

منطق قیاسی به مثابه پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت

حسن رهبر^۱

چکیده

غایت اصلی در مباحث معرفت‌شناختی از منظر فیلسوفان رسیدن به شناخت یقینی و حقیقی است. از این منظر، فیلسوفان مختلف با دیدگاه‌ها و مبانی فکری متفاوت، همواره تلاش کرده‌اند مبنا و چهارچوبی را برای حصول نتیجه مورد نظریه ریزی کنند. ملاصدرا و دکارت نیز از زمره تلاش‌گران این عرصه هستند. ملاصدرا و دکارت هر دو قیاس را ابزار نظریه معرفت‌شناسی خود قرار داده‌اند و امکان حصول به معرفت یقینی را از این راه امکان‌پذیر می‌دانند. با وجود اشتراک در این مبنا، از وجوه اختلاف آن دو در باب این مسأله باید به این نکته اشاره کرد که قیاس مورد نظر ملاصدرا همان قیاس ارسطویی مبتنی بر منطق صورت است اما قیاس در منطق معرفتی دکارت بیشتر از منظر منطق ماده و رابطه بین حقایق نگریسته می‌شود و نه صرفاً از منظر رابطه مفاهیم مورد مطالعه. شایان ذکر است، دیدگاه ملاصدرا به عنوان تبیین قیاس در ذیل مباحث منطق صورت و سنت ارسطویی، به دلیل قواعد و قوانین واقعی و عینی که در آن از محسوسات و معقولات هر دو استفاده می‌شود، در مقایسه با نظرگاه دکارت که مرادش از قیاس را مبتنی بر منطق ماده بنا می‌کند و صرفاً به توصیه و سفارش تأکید می‌ورزد، دست کم در مقام ارزیابی، پذیرفتنی‌تر و مقبول‌تر می‌نماید.

کلید واژه‌ها: منطق، قیاس، نظریه شناخت، ملاصدرا، دکارت

طرح مسأله

معرفت‌شناسی که در مقام ثبوت مقدم بر تمامی مباحث فلسفی است و تا مسأله شناخت حل نگردد نمی‌توان وارد سایر مباحث فلسفی شد، از دیر زمان مورد توجه فیلسوفان بوده است. معرفت‌شناسی در غرب با ظهور فلسفه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) که از او به عنوان پدر فلسفه جدید غرب نام برده می‌شود وارد مرحله‌ای جدید شد؛ چرا که وی با طرح مسأله شک، منطق و روش خود، تلاش نمود حصول معرفت یقینی را دنبال کند. همچنین در همان دوران، ملاصدرا (۱۵۷۲-۱۶۴۰م) در جهان فلسفه اسلامی نیز تلاش داشت معرفت یقینی را به عنوان امری ممکن مورد پژوهش قرار دهد و راه‌های حصول به آن را احصاء نماید. بررسی‌های نگارنده نشان می‌دهد آنچه در فلسفه ملاصدرا و دکارت محور پژوهش‌های معرفت‌شناختی آنها قرار داشته است، مسأله منطق و استفاده از اصول و قواعد آن برای دست‌یابی به شناخت حقیقی و یقینی است. از این روی، سؤال اصلی این نوشتار این است که جایگاه منطق در پارادایم و ساختار معرفت‌شناسی ملاصدرا و دکارت چیست؟ در میان اصول و مباحث منطقی، کدام اصل یا اصول جایگاه محوری تری در معرفت‌شناسی آنها دارد؟ این سؤالات محور پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. نگارنده در این نوشتار با روش کیفی و توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و بر اساس آثار ملاصدرا و دکارت و نیز با بهره‌گیری از مباحث شارحان آنان، به بررسی مسأله مورد نظر خواهد پرداخت. همچنین در کنار تبیین نظرات دو فیلسوف، دیدگاه دیگر فیلسوفان مکاتب فکری آنان نیز پیرامون مسأله مورد اشاره، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در باب پیشینه تحقیق پیرامون این مسأله، ذکر این نکته ضروری است که اگر چه پیرامون معرفت‌شناسی به معنای عام و معرفت‌شناسی ملاصدرا و دکارت به عنوان دو فیلسوف دارای سبک و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است، با این وجود، در باب جایگاه منطق و کاربرد آن در معرفت‌شناسی ملاصدرا و دکارت اثر قابل‌ذکری صورت نگاشته نشده است. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه در نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا و دکارت، منطق از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، در نظر آنان قیاس اساس امکان‌رسیدن به شناخت حقیقی را تشکیل می‌دهد با این تفاوت که ملاصدرا قیاس را از منظر منطق ارسطویی و قواعد و ساختار آن می‌نگرد و دکارت مقصودش از قیاس را در ذیل توصیه‌هایی مبتنی بر منطق ماده تبیین می‌کند.

جایگاه منطق و قیاس منطقی در نظام معرفت‌شناختی ملاصدرا و دکارت

ملاصدرا و دکارت معرفت‌شناسی خود را بر اساس منطق و اصول منطقی خود بنا نهاده‌اند. از یک سو، ملاصدرا و فیلسوفان مکتب وی منطق و قیاس منطقی را اصلی‌ترین و یقین‌آورترین راه برای کسب معرفت می‌دانند و از طرف دیگر، دکارت نیز که منطق خود را بر پایه روش خود بنا می‌نهد با استفاده از اصول و قواعد منطق و روش خود تلاش دارد به آن واسطه معرفت یقینی را تبیین و استخراج نماید. از این روی، برای

منطق قیاسی به مثابه پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۰۵

درک بهتر نظریه شناخت در اندیشه آن دو و متفکرین مکتب آنها، ضروری است به بررسی جایگاه منطق در اندیشه آنان پردازیم.

جایگاه منطق و قیاس در معرفت شناسی حکمت متعالیه

صدرالمآلهین مبنای نظریه شناخت را بر منطق بنا نهاده است؛ چنانکه یکی از نخستین تقسیمات علم را بر تفکیک میان تصور و تصدیق بنا می‌نهد که در واقع شالوده این علم را تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ۳۰۸). ذکر این نکته ضروری است که در معرفت شناسی آنچه به عنوان موضوع معرفت محسوب می‌شود همان علم حصولی است که علم و معلوم در آن یکی نیستند بلکه علم از معلوم حکایت می‌کند. به همین جهت مباحث معرفت شناسی عمدتاً بر محوریت علم حصولی و تقسیم آن به تصور و تصدیق بنا نهاده می‌شود. بنابراین در مورد فیلسوفان حکمت متعالیه هر جا سخن از علم به میان می‌آید، از این پس مقصود علم حصولی است مگر اینکه علم حضوری بودن آن مورد اشاره قرار گیرد.

ملاصدرا تصدیق را اعتقادی می‌داند که به شرط مطابقت با واقع، معرفت یقینی قلمداد می‌کند:

«علم یا تصدیق است که آن عبارت است از اعتقادی که چه به حد جزمیت رسیده باشد که اگر مطابق با واقع باشد یقین نام می‌نهند...» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۳). ملاصدرا در پاسخ به این سؤال مفروض که برای نائل آمدن به معرفت حقیقی و یقینی باید بر چه مبنایی عمل کرد معتقد است آنچه می‌تواند این امر را ممکن سازد منطق و اصول مبتنی بر آن است. از این روی، وی منطق را میزانی معرفت شناختی می‌داند که انسان به واسطه آن، معرفت درست را از نادرست متمایز می‌سازد:

منطق میزانی معرفت شناختی است که به واسطه آن افکار را می‌سنجد تا بدین وسیله افکار درست از نادرست تمیز پیدا کند (همان).

ملاصدرا در چهارچوب علم منطق خود، استدلال را به سه نوع قیاس، تمثیل و استقراء تقسیم می‌کند و عمده آنها را قیاس می‌داند. وی قیاس را عبارت از چند قضیه می‌داند که الزاماً قضیه دیگری را نتیجه می‌دهد: «عمده مطالب در حوزه استدلال، قیاس است و آن عبارت است از: قولی که تشکیل یافته از قضایای دیگر است که از منظر صورت ضرورتاً قول دیگری را به دنبال دارد» (همان، ۲۲).

وی معرفت حقیقی را مستخرج از قیاس می‌داند و از سوی دیگر در میان اقسام قیاس نیز، برهان را افاده کننده یقین می‌داند زیرا برهان از یقینات حاصل می‌گردد:

«قیاس یا افاده تخیل می‌کند یا تصدیق؛ اولی همان شعر است و دومی اگر افاده یقین کند برهان است. بنابراین، برهان به دلیل اینکه افاده کننده یقین است، ضرورتاً صورت آن باید نتیجه یقینی نیز بدهد. پس این امر جز در قیاس نخواهد بود و ماده آن نیز صرفاً یقینات خواهند بود که عبارتند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات،

حدسیات، متواترات و فطریات» (همان، ص ۳۳).

بنابراین، ملاصدرا و نیز دیگر پیروان وی در حکمت متعالیه از میان راه‌های استدلال، قیاس را به عنوان شیوه صحیح رسیدن به یقین معرفی می‌کنند. سبزواری نیز قیاس را گفتاری می‌داند که تشکیل شده از چند قضیه است که هرگاه پذیرفته شود، ذاتاً مستلزم گفتار دیگری است (همان و سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، جلد ۱، ۲۸۳):

انّ قیاسنا قضایا الفت بالذات قولاً آخر استلزم

قیاس به نوبه خود و به لحاظ ماده و هیأت آن به انواعی تقسیم می‌شود. از جهت ماده به برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می‌شود و به لحاظ صورت، به دو دسته اقترانی و استثنایی تقسیم می‌گردد (همان، ۲۸۳-۲۸۴).

علاوه بر ملاصدرا، پیروان او نیز در میان اقسام قیاس به لحاظ ماده، برهان را به عنوان روش صحیح و یقین آور در کسب معرفت قلمداد می‌کنند. چنانکه ملاهادی سبزواری می‌گوید برهان عبارت است از: قیاس، در آن حال که مفید تصدیق باشد، و آن تصدیق، جازم و مطابق با واقع باشد (همان، ۳۱۷):

انّ القیاس ان یفید شیئاً خلا تصدیق ای عجا و خیلا

فذاک شعری و ان تصدیقا ظنیاً الخطاباً حقیقیا

مع جزم ان یعتبر التسلیم لا الحق فهو الجدل عندهم

برهان ان یعتبر الحق و حق ان لایحق سفسطی ممتحق

علامه طباطبایی نیز با تأیید نظر ملاصدرا از قیاس و برهان به عنوان تنها راه حصول به معرفت حقیقی یاد می‌کند که منجر به یقین می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۳۳).^۱

صدرالمتألهین و پیروان او همچون سایر فیلسوفان اسلامی، برهان را به برهان لمّی و آنّی تقسیم می‌کنند. برهان لمّی سیر از علّت به معلول است و برهان آنّی سیر از معلول به علّت یا از یکی از لوازم آن به لازمه دیگر است. (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، جلد ۱، ۳۵). برهان لمّی یقین آور است اما برهان آنّی مفید ظنّ است. چرا که علّت اقتضای معلول را می‌کند و معلول در بوجود آمدن محتاج و نیازمند علّت است. بنابراین، علم به علّت، علم یقینی به معلول را در پی خواهد داشت اما نه برعکس (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۵۸).^۲

۱- «هذا النوع من البحث هو الذي يهدينا الى نفس الاشياء الواقعية بماهي واقعية. و بتعبير آخر: بحثاً تقتصر فيه على استعمال البرهان، فإنّ

القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الاقيسة كما انّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات»

۲- «فانّ العلم الحاصل من جهة العلة علم يقيني و الذي بالعكس علم ظنّي و ذلك لانّ العلة يقتضي المعلول بخصوصه و المعلول لامكانه و اقتضائه يقتضي الحاجة الى العلة.. فالعلم بالعلة تؤدي العلم بالمعلول بعينه.. والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى العلم اليقيني

منطق قیاسی بر مبنای پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۰۷

از سویی، روش صدر المتألهین در مورد موضوعات مختلف بر این مبنا استوار است که ابتدا بر اساس نظر مشهور، مسأله مورد نظر را مطرح می‌کند و به توضیح و تبیین آن می‌پردازد. وی در ابتدا در توضیح و تبیین صحیح مسأله به گونه‌ای عمل می‌کند که ذهن را به این سمت سوق می‌دهد که گویا او نیز مسأله مورد نظر را به همان صورت مشهورش مقبول می‌داند. ملاصدرا پس از طرح نظرات مختلف در باب مسأله مورد نظر، به بررسی اشکالات وارد شده در باب آن موضوع می‌پردازد و یک یک به آنها پاسخ می‌دهد و سرانجام جواب نهایی خود را پیرامون موضوع مطرح شده ایراد می‌کند. جالب توجه است که در بسیاری موارد نظرات دیگر فیلسوفان را به دیده باطل نمی‌نگرد، بلکه در بسیاری موارد همه آنها را واجد بخشی از حقیقت نهفته در موضوع می‌داند.

روش ملاصدرا در باب معرفت شناسی یا مسأله علم و ادراک نیز، مانند سایر مباحث، به همین منوال است. وی در کتاب اسفار که مهمترین و جامع ترین اثر فلسفی اوست، ابتدا با عنوان «فی ماهیة العلم» و «فی تحدید العلم»، به طرح مسأله علم و معرفت و تعریف آن می‌پردازد.^۱ سپس طبق سنت خویش، در فصل جداگانه‌ای با عنوان «فی حال التفاسیر المذكورة فی باب العلم»، به ذکر نظرات مختلف در باب علم و نحوه حصول آن می‌پردازد.^۲ چنانکه ابتدا نظر ابن سینا و سپس نظر شیخ اشراق و دیگران را مطرح می‌کند.

صدر المتألهین بعد از آوردن نظرات مختلف در باب علم، نظر مورد قبول خود را پیرامون آن ذکر می‌کند و سپس به ذکر اشکالاتی که در باب آن وجود دارد می‌پردازد و به آنها پاسخ می‌گوید و سرانجام یک بار دیگر نظر خویش را پیرامون مسأله علم بیان می‌کند.^۳ تقریباً ملاصدرا در دیگر آثار خود نیز هر چند با اندکی تفاوت، این روش را به کار گرفته است.^۴

صدرائیان با تقسیم علم به حضوری و حصولی، این دو نوع علم را که به هم مرتبط هستند، بررسی می‌کند و سرانجام همه ادراکات و اقسام علم را به علم حضوری برمی‌گرداند.^۵ همچنین، بر اساس ادعای خود

بالعلة...»

۱- نک: همو. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه، جلد سوم، چاپ چهارم، بیروت: دارالاحیاء التراث، ۲۷۸

۲- نک: همان، ۲۸۴-۲۹۱.

۳- نک: همان، ۲۹۲-۲۹۷.

۴- از باب نمونه نک: صدر المتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، تهران. مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۹۹-۱۱۲.

۵- «العلم الحصولی، اعتباراً عقلیاً یضطرّ الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالیّ أو عقلیّ حاضر بوجوده الخارجی للمدرک و إن کان مدرکاً من بعید.» (طباطبایی، ۱۳۸۴، جلد ۳، ۴۹).

ملاصدرا، روش وی در باب مسأله علم و معرفت، روش برهانی و استدلالی است که سعی خود را به کار برده که مبانی معرفت‌شناسی خود را جلوه ای عقلانی و استدلالی بخشید. البته اگر جانب انصاف را رعایت کنیم، بایستی اعتراف کنیم که روش وی دست کم، در باب علم و مسأله ادراک، برهانی و استدلالی است.

دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه، به لحاظ روش شناسی، با خود صدرالمتألهین تفاوت چندانی ندارند. آنان معمولاً مسائل را به همین سبک و سیاق دنبال می کنند. نکته قابل ذکر این است که علامه طباطبایی، مباحث علم و ادراک را به صورت تقسیم بندی های منظم پی می گیرد.

ایشان ابتدا علم را به حصولی و حضوری تقسیم می کند و سپس با تقسیمات فرعی دیگر در باب علم حصولی و نحوه حصول آن، مانند تقسیم آن به تصور و تصدیق و بدیهی و نظری، مباحث مربوط به آنها را دنبال می کند.

صدرالمتألهین در مورد تمامی مباحث فلسفی خود، اعم از معرفت شناسی و غیر آن، روش خود را برهانی و استدلالی معرفی می کند و معتقد است که به روش فلسفی پایند بوده است. همچنین، سایر فیلسوفان حکمت متعالیه، در باب روش شناسی معرفت، معمولاً وفادار به ملاصدرا هستند و کمتر به چشم می خورد که روشی متفاوت را عرضه کرده باشند. همچنانکه در باب نظریه پردازی در مورد مسأله علم و امور مرتبط با آن نیز، نظری مخالف و یا کاملاً متفاوت، نداشته اند. بحث پیرامون ملاصدرا و حکمت متعالیه او را در اینجا به پایان می بریم و وجوه مقایسه ای آن با دکارت را پس از بررسی اندیشه دکارت عرضه خواهیم کرد.

جایگاه منطق و قیاس در اندیشه دکارت

دکارت منطق خود را در قالب مفهوم روش بنا می نهد و از اصول و قواعد منطق نیز در همین چهارچوب سخن به میان می آورد. دکارت اگرچه منطق صورت ارسطویی را مفید می داند و چنانکه در ادامه بیان خواهد شد از قیاس به عنوان یکی از اصول منطق خود، هرچند با اندکی تفاوت با منطق ارسطویی، نام می برد اما همچنین تلاش می کند با اصول و قواعد خود، منطق ماده را نیز بر اهمیت جلوه دهد. به عقیده دکارت، عقل که همان قوه درست حکم کردن و تمیز دادن خطا از صواب است در همه انسان ها یکسان وجود دارد و اینکه برخی با هم اختلاف نظر دارند به خاطر این نیست که یکی عقل بیشتری دارد بلکه بخاطر تفاوت روش هایی است که هر کسی برای بکار بردن عقل خود دارد. دکارت در این باره معتقد است ذهن خوب داشتن کافی نیست بلکه باید ذهن را درست بکار برد (Descartes, 1958, p 93). بنابراین امکان معرفت حقیقی به طور مطلق برای همه انسانها امکان پذیر است.

از این روی، از نظر دکارت، برای یافتن حقیقت به روش نیازمندیم. او در تعریف روش می گوید:
مقصود من از روش، قواعد مشخص و ساده ای است که اگر کسی آنها را دقیقاً در نظر

منطق قیاسی به مثابه پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۰۹

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 بیافزاید و بنابراین به درک حقیقی تمام آنچه می تواند در محدوده قوای (ذهنی) او قرار گیرد، دست یابد (دکارت، ۱۳۷۲، ۱۷-۱۸).

با این توضیح، چنانکه از این گفته در می یابیم، روش عبارت از مجموعه ای از قواعد است. اما مراد دکارت به طور ضمنی این نیست که روشی وجود دارد که می تواند به نحوی اطلاق شود که قوا و استعداد های طبیعی ذهن انسان، زائد و بی ربط جلوه کند. برعکس، این قواعد، قواعدی برای به کار بردن صحیح قوای طبیعی و اعمال ذهن است و دکارت خاطر نشان کرده است که تا ذهن قبلاً قادر به استفاده از اعمال ذاتی خود نباشد، نمی تواند حتی ساده ترین احکام و قواعد را بفهمد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۹۵).

همچنین، دکارت معتقد است درباره این روش و محصول آن باید دو نکته را دقیقاً در نظر داشت:

دوم اینکه، هرگز به شناختی دست نمی یابیم که شامل همه چیز باشد. زیرا اگر ما فاقد معرفت اشیائی باشیم که قادر به شناخت آنها هستیم، این فقط بدان جهت است که هرگز راه رسیدن به این معرفت را نیافته ایم و یا به این علت است که گرفتار خطای مقابل شده ایم (دکارت، ۱۳۷۲، ۱۸).

اصول منطق و روش دکارتی

دکارت پس از اینکه ضرورت یک روش را، به مثابه منطق، برای رسیدن به حقیقت و معرفت یقینی متذکر می شود، به معرفی اصول روش خود می پردازد. او معتقد است تنها دو روش وجود دارد که هر کسی برای رسیدن به حقیقت باید صرفاً از آنها بهره گیرد. شهود^۱ و قیاس (استنتاج)^۲ دو روشی هستند که مطمئن ترین راه برای کسب معرفت اند و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را در اکتساب معرفت بپذیرد. بنابراین هر روش دیگری را به عنوان روشی که مضمون به خطا و خطرناک است باید کنار گذاشت (دکارت، ۱۳۷۲، ۱۳-۱۶).

شهود

دکارت در باب شهود و چیستی آن می گوید: مقصود از شهود، نه گواهی متزلزل حواس است و نه حکم گمراه کننده ای که ناشی از ترکیبات غلط قوه تخیل^۳ باشد. بلکه مقصود از شهود، مفهومی است که یک ذهن نافذ^۴ و روشن چنان با قطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می کند که به هیچ وجه در مورد صحت آنچه دریافته ایم نمی توانیم شک کنیم (همان، ۱۳-۱۴). به تعبیر دیگر، شهود عبارت است از یک مفهوم نامشکوک متعلق

1 - intuition
2 - deduction
3 - imagination
4 - attentive

۱۱۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

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، ۹۶). پس شهود دو ویژگی مهم را در خود دارد: ویژگی اول، وضوح^۱ است. وضوح یعنی اینکه فکر شهودی بایستی به اندازه ای بدیهی و روشن باشد که بدون وجود واسطه و یا برهان، فوراً آن را تصدیق کنیم و جای هیچ شکی در آن باقی نماند. ویژگی دوم، تمایز^۲ است. یعنی اینکه فکر نباید با افکار دیگر در آمیخته و ملتبس باشد (مصطفی ابراهیم، ۲۰۰۱، ۷۹).

وضوح و تمایز از مفاهیم مهم فلسفه دکارت است. به عقیده او اساساً خطا زمانی رخ می‌دهد که وضوح و تمایزی که عقل آنها را نشان می‌دهد، از دست بدهیم. به عبارت دیگر، ما تا زمانی که از چیزی تصویری واضح و متمایز نداشته باشیم نمی‌توانیم آنها را بفهمیم (Descartes, 1996, pp43-47). وی معتقد است یکی از روش‌های برهان که من آنها را همیشه به کار می‌گیریم این است که تنها آنچه را من به طور واضح و متمایز ادراک می‌کنم، قانع‌کننده است. وی در این باب اینگونه استدلال می‌کند که من وجود خدا را درک می‌کنم و همزمان این را نیز می‌فهمم که همه اشیاء دیگر متکی به او هستند و از سویی خدا فریبکار نیز نیست؛ پس این نتیجه را می‌گیرم که هر چیزی که من به طور واضح و متمایز ادراک می‌کنم، ضرورتاً صادق است (ibid, pp47-48).

از سوی دیگر، به عقیده دکارت، شهود، تنها ادراک مفاهیم نمی‌کند، بلکه حقایق مسلم مانند «من وجود دارم»، «من می‌اندیشم» و «کره یک سطح بیشتر ندارد» را هم در می‌یابد. همچنین، با شهود نه تنها حقایق، بلکه رشته پیوند میان حقیقتی و حقیقتی دیگر را، که تابع بلافاصله آن است، ادراک می‌کنیم (مثلاً میان $4 = 1+3$ ، $4 = 2+2$ از یک سو، و $2+2 = 1+3$ از سوی دیگر)؛ و آنچه به نام «مفاهیم مشترک»^۳ خوانده می‌شود مانند: دو چیز مساوی با چیز سوم باهم مساوی اند، بلافاصله از شهود این رشته‌های پیوند استخراج می‌شود (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۴). چنانکه بیان شد، دکارت ملاک صدق را نیز وضوح و تمایز می‌داند. با این توضیح که وی تنها احکام و تصدیقات را شامل صدق و کذب می‌داند. او معتقد است، تنها احکام و اموری صادق هستند که به نحو واضح و متمایز آنها را ادراک کنیم. یعنی: هر چیزی را که با وضوح و تمایز ادراک کنیم کاملاً حقیقت دارد (دکارت، ۱۳۶۹، ۳۸).

1 - clearness

2 - distinctness

3 - notions commune

منطق قیاسی به مثابه پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۱۱

بنابراین، اگر ما از دکارت پیرسیم که او چگونه با قطعیت می داند که $2+2=4$ ، او پاسخ خواهد داد که من این گزاره را با قطعیت می دانم که صادق است زیرا من با وضوح و تمایز آن را ادراک کرده ام (Lennon, 2008, p 140). در واقع، دکارت معتقد است: شاید نتوانیم به طور کامل بر جهل خود غلبه کنیم اما می توانیم از خطا و اشتباه خود جلوگیری کنیم اگر صرفاً آنچه را به طور واضح و متمایز ادراک می کنیم، تصدیق نماییم و آنها را صادق بشماریم (Ibid, p 139). او در باب اینکه وضوح و تمایز چیست می گوید: من چیزی را واضح (صریح) می نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و روشن باشد، درست به گونه ای که چون اشیاء در برابر دیدگان ما قرار می گیرند و با قوت تمام بر آنها تأثیر می گذارند، می گوییم آنها را به روشنی می بینیم. اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیاء دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که به طور آشکار بر بیننده دقیق ظاهر می شود (دکارت، ۱۳۶۴، ۴۴-۴۵).

قیاس (استنتاج)

دومین روشی که دکارت معتقد است انسان از طریق آن می تواند به معرفت یقینی دست یابد، قیاس یا استنتاج است. وی معتقد است قیاس، روشی است که می توانیم به موجب آن، تمام استنتاج های ضروری را از واقعیت هایی که با یقین شناخته شده اند دریابیم (دکارت، ۱۳۷۲، ۱۵). به عبارت دیگر، قیاس روشی است که با آن، همه چیزهایی را که نتیجه برخی چیزهای دیگر است درمی یابیم. البته بایستی متذکر شویم که قیاس یا استنتاج دکارتی با قیاس مدرسی متفاوت است. قیاس مدرسی نسبت یا رابطه بین مفاهیم است اما استنتاج یا قیاس دکارتی رابطه بین حقایق است (بریه، ۱۳۸۵، ۷۴). مشخصه قیاس، وجود روابط ثابت بین مفاهیم ثابت در آن است، و این روابط اعم از اینکه کسی آن را درک کند یا نکند، وجود دارد؛ استنتاج، حرکت مستمر و لاینقطع اندیشه ای است که چیزها را یکی پس از دیگری به بداهت ادراک می کند. بنابراین، در استنتاج دکارتی، جز برای قضایای مسلم جایی نیست، در حالی که، در قیاس، برای قضایای محتمل نیز جایی هست (همان). اگرچه حتی استدلال قیاسی ای که دکارت آن را مطرح می کند نیز مقتضی شهود است، زیرا پیش از پرداختن به مرحله بعدی می بایست صدق هر قضیه ای را به نحو واضح و متمایز ببینیم (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۹۶)، اما با این وجود، شهود و قیاس در دو نکته باهم متفاوتند: اول اینکه در مفهوم قیاس نوعی حرکت یا توالی^۱ وجود دارد که در شهود نیست و دوم اینکه، قیاس نیاز به بداهت نقد و بی واسطه ای، از قبیل آنچه در شهود موجود است، ندارد. اطمینانی که در علم قیاسی موجود است، به نحوی از حافظه^۲ اقتباس شده است. خلاصه مطلب این است

1 - succession
2 - memory

که می‌توانیم بگوییم: قضایایی که واقعاً به نحو بی واسطه از اصول اولیه^۱ استنتاج می‌شوند، گاهی با شهود و گاهی با قیاس شناخته می‌شوند؛ اما خود این اصول اولیه فقط با شهود شناخته می‌شوند، درحالی که نتایج دوردست فقط از طریق استنتاج به دست می‌آیند. (دکارت، ۱۳۷۲، ۱۵-۱۶). دکارت تنها این دو روش، یعنی شهود و قیاس (استنتاج) را برای رسیدن به معرفت حقیقی و یقینی می‌پذیرد و معتقد است سایر روش‌ها در مطلقاً خطا و اشتباه قرار دارند و نمی‌توان آنها را به عنوان روشی که ما را در رساندن به حقیقت یاری می‌کند، پذیرفت.

دکارت در ضمن بیان اصول منطق خود یک تقسیم دیگری نیز از روش ارائه می‌دهد. وی معتقد است روش برهان دو گونه است: روش تحلیلی^۲ و روش تألیفی^۳. تحلیل، نشان دهنده طریق درستی است که از این طریق، یک چیز به نحو روش مند، 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 می‌رود (همو، ۱۳۸۴، ۱۸۰). دکارت معتقد است هندسه دانان قدیم فقط 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 به عنوان یک امر محرمانه مهم برای خودشان نگه‌دارند. ولی 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، 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 می‌آورد یا تحلیل‌های متافیزیکی بیشترین اصول عام را در متافیزیک (مانند وجود خدا) به بار می‌آورد. با این وجود، قلمرو هر یک از علومی که در جستجوی حقایق ازلی و ابدی هستند دارای شدت و ضعف و به عبارتی دارای تشکیک‌اند. 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 بگوییم که روش تحلیل، به دنبال پیدا کردن 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 مخصوصاً حساب و هندسه شد

1 - first principles

2 - analytic

3 - synthetic

منطق قیاسی به مثابه پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۱۳

زیرا گفته می‌شد که این‌ها ساده‌ترین علوم ریاضی و به اصطلاح راه حصول بقیه علوم هستند. از سویی دکارت معتقد بود که علوم ریاضی آسانترین و اجتناب‌ناپذیرترین اعمال ذهنی و موجب آمادگی ذهن برای قبول علوم مهمتر است (دکارت، ۱۳۷۲، ۲۱-۲۲).

اکنون سؤال این است که: روش دکارت علوم ریاضی است یا شهود و قیاس؟ برخی معتقدند شاید عجیب باشد اما روش وی هیچ کدام 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، ۶۷ و ۷۵). از سویی، گفتیم که دکارت روش را مجموعه‌ای از قواعد می‌داند. استنتاج، شهود و ریاضی جزء این قواعد نیستند، بلکه این قواعد نشان می‌دهد که چگونه باید از آنها برای رسیدن به حقیقت استفاده کنیم.

قواعد روش و منطق دکارتی

دکارت در جستجوی روشی بود که همه محاسن شیوه‌هایی را که در منطق، جبر و هندسه به کار می‌رود را داشته باشد و هیچ یک از معایب آنها را نداشته باشد. او نمی‌گوید که این روش در واقع هم برای حل همه مسائل کفایت داشته باشد؛ بلکه می‌گوید: در این اندیشه است که چون اصول همه 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 یقینی است (سورل، ۱۳۷۹، ۲۰). در این مسیر و برای روش علمی خود، دست به گزینش می‌زند. دکارت معتقد است از بین قوانین فراوانی که در حوزه منطق می‌تواند وجود داشته باشد، چهار قاعده زیر برای من کافی است به شرط اینکه عزم راسخ کنم که هرگز از مراعات آنها تخلف نورزم (Descartes, 1958, pp106-107):^۱

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 شکگی باقی نماند.

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

از این قاعده می‌توان به عنوان قاعده تحلیل نام برد. زیرا در اینجا دکارت معتقد است که مسائل را تا آنجا که ممکن است تجزیه و تحلیل کرد. و اصولاً تحلیل، در هر روش علمی که به دقت اهمیت می‌دهد می‌تواند مفید واقع شود.

۱- در ترجمه این بخش، از کتاب سیر حکمت در اروپا نوشته محمدعلی فروغی نیز اقتباس شده است.

۱۱۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

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 تقدّم و تأخّر ندارند ترتیب فرض کنم. این قاعده را می‌توان قاعده ترکیب یا تألیف نام نهاد. یعنی اینکه بعد از عملیات تحلیل، دوباره مسائل را باهم ترکیب کنیم، البته بایستی این مرحله به صورت منطقی و درست صورت گیرد.

چهارم اینکه: در هر مقام شماره امور و استقصا^۱ را چنان کامل کنم و بازدید مسائل را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده باشد.

دکارت از این چهار قاعده به عنوان مجموعه‌ای از قواعد یاد می‌کند که مراعات دقیق آنها می‌تواند در رسیدن به یقین انسان را یاری دهد. بنابراین، منظور دکارت از روش همین مجموعه قواعدی است که نشان می‌دهد چگونه با استفاده از شهود و قیاس (استنتاج) به معرفت یقینی و حقیقی نائل شویم.

تقریباً سایر فیلسوفان دکارتی، روش دکارت را مورد قبول قرار دادند. آنها به روش ریاضی و یقینی بودن آن باور داشتند و دو شرط وضوح و تمایز را به عنوان ملاک بدهت پذیرفتند. مالبرانش از سایر جهات پایبند به آراء دکارت است هر چند با پافشاری بیشتر. او نیز مصرّانه می‌گوید که ما از شکل و امتداد و حرکت تصوّر واضح و متمایز داریم، زیرا این کیفیات، که برحسب مفاهیم ریاضی قابل فهم هستند، در دسترس عقل قرار دارند (هاملین، ۱۳۷۴، ۴۱).

به زحمت می‌توان انکار کرد که فلسفه دکارت تأثیری در ذهن اسپینوزا به جای گذاشته است. اولاً نمونه کاملی از یک روش را برای او فراهم کرده است. ثانیاً مقدار زیادی از اصلاحات و تعبیرات را در اختیار او نهاده است. مثلاً مقایسه تعاریف جوهر و صفت در دو فلسفه اسپینوزا و دکارت، به وضوح دین اسپینوزا را به فیلسوف فرانسوی آشکار می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۲۶۱).

از سویی دیگر، اسپینوزا فلسفه خود را به روش هندسی تشریح می‌کند. اسپینوزا در کتاب اخلاق، فلسفه خود را «نظریه هندسی» نامیده است. اسپینوزا مطمئن بود که اندیشه‌هایش حاوی یقین علمی الزام‌آورند و سخن از یقین فلسفی یا ریاضی به میان می‌آورد (یاسپرس، ۱۳۷۵، ۵۴). البته اگرچه بنا به نظر دکارت، وضوح و تمایز تصوّرات شرط صدق آنها بود، ولی این شرط کافی به نظر نمی‌رسید. همواره این امکان وجود داشت که تطابق تصویری خاص با واقعیت، بخصوص تطابق آن با علتش، مورد سؤال واقع شود. این امر پی‌آمد دوئالیسم میان ذهن (و تصوّراتش) و جهان فیزیکی بود. دوئالیسمی که سرشت فلسفه دکارتی است. اسپینوزا نوعی مونیسیم را جانشین این دوئالیسم ساخت، مونیسیمی که طبق آن امور ذهنی و فیزیکی صرفاً دو جنبه چیزی واحد، یعنی خدا یا طبیعت، بودند (هاملین، ۱۳۷۴، ۴۳-۴۴). اسپینوزا با قبول این نظر در واقع همچنان به تصریح

منطق قیاسی به مثابه پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۱۵

پی آمدهای فلسفه دکارتی را ادامه داد؛ زیرا دکارت تصدیق کرده بود که مفهوم جوهر به معنای درستش صرفاً به خداوند تعلق دارد. (همان).

لایب نیتس هم دو شرط وضوح و تمایز را به عنوان شروط بداهت و صدق پذیرفت اما معتقد بود آنها کافی نیستند بلکه این دو شرط بدون تعیین ملاک وضوح و تمایز بی اثر و بی ثمر است (راسل، ۱۳۸۲، ۱۸۱). از این روی، وی شناخت را به واضح و غیر واضح تقسیم می کند. معرفت واضح نیز خود به مبهم و متمایز قابل انقسام است. معرفت متمایز نیز یا متقن است یا غیر متقن 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 دکارت هستند.

مقایسه و ارزیابی

ملاصدرا و دکارت هر دو از قیاس به عنوان آنچه به واسطه آن می توان به معرفت حقیقی دست یافت، نام می برند و معتقدند اکتساب شناخت حقیقی صرفاً از این راه امکان پذیر است. با این وجود، باید اذعان کرد که مراد آن دو از قیاس به یک معنا نیست؛ چرا که ملاصدرا به عنوان یکی از فیلسوفان اسلامی که در ساختار منطق خود نظام ارسطویی را پذیرفته است، مرادش از قیاس را در ذیل منطق صورت و مبتنی بر منطق ارسطویی بنا می نهد در حالی که دکارت مقصودش از قیاس را مبتنی بر منطق ماده تبیین می کند. قیاس مدنظر دکارت مبتنی بر رابطه بین حقایق است و از مفاهیم در آن بهره نبرده است.

در منطق ارسطویی، معقولات و محسوسات هر دو در مبحث برهان جایز شمرده شده است اما دکارت تنها معقولات را محصل یقین می داند و برای محسوسات تنها ارزش عملی قائل است (مطهری، بی تا، ج ۱، ۱۶۱). دکارت روش صحیح برهان را روش تحلیلی می داند اما در توضیح اینکه روش تحلیلی چیست تنها به گفتن اینکه روش مند است همچون رسیدن از علت به معلول، بسنده می کند و مقصود خود و قاعده خاص آن را بیان نمی کند. بنابراین، قیاس مدنظر دکارت که مبتنی بر منطق ماده پایه ریزی شده است، بیشتر جنبه توصیه ای دارد و از قاعده و قانونی جهان شمول که بتوان به آن وسیله ارزیابی دقیقی از مباحث بدست آورد، چیزی به چشم نمی خورد. برخلاف او، ملاصدرا با محور قرار دادن منطق ارسطویی که مبتنی بر منطق صورت است، قواعد و قوانین قیاس را پذیرفته و بنابراین، اگر کسی بخواهد ارزیابی دقیقی از آن داشته باشد، ساختار و چهارچوبی عینی و واقعی در اختیار دارد که به واسطه آن می تواند مدعیات او را داوری کند.

نتایج مقاله

پژوهش حاضر بیانگر این است که قیاس در منطق معرفت شناختی ملاصدرا و دکارت از نقشی محوری برخوردار است؛ چنانکه پایه و اساس نظریه شناخت آنها بر آن بنا نهاده شده است. قیاس در نظریه شناخت آن

دو اصلی‌ترین وجهی است که انسان به واسطه آن می‌تواند به معرفت یقینی و حقیقی نائل آید. با همه این اوصاف، باید اذعان کرد که معنای قیاس در اندیشه ملاصدرا و دکارت کاملاً به یک معنا در نظر گرفته نشده است. چنانکه ملاصدرا قیاس را با همان شکل ارسطویی آن به عنوان یکی از اقسام استدلال و از منظر منطق صورت می‌نگرد اما دکارت اگرچه منطق صورت را نفی نمی‌کند اما از قیاس فقط وجه ارسطویی آن را منظور نمی‌کند بلکه با پیمودن راه منطق ماده، تلاش می‌کند با ذکر اصول و قواعد معرفت‌شناختی خود به ویژه با برحذر داشتن انسان از خطای در اندیشه، بر ماده قیاس نیز تأکید ورزد و قیاس را از توجه صرف به صورت دور نگه دارد. نگارنده معتقد است قیاس، آنگونه که ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان اسلامی منظور می‌کند، در مقایسه با قیاس از منظر دکارت که بیشتر از جنبه رابطه بین حقایق نگریسته می‌شود و با رویکرد منطق ماده لحاظ شده است، صدق و کذب آن قابلیت ارزیابی بیشتری را واجد است؛ چراکه اصول و قواعد منطق و روش دکارت بیشتر جنبه توصیه‌ای دارد و در مقام داوری قابلیت ارزش‌گذاری چندانی ندارد.



منطق قیاسی بر مثله پارادایم نظریه شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا و دکارت ۱۱۷

کتابشناسی

- بریه، امیل. (۱۳۸۵ش). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*. ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۲ش). *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۴ش). *اعتراضات و پاسخها*. ترجمه علی موسائی افضلی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹ش). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۴ش). *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات آگاه.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۲). *شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس*. ترجمه ایرج قانونی، تهران: انتشارات نشر نی.
- سبزواری، مولی هادی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح منظومه*. پنج جلدی، تصحیح حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
- سورل، تام. (۱۳۷۹). *دکارت*. ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). *اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقیة*. تصحیح دکتر مشکاة الدینی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.
- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم. (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: انتشارات بیدار.
- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقالیة الاربعه*، جلد سوم، چاپ چهارم، بیروت. دارالاحیاء التراث.
- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم. (۱۳۷۱). *التصور والتصدیق*، چاپ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۴). *نهایة الحکمة*. ترجمه علی شیروانی، جلد سوم، چاپ ششم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۱، مقدمه و پاورقی از استاد مرتضی مطهری، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی شهید مرتضی مطهری.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۶۷). *سیر حکمت در اروپا: مدیل بترجمه گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسه*. جلد ۱ و ۲ و ۳، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوآر.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰ش). *تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب نیتس*. ترجمه غلامرضا اعوانی، جلد چهارم، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- مصطفی ابراهیم، ابراهیم. (۲۰۰۱م). *الفلسفه الحدیثه من دیکارت الی هیوم*. اسکندریه: دار الوفاء لدنیا الطباعة والنشر.
- هاملین، دیوید. و. (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت شناسی*. مترجم: شاپور اعتماد، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۱۸ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

یاسپرس، کارل. (۱۳۷۵ش). اسپینوزا (فلسفه، الهیات، سیاست). ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو.

Descartes, Rene.(1996). *Meditations on First Philosophy, with Selections from the Objections and Replies*, translated and edited by john cottingham, Cambridge university press.

Flage, Daniel E And Clarence A. Bonnen.(1999). *Descartes and Method*, routledge: London and new york.

Kemp smith, Norman.(1958). *Descartes Philosophical Writings*. New york: the modern library.

Lennon, M. Thomas.(2008). *The plain Truth Descartes, Huet And Skepticism*. Leiden.Boston: Brill.

