

## معنا، چیستی و هستی‌شناسی عقل در فلسفه ملاصدرا و دکارت

مینا مهدی‌زاده \*

مهدی امامی جمعه \*\*

### چکیده

ملاصدرا برای عقل معانی بسیاری برشمرده است که برخی ناظر به عقل نظری و برخی ناظر به عقل عملی‌اند. ملاصدرا معتقد است عقل در وجود انسان، حقیقت پیوسته‌ای دارد و انسان با حرکت جوهری خویش و در پرتوی عنایت عقل فعال، آن را به فعلیت می‌رساند؛ تاجایی که انسان می‌تواند به موجودی مجرد از ماده تبدیل شود. دکارت معتقد است عقل ممیز انسان از سایر موجودات، قوه درست حکم کردن و تمییز نادرست از درست، و در همه انسان‌ها یکسان است. معنای عقل دکارتی را باید در کارکرد عقل در فلسفه او جست؛ کارکردی که از دل ریاضیات بیرون می‌آید. عقل و روش در فلسفه دکارت فقط تمایز مفهومی دارند. عقل دکارتی هم‌مرتبه عقل بالملکه در فلسفه ملاصدراست. البته ملاصدرا به آن بسنده نکرده، بلکه آن را توسعه داده و برای آن مراتبی در نظر گرفته است. هردو اندیشمند، تعقل را در پرتوی نور عقلی و شهود معنا می‌کنند. ملاصدرا عقیده دارد عقل انسان می‌تواند به مرتبه‌ای وجودی برسد که عقول را مشاهده و صور عقلی را ادراک کند. دکارت معتقد است نور عقلی، همان عقل فطری ذهن است که اشیا را واضح و متمایز ادراک می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، دکارت، ملاصدرا، تعقل، ادراک عقلی، شهود عقلی

---

\* کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان. (mehdizadeh6886@yahoo.com)

\*\* دانشیار دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۱۵.

## طرح مسئله

فلسفه چیزی جز خردورزی درباره مسائل گوناگون هستی نیست. عقل به سان ابزاری برای کشف حقیقت است؛ بنابراین برای ورود به هر نظام فلسفی، ابتدا باید معنای عقل و تعقل را از منظر آن فیلسوف بررسی کنیم. هر فیلسوف و متفکری در اعصار مختلف، عقل را معنا کرده و آن را در فلسفه‌اش به کار برده است. البته این معناشناسی کاملاً متناسب با رویکرد فیلسوف به چیستی عقل در نظام فلسفی‌اش است. دکارت و ملاصدرا در این میان از دیگران متمایزند. دکارت در شکل دادن فلسفه مدرن در غرب، نقش اساسی دارد و فلسفه غرب را به دوران پیش و پس از خود تقسیم می‌کند. ملاصدرا نیز با نوآوری‌های فلسفی، نظام نوینی را بنیان‌گذاری و فلسفه اسلامی را وارد دوران جدیدی کرده است؛ بنابراین، هر دو متفکر، که هم‌عصر بودند، پرچم‌دار دو نحله جدید در فلسفه پس از خودند که تا عصر حاضر ادامه یافته است؛ از این رو بررسی تطبیقی عقل دکارتی و صدرایی، مقایسه عقل مدرن و عقل سنتی نیز است. یکی از شباهت‌های دو فیلسوف این است که هر دو متأثر از فلاسفه یونان و به‌ویژه افلاطون‌اند. البته مجرای دریافت فلسفه یونان برای هر یک از آن‌ها متفاوت است که موجب فهم متفاوت آن‌ها از فلسفه یونان شده است؛ برای مثال، ملاصدرا نظر ارسطو را درباره مثل، بسیار افلاطونی تفسیر کرده است؛ در حالی که دکارت درباره چگونگی تعقل، به دیدگاه افلاطونی نزدیک می‌شود؛ اما دیدگاه ارسطویی را نقد می‌کند. شباهت دیگر این دو درباره عقل این است که هر دو درباره عقل انسان سخن می‌گویند و جایگاه آن را مشخص می‌کنند. هر دو فیلسوف عقل را حاکم سایر قوا و حکمش را نزدیک‌تر از حس و خیال به حقیقت می‌دانند؛ اما با دقت بیشتر می‌توان دریافت بیشتر تلاش دکارت، استقلال‌بخشی به عقل برای فهم معارف و تحکیم مبانی علوم و فنون است که نتیجه آن تسلط بی‌چون‌وچرا بر طبیعت است؛ اما ملاصدرا عقل را صورت وجودی انسان می‌داند که هرکس باید برای به فعلیت رسیدن آن بکوشد؛ تاجایی که پا را از عالم طبیعت بیرون نهد و به جوهر عقلانی و مجرد مبدل شود. عقل دکارتی، بیش از گذشتگان صورت ریاضی به خود

می‌گیرد؛ اما هرگز ریشه‌های مابعدالطبیعی خود را نفی نمی‌کند؛ از این رو دکارت خود را ملزم می‌داند که پیش از به‌ثمر رسیدن درخت علم دلخواهش، ریشه‌های آن، یعنی مابعدالطبیعه را محکم کند و همین باعث می‌شود مسیر تطبیق دیدگاه‌های او با فیلسوفان مسلمان، هموارتر شود. با مقایسه دیدگاه دو فیلسوف می‌توان به ظرافت‌های نظریه‌های هر کدام پی‌برد و از این رهگذر با برخی مبانی و ریشه‌های اختلافی فلسفه غرب و اسلامی آشنا شد. این مقاله می‌خواهد به این پرسش‌ها پاسخ دهد: عقل در فلسفه دکارت و ملاصدرا به چه معناست؟ عقل جزئی و کلی چه تفاوتی دارند؟ دکارت و ملاصدرا تعقل و ادراک صور عقلی را چگونه ترسیم کرده‌اند؟ نتایج رویکرد فلسفی دکارت و ملاصدرا به عقل چیست؟

برای پاسخ به پرسش‌ها، ابتدا معنای عقل را از نظر هر یک مقایسه می‌کنیم؛ از این رو برخی تفاوت‌های این دو مکتب آشکار می‌شود. تفاوت عقل جزئی و کلی را بیان و جایگاه هر یک را در فلسفه دکارت و ملاصدرا بررسی می‌کنیم. چگونگی ادراک عقلی را از نظر دکارت و ملاصدرا توضیح و درنهایت، عقل را هستی‌شناسانه مقایسه می‌کنیم.

### معنای عقل از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در اصطلاح‌شناسی عقل، معانی متعددی را به اشتراک لفظ یا به تشکیک برای آن برمی‌شمرد. معانی عقل که اشتراک لفظی دارند به شرح زیر است:

معنای اول، معنای غریزی عقل است که انسان را از حیوانات متمایز و او را مستعد اکتساب علوم نظری و اندیشیدن به صنعت‌های فکری می‌کند. این عقل طبعی و فطری انسان‌هاست؛ در نتیجه فرد باهوش، احمق، غافل و خواب‌تفاوتی در آن ندارند. همان‌گونه که حیات، غریزه‌ای در حیوان است که او را آماده حرکات جسمانی، اعمال اختیاری و ادراکات حسی می‌کند، این عقل نیز غریزه‌ای در انسان است که انسان را پذیرای اکتساب علوم نظری می‌کند. همان‌گونه که آینه با صفت مخصوص صیقلی بودن از سایر اجسام، و چشم با استعداد دیدن از سایر اعضای بدن متمایز است، نسبت غریزه عقل به استعداد کشف علوم، مانند آینه به صور و نسبت چشم به صور حسی است. این

عقل در کتاب برهان، قوه نفس است که با مقدمات صادق ضروری و نه با قیاس و فکر، بلکه با فطرت و طبع، کسب یقین می‌کند؛ طوری که انسان نمی‌فهمد این ادراک از کجا و چگونه حاصل شد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۳/۱-۲۲۴).

ملاصدرا سپس ادعا می‌کند که نفوس انسانی در اصل فطرتشان مختلف‌اند. برخی نفوس در صفای جوهر و قوه زیرکی و استعداد عقلی، طری هستند که به معلم بشری نیاز ندارند؛ زیرا ذاتشان به انوار معرفت و هدایت استکمال پیدا می‌کند؛ اما جوهر برخی چنان کدورت دارد که حتی تعلیم و تأدیب نیز در آن‌ها نقشی ندارد (همان: ۲۲۸).

می‌توان نظر ملاصدرا را این‌گونه توجیه کرد که عقل غریزی از آن‌حیث که اصل استعداد پذیرش معقولات است، میان همه کسان است؛ اما استعداد انسان‌ها در گونه‌های مختلف معرفتی متفاوت است و شدت و ضعف دارد؛ از این‌رو هنگام آموزش معارف، برخی نفوس آماده‌تر از دیگران‌اند که نشان از استعداد بیشتر و صفای جوهر در گونه‌های خاصی از معرفت دارد.

همان‌طور که عقل به معنای غریزه انسانی، که انسان را از حیوان متمایز می‌کند، میان افراد انسان برحسب فطرت اولی مختلف است، عقل اکتسابی نظری و عملی نیز برحسب استکمال آن در افراد انسان مختلف است. این استکمال همان اشتداد وجودی در اصل جوهر فطری انسان است. هرچه جوهر نفس در اول فطرت اقوی و انور و مستعد باشد، تأثیر علوم و طاعات نیز در او شدیدتر است. اسم عقل ابتدا برای اصل غریزه عقل در انسان وضع شده و بعد برای کمال حاصل از عقل استفاده شده است. (همان: ۲۴۱-۲۴۲).

معنای دوم عقل، برای متکلمان مرسوم است. هنگامی که می‌گویند چنین چیزی نزد عقل واجب است یا عقل چنین چیزی را نفی می‌کند، منظور معانی ضروری نزد همگان یا بیشتر مردم است؛ بنابراین، این عقل شامل مسلمات و مشهورات است.

معنای سوم، عقلی است که در کتاب‌های اخلاق به کار می‌رود و مقصود ساحت یا مرتبه‌ای از نفس است که به سبب مواظبت بر اعتقاد، به تدریج و طی تجربه حاصل

می‌شود و با آن به قضایایی دست می‌یابیم که به کمک آن‌ها اعمالی که استنباط می‌شود باید انجام یا ترک شوند. این عقل با طول عمر انسان و تحکیم تجارب وی زیاد و شدید می‌شود و در عرف به او عاقل می‌گویند و با آن میان مردم فضیلت می‌یابد (همان: ۲۲۴).

معنای چهارم چیزی است که به دلیل وجودش در کسی، مردم می‌گویند عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و سرعت ادراک در استنباط چیزی است که سزاوار گزینش یا اجتناب است. اگر درباره اغراض دنیوی و هوای نفس باشد، مردم به آن عاقل می‌گویند؛ اما اهل تحقیق به آن شیطنت می‌گویند. مرجع این عقل، تعقل امور و قضایای کتاب اخلاق (که مبادی آراء و علوم است که برای انجام یا ترک باید در آن‌ها تعقل شود) است و نسبت این قضایا به عقل مستعمل در کتاب اخلاق، مانند نسبت علوم ضروری به عقل مستعمل در کتاب برهان است (همان: ۲۲۵).

معنای پنجم عقل چیزی است که در کتاب نفس آمده و بر چهار نوع و مرتبه است: عقل بالقوه؛ عقل بالملکه؛ عقل بالفعل؛ عقل مستفاد. ملاصدرا این چهار نوع عقل را مراتب یک عقل در نفس انسان می‌داند (همان: ۲۲۷)؛ بنابراین اختلاف آن‌ها به تشکیک است.

معنای ششم عقل، که در الهیات به کار می‌رود، موجودی است روحانی و مجرد از ماده که به هیچ چیز، نه به موضوع، نه به ماده و نه به بدن، تعلق ندارد بلکه فقط به مبدع خود، یعنی الله تعلق دارد. در او هیچ کمال بالقوه‌ا جهتی از جهات امکانی و عدمی وجود ندارد، بلکه فعلیت محض است و این عقل، امر و کلمه الهی است (همان: ۲۲۷). عالم عقول، که جبروت نامیده می‌شود، مشتمل بر عقول طولی و عرضی است که مترتب بر یکدیگرند. تعداد عقول طولی و عقول عرضی در عالم جبروت قابل احصا نیستند (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۶۴۹-۶۵۰ و ۱۳۶۰ ب: ۱۴۰-۱۴۱). نام دیگر عقول عرضی، ارباب انواع و مثل افلاطونی است.

معنای هفتم عقل، مرتبه‌ای است که ملاصدرا به آن عقل بسیط، عقل اجمالی و عقل قرآنی می‌گویند. این عقل از لحاظ وجودی قبل از مراتب عقل نفسانی، یعنی مراتب چهارگانه عقل نظری قرار دارد که به آن‌ها عقل تفصیلی نیز می‌گویند. این عقل حقیقت

واحد و بسیطی دارد و درعین وحدت و بساطت، شامل همه عقول (مراتب عقل نظری)، معقولات، معلومات و به عبارت دیگر، صادرکننده آن‌هاست. این مرتبه از عقل، موهبتی از خدا و مختص برخی انبیا و اولیاست (ملاصدرا ۱۳۶۶: ۱/۲۴۹-۲۵۰).

از این معانی که ملاصدرا برمی‌شمرد، برخی مانند عقل در کتاب اخلاق، ناظر به عقل عملی و برخی مانند عقل در کتاب برهان و کتاب نفس، ناظر به عقل نظری است. چون هدف این مقاله، مقایسه عقل نظری از نظر دکارت و ملاصدراست، فقط معانی مرتبط با عقل نظری را مقایسه می‌کنیم.

### معنای عقل از نظر دکارت

واژه لاتین *ingenium*<sup>۱</sup> با واژه‌های نژاد، دودمان<sup>۲</sup> و تولید مثل<sup>۳</sup> هم‌ریشه است؛ از این رو حاکی از قوه‌ای مادرزادی یا قابلیت طبیعی بشر است (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۲۳۳). دکارت نیز همین موضوع را در ابتدای رساله *گفتار در روش مطرح می‌کند*. وی معتقد است خرد<sup>۴</sup> بهتر از هر چیزی در جهان تقسیم شده است (کنایه از اینکه میان همه یکسان تقسیم شده است)؛ زیرا هر کس فکر می‌کند کاملاً متصف به خردمندی است؛ حتی کسانی که چیزها بسیار دیر به مذاقشان خوش می‌آید، معمولاً عقل را بیش از آنچه دارند، تمنا نمی‌کنند. در این مسئله به نظر نمی‌رسد همه در اشتباه باشند، بلکه نشان می‌دهد قدرت حکم کردن و تمیز درست از نادرست که آن را به درستی خرد نامیدیم، در طبیعت همه انسان‌ها یکسان است. گوناگونی نظرات ما ناشی از خردمند بودن برخی نیست، بلکه از آن روست که فکر خود را در مسیرهای گوناگون هدایت می‌کنیم. داشتن ذهن قدرتمند کافی نیست، بلکه مسئله اساسی، راه‌بردن آن به شیوه درست است (Descartes, 1985: 1/111).

۱. عقل.

2. Genus

3. Generare

4. Good sense or reason

دکارت عقل و خرد را حقیقت انسانیت و امتیاز انسان از حیوان می‌داند؛ ازاین رو آن را در همه انسان‌ها یکسان می‌داند و پیرو عقیده حکمایی است که می‌گویند کمی و بیشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات، حقیقت یا صورت افراد کم و زیاد ندارد؛ بنابراین حقیقت انسان در افراد انسان کم و بیش ندارد. آنچه موجب تمایز انسان‌هاست، فزونی عقل نیست، بلکه روشی است که با آن عقل را به کار می‌اندازند (فروغی، ۱۳۸۵: ۱۶۱؛ دکارت، ۱۳۸۵: ب: ۲۰۶).

دکارت بیش از این درباره معنای عقل توضیح نمی‌دهد؛ شاید به دلیل رویکرد دکارت در طرح مباحث فلسفی. به نظر دکارت، رویکرد ارسطویی و استفاده از سلسله تعاریف جنسی و فصلی برای شناخت اشیا، چیزی را واضح نمی‌کند؛ به ویژه اگر این تعاریف درباره مفاهیمی باشند که خودبه‌خود برای ذهن واضح‌اند. تعریف منطقی از اشیا ساده و صریح، به جای ساده‌تر شدن، باعث پیچیدگی و ابهام آن مفاهیم می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱: ۴۵). می‌توان عقل را مفهوم ساده‌ای دانست که معنای آن خودبه‌خود واضح است؛ زیرا همه انسان‌ها آن را در زندگی به کار می‌بندند.

شاید دلیل دیگر این باشد که روش به‌کار بردن عقل، بیش از خود عقل برای دکارت مهم است؛ زیرا «در فلسفه دکارت، روش و عقل فقط مفهوماً از هم متمایزند و در واقع مصداقاً یک چیز هستند و یا در هر صورت، بسیار به هم نزدیک‌اند.» (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۸۹) هر چند خود دکارت گفته است:

«مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه‌کس عقل خود را درست به راه برد، بلکه مقصودم این است که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام [...] من این نوشته را تنها مانند سرگذشتی یا بلکه افسانه‌ای پیشنهاد می‌کنم که پاره‌ای از نمونه‌های آن شاید سزاوار پیروی بوده و بسیاری از آن‌ها درخور متابعت نباشد» (دکارت، ۱۳۸۵: ب: ۲۰۸)؛

درواقع، اقتضای روش پیشنهادی دکارت این است که ذهن مسیر واحدی را طی کند تا به یقین برسد؛ از «شک می‌کنم» به «فکر می‌کنم» و از آن به «هستم» و به «خداوند هست» و به «خداوند ضامن شناسایی روشمند من است» (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۴۴)؛ بنابراین

دکارت برای رسیدن به یقین، روشی عقلانی پیشنهاد می‌کند و چون این روش برایش مهم است، تفاوت انسان‌ها را در روش به‌کار بردن عقل می‌داند، نه خود عقل. در فلسفه دکارت عقل و مسیر عقلانی واحدی وجود دارد و آن مسیر مشابه چیزی است که ریاضیات پیش‌رو قرار می‌دهد؛ زیرا دکارت وضوح و قطعیت علمی مانند حساب و هندسه را بیشتر از اطمینان حاصل از سایر علوم می‌داند و معتقد است باید به علمی پرداخت که یقینی هم‌پایه یقین ریاضیات می‌دهد؛ زیرا چیزهایی که در حساب و هندسه بررسی می‌شوند، به هیچ پیش‌فرض نامتین تجربی نیاز ندارند، بلکه فقط متشکل از استنتاج عقلی‌اند؛ از این رو واضح‌ترین، خالص‌ترین و آسان‌ترین اشیاء هستند که واضح و متمایزند. به نظر دکارت در راه رسیدن به حقیقت، نباید خود را مشغول چیزی کرد که اطمینانی هم‌پایه اطمینان ریاضی و هندسه ندارد. او هندسه را مانند الگویی می‌داند که می‌تواند برای هر معرفتی به‌کار رود. به نظر او می‌توان دلایل آسانی را که برای رسیدن به دشوارترین براهین در هندسه استفاده می‌شود، به همه معرفت انسان تعمیم داد (دکارت، ۱۳۷۲: ۹ و ۲۰).

بنابراین می‌توان گفت عقل دکارتی محدود به شیوه استدلال ریاضی است و فقط به اندازه استدلال ریاضی کاربرد ذاتی خود را پیدا می‌کند؛ از این رو در فلسفه دکارت سلسله مراتب عقول به چشم نمی‌خورد، بلکه دکارت فقط به صورت واحدی از عقل معتقد است و به نظر نمی‌رسد بتوان از رهگذر آن از محدوده عالم حسی فراتر رفت و ارتقای خاص روحی پیدا کرد (مجتهدی، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۱).

#### مقایسه معنای عقل نظری از نظر دکارت و ملاصدرا

به نظر ملاصدرا عقل نظری چهار مرتبه وجودی دارد و انسان طی حرکت جوهری خویش این مراتب را طی می‌کند تا جایی که از محدوده عالم طبیعت خارج و به جوهری روحانی مبدل شود. این چهار مرتبه عبارت‌اند از:

مرتبه اول، عقل بالقوه است. عقل بالقوه همان نفس از حیث نشئه اولی است که در آن هیچ کمال و صورت عقلی حتی استعداد قریب به آن‌ها هم وجود ندارد؛ اما نفس در این



مرحله، دارای قوه انتزاع ماهیات اشیاست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۶). عقل هیولایی برحسب فطرت در همه وجود دارد و آن مرتبه‌ای است که نفس استعداد جمیع معقولات را داشته باشد و از همه صور خالی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۰۲)؛ اما چگونه ممکن است نفس ابتدا فقط استعداد تعقل باشد، باینکه نفس در آغاز به خودش و به قوای نفسش علم فطری دارد؟ پاسخ این مسئله مبتنی بر رویکرد ملاصدرا به حقیقت نفس است. نفس حقیقت گسترده‌ای شامل ماده تا موجود مجرد تام است. آخرین مرتبه فطرت حیوانیت، اولین مرتبه فطرت انسانیت است و قوه عقل هیولایی در آغاز مرحله انسانیت است؛ یعنی مرحله‌ای که انسان شایسته تعقل و ادراک کلیات می‌شود. زمانی که وجود انسان (موجودی که مدرک کلیات است) بالقوه باشد، معقولات او نیز بالقوه‌اند؛ زیرا علم انسان به ذات خویش، عین وجود ذاتش است. هرچه قوه عاقله از نظر وجودی قوی‌تر باشد، معقولات نیز تحصیل بیشتری خواهند داشت. همان‌گونه که نفس انسان تازمانی که در مقام حس باشد، ادراکاتش نیز از جنس محسوسات‌اند، تاهنگامی که در مرتبه تخیل و توهم است، معلوماتش نیز از همان جنس‌اند؛ بنابراین مادامی که قوه عاقله متعلق به بدن و متأثر از آن باشد، معقولاتش نیز بالقوه‌اند.<sup>۱</sup> (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۰۲-۲۰۳ و ۱۳۶۳: ۵۱۸).

مرتبه دوم، عقل بالملکه است که نفس با معلومات ضروری و ادراکات اولیه مستعد تعقل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۲۶). ملاصدرا اولین معقولات را چیزهایی می‌داند که در متخیله نگهداری می‌شوند و مشترک میان همه مردم است؛ مانند اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولات؛ برای مثال، کل بزرگتر از جزء است، آتش گرم است، زمین ثقیل است، دروغ قبیح است و ... هنگام حصول این صور، که همان عقل بالملکه است، انسان بالطبع تأمل می‌کند و رویه‌ای در آن‌ها پیش می‌گیرد و سایر قضایا را استنباط

۱ ملاصدرا از کلمه «فطرت» استفاده کرده است که باتوجه به توضیح وی مبنی بر اینکه مقصود مبدأ نشو انسان بماهوانسان، یعنی نفس ناطقه است، می‌توان دریافت که مقصود وی از فطرت زمانی است که نفس ناطقه انسانی تکون می‌یابد و کودک انسان دارای قدرت تعقل کلیات می‌شود.

می‌کند. عقل بالملکه، کمال اول برای قوه عاقله انسان است، از آن حیث که بالقوه است. ملاصدرا در این باره توضیح می‌دهد که تعلق به ماده موجب ضعف قوه عاقله در ادراک قواهر نوریه و عقول می‌شود. هنگامی که شعاعی از عالم عقل در قوه عاقله انسان تابش کرد، آنچه از صور محسوسات در قوه متخیله بوده است (معقولات بالقوه)، معقولات بالفعل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۰۴-۲۰۵ و ۱۳۶۳: ۵۲۱).

مرتبه سوم، عقل بالفعل است. قوه عاقله انسان قبل از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، مخالط با بدن مادی و متأثر از انفعالات مادی است؛ به عبارت دیگر، ماده بدنی مظهر قوه عاقله در عالم حس و مبدأ قوای بدنی است؛ در حالی که همین قوه عاقله می‌تواند با اتصال به عقل فعال، به جوهر مجرد عقلانی مبدل شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۰۳)؛ بنابراین عقل بالفعل کمالی برای نفس است که اجازه می‌دهد انسان حیاتی عاری از ماده داشته باشد. برای رسیدن به این مرحله، دو دسته کار نیاز است. یک دسته به اراده انسان است و آن استفاده از حدود وسط با عقل بالملکه و استعمال قیاس و تعاریف، به‌ویژه برهین و حدود است. دسته دیگر به اراده انسان نیست، بلکه به تأیید حق تعالی است که نور عقلی اشراق می‌شود و انسان به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد. حصول کمالات نظری، اعم از تصورات و تصدیقات در این مقام غیراکتسابی است؛ یعنی بدون اندیشه و فکر قبلی برای انسان حاصل می‌شود؛ مانند زمانی که نفس از عقل هیولایی به عقل بالملکه ارتقا یافت. نفس در این مرتبه، معقولاتش را هر زمان که بخواهد، بدون زحمت در ذات خویش مشاهده می‌کند. حصول این مرتبه، نتیجه تکرر مطالعه معقولات و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض است تا ملکه رجوع به جناب الله برای وی حاصل شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۰۵-۲۰۶ و ۱۳۶۳: ۵۲۲).

مرتبه چهارم، مرتبه‌ای است که نفس هرگاه بخواهد تعقل کند، معقولات را بدون احتیاج به نزع، تجرید و کسب جدید حاضر می‌کند؛ زیرا ملکه اتصال به عقل فعال برای او پیدا شده است؛ بنابراین هنگامی که عقل فعال را مشاهده کند، معقولات برایش حاضرند. تفاوت عقل بالمستفاد و عقل بالفعل این است که نفس در مرتبه عقل

بالمستفاد، معقولات را در اتصال به مبدأ فعال مشاهده می‌کند؛ در حالی که در عقل بالفعل، معقولات را در نفس خویش می‌یابد. نام‌گذاری این عقل به مستفاد نیز به همین دلیل است که نفس، معقولات را از مافوق خود، یعنی عقل فعال استفاده می‌کند. نفس انسان در مرتبه عقل بالمستفاد در مرتبه نهایی سیر صعود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۰۶ و ۱۳۶۶: ۲۲۷).

نفس به وسیله عقل در مراتب وجود پیش می‌رود و بر مجرد خویش می‌افزاید. عقل به نظر ملاصدرا، سطحی از ادراک نیست، بلکه سطوح یا مراتبی از فهم و ادراک را دربر می‌گیرد. عقل هویت تشکیکی و ظاهر و باطن دارد و البته سیر استتاجی و برهانی دارد که ملاصدرا در *اسفار اربعه* از آن به سفر تعبیر کرده و این سیر و سفر عقلانی را به موازات سیر و سفر روحانی و کشف و شهود قلبی پیش برده است (امامی جمعه، ۱۳۸۶: ۱۳۳-۱۳۵).

یکی از اختلافات ملاصدرا و دکارت در معنای عقل، اعتقاد به عقل جزئی<sup>۱</sup> و عقل کلی<sup>۲</sup> است. این تفکیک معانی در زبان یونانی نیز وجود داشته است. افلاطون عقل استدلالی و جزئی را با عقل شهودی یا کلی متفاوت می‌داند. افلاطون درجات و مراتب معرفت را بر حسب متعلقاتشان دسته‌بندی می‌کند. وی قلمرو معرفت (اپیستمه) را به علم (نوئزیس) و استدلال عقلی (دیانونیا) تقسیم می‌کند. متعلق اولی صور علوی، مثل، مبادی و اصول اولیه است و متعلق دومی مفاهیم ریاضی است. نفس در استدلال عقلی باید از فرضیات شروع کند تا به نتیجه (نه به اصل) برسد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۸۱/۱-۱۸۴). مطابق تفسیر ارسطو از نظر افلاطون، تمایز متعلقات استدلال و متعلقات علم این است که متعلقات علم، کلیات حقیقی است؛ اما متعلقات استدلال، جزئیات معقول است؛ بنابراین جزئیات معقول فراتر از جزئیات محسوس و فروتر از کلیات حقیقی‌اند (همان: ۱۸۷). متفکران در قرون وسطی نیز دو معنای عقل را تفکیک می‌کردند: (۱) عقل یا خرد<sup>۳</sup> مشتق

1. Reason

2. Intellect

۳. ر.ک کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *فلسفه قرون وسطی از آگوستینوس تا اسکوتوس*، مترجم: ابراهیم دادجو، علمی و فرهنگی، تهران.

4. Raison

از لفظ لاتینی<sup>۱</sup>، که معنی آن شمارش و حساب کردن بوده و به تدریج معانی «از حساب سر درآوردن»، «دلیل آوردن» و «قوة استدلال» از آن برآمده است (فولکیه، ۱۳۷۰: ۷۹؛ ۲) عقل شهودی که ورای عقل جزئی و مقابل معنای اول بود.

اما چرا مراتب عقل صدرایی را می‌توان عقل کلی دانست؟ ملاصدرا در چگونگی ادراک عقلی در مرتبه عقل بالملکه، بالفعل و بالمستفاد از مشاهده ارباب انواع سخن می‌گوید. نفس در عقل بالملکه، ارباب انواع یا مثل را از بعید مشاهده می‌کند و به همین دلیل، به ابهام و کلیت مفاهیم در ذهن منجر می‌شود و در عقل بالفعل معقولات را به روشنی در نفس خویش، و در عقل بالمستفاد آن‌ها را متصل به عقل فعال می‌بیند، اما دکارت تلقی حکمای یونانی و مدرسی را از عقل تفکیک نمی‌کند و هرگز به عقل کلی اشاره نمی‌کند، بلکه توجهش به عقل جزئی، حسابگر و دوراندیش است و حتی عقل جزئی را به معنای قدیمش به کار نمی‌برد، بلکه از همین عقل نیز تفسیری ریاضی می‌کند که پیش از او سابقه نداشته است (پازوکی، ۱۳۷۱: ۲۰۵-۲۰۶). ابزار عقل کلی چشم دل یا عین‌القلب عرفاست که حقایق را مستقیم می‌بیند. این عقل، فعال است و بی‌واسطه کسب معرفت می‌کند؛ در حالی که عقل جزئی منفعل است و با مفاهیم و استدلال‌ها کسب دانش می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۹: ۱۱).

اما برای مقایسه عقل دکارتی و عقل صدرایی باید گفت می‌توان عقل را در مرتبه بالملکه از نظر ملاصدرا، با عقل دکارت از حیث شهود مفاهیم فطری عقلی مقایسه کرد. ملاصدرا معارف بدیهی را «معارف عامه» می‌نامد و آن‌ها را مشترک همه مردم می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۱۸/۳). از طرفی عقل بالملکه را مرتبه حصول اولین معقولات و مشترک همه مردم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۰۲)؛ بنابراین می‌توان گفت عقل بالملکه به معنای خاص آن (که شامل متواترات، تجربیات و مقبولات نشود)، عقل در مرتبه بدیهیات تصویری و تصدیقی است. مراد ملاصدرا از تصورات بدیهی، تصوراتی است که بدون کسب و تلاش برای

انسان حاصل است و نیازمند تعریف حدی و رسمی نیست. تصدیقات بدیهی نیز گزاره‌هایی هستند که بدون قیاس، استقرا و تمثیل روشن‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۳۳/۳)؛ از طرف دیگر، به نظر دکارت کل شناخت انسان فقط از اجزایی تشکیل می‌شود که بداهت ذاتی دارند (دکارت، ۱۳۷۲: ۸۶-۸۷). برای شناخت این طبایع لازم نیست رنجی متحمل شد؛ زیرا این طبایع کاملاً شناخته شده‌اند. تنها کاری که باید با دقت ذهنی کرد، تفکیک آن‌ها از یکدیگر است (همان: ۸۴).

کسی ادعا کرده بود ذهن هیچ نیازی به مفاهیم، اصول و بدیهیات درونی (فطری) ندارد؛ ولی پذیرفته بود که ذهن قدرت تفکر دارد (احتمالاً فطری یا طبیعی). دکارت در حواشی انتقادی بر یک اعلامیه<sup>۱</sup> به این فرد چنین پاسخ می‌دهد که مدعی منظور او را بیان کرده است؛ در حالی که به زبان آن را انکار می‌کند. دکارت می‌پذیرد که هرگز معتقد نبوده که ذهن نیازمند مفاهیمی فطری است که متمایز از استعداد تفکرند<sup>۲</sup>. به هر حال او معتقد است تفکراتی درون اوست که نه تنها از اشیاء خارجی ناشی نشده، بلکه تحت اراده او هم نبوده‌اند و فقط از قدرت درونی فکر ناشی شده‌اند؛ از این رو، از واژه «فطری»<sup>۳</sup> برای آن استفاده کرده است تا آن‌ها را که صور تفکرند، از تفکرات دیگری متمایز کند که آن‌ها را «ساختگی یا اکتسابی»<sup>۴</sup> می‌نامد (Descartes, 1985: 1/303-304).

دکارت معتقد است طبایع بسیط، واضح و متمایز در ذهن درک می‌شوند (دکارت، ۱۳۷۲: ۷۵). در فلسفه دکارت معانی «بدیهی»، «واضح و متمایز»، «بسیط» و «فطری» به هم گره خورده است. به نظر دکارت مفاهیم فطری، بسیط‌اند و ذهن آن‌ها را واضح و

1. Comments on a Certain Broadsheet

۲. ر.ک کاتینگم، جان (۱۳۹۰)، فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضلی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

3. Faculty of thinking

4. innate

5. Adventitious or made up

متمایز شهود می‌کند.

مقصود دکارت از شهود مفاهیم واضح و متمایز، ادراک آن‌ها با قوهٔ مرموزی نیست، بلکه منظور ساده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین نوع شناخت عقلی است که چنان ساده و متمایز است که دربارهٔ آنچه فهمیده می‌شود، مجال هیچ تردیدی وجود نخواهد داشت. شهود، تصور شک‌ناپذیر ذهن واضح و دقیقی است که با نور عقل ادراک می‌شود (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۳-۱۴)؛ بنابراین می‌توان عقل را در مرتبهٔ بالملکه، با عقل دکارتی در مقام شهود مفاهیم فطری عقلی مقایسه کرد.

می‌توان مرتبهٔ عقل بالفعل ملاصدرا را نیز با عقل دکارت از حیث استفاده از استنتاج و استقرا مقایسه کرد، هرچند دو تفاوت اساسی دارد. دکارت و ملاصدرا هر دو برای اکتساب قضایای جدید، از استنتاج (البته به دو معنای متفاوت) استفاده می‌کنند. دکارت، منطق ارسطویی (شامل تعاریف و استدلال) را نقد می‌کند و روش خویش را مقابل آن قرار می‌دهد (دکارت، ۱۳۷۱: ۲۶ و ۱۳۷۲: ۶۰-۶۱). وی دو عمل شناسایی شهود<sup>۱</sup> و استنتاج<sup>۲</sup> را مقابل تعاریف و استنتاجات ارسطویی قرار می‌دهد و آن‌ها را ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین اعمال شناسایی ذهن می‌خواند (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۹). شهود وسیلهٔ رسیدن به مفاهیم بسیط و استنتاج وسیلهٔ رسیدن به حقایق مرکب است. بررسی تطبیقی خود دکارت، ما را به اینجا می‌رساند که می‌توان روش عقلی دکارت را از حیث استفاده از استنتاج، با بحث تعاریف و قیاسات، به‌ویژه برهان در منطق ارسطویی مقایسه کرد.

ملاصدرا نیز در مرتبهٔ عقل بالفعل اشاره می‌کند که عقل با استفاده از حدود وسط، عقل بالملکه، قیاس و تعاریف، به‌ویژه براهین، به تصورات و تصدیقات جدید دست می‌یابد. روش عقلی ملاصدرا مبتنی بر منطق ارسطویی است؛ بنابراین می‌توان روش عقلی دکارت را از حیث استفاده از استنتاج، با روش عقلی ملاصدرا از حیث استفاده از

---

1. Intuition

2. Deduction

قیاس و برهان مقایسه کرد، البته با توجه به دو تفاوت. اولین تفاوت این است که دکارت از استنتاج، استقضا و استقرا به معنای دکارتی‌شان، هم در تصورات و هم در تصدیقات استفاده می‌کند.

شیوه او در استدلال از نوع اندراج محمول در موضوع نیست، بلکه استنتاج نزد دکارت رابطه کمیات است که جایگاه کمیات را در نظم و ترتیب کلی‌شان تعیین می‌کند. هدف اصلی روش دکارت، تعیین جایگاه امور است که به علم یقینی در نظر او منجر می‌شود. چنین استدلالی کاملاً متفاوت با قیاس صوری ارسطویی است (مجنهدی، ۱۳۸۵: ۳۵)؛ اما روش عقلی ملاصدرا استفاده از حدود و تعاریف در تصورات، قیاس و برهان در تصدیقات مبتنی بر منطق ارسطویی است. تفاوت دیگر این است که به نظر ملاصدرا برای رسیدن نفس به مرتبه عقل بالفعل، دو دسته کار نیاز است. یک دسته به اختیار انسان است و آن استفاده از حدود و استدلال‌هاست و دسته دیگر در اختیار انسان نیست و وابسته به اشراق و افاضه نوری از حق تعالی است؛ اما دکارت استنتاج و استقرا را به شهود (به معنای دکارتی آن، یعنی دریافت بسیط ذهن) بازمی‌گرداند تا در پرتوی ایقان شهود آن‌ها نیز یقینی شوند. (دکارت، ۱۳۷۲: ۵ و ۳۷-۳۸)<sup>۱</sup>

### ادراک صور عقلی (تعقل) از نظر ملاصدرا

به نظر ملاصدرا شمول وجود بر اشیا، مانند شمول کلی بر جزئیات نیست، بلکه از باب انبساط، سریان و ظهور در موجودات است و خود وجود، شخصی و متشخص بذاته است؛ با وجود این درست است بگوییم وجود بر حسب اختلافات ماهیاتی که با آن متحدند، حقایق مختلف و مراتب و درجات دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷). ماهیت شیء در عقل ازسویی اشتراک وجودی دارد که به چگونگی تجرد وجود این ماهیت مرتبط است و ازسوی دیگر، اشتراک ماهوی به معنای مطابقت با مصادیق متکثر است. اشتراک

۱ مقایسه مبسوط و شرح تفاوت‌ها و شباهت‌های عقل بالملکه و عقل دکارتی از حیث شهود مفاهیم فطری و همچنین عقل بالفعل با عقل دکارتی از حیث استفاده از استنتاج و استقرا، مجال دیگری می‌طلبد.

وجودی، منشاء اشتراک ماهوی است. وجود عقلی ماهیت با همه افراد مادی آن، وحدت تشکیکی دارد که به آن «کلی سعی» می‌گویند؛ اما در مقام ادراک انسان، همین اشتراک وجودی و کلیت سعی، به صورت وحدت ماهوی افراد ماهیت و وجود عقلی ماهیت درک می‌شود و موجب می‌شود ماهیت از صدق بر مصادیق کثیر ابایی نداشته باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۸۱-۲۸۲). به نظر می‌رسد مقصود ملاصدرا از ادراک عقلی خالص، درک حضوری و شهود صریح و قوی این وجودات عقلی است، نه درک حضوری ضعیفی که فقط به ظهور ماهیت معلوم در ذهن منجر شود؛ بنابراین از نظر ملاصدرا کسی عاقل است که افزون بر ادراک ماهیت معلوم در ذهن، خود وجود عقلی این ماهیت را نیز مشاهده کند (مشاهده از نزدیک) (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۱۲۶).

ملاصدرا در نظریه «مشاهده ارباب انواع» نظر به واقعیت عینی ماوراء ذهن انسان دارد. نفس انسان در اثر ارتقای جوهری اش به مرحله ای می‌رسد که می‌تواند حقایق عقلی را مشاهده کند. در واقع عالم نزد معلوم می‌رود نه اینکه معلوم نزد عالم بیاید. بنابراین ادراک صور عقلیه توسط نفس از طریق اضافه اشراقیه به ذوات عقلی است. صور عقلی که

ملاصدرا در نظریه «مشاهده ارباب انواع» نظر به واقعیت عینی ماوراء ذهن انسان دارد. ( نفس انسان بر اثر ارتقای جوهری اش به مرحله ای می‌رسد که می‌تواند حقایق عقلی را مشاهده کند؛ در واقع عالم نزد معلوم می‌رود، نه معلوم نزد عالم؛ بنابراین، نفس صور عقلی را با اضافه اشراقی به ذوات عقلی ادراک می‌کند. صور عقلی که در صقع ربوبی موجودند، در نهایت شرافت، علو و برتری نسبت به اقلیم نفس قرار دارند که متعلق به ماده است؛ از این رو نفس ممکن نیست آن‌ها را با مشاهده نوریه، کامل رویت کند و ناگزیر مشاهده نفس، ضعیف خواهد بود؛ مانند کسی که شخصی را از دور می‌بیند و احتمال اشیاء مختلف می‌دهد. این ابهام موجب اشتراک نسبت به اشخاص مختلف می‌شود که همگی معالیل آن صور عقلی اند. نفس انسانی تا در این عالم هست، اشیاء عقلی و ذوات مفارق را با تعقل ضعیف ادراک می‌کند و هرچند مدرک از نظر وجودی



قوی است، به دلیل ضعف ادراک نفس، مشترک بین جزئیات می‌شود؛ جزئیاتی که اشباح و معالیل آن حقیقت عقلی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰:ب:۳۲ و ۱۹۸۱:۱:۲۸۹).

نظریه مشاهده ارباب انواع از بعید، مشابه نظر سکه‌های ساییده شده است که بر سکه‌های متعدد منطبق می‌شود. در نظریه سکه‌های ساییده شده، مبهم آن چیزی است که مشخصات آن از بین رفته و فرد مرددی شده است؛ اما تفاوت مردد و کلی این است که مردد یا الف است یا ب یا ج؛ اما کلی هم بر الف صدق می‌کند و هم بر ب و ج. ملاصدرا در نظریه مشاهده ارباب انواع از بعید می‌گوید کلی در مقامی عالی از مقامات نفس موجود شده است؛ طوری که می‌تواند در آن واحد همه را دربر گیرد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۶۵/۹-۲۶۸)؛ بنابراین در نظریه مشاهده ارباب انواع از بعید، تطبیق مفهوم کلی بر افراد، تطبیق مفهومی جامع انتزاعی و تعمیم‌یافته نیست، بلکه همان جزئی تنزل‌یافته است، با این تفاوت که افراد جزئی خارجی تنزل نیافته‌اند، بلکه وجود مشخص عقلی متنزل شده است که احاطه سعی بر افراد دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۰۷/۱).

اما نظر نهایی ملاصدرا این نیست. می‌توان نظر او را درباره ادراک کلیات، در سه مرحله بیان کرد که حاکی از تطورات مختلف عقل است. مرحله اول، مشاهده صور عقلی از بعید است؛ چنان‌که گفتیم. سپس اتحاد با عقل فعال و مشاهده صور عقلی و ارباب انواع، به صورت صریح و واضح است. در انتهای سیر عقلانی، نفس پس از اتحاد با رب النوع و صیروت به نور مدبر آن، توان خلاقیت و صدور صور عقلی را می‌یابد (کاوندی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

نفس در مرتبه نهایی، صور عقلی را خلق می‌کند و همان‌طور که در ادراکات حسی و خیالی، صورت‌های مربوط را انشا و ابداع می‌کند، در مرتبه تجرد کامل و تام، مبدع صور عقلی می‌شود؛ زیرا انسان از نشئه ملکوت است و می‌تواند صور اشیا را ابداع کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱: ۲۶۴-۲۶۶).

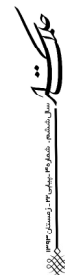
مراحل ادراک عقلی منطبق بر تطور عقل است؛ یعنی مشاهده صور عقلی از بعید در

مرتبه عقل بالملکه، مشاهده صریح صور عقلی در مرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد و خلاقیت و صدور صور عقلی در مرتبه عقل بسیط اجمالی است.

### ادراک عقلی (تعقل) از نظر دکارت

دکارت در آثار خود لفظ «ایده یا مفهوم»<sup>۱</sup> را به کار می‌برد. باید بررسی کرد تفاوت کاربرد ایده در دکارت و سنت‌های افلاطونی و ارسطویی چیست. ایده در رویکرد افلاطونی، که ریشه نظریه «مشاهده ارباب انواع» در ملاصدرا نیز است، مستقل و خارج از نفس انسان قرار دارد و نفس انسان ناظر بر ایده‌هاست؛ اما دکارت معتقد است ایده، صورت هر فکری<sup>۲</sup> است؛ یعنی صورتی که نفس با ادراک بی‌واسطه آن، از آن فکر آگاهی دارد. صوری که در مخیله نقش می‌بندد، از آن‌جا که نیستند که در مخیله مادی، یعنی بخشی از مغز قرار دارند، بلکه از آن‌جا که صورت‌بخش خود ذهن‌اند (دکارت، ۱۳۸۶: ۱۸۵-۱۸۷؛ کاتینگم، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۳۹). دکارت از اراده کردن و ترسیدن مثال می‌زند که در زمره مفاهیم یا ایده‌های «من» قرار می‌گیرند؛ زیرا ذهن در همان لحظه (بی‌واسطه) درک می‌کند که اراده می‌کند یا می‌ترسد (دکارت، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

دکارت مفاهیم را از دو جنبه بررسی می‌کند. یک‌بار مفاهیم را حالات و کیفیات فکر در نظر می‌گیرد که در این صورت مفاهیم هیچ مغایرتی با یکدیگر ندارند، بلکه به نظر می‌رسد همه آن‌ها به یک منوال از «من» ناشی شده‌اند؛ اما حیثیت دیگر مفاهیم، حکایتگری آن‌هاست. مفهوم از حیث اول، حالت یا کیفیتی از حالات و کیفیات ذهن است؛ یعنی شیوه تفکر است؛ اما از حیث دوم، مفاهیم واقعیت ذهنی‌شان را از علتی صوری و واقعی می‌گیرند که دست‌کم به اندازه واقعیت ذهنی مفهومشان، حاوی واقعیت است (دکارت، ۱۳۸۵ الف: ۵۷-۶۰).



1. Idea

2. Form of any thought

دکارت در تأمل سوم، به دیدگاه افلاطونی نزدیک می‌شود و می‌گوید:

«واقعیت مفاهیم هرچند ذهنی است، اما علل آنها واقعیت صوری دارند. هرچند یک تصورذهنی از مفهوم دیگر ناشی شود، اما این سلسله تا بی‌نهایت پیش نخواهد رفت، بلکه ناگزیر به مفهوم اولیه‌ای می‌رسیم که علت نخستین است و شبیه یک الگوی والاست و تمام واقعیت که به نحو ذهنی و حکایتگرانه در این مفاهیم هست، به نحو صوری در آن علت مندرج است.» (دکارت، ۱۳۸۵ الف: ۶۰)

هرچند به نظر می‌رسد دکارت معتقد است ایده‌ها عللی در خارج از ذهن دارند که الگوی اعلایی است که بازنمودهای آن، صورت‌بخش تفکر است، در ادامه تأملات، دامنه و مصداق این الگو را تنگ و تنگ‌تر می‌کند، تاجایی که آن را فقط در مفهوم خدا صادق می‌داند؛ به عبارت دیگر، او جز مفهوم خدا، که به نظرش محال است از «من» ناشی شده باشد، دلیلی نمی‌بیند سایر مفاهیم را مخلوق ذهن خویش نداند (دکارت، ۱۳۸۵ الف: ۶۱-۶۳).

هرچند سنت فلسفی گذشته ایده را برای صوری ادراکی استفاده می‌کرد که به عقل الهی تعلق داشتند، دکارت به دو دلیل از آن استفاده کرد: (۱) این واژه رایج بود؛ (۲) واژه مناسب‌تری برای بیان مقصودش نیافت (دکارت، ۱۳۸۶: ۲۲۶).

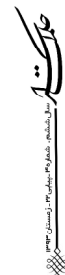
### مقایسه دیدگاه دکارت و ملاصدرا درباره ادراک عقلی

تفاوت اساسی نگاه دکارتی و افلاطونی به معرفت این است که ایده‌های افلاطون، وجودهای مجرد، مستقل و خارج از ذهن‌اند؛ اما ایده‌های دکارتی ناشی از خود ذهن‌اند. (بجز مفهوم خدا که همچون پلی برای ارتباط با جهان خارج است و فلسفه دکارت را در جرگه مکاتب واقع‌گرا قرار می‌دهد.)

دیدگاه دکارت و ملاصدرا درباره ادراک عقلی دو تفاوت دارد. تفاوت اول همان است که دیدگاه دکارت را از افلاطون متمایز می‌کرد و دومی تمایز نگاه ماهوی و نگاه وجودی به ادراک عقلی است. با این تمایز، فلسفه دکارت و افلاطون در یک سو و فلسفه ملاصدرا در سوی دیگر قرار خواهد گرفت.

اگر بنا باشد دکارت را در یکی از دو شق اصالت وجود و اصالت ماهیت قرار دهیم،

دکارت به نظریه اصالت ماهیت نزدیک‌تر است؛ اما اصالت ماهوی بودن دکارت با معنای مصطلح و رایج آن (مقابل اصالت وجود در فلسفه اسلامی) تفاوت دارد. اصالت وجود زمانی مقابل اصالت ماهیت است که ماهیت را لابه‌شرط از ذهنی بودن یا خارجی بودن بررسی کنیم و پیرسیم آنچه به‌راستی منشاء آثار خارجی شیء است، ماهیت آن است یا وجودش؟ اصالت ماهیت و اصالت وجود در پاسخ به این پرسش پدید می‌آیند؛ اما دکارت بحث را با این پرسش آغاز نمی‌کند؛ زیرا او ابتدا به درستی حواس شک می‌کند و تصورات حسی و خیالی را تردیدپذیر می‌یابد؛ از این رو می‌گوید حقیقت جسم چیزی جز مفهوم امتداد نیست که مفهومی عقلی است و چون خدا فریکار نیست، آنچه در خارج نیز حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد، همین مفهوم عقلی امتداد است (دکارت، ۱۳۸۵ الف: ۳۰-۴۶)؛ یعنی حقیقت شیء خارجی منوط به تصور عقلی ذهنی است؛ به عبارت دیگر، دکارت اصالت تصویری یا اصالت مفهومی است؛ یعنی معتقد است حقیقت خارجی شیء، تصور واضح و متمایز از مفاهیم است؛ زیرا ذهن از ذوات و ماهیات ثابت و فطری، درک واضح و متمایز دارد و خداوند همه اشیائی را که «من» با وضوح و تمایز درک می‌کند، همان‌طور که «من» درک می‌کند در خارج آفریده است (همان: ۹۹)؛ یعنی ذهن، متأثر از نگرش ریاضی و هندسی، از تصور به‌سوی شیء خارجی می‌رود؛ در حالی که از نظر ملاصدرا نفس مراتب وجودی دارد. هر یک از این مراتب، به‌ازای مراتب عالم هستی است. این مراتب شامل وجود حسی، مثالی و عقلی است. به‌ازای هر عالمی از عوالم وجود، صورت مخصوصی وجود دارد. ادراک این صورت‌ها زمانی ممکن است که وجود مدرک، هم‌سنخ آن مرتبه باشد که مستلزم حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن مرتبه و موجود شدن به وجود حقایق آن مرتبه است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۳۵۱).



۱. برای مطالعه بیشتر درباره اصالت وجود و اصالت ماهیت ر.ک عبودیت، عبد الرسول (۱۳۸۲)، «اصالت وجود»، معرفت فلسفی، ش ۲، ص ۱۷۷-۲۰۲.

دکارت آگاهانه دو چیز را از یکدیگر تفکیک می‌کند: ایده به معنایی که به کار می‌برد و تلقی مدرسی از صورت ذهنی یا انطباعی<sup>۱</sup> که از حواس آمده است (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۱۳۸). ارسطو نظریه ایده‌های افلاطون را در قالب ماده و صورت معنا کرد. او نپذیرفت که ایده وجود مستقلی دارد، بلکه آن را جزء شیء خارجی قرار داد و درباره فهم انسان از آن، سراغ نظریه انتزاع رفت؛ اما دکارت در کتاب *تأملات* مراحل را پشت‌سر می‌گذارد که در آن‌ها ابتدا گواهی حواس را رد می‌کند و چون نمی‌توان خواب و واقعیت را متمایز کرد، شک را به همه باورهایش تسری می‌دهد و در انتها ثابت می‌کند که فقط مفاهیم بسیط، تردیدناپذیرند و به صورت فطری در ذهن وجود دارند (دکارت، ۱۳۸۵: الف: ۳۰-۳۲). دکارت به این ترتیب ایده‌ها را صور فطری تفکر، یعنی درون ذهن قرار داد و با نظریه انتزاع ارسطویی مخالفت کرد که مستلزم متأثر شدن حواس خارجی از شیء خارجی و سپس ادراک عین صورت آن است.

به نظر دکارت تصورات انتزاعی کلی، چیزی خارج از اندیشه ما نیست. دکارت درباره چگونگی تشکیل مفاهیم کلی می‌گوید که ذهن، تصور واحدی را از چندین شیء جزئی در نظر می‌گیرد که رابطه معینی دارند. سپس آن را به همه اشیائی اطلاق می‌کند که واجد تصور یادشده‌اند و به آن کلی می‌گوییم؛ برای مثال، زمانی که شکلی سه‌زاویه‌ای را می‌بینیم، تصور معینی از مثلث در ذهن شکل می‌گیرد و از آن پس، این تصور را همچون تصور کلی مثلث به همه اشکال سه‌زاویه‌ای اطلاق می‌کنیم (دکارت، ۱۳۷۱: ۷۶-۷۷).

روشن است که روش انتزاع کلی در دکارت، مشابه چیزی است که ارسطو می‌گوید؛ چنانچه خود او می‌گوید «ذهن ما ذاتاً به گونه‌ای ساخته شده است که قضایای کلی، براساس شناخت جزئیات ساخته می‌شوند» (دکارت، ۱۳۸۶: ۱۶۲)؛ اما تفاوت آن با انتزاع ارسطویی در مبدأ انتزاع است. ارسطو مبدأ انتزاع کلی را مشاهده ماهیات

جزئی حسی خارجی می‌داند که صورتی از آنان در حس نقش می‌بندد و سپس این صورت از غواشی ماده تجرید و به کلی عقلی مبدل می‌شود؛ اما مبدأ انتزاع کلی برای دکارت، مفاهیم ذهنی است.

ژیلسون مسئله‌ای را درباره ادراک کلیات طرح کرده است و دکارت باید پاسخ‌گوی آن باشد. اگر کلیت مفاهیم ناشی از ذهن باشد، در طبیعت اشیاء مابازایی ندارد؛ در نتیجه معرفتی که از مفاهیم کلی به دست می‌آید، متعلق خارجی نخواهد داشت و این دیگر علم نیست، بلکه منطق صرف است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۰)؛ بنابراین دکارت باید پاسخ دهد که آیا مفاهیم کلی در ذهن، مابه‌ازای خارجی دارند یا نه.

پاسخ دکارت به این پرسش، منحصر به فرد است. او معتقد است چون خدا فریبکار نیست، اجازه نمی‌دهد هیچ خطایی در من رخ دهد؛ بنابراین می‌توان به نیروی طبیعی در من اعتماد کرد که حکم می‌کند مفاهیم فطری و حتی مفاهیم دیگر (که یا جزئی‌اند یا با وضوح و تمایز کمتری درک می‌شوند) حقیقت دارند (دکارت، ۱۳۸۵ الف: ۱۰۱-۱۰۲)؛ بنابراین نافریبکاری خدا به دکارت اجازه می‌دهد که حتی شهادت حواس را در مطابقت مفاهیم با اشیاء بپذیرد.

اما دکارت نمی‌گوید که کلی چیست؛ به عبارت دیگر، ماهیت «چیزی که می‌توان بر اشیاء کثیر حمل کرد» چیست؟ در حالی که ملاصدرا کلیات را نازل‌شده عقول مفارقی می‌داند که وجود عقلی مشخصی دارند و ذهن آن‌ها را مفاهیم کلی درک می‌کند.

ملاصدرا نیز مانند دکارت، نظریه تجرید فیلسوفان مشاء را درباره ادراک صور عقلی نمی‌پذیرد، هر چند گاهی با آن‌ها هم‌صدا می‌شود، نظریه تجرید را تشریح می‌کند و کار قوه عاقله را تجرید صور می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۸-۲۰۹)؛ اما در نهایت نظریه تجرید را نقد و آن را طور دیگری مطابق مبانی خویش تقریر می‌کند. نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوریه مجرد را مشاهده می‌کند. این مشاهده نه با تجرید این صورت‌ها توسط نفس و انتزاع معقول از محسوس (اعتقاد جمهور فلاسفه)، بلکه با انتقال نفس از محسوس به متخیل و سپس به معقول و رحلت از دنیا و آخرت و ماورای آن دو جهان

رخ می دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۳۳)؛ بنابراین به نظر ملاصدرا چنین نیست که صورت محسوس در ذهن نقش ببندد، نفس این صورت را از مواد و غواشی تجرید و آن را تبدیل به معقول کند و نفس طی این تجرید به حال خود باقی باشد، بلکه محال است صورت محسوس به صورت معقول تبدیل شود. ظهور هر حقیقتی بر قوه عاقله، وحدانی و مجرد است و در حواس، متخالف و مادی است؛ بنابراین تجرید به دلیل حرکت صورت ذهنی از محسوس به متخیل و سپس به معقول نیست، بلکه برعکس است؛ یعنی در ادراک عقلی، نفس است که از محسوس به معقول سیر می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۲۴۱).

### هستی‌شناسی عقل در چشم‌انداز دکارت و ملاصدرا

دکارت هرگاه بخواهد بگوید چیزی برای عقل آشکار و بدیهی است، از عبارت «نور فطری»<sup>۱</sup> استفاده می کند؛ برای مثال، او مدعی است نفس و خدا را با نور فطری عقل اثبات کرده است (دکارت، ۱۳۸۵: الف: ۱۳). او برای ذکر قاعده «کمال علت دست کم برابر با کمال معلول است» نیز از عبارت «نور فطری» استفاده می کند (دکارت، ۱۳۸۵: الف: ۵۸ و ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۵). دکارت معتقد است هرچند افراد نور فطری یکسانی دارند، لزوماً عقاید یکسانی ندارند؛ فقط به این دلیل که همه نمی توانند به آسانی از این نور بهره مند شوند (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۱۷۱). او در جای دیگر، عقل فطری یا نور فطری عقل را مانند چیزی می داند که با آن درمی یابیم چه چیزی حقیقت است (دکارت، ۱۳۸۵: الف: ۵۶). از آنجاکه دکارت حقیقت را در پرتوی ادراک مفاهیم واضح و متمایز می داند (دکارت، ۱۳۸۵: الف: ۵۱)، می توان گفت نور فطری عقل، همان اصل وضوح و تمایز، یعنی معیار حقیقت است.

همان‌طور که گفتیم، تبیین دکارت از معرفت، برگرفته از سنت افلاطونی است؛ فقط از آن حیث که شناخت ذهنی را با رویت بصری مقایسه می کند (واژه لاتینی شهود<sup>۲</sup>،

1. Natural light

2. Intuition

به معنای نظر کردن است). ذهن در سنت افلاطونی، هنگامی که به معقولات توجه می‌کند، آن‌ها را در پرتوی نور مجردی می‌بیند که از نوع خاص خودش است؛ همان‌طور که چشم مادی اشیا را در پرتو نور مادی می‌بیند. دکارت مدعی است ذهن پس از رهایی از مداخلات حسی، می‌تواند حقایق درونی‌اش را بی واسطه با قوه فطری‌اش، ادراک، یعنی شهود کند. (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۱۶۸-۱۶۹)

ملاصدرا معتقد است ادراک، اعم از حسی، خیالی و عقلی، با افاضه نور عقل از واهب صور، برای نفس میسر است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۲). او سه حالت را تصور می‌کند: یا نفس صورت حاصل را در ذاتش، با ذاتی تاریک و بدون نور عقلی درک کرده؛ یا با صورتی دیگر درک کرده؛ یا با ذاتی نورانی و متحد با صور عقلی درک کرده است. ملاصدرا معتقد است قسم اول و دوم باطل و قسم سوم مطلوب است (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۹۸۷). می‌توان گفت دکارت و ملاصدرا هر دو ادراک حقیقی را در پرتو نور عقل معنا می‌کنند؛ اما ملاصدرا نور عقل را به افاضه نور عقلانی مجرد خارج از نفس نسبت می‌دهد که نفس طی صیروت خویش با آن متحد می‌شود و دکارت نور عقل را فطری و درون نفس می‌داند و آن را به هیچ چیز خارجی منتسب نمی‌کند.

از نظریه ادراک صور عقلی ملاصدرا، می‌توان نسبی بودن تجرد نفس در انسان‌ها را نتیجه گرفت. به میزانی که نفس دارای تجرد بیشتری باشد می‌تواند عقول عرضیه یا همان ارباب انواع را قوی‌تر مشاهده کند. همین‌طور که تجرد انسان‌ها در قیاس با یکدیگر به نسبت به فعلیت رساندن عقولشان متفاوت است خود فرد نیز در طول زندگی مراتب عقلی و در نتیجه مراتب تجردی متفاوتی را پشت سر خواهد گذاشت.

از نظریه ادراک صور عقلی ملاصدرا، می‌توان نسبی بودن تجرد نفس را در انسان‌ها نتیجه گرفت. هرچه تجرد نفس بیشتر باشد، می‌تواند عقول عرضی یا همان ارباب انواع را قوی‌تر مشاهده کند. همان‌طور که درجات تجرد نفس انسان‌ها به دلیل تفاوت در به فعلیت رسیدن عقولشان، با یکدیگر متفاوت است، خود فرد نیز طی زندگی، مراتب عقلی و در نتیجه مراتب تجردی متفاوتی را پشت سر می‌گذارد.



دکارت انسان را متشکل از دو جوهر مجرد و مادی، یعنی نفس و جسم می‌داند. هر جوهری صفتی ذاتی و اصلی دارد و صفت اصلی نفس، فکر<sup>۱</sup> و اندیشه است (دکارت، ۱۳۷۱: ۷۳). البته مقصود دکارت از فکر، متعلق آگاهی است؛ از این رو فهمیدن، خواستن، خیال کردن، حس کردن و ... از آن‌هاست که متعلق آگاهی قرار می‌گیرند (همان: ۴۴). به نظر دکارت، فکر هر چیزی است که در ذهن وجود دارد و انسان بی واسطه از آن آگاه است (دکارت، ۱۳۸۶: ۱۸۴-۱۸۵). از تعریف دکارت چنین برمی‌آید که همه متعلقات آگاهی، به یک اندازه فکرنده و چون فکر صفت ذاتی نفس مجرد است، همه متعلقات آگاهی به یک اندازه مجردند و فکر زید و بکر و در نتیجه مجرد آن‌ها یکسان است. حتی اگر بگوییم دکارت حس و خیال را از سایر متعلقات آگاهی متفاوت می‌داند و آن‌ها را نه فعل محض مختص به ذهن مجرد، بلکه فعل نفس از آن‌هاست که با بدن متحد است (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۱۳۲)، باز هم ادعای مطلق بودن مجرد در همه انسان‌ها باقی است؛ زیرا دکارت در تعریف فکر، اراده کردن، فهمیدن و شک کردن را از آن‌هاست متفاوت نمی‌داند که متعلق تفکرند؛ بنابراین نمی‌تواند به مراتب فهم معتقد باشد. همان‌طور که خودش پذیرفته است که عقل همه انسان‌ها یکسان و برابر است، زید و بکر اندیشنده، به یک اندازه مجرد نفس دارند.

ملاصدرا تفکر و تعقل را متفاوت می‌داند. او مرتبه تفکری انسان را قبل از مرتبه تعقلی او ذکر می‌کند و معتقد است مرتبه تفکری ویژگی عموم انسان‌هاست؛ اما تعقل مختص انسان قدسی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۳۶ و ۱۴۸)؛ پس می‌توان گفت غایت عقل صدراپی، رسیدن به مرحله‌ای است که انسان به جوهر مجردی تبدیل شود؛ یعنی از عالم طبیعت پا بیرون نهد و به مقام اتحاد با عقل فعال برسد.

به نظر دکارت، کلیت فلسفه مانند درختی است که ریشه‌هایش مابعدالطبیعه، تنه‌اش طبیعیات است و شاخه‌هایش به سه بخش تقسیم می‌شوند: پزشکی، مکانیک و اخلاق

(دکارت، ۱۳۷۱: ۲۶)؛ بنابراین فایده اصلی فلسفه در بخش‌هایی است که در پایان می‌توان آموخت (همان: ۲۷). دکارت مابعدالطبیعه را به سان ریشه‌ای می‌داند که باید درباره آن به ضرورت حرف زد، در آن متوقف نشد و به میوه‌های درخت رسید.

از این رو طبیعی است که عقل با روشی که از درون خویش زایش کرده است، اصولش را بر طبیعت تحمیل کند تا صورت دلخواه را برای رفاه زندگی به آن بدهد (مجتهدی، ۱۳۸۱: ۲۰)؛ بنابراین درست است اگر بگوییم عقل دکارتی در خدمت علوم است.

### نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا معانی متعددی برای عقل برمی‌شمرد؛ اما دکارت توضیح کوتاهی درباره عقل می‌دهد؛ زیرا روش به کار بردن عقل برای دکارت مهم‌تر است؛ روشی که متخذ از ریاضیات و هندسه است.

۲. یکی از معانی عقل نزد ملاصدرا، عقل غریزی و فطری است که ملاصدرا آن را بر حسب فطرت انسان‌ها در کسب گونه‌های مختلف معرفتی، متفاوت می‌داند؛ اما به نظر دکارت عقل به این معنا، میان همگان تقسیم شده و تفاوت انسان‌ها به تفاوت در شیوه راه‌بردن عقل مربوط است.

۳. عقل دکارتی محدود به شیوه ریاضیات است؛ از این رو سلسله مراتب عقول و ارتقای روحی در آن جایی ندارد؛ اما عقل نظری نزد ملاصدرا، مراتبی دارد که انسان با طی هر مرتبه، به تجرد بیشتری از نفس می‌رسد. می‌توان گفت عقل دکارتی، هم‌رتبه عقل بالملکه صدرایی است.

۴. ادراک عقلی نزد ملاصدرا شهود ارباب انواع است. در ابتدا چون انسان هم‌رتبه این عقول نشده است، گویا این صور را از دور می‌بیند که به کلیت آن‌ها در ذهن منجر می‌شود؛ اما پس از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، می‌تواند ارباب انواع را به روشنی ببیند. سپس به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند مبدع صور عقلی شود. دکارت از نظر توجیه تعقل، به نظریه مشاهده ایده افلاطون نزدیک می‌شود؛ اما مصداق این مشاهده را فقط در مفهوم خدا، و سایر مفاهیم را ناشی از ذهن می‌داند.

۵. دیدگاه دکارت و ملاصدرا در تعقل، دو تفاوت دارد. ملاصدرا تعقل را به شهود وجوداتی عقلی مستقل از ذهن می‌داند؛ اما دکارت ایده‌ها را ناشی از شهود ذهنی می‌داند. تفاوت دیگر، تقریر وجودی ملاصدرا و تقریر ماهوی دکارت از تعقل است. در دکارت ذهن از تصور به سوی شیء خارجی می‌رود؛ اما از نظر ملاصدرا ادراک زمانی میسر است که وجود مدرک، هم‌سنخ با مرتبه عقلی و با آن مرتبه متحد باشد.
۶. دکارت و ملاصدرا هر دو ادراک حقیقی را در پرتو نور عقل معنا می‌کنند. نور عقل نزد دکارت فطری ذهن و همان معیار وضوح و تمایز مفاهیم است؛ اما نور عقل نزد ملاصدرا افاضه‌ای از عقل فعال است.
۷. مطابق عقل‌شناسی صدرایی، نفوس انسان‌ها در قیاس با یکدیگر و همچنین در طول زندگی‌شان مراتب تجردی متفاوتی دارند؛ اما مطابق عقل‌شناسی دکارتی، فهم لایه‌لایه نیست و مراتب ندارد؛ در نتیجه تمام افراد اندیشنده، تجرد یکسانی دارند.
۸. مطابق عقل‌شناسی صدرایی، غایت عقل مبدل شدن به جوهر مجردی و رای عالم طبیعت است؛ اما مطابق عقل‌شناسی دکارتی، عقل در خدمت علوم قرار می‌گیرد.

## منابع

۱. امامی جمعه، سیدمهدی (۱۳۸۶)، «ملاصدرا و روزنه هایی از عقل به طور وراء عقل»، نامه مفید، شماره ۵۹، ص. ۱۲۵-۱۳۶.
۲. پازوکی، شهرام (۱۳۷۱)، «تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت»، فرهنگ، شماره ۱، ص. ۲۰۳-۲۱۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رَحِیقِ مَخْتوم، اسراء، قم.
۴. دکارت، رنه (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، موسسه بین المللی الهدی، تهران.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، روش هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ الف)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، سمت، تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ب)، «گفتار در روش راه بردن عقل»، در سیر حکمت در اروپا، ترجمه محمد علی فروغی، زوار، تهران.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح: علی موسائی افضلی، علمی و فرهنگی، تهران.
۹. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، سمت، تهران.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، سمت، تهران.
۱۱. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵)، سیر حکمت در اروپا، زوار، تهران.
۱۲. فولکیه، پل (۱۳۷۰)، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. ملاصدرا (۱۳۶۰ الف)، اسرارالایات و انوار البینات، تحقیق: خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ ب)، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ترجمه، شرح و تحقیق: یحیی کبیر، بوستان کتاب، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۹)، دکارت، ترجمه علی کرباسی زاده اصفهانی، مدینه، تهران.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه یونان و روم، مترجم: سیدجلال‌الدین مجتبی، علمی و فرهنگی، تهران.
۲۱. کاتینگم، جان (۱۳۹۰)، فرهنگ فلسفه دکارت، ترجمه علی افضلی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۲. کاوندی، سحر (۱۳۸۴)، «معرفت شناسی ادراک عقلی از نظر ملاصدرا»، نامه حکمت، شماره ۶، ص. ۹۰-۱۰۷.
۲۳. مجتهدی، کریم (۱۳۸۱)، «به چه معنی فلسفه دکارت مبتنی بر "اصالت عقل" است»، فلسفه، شماره ۴ و ۵، ص. ۵-۲۵.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، دکارت و فلسفه او، امیرکبیر، تهران.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.
26. Descartes, Rene (1985), **The Philosophical Writings of Descartes**, translated by John Cottingham et al., Cambridge University Press, Printed in the United States Of America.