

تبیین ارزش شناخت صدرایی با نقد دیدگاه دیوید هیوم

حمیدرضا ورکشی*

حمیدرضا رضانیا*

چکیده

مسئله «ارزش شناخت» که قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد، اساسی‌ترین مسئله شناخت‌شناسی به‌شمار می‌رود که سابقه طرح آن به آغاز فلسفه باز می‌شود. صدرالمتألهین مؤسس حکمت متعالیه همانند دیگر فیلسوفان مسلمان در باب «ملاک شناخت» معتقد به تئوری مطابقت است و درباره «معیار شناخت» نیز مبنای خود را است؛ یعنی معتقد است همه معرفت‌های انسان به بدیهیات تصدیقی که بی‌نیاز از اثبات منتهی می‌شود. از نظر وی رمز عصمت بدیهیات تصدیقی از خطا دو چیز است؛ برخی از قضایا، تحلیلی هستند و انکارشان امکان‌پذیر نیست و برخی از قضایای بدیهی منشأ پیدایش آن‌ها علم حضوری است و چون در علم حضوری خطا راه ندارد، در این بدیهیات نیز خطا راه ندارد. که اصل استحاله اجتماع نقیضین به‌عنوان مبدأ تمام معارف بشری از این نمونه است. این مقاله بر اساس این رهیافت معرفتی به نقد دیدگاه دیوید هیوم (که به اعتقاد تجربه‌باوران نوین، پدیدآورنده تجربه‌گرایی نوین است)، در خصوص این مسئله می‌پردازد. کلیدواژه‌ها: ملاک، معیار، شناخت، صدرالمتألهین، نقد، هیوم.

Email: Hamid.varkeshi@yahoo.com

* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی.

Email: Hamid.Rezaniya @yahoo.com

** عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۲۵

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۴/۲

مقدمه

شناخت (یقینی) یگانه راه ارتباط انسان با واقعیات بیرون از خویش است. بدون شناخت، حیات انسانی و تکامل آن مختل می‌شود. به نحوی که فلسفه، که حکماء از آن به اكمال نفس انسانی یاد می‌کنند، گام اولش را شناخت «موجود» بما آنه موجود و اعراض ذاتیه آن (که در امور عامه بحث می‌شود) و مانند این‌ها می‌دانند. ملاصدرا (ره) فلسفه را که عبارت است از جهان‌شناسی، «به شناخت و نظم عقلی» تعریف کرده‌است، که از همین تعریف می‌توان به اهمیت شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه پی برد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰). شناخت‌شناسی، اگرچه به‌عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد، مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آن را تشکیل می‌دهد از قدیمی‌ترین دوران‌های فلسفه کمابیش مطرح بوده‌است و تا گذشته‌های بسیار دور تعقیب‌شدنی است. این مسئله را فیلسوفان یونانی پیش از افلاطون و ارسطو نیز مطرح کرده و درباره آن بحث کرده‌اند (هالینگ‌دیل، ۱۳۷۵: ۸۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۳). در فلسفه اسلامی با ثبات موضع عقل، نیازی به اهتمام به مسائل شناخت‌شناسی به‌صورت منظم و سیستماتیک، بدان‌گونه که در مغرب زمین پدید آمد، پدید نیامده‌است. بلکه به فراخور نیاز مطالبی را نظیر ماهیت و طبیعت علم و مانند آن مطرح کرده‌اند.

در میان مسائل شناخت‌شناسی، مسئله ارزش شناخت؛ یعنی «ملاک» و «معیار» شناخت حقیقی از میان شناخت‌ها و اختلاف‌های معرفت‌شناسانه‌ی دانشمندان که انسان پی به خطای برخی از آن‌ها برده، از اساسی‌ترین مسائل شناخت‌شناسی به‌شمار می‌رود. به حدّی که تا مسائل این بخش حل نشود، نوبت به بررسی مسائل دیگر معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دیگر علوم فلسفی نمی‌رسد. زیرا تا هنگامی که ملاک شناخت حقیقی (تعریف صدق و حقیقت) و همچنین معیار این شناخت حقیقی (عرضه ابزار و معیاری برای تشخیص حقیقت از خطا)، روشن نشود ادعای راه‌حل برای پرسش‌های فلسفی بیهوده خواهد بود؛ چون همواره این سوال مطرح است که از کجا به این سؤالات پاسخ صحیحی داده شده‌است؟

براین اساس در پژوهش حاضر پس از واکاوی دیدگاه صدرالمتألهین (ره) مؤسس حکمت متعالیه، دربارهٔ دو مسئله چستی و معیار حقیقت، این مسئله طرح می‌شود که چگونه می‌توان در باب ارزش شناخت پاسخی حلی به انتقادات پوزیتیویستی دیوید هیوم داد که به اذعان تجربه‌باوران نوین، پدیدآورنده تجربه‌گرایی نوین است.

الف) ارزش شناخت

۱. خاستگاه ارزش شناخت

بحث ارزش‌گذاری در تمام انواع شناخت، حضوری و حصولی، تصورات و تصدیقات مطرح نیست، بلکه بحث ارزش‌گذاری فقط در علم حصولی آن هم بخش «تصدیقات و قضایا» مطرح است؛ چون اتصاف به حقیقت و خطا فرع بر دوگانگی علم و معلوم است و این دوگانگی در علم حصولی مطرح است نه در علم حضوری؛ در علم حضوری وجود علمی معلوم عین وجود عینی آن است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۹۴؛ ۱۴۱۹: ۱۷۳-۱۷۴؛ ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۴). بنابراین، ادراکات حضوری از این بحث تخصصاً خارج‌اند، مگر آنکه حقیقت را به معنای دیگری نظیر خطاناپذیری معنا کنیم.

بحث ارزش‌گذاری در تصورات نیز مطرح نیست، چون تصورات از محکی خودشان حکایت می‌کنند، اما از تحقق و عدم تحقق محکی خودشان حکایت ندارند. حکایت‌گری آن‌ها از خارج (از تحقق و عدم تحقق محکی) از طریق قضیه انجام می‌گیرد و منهای این حکایت‌گری در ضمن قضیه معرفتی از طریق تصورات حاصل نمی‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۸). البته، اگر بخواهیم فقط به حکایت آن مفهوم از محکی خودش توجه کنیم، قطعاً تطابق بین حاکی و محکی بالذات برقرار است و در این صورت هیچ‌گاه خطاناپذیر نخواهد بود. ولی اگر بخواهیم از ناحیه تصور ذهنی به وجود و عدم وجود محکی برسیم و از تطابق و عدم تطابق حاکی و محکی سخن بگوییم، لازمه‌اش این است که تصور به تصدیق و قضیه بدل شود. بنابراین، خاستگاه بحث ارزش‌شناخت، از جهت حکایت از واقع، قضایا و تصدیقات‌اند.

۲. مسائل ارزش شناخت

از آنجا که انسان در مواردی از شناخت‌هایش به کشف خطای پاره‌ای از اندیشه‌هایش دست می‌یابد یا اختلاف‌های معرفت‌شناسانه‌ای را میان عالمان مشاهده می‌نماید، بنابراین می‌کوشد تا ارزش و اطمینان‌پذیری دانشی را که درباره خود و جهان دارد، معلوم کند و آنچه ناروا است یا خردپذیر نیست، از آن میان بیرون بکشد. این فرایند را ارزیابی معرفت (یا ارزش شناخت) می‌نامیم. براین اساس مسائل ارزش شناخت دو چیز است:

۱) چستی حقیقت و خطا؛

۲) اثبات توانمندی انسان در کشف حقایق و اطلاع بر واقعیات و ابزار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع.

بحث از تعریف «حقیقت و خطا» که جنبه‌ی ثبوتی دارد و به تحلیل «ماهوی و معنایی» می‌پردازد به «ملاک شناخت» و بحث از «تشخیص شناخت صحیح از سقیم» که جنبه‌ی اثباتی دارد و به عرضه ابزار و معیاری برای تشخیص حقیقت از خطا تلاش می‌شود به «معیار شناخت» توصیف می‌شود. مثلاً وقتی که شیئی مانند طلا را تعریف می‌کنیم و از خواص آن سخن می‌گوییم به ملاک حقیقت پرداخته‌ایم. اما، وقتی به بررسی این نکته می‌پردازیم که با چه وسیله‌ای می‌توان دریافت که آیا این فلز طلا است یا نه، با معیار حقیقت مواجه شده‌ایم. این تفکیک میان ملاک و معیار حقیقت نزد فیلسوفان اسلامی و غربی محل توجه بوده‌استم (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰۳؛ پوپر، ۱۳۷۷: ۱۲۷۶-۱۲۷۷).

ب) ملاک شناخت (چستی حقیقت)

۱. پیشینه نظریه مطابقت در غرب و پیش از صدرا
درباره چستی حقیقت و تعریف آن در طول تاریخ فلسفه و منطق، همگان بر «نظریه مطابقت» اتفاق نظر داشته‌اند. در مقابل این نظریه، حتی یک نظریه بدیل و مخالف دیده نمی‌شد. این اتفاق نظر در گستره زمان ادامه داشت تا اینکه در اواخر قرن نوزدهم

میلادی عده‌ای از فیلسوفان مغرب زمین به دلایلی از نظریه مطابقت عدول کرده، نظریه‌های دیگری را مطرح کردند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۹۹).

نظریه مطابقت مقبول بسیاری از متفکران معرفت‌شناس و فیلسوفان مغرب و مشرق زمین قرار گرفته‌است. به‌گونه‌ای که حتی شکاکان یونان باستان به‌عنوان پیش‌فرض شبهات خود تعریف مطابقت را می‌پذیرفتند. اصل و اساس نظریه‌ی مطابقت به افلاطون برمی‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۸-۱۷۹؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۴۱۷). پس از افلاطون، شاگرد او یعنی ارسطو همین رویکرد را پذیرفت و صدق را در معنای مطابقت قضیه با واقع تفسیر کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۳۲؛ ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

البته، این دو از واژه مطابقت استفاده نکرده‌اند و اولین بار، در عالم غرب، سنت توماس آکویناس صدق را در معنای تلائم امور عینی و عقل به‌کار برد. آرای منطق‌دانان قرون وسطی، نوافلاطونیان، رواقیان و پیش از آنان آراء فلاسفه مدرسی بر این نظریه مبتنی است (Edwards, 1967, vol 12: 224-225).

فیلسوفان قبل از ملاصدرا؛ از جمله بوعلی، شیخ اشراق و فارابی نیز معتقد به تئوری مطابقت بودند و الفاظ هم‌خانواده آنرا نظیر یطابق استفاده کرده‌اند (بالأخص ابن‌سینا در اشارات) و توانایی عقل را در رسیدن به واقع امری مسلم انگاشته و اساساً آنرا حدّ فاصل میان فلسفه و سفسطه تلقی کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۴۸؛ هو، ۱۴۰۴ (ج): ۳۷؛ شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۱؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۸۰).

۲. نظریه مطابقت از منظر ملاصدرا

جایگاه مطابقت در منظومه فکری صدرا

گرچه ملاصدرا بحث مستقلی به بررسی چیستی حقیقت (ملاک) شناخت اختصاص نداده‌است، دیدگاه وی از میان آراء و آثارش، از جمله وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول و بخشی از مباحث نفس به‌دست می‌آید. وی می‌گوید: حکیمان بر این امر باور دارند که اشیاء علاوه بر وجود عینی دارای وجود دیگری هستند که نزد هر یک از مردم روشن است؛ این ظهور یا وجود دیگر، همان وجود ذهنی است (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج ۱: ۲۳۶). بدین ترتیب، وی معتقد است اولاً وجود ذهنی تحقق دارد و ثانیاً با وجود خارجی دارای اتحاد است؛ یعنی میان آن دو نسبت مطابقت برقرار است. نظر وی درباره چستی حقیقت از نکته دوم (مطابقت وجود ذهنی با وجود عینی) به دست می‌آید. به نظر ملاصدرا حقیقت یعنی مطابقت با واقع و معتقد است گزاره صادق همان است که مطابق با واقع باشد (المحاسبه علی الالهیات، مقاله پنجم، فصل دوم: فی بیان أن الطباع الكلّیه لیست لها ماده).

صدرا المتأهلین همچنین می‌گوید: تمایز علوم و معلومات از همدیگر خود گواهی بر این است که علم همواره باید مطابق معلوم متعلق خود باشد، در غیر این صورت اساساً اعتقاد به عالم بودن چیزی برای انسان امکان نداشت (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۹-۹۰). ملاصدرا در تعریف‌ها و تقسیم‌های علم، عنصر مطابقت را مطرح نظر داشته و اساساً ادراکی را که مطابق با واقع نباشد، علم نمی‌داند و آن را جهل می‌خواند. او در اثبات وجود ذهنی نیز برقراری مطابقت میان صورت و محکی را ثابت دانسته است. (همان، ج ۱: ۲۶۸؛ ج ۳: ۳۰۵).

وی همچنین بدین نکته اشاره دارد که ممکن است معلوم دارای اجزایی باشد که علم به بخش‌هایی از آن حاصل شده باشد؛ در این مورد هم همان مقدار از علم که مطابق با واقع نیست، از زمره علم بودن خارج و مقدار و بخش مطابق با واقع، علم شمرده می‌شود (همان، ج ۴: ۱۲۱).

ملاصدرا مطابقت در علم را با ملاحظه حکایت‌گری آن مطرح نظر قرار داده است. وی همانند یوعلی صورت حاصل از شیء نزد عالم را به خودی خود، ناقص می‌داند و معتقد است حکایت‌گری هنگامی تام و کامل است که حاکی و ناظر به محکی خویش باشد. به عبارتی منظور الیه در حکایت، حال حکایت نیست، بلکه منظور حال خود محکی‌عنه است. بدین ترتیب، چه ذات معلوم و چه حال و صفت معلوم واقعی است که باید علم با آن مطابق باشد (همان، ج ۱: ۲۷۲).

بنابراینچه گذشت ملاصدرا معتقد به نظریه مطابقت است که مفادش این است؛ حقیقت یعنی مطابقت با واقع. اما پرسش جدی‌تری مطرح است که خود «واقع» که واژه معادل آن در فلسفه اصطلاح «نفس‌الأمر» است، به چه معنا است؟ ملاصدرا

مانند دیگر حکما به تبیین چیستی نفس الامر پرداخته است. به اعتقاد وی، نفس الامر هر چیزی به حسب آن چیز است؛ «واقع کل شیء و مصداق کل شیء بحسبه»؛ این معنا باید به صورت دقیق و کامل بررسی شود، اما، اختصار سخن بدین صورت است که در نظر وی قضایایی که در انتقال معرفت‌ها به کار می‌رود گویای معنایی از واقع هستند و واقع هر قضیه‌ای (که منتقل‌کننده معنایی است) بر حسب آن قضیه سنجیده می‌شود. اگر قضیه خارجی باشد، نفس الامر آن، همان خارج است و اگر قضیه حقیقیه یا ذهنیه باشد، نفس الامر آن، همان ظرف تحقق و حکایت آن است. وی در این میان از قضایایی که معنای عدم را دربردارند نیز سخن گفته است. به نظر ملاصدرا عقل می‌تواند مفاهیم فراوان عدمی نظیر نقیضین، شریک‌الباری، جزء لاینجزی و حتی عدم خود و عدم علت خود و عدم عدم و مفهوم ممتنع را ادراک کند، این قضایا را ابداع می‌کند تا به قضایای عدمی نیز عنوانی بخشیده و آن‌ها را فهم‌شدنی و انتقال‌پذیر کند (همان، ۲۱۲-۲۱۳). جالب‌توجه این است که در نظر ملاصدرا این‌گونه مفاهیم عدمی به حمل اولی معنای عدمی دارند، اما راه‌حل صدرالماتلهین این است که آن‌ها به حمل شایع، صورت ذهنی و کیف نفسانی‌اند؛ یعنی امر عدمی به حمل شایع توانسته موضوع قضیه قرارگیرد و به لحاظ ویژگی حکایت‌گری آن از ظرف تحقق خود می‌توان موضوعی برای آن در نظر گرفت (همان، ۳۱۲-۳۱۳ و ۲۳۹-۲۴۰ و ۳۴۶-۳۴۷).

دلیل اعتبار تئوری مطابقت

اکنون این پرسش مطرح است ذهن عالم با چه مجوزی علم و معلوم را مطابق همدیگر می‌داند؟ چه ویژگی در علم وجود دارد که موجب می‌شود علم کاشف از معلوم و حاکی از واقع باشد؟

در نظر فیلسوفان پیش از ملاصدرا حقیقت انطباق و کشف حکایت‌گری چیزی جز وحدت ماهوی میان ذهن و عین نیست، اما در نظر صدرا این پایان سخن نیست؛ بلکه انطباق ذهن با عین خود ناشی از انطباق عینی وجود برتر از ماهیت بر وجود خاص آن است. به عبارت دیگر، وحدت و اشتراک ماهوی علم و معلوم خود، ناشی

از اشتراک و وحدت عینی واقعیت معلوم است از آن جهت که مشکک و متفاضل‌اند و در دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی تفاضلی هستی قرار گرفته‌اند. انطباق ذهن و عین نزد فیلسوفان پیش از صدرا ناشی از وحدت ماهوی آن‌ها است، اما در نظر صدرا ناشی از وحدت عینی تشکیکی وجودات متفاضل آن‌ها است. یعنی تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم هستی باز می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۸۱-۱۸۳).

ج) معیار شناخت

پس از اثبات این که صدق معرفت به مطابقت آن با واقع و حقیقت (نفس‌الأمر) است، این پرسش رخ می‌نماید که معیار اثبات صدق یک گزاره چیست؟ ملاصدرا همانند تمام حکمای مسلمان، در این باره مبنای است؛ یعنی معتقد است همه گزاره‌ها و معرفت‌های انسان به گزاره‌های پایه بی‌نیاز از اثبات منتهی می‌شود و قائل به «نظریه بداهت» است.

در این بحث پرسش‌هایی مهمی مطرح است من جمله:

- تعریف و اقسام بدیهیات چیست؟
- علت عصمت برخی از بدیهیات از خطا چیست؟

تعریف و اقسام بدیهیات

تعریف رایج و متداول نزد حکما که بسیاری از جمله ملاصدرا آنرا ذکر کرده‌اند، چنین است: «ضروری و بدیهی، آن علمی است که محتاج کسب و نظر نباشد». (صدرالمجاهدین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۸۱).

بدیهی یا «تصوری» است یا «تصدیقی». بدیهیات تصدیقی خود تقسیم می‌شوند به «بدیهیات اولیه» و «بدیهیات ثانویه». بدیهیات تصدیقی اولیه گزاره‌هایی هستند که اصولاً استدلال‌ناپذیرند، چون دلیل در جایی است که از راه حد وسط مناسب درصدد تبیین ارتباط موضوع با محمول باشیم و در جایی که چنین حد وسطی نباشد امکان استدلال هم نخواهد بود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (ب): ۶۳ و ۲۲۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۲۳؛ مظفر، بی‌تا: ۲۸۲-۲۸۹).

حقیقی‌ترین شناخت، شناخت به «بدیهیات تصدیقی» است که در تصور و تصدیق آن‌ها به کسب و نظر نیازی نیست و در بین بدیهیات تصدیقی، «اولیات» از همه بیش‌تر سزاوار به پذیرش است، یعنی قضایایی که برای تصدیق به آن‌ها کافی است موضوع و محمول‌شان را تصور کنیم. در میان اولیات نیز از همه سزاوارتر به پذیرش، استحاله «اجتماع و ارتفاع نقیضین» است، که یک قضیه منفصله حقیقی است به این شکل که «یا ایجاب درست است و یا نفی درست است» و هیچ قضیه‌ای اعم از قضایای نظری و بدیهی و حتی اولیات در افاده علم بی‌نیاز از آن نیست، چرا که قضیه «کل از جزء بزرگ است» در صورتی مفید است که نقیض‌اش یعنی «کل از جزء بزرگ نیست» کاذب باشد. بنابراین، همگان قضیه فوق را تأیید و تصدیق می‌کنند و هیچ فهمی در آن تردید نمی‌کند و همه علوم و معارف بشری بر آن مبتنی‌اند، لذا اگر تردیدی در آن شود، سایر علوم هم متزلزل خواهد شد (همان، ۳۸۱ و ۴۰۳ و ۴۴۳ و ۵۸۵).

دلیل عصمت برخی از بدیهیات از خطا

رمز عصمت بدیهیات تصدیقی از خطا دو چیز است؛ برخی از قضایا، تحلیلی هستند و انکارشان امکان‌پذیر نیست؛ مانند: قضیه «کل معلول محتاج الی علت» که در بطن مفهوم معلول، محتاج الی العله، خوابیده‌است، بنابراین، قضیه تحلیلی است و برخی از قضایای بدیهی در علم حضوری ریشه دارند. یعنی منشأ پیدایش آن‌ها علم حضوری است و چون در علم حضوری خطا راه ندارد، در این بدیهیات نیز خطا راه ندارد. اصل استحاله اجتماع نقیضین (که مبدأ تمام معارف بشری معرفی می‌شود) از این نمونه است. یعنی ما با علم حضوری وجود و عدم نفس، وجود ترس و مانند آن را درک می‌کنیم. همچنین، مفهوم اجتماع با علوم حضوری درک می‌شود و نیز درک می‌کنیم که در آن واحد وجود و عدم یک چیز با هم جمع نمی‌شوند و نیز در می‌یابیم که در وجود و عدم، متعلقشان موضوعیت ندارد، چه وجود و عدم ترس باشد، چه وجود و عدم عشق یا الم یا وجود و عدم آسمان و زمین باشد. پس از این ادراک‌های حضوری، دستگاه ذهنی ما از آن مدرک حضوری عکس‌برداری کرده و قضیه‌ای به

نام استحاله اجتماع نقیضین می‌سازد. بنابراین، منشأ پیدایش این قضیه بدیهی علم حضوری است، لذا خطاناپذیر است. گرچه به لحاظ علم حصولی نیز می‌توان گفت منکر این بدیهی مثبت آن است و فرارکننده از آن، لذا ام‌القضایا است (همان، ج ۳: ۵۱۸)

د) نقد دیدگاه هیوم بر اساس حکمت صدرایی

عناوین «ملاک و معیار شناخت» در مباحث هیوم مشاهده نمی‌شود. شاید علت ذکر نشدن این عناوین مرسوم نبودن این عناوین در عصر هیوم است. چرا که مبحث «چیستی و معیار حقیقت» در دو قرن اخیر، یعنی از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، مورد کنکاش و چالش فراوان قرار گرفته‌است، اما از آراء و آثار وی می‌توان به دیدگاه او پی‌برد.

۱. ملاک شناخت

«ملاک شناخت» از دیدگاه هیوم به معنای «مطابقت اندیشه با انطباق پدیداری» است؛ یعنی هر شناختی که مطابق با انطباق پدیداری باشد با او معامله واقعی می‌شود (Hume, 1989: 3-4).

نتیجه این رهیافت معرفتی هیوم در باب معرفت‌شناسی (غیر از نسبت بین تصورات) بر ۳ اصل استوار است:

۱-۱. اصل معناداری هیوم در تصورات

یعنی اگر در ذهن ایده‌ای باشد که بازگشت‌پذیر به انطباقی نباشد، بی‌معنا شمرده می‌شود. در نقد این اصل باید گفت:

۱- این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباقی است، درست است؛ علم از برخورد حواس با اشیاء حاصل می‌شود و ذهن قبل از این برخورد دارای هیچ تصویری نیست (و نه نظریه افلاطون، مبنی بر عالم بودن روح قبل از تعلق به بدن صحیح است و نه معقولات فطری اصحاب اصالت عقل پذیرفته‌است) و منشأ تصورات بشری حس است و حس از جنود عقل است و ادراکات بشری در ابتدا

جزئی است و سپس نفس انسان به کمک عقل به مفاهیم کلی دست می‌یابد (صدرالمتألهین، بی تا: ۳۰۲). و حتی تصورات در قضایای بدیهی نیز مسبوق به ادراک حسی است؛ مثل تصور «کل» و «جزء» در قضیه بدیهی «هر کل از جزء خود بزرگتر است» (هجو، ۱۳۶۰: ۲۰۵) و علوم و ادراکات منتهی به حس است. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۹) منتهی حس فقط به حواس پنج‌گانه منحصر نیست؛ بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز باید مبدأ ادراکات تصوری به حساب آورد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۹۱) همه تصورات، منحصر به دریافت از طریق حواس ظاهری نیست؛ بلکه درباره بعضی مفاهیم به طریق دیگری است که در حکمت متعالیه به ویژه در آثار علامه طباطبایی (ره) درباره منشأ مفاهیم کلی، به‌ویژه مفاهیم ثانویه فلسفی (براساس اینکه هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است)، مفصلاً بحث شده‌است. خلاصه کلام علامه (ره) اینکه به‌طور کلی منشأ همه تصورات و مفاهیم اعم از صور حسی، خیالی و عقلی (اولی و ثانوی) این است که:

- ما از پیش خود واجد هیچ تصوری نیستیم.

- تصور بما هو تصور غیر از شیء خارجی است.

- حقیقت و ذات علم کشف از معلوم است.

نتیجه این می‌شود که ما قبل از آنکه به تصوری 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 تصوری از آن در ذهن خود نمی‌توانیم داشته‌باشیم و به فرض اگر هم داشته‌باشیم، آن تصور چیزی است بی‌پایه و بی‌ریشه که ربطی به شیء خارجی ندارد. مطابق این بیان، اگر تصور مفروضی انطباق‌پذیر بر امر محسوسی باشد (یعنی صورت حسی یا صورت خیالی یا معقول اول باشد) حتماً از علمی حضوری به آن امر محسوس حاصل شده‌است و اگر انطباق‌پذیر بر امر محسوسی نباشد (معقول ثانی) از علم حضوری دیگری به‌دست آمده‌است.

پس ما باید هم به اشیاء خارجی علم حضوری داشته‌باشیم 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، جوهریت و عرضیت اتصال مستقیم وجودی داشته باشیم (هرچند آنجا عالم محسوسات نباشد)، تا بتوانیم مفاهیم آنها را بسازیم. وگرنه درباره این مفاهیم یا باید نظریه معقولات فطری را بپذیریم که قوی است تحکمی و بی دلیل، یا همچون هیوم آنها را موهوم بدانیم و عینیت آنها را انکار کنیم یا مثل کانت (برای گریز از شکاکیت هیومی) آنها را قالب‌های ذهن و مقولات فاهمه بنامیم (اج برنر، ۱۳۸۰: ۳۲۸).

۲- سؤال در این است که انطباع این دو واژه کلیدی هیوم، «انطباع» و «تصور»، در اصل معناداری او، چیست؟

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

۴- دیگر اینکه حروف با اینکه انطباعی ندارند، نه تنها پوچ نیستند بلکه معناسازند، اگر یک حرف از کلمه‌ای کم یا زیاد شود، معنا عوض می‌شود.

۵- علاوه بر اینکه لازم نیست تصوراتی که ما نمی‌توانیم آنها را به انطباعات برگردانیم بی‌معنا قلمداد کنیم. چون اولاً عدم توان ما بر این امر، دلیل برگشت‌ناپذیری آن نیست. ثانیاً در موارد زیادی بعضی از مفاهیم معنایی را افاده می‌کنند، ولی در مقام ردیابی ممکن است نتوان آنها را به انطباع مشخصی برگرداند. (معلمی، ۱۳۸۸: ۱۱۵).

۲-۱. اصل شکاکیت هیومی

هیوم شکاکیتی را پذیرفت که امکان کشف و فهم حقیقت، شناخت جهان، احکام جزمی مابعدالطبیعه عقل‌گرایان و نیز امور ماوراءالطبیعه متداول را واژگون می‌کند. (Hume, 1955: 151-153).

در نقد این ادعا باید گفت: این مدعای هیوم به دو صورت خودمتناقض است:

۱- هیوم از آن جهت که شکاک است نمی‌تواند مدعای خود را به صورت یک امر یقینی مطرح کند. زیرا که وی در صدد نفی معرفت یقینی در قضایای ترکیبی است، و مدعای خود را به صورت یک گزاره یادشده بیان می‌کند. اکنون این گزاره، گزاره‌ای

خودمتناقض خواهد بود. چرا که اگر این گزاره معرفتی یقینی باشد، مدعای هیوم را نقض می‌کند، و اگر این گزاره نادرست باشد مشکل هیوم هم‌چنان باقی است.

۲- نقد دوم مدعای هیوم را با دو سوال شروع می‌کنیم؛ یکی این که آیا وی قصد تفهیم مدعای خود را داشته یا نه؟ مسلماً پاسخ این سوال مثبت خواهد بود، چرا که وی با استدلال‌های فراوان سعی در اثبات مدعای خود دارد. سؤال دیگر اینکه آیا وی سعی در تفهیم مدعایی صادق داشته‌است یا کاذب؟ پاسخ به دلیل اشاره‌شده روشن است، پس هیوم درصدد تفهیم مدعایی صادق است.

پرسش نهایی اینکه معیار وی برای صدق این گزاره چیست؟ اگر بگویید معیاری برای دست‌یابی واقعیت نیست (همان‌طور که گذشت)، مجدداً مدعای وی نقض می‌شود و اگر بگویید دست‌یافتنی است، باز نیز تمام آنچه بافته است رشته خواهد شد.

۳-۱. اصل علیت هیومی

به نظر هیوم هیچ رابطه ضروری وجودی بین علت و معلول برقرار نیست که به‌موجب آن تحقق یکی بدون دیگری محال باشد، بلکه صرفاً به این معنی است که ذهن ما چنان ساخته شده‌است که چون همواره دیده‌ایم که ب متقارن الف واقع شده، وقتی با چیزی از نوع الف مواجه می‌شویم، انتظار داریم که چیزی از نوع ب به دنبال آن ظاهر شد. بنابراین، مفهوم رابطه ضروری، ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به‌طور اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم داده و خیال می‌کنیم که به درك رابطه ضروری میان امور واقع نایل شده‌ایم. (Hume, 1989: 86-87)

در نقد تبیین هیوم باید بگوئیم؛

۱) وی بر اساس قاعده علیت منکر علیت است؛ چرا که وی معتقد است انطباعات و تصورات از بیرون وارد ذهن می‌شود و هر قدر عامل خارجی قوی‌تر باشد و بیشتر تکرار شود انطباعات و به‌دنبال آن‌ها ایده‌ها در ذهن زنده‌تر و راسخ‌تر خواهند بود، حال خود همین، پذیرفتن علیت است، زیرا که ذهن این‌ها را نداشت و عوامل بیرون از ذهن این‌ها را در آن پدید آورد و نیرو و تکرار بیشتر عوامل،

موجب ظهور و رسوخ بیشتر شد و این درواقع همان علیت است، هرچند به زبان آن را انکار کنیم (ژیلسون، ۱۳۸۷: ۷۶).

۲) حصول علیت همه جا محتاج تکرار نیست؛ توضیح آنکه تأثیر و تأثر واقعیات خارجی بر قوای ادراکی (اندام حسی) ما موجب پیدایش شناخت حصولی می‌شود، چرا که ریشه پیدایش ادراکات حصولی خارج است. بنابراین در نخستین تجربه؛ یعنی در اولین ارتباط بین قوای ادراکی و واقعیت خارجی، (به حکم ضرورت علی و معلولی) تصویری برای ما حاصل می‌شود؛ بنابراین حصول این علیت، محتاج تکرار نیست. نتیجه اینکه ما قبل از تکرار، مفهوم علیت را داریم.

۳) هیوم می‌گوید ما بین دو چیزی که اصطلاحاً «علت» و «معلول» گفته می‌شود تنها «توالی» بین آن‌ها را می‌یابیم نه «علیت» یا همان «رابطه ضروری» را، حال سؤال در این است که چگونه «توالی» بدون پذیرش «رابطه علی» توجیه‌پذیر است؟ چرا که از نظر وی تصور علت در ذهن، معلول «عادت» است، که خود عادت نیز معلول حوادث است.

برتراند راسل در این باره می‌گوید: «هیوم به استدلال متعارفی متوسل می‌شود که تا حدودی موجه و قابل قبول است و مشعر بر اینکه هیوم تصور علیت را نقد و تبیین می‌کند، ولی این نقد و تبیین را با اتکای به علیت انجام می‌دهد، چرا؟ مگر هیوم چه می‌گوید و برگشت نظر او به چیست؟ محصول نظر او این است که برای حصول تصور علت در ذهن ما علتی وجود دارد، و آن علت، همان انتظار و تخیل و عادت است و این نیز خود معلول توالی وقایع» (راسل، ۱۳۷۳، ج ۳: ۹۲۰-۹۲۲). بنابراین اگر هیوم علیت را قبول نداشت، نمی‌توانست احساس توالی و فهم آن را توجیه کند.

۴) وایتهد هم تقریباً به همین نکته در نظر هیوم اعتراض دارد، البته به سبکی غیر از سبک راسل آن را بیان داشته‌است. به نظر او، هیوم پدیده‌های خارجی را ملحوظ داشته‌است، و اگر ما هم به گوی‌های بیلیارد نگاه کنیم، جز توالی نمی‌بینیم و البته هیچ‌گونه تأثیر و ضرورت در آنها نمی‌یابیم، ولی اگر به خود رجوع کنیم می‌بینیم که در موقع عمل، برخلاف گفته هیوم، احساس نوعی تأثیر و تولید می‌کنیم ... مگر او

خود تصور علیت را معلول عادت نمی‌داند و آن‌گاه که از عادت سخن می‌گوید آیا منظورش يك واقعه روانی نیست که به دنبال خود معلولاتی دارد (همان، ۳۲۵).

۵) هیوم بین اصل علیت و مصادیق علیت خلط کرده‌است. شهید صدر (ره) در تبیین این مطلب می‌گوید: «هیوم درباره رابطه علت و معلول معتقد است که نمی‌تواند این رابطه مولود تعقل باشد، چون انسان می‌تواند يك امری را بدون توجه به علتش تصور کند و هیچ تناقضی هم پیش نیاید، بنابراین ما علم پیشین به رابطه علیت نداریم ما باید بین قانون علیت [اصل علیت] و رابطه علیت [مصادیق علیت] که بین امور خارجی وجود دارد تفاوت قائل شویم. آنچه هیوم به آن مثال زد روشن‌کننده پیوند علت و معلول است، نه قانون علیت. عقل بدون اتکاء به تجربه، قانون علیت را درک می‌کند، ولی نمی‌تواند پیوندهای خاصی را که بین پدیده‌هاست بفهمد. گرچه همان طوری که هیوم معتقد است از تصور بی‌سبب بودن يك پدیده، هیچ ناسازگاری پیش نمی‌آید، چون در مفهوم يك رویداد، انتقال به سبب نهفته نیست؛ لکن باید عقلی بودن قانون علیت را تفسیر کرد» (صدر، ۱۳۶۸: ۱۳۲).

۶) نقد پایانی، مطالبی است که از علامه طباطبایی (ره) استفاده می‌شود. علامه معتقد است؛ اصل علیت، اصل واقعی است، بدین معنا که بین موجودات به صورت واقعی و حقیقی رابطه علی و معلولی برقرار است و چنین نیست که ساخته ذهن و عادت باشد، و الا باید هر چیزی از غیر علتش هم حاصل شود. «إن العلیة و المعلولیة رابطة عینیة خاصة بین المعلول و علتة و إلیا لکان کل شیء علیة لکل شیء و کل شیء معلولاً لکل شیء» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۰۳). علامه درباره حصول تصور علیت معتقد است؛ نمونه علت و معلول را ذهن ابتداء در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته پس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده‌است (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۶-۷۷).

۲. معیار شناخت

اما صدق قضایای ترکیبی از دیدگاه هیوم از چه راهی حاصل می‌شود؟ این قضایا که ناظر به بیان نسبت‌های واقعی بین امور واقعی‌اند، طبق عقیده هیوم بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

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

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

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

وی در این باره می‌گوید: «چنین می‌نماید که هر گونه تعقل درباره امر واقع بر پایه نسبت علت و معلول استوار است. تنها به میانجی همان نسبت می‌توانیم فراتر [قضایای ناظر به آینده] از گواهی حافظه [قضایای ناظر به زمان گذشته] و حواسمان [قضایای ناظر به زمان حال] برویم» (Hume, 1989: 74-86). بر این اساس وی برای بازشناسی حقیقت (البته طبق تعریف خویش) سه معیار: «انطباع»، «حافظه» و «علیت» بیان می‌کند.

اگر چه هیوم از فلاسفه مبنایگر محسوب می‌شود؛ اما مبنایگرایی او از سنخ تجربی است و چنانکه که گذشت وی منکر «اصل بدهت» و خودمبنایی گزاره‌های بدیهی است. او فقط از اصل تناقض در ارزش‌گذاری قضایای ترکیبی سود نجسته است به این دلیل که این قوانین نسبتی است بین تصورات و گزارش از عالم واقع نمی‌دهد و نیاز به تجربه دارد؛ یعنی بدهت ریاضیات را به آنچه بعد از وی به تحلیلی نام گرفت چون از عالم واقع گزارش نمی‌کند، قطعی و ضروری است

درباره نقد این استدلال هیوم باید گفت که؛ اگر گزاره‌های پایه نداشته باشیم، هیچ معرفتی برای ما تحصیل‌پذیر نیست، وجود معرفت دلیل بر وجود گزاره‌های پایه است و گرنه گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد. و در خصوص خودمعیاری بدیهیات باید گفت: بدیهیات در تقسیمی به بدیهیات؛ تصوری و تصدیقی می‌شوند، که ملاک بدهت در تصدیقات بی‌نیازی از استدلال است؛ اعم از اینکه امکان استدلال در آن باشد یا نباشد و ملاک بدهت در تصورات بساطت و عدم نیاز آن‌ها به تصور دیگر است. رمز عصمت بدیهیات تصدیقی از خطا دو چیز است؛ برخی از قضایا، تحلیلی و

تولوژی هستند و انکارشان امکان‌پذیر نیست؛ مانند قضیه «کل معلول محتاج الی علت» که در بطن مفهوم معلول، محتاج الی العله، خوابیده است، بنابراین، قضیه تحلیلی است و برخی از قضایای بدیهی در علم حضوری ریشه دارند. یعنی منشأ پیدایش آن‌ها علم حضوری است و چون در علم حضوری خطا راه ندارد، در این بدیهیات نیز خطا راه ندارد. اصل استحاله اجتماع نقیضین (که مبدأ تمام معارف بشری معرفی می‌شود) از این گونه است. یعنی ما با علم حضوری وجود و عدم نفس، وجود ترس و مانند آن را درک می‌کنیم. همچنین، مفهوم اجتماع با علوم حضوری درک می‌شود و نیز درک می‌کنیم که در آن واحد وجود و عدم یک چیز با هم جمع نمی‌شوند و نیز در می‌یابیم که در وجود و عدم، متعلقشان موضوعیت ندارد، چه وجود و عدم ترس باشد، چه وجود و عدم عشق یا الم یا وجود و عدم آسمان و زمین باشد. پس از این ادراک‌های حضوری، دستگاه ذهنی ما از آن مدرک حضوری عکس‌برداری کرده و قضیه‌ای به نام استحاله اجتماع نقیضین می‌سازد. بنابراین، منشأ پیدایش این قضیه بدیهی علم حضوری است، لذا خطاناپذیر است. گرچه به لحاظ علم حصولی نیز می‌توان گفت منکر این بدیهی مثبت آن است و فرارکننده از آن، لذا ام‌القضایا است. بنابراین ریشه عصمت بدیهیات، یا تحلیلی بودن آن‌ها است یا ریشه در حضوری داشتن آن‌ها.

جمله پایانی اینکه با مخدوش شدن مطابقت از دیدگاه هیوم دیگر اعتباری برای معیارهایی که وی برای بازیابی حقیقت معرفی می‌کند، نمی‌ماند.

نتایج

- خاستگاه بحث ارزش شناخت، قضایا و تصدیقات‌اند از جهت حکایت از واقع.
- تئوری مطابقت، تئوری برگزیده ملاصدرا است و مفاد نظریه مطابقت این است که حقیقت یعنی مطابقت با واقع.
- درباره «معیار شناخت» نیز مبنی‌اگر است، یعنی معتقد است همه معرفت‌های انسان به بدیهیات تصدیقی که بی‌نیاز از اثبات‌اند منتهی می‌شود.

- رمز عصمت بدیهیات تصدیقی از خطا دو چیز است؛ برخی از قضایا، تحلیلی و تتولوژی هستند و انکارشان امکان‌پذیر نیست؛ مانند قضیه «کل معلول محتاج الی علت» که در بطن مفهوم معلول، محتاج الی العله، خوابیده است، بنابراین، قضیه تحلیلی است.

- و برخی از قضایای بدیهی در علم حضوری ریشه دارند. یعنی منشأ پیدایش آن‌ها علم حضوری است و چون در علم حضوری خطا راه ندارد، در این بدیهیات نیز خطا راه ندارد. اصل استحاله اجتماع نقیضین (که مبدأ تمام معارف بشری معرفی می‌شود) از این نمونه است.

- «ملاک شناخت» از دیدگاه هیوم به معنای «مطابقت اندیشه با انطباق پدیداری» است؛ یعنی هر شناختی که مطابق با انطباق پدیداری باشد با او معامله واقعی می‌شود.
- رهیافت معرفتی هیوم درباره ملاک شناخت بر سه اصل؛ معناداری، شکاکیت و علیت هیومی استوار است.

- از نظر هیوم «معیار شناخت» درقضایای ترکیبی که ناظر به زمان حال هستند از راه مراجعه به انطباق حسی متناظر، تصدیق یا تکذیب می‌شوند؛ یعنی معیار قضاوت در باب این نوع قضایا مراجعه به انطباعات حسی است.

- براساس دیدگاه هیوم قضایای ناظر به گذشته نیز از طریق احضار صوری از حافظه، تصدیق می‌شوند که این صور نیز برگرفته از انطباعات حسی متناظره بوده‌اند.
- این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباعی است، درست است، منتهی حس فقط به حواس پنج‌گانه منحصر نیست؛ بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز باید مبدأ ادراکات تصویری به حساب آورد.

- هیوم از آن جهت که شکاک است نمی‌تواند مدعای خود را به صورت یک امر یقینی مطرح کند؛ چرا که اگر این گزاره معرفتی یقینی باشد، مدعای هیوم را نقض می‌کند، و اگر این گزاره نادرست باشد مشکل هیوم هم‌چنان باقی است.

- اصل علیت، اصلی واقعی است، بدین معنا که بین موجودات به صورت واقعی و حقیقی رابطه علی و معلولی برقرار است و چنین نیست که هیوم می‌گوید: ساخته ذهن و عادت باشد، و الا باید هر چیزی از غیرعلتش هم حاصل شود.

- اگر درباره معیار شناخت، گزاره‌های پایه (بدیهیات) نداشته باشیم، هیچ معرفتی برای ما تحصیل‌پذیر نیست، وجود معرفت دلیل بر وجود گزاره‌های پایه است و گرنه گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد.

منابع

۱. ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ (الف).
۲. هومو، *شفاء (منطق)*، مکتبه آیه الله مرعشی (ره)، قم، ۱۴۰۴ (ب).
۳. هومو، *شفاء (الالهیات)*، مکتبه آیه الله مرعشی (ره)، قم، ۱۴۰۴ (ج).
۴. اچ برنر، ویلیام، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی، حکمت، تهران، ۱۳۸۰.
۵. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
۶. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
۷. پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، عزت الله فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۷.
۸. جیمز، ویلیام، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
۹. حسین‌زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۵.
۱۰. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، (سه جلد در دو مجلد) کتاب پرداز، چاپ ششم، ۱۳۷۳.
۱۱. ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، حکمت، تهران، ۱۳۸۷.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعد طالی، ناب، تهران، ۱۳۶۹.
۱۳. سهروردی (شیخ اشراق)، *شهاب‌الدین یحیی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر، *مبانی منطقی استقراء*، ترجمه سیداحمد فهری، پیام آزاده، تهران، ۱۳۶۸.
۱۵. صدرالمতاهلین، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، دارالاحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۶. _____، *مجموعه الرسائل التسعه*، مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
۱۷. _____، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۰.
۱۸. _____، *الحاشیه علی الهیات*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.

۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *بدایه‌الحکمه*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹.
۲۰. _____، *نهایه‌الحکمه*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲.
۲۱. _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، نشر صدرا، تهران، ۱۳۸۶.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، سمت، تهران، ۱۳۸۶.
۲۳. فارابی، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، الزهراء، تهران، ۱۴۰۵.
۲۴. فولکیه، پل، *فلسفه‌ی عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
۲۵. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، جلد اول، ترجمه غلامرضا اعوانی، سروش و علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۶. مطهری، مرتضی، *مسئله شناخت*، صدرا، تهران، ۱۳۸۵.
۲۷. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، دارالعلم، قم، بی تا.
۲۸. معلمی، حسن، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۲۹. هالینگ دیل، ر.ج. *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کیهان، تهران، ۱۳۷۵.

30. Edwards, Paul, *The Encyclopedia of philosophy*, Macmulan publishing, London, New York, 1967.

31. Hornby, A.S., *Oxford Advanced learners Dictionary of current English*, Ed Sally Wehmeier, University press, London, 2003.

32. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Analytical Index By L.A. Sellby, Bigge, second Edition, Oxford University Press, 1989.

33. _____, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, The Liberal Arts Press, New York, 1955.