

گستره و راز بداهت تصدیقات از نظر صدرا و دکارت

علی کرباسی زاده اصفهانی*

مهدی دهباشی**

سیدمحمدداود علوی***

چکیده

تلاش‌های فیلسوفان برای یافتن اساس محکم برای معرفت، منجر به یافتن معارفی شده است که به آن بدیهی می‌گویند. حال بدیهی چیست؟ چه رابطه‌ای با شهود، وضوح و تمایز دارد؟ گستره آن تا کجاست و چه رازی در بداهت بدیهی وجود دارد؟ این مقاله تلاش می‌کند پاسخ این پرسش‌ها را از نظر ملاصدرا و دکارت بررسی کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد رابطه وضوح و تمایز با بدیهی، رابطه عام و خاص مطلق و با شهود احتمالاً مترادف است. پاسخ دو فیلسوف درباره گستره بدیهیات تصدیقی یکسان است و هر دو آن را محدود به اولیات و وجدانیات می‌دانند؛ ولی درباره ملاک و راز بداهت تصدیقات، صدرا ویژگی درونی و مفهومی و دکارت بساطت گزاره‌ها را معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، دکارت، تصدیقات، بدیهی، گستره بداهت، راز بداهت

* دانشیار دانشگاه اصفهان. (karbasi@ltr.ui.ac.ir)

** استاد دانشگاه اصفهان.

*** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان.

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۲۳).

درستی معرفت انسان به خود و جهان خارج، پرسش‌هایی را درباره معرفت آدمی مطرح کرده است. آیا معرفت ما به خود و جهان با واقع و عین مطابقت دارد؟ معیار درستی معرفت ما به خود و جهان خارج چیست؟ یافتن پاسخ درست این پرسش و دیگر پرسش‌های معرفتی، دلیل تأسیس علوم چون منطق و معرفت‌شناسی است. منطق به ما نشان می‌دهد که با چه شیوه‌ای می‌توان مجهول‌تصوری را به معلوم تبدیل و چگونه می‌توان با تنظیم درست استدلال، مجهول تصدیقی را اثبات کرد. منطق برای صحت تصورات و تصدیقات ما را ملزم به پذیرش تعریف و استدلال می‌کند. آیا می‌توان هر مفهومی را تعریف و برای اثبات هر قضیه استدلال کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، منطق‌دانان مفاهیم یا تصورات و گزاره یا تصدیقات را به دو بخش بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند و معتقدند مفاهیم و گزاره‌های نظری، مبتنی بر مفاهیم و گزاره‌های بدیهی‌اند؛ اما گزاره‌ها و مفاهیم بدیهی بین‌ذاته و بی‌نیازند.

منطق‌دانان متأخر، معرفت‌شناسان و فیلسوفان مسلمان با پذیرش این تقسیم‌بندی منطقی، به بررسی گستره تصورات و تصدیقات بدیهی و همچنین به راز بداهت آن‌ها پرداخته‌اند. آنان می‌گویند اگر تصورات بدیهی مبنای هر تعریف و اگر تصدیقات بدیهی مبنای استوار برای استدلال‌اند، باید به دو پرسش اساسی پاسخ داد. پرسش اول از گستره تصورات و تصدیقات بدیهی است: گستره بدیهیات تصویری و تصدیقی تا کجاست؟ پرسش دوم درباره معیار یا راز بداهت است: چه ویژگی و رازی در برخی مفاهیم و گزاره‌ها وجود دارد که آن‌ها را از تعریف و استدلال بی‌نیاز کرده است؟ هر دو پرسش را می‌توان جداگانه هم در حوزه تصورات و هم تصدیقات مطرح کرد.

محمد حسین زاده در کتاب *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری، تصدیقات یا قضایا و عباس عارفی در کتاب بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی معیار بداهت را* به خوبی واکاوی کرده‌اند. در این مقاله با تحلیل و بررسی سخنان صدرا و دکارت درباره بدیهیات تصدیقی، به پاسخ این دو به پرسش از گستره و راز بداهت تصدیقی

به‌زعم خود اشاره می‌کنیم. در این مقاله تلاش خواهیم کرد به دو پرسش پاسخ دهیم: (۱) گستره تصدیقات بدیهی از نگاه ملاصدرا و دکارت تا کجاست؛ یعنی ملاصدرا و دکارت کدام گزاره‌های تصدیقی را بدیهی می‌دانند؟ (۲) این دو فیلسوف با چه معیاری گزاره‌های بدیهی را بی‌نیاز از استدلال می‌دانند؟ پس از یافتن پاسخ دو اندیشمند، شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان را نشان خواهیم داد.

چرا دیدگاه این دو فیلسوف را بررسی می‌کنیم، باینکه به دو حوزه فکری- فرهنگی متفاوت تعلق دارند؟ زیرا (۱) هر دو تقریباً در یک زمان می‌زیستند و تلاش می‌کردند معرفت را بر بنیان قطعی استوار کنند؛ (۲) هر دو بنیان‌گذار شیوه خاصی از تفکر و آغازگر حرکت علمی ویژه در دو حوزه فکری بودند و معتقد بودند شیوه تفکر یقینی و خطاناپذیر را برای معرفت یافته‌اند. اکنون باید چند مفهوم را توضیح دهیم.

۱. بدیهی و نظری

تقسیم قضایا به بدیهی و نظری، نقش مهم، مستقیم و بنیادی در معرفت‌شناسی دارد. نگرش اندیشمندان مسلمان به میناگروی، براساس این تقسیم است. در میناگروی، تصور و تصدیق را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند؛ براین اساس، منطق‌نابخشی ارسطو به منطق‌دوبخشی (معرف و حجت) تغییر می‌کند. متفکران مسلمان اکتساب علم را در دو حوزه تصورات و تصدیقات می‌پذیرند. حکما و منطق‌دانان دو تعریف برای بدیهی دارند.

۱. تعریف رایج فیلسوفان و منطق‌دانان این است: «بدیهی چیزی است که به فکر و کسب نیاز ندارد و نظری آن است که بدون فکر دانسته نشود.» (خراسانی، ۱۳۸۲: ۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۴؛ یزدی، ۱۳۸۲: ۳۱؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱/۳۲۹؛ سبزواری، ۱۳۸۰: ۱/۸۴)

۲. دومین تعریف از آن برخی اندیشمندان است: اگر علم به معلوم، به چیزی جز التفات عالم به معلوم نیاز ندارد، معلوم بدیهی است؛ ولی اگر به‌دست آوردن معلوم به بیش از التفات به معلوم نیاز داشته باشد، آن معلوم نظری خواهد بود؛ به عبارت دیگر،

اگر معلوم همیشه در ذهن حاضر باشد، بدیهی و گرنه نظری است. به نظر می‌رسد تعریف اول عام‌تر است؛ زیرا می‌گوید التفات به معلوم برای شناخت کافی است؛ حتی به حدس و حواس نیاز نیست. از بسیاری از سخنان صدرا همین تعریف به دست می‌آید (صدرا، ۱۹۸۱: ۵۱۸/۳ و ۴۱۹؛ ۱۳۶۳: ۳۰۰).

به هر حال منطق دانان و فیلسوفان اسلامی معتقدند نمی‌توان سیر بی‌نهایت استدلال و استنتاج منطقی را دنبال کرد. اگر بناست برای اثبات هر معرفتی به معرفتی پیشین متوسل شویم، باید به معرفتی دست یابیم که خود به اثبات نیاز نداشته باشد؛ و گرنه هیچ معرفتی به دست نمی‌آوریم (صدرا، ۱۹۸۱: ۴۴۳/۳).

دکارت معتقد است باید مفاهیم و گزاره‌های بدیهی و بی‌نیاز از استدلال وجود داشته باشد تا سیر استدلال به بی‌نهایت منتهی نشود. دکارت تعداد موجودات بدیهی را بسیار اندک می‌داند و می‌گوید:

«این‌ها را باید به دقت مورد توجه قرار داد؛ زیرا دقیقاً همان واقعیت‌های هستند که در هر سلسله واحد، آن‌ها را بسیط‌ترین اشیا نامیده‌ایم. تمام اشیا دیگر را می‌توان از این اشیا بسیط استنتاج کرد و این استنتاج یا مستقیم و بی‌واسطه است یا از طریق دو، سه و یا چندین مرحله در عمل استنتاج به دست می‌آید.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۱۱)

۲. اقسام گزاره‌های بین

استدلال را از نظر صورت به مباشر و غیرمباشر و غیرمباشر را به قیاس، استقرا و تمثیل تقسیم می‌کنند. قیاس را از نظر شکل به اقترانی و استثنایی تقسیم می‌کنند که هر یک اقسامی دارد. استدلال را از نظر ماده یا محتوا به برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم می‌کنند.

منطق دانان مبادی برهان یا همان بدیهیات تصدیقی را شش دسته کرده‌اند: اولیات، وجدانیات، حسیات، تجربیات، فطریات و متواترات. البته تقسیم مبادی به شش یا هفت دسته استقرایی است و امکان افزایش و کاهش دارد؛ برای مثال، تفتازانی اصول قیاس برهانی را شش تا می‌داند (حسینی یزدی، ۱۴۱۲: ۱۱۱؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵) و

خواجه نصیر طوسی مدعی است که فطریات و حدسیات نمی‌توانند جزء مبادی قیاس باشند؛ اما مشهور به دلیل خاصی آن را در این مجموعه آورده‌اند (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۶). وی در منطق التجرید می‌گوید فقط به اولیات می‌توان اعتماد کرد: «و العمده هی الاولیات.» (حلی، ۱۳۷۱: ۱۹۹-۲۰۱) فخر رازی سه مورد را برای بدیهیات نام می‌برد (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲).

چرا منطق‌دانان بدیهیات را به تعداد مشخصی محدود کرده‌اند؟ چرا برخی فقط اولیات را بدیهی می‌دانند و برخی بیشتر؛ تاجایی که برخی بدیهیات تصدیقی را هفت تا می‌دانند؟ مبادی برهان که از یقینیات‌اند، یا قضایایی‌اند که عقل برای جزم به رابطه موضوع و محمول یا مقدم و تالی فقط به تصور اطراف قضیه اتکا (اولیات) یا به استناد حس ظاهر یا حس باطن حکم (اولیات) یا به استناد تکرار مشاهده یقین آور همراه با قیاس خفی حکم می‌کند (مجربات)؛ مانند این قاعده که امر اتفافی، دائمی و اکثری نیست یا حکم عقل در آن مستند به حدس قوی است (حدسیات). حدس سرعت انتقال از مبادی به مطالب است و فرق آن با تجربه این است که تجربه متوقف بر کار آزمایشی انسان است؛ ولی حدس چنین نیست یا حکم عقل در آن مستند به کثرت خبر است (متواترات)؛ البته با علم به ممتنع نبودن خبر و اطمینان بر توافق نکردن مخبران بر کذب یا قضایایی است که حکم عقل در آن مستند به قیاس حاضر در ذهن بعد از تصور موضوع محمول است (فطریات) (کاتبی قزوینی، ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲ و ۳۵۰).

ملاصدرا در لمعات مشرقین بر مثنی مشهور سیر کرده است: «فالصناعات يتألف البرهان من اليقینیات - و الجدل من المشهورات [...]» (صدرا، ۱۳۶۲: ۳۳)

از آنجا که اساس حصر تصدیقات بدیهی استقراست، اختلاف نظر منطق‌دانان و فیلسوفان را می‌توان درک کرد؛ اما پرسشی که پیش از ورود به بحث باید به آن پاسخ داد، این است که آیا بدیهیات تصدیقی در یک سطح‌اند؛ به عبارت دیگر، دلیل اختلاف تعداد بدیهیات چیست؟ چه چیزی تعداد بدیهیات تصدیقی را کاهش یا افزایش داده است؟

۳. بدیهیات اولیه و ثانویه

اندیشمندان مسلمان بدیهی را به بدیهی اولیه و ثانویه تقسیم کرده‌اند؛ چون می‌توان تصدیقات بدیهی را دو گونه در نظر گرفت. تصدیقاتی که فقط تصور موضوع، محمول و رابطه آن‌ها برای حکم کافی است و به چیز دیگری نیاز نیست، بدیهیات اولیه‌اند. بدیهیات ثانویه گزاره‌هایی هستند که حکم در آن‌ها هم به تصور موضوع، محمول و نسبت و هم به سببی مانند حواس، تجربه، حدس، تواتر یا استدلال مطوی نیازمند است. براساس تعریف صدرا از بدیهی (شناخت معلوم بی‌نیاز از هر چیزی جز التفات به معلوم است) می‌توان اولیات را با توجه به بی‌نیازی از چیزی جز اجزای گزاره و وجدانیات را به لحاظ انعکاس مستقیم واقعیت عینی، بدیهی اولی و واقعی بدیهی و بقیه را به علت احتیاج به حواس، حدس یا تواتر بدیهی ثانوی دانست. با توجه به تفاوت بدیهیات، آیا بدیهیات از نظر استنتاج یکسان‌اند یا متفاوت؟

۴. استنتاجی بودن بدیهیات ثانویه

بررسی بدیهیات نشان می‌دهد که همه آن‌ها در یک سطح نیستند؛ براین اساس می‌توان پرسید آیا گزاره‌های بدیهی یکسان، بی‌نیاز از استنتاج‌اند یا برخی زایشی و استنتاجی‌اند. بررسی سخنان اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که از نظر آنان اولیات از جمله بدیهیات‌اند که نمی‌توانند بر هیچ گزاره دیگری جز ادراک موضوع و محمول و نسبت آن دو مبتنی باشند؛ پس استنتاجی نیستند. سخن اندیشمندان مسلمان درباره گزاره‌های بدیهی ثانوی یکسان نیست؛ از این رو در تعداد بدیهیات اختلاف دارند (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵؛ حلی، ۱۳۷۱: ۱۹۹-۲۰۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۲۱. سهروردی ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱)

ملاصدرا در *اللمعات* فقط فطریات و حدسیات را در مقابل نظری نام می‌برد و در شرح حکمت اشراق احتساب متواترات از بدیهیات را مشکل می‌داند (صدرا، ۱۳۹۲: ۱۶۰/۲)؛ پس می‌توان گفت از نگاه مشهور، اولیات مهم‌ترین گزاره‌ای غیرزایشی‌اند. از نگاه صدرا گزاره‌های اولی نیز یکسان نیستند؛ زیرا برخی با وجود بداهت و بی‌نیازی از

حد وسط و هر شیء خارج از ذات خود، می توان آن‌ها را به اصل عدم تناقض مستند کرد. برخی دیگر مانند اصل عدم تناقض به گونه‌ای هستند که نمی توان برایشان استدلال کرد: «النفی و الإثبات لا یجتمعان فی شیء و لا یخلو عنهما شیء فلا یمکن إقامة البرهان علیها و إلا لزم الدور» (همان: ۴۴۳)؛ در نتیجه، با وجود مستند بودن برخی گزاره‌های اولی، این گزاره‌ها غیر مستنتج‌اند؛ زیرا هم بی نیاز از فکر و نظرند و هم بی نیاز از استدلال. به نظر ملاصدرا نه تنها بدیهیات ثانویه، بلکه بدیهیات اولیه، غیر از اصل تناقض، نیز مبتنی بر استنتاج از قضیه امتناع اجتماع نقیضین‌اند. از نگاه وی جایگاه اصل عدم تناقض در میان دیگر قضایا مانند جایگاه وجود واجبی نسبت به وجود ممکن است (همان).

پس هر گزاره بدیهی بی نیاز از استدلال، غیر استنتاجی و غیر زایشی است؛ چه استدلال ناممکن باشد یا نیازمند استدلال نباشد. هر گزاره بدیهی بی نیاز از فکر و نیازمند استناد به غیرذات، استنتاجی است. بدیهیات اولیه (اولیات و وجدانیات) بی نیاز از هر چیزی جز تصور اجزا و نسبت آن‌ها هستند؛ پس زایشی نیستند. فطریات، متواترات، حدسیات، مجریات و حسیات به علت احتیاج و استناد، زایشی‌اند.

گستره و راز بدهت تصدیقات از نگاه صدرا

اکنون می توان دیدگاه ملاصدرا درباره گستره بدیهیات واقعی و راز بدهت آن‌ها بررسی کرد.

۱. گستره بدهت

به نظر می رسد صدرالمتهلین معتقد است فقط وجدانیات و اولیات شایسته بدیهی واقعی‌اند. برای اثبات این مدعا لازم است ابتدا دیدگاه وی را درباره اولیات و وجدانیات بررسی کنیم. او می گوید: «الأولیات الحاصلة لها من غیر تعلم و قیاس و حدس و تجربه، بل علی سبیل اللزوم و الجبر، و هی المبادی لغيرها من الثوانی التی یمکن خلو بعض الإنسان عنها.» (صدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۷) از این عبارت به روشنی می فهمیم اولیات، شرایط بدیهی واقعی را دارند.

فهم سخن صدرا دربارهٔ وجدانیات نیازمند فهم سخن مشهور است. مشهور معتقدند وجدانیات از یک سو، قسمی از حسیات اند (حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۰ و ۱۴۱۲: ۳۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۱/۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۲۱؛ حسینی یزدی، ۱۴۱۲: ۱۱۱) و در نتیجه، مدرک به حواس باطنی است؛ از سوی دیگر، بسیاری از مصادیقی را که برای وجدانیات نام می‌برند، معلوم به علم حضوری‌اند، نه حواس باطن؛ زیرا هیچ‌کدام از این گزاره‌ها با حواس باطن درک نشده‌اند؛ نه مدرک به حس مشترک‌اند که ادراکات حواس ظاهری را دریافت می‌کند، نه مدرک قوهٔ خیال که خزانهٔ مدرکات حسی است، نه موجود در قوهٔ واهمه است. ابن‌سینا لذت، شادی، ترس و محبت را مدرک با قوهٔ واهمه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶)؛ ولی صدرالمتهلین در وجود چنین قوه‌ای تردید دارد (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۵/۸-۲۱۷) علامه طباطبایی و فخر رازی ادراکات قوهٔ واهمه را به حس مشترک نسبت می‌دهند (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۱۵/۸-۲۱۷، پاورقی ۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۹/۲). قوهٔ حافظه، ذاکره و متصرفه، که از قوای فرعی حواس باطنی است، نمی‌توانند مدرک وجدانیات باشند.

پس مدرک گزاره‌های وجدانی چیست؟ گزاره‌های وجدانی مدرک به علم حضوری‌اند. چرا متفکران مسلمان به این نکته توجه نکرده‌اند؟ شاید چون قدام ادراک علم حضوری را بیشتر به علم ذات به ذات محدود کرده بودند؛ اما کسانی مانند صدرالمتهلین که علم حضوری را به علم به ذات و تمام حالات و انفعالات نفسانی و علم به علت هستی بخش خویش و نیز علم علت هستی بخش به معلول گسترش می‌دهند، دلیلی ندارند که برای ادراک چنین گزاره‌های به قوای باطنی متوسل شوند. تعبیر برخی اندیشمندان می‌تواند مؤید سخن ما باشد. محقق طوسی مشاهدات را به سه دسته تقسیم می‌کند: آنچه را با حس ظاهر و حس باطن می‌یابیم و آنچه را بنفسه می‌یابیم (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۵-۲۱۶).

صدرالمتهلین ادراکات را به حسیات، وجدانیات و اولیات تقسیم می‌کند. وی باینکه حسیات را شامل حواس ظاهر و باطن می‌داند، وجدانیات را قسم حسیات

قرار می‌دهد؛ پس وی وجدانیات را محسوس باطنی نمی‌داند (صدر، ۱۳۶۳: ۳۰۰؛ و ۵۵) با بررسی انواع ادراک و مقابله‌ای که صدرا بین حس، نفس و عقل قرار داده است، می‌فهمیم غرض وی از وجدانیات، علوم حضوری است؛ همان‌گونه که از ظاهر کلام خواجه چنین نسبتی را می‌توان دریافت (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۵-۲۱۶)؛ پس وجدانیات به منزله انعکاس‌دهنده علوم حضوری می‌توانند اعتبار خاصی داشته باشند.

تبیین مفهومی صدرا از راز بداهت تصدیقات اولی

اندیشمندان مسلمان در گذشته درباره راز بداهت بدیهی بحث مشخصی نکرده‌اند؛ اما معاصران درباره معیار یا راز بداهت بدیهی بحث کرده‌اند. در کل دو دیدگاه مهم درباره بداهت تصدیقات بدیهی یا بداهت اولیات و وجدانیات وجود دارد.

دیدگاه اول معتقد است راز بداهت اولیات و وجدانیات را در ارجاع بدیهیات به علم حضوری باید جست. آیت‌الله مصباح اولین کسی است که این نظریه را طرح کرده و به توضیح و تفصیل آن پرداخته است. ایشان راز بداهت اولیات را در این می‌داند که مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید؛ در نتیجه اتحاد آن‌ها را با تجربه درون‌ذهنی می‌یابیم که منتهی به علوم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۵۱). ایشان تبیین راز وجدانیات را همان تبیین وجه صدق آن‌ها می‌داند: «باید کلید حل اشکال را در جایی جست و جو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آن‌ها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۵۰؛ حسین زاده، ۱۳۹۳: ۵۴۷-۵۹۰) دیدگاه دوم معتقد است راز بداهت هر یک از تصدیقات بدیهی و راز صدق آن‌ها متفاوت است؛ یعنی نمی‌توان راز بداهت وجدانیات و اولیات را یکسان دانست. راز بداهت در وجدانیات، علوم حضوری است. طرف‌داران این دیدگاه در وجدانیات با دیدگاه اول هم‌نظرند؛ ولی درباره اولیات معتقدند ارجاع آن‌ها به علوم حضوری تکلف نارواست. آنان معتقدند وجه صدق و راز بداهت اولیات در ویژگی مفهومی‌شان نهفته است (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۸۶-۱۸۸).

ما گمان می‌کنیم آنچه را می‌توان به ملاصدرا منتسب کرد این است که راز بداهت وجدانیات انعکاس علوم حضوری و راز بداهت اولیات در ویژگی مفهومی گزاره نهفته است. در ادامه مقاله فقط راز بداهت اولیات را بررسی خواهیم کرد. محقق طوسی درباره اولیات می‌گوید: «قضایایی هستند که عقل با صرف تصور طرفین به صدق آن حکم می‌کند و به هیچ عامل بیرونی از قبیل، احساس، تجربه، تواتر و ... نیاز ندارد.» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۱۴-۲۱۵) وی راز بداهت اولیات را در ویژگی مفهوم می‌داند و می‌گوید هر حکم معلول علت است و هرگاه علت حکم محقق شود، حکم واجب می‌شود و اگر علت وجود نداشته باشد، حکم واجب نخواهد شد. حکم یقینی، حکم واجب و تغییرناپذیر است؛ پس هر حکم که همراه علت خود شناخته شود، یقینی است و حکمی که با علت شناخته نشود، یقینی نخواهد بود؛ چه علت نداشته باشد یا علت شناخته نشده داشته باشد. علت حکم گاهی اجزای قضیه است و گاهی شیء خارج از اجزای قضیه. در قضیه اولی، حکم عقل به علت نفس تصور اجزای قضیه است، نه اسباب خارجی (همان: ۲۱۵)؛ پس آنچه در اولیات مهم است، تصور اطراف قضیه است؛ یعنی نفس تصور مفهوم اجزای قضیه برای تصدیق کافی است.

برخی راز بداهت اولیه را از سنخ قضایای حقیقی می‌دانند؛ قضایایی که بیانگر هوویت و یکی بودن واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول خود هستند؛ برای مثال، در قضیه اولی «کل بزرگ‌تر از جزء خود است»، تصور «کل»، «جزء» و «بزرگ‌تر بودن» معنای خود را نشان می‌دهند و هیچ کدام در حکایت از معنای خود خطایی نمی‌کنند. ترکیب این مفردات مانند «بزرگ‌تر بودن از جزء خودش» نیز بدون خطا معنای خود را نشان می‌دهد. محمول و موضوع رابطه ضروری دارند؛ به گونه‌ای که اگر به معنای کل، جزء و بزرگ‌تر بودن کل از جزء خود توجه کنیم، امکان ندارد کل باشد ولی از جزء خود بزرگ‌تر نباشد و هرکس موضوع، محمول و رابطه این دو را درست تصور کند، به روشنی و بی‌تردید تصدیق می‌کند کل از جزء خود بزرگ‌تر است؛ پس آنان ملاک بداهت و صدق اولیات را در تصور درست اجزای قضیه و

ارتباط آن‌ها با یکدیگر و قضیهٔ اولی را بدون کمک گرفتن از هر عاملی بیرونی بدیهی و صادق می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۸۶-۱۸۷).

از این تحلیل دو نکته را می‌فهمیم: (۱) صور علمی به علم حضوری برای ما معلوم است؛ (۲) فرایند تحلیل اجزای قضیهٔ اولی نیز به علم حضوری برای نفس معلوم است؛ باین همه طرف‌داران این نظریه از پذیرش ارجاع گزاره‌های اولی به علم حضوری از آن‌رو سر بازمی‌زنند که بداهت و صدق قضیه در علم حصولی مطرح است و در علم حصولی، خود معلوم پیش عالم حاضر نیست. مدعیان تبیین از طریق مفهوم می‌گویند چون «مطابقت» رابطهٔ «مطابق» و «مطابق» است و ما در صورتی می‌توانیم بگوییم این رابطه را با علم حضوری درک می‌کنیم، که طرفین رابطه حضوراً در اختیار ما باشد؛ چنان‌که در قضایای وجدانی است. از آنجاکه در قضایا و بدیهیات اولیه رابطهٔ مطابقت با علم حضوری درک نمی‌شود، نمی‌توانیم بگوییم گزاره‌های اولیه به علم حضوری درک می‌شوند؛ برای مثال، در «کل بزرگ‌تر از جزء است» مفاهیم کل، جزء و بزرگ‌تر بودن کل از جزء از مفاهیم و صوری ذهنی معلوم با علم حضوری‌اند؛ اما مطابقت قضیهٔ «کل بزرگ‌تر از جزء است» با واقع «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» در ذهن نیست، بلکه در عالم واقع است.

مطابق و مطابق در وجدانیات مانند «من می‌ترسم»، معلوم به علم حضوری است؛ یعنی «من» معلوم به علم حضوری و «ترس من» نیز معلوم به علم حضوری است. مطابقت قضیهٔ «من می‌ترسم» با واقع «در حال تجربهٔ ترس» نیز از طریق علم حضوری معلوم است (عارفی، ۱۳۸۹: ۳۲۴).

سخنان صدرا را دربارهٔ اولیات می‌توان دو دسته کرد. در دستهٔ اول، راز بداهت اولیات، ذاتی آن‌هاست: «فَنَقُولُ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَإِنَّا لَا نَحْوُلُ حُجَّةَ عَلِيٍّ إِثْبَاتِ هَذِهِ الْأُولِيَّاتِ بَلِ الْجَزْمُ بِثَبُوتِهَا حَاصِلٌ لِّذَاتِهِ». (صدرا، بی‌تا: ۴۱) این عبارت راز بداهت گزاره‌ها را به ذات گزاره ارجاع می‌دهد؛ اما نمی‌گوید چه رازی در ذات وجود دارد. صدرا در عبارتی دیگر، گزاره‌های اولی را گزاره‌هایی می‌داند که جزم به آن بر سبیل

لزوم و قهر ذاتاً رخ می‌دهد و در چنین جزمی به آموزش، استدلال، حدس و تجربه نیاز نیست (صدرا، ۱۳۵۴: ۲۹۷ و ۱۹۸۱: ۳۸/۳). او در این عبارت نیز بر لزوم قهری و ادراک ذاتی اولیات، بدون نیاز به چیزی بیرونی تکیه می‌کند؛ اما نمی‌گوید این چیز، درونی مفهوم و معنایی این گزاره‌ها است.

صدرا در *مفاتیح‌الغیب* نیز اولیات را دانش‌های فطری اولی می‌داند که امکان تحصیل آن‌ها به علت حضور ناگهانی و بی‌اختیارش ممکن نیست (صدرا، ۱۳۶۳: ۳۰۰). آخوند در *سفار* منشأ معرفت آدمی را برحسب استعداد انسان از عالم قدس متفاوت می‌داند و می‌گوید استعداد انسان‌ها برای درک حقایق متفاوت است. اگر انسانی استعداد و آمادگی کامل داشته باشد، در ادراک اولیات و نظریات تفاوتی نمی‌بیند؛ یعنی وضع انسان در تحصیل ادراک اولیات بدون سبب، مانند وضع کسی است که در ادراک نظریات به حد وسط دست یافته است. وی معتقد است هر ادراکی سبب دارد؛ اما سبب گاهی ظاهر و مکشوف است و زمانی باطن و مستور است و آنچه از دانش بر نفوس آماده عرضه می‌شود، همان سبب پوشیده از حواس است که شدیدالقوی در نهایت پوشیدگی تعلیم می‌دهد. ایشان معتقد است هر معرفتی نیازمند سبب است؛ اما گاهی سبب معلم بشری است و گاهی ذات: «أن کل انتقال من الأولیات إلى النظریات إما أن یکون بتعلیم معلم بشری أو لا یکون فإن کان بتعلیم معلم كذلك فلا بد و أن ینتهی بالأخرة - إلى ما لا یکون ذلك من هذا السبیل بل یناله من ذاته و إلا لتسلسل التعلیم و التعلیم.» (صدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۸۴) صدرالمتألهین در این قسمت نیز دقیقاً به همان ویژگی درونی گزاره‌ها اشاره می‌کند؛ ولی تفاوت سبب مستور و مکشوف ممکن است اشاره به ویژگی‌های خاص محمول، موضوع و سبب بین آن دو باشد.

او در جای دیگری، مراد از پوشیدگی را پوشیدگی از حواس می‌داند: «و کما أن مدرکات البصر أسرار علی حاسة الشم و الأولیات العقلیة أسرار علی الحواس» (صدرا، ۱۳۶۳: ۶۳۰) این عبارت نشان می‌دهد وی راز بدهت اولیات را در رازآلود بودن علت

ادراک برای حواس می‌دانند؛ یعنی حواس نمی‌توانند این راز را کشف کنند. اگر عبارات دیگر راز بداهت را در ویژگی مفهومی بدانند، ممکن است بگوییم ویژگی مفهومی بر حواس پوشیده است.

ایشان درباره تفاوت بدیهیات اولیه و غیراولیه می‌گویند:

«اگر ما نفس خویش را از همه هیئت‌ها نظری و عملی که در آن است، خالی و فرض کنیم اکنون یک مرتبه آفریده شده‌ایم، هیچ چیزی را ندیده‌ایم، هیچ کاری انجام نداده‌ایم و همین گزاره‌های اولی بر ما عرضه شود، این گزاره‌ها را تصدیق خواهیم کرد؛ در حالی که دیگر گزاره‌ها را تصدیق نخواهیم کرد.» (همان: ۱۷۵)

او در این عبارت نیز به اصل وجود ویژگی خاص در اولیات اشاره می‌کند.

دسته دوم از سخنان وی به ویژگی و راز بداهت اشاره می‌کند و معتقد است این راز در خود موضوع و محمول قرار دارد: «و منها الأولیات و هی البدیهیات بعینها إلا أنها کما لا یحتاج إلی وسط لا یحتاج إلی شیء آخر کاحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غیر ذلك سوی تصور الطرفين و النسبة» (صدر، ۱۳۶۳: ۵۱۸ و ۱۳۶۳: ۱۴۰)؛ یعنی ملاک بداهت فقط تصور طرفین، به اضافه تصور نسبت آن‌ها می‌داند. اگرچه از این عبارت نیز فقط این نکته را می‌فهمیم که اجزای قضیه و نحوه رابطه آن‌ها به گونه‌ای است که باعث تصدیق گزاره می‌شود؛ اما گویا می‌توان گفت این ویژگی در خود مفهوم قضیه نهفته است، نه ادراک حضوری آن؛ یعنی اگر کسی مفهوم اجزای قضیه را درک کند، به نسبت حکم خواهد کرد.

صدر پس از اینکه می‌گوید گزاره «سیاهی و سفیدی در محل واحد جمع نمی‌شود» از مصادیق اولی است، در پاسخ به این پرسش که حکم گزاره مذکور علاوه بر تصور اجزا، نیازمند مشاهده است، می‌گوید مقصود از بی‌نیازی اولیات از مشاهده، بی‌نیازی در تصدیق نسبت است، نه بی‌نیازی اجزا. اولیات در حکم به نسبت و تصدیق به نسبت موضوع به محمول، به جز تصور اطراف قضیه، به چیزی دیگری نیازمند نیستند، اگرچه فهم اجزای آن، یعنی تصور موضوع و محمول ممکن است نیازمند مشاهده

باشد (۴) (صدرا، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۷۴).

در نتیجه آنچه می‌توان از سخنان ملاصدرا دربارهٔ سرّ بداهت بدیهی فهمید، این است که بدیهیات دو دسته‌اند: بدیهیات واقعی و اصیل؛ بدیهیات اجمالی و غیراصیل. بدیهیات غیراصیل در بداهتشان نیازمند مشاهده، تجربه، حدس و تواترند. بدیهیات واقعی و اصیل نیز دو دسته‌اند. دستهٔ اول، گزاره‌های برگرفته از علوم حضوری‌اند؛ مانند «می‌اندیشم» و «می‌ترسم». راز بداهت این گزاره‌ها را باید در خود علم حضوری جست. دستهٔ دوم، بدیهیات اولیه‌اند. اولیات و ویژگی‌های خاص مفهومی دارند که توجه به مفهوم اجزای کلمه می‌تواند ما را به پذیرش حکم وادارد؛ پس راز بدیهیات اولیه از نظر صدرا همان ویژگی موجود در مفهوم گزاره است.

گستره و راز بداهت تصدیقات از نظر دکارت

بررسی گستره و راز بداهت تصدیقات به شیوهٔ فلسفهٔ اسلامی، در جهان غرب مطرح نیست؛ بنابراین دسترسی به دیدگاه دکارت آسان نخواهد بود. در این قسمت تلاش می‌کنیم با تحلیل سخنان دکارت، نظر وی را دربارهٔ گستره و راز بداهت تصدیقات روشن کنیم.

گسترهٔ تصدیقات بدیهی از نظر دکارت

دکارت برخلاف تقسیم رایج علم به تصور و تصدیق، افکار آدمی را چهار دسته می‌کند: تصورات، تصدیقات، ارادیات و انفعالیات (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۲) تفکیک واضح تصورات و تصدیقات، به وضوح بیشتر پاسخ دکارت دربارهٔ گسترهٔ بدیهیات تصدیقی منجر می‌شود.

فیلسوفان اسلامی و مدرسی، صرف ادراک محتوای قضیه و حکم به صدق و کذب آن را متمایز می‌کنند. به نظر آن‌ها تصور، حصول صورت شیء در ذهن با قطع نظر از ملاحظهٔ حکم است؛ ولی تصدیق حصول صورت شیء همراه با حکم است. (صدرا، ۱۴۲۲: ۵۲). دکارت بر نقش اساسی اراده در تصدیق تأکید می‌کند. تعریف دکارت با

تعریف صدرا از تصور و تصدیق تفاوت زیادی ندارد:

«بدون دخالت فهم (تصور) نمی‌توانیم درباره چیزی حکم کنیم؛ زیرا در مورد چیزی که به هیچ وجه آن را ادراک نمی‌کنیم، هیچ حکمی نمی‌توان صادر کنیم؛ اما [برای حکم کردن علاوه بر فهم] اراده هم لازم است، تا همین که چیزی را به نحوی ادراک کردیم، بتوانیم آن را تصدیق کنیم.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۴)

به نظر دکارت صدق و کذب فقط در تصدیقات مطرح است. مفاهیم تازمانی که از نسبتی خبر ندهند، محال است به خطا بیفتند. مراقبت از خطا در تصدیقات لازم است؛ زیرا اگر ادراک دقیقی از چیزی نداشته باشیم و باز هم درباره آن حکم کنیم، خطا رخ خواهد داد (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۴؛ کاتینگم، ۱۳۹۰: ۱۷۲).

فلاسفه اسلامی درستی قضیه را مبتنی بر استدلال می‌دانند؛ ولی سیر استنتاج منطقی نمی‌تواند بی‌نهایت باشد؛ بر این اساس تصدیقات را به بدهی و نظری تقسیم می‌کنند و قضایای نظری را مبتنی بر بدیهی می‌دانند. دکارت برای یافتن قواعد مصونیت از خطا در تصدیقات، به وضوح و تمایز متوسل می‌شود؛ یعنی هر قضیه‌ای را که با وضوح و تمایز بتوان درک کرد، می‌توان به صدق آن حکم کرد؛ اما اگر نتوانیم درک واضح و متمایزی از قضیه به دست آوریم، نباید به آن قضیه حکم کنیم (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۹). آیا وضوح و تمایز دکارت می‌تواند مترادف با بدیهی در فلسفه اسلامی باشد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است؛ زیرا غرض دکارت از وضوح و تمایز، معرفتی است که نتوان در آن شک کرد؛ چه آن معرفت بدیهی و چه نظری به معنای کلاسیک باشد. بررسی واژه شهود نشان می‌دهد این واژه می‌تواند به واژه بدیهی در فلسفه اسلامی نزدیک باشد. همان گونه که فیلسوفان اسلامی سیر استنتاج را منتهی بر بدیهیات می‌دانستند، دکارت نیز استنتاج را از شهود آغاز می‌کند (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۴۲).

اکنون درباره گستره تصدیقات از نگاه دکارت توضیح خواهیم داد. دکارت صدق برخی گزاره‌ها را بی‌نیاز از فکر و اندیشه می‌داند. قضایایی مانند شک می‌کنم، می‌اندیشم، جود دارم (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۲)، خدا (موجود کامل) وجود دارد، محال

است خدا فریبکار باشد (همان: ۷۱)، از هیچ، هیچ به وجود نمی آید، محال است شیء واحد در زمان واحد، هم باشد و هم نباشد، کاری که گذشت، نمی تواند نگذشته باشد، کسی که می اندیشد، نمی تواند در حال اندیشیدن وجود نداشته باشد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۷)، مثلث سه ضلع دارد، کره فقط سطح دارد (همان: ۹۷)، جمع عدد دو با سه می شود پنج، قضایای بی نیاز از اندیشه اند (همان، ۱۳۸۱: ۳۲).

دقت در گزاره هایی که دکارت آن ها را بدیهی (شهودی) می داند، نشان می دهد او معتقد است از بدیهیات شش یا هفت گانه فقط گزاره های اولی یا بدیهیات اولیه، فطریات و وجدانیات (اگر وجدانیات را انعکاس علم حضوری بدانیم) می توانند بدیهی باشند؛ زیرا او ادراکات حسی را نامعتبر می داند (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۷). به نظر دکارت آگاهی حسی^۱ انسان اعم از قوای ادراکی حس «بیرونی» مانند بینایی و شنوایی و حس «درونی» مانند گرسنگی و تشنگی؛ اگرچه جزء اجتناب ناپذیر تجربه روزمره ماست، جزء ذاتی اندیشنده، یعنی «من» نیست و برعکس احساس حالتی «مغشوش» یا «مبهم» از آگاهی است (کاتینگم، ۱۳۹۰: ۲۶۹-۲۷۰).

دکارت قضایای تصدیقی را سه دسته می کند: اصول اولیه که فقط با شهود شناخته می شوند؛ قضایایی که از اصول اولیه با شهود یا قیاس استنتاج می شوند؛ قضایایی که فقط با استنتاج شناخته می شوند (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۸-۹۹). ممکن است این تقسیم بندی با تقسیم بندی سه گانه ملاصدرا از گزاره ها (بدیهیات واقعی، بدیهیات ثانوی و گزاره های نظری) همپوشانی داشته باشد؛ یعنی اصول اولیه، که فقط با شهود شناخته می شوند، همان قضایای اولی و وجدانیات (علوم حضوری)؛ قضایایی که

۱. sentire فعل لاتین به معنی حس کردن (to sense) یا احساس کردن (to feel) است. دکارت بیشتر ترجیح می دهد از این واژه برای اشاره به این آگاهی حسی استفاده کند و آن را مقابل ادراک (perceiving) به معنی داشتن آگاهی ذهنی یا عقلی محض می گذارد.

بی واسطه از اصول مستتج اند، بدیهیات ثانویه؛ گزاره‌هایی که فقط از طریق استنتاج به دست می‌آیند، گزاره‌های نظری اند.

تبیین دکارت از راز بدهت تصدیقات اولیه

در بررسی سخنان دکارت به چیزی بر نمی‌خوریم که پاسخ پرسش ما درباره راز بدهت تصدیقات اولیه باشد. ملاک بدهت بدیهیات اولیه چیست؟ آیا ویژگی مفهومی در این قضایا موجب بدهتشان است یا وضوح و تمایز یا بساطت این گزاره‌ها؟ به نظر می‌رسد دکارت همان‌گونه که راز بدهت تصورات را در بساطت آن‌ها می‌داند، راز بدهت گزاره‌های اولی را نیز بساطت آن‌ها می‌داند.

ویژگی‌های مفهومی تصدیقات اولیه

دکارت با مثال‌هایی از بدیهیات تلاش می‌کند معیار صدق یا مطابقت آن‌ها را به موقعیت خاصشان ارجاع دهد؛ «زیرا اگر موقعیت خاص شناخت این قضایا را ایجاب کند و ما هم تعصبی که مانع این کار باشد، نداشته باشیم، می‌توانیم آن‌ها را شناسایی کنیم.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۷) دکارت آشکارا به این نکته اشاره می‌کند که موقعیت خاص موجب شناسایی یا تصدیق این قضایا شده است. این موقعیت خاص چیست؟ دکارت ویژگی برخی از این گزاره‌ها را به درون ارجاع می‌دهد؛ یعنی معتقد است این ویژگی درونی همان پذیرش حکم از درون است. آیا این ویژگی درونی همان ویژگی مفهومی است؟ ممکن است از استناد این ویژگی به درون نتوان به ویژگی مفهومی گزاره رسید.

تلاش دکارت در تجزیه گزاره‌ها تا رسیدن به مفاهیم بسیط واضح و متمایز و سپس ترکیب دوباره آن‌ها به شرط کشف رابطه ضروری، ما را به نقطه اول برمی‌گرداند؛ زیرا همچنان پرسش این است که چه ملاکی نشان می‌دهد اجزای قضیه رابطه دارند؟ ویژگی ذاتی و درونی اجزا چیست؛ وضوح و تمایز یا بساطت؟

وضوح و تمایز

دکارت درباره حقایق ابدی، که به وضوح ادراک می‌شوند، می‌گوید: «در مورد مفاهیم متعارف شکی نیست که ادراک صریح و متمایز این‌گونه مفاهیم برای بسیاری ممکن است؛ زیرا در غیر این صورت این مفاهیم شایسته چنین عنوانی نیستند.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۵۷) آیا می‌توان وضوح و تمایز را راز بدهت یا شهود معرفی کرد؟ شکی نیست که دکارت وضوح و تمایز را معیار صدق گزاره می‌داند: «طبیعت ذهن من چنان است که تا وقتی چیزی را با وضوح و تمایز تصور می‌کنم، نمی‌توانم از حقیقت دانستن آن خودداری کنم.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۵) اما صدق گزاره اعم از بدهت (شهود) آن است: ممکن است گزاره صادق، گزاره نظری (استنتاجی) باشد.

دکارت در تلاش برای پی‌ریزی معرفت یقینی، ابتدا وجود خود را به‌عنوان جوهری اندیشنده و غیرقابل شک، نقطه مرکزی فلسفه خویش قرار داده و پس از اثبات وجود خداوند و کمال نامتناهی او نشان می‌دهد اگر ما در ذهن خود به گزاره‌های واضح و متمایز دست یابیم، کمال و خیرخواهی الهی صدق آن را تضمین خواهد کرد؛ اما برای رسیدن به گزاره‌های تردیدناپذیر باید از روشی پیروی کرد. از طرفی ارزش‌گذاری‌های قبلی و پیش‌داوری‌های ما که از دوران کودکی تاکنون در ما وجود داشته‌اند، جلوی قضاوت درست ما را می‌گیرند (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۷۲) و از طرف دیگر، پیچیدگی تفسیری و لایه‌های مختلف معنایی یک ایده، امکان بررسی آن را از ما سلب می‌کنند؛ از این‌رو دکارت روشی دو مرحله‌ای پیشنهاد می‌کند:

۱) یک بار برای همیشه و همچون مقدمه‌ای برای پژوهش راستین، پیش‌داوری‌های سه‌گانه را کنار بگذاریم؛ یعنی پیش‌داوری دوران کودکی (همان: ۲۷۲-۲۷۳)، پیش‌داوری مربوط به عادت‌های ذهنی؛ زیرا عادت کرده‌ایم به‌جای توجه به معانی، به الفاظ توجه کنیم (همان: ۲۷۵) و پیش‌داوری که موجب می‌شود ما تصوراتی را که بین آن‌ها رابطه ضروری نمی‌یابیم، به هم ربط دهیم؛ چنان‌که در درد عضو بدن می‌بینیم (همان: ۲۵۴-۲۵۵).

۲) چون ایده‌ای واحد می‌تواند از حیثی واضح و از حیثی مبهم باشد؛ برای مثال،

با اینکه دکارت تصورات عارضی را همواره مبهم می‌داند، همین تصورات در دو حالت واضح و متمایزند: یکی هنگامی که فقط احساس یا فکر در نظر گرفته شوند (همان: ۲۷۰) و دیگر وقتی آن‌ها را نشانه‌ای در نظر گیریم که ما را از چیزی آگاه می‌کند که برای ما، که ترکیب نفس و جسمیم، فایده یا ضرری داشته باشد (همان: ۲۷۱)؛ پس ادراک ایده فقط شامل فهم منفعل از محتوای مستقیم آن نیست، بلکه علاوه بر آن، ادراک ما حاوی تفسیری از این محتوا نیز است.

بررسی جهات تفسیری و اجزای مفهومی ایده آن را ساده‌تر و تصمیم‌گیری درباره آن را آسان‌تر می‌کند؛ اما آنچه در مرحله دوم این روش اهمیت دارد، این است که ایده‌ها نه تنها جنبه‌های تفسیری گوناگونی دارند، بلکه روابطی از کلیت بر بسیاری از آن‌ها حاکم است؛ به طوری که بسیاری از ایده‌ها در دل خود ایده دیگری دارند و می‌توان با تحلیل یک ایده به ایده‌ها و عناصر مضمّر در آن دست یافت؛ به این ترتیب هرچه این مسیر صعودی بیشتر طی شود، به ایده‌های بسیط‌تری خواهیم رسید (همان: ۱۰۶، ۲۱۰ و ۲۱۱).

بنابراین دکارت تلاش می‌کند با روش خود، ایده‌ها را قدم به قدم تجزیه و تحلیل کند و لایه‌های مفهومی و تفسیری آن‌ها را بشکافد تا به بسیط‌ترین ایده‌ها دست یابد. اینجاست که وضوح و تمایز به ساده‌ترین وجه خود را نشان می‌دهد؛ زیرا این تصورات، که دکارت آن‌ها را مفاهیم یا ماهیات بسیط می‌نامد، به دلیل همین بساطت و نداشتن جنبه‌های مفهومی متعدد، به روشنی در مقابل عقل ما قرار می‌گیرند و مشکوک بودن یا قطعیت آن‌ها به سادگی تشخیص داده می‌شود؛ بدین ترتیب ما با شهود عقلی، ایده‌های واضح و متمایز را که ایده‌های بدیهی‌اند، در خود می‌یابیم؛ ایده‌هایی که کسی در درستی آن‌ها شک نمی‌کند؛ پس در فرایند فکری و تجزیه و تحلیل ما را به مفاهیم و گزاره‌های بسیط می‌رساند که به دلیل وضوح و تمایز تردیدناپذیرند، ولی مفاهیم و گزاره‌های واضح و متمایز ما به ایده‌ها و گزاره‌های بسیط منحصر نیست؛ بر این اساس تجزیه ایده‌ها برای رسیدن به تصورات و گزاره‌های واضح و متمایز فقط نیمی از راه

رسیدن به معرفت حقیقی اعیان خارجی است. دکارت برای دستیابی به گزاره‌های بیشتر، که وضوح و تمایز داشته باشند، پس از تجزیه معرفت باید به ترکیب دوباره این عناصر پردازد و معرفت خود را بازسازی کند؛ درعین حال، در ترکیب عناصر همواره توجه کند که فقط پس از تشخیص رابطه ضروری دو عنصر، آن دو را به هم مربوط کند و هنگام بازسازی معرفت خود با سیری صعودی و نزولی، از هیچ نکته‌ای غفلت نکند. تلاش‌های بی‌وقفه دکارت در ارائه وضوح و تمایز به‌عنوان یک روش عام برای صدق و ملاک برای حقیقت قابل فهم است، اما ارائه وضوح و تمایز به‌عنوان ملاک سرّ بدیهی بودن گزاره، قابل فهم نیست؛ زیرا به نظر وی فقط به گزاره‌ای می‌توان اعتماد کرد که واضح و متمایز است؛ ولی بررسی نشان می‌دهد که این قاعده نمی‌تواند بی‌زحمت به این درجه از اعتبار برسد؛ به نظر دکارت قاعده واضح و متمایز تنها ملاک لازم برای صدق گزاره است، نه ملاک تام و کافی؛ زیرا از نگاه دکارت ما در صورتی می‌توانیم به صدق گزاره یقین پیدا کنیم که علاوه بر وضوح و تمایز، وجود خدای غیرفریبکار را نیز بپذیریم؛ به عبارت دیگر، صدق ایده یا گزاره مبتنی بر دو اصل است: (۱) اصل وضوح و تمایز؛ دو) اصل ابتدای هر شناختی بر اثبات وجود خدا: «محال است خداوند هرگز مرا فریب دهد؛ چون هرگونه نیرنگ و فریب خود حاوی نقص است.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۲-۷۳؛ کاپلستون، ۱۳۷۹: ۱۱۱)

آیا با اثبات خدای خیراندیش، قاعده وضوح و تمایز می‌تواند راز ملاک بدیهیات اولیه باشد؟ پاسخ دکارت به این پرسش نیز منفی است؛ زیرا این قاعده ملاک صدق قضایا، اعم از بدیهی و نظری است؛ یعنی به نظر دکارت هر قضیه که مشمول این قاعده باشد، صادق است؛ چه بدیهی باشد و چه نظری؛ یعنی قضیه‌ای که مشمول قاعده وضوح و تمایز باشد، صادق است؛ چه بذاته مشمول قاعده باشد و چه با استدلال و تلاش فکری.

بساطت

پس نمی‌توانیم هیچ‌کدام از ویژگی‌های مفهومی یا قاعده‌ی واضح و متمایز را راز بدهات اولیه بدانیم. با توجه به تأکید دکارت بر بساطت قضیه و تحلیل گزاره‌ها تا رسیدن به ایده‌های بسیط، آیا می‌توان راز بدهات گزاره‌های اولیه را مانند تصورات بدیهی به بساطت آن‌ها ارجاع داد؟ احتمالاً پاسخ دکارت مثبت است؛ زیرا دکارت، اندیشنده‌ی خود را ترغیب می‌کند تا ایده‌ها را قدم‌به‌قدم تجزیه و تحلیل کند و لایه‌های مفهومی و تفسیری آن‌ها را بشکافد تا به بسیط‌ترین ایده‌ها دست یابد؛ بدین ترتیب اندیشنده‌ی دکارت با شهود عقلی، ایده‌های واضح و متمایز را که ایده‌های بدیهی‌اند در خود می‌یابد؛ ایده‌هایی که کسی در درستی آن‌ها شک نخواهد کرد.

ژیلسون می‌گوید:

«او برای اینکه موضوع معرفت فلسفی را تا سرحد امکان به موضوع ریاضیات نزدیک سازد، آن را فقط به سه چیز بازگردانید: فکر، امتداد و خدا. به علاوه برای اینکه آن‌ها را در بساطت به مفهوم عدد و مکان برساند، حکم کرد که محتوای هر یک از آن‌ها با شهود بسیط به خوبی تحلیل پذیر است.» (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۴۲)

«اگر قضایای مبهم و پیچیده را قدم‌به‌قدم به قضایایی ساده‌تر تبدیل کنیم و آن‌گاه در حالی که تحقیق خود را با درک شهودی تمام قضایی که مطلقاً ساده‌اند، شروع می‌کنیم [...] این روش را اجرا کرده‌ایم.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۷) به نظر می‌رسد این ملاک نیز با مشکل روبه‌رو باشد؛ زیرا از یک سو همه‌ی بدیهیات بسیط، بسیار واضح نیستند. دکارت در جست‌وجو و تحلیل مفاهیم به سه مفهوم فکر، امتداد و خدا رسید. به نظر ژیلسون این مفاهیم بسیط آن‌گونه که دکارت می‌خواست بسیار واضح نیستند؛ «زیرا حتی عدد و مکان از بساطت کامل، سخت به دورند؛ اما مفهوم فکر، پیچیدگی ناامیدکننده‌ای دارد و مفهوم خدا هم برای ما فقط به منزله‌ی علامت برای چیزی است که از مرز ادراک بشر فراتر است» (ژیلسون، ۱۴۰۲: ۱۴۲)؛ از سوی دیگر، مقصود از بسیط باید روشن شود. اگر مقصود مفاهیم عام است که بی‌نیاز از تعریف‌اند، فقط می‌تواند معیار و راز بدهات تصورات باشد؛ زیرا تصورات نیازمند تعریف‌اند؛ اما اگر مقصود

عدم ترکیب باشد، به نظر می‌رسد شامل گزاره‌های مرکب نخواهد شد. دقت در قاعده یازدهم روشن می‌کند که مقصود دکارت از بساطت، شهود یک‌جایی مفاهیم و گزاره‌ها است؛ «زیرا شهود ذهنی مستلزم دو چیز است. اولاً قضیه‌ای که به شهود دریافت شده است، باید صریح و متمایز باشد. ثانیاً باید کل آن یک‌جا دریافت شود، نه متوالیاً و تدریجاً؛ آن‌گونه که در قیاس است.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۳۴) وی معتقد است از دو لحاظ می‌توان به اشیا توجه کرد: از این حیث که متعلق شناخت ما می‌شوند و از حیث طبیعت واقعی اشیا. سپس می‌گوید ما اینجا درباره اشیا فقط از این حیث بحث می‌کنیم که فاهمه ما به آن‌ها تعلق می‌گیرد (همان: ۱۴۳-۱۴۴).

به نظر می‌رسد نتوان به راحتی ملاک و راز بداهت تصدیقات را از نظر دکارت تعیین کرد؛ زیرا وضوح و تمایز ملاک صدق قضایاست؛ اعم از قضیه متمایز بذاته (بدیهی) و واضح و متمایز بغیره (نظری). می‌توان پیشنهاد کرد شهود ملاک و راز بداهت قضیه است؛ زیرا شهود هر دو شرط را دارد: هم دریافت آن یک‌باره با شهود است، نه تدریجی و آرام‌آرام و هم هر شهودی صریح و متمایز است.

اشتراک دو نظریه

۱. بررسی سخنان ملاصدرا درباره اولیات، وجدانیات و فطریات نشان می‌دهد اگرچه وی در برخی آثار خود براساس فلسفه مشا از بدیهیات شش‌گانه سخن گفته، فقط به بداهت اولیات و وجدانیات معتقد است. مقصود وی از فطریات نیز اولیات است.

بررسی سخنان دکارت نشان می‌دهد دیدگاه وی در محدودیت بدیهیات بسیار روشن‌تر از صدراست؛ زیرا دکارت همواره در اعتبار حواس شک می‌کند: «اما گاهی دریافته‌ام که همین حواس فریبنده است و مقتضای حزم و حکمت این است که اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر چندان به آن اعتماد نکنیم.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۳۰ و ۱۳۷۶: ۹۷) دکارت معتقد است مفاهیم حسی ممکن است ما را گمراه کنند؛ مگر مبتنی بر استدلال و برگرفته از مفاهیمی باشند که در ما فطری است (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۷). وی به تواتر اعتماد نمی‌کند (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۶؛ فروغی، ۱۳۴۴:

۱۸۷). ایشان درباره سخن متواتر می گوید: «انسان عامی " درس نخوانده معمولی، که حکم عاری از پیش داوری اش او را هدایت می کند، شانس بسیار بیشتری برای درک حقیقت دارد تا آن عالم فرهیخته ای که در دانش قدما مستغرق است.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۳۳-۲۳۴)

باتوجه به بی اعتمادی دکارت به حواس، به نظر وی نمی توان به تجربیات برخاسته از حواس ظاهر نیز اعتماد کرد؛ مگر ادراک عقلی و فطری به او یاری کند. وی معتقد است فقط می توان به چیزهای واضح و متمایز اعتماد کرد؛ پس حدسیات نیز نمی توانند جزء بدیهیات قرار بگیرند.

۲. دیدگاه ملاصدرا درباره بدیهیات اولیه بسیار روشن است. از نظر وی فقط اولیات تصدیقی بدیهی و بی نیاز از استدلال اند. در میان اولیات، قضیه اولی الاوایل جایگاه ویژه ای دارد. جایگاه آن در میان قضایا مانند جایگاه وجود واجب نسبت به وجود ممکن است. نظر وی درباره وجدانیات این است که نمی توان گزاره های وجدانی را با محسوسات هم رتبه کرد؛ زیرا محسوسات نمی توانند پایه، مبنا و جزء بدیهیات باشند (صدرا، ۱۳۹۲: ۳۹۳/۲-۳۹۴). درحالی که نمی توان گزاره های «من شک می کنم»، «می اندیشم»، «درد می کشم» و «رنج می برم» را تصدیق نکرد، چه چیزی می تواند در تصدیق این گزاره ها جز انعکاس علوم حضوری نقش داشته باشد؟ بنابراین از نظر ملاصدرا اولیات و وجدانیات جزء بدیهیات اند.

از مجموعه مصادیق و نمونه هایی که دکارت برای گزاره های بدیهی آورده است و تقسیم بندی سه گانه اش از گزاره ها به خوبی روشن می شود که اصول اولیه برخاسته از شهود منطبق بر اولیات و وجدانیات برخاسته از انعکاس علوم حضوری اند؛ پس می توان گفت ملاصدرا و دکارت از میان بدیهیات شش یا هفت گانه فقط بدیهی اولی و وجدانیات (گزاره هایی که انعکاس علوم حضوری اند) را گزاره های بدیهی می دانند.

۳. ملاصدرا و دکارت معتقدند گزاره های حسی نمی توانند بدیهی باشند؛ البته دکارت اصل اعتبار گزاره های حسی را نمی پذیرد، درحالی که صدرا حس را منبع مهم

شناخت می‌داند؛ اما آن را جزء بدیهیات اولیه نمی‌داند.

۴. هر دو فیلسوف گزاره‌های محسوس باطنی را جزء بدیهیات نمی‌دانند؛ یعنی مصادیقی را که مشهور برای وجدانیات یافته‌اند، دانش‌های درونی یا علم حضوری می‌دانند.

۵. هر دو اندیشمند اولیات و وجدانیات برخاسته از علوم حضوری را جزء اصول اولیه مبتنی بر شهود (دکارت) و بدیهی واقعی (صدرا) می‌دانند.

۶. هر دو تلاش می‌کنند ملاکی برای بداهت بیابند.

افتراق دو نظریه

۱. ملاصدرا و دکارت در بحث گستره بداهت تصدیقی، به بداهت گزاره‌های اولیه و وجدانیات اعتقاد دارند؛ اما صدرا دیگر بدیهیات را بدیهی غیر اصیل می‌داند، در حالی که دکارت واقعاً بدیهی نمی‌داند.

۲. ملاصدرا درباره راز بداهت اولیات معتقد است ویژگی‌های موجود در گزاره‌های اولی، ملاک صدق و راز بداهت آن‌هاست؛ اما دکارت معتقد است بساطت مبتنی بر شهود عقلی این گزاره‌ها ملاک و راز بداهت است.

۳. هر دو مشاهده‌های حسی را بدیهی اولیه نمی‌دانند؛ البته ملاصدرا آن‌ها را بدیهی ثانویه، در حالی که دکارت معرفت حسی را نامعتبر می‌داند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن سینا، حسین، (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهيات)، مكتبة آيت الله مرعشي نجفی، ق.
۲. _____، الشفاء (المنطق)، مكتبة آيت الله مرعشي نجفی، ق.
۳. حسين زاده، محمد؛ (۱۳۹۳)، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری، تصدیقات یا قضايا، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۴. الحسين اليزدی، مولى عبد الله بن شهاب الدين (۱۴۱۲)، الحاشيه على تهذيب المنطق، مؤسسه نشر اسلامى، قم.
۵. حلى، حسين ابن يوسف (۱۳۷۱) الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد و يليه رسالة التصور و التصديق، انتشارات بيدار، قم.
۶. _____، (۱۴۱۲)، القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، مؤسسه نشر اسلامى، قم.
۷. دکارت، رنه (۱۳۸۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۸. _____، (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت ترجمه سه رساله، منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
۹. _____، (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی موسائی افضلی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
۱۰. ژیلسون، آتین، (۱۴۰۲)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه دکتر احمد احمدی، انتشارات حکمت، بی‌جا.
۱۱. ساوی، عمر بن سهلان، (۱۳۸۳) البصائر النصيرية؛ شمس تبریزی، مقدمه و تحقیق حسن مراغی، ۱۳۸۳، تهران.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰) شرح منظومه، تعلیق حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۱۳. سه‌وردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح هانری کربن، وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران.
۱۴. شهرزوری، محمدبن محمود، (۱۳۷۲)، شرح حکمت اشراق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. _____، (۱۲۶۲) **منطق نونین مشتمل بر اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه**، مترجم و شارح عبدالمحسن مشکوه الدینی، نشر آگاه، تهران.
۱۷. _____، (۱۳۹۲) **حکمت الاشراق (تعلیقه بر شرح حکمه الاشراق)**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۸. _____، (بی تا) **الحاشیه علی إلهیات الشفاء**، نشر بیدار، قم.
۱۹. _____، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، مرکز دانشگاهی،
۲۰. _____، (۱۳۶۳) **مفاتیح الغیب**، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۲۱. _____، (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران.
۲۲. _____، (۱۳۶۳) **المشاعر**، عماد الدوله، امامقلی بن محمد علی، نشر ظهور، تهران.
۲۳. _____، (۱۴۲۲) **مجموعه رسائل فلسفیه**، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۴)، **بدایه الحکمه**، نشر دانش اسلامی، قم.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، **شرح الاشارات و تنبیهات مع المحاکمات**؛ نشر البلاغه، ۱۳۷۵، قم.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱)، **اساس الاقتباس**، دانشگاه تهران.
۲۷. _____، (۱۴۰۵)، **تلخیص المحصل**، دار الاضواء، بیروت.
۲۸. عارفی، عباس (۱۳۸۹)، **بدهی و نقش آن در معرفت شناسی**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۹. فخرالدین رازی، محمد (۱۴۱۱)، **المباحث المشرقیه**، انتشارات بیدار، قم.
۳۰. فروغی، محمد علی (۱۳۴۴) **سیر حکمت در اروپا**، انتشارات زوار، تهران.
۳۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، **در آمدی بر معرفت شناسی**، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم.
۳۲. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹)، **دره التاج**، انتشارات حکمت، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران.
۳۳. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، **شرح حکمه الاشراق سهروردی**،

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.

۳۴. کاتبی قزوینی، نجم الدین علی (۱۳۹۷)، *منطق العین یاعین القواعد فی المنطق*، مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی، ش ۲۱.

۳۵. کاتینگم، جان (۱۳۹۰)، *فرهنگ فلسفه دکارت*، ترجمه علی افضلی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۳۶. _____، (۱۳۹۳)، *دکارت*، ترجمه سید مصطفی شهر آیینی، نشر نی، تهران.

۳۷. کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۷۹)، *دکارت*، ترجمه علی کرباسی زاده اصفهانی، انتشارات مدینه، تهران.

۳۸. مجتهد خراسانی، میرزا محمود (۱۳۸۲)، *رهبر خرد*، انتشارات عصمت، قم.

۳۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، *المنطق*، مطبعه النعمان، ۱۳۸۸، نجف.

۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *آموزش فلسفه*، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.

۴۱. یزدی، ملا عبدالله (۱۳۸۲)، *حاشیه علی تهذیب*، تعلیق سید مصطفی حسینی، مطبعه نگین، قم.

42. CSM: j. Cottingham (1985) 2 vol., cambridge: cambridge University press.