

امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و کارترین‌ها

حسن رهبر*

قاسم کاکایی**

چکیده

در میان مباحث معرفت‌شناسی معاصر، دو مسئله امکان معرفت و چیستی آن، از جمله مباحث مهم به‌شمار می‌آیند. فیلسوفان حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی، هر دو به امکان معرفت حقیقی اذعان دارند. همچنین آنها معرفت حقیقی را تعریف، و آن را به اقسام متفاوتی تقسیم می‌کنند. شکاکیت، تقسیم علم به حصولی و حضوری، سخن از تصور و تصدیق و اقسام آن و استفاده ایشان از منطق و به‌ویژه بحث قیاس و مباحث پیرامون آن، به‌منزله روش رسیدن به معرفت، از دیگر مباحث مهم در مقایسه معرفت‌شناسی این دو گروه در باب مسئله امکان و چیستی معرفت است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، امکان معرفت، شکاکیت، چیستی معرفت، اقسام معرفت، حکمت متعالیه، فیلسوفان دکارتی.

مقدمه

معرفت‌شناسی یکی از حوزه‌های دانش فلسفه است که در باب امکان، چیستی، ماهیت، منابع و محدوده معرفت بحث می‌کند. از همان آغاز مباحث معرفت‌شناسی که توسط سوفسطاییان کلید خورد و افلاطون عملاً بانی معرفت‌شناسی شد، بحث درباره امکان و چیستی معرفت، به‌منزله دو پرسش اساسی در حوزه معرفت‌شناسی قلمداد می‌شود. معرفت‌شناسان تلاش دارند تا نخست درباره امکان یا عدم امکان معرفت بحث و گفت‌وگو کنند و سپس درباره چیستی خود معرفت به تبیین و تحلیل بپردازند. تأثیر حکمت متعالیه بر فلسفه اسلامی، ربودن گوی سبقت از مکاتب رقیب خود، ابراز نظریات جدید درباره مقوله علم و ادراک و آغاز مباحث معرفت‌شناسی به‌معنای امروزی آن، توسط فیلسوفان حکمت متعالیه، از سویی، و شروع عصر جدید، پدید آمدن فضای شکاکیت در این دوران و ظهور دکارت به‌منزله پدر فلسفه جدید غرب که فلسفه خود را مبتنی بر معرفت‌شناسی و رسیدن به حقیقت و فرار از ورطه شکاکیت قرار داد و فیلسوفانی بزرگ همچون مالبرانش، اسپینوزا و لایبنیتس را پیرو خود ساخت، از سوی دیگر، اهمیت و ضرورت بحث معرفت‌شناسی، به‌ویژه مسئله امکان معرفت و چیستی آن را با محوریت این فیلسوفان، چند برابر می‌سازد. به همین جهت، در این مقاله به دو مسئله امکان معرفت و چیستی آن در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و فیلسوفان دکارتی خواهیم پرداخت. گفتنی است که در اینجا برخی از مباحث درباره چیستی معرفت را با نگاه مقایسه‌ای دنبال خواهیم کرد و مباحثی همچون نظریه صدق و توجیه معرفت را نویسندگان در مقاله‌ای جداگانه پی خواهند گرفت.

۱. آیا معرفت امکان‌پذیر است؟

پاسخ به این پرسش در نظام فکری ملاصدرا و دکارت به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت، مثبت است. ملاصدرا و به‌تبع او، دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه، معرفت را ممکن می‌دانستند و به‌عبارت دیگر، در همه مباحث خود امکان معرفت را مفروض می‌گرفتند. آنها هرگز در امکان شناخت تردید به خود راه ندادند. در حکمت متعالیه اصل واقعیت و علم انسان به آن تردیدناپذیر است؛

زیرا شکی نیست که ما انسان‌ها به‌منزله موجوداتی واقعی وجود داریم و اشیای دیگری که بیرون از ما بر ما تأثیر می‌گذارند و یا از ما تأثیر می‌پذیرند نیز وجود دارند. بیرون از ما چیزهایی وجود دارند که ما آنها را می‌بینیم و چیزهایی هستند که آنها را می‌شنویم و چیزهای دیگری هستند که با حس چشایی و بویایی خود آنها را ادراک می‌کنیم. همه این اموری که آنها را ادراک می‌کنیم - و شاید در کنار آنها امور دیگری نیز باشد که ما آنها را ادراک نمی‌کنیم - پوچ و باطل نیستند؛ چراکه حقیقتاً موجودند و واقعاً ثبوت و تحقق دارند. بنابراین ما هرگز نمی‌توانیم در اصل واقعیت و هستی تردیدی به خود راه دهیم و واقعیت را به‌طور مطلق و کلی انکار کنیم (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷-۲۹).

همچنین علامه طباطبائی بر بدیهی بودن وجود علم در انسان تأکید می‌کند و آن را امری از سنخ وجدانیات می‌شمارد و معتقد است هر کسی وجداناً به نحو حضوری وجود علم و ادراک را در خود می‌یابد (همان، ج ۳، ص ۲۷). ملّاصدرا و دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه با مفروض گرفتن امکان علم، آن را تعریف، و به انواع گوناگون تقسیم می‌کنند (ملّاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ص ۷۷-۷۸). از سویی، تا امکان وجود چیزی مشخص نشود، نمی‌توان در باب آن اظهار نظر کرد. از همین روی، پرواضح است که فیلسوفان حکمت متعالیه با عنایت به اینکه شناخت امکان‌پذیر است، در باب آن سخن گفته‌اند. بنابراین در حکمت متعالیه امکان شناخت در باب مسائل مختلف، همواره مفروض قلمداد شده است.

از سوی دیگر، پاسخ دکارتیان نیز به این پرسش مثبت است؛ اما با تفاوت بسیار. دکارت امکان معرفت را مفروض نگرفت، بلکه می‌کوشید تا از طریق شک‌روشی به امکان معرفت و یقین به آن دست یابد. گفتنی است که دکارت شکاک نبود، بلکه شک را به‌منزله دستوری برای رسیدن به حقیقت بر خود تحمیل کرد. دیگر فیلسوفان دکارتی همچون اسپینوزا، مالبرانش و لایب‌نیتس نیز مانند دکارت، معرفت را ممکن می‌دانند و بخش مهمی از آثار خود را به بحث معرفت‌شناسی اختصاص داده‌اند. اسپینوزا سه مرحله را برای شناسایی برمی‌شمارد:

۱. پندار حاصل از گمان و تخیل که از طریق آنچه از این و آن می‌شنویم و تجربه‌هایی که اینجا و آنجا می‌کنیم تأیید می‌شود؛

۲. اعتقاد درست؛

۳. شناسایی روشن و متمایز (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

مالبرانش نیز با تأکید بر امکان حصول شناخت، سه طریق را برای معرفت معرفی می‌کند:

۱. شناخت چیزها با خود آنها، مانند شناختی که از خدا داریم؛

۲. شناخت چیزها از طریق احساس یا آگاهی درونی، مانند شناختی که از همه چیزهایی

داریم که به خود، قابل تشخیص نیستند؛ مانند شناختی که از نفس خود داریم؛

۳. شناختی که از چیزها به وسیله تصوراتشان داریم. این شناخت که تنها مربوط به اموری

است که متفاوت با مایند و به خود شناختنی نیستند؛ یعنی همان شناختی که از اجسام موجود

در طبیعت داریم (بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹).

لایب‌نیس معرفت را ممکن می‌داند و انواع شناخت را این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند: شناخت

یا غیرواضح است یا واضح، و شناخت واضح خود یا مبهم است یا متمایز؛ و شناخت متمایز

نیز یا غیرتام است یا تام، همان‌گونه که یا نمادین است و یا شهودی. کامل‌ترین شناخت آن است

که در عین حال هم تام و هم شهودی باشد (لایب‌نیس، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴-۲۳۵).

با توجه به تقسیماتی که هریک از این فیلسوفان از علم و معرفت ارائه کردند کاملاً مشخص

است که آنها با توجه به امکان حصول معرفت، به نظریه‌پردازی در باب آن پرداخته‌اند. گفتیم که

دکارت، معرفت را ورای شکاکیت، امکان‌پذیر می‌داند. او معتقد است باید با شک آغاز کرد و

مسائل شکاکانه را بررسی کرد تا ببینیم که آیا معرفت می‌تواند امکان‌پذیر باشد یا نه. بنابراین

دکارت با این سخن، اهمیت ویژه‌ای را برای مبحث شکاکیت قایل می‌شود و به گونه‌ای بحث

درباره شک و مسائل شکاکانه را در حوزه معرفت‌شناسی وارد می‌سازد؛ به همین جهت، ما را

وامی دارد که از شکاکیت و اهمیت آن سخن بگوییم.

۱-۱. شکاکیت و معرفت‌شناسی

استدلال‌های شکاکانه که امکان هر نوع معرفت حقیقی را نفی می‌کنند، توسط عقل‌گرایانی

همچون دکارت و پیروانش در حوزه معرفت‌شناسی مورد تأکید قرار گرفت. در واقع، شکاکیت

عقیده‌ای است که هرگونه معرفت حقیقی و شهودی را نفی می‌کند و به نوعی محدودکننده معرفت بشر است (Marcondes, 1998, p. 111). تقریباً همه کتب معرفت‌شناسی، بخشی را به مبحث شکاکیت اختصاص داده‌اند و این امر، اهمیت بحث شکاکیت را نشان می‌دهد. با این‌همه حکیمان حکمت متعالیه، از آنجا که معرفت و علم را بدیهی می‌انگارند، هیچ‌یک به‌طور جدی بحث شکاکیت را در آثار خود مطرح نکرده‌اند. البته ایشان برخی مسائل شکاکانه را در لابه‌لای مباحث معرفت‌شناسی خود مطرح کرده‌اند. به‌عنوان شاهد، ملاًصدرا در جلد سوم *اسفار ذیل فصلی* با عنوان «انّ الحواس لا تعلم انّ للمحسوس وجوداً بل هذا شأن العقل» می‌گوید: برخی، اشیا و صورت‌هایی را ادراک می‌کنند و آنها را واقعی فرض می‌کنند؛ درحالی‌که وجود خارجی ندارند و یا شخصی که در هنگام خواب اشیایی را می‌بیند درحالی‌که واقعاً خالی از حقیقت است. وی دلیل این‌گونه ادراکات را قوه خیال و تعطیلی عقل و عدم توانایی آن در تمیز ادراکات و نحوه وجود آنها می‌داند (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹). همچنین علامه طباطبائی در پاسخ به این شبهه که پژوهش‌های علوم تجربی نشان می‌دهند که صورت‌های حسی با اشیای موجود در خارج، که متعلق ادراک حسی واقع می‌شوند، مطابقت ندارند، می‌گوید: اگر ادراکات حسی ما حقیقت اشیای محسوس را چنان‌که در خارج هستند، به ما نمی‌نمایند و دانش‌های دیگر نیز به ادراکات حسی باز می‌گردند و حکمشان همان حکم ادراکات حسی است، شما از کجا دانستید که حقایق خارجی با آنچه حواس از آنها گزارش می‌دهد، مغایرت دارد؟ بازگشت این سخن به سفسطه و انکار هرگونه علمی نسبت به جهان خارج است (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۴-۱۲۵). همانند این‌گونه شبهات در آثار فیلسوفان حکمت متعالیه مطرح است، اما با این حال نمی‌توان معتقد بود که بحث شکاکیت در اندیشه و آثار آنان مطرح بوده است. به تعبیر دیگری می‌توان گفت در نظام فلسفی صدرایی، با توجه به بدهات علم و معرفت، شکاکیت نوعی سوفسطاییگری است.

این در حالی است که دکارت، یکی از مبانی اصلی معرفت‌شناسی خود را مبحث شکاکیت قرار می‌دهد. وی برای رسیدن به حقیقت و معرفت اصیل، با شک آغاز می‌کند؛ زیرا معتقد است معرفتی که پس از شک کردن حاصل می‌شود اصیل‌تر و یقینی‌تر خواهد بود.

اکنون پرسش این است که شکاکیت چه نقشی در معرفت‌شناسی دارد؟ دکارت در تأمل اول از

تأملات شش‌گانه خود در بیان اینکه چرا برای رسیدن به معرفت یقینی باید با شک آغاز کرد چنین پاسخ می‌گوید:

منفعت چنین شک عامی هرچند در آغاز روشن نیست، اما بسیار بزرگ است؛ زیرا ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس و ارهاند و سرانجام باعث می‌شود که هرگز نتوانیم در اموری که صحت آنها را یک بار به دست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۳).

بنابراین شکاکیت در نظام فلسفی دکارت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و دارای ویژگی‌های مهمی است که باید مفصل‌تر به آنها پرداخت.

۱-۱-۱. ویژگی‌های شک دکارت

شک دکارت به شک دستوری معروف است؛ یعنی دکارت خود با اختیار خویش، راه شک را برای رسیدن به یقین برگزیده است. به عبارت دیگر، وی خود را ملزم به شک کرده است. به‌طور کلی می‌توان سه ویژگی مهم و اصلی را برای شک دکارت که آن را از شکاکیت دیگر فیلسوفان جدا می‌کند نام برد:

الف. عمومیت: دکارت در کتاب *اصول فلسفه*، ۷۶ اصل را در باب معرفت انسان مطرح می‌کند. درخور توجه است که نخستین اصل را این‌گونه بیان می‌کند: «برای آزمودن حقیقت، هر کس باید در طول زندگی خود تا آنجا که ممکن است، یک بار در مورد همه چیز شک کند» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۷). این سخن به وضوح، عمومیت را درباره شک دکارت روشن می‌سازد. بنابراین شک او فراگیر است و همه چیز را دربر می‌گیرد. دکارت شک خود را در چند مرحله پیگیری می‌کند: او نخست از محسوسات آغاز می‌کند. در اینکه چرا می‌توان در حقیقت محسوسات شک کرد، می‌گوید چون به تجربه می‌دانیم که حواس بارها ما را فریب داده‌اند و احتیاط حکم می‌کند که به آنچه حتی فقط یک بار ما را فریب داده است، چندان اعتماد نکنیم. همچنین در خواب چیزهایی می‌بینیم که اصلاً در عالم بیداری واقعیت ندارند. پس اطمینانی نیست که آنچه

در عالم خارج وجود دارد مانند خواب نباشد (همان، ص ۳۹).

او سپس می‌گوید هرچند محسوسات تردیدپذیرند، علوم می‌مانند حساب و هندسه (ریاضیات) وجود دارند که کاملاً تردیدناپذیرند؛ زیرا خواه من بیدار باشم یا خفته، دو به علاوه سه همواره پنج خواهد بود و محال است چنین حقایقی با این پایه از وضوح، در مظان خطا و تردید باشند (Kemp Smith, 1952, p. 179). اما شک دکارت در اینجا نیز متوقف نمی‌شود. او حتی شک در قوانین ریاضی را نیز جایز می‌داند و معتقد است از آنجا که خداوند بر هر کاری تواناست، از کجا معلوم ما را به شکلی نیافریده باشد که در مورد اشیایی که فکر می‌کنیم همیشه درست است، فریب بخوریم؟ خدایی که کاری کرده است تا ما گاهی فریب بخوریم، از کجا معلوم کاری نکرده باشد که همیشه فریب بخوریم و اگر هم وانمود کنیم که خالق ما یک خدای قادر مطلق نیست و ما قائم به موجودی دیگر یا قائم به خود هستیم، مشکلی را حل نخواهد کرد؛ زیرا هرچه این آفریدگار در نظر ما ضعیف‌تر باشد، دلیل ما بر اینکه آن‌قدر کامل نیستیم که پیوسته فریب نخوریم قوی‌تر خواهد شد (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۰).

ب. نظری بودن: نظری بودن شک دکارت را از سومین اصل دکارت در باب معرفت می‌توان استنباط کرد. وی در این‌باره می‌نویسد: «شک را نباید به رفتار خود در زندگی تعمیم دهیم» (همان، ص ۳۸).

دکارت معتقد است که منظورش از به‌کارگیری این شک، استفاده‌ی عام از آن نیست. شک را تنها در نظاره‌ی حقیقت باید به کار گرفت؛ زیرا ما در امور زندگی (عمل) ملزم به پیروی از عقایدی هستیم که فقط به ظاهر حقیقی‌اند؛ چراکه در غیر این صورت، فرصت‌های اقدام، پیش از آنکه از قید و بند تردید رها شویم، از دست می‌رود؛ درحالی‌که عقل حکم می‌کند در شرایطی که فرصت‌های پرشماری برای اقدام وجود دارد، با آنکه حقیقت هیچ‌کدام، از نظر ما بیش از دیگری نیست، یکی را برگزینیم. بنابراین باید چنان عمل کنیم که گویی به حقیقت آن یقین داشته‌ایم (همان، ص ۳۸-۳۹). با این توضیح، می‌توان ویژگی دوم شکاکیت را نزد دکارت، نظری بودن آن دانست؛ یعنی اینکه در زندگی عملی و امور زندگی روزانه نباید شک و تردید به خود راه داد و صرفاً در مسیر تفکر و معرفت یقینی باید آن را به کار برد.

ج. روشمندی: پیش از این گفتیم که شک دکارت، شک دستوری است؛ یعنی برای رسیدن به حقیقت خود را ملزم کرده که تا جای ممکن در همه چیز شک کند؛ اما شک دکارت ویژگی مهم دیگری نیز دارد. شک او، شک روشی است. دکارت دربارهٔ اینکه شک وی شک روشی و به مثابه یک وسیله است می‌نویسد:

اما من چون در آن هنگام می‌خواستم فقط به جست‌وجوی حقیقت مشغول باشم، معتقد شدم که باید به کلی شیوهٔ مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم، غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیرمشکوک باشد» (Kemp Smith, 1952, p. 179).

با توجه دقیق به این سخن دکارت، می‌توان به روشنی هدف وی را از برگزیدن شک دانست. باید ملاحظه کنیم که شک دکارت یک شک صوری و ساختگی است که صاحب آن در پی این است که از این طریق به یقین دست یابد. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت شک دکارت در پی ایجاد معرفت است نه انهدام آن (شنیطی، ۱۹۸۱م، ص ۹۶-۹۷)؛ زیرا در طول حیات دکارت و در کل نظام فلسفی وی، هیچ چیزی وجود ندارد که کمترین دلیلی را برای اشتیاق دکارت در استفاده از شک در جهت شکاکیت نشان دهد؛ بلکه برعکس، علاقه‌اش در جهت حصول یقین، وی را به این امر واداشت تا شک پیشه کند. به همین خاطر، وقتی دکارت می‌گوید در هر چیزی که کمترین قابلیت تردید را داراست باید شک کرد، صرفاً مقصودش این است که هر چیز مشکوکی را از حوزهٔ یقین خارج کند، و لذا پس از همه شک‌ها، یقینی می‌ماند که هیچ شکی قادر به ابطال آن نخواهد بود (لوقا، ۲۰۰۳م، ص ۶۶).

خلاصه اینکه، شکی که دکارت آن را توصیه، تجویز و بدان عمل کرده است: اولاً شکی است عام، بدین معنا که به نحو عام در همهٔ اموری که قابل شک باشد به کار می‌رود؛ یعنی قابل اطلاق به هر قضیه است که بتوان دربارهٔ صدقش شک کرد؛ ثانیاً شکی است روشی، بدین معنا که نه به جهت شک کردن، بلکه به منزلهٔ مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین و نیز برای تمیز حق از باطل، امور یقینی از امور ظنی و امور تردیدناپذیر از امور مشکوک بدان عمل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۱۰)؛

ثالثاً شکی است نظری (فطری)، یعنی مربوط به حوزه اندیشه و تفکر انسان است و نه مورد استفاده در زندگی عملی و امور روزانه؛
رابعاً شکی است موقت، یعنی نه فقط بدان معنا که مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین باشد، بلکه همچنین بدین معناست که غرض دکارت ضرورتاً تبدیل قضایایی که قبلاً مورد اعتقاد وی بوده است، به قضایای جدید نیست؛ زیرا ممکن است بعداً معلوم شود که یک یا چند قضیه‌ای که قبلاً فقط ظنی بودند و مثلاً بر مبنای حجیت مؤلفان و معلمان گذشته، مورد قبول واقع می‌شدند بنا به جهات عقلی صرف ضروری‌الصدق باشند (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

۱-۱-۲. کوژیتو (Cogito)

حال که همه قضایا و معارف در مظان تردیدند، پس کدام قضیه یا شناخت ما یقینی و حقیقی است؟ دکارت پس از سیر شک‌گرایی خود که همه چیز، حتی قوانین یقینی ریاضی را نیز دربرمی‌گیرد، می‌گوید: «ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم؛ و این نخستین شناخت متیقنی است که می‌توانیم به دست آوریم» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۴۱).

به عقیده دکارت، اگر در همه چیز اعم از آسمان و زمین و خدا و حتی بدن خویش شک کنیم، در یک نکته هرگز نمی‌توانیم شک کنیم و آن اینکه ما در حال شک کردن در حقیقت همه این امور، وجود داریم؛ زیرا نمی‌توان از تصدیق این حقیقت خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است، به‌رغم همه شبهات عجیب و غریب، به‌راستی وجود دارد. پس چاره‌ای جز این نتیجه‌گیری نیست که: من می‌اندیشم پس هستم. این نخستین و متیقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علمی، می‌توان به آن دست یافت (همان).

۱-۱-۳. مقایسه: شک دکارتی یا امکان صدرایی

اکنون پرسش این است که چه تفاوتی بین این دو نگرش، یعنی شک دکارتی و امکان صدرایی، به لحاظ تأثیر معرفت‌شناختی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، معرفتی که ممکن فرض گرفته شود

با معرفتی که پس از دوره‌ای شک‌گرایی روشی حاصل می‌شود چه تفاوتی خواهند داشت؟ به نظر می‌رسد معرفتی که انسان آن را پس از همه‌تردیده‌ها و پشت‌سر گذاشتن مباحث شکاکانه به دست می‌آورد، اطمینان‌خاطر و اعتماد بیشتری را در پی خواهد داشت. اگرچه ممکن است بسیاری از شبهات و مسائل شکاکانه‌ای که دکارت مطرح می‌کند، دور از ذهن و بسیار بعید به نظر آیند، با این حال، شاید با دقت‌نظر عمیق فلسفی و بررسی موشکافانه‌تر حوزه معرفت و نیز با اندکی کنار گذاشتن خوش‌بینی، بتوان این حق را برای دکارت قایل شد که چنین مسائلی را مطرح کند. دکارت معتقد است معرفتی که من پس از همه‌شک و تردیدهای روشمندانه و دستوری به دست می‌آورم، تفاوتش با دیگر نظام‌های معرفتی، در این است که معرفت من هیچ‌گاه قابل تردید نخواهد بود و بنابراین هیچ نوع شک و شبهه‌ای در آن راه نخواهد یافت.

در سوی دیگر به نظر می‌رسد نگاه رئالیستی‌ای که صدراییان به عالم دارند، منجر به این شده که به امکان و بدهت علم و معرفت حکم کنند؛ زیرا آنان معتقدند واقعیتی وجود دارد و این امر بدیهی است؛ لذا اگر کسی منکر اصل واقعیت شود، قدم در راه سوفسطاییان گذاشته است. از سوی دیگر، هر کسی با علم حضوری، خود را بی‌واسطه درمی‌یابد. به عبارت دقیق‌تر، همین اندازه که انسان، حضوراً خود و امور نفسانی خویش را درمی‌یابد، برای یقین به امکان معرفت بسنده است.

۲. چیستی معرفت

اکنون که معرفت امری ممکن و دست‌یافتنی است، چه تعریف و تبیینی از معرفت می‌توان بر اساس نظرات هر دو گروه ارائه کرد؟ در این بخش به چیستی و تعریف معرفت حقیقی، و نیز برخی دیگر از مسائل مورد بحث در باب چیستی معرفت خواهیم پرداخت.

۲-۱. تعریف و تحلیل معرفت

پیش از این گفتیم که حکمای پیرو حکمت متعالیه علم را مفهومی بدیهی می‌دانند، اما با این حال برای تنبیه، تعاریفی نیز از آن ارائه کرده‌اند. به نظر ایشان علم عبارت است از: حضور صور

اشیا نزد عقل (ذهن) (ملاًصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷). به عبارت دیگر، علم در اینجا به معنای چیزی است که ملاک انکشاف است؛ یعنی چیزی، چیزی را ظاهر می‌سازد (ملاًصدرا، بی تا، ص ۱۵۰). این تعاریف معنای عام معرفت و علم را روشن می‌سازد؛ اما آنچه در حکمت متعالیه به منزله معرفت یقینی شناخته می‌شود، یقین نام دارد. حاجی سبزواری در باب معرفت یقینی می‌گوید:

حد الیقین وهو القطع وبت
تصدیق جازم مطابق ثبت

(سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ص ۳۱۷).

با این توصیف، وی سه شرط را برای یقین ضروری می‌داند: جزمی بودن، مطابقت با واقع و ابطال‌ناپذیری. فیلسوفان دکارتی نیز برای معرفت تعاریفی ارائه داده‌اند. دکارت در تعریف علم می‌نویسد: «علم در تمامیت خود، شناختی است حقیقی و بدیهی» (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۵). همچنین وی در اصول فلسفه دو اصل را برای اصول معرفت ضروری می‌داند: ۱. صریح بودن (وضوح)؛ ۲. بدیهی بودن. بنابراین معرفت یقینی معرفتی است که اولاً هیچ‌کس نتواند در آن شک کند و ثانیاً همه معارف انسان متکی بر آنها باشند (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۱۴). دیگر فیلسوفان دکارتی نیز دو شرط وضوح و تمایز را برای معرفت ضروری می‌دانند (ر.ک: بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۸-۲۵۹).

اسپینوزا معرفت یقینی و کامل را معرفت شهودی می‌داند. او معتقد است معرفت شهودی، با تصویری رسا از ماهیت صوری برخی صفات خداوند آغاز می‌شود و به سوی معرفتی رسا به ماهیت اشیا حرکت می‌کند (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۴۷). مالبرانش معتقد است ما نباید جز امور که به وضوح مشاهده می‌کنیم چیز دیگری را تصدیق کنیم (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۲). او نیز دو شرط وضوح و تمایز دکارت را می‌پذیرد و معتقد است هرچه با تصور روشن و متمایز شناخته نشود اساساً با تصور شناخته نمی‌شود (بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹). لایب‌نیتس نیز مانند دکارت وضوح و تمایز را معیار معرفت حقیقی می‌داند و معتقد است که کامل‌ترین و یقینی‌ترین معرفت، شناختی است واضح، متمایز، تام و شهودی، که هر کدام از این صفات از دیگری استنتاج می‌شود (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱، ص ۲۳۴-۲۳۵).

۱-۲. اقسام علم و معرفت

هم در حکمت متعالیه و هم نزد فیلسوفان دکارتی، علم و معرفت دارای تقسیمات و درجاتی است که در این بخش پاره‌ای از آنها را بیان می‌کنیم.

الف. علم حضوری و حصولی: در حکمت متعالیه علم یا همان معرفت را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. به نحو اجمال، در علم حضوری، علم و معلوم یک چیزند و واسطه‌ای میان آنها نیست؛ اما در علم حصولی علم و معلوم یک چیز نیستند، بلکه واسطه‌ای میان آنها وجود دارد که با آن بر هم منطبق می‌شوند. به تعبیری، در علم حضوری، وجود معلوم و هویت عینی آن نزد عالم بی‌واسطه حاضر است، درحالی‌که در علم حصولی، صورت ذهنی معلوم نزد عالم حاضر است و به واسطه انطباق با خود معلوم، حکایت از خود معلوم می‌کند. این تقسیم از علم به حضوری و حصولی، در بین سایر فیلسوفان حکمت متعالیه نیز امری پذیرفته شده است. علامه طباطبائی درباره تقسیم علم می‌گوید:

حضور معلوم نزد عالم یا به ماهیت آن است و یا به وجود عینی آن. اگر ماهیت شیء نزد عالم باشد این نوع علم را حصولی و اگر وجود شیء نزد عالم حاضر شود این نوع علم را حضوری می‌گویند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۳۳-۳۴).

مرحوم سبزواری نیز در باب اقسام علم همین تقسیم را انجام می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ص ۷۷-۷۸).

ب. توجه دکارت به علم حضوری و حصولی: در فلسفه دکارت و حتی در کل فلسفه غرب، تقسیم علم به حضوری و حصولی به گونه‌ای که در فلسفه اسلامی مطرح است، دیده نمی‌شود و علم حصولی و حضوری اصطلاحی متداول نیست. با این همه، در یکی از آثار دکارت، شاهدی وجود دارد که به نظر می‌رسد وی به علم حصولی و حضوری توجه داشته است. دکارت این نکته را در پاسخ به یکی از اعتراضاتی که به «کوژیتو» شده است، مورد تأکید قرار می‌دهد. این اشکال بدین قرار است:

از اینکه ما فکر می‌کنیم، کاملاً یقینی به نظر نمی‌رسد که وجود داریم؛ زیرا برای یقین به اینکه فکر می‌کنید باید بدانید که فکر کردن، فکر و وجود، چیست؛ اما چون

امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و کارترین‌ها □ ۵۱

هنوز نمی‌دانید که اینها چیستند، چطور می‌توانید بدانید که فکر می‌کنید و نیز وجود دارید؟ بنابراین وقتی می‌گویید فکر می‌کنم، نمی‌دانید که چه می‌گویید و وقتی می‌افزایید که: پس وجود دارم، از معنای گفته‌ی خود بی‌خبرید و در واقع نمی‌دانید که چیزی می‌گویید و درباره‌ی چیزی فکر می‌کنید... بنابراین واضح است که نمی‌توانید بدانید که آیا وجود دارید یا حتی فکر می‌کنید (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۴۷۶).

دکارت در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

درست است که هیچ‌کس نمی‌تواند یقین داشته باشد که می‌داند یا وجود دارد مگر اینکه بداند فکر چیست و وجود چیست؛ ولی لازمه‌ی آن این نیست که شناخت مزبور حاصل تفکر باشد یا از طریق برهان به دست آمده باشد، چه رسد به اینکه مستلزم آن باشد که شناختی از شناخت فکری داشته باشیم که از طریق آن بدانیم که می‌دانیم و نیز بدانیم که می‌دانیم که می‌دانیم و به همین ترتیب تا بی‌نهایت. درباره‌ی هیچ چیزی هرگز نمی‌توانیم چنین شناختی به دست آوریم. آنچه برای انسان کاملاً کافی است، آن است که به وسیله‌ی آن شناخت درونی، که همواره مقدم بر شناخت فکری است، از آن شناخت فکری آگاه باشد و هنگامی که متعلق شناخت ما فکر یا وجود است، این شناخت در همه‌ی انسان‌ها، شناختی درونی است. بنابراین وقتی کسی می‌داند که فکر می‌کند و از اینجا نتیجه می‌گیرد که وجود دارد، با آنکه ممکن است هرگز این سؤال را قبلاً نکرده باشد که فکر یا وجود چیست، ولی با این حال به هریک از اینها چنان علمی دارد که برای یقین داشتن او در این مورد کاملاً کافی است (همان، ص ۴۸۷-۴۸۸).

کاملاً روشن است که دکارت در پاسخ به این اشکال بر مفهوم علم حضوری تکیه دارد. او معتقد است انسان برخی مفاهیم از قبیل وجود و فکر را به‌گونه‌ی حضوری در خود می‌یابد.

ج. تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق: گفتنی است که در حکمت متعالیه تقسیم دیگری نیز درباره‌ی علم مطرح است و آن، تقسیم علم به تصور و تصدیق است. البته این تقسیم از علم مربوط به علم حصولی است؛ وگرنه علم حضوری شامل این تقسیم نمی‌شود (سبزواری،

۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۸). به‌طور خلاصه، تصور صرفاً صورت ذهنی است، اما تصدیق، تصویری است همراه با حکم (ر.ک: همان، ص ۷۸-۷۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰-۱۰۱). در معرفت‌شناسی آنچه موضوع معرفت به‌شمار می‌آید، همان علم حصولی است که علم و معلوم در آن یکی نیستند، بلکه علم از معلوم حکایت می‌کند. به همین جهت مباحث معرفت‌شناسی عمدتاً بر محوریت علم حصولی و تقسیم آن به تصور و تصدیق بنا نهاده می‌شود. بنابراین درباره فیلسوفان حکمت متعالیه هرچا سخن از علم به میان می‌آید، از این پس منظور علم حصولی است؛ مگر اینکه به علم حصولی بودن آن اشاره شود.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در این مکتب، علم را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کنند. ملاًصدرا یک تقسیم‌بندی جامع در این باره انجام داده است. این تقسیم از علم هم در آثار منطقی (ر.ک: ملاًصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳) و هم در آثار فلسفی (ملاًصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰) او مطرح است. وی نخست علم را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و می‌گوید: تصدیق یا جازم است یا غیرجازم. تصدیق جازم اگر مطابق با واقع باشد یقین نام دارد و اگر مطابق با واقع نباشد جهل مرکب است. اگر تصدیق غیرجازم باشد یا دو طرف رد و قبول حالت تساوی دارند که در این صورت شک است یا طرف قبول راجح است که ظن نامیده می‌شود و یا طرف رد راجح است که وهم نامیده می‌شود. بنابراین بر پایه آنچه ملاًصدرا در این تقسیم‌بندی گفته، معرفت یقینی عبارت است از: تصدیق جازم مطابق با واقع؛ یعنی معرفتی که بتوان آن را باور داشت، و این باور قطعی و مطابق با واقعیت عالم خارج باشد.

د. تصورات سه‌گانه دکارتی: دکارت در پاسخ سوم خود به هابز درباره اینکه چرا وی از واژه تصور (ایده) به‌منزله واژه مرکزی نظریه معرفت‌شناسی خود استفاده کرده است می‌گوید:

من از واژه تصور (ایده) استفاده کرده‌ام؛ زیرا این واژه یک کلمه فلسفی مناسبی است که برای منتسب کردن اشکال معرفت و وابستگی آن به ذهن خداوند، از آن استفاده می‌شود. هرچند اعتراف کنیم که خداوند دارای هیچ تصویر یا تخیل مادی نیست. گذشته از این، هیچ واژه مناسب‌تری در اختیار نداشتیم که از آن استفاده کنم

با این مقدمه روشن می‌شود که دکارت از تصورات به‌منزله یکی از مفاهیم مهم معرفت‌شناسی خود یاد کرده است. از سوی دیگر، دکارت به تمایز میان تصور و تصدیق نیز اشاره کرده است. به عقیده دکارت، تصورات (ر.ک: سورل، ۱۳۷۹، ص ۹۸) که صرفاً سلسله مفاهیمی ذهنی و فاقد حکم‌اند، به لحاظ معرفت‌شناسی شامل صدق و کذب یا حقیقت و خطا نمی‌شوند. در دیدگاه دکارت، تنها تصدیقات‌اند که متصف به صفت صدق و کذب می‌شوند. به عقیده او تنها زمانی تصدیقات کاذب می‌شوند که در حکم کردن آنها در مقایسه با امور خارجی و مطابقت با آنها دچار اشتباه شویم. وی در تأمل سوم از تأملات شش‌گانه خود بر این مطلب تأکید می‌کند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۰-۴۱).

همچنین دکارت در باب تصورات نیز قایل به تقسیم است. وی تصورات یا مفاهیمی را که در ذهن وجود دارد به سه دسته تقسیم می‌کند: تصورات فطری، تصورات عارضی (خارجی) و تصورات جعلی (اختراعی) (Descartes, 2003, p. 26). وی در حقیقت، فکر، چیستی شیء، خدا و وجود را در زمره مفاهیم فطری قرار می‌دهد. او همچنین تصورات عارضی را اموری مانند شنیدن صدا، دیدن خورشید و احساس گرمای آتش معرفی می‌کند و تصورات جعلی (اختراعی) را اموری می‌داند که به نحو خیالی ساخته می‌شوند؛ مانند موجوداتی که نیمی انسان و نیمی حیوان‌اند یا موجوداتی که نیمی از آنها اسب و نیمی دیگر شیر است (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۵۷؛ مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱، ص ۹۲). در میان سه نوع تصوراتی که دکارت معرفی می‌کند، تصورات فطری مشخصه عقل‌گرایی قرن هفدهم دانسته می‌شوند. با این حال تقریباً هیچ‌یک از دکارتیان به‌طور کامل این نظریه را نپذیرفتند. مالبرانش نظریه تصورات فطری را رد کرد و لایب‌نیتس هم اگرچه به نحوی از آن دفاع کرد، معتقد بود باید آن را اصلاح کرد (Jolley, 1998, p. 32).

با همه این اوصاف، دکارت تصورات فطری را یکی از سه نوع تصورات انسان می‌شمارد. وی دو تفسیر از تصورات فطری ارائه می‌دهد:

۱. او در برخی آثارش معتقد است که این تصورات، همان تصوراتی‌اند که نوزاد در هنگام تولد آنها را در خود دارد و منبع آن نیز خداوند است. چون این تصورات بدیهی و حدسی‌اند، بنابراین نه تردید‌پذیرند و نه می‌توان برای آنها استدلال و برهان اقامه کرد.

۲. دکارت در برخی دیگر از آثارش، نظری متفاوت با نظر اول ارائه می‌دهد؛ به این معنا که این تصورات در ذهن نوزاد به صورت بالفعل نیست بلکه بالقوه است؛ یعنی نوزاد استعداد و میل طبیعی برای حصول این تصورات را در هنگام بزرگ‌تر شدن و رشد عقلانی بیشتر پیدا کردن، در خود دارد (مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱م، ص ۹۲-۹۳).

در بین دکارتیان، درباره تصورات فطری، لایب‌نیتس نزدیک‌ترین رأی را به دکارت دارد. او معتقد است که در مسئله تصورات فطری تا اندازه‌ای ابهام وجود دارد و نخستین ایراد به این اندیشه آن است که می‌توان تصورات فطری را با نشان دادن اینکه ما همواره شناختی بالفعل از آنها نداریم، رد کرد؛ زیرا برای اینکه تصویری فطری باشد، کافی است که به محض اینکه ما اندیشه خود را بر آن می‌گماریم، بر ما آشکار شود. علاوه بر این، کلمه فطری دوپهلوست؛ زیرا به یک معنا، همه چیز از سرمایه خود ما ناشی می‌شود و ما هیچ تأثیری از خارج نمی‌پذیریم؛ ولی در نظام فلسفی متداول، فطری به چیزی گفته می‌شود که از شناخت حسی به دست نیامده باشد. این معنا در سخن مشهوری نهفته است که مذهب اصالت فطرت را انکار می‌کند: «هیچ چیز در عقل نیست که نخست در حس نبوده باشد» (بریه، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷). لایب‌نیتس در پاسخ، نشانه فطری بودن را ضروری بودن و ماتقدم بودن می‌داند که اینها مربوط به حقایق عقل‌اند. بنابراین وی سخن مشهور مدرسی را با یک شرط می‌پذیرد: هیچ چیز در عقل وجود ندارد که نخست در حس نبوده باشد، «مگر خود عقل» (همان، ص ۳۱۷-۳۱۸). بنابراین لایب‌نیتس تصورات فطری را به منزله تصوراتی که ضرورت دارند و پیشینی‌اند، می‌پذیرد.

ه. مقایسه تصورات دکارتی با ادراکات خیالی و حسی صدرایی: این نوع تقسیم‌بندی دکارت از تصورات و مفاهیمی که در ذهن پدید می‌آیند با تقسیم‌بندی دیگری در حکمت متعالیه سنجیدنی است. این تقسیم‌بندی، در باب نحوه علم و ادراک است. بر این اساس انسان سه نوع ادراک در باب اشیا می‌تواند داشته باشد: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی (ملاً صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۱).

الف) ادراک حسی: ادراک حسی یا احساس، ادراک شیء موجود در ماده است که با ویژگی‌های مخصوص به خود مانند آین، وضع، متی و کیف، نزد مدرک حضور می‌یابد؛

ب) ادراک خیالی: پس از آنکه ادراک حسی از بین رفت، اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد که انسان هر وقت بخواهد می‌تواند آن را تصور، و در آن دخل و تصرف کند؛

ج) ادراک عقلی: ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی (حسی یا خیالی) از آنها مفاهیم مشترکی را انتزاع می‌کند که قابل انطباق بر افراد بسیاری است. این مفهوم را مفهوم کلی و این نحوه از ادراک را ادراک عقلی گویند (همان؛ طباطبائی، ۱۳۳۲، ج ۲ و ۱، ص ۶۹-۷۰).

با این مقدمه، وجوه شباهت و تفاوت در دیدگاه دکارت و ملاصدرا به خوبی روشن می‌شود. تصورات عارضی (خارجی) دکارت، با تصوراتی که از ناحیه ادراک حسی در حکمت متعالیه حاصل می‌شود تطبیق‌پذیر است؛ چراکه تصورات خارجی‌ای که دکارت مطرح می‌کند در واقع همان تصوراتی‌اند که انسان از اشیای خارجی به واسطه حواس خود آنها را کسب می‌کند. تصوراتی که از طریق ادراک خیالی نیز به دست می‌آیند، قابل تطبیق با تصورات جعلی (اختراعی) دکارتی‌اند؛ چراکه تصوراتی که دکارت آنها را جعلی یا اختراعی می‌نامد همان تصوراتی‌اند که ساخته ذهن هستند و فرد می‌تواند با استفاده از ادراکات حسی خود و تصرف در آنها، مفاهیم و تصوراتی را جعل کند که در خارج از ذهن واقعیتی نداشته باشند. موجودی که به گفته دکارت نیمه انسان و نیمه حیوان است و یا موجودی که نیمه اسب و نیمه شیر است، در واقع همان تصور خیالی است که انسان توسط ذهن خلّاق خود آن را جعل می‌کند و در ورای ذهن، واقعیتی خارجی ندارد. بنابراین تصورات جعلی (اختراعی) دکارت در واقع همان تصورات و مفاهیم خیالی‌اند که در حکمت متعالیه از طریق ادراک خیالی به دست می‌آیند.

و. تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری: فیلسوفان حکمت متعالیه، در باب علم، تقسیم دیگری نیز مطرح کرده‌اند. ملاصدرا این تقسیم‌بندی را چنین بیان می‌کند: «العلم امّا تصدیق... و امّا تصوّر... و کلّ منهما فطری و حدسی و مکتسب یمکن تحصیله من الاوّلین ان لم یحصل بالاشراق من القوّة القدسیّة» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم در این تقسیم‌بندی از علم، ملاصدرا علم را به فطری، حدسی، اکتسابی از این دو و حاصل از اشراق قوه قدسیه تقسیم می‌کند. سایر فیلسوفان این مشرب نیز این تقسیم‌بندی از علم را انجام داده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۸۴؛ طباطبائی،

۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۱). به‌طور اجمال، در حکمت متعالیه، علم به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. علم بدیهی یا ضروری در واقع علمی است که در به دست آوردن آن به تفکر و اندیشه نیازی نیست؛ یعنی این نوع علم به گونه‌ای است که صرف تصور آن موجب تصدیق به آن می‌شود؛ بدیهیات تصدیقی مانند: «چهار زوج است» یا «کل بزرگ‌تر از جزء است» و تصورات بدیهی مانند: مفهوم وجود، شیء یا وحدت.

ز. تصورات فطری دکارتی و بدیهیات صدرایی: دکارت و برخی دیگر از دکارتیان نیز به بدیهیات به‌منزله یکی از انواع علم توجه کرده‌اند: «اولین بخش معارف ما فقط شامل مفاهیمی است که به خودی خود، چنان صریح‌اند که اکتساب آنها نیازمند هیچ تأملی نیست» (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۱۶). دکارت با این سخن، جایگاه علوم بدیهی را در معرفت‌شناسی خود روشن می‌کند. او بدیهیات را از جمله علوم می‌شمارد که در کسب آن نیازی به هیچ‌گونه تفکر و یا سیر استدلال نیست. بنابراین همانند تعبیری را که نزد فیلسوفان حکمت متعالیه در باب بدیهیات وجود دارد، نزد دکارت نیز می‌توان یافت.

از سوی دیگر، تأمل در باب تصورات فطری‌ای که دکارت مطرح می‌کند، این حقیقت را روشن می‌سازد که در واقع، تصورات فطری نزد دکارت، همان نقش بدیهیات تصویری را در حکمت متعالیه دارند؛ زیرا پیش از این توضیح دادیم که دکارت تصورات فطری را مفاهیمی می‌داند که نوزاد از همان آغاز تولد یا به صورت بالفعل و یا به صورت بالقوه در خود داراست و به دلیل بدهت آن، نه مورد تردید قرار می‌گیرد و نه می‌توان در اثبات آن، به دلیل بدیهی بودن، استدلال و برهان اقامه کرد.

در میان دکارتیان، لایب‌نیتس نیز به بدیهیات تصدیقی و تمیز آن از مفاهیم غیربدیهی توجه ویژه‌ای داشته است. او میان حقایق عقل و حقایق واقع تمایز قایل است. حقایق عقل، امور ضروری هستند که نپذیرفتن آنها به تناقض می‌انجامد. این‌همانی و قاعده امتناع اجتماع نقیضین، از جمله حقایق عقل‌اند. برعکس حقایق عقل، که قابل تأویل به این‌همانی‌اند و ضد آنها متضمن تناقض است، حقایق واقع یا غیرضروری، حقایقی‌اند که خلاف آنها متضمن تناقض نیست (بریه، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹).

بنابراین دکارت و لایب‌نیتس نیز مانند فیلسوفان حکمت متعالیه، بدیهیات را مفاهیم ضروری و انکارناپذیر می‌دانند که انسان بدون هیچ‌گونه فکر و یا استدلالی، آنها را می‌یابد. عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین و این‌همانی نمونه‌هایی از این علوم بدیهی تصدیقی در دیدگاه هر دو مکتب‌اند. البته به نظر می‌رسد که معنای دوم تصورات فطری، یعنی اینکه این‌گونه تصورات فطری یا بدیهیات به صورت بالقوه در انسان وجود دارند، به تبیین صدرایی از بدیهیات نزدیک است؛ چراکه به عقیده فیلسوفان حکمت متعالیه، بدیهیات، سلسله مفاهیمی که از بدو تولد درون هر انسانی وجود دارند، نیستند؛ بلکه انسان استعداد دارد این‌گونه مفاهیم را بدون اندیشه دریابد و به عبارت دیگر به صورت بالقوه این گرایش را در خود دارد که مفاهیم بدیهی را تصدیق کند. همچنین می‌توان وجود بدیهیات در بین هر دو گروه را در امری سلبی نیز مشترک دانست و آن این است که از نظر آنها، بدیهیات از راه فکر و اندیشه حاصل نمی‌شوند.

۲-۲. روش؛ منطق و تأثیر آن در معرفت

آیا معرفت و یافتن حقیقت، به روش نیازمند است؟ به عبارت دیگر بنا بر مبادی هر علمی که عبارت‌اند از: موضوع، روش و غایت، آیا معرفت‌شناسی نیز در زمره علوم است که به روش و شیوه‌ای برای رسیدن به حقیقت نیازمند است؟ دکارت نه تنها وجود روش را برای رسیدن به حقیقت ضروری می‌داند، بر اهمیت آن به‌گونه ویژه تأکید می‌کند. ما روش دکارت و سایر دکارتیان را در ادامه پی خواهیم گرفت، ولی اکنون به بحث درباره روش حکمت متعالیه به‌طور عام و روش این مکتب در مسئله معرفت به‌طور خاص می‌پردازیم.

۲-۲-۱. منطق، به‌مثابه روش صدرایی در کسب معرفت

منطق حکمت متعالیه نیز همچون دیگر فیلسوفان اسلامی همان منطق به شیوه ارسطویی است. بر اساس این نوع منطق، هدف نهایی و مقصود اصلی عالم منطق، مباحث استدلال یا حجت است (مظفر، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷-۱۸). توضیح اینکه استدلال یا حجت، نزد منطق‌دانان عبارت است از مجموعه‌ای از قضایا که توسط آنها به قضیه‌ای که به دست می‌آید، روی آورده می‌شود.

فیلسوفان حکمت متعالیه از میان راه‌های استدلال، قیاس را به منزله شیوه صحیح رسیدن به یقین معرفی می‌کنند. قیاس، گفتاری است تشکیل شده از چند قضیه که هرگاه پذیرفته شود، ذاتاً مستلزم گفتار دیگری است (سبزواری، ۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۳):

انّ قیاسنا قضایا الفت بالذات قولاً آخر استلزامت

قیاس به نوبه خود و به لحاظ ماده و هیئتش به انواعی تقسیم می‌شود: از جهت ماده به برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه و به لحاظ صورت، به دو دسته اقترانی و استثنایی (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴). فیلسوفان صدرایی در میان اقسام قیاس به لحاظ ماده، برهان را روش صحیح و یقین‌آور در کسب معرفت قلمداد می‌کنند. برهان عبارت است از: قیاس، در آن حال که مفید تصدیق باشد، و آن تصدیق، جازم و مطابق با واقع باشد (همان، ص ۳۱۷؛ ملاًصدر، ۱۳۶۲، ص ۳۳).

بنابراین ملاًصدر و هم‌کیشان وی، از میان انواع قیاس، برهان را تنها راه یقینی برای کسب معرفت حقیقی معرفی می‌کنند و معتقدند که برهان به جهت اینکه مفید یقین است، نتایج حاصل از آن همواره نتایجی یقینی و صادق خواهد بود (همان): «فالبرهان لکونه مفیداً للیقین و جب ان یكون صورتها یقینیة الانتاج».

فیلسوفان صدرایی همچون سایر فیلسوفان اسلامی، برهان را به برهان لمّی و اثّی تقسیم می‌کنند. برهان لمّی سیر از علت به معلول است و برهان اثّی، سیر از معلول به علت یا از یکی از لوازم آن به لازمه دیگر است (همان، ص ۳۵). برهان لمّی یقین‌آور است، اما برهان اثّی مفید ظن است؛ چراکه علت اقتضای معلول را می‌کند و معلول در پدید آمدن محتاج و نیازمند علت است. بنابراین علم به علت، علم یقینی به معلول را در پی خواهد داشت، اما نه برعکس (ملاًصدر، بی تا، ص ۱۵۸).

۲-۲-۲. روش و منطق دکارتی

به عقیده دکارت، عقل که همان قوه درست حکم کردن و تمیز دادن خطا از صواب و درست از نادرست است، در همه انسان‌ها به یکسان وجود دارد و اینکه برخی با هم اختلاف نظر دارند به خاطر این نیست که یکی عقل بیشتری دارد، بلکه به دلیل تفاوت روش‌هایی است که هر کس

برای به کار بردن عقل خود دارد. او می‌گوید ذهن خوب داشتن کافی نیست، بلکه باید ذهن را درست به کار برد (Kemp Smith, 1952, p. 179). بنابراین امکان معرفت حقیقی به‌طور مطلق برای همه انسان‌ها امکان‌پذیر است.

به‌همین جهت، از نظر دکارت، برای یافتن حقیقت به روش نیازمندیم. او در تعریف روش می‌گوید:

مقصود من از روش، قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آنها را دقیقاً در نظر داشته باشد، هرگز امر خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد و هرگز مجاهدات ذهنی خود را بر سر آرزو نخواهد گذاشت؛ مگر اینکه تدریجاً بر معارف خود بیفزاید و بنابراین به درک حقیقی تمام آنچه می‌تواند در محدوده قوای (ذهنی) او قرار گیرد، دست یابد (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۱۷-۱۸).

همچنین دکارت معتقد است که درباره این روش و محصول آن باید دو نکته را دقیقاً در نظر داشت: اول اینکه هرگز امر خطا را حقیقی فرض نکنیم؛ دوم اینکه هرگز به شناختی دست نمی‌یابیم که شامل همه چیز باشد؛ زیرا اگر ما فاقد معرفت اشیایی باشیم که قادر به شناخت آنها هستیم، این فقط بدان جهت است که هرگز راه رسیدن به این معرفت را نیافته‌ایم و یا به این علت است که گرفتار خطای مقابل شده‌ایم (همان، ص ۱۸).

۲-۲-۳. اصول منطق و روش دکارتی

دکارت پس از اینکه ضرورت یک روش را به‌مثابه منطق برای رسیدن به حقیقت و معرفت یقینی یادآور می‌شود، به معرفی اصول روش خود می‌پردازد. او معتقد است تنها دو روش وجود دارد که هرکس برای رسیدن به حقیقت باید صرفاً از آنها بهره‌گیرد؛ شهود و قیاس (استنتاج). این دو روش مطمئن‌ترین راه برای کسب معرفت‌اند و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را در اکتساب معرفت بپذیرد (همان، ص ۱۳-۱۶).

الف) شهود: دکارت در باب شهود و چیستی آن می‌گوید: مقصود از شهود، نه گواهی مستلزل حواس است و نه حکم‌گمراه‌کننده‌ای که ناشی از ترکیبات غلط قوه تخیل باشد؛ بلکه مقصود از

شهود، مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ وجه دربارهٔ صحت آنچه دریافته‌ایم نمی‌توانیم شک کنیم (همان، ص ۱۳-۱۴).

به تعبیر دیگر، شهود عبارت است از یک مفهوم نامشکوک متعلق به یک ذهن روشن و نافذ که فقط برخاسته از نور عقل است (همان، ص ۱۴). بنابراین مراد از شهود فعالیت عقلانی محض، نوعی رؤیت یا ابصار باطنی است که آنچنان واضح و متمایز است که مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۹۶). پس شهود دو ویژگی مهم را در خود دارد:

۱. وضوح: یعنی فکر شهودی باید به اندازه‌ای بدیهی و روشن باشد که بدون وجود واسطه و یا برهان، بی‌درنگ آن را تصدیق کنیم و جای هیچ شکلی در آن باقی نماند؛
۲. تمایز؛ یعنی فکر نباید با افکار دیگر در آمیخته و ملتبس باشد (مصطفی‌ابراهیم، ۲۰۰۱، ص ۷۹).

از سوی دیگر، به عقیدهٔ دکارت، شهود، تنها ادراک مفاهیم نمی‌کند، بلکه حقایق مسلمی را از قبیل «من وجود دارم»، «من می‌اندیشم» و «کره یک سطح بیشتر ندارد» نیز درمی‌یابد. همچنین با شهود نه تنها حقایق، بلکه رشته پیوند میان یک حقیقت و حقیقتی دیگر را، که تابع بلافصل آن است، ادراک می‌کنیم (مثلاً میان $۱+۳=۴$ ، $۲+۲=۴$ از سویی و $۱+۳=۲+۲$ از سوی دیگر)؛ و آنچه به نام «مفاهیم مشترک» خوانده می‌شود، مانند: «دو چیز مساوی با چیز سوم، با هم مساوی‌اند»، بلافاصله از شهود این رشته‌های پیوند استخراج می‌شود (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

ب) قیاس (استنتاج): دکارت معتقد است قیاس، روشی است که می‌توانیم به موجب آن، همهٔ استنتاج‌های ضروری را از واقعیت‌هایی که با یقین شناخته شده‌اند دریابیم (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۱۵). به عبارت دیگر، قیاس روشی است که با آن، همه چیزهایی را که نتیجه برخی چیزهای دیگر است درمی‌یابیم. البته باید یادآور شویم که قیاس یا استنتاج دکارتی با قیاس مدرسی متفاوت است. قیاس مدرسی نسبت یا رابطهٔ بین مفاهیم است، اما استنتاج یا قیاس دکارتی رابطهٔ بین حقایق است (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۴). مشخصهٔ قیاس، وجود روابط ثابت بین مفاهیم ثابت در آن است، و این روابط اعم از اینکه کسی آنها را درک کند یا نکند، وجود دارند. استنتاج، حرکت مستمر و بدون انقطاع اندیشه‌ای است که چیزها را یکی پس از دیگری به بداهت ادراک می‌کند. بنابراین در استنتاج دکارتی، جز برای قضایای مسلم جایی نیست؛ درحالی‌که در قیاس،

برای قضایای محتمل نیز جایی هست (همان). اگرچه حتی استدلال قیاسی‌ای که دکارت آن را مطرح می‌کند نیز مقتضی شهود است؛ زیرا پیش از پرداختن به مرحله بعدی باید صدق هر قضیه‌ای را به نحو واضح و متمایز ببینیم (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۹۶)، با این حال، شهود و قیاس در دو نکته با هم متفاوت‌اند: نخست اینکه در مفهوم قیاس نوعی حرکت یا توالی وجود دارد که در شهود نیست، و دوم اینکه، قیاس نیاز به بدهت نقد و بی‌واسطه‌ای از قبیل آنچه در شهود موجود است، ندارد. اطمینانی که در علم قیاسی موجود است، به نحوی از حافظه اقتباس شده است. خلاصه‌مطلب این است که می‌توانیم بگوییم: قضایایی که واقعاً به نحو بی‌واسطه از اصول اولیه استنتاج می‌شوند، گاهی با شهود و گاهی با قیاس شناخته می‌شوند؛ اما خود این اصول اولیه تنها با شهود شناخته می‌شوند، درحالی‌که نتایج دوردست تنها از طریق استنتاج به دست می‌آیند (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۱۵-۱۶). دکارت تنها این دو روش، یعنی شهود و قیاس (استنتاج) را برای رسیدن به معرفت حقیقی و یقینی می‌پذیرد و معتقد است که سایر روش‌ها در مظان خطا و اشتباه قرار دارند و نمی‌توان آنها را به منزله روشی که ما را در رساندن به حقیقت یاری می‌کنند، پذیرفت.

دکارت تقسیم دیگری نیز از روش ارائه می‌دهد. وی معتقد است که روش برهان بر دو گونه است: روش تحلیلی و روش تألیفی. تحلیل، نشان‌دهنده طریق درستی است که از این طریق، یک چیز به نحو روشمند، و گویی همانند کشف معلول از علت، کشف و استنتاج می‌شود. برعکس، تألیف، روشی مخالف با روش قبل را به کار می‌برد؛ یعنی روشی که در آن، گویی از معلول به علت می‌رویم (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰). دکارت معتقد است که هندسه‌دانان قدیم تنها از روش تألیف استفاده کرده‌اند. البته نه به این دلیل که از روش تحلیل بی‌خبر بوده‌اند، بلکه به این دلیل که این روش چنان ارزش والایی برای آنان داشته است که می‌خواستند آن را به منزله امری محرمانه و مهم برای خود نگاه دارند. با این حال، دکارت می‌گوید من در تأملات خود فقط از روش تحلیل استفاده کرده‌ام؛ زیرا بهترین و صحیح‌ترین روش تعلیم است و همچنین به این دلیل که روش تألیف نسبت به روش تحلیل قانع‌کننده نیست (همان، ص ۱۸۰-۱۸۱).

از سوی دیگر، در تفکر دکارتیان، روش تحلیل، تحقیقی است برای یافتن بیشترین اصول

مبنایی و پایه‌ای، مانند اصول متعارفه، حقایق ازلی و مفاهیم عام. بنابراین مثلاً تحلیل‌های هندسی، بیشترین اصول عام را در هندسه به بار می‌آورند یا تحلیل‌های متافیزیکی بیشترین اصول عام را در متافیزیک (مانند وجود خدا) نتیجه می‌دهند. با این‌همه، قلمرو هر یک از علومی که در جست‌وجوی حقایق ازلی و ابدی هستند، دارای شدت و ضعف و به عبارتی دارای تشکیک است؛ یعنی حقایق متافیزیکی درجه‌ای بالاتر نسبت به حقایق ریاضی، و حقایق ریاضی درجه‌ای بالاتر نسبت به حقایق فیزیکی دارند (Flage, 1999, p. 14). به تعبیر دیگری می‌توانیم بگوئیم که روش تحلیل، به دنبال یافتن تصورات واضح و متمایز است؛ و یا به عبارت دیگر، روش تحلیل می‌خواهد این نکته را نشان دهد که تصورات چگونه پالوده و تصفیه می‌شوند (Ibid, p. 45).

دکارت چون ریاضیات را یقینی می‌دانست، ابتدا ذهنش متوجه ریاضیات و به‌ویژه حساب و هندسه شد؛ زیرا گفته می‌شد که اینها ساده‌ترین علوم ریاضی و به اصطلاح راه حصول بقیه علوم‌اند. از سویی دکارت معتقد بود که علوم ریاضی آسان‌ترین و اجتناب‌ناپذیرترین اعمال ذهنی و موجب آمادگی ذهن برای قبول علوم مهم‌ترند (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۲۱-۲۲).

اکنون پرسش این است که روش دکارت، علوم ریاضی است یا شهود و قیاس؟ شاید عجیب باشد، اما روش وی هیچ‌کدام از این موارد نام برده نیست. شهود و استنتاج و علوم ریاضی، روش نیستند. روش تعیین می‌کند که چگونه باید شهود را به کار بندیم تا در خطا نیفتیم و چگونه استنتاج باید عمل کند تا ما به شناخت همه چیز دست یابیم. ریاضیات نیز روش نیست بلکه میوه روش است (بریه، ۱۳۸۵، ص ۶۷ و ۷۵). از سویی، گفتیم که دکارت روش را مجموعه‌ای از قواعد می‌داند. استنتاج، شهود و ریاضی جزو این قواعد نیستند، بلکه این قواعد نشان می‌دهند که چگونه باید از آنها برای رسیدن به حقیقت استفاده کنیم.

۲-۳-۳. قواعد روش و منطق دکارتی

دکارت در جست‌وجوی روشی بود که همه محاسن شیوه‌هایی را که در منطق، جبر و هندسه به کار می‌رود داشته باشد و هیچ‌یک از معایب آنها را نداشته باشد. او نمی‌گوید که این روش در واقع نیز

برای حل همهٔ مسائل کفایت داشته باشد بلکه می‌گوید در این اندیشه است که چون اصول همهٔ علوم دیگر، وابسته به فلسفه است و او در فلسفه هیچ امر یقینی نیافته است، نخست باید یقین کند که در آن حوزه چه اموری یقینی‌اند (سورل، ۱۳۷۹، ص ۲۰). وی در این مسیر دست به گزینش می‌زند. دکارت معتقد است که از بین قوانین فراوان منطق، چهار قاعده برای من بسنده است، به شرط اینکه عزم راسخ کنم که هرگز از مراعات آنها تخلف نورزم (Kemp Smith, 1952, p. 106-107):
نخست اینکه هرگز هیچ چیز را حقیقت نپندارم مگر آنچه صدق آن بر من بدیهی شود.
به عبارت دیگر، از شتاب‌زدگی و سبق ذهن به شدت بپرهیزم و چیزی را تصدیق نکنم، مگر اینکه در ذهنم چنان واضح و متمایز باشند که جای هیچ شکلی باقی نماند.

این قاعده را می‌توانیم قاعدهٔ شهود، بداهت و یا یقین بنامیم؛ زیرا در این دستور، دکارت اعلام می‌کند که تنها تصور و فکری را باید بپذیریم که صدق آن بدیهی و تردیدناپذیر باشد (مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱م، ص ۸۲)؛

دوم اینکه هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه درمی‌آورم، تا می‌توانم و به اندازه‌ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزا نمایم.

این قاعده را می‌توان قاعدهٔ تحلیل نامید؛ زیرا در اینجا دکارت معتقد است که مسائل را تا آنجا که ممکن است تجزیه و تحلیل کرد، و اصولاً تحلیل، در هر روش علمی‌ای که به دقت اهمیت می‌دهد می‌تواند سودمند باشد (همان، ص ۸۳)؛

سوم اینکه افکارم را به ترتیب جاری سازم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آنها آسان‌تر باشد آغاز کرده، کم‌کم به معرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارند ترتب فرض کنم. این قاعده را می‌توان قاعدهٔ ترکیب یا تألیف نام نهاد؛ یعنی اینکه بعد از عملیات تحلیل، دوباره مسائل را با هم ترکیب کنیم (همان)؛

چهارم اینکه در هر مقام شمارهٔ امور و استقصا را چنان کامل کنم و بازدید مسائل را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده باشد.

این قاعده را استقصا یا استقرای تام می‌توان نام نهاد؛ یعنی در تحلیل و ترکیب و مشاهدهٔ همهٔ

مسائل هریک را به‌طور کامل بررسی کنیم و مواظب باشیم که چیزی فراموش نشود (همان، ص ۸۴). تقریباً سایر فیلسوفان دکارتی، روش دکارت را پذیرفتند. آنها به روش ریاضی و یقینی بودن آن باور داشتند و دو شرط وضوح و تمایز را به‌منزله ملاک بدهت پذیرفتند. مالبرانش از همه جهات پایبند به آرای دکارت است، هرچند با پافشاری بیشتر. او نیز مصرانه می‌گوید که ما از شکل و امتداد و حرکت، تصور واضح و متمایز داریم؛ زیرا این کیفیات، که برحسب مفاهیم ریاضی قابل فهم‌اند، در دسترس عقل قرار دارند (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۴۱).

از سویی دیگر، اسپینوزا فلسفه خود را با روش هندسی تشریح می‌کند. وی در کتاب اخلاق، فلسفه خود را «نظریه هندسی» نامیده است. اسپینوزا مطمئن بود که اندیشه‌هایش در بردارنده یقین علمی الزام‌آورند و سخن از یقین فلسفی یا ریاضی به میان می‌آورد (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص ۵۴). البته اگرچه بنا به نظر دکارت، وضوح و تمایز تصورات شرط صدق آنهاست، این شرط کافی به نظر نمی‌رسد. همواره این امکان هست که تطابق تصویری خاص با واقعیت، به‌ویژه تطابق آن با علتش، مورد سؤال قرار گیرد. این امر پیامد دوئالیسم میان ذهن (و تصوراتش) و جهان فیزیکی است؛ دوئالیسمی که سرشت فلسفه دکارتی است. اسپینوزا نوعی مونیسیم را جانشین این دوئالیسم ساخت؛ مونیسمی که بر پایه آن امور ذهنی و فیزیکی صرفاً دو جنبه از چیزی واحد، یعنی خدا یا طبیعت‌اند (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۴۳-۴۴). اسپینوزا با طرح این نظریه در واقع همچنان به تصریح پیامدهای فلسفه دکارتی را ادامه داد؛ زیرا دکارت تصدیق کرده بود که مفهوم جوهر به معنای درستش صرفاً به خداوند تعلق دارد (همان).

لایب‌نیتمس هم دو شرط وضوح و تمایز را به‌عنوان شروط بدهت و صدق پذیرفت، اما معتقد بود آنها کافی نیستند بلکه این دو شرط بدون تعیین ملاک وضوح و تمایز بی‌اثر و بی‌ثمرند (راسل، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱)؛ از این‌رو وی شناخت را به واضح و غیرواضح تقسیم می‌کند. معرفت واضح نیز خود به مبهم و متمایز انقسام‌پذیر است. معرفت متمایز نیز یا متقن است یا غیرمتقن و یا شهودی است یا نمادین. معرفت کامل و تمام، شهودی و متقن است (همان). بنابراین سایر فیلسوفان دکارتی تقریباً با اندکی اختلاف، پایبند به روش دکارت‌اند.

نتیجه‌گیری

از مباحث گفته‌شده در این نوشتار نتایج ذیل را می‌توان استنباط کرد:

فیلسوفان هر دو مکتب معرفت را امری ممکن می‌دانند. البته با این تفاوت که فیلسوفان صدرایی امکان معرفت را بدیهی، تردیدناپذیر و از مقولهٔ وجدانیات می‌پندارند و فیلسوفان دکارتی، به‌ویژه دکارت، امکان معرفت را پس از گذر از شکاکیت و پشت‌سر گذاشتن همهٔ شک و تردیدها می‌پذیرند؛

در باب تحلیل معرفت و اقسام آن نیز، هر دو گروه از معرفت حقیقی و اقسام آن نام می‌برند و درخور توجه است که دکارت علم حضوری را نیز از اقسام علم به‌شمار می‌آورد و به آن توجه دارد؛ هر دو گروه از منطق به‌منزلهٔ روش معرفت یاد می‌کنند، و قیاس را تنها روش یقینی در رسیدن به معرفت می‌دانند.

منابع

- بریه، امیل (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
- (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، آگاه.
- (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه علی موسائی افضلی، تهران، علمی فرهنگی.
- (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ج دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۲)، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲)، *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نی.
- سبزواری، ملّاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح منظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سورل، تام (۱۳۷۹)، *دکارت*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو.
- شنیطی، محمدفتحی (۱۹۸۱م)، *المعرفة*، ط. الخامسة، قاهره، دارالثقافة القاهرة للطباعة و النشر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۳۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، افست.
- (۱۳۸۳)، *نهایة الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، ج ششم، تهران، الزهراء، ج ۱.
- (۱۳۸۴)، *نهایة الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، ج ششم، قم، بوستان کتاب، ج ۳.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش و علمی فرهنگی، ج ۴.
- لایب‌نیتس، ویلهلم (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، حکمت.
- لوقا، نظمی (۲۰۰۳م)، *الله اساس المعرفة و الاخلاق عند دیکارت*، قاهره، المطبعة الفنية الحديثة.
- مصطفی ابراهیم، ابراهیم (۲۰۰۰م)، *الفلسفة الحديثة من دیکارت الی هیوم*، اسکندریه، دارالوفاء.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۸)، *المنطق*، ترجمه علی شیروانی، ج هشتم، قم، دارالعلم.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۷۱)، *التصور و التصدیق*، ج پنجم، قم، بیدار.
- (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقية فی فنون المنطقية*، تهران، آگاه.
- (بی‌تا)، *الحاشية علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- هاملین، دیوید. و. (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۵)، *اسپینوزا (فلسفه، الهیات، سیاست)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- Descartes, Rene (2003), *Meditation on First Philosophy*, Translated and edited by John Cottingham, Cambridge University Press.
- Flage, Daniel E & Clarence A. Bonnen (1999), *Descartes and Method*, Routledge, London.
- Jolley, Nicholas (1998), *The Light of The Soul: theories of ideas in leibniz, Malbranche and Descartes*, NewYork, Oxford University Press.
- Kemp Smith, Norman (1952), *Descartes Philosophical Writings*, NewYork, the Modern library.
- Marcondes, Danilo, "Skepticism and Language in Early Modern thought" (1998), *Language & Communication*, n. 18, p. 111-124.