

علیت در مکتب تجربی و فلسفه اسلامی (با تکیه بر بحث معقولات ثانیه)

مهدی عباسزاده*

چکیده

مفهوم علیت از دیرباز تاکنون همواره یکی از مفاهیم بنیادین تفکر فلسفی به شمار می‌رفته است. در این نوشتار سعی بر این است که سیر مفهوم علیت ابتدا در فلسفه جدید غرب آنگونه که در مکاتب تجربی ارائه شده است، تبیین گردد. این سیر در واقع عبارت است از سیر سوژکتیو شدن تلقی باز علیت، سپس علیت در تفکر اسلامی، در عرصه حکمت مشابو به‌ویژه حکمت متعالیه مطرح خواهد شد. علیت در فلسفه اسلامی دارای ویژگی ابژکتیو است. منشأ تصور بو عینیت علیت در فلسفه اسلامی، یعنی معقولات ثانیه، اساسی را برای نقد تلقی سوژکتیو از علیت در مکتب تجربی غرب فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: علیت، علت، معلول، معقولات ثانیه، ضرورت، امکان، وجود، ماهیت، عقل، تجربه.

* دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۱۰ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۲۵

مقدمه

مباحث فلسفی در بحث علیت را می‌توان در دو شاخه کلی غربی و اسلامی مطرح نمود. اجمالاً تفکر مضبوط و منسجم و نظام‌مند در باب علیت از ارسطو آغاز می‌گردد، سپس به عالم اسلام و قرون وسطای مسیحی می‌رسد و مجدداً در فلسفه جدید غربی، نقش محوری پیدا کرده، به بحث‌های جالب و مناقشه‌آمیزی در تلاقی تجربه و عقل منجر می‌گردد. علیت در فلسفه جدید غربی تحت‌تأثیر رویکرد تجربه‌گرا قرار دارد. نتیجه چنین نگاهی سوپرکتیو شدن تلقی از علیت است. علیت در این شرایط گویی از عالم خارج، رخت برمی‌بندد و به ظرف ذهن وارد می‌شود. پدیداری مفاهیمی مانند دال و مدلول، عادت و تکرار، تداعی معانی، جهت کافی و... نزد برخی از فلاسفه جدید غرب، محصول چنین رویکردی به مفهوم علیت است. در بیان سیر مفهوم علیت در مکتب تجربی در این نوشتار به دیدگاه‌های بارکلی، لاک و هیوم اشاره خواهیم کرد، همچنین از مباحث فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت سینوی و حکمت متعالیه صدرالمتألهین درباره اصل علیت و معقولات ثانیه بهره‌گیری خواهد شد.

علیت در مکتب تجربی

الف) دیدگاه بارکلی

علیت در تفکر جرج بارکلی ویژگی ابژکتیو و عینی خود را از دست می‌دهد و به دال و مدلول تبدیل می‌شود. وی در این بحث از دو تحلیل اصالت تجربی (پدیدارگرایانه) و مابعدالطبیعی بهره می‌گیرد. در تحلیل اصالت تجربی به نظر بارکلی اشیای مادی همان چیزی است که انسان ادراک کرده، یا می‌تواند ادراک کند که هستند. این امور از دیدگاه او تصورات، نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر وجود داشتن فقط مُدرک شدن است. بارکلی در این باره می‌نویسد:

تمام آنچه دستگاه عظیم عالم از آنها ترکیب یافته است، بی‌آنکه ذهنی وجود داشته باشد، موجود نتواند بود و وجود آنها عبارت از معلوم و مُدرک شدن آنهاست و از این رو هرگاه در ذهن من یا هیچ مخلوق دیگری موجود نباشند، باید گفت یا اصلاً وجود ندارند یا اینکه

در عقل یک روح سرمدی موجودند؛ زیرا اسناد وجود مستقل از ذهن به جزئی از آنها، امری است غیر معقول. (۱۳۷۵: ۲۵)

بنابراین به نظر بارکلی ما فقط با ادراکات سروکار داریم و از جوهر اشیا چیزی

نمی‌فهمیم:

بارکلی اساساً دو دلیل برای این نظریه ارائه می‌دهد: نخست اینکه وی معتقد است که هر شیء فیزیکی، مجموعه‌ای از کیفیات محسوس است و هر کیفیت محسوسی، یک تصور است؛ بنابراین اشیا محسوس دقیقاً مجموعه‌ای از تصورات محسوس هستند. هیچ «تصور»ی بی‌آنکه ادراک شده باشد نمی‌تواند وجود داشته باشد، و این چیزی است که هر کسی آن را می‌پذیرد. از این رو هیچ شیء فیزیکی بی‌آنکه ادراک شده باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. به‌عنوان دومین دلیل ... بارکلی استدلال می‌کند که انسان نمی‌تواند یک شیء محسوس را بی‌آنکه ادراک شده باشد، موجود بداند؛ زیرا اگر انسان بکوشد چنین کند، باید خود همان شیء را ادراک کند [درحالی‌که ادراک بی‌واسطه از اشیا، محال است]. نتیجتاً هیچ شیئی بدون ذهن یا روح، یعنی کاملاً ادراک‌نشده نمی‌تواند وجود داشته باشد. (Audi, 1999: 84)

این تصورات نقشی سامان‌مند را پدید می‌آورند و انسان می‌تواند تسلسل‌های نسبتاً منظمی را از روابط بین تصورات دریابد. بارکلی معتقد است که این سلسله منظم را می‌توان به صورت قانون درآورد؛ یعنی در قالب گزاره‌هایی درباره رفتار منظم محسوسات بیان داشت. لیکن باید توجه داشت که این روابط درون تصورات، روابطی ضروری نیستند، آنها ممکن است روابطی منظم باشند؛ اما وقوع منظم آنها همیشه محتمل است و ضرورتی در این وقوع، وجود ندارد. بارکلی در این باره می‌نویسد:

بالجمله ادراک این حقیقت که وصول به غایات معینی مستلزم توسل به وسایل مناسب است، هیچ کدام محصول کشف رابطه ضروری میان مفاهیم نیست؛ بلکه صرفاً نتیجه مشاهده قوانین مستقر طبیعت است که بدون آنها انسان در عالم تردید و تحیر به سر می‌برد و یک فرد بالغ بیش از یک کودک نوزاد نمی‌دانست که در اداره امور زندگی چه بایست کرد. (۱۳۷۵: ۳۸)

اما در تحلیل مابعدالطبیعی، نقش اصلی در توالی و نظم موجود میان تصورات را خدا

یا صانع طبیعت ایفا می‌کند:

تصورات را صانع طبیعت یا خدا در رشته‌هایی کمابیش منظم بر ذهن‌های ما می‌نگارد و گفتن اینکه y به وجهی منظم در پی X می‌آید، بدان معنی است که خدا تصورات را بر این سامان در ما می‌نگارد. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۵۳-۲۵۲)

هنگامی که دست بر اثر آتش می‌سوزد، آتش علت سوختن دست نیست؛ بلکه صرفاً دال و نشانه‌ای است که انسان را از این سوختن، آگاه می‌کند. خدا همواره خواسته است که هر وقت ادراک آتش در انسان به وجود بیاید، ادراک گرما نیز همراه آن ایجاد شود، زیرا آتش و گرما چیزی نیستند، بلکه صرفاً ادراکند؛ لذا انسان در ذهن خود چنین توقعی دارد. بنابراین در خارج، علیتی که بیانگر ضرورت باشد وجود ندارد. بر این مبنا به نظر بارکلی معجزه، تخطی از یک قانون ضروری نیست. قوانین طبیعی بیانگر شیوه‌ای هستند که اشیا در دایره شمول تجربه ما به طور کلی در واقع عمل می‌کنند نه آنکه باید عمل کنند.

بنابراین همانگونه که بیان شد، تا جایی که سخن بر سر محسوسات است، بر مبنای تحلیل تجربه‌گرایانه، همه آنچه ما مشاهده می‌کنیم، توالی منظم است و بر مبنای تحلیل مابعدالطبیعی، A علامت پیشگویی خداداد B است.

دیدیم که بارکلی تا جایی که سخن بر سر فعالیت‌های اشیای محسوس (یعنی عالم خارج) است، رابطه علیت را به معنای ضرورت، منکر شده و صرفاً به رابطه دال و مدلول معتقد است؛ اما هنگامی که سخن از ارواح (یا نفوس) و خدا به میان می‌آید، بارکلی رابطه علیت را می‌پذیرد؛ یعنی روح یا نفس در اراده و افعالش و نیز خدا در ایجاد ادراکات علل فاعلی به راستی فاعلند. روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بارکلی نهایتاً معتقد است که وجود داشتن، یعنی مُدرک شدن یا مُدرک بودن. ذکر این نکته ضروری است که بارکلی وجود عالم خارج را نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است که انسان، جوهر را در عالم خارج نمی‌فهمد یا حس جوهریاب ندارد.

ب) دیدگاه لاک

جان لاک نیز به رابطه‌ای ضروری در عالم خارج به نام رابطه علیت قائل نیست. وی در واقع برای علیت دو وجه قائل است: وجه ذهنی و وجه واقعی.

لاک علت و معلول را در وجه ذهنی چنین تعریف می‌کند:

آنچه را که تصور ساده یا مرکب به حصول می‌آورد، علت می‌نامیم و آنچه را که به وجود

آورده می‌شود، معلول می‌نامیم. (لاک، ۱۳۸۰: ۲۳۳)

بنابراین علیت، نسبتی موجود میان تصورات و ساخته ذهن است. به عقیده لاک تصورات علت و معلول از این طریق حاصل می‌شوند که ما مشاهده می‌کنیم چیزهای جزئی، یعنی کیفیات یا جواهر به وجود می‌آیند؛ بنابراین برای لاک کیفیات مهم است. کیفیات است که تصورات را ایجاد می‌کند. کیفیاتی در شیء وجود دارند که در حس ما نمود پیدا می‌کنند و تصورات بسیط یا مرکب را ایجاد می‌کنند؛ بنابراین از دیدگاه وی آنچه انسان به عنوان علیت می‌شناسد، در کیفیات نیست بلکه در تصورات بسیط و مرکبی است که از این کیفیات ایجاد می‌شوند:

مثلاً... چون مشاهده می‌کنیم که چوب، یعنی تصویری مرکب بر اثر آتش به خاکستر، یعنی تصور مرکب دیگری مبدل می‌شود، آتش را به نسبت با خاکستر، علت، و خاکستر را معلول می‌خوانیم. پس مفاهیم علت و معلول از تصورات گرفته از راه احساس یا مراقبه برمی‌خیزند. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۱۳-۱۱۲)

از این رو علیت یکسره به حیطة تصورات ما بازمی‌گردد؛ یعنی وجود یک ماهیت در ذهن، به ایجاد ماهیت دیگری در ذهن منجر می‌شود. پس علیت صرفاً ساخته ذهن است؛ بنابراین از دیدگاه لاک برای به دست آوردن تصور علت و معلول کافی است ملاحظه کنیم که تصویری بسیط یا مرکب از تصور بسیط یا مرکب دیگر ایجاد می‌شود و البته لازم نیست که نحوه این به وجود آمدن بر ما معلوم باشد. لاک این به وجود آمدن را بر سه قسم می‌داند:

۱. تکوین: جوهری نو از چیزی ایجاد شود که که قبلاً وجود داشته است؛
 ۲. تغییر: تصور بسیط جدیدی در چیزی ایجاد شود که قبلاً وجود داشته است؛
 ۳. خلق: چیزی به وجود آید، بدون اینکه ماده‌ای از پیش موجود بوده باشد.
- اما لاک وجهی واقعی نیز برای علیت در نظر می‌گیرد:

تا جایی که علیت نسبتی میان تصورات است، ساخته ذهن است؛ ولی شالوده‌ای واقعی دارد که همان توان [یا نیرو] است؛ یعنی توان‌هایی که جواهر دارند و بدان بر جواهر دیگر اثر می‌گذارند و تصورات را در ما فرامی‌آورند. (همان: ۱۱۴)

بنابراین در عالم خارج، کیفیتی به نام نیرو یا توان وجود دارد. در واقع به نظر لاک، انسان «در چیزی امکان تغییر را ملحوظ می‌دارد و در چیز دیگر امکان ایجاد آن تغییر را و با این طریق تصویری پیدا می‌کند که آن را نیرو می‌نامیم؛ مثلاً می‌گوییم آتش نیرویی دارد

که طلا را آب می‌کند ... و طلا هم نیروی آن را دارد که ذوب شود» (لاک، ۱۳۸۰: ۱۸۲ و ۱۸۱).

نیرو یا توان از دیدگاه لاک بر دو قسم است: نیروی فعال که همان علت است و نیروی منفعل که معلول نام دارد. نیروی فعال را از طریق درون‌نگری و مراقبه نفس خود در امور ارادی می‌فهمیم، نه از طریق مشاهده؛ زیرا مشاهده صرفاً تصویری بسیار مبهم از نیروی فعال به ما می‌دهد. اگر به درون خود توجه کنیم، اراده‌مان را به منزله نیرویی برای انجام کارها می‌یابیم:

در خویشتن توانی می‌یابیم برای آغازیدن یا بازداشتن، ادامه دادن یا پایان آوردن چندین فعل ذهنمان و چندین حرکت بدنمان، صرفاً به یاری اندیشه یا گزینندگی ذهن که کردن یا نکردن چنین و چنان فعل ویژه‌ای را انگاری فرمان می‌دهد. بنابراین اعمال اراده است که روشن‌ترین تصور توان و تأثیر علی را به ما می‌دهد. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۱۳)

بنابر آنچه بیان شد، لاک با نگاهی تجربی، مبنایی برای تصورات آدمی از علت و معلول ارائه می‌دهد و نیز از تأثیر علی یا کارکرد نیروی فعال شالوده‌ای بنا می‌نهد؛ اما باید توجه داشت که هیچ تحلیل واقعی به معنای دقیق کلمه از نسبت علی به دست نمی‌دهد. در مجموع می‌توان گفت:

بحث لاک در این باره ناکافی است و نشان از ثنویتی دارد که در ملاحظات وی درباره سایر تصورات یافت می‌شود. ما نظم و ارتباط تصوراتمان و به وجود آمدن اشیا و کیفیات را مشاهده می‌کنیم. لاک در طرح این مطلب بر زمینه‌ای کاملاً تجربی می‌ایستد. لیکن هنگامی که وی علت را به عنوان آنچه که یک تصور بسیط یا مرکب را ایجاد می‌کند و معلول را به عنوان آنچه ایجاد شده است، تعریف می‌کند، در واقع به فراسوی تجربه می‌رود و استدلالش را بر عقل مبتنی می‌سازد. بدون شک، لاک مشکلاتی را در این دیدگاهش می‌دید؛ از یکسو علاقه داشت نشان دهد که چگونه تصورات علت و معلول را از تجربه به دست می‌آوریم، از سوی دیگر با یک سلسله نظریه صرف، راضی نمی‌شد؛ لذا مشکل پدید آمد، همان‌طور که در بحث نیرو و جوهر پدید آمده بود، زیرا وی متقاعد شده بود که واقعیتهای فراسوی تصوراتی که برای ما ظهور می‌یابند، وجود دارد. (Edwards, 1999: 495)

درواقع لاک می‌پذیرد که هر آنچه آغازی دارد، ناگزیر دارای علتی؛ اما توضیح نمی‌دهد

که چنین چیزی را چگونه به تجربه می‌توان دریافت. وی نهایتاً «یقین شهودی» را مطرح می‌کند و بر آن می‌شود تا ذهن بر درک رابطه ضروری میان تصورات، به نحوی تواناست.

ج) دیدگاه هیوم

بحث‌های دیوید هیوم درباره علیت هم ادامه سیر تلقی سوبژکتیو از علیت و در واقع پیامد منطقی بارکلی و سایر تجربه‌گرایان است. هیوم نیز به وجود روابط ضروری بین پدیده‌ها در عالم خارج قائل نیست. وی تصور علیت را مورد بررسی قرار می‌دهد. تصور علیت از کدام انطباق یا انطباعات حاصل شده است؟ هیوم در پاسخ به این پرسش می‌نویسد:

من در نگاه نخست درمی‌یابم که نباید علیت را در کیفیات خاص اشیا جستجو کنم ... هیچ کیفیت واحدی وجود ندارد که به‌طور کلی به همه موجودات تعلق داشته باشد و به آنها عنوانی را بر طبق آن نام [= علت] بدهد. در این صورت مفهوم علیت باید از یک نسبت در میان اشیا ناشی شده باشد. (Hume, 2007: 53-54)

از دیدگاه وی هیچ کیفیتی به نام علل نمی‌تواند منشأ تصور علیت باشد؛ زیرا نمی‌توانیم کیفیتی را بیابیم که نزد همه آنها مشترک باشد؛ بنابراین تصور علیت صرفاً در ذهن است و از سه نسبت یا رابطه میان تصورات ما به وجود می‌آید: مقارنت مکانی، تقدم زمانی و به‌هم‌پیوستگی دائم.

تجربه به ما نشان می‌دهد که میان دو چیز که آنها را علت و معلول می‌خوانیم مقارنت مکانی وجود دارد و این تصور برای ما ایجاد می‌شود که مقارنت مکانی می‌تواند دلیلی برای رابطه علیت باشد. لیکن نسبت مقارنت مکانی لازمه نسبت علی نیست، زیرا شیئی می‌تواند موجود باشد، بدون آنکه در مکانی باشد.

همچنین به تجربه درمی‌یابیم که تصور آنچه علت می‌خوانیم، به لحاظ زمانی، بر تصور آنچه معلول می‌خوانیم تقدم دارد. اگر علت و معلول هم‌زمان باشند، توالی اشیا و امور از میان می‌رود و همه اشیا هم‌بود خواهند بود و چنین چیزی محال است؛ لیکن از تقدم زمانی هم نمی‌توان ضرورت را نتیجه گرفت و این نسبت نیز دلیلی بر نسبت علی نیست.

به نظر هیوم انسان به دو نسبت مقارنت مکانی و تقدم زمانی نمی‌تواند بسنده کند؛ زیرا این دو نسبت، تصویری مناسب را از علیت به دست نمی‌دهند. هیوم در این باره می‌نویسد:

شیئی ممکن است مقارن با و مقدم بر شیء دیگر باشد، بدون اینکه به‌عنوان علت آن لحاظ

شود. یک رابطه ضروری وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد و این نسبت دارای

اهمیت بیشتری از هر یک از دو نسبت پیش گفته است. (ibid:55)

وی در صدد یافتن رابطه‌ای ضروری (به هم پیوستگی دائم) است که از دو نسبت پیشین اهمیتش بسیار بیشتر است. او برای یافتن چنین ضرورتی دو پرسش اساسی را مطرح می‌کند:

اول آیا هر چیزی که وجودش آغازی دارد، ضرورتاً نیازمند علتی است؟ هیوم به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. به نظر وی «این مبدأ که هر چه آغاز به وجود می‌گذارد باید علتی بر وجودش داشته باشد، نه یقینی از روی شهود است نه مبرهن داشتنی ... در باب برهان‌ناپذیری این مبدأ، هیوم ابتدا حجت می‌آورد که ماشینی را در یک لحظه معدوم و در لحظه دیگر موجود تصور می‌کنیم، بی‌آنکه تصور متمایزی از علتی یا از مبدئی فراآورنده داشته باشیم» (کاپلستون، ۱۳۷۰: صص ۸ و ۲۹۷). به هر حال هیوم به این نتیجه می‌رسد که اگر این اصل به نحو شهودی، یقینی و اثبات‌پذیر نیست، به ناچار این باور از تجربه و مشاهده به دست آمده است.

دوم چرا ما باور داریم که علتی خاص، معلولی خاص دارد؟ هیچ یقین شهودی نسبت به این ادعا وجود ندارد. ما نمی‌توانیم آتش را به یقین شهودی دریابیم و معلول‌های آن را به عنوان تالی‌های منطقاً ضروری آن بدانیم. این مسئله هیچ تناقضی را در پی نخواهد داشت؛ زیرا همه تصورات متمایز اگر به فراتر از خود آنها نرویم، جدایی‌پذیرند. تصور دگرگونی در سیر طبیعت، مستلزم تناقض نیست.

هیوم از مجموع این مباحث نتیجه می‌گیرد که علت چیزی جز تداعی معانی در اثر تکرار پدیده‌ها نیست. انسان دو چیز را که با هم مقارنت مکانی و تقدم زمانی دارند مشاهده می‌کند و در اثر تداعی معانی حاصله از تکرار، تصور ضرورت (پیوستگی دائم) ایجاد می‌شود و به خطا یک چیز را علت و چیز دیگر را معلول می‌خواند و همین حکم را در مورد اموری هم که از آنها تجربه‌ای ندارد، جاری می‌سازد.

هیوم در گام بعد میان علت به لحاظ نسبتی فلسفی و علت به لحاظ نسبتی طبیعی تمایز قائل می‌شود. علت به لحاظ نسبتی فلسفی عبارت است از: «شیئی مقدم بر و هم‌پهلوی با شیئی دیگر، هر گاه که همه اشیا مانند شیء اول در نسبت‌های مشابهی از تقدم و هم‌پهلویی با آن اشیائی که با شیء دوم همانندند، نهاده می‌شوند» (همان: ۳۰۱). چنانکه

ملاحظه کردیم، هیوم علیت به این معنا را در عالم خارج نمی‌پذیرد؛ اما علت به لحاظ نسبتی طبیعی عبارت است از «شیئی مقدم بر و هم‌پهلوی با شیئی دیگر و چنان به آن پیوسته که تصور یکی ذهن را تعیین می‌بخشد تا تصویری روشن‌تر از دیگر حاصل کند» (همان).

هیوم علیت را به این معنا می‌پذیرد؛ زیرا علیت و ضرورت به معنای نسبتی طبیعی هم در زندگی روزمره و هم در پیشبرد علم برای ما لازم است.

در مجموع می‌توان اذعان داشت که تحقیقات هیوم در بحث علیت اوج تحقیق تجربی موجود در این باره است. به راستی با معیار تجربی به چیزی بیش از این درباره علیت نمی‌توان دست یافت.

درباره آرای هیوم در بحث علیت نقدهایی مطرح شده است که مهم‌ترین آنها مربوط به راسل و وایتهد است. به عقیده راسل هیوم برای نقد و تبیین علیت، از خود علیت مدد جسته است.

نظر هیوم 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. (وال، ۱۳۷۰: ۳۲۴)

هیوم خود به این نقد چندان توجهی نشان نمی‌دهد. در پاسخ به این نقد می‌توان گفت که اولاً هیوم معتقد بود نباید چندان درباره علیت تعمق نمود (اگرچه خود تعمق بسیاری در مسئله علیت داشته است) و ثانیاً اگر تصور علت در ما باقی می‌ماند، نشانگر این است که لاقلاً می‌توانیم در عمل به آن اعتماد کنیم، همچنین نظر هیوم نفی کامل تصور علیت نبوده است؛ بلکه نشان دادن این مسئله بوده که منشأ آن می‌تواند صرف توالی حوادث و تداعی معانی باشد؛ اگرچه قضاوت در این مورد که نشان دادن چنین امری رد علیت است یا تصدیق آن، امری مشکل است. وایتهد نیز همین نکته را به شیوه‌ای دیگر بیان می‌کند:

به نظر او، هیوم پدیدارهای خارجی را ملحوظ داشته است، 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 تأثر و تولید می‌کنیم. (همان: ۳۲۵)

به عبارت دیگر وایتهد معتقد است که در تصور علیت، عاملی به نام خلاقیت نیز وجود دارد که هیوم از آن غافل مانده است؛ اما مهم‌ترین نقدی که نسبت به آرای هیوم مطرح است این است که هیوم از یکسو معتقد است که هر تصویری باید از انطباعی پدید آید، این

در حالی است که تصور علیت به هیچ انطباعی بازنمی‌گردد، از سوی دیگر این پرسش را مطرح می‌کند که آیا تصویری داریم که از هیچ انطباعی برخاسته باشد؟ و در پاسخ، تصور علیت را ذکر می‌کند و می‌گوید که چون چنین است؛ بنابراین علیت باطل است. آشکار است که این، یک دور یا مصادره به مطلوب است.

علیت در فلسفه اسلامی

الف) دیدگاه حکمت مشاء

طبق دیدگاه حکمای مشاء مناط نیاز معلول به علت، امکان ماهوی است. براساس نظریه امکان ماهوی، هر چیزی که دارای ماهیت و وجودی است و ماهیتش غیر از وجودش است، برای موجود شدن، نیازمند علت است. این نظریه دارای دو مقدمه است: اولاً ماهیت به خودی خود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. حکما در اصطلاح، این تساوی نسبت را «امکان» می‌نامند. امکان از لوازم ماهیت است؛ ثانیاً هر چیزی که نسبت به دو چیز، مساوی باشد عقلاً محال است که بدون عامل مرجحی تمایل به یکی از آن دو چیز پیدا کند؛ ترجیح بلامرجح، محال است. حکمای مشاء و به‌ویژه ابن‌سینا، علیت را در «وجود» توضیح می‌دهند، نه در «ماهیت». طبق دیدگاه ابن‌سینا آنگاه که می‌گوییم «الف»، علت «ب» است، این بدان معناست که «ب» در وجود خود وابسته به «الف» است. در واقع دو چیز وجود دارد: «الف» و «ب» که دو ماهیت مختلف هستند؛ اما چگونه وجود یکی می‌تواند وابسته به وجود دیگری باشد؟ این پرسش آنگاه مطرح می‌شود که عملاً پنج عامل در مسئله علیت بروز یابند: علت به‌عنوان یک ماهیت؛ معلول به‌عنوان ماهیتی دیگر؛ وجود به‌عنوان آنچه علت به معلول می‌دهد؛ عمل دادن وجود؛ و عمل گرفتن وجود. بنابراین معلول که ماهیتی است در وجود خود، به علت نیازمند است. از سوی دیگر به‌دلیل ممکن بودن معلول، این نیاز دائمی و همواره است؛ زیرا هر موجود ممکن، در ذات خویش وجود را نمی‌یابد، در هیچ زمانی، چه در قبل از موجود شدن و چه در بعد از موجود شدنش؛ بنابراین همواره نیازمند علت است.

علیت در تحلیل ابن‌سینا همان علیت حقیقتاً فاعلی یا تامه است یعنی علیت وجودبخش

نه علیت معده. علت وجود هر ممکن الوجودی در واقع فقط خداست؛ اوست که آن را از امکان به وجود می‌رساند؛ ماده آن، شکل آن، سازنده آن و... در واقع جملگی امور تجربی هستند؛ به عبارتی دیگر صرفاً علل معده هستند که تسلسل آنها تا بی‌نهایت، ایراد عقلی ندارد؛ اما علت وجوددهنده یا تامه یا فاعلی، به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تسلسل یابد و تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد. با این تعبیر، علت بر معلول، تقدم زمانی ندارد؛ علت و معلول حتماً باید با یکدیگر معیت داشته باشند، هر چند دو چیز مختلفند. بهترین مثال برای علیت وجوددهنده یا تامه یا فاعلی، علیت انسان برای صور ذهنی اوست.

ابن‌سینا میان علل مابعدالطبیعی و علل طبیعی تمایز قائل می‌شود. او در بخش الهیات کتاب *الشفاء*، علت را به معنای حقیقی که همانا علت مابعدالطبیعی و فاعلی و وجودبخش و تامه و مبقیه است، اینگونه معرفی می‌کند:

اگر چیزی از چیزها به نحو بالذات، سبب وجود چیز دیگری به نحو دائم باشد، تا هنگامی که ذاتش موجود است، سبب آن چیز خواهد بود، پس اگر وجودش دائمی باشد، معلولش هم دارای وجود دائمی است. چنین علتی سزاوارتر است که علت خوانده شود؛ زیرا از مطلق عدم شیء جلوگیری می‌کند و وجود تام را به شیء می‌بخشد. این معنا همان است که نزد حکما ابداع نامیده می‌شود که همانا ایجاد چیزی بعد از نبود مطلق آن است. (۱۴۲۸ق: ۲۶۶)

از منظر ابن‌سینا علیت به معنای واقعی کلمه، علیت فلسفی یا مابعدالطبیعی است که علت حقیقتاً فاعلی و وجودبخش و تامه است و سلسله‌ای از این علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؛ البته اگر اساساً بتوان سلسله‌ای برای این علل قائل شد و همین قسم علیت است که با معلول معیت دارد و معلول بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد و دائماً در حال افاضه وجود به معلول است؛ اما علیت تجربی و طبیعی از سنخ علیت معده است که تسلسل آن تا بی‌نهایت هیچ ایراد عقلی ندارد و این قسم علت می‌تواند با معلول، معیت نداشته باشد؛ زیرا معلول بدون آن هم می‌تواند به بقای خویش ادامه دهد.

ابن‌سینا همچنین میان علل ذاتی و علل غیر ذاتی تمایز قائل می‌شود و علت ذاتی را علت فاعلی و وجودبخش شیئی معرفی می‌کند که با آن معیت دارد، سپس بیان می‌کند که تسلسل علل ذاتی تا بی‌نهایت محال است؛ درحالی‌که تسلسل علل غیر ذاتی تا بی‌نهایت هیچ ایرادی ندارد. او در همان کتاب در این باره می‌نویسد:

علل ذاتی شیء که وجود بالفعل ذات شیء، متوقف بر آنهاست، باید همراه با شیء باشند، نه اینکه به نحوی تقدم وجودی بر شیء داشته باشند که با حدوث معلول، زوال یابند؛ درحالی که چنین زوالی در علل غیر ذاتی... جایز است، و علل غیر ذاتی... منعی ندارد که تا بی‌نهایت به پیش بروند، بلکه واجب است اینگونه باشند. (همان)

تحلیل حکمای مشاء از علیت صرفاً یک تحلیل عقلی است که از حیطة تجربه خارج است. با تجربه اساساً نمی‌توان علت تامه و وجودبخش و فاعلی را و نیز ضرورتی را که بین علت و معلول حاکم است، دریافت. اساساً تجربه چنین چیزی را به ما نمی‌دهد. ماهیت برای اینکه از امکان خارج شود باید و خوب یا ضرورت یابد. این چیزی است که تجربه ما نشان نمی‌دهد؛ تجربه صرفاً احتمال و علیت معده را به ما می‌دهد. هیوم این نکته را به‌درستی دریافت. علل معده قبل از معلول وجود دارند و پس از پدید آمدن معلول می‌توان فرض کرد که علل معده آن کاملاً وجود داشته باشند یا برخی از آنها وجود داشته باشند یا هیچ کدام از آنها وجود نداشته باشند؛ در همه این حالات، معلول باز هم می‌تواند وجود داشته باشد؛ اما اگر علت از سنخ علت تامه یا فاعلی یا وجودبخش باشد، در این صورت هر گاه موجود شود، معلول نیز موجود می‌شود و هر گاه معدوم گردد، معلول هم معدوم می‌گردد. علت و معلول به این معنا، معیت دارند؛ زیرا بین آنها رابطه وجودی برقرار است و فرض وجود معلول بدون وجود علت محال است.

از آنجاکه نزد حکمای مشاء یک ماهیت به یک ماهیت دیگر وجود می‌بخشد، نوع اضافه‌ای که در این جا مطرح است، اضافه مقولی است (و نه اشرافی)، زیرا هنوز هم ملاک، ماهیت است؛ فرضاً انسان یک ماهیت است و صورت ذهنی وی هم یک ماهیت دیگر.

چنانکه بیان شد مناط نیاز معلول به علت در فلسفه مشاء، امکان ماهوی است. امکان ماهوی تحت‌تأثیر نوع نگاه ابن‌رشدی در فلسفه غرب به‌درستی فهمیده نشد و گاه به معنای «احتمال» لحاظ شد؛ یعنی اینکه چیزی می‌تواند نباشد و گاه به معنای «حدوث»، یعنی چیزی نبود و سپس بود شد. علیت نیز تحت‌تأثیر این نوع نگاه تجربی در غرب نوعاً معادل علیت معده ارسطویی (علل اربعه مادی، صوری، غایی و فاعلی، در اشیای طبیعی) است، نه علیت فلسفی و عقلی در فلسفه اسلامی.

حکمت مشاء علل معده را علل واقعی نمی‌داند؛ علل معده صرفاً علل تجربی و مجازی

هستند. در حکمت مشاء علیت معده در طبیعیات و در ذیل مباحث حرکت و تغییر و قوه و فعل مطرح می‌شود و نه در مابعدالطبیعه.

ب) دیدگاه حکمت متعالیه

صدرالمتألهین علیت را بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود مطرح می‌کند. طبق نظریه اصالت وجود فقط وجود در عالم خارج هست؛ وجود اساساً جایی برای چیز دیگری و از جمله ماهیت باقی نمی‌گذارد. ماهیات، متباین بالذات هستند، لیکن وجودات، تباین بالذات ندارند، پس در عالم خارج عملاً و واقعاً یک وجود هست. اما بر مبنای تشکیک وجود است که اختلاف موجودات آشکار می‌گردد: حقیقت وجود دارای مراتب شدت و ضعف است. حقیقت وجود یکی است؛ اما مانند نوری که یک حقیقت ولی دارای مراتب شدت و ضعف می‌باشد، وجود نیز دارای مراتبی شدید مانند وجود واجب‌الوجود و مراتب ضعیف مانند وجود ممکنات و موجودات مادی و زمان‌مند است:

ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود، گزاف و بلاجهت نیست؛ [بلکه] از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود ... وجود [هر چند واحد است اما]... واحد محض نیست، وجودات در کار است ... این وجودات، متبانیات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند. (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۱۳)

به عبارت دیگر وجود دارای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. صدرالمتألهین کاملاً علیت را از حیطة «ماهیت»، خارج و به حیطة «وجود» منتقل می‌کند. در حکمت مشاء معلول، وجود را از ناحیه علت دریافت می‌دارد؛ اما با طرح نظریه امکان ماهوی معلول، هنوز صبغه ماهیت در این دیدگاه وجود دارد، زیرا به هر حال این ماهیت معلول است که وجود را از ناحیه علت دریافت می‌کند. ولی صدرالمتألهین بحث علیت را یکسره بر مبنای وجود بنا می‌نهد. در واقع «از آنجاکه معلول نه در ماهیت و نه در ماده بلکه در وجود با معلول مشارکت دارد، پس حق این است که وجود در علت، قوی‌تر و مقدم‌تر و غنی‌تر و واجب‌تر [از ماهیت و ماده] است» (۱۳۸۰: ۱۹۸-۱۹۷). وی مناط نیاز معلول به علت را فقر وجودی می‌داند. ماهیت در حکمت صدرالمتألهین اساساً در پرتو وجود آشکار می‌شود؛ از این رو آنچه از فاعل صادر می‌شود، صرفاً وجود است و ماهیت به تبع وجود پدید می‌آید:

اثر جاعل و آنچه بر آن مترتب می‌شود، صرفاً نحوه‌ای از انحاء وجود و مرتبه‌ای از مراتب ظهور است و نه ماهیتی از ماهیات، بلکه ماهیت به واسطه نور وجود، آشکار می‌گردد. (همان: ۳۱۱)

بر این اساس آنچه از علت اول صادر می‌شود، صرفاً حقیقت وجود است و اینکه ماهیت را معلول می‌نامیم، صرفاً از باب مجاز است:

آنه از مبدع حق و صانع مطلق صادر می‌شود، همانا حقیقت وجود است، نه ماهیت، پس نسبت وجود به ماهیت صرفاً مجازی است، همانند نسبت موجودیت به ماهیت. (همان)

بنابراین بر طبق دیدگاه صدرالمتهلین:

ملاک احتیاج معلول به علت، نحوه وجود آن است و به عبارت دیگر فقر وجود و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی‌نیاز می‌باشد... هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیف‌تری وابسته به مرتبه قوی‌تر است، می‌توانیم ملاک احتیاج به علت را «ضعف مرتبه» وجود بدانیم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۳۱)

بنابراین در حکمت متعالیه اولاً رابطه علیت در وجود علت و معلول جستجو می‌شود و ثانیاً وابستگی وجودی معلول، ذاتی وجود آن است. وجود وابسته هیچ‌گاه مستقل و بی‌نیاز از علت نیست. «وجود معلول، عین تعلق و وابستگی به علت هستی‌بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم (مستقل و رابط) تقسیم می‌شود» (همان).

در این تحلیل از رابطه علت و معلول، پنج عاملی که در حکمت مشاء مطرح بود (علت به‌عنوان یک ماهیت؛ معلول به‌عنوان ماهیت دیگر؛ وجود به‌عنوان آنچه علت به معلول می‌دهد؛ عمل دادن وجود؛ و عمل گرفتن وجود) قابل طرح نیست، زیرا در عالم خارج فقط وجود هست و این تفکیک‌ها صرفاً اعتباری است:

حقیقت این است که در جهان خارج، ... نمی‌توان گفت که علت به ماهیت معلول، وجود می‌دهد؛ زیرا ماهیت، امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول، وجود مجازی و بالعرض هم ندارد، همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست، و اگر دادن وجود و ایجاد کردن، یک امر حقیقی و عینی بود، خودش معلول دیگری می‌بود ... و همچنین تا بی‌نهایت. نیز در جایی که هنوز وجود معلول، تحقق نیافته است، گیرنده‌ای نیست تا چیزی را بگیرد، و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علت، معنی ندارد.

(همان: ۳۶)

بنابراین، معلول، امری مستقل نیست؛ معلول، شأنی از شئون علت و رقیقه آن است. پس نوع اضافه در این تحلیل، اضافه اشراقی است و نه مقولی (برخلاف حکمت مشاء):

وجود معلول، اضافه اشراقیه وجود علت است، نه اضافه‌ای که از مقولات شمرده می‌شود و از نسبت مکرر بین دو شیء، انتزاع می‌گردد. (همان: ۳۷-۳۸)

در حکمت متعالیه نهایتاً فقط علت است که واقعاً وجود دارد و علت واقعی یعنی علت تامه و فاعلی و وجودبخش، صرفاً خداست؛ بنابراین فقط خداست که واقعاً وجود دارد. آشکار است که چنین دیدگاهی به وحدت وجود عرفانی محض نزدیک می‌شود که مطلوب صدرالمتهلین نیست؛ از این رو، وی بحث وجود رابط و مستقل و نیز بحث تشکیک وجود را مطرح می‌کند. همه عالم و موجودات، عین الربطند. اکنون آنچه عین الربط است آیا می‌تواند به نحوی وجود مستقل هم داشته باشد؟ در واقع اصل پرسش این است که آیا مخلوقاتی را که در نظریه اصالت وجود با خدا یکی شده‌اند، می‌توان از خدا جدا کرد؟

به پرسش نخست باز می‌گردیم: آیا چیزی می‌تواند در عین وجود ربطی، وجود مستقل نیز داشته باشد؟ پاسخ صدرالمتهلین مثبت است. وی برای ایضاح این پاسخ، معانی حرفیه را مثال می‌زند. معانی حرفیه، عین ربط و تعلقند و در عین حال به نوعی، مستقلند. جمله «من از دانشگاه به خانه رفتم» را در نظر بگیرید. حرف اضافه «از»، از ناحیه خودش معنایی مستقل ندارد، بلکه در ضمن جمله فوق معنا پیدا می‌کند، پس معنای ربطی دارد؛ اما در عین حال حرف اضافه «از»، غیر از حرف اضافه «به» است و به این لحاظ، معنایی مستقل می‌یابد. به همین قیاس می‌توان برای وجودات ربطی هم به یک معنا استقلال قائل شد. در واقع هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود در عین حال که عین ربط و تعلق به مرتبه مافوق خود است، از سایر مراتب، به نوعی مستقل است؛ همانطور که هر صورت ذهنی معینی در عین حال که به انسان وابسته و مربوط است، اما از صورت ذهنی دیگری در انسان، مستقل است. بنابر نظریه تشکیک وجود، وجود در عین کثرت، دارای وحدت است و در عین وحدت، دارای کثرت؛ مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است؛ وجود هم مابه‌الاشتراک است و هم مابه‌الامتیاز. بر این اساس می‌توان به پرسش دوم پاسخ داد؛ زیرا مخلوقات که با نظریه اصالت وجود با خدا یکی شده بودند، با نظریه تشکیک وجود از خدا جدا می‌شوند؛ بدین سان صدرالمتهلین از وحدت وجود عرفانی محض فاصله می‌گیرد.

بنابراین در حکمت متعالیه نیاز معلول به علت هم دائم و همواره است؛ زیرا وجود ضعیف همواره نیازمند مراتب عالیّه وجود است. معیت علت و معلول نیز با پیش فرض اصالت وجود و تشکیک وجود، قطعی و بدیهی است؛ زیرا معلول اساساً مستقل از علت نیست. این علّیت، حقیقتاً علّیت فاعلی و تامه و وجودبخش است.

اکنون این پرسش مطرح است که علل معدّه - که علل مجازی و تجربی هستند و در عالم خارج مشاهده می‌شوند - در حکمت متعالیه چگونه تبیین می‌شود. پاسخ صدرا المتألهین این است که انسان، علّیت را در جهان خارج بالاجمال می‌داند لیکن نمی‌تواند آن را بالتفصیل کشف کند. اجمالاً می‌دانیم که علتی در کار است، اما به نحو تفصیلی نمی‌توانیم آن را بیابیم.

ج) معقولات ثانیه، منشأ تصور و عینیت اصل علّیت

در فلسفه اسلامی نیز مانند فلسفه غرب، از منشأ تصور علّیت بحث می‌شود. علّیت در فلسفه اسلامی یکی از معقولات ثانیه است که تصور آن محصول درون‌نگری است. انسان آنگاه که به درون خود توجه می‌کند، کارهایی مانند فکر و اراده و فعل را می‌یابد و آنها را به خود نسبت می‌دهد:

از همین جا شالوده قانون کلی علت و معلول ریخته شده و انسان حتم می‌کند که هرگز

کار، بی‌کننده نمی‌شود و هر معلولی علتی می‌خواهد. (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۸۵)

درواقع انسان همان نسبتی را که بین ذات خویش و افکار و اراده و افعالش می‌یابد به بیرون خود یعنی عالم خارج نیز سرایت می‌دهد و به دنبال علت امور می‌گردد، سپس با مشاهده حوادث بیرونی، اصل علّیت را که به نحو ماتقدم در وی پدید آمده است، می‌یابد و تأیید می‌کند. پس انسان علّیت را به نحو حضوری و وجودی در خویش دارد و در جهان خارج برای آن مصداق می‌یابد، نه اینکه آن را از عالم خارج، انتزاع کند. انسان، معقولات ثانیه و از جمله اصل علّیت را به عنوان امور نفس‌الامری می‌یابد، که هم در ظرف ذهن و هم عالم خارج جریان دارند. در این مورد، انسان می‌تواند از ذهن به عین منتقل شود. برای نمونه، انسان اصل امتناع تناقض را در ذهن دارد؛ اما آن را به عالم خارج هم منتقل می‌کند. نیز همانطور که در ذهن، مثلثی با چهارضلع وجود ندارد، در خارج نیز نمی‌توان مثلثی با چهار ضلع یافت. بنابراین انسان معقولات ثانیه و از جمله اصل علّیت را در ذهن و در

درون خویش به نحو حضوری و وجودی می‌یابد، و آن را به خارج نیز تسری می‌دهد. پس اصل علیت، اصلی است که در خارج عینیت دارد.

در مورد ضرورت که یکی دیگر از معقولات ثانیه و کاملاً مرتبط با بحث علیت است نیز همین حکم صادق است. اساساً نگاه تجربه‌گرایانه، ضرورت را در عالم خارج نمی‌یابد. فرضاً در تفکر ایمانوئل کانت، «ضرورت برای وجود، کاربرد ندارد بلکه فقط در قضایا استفاده می‌شود. ضرورت، قیدی منطقی نه وجودی است. هیچ قضیه وجوداً ضروری، وجود ندارد. هرچه با تجربه (که تنها طریق معرفت به اشیا موجود است) به لباس شناخت درآید می‌تواند به گونه‌ای دیگر نیز باشد.» (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۱۹)

در این صورت به نظر کانت ضرورت، قیدی منطقی است، و از آنجاکه جایگاه منطقی و قضایای منطقی در ذهن است، هیچ امر خارجی را که از ضرورت برخوردار باشد، نمی‌توان یافت. تجربه به ما ضرورتی را در عالم خارج نشان نمی‌دهد. اما طبق نظریه معقولات ثانیه، فرق است میان مقام کشف و مقام انتزاع. ضرورت در قضایای منطقی کشف می‌شود، نه اینکه از آنها انتزاع شود؛ پیش از اینکه ضرورت در قضایای منطقی کشف شود، انسان آن را به صورت وجودی در خویش نمی‌یابد؛ سپس مفهوم‌سازی می‌کند و آن را در قضایای منطقی می‌بیند. بنابراین برخلاف نظر کانت، ضرورت، قیدی وجودی است نه منطقی. از این رو اگر ضرورت در ذهن اثبات شود، در عالم خارج نیز ثبوت می‌یابد. اصولاً ضرورت اعم از «در ذهن» و «در خارج» است.

وجود نیز یکی دیگر از معقولات ثانیه است. انسان وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی و به‌عنوان یک امر نفس‌الامری می‌یابد که هم در ذهن و هم در عین، ساری و جاری است. انسان ابتدا وجود را به گونه‌ای حضوری و وجودی در خویش می‌یابد، سپس مفهوم‌سازی کرده، مصادیق آن را در عالم خارج می‌یابد. بر این اساس وجود صرفاً از این طریق قابل درک می‌گردد. اموری که به این شکل به‌عنوان نفس‌الامری بودن دریافت می‌شوند، یعنی همه معقولات ثانیه دارای ضرورت مطلق هستند. ضرورت، اقتضای خود وجود و خود اصل علیت است و خارج از آنها نیست.

آشکار است که با ظهور حکمت مشاء و به‌ویژه حکمت متعالیه و طرح نظریه معقولات ثانیه، نوع نگاه غربی تجربی و سوژکتیو به اصل علیت با چالشی جدی مواجه می‌شود. رویکرد فلاسفه اسلامی و به‌ویژه صدرالمتألهین به معقولات ثانیه و اصل علیت، رویکردی

عقلی و ایژکتیو است.

منابع فارسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۲۸ق. *الشفاء: الالهيات*، تحقیق الاستاذین الأب فنوتی و سعید زاید، تهران: انتشارات ذوی القربی،
۲. بارکلی، جرج، ۱۳۷۵، *رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود*، ترجمه منوچهر بزرگمهر با مقدمه یحیی مهدوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، جلد دوم، با اشراف سید محمد خامنه‌ای و تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد سوم، تهران: انتشارات صدرا.
۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه: از هابز تا هیوم*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش و علمی فرهنگی، چ دوم.
۵. گیسلر، نرمن، *فلسفه دین*، ۱۳۸۴، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۶. لاک، جان، ۱۳۸۰، *جستاری در فهم بشر*، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضازاده شفق، تهران: انتشارات شفیعی، چاپ اول (ویراسته جدید).
۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *آموزش فلسفه*، جلد دوم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ هفتم.
۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، جلد ششم: *مقدمه و پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا، چ دوم.
۹. وال، ژان، ۱۳۷۰، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

منابع انگلیسی

1. Audi, Robert, 1999, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Second edition, Cambridge.
2. Edwards, Paul, 1996, *The Encyclopedia of Philosophy (Vol. 3 and 4)*, Macmillan Perference, New York and London, Copyright, New York and London.
3. Hume, David, 2007, *A Treatise of Human nature -Vol. 1*, Edited by: David Fate Norton and Mary J. Norton, Clarendon Press-Oxford, First published, New York.