

## از کوگیتو تا یقین

### (بررسی مقایسه‌ای یقین در حکمت صدرایی و فلسفه دکارتی با تأکید بر جنبه‌الاهیاتی)

عذرا سادات موسوی پور<sup>۱</sup>

محسن جوادی<sup>۲</sup>

بابک عباسی<sup>۳</sup>

### چکیده

یقین، از نگاه ملاصدرا تصدیق همراه با اعتقاد جازم و مطابق با واقع است که صرفاً با دستیابی به مبادی و اسباب به مدد اتصال نفس قدسی با ملائکه و دریافت علوم از آن‌ها فراهم می‌آید. یقین از نگاه دکارت، وضوح و تمایزی که در حوزه روابط اعداد ریاضی و هندسی وجود دارد، در زندگی عینی و واقعی هم جاری است و همان معیار یقین است که با یقین عقلی به وجود نفس شروع شده سپس جسم اثبات می‌شود و نهایتاً به اثبات جهان خارج می‌انجامد. در اندیشه الهیاتی هر دو، خدا معیار و پشتوانه یقین است. ملاصدرا با نگرش وجودی به مسأله یقین، یقین دکارتی را از بن بست عقل‌گرایی محض خارج نموده و با اعتقاد به اشتداد وجودی نفس و فعالیت و خلاقیت آن، مدعی تعامل حداکثری میان معرفت عقلی و شهودی است و نهایتاً مراتب یقین را به ساحت علم حضوری و شهودی می‌رساند. مقاله حاضر با تبیین مسأله یقین در گذر اندیشه این دو فیلسوف به وجوه تشابه و تمایز این دو اندیشمند در مبانی و اصول این بحث اشاره دارد.

کلمات کلیدی: دکارت، صدرای، یقین، معرفت یقینی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری رشته کلام و فلسفه دین، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
azrasadatmosawi9293@gmail.com

<sup>۲</sup> استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران، نویسنده مسئول  
Moh\_javadi@yahoo.com

<sup>۳</sup> استادیار گروه دانشکده حقوق و الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
Babakabbasi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴

## ۱- بیان مسأله

گونه معرفت شناسانه یقین با تأکید بر جنبه الهیاتی آن، از دغدغه‌های اهل اندیشه به شمار می‌رود مضاف بر این که هر مکتبی قرائتی خاص از یقین ارائه داده، سعی در هموار سازی مسأله شناخت یقینی و معرفت دارد. در حکمت صدرای معرفت حقیقی، همان علم و یقین مطابق با واقع است، یعنی تصدیق همراه با اعتقاد جازم و مطابق با واقع. از نگاه ملاصدرا میان معرفت و یقین تفاوتی وجود ندارد؛ علم، همان یقین است که صرفاً با دستیابی به مبادی و اسباب به مدد اتصال نفس قدسی با ملائکه و دریافت علوم از آنها حاصل آید (ملاصدرا، ۱۹۸۸، ج ۶، ص ۲۲۱). به عقیده ملاصدرا، یقین، فاروق اکبر است که در سایه آن، حق و باطل از هم تفکیک شده‌اند. یقین احوال ملکوتیان و ظن و از احوال ناسوتیان است که از یقین محروم شده‌اند (همو، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۲۰).

ملاصدرا با نگرش وجودی به مسأله یقین، سه مرتبه آن را به مثابه سه حقیقت واحد، تفسیر می‌کند: علم یقین؛ تصور و ادراک حقایق مطابق با نفس الامر، عین یقین؛ شهود حقایق با عین بصیرت، حق یقین؛ دارا شدن حقایق در ذات الهی به نحو ذوق و وجدان؛ بنابراین، علم یقین برای علمای راسخ و عین یقین برای اولیای کامل و حق یقین از آن پیامبران و اولیای کامل مکمل است به تعبیری اولین مرتبه علم برهانی، دومی علم شهودی و سومی اتصال وجودی می‌باشد (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۵۸).

دکارت در جستجوی معرفت و اصل یقینی، وضوح و تمایزی را که در حوزه روابط اعداد انتزاعی ریاضی و هندسی می‌یابد به زندگی عینی و واقعی می‌کشد و آن را معیار معرفت قرار می‌دهد و آغازگر حرکتی می‌شود که با یقینی عقلی به وجود نفس شروع شده به اثبات جسم و جهان خارج می‌انجامد (دکارت، ۱۹۹۱، ص ۸۴).

سؤال اصلی این جستار، «یقین» از منظر دو مکتب عقل گرا، حکمت صدرای در جهان اسلام و فلسفه دکارت در غرب، چگونه است؟ آیا می‌توان یقین دکارتی را از نگرش عقلی صرف نجات داد؟ وجه تمایزات و تشابهات ملاصدرا و دکارت در حوزه یقین چیست؟

ذیل این موضوع، پایان نامه ارشد تحت عنوان «بررسی تطبیقی یقین در فلسفه اسلامی و فلسفه معاصر غرب» نگارش یافته که با برخی از جنبه‌های این اثر همپوشانی دارد و مقالاتی همچون «یقین به مثابه ظهور وجود در فلسفه صدرایی»، «امکان معرفت و چیستی

آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدراایی و کارتزین‌ها» و «تحلیل و مقایسه دو منبع معرفت در نظام فلسفی صدراایی و دکارتی» به رشته تحریر درآمده است. و نیز می‌توان به مقالات موجود در دایره‌المعارف‌ها تحت عنوان Certainty و مقاله Jason Stanley by Knowledge and Certainty اشاره کرد.

برجستگی کار دکارت در بحث یقین در آثارش کاملاً هویدا است. اما اندیشه صدرا را باید از لابلای مباحث و آثارش استخراج نمود. لکن نگارندگان با عنایت به موضوع یقین و جذابیت‌های آن پس از مطالعه و تعمق در آثار دکارت، به این باور رسیده که صدرا یقین دکارتی را از بن بست عقل‌گرایی محض خارج نموده و راه تعالی آن را به روی بشر گشوده است و این خود شگفتانگیز است. پس می‌بایست به طور خاص، موضوع یقین را در اندیشه این دو فیلسوف و متناظر با هم، و با توجه به وجوه تشابه و تفاوت آن شرح و بسط داد.

## ۲- موضع یقین دکارت و ملاک آن

دکارت مفهوم یقین<sup>۱</sup> را در دو معنا بکار می‌برد: یک. یقین عملی: مقصود یقینی است که برای جریان زندگی کافی است و احتمال خلاف آن ضعیف است (دکارت، ۱۹۹۸، ص ۱۳۱). دو. یقین نظری: که بر دو قسم است:

الف- یقین مطلق: یقینی که کاملاً غیر مشکوک بوده و بسیط است و به نحو بی‌واسطه به شهود دریافت می‌شود. مانند یقین به کوکیتو: «می‌اندیشم پس هستم» که در جای خود بحث خواهد شد.

ب- یقین غیر مطلق: یقینی که نه به نحو شهودی، بلکه با استناد به ورای خود از دام شک‌رهایی می‌یابد و فراتر از یقین عملی است (Clein, 1993, 61). که همان یقین ریاضی است (دکارت، ۱۹۹۸، ص ۱۳۳).

یکی از بنیادی‌ترین واژه‌ها در فلسفه دکارت، واژه «فکر»<sup>۱</sup> است و عبارتند از: «واژه ای است که هر چیزی را که در ذهن ما وجود دارد و بی‌واسطه از آن آگاهیم، شامل می‌شود.» (همو، ۲۰۰۶، ص ۱۸۴). بدین ترتیب، کلیه اعمال اراده، عقل، مخیله و حواس، در منظومه فلسفه دکارت، فکر به شمار می‌رود.

از این جهت دکارت، نه فقط فهمیدن، خواستن و خیال کردن، بلکه حس کردن را نیز

جزء فکر و اندیشه می‌داند» (همو، ۱۹۹۸، ص ۴۴).  
وی از طریق «فکر» به اهداف مهم فلسفه خود به تعبیری خروج از شک و دستیابی به نخستین معرفت یقینی، یعنی علم به من اندیشنده، اثبات خدا و تمایز نفس و بدن و اثبات عالم مادی دست می‌یابد (همو، ۱۹۹۸، ص ۴۴).

## ۲-۱. اولین معرفت یقینی: علم به «کوگیتو»<sup>۲</sup>

اندیشه و شک نمی‌تواند باشد مگر این که فاعل اندیشنده‌ای باشد که بیاندهد (Descartes, 1962, 101). وی بیان می‌دارد: «بدون شک من وجود دارم و هر قدر فریبکار ماهر در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم.» (همو، ۱۹۹۱، ص ۳۷). بنابراین دکارت بعد از یک تلاش مستمر و امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آن‌ها، سرانجام به این نتیجه یقینی رسید که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم» همواره ضرورت دارد و هیچ برهانی، معرفت یقینی حاصل از کوگیتو را متزلزل نمی‌کند.

## تبیین قاعده‌ی وضوح و تمایز

دکارت در کتاب *اصول فلسفه خود*، به تفسیر و توضیح قاعده وضوح و تمایز می‌پردازد: مفهوم وضوح: من چیزی را واضح می‌نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و آشکار باشد؛ درست به گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرند و با قوت تمام بر آنها تأثیر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به روشنی می‌بینیم (همو، ۱۹۹۸، ص ۴۴-۴۵).  
مفهوم تمایز: متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیای دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که آشکارا بر بیننده دقیق ظاهر می‌شود (همو، ۱۹۹۸، ص ۴۴-۴۵).

معیار وضوح و تمایز همان ملاک اصلی علم و تمایز میان حقیقت و خطاست (Grabiner, 84)، و تأکید می‌کند که وضوح و تمایز؛ آن نوع ویژگی است که ادراکات و داده‌های حسی از آن بی‌بهره‌اند و من از طریق تأمل و دقت بر روی اصل «می‌اندیشم پس هستم» به این ملاک دست یافته‌ام (دکارت، ۲۰۰۱، ص ۵۰).

دکارت در این جا به نکته معرفت شناختی مهمی اشاره می کند این که، اگر باور صادقی را که با وضوح و تمایز همراه است، ملاک یقین بگیریم، دیگر راهی برای شک و تردید در آن وجود نخواهد داشت. لذا ارزش وضوح و تمایز رسیدن به یقین است و هرگاه انسان ادراک واضح و متمایزی از امری پیدا کند، می تواند برای پذیرفتن آن، خود را قانع سازد.

## ۲-۲. دومین معرفت یقینی: علم به وجود «خدا»

به اعتقاد دکارت برای اطمینان از قضایایی که آن ها بسیار واضح و متمایز هستند و در ادراک آن ها فریب نخورده است، باید خدایی را که فریبکار نیست، اثبات کند و باید وجود خدا را بدون رجوع به جهان خارجی که متعلق موجود احساس و فکر است، به اثبات برساند.

### برهان اول: برهان علامت صنعتی<sup>۳</sup>

این برهان که از آن دو تقریر آورده و به برهان علامت صنعتی مشهور گشته است. در تقریر اول این برهان، دکارت وجود خدا را از طریق معلولیت مفهوم خدا و تصور فطری کمال مطلق و لایتناهی به عنوان محکی و مابازاء مفهوم خدا بیان می دارد (رک: افضلی، ۲۰۰۵، ص ۱۳۸).

تقریر دوم از این برهان آتی است و به «برهان مبتنی بر علیت» معروف است. دکارت پیش از بیان این برهان متذکر می شود که این برهان از جمله براهینی است که تنها با نور فطرت و با وضوح و سهولت و تمایز تمام قابل شناخت است و برای او قابل فهم است که مفهوم خدا به وسیله موجودی مطلقاً کامل و لایتناهی و واجد جمیع کمالات وجودی در ذات من نهاده شده است اما اگر به واسطه آلودگی های مادی این صفا و پاکی باطن را از دست دهد استمداد از نور فطرت برایش منتفی است (دکارت، ۲۰۰۱، ص ۶۸).

### برهان دوم: برهان وجودی<sup>۴</sup>

این برهان به این دلیل وجودی نامیده می شود که «ناشی از مفهوم ذهنی یک شیء برای اثبات وجود آن شیء است». چنین برهانی ملهم این نکته است که شخص قادر است

مفهومی از یک جوهر ارائه دهد که آن جوهر نامتناهی، قائم به ذات، تغییرناپذیر، قادر مطلق، جاودان و کامل باشد؛ اما به دلیل نقص و محدودیت در ذات، نمی‌تواند چنین تصویری داشته باشد (دکارت، ۱۹۹۸، اصل ۱۸).

### شأن وجودی خدا

در فلسفهٔ دکارت، خدا هم ضامن حقایق معرفت‌شناختی است و هم ضامن حقایق هستی‌شناسی؛ البته التفات وی به جایگاه معرفت‌شناسانه خدا و تقدم آن به موضع وجود-شناسانه، بدیهی به نظر می‌رسد.

دکارت در تأملات بیان می‌دارد که خدا، نه تنها علت هستی بخش ماست، بلکه دوام و بقای ما مستلزم خلقت لحظه به لحظه اوست (دکارت، ۲۰۰۱، ص ۶۸). بنابراین، خداوند هم علت محدثه است و هم علت مبقیه. تمام تلاش دکارت رسیدن به معرفت یقینی است. و بیان می‌دارد: «من به وضوح می‌بینم که صحت هر علمی به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد. طوری که اگر او را نشناسیم، قادر به شناخت هیچ چیز دیگری نیستیم، اما با شناخت او، دست یابی به شناخت یقینی و کامل موضوعات بی‌شمار، برای من ممکن خواهد شد.» (همو، ۲۰۰۱، ص ۵۳؛ همو، ۱۹۹۸، ص ۴۷). یقین دارم که هرگز نمی‌توان ملحدان را به واقعیت هیچ دینی و حتی به هیچ فضیلت اخلاقی معتقد ساخت، مگر آنکه نخست این دو موضوع را با عقل فطری به ایشان ثابت کنیم.» (همو، ۲۰۰۱، ص ۱۳).

اعتقاد به خدا، در تفکر دکارت، برای تدوین علم مربوط به طبیعت ضروری به نظر می‌آید. زیرا در طبیعت و عالم فیزیکی هم خداوند ابقا کننده و نخستین علت حرکت در جهان است. عقل تنها قادر خواهد بود علت حرکت، یعنی علت مکانیکی امور را دریابد و انسان تنها به مدد عقل نمی‌تواند علت غایی امور را درک کند و در حد قدرت انسان نیست. علاوه بر آن، حقایق ازلی همچون قضایای بنیادین ریاضی و اولیات عقلی نیز مبتنی بر مشیت خداست. علم ریاضی بدون اثبات خدا در حد معرفت احتمالی است (George, 1991, 11, 223 -). دکارت می‌گوید: «هر ریاضی دانی و هر هندسه دانی اگر اعتقاد به وجود خدا نداشته باشد، ریاضیات و هندسه او هم بی پایه و اساس خواهد بود.» (کاتینگهام، ۲۰۱۴، ص ۱۳۶).

### ۲-۳. سومین معرفت یقینی: علم به وجود عالم جسمانی

دکارت پس از حصول یقین از وجود نفس و وجود خداوند، به واقعیت نفس الامری تمام اموری که به وضوح و تمایز درک می‌شوند، همت می‌گمارد. وی پس از صدق دو قضیه «من وجود دارم» و «خداوند وجود دارد» ملاک کشف صرف و یقین را، درک واضح و متمایز قرار می‌دهد و بدین صورت به اثبات جوهر جسمانی در قالب دو بخش اثبات اجسام خارجی، از طریق فریبکار نبودن خداوند در قرار دادن تمایل شدید ما در حکم به وجود عالم خارج (دکارت، ۲۰۰۱، ص ۸۴). و اثبات بدن، با اقامه دو برهان قوه خیال و قدرت حرکت بدن می‌پردازد. (همو، ۱۹۹۱، ص ۹۰).

### ۳- صدرای و چگونگی وصول به معرفت و یقین

در نظام فلسفی صدرای، هستی و معرفت ارتباط وثیقی با هم دارند به گونه ای که اگر کوچکترین تغییری در مباحث هستی‌شناسی ایجاد شود، مجموعه مباحث پیرامون معرفت را تحت الشعاع قرار خواهد داد.

### ۳-۱. گذری بر برخی مبانی هستی‌شناسانه معرفت و یقین

نظریه صدرای در باب «علم»؛ از دیدگاه صدرای علم از سنخ هستی و امری وجودی و مجرد است و عالم نیز امر مجرد است (صدرای، ۲۰۰۴، ص ۱۵۱). این امر موجب خلاقیت نفس است. به این معنی که نفس با حرکت خویش به سمت تجرد، به تدریج فعال شده و مراتب حسی، خیالی و عقلی را طی می‌کند. از نگاه صدرای معرفت از سنخ وجود و مساوق آن است. انواع ادراکات که به سه دسته حسی خیالی و عقلی تقسیم می‌گردند، اموری مجرد هستند. ادراک با نحوه ای از وجود و تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل می‌آید (صدرای، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۵). در نظام صدرایی ذهن از فعالیت و خلاقیت ویژه‌ای برخوردار است. نفس انسان توانایی ایجاد صور اشیای مادی و مجرد را در درون خود داراست. زیرا نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و صورتی که از فاعل صادر گردد برای آن حاصل می‌شود، بلکه حصول فی‌نفسه آن صورت، عین حصول آن برای فاعلش است (صدرای، ۲۰۰۴، ص ۱۵۱).

### «علم حضوری و علم حصولی»

ساحت وجودشناختی علم، دو گونه است: علم حضوری؛ علم حصولی؛ «علم حضوری» عبارت است از حضور معلوم نزد عالم، به تعبیری این علم، عبارت است از سلوک نفس به سوی معلوم (صدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۵۸). در معلوم، هیچ ویژگی غیر از علم وجود ندارد، یعنی در آن اتحاد علم و عالم و معلوم اتفاق می‌افتد و آن سه مرتبه دارد:

الف- علم نفس به خود؛ در این مرتبه، عالم همان علم و معلوم است.

ب- علم نفس به قوای نفسانی خود؛ که صدرا می‌گوید: «النفس فی وحدتها کل القوی»، به این معنی که تمام قوای نفس نه امری متأخر از نفس و نه عارض بر نفس اند، بلکه همگی عین نفس‌اند.

ج- علم نفس به مدرکات خود؛ که این مدرکات در دو موضع نمایانند: علم به صفات و عواطف نفس؛ علم به علم.

«علم حصولی»؛ معلوم بر دو وجه است، معلوم بالذات و معلوم بالعرض؛ در ادراک، هرگاه یک امر خارجی آن شیء مدنظر باشد همان معلوم بالعرض است و اما برداشت مدرک و فاعل‌شناسا از آن، معلوم بالذات می‌باشد. در علم حصولی، میان عالم و معلوم اتحاد وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۸۵، ص ۱۰۸).

از نگاه ملاصدرا همه علوم حصولی به علوم حضوری بازگشت می‌کند. (همو، ۱۹۷۵، ص ۸۳).

به اعتقاد ایشان، علم حسّی، خیالی و عقلی که جزء علوم حصولی شمرده می‌شوند، در حقیقت همان حضور صورت مثالی حسّی، حضور صورت مثالی خیالی، و حضور صورت عقلی هستند. بنابراین، تمامی علوم از منظر ملاًصدرا حضوری است (صدرا، ۲۰۰۴ الف، ج ۱، ص ۶۲۱).

محور اساسی حوزه معرفت‌شناسی، در حوزه علم حصولی است و به تطابق معلوم بالذات و بالعرض اشاره دارد. حکمت متعالیه با برداشت از این آیه «اللّه أخرجکم من بطون أمّهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السّمع و الأبصار و الأفئدة لعلّکم تشکرون» (النحل ۸۷). بر این اعتقاد است که نفس انسان در شروع تولد فاقد علم حصولی است و به تعبیری، فاقد ادراکات تصویری و تصدیقی است.



### ۳-۲. مبانی انسان‌شناسی معرفت و یقین از دیدگاه صدرا

«حقیقت نفس»؛ صدرا معتقد است برغم این که نفس در ابتدای به وجود آمدن مادی است. اما پس از این که معارف لازم بدست آورد و قوای خود را به فعلیت رساند، روحانی می‌شود. از این رو؛ نفس موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است «فالحق إن النفس الانسانیة جسمانیة الحدوث و التصرف، روحانیة البقاء و التعقل» (صدرا، ۱۹۱۸، ج ۸، ص ۳۰۲). بنابراین همچون موجودات مجرد و ملکوتی قدرت بر خلاقیت و ابداع صورت اشیای مجرد و یا صورت اشیاء مادی را در محدوده هستی خود یعنی ذهن دار هستند. از دید صدرا نفس یک حقیقت ظل الله است و صفات و کمالاتی را که خدا دارد نفس آن‌ها را به صورت ظلی داراست (همو، ۱۹۱۸، ج ۱، ص ۲۶۳).

یعنی همان‌طور که خداوند جهان را خلق می‌کند نفس نیز در درون خود چیزهایی را می‌آفریند و به همان صورتی که خداوند قیوم آن چیزهایی است که در عالم خارج می‌آفریند، نفس نیز قیوم پدیده‌های خود است. تفاوت اصلی در این است که آنچه خداوند خلق می‌کند دارای آثار حقیقی خاصی در خارج می‌باشد در حالی که آنچه نفس خلق می‌کند دارای چنان اثری نیست، بلکه آثار مخصوص به خود را در حیطه ذهن دارا می‌باشد. سر این مطلب در این است که خداوند انسان را در ذات و صفات و افعالش، مثال خود آفریده است (همو، ۲۶۳).

«حرکت جوهری»؛ این اصل یکی از ابداعات صدر المتألهین است. مراحل معرفت و یقین در حکمت صدرایی را باید هماهنگ با مراتب هستی و سیر نفس در عوالم وجود پیش برد. زیرا صدرا علم را هم سنخ وجود می‌داند و هر مرتبه آن را هم رتبه وجود آن مرتبه می‌داند. از سوی دیگر، نفس در سیر حرکت جوهری خود، در مراحل هستی تعالی می‌یابد. در ادراک عالم طبیعت و محسوسات در مرتبه طبیعت قرار می‌گیرد. پس از مرحله ادراک طبیعی و حسی و با اندوخته‌های علم حس، به عالم مثال یا خیال ارتقا می‌یابد و پس از آن آماده ورود به عالم عقل و نیل به مقام مجرد عقلانی می‌شود. حال چنانچه در او استعداد ارتقا به حد "نفس قدسیه" و "عقل بالفعل" وجود داشته باشد، در صورت مساعدت توفیق به این مرتبه نایل می‌شود (همو، ۲۰۰۴، ص ۲۷۲). این همان سیر نفس در عوالم ثلاثه

است که بر همین اساس صدرا اقسام ادراک را به سه قسم حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرده است.

این سخن زمینه این نظریه را فراهم می‌کند که «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» یعنی نفس نیز خارج از مراحل و مراتب هستی نیست و تمام و کمال گشتن وجود آن نیز به طی این مراحل وابسته است. طبق این قاعده، نفس در ابتدای پیدایش، فاقد هرگونه کمال ادراکی است و تنها در سایه اتحاد با یک صورت جسمانی می‌تواند واجد فعلیت شود، بلکه خود می‌تواند صور مجرد جزئی یعنی صور خیالی و صور مجرد کلی (معقولات) را ابداع کند. پس نفس در حرکت خود از مرتبه هیولانی آغاز کرده به تدریج به مرتبه عقل فعال می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۲۱۰).

«حرکت اشتدادی نفس»؛ حرکت جوهری نفس اعم از حرکت اشتدادی و غیر اشتدادی است. اما حرکت جوهری در نفس از نوع حرکت اشتدادی است. زیرا نفس که در مراحل ابتدایی به صورت جسمانی می‌باشد در سایه ادراک و از طریق حرکت جوهری، به مسیر تکاملی خویش ادامه می‌دهد. فاعل شناسا در طول حرکت کمالی خویش، اشتداد وجودی یافته و از وجود مادی صرف، به سمت وجود مجرد صرف حرکت می‌کند. نفس در حرکت جوهری خویش در نخستین مراحل تجرد صرفاً به ادراکات حسی نائل می‌آید. در مراحل بعدی متخیلات را ادراک می‌کند و آنگاه که به تجرد عقلانی رسید توان ادراک را می‌یابد. پس نفس محصول حرکت جوهری صورت نوعیه بدن است که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه‌های مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. در نگاه صدرا ارتباط نفس و بدن از نوع ارتباط ذاتی و طبیعی است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲).

بنابر این باید گفت در فلسفه صدرا همه حرکت‌های متنوع و متکثر موجودات عالم به حرکت جوهری برمی‌گردد و حرکت جوهری نیز به اشتداد وجود راجع است. بنابراین، سلسله مراتب وجودی موجودات، تابع حرکت اشتدادی وجود است و همواره برغم وحدت شخصیه عالم هر مرتبه از وجود شامل فعلیت‌های مراتب پیشین خود است؛ گرچه نسبت به مراتب پسین در حالت قوه بسر می‌برد تا به فعلیت صرف برسد. از این رو، فعلیت صرف همه مراتب وجودی عالم را شامل است (همو، ۲۰۰۷، ج ۶، ص ۲۷۲). از نظر صدرا، انسان

نقطه‌ انتهایی حرکت در عالم جسمانی است و سراسر عالم جسم در حرکت اشتدادی به سوی کمال است و انسان آخرین کمال عالم جسم است.

حرکت جوهری با ظهور انسان متوقف نمی‌شود و انسان غایت حرکت اشتدادی وجود است. بدین معنی که حرکت جوهری عمومی در جهان پس از ظهور انسان و در انسان و حتی در تحت اراده‌ انسان ادامه می‌یابد. حرکت جوهری انسان دنباله‌ حرکت جوهری جهان جسمانی است؛ از این رو، وجود مجرد در طول وجود مادی است و در نتیجه صیوریت تدریجی و اتصالی و اشتدادی وجود از مرآتی زیرین حاصل شده است و همچنان ادامه دارد. موطن حرکت جوهری انسان که نهایت اشتداد عالم جسم است، حقیقت مجرد او، یعنی نفس است، بلکه از نظر صدرا نفس متحرک بالذات است و حرکت اشتدادی عین ذات اوست (همو، ۲۰۰۷، ج ۸، ص ۲۴۲). حرکت اشتدادی نفس از مبدأ وجود حسی نفس آغاز می‌شود و تا مقصد عقل مستفاد ادامه می‌یابد (همان، ص ۲۴۴).

به اعتقاد صدرا، حرکت جوهری انسان مشروط به خروج از قیودات عالم جسمانی است و به هر میزان که این خروج رخ دهد، به همان میزان، صیوریت اشتدادی او نیز واقع شده است و به هر میزان که مرتبه انسان در مراتب عقلی صعود کند، حضور او نسبت به مراتب هستی تشدید می‌شود و امکان شهود آیات الهی، اعم از آیات آفاقی و انفسی، برای او توسعه می‌یابد (همو، ج ۷، ص ۱۳). تا در آخرین نقطه‌ کمال خود، انسان تبدیل به یک جهان علمی موازی با جهان عینی می‌شود. بنابراین، غایت حرکت جوهری انسان این است: «معنی صیورۀ الانسان عالما معقولا مضاهیا للعالم الموجود» (همان، ج ۲، ص ۳۴).

**«قابلیت و فاعلیت نفس در ادراک»**؛ نفس انسانی در مرتبه ای از مراتب ادراکی تنها پذیرنده صور ادراکی است، اما پس از ارتقاء در مراحل ادراک که همان مراتب هستی است، به خالق ادراکات تبدیل می‌شود. نفس نسبت به صور موجودات در قوای ادراکی خود مبداء فاعلی است، اما صورت های عقلی به شکل دیگری است. نفس در ابتدا و در مرتبه عقل هیولانی مبداء قابلی صور ادراکی است و اما وقتی با عقل فعال مرتبط گشت، فاعل و نیز حافظ آن صور می‌شود.

البته مناط عالم خواندن عالم، حصول صورت شیء برای اوست. این حصول صورت گاه عین وجود عینی معلوم است مثل علم نفس به خود و گاه با واسطه صورت است. در صورت دوم

یا نفس قابل صورت است و یا منشأ حصول صورت (فاعل) آن است (صدرا، ۱۹۱۸، ج ۱، ص ۲۵۶).

«نقش اراده و اختیار در وصول به یقین»؛ در تفکر صدرایی، شناخت انسان، خواه در حوزه ادراکات حصولی و خواه در حوزه ادراکات حضوری، در کنار تأثیرپذیری از واقعیت‌های خارجی، از نقش اراده انسانی و تأثیرات آن نمی‌توان غفلت ورزید. صدرالمتألهین در حوزه ادراکات حصولی انسان، دو تحلیل ارائه می‌دهد که، اراده انسان در شکل‌گیری معرفت نقش‌آفرین است. در تحلیل اولی، نفس با تکامل اختیاری خود استعداد پذیرش صور ادراکی را از مبادی عالیه وجود یا عقل فعال می‌یابد. در تحلیل دومی، نفس انسانی با تکامل جوهری خود و در سایه اتحاد با عقل فعال این ادراکات را انشاء می‌کند. پس مواجهه با واقعیت صرفاً معد و زمینه ساز انشای ارادی انسان است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷). در حوزه ادراکات حضوری، نفس انسان متناسب با سعه وجودی و تکامل انسانی خویش که امری اختیاری است، درک حضوری انسان، وضوح و اشتدادی متناسب پیدا می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ص ۱۹۸).

#### «معرفت حق تعالی از دیدگاه صدرا»

صدرالمتألهین راه شناخت خداوند و حقایق عالیه، را از دو طریق ممکن می‌داند: یک. درک حضوری و اتحاد وجودی با حقایق مجرد که مرتبه والای شناخت محسوب می‌شود،

دو. درک حصولی انتزاعی از طریق معقولات ثانی فلسفی، مانند این که عقل می‌تواند از واجب تعالی درک انتزاعی داشته‌باشد و درباره او حکم کند (رک: ملاصدرا، ۲۰۰۷، جلد ۶، فی اثبات توحید الواجب).

#### ۴- تمایزات دکارت و ملاصدرا در وصول به یقین

«تفاوت در موضوع شناخت»؛ دکارت در موضوع شناخت، دچار نوعی دوآلیسم است، یعنی روح در مقابل جسم، کمیت در مقابل کیفیت قرار دارد. اما صدرا موضوع شناخت را

«وجود بما هو وجود» می‌داند؛ و معتقد است: حکمت و فلسفه، نفس انسانی را به اندازه وسع انسانی، به وسیله معرفت به حقایق موجود، چنان که فی‌نفسه هستند، استکمال می‌بخشد و این حکم از طریق برهان است نه به اتکای تقلید و گمان و آن به اندازه طاقت بشری است؛ بدین منظور که تشبه به باری تعالی پیدا نماید.

فضای فکری دکارت، فضای دوره شک‌گرایی است که کوشش می‌کند فلسفه‌ای ایجاد کند که یقین از دست رفته را دوباره به دست آورد. اما در این تلاش توفیق چندانی نمی‌یابد؛ چون مبنای دقیقی پایه ریزی نکرد که از دل شک، یقین درآید.

«تفاوت در ابراز شناخت»؛ میان عقل‌گرایی صدرایی و عقل‌گرایی دکارتی نوعی تفاوت ماهوی وجود دارد؛ عقل در اندیشه دکارت، همان «عقل جزئی» است؛ در صورتی که از نظر صدرا عقلی ما را به حقیقت می‌رساند که با «عقل فعال» یا «عقل کلی» در ارتباط باشد. به باور صدرا، عقل تا ساحت خاصی قادر به پرواز است و آن، «ساحت قلب» است؛ آن هم از طریق «علم حضوری و شهود». از این رو؛ «عالم کشف و شهود» بالاتر از علم حصولی است؛ هرچند دارای سلسله مراتب است. بنابراین در حکمت متعالیه، ابزار شناخت، عقل، قلب، وحی و تجربه است. این عقل ربانی است که کشف از حقیقت و واقعیت است نه عقل جزئی؛ گرچه فلسفه صدرایی نافی تجربه نیست، اما عقل بر تجربه مقدم است.

عقل‌گرایی دکارتی، عقل خودبنیاد است و هیچ ارتباطی بین این عقل و ساحت‌های دیگر وجود ندارد؛ از دل عقل‌گرایی غربی که ابتنائش فقط بر عقل جزئی است، کمیت‌گرایی و تکنولوژی پدید می‌آید، اما از دل دانشی که بر عقل‌ربانی مبتنی است، سعادت دنیا و آخرت حاصل می‌شود. گویی مقصد نهایی عقل دکارتی و مدرنیته، رسیدن به سعادت مادی است و منتهای آمال عقل‌ربانی، رسیدن به خوشبختی و دنیوی و اخروی است.

«تفاوت در حقیقت علم»؛ علم در تعریف دکارت، مجموعه قضایای صادق یا حقیقی است که با یکدیگر ارتباط سازمان‌یافته‌ای دارند. اما در فلسفه صدرایی، علم «امری وجودی» است و هرچه علم توسعه یابد، به همان اندازه بر عالم هم تأثیر می‌گذارد. علم در تفکر دکارت، دارای حقیقتی عرضی است در حالی که در تفکر صدرایی علم حقیقتی

طولی دارد. ملاصدرا وجود را طلّیعه هر تصویری می‌داند خودشناسی، خداشناسی، علم-شناسی و عالم‌شناسی را در یک جا جمع آورده وحدت می‌بخشد. از این رو؛ در تمامی مراتب ادراک، نفس نه تنها منفعل صرف نیست، بلکه معلوم از افعال نفس است و به نفس قیام صدوری دارد. و یقین، هر چه با حقیقت متعالی تری وحدت پیدا کند به بساطت نزدیک‌تر می‌شود و از فقدان کمتری برخوردار می‌شود و این ترکیب فقدان و وجدان مرتب از آن کاسته می‌گردد.

در نظر ملاصدرا، علم اهمیت شایانی دارد. علم، عین معلوم است، نه چیزی غیر معلوم و این امر با توجه به اتحاد بین عالم و معلوم انجام می‌پذیرد.

مواجهه این چنین با معرفت و یقین، کمتر می‌تواند معرفت را از جهت عرضی و در سطح ماده مطرح نماید و پیشرفت‌های تکنولوژیکی، علم را در سطح عالم ماده ایجاد کند. چنان-که در تفکر دکارتی دیدیم. اما، این که اگر علم از سنخ وجود باشد، دیگر نمی‌توان آن را تعریف کرد تنها از طریق علم حضوری می‌توان عوارض ذاتی آن را برشمرد. صدرا با این نوع نگاه به معرفت و یقین، جایی را برای تعارضات عقل‌نظری باقی نمی‌گذارد.

**«تفاوت در رابطه نفس و بدن»:** دکارت، از یک سو قادر به ادراک وحدت وجودی وجود از جمله انسان در ورای کثرت نیست. از این روی، روابط بین وجود و ظواهر را با نقش مستقیم مکانیکی خداوند توضیح می‌دهد. از سوی دیگر، دینامیسم موجود در عالم ماده را براساس حرکت جوهری نمی‌بیند. اما ملاصدرا قائل به جدایی نفس و جسم نیست، بلکه معتقد به «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» بودن نفس است. وی نفس را یک امر مشکک می‌داند که در سیر استکمال خود به کمال نائل می‌شود و مستقل از بدن در روند حرکت جوهری، مجرد می‌گردد و وارد مرحله بالاتری می‌شود.

**«تفاوت در فرایند شناخت وجود خدا»:** از دیدگاه دکارت، مفهوم خدا فطری است، به این معنی که این مفهوم از هیچ منشأ دیگری جز خود شخص وارد ذهن نمی‌شود. از دیدگاه وی، حتی اگر علم به وجود خدا نباشد، باز هم می‌توان مفهوم خدا را در ذهن خویش ساخت، اما اگر خدا واقعاً وجود خارجی نداشت، محال بود ذهن قدرت ساختن این مفهوم را داشته باشد (دکارت، ۲۰۰۶، ص ۱۵۲). بنابراین از حیث روش کشف، ذهن از مفهوم فطری خدا، به وجود خدا پی می‌برد. از حیث وجودشناختی، وجود

عینی خدا موجب فهم مفهوم خدا می‌شود، از این جهت است که تفکر در مفهوم فطری خدا مفاهیم دیگر مانند سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قدیر و نیز به فهم می‌آیند.

ملاصدرا معتقد است «واجب تعالی صرف الوجود است». وجود، اعرف و ابسط اشیاست که هیچ معرفی برای آن نیست؛ نه چیزی که به واسطه آن کشف شود و نه جزء خارجی و نه جنس و فصل، زیرا ماهیتی ندارد.

بنابراین تعریف حدی نخواهد داشت؛ اما برای اسما و صفات الهی چون معانی کلیه هستند، حد آوردن برای آنها بی‌اشکال است» (صدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۲).

دکارت، مفهوم خدا را صورتی عقلی می‌داند که از طریق ادراک یا حکم یا استنتاج قوه فهم قابل درک است. پس، مفهوم خدا از سایر مفاهیم، واضح تر و متمایزتر درک می‌شود (دکارت، ۱۹۹۸، ص ۷۴). در اینجا تناقضی لازم می‌آید؛ دکارت از طرفی مفهوم خدا را از سایر مفاهیم واضح تر و متمایزتر در ذهن می‌داند که درک می‌شود، از طرف دیگر امکان ادراک کامل او را محال می‌داند. بنابراین می‌بینیم خدایی را که دکارت معرفی نموده مبنای فیزیک دارد و ضامن علم یقینی اوست اما با خدای ملاصدرا متفاوت است. در نظر دکارت، خدایی که فی‌حد ذاته در کمال استغنا باشد، متعلق ایمان دینی است و خدایی که متعلق معرفت عقلی باشد، خدایی است که عالی‌ترین اصل در اصول فلسفه محسوب می‌شود و صفات چنین خدایی نیز منحصر به صفاتی است که وجود عالم دکارتی را تبیین می‌کنند؛ عالمی که منحصرا مکانیکی است؛ بنابراین، وظیفه چنین خدایی خلق و ابقای عالم مکانیکی است؛ درحالی که ذات خدای ادیان، صرفا خالقیت نیست، بلکه وجود داشتن است (ژیلسون، ۱۹۹۵، ص ۸۹).

بنابراین، باید گفت در فلسفه دکارت، معرفت خدا، شناختی ماهوی است. زیرا مفهومات ذهنی و تصورات اصالت دارند، درحالی که معرفت به حق تعالی در نزد ملاصدرا به علم حضوری و اتحاد وجودی با حقایق مجرد است، بنابراین عقل مفهومی به هیچ عنوان نمی‌تواند در این وادی قدمی گذاشته و شناختی حقیقی بدست آورد.

از نظرگاه صدرالمতألهین، نفس انسان با تعلق به ماده موجبات ضعف و ناتوانی از ادراک خدا و وجودات عقلی را فراهم می‌آورد. وی به این اعتقاد است که اگر نفس انسانی

مجرد گردد و از عبارات نفسانی و مادی عاری شود، بی شک در عالم عقل پرواز خواهد کرد و با صور عقلی اشیا متحد می‌شود و اگر به عالم عقل شباهتش کامل شد قابل صورت کل می‌شود، همان گونه که خدا فاعل آن است و این با اتصال به عالم عقل و ملائکه به وسیله‌ی فنا از ذات و عدم التفات به ممکنات میسر می‌شود (صدر، ۱۹۷۵، ص ۲۶۷).

«تفاوت در نیازمندی یا استغناء عقل از شهود»؛ مطمئن‌ترین طرق کسب یقین از نظر دکارت، شهود و قیاس است و می‌گوید ذهن نباید از هیچ طریق دیگری کسب معرفت کند (دکارت، ۱۹۹۳، ص ۱۶). وی تفاوت اساسی شهود و قیاس را چنین می‌داند که در قیاس، توالی و حرکت وجود دارد و اطمینان حاصل از آن، به کمک حافظه امکان پذیر است.

ملاصدرا مرتبه مکاشفات عرفا را در افاده یقین، فوق مرتبه برهان می‌داند و معتقد است فیلسوف در نهایت به علم‌الیقین می‌رسد اما عارف به عین‌الیقین، یعنی مشاهده عینی حقایق اشیا واصل می‌گردد، گرچه هرگز میان مکاشفه و برهان حقیقی مغایرتی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۳۱۵). و عقل سلیم با داده‌های شهودی هیچ گونه مخالفتی ندارد. چنین عقل هر چند که همه شهودات کشفی را ادراک نمی‌کند، اما کلیات ادراکات شهودی و امکان تحقق آن را اثبات می‌کند.

بنابراین ملاصدرا به این مسأله اذعان می‌کند که به چیزی جز برهان و کشف اعتمادی نیست از طرفی در عقلیات صرف، کشف تام نیز امکان ندارد پس تنها راه برهان و حدس باقی می‌ماند که با یاری جستن از ریاضت‌های شرعی و حکمی و مجاهدت‌های علمی و عملی ممکن می‌شود (صدر، ۱۹۷۵، ص ۲۶۶). به نظر وی عقل شهودی و عقل مفهومی نه تنها از یکدیگر غایب نیستند، بلکه از مراتب نفس به شمار می‌آیند و به همین دلیل، عقل مفهومی قادر است پس از کشف و شهود، مشهودات نفس را فهم کند (همو، ۱۹۸۸، ص ۲۲۶).

«تفاوت در حیطة معارف و حیانی»؛ دکارت حیطة عقل را از حیطة اراده جدا می‌داند و امور شهودی و وحیانی را مربوط به حیطة اراده می‌داند که باید بدون تلاش برای اثباتشان، حتی آن‌ها را مقدم بر ادراکات عقلی دانست. در حالی که حیطة دریافت



وحی و شهود از نظر ملاصدرا، حیطة اراده نیست، بلکه این عقل است که مخاطب وحی و شهود قرار می‌گیرد. در فلسفه دکارت، عقل در کسب معرفت، به صورت جدا و منفک از الهام و وحی و شهود عمل می‌کند، درحالی که در فلسفه ملاصدرا؛ الهام، شهود و وحی، عقل را در ادراک حقیقی اشیا یاری می‌رساند و درجه متعالی شناخت عقلی محسوب می‌گردد (صدرا، ۲۰۱۶، ص ۱۴).

### شباهت‌های صدرا و دکارت

«**اوضاع فرهنگی اجتماعی زمانه ملاصدرا و دکارت**» با ظهور رنسانس و تکیه بر پیشرفت‌های علوم تجربی، اکثر مراجع دینی، فلسفی و علمی در جهان غرب، به شکل‌های گوناگون، مورد نقد و تشکیک و انکار قرار گرفت. دکارت در چنین فضایی با استفاده از عقل استدلالی و محور قراردادن معرفت‌شناسی و اعمال روش ریاضی در تمامی علوم؛ جریان عقلانی را پایه‌گذاری کرد.

ملاصدرا هم به گونه‌ای مشابه گرفتار جهال و ناهلان زمانه خویش بود که هرگونه تأمل در متون و ژرف‌اندیشی را نوعی بدعت در دین می‌شناختند و از علوم الهی و اسرار ربانی که به وسیله پیامبران بر خلق نازل شده بود، اعراض می‌کردند. وی این جماعت را خفاشانی می‌پندارد که از نور حکمت و برهان گریزان بوده و دشمنی خود را با اشعه تابناک خرد هرگز پنهان نمی‌کنند (دینانی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۱۸).

«**آغاز حرکت توسط الهام یا رویای صادق**» دکارت در دهم نوامبر ۱۶۱۹، سه رؤیای امیدبخش می‌بیند و آن‌ها را چنین تعبیر می‌کند که روح حقیقت او را برگزیده و حتی از او خواسته که به مدد عقل، در طلب حقیقت باشد و همه علوم را به صورت علم واحدی درآورد. این رؤیا به قدری وی را متأثر کرد که نذر کرد حرم حضرت مریم «علیها سلام» را در ناصره زیارت کند (دکارت، ۲۰۰۱، ص ۶).

ملاصدرا نیز بسیاری از آموزه‌های خود را از طریق مکاشفه و واردات قلبیه و افاضه انوار ملکوت بر قلب خود مستند می‌سازد. مضاف بر این که چرخش خویش از اصالت ماهیت به اصالت وجود که از بنیادی‌ترین اصل فلسفه او نیز به‌شمار می‌آید را بر اثر انکشافی

بزرگ می‌داند (صدرا، ۱۹۸۵، ص ۵۳). هرچند مکاشفات این دو فیلسوف از لحاظ کیفی و روحانی متفاوتند، لیکن هر دو فیلسوف دست‌کم، توسل به این شیوه را برای آغاز کار نادیده نگرفتند.

«جریان ساز و موسس مکتب فکر و اندیشه» این دو فیلسوف عمیقاً باور داشتند که باید فلسفه را به سوی پایگاه یقین هدایت کنند. دکارت با اعمال روش ریاضیات در فلسفه و ملا صدرا بر مبنای عقل شهودی، عقل استدلالی و وحی و با تلفیق عرفان، فلسفه اشراق، فلسفه مشا و کلام به این مهم دست یافت. بنابراین، دکارت «اصالت عقل» را بنیان نهاد و ملا صدرا به تأسیس «حکمت متعالیه» همت گمارد. از این رو؛ ایشان در دو قلمرو دینی و فرهنگی کاملاً متفاوت، فوق العاده تأثیرگذار بوده‌اند.

«نگاه ایمانی به مسأله یقین» در این که دکارت انسان با ایمانی بوده و در خلوص نیت او به خدا و اعتقادات مسیحی‌اش تردیدی نیست. از این رو؛ یقین ایمانی در فلسفه دکارت، قابل تبیین و دفاع است<sup>۶</sup>. وی برای تحکیم پایه‌های یقین در فلسفه خویش، به اثبات وجود خدا پرداخت و معتقد شد که هر گونه معرفت و علم باید به درجه یقین برسد، یقینی که دارای صراحت و تمایز است و آن ناشی از کمال ذات خداست (دکارت، ۱۹۹۸، اصل ۱۳). وی معتقد شد باید به آن چه خدا به ما وحی کرده است با یقینی بیش از یقین به امور دیگر باور داشت (Descartes, 1963, p95).

ملا صدرا مؤمن حقیقی را کسی می‌داند که با نور برهان و عقل به معرفت خدا و آخرت نائل شده باشد و آن چه قرب به خدا و ارتقا به سوی عالم ربوبی را میسر می‌سازد جز با بصیرت عقلی امکان‌پذیر نمی‌داند (صدرا، ۲۰۱۲، ص ۱۱۴). وی در کتاب *مشاعر* اظهار می‌دارد ایمان حقیقی به خدا و قیامت برای نفس از راه براهین یقینی و آیات الهی به دست می‌آید (همو، ۱۹۸۵، ص ۲). و در *سفار*، ایمان حقیقی را همان علم تصدیقی منطقی به مبدأ و معاد می‌داند و معتقد است ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد (همو، ۲۰۰۷، ج ۶، ص ۷). بنابراین نظر ملا صدرا در باب حقیقت ایمان، همان علم تصدیقی و به تعبیر دیگر تصدیق منطقی است.

## نتیجه‌گیری

یقین؛ ادراک و دریافتی مطابق با واقع، زوال‌ناپذیر و ثابت است که در علم حصولی و نیز در علم حضوری میسر است. در رسیدن به معرفت یقینی نمی‌توان دکارتی‌اندیشید و منحصرأً به براهین عقلی صرف تکیه نمود و تنها منبع شناخت یقینی را در ساحت عقل نشانند که آن منجر به تقلیل روابط کیفی جهان، به روابط کمی خواهد شد. اما صدرا، نهایت مراتب یقین را تنها در ساحت حضوری و شهودی آن می‌نمایاند، که همان «علم‌الیقین» است و بالاتر از آن، «حق‌الیقین» می‌باشد که «مقام فنای فی الله» است. او با اشتداد وجود شناختی نفس، در فرایند حرکت جوهری، مدعی تعامل حداکثری بین معرفت عقلی و معرفت شهودی است. میان فلسفه دکارت و فلسفه صدرا تمایزاتی از جمله تفاوت در موضوع شناخت؛ تفاوت در ابزار شناخت؛ تفاوت در حقیقت علم؛ تفاوت در نیازمندی یا استغناء عقل از شهود، مشهود است و از طرفی می‌توان به شباهت‌هایی همچون اوضاع فرهنگی اجتماعی زمانه ایشان؛ جریان ساز بودن و پایه گذار مکتب فکر و اندیشه در جهان اسلام و غرب، همچنین آغاز حرکت توسط الهام یا رویای صادق و نگاه ایمانی به مسأله یقین، اشاره کرد.

## یادداشت‌ها

1-Thought

2-Cogito ergo sum

۳- وقتی یک سازنده یا تولید کننده، کالایی را می‌سازد معمولاً علامت مخصوص صنعتی (trade mark) خود را نیز بر روی آن حک می‌کند. این برهان دکارت، برای اثبات وجود خدا نیز از این حیث است. (رایبسون، ۱۹۹۹).

۴- Ontological Argument این برهان توسط کشیشی به نام آنسلم، در قرن یازدهم میلادی مطرح شده که در قرن هفدهم توسط دکارت، با بیان جدیدی طرح شد.

۵- از اشارات موجود در اواخر جلد دوم اسفار و هم چگونگی ورود به بحث وی در رساله عرشیه، می‌توان فهمید که ایشان در اواخر عمر از نظریه «وحدت تشکیکی وجود» به نظریه «وحدت شخصی وجود» تمایل پیدا کرده است. لیکن موفق به بازسازی حکمت متعالیه خود بر این اساس نگردید.

۶- مقاله «رویکردی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه به اثبات خدا در برهان وجودی دکارت و برهان صدیقین» اندیشه نوین دینی، ش ۳۳، (۱۴۵-۱۵۸).

## منابع و مأخذ

- Afzali, Ali (2005), Borhan Alamat Sanaati dar Falsafe Decart, Falsafeh, No. 9, (138 – 167). [In Persian]
- Descartes, Reneh, (1997), Osule Falsafe, translated by Sanei Darehbidi, Tehran, Alhoda. [In Persian]
- Descartes, Reneh, (1962), *the philosophical works of Descartes*, edited and translated by Elizabeth halane and g.r.t Ross, 2 vols, lonon & New York, Cambridge. [In English]
- ..... , (2001), Taamolot dar Falsafe Oala, Ahmad Ahmadi, Tehran, Daneshgahi publisher. [In Persian]
- ..... , (1991), Taamolot dar Falsafe Oala, Ahmad Ahmadi, Tehran, Daneshgahi publisher. [In Persian]
- ....., (2006), Eaterazat va Pasokh-ha, translated by Ali Afzali, Tehran, Scientific and Cultural. . [In Persian]
- ..... , (1993), Ghavaeed Hedayate Zehn, translated by Manoochehr Sanei Darehbidi, Tehran, Shahid Beheshti University. [In Persian]
- Craig, Edward, (1998), Routlede *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge. [In English]
- George. J .D, (1991), Reneh Descartes Critical, London and New York, Routledge. [In English]
- Grabiner, Judith, (1995), «*Descartes and Problem-Solving*», in Mathematics Magazine, Vol 68, No 2. [In English]
- Klein Peter, (1993), "*Certainty*", in *A Companion to Epistemology*, Edited by Jonathan Dancy & Ernest Sosa, London: Blackwell, vol 2, 3. [In English]
- Jilson, Atin, (1995), Khoda va Falsafe, translated by Shahram Pazoki, Tehran, Haghghat publisher. [In Persian]
- Katingham John, (2013), Decart, translated by Seyed Mostafa Shahr Aeeni, Tehran Ney Publisher. [In Persian]
- Mesbah, Mohammad Taghi, (2012), Amoozesh Falsafe, Qom, Imam Khomeini Institute, first vol. [In Persian]
- Mulla Sadra, (1981A), Shavahed Alrobobie fi Manahij Alsolukieh, edited by Seyed Jalale Din Ashtiani, Mashhad, Almarkaz Alnashr Publisher, second edition. [In Persian]
- ..... , (1992), Arshieh, edited and translated by Gholam Hossein Ahani, Tehran, Moala. [In Persian]

- ..... , (no date), *Iqad Alna'imin*, 1 volume, Tehran, Islamic Association of Philosophy and Philosophy of Iran, First edition. [In Arabic]
- ..... , (1975), *Al- Mabdai va Al- Maad*, edited by Seyed Jala Ashtiani, Tehran, Wisdom and Philosophy Society of Iran. [In Persian]
- ..... , (1981), *Al-Hikma Almutaleyah fi Alasfar Alaqliya Alarbaeh*, nine volumes, Beirut, Dar al-Ahya al-Tras al-Arabi, second edition. [In Arabic]
- ..... , (1981), *Asrar Alayat*, Tehran, Wisdom and Philosophy Society.
- ..... , (1996), *Sharhe Asfar*, Mesbahe Yazdi, Qom, Imam Khomeini Institute, second vol. [In Persian]
- ..... , (2007), *Asfar*, Sixth volume, Qom: School of Mostafavi. [In Arabic]
- ..... , (1988), *Sharhe Osule Kafei*, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- ....., (2012), *Sharhe Osule Kafei*, Tehran, School of Mahmoudi. [In Persian]
- ..... , (1985), *Mafatih al-qaib*, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran, Tehran.[In Arabic]
- ..... , (1995), *Resalatan Fe Al- Tasavor va Al- Tasdiq*, Tehran Esmaelian publisher, First edition.[In Arabic]
- ..... , (2003), *Be – Shavahed Alrobie fi Manahij Alsolukieh*, correction and suspension by Jalal Ashtiani, Qom, Boostan Book. [In Persian]
- ....., (1985), *Almashaer*, by Henry Carban, Tahari publications. [In Persian]
- ..... , (2004A), *Sharh va Taaligheh Sadr Almutealehin bar Elahiaate Shafa*, Sadr al- Mutaleyahi, Tehrean, The Foundation of Sadar Islamic Philosophy. [In Persian]
- Rabinson, Dave and Garat, Chris, (1999), *Ghadame Aval, Decart*, Mehdi Shakibania, Shiraz, First edition. [In Persian]
- Descartes, Reneh, (1963), *Discourse on Method* and the Penguin books university press Hoffman, Paul (1986), «*The Unity of Descartes's Man*» in *The Philosophical Review*, Vol. 95, No. 3. [In English]
- Osler, Margaret, (1994), *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press. [In English]

**How to cite this paper:**

Azra Sadat Mousavipur, Mohsen Javadi and Babak Abbasi (2020). From Cogito to Certainty (A Comparative Study of Certainty in Mullah Sadra` Wisdom and Cartesian Philosophy with an Emphasis on the Theological Aspect), *Journal of Ontological Researches*, 8(16), 79-100.

**DOI:** 10.22061/orj.2020.1205

**URL:** [http://orj.sru.ac.ir/article\\_1205.html](http://orj.sru.ac.ir/article_1205.html)

