

سید محمد حاک

نقد نظریه هیوم بر اساس حکمت

از جمله اساسیترین مسائل معرفت در فلسفه، مسئله منشأ معرفت و راه حصول آن است. معرفت آدمی یا تصویری یا تصدیقی. بنابراین مسئله مورد نظر خود به دو بخش منشأ تصورات و منشأ تصدیقات تقسیم می‌کنیم. در اینکه یکی از حصول علم، تجربه، یعنی تماس با عالم خارج است بحثی نیست، حتی افلاطونیان نیز علم آدمی را قبلی می‌دانند. -بدین معنی که نفس پیش از آنکه در قفس تن گرفتار شود، در عالم مثل، آنها را مشاهده کرده و همه را همان جا تحصیل نموده و بعد از آمدن به عالم طبیعت آن علم را فراموش کرده است. - نیز بر متذکر شدن انسان و بیاد آوردن آنچه از پیش می‌دانسته است، مصرّند و برای تجربه مدخلیتی تمام قائل‌اند. از افلاطونیان که بگذریم، آنچه در مانحن فیه میان فلاسفه (خصوصاً فلاسفه عصر جدید) مورد بحث است این است که آیا انسان تصورات و تصدیقات مقدم بر تجربه هم دارد یا نه؟ این مسأله به خصوص است که فیلسوفان دوره جدید غرب را به دو نطفه عقلی و حسی تقسیم کرده است: گروه اول که دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا از آن دسته‌اند به تصورات مقدم بر تجربه یا معقولات فطری اعتقاد دارند و گروه دوم مشتعل بر فلسوفانی نظیر لاک و بارکلی و هیوم تجربه را مقدم بر



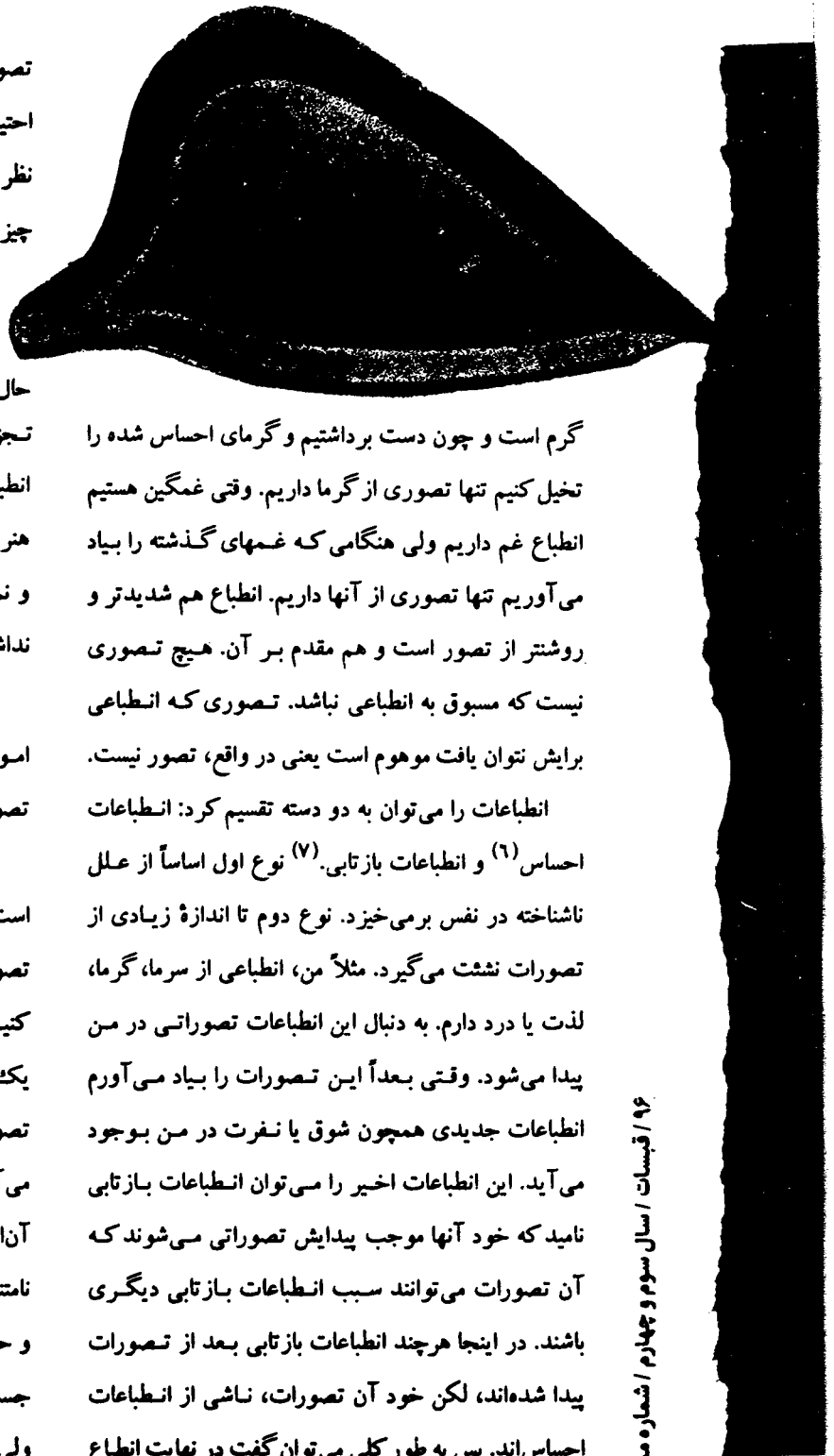


در باب منشأ تصورات متعالیه

خود مشتمل بر سه کتاب و کتاب اول آن درباره شناخت است) و دیگری تحقیق در فهم انسان. (۲) و ما در ابتدا رأی او در مسئله منشأ تصورات از همین دو کتاب نقل می‌کنیم و آنگاه، به نقد آن از دیدگاه اصحاب حکمت مشعالیه می‌پردازیم. از نظر هیوم کلیه ادراکات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: انطباعات (۳) و تصورات. (۴) انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس‌اند. آنچه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیء حاصل می‌شود انطباع نام دارد و مادام که این تماس برقرار است انطباع باقی است. اما تصور عبارت است از یاد آوردن انطباع بعد از آنکه تماس از میان می‌رود. می‌توان گفت مقصود از انطباع همان صورت حسی است و غرض از تصور همان صورت خیالی.

آنچه مستقیماً بر اثر مواجهه حس با متعلق ادراک حاصل می‌شود انطباع است و صورتی که تخیل می‌کنیم، هنگامی که دیگر مواجهه‌ای در کار نیست، تصور نام دارد. تصور نسخه‌ای است که قوه خیال از انطباع برمی‌گیرد. انطباعات البته شدیدتر و روشتر از تصورات‌اند. (۵) با مثالهایی می‌توان مطلب را بیشتر توضیح داد. وقتی که از نزدیک و مستقیم دست بر آتش داریم، آنچه احساس می‌کنیم انطباع

تصورات می‌دانند. علت این اختلاف نظر آن است که دسته‌ای از مفاهیم نظیر علت و جوهر و عرض و مفاهیم کلی همچون انسان و درخت و سنگ مابازاه محسوسی ندارند و نمی‌توان برای ورود آنها به ذهن طریقی حسی ارائه داد. طبیعی است در چنین وضعی یا باید آنها را فطری و غیر اکتسابی دانست یا موهوم، یا دلایلی برای محسوس بودن آنها تراشید یا چاره‌ای دیگر اندیشید. بر هر حال، اوج نظریه حسی در این باب را در آرای دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) می‌بینیم. نظری که وی در خصوص منشأ تصورات دارد در سایر تعالیم فلسفی او تأثیر اساسی داشته و در واقع مرکز ثقل فلسفه اوست. رأی او در باب علیت، که موجب شهرت وی در فلسفه است، و همین طور آرای او درباره جوهر جسمانی و نفس و مفاهیم کلی و در نهایت علم مابعدالطبیعه. یکسر مبتنی بر همین نظریه است او از مخالفان سرسخت و بسیار مؤثر مابعدالطبیعه است و کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی که تأثیر بسیار در فرهنگ و فلسفه بعد از خود دارد، متأثر از هیوم است و اعتراف می‌کند که این هیوم بوده است که وی را از خواب جزمی یعنی، اعتقاد به مکتب عقلی بیدار نموده است. هیوم دو کتاب مهم در موضوع معرفت دارد. یکی رساله در طبیعت آدمی (۱) که



تصورات به انطباعات امری است روشن و دریافت آن هیچ احتیاجی به قوه دقیق یا استعداد فلسفی ندارد. (۹) هرچند به نظر می‌آید قوه خیال آدمی پای‌بند واقعیت نیست و از هر چیزی نامحدودتر است و حتی در اختیار خود انسان هم نیست و می‌تواند به ماورای عالم واقع پرواز کند

و چیزهایی بیافریند که در طبیعت یافت نمی‌شود، با این حال اگر آنچه را که ساخته قوه خیال است به اجزای آن تجزیه کنیم، درمی‌یابیم تصوراتی هستند بسیط که از انطباعات متناظر با خود استنتاج شده‌اند.

هنر قوه خیال فقط ترکیب همین تصورات بسیط است و نمی‌تواند چیزی بیافریند که انسان هیچ انطباعی از آن نداشته باشد.

کوه زرین، اسب بالدار، دریای جیوه و امثال اینها همه امور مرکبی هستند که قوه خیال، آنها را از ترکیب تصوراتی بسیط که حاصل انطباعات، ایجاد کرده است.

هیوم برای این امر، با وجود آنکه می‌گوید بدیهی است، دو دلیل اقامه می‌کند. اول آنکه: ما اگر افکار یا تصورات خود را - هر قدر پیچیده و مرکب باشند - تحلیل کنیم، می‌بینیم که به تصورات بسیطی تجزیه می‌شوند که هر یک از آنها نسخه یک احساس سابق هستند. حتی تصوراتی که در وهله اول بسیار دور از این منشأ به نظر می‌آیند، پس از بررسی دقیق معلوم خواهد شد که ناشی از آنهاست. مثلاً تصور خدا به معنی موجود عاقل، حکیم و خیر نامتناهی، از تأمل در ذهنیات خودمان و افزایش صفات خیر و حکمت تا درجه نامتناهی حاصل شده است. دامنه این جست و جو را می‌توانیم تا هرجا که می‌خواهیم بگسترانیم. ولی همواره خواهیم دید که هر تصویری را که بررسی می‌کنیم، نسخه انطباعی است از احساس شیبه خود. تصور آنان که این نظر ما را یک امر کلی بدون استثنا نمی‌دانند

گرم است و چون دست برداشتیم و گرمای احساس شده را تخیل کنیم تنها تصویری از گرما داریم. وقتی غمگین هستیم انطباع غم داریم ولی هنگامی که غمهای گذشته را بیاد می‌آوریم تنها تصویری از آنها داریم. انطباع هم شدیدتر و روشنتر از تصور است و هم مقدم بر آن. هیچ تصویری نیست که مسوق به انطباعی نباشد. تصویری که انطباعی برایش نتوان یافت موهوم است یعنی در واقع، تصور نیست. انطباعات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: انطباعات احساس (۱) و انطباعات بازتابی. (۷) نوع اول اساساً از علل ناشناخته در نفس برمی‌خیزد. نوع دوم تا اندازه زیادی از تصورات نشئت می‌گیرد. مثلاً من، انطباعی از سرما، گرما، لذت یا درد دارم. به دنبال این انطباعات تصوراتی در من پیدا می‌شود. وقتی بعداً این تصورات را بیاد می‌آورم انطباعات جدیدی همچون شوق یا نفرت در من بوجود می‌آید. این انطباعات اخیر را می‌توان انطباعات بازتابی نامید که خود آنها موجب پیدایش تصوراتی می‌شوند که آن تصورات می‌توانند سبب انطباعات بازتابی دیگری باشند. در اینجا هرچند انطباعات بازتابی بعد از تصورات پیدا شده‌اند، لکن خود آن تصورات، ناشی از انطباعات احساس‌اند. پس به طور کلی می‌توان گفت در نهایت انطباعات مقدم بر تصور است. (۸)

در نظر هیوم، آنچه گفته شد، یعنی مسوق بودن همه

فقط یک راه برای انکار آن دارند که راهی است ساده و آن عبارت است از ارائه تصویری که از این منشأ حاصل نشده باشد. آن گاه بر ما است که انطباق یا ادراک حسی زنده و روشنی مطابق با آن به دست دهیم. (۱۰) دوم آنکه: اگر فردی به سبب نقص یکی از حواس خود از نعمت آن حس محروم باشد، از تصورات مربوط به آن حس نیز محروم خواهد بود. شخص نابینا مفهوم رنگ و شخص ناشنوا مفهوم صوت را درک نمی‌کند. و همین که نقص آنها مرتفع و باب آن حواس باز شود تصورات مربوط به هر یک وارد ذهن آنها خواهد شد. همین طور است حکم اشیایی که تاکنون هیچ یک از حواس ما را تحریک نکرده و بر آنها عرضه نشده‌اند. یعنی ما تصویری از چنین اشیایی نداریم؛ مثل زنگیان آفریقا که تصویری از شراب ندارند. مطلبی که ذکر شد درخصوص امور نفسانی نیز صادق است. یعنی مثلاً فردی که به سبب سلامت نفس هیچ وقت احساس حسادت یا حقد نمی‌کند، تصویری هم از این احساس ندارد یا فرد خودخواه خودپسند درکی از مروت و محبت ندارد. هم چنین می‌توان نتیجه گرفت ممکن است موجوداتی باشند با حواسی غیر از حواس ما و بالتبع با تصوراتی غیر از تصورات ما زیرا درک حواس آنها تنها از طریق عمل احساس ممکن است که چون ما آن حواس را نداریم آن عمل احساسی و ادراکی را هم نداریم و البته فاقد آن تصوراتی هستیم که از دروازه آن حواس وارد ذهن می‌شوند. (۱۱)

هیوم بعد از اقامه این دو برهان می‌گوید: قاعده کلی ما در مورد انطباعات و تصورات و برگشت هر تصویری به انطباق مخصوص به خود، فقط ممکن است در یک مورد صادق نباشد که در آن مورد تصویری حاصل شود که مسبوق به انطباق نباشد و آن این است:

همان طور که رنگهای گوناگونی که از راه چشم وارد ذهن می‌شوند در عین شباهت از هم متمایزند و همان طور که اصوات متعددی که از راه گوش وارد می‌شوند در عین شباهت جدا از یکدیگرند، همان طور هم مراتب مختلف از طیف یک رنگ به خصوص نیز با هم تفاوت دارند. چه اگر متفاوت نباشند، تمایز بین دو رنگ کاملاً مغایر با هم نیز، از میان خواهد رفت. حال فرض کنیم شخصی را طی مدت سی سال انواع مختلف رنگها را دیده باشد غیر از مرتبه خاصی از رنگ معینی مثلاً رنگ کبود. اکنون اگر همه مراتب رنگ، غیر از همان مرتبه خاص، را بر چشم او عرضه کنیم وی جای این مرتبه خالی را احساس می‌کند، چون مرتبه قبلی و مرتبه بعدی را می‌بیند.

حال سؤال این است که آیا شخص مفروض می‌تواند مدد قوه تخیل خود تصویری از مرتبه مفقود بسازد یا نه؟ به نظر من می‌تواند و کم هستند کسانی که بگویند نمی‌تواند. نتیجه این آزمون این است که پس تصویری هم وجود دارد که مسبوق به انطباق نباشد اما این مورد استثنا به قدری نادر است که قابل اعتنا نیست و چیزی از اعتبار این اصل کلی کم نمی‌کند. (۱۲)

هیوم با محکی که در باب منشأ تصورات بدست می‌دهد مفاهیمی همچون علیت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی را نقد می‌کند و چون آنها را مسبوق به انطباقی نمی‌بیند موهوم می‌داند و بر این اساس بر دانش مابعدالطبیعه که بر این مفاهیم استوار است به شدت حمله می‌کند، از

جمله در انتهای فصل مربوط به منشأ تصورات در کتاب و تحقیق در فهم انسانه می‌گوید:

«بنابراین، در اینجا ما قضیه‌ای داریم که نه فقط به خودی خود ساده و معقول است، بلکه اگر درست از آن استفاده شود، موارد نزاع را مشخص و روشن می‌سازد و اصطلاحات فنی نامفهومی را که مدت‌ها است بر استدلال‌های ما بعدالطبیعه مسلط شده و تمام متعلقات مابعدالطبیعه را به خود اختصاص داده دور می‌اندازد. کلیه تصورات، به خصوص تصورات انتزاعی، طبیعتاً ضعیف و مبهم‌اند یعنی، ذهن آنها را خوب نمی‌پذیرد و به آسانی با تصورات مشابه خلط می‌شوند و چون ما آنها را بسیار بکار می‌بریم، اگر چه معنای مشخصی ندارند، گمان می‌کنیم دارای معانی و مفاهیم محصلی هستند. برعکس، همه انطباعات، یعنی همه ادراکات حسی، خواه بیرونی و خواه درونی قوی و روشن‌اند یعنی، حدود آنها از یکدیگر مشخص است و انسان در مورد آنها به اشتباه نمی‌افتد. بنابراین وقتی که در معنی داشتن یک اصطلاح فلسفی به تردید می‌افتیم (چنان که اغلب می‌افتیم، فقط کافی است تحقیق کنیم که آن معنی یا تصور از کدام انطباع بدست آمده است. اگر پیدا کردن چنین انطباعی ناممکن بود شک خود را معتبر خواهیم دانست. با قرار دادن تصورات در معرض روشنایی (یعنی با تحقیق در اینکه آنها از کدام انطباع حاصل شده‌اند) امید می‌رود بتوان تمام نزاع‌هایی را که ممکن است در خصوص طبیعت و واقعیت آنها پیدا شود از بین برد.» (۱۳)

اصحاب حکمت متعاله یعنی صدرالمتهلین و پیروان او در اینکه علم از برخورد حواس با اشیا حاصل می‌شود ذهن قبل از این برخورد دارای هیچ تصویری نیست با هیوم موافق‌اند. آنان نه با نظریه افلاطون، مبنی بر عالم بودن روح قبل از تعلق به بدن، موافق‌اند و نه معقولات فطری اصحاب اصالت عقل را قبول دارند بلکه در مسئله منشأ علم طرفدار نظریه ارسطو هستند که می‌گوید معرفت از حس و از تصورات جزئی شروع می‌شود و این مطلب در آثار آنان

کاملاً روشن است. صدرالمتهلین در «اسفاره» (۱۴) از حواس به جاسوسهایی تعبیر می‌کند که از نواحی مختلف برای نفس خیر می‌آورند و نفس را برای سایر ادراکات آماده می‌سازند.

و در «الشواهدالرییه» می‌گویند:

«پس اول چیزی که در آن ایجاد می‌شود [در قوه عقليه یا نفس] از رسوم محسوسات که عبارت‌اند از معقولات بالقوه و محفوظ‌اند در خزانه متخلیه عبارت است از اوایل معقولات که جمیع مردم در آن مشترک‌اند یعنی اولیات و تجربیات و متواترات و مقبولات و غیرها» (۱۵)

باز در همان «اسفاره» در باب انواع ادراکات بیانی هست که دلالت دارد بر تقدم ادراک حسی بر سایر ادراکات بیانی هست که دلالت دارد بر تقدم ادراک حسی بر سایر ادراکات. صدرالمتهلین در آنجا ابتدا ادراک را به چهار مرتبه احساس، تخیل، توهم و تعقل تقسیم می‌کند. اما ادراک وهمی را نوع مستقلی نمی‌داند و می‌گوید ادراک در واقع سه قسم است:

بدان که انواع ادراک چهار است: احساس و تخیل و توهم و تعقل. احساس عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک به هیئت مخصوص محسوس با آن از قبیل این و منی و وضع و کیف و کم و غیر ذلک و تخیل نیز عبارت است از ادراک آن شیء یا هیئت مذکور زیرا خیال تخیل نمی‌کند مگر چیزی را که محسوس واقع شده است و لکن در هر دو حالت حضور ماده شیء و عدمش و تعقل عبارت است از ادراک شیء از حیث ماهیتش و حدش نه از حیث چیزی دیگر» (۱۶)

همان طور که از عبارت صدرالمتهلین برمی‌آید ادراک با حس شروع می‌شود و صورت خیالی فقط پس از



صورت حسی می‌تواند پیدا شد (زیرا خیال تخیل نمی‌کند مگر آنچه را که محسوس واقع شده است) و صورت عقلی بعد از حصول صور خیالی ظاهر می‌گردد.

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

علامه طباطبایی در اصول فلسفه می‌گوید:

در مقاله گذشته یکی از نتایج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی به حس می‌باشد. (۱۷)

البته علامه برای اثبات نظر خود توضیحی دارد که این توضیح تفاوت نظر علامه طباطبایی را با نظر هیوم را آشکار می‌کند و ما بعداً آن را بیان خواهیم کرد.

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

منتهی این اجمال نیازمند تفصیلی است از این قرار: از نظر اصحاب حکمت متعالیه گذشته از وهمیات که حاصل تصرف قوه متخلیه در تصورات موجود در ذهن است و گذشته از صور حسی، بقیه محتوای ذهن را می‌توان به سه قسم تقسیم نمود: (۱) صور خیالی، (۲) معقولات اولیه، معقولات ثانویه.

صور خیالی، همان طور که دیدیم مستقیماً از صور محسوسه یا به تعبیر هیوم از انطباعات گرفته شده‌اند اما دو دسته دیگر مستقیماً از صور محسوسه گرفته نشده‌اند. معقولات اولیه همان تصورات کلی‌اند که ذهن از راه تجرید و تعمیم صورتهای خیالی بدست می‌آورد اما معقولات ثانویه صورت دیگری دارند.

فرق این معقولات اولیه بنا بر تقریر استاد مطهری این است که معقولات اولیه مسبوق به صور خیالی و صور حسی هستند و در عالم خارج دارای مصداق‌اند. مثلاً مفهوم انسان مسبوق به صور خیالی زید و عمرو است و این صور خود از صور محسوس گرفته شده‌اند و در خارج می‌توان به مصادیق انسان اشاره کرد. اما معقولات ثانویه مستقیماً از طریق حس و خیال به ذهن نیامده‌اند و مصادیق مستقل ندارند بلکه از معقولات اولیه انتزاع شده‌اند مثل مفاهیم کلیت، جزئیت، موضوع بودن و محمول بودن از معقولات ثانویه منطقی، علیت، جوهریت و عرضیت از معقولات ثانویه فلسفی. فرق این دو دسته معقولات اخیر این است که دسته اول تنها وصف خود مفاهیم و تصورات در ذهن هستند ولی دسته دوم اوصاف اشیای خارجی‌اند؛ مثلاً چیزی را که علت یا جوهر می‌خوانیم، واقعاً در عالم خارج علت یا جوهر است، هرچند علیت و جوهریت آن امری جدا از خود آن نیست و مصداقی مستقل از آن ندارد و قابل اشاره حسی نیست. معقولات ثانویه گرامی‌ترین معانی و مفاهیم انسان‌اند و علم و فلسفه و معرفت او عمدتاً متکی به آنهاست. (۱۸)

هیوم درباره مفاهیمی که جزء معقولات منطقی قرار می‌گیرند بحثی نکرده است اما در باب منشأ حصول بعضی از معقولات ثانویه فلسفی نظیر علیت و جوهر، خصوصاً علیت به تفصیل سخن گفته است.

از نظر وی مفاهیمی نظیر اینها چون مسبوق به هیچ انطباق حسی نیستند، موهوم‌اند و هیچ ارتباطی با عالم خارجی ندارند. هیوم برای توجیه وجود این تصورات در ذهن مبانی روان‌شناختی و خیالی قائل می‌شود، مثلاً ریشه تصور علیت را عادت و تداعی معانی می‌داند و می‌گوید وقتی به کرات مشاهده کنیم که دو شیء به دنبال هم می‌آیند، به معیت آن دو عادت می‌کنیم لذا اگر انطباقی و تصویری از یکی حاصل کنیم به ضرورت همین عادت منتظر دومی می‌شویم یا تصور دومی در ما تداعی می‌شود.

لذا ضرورتی که در علیت هست ضرورت عقلی و منطقی نیست بلکه ضرورت روانی و عادت‌ی است. همین‌طور جوهر را حاصل عمل قوه متخلیه می‌داند که ما در این مقال قصد پرداختن به آرای او در خصوص تک تک این مفاهیم و نقد آنها را نداریم. منظور ما در این نوشتار، نقد نظریه او در باب منشأ تصورات به طور کلی است.

بنابر مبنایی که هیوم اختیار کرده است، در امر معرفت با مشکل بزرگی روبرو می‌شویم - همان‌طور که خود او شد - و آن همانا محدود شدن معرفت آدمی به معقولات اولیه است (بگذاریم از اینکه او حتی این معقولات را نیز فاقد معنی و صرف لفظ می‌داند). کانت به طریقی در مقام حل این مشکل برآمد ولی او نیز در نهایت به همان‌جایی رسید که هیوم رسیده بود. از نظر کانت، معقولات ثانویه قالبهای ذهنی‌اند و ارتباطی با عالم اشیا و اعیان ندارند و معلوم است که این همان شکاکیت هیوم است منتهی با بیانی دیگر.

اما همان‌طور که گفتیم، از نظر فیلسوفان صدرایی و همه فلاسفه اسلامی، این معقولات اوصاف اشیای خارج‌اند. ضرورت، علیت، بالقوه بودن، بالفعل بودن، وحدت و کثرت همه اموری خارجی هستند، البته نه اموری در کنار سایر امور عالم و مستقل از آنها بلکه در برگیرنده همه آنها^(۱۹) اما دو مطلب در نوشته‌های این فیلسوفان نامعلوم است.

یکی اینکه چگونه این مفاهیم حاکی از عالم خارج‌اند؟ یعنی به چه دلیل می‌توان نظیر علیت، جوهریت، ضرورت، امکان را خارجی دانست؟ و دیگر اینکه ذهن چطور مفهومی را که هیچ سابقه‌ای از آن ندارد از معقولات اولیه انتزاع و بر آنها حمل می‌کند؟ حکمای اسلامی که به نظریه افلاطون و نیز نظریه معقولات فطری قائل نیستند باید منشأ مفاهیمی چون علیت و جوهر را به نحوی دیگر بیان کنند. این منشأ کدام است؟ آنان و از جمله صدرالمتهلین و پیروان او در باب منشأ این گونه مفاهیم سخنی نگفته‌اند. از آن میان تنها علامه نحوه علم و از جمله

مقولات ثانویه ارائه کرده است. ما قبل از بیان این نظریه باید قدری درباره علم حصولی و علم حضوری صحبت کنیم.

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

اگر در این تعریف دقت کنیم، می‌بینیم علم در هر حال همان حضور است، یعنی بدون حضور معلوم نزد عالم، علمی حاصل نمی‌شود، نهایت اینکه در علم حصولی به جای وجود خارجی معلوم، تصویری از آن نزد عالم حاضر می‌شود. در علم حصولی نیز در واقع آنچه با لذات معلوم است همان صورت و تصویر ذهنی معلوم است و عالم وجود خارجی معلوم را در آینه آن می‌بیند. معلوم خارجی معلوم بالعرض است. صدرالمألهین است تقسیم علم به حصولی و حضوری اصلاً مربوط به خود علم نیست و علم جز حضور چیزی نیست. بلکه با نظر به معلوم است که این تقسیم صورت می‌گیرد از نظر او، هر موجودی یا وجود ادراکی و نورانی دارد به این معنی که از شوائب ماده مبری است یا وجودی مادی و ظلمانی دارد که صلاحیت معلوم واقع شدن در او نیست. در صورت اول، خود آن موجود در نزد عالم حضور می‌یابد و در صورت ثانی، صورتی از آن زائد بر وجود خارجیش. (۲۰)

آری علم، همان حضور است و مقصود از حضور هم اتصال وجودی عالم است با معلوم. بنابراین، باید گفت ما تنها به اموری علم داریم که با نفس ما به نحوی اتحاد دارند. آنچه خارج از حیطه نفس ما است معلوم ما نیست. یا لااقل معلوم بالذات ما نیست چیزی که غیر ما و خارج از ما است

عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هر چیزی را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید باشد. (۲۱)

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

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

ولی حقیقت جز این است. زیرا نتیجه هر برهانی در اندازه عموم خود تابع خود می‌باشد و برهانی که برای اثبات این حکم اقامه کردیم به این عموم و شمول نبود. (۲۲) چه برهان ما بیانگر این بود که هر ادراک و علمی که به نحوی منطبق بر محسوس می‌باشد، اولاً به لحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً به لحاظ عدم منشأیت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد، یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است به محسوس از محسوسات، مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق به انسان محسوس است و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچ گونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد. پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه‌ای که یک سلسله از مدرکات با محسوس داشته و ترتب آثاری که باقیاس به محسوسات در مورد آنها نبوده، اثبات می‌نماید و فقط ادراکی را که قابل انطباق به حس بوده و منتهی به حس نیست نفی می‌کند اما مطلق ادراکی را که

منتهی به حس نباشد نفی نمی‌کند. پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بر حس نباشد، چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمی‌کند.

با نظری دقیقتر مفاد برهان این است که به مقتضای بیرون نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیت نیز لازم است. یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است. پس با توجه به همین نظر می‌توان دایره برهان را وسیعتر گرفت و نتیجه کلی‌تری بدست آورد. می‌گوییم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصیت کشف از خارج و بیرون نمایی را داشته و صورت وی باید رابطه انطباق با خارج خود داشته و منشأ آثار نبوده باشد و از این رو، ما باید به واقعیت منشأ آثار که منطبق علیه او است رسیده باشیم. یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأ آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد که مصداق آن گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه.

و از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکررات و تنوعات علوم و ادراکات پی بریم باید به سوی اصل منعطف شده و ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم. زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه منشأ آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود. (۲۳)

حاصل سخن علامه طباطبایی درباره راه حصول علم و به طور کلی منشأ همه تصورات و مفاهیم اعم از صور حسی و خیالی و عقلی (اولی و ثانوی) این است که: اولاً ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم. ثانیاً تصور بما هو تصور غیر از شیء خارجی است. ثالثاً: حقیقت و ذات علم کشف از معلوم است. نتیجه این می‌شود که ما قبل از آنکه به تصویری دست یابیم یعنی واجد علم شویم، باید با واقعیت

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

پس ما باید هم به اشیای خارجی علم حضوری داشته باشیم تا بتوانیم از روی آن صور حسی و خیالی را بسازیم و از روی صور خیالی، صور معقولات اولیه را، و هم به حقیقت معقولات ثانویه نظیر علت، جوهر و عرض. یعنی باید در جایی با حقیقت و واقعیت علیت و جوهریت و عرضیت اتصال مستقیم وجودی داشته باشیم (هرچند آنجا عالم محسوسات نباشد)، تا بتوانیم مفاهیم آنها را بسازیم و گرنه، در خصوص این مفاهیم یا باید نظریه معقولات فطری را بپذیریم که قولی است تحکمی و بی‌دلیل، یا همچون هیوم آنها را موهوم بدانیم یا مثل کانت برای گریز از شکاکیت هیومی آنها را قالیهای ذهن بنامیم و در نهایت مانند هیوم خارجیت و عینیت آنها را انکار کنیم. اینکه علم حضوری به علیت، جوهریت و عرضیت در کجا و چگونه حاصل می‌شود، مورد نظر ما نیست. علاقه‌مندان می‌توانند به جلد دوم اصول فلسفه، مقاله پیدایش کثرت در ادراکات مراجعه نمایند. در اینجا، هدف فقط بیان نظریه علامه طباطبایی در باب منشأ تصورات به طور کلی است.

پس باید گفت طبق نظر علامه طباطبایی این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباقی است درست است، به این معنا که ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم و باید قبل از حصول هر تصویری از هر شیئی، واقعیت آن شیء را

حضوراً در یافته باشیم و این دریافت حضوری در مورد همه تصورات، منحصر به دریافت از طریق حواس ظاهری یا باطنی نیست بلکه در مورد بعضی مفاهیم به طریق دیگری است.

ولی اختلافی اساسی بین این دو فیلسوف وجود دارد و آن این است که علامه طباطبایی تصورات را مسبوق به علم حضوری می‌داند ولی هیوم مسبوق به انطباعات. انطباع از نظر هیوم ادراک است یعنی مربوط است به عالم درون آدمی و ابدأ حصول انطباع به معنی اتصال وجودی با متعلق شناخت و علم حضوری نیست. به عبارت دیگر انطباع همان صورت حسی است که به هر حال تصور است؛ روشتر بگوئیم همان ادراک خیالی در حال حضور ماده و متعلق شناخت است^(۲۴) اگر در مورد ادراک اشیا درونی نظیر درد و لذا بتوان گفت مقصود او علم حضوری یعنی ارتباط با واقعیت متعلقات شناخت است - هر چند خود او ابدأ اسمی از علم حضوری به میان نمی‌آورد و بگذریم از اینکه اصلاً بر مبنای نظر هیوم دایره بر انکار وجود نفس، دیگر علم حضوری معنی ندارد - در خصوص اشیا بیرونی قاطعانه و به یقین باید گفت او منکر علم حضوری است. سخنان او ظهور تام دارد که انطباع همان صورت حسی است نه اتصال نفس با واقعیت اشیا بیرونی و این مطلب در نظریه او راجع به وجود جهان کاملاً روشن است. گفتیم بنا بر نظریه علامه طباطبایی، حتی در خصوص اشیا خارجی محسوس نیز ابتدا باید علم حضوری حاصل کرد و آن گاه به واسطه آن علم حضوری، به تصورات نایل شد. حال باید ببینیم این علم چگونه بدست می‌آید و تعریف آن چیست. قبلاً باید دانست که اگر علم به اشیا محسوس را نپذیریم، به صرف گفتن اینکه به صور اشیا در ذهن علم، حضوری داریم و از طریق آن صور به خود اشیا عالم می‌شویم مطلب تمام نمی‌شود. به چه دلیل صور ذهنی اشیا را می‌توان کاشف از اشیا دانست؟ این همان شبهه معروف اید آلیسم است که بدون قبول علم حضوری به اشیا

و اتصال وجودی نفس به آنها قابل حل نیست. اصلاً می‌پرسیم خود این صور چگونه در ذهن حاصل شده‌اند؟ اگر بگوئیم نفس از طریق مواجهه حسی با اشیا و به دنبال آن پدید آمدن یک سلسله فعل و انفعالات در حواس و قوای مدرکه حسی آمادگی ایجاد صور ذهنی اشیا را پیدا می‌کند، اگر این همه به معنی اتصال وجودی نفس با اشیا و درک حضوری و مستقیم آنها نباشد، ایجاد صور ذهنی توسط نفس بلا توجیه خواهد ماند. اگر قبول کنیم که نفس از پیش خود واجد هیچ تصویری نیست، باید بپذیریم فقط از طریق اتصال وجودی با اشیا، قدرت ایجاد تصورات را پیدا می‌کند و گرنه تن به مدعای بی‌دلیل تصورات فطری داده‌ایم.

صدرالمآلهین علم حضوری به اشیا مادی را نمی‌پذیرد. از نظر او این اشیا اصلاً وجودهای نورانی و ادراکی نیستند. او صراحتاً بر این معنی تأکید می‌کند. شبهه مذکور، با مقدماتی که او می‌چیند قابل حل نیست و این ادعا که معلوم بالذات (صورت ذهنی) کاشف معلوم بالعرض (شیء خارجی) است، مدعایی بی‌دلیل است.

علم حضوری نفس را به خود و احوال و افعال خود و قوایی که افعال خود را توسط آنها انجام می‌دهد همه اصحاب حکمت متعالیه از جمله صدرالمآلهین پذیرفته‌اند و بر وجود آن برهان‌ها اقامه کرده‌اند. صدرا در اکثر نوشته‌های خویش از جمله در جلد ششم اسفاره در مقدمه بحث از علم خدا نسبتاً به تفصیل درباره این مطلب بحث کرده است.

علامه طباطبایی علاوه بر اقسام سه گانه علم حضوری به قسم چهارمی نیز معتقد است که آن همان علم حضوری به اشیا خارجی حسی است و عبارت است از اتصال نفس با خواص اشیا از طریق حواس. در پیش (مقاله ۴) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری بوده.^(۲۵) مقصود آن قسمت از مقاله چهارم است که می‌گوید:

عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است.

بعد از آنکه نفس با علم حضوری به شیء خارجی یا کلاً هر متعلق شناختی عالم شد، قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی که همان قوه خیال باشد علم حصولی یعنی، صورتهای خیالی متعلقات شناخت را تهیه می‌کند و این نقطه آغاز علمهای حصولی است. (۲۶)

«عالم ذهن یا عالم صور اشیا نزد ما، مخلوق دستگاه



مجهری است که اعمال گوناگونی انجام می‌دهد که عالم ذهن را می‌سازد و ما می‌توانیم مجموع آن را دستگاه ادراکی بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام می‌دهد عبارت است از تهیه صور جزئی، نگهداری، یادآوری، تجرید، تعمیم، مقایسه، تجزیه و ترکیب، حکم و استدلال و غیره. همچنان که قبلاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص بکار بیفتد فاقد ذهن است، به تدریج در اثر فعالیت این دستگاه

که مجهز به قوا و جنبه‌های مختلف است، عالم ذهن تشکیل می‌شود. حالا باید دید فعالیت این دستگاه از کجا آغاز می‌شود؟ فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه قوه مخصوصی مربوط به این دستگاه که در فلسفه به نام قوه خیال معروف است آغاز می‌شود. قوه خیال همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا کند از آن عکس برداری می‌کند و صورتی که تهیه می‌نماید و به قوه دیگری به نام قوه حافظه می‌سپارد. علی‌هذا کار این قوه، تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است به علم حصولی است و از این رو، در این مقاله این قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده است. (۲۷)

حال اگر کسی منکر قسم چهارم علم حضوری شود، چاره‌ای جز انکار وجود علم به جهان خارج ندارد. چون همان طور که در برهان منقول از علامه طباطبایی در همین فصل دیدیم، علم اگر علم است وجودش قیاسی است و کاشفیت لازمه آن است. به عبارت روشنتر علم بی‌معلوم بی‌معنی است و در این صورت ما حق نداریم تفوه به علم و عالم و معلوم و معرفت و یقین - و حتی شک و ظن - و امثال این امور بکنیم و علم را هم از اتصال مستقیم با معلوم بدست می‌آوریم.

حال می‌پردازیم به نقد برهانهای هیوم که برای اثبات مدعای خود ارائه می‌کند.

برهان اول از استقراء بدست آمده است و می‌گوید هر قدر در تصورات خود جست و جو کنیم، تصویری نمی‌یابیم که از انطباعی بدست نیامده باشد. بعد می‌افزاید: هر که موافق ما نیست مورد نقضی عرضه کند. پیدا است چنین برهانی یقین‌آور نیست، اگر چه مفید ظن قوی است.

برهان دوم او نیز قویتر از برهان اول نیست. چه آن نیز حاصل تجربه است. همان جمله معروف منسوب به ارسطو است که: من فقد حساً فقد علماً. هیوم اضافه می‌کند ذهن ما از اشیایی که تاکنون حواس ما را تحریک نکرده‌اند، تصویری ندارد.

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

صدرالمآلهین در فصل هفدهم از مرحلهٔ عاشرهٔ اسفار که اختصاص به مباحث عقل و معقول دارد، تحت عنوان: «فی ان النفس مع بساطتها کیف تقوی علی هذه التعلقات الکثیره» برهانی در خصوص آغاز شدن فعالیت ادراکی نفس از راه حواس دارد (همان برهانی که قبلاً وعدهٔ آن را دادیم) که حاصل آن این است:

کثرت معلولات را به چهار عامل می‌توان نسبت داد:
۱- کثرت علل ۲- کثرت قابلها ۳- کثرت حاصل از ترتب علت و معلولی بین خود معلولها یعنی اینکه معلولی، معلول دیگری را ایجاد کند و آن معلول هم معلول دیگری را و همین طور ۴- کثرت آلات. حال در مورد کثرت معلومات نفس می‌گوییم: نفس موجد این معلومات نیست، چون بسیط است و از بسیط جز واحد صادر نمی‌شود و بر فرض مرکب بودن هم، جهات ترکیبی آن آن قدر نیست که معلومات نامتناهی به وجود آورد. به همین دلیل، نفس از جهت قابلیت نیز سبب تکثر نمی‌شود.

همین طور عامل سوم نیز سبب تکثر نیست زیرا در بین بسیاری از معلومات ترتب علت و معلولی برقرار نیست مثلاً تصور سواد، معلول تصور بیاض نیست و بالعکس. می‌ماند عامل چهارم یعنی کثرت آلات که همان حواس باشند. (۲۸)
علامه طباطبایی علاوه بر برهانی که از او نقل کردیم، در خصوص مسبوقیت هر علم حصولی به علمی حضوری، برهانی نیز در جلد اول اصول فلسفه دارد در خصوص منتهی شدن هر علمی که حاکی از جهان محسوس است به ادراک حسی. این برهان دوم که در یادداشت شمارهٔ ۲۲ بدان اشاره کردیم در واقع در ذیل این برهان قرار می‌گیرد زیرا مدعایش جزئی از مدعای آن برهان است. مدعای اول این است که کلاً هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری

است و مدعای دوم این است که هر علمی که از جهان محسوس حکایت می‌کند و منطبق بر شیء محسوسی است، مسبوق به ادراک حسی است که این ادراک حسی نیز همان علم حضوری است.

مطلب اصلی در هر دو برهان این است که: علم اگر علم است باید وجودش قیاسی باشد یعنی حکایت از اسری، ورای خود کند. علم به یک معلوم باشد. در غیر این صورت علم نیست بلکه خود موجودی است از موجودات ذهنی. حال که وجود علم، بالضروره قیاسی است و منطبق بر چیزی بیرون از خود است، ما باید قبل از حصول آن (تصور یا علم حصولی) به نحوی واقفیت آن امر بیرونی یا معلوم یا منطبق علیه را حضوراً و بلاواسطه یافته باشیم و گرنه این علم حصولی ما بی‌ریشه است و بیانگر چیزی نیست. به هر حال، برهان جلد اول اصول فلسفه این است:

«و نیز علم با تفسیر دوگانه‌ای منقسم می‌شود به جزئی و کلی. چه اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نباشد جزئی است مانند گرمی که حس می‌کنیم و این انسان که می‌بینیم، اگر قابل انطباق بر بیشتر از یک فرد باشد کلی است مانند مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروض قابل انطباق است.»

علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً کلی را تصور نماییم مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی از انسان را تصور کرده باشیم. زیرا اگر ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد. ما مثلاً مفهوم انسان را پیوسته به جزئیات خودش منطبق می‌نماییم و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم پس ناچار نوعی رابطه میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان، موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و تغییرناپذیر است.

همین حکم را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت. زیرا چنانچه یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون واسطه حواس تصور می‌کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود، می‌بایست هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود (هرچه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود، با اینکه صورت خیالی فردی را که تصور می‌کنیم تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق است و بجز هرگز با چیز دیگری تطابق ندارد.

پس یک نوع رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخلیه و میان صورت متخلیه و مفهوم کلی، موجود می‌باشد.

اگر ما می‌توانستیم مفهوم کلی را بی‌سابقه صورت محسوسه درست کنیم در ساختن آن منشأ آثار را ملاحظه می‌کردیم یا نه؟ یعنی در تصور انسان کلی، یک فرد خارجی منشأ آثار را در نظر می‌گرفتیم و مفهوم کلی بی‌آثار او را درست می‌کردیم یا نه؟ در صورت اولی باید حقیقت منشأ آثار را قبلاً یافته باشیم و آن صور محسوسه است و در صورت ثانویه واقعیتی از واقعیت‌های خارجی درست کرده‌ایم نه یک مفهوم ذهنی زیرا وجودش قیاسی نیست و خود به خود منشأ آثار می‌باشد پس مفهوم نیست. آری نظر بذاتش که معلوم ما است علم حضوری خواهد بود نه علم حصولی و بحث ما درباره علم حصولی است (مرحله مفهوم ذهنی) نه علم حضوری (مرحله وجود

خارجی) و همین بیان در صورت خیالی مانند مفهوم کلی جاری می‌باشد. پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بوده. (۲۹)
وی در ادامه برهان دیگری می‌آورد که هیوم نیز بدان استناد کرده است، به این شرح:

«گذشته از آنچه گذشت آزمایش نشان داده که اشخاصی که فاقد برخی از حواس مانند حس باصره یا حس سامعه می‌باشند از تصور خیالی صورتهایی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند عاجز و زبون‌انده. (۳۰)»

مسلم است که با این دو برهان علامه طباطبایی و نیز برهان صدرالمآلهین، و نظریه معقولات فطری مردود است زیرا فرض وجود علمی قبل از تماس با معلوم باطل است. اگر به فرض محال تصوراتی در فطرت ما نهاده باشند، باید همان موقع به ما آموخته باشند که هر کدام از آن تصورات حاکی از چه امری هستند (یعنی موضوعات آن تصورات و علوم را هم به ما تعلیم داده باشند که این یعنی همان تماس با معلوم)، و گرنه آن تصورات علم نخواهند بود چون وجودشان قیاسی نیست و کاشف چیزی نیستند. اما نظریه افلاطون دایر بر علم روح قبل از تعلق به بدن چطور؟ نه، این نظریه با آن برهانها رد نمی‌شود. می‌توان مدعای آن برهانها را پذیرفت و در عین حال گفت روح

پی‌نوشت‌ها:

1. Treatise Of Human Nature.
2. An Enquiry Concerning Human Understanding.
3. impressions.
4. ideas.
5. Enquiry, 2,12,p.18.
6. impressions of sensation.
7. impression of reflection.
8. Treatise of Human Nature, 1,1,2,p.7-8.
9. Enquiry, 2,11,p.18.
10. Enquiry, 2,14,p.19-20.
11. Enquiry,2,15,p.20.
12. Enquiry, 2,16,p.20.
13. Enquiry, 2,17,p.21.

۱۴. اسفار، ج ۳، ۳۸۱.

۱۵. الشواهد الربوبية، طبع استاد آشتیانی، ۲۰۵.

۱۶. اسفار، ج ۲ و ۳، ۳۶۰.

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

۱۸. شرح مبسط منظومه، ج ۲، ۵۹ - ۷۰.

۱۹. شرح مبسط منظومه، ج ۲، ۹۲ - ۹۸.

۲۰. اسفار، ج ۶، ۱۵۱.

۲۱. اصول فلسفه، ج ۲، ۲ - ۳۱.

۲۲. این برهان را ما بعداً نقل خواهیم کرد.

۲۳. اصول فلسفه، ج ۲، ۲۳ - ۳۱.

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

۲۵. اصول فلسفه، ج ۲، ۴۰.

۲۶. اصول فلسفه، ج ۱، ۱۶۱.

۲۷. اصول فلسفه، ج ۲، ۴۱، حاشیه.

۲۸. اسفار، ج ۳، ۲ - ۳۸۱.

۲۹. اصول فلسفه، ج ۱، ۱۳۳ - ۴.

۳۰. همانجا، ۱۳۴.

قبل از بدن وجود داشته و تماس با معلوم در عالم مُثُل حاصل شده و روح با شهود مُثُل به آنها علم پیدا کرده است، هرچند آن علم، علم به کلیات است نه جزئیات و علم به جزئیات در عالم طبیعت بدست آمده است، اگر چه در واقع نیست بلکه سبب تذکر همان علم به کلیات است. برای ابطال نظریه افلاطون باید بسراهنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس (نظریه صدرالمتألهین) یا خلقت همزمان روح و بدن (نظریه ارسطو و ابن سینا) اقامه کرد.

البته این مطلب مسلم است که حتی با فرض قبول نظریه افلاطون، بیاد آوردن دوباره آن علم قبلی متوقف بر ادراک اشیای محسوس و آن ادراک خود متوقف بر اتصال نفس با آن اشیاء است. یعنی به هر حال، علم از یک ارتباط حضوری با معلوم آغاز می‌شود.

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