

The Application of Innate Knowledge in Proving the Existence of God From the Perspectives of Descartes and Mulla Sadra

Marzieh Abdoli Masinan¹, Zahra Hadadi²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Knowledge, Tehran University of Medical Sciences, Tehran, Iran
2. Assistant Professor, Department of Islamic Knowledge, Islamic Azad University, Arak Branch, Arak, Iran

(Received: October 19, 2021; Accepted: February 20, 2022)

Abstract

This article is an effort to reread the role of innate disposition in proving the existence of God in two different intellectual contexts and to represent their common and different aspects in the foundational discussions of theology in order to find a robust basis to achieve an assuring knowledge of divine propositions. This comparative study adopted a descriptive-analytical research method to attain this goal. The innateness of the knowledge about God and the demonstration of His existence along with the use of introspection in knowing God are the main common aspects between the viewpoints of Sadra and Descartes, while the difference in the type and referent of the innate knowledge and the difference in the median of the innateness arguments are the main differences of the two attitudes. The existence of difference in the philosophical system and epistemic foundations – including the revelation and mystic insight in addition to intellect – on the one hand and the essential principality and inattention to the direct knowledge and the use of pure intellect or intellectual insight by Descartes on the other hand have led to the philosophical viewpoint and purely mathematical scale in the domain of theological discussions. Nonetheless, the similarity of some principles have led them to common and similar opinions about the possibility of knowing the Essence and the arguments about proving the essence of God based on innate knowledge.

Keywords: Innate disposition, innate knowledge, innate theology, Descartes, Sadra, possibility of knowing God, proving the existence of God.

—Corresponding Author: u.abdoli@gmail.com

کاربست معرفت فطری در اثبات وجود خدا از منظر دکارت و ملاصدرا

مرضیه عبدلی مسینان^{۱*}، زهرا حدادی^۲

۱. استادیار، گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی تهران، تهران، ایران

۲. استادیار، گروه معارف دانشگاه آزاد اراک، اراک، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱)

چکیده

کاربست معرفت فطری در اثبات واجب از منظر صدرا و دکارت تلاشی است برای بازخوانی نقش فطرت در اثبات وجود خدا در دو بستر فکری مختلف و بازنمایی وجوه اشتراک و افتراق ایشان در مباحث اساسی خداشناسی به منظور یافتن مبنایی استوار در نیل به معرفت یقین‌بخش در گزاره‌های الهیاتی که در این پژوهش تطبیقی با روش توصیفی، تحلیلی به آن پرداخته شده است. فطرت‌مندی شناخت و اثبات وجود خدا و به‌کارگیری روش درون‌نگری در معرفت خدا، از مهم‌ترین وجوه اشتراک و تفاوت در نوع و متعلق معرفت فطری و اختلاف در حد و سطح براهین فطرت، از مهم‌ترین وجوه افتراق میان این دو نگرش است. وجود اختلاف در نظام فلسفی و مبانی معرفت‌شناختی از جمله نگاه اصالت وجودی صدرا و اعتقاد به علم حضوری و به‌کارگیری ابزار وحی و شهود عرفانی در کنار عقل، از یک سو و مبنای اصالت ماهوی و بی‌توجهی به علم حضوری و به‌کارگیری صرف عقل یا شهود عقلانی از جانب دکارت سبب تقابل میان نگاه عرفانی صدرالمتألهین نسبت به مبدأ متعال با نگاه فلسفی و مقیاس صرفاً ریاضی دکارت در حوزه مباحث خداشناسی شده است؛ با این حال متفق بودن در برخی مبانی، آنها را به آرای مشترک و مشابهی در امکان شناخت ذات و براهین اثبات وجود خدا مبتنی بر معرفت فطری رسانده است.

واژگان کلیدی

اثبات وجود خدا، امکان شناخت خدا، خداشناسی فطری، خداشناسی فطری دکارت و صدرا، فطرت، معرفت فطری.

۱. مقدمه

معرفت‌های انسان به لحاظ تحقق به دو دسته اکتسابی و غیراکتسابی تقسیم می‌شود. معرفت فطری معرفتی است که فعلیت یافتن آن نیازمند استنتاج و تأملات عقلانی نیست. در خداشناسی دکارت و ملاصدرا معرفت فطری نقش اساسی دارد. دکارت بر این باور است که با نظم منطقی و به‌وسیلهٔ براهین فلسفی و عقل فطری، نه با ایمان دینی، شناخت خداوند امکان‌پذیر است. ملاصدرا معتقد است که شناخت حق تعالی به‌صورت ادراک بسیط برای همه در اصل فطرت وجود دارد. بسترهای فکری مختلف این دو فیلسوف مسئله‌ای است که اذهان متفکران دینی را متوجه سؤال از چگونگی نسبت این دو خداشناسی فطری کرده است. بررسی امکان شناخت فطری خداوند و اقامهٔ براهین اثبات وجود خدا مبتنی بر معرفت فطری از جمله محل‌های نزاع و سؤال‌انگیزی است که در زمینهٔ خداشناسی فطری در نظام‌های معتقد به معرفت فطری مطرح است. این پژوهش با رویکردی فلسفی و استدلالی بر آن است، تا با گردآوری نگرش دکارت و صدرا در حوزهٔ معرفت فطری و براهین اثبات وجود خدا مبتنی بر آن، به تجزیه و تحلیل عقلانی آنها، بپردازد و با توصیف، تحلیل و نقد آنها زمینه ارزیابی اندیشه‌های این دو متفکر و وجوه اشتراک و افتراق آنان در کاربرست معرفت فطری در خداشناسی را مورد پژوهش قرار دهد.

به لحاظ پیشینهٔ موضوعی، سابقهٔ خاص خداشناسی فطری مربوط به آثاری است که مفاهیم، ادراکات و معرفت فطری را از جهات مختلف مانند واقع‌نمایی و صدق و از دیدگاه اندیشمندان عقل‌گرا و تجربه‌گرا بررسی کرده‌اند، اما به لحاظ پیشینهٔ تحقیق، از جمله پژوهش‌های مرتبط با عنوان تحقیق می‌توان به مقالات «خدا و صفات خدا از دیدگاه ملاصدرا و دکارت از مجید حمزه لو»، «برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسهٔ آن با برهان وجودی انسلم و دکارت از رضا اکبریان و علی مخبر دزفولی» و پایان‌نامهٔ ارشد مریم صمدیه با موضوع «تصور خدا نزد ملاصدرا و دکارت» اشاره کرد. اما در این آثار به‌صورت اخص به بررسی خداشناسی مبتنی بر معرفت فطری از دیدگاهی خاص یا به‌صورت تطبیق دو دیدگاه متفاوت پرداخته نشده است. حال آنکه مقایسهٔ دیدگاه دکارت و ملاصدرا با دو

پیشینه فکری مختلف در حوزه اثبات وجود خدا مبتنی بر معرفت فطری زوایایی از بحث خداشناسی را آشکار می‌کند که در مطالعات اختصاصی خداشناسی هر فیلسوف مبتنی بر غیر معرفت فطری و بدون تطبیق دیدگاه‌ها، دست‌یافتنی نیست. از این منظر این پژوهش از جنبه نوآوری در عنوان بهره‌مند است.

۲. معناشناسی فطرت

معنای لغوی «فطرت» بر وزن «فعله» مصدر نوعی از ماده فطر به معنای نوع ویژه‌ای از خلقت است. فطرت در اصل به معنای شکافتن است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ۵۵). فطرت در اصطلاح دارای معانی متعددی است. آنچه از معانی فطری ابتدا به ذهن متبادر می‌شود و اخص از دیگر معانی است، معنای سرشتی است (ابوترابی، ۱۳۹۶: ۷۰-۵۵). مراد از سرشتی همراه بودن چیزی با خلقت اولیه انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۴۶؛ سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۶۶). برخی فیلسوفان غرب، علم فطری را به علومی که به صورت آگاهانه، پیشین و ناخواسته در ذهن حاضرند، اطلاق کرده‌اند (Lock, 1979: 48). با تأمل در معانی اصطلاحی ذکر شده روشن می‌شود که مقصود از فطرت در بعد معرفتی آن عبارت از شناخت‌هایی است که مستقل از تجربه و بدون ممارست‌های عقلانی به صورت غیراکتسابی برای انسان کسب می‌شود.

۳. معرفت فطری

معرفت فطری از نظر دکارت، عبارت از معرفتی است پیشینی و مسبوق به سابقه سرشت انسان و از این رو مشترک میان تک‌تک افراد نوع انسان است. دکارت در گفتار در روش می‌گوید: «خدا ذهن ما را به گونه‌ای ساخته است که تأمل عقلانی صرف، بدون نیاز به اطلاعاتی که از حواس اخذ شده باشد، ما را قادر می‌سازد تا معرفت ساختمان بنیادین واقعیت را به دست آوریم (دکارت، ۱۳۸۳: ۱۰۴). همچنین از نظر وی معرفت‌های فطری مفاهیم فطری هستند که بدون دریافت از خارج یا جعل ذهن، از بدو تولد با تقریر ازلی خداوند با ما معیت داشته و تا ابد ثابت‌اند و علاوه بر وصف ماقبل تجربه بودن، به

وصف «مجعول به جعل الهی بودن» نیز متصف‌اند (CSMK. Vol.4:190) و در مورد مفهوم فطری خدا می‌نویسد: همچنان که صنعتگر مهر خود را در کارخانه بر روی مصنوع خود می‌زند، خدا از همان آغاز خلقت ما، مفهوم خود را همانند یک صنعتگر به ذهن و نفس ما حک کرده است (CSM II 35).

شناخت‌های فطری نزد صدرا در قالب دو اصطلاح متفاوت، اما نزدیک به هم در حوزه علم حصولی و حضوری قابل طرح است. مقصود از فطری در قلمرو علم حصولی ادراکات بدیهی است که بی‌نیاز از استنتاج وساطت مفاهیم دیگر است و در مقابل ادراک نظری قرار دارد (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰). ایشان معتقد است خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده که بعضی ادراکات مانند استحاله ترجیح بلائرجح، فطری و مرکوز ذهن اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰۶). معرفت‌های حضوری شناخت‌هایی هستند که از ابتدای تکون نفس ناطقه همراه با انسان هستند، مانند علم حضوری نفس به ذات خود و علم حضوری به وجود مبدأ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰۰)، بنابراین ملاصدرا معرفت فطری را با دو معنای متفاوت به کار می‌برد.

وجه اشتراک هر دو اندیشمند در تعریف معرفت فطری استغنا نفس از تجربه و ممارست‌های عقلانی در کسب معرفت‌های فطری است، هرچند در متعلق و مصادیق معرفت فطری همداستان نیستند.

۴. امکان خداشناسی فطری

هر دو اندیشمند نه تنها به امکان خداشناسی فطری معتقدند، بلکه این نوع شناخت را برای انسان محقق می‌دانند. در مکتب فلسفی دکارت، شناخت انسان از خدا، شناختی فطری است (دکارت، ۱۳۶۴: ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۵۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۷۲؛ دکارت، ۱۳۸: ۴۴، ۴۹، ۵۳، ۵۱، ۷۵، ۶۴). وی می‌نویسد: «ما با تصور خدا به این دنیا آمده ایم و متولد شده‌ایم» (دکارت، ۱۳۶۴: ۱۶۷) و در اصل ۲۰ از اصول فلسفه می‌نویسد: «نمی‌توانیم به یاد بیاوریم که تصویری که ما از خدا داریم کی از خدا به ما رسیده، زیرا این

تصور همیشه در نهاد ما بوده است» (دکارت، ۱۳۶۴: ۲۴۰) و در نامه‌ای به الیزابت می‌نویسد: نخستین و اساسی‌ترین تصورات فطری این است که خدایی هست که همه چیز از اوست. کمالش نهایت ندارد، قدرت بسیار عظیمش بی‌حد و احکامش تزلزل‌ناپذیر است (Ross, 1967, Vol.1: 216).

ملاصدرا در آثار خود به فطری بودن خداشناسی تصریح کرده و ادراک بسیط حق تعالی را مفطور به فطرت انسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۶) و در مبدأ و معاد می‌گوید: «معرفت وجود واجب امری است فطری، زیرا که هر کس در حال وقوع در احوال و شداید احوال به حسب جبلت توکل بر حق تعالی می‌نماید و به توجّه غریزی به مسبب‌الاسباب و مسهّل امور صعاب متوجه می‌گردد، هر چند متفطن به آن هم نباشد، به همین سبب بیشتر عرفا در اثبات وجود خدا به آن استدلال می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۳).

۵. چیستی معرفت فطری به خدا

معیار دکارت در معرفت فطری، وضوح و تمایز مفهومی است نه حضور وجود؛ اما این مفهوم فطری خدا، انعکاس شهود حضوری دکارت از خداست یا نهاده‌ای است توسط خود خدا در ذهن انسان، هر دو احتمال قائلانی دارد. قائلان به قول دوم استدلال می‌کنند که اولاً عدم وقوف دکارت به علم حضوری، تفسیر شهود خدا توسط دکارت را به علم حضوری و نه انکشاف عقلی منتفی می‌کند؛ ثانیاً تمام مباحثی که دکارت درباره خدا و ویژگی‌های خدا مطرح می‌کند، حول محور «مفهومی» از خدا می‌چرخد که وی معتقد است مهر و نهاده خدا در ذهن انسان است. این تعبیر با بیانی که مفهوم خدا انعکاسی از شهود حضوری نفس باشد، قابل جمع نیست. معتقدان به احتمال نخست استدلال می‌کنند که در سخنان دکارت تعبیری وجود دارد که علم حضوری به نفس و خدا را تأیید می‌کند، هر چند ایشان به علم حضوری با این اصطلاح رایج وقوف نداشته است (قنبری، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۱۸). با توجه به اینکه در علم حضوری آنچه متعلق ادراک واقع می‌شود، وجود موجودات است نه ماهیت آنها، از طرفی دکارت تصریح دارند که مفهوم خدا بسان مهر

تاجری است که بر ذهن انسان حک شده است، از این رو نمی‌توان حکم به حضوری بودن خداشناسی ایشان کرد. افزون‌بر اینکه دکارت از ویژگی مفهوم ذهنی کامل مطلق که وجوب وجود است برهان وجودی خود را شکل می‌دهد و وجود عینی خداوند را اثبات می‌کند، درحالی‌که اگر مدعای دکارت شهود خود خداوند بود، برهانش بر اثبات وجود خدا از سنخ برهان وجودی (مفهوم خدا واسطه اثبات خدا قرار می‌گیرد) نبود و خداشناسی‌اش با نقد معروف «انتقال از ذهن به عین ممکن نیست» مواجه نمی‌شد.

در فلسفه ملاصدرا، به دلیل اینکه معرفت فطری در دو قلمرو علم حصولی و حضوری طرح شده است، بنابراین دیدگاه ایشان در خداشناسی فطری در هر دو قلمرو بیان می‌شود. در مقام شناخت خدا (نه انتقال شناخت به غیر) ملاصدرا منکر معرفت حصولی به خداست و تصریح می‌کند که وجود تنها قابل شناخت به علم حضوری است و به هیچ عنوان نمی‌توان به آن علم حصولی پیدا کرد. از طرفی خداوند صرف الوجود است. او وجود محض و بحت و بدون ماهیت است. بنابراین شناخت حصولی از وجود و فراتر از آن شناخت حصولی از خدا ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۶۵). به عبارت دیگر، از آنجا که حضرت حق تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد، علم حصولی از طریق ماهیت و غیر وجود محال است. صدرالمتألهین عدم امکان شناخت حصولی نسبت به خدا را با بیان دیگری این گونه تبیین می‌کند: خداوند نور است و لذا روشن‌ترین حقیقت عالم هستی است و از آنجا که نور «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» است، لذا چیزی از او واضح‌تر و روشن‌تر نیست تا او را نشان دهد. پس درحالی‌که هر چیزی ظهورش را از خدا اخذ می‌نماید، چگونه می‌تواند فروغی پیش از حق داشته و در شعاع نور خود پدیدارکننده خدا باشد. بنابراین هر گونه علم با واسطه به او منتفی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۴۵۸).

ملاصدرا در آثارش بر خداشناسی به معنای دوم و از سنخ علم حضوری تصریح دارد و وابستگی آدمی به خدای تعالی و درک این وابستگی را عین ذات او می‌داند و لازمه توجه داشتن به این معرفت فطری را، فراهم شدن شرایط و زمینه‌هایی می‌داند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲). ایشان ادراک فطری نفس وابسته و غیرمستقل را که نه یک وجود ربطی بلکه عین‌الربط است، بدون ادراک وجود مستقل و غنی بالذات امکان‌پذیر نمی‌داند. او معتقد است نفس با معرفت فطری از مبدأ خود آگاه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۳۸). اگر کسی از شهود نفس به شهود خدا غفلت کند، در واقع از خود نیز غفلت کرده است: «ولا تکنو کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم» (حشر: ۱۹).

۶. روش و مراحل شناخت خدا

در خداشناسی دکارت مفهوم فطری خدا (کامل‌ترین موجود) مفهومی ترکیبی است، که از طریق درون‌نگری و بدون توجه به خارج و با روش تحلیل، مقومات آن، کشف می‌شود. با تحلیل شک، مفهوم ذات یا جوهر شک‌کننده کشف شده و از محدودیت‌ها و نقصان نفس به دلیل فقدان علم، به مفهوم مقابل آن یعنی کمال مطلق و از لازمه منطقی کمال مطلق به مفهوم نامتناهی دست می‌یابد (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۳؛ دکارت، ۱۳۹۳: ۱۲۴، ۱۲۱-۱۲۰، ۱۱۱). با ترکیب ذات + کامل مطلق + نامتناهی، مفهوم خدا که بالقوه بود، به فعلیت می‌رسد. دکارت انتقال خود از مفهوم شک به مفهوم کمال مطلق و از مفهوم کمال مطلق به خدا را چنین توصیف می‌کند: «آنگاه فکر کردم که من در حال شک می‌باشم و بنابراین وجود من کامل نیست، زیرا روشن و آشکار است که دانستن به کمال نزدیک‌تر است تا شک داشتن، پس بر آن شدم که معلوم کنم اندیشه وجود کامل‌تر از خود را از کجا آورده‌ام؟ پس آشکارا معلوم شد که اندیشه از ذاتی که در واقع کامل‌تر از من است به من رسیده است» (دکارت، ۱۳۸۳: ۳۸ و ۳۹). در گام دوم با تحلیل مفهوم خدا به تعریف اجمالی و ویژگی‌های ذاتی مفهوم خدا می‌رسد. در سومین مرحله، ویژگی‌های ذاتی خدا (وجود یا وجوب وجود)، پلی برای انتقال از وجود ذهنی به وجود خارجی قرار می‌گیرد و به تصدیق خدا اذعان می‌کند و شناخت اجمالی و تصویری خدا با شناخت تصدیقی، تفصیل می‌یابد و برهان وجودی شکل می‌گیرد. در همین مرحله است که از طریق اصل علیت، برهان دوم را (علامت تجاری) را اقامه می‌کند.

از دیدگاه ملاصدرا شناخت حضوری انسان از خدا، به‌عنوان وجود بحت، بسیط و نامحدود که امکان شناخت تصویری و ذهنی از آن وجود ندارد؛ طی مراحل برای نفس انکشاف می‌یابد. مراحل ظهور از این قرار است: ۱. در هر ادراکی آنچه بالذات ادراک می‌شود، مرتبه خاصی از وجود مُدرک است؛ ۲. وجود هر شیئی همان هويت عين الربطی آن به وجود حق تعالی است، چراکه همه هویات وجودی از مراتب تجلیات الهی هستند و معلول نسبت به علت «مرتبط» نیست، بلکه «ربط» و «مظهر» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۶)؛ ۳. ادراک عبارت از حضور مُدرک نزد مُدرک است. پس در هر ادراکی وجود مُدرک از آن جهتی که به وجود حق تعالی پیوند خورده است، نزد مُدرک حاضر است و این بدون شناخت حق ممکن نیست؛ ۴. اولین شیئی که در سیر تکاملی نفس و بعد از تحقق نفس ناطقه مُدرک انسان واقع می‌شود، خود نفس انسان است که به ادراک فطری معلوم خویش است؛ ۵. ادراک نفس بدون جهتی که به وجود حق تعالی مرتبط است، ممکن نیست. پس نفس با ادراک خود، خدا را نیز ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۳۸). این ادراک فطری در بیان فلاسفه و متکلمان در قالب مفاهیمی چون واجب‌الوجود، وجود محض، غنی بالذات، شدیدترین مرتبه وجود و... ذکر می‌شود. مراحل که برای ظهور خدا در فلسفه ملاصدرا ذکر شد، ترتب زمانی بر هم ندارند؛ اما مراحل را که دکارت از شک تا خدا بیان می‌کند، مترتب به ترتب زمانی و حاکی از آن است که خداشناسی نزد دکارت اگرچه فطری است، به‌صورت بالقوه برای انسان حاصل است و برای فعلیت یافتن نیازمند طی مراحل است.

سؤالی که متوجه فطری بودن خداشناسی نزد دکارت است، آن است که آیا فطری بودن معرفت که ویژگی اصلی آن غیراکتسابی بودن است، با بالقوه بودن آن قابل جمع‌اند و بین آنها ناسازگاری وجود ندارد؟ پاسخ آن است که معرفت فطری با اکتسابی بودن جمع نمی‌شود؛ اما معرفت فطری بالقوه برای بروز یافتن نیازمند شرایط درونی یا بیرونی است تا زمینه‌های فعلیت یافتن معرفت را حاصل کنند نه برای ایجاد شدن (ابوترابی، ۱۳۹۶: ۱۵۳)، بنابراین شرایط فعلیت یافتن، غیر از اکتسابی بودن است و فطری بودن با بالقوه بودن تضاد ندارد.

۷. دکارت و کاربرست معرفت فطری در اثبات وجود خدا

دکارت در دو کتاب *گفتار در روش و اعتراضات و پاسخ‌ها* به اثبات خدا می‌پردازد. استدلال‌های دکارت را برای اثبات وجود خدا، در دو برهان می‌توان خلاصه کرد: برهان علامت تجاری و برهان وجودی. محور هر دو استدلال تصورات فطری است.

۷.۱. برهان علامت تجاری

در برهان علامت تجاری، پس از شهود مفهوم فطری کمال مطلق، به‌عنوان علامت صانع بر نفس، از طریق منشأ و علت آن به وجود خدا منتهی می‌شود. دکارت می‌گوید: نظر دقیق به این نشانه به ما می‌فهماند که هیچ موجودی جز خدا نمی‌تواند این مفهوم را در ذهن ما قرار داده باشد و از اینجاست که این مفهوم به‌طور فطری «بالقوه» در همه نهاده شده است (موسایی افضلی، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

کاتینگهام بیان می‌کند که به نظر دکارت، یک مفهوم را از دو منظر می‌توان ملاحظه کرد؛ یکی از جنبه روان‌شناختی و دیگری از جنبه مضمون و محتوای حکایتگرانه آن، دکارت، جنبه اول را «واقعیت صوری» و جنبه دوم را «واقعیت ذهنی» می‌نامد (کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۲۳۹). دکارت معتقد است مفاهیم به هر میزان که واقعیت بیشتری را حکایت کنند، به علت قوی‌تری نیاز دارند، زیرا جنبه حکایتگری به واقعیت خارجی مربوط است نه به صورت ذهنی، برای مثال تصویر یک دستگاه ساده با یک دستگاه پیچیده به لحاظ واقعیت صوری تفاوتی ندارند، ولی از جنبه حکایتگری علت آنها نمی‌تواند مساوی باشد (دکارت، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

جست‌وجو درباره منشأ این مفهوم کامل مطلق، تفکر دکارت را درباره خدا شکل می‌دهد. از آنجا که علت باید واجد واقعیت بیشتر یا لااقل مساوی با معلول باشد، نمی‌توان منشأ مفهوم نامتناهی کمال مطلق را خود نفس متناهی یا موجود متناهی قابل فرض دیگر دانست. «قبول اینکه وجود کامل‌تر از وجود ناقص‌تر و تابع آن باشد، همان اندازه بر ذهن گران است، که بخواهد قبول کند که از هیچ چیزی بیرون آید» (دکارت، ۱۳۸۳: ۳۰). بنابراین باید وجودی نامتناهی، مفهوم کمال نامتناهی را در نفس متناهی ایجاد کرده باشد.

۲.۷. برهان وجودی

برهان وجودی، استدلال پیشینی و انتقال از ذات خدا به وجود اوست. در این برهان دکارت به روش ریاضی با تحلیل مفاهیم فطری درصدد اثبات خداست و با تحلیل مفهوم خدا که مهم‌ترین مفهوم فطری پس از کوژیتو است، وجود را به‌عنوان کمال، ذاتی مفهوم فطری خدا می‌داند. وجود، از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث راست‌گوشه (دکارت، ۱۳۶۹: ۱۰۴ و ۱۰۵). ماهیت یا ذات هر نوع از اشیا واجد صفات یا محمولات معینی است. «وجود» صفت ذاتی خدا و محمولی است که مُعَرَّف ذات خداست، همان‌گونه‌که مثلث بدون خواص ذاتی مثلث نیست، خدا نیز بدون وجود منطقاً ناممکن است (هیک، ۱۳۷۲: ۴۹ و ۵۰). چون وجود در خدا مندرج و ذاتی مفهوم خداست و ذاتی قابل انفکاک از ذات نیست و سلب وجود از خدا سلب ذاتی از ذات است و سلب ذاتی از ذات مستلزم تناقض است، پس وجود برای خدا ضروری است و خدا موجود به وجود است. دکارت می‌گوید: «تنها همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم، مستلزم این است که از خدا قابل انفکاک نباشد و بنابراین، خدا وجود واقعی دارد» (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۴). اصل بنیادی دکارت در تقریر برهان وجودی، این است که هر آنچه را که به‌طور واضح و متمایز می‌اندیشم، می‌باید در قلمرو واقعیت نیز صادق باشد، البته این در نظر وی، بایستی منطقی است نه روان‌شناختی (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۳۱)، بنابراین برهان دکارت را بدین صورت می‌توان نوشت:

۱. آنچه ما به نحو روشن و متمایز درباره چیزی درک می‌کنیم حقیقت دارد؛

۲. ما به نحو روشن و متمایز درک می‌کنیم که مفهوم موجود مطلق کامل (کامل‌ترین موجود) مستلزم وجود آن موجود است؛

۳. بنابراین، موجود مطلقاً کامل نمی‌تواند فاقد وجود باشد (گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

انتقال از ماهیت ذهنی به وجود خارجی خلط میان مفهوم مصداق است که منتقدان برهان وجودی با تعبیر مختلف مطرح کرده‌اند. اصلاحیه دکارت با معرفی وجود به‌عنوان

کمال و وجوب وجود به‌عنوان صفت ذاتی کمال مطلق مشکل خلط میان مفهوم و مصداق را رفع نمی‌کند. غیریت میان عالم عین و ذهن، صدق قاعده آنچه در ذهن، در ماهیت مندرج و ذاتی است در وجود خارجی ثابت است را ممتنع می‌گرداند؛ اما روش ریاضی دکارت، ایده‌آلیستی را بر نظام او حاکم گردانده است، که حقیقت هر چیزی در تصورات و مفاهیم ذهنی و ذاتیات مفاهیم مورد بحث واقع شده و وجود خارجی و تغایر آن با وجود ذهنی مورد غفلت واقع می‌شود. اشکال دیگر اینکه، دکارت وجود را از عوارض ذاتی ماهیت قلمداد می‌کند. حال آنکه وجود مقابل ماهیت و مغایر آن است و نمی‌تواند جزو ماهیت یا از عوارض آن باشد.

۸. تحلیل پیش‌فرض براهین دکارت در اثبات وجود خدا

هر دو برهان وجودی و علامت تجاری پیش‌فرض‌هایی دارند که با ابتنا به این پیش‌فرض‌ها کارآمد خواهند بود، فطری بودن تصورات پیش‌فرضی است، که با موضوع پژوهش حاضر مرتبط است که تحلیل می‌شود [این سه پیش‌فرض نیازمند توضیح هستند + باید اثبات شود که دو برهان دکارت، مبتنی بر همین پیش‌فرض‌هاست یا به منبعی ارجاع داده شود. + آنچه در فلسفه دکارت مطرح است، اصطلاح تصورات فطری است و نه معقولات فطری]. فقط نقد اول مربوط به فطری بودن تصورات و مفاهیم است. نقد دوم و سوم، ناظر بر موضوعات دیگری است خارج از موضوع مقاله]. دکارت در بیان فطری بودن مفاهیم غیرجعلی تصریح دارد که «به نظرم نمی‌آید که چیزی تازه بیاموزم بلکه آن چیزی را که از پیش می‌دانستم به‌خاطر می‌آورم؛ یعنی به چیزهایی که در ذهن من بوده و من فکر خود را بدانها متوجه نساختم‌ام (دکارت، ۱۳۹۵: ۸۴) و در نامه خود به مرسن (۲۳ ژوئن ۱۶۴۱)، بیان می‌کند که ما واجد صورت علمی ذات همه اشیا هستیم و تمام صور ذهنی به‌غیر از صورت‌های جعلی، همه فطری هستند و حتی نابینایان تصور روشنایی را دارند و به ذات آن آشنا هستند و تفاوت بینا و نابینا در این است که حواس فقط وجود نور را بر بینا معلوم می‌دارد (فولیکه، ۱۳۷۱: ۲۰۳). مفهوم خدا هم یکی از این تصورات فطری است که دکارت

از آن به عنوان «کامل مطلق» یاد می‌کند و درصدد است به وسیله ویژگی این مفهوم فطری «کامل مطلق» وجود خداوند را اثبات کند (دکارت، ۱۳۹۵: ۸۵).

تصور فطری «خدا» یا «کامل مطلق» که مبنای برهان دکارت است، به دلیل تصور و صورت علمی بودن از سنخ مفهوم است و دکارت به مفهوم بودن تصور فطری «خدا» تصریح دارد (دکارت، ۱۳۹۵: ۸۷). مفهوم در قلمرو علم حصولی است و قابل نهاده شدن نیست، بلکه از طریق ذهن اکتساب می‌شود. بنابراین این پیش‌فرض با این سؤال مواجه است که چگونه می‌شود تصور و مفهوم فطری خدا، هم در قلمرو علم حصولی و هم فطری باشد؟ [این نقد مصادره به مطلوب است. دکارت تصریح دارد که ما واجد صورت علمی ذات همه اشیای هستی‌م و تمام صور ذهنی، به غیر از صورت‌های جعلی، همه فطری هستند و حتی ناب‌ینایان تصور روشنائی را دارند و به ذات آن آشنا هستند و تفاوت بینا و نابینا در این است که حواس فقط وجود نور را بر بینا معلوم می‌دارد (نامه به مرسن Mersenne به تاریخ ۲۳ ژوئن ۱۶۴۱، فولکیه: ۲۰۳). «به نظر نمی‌آید که چیزی تازه بیاموزم بلکه آن چیزی را که از پیش میدانستم به خاطر می‌آورم. یعنی به چیزهایی که در ذهن من بوده و من فکر خود را بدان‌ها متوجه نساخته بودم، واقف می‌شوم» (دکارت، تأملات، قسمت ۵، فولکیه: ۲۰۳) و اشارات دیگر او. لذا در مقام نقد دکارت، باید استدلال کرد که چرا مفاهیم فطری نیست]. البته این نقد در صورتی وارد است که مفهوم خدا انعکاس شهود وجود خدا از طریق درون‌نگری نبوده، بلکه مجعول به جعل الهی باشد.

۹. ملاصدرا و کاربست معرفت فطری در اثبات وجود خدا

ملاصدرا براهین متعددی را برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند و معتقد است راه‌های رسیدن به خدا بسیار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۴۴). اما خداشناسی مبتنی بر معرفت فطری، در نظام معرفتی صدرا با دو رویکرد عمده صورت پذیرفته است، در یک رویکرد ایشان با عطف توجه به نفس به عنوان وجودی عین‌الربط،

معلول یا تشأنی از شئون الهی، مسلک سیر الی الله را، نفس از آن جهت که نفس وابسته معلول است، قرار می‌دهد و از معرفت خویش به معرفت الهی نائل می‌شود. اما در رویکردی دیگر به حقیقت وجودی توجه کرده و از مطلق وجود به وجود واجب‌الوجود استدلال می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۸۶). در هر دو رویکرد، معرفت فطری نفس به خویش مبنا و محوریت دارد.

۹.۱. برهان معرفت نفس

ملاصدرا در اهمیت تأثیر شناخت نفس در شناخت خدا می‌گوید: «و فی الحکمه العتیقه «من عرف ذاته تأله، ای صار عالماً ربانیا فانیا عن ذاته مستغرقاً فی شهود جمال الأول و جلاله و معاینه جمال الأحدی و الفوز بالشهود السرمدی. هر کس ذات خود را بشناسد، به تأله می‌رسد؛ یعنی عالم ربانی می‌گردد که فانی از ذات خود و مستغرق در شهود جمال خدا می‌گردد و به مشاهده جمال احدی ارتقا یافته و به فیض شهود سرمدی نایل می‌شود.» همچنین می‌گوید: «معرفه النفس ذاتاً و فعلاً مرقاه لمعرفه الرب ذاتاً و فعلاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۲۴). باور ملاصدرا این است که موجودات ممکن از جمله نفس همان‌گونه که در وجود، عین‌الربط وابسته‌اند، در ادراک نیز امکان ادراک مستقل آنها وجود ندارد. ملاصدرا فراتر رفته برای معلول بدون علت اصلاً هویتی قائل نمی‌شود و می‌گوید: روشن و محقق گردید که آنچه معلول نامیده می‌شود، هویت مبینی با علت مفیضش نیست تا اینکه عقل به ذات معلول بدون علت موجد آن اشاره کند و در تعقل دو هویت مستقل باشند، یکی مفیض و دیگری مفاض، زیرا در این صورت معلول هویتی سوای هویت معلول‌بودنش خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۰ - ۲۹۹). ایشان می‌گوید: اگر انسان نفس خود را فانی در واجب تعالی دانسته و پرتوی از شعاع نور او بداند، ممکن است به نور حق تعالی راه یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۳۸). بنابراین از نظر صدرا شناخت نفس نسبت به خود، به‌عنوان معلولی که عین ربط و فانی فی الله است، ملازم با شناخت خداست و اساساً معرفت نفس به خود بدون معرفت خداوند امکان‌پذیر نیست. افزون‌بر این ایشان می‌گوید: «علم به ذات حق ممکن نیست مگر به‌وسیله

شهود ذات و درک مستقیم وجود مطلقش؛ چون ذات حق جنس و فصل و جزء و ماهیت ندارد و قابل تعریف و برهان نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۸۸) و وجود، عین حقیقت خارجی است که علم به آن برای کسی ممکن نیست مگر با مشاهده حضوری؛ زیرا آنچه را در ذهن تصور می‌کنیم، امری کلی است و وجود ذاتاً مشخص است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۸). اولین حقیقت وجودی را که انسان بدان معرفت پیدا می‌کند، ادراک فطری نفس خویش است که با همین معرفت فطری، مبدأ خویش را نیز ادراک می‌کند. هرچند توجه به این ادراک خود نداشته باشد.

پیش‌فرض این برهان آن است که موجودات ممکن وجودشان وجود حرفی است و وجود حرفی مستقلاً ادراک نمی‌شود. این برهان زمانی تمام است که پیش‌فرض آن عقلاً به اثبات برسد. برای برهان معرفت نفس باید ارجاعات بیشتری به آثار ملاصدرا داده می‌شود. ارجاعات مذکور ناکافی و بلکه غیرمرتبط است.

این تقریر از برهان معرفت نفس، یک برهان فطری نیست. عبارت ملاصدرا چنین است: «و منها [الطرق الی الله] طریق معرفة النفس و کونها جوهرها ملکوتیا خارجا من حد القوة و الاستعداد الی حد الکمال العقلی فلا بد لها من مکمل عقلی مخرج لها من القوة الی الفعل و من النقص الی الکمال فلا بد و أن لا یکون عقلا بالقوة و إلا لکان معطى الکمال قاصرا عنه و أيضا لاحتاج الی مخرج آخر فاما أن يتسلسل أو يدور و هما مستحيلان أو ينتهی الی عقل و عاقل بالفعل و هو إما الباری أو ملک مقرب من مبدعاته فالنفس صراط الله الذی یفضی لسالکة الیه تعالی و باب الله الأعظم» (الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية: ۴۵)

۲.۹. برهان صدیقین

فلاسفه اسلامی براهین متعددی برای اثبات وجود خدا در آثار خود ذکر کرده‌اند. برهان صدیقین در میان آنها واجد بالاترین ارزش و اعتبار است. کانون و محور برهان صدیقین، حقیقت و مطلق وجود است. ملاصدرا، حقیقت وجود را همان واجب‌الوجود می‌داند. به همین سبب، از دیدگاه ملاصدرا، برهان صدیقین برهانی است که حد وسط برهان غیر خدا

نیست و راه به مقصود عین مقصود است. «و اما الطریقه الصدیقین فَيَفْضَلُ عَلَيْهَا و علی غیرها بَأَنَّ السالک و المسلک و المسلوک الیه، کله واحد و هو البرهان علی ذاته «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۶). از نظر او، راه و روش صدیقین این است که به خدا بر خدا استشهاد می‌کنند. از آنجا که مطلق وجود نزدیک‌ترین راه به مقصد، بلکه خود مقصود است، ملاصدرا آن را اوثق و اشرف می‌داند که با کمترین مقدمات به نتیجه می‌رسد؛ زیرا هرچه مقدمات کمتر باشد، احتمال خطا نیز کمتر و برهان استوارتر است. امام خمینی برهان صدیقین را طریق شهودی برای معرفت حق تعالی می‌داند، طریقی که عاری از مقدمات مألوف فلسفی است و تنها در مقام تعبیر به کسوت الفاظ درمی‌آید (خمینی موسوی، ۱۳۷۱: ۱۱۹). ملاصدرا می‌گوید: جمهور حکما از امکان استفاده کرده و وجود واجب را نتیجه گرفته‌اند، اما صدیقین نظری به غیرذات و حقیقت وجود نمی‌افکنند، بلکه ذات مقدس او را شاهد و گواه بر ذات او و ذات ماسوای او قرار می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۴۶).

صدرالمتألهین در آثارش برهان صدیقین را با تقاریر متعددی بیان کرده است. در اشراق اول از شاهد سوم آمده است: «الموجود اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و إما غیر متعلق بشيء أصلاً» (صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه: ۱۵۹). این بیان عکس کلام خواجه است که می‌فرماید: «الوجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الا استلزمه...» (طوسی، ۱۳۱۱ق: ۱۸۹). اما در هر دو تقریر آنچه محور استدلال را تشکیل می‌دهد، مطلق وجود است که واسطه اثبات وجوب وجود قرار گرفته است و مطلق و حقیقت وجود مشهود به علم حضوری فطری است. علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار انکار علم به مطلق وجود را خودشکن دانسته و انکار آن را مساوی با اثبات آن می‌داند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۴-۱۵) [برهان صدیقین برهانی فلسفی است. اینکه مقدمات این برهان به علم حضوری درک می‌شود با اینکه آن مقدمات بدیهی و فطری است فرق دارد].

علم به مطلق وجود، از مقدمات برهان صدیقین است. با فرض بدیهی و فطری بودن آن

مقدمه، مقدمات دیگر نیازمند اثبات فلسفی‌اند و لذا کل استدلال از جنبه بدیهی و فطری بودن خارج می‌شود.

طبق فهرست منابع، منبع اخیر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶) شرح اصول کافی در ۴ جلد است، اما شماره جلد در مطلب نقل شده مشخص نشده است.

به صفحه ۲۴۱ در تمام مجلدات از چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی مراجعه شد، اما این مطلب یافت نشد.

خلاصه برهان صدیقین در اسفار چنین است:

۱. براساس اصالت وجود، واقعیات خارجی مصداق و مابه‌ازای وجودند؛
۲. وجود حقیقتی ذومراتب و تشکیکی است؛
۳. شدیدترین و اعلا مرتبه وجود، غنی بالذات است و متعلق به غیر نیست (واجب‌الوجود)؛
۴. مراتب ضعیف به میزان فقر وجودی خود به شدید مرتبه محتاج‌اند.
۵. مراتب ضعیف عین فقر و نیازمندی حقیقت وجود آنهاست؛
۶. بنابراین، وجود یا واجب و اعلا مرتبه استغنا است یا فقیر و محتاج به واجب است؛
۷. پس، در هر دو حال واجب‌الوجود، موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵ و ۱۴).

۱۰. تحلیل پیش‌فرض‌های صدرا در اثبات وجود خدا

مبانی پیش‌فرض‌های مهم برهان صدیقین عبارت‌اند از: ۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، این مقدمه تصور یک هستی مطلق را در پی دارد؛ ۲. عینیت حق تعالی با حقیقت وجود؛ ۳. وحدت تشکیکی وجود؛ ۴. تقسیم علم به حضوری و حصولی؛ ۵. تقسیم وجود به وجود مستغنی بذات و عین‌الربط (نه وجود ربطی) که ملاک نیاز آن به علت، همان حیثیت عین‌الربطی اش نسبت به علت است [هیچ‌یک از دو برهان معرفت نفس و برهان

صدیقین، برهان فطری نبودند و تصریح به این مقدمات فلسفی و برجسته کردن آنها، اشکال مذکور را تقویت می‌کند.

این مبانی و پیش‌فرض‌ها با نقدهایی مواجه‌اند از جمله:

نقد اول: ملاصدرا معتقد است واجب تعالی همان حقیقت وجود بحت است. مشکل اینجاست که تصور وجود بدیهی است، ولی کنه ذات باری تعالی نه تنها بدیهی نیست، بلکه مجهول است. پس، چگونه می‌توان حقیقت وجود را مساوی با ذات باری تعالی دانست؟ (قمی و شریفی، ۱۳۹۵: ۱۱۸). این نقد در صورتی وارد است که حقیقت وجود با تصور وجود یکسان باشد تا آن را هم بدیهی عقلی بدانیم که این‌گونه نیست. افزون‌بر اینکه به سبب شدت ظهور حق تعالی و در مقابل ضعف وجود و نقص ادراک انسان سبب پنهان ماندن ذات حق تعالی از انسان است و ذات حق تعالی در شدت نورانیت و وضوح، ماخفتگی بنوره است [اگر نقدی وارد نیست، بهتر است به آن اشاره نشود].

نقد دوم: این نقد مربوط به خطا در گزارش‌های علم حضوری و شهود است که در عین حضور تام و تمام برای انسان این همه تنوع و حتی تهافت در گزارش از آن دیده می‌شود (یثربی، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۱۵). اگرچه این نقد متوجه علم حضوری است، از آنجا که یک قسم از معرفت فطری که ملاصدرا بدان معتقد است در قلمرو علم حضوری، لذا غیرمستقیم می‌تواند براهین ایشان را هم تحت‌الشعاع خود قرار دهد. براهین ملاصدرا زمانی تام خواهد بود که پاسخ‌ها به علت خطا در گزارش‌ها علم حضوری تمام باشد.

نقد سوم: برخی برهان صدیقین را همان برهان وجودی دکارت می‌دانند که با انتقاد انتقال از وجود ذهنی بر وجود عینی مواجه بود (ادواردز، ۱۳۹۵: ۵۳). اما در برهان صدیقین به مطلق موجود استناد می‌شود نه مفهوم وجود و صرف اینکه موجودی هست، مستلزم این است که خدا وجود دارد و در این نوع برهان استدلال‌گر، در ضمن مقدمه‌ای صریح یا مضمّر وجود واقعیت مطلق یا واقعیتی با ویژگی خاص را می‌پذیرد و با استناد به آن، وجود خدا را اثبات می‌کند.

۱۱. وجوه اشتراک در دلالت‌های خداشناختی

معرفت فطری به‌عنوان معرفت مستقل از تجربه و استنتاج‌های عقلی وجه اشتراک تعریف معرفت فطری نزد هر دو فیلسوف است. این تعریف مشترک، وجوه اشتراکی را در خداشناسی فطری ایشان موجب شده است که عبارت‌اند از:

۱.۱۱. امکان شناخت فطری خدا

هر دو فیلسوف بر امکان خداشناسی مبتنی بر معرفت فطری اشتراک دارند. باور دکارت این است که انسان می‌تواند نوعی تصور ذاتی و فطری از مبدأ متعال داشته باشد (Ross, 1967, p. 1: 216). صدرا معتقد به خداشناسی مبتنی بر معرفت فطری حضوری و معرفت فطری حصولی است [قابل تردید]. تعریفی که هر دو فیلسوف از معرفت فطری ارائه کرده‌اند، در این نکته مشترک‌اند که مشخصه شناخت فطری، بی‌نیازی از ممارست‌ها و استدلال‌های عقلانی است. بنابراین فطرت از نظر هر دو راه شناخت خداست؛ با این تفاوت که در علم حضوری فطری از دیدگاه صدرا خود وجود خدا به اندازه سعه وجودی انسان، موضوع شهود واقع می‌شود، و از دیدگاه دکارت، مفهوم وجود، که نهاده خداست، موضوع شناخت قرار می‌گیرد.

۲.۱۱. مبانی و پیش‌فرض‌های خداشناسی

هر دو فیلسوف در براهین خود در اثبات وجود خدا و نیز در نسبت دادن صفات کمالی به خدا پس از ادراک فطری حقیقت و مفهوم وجود، به کامل‌ترین موجود و ضروری بودن وجود برای اکمل وجود استناد می‌کنند. دکارت ماهیت و مفهوم خدا را که مهم‌ترین مفهوم فطری پس از کوژیتو است، تحلیل می‌کند و وجود را به‌عنوان کمال، ذاتی مفهوم فطری خدا می‌داند (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۱۷۱؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۸۳). از دیدگاه ایشان اگر خدا وجود نداشته باشد، کامل‌ترین موجود نخواهد بود، پس اعتقاد به وجود خدا، اقتضای معرفت به مفهوم فطری کامل مطلق است. صدرا می‌نویسد: وجود به‌دلیل حقیقت بسیط بودن، مقتضی شدت و نهایت وجود و تمام‌ترین کمال است. پس وجود عین واجب‌الوجود است. حقیقت نامتناهی وجود عاری از نقص، کثرت و تعدد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج

۶: ۲۴). افزون بر این اگر وجود مطلق از حیث موجودبودنش مبدأ نباشد، به تقدم شیء بر نفس خود منجر می شود. بنابراین، از وجود مطلق واجب بودن آن به اثبات می رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۸).

براهین خداشناسی دکارت و صدرا مبتنی بر اصل علیت است. دکارت در برهان علامت تجاری با توسل به اصل علیت، در صدد اثبات خداوند است (دکارت، ۱۳۹۳: ۲۰۷). دکارت در انتقال از ذهن به موجودات عینی، این اصل را مبنا قرار داده است. از نگاه ملاصدرا نیز برهان صدیقین با ابتنا بر اصل علیت اقامه شده است. افزون بر این هر دو اصل علیت را فطری می دانند. صدرا با اصل تشکیک وجود ملاک نیازمندی معلول به علت را در مرتبه وجودی جست و جو کرده و فقر وجودی معلول را ملاک نیازمندی معلول به علت می کند. دکارت نیز از نقص ها و محدودیت های خود به وجود نامحدود و نامتناهی منتقل می شود (دکارت، ۱۳۶۹: ۶۷). همچنین نقص و نیاز در هر دو فلسفه ملاک نیازمندی و واسطه اثبات خدا قرار می گیرد.

۳.۱۱. اشتراک در روش (من نگری)

نزد دکارت و صدرا، نفس شناسی به عنوان روشی درون نگرانه در خداشناسی حائز اهمیت بسیار است. وارستگی نفس از اشتغالات جسم و امور حسی برای سیر از معرفت فطری نفس به معرفت فطری خدا شرط اساسی در هر دو فلسفه است. در بین موجودات آنچه بیش از همه مورد توجه دکارت است، وجود نفس است که نخستین چیزی است که به شناخت آن نایل شده است. دکارت می گوید به محض اینکه در مورد خود می اندیشم، می بینم که اگر نیروی مستقلی وجود نداشته باشد، در هر آن امکان دارد من وجود خود را از دست بدهم (بخشنده، ۱۳۸۸: ۹۷). ملاصدرا معتقد است امکان ندارد که انسان از طریق خودشناسی به خداشناسی نرسد، چراکه نفس انسان پیوند ناگسستنی با پروردگار خود دارد. شناخت نفس مقدمه گریزناپذیر معرفت غیر و از جمله ذات حق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۷).

در کل مقاله، چند اصطلاح «معرفت حضوری»، «معرفت بدیهی»، «معرفت فطری» و «روش درون نگری» مترادف فرض شده، اما این طور نیست.

۴.۱۱. ابتدای براهین اثبات وجود خدا بر معرفت فطری

براهین اصلی خداشناسی دکارت یعنی برهان وجودی و برهان علامت تجاری مبتنی بر مفهوم فطری خداست که در ذهن هر انسانی توسط خداوند نهاده شده است. دکارت در برهان وجودی، اساس و مبنای استدلال خود را مفهوم فطری خدا قرار می‌دهد و بر فطری بودن آن تأکید می‌کند و از تحلیل همین مفهوم فطری به وجود عینی و خارجی خدا منتقل می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰: ۵۱). مهم‌ترین براهین صدرا نیز که عبارت است از برهان صدیقین و برهان نفس با رویکردهای مختلف آن، مبتنی بر معرفت فطری حضوری به حقیقت وجود و معرفت حضوری نفس به خویش است [در بخش مربوط ملاحظه شد که این‌طور نیست].

۵.۱۱. محدودیت شناخت فطری و عدم شناخت اکتناهی حق

از دیدگاه هر دو شناخت فطری محدود به حد وجودی انسان است و برای انسان محدود علم به کنه وجود حق امکان‌پذیر نیست و تنها علم به وجه الهی ممکن است. به نظر دکارت اندیشه‌های متناهی توان ادراک طبیعت نامتناهی را از آن حیث که نامتناهی است، ندارند و برای ذهن، ممکن نیست که تمام کمالات موجود در ذات خداوند را ادراک کند. هرچند کمالات الهی واضح‌تر و متمایزتر از اشیای مادی در ذهن درک می‌شوند، چراکه واجد بساطت بیشتری هستند (دکارت، ۱۳۶۴: ۵۲). ملاصدرا می‌گوید: شناخت خدا برای هیچ موجودی حتی صادر اول ممکن نیست، مگر به واسطه عین وجود خود و مشاهده نفس خود و به اندازه وعاء وجودی‌اش (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۵).

۱۲. وجوه افتراق در دلالت‌های خداشناختی

اختلاف در تعریف و مصادیق معرفت فطری در این دو فلسفه، خداشناسی فطری را نیز تحت الشعاع خود قرار داده است. برخی از وجوه افتراق به شرح ذیل است.

۱.۱۲. پیوستی معرفت فطری به خدا

معرفت فطری به خدا در فلسفه دکارت از سنخ علم حصولی و درکی انتزاعی از خداوند

است، چراکه معیار ایشان در معرفت فطری وضوح و تمایز مفهومی است نه حضور وجود؛ اما ملاصدرا عقل مفهومی انسان را قادر به درک حقیقت وجود و واجب تعالی نمی‌داند. هرچند درک انتزاعی به وسیله معقولات ثانیة فلسفی امکان‌پذیر است؛ اما ادراک مابه‌ازایی مانند سایر اشیا از حق تعالی ممکن نیست. تنها راهی که می‌توان به واسطه آن به شناخت حقیقت هستی و واجب تعالی نائل شد، شناخت از راه شهود یا علم حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۹۰ - ۳۸۹).

۲.۱۲. تعریف خدا

تفاوت در معنا و نوع معرفت فطری در دو نظام معرفت‌شناختی، موجب شده است تعریفی که هر یک از دو فیلسوف از خداوند ارائه داده‌اند، تفاوت یابد. دکارت خدا را به‌عنوان جوهر حقیقی با صفات نامتناهی معرفی می‌کند. «مراد من از کلمه «خدا» جوهری است نامتناهی، سرمدی، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را آفریده و پدید آورده است . . .» (دکارت، ۱۳۶۹: ۷۶). اما از نظر صدرالمآلهین جوهر و عرض از اقسام ماهیات هستند و خدا چون ماهیت ندارد اطلاق جوهر بر او نمی‌توان کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۸۹)، البته ممکن است مراد دکارت از جوهر، علی‌رقم دیدگاه برخی پیروان او مانند اسپینوزا (اسپینوزا، ۱۳۶۴، قضایای ۲۰-۱۲)، جوهر جنسی نباشد و مرادش وجود غیر وابسته و قائم بنفسه باشد که در این صورت اختلاف لفظی است.

تفاوت دوم در تعریف خدا، تمرکز آنها بر مفهوم محوری و اساسی است که هر یک در تعریف خود ذکر می‌کنند. نزد دکارت مفهوم محوری که معرف خداست، مفهوم کمال است و از آن جهت که کامل مطلق است، وجود برایش ضرورت دارد و عاری از هر نقص و واجد هر وصف کمال است. ملاصدرا محور تعریف خود را از خدا، وجود قرار می‌دهد خداوند عین وجود است نه ذاتی که متصف به وجود و وجود، ذاتی آن باشد.

رابطه وجود با ماهیت تفاوت دیگری است که در تعریف خدا در این دو نظام معرفت‌شناسی دیده می‌شود. از دیدگاه دکارت رابطه وجود و ماهیت در مورد خدا رابطه عینیت است؛ بدین معنا که تصور خداوند بدون تصور وجود او ممکن نیست. حتی در ذهن

نمی‌توان وجود خدا را از ماهیت او جدا فرض کرد (دکارت، ۱۳۹۳: ۲۰۵). پل ارتباط ذهن و خارج در برهان وجودی عینیت وجود و ماهیت است (دکارت، ۱۳۹۳: ۲۰۵). اما از دیدگاه صدرا، واجب‌الوجود اساساً، فاقد ماهیت است. ماهیت حد وجود است و وجود صرف و بحت واجب تعالی محدود به حدی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۴). البته این احتمال وجود دارد که این وجه افتراق مربوط به تفاوت در تعبیر باشد. هر دو از خدایی یاد می‌کنند که لاجد است و هیچ ماهیتی آن را محدود نمی‌کند. اما بیان این لاجد بودن خداوند با تعابیر مختلف ظاهراً ناسازگار به نظر آید.

تفاوت دیگر آنکه خدایی که در این دو نظام معرفتی و دو نظام فلسفی معرفی می‌شود، قرابتش با کدام خدا بیشتر است؟ خدای ادیان، خدای عرفا یا خدای فلاسفه؟ باید دید که با رکوب به کدام مرکب، سیر الی‌الله کرده‌اند؟ مرکب عقل تا خدای فلاسفه می‌راند، مرکب کشف تا خدای عرفا و مرکب وحی تا خدای ادیان. ملاصدرا بارکوب به هر سه مرکب و با استمداد از عرفان شیعی به هر سه مقصد گذر می‌کند و دکارت با محاسبات ریاضی و الهام از ایمان دینی به اقناع عقول می‌پردازد تا قلبشان را برای عرش رحمان مهیا سازد.

۳.۱۲. مبانی و پیش‌فرض‌های خدانشناسی

فلسفه دکارت براساس اصالت ماهیت شکل گرفته است. در خدانشناسی نیز این اصل، مبنای براهین واقع می‌شود و در هر دو برهان وجودی و علامت تجاری واسطه در اثبات مفهوم فطری نهاده شده در ذهن است. بنابراین دکارت با مبنایی که به نظر مبنای ایدئالیسمی می‌آید، به اثبات وجود خدا می‌پردازد. چنانکه منتقدان دکارت می‌گویند، با شک فراگیری که دکارت در فلسفه خود طرح کرده است، اصولاً امکان اثبات خدا از طریق وجود خارجی و عالم عین ممکن نیست، زیرا شک وی تمام عالم عین را فرا می‌گیرد. سپس با یقین به وجود اندیشه، از طریق تحلیل تصورات خود در صدد تبیین واقع برمی‌آید (اکبریان و مخبر دزفولی، ۱۳۸۶)، اما نظام فلسفی و معرفت‌شناسی صدرا براساس اصالت وجود پایه‌گذاری شده و براهین خدانشناسی و تبیین صفات خدا بر همین اساس صورت می‌پذیرد. از این رو اثبات وجود خدا از خود حقیقت خارجی به واجب‌الوجود منتهی

می‌شود. لازمه اعتقاد به اصالت وجود و عینیت علم با وجود، رئالیسم وجود شناختی و رئالیسم معرفت‌شناختی است. بنابراین در مباحث معرفت‌شناختی و به‌ویژه شناخت‌های فطری حضوری، حاکمیت رویکرد رئالیسمی مشهود یا متبادر است. براهین اثبات وجود خدا نیز همین رویکرد دنبال می‌شود.

از سوی دیگر به لحاظ مبانی معرفت‌شناختی از جنبه‌های افتراق خداشناسی فطری دکارت و صدرا، نقش تحول‌آفرین و تکامل‌بخش معرفت فطری خدا در نفس نزد صدرا و فقدان نقشی نزد دکارت است. از آنجا که نزد صدرا علم نه‌تنها از سنخ یا مساوق، بلکه خود وجود است، با استكمال متحد خود (نفس) که با حرکت جوهری اشتدادی تحول یافته است، تکاملی به معنای درک عمیق‌تر، مشاهده از قریب‌تر و تشرف یافتن به تشآن بالاتر پیدا می‌کند، تکامل نفس موجب دور شدن نفس از کثرت و محدودیت و واجد شدن وحدت بیشتر و فزونی یافتن خودنمایی و در نتیجه شدت واقع‌نمایی می‌شود. این تحول و اشتداد علم حضوری نفس بیش از هر ادراکی در معرفت فطری نفس به مبدأ خویش هویدا است، زیرا هر موجودی به میزان بهره‌مندی‌اش از وجود در مرتبه‌ای از تشآن وجود واقع شده و به همان میزان به معرفت وجه نائل می‌شود. در خداشناسی دکارت به دلیل مبتنی نبودن به اصول فلسفه صدرا و نیز مواجهه با مفهوم خدا واقع‌نمایی فاقد تحول و تکامل است (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۱: ۴۵-۳۲).

۴.۱۲. تفاوت در تقریر براهین اثبات وجود خدا

براهینی که صدرا و دکارت برای اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند، علی‌رغم ایتناهای آنها بر معرفت‌های فطری، از جهاتی تفاوت‌هایی دارند. از جمله الف) براهین آنها، در تقسیم‌بندی‌هایی براهین اثبات خدا (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۵۴) در یک قسم قرار نمی‌گیرند. برهان دکارت از اقسام «براهین وجودی» است که با تکیه بر مفهوم و تعریف خدا در ذهن، افزون‌بر این اصل امتناع تناقض، وجود خدا را در خارج ثابت می‌کنند و برهان صدرا در قسم برهان صدیقین قرار می‌گیرد. با تکیه بر واقعیت مطلق که هم شامل خدا و هم شامل مخلوقات است، وجود خدا ثابت می‌شود.

ب) واسطه اثبات در برهان وجودی دکارت مفهوم وجود و در برهان صدیقین حقیقت وجود است؛ از این رو اشکالات مطرح شده بر برهان وجودی، مبتنی بر خلط میان مفهوم و مصداق، یا انتقال از ذهن به عین بر برهان صدیقین که حد وسط آن خود وجود است نه مفهوم وجود وارد نیست، چراکه حد وسط مطلق وجود است که موجود به ضرورت ازلی فلسفی است و موجود فی نفسه بالنفسه است و در وجوب و ضرورت وجود مستغنی بالذات است. نه مفهوم وجود که موجود به ضرورت به شرط محمول است و متصف به ضرورت ذاتیه است. حاصل آنکه حد وسط در برهان وجودی به حمل اولی ضروری است و حد وسط در برهان صدیقین، ضروری به حمل شایع است.

ج) برهان صدیقین استدلال از خود خدا به خداست، زیرا استدلال از مطلق وجود بر واجب الوجود است و صدرا اثبات می کند مطلق وجود همان واجب الوجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۰؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۵)، در حالی که براهین دکارت استدلال از ممکن به واجب است.

د) برهان صدیقین برهانی لمی یا به تعبیر خود ملاصدرا برهان شبه لمی است؛ اما برهان وجودی به دلیل اینکه با وساطت مفهوم وجود، که معلول و نهاده خداست اقامه می شود، برهان اینی است.

۵.۱۲. ترتب در معرفت فطری نفس و معرفت فطری خدا

در خداشناسی صدرا وجود خداوند هم به لحاظ مقام ثبوت و هم به لحاظ مقام اثبات در مرتبه متقدم از نفس انسانی قرار دارد، چراکه وجود نفس نه وجود ربطی، بلکه عین الربط است که بدون وجود خداوند قابل شهود و تصور نیست. افزون بر اینکه ظهور واجب فراتر و غالب بر ظهور ممکن است. اما نزد دکارت وجود خدا در مقام ثبوت متقدم است و در مقام اثبات تقدم با نفس است. اولین قضیه فطری دکارت کوجیتوی اوست. اثبات وجود خدا متفرع بر مفاهیم فطری حک شده بر نفس است. در تمام براهین جهان شناختی مانند برهان نظم که انتقال از اثر به مؤثر صورت می گیرد، تقدم معلول بر علت اجتناب ناپذیر است. امتیاز این براهین آن است که در مقام انتقال شناخت خدا به غیر، گستره بیشتری از

مخاطبان را شامل می‌شود؛ اما به لحاظ معرفت‌شناختی به دلیل اینی بودن برهان نسبت به براهین لمی در مرتبه پایین‌تری قرار دارند.

۱۳. نتیجه

معرفت فطری، شناختی مستقل از تجربه و استنتاج‌های عقلانی است. این شناخت فطری در نگرش دکارت و صدرا به خداشناسی نقش اساسی دارد. امکان شناخت خدا و کم و کیف آن و براهین اثبات وجود خدا، در این دو خداشناسی براساس شناخت‌های فطری تبیین می‌شود. اما با اینکه مبنای خداشناسی هر دو متفکر معرفت فطری و خاستگاه شناخت فطری نزد هر دو درون‌نگری و شهود نفس است، اما معرفت فطری در نظام فلسفی صدرا، معرفت فطری حضوری و در فلسفه دکارت معرفت فطری حصولی است از این‌رو انتقال از نفس به خدا با تفاوت‌های اساسی صورت می‌پذیرد و نمی‌توان به یکسان بودن خداشناسی فطری در هر دو نظام فکری اذعان کرد. از آنجا که بازخوانی بحث فطرت و مقایسه دیدگاه دو اندیشمند معتقد به خداشناسی فطری و هم‌عصر با بسترهای فکری متفاوت و استخراج وجوه اشتراک و افتراق سبب روشن شدن زوایای مباحث خداشناسی و استکمال آنها می‌شود، مقایسه معرفت‌های فطری در اندیشه اسلامی با معرفت پایه (خدا وجود دارد) در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده به‌عنوان گام بعدی تحقیق به علاقه‌مندان پژوهش پیشنهاد می‌شود، چراکه می‌تواند تبیین متقنی از ارزش معرفت‌شناختی گزاره‌های الهیاتی فراروی فیلسوفان و الهی‌دانان اسلامی قرار دهد.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۴۱۶ق). *لسان العرب*، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابوترابی، احمد (۱۳۹۶). *اصول و مبانی امور فطری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. ادواردز پل (۱۱۰۹ - ۱۰۳۴ م.). *دایره المعارف، خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
۴. اکبریان، رضا؛ مخبر دزفولی، علی (۱۳۸۶). «برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی انسلم و دکارت»، *پژوهش‌های فلسفی*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۵۰.
۵. اکبریان، رضا؛ قاسمی، حسین (۱۳۹۰). *حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملاصدرا*، معرفت فلسفی، ش ۳۱.
۶. بخشنده، محمدابراهیم (۱۳۸۸). *شک می‌کنم پس هستم*، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
۷. خمینی موسوی، روح‌الله (۱۳۷۱). *شرح چهل حدیث*، چ دوم، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۸. دکارت، رنه (۱۳۶۴). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: هدی.
۹. _____ (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت*، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۰. _____ (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۱. _____ (۱۳۹۳). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح علی موسایی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۳۵۷). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمدی، تهران: حکمت.

۱۳. سربخشی، محمد؛ فنائی اشکوری؛ محمد (۱۳۹۱). «تعریف علم حضوری و اقسام آن»، *مجله معرفت فلسفی*، سال نهم، ش ۳.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات (حکمه الاشراق)*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ الف). *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.
۱۶. _____ (۱۳۶۶ ب). *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، قم: بیدار.
۱۷. _____ (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیقه جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز تحقیق للنشر.
۱۸. _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۱۹. _____ (۱۳۸۱). *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____ (۱۳۷۱). *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: مولی.
۲۱. _____ (۱۳۶۳). *المشاعر*، تحقیق هانری کربن، چ دوم، تهران: طهوری.
۲۲. _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح جامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۲۳. _____ (۱۳۶۴). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، ترجمه و تعلیق سید احمد طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
۲۴. _____ (۱۳۷۶). *رساله المشاعر شرح ملاجعفر لاهیجی*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
۲۵. _____ (۱۳۸۱). *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ

- دوم، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۳۸۲). *تعلیقه بر الهیات شفا*، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. _____ (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۸. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی، جلالی، قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی.
۲۹. فرقانی، محمدکاظم؛ غزالی‌فر، علی (۱۳۹۴). «تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۲۵، بهار و تابستان.
۳۰. فولیکه، پُل (۱۳۷۷). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، چ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. قمی، محسن؛ شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۵). «یکسانی حقیقت وجود و واجب‌الوجود از نظر ملاصدرا»، *آیین حکمت*، ش ۲۸.
۳۲. قنبری، حسن (۱۳۹۰). «علم حضوری و جایگاه آن در اندیشه دکارت»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۲ (پیاپی ۵۰) سال سیزدهم.
۳۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه (از دکارت تا لایبنیتس)*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران: سروش.
۳۴. کاتینگهام، جان (۱۳۹۰). *فرهنگ فلسفه دکارت*، ترجمه علی افضلی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. گیسلر، نورمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمید آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
۳۶. مجتهدی، کریم (۱۳۸۵). *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *معارف قرآن، خداشناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. موسایی افضل، علی (۱۳۸۳). «برهان علامت صنعتی در فلسفه دکارت»، فلسفه،
دوره ۳۲، ش ۲، شماره پیاپی ۵۲۷.

39. Lock, John (1979). *An Essay Concerning Human understanding*, Edited With
An Introduction, Critical apparatus and Glossary by Peter H. Niddich, Oxford at
the Clarendon press, Great Britain.

40. Ross, John R. (1967). *Constraints on variables in syntax*. (Doctoral dissertation,
Massachusetts Institute of Technology).

