

## پل دکارت به عالم خارج:

### قطعه موم

صبورا حاجی علی اورک پور

#### اشاره:

نوشتار حاضر ترجمه مقاله Descartes Bridge to the External Word: the piece of wax نوشته بن میچوسکویک (Ben Mijuckovic) می‌باشد که در مجموعه Critical Assessments to Descartes در سال ۱۹۹۱ از سوی انتشارات راتلج در لندن و همزمان در آمریکا و کانادا منتشر شده است.

کتاب ماه فلسفه

دکارت مثال معروف خود در باب یک تکه موم را در تأمل دوم مطرح کرده و از ما می‌خواهد که با توجه به نتایجی که وی در صدد اثبات آنهاست درباره این مثال بیندیشیم. صرف نظر از نظریه واضح و روشن دکارت که "خودِ فاعل شناسا بهتر از آنچه می‌شناسد، شناخته شده است"، [یا به عبارتی، نفس بهتر از جسم، معلوم واقع می‌شود]، به عقیده من، در مثال موم تلویحات و معانی ضمنی پیچیده‌ای وجود دارد که شارحان در تفسیر آنها دچار سوء فهم شده‌اند؛ از این رو، در مقاله حاضر، در صدد بر آورده‌ام که سه تفسیر محتمل برای مثال مذکور را مورد بحث قرار دهم. تفاسیر رایج این بخش [از تأمل دوم] مدعی اند تلاش دکارت در راستای اثبات این مطلب است:

(۱) طبیعت ذاتی اجسام مادی در اوصاف مکانمندی، امتداد و یا به طور متناوب در کیفیات اولیه‌ای است که این اجسام از آنها برخوردارند.

(۲) وحدت ذات (اینهمانی) اجسام مادی توسط فاهمه (عقل) ونه با حواس یا قوه تخیل ادراک می‌شود.

نخستین تفسیر، چنانکه استدلال خواهیم کرد، کاملاً نادرست بوده؛ در حالی که تفسیر دوم، به وضوح صحیح است. اما مایلم که در کنار بحث و استدلال علیه نظریه نخست و در توافق با نظریه دوم، نظریه سوم را نیز مطرح نموده و به دفاع از آن بپردازم. این نظریه جدید متضمن این معنی است که دکارت در تأمل دوم می‌کوشد تا نشان دهد ذهن بشر از توانایی استنتاج و حکم و قابلیت رسیدن

به حقایق، به نحو با واسطه، استدلالی و غیر مستقیم - در مقابل شهود که ادراکی دفعی و بی واسطه است - برخوردار است. همچنین در صدد دفاع از این عقیده‌ام که این نظریه سوم است که دکارت را قادر به بحث و استدلال درباره وجود عالم خارج می‌سازد.

### بخش اول

آ. ای. تیلور در مطالعات تعیین‌کننده‌اش در باب تیمائوس افلاطون (که اس. وی. کلینیک و این. کمپ اسمیت در آثارشان درباره دکارت مکرراً به این مطلب آتی از وی استناد کرده اند) با ارائه مثالی به تبیین تفسیری می‌پردازد که قصد دارم با آن آغاز کنم. وی در شرح خود به نحو مطلوبی، دکارت را با افلاطون در بحثش در باب این مطلب تیمائوس که "امتداد هندسی، کلی و مقدار ثابتی است که همیشه و همه جا یکسان است"، مقایسه کرده و بر آن است که افلاطون و دکارت، هر دو، این مفهوم از مکانمندی را تشریح کرده اند. دکارت در تأمل دوم، شروع به تأمل در باب یک تکه موم که به آرامی در حال ذوب شدن است نموده و خاطر نشان می‌سازد که موم در حین ذوب شدن، تمامی کیفیات محسوسی که در ابتدا داشته از دست می‌دهد، هیئت آن از بین می‌رود، حجمش افزایش می‌یابد، رنگ و بوییش از میان رفته و سفتی‌اش نابود می‌شود. پس مقصود من از آنچه در طول فرآیند ذوب شدن به عنوان امری ثابت انگاشته و درباره‌اش می‌گویم که «آن» جامد بود ولی اکنون مایع است، معطر بود اما در حال حاضر بی بوست و به همین منوال در باب بقیه صفات، چیست؟ به عقیده دکارت، مقصود وی تنها می‌تواند آن خصوصیتی باشد که [در این فرآیند] تغییر نکرده و این خصوصیت همان امتداد است.

استدلال وی از چنان شباهت چشمگیری به استدلال تیمائوس برخوردار است که به سختی می‌توان از این باور خودداری نمود که دکارت آن را با اتکالی آگاهانه یا ناآگاهانه به این عبارت افلاطون می‌نوشته است. (تیمائوس، ۵۰c)

کلینیک نیز در تفسیر خود از مثال موم، از این راهنمایی تیلور پیروی می‌کند، هر چند در آغاز بحث خود در باب این مسئله، به ما هشدار می‌دهد که میان پرسش‌های مربوط به «ذات» با پرسش‌های مربوط به «وجود» در لحن دکارت قائل به تمایز شویم. مسئله موم به مقوله اول تعلق دارد و کلینیک محتاطانه ما را متذکر می‌سازد که دکارت در تحلیل موم تا این لحظه یعنی تا این مرحله از تأمل دوم، از آن به به عنوان یک شیء موجود در جهان خارجی بحث نمی‌کند. با وجود این، کلینیک، بررسی این تحلیل ولو اینکه در باب ذات اشیای مادی [و نه وجود خارجیشان] است، ادامه می‌دهد: «در عین حال، تحلیل دقیق این مثال نشان می‌دهد که حتی در صورت آغاز [شناخت] با چنین صورت‌های مبهمی [که توسط حواس فراهم می‌شوند] به عنوان یک مبنای معنای قابل تعریفی برای اصطلاح مادی یافت. این کاری است که دکارت در تحلیل مشهورش در باب خصوصیت ذاتی یک تکه موم در تأمل دوم انجام می‌دهد. پیش فرض استدلال وی این است که آنچه مادیت یک شیء مادی را - هر کجا که وجود چنین شیء‌ای حاصل شود (یا هر کجا که این شیء موجود شود) - تشکیل می‌دهد، چیزی است که به خاطر آن، جسم پس از قرار گرفتن در معرض دگرگونی، همان جسم پیش از تغییر می‌باشد. نتیجه آنکه، هیچ یک از ویژگی‌های معینی که شیء در یک زمان [از خود] نمودار ساخته و در زمان دیگر از دست می‌دهد، نمی‌توانند همه یا بخشی از آنچه از «مادی بودن»، مراد می‌شود، باشند، زیرا ما در غیاب چنین ویژگی ناپایداری به

ما نمی‌توانیم چیزی را از طریق

«کیفیات ثانویه» گوناگون و ذهنی

(یا وابسته به ذهن فاعل شناسایی) آن بشناسیم،

بلکه این شناسایی تنها از طریق درک ویژگی غیر حسی

امتداد آن شیء که تنها به نحو عقلانی یعنی

به وسیله قوه فاهمه قابل ادراک است.

همان میزان به یکی بودن (وحدت هویت) شیء مادی اذعان می‌کنیم که در زمان حضور آن. اکنون دکارت بر آن می‌شود که تنها خصوصیتی که در سراسر تاریخچه تغییرات شیء و علی‌رغم آنها، به آن تعلق دارد، مقدار سه بُعدی ثابت و معین شیء است که مستعد پذیرش اشکال و هیئت‌های معین گوناگون تحت شرایط مختلف می‌باشد... این خاصیت تعیین‌پذیر انبساط در مکان [یعنی ممتد بودن] همه آن چیزی است که دکارت تعلق ذاتی و همیشگی آن را به جسم مادی، به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کند. [مسئله، ویژگی‌هایی که موم ممکن است از دست می‌دهد بی آنکه موم بودنش (موجودیتش) متوقف شود، عبارتند از: بو، شیرینی، نرمی و به همین

ترتیب. دکارت در تقسیم کیفیات اشیا به اولیه و ثانویه از گالیله پیروی می‌کند، کیفیات اولیه - یعنی امتدادها و حرکت‌های اجسام - مستقل از مدرک واقع شدن اجسام، به آنها تعلق دارند، ولی کیفیات ثانویه چنین نیستند. بنابراین امتداد باید ویژگی تعیین‌کننده ماده [جوهر مادی] تلقی شود؛ به خاطر برخورداری از این ویژگی است که ما یک شیء را مادی می‌نامیم و موجودات مادی با انواع دیگر موجودات متفاوت می‌شوند. [اگرچه] این خاصیت امتداد را تنها به نحوی مبهم و آشفته می‌توان کمابیش به عنوان «پهنه» بی‌کران یک محیط رنگین و متجانس تصور کرد، اما با وضوح و تمایز کامل قابل ادراک بوده و دقیقاً همان چیزی است که هندسه دانان «مکان» می‌نامند.

بنابراین، به نظر تیلور و کلینگ، دکارت مثال موم در حال ذوب شدن را به این منظور به کار می‌گیرد که نشان دهد تنها صفتی که از طریق آن می‌توان اینهمانی (ذات واحد) موم را ادراک کرد (یا موم را به عنوان امری یکسان درک کرد) صفت امتداد آن است؛ خاصیتی که به تنهایی به آن اجازه می‌دهد تا به نحو واضح - یعنی مستقیماً - و متمایز - یعنی مستقلاً - ادراک شود. کلینگ اظهار می‌دارد که بعد از قرار گرفتن [موم] در معرض شعله‌های آتش، تنها کیفیت اولیه سه بعدی بودن فضایی به عنوان ویژگی ذاتی اشیای مادی باقی می‌ماند. از سوی دیگر، کیفیات ثانویه گوناگون دستخوش طیفی از تغییرات می‌شوند. بنابراین حتی کیفیاتی از قبیل سختی نیز در حکم

ذاتیات «ماده» بما هو ماده تلقی نمی‌شوند؛ زیرا اگر تصور می‌کردیم که هر جسمی، هر گاه در تماس حرکتی با بدن ما واقع می‌شود، به عقب می‌رود - چنانکه در واقع تنها در باب برخی اجسام مثل آب، هوا و... رخ می‌دهد - هرگز به تصور مغشوش سختی دست نمی‌یافتیم. بنابراین سختی کیفیت ذاتی ماده نیست.

ای. بی. ژیلسون به نحو مشابهی مثال دکارت را به عنوان تصویر این قانون که ماده، ذاتاً امتداد است، تفسیر می‌نماید: «دکارت از طریق مثال موم، به تفصیل نشان می‌دهد که وقتی یک تکه موم در معرض آتش قرار می‌گیرد، هر یک از کیفیات محسوس آن، درست در مقابل حواس ما تغییر می‌کند... و هویت مستمر آن تنها بر حسب یک امتداد غیر حسی توجیه می‌شود. کلیه ویژگی‌های عرضی باید انتزاع شوند، در حالی که تنها ذات که بدون آن، شیء ادراک نمی‌شود، باقی می‌ماند.» همچنین (در جای دیگر می‌گوید): «دکارت بنا بر بحث خود در باب تکه موم به عنوان یک مدل کوچک، بر این باور است که بدون شک می‌توان امتداد را در بنیان هر ادراک حسی کشف نمود. این قطعات امتداد و تألیف آنهاست که روی هم، موضوعات شناخت علمی را شکل می‌دهند.»

و نهایتاً آل. جی. بک همین تفسیر را بازگویی می‌کند: «تکنه این است که در این تحلیل در باب تکه موم، چنین نیست که من با تکیه بر حواس یا قوه تخیل خود، به شناخت دقیق‌تری از ماهیت موم نزدیک‌تر شوم، بلکه با بهره‌گیری از نیروی عقلانی است که قادر به تحلیل و انتزاع آن از اوصاف عرضی‌اش می‌گردم... [آنچه] واقعیت، و در این مورد واقعیت مادی یک تکه موم، را تشکیل می‌دهد، چیزی است که در همه تغییرات به نحو یکسان باقی می‌ماند و یا شاید چیزی که به سبب آن، اینهمانی جسم حفظ می‌شود. [دکارت] نیز خاطر نشان می‌کند که اوصاف معین موم - که پس از وی، لاک آنها را کیفیات ثانویه می‌نامد - در واقع مقتضیات دوام آن در طول تغییرات گوناگون از سردی به گرمی [و...] را بر آورده نمی‌سازند و از این رو باید، «عَرَضی»، تلقی شوند. با این حال، ما آنها را از طریق حواسمان می‌شناسیم... [بنابراین] وی در جستجوی تعریفی برای چستی موم و طبیعت ذاتی آن بر می‌آید. در حقیقت، همه آنچه دکارت می‌گوید این است که ویژگی ذاتی و بنیادینی که در سراسر تغییرات خود پایدار می‌ماند و آن چیزی که تنها توسط عقل درک می‌شود، خصیصه قابل تعریف "ممتد بودن" است. «با این همه نظریه فوق‌الذکر به این دلیل کاملاً معتبر که ما [هنوز] مجاز به فرض وجود تکه موم و یا هر شیء مادی دیگری نمی‌باشیم از این حد فراتر نمی‌رود.»

به بیان دیگر، نظر بک تکرار رأی شارحان پیشین است که ذکر آن رفت؛ یعنی اینکه دکارت، موم را به عنوان یک نمونه به کار می‌گیرد تا ثابت کند که ما نمی‌توانیم چیزی را از طریق «کیفیات ثانویه» گوناگون و ذهنی (یا وابسته به ذهن فاعل شناسایی) آن بشناسیم، بلکه این شناسایی تنها از طریق درک ویژگی غیر

از آنجایی که دکارت متعهد به اثبات فناپذیری نفس گردیده است، این پرسش جای طرح دارد که آیا اثبات مورد نظر، به نحو آشکاری از تمایز و جدایی [نفس و جسم] در وجود نتیجه می‌شود؟



حسی امتداد آن شیء که تنها به نحو عقلانی یعنی به وسیله قوه فاهمه قابل ادراک است، صورت می‌گیرد. البته من در این رأی که دکارت در مثال موم تا حد زیادی به تمایز گذاشتن میان حواس و همچنین تخیل از فاهمه می‌پردازد، با شارحان مذکور مخالف نیستم - این عقیده بدون شک صحیح و فارغ از پرسش (مفروغ عنه) است، اما اعتراض من متوجه این تفسیر آنهاست که وی در تأمل دوم، در تلاش برای اثبات امتداد به عنوان ویژگی ذاتی اجسام مادی است. مسلماً من منکر اعتقاد دکارت به ذاتی بودن صفت امتداد برای ماده نیستم، بلکه آنچه انکار می‌کنم این است که وی به این زودی، در مرحله تأمل دوم [که هنوز چیزی از شک فراگیر وی در محسوسات در تأمل اول نگذشته است] اثبات این مطلب را به عهده می‌گیرد؛ زیرا به نظر من، چنین تلاشی، آشکارا توضیح وی را بنا بر عقیده‌ای که به «ترتیب دقیق ادله» دارد، نقض می‌کند، [چرا که] روش دکارت، اگر اساساً روشی در کار باشد، به کلی متعهد اظهار تفکر وی به شیوه‌ای کاملاً منطقی است.

بنابراین من نه تنها معتقدم که در تأمل دوم، دکارت وجود اشیای مادی را مفروض نمی‌گیرد، بلکه همچنین بر آنم که وی [حتی] در صدد نشان دادن طبیعت یا ذات اشیای مادی نیز نبوده و [تنها] چنانکه خود او تصریح می‌کند، به توصیف «طبیعت ذهن بشر» می‌پردازد.

ولی، به دنبال این مطلب فوراً این پرسش - که با توجه به توافق مستحکم موجود میان شارحان فوق الذکر، به قدر کافی طبیعی است - مطرح می‌شود که این مفسران دکارت قرائت (برداشت) خود را از تأمل دوم بر چه مبنایی استوار کرده‌اند؟ و پاسخ کاملاً ساده و به حد کافی مستحکم [به این پرسش] در کلمات خود دکارت است؛ زیرا در خلاصه تأملات، در دو بندی که به تأمل دوم اختصاص یافته، دکارت خود به خوانندگان می‌گوید که وظیفه وی در این تأمل، طرح اصل تمایز "میان امور متعلق به نفس - یا همان طبیعت عقلانی - و امور مربوط به بدن است". وی همچنین تأکید می‌کند که «مفهوم متمایز [به معنی فنی یا اصطلاحی کلمه] طبیعت جسمانی» [تنها] «تا حدودی» در تأمل دوم مطرح می‌شود. بنابراین، اگر نظر خود دکارت در این موضوع چنین باشد، بر اساس چه موضع ممکن می‌توان تفسیر ارائه شده توسط چهار شارح فوق الذکر را به چالش خواند؟

نظریه پیشنهادی من در این مقاله این است که خلاصه دکارت در باب آنچه در تأمل دوم صورت می‌پذیرد، بسیار غلط انداز بوده و علی‌رغم اظهارات صریح وی، آن طور که مثلاً در خلاصه آمده، برعکس، وی در واقع به طرح تمایز میان اوصاف ذهن و ماده نمی‌پردازد، بلکه [عملاً] به توصیف توانمندی‌های بنیادین ذهن بشر - و تنها به توصیف این مطلب - اشتغال دارد. اما چگونه می‌توان گفته‌های دکارت را بر خلاف [خود او] توضیح داد؟

به عقیده من این توضیح بدین قرار است: دکارت در ابتدا اثر خود را در تأملات در فلسفه اولی که در آن وجود خدا و فنا ناپذیری نفس اثبات می‌شود، نامیده بود و در بدایت امر، این اثر در ذهن خود دکارت، نه تنها به عنوان مبنایی جهت تدارک بنیان متافیزیکی مورد نیاز برای علوم ریاضی مترتب و سامان یافته وی در نظر گرفته شده بود - از طریق ارائه ملاک یقین و ادله او بر وجود و خیریت خداوند - بلکه همچنین در حکم اثباتی بنیادی برای فنا ناپذیری نفس به شمار می‌رفت. بنابراین، ما به خوبی می‌توانیم ناکامی دکارت را [در رسیدن به مقصودش] تصور کنیم وقتی به این می‌اندیشیم که به مجرد اینکه دکارت از مرسن خواست تا مجموعه‌ای از «اعتراضات» مهم و کلیدی به اثرش را جمع آوری کند، طولی نکشید که نارضایتی وی وقتی حداقل دو دسته



اول اعتراضات آن قدر سریع به وی رسید، محقق شد. یک تصویر روشنی از واکنش دکارت در رابطه با دسته دوم اعتراضات به دست می‌دهد: «دسته دوم اعتراضات [توسط پدر ریورند مرسن بر مبنای اظهارات متکلمین و فلاسفه گوناگون جمع آوری و تألیف شد. دکارت نسبتاً غافلگیر شده و از دریافت این مجموعه بدان سرعت آزرده خاطر گشت. وی هیچ درنگی در گفتن این مطلب که چنین سرعتی، نشان دهنده بذل دقت اندک در مطالعه اثر اوست، نکرد.

اما آنچه دکارت را نه تنها آزرده بلکه همچنین به میزان زیادی نگران کرده بود، انتقاد خاصی در دسته دوم اعتراضات بود که وی را متهم می‌ساخت به اینکه حتی [کوچک ترین] تلاشی برای ثابت کردن آنچه در آغاز در صدد اثبات آن بر آمده، نموده است: «... شما [در تأملات خود] حتی یک کلمه در باب فناپذیری نفس بشر نگفته‌اید، علی‌رغم اینکه می‌بایست اثبات آن را به عنوان مقابله با کسانی که به طور کلی آن را انکار کرده و از قضا به معاندت با آن می‌پردازند - و البته خود نیز لایق فناپذیری نیستند - در سر لوحه کار خود قرار می‌دادید. از این گذشته، چنانکه در انتقاد نخست خود نیز مطرح کرده ام، اثبات شما در تمایز نفس از هر گونه جسم (همه انواع جسم) کافی و وافی به نظر نمی‌آید. و اکنون اضافه می‌کنم که به نظر نمی‌رسد از تمایزی که شما میان نفس و بدن ترسیم کرده‌اید، فسادناپذیری و خلود آن لازم آید. چه بسا طبیعت نفس محدود به دوام حیات بدن باشد و خداوند متعال نیز آن را تنها به چنین نیرویی مجهز نموده و تا آن اندازه از وجود را به نفس اعطا کرده باشد که با توقف حیات جسمانی، الزاماً وجود نفس نیز پایان پذیرد.»

اما نویسنده دسته دوم اعتراضات تنها منتقدی نبود که به نقد [شیوه] اثبات دکارت، اعم از اینکه [این نقد] انتقادی واقعی یا موهوم تلقی شود، پرداخته و آن را به دکارت اعلام کرده بود، ولی - شاید بتوان گفت که - وی در کار خود [هیچ] ترتیب اثری به آن نداد، زیرا در چهارمین دسته اعتراضات نیز آرنولد همین مسئله فوق‌الذکر را مطرح می‌کند: «... از آنجایی که دکارت متعهد به اثبات فناپذیری نفس گردیده است، این پرسش جای طرح دارد که آیا اثبات مورد نظر، به نحو آشکاری از تمایز و جدایی [نفس و جسم] در وجود نتیجه می‌شود؟ [در پاسخ باید گفت:] بنابر یکی از اصول فلسفه رایج، این نتیجه به هیچ وجه حاصل نمی‌شود، زیرا باور عامه چنین است که ارواح حیوانات از ابدان آنها متمایزند ولی با وجود این، با نابودی ابدان از بین می‌روند. [در عین حال، چنانکه آرنولد در بند بعدی، البته بعد از نقل قول ذیل، اظهار می‌دارد. این [پرسش] مشکلی برای دکارت ایجاد نمی‌کند؛ زیرا وی به سادگی وجود روح یا قوه تفکر در حیوانات را انکار می‌کند.»

[و اما آرنولد ادامه می‌دهد:] مقصود من از رساندن اعتراض خود به این نقطه نشان دادن این مطلب بود که چگونه، بنابر اصول نویسنده ما، که من معتقدم آنها را از شیوه تحقیق فلسفی وی، وقتی کار جدید [یعنی خلاصه تأملات]، [یا همان] رساله کم حجمی که ثمره واکنش‌های مولف ما را در برداشت، به دستم رسید، استنباط کرده‌ام، فناپذیری نفس به راحتی از تمایز آن با بدن استنتاج می‌شود. این کار نه تنها به کل مطالب وی [در تأملات] وضوح بیشتری می‌بخشد، بلکه در ارتباط با این بخش، دقیقاً درباره آنچه من، با نظر به راه حل فوق‌الذکر درصدد استناد به آن بودم، به بحث می‌پردازد.

اگر ما بکشیم آنچه ممکن است اتفاق افتاده باشد را بازسازی کنیم، به گمان من، به چیزی شبیه سلسله‌ای از وقایع، بدین قرار خواهیم رسید: دکارت پس از اتمام تأملات، از مرسن خواست تا واکنش‌های چندی نسبت به این اثر را [برای وی] فراهم کند تا بدین وسیله جو غالب بر عموم افکار فلسفی را بیازماید و میزان استقبال ممکن از نوشته‌های علمی تر و ضد ارسطویی همچون اصول فلسفه را تخمین بزند. هنوز از واگذاری این رسالت بر عهده مرسن چیزی نگذشته بود که وی در مجموعه پاسخ‌های دریافتی با یک انتقاد بسیار مهم در رابطه با دلیلی که در باب فناپذیری [نفس] مدعی آن شده بود، در دسته دوم اعتراضات مواجه گشت. دکارت واکنشی دوگانه به این انتقاد ویژه داشت. وی در ابتدا آن را - هر چند با جرح و تعدیل و افزودن قیودی چند - پذیرفت و در مرحله بعد عهده دار اصلاح آن - در خلاصه تأملات - شد. از این رو دکارت در پاسخ‌هایش به دسته دوم اعتراضات، در دفع این اتهام که وی تباهی‌ناپذیر بودن نفس را اثبات نکرده، تصریح می‌کند: «... من

بیشتر انتقادات نا به جایی که به آراء دکارت  
وارد شده به دلیل نادیده گرفتن نظم و  
ترتیب بنیادین استدلال‌ها (ترتیب اساسی ادله)  
که از قصور کسانی که خود بهتر می‌دانند،  
ناشی می‌شود.

در خلاصه تأملاتم، دلیل اینکه چرا چیزی در باب فنا ناپذیری نفس نگفته‌ام، بیان کردم و آن اینکه من، چنانکه قبلاً نشان داده‌ام، به نحو کافی و وافی تمایز نفس و بدن را اثبات کرده‌ام، اما اعتراف می‌کنم که نمی‌توانم این رأی شما را که فنا ناپذیری نفس، از تمایز آن با بدن نتیجه نمی‌شود، انکار کنم؛ زیرا آن دلیل مانع از این عقیده نمی‌شود (یا مانع از این نمی‌شود که بتوان گفت) که خداوند در آفرینش نفس، چنان طبیعتی به آن عطا فرموده که مدت زمان وجود داشتنش باید به طور همزمان با مدت زمان حیات جسمانی منقضی شود، چرا که من گمان نمی‌کنم که با عقل بشری بتوان به حل و فصل جمیع مسائل وابسته به اراده مطلق خداوند متعال مبادرت نمود.»

دکارت تحت فشار و به منظور گریز از آنچه از نظر وی چالش موجهی در دسته دوم اعتراضات تلقی می‌شد، خلاصه تأملات را تألیف نمود. وی در این اثر برداشتی را که از عنوان ابتدایی تأملات حاصل شده بود، تعدیل و اصلاح نمود، [بدین ترتیب که] با لحنی عذر خواهانه شروع به طرد انتظار مذکور کرد: «ولی از آنجا که ممکن است برخی در این موضع از من انتظار گزارشی از دلایل اثبات فنا ناپذیری نفس را داشته باشند، احساس می‌کنم که در اینجا باید آنها را به این نکته متفطن سازم که بجز عدم برخورداری از براهین بسیار دقیق در این باب، مقصودی از پرداختن به آن در سراسر این رساله نداشته‌ام...» (خلاصه)

با این حال، دکارت در خلاصه، مجدداً یک بار دیگر می‌کوشد تا فنا ناپذیری نفس را اثبات کند. تفاوت این [شیوه] اثبات جدید [با تلاش سابق او] تا آن اندازه کفایت می‌کند که، چنانکه پیش از این دیدیم، آرنولد، خود، ادعا کند که بدان متقاعد شده است. در حالی که [قبلاً] عدم متقاعد شدن خود را با دلیل مبتنی بر تمایز نفس و بدن اظهار کرده بود. دلیل جدید بر بساطت و تقسیم ناپذیری نفس مبتنی است. نفس به عنوان جوهر اندیشنده ممتد نیست؛ هر امر غیر ممتدی تقسیم ناپذیر است؛ یعنی بسیط بوده و هیچ جزئی ندارد. و اما هرآنچه که فاقد اجزا باشد (یا دارای اجزا نباشد)، فسادناپذیر است؛ زیرا نابودی صرفاً عبارت است از تجزیه امر مرکب به اجزا؛ در نتیجه، نفس فساد ناپذیر است.

بنابراین، تعجب آور نیست که دکارت را سوار بر این کهنه اسب جنگی استدلال می‌بینیم در حالی که مایل نیست خود را به بیش از امید بخشی به حیات پس از مرگ به انسان‌ها متعهد سازد. اما شاید بتوان گفت نماد اعتراف دکارت به ناکامی خود در قانع نگه داشتن خویش به اینکه برهان مناسب و رضایت بخشی در باب فنا ناپذیری نفس در تأملات تدارک دیده است، به بهترین وجه در تصمیم وی برای تغییر عنوان اولیه تأملات و حذف هرگونه ذکر فنا ناپذیری نفس از عنوان، انعکاس یافته است: به جای آن، وی صرفاً به اظهار اینکه تمایز نفس و بدن را اثبات کرده، قناعت نمود.

بنابراین، استدلال من چنین خواهد بود که وقتی دکارت در خلاصه می‌گوید که وی در تأمل دوم به تمایز گذاشتن میان فکر و ماده پرداخته است، آرای خود را به نحوی نارسا و حتی نادرست ارائه می‌کند. دلیل این امر، چنانکه پیش از این مورد بحث و استدلال واقع گردید، آن است که دکارت احساس می‌کند با این اعتراض مرسن که وی چیزی را که در صدد اثبات آن بوده، یعنی فنا ناپذیری نفس را ثابت نکرده، مورد تهدید قرار گرفته است.

بدون شک، دکارت در حالی که موضعش به موضعی دفاعی تقلیل یافته به توصیف [شیءون] خود در تأملات می‌پردازد و همه عبارت‌هایی را که در آنها خود را در حال فهماندن [عملی] تمایز نفس و بدن و از این رهگذر، اثبات تلویحی فنا ناپذیری نفس می‌یابد، تبیین می‌کند. بی ثباتی دکارت در نقل قول‌های آتی کاملاً آشکار است: «گذشته از این، [به منظور اثبات فنا ناپذیری نفس] ما باید تصور متمایزی از طبیعت جسمانی داشته باشیم که این تصور، تا اندازه‌ای در این تأمل [یعنی تأمل دوم] و تا حدودی نیز در دو تأمل پنجم و ششم حاصل می‌شود؛ و نهایتاً باید از این همه نتیجه بگیریم که هر آنچه را به نحو واضح و متمایز به عنوان جوهری متفاوت ادراک می‌کنیم، چنانکه ذهن و بدن را چنین می‌انگاریم، در واقع جواهر ذاتاً متمایز از یکدیگرند و این نتیجه تأمل ششم است.»

ولی مسلماً این شیوه سرهم بندی شده و فاقد نظم و دقتی که دکارت در توضیح [مطلب] به کار برده را نباید به عنوان ویژگی تأملات تلقی نمود و به عقیده من، دکارت در این نحوه توصیف خود در خلاصه، اظهاراتی بر خلاف بهترین علایق خود بیان می‌دارد. از این رو، پیشنهاد می‌کنم که در تحلیل مثال موم، در جستجوی معنای دیگری برآمده و از پذیرش این سخن دکارت در باب خود که می‌گوید در این موضع به نشان دادن تمایز نفس و بدن پرداخته، یا چنانکه شارحان بنای [وی] را بر تعیین امتداد به عنوان طبیعت ذاتی ماده گذاشته اند،

دکارت در تقسیم  
کیفیات اشیا  
به اولیه و ثانویه  
از گالیله  
پیروی می‌کند.

خود داری کنیم؛ زیرا چنانکه نشان خواهیم داد، بر اساس ترتیب ادله، دکارت [در این مرحله] نمی‌تواند، و چنین نیز نمی‌کند که، عهده دار اثبات هیچ یک از طبیعت مادی و یا وجود جهان خارجی مستقل شود، تا وقتی که ابتدا وجود و کمال خداوند را اثبات نماید؛ چرا که بر مبنای اصول خود دکارت، ممکن است یک شیطان فریبکار به سادگی وی را در باب حقیقت اجسام مادی فریب داده باشد؛ چنانکه این فریب [حتی] می‌تواند حقایق ریاضی را نیز شامل شود. از طرف دیگر، وجود خدا تا تأمل سوم اثبات نمی‌شود. بنابراین، اثبات امتداد به عنوان ویژگی ذاتی اجسام مادی در تأمل دوم که ادعا می‌شود دکارت در این تأمل انجام آن را به عهده گرفته، برای وی بی‌معنی است.

در تأمل سوم، دقیقاً قبل از شروع برهان اثبات وجود خدا، مبتنی بر این اصل که تصور خدا تنها تصویری است که نمی‌تواند ساخته ذهن بشر تلقی شود، دکارت از سوی دیگر تصریح می‌کند که ذهن آدمی شامل تصور اشیای ممتد فراوانی است. ولی لازم به ذکر است که وی به نحو تلویحی این عبارت مهم را [نیز] بیان می‌کند که ما پیش از اطمینان (پی بردن) به وجود خدا، ادراک واضح و متمایزی از امتداد نداریم. از آنجایی که این عبارت مستقیماً با تفسیر من در تعارض است، باید تأکید کنم که در اینجا [نیز] دکارت برای بار دیگر، رأی خود را به شیوه‌ای فاقد دقت و ضد و نقیض مطرح می‌نماید. مجدداً آنچه دکارت در نظر دارد این است که تصور واضح و متمایز امتداد ممکن است از خود من ناشی شده باشد. اما اینکه این مطلب دکارت را درگیر موقعیت فوق العاده دشواری در دفاع از خود می‌سازد، باید از غیر ممکن بودن هر دو شق مربوطی که دکارت بدانها متعهد می‌شود، آشکار باشد؛ زیرا نتیجه این خواهد شد که:

(۱) [وجود] خدا به منظور تضمین اعتبار سایر تصورات واضح و متمایز، غیر از یکتا تصور هستی‌شناسانه من اندیشنده، ضروری نیست.  
(۲) تعداد نامحدودی از حقایق می‌توانند به نحو مستقل از وجود و کمال خداوند، اعتبار خود را تضمین کنند.

اما روشن است که دکارت هر دو گزینه را طرد و انکار می‌کند. بنابراین مقصود وی این است که همه تصوراتی که من از اشیای مادی دارم، می‌تواند ناشی از خود من باشد؛ یعنی توسط خود من تولید شده باشد. شاید من که به عنوان جوهری اندیشنده وجود دارم، تصور امتداد را ایجاد کرده باشم؛ لذا این تصور به عنوان یک تصور مخلوق (مجعل) در وجودش به جوهریت من وابسته باشد. با اینحال به دلیل این وابستگی به من که موجودی ناقص، همچنان ممکن است این تصور، تصویری باشد که من در مورد آن دستخوش فریبم.

از این رو، بر مبنای ترتیب قاطع و دقیق ادله، تمامی ادراکات و دانش واضح و متمایز ما، اولاً متکی به شناخت ذهن خود ما است که ما را قادر به درک معیاری برای جمیع حقایق در من اندیشیده می‌سازد؛ و ثانیاً به شناخت خدای خیر محضی اتکا دارد که اعتبار ملاک دو بُعدی ما را تضمین می‌کند، به گونه‌ای که مجموعه آنچه می‌شناسیم باید یقینی‌ترین و معتبرترین واقعیاتی باشند که می‌توانند مورد شناخت ذهن بشر واقع شوند. زیرا خیریت محض خداوند است که اعتبار ملاک وضوح و تمایز حاصله از شهود من اندیشنده را در مورد سایر

حقایق بجز [خود] من اندیشنده تضمین می‌کند - به جهت اهداف این مقاله، من به این پرسش که آیا دکارت در رابطه با ملاک من اندیشنده و خیریت محض خداوند، در دام دلیل دوری گرفتار می‌شود، نمی‌پردازم؛ ثالثاً دکارت تصریح می‌کند که خداوند متعال قوه داوری را در ما به ودیعه نهاده است.

در وهله بعد، من در خود توانایی مسلمی برای داوری می‌یابم که بدون شک آن را از جانب خدا دریافت کرده‌ام... و همچنانکه ممکن نیست او مایل به اغوای من باشد، مسلماً قوه‌ای [نیز] به من نداده که اگر آن را درست به کار برم مرا به خطا بیندازد.

این نکته سوم که ذهن از قوه استنباط و داوری برخوردار است، در ساختار استدلال دکارت، به اندازه من



کالیله

اندیشنده، ملاکی که آن (یعنی من اندیشنده) برای یقین فراهم می‌آورد و خیریت محض خداوند، ضروری است؛ زیرا حتی اگر قوه استنباط فریبکار باشد، علی‌رغم این، بدون تردید این حقیقت باقی می‌ماند که ما چنین توانی را در خود اندیشه‌هایمان تجربه می‌کنیم؛ خواه جهان خارجی موجود باشد یا نباشد. ولی من باید بحث از این قوه را تا بخش پایانی مقاله به تأخیر بیندازم. در حال حاضر، ذکر این نکته کافی است که اگر ما چنین تمایزاتی را در ذهن [خود] داشته باشیم، باید روشن باشد که چرا شارحان مذکور در اشتباهند، و چرا دکارت نمی‌تواند مثال موم را برای اثبات امتداد به عنوان خصیصه ذاتی ماده به کار گرفته باشد. چنین کاری به سادگی روش بسیار دقیق وی را نقض می‌کند؛ روشی که اگر به حد کافی نقادانه آن را مورد بررسی قرار دهیم، خود وابسته به یک قوه یقینی داوری است.

در عبارتی که پیش از این، از یک نقل شده، خود یک تعارض درونی تفسیر خود را برملا می‌سازد: با این همه، این نظریه [یعنی اینکه طبیعت ذاتی موم عبارت از امتداد است]، به این دلیل معتبر که ما مجاز به فرض وجود قطعه موم یا هیچ گونه شیء مادی [دیگری] نیستیم، از این حد فراتر نمی‌رود. این مطلب را که جمله اخیر صرفاً فکر بعدی موقت شارح مذکور نبوده، بلکه در مقابل، نکته‌ای بسیار حساس و سرنوشت ساز در فهم دکارت است، می‌توان از قطعه منتخب آتی از اثر یک فهمید: «علاوه بر این، [دکارت] به اهمیت عمده‌ای که برای مطالعه متنش قائل است، اشاره می‌کند؛ کل متن باید به عنوان یک استدلال تلقی شود و همه ارزش اثباتی آن نیز در این ترتیب ادله نهفته است. [بدین ترتیب] تأملات نمونه‌ای از آن زنجیره‌های استدلالی است که در کتاب قواعد توصیف می‌شوند و حتی اگر ما نتوانستیم در یک نگاه، در آن، تمامی حلقه‌های واسطه‌ای را که اتصال (وحدت رویه) استدلال بدانها متکی است، ببینیم، ولی بالاخره نتیجه را می‌دانیم، و این مستلزم آن است که ما به طور پی در پی همه حلقه‌ها و اتصالات چندگانه آنها را دیده باشیم، که این خود مستلزم به یاد آوردن روند ارتباط هریک از حلقه‌های [متوالی] با حلقه مجاور خود، از ابتدا تا انتهای استدلال خواهد بود. ما در اینجا این آشکارترین هشدار را دریافت کرده‌ایم که برای فهم رساله مابعدالطبیعی (فلسفی) دکارت، باید به تعبیر سومین قانون گفتار "به شیوه‌ای منظم و با ترتیبی خاص بیندیشیم"؛ به دلیل اهمیت کلیدی این نکته در فهم تأملات، دوباره به آن باز خواهیم گشت. شکوه دکارت [از اینکه خوانندگان اثرش از دنبال کردن گام به گام استدلال‌های وی سرباز می‌زنند] در حال حاضر نیز به اندازه زمانی که دکارت آن را می‌نوشت معتبر است. بیشتر انتقادات نا به جایی که به آراء دکارت وارد شده به دلیل نادیده گرفتن نظم و ترتیب بنیادین استدلال‌ها که از قصور کسانی که خود بهتر می‌دانند، ناشی می‌شود.

بنابراین، چنانکه پیش از این پیشنهاد شد، یکی از بزرگترین آزرده‌گی‌ها (ناراحتی‌های) دکارت سرعتی بود که پدر مرسن را قادر به فراهم آوردن اعتراضات بر تأملات نمود. برای دکارت، این پاسخ سریع به سادگی گواه تلخ استنکاف منتقدان از اندیشیدن به حد کفایت دقیق و جدی در همه مسائل بود. دکارت در نامگذاری اثر خود با عنوان تأملات کاملاً دقیق و سنجیده بود و امید داشت - هرچند شاید اغراق باشد که بگوئیم انتظار داشت - که خوانندگان در اثر او تأمل کنند، نه اینکه صرفاً آن را بخوانند. در مقابل، از نظر وی منتقدان نتوانستند شیوه نظام مند رساله او را که بر مبنای آن به تشریح کاوش‌های فلسفی خود پرداخته بود، دریابند و از رعایت ترتیب استدلال‌های وی به آرامی و به طور مکرر، چنانکه خود معتقد بود به نحو متوالی به آنها دست یافته، غفلت ورزیدند.

ولی به نظر من هنوز دلیل دیگری وجود دارد برای اینکه چرا ما نمی‌توانیم مثال موم را به منظور اثبات طبیعت ممتد اجسام مادی تلقی کنیم. تمامی شارحانی که در این مقاله به [آرای] ایشان پرداخته‌ام از ارائه دومین مثالی که دکارت خاطر نشان می‌سازد، غفلت کرده‌اند (یا در ارائه آن کوتاهی کرده‌اند) - یعنی مثالی که دکارت، در آن به این بحث می‌پردازد که آیا انسان‌های عابری که وی در خیابان می‌بیند، واقعاً انسانند یا آدمک‌های ماشینی؟ - در رابطه با مثال موم در بند پیشین دکارت تنها گفته است که موم را از طریق واری ذهنی یا فاهمه می‌شناسد - این کلمه در ترجمه انگلیسی هالدنراس به غلط، «شهود» ترجمه شده است. وی به همین طریق اظهار می‌دارد که می‌دانم انسان‌ها و نه ماشین‌های ملبس به شل و کلاه را می‌بینم؛ زیرا این فاهمه یا واری

یکی از نتایج ضروری دکارت در تأملات  
این است که تصور خود و همچنین تصور خدا  
به نحو واضح و متمایز، مقدم و بهتر از  
تصور یا ذات امتداد که بدون شک،  
وی تا تأمل ششم از پرداختن به آن  
امتناع می‌ورزد، ادراک می‌شوند.



ذهنی است که هر دو، یعنی هم موم را به عنوان یک قطعه موم یکسان، و هم عابران را به عنوان انسان و نه ماشین درک می‌کند. مسلماً مسئله این نیست که موم و انسان‌ها، هر دو، از ویژگی امتداد برخوردارند؛ بر مبنای صرف امتداد، این دو غیر قابل تشخیص از یکدیگرند. مقصود من این است که به صرف توجه به اینکه موم را می‌توان از طریق ویژگی غیر محسوس امتداد شناخت و [از سوی دیگر] انسان‌ها نیز از طریق همین ویژگی غیر محسوس امتداد قابل شناختند، من هرگز نمی‌توانم بدانم که این همان قطعه موم است، یا اینکه عابران، انسان و نه آدمک‌های ماشینی اند؛ اما من می‌دانم که این همان قطعه موم است و عابران ربوت نیستند؛ در نتیجه، این واقعیت که موم و انسان‌ها هر دو دارای امتدادند از این لحاظ چیزی به من نمی‌گوید. به دلایل فوق الذکر، استنتاج من چنین خواهد بود که آن بخش از تأملات که دکارت در آن، به ارائه تصویر یک قطعه موم می‌پردازد، هیچ ربطی به نظر شارحان - و یا [حتی] به ادعای خود او - در اینکه وی [در این بحث] مشغول اثبات امتداد به عنوان ویژگی ذاتی اجسام مادی است، ندارد. اعم از اینکه [این ویژگی] به نحو عقلی و یا به گونه‌ای دیگر ادراک شود.

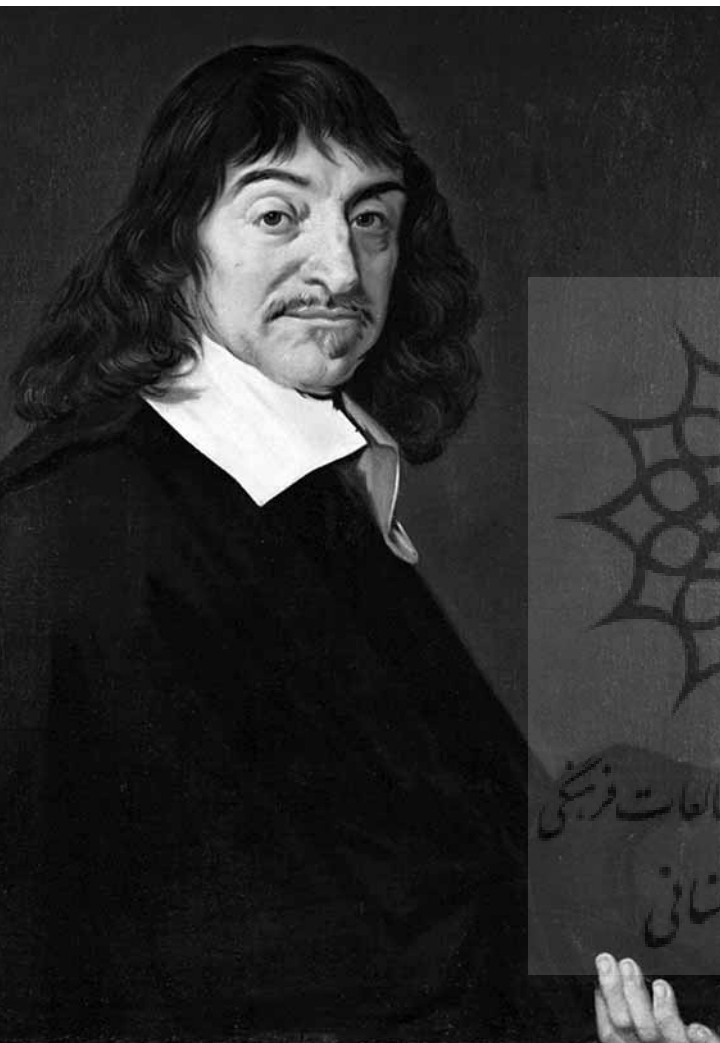
### بخش دوم

دومین قرائت ممکن مثال موم یعنی اینکه دکارت [در این مثال] به مسئله ملاک هویت (این همانی) نظر دارد، آشکارا صحیح بوده و به اندازه کافی توسط تمامی شارحانی که تا کنون بدانها پرداخته‌ام، مورد تأکید واقع شده است؛ زیرا [این سؤال قابل طرح است که] چگونه است که پس از دگرگونی موم، می‌دانیم که این همان قطعه موم است؟ روشن است که این شناخت از طریق حس برای ما حاصل نمی‌شود؛ چون مسلماً احساسات ما [در ادراک اوصاف جدید قطعه موم، در مقایسه با ادراک اوصاف قبلی آن] متفاوتند و بنابراین توضیح، همانطور که مجموعه احساسات ما، همان مجموعه احساسات قبلی نیستند، موم نیز همان موم سابق نخواهد بود. اما چه بسا این ذهن باشد که به تأثرات گوناگون حواس وحدت بخشیده و تغییرات زمانی را با یک هویت یکسان تلفیق می‌کند.

مثال سنتی یک تکه موم از این قرار است که: موم آنچه‌چنان که توسط ما ادراک می‌شود، مجموعه‌ای از احساسات متمایز بو، مزه و هیئت است، ولی با وجود این، ما باز هم آن را به عنوان یک شیء منفرد لحاظ می‌کنیم. هنگامی که موم در مقابل آتش قرار می‌گیرد، ذوب می‌شود و کیفیات قبلی خود را از دست داده، اوصاف متفاوت دیگری حاصل می‌کند، و [این در حالی است که] ما باز هم آن را در حکم قطعه موم یکسانی به حساب می‌آوریم که وحدت هویتش باقی و برقرار است. این، نحوه عملکرد اذهان ما در وحدت بخشی به امور متغایر است. به عقیده ما، مومی که آن را به عنوان یک مجموعه یا شیء مرکب [از اوصاف] تجربه می‌کنیم، موجودی واحد است که با وجود همه تغییراتش، اینهمانی خود را حفظ می‌کند.

اما اکنون اگر ما به این نکته که کمپ اسمیت کاربرد آن را در دکارت پیشنهاد می‌کند، متذکر شویم، باید مراقب باشیم که ذهن را به معنی قوه خیال نگیریم، زیرا دکارت با این رأی که قوه خیال را عامل ادراک اینهمانی یا (وحدت هویت) موم بدانیم - چنانکه در باب حواس نیز همین نظر را دارد - بدین سبب که،

همانطور که وی خاطر نشان می‌سازد، موم می‌تواند دستخوش تعداد و درجات نامحدودی از تغییرات شود، در حالی که قوه خیال موجود در انسان، قوه‌ای محدود بوده و لذا نمی‌تواند وسیله تعیین وحدت هویت موم واقع شود. نکته‌ای که مجدداً باید مورد تأکید قرار داد این است که این، ذهن یا فاهمه است که با توانمندی غیر محسوس خود، تصور موم را ادراک می‌کند، می‌فهمد، و می‌شناسد. همین ذهن یعنی اصل وحدت بخشی است که تئوری کانتی وامدار آن است. هر چند خود دکارت از درک مبهم این نکته فراتر نمی‌رود و از این رو، ناگهان از تلاش برای کشف اصول وحدت بخشی در ذهن یا شرایطی که خود آگاهی را ممکن می‌سازد، باز می‌ایستد. دکارت در حالی که فکر می‌کند به آخر خط معرفت‌شناسی رسیده و از این رو از جستجوی قلمروی استعلایی خود آگاهی باز می‌ماند، به طور غیر منتظره‌ای اظهار می‌دارد: «بنابراین ما باید بپذیریم که حتی از طریق قوه تخیل نیز



دکارت

نمی‌فهمیم که این قطعه موم چیست و اینکه تنها ذهن (عقل / فاهمه) ماست که این مطلب را درک می‌کند. البته، کمپ اسمیت در اثری که در باب هیوم دارد، پیشنهاد نمی‌کند که عبارت منقول از وی در سطور پیشین [یعنی لحاظ ذهن به مثابه قوه خیال] آن چنان که مورد نظر خود دکارت است، در فلسفه وی قابل اعمال باشد؛ زیرا چنانکه من پیش از این کوشیده‌ام [تا این مطلب را] روش سازم، دکارت به هیچ وجه در صدد فهماندن عملی این نیست که تحلیلش به عالم خارج باز می‌گردد.

### بخش سوم

در نهایت، نظریه‌ای که من در صدد بحث و استدلال در باب آن هستم، چنانکه در ابتدای مقاله نیز بدان متذکر شده‌ام، این است که دکارت با استخدام مثال موم می‌کوشد تا تمایزی میان ادراک بی واسطه شهودی مستقیم و حکم با واسطه استدلالی استنتاجی ترسیم کند. به عبارت دیگر، من بر آنم که دکارت با نشان دادن توانمندی‌های دوگانه ذهن بشر - شهود و استنتاج - به تأکید بر طبیعت (ماهیت) [خاص] آن می‌پردازد. توان مضاعف فاهمه در این است که از یک سو می‌تواند به نحو بی واسطه اشیا را ادراک کند، چنانکه ادراک آن از وجود خود ما، در من اندیشنده نیز چنین است، و از سوی دیگر، از توانایی استبطا یا صدور احکام برخوردار است - البته این تمایز، به قدمت نظریه افلاطون در تئوس است. تفاوت میان این دو شیوه رسیدن به شناخت برای تحقیقات معرفت شناسانه دکارت بسیار مهم و حیاتی است؛ زیرا از طریق ویژگی استعلایی تفکر با واسطه در توانمندیش برای فراروی از داده‌های بی‌واسطه است که دکارت می‌کوشد، پلی به سوی عالم خارج تأسیس کند. از این رو، دکارت در تأمل دوم، مقدم بر مثال موم، ثابت نموده که هر یک از ما می‌توانیم به وجود خود مطمئن باشیم و اندیشیدن همان وجود داشتن است. این حقیقت، علی‌رغم صوت قیاسی تا حدودی غلط اندازی که دکارت گاهی در بیان خود آن را به کار می‌گیرد، داده خود آگاهی بی‌واسطه است: «هنگامی که ما آگاه می‌شویم که موجوداتی اندیشنده‌ایم، این نخستین عمل شناخت است که از هیچ گونه برهان قیاسی حاصل نشده است. کسی که می‌گوید: "می‌اندیشم پس هستم یا وجود دارم"، [هرگز] از طریق یک قیاس، وجود را از اندیشه استنتاج نمی‌کند، بلکه با یک عمل ساده شهود ذهنی آن را در می‌یابد؛ مثل اینکه چیزی، فی‌نفسه شناخته می‌شود. روشن است که اگر این یک استنتاج قیاسی بود، این کبری کلی که: «هر آنچه می‌اندیشد وجود دارد» می‌بایست به نحو پیشینی شناخته شده باشد، در حالی که خود این واقعیت از طریق تجربه فرد - از اینکه نمی‌تواند ببیندش مگر اینکه وجود داشته باشد - آموخته می‌شود (فرا گرفته می‌شود)؛ زیرا طبیعت ذهن ما را به گونه‌ای ساخته که [در آن] گزاره‌های کلی با بهره‌گیری از شناخت جزئیات صورت بندی می‌شوند.»

از طرف دیگر، دو مثال موم و عابران به منظور نشان دادن تفاوت میان شناخت مستقیم و استنتاج طراحی شده‌اند: «... وقتی از پنجره به بیرون نگاه می‌کنم و می‌گویم مردمی را می‌بینم که در خیابان عبور می‌کنند، واقعاً خود آنها را نمی‌بینم، بلکه استنتاج می‌کنم که آنچه می‌بینم مردمند، درست همان طور که می‌گویم مردم را می‌بینم، با آنکه از پنجره فقط کلاه‌ها و شل‌هایی را می‌بینم که ممکن است پوششی برای اشیا یا آدمک‌هایی باشد که به وسیله فتر حرکت می‌کنند. اما من آنها را آدمک‌های واقعی می‌دانم. بنابراین، چیزی را که گمان می‌کردم با چشم می‌بینم فقط به وسیله نیروی حکمی که در ذهن دارم ادراک می‌کنم.»

«آیا همان موم بعد از این همه دگرگونی [حسی] باقی می‌ماند؟ باید اعتراف کنیم که چنین است و هیچ کس نمی‌تواند به گونه دیگری حکم کند (یا این را انکار کند).»

دکارت در این عبارات در تلاش برای پاسخگویی به این مسئله است که چگونه ذهن فردی می‌تواند از زندان بی‌واسطگی بگریزد؛ و راه حلی که وی ارائه می‌دهد، این است که ذهن، از توانمندی استنتاج و حکم برخوردار است که به نحوی زمانمند از آن بی‌واسطگی فرا روی می‌کند. شاید اکنون برای بار دیگر باید این مطلب را روشن سازم که دکارت در بحث از موم و عابران، در باب جهان خارج و یا حتی تصورات متعلق به یک جهان بیرونی، آن چنانکه هست، مگر به حسب اتفاق (یا به طور ضمنی) بحث نمی‌کند، بلکه در عوض به اثبات این مطلب می‌پردازد که ذهن در سرشت خود، دارای قوه استنتاج و فرا روی است از آنچه به نحو مستقیمی در آگاهی حضور دارد.

این توانمندی ذهنی، چنانکه پیش از این خاطر نشان کردم، پلی به سو جهان خارج و فرار از خود باوری صرف تأسیس می‌کند؛ زیرا همان گونه که دکارت می‌گوید، از آنجا که خداوند بنابر خیریت محض خود، قوه استنتاج را به بشر عطا فرموده باید در این بخشش خود دلیلی داشته باشد و آن دلیل، تنها می‌تواند بهره‌گیری از این قوه در شناخت جهان خارج باشد. بدین ترتیب، شخص در بی‌واسطگی خود، شرایطی فراهم

### دکارت

[از اینکه خوانندگان  
اثرش از دنبال کردن  
گام به گام استدلال‌های  
وی سر باز می‌زنند]

در حال حاضر نیز  
به اندازه زمانی که

دکارت آن را می‌نوشت  
معتبر است.

می‌آورد که زمینه ساز حرکت فکر به سوی جهان خارج می‌شوند.

تا قبل از سال ۱۶۲۸، دکارت [هرگز] نپرسیده بود که ما به چه حقی می‌توانیم مدعی صدور حکم در باب آنچه از طریق آگاهی مستقیم قابل دسترسی نیست، باشیم؛ برای مثال، ذات و وجود خداوند و یا طبیعت اجسامی که بر مغز و اندام‌های حسی ما تأثیر می‌گذارند. به نظر می‌رسد که تا سال‌های بعد از ۱۶۲۸، وی خود را ملزم به پرداختن به چنین سؤالات جامع‌تری نکرده بود و پس از آن بود که وی به فهم کامل‌تری از آنچه تا آن زمان بدان رسیده بود، نائل شد و آن مطلب عبارت بود از اینکه هر یک از آگاهی بی واسطه و تجربه استدلالی، نیازمند نحوه برخوردی مستقلند، و ظاهراً پس از آن بود که وی برای نخستین بار فهمید که به منظور تبیین خصیصه متمایز روش‌های ریاضی... و قابلیت اجرای آنها به نحو مستقل بر واقعیت، باید آموزه تصورات فطری را اختیار نماید. اگر تصوراتی وجود داشته باشند که در عین حضور فطری (یعنی بی واسطه) برای شخص، به نحوی شایسته اموری غیر از خود او را برای وی بازنمایی کنند، در این صورت، چنین تصوراتی امکان صدور احکام به تمام معنای کلمه را برای ما فراهم خواهند کرد؛ یعنی احکامی که ما در آنها به نحوی فعال به خود جرئت صدور سلب و ایجاب‌هایی نه صرفاً در باب امور بدیهی بلکه همچنین در باب اموری می‌دهیم که به گونه دیگری وجود دارند؛ یعنی به نحوی مستقل از آنچه بی واسطه ادراک می‌شود.

آقای گوئرولت، در اثرش درباره دکارت، همین نکته مورد نظر اینجانب را در رابطه با تمایز میان دو توانمندی بی واسطه و با واسطه، پیشنهاد کرده و اظهار می‌دارد که شرایط بی واسطه، پیش فرض شناخت با واسطه جهان خارجند. وی نظر مهم خود را با نقل قولی از تأمل دوم که در آن دکارت به بحث از مثال موم می‌پردازد، آغاز می‌کند.

نتیجه آنکه من در این مقاله در باب این مطلب به بحث و استدلال پرداختم که تصویر دکارت از مثال موم اساساً (در درجه اول) به منظور تبیین این واقعیت است که ذهن بشر از دو قوه ادراک بی واسطه؛ به عنوان مثال در شناخت حقایقی از قبیل من اندیشنده و قوه تعقل استنتاجی برخوردار است؛ بنابراین کوشیدم تا نادرستی تفسیر مطرح شده از جانب مفسرانی چون تیلور، کلینگ، ژیلسون و یک را که بنا بر آن، دکارت از مثال موم به منظور اثبات امتداد به عنوان ویژگی ذاتی طبیعت اجسام مادی بهره می‌گیرد، نشان دهم. شاید اگر دکارت از ما می‌خواست برای مدتی قطعه مومی را که درون یک بخاری در بسته و خارج از دیدرس قرار دارد، تصور کنیم، ممکن بود تا اندازه‌ای به مقصود خود وضوح بیشتری ببخشد. به عقیده من، روشن است که [در این صورت] او همچنان ما را وادار به حکم به وحدت هویت موم می‌کرد و مسلماً این نیز آشکار است که در این نحوه عرضه تصویر دکارت، فهم این همانی موم به گونه‌ای از طریق فرآیند استنتاجی فکر صورت می‌گرفت. بدین معنی است که من اصرار دارم که فرآیند استنتاجی شناخت به طور قابل ملاحظه‌ای نظیر مسئله شناخت جهان خارج و فرار از انزوای ادراکات بی واسطه ماست؛ زیرا برای دکارت وجود جهان خارج نیز به گونه مشابهی مبتنی بر یک استنتاج است.

در نهایت، باید تکرار کنم که یکی از نتایج ضروری دکارت در تأملات این است که تصور خود و همچنین تصور خدا به نحو واضح و متمایز، مقدم و بهتر از تصور یا ذات امتداد که بدون شک، وی تا تأمل ششم از پرداختن به آن امتناع می‌ورزد، ادراک می‌شوند؛ از این رو، تأمل پنجم با پرسش از ذات یا طبیعت اشیای مادی آغاز می‌گردد. در حالی که تا تأمل آخر مسئله وجود مستقل آنها مطرح نمی‌شود؛ زیرا، چنانکه دکارت در جای دیگر گفته، بنا بر قوانین منطق صحیح، هرگز نباید از وجود شیء‌ای پرسید مگر آنکه پیش از آن از چیستی شیء مطلع باشیم. بنا بر این، مطلب مذکور مستلزم آن است که برای دکارت، شروع به طرح مسئله امتداد، تحت هر عنوانی که باشد، قبل از اثبات جمیع لوازم ضروری تصور خود، تصور خدا و قوای دوگانه تفکر، نا بهنگام و قبل از موقع تلقی می‌شود. دست کم بدین معنی نا بهنگام است که نقض فاحشی را برای تعهد مورد حمایت خود وی به ترتیب منطقی ادله به بار می‌آورد؛ زیرا برای بار دیگر تکرار می‌کنم که به عهده گرفتن اثبات ویژگی ذاتی ماده به آن زودی در تأمل دوم برای دکارت بی‌فایده است؛ بدین سبب که هنوز ممکن است ما دستخوش فریب شیطان شیرینی باشیم و یا این تصور ساخته خود ذهن باشد.

### پی‌نوشت:

۱. یعنی در این مرحله، تنها می‌توان آن را به صورت یک گزاره شرطی بدین قرار عنوان نمود: "اگر تکه مومی (ویا هر شیء مادی دیگری) موجود باشد، آنگاه "ممتد بودن" ویژگی ذاتی آن خواهد بود."

اعتراف می‌کنم که  
نمی‌توانم این رأی شما را  
که فنا ناپذیری نفس،  
از تمایز آن با بدن  
نتیجه نمی‌شود،  
انکار کنم.

خدا تنها تصویری است  
که نمی‌تواند  
ساخته ذهن بشر  
تلقی شود.