

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت و ملاصدرا

مرضیه عبدلی^۱، زهرا حدادی^۲

چکیده

هدف: کاربرد معرفت فطری در شناخت صفات خدا از دیدگاه صدرا و دکارت با نظامهای فلسفی مختلف، تلاش برای بازنمایی نقش فطرت در کسب معرفت یقین‌بخش و استخراج وجوه اشتراک و افتراق خداشناسی فطری در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب با هدف دستیابی به معیار و مبنایی مستحکم در اثبات معناداری گزاره‌های الهیاتی و تکامل مباحث خداشناسی است. **روش:** در این پژوهش عقلی، به نگرش این دو اندیشمند به شناخت صفات خدا مبتنی بر ادراک فطری با روش توصیفی، تحلیلی پرداخته شد. **یافته‌ها:** مهم‌ترین وجوه اشتراک صدرا و دکارت در این زمینه، ابتدای شناخت اوصاف الهی بر معرفت فطری و بهره‌مندی از عقل و شهود در شناخت صفات خدا؛ و از جمله وجوه افتراق این دو اندیشمند، تفاوت در تعیین مصادیق اوصاف الهی و اقسام و گستره صفات خدا می‌باشد. **نتیجه‌گیری:** وجود اختلاف در مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی نظیر اصالت وجود، اعتقاد به علم حضوری و به کارگیری ابزار وحی و شهود عرفانی در کنار عقل در فلسفه صدرا و نیز اصالت مفهوم، عدم شناخت علم حضوری و به کارگیری صرف عقل یا شهود عقلانی از جانب دکارت، در کنار رویکرد عرفانی صدرالماتل‌هین نسبت به صفات خدا در مقابل نگاه فلسفی و مقیاس صرفاً ریاضی دکارت در حوزه مباحث خداشناسی، این دو دیدگاه را متمایز گردانده است؛ اما اتفاق در برخی مبانی، موجب آرای مشترک و مشابهی در امکان شناخت فطری خدا و صفات او شده است.

واژگان کلیدی: معرفت فطری، خداشناسی فطری دکارت و صدرا، شناخت فطری صفات خدا، اقسام صفات.

◇ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵

۱. دکترای مبانی نظری (دانشگاه معارف اسلامی قم)، استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی تهران (نویسنده مسئول). نشانی: تهران؛ خیابان قدس، دانشگاه علوم پزشکی تهران. u.abdoli@gmail.com
۲. دکترای مبانی نظری (دانشگاه معارف اسلامی قم). s.hadadi164@yahoo.com

الف) مقدمه

کسب معرفت‌های بشری به دو طریق اکتسابی و غیر اکتسابی صورت می‌پذیرد. معرفت فطری، معرفتی است که از بدو خلقت با انسان همراه است و نیاز به اکتساب ندارد. معرفت فطری در خداشناسی دکارت و ملاصدرا، حائز اهمیت بسیار است و نقش اساسی دارد. دکارت، شناخت خداوند و صفاتش را نه به وسیله ایمان دینی؛ بلکه از طریق عقل فطری امکان‌پذیر می‌داند. ملاصدرا نیز معتقد است که همه انسانها در اصل فطرت خود به شناخت حق تعالی و صفاتش به صورت ادراک بسیط نایل می‌شوند. اما با وجود مختلف بودن نظام‌های فلسفی آنان، نسبت میان این دو خداشناسی فطری در حوزه صفات الهی، محل تأمل است. از این رو، با توجه به تعریف متفاوتی که هر یک از دو فیلسوف از معرفت فطری دارد، شناخت صفات الهی مبتنی بر معرفت فطری نیز کاملاً متفاوت خواهد بود.

این پژوهش با رویکردی فلسفی و استدلالی بر آن است تا با توصیف، تحلیل و ارزیابی عقلانی نگرش دکارت و صدرا در حوزه معرفت فطری و شناخت صفات الهی مبتنی بر آن، کاربست معرفت فطری در شناخت صفات خدا نزد این دو متفکر را پژوهش کند و وجوه اشتراک و افتراق آنها را بیابد. به لحاظ موضوعی، پیشینه خاص خداشناسی فطری مربوط به آثاری است که صفات خدا را از دیدگاه این دو فیلسوف بررسی کرده‌اند؛ اما به صورت اخص به بررسی خداشناسی صفاتی مبتنی بر معرفت فطری از دیدگاهی خاص یا به صورت تطبیق دو دیدگاه متفاوت پرداخته نشده است. از این منظر، این پژوهش از نوآوری در عنوان پژوهش بهره‌مند است.

از جمله پژوهش‌های مرتبط با عنوان تحقیق می‌توان به مقاله «خدا و صفات خدا از دیدگاه ملاصدرا و دکارت» از مجید حمزه‌لو (۱۳۸۷)، «تحلیل صفات و افعال خدا در فلسفه دکارت» از قدرت‌الله قربانی و پایان‌نامه مریم صمدیه با عنوان «تصور خدا نزد ملاصدرا و دکارت» اشاره کرد. بر این اساس، مقایسه دیدگاه دکارت و ملاصدرا با دو بستر فکری متفاوت در حوزه شناخت صفات خدا مبتنی بر معرفت فطری، زوایایی از بحث خداشناسی را آشکار می‌کند که در مطالعات اختصاصی خداشناسی هر فیلسوف، بدون اکتفا بر معرفت فطری و بدون تطبیق دیدگاهها، دست‌یافتنی نیست.

ب) بحث در مفاهیم پژوهش

۱. 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، ۱۴۱۶: ۵۵). فطرت در اصطلاح، دارای معانی متعددی است. آنچه از معانی فطری ابتدا به ذهن متبادر می‌شود و اخص از دیگر معانی و جامع آنهاست، معنای سرشتی است (ابوترابی، ۱۳۹۶: ۵۵-۷۰). مراد از سرشتی، همراه بودن چیزی با خلقت اولیه انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۴۶؛ سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۶۶). برخی از فیلسوفان غرب، علم فطری را به علومی که به صورت آگاهانه، پیشین و ناخواسته در ذهن حاضرند اطلاق کرده‌اند (لوک، ۱۹۷۹: ۴۸). 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 غیر اکتسابی برای انسان کسب می‌شود.

۲. معرفت فطری

معرفت فطری از نظر دکارت، عبارت از معرفتی است پیشینی و مسبوق به سابقه سرشت انسان؛ لذا مشترک میان تک تک 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 أخذ شده باشد، ما را قادر می‌سازد تا معرفت ساختمان بنیادین واقعیت را به دست آوریم» (موسایی، 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 ثابتند و علاوه بر وصف ماقبل تجربه بودن، به وصف «مجموع به جعل الهی بودن» نیز متصف می‌باشند.^۲

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 وساطت مفاهیم دیگر است و در مقابل ادراک نظری قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۰). ایشان معتقد است خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده که بعضی از ادراکات مانند استحاله ترجیح بلا مرجح، فطری و مرکوز ذهن اوست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰۶). معرفتهای حضوری شناختهایی‌اند که از ابتدای تکون نفس

1. Lock
2. CSMK, Vol. 4: 190.

ناطقه همراه با انسان‌اند؛ مانند علم حضوری نفس به ذات خود و علم حضوری به وجود مبدأ(همان، ج ۳: ۴۰۰). بنابر این، ملاصدرا معرفت فطری را با دو معنای متفاوت به کار می‌برد.

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

۳. امکان خداشناسی فطری

هر دو اندیشمند نه تنها معتقد به امکان خداشناسی فطری می‌باشند، بلکه این نوع شناخت را برای انسان محقق می‌دانند. در مکتب فلسفی دکارت، شناخت انسان از خدا، شناختی فطری است (دکارت، ۱۳۶۴: ۲۳۷-۲۳۹، ۲۴۰-۲۴۲، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۴، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۷۵، ۶۴). به گفته وی: «ما با تصور خدا به این دنیا آمده‌ایم و متولد شده‌ایم» (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۷) 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» (رس، ۱۹۶۷، ج ۱: ۲۱۶).

اما اینکه مفهوم فطری خدا، انعکاس شهود حضوری دکارت از خداست یا نهاده‌ای است توسط خود خدا در ذهن انسان، هر دو احتمال قائلینی دارد. قائلین 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. معتقدین به احتمال نخست چنین 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 و از طرفی دکارت تصریح دارد که مفهوم خدا بسان مهر تاجری است که بر ذهن انسان حک شده است؛ لذا نمی‌توان حکم به حضوری بودن خداشناسی ایشان داد. ضمن اینکه دکارت از ویژگی مفهوم ذهنی کامل مطلق که وجوب وجود است، برهان

وجودی خود را شکل داده و وجود عینی خداوند را اثبات می‌کند؛ در حالی که 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.

ملاصدرا در آثار خود به فطری بودن خداشناسی تصریح دارد. عبارت اسفار، گواهی بر این مطلب است: «همانا ادراک حق تعالی به صورت ادراک بسیط برای همه در اصل فطرت وجود دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۶) و در مبدأ و معاد می‌گوید: «معرفت وجود واجب امری است فطری، هر چند متفطن به آن هم نباشد». (همو، ۱۳۸۱: ۲۳)

صدرالمآلهین معرفت فطری را در دو قلمرو حصولی و حضوری به کار می‌برد. بنابر این، امکان خداشناسی فطری نیز در هر یک از دو قلمرو قابل بررسی است. ملاصدرا 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 صرف‌الوجود است. او وجود محض و بحت و بدون ماهیت است. بنابر این، شناخت حصولی از وجود و فراتر از آن، شناخت حصولی از خدا ممکن نیست (همو، 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. صدرالمآلهین عدم امکان شناخت حصولی نسبت به خدا را با بیان دیگری این‌گونه تبیین می‌کند: خداوند نور است و لذا روشن‌ترین حقیقت عالم هستی است و از آنجا که نور «ظاهر بنفسه و مظهر لغيره» است، لذا چیزی از او واضح‌تر و روشن‌تر نیست تا او را نشان دهد. پس در حالی که هر چیزی ظهورش را از خدا أخذ می‌کند، چگونه می‌تواند فروغی بیش از حق داشته و در شعاع نور خود پدیدار کننده خدا باشد. بنابر این، هر گونه علم با واسطه به او منتفی است. (همو، 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 بسیط این بستگی را عین ذات او می‌داند و لازمه توجه داشتن به این معرفت فطری را، محتاج فراهم شدن شرایط و زمینه‌هایی می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲). ایشان ادراک فطری نفس وابسته و غیر مستقل را که نه یک وجود ربطی، بلکه عین الربط است، بدون ادراک وجود مستقل و غنی بالذات امکان‌پذیر نمی‌داند و معتقد است نفس با معرفت فطری از مبدأ خود آگاه است (همو، ۱۳۸۱: ۶۳۸). اگر کسی از شهود نفس به

شهود خدا غفلت کند، در واقع از خود نیز غفلت کرده است: «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم». (حشر: ۱۹)

مبنای معرفت‌شناختی صدرا در ظهور خدا برای انسان از این قرار است:

- در هر ادراکی اعم از احساس، تخیل، توهم یا تعقل، آنچه بالذات ادراک می‌شود، مرتبه خاصی از وجود مُدرک است.
- وجود هر شیئی همان هویت عین‌الربطی آن به وجود حق تعالی است؛ زیرا همه هویات وجودی از مراتب تجلیات الهی‌اند. او می‌گوید: معلول نسبت به علت «مرتبط» نیست، بلکه «ربط» است و «مظهر» است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۶)
- ادراک عبارت است از حضور مُدرک نزد مُدرک؛ پس در هر ادراکی وجود مُدرک از آن جهتی که به وجود حق تعالی پیوند خورده است، در نزد مُدرک حاضر است و این بدون شناخت حق ممکن نیست.
- اولین شیئی که مُدرک انسان واقع می‌شود، نفس انسان است که به ادراک فطری معلوم خویش است.
- ادراک نفس بدون جهتی که به وجود حق تعالی مرتبط است، ممکن نیست. پس نفس با ادراک خود، خدا نیز ادراک می‌کند. این ادراک فطری در قالب مفاهیمی چون: واجب‌الوجود، وجود محض، غنی بالذات، شدیدترین مرتبه وجود و مفاهیمی از این قبیل در ذهن، منعکس و با همین واژگان بر زبان جاری می‌شود.

۴. معرفت فطری و صفات خدا

مبنای دکارت در معرفت به صفات خدا، همانند ذاتش، مفاهیم واضح و متمایز یا همان مفاهیم فطری است. «با شناختن وجود خدا می‌توانیم صفات او را هم تا آنجایی که فقط با نور طبیعی شناختنی است بشناسیم» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱). مقصود دکارت از «تا آنجایی که فقط با نور طبیعی شناختنی است»، محدودیت در کمیت است؛ زیرا وی معتقد است که صفات خدا نامتناهی است و ذهن متناهی انسان نمی‌تواند به همه صفات احاطه داشته باشد (همو، ۱۳۶۹: ۷۱)؛ اما در کیفیت صفات (وضوح و تمایز نه اکتناه به ذات) قائل به محدودیت نیست؛ زیرا هر صفتی را که با وضوح و تمایز درک شود، در ماهیت آن شکی وجود ندارد (همو، ۱۳۹۳: ۴۵۳). بنابراین، دکارت از طریق شهود مفهوم فطری کامل مطلق و تحلیل آن، صفات الهی را استنتاج می‌کند. جایگاه رفیع خدا در نظام فلسفی ملاصدرا نیز موجب طرح مباحث گسترده‌ای درباره صفات حق در آثار ملاصدرا شده و جلد شش و هفت اسفار به بحث پیرامون صفات خدا

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ♦ ۱۰۱

اختصاص یافته است. در شناخت صفات آنچه مورد بسط توجه واقع شده، عینیت ذات با صفات است که با ابتدای بر وحدت حقه خداوند اینگونه تبیین می‌شود: «وحدت خداوند، وحدت حقه است که فرض ثانی برایش محال است؛ نه وحدت عددی که فرض ثانی ناممکن نیست. اگر صفات حقیقی خداوند که از سنخ کمالات اند، خارج از ذات الهی باشند، ذات الهی محدود خواهد بود؛ چرا که مفروض این است که مقام ذات الهی بدون ملاحظه صفات خارج از ذاتش، فاقد صفات کمالی حقیقی بوده، نسبت به آنها محدود است؛ در حالی که از ویژگی‌های وحدت حقه، نفی محدودیت وجودی است». ایشان براهین متعدد دیگری نیز بر عینیت ذات با صفات اقامه کرده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۲۵)

نکته دوم اینکه نزد صدرا، علم حصولی به حقیقت وجود، ناممکن است و ذات الهی معلوم به علم حصولی قرار نمی‌گیرد. لذا برای شناخت حصولی ذات حق، مسیر صفات را پیش گرفته و می‌گوید: شناخت صفات خدا، مجال بیشتری برای اندیشیدن و سخن گفتن به ما می‌دهد؛ زیرا صفات، مفاهیم عقلی‌اند و عقلی بودن، مشترک میان همه صفات است. تفاوت صفات الهی با غیر این است که صفات خدا عین ذات‌اند (همو، ۱۳۸۲: ۲۳). مطالب مذکور بیانگر آن است که نزد صدرا شناخت صفات خداوند نیز مانند شناخت ذات الهی مبتنی بر شهود فطری حقیقت وجود است و صفات کمال و جلال ذکر شده برای خداوند، انعکاس این علم حضوری فطری می‌باشد.

۵. روش و مراحل ظهور صفات خدا

در خداشناسی دکارت، صفت «کامل‌ترین موجود» که مشخصه خدا و فطری انسان است، مفهومی ترکیبی است که از طریق درون‌نگری، 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، ۱۳۹۳: ۱۱۱، ۱۲۱-۱۲۰، ۱۲۴) و از طریق همین صفت، با ترکیب ذات و کامل مطلق و 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 بنابر این، 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» (موسایی، ۱۳۸۳: ۳۹-۳۸؛ ضیاءشهابی، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۳). در گام دوم با تحلیل مفهوم خدا، به تعریف اجمالی و ویژگی‌های ذاتی مفهوم خدا مانند وجود یا وجوب وجود می‌رسد. در سومین مرحله، هر صفتی را که لازمه «اکمل وجود» است، برای خدا ثابت دانسته است؛ تا آنجا که همین صفات ذاتی خدا، پلی برای انتقال از وجود ذهنی به وجود خارجی قرار گرفته و به تصدیق خدا اذعان می‌کند. همچنین هر صفتی را که با مفهوم «کامل‌ترین وجود» ناسازگار است، برای خداوند منتفی می‌داند.

در نظام فلسفی صدرالمآلهین، شناخت صفات خدا مانند ذات الهی، شناختی حضوری است؛ زیرا از وجود بحث بسیط و نامحدود، امکان شناخت تصویری و ذهنی وجود ندارد؛ بلکه حضور خدا و تجلی صفاتش طی مراحلی 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 هویت عین الربطی آن به وجود حق تعالی است؛ زیرا همه هویتات، وجودی از مراتب تجلیات الهی‌اند و معلول نسبت به علت «مرتبط» نیست، بلکه «ربط» است 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، 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. این ادراک فطری در قالب مفاهیمی نظیر واجب‌الوجود، وجود محض، غنی بالذات، شدیدترین مرتبه وجود و مفاهیمی از این قبیل در ذهن منعکس شده و با همین واژگان بر زبان جاری می‌شود. غنی بالذات یا واجب‌الوجود بودن خداوند، مبنا و معیار اتّصاف خداوند به صفات جمال و جلال است.
- مراحلی که برای ظهور خدا در فلسفه ملاصدرا ذکر شد، ترتیب زمانی بر هم ندارند؛ اما مراحل را که دکارت از شک تا خدا بیان می‌کند، مترتب به ترتیب زمانی و حاکی از آن است که خداشناسی نزد دکارت اگرچه فطری است، اما به صورت بالقوه برای انسان حاصل است و برای فعلیت یافتن نیازمند طی مراحل است. سؤالی که متوجه فطری بودن خداشناسی

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ♦ ۱۰۳

نزد دکارت است، آن است که آیا فطری بودن معرفت که ویژگی اصلی آن غیر اکتسابی بودن است، با بالقوه بودن آن قابل جمع است و بین آنها ناسازگاری وجود ندارد؟ پاسخ این 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 (بوترابی، ۱۳۹۶: ۱۵۳). بنابراین، شرایط کسب داشتن غیر از اکتسابی بودن است و فطری بودن با بالقوه بودن تضاد ندارد.

۶. گستره و تقسیم‌بندی صفات الهی از دیدگاه دکارت

دکارت در نظم و ترتیب ریاضی نظام فلسفی خود، به ضمانت صدقی محتاج است تا معیاریت وضوح و تمایز را موجه جلوه دهد؛ بنابر این، باید وجود خدا را با صفاتی اثبات کند که در نظام فلسفی اش مؤثر بوده و صدق تصورات واضح و متمایز را ضمانت کند. لذا توجه دکارت به صفاتی از خداوند جلب می‌شود که غیر فریبکار بودن خدا، در گرو داشتن چنان صفاتی است؛ اما طرح سایر صفات الهی برای نظم ریاضی نظام فلسفی دکارت ضروری نیست و کمتر تصریح و تشریح شده‌اند. بر این اساس، در جغرافیای فلسفی دکارت، طرح صفات خدا گستره کوچکی را به خود اختصاص داده و صفات محدودی برای خدا ذکر می‌شود و شاهد تبیین و اثبات همه صفات نیستیم. صفات نامتناهی، قدرت، کمال و اراده مطلق، بیش از همه توجه دکارت را به خود جلب کرده و در تأملات و اصول فلسفه بدانها پرداخته شده است. کامل مطلق بودن صفتی است که کانون استدلال دکارت را برای اثبات وجود و صفات خدا تشکیل می‌دهد. این صفت، دومین مفهوم فطری پس از کوجیتو است که وی همان‌گونه که از طریق شک به شناخت نفس می‌رسد، از طریق همان نفس شک‌کننده، به مفهوم فطری کمال مطلق منتقل می‌شود. ژان وال می‌نویسد:

دکارت تصور خدا و تصور کامل را یکی دانسته است. پیش از وی نیز افلاطون و ارسطو این دو تصور را مربوط به هم شمرده‌اند (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۴). لذا صفاتی را که ایشان، برای خدا نام می‌برد، همه در اثر تحلیل مفهوم فطری نامتناهی یا مفهوم فطری کمال مطلق است. دکارت می‌گوید: ما می‌توانیم هر آنچه در کمال نامتناهی می‌یابیم، به خدا نسبت دهیم؛ نظیر علیم، قدیر، سرمدی، سرچشمه هر خیر و حقیقت و خالق همه چیز و همچنین هر صفت سلبی را که نقص و محدود کننده باشد و در ذاتش راه ندارد، از خدا سلب کنیم (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۴۱). دکارت اگرچه برای صفات ثبوتی و سلبی دسته‌بندی نداشته و تصریحی بر تعداد صفات خدا ندارد؛ اما هر صفتی را که لازمه کمال مطلق باشد، مانند علم، قدرت، عدم تناهی

و سرمدی بودن، برای خداوند ضروری دانسته و خداوند را از هر صفتی که نقض کمال مطلق باشد، نظیر جسم بودن، زمانمندی و مکانمندی میرا می‌داند. اثبات غیر جسمانی بودن خدا و نفی جسمانیت او که در اصل ۲۳ آمده است، شاهد این مطلب است. بنابر این، در نظام فلسفی دکارت، مبنای اثبات وجود یا اثبات و نفی صفات خدا، مفهوم فطری «کمال مطلق» است که مستجمع جمیع صفات خداست. وی در این رابطه می‌نویسد:

همین بس، تصوراتی که در ذهن من می‌آید به نظر آورم که آیا دارا بودنش کمال است یا نقص؟ و آنچه نقص بود مسلماً در وجود باری نیست و کمالات هست و آنچه در ذهن من است را نمی‌توانستم انکار کنم؛ چرا که تصورشان در ذهن من موجود است (موسایی، ۱۳۸۳: ۴۱-۴۲). همچنین در اصل ۲۲ در زمینه صفات خدا می‌گوید: ما با اثبات وجود خدا، بر اساس تصویری که از او در ماست به این امتیاز بزرگ هم دست می‌یابیم که در عین حال تا آنجا که طبیعت ضعیف ما اجازه دهد درمی‌یابیم که او چیست؛ زیرا با تفکر درباره تصویری که از خدا در فطرت ما نهفته است درمی‌یابیم که او سرمدی، علیم، قدیر، سرچشمه هر خیر و حقیقت و خالق همه چیز است و بالاخره او فی‌نفسه واجد هر آن چیزی است که ما می‌توانیم کمال نامتناهی در آن بیابیم و هیچ نقص محدودکننده‌ای در ذات او راه ندارد. (همو، ۱۳۶۴: ۵۵)

۷. اقسام (مصادیق) صفات خدا از دیدگاه دکارت

یک) صفت وجود

دکارت وجود را در زمره صفات خدا ذکر می‌کند. بر اساس برهان وجودی خداوند به دلیل برترین یا بزرگ‌ترین موجود، باید واجد همه صفات کمال باشد. از دید دکارت، وجود نیز صفت کمال است. بزرگ‌ترین موجود باید وجود داشته باشد تا بزرگ‌ترین موجود باشد (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۷). وی معتقد است با دلیل عقلی می‌فهمیم که خدا وجود دارد. (همو، ۱۳۹۳: ۲۳۷-۲۳۶)

دو) صفت نامتناهی

یکی از صفات خدا که دکارت به فطری بودن آن اذعان داشته و می‌گوید خدا آن را در درون من نهاده است، صفت «نامتناهی» است (هاتفیلد، ۲۰۰۳: ۱۶۸-۱۶۴، ۲۰۸). مقصود از صفت نامتناهی، سلب امور عدمی مانند حد و مرز و انتهاست. در واقع؛ انتفای هر نوع عدم است که با این سلب کلی، از صفاتی است که اختصاص به خدا دارد. دکارت در بیان این

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ♦ ۱۰۵

صفت بر دو نکته تأکید دارد؛ اولاً ایجابی بودن این صفت و ثانیاً تقدّم صفت نامتناهی خدا بر صفت تناهی خودش در مقام ادراک. بیان دکارت در تأمل سوم چنین است:

اما نباید تصور کنم که من نامتناهی را نه از طریق مفهومی حقیقی، بلکه از راه سلب امر متناهی ادراک می‌کنم، همچنان که سکون و ظلمت را از طریق سلب حرکت و نور ادراک می‌کنم؛ زیرا به عکس با وضوح می‌بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی و بنابر این، مفهوم نامتناهی به وجهی پیش از مفهوم متناهی در من است؛ یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدّم دارد؛ زیرا اگر هیچ مفهومی از ذات کامل‌تر از خودم در من نباشد که در مقایسه با آن به نقایص طبیعت خویش واقف شوم، چگونه ممکن است علم حاصل کنم که در من شک و خواهش وجود دارد؟ یعنی فاقد چیزی هستم و کمال تام ندارم! (دکارت، ۱۳۶۹: ۵۰)

منتقدان دکارت، ادراک واضح از نامتناهی را ناممکن می‌دانند و می‌گویند: نامتناهی از آن نظر که نامتناهی است، ناشناخته است (همو، ۱۳۹۳: ۹۳). پاسخ دکارت این است که: «نامتناهی، از آن جهت که نامتناهی است، به هیچ وجه قابل درک نیست؛ ولی با این حال می‌توان گفت از آن جهت که به طور واضح و متمایز درک می‌کنیم که یک چیز به گونه‌ای است که هیچ حدّی نمی‌تواند در آن وجود داشته باشد، مساوی درک واضح و متمایز این است که آن چیز، نامتناهی است» (همان: ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۷). دکارت در اصول فلسفه و اعتراضات، بین نامتناهی و نامحدود تفاوت قائل است. از نظر وی، مفهوم نامتناهی به عنوان یک صفت ایجابی، تنها بر خداوند قابل اطلاق است؛ اما اموری نظیر سلسله اعداد، امتداد و تقسیم‌پذیری اجزای یک امر کمی را می‌توان به صفت سلبی نامحدود بودن متّصف کرد (همو، ۱۳۶۴: ۵۹-۵۸). بی‌نهایت آن است که از هیچ لحاظ و جنبه‌ای محدود نیست و به عبارت دیگر؛ از هر جهت و از هر حیث بی‌حد است؛ حال آنکه بی‌حد آن است که فقط از یک لحاظ و یک جهت مرز و حدّی نداشته باشد (وال، ۱۳۷۵: ۸۱۶). بنابر این، از دیدگاه دکارت، نامتناهی صفت ذاتی و مختص به خداست که از هر جهت نامحدود است؛ اما سایر امور متّصف به نامحدود، اولاً از یک جهت واجد ویژگی فاقد حد هستند، نه اینکه از جمیع جهات حدّی برای آنها متصور نباشد؛ ثانیاً اتّصاف آنها به بی‌حدّی به خاطر قصور فهم انسان است؛ زیرا صفت ذاتی آنها تناهی و محدودیت است.

سه) غیر جسمانی بودن خدا

تصور فطری کمال مطلق، مقتضی نامتناهی بودن است و جوهر نامتناهی اقتضا دارد که عاری از جسم و صفات ماده باشد. دکارت با مبنا قرار دادن تصور فطری کمال مطلق که در درون خود شهود کرده است، صفت سلبی جسمانیت را در اصل ۲۳ از اصول فلسفه، از خدا سلب کرده و بیان می‌کند که بعد مکانی در طبیعت جسم و تقسیم‌پذیری، از خواص اجسام ممتد در مکان است و چون تقسیم‌پذیری نقص است، پس به این نتیجه می‌رسیم که خدا جسم نیست. (دکارت، ۱۳۶۴: ۵۶)

چهار) اراده

دکارت در بیان صفت اراده، بیش از آنکه به تبیین چیستی این صفت بپردازد، در معنایی نزدیک به صفت قدرت، گستره اراده را مورد بحث قرار داده است. توجه دکارت به گستره اراده بدان جهت است که دامنه شمول اراده نباید محدود به هیچ حدی شود و در نتیجه، با اطلاق کمال خدا تنافی بیابد. بر این اساس، اراده خدا نه تنها با ضروریات عقلی نیز محدود نخواهد شد، بلکه این اراده و مشیت الهی است که تعیین‌کننده امر محال است و ضروریات عقلی به اراده خدا در قلمرو امور محال قرار می‌گیرند، نه اینکه به ذات خود امتناع بیابند. اراده خداست که خالق وجود و جاعل ماهیت است. حقایق ازلی و اصول متعارفه نمونه‌هایی از این اراده لاحد خدایند. حقایق ازلی خارج از اراده خدا نیستند. تعلق اراده خدا به آنها صدقشان را ضمانت کرده است. به خاطر تأیید الهی است که حاصل جمع دو به علاوه دو، چهار و مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه شده است. (دکارت، ۱۳۹۳: ۵۰۳)

پنج) قدرت مطلقه

لازمه نظم منطقی نظام معرفت‌شناختی دکارت به روش ریاضی و توسل به تصور فطری کمال مطلق، برای اینکه مفاهیم واضح و متمایز فطری و به دنبال آن سایر ادراکات انسان در طرح شک فراگیر، ارزش یقینی خود را از کسب کنند، این است که کامل مطلق باید قادر مطلق هم باشد و هر چیزی از او وجوب بیابد. نزد دکارت هر وجوب بنفسه و بذاته قدرت مطلق خدا را محدود می‌کند؛ پس جهان ذهن و جهان عین نه تنها در وجود، مخلوق به خلق الهی‌اند؛ بلکه در ذات و ماهیت، به اراده الهی حقیقت یافته‌اند. ذاتیات اشیا و قوانین حاکم بر آنها مجعول به جعل خداست. بر این اساس، هیچ قیدی نمی‌تواند اطلاق قدرت را تحت الشعاع خود قرار دهد و خداوند را مقهور خود گرداند (همان). بر این اساس، نظام

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ♦ ۱۰۷

معرفتی دکارت اقتضا دارد که خداوند را متّصف به صفت قدرتی کند که حدّی، حتی ضروریات عقلی و محالات ذاتی برای آن متصور نیست.

نحوه بحث دکارت از خدا در آثارش، نظام معرفتی شناختی‌ای را متبادر می‌کند که برای اعتبار مفاهیم واضح و متمایز، متکی بر تصور فطری از کامل مطلق است، که به خاطر اطلاق کمالش فریبکار نیست. در نظم ریاضی حاکم بر معرفت‌شناسی دکارت، خداوند از چنان جایگاهی برخوردار است که حذف آن، کل نظام وی را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. در فلسفه دکارت، علاوه بر اینکه ایده کمال مطلق، خود تصویری فطری ذهن انسان است؛ همین ایده کمال مطلق است که مبنای ارزش معرفت‌شناختی دیگر مفاهیم فطری و معرفتهای منتهی به مفاهیم فطری واقع می‌شود.

نسبت خدا با معرفتهای فطری، نسبتی دوسویه است؛ زیرا نظام معرفتی مبنای دکارت، در گرو معرفتهای فطری و ضمانت صدق معرفتهای فطری، منوط به اثبات وجود خدا یا همان مصداق خارجی مفهوم فطری کمال مطلق است. در این تأثیر و تأثر متقابل، برخی به نقش خدا در معرفت فطری بیشتر توجه کرده و برداشتهایی چون: خدای دئیستی، خدای ساعت‌ساز لاهوتی نیوتن، یا خدای رخنه‌پوش، اصل اول معقولیت فلسفی و صانع حقایق ریاضی، از نقش خدا در نظام معرفت‌شناختی، به خصوص معرفت فطری داشته‌اند (حمزله‌لو، ۱۳۸۷: ۶۳، ۸۷؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۴۶۶). برخی دیگر معتقدند که خدا در فلسفه دکارت، به اصل کارآمد فلسفی تنزل نیافته است و صرفاً به دلیل تضمین صدق تصورات واضح نیست؛ بلکه بنیاد مشترک براهین دکارتی بر اثبات وجود چنین خدایی عبارت است از تصور واضح و متمایزی از جوهری متفکر، نامخلوق و مستقل که بالطبع فطری انسان است (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۸۵؛ کویره، ۱۳۷۰: ۵۶). عباراتی از خود دکارت در آثارش موجود است که مؤید احتمال دوم و حاکی از دغدغه دکارت در شناخت عقلانی و نه صرفاً ایمانی از خداست (دیسکارتس،^۱ ۱۹۹۰: ۱۲). در این شناخت عقلی، مفهوم فطری کامل مطلق، نقش بسزایی دارد.

۸. گستره و تقسیم‌بندی صفات الهی از دیدگاه ملاصدرا

جایگاه رفیع خدا در نظام فلسفی ملاصدرا، موجب طرح مباحث گسترده‌ای درباره صفات حق در آثار ملاصدرا شده است؛ به طوری که جلد شش و هفت اسفار به بحث پیرامون صفات خدا اختصاص یافته است. نسبت صفات با ذات با ابتدای بر وحدت حقه خداوند

اینگونه تبیین می‌شود: وحدت خداوند، وحدت حقه است که فرض ثانی برایش محال است؛ نه وحدت عددی که فرض ثانی برایش ممکن است. تأمل در وحدت حقه الهی، عینیت صفات حقیقی با ذات الهی را نتیجه می‌دهد؛ زیرا اگر صفات حقیقی خداوند که از سنخ کمالات‌اند، خارج از ذات الهی باشند، ذات الهی محدود خواهد بود؛ چرا که مفروض این است که مقام ذات الهی بدون ملاحظه صفات خارج از ذاتش، فاقد صفات کمالی حقیقی بوده، نسبت به آنها محدود است؛ در حالی که از ویژگی‌های وحدت حقه، نفی محدودیت وجودی است (رساله آنه الحق: ۶۲). ایشان براهین متعدد دیگری نیز بر عینیت ذات با صفات اقامه می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۲۵). کانون تبیین‌های ملاصدرا درباره عینیت ذات و صفات، بسیط‌الحقیقه بودن حق است. تبیین بسیط‌الحقیقه بودن حق و عینیت ذات با صفات، بر اساس اصول و مبانی حکمت صدرایی اینگونه است که مطابق با اصالت وجود، چنین امکانی وجود دارد که یک واقعیت وجودی واجد خصایص متعدد وجودی بوده، بدون هیچ افزایشی در متن وجودش؛ زیرا مفاهیم وجودی تنها مشیر به دارایی‌های وجودند نه حدود وجود؛ اما مطابق با اصالت ماهیت، امکان تحمل ماهیات متعدد برای یک واقعیت ماهوی وجود ندارد؛ زیرا ماهیت، حد وجود است که مراتب وجود را ممتاز می‌کند. بنابر این، کثرت مفاهیم ماهوی، حاکی از کثرت مصادیق است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۵)

خدا در نظام معرفت‌شناختی صدرا به عنوان شدیدترین مرتبه وجود که هیچگونه نقص و نیاز در وجودش متصور نیست، معلوم فطری انسان و مُدرک به ادراک فطری است. لازمه چنین وجودی آن است که واجد هر وصف کمالی و فاقد هر نقص باشد. لذا شمار صفات کمالی و ثبوتی خدا نزد صدرا مانند دیگر حکمای مسلمان، در صورتی که عاری از وجوه امکانی باشد، بی‌شمار است؛ مانند علم، قدرت، اراده و ... و هر وصف حاکی از نقص و محدودیت، مانند بُعد، زمانمندی، مکانمندی، شکل، رنگ و ... از خداوند سلب می‌شود. قرآن از این دو، تعبیر به «تبارک اسم ربک ذوالجلال و الاکرام» فرموده است. (همان، ج ۶: ۱۲۰-۱۱۸؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۳۱)

ایشان صفات اضافی را نیز با تمام تعددشان، به صفت قیومیت خداوند که مُدرک به ادراک فطری است برمی‌گرداند و می‌گوید: «برخی دیگر از صفات خدا، مانند مبدعیت و خالقیت و امثالهم، اضافی محض و زائد بر ذات وی و متأخر از ذات هر آنچه به آن نسبت داده می‌شود، است. اضافه شدن این صفات بر ذات، در وحدانیت خداوند خللی ایجاد

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ❖ ۱۰۹

نمی‌کند» (همو، ۱۳۸۲: ۳۰). ایشان همچنین تمام صفات سلبی را به سلب امکان بازمی‌گرداند؛ زیرا با سلب امکان، جسمیت، عرضیت و غیره نیز سلب می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۱). حاصل آنکه، تقسیماتی که ملاصدرا برای صفات الهی مطرح می‌کند، استخراج شده از معرفت فطری و حضوری انسان از خداوند است، به عنوان حقیقت وجود واجب و مؤگدی که به دلیل صرافت، محض بودن و وحدانیتش نمی‌توان کمال وجودی را فرض کرد که او واجد نباشد یا نقصی و نیازی را در او متصور شد و صفات اضافی لازمه قیومیتش، لازمه وجود و وجودش می‌باشد و وجود و وجودش هویدا در فطرت انسان است.

۹. مصادیق (اقسام) صفات خدا از دیدگاه صدرا

در این قسمت سعی بر آن است که از میان صفات متعددی که صدرا برای خداوند ذکر و تشریح کرده، بیشتر به صفاتی پرداخته شود که دکارت هم بدانها توجه داشته است.

یک) وحدت واجب

صفت توحید در نظام معرفت‌شناختی صدرا، مانند اغلب صفات خدا، بعد از علم حضوری فطری به حقیقت وجود، از طریق لوازم وجود و وجود و وجود، مانند بساطت، صرافت، مطلق بودن و ... به اثبات می‌رسد. وحدت واجب در فلسفه صدرا از قبیل انحصار ماهیت نوعیه در فرد واحد نیست که تشخیص ذاتی وجود، موجب منحصر به فرد بودن آن نمی‌شود. لذا فرض واجب‌الوجودهای متعدد خارج از ماهیت، عقلاً بلامانع بوده و وحدت واجب‌الوجود نیازمند اثبات است. بلکه بر اساس اصول و مبانی حکمت صدرا، غیر یا جزئی برای وجود متصور نیست و فرض وجود غیر یا جزء برای حقیقت واحد که خداوند در شدیدترین مرتبه آن قرار دارد، فرض ممتنعی است؛ زیرا غیر و جزء، یا ماهیت است که اعتباری است؛ یا عدم است که شیئی ندارد. بنابر این، وجود واجب تعالی، وجودی بسیط و واحد به وحدت حقه است. صدرالمتألهین پراهمین متعددی بر اساس مبانی‌ای همچون صرف وجود، شدیدترین مرتبه وجود و بسیط‌الحقیقه بودن وجود، در آثار خود بر توحید و تفرّد واجب تعالی آورده است؛ از جمله در اسفار با عنایت به صرف‌الوجود بودن حق می‌گوید: از آنجا که وجود واجب محض وجود است، مفهوم واجب ممکن نیست دارای مصادیق کثیر باشد؛ زیرا داشتن مصادیق متعدد، نیازمند حیثیات و جهات متعدد و داشتن جهت اشتراک است. حال آنکه در حمل این مفهوم بر واجب، هیچ حیثیت و جهتی لحاظ نمی‌شود و مفهوم واحد نیز نمی‌تواند از اشیای متباین، بدون وجود جهت اشتراک حکایت کند. وجود مصادیق کثیر دلیل بر وجود جهت اشتراک و لازمه جهت اشتراک، ترکیب در ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱،

ج ۱: ۱۳۰) و بر اساس شدیدترین مرتبه وجود می‌گوید: واجب‌الوجود به عنوان شدیدترین مرتبه وجود در بر دارنده همه مراتب وجودی و حیثیات کمالی است. بنابر این، در عرض کل‌الوجود، هیچ وجودی قابل فرض نیست (همان: ۳۶). استدلال دیگر ایشان در جلد شش اسفار چنین است: مثال کثرت، ماهیات‌اند بر خلاف وجود. عکس نقیض این قضیه آن است که آنچه ماهیت ندارد، کثرت ندارد: «أن واجب‌الوجود اینته ماهیته بمعنی أنه لا ماهیه له سوی الوجود الخاص المجرّد عن مقارنه الماهیه بخلاف الممكن...» (همان). بسیط‌الحقیقه نیز مبنای دیگری برای اثبات وحدت واجب تعالی است: «بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء ولیس بشیء منها» (همان). ملاصدرا این برهان را یک برهان عرشی می‌داند: «أنه تعالی بسیط‌الحقیقه من کل جهه» (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۰)؛ چون بسیط‌الحقیقه همه چیز است و در عین حال، هیچ یک از اشیا به تنهایی نیست و معرف و کاشفی جز ذات خود ندارد و چون بی‌علت است، برهانی بر ذاتش افزاشته نمی‌باشد و خود بر یکتایی و بی‌انبازی ذاتش گواه تواند بود؛ چنان‌که در قرآن کریم، آیه «شهد الله أنه لا اله الا هو» (آل عمران: ۱۸) مدعی آشکار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶: ۵۸). علاوه بر براهین مذکور، صدر‌المتألهین با برهان صدیقین نیز توحید را ثابت می‌کند: «فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و یثبت به أيضاً توحیده». (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴)

دو) عدم تناهی

نامتناهی نزد فیلسوفان قبل از ملاصدرا، یا در محور کم و فعلیت مطرح بوده است یا در محور کمال و صفات الهی؛ اما ملاصدرا بر پایه اصالت وجود، نامتناهی را در محور وجود مطرح کرده و با مبنای تشکیک وجود، خدا را نامتناهی و فوق نامتناهی به حسب وجود می‌داند (همو، ۱۳۶۱: ۲۲۲) و می‌نویسد: شدیدترین مرتبه وجود که وجودی تمام‌تر از او نیست و آن مرتبه‌ای است که هیچ حدی برای آن متصور نیست و آن وجودی لایتناهی و فوق لایتناهی است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴؛ ج ۱: ۱۷۵)

دیگر مبنای صدرا در انتساب ذات خدا به صفت نامتناهی بر اساس تحلیل بساطت حقه است؛ خدا بسیط حقیقی است و هر آنچه بسیط حقیقی باشد، مشتمل بر کل اشیا و حقایق و عاری از نقص است؛ زیرا آنچه واجد نقص است، مرکب از وجدان و فقدان است نه بسیط حقیقی. بنابر این، وجود خداوند مشتمل بر کل اشیا و حقایق است؛ البته واجد کمالات اشیا و فاقد نواقص و حدود آنهاست (همو، ۱۳۶۰: ۵۱). به عبارت دیگر؛ در نظام معرفت‌شناختی صدرا، معلوم به معرفت فطری، همان وجود صرف، بحت و بسیط است. لازمه بسیط و

محض بودن وجود، نامتناهی بودن است: «صرف الوجود المؤکد الشدید الذی لایتناهی قوّته و شدّته، بل هو فوق ما لا یتناهی. فلا یحدّه حدّ، ولا یضبطه رسم و لا یحیطون به علماً». (همان: ۷)

سه) علم الهی

علم نزد ملاصدرا، مساوق وجود یا بلکه عین وجود است و حقیقت علم جز حضور معلوم نزد عالم نیست. پس هر ذات مجردی، معقول ذات خویش است. لذا واجب الوجود به خود علم دارد. کیفیت علم تفصیلی باری تعالی به ماسوا در مرتبه ذات از طریق قاعده بسیط الحقیقه با تمهید چند مقدمه چنین است: ۱. هر هویت وجودی می تواند با توجه به مرتبه و شدت وجودش، مصداق یک یا چند مفهوم واقع شود. ۲. لازمه تحقق معنای نوعی در یک موجود، انطباق مرتبه وجودی آن موجود با نوع منطبق بر آن نیست. برای مثال، از تحقق مفهوم حیوان در وجود انسان، لازم نمی آید که انسان همان حیوان باشد. ۳. علت واجد تمام کمالات، مراتب وجودی مادون خود است. بنابر این، ذات واجب تعالی به عنوان علت العلل و فیاض همه حقایق وجودی باید در عین بساطت و احدیتش کل اشیا باشد. علم خداوند به خود به عنوان کل الاشیا، علم به همه اشیا است. پس علم خداوند به جمیع اشیا در مرتبه ذاتش است و قبل از ایجاد اشیا علم دارد (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۲-۲۶۷). به تعبیر دقیق تر، خداوند بر اساس قاعده بسیط الحقیقه و با توجه به اتحاد عقل و عاقل و معقول، چون واجب عین علم به ذات خود است و ذات کل اشیاست، پس خود ذات و علم به ذات، عین علم به تمام اشیاست، نه اینکه سبب برای علم به آنها باشد (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۹). بر مبنای برهان صدیقین نیز می گوید: هر چه که وجودش اقوی و تحصیلش شدیدتر و ذاتش برتر است، حضورش برای ذاتش تمام تر و کامل تر است. واجب الوجود در اعلا مرتبه شدت وجود و تجرّد است و موجودی لایتناهی و فوق مالایتناهی است؛ پس علم او به ذاتش تمام ترین و کامل ترین علوم است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۷۵). از نگاه ملاصدرا، جهان چیزی جز ظهور علم و قدرت و اراده خدا نیست (همان: ۱۵، ۲۵) و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا»، خداوند واجد هر صفت کمالی از جمله علم است. همچنین وجوب وجود خدا مقتضی هر صفت کمالی از جمله علم است؛ زیرا در غیر این صورت واجب الوجود نخواهد بود. تقسیم علم خدا به خود و ماسوا، قبل و بعد از ایجاد، نیازمند تفصیل مباحث است که در راستای هدف رساله نیست.

چهار) قدرت

ملاصدرا پس از رد تعریف متکلمین از قدرت (صحّه الفعل و الترك) به دلیل وجوه امکانی، تعریف حکما «أما القدره بمعنی کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یثأ لم یفعل» (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۴) را می‌پذیرد و درباره قدرت الهی می‌گوید: «و أما الواجب جل اسمه فلکونه فی ذاته تاما و فوق التمام فذاته البسیطه الحقه یفعل ما یفعل لا بمشیه زائده و لا بهمه عارضه لازمه أو مفارقه فهو بمشیته و علمه و رضاه و حکمته التي هی عین ذاته یفیض الخیر و یجود النظام و یصنع الحکمه و هذا أتم أنحاء القدره» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۹). وجوب وجود و بسط الحقیقه از لوازم وجود، مبانی‌ای است که در اثبات تمام صفات کمالی می‌توان به آنها بازگرداند. ملاصدرا در این استدلال در اثبات قدرت، آنها را به کار برده است.

پنج) تجرد

بر اساس مبانی فلسفی صدرا، علم حضوری به ماده تعلق نمی‌گیرد. مبنای دوم نیز بیانگر آن است که وجود تنها با علم حضوری قابل ادراک است. از طرفی، خداوند به باور صدرا، صرف الوجود است. نتیجه اینکه، خداوند مجرد است و بر مبنای برهان صدیقین صدراپی نیز وجودات مادی در ادنی مراتب وجود هستند و خدا در اعلی مرتبه است؛ پس باید مفارقت از جسم و عوارض جسمانی و مجرد محض و فوق تجرد باشد (همان: ۱۵) و چون فعلیت تام و مجرد محض است، پس تغییرناپذیر است. از وجوب وجود خدا نیز می‌توان غیر مادی بودن خدا را استنتاج کرد؛ بدین بیان که خداوند واجب الوجود است، هیچ شیء مادی واجب الوجود نیست، پس خدا مادی نیست.

از دیدگاه صدر المتألهین، انسان با علم حضوری فطری، ذات خویش را وجودی غیر مستقل و عین الربط به موجودی مستقل و غیر وابسته شهود می‌کند. این شهود نقطه عزیمت برهان صدیقین در اثبات وجود خدا و صفات او را شکل می‌دهد. در این معرفت فطری نفس به خویش، آنچه ادراک می‌شود حقیقت وجود است که از نفس تا خدا اشتداد یافته است. حقیقتی صرف و بسیط و لایتناهی؛ زیرا بر اساس اصالت وجود غیری نیست تا موجب ترکیب و تناهی و عدم صرافت وجود شود. خداوند به عنوان شدیدترین مرتبه وجود، منشأ انتزاع مفاهیمی است که صفات الهی نامیده می‌شوند. به دلیل محدود بودن دایره مفاهیم و عدم تناهی مصداق، هر صفتی جنبه‌ای از وجود حق را می‌نمایاند. اتحاد مفاهیم غیر ماهوی در ذات حق سبب تکثر در ذات یا زیادت صفات بر ذات نمی‌شوند؛ زیرا منشأ انتزاع، صرف وجودی است که تعدد و تکثر نمی‌پذیرد. از آنجا که شناخت حصولی خداوند ممکن نیست،

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ♦ ۱۱۳

این صفات منتزع از ذات، معرفت به مبدأ هستی در قلمرو علم حصولی است تا ذات حق را که به خاطر شدت ظهورش پنهان از عقول است، متجلی نمایند.

۱۰. وجوه اشتراک در دلالت‌های خداشناسی فطری

معرفت فطری به عنوان معرفت مستقل از تجربه و استنتاج‌های عقلی، وجه اشتراک تعریف معرفت فطری نزد هر دو فیلسوف است. این تعریف مشترک، سبب ایجاد وجوه مشترک ذیل در شناخت خدا و صفاتش شده است.

یک) امکان شناخت فطری اوصاف الهی

هر دو فیلسوف بر امکان خداشناسی فطری تأکید ورزیده‌اند. باور دکارت این است که انسان می‌تواند نوعی تصور ذاتی و فطری از مبدأ متعال داشته باشد (رس، ۱۹۶۷، ج ۱: ۲۱۶). صدرا معتقد به خداشناسی فطری در قلمرو علم حضوری و حصولی است. تعریف هر دو فیلسوف از معرفت فطری، در این نکته مشترک‌اند که مشخصه شناخت فطری، بی‌نیازی از ممارست‌ها و استدلال‌های عقلانی است. بنابر این، 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 موضوع شهود واقع می‌شود و از دیدگاه دکارت، مفهوم وجود که نهاده خداست، موضوع شناخت قرار می‌گیرد.

دو) مبانی شناخت صفات الهی

هر دو فیلسوف در انتساب صفات کمالی به خدا پس از ادراک فطری حقیقت و مفهوم وجود، به کامل‌ترین و شدیدترین مرتبه وجود استناد کرده و اکمل و اشد وجود بودن خداوند را ملاک اتصاف او به صفات ثبوتیه و سلبيه می‌دانند. دکارت، ماهیت و مفهوم خدا را که مهم‌ترین مفهوم فطری پس از کوجیتو است، تحلیل می‌کند و وجود را به عنوان صفت کمالی، ذاتی مفهوم فطری خدا می‌داند (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۱۷۱؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۸۳). از دیدگاه او، اگر خدا وجود نداشته باشد، کامل‌ترین موجود نخواهد بود؛ پس اعتقاد به وجود خدا، اقتضای معرفت به مفهوم فطری کامل مطلق است. صدرا نیز می‌نویسد: وجود به دلیل حقیقت بسیط بودن، مقتضی شدت و نهایت وجود و تمام‌ترین کمال است. پس وجود، عین واجب‌الوجود است و حقیقت نامتناهی وجود، عاری از نقص، کثرت و تعدد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱،

ج ۶: ۲۴)

سه) روش‌شناسی شناخت اوصاف الهی

نزد دکارت و صدرا، نفس‌شناسی به عنوان روشی درون‌نگرانه 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. آنچه در بین موجودات بیش از همه مورد توجه دکارت است، وجود نفسش می‌باشد که نخستین چیزی است که به شناخت آن نایل شده است. دکارت خالقیت خداوند را چنین بیان می‌کند: به محض اینکه در مورد خود می‌اندیشم، می‌بینم که اگر نیروی مستقلی وجود نداشته باشد، در هر آن امکان دارد من وجود خود را از دست بدهم (بخشنده، ۱۳۸۸: ۹۷). ملاصدرا نیز معتقد است امکان ندارد که انسان از طریق خودشناسی به خداشناسی نرسد؛ زیرا نفس انسان پیوند ناگسستنی با پروردگار خود دارد. شناخت نفس مقدمه‌گریز ناپذیر معرفت ذات حق است.

چهار) تقسیمات و تعداد صفات خدا

در نظام معرفت‌شناختی هر دو فیلسوف، با عنایت به وجوب ذاتی و کمال مطلق بودن خدا که معلوم فطری است، صفات الهی به دو قسم صفات ثبوتی و صفات سلبی تقسیم می‌شود. صفات کمالی خدا محدود به عدد خاصی نیست و هر کمال وجودی را بدون لحاظ جنبه‌های امکانی آن به خداوند نسبت می‌دهند. کمال نامتناهی بودن خداوند از نظر دکارت و وجوب وجود از نظر صدرا موجب نفی و سلب هر وصفی است که حاکی از نقص و نیاز باشد.

۱۱. وجوه افتراق در دلالت‌های خداشناسی فطری

برخی از وجوه افتراق دیدگاه دکارت و صدرا در شناخت صفات خدا عبارتند از:

یک) چستی معرفت فطری در شناخت صفات خدا

معرفت فطری به صفات خدا در فلسفه دکارت از سنخ علم حصولی و نشأت گرفته از درکی انتزاعی از خداوند است؛ زیرا 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 و صفات منتزعه از ذات (مانند نامتناهی) نمی‌داند. هر چند درک انتزاعی به وسیله معقولات ثانیه 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 شناخت واجب تعالی و صفات او نایل شد، شناخت از راه شهود یا علم حضوری است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱،

کاربست معرفت فطری در شناخت اوصاف الهی از منظر دکارت ... ♦ ۱۱۵

گفتنی است که از سخنان برخی از اندیشمندان چنین استنباط می‌شود که مراد دکارت از شهود فطری مفهوم خدا، علم حضوری مصطلح در فلسفه اسلامی است نه بداهت عقلانی (قنبری، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۱۸). اما با توجه به اینکه در علم حضوری، وجود متعلق شهود است و مفهوم منتزع از وجود است و دکارت مدعی شهود عقلانی مفهوم خدا در عالم ذهن است، نمی‌توان پذیرفت که نحوه ظهور امر فطری برای هر دو یکسان باشد.

دو) مبنا و محور انتزاع صفات خدا

نزد دکارت، مفهوم محوری معرف خدا، مفهوم کمال است و چون 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 و شدیدترین مرتبه وجود است؛ لذا متجلی به صفات جمال و جلال است.

سه) اتصاف خداوند به وجود

از دیدگاه دکارت، وجود صفتی از صفات خدا و ذاتی ماهیت اوست. رابطه وجود و ماهیت درباره 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). اما از دیدگاه صدرا، خداوند عین وجود و حقیقت وجود است، نه ذاتی که متصف به وجود و وجود، ذاتی آن باشد و واجب الوجود اساساً فاقد ماهیت است. ماهیت حد وجود است و وجود صرف و بحث 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 لاحد است و هیچ ماهیتی آن را محدود نمی‌کند؛ اما بیان این لاحد بودن خداوند با تعابیر مختلف، ظاهراً ناسازگار به نظر می‌آید. تفاوت دیگر آنکه، خدایی که در این دو نظام معرفتی و دو نظام فلسفی به واسطه صفاتش معرفی می‌شود، قرابتش با کدام خدا بیشتر است؟ خدای ادیان، خدای عرفان یا خدای فلاسفه؟ باید دید که با رکوب به کدام مرکب، سیر الی الله کرده‌اند. مرکب عقل تا خدای فلاسفه می‌راند؛ مرکب کشف تا خدای عرفان و مرکب وحی تا خدای ادیان. ملاصدرا با رکوب 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 اقتناع عقول می‌پردازد تا قلبشان را برای عرش رحمان مهیا کند.

چهار) گستره مباحث خداشناسی و تقسیم‌بندی صفات

با وجود برخی اشتراکات میان صدرا و دکارت در حوزه طبقه‌بندی اوصاف الهی، مباحث خداشناسی در نظام فلسفی صدرا گستره بیشتری را نسبت به نظام فلسفی دکارت به خود اختصاص داده است. در فلسفه صدرا، صفات به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شوند. دکارت این تقسیم‌بندی را نمی‌پذیرد و معتقد است از آنجا که هیچ‌گونه تغییری در خداوند متصور نیست، پس نمی‌توان درباره خدا از حالات یا کیفیات سخن گفت و تنها صفاتی را می‌توان به خدا نسبت داد که هرگز تغییر نمی‌کنند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۶۲). تفاوت دیگر آنکه، ملاحظه بر تقسیم صفات به صفات ثبوتی و سلبی تصریح دارد؛ اما در فلسفه دکارت به این تقسیم‌بندی تصریح نشده و از سخنان دکارت، اوصاف خدا به صفات ایجابی و سلب نقص از ذات حق، قابل استنباط است. تفاوت سوم اینکه، در فلسفه صدرا تقسیمات متعددی مانند صفات اضافی و صفات ذات اضافه برای خدا صورت گرفته و بدانها پرداخته شده است؛ اما این تقسیمات در فلسفه دکارت وجود ندارد.

ج) نتیجه‌گیری

معرفت فطری، شناختی غیر استنتاجی و بی‌نیاز از تجربه و ممارستهای عقلانی است. این شناخت فطری، سنگ بنای خداشناسی دکارت و صدرا را تشکیل می‌دهد. صدرا و دکارت، هر دو معتقد به امکان شناخت فطری ذات و صفات خدا با دوروش عقلی و شهودی‌اند. نقطه عزیمت هر دو اندیشمند در مسیر رسیدن به شناخت صفات خدا، نفس است. با وجود اینکه مبنای خداشناسی هر دو متفکر، معرفت فطری است؛ اما معرفت فطری که در نظام فلسفی صدرا مطرح نظر است، معرفت فطری حضوری و در فلسفه دکارت، معرفت فطری حصولی است. از این نظر، انتقال از نفس به خدا و شناخت صفات الهی در نظام فلسفی صدرا و دکارتی با تفاوت‌های اساسی صورت می‌پذیرد و نمی‌توان به یکسان بودن شناخت آنان از صفات مبتنی بر معرفت فطری اذعان داشت.

هدف از بازخوانی فطرت در پژوهش‌های معرفت‌شناختی، تلاش برای یافتن مبنایی استوار در بنیادگرایی معرفتی و کشف دلالتها و استلزامات الهیاتی آن در نظام‌های مختلف فلسفی است. از این رو، بررسی‌های تطبیقی از این دست، مانند مقایسه معرفت‌های فطری در اندیشه اسلامی با معرفت پایه (خدا وجود دارد) در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، می‌تواند به عنوان گام بعدی پژوهش در این مسیر به پژوهشگران پیشنهاد شود.

منابع

- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۵). **تاریخ خدا باوری**. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی و بهزاد ساکی. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوترابی، احمد (۱۳۹۶). **اصول و مبانی امور فطری**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بخشنده، محمد ابراهیم (۱۳۸۸). **شک می کنم پس هستم**. تهران: کانون اندیشه جوان.
- حمزه‌لو، مجید (۱۳۸۷). **خدا و صفات خدا از دیدگاه ملاصدرا و دکارت**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی (گرایش فلسفه و حکمت). دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز.
- دکارت، رنه (۱۳۶۴). **اصول فلسفه**. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: هدی.
- دکارت، رنه (۱۳۹۳). **اعتراضات و پاسخ‌ها**. ترجمه و توضیح علی موسایی افضلی. تهران: علمی فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱). **تأملات در فلسفه اولی**. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). **فلسفه دکارت**. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۵). **گفتار در روش**. ترجمه محمدعلی فروغی. مشهد: دامون.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۴). **خدا و فلسفه**. ترجمه بهالدین خرمشاهی. تهران: حقیقت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۵۷). **نقد تفکر فلسفی غرب**. ترجمه احمدی. تهران: حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸). **مجموعه مصنفات (حکمه الاشراف) ج ۲**. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**. بیروت: دار احیاء التراث، چ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). **العرشیه**. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). **المبدأ والمعاد**. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). **المشاعر**. تحقیق هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری، چ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴). **المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه**. ترجمه و تعلیق سید احمد طیبیان. تهران: امیرکبیر.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). **تعلیقه بر الهیات شفا**. به اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). **رساله المشاعر**. شرح ملاجعفر لاهیجی؛ تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). **شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. تعلیقه جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز تحقیق للنشر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱). **مفاتیح الغیب**. ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای. تهران: مولی.
- ضیاءشهابی، پرویز (۱۳۷۷). **درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت**. تهران: هرمس.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۸۴). **پژوهشی تطبیقی در الهیات دکارتی**. تهران: کلبه معرفت.
- قنبری، حسن (۱۳۹۰). «**علم حضوری و جایگاه آن در اندیشه دکارت**». پژوهشهای فلسفی-کلامی، سال سیزدهم، ش ۲ (پیاپی ۵۰).
- کویره، الکساندر (۱۳۷۰). **گفتاری درباره دکارت**. ترجمه امیرحسین جهانگلگو. تهران: قطره.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). **معارف قرآن، خداشناسی**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسایی افضل، علی (۱۳۸۳). «**برهان علامت صنعتی در فلسفه دکارت**». فلسفه، دوره سی و دوم، ش ۲ (پیاپی ۵۲۷).
- وال، ژال (۱۳۷۵). **بحث در مابعدالطبیعه**. ترجمه مهدوی. تهران: خوارزمی.
- **Descartes (1990)**. The Philosophical Writings of Descartes. Vol. li. Paperback; Publisher: Cambridge University Press, Cambridge, ASIN: B001KS24UA; Average
- **Hatfield, G.B. (2003)**. Routledge Philosophy Guide Book to Descartes and the Kant.
- **Lock, John (1979)**. An Essay Conscening Human understanding, Endited with an Introductin. **Critical apparatus and Glossary by peter H. Nidditch**. Oxford at the Clarendon press, Great Britain.
- **Ross, John R. (1967)**. Constraints on variables in syntax. **Doctoral dissertation**. Massachusetts Institute of Technology.
- ترجمه منابع فارسی

- **Translated sources**
- Abutorabi, Ahmad (2017). **Principles and foundations of natural affairs**. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Armstrong, Karen (2006). **Tarikh Khodabavari**. Translated by Bahaldin Khormshahi and Behzad Saki. Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies.
- Bakhsandeh, Mohammad Ibrahim (2009). **I doubt, therefore I am**. Tehran: Young Thought Center Publications.
- Descartes, Rene (2014). **Objections and Answers**. Translated and explained by Ali Mousai Afzali. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Descartes, Rene (1997). **Philosophy of Descartes**. Manouchehr Sane'i Dareh Beidi. Tehran: Al-Hadi International Publications.
- Descartes, Rene (1985). **Principles of Philosophy**. Translated by Manouchehr Sane'i Dera Bedi. Tehran: Hoda.
- Descartes, Rene (2002). **Reflections on the first philosophy**. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: Organization for the study and compilation of humanities books of universities (Samt).
- Descartes, Rene (2006). **Speech in the Way**. Mohammad Ali Foroughi. Mashhad: Damon.
- Ghanbari, Hassan (2011). **“Presence science and its place in Descartes' thought”**. *Philosophical-theological researches*, year 13, No. 2 (Consecutive 50).
- Ghorbani, Ghodrath Allah (2005). **Comparative research in Cartesian theology**. Tehran: Kolbe Marafet.
- Hamzehloo, Majid (2008). **God and God's Attributes from the perspective of Mulla Sadra and Descartes**. Master's thesis in the field of theology and Islamic studies (philosophy and wisdom), Faculty of Literature and Human Sciences, Shiraz University.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram (1416). **Lasan al-Arab**. Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi.
- Jilson, Atin (1978). **Criticism of Western Philosophical Thought**. Translated by Ahmadi. Tehran: Hamkat Publications.
- Jilson, Atin (1995). **God and Philosophy**. Translated by Bahaldin Khormshahi. Tehran: Haqiq Publications.
- Kuireh, Alexander (1991). **A speech about Descartes**. Translated by Amir Hossein Jahanbeglu. Tehran: Nash Qatre.

- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2001). **Quranic Studies, God Science**. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mousai Afzali, Ali (2004). “**Proof of industrial sign in Descartes' philosophy**”. *Philosophy*, Vol. 32, No. 2 (S.N. 527).
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim (1982). **Al-Arshiyeh**. Revised by Gholam Hossein Ahani. Tehran: Molly Publishing.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1981). **Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Arabah al-Uqliyyah**. Beirut: Dar Ahya al-Tarath, Ch 3.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (2002). **Al-Mabda al-Maad**. Corrected by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, ch. 2, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim (1984). **Al-Mashar**. Henry Carbone Research. 2nd Ch. Tehran: Tahuri Library.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1985). **Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Uloom al-Kamalyeh**. Translated and commented by Seyyed Ahmad Tabibian. Tehran: Amir Kabir Publishing House.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1981). **Al-Rubabiyah evidences in al-Manahij al-Salukiyya**. Jalal al-Din Ashtiani, Mashhad: al-Maqruz al-Habiq Llanshar.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (2003). **Commentary on the Theology of Healing**. by Sayyid Mohammad Khamenei. Tehran: Sadra Islamic Hakat Foundation.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1992). **Mafatiyh al-Gheyb**. Translated and Commented by Mohammad Khajawi. Tehran, Moli Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Bin Ibrahim (1997). **Rasale Al-Mashir**. Commentary on Mulaj Jaafar Lahiji; Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Suhravardi, Shahabuddin (2009). **Collection of works (Hukmeh al-Ishraq) Vol 2**. Edited by Najafaqli Habibi. Tehran: University of Tehran.
- Wall, Jhal (1996). **Debate in Metaphysics**. Translated by Mahdavi. Tehran: Khwarazmi.
- Zia Shahabi, Parviz (1998). **A Phenomenological introduction to Descartes' philosophy**. Tehran: Hermes.