دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال دوازدهم، شماره ۲۱،
بهار و تابستان ۱۴۰۰
صص ۸۱-۱۱۰

مبانی پارادایمی عقلانیت فلسفی در فلسفه دکارت و صدرا

محمدحنیف طاهری * حامد جلالی**

چکیده

این جُستار، مبانی پارادایمی «عقلانیت فلسفی» در فلسفه دکارت و ملاصدرا را می‌پژوهد. منظور از عقلانیت فلسفی، چشم‌انداز عقلانی نسبت به تحلیل فلسفی مسائل بنیادینِ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی است که مبتنی بر روش، اصول و پیش‌فرض‌های خاص است. دکارت پدر فلسفه جدید است و عقلانیت مدرنِ به‌معنای خاص آن، میراث فلسفه اوست. صدرا پایه‌گذار «حکمت متعالیه» است که امروزه از مهم‌ترین مکاتب فلسفهٔ اسلامی به‌شمار می‌رود. تحلیل بنیادهای عقلانیت فلسفی، محور پارادایم فلسفیِ هردو فیلسوف بنیانگذارِ هم‌عصر، اما با رویکردهای متفاوت است. دکارت عقل‌جزئی (راسیونل) را مبنای عقلیِ فلسفه‌اش قرار داد، صدرا، پارادایم فلسفیِ خود را بر پایه عقل کلی (شهودی) بنا کرد. «عقلانیت فلسفی» دکارت که ابزاری، عرفی و مفهومی است، متمرکز بر امور جزئی است و دستاورد آن، اپیستمولوژی، طبیعت‌گرایی، تجددگرایی و عقلانیت خودبنیاد است. «عقلانیت فلسفی» صدرا که کلی، شهودی و مبتنی بر وحی است، اولویت‌اش متافیزیک، تئولوژی و عقلانیت خدابنیاد است. «کوگیتو»، بنیاد «عقلانیت عُرفیِ» دکارت و «اصالت‌الوجود»، بنیاد «عقلانیت قُدسیِ» صدرا است. این دو نوع عقلانیت، از نظر روش، معنا، هدف و غایت، دلالت‌های خود را دارند؛ چون دارای بنیادها، پیش‌فرض‌ها و ویژگی‌های خاص هستند. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است.

واژگان کلیدی: عقل جزئی، عقل کلی، عقلانیت فلسفی، کوگیتو، اصالت الوجود

---

* دانشجوی دکترای اندیشه معاصر مسلمین جامعة المصطفی العالمیة mhtaheri1973@gmail.com
** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران مرکزی Hamed3542@gmail.com

مقدمه

مفهوم «عقلانیت»،[۱] از جمله مفاهیم کلیدی و محوری در حوزه فلسفه و اندیشه‌ورزی است. منظور از «عقلانیت فلسفی» در این مقاله، ارائه تحلیل عقلانی- فلسفی از مسائل بنیادین انسان، به‌ویژه سه مسئله اساسی «خدا»، «انسان» و «جهان» است. بنابراین، خدا، انسان و جهان، سه مفهوم کانونی در فلسفه است و فلسفه‌ی که به این سه مفهوم بنیادین نیندیشد و به تحلیل فلسفی آنها نپردازد، اساساً فلسفه نیست. این مفاهیم کانونی، در نظام فلسفی دکارت و صدرا، دارای جایگاه شایسته‌ی است و هردو فیلسوف به تحلیل آن‌ها پرداخته‌اند. مبنای فلسفه‌ورزی، اتخاذ رویکردی عقلانی در تحلیل مسائل بنیادین و گام‌برداشتن براساس فرمان عقل است. در فلسفه، از دو نوع عقل سخن رفته است. **یک)** عقل به‌معنای قوه‌ی فاهمه و مُدرِکه انسانی که فصل ممیز انسان از حیوان است و به‌دلیل همین قوه است که انسان از حیوان متمایز شده است. **دو)** عقل، به‌معنای موجودی مجرد تام و کامل، که موجودی فرامادی است و هیچ نوع وابستگی به ماده ندارد، بلکه علت و واسطه فیض آن به‌شمار می‌رود، چون صادر نخستین است. این نوع عقل، گونه‌ها و مصادیق مختلفی دارد که در فلسفه مشاء به عقول طولیه عشره، و در فلسفه اشراق به عقول عرضیه، موسوم‌اند. در اینجا، عقل به معنای اول (قوه‌ی مدرکه) منظور است. این نوع عقل نیز، مفاهیم و گونه‌های مختلف دارد. دلیل تنوع و تکثر این گونه عقل، گستردگی و تعدد صاحبان عقل و وجود پیش‌فرض‌ها، بسترهای فکری، فرهنگی و دینی است و همین مسائل است که مبانیِ معرفتی عقلانیت یک فیلسوف و مکتب فلسفی را برمی‌سازند. بدین‌ترتیب، نمی‌توان زمینه‌ها و بسترهای فکری فرهنگیِ فیلسوفان و متفکران را نادیده انگاشت، زیرا آنها در هرصورت متأثر از شرایط زمان و مکان، تاریخ و فرهنگ و به عبارتی، زیست‌جهان‌شان هستند و در این تردیدی نیست. براین اساس است که فیلسوفان، با رویکردها، منظرها، نگرش‌ها و روش‌های متفاوت، به

---

۱. Rationality

مسائلی همچون خدا، انسان و جهان پرداخته‌اند و همین روش‌ها و الگوهای متفاوت، موجب پدیداری جهان‌بینی‌های متعدد و پارادایم‌های متفاوت شده‌اند. فلسفه دکارت که سرآغاز فلسفه جدید اروپایی است، فلسفه ماقبل خود، یعنی فلسفه قرون وسطی و یونان باستان را به‌چالش گرفت. دکارت مکتب فلسفی نوینی را تأسیس کرد که موجب تحول شگرف در فرهنگ و تمدن غرب گردید. فلسفه و حکمت صدرایی، به‌مثابه مهمترین نظام فلسفی در فلسفه اسلامی، محصول تفلسف و اندیشه‌ورزی فلسفی صدرالمتألهین شیرازی است که در ادامه جریان فلسفه اسلامی در دوران صفویه پدید آمد. صدرا با مطالعه و تحقیق در آثار حکما و متألهان و تأمل و تعمّق در عرفان نظری، کلام اسلامی و رود عملی به عرصه‌ی مجاهدت نفس و عرفان عملی، بدنبال هم‌گرایی و تلفیق مکاتب متقدم اندیشه و جریان‌های فلسفیِ اسلامی بود. در این راستا، او توانست چهار روش مشاء، اشراق، عرفان و کلام را با یکدیگر تلفیق کرده و «حکمت متعالیه» را که یک نظام جدید و مستقل فلسفی است با تأثیرپذیری از متدهای فکری گوناگون اسلامی تأسیس کند.[1] این تلاش، موجب جهش عظیم در عالم فلسفه و پیدایش ابتکارات محوری در ارکان حکمت گردید. بدینسان، یکی از نقاط مشترک صدرا با دکارت تحول نظام اندیشه‌ای است که با آن روبرو بوده است. (آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۹). بنابراین، هر دو فیلسوف، مکاتب فلسفی و اندیشه‌های دوره ماقبل‌شان را مورد نقد و بررسی قرار داده و در نهایت اقدام به تأسیس نظام فلسفی جدید نمودند. لذا هردو، مؤسس و بنیانگذارند. صدرا، بانی حکمت متعالیه، و دکارت، مؤسس فلسفه جدید (راسیونالیسم). پس مهم‌ترین ویژگی مشترک دکارت و صدرا این است که این دو فیلسوف بزرگ، اولاً، بنیانگذار یک نظام فلسفی بوده و در مکاتب و جریان‌های فلسفی مابعد خود به‌شدت تأثیرگذار بوده‌اند. ثانیاً، آنها هم‌عصر بودند. دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) و ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ق-(۱۵۷۲-۱۶۴۰م) در یک دوره مشترک، یعنی نیمه اول قرن ۱۷

---

۱. نگارنده از استراتژی صدرا در تأسیس حکمت متعالیه به «تجمیع روش‌ها»، یا «تجمیع پارادایم‌ها» تعبیر می‌کند.

می‌زیسته‌اند. برغم شباهت‌های که ذکر گردید، نباید فراموش کرد که این دو فیلسوف هم‌عصرِ تأثیرگذار، در دو ساحت متفاوت اندیشه‌ای قرار داشتند، ازاینرو، معانی بسیاری از مفاهیم و مبانی بسیاری از براهین و منظرهای فکری-فلسفی آنها با یکدیگر متفاوت‌اند. مطالب این جُستار را در دو بخش دنبال می‌کنیم؛ بخش اول اصول محوری فلسفه دکارت و عقلانیت مبتنی بر آن را می‌کاود. بخش دوم، اصول بنیادین حکمت متعالیه صدرا و عقلانیت معطوف به آن را می‌پژوهد در جمع‌بندی نهایی، با نگاهی تطبیقی به مفاهیم و نظریات دکارت و صدرا، تمایزات آن‌ها را آشکار نمودیم.

بخش اول: تحلیل مهم‌ترین مبانی فلسفی عقلانیت دکارتی

۱. روش‌شناسی (Methodology)

در اهمیت و ضرورت متد و متدولوژی برای فیلسوفی چون دکارت که در فلسفه، انقلاب روش‌شناختی و بنیادی به وجود آورده است، تردیدی نیست. او در قاعده ٤ کتاب قواعد هدایت ذهن (عقل) به اختصار می‌گوید: «یافتن حقیقت به روش احتیاج دارد.» (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۷). دکارت برای کسب دانش و نظام فلسفی خود، متد و روش مخصوصی اختیار کرده است. وی معتقد است انسان برای تحصیل علم، یعنی فهم حقیقتِ خلقت و معلوم ساختن مجهولات توانایی دارد و افراد بشر همه انسانند و همه قوه تعقل را که وسیله‌ی کسب علم است به‌یکسان دارند. لیکن همه آن قوه را یکسان بکار نمی‌برند. یعنی اکثر انسان‌ها، متد استفاده درست از قوه‌ی عقل را نمی‌دانند، و در روش کاربرد عقل، دچار خطا و انحراف می‌شوند. ازاینروست که روش راه‌بردن (درست) عقل در وصول به دانش اهمیت بسیار دارد. او در صدد بدست آوردن «روش صحیح» است و معتقد است که این روش را پیدا کرده است. (فروغی، ۱۳۸۱: ۱٤۱-۱٤۲). دکارت در «گفتار در روش درست راه‌بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم»، پروژه‌ی روش‌شناسی خویش را مورد بحث قرار داده است. دکارت در شماره نخست چهار دستور خود بر این نکته تأکید می‌کند که: «هیچگاه هیچ‌چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود، یعنی از شتابزدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزم و چیزی را به

تصدیق نپذیرم مگر آنکه در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند» (دکارت، در: فروغی، ۱۳۸۱: ص۱۹۳).

اکنون باید بررسی کرد که روش دکارت چیست؟ او چه روشی را برای فهم و کشف حقیقت مورد توصیه قرار می‌دهد. روشی را که دکارت مدعی ابداع آن است، روش عقلی-شهود عقلی-و «سوبژکتیو» است، این روش، برخاسته از «منِ» فردی و اصلِ «کوگیتو» است که اصل بنیادین در نظام فلسفی او به‌شمار می‌رود. بنابراین، روش‌شناسی دکارت «عقل‌گرایی» و مبتنی بر استدلال عقل فطری در مسیر شناخت و کشف جهان خارج است. دکارت و بیکن انگلیسی-که هم‌عصر اوست-، هردو از کشف روش جدید علمی که به آن «متدولوژی» گفته می‌شود، سخن گفته‌اند. این روش و قواعد و اصول که برای کسب و پیشرفت علوم وضع شده، به منطق عملی نیز معروف است در برابر منطق صوری ارسطویی که در دوره اسکولاستیک (اهل مدرسه) و ماقبل آن، شایع و رایج بوده است. (فروغی، پیشین: ۱۴۲-۱۴۳). بدین‌سان متدولوژی دکارت، عقلی و برخاسته از سوبژکتیویته (ذهنیت) است، چنانچه عقلِ دکارتی، عقل جزئی، استدلال‌گر و راسیونل است. او هرچند از شهود عقلی (intuition) سخن گفته است، اما عقل مورد نظر او با عقل کلی و شهودی (intellect) مطرح در فلسفه و عرفان اسلامی تفاوت اساسی دارد و نباید آن دو را درهم آمیخت و یکی پنداشت. عقل دکارت، خودبنیاد، سکولار و مستقل است، و عقل کلی و شهودی، قدسی و مبتنی بر وحی است. دکارت در قاعده سوم رساله «قواعد»اش می‌نویسد: «مقصود من از شهود، مفهومی است که یک ذهن نافذ و روشن چنان با قطعیت و تمایز آن را به ما ارائه می‌کند که به هیچ‌وجه نمی‌توان در صحت آن تردید کرد. به عبارت دیگر، شهود مفهومی است روشن که برخاسته از نور طبیعی عقل است. مثل اینکه: من هستم، یا مثلث دارای سه ضلع است.» در هر حال واژه شهود در اینجا در ترجمه (intuition) به کار رفته که می‌توان آن را به «حدس» و «نگرش» هم ترجمه کرد و صرفاً به معنی علم مستقیم و بی‌واسطه است و به هیچ‌وجه به معنی شهود عرفانی از قبیل آنچه در فرهنگ عرفای اسلامی آمده، نیست. البته از این حیث که شهود

عقلی دکارت به معنی علم مستقیم و بی‌واسطه است، از این جهت، به مفهوم علم حضوری مورد نظر در فلسفه و عرفان اسلامی نزدیک است.

۲-معرفت‌شناسی (Epistemology)

دکارت و پیروانش معتقدند معرفت حقیقی (یقینی) عبارت از درک و دریافت ذهن از مفاهیم فطری است. از نظر آنان ریاضیات نمونه اعلی و اتقن معرفت بود، چرا که استدلالش یقینی، جامع و پیشینی (ماتقدم و ماقبل تجربی) است. (ر.ک: باربور، ۱۳۸٤). یعنی معرفتی است که نیاز به تجربه‌ی حسی ندارد. دکارت مبنای فلسفه خویش را بر «سوبژکتیوته»-ذهنیت-و فاعل شناسای خودمختار (سوژه) قرار داد. او نخستین فیلسوفی غربی است که یقین و باور را در سایه ذهنیت آدمی تحلیل می‌کند. به‌همین دلیل، در فلسفه دکارت ذهن و کیفیات شناسایی آن بر «وجود عینی» تقدم پیدا می‌کند. (مددپور، ۱۳۸۸: ۱٦۱). این، یعنی تقدم اپیستمولوژی بر اُنتولوژی، یا تقدم شناخت بر هستی و اعیان خارجی. دکارت در بحث اپیستمولوژی کار خود را با فرد انسانی شروع می‌کند و از این بابت هم بسیار امروزی است و در نظر او، شناخت از نهاد (درون) خود انسان آغاز می‌شود. دکارت پس از آنکه تصمیم می‌گیرد همه عقاید خود را کنار بنهد، گواهی حواس خود را نپذیرد، به استدلال‌های معمولاً معتبر اعتماد نکند و حتی شک کند که آیا بیدار است، درمی‌یابد که یک چیز هنوز برایش باقی است؛ ولو صد درصد هم گول خورده باشد و حتی اگر هم به‌همه چیز شک کند، باز موجودی اندیشنده (ذات متفکر) است. این را هیچ‌کس و هیچ‌چیز نمی‌تواند از او بگیرد. و در اینکه می‌اندیشد شکی نیست، چون شک کردن خود، نوعی اندیشیدن است. (کیوپیت، ۱۳۸۲: ۱٥٦-۱٥۷). این، یعنی شروع از فردیّت خویش برای پایه‌ریزی مکتب فلسفی عقل‌گرایی. البته منظور دکارت از اندیشیدن، مطلق ادراک است که در هرحال ذات انسان متصف به آن است. دان کیوپیت محقق و نویسنده‌ی انگلیسی معتقد است، کتاب «گفتار در روش کاربرد درست عقلِ» دکارت، بیش از هر اثری دیگری تولد ذهن نو را مژده می‌دهد. او می‌گوید: «اعتماد بیکران به نیروی عقلِ مستقلِ انسان که ویژگی سده‌ای پس از دکارت است، سهم

او در تقویت این روحیه کمتر از دیگران نبود. برای او جای کوچک‌ترین تردید نبود که ذهن انسان قادر است از خود و از جهان مادی شناخت بسیار روشن به دست بیاورد، بدون آنکه حاجت به مرجعیت نهادها، سنت‌ها یا نویسندگان عهد کهن باشد». (کیوپیت، همان: ۱۵۶). آنچه از این عبارت بدست می‌آید، استقلال و خودبسندگی عقل در عرصه‌ی معرفت و شناخت حقایق است. به این معنی که انسان در مسیر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، به جز «نفس و منِ خویش» به چیزی دیگری نیاز ندارد. «منِ دکارتی»، یا «منِ شکاک و اندیشنده» که حاکی از تجربه‌ی شخصی خود اوست به عنوان «سوبژه و فاعل شناسا»، منبع و پایه‌ی شناخت هستیِ هر چیز تلقی می‌شود. بدین‌ترتیب دکارت را می‌توان مهم‌ترین مُبدع اپیستمولوژی دانست و اساساً اپیستمولوژی، مرهون ابتکار و خلاقیت او در انقلاب فلسفی اوست. پس او را به‌حق می‌توان خالق اپیستمولوژی مدرن لقب داد.

۳-هستی‌شناسی (ontology)

هستی‌شناسیِ دکارت در آغاز دوآلیسم(دوگانه‌انگاری) است و در نهایت به جوهرهای سه‌گانه‌ی مستقل می‌رسد. او از یک سو، به اثبات دو جوهر «نفس» و «بدن» پرداخته، از سوی دیگر، وجود خداوند را به عنوان دومین اصل یقینی و غیرقابل شک مورد تأکید قرار می‌دهد و به جوهرهای مستقل و متمایزی سه‌گانه می‌رسد. دکارت در بحث از هستی‌شناسی، برخلاف ارسطو و پیروان او که ابتدا از طبیعت شروع کرده و به مابعدالطبیعه منتهی می‌شدند، در فلسفه از مابعدالطبیعه آغاز کرده و به طبیعت می‌رسد به عبارت دیگر آنها از ظاهر به باطن پی می‌بردند، دکارت از باطن به ظاهر پی‌برده است. (فروغی، پیشین: ۱۵۳). بنابراین، دکارت نخست به هستی‌شناسی نفس به عنوان موجودی مجرد و متمایز از بدن، و شک ناشی از آن پرداخته، سپس به هستی‌شناسی خدا به مثابه‌ی دومین موجودی مجرد و کامل که تضمین کننده‌ی معرفت انسان است می‌پردازد؛ و در نهایت، هستی‌شناسی طبیعت، یعنی جسم انسان و جهان طبیعی را مورد کاوش قرار می‌دهد.

۴-قضیه‌ی بنیادین کوگیتو (Cogito)

نخستین اصلِ بنیادین فلسفی در فلسفه دکارت، قضیه «کوگیتو» (می‌اندیشم، پس هستم) است. دکارت چون در دوره شک مونتنی[۱] قرار دارد، در آغاز همه چیز را مورد شک و تردید قرار می‌دهد و آنها را توهمات و پندارهای غیرقابل اعتماد و فاقد حقیقت می‌پندارد. مانند توهماتی که در خواب برای مردم دست می‌دهد. اما یک وقت متوجه می‌شود که در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه‌چیز گذاشته‌ام شخص خودم که این فکر و توهم را دارم ناچار باید چیزی باشم؛ در اینجا پی‌بردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم»[۲] یا «فکر می‌کنم پس هستم» حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های عجیب و غریب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم اصلِ نخستین قرار دهم. (دکارت، ۱۳۸۱: ص۲۰۳). دکارت می‌گوید: اگر در هر چیز شک کنم، در اینکه شک دارم، نمی‌توانم شک کنم. یعنی اگر در هر چیزی شک کنم، در شک خودم شک نمی‌کنم. بدین‌سان، با اصل بنیادین کوگیتو، یک امری یقینی و غیرقابل شک بدست آمد که خود دلیل و برهان است بر اثبات صاحب شک، یعنی فاعل شناسا و به قول دکارت، «سوبژه». دکارت در اصل ۷ اصول فلسفه می‌گوید: «ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم؛ و این نخستین شناخت متیقنی است که می‌توانیم بدست آوریم». (دکارت، ۱۳۷۱: ٤٢). شک دکارت به عنوان شک دستوری که معمولاً در حوزه نظر و اندیشه‌ورزی مورد توصیه است، در اندیشه‌های بعد از او تأثیرگذار شد. مقدمه‌ی شد بر فلسفه انتقادی کانت؛ زیرا تلاش هر دو فیلسوف عبارت است از کوشش در جهت تدوین و تحکیم پایه‌ها و مبانی شناخت (اپیستمولوژی) (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۰: ٤٣). چنانچه زمینه‌ی شکاکیت دیوید هیوم آمپرسیست را

---

۱. مونتنی، از متفکران قرن شانزده و پیش از دکارت است که به‌شدت مروج شکاکیت بود.

۲. Cogito ergo sum

فراهم نمود و او از شک دکارتی برای مقصود خود و در جهت بسط اندیشه‌ی حس‌گرایی و شکاکیت، نهایت استفاده را برد.

۵. دلالت‌ها، پیامدها و استلزامات کوگیتو

شارحان دکارت معتقدند بر قضیه‌ی کوگیتو، دارای نتایج و لوازم مختلف است که در محورهای ذیل مورد بحث قرار می‌گیرند:

۵-۱. استقلال و خودمختاری (autonomy)

روح قضیه‌ی کوگیتو عبارت است از استقلال در تفکر. دکارت می‌خواهد با تجربه‌ی شخصی خود به استقلال برسد و از بند اندیشه‌ی تقلیدی قرون وسطی خلاص شود. به باور برخی از نویسندگان، دکارت در نظام فلسفی جدیدش، خودمختاری و اولویت بی‌سابقه‌ای را به انسان که با کوگیتو شناخته شد، نسبت می‌دهد. موجودی که بر شک و وهم غلبه می‌کند، و نظامی جامع از حقیقت دائمی و مستحکم از درون ذخائر خویش به عنوان موجودی متفکر را بنیان می‌نهد. (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۵). قابل ذکر است که اصل خودمختاری و استقلال فکری که منشأ آثار و پیامدهای زیادی در حوزه سیاست، حقوق، اخلاق و اجتماع می‌باشد، در آراء دیگر فیلسوفان دوره مدرن (قرون ۱۷و ۱۸) مثل جان لاک و کانت نیز به طور جدی مشاهده می‌شود.

۵-۲. تقدم «سوبژه» بر «ابژه» (subjectivism)

«سوبژکتیویسم» دکارتیِ مستنبط از قضیه‌ی کوگیتو حاکی از آن است که اندیشه و فکر، مقدم بر نفس و عین خارجی است. دکارت نخست از تفکر، به وجود نفس پی‌برد، یعنی از تفکر شخصی و فردی به وجود نفس مجرد و متمایز انسانی رسید. به عبارتی، از شک که یک حالت و عَرَض نفسانی است به نفس، که یک جوهر مجرد و متمایز از بدن است، رسید. مضمون قضیه‌ی کوگیتو این است که فکر، یا شعور و ادراک یعنی همان سوبژه، در رأس قله‌ای هستی قرار می‌گیرد. وجود تمام هستی‌ها (از جمله خدا) مبتنی و متفرّع بر آن است. این، یعنی تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی که نتیجه آن، اصالت

اپیستمولوژی و اعتباریت اُنتولوژی است. به تعبیر برخی از نویسندگان، انقلاب فلسفی دکارت شامل زیرسؤال بردن (هرچند موقتی) واقعیت جهان خارج و عطف توجه کاوش انسان به سمت چارچوبی مبنایی برای معنا، یقین و ارزش است که البته به درون، یعنی به منابع ذهنیت خود بشر تمایل دارد، نه به بیرون؛ یعنی جهان خارجیِ ساخته‌ی خداوند که بی‌واسطه به تجربه حسی انسان در می‌آید. (مسترسن، همان: ۲۲-۲۳). براین اساس، از پیامدهای روشن سوبژکتیویسمِ ناشی از کوگیتو، اصالت و تقدم ذهن و سلطه‌ای اجتناب‌ناپذیر آن بر ابژه‌ها و هستی‌های است که به وضوح، متن خارج را پر کرده‌اند.

۵-۳. انسان‌گرایی (Humanism)

از دیگر نتایج سوبژکتیویسم و قضیه‌ی کوگیتو، انسان‌گرایی است. به این معنی که انسان به عنوان مفسر هستی قلمداد شد. وقتی تجربه شخصی، یعنی «من»، ملاک شناسایی هستی قرار گیرد، نتیجه‌اش انسان محوری (اومانیزم) در عرصه هستی‌شناسی است. (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۵). اومانیزم از پرنفوذترین عناصر فلسفه جدید است که شاخه‌ی فلسفی آن از بطن فلسفه دکارت برخاست. اومانیزم قبل از دکارت ابتدا در میان هنرمندان ایتالیا شکل گرفت و مضمون آن این بود که هنر باید در خدمت انسان و برای انسان باشد. اما با پیدایش فلسفه دکارت، اصالت انسان با ادعاهای بزرگ‌تری وارد میدان شد و به آنچه تا آن زمان معمول بود بسنده نکرد، و این اندیشه‌ی الحادی را تقویت کرد که انسان، شاخص و تعیین کننده‌ی همه‌چیز است. یعنی این انسان است که اراده می‌کند، فکر می‌کند، می‌سازد، انتخاب می‌کند، تعیین می‌کند و به هستی معنا می‌دهد. (دکارت، ۱۳۷٦: ۳-٤).

۵-۴. فردگرایی (Individualism)

از استلزامات و دلالت‌های دیگر کوگیتو، «فردگرایی» به‌مثابه مفهوم مرکزی لیبرالیسم است. براین‌اساس، باید ریشه و مبنای مسئله فردیت، یا فردپرستیِ لیبرالی را در «می‌اندیشمِ» دکارت جستجو کرد. چون نظام فلسفی دکارت با اندیشه و «منِ فردیِ» او آغاز می‌شود و این منِ فردی است که مبنای دستگاه معرفتی او قرار می‌گیرد و نتایج اجتماعی-سیاسی متعددی را به بار می‌آورد. بنابراین، مفهوم «اندیویدوآلیسم» که از

مفاهیم کانونی جهان مدرن و اندیشه‌ی لیبرالی است، برخاسته از آراء دکـارت و بـه‌ویژه، قضیه‌ی کوگیتو است. به باور آربلاستر، دکارت اولین کسـی اسـت کـه بـه مقولـه‌ی فـرد انسانی یا فردیت، بیان فلسفی منظمی بخشید. دکارت نقطه‌ی عزیمت‌اش را فرد انسـانی قرار داد و مبتنی بر فرد انسانی نظام فلسفی خویش را سامان بخشید. دکارت به این نتیجه رسید که یکی از چیزهایی که نمی‌تواند در وجود آن شک کند این است که «خـود او بـه عنوان یک موجود متفکر و قادر به شک کردن وجود دارد. یقین دکارت، معطوف به وجود فرد «موجود متفکر» یا «روح» است». (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۳۲).

معلوم می‌شود دکارت در متقاعد کردن خود به وجود خویش بـه عنـوان یـک موجـود جسمانی، با مشکلاتی مواجه شده است. ازاینرو، «موجود متفکـر» یـا «روح» کـه موجـود مجرد یا برخوردار از قوه‌ی تجرد است را معیار و مِحَکی برای یقـین تزلـزل ناپـذیرش قـرار می‌دهد. ملاحظه می‌شود که دکارتِ راسیونالیست از این نظر، یک نوع قرابـت و همسـویی به تجربه‌گرایان رقیب خویش (لاک) پیدا نموده است. زیرا دکارت نقطه آغـاز پـرداختن بـه «نظریه‌ای معرفت و حقیقـت» را تجربـه «فـرد واحـد» قـرار می‌دهـد. ازاینـرو، آن حقـایق تضمین شده‌ای که از خارج به وسیله جامعه یا کلیسا به فرد داده می‌شود دیگر به هیچ‌وجـه قابل اتکاء نیست. این جاست که فلسفه عقل‌گرای دکارت، به طغیـان فردگرایـان لیبـرال در مقابل پادشاهان و کشیشان کمک نموده و در ایـن تمـرّد سـهیم شـده اسـت. بـدین‌ترتیب، نتیجه‌ی مهمی که از قضیه‌ی کوگیتوی دکارت می‌گیریم این است که تجربه شخصـیِ فـرد، سنگ مِحَکی می‌شود برای سنجش اعتبار نظریـه‌های قـدیم و جدیـد. (آربلاسـتر، ۱۳۷۷: ۳۲). این نکته، مهم‌ترین نتیجه‌ی فلسفه دکارت است که لیبرالیسم کلاسیک بـه خـوبی از آن در جهت فردگرایی، که هسته‌ی بنیادین آن محسوب می‌شود، استفاده نموده است.

۵-۵. الحادگرایی (Atheism)

از جمله مسائل که در اندیشه‌ی دکارت به عنـوان بنیان‌گـذار فلسـفه جدیـد مهـم و کانونی بود، پرسش از مشارکت و نقش فعّال فاعل شناسا (سوبژه) در مورد متعلق معرفت (ابژه) است. سـوبژکتیوته‌ی دکـارت در جریان‌هـا و دیـدگاه‌های فیلسـوفان بعـدی تـأثیر

گذاشت؛ به‌گونه‌ی که نه تنها «اومانیزم» و «سکولاریزم»، بلکه «آته‌ایسم» (الحادگرایی) و از خودبیگانگی انسان مدرن را نیز به همراه داشت. لذا در نوشته‌های او شاهد ظهور علاقه‌ای خاص به مسئله «ذهنیت» هستیم. علاقه‌ای که فلسفه پس از او را به تحرّک واداشت و ویژگی اصلیِ ماجرای الحاد معاصر گردید. پتریک مسترسن،[۱] تأثیرگذاری کوگیتوی دکارت در زمینه الحاد مدرن را به‌وضوح به تصویر کشیده است: «در روزگار قدیم و در واقع، درست تا پیش از آنکه تفکر مدرن ظاهر شود، الحاد پدیده‌ای نادر می‌نمود که محدود به نخبگان فرهنگی بود. اما همین‌که کوژیتو به صحنه آمد، الحاد، ساختاری همه‌جانبه به خود گرفت که به شکلی هم‌زمان به زندگی عمومی و رفتار فردی هجوم می‌برد.». (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۲).

بنابراین، از جمله دلالت‌ها و استلزامات اصل بنیادین کوگیتو، الحاد و از خودبیگانگی انسان است. به قول مسترسن در نگاه نخست شاید برخی از طرح این نکته که افکار دکارت به عنوان یک سرچشمه مهم الحاد معرفی می‌شود، متعجب شوند. چون دکارت یک مسیحی معتقد و خداباور بود و تمام فلسفه‌اش را نمونه‌ای از قوی‌ترین دفاع از موضوع خداباوری می‌پنداشت. لذا تصور خدا که تصدیق وجود او را نیز می‌توان از آن استنتاج کرد، بخشی کاملاً اجتناب‌ناپذیر از نظام فلسفی اوست. با این وجود، باید میان قصد و حتی اذعان صریح یک متفکر از یکسو و منطق ضمنی و روش و اصول او از سوی دیگر، تمایز قائل شویم. این موضوع که جنبه‌ی اخیر فلسفه دکارت خاستگاه مناسبی برای الحاد است، به شدت در روند بعدی تفکر فلسفی که از نبوغ دکارت الهام گرفته است، قابل مشاهده است. (مسترسن، همان: ۲۲).

۵-۶. عقل‌گرایی (Rationalism)

شاخص‌های عقل و نظریه تساوی عقول دکارت:

دکارت بنیان‌گذار «عقل‌گرایی» در مغرب زمین است و جریان راسیونالیسم در اروپا

---

۱. Patrick Masterson

و بـه‌ویژه فرانسـه‌ی پـس از دکـارت، مرهـون تلاش‌هـای اوسـت؛ ازاینـرو، سـهم وی در عقل‌گرایی سده‌ی هفدهم و دوره روشنگری (قرن ۱۸م)، بیش از دیگر فیلسوفان این دوره است. از پیامدهای مهم و مستقیم کوگیتوی دکارت کـه میـراث اصـلی فلسـفه تعقلـی او به‌شـمار مـی‌رود، عقـل‌گرایی اسـت. بدینسـان، عقلانیـت مـدرن یـا عقـل‌گرایی کـه از شاخص‌های اصلی پارادایم دکارتی است، مستنبط از قضیه‌ی کوگیتو است. دکارت آنجـا که می‌گوید «می‌اندیشم،...»؛ منظـورش ایـن اسـت کـه تعقّـل و خـردورزی مـی‌کنم و به‌عبارتی، اصالت را به عقلانیت انسان می‌دهم. براین‌اساس، بنیاد نظام فلسـفیِ دکـارت مبتنی بر «اصالت عقل» (راسیونالیسم) است. قبلا اشاره شد که دکـارت از شـهود عقـل سخن می‌گوید و از نظر او آنچه در علم معتبر است، شهود عقل است نه ادراک حسی و وهمی؛ زیرا که حس خطا می‌کند. اما آنچه عقل به شهود دریافت و برای او بـدیهی شـد یقیناً درست است. چنانچه وجدان امری است فطری و طبیعی که بی‌احتیـاج بـه تفکـر و استدلال حقایق را درک می‌کند. (فروغی، ۱۳۸۱: ۱٤٦). البته باید توجه داشت که عقـلِ دکارت جزئی‌نگر است و به امور جزئی اهمیـت زیـاد می‌دهـد. دکـارت در قاعـده ۹ از کتاب قواعد هدایت ذهن (عقل) می‌گوید: «ما باید تمام دقـت خـود را بـه نـاچیزترین و ساده‌ترین واقعیت‌های مورد نظر جلب کنیم و مدت زیادی در مورد آنها تفکـر کنـیم. تـا اینکه عادت کنیم حقیقت را به نحو صریح و متمایز نظاره کنیم». (دکارت، ۱۳۷۲: ۵۳).

نکته‌ی دیگر، پرسش از شاخص‌های عقل و عقلانیت دکارتی است و اینکه عقـل دکارتی چه ویژگی‌های دارد. اجمالاً دو ویژگیِ «نقاد بودن» و «برابر بودن» را می‌تـوان از شـاخص‌های اصـلی عقـل دکـارتی برشـمرد. بـه‌تعبیر دان کیوپیـت، ویژگـی بـارز راسیونالیسم دکارتی در «نقادی بودن» آن اسـت. وی می‌گویـد: «عامـل مهمتـری کـه عقل‌گرایی دکارت را نیرو می‌بخشد نقّادی و سنجش‌گری اوست» (کیوپیـت، پیشـین: ۱۵٦). این خصیصه مهم، در فلسفه کانت، اهمیت مضاعف پیدا کرد و ظهور و بـروز بیشتری یافت. چون عقل خودبنیاد نقاد در اندیشه او باعث شد، اساساً فلسفه‌ی نقـدی شکل بگیرد. ویژگی دوم عقل دکارتی، «برابری عقل» است. این جمله معروف دکارت

که: «عقل سلیم بهتر از هر چیز میان مردم تقسیم شده است، چه هرکس بهره خود را از آن تمام می‌داند» (مگی، ۱۳۸٦: ۸۸)، مؤید این مدعاست. آربلاستر، نیز همین ویژگی عقل دکارتی را مورد توجه قرار داده، می‌گوید: «به اعتقاد او همه افراد به یک اندازه از قوه عقل و استعداد اندیشیدن برخوردارند: قدرت داوری صحیح و تشخیص درست از نادرست (که عموماً عقل سلیم یا خرد) نامیده می‌شود، در طبیعت کلیه افراد به یک اندازه است؛ حتی اگر این استعداد همواره تحقق پیدا نکند. قوه عقل، خاص انسان است و همه از آن برخوردارند. و من عقیده دارم، عقل، یا عقل سلیم، یعنی آن چیزی که ما را از حیوانات جدا می‌کند و هویتی انسانی می‌بخشد، به صورت تمام و کمال در همه افراد وجود دارد» (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۹۳ و دکارت، ۱۳۸۱: ۱۸۱-۱۸۲). چنانچه روشن است، دکارت با این بیان صریح، از برابری عقل انسانی خبر می‌دهد و در نهایت، به نظریه‌ی «تساوی عقول» که پیامدهای سیاسی-اجتماعی زیادی به‌همراه دارد، می‌رسد. نظریه‌ی تساوی عقول (Intellects equality) دکارت، استلزاماتی دارد که در سه محور خلاصه می‌شود:

۱. اعلام تساوی عقول (عقل مساوی) از سوی دکارت، مفهوم تقلید و اطاعت از دیگری را لغو کرد.

۲. اعلام تساوی عقول، امکان رشد اندیشه برابری و دموکراسی‌های جدید و زمینه‌ی رشد استعدادها در پرتو حکومت‌های آزادی‌خواه را فراهم نمود و به طرد نظام‌های خودکامه و دیکتاتور، یاری رساند.

۳. اعلام تساوی عقول، اندیشه‌ی برابری انسان را نوید می‌دهد و عقل برابر، بیانگر انسان برابر است. بنابراین، برابری در عقل، برابری در مهم‌ترین چیز است؛ از این منظر، هیچ انسانی بر انسان دیگر برتر نیست؛ چنانچه هیچ انسانی از انسان دیگر کمتر نیست که نتیجه آن، عقل مساوی و برابری طبیعی= Natural equality است.

بخش دوم: تحلیل مهم‌ترین مبانی فلسفی عقلانیت صدرایی

۱. روش‌شناسی

پیش از هر چیز، لازم است روش و روش‌شناسی صدرا در تحلیل مسائل فلسفی مورد بحث قرارگیرد. صدرا از تلفیق روش‌های چهارگانه سخن گفته و حکمت متعالیه‌ی او دربردارنده فلسفه مشاء، اشراق، کلام و عرفان است. بسیاری از شارحان و پیروان وی به سبب این کار بی‌سابقه و شگفت‌انگیز، او را ستوده‌اند. برخی (یحیی یثربی)، اما استراتژی جمع روش‌ها در عرض‌هم را امکان‌پذیر ندانسته و روش او در تأسیس حکمت متعالیه را به چالش گرفته‌اند. به گمان یثربی، همزمان در تنظیم یک جهان‌بینی نمی‌توان از دو یا چهار روش بهره گرفت. زیرا مبانی، مسائل، ابزار و اهداف هر روشی با روش‌های دیگر متفاوت است. خلط عرفان با فلسفه، و جبران نقص و کاستی یکی با دیگری، نه تنها منطقی نیست بلکه نتایج و عوارض نادرستی نیز به بار می‌آورد. (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۸). چنانچه برخی دیگر، او را به التقاط‌انگاری متهم کرده‌اند.[۱] پیروان و مفسران صدرا، اما از این نوع اشکالات پاسخ داده و از روش خاص وی (تجمیع و تلفیق روش‌ها)، در پایه‌گزاری نظام فلسفی جدید و جامع دفاع کرده‌اند که بررسی این موضوع، فرصت و مجالی دیگر می‌طلبد. به‌هرروی، روش صدرا در حکمت متعالیه، بهره‌گیری از روش‌های چهارگانه‌ی فلسفی (مشائی و اشراقی)، کلامی و عرفانی است. با این حال، دو نکته مهم را نباید از یاد برد. اول اینکه، روش فلسفه به‌طورکلی، «روش عقلی» است و این روش، مقوم فلسفه و شرط تحقق آن است. به این معنی که فلسفه هستی‌شناسی عقلی است، نه مطلق هستی‌شناسی. دوم اینکه، صدرا حاصل روش عقلی را باور نمی‌کند مگر آنکه حقیقتش را با کشف دریابد؛ زیرا به نظر او اگر سیر انسان به سوی خدا تنها سیر عقلی باشد و همراه با کشف و شهود نباشد نوعی نقصان است (ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج۷، ۳۲۶).

---

۱. برای آگاهی از روش‌شناسی فلسفه صدرا و اعتراضات مخالفان، ر.ک: (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: به‌ویژه، بخش اول آن).

۲. معرفت‌شناسی

از بحث‌های اساسی فلسفه صدرا، بحث معرفت‌شناسی و شناخت ابزارهای معرفت و شناخت است. ابزارهای معرفت از نظر صدرا منحصر در عقلِ تنها، آن‌گونه که دکارت می‌پنداشت، نیست. ارکان کسب معرفت و تولید و تحلیل نظریه در حکمت صدرایی عبارتند از: «عقل»، «نقل» و «شهود». این سه مفهوم، از مفاهیم کانونی و از عناصر اصلی حکمت صدرایی در کسب معرفت بوده و در همه اضلاع و ارکان آن حضوری تعیین کننده دارند. مسئله مهم در بحث معرفت‌شناسی، نخست مسئله تعریف و ماهیت علم و ادراک است و در مرحله دوم، این نکته است که حقیقت علم از نظر صدرا چیست؟ این تعریف در ادبیات منطق و فلسفه معروف است که «علم عبارت از صور حاصله از اشیاء است در عقل و یا نزد عقل، و یا حصول صورتی است از معلوم در نزد ذات عالم.» صدرا می‌گوید: ما همین اندازه می‌دانیم که اطلاع‌مان از جهانِ خارج از وجود ما به حضور صورت‌هایی است که در ذهن ما پدید می‌آید. این‌که چگونه حاصل می‌شود نمی‌دانیم. فقط می‌دانیم که صورت‌هایی از موجودات عینی در نیروی عالمه‌ی ما حاصل می‌شود. افزون براین، ذهن ما به امور معقول و نامحسوس هم آگاه می‌شود که این‌گونه آگاهی‌ها دیگر به حصول یا حضور صورت آن‌ها نیست و برساخته و پرداخته خود ذهن و نیروی درّاکه انسان است. (سجادی، ۱۳۸٦: ۳۵۲). یعنی این ذهن و قوه‌ای درّاکه‌ی انسان است که خلاق است و مدام خلق تصویر می‌کند. بدینسان در فرایند کسب علم و معرفت، ما با دو نوع «معلوم» مواجهیم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض. معلوم بالعرض، همان اعیان خارجی (ابژه‌ها) است که صورت‌ها و تصویرهای از آن در نزد قوه فاهمه و عالمه‌ی ما حاضر است، و علم ناشی از آن، علم حصولی و مفهومی است. یعنی ما از طریق صورت‌ها و مفهوم‌گیریِ که از آن اشیاء و موجودات داریم، یک نوع شناخت از آن‌ها پیدا می‌کنیم و از این طریق، با موجودات پیرامونی‌مان آشنا می‌شویم (شناخت حصولی و با واسطه). اما معلوم بالذات، همان صورت‌های ذهنیِ موجودات خارجی است که در ذهن انسان نقش بسته و با جوهر نفس یگانه شده است.

بدین‌ترتیب، این معلوم بالذات است که با عالِم و فاعل شناسای خود (سوبژه) متحد گشته است. خلاصه سخن اینکه معلوم بالذات و بلاواسطه همان ذهنیات/سوبژکتیویته‌هاست و آن ذهنیات، واسطه در علم به خارج محسوس و یا علم به مجردات است. امور خارج از ذهن‌ما معلوم بالعرض ما هستند که از طریق همان ذهنیات به آنها آگاه می‌شویم.(سجادی، همان:۳۵۳). بدین‌ترتیب، علم حضوری، شناختی بدون واسطه است و معرفت‌شناسی صدرا، نسبت به معرفت‌شناسی دکارت، جامع‌تر است؛ چون در معرفت‌شناسی خود افزون بر مفهوم عقل، از دو مفهوم سازنده‌ی شهود و نقل نیز مدد می‌گیرد.

نکته دیگر، اما اهمیت و منزلت کانونی علم حضوری در حکمت صدرایی است؛ زیرا با توصیفی که از علم حضوری می‌شود، برای آن باید جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفت. از مطالبی که گذشت به این نتیجه می‌رسیم که حقیقت علم، در علم حضوری است. علم حضوری که در مقابل علم حصولی است، علم مجردات به ذات خود به‌طور مطلق است. به عبارت دیگر، علم هر نفس و عقلی به ذات خود حضوری است، چنانچه علم علت به معلولات خود حضوری است؛ چون همین‌که علت علم به ذات خود دارد، عالم به معلولات خود نیز می‌باشد. مصداق بارز علم حضوری، علم خدای سبحان به ذات و دیگر معلولات‌اش است که حضوری است. مصادیق دیگری علم حضوری، علم موجودات مجرد، از جمله نفس انسانی به ذات و حالات نفسانی‌اش است. پس علم حضوری در یک تقسیم‌بندی بر دو قسم است: یکی علم عالم به ذات خود مانند علم مجردات به ذاتش و علم نفوس انسانی به خود. و دوم، علم علت به معلولات خود که به نفس حضور معلولات نزد علت است، زیرا علت در مرتبه علیت واجد همه مراتب معلول است. (همان: ۳۵٦).

۳. هستی‌شناسی

در بحث اُنتولوژیِ صدرا، سه اصل بنیادین مطرح است که در هستی‌شناسی صدرایی نقش محوری دارند. آنها عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک در وجود، و وجود

رابطی/ربطی معلول. تحلیل و تفسیر این سه اصل محوری حکمت صدرایی، بیانگر یک نوع هستی‌شناسی خاص و منحصر به‌فرد در فلسفه اسلامی است که جهان‌بینی خاص را تولید می‌کند:

۳-۱. اصالت الوجود

به‌نظر می‌رسد فصل ممیز حکمت متعالیه از نظام‌های فلسفیِ مشائی و اشراقی، طرح مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» و تکیه خاص بر این مسئله در حل بسیاری از مشکلات فلسفه است. همانگونه که همه ویژگی‌های انسان ناشی از نفس ناطقه اوست که فصل ممیز انسان از دیگر حیوانات است، تمام ویژگی‌های حکمت متعالیه، ناشی از طرح مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و به‌کارگیری آن در ابواب گوناگون فلسفه است. چنین به‌نظر می‌رسد که این مسئله بنیادین حکمت صدرایی، شاه‌کلیدی است که صدرا با آن بسیاری از قفل‌های ناگشوده فلسفه را گشود و به یاری آن در زمینه‌های بسیاری توفیق یافت. (همان: ۱۸). اکنون باید این مفهوم کانونی صدرایی را توضیح داد و مقصود از آن را بیان کرد. «اصالت الوجود» چیست؟ مقصود از اصالت وجود این است که آن حقیقت عینی و واقعیت خارجی که بالبداهه آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان «وجود» است. و به‌تعبیر دیگر، واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به «ماهیت» نسبت داده می‌شود. یعنی این وجود است که بذاته موجود است و سایر اشیاء ذاتاً موجود نیست، بلکه بالعرض و به‌تبع وجود است که موجود می‌شوند. و به‌عبارتی دیگر، آنچه متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۷٤: ٦٧، و شیروانی، ۱۳۷۳: ١٤). براین‌اساس، معنای اصالت وجود این است که آنچه واقعیت بیرونی را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج وجود دارد، همان «هستی» است. و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت، حد و قالب وجود است، یعنی یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی (ابژه)، در ذهن منعکس می‌شود. در بحث اصالت وجود، تمام تلاش صدرا برای آن است که اثبات کند، وجود علاوه بر مفهوم حرفی

(است)، معنای ذهنی مصدری (بودن)، دارای معنای اسم مصدری (هستی) است. یعنی وجود دارای یک واقعیت عینی و خارجی است، بلکه عین خارج و واقعیت عینی است.[۱] او می‌گوید: «حقیقت هر شیء عبارت است از آن چیزی که آثار بر آن مترتب شود و حقیقت هر چیزی همان وجود آن چیز است که منشأ اثر و تحقق‌بخشی است. همه‌ی اشیاء به واسطه‌ی وجود، تحقق و وجود پیدا می‌کنند؛ اگر چنین است پس وجود-نسبت به ماهیت-صلاحیت بیشتری دارد تا حقیقت باشد. (اسفار، ج۱: ٤٩ و ج٦: ٢٤٩، و الشواهد الربوبیه: ١٣٤). بدینسان، بحث اصالت وجود به‌مثابه بنیاد هستی‌شناختی صدرا، نقش کلیدی در حل مسائل فلسفی دارد و در اکثر مباحث حکمت متعالیه به‌گونه‌ی ساری و جاری است.

۳-۲. تشکیک در وجود

واژه «تشکیک» به‌طریق خاصی برای تحقق تمایز و حصول کثرت در اشیاء اشاره دارد. معیار تشکیک چیست؟ وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز که یک معیار عام است، به‌عنوان معیار تشکیک در وجود، مورد توجه شارحان صدرا قرار گرفته است. بدینسان، معیار عام تشکیک، یعنی عام‌ترین روشی که می‌توان با آن از حقیقتی واحد کثرتی ساخت، این است که امور متکثری داشته باشیم که مابه‌الامتیاز آنها عیناً همان نحو حقیقتی باشد که مابه‌الاشتراک آنهاست. (عبودیت، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۲). صدرا از باب نمونه «زمان» را مورد بحث قرار می‌دهد. مابه‌الاشتراک اجزاء فرضی زمان، مانند دیروز و امروز، زمان است. دیروز قطعه‌ای از زمان است و امروز هم قطعه‌ای دیگر از زمان، پس حقیقت هر دو زمان است. مابه‌الامتیاز آنها چیست؟ مابه‌الامتیاز آنها تقدم و تأخر

---

۱. «وجود» در فلسفه، گاهی به‌صورت معنای حرفی بکار می‌رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی از آن به «است» تعبیر می‌شود. و زمانی به‌صورت معنای مصدری بکار می‌رود که دربردارنده نسبت به فاعل است و مرادف فارسی آن لفظ «بودن» می‌باشد. و گاهی به‌صورت اسم مصدری بکار می‌رود که مرادف فارسی آن لفظ «هستی» است. (شیروانی، همان:۱۷۵).

آنهاست، دیروز متقدم است و امروز متأخر. اما تقدم و تأخر زمانی عین حقیقت زمان است. اصلاً زمان یعنی امتدادی که اجزاء فرضی آن نوعی تقدم و تأخر دارند که به موجب آن متقدم و متأخر قابل جمع نیستند. پس تفاوت به تقدم و تأخر زمانی، یعنی تفاوت به خود زمان. بنابراین، امتیاز اجزاء فرضی زمان باز به‌خود حقیقت زمان است؛ یعنی، مابه‌الامتیاز آنها، همانند مابه‌الاشتراک‌شان، چیزی جز حقیقت زمان نیست.[1] بنابراین، به‌طورکلی می‌توان گفت: امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و مانند آن، اصطلاحاً اختلاف تشکیکی، یا تشکیک در وجود نامیده می‌شود. در این نوع امتیاز، مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد و مغایر با آن نمی‌باشد. (شیروانی، پیشین: ۹). ملاحظه می‌شود که برایند و نتیجه اختلاف تشکیکیِ وجود، وحدت در عین کثرت است. لذا هستی‌شناسی صدرا بر پایه‌ای این اصل، «وحدت در عین کثرت» و «توحید در عین تعدد» است که تحلیل و تفسیر کامل آن، مجالی واسع می‌طلبد.

۳-۳. وجود رابط معلول

وجود فی‌غیره (غیرمستقل) معلول، از دیگر مسائل محوری حکمت متعالیه است. از منظر صدرا، معلول وجود استقلالی ندارد و وجود او رابطی است. به تعبیر دیگر، وجود معلول از آن جهت که معلول است، وجود لغیره است. یعنی وجودش همراه با وجود علت فاعلی است و بدون علت‌اش تحقق پیدا نمی‌کند، لذا وجودی غیر از وجود علتش ندارد. به‌بیان دیگر، وجود معلول، از انحاء وجود علت و از شئونات و تجلیات وجود علت هستی‌بخش خودش است. (اسفار، ج۱، ۱۳۷٤: ۱۲۵-۱۲٦). در تحلیل جدیدی که صدرا از نسبت «علیت» ارائه داده، وجود معلول را عین ایجاد، و بالتبع عین تعلق و وابستگی به علت دانسته است. به این ترتیب، موجودات معلول (ماسوی الله) تنها واقعیاتی وابسته به علت نیستند، بلکه عین وابستگی و تعلق‌اند و در مقایسه با

---

۱. إنّ التميّز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها، فإن المسمّى بالزمان حقيقه متجدده متصرّما و ليست له ماهيه غير إتصال الإنقضاء و التجدد.....(اسفار، ج۲: ص۱٤).

علت‌العلل خود، «وجود رابط» نامیده می‌شوند. (علیزاده، ۱۳۹۲: ۲۸۱-۲۸۳).

۴. جهان‌شناسی

نقش محوری حرکت جوهریه در جهان‌شناسی صدرا

شاید بنیادی‌ترین مفهوم در بحث «جهان‌شناسی» صدرا، «حرکت جوهریه» است. حرکت در یک تعریف ساده و موجز عبارت از: «تغیّر تدریجی» است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ج۲، ۲۸۷)؛ و حرکت جوهری، حرکتی است که در ذات و جوهر شیء واقع می‌شود. تا پیش از صدرا حرکت در چهار مقوله «کم»، «کیف»، «این» و «وضع» مورد پذیرش بود، صدرا، اما حرکت در «جوهر» را مطرح نمود و به‌گونه‌ی دیگری از حرکت دست یافت. او با ادله متقنی ثابت کرد که اساساً اگر حرکت در جوهرِ جسم واقع نشود، حرکت در اعراض آن، توجیه معقولی نمی‌تواند داشته باشد، و به طورکلی، حرکت در اعراض پرتو و جلوه‌ی از حرکت در جوهر است. (شیروانی، پیشین: ۷۲). بدین‌ترتیب، پس از اصالت وجود، سه مسئله تشکیک در وجود، وجود رابط معلول و حرکت جوهریه، که هرسه بر اصالت وجود مبتنی هستند، بیشترین نقش را در حکمت متعالیه دارند و از مبانی فرعی آن به‌شمار می‌روند. بنابراین، چهار مسئله زیر به‌ترتیب، مهم‌ترین و محوری‌ترین مسائل حکمت متعالیه‌اند:

۱) اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛

۲) تشکیک در وجود؛

۳) وجود رابطی معلول؛ به این معنا که وجود معلول وجود لغیره است نه وجود بنفسه؛

٤) حرکت جوهریه، که چهارمین اصل زیربنایی صدرا در حکمت متعالیه است.

این چهار مسئله، از مبانی اصلی و فرعی فلسفه صدرا به‌شمار می‌روند. بدین‌ترتیب، جهان‌شناسی صدرا مبتنی بر حرکت جوهریه است، و جهان او، جهان در حال تغییر، تجدد، حرکت و پویایی است که سکون و ثبات و ایستایی را برنمی‌تابد. از آنجا که جهانِ صدرا، جهانِ متغیّر و متجدد است و مدام در دگرگونی و نوشدگی قرار دارد؛ همانگونه که با بی‌تحرکی و ایستایی ناسازگار است، با تجددگرایی (مدرنیته)،

سازگار است، چون روح تجددگرایی را در درون خود دارد. به‌همین جهت، تبیین و پرورش این ایده‌ی مهم صدرایی در طرح مدرنیته اسلامی یا مدرنیته صدرایی، نقطه‌ی عطف در تفسیر جدید از حکمت متعالیه خواهد بود.

۵. انسان‌شناسی

نظریه جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن نفس

نظریه «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن نفس انسان»، جزء نظریات بدیع صدرالمتألهین درباره ماهیت نفس است. چکیده‌ی این نظریه آن است که نفس در ابتدای پیدایش خود دارای یک وجود مادی و جسمانی است و در اثر حرکت جوهری خود، تکامل می‌یابد و در نهایت به مرحله تجرد عقلی رسیده و به موجودی روحانی و مجرد تبدیل می‌شود. بدینسان، نفس پیش از رسیدن به مرحله تجرد تام عقلی، موجودی جسمانی است. این نظریه که برخلاف اعتقاد حکمای پیشین-«روحانیه‌الحدوث و البقا بودن نفس»-است، بر دو رکن اساسی استوار است که آنها نیز، از ابتکارات و اصول زیربنایی صدرا به‌شمار می‌روند. این دو اصل محوری، عبارتند از: «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود» که قبلاً درباره آن بحث کردیم. صدرا برپایه‌ی دو اصل بنیادین حرکت جوهریه و تشکیک در وجود عینی» توانست «نظریه جسمانیه‌الحدوث نفس» را ابداع و به اثبات برساند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۰). چون تنها در پرتو حرکت جوهری است که نفس که یک موجودی جسمانی پنداشته می‌شود، تحول ذاتی می‌یابد و به مرحله تجرد می‌رسد. تشکیک در وجود نیز مبنای مناسبی برای نظریه «جسمانیه‌الحدوث» بودن نفس است. صدرا بحث تشکیک را از مفهوم وجود، به حقیقت عینی و شخصی وجود انتقال داد. براساس این رأی، علاوه بر آن‌که مفهوم وجود «مقول به تشکیک» است و صدق آن بر مصادیقش، به لحاظ اولویت متفاوت می‌باشد؛ حقیقت وجود عینی (ابژه) نیز تشکیکی و ذومراتب است. ملاصدرا این نکته را مبرهن ساخت که وجود عینی از جهت شدت و ضعف ذومراتب است. به‌هرتقدیر، نظریه ویژه ملاصدرا در باب حقیقت نفس براساس دو رکن یاد شده شکل گرفت. نفس در ابتدای

پیدایش خود جوهری است جسمانی، اما در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب شدیدترِ وجود ادامه می‌دهد و با حفظ وحدت شخصی خود در نهایت به مرتبه تجرد می‌یابد و موجودی مجرد می‌گردد. (مصباح یزدی، همان: ٦٠). نکته دیگر، اما تعیین معنا و مفهوم واژه «جسمانی» است، زیرا واژه جسمانی در نظریه صدرا نقش محوری دارد. دو تعریف عمده در مورد حقیقت معنای جسمانی بدست داده شده است: یکی «موجودی از سنخ جسم و یا همان جسم» و دیگری «موجودی شدیدالتعلق بالجسم»، یعنی موجودی که خود جسم نیست ولی وابستگی شدید به جسم دارد. شارحان صدرا براین عقیده‌اند که مراد صدرا از واژه «جسمانی»، معنای نخست آن است، یعنی نفس، در ابتدای حدوث، جسم است، نه موجودی مجرد. شواهد و قراین موجود در آثار او همین مدعا را تأیید و تثبیت می‌کند. (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۳۱-۱۵۲).

بدین‌ترتیب، خلاصه دیدگاه صدرا در بحث «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن نفس» این است که به اعتقاد او، روح پیش از جسم وجود نداشته و این‌گونه نیست که روح قبل از تعلق و ارتباط با بدن، فعلیت داشته و سپس به بدن تعلق گرفته باشد. روح به‌وسیله حرکت جوهری ماده تکوّن یافته است، هرچند خاصیت و اثر ماده نیست، اما کمال جوهری ماده است. بنابراین، مبدأ پیدایش روح، ماده جسمانی است و این ماده جسمانی بر اثر تکامل و حرکت اشتدادی، به تجرد می‌رسد. به‌تعبیر دیگر، براساس حرکت جوهری، ماده بدنی این استعداد را دارد که در دامان خود موجودی بپروراند که مراحل وجودی را از ضعف به کمال طی نماید. پس استعداد و آمادگی بدنی و حرکت در جوهر از شرایط وجود روح است و روح در ضمن مجرد بودن با بدن وابستگی حقیقی دارد. معنای جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن روح این است که رابطه روح و جسم، رابطه بنیادین، عمیق و در اصل هستی است. بدین‌ترتیب، ماده جسمانی، در ذات و جوهر خود کامل شده و دارای درجه‌ای از وجود می‌شود که به حسب آن درجه، غیرمادی و غیرجسمانی است و آثار و خواص روحی از قبیل اندیشه، اراده و حالات روحی دیگر، مربوط به آن درجه (تجرد) از وجود است. (آقاسی، همان:۱۱۸-۱۱۹) پس روحانیه‌البقا

بودن، یعنی مرتبه و درجه نهایی موجود جسمانی که بر اثر حرکت جوهری و اشتدادی به کمال و حالت تجرد رسیده است.

۶. عقل و عقلانیت در حکمت صدرایی

صدرا در شرح اصول کافی، ذیل روایت «العقلُ ماعُبِدَ به الرحمن و اکتُسِبَ به الجنان»، برای عقل معانی مختلف ذکر کرده که تنها به دو معنای موردنظر اشاره می‌کنیم:

یک) عقل، یا قوه عاقله که وجه ممیز انسان از حیوان است. عقلِ به این معنا هرچند در همه افراد انسان وجود دارد، اما در همگان به یک اندازه نیست، بلکه دارای مراتب تشکیکی شدت و ضعف است. این معنا برخلاف نظریه تساوی عقول دکارت، به‌نظریه عدم تساوی عقول اشاره دارد.

دو) عقل به‌معنای موجود مجرد تام که مادی نیست و ویژگی‌های ماده و مادیات را ندارد، در برابر موجود مادی و مثالی...(بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۹۱ق: ۱۸-۲۰). چنانچه پیداست منظور از عقل (عقلانیت) در این نوشتار، معنای اول، یعنی قوه‌ی فاهمه و مدرکه انسان است که صدرا به شدت و ضعف آن اعتقاد دارد. برخی گفته‌اند، جایگاه عقل در حکمت صدرا مبهم است، برخلاف حکمت مشاء و اشراق که این‌گونه نیست. در حکمت مشاء عقل تنها منبع معرفت بود. در حکمت اشراق سهم آن کمتر شد و در کنار آن شهود نیز مورد توجه قرار گرفت. اما در حکمت صدرایی، عقل دو حکم متضاد دارد؛ زیرا صدرا در جایی عقل را از توانایی کسب معرفت ناتوان دانسته و در جایی دیگر آن را ملاک حقیقت و پذیرش معرفت دانسته است. (پناهی‌آزاد، ۱۳۹٤: ۳۱۷). به‌نظر می‌رسد می‌توان برای این حکم متضاد صدرا توجیهی مناسب پیدا کرد و آن اینکه، از نظر او عقل تنها که در گفتمان سینوی و مشائی مطرح است، توانایی کسب معرفت را ندارد. زیرا این عقل، عقل استدلالی و ارسطویی است. اما آنجایی که عقل را ملاک حقیقت و پذیرش معرفت دانسته، عقل وحیانی و قدسی (شهودی) است که شهود را به‌همراه دارد. این‌گونه می‌توانیم پارادوکس عقلانیت صدرایی را حل‌وفصل کنیم.

به‌هرحال، منظور از عقلِ فلسفه و حکمت صدرایی، عقل کلی و شهودی است که

از آن به (intellect) تعبیر شده و متعلق شناخت این نوع عقل، امر مطلق و قدسی (خدا) است و امور دیگر (مخلوقات)، در مراتب بعدی قرار دارند. در حالی که عقلِ فلسفه جدید، عقلِ استدلالی، جزئی، ابزاری و مفهومی است و معادل این نوع عقل در ادبیات فرنگ، واژه (reason) است. این نوع عقل، با متد حصولی و استدلالی به شناخت و تحلیل امور می‌پردازد؛ برخلاف عقل کلی و شهودی که متکی بر روش شهودی و ادراک درونی است. به‌عبارتی، فلسفه سنتی/اسلامی، بر مدار عقل کلی دور می‌زند، اما فلسفه مدرن بر مدار عقل جزئی و استدلالی. براین‌اساس، فلسفه سنتی/اسلامی بر اصالت تعقّل (Intellectualism) و اصالت موجودات غیرمادی (Spiritualism) تأکید می‌ورزد، فلسفه جدید و عقلانیت مدرن، اما بر محور اصالت عقل/استدلال (Rationalism)، اصالت تجربه (Empiricism) و اصالت ماده (Materialism) می‌چرخد. اولین نشانه از حضور عقل در فلسفه یونان در آثار هراکلیتوس ظهور می‌یابد. وی اصل/واقعیت عالم را «واحد» که منظورش «آتش» است، می‌دانست و آن را خدا و عقل (لوگوس=logos) می‌نامید. در نظر هراکلیت، خدا عقلِ (لوگوس) جهانی است، قانون کلی که در درون همه اشیاء هست، تمام چیزها را به یک وحدت می‌رساند و تغییر دائم در جهان را بر طبق قانون کلی عالم معین می‌کند. براین‌اساس، عقل انسان صورتی مخفف از آن عقل کلی است و انسان باید تلاش کند تا به دیدگاه عقل دست یابد و با عقل زندگی کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج۱، ۵۳-۵۵). بعد از هراکلیتوس آناکساگوراس بود که نام عقل را در قالب اصطلاح نوس (Nous) مطرح نمود و آن را علت حرکت همه چیز دانست؛ چیزی که همه‌گونه علمی به همه‌چیز دارد. به اعتقاد او، «عقل پاک‌ترین و لطیف‌ترین چیزهاست، و به همه‌چیز علم دارد و بالاترین نیروست». (گاتری، ۱۳۷۷: ج۸، ۱۹-۲۸).

جمع‌بندی

در جمع‌بندی این نوشتار، چند نکته مورد توجه قرار می‌گیرد:

یک) از مطالب دکارت، به‌ویژه «کوگیتو» چنین استفاده می‌شود که فلسفه دکارت

فلسفه «ماهوی» است، برخلاف فلسفه صدرا که «وجودی» است. به‌عبارتی، فلسفه دکارت و مابعد او، قطعاً اصالت‌الماهوی است، چون به‌تعبیر هایدگر، فلسفه «موجود» است نه فلسفه «وجود»؛ فلسفه‌ی است که موضوعش «یقین و معرفت» است. دکارت کسی است که فلسفه را از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تنزّل داد، ازاینرو، موضوع فلسفه او معرفت است نه وجود، اما موضوع فلسفه صدرا «وجود» است. بدیهی است که فلسفه اصالت‌الوجودی صدرا با فلسفه اصالت‌الماهوی (اصالت‌المعرفتی) دکارت از این منظر، اختلاف بنیادی دارد. **دو)** نقش دکارت در فلسفه سیاست مدرن، به‌ویژه عقل‌گرایی و ایده‌ی تساوی عقول که توسط او مطرح شد، زمینه‌ساز نظریه انسان‌شناسیِ «انسان همانند و یکسان» (the uniformity of man theory) شد. چون عقل او، عقل برابر و انتقادی است و انسان‌شناسیِ مبتنی بر عقل برابر، انسانِ برابر و همسان را نوید می‌دهد. عقل صدرا، اما عقل برابر نیست، زیرا این عقل، مبتنی بر اصل تشکیک در وجود است که شدّت و ضعف دارد، لذا برابری و یکسانی را بر نمی‌تابد. بنابراین، نظریه انسان‌شناسیِ صدرا انسان متفاوت و ناهمسان را در پی دارد: (different people of theory) است. مهم‌ترین ثمره‌ی تئوری تساوی عقول دکارت دموکراسی سکولار و عدم تساوی عقول صدرا، نظام الهی-سیاسی شایسته‌سالار است. **سه)** متدولوژی دکارت عقلی و مبتنی بر عقل فطری/شهود عقلی است و معرفت حاصل از این طریق، معرفت عقلی و ماتقدم است که مبتنی بر تجربه و ابزارهای حسی نیست. روش‌شناسی صدرا، اما متکی بر عقل تنها نیست؛ او استراتژی استفاده از سه روش عقلی، نقلی و شهودی را مورد تأکید قرار داده که از آن به «تجمیع روش‌ها/پارادایم‌ها»، تعبیر کردیم. معرفت‌شناسی صدرا نیز، متکی بر همین استراتژی، یعنی بکارگیری روش‌های سه‌گانه است. بدینسان، ابزارهای معرفتیِ عقل، نقل و شهود، اضلاع سه‌گانه معرفت‌شناسی صدرا را تشکیل می‌دهند. پس معرفت‌شناسی صدرا، حاصل داده‌های عقلی، نقلی و شهودی است. **چهار)** در موضوع «عقلانیت» که مسئله اصلی این مقاله است، دکارت و صدرا در دو رویکرد کاملاً متفاوت قرار می‌گیرند و اختلاف آن‌ها مبنایی است. مبنای

فکری دکارت، عقل جزئی و مفهومی، و مبنای فکری صدرا عقل کلی و شهودی است. بنابراین، عقل استدلالی و جزئی دکارت که عقل راسیونل (rational) است، لایه و سطح نازل عقل کلی و شهودی است که دکارت به آن بسنده نموده است. عقل دکارتی ویژگی‌های دارد که خودبنیادی، جزنگری، انتقادی و برابری، از جمله آن است. عقل کلی و شهودی، اما کل‌نگر، خدابنیاد و الهی-قدسی است. عقل شهودی، هم در فلسفه کارایی دارد و هم در عرفان، ازاینرو، ظاهر و باطن جهان خلقت را توأماً مورد شناخت قرار می‌دهد. البته اولویت‌اش، فهم جهان غیب/مجردات است. برخلاف عقل جزئی که اولویت‌اش فهم جهان طبیعی است و دغدغه‌ی جهان غیب را ندارد. بدین‌ترتیب، نوع نگاه انسان به عقلانیت و عناصرسازنده‌ی آن، جهان‌بینی او را رقم می‌زند، عقلِ رشنالِ مدرن، جهان‌بینی سکولار و عقل قدسی-شهودیِ مبتنی بر وحی، جهان‌بینی دینی را به‌همراه دارد.

منابع

۱. آربلاستر، آنتونی، (۱۳۷۷) لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، چاپ سوم.

۲. آقاسی، محمد، (۱۳۹۲) فلسفه اجتماعی هنر در اندیشه دکارت و ملاصدرا، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول.

۳. باربور، ایان، (۱۳۸٤) علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.

٤. پناهی‌آزاد، حسن، (۱۳۹٤) فلسفه حکمت صدرایی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۵. دکارت، رنه، (۱۳۷۱) اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چپ دوم.

٦. دکارت، رنه، (۱۳۷۲) قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.

۷. دکارت، رنه، (۱۳۷٦) فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
۸. دکارت، رنه، (۱۳۸۱) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران: سمت، چاپ سوم.
۹. دکارت، رنه، (۱۳۸۱) گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی در: سیر حکمت در اروپا، (سه جلدی) تهران: زوار، چاپ اول.
۱۰. دکارت، رنه، (۱۳۸٤) اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی موسایی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸٦) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ دوم.
۱۲. شیروانی، علی، (۱۳۷۳) شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۳. صانعی دره‌بیدی، منوچهر، (۱۳۹۰) فلسفه دکارت، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ دوم.
۱٤. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۳) تشکیک در وجود، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۹) خطوط کلی حکمت متعالیه: برگرفته از کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱٦. علیزاده، بیوک، (۱۳۹۲) جستارهای در حکمت متعالیه، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
۱۷. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۱) سیر حکمت در اروپا، (مجموعه سه جلدی) تهران: زوار، چاپ اول.
۱۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج۱، (یونان و روم) ترجمه

سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ چهارم، تهران: سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۹. کیوپیت، دان، (۱۳۸۲) دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، چاپ دوم.

۲۰. گاتری، دبلیو.کی. سی، (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، ج۸، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.

۲۱. مددپور، محمد، (۱۳۸۸) آشنایی با آرای متفکران درباره هنر، (جلد سوم تا پنجم)، انتشارات سوره مهر، چاپ دوم.

۲۲. مسترسن، پتریک، (۱۳۸۹) الحاد و از خودبیگانگی: بررسی خاستگاه‌های فلسفی الحاد معاصر، ترجمه، سیدابراهیم موسوی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۲) آموزش فلسفه، جلد دوم، مرکز چاپ و نشر سازمان سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.

۲٤. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵) شرح اسفار (کتاب نفس -جزء اول)، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

۲۵. مگی، براین، (۱۳۸٦) سرگذشت فلسفه، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نشر نی، چاپ اول.

۲٦. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷٤) اسفار، المجلد الاول، با تصحیح و تعلیقه آیت الله حسن حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، الطبعه الاولی.

۲۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۱)، بیدار کردن خفتگان، ترجمه کتاب ایقاظ النائمین، ترجمه، شهربانو محلاتی، تهران: برگ سبز، چاپ اول.

۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۱ق) شرح اصول کافی، تهران: مکتبه المحموی.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، (مشهور به اسفار) ج۱و ٦، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء تراث العربی.
۳۱. موسوی، هادی، و علی‌پور، مهدی، (۱۳۸۸) واژه‌شناسی «جسمانیت» در نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، مجله معرفت فلسفی، شماره ۲۵.
۳۲. یثربی، یحیی، (۱۳۸۹) حکمت متعالیه: بررسی و نقد حکمت صدرالمتالهین (باگزیده‌های متن)، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.