

تحلیل انتقادی مبانی معرفت‌شناختی اومانیسم دکارتی بر اساس اندیشه علامه جعفری

نرگس ابوالقاسمی*
عبدالله نصری**
فضل‌الله خالقیان***

۳۵
ذهن

تحلیل انتقادی مبانی معرفت‌شناختی اومانیسم دکارتی بر اساس اندیشه علامه جعفری

چکیده

اومانیسم به عنوان نگرش حاکم بر دوره مدرنیته، موجودیت خود را تا حدود بسیاری مرهون مبانی و روش معرفت‌شناختی دکارت است. ویژگی اصلی معرفت‌شناسی دکارت اصالت‌دادن به عقلانیت ابزاری است. به عقیده او می‌توان با عقل و بدون هرگونه توسل به حواس، به شناختی از واقعیت دست یافت. او با این مبنا خود را به نحوی مطلق به صورت موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است. او اگرچه یک اومانیست به معنای امروزی نیست، اما محصول معرفت‌شناسی‌اش تصویری از انسان ارائه می‌کند که او را محور جهان هستی و ماسوای او را ذیل هستی او قرار می‌دهد. علامه محمدتقی جعفری از جمله فیلسوفان معاصر است که با عرضه مبانی معرفت‌شناختی متفاوتی به نقد اومانیسم پرداخته است. او ضرورت شناخت را در راستای نظام حیات معقول می‌بیند و معتقد است حواس طبیعی، عقل نظری، شهود عرفانی و وحی از ابزار معرفت است. این مقاله به قصد تحلیل انتقادی اومانیسم دکارتی ابتدا ارکان معرفت‌شناسی دکارت را تبیین و در ذیل هر یک دیدگاه علامه جعفری و وجوه تشابه و تضاد اندیشه آن دو را مطرح نموده است.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، اومانیسم، دکارت، علامه جعفری.

* دانشجوی دکتری رشته کلام امامیه دانشگاه علوم قرآن و حدیث پردیس تهران (نویسنده مسئول).

ghasemi1091@yahoo.com

nasri_a32@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

*** استادیار کلام امامیه دانشگاه علوم قرآن و حدیث پردیس تهران. khaleghian2010@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۹

مقدمه

اومانيسم جنبشی است که پایه‌های آن در عصر رنسانس بنا نهاده شده و به تدریج توسعه یافت و شئون مختلف حیات انسانی را فرا گرفت. از اومانيسم تعاریف متفاوتی ارائه گردیده است و این اختلاف تا حدی است که برخی اذعان کرده‌اند که نمی‌توان تعریف واحدی از این اصطلاح ارائه کرد (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷). اما در یک جمع‌بندی مسامحه‌آمیز می‌توان اومانيسم را عبارت از معیار و مبنای بودن انسان و خواسته‌ها و علایق او در حوزه عمل و نظر دانست (رحمتی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۶). در این دیدگاه، انسان موجودی کاملاً آزاد و مستقل در نظر گرفته می‌شود که در شناخت سعادت واقعی خویش و راه رسیدن به آن خودبسند است، سرنوشت خود را خود رقم می‌زند و موجودی خودمختار، دارای قدرت مطلق و وانهاده به خویش و از هر گونه تکلیف و الزامی مطلقاً آزاد است. البته واژه «Humanism» به معنای پیش‌گفته نخستین بار چند سده پس از آغاز این جنبش و در اوایل قرن نوزدهم توسط یک آموزگار آلمانی به نام نایتامر (Niethammer) به کار گرفته شد (همان، ص ۲۶۵). امروزه این واژه عمدتاً در دو معنای اصطلاحی کاربرد دارد: یکی به معنای اومانيسم رنسانس و دیگری به معنای اومانيسم مدرن. انسان‌گرایی در معنای اول نام جنبشی فکری است که در نیمه‌های قرن چهاردهم میلادی در ایتالیا شکل گرفت و تا پایان سده پانزدهم ادامه یافت. از جمله اهداف این جنبش را می‌توان ارزیابی نویی از انسان، جایگاه وی در طبیعت و تاریخ و اصول مرتبط با آن دانست. اومانيسم در این معنا، مفهومی تاریخی به شمار می‌رود که جنبه زیربنایی رنسانس است؛ همان جنبه‌ای که دانشمندان از آن راه تفسیر انسان و کمال انسانی را در جهان طبیعت و تاریخ جست‌وجو کردند (صانع‌پور، ۱۳۸۱، ص ۶۵). انسان‌گرایی در معنای دوم گونه‌ای از اندیشه همراه با مبانی دنیای جدید است که انسان را کانون مرکزی عالم قرار می‌دهد. این قرائت از اومانيسم که به «اومانيسم روشنگری» معروف است، در پی سامان‌دهی زندگی و جامعه بر پایه عقل خودبنیاد است (همان، ص ۳۹). این گونه انسان‌گرایی تا حدود زیادی متأثر از اندیشه‌های فیلسوف فرانسوی رنه دکارت (R.

(Descartes) است. در اندیشه فلسفی دکارت با اصولی مواجه می‌شویم که ارتباط معناداری با مبانی اومانیسم دارند؛ به بیان دیگر ریشه آنچه را بعدها به تدریج تحت عنوان مؤلفه‌های اصلی تفکر اومانیستی شکل گرفت، باید در اصول حاکم بر اندیشه و روش تفکر دکارتی جست‌وجو کرد. این اصول به اختصار عبارت‌اند از:

۱. انسان به عنوان فاعل‌شناسا: دکارت از انسان آغاز کرد و سپس به جهان خارج

رسید؛ بدین معنا که جهان و حتی خداوند از دریچه اندیشه انسان اثبات و شناخته می‌شود.

۲. تشکیک در حجیت دیدگاه‌های گذشتگان: دکارت می‌گوید هیچ چیز را حقیقت

نپندارم، جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود (دکارت، ۱۳۸۸، ص ۶۱۴) و نیز می‌گوید دلخواه من بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم که خود آن را پی افکنده باشم (همان، ص ۶۱۲).

۳. اصالت عقل: دکارت معتقد بود همه انسان‌ها بهره یکسانی از نعمت عقل دارند و

اگر در استفاده از عقل خویش از اصول و روش‌های صحیح پیروی نمایند، به شناخت هر چیزی نایل خواهند شد (همان، ص ۶۰۱).

۴. تفسیر مکانیکی جهان: دکارت پس از اینکه روش شک و تردید فراگیر را اتخاذ

کرد، برای برون‌رفت از این تردید تحت تأثیر استادش گیلودویوس روش ریاضیات را برگزید؛ حتی به این باور رسید که تنها معرفت ریاضی است که می‌توان آن را معرفت به حساب آورد. این نگاه که بعدها به وسیله نیوتن نیز دنبال شد، سبب دستیابی به روش ریاضی توصیف حرکت مکانیکی و تطبیق آن با عمل گردید و بالأخره رؤیای دکارت را محقق کرد؛ زیرا مردم به تفسیر مکانیکی کامل جهان با فرمول‌های دقیق و استنتاجی ریاضی دست یافتند (رندان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۸).

۵. انسان‌محوری به جای خدامحوری: دکارت به وجود خدا باور داشت و او را خالق

انسان و جهان می‌دانست، حتی استدلال‌های پنج‌گانه آکوئیناس را در اثبات واجب‌الوجود می‌پذیرفت؛ اما باور او سخنی در مقام ثبوت بود و سیر حرکت فکری او نشان می‌دهد که از نظر وی دست‌کم در عالم اثبات، این وجود انسانی بود که بر خدا مقدم شد (رحمتی،

۱۳۸۸، ص ۲۸۰)؛ افزون بر آن، خدایی که او اثبات کرد، از حدّ یک مفهوم ذهنی فراتر نمی‌رفت. شایان ذکر است، این امر در تقریری که او در آن خدا را کامل‌ترین وجود می‌دانست، قابل طرح است نه در برهان‌هایی که از *توماس* مانده بود و دکارت به دیده پذیرش آنها را می‌دید.

۶. **تجربه‌گرایی:** یکی از شیوه‌های مهمی که جایگزین دیدگاه‌های آبای کلیسا و حکمای گذشته شد، تجربه‌گرایی بود که رواج آن، به‌ویژه در گستره علوم طبیعی، بسیار چشمگیر بود. این شیوه را که پیش‌تر *گالیله* نیز ترویج کرده بود، دکارت با ارائه تفسیری مکانیکی از جهان به نحوی استدلالی رونق بخشید (همان، ص ۲۸۲).

ویژگی‌های مذکور یا مستقیماً بخشی از مبانی معرفت‌شناختی دکارت به شمار می‌آیند یا محصول دیدگاه‌های معرفت‌شناختی او هستند؛ لذا نخستین گام در تحلیل انتقادی اومانیزم دکارتی پرداختن به این مبانی است. اما معیاری که برای ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی دکارت برگزیده‌ایم، دیدگاه علامه *محمدتقی جعفری* است. این معیار بدان سبب مد نظر قرار گرفته است که وی از جمله فیلسوفان مشهور معاصر است که در آثار خویش به بررسی حقیقت وجودی انسانی و ویژگی‌های حیات معقول انسانی پرداخته و در ضمن تبیین این موضوع، گاه به صورت مستقیم و گاه به شکل ضمنی مبانی معرفت‌شناختی اومانیزم را نقادی کرده است. روش بحث بدین‌گونه است که در ذیل هر عنوان ابتدا به طرح دیدگاه دکارت پرداخته‌ایم و سپس نظرگاه یا نقد علامه *جعفری* را درباره آن موضوع مطرح کرده‌ایم. ناگفته نماند در طرح دیدگاه‌های علامه اگر سخن صریحی از ایشان در دسترس بوده است، عیناً مورد استناد قرار گرفته و در مواردی که به نظر صریحی در آثار ایشان برنخورده‌ایم، با استفاده از مبانی فکری ایشان به استخراج و بازتولید دیدگاه وی پرداخته‌ایم.

الف) معیار معرفت

آنچه از مباحث معرفت‌شناسی که در گستره اندیشه دکارت مطرح شده است، زمانی به‌خوبی فهمیده می‌شود که بدانیم او یک فیلسوف میناگراست. اغلب معرفت‌شناسان بر

آن‌اند که اصولی اولی و بدیهی وجود دارد که بی‌واسطه واضح و قابل درک‌اند و این قابلیت را دارند که سازوکار معرفتی کامل را فراهم آورند (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱). افلاطون، ارسطو، آکوئیناس و بسیاری دیگر از فیلسوفان غربی و نیز فیلسوفان مسلمان در شمار مبنای‌گرایان معرفتی قرار می‌گیرند. از نظر مبنای‌گرایان اصل یا اصولی اولی و بدیهی‌اند که ذهن بدون نیاز به استنتاج آنها را ادراک می‌کند و از آنجا که سایر معرفت‌های بشری بر پایه این اصول استوارند، به آنها باورهای پایه نیز می‌گویند (همان، ص ۲۴۶). می‌توان تصور اساسی دکارت را از باور حقیقتاً پایه چنین تعریف کرد: باور **B** در مورد گزاره معین **P** حقیقتاً پایه است اگر و تنها اگر **B** به‌طور غیرقابل تردید یا بدیهی برای شخص **S** صادق باشد (همان، ص ۲۴۸). دکارت بر این باور است که تردید در مورد باورهای پایه یا رد آن موجب تخریب بقیه بنای معرفتی می‌شود (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۰). از منظر دکارت معرفت پایه اولاً یقینی و غیرقابل شک است؛ ثانیاً یقینی بودن آن صرفاً از طریق دو ویژگی به دست می‌آید: یکی «وضوح» و دیگری «تمایز». او می‌گوید: «هر چیزی که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم، کاملاً حقیقت دارد» (همان، ص ۳۸). به بیان دیگر معرفتی اولی و بدیهی است که بدون واسطه معرفت دیگری و صرفاً به واسطه برخورداری از وضوح و تمایز قابل شناخت است. با این وصف از نظر دکارت هر معرفت یقین‌آوری نمی‌تواند بدیهی باشد؛ چراکه امکان این هست که انسان نسبت به چیزی که واقعیت ندارد نیز به یقین برسد؛ از این‌رو برای رهایی از این تنگنا صرفاً آن دسته از شناخت‌های یقینی را صادق می‌داند که واجد دو شرط وضوح و تمایز باشند. می‌توان ادعا کرد معیار صدق در معرفت‌شناسی دکارت برخورداری از وضوح و تمایز است (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲). وی در پاسخ به این پرسش که «از کجا می‌دانید هنگامی که فکر می‌کنید هر چیز واضح و متمایز صادق است، موجودی شیطانی شما را به فریب نینداخته است؟» می‌گوید خداوند چون خیر مطلق و قادر مطلق است، هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد دچار چنین فریبی شویم. پاسخی که دکارت به این پرسش داده است، درحقیقت پرده از دیدگاه وی در زمینه توجیه بر می‌دارد؛ بر این اساس او معتقد است ادراکی از ملاک صدق برخوردار است که یا خود

پایه باشد یا بر ادراک پایه استوار باشد و دلیل صدق (وضوح و تمایز) باورهای پایه نیز این است که خداوند وجود دارد و فریبکار نیست (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۱-۳۲). محصول اومانستی معیار معرفت از دیدگاه دکارت یکی قراردادادن انسان به عنوان فاعل شناسا است؛ به گونه‌ای که حتی شناخت خدا نیز از دریچه اندیشه انسان میسر است؛ ثانیاً بی‌اعتبار دانستن دیدگاه‌های تاریخی و تکیه صرف به یافته‌های عقل بشری است که مسیر را برای تحقق مهم‌ترین اصل اومانسیم، یعنی انسان محوری به جای خدامحوری، هموار می‌کند.

علامه جعفری نیز همچون دکارت در شمار مبنانگرایان قرار می‌گیرد. به عقیده او اساساً اگر بشر یک سلسله حقایق تردیدناپذیر را نپذیرد، هیچ نوع معرفتی نخواهد داشت. او تأکید می‌کند که هیچ مسئله نظری وجود ندارد، مگر آنکه در اطراف آن قضایای بدیهی وجود داشته باشد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷). با این توضیح نیاز به بدیهیات در همه اقسام شناخت ضرورت پیدا نمی‌کند، بلکه صرفاً در گونه‌هایی از شناخت مد نظر است که محتاج استدلال و استنتاج باشند که در رأس آنها ادراکات عقل نظری است. بدیهیات به معرفت‌هایی گفته می‌شود که انسان به‌طور مستقیم آنها را مشاهده کند و به آنها معرفت‌های یقینی نیز گفته می‌شود که از طریق علم حضوری یا علم فعلی برای ما حاصل می‌شود (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹).

از نظر جعفری ملاک صدق معرفت، مطابقت آن با واقع است. او اولاً به واقعیت داشتن جهان خارج از «من» انسانی تأکید می‌کند و وجود آن را بدیهی می‌شمارد؛ ثانیاً از آنجاکه شناختی که از چیستی این جهان حاصل می‌شود، در معرض خطا است، اصولی را برای دستیابی به معرفت مطابق با واقع پیشنهاد می‌دهد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۸). وی با تعریفی که از علم ارائه می‌دهد، مشخص می‌کند که چه دیدگاهی را در باب توجیه اتخاذ نموده است. او علم را فعالیت اکتشافی نفس می‌داند که با اشراف و توجه همراه است؛ لذا دست‌کم در علوم حضوری، مُدرک بر حقیقت پدیده مورد ادراک، اشراف دارد (همان، ص ۱۹۱)، نه اینکه به آنها علم فطری پیشین داشته باشد. درحقیقت معیار بدهت از نظر

دکارت فطری بودن یا همان وضوح و تمایز است و از نظر جعفری شهودی است که نسبت به حقایق اشیا صورت می‌پذیرد. دکارت دریافت‌های حواس را صرفاً حرکاتی مادی قلمداد می‌کند نه از سنخ مفاهیم. به باور او ذهن ما مفاهیم را به کمک توانایی‌های فطری پیشینی می‌سازد و این قابلیت در همه انسان‌ها به یک میزان وجود دارد (Descartes, 1985, p.304). در این نگاه مقصود از فطریات همان توانایی ذهن در ساختن مفاهیم است و بر این اساس دکارت معیار صدق را چیزی جز مطابقت با مفاهیم فطری نمی‌داند (Descartes, 1991, p.139)؛ اما وی در مواردی نیز تعبیر فطریات را به برخی مفاهیم نسبت داده است؛ یعنی نه تنها توانایی ذهن در تولید مفاهیم را فطری قلمداد نموده، بلکه بر این باور است که ذهن از ابتدا واجد مفاهیمی نیز هست که با التفات و تأمل نسبت به آنها به کشفشان نایل می‌شود (Descartes, 1984, p.44). البته در مواردی تصریح نموده که آنچه فطری است، همان قابلیت تولید و احضار مفاهیم است (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹) و بدین ترتیب ادعای بدیهی بودن همه مفاهیم فطری را انکار می‌کند و ادراک این مفاهیم را مستلزم به‌کارگیری نیروی شناختی می‌داند که فطرتاً در انسان موجود است. مهم‌ترین ایرادی که بر اساس مبنای معرفت‌شناختی علامه می‌توان به نظریه بدهت دکارت وارد دانست، ابهامی است که در دو تعبیر وضوح و تمایز وجود دارد. در واقع اولاً فهم یکسانی از این دو ویژگی در مخاطبان آثار دکارت وجود ندارد که این مسئله با بدهت آنها سازگار نیست؛ ثانیاً با فرض اینکه دو ویژگی مذکور خود از بدیهیات به شمار روند، معرفتی که به واسطه برخورداری از آنها موجه تلقی می‌شود، نظری خواهد بود. در اندیشه جعفری آنچه موصوف فطری بودن واقع شده، خود معرفت است نه امکان و قوه دستیابی به آن. بر این اساس اگر معرفتی را در شمار مفاهیم فطری قلمداد کنیم، ضرورتاً باید به بدیهی بودن آن نیز اذعان نماییم.

ب) ابزار معرفت

دکارت از چهار قوه عقل، تخیل، احساس و حافظه به عنوان قوای شناخت نام می‌برد، اما معتقد است تنها عقل می‌تواند حقیقت را دریابد؛ لذا خردمند کسی است که ابتدا به

شناخت عقل بپردازد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۱). از نظر وی ما اجسام را تنها با نیروی فاهمه ادراک می‌کنیم نه با یاری تخیل یا حواس (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۳۶) و سه قوه دیگر ممکن است به تقویت یا تضعیف شناخت منجر شوند؛ بنابراین باید همواره این سه قوه را بررسی کرد که چنانچه به عنوان مانعی برای شناخت عمل کنند، خود را از آنها حفظ نمود (همو، ۱۳۷۲، ص ۵۰).

۱. عقل

به عقیده دکارت عقل به میزان یکسانی در همه انسان‌ها وجود دارد، اما آنچه سبب می‌شود دیدگاه انسان‌ها با هم متفاوت باشد، به سبب تفاوت روش‌هایی است که هر شخصی از عقل خود بهره می‌گیرد. به عقیده او می‌توان ذهن خوبی داشت، اما از آن بهره خوبی نگرفت (همو، ۱۳۸۸، ص ۶۰۱). او می‌گوید جان کلام این است که من قانع شده‌ام که در میان وسایل شناسایی، این (عقل) پر قدرت‌ترین وسیله‌ای است که به عنوان سرچشمه تمام قوای دیگر از طریق عاملیت انسانی به ما اختصاص یافته است (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۰۲). از نظر دکارت آنچه به ادراک حقیقت اشیا نایل می‌شود، حواس پنج‌گانه نیست، بلکه حقیقت اشیا به وسیله شهود درک می‌شوند (عبدی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶). به عقیده وی یک قضیه شهودی باید هم صریح و متمایز و هم بدون واسطه و حضوری باشد و در رأس چنین شناختی، شهود عقلی قرار می‌گیرد (صانعی، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

۲. حس

دکارت مباحث خود درباره اعتبار معرفت حسی را به شیوه‌ای گام به گام مطرح می‌نماید و در نهایت دیدگاه خود را بیان می‌کند. او ابتدا فرض را بر این می‌گذارد که همه ادراکات حسی معتبرند. سپس این گزاره را با اذعان به اینکه دریافته است گاهی همین حواس او را فریب داده‌اند، از کلیت ساقط کرده، می‌پذیرد که تنها برخی از یافته‌های حواس معتبرند. در گام بعدی با طرح شبهه‌ای از این باور نیز دست می‌کشد و از ادراکات انسان در حالت

خواب برای تبیین دیدگاه خویش بهره می‌گیرد. از نظر او بسیار اتفاق می‌افتد که آنچه انسان در خواب مشاهده می‌کند، هیچ تفاوتی با بیداری ندارد؛ لذا راهی وجود ندارد که تشخیص دهیم چه زمانی در خواب و چه زمانی بیدار هستیم و درباره هر مصداق از ادراکات حسی همواره این احتمال وجود دارد که من در خواب بوده‌ام و آنچه را ادراک حسی می‌پنداشته‌ام، با واقع مطابق نبوده است. دکارت خود برای پاسخ‌گویی به شبهه خواب دست به کار می‌شود و برای این منظور ادراکات حسی را به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. پاسخ او بر این پیش‌فرض استوار است که محتوای خواب انسان ساخته قوه مخیله اوست و این قوه هیچ‌گاه قادر نیست شیئی کاملاً بدیع بیافریند، بلکه تنها قادر است از راه ترکیب صورت‌های بسیط، صورت‌های مرکب پدید آورد. با این فرض او ابتدا می‌پذیرد که صورت‌های بسیط، چه در خواب مورد ادراک قرار گیرند و چه در بیداری، اموری واقعی هستند و تنها ادراک صورت‌های محسوس مرکب فاقد اعتبار است؛ اما در نهایت همین پیش‌فرض را با ارائه مثال‌هایی، ناصواب می‌شمارد و می‌پذیرد که هیچ ادراک حسی، خواب بسیط و خواب مرکب، معتبر نیست (دکارت، ۱۳۸۸، ص ۶۲۹-۶۳۰).

۳. خیال

تصور دکارت از خیال و کارکرد آن در ادراک، تقریباً هیچ‌گاه به‌طور مستقل و واضح در آثار او قابل مشاهده نیست؛ اما از مجموع مباحثی که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح نموده است، می‌توان چنین استنباط کرد که اولاً به وجود قوه‌ای به نام خیال در انسان باور داشته است؛ چراکه در ضمن بیان مثال‌ها و استدلال‌های خود در موارد متعددی به نقش و کارکرد آن اشاره کرده است؛ ثانیاً کارکردهایی را به این قوه نسبت داده است که عمدتاً به یکی از دو نقش این قوه باز می‌گردد:

۱. کارکردی که قوه خیال در محدوده ادراکات قوه فاهمه ایفا می‌کند؛ بدین‌سان که ادراکات قوه فاهمه را از حافظه دریافت نموده، با تصرف در صورت‌های آنها به آفرینش صور جدیدی می‌پردازد.

۲. ادراکات انسان در حین خواب نیز محصول فعالیت قوه خیال است که از آن به رؤیا یاد می‌کند.

از نظر وی ادراکات قوه خیال نیز به سبب عدم برخورداری از دو ویژگی وضوح و تمایز و به دیگر بیان عدم مطابقت با واقع، فاقد اعتبار است (اسفندیاری، ۱۳۹۲، ص ۷۴)؛ اما وجود قوه خیال کار قوه فاهمه (عقل) را برای ادراک امتداد و شکل آسان‌تر می‌کند.

۴. حافظه

قوه‌ای است که علی‌رغم برتری وجودی بر قوه حس، کاملاً به آن وابسته است و صورت‌های موجود در خود را بی‌واسطه از او دریافت می‌کند؛ از طرفی دو قوه خیال و فاهمه بسیاری از صور ادراکی را از حافظه دریافت می‌کنند؛ اما میزان وابستگی این دو به حافظه با هم یکسان نیست و قوه فاهمه می‌تواند مستقل از حافظه نیز اولیات و امور بسیط را دریابد و صرفاً در ادراک داده‌های حسی از قبیل حرارت، نور، لذت و درد به حافظه نیازمند است (همان، ص ۷۵).

۵. وحی

دکارت یکی از روش‌های دستیابی به معرفت را وحی معرفی کرده است؛ البته این بدان معنا نیست که او پذیرفته باشد معرفت و حیاتی نیز انسان را به یقین می‌رساند، بلکه صرفاً تا آنجا به معرفت و حیاتی اهمیت می‌دهد که به امور این جهانی او سامان بخشد. او می‌گوید ما در پی آن نخواهیم بود که ببینیم خدا چه اهدافی در خلقت جهان داشته است و پژوهش در علل غایی را به کلی در فلسفه خود کنار خواهیم گذاشت (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۲۴۵). تأکید دکارت بر اینکه صرفاً معرفتی موجه است که بر شهود عقلی استوار باشد، راه را برای بی‌اعتبار دانستن سایر ادراکات بشر، به‌ویژه وحی، گشود و به تدریج ارزش‌گذاری معرفت را تابعی از تشخیص انسان دانست.

ابزار شناخت از نظر جعفری

جعفری ابزار شناخت را در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. حواس؛ ۲. نیروها و استعداد های درونی.

مقصود وی از حواس همان توانایی‌های طبیعی موجود در جسم انسان است که در تماس با ظاهر اشیا به شناختی در مورد آنها دست می‌یابد و مقصود از نیروها و استعدادهای درونی اموری از قبیل هوش، عقل، اندیشه، تجسیم، حافظه، تجرید، تطبیق، زیباییابی و تداعی معانی است (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹).

حواس ابزاری برای شناخت عالم محسوسات است؛ اما توجه به این اصل ضروری است که حواس طبیعی اشیا را به صورتی خاص درک می‌کنند؛ برای مثال چشم انسان نمی‌تواند همه حقایق را ببیند یا گوش انسان نمی‌تواند هر صدایی را با هر طول موجی بشنود. حواس طبیعی متناسب با ساختمان طبیعی خود می‌تواند با نمودهایی خاص ارتباط برقرار کند و کمترین تغییر در آنها آثاری را بر روی علم و معرفت انسان می‌گذارد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۷)؛ از سویی حواس طبیعی انسان از ناحیه عوامل و نیروهای درونی توجیه می‌شوند؛ به بیان دیگر پدیده‌هایی که با حواس به درون راه می‌یابند، با محتویات و خواسته‌های فرد تفسیر و تبیین می‌شوند و در این دریافت‌ها چه بازیگری‌ها و موضع‌گیری‌های انتخابی که صورت نمی‌گیرد (جعفری، ۱۳۶۷، ص ۲۶۹). به عقیده جعفری دو عامل سبب می‌شود دست‌کم در مورد برخی ادراکات حسی دچار تردید شویم؛ یکی محدودیت‌های حواس طبیعی و دیگری امیال و دخالت‌های قوای ادراکی درونی. از نظر او خطاهایی را که منشأ آن محدودیت و ضعف حواس پنج‌گانه است، می‌توان شناخت و اصلاح نمود؛ مثلاً خطای برخی حواس را با حواس دیگر می‌توان اصلاح کرد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۰)؛ اما آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است، تصحیح دریافت‌های حسی در قلمرو ذهن و درون است. اگر فعالیت‌های ذهن از قبیل تجسیم، حافظه، تجرید، تطبیق و تداعی صور و معانی درست به فعالیت نپردازند، شناخت انسان دچار اشکال خواهد شد (همان، ص ۲۴۳). مهم‌ترین عوامل اثرگذار بر مدیریت درون عبارت است از اخلاق، اعتقاد پویا و ایمان. اعتقاد پویا نقطه مقابل ایستاست. در اعتقاد ایستا انسان همه مسائل را به گونه‌ای خاص و انعطاف‌ناپذیر توجیه می‌کند؛ اما در اعتقاد پویا انسان همواره واقعیات را یکسان تفسیر نمی‌کند، بلکه اعتقاد وی موجب می‌شود واقعیات را آن‌چنان که هست،

شناسایی کند. ایمان نیز شخصیت انسان را از متلاشی شدن و چندگانگی نجات می‌دهد و حیات آدمی را با الگوها و معیارهای پایدار نظم و انسجام می‌بخشد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۴۸). اخلاق نیز سبب تصفیه درون از اندیشه‌ها و امیال و خصلت‌های مذموم می‌شود که مقدمه فعلیت همه ابعاد مثبت انسان، از جمله قوای ادراکی است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴).

جعفری عقل را از جمله قوای درونی ادراک می‌داند؛ اما برخلاف دکارت نمی‌پذیرد که این قوه به میزان یکسانی در همه انسان‌ها وجود داشته باشد. به عقیده او تنوع و تفاوت استعدادهای انسان در زمینه‌های مختلف غیرقابل تردید و انکار است (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۸۹). جعفری تأکید می‌کند که یافته‌های عقل نظری صرفاً در برخی موضوعات و پدیده‌ها قابل اعتماد است. عقل نظری محض، فعالیت‌های خود را در هدف‌گیری‌ها صرف نظر از لزوم محاسبه نیک و بد، خیر و شر و زشت و زیبا انجام می‌دهد. این همان وسیله خاص برای فعالیت‌های خاص است که اگر از حیطه خود تعدی کند، اختلالات غیرقابل جبرانی در حیات معقول بشری بر جای می‌گذارد. این عقل در زمان راهنمایی متفکران برای ساختن نابودکننده‌ترین و ویران‌کننده‌ترین اسلحه‌ها هرگز صدای ناله و شیون بینوایان را نمی‌شنود و جوی‌های خون را که همه بستر گسترده تاریخ را پر کرده، نمی‌بیند (همان، ص ۱۳۷).

از نظر جعفری عقل نیز همچون حواس طبیعی در ادراکات خود از اموری تأثیر می‌پذیرد؛ لذا هر آنچه به واسطه عقل به ادراک درآید، لزوماً مطابق با واقع نخواهد بود. به باور وی عقل بشر تابع «می‌خواهم» بشر است و بشر در همه شئون حیاتی خود بر مبنای خواسته‌هایش حرکت می‌کند و تا روح و شخصیت انسان تهذیب یافته نباشد، می‌خواهم‌های او که ضرورت‌ها و بایستگی‌هایی را برای خود در نظر می‌گیرد، حقیقی نخواهد بود (نصری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). نکته مهم در معرفت‌شناسی جعفری این است که او میان فاعل شناسا و قوای ادراکی او تمایز قایل شده است. از نظر وی عامل اصلی شناخت چیزی فوق حواس و ذهن بوده، از تغییر نیز مصون است. حواس و ذهن نیز فقط واسطه

انتقال معلومات به فاعل شناسا می‌باشد. این فاعل شناسا را می‌توان همان من، روح، شخصیت یا روان نامید (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱-۲۴۲).

جعفری بر خلاف دکارت به وحی نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزار ادراک بشری اعتبار می‌بخشد. وحی از نظر او عبارت است از القای حقایق الهی از جانب خداوند بر بنده‌ای که شایستگی دریافت آن را دارد. وحی عین واقعیت است و آنچه را به صلاح انسان‌هاست، بیان می‌کند و از جمله مختصات وحی، تردیدناپذیری آن است (همان، ص ۲۵۶). البته دکارت نیز بر این باور است که چون عقل انسانی دارای نقص است، علاوه بر شناخت خدا امور و حیانی را، حتی اگر خلاف عقل باشد، باید بپذیریم (Descartes, 1997, p.309). اما برخی معتقدند ادله دکارت در اثبات وجود خدا و اعتبار وحی نمی‌تواند محصولی واضح و متمایز برای دیدگاه معرفت‌شناختی وی باشد و با توجه به فضای حاکم بر دوران حیات او نوعی تقیه به شمار می‌رود (استراترن، ۱۳۸۶، ص ۳۴). برخی نیز بر این عقیده‌اند دکارت به شکلی تبع‌دگونه معرفت‌های و حیانی را پذیرفته است؛ یعنی ادعای خود را نه بر پایه شهود استوار نموده است و نه بر پایه استنتاج؛ لذا اعتبار معرفت‌های و حیانی در نظام معرفتی دکارت به سان وصله‌ای ناهمخوان است که به اندیشه او پیوست شده است. در مقابل، اعتبار وحی در نظام معرفت‌شناسی جعفری کاملاً با سایر اجزای آن سازگاری دارد. جعفری وحی را صرفاً یک گزارش لفظی و گزاره‌ای از اموری غیبی معرفی نمی‌کند، بلکه آن را عین واقعیت می‌شناساند. (جعفری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۵۷۸).

ج) گستره معرفت

از نظر دکارت قلمرو شناخت ما تا آنجایی است که قوه فاهمه ما بتواند به یک شناخت شهودی دست یابد و اگر به جایی برسیم که دیگر نتوانیم در مورد آن امر به یک شناخت صریح برسیم، باید همانجا متوقف شویم (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۴۳). البته او معتقد است دلیل اینکه ما نمی‌توانیم در مورد چیزی به شناخت شهودی و صریح برسیم، ضعف شخص ما نیست، بلکه یا به سبب طبیعت خود مسئله است یا به خاطر ضعف

نوع انسان (همان، ص ۴۴). بر این اساس می‌توان اذعان کرد که دکارت به امکان شناخت همهٔ امور قایل نبوده و این قابلیت را در نوع بشر نمی‌دیده است. از نظر وی ماهیات هستند که متعلق شناخت واقع می‌شوند؛ یعنی علم و معرفت ما به ماهیات و ذات اشیا تعلق می‌گیرد. البته این در صورتی است که میان وجود و ماهیت نزد دکارت تمایز قایل شویم (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸، ص ۱۵). از آنجاکه ادراک‌کنندهٔ حقیقی در وجود انسان قوهٔ فاهمه (عقل) اوست، آنچه به ادراک در می‌آید نیز باید با ادراک‌کننده هم‌سنخ باشد؛ لذا قوهٔ فاهمه حتی در ادراک محسوسات نیز به شهود ذات آنها نایل می‌شود نه اعراض آنها؛ بنابراین از نظر دکارت امکان رسیدن به شناخت در دایرهٔ محسوسات وجود دارد، اما این بدان معنا نیست که تمام یافته‌های حواس لزوماً مطابق با واقع باشند. او میزان پیشرفت در معرفت طبیعت را بسته به مقدار آزمایش‌هایی می‌داند که وسیلهٔ عمل آنها برایش فراهم است (دکارت، ۱۳۸۸، ص ۶۴۷).

اما در مورد معرفت به امور متافیزیکی در اندیشه دکارت با دو موضوع مواجه می‌شویم: یکی «من» که نخستین شناخت یقینی وی محسوب می‌شود و به عقیدهٔ وی «من» چیزی غیر از جسم مادی است؛ دیگری «خدا» است که دکارت به سان تکیه‌گاهی برای اعتبار نظام معرفت‌شناختی خود از او بهره می‌گیرد. او موضوع اول را با دو روش شهود و استنتاج و موضوع دوم را عمدتاً با روش استنتاج اثبات می‌کند. به عقیدهٔ او علاوه بر شناخت خدا، از آنجاکه عقل انسانی دارای نقص است، امور و حیانی را، حتی اگر خلاف عقل باشد، باید بپذیریم (Descartes, 1997, p.309). تزلزل ادلهٔ خداشناسی دکارت در کنار قوت روش عقلی او در دستیابی به معرفت پایه سبب شده است نظام‌های معرفت‌شناختی پس از وی به تدریج اعتبار معرفت، حتی دربارهٔ خدا، را بر پایهٔ عقل بشری استوار و تابعی از اندیشهٔ انسانی قلمداد کنند.

جعفری بر این باور است که قلمرو شناخت انسان به‌طور کلی به دو حوزهٔ محسوسات و عالم غیرمحسوس تقسیم می‌شود. عالم غیرمحسوس خود مشتمل بر طیف گسترده‌ای از حقایق است: یکی از عوالم غیرمحسوس مربوط به «من» یا شخصیت آدمی است که

مشمول بر ذات انسان و نمودهای درونی این ذات، نظیر لذایذ و آلام، اراده و تصمیم، اندیشه و تخیل، تجسیم و تداعی معانی، شهود و حافظه است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱). دومین عالم غیرمحسوس مشتمل بر سایر واقعیت‌های نامحسوس جهان هستی است که از آنها به ملکوت یا عالم امر یاد می‌شود. از نظر جعفری ملکوت عبارت است از «روی ماورای طبیعی اشیا» که بیان‌کننده رابطه مالکیت مطلقه الهی نیز هست (جعفری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۶). سومین عالم عبارت است از عالم اسما و صفات الهی و چهارمین واقعیت غیرمحسوس نیز مقام ذات الهی است.

از منظر جعفری مانع ذاتی برای شناخت امور محسوس وجود ندارد، چه از ناحیه فاعل شناسا و چه از ناحیه مدرکات محسوس؛ اما این‌گونه هم نیست که به صرف قرارگرفتن محسوسات در معرض حواس طبیعی شناخت جامعی از آنها برای ما حاصل شود، بلکه هم عوامل بیرونی بر شناخت‌های حسی انسان اثرگذارند هم عوامل درونی. عوامل بیرونی مشتمل بر مواردی از قبیل میزان نور، فاصله فاعل شناسا با شیء محسوس و روابط اشیا با یکدیگر است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷). عوامل درونی مشتمل بر اموری نظیر میزان اعتنا و توجه، صفات باطنی و اخلاقی، باورها و میزان بهره‌مندی از توانایی‌های ذهنی است (همان، ص ۲۴۴-۲۴۵).

جعفری بر این باور است که انسان قادر به تحصیل شناخت نسبت به واقعیت‌های غیرمحسوس عالم نیز هست و تنها موضوعی که انسان امکان شناخت آن را ندارد، مقام ذات الهی است. این بدان سبب است که لازمه شناخت یک واقعیت علاوه بر توجه به آن، اشراف و احاطه بی‌واسطه نسبت به آن واقعیت است و چون تحقق چنین احاطه‌ای ممتنع است، شناخت ذات باری تعالی نیز محال خواهد بود (همان، ص ۳۱۱). در شناخت سایر امور غیرمحسوس نیز اگرچه مانع ذاتی وجود ندارد، راه‌های مرسوم و طبیعی که به وسیله حواس و دیگرابزار شناخت با واقعیت‌های هستی ارتباط برقرار می‌کنند، نتیجه‌ای جز معلومات محدود نسبی نصیب انسان نخواهند ساخت. برای ارتقای شناخت و اصلاح و تکمیل آن لازم است بعد روحی حیات آدمی به فعلیت برسد؛ در این صورت همه

معرفت‌ها و شناخت‌های مخلوط با تاریکی‌ها و محدود از راه حواس و دیگرابزار شناخت با ارزیابی درست در حیات انسانی استخدام شده، کار منطقی خود را انجام می‌دهند (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰). جعفری راه رسیدن به معرفت مشروح و جهان‌گیر را اکتفانمودن به معرفت حصولی و عکس‌نگری و به‌دست‌آوردن دست‌کم یک معرفت برین، ولو اجمالی، می‌داند (همو، ۱۳۶۷، ج ۱۰، ص ۲۷) که از سنخ علم حضوری و شهود است. البته نباید از نظر دور داشت که مقصود علامه از علم حضوری همان شهود قلبی است؛ درحالی‌که دکارت معیار معرفت را وضوح و تمایزی می‌داند که از راه شهود عقلی می‌توان به آن دست یافت و شهود مورد نظر وی همان یقین عقلی است که نسبت به معرفت‌های بدیهی و نظری حاصل می‌شود.

(د) روش رسیدن به معرفت

به عقیده دکارت یافتن حقیقت به «روش» احتیاج دارد. مقصود از «روش» قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آنها را دقیقاً رعایت کند، هرگز چیز خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد و به صورت تدریجی بر معرفت خود می‌افزاید و بنابراین به فهم حقیقی تمام آنچه در محدوده قوای ذهنی او قرار دارد دست می‌یابد (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۱۸). دکارت گوشزد می‌کند که در بهره‌گیری از روش صحیح کسب معرفت باید همواره دو اصل را مد نظر داشت:

۱. هرگز امر خطا را حقیقی فرض نکنیم؛
 ۲. هرگز به شناختی دست نمی‌یابیم که شامل همه چیز باشد (همان، ص ۱۸). از منظر او دستیابی به معرفت مرحله به مرحله و تدریجی است و کسی که در جستجوی حقیقت است باید پله‌پله این مسیر را دنبال کند (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸، ص ۱۱).
- دکارت آنچه را خود در فرایند دستیابی به معرفت صحیح به کار بسته است، به صورت یک دستورالعمل در چهار بند به دیگران نیز پیشنهاد می‌کند. او به تجربه دریافته است که هرگاه در مقام تحصیل معرفت برآید، ناگزیر است،
- اولاً از شتابزدگی و سبق ذهن سخت پرهیزد و چیزی را به تصدیق نپذیرد، مگر آنکه

در ذهنش چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچ‌گونه شکی باقی نماند؛
ثانیاً هر یک از مشکلاتی را که به مطالعه در می‌آورد در حد امکان به اجزا تقسیم
نماید؛

ثالثاً افکار خویش را به ترتیب جاری سازد و از ساده‌ترین چیزها که علم به آنها
آسان‌تر باشد، آغاز کرده، کم‌کم به معرفت مرکبات برسد و حتی برای اموری که طبعاً
تقدم و تأخر ندارد، ترتیب فرض کند؛

رابعاً در هر مقام شماره امور و استقصا را چنان کامل نماید و بازدید مسائل را به
اندازه‌ای کلی سازد که مطمئن باشد چیزی فروگذار نشده است (دکارت، ۱۳۸۸، ص ۶۱۴).
چنان‌که ذیل عنوان ابزار معرفت بیان شد، دکارت عقل را پرقدردترین ابزار کسب
معرفت به حساب می‌آورد. از نظر او اگر انسان بتواند عقل را در حالت ناب آن دریابد،
امکان دستیابی به معرفت برای او فراهم است. چنین حالتی تنها وقتی پدید می‌آید که
عقل از گواهی‌های متغیّر حواس و احکام فریبنده خیال جدا شود. در این صورت دو قوه
اساسی عقل، یعنی شهود (ادراک ذهنی صاف و دقیق) و استنتاج (قوه‌ای که به کمک آن
می‌توان حقیقتی را به عنوان نتیجه حقیقتی دیگر که متیّن است دریافت) آزاد خواهند
شد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۲). از نظر دکارت شهود و استنتاج مطمئن‌ترین روش برای کسب
معرفت است و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را در اکتساب معرفت بپذیرد (دکارت، ۱۳۷۲،
ص ۱۶). در مراتب نازل‌تر که مقام ادراک امور حسی است او روش رسیدن به شناخت
صحیح را آزمایش معرفتی می‌کند و می‌گوید: میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته
به مقدار آزمایش‌هایی است که وسیله عمل آنها برای من فراهم شود (همو، ۱۳۸۸،
ص ۶۴۷).

روشی که دکارت در عمل برای دستیابی به اولین معرفت یقینی پیموده است تا آن را
پایه‌ای برای معرفت‌های بعدی خود قرار دهد، استفاده از ابزار شک است. او در ساختن
بنای معرفتی خود به حقیقت فی‌نفسه شک توجه می‌کند و از طریق این شک که وجود
استقلالی ندارد، به شناخت علت هدایت می‌شود؛ بدین‌سان که تبیین می‌کند که در ورای

هر شک کردنی، در خود شک کردن نمی‌توان تردید کرد؛ بنابراین «شک می‌کنم پس هستم» یقینی‌ترین قضیه‌ای است که ما را برای باور به شناخت اقناع می‌کند (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸، ص ۱۴). دکارت «من» را همان حقیقت ادراک‌کننده می‌داند و معتقد است میزان وضوح و تمایز معرفت ارتباط مستقیمی با میزان توجه «من» به اوصاف شیئی که ادراک کرده است، دارد. اگر میزان توجه من شدید باشد، معرفت واضح و متمایز خواهد بود و اگر از میزان توجه کاسته شود، شهود ناقص و مبهم خواهد بود (عبدی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶).

با بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی جعفری می‌توان چنین استنباط کرد که او تحقق اولین اصول دستورالعمل دکارت در دستیابی به معرفت را صرفاً در بدیهیات امکان‌پذیر می‌داند؛ چراکه اگر صدق به معنای برخورداری شناخت از وضوح و تمایز باشد، صرفاً با اشراف و احاطه بی‌واسطه بر موضوع شناخت حاصل خواهد شد و چنین احاطه‌ای نسبت به هیچ یک از مدرکات، اعم از محسوس و غیرمحسوس، تحقق نمی‌یابد؛ البته امکان حصول چنین معرفتی منتفی نیست، اما مستلزم به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات است که با اتکای محض به ادراکات عقل نظری حاصل نمی‌شود (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

تفاوت دیگر دیدگاه جعفری با دکارت در این است که دکارت روش روشنی را برای آزادشدن عقل از گواهی‌های متغیر حواس و احکام فریبنده خیال ارائه نمی‌کند. شاید به همین سبب است که نظام‌های معرفت‌شناختی پس از وی نیز به جای تقویت جایگاه عقل در شناخت و تبیین متغیرهای بی‌اعتبارکننده شناخت عقلی به تدریج به اعتبارزدایی از عقل رو می‌آورند. در مقابل، جعفری ابتدا به تفصیل عوامل متعدد اثرگذار بر معرفت انسان را تبیین می‌نماید که عناوین آن عبارت است از: شخصیت، منش‌ها، قابلیت‌های متعدد ذهن، روش هدف‌گیری انسان، حواس طبیعی و عوارض ثانویه آن، ابزارهای شناخت حسی و موقعیت‌های اشیا (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰-۲۷۵). سپس تصریح می‌کند که برای مدیریت عوامل مذکور پیمودن دو گام ضروری است: یکی آشنایی با عوامل تأثیرگذار بر شناخت به منظور رهایی فاعل شناسا از آفات آنها و دیگری تنظیم و تصفیه ذهن و عین از عواملی که شناخت را دچار اختلال می‌کنند. بنابراین مدیریت درونی انسان

باید عهده‌دار تنظیم حواس باشد و به تنظیم و تصفیة ذهن نیز پردازد. ناگفته نماند که از دیدگاه جعفری عامل اصلی شناخت، چیزی فوق حواس و ذهن بوده، از تغییر نیز مصون است. حواس و ذهن نیز تنها واسطه انتقال معلومات به فاعل شناسا می‌باشد. این فاعل شناسا را می‌توان همان من، روح یا روان نامید (همان، ص ۲۴۱). البته دکارت تفاوتی میان «من» و «ذهن» قایل نمی‌شود، اما جعفری ذهن را ابزاری در اختیار «من» به شمار می‌آورد که او را در ادراک واقعیت‌ها یاری می‌رساند (همان، ص ۲۴۱).

ه) شک‌روشی

برخی بر این باورند که دوره‌ای که دکارت در آن به سر می‌برد، همزمان با رونق و نفوذ رویکردهای شک‌گرایانه بود؛ بنابراین وی می‌بایست کار خود را با شک آغاز می‌کرد و از آن فراتر می‌رفت... تفکر شکاکیت در دوره دکارت نظریات افرادی مانند مونتینی را متبادر می‌کند. از نظر مونتینی حکمت تمرینی است برای حکم‌نکردن و اساس کار دنیا روی عرف و عادت برقرار است؛ لذا برخی از مفسران فلسفه دکارت فلسفه‌اش را نوعی پاسخ به شک مونتینی دانسته‌اند (پیری، ۱۳۹۰، ص ۳).

معیار شک دکارت این است که در هر قضیه و ادعایی که به صورت مدلل درجه‌ای از درجات شک امکان‌پذیر باشد و زدودن درجه‌ای از یقین آن ممکن گردد، می‌توان به آن شک کرد (امید، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰). به عقیده دکارت معرفتی که بعد از شک کردن حاصل می‌شود، اصیل‌تر و یقینی‌تر خواهد بود (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸، ص ۱۲). او چنین توضیح می‌دهد که «منفعت چنین شک عامی هرچند در آغاز روشن نیست، اما بسیار بزرگ است؛ زیرا ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس و رهاند و سرانجام باعث می‌شود که هرگز نتوانیم در اموری که صحت آنها را یک بار به دست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۳).

از نظر دکارت مجموعه گزاره‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) بدیهی‌البطالان، ب) قطعی، ج) تردیدناپذیر.

او معتقد است همان‌طور که لازم است از باور کردن گزاره‌های بدیهی‌البطالان اجتناب کرد، باید از باور به گزاره‌هایی که کاملاً قطعی نیست نیز پرهیز نمود؛ چراکه اندک احتمال شک نیز کافی است تا از یک باور دست برداریم (Descartes, 1984, p.12).

۱. ویژگی‌های شک دکارتی

با بررسی سخنان دکارت درباره شک می‌توان چهار ویژگی را برای آن برشمرد:

۱. فراگیر بودن: به عقیده او برای آموختن حقیقت بایستی هر کس در طول زندگی‌اش تا آنجا که ممکن است یک بار در همه چیز شک کند (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۳۷).
۲. منحصر به عقل نظری: دکارت معتقد است شک صرفاً به گستره اندیشه انسان محدود می‌شود و نباید آن را به رفتار خود در زندگی تعمیم دهیم (همان، ص ۳۸).
۳. شک منظم علمی: از آنجا که شک مورد نظر دکارت صرفاً به عنوان ابزاری برای دستیابی به معرفت یقینی مورد استفاده قرار می‌گیرد، شکی آگاهانه و کنترل‌شده است و محصول چنین شکی دستیابی به معرفت یقینی است که اتفاقاً سبب شده است دکارت از شکاکیت مطلق خارج شود (گری‌لینگ، ۱۳۸۰، ص ۳۵).
۴. اصیل نبودن شک: دکارت می‌گوید در این باب بر روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیک آنها محض شک‌داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند، بلکه بر عکس منظور من همه این بود که به یقین برسیم (دکارت، ۱۳۸۸، ص ۶۲۲)؛ از این رو شک برای دکارت گذرگاه است و نه قرارگاه.

۲. گستره کارآمدی شک

دکارت به‌طور کلی از روش تشکیکی خود در چهار حوزه بهره جسته است:

۱. ادراکات حسی: او معتقد است چون ما گاهی با فریب حواس روبه‌رو شده‌ایم و مقتضای حزم و احتیاط این است که اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر زیاد به آن اعتماد نکنیم؛ لذا باید از اعتماد به یافته‌های حواس پرهیز کرد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۵۲۳). البته این بدان معنا نیست که هیچ یک از ادراکات حواس قابل اعتماد نیست؛ ممکن است به بسیاری از اشیا برخورد کنیم که هرچند از راه حواس آنها را می‌شناسیم، نمی‌توان به

صورت خردپسند در آنها شک کرد (همان، ص ۵۲۴).

۲. ادراکات خیالی: از نظر دکارت صورت‌هایی که در خواب برای ما ظاهر می‌شوند، ناشی از یک‌سری بن‌مایه‌های بیرونی هستند و صرفاً ساخته ذهن نیستند. در حقیقت آنچه در خواب می‌بینیم مانند تابلوها و تصاویری است که ساختن آنها جز در صورت مشابهت داشتن با اشیای واقعی و حقیقی ممکن نیست (پیری، ۱۳۹۰، ص ۶). دکارت مواردی از قبیل متن طبیعت مادی به نحو عام و امتداد آن و شکل، کمیت، مقدار و یا عدد اشیای ممتد و نیز مکانی را که در آن هستند و زمانی را که مقیاس دوام آنهاست، از مصادیق اشیای عمومی می‌داند که ذهن در چارچوب آنها صورت‌های جدیدی را پدید می‌آورد. بنابراین از نظر وی دست‌کم این اشیای عمومی واقعی و موجود است؛ اما قوه خیال این توانایی را دارد که با ترکیب یا تجزیه این صور به خلق صورت‌های دیگری مبادرت ورزد که مصداق خارجی ندارند (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۲۰). اشیای عمومی تعبیر دیگری از صورت‌های بسیط هستند که در هر دو حالت خواب و بیداری معتبرند (عبدی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹).

۳. شک در ریاضیات: دکارت پای شک دستوری خود را حتی به محدوده ریاضیات نیز باز کرده است. او این شک را چنین تقریر می‌کند که شاید چنین مقدر باشد که من هرگاه رقم دو و سه را با هم جمع می‌کنم یا اضلاع مربعی را می‌شمارم یا راجع به چیزی حتی ساده‌تر از اینها حکم می‌کنم، اگر ساده‌تر از اینها قابل تصور باشد، اشتباه کنم؛ اما شاید خدا نخواسته باشد که من این طور خطا کنم؛ زیرا معروف است که او خیر مطلق است. اما اگر خیر مطلق بودن خداوند با این موضوع که مرا دستخوش خطای مداوم آفریده باشد تعارض دارد، این هم ظاهراً با خیربودن او کاملاً معارض است که بگذارد من گه‌گاه دچار خطا شوم؛ با این همه جای شکی نیست که او چنین اذنی داده است (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۲۱).

۴. شک درباره خدا: به عقیده دکارت به جای اینکه فرض را بر این بگذاریم که خداوند اراده کرده است که انسان‌ها را با قالب‌های ذهنی خطا بیافریند، می‌توان تصور

کرد که شیطان شریبری مدام در پی فریفتن ماست. پاسخ دکارت به چنین فرضی این است که دست کم این قدر توانایی دارم که از حکم کردن خودداری کنم. به همین جهت کاملاً مراقبم که هیچ اعتقاد باطلی را نپذیریم و ذهنم را برای مقابله با تهاجم حیل‌های این مکار بزرگ آماده کنم تا هر قدر مکار و زبردست باشد، هرگز نتواند ذره‌ای بر من چیره شود (همو، ۱۳۶۹، ص ۲۳).

۳. شک از دیدگاه جعفری

شک به معنای تساوی دو احتمال در مورد اثبات و نفی یک واقعیت است. در مقابل، علم به معنای انکشاف صد در صد واقعیت است. ماهیت شک همواره یکسان است و میان شک فلسفی با سایر شک‌ها هیچ تفاوتی وجود ندارد... اگر انسان نسبت به موضوعی هیچ‌گونه آگاهی نداشته باشد، شک هم نخواهد داشت. شک در جایی است که در باب یک موضوع هم مجهول‌هایی وجود داشته باشد و هم آگاهی‌هایی (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲). جعفری معتقد است شک و تردید را می‌توان بر دو گونه تقسیم کرد: ۱. شک و تردیدهای معمولی که از تعارض دلایل و شواهد عقلانی و مشاهدات حسی حاصل می‌شود و برای رهایی از آن چاره‌ای جز تلاش‌های علمی وجود ندارد؛ ۲. تردید و تحیر در مسائل عالی الهی، نظیر تردیدهایی که بشر در امور ماورای طبیعی دارد. این‌گونه تردیدها را با تفکرات نمی‌توان از میان برد. برای برطرف کردن این تاریکی‌ها باید به سوی خدا گام برداشت (همان، ص ۲۳۳).

از نظر جعفری شک و تردید نوع اول یک پدیده ضروری برای پیشبرد فرهنگ و تمدن بشری است... البته شک در معلومات رسمی باید به منظور وصول به کشف مجهولات جدیدتر باشد، نه آنکه فرد شک خود را اصل قرار دهد و در همه چیز به تردید افتد... در واقع نباید شک را مطلوب بالذات تلقی کرد (جعفری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۳)؛ ولی ترساندن از شک و تردید هم مانعی بزرگ در راه رسیدن به واقعیت است (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶). با این وصف می‌توان اذعان کرد که جعفری شک ابزاری را برای پیشبرد معارف

بشری ضروری شمرده است، اما در گستره بهره‌گیری از روش شک با دکارت هم‌عقیده نیست. به عقیده او بسیاری از خطاهای حواس که موجب تردید در صحت ادراکات حسی می‌شدند، امروزه با به‌کارگیری وسایل فنی که توانسته است خطای حواس را آشکار سازد، کشف شده‌اند. او همچنین معتقد است نمی‌توان در همه چیز، حتی حقایق بدیهی و تردیدناپذیر، شک کرد و در عین حال واجد یک نظام معرفتی بود (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴).

روش شک دکارتی بر این اصل مبتنی است که همه انسان‌ها به میزان یکسانی از قوه عقل برخوردارند، لذا روش معرفتی خویش را برای عموم انسان‌ها کارآمد معرفی می‌نماید؛ اما به عقیده جعفری استعدادها و توانایی‌های معرفتی و غیرمعرفتی انسان‌ها یکسان نیست؛ لذا نمی‌توان بررسی امور مشتبه و ابهام‌انگیز را به همه انسان‌ها توصیه کرد؛ زیرا امور مشتبه و ابهام‌آمیز روی واقعیات غبارهای غلیظی کشانده، آدمی را از مشاهده آنها ناتوان می‌سازد. امور ابهام‌انگیز می‌تواند پرسش‌هایی را برای آگاهان مطرح نماید و تفکر و تعقل آنها را به کار اندازد، اما این امور برای ناآگاهان یا خفقان می‌آورد و به کلی آنها را در تاریکی‌ها فرو می‌برد و نابیناترشان می‌سازد یا بر بی‌قیدوبندی آنها به این بهانه که من چیزی نمی‌فهمم و الزامی هم نیست که بفهمم، می‌افزاید (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳).

اگرچه جعفری شک دکارتی را، یعنی شکی که مقدمه رسیدن به یقین باشد، تقبیح نمی‌کند، روش دیگری را جایگزین آن می‌نماید که می‌توان آن را روش «اعتقاد پویا» نامید. آنچه فیلسوفانی چون دکارت را به انتخاب روش شک دستوری سوق داده است، پرهیز از افتادن در دام شناخت‌ها و باورهای نادرست و در عین حال جازم است که مانع بزرگی در مسیر کشف حقیقت به شمار می‌روند؛ اما جعفری برای رهایی از شناخت‌های نادرست و باورهای تقلیدی و اعتقاد ایستا روش اعتقاد پویا را معرفی می‌کند. در اعتقاد پویا انسان همواره واقعیات را یکسان تفسیر نمی‌کند، بلکه اعتقاد وی موجب می‌شود تا واقعیات را آن‌چنان‌که هست، شناسایی و پیوسته باورهای خویش را بازنگری و تصحیح نماید (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۵).

و) کوگیتو

این واژه از عبارت مشهور دکارت «Cogito Ergo Sum» (می‌اندیشم، پس هستم) اخذ شده است که محصول روش شکاکیت فراگیر اوست. او مدعی است هر چقدر دامنه شک را بگسترده، در اینکه خود وجود دارد و شک می‌کند، نمی‌تواند تردیدی روا بدارد؛ از این رو قضیه کوگیتو را مبنای معرفت‌شناسی خویش قرار می‌دهد (دکارت، ۱۳۸۸، ص ۵۲۶). در نگاه دکارت کوگیتو، به معنای یقین به وجود خود، حقیقتی تردیدناپذیر است که امکان هیچ‌گونه شکی در آن وجود ندارد؛ زیرا به عقیده وی کوگیتو حقیقتی شهودی است که او آن را نه به برهان قیاسی یا استنتاجی، بلکه به شهود و علم حضوری و به وضوح و تمایز دریافته است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹). واقعیت کوگیتو در فلسفه دکارت تقریباً با تمام عناصر فلسفه او در ارتباط است؛ هم با عناصر معرفتی و هم وجودی. در میان عناصر معرفتی می‌توان به مواردی چون اصالت عقل نسبت به اصالت تجربه، قاعده وضوح و تمایز، اصالت مفاهیم فطری، وحدت روش، نحوه تبیین خطا، توجه خاص دکارت به تصدیقات و مکانیزم خطا و دور دکارتی اشاره داشت (قربانی، ۱۳۹۲، ص ۳۳).

دکارت به وضوح اصل کلی کوگیتو را جزو مفاهیم عام فطری قرار می‌دهد که به‌طور پیشینی به آن شناخت داریم (اسفندیاری، ۱۳۸۹، ص ۴۲) و این بدان معناست که وی برای ادراک کوگیتو از قیاس بهره نچسته است. او خود نیز در این باره می‌گوید: وقتی کسی می‌گوید «فکر می‌کنم، پس هستم»، وجودش را از فکرش نه با یک استنتاج قیاسی، بلکه با شهود استنتاج می‌کند؛ یعنی به «هر چیزی فکر می‌کند وجود دارد» و آن هم به واسطه مقدمه دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت... که در چنین صورتی رسیدن به یقین غیرممکن خواهد بود؛ لذا با شهود در می‌یابد که نمی‌تواند ببیندش، مگر اینکه وجود داشته باشد؛ چون طبیعت ذهن ماست که قضایای کلی را از روی علم به جزئیات شکل می‌دهد (Ross, 1911, p.31).

در معرفت‌شناسی دکارت کوگیتو دو نقش اساسی را ایفا می‌کند:

۱. نمونه‌ی یک قضیه‌ی متیقن است که بعد از یک شک علمی و روشمند به وجود آمد؛
۲. تمایز میان نفس و بدن را نشان می‌دهد.

دکارت می‌گوید که من خود را به عنوان موجودی اندیشنده و فقط به عنوان موجودی اندیشنده می‌شناسم؛ ولی هنوز نمی‌دانم که چه چیزی هستم. (بریه، ۱۳۸۵، ص ۸۸). اما همین شناخت او را از اقیانوس بی‌کران تردیدها به نخستین جزیره‌ی یقین می‌رساند و اندیشه‌ی باورمندان به شکاکیت مطلق را ابطال می‌سازد. او سپس یکی پس از دیگری به معرفت‌های یقینی خویش می‌افزاید و بنای معرفتی خویش را گسترش می‌دهد؛ به عقیده‌ی او وقتی گفته می‌شود که محال است شیئی واحد در زمان هم باشد و هم نباشد، یا کاری که گذشت نمی‌تواند نگذشته باشد، یا کسی که می‌اندیشد نمی‌تواند در حال اندیشیدن وجود نداشته باشد و بسیاری قضایای دیگر که برشمردن آنها آسان نیست، از این قبیل است (اسفندیاری، ۱۳۸۹، ص ۴۲).

دکارت با کوگیتو و تفسیری که از آن به عنوان بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی ارائه داد، درحقیقت یگانه فاعل شناسای حقیقی را «من انسانی» از آن جهت که فکر می‌کند دانست... و در واقع با اصل قرارگرفتن من اندیشنده است که خداوند و جسم قابل اثبات می‌شود (همان، ص ۴۳). با این نگرش جایگاه انسان در عالم متفاوت خواهد بود؛ بدین معنا که او به فاعلی مبدل می‌شود که تمام ماسوای او متعلق شناخت او خواهد بود و دیگر وجود مستقلی نخواهد داشت.

بررسی دیدگاه جعفری ما را به این نتیجه می‌رساند که او نیز بر محوریت شناخت «من» تأکید دارد. از نظر او اگر من آدمی همه‌جانبه و به‌خوبی شناخته شود، بزرگ‌ترین گام در راه خداشناسی برداشته خواهد شد؛ زیرا... اگر این نفس (من) شناخته نشود، نه ماهیت شناخت‌های علمی و معرفتی خود را درک خواهد کرد و نه ارزش‌ها و ضرر و نفع آنها را ادراک خواهد نمود (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹). اما میان تعریفی که جعفری از «من» ارائه می‌دهد با آنچه دکارت تصویر می‌کند، رابطه‌ی این‌همانی برقرار نیست. من در اندیشه‌ی دکارت بُعدی از وجود آدمی است که فعل اندیشیدن از او سر می‌زند، ولی جعفری

با نظر به آرای صدرالمتألهین نفس یا من یا روان را دارای دو رویه می‌داند:
الف) رویه مجاور طبیعت، یعنی آن سطح از من که مجاور بدن است و به واسطه آن با جهان عینی ارتباط برقرار می‌کند. در این سطح من از حواس و غرایز استفاده کرده و به مدیریت بدن می‌پردازد؛

ب) رویه مجاور ماورای طبیعت - که گاه از آن به روح تعبیر می‌شود. در این سطح مدیریت روح مافوق تأثیر و تأثر از بدن است... و تحت تأثیر غرایز و شادی‌ها و اندوه‌ها قرار نمی‌گیرد (نصری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲). در رویه‌ای از «من» که مجاور طبیعت است نتیجه معلومات و اندیشه‌ها و تعقل‌ها هرگز به درجه‌ای از قاطعیت نمی‌رسد که آینده حیات و حتی چند لحظه بعد را کاملاً روشن بسازد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۷۸)؛ اما رویه مجاور ماورای طبیعت قادر است با اشراف بر واقعیات به بهره‌برداری صحیح از آنها بپردازد؛ به گونه‌ای که دریافت واقعیات مانند دریافت شئون و هویت من انسانی باشد که با علم حضوری امکان‌پذیر است (نصری، ۱۳۸، ص ۲۵۲). با این وصف وجهه‌ای از من که مجاور طبیعت است، همواره در مرتبه‌ای از تردید به سر می‌برد و این شک لازمه فعالیت‌های معرفتی او و ممدوح است؛ اما این وجهه هرگز قابلیت دستیابی به شهود باطنی و ادراک حقایق اشیا را ندارد و چنین کارکردی که جعفری از آن به فهم برین یاد می‌کند، تنها در ارتباط رویه مجاور ماورای طبیعت با خداوند نامحدود و نامتناهی تحقق خواهد یافت (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۸۱). بنابراین می‌توان اذعان داشت که در دیدگاه جعفری اگرچه اندیشیدن فعل و محصول «من» است، اما حداکثر قادر است وجود فاعل شناسا را، به عنوان واقعیتهای متافیزیکی در عالم، اثبات کند و از تبیین چیستی و نیز همه کارکردهای آن عاجز است. به نظر می‌رسد این امر ریشه در مبنای این دو در حقیقت نفس دارد.

نتیجه‌گیری

۱. جعفری همچون دکارت در شمار مبنی‌گرایان قرار می‌گیرد و هر دو از بدیهیات به عنوان معرفت‌های پایه یاد می‌کنند؛ اما معیار بدهات از نظر دکارت فطری بودن و از نظر جعفری شهودی است که نسبت به حقایق اشیا صورت می‌پذیرد.

۲. در نظر دکارت آنچه در انسان‌ها فطری است، قابلیت تولید و احضار مفاهیم است و ناگزیر ادعا می‌کند که همه مفاهیم فطری بدیهی نیستند؛ اما در اندیشه جعفری آنچه موصوف فطری بودن واقع شده، خود معرفت است، نه امکان و قوه دستیابی به آن و بر این اساس اگر معرفتی را در شمار مفاهیم فطری قلمداد شود، ضرورتاً باید به بدیهی بودن آن نیز اذعان نمود.

۳. جعفری همچون دکارت عقل را از جمله قوای ادراک می‌داند، اما بر خلاف او نمی‌پذیرد که این قوه به میزان یکسانی در همه انسان‌ها وجود داشته باشد. از نظر جعفری عقل نیز همچون حواس طبیعی در ادراکات خود از اموری تأثیر می‌پذیرد؛ لذا هر آنچه به واسطه عقل به ادراک درآید، لزوماً مطابق با واقع نخواهد بود.

۴. نکته مهم در معرفت‌شناسی جعفری این است که او بر خلاف دکارت میان فاعل شناسا و قوای ادراکی او تمایز قایل شده است. از نظر او عامل اصلی شناخت چیزی فوق حواس و ذهن بوده، از تغییر نیز مصون است. حواس و ذهن نیز فقط واسطه انتقال معلومات به فاعل شناسا می‌باشد.

۵. جعفری بر خلاف دکارت مستقلاً برای وحی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزار ادراک بشری اعتبار قایل شده است. به عقیده او وحی عین واقعیت است و از جمله مختصات وحی این است که قابل شک و تردید نیست.

۶. دکارت تفاوتی میان «من» و «ذهن» قایل نمی‌شود و البته آن را از بدن متمایز می‌داند، اما جعفری ذهن را در عین تمایزش از جسم ابزاری در اختیار «من» به شمار می‌آورد که او را در ادراک واقعیت‌ها یاری می‌رساند.

۷. جعفری شک ابزاری را برای پیشبرد معارف بشری ضروری شمرده است، اما در گستره بهره‌گیری از روش شک با دکارت هم‌عقیده نیست. او معتقد است نمی‌توان در همه چیز، حتی حقایق بدیهی و تردیدناپذیر، شک کرد و در عین حال واجد یک نظام معرفتی بود.

۸. به عقیده جعفری شک دکارتی فعل «من» مجاور طبیعت است و تنها می‌تواند زمینه

را برای افزودن بر دانش‌ها فراهم سازد، اما معرفت یقینی محصول شهود است و با سازوکار دیگری به واسطهٔ رویهٔ مجاور ماورای طبیعت من به درون انسان سرازیر می‌شود. ۹. از جمله عواملی که سبب شده است معرفت‌شناسی دکارت تکیه گاهی برای توسعهٔ اندیشه‌های اومانستی پس از خود تلقی شود، ناتوانی وی در تبیین مقولهٔ وحی و اعتبار شناخت‌های وحیانی است. او اگرچه به زعم خود گزاره‌های وحیانی را معتبر شمرده است، اما ناتوانی او در ارائهٔ تصویری معقول و موجه از وحی گام مهمی در فرایند اعتبارزدایی از آن بوده است.

منابع و مأخذ

۱. استراترن، پل؛ **آشنایی با دکارت**؛ ترجمه هومن اعرابی؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۲. اسفندیاری، سیمین؛ «کوگیتوی دکارت و جهات تاریخی آن در اندیشهٔ آگوستین و انسان معلق ابن‌سینا»، **مجلهٔ تاریخ فلسفه**؛ ش ۱، ۱۳۸۹، ص ۳۵-۶۲.
۳. —؛ «تطبیق زیبایی‌شناسی در فلسفهٔ افلاطون و دکارت»، **نشریهٔ فلسفه**؛ س ۴۱، ش ۱، ۱۳۹۲.
۴. امیر، مسعود؛ «بازخوانی نظریهٔ شک دکارت»، **مجلهٔ آینهٔ معرفت**؛ ش ۱۶، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷-۱۷۰.
۵. بریه، امیل؛ **تاریخ فلسفهٔ قرن هفدهم**؛ ترجمه اسماعیل سعادت؛ چ ۱، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۵.
۶. پیری، علی؛ «بررسی تطبیقی شک در امام محمد غزالی و رنه دکارت»، **فصلنامهٔ تخصصی فلسفه و کلام**؛ س ۲، ش ۴، ۱۳۹۰.
۷. پویمن، لوئیس پی؛ **معرفت‌شناسی**؛ ترجمه رضا محمدزاده؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۸۷.

۸. جعفری، محمدتقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی؛ ج ۲، ۳، ۴، ۱۰، ۱۱، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷.
۹. —؛ ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه؛ ج ۶، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۰. —؛ شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۹.
۱۱. —؛ معرفت‌شناسی؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۳.
۱۲. دکارت، رنه؛ اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۴.
۱۳. —؛ تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۱۴. —؛ قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
۱۵. —؛ اعتراضات و پاسخ‌ها؛ ترجمه علی افضلی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۶. —؛ گفتار در روش راه‌بردن عقل، به ضمیمه سیر حکمت در اروپا؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۸.
۱۷. دیویس، تونی؛ اومانیزم؛ ترجمه عباس مخبر؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۱۸. رحمتی، حسینعلی؛ «دکارت و نردبان معکوس: هم‌سخنی‌های فلسفه دکارت و اومانیزم رنسانس»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی؛ س ۱۱، ش ۱، ۱۳۸۸.
۱۹. رحیمیان، سعید و رهبر، حسن؛ «معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی»، فصلنامه تأملات فلسفی؛ س ۱، ش ۴، ۱۳۸۸.
۲۰. رندال، جان هرمن؛ سیر تکامل عقل نوین؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

۲۱. صانع‌پور، مریم؛ **خدا و دین در رویکردی اومانستی**؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۲۲. صانعی‌دره بیدی، منوچهر؛ **اصول فلسفه دکارت**؛ تهران: انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۶.
۲۳. عبدی، حسن؛ «عقلانیت در فلسفه دکارت»، **مجله معرفت فلسفی**؛ دوره ۵، ش ۳، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳ - ۲۴۳.
۲۴. قربانی، قدرت‌اله؛ «نسبت انسان و حقیقت از منظر فیلسوفان مدرن»، **دو فصلنامه انسان‌پژوهی دینی**؛ س ۱۰، ش ۳۰، ۱۳۹۲.
۲۵. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ج ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش (صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران)، ۱۳۸۰.
۲۶. گری‌لینگ، ای بسی و دیگران؛ **نگرش‌های نوین در فلسفه: معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه تحلیلی**؛ ترجمه یوسف دانشور و دیگران؛ ج ۱، قم: مؤسسه فرهنگی طه، دانشگاه قم، ۱۳۸۰.
۲۷. نصری، عبدالله؛ **تکاپوگر اندیشه‌ها**؛ ج ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۸. ____؛ **انسان الهی: تحلیل شخصیت امام علی (علیه السلام) از دیدگاه علامه جعفری**؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. یثربی، یحیی؛ **نقد غزالی: تحلیلی از خردورزی و دینداری امام محمد غزالی**؛ تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۴.
30. Descartes, Rene; **“Meditations on First Philosophy”**; Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
31. ____; **“Principles of Philosophy”**; Published In Key Philosophical Writings, Translated By Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, Great Britain: Word Worth Classic Of World Literature Press, 1997.

32. ____; [CSM 1]; “**The Philosophical Writings**”; trans Cottingham J., & Stoothoff R., & Murdoch D.; Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
33. ____; [CSM 2]; “**The Philosophical Writings**”; trans Cottingham J., & Stoothoff R., & Murdoch D.; Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
34. ____; [CSM 3]; “**The Philosophical Writings**”; trans Cottingham J., & Stoothoff R., & Murdoch D., & Kenny A.; Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
35. G. R. T. Ross; “**The Philosophical Works of Descartes**”; Replies To The Second Set of Objection; Cambridge: Cambridge University Press, 1911, pp.30-51.

