

محدوده و قلمرو معرفت در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی

قاسم کاکائی *

حسن رهبر **

چکیده

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی معاصر، بحث درباره قلمرو و محدوده معرفت است که پرسش‌هایی را از این دست برمی‌انگیزد: حوزه شناخت انسان تا کجاست؟ آیا انسان به حقیقت دست می‌یابد یا نه؟ آیا اموری هستند که خارج از محدوده شناخت انسان باشند؟ آیا انسان قادر است به همه حقایق علم یابد؟

نویسندگان این مقاله کوشیده‌اند بر پایه مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان صدراایی و فیلسوفان دکارتی، به منزله دو گروه مهم و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه و با نگاهی مقایسه‌ای، به تحلیل این مبحث از معرفت‌شناسی معاصر بپردازند و وجوه افتراق و اشتراک این دو گروه را کانون بحث و بررسی قرار دهند. محدودیت هر یک از منابع معرفت را می‌توان از نکات اشتراک آنها برشمرد و تفاوت دیدگاه آنان درباره متعلق معرفت را می‌توان از برجسته‌ترین تفاوت‌های ایشان ارزیابی کرد.

کلیدواژه‌ها: قلمرو معرفت، محدودیت منابع معرفت، متعلق معرفت، حکمت متعالیه، فیلسوفان دکارتی

مقدمه

از مباحث مهم در حوزه معرفت‌شناسی، مسئله قلمرو و محدوده شناخت است. به راستی حوزه شناخت انسان تا کجاست؟ آیا اموری وجود دارند که انسان از شناختشان ناتوان باشد؟ آیا انسان توانایی آن را دارد که به همه چیز علم یابد؟ از همه مهم‌تر آیا انسان می‌تواند به حقیقت دست یابد؟ این‌گونه پرسش‌ها، زمینه‌ساز بحث درباره حوزه و محدوده معرفت‌شناسی اند.

درباره مباحث معرفت‌شناسی، از مسائل مطرح در زمینه محدوده معرفت بحث خواهیم کرد و مباحث را با محوریت فیلسوفان حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی پی خواهیم گرفت. در این مقاله می‌کوشیم درباره قلمرو و حدود هریک از منابع شناخت بحث کنیم. همچنین در باب متعلق شناخت و نیز مباحث حقیقت، و امکان یا عدم امکان دستیابی به آن، به بحث و بررسی خواهیم پرداخت.

۱. قلمرو و محدوده منابع معرفت

یک راه برای تعیین قلمرو و محدوده شناخت انسان، تعیین حدود هریک از منابع معرفتی انسان است. بنابراین با روشن ساختن این مسئله که هریک از منابع معرفتی انسان، یعنی ادراک حسی، عقل، درون‌نگری، گواهی و حافظه، تا چه اندازه می‌توانند تولید معرفت کنند می‌توان محدوده و قلمرو شناخت انسان را تا حدی مشخص کرد.

۱-۱. ادراک حسی و محدوده آن

تبیین ادراک حسی نشان می‌دهد که حوزه معرفتی آن، محدود است. دلیل این مطلب، دو نکته است:

۱. هم فیلسوفان صدرایی^(۱) و هم فیلسوفان دکارتی،^(۲) معتقدند که ادراک حسی توسط حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود. از نظر هر دو گروه، بینایی، شنوایی، لامسه،

چشایی و بویایی، ابزار ادراک حسی را تشکیل می‌دهند. بنابراین روشن است که ادراک حسی، تنها مربوط به ادراکاتی است که توسط این ابزار حاصل می‌شوند.

۲. هر دو گروه معتقدند که حس، منشأ همه علوم نیست. بنابراین معارفی در میان‌اند که مستقل از ادراک حسی‌اند و این، دلیلی دیگر بر محدودیت ادراک حسی است. توضیح اینکه فیلسوفان مدرسی معتقد بودند که همه علوم انسان ریشه در حواس دارد؛ اما هم فیلسوفان صدرایی^(۳) و هم فیلسوفان دکارتی^(۴)، به اتفاق^(۵) معتقدند که انسان شناخت‌هایی دارند که کاملاً مستقل از ادراک حسی‌اند؛ علومی که از حس گرفته نشده‌اند و ریشه‌ای در حواس ندارند.

بنابراین روشن است که ادراک حسی در کسب معرفت دارای محدودیت‌هایی است و ادراک آن، تنها در قالب ادراک حواس پنج‌گانه محدود می‌شود و امور فراتر از آن را قادر به شناخت نیست.

۲-۱. قلمرو عقل

هرچند فیلسوفان هر دو مکتب بر عقل به منزله یکی از منابع شناخت بسیار بنیادین و مهم در انسان تأکید می‌کنند، معتقدند که بایستی درباره محدود و قلمرو آن نیز سخن گفت. عقل چه میزان تولید معرفت می‌کند؟ آیا عقل قادر به شناخت همه واقعیت‌ها و امور است؟ تبیین دیدگاه‌های دو گروه، پاسخ این‌گونه پرسش‌ها را روشن می‌سازد. در بین فیلسوفان هر دو گروه، بر محدود بودن قلمرو عقل انسان تأکید شده است. به عقیده فیلسوفان دو گروه، هرچند معارفی که از عقل سرچشمه می‌گیرند، دارای ضرورت و یقین‌اند، اموری نیز در کارند که عقل از راهیابی به قلمرو آنها عاجز است. فیلسوفان حکمت متعالیه^(۶) چهار مرتبه را برای عقل قایل‌اند که عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. به عقیده آنان، عقل در چهارمین

مرتبه خود، می‌تواند همه علوم بدیهی و نظری را با اتصال به عقل فعال دریافت کند. ایشان در تعریف عقل مستفاد می‌گویند:

عقل مستفاد، مرتبه‌ای که نفس، تمام معقولات بدیهی و نظری را که به دست آورده و با حقایق عالم بالا و عالم پایین مطابق است، تعقل می‌کند؛ به این نحو که همه آنها نزد وی حاضر است و نفس بدون هیچ مانع مادی به همه آنها توجه دارد. در نتیجه، نفس در این مرتبه یک عالم علمی است شبیه عالم عینی.^(۷)

بنابراین از نظر ایشان، حد و مرزی برای این مرتبه از عقل وجود ندارد و عقل در این مرحله می‌تواند همه حقایق را دریابد.

با این همه، ملاصدرا معتقد است که عقل هرچند حوزه گسترده‌ای را از معارف انسان دربر دارد، حقایقی نیز وجود دارند که عقل قادر به شناخت آنها نیست و این‌گونه حقایق را تنها انسان‌های کامل یا عرفا می‌توانند با شهود درونی و ذوق عرفانی که خداوند به آنها عنایت کرده است، مشاهده کنند:

فالعقل يدعى أنه محيط بأدراك الحقائق على ما هي عليها بحسب قوته النظرية وليس كذلك إذ العقل لا يدرك إلا المفهومات الكلية و لوازم الوجودات و غاية عرفانه العلم الاجمالي بأنه له ربا منزهاً عن الصفات الكونية واحتجب عن شهود الحق و مشاهدته و ظهوراته مفضلاً و نفوذ نوره فيها... فالكاملون (أي العارفون) علموا الحقائق علماً لا يطرد عليه ريب فهم...^(۸)

کاملاً روشن است که ملاصدرا با این سخن، از محدودیت عقل و عدم توانایی آن برای ادراک همه حقایق سخن می‌گوید؛ چراکه از نظر وی اینکه عقل نتواند به بعضی از حقایق علم یابد، ضعف و نقیصه‌ای برای عقل، و نشان‌دهنده محدودیت آن در حوزه معرفت است. از سوی دیگر، فیلسوفان دکارتی نیز معتقدند که به رغم برتری عقل نسبت به منابع معرفتی دیگر و اهمیت آن در کسب شناخت، محدودیت‌هایی برای عقل در کسب معرفت وجود دارد و چنین نیست که عقل بتواند به همه معارف دست یابد.

دکارت معتقد است قلمرو شناخت عقل ما تا جایی است که فاهمه ما بتواند به شناختی شهودی دست یابد و اگر به جایی برسیم که دیگر نتوانیم درباره امری شناختی صریح برسیم، باید همانجا متوقف شویم.^(۹) از نظر وی، اینکه ما نتوانیم درباره امری به شناخت شهودی و صریح برسیم، نه نشانه ضعف شخصی ما، بلکه یا به خاطر طبیعت خود مسئله و یا به سبب ضعف نوع انسان است. البته دکارت معتقد است که ارزش علمی آگاهی یافتن از این مسئله، یعنی اینکه درباره چیزی نمی‌توانیم به شناختی صریح برسیم، کمتر از ارزش پی بردن به ماهیت مسئله‌ای که نتوانسته‌ایم به آن شناخت یابیم، نیست.^(۱۰) بنابراین از نظر او، قلمرو عقل انسان تا جایی است که بتواند درباره هر آنچه به دنبال شناسایی‌اش است، به شناخت واضح و متمایز برسد، و اگر درباره گزاره‌ای یا هر امر دیگر از این کار باز ماند، همانجا محل توقف شناخت عقلی است. به عبارت دیگر، او معتقد است امکان اینکه عقل نتواند درباره بسیاری از امور، شناخت واضح و متمایز یابد، هست و بنابراین باید به محدودیت عقل انسان اعتراف کرد.^(۱۱)

اسپینوزا نیز بر محدودیت عقل صحه می‌گذارد و معتقد است عقل از آن جهت که جزئی از جوهر واحد، یعنی خداوند یا طبیعت است، می‌تواند به حقایق دست یابد، اما عقل فی‌نفسه دارای محدودیت‌های بسیاری در حوزه معرفت انسان است.^(۱۲) مالبرانش در میان دکارتیان بیش از همه از محدودیت عقل سخن می‌گوید. به اعتقاد او، اشیا چنان‌که عقل ما نشان می‌دهد، نیستند.^(۱۳)

۱-۳. محدوده و قلمرو درون‌نگری (شهود)

چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم، انسان به برخی از واقعیت‌ها به نحو درونی و حضوری علم دارد و با مراجعه به درون خود، آنها را بی‌واسطه می‌یابد؛ اما این منبع شناخت نیز با محدودیت‌هایی در حوزه شناخت روبه‌روست.

فیلسوفان حکمت متعالیه با تکیه بر وجدانیات^(۱۴) و علم حضوری، درون‌نگری را از

منابع شناخت می‌دانند؛ اما چنان‌که مشخص است، وجدانیات و علوم حضوری، تنها مربوط به برخی واقعیات درونی انسان می‌شوند. انسان معمولاً به بسیاری از حالات درونی خود مانند شادی، غم و اندیشیدن، به صورت بی‌واسطه و به نحو حضوری علم دارد. بنابراین به دیگر حقایقی که خارج و درون او قرار دارند، نمی‌تواند به نحو درونی علم یابد. بنابراین باید بر محدودیت درون‌نگری نیز به منزله دیگر منبع معرفت، صحه گذاشت. البته فیلسوفان صدرایی^(۱۵) معتقدند که همه علوم حصولی نیز به علم حضوری باز می‌گردند و انسان با مراجعه به درون خود، می‌تواند آنها را در خود به نحو بی‌واسطه بیابد. این سخن نمی‌تواند محدودیت درون‌نگری را برطرف سازد؛ زیرا کاملاً روشن است که انسان با صرف مراجعه به درون نمی‌تواند به همه حقایق دست یابد. این در حالی است که بنا بر این ادعای فیلسوفان صدرایی، هرگاه انسان نسبت به چیزی علم حصولی یابد، معلوم بالذات که همان خود علم است، بی‌واسطه نزد انسان حاضر است؛ در حالی که سخن، نه در این باره، بلکه درباره این نکته است که کدام منبع معرفت می‌تواند همه حقایق را برای انسان آشکار سازد و کاملاً روشن است که با صرف مراجعه به درون نمی‌توان به همه حقایق عالم دست یافت.

از سوی دیگر، فیلسوفان دکارتی معتقدند که در میان انواع معارفی که انسان کسب می‌کند، یک دسته از معارف، آنهایی هستند که او از طریق درون‌نگری و مراجعه به درون یا به اصطلاح دیگر، از طریق علم حضوری حاصل می‌کند. این دیدگاه نیز کاملاً روشن می‌سازد که این منبع معرفت نمی‌تواند بدون حد و مرز باشد و همه حقایق را دریابد؛ پس باید از محدودیت آن سخن گفت.

در این میان، دکارت معتقد است که ما هر آنچه را درونمان می‌گذرد، به نحو حضوری و درونی در خود می‌یابیم؛ اموری مانند فکر کردن، تخیل کردن، و حتی حس کردن از این جمله‌اند.^(۱۶)

اسپینوزا،^(۱۷) مالبرانش^(۱۸) و لایب‌نیس^(۱۹) نیز همچون دکارت معتقدند یکی از انواع

معارفی که انسان کسب می‌کند، از منبع درون‌نگری حاصل می‌شود. بنابراین پرواضح است که نمی‌توان به عدم محدودیت این منبع معرفتی معتقد بود.

۱-۱-۳. **شهود عرفانی و قلمرو معرفت:** علاوه بر شهود درونی یا درون‌نگری که مفهومی فلسفی است و فیلسوفان هر دو گروه آن را از منابع معرفت قلمداد می‌کنند، ملاًصدرا و دکارت از شهود به معنای الهام الهی و نیز ذوق عرفانی نیز یاد می‌کنند. ملاًصدرا معتقد است انسان‌های کامل در مراحل نهایی معرفت، از طریق شهود عرفانی و ذوق عارفانه و در سایه عنایت خداوند، می‌توانند به همه حقایقی که عقل و دیگر منابع معرفت از دسترس به آنها عاجزند، نایل شوند. ملاًصدرا اعتراف می‌کند که بسیاری از معارف خود را به واسطه الطاف الهی و کشف و شهودی نفسانی که خداوند به او عنایت کرده، به دست آورده است؛ معارفی که تا پیش از آن، نتوانسته است به وسیله استدلال و برهان به آنها نایل شود، اما به واسطه افاضه انوار ملکوت خداوند (به منزله افاضه‌کننده همه معارف)، از آنها آگاه شده است:

اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبی لكثرة الرياضات التهاباً
قویاً ففاضت علیها انوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت ولحققتها الاضواء
الاحدية و تداركتھا اللطاف الالهية فاطلعت علی اسرار لم اكن اطلع علیها الی الان و
انكشفت الی رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان.^(۲۰)

به عقیده ملاًصدرا مکاشفات عرفانی و معارفی که خداوند از این طریق بر انسان سالک افاضه می‌کند، حتی از معارفی که از طریق برهان (که مفید یقین است) برای انسان حاصل می‌شوند، یقینی‌تر و والاترند: «ممرتبة مکشفاتهم (اکابر العرفاء) فوق مرتبة البراهین فی افادة الیقین... فالبرهان الحقیقی لا تخالف الشهود الکشفی.»^(۲۱) وی در بسیاری از آثار خود چنین می‌گوید: «... فالکاملون (ای العارفون) علموا الحقائق علماً لا یطرد علیه ریب فهم.»^(۲۲)

ملاًصدرا درباره بسیاری از مسائل فلسفی اعتراف می‌کند که حقیقت مسئله را

نتوانسته دریابد، تا اینکه به واسطه ریاضت و شهود، و افاضه نوری ملکوتی که خداوند به او ارزانی داشته، به استنباط آنها نایل آمده است؛ برای نمونه، در باب اتحاد عاقل و معقول می‌گوید حقیقت مسئله را در هیچ‌یک از آثار فیلسوفان پیش از خود، مانند ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مشایی و نیز اشراقیان نتوانستم دریابم، تا اینکه با توسل و توجه به خداوند و تضرع و استعانت از او توانستم به کنه آن پی ببرم:

أَنَّ مَسْئَلَةَ كَوْنِ النَّفْسِ عَاقِلَةً لِّصُورِ الْأَشْيَاءِ الْمَعْقُولَةِ مِنْ أَعْمَاضِ الْمَسَائِلِ الْحَكْمِيَّةِ الَّتِي لَمْ يَنْقُحْ لِأَحَدٍ مِنْ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ إِلَى يَوْمِنَا، فَتَوَجَّهْنَا تَوَجُّهًا جَسْبِيًّا إِلَى الْمَسَبِّبِ الْأَسْبَابِ وَ تَضَرَّعْنَا تَضَرُّعًا غَرِيزِيًّا إِلَى مَسْهَلِ الْأُمُورِ وَ الصَّعَابِ فِي فَتْحِ هَذَا الْبَابِ إِذْ كُنَّا قَدْ جَرَّبْنَا مَرَارًا كَثِيرَةً سِيْمَا فِي بَابِ أَعْلَامِ الْخَيْرَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَ الْهَامِ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ لِمَسْتَحْقِيهِ وَ مَحْتَاجِيهِ. (۲۳)

بنابراین از نظر مآصدرا، امکان رسیدن به همه حقایق، حتی حقایقی که عقل و دیگر منابع معرفتی از عهده ادراکشان ناتوان‌اند، صرفاً در پرتو شهود عرفانی و فیض الهی امکان‌پذیر است. اگر انسان بخواهد به همه معارف دست یابد، باید از منبعی به این امر دست یابد که بر همه حقایق عالم فیزیکی و متافیزیکی محیط است.

در مقابل، دکارت اگرچه از الهام خداوند به منزله نوعی معرفت یقینی که هیچ شکی را برنمی‌تابد نام می‌برد، معتقد است الهام خداوند در زمره منابع معرفتی انسان قرار نمی‌گیرد. به عقیده او، معرفت باید تدریجی و با مبنایی علمی حاصل شود؛ در حالی که الهام خداوند ما را به صورت دفعی و یک‌باره به معرفت می‌رساند. (۲۴) از سوی دیگر، دکارت معتقد است اعتقاد به الهام الهی، و یقینی که از آن حاصل می‌شود، همچون هر ایمانی، نه فعل عقل ما، بلکه کار اراده است. (۲۵) در واقع دکارت، چون معتقد است حقیقت را تنها بایستی با عقل دریافت کرد و هر جا عقل نتواند به شناخت شهودی دست یابد، باید همانجا متوقف شود، به نحوی حوزه عقل و اراده یا قلمرو عقل و ایمان را از هم جدا می‌کند. او از معارفی که خداوند به انسان الهام می‌کند، به منزله یقینی‌ترین

معارف انسان یاد می‌کند؛ با این‌همه آن را در زمره منابع معرفت قرار نمی‌دهد، و این به مبنای علمی و فلسفی روش دکارت بازمی‌گردد.

۱-۴. محدودیت‌های گواهی

یکی دیگر از منابع معرفت در بین فیلسوفان صدرایی و دکارتی، گواهی است. اگر عمیق و موشکافانه به مسئله گواهی توجه کنیم، به روشنی می‌توانیم بر اساس تبیین نظر فیلسوفان هر دو گروه، به محدودیت‌های این منبع شناخت پی ببریم. فیلسوفان صدرایی دو شرط مهم برای معلومات حاصل از منبع گواهی وضع کرده‌اند:

۱. گواهی درباره یک گزاره یا هر امر دیگر، بایستی به اندازه‌ای در میان مردم شیوع یابد و آن قدر سخن از آن در میان آنها فراوان شود که یقین را برای انسان به ارمغان آورد.
۲. گواهی می‌بایست درباره امر محسوس باشد و نه امر معقول. برای نمونه، اگر همه مردم یک شهر خیر دهند که اجتماع نقیضین محال است یا مثلاً جایز، برای انسان هیچ یقینی حاصل نخواهد شد؛ چراکه تواتر باید درباره امری محسوس باشد. (۲۶)

این دو شرط درباره معلومات حاصل از گواهی، به خوبی محدودیت‌های آن را آشکار می‌سازد؛ چراکه به عقیده فیلسوفان صدرایی، اولاً هر گواهی‌ای نمی‌تواند منبع معرفت باشد، بلکه بایستی به حد تواتر رسیده باشد، ثانیاً گواهی در صورتی می‌تواند معرفت ایجاد کند که درباره امور محسوس باشد؛ در حالی که بسیاری از معارف ما را اموری غیر از محسوسات تشکیل می‌دهند. با این اوصاف، بایستی این منبع معرفت را نیز واجد محدودیت خواند.

از سوی دیگر، دیدگاه دکارتیان نیز محدودیت این منبع معرفت را آشکار می‌سازد. دکارت نیز همچون فیلسوفان صدرایی برای معلومات حاصل از این منبع معرفتی، قید و شرط لحاظ می‌کند و هر گواهی‌ای را معرفت حقیقی نمی‌نامد؛ بلکه معتقد است باید از گواهی‌هایی - اعم از کتبی و لفظی - استفاده کرد که برای انسان معرفت درست به بار

می‌آورند.^(۲۷) اسپینوزا نیز مانند دکارت معلومات حاصل از گواهی را اموری غیرقطعی و ظنی می‌نامد و آنها را صرفاً معارفی می‌داند که از گفته‌های دیگران حاصل می‌شوند.^(۲۸) بدیهی است که منبع معرفتی‌ای که صرفاً مبتنی بر سخنان دیگران است، نمی‌تواند همه حقایق را برای انسان فراهم سازد و پرده از همه معارفی که انسان می‌تواند به آنها دست یابد، بردارد. پس باید اعتراف کرد که گواهی نیز دارای محدودیت‌هایی است.

۱.۵. قلمرو و محدوده حافظه

واپسین منبع معرفت انسان، حافظه است. محدودیت‌های حافظه را در دو قالب می‌توان بررسی کرد:

اولاً حافظه در معرفت‌شناسی به منزله یک منبع و تولیدکننده معرفت شناخته نمی‌شود. هم در معرفت‌شناسی معاصر^(۲۹) و هم در بین فیلسوفان دو گروه،^(۳۰) حافظه صرفاً نگه‌دارنده و مخزن معرفت است و همچون دیگر منابع معرفت، مانند ادراک حسی یا عقل، تولیدکننده و مولد معرفت نیست.

ثانیاً فیلسوفان صدرایی، معتقدند که تنها معانی جزئی‌ای که توسط قوه‌واهمه‌پدیدی می‌آیند، در حافظه ذخیره می‌شود؛ بنابراین قلمرو حافظه صرفاً مربوط به معانی جزئی است.^(۳۱) دکارت معتقد است که قوه‌واهمه از بخش‌های اصلی بدن است و گستردگی‌اش چنان کافی است که اجزای گوناگون آن می‌توانند اشکال مختلف را متمایز از یکدیگر بپذیرند و به این اجزا امکان می‌دهد که صور منقوش را برای مدتی حفظ کنند. به اعتقاد او در مرحله بعد (حفظ صور) می‌توان این قوه را «حافظه» نامید.^(۳۲)

بنابراین به نظر می‌رسد دکارت نیز همچون فیلسوفان حکمت متعالیه، از حافظه به منزله قوه‌ای که معلومات حاصل از قوه‌واهمه را نگهداری می‌کند، نام می‌برد. با این اوصاف، قلمرو حافظه تنها مربوط به معانی و صورت‌هایی است که از قوه‌واهمه حاصل می‌شوند و بدیهی است که همه معارف انسان، محدود به معلومات حاصل از قوه‌واهمه نیست.

اسپینوزا^(۳۳) نیز با تأکید بر خطاپذیری حافظه و امکان اشتباه آن، معتقد به محدودیت حافظه در کسب معرفت است؛ چراکه به اعتقاد وی، حافظه همیشه معرفت حقیقی ایجاد نمی‌کند.

حاصل اینکه بررسی قلمرو و محدوده هر یک از منابع معرفت، نشان‌دهنده این موضوع است که هر یک از منابع شناخت انسان، با محدودیت‌هایی روبه‌رویند و قادر نیستند به تنهایی همه حقایق را در دسترس انسان قرار دهند. دکارت و ملاصدرا، هر دو معتقدند اگر منبعی وجود داشته باشد که بتواند انسان را به همه حقایق برساند و پرده از همه معارف بردارد، آن منبع بی‌تردید بایستی از عالم ماورای ماده باشد؛ چنان‌که هر دو معتقدند الهام خداوند و شهودی که او به انسان افاضه می‌کند، می‌تواند پرده از همه حقایق بردارد؛ حتی حقایقی که در دسترس انسان نیستند. ایشان معتقدند که الهام خداوند، یقینی‌ترین معارف ما را برمی‌سازد.

با وجود این، دکارت از الهام خداوند، به منزله منبع شناخت نام نمی‌برد. به اعتقاد او شناسایی، کار عقل است و انسان با قوای عقل خود و با کمک گرفتن از دیگر قوا، باید در رسیدن به معرفت حقیقی گام بردارد. به این ترتیب، او حوزه عقل را از قلمرو ایمان جدا می‌کند و معتقد است نباید الهام خداوند را در ردیف منابع معرفت قرار داد.

۲. متعلق معرفت

بررسی قلمرو و حد و مرزهای منابع شناخت، تا حدی قلمرو و محدوده معرفت انسان را نشان داد. اکنون به یکی از موضوعات دیگر که می‌تواند ما را در آشکار ساختن قلمرو معرفت بشر، یاری دهد می‌پردازیم. متعلق معرفت، از موضوعاتی است که بررسی آن ما را در تبیین بهتر محدوده شناخت انسان یاری می‌دهد. اینکه متعلق شناخت انسان چیست و به عبارت دیگر، در ارکان سه‌جزئی هر شناخت، یعنی علم و عالم و معلوم، معلوم ما چیست و علم ما به چه چیز تعلق می‌گیرد، می‌تواند ما را در آشکار ساختن

محدوده شناخت انسان تا اندازه بسیاری کمک رساند. در معرفت‌شناسی معاصر، موضوع معرفت فلسفی را معرفت گزاره‌ای می‌نامند. اگر متعلق معرفت، یک گزاره باشد، آن را معرفت گزاره‌ای می‌گویند. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه گزاره‌هایی شامل متعلق معرفت می‌شود؟ به عبارت دیگر، گزاره‌هایی که متعلق معرفت‌اند، از چه سنخ گزاره‌هایی هستند؟ پاسخ به این پرسش، نخست متعلق معرفت را برای ما آشکار می‌کند و سرانجام تا اندازه بسیاری، محدوده معرفت را نیز روشن می‌سازد. بنابراین در این بخش، از متعلق معرفت انسان، بر اساس دیدگاه فیلسوفان صدرایی و دکارتی سخن خواهیم گفت.

۲-۱. متعلق معرفت در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

فیلسوفان حکمت متعالیه با توجه به انواع عوالم، از سه و به تعبیری، چهار نوع ادراک سخن می‌گویند. توضیح اینکه در حکمت متعالیه به طور کلی و با توجه به درجات وجود، از سه عالم نام برده می‌شود:

نخست: عالم ماده؛

دوم: عالم مثال که فاقد ماده است، اما عوارض و آثار ماده را از قبیل شکل و مقدار و

وضع، داراست؛

سوم: عالم عقل که از ماده و آثار آن مجرد است. (۳۴)

عالم عقل، برتر از عالم مثال و عالم مثال، برتر از عالم ماده است.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم فیلسوفان مکتب متعالیه در بحث انواع ادراکات انسان، یعنی ادراک حسی، خیالی، وهمی و ادراک عقلی معتقدند که معلوم و به عبارت دیگر، متعلق بی‌واسطه و بالذات ما، خود علم است. بنابراین از نظر ایشان، ادراک شیء بستگی به نحوه وجود شیء دارد؛ اگر ماهیتی با وجود مثالی حسی موجود باشد، ادراک ما از آن شیء به نحو حسی خواهد بود؛ اگر با وجود مثالی خیالی موجود باشد ادراک ما خیالی،

و اگر با وجود عقلی موجود شود، ادراک ما عقلی خواهد بود.^(۳۵) با این سخن، متعلق معرفت را می‌توان حقایق هر سه عالم دانست؛ چنان‌که اگر واقعیت علم، به ترتیب از حقایق عالم مادی، مثالی و عقلی باشد، ادراک حسی، خیالی و عقلی خواهد بود. پس می‌توان گفت متعلق معرفت می‌تواند از حقایق هر سه عالم باشد. به عبارت دیگر، گزاره‌ای که متعلق معرفت قرار می‌گیرد، می‌تواند گزاره‌ای حسی، خیالی یا عقلی باشد.

۲-۲. متعلق معرفت در معرفت‌شناسی دکارتی

دکارت متعلق شناسایی را به طور کلی به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱. اشیایی که طبیعتشان در نهایت بساطت است؛ ۲. اشیای مرکب و پیچیده.^(۳۶) وی معتقد است که طبایع بسیط باید یا روحانی باشند، یا جسمانی، و یا در آن واحد هم روحانی و هم جسمانی. او اشیای مرکب را نیز به دو بخش تقسیم می‌کند: نخست، اشیایی که ترکیبشان کار فاهمه نیست و دوم، اشیایی که ترکیبشان کار خود فاهمه است.^(۳۷) بخش اخیر نیز خود به دو بخش تقسیم می‌شود: الف. طبقه اشیایی که از برخی طبایع استنتاج می‌شوند؛ طبایعی که در نهایت بساطت‌اند و بالذات، شناسایی می‌شوند.

ب. طبقه اشیایی که مستلزم وجود اشیایی دیگرند؛ اشیایی مرکب که خود واقعیت‌ها آنها را نشان می‌دهند.^(۳۸) با این سخن، دکارت متعلق معرفت را همچون فیلسوفان صدرایی به سه دسته تقسیم می‌کند. چه بسا بتوان گفت دکارت نیز به حقایق مختلف بر اساس درجه وجودی آنها معتقد است و به همین جهت، اشیا را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. طبقه موجودات مجرد محض و کاملاً روحانی، که مطابق با عالم عقل در حکمت متعالیه است.

۲. رده موجودات جسمانی و مادی، که مطابق با عالم مادی در بین صدراییان است.

۳. دسته موجودات مجرد و مادی، که مطابق با عالم مثال در حکمت متعالیه است.

لایب‌نیتس تمام متعلق معرفت را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف. حقایق عقل، که مبتنی بر اصل تناقض‌اند. این حقایق اموری ضروری و پیشینی تلقی می‌شوند.

ب. حقایق واقع، که مبتنی بر اصل جهت کافی‌اند. اینها اموری غیرضروری و ممکن‌الوجودند. (۳۹)

مالبرانش همچون دکارت، دربارهٔ صفات اشیایی که متعلق معرفت قرار می‌گیرند، بین کیفیات اولیه و ثانویه تمایز می‌نهد. به عقیدهٔ مالبرانش کیفیات اولیه تنها کیفیات اشیایند. کیفیات ثانویه در همهٔ اشیا وجود ندارند، بلکه صرفاً احساساتی در ذهن انسان‌اند. بنابراین رنگ، مزه و بو در تصوراتی که در خدا می‌بینیم حضور ندارند. (۴۰)

اسپینوزا نیز سه نوع متعلق معرفت را معرفی می‌کند:

الف) اشیای محسوس که توسط هریک از حواس ادراک پذیرند؛

ب) مفاهیم کلی که توسط عقل به نحو روشن و متمایز حاصل می‌شوند؛

ج) امور و احساسات درونی که انسان آنها را با مراجعه به درون ادراک می‌کند. (۴۱)

۲-۳. متعلق معرفت: وجود یا ماهیت؟

پس از تحلیل متعلقات معرفت انسان، نکته‌ای باقی می‌ماند و آن اینکه در میان همهٔ اشیای مادی، متعلق حقیقی معرفت انسان، وجود آن اشیاست یا ماهیت آنها؟ به عبارت دیگر، اگر همهٔ اشیای مادی را در عقل به وجود و ماهیت تجزیه کنیم - که عقل این کار را می‌کند - معرفت انسان به وجود آنها تعلق می‌گیرد یا ماهیتشان؟ پاسخ به این پرسش در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی، متفاوت به نظر می‌رسد.

پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه در این باره کاملاً روشن است. همان‌گونه که پیش از این چندین بار گفتیم، در حکمت متعالیه، معلوم بالذات، خود واقعیت علم، و وجود آن است. بنابراین اگر ماهیتی با وجود مثالی حسی موجود باشد، ادراک ما از آن شیء به

نحو حسی خواهد بود؛ اگر با وجود مثالی خیالی موجود باشد، ادراک ما خیالی و اگر با وجود عقلی موجود شود، ادراک ما عقلی خواهد بود.^(۴۲)

اگر به تمایز بین وجود و ماهیت در نظر دکارت قایل شویم، می‌توان او را یکی از معتقدان به اصالت ماهیت دانست؛ به این معنا که معتقد است در موجودات مادی، ماهیات اند که متعلق معرفت قرار می‌گیرند. به عقیده دکارت، ذات و ماهیت مخلوقات را خدا آفریده است. پس ماهیات که متعلق شناخت مایند مخلوق خداوندند؛ لذا ضامن صحت شناخت ما نیز خود خداست؛ زیرا اگر ماهیات آفریده خدا باشند، اما شناخت ما از آنها نادرست باشد، نشانه این است که او ما را فریب می‌دهد.^(۴۳) بنابراین وی متعلق شناخت را بر پایه این نظر، ماهیات می‌داند، یعنی علم و معرفت ما به ماهیت و ذات اشیا تعلق می‌گیرد، البته اگر بخواهیم بین وجود و ماهیت، نزد دکارت تمایز قایل شویم.

۳. شناخت حقیقت در قلمرو معرفت

آیا حقیقت وجود دارد؟ حقیقت چیست؟ آیا انسان قادر به شناخت حقیقت است؟ انسان از چه میزان حقیقت می‌تواند آگاه شود؟ حقیقت نسبی است یا مطلق؟ درباره قلمرو معرفت بشر، معمولاً یکی از مسائلی که بسیار کانون بحث و بررسی قرار می‌گیرد، موضوع حقیقت و مباحث پیرامون آن است. پرسش‌های پیش‌گفته، بخشی از دغدغه‌های معرفت‌شناسان درباره بحث حقیقت است. از دیرزمان یکی از پرسش‌های فیلسوفان و به ویژه معرفت‌شناسان این بوده که آیا انسان می‌تواند به حقیقت دست یابد؟ پاسخ فیلسوفان دو گروه را در باب حقیقت بایستی پیرامون مباحث صدق و ملاک و معیار آن جست‌وجو کرد.

پاسخ فیلسوفان حکمت متعالیه همچون سایر فلاسفه اسلامی، مثبت است. به عقیده آنان، انسان می‌تواند حقیقت را دریابد. از نظر آنان حقیقت، مطابقت با واقع است. گزاره‌ای حقیقی است و انسان می‌تواند به آن یقین داشته باشد، که مطابق با واقعیت

باشد. در حکمت متعالیه، بحث درباره حقیقت معمولاً مترادف با مفهوم صدق قلمداد می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، بحث درباره صدق، ذیل مباحث حق یا حقیقت مطرح می‌شود؛ چنان‌که ملاصدرا در تبیین مفهوم حق یا حقیقت می‌گوید:

قد يفهم عنه (ای الحق) حال القول والعقد من حيث مطابقتها لما هو واقع فی الاعیان فیقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبتہ الامر وحق باعتبار نسبة الامر الیه. (۴۴)

ملاصدرا با این عبارت، مفهوم صدق را با مفهوم حق پیوند می‌دهد. بنابراین آنچه حق است، صادق نیز هست. به تعبیر دیگر، وقتی می‌پرسیم: «کدام مسئله حق است؟» یا «حقیقت این امر چیست؟»، در واقع درباره صدق مسئله پرس و جو کرده‌ایم. بنابراین برای تعیین معیار و ملاک حقیقت، بایستی مفهوم صدق و معیار آن را آشکار ساخت. از نظر همه فیلسوفان صدرایی، مطابقت با واقع، ملاک صدق و در نهایت ملاک حقیقت است. ملاهادی سبزواری، معیار صدق قضایا را مطابقت آنها با عالم واقع و معیار کذب آنها را عدم مطابقتشان با واقع می‌داند: «انّ القضية لقول محتمل للصدق ای مطابقة الواقع والكذب ای عدمها». (۴۵)

شهید مطهری نیز ملاک صدق را مطابقت، و ملاک کذب را عدم مطابقت با واقع می‌داند؛ (۴۶) همچنین است نظر علامه طباطبائی. (۴۷) در مقابل، دکارتیان نیز در باب حقیقت و ملاک آن، نظر ویژه خود را دارند. نظر آنان در باب حقیقت را بایستی پیرامون مباحث صدق جست‌وجو کرد. دکارت معتقد است هر آنچه را با وضوح و تمایز ادراک کنیم، کاملاً حقیقت دارد. (۴۸) در واقع، دکارت معتقد است اگر فقط چیزهایی را تأیید کنیم که با صراحت و تمایز ادراک می‌کنیم، هرگز باطل را به جای حقیقت نخواهیم گرفت. (۴۹) او در باب اینکه وضوح و تمایز چیست می‌گوید:

من چیزی را واضح (صریح) می‌نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و روشن باشد؛ درست به گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرند و با قوت تمام بر

آنها تأثیر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به روشنی می‌بینیم؛ اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیای دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که به طور آشکار بر بیننده دقیق ظاهر می‌شود.^(۵۰)

بنابراین اگر از دکارت پرسیم که او چگونه با قطعیت می‌داند که $۲+۲=۴$ ، پاسخ خواهد داد که من این گزاره را با قطعیت صادق می‌دانم؛ زیرا با وضوح و تمایز آن را ادراک کرده‌ام.^(۵۱) در واقع، دکارت معتقد است: «شاید نتوانیم به طور کامل بر جهل خود غلبه کنیم؛ اما می‌توانیم از خطا و اشتباه خود جلوگیری کنیم، اگر صرفاً آنچه را به طور واضح و متمایز ادراک می‌کنیم، تصدیق نماییم و آنها را صادق بشماریم.»^(۵۲)

اسپینوزا دو معیار را برای حقیقت ارائه می‌دهد: معیار بیرونی که همان مطابقت با واقع است^(۵۳) و معیار درونی که وضوح و تمایز دکارتی است.^(۵۴)

مالبرانش همچون دکارت معیار حقیقت را وضوح و تمایز می‌داند، البته با این تفاوت که نظری نو در این باب ارائه می‌دهد. به عقیده مالبرانش مفهوم تاریک و مبهم، یعنی نظریه‌ای که به موجب آن، هر شناختی که در تصور روشن و متمایز حاصل نشده باشد شناخت حاصل از تصور تاریک و مبهم است، در فلسفه او دیده نمی‌شود؛ بلکه هر چه با تصور روشن و متمایز شناخته نشود، اساساً با تصور شناخته نمی‌شود.^(۵۵)

لایب‌نیتس نیز همچون دیگر دکارتهایان، دو شرط وضوح و تمایز را به منزله شرط بداهت و حقیقت می‌پذیرد، اما معتقد است آنها کافی نیستند؛ بلکه این دو شرط بدون تعیین ملاک وضوح و تمایز، بی‌اثر و بی‌ثمرند.^(۵۶) از این روی وی شناخت را به وضوح و غیرواضح تقسیم می‌کند. معرفت واضح نیز خود به مبهم و متمایز تقسیم‌پذیر است. معرفت متمایز نیز یا متقن است یا غیرمتقن و یا شهودی است، یا نمادین. معرفت کامل و تمام، شهودی و متقن است.^(۵۷) لایب‌نیتس در جای دیگری نیز به مسئله صدق اشاره می‌کند و معتقد است که تصور وقتی صادق است که مفهوم ما ممکن الوجود باشد و وقتی کاذب است که تناقضی در آن نهفته باشد.^(۵۸)

دربارۀ اینکه انسان می‌تواند به کل حقیقت دست یابد یا نه، دکارت معتقد است اغلب انسان نمی‌تواند چنین کند. او معتقد است برخی حقایق، بیرون از محدودهٔ عقل انسان‌اند و انسان قادر به شناخت آنها نیست؛ اما این نباید موجب شود که انسان خود را سرزنش کند؛ زیرا همین که به این مسئله پی برده که قادر نیست به حقیقت آن موضوع پی ببرد، ارزش علمی و معرفت‌شناختی‌اش کمتر از کسب حقیقت خود آن موضوع نیست. (۵۹)

به هر حال، بحث دربارۀ حقیقت و موضوعات مرتبط با آن بسیار فراوان است که ما کوشیدیم تا برخی از مهم‌ترین پرسش‌ها را دربارۀ آن بررسی کنیم. بدون شک مباحث بسیاری با دیدگاه‌های گوناگون می‌تواند در این باره مطرح باشد که پرداختن به آنها در حوصلهٔ این نوشتار نمی‌گنجد.

نتیجه‌گیری

مقایسهٔ نظرات فیلسوفان پیرو حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی در باب محدوده و قلمرو شناخت، چند نکته را دربر دارد:

۱. هر دو گروه معتقدند منابع معرفت، اعم از ادراک حسی، عقل، درون‌نگری، گواهی و حافظه، معارف محدودی را نصیب انسان می‌کنند و بنابراین انسان به واسطهٔ این منابع نمی‌تواند به همهٔ حقایق راه یابد؛

۲. در نظام معرفت‌شناسی صدراییان، متعلق معرفت در امور مادی و این جهانی، به ویژه در علم حضوری، وجود است؛ در حالی که دکارت از ماهیت به منزلهٔ متعلق در امور مادی نام می‌برد؛

۳. هر دو گروه معتقد به دست‌یافتنی بودن حقیقت‌اند. صدراییان مطابقت با واقع را ملاک حقیقت و درستی معرفت می‌دانند. در سوی دیگر، دکارتیان از وضوح و تمایز به منزلهٔ ملاک صدق و حقیقت نام می‌برند؛ هرچند آنان دربارۀ وضوح و تمایز و ملاک‌های آن، اختلاف‌نظرهایی نیز با یکدیگر دارند؛

۴. مَلَّاصِدْرَا معتقد است شهود عرفانی و اشراق خداوند، تنها راه رسیدن به حقیقت مطلق و اموری است که از دسترس منابع معرفت به دورند. در مقابل دکارت با اینکه الهام خداوند را یقینی‌ترین معارف می‌داند، آن را در زمره معارف انسان وارد نمی‌سازد و معتقد معرفت صرفاً بایستی کار عقل باشد؛ در حالی که الهام خداوند در زمره ایمان و از امور اراده است.



پی‌نوشت‌ها

- ۱- ملّاهادی سبزواری، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، ج ۵، ص ۲۷.
- ۲- رنه دکارت، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۱۲۳-۱۲۵.
- ۳- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ص ۱۸۸-۱۸۷.
- ۴- رنه دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی موسایی افضلی، ص ۳۵۷؛ امیل بریه، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۳۱۸-۳۱۷.
- ۵- البته فیلسوفان هر دو گروه در این مورد با هم اختلاف‌نظر دارند، چنان‌که در بین فیلسوفان صدرایی، ملّاصدرا (مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۱۸۸) معتقد است که منشأ علوم باواسطه یا بی‌واسطه در حس است و در بین فیلسوفان دکارتی نیز مالبرانش (امیل بریه، همان، ص ۲۵۰) و اسپینوزا (دیوید. و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۴۸) از منشأ بودن حس در همه علوم دفاع می‌کنند.
- ۶- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ترجمه علی شیروانی، ج ۳، ص ۹۴-۹۵؛ ملّاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۶۵-۶۹؛ ملّاهادی سبزواری، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، ص ۳۸۷-۳۹۰.
- ۷- همان.
- ۸- ملّاصدرا، ایقاز النائمین، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، ص ۴۰-۴۱.
- ۹- رنه دکارت، قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۴۳.
- ۱۰- همان، ص ۴۴.
- ۱۱- رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۳۸.
- ۱۲- کارل یاسپرس، اسپینوزا، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۴۸.
- ۱۳- امیل بریه، همان، ص ۲۴۹.
- ۱۴- ملّاصدرا، اللغات المشرقیة فی فنون المنطقية، ص ۳۳؛ سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ج ۳، ص ۱۱۲؛ ملّاهادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۶-۷۷؛ ج ۱، ص ۳۱۷؛ سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۷-۹۸؛ ملّاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۰۸.
- ۱۵- ملّاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص ۳۲۴؛ سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۹۰.
- ۱۶- رنه دکارت، اصول فلسفه، ص ۴۳.
17. Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, p. 55.
- ۱۸- امیل بریه، همان، ص ۲۵۹.

- ۱۹- همان، ص ۳۱۸.
- ۲۰- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۱، ص ۸.
- ۲۱- همان، ج ۲، ص ۳۱۵.
- ۲۲- همو، *ایقاظ النائمین*، ص ۴۰-۴۱.
- ۲۳- همو، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۲۱۳.
- ۲۴- رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ص ۱۷.
- ۲۵- همو، *قواعد هدایت ذهن*، ص ۱۶.
- ۲۶- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۱، ص ۳۲۶.
- ۲۷- رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ص ۱۷.
- ۲۸- کارل یاسپرس، همان، ص ۴۵.
29. Robert Audi, *Epistemology; A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, p. 68-70.
- ۳۰- مآخذرا، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۴۸؛ سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۱۹۰؛ رنه دکارت، *قواعد هدایت ذهن*، ص ۷۱.
- ۳۱- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۸، ص ۱۵۶؛ مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۵، ص ۵۳.
- ۳۲- رنه دکارت، *قواعد هدایت ذهن*، ص ۷۱.
33. Richard Mason, *The God of Spinoza*, p. 93.
- ۳۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۳، ص ۸۰-۸۱.
- ۳۵- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۳۶۳.
- ۳۶- رنه دکارت، *قواعد هدایت ذهن*، ص ۵۰.
- ۳۷- همان.
- ۳۸- همان، ص ۵۰-۵۱.
39. Roger Scruton, Op.Cit, p. 67.
40. Nicholas Jolley, *The Light of The Soul: theories of Ideas in leibniz, Malbranche and Descartes*, p. 82.
- ۴۱- کارل یاسپرس، همان، ص ۴۶.
- ۴۲- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۳، ص ۳۶۳.
- ۴۳- امیل بریه، همان، ص ۹۷.
- ۴۴- مآخذرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۱، ص ۸۹.
- ۴۵- مآهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ص ۲۳۹.
- ۴۶- مرتضی مطهری، همان، ص ۲۶۱.

۹۸ □ معرفت‌فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۶۹-۷۰.

۴۸- رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ص ۳۸.

۴۹- همو، *اصول فلسفه*، ص ۶۹.

۵۰- همان، ص ۴۴-۴۵.

51. M. Thomas Lennon, *The Plain Truth Descartes, Huet And Skepticism*, p. 140.

52. Ibid, p. 139.

53. Benedict Spinoza, *A Spinoza Reader: the Ethics And other Works*, p. 86.

۵۴- کارل یاسپرس، همان، ص ۵۰.

۵۵- امیل بریه، همان، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۵۶- برتراند راسل، *شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس*، ترجمه ایرج قانونی، ص ۱۸۱.

۵۷- همان.

۵۸- گتفرید ویلهلم لایبنیتس، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، ص

۲۴۰.

۵۹- رنه دکارت، *قواعد هدایت ذهن*، ص ۵۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- بریه، امیل، *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- دکارت، رنه، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
- ____، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افضلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ____، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، آگاه، ۱۳۶۴.
- ____، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- راسل، برتراند، *شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح منظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سبزواری، ملّاهادی، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ____، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- ____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ چهارم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ____، *اللغات المشرقیه فی فنون المنطقیه*، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
- ____، *ایقاظ النائین*، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
- ____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، شرکت افست، ۱۳۳۲.
- ____، *نهایه الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، چ ششم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴، ج ۳.
- ____، *نهایه الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، چ ششم، قم، الزهراء، ۱۳۸۳، ج ۱.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، چ ششم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

۱۰۰ معرفت‌فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

- هاملین، دیوید. و.، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
- یاسپرس، کارل. *اسپینوزا (فلسفه، الهیات، سیاست)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- Audi, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London & New York, Routledge, 1998.
- Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in leibniz, Malbranche and Descartes*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Lennon, M. Thomas, *The Plain Truth Descartes, Huet and Skepticism*, Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Mason, Rechar, *The God of Spinoza*, New York, Cambredge University Press, 1997.
- Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy*, London & New York, Routledge, 2002.
- Spinoza, Benedict, *A Spinoza Reader: the Ethics And other Works*, ed. And tr. By Edwin Curley, Priceton University Press, 1994.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی