

بررسی و مقایسه‌ی نظریه‌ی صدق و توجیه معرفت و جایگاه خدا در آن در نظام معرفت‌شناختی فیلسوفان صدرایی و دکارتی^۱

حسن رهبر**

قاسم کاکایی*

چکیده

فیلسوفان حکمت متعالیه از میان نظریه‌های صدق، به مطابقت معتقدند. آنان گزاره‌ای را صادق می‌شمارند که با عالم واقع، اعم از ذهن و عین، و به عبارتی با نفس الامر مطابق باشد. در میان فیلسوفان دکارتی، تنها اسپینوزا از نظریه‌ی مطابقت دفاع می‌کند و سایر دکارتریان ملاک صدق را وضوح و تمایز می‌دانند. در باب توجیه معرفت، معرفت‌شناسان نظریه‌های توجیه را در دو قالب درون‌گرایی و برون‌گرایی تقسیم می‌کنند. فیلسوفان صدرایی و دکارتی، هر دو به درون‌گرایی معتقدند، با این تفاوت که صدرااییان صرفاً از نظریه‌ی مبنای‌گرایی، چونان ملاک توجیه نام می‌برند.

با تمام این اوصاف، فیلسوفان دکارتی از جایگاه والای خدا در توجیه و صدق معرفت نام می‌برند و فیلسوفان حکمت متعالیه نیز نقش برجسته‌ای را در معرفت‌شناسی خویش برای خداوند قائل هستند. چنان‌که دکارت وجود خداوند و فریبکار نبودن او را ملاک توجیه معرفت می‌داند و ملاصدرا نیز الهام و اشراق خداوند را یقینی‌ترین معارف انسان می‌داند. نویسندگان در این مقاله تلاش دارند تا نظریه‌ی صدق و توجیه معرفت را در معرفت‌شناسی این دو گروه از فیلسوفان، با نگاه مقایسه‌ای، تبیین و تشریح نمایند و وجوه اختلاف و اشتراک آنان را نمایان سازند.

واژه‌های کلیدی: ۱. نظریه صدق، ۲. نظریه توجیه، ۳. فیلسوفان صدرایی، ۴. فیلسوفان دکارتی.

e-mail: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir
e-mail: Hassan_rahbar@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۵

* استاد دانشگاه شیراز
** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه ایلام
تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۲

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی معاصر، بحث از چیستی و ماهیت معرفت است. معرفت‌شناسان در باب چیستی و تعریف معرفت، با وجود انتقاداتی که به تعریف سنتی معرفت وارد می‌شود، همان تعریف سنتی را که نخستین بار افلاطون بنا نهاد، تعریف معرفت قلمداد می‌کنند. آنان معرفت را «باور صادق موجه»^۲ می‌نامند. این تعریف رایج را تعریف سه جزئی معرفت نیز می‌گویند.

نکته‌ی مهم در باب این تعریف از معرفت، سخن درباره‌ی مفهوم و معیار دو شرط مهم آن، یعنی صدق و توجیه است. درباره‌ی شرط دوم معرفت (صدق)، معرفت‌شناسان سه نظریه را در باب معیار صدق مطرح کرده‌اند:

۱. نظریه‌ی مطابقت^۳

۲. نظریه‌ی انسجام^۴

۳. نظریه‌ی عمل‌گروانه^۵

در باب شرط سوم معرفت، یعنی توجیه نیز معرفت‌شناسان برای معیار آن، چند نظریه را پیش می‌کشند:

۱. نظریه‌ی مبنایگروی^۶

۲. نظریه‌ی انسجام^۷

۳. نظریه‌ی برون‌گرایی^۸

این سه نظریه مهم‌ترین نظریه‌ها در باب توجیه معرفت محسوب می‌گردند. معرفت‌شناسان هر دو نظریه‌ی مبنایگروی و انسجام را تحت عنوان درون‌گرایی^۹ معرفی می‌کنند.

اکنون با توجه به مطالبی که گفته شد، می‌باید به بررسی نظریه‌ی صدق و نظریه‌ی توجیه معرفت در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی، به منزله‌ی دو گروه تأثیرگذار در تاریخ فلسفه‌ی غرب و فلسفه‌ی اسلامی، بپردازیم.

۲. چیستی و معیار صدق

در این بخش از نوشتار، به بررسی چیستی و معیار صدق در نظام حکمت صدرایی و نظام فکری فیلسوفان دکارتی خواهیم پرداخت. سخن را با تبیین دیدگاه حکمت متعالیه در باب صدق آغاز می‌کنیم و با طرح نظرات فیلسوفان دکارتی در این باب به پایان خواهیم رساند.

۱.۲. مفهوم و معیار صدق در معرفت‌شناسی صدرایی

در حکمت متعالیه، بحث از صدق معمولاً مترادف با مفهوم حق و حقیقت قلمداد می‌شود. به عبارت دیگر، بحث از صدق در ذیل مباحث مربوط حق یا حقیقت مطرح می‌شود، چنان‌که ملاصدرا در تبیین مفهوم حق می‌گوید:

«قد يفهم عنه [أى الحق] حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع فى الاعيان فيقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبتة الامر و حق باعتبار نسبة الامر اليه» (۱۱، ج: ۱، ص: ۸۹)، ملاصدرا با این عبارت، مفهوم صدق را با مفهوم حق پیوند می‌دهد و بنابراین، آنچه حق است صادق نیز هست. به تعبیر دیگر، وقتی می‌گوییم: کدام مسأله حق است؟ یا حقیقت این امر چیست؟، در واقع، ما درباره‌ی صدق آن‌ها پرسیده‌ایم.

اکنون که مفهوم و چیستی صدق در حکمت متعالیه روشن گردید، سؤال مهم دیگری را در این باب مطرح می‌کنیم و آن این است که: از میان نظریه‌های صدق، کدام نظریه در بین فیلسوفان حکمت متعالیه چونان معیار و ملاک صدق، مورد قبول واقع شده است؟ به عبارت دیگر، از نظر فیلسوفان این مکتب، معیار و ملاک صدق قضا یا چیست؟ فیلسوفان اسلامی از بین نظریه‌های صدق، نظریه‌ی مطابقت را ملاک و معیار صدق می‌دانند، چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم، نظریه‌ی مطابقت قدیمی‌ترین نظریه‌ی صدق است که نخستین بار در آثار افلاطون و ارسطو مطرح گردیده است. اگر نگوییم همه، دست‌کم اکثر فیلسوفان اسلامی نیز به تبعیت از ارسطو، مطابقت را ملاک صدق می‌دانند. ابن سینا با پذیرش مطابقت به منزله‌ی ملاک صدق، می‌گوید: «و يفهم منه [الحق] حال القول و العقد الذى يدل على حال الشئ فى الخارج اذا كان مطابقاً له... اما الحق من قبل المطابقة فهو الصادق» (۱، ص: ۴۸)،

فارابی نیز همچون ابن سینا در میان نظریه‌های صدق، از نظریه‌ی مطابقت دفاع می‌کند: «القول و الاعتقاد انما يكون صادقاً متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً» (۲، ص: ۸۰)، فیلسوفان صدرایی نیز به تبعیت از دیگر فیلسوفان اسلامی، مطابقت را ملاک و معیار صدق می‌دانند. ملاصدرا پس از توضیح معانی گوناگون حق، از مطابقت، به منزله‌ی معیار صدق یاد می‌کند و معتقد است یکی از معانی حق این است که وقتی گزاره‌ای با عالم واقع مطابقت داشته باشد، به دلیل این مطابقت با واقع، این گزاره صادق و بنابراین حق یا حقیقت نامیده می‌شود:

«و قد يفهم عنه [الحق] حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع فى الاعيان... و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق» (۱۱، ص: ۸۹)،

ملاهادی سبزواری نیز معیار صدق قضایا را مطابقت آن‌ها با عالم واقع و معیار کذب قضایا را عدم مطابقت آن‌ها با واقع می‌داند: «انّ القضيّة لقول محتمل للصدق ای مطابقت الواقع و الکذب ای عدمها» (۹، ص: ۲۳۹).

شهید مطهری هم به تبعیت از سایرین، ملاک صدق را مطابقت و ملاک کذب را عدم مطابقت با واقع می‌داند (۱۶، ص: ۲۶۱)، علامه طباطبایی نیز مطابقت را ملاک و معیار صدق قضایا عنوان می‌کند (۱۳، صص: ۶۹ - ۷۰).

۲.۱.۱. **نفس الامر و ملاک صدق:** فیلسوفان حکمت متعالیه معتقدند باید موطن هر قضیه‌ای را مشخص کرد و مطابقت آن قضیه را بر اساس موطن آن بررسی کرد. بنابراین مثلاً اگر قضیه‌ای صرفاً یک قضیه‌ی خارجی است، یعنی جزء قضایایی است که موطن آن‌ها در خارج است، می‌باید برای حکم به صدق این قضیه، مطابقت آن را با عالم خارج در نظر گرفت و اگر قضیه‌ای صرفاً ذهنی است، لازم است برای احراز صدق، با موطن ذهن مطابقت داشته باشد.

بر این اساس، قضایای صادق را به اعتبار موطنشان به سه دسته تقسیم می‌کنند (۱۳، صص: ۶۹ - ۷۰):

الف) قضایایی که در خارج، مطابق دارند؛ مانند: قضیه‌ی «انسان موجود است» و «انسان نویسنده است».

ب: قضایایی که در ذهن، مطابق دارند؛ مانند قضیه‌ی «انسان نوع است» و «حیوان جنس است».

ج: قضایایی که مطابقی دارند که بر آن‌ها منطبق می‌شوند، اما مطابقتشان نه در ذهن است و نه در خارج؛ مانند قضیه‌ی «عدم علت عدم معلول است» و «عدم باطل الذات است». دلیل این که این قضایا نه در خارج مطابق دارند و نه در ذهن، این است که عدم و احکام آن نه در خارج تحقق دارند و نه در ذهن؛ درباهی این نوع قضایا گفته می‌شود که مطابق با نفس الامر هستند.

«انّ من التصدیقات الحقّه ما له مطابق فی الخارج، نحو: الانسان موجود و الانسان کاتب، و منها ما له مطابق فی الذهن نحو: الانسان نوع و الحيوان جنس، و منها ما له مطابق يطابقه لکنه غیر موجود فی الخارج و لا فی الذهن کما فی قولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول. و العدم باطل بالذات. اذا لعدم لا تحقق فی خارج و لا فی ذهن و لا لاحکامه و آثاره. و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقت فی نفس الامر» (۱۳، صص: ۶۹ - ۷۰).

بنابراین حکمای متعالیه از میان نظریه‌های صدق، نظریه‌ی مطابقت را به منزله‌ی معیار و ملاک صدق می‌پذیرند، البته با این توضیح که منظور از مطابقت، صرفاً مطابقت با عالم

خارج نیست، بلکه بسته به قضیه‌ای که به آن علم پیدا می‌کنیم، مطابقت را بر اساس موطن آن قضیه ملاک صدق می‌دانند. به عبارت دیگر، ملاک صدق قضایا، مطابقت با واقع است و واقع اعم از عالم خارج و عالم ذهن است که به آن نفس الامر می‌گویند.

بنابراین نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، نفس الامر ظرفی است که هر سه دسته از قضایای صادق را فرامی‌گیرد: قضایای ذهنی، قضایای خارجی و قضایایی که عقل آن‌ها را تصدیق می‌کند، در حالی که در خارج و ذهن، مطابقی ندارند (۱۳، صص: ۷۱ - ۷۲).

۲.۲. معیار صدق در نظام معرفت‌شناسی دکارتی

از سویی، دکارت ملاک صدق را وضوح و تمایز می‌داند. البته پیش از این اشاره کردیم که وی تنها احکام و تصدیقات را شامل صدق و کذب می‌داند. او معتقد است تنها احکام و اموری صادق هستند که به نحو واضح و متمایز، آن‌ها را ادراک کنیم. یعنی: هر چیزی را که با وضوح و تمایز ادراک کنیم کاملاً حقیقت دارد (۵، ص: ۳۸)، بنابراین اگر ما از دکارت بپرسیم که او چگونه با قطعیت می‌داند که $4 = 2 + 2$ ، او پاسخ خواهد داد که من این گزاره را با قطعیت می‌دانم که صادق است، زیرا من با وضوح و تمایز آن را ادراک کرده‌ام (۲۴، ص: ۱۴۰). در واقع، دکارت معتقد است: شاید نتوانیم به طور کامل بر جهل خود غلبه کنیم اما می‌توانیم از خطا و اشتباه خود جلوگیری کنیم، اگر صرفاً آنچه را به طور واضح و متمایز ادراک می‌کنیم تصدیق نماییم و آن‌ها را صادق بشماریم. (همان، ص: ۱۳۹). او در باب این‌که وضوح و تمایز چیست می‌گوید: من چیزی را واضح (صریح) می‌نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و روشن 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. اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیا دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که به طور آشکار بر بیننده‌ی دقیق ظاهر می‌شود (۷، صص: ۴۴ . ۴۵).

۲.۲.۱. نقد و پاسخ: دکارت در این‌جا به شبهه‌ای که ممکن است پیش بیاید پاسخ می‌دهد، و آن این‌که ممکن است کسی بگوید که اگر تمام شناخت‌هایی که به یقین منجر می‌شود باید صریح و متمایز باشند اشکالاتی به وجود می‌آید، مانند این‌که کسی که دین را نپذیرفته هرگز دچار گناه نشده، چون حقانیت این دین را با وضوح و تمایز درک نکرده؛ از سویی، اگر این قانون [وضوح و تمایز] درست باشد، تقریباً هیچ چیز وجود نخواهد داشت که اراده مجاز به پذیرفتن آن باشد، چون به ندرت ممکن است چیزی وجود داشته باشد که با چنان وضوح و تمایزی آن را بشناسیم که هیچ شکی نتواند آن را متزلزل کند (۶، صص: ۱۴۳ . ۱۴۴). دکارت در پاسخ به این دسته از اعتراضات، می‌گوید تنها پایه‌ای که یقین

انسان بر آن استوار است این است که اولاً به محض این که فکر می‌کنیم چیزی را به درستی درک می‌کنیم، بالطبع خود را قانع می‌کنیم که آن ادراک صحیح است. ثانیاً اگر این عقیده آن‌چنان محکم است که هیچ دلیلی نداریم که درباره‌ی چیزی تردید نماییم که خودمان را از صحت آن قانع کرده‌ایم، پس هیچ چیز بیشتری وجود ندارد که درباره‌ی آن پرسش کنیم. بنابراین ما در این‌جا واجد تمام آن یقینی هستیم که به نحو معقولی می‌توان طالب آن بود (همان، ص: ۱۶۷). وی در این‌جا به نکته‌ی معرفت‌شناختی مهمی اشاره می‌کند و آن این‌که 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، می‌تواند برای پذیرفتن آن، خود را قانع سازد.

به نظر می‌رسد که دکارت به مسأله‌ی مطابقت نیز توجه داشته است، اما به دلیل امکان خطا در آن، آن را چونان معیار صدق نمی‌پذیرد. وی در باب خطایی که در تصدیقات و احکام ممکن است رخ دهد می‌گوید: رایج‌ترین خطایی که ممکن است رخ دهد این است که حکم کنیم مفاهیم ذهنی ما با اشیای خارجی مشابهت و یا مطابقت دارد، زیرا اگر این مفاهیم را فقط حالاتی یا جوهری از فکر خویش بدانیم و نخواهیم آن‌ها را به هیچ شیء خارجی دیگری نسبت دهیم، به دشواری می‌توانند زمینه‌ای را برای خطای ما فراهم سازند (ص: ۴۰ . ۴۱).

اسپینوزا دو معیار را برای صدق در نظر می‌گیرد: معیار درونی یا ذاتی و معیار بیرونی. معیار بیرونی همان مطابقت است. او در کتاب معروف خود، /خلاق، در دو جا به این مطلب اشاره می‌کند؛ یک بار در اصول متعارفه می‌گوید: یک تصور (ایده)ی صادق باید با متعلقش مطابقت داشته باشد (۲۷، ص: ۸۶). همچنین در قضیه‌ی ۳۰ از بخش اول می‌گوید: یک تصور (ایده)ی صادق باید با متعلقش مطابقت داشته باشد، یعنی آنچه به نحو ذهنی در عقل قرار می‌گیرد باید به طور ضروری در عالم طبیعت وجود داشته باشد (همان، ص: ۱۰۵).

اسپینوزا یک معیار درونی هم برای صدق در نظر می‌گیرد. او معتقد است: ایده تام، ایده‌ای است که خود آن، بدون ارتباط با موضوع، در نظر آورده شود. در این صورت، ایده دارای همه‌ی خصوصیات ایده‌ی حقیقی است. این خصوصیات علامت درونی‌اند، در حالی که در این نوع نظریه، علامت بیرونی، یعنی انطباق ایده با موضوعش باید منتفی باشد (۲۰، ص: ۵۰). ظاهراً اسپینوزا در معیار درونی خود، به همان ملاک وضوح و تمایز دکارت نظر دارد و آن را به منزله‌ی معیاری درونی، معیار صدق می‌داند.

این که معیار درونی اسپینوزا می‌تواند با نظریه‌ی انسجام یکی انگاشته شود یا نه، مورد تردید است. شاید با توجه به این که نظریه‌ی انسجام یک نظریه‌ی درون‌گراست، بتوان چنین استنباطی داشت؛ اما با وجود این، در آثار اسپینوزا تأکیدی بر این نظریه دیده نمی‌شود، بلکه بر عکس، همان‌طور که مشاهده کردیم، وی به صراحت از نظریه‌ی مطابقت دفاع می‌کند و البته مطابقت را معیار بیرونی صدق می‌داند.

مالبرانیش، همچون دکارت، معیار صدق را وضوح و تمایز می‌داند، البته با این تفاوت که وی نظری نو در این باب ارائه می‌دهد. در فلسفه‌ی مالبرانیش، مفهوم تاریک و مبهم جایگاهی ندارد. یعنی نمی‌گوید هر شناختی که از تصور روشن و متمایز حاصل نشده باشد، شناختی حاصل از تصور تاریک و مبهم است؛ بلکه هر چه با تصور روشن و متمایز شناخته نشود، اساساً با تصور شناخته نمی‌شود (۳، صص: ۲۵۸ . ۲۵۹).

لایب نیتس هم، دو شرط وضوح و تمایز را به منزله‌ی شروط بداهت و صدق پذیرفت، اما معتقد بود آن‌ها کافی نیستند، بلکه این دو شرط بدون تعیین ملاک وضوح و تمایز، بی‌اثر و بی‌ثمر است (۸، ص: ۱۸۱). از این روی، وی شناخت را به واضح و غیر واضح تقسیم می‌کند؛ معرفت واضح نیز خود به مبهم و متمایز انقسام‌پذیر است. معرفت متمایز نیز یا متقن است یا غیر متقن و یا شهودی است یا نمادین. معرفت کامل و تمام شهودی و متقن است (همان). او در جای دیگری نیز مسأله‌ی صدق را مورد اشاره قرار می‌دهد و معتقد است تصور وقتی صادق است که مفهوم ما ممکن الوجود باشد و وقتی کاذب است که تناقضی در آن نهفته باشد (۱۶، ص: ۲۴۰). به تعبیر دیگر، می‌توان گفت لایب نیتس معتقد است گزاره یا هر چیز دیگری که به آن علم پیدا می‌کنیم باید ممکن الوجود باشد، یعنی وجود آن امری نشدنی و به عبارت دیگر، امری محال نباشد. پیش از این گفتیم که لایب نیتس حقایق را به حقایق عقل و حقایق واقع تقسیم می‌کند. حقایق عقل امور ضروری و تخلّف‌ناپذیرند که انکار آن منجر به تناقض می‌شود و حقایق واقع نیز همان امور ممکن الوجود هستند. ظاهراً وی در این جا به این نکته نظر دارد که صرفاً اموری می‌توانند کاذب باشند که یک نوع تناقض را در برداشته باشند و این امور تنها در صورت انکار حقایق عقل امکان پذیرند. به عبارت دیگر، گزاره‌هایی که صرفاً خلاف حقایق عقل باشند جزو امور کاذب‌اند. بنابراین یکی از شرایط و ملاک‌های صدق این است که یک چیز یا ممکن الوجود و یا جزو حقایق عقل باشد.

در جمع‌بندی می‌توان گفت که فیلسوفان دکارتی با اندکی تفاوت، به تبعیت از دکارت، دو شرط وضوح و تمایز را ملاک صدق قلمداد می‌کنند. در این میان، اسپینوزا علاوه بر این دو شرط، یک ملاک بیرونی هم برای صدق در نظر می‌گیرد که همان مطابقت است.

همچنین لایب نیس اگرچه وضوح و تمایز را دو شرط صدق می‌داند، معتقد است باید معیار وضوح و تمایز را نیز مشخص سازیم و علاوه بر این، می‌باید ممکن الوجود بودن و متناقض نبودن را نیز در معیار و ملاک صدق اضافه کرد.

۳.۲. جهل مرکب و امکان آن

با توجه به ملاک وضوح و تمایز در بین دکارتیان، سؤالی مطرح می‌شود و آن این که آیا اساساً جهل مرکب می‌تواند وجود داشته باشد؟ فیلسوفان حکمت متعالیه معتقدند یقین عبارت است از: تصدیق، همراه با اعتقاد راسخ و مطابق با واقع (۱۰، ص: ۳)؛ یعنی هر کسی که گزاره‌ای را تصدیق نماید و به آن اعتقاد راسخ داشته باشد در حالی که مطابق با واقع نیز باشد، علم وی علمی یقینی خواهد بود؛ اما اگر این علم مطابق با واقع نباشد، نه تنها یقینی نیست، بلکه اساساً علم نیست، بلکه فقط جهل مرکب است، چراکه فرد از طرفی به آن اعتقاد راسخ دارد و از طرف دیگر، این اعتقاد او مطابق با واقع نیست. پس در واقع، او به چیزی علم دارد و آن را با اعتقاد راسخ تصدیق می‌کند که در واقع چنین نیست و این همان جهل مرکب است؛ یعنی «نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند».

اما به نظر می‌رسد فیلسوفان دکارتی (به غیر از اسپینوزا) با قرار دادن ملاک وضوح و تمایز و دخالت ندادن مطابقت با واقع در معیار صدق، عملاً امکان جهل مرکب را انکار می‌کنند، چراکه بر اساس نظر آنان، داشتن دو صفت وضوح و تمایز باعث می‌شود که همیشه علم ما همان گونه باشد که اشیا واقعاً هستند و اگر اتفاق بیفتد که اشیا را به غیر از آنچه در حقیقت هستند ادراک کنیم، مطمئناً ما آن‌ها را با وضوح و تمایز ادراک نکرده‌ایم.

۳. نظریه‌ی توجیه معرفت

پس از پرداختن به نظریه‌ی صدق در بین فیلسوفان دو گروه و تبیین نظرات آن‌ها در این مسأله، اکنون باید به سؤال مهم دیگری که در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مطرح می‌شود بپردازیم. معرفت‌شناسان در تعریف معرفت، علاوه بر دو شرط باور و صدق، یک شرط دیگری را نیز ضروری می‌دانند که از آن به عنوان توجیه معرفت یاد می‌کنند. اکنون لازم است به تبیین معیار توجیه در نظام فلسفی صدرایی و دکارتی بپردازیم. به عبارت دیگر، سؤال این است که: فیلسوفان حکمت متعالیه و دکارتیان از میان نظریه‌های توجیه معرفت، کدام یک را معیار و ملاک توجیه معرفت در نظام فلسفی خود می‌دانند؟

۳.۱. نظریه‌ی توجیه در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

صدرالمتألهین و دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه اگر بخواهند از میان نظریه‌های توجیه، یکی را برگزینند، آن نظریه بی‌شک، نظریه‌ی مبنای‌گرایی^۱ خواهد بود. به طور اجمال، بر

طبق نظریات مبنانگرایان، معرفت و توجیه بر اساس نوعی مبنا، که اولین فرضیه‌های توجیه است، استوار می‌گردد. این فرضیه‌ها باورهای اساسی‌ای را که خودشان موجه‌اند یا به عبارتی، خودظاهرند برای ما فراهم می‌آورند. این باورهای خودظاهر مبنا و اساس توجیه دیگر باورها می‌شوند (۲۳، ص: ۱۳). این نظریه تا همین دوران کاملاً متأخر، از متداول‌ترین نظریه‌های معرفت‌شناختی بود؛ نظریه‌ای که از سایر نظریه‌ها تمیز داده می‌شود، به این دلیل که در آن، صنف محدودی از باورهای پایه، منزلت معرفتی ممتازی دارند. فرض بر این بود که باورهای پایه نیازمند به توجیه نیستند؛ از طرف دیگر، مفروض بود که همه‌ی باورهای دیگر با تمسک به باورهای پایه توجیه می‌شوند (۴، ص: ۸۱). بنابراین بر اساس نظریه‌ی مبنانگرای، باورهای بنیادین شواهدی را که بر اساس آن، سایر باورها توجیه می‌شوند، شکل می‌دهد. مبنانگرایان معتقدند توجیه بدون وجود این باورهای پایه، غیر ممکن خواهد بود. آن‌ها اظهار می‌دارند که اگر برخی باورهای اساسی که ما در توجیه، به آن‌ها رجوع می‌کنیم، وجود نداشته باشند، ما یک نقطه‌ی شروع ضروری نخواهیم داشت و قربانی شک‌گرایی خواهیم شد. بنابراین در غیاب باورهای اساسی، تمام ساختمان توجیه معرفت، تنها به دلیل فقدان یک مبنا فروخواهد ریخت. (۲۳، ص: ۱۳).

اما این باورهای پایه و اساسی که به منزله‌ی مبنای معرفت هستند کدام‌اند؟ فیلسوفان صدرایی این باورهای پایه را بدیهیات می‌نامند. پیش از این گفتیم که در حکمت متعالیه، یکی از تقسیمات علم، تقسیم آن به بدیهی و نظری است. بر این اساس، بدیهیات آن دسته از علوم و قضایایی هستند که حصول آن‌ها نیازی به فکر و اندیشه و استدلال ندارند و در مقابل، برای کسب علوم نظری، به فکر و اندیشه و استدلال نیاز است. ملاصدرا علم را به فطری، حدسی، مکتسب از این دو و به واسطه‌ی اشراق، تقسیم می‌کند. ایشان این تقسیم‌بندی را این‌گونه بیان می‌کند:

«العلم اما تصدیق ... و اما تصور ... و کلّ منهما فطری و حدسی و مکتسب یمکن تحصیله من الاولین ان لم یحصل بالاشراق من القوه القدسیه» (۱۰، ص: ۳).

با این بیان، ملاصدرا علوم فطری و حدسی را همان بدیهیات می‌داند که ضروری است و بدون نیاز به فکر و اندیشه حاصل می‌شود.

ایشان همچنین در یک مورد، در تعریف بدیهی دو شرط را چونان معیار بدهت، ضروری می‌داند که البته چندان درست به نظر نمی‌رسد: اول، وجود بدیهیات در نفس انسان در ابتدای تولد؛ دوم، عمومیت و اشتراک ادراک این علوم در بین انسان‌ها (و وحدت بین الازهانیه نسبت به این علوم).

«البداهة و هي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس» (۱۱، ج: ۳، ص: ۵۱۸).

ولی می‌دانیم اگر کسی بدیهیات را با این فرض که آن‌ها اموری فطری‌اند و یا بر این اساس که مقبول تمام مردم بوده، در مورد آن‌ها وحدت نظر وجود دارد مبادی برهان به حساب بیاورد، منطقی‌دانان او را نکوهش خواهند کرد، زیرا اگر ما اموری را، هرچند که مقبول جمیع مردم باشد، به عنوان این‌که مقبول عامه‌اند، در قیاس ذکر کنیم، قیاس ما از برهان خارج و به حوزه‌ی جدل وارد خواهد شد. توضیح این‌که مبادی جدل از مشهورات و مسلمات است نه از امور یقینی. پس همچنان که اگر کسی بدیهیات را به عنوان این‌که اموری یقینی‌اند در جدل به کار گیرد، از او پذیرفته نیست، اگر مستدلی، در مقام اقامه‌ی برهان، از امر بدیهی نه به عنوان حقیقت یقینی، بلکه به عنوان امر فطری یا مشترک بین جمیع ناس بهره گیرد، قطعاً از او نیز پذیرفته نیست، چراکه در واقع، برهان او به ورطه‌ی جدل افتاده است. بنابراین بهتر آن است که در تعریف «بدیهی»، بر عنصری تأکید کنیم که بتواند «معرفت بدیهی» را از «دانش نظری» متمایز سازد. این عنصر، به استناد مطالبی که قبلاً ذکر کردیم، همان عدم نیاز به فکر و نظر است و مقصود از فکر و نظر ترتیب امور معلوم برای دستیابی به دانش مجهول است (۱۴، ص: ۹).

مولی هادی سبزواری نیز در باب بدیهیات و تقسیم علم به بدیهی و نظری، معتقد است: «کل من التصور و التصدیق قسمان: ضروری و کسبی. فالكسبی ما یحتاج الی فکر و نظر و الضروری ما لا یحتاج الیه و ان احتاج الی منبه أو احساس أو تجربة أو غیرها» (۹، ص: ۸۴).

همچنین علامه طباطبایی نیز همانند سبزواری به این نوع تقسیم اشاره کرده است. وی علم را به بدیهی (ضروری) و نظری تقسیم می‌کند. در تعریف بدیهی می‌گوید: علمی است که برای حصول آن، به فکر و اندیشه نیاز نیست. بر عکس، علم نظری علمی است که برای کسب آن، به فکر و اندیشه نیاز است.

«البدیهیّ _ و یسمی ضروریاً ایضاً _ ما لا یحتاج فی حصوله الی اکتساب و نظر، کتصور مفهوم الوجود، والشیء و الوحدة، و التصدیق بأنّ الکل اعظم من جزئه، و أنّ الاربعة زوج. و النظریّ ما یحتاج... الی اکتساب و نظر، کتصور ماهیة الانسان و الفرس، و التصدیق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساویة القائمین، و أنّ الانسان ذو نفس مجردة» (۱۲، صص: ۱۱۰-۱۱۱).

ملاصدرا و دیگر فیلسوفان این مکتب معتقدند که بدیهیات مبنای همه‌ی علوم دیگر است؛ یعنی اگر بدیهیات به منزله‌ی یک پایه و مبنا وجود نداشته باشند، معرفت ما فاقد

شالوده‌ی محکم و استوار خواهد بود و هرگز نمی‌توانیم معارف خود را به امری ثابت و استوار ارجاع دهیم و بنابراین در ارجاع علوم نظری به یک‌دیگر، دچار دور و تسلسل خواهیم شد. بنابراین وجود بدیهیات به ما این امکان را می‌دهد که بتوانیم علوم نظری و اکتسابی خود را به مبنایی استوار و یقینی ارجاع دهیم و بر این اساس، می‌توانیم بگوییم همه‌ی علوم در مقام توجیه، نیازمند باورهای اساسی و مبنایی، یعنی بدیهیات، هستند. حکمای متعالیه بدیهیات تصدیقی را به شش دسته تقسیم می‌کنند: ۱. محسوسات، ۲. تجربیات (مشاهدات)، ۳. وجدانیات، ۴. متواترات، ۵. فطریات، ۶. اولیات.

مرجع کل النظریات خذی	ان ضروریاتنا ست و ذی
فی حکمها فالاولیات بدت	فان ثلاثه التصور کفت
ظهرا و بطنا فالمشاهدات عد	اولا فبالاحساس اما یستمد
وانسب الی الوجدان بطنیات	فسم ما بالظهر حسیات
ان لم یغب عن درک ذی الاطراف قط	و ان ینط بغير حس فالوسط
قیاسها معها بلا خبایا	یدعی بفطریات ای قضایا
فالتجریبات او التخاطب	و ان یغب واستعمل التجارب
فالمتواترات عند ذانقع. (۹، ص: ۲۱۷-	عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع

(۳۲۸).

در میان انواع بدیهیات شش‌گانه، اولیات از دیگر اقسام، زیربنایی‌تر و سزاوارتر به پذیرش است و از میان قضایای اولی نیز قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، مورد قبول‌ترین قضیه‌ی اولی است که در قالب این جمله بیان می‌شود: «یا ایجاب صادق است و سلب کاذب است، و یا سلب صادق است و ایجاب کاذب است». البته شایان ذکر است که این‌ها دو قضیه هستند: امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین، که دومی به اولی برمی‌گردد. این قضیه یک قضیه‌ی منفصله حقیقی است که تمام قضایای دیگر، خواه نظری و خواه بدیهی و حتی اولیات، برای آن که مفید علم و یقین باشند، بدان نیازمندند؛ مثلاً قضیه‌ی «کل بزرگ‌تر از جزئش است» تنها در صورتی افاده‌ی علم و یقین خواهد کرد که مانع از نقیضش باشد و نقیض آن کاذب باشد (۱۲، ص: ۱۱۴).

بنابراین قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نخستین قضیه‌ای است که انسان آن را تصدیق می‌کند و همه‌ی علوم نظری و بدیهی در یک «قیاس استثنایی»، که موجب تمامیت علم می‌گردد، به آن می‌رسند؛ به گونه‌ای که اگر به فرض، آن قضیه مورد شک و تردید واقع شود، این تردید به همه‌ی قضایا سرایت خواهد کرد و در نتیجه اساس علم و دانش فرو خواهد ریخت (همان، ص: ۱۱۵).

۳.۱.۱. اشکال و پاسخ: گفتیم که بدیهی دانشی است که برای کسب آن نیاز به فکر و اندیشه نیست. اما گاهی اتفاق می‌افتد که افرادی در اثر فقدان توجه، به یک امر بدیهی جهل داشته باشند. حال آیا این مسأله خدش‌های بر بدهت بدیهی وارد نمی‌سازد؟ پاسخ منفی است. منطق‌دانان معتقدند هرچند برای کسب امور بدیهی نیاز به اندیشه نیست، انسان باید اسباب توجه نفس را داشته باشد. اسباب توجه نفس را منطقیون به این نحو برمی‌شمرند (۱۸، صص: ۳۷، ۳۸):

الف. انتباه: این که انسان به مطلب مورد نظر توجه داشته باشد و از آن غافل نباشد.
 ب. سلامت ذهن: کسی که ذهنش بیمار است در روشن‌ترین امور نیز شک می‌کند. بیماری ذهنی گاهی از یک نقصان طبیعی نشأت می‌گیرد و گاهی از یک بیماری عارضی یا تربیت غلط ناشی می‌شود.
 ج. سلامت حواس: این سبب ویژه‌ی بدیهیاتی است که مبتنی بر حواس پنج‌گانه‌اند، یعنی محسوسات. مثلاً انسان کور یا کسی که بینایی‌اش ضعیف است فاقد علم به بسیاری از امور دیدنی است.

د. عدم شبهه: شبهه یعنی این که ذهن دلیل باطلی را که نتیجه‌اش با یکی از بدیهیات تناقض دارد ترتیب دهد و از مغالطه‌ای که در آن است غفلت کند.

ه. فعالیت غیر عقلانی: این سبب برای حصول بسیاری از بدهیات، ضروری است؛ مانند شنیدن اخبار گروه فراوانی از مردم در متواترات یا تلاش برای دیدن شهری یا شنیدن صدایی در محسوسات.

بنابراین هرچند که برای حصول امور بدیهی، به فکر و اندیشه نیاز نیست، لازم است انسان از اسباب توجه ذهن بهره‌مند باشد، چراکه فقدان یکی از آن‌ها ممکن است باعث جهل به یک امر بدیهی گردد. از این نکته، این مطلب نیز مشخص می‌شود که ضرورتی ندارد انسان همه‌ی بدیهیات را بداند؛ بلکه ممکن است به دلیل نداشتن یکی از اسباب توجه نفس، نسبت به برخی امور بدیهی جهل داشته باشد و از آن‌ها غافل باشد. با وجود این، جهل نسبت به بعضی از بدیهیات، هیچ خدش‌های بر بدیهی بودن آن‌ها وارد نمی‌سازد. با توجه به مطالبی که گذشت، صدرالمتألهین و دیگر فیلسوفان مکتب وی با اعتقاد به باورهای پایه و مبنایی، یعنی بدهیات، در باب توجیه معرفت‌شناسی به نظریه‌ی مبنای‌گرایی معتقدند.

۳.۲. توجیه معرفت در معرفت‌شناسی فیلسوفان دکارتی

دکارت و دیگر فیلسوفان دکارتی در باب توجیه معرفت، به نظریه‌ی درون‌گرایی^{۱۱} باور دارند.

یک راه برای تقسیم نظریه‌های توجیه، انقسام آن‌ها در دو قالب درون‌گرایی و برون‌گرایی^{۱۲} است. یکی از نظریه‌های توجیه، درون‌گرایی است که بر اساس این نظریه، فاکتورهای توجیه در دسترس فهم فاعل شناسایی است؛ در حالی که نظریه‌ی برون‌گرایی این امکان را برای شناسنده انکار می‌کند (۲۵، ص: ۳).

بر اساس درون‌گرایی دکارتی، همه‌ی فاکتورهای توجیه در قالبی از تصورات (ایده‌ها) نهفته است. زیرا وی معتقد است که تصورات یا ایده‌ها _ یعنی تنها متعلقات شناخت بی‌واسطه _ وجود دارند. علاوه بر نظریه‌ی تصورات یا ایده‌ها، شک‌های روشمند دکارت فرضی را پیش آورده است که بر اساس آن، همه‌ی افکار و تجربه‌ها صرفاً در قالب خواب و رؤیا است و واقعیتی ندارند. این فرض در واقع، معادل این است که توجیه معرفت به قالبی از تصورات (ایده‌ها) برمی‌گردد. (همان، ص: ۴). به تعبیر ساده‌تر، از آن‌جا که دکارت و برخی دیگر از دکارتهایان به وجود تصورات فطری و همچنین بدیهیات معتقدند و نیز از وضوح و تمایز، چونان یکی از شروط صدق و معارف یقینی سخن می‌گویند، بنابراین دکارتهایان معتقدند که توجیه معرفت به امری فراسوی باورها و شناخت‌های انسان متکی نیست، بلکه بر عکس، انسان می‌تواند از دل همین معارف و تصورات خود، راهی برای توجیه معرفت خویش بیابد که این راه در بعضی موارد، بر اساس تصورات فطری، چونان باورهای پایه و ضروری حاصل می‌شود و در برخی موارد نیز بر اساس صفات درونی خود تصورات یقینی که وضوح و تمایز نام دارند. بنابراین از آن‌جا که هم مبنایگرایی و هم انسجام‌گرایی را در قالب نظریه‌ی درون‌گرایی معرفی می‌کنند، می‌توان گفت که خواه دکارتهایان، به دلیل اعتقاد به تصورات فطری، مبنایگرایی تلقی شوند و خواه، به دلیل اعتقاد به دو شرط وضوح و تمایز به منزله‌ی معیار درونی، انسجام‌گرا قلمداد شوند، در هر صورت، باید آن‌ها را معتقد به نظریه‌ی درون‌گرایی در باب توجیه معرفت دانست.

از جهتی، دکارت را می‌توان مبنایگرایی دانست، چراکه وی بخشی از معارف انسان را امور بدیهی می‌داند که انسان به دلیل صراحت و روشنی این امور، بدون نیاز به فکر و اندیشه، آن‌ها را در می‌یابد (۷، ص: ۱۶). دکارت همچنین اصولی را به منزله‌ی مبانی معرفت انسان ذکر می‌کند که معتقد است این اصول باید دو شرط را در خود داشته باشند: اول این که صریح و بدیهی باشند و دوم این که سایر معارف انسان از این اصول استنباط و استخراج شوند (همان، ص: ۱۴): «وجود دو شرط برای این اصول ضروری است: اول این که این اصول باید چنان صریح و بدیهی باشند که ذهن انسان وقتی با توجه کامل، آن‌ها را مورد مطالعه قرار دهد، نتواند در حقیقت آن‌ها شک کند؛ دوم این که معرفت انسان به تمام اشیا، متکی به این اصول باشد، به نحوی که این اصول را بدون توجه به امور دیگر، بتوان شناخت؛ در

حالی که متقابلاً شناخت اشیای دیگر بدون این اصول امکان‌پذیر نباشد. آن‌گاه باید در استنتاج شناخت دیگر اشیا بر پایه‌ی این اصول، آن‌چنان کوشید که در کلّ سلسله‌ی این استنتاج‌ها چیزی که به اندازه‌ی کافی واضح نباشد باقی نماند.

او برخی اصول را به منزله‌ی اصول موضوعه و اصول متعارفه معرفی می‌کند. هفت اصل را اصول موضوعه^{۱۳} می‌نامد که البته آن‌ها را در قالب تقاضا و درخواست ارائه می‌دهد؛ مانند این قضایا که: «یک چیز نمی‌تواند در آن واحد، هم باشد و هم نباشد» و «عدم نمی‌تواند علت فاعلی چیزی باشد» (۶، ص: ۱۹۵). دکارت همچنین از ده اصل به عنوان اصول متعارفه یا اصول عام^{۱۴} یاد می‌کند، مانند «عدم علت وجود چیزی نمی‌شود» یا «هر واقعیت و کمالی که در چیزی وجود داشته باشد، به همان صورت یا به نحو کامل‌تر در علت آن نیز وجود دارد» (همان، صص: ۱۹۷ . ۲۰۵). برخی از مواردی را که دکارت به عنوان اصول متعارف بیان می‌کند می‌توان با برخی از بدیهیات شش‌گانه در حکمت متعالیه مقایسه کرد؛ مانند این اصل متعارف که «عدم علت وجود چیزی نمی‌شود» که می‌توان آن را یک قضیه‌ی اولی نامید. برخی اصولی که دکارت در شمار اصل موضوعه مطرح می‌کند، مانند «یک چیز نمی‌تواند در آن واحد هم باشد و هم نباشد» در خور مقایسه با اصول متعارفه در حکمت متعالیه است، چراکه همین اصل در حکمت متعالیه با عنوان اصل متعارفه و نه موضوعه، و در قالب قضایای اولی مطرح می‌شود.

وجود بدیهیات و اصول موضوعه و متعارفه از یک سو، و وجود مفاهیمی فطری و ازلی از سوی دیگر، اعتقاد ما را بر مبنای دکارت، هرچه بیشتر تقویت می‌کند. دکارت این‌گونه مفاهیم و قضایای بدیهی و فطری را اموری تردید‌ناپذیر و نامتزلزل معرفی می‌کند و معتقد است که سایر معارف انسان باید از این اصول و معارف استنتاج گردند. حتی برخی معتقدند که دکارت به دو دلیل، شایسته‌ی نامی پرآوازه و بلند است:

اول، اراده و تصمیمش برای تحقیق درباره‌ی روش، در همه‌ی شاخه‌های علمی که مورد نیاز انسان است.

دوم، وارد ساختن این مسأله در فلسفه، که بسیاری از مفاهیم و استدلال‌هایی که وجود دارند، به عنوان مبنا و پایه‌ی معرفت هستند (۲۶، ص: ۲۷).

لایب نیتس را نیز می‌توان مبنای دانست. او همچون دکارت، به وجود مفاهیم و تصورات فطری معتقد است. اعتقاد وی به حقایق عقل، چونان اموری یقینی که انکار آن منجر به تناقض می‌شود، تأکید بر مبنای او را دوجندان می‌سازد. او میان حقایق عقل و حقایق واقع‌تمایز قائل است. حقایق عقل امور ضروری هستند که نپذیرفتن آن به تناقض می‌انجامد. این‌همانی و قاعده‌ی امتناع و اجتماع نقیضین از جمله حقایق عقل‌اند. برعکس

بررسی و مقایسه‌ی نظریه‌ی صدق و توجیه معرفت و جایگاه خدا در آن در نظام... ۶۷

حقایق عقل، که تأویل‌پذیر به این‌همانی‌اند و ضد آن‌ها متضمن تناقض است، حقایق واقع یا ناضروری حقایقی‌اند که خلاف آن‌ها متضمن تناقض نیست (۳، ص: ۲۹۹). حقایق عقل در اندیشه‌ی لایب نیتس را نیز می‌توان با قضایای اولی در حکمت متعالیه مقایسه نمود، چراکه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و قاعده‌ی این‌همانی (هو هو) در حکمت متعالیه جزو بدیهیات اولی محسوب می‌گردند.

مالیرانش و اسپینوزا بر دو شرط وضوح و تمایز، چونان معیار معرفت یقینی، تأکید دارند، اما با وجود این، آن‌ها را دست‌کم باید درون‌گرا نامید. به هر تقدیر، دکارتیان در باب نظریه‌ی توجیه، معتقد به درون‌گرایی هستند. به عبارت دیگر، خواه میناگرایی را برگزینند و خواه بر وضوح و تمایز یا انسجام تأکید ورزند، مجموع این نظریه‌ها در قالب نظریه درون‌گرایی می‌گنجد.

۴. جایگاه خدا در معرفت بشر

جایگاه خداوند در معرفت انسان در نظام صدرایی و دکارتی چیست؟ آیا نظر نهایی دکارتیان در باب توجیه معرفت، درون‌گرایی است؟ آیا خداوند در تضمین و توجیه معرفت بشر نقشی دارد؟

۴.۱. خدا در معرفت‌شناسی دکارتی

اگرچه در میان نظریه‌های توجیه، نظریه درون‌گرایی با استقبال دکارتیان روبه‌رو شده است، نمی‌توان نظر نهایی دکارت و دیگر فیلسوفان این مکتب را در باب توجیه معرفت، درون‌گرایی و یا هر یک از دیگر نظریه‌های توجیه دانست. در نظر دکارت، خداوند ضامن حقیقی معرفت انسان است. به عبارت دیگر، بهترین توجیه برای معرفت انسان، نه نظریه‌ی درون‌گرایی و نه نظریه برون‌گرایی، بلکه وجود خداوند است. دکارت معتقد است اگر کسی بگوید این احتمال وجود دارد که خداوند که خالق ماست، ما را به گونه‌ای خلق کرده است که حتی در بدیهیات نیز فریب بخوریم، چنین شخصی حق دارد که در حقیقت هر چیزی که ادراک متمایزی از آن ندارد شک کند و یقین داشته باشد که پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش به هیچ دانش متیقنی دست نخواهد یافت (۷، ص: ۴۸). بنابراین تنها ضامن معرفت یقینی انسان و معیارش برای توجیه آن، وجود خداوند و کمال و فریب‌کار نبودن اوست. به عبارت دیگر، تا خداوند وجود نداشته باشد، هیچ کسی در مورد هیچ گزاره‌ای، حتی بدیهی‌ترین گزاره‌ها، نمی‌تواند یقین پیدا کند.

ممکن است این ایراد به دکارت گرفته شود که چون هنوز به وجود خدا یقین ندارید و به گفته‌ی شما اگر قبلاً علم واضح و یقینی به وجود خدا نداشته باشید، نمی‌توانید به چیزی یقین داشته باشید، نتیجه می‌شود که نمی‌توانید قبلاً به طور متمایز بدانید که موجودی اندیشنده هستید. از سویی، یک ملحد هم به وضوح می‌داند که مجموع زوایای مثلث مساوی دو قائمه است، با این‌که به وجود خدا عقیده ندارد. پس نمی‌توانید شناخت انسان را به شناخت خدا وابسته بدانید (۶، ص: ۱۴۰).

دکارت در پاسخ می‌گوید من فقط درباره‌ی علمی سخن می‌گویم که شامل آن نتایجی است که می‌توان آن‌ها را به یاد آورد، بدون این‌که به دلایل این نتایج توجه کنیم. علاوه بر این، اهل دیالکتیک^{۱۵} معمولاً معرفت به مبادی اولیه^{۱۶} را «علم» نمی‌نامند و ما وقتی آگاه می‌شویم که موجودی اندیشنده هستیم این آگاهی یک عمل اولیه معرفت است که از هیچ قیاسی به دست نیامده است.^{۱۷} افزون بر این، شناخت ملحد نمی‌تواند یک علم حقیقی باشد، زیرا هیچ شناختی را که بتوان مورد تردید قرار داد، نباید علم نامید؛ زیرا از آن‌جا که او ملحد است نمی‌تواند مطمئن باشد که در چیزهایی که برای او بدیهی‌ترین امور به نظر می‌رسند فریب نمی‌خورد و لذا هرگز نمی‌تواند از شک در امان باشد، مگر این‌که ابتدا وجود خدایی را تصدیق کند (همان، صص: ۱۶۳ - ۱۶۱).

مالبرانش تمام معرفت و شناخت را «رؤیت در خدا»^{۱۸} می‌داند. او با این تعبیر، جایگاه والای خداوند را در باب معرفت انسان و ادراکات او به روشنی نمودار می‌سازد. به عقیده وی، تصورات را نمی‌توان انواع سرگردانی دانست که دموکریتوس آن‌ها را در مرز میان نفس و بدن جای می‌دهد. تصورات زاده‌ی نفس نیز نیستند، چون مستلزم آفریدن است که فقط به خداوند نسبت داده می‌شود. تصورات فطری هم نیستند که خداوند از ازل در انسان نهاده باشد، زیرا در توالی ادراکات ما به وجود می‌آیند. بنابراین با حذف همه‌ی این فرض‌ها، تنها یک چیز باقی می‌ماند و آن این‌که تصورات را می‌توان در خدا مشاهده کرد (۳، صص: ۲۵۹ - ۲۶۰ و ۱۵، صص: ۲۴۴ - ۲۴۵). مالبرانش برای گسترش نظریه‌ی رؤیت در خدا، سه آموزه‌ی دکارتی را احتیاج داشت (۲۲، صص: ۸۲ - ۸۸):

۱. تمایز بین کیفیات اولیه^{۱۹} و کیفیات ثانویه: به عقیده‌ی مالبرانش، ما تنها صفات اولیه را می‌توانیم در خدا مشاهده کنیم، زیرا این تنها کیفیاتی است که اشیا دارند؛ کیفیات ثانویه در همه‌ی اشیا وجود ندارند، بلکه آن‌ها صرفاً احساساتی در ذهن انسان است. بنابراین رنگ، مزه و بو در تصوراتی که در خدا می‌بینیم حضور ندارند.

۲. نظریه‌ی بازنمایی ادراک: ادراک اشیا مادی نیاز به واسطه در ادراک دارند. ما مستقیماً ایده‌ها و غیر مستقیم، اشیا مادی را ادراک می‌کنیم؛ با این استدلال که:

الف. هر آنچه به طور مستقیم ادراک می‌کنیم باید در ذهن ما حاضر باشد

ب. اشیا در ذهن حضور ندارند

ج. بنابراین ما اشیا را به طور مستقیم ادراک نمی‌کنیم.

۳. ادراک عقلی اشیا: اشیا از طریق عقل ادراک می‌شوند نه حس؛ زیرا اشیا از طریق ایده‌ها دریافت می‌شوند و ایده‌ها اموری کلی و انتزاعی هستند، در حالی که حس امور کلی را نمی‌تواند درک کند؛ بنابراین عقل باید آن‌ها را ادراک کند.

با توجه به نظریه‌ی «رؤیت در خدا»، که مالبرانش مطرح می‌کند، می‌توان گفت که خداوند در نظام معرفت‌شناسی وی جایگاه والایی را به خود اختصاص داده است. خداوند در نظام مالبرانش، نه تنها منبع و افاضه‌کننده‌ی معرفت است، بلکه چون معرفت را در خدا مشاهده می‌کنیم، بنابراین ضامن حقیقی معرفت انسان نیز خود خداوند است.

اسپینوزا معتقد است ما واقعیت این جهانی را تجربه می‌کنیم و این تجربه پایانی ندارد و ما را به جایی نمی‌رساند و از این رو، همیشه در قید امور نسبی می‌مانیم. ولی وقتی که حقیقت را تجربه می‌کنیم در عالم ملاً و غنا قرار می‌گیریم و سروکارمان با مطلق است. این حقیقت و سرچشمه‌ی شناسایی، شناسایی خداست که نتیجه‌ی چیز دیگری نیست، بلکه شناسایی بی‌واسطه است؛ زیرا خدا علت هر شناسایی است (۲۰، ص: ۴۸).

از نظر وی، هیچ‌یک از اشیا، بدون خدا هستی ندارند و دریافتن و توجیهشان بدون خدا ممکن نیست، ولی در عین حال، خدا تعلق به ماهیت آن‌ها ندارد (همان، ص ۵۳). همچنین از نظر اسپینوزا، از آن‌جا که انسان می‌تواند همه‌چیز را از ماهیت خداوند استنتاج کند، پس همه‌چیز تابع ضرورت است و این امر در مورد تصورات، به همان اندازه‌ی امور دیگر صادق است (۱۹، ص: ۴۴). در واقع، تمام نظریه شناخت اسپینوزا، نظریه‌ای است در باب این‌که انسان _ یعنی ذهن انسان _ چگونه برای این‌که بخشی از خدا یا طبیعت، به منزله‌ی یک کل شود، در درجات مختلف پیش می‌رود. به عبارت دیگر، نظریه‌ای است درباره‌ی این‌که انسان چگونه می‌تواند وجودش و ذهنش را در خداوند یا طبیعت گسترش دهد و بنابراین خودش را چونان بخشی از طبیعت نمایان کند. (۲۱، ص: ۳۷).

لایب نیتس با دفاع از نظریه‌ی تصورات فطری، نمی‌تواند نسبت به جایگاه خدا و تأثیرش در معرفت، ساکت بماند. او از تصوراتی دفاع می‌کند که دکارت معتقد است خداوند از بدو تولد، آن را به صورت بالفعل یا بالقوه در انسان نهاده است؛ تصوراتی که به عقیده‌ی لایب نیتس، ویژگی‌اش ضرورت و بدهت است و مبنای معارف دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین اگرچه لایب نیتس شاید به طور مستقیم در باب تأثیر خدا و جایگاه او در معرفت انسان

سخن نگفته است، بررسی دقیق نظرات وی در باب معرفت و به‌ویژه تصورات فطری، از جایگاه خدا در معرفت انسان خبر می‌دهد.

در جمع‌بندی نهایی از آنچه در باب جایگاه خداوند و تأثیرش در معرفت انسان در چارچوب نظام فکری فیلسوفان دکارتی گذشت، باید گفت: تأمل عمیق در معرفت‌شناسی کارترین‌ها، جایگاه خداوند را در نظام معرفتی آنان کاملاً روشن می‌سازد. دکارت ضامن حقیقی معرفت را وجود خداوند می‌داند و مالبرانش همه‌ی شناخت‌ها را رؤیت در خدا می‌انگارد. در سوی دیگر، اسپینوزا معارف انسان را از آن جهت که از خدا استنتاج می‌شوند صادق می‌شمارد و لایب نیتس هم با دفاع از نظریه‌ی تصورات فطری، که خداوند در انسان به ودیعت نهاده است، بی‌شک، از جایگاه خدا و تأثیرش در معرفت انسان سخن می‌گوید. در این میان، برخی از این تأثیرها در حقیقت، تأثیر شناخت و اذعان به خدا در معرفت است، یعنی جنبه‌ی معرفت‌شناختی دارد، مانند دیدگاه دکارت؛ و برخی دیگر از تأثیر وجود خدا در پیدایش معرفت بشر حکایت دارد، یعنی جنبه‌ی هستی‌شناختی دارد، مانند دیدگاهی که لایب نیتس ارائه می‌دهد.

۴.۲. جایگاه معرفت‌شناختی خدا در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

اکنون باید به بخش دیگری از سؤال مورد نظر بپردازیم و آن این‌که: جایگاه خداوند در معرفت انسان از منظر نظام حکمت متعالیه چیست؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند در شناخت انسان و معارف او نقشی را ایفا می‌کند؟ پاسخ حکمت متعالیه اکیداً مثبت است. صدرالمتهلین تصریح می‌کند که بسیاری از معارف خود را به واسطه‌ی الطاف الهی و از طریق کشف و شهود نفسانی، که خداوند به او عنایت کرده است، به دست آورده است؛ معارفی که تا قبل از آن، نتوانسته است به وسیله‌ی استدلال و برهان به آن‌ها نائل شود، اما به واسطه‌ی افاضه‌ی انوار ملکوتی که خداوند بر او تابانده، توانسته است این معارف را از منبع خود خداوند به منزله‌ی افاضه‌کننده‌ی همه‌ی معارف اکتساب کند (۱۱، ج: ۱، ص: ۸):

«اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهب قلبی لكثرة الرياضات التهاباً قویاً ففاضت علیها انوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الاضواء الاحدیة و تداركتها اللطاف الالهية فاطلعت علی اسرار لم اكن اطلع علیها الی الان و انكشفت الی رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان».

به عقیده‌ی ملاصدرا، مکاشفات عرفانی و معارفی که خداوند از این طریق بر انسان سالک افاضه می‌کند حتی از معارفی که از طریق برهان، که مفید یقین است، نیز یقینی‌تر و در درجه‌ی والاتر است: «فمرتبة مکشفاتهم (اکابر العرفاء) فوق مرتبة البراهین فی افادة الیقین... فالبرهان الحقیقی لا تخالف الشهود الکشفی» (همان، ج: ۲، ص: ۳۱۵).

وی در بسیاری از مسایل فلسفی اعتراف می‌کند که حقیقت مسأله را نتوانسته است دریابد، تا این‌که به واسطه‌ی ریاضت و شهود و افاضه‌ی نور ملکوتی از جانب خداوند، نتوانسته است آن‌ها را از این راه استنباط کند؛ مثلاً در باب مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول می‌گوید حقیقت مسأله را در هیچ‌یک از آثار فیلسوفان پیش از خود از قبیل ابن سینا و دیگر فیلسوفان مشایی و نیز اشراقیان نتوانستم دریابم، تا این‌که با توسل و توجه به خداوند و تضرع و استعانت از او توانستم به کنه آن پی ببرم (۱۱، ج: ۳، ص: ۲۱۳):

«آن مسأله کون النفس عاقله لصور الاشياء المعقوله من اغمض المسائل الحكيمه التي لم ينقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا، فتوجهنا توجهاً جليلاً الى المسبب الاسباب و تضرعنا تضرعاً غريزياً الى مسهل الامور و الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مراراً كثيره سبباً في باب اعلام الخيرات العلميه و الهام الحقايق الالهيه لمستحقه و محتاجيه». بنابراین، چنان‌که ملاحظه کردیم، خداوند در حکمت متعالیه و به ویژه در باب معرفت انسان، جایگاهی بس بزرگ دارد، به نحوی که ملاصدرا معتقد است معارفی که خداوند به واسطه‌ی شهود نفسانی و عرفانی بر او افاضه داشته است حتی از بسیاری معارفی که به واسطه‌ی برهان و استدلال فلسفی به دست آورده نیز یقینی‌تر است. خداوند در حکمت متعالیه، منبع همه‌ی علوم و افاضه‌کننده‌ی آن‌هاست؛ خداوند در نظام صدرا، در پیدایش معرفت تأثیر دارد، بر خلاف نظر دکارت، که معتقد است شناخت خدا مبنای سایر شناخت‌ها است.

۵. نتیجه

توجه به مباحث مطرح‌شده و مقایسه‌ی آرای فیلسوفان حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی در باب معیار صدق و توجیه معرفت، چند نکته را در این دو مکتب روشن می‌سازد:

۱. در حکمت متعالیه، همه‌ی فیلسوفان در باب معیار صدق، از نظریه‌ی مطابقت دفاع می‌کنند. در دیدگاه آنان، یک گزاره در صورتی می‌تواند صادق باشد که با واقع، مطابقت داشته باشد. آن‌ها معتقدند که واقع اعم از خارج است. به عبارت دیگر، منظور از مطابقت، صرفاً تطابق یک گزاره با عالم خارج نیست، بلکه با توجه به نوع قضیه، مطابقت آن را باید با مناسبت صدق خود آن قضیه سنجید؛ یعنی اگر قضیه خارجی باشد، باید مطابقت با خارج ملاک باشد و اگر مثلاً ذهنیه باشد، باید مطابقت آن را با خود ذهن در نظر گرفت. در مقابل، فیلسوفان دکارتی، هرچند با اندکی تفاوت، معیار صدق را وضوح و تمایزی می‌دانند که دکارت مطرح کرده بود. البته در بین کارترین‌ها، اسپینوزا از نظریه‌ی مطابقت،

چونان معیار بیرونی صدق نام می‌برد. او دو معیار را برای صدق معرفی می‌کند: یکی معیار بیرونی که مطابقت است و دیگری معیار درونی که همان وضوح و تمایز دکارتی است.

۲. در زمینه‌ی توجیه معرفت، هر دو مکتب به درون‌گرایی معتقدند. در این میان، فیلسوفان صدرایی به مبنای‌گرایی معتقدند و بدیهیات را باورهای پایه می‌دانند و معتقدند بدون وجود بدیهیات، معارف ما معیاری برای توجیه نخواهد داشت.

از سویی، دورن‌گرایی کارترین‌ها هم می‌تواند به دلیل اعتقاد به مفاهیم فطری و نیز برخی گزاره‌های بدیهی، در قالب مبنای‌گرایی قلمداد شود و همچنین می‌تواند به دلیل اعتقاد به دو شرط وضوح و تمایز در توجیه معرفت، به نوعی مبنای‌گرایی را تحت الشعاع قرار دهد؛ اما به هر تقدیر، آن‌ها معتقد به درون‌گرایی هستند، چراکه معرفت‌شناسان هر دو نظریه‌ی مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی را در قالب درون‌گرایی معرفی می‌کنند.

۳. هرچند حکمای متعالیه و دکارتیان در باب توجیه معرفت معتقد به درون‌گرایی هستند، نظریه‌ی نهایی آن‌ها را باید با توجه به جایگاه خداوند در نظام معرفتی آن‌ها جست. در حکمت متعالیه، خداوند افاضه‌کننده‌ی حقیقی معارف انسان است. فرد از طریق شهود نفسانی، معارفی را کسب می‌کند که خداوند بر او عرضه می‌دارد و این معرفت، یقینی‌ترین معارف انسان را تشکیل می‌دهد. از طرفی، دکارت ضامن حقیقی معارف انسان را وجود خداوند می‌داند. او معتقد است اگر کسی به وجود خداوند اعتقاد نداشته باشد، هیچ توجیهی برای معارف خود، حتی بدیهی‌ترین آن‌ها نخواهد داشت.

مالبرانش با نظریه‌ی «رؤیت در خدا» تمام شناخت و توجیه آن را به خداوند منتسب می‌کند. اسپینوزا معارف انسان را از آن جهت که از خدا استنتاج می‌شوند صادق می‌شمرد و لایب نیتس هم با دفاع از نظریه‌ی تصورات فطری که خداوند در انسان به ودیعت نهاده است بی‌شک از جایگاه خدا و تأثیرش در معرفت انسان سخن می‌گوید. بنابراین با این سخنان، جایگاه خداوند در معرفت انسان در بین فیلسوفان هر دو گروه صدرایی و دکارتی، هرچه بیشتر روشن می‌شود.

یادداشت‌ها

۱- این مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز با عنوان «بررسی مقایسه‌ی مقوله معرفت‌شناسی از منظر حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی»، است.

2- true justified belief

4- coherence theory

6- foundationalism

8- externalism

10- foundationalism

3- correspondence theory

5- pragmatic theory

7- coherentism

9- internalism

11- Internalism

۱۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایب نیتس*، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، جلد چهارم، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. لایب نیتس، گتفرید ویلهلم، (۱۳۸۱)، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه‌ی ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *شرح مبسوط منظومه*، چاپ ششم، تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۸)، *المنطق*، ترجمه‌ی علی شیروانی، جلد اول، چاپ هشتم، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
۱۹. هاملین، دیوید. و، (۱۳۷۴)، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۵)، *اسپینوزا (فلسفه، الاهیات، سیاست)*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو.
21. Floistad, Guttorm and Other, (1994), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Edited by: Yirmiyahu Yovel, New York: Koln: E. J. Brill.
22. Jolley, Nicholas, (1998), *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malbranche and Descartes*, New York: Oxford University Press.
23. Lehrer, Keith, (1992), *Theory of Knowledge*, London: Routledge.
24. Lennon, M. Thomas, (2008), *The Plain Truth Descartes, Huet and Skepticism*, Leiden, Boston: Brill.
25. Newman, Lex, (2010), *Descartes Epistemology*, first published 1997, revision Tue Jul 20, 2010.
26. Scruton, Roger, (2002), *A Short History of Modern Philosophy*, London and New York: Routledge.
27. Spinoza, Benedict, (1994), *A Spinoza Reader: the Ethics and other Works*. Edited and Translated by Edwin Curley, Princeton University Press.