

پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

مهدی اسدی*

چکیده

این نوشتار درصدد است نشان دهد رگه‌های ملاک بسیار مهم معرفت‌شناختی تمایز دکارتی پیشتر در فلسفه و کلام اسلامی وجود داشته است. به این منظور نخست به دیدگاه‌های دکارت اشاره میشود تا نزد اندیشمندان مسلمان پیشینه‌یی بر آنها بیابیم. سپس به متفکرانی چون فخر رازی، علامه حلی، تفتازانی، ملاصدرا و ... اشاره میگردد که بیشتر درگیر این بحث بوده‌اند و نسخه‌های قویتر و قابل‌دفاعتری پیش کشیده‌اند و گاه، پیشتر از برخی نقادان دکارت، به همین تقریرهای قوی نیز نقادانه نگریسته‌اند. بدینسان نشان خواهیم داد در واقع تقریر آنها به تقریر قویتر هیوم که میگوید وضوح و تمایز وجود امکانی را نتیجه میدهد نه وجود محقق را، نزدیکتر است تا خود دکارت.

کلید واژه‌ها: تمایز دکارتی، علم، فلسفه و کلام اسلامی، موجود، معدوم

۸۹

* * *

* دکترای فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران؛ mahdiassadi@alumni.ut.ac.ir
تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۴/۱۷ تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱



سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

۱. مقدمه

میدانیم که فلسفه دکارت (۱۶۵۰م) در غرب در برابر فلسفه مدرسی قرار میگیرد و بین فلسفه مدرسی با فلسفه اسلامی نیز چندان تفاوتی قائل نمیشوند. ادعای رایج این است که دکارت مبدع مکتب جدیدی است و شیوه استفاده از ملاک وضوح و تمایز نیز یکی از خلاقیت‌های فلسفه دکارتی بشمار می‌آید. ولی آیا براستی بحث تمایز دکارتی نیز میتواند یکی از عناصر بدیع فلسفه دکارت بشمار آید؟ نوشتار حاضر درصدد است نشان دهد رگه‌های این ملاک بسیار مهم معرفت‌شناختی پیشتر در فلسفه و کلام اسلامی مطرح بوده است.

البته میدانیم که در نقد و بررسی این ملاک دکارت در غرب بسیار سخن رفته است. حتی یکی از اشکال‌های مهم این است که وی چستی وضوح و تمایز و ملاک ایندو را نتوانسته است بخوبی روشن سازد.^(۱) با اینهمه، همانطور که در ادامه دیدگاه او را گزارش خواهیم کرد، براحتی میتوان معنایی اجمالی از آن بدست آورد و بکمک همین معنای اجمالی نشان خواهیم داد که میتوان پیشینه‌ی در فلسفه و کلام اسلامی بدست آورد. البته «تمایز» در فلسفه و کلام اسلامی نیز از برخی جهات نیاز به روشن‌سازیهایی دارد. با اینهمه، میتوان به سنجش نسبی این دو دیدگاه پرداخت و تقدم فلسفه و کلام اسلامی را نشان داد.

به این منظور، نخست به دیدگاه دکارت اشاره میکنیم تا نزد اندیشمندان مسلمان پیشینه‌ی بر آنها بیابیم. البته ما به همه کسانی که درگیر بحث تمایز بوده‌اند، نخواهیم پرداخت، بلکه به متفکرانی خواهیم پرداخت که بیشتر و حتی‌الامکان از زاویای متعدد، درگیر این بحث بوده‌اند و نسخه‌های قویتر و قابل‌دفاعتری پیش کشیده‌اند و گاه، پیشتر از برخی نقادان دکارت، به همین تقریرهای قوی نیز نقادانه نگریسته‌اند. پس به دیدگاه‌های کسانی چون فخر رازی، علامه حلی، تفتازانی، ملاصدرا و ... خواهیم پرداخت. توضیح اینکه همراهی علم با تمایز و ملاک بودن معرفت‌شناختی آن، تا جایی که ما پژوهش کرده‌ایم، گرچه نزد فیلسوفان برجسته متقدمی چون فارابی و ابن‌سینا مورد بحث نبوده است، لیکن ملاصدرای شیرازی بدان پرداخته است. سخنان ملاصدرا خود تقریباً بازگویی برخی از عبارات فخر رازی است. فخررازی در چندین موضع از آثارش با این مسئله درگیر بوده است و پس از او برخی متکلمان برجسته نیز از وی متأثر گشته‌اند. پس ما بحث اندیشمندان مسلمان را از فخررازی آغاز خواهیم کرد تا در

فرایندی تاریخی نشان دهیم رگه‌های ملاک تمایز دکارتی بیشتر در فلسفه و کلام اسلامی وجود داشته است.

۲. دیدگاه دکارت

دکارت بر پایه روش فلسفی خود، نخست در هر آنچه کاملاً یقینی نیست تردید میکند و سپس اولین حقیقت بطور کامل یقینی که بدان دست مییابد این است که می‌اندیشم و شک نمیکنم، پس هستم. او سپس با تحلیل همین اولین حقیقت بدنبال ملاکی میگردد که بکمک آن بتواند به دیگر حقیقت‌های بطور کامل یقینی دست یابد:

بیگمان در این معرفت نخستین، چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند وجود ندارد، مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می‌گوییم... اکنون دیگر میتوانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم، حقیقت دارد.^(۳)

یک نکته مهم در مورد این قاعده آن است که دکارت، با فرض فریبکار نبودن خدا، آن را تنها درباره امور عقلی روا میدارد و نه امور حسی و خیالی؛ مثلاً گرچه ما خورشید را بسیار واضح میبینیم، مجاز نیستیم بر پایه این مشاهده واضح حکم کنیم که خورشید به همان اندازه‌یی است که میبینیم یا گرچه ما میتوانیم سر شیری را تصور کنیم که به بدن بزی پیوند داده شده است، هرگز از این نتیجه نمیگیریم که در جهان خارج نیز کایمرا^(۳)یی وجود دارد. چراکه در این موارد عقل ما مجاز نمیدارد که چنین امور حسی و خیالی را صادق و مطابق با واقع بدانیم.^(۴)

دکارت میگوید: اگر ما این ملاک وضوح و تمایز عقلی را رعایت کنیم، دیگر اینکه چیزی را در خواب با وضوح و تمایز درک کنیم یا در بیداری، تأثیری در رهنمونی ما بسوی حقیقت و واقعیت نخواهد داشت؛ مثلاً اگر هندسه‌دانی، گرچه در خواب، با وضوح و تمایز به اثباتی دست یابد، حتی این خواب نیز نمیتواند چنین اثباتی را از صادق بودن باز دارد.^(۵)

نکته دیگری که در تطبیق با فلسفه اسلامی سودمند است، این است که دکارت

۹۱

1. chimera



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

دربارهٔ عکس نقیض این قاعده میگوید:

اگر ما اغلب ایده‌هایی داریم که دربردارندهٔ کذب است، اینها تنها آنهایی
میتوانند باشند که دربردارندهٔ چیزی هستند که بگونه‌ی دارای آمیختگی یا
ابهام^۱ است. چه در اینجا آنها با عدم مشارکت دارند؛ یعنی آنها در ما بدین
شکل آمیخته‌اند چون ما کامل مطلق نیستیم.^(۶)

دکارت «تمایز» مورد نظر خود را اینگونه تحلیل میکند: «من ادراکی را متمایز^۲
مینامم که در حالی که واضح است، چنان از دیگر چیزها مجزا و خطبندی^۳ شده
است که مطلقاً هیچ چیزی را دربر ندارد، مگر آنچه واضح^۴ است.»^(۷)
از آنجا که دکارت، افزون بر اینکه معمولاً ملاک تمایز را در کنار و در عرض
ملاک وضوح مطرح میکند، در اینجا ظاهراً در تعریف خود تمایز نیز «واضح» را هم
بکار میگیرد چاره‌یی از اشاره بدان نیست. وی «واضح» را چنین تحلیل میکند: «من
ادراکی را واضح مینامم که برای ذهن ملتفت^(۸) حاضر و هویدا باشد: درست
همانسان که میگوییم آن چیزهایی را واضح مبینیم که برای چشم ناظر ما حاضرند
و با قوت و هویدایی کافی بر آن تأثیر میگذارند.»^(۹)

وی در ادامه، با مثال «درد»، روشن میسازد که «یک ادراک میتواند واضح باشد،
گرچه متمایز نباشد؛ ولی نمیتواند متمایز باشد مگر اینکه واضح باشد.» توضیح اینکه
هنگامی که شخصی درد بسیار شدیدی را احساس میکند، گرچه ادراک درد برای او
بسیار واضح است، ولی همیشه متمایز نیست. زیرا انسانها معمولاً آن ادراک را با
حکم نامطمئن خود دربارهٔ ماهیت آن درد به هم می‌آمیزند. چراکه آنان بر این باورند
که چیزی شبیه همان احساس درد در عضو دردکننده وجود دارد. پس بدینسان
ادراکی که متمایز نیست، میتواند واضح باشد، ولی هیچ ادراکی نمیتواند متمایز
باشد، مگر اینکه واضح بوده باشد.^(۱۰)

۹۲

دکارت هنگامی که میخواهد این ملاک را برای اثبات وجود خدا بکار گیرد،

1. confused or obscure
2. distinct
3. separated and delineated
4. clear
5. Attentive mind



نخست میگوید: «...اگر تنها از همین که میتوانم مفهوم شیئی را از ذهن خودم بگیرم این نتیجه بدست آید که هر چیزی را که با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم در واقع به آن تعلق دارد، آیا از همین نمیتوانم برهانی برای اثبات وجود خدا بدست آورم؟» به این منظور نخست یادآور میشود که با همان وضوح و تمایزی که میفهمد مثلاً ۱۸۰ درجه بودن از مثلث جدا نمیگردد، با همان وضوح و تمایز میتواند بفهمد که وجود از خدا جدا نمیگردد.^(۱۱) البته منظور دکارت این نیست که عقل هر انسانی در هر شرایطی میتواند براحتی به وضوح و تمایز مورد نیاز برای ادراک هر حقیقتی دست یابد، بلکه گاه برای رسیدن به چنین وضوح و تمایزی چه بسا نیاز به تلاش توانفرسای ذهن باشد.^(۱۲) دکارت میگوید: هنگامی که ذهن تلاش لازم خود را انجام میدهد و با دقت به خدا می‌اندیشد، با وضوح میبیند که «وجود از ماهیت خدا به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث^(۱۳) و یا مفهوم کوه از مفهوم دره.»^(۱۴)

بعبارتی دیگر، همانطور که پس از اینکه عقل با وضوح و تمایز، مثلث را ادراک کرد و ۱۸۰ درجه بودن را نیز ادراک کرد، دیگر نمیتواند ۱۸۰ درجه را از مثلث جدا سازد، به همینسان اگر عقل با وضوح و تمایز، مفهوم خدا را ادراک کند و موجود بودن را نیز ادراک نماید دیگر نمیتواند موجود را از خدا جدا کند. البته عقل پس از اینکه با وضوح و تمایز، مثلث و موجود بودن را ادراک کرد، جایز میدانند موجود بودن را از مثلث جدا سازد؛ چراکه (دست‌کم در نگاه نخست) وجود را برای مثلث ضروری نمییابد و مثلث را ممکن‌الوجود میدانند. ولی در مورد خدا عقل با وضوح و تمایز درمییابد که وجود از چنین ذات و مفهومی، بی‌تناقض، نمیتواند جداگردد؛ چراکه عقل خدا را واجب‌الوجود مییابد. پس دکارت بدینسان با ملاک یادشده به اثبات حقایقی چون وجود خدا دست مییابد.

ذکر نکته‌یی در اینجا سودمند است و آن اینکه در آغاز گفتیم که دکارت این قاعده را با فرض فریبکار نبودن خدا بکار میگیرد. در مورد این فرض وی، نفیاً و اثباتاً، بسیار سخن رفته‌است. معمولاً گفته میشود دکارت دچار دوری باطل گشته است: او از سوئی با ملاک وضوح و تمایز به اثبات خدایی که فریبکار نیست میپردازد و سپس بکمک همین فریبکار نبودن خدا نشان میدهد که عقل انسان نمیتواند بگونه‌یی ساخته شده باشد که پس از رسیدن به ملاک وضوح و تمایز باز برخطا بوده باشد.^(۱۵)

۹۳



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

نیازی به گفتن نیست که نقد و بررسی دیدگاههای مطرح در این زمینه بسیار فراتر از گستره این پژوهش است. همچنین میدانیم که ملاک وضوح و تمایز دکارت از جهات دیگری نیز در طول تاریخ موافقان و مخالفان زیادی داشته و دارد. آشکارا پرداختن و حتی اشاره کردن، به آنها در اینجا میسر نیست. ولی اشاره به یکی از مهمترین بازسازیها و تقویتهای آن در تطبیق ما سودمند خواهد بود؛ هیوم گاه میگوید: «هیچیک از چیزهایی که بتوانیم ایده‌ی واضح و متمایز از آن شکل دهیم، محال و باطل^۱ نیست.»^(۱۶) گاه این اصل را «ملاک تصویرپذیری امکان»^۲ مینامند.^(۱۷) گرچه این اصل را برخی فیلسوفان به چالش کشیده‌اند^(۱۸)، میدانیم که در دو دهه گذشته، در فلسفه ذهن در استدلال زامبی^۳ معروف توسط فیلسوفانی چون چالمرز بکارگرفته شده و مورد دفاع و تقویت قرار گرفته است و بسیار مورد بحث بوده است.^(۱۹) خواهیم دید که تقریر اندیشمندان مسلمان به تقریر قویتر هیوم بسیار نزدیک است تا به تقریر خود دکارت.

نکاتی را که در این بخش کوتاه بدست آوردیم و در تطبیق با اندیشمندان مسلمان بدانها نیاز خواهیم داشت عبارتند از: تمایز امری معرفتی است؛ دکارت ملاک تمایز را تنها مطرح نمیکند بلکه در کنار ملاک وضوح بدان میپردازد؛ ملاک تمایز تنها درباره امور عقلی رواست و نه امور حسی و خیالی؛ تمایز ملاکی بر واقعیت و وجود خارجی است (نه وجود اعم از ذهنی و خارجی یا وجود امکانی)؛ گاه ادراک میتواند واضح باشد، گرچه متمایز نباشد؛ کذب دربردارنده آمیختگی یا ابهام است؛ در تقریر قویتر هیوم، وضوح و تمایز وجود امکانی را نتیجه میدهد نه وجود محقق را.

۳. دیدگاه اندیشمندان مسلمان

مهمترین نکته دکارتی که ما در این نوشتار در پی ریشه‌یابی آن نزد اندیشمندان مسلمان هستیم، یعنی تمایز ملاکی بر واقعیت و وجود خارجی است، در متون اندیشمندان مسلمان معمولاً به بحث معدوم مطلق گره خورده است: آنها تمایز علم و معلوم و رابطه آن با وجود را در بحث معدوم مطلق می‌آورند تا نشان دهند که معدوم

۹۴

1. absurd
2. Conceivability Criterion of Possibility
3. Zombie



مطلق شناخت‌ناپذیر و خبرناپذیر است. البته ما تمامی مباحث معدوم مطلق را گزارش نخواهیم کرد، بلکه تا جایی بدان خواهیم پرداخت که در راستای پژوهش حاضر باشد. نکته دیگر اینکه هدف اصلی، پرداختن به اندیشمندانی است که تقریباً پیش از دکارت میزیسته‌اند. با اینهمه، چون حتی برخی از معاصران نیز تا اندازه‌ی بدان پرداخته‌اند به آنها نیز اشاره‌ی خواهیم کرد تا در فهم گذشتگان به جستار یاری رسانند (و زنده و پویا بودن بحث را نیز نشان دهند).

۳-۱. فخر رازی

در فهم معنای مورد نظر فخرالدین رازی (۶۰۶ ه.ق) از تمایز این عبارت می‌تواند کارگشا باشد:

... والتمییز عبارة عن كون كل واحد من المتمییزین مخصوصاً فی نفسه بحیث لا یكون تعین هذا حاصلًا لذلک و لاتعین ذلک حاصلًا لهذا ...^(۳۰)

پس بظاهر تمایز امری هستی‌شناختی است؛^(۳۱) چرا که فخررازی از تعبیر «تعین» که ظاهراً یعنی تشخیص، در روشن‌سازی آن بهره میبرد. ولی عبارت زیر از «الربعین» که در آن «تعین» دیگر تشخیص نیست، تعریف فوق را دوری و مشکل‌ساز، میسازد:

التعین عبارة عن أنه لیس هو ذلک الآخر، و مفهوم أنه لیس هو الآخر: مفهوم سلبي لا ثبوتی.^(۳۲)

نکته دیگر اینکه فخررازی گرچه در عبارتی دیگر حتی تعبیر «التمییز الذهنی» را بکار برده است، اما معرفتی دانستن آن مشکل است؛

التمییز الذهنی لا یستدعی تحقق الماهیات خارج الذهن.^(۳۳)

۹۵

چرا که در اینجا در ابطال سخن برخی متکلمان، تمایز معدومات را ذهنی دانسته و وجود آنها را در ذهن میدانند. پس بحث از همان نخست بر سر این نیست که در معرفت از آنچه که معرفت است تمایز وجود دارد، بلکه بر سر این است که چون تمایز برخی علمها، یعنی معدومها، نمیتواند خارجی باشد، ذهنی است. پس اگر تمایز برخی علمها، یعنی موجودها، خارجی میبود که هست، دیگر به تمایز ذهنی روی نمی‌آورد.



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

اما فخر رازی در شرح *الاشارات* نخست تمایز معرفتی را مطرح میکند و سپس آن را بظاهر دلیلی بر تمایز متعلق معرفت (اعم از ذهنی و خارجی) میداند:

إدراك الشيء لا يحصل إلّا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك: ... أنا إذا تصوّرنا أموراً لا وجود لها بالفعل، سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الأشكال الهندسية، أو لا تكون ممكنة الوجود. فإنّنا نميّز بين ذلك المتصوّر وبين غيره، وذلك يقتضى كون ذلك المتصوّر متميّزاً عن غيره.^(٢٤)

فخر رازی در چرایی تمایز علم آن را بدیهی بشمار آورده و میگوید:

المعلوم يجب كونه متميزاً عن غيره ... هذه المقدمة بدیهية. لأن العلم بالشيء، إن لم يميز بين ذلك المعلوم وبين غيره، كان غافلاً عنه، من حيث إنه هو. ومن كان كذلك، امتنع كونه عالماً بذلك الشيء.^(٢٥)

وی در *المباحث المشرقیه* با آوردن دلیلی بر «المعدوم المطلق لا یخبر عنه و لا یعلم لا بالایجاب و لا بالسلب» - که در *اسفار* نیز کمابیش به همان صورت گزارش شده است -^(٢٦) میگوید: «هر آنچه معلوم است ناچار باید از غیرش متمایز باشد^(٢٧) و هر آنچه از غیرش متمایز باشد موجود است؛ پس هر معلومی موجود است. عکس نقیض این میشود: آنچه موجود نیست، معلوم نیست.»^(٢٨)

ظاهر این عبارت نشانگر مطلق عدم است، ولی باید دانست که عبارات *المحصل*، افزون بر اینکه نشان میدهد این بحث پیش از فخر رازی مطرح بوده است، گویای این است که منظور از معدوم، معدوم مطلق است:

منهم من قال: المعدوم غير معلوم، لأن كل معلوم متميز و كل متميز ثابت، فكل معلوم ثابت. فما ليس بثابت لا يكون معلوماً. فعورض بأن تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوره، لأن ما لا يتصور، لا يصح الحكم عليه. ثم أجابوا عما ذكروه بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن.

فقيل عليه الثابت في الذهن أخص من الثابت فيكون العدم هاهنا ثابتاً و ليس كلامنا فيه. و إنما الكلام في العلم بغير الثابت، و لأن الثبوت الذهني مشكل لأننا إذا علمنا أن شريك الله تعالى معدوم. فحضور الشريك في الذهن حال، لأن الشريك

هو الذی یمتنع وجوده لذاته. و الحاضر فی الذهن لایکون كذلك. فإن قلت الحاضر فی الذهن تصور الشریک لا نفس الشریک. قلت فقد عاد الإشکال. لأن البحث إنما وقع عن متعلق هذا التصور، فإنه ان كان نفياً محضاً فكيف یحصل التمییز؟ و ان كان ثابتاً فثبوته، إما فی الذهن أو فی الخارج. و فیه ما مر.^(۲۹)

پس تمایز معلوم، وجودی اعم از ذهنی و خارجی را اثبات می‌کند. نکته دیگر آنکه بنظر ما اینکه هرچه معلوم باشد لزوماً متمایز است، مدعایی است که نیاز به دلیل قوی دارد. در اثبات این مدعا فخر رازی دلیل متکلمان طرفدار ثبوت اعدام را اینگونه گزارش می‌کند:

و اما ان المعلوم متمیز فلانی أمیز بین الحركة التي أقدر علیها، و التي لأقدر علیها و أمیز بین طلوع الشمس من مشرقها و من مغربها. و كذلك أحکم علی احدی الحركتين بأنها توجد غدا، و علی الأخرى بأنها لاتوجد، و لامعنى للتمیز الا ذلك.^(۳۰)

این دلیل را با/الاربعمین، که آن را برای اثبات تمایز در اعدام می‌آورد، میتوان سنجد:

و هو انا نعلم أن غدا تطلع الشمس من المشرق، و لاتطلع من المغرب. و هذان المطلوعان معدومان فی الحال. و نحن الآن نعلم امتیاز کل واحد منهما عن الآخر. و هذا یدل علی وقوع الامتیاز فی المعدومات.^(۳۱)

در حل این تعارض ظاهری که در اینجا به اثبات تمایز در اعدام پرداخت و قبلاً به نفی آن، میتوان نقل قول دومی («و هو انا...») را - اگر فخر آن دلیل را بپذیرد - ناظر به تمایز ذهنی دانست. پس در نقل قول اولی هم («و اما ان المعلوم متمیز...») - اگر فخر آن دلیل را بپذیرد - تمایز ذهنی منظور بوده‌است؛ چراکه قاعده کلی این است که هرگاه فخر رازی چنین نقل قول‌هایی را برای رد کردن بیاورد، تمایز خارجیشان را منکر میشود و اگر برای پذیرفتن بیاورد تمایز اعم از ذهنی و خارجیشان را می‌پذیرد.

۹۷

نقد و بررسی

پس بظاهر در برخی عبارات فخر رازی تمایز، امری هستی‌شناختی است. برخی نیز بتصریح تمایز را امری هستی‌شناختی دانسته‌اند. چنین دیدگاه‌هایی از بحث ما



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

خارج است. با اینهمه نمونه‌یی از آن چنین است که میرک بخاری (قرن هشتم هجری) در شرح حکمة‌العین در گزارش برخی دیدگاهها مینویسد:

كل معلوم متميز عن غيره و كل متميز عن غيره ثابت، اما الأول فلان ما لا تميز له في نفسه استحالة تعلق العلم به اذ ليس تعلقه به اولی من تعلقه بغيره ... (۳۲)

در نقد میتوان به مثال نقضی بسنده کرد: ما به بسیاری از اموری که در خارج متحدند، از آنجهت که متحدند و نه از آنجهت که متمایزند، نیز علم داریم؛ وگرنه به هیچ اتحادی نباید علم داشته باشیم. همچنین، باز به همین دلیل، اگر علم مطابق معلوم است، از آنجا که ما به بسیاری از اموری که در خارج متحدند، از آنجهت که متحدند و نه از آنجهت که متمایزند علم داریم، صورت علمی آنها نیز باید از آنجهت که متحدند باشد نه از آنجهت که متمایزند؛ وگرنه به هیچ اتحادی نباید علم داشته باشیم. پس کلیت قاعده در هر صورت نقض میشود.

نکته دیگر اینکه فخر رازی معتقد بود که تعیین و تمیز سلبی است، ولی مشکل این است که اگر تمیز سلبی است پس علم، سلبی میشود و تقدم علم سلبی بر علم ایجابی لازم می‌آید، در حالی که بسیاری از علوم ما ایجابی است. آیا علم به وجود وابسته به علم عدم است؟

همچنین دیدیم فخر رازی در شرح الاشارات نخست تمایز معرفتی را مطرح نمود و سپس آن را ظاهراً دلیلی بر تمایز متعلق معرفت (اعم از ذهنی و خارجی) دانست. پس در معدومات، برخلاف ثبوت معتزلی، تمایز معرفتی دلیلی بر تمایز متعلق معرفت در ذهن است نه خارج. ولی حقیقت این است که فخر رازی گرچه در اسکات دیدگاه رقیب کامیاب بوده است، ولی در اصل بحث از نظر فلسفی چنین نبوده است:

لا يقال: هذه الأمور، و ان كانت معدومة في الخارج، الا أنها موجودة في الذهن، فلها صح وقوع الامتياز فيها. لأننا نقول: انكم اما أن تقولوا هذه المعلومات موجودة في الذهن، أو تقولوا: العلم بها موجود في الذهن. و الأول باطل. ... و القول بفساد معلوم بالضرورة. و أما الثاني و هو أن الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الأشياء. فهذا مسلم. الا أن بحثنا عن المعلوم، لا عن العلم. فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن، علمنا أنها في أنفسها و حقائقها

متمیزة، سواء وجدت في الذهن أو لم توجد. و ذلك هو المطلوب.

... و الجواب... : أن نقول: انا نجد من أنفسنا شعورا و ادراكا في صور كثيرة، مع حصول الاتفاق بيننا و بينكم على أنها ليست بماهيات و لا حقائق، بل هي نفى محض و عدم صرف:

الصورة الأولى: العلم بالمتنوعات... و الشعور الذهني و الامتياز العقلي حاصل في هذه الصور، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء على أن هذه المتنوعات ليست ذوات و لاحقائق و لاماهيات... الصورة الرابعة: انا نعلم امتياز عدم عن الوجود، و امتياز النفي المحض و السلب الصرف عن الثبوت. و مسمى النفي الصرف و السلب المحض محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت، مع أنه يستحيل أن يكون لمسمى النفي المحض ثبوت. لأن المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت و مناف له. فلو كان له ثبوت بوجه ما، لكان منافى الشيء و مناقضه، نفس ذلك الشيء. و هو محال. و لأن الخصم يساعد على أن مسمى عدم غير ثابت في عدم.^(٣٣)

حاصل اشكال رقيب در واقع اين است كه متعلق معلوم ما - مثلاً در «قيامت خواهد آمد» - واقعيته خارجي است نه واقعيته ذهني. پس تمايز علمي بايد دال بر تمايز خارجي باشد. پس قيامت نيز اكنون ثبوت دارد. از نظر فلسفي فخررازي بايد نشان دهد در اينجا تمايز علمي دال بر تمايز خارجي نيست. ولي وي هيچ دليلي براي اين نمي آورد و آن را بديهي مي انگارد و بجاي آن بگونه يي جدلي مواردی را يادآور ميشود كه رقيب در آنها اعتقادي به ثبوت ندارد. در واقع ميگويد در اين موارد نقض شما خود ميپذيريد كه تمايز علمي دال بر تمايز خارجي نيست، وگرنه بايد امور ممتنع، بلكه حتي ناثابت مطلق را نيز ثابت بدانيد كه نميدانيد. پس بايد بپذيريد كه گاه تمايز علمي تنها دال بر تمايز ذهني است نه خارجي. پس در همه معدومها هم ميتوان اين محدوديت را پذيرفت.

ولي اشكال سخن فخر رازي اين است كه اگر قاعده دلالت تمايز علمي بر تمايز واقعيته خارجي، قاعده يي عقلي و كلي است، پس استثنا برنميدارد و اگر چنين نيست، پس ديگر مجاز به طرح آن نيستيد.

۹۹



مهدی اسدی؛ پیشینه تمايز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامي

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

به هر روی، خلاصه دلیل فخر رازی درباره معدوم مطلق، یعنی آنچه نه در خارج ثابت است و نه در ذهن، این است: صغری: هر معلومی متمایز است. کبری: هر متمایزی در خارج یا ذهن موجود است. نتیجه: هر معلومی در ذهن یا خارج موجود است. عکس نقیض این نتیجه بدست می‌دهد: ناموجود در ذهن و خارج، یعنی معدوم مطلق، معلوم نیست.

میتوان این سخن را چنین نیز نقد کرد: گیریم در عدم تمایزی نیست^{۳۴}، ولی این را نمی‌پذیریم که هر معلومی لزوماً متمایز است، چون مثالهای نقض دیگری نیز برای آن میتوان پیش کشید؛ مثلاً اگر بگوییم «انسان انسان است» آیا باید لزوماً غیری تصور کنیم که از انسان متمایز است تا بتوانیم به این گزاره علم داشته باشیم؟ بویژه اگر معلوم ما به علم حضوری معلوم باشد، اثبات مدعا دشوارتر است. پیشتر فارابی متمایز بودن هر معلوم را چنین به چالش کشیده است:

(۱۴/۷) و من الحروف ما إذا قرن بالشیء دلّ علی أنه مطلوب تمییزه عن غیره
أو مطلوب معرفة ما یتمییز [به] عن غیره، مثل قولنا أی شیء هو و آیماهو. و
هذه المسألة إنما تستعمل إذا كان الشیء بحیث یمكن أن یلتبس أمره و
یخشی أن یؤخذ غیره بدله، و إنما یمكن ذلك متی كان هناك آخر غیره. فإننا
متی قلنا آیما هو زید و أی شیء هو زید و لم نعرف شیئا غیره فإنّ مسألتنا
باطلة. و أما قولنا ما الإنسان فإنه قد یمكن أن نسأل هذه المسألة و إن لم یكن
شیء سوى ذلك المسئول عنه. و كذلك نقول کیف زید و إن لم نكن عرفنا
غیر زید و لا أيضا لو لم یكن فی العالم غیر زید. و متی قلنا آیما هو زید و لم
یكن فی العالم غیر ذلك كانت مسألتنا باطلة ... (۳۵)

فخر رازی خود در موردی اینچنین ناچار به پذیرش عدم کلیت قاعده شده است:

... انه فرق بین ان یعلم ذات الشیء و ان یعلم تمییزه عن غیره فان العلم بذات
الشیء قد لا یتوقف علی العلم بغيره و العلم بتمییز الشیء عن غیره یتوقف
لامحالة علی العلم بغيره. (۳۶)

همچنین روشن است که دلیل حرکت و طلوع خورشید با فرض درستی آن مدعا را فی الجمله اثبات میکند نه بالجمله. به هر روی، میتوان ادامه داد: به فرض که

۱۰۰



ادعای تمایز معلوم اثبات شود، در تحلیل معنای تمایز میتوان پرسید: آیا لزوماً تمایز فرع بر وجود و تشخیص است؟ در معنای تمایز تنها تمایز خوابیده است نه تشخیص؛ مثلاً عدم مطلق از وجود متمایز است بی آنکه پیش از تمایز گذاشتن به تشخیص و وجودش بیاندهشیم؛ چراکه هنگامی که مثلاً میگوییم در خارج عدم مطلق (که در برابر کل هستی است) با وجود غیر قابل جمع است، این غیر قابل جمع بودن آشکارا فرع بر تمایز خارجی است.^(۳۷)

پس حاصل این بخش آن است که فخر رازی گاه بظاهر تمایز را امری هستی‌شناختی میدانند و گاه نیز تمایز معرفتی را مطرح میکند و سپس آن را دلیلی بر تمایز متعلق معرفت (اعم از ذهنی و خارجی) میدانند. خلاصهً دلیل وی در خبرناپذیری و شناخت‌ناپذیری معدوم مطلق، یعنی آنچه نه در خارج ثابت است و نه در ذهن، چنین است: صغری: هر معلومی متمایز است. کبری: هر متمایزی در خارج یا ذهن موجود است. نتیجه: هر معلومی در ذهن یا خارج موجود است. عکس نقیض این نتیجه بدست میدهد: ناموجود در ذهن و خارج، یعنی معدوم مطلق، معلوم نیست. در نقد گفتیم: (۱) این را نمیپذیریم که هر معلومی لزوماً متمایز است. (۲) فارابی و گاه خود فخر رازی نیز متمایز بودن هر معلوم را به چالش کشیده‌اند و ما نیز به تقویت نقدها پرداختیم.

۲-۲. علامه حلی

علامه حلی (۷۱۱ یا ۷۲۶ ه.ق) در *ایضاح المقاصد* در شرح این سخن ابن‌سینا که عدم مطلق دانسته نمیشود و از آن خبر داده نمیشود، میگوید: «این روشن است؛ چون اخبار از چیزی ثابت در ذهن رخ میدهد و همچنین علم به چیزی متمیز در ذهن تعلق میگیرد. همه اینها در عدم مطلق منتفی است؛ چون صورتی عقلی ندارد که به اعتبار آن [صورت عقلی] بدان اشاره شود...»^(۳۸)

پس علامه حلی نیز بر آن است که اخبار از چیزی ثابت در ذهن رخ میدهد و علم به چیزی متمیز در ذهن تعلق میگیرد. اما نکتهً علامه این است که تعبیر «متمیز در ذهن»^(۳۹) بتصریح نشان‌دهنده معرفتی بودن^(۴۰) تمایز است.

۱۰۱

۳-۳. تفتازانی

تفتازانی (۷۹۳ ه. ق) در شبهه نا ثابت میگوید:

لا حجر فی تصورات العقل، فله ...

... بل من المتصور، له أن يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن، و اللاتابث فيه، و كذا بين ممكن التصور، و اللاممكن التصور، مع أنه يستدعي أن يكون للممتازين هويتان عند العقل، و لاهوية للثابث في العقل، و اللاممكن التصور، فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل، من حيث الذات، و له هوية عنده من حيث التصور، و هذا كما أنه يعتبر الهوية و اللاهوية، و يحكم بينهما بالتمايز، فتكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات، و قسما منها باعتبار ثبوتها في العقل، و لاتناقض في شيء من ذلك.^(۴۱)

پس در این تقریر شبهه نا ثابت به اینصورت پیش کشیده میشود که نا ثابت در ذهن و خارج، یعنی معدوم مطلق، متمایز از ثابت ذهنی [یا عینی] است. چون هر متمایزی دست کم باید در ذهن موجود و دارای هویت باشد. پس نا ثابت در ذهن و خارج دست کم باید در ذهن موجود باشد؛ ولی این تناقض است. پس تفتازانی در شرح المقاصد در صدد است که به این تقریر نا ثابت نیز پاسخ گوید. اما نکته مهم وی این است که تعبیرهای «یحکم بالتمايز» و «عند العقل» بتصريح نشان دهنده معرفتی بودن تمايز است.

۳-۴. صدر المتألهين

صدر المتألهين (۱۰۵۰ ه. ق)^(۴۲) گاه در تعريف علم در پی پیشینان چنین تمايز را معرفتی بکار میگیرد:

العلم عبارة عن امتياز الشيء عن غيره، فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطاً بغيره لا يكون معلوماً بل يكون مجهولاً.^(۴۳)

همچنین تعبیر «عند العقل» در عبارت زیر بصراحت نشان دهنده معرفتی بودن تمايز است:

العلم ... من باب الإضافة ... فهو حالة بها يتميز الأشياء عند العقل.^(۴۴)



نکته دیگر اینکه صدرالمتهلین اینگونه بتبع المباحث المشرقیه برای ادعا استدلال کرده و آن را تعمیم میدهد:

هر آنچه معلوم است ناچار باید از غیرش متمایز باشد و هر متمایز از غیرش موجود است. پس هر معلومی موجود است. عکس نقیض این میشود: آنچه موجود نیست، معلوم نیست. ولی ما امور زیادی را میشناسیم که معدوم و ممتنع‌الوجود است و با اینهمه معلوم است؛ مثلاً عدم شریک‌الباری و عدم اجتماع نقیضین را میدانیم. پس چگونه میتوان این دو گفته بظاهر متنافی را جمع کرد؟ ... عقل میتواند برای هر چیزی، حتی محالهایی چون معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع نقیضین و شریک‌الباری و غیره، مفهوم و عنوانی تصور کند و بر آن احکام مناسبی حکم کند و بر سبیل هلیه‌های غیربیتی قضیه‌هایی ایجابی منعقد کند. پس موضوعهای این قضیه‌ها از حیث اینکه مفهومهایی در عقلمند و بهره‌ی از ثبوت دارند و بر آنها شیء و ممکن عام، بلکه عرض و کیفیت نفسانی و علم و از این دست چیزها صدق میکند، منشأ صحت حکم میشوند و از حیث اینکه عنوانی برای اموری باطلند، منشأ امتناع حکم میشوند و هنگام اعتبار این دو حیثیت بر آنها حکم میشود به عدم اخبار از آنها یا به عدم حکم بر آنها یا به عدم ثبوتشان و مانند این چیزها.^(۴۵)

همانطور که دیده میشود بخش نخست عبارات خیلی موجز است و بروشنی معلوم نیست کدامیک از مدعیات مورد پذیرش و کدامیک مورد انکار قرار میگیرد و بنابراین، در ادامه صدرالمتهلین به چه چیزی پاسخ میدهد. گزارش شرح ریحی مختوم در این قسمت نامناسب نمینماید. ریحی مختوم میگوید فصل پیشین مشتمل بر دو بحث اصلی بود: اول آنکه شیء معدوم و ممتنع چگونه ادراک میشود و دوم اینکه حکم بر ممتنع چگونه است. اینک در این فصل به شرح بحث اول پرداخته میشود. زیرا سختی ادراک ممتنع، نمیتواند پاسخی فلسفی برای این اشکال ادراک ممتنع باشد که گرچه ما ادراک ممتنعات و احکام مربوط به آنها را وجداناً درمییابیم، ولی برهان بر امتناع آن گواهی میدهد. در اینجا بین گواهی وجدان و برهان تعارض است. برهان در قالب شکل اول قیاس اقترانی به اینصورت است که هر معلومی متمیز است و هر متمیزی موجود است، پس هر معلومی موجود است. عکس نقیض نتیجه

۱۰۳



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

قیاس میشود: هرچه موجود نیست معلوم نیست؛ پس ما به عدم علم پیدا نمیکنیم. دلیل صغرای قیاس این است که شناخت هر امری با امتیاز آن از دیگر معلومات همراه است و دلیل کبرای قیاس نیز این است که در اعدام از آنجهت که عدم هستند میزی وجود ندارد.

اما دریافت وجدانی میگوید ما ادراکات تصویری و تصدیقی فراوانی دربارهٔ اموری که معدوم و ممتنع هستند داریم؛ مانند آگاهی به شریک‌الباری و تصویر عدم آن که علمی تصویری است و یا آگاهی به استحالة اجتماع نقیضین که علمی تصدیقی است. پس بین این دریافت وجدانی و نتیجهٔ برهان فوق چگونه میتوان جمع کرد؟...^(۴۶) خواهیم دید که رَحِیقِ مَخْتوم نیز گواهی برهان بر امتناع ادراک ممتنعات را میپذیرد. در واقع برهان فوق گاه برای اثبات وجود خارجی معدومها اقامه میشود که در این حالت از سوی برخی متکلمان است و فلاسفه به رد آن میپردازند و گاه از سوی خود فلاسفه مطرح میگردد که در اینصورت معمولاً برای اثبات وجودی اعم از ذهنی و خارجی است. اما در اینجا بحث از وجودی اعم از ذهنی و خارجی نیست و تقریر ملاصدرا از این دلیل را باید در مورد معدومات دانست نه معدوم مطلق؛ زیرا اگر برهان درست باشد، در مورد معدومات و نه لزوماً معدوم مطلق، خواهد بود.^(۴۷) به هر روی، نکتهٔ دیگر این است که ملاصدرا گاه گفته‌یی را گزارش میکند که ناچار به نقض کلیت قاعده تمایز معلوم شده است:

... أن ذاته علم إجمالي بالأشياء بمعنى أنه يعلم الأشياء بخصوصياتها- لا على وجه التميز^(۴۸) فإن العلم شيء و التميز شيء آخر و الأول لا يوجب الثاني.^(۴۹)

بنظر میرسد پذیرش علم بسیط اجمالی^(۵۰) به نقض کلیت قاعده می‌انجامد؛ چنانکه ملا عبدالله زنوزی نیز تمایز را در آن منکر میشود: «... علم اجمالی ... عبارت است از علم به امور متعدده به حیثیتی که آن امور به اعتبار آن علم از یکدیگر ممتاز نباشند.»^(۵۱) حتی خود ملاصدرا نیز گاه در مورد انسان تمیز در علم اجمالی را منکر شده است:

... هذه العلوم مجتمعة في النفس في حالة واحدة و لا تكون مفصلة مشروحة في الذهن ... ليست هذه التفاصيل حاضرة في الذهن متميزة بعضها عن بعض...^(۵۲)

تعبیر مشکل‌ساز دیگری که ناخواسته نزد ملاصدرا بوجود آمده است تقسیم جهل به اجمالی و تفصیلی است:

العقل عقلا: الاول: عقل بسیط يقال له العلم الاجمالي ... و الثاني: عقل تفصیلی ... و كذا الجهل جهلان: الاول: الاجمالي ... و الثاني: أحاد الجهالات الراسخة و الضلالات الزائفة.^(۵۳)

اکنون آشکارا این سؤال پیش می‌آید که آیا در جهلها و کواذب یا بین علوم و جهلها نیز تفصیل و تمییز وجود دارد؟ اگر آری، تمییز دیگر ملاک علم نیست؛ اگر نه، چرا نتوان گفت مثلاً « $۱+۲=۴$ » متمایز است از « $۱+۲=۳$ » و « $۱+۴=۶$ »؟ پس خلاصه این بخش آن است که ملاصدرا در پی فخر رازی از طریق عدم تمایز، دلیلی بر خبرناپذیری معدوم مطلق و بلکه مطلق ممتنعها، پیش کشید: صغری: هر معلومی متمایز است. کبری: هر متمایزی در خارج یا ذهن موجود است. نتیجه: هر معلومی در ذهن یا خارج موجود است. عکس نقیض این نتیجه بدست میدهد: ناموجود در ذهن و خارج، یعنی معدوم مطلق، معلوم نیست. همچنین در این بخش به مشکلات تمیز در علم اجمالی و جهل نیز پرداختیم.

۳-۵. شرح برخی از معاصران

۱. جوادی آملی

پیشتر در شرح سخنان ملاصدرا عباراتی از رحیق مختوم را گزارش کردیم. دیدیم که او ملاصدرا را بظاهر اینگونه شرح میکند که برهان بر عدم اخبار از ممتنع و نه لزوماً معدوم مطلق را شبهه میداند و در عین حال مغالطه آن را نشان نداد. گویا سیاق عبارات چنین مینمایاند که وی بخشهایی از آن برهان، یعنی «معلوم متمایز است» را پذیرفته است و به شرح آن میپردازد. اگر هم وی آن را نپذیرفته باشد، در ۱۰۵ فهم سخنان پیشینیان راهگشاست. وی در شرح استدلال صدرالمتهلین بر «الممتنع» و نه لزوماً «المعدوم المطلق لایخبر عنه» میگوید: «همراهی علم با تمیز ... به این دلیل است که شناخت هر امری با امتیاز آن از دیگر معلومات همراه است و موجود بودن هر متمیز ... به این دلیل است که در اعدام از آن جهت که عدم هستند



ممیزی وجود ندارد.»^(۵۴)

همانطور که دیده میشود در اینجا رَحِیقِ مَحْتوم، افزون بر معرفتی دانستن تمیز، برای نشان دادن شناخت‌ناپذیری و خبرناپذیری امور عدمی چون ممتنعها از این مقدمه بهره میگیرد که هر متمیزی موجود است و بنابراین معدوم ممتنع متمیز نیست. از آنجا که ممتنعها دارای مفهوم ذهنیند، پس آشکارا منظور تمایز خارجی است و چون ممتنعها تمایز خارجی ندارند، معلوم نیستند. در نقد این مدعا میتوان بعبارتی از خود رَحِیقِ مَحْتوم استناد جست که برخلاف اینجا که معدوم را متمایز نمیداند،

از تمیز معدوم برای اثبات وجود ذهنی اینگونه بهره میبرد: امتیازی که بین معدومات تصور میشود، برخی بین معدومات ممکن با یکدیگر و بعضی بین معدومات ممتنع با یکدیگر و برخی دیگر بین معدومات ممکن و ممتنع است. و چون بر این صغری که معدومات ممکن و ممتنع با امتیازاتی که دارند تصور و ادراک میشوند، این کبری نیز افزوده شود که تمیز در معدوم محض از آنجهت که معدوم است راه ندارد، چنین نتیجه گرفته میشود که تصورات و ادراکات ما از امور معدوم بدلیل اینکه دارای امتیاز هستند بگونه‌یی از وجود بهرمنند هستند و چون معدومات ممکن بنابر فرض و ممتنعات به برهان و یا به بداهت، وجود خارجی ندارند، پس در وعاء و ظرف دیگری موجود هستند و آن ظرف دیگر که بدینسان اثبات میشود، ذهن است.^(۵۵)

همانطور که دیده میشود در این عبارات اخیر، در کنار معدومات ممکن، هم معلوم‌بودن معدومات ممتنع پذیرفته شده و هم تمیز آنها. ولی از آنجا که رَحِیقِ مَحْتوم آنها را دارای تمیز خارجی نمیداند، دارای تمیز ذهنی دانسته و به اثبات وجود ذهنی میپردازد. اکنون میتوان در نقد آن گفت: اگر معلوم بودن ممتنعها در اینجا صرفاً مستلزم تمایز و وجود ذهنی است، پس در عبارات پیشین نیز شناخت‌ناپذیری معدومهای ممتنع اثبات نمیگردد. اگر مطابق عبارات پیشین، علم و شناخت مستلزم تمایز خارجی است، پس وجود ذهنی اثبات نمیگردد. البته میتوان عبارات پیشین را بر پایه عبارات اخیر بازسازی کرد و از تمایز معلوم و وجود متمایز تنها برای اثبات خبرناپذیری معدوم مطلق و نه ممتنعها، بهره برد. پس برهان بازسازی‌شده چنین میشود که علم مستلزم تمایز خارجی یا ذهنی است. این تمایز هم مستلزم وجود خارجی یا ذهنی است. پس معدوم

۱۰۶



مطلق نامعلوم است. از آنجا که پیشتر به نقد این برهان پرداخته‌ایم آن را بازگو نمیکنیم.

۲. حسن‌زاده آملی

در *النور المتجلی* نیز نکاتی در شرح برهان نخست *الاسفار* بر وجود ذهنی^(۵۶) وجود دارد:

ما گاهی معدوم خارجی بلکه ممتنع، مانند شریک‌الباری و اجتماع نقیضین را تصور میکنیم؛ بگونه‌یی که هریک نزد ذهن از دیگر معدومها تمیز مییابد و تمیز معدومهای صرف بضروره ممتنع است. پس گونه‌یی از وجود را داراست و چون فرضاً و بیائناً - یعنی عیاناً - در خارج نیست پس در ذهن است.

میتوانی به اعتراض بگویی اولاً، همانا هرچه معلوم باشد پس ناچار باید از غیر آن متمیز باشد و هر متمیز از غیر موجود است. پس هر معلومی موجود است. بعکس نقیض عکس میشود که آنچه موجود نیست معلوم نیست. ولی ما امور زیادی را میشناسیم که معدوم و ممتنع‌الوجود هستند و با اینهمه معلومند؛ مثلاً ما عدم شریک‌الباری و عدم اجتماع نقیضین را میدانیم. پس چگونه میتوان بین این دو سخن متنافی جمع کرد؟

ثانیاً، ممکن نیست که به معدوم علم حاصل شود. چون علم عبارت است از صورت حاصل از شیء، پس صورت معدوم یا مطابق آن است که در اینصورت واجب است برای معدوم و بویژه [برای] ممتنع ذاتی در خارج باشد تا صورت ذهنیش مطابق آن باشد و حال آنکه معدوم ذاتی ندارد، یا مطابق آن نیست پس برای ما علم به معدوم حاصل نمیشود چون علم عبارت است از صورت مطابق با معلوم.

پاسخ اعتراض این است که معدوم دو قسم مییابد: یکی معدومی که وجودش در مستقبل ممکن است و دیگری معدومی که وجودش مطلقاً ممتنع است؛ مانند: معدوم مطلق و مجهول مطلق و شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و مانند اینها. قسم اول دارای گونه‌یی وجود در مبادی عالیه خود است، همانطور که در اصل اول بلکه در اصل اخیر نیز بدان اشاره شد، پس دارای گونه‌یی تمیز است و [ذات] کامل [باریتعالی] هرگاه خواست که آن را بداند، پیش از نزولش در این نشئه‌یی که پیش‌روی ماست آن را میداند، همانسان که آن ملاک اخبار به غیب است. پس برای این علم در واقع مطابقی هست. به این ترتیب صحیح نیست که گفته شود معدوم

۱۰۷



مهدی اسدی؛ پیشینه‌تعمیر دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

ناموجود است، یا صورت معدوم بر معدوم بالفعل نامطابق است.
پس نیک بنگر. اما پاسخ به قسم دوم - یعنی معدومهای صرف - از آنچه در ...
تقسیم قضایای حملیه به بتی و غیربتی تحریر شد، دانسته میشود...^(۵۷)

نقد و بررسی

چون پیشتر به نقد «هر معلومی متمیز است» پرداختیم، اینجا آن را بازگو
نمیکنیم. همچنین چون پیشتر به نقد «هر متمیزی موجود است» پرداختیم، در
اینجا به آن نیز اشاره نمیکنیم. بعلاوه، خود علامه نیز در همین برهان وجود ذهنی
از طریق تمایز معدومها، بلکه ممتنعها، به استدلال وجود ذهنی میپردازد، ولی گویا
بیدرنگ آن را نادیده میگیرد و ادعای موجودیت مصداق و مطابق برای هر متمیزی
را پیش میکشد. پس اشکال این است که این برهان وجود ذهنی نیز وجود معلوم
متمیز را میپذیرد ولی وجودی جدای از بودن در ذهن را نه. وگرنه کسی میتواند
اشکال کند این برهان فقط وجودی را اثبات میکند نه لزوماً وجود ذهنی را؛ چون آن
وجود - همانطور که خود شما در ادامه همین کار را نیز میکنید - میتواند مقام علم
خدا و مبادی عالیه باشد. آری، تنها در معدومهای ممتنع شما آن را در مقام علم
الهی موجود نمیدانید و بحث قضایای لابتی را پیش میکشید. در مورد همین قسم
اخیر نیز چون پیشتر (در بحثی چون جمع ناپذیری نقیضان در خارج) به نقد چنین
ادعایی پرداخته‌ایم، اینجا به بازگویی آن نمیپردازیم. تنها همین مقدار اشاره میکنیم
که در مورد ممتنعی چون جمع نقیضین ما میدانیم که آن در جهان خارج ممتنع
است نه در عدمستانی فرض شده بنحو لابتی.

نکته دیگر اینکه علامه ادعای عدم اخبار از معدوم مطلق را به معدومهای ممتنع نیز
سرایت میدهد^(۵۸)، حتی برهان تمیز معلوم و وجود متمیز اخبارناپذیری را در نگاه
نخست درباره هر معدومی اثبات میکند، در حالی که با مبانی قوم خبرها و علوم زیادی،
گرچه سلبی، درباره آنها داریم: اجتماع و ارتفاع نقیضین و ... محال است؛ اجتماع و ارتفاع
نقیضین و ... موجود نیست؛ و ... همچنین وی در بحث نحوه علم به معدومهای ممتنع،
معدوم مطلق را در کنار دیگر معدومها بکار میبرد و میگوید: «و دومی معدومی که
وجودش مطلقاً ممتنع است مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و شریک‌الباری و
اجتماع نقیضین و مانند اینها» و در ادامه نحوه علم به معدومها از طریق لابتی را بمیان

۱۰۸



می‌آورد؛ این بدان معناست که معدوم مطلق نیز به همین نحوه لایبیتی و مصداقهای فرضی آن خبرپذیر خواهد بود. ولی اگر کسی بخواهد خبرناپذیری معدوم مطلق بنحو لایبیتی را پیش نهد، پیامدش خبرناپذیری همه لایبیتها و بنابراین هر معدوم ممتنعی خواهد بود؛ چون در همه اینها لایبیتی یکسان مطرح است.

۳. دینانی

استاد دینانی با نقل سخن فخر رازی میگوید: وی برای اثبات قاعده «کل معلوم فهو موجود» استدلال کرده است. ایشان استدلال وی را به این ترتیب تلخیص میکند: آنچه برای بشر معلوم است، ناچار باید نسبت به سایر اشیاء ممتاز و مشخص باشد؛ هر چیزی که نسبت به سایر اشیاء ممتاز و مشخص باشد، موجود است. نتیجه اینکه آنچه معلوم است، موجود است.^(۵۹)

از آنجایی که پیشتر به نقد بحث تمایز پرداختیم و استاد دینانی نیز جز تأیید آن سخن دیگری ندارد، دیگر به تکرار نقد خود نمیپردازیم.

۴. مقایسه دیدگاهها

دیدیم که دکارت «تمایز» مورد نظر خود را اینگونه تحلیل میکند: چنان از دیگر چیزها مجزا و خطبندی شده باشد که مطلقاً هیچ چیزی را دربر نداشته باشد مگر آنچه واضح است. روشن است که این بیشتر تعریفی تنبیهی بشمار می‌آید و مجزا و خطبندی شده به همان معنای تمایز است؛ از اینجهت فرقی با مثلاً فخر رازی ندارد که تمایز را با تعیین تعریف میکند و خود تعیین را نیز جای دیگر همان تمایز میداند یا تمایز را به حاصل نبودن برای دیگری میداند. پس اینها در واقع تعریفی تنبیهی است و دو تعریف دکارت و فخر رازی چندان فرقی با هم ندارد.

نکته دیگر اینکه همانطور که تمایز نزد دکارت امری معرفتی و بلکه ملاک شناخت است، نزد اندیشمندان مسلمان نیز در بسیاری از مباحث امری معرفتی بشمار می‌آید. همچنین، آنها معمولاً هر معلومی را متمایز و بلکه ایندو را بنوعی مساوق میدانند؛ این بدان معناست که هر جا تمایز باشد، حتماً علم نیز هست؛ یعنی میتوان تمایز معرفتی را دلیل و راهنما و ملاکی بر صدق دانست. (البته به قیود اعم از ذهنی و خارجی اشاره خواهیم کرد.)

۱۰۹



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

نزد دکارت دیدیم که تمایز ملاکی بر واقعیت و وجود خارجی است نه وجود اعم از ذهنی و خارجی یا وجود امکانی؛ ولی نزد اندیشمندان مسلمان برجسته - همانطور که نشان داده شد - تمایز ملاکی بر واقعیت و وجودی است اعم از ذهنی و خارجی. پس ادعای آنها محتاطانه‌تر و قابل‌دفاع‌تر و بسیار کم‌اشکال‌تر است و بنابراین بسیاری از اشکالهایی که به دکارت وارد شده است، بر آنها وارد نیست. پس در واقع تقریر آنها به تقریر قویتر هیوم که میگوید وضوح و تمایز وجود امکانی را نتیجه میدهد نه وجود محقق را، نزدیکتر است تا خود دکارت.^(۶۰)

همچنین دیدیم که دکارت معتقد بود ملاک تمایز تنها درباره امور عقلی رواست و نه امور حسی و خیالی تا بدین شیوه بسیاری از اشکالهای مقدر در علوم حسی و خیالی را دفع کند، «ولی اندیشمندان مسلمان گرچه این قید را شرط ندانسته‌اند، اشکالهای مقدر در علوم حسی و خیالی نیز وارد نخواهد بود.» چون نزد این اندیشمندان، تمایز ملاک بر واقعیت و وجودی است اعم از ذهنی و خارجی و نه صرفاً خارجی. پس نیازی به طرح این قید دکارت نداشته‌اند.

اما اینکه دکارت میگوید گاه ادراک میتواند واضح باشد گرچه متمایز نباشد، بنظر میرسد میتواند مزیت دیدگاه او نسبت به اندیشمندان مسلمان بشمار آید؛ ولی باید به این امر توجه داشت که در همینجا نیز گاه حتی خود فخر رازی (در بحث ذات) و ملاصدرا (در بحث علم اجمالی) کلیت قاعده را نپذیرفته‌اند و برخی اندیشمندان دیگر نیز مانند فارابی و زوزی و... در مواردی آن را بعنوان قاعده‌یی کلی نپذیرفته‌اند. دیدیم که دکارت میگوید: کذب تمایز و وضوح نداشته و دربردارنده آمیختگی یا ابهام است. «اندیشمندان مسلمان نیز معمولاً با قاعده «عدم تمایز»^(۶۱) در اعدام در واقع همین را قائلند؛ چراکه کذب با عدم مرتبط است همانسان که صدق با وجود و واقعیت. اما نکته ژرفتر این است که اگر بحث جهل تفصیلی ملاصدرا را بپذیریم، نتیجه این میشود که ما از نظر معرفتی بین کذبها و جهلها نیز میتوانیم تمایز قائل شویم و بدینسان این میتواند اشکال دیگری باشد بر تمایز دکارتی و نقدی بر تمایز خود اندیشمندان مسلمان». دیدیم که این امری است که شهود نیز بر آن گواهی میدهد: آیا نمیتوانیم بگوییم مثلاً « $۱+۲=۴$ » متمایز است از « $۱+۲=۳$ » و « $۱+۴=۶$ »؟ (مگر اینکه تمایز از نو دقیقاً تعریف شود).

همچنین دیدیم که اندیشمندان مسلمان با آنکه بظاهر پیش از دکارت نسخه قویتری از بحث تمایز را پیش کشیده‌اند، با این حال در مواردی به همین تقریر قوی نیز منتقدانه



نگریسته‌اند و از این جهت تا اندازه‌یی حسن ناقدان منصف دکارت را نیز داشته‌اند. با آنکه هدف اصلی این نوشتار «تمایز» است نه «وضوح»، در پایان مناسب میدانیم که نکاتی را درباره ملاک «وضوح» متذکر شویم. دیدیم که دکارت واضح را نیز در تعریف متمایز می‌آورد. بنظر ما این میتواند دست‌کم دو گونه تفسیر گردد: تفسیر نخست اینکه چیستی تمایز امر واضحی است. پس گویا عبارت دکارت در صدد است بگوید تمایز نیازی به تعریف ندارد. پس اگر هم نکته‌یی در چیستی آن گفته شود، نکته‌یی تنبیهی است نه تعریفی واقعی؛ چنانکه دیدیم مقایسه «تمایز» دکارت و فخر رازی نیز به همین نتیجه رهنمون شد. بعبارتی، برای تمایز نهادن میان دو امر کافی است به آن دو امر بیندیشیم تا متوجه شویم که آن دو متمایزند و بدینسان در اینجا چیستی خود تمایز نیز که امری بدیهی است، روشن میگردد. پس در فهم تمایز نیازی به فهم امر دیگری نیست و تمایز خود امر واضحی است. اگر عبارت دکارت اینگونه تفسیر گردد، در اینصورت گرچه اندیشمندان مسلمان بظاهر چنین قیدی را نیاورده‌اند، اما بعید نیست ناگفته گنجانیده باشند؛ مثلاً اگر تمایز را امری بدیهی دانسته باشند که ظاهراً مبانیشان چنین اقتضایی دارد، بین بدهات آنها و وضوح دکارت دست‌کم در ظاهر تفاوتی نیست.^(۶۲)

تفسیر دیگر این است که برای فهم تمایز دو امر، نخست باید آن دو را بنحو واضحی تصور نماییم تا سپس بتوانیم به تمایز آن دو پی ببریم. ولی در اینصورت دکارت تعریف دقیقی از خود تمایز بدست نداده است و تنها شرایط لازم برای رسیدن به تمایز را تصویر کرده است. پس اینکه خود آن تمایزی که در این شرایط بدست می‌آید چیست، دیگر دکارت نتوانسته است این چیستی را مشخص سازد. در واقع این نتوانستن را میتوان بر پایه محتوای تفسیر نخست، اینگونه تبیین کرد که تمایز امری بدیهی است و اصلاً تعریفی واقعی برای آن وجود ندارد.

تفسیر دوم را با اندکی تغییر میتوان اینگونه مطرح کرد که دکارت ظاهراً دوباره وضوح را درون ملاک تمایز قرار داده است. پس مسئله این است که آیا دکارت به دو ملاک وضوح و تمایز در عرض یکدیگر معتقد است یا اینکه ملاک اصلی را همان تمایز میداند؛ یعنی چون یک جزو بسیار مهم در این تمایز همان وضوح است، بخاطر اهمیت آن، گویا برای تأکید این جزء را جداگانه در کنار تمایز مطرح میسازد. بعبارتی، از آنجا که دکارت در خود تمایز نیز وضوح را میگنجاند، شاید بدست آید که

۱۱۱



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

ملاک اصلی همان تمایز است.

البته این احتمال را هم میتوان مطرح کرد که برای استفاده از این دو ملاک، نخست باید ملاک وضوح را احراز نماییم و سپس در پی احراز ملاک تمایز برآییم. در اینصورت ظاهراً ملاکهای وضوح و تمایز دو ملاک جداگانه بشمار می‌آیند؛ گرچه به ملاک تمایز دست نمی‌یابیم مگر اینکه پیشتر به ملاک وضوح دست یافته باشیم.

در اینصورت باید توجه داشت که گرچه دکارت ملاک تمایز را تنها مطرح نمیکند بلکه در کنار ملاک وضوح بدان می‌پردازد، با این حال ما در این نوشتار مناسب ندانستیم که به پیشینه ملاک «وضوح» دکارت نیز در جهان اسلام بپردازیم. دلیل ما تنها این نیست که بررسی تفصیلی چیستی ملاک وضوح نزد دکارت و بویژه سنجش آن با دیدگاههای کمابیش مختلف در جهان اسلام درباره وضوح نیازمند مقاله جداگانه‌یی است، بلکه دلیل بمراتب مهمتر این است که ما از نظر تاریخ فلسفه به این تطبیق و سنجش به هیچ روی به اندازه ملاک تمایز پافشاری نمی‌نماییم. زیرا بحث وضوح نزد اندیشمندان مسلمان معمولاً در تصور بدیهی و تصدیق بدیهی^(۶۳) مطرح میشود که البته دومی در علوم مهمتر بوده است. ولی میدانیم که بداهت منحصر به منطق و فلسفه اسلامی نیست و پیشتر مبنایگروانی چون ارسطو و شارحان وی فراوان بدان پرداخته‌اند و فلسفه اسلامی نیز در واقع شرح و تکمیل همانهاست. بهمین خاطر چون بنظر میرسید از نظر تاریخ فلسفه بررسی پیشینه وضوح دکارتی در فلسفه اسلامی چندان حسنی نخواهد داشت، بدان نپرداختیم.

نکته دیگر اینکه اندیشمندان مسلمان بتصریح در کنار ملاک تمایز، ملاک وضوح را مطرح نکرده‌اند و چنین نگرشی بعنوان مسئله‌یی فلسفی برای آنان مطرح نبوده است. ازاینرو ما نیز به بخش مهم تمایز که بصراحت بدان پرداخته‌اند، بسنده کردیم.

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشتار نخست به دیدگاههای دکارت اشاره شد تا نزد اندیشمندان مسلمان پیشینه‌یی بر آنها بیابیم. مهمترین نکته دکارتی که در پی ریشه‌یابی آن بودیم، عبارت از این بود که تمایز ملاکی بر واقعیت و وجود خارجی است. در متون اندیشمندان مسلمان این بحث معمولاً به بحث معدوم مطلق گره خورده است: آنها تمایز علم و معلوم و رابطه آن با وجود را در بحث معدوم مطلق می‌آورند تا نشان

۱۱۲



سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳

دهند که معدوم مطلق شناخت‌ناپذیر و خبرناپذیر است. بدین منظور به دیدگاه‌های کسانی چون فخر رازی، علامه حلی، تفتازانی، ملاصدرا و ... پرداختیم.

دیدیم که فخر رازی گاه بظاهر تمایز را امری هستی‌شناختی میدانند و گاه نیز تمایز معرفتی را مطرح میکند و سپس آن را دلیلی بر تمایز متعلق معرفت (اعم از ذهنی و خارجی) میدانند. سپس به این پرداختیم که هر معلومی متمایز است و هر متمایزی در خارج یا ذهن موجود است؛ پس هر معلومی در ذهن یا خارج موجود است. برخی از نقدهایی که آوردیم عبارت بود از: (۱) این را نمیپذیریم که هر معلومی لزوماً متمایز است. (۲) فارابی و گاه فخر رازی نیز متمایز بودن هر معلوم را به چالش کشیدند؛ ما نیز به تقویت نقدها پرداختیم.

همچنین دیدیم که علامه حلی و تفتازانی نیز بصراحت معرفتی بودن تمایز را برای دلالت بر وجود (اعم از ذهنی و خارجی) پیش‌کشیده‌اند. ملاصدرا نیز در پی فخر رازی از طریق عدم تمایز، دلیلی بر خبرناپذیری معدوم مطلق و بلکه مطلق ممتنعها پیش‌کشید و هر معلومی را متمایز و هر متمایزی را موجود دانست. همچنین به مشکلات تمیز در علم اجمالی و جهل پرداختیم.

در مقایسه دیدگاهها اذعان داشتیم که تعریف دکارت و فخر رازی از «تمایز» چندان فرقی با هم ندارد. همچنین دیدیم که همانطور که تمایز نزد دکارت ملاک شناخت است، نزد اندیشمندان مسلمان نیز در بسیاری از مباحث میتوان تمایز را دلیل و راهنما و ملاکی بر علم صادق دانست؛ جز آنکه نزد دکارت تمایز ملاکی بر واقعیت و وجود خارجی است نه وجود اعم از ذهنی و خارجی یا وجود امکانی، ولی نزد اندیشمندان مسلمان برجسته، با ادعایی محتاطانه‌تر و قابل‌دفاع‌تر و کم‌اشکال‌تر، تمایز ملاکی بر واقعیت و وجودی است اعم از ذهنی و خارجی. پس در واقع تقریر آنها به تقریر قویتر هیوم که میگوید وضوح و تمایز وجود امکانی را نتیجه میدهد نه وجود محقق را، نزدیکتر است تا خود دکارت.

۱۱۳

همچنین یادآور شدیم اینکه اندیشمندان مسلمان در ملاک تمایز امور حسی و خیالی را خارج نکرده‌اند، بدین خاطر بوده است که با مبانی آنها نیازی به آن نبوده است. اما اینکه دکارت میگوید گاه ادراک میتواند واضح باشد گرچه متمایز نباشد، در مقایسه دیدیم که گاه حتی خود فخر رازی (در بحث ذات) و ملاصدرا (در بحث علم اجمالی) نیز کلیت قاعده تمایز علم را نپذیرفته‌اند و برخی اندیشمندان دیگر نیز



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

سال پنجم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۳
صفحات ۸۹-۱۲۰

مانند فارابی و زנוزی و... در مواردی آن را بعنوان قاعده‌یی کلی نپذیرفته‌اند. در پایان با مقایسه کذب و آمیختگی یا ابهام دکارت با دیدگاه عدم تمایز در اعدام اندیشمندان مسلمان، گفتیم که گاه نزد ملاصدرا ما از نظر معرفتی بین کذبها و جهلها نیز میتوانیم تمایز قائل شویم و بدینسان این میتواند اشکال دیگری بر تمایز دکارتی و نقدی بر تمایز خود اندیشمندان مسلمان باشد. همچنین دیدیم که اندیشمندان مسلمان با آنکه بظاهر پیش از دکارت نسخه قویتری از بحث تمایز را پیش کشیده‌اند، با این حال در مواردی به همین تقریر قوی نیز منتقدانه نگریده‌اند و از این جهت تا اندازه‌یی حسن ناقدان منصف دکارت را نیز داشته‌اند.

پی‌نوشتها:

1. Cf., Humber, James M., "Recognizing Clear and Distinct Perceptions", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 41, No. 4, pp. 487-507, Gewirth, Alan, "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, vol.18, No. 69, p. 17.

۲. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ص ۵۱؛

See also: Descartes, Rene, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, pp. 28_29.

جای شگفتی است که چرا فروغی در ترجمه گفتار در روش تمایز را به همان وضوح ترجمه کرده است: «... هر چه را روشن و آشکار درمیابم حقیقت دارد.» (ص ۱۴۸).

۳. شیمیر؛ خیمایرا؛ در فارسی «غول شیر» نیز نامیده شده است، هیولایی است که در اسطوره یونان سر شیر، بدن بز و دم افعی داشته و از دهانش آتش میبارد. گاهی نیز در هنر بصورت شیری که کله بزی شاخدار از پشت آن بیرون آمده نشان داده شده است. کایمرا معنای دیگری هم در ادبیات علمی دارد که اینجا مدنظر نیست.

4. Descartes, *op. cit.*, 4, p. 34.

5. *Ibid.*, 4, p. 33;

رک: تأملات در فلسفه اولی، ص ۹۰ و ۹۱

6. *Ibid.*, p. 33.

7. Descartes, Rene, *Principles of Philosophy*, I. 45.

۸. این میتواند بدینمعنا باشد که «توجه کافی» از لوازم یا مؤلفه‌های «وضوح» دکارتی است.

(Cf. Smith, Kurt, "A General Theory of Cartesian Clarity and Distinctness Based on the Theory of Enumeration in the Rules", *Dialogue*, pp. 283-284)

برخی برای رسیدن به این «توجه» بایسته میدانند که در فهم مسائل تنها به معنای واژگانی که از محیط یادگرفته‌ایم بسنده ننماییم و به «اندیشه» و امور غیرحسی و غیر خیالی و ماهیات و ذوات اشیاء روی آوریم. (Humber, *op.cit.*, pp. 488-492)

9. Desartes, *Principles of Philosophy* I. 45.

10. *Ibid.*, I. 46.

۱۱. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۵.

۱۲. همان، ص ۸۹.



۱۳. در اینجا مترجم فارسی پس از «ماهیت مثلث» داخل [] «راست گوشه» را نیز افزوده است: «... از ماهیت مثلث [راست گوشه]...»؛ در حالی که آشکارا آن زائد است. چراکه مجموع سه زاویه در هر مثلثی برابر با دو قائمه است نه فقط در مثلث راست گوشه.

۱۴. تأملات در فلسفه اولی، ص ۸۶.

15. Gewirth, Alan, "The Cartesian Circle", *The Philosophical Review*, vol. 50, No. 4, pp. 368-395 & Idem, "The Cartesian Circle Reconsidered", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, No. 19, Sixty-Seventh Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 668-685.

Kenny, Anthony, "The Cartesian Circle and the Eternal Truths", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, No. 19, Sixty-Seventh Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 685-700.

Rickless, Samuel, "The Cartesian Fallacy Fallacy", *Nous*, 39:2, pp. 309-336.

Della Rocca, Michael, "Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, No. 1, pp. 1-33.

Nakhnikian, Georg, "The Cartesian Circle Revisited", *American Philosophical Quarterly*, vol. 4, No. 3, pp. 251-255.

16. *Treatise I*, i, 7.

17. Garrett, Don, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, p. 24.

18. See for example: Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, p. 233.

19. Chalmers, David, "Does Conceivability Entail Possibility?", in Gendler, p. 146; see also: Fine, Kit, "The Varieties of Necessity", in Gendler, p. 275.

گفتنی است در تقریرهای رایج کنونی اصل هیوم، برخی دیگر واژه متمایز را بکار نمیبرند.

۲۰. رازی، فخرالدین، *المحصل فی اصول الفقه*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، ۲۹۶؛ همچنین رک: همو، *الاربعین فی اصول الدین*، تقدیم و تحقیق و تعلیق محمد حجازی السقا، ۹۲.

۲۱. ولی در عبارت زیر که فخر رازی از مستشکلی نقل میکند بتصریح تمایز امری معرفت‌شناختی است: «لکن لم قلت: إن العلم بالشیء، یستدعی کون المعلوم متمیذا عن غیره، فی علم ذلک العالم؟» (رازی، فخرالدین، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق حجازی سقا، ج ۴، ص ۱۵۹).

۲۲. *الاربعین فی اصول الدین*، ص ۵۷؛ همچنین رک: *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۲، ص ۱۳۰.

۲۳. رازی، فخرالدین، *المحصل*، ۱۵۶؛ همچنین رک: *الاربعین فی اصول الدین*، ص ۹۲-۹۸.

۲۴. رازی، فخرالدین، *شرح الاشارات و التنبیہات*، مقدمه و تصحیح نجف‌زاده، ص ۲۱۷.

۲۵. *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۲، ص ۱۶۲.

۲۶. از صدر المتألهین نیز عین این عبارات را - که اندکی در آنها تصرف کرده و بدانها افزوده است - گزارش خواهیم کرد.

۱۱۵ ۲۷. تعریف علم به تمایز را بیشتر در علی بن عیسی رمّانی معتزلی (ف. ۳۸۴ ه. ق.) یافتیم: «المعرفة هی التي یتبین بها الشیء من غیره علی جهة التفصیل و العلم قد یتبیز به الشیء علی طریق الجملة دون التفصیل.» (طوسی، ابو جعفر، *التبیین فی تفسیر القرآن*، ۲۱)

۲۸. «کل ما کان معلوما فلا بد و ان یکون متمیذا عن غیره و کل ما کان متمیذا عن غیره فهو موجود فاذا کل معلوم فهو موجود و ینعکس انعکاس النقیض ان ما لایکون موجودا لا یکون معلوما.» (رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، ۳۷۷ و ۳۷۸؛ بسنجید با *المحصل*، ۱۵۱-۱۵۷؛ *الاربعین فی اصول الدین*، ۹۱-۹۸.

۲۹. *المحصل*، ۲۴۹ و ۲۵۰.



مهدی اسدی؛ پیشینه تمایز دکارتی در فلسفه و کلام اسلامی

۳۰. همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.
۳۱. الاربعین فی اصول الدین، ص ۹۱.
۳۲. بخاری، شمس الدین محمد، شرح حکمة العین، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، ص ۶۰.
۳۳. الاربعین فی اصول الدین، ص ۹۲-۹۶.
۳۴. البته گاهی عبارات حتی کسی چون ابن سینا ظاهراً تمایزش و نه وجودش، را نشان میدهد: «کل ما هو ممکن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده و عدمه کلاهما بعله، لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزاً من الوجود.» (ابن سینا، الشفاء، الالهيات، تصحیح سعید زاید، ص ۳۸).
۳۵. فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، ص ۵۲.
۳۶. المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، ج ۲، ص ۴۷۵.
۳۷. میتوان این سخن را با دلیلی سنجید که فخر رازی در المحصل، (ص ۹۳ و ۹۴، ۹۹-۹۷، ۱۰۷) از برخی گزارش میکند که حتی در اصل تناقض تردید کرده‌اند. پافشاری ما بر «خارج» را نیز بسنجید با: «لنفی هو رفع الاثبات، و رفع الاثبات لا يكون عين الاثبات، و رفع الاثبات الخارجی إثباته منسوب إلى لا إثبات خارجي.» (تلخیص المحصل، ص ۲۹).
۳۸. حلی، حسن بن یوسف، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، بکوشش سیدمحمد مشکوة، تصحیح و پیشگفتار و پاورقی، علینقی منزوی، ص ۲۷ و ۲۸؛ بسنجید با همو، معارج الفهم فی شرح النظم، ص ۲۲۹-۲۳۱؛ همو، نهاییه المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفانی، ص ۵۲.
۳۹. از این جهت معرفتی بودن میتوان تعریف قاضی عضد ایچی (۷۵۶ ه.ق) از علم در مواقف را بازسازی شده چنین نگرشی دانست: «العلم... صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض.» (ایچی، قاضی عضدالدین، المواقف و شرحها، شرح المحقق السيد الشريف علی بن محمد الجرجانی، ص ۷۷ و ۷۸).
۴۰. با اینهمه بسنجید با: «کل متمیز فهو متحقق متعین فی نفسه مغاير لما عداه.» (معارج الفهم فی شرح النظم، ص ۲۳۰).
۴۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، تصریر صالح موسی شرف، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.
۴۲. ملاصدرا حدوداً ده سال زودتر از دکارت فوت کرده است.
۴۳. ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، ص ۳۶۱، همچنین رک: همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۵۲؛ همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۷۸.
۴۴. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۴۰.
۴۵. «کل ما کان معلوماً فلا بد أن يكون متميزاً عن غيره و کل متميز عن غيره فهو موجود فإن کل معلوم موجود و ینعکس انعکاس النقيض أن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً لکننا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة و ممتنعة الوجود و مع ذلك فهي معلومة مثل أنا نعلم عدم شريك الباري و عدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهراً.
- ... و أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك الباري و غير ذلك مفهوماً و عنواناً فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها و يعقد قضايا إيجابية على سبيل الهليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات في العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شيء و ممكن عام بل عرض و كيفية نفسانية و علم و ما يجري مجراها تصير منشأ لصحة الحكم عليها و من حيث إنها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها و عند اعتبار الحثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك ...» (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۴۰).
- همینجا گفتنی است که آقا علی نوری (۱۲۴۶ ه.ق) در تعلیقه خود بر الاسفار در مورد معدوم مطلق چنین تعبیری دارد: «... لا تميز له و لا علم به و لا خبر عنه ...» (همان، ج ۱، ص ۲۳۹).

۴۶. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسا، ج ۱/۳، ص ۳۷۱-۳۷۴.
۴۷. همچنین شاید در مورد هر ممتنعی هم نباشد. زیرا چه بسا برخی ممتنعات عدم اضافی باشند و بنابراین بتوانند بتبع اضافه‌شان، تمایز داشته باشند. از اینروست که میگویند در اعدام از آنجهت که عدمند تمایزی نیست.
۴۸. سبزواری نیز در اینجا به این تناقض‌گویی اشاره میکند: «هذا بظاهره يناقض الجواب الأول لأن بنائه كان على حصول التميز بالمقتضى و بناء هذا على نفي التميز رأساً».
۴۹. *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، ج ۶، ص ۲۴۱.
۵۰. علم بسیط اجمالی در عین تفصیلی بدون پذیرش تناقض برای ما قابل درک نیست. پس منظور ما این نیست که خدا علم تفصیلی ندارد. ما در مسئله علم خدا عجلتاً دیدگاه حسین خوانساری را ترجیح میدهم. (خوانساری، حسین بن محمد، *الرسائل مع رسائل آخر*، ص ۲۸۳ - ۲۸۵). آشکارا پرداختن به علم خدا خارج از گستره این پژوهش است.
۵۱. زوزی، عبدالله، *لمعات الهیه*، مقدمه و تصیح سیدجلالدین آشتیانی، ص ۳۲۶؛ همچنین رک: علیقلی بن قرچای خان، *احیای حکمت (ج ۲/الهیات)*، تصیح و تحقیق فاطمه فنا، ص ۳۱۶.
۵۲. ملاصدرا، شرح *أصول الکافی*، تصیح محمد خواجوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، ص ۲۴۳.
۵۳. همان، ص ۴۳۷.
۵۴. رحيق مختوم، شرح حکمت متعالیه، ج ۱/۳، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.
۵۵. همان، ج ۱/۴، ص ۵۴.
۵۶. *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، ج ۱، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.
۵۷. حسن‌زاده آملی، حسن، *النور المتجلي في الظهور الظلي*، ص ۸۳.
۵۸. چنانکه شاگرد وی، صمدی آملی، نیز در شرح سخن علامه میگوید: «هیچکس ادعا نکرده است که میتواند از معدوم ممتنع اخبار کند، چرا که معدوم ممتنع هیچ نحوه تحقیقی جز در ذهن آنها در کنف وجود بنحو ذهنی و مفهومی، تحقق دیگری ندارد و از اینرو فرموده‌اند: المعدوم المطلق لا یخبر عنه.» (صمدی آملی، داوود، *شرح نهایه الحکمه*، ۴۵۶).
۵۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ص ۴۰۷.
۶۰. گفته نشود نزد هیوم ممتنعات متمایز نیستند ولی اندیشمندان مسلمان گاه به تمایز ذهنی آنها تصریح دارند. زیرا اینکه گاه اندیشمندان مسلمان تمایز در ممتنعات را نیز بخاطر معلوم بودنشان مطرح میکنند، صرفاً به این معناست که مفهومشان در ذهن متمایز است و مصداقشان حتی در ذهن نیز متمایز و ممکن نیست؛ مثلاً دایره مربع حتی در ذهن هم مصداقی ندارد تا بخاطر وجود ذهنی، آن مصداق ممکن گردد.
۶۱. توجه شود «آمیختگی» و «عدم تمایز» هر دو در برابر «تمایز»ند.
۶۲. البته اینجا مباحث پیچیده‌تری میتوان پیش کشید که فراتر از گستره این پژوهش است؛ پژوهشی که بیشتر درصدد است پیشینه‌ی برای دیدگاه دکارت ارائه کند.
۶۳. توضیح کوتاه اینکه اندیشمندان مسلمان در علوم بدیهی تصویری و تصدیقی بدهت و وضوح را نیز شرط میدانند. در اینجا بین اندیشمندان مختلف دیدگاههای کمابیش گوناگونی وجود دارد. (تفصیل دیدگاهها را بنگرید در: اسدی، مهدی، «چیستی و ملاک بدهت از دیدگاه دانشمندان مسلمان» *پایان‌نامه کارشناسی/ارشد گاه تصور و / یا تصدیق بدیهی بمعنای بینبازی از تعریف و استدلال است*. ولی گاه نیز بمعنای ممتنع‌الاستدلال بودن و ممتنع‌التعریف بودن است. از سوی دیگر، برخی مانند فخر رازی هر تصویری را بدیهی میدانند و بنابراین تطبیق وضوح همه چیز شمول دکارتی با آنان ظاهراً از جهتی راحتتر است. ولی برخی دیگر که وضوح را تنها در تصور بدیهی مطرح میکنند، تطبیق وضوح همه چیز شمول دکارتی با آنان مشکلات خاص خود را خواهد داشت.

اما در مورد نظری‌ها، باید به دنبال اموری غیر از بدهات بود. البته همین مطلب خود شاید نشان دهد که نزد اندیشمندان مسلمان تمایز شرط لازم معرفت است نه شرط کافی آن. پس اگر معرفت بدیهی بود، بدهات و تمایز با همدیگر شرط لازم و کافی معرفتند؛ ولی اگر بدیهی نبود افزون بر این دو، چیز دیگری هم لازم است. (البته آشکارا استدلال و نظر در دکارت هم وجود دارد.) یا حتی میتوان این حالت را مطرح کرد که تمایز بدست نمی‌آید مگر پس از اینکه همه آن شرایط دیگر بدست آمده باشند. از آنجا که اندیشمندان مسلمان بتصریح به این مسائل نپرداخته‌اند، تحلیل نظام‌مند دیدگاه آنان و مبنای مربوطه به آنها به هیچ روی در این نوشتار کوتاه نمیگنجد.

منابع فارسی:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳، ج ۲، ۱۳۸۰.
۲. ابن سینا، الشفاء، (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. اسدی، مهدی، «چیستی و ملاک بدهات از دیدگاه دانشمندان مسلمان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۷.
۴. الایچی، قاضی عضالدین عبدالرحمن، المواقف و شرحها، شرح المحقق السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، یلبه حاشیته السیالکوتی و الجلیبی، قم، منشورات الشریف الرضی، ج ۱، ج ۲، ۱۴۱۲ق - ۱۳۷۰.
۵. بخاری، شمس‌الدین محمد بن مبارک‌کشا، شرح حکمة العین، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، تصدیر صالح موسی شرف، قم، منشورات الشریف الرضی، الجزء الاول، ج ۱، ۱۳۷۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، (شرح حکمت متعالیه)، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، انتشارات اسراء، چ ۲، ج ۱/۳ و ۱/۴، ۱۳۸۶.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، النور المتجلی فی الظهور الظلی (تحقیق انیق حول الوجود الذهنی)، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۹ق / ۱۳۸۷.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، بکوشش سیدمحمد مشکوة، تصحیح پیشگفتار و پاورقی و علینقی منزوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۱۰. _____، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، انتشارات دلیل ما، ج ۱، ۱۳۸۶.
۱۱. _____، نهایی المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۲. خوانساری، حسین بن محمد، الرسائل مع رسائل آخر، اعداد رضا الاستادی، تهران، کنگره آقا حسین خوانساری، ۱۳۷۸.
۱۳. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، چ ۶، ۱۳۸۵.
۱۴. _____، گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم، ترجمه محمد علی فروغی، در: سیر حکمت در اروپا، ۱۳۲۴.
۱۵. رازی، فخرالدین ابن خطیب، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار، چ ۲، ج ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۶. _____، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار، چ ۲، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۱۷. _____، المحصل، قم، المطبعة امیر، چ ۱، ۱۹۹۲م / ۱۴۲۰ق.
۱۸. _____، الاربعین فی اصول الدین، تقدیم و تحقیق و تعلیق محمد حجازی السقا، قاهره، مطبعة دارالتضامن، الجزء الاول، چ ۱، ۱۴۰۶ق.



۱۹. _____، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی، ج ۱، ۲ و ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۰. _____، *شرح الاشارات و التنبیہات*، مقدمه و تصحیح نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱، ۲، ۱۳۸۴.
۲۱. _____، *المحصول فی اصول الفقه*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، بیروت، مؤسسه الرساله، الجزء الخامس، ج ۲، ۱۴۱۲ق.
۲۲. زوزی، عبدالله بن بیرمقلی بابا خان، *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۲۳. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، الجزء الرابع، ۱۴۱۵ق/۱۳۷۳.
۲۴. _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۵. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۳، ۶، ۱۹۸۱م.
۲۶. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۱۴۲۵ق.
۲۷. _____، *شرح أصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ۱، ۱۳۶۶.
۲۸. _____، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۲۹. صمدی آملی، داوود، *شرح نهایة الحکمة*، قم، قائم آل محمد، ج ۱، ۱۳۸۶.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص‌المحصل*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۹.
۳۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲، بی‌تا.
۳۲. علیقلی بن قرچای خان، *احیای حکمت (ج ۲/الهیات)*، تصحیح و تحقیق فاطمه فنا، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۷۷.
۳۳. فارابی، *کتاب الحروف*، حقیقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶م.
۳۴. _____، *الالفاظ المستعمله فی المنطق*، حقیقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۴ق.
۳۵. فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا (از زمان باستان تا دکارت)*؛ بضمیمه رساله گفتار در روش راه بردن عقل، تهران، انتشارات زوار، ج ۱، ۱۳۲۴.

منابع انگلیسی:

1. Chalmers, David J., "Does Conceivability Entail Possibility?", in Gendler, T. & J. Hawthorne, pp.145-200, 2002.
2. Della Rocca, Michael, "Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, No. 1, pp. 1-33, 2005.
3. Descartes, Rene, *Principles of Philosophy*, translated, with explanatory notes, by Valentine Rodger Miller and Reese P. Miller, Kluwer Academic Publishers, 1982.
4. _____, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, translated with an Introduction and Notes by Ian Maclean, Oxford World's Classics, 2006.
5. Fine, Kit, "The Varieties of Necessity", in Gendler, T. & J. Hawthorne, pp. 253-281, 2002.
6. Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, 1997.
7. Gendler, T. & J. Hawthorne, *Conceivability and Possibility*, edited by. Oxford University Press, 2002.



8. Gewirth, Alan, "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, vol. 18, No. 69, pp. 17-36, 1943.
9. _____, "The Cartesian Circle", *The Philosophical Review*, vol. 50, No. 4, pp. 368-395, 1941.
10. _____, "The Cartesian Circle Reconsidered", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, No. 19, Sixty-Seventh Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 668-685, 1970.
11. Humber, James M., "Recognizing Clear and Distinct Perceptions", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 41, No. 4, pp. 487-507, 1981.
12. Hume, David, *The Philosophical Works*, vol. 1, Black and Tait, 1826.
13. Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975.
14. Kenny, Anthony, "The Cartesian Circle and the Eternal Truths", *The Journal of Philosophy*, vol. 67, No. 19, Sixty-Seventh Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 685-700, 1970.
15. Nakhnikian, George, "The Cartesian Circle Revisited", *American Philosophical Quarterly*, vol. 4, No. 3, pp. 251-255, 1967.
16. Rickless, Samuel C., "The Cartesian Fallacy Fallacy", *Nous*, 39: 2, pp. 309-336, 2005.
17. Smith, Kurt, "A General Theory of Cartesian Clarity and Distinctness Based on the Theory of Enumeration in the Rules", *Dialogue*, pp. 279-309, 2001.