

قلمرو شناخت عقل نظری و محدودیت‌های آن از نظر دکارت و ملاصدرا

مینا مهدی‌زاده* علی کرباسی‌زاده اصفهانی**

چکیده

مقایسه‌ی قلمروی شناخت عقل نظری و محدودیت‌های آن در سه بخش، صورت گرفته است. اول، ثابت و ازلی بودن یا مخلوق و مجعول بودن اصول و احکام عقلی که به نظر ملاصدرا، اصول عقلی فی‌نفسه ثابت و ازلی هستند، اما از نظر دکارت، این اصول، مخلوق و تحت‌اراده‌ی خداوند هستند. دوم، محدودیت عقل در شناخت خداوند که از نظر ملاصدرا، درک مفهومی عقلی و مابه‌ازائی از خداوند نمی‌توان داشت. وی راه حقیقی شناخت خداوند را شهود می‌داند، اما به نظر دکارت، مفهوم خداوند واضح‌ترین و متمایزترین مفهوم ذهنی است. هرچند درک احاطی به آن ممکن نیست. سوم، پژوهش درباره‌ی اموری که پیش‌زمینه‌ی بروز خطا و در نتیجه، ایجاد محدودیت در شناخت عقل هستند، از جمله اشتغال به امور محسوس و هوای نفس، پیش‌داوری و تقلید و لزوم به‌کارگیری روش علمی صحیح در درک حقایق.

واژگان کلیدی: ۱- دکارت، ۲- ملاصدرا، ۳- عقل نظری، ۴- محدودیت شناخت خدا، ۵- خطای عقل.

۱. مقدمه

فلسفه چیزی جز خردورزی درباره‌ی مسائل گوناگون هستی نیست. عقل ابزاری برای کشف و درک حقیقت است. به همین دلیل، شناخت قلمروی معرفتی عقل و محدودیت‌های معرفتی آن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آنچه فلسفه‌ی دکارت و ملاصدرا را درخور مطالعه‌ی تطبیقی می‌کند، اشتراک آنها در حیطة‌ای است که با توجه به تقسیم‌بندی

Mehdizadeh6886@yahoo.com

Alikarbasii@ymail.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۵

* کارشناس ارشد دانشگاه اصفهان

** دانشیار دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۱۳

ارسطویی از عقل، عقل نظری نامیده شده است. هرچند ملاصدرا متعلق به دوره‌ای از فلسفه است که شباهت بیشتری به فلسفه‌ی قرون وسطی دارد، دکارت آغازگر فلسفه‌ی مدرن است؛ اما هر دو فیلسوف از جرگه‌ی فیلسوفان عقل‌گرا به‌شمار می‌روند و هر دو در فلسفه‌ی خویش، درباره‌ی عقل سخن گفته و جایگاه عقل را مشخص کرده‌اند.^۱ هر دو فیلسوف عقل را حاکم سایر قوا و حکمش را نزدیک‌تر از حس و خیال به حقیقت امور دانسته‌اند. شباهت دیگر این دو فیلسوف متأثر شدن آنان از فلاسفه‌ی یونان است، هرچند مجرای دریافت فلسفه‌ی یونان برای هر یک از دو فیلسوف، متفاوت بوده است و این امر موجب فهم متفاوت آنها از فلسفه‌ی یونان شده است. با وجود شباهت‌های مذکور، به نظر می‌رسد وجوه اختلافی آنها بیشتر و عمیق‌تر است، زیرا دکارت بیش از هر چیز، درصدد است به فضای شک‌آلود زمان خود سامان داده و به علم واحد یقینی برسد و عمده‌ی تلاش وی استقلال‌بخشی به عقل به‌منظور فهم معارف و تحکیم مبانی علوم و فنون است؛ درحالی‌که یکی از دغدغه‌های جدی ملاصدرا، مبارزه با صوفیان و عارف‌نمایان عصر خویش است؛ همان کسانی که به‌قول ملاصدرا، با همه‌ی تنگدستی‌شان در علم و عمل، خود را اربابان توحید می‌دانند و مدعی ولایت و قرب و منزلت نزد خداوند هستند. ملاصدرا در پاسخ به برخی مسائل کلامی و فلسفی عصر خویش، مکتب فلسفی مشاء و اشراق را از نو بازخوانی کرد و با یاری‌گرفتن از عرفان ابن عربی، دست به ابداعات فلسفی خویش زد و شیوه‌ی حکمت متعالیه را بنیان نهاد. عقلی که دکارت درباب آن سخن می‌راند، بیش از گذشتگان صورت ریاضی به خود می‌گیرد، اما این عقل ریاضی هیچ‌گاه ریشه‌های مابعدالطبیعی خود را نفی نمی‌کند و به‌همین دلیل، دکارت خود را ملزم می‌داند که پیش از به‌ثمر رسیدن درخت علم موردنظرش، ریشه‌های این درخت، یعنی مابعدالطبیعه را محکم نماید و همین امر تطبیق‌پذیری دیدگاه‌های او با فیلسوفان مسلمان را در مسیر هموارتری قرار می‌دهد. بنابراین با توجه به اینکه در مبانی و غایات دکارت و ملاصدرا اختلافات جدی وجود دارد، در این تحقیق، هرچند به برخی اشتراکات ظاهری اشاره می‌شود، بیش از آن، بر وجوه اختلاف تأکید شده است. در این تحقیق، وجوه اختلاف و اشتراک دو فیلسوف بیان و رویکرد هر یک در قبال سؤالات، توصیف شده است. در برخی موارد که به‌نظر نگارنده دارای اهمیت بوده و نقاط عطفی در تمایز یا احیاناً مشابهت فلسفه‌ی دکارت و ملاصدرا به‌شمار می‌آمده، علاوه‌بر توصیف وجوه اختلاف و اشتراک، مواضع خلاف و وفاق هر یک نیز تبیین شده است. این تحقیق درصدد است به پاسخ این سؤالات بپردازد: آیا احکام و ضروریات عقل فی‌نفسه ثابت‌اند؟ عقل در چه ساحتی قادر به شناخت نیست؟ چه امور محدودکننده‌ای می‌توانند بر درک صحیح عقل تأثیر بگذارند؟ در ادامه به پاسخ این پرسش‌ها پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه

طهماسبی در پایان‌نامه‌ی خود بیان کرده است که فلسفه‌ی دکارت صرفاً در چارچوب ریاضی و کمی و معیارهای انسانی محدود نمی‌شود، بلکه از نگاهی دیگر، پایی در حقایق عالی‌هستی دارد و اتکای آن بر خدا به‌عنوان کمال مطلقاً انکارناپذیر است. فلسفه‌ی دکارت را باید اصالت ریاضیات متعالی نامید تا هم پای‌بندی عقل دکارتی به ضوابط هندسی و ریاضی نشان داده شود، هم جنبه‌ی فرارونده‌ی آن به‌سمت حقایق عالی‌هستی را مدنظر داشت (۹).

نجم‌آبادی در پایان‌نامه‌ی خود بیان کرده است که ملاصدرا با تکیه بر نظریه‌ی اصالت وجود و تشکیک وجود، هستی را دارای سلسله‌مراتب خاصی می‌داند که عقل نظری فقط قادر به دریافت سلسله‌مراتب خاصی از آن است و از دستیابی به تمام قلمروهای هستی عاجز است. وی با اعتقاد تمام به وحی، الهام و شهود، سیطره‌ی ادراک انسان را فراتر از ساحت عقل، امکان‌پذیر می‌داند. ملاصدرا سایر ابزارهای شناخت را مظه‌ری از مظاهر عقل می‌داند که انسان باید حدود هر یک را بداند (۲۵).

اسدی شریفی در پایان‌نامه‌ی خود پس از ذکر مختصری از تاریخچه‌ی معرفت‌شناسی از قبل از سقراط تا قرن هفده، دیدگاه سه فیلسوف خردگرای غرب: دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس و سپس ملاصدرا را راجع به عقل بیان کرده است. علاوه بر عقل، کاربرد واژه‌ی شهود و نقش آن در معرفت‌شناسی از دیدگاه عقل‌گرایان قرن هفده و ملاصدرا، بررسی و محدودیت‌ها و نقص‌های روشی هر یک از آنها نیز بیان شده است (۱).

۳. ازلی بودن اصول و احکام عقلی از نظر ملاصدرا

به‌نظر ملاصدرا، اگر عقل (مفهومی) به‌تنهایی مورد استفاده قرار گیرد، در فهم برخی امور ناتوان است^۲ اما این‌گونه نیست که در طور و رای عقل^۳ احکام عقلی باطل باشند، بلکه به‌نظر ملاصدرا، احکام عقل در تمام اطوار وجود، ثابت و ازلی‌اند. اما احکامی که ملاصدرا آنان را ثابت و ازلی می‌داند کدام است؟ ملاصدرا از میان یقینیات، که به‌نظر مشهور، شش قسم اولیات، مشاهدات یا محسوسات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات است، اولیات را بدیهی حقیقی می‌داند. به‌نظر ملاصدرا، بدهت معرفتی است از معارف عمومی که ادراک آنها میان همه‌ی مردم مشترک است. این معرفت در اول فطرت، برای نفس حاصل است و از آن جمله، اولیات است که بدیهی حقیقی هستند؛ زیرا به واسطه نیازمند نیستند. همان‌گونه که به حد وسط نیاز ندارند، به شیء دیگر مانند احساس، تجربه، مشاهده، تواتر و غیر آن نیز نیازمند نیستند، بلکه تنها تصور طرفین و نسبت آنها کافی است تا تصدیق شوند

(۱۷، ج: ۳، ص: ۵۱۸) و (۱۹، ص: ۱۴۰). در میان اولیات، قضیه‌ی امتناع و اجتماع نقیضین، از سایرین یقینی‌تر و بدیهی‌تر است و سایر قضایا و تصدیقات بدیهی یا نظری، متفرع از این قضیه و متقوم به آن هستند. نسبت این قضیه به جمیع قضایای دیگر، مانند نسبت وجود واجبی به وجود ماهیات ممکنه است؛ زیرا تصدیق جمیع قضایا محتاج تصدیق به این قضیه است و این تصدیق اولی است که محتاج به هیچ تصدیق دیگری نیست، همان‌گونه که واجب‌تعالی موجود مطلق محض است و از هر تقيید و تخصیص میراست (۱۷، ج: ۳، ص: ۴۴۳-۴۴۶). بنابراین به‌نظر ملاصدرا، اولیات و به‌خصوص قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، در هیچ طوری از اطوار وجود، باطل نیستند. ملاصدرا بیان می‌کند که قائلان این مطلب که احکام عقلی در طور وراء عقل باطل‌اند، «نفهمیده‌اند که مقتضی برهان صحیح، چیزی است که در جبهه‌ی عقل سلیم انکار نمی‌شود. شاید برخی مراتب کمالی به دلیل شرف و برتری و علوش، از غور عقول سلیم قاصر باشد که به دلیل موطن عقل در این عالم (یعنی عالم طبیعت) و عدم مهاجرتش به عالم اسرار است... جبهه‌ی عقل، کلمه‌ای از کلمات خداست که به‌حسب فطرت اصلی‌اش در آنچه حکم می‌کند... تبدیل‌پذیر نیست.» (مقصود از عقل سلیم، عقلی است که مشوب و آمیخته به وهم و خیال نباشد) (۳، ج: ۵، ص: ۱۸). ملاصدرا از قول غزالی بیان می‌کند که استحاله‌ی مقتضیات عقل، در طور وراء عقل جایز نیست. یعنی وقوع چیزی که اقتضای برهان صحیح، حکم به استحاله‌اش می‌دهد، جایز نیست. گاهی در طور وراء عقل، اموری ظهور می‌یابد که صرفاً توسط عقل درک نمی‌شود، اما کسی که تفاوت قائل نشود، میان «آنچه عقل محال می‌داند»^۴ و «آنچه عقل به درک آن نمی‌رسد»^۵ پست‌تر از آن است که مخاطب قرار گیرد و باید با جهلش واگذارده شود (۱۷، ج: ۲، ص: ۳۲۱-۳۲۲). مقصود این است که آنچه در طور و رای عقل رخ می‌دهد اموری است که عقل به درک آنها نمی‌رسد، نه اموری که عقل آنها را محال می‌داند (مانند اجتماع نقیضین، اصل هوهویت و...). ملاصدرا از قول عین‌القضات همدانی بیان می‌کند: «عقل میزان صحیح است و احکامش صادق یقینی است و جایز نیست عدول چیزی که عقل به آن حکم می‌کند» (۱۷، ج: ۲، ص: ۳۲۱-۳۲۲)؛ بنابراین احکام عقل در هیچ طوری از اطوار وجود، زوال‌پذیر نیست، بلکه احکام عقلی در همه‌ی مراتب وجود، ثابت و پابرجاست؛ برای مثال، اگر اجتماع نقیضین محال است، در عالم ملکوت و نزد خدا نیز این‌چنین است.

۴. مخلوق و مجعول بودن اصول و احکام عقلی از نظر دکارت

به نظر دکارت، قلمرو شناخت عقل تا جایی است که ذهن بتواند امور را واضح و متمایز درک کند، زیرا به نظر او، عقل هرچه را روشن و متمایز درک کند، حقیقت دارد و می‌توان این را یک قاعده‌ی کلی قرار داد (۶، ص: ۵۱). اما به نظر دکارت، چه اموری توسط عقل واضح و متمایز درک می‌شوند؟ مفاهیم واضح و متمایز، مفاهیم بسیط‌اند، البته نه اشیائی که در خارج بسیط هستند، بلکه مفاهیمی که در ذهن، به صورت بسیط و واضح و متمایز درک می‌شوند. وی شناختی را بسیط می‌نامد که چنان واضح و متمایز باشد که ذهن نتواند آن مفاهیم را به اجزائی متمایزتر تجزیه کند. بنابراین سایر مفاهیم مرکب از این مفاهیم خواهند بود (۵، صص: ۷۵-۷۶). این مفاهیم بسیط سه دسته‌اند: یا عقلی^۶ محض هستند یا مادی محض یا مشترک بین عقل و ماده‌اند. مفاهیم عقلی محض مفاهیمی هستند که فاهمه آنها را به وسیله‌ی نور فطری محقق و بدون استفاده از صور خیالی^۷ جسمانی درمی‌یابد، مانند نفس و خدا. مفاهیم مادی محض مفاهیمی هستند که تنها در اجسام قابل تشخیص‌اند، مانند شکل، امتداد و حرکت. مفاهیم مشترک میان عقل و ماده مفاهیمی هستند که هم به اشیاء جسمانی و هم به اشیاء روحانی به‌طور یکسان منسوب هستند؛ برای مثال، وجود (هستی)، وحدت، استمرار^۸. این امور، عامل اتصال طبایع بسیط به یکدیگرند و نتایجی که با استدلال عقلی مبتنی بر آنها به دست می‌آید نیز به این گروه تعلق دارند؛ برای مثال، «دو چیز مساوی با چیز سوم، با هم مساوی‌اند» یا «دو چیز که نسبت واحدی با چیز سوم ندارند، با یکدیگر متخالف‌اند». فاهمه این صور را یا با صور خیالی اشیاء جسمانی یا بدون کمک این صور می‌تواند تشخیص دهد. طبایع عدمی و سلبی بسیط را باید مطابق طبایع بسیط، منظم و مرتب کرد؛ برای مثال، این گزاره که «برخی اشیاء حرکت نمی‌کنند» تصدیقی است مرکب از «شکل و سکون» (۵، صص: ۷۷-۷۸). حقایق ازلی شامل حقایق منطقی، ساختارهای ریاضی، ماهیات اشیاء و ارزش‌های اخلاقی است (۱۴، ص ۴۱)، مانند این قضیه که «یک چیز واحد محال است هم باشد هم نباشد» و حقایقی درباره‌ی ذات‌ها مانند این حقیقت که «شعاع‌های دایره با هم مساوی‌اند».

اما درک امور به صورت واضح و متمایز، به این دلیل نیست که آنها فی‌نفسه و ذاتاً ثابت، ازلی و حقیقی هستند، بلکه خدا آنها را این‌گونه قرار داده است و اگر خدا می‌خواست، این امور می‌توانستند واضح و متمایز نباشند. به نظر دکارت، خدا ضروریات عقلی را خلق کرده است، به همین دلیل، بر آنچه نزد عقل محال است قدرت دارد، اما چون خدا عاجز و ناقص نیست، اراده‌اش تغییرناپذیر است. بنابراین دکارت قدرت و اراده‌ی خدا را محدود به هیچ حدی نمی‌داند، حتی آنچه نزد عقل محال است (۱۰، ص: ۱۸۲). به نظر دکارت، چون

خدا اراده کرده است که سه زاویه‌ی مثلث ضرورتاً مساوی دو قائمه باشد، این قضیه صحیح است، نه اینکه چون خدا می‌دانست که مجموع زوایای مثلث نمی‌تواند غیر از دو قائمه باشد، چنین اراده کرده است (۷، ص: ۴۹۷). به نظر دکارت، چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد که به خدا قائم نباشد. حقایق ریاضی و متافیزیکی در زمره‌ی معالیل علت فاعلی، یعنی خداوند هستند. هر چند برای ما قابل درک نیست که چگونه خدا می‌توانست از ازل، کاری کند که قضایایی مانند $4 \times 2 = 8$ غلط باشد (۷، ص: ۵۰۲).

دکارت معتقد است چون خدا حقایق ریاضی، ذات و ماهیت اشیاء را از قبل، این‌طور به وجود آورده، آنها اکنون تغییرناپذیر و ازلی‌اند. حتی بدیهیات عقلی و مسلمات ریاضی به جعل خدا بستگی دارند، به این معنی که خدا وجود و ماهیت آنها را جعل کرده است، اما چون اراده‌ی خدا تغییرناپذیر است، این امور تا ابد تغییر نخواهند کرد (۷، ص: ۴۶۵). آیا تفاوتی میان جعل حقایق بدیهی و جعل سایر اشیاء وجود دارد؟ پاسخ دکارت منفی است. او در ۲۷ مه ۱۶۳۰ در نامه به مرسن می‌نویسد:

«تو از من پرسیدی خدا با چه نوع علیتی حقایق ازلی را بنا نهاده است؟ من پاسخ می‌دهم مشابه همان علیتی که همه‌ی اشیاء را آفریده است؛ زیرا این مسلم است که خدا همان‌طور که خالق وجود مخلوقات است، خالق ماهیت و ذاتشان^۹ نیز هست و این ماهیت و ذات، چیزی جز حقایق ازلی نیست. من این را می‌دانم که خدا خالق همه‌چیز است و آن حقایق ازلی چیزی (موجودی) هستند و بنابراین خدا خالق آنهاست» (۲۷، ص: ۲۵).

دکارت در ۶ مه ۱۶۳۰ در نامه به مرسن، راجع به حقایق ازلی می‌گوید:

«حقایق ازلی درست و ممکن هستند، فقط به دلیل اینکه خدا آنها را درست و ممکن می‌داند. آنها به هیچ‌وجه توسط خدا حقایق ثابتی شناخته نشده‌اند، به گونه‌ای که دلالت بر استقلال آنها از خدا داشته باشد. اگر انسان واقعاً پی به کلماتش می‌برد، هیچ‌گاه چنین کفری را نمی‌گفت که حقیقت هر چیزی مقدم است بر علم خدا که منشأ آن (چیز) است. در خداوند، اراده و علم یک چیزند، به گونه‌ای که به وسیله‌ی خود حقیقت اراده، او به چیزی علم دارد و فقط به همین دلیل آن چیز حقیقت دارد. بنابراین ما نباید بگوییم اگر خدا هیچ‌یک از این حقایق را ایجاد نمی‌کرد، این حقایق ثابت بودند... از آنجایی که خدا علتی است که قدرتش مافوق محدوده‌ی فهم انسان است و ضرورت این حقایق به فهم ما نمی‌رسد، بنابراین این حقایق چیزهایی تحت سیطره‌ی قدرت غیرقابل درک خداوند هستند» (۲۷، صص: ۲۴-۲۵).

بنابراین نتیجه می‌شود این حقایق ازمنظر خدا به هیچ‌وجه ضروری نیستند. از تأکید دکارت بر قدرت مطلق خدا بر خلق حقایق منطقی و ریاضی، به دست می‌آید که ذهن انسان

نمی‌تواند آینده‌ی واقع‌نمای^{۱۰} طبیعت یا عالم صغیر^{۱۱} عقل الهی باشد، بلکه لازم می‌آید میان ادراک بشری از حقایق اصلی، و ماهیت واقعی آنها تفاوتی اساسی وجود داشته باشد. فلذا انسان نمی‌تواند این‌گونه حقایق را به‌طور کامل درک کند. بنابراین هرچند ذهن انسان با نور فطری خود، به اصول اساسی منطقی و ریاضی که جهان بر طبق آنها ساخته شده است دسترسی دارد، قادر نیست مبنای اولیه و اصلی آنها را درک نماید (۱۲، صص: ۱۰۴، ۱۰۵ و ۱۰۶).

۵. مقایسه‌ی دیدگاه دکارت و ملاصدرا درباره‌ی ازلی بودن اصول و

احکام عقلی

برخلاف ملاصدرا که احکام عقلی و بدیهی را فی‌نفسه ازلی می‌پندارد، دکارت احکام عقلی و بدیهی را هرچند ثابت می‌داند، اما فی‌نفسه و بذاته ازلی نمی‌داند و معتقد است اگر خدا می‌خواست، آنها را به‌گونه‌ای دیگر قرار می‌داد.

شاید بتوان ریشه‌ی این تفکر را در رویکرد دو فیلسوف به بدیهیات دانست. ملاصدرا هم قضایای بدیهی و هم قضایای نظری را متفرع از قضیه‌ی امتناع اجتماع نقیضین و متقوم به آن می‌داند. وی از بهمنیار نقل قول می‌کند که نسبت اولی‌ترین قضایا به همه‌ی قضایای نظری، مانند نسبت فاعل کل به همه‌ی موجودات است (۱۷، ج: ۱، ص: ۴۲۳). ملاکی که ملاصدرا برای شناخت قضایای بدیهی ارائه می‌دهد این است که اثبات یا رد یا حتی شک به آن، متکی به خود آنهاست (۱۷، ج: ۳، صص: ۴۴۳-۴۴۶). لذا این قضایا بستر تفکر هستند. اما دکارت به‌صراحت با چنین رویکردی مخالفت کرده است:

«شاید هیچ اصلی وجود نداشته باشد که بتوان همه‌ی اشیاء را به آن ارجاع داد و این شیوه که کسی بخواهد قضایای دیگر را به این اصل ارجاع دهد که یک شیء محال است در آن واحد هم باشد هم نباشد، طریقه‌ای بی‌هوده و بی‌معناست. ازسوی دیگر، اگر کسی با درنظرگرفتن وجود خودش، از وجود خدا و آنگاه وجود تمامی مخلوقات اطمینان یابد، طریقه‌ای بس سودمند و پرفایده است» (۱۱، ص: ۴۹)، زیرا به‌نظر دکارت از میان قضایای بدیهی، تنها قضایایی سودمندند که بتوان از آنها قضایای جدید تولید کرد. علت رویکرد دکارت به این مسأله این است که جایگاه قضایای بدیهی یا همان اصول متعارف برای دکارت، سنگ‌های زیربنایی معرفت است که معارف بعدی با اتکا به این اصول، حاصل می‌شوند؛ به همین دلیل است که او مطابق این رویکرد، این اصول را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای که می‌توان از آنها اصول دیگر استنتاج کرد و دسته‌ی دیگر که فقط اموری انتزاعی‌اند و چیز دیگری از آنها قابل‌انتاج نیست (مانند امتناع اجتماع نقیضین) (۱۱،

ص: ۴۹) (۴، ص: ۱۶). این رویکرد کاملاً متفاوت است با رویکرد ملاصدرا که قضایای اولی و به خصوص امتناع اجتماع نقیضین را بستری برای تفکر می‌داند؛ یعنی خواه برای معارف زیربنایی و خواه معارف روبنایی، همواره نیاز به اصل امتناع اجتماع تناقض است تا اساساً تفکر امکان‌پذیر باشد و به‌همین دلیل، در فلسفه‌ی ملاصدرا ضروری است این اصول فی‌نفسه ثابت و ازلی باشند، درحالی‌که در فلسفه‌ی دکارت چنین ضرورتی به چشم نمی‌خورد. بنابراین می‌توان گفت اگر مکتب اصالت عقل به این معنی باشد که عقل به مبنای حقایق دسترسی دارد، در این صورت، فلسفه‌ی دکارت حداقل از جهت اینکه حقایق ازلی را مخلوق می‌داند، از الگوی اصالت عقلی جدا می‌شود (۱۲، صص: ۱۰۵-۱۰۶).^{۱۲}

۵.۱. نیازمندی عقل به شهود در کسب معرفت از نظر ملاصدرا

ملاصدرا مرتبه‌ی مکاشفات عرفا را در افاده‌ی یقین، فوق مرتبه‌ی برهان می‌داند؛ زیرا در کشف، عارف به عین‌الیقین، یعنی مشاهده‌ی عینی حقایق می‌رسد و فیلسوف نهایتاً به علم‌الیقین دست می‌یابد، هرچند مکاشفه هرگز با برهان حقیقی مغایرتی ندارد (۱۷، ج: ۲، ص: ۳۱۵). برهان حقیقی را عقل سلیم اقامه می‌کند و عقل سلیم همان عقل مبرهن است که مخالفتی با داده‌های شهودی ندارد. این عقل اگرچه همه‌ی شهودات کشفی را در نمی‌یابد، اما کلیات ادراکات شهودی، امکان تحقق یا اصل دانش شهودی را اثبات می‌کند. بنابراین احکام مبرهن عقلی، برای شهودات به‌منزله‌ی ترازو و سنجش است. همان‌طور که منطقی‌میزان فلسفه است، عقل نیز در محدوده‌ی ادراکات ثابت و کلی‌اش به‌مثابه‌ی معیاری برای تشخیص و تمییز ادراکات شهودی به‌کار می‌رود (۳، ب ۵، ج: ۲، صص: ۱۸ و ۱۹)؛ برای مثال، قاعده‌ی امتناع اجتماع نقیضین می‌تواند معیاری برای عدم صحت شهودات باشد. ملاصدرا به این مسأله اذعان کرده است که هیچ اعتمادی به چیزی غیر از برهان و کشف نیست. کشف تام نیز در عقلیات صرف ممکن نیست، پس فقط راه برهان و حدس^{۱۳} باقی می‌ماند که با کمک‌گرفتن از ریاضت‌های شرعی و حکمی و مجاهدت‌های علمی و عملی ممکن می‌شود. ملاصدرا شیوه‌ی خودش را همین‌گونه معرفی می‌کند.^{۱۴}

گاهی دلیل عقلی بر ضرورت امری دلالت می‌کند و همان امر مورد شهود عارف قرار می‌گیرد که در این صورت میان علم عقلی و علم شهودی هماهنگی برقرار گشته است. گاهی اوقات دلیل عقلی بر امکان ذاتی امری دلالت می‌کند و همان امر مشهود عارف واقع می‌شود که در این صورت نیز میان علم عقلی و شهودی هماهنگی حاصل شده است. اما گاهی عقل بر ضرورت یا امکان یا امتناع امری برهان ارائه نمی‌کند و آن امر مشهود عارف واقع می‌شود که در این صورت، عقل احتمال (نه امکان ذاتی) بر وقوع آن می‌دهد تا زمانی که برهان بر آن اقامه گردد. بنابراین میان عقل مفهومی و شهود، تعارضی وجود ندارد، مگر در موارد بسیار

نادر که عقل بر امتناع امری برهان اقامه کند و همان امر مورد شهود عارف قرار گیرد که چنین چیزی بسیار نادر است (۳، ب ۳، ج: ۲، صص: ۳۵-۳۶).

همان‌گونه که بیان شد، به‌نظر ملاصدرا عقل از طریق روش‌های معمول و مرسوم خود و از خلال مقدمات، نمی‌تواند احکام طور وراء عقل را فهم کند و در این مسیر، نیازمند شهود است. نکته‌ی مورد توجه این است که از نظر ملاصدرا، عقل مفهومی می‌تواند مشهودات عرفانی را پس از شهود، درک نماید. این نظر ملاصدرا بر این اصول استوار است: اولاً او حقیقت نفس را مجرد از ماده می‌داند؛ ثانیاً به‌نظر او، نفس دارای وحدت جمعی است که این وحدت، پرتویی از وحدت الهی است؛ ثالثاً نفس به دلیل سنخیت ملکوتی و وحدت ذاتی‌اش، بذاته هم دارای عقل است، هم حس، هم خیال، هم حرکت و هم رشد و نمو. ملاصدرا نفس را حقیقتی گسترده می‌داند که دارای شؤون و درجات مختلف است و به‌همین دلیل، عقل شهودی و عقل مفهومی نه‌تنها از یکدیگر غایب نیستند، بلکه از مراتب نفس به شمار می‌آیند و به‌همین دلیل، عقل مفهومی قادر است پس از کشف و شهود، مشهودات نفس را فهم نماید (۲).

۵. ۲. استقلال عقل از شهود در کسب معرفت از نظر دکارت

دکارت شهود و قیاس را مطمئن‌ترین طرق کسب معرفت می‌داند و معتقد است ذهن نباید از هیچ طریق دیگری اکتساب معرفت کند، زیرا هر طریقی به جز شهود و قیاس، مظنون به خطاست (۵، ص: ۱۶). اما مقصود دکارت از شهود، متفاوت از کشف و شهود عارفانه است. دکارت به استنتاج مستقیم و بی‌واسطه، شهود اطلاق می‌کند. علم شهودی دکارتی دو شرط دارد: شرط اول اینکه علم شهودی واضح و متمایز است، یعنی تصور حاصل در ذهن، چنان با قاطعیت و تمایز ادراک می‌گردد که ذهن از هرگونه شک درباره‌ی آن مصون خواهد بود؛ شرط دوم اینکه بدون واسطه و بی‌نیاز از حد وسط است و به‌صورت یکجا و دفعتاً حاصل می‌شود (۵، ص: ۶۴). تفاوت عمده‌ی قیاس و شهود این است که در قیاس، توالی و حرکت وجود دارد و اطمینان حاصل از آن، به‌کمک حافظه امکان‌پذیر است. دکارت معتقد است معارف وحیانی (که می‌توان شهودات عرفانی را نیز در این دسته جای داد) در حیطه‌ی جداگانه‌ای از معارف عقلی قرار دارند و به‌همین دلیل، مانعی ندارد در کنار باورهای عقلانی، به موضوعات وحیانی نیز باور داشت (۵، ص: ۱۶). دکارت دو دلیل برای تفاوت معارف وحیانی و الهامی با معارف عقلی ذکر می‌کند. اولین تفاوت، شیوه‌ی کسب این دو دسته معرفت است. به‌نظر دکارت، وحی و الهام دفعتاً موجب علم می‌شود، درحالی‌که مسیر عقلانی مسیری تدریجی است (۴، ص: ۱۹). اما علت دیگر این است که به‌نظر دکارت، اعتقاد به این امور اساساً فعل عقل نیست، بلکه فعل اراده است و اگر این‌گونه

امور، پایه و اساسی در فهم ما داشته باشند، می‌توانند و باید بیش از هر چیز دیگری با شهود و قیاس کشف شوند (۵، ص: ۱۶). چنین به نظر می‌رسد که دکارت در اینجا فهم معارف و حیانی را در دستگاه شهودی و قیاسی‌اش ممکن و حتی لازم می‌داند، اما در *اصول فلسفه* به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که می‌توان برداشت کرد باید این‌گونه معارف را بدون تلاش برای اثباتشان پذیرفت.

۶. مقایسه‌ی دیدگاه ملاصدرا و دکارت درباره‌ی نیازمندی عقل به

شهود در کسب معرفت

دکارت حیطه‌ی عقل را از حیطه‌ی اراده جدا می‌داند و امور شهودی و وحیانی را مربوط به حیطه‌ی اراده می‌داند که باید بدون تلاش برای اثباتشان، حتی آنها را مقدم بر ادراکات عقلی دانست. این در حالی است که حیطه‌ی دریافت وحی و شهود از نظر ملاصدرا، حیطه‌ی اراده نیست، بلکه این عقل است که مخاطب وحی و شهود قرار می‌گیرد. ملاصدرا معتقد است عقل در درک برخی امور، نیازمند یاری شهود، الهام و وحی است و زمانی که این‌گونه امور با کشف و شهود فهم شدند، توسط عقل مفهومی درک خواهند شد و عقل از این نظر واجد مفاهیمی می‌شود که پیش از این قادر نبود آنها را درک نماید. بنابراین در فلسفه‌ی دکارت، عقل در کسب معرفت، به‌صورت جدا و منفک از الهام و وحی و شهود عمل می‌کند، درحالی‌که در فلسفه‌ی ملاصدرا، الهام، شهود و وحی، عقل را در ادراک حقیقی اشیاء یاری می‌رساند و درجه‌ی متعالی شناخت عقلی محسوب می‌گردد.

می‌توان ریشه‌ی این تفاوت را در رویکرد دو فیلسوف درباره‌ی عقل دانست. در دکارت، عقل و مسیر عقلانی واحدی وجود دارد و آن مسیر مشابه چیزی است که ریاضیات پیش روی قرار می‌دهد؛ زیرا دکارت وضوح و قطعیت علمی مانند حساب و هندسه را بالاتر از اطمینانی می‌داند که از سایر علوم به دست می‌آید و معتقد است باید به علمی پرداخت که یقینی هم‌پایه‌ی یقین ریاضیات می‌دهد (۵، ص: ۹). دکارت هندسه را چونان الگویی می‌بیند که می‌توان برای هر معرفتی به‌کار بست (۱۰، ص: ۲۰). عقل در دکارت بر نوعی تحلیل و ترتیب و طبقه‌بندی دلالت دارد (۱۰، ص: ۱۶۷) و (۱۱، صص: ۴۴-۴۵) که منجر به فروکاستن روابط کیفی جهان، به روابط کمی و اصالت کمیت می‌گردد و از این جهت، کاملاً متفاوت است با عقل سنتی و به‌معنای خاص آن، عقل صدرایی، که در آن، سلسله‌ای از عقول دیده می‌شود و غایت انسان ره‌اشدن از مادیات و اتحاد وجودی با آن حقایق است. به‌نظر ملاصدرا، عقل نظری دارای چهار مرتبه‌ی وجودی است و انسان در طی حرکت

جوهری خویش، این مراتب را پشت سر می‌گذارد تا جایی که از محدوده‌ی عالم طبیعت خارج و به جوهری روحانی مبدل شود (۲۰، صص: ۲۲۶-۲۲۷).

بنابراین عقل دکارتی محدود به شیوه‌ی استدلال به سبک ریاضی است و صرفاً در حد استدلال ریاضی کاربرد ذاتی خود را پیدا می‌کند؛ به‌همین دلیل، در فلسفه‌ی دکارت، سلسله‌مراتب عقول به چشم نمی‌خورد، بلکه دکارت فقط قائل به صورت واحدی از عقل است و به‌نظر نمی‌رسد بتوان از رهگذر آن، از محدوده‌ی عالم حسی فراتر رفت و ارتقای خاص روحی پیدا کرد (۱۳، صص: ۲۰-۲۱).

۶.۱. محدودیت عقل در شناخت خدا از نظر ملاصدرا

به‌نظر ملاصدرا در علوم عقلی، وصول به معرفت هر چیزی که علت و جزئی نداشته باشد، به‌طریق فکر برهانی ممکن نیست؛ آن شیء یا مجهول محض است که از به‌دست آوردن علم راجع به آن باید مأیوس بود، یا از جهت آثار و افعالش که بر او دلالت دارند می‌توان او را شناخت، اما علم حاصل از این طریق، علمی ناقص است، زیرا خصوصیات ذات معلوم دانسته نمی‌شود، بلکه به وجه عام مشترک میان او و غیرش علم حاصل می‌شود. طریق دیگر برای شناخت چنین موجودی مشاهده‌ی حضوری است (نه به‌صورت زائد بر معلوم)، همان‌طور که عرفا، انبیاء و اولیاء، با خلع شدن از نشئه‌ی دنیا به دست می‌آورند. البته علم آن‌ها نیز علم احاطی که کنه امر فهم شود نیست، بلکه طریق آنان بر وجه استغراق و اندکاک منیت است (۲۰، ج: ۱، ص: ۱۸۱).

به‌نظر ملاصدرا، عقل (مفهومی) انسان قادر بر ادراک ماهیات و شیئیات است؛ به‌همین دلیل، عقل از ادراک وجود صرف، مانند واجب‌تعالی که بری از هر ماهیتی است، معذور است. علاوه بر خدا، هر چیزی که از لحاظ وجودی نزدیک به واجب‌تعالی باشند، مانند عقول مفارق نیز مشمول این حکم هستند؛ زیرا عقل به‌دلیل فرط ظهور و فعلیت مجردات، قادر بر درک ماهوی و حصولی از آنها نیست. امور دیگری که عقل قادر به درک آنها نیست امور ممتنع‌بالذات هستند؛ زیرا شیئیت و وجود مساوق یکدیگرند؛ بنابراین هر چه شیئیت ندارد، وجود ندارد و در نتیجه، قابل ادراک نیست. عدم صرف چون شیئیت ندارد، توسط عقل درک نمی‌شود. هر چیزی که از لحاظ وجودی، نزدیک به ممتنع باشد، مانند ماده و حرکت نیز مشمول این حکم می‌شود، زیرا عقل قادر نیست از این‌گونه امور، به‌دلیل فرط نقصان، مفهومی در ذهن حاضر نماید (۱۷، ج: ۱، ص: ۳۸۷) و (۱۶، ص: ۲۶۷).^{۱۶} خداوند چون دارای ماهیت نیست، مفهوم حصولی از او، مانند سایر اشیاء، در ذهن موجود نبوده و برای انسان، علم به خداوند از این طریق ممکن نیست. بنابراین به‌نظر ملاصدرا، معلوم سه قسم است: قسم اول اموری که در نهایت قوت‌اند، مانند واجب‌الوجود و بعد از او عقول مفارق و

جواهر روحانی؛ قسم دوم، اموری که در نهایت ضعف و مخالط با عدم‌اند، مانند هیولا، زمان، حرکت و عدد (۱۹، ص: ۵۲۱)؛ قسم سوم، اموری که حد وسط دو قسم اول و دوم‌اند، مانند اجسام مادی به‌نظر مشهور فلاسفه و اجسام خیالی به‌نظر ملاصدرا. (این تفاوت به این دلیل است که به‌نظر ملاصدرا، اجسام مادی متعلق علم واقع نمی‌شوند؛ زیرا علم مجرد است و مادامی که جسم منتزع از ماده نشود، متعلق علم قرار نمی‌گیرد.) عقل مادامی که مشغول تدبیر بدن است، از ادراک قسم نخست عاجز است، مانند چشم خفاش که از ادراک نور خورشید عاجز است. قسم دوم به‌دلیل ضعف وجودی‌شان متعلق ادراک انسان قرار نمی‌گیرند. علم به قسم سوم مانند علم به بُعد، شکل، طعم، رنگ و... برای انسان میسر است؛ زیرا اکثر نفوس انسان‌ها در این عالم، در مقام خیال و حس قرار دارند و مدرک ناگزیر از جنس مدرک است (۱۷، ج: ۱، ص: ۳۸۷).

ملاصدرا بیان می‌کند که «واجب‌تعالی صرف‌الوجود است. وجود اعرف و ابسط اشیاست که هیچ معرفی برای آن نیست؛ نه چیزی که به‌واسطه‌ی آن کشف شود و نه جزء خارجی و نه جنس و فصل، زیرا ماهیتی ندارد. بنابراین تعریف حدی نخواهد داشت؛ زیرا تعریف حدی غالباً از جنس و فصل تشکیل شده است، درحالی‌که خدا بسیط است و مرکب نیست؛ هرچه حد نداشته باشد، برهانی بر او اقامه نمی‌شود. ازیرا هر اجزائی به‌عنوان جنس و فصل در تعریف و تحدید هر ماهیتی ذکر شود، عیناً همان اجزاء در اقامه‌ی برهان بر وجود آن ماهیت به‌کار می‌رود. اما صفات و اسماء الهی به‌دلیل اینکه معانی کلیه هستند، آوردن حد و برهان برای آنها بدون اشکال است» (۱۸، صص: ۴۲-۴۳).

به‌نظر ملاصدرا، عقول (مفهومی) تحمل توصیف امور ربّانی را ندارند، بلکه عقل در حکم به وجودشان هم متحیر است. حقیقتشان با قیاس فکری درک نمی‌شود، بلکه با نور دیگری که اعلی و اشرف از عقل انسانی است درک می‌شوند. این نور در عالم دیگر که نزد برخی عرفا به عالم نبوت و ولایت معروف است، اشراق می‌شود. نسبت این نور به عقل، مانند نسبت عقل است به وهم. انسان دارای اطوار و مراتب وجودی متعدد است که خدای متعال برخی را فوق برخی دیگر خلق کرده است، (از‌نظر وجودی) همان‌طور که طور وهم فوق طور حس است و طور عقل فوق طور وهم است. همان‌گونه که کودک محسوسات را درک می‌کند، اما معقولات را درک نمی‌کند (زیرا کودک به این مرتبه نرسیده است) برخی واصلان به کمال حقیقی، به‌واسطه‌ی نور ایمان حقیقی، اشیا را درک می‌کنند، اما ارباب عقول متعارف، آن را درک نمی‌کنند (۱۶، صص: ۲۵۲-۲۵۳).

ملاصدرا در *المظاهر الالهیه* معرفت به خدا را در سه مرتبه بیان می‌کند: معرفت ذات خداوند، معرفت صفات ربّانی و معرفت افعال الهی. معرفت ذات به‌دلیل بلندای ذات خداوند،

از فکر و ذکر دور است؛ زیرا حقیقت واجب، هویتی بسیط و نامتناهی در شدت نوریت و وجود است و حقیقتش عین تشخص و تعیین است و هیچ مفهوم، مثل، مشابه، ضد، حد و برهانی برای او در این مرتبه نیست. تنها راه وصول به معرفت ذات خدا، نابودی آنیت (وجود) و فناست. عقل در این مرتبه هیچ راهی برای ادراک ذات الهی ندارد، اما مرتبه‌ی صفات الهی، جایی است که فکر، درحد طاقت بشری، مجال گسترده‌تری برای ادراک می‌یابد، زیرا صفات، مفهومات عقلی هستند که مشترک میان موجودات می‌باشند، با این تفاوت که درمورد خدا، صفات عین ذات است و در غیر خدا این چنین نیست؛ البته علم به کنه صفات ممکن نیست و درک همه‌ی صفات الهی نیز یکسان نیست، بلکه درک برخی از صفات حق تعالی دارای غموض بسیار است؛ مانند کلام الهی، مگر برای اهل بصیرت‌های نافذ و راسخون در علم، اما ادراک افعال الهی مانند دریایی است که هر کس به قدر ظرفیتش می‌تواند در آن شنا کند، اما خوض در آنها به‌طور کامل برای عقل (مفهومی) حاصل نمی‌شود، زیرا افعال مرتبط به صفات‌اند، همان‌گونه که صفات مرتبط به ذات الهی‌اند (۲۱، صص: ۱۵-۱۸).

درمورد رابطه‌ی ذات و صفات خداوند، ملاصدرا معتقد است وجود واجب‌الوجود بعینه مظهر تمام صفات کمالیه‌ی خداوند است، بدون اینکه منجر به کثرت، انفعال، قبول و ایجاد بین ذات و صفات شود. ملاصدرا تفاوت میان ذات و صفات حق تعالی را به تفاوت بین وجود و ماهیت در موجودات دارای ماهیت تشبیه کرده است. همان‌گونه که وجود موجود فی‌نفسه است و این موجودیت را از غیر به دست نیاورده و ماهیت موجود فی‌نفسه و مستقل نیست بلکه به‌واسطه‌ی وجود، موجود است، صفات و اسماء حق تعالی نیز به‌واسطه و از حیث حقیقت احدیه‌ی واجب‌الوجود موجودند (۱۸، ص: ۳۸). بنابراین به‌نظر ملاصدرا، معرفت اسماء و صفات خداوند در غایت عظمت و جلال است که علم به آنها با افکار فلسفی و مباحث نظری و اقوال متکثر حاصل نمی‌شود و حاصل این طرق، پرده و ظلمتی بر عقل است. روح انسانی که از قیود این علوم متعارف خالص نشده و از این فنون متداول بین مردم رهایی نیافته نمی‌تواند به معرفت اسماء و صفات الهی برسد (۱۹، ص: ۳۳۳).

۲.۶. محدودیت عقل در شناخت خدا، از نظر دکارت

به‌نظر دکارت، می‌توان از خدا مفهومی در ذهن داشت. دکارت مفهوم خدا را صورتی عقلی می‌داند که از طریق ادراک یا حکم یا استنتاج قوه‌ی فهم درک می‌شود. او معتقد است مفهوم خدا از طریق قوه‌ی خیال فهم نمی‌شود (۷، ص: ۱۵۹). به‌نظر دکارت، مفهوم خدا از سایر مفاهیم، واضح‌تر و متمایزتر درک می‌شود، البته با این شرط که چیزی از خیالات و اوهام به آن آغشته نگردد و گمان نشود این تصور بیانگر تمام ویژگی‌های خداست، بلکه

فقط به آنچه به‌نحوبدیهی در این مفهوم مندرج است باید توجه کرد (۴، ص: ۷۴) و (۶، صص: ۶۴-۶۵).^{۱۸}

به‌نظر دکارت، هرچند طبیعت نامتناهی^{۱۹}، توسط اندیشه‌های متناهی^{۲۰} قابل‌درک نیست و ذهن قادر به درک کل کمالات موجود در ذات الهی نیست، کمالات الهی صریح‌تر و متمایزتر از اشیاء مادی در ذهن درک می‌شوند، زیرا بساطت بیشتری داشته و محدود نیستند. به‌نظر دکارت، این مسأله برای کسانی که ذهن خود را به تفکر در ذات خدا خو داده و از کمالاتش غفلت نکرده‌اند امری واضح است (۴، ص: ۵۲).

دکارت میان نامتناهی و نامحدود^{۲۱} تفاوت قائل است. به‌نظر دکارت، نامتناهی بر چیزی اطلاق می‌شود که از هر جهت نامحدود است، اما نامحدود از یک جنبه نامحدود و از سایر جنبه‌ها محدودیت دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، نامحدود چیزی است که فعلاً حد آن برای ما مشخص نیست، مانند کثرت عددی یا قابلیت تقسیم اجزاء کمیت. به‌همین دلیل، فقط خداوند نامتناهی است (۴، صص: ۵۶-۵۷). دکارت همچنین میان مفهوم صوری نامتناهی و خود امر نامتناهی تفاوت قائل می‌شود. مفهوم حاکی از امر نامتناهی، به‌صورت سلبی درک می‌شود، یعنی به‌عنوان چیزی که هیچ حدی ندارد. اما امر نامتناهی هرچند به‌صورت غیرجامع، اما به‌نحو ایجابی درک می‌شود (۷، صص: ۱۲۱-۱۲۲).^{۲۲} به‌نظر دکارت، نامتناهی از جهتی که نامتناهی است، به‌هیچ‌وجه قابل‌درک نیست، اما زمانی که به‌طور واضح و متمایز این جمله درک می‌شود که «یک چیز نمی‌تواند هیچ حدی داشته باشد» معادل درک این مسأله است که «آن چیز، نامتناهی است» و از این جهت، نامتناهی درک شده است (۷، ص: ۱۲۱).

دکارت شناخت خدا را به رؤیت دریا تشبیه می‌کند. دریا به دو صورت قابل‌مشاهده است: اول، مشاهده به‌نحو کلی و از دور که نتیجه‌ی مبهمی در پی خواهد داشت؛ دوم، مشاهده‌ی نزدیک‌قسمتی از دریا که نتیجه‌ی آن درک واضح و متمایز بخشی از دریاست. به‌نظر دکارت، چون ذهن بشر قادر نیست درک احاطی و جامع و کاملی از خدا داشته باشد، اگر بخواهد یکباره بر وجود خدا احاطه‌ی ذهنی پیدا کند، مانند زمانی که از دور دریا را مشاهده می‌کند، نمی‌تواند شناخت واضحی از او داشته باشد؛ بنابراین برای درک واضح و متمایز مفهوم خدا، بهتر است تمام قوای ذهنی را به‌کار گرفت و به‌صورت جداگانه به کمالات خدا توجه کرد و این کمالات را ستایش نمود، نه اینکه سعی کرد درک احاطی از آنها به‌دست آورد (۷، صص: ۱۲۲-۱۲۳) بنابراین اگر مراد از اینکه «خدا غیرقابل‌درک است»، احاطه‌ی فکر و ذهن بر خدا باشد، صحیح است، اما راجع به علمی که برای تصدیق به وجود خدا کافی است، صحیح نیست؛ بلکه باید گفت خدا قابل‌درک است (۷، ص: ۱۶۱).

در اینجا تناقضی رخ می‌نماید. همان‌طور که بیان شد، به‌نظر دکارت، مفهوم خدا از سایر مفاهیم واضح‌تر و متمایزتر در ذهن درک می‌شود، اما امکان ادراک کامل او وجود ندارد. بنابراین از نظر دکارت، امکان درک کامل واضح‌ترین مفهوم وجود ندارد.

دکارت در تأمل سوم بیان می‌کند که مفهوم خدا فطری است، به‌این‌معنی که این مفهوم از هیچ منشأ دیگری جز خود من وارد ذهن نمی‌شود. به‌نظر دکارت 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 قدرت ساختن این مفهوم در ذهن وجود داشته باشد (۷، ص: ۱۵۲). بنابراین از حیث وجودشناختی، وجود عینی خدا موجب فهم مفهوم خدا شده است، اما از حیث روش کشف، ذهن از مفهوم فطری خدا، به وجود خدا پی می‌برد. به‌نظر دکارت، با تفکر در مفهوم فطری خدا می‌توان مفاهیم دیگر مانند سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قدیر، سرچشمه‌ی هر خیر و حقیقت و خالق کل ماسوی را در آن مندرج دید (۴، ص: ۵۴) و (۶، ص: ۵۷) و تمام این ویژگی‌ها و صفاتی که در مفهوم خدا وجود دارد، در متعلق و علت خارجی آن موجود است. در شناخت صفات خدا باید به این مسأله دقت کرد که در مورد برخی صفات الهی نشانه‌ای در خود ما وجود دارد؛ مانند علم الهی. اما برخی صفات الهی مانند عظمت، بساطت و وحدت مطلق را به‌هیچ‌وجه در خودمان مشاهده نمی‌کنیم. راه شناخت صفات نیز با توجه به این دسته‌بندی، متفاوت است. اموری که مشترک میان ما و خدا هستند تفاوتشان در نامتناهی بودن آنها در مفهوم خدا و محدودبودن آنها در ماست؛ مانند تفاوتی که یک عدد نامتناهی با عدد به‌توان سه دارد، اما باید دقت شود که هیچ‌یک از صفات الهی که ذهن به‌دلیل محدودیتش به‌صورت جداگانه به خدا نسبت می‌دهد، آن‌طور که در خودمان می‌یابیم، در مفهوم خدا مندرج نیست. برخی دیگر از مفاهیم، مانند طول و عدد، به‌نحو والاتر در مفهوم خدا مندرج است (۷، صص: ۱۵۷-۱۵۸).

۷. مقایسه‌ی دیدگاه ملاصدرا و دکارت در شناخت عقلی خدا

همان‌گونه که ذکر شد، ملاصدرا قائل است مفهوم حصولی (به‌معنای درک ماب‌ه‌ازائی مفهومی که حکایتگر خداوند باشد) از خدا در ذهن حاضر نمی‌شود، بلکه علم به خدا از طریق علم حضوری و به‌حد طاقت بشری ممکن است، این درحالی است که شناختی که دکارت از خدا ارائه می‌دهد، شناختی ماهوی و در دسترس عقل است. او می‌گوید همان‌طور که داشتن سه ضلع، به مفهوم مثلث تعلق دارد، «وجود داشتن» هم به مفهوم کامل‌ترین ذات تعلق دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، وجود، بالضرورة به ماهیت خدا تعلق دارد (۷،

صص: ۱۲۴-۱۲۷) و (۶، ص: ۸۷). دکارت با این بیان، وجود خدا را جدا از ماهیت او می‌داند. بنابراین خدای دکارت، مرکب از وجود و ماهیت است. دکارت حتی ماهیت را بر وجود مقدم می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، به‌نظر دکارت، وجود داشتن صفت کمالی است که متعلق به کامل‌ترین ذات است. وی وجود را مانند سایر عوارض ماهیت دانسته و می‌گوید:

«نمی‌فهمم چرا نتوان وجود را مانند قدرت مطلق یک خصوصیت^{۲۳} محسوب کرد، به‌شرط آنکه واژه‌ی خصوصیت را معادل با هر صفت یا هر چیز دیگری بگیریم که می‌توان آن را بر هر چیز دیگر حمل کرد. حتی در مورد خدا هم وجود ضروری به‌دقیق‌ترین معنای کلمه، یک خصوصیت حقیقی است؛ زیرا این وجود به ذات او تعلق دارد و جزئی از ذات وی را تشکیل می‌دهد و فقط در مورد او صادق است» (۷، ص: ۴۶۸).

اما ملاصدرا در مقام بحث از وجود خدا بیان کرده: «أن واجب الوجود إنیته ماهیته» (۱۷، ج: ۶، ص: ۴۸). ماهیت واجب‌الوجود عین وجودش است؛ یعنی واجب‌تعالی انیت و وجود و تحقق محض است. ذات حق تعالی حتی در ذهن هم قابل تحلیل به موجود و وجود نیست (۱۵، ج: ۹، ص: ۱۷۵).^{۲۴} به عبارت دیگر، ماهیت خدا همان ثبوت و وجود خارجی اوست. بنابراین شناخت خدا در فلسفه‌ی دکارت، شناختی ماهوی است و این به دلیل اصالت دادن به مفهومات ذهنی و تصورات است؛ در حالی که تبیین ملاصدرا از علم به حق تعالی، علم حضوری و اتحاد وجودی با حقایق مجرد است که عقل مفهومی به هیچ‌طریق نمی‌تواند در این وادی قدم گذاشته و شناختی حقیقی حاصل کند.

به‌نظر ملاصدرا، تعلق نفس انسان به ماده موجب ضعف و ناتوانی از ادراک خدا و وجودات عقلی می‌شود. ملاصدرا بیان می‌کند که اگر نفس انسانی مجرد شود و از بال‌هایش علقه‌های زمینی را بردارد و چشمانش را از این‌گونه غبارات پاک کند، بدون شک در عالم عقلی به پرواز در خواهد آمد و به بال‌های فرشتگان متصل شده و با آنها و صور عقلی اشیاء متحد می‌شود، همان‌گونه که اکنون با بدن و قوه‌ی جسمیه متحد است. اگر این قیود و قشورات را ترک کند، از صحبت عقول ده‌گانه مبتهج خواهد شد و اگر شباهتش به عالم عقلی کامل شد (عالمی که صورت کل نزد باری تعالی است)، قابل صورت‌کل می‌شود، همان‌گونه که خدا فاعل آن است و این مهم با اتصال به عالم عقلی و ملائکه‌ی کروی که انوار و اشعه‌ی جلاله‌ی خدا هستند، به وسیله‌ی فنا از ذات و عدم التفات به اکوان میسر می‌شود؛ مگر اینکه التفات به جهان مادی به جهت این باشد که اینها رشحات فیض و وجود خدا هستند. انسان با تأکید علقه‌اش به مبدأ صور اشیاء و تحیر در عظمت خالق زمین و

آسمان و به‌وسیله‌ی اندکاک انیت و وجودش، به نور پروردگارش همه‌ی اشیاء را مشاهده می‌کند که [چگونه] از خدا و همچنین از خودش صادر شده‌اند (۱۶، ص: ۲۶۷).

بنابراین می‌توان گفت مقصود ملاصدرا از اینکه عقل از درک واجب‌تعالی معذور است، نفی درک کامل عقل از خداوند نیست، بلکه باید گفت عقل همان‌طور که از ماهیات سایر اشیاء درک مابه‌ازائی دارد، نمی‌تواند از واجب‌تعالی نیز چنین درکی داشته باشد، اما راه شناخت خداوند و حقایق عالییه، از دو طریق ممکن است: درک حضوری و اتحاد وجودی با حقایق مجرده که مرتبه‌ی والای شناخت محسوب می‌شود، و یا درک حصولی انتزاعی از طریق معقولات ثانی فلسفی، مانند اینکه عقل می‌تواند از واجب‌تعالی درک انتزاعی داشته باشد و درباره‌ی او حکم کند: «واجب‌تعالی موجود» و برخی صفات و ویژگی‌هایی را برای او برشمرده، اثبات کند، مانند بساطت محض، صرافت الوجود، کمال مطلق و... ممکن است مقصود ملاصدرا از اینکه عقل در صفات الهی، مجال وسیع‌تری برای تفکر می‌یابد نیز همین باشد.

به‌نظر می‌رسد در فلسفه‌ی دکارت، برای درک مفهوم خدا، به اقل شناخت اکتفا شده است و همین‌اندازه که مفهوم خدا از سایر مفاهیم متناهی متمایز است، برای دکارت کافی است تا بگوید مفهوم خدا در ذهن واضح و متمایز و در نتیجه برای عقل قابل‌فهم و اثبات است؛ زیرا خدایی که دکارت در صدد شناخت و اثبات آن برمی‌آید، مبنای فیزیک و ضامن علم یقینی اوست و با خدایی که ملاصدرا به‌مثابه‌ی مطلق وجود در فلسفه‌اش به آن می‌پردازد 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 دکارته را تبیین می‌کنند؛ عالمی که منحصرأ مکانیکی است. بنابراین وظیفه‌ی چنین خدایی خلق و ابقای عالم مکانیکی است و ماهیتش با وظیفه‌ی فلسفی‌اش تعیین شده است؛ در حالی که ذات خدای ادیان، صرفأ خالقیت نیست، بلکه وجود داشتن است. خدای ادیان به این دلیل که خلق می‌کند وجود ندارد، بلکه خلق می‌کند چون در اعلی مرتبه‌ی وجود است (۸، صص: ۸۹-۹۱).

۸. پیش‌زمینه‌های بروز خطا در ادراک عقل از نظر ملاصدرا و دکارت

از نظر دکارت و ملاصدرا برخی امور به‌منزله‌ی مقدمه و پیش‌زمینه‌ی بروز خطا و ایجاد محدودیت در شناخت عقل هستند. این امور که عموماً خارج از قوه‌ی عاقله هستند، منجر

می‌شوند تا عقل نتواند از تمام توان خویش در کشف حقیقت استفاده کند و در نتیجه بستری را برای بروز خطا و اشتباه فراهم می‌آورند.

۸.۱. اشتغال به امور محسوس و هوای نفس

یکی از عواملی که هر دو فیلسوف مانع از ادراک صحیح عقلی می‌دانند، اشتغال نفس به امور مادی و محسوس است. ملاصدرا چند عامل برای محدودیت نفس در ادراک حقایق عقلی ذکر می‌کند: اول اینکه نفس ممکن است به درجه‌ای از کمال نرسیده باشد که صور معلومات در آن تجلی کند، مانند نفوس کودکان و ابلهان که هنوز از مرحله‌ی بالقوه، بالفعل نشده است و مجاهدت‌های فکری و عملی و عقلی را انجام نداده است تا بتواند به ادراک عقلی صحیح نائل شود؛ عامل دوم، کدورت‌های گناه و شهوات و پرداختن به امور مادی دنیوی است. به نظر ملاصدرا این امور به منزله‌ی چرک و زنگار، مانع تجلی حقیقت می‌گردند (۲۲، ص: ۱۷). نفس علاوه بر این، باید دارای گرایش صحیح باشد. به این معنا که آراء فاسد و عقیده‌های پوچ، آن را منحرف نکرده باشد. همین‌طور دارای قدرت فکری کافی برای به دست آوردن مبادی و مقدمات یقینی نیز باشد (۲۲، ص: ۲۲).

به نظر ملاصدرا اکثر مردم به دلیل کثرت اشتغال به اموری خارج از خود و شدت التفاتشان به ادراکات حواس، حتی از ادراک کامل ذات خود عاجزند و در نتیجه، از صفات و آثار و لوازم آن نیز غافل‌اند و هرچه به امور حسی و مادی بیشتر پرداخته شود، این غفلت افزون می‌شود (۱۷، ج: ۲، صص: ۲۲۸-۲۲۹). ملاصدرا اکثر مردم را از ادراک عقلی خالص ناتوان می‌داند و معتقد است چیزی که برای اکثر مردم میسر است، همانا ارتسام معانی جزئی در خیال است؛ به این صورت که میان افراد مختلف یک نوع، مشترکات را جدا می‌کنند و در ذهن به صورت کلی آن را درک می‌نمایند. بنابراین چنین نفوسی مفاهیم کلی و قضایای متشکل از آنها را با کمک گرفتن از صور خیالی درک می‌کنند و با ترکیب مفاهیم کلی، به مفاهیم کلی جدید می‌رسند (۱۷، ج: ۸، صص: ۲۸۴ و ۲۶۵).

به نظر دکارت نیز انسان در مسیر معرفت باید از خود بترسد که تمایل و هواهای نفسانی، عقل را در رد و قبول به خطا نیندازد (۱۰، ص: ۱۶۵). دکارت معتقد است اکثر مردم چون ذهن خود را از امور محسوس بالاتر نمی‌برند، حتی نفس خود و وجود خدا را به سختی درک می‌کنند؛ زیرا مردم عادت کرده‌اند که همه چیز را به وسیله‌ی قوه‌ی خیال که مختص به شناسایی اشیاء مادی است تصور کنند و هر چیزی را که این‌گونه تصور نشود، قابل ادراک نمی‌دانند. این در حالی است که برخی امور مانند تصور خدا و روح، هیچ‌گاه توسط حس و خیال درک نمی‌شود و کسی که بخواهد این‌گونه امور را توسط حس و خیال درک کند، مانند کسی است که بخواهد امور مسموع را به وسیله‌ی چشم ادراک نماید؛

با این تفاوت که یقین به قوه‌ی باصره و سامعه در یک حد است، اما یقین به قوه‌ی عاقله بالاتر از آنهاست (۱۰، صص: ۲۳۴-۲۳۵). پیامد دیگر عادت کردن ذهن به امور محسوس این است که ذهن از تفکر درباره‌ی امور فکری محض به‌زودی خسته می‌شود، بنابراین نمی‌تواند به‌مدت طولانی به امر واحد عقلی توجه کند. این در حالی است که حواس حقیقت اشیاء را معلوم نمی‌کنند، بلکه عقل حقایق را مکشوف می‌کند و برای ادراک عقلی خالص، نیاز است که به امور عقلانی محض التفات شود (۴، ص: ۸۸).

۲.۸. پیش‌داوری و تقلید

یکی دیگر از عواملی که موجب حجاب در درک حقایق می‌شود پیش‌داوری و تقلید است. ملاصدرا و دکارت هر دو به‌نوعی به این مطلب اشاره کرده‌اند.

ملاصدرا می‌گوید که ممکن است شخص از تمایلات مادی و شهوات پیروی نکند، اما چیزی از حقیقت و مطلوب برای او مکشوف نشود؛ این به‌دلیل باورهای است که در او ان کودکی به تقلید یا حسن‌ظن قبول کرده و این باورها میان او و حقیقت، مانند حجاب و پرده مانع انکشاف حقیقت می‌شود. بیشتر متکلمان و افراد متعصب مذهبی این‌گونه‌اند؛ یعنی این باورهای تقلیدی در آنها ریشه دوانده و میان آنها و درک حقایق فاصله انداخته است (۲۲، ص: ۱۹).

به‌نظر ملاصدرا حتی برخی از اهل فراست دچار این مسأله می‌شوند. برخی از اهل فراست هستند که پس از فراگیری مقدمات علوم عقلی و کلامی، دچار شبهه و تناقضاتی در اصول عقلی یا عقیدتی می‌شوند که در ایام کودکی به تقلید فراگرفته بودند و به‌همین دلیل پریشان می‌شوند. این‌ها دیگر نه می‌توانند مانند عوام تقلید کنند و نه عقلشان به فهم حقیقت می‌رسد؛ البته تقلید برای قاصران رسیدن به مراتب یقین، اولی است. این مسأله از اینجا نشأت می‌گیرد که عقل اینان به‌صور و قالب‌های خیالی مشغول شده و هرگز به اسرار و حقایق اشیاء نفوذ نکرده و موازنه‌ی عالم شهادت و غیب را نفهمیده‌اند. تیزهوشی این افراد موجب هلاکت و گمراهی‌شان شده است (۲۲، صص: ۸-۱۰).

به نظر دکارت، اگر عقل نور فطری‌اش را بدون مزاحمت عوامل دیگری به‌کار بندد، دچار خطا نمی‌شود. اما عواملی مانند پیش‌داوری، احساسات شدید، تأثیر فرهنگ و آموزش، بی‌صبری و تمایل شتابزده جهت رسیدن به نتایج، موجب می‌شود عقل از مسیر درست تعقل منحرف شود (۱۱، ص: ۴۱).

دکارت علت اصلی خطاهای عقل را در پیش‌داوری‌های دوران کودکی می‌داند. مقصود دکارت از پیش‌داوری، آرایبی است که اعتقاد ما به آنها نتیجه‌ی احکام یا قضاوت‌های قبلی است (۷، ص: ۳۱۶). در دوران کودکی، نخستین خطاها به ذهن وارد شده است. نفس

کودک چنان پیوند نزدیکی با بدن دارد که جز تأثرات بدنی متوجه امر دیگری نیست، حتی به این که خاستگاه این تصورات اشیا خارجی است یا نه، التفات ندارد. پس از اینکه کودک کمی بزرگ‌تر می‌شود و می‌تواند امور سودمند را از غیر آن تشخیص دهد، می‌فهمد این اشیا خارج از او وجود دارند و علاوه بر اندازه و حرکات (کیفیات اولیه)، رنگ و بو و امور مشابه (کیفیات ثانویه) را که ادراکشان وابسته به احساس اشیا است، به خود اشیا نسبت می‌دهد. کودک بر پایه‌ی شدت و ضعف تأثرات بدن از اشیا، درباب شدت و ضعف واقعیت اشیا حکم می‌کند؛ به این ترتیب، ذهن انسان از کودکی تحت تأثیر پیش‌داوری‌های زیادی قرار دارد. زمانی که کودک می‌آموزد از عقل خود درست استفاده کند، در حقیقت آن پیش‌داوری‌ها تردید نمی‌کند و همین امر موجب بروز خطاست (۴، ص: ۸۶). حتی زمانی که انسان به بلوغ ذهنی رسید و دیگر مانند کودک، متأثر از بدن خویش نبود، باز هم نمی‌تواند قضاوت درستی راجع به اشیا داشته باشد؛ زیرا ذهن به راحتی قادر به رهاسدن از پیش‌داوری‌های گذشته نیست (۴، ص: ۸۸).

۸. ۳. لزوم به کارگیری روش صحیح در درک حقایق

دکارت و ملاصدرا هر دو به لزوم به کاربردن روش صحیح در کشف علم اذعان دارند. ملاصدرا معتقد است ندانستن جهت و روشی که بتوان به وسیله‌ی آن به مطلوب آگاه شد، موجب عدم درک حقیقت است. طالب علم برای کشف مجهول باید علوم قبلی خود را که متناسب با مطلوب اوست به یاد آورد و آنها را در نفس خود، به ترتیب متناسب که مرسوم بین علماست بچیند تا به مطلوب خود نائل شود. علم و دانش نظری فطری نیست و جز به وسیله‌ی علمی که قبل تر به دست آمده به دست نمی‌آید. آن علوم پیشین هم باید به طور مخصوص با یکدیگر ترکیب شوند تا از ترکیب و ازدواجشان علم سومی حاصل شود. بنابراین به نظر ملاصدرا، دو امر برای تولید علم لازم است: اول، آگاهی به علوم و اصول پیشین که بسان مقدمه هستند و دوم، چگونگی ترکیب آنها (۲۲، ص: ۱۹).^{۲۵}

دکارت در قاعده‌ی چهارم از کتاب قواعد هدایت ذهن می‌گوید: «یافتن حقیقت به روش احتیاج دارد». کسی که بدون روش صحیح، گام در یافتن حقیقت برمی‌دارد، مانند کسی است که به امید یافتن چیزی که تصادفاً از دست عابری افتاده باشد، دائماً در خیابان‌ها پرسه بزند. بهتر است انسان درباب جستجوی حقیقت اصلاً فکر نکند تا اینچنین بی‌رویه اقدام کند؛ زیرا تحقیقات بی‌قاعده و تفکرات مغشوش، فقط بینش طبیعی انسان را پریشان و قوای ذهنی را کور می‌کند. آنان که عادت کرده‌اند در تاریکی گام بردارند، آن قدر بینایی خود را ضعیف می‌کنند که دیگر نمی‌توانند نور خورشید را تحمل کنند (۵، صص: ۱۷-۱۸).

تفاوت عمده‌ی دیدگاه دکارت و ملاصدرا در به‌کاربردن روش، این است که ملاصدرا روش علم را همان ترتیب مرسوم بین علما می‌داند که ذهن برای دوری از آشفتگی باید به آن تمسک جوید، اما روش مدنظر دکارت، شیوه‌ی تحلیلی است؛ یعنی شیوه‌ای که در آن، ذهن از علت کشف مسأله آغاز کرده تا به معلول می‌رسد، چنان‌که گویا از صفر شروع کرده است.^{۲۶}

به‌نظر دکارت، الفاظی که برای مفاهیم به‌کار می‌روند نیز می‌توانند زمینه‌ی دیگری برای بروز خطا باشند. عادت ذهن این است که بیش از اشیاء، به الفاظ فکر می‌کند و لذا الفاظ را آسان‌تر به‌یاد می‌آورد و به‌سختی می‌تواند الفاظ را از معانی تفکیک کند. این عدم تفکیک، گاهی اوقات ذهن را دچار مغالطه می‌کند، زیرا افراد گاهی عناوینی را تأیید می‌کنند که درک درستی از آن ندارند یا گمان می‌کنند آن را پیش‌تر درک کرده‌اند یا گمان می‌کنند الفاظ در ذهن آنها، از الفاظ، درک صحیحی داشته و آن معانی به‌خوبی به آن‌ها آموزش داده شده است (۴، ص: ۸۹).

۹. نتایج

دکارت ضروریات عقلی را مخلوق خدا می‌داند و آنها را فی‌نفسه ثابت و ازلی به‌شمار نمی‌آورد. او در این مسأله بیشتر اصالت ارادی است تا اصالت عقلی. اما ملاصدرا احکام عقل را ثابت و ازلی و زوال‌ناپذیر می‌داند، اما قائل به عالم‌طور ورای عقل است؛ به این معنی که عقل مفهومی به‌تنهایی به فهم برخی امور نمی‌رسد و در این مسیر، نیازمند شهود عرفانی است. شاید بتوان ریشه‌ی این تفکر را در رویکرد دو فیلسوف به بدیهیات دانست؛ زیرا ملاصدرا هم قضایای بدیهی و هم قضایای نظری را متفرع از قضیه‌ی امتناع اجتماع نقیضین و متقوم به آن می‌داند و این قضیه بستری برای تفکر است، فلذا فی‌نفسه ثابت است؛ درحالی‌که جایگاه قضایای بدیهی یا همان اصول متعارفه برای دکارت، سنگ‌های زیربنایی معرفت است که معارف بعدی با اتکا به این اصول حاصل می‌شوند و قضیه‌ی امتناع اجتماع نقیضین یک قضیه انتزاعی است که قضیه‌ی دیگری از آن تولید نمی‌شود.

رابطه‌ی عقل با الهام، شهود و وحی، در فلسفه دکارت، رابطه‌ای مجزا و منفک از یکدیگر است؛ به‌این‌معنی که عقل مستقل از وحی و شهود عارفانه، ادراک می‌کند؛ زیرا عقل دکارتی عقل استدلالگر است و با عقل صدرایی، که در آن، سلسله‌ای از عقول دیده می‌شود و غایت انسان رهاشدن از مادیات و اتحاد وجودی با آن حقایق است تفاوت دارد. بنابراین در فلسفه‌ی ملاصدرا، الهام، شهود و وحی عقل را در ادراک حقیقی اشیاء، یاری می‌رسانند و

درجه‌ی متعالی شناخت عقلی محسوب می‌گردند، زیرا ملاصدرا بر این باور است که عقل می‌تواند مشهودات عرفانی را پس از شهود، ادراک نماید.

ملاصدرا عقل مفهومی انسان را از درک واجب‌تعالی معذور می‌داند، به این معنی که عقل نمی‌تواند مانند سایر اشیاء، درک مابه‌ازائی از واجب‌تعالی داشته باشد، هرچند درک انتزاعی به وسیله‌ی معقولات ثانی فلسفی امکان‌پذیر است. دکارت به همین میزان شناخت، (یعنی درک انتزاعی از خداوند) قناعت می‌کند، زیرا به نظر او، تنها باید به آنچه به نحو بدیهی در این مفهوم مندرج است توجه کرد، نه اینکه سعی کرد بر او احاطه‌ی علمی پیدا کرد؛ زیرا خدایی که دکارت در صدد شناخت و اثبات آن برمی‌آید، مبنای فیزیک و ضامن علم یقینی اوست و با خدایی که ملاصدرا به عنوان مطلق وجود در فلسفه‌اش به آن می‌پردازد متفاوت است. به همین دلیل، ملاصدرا به این مقدار از شناخت اکتفا نمی‌کند، بلکه قائل است که انسان با علم حضوری خویش و اتحاد وجودی با حقایق عالیه، می‌تواند شناخت خود را از خدا و عقول مجرد گسترش دهد.

دکارت و ملاصدرا هر دو به پیش‌زمینه‌هایی در بروز خطا اذعان کرده‌اند؛ از جمله اشتغال به امور محسوس و هوای نفس، پیش‌داوری و تقلید و لزوم به‌کارگیری روش علمی صحیح در درک حقایق.

یادداشت‌ها

۱. نگارنده در مقاله‌ی «معنا، چیستی و هستی‌شناسی عقل از نظر ملاصدرا و دکارت» که در شماره‌ی ۲۲ مجله‌ی حکمت/سر/ به طبع رسیده است، به‌طور مفصل به بررسی معنای عقل از نظر دکارت و ملاصدرا پرداخته، فلذا در این مقاله بررسی و مقایسه‌ی تطبیقی تنها در حیطه‌ی قلمرو و محدودیت‌های عقل نظری است.

۲. در ادامه مشخص می‌شود که به نظر ملاصدرا، عقل مفهومی در فهم کدام امور ناتوان است.

۳. یعنی حیطه‌ای که مورد فهم عقل مفهومی قرار نمی‌گیرد.

۴. مایحیله العقل

۵. ما لایناله العقل

6. Intellectual.

7. Image.

8. Duration.

9. Essence.

10. Faithful.

11. Microcosm.

قلمرو شناخت عقل نظری و محدودیت‌های آن از نظر دکارت و ملاصدرا ۱۰۳

۱۲. اصطلاح «اصالت عقل» در فلسفه‌ی مدرن، در مقابل سه مقوله به کار می‌رود: اصالت عقل در مقابل «اصالت تجربه»، اصالت عقل در مقابل «اصالت ایمان» و اصالت عقل در مقابل «اصالت اراده». دکارت به معنای اول و دوم، طرفدار اصالت عقل است، اما در مقوله‌ی سوم، دکارت اصالت ارادی است تا اصالت عقلی؛ زیرا دکارت حقایق ازلی را مخلوق خداوند می‌داند.

۱۳. حدس همان علم اشراقی است که از قوه‌ی قدسیه اشراق می‌گردد و بالاترین مراتب استعداد و کمال قوه‌ی عاقله است. در این مرتبه، حقایق اشیاء بدون تأمل و تفکر و سایر اسباب ظاهری و به‌طور ناگهانی برای انسان مکشوف می‌گردد (۲۳، صص: ۱۲۵-۱۲۶) و (۲۴، صص: ۵۸-۵۹).

۱۴. «لیس من دأبنا إيراد الكلمات الشعرية و الموعظة الخطابية مجردة عن البراهين، إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقلية الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية» (۱۶، صص: ۲۶۶).

۱۵. «باید به خاطر داشته باشیم آنچه خدا به ما الهام کرده است دارای چنان تيقنی است که با امور دیگر قابل‌قیاس نیست و حتی اگر بارقه‌ای از عقل، چیزی خلاف حکم الهی را بر ما روشن کند، همیشه آمادگی داشته باشیم که قضاوت‌های خود را تابع حکم الهی کنیم، اما در مورد اموری که به احکام الهی مربوط نیست، فیلسوف نمی‌تواند چیزی را که حقیقتش بر وی معلوم نیست، به‌عنوان امر حقیقی بپذیرد یا به حواس خود اعتماد کند» (۴، صص: ۹۰). «باید به هر آنچه از منشأ الهام الهی است باور داشت، اگرچه وراى حد تصور ما باشد. پس اگر خدا بر خى حقایق ذات خویش مانند رموز تجسد و تثلیث را که وراى حد طبیعی عقل ماست در پرتو عنایت خود به ما یا دیگران بنماید، ما هیچ اشکالی در اعتقاد به این رموز نخواهیم داشت، هر چند شاید نتوانیم این رموز را با صراحت تمام، درک کنیم، زیرا از عظمت خدا عجیب نیست که چیزهایی که وراى تصور ماست وجود داشته باشد» (۴، صص: ۵۵-۵۶).

۱۶. در این مسأله باید میان حمل اولی و شایع تمایز قائل شد. امر ممتنع یا عدم، مفهومی است که از چیزی حکایت نمی‌کند، هر چند عدم به حمل اولی، یعنی از جهت اینکه کلمه است، مهمل نیست، بلکه مورد استفاده و در ذهن به وجود ذهنی موجود است؛ اما از جهتی که هیچ مصداق و محکی در خارج ندارد، مدرک نخواهد بود.

۱۷. البته ملاصدرا در نظر نهایی‌اش، علم را مساوق وجود می‌داند پس هر جا هستی باشد، علم هست، بنابراین امور مادی به دلیل اینکه از وجود، بهره‌ای دارند، خالی از علم نمی‌باشند (۳، ب ۵، ج: ۱، صص: ۲۳۰).

۱۸. «از آنجایی که مفهوم خدا کاملاً واضح و متمایز و بیش از هر مفهوم دیگری حاوی واقعیت ذهنی است، هیچ مفهومی نیست که به‌خودی‌خود حقیقی‌تر از آن باشد یا کمتر از آن در مظان خطا واقع شود... این مفهوم حقیقت دارد، اگرچه من بر نامتناهی احاطه نمی‌یابم و اگرچه در خداوند چیزهایی (صفات) بی‌نهایتی هست که من نمی‌توانم بر آن‌ها احاطه یابم و شاید هم هیچ‌گاه حتی به ذهنم نیایند؛ زیرا مقتضای ذات نامتناهی این است که ذات متناهی و محدود من، از احاطه بر آن عاجز

باشد و کافی است این نامتناهی را بفهمم و حکم کنم که تمام چیزهایی که من باوضوح ادراک می‌کنم و می‌دانم که در آن‌ها کمالی و شاید هم بی‌نهایت اوصاف دیگر است که برای من ناشناخته است، به‌نحو صوری یا والاتر از آن در خدا وجود دارد، بنابراین مفهومی که از خدا دارم، از تمام مفاهیمی که در ذهن من است، حقیقی‌تر، واضح‌تر و متمایزتر است» (۶، صص: ۶۴-۶۵).

19. Infinite.

20. Finite .

21. Indefinite.

۲۲. ر.ک به: (۷، ص: ۱۲۴) و (۶، ص: ۶۴).

23. Property.

۲۴. ر.ک به مجموعه آثار، ج: ۹، صص: ۱۷۵-۱۸۷.

۲۵. مشخص است که بحث از روش عقلی، در حیطه‌ی عقل مفهومی مطرح است.

۲۶. دکارت روش برهان برای اثبات مسائل را دو گونه می‌داند: روش تألیف و روش تحلیل. روش تحلیلی، از آنچه تقدم معرفت‌شناختی دارد آغاز می‌شود و فرد تأملگر مطلوب را به‌نحو روشمند کشف و استنتاج می‌نماید. این روش شبیه روش لمّی است؛ زیرا در روش تحلیلی، از علت به معلول می‌رسیم، اما مقصود از علت، علت کشف است نه علت وجود، و مقصود از معلول، نتیجه‌ی این کشف است. این روشی است که دکارت در تأملات به‌کار برده است؛ اما روش تألیفی روشی است که فرد تأملگر از معلول به علت می‌رسد و در این راه، از تعاریف، اصول موضوعه، علوم متعارف و قضایا استفاده می‌کند، به‌گونه‌ای که اگر یکی از نتایج انکار شود، می‌توان نشان داد این نتیجه در مقدمات قبل مندرج بوده است. شیوه‌ی دکارت در اصول فلسفه، تألیفی است. به‌نظر دکارت، تحلیل روش صحیحی را نشان می‌دهد که اگر خواننده تمایل داشته باشد آن را دنبال کند و توجه کافی به تمام نکات داشته باشد، او مطلب را چنان کشف می‌کند که آن را از آن خویش می‌بیند؛ درست مانند کسی که خودش آن را کشف کرده است. در شیوه‌ی تألیف، نتیجه به‌طور صریح اثبات می‌شود و خواننده مجبور است نتیجه‌ی حاصل را بپذیرد. به‌نظر دکارت، روش تألیف به‌اندازه‌ی شیوه‌ی تحلیل قانع‌کننده نیست. همچنین نشان نمی‌دهد که مسأله چگونه کشف شده است. بنابراین بهترین و صحیح‌ترین روش تعلیم، شیوه‌ی تحلیلی است (26, v 2, pp: 110-111) و (۷، ۱۷۸-۱۸۱). در روش تألیفی، فیلسوف ابتدا اصولش را ذکر می‌کند و مخاطب یا اصول را می‌پذیرد و همگام با فیلسوف، نتایج را انتاج می‌کند یا از ابتدا اصول را نمی‌پذیرد و در هیچ مرحله‌ای با استدلال همراه نمی‌شود. شیوه‌ی ملاصدرا تألیفی است. روش او برای اثبات مطلب جدید، این است که ابتدا مقدماتی که برای اثبات مطلب جدید لازم است و قبلاً آنها را اثبات کرده است ذکر می‌کند و سپس به اقامه‌ی برهان جدید برای مطلب مشغول می‌شود؛ برای مثال، برهان صدیقین ملاصدرا مبتنی بر چند اصل است: اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و اینکه ملاک نیاز به علت، امکان فقری اوست. اگر فرد تأمل‌گر یکی از این اصول را نپذیرد، نمی‌تواند با برهان صدیقین او همراه شود.

منابع

۱. اسدی شریفی، فاطمه، (۱۳۹۰)، بررسی تطبیقی عقل و شهود از دیدگاه ملاصدرا و خردگرایان قرن ۱۷، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه ملایر.
۲. امامی جمعه، سیدمهدی، (۱۳۸۶)، «ملاصدرا و روزهایی از عقل به طور وراء عقل»، نامه‌ی مفید، شماره‌ی ۵۹، صفحات ۱۲۵ تا ۱۳۶.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، رحیق مختوم، قم: اسراء.
۴. دکارت، رنه، (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: مؤسسه‌ی بین‌المللی الهدی.
۵. _____، (۱۳۷۲)، قواعد هدایت ذهن، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۶. _____، (۱۳۸۵)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: سمت.
۷. _____، (۱۳۸۶)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی موسائی افزلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴)، خدا و فلسفه، مترجم شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت.
۹. طهماسبی، ستار، (۱۳۸۶)، عقل از دیدگاه دکارت و مولانا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.
۱۰. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۵)، سیر حکمت در اروپا و گفتار در روش راه بردن عقل، تهران: انتشارات زوار.
۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۷۹)، دکارت، ترجمه‌ی علی کرباسی زاده اصفهانی، تهران: مدینه.
۱۲. کاتینگم، جان، (۱۳۹۰)، فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه‌ی علی افزلی، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۱)، «به چه معنی فلسفه دکارت مبتنی بر «اصالت عقل» است؟»، فلسفه، شماره‌ی ۴ و ۵.
۱۴. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۵)، دکارت و فلسفه او، تهران: امیرکبیر.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۱۶. ملاصدرا، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۸. _____، (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۹. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۰. _____، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____، (۱۳۷۸)، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرآ.
۲۲. _____، (۱۳۸۱)، کسر اصنام جاهلیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرآ.
۲۳. _____، (۱۳۹۲)، منطق نوین مشتمل بر اللغات المشرقيه في الفنون المنطقیه، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکات الدینی، تهران: نصر.
۲۴. _____، (۱۳۹۳)، منطق صدرایی شرح التنقیح فی المنطق، ترجمه و شرح عسکری سلیمانی امیری، قم: حکمت اسلامی.
۲۵. نجم آبادی، عیسی، (۱۳۸۷)، بررسی تطبیقی حدود و اعتبار عقل نزد ملاصدرآ و کانت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.
26. Descartes Rene, (1985), *The Philosophical Writings of Descartes* (volum I,II), translated by John Cottingham ,Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press[CSM].
27. Descartes Rene, (1991), *The Philosophical Writings of Descartes* (volum III), translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press [CSMK].