظر ملاصدرا

حکمت متعالیه، هستی‌شناسی عقلی است، نه مطلق هستی‌شناسی، و ملاصدرا، به شرط عقلی بودن روش فلسفه، پای‌بند بوده است؛ هرچند که سعی فراوان در آشتی بین مشارب مختلف فلسفی با روش‌های مختص به خود مشارب، انجام داده است. با این همه، از روش عقلی فلسفه پا فراتر نگذاشته است.^۶ او با رویکرد عقلی در مبحث ادراک، دستاوردی نوین، که کاربردهای فراوان و نتایج مختلفی در بردارد، ارائه می‌کند. پرواضح است، بحث از مُثُل، در بسیاری از مسائل فلسفی اثر گذاشته است؛ لذا ملاصدرا از تکامل نفس و تعاطی آن با حقایق مجرد عقلی، در حلّ مسئله ادراک کلی، کمک می‌گیرد و موجود مجرد عقلی را در نشئه خاص خود، موجود می‌داند؛ که در این صورت، نفس در ارتقاء خود به ادراک تصویری یا تصدیقی نائل می‌شود.^۷ او برای تبیین بهتر نسبت به افلاطون، مُثُل را در عالمی سراسر وجودی تصوّر نمود که منقسم به مادی و مجرد نیست و آن را با مبانی خویش، از جمله اصالت و تشکیک وجود سنجید و از این رهگذر، کاستی دیدگاه افلاطون را پوشش داد.^۸ وی در بیان چیستی مُثُل، موجودات این عالم را در عالم اله، دارای صورتهایی مجرد دانست که فرسوده و فاسد نمی‌شوند؛ بلکه ثابت و باقی‌اند؛ آنها موجوداتی متشخص و در عین حال کلی‌اند؛ لکن تشخص این موجودات، برخاسته از ذات آنها و کلیتشان از حیث ماهیت آنها است.^۹ ملاصدرا در باب ادراک جزئی و خیالی معتقد است: نفس در قیاس با این نوع مدرک، فاعل است و هرگز مدرکات حسی و خیالی در نفس حلول نمی‌کنند. در واقع نفس، مُبدع این نوع مدرکات است؛ اما نفس در ادراک کلی، به صورتی دیگر، به ادراک عقلی نائل می‌گردد و به دلیل حرکت جوهری و استکمالی که در حرکت جوهری نفس، صورت می‌گیرد، ذوات عقلی را مشاهده و با انتقال از محسوس به متخیل، سپس انتقال به معقول، تعالی می‌یابد. بنابراین، مدرک با ارتقاء مدرک خود، ارتقا پیدا کرده و به فراخور جایگاه نفس با موجود مجرد عقلانی، اتحاد برقرار می‌کند.^{۱۰} در این نظریه، رابطه نفس با صور معقول، علی و صدور نیست؛ بلکه رابطه نفس با صور عقلی رابطه‌ای اتحادی، و نفس از طریق مشاهده با مُثُل، این صور کلی را تحصیل می‌کند. ملاصدرا در این نگرش، همه‌ی انواع متأصل را دارای یک جوهر

^۶. عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ۲۳.

^۷. جوادی آملی، ریحی مختوم، جلد دوم (بخش اول)، ۲۶۷.

^۸. قربانی، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا»، ۱۲۸.

^۹. ملاصدرا، الأسفار، ۴۶/۲ و ۶۲ و ۲۹۱/۱.

^{۱۰}. قربانی، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا»، ۲۳۷.

عقلانی و ادراک عقلی را محصول اضافه اشراقی نفس (علم حضوری)، به مجردات عقلی می‌داند.^{۱۱} از نظر او، این نوع ادراک، به دو صورت ضعیف و قوی میسر خواهد بود؛ در ادراک ضعیف، موضع نفس در جایگاهی نیست که قادر باشد آن جوهر را، آن‌گونه که هست، دریافت کند. مشاهده‌گر در مشاهده از دور، مرتبه وجودی اش از آن جوهر مجرد، دور است و در نتیجه، مشاهده او ضعیف خواهد بود؛ لکن، در مشاهده نزدیک، مشاهده‌گر به‌نحو تام، صور کلی را مشاهده کرده و مشاهده تام برای وی حاصل می‌گردد.^{۱۲} اینکه نفس در این نظریه، قادر به مشاهده تام نیست، از نظر ملاصدرا، نه به علت وجود حجابی ما بین نفس و آن ذات، و نه به علت منعی از ناحیه آنها؛ بلکه به علت قصور نفس و ضعف ادراک ناشی از تعلق به ابدان جسمانی، و غایت شرف و علو درجه و دوری آن مدرک از اقلیم نفس می‌باشد که موجب شده، این ابهام در مشاهده صورت بگیرد. البته، گاهی همین ضعف ادراک، موجب اشتراک نیز می‌شود.^{۱۳} بنابراین، تنها برای شهود طبایع مادی، نیازمند شهود مثل هستیم؛ زیرا اگر شهود واجب تعالی معطوف به شهود مثل باشد، تنزل در مرتبه وجود واجب صورت می‌گیرد؛ که این، با دیدگاه ملاصدرا همخوانی ندارد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، نفس، مادامی که در این عالم است، تعقل این موجودات عقلی برای او به همین صورت است. لذا، اکثر افراد بشر، امکان مشاهده صور عقلی را ندارند و حتی مشاهده ضعیف را، همگان دارا نیستند و اکثر افراد بشر، ادراکات خیالی خویش را کلی می‌پندارند و ادراکات کلی آنها، جز صور خیالی که تعمیم یافته است، چیز دیگری نیست.^{۱۴} بنابراین، طریق وصول نفس به مدرک (متعلق شناسایی) در نظر ملاصدرا و کسب معرفت کلیات برای مدرک، تنها به اتحاد با مدرک حاصل می‌شود.^{۱۵} بنابراین، پرواضح است، قدر متیقن دیدگاه ملاصدرا در ادراک کلیات، معنای اشتراک بین افراد است، نه معنای تردد و ابهام بین آنها.^{۱۶} با این تفسیر، مطلبی که در خصوص دیدگاه ملاصدرا در خصوص ادراک کلیات مطرح می‌شود، این است که: مشاهده مثل از ناحیه نفس، یک مشاهده حضوری است؛ چنان‌که اگر آن موجود مجرد عقلی، از نزدیک (قرب وجودی) مشاهده شود، محصول آن، علم شهودی قوی خواهد بود و اگر از دور (بعد وجودی) مشاهده گردد، نتیجه آن، علم شهودی ضعیف خواهد بود، نه علم حصولی. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه مفاهیم کلی از آن مشاهده حضوری به دست می‌آید؟ پاسخ این است

^{۱۱}. ملاصدرا، تعلیقه بر شفاء، ۵۸۱۸

^{۱۲}. ملاصدرا، الأسفار، ۲۶۴/۸ و ۹/۹ و ۱۳۶

^{۱۳}. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۱۳؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۱۵۷؛ همو، تعلیقه بر شفاء، ۵۸۱۸

^{۱۴}. ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۸/۱

^{۱۵}. ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۸-۲۸۹/۱؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۸۱/۲

^{۱۶}. ملاصدرا، تعلیقه بر شفاء، ۵۸۱/۱؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۸۰/۲-۸۲

که مفاهیم کلی و علم حصولی، محصول آن ادراک حضوری و به بیان دیگر منتزع از آن می‌باشد؛ در واقع «اتحاد در قوس صعود و خلاقیت در قوس نزول است».^{۱۷}

۲. ادراک کلیات از منظر هیوم

در فلسفه هیوم، این اصل که ما بیشتر تحت تأثیر احساساتمان هستیم تا قوه تعقلمان، مشهود است. لذا با تأکید بر طبیعت، آدمی در پی شناخت این طبیعت بر آمده و در این رهگذر، شناخت عقلی را خسته‌کننده و ملال‌آور پنداشته و چون شناخت عقلی را دور از دسترس بشر می‌داند؛ لذا آن را منبع خطاهای فراوانی به حساب می‌آورد. علاوه بر آن، استدلال‌های متافیزیکی را اغلب برای دفاع در مقابل خرافه‌پرستی و ترس‌های مذهبی در قضایای متافیزیکی می‌پندارد. بنابراین، در نظر او، اغلب افراد، فلسفه‌ای را برمی‌گزینند که سودمند باشد و فلسفه تجربی از این ویژگی بهره‌مند است.^{۱۸} هیوم در باب منشأ تصوّرات، تمام تصوّرات را حسی و همچون جان لاک، منشأ تمام محتوای ذهن را از تجربه می‌داند؛ با این فرق که جان لاک برای تصوّرات کلی، وجود قائل می‌شود و آنها را اختراع ذهن و فاهمه می‌پندارد و اعتقاد دارد؛ آنها به راحتی که ما انتظار داریم به دست نمی‌آیند؛^{۱۹} لکن هیوم، تمام محتوای ذهن را ادراکات می‌نامد و آن را به «انطباعات» و «تصوّرات» تقسیم می‌کند و انطباعات را مقدم بر تصوّرات و منطبق بر یکدیگر می‌داند. او معتقد است: منشأ تمام تصوّرات، انطباعاتی است و انطباعات؛ داده‌های بی‌میانجی تجربه است. مانند: احساسات. سپس تصوّرات را به صورت‌های ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند؛^{۲۰} لذا در باب منشأ تصوّرات و مفاهیم پیشینی، مفاهیمی همچون: علیّت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی را در بوته نقد قرار داده و آنها را مسبوق به انطباعاتی نمی‌داند، و همه را موهوم می‌پندارد. او برای توجیه وجود این تصوّرات در ذهن، مبانی روانشناختی و خیالی ارائه می‌نماید. مثلاً ریشه تصوّر علیّت را عادت و تداعی معانی می‌داند.^{۲۱} او در این باره می‌گوید: هر زمان از فیلسوفان مدرسی، کلمه جوهر را می‌شنود متحیر می‌ماند که چه چیزی را باید در ذهن حاضر نماید تا دلالت بر جوهر کند؛ زیرا جوهر منطقی ندارد و مسبوق به انطباعاتی هم نیست، البته که هیوم در مورد «علت» نیز، همچون جوهر، انطباعاتی نیافت. بر این اساس، به خود این اجازه را داد تا مابعدالطبیعه را که بر مفاهیم مذکور استوار است، یکسره

^{۱۷}. ایمانپور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، ۲۷.

^{۱۸}. Coventry, *Hume A Guide for the Perplexed*, 30

^{۱۹}. لاک، جستاری در فهم بشری، ۲۹۸.

^{۲۰}. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, 18-20

^{۲۱}. حکاک، «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصوّرات از دیدگاه حکمت متعالیه»، ۲.

نفی نماید.^{۲۲} شایان ذکر است، اصل نسخه‌برداری، اصل تفکیک‌پذیری، اصل قابلیت تصوّر و اصل تداعی تصوّرات؛ اصول فلسفی هیوم محسوب می‌شوند که به زعم برخی، این چهار اصل، اجزای اساسی فلسفه هیوم است که اصول حاکم بر تفکر بشری است.^{۲۳} بنابر اصول یاد شده، انطباعات، حتماً معین و جزئی هستند و تصوّرات نیز، برگرفته از همین انطباعات هستند (بنابر اصل نسخه‌برداری)؛ لذا، سوالی مطرح می‌شود که «تصوّرات انتزاعی و کلی چه معنایی پیدا می‌کند؟»؛ اینجاست که آخرین جزء از تشکیلات ذهنی هیوم یعنی تصوّرات انتزاعی خودنمایی می‌کند.

هیوم «رابطه مشابهت» را همچون بارکلی و جان لاک، اصل اساسی در اخذ مفاهیم کلی می‌داند؛ زیرا، جان لاک، در بند ۱۳ از فصل سوم کتاب جستاری در فهم بشر می‌گوید: «اخذ و دریافت معانی عمومی و کلی، اساسش از شباهت با اشیاست».^{۲۴} همچنین بارکلی، در بند ۸ از کتاب اصول علم انسانی معتقد است: «به‌دلیل شباهت و وجود ما به الاشتراک بین اوصاف جزئیات، این پنداشت عادی است که تصوّر مفهوم انتزاعی داشته باشیم».^{۲۵} لازم به ذکر است، رابطه مشابهت، مجاورت در مکان و زمان و علت و معلول؛ از روابط اصل تداعی تصوّرات خوانده می‌شوند که هیوم برای ارتباط بین ایده‌ها (تصوّرات) از آنها بهره برده؛ معتقد است، تصوّراتی تمایل به شرکت دارند که متعلقاتشان از طریق روابط مذکور باشد؛^{۲۶} لذا هیوم، ضمن پاسخ به این سوال که «آیا مفاهیم تصوّرات انتزاعی در ذهن کلی هستند یا جزئی»، بارکلی را مرد بزرگ دانسته و در تعریف تصوّرات انتزاعی می‌گوید: «کلیه تصوّرات، به‌خصوص تصوّرات انتزاعی (ایده‌های مجرد)، طبیعتاً رقیق و گنگ‌اند؛ یعنی، ذهن آنها را خوب نمی‌پذیرد و به آسانی با تصوّرات مشابه خلط می‌شوند و چون ما آنها را بسیار به کار می‌بریم، اگرچه معنای مشخصی ندارند، گمان می‌کنیم دارای معانی و مفاهیم محصلی هستند؛ حال آنکه محصل نیستند. در مقابل، همه انطباعات؛ خواه بیرونی و خواه درونی قوی و روشن‌اند»^{۲۷}؛ در نظر او اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاصی منسوب شده‌اند که آن اسم، به آنها معنای وسیع‌تر می‌بخشد و باعث می‌گردد که این اندیشه‌ها به‌موقع، افراد دیگری را که به خود آنها مشابه هستند، یادآور شوند. در واقع، ما میان دریافت‌ها از انطباعات خویش، اغلب شباهت، مشاهده می‌کنیم و این شباهت، دلیل بر وجود کلی شده است. روشن است که

^{۲۲}. ملکیان، تاریخ فلسفه، ۵۷/۳

^{۲۳}. Garrett, "Hume's Theory of Ideas", 50; Hume, *A Treatise of Human Nature*, 4

^{۲۴}. لاک، جستاری در فهم بشری، ۲۹۷-۲۹۸

^{۲۵}. بارکلی، اصول علم انسانی، ۵

^{۲۶}. Garrett, "Hume's Theory of Ideas", 54

^{۲۷}. هیوم، کاوشی در خصوص فهم بشری، ۲۱-۲۲؛ بارکلی، اصول علم انسانی، ۱۰-۱۳

هیوم دریافتش از تصوّرات، همان نسبتی است که از انطباعات برمی‌آید و چون تصوّر، عبارت از صورت ذهنی است، جزئی می‌باشد. بنابراین، او به سه مسئله یقین دارد: نخست اینکه، تصوّرات مجرد در ذات خویش جزئی و فردی‌اند؛ دوم، هر انطباعی متعیّن و محدود است؛ سوم، هر چیزی که وجود دارد باید فردی باشد.^{۲۸} از نظر او حتی قوه‌ی ابداع و تخیل، با تمام توانایی که برخوردار است، به حواس و مشاهده محدود است. از این‌رو، اگر ماده‌ی اولیه‌ی انطباعات را نداشته باشیم، در واقع، معرفتی نخواهیم داشت. در این هنگام، تصوّرات، هنگامی دارای ارزش است که منشأ آن یک انطباعی باشد. وی به دلیل نیافتن انطباع برای تصوّرات انتزاعی با مفاهیم کلی مخالفت ورزید؛ زیرا، او درصدد بود، همه‌ی معرفت را از سرچشمه‌ی انطباعات یا داده‌های بی‌میانجی تجربه استباط نماید و این، یک قاعده جهان شمول در فلسفه هیوم به حساب می‌آید.^{۲۹} کاپلستون در مورد دیدگاه هیوم می‌گوید: این نظریه، متعلق به بارکلی است که هیوم آن را یکی از کشفیات بزرگ اخیر به حساب آورده است؛ هرچند که دستاورد هیوم از نظریه بارکلی را صحیح نمی‌داند.^{۳۰} همچنین برخی دیگر معتقدند: اندیشه هیوم شکلی جدید و نوعی بدیع از «نام‌گرایی» است.^{۳۱} نکته پایانی لازم به ذکر در اندیشه معرفتی هیوم، مربوط به جایگاه تصوّرات انتزاعی است؛ زیرا وی جایگاه آن را در متخیله می‌داند و هرگز عالم عقل را جایگاه آنها به حساب نمی‌آورد.^{۳۲}

۳. خوانش آیت الله مصباح یزدی از نظریه ملاصدرا و هیوم در باب کلیات

از نظر آیت الله مصباح یزدی، تصوّرات کلی (مفاهیم عقلی یا معقولات) تشکیل‌دهنده محور بحث‌های فلسفی مهمی است که از دیر زمان مورد گفتگوهای فراوانی قرار گرفته است. از زمان‌های قدیم، کسانی اساساً مفهومی به نام «کلی» را قبول نداشته و الفاظی را که دلالت بر مفاهیم کلی دارند، در واقع از مشترکات لفظی می‌دانند که دلالت بر امور متعددی دارد. طرفداران این نظریه به نام «اسمین» یا «نومینالیست»، نام دارند. ویلیام آکامی فیلسوف قرون وسطایی و بارکلی، از قائلین این نظریه محسوب می‌شوند. نظریه دیگر که قریب به نظریه مزبور می‌باشد، کلی را «عبارت از تصوّر جزئی مبهم» می‌داند؛ این نظریه مربوط به هیوم است.^{۳۳} از سوی دیگر، بعضی از فلاسفه باستان همچون افلاطون و ارسطو بر

^{۲۸}. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۸/۵

^{۲۹}. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۳/۵-۲۸۱؛ فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۴۱۰/۲؛ لاک، جستاری در فهم بشری، ۳۷۹-۳۸۰

^{۳۰}. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳۲-۳۳/۵

^{۳۱}. راسل، تاریخ فلسفه (کتاب سوم)، ۴۹۹

^{۳۲}. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۸/۵

^{۳۳}. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۸/۱

واقعیت مفاهیم کلی تأکید فراوان داشته‌اند؛ در این میان افلاطون، متعلقات کلیات را مجردات و مثال‌های عقلانی می‌داند و در عین حال معتقد است: روح انسان حقایق علمی را قبل از تعلق به بدن، در عالم مجردات، مشاهده می‌کرده و چون بعدها فراموش کرده است با دیدن افراد مادی، به یاد حقایق مجرد می‌افتد. بنابراین، ادراک کلیات، همین یادآوری آنها است. اما ارسطو معتقد است: مفاهیم کلی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است. آیت الله مصباح یزدی معروف‌ترین و در عین حال وجیه‌ترین نظریات در باب مفاهیم کلی را نظریه ارسطو می‌داند.^{۳۴} ایشان دیدگاه منسوب به افلاطون را به ملاصدرا نسبت داده و در این رابطه تصریح می‌کند: ملاصدرا (برخلاف افلاطون) به قدیم بودن روح قبل از بدن قائل نیست و ادراکات حسی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجردات، می‌داند؛ لکن این مشاهده از دور است و ادراک کلیات، همین مشاهده حقایق مجردة از دور است. حاصل آنکه، ادراک عقلی، ادراک مُثُل افلاطونی است که موجوداتی قائم به ذات و مشخص‌اند؛ اما چون ادراک ما از آنها ضعیف و مبهم است، این ادراک قابل صدق بر کثیرین است. پس کلیت، اشتراک و عمومیت ادراک ما از مجردات، برخاسته از ضعف ادراک ماست. اما باید توجه داشت که کلام ملاصدرا درباره کلیت ادراک عقلی، یکسان نیست؛ زیرا او دو تبیین گوناگون در مسئله مذکور ارائه کرده است؛ در تبیین نخست «کلیت صورت‌های عقلی را در واقع ناشی از ابهام و ضعف ادراک نفس می‌داند، نه اینکه خود ادراک عقلی واقعاً عمومیت داشته باشد؛ چرا که مدرک در ادراک عقلی، موجود مجرد عقلانی مشخص است»^{۳۵} و در تبیین دوم معتقد است: هر ممکن‌الوجودی از جمله مجردات عقلی، توأم با ماهیتی است. مجردات نیز در وعای وجودی خویش، موجوداتی مشخص و جزئی‌اند؛ لکن به اعتبار ماهیتشان کلی‌اند.^{۳۶} آیت الله مصباح یزدی، همچنین، در توضیح دیدگاه هیوم می‌گوید: هیوم کلی را، تصوّر جزئی مبهم می‌پندارد. لذا ادراک کلی، همان ادراک حسی است که ما به علت ابهام، آن را کلی می‌پنداریم؛ هنگامی که ادراک حسی مُدرک از امری محسوس، ضعیف و مبهم باشد، قابل انطباق بر اشیای متعدد می‌شود. از این رو، گمان می‌رود ادراک کلی است؛ در حالی که، ادراک مذکور، تنها ادراک یک شیء است. بنابراین مُدرک، امری جزئی و تنها یک شیء است؛ ولی ما نمی‌دانیم آن شیء مُدرک، دقیقاً کدام شیء است، نه اینکه خود ادراک، قابلیت صدق بر امور متعدد

^{۳۴}. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۹/۱؛ همو، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۵.

^{۳۵}. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹۰/۱؛ همو، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۳۸ و ۱۵۵-۱۵۶.

^{۳۶}. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۷.

را داشته باشد. در واقع، کلیّت، مربوط به ادراک نیست بلکه متصف به مُدرک است.^{۳۷}

۴. تحلیل نهایی آیت الله مصباح یزدی از تطابق این دو نظر

آیت الله مصباح یزدی در برخی از انتساب‌ها، نظریه ادراک کلیّات از منظر ملاصدرا را همسنگ با دیدگاه هیوم قرار داده و در برخی موارد، چنین دیدگاهی را به برخی از اندیشمندان اسلامی پیش از ملاصدرا نسبت می‌دهد؛^{۳۸} اما قدر متیقّن تحقیقات و تفحصات در آثار ایشان، این‌همانی و عینیت دیدگاه ملاصدرا و هیوم است. از این جهت اشکالاتی را که مترتب بر دیدگاه هیوم است، تماماً بر دیدگاه ملاصدرا، جاری می‌داند. در نظر او، تفسیر ملاصدرا از ادراک عقلی، همان دیدگاه فیلسوفان غربی پیرو اصالت حس، همچون هیوم است. لذا او در مقام اشکال و نفی دیدگاه هیوم متمسک به یک نوع پاسخ نقضی شده و معتقد است برای پاسخ به این نوع نگرش، یک تنبیه کافی است؛ زیرا اگر کلیّ، عبارت از تصوّر جزئی مبهم است! پس مفاهیمی همچون: معدوم و محال که اصلاً مصداق حقیقی در خارج ندارند، یا مفاهیمی که مصداق محسوسی ندارند. مانند: مفهوم خدا و فرشته و یا مفاهیمی که هم بر مصادیق مادی قابل انطباق اند و هم بر مصادیق مجرد. مانند: مفهوم علت و معلول؛ و همچنین مفاهیمی که بر اشیاء متضاد، دلالت دارند. چطور به دست می‌آید؟؛ اینها هرگز صورت‌های جزئی رنگ پریده نیستند. پس نظیر اشکال مزبور به دیدگاه ملاصدرا نیز وارد است؛ زیرا بسیاری از مفاهیم کلیّ، همانند: مفهوم معدوم و محال، از مثال عقلانی برخوردار نیستند تا از مشاهده آنها بتوان به کلی دست یافت.^{۳۹} وی دیدگاه هیوم را باعث ویرانی فلسفه به شمار می‌آورد؛ لذا، هنگام ایجاد این‌همانی و عینیت میان دیدگاه ملاصدرا و هیوم، نتیجه می‌گیرد اشکالات وارد بر نظریه هیوم بر نظریه ملاصدرا نیز وارد است. مصباح یزدی پاسخ غالب اشکالات و ملاحظات مذکور را غیر یقینی (ظنی) دانسته و به صراحت وجود مُثُل (مدرک) از منظر ملاصدرا در ادراک عقلی را بی دلیل می‌خواند.^{۴۰} بنابراین، از نظر آیت الله مصباح یزدی، دیدگاه ملاصدرا در این باب، همان دیدگاه هیوم است و از تطابق این دو دیدگاه، نتیجه می‌گیرد، کسانی که می‌پندارند، مفهوم کلیّ عبارت است از تصوّر جزئی مبهم و لفظ کلیّ برای همان صورت رنگ پریده و گشاد وضع شده است، آنها هم نتوانسته‌اند حقیقت کلیّت را دریابند؛ لذا، چنین دیدگاهی، باعث بی‌اساس شدن و ویرانی فلسفه خواهد شد. بنابراین، در ماجرای این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم به نظر می‌رسد، دیدگاه ملاصدرا از نظر آیت

^{۳۷}. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۳۳۸.

^{۳۸}. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۷؛ همو، آموزش فلسفه، ۱۹۳۸.

^{۳۹}. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹۳۸.

^{۴۰}. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۳۱۹.

الله مصباح یزدی باعث بی‌اساس شدن فلسفه و ویرانی آن است.^{۴۱}

۵. ارزیابی خوانش آیت الله مصباح یزدی از دیدگاه ملاصدرا و هیوم در باب کلیات

در این بخش، خوانش آیت الله مصباح یزدی از دیدگاه ملاصدرا و هیوم از جوانب مختلف مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۵-۱. تحلیل تطبیقی

۵-۱-۱. وجودشناسی کلیات

از نظر ملاصدرا، ذات طبیعت از یک جوهر ثابت‌الذات عقلانی و یک جوهر متجدد متغیر هیولانی تنظیم می‌گردد. به ناچار وجود طبیعت، مسانخ وجود آن جوهر عقلانی است و ذات و ماهیت طبیعت، ذات جوهر عقلانی؛ و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلانی می‌شود.^{۴۲} از نظر ملاصدرا، در تمام طبایع نوعیه، اعم از: انسان و حیوان و نبات، سه نوع وجود حسی و مثالی و عقلی وجود دارد. وی کلی طبیعی را در خارج، ضمن افراد، موجود (وجود به وجود بالعرض) می‌داند. به عبارت دیگر، وجود هر فردی از ماهیت در خارج، وجود خود آن ماهیت (کلی) نیز هست و نحوه این نوع وجود در خارج به صورت کثیر است. بنابراین وحدت معنای کلی طبیعی، نه وحدت عددی بلکه وحدت مفهومی است.^{۴۳} ملاصدرا قائل است، به تعداد هر یک از انواع مادی در عالم عقل، یک فرد مجرد عقلانی، وجود دارد. پر واضح است در این نگرش، متعلق شناسایی، در خارج وجود دارد. اما دیدگاه هیوم در هستی‌شناسی کلیات متفاوت است. زیرا او معتقد است: تصوّرات انتزاعی به‌خودی‌خود جزئی‌اند. مضاف بر این، تصویر از یک شیء در ذهن، جزئی است، اگرچه کاربرد آن در تفکر ما، آن را به‌صورت کلی نمایان کند. لذا نهایت دستاوردی که می‌شود در باب ادراک کلی از منظر هیوم به‌دست آورد، تصوّر مربوط به انطباع است. بنابراین متعلق شناسایی و معرفت، زمانی که در عالم حس و جزئیات دارای انطباعی باشد، تحقق دارد. در غیر این صورت، وجود نخواهد داشت. لذا هیوم این قاعده را تشریح بخشیده و چون در ماجرای وجود مفاهیم فلسفی، هیچ انطباعی نمی‌یابد، انکار آنها را جایز می‌شمارد.^{۴۴} به عبارت دیگر، هر چیزی در عالم طبیعت از نظر او متفرد است. از این‌رو آنچه وجود واقعی دارد هم متفرد است.^{۴۵} بنابراین متعلق شناسایی، جزئی

^{۴۱}. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۳۱۹.

^{۴۲}. مصلح، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية، ۲۴۶-۲۴۵.

^{۴۳}. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵ شرح جلد دوم الأسفار الأربعة، ۷۳-۷۰.

^{۴۴}. هیوم، کاوشی در خصوص فهم بشری، ۲۲-۲۱.

است. با این مبنا، قطعاً هیچ‌گونه معقولی اعم از: مقولات و معقولات ثانیه (معقولات فلسفی و منطقی)، معنا نخواهد داشت. حاصل آنکه از نظر هیوم، در باب وجود ادراک عقلی و وجود مفاهیم کلی، هیچ تفاوتی میان معقولات و مقولات نیست و اساساً در نظر او کلی نه بالذات و نه بالعرض در خارج وجود ندارد.

۵-۱-۲. معرفت‌شناسی کلیات

مبانی معرفت‌شناسی کلیات یا به عبارتی راه حصول علم، یکی دیگر از مباحث درگرفته بین حکمای عالم است که منبعث از این موضوع، نظرات مختلفی ارائه شده و گروه‌های مختلفی همچون عقلیون و حسیون در راه تبیین این موضوع منشعب شده‌اند.^{۴۶} در نظر ملاصدرا، نفس، مدرک واقعی است و در ابتدای تکوین، جسمانی و فاقد هرگونه معرفتی است. وی با اعتقاد به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، این بحث را استحکام بخشید و اثبات کرد که نفس با حرکت جوهری به درجات معرفت دست می‌یابد.^{۴۷} وی ادراکات را به: احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم کرده و از این طریق در باب منشأ تصوّرات، مدعای خویش را اثبات می‌نماید و در این باره می‌گوید: مبدأ ادراکات از حس و انتهای آن به معقولات ختم می‌شود.^{۴۸} هیوم نیز همچون ملاصدرا منشأ تصوّرات را از تجربه و حس می‌داند. البته با این تفاوت که هیوم، سراسر معرفت را معطوف به حس می‌نماید. این دیدگاه، در سایر تعالیم فلسفی او تأثیر زیادی داشته و در واقع، مرکز ثقل فلسفه او محسوب می‌شود؛ رأی او در باب علیّت، که موجب شهرت وی در فلسفه است و همین طور آرای او درباره‌ی جوهر جسمانی و نفس؛ و همین‌طور ادراک «مفاهیم کلی» و علم به مابعدالطبیعه، یکسره مبتنی بر همین نظریه است که در نهایت وی را تبدیل به مخالف سرسخت مابعدالطبیعه کرده است.^{۴۹}

علاوه بر آن، سراسر بحث ملاصدرا در ادراک صور عقلی؛ چه در مشاهده از دور و چه در مشاهده از نزدیک، ادراک حضوری است؛ زیرا برخی معتقدند از نفس شهود می‌توان معنایی را انتزاع کرد که آن معنا از سنخ مفهوم است؛ و آن معنای مُنتزَع، کلی و قابل صدق بر افراد است.^{۵۰} در مقابل، هیوم در معرفت‌شناسی، اساساً ادراک را به دو قسم انطباق و تصوّر تقسیم می‌کند که هر دو در حیطه ادراک، حصولی

^{۴۶}. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷/۲

^{۴۷}. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۵۳۶

^{۴۸}. ملاصدرا، الأسفار، ۳۶۰-۳۶۲/۳

^{۴۹}. حکاک، «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصوّرات از دیدگاه حکمت متعالیه»، ۵۶

^{۵۰}. جوادی آملی، ریح مختوم، جلد دوم (بخش اول)، ۴۵۷

محسوب می‌شوند؛ و هرگز در آثار او به علم حضوری و شهود عقلی اشاره نمی‌شود.^{۵۱}

۵-۱-۳. تمایز بنیادی نظر هیوم و ملاصدرا

سخن این است که آیا کلی، جزئی تنزل یافته است یا جزئی تعالی یافته؟؛ شهید مطهری در این باره می‌گوید: کلی به زعم هیوم، جزئی کاهش یافته است؛ زیرا در کتاب اپیکور یک مثالی هست که کلی، نظیر یک سکه ساییده شده است و جزئی، نظیر سکه‌ای است که نقش و نگار خود را حفظ کرده باشد. بنابراین سکه ساییده شده چیزی اضافه بر سایر سکه‌های ساییده شده، ندارد؛ بلکه چیزی کمتر از آنها دارد. لذا سکه وقتی مبهم شد، کلی می‌شود. در این نظریه، سیر تبدیل کلی، تنزل و کاهش است. از نظر شهید مطهری تعبیرات امثال خواجه نصیر و ابن‌سینا در باب کلیات، ناخواسته نتیجه‌ای نظیر کلام هیوم است؛ زیرا آنها براساس دیدگاه «تجريد» از محو شدن صورت‌های مختلف به کلی نائل می‌شدند.^{۵۲} در مقابل ملاصدرا معتقد است: نفس در هنگام حدوث، موجود مجرد تام عقلی نیست؛ بلکه نفس با حرکت جوهری اشتدادی به تدریج با صور ادراکی متحد می‌شود، به طوری که، مادام که نفس با بدن مرتبط است با پیدایش هر ادراکی، تکامل ذاتی جوهری پیدا می‌کند و این امکان برای نفس وجود دارد که در نهایت به بالاترین درجه از تجرد عقلی نائل گردد. بنابراین از نظر ملاصدرا، نفس در ادراک، ثابت و لایتغیر نیست و وجود معلوم از وجود خاص مادی و مثالی ارتقاء پیدا کرده و به وجود عقلی آراسته می‌گردد؛ در این نوع تجرید، افزایش مشهود است و در دیگری، حقیقتی جز کاهش ماهیت از کمالات عرضی دیده نمی‌شود.^{۵۳} بنابراین هیوم از تنزل و کاهش و ملاصدرا از تعالی و افزایش به ادراک کلی دست می‌یابند.

۵-۲. تحلیل واژه ابهام

به نظر، از جمله بحث‌های مهمی که باعث شده دیدگاه این‌همانی شکل بگیرد، کاربرد واژه «ابهام» در دیدگاه هر دو فیلسوف است. سابق بر این بیان شد، در نگرش ملاصدرا، ادراک عقلی از راه اضافه اشراقیه نفس به مجردات، یعنی توسط شهود صورت می‌گیرد. وی در این باره معتقد است: متعلق شناسایی دارای وجود منحاز و در عالمی و رای عالم ماده قرار دارد. به عبارت دیگر، مراد ملاصدرا، ابهام در شهود نفس از امور غیرمادی (مثلاً) است. از این‌رو، شهید مطهری معتقد است: موطن بحث افلاطون در ماجرای مُثُل، عالم ذهن نیست، بلکه در حال کنکاش در عالم عین است؛ یعنی مربوط به عالم غیب است.^{۵۴} باید

^{۵۱} کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۳/۵-۲۸۱؛ فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۴۱۰/۲؛ لاک، جستاری در فهم بشری، ۳۷۹-۳۸۰

^{۵۲} هیوم، کاوشی در خصوص فهم بشری، ۲۲-۲۱؛ مطهری، مجموعه آثار، ۲۶۵/۹-۲۶۶

^{۵۳} ملاصدرا، الأسفار، ۳۶۶/۳

^{۵۴} مطهری، مجموعه آثار، ۲۶۲/۹

دانست مُدرک در مشاهده از دور، متشخص به تعیین و تشخص عقلی است. مدرک دارای معنای متحصّل و هیچ‌گونه ابهامی در ذاتش ممکن نیست؛ لذا چون دارای سعه وجودی است، به تمام افرادش به‌نحو یکسان اطلاق می‌شود.^{۵۵} اکنون اگر نفس از سعه وجودی بالا برخوردار بود و به‌صورت تامّ این موجودات را مشاهده نمود، ادراک او قوی خواهد بود و اگر به‌دلایلی، چون: ۱. ضعف قوه مُدرکه؛ ۲. وجود مانع؛ ۳. ضعف یا شدت مُدرک، حصول ادراک از طریق شهود ضعیف گردید، در این صورت، ادراک کلی حاصل می‌گردد.^{۵۶} بنابراین ابهام در بیان ملاصدرا از سه دلیل نشأت می‌گیرد؛ اما باید در نظر داشت، در نظر نهایی او، اشتراک؛ اصل اصیل در کلیت کلی است. لکن بررسی واژه ابهام، صرفاً برای تطبیق با دیدگاه هیوم بیان می‌گردد تا روشن گردد حتی در قالب همین واژه ابهام، نیز دو دیدگاه، براساس تحلیل واژگانی متفاوت هستند.^{۵۷}

از طرف دیگر، هیوم معتقد است: «به دلیل کثرت کاربرد تصوّرات انتزاعی و اغلب شباهت میان دریافت‌های ما از انطباعات، گمان می‌کنیم که کلی وجود دارد».^{۵۸} او یقین دارد؛ تصوّرات مجرد در ذات خویش جزئی و فردی‌اند و هر انطباعی متعین و محدود است. سپس هر چیزی که وجود دارد، باید فردی باشد.^{۵۹} در واقع، هیوم معتقد است: ما میان دریافت‌ها از انطباعات خویش، اغلب شباهت، مشاهده می‌کنیم. بنابراین هیوم در اصل تداعی معانی از رابطه‌ای به نام «مشابهت» در اخذ تصوّرات انتزاعی بهره می‌برد. پس شباهت جزء لاینفک تصوّرات انتزاعی؛ و ابهام، ذاتی این تصوّرات است. از نظر هیوم، چون ذهن تصوّرات انتزاعی را خوب نمی‌پذیرد و به آسانی با تصوّرات مشابه خلط می‌شوند و چون ما آنها را بسیار به کار می‌بریم، گمان می‌کنیم دارای معانی محصّلی هستند؛ حال آنکه محصّل نیستند.^{۶۰} حاصل آنکه، از مهم‌ترین و لطیف‌ترین تفاوت‌ها در این باب؛ این است که ابهام در دیدگاه ملاصدرا، ذاتی شهود نیست؛ زیرا در شهود قوی (شهود از نزدیک) هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد. در این صورت، اگر ابهام برخاسته از ذات شهود باشد، در شهود قوی هم ابهام باید وجود داشته باشد که این امر کاملاً نادرست است. لکن در اعتقاد هیوم، ابهام، متخذ از ذات مدرک است. لذا ذاتی ادراک محسوب می‌شود. دیگر

^{۵۵} . ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۲۶۱

^{۵۶} . ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۳/۱ و ۲۸۸-۲۸۹ و ۳۲۸/۲

^{۵۷} . ملاصدرا، تعلیقه برشفا، ۵۸۱/۱

^{۵۸} . Hume, *A Treatise of Human Nature*, 17

^{۵۹} . کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۸/۵

^{۶۰} . هیوم، کاوشی در خصوص فهم بشری، ۲۱-۲۲؛

اینکه، متعلق شهود برای ملاصدرا، دارای معنا و برای هیوم از هیچ تحصیل و معنایی برخوردار نمی‌باشد. سوم آنکه، ابهام در نظر ملاصدرا قطعاً از مشابهت نیست؛ زیرا ملاصدرا ابهام را به سه علتی که بیان شد، می‌داند؛ اما مشابهت برای هیوم یک اصل در اخذ تصورات انتزاعی است. باید خاطر نشان کرد، آیت الله مصباح یزدی در طرح بحث این‌همانی میان دو نظریه ملاصدرا و هیوم در باب ادراک عقلی، به بعضی از این تفاوت‌ها اشاره می‌کند.^{۶۱}

۵-۳. تحلیل نقضی

در آثار مختلف آیت الله مصباح یزدی نسبت این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم ابهاماتی وجود دارد؛ زیرا در یک اثر، اذعان به همانندی نگرش ملاصدرا و هیوم مشاهده می‌شود.^{۶۲} در اثر دیگر، دیدگاه ملاصدرا در مقابل، دیدگاه هیوم قرار می‌گیرد.^{۶۳} همچنین در جایی دیگر، به طور مستقیم، دیدگاه ملاصدرا را منتسب به اسلاف او می‌داند.^{۶۴} او در کتاب شرح اسفار نیز به این موضوع که نگرش هیوم در آثار حکمای اسلامی دیده شده است نیز اشاره می‌کند، که گویا مراد او قوشچی است.^{۶۵} وی همچنین در اثر دیگری با انتساب نگرش ملاصدرا به اسمیین (نومینالیست‌ها)، اصلاً اشاره‌ای هم به حکمای قبل از صدرا (قوشچی) یا هیوم نمی‌کند.^{۶۶} در حالی که او نگرش ملاصدرا را در عرض نومینالیست‌ها یا اسمیین قرار داده و همچنین با کمی تفاوت نظر هیوم را نیز در عرض نظر اسمیین (نومینالیست‌ها) قرار می‌دهد! اکنون در پاسخ به این سوال که چرا مصباح یزدی، دیدگاه ملاصدرا را به قوشچی و دیدگاه قوشچی را به هیوم منتسب می‌کند؟ باید اذعان کرد، قدر متیقن این است که این انتسابات کاملاً متناقض بوده و در نظر خود ایشان هم استدلال محکمی بر این همانندی وجود ندارد. زیرا همان‌طور که ملاعبدالرزاق لاهیجی در شوارق الالهام و حکیم هیدجی در تعلیقه بر شرح منظومه از دوانی و دشتکی نقل نموده اند و نیز کلام خود دوانی و سیدالمدققین در حاشیه شرح تجرید قوشچی نشانگر آن است که دیدگاه آنها غیر از نظریه هیوم در باب ادراک است؛ زیرا آنها درصدد بیان تفاوت میان ادراک جزئی و عقلی هستند؛ که در این زمینه ادراک ماهیت از طریق حس، جزئی است؛ اما ماهیت عقلی، کلی است.^{۶۷}

^{۶۱} . مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۵

^{۶۲} . مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷ و ۳۳۶ و ۳۳۷ و ۳۳۸

^{۶۳} . مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۸/۱-۱۸۹

^{۶۴} . مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ۱۳۹

^{۶۵} . مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۷

^{۶۶} . مصباح یزدی، شرح جلد دوم الأسفار الأربعة، ۳۹۶

^{۶۷} . مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۵۷

دیگر آنکه، دیدگاه مصباح یزدی در باب ادراک کلیات که برگرفته از دیدگاه مشاء است، از عینیت و این‌همانی بیشتری نسبت به دیدگاه هیوم برخوردار است؛ زیرا هنگامی که یک جزئی برای کسی مبهم می‌شود، در واقع، کلی یک فرد نامشخص نیست؛ بلکه چیزی است که در آن، واحد به جامعیت خودش همه‌ی افراد را دربرمی‌گیرد. ذهن این چنین قدرتی را دارد که از راه تصوّر کلی، یک قضیه‌ای تشکیل دهد و با آن یک قانون کلی برای افراد غیرمتناهی تشکیل دهد. بنابراین از نظر ملاصدرا جزئی با تعالی کلی می‌شود نه با تنزل. به تصریح شهید مطهری، پذیرفتن دیدگاه «تجرید» به نحوی است که با تعبیر هیوم همخوانی دارد؛ زیرا حکمای مشایی معتقدند: «منشأ کلی از اینجا است که در ذهن یک صورتی نقش می‌بندد (صورت فرد جزئی)، سپس یک صورت دیگر روی آن نقش می‌بندد (صورت یک فرد جزئی دیگر)، و بعد یک صورت دیگر روی آن نقش می‌بندد؛ وقتی خیلی از صورت‌ها روی هم نقش بست، مشخصات محو می‌شود و از محو شده‌ی این صورت‌ها کلی به وجود می‌آید».^{۶۸} بنابراین کلی آن جزئی مبهم شده، در دیدگاه ملاصدرا نیست؛ لکن در نظریه تجرید است که کلی از محو شدن عوارض مادی حاصل می‌شود و این تنزل باعث این‌همانی و شباهت با دیدگاه هیوم خواهد بود.

۴-۵. تحلیل دلیل مدعا

براساس توضیحاتی که از مدعای آیت الله مصباح یزدی تقریر شد، دیدگاه ملاصدرا از نظر ایشان، همان دیدگاه هیوم در باب ادراک کلی است. در این فقره، وی با اشاره به یک تنبیه و حتی بدون بهره‌گیری از دلیل عقلی، اثبات می‌کند، دیدگاه هیوم نقطه اتکائی برای ویران کردن متافیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی است. مصباح یزدی در این باره معتقد است، برای روشن کردن اشتباه دیدگاه هیوم و امثال او، توجه دادن به مفاهیمی است که اصلاً مصداق حقیقی در خارج ندارند. نظیر: معدوم و محال؛ و یا مصداق مادی و محسوسی ندارند. مانند: مفهوم خدا، و غیره، همچون: علت و معلول؛ زیرا درباره چنین مفاهیمی نمی‌توان گفت که همان صورت‌های مبهم هستند.^{۶۹}

به نظر می‌رسد، تنبیه مذکور به تنهایی برای نفی دیدگاه هیوم و دیگران همچون افلاطون و ملاصدرا، کافی نیست؛ زیرا ملاحظات و تنبیهات مذکور، متوجه دیدگاه ارسطوئیان نیز می‌شود. بنابراین اگر گفته شود، بسیاری از مفاهیم کلی، مانند معدوم و محال، در دیدگاه ملاصدرا، مثال عقلانی ندارند، پس مشاهده حقایق عقلانی امکان‌پذیر نیست. در پاسخ باید اذعان داشت؛ اولاً، مفهوم معدوم در دیدگاه مشاء چگونه

^{۶۸}. مطهری، مجموعه آثار، ۹/ ۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹؛ امید، «مسأله کلیات از دیدگاه صدرالمآلهین»، ۹۸

^{۶۹}. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعة، ۱۹۳-۱۹۰

حاصل می‌شود؟ آیا مفهوم عدم در محسوسات وجود دارد که با تجرید آن از زوائد به خیال منتهی گردد و بعد از آن به عالم عقل و ادراک کلی منتهی گردد؟ علی‌الخصوص با این تعبیر از ابن‌سینا درباره چگونگی بهره‌مندی نفس از حس برای دستیابی به معقولات که می‌گوید: «من فقد حساً ما يجب أن يفقد علماً ما».^{۷۰} پس عدم نیز از طریق دیگری غیر از روش تجرید حاصل می‌گردد؛ زیرا اساساً دیدگاه تجرید در مورد معقولات اولی جاری است؛ ثانیاً، اساساً مفاهیمی که در خارج وجود مستقلی ندارند، وجوشان تبعی است؛ زیرا هرچه هست وجود است و کلی نیز از اطوار وجود است؛ وجود ذهنی مفهوم عدم نیز، به تبع وجود است. بنابراین از آنجایی که وجود مطلق در ذهن موجود است، بر نقیض آن نیز صادق است؛^{۷۱} ثالثاً، ملاصدرا برای ادراک مستحیلات که اعم از مفهوم وجود مطلق، مجهول مطلق، شریک‌الباری و اجتماع نقیض و غیره است، می‌گوید: «عقل می‌تواند مفاهیم این امور را بنا بر سبیل هلیات غیر بتیه تصور کند؛ یعنی بنا بر قضیه حقیقیه غیر بتیه».^{۷۲} بنابراین، محالات و معدومات مطلق، وجود ذهنی دارند؛ ولی وجود خارجی ندارند و شهود مثل از دور، برای طبایع مادی است که از وجود خارجی برخوردارند؛^{۷۳} رابعاً، از دیدگاه ملاصدرا، نحوه دستیابی هریک از این مفاهیم به شکل دیگری است؛ لکن قدر متیقن در نظریه شهود، طبایع نوعیه است؛ لذا باید خاطر نشان کرد؛ به تصریح ملاصدرا، تمام انواع طبایع مادی (إن للموجودات صوراً مجردة) در عالم مثل، حقیقتی به نام مُثُل دارند؛ یعنی در صورت عدم وجود در خارج، مُثُل معنا ندارد.^{۷۴} اتفاقاً به نظر آیت الله مصباح یزدی، «ملاصدرا به همین دلیل بحث از نظریه «مُثُل» را ذیل بحث از ماهیات قرار داد، تا اثبات نماید، تمام طبایع مادی، دارای مثل عقلانی در عالم مُثُل هستند».^{۷۵} بنابراین به نظر می‌رسد، یک خلط بحثی صورت گرفته باشد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، تنها ادراک طبایع مادی از طریق مثل است و مثل نیز عقول عرضی محسوب می‌شوند. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا برای ادراک عقول طولیه نیازمند شهود عقول عرضی هستیم؟، به نظر، پاسخ این سوال منفی باشد؛ زیرا به یقین، مرتبه وجودی عقول طولیه و واجب‌الوجود بالاتر از عقول عرضی است؛ لذا خود این وجودات باید مدرک واقع شوند و چون سعه وجودی این موجودات دست نیافتنی است، لذا شهود وجود آنها از نظر ملاصدرا به شدت ضعیف است. نه اینکه معتقد شویم چون مجردات و واجب

^{۷۰}. ابن‌سینا، برهان شفاء، ۲۲۰

^{۷۱}. ملاصدرا، الأسفار، ۳۸۷/۱؛ علامه حلی، کشف المراد، ۵۹

^{۷۲}. مطهری، مجموعه آثار، ۹/ ۵۶۸-۵۶۹

^{۷۳}. ملاصدرا، الأسفار، ۲۳۸/۱؛ فحایی اشکوری، معقول ثانی، ۷۸

^{۷۴}. ملاصدرا، الأسفار، ۴۶/۲

^{۷۵}. مصباح یزدی، شرح جلد دوم الأسفار الأربعة، ۳۱۸

تعالی، از مثل برخوردار نیستند، پس بنابراین نظریه شهود باطل است؛ خامساً، اگر این تنبیهات دلیلی بر نفی دیدگاه هیوم گردد، دلیلی بر نفی دیدگاه واقع‌گرایانی هم چون ملاصدرا نیست؛ زیرا اساساً در نظریه «شهود» از منظر ملاصدرا و البته دیدگاه «تجرید» از منظر مشاء آنچه مشهود است، وجود خارجی موجودات است؛ زیرا متعلق شناسایی در دیدگاه ملاصدرا در خارج وجود منحاز دارد و در دیدگاه تجرید نیز طبایع مادی در ضمن افراد خارج وجود دارند و ذهن از تجرید این امور، به ادراک خیالی و سپس به ادراک عقلی دست می‌یابد.

نتیجه‌گیری

آیت الله مصباح یزدی، در برخی از انتسابات در آثار خویش، به این‌همانی و عینیت دیدگاه ملاصدرا و هیوم در ادراک کلیات، معتقد است. برای این ادعا دلیلی تنبیهی ارائه نموده و از این جهت اشکالی که مترتب بر دیدگاه هیوم است را مترتب به دیدگاه ملاصدرا نیز می‌خواند. برای تحلیل و بررسی مدعا و دلیل تنبیهی مذکور، چند شیوه و روش به‌کارگیری شد. بنابراین نتیجه برآمده از تحلیل تطبیقی، در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی و حتی تمایز بنیادی دیدگاه ملاصدرا و هیوم، هیچ‌گونه شباهتی میان دو دیدگاه مشاهده نشد؛ زیرا ملاصدرا در بحث نحوه وجود کلیات، متعلق شناسایی را در خارج موجود متشخص و در عین حال کلی و در معرفت‌شناسی، به ادراک حضوری و در منطق کلیات، به تعالی هم‌زمان ادراک و مدبرک معتقد است. این موضوع برابر با رأی هیوم کاملاً متفاوت است؛ زیرا از حیث وجودشناسی کلی؛ وجودی جزء وجود جزئی قائل نیست. هیوم در معرفت‌شناسی کلیات، نهایت به ادراک حصولی بسنده کرده و تنزل، روش اساسی او، در فرآیند تحلیل و دستیابی به کلیات است. شیوه دیگری که هر یک از دو فیلسوف در آن کاملاً متفاوت عمل کرده‌اند، بهره‌مندی آنها از واژه «ابهام» است. زیرا، هیوم ابهام را ناشی از ذات مدبرک، ولیکن ملاصدرا غیرذاتی می‌داند. همچنین نقض‌های به‌وجود آمده از عینیت دو دیدگاه، از دیگر نتایج به‌دست آمده است؛ زیرا، انتسابات در مورد این‌همانی در دیدگاه هیوم و ملاصدرا کاملاً متناقض بوده و در نظر مصباح یزدی نیز استدلال محکمی بر این همانندی مشاهده نشد. نتیجه دیگری که از این نقض می‌توان به‌دست آورد این‌همانی دیدگاه آیت الله مصباح یزدی (تجرید) با دیدگاه هیوم است؛ زیرا با توجه به تحلیل نظریه «تجرید» و نسبت آن با دیدگاه هیوم، این نتیجه حاصل می‌شود که این‌همانی دیدگاه تجرید با هیوم، به مراتب بیش از این‌همانی با دیدگاه ملاصدرا است؛ زیرا به تصریح شهید مطهری، پذیرفتن دیدگاه «تجرید» به‌نحوی است که با تعابیر هیوم هم‌خوانی دارد. در پایان به نظر می‌رسد، از بررسی دلیل تنبیهی مصباح یزدی در اثبات ادعای خویش، بی‌ارتباطی این تنبیه و دلیل با این‌همانی دو

دیدگاه به‌دست می‌آید؛ زیرا نحوه‌ی دستیابی به کلیات از طریق مثل در دیدگاه ملاصدرا، از نحوه‌ی دستیابی به دیگر مفاهیم (معدومات و معقولات ثانیه فلسفی) کاملاً متفاوت است. اگرچه این دلیل، کاملاً دیدگاه هیوم را مورد خدشه قرار نمی‌دهد؛ لکن در فرض پذیرش این دلیل، در مواجهه با دیدگاه هیوم، نمی‌توان اثبات کرد که این خدشه به دیدگاه ملاصدرا نیز تسری می‌یابد. بنابراین با توجه به روش‌های اخذ شده در مقاله حاضر، عدم عینیت و این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم در ادراک کلیات نتیجه این پژوهش خواهد بود.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله. برهان شفاء. تصدیق و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلاء عفیسی. قاهره: الطبعة الأمیریة، ۱۳۷۵.
- امید، مسعود. «مسأله کلیات از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و ملاحظاتی انتقادی درباب آن». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۹۱ (تابستان ۱۳۸۳): ۹۱-۱۰۹.
- ایمانپور، منصور. «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۱۸۶ (۱۳۸۲): ۲۳-۴۹.
- بارکلی، جورج. اصول علم انسانی. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم جلد دوم (بخش اول). قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۷۶.
- حکاک، سیدمحمد، «نقد نظریه هیوم درباب منشأ تصوّرات از دیدگاه حکمت متعالیه». خردنامه صدرا، ش ۱۶ (تابستان ۱۳۷۸): ۵۶-۶۵.
- راسل، برتراند. تاریخ فلسفه کتاب سوم. ترجمه نجف دریابندری. بی‌جا: نشر الکترونیکی، ۱۳۸۸.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد دوم. پاورقی مرتضی مطهری. چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.
- عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. جلد دوم. چاپ ششم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
- خطوط کلی حکمت متعالیه. چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
- علامه حلی، حسن‌بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تعلیقه علامه حسن‌زاده آملی. چاپ یازدهم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۷.
- فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. چاپ نهم، تهران: انتشارات زوّار، ۱۳۹۰.
- فنائی اشکوری، محمد. معقول ثانی: تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.
- قربانی، قدرت‌الله، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا» آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم رضوی،

ش ۱۵ (پانیز زمستان ۱۳۹۳): ۱۱۹-۱۴۲

کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. جلد پنجم. ترجمه امیرجلال الدین اعلم. چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.

لاک، جان. جستاری در فهم بشری. مترجم رضازاده شفق. تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۸۰.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه ج ۱. چاپ نهم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸

..... شرح جلد اول الأسفار الأربعة (جزء سوم). چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۵.

..... شرح جلد دوم الأسفار الأربعة (جزء ۱). چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۵.

..... تعلیقه علی نهاییه الحکمة. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.

مصلح، جواد. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. چاپ ششم. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۱.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، جلد ۹. تهران: صدرا، ۱۳۹۴.

ملاصدرا محمد، شیرازی. تعلیقه بر شفاء. ج ۱. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲

..... الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.

..... الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. چاپ هفتم. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

..... المسائل القدسیة. چاپ چهارم. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

..... مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

ملکیان، مصطفی. تاریخ فلسفه. ج ۳. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (واحد رایانه)، ۱۳۷۸.

هیوم، دیوید. کاوشی در خصوص فهم بشری. ترجمه کاوه لاجوردی. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز، بی تا.

Hume, David. *Enquiries Concerning Humen Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1978.

Coventry, Angela. *Hume A Guide for the Perplexed*. London, New York:

Continuum, 2007.

Garrett, Don, "Hume's Theory of Ideas" in E. S. Radcliffe (ed), *A Companion to Hume*, pp.41-57, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

Transliterated Bibliography

‘Allāmah Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Itiqād*. Ed. ‘Allāmah Ḥasan Ḥasanzādīh Āmulī. Chāp-i Yazdahum, Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 2006/1427.

Berkeley, George. *Uṣūl ‘Ilm Insānī*. Translated by Manūchīhr Buzurgmīhr, Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 2014/1392.

Copleston, Frederick. *Tārīkh Falsafah*. vol. 5, Translated by Amīr Jalāl al-Dīn A’lam, Chāp Haftum, Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2010/1388.

Fanā’ī, Ishkavarī. Muḥammad. *Ma’qūl Thānī Taḥlīlī az Anwā’ Mafāhīm Kulī dar Falsafah Islāmī va Gharbī*. 2020/1398.

Furūghī, Muḥammad ‘Alī. *Sīr Hikmat dar Urūpā*. Chāp-i Nuhum, Tehran: Intishārāt-i Zawwār, 2012/1390.

Ḥakāk, Sayyid Muḥammad. "Naqd Nazariyah-yi Hume dar Bāb Mansha’ Taṣavurat az Didgāh Hikmat Muta’aliyah". *Khīradnāmah-yi Šadrā*, no. 16, Summer 2000/1378, 56-65.

Hume, David. *Kāvushī dar Khuṣūṣ Fahm Bashārī*. Translated by Kāvīh Lājīvardī, Chāp-i Duwum, Tehran: Nashr Markaz, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Burhān Shīfā*. Taṣdīr wa Murāji’ah Ibrāhīm Madkūr, researched by Abū al-‘Alā’ ‘Affī, al-Ṭaba’ā al-Amīriyah bi-al-Qāhīrih, 1956/1375.

Imānpūr, Maṣūr. "Mas’alah-yi Taṭābuq Zīh va ‘Iyn dar Falsafah-yi Mashā’ va Hikmat Muta’aliyah", *Majallih Dānishkadīh-yi Adabiyāt va ‘Ulūm Insānī*, University of Tabriz, no. 186, 2004/1382, 23-49.

Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Rahīq Makhtūm*. vol. 2, Bakhsh1, Qum: Asrā’, 1998/1376.

Locke, John. *Justārī dar Fahm Bashārī*. Translated by Riḏāzādīh Shafaq, Tehran: Intishārāt-i Shaffī, 2002/1380.

Malikiyān, Muṣṭafā. *Tārīkh Falsafah*. Tehran: Pāzhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh, 2000/1378.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharḥ Jild-i Awwal al-Asfār al-Arba’ā*. Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pāzhūhishī Imām Khumīnī, 2017/1395.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Ta'ḥqāq 'ālā Nihāya al-Ḥikma*. Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī, 2015/1393.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafāh*. vol. 1, Chāp-i Nuhum, Qum: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī, 2010/1388.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharḥ Jild-i Duwum*. Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī, 2017/1395.

Mulāṣadrā Shīrāzī, Muḥammad. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Mulāṣadrā Shīrāzī, Muḥammad. *al-Masā'īl al-Qudsiyah*. Chāp-i Chāhārum, Qum: Mū'assisah-yi Bustān-i Kitāb, 2010/1388.

Mulāṣadrā Shīrāzī, Muḥammad. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Chāp-i Haftum, Qum: Mū'assisah-yi Bustān-i Kitāb, 2014/1392.

Mulāṣadrā Shīrāzī, Muḥammad. *Maḥāṭib al-Ghayb*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭāli'āt va Taḥqīqāt Farhangī Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1985/1363.

Mulāṣadrā Shīrāzī, Muḥammad. *Ta'ḥqāq bar Shifā'*. Tehran: Bunyād Ḥikmat Islāmī Ṣadrā, 2004/1382.

Muṣliḥ, Javād. *Tarjumah va Tafsīr al-Shawāhid al-Rubūbiya*. Chāp-i Shishum, Tehran: Intishārāt-i Surūsh, 2012/1391.

Qurbānī, Qudrat Allāh. "Ab'ād Ibtikārī Muthil az Manẓar Mulāṣadrā". *Āmūzih-hā-yi Falsafah Islāmī*, Razavi University of Sciences, no. 15, (autumn and winter 2014/1393): 119-142.

Russell, Bertrand. *Tārīkh Falsafāh*. Kitāb Sivum, Translated by Najaf Daryā Bandarī, s.l. Nashr Ilktrūnikī, 2010/1388

Ṭabāṭabayī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafāh va Ravish-i Rī'ālism*. vol. 2, Bā Muqaddamah-yi Murtaẓā Muṭaharī. Chāp-i Hijdahum, Tehran: Ṣadrā, 1969/1389.

'Ubūdiyat, 'Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Nizām Ḥikmat Ṣadrā'ī*. vol. 2, Chāp-i Shishum, Tehran: Intishārāt-i Samt, 2014/1393.

'Ubūdiyat, 'Abd al-Rasūl. *Khuṭūṭ Kulī Ḥikmat Muta'āliyah*. Chāp-i Sivum, Tehran: Intishārāt-i Samt, 2013/1392.

Umīd, Mas'ūd. "Mas'alah-yi Kufyāt az Didgāh Ṣadr al-Muta'allihīn Shīrāzī va Muḥāḥizāt Intiqādī dar Bāb

داوری چهارم و دیگران؛ ارزیابی این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر ... / ۱۰۵

ān". *Majallih Dānishkadīh-yi Adabiyāt va 'Ulūm Insānī, University of Tabriz*, no. 191, Summer 2005/1383, 91-109.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی