

## نسبت انسان با خدا در فلسفه دکارت و نقد آن از دیدگاه

محمد حسین طباطبایی

علی اصغر مصلح<sup>۱</sup>

سید رحمت‌الله موسوی مقدم<sup>۲</sup>

### چکیده

بر اساس مبانی فلسفی دکارت، انسان موجودی خودبنیاد است که حقیقت آن نفس یا، همان فکر و اندیشه است. خدا نیز در این تحلیل، همان فکر محض است که در فلسفه وی، شأن معرفت‌شناختی دارد و صرفاً ضامن خلق و بقای قوانین مکانیکی عالم است و به تعبیری، خود آن قوانین و خود طبیعت است. انسان در این نظام مکانیکی، ماشینی است که صرفاً روحی اضافه بر مصنوعات دارد و هم‌عرض سایر اشیاء، فقط مصنوع و مخلوق خداست. خدا آن را خلق و رها کرده است (مثل قوانین ثابت عالم)، انسان هم یک قانون از این جهان طبیعی و فاقد غایت است. بر اساس دیدگاه طباطبایی، انسان دکارتی، انسانی منسوخ و دورافتاده از هویت خویش است. یکی از بحث‌های مهم انسان‌شناسی در غرب، مخصوصاً در دوران جدید، بحث حقیقت انسان و ارتباط آن با خدا به عنوان مبدأ عالم و حقیقت مطلق است. پرسش اصلی این پژوهش، بررسی نسبت انسان با خدا در اندیشه و فلسفه دکارت و نقد دیدگاه وی با توجه به دیدگاه محمد حسین طباطبایی است.

کلیدواژه‌ها: دکارت، طباطبایی، انسان، خودبنیادی، خدا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی.

۲. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه تطبیقی دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات تهران.

## ۱. طرح مسئله

بررسی نسبت انسان و خدا در اندیشه دکارت و طباطبایی حائز اهمیت خاصی است. دکارت به عنوان پدر فلسفه جدید و به تبع آن فرهنگ جدید غربی، متفکری است که با بنا نهادن تفکر فلسفی بر عقل خودبنیاد و موضوعیت «فاعل شناسا»<sup>۱</sup> هم مسیر تفکر فلسفی را تغییر داد و هم با تحلیل مکانیکی عالم و آدم با عقل ریاضی، مفهوم و تعریف انسان معاصر خویش را نیز تأویل کرد و بنیانی شد برای تفکرات فلسفی بعد از خود و بسط این نگاه جدید به عالم و آدم تا دوران معاصر. شناخت رویکرد دکارت به هستی و انسان، که بخشی از هستی‌شناسی است، یکی از نیازهای فوری فرهنگ ماست. از طرفی طباطبایی، به عنوان فیلسوفی اسلامی و معاصر که با اندیشه فلسفی و کلامی غرب و دوران جدید آشناست و خود سبک مستقلی در نظام فلسفی و انسان‌شناسی دارد، گزینه بسیار مناسبی است برای آنکه نظریاتش در باب موضوع پژوهش، مبنای نقد تفکر دکارت قرار گیرد.

طبق دیدگاه طباطبایی، حقیقت انسان تنها فکر و اندیشه نیست، بلکه روح و نفس الاهی است که موجودی ذاتاً مجرد است و بدن را تدبیر می‌کند. این انسان با فطرت و هویت الاهی خویش خودآگاه، جهان‌آگاه و خداآگاه است. وی با عقل سلیم، معلولیت خود و جهان و نیز فقر ذاتی و ربط محض خود با خالق را بنا به فطرت خویش در می‌یابد. لذا نمی‌توان انسان را به عنوان موجودی خودبنیاد یا سوژه تعریف کرد؛ بلکه معلولی است که از طریق مسیری طبیعی که همان قانون فطرت است به هدف غایی خود که قرب الاهی است می‌رسد. طباطبایی از این انسان به انسان معنوی یا فطری یاد می‌کند که در صورت نیل به کمالات برتر، به مقام انسان کامل رسیده و فانی در حق می‌شود و به نگرش توحیدی، یعنی فانی ذاتی، صفاتی و فعلی می‌رسد. چنین انسانی معناخواه، غایت‌شناس، غایت‌گرا، جاودانه و ساعی الی الله است. او عبد خداست و رابطه‌اش با خالق خود، رابطه عبودیت و پرستش است، نه ادعای استقلال و خودبنیادی. اهمیت پژوهش‌های تطبیقی در زمان حاضر، نه از باب اثبات تفوق فیلسوفی بر فیلسوف دیگر، بلکه ضرورت‌رهایی انسان معاصر از بحران‌های فراروست. نوع نگاه و تحلیل نسبت بین انسان و خدا، مقوله‌ای سرنوشت‌ساز و جهت‌دهنده به زندگی انسان است. درک حقیقت واقعی انسان، معنای زندگی، تعامل انسان با خود، جهان و حقیقت و نهایتاً تکامل، سعادت و شقاوت بشر، در گرو تبیین نسبت مذکور است. در کنار پرسش اصلی، چند پرسش فرعی نیز طرح می‌شود:

۱. آیا تبیین دکارت از نسبت انسان با خدا، با ماهیت و حقیقت انسان سازگاری و همخوانی دارد؟
۲. آیا پذیرش و پایبندی به تحلیل دکارتی از نسبت انسان با خدا، سعادت انسان را تضمین می‌کند؟
۳. نقاط ضعف و بن‌بست‌های دیدگاه دکارت در این تبیین کدام‌اند و دیدگاه طباطبایی به عنوان فیلسوفی اسلامی چگونه می‌تواند راه‌گشا باشد؟

## ۲. نسبت انسان با خدا در فلسفه دکارت

### ۱.۲. بنیاد هستی‌شناسی فلسفه دکارت

دکارت که فیلسوف و متفکری عقل‌گرا بود در مواجهه با رواج شک‌گرایی و رویکرد تجربی زمان خود، و در تب و تاب عناد متفکران با عقل و دین، رویکرد جدیدی در بنیاد تفکر فلسفی اتخاذ کرد. وی با بنا نهادن پایه اندیشه فلسفی خود بر «من درک‌کننده»<sup>۱</sup> و اثبات حقیقت معرفت، افق و نگاه فلسفی رایج را تغییر داد. وی با طرح ایده بنیادین خود و پیکره نظام فلسفی، یعنی: «می‌اندیشم، پس هستم»<sup>۲</sup> به زعم خود، اولین قضیه یقینی و شک‌ناپذیر در راستای تأسیس نظام علمی خود را بنا نهاد. دکارت از شک آغاز کرد؛ و از بداهت، یعنی وضوح و تمایز صفت شک‌کنندگی، به شهود عقلی<sup>۳</sup> فکر می‌کنم و از آنجا، به اثبات وجود و هستی خود رسید. در تأملات می‌گوید: "من هستم، من وجود دارم"، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم، زیرا هر وقت تفکر من متوقف شود، شاید در همان وقت هستی و وجودم، متوقف شود». (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۲۸)

او از خاصه «اندیشندگی»<sup>۴</sup> به بداهت «شک‌کنندگی»<sup>۵</sup> و از آن به اثبات جوهر نفس «فاعل شناسا» به عنوان امری یقینی، حقیقی و شک‌ناپذیر رسیده و آن را مبنای تأملات بعدی و حقایق دیگر قرار می‌دهد و بدین ترتیب به اثبات دو جوهر دیگر، یعنی خدا و جسم می‌رسد. در اندیشه فلسفی دکارت، آغازین هستی یقینی، «من» بود؛ من درک‌کننده؛ و این نگاه، یعنی اثبات حقانیت هستی بر مبنای وضوح «من»، آغاز بی‌سابقه‌ای در تفکر فلسفی بود؛ یعنی مبنا قرار گرفتن «هستی انسان» برای اثبات نظام هستی و اشیاء، ابتکار و شیوه دکارت بود که با این نگرش، مسیر تفکر فلسفی را از حقایق عینی به پندارهای ذهنی، تغییر داد.

### ۲.۲. سوپوزکتیویسم (سوژه)

در اندیشه دکارت، ذهن انسان، معیار هستی خود و جهان قرار می‌گیرد؛ یعنی تنها سوژه‌ای که تمام اشیاء و جهان خارج و حتی خدا، «ابژه» آن هستند. به عبارت دیگر، اثبات وجود و حقیقت هر چیزی، در گرو به تمثیل در آمدن آن برای ذهن است. وی می‌گوید: «چون هر مفهومی فعل ذهن است، طبیعتش طوری است که به خودی خود، مقتضی هیچ واقعیت صوری نیست، مگر آنچه از ذهن یا تفکر، اقتباس

1. thinker ego
2. Cogito ergo sum
3. Rational intuition
4. thinking
5. doubting

کند». (همان، ص ۴۵)

با این تعبیر، می‌شود به وجهی فلسفه او را «اصالت ذهن»<sup>۱</sup> در مقابل اصالت عین نامید. زیرا، این تنها ذهن است که در فلسفه او، «عینیت» می‌یابد. این تبیین بنیادی شد برای «انسان‌محوری» جدید و منحصر به فرد؛ یعنی خودبنیادی و استقلال محض انسان بر اساس اصالت عقل مبتنی بر ریاضیات و مکانیک. در این تحلیل هستی‌شناسانه، تنها یک سوژه و «فاعل شناسا» در عالم وجود دارد و ماسوای آن، همه اُبژه آن، یعنی تمثلات و تصورات آن هستند. «گویا انسان است که خود و جهان را خلق می‌کند، معنا می‌دهد و استمرار می‌بخشد. یعنی همه چیز به انسان تأویل می‌گردد. به وجهی رویکرد «رنالیستی»<sup>۲</sup> قبل از دکارت در هستی‌شناختی، تبدیل می‌شود به رویکرد «ایدئالیستی»<sup>۳</sup> و در این تحلیل نوین، ذهنیت، عینیت می‌یابد و انسان جدیدی متولد می‌شود. و به تبع، خدای جدیدی و جهان جدیدی. «من متفکر» دکارتی، منی متعالی و استعلائی<sup>۴</sup> است. یعنی خارج از سلسله علل و معلولات است و در مرتبه خود، بالاستقلال و بی‌واسطه نسبت به خود شناخت پیدا می‌کند و کاملاً خارج از زمان است». (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۴۲)

دکارت صرفاً می‌تواند به تصورات خود اتکا کند و یقین داشته باشد. «بنابراین، او نیازمند اصلی است که جهان خارج را تأسیس کند، منتهی این کار باید صرفاً بر مبنای چگونگی ظهور تصورات بر شخص [سوژه] انجام گیرد». (تامسون، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴) به عبارتی، حقیقت یک شیء در گرو بداهت آن بوده و معیار بداهت، ذهن انسان است. «یعنی اینکه تصویری واضح و متمایز باشد، صرفاً بستگی دارد به اینکه چگونه بر ذهن اثر می‌گذارد و یا چگونه احساس می‌شود». (همان، ص ۱۲۵) در این معنی، جهان تماماً انسانی شده و به رنگ سوژه درمی‌آید. جهان، جهانی می‌شود که ذهن متأثر از قوانین طبیعی و مکانیکی، آن را قالب‌بندی و طراحی می‌کند. تبعاً چنین جهانی، فاقد غایت است و یا اگر غایتمند است، با عقل دکارتی قابل شناخت و دسترسی نیست. «طبق نظر دکارت، هرگاه کسی می‌اندیشد، اندیشه‌اش موضوعی [اُبژه‌ای] دارد و این موضوع، چیزی است در درون ذهن اندیشنده». (همان، ص ۱۵۹)

1. Idealism
2. realistic
3. idealistic
4. ego-transcendental

شایان ذکر است که طبق مستندات از کتاب *اعتراضات*، نزد دکارت، معنای عبارات سوپرکتیو و

اِبژکتیو برعکس معانی کنونی و مرسوم آنها بوده؛ یعنی «سوپرکتیو» به معنای شیء خارجی و

«اِبژکتیو» به معنای درون‌ذهنی بوده است. (دکارت، ۱۳۸۶، ص ۵۲)

در تبیین هستی‌شناسانه دکارت، ذهن، هم سوژه است و هم اُبژه؛ یعنی متعلق تصورات، هم اموری ذهنی هستند. به تعبیر دقیق‌تر: «محتوای حالات ذهنی یا تصورات باید بر این مبنا تعریف شوند که آنها چگونه به وسیله شخص مدرک به ادراک در می‌آیند. می‌توانیم این را روایت درون‌گرایانه حالات ذهنی بخوانیم». (همان) یعنی تصورات تبدیل می‌شوند به امور ذهنی با ماهیت شخصی. تبدیل می‌شوند به چیزهایی که فقط من «یا هر سوژه»، می‌تواند آنها را تشخیص دهد؛ یعنی: «تصورات، نه موضوعات ادراک، بلکه چگونگی ادراک ما هستند». (همان، ص ۲۰۴)

و این است معنای سوژکتیویسم دکارتی. یعنی اُبژه‌ها چیزهایی نیستند که ما ادراک می‌کنیم، بلکه طرز ادراک ما هستند که در اینجا تشخیص تخیل، احساس، وهم و حقیقت از هم مشکل است؛ چون نحوه ظهور آنها بر ذهن یکی است. زیرا همگی نحوه ادراک هستند نه کاشف از عین. نتیجه نگاه سوژکتیویستی، محوریت تام انسان برای جهان و اشیاء است. زیرا هر چیزی معنایش را از انسان می‌گیرد. دکارت معتقد است: «نمی‌توانم در هیچ جهان دیگری زندگی، تجربه، اندیشه، ارزش‌گذاری و عمل کنم، مگر آن جهانی که معنا و اعتبار وجودی‌اش را در خود من و از من کسب کند». (هوسرل، ۱۳۸۶، ص ۵۷)

در انسان‌محوری سنخ دکارتی، که انسان رسماً به دنبال تعالی بخشیدن به مقام خود است، در تلاش است همه چیز را انسانی و ذهنی کند و به عالی‌ترین مقام برسد، یعنی آن سطح از ادراک که: «آدمی عالم را اثر و کار خود تلقی کند». (مصلح، ۱۳۸۸، ص ۲۵) یعنی کوگتیوی<sup>۱</sup> دکارت، بیانگر نقش جدید انسان در عالم است که اجازه هم‌عرضی هیچ مفهوم و مقوله‌ای را با خود نمی‌دهد، حتی مفهوم و حقیقت خدا.

### ۳.۲. اصل علیت

مبنای اصل علیت در نظام فلسفی دکارت، حدوث است. یعنی «ملاک نیازمندی علت به معلول، حدوث است». (همتی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳) زیرا دکارت، بداهت و حقیقت هر چیز را در وضوح و تمایز تصور آن در خود می‌داند و از طرفی، اثبات هستی خویش را معلول خدا به عنوان علت فاعلی و موجد و موجود مطلق می‌داند و معتقد است: «هیچ امر حادثی، بدون علت نیست». (همان، ص ۱۵۹)

بر اساس اصل «هیچ امر حادثی بدون علت نیست» که از اصول فلسفی دکارت است، تمام براهین خدا نزد وی، مبتنی بر برهان علیت هستند. زیرا تصور خدا را در جهان نفس خود، معلول علتی و رای خود می‌داند. اشکالی که در اینجا بر برهان علیت دکارت وارد است، این است که اصل علیت باید قبل از اثبات نفس باشد، زیرا نفس (ذهن) نزد دکارت، حادث و معلول خداست. بر این مبنا، اثبات خدا هم دچار اشکال

1. cogito

می‌شود. چون مبنای اثبات آن، نفسی است که خود حادث است، و این با ادعای اثبات نفس (من) دکارت، به عنوان اولین اصل یقینی منافات دارد. «در نظام فلسفی دکارت، نفس مبدأ و خدا، مقصد است.» (همان، ص ۱۵۸)

پذیرش تقدم اصل علیت بر «هستی نفس» در اندیشه دکارت، مغایر سوپژکتیویسم اوست. لذا، تمام براهینی که در اثبات جواهر، خود ابتدای بر اصل علیت دارند، مخدوش هستند. چون مبنا در نظام فلسفی او، «من متفکر» است و اساس هستی‌شناسی دکارت، اثبات «من» متعالی و خارج از سلسله علل و معلولات است که با پذیرش مجدد اصل علیت در اثبات وجود نفس، مغایر و متناقض است.

#### ۲.۴. نحوه زایش و تحقق مفهوم خدا

تمام سرمایه علم یقینی دکارت، تصورات فطری او هستند. «دکارت، مفاهیم را سه دسته می‌داند: خارجی، جعلی، و فطری. دسته اول و دوم را فاقد اعتبار یقینی (وضوح و تمایز) می‌داند. و تنها مفاهیم فطری راه یقینی و غیرقابل شک و ذاتی نفس (عقل) می‌داند و معتقد است که آنها به عنوان جواهر یقینی، سهم بیشتری از وجود دارند.» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۶۹) موضع دکارت در اثبات مفهوم و وجود خدا، موضعی پیشینی است. یعنی: «وجود خدا را از راه حضور تصور او در آگاهی فاعل شناسا، اثبات می‌کند.» (همتی، ۱۳۸۶، ص ۸۰) به عبارتی شیوه دکارت شبیه آنسلم در برهان وجودی است. دکارت در تأمل سوم کتاب *تأملات*، معتقد است، خدا را نمی‌توان به عنوان غیرموجود تصور کرد. وی مدعی است «ضرورت

وجود خدا، در مفهوم کلی اندیشه ما از خدا نهفته است.» (Haldane and Ross, 1972, p 224)

خدا در این تحلیل، از تصورات فاعل شناسا و تمثالات سوپژکتیویستی اوست. ضرورت وجود خدا ناشی از شرط بدهت آن برای من متفکر است. حال اینکه آیا از صرف مفهوم یک شیء می‌توان به وجود واقعی آن پی برد، محل تردید است. گرچه دکارت تصریح دارد: «ذهن به طور واضح و متمایز، پی می‌برد که هستی ضروری و ابدی در ذات، تصویری است که وی از یک موجود کامل دارد و به این نتیجه می‌رسد که تصور وجود مطلق کامل، عین وجود اوست.» (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۸)

در نگرش هستی‌شناسانه دکارت، خدا وجودی عینی، واقعی، مؤثر و خلاق نیست؛ بلکه منشأ درون‌ذهنی دارد. ولی عقیده دارد که خدا که خالق ماست، بر وجود ما مهر نهاده و به همین خاطر ماهیت کمالی آن، فطری ماست. آنچه از مفهوم فطرت نزد دکارت کاربرد دارد، صرفاً ذهن است نه نظریه فطرت اسلامی. لذا اگر ذهن یا عقل، تصویری واضح و متمایز از خدا نداشت، برای دکارت، اثبات وجود خدا هم اهمیت و ضرورتی نداشت.

«هر سه استدلال دکارت بر اثبات وجود خدا یعنی: برهان وجودی، برهان علیت و برهان از طریق مَهر خدا بر نفس ما، از «من» آغاز می‌شوند؛ یعنی این «من اندیشنده» است که مفهوم کمال مطلق، معلول بودن مفهوم خدا به علتی خارج از ما و مَهر تأیید خدا بر معلولیت ما را تشخیص می‌دهد.» (همتی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۷) از نظر دکارت، نفس (ذهن) زایش درونی دارد. وی می‌گوید: «اگر نفس (انسان) نسبت

به چیزی زایایی دارد، نسبت به آن موجود در ذهن زایایی دارد. یعنی نفس من آن موجود را در ذهن ایجاد کرده است نه مصداق موجود را در ذهن». (همان، ص ۱۶۰)

گرچه در عبارت فوق، دکارت تلاش می‌کند مفهوم خدا در نفس خویش را معلول علتی برتر از خود معرفی کند، ولی چون، منشأ زایش این تصور هم مثل سایر تصورات، خود ذهن است اثبات متعلق آن در خارج، به سادگی مقدور نیست. زیرا مفهومی که خالق آن ذهن باشد، هیچ ضرورتی ندارد که با خارج مطابق باشد. کما اینکه معیار حقیقت نزد دکارت نیز درون عقلی است و احتیاجی به تطابق خارجی ندارد. با این وصف، خدای دکارت، موجودی نفسانی است و صرفاً جنبه معرفت‌شناختی دارد. چون نحوه ظهور مفاهیم برای ذهن دکارت یکسان است، نتیجه این می‌شود که در فلسفه وی، «مفهوم خدا نه وضوح دارد نه تمایز. وضوح ندارد، زیرا ما نمی‌توانیم مصداق آن را به روشنی ادراک کنیم. تمایز ندارد، زیرا با بعضی از مفاهیم دیگر مختلط است. مانند طبیعت برای کسانی که مفهوم خدا و طبیعت را یکی گرفته‌اند؛ مثل خود دکارت». (همان، ص ۱۶۷)

آنچه در مورد دیدگاه دکارت در مورد خدا و تمام فلسفه‌اش، بدیع و مهم است، «نه پافشاری او بر قطعیت و یقین، بلکه تأکیدش بر ذهنیت است، بر اندیشه‌های فرد و تجربه او قبل از هر چیز». (سالمن و هیگینز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰) به نظر دکارت، اقتدار فلسفه را نه در متون مقدس و خردمندان، بلکه در ذهن فیلسوف باید یافت. لذا فلسفه دکارت متناقض‌نماست؛ یعنی عینیت را در ذهنیت می‌داند. «او معتقد است که هر یک از ما برای خود حقیقتی را اثبات می‌کنیم و به آن اعتقاد داریم». (همان) نزد دکارت، مفهوم فلسفی خدا تابع فکر و اراده آدمی است نه آنکه فکر جلوه‌ای از عالم الاهی باشد. «بنا بر موضوعیت فاعل شناسا در تفکر دکارتی، خدا چنان خودبنیادانه است که پس از او به سهولت مورد انکار قرار می‌گیرد». (مددپور، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶)

نتیجه اینکه، اگرچه دکارت تصریح دارد که: «مفهوم خدا، مانند مفهوم خود من، از همان لحظه‌ای که من به وجود آمده‌ام، با من به وجود آمده است»؛ (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۵۷) یعنی فطری است، ولی این ادعا هرگز با «سوپژکتیویسم» او سازگاری ندارد. از طرفی نمی‌توان مفاهیم فطری (ذاتی) را برای عقل اثبات کرد. پس منشأ زایش مفهوم و وجود خدا نزد او، کاملاً ذهنی و ایدئالیستی است؛ یعنی خدا حکم مابعدالطبیعه‌ای دارد که فقط به درد ساماندهی به عقل دکارت و تصوراتش می‌خورد.

## ۵.۲. جایگاه و نقش خدا در متافیزیک دکارت

خدا در فلسفه دکارت، همان‌طور که ذکر شد، صرفاً شأن معرفت‌شناختی دارد نه هستی‌شناختی. زیرا، وی علی‌رغم اینکه مبنای علم یقینی‌اش، تصورات فطری است، اما از آنجایی که وجود خود را معلول خدا و خارج می‌داند، برای اثبات حقانیت و صحت نظریاتش، به عدم فریبکاری خدا به خاطر کمال مطلق بودنش استناد می‌کند. در واقع، وی ناچار است برای تأسیس و اعتبار نظام فلسفی و علمی خویش خدا را بپذیرد، زیرا بدون توسل به وجود خدا، اعتبار نظام علمی‌اش متزلزل شده و معلق می‌ماند.



پس خدا صانع تصورات واضح و متمایز دکارت است و خالق قوانین مکانیکی طبیعت و ضمانت اعتبار و استمرار آنها. و نهایتاً شأن خدا را به طبیعت، تقلیل می‌دهد. وی می‌گوید: «مراد من از طبیعت به نحو عام، در حال حاضر فقط خود خداوند یا نظم‌پذیری‌ای است که او در مخلوقات برقرار ساخته است.» (همو، ۱۳۶۲، ص ۹۱) نزد دکارت، خدا در واقع یک مهندس مکانیک است که آن‌طور که دکارت می‌خواهد، قوانین جهان و طبیعت را ایجاد کرده و استمرار می‌بخشد. پس یقین مابعدالطبیعی یعنی اتکاء به فیض و رحمت خداوند که عملاً زیربنای یقین نسبی در حد امکانات شناخت نزد انسان است.

## ۲.۶. نسبت انسان با خدا

نزد دکارت، جهان، جهانی یکدست و مکانیکی است که صرفاً حاوی امتداد و حرکت است. چنین جهانی یا فاقد غایت است یا اگر غایت دارد، قابل کشف برای انسان نیست. در چنین نظامی، وجود فاقد مراتب تشکیکی است. به وجهی فلسفه دکارت، فلسفه‌ای ماهوی است نه وجودی. انسان در چنین نظام مکانیکی‌ای، صرفاً ماشینی است واجد روح که می‌اندیشد، و تفاوت چندانی با جسمش ندارد. اگر قرار باشد، خدا همان طبیعت یا قوانین عام آن باشد و انسان هم، موجودی طبیعی باشد، فاصله الوهیت با انسانیت فرو می‌ریزد. یعنی خدا هرگز حقیقتی ماوراء انسان نیست. گرچه در معرفت‌شناسی او، خدا خالق، مطلق، بی‌نهایت و سرمد است؛ ولی هنگامی که مرادف با طبیعت مادی شود، تنزهی ندارد. زیرا به زعم دکارت، در سیطره قدرت انسان و در محدوده تصرف اوست. و به همین خاطر: «معرفه الحیات» هم شعبه‌ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است. (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۵۳) و این یعنی وجودشناسی هم تابع علم مکانیک است.

در دیدگاه این فیلسوف، «همان‌طوری که فلسفه اولی، روش علوم جدید را بنیان می‌نهد، روش، نیز اصول این فلسفه را متیقن می‌سازد». (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۲)

طبق نظر دکارت، طبیعت یک مکانیسم پیچیده است که حیوانات و حتی انسان هم بخشی از آن هستند. وی می‌گوید: «خواهم کوشید چنان گزارش کاملی از کل ماشین جسمانی انسان ارائه کنم که دیگر جایی برای این فکر باقی نماند که حرکات غیرارادی ما ناشی از نفس ماست. درست همان‌طور که دلیلی نداریم که فکر کنیم ساعت دارای نفسی است که وقت را اعلام می‌کند.» (Paul, 1974-86, vol 1, p.226)

بنابراین، انسان هم صرفاً پدیده‌ای طبیعی و مکانیکی در بین سایر اشیاست. اگر بنا باشد، خدا همان طبیعت یا قوانین عام آن باشد، انسان نیز یکی از پدیده‌ها و قوانین این نظام مکانیکی است که خدا آن را ایجاد و خلق کرده و رابطه‌ای ورای سایر اشیاء و موجودات با خدا ندارد. «پیشنهاد دکارت برای حفظ و زنده نگه داشتن عشق به خداوند، یعنی برقراری ارتباط با او، این است که او را به عنوان روح و فکر محض تلقی کنیم. در این صورت می‌توانیم نوعی رابطه نزدیک میان او و نفس خود برقرار نماییم.»



(مجتهدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۲)

از آنجایی که خدا در فلسفه وی، صرفاً مبدأ حرکت‌های کمی و مکانیکی است (قوانین عالم)، نه تنها طبایع، ذوات اشیاء و موجودات، طبیعتاً فکر هم به نحو مکانیکی و ریاضی لحاظ و بررسی می‌شود و روح یا نفس انسانی، در این محاسبه، شیء تلقی شده و به کلی از وجه هستی‌شناسانه<sup>۱</sup> جدا می‌شود. گرچه دکارت، خدا را علت موجد و مبقیه خویش می‌داند که هر آن، وجود او را استمرار می‌بخشد، ولی با مبنای سوپرکتیویستی او، وجود خدا در فلسفه او دوری است. زیرا، از طرفی خدا ضامن اعتبار علم یقینی و علت هستی اوست. و از سویی همین خدا، یکی از تمثالات و تصورات فطری دکارت است؛ یعنی معلول اوست. لذا همان‌طور که اشاره شد، مابعدالطبیعه دکارت، صرفاً برای تأسیس علم یقینی او ضرورت دارد؛ آن هم با شأن معرفت‌شناختی نه هستی‌شناختی. پس خدا صرفاً یک اصل فلسفی جهت تضمین معقولیت نظام علمی دکارت است نه یک خدای حقیقی و عینی.

بر اساس مبانی فلسفه دکارت، نسبت معناداری بین انسان و خدا نیست، جز اینکه انسان هم یکی از قوانین عام عالم و مخلوقات طبیعی است که خدا صانع اوست و فقط مسئول حفظ و استمرار حیات و بقاء اوست. در این نگرش، نه تفاوت چندان بین انسان و سایر پدیده‌ها وجود دارد و نه تفاوتی بین نسبت انسان با خدا و نسبت جهان با خدا؛ یعنی تمام کمالات روحی و معنوی خاص انسان و به نحوی فطرت الهی و بُعد روحانی او، کاملاً فراموش شده و تأویل به طبیعت جسمانی می‌شود.

### ۳. نقد نسبت انسان با خدا در فلسفه دکارت بر اساس دیدگاه محمدحسین طباطبایی

#### ۱.۳. بنیاد تفکر فلسفی

طباطبایی، فیلسوفی رئالیست و «حق‌محور» است؛ یعنی آغاز تفکر فلسفی را تحقق عینی حق و تابعیت علم ما از آن می‌داند و می‌گوید: «خارج، بالاصاله «حق» است و قول و فعل مطابق با آن نیز به تبع، حق است. و چون خارج فعل خداست و چون همین خارج مبدأ قول و عمل حق است، معلوم می‌گردد که چه‌طور حق از خدا شروع شده و به سوی او باز می‌گردد». (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲)

وی با استناد به آیه «الحق من ربک» (بقره: ۱۴۷) می‌گوید، فرق است بین «من ربک» و «مع ربک». «من ربک»، یعنی حقانیت همان رب است نه سوای آن. بر این اساس، مبنای فلسفی وی، با مبنای فلسفی دکارت، بسیار مغایرت دارد. دکارت، «فکر» را اساس تفکر فلسفی قرار می‌دهد؛ که در نگاه طباطبایی، یک امر نفسانی و از عوارض و صفات ذات ماست. حال آنکه طباطبایی معتقد است: «ما نمی‌توانیم "اندیشه خود" را بی "من"، تصور کنیم. ولی "من"، بدون تصور "اندیشه خود"، قابل تصور

است. با علم به اینکه این وصف نه از این راه است که تصور ما این گونه است، بلکه "متصور" ما این گونه است. یعنی: وجود ادراک و اراده، عین وجود نفس نیست، ولی خارج از وجود من نیز نمی‌باشد». (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰)

در دیدگاه طباطبایی، فلسفه فقط از علوم و اشیاء حقیقی سخن می‌گوید. لذا مبنای آن باید یک واقعیت مطلق و عینی باشد، نه یک امر نفسانی. در نظر وی: «مطلق واقعیت هستی، هیچ‌گاه و به هیچ‌وجه قابل ارتفاع و انعدام نیست، یعنی حقیقت وجود، ضروری‌الوجود است». (همان، ص ۱۷۲) طباطبایی، ثبوت واقعیت را برای انسان امری فطری می‌داند و معتقد است: «ما به حسب فطرت و غریزه، رئالیست و واقع‌بین هستیم». (همان، ص ۱۳۵) پس وی مبنای فکر فلسفی دکارت را، فاقد اعتبار فلسفی و نامناسب برای آغاز یک نظام فکری می‌داند.

### ۳.۲. نفی خودسامانی انسان (سوژه بودن)

در نظام فکری طباطبایی، انسان و ماسوی الله همه معلول خدا بوده و حق تعالی علت تامه هستی است. نسبت بین معلول و علت در منشور فکری او، نسبتی یک‌طرفه است، یعنی هر چه هست، علت است و معلول عین فقر است نه فقیر. به همین دلیل وی معتقد به امکان فقری است؛ نظیر ملاصدرا. در این خصوص می‌گوید: «فعل مرتبه نازله‌ای از جود فاعل خویش است، و فاعل مرتبه عالی‌های از فعل خویش است». (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵)

یعنی بین فعل و فاعل، حمل حقیقه رقیقه برقرار است که در آن، معلول تحقق سوای علت خود ندارد؛ بلکه نازله وجود آن و عین ربط به اوست؛ و این تحلیل، هرگونه استقلال در ذات، صفات یا افعال را از انسان سلب می‌کند. طباطبایی، معلولیت و نیازمندی مطلق انسان را امری فطری و تکوینی می‌داند و معتقد است: «احتیاج، اولین چیزی است که انسان آن را مشاهده می‌کند و آن را در ذات خود و در هر چیزی که مرتبط به او، قوا و اعمال اوست و همچنین در سراسر جهان بیرون از خود می‌بیند. و در همین اولین ادراک حکم می‌کند به وجود ذاتی که حوایج او را برطرف می‌کند». (همو، ۱۳۶۵، ص ۴۵۶) با این وصف، انسان در اولین قدم ادراک، با فقر ذاتی خویش مواجه می‌شود و این دقیقاً خلاف دیدگاه سوژه‌کتیویستی دکارت است.

طباطبایی در خصوص نفی خودبنیادی و سوژه بودن انسان معتقد است که: «همیشه علم با خاصه کاشفیت دستگیر ما می‌شود. یعنی ما از طریق علم خود، واقعیت خارج را واجد می‌شویم نه علم را». (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸) این عبارت، هم «سوژه» بودن انسان را کاملاً نفی می‌کند و هم «اُبژه» بودن جهان و اشیاء را. در جایی دیگر، طباطبایی، انسان را مقهور قوانین طبیعت می‌داند، قوانینی که انسان در مقابل آنها هیچ‌گونه آزادی عمل و قدرتی ندارد. وی می‌گوید: «انسان در مواجهه با علل و اسبابی که این طبیعت و سایر طبیعت‌ها را به انسان داده، هیچ حریت و آزادی‌ای در قبال آنها (قوانین طبیعی) ندارد. زیرا آن علل و اسباب، مالک و محیط بر انسان از جمیع جهات‌اند و انسان‌ها، چون موم در دست آن علل و

اسباب‌اند». (همو، ۱۳۸۴، ص ۶۲۸)

با این عبارت اخیر، سوپراکتیویسم دکارت، کاملاً فرو می‌ریزد: «حق بودن، صفت آن امری است که معلوم به علم ماست نه صفت علم ما». (همان، ص ۶۵۷)

عبارت فوق، به خوبی، انفکاک و استقلال جهان و اشیاء خارجی را از ذهن انسان، اعلام می‌دارد. یعنی خارج، تابع تصورات ما و «بُزه» ما نیست، بلکه اشیاء خود، حقایق و مراتبی از حقیقت وجودند که در استقلال خود، هرگز قائم به ذهن ما نیستند، بلکه بسان ما معلول حق‌اند. در این نگاه، سوژه بودن انسان دکارتی و اُبژه بودن جهان برای او، کاملاً فرو می‌ریزد. طباطبایی، واقعیت اشیاء جهان را بر اساس اصل تشکیک وجود در نظام اصالت وجودی خویش تبیین می‌کند. نظامی که در آن تمام ممکنات، نسبت به خدا، در عرض هم هستند؛ البته از نظر معلولیت و خلق شدن نه از نظر رابطه تدبیری؛ زیرا همه معلول و عین رب‌اند. وی می‌گوید: «ان الوجود اما تام الحقیقه واجب الهویه و اما مفتقر الذات الیه فی الجوهر به و علی ای القسمین، یثبت و یتبین ان وجود واجب الوجود، غنی الهویه عما سواه». (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰)

بر اساس نظر طباطبایی، موجودات، مراتبی از فیض حق تعالی و فعل او هستند. انسان هیچ‌گونه دخالتی در وجود و عدم خود و اشیاء خارج ندارد و مالکیت را مطلقاً از آن خدا می‌داند و بس: «مالکیت خدا نسبت به موجودات، همان نحو قیام و وابستگی گوهر و ذات آنها به خداوند سبحان می‌باشد». (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۹)

در خصوص کثرت ماهیات و نحوه وجود آنها می‌گوید: «خداوند سبحان، با احدیت ذات خود، همه کثرت‌ها را محو و ناپدید می‌کند و آنگاه با حفظ وحدت خود، به مقام اسماء تنزل می‌کند و با این تنزل، کثرت‌های مفهومی و نه مصداقی ظهور می‌یابد. سپس با ظهور او در مظاهر موجودات امکانی و اظهار نمودن آنها به مراتب آنها تنزل می‌کند و در این حال است که کثرت‌های مصداقی برانگیخته می‌شود». (همان، ص ۴۵)

در منشور فکری طباطبایی، توحید حق تعالی و وحدانیت او، جایی برای استقلال انسان و ادعای مالکیت او نمی‌ماند. در نگرش وی، مقام انسان، صرفاً اظهار مملوکیت خویش است و بس. پس دعوی خودسامانی انسان و محوریت ذهن او در معنابخشی به خود، خدا و جهان، توهمی بیش نیست.

### ۳.۳. مبناشناسی قانون علیت

نزد طباطبایی، مبنای قانون علیت، علم نفس به خود است. چون نفس موجود ذاتاً مجرد و تامی است که به خود و احوال خود علم حضوری دارد و این الگوی ارتباط علی را به سایر موارد مشابه در خارج از خود تعمیم می‌دهد؛ یعنی قیام عوارض و صفات نفس به جوهر نفس. وی می‌گوید: «جوهر مجرد به خاطر تمامیت و فعلیتشان، در خود و برای خود حضور دارند و لذا به خودشان علم حضوری دارند». (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۶)

طباطبایی، علم حضوری را منحصر به علم نفس به خود و احوال خود نمی‌داند، بلکه معتقد است: «چون وجود معلول نسبت به علت، رابط و قائم به وجود علت است، اگر علت و معلول، هر دو مجرد

باشند، چون معلول با تمام هستی‌اش نزد علت حاضر است، پس با همان هستی خویش نزد علت خود حضور دارد». (همان، ص ۱۶۷)

بر اساس عبارت فوق، چون تنها علم حقیقی و خطاناپذیر نزد طباطبایی، علم حضوری است و اولین نشئه ظهور آن، علم نفس به خود و احوال خود است که رابطه علیت و معلولیت از آنجا سرچشمه می‌گیرد، پس مبنای قانون علیت نزد وی، علم حضوری و یقینی است. طباطبایی در میان حکمای اسلامی، اولین کسی است که به تحلیل مبنای ریشه قانون علیت پرداخته و آن را بر مبنای خطاناپذیری استوار کرده است. بر اساس نگاه طباطبایی، اصل علیت در دکارت، استحکام چندانی ندارد و معتبر نیست. زیرا از سویی وی مبنای علم یقینی را تصورات فطری می‌داند که نزد تمام حکمای اسلامی، از جمله طباطبایی، قابل اثبات نیست، یعنی نفس تصور و علم ذاتی ندارد. بلکه آنچه در نظریه فطرت است، استعداد و قوه شناسایی است؛ از سوی دیگر، پذیرش اصل علیت با مبنای اولیه فلسفه وی سازگار نیست. زیرا دکارت، اولین تصور واضح و متمایز را نفس «من متفکر» خود می‌داند و از طرفی، خودش را معلول علتی مطلق یعنی خدا می‌داند. حال اینکه اصل علیت و مبنای آن را چگونه کسب کرده است، معلوم نیست. لذا مبنای اصل علیت نزد دکارت، بر اساس دیدگاه طباطبایی، علم حصولی است، نه علم حضوری؛ و چون علم حصولی خطاپذیر و شک‌پذیر است، قانون علیت دکارت هم اعتبار چندانی ندارد. بر این اساس، هر نتیجه‌ای که دکارت بر اساس این اصل گرفته، بی‌اعتبار است؛ از جمله براهین اثبات وجود خدا که همگی مبتنی بر این اصل هستند. نکته مهم دیگر اینکه ملاک نیازمندی معلول به علت نزد طباطبایی، امکان است نه حدوث. زیرا حدوث خود فرع بر امکان است؛ آن هم امکان فطری.

### ۳.۴. علم به خدا و فطرت انسان

نزد طباطبایی، خدا عین حق و وجود خارجی است و هرگز در ذهن انسان نمی‌گنجد که از آن مفهوم ذهنی داشته باشد. وی می‌گوید: «ذات او - سبحانه - همان هویت حقیقی خارجی است که قوام و ظهور هر هویتی در خارج به او می‌باشد». (همو، ۱۳۸۷، ص ۷۰)

بر مبنای نظر فوق، مفهوم خدا، هرگز منشأ درون‌نفسی و ذهنی ندارد. یعنی این ذهن ما نیست که آن را ساخته باشد یا در خود به نحو فطری داشته باشد، بلکه خدا عین حق و تحقق خارجی است و علم ما تابع عین خارجی است. در خصوص علم مفهومی ما نسبت به خدا می‌گوید: «انطباق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، به نوعی متأخر از مرتبه ذات آن مصداق است. این نوع تأخر، تأخر تعیین از اطلاق است». (همان، ص ۱۶) یعنی شأن توحید اطلاق را فراتر از تعیین وصفی می‌داند و معتقد است: «توحید اطلاق، بالاتر از آن است که در وصف و بیان آید». (همان، ص ۲۹)

بر این اساس، ما دو نوع درک از حقیقت مطلق داریم، درک انفسی و درک آفاقی؛ درک انفسی همان علم حضوری است که از طریق نظریه فطرت بیان می‌شود و در قالب رابطه علیت و معلولیت و حضور وجودی معلول نزد علت که نازل‌های از وجود اوست و در نظام اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن

تیین می‌شود و درک آفاقی مبتنی بر درک انفسی است و در آن، وجود اشیاء و جهان، وجود معلولی و تشائی است. یعنی وجود آیه‌ای است. در این خصوص معتقد است: «انسان فطری، با فطرت خدادادی خود، درک می‌کند که جهان پهناور هستی از کوچک‌ترین اجزای اتمی آن گرفته تا بزرگ‌ترین کهکشان‌ها، با نظام شگفت‌آور و با دقیق‌ترین قوانین جاریه خود، به سوی خدای یگانه برگشته و پیدایش آن و آثار و خواصی که به دنبال پیدایش به وجود می‌آید و فعالیت‌های بیرون از شمار آن، همه و همه آفریده و ساخته اوست». (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۸)

در بیان فوق، درک انفسی و آفاتی از حق تعالی، در هم تنیده است. در جای دیگر چنین می‌گوید: «آرای انسان منتهی به اقتضای فطرت است. فطرت بحث از علل اشیاء می‌کند و آدمی را برمی‌انگیزاند که در راه رسیدن به چیزی که کمال حقیقی اوست، بیفتد». (همان، ص ۱۰۱) طباطبایی، تجرد ذاتی نفس و روح انسان را، عامل تمایل به ماوراءالطبیعه و شناخت آن می‌داند و معتقد است: «نفس انسان به واسطه تجردش با عوامل فوق طبیعت سنخیت دارد». (همان، ص ۲۵۷)

نهایت اینکه، طباطبایی، علم انسان به حق تعالی را علم حضوری می‌داند نه حصولی و اصرار دارد که «حواس ما از امور خارجی فقط اعراض و اوصاف جواهر را نایل می‌شوند، نه جواهر را، زیرا در ما حسی که جوهر را ادراک بکند وجود ندارد». (همان، ج ۲، ص ۱۶۰) بر اساس نظریه فطرت، وی معتقد است: «در نهاد انسان، غریزه‌ای به نام غریزه واقع‌بینی موجود است». (همو، ۱۳۸۶، ص ۹۵)

گرایش به حقیقت، ذاتی و فطری انسان است. به این معنا که فطرت انسان، حقیقت را با خاصه خارجیت و مراتب تشکیکی درک می‌کند که مرتبه اطلاق آن، لاتعیّن است و غیر قابل درک. پس فطرت، یک بعد ادراکی دارد و یک بعد گرایشی و تحریکی. یعنی انسان در این نظام، موجودی خودآگاه، جهان‌آگاه و خداآگاه است. و خداآگاهی‌اش با همان اوصاف ذاتی خود خداست نه درک مفهومی ما از او. بر اساس دیدگاه طباطبایی، نحوه زایش مفهوم خدا و نیز وجود او در دکارت، درکی ذهنی و صرفاً مفهومی است که هرگز مطابق با مصداق لاتعیّن خدا نیست. زیرا حقیقت مطلق در مفهوم و ذهن نمی‌گنجد. از طرفی درک دکارتی، درکی ایدئالیستی و سوپراکتیویستی است نه رئالیستی و واقعی. در حالی که نزد طباطبایی، ذات حق، عین تحقق و تجلی خارجی است و علم با خاصه کاشفیت نزد ما معتبر است، نه با نگاه دکارتی.

ایراد دیگر اینکه شناخت دکارت از خدا صرفاً شناختی عقلی است که با کاربرد دکارتی بسیار محدود و ناتوان از درک حقیقت وجود است. اما طباطبایی، مازاد بر اینکه عقل را دارای توسعه بیشتر و شهود می‌داند و معتقد به عقل کلی است، در مقابل عقل جزءنگر دکارت، معتقد است ذات حق، با عقل صرف، قابل شناخت نیست. وی شناخت‌های شهودی و وحیانی را که فراعقلی هستند هم در درک حقیقت وجود، ضروری می‌داند. از سویی، هرگز موضوعیت را به فکر انسان در خصوص شناخت حقیقت نمی‌دهد و می‌گوید: «انسان با فطرت خدادادی خود، واقع‌بین است و تا زنده است لحظه‌ای از حصار فکر بیرون نمی‌افتد و هرچه دستگیر او می‌شود همان فکر است، ولی در عین حال، هرگز فکر را نخواسته و هیچ‌گاه،

موضوعیت برای فکر قائل نیست و دائماً در پی واقعیت خارج و مستقل از فکر است». (همو، ۱۳۸۵، ص ۴)

مثلاً ادراک انسان در این جهان واقعی و از واقعیت مطلق، نزد طباطبایی، مثل کسی است که خود را در آینه می‌بیند، ولی حقیقت را به تصور خود در آن نمی‌دهد، بلکه به خود خارجی می‌دهد. لذا علم دکارت به خدا و نحوه زایش مفهوم آن به تبع وجود او، علمی مفهومی، ذهنی و درون نفسی است که بر اساس همین مفهوم، خدا را در خارج از خود طراحی و محقق می‌کند. در حالی که نزد طباطبایی، نگاه کاملاً برعکس است، یعنی نفس و ذهن ما، متأثر از حقیقت خارجی بر مبنای مراتبش است و اگر خارجی نبود و ما جزئی از آن نبودیم، هرگز درکی از حقیقت آن نداشتیم. پس علم ما تابع حقیقت خارج است. یعنی خارج معلوم به علم ماست نه وصف علم ما. و خدا، عین خارج و نفس حق است که در ما تجلی می‌کند. طباطبایی، خدا را خودمعرف و معلوم بالذات می‌داند و ماسوی را معلوم بالعرض و معتقد است: «کسی که ذاتش شناخته شود، الله نیست. الله پروردگار متعال است که به دلالت و راهنمایی خودش شناخته شده است. چون او ادله‌ای را که به وجود او دلالت دارند، دلیل کرده، خلاصه دلالت دلیل هم از ناحیه خود اوست. و معرفت را او طوری به وجود آورده که بتواند فی‌الجمله به خود او متعلق شود». (همو، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۵۹)

طباطبایی با استناد به آیه: «او لم یکف بریک انه علی کل شیء شهید» (سجده: ۵۳) در رد علم تصویری دکارت از خدا معتقد است: «که غیر خدای تعالی، صورت ذهنی‌اش، مطابق با واقع اوست برخلاف خدای تعالی که تصویری که از او در ذهن وارد می‌شود، هر چه باشد، مخالف با خارج و واقع است و آن صورت او نیست، چون ذهن نمی‌تواند به او احاطه یابد». (همان، ص ۱۶۰)

طباطبایی، مسیر واقعی حق تعالی را سیر نفس (فطرت) می‌داند و می‌گوید: «نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک کرد. یعنی طریق و خط و مسیری است که منتهی به پروردگار می‌شود». (همان، ص ۲۶۱) به همین خاطر، معرفت نفس که راه معرفت خداست، در دیدگاه طباطبایی، بسیار برجسته و حائز اهمیت است. پس خداشناسی طباطبایی، خداشناسی فطری، دینی و عقلانی است. یعنی تلفیقی از راه‌های متفاوت است. در حالی که در دکارت، صرفاً عقل آن هم از احساس دارا بودن تصور واضح و متمایز خدا، مسئول شناخت آن است. البته این شناخت ناقص، برای دکارت کفایت می‌کند، زیرا او صرفاً خدایی می‌خواهد که شأن معرفت‌شناختی دارد و فقط ضامن صحت علم و نظام فلسفی او باشد. بر عکس دکارت، نزد طباطبایی، واقعیت بر علم تقدم دارد. یعنی: «نظام خارجی بر صورت علمیه و قوانین کلی، نوعی تقدم وجودی دارد و علوم تابع واقعیات خارجی است». (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۷۰)

### ۳.۵. شأن خدا و مابعد الطبیعه

دیدیم که خدای دکارت، صرفاً شأن معرفت‌شناختی دارد و دقیقاً مطابق با میل دکارت، صانع قوانین مکانیکی عالم است و نهایتاً همان طبیعت است. نزد طباطبایی، خدا شأن هستی‌شناختی دارد و عین حق



و حقیقت مطلق است. وی می‌گوید: «فعل خدای تعالی و حکمش، نفس حق است، نه اینکه مطابق با حق و موافق با آن باشد». (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۵۷) طباطبایی، حقانیت خدا را تابع الگویی خارج از ذات او نمی‌داند، بلکه خدا و، به تبع او، نظام هستی عین حق و فعل خداست که به وجهی همه خیر از ذات لایتناهی او می‌دهند. یعنی: «ان نشأت الوجود لاتتضمن الا وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب عز اسمه و الباقی، روابط، نسب و اضافات». (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۱)

بر اساس نگرش طباطبایی، حق تعالی، حقیقت مطلق وجود و دارای وحدت حقه است که ثانی‌بردار نیست. بر این مبنا، ماسوای او، فعل، معلول، تجلی و فیض او هستند که عین فقر و ربطاند نه فقیر و مربوط. مبتنی بر این تحلیل، خدای دکارتی، خدایی مفهومی است که ضرورتی ندارد که تحقق خارجی داشته باشد. زیرا بنیاد تفکر انسان محورانه دکارت، اقتضاء چنین خدایی ندارد. خدای طباطبایی، منشأ و علت تحقق و استمرار هستی است. ولی خدای دکارتی، وجودش منوط به درک واضح دکارت از آن است. پس اگر به بدهت عقلی تصور نشود، حتی وجود و شأن معرفت‌شناختی هم ندارد. خدای طباطبایی، خدایی وجودی، خالق، خلاق، بی‌نهایت و در عین فاعلیت، غایت هستی است که تمام ماسوی الله، نشانی از او دارند و به سوی او در حرکت و شتاب‌اند. ولی خدای دکارتی، خدایی است بی‌روح و بی‌تحرک که از همان اول مرده به دنیا آمد و معلول ذهن و عقل دکارت است. با خدای دکارتی، هستی قابل تبیین و معقول نیست. زیرا وجود فقری و ربطی ممکنات، که آیات الاهی هستند، اثرهای سوژه‌ای می‌شوند که خود، عین ربط و معلول است، و از خود استقلالی ندارد. در حالی که دکارت، استقلال خدایی را به خود «من درک‌کننده» داده و آن را مبنای آفرینش عالم قرار می‌دهد؛ یعنی جای معلول و علت و شأن مطلق و محدود را جا به جا می‌کند.

### ۳.۶. نسبت انسان با خدا

نزد طباطبایی، چون منشأ هستی، ذات حق و توحید اطلاقی است، همه ممکنات از جمله انسان، معلول و فعل حق‌اند که نه در ذات، نه در فعل و نه در صفات، هیچ‌گونه استقلالی ندارند. انسان مخلوق است، اما نه هم‌عرض سایر مخلوقات، بلکه مخلوقی است دارای فطرت الاهی، اختیار، شعور و ذاتاً خودآگاه، خداآگاه و جهان‌آگاه. نزد دکارت، انسان موجود و مخلوقی تک‌ساختی است که صرفاً می‌اندیشد و اندیشه‌اش فقط بر مبنای قوه عقل معتبر است. آن هم عقل جزئی و مکانیکی. ولی نزد طباطبایی، انسان موجودی چندساختی است؛ مخصوصاً در بعد روحی و معنوی، گرایش‌های متفاوتی دارد؛ از قبیل حقیقت‌طلبی، دانایی، عبودیت، ارزش‌خواهی، معناخواهی و جاودانگی. چنین موجودی، هرگز از سنخ طبیعت بی‌جان نیست و نسبتش با خدا، عین نسبت سایر مخلوقات با خدا نیست، بلکه نسبتی خاص و منحصر به فرد دارد که تمام هویت انسانی‌اش در آن خلاصه می‌شود.

نزد دکارت، انسان به لحاظ نگاه سوپژکتیویستی، خودبنیاد و مستقل لحاظ می‌شود. ولی نزد طباطبایی، انسان فقر محض و ربط محض است؛ در عین استعداد تعالی و خلاقیت بیش از حد. طبق



دیدگاه توحیدی طباطبایی، انسان و ممکنات تجلی غایت و جزئی از آن‌اند. وی معتقد است: «غایت، عبارت است از صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده که صورت ناقص‌تر وجود خود را تبدیل به آن نماید». (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶) در جای دیگری می‌گوید: «مثل خدا و علت و معلول‌های مادی، مثل دست و قلم و نوشته و قلم است». (همان، ص ۲۸۶)

در فلسفه دکارت، انسان فاقد غایت است یا «خود غایت» است. یا به وجهی، اگر غایت دارد، غایت خود را نمی‌شناسد. ولی نزد طباطبایی، انسان هم غایتمند است و هم غایت‌شناس. یعنی: «وقتی خدای تعالی، انسانی را با امر «کن» ایجاد می‌کند، عقل از همان شخص خارجی، این حکم را انتزاع می‌کند که هم ایجاد است و هم وجود. ایجاد خدا و فعل او دارای مصلحتی است». (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲) به عبارتی «خدای سبحان، بشر را بر فطرت توحید آفریده است، فطرتی سالم که مسئله معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی فجور در آن متمرکز گردیده است». (همو، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۷۹)

طباطبایی، هم از طریق فطرت، هم از طریق علیت و معلولیت و هم از طریق تدبیر آفاقی، غایت هستی و انسان را ثابت می‌کند. بر اساس نظر طباطبایی، نسبت انسان با خدا، نسبتی خلاقانه است؛ یعنی نسبت مملوک به مالک، نسبت معشوق به عاشق، و معبود به عابد؛ یعنی نسبت عبودیت برقرار است؛ نسبت حق به غایت. از نظر طباطبایی، «بازگشت به غایت، همان حق است، زیرا اگر آفرینش بی‌غایت بود، عبث و بازیچه بود». (همان، ص ۲۷۰) بر مقتضای دیدگاه طباطبایی، نسبت انسان با خدا در فلسفه دکارت، صرفاً نسبتی طبیعی، یعنی صناعی و مصنوعی است. انسان در آن دستگاه، در مقایسه با سایر ممکنات و مصنوعات، نسبت خاص‌تری با خدا ندارد. ولی نزد طباطبایی، انسان به عنوان مخلوق برتر، دارای کرامت ذاتی، قدرت تسخیر طبیعت و قوای خاصی است که او را از تمام معلول‌ها ممتاز می‌کند. طباطبایی از این انسان به انسان فطری و طبیعی یاد می‌کند که در انتهای مقاله به آن می‌پردازیم.

### ۳.۷. انسان کامل (فطری یا معنوی)

در نگرش طباطبایی، تعبیر انسان معنوی، اصطلاحی است که مبین تمام حقیقت، مسائل، رسالت، معنای زندگی، شکل صحیح زندگی، جاودانگی و سعادت انسان است. انسان معنوی، انسانی معناخواه و ماوراءالطبیعی است. انسانی است که غایت خویش را در دنیای مادی نمی‌بیند. انسانی است که شکل زندگی صحیح را از ماوراء خود، یعنی دین می‌گیرد. انسانی است که ملهم به خدا و حقیقت مطلق است. انسانی است که هویت خویش را محدود به ماده و دنیا نمی‌داند، بلکه برای خود ساحتی اخروی هم قائل است. انسانی است که سعادت او امری حکیمانه است. طباطبایی، از چنین انسانی به انسان کامل یاد می‌کند و برای او شأنی ورای همه اشیاء قائل است و می‌گوید: «انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد. چون خدای تعالی برای این نوع از جنبندگان، سنجی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیاء عالم است و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند. و آنها را اعتبار کرده و به تسخیر خود درآورد». (همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۲)

این تعبیر، ساحت طبیعی صرف انسان دکارتی را محو می‌کند و او را ماورای ماده و طبیعت قرار می‌دهد. چنین انسانی در ارتباط با خدا، صرفاً عبد است و مالک عبودیت نه چیز دیگر. وی می‌گوید: «خدای تعالی، مالک علی‌الاطلاق است و جز او، غیر از مملوکیت از هر جهت چیزی ندارد و انسان جز عبودیت محض مالک چیزی نیست». (همان، ص ۶۲۶) استناد طباطبایی به آیه: «... لا نعبد الا الله و لا نشکرک به شیئاً و لا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران: ۶۴) می‌تواند، خودبنیادی ذاتی و معرفتی (اصالت عقل) دکارتی را متزلزل کند. در خصوص عبودیت و بندگی می‌گوید: «صاحبان عقل از انس و جن و ملک، همه ملک خدایند و خدا، هم مالک تکوینی ایشان است و به همین جهت، همه بندگان او، ذلیل و ذبون حکم و قضای اویند. چه او را بشناسند، چه تکالیفش را اطاعت کنند و چه نکنند. و هم مالک تشریحی ایشان است، مالکیتی که به او حق می‌دهد، همه را به اطاعت خود در آورده و همه را محکوم به تقوا و عبادت خود کند». (همان، ص ۷۳۰)

منطق فوق، هم حیات انسان را مجعول حق و هم قوانین حیات وی را تشریح حق می‌داند. یعنی انسان در نظامی زندگی می‌کند که هیچ دخل و تصرفی در هویت و سنن آن ندارد و صرفاً بر اساس اختیار خود می‌تواند گزینه‌ای را انتخاب یا رد کند. چنین انسانی، انتخابش هم فانی در خداست؛ عقل و فطرت را از هم تفکیک نمی‌کند، یعنی به مقتضای فطرت عمل می‌کند. به همین دلیل، طباطبایی، فطرت را همان عقل و تمرد از آن را تمرد از عقل می‌داند. به استناد این گفته: «هیچ کس مقتضای فطرت را ترک نمی‌کند مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از راه عقل [در] پیش گیرد». (همان، ج ۲، ص ۷۴) و در ادامه به آیه «و من یرغب عن مله ابراهیم الا من سفه نفسه...». (بقره: ۱۳۰) استناد می‌کند.

طباطبایی، راه فطرت را قابل طرد و ابطال نمی‌داند و معتقد است: «تنها انحرافی که ممکن است در آن به وجود آید، در کیفیت استعمال آن است». (همان، ص ۸۶) وی نظام عبودیت را برای انسان، حکمی عقلی و ضروری می‌داند و می‌گوید: «این ناموس عام عالم است که همیشه ضعیف در مقابل قوی و حقیر در مقابل کبیر، تسلیم و ذلیل است. و باید خاضع در مقابل او باشد». (همان، ص ۱۱۲) همچنین عبودیت را زبان عام ممکنات با شدت و ضعف می‌داند و معتقد است: «شدت و نوع خضوع و خشوع موجودات در مقابل خالق متفاوت است و اوج آن در انسان است که عبادت نامیده می‌شود. یعنی پرستش آگاهانه و از روی عشق». (همان، ص ۱۱۳) عبادت را «نشان دادن مملوکیت خویش در مقابل پروردگار» می‌داند. (همان، ص ۲۰۳) در نفی خودبنیادی و نگاه اومانستی به انسان می‌گوید: «عبادت وقتی تمام و کامل می‌شود که به خودش هم مشغول نباشد. چون اشتغال به نفس، منافی با مقام عبودیت است. عبودیت کجا و منم منم زدن و استکبار کجا؟!». (همان، ص ۲۰۷)

انسان معنوی در دیدگاه طباطبایی، انسانی است که نسبتش با خدا، نسبت اسم و صفت است و در خصوص این نسبت می‌گوید: «میان اسم و صفت، هیچ فرقی نیست، جز اینکه صفت دلالت می‌کند بر

معنایی از معانی‌ای که ذات متصف به آن و متلبس به آن است، چه عین ذات باشد و چه غیر آن. و اسم دلالت می‌کند بر ذات، در آن حالی که مأخوذ به وصف است. مانند حیات و علم و ...» (همان، ص ۴۰۸) چنین انسانی، همیشه در محضر خداست و آئی از این حضور دائمی و ضروری غایب نیست. چنین شخصی، اسمی از اسماء‌الله و وصفی از اوصاف اوست. چنان‌که می‌گوید: «انتساب ما به خدای تعالی، به واسطه اسماء اوست و انتساب ما به اسماء او، به واسطه آثاری است که از اسماء او در اقطار عالم خود مشاهده می‌کنیم». (همان، ص ۴۰۹)

نهایت اینکه چنین انسانی، ذاتاً معناخواه و حقیقت‌گراست و در مقابل معنا، تسلیم و ذلیل است. یعنی: «همه موجودات از جمله انسان، آینه‌هایی هستند که هر کدام فراخور وجود خود، جمال بی‌مثال حق را نشان می‌دهند و جز اینکه آینه هستند وجود استقلالی ندارند. لذا به هرچه نگاه می‌کنند، جلال و جمال او را می‌بینند». (همان، ج ۱، ص ۵۲) طباطبایی انسان را کون اکبر می‌داند و می‌گوید: «جان آدمی می‌تواند در یک مرتبه از مراتب ذات، فانی گردد که در این صورت، چیزی جز آن مرتبه باقی نخواهد ماند». (همان، ص ۷۷) از نظر وی، سعادت چنین انسانی: «بازگشت به همان سرمنزل اولش است و باید فقط در مقابل او خضوع و خشوع نماید». (همان، ص ۷۹) چنین انسانی: «ساعی به جانب رب است. زیرا که همواره از ابتدای خلقتش به سوی او در حرکت بوده و به همین جهت در بسیاری از آیات از او در دنیا به «لبث» و یا «مکث» تعبیر گردیده». (همان، ص ۷۳)

در منشور فکری طباطبایی، انسان معنوی، که ساعی به جانب حق است، در مقابل گناه بسیار شکننده است و شامه معنوی و قوای ادراکی خود را از دست می‌دهد. وی می‌گوید: «انسان کامل، فقط خدا را می‌بیند و در ذات، صفات و افعال، فانی در حق تعالی است». (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۵) کمال حقیقی برای چنین انسانی، «همان مطلق شدن و رهایی از همه قیود و فانی شدن در آن (حق تعالی) است. یعنی رسیدن به مقام فناى ذاتی، وصفی و فعلی که از آن به توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید فعلی تعبیر می‌شود. که همان مقام وحده، وحده، وحده می‌باشد». (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۷)

انسان کامل، نزد طباطبایی، انسانی است که به مقام نگرش توحیدی به کل عالم می‌رسد. در این خصوص می‌گوید نگرش توحیدی «یک جهان‌بینی است که یک نگرش جامع به هستی و یک هستی‌شناسی عمیق است. صرفاً مفهوم قضیه "خدا هست" نمی‌باشد. بلکه اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را پوشش می‌دهد. به طوری که فرد موحد، در بینش، رفتار و کنش، در اعتقاد و عمل "توحیدی" می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است». (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲)

نتیجه اینکه انسان کامل و فطری در انسان‌شناسی طباطبایی، دقیقاً مقابل انسان خودمختار و انسان محور دکارتی است. انسان خودبنیاد، خود را محور همه چیز می‌داند و ماورای خود را تصورات و پندارهای خود می‌داند و خدا برای او صرفاً تصور واضحی است که برای تأسیس نظام علمی‌اش به آن محتاج است. و ارتباطش با خدا هم‌عرض ارتباط سایر اشیاء طبیعی است. در حالی که خدای اندیشه و

تفکر طباطبایی، خدایی عینی، واقعی، خلاق و مطلق است که رابطه آن به آن و علی با عالم و انسان دارد. نسبت این انسان با خدایش، نسبتی خاص، معنادار، متکامل و هویت بخش است.

#### ۴. نتیجه گیری

بر اساس مبانی فلسفی دکارت، نظام هستی، یک نظام مکانیکی است که در آن صرفاً امتداد و حرکت وجود دارد. خدای دکارت، خالق به معنای محرک این جهان و مسئول خلق و استمرار قوانین آن است. زیرا انسان دکارتی، قادر به حفظ و استمرار نظام جهان نیست. انسان در اندیشه دکارت، گرچه دارای روحی است مازاد بر جسم و بدن مکانیکی اش، اما چون این روح هم با عقل ریاضی تبیین می شود، جایگاه بالاتری از هستی مادی ندارد. از طرفی انسان دکارتی، انسانی است که به علت ثنویت و عدم وحدت واقعی روح و بدن، هویتش متزلزل و بی اعتبار است. این انسان صرفاً با تکیه بر بداهت عقلی هستی خود، جهان و خدا را اثبات می کند. جهان و خدا، مفاهیمی هستند که او از درون خود، واجد آنهاست. هم خدای دکارتی، خدایی تقریباً بی روح و بی تأثیر است و هم انسان دکارتی، انسانی است برخلاف فطرت و وضع موجود خود. این انسان بسان یک پدیده طبیعی تحلیل می شود و مانند سایر اشیاء، فقط مصنوع و مخلوق خداست و هیچ گونه ارتباط خاص و معناداری سوی جهان طبیعی با خدا ندارد.

از سوی دیگر، انسان مد نظر طباطبایی، انسانی است معنوی که اصالت آن روح است. روح امری کاملاً مجرد و از عالم ملکوت و امر است که تن و جسم انسان را تدبیر کرده و سامان می دهد. نسبت این انسان با خدا، نسبت فقری و ربطی است (علیت). این انسان، هویتش در کنار خدا معنادار و تعریف می شود. رابطه او با خالقش، رابطه مملوک و مالک، عابد و معبود، عاشق و معشوق، و معلول و علت است. این انسان، انسانی غایتمند، غایت شناس، دارای فطرت الاهی، خودشناس، جهان شناس و حقیقت خواه است. از این منظر، انسان دکارتی، انسانی است که به خاطر عدم تبیین درست حقیقت خود، عدم درک نسبتش با خدا، عدم درک جایگاه واقعی خدا در جهان و عدم معنا در زندگی، معنویت ستیز و غایت ستیز است. انسانی است که از حقیقت، رسالت، غایت و شکل صحیح زندگی خود، دور افتاده است. از دیدگاه طباطبایی، انحراف در همین مقولات، عدم فهم حقیقت انسان، رسالت او، غایت او و نسبتش با خداست که عامل الحاد و ابتدال فرهنگی در جهان غرب است. یعنی انحراف در مفهوم و تعریف انسان، بنیادی شد برای انحراف در همه چیز؛ انحراف در فرهنگ، عقیده، اخلاق، سبک زندگی، غایت گرایی، معنویت و ارتباط انسان با جهان و خدا. راه چاره و برون رفت انسان معاصر از دیدگاه طباطبایی، بازگشت به خود واقعی و طی مسیر معنوی فطرت به عنوان صراط مستقیم هدایت اوست. بازگشت به خود، یعنی پذیرش حقیقت هستی، ماوراء الطبیعه، جاودانگی و اعتراف به معلولیت و فقر محض در مقابل غنی محض و پذیرش عبودیت خاضعانه و سرسپردگی در مقابل علت مطلق و غایی هستی، یعنی حق تعالی.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. تامسون، گرت، ۱۳۸۵، *فلسفه دکارت*، علی بهروزی، طرح نو، چاپ اول.
۳. دکارت، رنه، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه*، منوچهر صانعی، تهران، آگاه، چاپ دوم.
۴. ———، ۱۳۶۹، *تأملات*، احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۵. ———، ۱۳۸۵، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، محمدعلی فروغی، تهران، دامون، چاپ اول.
۶. ———، ۱۳۸۶، *اعتراضات*، علی موسایی، تهران، علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۷. سالم، رابرت سی. و هیگینز، کتلین، ۱۳۸۷، *شور خرد*، کیوان قبادیان، تهران، اختران، چاپ اول.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، *ترجمه تفسیر المیزان*، موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ اول، ج ۸ و ۱۲.
۹. ———، ۱۳۸۴، *مباحث علمی در تفسیر المیزان*، به کوشش: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ج ۱ و ۲.
۱۰. ———، ۱۳۶۲، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
۱۱. ———، ۱۳۸۵، *معنویت تشیع*، به کوشش: بدیعی، محمد، قم، تشیع، چاپ اول.
۱۲. ———، ۱۳۸۶، *رساله الولایه*، صادق لاریجانی، قم، مطبوعات دینی، چاپ دهم.
۱۳. ———، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، حمید تدین، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۴. ———، ۱۳۸۷، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ج ۱ و ۲.
۱۵. ———، ۱۳۸۷، *رسائل توحیدی*، علی شیروانی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۶. ———، ۱۳۸۷، *شیعه در اسلام*، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۷. ———، ۱۳۸۷، *نهایت فلسفه*، علی شیروانی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۸. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۰، *فلسفه و غرب*، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۱۹. ———، ۱۳۸۵، *دکارت و فلسفه او*، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
۲۰. مددیپور، محمد، ۱۳۸۱، *سیر حکمت و هنر مسیحی*، تهران، سوره، چاپ اول.
۲۱. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۷، «متافیزیک اومانیزم است» در *فصلنامه فرهنگ*، س ۲۱، ش ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۲. ———، علی اصغر، ۱۳۸۸، تمهیدی برای فهم انسان در فلسفه معاصر: رهیافت‌های فکری- فلسفی معاصر در غرب، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. همتی، همایون، ۱۳۸۶، *خدا در فلسفه دکارت و صدرالدین شیرازی*، تهران، سوره، چاپ اول. هوسرل، ادmond، ۱۳۸۶، *تأملات دکارتی*، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی، چاپ دوم.

1. Adam, Charles, and Tanneg, Paul, 1974-86, *Deures De Descartes*, Paris, vol. 1.
2. Haldane, E. S. and Ross, G. T. R. (trs.), 1972, *The Philosophical Works of Deseartes*, Cambridge University.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی