

نقد و بررسی ارزش شناخت از دیدگاه دیوید هیوم بر اساس حکمت متعالیه

حمیدرضا ورکشی*

چکیده

نقد و بررسی دیدگاه دیوید هیوم در خصوص «ارزش شناخت»، که قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد، حایز اهمیت می‌باشد. در این پژوهش، با مراجعه به آثار و تحقیقات صورت‌گرفته پیرامون نظریات هیوم، که به اعتقاد تجربه‌باوران نوین، پدیدآورنده تجربه‌گرایی نوین می‌باشد، به این نتیجه رسیدیم که هیوم بر اساس سه اصل شکاکیت، معناداری در تصورات و علیت، در خصوص «ارزش شناخت» فیلسوفی مبنی‌گرا و قایل به نظریه مطابقت است، اما نه به معنای مطابقت اندیشه با واقع، بلکه به معنای «مطابقت اندیشه با انطباق پدیداری»؛ یعنی هر شناختی که به انطباق پدیداری برسد، بر اساس معیارهای «انطباعات حسی» و «حافظه» با آن معامله واقعی می‌شود. مشکل هیوم در خصوص تصدیق قضایایی است که طبق اعتقاد او، ناظر به نسبتی واقعی در زمان آینده است؛ قضایایی که مبتنی بر رابطه علیت می‌باشند. این رهیافت معرفتی هیوم در باب معرفت‌شناسی (غیر از نسبت بین تصورات) منجر به ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی می‌گردد که از مبانی نظری نسبت معرفت دینی می‌باشد.

این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی «ارزش شناخت» از دیدگاه هیوم بر اساس حکمت متعالیه را مورد نقد قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: شناخت، ارزش، ملاک، معیار، علیت، هیوم.

مقدمه

جوهر مادی را انکار، اما جوهر روحانی و خدا و ارواح را قبول کرد (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۳۵). اما هیوم اظهار داشت که بر اساس تجربه‌گرایی، نه تنها جوهر مادی لاک و جوهر نفسانی برکلی تهی از معنا هستند (زیرا تجربه حسی ما را به آنها رهنمون نمی‌سازد)، بلکه نفس، یعنی عامل شناسایی، گونه‌ای از تصورات مأخوذ از تجربه است، ولی به ناحق با چیزهایی مثل من و جوهر نفسانی یکی پنداشته می‌شود (یاسپرس، ۱۳۷۲، ص ۹۳). بر این اساس، این پژوهش بر آن است با بررسی مهم‌ترین مسئله در شناخت‌شناسی، یعنی ارزش شناخت از دیدگاه هیوم، این چهره مؤثر در فلسفه غرب، به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

ملاک حقیقت از دیدگاه دیوید هیوم چیست؟
 رهیافت معرفتی هیوم در خصوص ملاک شناخت بر چه اصولی استوار است؟
 صدق قضایای از دیدگاه هیوم از چه راهی حاصل می‌شود؟

رهیافت معرفتی هیوم در خصوص مسئله ارزش شناخت چیست؟
 از آن‌رو که از عمر معرفت‌شناسی به‌عنوان شاخه‌ای مستقل از فلسفه کوتاه می‌باشد، بررسی این مسئله (ارزش شناخت از دیدگاه دیوید هیوم) سابقه پژوهشی ندارد؛ هرچند پژوهش‌های ارزنده‌ای در خصوص آراء و دیدگاه‌های معرفتی هیوم صورت گرفته است؛ از جمله کتاب تحقیق در آراء معرفتی هیوم نوشته سیدمحمد حکاک و مقاله «ادراکات از دیدگاه هیوم» به قلم نگارنده در ماهنامه معرفت، شماره ۱۵۵ به چاپ رسیده است.

شناخت، یگانه راه ارتباط انسان با جهان بیرون از خویش است و بدون آن، حیات انسانی و رشد و تکامل آن ممکن نیست. توجه به این موضوع بوده که انسان را با پرسش‌های مهمی درباره ارزش علم و چگونگی مطابقت آن با واقعیات بیرونی، روبه‌رو کرده است. مطابقت صورت‌های نقش‌بسته در ذهن با جهان بیرونی که از آن با عنوان «ارزش شناخت» یاد کرده‌اند، از مسائلی است که اندیشه بشر را در برهه‌های گوناگونی از تاریخ اندیشه به خود معطوف داشته و هم‌اکنون نیز از جایگاه بلندی در بین مسائل گوناگون معرفت‌شناسی برخوردار است، تا آنجا که می‌توانیم آن را پایه و ریشه اغلب مسائل این دانش بدانیم. سرنخ این مسئله را می‌توان در گفتمان‌های علمی قرن‌ها پیش از میلاد مسیح جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد نفی و اثبات همین مطابقت بوده که دو گروه از اندیشمندان یونان باستان را با عناوینی همچون «سوفیست» و «فیلسوف»، در برابر یکدیگر قرار داد و به صحنه جدال کشاند.

دیوید هیوم، که یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه تجربه‌گرای انگلیسی به‌شمار می‌رود، با منشأ قرار دادن حس، تجربه، تأثرات، تصورات و تأثیر آنها بر ذهن انسانی، به حل و فصل رابطه «عین» و «ذهن» پرداخت. وی ذهن را در برابر عالم خارج منفعل دانست، و حتی ضروریات عقلی را نیز حاصل تکرار تجربه و عادت به‌شمار آورد. او در تجربه‌گرایی گوی سبقت را از دو سلف خود، یعنی لاک و برکلی، ربوده است. جان لاک اساس تجربه‌گرایی را بنا نهاد و معرفت‌شناسی خود را بر اساس قبول وجود جوهر و خدا تبیین کرد. بارکلی، دیگر فیلسوف تجربه‌گرا،

مسائل ارزش شناخت

از آن رو که انسان در مواردی از شناخت هایش به خطا می‌رود و یا اختلاف‌های معرفت‌شناسانه‌ای را میان عالمان مشاهده می‌کند، بنابراین، می‌کوشد تا ارزش و اطمینان‌پذیری دانشی را که درباره خود و جهان دارد، معلوم نماید. این فرایند را «ارزیابی معرفت» می‌نامیم. بنابراین، مسائل ارزش شناخت دو چیز است: ۱. چیستی 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 جنبه ثبوتی دارد، به «ملاک شناخت» و بحث از «تشخیص شناخت صحیح از سقیم» که جنبه اثباتی دارد، به «معیار شناخت» معنون و توصیف می‌شود.

در ملاک شناخت یا همان تعریف حقیقت، به تحلیل «ماهوی و معنایی» حقیقت پرداخته می‌شود، ولی در معیار شناخت به ارائه ابزار و معیاری برای تشخیص حقیقت از خطا تلاش می‌شود. برای مثال، وقتی که شیئی مانند «طلا» را تعریف می‌کنیم و از خواص آن سخن می‌گوییم، به ملاک حقیقت پرداخته‌ایم، اما وقتی که به بررسی این نکته می‌پردازیم که با چه وسیله‌ای می‌توان دریافت که آیا این فلز طلا هست یا نه، با معیار حقیقت مواجه شده‌ایم. این تفکیک میان ملاک و معیار حقیقت نزد فیلسوفان اسلامی و غربی مورد توجه بوده است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳؛ پوپر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷۶-۱۲۷۷). اگرچه در مباحث شناخت‌شناسی هیوم با عناوین «ملاک و معیار حقیقت» برخورد نمی‌کنیم، اما می‌توان مطالبی را از وی که مطابق این عناوین است یافت. در ذیل، برای نمونه، به برخی از

این مطالب اشاره می‌شود:

- هیوم مطابقت صورت‌های ذهنی (که حواس آنها را پدید آورده) بر اعیان خارجی یا همان حقیقت را غیرقابل اثبات می‌داند (Hume, 1955, p. 150).
- نیز می‌توان به این جمله معروف هیوم که از آن به معیار یا تیغ هیومی (در بخش تصورات) یاد می‌کنند، اشاره کرد: وقتی این شبهه در خاطرمان ایجاد می‌شود که یک اصطلاح فلسفی بدون معنا یا مفهوم به کار رفته است (که اتفاق نادری هم نیست) فقط کافی است بپرسیم آن تصور یا مفهوم از کدام تأثر (حسی یا ذهنی) نشئت گرفته است؟ و اگر چیزی نیافتیم که بتوان به آن منتسب کرد، پس آن شبهه که داشتیم تأیید و تقویت می‌شود (hume, 1955, p. 4).
- مورد دیگر، اصل تناقضی است که هیوم از آن به عنوان معیار در بخش تصدیقات (قضایای تحلیلی) استفاده می‌کند (Ibid, p. 25).

ملاک شناخت

بحث از چیستی و ماهیت «حقیقت» و «صدق» یکی از مباحث اساسی معرفت‌شناسی است و شناخت‌شناسی اگرچه به عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد، ولی مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آن را تشکیل می‌دهد از قدیم‌ترین دوران‌های فلسفه کمابیش مطرح بوده است و تا گذشته‌های بسیار دور قابل تعقیب است. افلاطون و ارسطو، بلکه فیلسوفان یونانی پیش از آنها این مسئله را مطرح کرده و درباره آن بحث کرده‌اند (هالینگ، ۱۳۷۵، ص ۸۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۳).

نظریهٔ مطابقت

می‌شود که ما تعریف کنیم که صدق و کذب (راستین و دروغین) چیست؛ زیرا گفتن اینکه "موجود" نیست یا "ناموجود" هست، دروغ (کذب) است، اما [قول به] اینکه "موجود" هست و "ناموجود" نیست راست (صدق) است» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

البته واژه «مطابقت» توسط این دو استفاده نشده است و اولین بار توسط سنت توماس آکوئیناس صدق در معنای «تلائم اشیاء و عقل» به کار رفت (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۵۹). فلاسفهٔ مدرسی عموماً و منطق‌دانان قرون وسطا و نوافلاطونیان و رواقیان نیز بر این دیدگاه استوار ماندند (همان). برخی از فیلسوفان معاصر غرب همچون راسل و یتگنشتاین متقدم که به اتمیزم منطقی اعتقاد داشت و نیز جورج ادوارد مور، استین، تارسکی، پوپر و... مدافع این نظریه‌اند (همان، ص ۵۸).

در هر صورت، در مورد حقیقت «صدق» و تعریف آن در طول تاریخ فلسفه و منطق، همگان (از جمله هیوم) بر «نظریهٔ مطابقت» اتفاق نظر داشته‌اند. در مقابل این نظریه، حتی یک نظریهٔ بدیل و مخالف دیده نمی‌شد. این اتفاق نظر در گستره زمان ادامه داشت تا اینکه در اواخر قرن نوزدهم میلادی عده‌ای از فیلسوفان مغرب‌زمین به دلایلی که از حوصلهٔ این مقال خارج است، از نظریهٔ مطابقت عدول کرده و نظریه‌های دیگری ارائه کردند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

هیوم معتقد است: شناخت و معرفتی که مطابق با واقع باشد حقیقی است. توضیح آنکه هیوم همهٔ محتویات ذهن را ادراک می‌نامد و همهٔ ادراکات ذهن را به دو دسته یا دو نوع تقسیم می‌کند: الف. انطباعات؛ ب. ایده‌ها یا تصورات.

منظور هیوم از «انطباعات»، داده‌های بی‌واسطه

همان‌گونه که اشاره شده است، عنوان «ملاک شناخت» یا «چیستی حقیقت» در مباحث هیوم مشاهده نمی‌شود. شاید علت ذکر نشدن این عنوان، مرسوم نبودن این عنوان در عصر هیوم باشد؛ چراکه مبحث «چیستی صدق و حقیقت» در دو قرن اخیر، یعنی از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی، مورد کنکاش و چالش فراوان قرار گرفته است (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۵۸). رویکرد مطابقت یکی از مشهورترین و قدیمی‌ترین نظریه‌ها در باب تعریف صدق و حقیقت است که به عنوان نظریهٔ کلاسیک، مقبول بسیاری از متفکران معرفت‌شناس و فیلسوفان مغرب و مشرق‌زمین قرار گرفته است، به گونه‌ای که حتی شکاکان یونان باستان به عنوان پیش فرض شبهات خود تعریف مطابقت را مورد پذیرش قرار می‌دادند. اصل و اساس نظریهٔ مطابقت به افلاطون برمی‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹). افلاطون در «رساله سوفسطایی» می‌گوید: «بیگانه: ولی پندار نادرست، پنداری است بر خلاف آنچه هست، مگر غیر از این است؟ ثئی تئوس: آری، برخلاف آنچه هست. بیگانه: پس آیا پندار نادرست این است که آدمی لاوجود را تصور کند؟ ثئی تئوس: بی‌گمان» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

پس از افلاطون، شاگرد او یعنی ارسطو همین رویکرد را پذیرفت و صدق را در معنای مطابقت قضیه با واقع تفسیر کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۲). وی در کتاب متافیزیک می‌گوید: «اما در واقع، وجود هیچ چیز "میانی" در بین دو نقیض نیز امکان ندارد، بلکه دربارهٔ یک چیز، باید یک چیز را هرچه باشد، یا ایجاب کرد یا سلب. این نیز هنگامی روشن

اصول سه‌گانه نظریهٔ مطابقت

البته این سخن که هیوم معتقد به نظریهٔ مطابقت است، بدین معنا نیست که وی به تمام اصول سه‌گانهٔ ذیل که نظریهٔ مطابقت مبتنی بر آن است نیز معتقد است:

(۱) وجود واقعیت: بیرون از ذهن ما واقعیتی وجود دارد؛ یعنی واقع و نفس‌الامر باید محک واقعی اندیشه به‌شمار آید.

(۲) توان شناخت: می‌توان واقعیت را شناخت و بدان معرفت پیدا کرد؛ یعنی وجود نسبت و ارتباط میان اندیشه و واقعیت.

(۳) یقین به شناخت: معرفت ما به واقعیت، معرفت به واقعیت فی‌نفسه است، نه معرفت‌پدیداری؛ بدین معنا که ما واقعیت را آنچنان‌که هست می‌شناسیم، نه آنچنان‌که بر ما پدیدار می‌شود؛ یعنی یقین به شناخت (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱).

وجود واقعیت

توضیح اینکه هیوم از اصول یادشده، اصل اول را می‌پذیرد؛ به این معنا که خارج از ما واقعیتی وجود دارد؛ چراکه وی منکر وجود جسم یا اجسام (جهان) مستقل از ادراکاتمان (ذهن) نیست. علاوه بر اینکه معتقد است: ما از تصدیق وجود جهان خارج ناگزیریم و این حکم طبیعت ماست، و طبیعت اختیار قبول یا عدم قبول را به انسان شکاک واگذار نکرده است. شکاک‌ترین فرد نیز در عمل همچون بقیه مردم زندگی می‌کند. بنابراین، آنچه می‌ماند تحقیق در این امر است که ما چگونه به واقعیت جهان خارج باور داریم؛ یعنی از آن، تصویری روشن و بدان اعتقادی جازم داریم، هرچند این اعتقاد ما یقینی، یعنی مطابق با واقع نیست، تنها باید در علل این باور جست‌وجو کرد

ادراک حسی (ظاهری یا باطنی) است. این ادراکات اعم از ادراکات به حس ظاهری (مانند: آگاهی ناشی از دیدن یا شنیدن و...) و ادراکات به حس باطنی (مانند: آگاهی از درد و احساس غضب و محبت و...) است. این نوع ادراکات صرفاً در هنگام تماس و مواجهه مستقیم حواس با مدرک حسی ایجاد می‌شود.

هیوم قایل به مسبوق بودن همهٔ تصورات به انطباعات است؛ یعنی ریشه و منشأ تمام تصورات انسان را در تجربه و برخورد حواس با پدیده‌های تجربی می‌داند و هر نوع تصویری را که ریشه و اساسی در تجربه نداشته باشد، به رسمیت نمی‌شناسد. وی می‌گوید: تصورات و انطباعات، همیشه مطابق یکدیگر هستند (hume, 1989, p. 3). اگر در ذهن ایده‌ای باشد که قابل بازگشت به انطباعات نباشد، تیغ هیومی آن ایده را بی‌معنا شمرده و گردن می‌زند؛ وقتی این شبهه در خاطرمان ایجاد می‌شود که یک اصطلاح فلسفی بدون معنا یا مفهوم به کار رفته است (که اتفاق نادری هم نیست) فقط کافی است بپرسیم آن تصور یا مفهوم از کدام تأثیر (حسی یا ذهنی) نشئت گرفته است؟ و اگر چیزی نیافتیم که بتوان به آن منتسب کرد، پس آن شبهه که داشتیم تأیید و تقویت می‌شود (Ibid, p. 4). با توجه به اینکه حکایت‌گری تصورات 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، و اگر بخواهیم از ناحیه تصور ذهنی به وجود و عدم محکی برسیم و از تطابق و عدم تطابق حاکمی و محکی سخن بگوییم، لازمه‌اش این است که تصور به تصدیق و قضیه بدل گردد؛ بنابراین، هیوم باید در قالب قضیه و گزاره به دنبال مطابقت تصورات با انطباعات باشد.

گزاره‌های دینی اثبات‌ناپذیرند؛ چون فراحسی‌اند، اما من معتقدم که حتی در باب محسوسات هم نمی‌توان به علم و معرفت دست یافت (Ibid, p. 15). البته وی بسیاری از ادله و مثال‌های شکاکان بر اعتمادناپذیری حواس را فرسوده می‌نامد؛ چون قابل اعتماد نیستند (hume, 1955, p. 151).

به نظر هیوم، ما با دو فرض مواجهیم:

۱. یا باید انگیزه طبیعی را بپذیریم و معتقد شویم که ادراکات و صور ذهنی، همان اشیای خارجی هستند که مسلماً عقل سلیم این را نمی‌پذیرد.
 ۲. یا باید قایل شد که ادراکات و صور ذهنی معلول اشیای خارجی بوده و باز نمود آنها هستند. این فرض هم دارای برهان قانع‌کننده نیست و نمی‌توان ثابت کرد که ادراکات یا صور ذهنی در واقع، پیوسته به اشیای خارجی هستند (Ibid, p. 153).
- ناتوانی شناخت مبتنی بر علیت: هیوم در خصوص تردید در معرفتی که مبتنی بر رابطه علت و معلول باشد معتقد است: استنتاج علی و معلولی مبنای عقلی، تجربی و شهودی ندارد (hume, 1989, p. 86,87). وی اساس این اصل را در جای دیگری می‌جوید و همین‌جاست که قول مشهور خود را در ارجاع علیت به یک امر روانی، یعنی عادت، اظهار می‌دارد. هیوم بر اساس مبنای معرفتی خویش (در باب تصورات) که اگر در ذهن ایده‌ای باشد باید قابل بازگشت به انطباعی باشد، می‌پرسد که تصور علیت از کدام انطباع یا انطباعاتی مشتق شده است؟ وی می‌گوید: هیچ کیفیتی از آن چیزهایی که علل نامیده می‌شوند، نمی‌تواند منشأ تصور علیت باشد؛ چون نمی‌تواند کیفیت را کشف کرد که نزد همه آنها مشترک است؛ بنابراین، تصور علیت از نسبت میان اشیا ناشی

(fate norto, 1998, p. 105). او در ادامه می‌گوید: بحق می‌توان پرسید که چه عللی ما را وامی‌دارند تا به وجود جسم باور داشته باشیم؟ بیهوده است که بپرسیم آیا جسم هست یا نه؟ این نکته‌ای است که باید در همه استدلال‌هایمان آن را فرض مسلم گیریم (Ibid).

توان شناخت

هیوم در اصل دوم توان انسان نسبت به کشف معرفت (غیر از کشف معرفت در نسبت بین تصورات، البته آن هم در فضای ذهن) مردد و شکاک است؛ چراکه خاستگاه ارزش شناخت از دیدگاه هیوم قضایای ترکیبی (نسبت‌های امور واقع است)، یعنی تمام علوم تجربی است.

وی معتقد است: معرفت آدمی در علوم تجربی دو گونه است: یا مبتنی بر داده‌های حسی است و یا مبتنی بر رابطه علت و معلول؛ بدین نحو که در بسیاری از موارد از آنچه حواس بر وی عرضه داشته‌اند فراتر می‌رود و در بسیاری از موارد درباره آینده‌ای که هیچ ادراک حسی از آن ندارد حکم می‌کند. هیوم در پی این نکته است که به چه دلیل آدمی خود را مجاز می‌داند که از ادراکات حسی فراتر رفته و درباره آنچه که هنوز ادراک حسی از آن ندارد سخن بگوید؟ وی در پاسخ می‌گوید: تمام استدلال‌ها درباره امر واقع، به نظر می‌آید مبتنی بر رابطه علت و معلول باشد. تنها به وسیله این نسبت است که می‌توانیم به ورای شهادت حافظه و حس خود برویم (hume, 1998, p. 47).

ناتوانی شناخت مبتنی بر حس: هیوم در خصوص تردید در معرفتی که بر اساس داده‌های حسی باشد می‌گوید: کسانی مانند مونتینی معتقد بودند که

نیستند؛ زیرا ملاک تحلیلی بودن در آنها نبوده؛ چرا که فرض خلاف آنها مستلزم تناقض نیست. نتیجه اینکه این احکام ترکیبی بوده و مأخوذ از حس و تجربه‌اند و همان‌طور که گذشت، بر اساس دیدگاه هیوم، حس و تجربه به هیچ‌وجه قادر نیست مفهوم «علیت» را ایجاد کند. توضیح آنکه هیوم در خصوص بدیهی و تحلیلی نبودن این مطلب که هر آنچه آغاز دارد باید علت هم داشته باشد، این‌گونه استدلال می‌کند: ما شیئی را در یک لحظه معدوم و در لحظه دیگر موجود تصور می‌کنیم، بدون آنکه تصور مشخصی از علت آن داشته باشیم و اگر آغاز وجود شیئی بدون تصور علتی برای آن ممکن باشد، در این صورت، ضرورت نخواهد داشت که هر آنچه آغاز دارد، علت هم داشته باشد (Ibid, p. 80).

اما دربارهٔ عدم بداهت مسئلهٔ دوم، چرا نتیجه می‌گیریم که علت‌های خاص باید معلول‌های خاص داشته باشند؟ یا همان قاعده سنخیت در اصل علیت، می‌گوید: هیچ شیئی نیست که متضمن وجود شیئی دیگر باشد (Ibid, p. 87).

توجیه روان‌شناسی هیوم از علیت: بنابراین، پرسشی که اینک در برابر هیوم وجود دارد این است: پس مفهوم علیت، که بی‌گمان آن را در برخورد اشیا با یکدیگر می‌یابیم، از کجا آمده است؟ هیوم پاسخ می‌دهد: ... ذهن بعد از مشاهده مکرر موارد مشابه، فقط از روی عادت بر آن می‌شود تا با حضور یک حادثه، منتظر حادثه‌ای دیگر بماند. حادثه‌ای که همیشه با آن همراه بوده است و باور می‌کند که آن تحقق خواهد یافت. پس ارتباطی که در ذهن خود میان دو موضوع می‌یابیم سبب انتقال ذهن از یک موضوع به موضوع

می‌شود (Ibid, p. 75). وی معتقد است: باید دید آنچه در عرف مردم به‌عنوان «رابطهٔ علی» رایج است چه خصوصیتی دارد، آن‌گاه به تحلیل آنها پردازیم. وی در مورد علیت، به تصور آدم متعارف می‌اندیشد، و نه صرفاً به تصور فیلسوف از علیت (Ibid). وی سه خصوصیت در تحلیل این معنا به دست آورده است: ۱. هم‌پهلویی (مجاورت)؛ ۲. تقدم زمانی؛ ۳. رابطهٔ ضروری.

هیوم در مورد دو خصوصیت نخست‌گرفته به تفصیل سخن گفته، ولی در نهایت در تکوین مفهوم علیت برای آن دو چندان ارزشی قایل نشده است؛ چه معتقد است ای بسا در مواردی مجاورت و تقدم زمانی باشد، ولی علیتی در کار نباشد. ما نیز در اینجا به لحاظ اختصار، از توضیح آن دو صرف نظر می‌کنیم و به ویژگی سوم که اساس کار هیوم است می‌پردازیم (Ibid, p. 77).

سؤال اساسی هیوم این است که تصور رابطهٔ ضروری از کدام انطباق یا انطباعات نشئت می‌گیرد؟ هیوم در اینجا مصلحت نمی‌بیند که مستقیماً به پاسخ پرسش فوق پردازد، بلکه بررسی مستقیم این مسئله (ماهیت رابطهٔ ضروری) را رها نموده، و لازم می‌بیند که نخست دو مسئله و پرسش مهم را مطرح کند:

مسئلهٔ اول: چرا هر آنچه وجودش آغاز دارد (حادث است) باید علتی داشته باشد؟ (اصل علیت)؛ مسئلهٔ دوم: چرا نتیجه می‌گیریم که علت‌های خاص باید معلول‌های خاص داشته باشند؟ (اصل سنخیت علت و معلول) (Ibid, p. 78).

هیوم هر دو مسئله را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. خلاصهٔ سخن او این است که این قضایا یا تحلیلی‌اند (نسبت بین تصورات را بیان می‌کنند) و یا ترکیبی‌اند (و ناظر به بیان امور واقع‌اند). تحلیلی

معیار شناخت

اما صدق قضایای ترکیبی از دیدگاه هیوم از چه راهی حاصل می‌شود؟ این قضایا که ناظر به بیان نسبت‌های واقعی بین امور واقعی اند 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 خصوص می‌گوید: چنین می‌نماید که هرگونه تعقل درباره امر واقع بر پایه نسبت علت و معلول استوار است. تنها 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, p. 74). بر این اساس، وی برای بازشناسی حقیقت (البته طبق تعریف خویش) سه معیار «انطباع»، «حافظه» و «علیت» را بیان می‌کند.

انطباعات حسی

از نظر هیوم، قضایای ترکیبی که ناظر به زمان حال هستند، بر اساس مسبوق بودن همه تصورات به انطباعات، تصورات و انطباعات، همیشه مطابق یکدیگر هستند (Ibid, p. 3)؛ از راه مراجعه به انطباع حسی متناظر، تصدیق یا تکذیب می‌شوند؛ یعنی معیار قضاوت در باب این نوع قضایا مراجعه به انطباعات حسی است.

دیگری می‌شود که معمولاً با آن همراه بوده است، و این ارتباط برخاسته از احساس یا تأثیری است که ما به واسطه آن مفهوم نیرو یا رابطه ضروری را می‌سازیم...» (Ibid, p. 28). بنابراین، «تصور رابطه ضروری»، ناشی از «عادت» است؛ عادت‌تی که فرآورده به هم پیوستگی ثابت است؛ یعنی عادت یک داده یا یک انطباع است، و تصور رابطه ضروری عبارت از بازتاب یا صورت ذهنی آن، که ما به طور اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم داده و خیال می‌کنیم که به درک رابطه ضروری میان امور واقع نایل شده‌ایم.

یقین به شناخت

هیوم در اصل سوم (یقین به شناخت) هم خدشه وارد می‌کند. وی معتقد است که هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به واقعیت، معرفت به واقعیت فی‌نفسه پیدا کرد، بلکه شناخت ما از واقعیت، شناخت پدیداری است؛ بدین معنا که ما واقعیت را آنچنان‌که هست نمی‌شناسیم، بلکه آنچنان‌که بر ما پدیدار می‌شود می‌شناسیم. وی در این خصوص می‌گوید: باید اذعان کرد که طبیعت ما را از حریم اسرار خود دور نگاه داشته، جز معرفتی به ظواهر اشیا چیزی به ما نمی‌آموزد. خواص ظاهری اشیا را با حواس ظاهری درک می‌کنیم، لکن از قوا و مبادی‌ای که موجب این خواص اند چیزی نمی‌دانیم... این ادعا که با تجربه، علم به ماهیت اشیا حاصل می‌شود بیهوده است. ممکن است طبیعت نهانی اشیا و در نتیجه، همه معلولات و آثار آنها تغییر کند، بدون تغییری در کیفیات محسوس آنها (حکاک، ۱۳۸۰، ص ۶۸ و ۷۰).

حافظه

قضایای ناظر به گذشته نیز از طریق احضار صوری از حافظه، تصدیق می‌شوند که این صور نیز به نوبه خود برگرفته از انطباعات حسی (قضایای ناظر به حال) بوده‌اند. هیوم در این خصوص می‌گوید: احکامی که در خصوص تجربیات گذشته داریم، فقط در مورد آنها صادق است (Ibid, p. 86).

نقد و بررسی

ملاک شناخت

نتیجه این رهیافت معرفتی هیوم در باب معرفت‌شناسی (غیر از نسبت بین تصورات) که معتقد به ایده‌آلیسم معرفت‌شناختی است، بر سه اصل استوار است:

الف. اصل معناداری هیوم در تصورات

براساس این اصل، اگر در ذهن ایده‌ای باشد که قابل بازگشت به انطباعی نباشد، بی‌معنا شمرده می‌شود. در نقد این اصل باید گفت:

۱. این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباعی است، درست است؛ علم از برخورد حواس با اشیا حاصل می‌شود و ذهن پیش 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 پذیرفته است) 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. «فاعلم ان النفس انما تعرف الحقائق الكليلة من اعداد الجزئيات بوسيلة ادراك الحواس لان النفس في اول نشاتها في درجة الحواس ثم ترتفع الي درجة التخيل ثم التعقل و لهذا قيل من فقد حساً فقد فقد علماً» (ملاً صدرا، بی‌تا، ص ۳۰۲). 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» (ملاً صدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵). علوم و ادراکات منتهی به حس می‌باشند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹)، منتهی حس فقط به

علیت

مشکل اساسی هیوم در خصوص قضایایی است که نسبتی واقعی در زمان آینده را بیان می‌کنند؛ بلکه در مورد آینده چه باید گفت؟ آینده‌ای که از آن نه انطباعی داریم و نه تصور یا ایده‌ای؟

از نظر هیوم، معرفت آدمی نسبت به امور واقع صرفاً بر داده‌های حسی مبتنی است و نمی‌تواند از حیطه حس فراتر رود. از طرف دیگر، ملاحظه می‌شود که انسان در بسیاری از موارد، از آنچه حواس بر وی عرضه داشته‌اند فراتر می‌رود و در بسیاری از موارد، درباره آینده‌ای که هیچ ادراک حسی از آن ندارد حکم می‌کند.

هیوم در پی این نکته است که به چه دلیل آدمی خود را مجاز می‌داند که از ادراکات حسی فراتر رفته و درباره آنچه که هنوز ادراک حسی از آن ندارد سخن بگوید؟ وی در پاسخ می‌گوید: «تمام استدلال‌ها درباره امر واقع، به نظر می‌آید مبتنی بر رابطه علت و معلول باشد. تنها به وسیله این نسبت است که می‌توانیم به ورای شهادت حافظه و حس خود برویم» (Ibid, p. 74). دانستیم که از دیدگاه هیوم مفهوم علیت مبنای عقلی ندارد و قابل ارجاع به هیچ انطباع حسی نیست و صرفاً ساخته ذهن است.

حواس پنج‌گانه منحصر نیست، بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز باید مبدأ ادراکات تصویری به حساب آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹۱) و همه تصورات، منحصر به دریافت از طریق حواس ظاهری نیست، بلکه در مورد بعضی مفاهیم به طریق دیگری است که در حکمت متعالیه به‌ویژه در آثار علامه طباطبائی درباره منشأ مفاهیم کلی، به‌ویژه مفاهیم ثانویه فلسفی (براساس اینکه هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است)، مفصلاً بحث شده است. به‌طور کلی، منشأ همه تصورات و مفاهیم اعم از صور حسی، خیالی و عقلی (اولی و ثانوی)، که خلاصه کلام علامه طباطبائی به‌شمار می‌رود، این است:

- ما از پیش خود واجد هیچ تصویری نیستیم.

- تصور بما هو تصور غیر از شیء خارجی است.

- حقیقت و ذات علم کشف از معلوم است.

نتیجه این می‌شود که ما پیش 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 به دست 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، جوهریت و عرضیت اتصال مستقیم وجودی داشته باشیم (هرچند آنجا عالم محسوسات نباشد)، تا بتوانیم مفاهیم آنها را بسازیم، وگرنه 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 قالب‌های ذهن بنامیم» (اچ برنر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸) و در نهایت، مانند هیوم خارجیت و عینیت آنها را انکار کنیم.

۲. علاوه بر اینکه هیوم در اصل معناداری‌اش از دو اصطلاح کلیدی «انطباع» و «تصور» استفاده نمود، حال سؤال این است که انطباع این دو لفظ (انطباع و تصور) 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 ...

۴. حروف با اینکه انطباعی ندارند، پوچ نیستند، بلکه معنا سازند، اگر یک حرف از کلمه‌ای کم یا زیاد گردد، معنا عوض می‌شود.

۵. لازم نیست تصوراتی که ما نمی‌توانیم آنها را به انطباعات برگردانیم بی‌معنا قلمداد کنیم؛ چون اولاً، عدم توان ما بر این امر، دلیل برگشت‌ناپذیر بودن 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، ۱۳۷۷، ص ۱۱۵).

ب. اصل شکاکیت هیومی

این اصل بیان می‌دارد که شناخت یقینی جهان

و بیشتر تکرار شود، انطباعات و به دنبال آنها ایده‌ها در ذهن زنده‌تر و راسخ‌تر خواهند بود، حال خود همین، پذیرفتن علیت است؛ چراکه 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 گردید و این در واقع، همان علیت است، هرچند به زبان آن را انکار کنیم (ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

۲. حصول علیت همه‌جا محتاج تکرار نیست. توضیح آنکه تأثیر و تأثر واقعیات خارجی بر قوای ادراکی (اندام حسی) ما موجب پیدایش شناخت حصولی می‌شود؛ چراکه ریشه پیدایش ادراکات حصولی خارج می‌باشد. از این رو، در نخستین تجربه، یعنی در اولین ارتباط بین قوای ادراکی و واقعیت خارجی (به حکم قانون علیت) تصویری برای ما حاصل می‌شود؛ بنابراین، حصول این علیت، محتاج تکرار نیست. نتیجه اینکه ما پیش از تکرار، مفهوم علیت را داریم.

۳. هیوم می‌گوید: ما بین دو چیزی که در اصطلاح، «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؟ زیرا از نظر وی، تصور علت در ذهن، معلول «عادت» است، که خود عادت نیز معلول حوادث می‌باشد.

بـرـتـرـانـسـد 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 اتکالی 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

امکان‌پذیر نیست.

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

۱. هیوم از آن رو که شکاک است، نمی‌تواند مدعای خود را به صورت یک امر یقینی مطرح کند؛ زیرا وی در صدد نفی معرفت یقینی در قضایای ترکیبی است، و مدعای خود را به صورت گزاره یادشده بیان می‌کند. اکنون این گزاره، گزاره‌ای خودمتناقض خواهد بود؛ چراکه 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 سه سؤال شروع می‌کنیم؛ یکی اینکه آیا وی قصد تفهیم مدعای خود را داشته یا نه؟ مسلماً پاسخ این سؤال مثبت خواهد بود؛ چراکه وی با استدلال‌های فراوان سعی در اثبات مدعای خود دارد. سؤال دیگر اینکه آیا وی سعی در تفهیم مدعایی صادق داشته است یا کاذب؟ پاسخ، به دلیل اشاره شده روشن است، پس هیوم در صدد تفهیم مدعایی صادق است.

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

ج. اصل علیت هیومی

در نقد تبیین هیوم باید بگوییم:

۱. وی بر اساس قاعده علیت منکر علیت است؛ به اینکه او معتقد است انطباعات و تصورات از بیرون وارد ذهن می‌شود و هر قدر عامل خارجی قوی‌تر باشد

بی سبب بودن یک پدیده، هیچ ناسازگاری پیش نمی آید؛ چون در مفهوم یک رویداد، انتقال به سبب نهفته نیست؛ لکن باید عقلی بودن قانون علیت را تفسیر کرد» (صدر، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲).

۶. نقد پایانی، مطالبی است که از علامه طباطبائی استفاده می شود. 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، وگرنه باید هر چیزی از غیر علتش هم حاصل گردد. «ان العلیة و المعلولیه رابطه عینیّه خاصه بین المعلول و علتّه و الا لکان کل شیء علیه لکل شیء و کل شیء معلولاً لکل شیء» (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۳). مرحوم علامه در خصوص حصول تصور علیت معتقد است: نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته، سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶ و ۷۷).

معیار شناخت

اگرچه هیوم از فلاسفه مبنی‌گرا محسوب می شود، اما مبنی‌گرایی او از سنخ تجربی است. و چنان‌که گذشت، وی منکر «اصل بداهت» و خودمبنایی گزاره‌های بدیهی است. او تنها 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 نمی دهد و نیاز به تجربه دارد؛ یعنی بداهت ریاضیات که بعد از وی «تحلیلی» نام گرفت، چون از عالم واقع گزارش نمی کند، قطعی و ضروری است. در خصوص نقد این استدلال هیوم باید گفت: اگر

دارد، و آن علت، همان انتظار و تخیل و عادت است و این نیز خود معلول توالی وقایع» (وال، ۱۳۷۰، ص ۳۱۴). بنابراین، اگر هیوم علیت را قبول نداشت، نمی توانست احساس توالی و فهم آن را توجیه کند.

۴. وایتهد هم تقریباً به همین نکته در نظر هیوم اعتراض دارد. البته وی به سبکی غیر از سبک راسل آن را بیان داشته است. به نظر او، هیوم پدیده‌های خارجی را ملحوظ داشته است، و اگر ما هم به گوی‌های بیلیارد نگاه کنیم، جز توالی نمی بینیم و البته هیچ‌گونه تأثیر و ضرورت در آنها نمی یابیم، ولی اگر به خود رجوع کنیم می بینیم که در موقع عمل، برخلاف گفته هیوم، احساس نوعی تأثیر و تولید می کنیم... مگر او خود تصور علیت را معلول عادت نمی داند و آن‌گاه که از عادت سخن می گوید، آیا منظورش یک واقعه روانی نیست که به دنبال خود معلولاتی دارد؟ (همان، ص ۳۲۵)

۵. هیوم بین اصل علیت و مصادیق علیت خلط نموده است. شهید صدر در تبیین این مطلب می فرماید: «هیوم درباره رابطه علت و معلول معتقد است که نمی تواند این رابطه مولود تعقل باشد؛ چون انسان می تواند یک 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 قایل شویم. آنچه هیوم به آن مثال زد، روشن‌کننده پیوند علت و معلول است، نه قانون علیت. عقل بدون اتکا به تجربه، قانون علیت را درک می کند، ولی نمی تواند پیوندهای خاصی را که بین پدیده‌هاست بفهمد. گرچه همان‌طوری که هیوم معتقد است، از تصور

پیدایش این قضیه بدیهی علم حضوری است، ازاین‌رو، خطاناپذیر است. گرچه به لحاظ علم حصولی نیز می‌توان گفت منکر این بدیهی مثبت آن است و فرارکننده از آن؛ ازاین‌رو، ام‌القضایا است. بنابراین، ریشه عصمت بدیهیات، یا تحلیلی بودن آنهاست و یا ریشه در حضوری داشتن آنها (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۳-۳۵۴).

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

نتیجه‌گیری

از مطالبی که بیان شد، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. «ملاک شناخت» از دیدگاه هیوم به معنای «مطابقت اندیشه با انطباق پدیداری» می‌باشد.
۲. رهیافت معرفتی هیوم در خصوص ملاک شناخت، بر سه اصل معناداری، شکاکیت و علیت هیومی استوار می‌باشد.
۳. قضایایی که ناظر به بیان نسبت‌های واقعی بین امور واقعی اند طبق عقیده هیوم، بر سه دسته تقسیم می‌شوند: الف. قضایای ناظر به حال؛ ب. قضایای ناظر به گذشته؛ ج. قضایای ناظر به آینده.
۴. از نظر هیوم، «معیار شناخت» در قضایای ترکیبی که ناظر به زمان حال هستند، از راه مراجعه به انطباق حسی متناظر، تصدیق یا تکذیب می‌شوند.
۵. براساس دیدگاه هیوم، قضایای ناظر به گذشته نیز از طریق احضار صوری از حافظه، تصدیق می‌شوند (که این صور نیز به نوبه خود برگرفته از انطباعات حسی متناظره بوده‌اند).
۶. مشکل اساسی هیوم در «معیار شناخت»، در

گزاره‌های پایه نداشته باشیم، هیچ معرفتی برای ما تحصیل‌پذیر نیست. وجود معرفت دلیل بر وجود گزاره‌های پایه است، وگرنه گرفتار دور و یا تسلسل خواهیم شد و در خصوص خودمعیاری بدیهیات باید گفت: بدیهیات، به بدیهیات تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شوند. ملاک بدهات در تصدیقات، بی‌نیازی از استدلال است؛ اعم از اینکه امکان استدلال در آن باشد یا نباشد و ملاک بدهات 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 تتولوژی هستند و انکارشان امکان‌پذیر نیست؛ مانند: قضیه «کل معلول یحتاج الی علت» که در بطن مفهوم معلول، یحتاج الی العله، خواییده 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 به عنوان مبدأ تمام معارف بشری معرفی می‌شود) از این نمونه است؛ یعنی ما با علم حضوری وجود و عدم نفس، وجود ترس و... 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 درمی‌یابیم که در وجود و عدم، متعلقشان موضوعیت ندارد، چه وجود و عدم ترس باشد، چه وجود و عدم عشق و یا الم و 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

تصدیق قضایایی است که ناظر به نسبتی واقعی در زمان آینده هستند.

۷. به نظر هیوم، معیار شناخت (تمام استدلال‌ها) دربارهٔ امور واقع، مبتنی بر رابطه علت و معلول می‌باشد.
۸. از دیدگاه هیوم، مفهوم علیت مبنای عقلی ندارد و قابل ارجاع به هیچ انطباق حسی نیست و صرفاً ساختهٔ ذهن است.

۹. رهیافت معرفتی هیوم در مسئلهٔ ارزش شناخت، معرفت‌شناختی ایده‌آلیستی است که از مبانی نظری نسبت معرفت دینی می‌باشد.

۱۰. این سخن هیوم که هر تصویری مسبوق به انطباقی است، درست است؛ منتها حس فقط به حواس پنج‌گانه منحصر نیست، بلکه علوم حضوری و حواس باطنی نیز مبدأ ادراکات تصویری می‌باشند.
۱۱. هیوم از آن‌رو که شکاک است نمی‌تواند مدعای خود را به صورت یک امر یقینی مطرح کند.

۱۲. اصل علیت، اصلی واقعی است، نه ساختهٔ ذهن و عادت، وگرنه باید هر چیزی از غیر علتش هم حاصل گردد.

۱۳. اگر گزاره‌های پایه (بدیهیات) نداشته باشیم، هیچ معرفتی برای ما تحصیل پذیر نمی‌گردد؛ پس وجود معرفت دلیل بر وجود گزاره‌های پایه است، وگرنه گرفتار دور و یا تسلسل خواهیم شد.

۱۴. ریشهٔ عصمت بدیهیات، یا تحلیلی بودن آنهاست و یا ریشه در حضوری داشتن آنها دارد.

منابع

- اچ برنر، ویلیام (۱۳۸۰)، *عناصر فلسفه جمیدید*، ترجمهٔ حسین سلیمانی، تهران، حکمت.
ادواردز، پل (۱۳۷۸)، *تاریخ مابعدالطبیعه*، ترجمهٔ شهرام بازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ارسطو (۱۳۸۵)، *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن

لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
پوپر، کارل (۱۳۷۷)، *جامعهٔ باز و دشمنان آن*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵)، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
حکاک، سیدمحمد (۱۳۸۰)، *تحقیق در آراء معرفتی هیوم*، تهران، مشکوة.
خسروپناه، عبدالحسین، «ارزش شناخت (۲): نظریه‌های صدق یا حقیقت» (بهار ۱۳۷۹)، *کلام اسلامی*، ش ۳۳، ص ۷۹-۵۸.
— و حسن پناهی‌آزاد (۱۳۸۸)، *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ژیلسون، اتین (۱۳۸۷)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمهٔ احمد احمدی، چ سوم، تهران، حکمت.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۶۸)، *مبانی منطقی استقراء*، ترجمهٔ سیداحمد فهري، تهران، پیام آزاده.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، چ یازدهم، تهران، صدرا.
— (۱۴۲۲ق)، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی.
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مسئله شناخت*، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
معلمی، حسن، «معرفت‌شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه» (زمستان ۱۳۷۷)، *قیسات*، ش ۱۰، ص ۸۶-۹۳.

ملاصدرا (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، دانشگاه مشهد.

— (بی‌تا)، *مجموعه الرسائل التسعه*، قم، مکتبه‌المصطفوی.
— (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

وال، ژان (۱۳۷۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، مقاله «علیت»، ترجمهٔ کریم مجتهدی، تهران، خوارزمی.

ورکشی، حمید، «ادراکات از دیدگاه هیوم» (آبان ۱۳۸۹)، *معرفت*، ش ۱۵۵، ص ۱۱۱-۱۳۰.

هالینگ دیل، رچ (۱۳۷۵)، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، چ سوم، تهران، کیهان.

یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، *کانت*، ترجمهٔ عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، کتابخانه طهوری.

Fate Norton, David (Ed) (1998), *the Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press.

Hume, David (1955), *An Inquiry Concerning Human Understanding*, New York, The Liberal Arts Press.

---- (1989), *A Treatist of Human Nature*, Analytical Index By L.A. Sellby, Bigge, second Edition, Oxford University Perss.