

ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی درباره

شبهه هیوم در منشأ تصور علت

علی اکبر بیگدلو^۱

اصغر واعظی^۲

چکیده

دیوید هیوم در بحث علت به جستجوی انطباعی پرداخت که منشأ تصور علت باشد. او علت را به مجاورت و تعاقب دو پدیده فروکاست و ضرورتی را که تا پیش از این بین علت و معلول تصور می شد انکار کرد و آن را به انس و عادت ذهنی انسان تقلیل داد. از سوی دیگر علامه طباطبائی حقیقت علت را فراتر از صرف مجاورت و توالی بین دو شیء می داند. علت در نگاه او به معنای وابستگی و اتکاء معلول به علت است. علامه طباطبائی علت و معلول را جزء معقولات ثانیه فلسفی می داند که به چنگ حواس نمی آیند بلکه عقل آن ها را درک می کند. ابتکار علامه طباطبائی در این زمینه این است که نحوه ی پدید آمدن معقولات ثانیه فلسفی را از طریق علم حضوری تبیین می کند و بدین ترتیب مبنایی را برای تصور علت و معلول ارائه می کند. در پژوهش حاضر ابتدا دیدگاه هیوم و علامه طباطبائی به شیوه ی تحلیلی به گام های روشن تر و بسیط تری تجزیه شده سپس با رویکرد تطبیقی، نقاط مشترک و همچنین نقاط مورد اختلاف دو دیدگاه روشن می گردد.

کلید واژه

منشأ تصور علت _ پیوند ضروری _ معقولات ثانیه فلسفی _ علم حضوری

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

aliakbarbigdello@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: a_vaezi@sbu.ac.ir

مقدمه

بحث از منشأ پدید آمدن تصورات یکی از مباحث مهم در فلسفه‌ی جدید است به نحوی که در این دوره نزاع بین دو مکتب عقل‌گرا و حس‌گرا به همین موضوع مربوط می‌شود. به عنوان مثال دکارت تصورات را به سه قسم تقسیم می‌کند که یک دسته‌ی آن تصورات فطری هستند. تصورات فطری تصوراتی هستند که نه ساخته‌ی خود انسان است و نه از بیرون برای انسان حاصل شده بلکه این تصورات، بالطبع در نفوس انسان‌ها قرار داده شده است (دکارت، ۱۳۹۱، ص ۶۰). اما دیوید هیوم منکر وجود تصورات فطری است. هیوم ریشه‌ی تمام تصورات را در حس می‌داند و معتقد است تا زمانی که انسان از طریق یکی از حواس ظاهری یا باطنی خود شیئی را درک نکند، نمی‌تواند تصویری از آن داشته باشد. هیوم محتویات ذهن انسان را به دو قسم انطباعات و تصورات تقسیم می‌کند. انطباعات، داده‌های مستقیم و بدون واسطه‌ی حواس هستند که با نیرو و وضوح بر ذهن وارد می‌شوند مانند دیدن، شنیدن، لمس کردن، هیجانات و عواطف. در حالی که تصورات، تصاویر خفیف و کمرنگ این انطباعات در اندیشه و تعقل هستند. هیوم معتقد است که هر تصور باید مسبوق به یک انطباع باشد و اگر در موردی هیچ انطباعی در کار نباشد، معنا و درکی هم وجود نخواهد داشت (هیوم، ۱۳۹۹، ص ۲۳).

در همین چارچوب، هیوم از تصور علت و معلول بحث می‌کند و منشأ این تصور را کنکاش می‌کند. البته بحث هیوم در علت منحصر در این بحث تصویری نیست زیرا هیوم علت را در دو ساحت بررسی می‌کند: ساحت تصویری و ساحت تصدیقی. در بحث تصویری، مفهوم علت بررسی می‌شود: این که چه ارکانی در شکل دادن به مفهوم علت نقش دارند؟ منشأ تصور علت چه چیزی است؟ و سوالات مشابه آن. و در بحث تصدیقی، به سؤالاتی که موخر از مفهوم‌شناسی است پرداخته می‌شود، سؤالاتی از این قبیل: آیا هر شی‌ای علت دارد؟ آیا هر علتی، معلولی خاص را ایجاد می‌کند؟ آیا بین علت و معلول شباهتی وجود دارد؟ آیا انفکاک بین علت و معلول جایز است؟

در این مقاله، اصلی‌ترین و مهم‌ترین قسمت در فرایند تحلیل علت در فلسفه‌ی هیوم که همان جستجوی منشأ تصور علت است مورد توجه قرار گرفته است. همانطور که گفته شده: «جدی‌ترین مسأله برای هیوم، کشف انطباعی است که تصور علت و پیوند ضروری از آن قابل اخذ باشد» (ایر، ۱۳۹۸، ص ۹۲). هیوم اذعان می‌کند که برای شروع منظم تبیین خود لازم است که درباره‌ی تصور علت تأمل شود تا فهمیده شود که این تصور از کدام منشأ نشأت می‌گیرد؛ بدون فهم کامل تصویری که درباره‌اش استدلال می‌کنیم، اندیشیدن درست ناممکن است؛ و بدون دنبال کردن یک تصور تا منشأ آن و بررسی انطباع نخستینی که آن تصور از آن روییده است، فهم تصور کاملاً ناممکن است (هیوم، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴).

تاریخچه و پیشینه‌ی پژوهش

بحث از علت و معلول تاریخی به قدمت حیات انسان دارد. این بحث علاوه بر قدمت طولانی، یکی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین مباحث فلسفه می‌باشد. طبیعتاً هر پژوهشی در این باره، تنها به گوشه‌ای از مباحث پر دامنه‌ی علت و معلول خواهد پرداخت. پژوهش حاضر با توجه به تبعات صورت گرفته، پژوهشی نو و بدیع می‌باشد و به صورت مستقیم در

این باره پژوهشی صورت نگرفته است. پژوهش‌هایی با عناوین زیر موجود می‌باشند اما هیچ کدام دلالت بر عنوان پژوهش پیش رو ندارد؛ به عنوان مثال: «مقایسه دیدگاه هیوم و غزالی در مساله علیت»، «بررسی انتقادی شکاکیت هیوم»، «بررسی اصل علیت در فلسفه اسلامی با تکیه بر آثار علامه طباطبائی»، «بررسی تطبیق نظریه‌ی شناخت از دیدگاه هیوم علامه طباطبائی».

وجه تازگی و تفاوت این مقاله در این است که در آن با رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای، نظریه‌ی هیوم در پیدایش تصور علت و معلول بیان و پاسخ علامه طباطبائی به این دیدگاه ذکر شده است. به عبارت دیگر مقاله‌ی پیش رو با محور قرار دادن دیدگاه علامه طباطبائی در زمینه منشأ ایجاد تصور علت و معلول به دنبال این است که آیا این دیدگاه می‌تواند پاسخی برای هیوم باشد؟

۱. تبیین دیدگاه هیوم

با تأمل در آثار هیوم می‌توان در دوازده گام به بحث از منشأ تصور علت و معلول پرداخت هرچند این گام‌ها در بیانات هیوم به صورت منسجم تنظیم نشده‌اند:

گام اول:

از آن جایی که هر تصویری، مسبوق به انطباق خویش است^۱، پس تصور علت و معلول نیز باید ناشی از انطباعی باشد که در وهله‌ی اول برای انسان حاصل می‌شود. هدف از جستجوی منشأ تصور علت و معلول، کشف انطباعی است که این تصور از آن سرچشمه می‌گیرد. یافتن یا نیافتن انطباعی صحیح برای آن، می‌تواند سرنوشت واژه و تصور علت و معلول را مشخص کند و در این مقام است که کشف می‌شود آیا تصویری که از علیت داریم، تصویری قابل اعتنا است یا نیازمند توجیه دیگری است (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳).

گام دوم:

علت و معلول، دو وصفی هستند که بر متعلقات و موصوفات خود اطلاق می‌شوند، از این رو باید بر متعلقات آن‌ها متمرکز شویم. یعنی عنوان علت و معلول، همواره تکیه بر اشیائی دارند و جدا از آن‌ها نیستند. تصور علت و معلول، از قبیل اشیاء عینی نیست که هم‌ردیف تصورات ما از موجودات جهان از قبیل درخت و انسان و سنگ و... قرار بگیرد. پس باید خصوصیات و ویژگی‌های متعلق‌ها را بررسی کنیم. چه خصوصیات در متعلقات وجود دارد که باعث شکل گیری علت و معلول می‌شود؟ (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴).

گام سوم:

تصور علیت از هیچ یک از متعلق‌های خاص به دست نمی‌آید و از آن جایی که وراء متعلق‌های عینی چیزی وجود ندارد که موجب شکل‌گیری تصور علیت شود، لذا باید روابط و نسبت‌های بین متعلق‌ها را بررسی کرد. متعلقات با

۱. این اصل همان اصل مهم هیوم است که طبق آن، تصورات از انطباعات حسی ناشی شده‌اند و انطباعات، ریشه‌ی تمام ادراکات ذهن انسان است.

یکدیگر ارتباط دارند و برای کشف حقیقت و منشأ تصور علت، باید بر روی رابطه‌ی بین متعلقات متمرکز شویم (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴).

گام چهارم:

در نخستین وهله، آنچه قابل کشف و پیگیری می‌باشد این است که بین متعلق‌هایی که علت و معلول تلقی می‌کنیم، رابطه‌ی معیت^۱ وجود دارد. مراد از معیت، معیت مکانی است. یعنی رابطه‌ی همجواری مکانی بین علت و معلول وجود دارد. علت و معلول از یکدیگر فاصله ندارند و در یکجا محقق می‌شوند. هرچند ممکن است متعلق‌های دور از هم، برساننده‌ی یکدیگر تلقی شوند، اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که از طریق زنجیره‌ای از علل به یکدیگر متصل‌اند، عللی که با یکدیگر و با متعلق‌های دور معیت دارند (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴). هیوم با ذکر تبصره‌ای متذکر می‌شود که ممکن است چیزی مکان نداشته باشد مثل اندیشه‌ی اخلاقی یا انفعالات انسانی، در این صورت برای این موجودات، مجاورت مکانی به عنوان یک عنصر ضروری در رابطه‌ی علت محسوب نمی‌شود. (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

گام پنجم:

دومین رابطه‌ای که در علت وجود دارد، تقدم زمانی^۲ علت بر معلول است. این ویژگی مورد تصدیق همگان قرار نگرفته است، به همین خاطر هیوم استدلالی برای اثبات آن می‌آورد بدین صورت که اگر هر علتی بتواند با معلول خود کاملاً همزمان باشد، باید همه‌ی علت‌ها اینچنین باشند؛ و اگر همه‌ی علت‌ها همزمان باشند، توالی علل در جهان بر هم می‌خورد و در واقع زمان، نابود می‌شود و همه چیز در یک لحظه باید اتفاق بیفتد، و بطلان این حرف، واضح و مشهود است؛ اگر یک علت با معلول خود همزمان باشد و این معلول با معلول خود و همینطور الی آخر، روشن است که دیگر چیزی به نام توالی وجود نخواهد داشت و همه‌ی متعلق‌ها باید همزمان باشند در حالی که احدی به این نتیجه پایبند نمی‌شود. پس باید بین علت و معلول فاصله‌ی زمانی باشد. لذا دومین رابطه‌ای که در علت وجود دارد، رابطه‌ی توالی یا تقدم زمانی است (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

گام ششم:

دو رابطه‌ی معیت و توالی که در گام‌های ششم و هفتم ذکر شد، برای تحقق علت لازم هستند اما کافی نیستند. یعنی این دو رابطه، در علت وجود دارند اما علت فراتر از اجتماع معیت و توالی است. زیرا یک شیء می‌تواند در معیت با شیء دیگر و مقدم بر آن باشد، بدون این که علت آن باشد مثلاً شب و روز دو پدیده‌ای هستند که هیچگاه از هم جدا نمی‌شوند و همواره پی در پی محقق می‌شوند و توالی زمانی نیز دارند اما نمی‌توان یکی را علت دیگری دانست. (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶). کمپ اسمیت شارح برجسته‌ی هیوم می‌گوید: «در جایی که ما علت و معلول را تجربه کرده باشیم، طبیعت ارتباط بین علت و معلول کاملاً رمزآلود باقی خواهد ماند. تنها چیزی که برای ما آشکار می‌شود، ارتباط زمانی و ارتباط مکانی بین علت و معلول است و این دو ارتباط، غیر از حقیقت علت است.» (kemp smeth, 1964, p 395).

1. conjunction

2. temporal priority

گام هفتم:

سومین رابطه‌ای که در علیت وجود دارد و نسبت به دو رابطه‌ی دیگر از اهمیت بیشتری برخوردار است، عبارت است از پیوند ضروری^۱. بین علت و معلول، رابطه‌ای از سنخ ضرورت برقرار است که در اشیاء دیگر به چشم نمی‌خورد. رابطه‌ی ضروری یعنی این که با آمدن علت، بدون هیچ انتظار و تردیدی، معلول نیز محقق می‌شود و تخلف معلول از علت، ناممکن باشد. ضرورت، شرط کافی برای علیت است و دیگر نیازی به فراروی از آن نداریم. پس در طلب منشأ تصور علیت، باید به این پردازیم که منشأ تصور ضرورت در کجاست؟ و ارتباط ضروری، از چه انطباعات یا انطباعاتی مشتق شده است؟ (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷).

گام هشتم:

تصور ضرورت از انطباعات حواس پدید نیامده است. ارتباط ضروری، ناشی از هیچ حس و مشاهده‌ای نیست و لذا نظریه‌ی لاک مبنی بر این که مفهوم علیت و ضرورت، با حس و درون نگری درک می‌شود مورد انکار هیوم واقع می‌شود (James orr, 1903, p142). وقتی در اطرافمان به اشیاء بیرونی نگاه می‌کنیم و کنش‌های علت را بررسی می‌کنیم، هرگز قادر نیستیم در هیچ تک‌نمونه‌ای، هیچ ارتباط ضروری را کشف کنیم؛ هیچ خصوصیتی که معلول را به علت پیوند دهد و یکی را نتیجه‌ی قطعی دیگری سازد موجود نیست (هیوم، ۱۴۰۰، ص ۷۰). اینکه آتش باعث حرارت می‌شود را با حس لامسه درک می‌کنیم اما با لامسه یا هیچ حس دیگری نمی‌توانیم درک کنیم که آتش باید حرارت را تولید کند و ضرورتاً حرارت از او صادر می‌شود. حواس انسان فقط طرفین رابطه در علیت را درک می‌کند اما به مفهومی تحت عنوان ضرورت، پی نمی‌برد. تمام آنچه بر حواس بیرونی ظاهر می‌شود این است که یک شیء، بعد از شیء دیگر واقع می‌شود، نه بیشتر. پس خاستگاه تصور ضرورت، نمی‌تواند انطباعات بیرونی باشد که توسط حواس برای انسان پدید می‌آید.

گام نهم:

در این گام، منشأ بودن حواس درونی نیز نفی می‌شود. هیچ انطباعات درونی وجود ندارد که ما را به تصور ضرورت برساند. انسان در ذهن و افعال خویش، ردی از ضرورت نمی‌یابد. هیوم در این بخش، سوال مهمی را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. سوال این است که آیا از رابطه‌ی بین اراده با حرکات اندام بدن که به موجب آن به محض اراده بر حرکت اندام‌های بدن، حرکتی در اندام‌ها ایجاد می‌شود، نمی‌توان مفهوم ضرورت را به دست آورد؟ پاسخ هیوم منفی است یعنی از نسبت اراده با حرکت اندام بدن نمی‌توان ضرورتی را کشف کرد زیرا اراده، عمل روح است و حرکت اندام، عمل بدن انسان است و چگونه روح با آن لطافتی که دارد، بر جسم‌های زمخت تاثیرگذار است؟ همچنین اراده نمی‌تواند به طور یکسان همه‌ی اعضای بدن را حرکت دهد. تأثیر اراده فقط بر برخی اندام‌های بدن وجود دارد، به عنوان مثال چرا اراده بر زبان و انگشتان تأثیر دارد ولی بر قلب و کبد تأثیری ندارد؟ همچنین انسانی که به ناگاه دچار فلج در پا یا دست شده، نمی‌تواند با اراده این اعضا را حرکت دهد. (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۷۴-۷۰).

گام دهم:

تمام انطباعات، منحصر در انطباعات بیرونی و انطباعات درونی است و از آن جایی که در دو گام قبلی، هیچ انطباع بیرونی یا درونی یافت نشد که منشأ ایجاد تصور ضرورت باشد، نتیجه گرفته می‌شود که هیچ انطباعی وجود ندارد که سبب شکل‌گیری تصور پیوند ضروری شده باشد و چنین تصویری، ارجاع به هیچ انطباعی ندارد. هیوم می‌گوید: «ما به عبث در جستجوی یک ایده‌ی ارتباط ضروری بوده‌ایم، در همه‌ی منابعی که می‌توانستیم تصور کنیم که از آن‌ها اخذ شده باشد.» (هیوم، ۱۴۰۰، ص ۷۹).

گام یازدهم:

نیافتن منبع صحیحی برای تصور ضرورت، منجر به حصول نتیجه‌ی مهمی در باب معناداری این واژه می‌شود. نظریه‌ی معنا در فلسفه‌ی هیوم، با بحث انطباعات گره خورده است که بر اساس آن، واژه‌ای معنادار است که بتوان انطباع صحیحی برای آن پیدا کرد و اگر هیچ انطباعی دلالت بر آن نداشته باشد، آن واژه تهی از معنا می‌شود و هم‌ردیف الفاظ پوچ و بی‌معنا قرار می‌گیرد. هیوم هیچ انطباعی را که دلالت بر تصور ضرورت داشته باشد نیافت و در نتیجه اصل معناداری ضرورت را زیر سوال برد. وی در کاوش می‌گوید: «هیچ تصویری از پیوند ضروری نداریم، و به نظر می‌رسد که این لغت وقتی در استدلال‌های فلسفی یا در زندگی روزمره به کار گرفته می‌شود، مطلقاً بدون معنا باشد.» (هیوم، ۱۴۰۰، ص ۸۰).

گام دوازدهم:

گام‌های قبلی در جستجوی منشأ تصور ضرورت، رویکردی سلبی داشتند اما در این گام با رویکردی ایجابی مواجه هستیم. هیوم در کاوش، پس از نفی انطباع بیرونی و درونی از ضرورت، متذکر می‌شود که هنوز یک منبع را بررسی نکرده است (هیوم، ۱۴۰۰، ص ۸۰). این منبع همان طبیعت انسان است. انسان موجودی است که از طبیعت خاصی بهره‌مند است و این طبیعت، در فرایند استدلال و نتیجه‌گیری‌هایی که فرد دارد، دخیل است. یکی از مهم‌ترین اصول طبیعت انسان "اصل عادت"^۱ یا "اصل انس"^۲ است. ریشه‌ی اصلی بحث علیت و تصور پیوند ضروری را باید در عادت انسانی جستجو کرد. برای توضیح این اصل باید خاطر نشان شود که بین اشیاء طبیعی، همواره مشابهتی برقرار است و همین شباهت موجب می‌شود که از اشیاء جدید، انتظار اثرات و نتایجی را داشته باشیم که در گذشته از اشیاء مشابه آن داشته‌ایم. اگر مصادیق مشابه که دارای نتایج مشابهی هستند، به دفعات مکرر در حالات مختلف برای انسان تجربه شده باشد، در این صورت تمایلی طبیعی در انسان شکل می‌گیرد که رویداد اولی را علت برای آن نتیجه قلمداد کند و قائل به ارتباط ضروری بین آن دو شود. ضرورت و الزامی که انسان بین علت و معلول مشاهده می‌کند، تنها بخاطر شباهت موجود بین اشیاء و وجود عادت است که در طبیعت انسان نهادینه شده است. کمپ اسمیت می‌گوید: «مشاهده‌ی چند مورد مشابه که مکرراً به وقوع پیوسته‌اند، باعث پدید آمدن انطباع جدیدی در ذهن می‌شود و ضرورت ذهنی را ایجاد می‌کند.» (kemp smeth, 1964, p395). هیوم ذات ضرورت را همین می‌داند و می‌گوید ضرورت چیزی

1 . habit

2 . custom

است که در ذهن وجود دارد و نه در متعلقاتها؛ ما حتی نمی‌توانیم تصویری متمایز از علت بسازیم که کیفیتی در اجسام تلقی شود. ضرورت، چیزی نیست جز الزام فکر به گذر از علت به معلول و از معلول به علت، مطابق اتحاد تجربه شده‌ی آن‌ها (هیوم، ۱۳۹۵، ص ۲۲۷).

۲. تبیین دیدگاه علامه طباطبایی

۲-۱. معقول ثانی بودن علت و معلول

یکی از مهم‌ترین ابتکارات علامه طباطبایی، پیگیری و توجه به ریشه‌های پدید آمدن مفهوم علت و معلول است.^۱ علامه طباطبایی مفهوم علت و معلول را از جمله مفاهیم قابل توجه و معنادار می‌داند و معتقد است که این دو مفهوم پایگاه و منشأ انتزاع صحیحی دارند.

از منظر ایشان تصور علت و معلول از طریق حواس پنجگانه به دست نیامده است. حس ظاهری هرچقدر هم قوی باشد نمی‌توان مفهومی به نام علت را تشخیص دهد و کشف کند. چشم، فقط آتش و درخت و انسان را می‌بیند و در بین مشاهدات خود چیزی تحت عنوان علت نمی‌بیند. لامسه فقط نرمی و زبری و حرارت و برودت و سایر کیفیات مناسب با قوه‌ی لامسه را درک می‌نماید و همینطور سایر قوای حسی. بنابراین مفاهیمی مانند علت و معلول، خارج از چنگال حواس هستند. از طرف دیگر باید گفت که مفهوم علت و معلول جزء مفاهیم ذهنی محض نیستند زیرا این دو مفهوم همواره وصف اشیاء خارجی هستند و ما واقعا و بدون هیچ مجاز گفتنی این مفاهیم را به خارج اطلاق می‌کنیم. بنابراین علت و معلول نه از قبیل مفاهیم پوچ و بی‌معنا هستند و نه از قبیل مفاهیم ذهنی محض.

علامه طباطبایی مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان مسلمان عقیده دارد که مفهوم علت و معلول، جزء مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی است (طباطبایی، ۱۴۳۹، ص ۶۹). این دسته از معقولات، معانی عمیقی هستند که در دل اشیاء خارجی قرار دارند و جز با تحلیل عقلی به دست نمی‌آید. معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیمی حقایقی هستند که با کندوکاو و تلاش عقلانی از موجودات خارجی به دست می‌آید. علامه طباطبایی به تبع ملاصدرا نه تنها اتصاف معقولات فلسفی را خارجی می‌داند بلکه عروض آن را نیز خارجی می‌داند^۲ (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۴۰، ص ۳۲۵ / طباطبایی، ۱۴۳۳، ص ۶۸). بنابراین مفهوم علت و معلول نیز اتصاف و عروض خارجی دارند. دلیل معقول ثانی فلسفی بودن علت و معلول این است که آثار و خواص معقولات ثانیه فلسفی در مفهوم علت و معلول وجود دارد. مهم‌ترین نشانه‌ی معقول ثانی

۱. شهید مطهری در این زمینه تصریح می‌کند که علامه طباطبایی برای اولین بار در تاریخ فلسفه به این مطلب توجه کرده و کیفیت و ترتیب انتزاع مفاهیم علت و معلول و مفهوم وجود و مفهوم جوهر و عرض را که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساکنند یا متحیر بیان کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۶).

۲. در این صورت تفاوت معقولات اولی با معقولات ثانیه فلسفی در این خواهد بود که معقولات اولی نسبت به معقولات ثانیه فلسفی با موضوعات خویش مغایرت بیشتری دارند و استقلال وجودی افزون‌تری دارند و محمولات بالضمیمه هستند و به دو متن وجودی موجودند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰).

فلسفی این است که صورتِ مستقیمِ اشیاء خارجی نباشد اما قابلیتِ اتصاف و انطباق بر خارج را داشته باشد. مفهوم علت و معلول نماینده‌ی هیچ گروه خاصی از موجودات نمی‌باشد اما می‌تواند توصیف‌گر اشیاء بیرونی باشد. علامه طباطبائی این مقدار توضیح را کافی نمی‌داند زیرا همواره احتمال تردید و خطا در آن وجود دارد. به همین جهت وی منشأ پدید آمدن معقولات ثانیه فلسفی را مورد توجه قرار می‌دهد و به لایه‌ی عمیق‌تری می‌رسد. این لایه‌ی عمیق‌تر، علم حضوری است. علم حضوری، سنگ‌بنای شناخت است و اگر سایر علوم حصولی، مبتنی بر علم حضوری شوند، از استحکام و اتقان بالایی برخوردار خواهند بود. ارجاع علم حصولی به علم حضوری در آثار مختلف علامه طباطبائی مشهود است: «آن کل علم حصولی ینتهی الی علم حضوری» (طباطبائی، ۱۴۳۹، ص ۲۶۰)، «در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است» (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۴)، «اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم زیرا همه‌ی شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه‌ی سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۷).

۲-۲. کیفیت به دست آوردن تصور علت و معلول

علامه طباطبائی نخستین فیلسوفی است که در تاریخ فلسفه اسلامی به طور جدی به بحث از منشأ معقولات ثانیه فلسفی پرداخته و در این زمینه نظریه‌پردازی کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۳). از آن جایی که موضوع پژوهش حاضر صرفاً منشأ تصور علت و معلول است نه همه‌ی معقولات ثانیه فلسفی، لذا بحث را در همین مورد پیگیری می‌کنیم. می‌توان دیدگاه علامه طباطبائی^۱ در خصوص نحوه‌ی به دست آمدن تصور علت و معلول را بدین نحو تقریر کرد: گام اول:

علم به دو قسم تقسیم می‌شود: علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری آن است که معلوم وی با واقعیت خارجی خود (نه با صورت و عکس) نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای بین عالم و معلوم خارجی نباشد. علم حصولی علمی است که معلوم آن با صورت و مفهوم نزد عالم حاضر شود و واسطه‌ای بین عالم و معلوم خارجی در کار باشد که آن واسطه همان مفهوم و صورت ذهنی است. علامه طباطبائی در تعریف علم حضوری و حصولی معتقد است علم حضوری آن است که وجود خارجی معلوم برای ما حاضر شود و علم حصولی آن است که ماهیت شیء برای ما حاصل شود نه وجود خارجی معلوم (طباطبائی، ۱۴۳۹، ص ۱۵۴). به نظر می‌رسد هرچند علامه در تعریف علم حصولی از واژه ماهیت استفاده کرده است ولی دایره‌ی علم حصولی را گسترده‌تر از آن می‌داند و هر آنچه را که در مرتبه‌ی مفهوم ذهنی باشد را داخل علم حصولی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۱).

۱. دیدگاه‌های دیگری نیز در بین متفکرین اسلامی معاصر در این باره وجود دارد از جمله دیدگاه احمد احمدی که تصور علت و معلول را مأخوذ از علم حضوری در مرحله‌ی احساس و ادراک حسی می‌داند (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰) و همچنین دیدگاه آیت الله جوادی آملی که پی بردن به مفهوم علت و معلول را از طریق علم حضوری نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۸: ص ۳۴۵).

اصطلاح "علم حضوری" هرچند در دوره معاصر در کتب فلسفی شهرت یافته است لکن در سنت فلسفه‌ی اسلامی، حقیقت علم حضوری مورد توجه فیلسوفان بوده است و آن را دقیقاً همان علم حصولی نمی‌دانستند (سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۲۱).

گام دوم:

چهار نوع علم حضوری در رابطه با وجود خودمان قابل درک است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۵):

الف) علم حضوری نفس به ذات خویش؛

ب) علم حضوری نفس به کارها و فعالیت‌هایی که در دایره‌ی وجودش اتفاق می‌افتد؛

ج) علم حضوری نفس به قوا و ابزارهایی که به وسیله‌ی آن‌ها این کارها را انجام می‌دهد؛

د) علم حضوری نفس به محسوسات که با واقعیت خودشان در حواس موجودند.^۱

گام سوم:

نفس قابل فروکاست به حالات خود نیست یعنی نفس عیناً همان حالات نیست بلکه نفس جوهری است که افعال و آثاری از آن سر می‌زند. ارتباط نفس با آثار خود را می‌توان در چند فرض بیان کرد:

الف) نفس و آثارش هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد؛

ب) نفس و آثارش با یکدیگر مرتبط هستند و وجود نفس وابسته به وجود آثار است؛

ج) نفس و آثارش با یکدیگر مرتبط هستند و وجود آثار و افعال نفس وابسته به وجود نفس است؛

د) نفس و آثارش با یکدیگر مرتبط هستند و وجود هر کدام وابسته به وجود دیگری است؛

روشن است که فرض چهارم تنها در مقام تصور بیان شده است و نمی‌تواند صحیح باشد زیرا این فرض مستلزم دور است. علامه طباطبایی از بین این چهار فرض، فرض سوم را صحیح می‌داند یعنی افعال و حالات نفس متکی بر نفس هستند و به صورت مستقل وجود ندارند بلکه همگی وابسته به نفس هستند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۱). نفس به منزله‌ی پایه‌ای است که سایر حالات و عوارض نفسانی به آن تکیه دارند. در گام بعدی بیان می‌شود که چرا علامه این فرض را صحیح می‌داند.

گام چهارم:

همانطور که در گام دوم گفته شد هر یک از ما به نفس خود و همچنین به افعال و آثار نفسانی خود علم حضوری داریم. وجود ما و وجود آثار و افعال ما مستقیماً نزد ما حاضر است. حال اضافه می‌کنیم رابطه‌ی بین این دو را نیز با علم حضوری می‌یابیم یعنی وقتی به نفس و به آثارش علم حضوری داریم و واقعیت آن‌ها را نزد خود حاضر می‌یابیم، در این

۱. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم و همچنین در پاورقی‌های اسفار علم به محسوسات را علم حضوری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۶،

ج ۲، ص ۵۵ / طباطبایی، ۱۴۴۰، ج ۶، ۲۵۹)؛ تعدادی از محققین معاصر نیز از این دیدگاه پیروی کرده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴ / فنانی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹ / سربخشی، ۱۳۹۰).

صورت می‌توانیم واقعیتِ نفس و واقعیتِ افعالِ نفس را بدون واسطه بسنجیم و مقایسه‌ی وجود آن‌ها را با علم حضوری انجام دهیم.

با مراجعه به علم حضوریِ خودمان متوجه می‌شویم که آثار و افعالِ نفسانی وابسته به نفس هستند ولی نفس وابسته به آن‌ها نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۶۹). مثلاً در حالت شادی یا غم، با علم حضوری درک می‌کنم که این شادی یا غم وابسته به من است و اگر من نباشم، شادی یا غم هم موجود نخواهد بود همچنین با علم حضوری درک می‌کنم که وجود من وابسته به هیچکدام از این حالت‌ها نیست. من می‌توانم وجود داشته باشم و این حالت‌ها را نداشته باشم و بی‌نیاز از آن‌ها باشم. درکی که انسان از آثار و احوالِ نفسانی خویش دارد به گونه‌ای است که این آثار، وابسته به نفس هستند و بر او تکیه دارند به گونه‌ای که اگر نفس نباشد، هیچ کدام از این آثار و احوال هم نمی‌توانند موجود باشند. از طرف دیگر انسان درک می‌کند که ذاتِ نفس اولاً از احوال و آثاری که از وی صادر می‌شوند بی‌نیاز است ثانیاً تکیه‌گاه و پشتوانه است برای این آثار و احوال. با علم حضوری نه تنها وجودِ نفس و وجودِ آثار و افعالِ نفس را می‌فهمیم بلکه وابستگیِ وجودیِ افعالِ نفس به خودِ نفس را نیز درک می‌کنیم. بنابراین در این مرحله اطلاعِ جدیدی از خود به دست آوردیم و متوجه حقیقتِ وابسته نبودنِ نفس و وابسته بودنِ افعالِ نفس شدیم.

گام پنجم:

معلول عبارت است از وجودی که محتاج و وابسته به وجود دیگری است و علت عبارت است از وجودی که معلول به آن وابسته است (طباطبایی، ۱۴۳۹، ج ۲، ص ۶). علت، نیازِ وجودیِ معلول را برطرف می‌کند و معلول در هستیِ خود نیازمند به علت است. با توجه به گام چهارم که افعال و آثارِ نفس را وابسته به وجودِ نفس دانستیم متوجه می‌شویم که نفس، علت است و آثارِ نفس، معلول هستند. شهید مطهری در توضیحِ کلامِ علامه طباطبایی می‌گوید: «نفس با واقعیتِ خود، عینِ واقعیتِ آثار و افعالِ خویش را می‌یابد و چون معلولیتِ عینِ واقعیت و وجودِ این آثار است پس ادراکِ این آثار عینِ ادراکِ معلولیتِ آن‌ها است. به عبارت دیگر، نفس به علمِ حضوریِ هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعالِ خود را و این آثار و احوال را متعلقِ الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن، عینِ ادراکِ معلول است» (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۷).

بدین ترتیب اولین مصداق از علت و معلول را به دست می‌آوریم و با حقیقتِ علت و معلول آشنا می‌شویم. این آشنایی از طریق علم حضوری است و غیر از مفهوم و تصور علت و معلول است زیرا تصوراتِ داخل در علم حصولی هستند نه علم حضوری.

گام ششم:

هیچ یک از اقسام علم حضوری نمی‌توانند به تنهایی علم حصولی تولید کنند. برای تولید علم حصولی به فعالیتِ بیشتری نیاز است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۶). علم حضوری صرفاً ارتباطی است که انسان با ذاتِ معلوم پیدا می‌کند و هیچ دلالتی بر صورت‌سازی ذهنی و مفهوم‌سازی ندارد لذا برای داشتن علم حصولی باید فعالیتِ دیگری انجام شود و شیء دیگری ضمیمه گردد.

گام هفتم:

آنچه که می‌تواند در پدید آمدن علم حصولی موثر باشد، "قوه خیال" است. قوه‌ی خیال بر روی پدیده‌ی حسی (مدرک حسی) می‌آید و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزاء را می‌یابد و این معلومات را در حالی که آثار خارجی ندارند ادراک می‌کند. یعنی قوه‌ی خیال فقط صورتی را درک می‌کند که فاقد آثار خارجی است و بدین نحو علمی حصولی شکل می‌گیرد. و از طرف دیگر این قوه از علم حضوری به خود و افعالمان نیز صورت‌گیری می‌کند و این علوم حضوری را به حصولی تبدیل می‌کند. بنابراین قوه‌ی خیال به همه‌ی ادراکات حضوری دسترسی دارد و می‌تواند آن‌ها را بیابد و و تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد. علامه طباطبائی از قوه‌ی خیال به قوه‌ی تبدیل -کننده‌ی علم حضور به علم حصولی تعبیر می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۷).

لازم به ذکر است که قوه خیال از منظر پیشینیان مخزن و نگه‌دارنده‌ی صورت‌هایی که با حواس درک شده‌اند می‌باشد لکن طبق بیان علامه طباطبائی خیال قوه‌ای است که از یافته‌های بیرونی یا درونی نفس عکس‌برداری می‌کند و آن‌ها را در خزانه‌ی خود نگه می‌دارد. نکته‌ی مهم دیگر این است که قوه خیال به خودی خود نمی‌تواند مفهوم یا تصویری را تولید کند بلکه تنها در صورت مواجهه شدن با واقعیت‌ها، از آن‌ها تصویر یا مفهومی می‌سازد و آن را در خزانه‌ی ذهن نگه می‌دارد (حسین‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۴۵).

گام هشتم:

در این قسمت با کنار هم قرار دادن گام چهارم و گام هفتم به مطلوب می‌رسیم و تصور علت و معلول را به دست می‌آوریم. در گام چهارم وابستگی آثار نفس به نفس را ادراک کردیم و در گام هفتم قوه‌ی خیال و عملکرد مهم آن در مفهوم سازی و تصویر برداری از علوم حضوری را متوجه شدیم. حال در این قسمت می‌گوییم پس از یافتن حقیقت علت و معلول نزد نفس، قوه‌ی خیال از این علم حضوری، تصویربرداری می‌کند و آن را به علم حصولی تبدیل می‌کند و باعث شکل‌گیری تصور علت و تصور معلول می‌شود. بنابراین برای اولین بار تصویری از معنای علت و معلول بودن در ذهن ما شکل می‌گیرد. با پیدایش یک مصداق از یک تصور دو نتیجه‌ی مهم به دست می‌آید: الف) این تصور بی‌معنا و پوچ نیست نیست ب) این تصور صرفاً ذهنی و بدون مصداق نیست.

گام نهم:

این گام تعمیم‌دهنده‌ی گام قبلی است. در گام هشتم تصویری که از علت و معلول پیدا کردیم، در ضمن نفس و آثار نفس بود و فقط علت در این مورد خاص را درک کردیم حال در این قسمت می‌گوییم نفس از جهت نفس بودنش نیست که موصوف به وصف علت شده است و همچنین افعال نفس به صرف افعال نفس بودنشان نیست که متصف به معلول شده‌اند؛ وابستگی و عدم وابستگی است که ما را به تصور علت و معلول می‌رساند و مورد نفس خصوصیتی ندارد. هر کجا وابستگی شیئی به شیئی دیگر را بفهمیم، به معلول بودن و علت بودن در آن جا می‌رسیم. بنابراین به تصویری از علت و معلول رسیدیم که عمومیت دارد و مختص به یک مورد نیست.^۱

۱. قوام علم به کاشفیت آن است نه عمومیت یا همگانی بودن آن (عزیزیان مصلح، ۱۴۰۳)؛ به همین خاطر حتی اگر توانیم با این تعمیم، تصور علت و معلول را در غیر از موطن نفس اثبات کنیم باز هم خللی به مطلوب ما وارد نمی‌شود زیرا از آن جایی که هیوم به نحو سالبه‌ی کلیه تصور علت و معلول را

۳. مقایسه دیدگاه هیوم و علامه طباطبایی

از مطالب گذشته نقاط افتراق دیدگاه هیوم و علامه طباطبایی در بحث منشأ تصور علت، همچنین کاستی‌های دیدگاه هیوم و قوت نظریه‌ی علامه طباطبایی روشن می‌شود. این موارد عبارتند از:

اول. هیوم تمام تصورات را به حس برمی‌گرداند و جز حس، قائل به منشأ صحیحی برای تصوراتی که بر خارج اطلاق می‌شوند نیست. اما علامه طباطبایی این انحصار را قبول ندارد بلکه معتقد است ادراکات قابل توجهی وجود دارد که از حس به دست نیامده است. نزد علامه طباطبایی هرچند یکی از نقاط شروع ادراکات آدمی، حواس است اما سایر اقسام ادراکات که غیر حسی هستند، نفی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۹).

بر همین اساس در بحث علت، هیوم به دنبال این است که منشأ حسی برای تصور علت و معلول پیدا کند اما علامه طباطبایی علت را محسوس نمی‌داند بلکه عقل است که توانایی دسترسی به مفهوم علت و معلول را دارد البته نه به این نحو که عقل از پیش خود این تصور را جعل کرده باشد بلکه عقل با رسیدن به برخی مصادیق و با تحلیل و مدافعه به حقیقت علت و معلول پی برده است. علت و معلول، منشأ انتزاع خارجی دارند و از جمله معانی هستند که در خارج ثبوت و تحقق دارند و ابزار فهم این نوع وجود، عقل است.

دوم. هیوم سخنی در باب علم حضوری ندارد. وی در بررسی حس درونی، به نسبت اراده با اندام جسمانی انسان می‌پردازد و از این جهت به علم حضوری نزدیک می‌شود اما علت را خارج از این قلمرو می‌داند. لکن علامه طباطبایی به علم حضوری توجه ویژه‌ای می‌کند و در بحث حاضر فهم حقیقت علت و معلول را ابتدا توسط علم حضوری انسان به نفس و افعال نفسانی میسر می‌داند و سپس تصور معقول از آن به دست می‌آورد.

سوم. پس از آن که هیوم نتوانست در بین متعلقات محسوس، تصور علت و معلول را کشف کند، به سراغ نسبت‌ها و رابطه‌های میان متعلقات رفت و پژوهش خود را معطوف به کشف نسبت‌هایی کرد که دلالت بر علت دارد. اما علامه طباطبایی حقیقت علت و معلول را غیر از نسبت بین دو متعلق می‌داند هرچند ذهن برای به دست آوردن مفهوم علت و معلول، محتاج مقایسه و سنجش بین دو چیز است و علت و معلول هم با یکدیگر نسبت تضایف دارند لکن علت و معلول به عنوان دو وصف مطرح هستند و در جایگاه طرفین نسبت هستند نه خود نسبت (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۱).

چهارم. هیوم منشأ علت را سه نسبت تعاقب زمانی، پیوند معیت و پیوند ضروری می‌داند. یعنی از مشاهده‌ی توالی زمانی به همراه مجاورت در مکان و همچنین داشتن اتصال ضروری بین دو شیء، مفهوم علت و معلول به دست می‌آید. اما علامه طباطبایی به هیچ یک از این موارد به عنوان منشأ پیدایش علت معتقد نیست. علامه طباطبایی از نیازمندی و احتیاج افعال نفس، مفهوم معلول را به دست می‌آورد و از بی‌نیازی و استقلال نفس در عین برطرف کننده بودن نیاز وجودی افعال نفس، مفهوم علت را به دست می‌آورد. رکن اصلی در علت، هیچکدام از سه نسبتی که هیوم ادعا کرده

بود، نیست بلکه ریشه‌ی علیت، علم حضوری انسان به نیاز و محتاج بودن افعال و آثار نفس به خود نفس است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۱).

پنجم. هیوم پیوند ضروری بین علت و معلول را در مقایسه با دو نسبت دیگر، رکن اصلی در تحقق معنای علیت می‌داند به همین سبب تمام توجه خود را به سمت یافتن منشأ برای ضرورت و پیوند ضروری معطوف می‌کند. وی دو منبع را مورد کاوش قرار می‌دهد: اول حواس ظاهری و دوم حواس باطنی. در باب حواس ظاهری، هیوم به درستی معتقد است که هیچ حس ظاهری توان رسیدن به علیت را ندارد و مفهوم ضرورت، فراتر از این است که با حواس خמשه درک شود. در باب حواس باطنی نیز معتقد است ما در درون خودمان چیزی به نام ضرورت را درک نمی‌کنیم.

علامه طباطبایی در بحث حواس باطنی با هیوم مخالف است و معتقد است انسان در اولین مرتبه، در درون خودش به حقیقت علت و معلول پی می‌برد و سپس آن را به بقیه موارد تعمیم می‌دهد. درون انسان، قلمروی علم حضوری او است و در این قلمرو است که وابستگی و عدم وابستگی به عنوان حقیقت معلول و علت فهمیده می‌شود سپس از آن صورت ذهنی ساخته می‌شود. حواس ظاهری مثل باصره و سامعه نمی‌توانند منشأ علیت باشند لکن توجه به درون انسان و حالات نفسانی می‌تواند منشأ صحیحی برای علیت باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۱).

ششم. هیوم در بیان منشأ علیت، به رابطه‌ی ضروری بین علت و معلول رسید ولی نتوانست انطباع درستی برای مفهوم ضرورت پیدا کند؛ از همین رو معتقد شد ضرورت علی که قوام علیت را تشکیل می‌دهد، معنای محصلی ندارد و از الفاظ مهمل و پوچ است. لکن علامه طباطبایی نتوانست با علم حضوری به منشأ صحیحی برای مفهوم علیت برسد لذا علت و معلول برای وی دارای معنای صحیح است و جزء الفاظ مهمل و پوچ نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۰). هفتم. هیوم در نهایت امر، قائل می‌شود که ضرورتی که ما آن را بین علت و معلول فرض می‌کنیم، حقیقتی خارجی نیست بلکه طبیعت انسان به مقتضای عادت ذهنی و انس ذهنی، برای اشیائی که همراه با هم هستند، ضرورت قائل می‌شود. پس ضرورت ذهنی می‌شود نه عینی. ولی علامه طباطبایی حقیقت علت و معلول را واقعی و خارجی می‌داند زیرا وابستگی افعال نفس به نفس، واقعی است نه اینکه ذهن با عادت و انس به آن رسیده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۰).

نتیجه‌گیری

تجربه‌گرایی دیوید هیوم باعث شد وی در بحث منشأ تصور علیت، هیچ انطباعی که دلالت بر مفهوم علت و معلول داشته باشد را یافت نکند و علیت را به انس و عادت ذهنی فروکاهد. اما علامه‌ی طباطبایی علیت را داخل در معقولات ثانیه فلسفی و راه رسیدن به آن را درک حضوری نفس از خویش و آثار و افعال نفسانی می‌داند، سپس به یاری قوه‌ی خیال، این درک حضوری را به درکی مفهومی و حصولی مبدل می‌کند. تمایزات مهم علامه طباطبایی از هیوم در این بحث یکی در عدم انحصار معلومات در محسوسات و دیگری در توجه دقیق به علم حضوری نفس به خود و آثار خود است و سومی در مولفه‌ی محوری مفهوم علت و معلول که همان وابستگی و نیاز معلول به علت است. این تمایزات در

کنار چندین تمایز دیگر، سازنده‌ی نظریه‌ی خاص علامه طباطبایی است که به موجب آن، دیدگاه علامه طباطبایی را از دیدگاه هیوم جدا می‌سازد.

منابع

۱. احمدی، احمد. (۱۳۹۲). بن لایه‌های شناخت. تهران: سازمان سمت.
۲. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۶). آموزش حکمت اشراق. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. ایر، ای. جی. هیوم. (۱۳۹۸). ترجمه ابوالفضل رجبی. تهران: نشر فارسی.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: إسرائ.
۵. حسین زاده، محمد. (۱۴۰۰). معرفت‌شناسی در گستره مفاهیم یا تصورات. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. دکارت، رنه. (۱۳۹۱). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۷. سربخشی، محمد. (۱۴۰۱). چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. سربخشی، محمد. (۱۳۹۰). ادراک حسی ادراکی حضوری. ذهن ۱۲ (۴۶)، ۳۱-۵۲.
۹. سلیمانی امیری، عسگری. (۱۳۸۴). حضوری بودن محسوسات. مجله‌ی معرفت فلسفی، ۲ (۳)، ۴۱-۱۱.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۴۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: طلیعه نور.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۳۹). نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا.
۱۳. عزیزیان مصلح، میثم. (۱۴۰۳). وجدان خویش و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸ (۳۲)، ۲۱۵-۲۳۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5217.1443>
۱۴. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات صدرا.
۱۶. هیوم، دیوید. (۱۳۹۹). رساله‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی. ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس.
۱۷. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵). کاوشی در خصوص فهم بشری. ترجمه کاوه لاجوردی. تهران: مرکزی.
18. Kempt smith, Norman. (1964). *the philosophy of david hume*. macmillan and company limited, London.
19. Orr D.D. jamse. (1903). *David hume and his influence on philosophy and Theology*. new York, Charles scribner's sons.