

فصل نهم دکارت

رنه دکارت René Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰) را معمولاً مؤسس فلسفه جدید می‌دانند، و به نظر من حق همین است. او نخستین کسی است که هم استعداد فلسفی عالی دارد و هم جهان بینی اش عمیقاً از فیزیک و نجوم جدید متأثر است. درست است که او مقدار زیادی از فلسفه مدرسی را حفظ می‌کند، ولی اساسی را که اخلافش ریخته بودند نمی‌پذیرد؛ بلکه می‌کوشد، از نو بنای فلسفی جدیدی بسازد. این کار زمان ارسطو به بعد صورت نگرفته بود، و نشانه اعتماد به نفس

تازه‌ای است که از پیشرفت علم حاصل شده بود. در آثار دکارت نوعی تازگی هست که در هیچ يك از فلاسفه پیش از او، از پس افلاطون، دیده نمی‌شود. در فاصله این دو همه فلاسفه معلم بودند و بدان حس تفوق حرفه‌ای که خاص این جماعت است آلودگی داشتند. دکارت نه مانند معلم، بلکه مانند کاشف و محقق، و به شوق اینکه آنچه را می‌یابد برای دیگران نقل کند، می‌نویسد. شیوه نگارش آسان و خالی از فضل فروشی است و طرف خطابش بیشتر مردم هوشمندند تا طلاب. به علاوه، این شیوه بسیار عالی است. برای فلسفه جدید خوشبختی بزرگی است که پشاهنگ آن دارای چنان قریحه ادبی شایان تحسینی بوده است. اخلاف دکارت، چه در قاره اروپا و چه در انگلستان، تا زمان کانت خصیصه غیر حرفه‌ای خود را نگاه داشتند، و چند تنی از آنها قدری از محاسن شیوه نگارش او را نیز حفظ کردند.

پدر دکارت عضو پارلمان بریتانی و صاحب مقصداری املاک و اراضی بود. پس از مرگ پدر، که میراثش به پسر رسید، دکارت املاک را فروخت و بهای آن را سرمایه‌گذاری کرد و از آن محل سالی شش هفت هزار فرانک به دست می‌آورد. از ۱۶۰۴ تا ۱۶۱۲ در مدرسه یسوعی لافلش La Flèche تحصیل کرد و به نظر می‌رسد که این مدرسه پیش از آن که از اغلب دانشگاه‌های آن زمان ساخته بود پایه دکارت را در ریاضیات جدید محکم ساخت. در ۱۶۱۲ به پاریس رفت و در آنجا محیط معاشرت را خسته کننده یافت و از آن کناره گرفت و در فو بورگ سن ژرمن گوشه‌گیری اختیار کرد و به تحقیق در علم هندسه پرداخت. اما دوستانش او را یافتند، و دکارت برای آنکه فراغ بیشتری به دست آورد در سپاه هلند نام نویسی کرد (۱۶۱۷). چون در

آن زمان هلند در صلح و آرام به سر می برد، به نظر می رسد که دکارت دو سالی مجال تفکر یافته باشد. اما شروع جنگ سی ساله او را به نام نویسی در سپاه باواریا کشاند (۱۶۱۹). در باواریا و در زمستان ۱۶۱۹-۲۰ بود که آن حالی که در «گفتار درباره روش» *Discours de la Methode* توصیفش را می کند برایش حاصل شد. چون هوا سرد بود، دکارت صبح داخل بخاری شد و تمام روز را در آنجا به تفکر پرداخت. از قراری که خودش می گوید وقتی از بخاری بیرون آمد، نیمی از فلسفه اش ساخته و پرداخته بود؛ اما لزومی ندارد که ما این گفته را عیناً باور کنیم. سقراط تمام روز را در برف به تفکر می پرداخت، مغز دکارت فقط در محیط گرم کار می کرد.

در ۱۶۲۱ دکارت جنگ را رها کرد و پس از سفری به ایتالیا در ۱۶۲۵ در پاریس مسکن گزید. اما باز روزها هنوز از خواب بر نخاسته بود (کمتر روزی پیش از ظهر از خواب بر می خاست) که دوستان به سراغش می آمدند؛ این بود که در ۱۶۲۸ به سپاهی که لاروشل La Rochelle را که موضع مستحکم هوگو بود، در محاصره داشت پیوست. هنگامی که این ماجری پایان یافت، دکارت بر آن شد که در هلند زندگی کند. و شاید از ترس تعقیب آزار این تصمیم را گرفت. دکارت شخصی بود ملایم و کم جرئت و رسماً کاتولیک، اما به لامذهبیهای گالیله عقیده داشت. برخی عقیده دارند که او از نخستین محکومیت سرنی گالیله، که در ۱۶۱۶ رخ داد، اطلاع یافته بود. در هر صورت، دکارت تصمیم گرفت از انتشار کتاب بزرگش، یعنی «جهان»

۱. خود دکارت می گوید بخاری (poêle)، اما غالب شارحان این را غیر ممکن دانسته اند. اما کسانی که خانه های قدیمی باواریا را دیده اند به من اطمینان می دهند که این امر کاملاً قابل قبول است.

Le Monde که از چندی پیش مشغول پرداختن آن بود، خودداری کند. عذرش این بود که این کتاب حاوی دو نظریه کفر آمیز است: یکی چرخش زمین، و دیگری لایتناهی بودن کائنات. (این کتاب هرگز تماماً انتشار نیافت، اما پس از مرگ دکارت قسمتهایی از آن منتشر شد.)

دکارت بیست سال (۱۶۲۹-۴۹) در هلند زندگی کرد، و در این مدت فقط چند سفر کوتاه برای انجام دادن کار و کسب خود به فرانسه و انگلستان رفت. در اهمیت هلند در قرن هفدهم، به نام یگانه کشوری که در آن آزادی تعکر وجود داشت، هر چه سخن بگویم گزاف نخواهد بود. هابز ناچار بود کتنبهای خود را در آنجا چاپ کند. لاک در مدت پنج سال قبل از ۱۶۸۸، یعنی بدترین دوره ارتجاع در انگلستان، به هلند پناهنده شد. بیل Bayle (نویسنده «فرهنگ» *Dictionary*) لازم دید در هلند زندگی کند. و اسپینوزا در هر کشور دیگری می بود مشکل بسو اجازه می دادند دنباله کار خویش را بگیرد.

گفتم که دکارت مرد کم جرئتی بود، اما شاید بهتر باشد در حق او بگویم که دلش می خواست او را آسوده بگذراند تا بی مزاحمت به کار خود پردازد. او همیشه مجیز روحانیان، خصوصاً یسوعیان، را می گفت؛ نه تنها وقتی که در چنگ آنها اسیر بود، بلکه پس از مهاجرت به هلند نیز. روحیات او روشن نیست، اما من میل دارم تصور کنم که دکارت کاتولیک صدیقی بود که می خواست کلیسا را - هم به نفع خود کلیسا و هم به نفع شخص خودش - متقاعد سازد که کمتر از آنچه در مورد گالیله نشان داده بود با علم جدید دشمنی

ورزد. هستند کسانی که می گویند اعتقاد دینی دکارت پلٹیک محض بود. این تعبیر ممکن است، ولی من فکر نمی کنم که محتمل ترین تعبیرها باشد.

حتی در هلند هم دکارت هدف حمله های سخت قرار گرفت؛ منتهی نه از جانب کلیسای رم، بلکه از جانب متعصبان پروتستان. گفتند که نظریات دکارت به کفر منجر می شود، و اگر وساطت سفیر فرانسه و امیر اوراتژ نبود او را محاکمه هم می کردند. چون این حمله به نتیجه نرسید، چند سال بعد حمله دیگری، نه چندان مستقیم، از طرف مقامات دانشگاه لیدن Leyden شروع شد. این دانشگاه دکر نام دکارت را، چه به موافقت و چه به مخالفت، ممنوع ساخت. باز امیر اوراتژ پا در میان نهاد و به دانشگاه گفت که از خر شیطان پایین بیاید. این نکته نشان دهنده فایده ای است که کشورهای پروتستان از تسلیم شدن کلیسا به دولت و ضعف نسبی کلیسا، که دیگر بین المللی نبود، برده بودند.

بدبختانه، به واسطه شانو Chanut، سفیر فرانسه در استکهلم، دکارت گرفتار مکاتبه با کریستینا Christina ملکه سوئد شد، که بانوی فاضله پرشوری بود، که می پنداشت چون ملکه است حق دارد مصدع اوقات مردان بزرگ شود. دکارت رساله ای در باب عشق برای او فرستاد، و عشق موضوعی بود که دکارت تا آن هنگام از آن قسدری غافل مانده بود. دکارت همچنین برای کریستینا رساله ای فرستاد در باب شهوات روح که در اصل آن را برای شاهدخت الیزابت دختر الکتور پالاتین نوشته بود. این نوشته ها ملکه را بر آن داشت که حضور دکارت را در دربار خود تقاضا کند. دکارت سرانجام تن در داد و ملکه

در سپتامبر ۱۶۴۹ يك كشتی جنگی برای بردن دکارت فرستاد. کاشف به عمل آمد که ملکه می خواهد هر روز نزد دکارت درس بخواند و جز در ساعت پنج صبح وقت این کار را ندارد. این سحر خیزی غیر مألوف در هوای سرد اسکاندیناوی برای آن مرد ضعیف البینه چیز بسیار خوبی نبود. به علاوه شانو سخت بیمار شد و دکارت از او پرستاری می کرد. سفیر از بستر بیماری برخاست، اما دکارت در بستر افتاد و در فوریه ۱۶۵۰ در گذشت.

دکارت هرگز ازدواج نکرد، اما يك دختر نامشروع داشت که در پنج سالگی مرد. دکارت می گفت که این حادثه بزرگترین اندوه زندگی او است. دکارت همیشه خوش می پوشید و شمشیری به کمر می بست. آدم زرننگ و پرکاری نبود، چند ساعتی کار می کرد و کم می خواند. وقتی که به هلند رفت چند مجلدی بیشتر کتاب با خود نبرد، اما کتاب مقدس و آثار توماس اکویناس جزو آنها بود. آثار او به نظر می رسد که با دقت بسیار و در دوره های کوتاه به وجود آمده است؛ اما شاید حقیقت آن باشد که دکارت، برای آنکه ظاهر يك آماتور متشخص را حفظ کند، چنین وانمود می کرده است که کم کار می کند؛ زیرا در غیر این صورت محصول کار او را مشکل می توان باور کرد.

دکارت فیلسوف و ریاضیدان و عالم بود. در فلسفه و ریاضیات کار او دارای حد اعلای اهمیت است؛ در علم، کارش با آنکه شایان ستایش است، به پای کار برخی از معاصرانش نمی رسد.

سهم بزرگ دکارت در پیشرفت هندسه، اختراع هندسه تحلیلی است؛ هر چند شکل نهایی آن به دست او پرداخته نشد. دکارت روش

تحلیلی را به کار می برد، که برطبق آن مسئله را حل شده فرض می کنند و نتایج این فرض را مورد مطالعه قرار می دهند. او جبر را هم در هندسه به کار برد. در این دو رشته پیش از او هم کسانی کار کرده بودند؛ و در مورد اول حتی قدما نیز کارهایی صورت داده بودند. کار تازه دکارت به کار بردن محور مختصات بود، یعنی تعیین وضع یک نقطه در یک صفحه مستوی به وسیله فاصله آن از دو خط ثابت. خود او اهمیت این روش را در نیافت، ولی آن را به جایی رساند که پیشرفت بعدی را آسان ساخت. این به هیچ وجه تنها سهم دکارت در پیشرفت ریاضیات نبود، ولی مهمترین سهم او بود.

کتابی که در آن بیشتر نظریات علمی خود را تشریح کرده است «اصول فلسفه» *Principia Philosophiae* نام دارد که در ۱۶۴۴ منتشر شد. اما دکارت چند کتاب مهم دیگر هم دارد. «مقالات فلسفی» *Essais philosophiques* (۱۶۳۷) در باره عدمیها و هندسه بحث می کند؛ و یکی از کتابهایش «در باره تشکیل جنین» *De la formation du foetus* نام دارد. دکارت از اکتشافات هاروی راجع به گردش خون استقبال کرد و همیشه امیدوار بود (گرچه بیهوده) که به کشف مهمی در طب توفیق یابد. وی بدن انسان و جانوران را به مثابه ماشینی در نظر می گرفت، و جانوران را همچون ماشینهای خودکار می دانست که کاملاً تابع قوانین فیزیکی و از احساس و شعور بری است. ولی میان آنها با انسان فرق می گذاشت: انسان دارای روحی است که جای آن در غده صنوبری است. در این غده روح با «نفس حیوانی» تماس پیدا می کند و به واسطه این تماس است که فعل و اتعال روح و بدن صورت می گیرد. مقدار حرکت در جهان ثابت است و بدین جهت روح

نمی‌تواند در حرکت مؤثر باشد؛ اما می‌تواند «جهت» حرکت «نفس حیوانی» را تغییر دهد، و بدین وسیله به طور غیرمستقیم جهت حرکت سایر قسمتهای بدن را دیگر کند.

این قسمت از نظریهٔ دکارت را مکتب او متروک گذاشت. نخست شاگرد هلندی او گولینکس Geulincx و سپس اسپینوزا آن را رها کردند. فیزیكدانها قانون بقای حرکت را کشف کردند، که مطابق آن مقدار حرکت درجهان در هر «جهت» معینی ثابت است. این موضوع نشان داد که آن گونه عمل روح بر جسم که دکارت تصور می‌کرد غیر ممکن است. با فرض اینکه ماهیت عمل فیزیکی اصابت است (و در مکتب دکارت این فرض عمومیت بسیار دارد)، قوانین دینامیک برای تعیین حرکات ماده کفایت می‌کند و محلی برای تأثیر روح باقی نمی‌ماند. اما این موضوع اشکالی پیش می‌کشد. دست من وقتی که من اراده کنم به حرکت در می‌آید؛ اما ارادهٔ من یک پدیدهٔ روحی است و حرکت دست من یک پدیدهٔ فیزیکی. اگر فعل و انفعال روح و ماده ممکن نباشد، پس چرا رفتار بدن من به نحوی است که گویی روح من آن را اداره می‌کند؟ گولینکس برای این مسئله جوابی ساخته است که به نظریهٔ «دو ساعت» معروف است. فرض کنید دو ساعت دارید که هر دو با هم کاملاً میزان هستند و هر وقت عقربهٔ یکی ساعتی را نشان می‌دهد دومی زنگ را می‌نوازد، چنانکه که اگر اولی را ببینید و صدای دومی را بشنوید می‌پندارید که اولی «باعث شده» که دومی زنگ بزند. مثل این دو ساعت، مثل روح و بدن است. خداوند هر يك را طوری كوك کرده است که با دیگری میزان کار کند؛ چنانکه در مواقعی که من اراده می‌کنم، قوانین فیزیکی صرف باعث می‌شوند

که دست من حرکت کند، گرچه اراده من واقعاً بر بدن من عمل نکرده است.

در این نظریه البته اشکالاتی وجود داشت. اولاً بسیار عجیب بود؛ ثانیاً چون سلسله فیزیکی به وسیله قوانین خشک طبیعی معین می شود، پس سلسله روحی نیز، که به موازات آن حرکت می کند، باید به همان اندازه متحتم باشد. اگر این نظریه معتبر می بود، در آن صورت «لغتنامه» ای وجود می داشت که در آن هر واقعه مغزی به واقعه روحی مقارن آن ترجمه شده باشد. و در این صورت يك محاسب کامل می توانست واقعه مغزی را از روی قوانین دینامیک حساب کند و واقعه روحی ملازم آن را از روی «لغتنامه» معلوم سازد. آن محاسب کلمات و اعمال را حتی بدون «لغتنامه» هم می توانست معلوم کند، زیرا که اینها حرکات جسمانی هستند این نظریه را مشکل می شد با اخلاق مسیحی و مکافات اخروی سازش داد.

اما این نتایج فوراً ظاهر نشد. این نظریه ظاهراً دو حسن داشت. اولاً روح را به يك معنی یکسره مستقل از تن می ساخت، زیرا که تن هرگز بر روح عمل نمی کرد؛ ثانیاً این اصل کلی را مجاز می داشت که «يك جوهر نمی تواند بر جوهر دیگر عمل کند.» دو جوهر وجود داشت: روح و ماده، و این دو به قدری نسبت به یکدیگر ناهمانند بودند که فعل و انفعال آنها بر یکدیگر قابل تصور نبود. نظریه گولینکس «ظاهر» فعل و انفعال را توضیح می داد، اما «واقعیت» آن را نفی می کرد.

در مکانیک، دکارت قانون اول حرکت را قبول می کند، که مطابق آن جسمی که به حال خود گذاشته شود با سرعت ثابت در خط

مستقیم به حرکت ادامه خواهد داد. اما در نظریات او اعمال نیرو از دور، چنانکه بعداً در نظریهٔ جاذبهٔ نیوتون آمد، وجود ندارد. خلاصهٔ موجود نیست و اتم هم وجود ندارد؛ معیناً ماهیت همهٔ فعل و انفعالات از نوع اصابت است. اگر دانش ما کافی می‌بود، می‌توانستیم شیمی و زیست‌شناسی را ساده کرده به مکانیک تبدیل کنیم. فرایندی که در طی آن تخمی تبدیل به گیاه یا حیوان می‌شود، فرایند مکانیکی صرف است. هیچ احتیاجی به وجود سه نفس اریطو نیست؛ فقط يك نفس، یعنی نفس ناطقه و آن هم فقط در انسان، وجود دارد.

دکارت با احتیاط لازم برای اینکه مورد مؤاخذهٔ علمای روحانی قرار نگیرد، جهان‌شناسی بنا می‌کند که بی‌شبهت به جهان‌شناسی فلاسفهٔ پیش از افلاطون نیست. دکارت می‌گوید ما می‌دانیم که جهان چنانکه در «سفر پیدایش» آمده خلق شده است؛ اما جالب است ببینیم که اگر قرار می‌بود به طور طبیعی به وجود آید، جریان ایجادش چگونه می‌شد. نظریه‌ای برای تشکیل گردشارها (vortices) می‌سازد بدین‌قرار: دور خورشید گردشار عظیمی در ملاء وجود دارد که سیارات را با خود می‌گرداند. این نظریه زیر کانه است، اما نمی‌تواند توضیح دهد که چرا مدار سیارات بیضی است و دایره نیست. در فرانسه عموم دانشمندان آن را پذیرفتند، تا اینکه به تدریج نظریهٔ نیوتون آن را منسوخ ساخت. کوتس Cotes، کسی که نخستین چاپ انگلیسی «اصول» *Principia* نیوتون را تدوین کرد، با بلاغت تمام استدلال می‌کند که نظریهٔ گردشار منجر به کفر می‌گردد، حال آنکه نظریهٔ نیوتون لازم می‌آورد که خدا سیارات را در جهتی غیر از جهت خورشید به حرکت در آورده باشد. وی عقیده دارد که به این دلیل نظریهٔ نیوتون

ارجح است.

اکنون به دو کتاب مهم دکارت، تا آنجا که به فلسفه محض مربوط می‌شود، می‌پردازم. این دو کتاب عبارتند از «گفتار در روش» (۱۶۳۷) و «تفکرات» (۱۶۴۲). این دو کتاب تا اندازه زیادی با یکدیگر متداخلند، و لزومی ندارد که آنها را جداگانه مورد بحث قرار دهیم.

در این کتابها دکارت بحث خود را با توضیح روشی که به «شک دکارتی» معروف است آغاز می‌کند. برای آنکه اساس محکمی برای فلسفه خود بریزد، مصمم می‌شود که هر چیزی را که بتواند در آن شک کند، مورد تشکیک قرار دهد. و چون پیش‌بینی می‌کند که این جریان مدتی طول خواهد کشید، عزم می‌کند که در این مدت رفتار خود را مطابق قواعدی که مورد قبول عموم است تنظیم کند. این کار باعث خواهد شد که عواقب محتمل تشکیکات او در عمل مانع عمل ذهنش نباشد.

دکارت با شک کردن در حواس آغاز می‌کند. می‌پرسد آیا می‌توانم شک کنم که من اینجا کنار آتش نشسته‌ام و یک قبا به تن دارم؟ آری، زیرا که گاهی خواب دیده‌ام که اینجا نشسته‌ام، و حال آنکه در واقع برهنه در رختخواب بوده‌ام. (در آن هنگام هنوز پاچامه و حتی پیراهن خواب اختراع نشده بود!) به علاوه، دیوانگان گاه دچار توهمات می‌شوند، پس ممکن است من هم دچار چنین وضعی باشم. اما رؤیایها مانند پرده‌های نقاشان به ما تصویرهایی از اشیای واقعی نشان می‌دهند، یا حداقل عناصر مشکله اشیایی که در رؤیا می‌بینیم تصویرهای اشیای واقعی هستند. (ممکن است اسب بالدار

در خواب ببینید، اما این خواب را فقط بدان سبب می بینید که اسب و بال را دیده اید.) بنابراین طبیعت متجسم به طور کلی، که شامل موضوعاتی از قبیل بسط و قدر و عدد می شود، کمتر از اعتقاد به اشیای جزئی می تواند مورد تردید واقع شود. پس حساب و هندسه که با اشیای جزئی سر و کار ندارند، از فیزیک و نجوم متیقن ترند. حساب و هندسه حتی در مورد اشیای رؤیایی هم صادقند، زیرا که این اشیا از حیث بسط و عدد با اشیای واقعی فرق ندارند. اما شك کردن در حساب و هندسه هم ممکن است. شاید هر وقت من می خواهم اضلاع مربع را بشمارم، یا ۲ را با ۳ جمع کنم، خدا باعث شود که اشتباه کنم. شاید نست دادن چنین نامهربانی به خدا حتی در عالم خیال هم ناصواب باشد؛ اما شاید شیطان خبیثی وجود داشته باشد که پای زیر کی و فریبکاریش در برابر قدرتش نلنگد، و این شیطان تمام هم خود را مصروف این سازد که مرا به اشتباه اندازد. اگر چنین شیطانی باشد، پس ممکن است که همه آن چیزهایی که من می بینم چیزی نباشد جز وهمهایی که او برای گمراه کردن من به کار می برد.

اما يك چیز باقی می ماند که نمی توانم در آن شك کنم، و آن اینکه اگر من وجود نمی داشتم، هیچ شیطانی، هر چند زیرک، نمی توانست مرا بفریبد. ممکن است من دارای «بدن» نباشم، و این بدن وهمی بیش نباشد؛ اما اندیشه غیر از این است. «وقتی که من خواستم همه چیز را غلط بیندیشم پس لازم است که من که می اندیشم، چیزی باشم؛ و با توجه به اینکه این حقیقت که می اندیشم، پس هستم چنان محکم و چنان متیقن است که همه فرضهای گراف شکاکان هم قادر به برهم زدن آن نیست، حکم کردم که می توانم آن را به نام نخستین

اصل فلسفه‌ای که در جستجوی آن بودم، بی تردید پذیرم.^۱

این قطعه هسته نظریه دکارت درباره معرفت است و حاوی اهم مطالب فلسفه او است. اکثر فلاسفه پس از دکارت برای نظریه معرفت اهمیت قائل شده‌اند، و سبب عمده این امر دکارت است. «می‌اندیشم، پس هستم» روح را متیقن‌تر از ماده، و ذهن مرا (برای من) متیقن‌تر از اذهان دیگران می‌سازد. بدین ترتیب در هر فلسفه‌ای که از دکارت ناشی شده باشد، تمایلی هست در جهت ذهنیت و در نظر گرفتن ماده به عنوان امری که اگر هم قابل شناخت باشد علم بر آن از راه استنباط از آنچه از ذهن معلوم است حاصل می‌شود. این دو تمایل هم در ایده آلیسم اروپا و هم در فلسفه تجربی انگلیسی وجود دارد. در اولی پیروزمندان، در دومی متأسفانه. در سالهای اخیر به وسیله فلسفه‌ای که به نام ابزارگرایی معروف است برای گریز از این ذهنیت اقدام شده است؛ اما در این خصوص من اکنون سخن نخواهم گفت. با این استثناء، فلسفه جدید تا حد زیادی صورت‌بندی مسائل خود را از دکارت گرفته است، در حالی که راه‌های او را پذیرفته است.

خوانندگان به یاد دارند که اگوستین قدیس برهانی اقامه کرده بود که شباهت زیادی به «می‌اندیشم» دکارت دارد. اما اگوستین این برهان را پیش نکشید، و مسئله‌ای که این برهان به قصد حل آن آمده جای کوچکی را در افکار او می‌گرفت. بنابراین باید به تازگی برهان دکارت اذعان کرد، گرچه این تازگی کمتر در اختراع و بیشتر در درک اهمیت آن است.

۱. این برهان، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» (*cogito ergo sum*) به نام «می‌اندیشم» دکارت معروف است و طریق رسیدن بدان را «شک دکارتی» می‌نامند.

۲. ریک ترجمه فارسی کتاب حاضر، کتاب دوم، صفحه ۶۷۱ - م.

اکنون که دکارت شالودهٔ محکمی ریخته است می‌پردازد به تجدید ساختمان بنای معرفت. آن منی که وجودش اثبات شد، از این امر استنباط شد که می‌اندیشم، لذا من وقتی وجود دارم، و فقط وقتی وجود دارم، که می‌اندیشم. اگر اندیشیدن را موقوف کنم، دیگر دلیلی بر وجود من وجود نخواهد داشت. من چیزی هستم که می‌اندیشد، جوهری که کل ماهیت یا ذاتش عبارت از اندیشیدن است، و برای وجود خود به مکان یا شیء مادی محتاج نیست. بنابراین روح کاملاً متمایز از جسم و شناختن آن آسانتر از جسم است؛ حتی اگر جسم وجود نمی‌داشت، روح همین می‌بود که هست.

پس دکارت از خود می‌پرسد چرا «می‌اندیشم» چنین مبرهن است؟ و نتیجه می‌گیرد که فقط بدان سبب که «می‌اندیشم» واضح و متمایز است. بنابراین این اصل را همچون يك قاعدة کلی می‌پذیرد که: هر چیزی که با وضوح بسیار و تمایز بسیار به تصور ما درآید صحیح است. اما اذعان می‌کند که تشخیص اینکه آن چیزها کدامند گاهی تولید اشکال می‌کند.

«اندیشیدن» را دکارت به معنای بسیار وسیعی به کار می‌برد. می‌گوید چیزی که می‌اندیشد چیزی است که شك کند، بفهمد، تصور کند، تصدیق کند، رد کند، اراده کند، خیال کند، احساس کند - زیرا احساس کردن، چنانکه در رؤیا دست می‌دهد، شکلی از اندیشیدن است. چون ذات روح اندیشیدن است، پس روح باید همیشه در حال اندیشیدن باشد، حتی در خواب عمیق.

دکارت اکنون به مسئلهٔ معرفت ما از اجسام می‌پردازد. به عنوان مثال قطعهٔ مومی را از کندوی زنبور عسل در نظر می‌گیرد. از این

موم چیزهایی بر حواس ظاهر می‌شود: مزهٔ عسل می‌دهد، بوی گل می‌دهد، رنگ و اندازه و شکل معین و قابل احساسی دارد، سفت و سرد است، اگر ضربه‌ای بر آن وارد شود صدایی از آن برمی‌خیزد. اما اگر آن را کنار آتش بگذارند، این کیفیات تغییر می‌کند؛ حال آنکه موم باقی می‌ماند؛ پس آنچه بر احساس ظاهر می‌شد، نفس موم نبود. نفس موم از بسط و انعطاف‌پذیری و حرکت تشکیل شده، و این کیفیات به وسیلهٔ ذهن درک می‌شوند، نه به وسیله تصور. آن «چیزی» که موم است فی نفسه قابل احساس نیست، زیرا آن چیز در همهٔ تظاهرات موم بر حواس مختلف، متساویاً وجود دارد. ادراک موم «رؤیت و لمس و تصور نیست، بلکه تشخیص ذهن است.» دیدن از موم بیش از دیدن از مردان وقتی که کلاه و کت در خیابان می‌بینم نیست. «به وسیلهٔ یگانه قوهٔ تشخیص که در ذهن در جای دارد، آنچه را که می‌اندیشم با چشم‌هایم دیده‌ام می‌فهم.» معرفتی که از طریق حواس حاصل می‌شود مغشوش است و از نوع معرفتی است که جانوران دارند. اما اکنون من لباس‌های موم را از تنش کنده‌ام و آن را به طور برهنه دریافته‌ام. از دیده شدن حسی موم به وسیلهٔ من، وجود من مسلماً نتیجه می‌شود، ولی نه وجود موم. معرفت برایشی خارجی باید به وسیلهٔ ذهن حاصل شود، نه به وسیلهٔ حواس.

این موضوع منجر به ملاحظهٔ سه نوع اندیشه می‌شود. دکارت می‌گوید معمول‌ترین اشتباهات این است که می‌پندارند اندیشه‌ها مانند اشیای خارجی هستند. (کلمهٔ «اندیشه» در اصطلاح دکارت، شامل مدركات حسی نیز می‌شود.) اندیشه‌ها «به نظر می‌رسند» که از سه نوعند: (۱) آنهایی که فطری هستند؛ (۲) آنهایی که خارجیند و از بیرون

می آیند؛ (۳) آنهایی که من اختراع می کنم. ما طبیعتاً می پنداریم که اندیشه‌های نوع دوم مانند اشیا خارجی هستند. این پندار ما پاره‌ای بدین سبب است که طبیعت به ما می آموزد که چنین پنداریم، و پاره‌ای بدین سبب که این گونه اندیشه‌ها مستقل از اراده (یعنی از طریق احساس) داخل در من می شوند، و لذا منطقی است که پنداریم شیء خارجی شبیه خود را بر من نقش می کند. ولی آیا این دلایل معتبر است؟ در اینجا وقتی که من می گویم «طبیعت به من می آموزد» منظورم فقط این است که تمایلی دارم بدین که فلان امر را باور کنم، نه اینکه آن را در پرتو یک نور طبیعی می بینم. آنچه در پرتو یک نور طبیعی دیده شود قابل انکار نیست؛ اما تمایل محض ممکن است متوجه امر کاذب باشد. و اما اینکه اندیشه‌های حسی غیر اختیاری است دلیل نمی شود، چرا که رؤیا هم غیر اختیاری است، و حال آنکه از درون سرچشمه می گیرد. پس دلایل دائر بر این که اندیشه‌های حسی از خارج سرچشمه می گیرند غیر قطعی است.

به علاوه، گاهی دو اندیشه مختلف از یک شیء خارجی دست می دهد؛ مثلاً خورشید چنان که بر حواس ظاهر می شود، و خورشید چنان که ستاره‌شناسان بدان عقیده دارند. این دو اندیشه هر دو نمی توانند شبیه خورشید باشند، و از این دو، به دلیل عقل، آن که بلاواسطه از تجربه حاصل می شود کمتر شبیه خورشید واقعی است.

اما این ملاحظات آن براهین شکی را که وجود دنیای خارجی را مورد تردید قرار می دهد، رد نمی کند. این کار فقط در صورتی ممکن است که نخست وجود خدا اثبات شود.

دلایل دکارت در اثبات وجود خدا چندان تازگی ندارد و عمدتاً

از فلسفه مدرسی گرفته شده است. این دلایل را لایب نیتس هم بیان کرده است، و من تا زمانی که به او برسیم از بحث درباره آنها خودداری می‌کنم.

وقتی که وجود خدا اثبات شد، باقی کار آسان پیش می‌رود. چون خدا خوب است، پس مانند آن شیطانی که دکارت به عنوان مبنای شك خود تصور می‌کند رفتار نخواهد کرد. و اما خدا میلی چنان قوی برای اعتقاد به اجسام به من داده است که هر آینه جسمی وجود نمی‌داشت خدا فریبکار می‌بود؛ بنابراین اجسام وجود دارند. به علاوه خدا باید قدرت تصحیح اشتباه را نیز به من داده باشد. وقتی که من این اصل را که هر آنچه واضح و متمایز است صحیح است به کار می‌برم، از همین قدرت استفاده می‌کنم. و اگر به یاد داشته باشم که باید حقیقت اجسام را فقط به واسطه ذهن بشناسم، و نه به وسیله ذهن و بدن هر دو، متوجه خواهم شد که همین قدرت مرا به فرا گرفتن ریاضیات و فیزیک نیز قادر می‌سازد.

قسمت ترمیمی نظریه معرفت دکارت بسیار کمتر از قسمت تخریبی آن جالب توجه است. این قسمت همه گونه احکام مدرسی را، از قبیل این که معلول هر گز نمی‌تواند بیش از علت خود کمال داشته باشد، به کار می‌برد. این احکام از آن نظر انتقادی تیزبینی که دکارت در ابتدا به کار می‌برد، به نحوی پوشیده مانده است. هیچ دلیلی برای قبول این احکام ارائه نمی‌شود، و حال آنکه این احکام مسلماً کمتر از وجود شخص، که با بوق و کرنا «اثبات» می‌شود، مبرهن است. قسمت عمده مطالب مثبت کتاب «تفکرات» در آثار افلاطون و اگوستین قدیس و توماس قدیس موجود است.

روش شك انتقادی، گو اینکه خود دکارت آن را با تردید به کار بست، دارای اهمیت فلسفی بسیار بود. منطقاً واضح است که اگر شك باید در جایی متوقف شود، از این روش جز نتیجه مثبت حاصل نمی شود. اگر باید معرفت منطقی و معرفت تجربی هر دو موجود باشند، لازم است که دو نوع حدّ یقف در شك داشته باشیم: واقعیات بلاشك، و اصول استنتاج بلاشك. واقعیات بلاشك دکارت اندیشه های خود اویند. «اندیشه» به عامترین معنای ممکن کلمه. «می اندیشم» صورت نهائی مقدمه منطقی دکارت است. اما در اینجا استعمال ضمیر اول شخص مفرد جایز نیست. دکارت می بایست صورت نهائی مقدمه خود را بدین شکل بیان کند که «اندیشه های هستند.» ضمیر اول شخص از لحاظ دستور زبان آسانتر در جمله قرار می گیرد، اما دلالت بر معلومی ندارد. وقتی که دکارت می گوید: «من چیزی هستم که می اندیشد،» دیگر دارد همان دستگاه مقولات را که از فلسفه مدرسی به ارث برده است به طور غیر انتقادی به کار می بندد. دکارت در هیچ جا اثبات نمی کند که اندیشه به اندیشنده ای هم نیاز دارد، و دلیلی هم جز از لحاظ دستور زبان برای این اعتقاد در دست نیست. معیناً این حکم که به جای اشیای خارجی باید اندیشه ها را مبداء ایقانات تجربی دانست دارای اهمیت بسیار بود و تأثیر عمیقی در همه فلسفه های بعدی داشت.

فلسفه دکارت از دو لحاظ دیگر نیز دارای اهمیت بود. نخست: این فلسفه ثنویت روح و ماده را که با افلاطون آغاز شده بود و فلسفه مسیحی، بیشتر به دلایل دینی، آن را پرورانده بود به حد کمال رساند یا به حد کمال بسیار نزدیک ساخت. اگر فعل و انفعالات عجیبی را که به عقیده دکارت در غده صنوبری صورت می گیرد، و پیروان دکارت

از آنها چشم پوشیدند، ما هم نادیده بگیریم دستگاه دکارت دو جهان متوازی لیکن مستقل را نشان می‌دهد که یکی جهان روح و دیگری جهان ماده است و هر يك را می‌توان بدون رجوع به دیگری مطالعه کرد. اینکه روح بدن را به حرکت در نمی‌آورد، فکر تازه‌ای بود که صراحتاً به وسیله گولینکس و تلویحاً به وسیله دکارت مطرح شد. آن فکر این حسن را داشت که اجازه می‌داد گفته شود که بدن روح را به حرکت در نمی‌آورد. در «تفکرات» بحث مفصلی آمده است که چرا هنگامی که بدن تشنه است روح احساس «غم» می‌کند. جواب دکارتی صحیح این می‌بود که بدن و روح مانند دو ساعتند که وقتی عقربه یکی بر «تشنگی» قرار می‌گیرد، عقربه دیگری «غم» را نشان می‌دهد. اما از نقطه نظر دینی این نظریه عیب بزرگی داشت؛ و این موضوع مرا می‌برد بر سر خصیصه دوم فلسفه دکارت که در بالا اشاره کردم.

فلسفه دکارت در کل نظریه خود راجع به جهان مادی به طرز خشکی جبری است. اورگانیس‌های زنده نیز به همان اندازه ماده مرده تابع قوانین فیزیکی هستند. در این فلسفه دیگر مانند فلسفه ارسطو نیازی به جان یا روح نیست که رشد اورگانیس‌ها و حرکات حیوانات را توجیه کند. خود دکارت قائل به يك استثنای جزئی بود؛ بدین معنی که روح انسان می‌تواند به وسیله اراده جهت - گرچه نه مقدار - حرکت نفوس حیوانی را تغییر دهد. اما این استثنا مخالف روح دستگاه او بود، و مخالف قوانین مکانیک هم از آب درآمد؛ و به همین جهت از فلسفه دکارت حذف شد. نتیجه این شد که جمیع حرکات ماده را قوانین فیزیکی تعیین می‌کرد؛ و، به سبب توازی جسم و روح، وقایع روحی نیز می‌بایست به همین اندازه جبری باشند. در نتیجه

پروان دکارت در موضوع اختیار دچار اشکال شدند. و برای کسانی که توجهشان بیشتر معطوف به علم دکارت بود تا نظریه معرفت او، دشوار نبود که نظریه خودکار بودن حیوانات را تعمیم دهند، یعنی بگویند چرا این امر در مورد انسان صادق نباشد؟ و چرا با در آوردن دستگاه دکارت به صورت يك ماتریالیسم منسجم، آن را ساده نکنیم؟ این قدم عملاً در قرن هیجدهم برداشته شد.

در فلسفه دکارت دو گانگی حل نشده‌ای، میان آنچه او از علوم عصر خود فرا گرفته بود و فلسفه مدرسی که در مدرسه لافلش بدو آموخته بودند، وجود دارد. این امر به پدید آمدن تناقضاتی در فلسفه او منجر شد. اما در عین حال همین موضوع او را از حیث اندیشه‌های مشر از آنچه هر فیلسوف کاملاً منطقی می‌توانست باشد غنی‌تر ساخت. انسجام و عدم تناقض ممکن بود او را فقط به صورت مؤسس يك فلسفه مدرسی جدید در آورد؛ و حال آنکه تناقض او را سرچشمه دو مکتب فلسفی مهم ولی متاخر ساخت.

فصل دهم اسپینوزا

اسپینوزا (۱۶۳۲-۷۷) شریف‌ترین و دوست داشتنی‌ترین فلاسفه بزرگ است. از لحاظ قدرت فکری بعضی دیگر از او فراتر رفته‌اند، اما از لحاظ اخلاقی کسی به پایه او نمی‌رسد. چنانکه نتیجه طبیعی چنین اخلاقی است، او را در مدت عمرش، و تا یک قرن پس از مرگش، همچون آیت خبث و شرارت می‌شناختند. اسپینوزا یهودی به دنیا آمد، اما یهودیان او را تکفیر کردند. مسیحیان نیز به همان اندازه از او نفرت داشتند. با آنکه سراسر فلسفه‌اش را اندیشه خدا فرا گرفته

است، مؤمنین قشری او را به خدا ناشناسی متهم می کردند. لایب نیس که دین بزرگی از او به گردن داشت، حق او را پنهان می داشت و با احتیاط از ادای يك کلمه در مدح او خودداری کرد، و حتی کار را به جایی رساند که در خصوص حدود آشنایی خود با این جهود مرتد دست به دامن دروغ زد.

زندگی اسپینوزا بسیار ساده بود. خانواده اش برای فرار از چنگ محکمهٔ تفتیش عقاید از اسپانیا، یا شاید از پرتغال، به هلند آمده بودند. خود او با دانشهای یهودی تعلیم و تربیت یافت، اما مؤمن باقی ماندن خود را غیر ممکن دید. بدو پیشنهاد کردند که سالی هزار فلورین بگیرد و شك و تردید خود را پنهان بدارد. چون نپذیرفت قصد جانش کردند. چون این کار هم به نتیجه نرسید لعنهایی را که در سفر تنبیه آمده است نثار او کردند؛ و نیز لعنتی را که الیسا در حق کودکان کرد، و در نتیجه آن کودکان به دست خرسهای ماده پاره پاره شدند، بدان افزودند. اما هیچ ماده خرسی به اسپینوزا حمله نبرد. وی تخت در آمستردام و سپس در لاهه به آرامی زندگی کرد و نان خود را با صیقل دادن شیشهٔ عدسی در می آورد. مایحتاجش مختصر و ساده بود و در سراسر عمرش بی اعتنایی عجیبی به پول نشان داد. چندتنی که او را می شناختند، حتی اگر با اصول او مخالف بودند، دوستش می داشتند. دولت هلند با آزادمنشی معمول خود عقاید او را در موضوعات حکمت الهی تحمل می کرد. گرچه یکبار از لحاظ سیاسی در وضع خطرناکی قرار گرفت، زیرا که برضد خاندان امرای اورانژ Orange جانب خاندان دو ویت De Witt را گرفت. اسپینوزا در چهل و چهار سالگی از بیماری سل جوانمرگ شد.

کتاب مهم او « اخلاق » *Ethics* پس از مرگش انتشار یافت. پیش از بحث درباره این کتاب لازم است چند کلمه‌ای درباره دو کتاب دیگرش « رساله در باب سیاست و دین » *Theologico-politicus* و « رساله در باب سیاست » *Traactatus Politicus* سخن بگوییم. کتاب اول ترکیب عجیبی از انتقاد کتاب مقدس و نظریه سیاسی است. ولی کتاب دوم فقط درباره نظریه سیاسی بحث می‌کند. در انتقاد از کتاب مقدس، خصوصاً در منسوب کردن کتب مختلف « عهد عتیق » به زمانهایی بسیار دیرتر از آنچه در اخبار و احادیث آمده است، اسپینوزا پاره‌ای عقاید جدید را بشارت می‌دهد. در سراسر این کتاب اسپینوزا می‌کوشد نشان دهد که متون مقدس را می‌توان به نحوی تفسیر کرد که با الهیات آزاد اندیشانه سازش داشته باشد.

با همه اختلاف مشرب فراوانی که میان هابز و اسپینوزا دیده می‌شود، نظریه سیاسی اسپینوزا عمدتاً از هابز گرفته شده است. وی عقیده دارد که در حالت طبیعی صواب و خطا وجود ندارد، زیرا خطا سرپیچیدن از قانون است. می‌گوید که حاکم نمی‌تواند مرتکب خطا شود و در این موضوع با هابز موافق است که کلیسا باید کاملاً تابع دولت باشد. اسپینوزا با هر گونه طغیانی، حتی برضد دولت بد، مخالف است؛ و زد و خوردهای انگلستان را به عنوان نمونه این امر که مقاومت با زور در برابر دولت چه عواقب بدی به بار می‌آورد، ذکر می‌کند. ولی در این نکته که عقیده دارد دموکراسی « طبیعی‌ترین » اشکال دولت است با هابز مخالف است. و نیز با این نظر موافق نیست که اتباع باید همه حقوق خود را فدای حاکم سازند. خصوصاً برای آزادی عقیده اهمیت قائل است. من درست نمی‌دانم که وی این عقیده

را با این نظر که همه مسائل دینی باید به وسیله دولت حل و فصل شود چگونه سازش می‌دهد. گمان می‌کنم در بیان این نظر منظورش این است که این مسائل بهتر است به وسیله دولت حل و فصل گردد تا به وسیله کلیسا. در هلند دولت بسیار بیش از کلیسا تساهل نشان می‌داد. «اخلاق» اسپینوزا درباره سه موضوع متمایز بحث می‌کند. از ما بعد الطبیعه شروع می‌کند، سپس به روانشناسی عواطف و اراده می‌پردازد، و سرانجام اخلاقی را که بر این ما بعد الطبیعه و روانشناسی مبتنی است تشریح می‌کند. ما بعد الطبیعه این کتاب شکل دیگری از عقاید دکارت است و روانشناسی آن یادآور آرای هابز؛ اما اخلاق آن اصالت دارد و با ارزش‌ترین محتوی کتاب است. رابطه اسپینوزا با دکارت از بعضی لحاظ به رابطه فلوطین با افلاطون بی‌شبهت نیست. دکارت مردی بود دارای جنبه‌های مختلف و سرشار از کنجکاوی فکری، منتهی باز اخلاقی جدی بر دوش زیاد سنگینی نمی‌کرد. گرچه «دلایلی» به قصد تأیید دین رسمی اختراع کرده بود، شاکان می‌توانستند آرای او را به کار بندند؛ چنانکه کار نیادس عقاید افلاطون را به کار می‌بست. اسپینوزا گرچه به علوم بی‌علاقه نبود، و حتی رساله‌ای هم درباره قوس قزح نوشته است، بیشتر به دیانت و فضیلت توجه داشت. وی از دکارت و معاصرانش فیزیک مادی و جبری را پذیرفته بود و در پی آن بود که در دایره این فیزیک جایی برای دیانت و وقف زندگی به خوبی پیدا کند. کوشش او کوششی است شکوهمند، و حتی کسانی که آن را قرین توفیق نمی‌دانند نمی‌توانند از ستایش آن خودداری کنند.

ما بعد الطبیعه اسپینوزا از آن نوعی است که پارمنیدس بنیاد

کرده است. فقط يك جوهر داریم: «خدا یا طبیعت.» هیچ امر منتهای قائم بالذات نیست. دکارت به سه جوهر قائل بود، که عبارتند از خدا و روح و ماده. راست است که حتی در نظر او نیز خدا، به يك معنی، بیش از روح و ماده جوهریت دارد؛ زیرا خدا روح و ماده را خلق کرده است و هر گاه اراده کند می تواند آنها را نابود سازد؛ اما، جز نسبت به قدرت مطلق خدا، روح و ماده دو جوهر مستقلند که به ترتیب با صفات اندیشه و بسط تعریف می شوند. اسپینوزا هیچکدام از آنها را نپذیرفت. در نظر او اندیشه و بسط هر دو از صفات خدا هستند. خدا همچنین دارای صفات نامحدود دیگری است که بر ما مجهولند. ارواح متفرد و پاره های ماده در نظر اسپینوزا امور وصفی هستند؛ یعنی «چیز» نیستند، بلکه فقط تجلیاتی از ذات باری اند. آن بقای روح شخصی که مسیحیان بدان معتقدند ممکن نیست، بلکه فقط بقای غیر شخصی ممکن است، که عبارت است از پیوستن بیشتر و بیشتر به خدا. امور منتهای به وسیله حدود جسمانی یا منطقی خود قابل تعریفند: یعنی به وسیله آنچه «نیستند»؛ «هر تعیینی نفی است.» فقط يك هستی تماماً مثبت می تواند باشد، و آن هستی مطلقاً نامنتهائی است. از اینجا است که اسپینوزا به مسلك وحدت وجود کامل و خالص کشیده می شود.

در نظر اسپینوزا همه امور تابع يك جبر منطقی مطلق است. در عرصه تعسایات چیزی به نام اراده آزاد (اختیار) و در عالم مادی چیزی به نام تصادف وجود ندارد. هر آنچه روی می دهد تظاهری است از ماهیت مرموز خدا، و منطقاً محال است که وقایع جز آن باشند که هستند. این نکته در مورد گناه تولید اشکال می کند، و نقادان در انگشت نهادن بر این اشکال درنگ نکرده اند. یکی از اینان با توجه