



Epistemic function of imagination in obtaining philosophical concepts from the perspective of Allameh Tabatabai and David Hume

Zahra Hatami Nemati¹ | Hossein Nowrozi² | Seyed Ebrahim Aghazadeh³

1. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Tabriz Azad University, Tabriz, Iran. E-mail: Zahrahataminemati96@gmail.com
2. Assistant Professor at the Department of Theology and Islamic Studies at shabestar Azad University, Tabriz, Iran. E-mail: dr.nowrozi.tab@gmail.com
3. Assistant Professor at the Department of Theology and Islamic Studies at Tabriz Azad University, Tabriz, Iran. E-mail: aaghazadeh46@yahoo.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

25 June 2023

Received in revised form:

16 September 2023

Accepted:

24 November 2024

Published online:

3 September 2025

Keywords:

Imagination, philosophical concepts, association of ideas, immediate knowledge

Abstract: This article seeks to elucidate the role and epistemological function of imagination in the formation of a significant portion of information and mental content—namely, philosophical concepts—by comparatively emphasizing the views of Allameh Tabataba’i and David Hume. After providing a brief introduction to the history of philosophy and referencing the basic principles of both philosophers, the article presents examples of these concepts and outlines the general pattern of acquiring philosophical concepts. Through this analysis, which pays close attention to the fundamental principles arising from the philosophical foundations and teachings of both thinkers, the article ultimately offers a clear account of the interventions and mediation of imagination in attaining these elusive concepts. The findings of this study reveal that, in the philosophical systems of both philosophers, the mediation of imagination in the process of acquiring philosophical concepts is inevitable. However, the inevitability of imagination’s role in Hume’s philosophical system primarily relates to the principles of association of ideas, mental unification, and ordering, rather than genuine knowledge. In contrast, in Allameh Tabataba’i’s system, the necessity of imagination’s role in the process of acquiring philosophical concepts is a necessary but not sufficient condition; it is only in the immediate connection with reality that imagination acquires a cognitive function, thus conferring validity and epistemic significance upon these concepts.

Cite this article: Hatami Nemati, Z. Nowrozi, H. Aghazadeh, S (2025). Epistemic function of imagination in obtaining philosophical concepts from the perspective of Allameh Tabatabai and David Hume, *Philosophical Meditations*, 15(35), 397-426. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.2005438.2416>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.2005438.2416>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: Throughout the history of philosophy, diverse perspectives have been offered regarding the relationship between imagination and knowledge. Within the vast array of mental forms and concepts that constitute the content of our knowledge, there exist concepts that are neither sensory nor imaginary, and for which sense perception does not serve as a point of access. What, then, is the origin of the acquisition of these concepts in the mind? Does imagination play a role in the process of acquiring such concepts? Given the importance of comparative studies in epistemology, this article endeavors to answer these questions from the perspectives of Hume and Tabataba'i.

A. The Mechanism of Imagination in the Acquisition of Philosophical Concepts According to Tabataba'i

Allameh Tabataba'i, while rejecting two prominent claims regarding the origin of

philosophical concepts—namely, the sensualist position, which seeks to explain these concepts through sensory means (Copleston, 1375 SH: Vol. 5, p. 112), and the rationalist position, which considers philosophical concepts as innate notions independent of sense and experience (Foulquie, 1370 SH, p. 213)—argues that such concepts are abstracted from the findings of presential (immediate) knowledge (Tabataba'i, 1389 SH: Vol. 2, p. 39). Thus, the reference of acquired knowledge to presential knowledge is another fundamental principle accentuated by Tabataba'i (Tabataba'i, 1404 AH, p. 237).

The most challenging aspect of Allameh's viewpoint regarding the process of acquiring philosophical concepts concerns the transformation of non-conceptual presential knowledge into conceptual acquired knowledge. Allameh explains the origin of philosophical concepts in two

ways: through the soul's presential knowledge of itself and its actions, and through analysis of the element of judgment in propositions (Tabataba'i, 1404 AH, p. 257; 1389 SH: Vol. 2, pp. 67–69). He clarifies that presential knowledge, by itself, cannot generate acquired knowledge. From Allameh's perspective, the involvement and mediation of the faculty of imagination in transforming presential knowledge into acquired knowledge is both necessary and inevitable (Motahhari, 1388 SH: Vol. 6, p. 273). The function of imagination is not limited to the illustration and conceptualization of sensory findings; the conceptualization of presential findings is also a crucial activity of imagination (Tabataba'i, 1389 SH: Vol. 2, p. 69). It is in this latter capacity that the imagination enables access to philosophical concepts.

B. The Mechanism of Imagination in the Acquisition

of Philosophical Concepts
According to Hume

Hume rejects the notion of innate ideas, adopting instead an empiricist approach (Hartnack, 1378 SH, p. 4). He divides perceptions into impressions and ideas (Hume, 1965, pp. 1–2), with impressions being the direct and immediate data of the senses, and ideas as copies of these impressions (Hume, 1921, pp. 19–20; Broughton, 2006, p. 52). Hume regards philosophical notions that are not preceded by impressions as illusory and invalid (Hume, 1965, p. 22).

Having specified the origin of concepts and ideas, Hume seeks to account for the presence of certain ideas and notions in the mind that lack corresponding impressions. He therefore invokes the principle of association of ideas and its governing principles—resemblance, contiguity in time or place, and cause and effect—to explain the formation of philosophical concepts without

asserting their epistemic value (Garrett, 2005, p. 54). Hume claims that “imagination call each other to mind” (Malekian, 1379 SH, p. 85). The principle of association leads to another key principle, first articulated during the Renaissance by Michel de Montaigne (Gilson, 1385 SH, p. 173): the principle of habit or custom. Here, Hume contends that human nature inclines us to expect future occurrences to mirror past experiences (Beebee, 2006, p. 37).

Through this framework, Hume explains the acquisition of philosophical concepts in the mind. Imagination occupies a central role in his accounts of causality, necessity, substance, and other philosophical concepts. For example, regarding causality, Hume identifies necessity as rooted in the imagination, while the idea of substance results from the association and union of simple ideas by the imagination (Hume, 1921, p. 60; Tweyman, 1995, p. 238).

Methodology: This research adopts an epistemological framework and employs an analytical-comparative method to investigate the interventions of imagination in the acquisition of philosophical concepts, drawing on authoritative sources and library research.

Findings: Every philosopher, by adopting a particular philosophical perspective, inevitably draws conclusions consistent with their philosophical teachings and not from external sources. Therefore, Hume was compelled to refer philosophical notions to experience and imagination.

While Allameh Tabataba'i's account currently offers the most appropriate response to Hume's doubts regarding philosophical concepts, it appears that Allameh's contribution lies more in identifying the faculty responsible for the

transformation of presential knowledge into acquired knowledge, rather than explicating the precise manner and possibility of this process.

Discussion and Conclusion: Both

Allameh Tabataba'i and Hume appeal to the faculty of imagination and its function in explaining the acquisition of philosophical concepts. However, in Hume's philosophy, the knowledge of philosophical concepts is ultimately reduced to imagination, such that the role of imagination is primarily destructive with respect to the central concepts of metaphysics, rather than constructive for genuine knowledge. Conversely, based on the general principle of referring acquired knowledge to presential knowledge, Allameh seeks to identify a true origin for the emergence of these concepts in the mind. He does not consider imagination alone to be sufficient for the emergence of philosophical concepts, and

maintains that imagination only acquires epistemological significance when it establishes an existential connection with reality in the context of central philosophical concepts.

References

- Broughton, J. (2006). Impressions and Ideas. The Blackwell Guide to Hume's Treatise (Edited by Saul Traiger). Blackwell Publishing.
- Beebe, Helen. (2006). Hume on Causation. USA & Canada: Routledge.
- Copleston, Frederick Charles. (1375SH). History of Philosophy. Translated by Amir Jalaluddin Alam, Tehran: Soroush.
- Foulqie', Paul. (1370SH). Metaphysique. Translated by Yahya Mahdavi, Tehran: danashgah Tehran.
- Garrett, Done. (2005). Hume. The shorter Routledge encyclopedia of philosophy. (edited by Edward Craig). Routledge
- Gilson, Étienne. (1385SH).

- Criticism of western philosophical thought. Translated by Ahmad Ahmadi, Tehran: smt.
- Hartnack, Justus. (1378SH). Kant's Theory of Knowledge. Translated by Gholam Ali Haddad Adel, Tehran: feakr rooz .
 - Hume, David. (1921). An Enquiry concerning Human understanding. Oxford university press.
 - Hume, David. (1965). Treatise of Human Nature. oxford university press.
 - Malekian, Mustafa. (1379SH). Tareikh falsafeh gharb. Volume three. Qom: Research School and University.
 - Motahhari, Mortaza. (1388SH). Majmoeye Asar. Volum:6. Tehran: Sadra.
 - Swain, Corliss Gayda. (2006). Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy. The Blackwell Guide to Hume's Treatise, ed. by Saul Traiger, Blackwell Publishing.
 - Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1404AH). Nahayat al-Hikmah. Qom: Islamic Publishing Institute.
 - Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1389SH). Usoul falsafeh va ravash realism. Introduction and footnotes by Morteza Motahari. The first, second and third volumes. Tehran: Sadra.
 - Tweyman, Stanley. (1995). David Hume critical Assessments. Edited by Stanley Tweyman, London and New York, Roulledge.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۳۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن منطق اسلامی ایران

کارکرد معرفتی قوه خیال در حصول مفاهیم فلسفی از منظر علامه طباطبایی و دیوید

هیوم

زهرا حاتمی نعمتی^۱ | حسین نوروزی^۲ | سید ابراهیم آقازاده^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Zahrahataminemati 96@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد شبستر، تبریز، ایران. رایانامه: dr.norozitab@gmail.com

۳. استادیار گروه الهیات و معارف دانشگاه آزاد تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: aaghazadeh46@yahoo.com

چکیده: مقاله حاضر با هدف تبیین نقش و جایگاه معرفتی قوه خیال در گستره بخش عظیمی از معلومات و محتوای ذهنی یعنی مفاهیم فلسفی و با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و دیوید هیوم مورد ارزیابی مقایسه‌ای قرار گرفته است. در این پژوهش پس از ذکر مقدمه‌ای مختصر از نقش معرفتی قوه خیال در تاریخ فلسفه، با استناد به اصول اساسی هردو فیلسوف و با ارائه چند نمونه از این مفاهیم به توصیف الگوی کلی فرایند حصول مفاهیم فلسفی پرداخته و در خلال این توصیف و توجه به اصول اساسی برآمده از دل مبانی و آموزه‌های فلسفی هردو فیلسوف، در نهایت تصویر روشنی از مداخلات و میانجی‌گری قوه خیال را در نیل به این مفاهیم حس‌گریز ارائه می‌شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که واسطه‌گری قوه خیال در فرایند حصول مفاهیم فلسفی در نظام فلسفی هردو فیلسوف امری اجتناب‌ناپذیر است؛ با این تفاوت که در نظام فلسفی هیوم، اجتناب‌ناپذیری نقش قوه خیال در راستای بحث اصل تداعی تصورات، وحدت‌بخشی و نظم و آرایش ذهنی است بی‌آنکه منتهی به شناخت و معرفت مفاهیم مذکور گردد؛ حال آنکه در نظام فلسفی علامه، اجتناب‌ناپذیری نقش خیال در فرایند حصول مفاهیم فلسفی، امری است لازم اما ناکافی که فقط در جریان ارتباط و اتصال حضوری با واقعیت‌ها واجد کارکرد معرفتی گشته و موجبات اعتبار و حیثیت معرفتی مفاهیم مذکور می‌شود.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۴/۴

بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۴

انتشار: ۱۴۰۴/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

خیال، مفاهیم فلسفی، تداعی تصورات، علم حضوری.

استناد: حاتمی نعمتی، زهرا؛ نوروزی، حسین. آقازاده، سید ابراهیم (۱۴۰۴). کارکرد معرفتی قوه خیال در حصول مفاهیم فلسفی از منظر علامه طباطبایی و دیوید هیوم. *تأملات فلسفی* ۱۵(۳۵)، ۲۹۷-۴۲۶. <https://doi.org/10.30470/phm.2023.2005438.2416>
ناشر: دانشگاه زنجان. © نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2023.2005438.2416>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

به جرئت می‌توان ادعا کرد که از بایسته‌ها و ضرورت‌های تحقیق در حوزه معرفت-شناسی، ایضاح و روشن‌سازی مداخلات قوه خیال در امر معرفت به لحاظ فلسفی است؛ امری که متأسفانه کمتر در کانون توجه پژوهشگران قرار گرفته است. این نقصان در جریان مقایسه توجه وافر متفکران به کارکرد معرفتی عقل و عدم توجه به‌جا و شایسته به کارکرد معرفتی قوه خیال بیشتر خودنمایی می‌کند. با این حال در اینکه بسیاری از مباحث و مسائل فلسفی چه در فلسفه اسلامی و چه در فلسفه غرب، با محوریت قوه خیال، تبیین، توجیه و حل و فصل شده‌اند جای تردیدی نیست.

در طول تاریخ فلسفه، همواره نظرات متفاوتی در خصوص رابطه میان خیال و معرفت ارائه شده است؛ در جهان اسلام و از جانب متفکران مسلمان همواره بر نقش معرفتی خیال چه به لحاظ کارکردهای عام آن در معرفت‌شناسی، از جمله تشکیل بخشی از موجودیت و محتوای ذهن، نگهداری و احضار دوباره صور که خود عاملی است بر توسعه و بقای معرفت و چه به لحاظ کارکردهای خاص آن در حوزه مکاشفات

عرفانی و رؤیاهای صادقانه و همچنین عرصه وحی و الهام تأکید شده است. در جهان غرب و در دوران باستان می‌توان از افلاطون به عنوان نماینده سنت بی‌مهری و بی‌اعتمادی فلسفی نسبت به تخیل یاد کرد؛ وی با تمثیل معروف غار نشان می‌دهد که زندانیان درون غار که رویشان به دیوار غار است، نماینده مردمانی هستند که در حالت خیال زندگی می‌کنند و فقط سایه‌ها و انعکاس‌ها واقعیات را می‌بینند. از این‌رو خیال در نظام فلسفی افلاطون قوه مقلده‌ای است که شأن و منزلتی جز تقلید و شبیه‌سازی ندارد. این برداشت افلاطون از خیال تا مدت‌ها در میان متفکران مغرب‌زمین از ارسطو گرفته تا عقل‌گرایان قرن هفدهم همچون دکارت، اسپینوزا و لایب‌نیتس ادامه می‌یابد. با ظهور تجربه‌گرایی و غلبه احساس و تجربه بر عقل، خیال نه فقط به عنوان قوه‌ای مقلد که دست به تصویرسازی می‌زند بلکه یکی از قوای اساسی نفس شناخته شده که علاوه بر شبیه‌سازی تصاویر حاصل از حواس، آنها را به صورت جدید و بانظم و ترتیب متفاوتی ارائه می‌دهد. هابز، جان لاک و هیوم بر نقش انکارناپذیر خیال در تداعی معانی و ایجاد پیوستگی میان اجزای گسسته ذهن تأکید می‌کنند.

۲۱۳). گرچه توضیح و تبیین دکارت از معنای مفاهیم فطری بین تعریف به مفاهیم مادرزادی و اشاره به قدرت و توانایی عقل در ساخت این مفاهیم در نوسان است (اسکروتز، ۱۳۸۲: ۶۱؛ بریه، ۱۳۸۵: ۹۳)، منتهی قدر مسلم آن است که یک فیلسوف عقل‌گرای کلاسیک هرگز حس و تجربه را مؤدّی به حقیقت نخواهد دانست (امید، ۱۳۸۸: ۱۳۹). از این رو بهترین تعریف از برای مفاهیم فطری، تعریف به مفاهیمی است که مستقل از حس و تجربه بوده و تجربه در ایجاد آنها نقشی نداشته باشد؛ در مقابل، تجربه‌گرایی چون لاک و بارکلی ضمن ردّ ایده تصورات فطری، سعی در تبیین حسی این مفاهیم داشته‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۸۸). تا اینکه هیوم، واپسین و متفاوت‌ترین فیلسوف تجربه‌گرای غرب در دوران جدید، درک و فهم بشری را وارد دوران جدیدی کرد و صحنه‌گردان نوین مقابله عقل و احساس شد. او با نشان دادن احساس و تجربه بر صدر امور، نه تنها راه عقل، حتی راه حس را در حصول این مفاهیم مسدود دانست و لذا آنها را اموری موهوم و خیالی معرفی کرد (Hume, 1965: 234; Kemp Smith, 2005: 119).

بدینی هیوم نسبت به مفاهیم محوری

در انبوه و گستردگی مفاهیم موجود در ذهن، فراتر از مفاهیم حسی و خیالی، مفاهیمی وجود دارد که در ادبیات فلسفه اسلامی با عنوان مفاهیم یا معقولات ثانی فلسفی شناخته شده‌اند؛ مفاهیمی که به رغم حضورشان در تمام عرصه‌های معرفت و اختصاص اکثر فصول فلسفه به خود، از معضلات و مباحث داغ محافل فلسفی بوده و بخش عمده‌ای از تلاش‌های فلسفی فیلسوفان را به خود اختصاص داده است. پیچیدگی و نمای معماگونه این مفاهیم، خواه ناخواه ذهن پرسشگر آدمی را به سمت پاسخ به این سؤال معرفت‌شناختی سوق می‌دهد که نحوه حصول این مفاهیم در ذهن چگونه است؟ مگر نه این است که حس را به این مفاهیم راهی نیست! در جهان غرب، نوع موضع‌گیری در قبال پرسش مذکور و البته مقدم بر آن، پرسش از منشأ مفاهیم و تصورات، موجب نظریه‌پردازی دو گروه از فلاسفه در قالب دو مسلک عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شده است. عقل‌گرایان ضمن تأکید بر حاکمیت و اولویت قوه عقل و پذیرش ایده «تصورات فطری» مطرح شده از سوی دکارت، تمام مفاهیم فلسفی را معقولات فطری می‌دانند (فولکیه، ۱۳۷۰:

فلسفه و در معنای عام، مخالفت با متافیزیک به منزلهٔ یک دانش، موجبات پی‌جویی و نظریه‌پردازی طباطبایی در خصوص منشأ انتزاع و نحوهٔ حصول مفاهیم مذکورگشت و به‌عنوان آغازگر بحث از منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی معروف شد؛ البته جای خالی پاسخ به نحوهٔ حصول این مفاهیم در دوران قبل از علامه، نه از باب غفلت و بی‌توجهی فلاسفهٔ پیشین، بلکه در وهلهٔ اول به‌طور عمدۀ متأثر از نبود جایگاه واضح و مشخص برای معقولات ثانیة فلسفی تا قبل از قرن یازدهم بود؛ حتی ملاصدرا در بحث پیدایش معقولات ثانی، بیشتر دغدغهٔ وجودشناسی و نحوهٔ عروض و اتصاف این مفاهیم را داشته است؛ این مطلبی است که به-وضوح و صراحت در آثار ایشان قابل پیگیری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۶-۳۳۷).

در پژوهش حاضر، روی سخن نگارنده متوجه مداخلات و نقش قوهٔ خیال در نیل به پیچیده‌ترین مفاهیم، یعنی مفاهیم فلسفی نه به لحاظ وجودشناسی بلکه از منظر معرفت-شناسی و نحوهٔ حصول آنها در ذهن و با تأکید بر آرای طباطبایی (به‌عنوان آغازگر بحث

منشأ مفاهیم فلسفی) و هیوم (به‌عنوان سرسلسله‌دار فلاسفهٔ تجربه‌گرا) در رد و انکار این مفاهیم است. امید است نگارش پژوهش حاضر به دلیل اهمیت مباحث مربوط به معرفت‌شناسی در هر دو جهان اسلام و غرب، موجب توجه بیشتر صاحبان علم و دانش جهت تکمیل و گسترش مباحث مربوط شود. برای تبیین مطلب، ابتدا بحث چگونگی برآمدن مفاهیم حس‌گریز در ذهن بررسی می‌شود تا از این رهگذر، نقش و کارکرد قوهٔ خیال در گسترهٔ بخش عظیمی از محتواهای ذهنی خود - مفاهیم فلسفی - توضیح داده شود تا در نهایت به مقایسه و ارزیابی دیدگاه دو فیلسوف مورد بررسی قرار گیرد.

۱. سازوکار قوهٔ خیال در حصول مفاهیم فلسفی از دیدگاه علامه طباطبایی

مسألهٔ تحلیل مفاهیم ذیل بحث‌هایی چون تقسیم‌بندی و اقسام مفاهیم، بررسی موردی و تک‌تک مفاهیم در رویکردهای مختلف، یافتن منشأ انتزاع و ... از مهم‌ترین وظایف فلسفه‌های علوم است؛ این وظیفه در چهارچوب سنت فلسفهٔ اسلامی تا قبل از طباطبایی بیشتر در راستای تبیین اقسام و

برشمردن خصوصیات و ویژگی‌های مفاهیم و نیز توجه به جنبه وجودشناسی مفاهیم بوده است، نه نحوه حصول و انتزاع آنها؛ به گواه تاریخ و تأکید تنی چند از اندیشمندان، طباطبایی آغازگر بحث منشأ انتزاع و پیدایش مفاهیم است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۴۶۸-۴۶۷؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ۲۳۱؛ مصباح، ۱۴۰۵ق: ۳۸۹). چه بسا یکی از رسالت‌های طباطبایی در ابداع و نوآوری «نظریه اعتباریات» پاسخ به این سؤال معرفت‌شناختی است که ذهن چطور واجد ادراکاتی می‌شود که مطابق یا مابه‌ازایی در عالم خارج ندارد؟ پاسخ علامه به سؤال مذکور که در نتیجه مواجهه وی با مسأله تکثر است، در مقاله پنجم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و با عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» معون شده است. پاسخ علامه با انقسام علوم بشری (علم حصولی) به دو قسم حقیقی و اعتباری آغاز می‌شود. ضمن اذعان به این مطلب که انقسام علم حصولی به دو قسم حقیقی و اعتباری، هر دو حوزه تصورات و تصدیقات را شامل می‌گردد؛ منتهی از آنجا که بحث ما پیرامون مفاهیم و تصورات فلسفی است از ورود به حوزه تصدیقات اجتناب می‌کنیم. منظور از تصورات حقیقی، مفاهیمی هستند

که خارج و ذهن، هر دو می‌تواند موطن و قرارگاه آنها باشد؛ با این تفاوت که اگر در خارج موجود شوند، واجد آثار خارجی و اگر در ذهن موجود شوند، فاقد آثار خارجی و واجد آثار ذهنی خواهند بود مثل مفهوم انسان (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۱)؛ اما مفاهیم اعتباری در لسان علامه منقسم به دو قسم اعم و اخص است؛ اعتباریات به معنای اعم که در مقابل مفاهیم حقیقی (ماهوی) قرار دارد، همان معقولات ثانیه است که اعم از مفاهیم فلسفی و منطقی است و منظور از اعتباریات به معنای اخص، مفاهیمی هستند که مطابق خارجی ندارند و در راستای حیات اجتماعی و عملی انسان جعل می‌شوند و مشتمل بر اقسامی است که محل بحث ما نیست. آنچه مقصود ماست، اعتباری به معنای اعم و قسم معقولات ثانیه فلسفی است. مهم‌ترین ویژگی این مفاهیم که «... موجوده فی الخارج بوجود موضوعها» است، نداشتن «مابه‌ازای عینی و فرد» برای این دسته از مفاهیم است؛ به عبارتی این مفاهیم در خارج، وجودی جدا از موضوعات خود ندارند (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۴۶؛ ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۲۲)؛ برای مثال، وحدت یک شیء یا علیت و معلولیت آن، چیزی جدا از خود

آن شیء نیست که بر آن عارض شده باشد؛ بلکه امری است که ذهن ما آن را از شیء انتزاع و بر آن عارض می‌کند. از آنجایی که مسأله اصلی این نوشتار متوجه مداخلات قوه خیال در حصول این مفاهیم است و این مهم فقط در قالب تحلیل منشأ حصول این مفاهیم مقدور است، لذا از تحلیل وجودشناسانه و بررسی عبارات عروض و اتصاف اجتناب کرده و از همان ابتدا رویکرد معرفت‌شناسانه و منشأ حصول این مفاهیم مد نظر قرار می‌گیرد.

طباطبایی ضمن ردّ دو قول منقول در خصوص مفاهیم فلسفی یعنی قول اصالت حسیون که سعی در ارائه طریقی حسی برای ورود این مفاهیم در ذهن داشتند، مثل لاک که حصول تصور علت و معلول را از طریق مشاهده و تجربه دانسته هر چند که گاه تفضنی هم به درون داشته و اراده را منشأ تصور علیّت می‌دانسته (Locke, 1991: 235-236)؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۱۲) و باور عقل-گرایان که مفاهیم فلسفی را معقولات فطری می‌دانستند که آدمی بی‌استمداد از حس و تجربه در اختیار دارد (فولکیه، ۱۳۷۰: ۲۱۳)، طرحی نو درانداخته تا از رهگذر استوارساختن پایه و منشأ انتزاع این مفاهیم،

معرفت بشری را معتبر سازد. از نظر طباطبایی، مفاهیم مورد بحث ما همه از علم حضوری حاصل شده‌اند. فهم صحیح مختار علامه مشتمل بر چند مقدمه است:

مقدمه اول: تحقق ذهن هم‌زمان با پیدایش اولین ادراکات از طریق حواس است؛ به این معنا که «همه علوم و ادراکات، یا بدون واسطه به حس منتهی می‌شوند و یا به واسطه تصرفاتی که در پدیده حسی صورت گرفته به حس منتهی می‌شوند و اگر با واسطه یا بی‌واسطه پای حس در میان نباشد، علم و ادراکی هم نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۹).

علامه در این مقدمه ضمن ردّ تصورات فطری به معنای حضور آماده مفاهیم در ذهن و در معنای علمی که در اولین مرحله پیدایش وجود انسان به همراه او پیدا می‌شود، از وجود رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخیله و نیز صورت متخیله و مفهوم کلی سخن می‌گوید؛ ای با این کار می‌خواهد تا ذهن را متوجه مفاهیم و معقولات اولیه‌ای کند که ابتدا از دریچه حس و خیال عبور کرده و سپس به صورت یک مفهوم کلی و عقلانی درآمده‌اند؛ به عبارت دیگر، در ازای هر معقول اولی (مفاهیم ماهوی)، یک

حضوری پیش‌تر در سخنان بوعلی و در قالب تقدم علم به نفس بر هر علم دیگری آمده بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۹۶). منتهی این ارجاع در کلمات علامه برجسته‌تر می‌شود تا جایی که این علم حضوری به بیرون از ذات نیز کشیده شده و اشیای خارجی را نیز شامل می‌گردد؛ به این معنا که علم انسان به اشیاء بیرون از ذاتش همانند علم او به ذاتش حضوری است (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۳۹).
علامه در این خصوص می‌گوید:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علم‌های حضوری است و ملاک و مناط علم‌های حضوری، اتحاد و اتصال وجودی شیء ادراک‌کننده و واقعیت شیء ادراک‌شده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶: ۲۷۲).

با کنارهم قرار دادن دو مقدمه از سه مقدمه مذکور، یعنی ردّ فطری بودن مفاهیم و حکایت‌گری و واقع‌نمایی مفاهیم و صور ذهنی - به مقتضای ویژگی ذاتی و لاینفک علم - به نظر می‌رسد پیچیده‌ترین و یا چالشی‌ترین بخش دیدگاه علامه در خصوص فرایند حصول مفاهیم فلسفی، مربوط به مقدمه سوم یعنی کیفیت توقف معقول ثانی فلسفی بر علم حضوری و مهم‌تر از آن چگونگی تبدیل علم حضوری غیرمفهومی به علم حصولی مفهومی است.

صورت جزئی حسی یا خیالی وجود دارد.

مقدمه دوم: علم بدون خاصیت حکایت‌گری و کاشفیت محال است. علامه در کتاب نه‌یاه با آوردن دو عبارت «بالجملة شأن الوجود ذهنی الحکایه لَمَّا وراءه - من دون أن یترتب آثار المحکی علی الحاکی» و «لَمَّا کان لذاته مقیسا الی خارج کان بذاته حاکیا لَمَّا وراءه» (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۳۸) ضمن اشاره به حکایت‌گری مفاهیم و صور ذهنی از ماوراء خود، با افزودن قید ذاتی به حکایت‌گری علم، چهره‌ای کلی بخشیده تا بعدها بتواند توجیه مناسبی برای سایر مفاهیم - غیر از مفاهیم ماهوی - داشته باشد.

مقدمه سوم: مسبوقیت علم حصولی بر حضوری. علامه ضمن اثبات تجرد علم و حضوری بودن علم نفس به ذات خود و انقسام علم به حصولی و حضوری می‌گوید: این انقسام در نظر بدوی بوده و با ژرف‌نگری متوجه خواهیم شد که علم حصولی به حضوری منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۳۷)؛ البته باید توجه داشت که منظور از منتهی شدن علم حصولی به حضوری، متفرع شدن علم حصولی بر علم حضوری است نه اینکه علم حصولی مقدم بر علم حضوری باشد و به آن بینجامد. ارجاع علم حصولی به

از واقعیات بیرونی و واقعیات درونی (نفسانی). تمام تصورات ذهنی که در حافظه، مجتمع و متمرکز است و اعمال مختلف و متعدد ذهنی بر روی آنها واقع می‌شود، به وسیله این قوه تهیه شده‌اند. البته قوه مذکور، خود به‌تنهایی نمی‌تواند این صورت‌ها را تولید کند؛ بلکه از طریق اتصال وجودی که با واقعیات‌ها پیدا می‌کند، می‌تواند صورتی از آن واقعیات‌ها بسازد و آن‌را به حافظه بسپارد» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: پاورقی ۵۷).

حال آنکه علامه در کتاب *نهایه*، علم حصولی را محصول دخالت قوه واهمه دانسته که عقل مضطر به آن است. به تعبیر دیگر، معلوم در علم حصولی موجود مجرد مثالی یا عقلی‌ای است که قوی‌تر و با کمال‌تر از موجود مادی است که با وجود خارجی‌اش نزد مدرک حاضر است. بی‌اثر دانستن آنها (مجردات) به‌خاطر توهمی-توهم اینکه این علوم صورت‌هایی برگرفته از اشیا مادی هستند- است که به‌واسطه وابستگی و ارتباط با امور مادی به‌وجود می‌آید (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۳۹).

به نظر می‌رسد ارائه تصویری واضح و روشن از جایگاه قوه واهمه در توضیح دوگانگی موجود در کلام علامه کفایت می‌کند. در طول تاریخ فلسفه اسلامی، وجود سه نحو ادراک (حسی، خیالی، عقلی) برای انسان، مورد اتفاق جمهور فلاسفه است. به-واسطه این سه مرحله از ادراک، سه قوه

به‌یقین عدم پاسخ صحیح و درخور در توضیح این فرایند، موقعیت و صحت علم حصولی را زیر سؤال خواهد برد. علامه در *اصول فلسفه* در پی نام بردن از مصادیق علم حضوری، یعنی علم حضوری به نفس، قوا و افعال و نیز علم حضوری به اشیا محسوس تصریح می‌کند که علم حضوری در هر چهار قسم مذکور به خودی خود نمی‌تواند علم حصولی بیافریند؛ از این‌رو باید به دنبال معرفی قوه مسئول بود. با تمرکز در دو اثر علامه، یعنی *اصول فلسفه و نهایه الحکمه* متوجه نوعی دوگانگی در بیان ایشان در خصوص معرفی قوه مسئول تبدیل علم حضوری به حصولی می‌شویم. علامه در *اصول* در معرفی قوه مسئول از آن فقط با عنوان «تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی» یاد می‌کند:

همان قوه (تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی) به همه علوم و ادراکات حضوری به یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد؛ یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۷).

مطهری در توضیح کلام علامه از قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی، با عنوان قوه «خیال» یاد می‌کند و می‌نویسد:

«قوه مدرکه یا قوه خیال، قوه‌ای است که وظیفه صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات و اشیا را دارد؛ اعم

مسأله استقلال یا عدم استقلال قوه واهمه می - تواند راهگشای حل بسیاری از مسائل در حوزه علم النفس و حتی ادراک باشد؛ منتهی با توجه به مسأله اصلی پژوهش حاضر، از پرداختن به این فقره پرهیز شده و در مجال دیگری به آن پرداخته خواهد شد. از آنجایی که دیدگاه علامه در فرآیند تبدیل علم حضوری به حصولی، در نوسان دو اصطلاح خیال و وهم است، تنها به بیان موضع ایشان در این خصوص می پردازیم.

طباطبایی ضمن پذیرش موضع ملاصدرا در نفی استقلال وهم، با ارجاع ادراکات وهمی - ادراک معانی جزئی - به حس مشترک و معرفتی قوه خیال به عنوان مخزن و ظرف عام صور و معانی جزئی (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۱۷)، پا را فراتر می نهد؛ او ادراک حسی و خیالی را در حقیقت یکی دانسته و تمایز عمده‌ای میان این دو ادراک قائل نیست. از نظرگاه علامه، این که در ادراک حسی، ادوات حسی باید فعال باشد و نیاز به وضع و جهت و مکان خاص دارد و در ادراک خیالی چنین اموری لازم نیست، تفاوت ماهوی میان این دو نوع ایجاد نمی کند. اساساً ادراک حسی همان ادراک خیالی است؛ اما در ادراک خیالی گاهی

(حس، خیال، عقل) نیز برای انسان ثابت شده است. بر اساس تصریح و تأکید فلاسفه متقدم (تا قبل از ملاصدرا)، در کنار این سه قوه، قوه مستقل دیگری به نام وهم نیز وجود دارد که مدرک معانی جزئی‌ای است که با حواس ظاهری و خیال درک نمی شوند؛ مانند احساس دشمنی یا محبت (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۲۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۵).

نزاع بر سر استقلال یا عدم استقلال قوه واهمه، موضوعی است که به دلیل ارتباطش با مسأله ادراک، می توان آن را یکی از مسائل عمده فلسفه به حساب آورد. رویکرد تقلیلی نسبت به قوای نفس در فلسفه ملاصدرا و علامه به اوج خود می رسد؛ تا جایی که ملاصدرا برخلاف ابن سینا، قوه واهمه را قوه - ای مستقل و در عرض سایر قوانمی داند، بلکه قوه وهم را همان عقل ناظر به جزئیات تلقی می کند (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۳ - ۳۶۲).

حسن زاده آملی همین مطلب را به نحو دیگری بیان کرده و به نقل از ملاصدرا، وهم را عقل ساقط شده معرفتی می کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۵۵۸). شرح و تفصیل دلایل و اصول فلسفی هر کدام از این فیلسوفان در

ادوات حسی فعالیت داشته و گاهی ندارند. این که در هنگام ادراک خیالی، ادوات حسی با شیء خارجی ارتباط برقرار نماید، در اصل آن صورتی که معلوم بالذات و مُدرک حقیقی انسان است، تفاوتی به وجود نمی‌آورد. از این رو علامه وهم را در مراتب ادراک ذکر نکرده و ادراکات حسی، خیالی و وهمی را نوع واحدی شمرده و اقسام علم حصولی و ادراک را در دو مرحل ادراک حسی و ادراک عقلی می‌داند. ایشان در ذیل همان عبارت ملاصدرا که وهم را از اقسام علم حصولی خارج دانسته می‌نویسد:

«و الحقُّ أنه نوعان به اسقاط الاحساس، كما اسقط الوهم، فإنَّ حضورَ المادَّةِ المحسوسه و غیبتها لا یوجب مغایرةً بین المدرک فی حال الحضور و عدمه. نعم الغالب هو کون الصورة اقویجلاءً عند النفس مع حضور المادَّة، و ربَّما کان المتخیل اقوی و اشدَّ ظهوراً مع عنایه النفس به» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۱۸-۲۱۷).

از این رو نقشی که علامه برای دو قوه خیال و وهم در فرآیند تبدیل علم حضوری به حصولی قائل شده است، در تنافی و تناقض با همدیگر نیست و هر دو در تشکیل علم حصولی موثرند؛ بدین نحو که با عنایت به احاطه تمام مراتب علم حصولی (حسی، خیالی، عقلی) به علم حضوری، تصویر ذهنی و یا به عبارتی وجود ذهنی‌ای که نفس توسط

قوه خیال هنگام برخورد و مواجهه با معلوم بالذات می‌سازد، به دلیل اشتغال و انس نفس به مادیات و طبیعت در معرض حکم قوه واهمه قرار می‌گیرد و این توهم برای نفس به وجود می‌آید که این وجود ذهنی همان معلوم بالعرض یعنی وجود خارجی معلوم است؛ با سلب آثار مادی از صورت ذهنی، قوه خیال شروع به مفهوم‌سازی می‌کند؛ این مفهوم‌سازی منجر به اعتبار مفهوم ماهیت (در معنای ما یقال فی جواب ماهو) می‌شود. به نظر می‌رسد این تحلیل در مورد سنخ مفاهیم ماهوی صحت دارد؛ حال آنکه بخش مهمی از مفاهیم و صور علمی ما مفاهیمی است که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست؛ مثل مفاهیم فلسفی که حس را به آنها راهی نیست. آیا از دیدگاه علامه، واسطه‌گری قوه خیال فقط مربوط به صورت‌سازی از اشیای خارجی است؟ آیا با حذف قوه خیال بازهم می‌توان در جعل مفاهیم فلسفی موفق بود؟ حضور قوه خیال در حصول مفاهیم فلسفی از چه قرار است؟ این مسأله و پاسخ بدان در حقیقت پاسخ به پرسش اصلی مندرج در عنوان مقاله است که در وهله اول با مدنظر قرار دادن همین واقعیت و البته با رویکرد تطبیقی سامان یافته است.

پیش از این گفته شد که کار قوه خیال، تصویربرداری و صورت‌سازی از واقعیت- هاست. این صورت‌سازی در دو بخش صورت می‌گیرد؛ بخش اول مربوط به مفهوم‌سازی از یافته‌های حسی از اشیای خارجی و بخش دوم مربوط به مفهوم- سازی از یافته‌های حضوری از امور نفسانی است. این قوه در هردو قسمت با واقعیت معلوم، اتصال وجودی پیدا کرده و به موجب این اتصال از آن واقعیت تصویربرداری می‌کند. تصویرهایی که قوه خیال از یافته‌های حسی می‌سازد، همه از سنخ صور جزئی خیالی از افراد خارجی و مفاهیم کلی ماهوی (معقولات اولی) است؛ اما در بخش دوم از فعالیت قوه خیال، ما به مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه می- رسم. اتصال قوه خیال به حالات نفسانی از این جهت است که نفس، خود و حالات درونی و انواع ادراکات خود را به علم حضوری می‌یابد؛ چون قوه خیال از قوای نفس است و با این پدیده‌های درونی اتصال وجودی دارد، لذا به عکس‌برداری می- پردازد. اما سازوکار قوه خیال در حصول مفاهیم حس‌گریز -مفاهیم فلسفی- چگونه است؟

در یک تقسیم‌بندی کلی سنخ مصداق مفاهیم فلسفی، یا سنخ حقیقت وجود و خارجیت محض است (وجود و صفاتش) و یا سنخ مصداق آنها سنخ بطلان محض است (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۵۶). علامه نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی را با دو بیان و روش متفاوت ابراز کرده که البته اساس هردو روش مبتنی بر علم حضوری است. شرح و تفصیل علامه از روش اول اختصاص به چهار مفهوم فلسفی وجود، عدم، وحدت و کثرت دارد و تسری- اش به سایر مفاهیم فلسفی دشوار است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴۹).

صورت‌بندی روش اول از این قرار است که در مواجهه نفس با خواص محسوسات (سفیدی) و تحویل صورتی از آن به خزانه خیال برای بار اول و حصول دوباره همان صور (سفیدی) و نیز حصول صور جدید (سیاهی)، نفس را متوجه یک‌سری روابط و مناسباتی میان صور موجود می‌گرداند که در اصطلاح «حکم» نامیده می‌شود؛ سپس قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی (قوه خیال) شروع به مفهوم‌گیری از این فعل مشهود نفس (حکم) کرده و آن را تبدیل به علم حصولی می‌کند؛ این علم حصولی که قابل بیان با لفظ «است» است، در ابتدا به

حمل- مفهوم کثرت را انتزاع نماید؛ البته همان نگاه استقلالی و دوباره نفس به نسبت وجود رابط در انتزاع مفهوم کثرت همچنان محفوظ بوده و نفس می‌تواند به حکم و نسبت نگاه استقلالی کرده و آن را درحال اضافه (کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه) و در نهایت عاری از قید و اضافه و به صورت مفهوم مستقل کثرت تصور نماید (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۵۷).

علامه در بیان دوم که اختصاص به کتاب اصول^۱ دارد، نظر را به نفس معطوف کرده و از در علم حضوری وارد می‌شود؛ به این معنا که با رجوع به نفس و زیر نظر داشتن رابطه میان نفس و آثار و افعال آن، واقعیت استقلال وجودی نفس و نیازمندی قوا و افعال نفسانی به نفس را به علم حضوری شهود می‌شود؛ پس از این شهود، قوه خیال شروع به صورت برداری و مفهوم سازی از واقعیت‌های حاضر نزد نفس کرده و این ابتدای پیدایش مفاهیمی چون جوهر و عرض، علت و معلول و سایر مفاهیم فلسفی در ذهن است. برای مثال، تصور علیت و معلولیت را از علم حضوری به نفس و اینکه ما موجد افعال

صورت مقید و مضاف و سپس مجرد از اضافه و به طور مطلق تصور می‌شود. مقارن با این حال، نفس می‌تواند از انطباق و مشابهت میان طرفین قضیه -نسبت حمل- مفهوم وحدت را انتزاع کند؛ البته همان نگاه استقلالی و دوباره نفس به «نسبت و وجود رابط» در انتزاع مفهوم وحدت همچنان محفوظ بوده و نفس می‌تواند به حکم و نسبت نگاه استقلالی کرده و آن را درحال اضافه (وحدت موضوع و محمول) و در نهایت عاری از قید و اضافه و به صورت مفهوم مستقل وحدت تصور نماید (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۵۷).

نفس در برقراری رابطه و نسبت میان یافته‌های حسی حاضر در ذهن، همیشه موفق نیست (قضایای سالبه)؛ به عبارتی گاهی از برقراری حکم و نسبت میان موضوع و محمول قضیه ناتوان است؛ منتهی ذهن چون همواره خود را نسبت ساز می‌بیند، این عدم حکم را فعل در نظر گرفته و نیافتن را به خطای اضطراری، به جای یافتن می‌گیرد و با تعبیر «نیست» از آن یاد می‌کند. نفس می‌تواند از تنافی و عم تطابق طرفین قضیه -سلب

۱. علامه در کتاب اصول اشاره‌ای به روش اول (محوریت قضایا) داشته ولی در کتاب نهایه که سال‌ها بعد از اصول

۱. علامه در کتاب اصول اشاره‌ای به روش اول (محوریت قضایا) داشته ولی در کتاب نهایه که سال‌ها بعد از اصول

نموده که به نوبه خود پاسخ بسیار ارزشمند و لازمی به شبهات هیوم در باب انتزاع مفاهیم فلسفی بود. تا بدین جا با نقش قوه خیال در نیل به پیچیده‌ترین مفاهیم یعنی مفاهیم فلسفی از دیدگاه علامه آشنا شدیم؛ اکنون همین مطلب را از نظرگاه هیوم مورد بررسی قرار داده و نقش قوه خیال در نیل به این مفاهیم مشخص خواهد شد.

۲. سازوکار قوه خیال در حصول مفاهیم فلسفی از دیدگاه هیوم

با اینکه آثار توجه به معرفت تجربی را می‌توان از آغاز زندگی بشر جست‌وجو کرد اما اصول و نقطه اوج این دانش خاص که در اصطلاح به علم تجربی معروف است، در فلسفه هیوم به نهایت خود می‌رسد. این فیلسوف اسکاتلندی گریزان از فلسفه غامض و پیچیده، از همان ابتدا در رسیدن به واقعیت، روشنگری ذهن و کاوش محتویات ذهنی را پیشه خود ساخته و در پی استخراج داده‌های واقعی ذهنی است. نمای کلی طرح هیوم هم در رساله و هم در کتاب پژوهش، با مبحث ادراکات^۱ آغاز می‌شود. مفاهیم محوری و مورد کاربرد هیوم در این زمینه عبارت است

خویش هستیم، به دست می‌آوریم. در مورد تصور جوهر و عرض، ما به علم حضوری، قیام حالات نفسانی (وابستگی وجودی) نظیر اراده، لذت و الم را به نفس و استقلال وجودی نفس شهود می‌کنیم (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۹-۶۷).

علامه بر اساس این روش، تنها چگونگی انتزاع و پیدایش مفاهیم جوهر و عرض و علت و معلول را شرح می‌دهد و در خصوص سایر مفاهیم فلسفی به‌طور مبسوط وارد نشده است.

بنابر آنچه گفته شد، خیال گرچه همه نفس آدمی نیست، اما بی‌شک یکی از ابزارها و سرمایه‌های ذهنی انسان در حوزه ادراک است که با معرفت‌شناختی عجین شده است. طباطبائی ضمن تأکید بر کارکردهای عام خیال چه به لحاظ تشکیل بخشی از موجودیت ذهن، امکان و بقای معرفت از طریق تبدیل معلوم بالعرض به معلوم بالذات و ذخیره صورت‌ها و در دسترس نگاه داشتن صور برای احضار و بازخوانی دوباره آنها؛ با معرفی علم حضوری به‌عنوان مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی، انتزاع مفاهیم فلسفی از یافته‌های حضوری را توسط قوه خیال تبیین

شیء مدرک دوباره تجدید می‌شوند و شامل مفاهیم و تصاویر ذهنی‌ای هستند که در اندیشه و تأمل به کار می‌روند (۶۰: ۱۹۹۹ Noonan). هیوم، وضوح و روشنی در ادراک را که در اصطلاح به «تز وضوح»^۱ معروف است، ملاکی برای تمایز میان تصورات و انطباعات می‌داند. او فرق تصورات (آنچه به یاد می‌آورم) و انطباعات (آنچه می‌بینم) را در شدت و سرزندگی انطباعات نسبت به تصورات می‌داند (Hume, 1965: 1-2). کشف محدوده و قدرت فهم بشری و شناخت قوا و ظرفیت‌های آن، به این تقسیم‌بندی کلی از موجودات جهان ذهن خلاصه نمی‌شود؛ بلکه هیوم تقسیمات جزئی‌تر دیگری برای هر کدام از این محتویات در نظر می‌گیرد؛ از تقسیم به انطباعات احساسی^{۱۱} و بازتابی^{۱۲} گرفته تا انقسام هر کدام از انطباعات و تصورات به

از تأثرات یا انطباعات^۱، تصورات^۲، ادراک حسی^۳ و قوه متخیله^۴. برای به دست آوردن طرح کلی هیوم ابتدا به طرح تقسیم‌بندی هیوم از ادراکات پرداخته و سپس به نقش قوه خیال در بر ساختن و رسیدن به مفاهیم انتزاعی مابعدالطبیعه اشاره خواهد شد.

هیوم پس از مقسم قرار دادن ادراکات، آن را به دو قسم انطباعات و تصورات بخش می‌کند. دیدگاه وی در باب تصورات و انطباعات رکن اصلی نظریه او در مسأله شناخت است. منظور از انطباعات، همان داده‌های حسی و بی‌واسطه حواس است که اولین بار برای ذهن حاصل شده و بیشترین سهم را در نیرو و قوت^۵ و نشاط و سرزندگی^۶ دارند و شامل حسیات^۷، احساسات^۸ و عواطف^۹ است. تصورات، رونوشت و یا نسخه‌های بدل گونه انطباعات هستند که به دنبال قطع ارتباط مستقیم ما با

1. Impressions of sensation
2. Impressions of reflection

2. Impressions
3. Ideas
4. Sense perception
5. Imagination
6. Force
7. Liveliness
8. sensations
9. passions
10. emotions
11. Liveliness Thesis

بسیطی است، از تأثر بصری قرمز به دست آمده اما در خصوص تصورات مرکب حاصل از قوه متخیله چطور؟ ممکن است تصور مرکبی داشته باشیم اما انطباع مرکب متناظر با آن وجود نداشته باشد؟ مثلاً انسان می‌تواند سنگ شاخدار را تصور کند؛ حال آنکه تأثری متناظر با این ایده وجود ندارد؛ اینجاست که یکی از کارکردهای قوه خیال در فلسفه هیوم مشخص می‌شود و آن ساخت ایده‌های بی‌شماری است که مصداقی در خارج ندارند. هرچند این نقش محدود در ترکیب و تجزیه یا افزودن و کاستن مواردی است که قبلاً در اثر تجربه و مشاهده در اختیارش گذاشته شده است، نه خلق چیزی که انسان هیچ انطباعی از آن نداشته باشد. از این رو پس از تجزیه و تحلیل مرکب‌ها به بسائط (سگ-شاخ) هر تصویری باید به انطباع متناظر خود بازگردد و گرنه آن تصور، ساخته ذهنی بوده و کاشف از واقع نخواهد بود (Hume, 1921: 19-20).

نظر هیوم در باب انطباعات و تصورات و اینکه هر ایده‌ای برآمده از انطباع است،

بسیط^۱ و مرکب^۲ (Hume, 1965: 4 & 275). در این مجال برای پرهیز از اطالۀ کلام، از شرح و بسط انطباعات احساسی و بازتابی اجتناب می‌شود. به این ترتیب، تقسیم‌بندی ناظر به بسیط و مرکب و جایگاه قوه خیال در معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تحلیلی که هیوم از تقسیم‌بندی انطباعات و تصورات به دو قسم بسیط و مرکب ارائه می‌دهد، ابتدای راه وی در کشف واقعیت و رسیدن به اصل اساسی فلسفه‌اش، یعنی اصل «عدم انطباع - عدم تصور» است که خواسته یا ناخواسته سرنوشت دانش مابعدالطبیعه و مفاهیم محوری آن، به این اصل گره خورده است.

هیوم در بیان رابطه میان تصورات و انطباعات، سخن را به تناظر و تطابق موجود میان آن دو می‌کشانند (Hume, 1965: 4). این تطابق و تناظر که در لسان شارحان وی به‌عنوان اصل «رونوشت یا نسخه‌برداری»^۳

معروف است (Broughton, 2006: 52; 38) (Bailey, 2006) از این قرار است که هر تصور بسیطی، معادلی در انطباع بسیط دارد؛ مثلاً تصور رنگ قرمز که ایده

مگی معتقد است:

«شالوده رهیافت فلسفی کلامی هیوم، نوعی نظریه ضمنی درباره زبان و معناست. حاصل کلام او این است. واژه برای اینکه معنا داشته باشد، باید با تصور مشخصی مرتبط باشد؛ از این رو اگر کسی بخواهد معنای فلان واژه را بداند، باید به دنبال تجربه‌ای برود که واژه از آن برگرفته شده است. اگر چنین تجربه‌ای وجود نداشته باشد، واژه دلالت تجربی نخواهد داشت» (مگی، ۱۳۷۷: ۲۴۷).

با اینکه قول به تطابق و تناظر میان تصورات و انطباعات که ناظر به تقسیم‌بندی بسیط و مرکب است، امکان بحث از قوای خلاقانه (خیال) را به هیوم می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد که هیوم، مسأله را هنوز حل شده نمی‌داند؛ زیرا پاسخ به این پرسش که تکلیف و نحوه حصول تصوراتی که ما آنها را بالوجدان در ذهن خود می‌یابیم، بدون اینکه تأثری در ازای آنها وجود داشته باشد، مشخص نشده است. از این رو هیوم موضوع را بیشتر می‌شکافد تا به نتیجه‌ای روشن‌تر برسد. بدین منظور هیوم به سراغ روش‌هایی می‌رود که از طریق آنها تصورات در ذهن به وجود می‌آید. هیوم پس از نام بردن از انطباعات و تصورات به عنوان ادراکات اولیه ذهن، وارد حوزه کارکردی ذهن شده و با نام بردن از دو قوه حافظه و متخیله اندکی خود

افزون بر اینکه مانع نظریه تصورات فطری^۱ عقل‌گرایان است، اعتبار و ارزش معرفت-شناسی مفاهیم فلسفی را نیز زیر سؤال می‌برد. هیوم ذهن انسان را همچون لوح سفیدی می‌داند که صرفاً از طریق حس و تجربه، صاحب صور ادراکی می‌شود و به هیچ وجه مقدم بر تجربه، صاحب تصورات فطری مطرح شده از سوی دکارت و سایر عقل‌گرایان نیست (هارتناک، ۱۳۷۸: ۴). از دیدگاه هیوم بحث در مورد «بود» و «نبود» مفاهیم فطری و مادرزادی بحثی بیهوده^۲ است؛ زیرا همه ایده‌ها باید در تجارب ما در طول زندگی ریشه داشته باشند

تمرکز هیوم بر اصل و قاعده کلی تجربه‌گرایی یعنی اصل «عدم انطباع-عدم تصور» مبنای استنتاج آموزه فلسفی دیگری با عنوان «محک معناداری»^۳ می‌شود که خود ملاکی برای معناداری الفاظ است. هیوم با این معیار به ارزیابی تصورات فلسفی می‌پردازد و چون انطباعاتی برای آنها، نه در تجربه بیرونی و نه در تجربه درونی نمی‌یابد، آنها را موهوم تلقی کرده و لذا فاقد ارزش معرفتی می‌داند (Hume, 1965: 22). برایان

6.innate

1. Frivolous
2. Test of meaning

داده‌ای مفروض - که در لسان هیوم به نیروی ملایم^۱ وصف شده - پشت سرهم در ذهن حاضر می‌آورد. کیفیات و اصول مسلمی که این نیروی ملایم را به کار می‌بندند، عبارت است از سه اصل همانندی^۲، هم‌پهلویی در زمان و مکان^۳ و علت و معلول^۴ (Hume, 1965: 11 & Garrett, 2011: 54).

برآیند و نتیجه این اصول که به اصول تداعی^۵ معروفند، اصل دیگری است به نام اصل «عادت یا عرف»^۶ که پیش از هیوم در دورهٔ رنسانس، توسط میشل مونتینی مطرح شده بود (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۷۳). هیوم در این اصل مدعی است که تکرار مکرر و یک‌روند فرآیند یا عملی خاص، تمایل و انتظار تکرار همین فرآیند را در آینده در ما ایجاد می‌کند؛ این در حالی است که برای این انتظار، استدلال و پشتوانه‌ای جز طبیعت انسانی وجود ندارد؛ به این معنا که طبیعت آدمی به گونه‌ای است که انتظار دارد آنچه در گذشته رخ داده، در آینده نیز رخ دهد (Beebe, 2006: 37). از همین طریق بود که هیوم توانست چگونگی برآمدن و حصول مفاهیم فلسفی مهمی چون علت،

را از حصار انطباعات و تصورات می‌رهاند؛ او اذعان دارد که ما معرفت عظیمی داریم که از راه انطباعات و تصورات به دست نیامده - اند. همهٔ ما به تجربه دریافته‌ایم که انطباعات (داده‌های بی‌واسطهٔ حواس ظاهری و باطنی) بنا به دلایلی پس از مدتی از ذهنمان محو می‌شوند؛ ولی این انطباعات فراموش شده از دو طریق امکان‌بازایی و احیا دارند؛ یکی از طریق حافظه و دیگری از طریق متخیله (Hume, 1965: 8-9). حافظه، انطباعات تجربه‌شده را با همان نظم و نشاط اولیه و به - همان صورتی که از انطباعات اخذ شده، دوباره در قالب تصورات تکرار می‌کند؛ بی - آنکه توانایی اعمال تغییرات را داشته باشد؛ اما متخیله برخلاف حافظه به نظم و ترتیب مقید نبوده و با قدرتی که در دخل و تصرف دارد تصورات جدیدی را بازسازی می‌کند. گرچه از دیدگاه هیوم، آزادی و لجام - گسیختگی قوهٔ خیال در مفهوم‌سازی، نه در ازای ایجاد آشوب و هرج و مرج در میان تصورات، بلکه آزادی‌ای تعریف شده و قاعده‌مند است که زنجیرهٔ منظمی از تصورات را به دستیاری نیرویی نامعلوم و

4. Cause and effect

5. Principles of association

6. Habit or Custom

1. Gentle force

2. Resemblance

3. Contiguity in time or place

معلول، جوهر و مانند آنها را در ذهن تبیین نماید. هیوم درباره همه مفاهیم مورد نظر بحث مبسوطی نکرده ولی در عین حال جهت گیری کلی وی در خصوص منشأ حصول این مفاهیم به همان صورتی است که در ادامه با ذکر چند نمونه بدان پرداخته می شود.

هیوم در خصوص حصول تصور علت و معلول، با نشانه گیری منشأ جنبه ای از علیت یعنی ضرورت، اساس رابطه ضروری را دخالت قوه خیال معرفی می کند:

«وقتی ما توالی تصور دو شیء را در ذهن و خیال خود مکرر در مکرر داشتیم، بنا به عادت وقتی جدیداً تصویر یکی از آن دو شیء در ذهن ما پیدا می شود، انتظار حصول تصور دومی را داریم. بنابراین باید گفت مفهوم ارتباط ضروری یا مفهوم علیت از همین انطباق یعنی از حصول مکرر یک تصور به دنبال تصور دیگر در ذهن و خیال حاصل شده است» (Hume, 1921: 60).

یا در پاسخ به چگونگی حصول تصور جوهر در ذهن، دوباره دست به دامان تداعی تصورات گشته و وظیفه قوه متخلیه را بر ایمان بازنمایی می کند؛ به این صورت که تصور جوهر دستاورد تداعی و اتحاد تصورات بسیط توسط قوه متخلیه بوده و به هیچ وجه جایی در فلسفه تجربی ندارد و فقط اختراع و از مجعولات فلاسفه است و باید مراقب بود که امر مجعول را امری حقیقی تلقی نکرد.

مطلبی که هیوم درباره تأثیر تخیل در فرآیند مفهوم سازی و حصول جوهر (جسمانی) گفته است، در مورد نفس (جوهر نفسانی) نیز مطابقت دارد و حصول تصور آن را ناشی از تخیل و آرایش خاص تصورات می داند که به اشتباه مفهومی از خود می سازیم و آن را واقعی می پنداریم (Hume, 1965: 255).

به نظر می رسد توجه هیوم به دو قوه معرفتی حافظه و متخلیه و همچنین اصل تداعی تصورات، از یک سو در راستای توجیه چگونگی حصول معلومات فراوانی است که مبنایی در تجربه حسی ندارند و از سوی دیگر در جهت نشان دادن عدم کارایی قوه عقل در ایجاد معلومات در ذهن است. مطالعه در آثار معرفتی هیوم نشان می دهد که عقل مورد کاربرد هیوم که معمولاً اصطلاح مورد استفاده اوست، عقل در معنای «طبیعی» است که تعبیر دیگری است از قوه خیال که گاه از آن به وهم^۱ تعبیر می کند. هیوم استدلال می کند که در خیال، اصول و روابط مشخصی چون عادت وجود دارد که تصورات را تداعی و باهم متحد می کند. وقتی ذهن به واسطه عملکرد این اصول، به نتیجه یا همان معلومات جدید می رسد، این

هیچ انطباعی نیستند، مفاهیمی موهوم و بی-معنی هستند و نحوه پیدایش آنها توسط قوه خیال است. به نظر می‌رسد آنچه سبب شده اصل تداعی تصورات توسط هیوم مطرح شود، توجیه چگونگی حصول و پیدایش مفاهیم و معلومات فراوان دیگر از جمله مفاهیم فلسفی است. هیوم در بحث تداعی تصورات، متحد کردن تصورات را به قوه خیال نسبت می‌دهد؛ در واقع، هیوم قوه خیال را در مرکز توصیف خود از علیت، ضرورت و جوهر و سایر مفاهیم فلسفی می‌نشانند. هرچند محتوای بحث‌هایی که هیوم از مفاهیم محوری فلسفه مثل علیت، جوهر و ضرورت می‌کند به نوعی جنبه و گرایش روان‌شناختی فلسفه هیوم را نیز آشکار می‌کند، این مشخصه را می‌توان به راحتی از قراین موجود در عبارات هیوم چون تداعی، عادت، میل و ... ملاحظه کرد. از این رو اگر گفته شود فعالیت خیال در نزد هیوم امری روان‌شناختی است سخنی درست است؛ اما نکته حائز اهمیت این است که به دلیل پابندی هیوم به اصول تجربه‌باوری و اصل اساسی عدم انطباع-عدم تصور، داده‌ها و معلوماتی که در اثر قوه خیال حاصل می‌شود (مفهوم علیت و

عبور^۱ و گذر در میان تصورات یک نمونه از تعقل بوده و قوه‌ای که موجب این گذر و عبور می‌شود، همان عقل در معنای طبیعی - اراده را دخالتی در آن نیست- است که فاقد هرگونه اعتبار معرفتی بوده و چیزی جز توهم نیستند (Tweyman, 1995: 238).

مقایسه و ارزیابی

آدمی در کنار ابزارها و سرمایه‌های فراوان، از موهبتی الهی و ابزاری ذهنی با عنوان قوه خیال برخوردار است که با ادراک و معرفت عجین شده است. میانجی‌گری و حضور مستمر و پر قدرت قوه خیال، در تبیین فرآیند حصول بخش عظیمی از معلومات، سوای مفاهیم حسی و ماهوی - مفاهیم فلسفی - در آثار و پژوهش‌های معرفت‌شناسی این دو فیلسوف کاملاً مشهود است. هیوم با ارائه طرح کلی مسبوقیت تصورات بر انطباعات، گرچه در ردّ تصورات فطری و پیشینی با علامه هم‌صداست، اما این فقط یک روی سکه است؛ روی دیگر آن از بحرانی معرفتی خبر می‌دهد که تا پیش از هیوم از سوی هیچ-یک از فیلسوفان به صراحت بیان نشده است. از دیدگاه وی، مفاهیم فلسفی چون مسبوق به

سایر مفاهیم فلسفی) چون قابل تأویل به انطباعات نیستند، هرگز به لحاظ معرفتی معتبر نیستند و حتی عقل هم نمی‌تواند از حیثیت اعتبار این دسته از مفاهیم صیانت کند. چه بسا دفاع از اعتبار این دسته از مفاهیم بود که علامه را بر آن داشت تا آغازگر بحث از نحوه حصول و تحقق این مفاهیم باشد. طباطبایی ضمن ردّ تصورات فطری و پیش‌ساخته ذهن و اشاره به ویژگی ذاتی و لاینفک علم یعنی خاصیت حکایت‌گری و کاشفیت و مهم‌تر از همه، با کشاندن علم و ادراک به ساحت حضور، از نقش‌آفرینی علم حضوری در خصوص آن دسته از مفاهیمی سخن می‌گوید که حس را به آنها راهی نیست تا نشان دهد صرف اینکه مفهوم و تصویری از راه حواس و تجربه به دست نیامده باشد، دالّ بر بی‌معنایی و ساختگی بودن آنها نیست. علامه با معرفی علم حضوری به عنوان مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی و با تأکید بر ارتباط علم حضوری و مفاهیم فلسفی، منشأ انتزاع این مفاهیم را به عنوان منشأ واقعی، کشف و تبیین کرده و حصول این مفاهیم را یا از طریق رابطه امور درونی با نفس و یا از بررسی ساختار قضایا تبیین می‌کند.

در کنار نقش‌آفرینی علم حضوری، از ارتباط

و همراهی قوه خیال با علم حضوری نباید غافل شد. به عبارتی ذهن با تامل و مذاقه در رویدادهای نفسانی و نسبتی که بین آنها برقرار است، به یافته‌هایی دست می‌یازد و بدین ترتیب مستعد انتزاع مفاهیم فلسفی توسط خیال می‌شود؛ این امر، ابتدای پیدایش مفاهیم فلسفی است و خیال، قوه مسئول و بازیگر اصلی فرآیند تبدیل علم حضوری به حصولی است. از این رو قوه خیال در نظرگاه علامه در فرآیند حصول مفاهیم فلسفی امری لازم ولی ناکافی است؛ چرا که تا حضور و اتصال حضوری نباشد، این قوه به خودی خود نمی‌تواند تصویری را تولید کند.

در نهایت و در مقام قضاوت میان این دو فیلسوف در خصوص موضوع پژوهش حاضر می‌توان گفت:

۱. هر فیلسوفی با اتخاذ منظر فلسفی معینی، ناگزیر به استنتاج نتایجی خواهد شد که برآمده از دل همان مبانی و آموزه‌های فلسفی‌اش باشد، نه بیرون از آن. از این رو هیوم چاره‌ای جز انکار یا فروکاست مفاهیم فلسفی به خیال و عادت نداشته است؛ به عبارتی پایان مسیرش از همان ابتدا معلوم بود.
۲. علامه و هیوم در تبیین حصول مفاهیم فلسفی، به قوه خیال و عملکرد آن متوسل

است. علامه عملکرد قوه خیال را به تنهایی و به خودی خود مؤثر در پیدایش مفاهیم فلسفی نمی‌داند؛ او معتقد است که خیال در مبحث مفاهیم محوری فلسفه، زمانی واجد کارکرد معرفتی خواهد شد که با واقعیتی از واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کند.

۳. با اذعان به این مطلب که بیان علامه در حال حاضر مناسب‌ترین پاسخ به شبهات هیوم در خصوص مفاهیم فلسفی است، اما به نظر می‌رسد تلاش علامه بیشتر در راستای معرفی قوه مؤثر مسئول این فرآیند -تبدیل علم حضوری به حصولی- بوده تا اینکه توضیحی درباره چگونگی و امکان این فرآیند ارائه داده باشد.

شده‌اند؛ با این تفاوت که هیوم در پی توجیه وجود این مجعولات -مفاهیم فلسفی- قوه خیال را عامل اتحاد میان تصورات و پیدایش این مفاهیم می‌داند؛ غافل از اینکه وحدت-بخشی قوه خیال صرفاً نوعی نظم و آرایش ذهنی را به ارمغان می‌آورد، نه یک ارتباط معتبر عینی که منجر به شناخت و معرفت شود. در فلسفه هیوم، شناخت و معرفت مفاهیم فلسفی به تخیلات فروکاسته شده‌اند؛ از این رو نقش خیال، بیشتر در راستای تخریب مفاهیم محوری مابعدالطبیعه بود تا شناخت و معرفت آنها. حال آنکه علامه بر اساس قاعده و قانون کلی ارجاع علم حصولی به حضوری، در پی یافتن یک منشأ واقعی برای پیدایش این مفاهیم در ذهن

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله با عنوان «منشاء معرفت‌شناسی مفاهیم فلسفی از منظر علامه طباطبایی و دیوید هیوم» با راهنمایی دکتر حسین نوروزی و مشاوره دکتر سید ابراهیم آقازاده است.

منابع

سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۹). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵). حکمه الاشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. جلد اول، دوم و سوم. تهران: صدرا.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۰۴). نهایه الحکمه. بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی. طباطبایی، محمدحسین. (۱۹۸۱م). تعلیقه علی الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث.

فارابی، ابونصر. (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ابراهیمیان، سیدحسین. (۱۳۷۸). معرفت-شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

ابن‌سینا، حسین بن ابراهیم. (۱۴۰۳). الاشارات و التنبیها. ج ۲. تهران: نشر کتاب.

اسکروتز، راجر. (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: حکمت.

اسماعیلی، مسعود. (۱۳۸۹). معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

امید، مسعود. (۱۳۸۸). مقایسه معرفت‌شناسی مطهری و کانت. تهران: علم.

بریه، امیل. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه در قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). دروس معرفت‌نفس. قم: انتشارات نگین.

ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). نقد تفکر فلسفی غرب (از قرون وسطی تا اوایل قرن بیست)، ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.

- Blackwell Guide to Hume's Treatise (Edited by Saul Traiger). Blackwell Publishing.
- Beebe, Helen (2006). Hume on Causation. Rutledge.
- Garrett, Done. (2005). Hume. The shorter Routledge encyclopedia of philosophy (edited by Edward Craig). Routledge
- Hume, David. (1921). An Enquiry concerning Human understanding. Oxford university press
- Hume, David. (1965). Treatise of Human Nature. oxford university press
- Kemp Smite, N. (2005). The philosophy of David Hume (D. Garrett, Ed). London: palgrave Macmillan.
- Lock, John. (1991). An Essay concerning Human understanding .edited by peter H. Nidditch, New York: oxford university, eight impression
- Noonan, Harold W. (1991). Hume on knowledge. first published, Routledge.
- Tweyman, Stanley. (1995). David Hume critical Assessments. Edited by stanley Tweyman, London and New York, Roudge.
- فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۸۷). معقول ثانی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- فولکیه، پل. (۱۳۷۰). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: سروش.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵). تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه فی طریق الحق.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار. ج ۶. تهران: صدرا.
- مگی، برایان. (۱۳۷۷). فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- هارتناک، یوستوس. (۱۳۷۸). نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: فکر روز، چاپ اول.
- Bailey, A. & O'Brien, D. (2006). Hume's Enquiry concerning Human understanding New York Continuum International Publishing Group.
- Broughton, J. (2006). Impressions and Ideas. The