

## خودتنهاگروی و نسبت آن با فلسفه دکارت

alimohammadi.hosain@gmail.com

firouzjaei@bou.ac.ir

کح حسین علی محمدی / دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ع

یار علی کردفروزجایی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع

دریافت: ۹۵/۵/۳۱ - پذیرش: ۹۶/۰۲/۲۰

### چکیده

«خودتنهاگروی» یکی از چالش‌های مهم و جاری در فلسفه مغرب‌زمین است و شناخت زمینه‌ها و عوامل فلسفی پیدایش و گسترش آن، از جهات گوناگون اهمیت دارد. در این مقاله، بر پایه روش تحقیق کتابخانه‌ای به همراه تحلیل عقلی، نسبت خودتنهاگروی با فلسفه دکارت بررسی و ارزیابی شده است. از این رو نخست، خودتنهاگروی و دو گونه اصلی آن یعنی «خودتنهاگروی وجودشناختی» و «خودتنهاگروی معرفت‌شناختی» شناسانده و در ادامه شک‌های دکارت (شک فریندگی حواس، شک خواب و شک خدای قادر و شیطان شریر) تبیین شده‌اند. افزون بر این نسبت هریک از این شک‌ها با خودتنهاگروی بررسی و میزان ثمربخشی آنها در اثبات خودتنهاگروی نمایانده شده است. در گام پایانی، نظریه معرفت دکارت، شناسانده و چگونگی تأثیر آن در زمینه‌سازی و گسترش دیدگاه‌های خودتنهاگرایانه در فلسفه مغرب‌زمین تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: خودتنهاگروی، دکارت، شک فریندگی حواس، شک خواب، شک شیطان فریبکار.

شک‌گرایی در طول تاریخ فکر بشر با چهره‌های گوناگون رخ عیان نموده و از زوایای مختلف بر جزم‌اندیشی معرفتی هجوم کرده است. خودتنهاگرایی (solipsism) را می‌توان گونه‌ای دیگر از این هجوم برشمرد که تحقق جهان خارج یا حصول معرفت یقینی دربارهٔ جهان خارج را به چالش می‌کشد. هرچند خودتنهاگرایی (با گونه‌های متعدد خود) از جهات مختلف در فلسفه مغرب‌زمین، مدار نزاع بوده و نقدهایی به خود دیده است، اما از گذشته تاکنون، در نگاه بسیاری از نظریه‌پردازان غربی، دیدگاهی انگاشته می‌شود که با استدلال‌های عقلی نمی‌توان نادرستی آن را نمایند (ر.ک: فولر، ۱۹۴۵، ص ۲۸۸؛ برنز، ۲۰۱۴). از این رو خودتنهاگرایی در مغرب‌زمین حضور درخور اعتنائی دارد، افزون بر آنکه می‌توان شالوده برخی مکاتب فلسفی غربی را مبتنی بر دیدگاه‌های خودتنهاگرایانه دانست.

فلسفهٔ دکارت، نقش مهمی در ایجاد یا گسترش و تقویت خودتنهاگرایی در فلسفه مغرب‌زمین داشته است. مسیری که او برای بنای نظریه معرفت خود پیموده، خواسته یا ناخواسته بستری برای دیدگاه‌های خودتنهاگرایانه فراهم آورده است؛ از این رو برای شناخت و ارزیابی زمینه‌های فلسفی ایجاد و گسترش خودتنهاگرایی در فلسفهٔ مغرب‌زمین می‌بایست فلسفهٔ دکارت و نسبت آن با خودتنهاگرایی بررسی شود. افزون بر این، لازم است با بررسی دقیق شک‌های دکارتی که گاه مهم‌ترین ادلهٔ خودتنهاگرایی انگاشته شده‌اند، میزان دلالت آنها بر خودتنهاگرایی نمایانده شود. این مقاله، نخستین پژوهش در زبان فارسی است که به گونه مستقل، خودتنهاگرایی و زمینه‌های ظهور و گسترش آن در فلسفه مغرب‌زمین را بررسی و تبیین کرده است.

## ۱. چیستی خودتنهاگرایی

Solipsism که در این مقاله، «خودتنهاگرایی» ترجمه شده، از واژهٔ لاتین «solus» به معنای «تنها» و «ipse» به معنای «خود» گرفته شده است (لانونه، ۲۰۱۳، ص ۴۹۹). در بیشتر متون فلسفی، خودتنهاگرایی بدین معناست که تنها من و محتویات ذهن من وجود دارد: «[خودتنهاگرایی] این نظریه است که من، تنها موجود هستم. برای اینکه من یک خودتنهاگرا باشم، باید معتقد باشم که من، تنها موجودی هستم که به گونه مستقل تحقق دارم و آنچه که معمولاً جهان خارج می‌خوانم، تنها همچون یک ابژه یا محتوای آگاهی‌های من تحقق دارد» (فلو، ۱۹۷۹، ص ۳۳۰)؛ «[خودتنهاگرایی] باور به این است که یک شخص و تجربیات او وجود دارد» (بلک‌برن، ۲۰۰۵، ص ۳۴۴). «این (گونه) دیدگاه‌ها که هیچ چیز خارج از ذهن خود شخص وجود ندارد یا اینکه نمی‌توان دانست که هیچ چیزی وجود دارد، خودتنهاگرایی خوانده می‌شوند» (لیسی، ۲۰۰۲، ص ۳۰۴). «خودتنهاگرایی این دیدگاه است که تنها موجود در هستی، شخص خود یک فرد است» (مندیک، ۲۰۱۰، ص ۱۱۱-۱۱۲).

خودتنهاگرایی، در معنای فراگیرتری نیز شناسانده شده که بر پایه آن، افزون بر منحصر دانستن وجود به خود و حالات ذهنی خود، منحصر دانستن معرفت یقینی، به خود و حالات ذهنی خود نیز خودتنهاگرایی است. «خودتنهاگرایی نظریه‌ای است که بیان می‌کند شخص تنها از تجربیاتش یا حالاتش آگاه است و نمی‌تواند به گونه

مشروع، آگاهی از پدیدارهای خارجی را ادعا کند» (بلانیک، ۱۹۹۷، ص ۹۱). گاه معنای نخست، تعریف خودتنهاگروی در فلسفه و معنای دوم، تعرف خودتنهاگروی در معرفت‌شناسی یاد شده است:

[خودتنهاگروی در] (۱. متافیزیک) این دیدگاه است که هیچ چیز به غیر از خود فرد و محتوای آگاهی‌های او وجود ندارد؛ [خودتنهاگروی در] (۲. معرفت‌شناسی) این دیدگاه است که هیچ چیز مگر خود و محتویات آگاهی‌های خود را نمی‌توان شناخت (مونتر، ۲۰۰۰، ص ۵۲۹).

براین اساس از منظر معرفت‌شناختی، خودتنهاگروی بر آن است که معرفت به هر چیز ورای ذهن خود فرد، نامطمئن و غیریقینی است؛ از این رو جهان خارج و ذهن‌های دیگر قابل شناخت نیست و ممکن است هیچ چیز ورای ذهن شخص موجود نباشد.

## ۲. خودتنهاگروی وجودشناختی و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی

در موارد متعددی، دیدگاه هستی‌شناسانه‌ای که موجود را منحصر در خود شخص و محتویات ذهن او می‌انگارد، «خودتنهاگروی فلسفی» (metaphysical solipsism) یا «خودتنهاگروی وجودشناختی» (ontological solipsism) معرفی شده (ر.ک: لانوه، ۲۰۱۳، ص ۵۰۰؛ شانتز، ۲۰۰۴، ص ۳۷۱؛ آبروین، ۱۹۹۹، ص ۳۱۷؛ فلوگن، ۲۰۰۱، ص ۱۰۷) و دیدگاه معرفت‌شناسانه‌ای که معرفت یقینی را منحصر در معرفت به خود و حالات ذهنی خود برمی‌شمرد، «خودتنهاگروی معرفت‌شناختی» (epistemological solipsism) خوانده شده است (ر.ک: لانوه، ۲۰۱۳، ص ۵۰۰؛ ککیز، ۱۹۷۶، ص ۱۹۸). بر پایه آنچه یاد شد، مدعای اصلی خودتنهاگرا، انحصار هستی در خود و ادراکات خود و انکار هستی ماورای آن است و یا انحصار معرفت در خود و ادراکات خود و انکار معرفت به ماورای آن است. هرچند در اغلب متون فلسفی، هرگاه خودتنهاگروی به گونه مطلق یعنی بی‌وصف یا بی‌قید یاد شود، مراد از آن، خودتنهاگروی فلسفی یا وجودشناختی است (ر.ک: کنی، ۲۰۰۸، ص ۱۵۵-۱۶۰؛ ماسگریو، ۱۹۹۳، ص ۱۰۴؛ بانین، یو، ۲۰۰۸، ص ۳۲۴؛ روو، ۲۰۰۴، ص ۱۶؛ یوبروگ، ۱۸۷۴، ص ۲۶۲).

هرچند پذیرش خودتنهاگروی وجودشناختی دشوار و دور از ذهن شمرده می‌شود، اما فلسفه مغرب‌زمین به‌رغم تلاش‌های گسترده، در نشان دادن نادرستی این دیدگاه به گونه عقلانی، چندان موفق نبوده است؛ تا آنجا که برخی خودتنهاگروی را یک فلسفه منسجم دانسته (ر.ک: برنز، ۲۰۱۴) یا به‌صراحت آن را منطقاً ضروری و اخلاقاً ناممکن می‌دانند (ر.ک: فولر، ۱۹۴۵، ص ۲۸۸).

برخی بر این باورند که خودتنهاگروی معرفت‌شناختی نسبت به خودتنهاگروی وجودشناختی ادعای معتدل‌تری را مطرح می‌کند (ر.ک: گوردون، ۲۰۱۳، ص ۴۳۹). در برابر این دیدگاه برخی دیگر معتقدند خودتنهاگروی وجودشناختی، نسخه ضعیف خودتنهاگروی، و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی نسخه قوی‌تر آن است (ر.ک: ککیز، ۱۹۷۶، ص ۱۹۷). شاید مبنای قوی‌تر دانستن خودتنهاگروی معرفت‌شناختی، پذیرفتنی‌تر بودن آن نسبت به خودتنهاگروی وجودشناختی است؛ زیرا برخلاف خودتنهاگروی وجودشناختی که هیچ فیلسوف برجسته‌ای آن را نپذیرفته است، برخی فلاسفه غربی، خودتنهاگروی معرفت‌شناختی را پذیرفته یا دست‌کم بسیار متهم به پذیرش آن هستند.

به‌رغم تفاوت میان مدعای خودتنهاگروی وجودشناختی و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی، اگر به گونه عقلانی اثبات شود که تنها یک موجود، ورای شخص خودتنهاگرا تحقق دارد، هر دو دیدگاه ابطال شده، نادرستی آنها نمایان می‌گردد. به دیگر سخن اگر معرفت یقینی به تحقق تنها یک موجود در ورای خودتنهاگرا برای او حاصل شود یا نمایان گردد که تحقق چنین معرفتی برای مدعی خودتنهاگروی ضروری است، خودتنهاگروی وجودشناختی و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی، هم‌زمان ابطال می‌شوند. برای مثال اگر بر پایه مقدمات پذیرفته‌شده از سوی خودتنهاگرا، با برهانی عقلی اثبات شود که «واجب‌الوجود» تحقق دارد، به‌روشنی نادرستی خودتنهاگروی وجودشناختی نمایان می‌گردد و خودتنهاگرای وجودشناختی درمی‌یابد که او تنها موجود نیست. همچنین خودتنهاگرای معرفت‌شناختی نیز درمی‌یابد که افزون بر معرفت یقینی به خود و حالات ذهنی خود، معرفت یقینی به تحقق «واجب‌الوجود» نیز ضروری و انکارناپذیر است؛ ازاین‌رو نادرستی خودتنهاگروی معرفت‌شناختی نیز آشکار می‌گردد.

### ۳. دکارت و خودتنهاگروی

ویژگی مهم زمانه دکارت، احیای شکاکیت به عنوان یکی از جنبه‌های آشکار تفکر رنسانس است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۱-۳۳؛ عارفی، ۱۳۷۹، ص ۶۸-۷۳). دکارت برای رویارویی با شک‌گرایی، روشی را برگزید که بعدها «شک روشی» خوانده شد. او با سلاح شک به نبرد با شک رفت و بدین‌گونه تلاش کرد تا برای علم و معرفت یقینی، اعتبار به دست آورد و آن را از هجمه شک‌گرایان مصون بدارد.

غایت مطلوب دکارت، تأسیس یک فلسفه علمی جامع بود. در مابعدالطبیعه که بنا بر تمثیل او، ریشه درخت علم است، دکارت از وجود من متناهی که مورد ادراک شهودی ماست آغاز می‌کند و آن‌گاه به اثبات ملاک و معیار حقیقت، وجود خداوند و وجود عالم مادی می‌پردازد. علم طبیعت که به‌مثابه تنه درخت است، متکی به مابعدالطبیعه است؛ دست‌کم بدین معنا که تا وقتی استلزام واپسین مبادی علم طبیعت از مبادی مابعدالطبیعه ثابت نشده باشد، علم طبیعت نمی‌تواند جزء لاینفکی از علم، تلقی گردد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۳).

دکارت در روش خود، پس از شک کردن در هر آنچه شک‌پذیر است و یقین به هر آنچه شک‌ناپذیر است، به‌روشنی در موضع یک خودتنهاگرا قرار می‌گیرد:

در تأمل دوم، ذهنی که با استفاده از آزادی مخصوص خود، همه اموری را که کمترین شکی در وجود آنها داشته باشد معدوم می‌انگارد، می‌بیند مطلقاً محال است که در همان حال، خودش موجود نباشد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۳)... اگرچه ممکن است چیزهایی که من احساس و تخیل می‌کنم در خارج از من و به‌خودی‌خود اصلاً وجود نداشته باشند، با این همه یقین دارم این حالات فکر که من آنها را احساس و تخیل می‌نامم تنها از آن حیث که حالات فکری بی‌گمان به من قیام دارند (همان، ص ۵۰).

او سپس می‌کوشد با بهره‌گیری از ضمانت الهی خدا، از خودتنهاگروی رها شود و عالم خارج را اثبات کند. دکارت با شک‌های خود و نیز راهی که برای برون‌رفت از آنها برگزید، فلسفه غرب را به همراه خود در چاه خودتنهاگروی

درانداخت. او خود بر پایه نظام فلسفی‌اش از آن خارج و رها شد (دست‌کم خود او چنین می‌انگارد)؛ اما قرن‌ها فلسفه مغرب‌زمین را برای خروج و رهایی از خودتنهاگروی به تلاش واداشت.

بررسی شک‌های دکارت افزون بر شناخت فلسفه و نظریه معرفت او، از آن‌رو برای ما اهمیت دوچندان دارد که این شک‌ها، محکم‌ترین استدلال‌های محتمل برای یک خودتنهاگراست. به دیگر سخن، بنیان ادله‌ای که خودتنهاگروی را موجه می‌نمایاند، شک‌های دکارتی است.

دکارت نه یک خودتنهاگرای فلسفی یا معرفت‌شناختی، اما دست‌کم زمینه‌ساز یا یکی از مهم‌ترین زمینه‌سازان خودتنهاگروی بوده است (ر.ک: فیومتن، ۲۰۰۵). فلسفه دکارت و روشی که او برای برون‌رفت از شکاکیت و بنای دانش بشری در پیش گرفت، فرجامش ظهور خودتنهاگروی در فلسفه مغرب‌زمین بوده است (ر.ک: رید، همیلتون، استوارت، ۱۸۷۲، ص ۲۸۵-۲۸۶).

از این‌رو خودتنهاگروی، گاه به روشنی، شاخه‌ای از «کوگیتوی» دکارت برشمرده شده است:

یقینی به نظر می‌رسد که خودتنهاگروی به عنوان یک نظریه فلسفی جدی، بلافاصله در چند دهه پس از مرگ دکارت، به عنوان شاخه‌ای از کوگیتوی معروف او در قرن هفدهم میلادی، به سمت نظام‌مند شدن حرکت کرد (باکل، ۱۹۹۶، ص ۳۷).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، غرض اصلی دکارت، به روشنی تحصیل حقیقت فلسفی با استفاده از عقل محض بود (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۸). او قصد داشت روشن سازد که منبع واقعی دانش علمی در ذهن جای دارد نه در حواس (دکارت، ۱۹۵۸، ص ۱۱۸). دکارت برای آنکه نشان دهد علم بر پایه‌هایی محکم و استوار مبتنی است و این پایه‌ها در ذهن جای دارند، تأملات خود را با شک در همه باورهایی که از راه حواس برای ما حاصل می‌شوند، آغاز کرد.

من در تأمل اول، نخست دلایلی را مطرح کرده‌ام که بر اساس آنها می‌توانیم به‌طور کلی در همه چیز مخصوصاً در اشیای مادی شک کنیم و این دست‌کم تا وقتی است که ما برای علوم، مبانی دیگری، جز آنچه تا کنون به دست آورده‌ایم، در دست نداریم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۳).

هدف او در استدلال‌هایش این نیست که واقعاً اثبات کند هیچ چیز وجود ندارد یا اینکه اگر چیزی وجود دارد برای ما غیرممکن است که بدانیم؛ بلکه هدف او این است که نشان دهد همه دانشی که ما از طریق حواس درباره عالم خارج به دست آورده‌ایم، شک‌پذیر است (ر.ک: برنز، ۲۰۱۴).

اکنون شک‌های دکارت و نظریه معرفت او را برای شناخت زمینه‌ها یا اسباب خودتنهاگروی بررسی می‌کنیم.

### ۱-۳. شک فریبندگی حواس و خودتنهاگروی

شک فریبندگی که نخستین شک یا نخستین گام از شک‌های دکارتی است، در درستی آنچه ادراکات حسی برای انسان فراهم می‌سازند، تردید ایجاد می‌کند.

تمام آنچه تاکنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام یا از حواس و یا به واسطه حواس

فراگرفته‌ام، اما گاهی دریافته‌ام که همین حواس فریبنده است و مقتضای حکمت این است که اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر چندان به آن اعتماد نکنیم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰).

برخی معتقدند دکارت در این شک، به این آموزه مدرسی حمله کرده است که «هیچ چیز در عقل نیست که مقدم بر آن در حس نبوده باشد» و او قصد دارد اصل مقبول خود را مبنی بر اینکه فقط باید چیزهایی را درست دانست که علم ما بدانها از رهگذر نور طبیعی عقل حاصل شده باشد، جایگزین آن کند (ر.ک: شهرآیینی، ۱۳۸۹، ص ۹۵). دکارت از جمله کسانی است که حواس را به عنوان منبع مستقلی برای معرفت انکار می‌کند (ر.ک: اوریت، فیشر، ۱۳۸۹، ص ۴۵). او این دیدگاه را به روشنی بیان داشته است:

اکنون دریافتم که واقعاً ما اجسام را تنها به وسیله نیروی فاهمه ادراک می‌کنیم نه به یاری تخیل یا حواس، و علم ما به آنها نه از آن جهت است که آنها را می‌بینیم یا لمس می‌کنیم، بلکه از آن جهت است که به وسیله فکر، آنها را ادراک می‌کنیم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

در بررسی نسبت شک فریبندگی حواس با خودتنهاگروی، باید دانست که چنین شکی، اصل تحقق عالم خارج را تردیدپذیر نمی‌سازد، بلکه تنها نشان می‌دهد گزارش‌ها یا آنچه حواس ما از خارج فراهم ساخته‌اند، گاه با واقع مطابقت ندارند. در این شک اصل وجود عالم خارج و نیز امکان دستیابی به ادراکی مطابق با واقع پذیرفته شده است و اساساً این شک، مبتنی بر این امور امکان‌پذیر است؛ زیرا خطا آنجا معنا دارد که اصل وجود عالم واقع و نیز امکان ادراک مطابق با واقع (ادراک صحیح) پذیرفته شده باشد. پذیرش اصل تحقق «معرفت حقیقی»، به معنای «ادراک مطابق با واقع»، امکان فهم «خطا»، به معنای ادراک غیرمطابق با واقع را فراهم می‌سازد. اگر برای معرفت یا معرفت حقیقی تعاریف دیگری ارائه شود، «ادراک نادرست» یا «خطا» مبتنی بر آن تعاریف، معنای دیگری خواهد داشت؛ اما افزون بر عدم امکان یا موجه نبودن هرگونه تعریفی از معرفت حقیقی، غیر از «ادراک مطابق با واقع» (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸)، تعریفی که دکارت از معرفت حقیقی دارد و بر پایه آن شک‌های خود را عرضه می‌دارد و در ادامه، نظام معرفتی خود را بنا می‌کند، همان فهم عمومی از معنای معرفت حقیقی یعنی «ادراک مطابق با واقع» است.

بر این پایه، شک فریبندگی حواس، هرچند مبنای استواری برای شک‌گرایی می‌نماید - برخلاف پندار شک‌گرایان، خطا در ادراکات حسی، نمی‌تواند حصول «معرفت یقینی» را ناممکن سازد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۱۹) - اما هرگز خودتنهاگروی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا اصل تحقق عالم خارج یا امکان هرگونه معرفت یقینی به آن را انکار نمی‌کند. از این رو دکارت پس از اعتراف به ناکافی بودن این شک، برای نفی امکان معرفت یقینی به عالم خارج، شک‌های دیگر خود را به میدان می‌آورد:

اما اگرچه حواس گاهی در مورد اشیا بسیار ریز و بسیار دور ما را فریب می‌دهد، ولی به اشیای فراوان دیگری برمی‌خوریم که هرچند از راه حواس آنها را می‌شناسیم، اما نمی‌توان به صورت خردپسند در آنها شک کرد... چگونه می‌توانم انکار کنم که این دست‌ها و این بدن از آن من است؟ (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰).

از این رو هرچند آلبرت جانستون (Albert A. Johnstone)، در کتاب خود این شک را گونه مستقلی از خودتنهاگروی

دانسته است (ر.ک: جانستون، ۱۹۹۱، ص ۵-۶)، اما بر پایه آنچه بیان شد گونه‌ای از خودتپهاگروی دانستن این شک، با تعریف خودتپهاگروی وجودشناختی یا معرفت‌شناختی، ناسازگار است.

## ۲-۳. شک خواب و خودتپهاگروی

شک خواب، گام دوم از شک‌های دکارتی است. هدف دکارت در این گام، اثبات شک‌پذیری همه ادراکات حسی یا بخش عمده‌ای از آنهاست.

برخی بر این باورند که دکارت از سه استدلال بسیار مشابه برای گشودن راه شک بر همه دانش تجربی ما استفاده کرده است؛ استدلال خواب (رؤیا)، استدلال خدای قادر فریب‌دهنده و استدلال شیطان شرور (برخلاف شک فریبندگی حواس که تنها بخشی از معرفت تجربی را غیریقینی می‌نمایاند).

استدلال دکارت برای شک خواب اینچنین جریان می‌یابد؛ ما اغلب در حال خواب، ادراکاتی را تجربه می‌کنیم که بسیار به ادراکاتی که در حال بیداری داشته‌ایم، شباهت دارند، اما هیچ نشانه قاطعی برای تشخیص تجارب خواب از تجارب بیداری وجود ندارد. از این رو ممکن است آنچه ما در حال حاضر تجربه می‌کنیم، تنها یک خواب و محصولی از ذهن ما باشد، نه بازتابی از یک واقعیت خارجی. دکارت در تأملات چنین نگاشته است:

... من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم... هم‌اکنون برای من به خوبی نمودار است که با چشم‌های بیدار دارم به این کاغذ نگاه می‌کنم، این سری که می‌چنانم در خواب نیست، دستم را هوشیارانه و با غرض خاص می‌گشایم و این را هم ادراک می‌کنم؛ حوادثی که در خواب اتفاق می‌افتد هیچ‌کدام این‌طور واضح و متمایز به نظر نمی‌آید. اما وقتی دقیق می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام فریب‌خورده‌ام؛ و چون در این اندیشه، دقیق‌ترنگ می‌کنم، با وضوح تمام می‌بینم که هیچ علامت قطعی‌ای در دست نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد. اینجاست که سخت سرگردان می‌شوم و این سرگشتگی به حدی است که تقریباً می‌توانم قانع شوم که هم‌اکنون دارم خواب می‌بینم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۱).

بر پایه استدلال دکارت، ما هیچ‌گونه ملاک یقین‌آوری برای تمییز خواب از بیداری در اختیار نداریم و نمی‌توانیم آنچه را حواس ما در بیداری دریافت می‌کنند با ادراکات حسی در خواب از یکدیگر بازشناسیم. از این رو نمی‌توانیم برای بنای معرفت یقینی، به ادراکات حسی اعتماد کنیم.

می‌توان گفت دکارت برهان خواب دیدن را بر پایه این پیش‌فرض ناگفته اقامه کرده است که خواب یا رؤیا نمی‌تواند سرچشمه هرگونه شناختی درباره عالم واقع باشد و هر حکمی که بر اساس تجارب حاصل از خواب و رؤیا درباره عالم واقع صادر کنیم، نادرست خواهد بود و در مقام مقایسه، همچون حکمی است که دیوانگان درباره عالم پیرامون خود صادر می‌کنند (ر.ک: شهرآیینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۲).

در تبیین شک خواب دکارت، باید دانست که استدلال خواب یا رؤیا به گونه‌های متفاوتی در تاریخ تفکر نمایان شده است (ر.ک: کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۷۴). بر این پایه می‌توان گفت دست‌کم دو شک مرتبط با خواب وجود دارد: یک شک این قضاوت را که «من در حال حاضر بیدار هستم» تضعیف و تخریب می‌کند. این‌گونه شک،

«شک خواب در حال» (Now Dreaming Doubt) خوانده می‌شود. شک دیگر، این قضاوت را تضعیف و تخریب می‌کند که «من همیشه بیدار هستم - یعنی به شکلی که معمولاً فرض می‌شود». این گونه شک، «شک خواب همیشگی» (Always Dreaming Doubt) خوانده می‌شود. هر دو شک، به نسخه‌هایی از نظریه مشابهت (همانندی) (Similarity Thesis) تمایل دارند. بر پایه این نظریه، تجربه‌هایی که ما آنها را خواب می‌دانیم یا اتخاذ می‌کنیم، از نظر کیفی مشابه تجربه‌هایی هستند که ما آنها را بیداری می‌دانیم (ر.ک: زالتا، ۲۰۱۴).

استدلال شک خواب دکارت را می‌توان به استناد متن تأملات، بر پایه یک «نظریه مشابهت ضعیف» تقریر کرد. آن «نظریه مشابهت ضعیف»، این است که میزان شباهت بیداری و خواب، کافی است تا این دیدگاه را خردپذیر بنمایاند که یک تجربه در خواب، هنگامی که آن را دارا هستیم، واقعی به نظر می‌رسد؛ حتی زمانی که در آن تجربه، تأمل کنیم. دکارت می‌نویسد: «هرگز نمی‌دیدم که چیزی را در بیداری احساس می‌کنم، مگر آنکه می‌توانستم گاهی هم ببینم که در خواب آن را احساس می‌کنم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۸).

این نظریه مشابهت ضعیف، برای تولید مستقیم «شک خواب در حال» کافی است؛ زیرا خردپذیر است که یک خواب (در حال داشتن آن)، به گونه متقاعدکننده‌ای، همسان تجربه موجود و بالفعل من، واقعی به نظر برسد. از این رو می‌توانم درباره همه آنچه می‌دانم، چنین بگویم که من در حال خواب دیدن هستم. در روش دکارت، هر آنچه شک‌پذیر است باید کنار گذاشته شود. بر این اساس، باید معرفت من به بیدار بودنم کنار گذاشته شود.

نیومن معتقد است که استدلال دکارت، شک خواب همیشگی را مطرح ساخته است (ر.ک: نیومن، ۱۹۹۴، ص ۴۸۹-۵۳۱). او عباراتی از آثار دکارت را شاهد دیدگاه خود برمی‌شمارد، از جمله آنکه «هرگز نمی‌دیدم که چیزی را در بیداری احساس می‌کنم مگر آنکه می‌توانستم گاهی هم ببینم که در خواب آن را احساس می‌کنم و چون گمان نمی‌کردم که منشأ چیزهایی که ظاهراً در خواب احساس می‌کنم، اشیایی خارج از من باشند، نمی‌دانستم چرا باید این باور را بیشتر درباره چیزهایی داشته باشم که ظاهراً در بیداری احساس می‌کنم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۸). بر اساس این شک، برای این نگرانی که همه تجربیات حسی ما - که آنها را عادی و (در حال) بیداری می‌انگاریم - به وسیله یک قوه درونی ناشناخته (بدون هرگونه کمکی از اشیای خارجی) تولید شده باشند، دلیل داریم (ر.ک: نیومن، ۱۹۹۴، ص ۴۹۳).

برخلاف نیومن، بسیاری از مفسران فلسفه دکارت معتقدند که هدف اصلی او از گذرگاه شک خواب، این است که نگرانی ما را درباره اینکه آیا بیدار هستیم افزایش دهد. بر پایه این انگاره، اغلب تصور می‌شود که استدلال خواب دکارت، جهان خارجی را پیش‌فرض گرفته است که «از خواب بیدار شدن» در آن است (ر.ک: همان، ص ۴۹۰). برخی نیز بر این باورند که هدف دکارت در شک خواب این است که انسان متأمل را از تفسیر جهان، بر پایه ایدئولوژی حسی بازدارد و این هدف را از طریق دعوت به این فرض که حواس به گونه ساختاری ناموفق و ناکارآمدند، پی گرفته است (ر.ک: کریور، ۲۰۰۸، ص ۵۹).



افزون بر آنچه گفته شد، نتیجه شک خواب دکارت به گونه‌های دیگری نیز تقریر شده است؛ از جمله آنکه همان گونه که در خواب، به اموری یقین داریم و شکی در آنها نداریم، اما در بیداری، نادرستی آنها برای ما روشن می‌گردد، ممکن است امور متیقن ما در بیداری نیز این گونه باشند؛ یعنی بیداری ما نیز نوعی خواب باشد که ما در عالم دیگری، به نادرستی یقین‌های آن پی خواهیم برد (ر.ک: عسگری یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). به نظر می‌رسد این تقریر، با آنچه دکارت در شک خواب بیان کرده است، انطباق اندکی دارد و بیشتر به نتیجه شک شیطان فریبکار نزدیک است؛ زیرا همه آگاهی‌های تجربی انسان را در معرض موهوم و نادرست بودن قرار می‌دهد و حال آنکه دکارت خود چنین عمومیتی را برای شک خواب خود قائل نیست. او واقعیت‌هایی را نشان می‌دهد که شک خواب بر آنها کارگر نیست؛ از جمله اشیای عمومی (مفاهیم کلی در اصطلاح ارسطویی) مانند تصور دست، تصور چشم، تصور سر و... یا اشیایی بسیط‌تر و کلی‌تر از آنها مانند طبیعت مادی و امتداد آن یا شکل اشیای ممتد و کمیت آنها که صورت‌های ذهنی، خواه حقیقی و خواه موهوم از امتزاج آنها ساخته می‌شوند (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۱-۳۲). افزون بر این، دکارت شک خواب را برای تردید در حساب و هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کنند، ناکافی می‌داند. او می‌گوید: «خواه من بیدار باشم و خواه خفته، دو به علاوه سه، همواره پنج خواهد بود و مربع هیچ‌گاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت» (همان، ص ۳۲) (دکارت در مراحل دیگر مسیر شک‌پرورانه خود، در این دو امر نیز شک می‌کند، هرچند او پیش از این مراحل، خطای ریاضی‌دانان را نیز از جمله دلایلی برشمرده است که قابلیت شک در براهین ریاضی را نشان می‌دهند) (ر.ک: دکارت، ۱۳۷۱، ص ۴۱).

شک خواب، همواره در کنار شک خدای قادر فریبکار و شک شیطان شرور، یکی از ادله خودتنهاگرایی برشمرده شده است (ر.ک: برنز، ۲۰۱۴) و افزون بر آن گاه خود، به‌تنهایی گونه‌ای از خودتنهاگرایی به‌شمار آمده و از آن با نام «Oneirata Solipsism» یاد شده است (ر.ک: جانستون، ۱۹۹۱، ص ۵-۶)؛ اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که شک خواب حتی در فرض درستی و استواری آن، نمی‌تواند به‌تنهایی، «خودتنهاگرایی وجودشناختی» یا «خودتنهاگرایی معرفت‌شناختی» را نتیجه دهد؛ زیرا شک خواب و استدلال آن، بر پایه تمایز حقیقی میان خواب و بیداری بنا نهاده شده است؛ یعنی در این استدلال ما با انسانی روبه‌رویم که افزون بر ادراک حقیقی عالم واقع در حالت بیداری، گاه در حالتی به نام خواب، دارای ادراکاتی مشابه ادراکات حقیقی در حالت بیداری است و این پیش‌فرض بنیادین استدلال خواب است. از این‌رو در شک خواب، تحقق عالمی، خارج از ادراک‌کننده (که در حالت بیداری به گونه حقیقی آن را ادراک می‌کند)، به‌روشنی پذیرفته شده است. بر این پایه انکار تحقق عالم واقع، خارج از ذهن ادراک‌کننده، ناممکن است و این به معنای انکار «خودتنهاگرایی وجودشناختی» است. افزون بر این، معرفت‌یقینی به اصل تحقق عالمی خارج از ذهن ادراک‌کننده نیز از لوازم آشکار پیش‌فرض بنیادین استدلال خواب است و این به معنای انکار «خودتنهاگرایی معرفت‌شناختی» است. همچنین بر پایه شک خواب، ما در عالم خواب، با عالم واقع‌نمایی، روبه‌رویم که خود را واقعی می‌نمایاند و به سبب تشابه ادراکات خواب و بیداری که از فروض اساسی

«شک خواب» است. ما نمی‌دانیم آنچه ادراک می‌کنیم عالم واقع است یا عالم واقع‌نما که خود را واقعی می‌نمایاند؛ از این رو نمی‌توانیم معرفت یقینی داشته باشیم که آنچه ادراک می‌کنیم واقعی است؛ اما این هرگز به این معنا نخواهد بود که ما نمی‌توانیم هیچ معرفت یقینی‌ای درباره عالم خارج داشته باشیم که مدعای «خودتنهاگروی معرفت‌شناختی» است؛ زیرا در فرض صحت «شک خواب»، ما افزون بر معرفت یقینی به تحقق عالم خارج که پیش‌تر بیان شد، به امور فراوان دیگری نیز در جهان خارج معرفت یقینی داریم؛ از جمله آنکه یقین داریم در عالم خارج، اموری تحقق دارند که می‌توانند «مُبَصَّر» یا «مسموع» ما باشند و قوانین ریاضی بر آنها حاکم است و دارای ویژگی شکل‌داری هستند و... این معرفت‌های یقینی، از لوازم تشابه ادراکات خواب و بیداری است که در «شک خواب» مفروض گرفته شده است.

### ۳-۳. شک خدای قادر و شیطان شریر

دکارت در گام سوم، برای به چالش کشیدن باورهایی که از شک‌های پیشین در امان مانده‌اند، شک نوینی را سامان داده است. در این شک، او نخست خدای قادری را فرض می‌کند که او را فریب می‌دهد و سپس برای در امان ماندن از اشکالات کلامی، فرض شیطان شریر را به میدان می‌آورد.

از منظر دکارت، شک خواب او نمی‌تواند در اعتقاد به وجود چیزهایی چون ماده، شکل، عدد، مکان و زمان و نیز چیزهای دیگری که از دست و سر ساده‌تر و کلی‌ترند، خللی وارد کند (ر.ک: سورل، ۱۳۷۹، ص ۸۳) و همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، او شک خواب را برای تردید در حساب و هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کنند، ناکافی می‌داند (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۲)؛ اما دکارت به کمک استدلال‌های خود در گام سوم، می‌کوشد تا نشان دهد که می‌توان حتی در این‌گونه اعتقادات نیز شک کرد.

دکارت استدلال خدای قادر فریب‌دهنده را بدین‌سان بنا نهاده است:

روزگاری است که این عقیده راسخ در ذهن من بوده است که خداوند قادر مطلق وجود دارد که [خالق من است و] مرا به همین صورتی که هستم ایجاد کرده است، اما از کجا بدانم که همین خدا، چنین تقدیر نکرده باشد که نه زمینی وجود داشته باشد، نه آسمانی، نه جسم ممتدی، [نه شکلی]، نه مقداری و نه مکانی و در عین حال من همه [آنها را احساس کنم و] همه آنها همان‌گونه که اکنون می‌بینم موجود به نظر بیاید... (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳).

بر پایه این استدلال، اعتقاد به وجود خدای قادر، زمینه‌ساز شک در همه ادراکات، از جمله ریاضیات است؛ زیرا ممکن است او با قدرت مطلق خود، ما را به گونه‌ای نظام‌مندی فریفته باشد. دکارت در اینجا، فریبندگی فراگیر خدا را با خیر مطلق بودن او ناسازگار نمی‌داند، اما او برای کاستن از شدت انتقاد و اعتراض کسانی که معتقدند خدای خیر مطلق، ما را اینچنین نظام‌مند فریب نخواهد داد، استدلال معروف خود یعنی شیطان شریر را به گونه‌ای مشابه مطرح می‌سازد:

بنابراین فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلا و سرچشمه حقیقت است - بلکه اهریمنی شریر (و بسیار مکار و فریبکار) که قدرتش از فریبکاری اش کمتر نیست، همهٔ مهارت خود را در فریفتن من به کار بسته است (همان، ص ۳۴).

در این فرض، شیطانی بسیار نیرومند و هوشمند همه کوشش خود را به کار می‌بندد تا او را به وجود چیزهایی معتقد کند که حقیقت ندارند. بنابراین ممکن است که همه دانش او از اشیای خارجی (که شامل بدن او نیز می‌شود)، نتیجه اعمال شیطان شریر بوده، از این رو بازتابی از یک واقعیت خارجی نباشند.

در نگاه کاتینگم، فرض اهریمن بداندیشی که عزمش برای فریب عمومی جزم است، می‌تواند چشمگیرترین و نمایشی‌ترین راهکاری باشد که برای تولید شک در تأمل نخست معرفی شده است. او معتقد است معرفی شیطان، شیوه‌ای نمایشی برای تصریح به این نکته است که از منظر ذهنی، در حال و هم‌اکنون، هیچ تضمینی نیست که تجربه کنونی «من» زنجیره‌ای از اوهام گذرا و بی‌اساس نباشد که در هیچ واقعیت پایدار و ماندگاری ریشه ندارد (ر.ک: کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۷۱-۷۲).

برخلاف کاتینگم که معتقد است نقش فرض اهریمن بداندیش، در اصل تقویت شک‌های مربوط به علل بیرونی تجربه کنونی من است، برخی هدف از طرح این فرضیه را گستراندن دامنه شک به حقایق منطقی و ریاضیات می‌دانند (ر.ک: همان، ص ۹۱). برخی نیز بر این باورند که فرض خدای فریبکار و فرض اهریمن بداندیش، دو فرض شکاکانه کاملاً مجزا از یکدیگرند. آنها این دیدگاه را به استناد شواهدی در آثار دکارت، تقویت و تأیید می‌کنند و معتقدند فرض خدای فریبکار برای شک در حقایق و اصول ریاضی و فرض اهریمن بداندیش برای شک در «همه اشیای خارجی» یعنی سراسر عالم خارج، مطرح شده‌اند (ر.ک: شهرآیینی و زیرک باروقی، ۱۳۹۲، ص ۵۴-۵۸).

دکارت در سومین گام از شک‌های خود، افزون بر فرض خدای قادر فریب‌دهنده و فرض شیطان شریر، فرض دیگری را نیز مطرح و بر پایه آن نیز نتایج دو فرض دیگر را دنبال کرده است. او در فرض انکار خدا نیز بر نفی مطلق معرفت استدلال کرده و به روشنی، یکسره خطا بودن معرفت را ادعا می‌کند:

شاید کسانی باشند که به انکار وجود خداوندی با این قدرت گرایش بیشتری دارند تا اعتراف به اینکه همهٔ اشیای دیگر قابل تردید باشند؛ اما بگذارید ما در حال حاضر با آنها مخالفت نکنیم، ... با وجود این، برای رسیدن من به این وضع از وجود که به آن رسیده‌ام، هر توجیهی فرض کنند - خواه آن را به تقدیر نسبت دهند، خواه به صدفه و خواه معلول توالی مستمر اشیای متقدم یا وسیله دیگری بدانند - از آنجاکه به خطا افکندن و فریفتن خویش، خود نوعی نقص است، بدیهی است هر قدر قدرت خالقی که او را علت وجود من می‌داند کمتر باشد، احتمال اینکه من به قدری ناقص باشم که همواره خطا کنم، بیشتر خواهد بود (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۳).

اکنون آشکار شد که دکارت در گام سوم از شک‌های خود، استدلال‌ها برای شک فراگیر را بر پایه سه فرض، اقامه کرده است: ۱. فرض خدای قادر فریب‌دهنده؛ ۲. فرض نبود خدا؛ ۳. فرض شیطان شریر.

او با فرض‌هایی که مطرح می‌کند، راه را برای ورود سفسطه مصطلح می‌گشاید (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۵۳) و خود را در موضع رسمی یک سوفیست قرار می‌دهد و همه معرفت خود را یکسره خطا و غیرواقع‌نما می‌انگارد (البته در نگاهی دقیق‌تر باید گفت این شک، به‌روشنی خودتوهاگرایانه است؛ زیرا دکارت معتقد است که اگر جهان حاصل فریب خدای قادر یا شیطان شریر است، شخص فریب‌خورده باید وجود داشته باشد. به دیگر سخن، هرچند او در وجود خارجی جهان شک می‌کند، اما وجود شخص فریب‌خورده را شک‌ناپذیر می‌داند که جهان، مبتنی بر اوست) (ر.ک: جانستون، ۱۹۹۱، ص ۵)؛ اما اشکال عمومی استدلال‌های دکارت این است که اساساً اقامه استدلال به نفع سفسطه با اعتقاد ادعایی سوفیست یعنی یکسره خطا بودن ادراکات و یا ناتوانی مطلق انسان در تشخیص معرفت حقیقی از خطا، ناسازگار است؛ زیرا استدلال‌کننده می‌باید دست‌کم برخی صور قیاس را منتج بداند و نیز قائل به «استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین» باشد؛ وگرنه «نفی» و «اثبات»، در هریک از مقدمات قیاس او و همچنین در نتیجه قیاس او، دیگر تفاوتی ندارد و نقیض مدعا مانند خود ادعا، معتبر یا بی‌اعتبار است. به علاوه اساساً سخن گفتن و به کار بردن کلمات و ساختارهای گزاره‌ای نیز مستلزم پذیرش اصل بدیهی «استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین» است؛ وگرنه هر کلمه‌ای را می‌توان به جای کلمه دیگر به کار برد و هر ساختار گزاره‌ای را در جای ساختار گزاره‌ای دیگری استعمال کرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱-۵۳).

دکارت در جست‌وجوی امکان شک در معرفت برای کنار گذاردن معرفت‌های شک‌پذیر است، اما برای آنکه این شک‌ها ممکن گردد، لازم است او برخی معرفت‌های یقینی را بپذیرد؛ از این‌رو استدلال‌های دکارت در بررسی دقیق برای مطلوب او ناکارآمد است، هرچند در نگاه بدوی کارآمد می‌نمایند؛ یعنی شک‌های فراگیری که او به دنبالشان است، با این‌گونه استدلال‌ها حاصل نمی‌شوند.

افزون بر این در هر سه فرض خدای قادر فریب‌دهنده، نبود خدا و شیطان شریر، تحقق خارجی موجودی ورای انسان فریفته‌شده، گریزناپذیر است؛ یعنی خدا یا خالق ضعیف‌تر از خدا یا شیطان شریر. از این‌رو این استدلال‌ها هرگز خودتوهاگروی وجودشناختی را اثبات نمی‌کنند و آن را موجه نمی‌سازند. همچنین این استدلال‌ها، مطلق معرفت یقینی را به ورای خود و ادراکات خود نفی نمی‌کنند؛ زیرا هریک در فرض صحت، مستلزم علم به تحقق موجود یا موجوداتی در خارج از «من فریفته‌شده» است؛ از این‌رو «خودتوهاگروی معرفت‌شناختی» نیز که مستلزم نفی هرگونه معرفت به ورای خود و ادراکات خود است، با این‌گونه استدلال‌ها اثبات نمی‌گردد (راهکار شناساندن ناکارآمدی این شک‌ها و نیز روش بنیادین ابطال یا نمایاندن نادرستی خودتوهاگروی آن است که با نظام‌سازی معرفت، بر پایه واقع‌نمایی بدیهیات، وجود یک یا چند چیز در خارج، اثبات شود، مبانی و لوازم ضروری برای پیمودن این مسیر، از سوی حکمای مسلمان، فراهم آمده است - مانند تبیین علم حضوری و خطاناپذیری آن و بدهات اصل امتناع تناقض و انکارناپذیری آن - که خود موضوع پژوهش دیگری است).

### ۳-۴. نظریه معرفت دکارت و خودتنهاگروی

دکارت پس از شک‌های چندگانه خود و اعتمادناپذیر نمایاندن همه دانش بشری، می‌کوشد با نظام معرفتی‌ای که بنا می‌نهد، اعتبار را بار دیگر به معرفت بشری بازگرداند و یقین ازدست‌رفته را دوباره احیا کند. او شالوده «نظریه معرفت» خاصی را پی‌ریزی کرد که فطری‌گرایی معرفتی، عنصر اصلی‌اش بود. بر اساس فطری‌گرایی دکارت، نخستین چیزی که انسان به‌روشنی و با تمایز کامل آن را می‌شناسد، این است که «او می‌اندیشد، پس هست» (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۶، ص ۴۱-۴۲) و اینکه او وجود دارد، نخستین معرفت یقینی‌ای است که او به آن دست می‌یابد (ر.ک: دکارت، ۱۹۸۵، ص ۱، ص ۷). این نتیجه ضروری دکارت که به «کوگیتو» (cogito) معروف شده، البته در نفس شخص بالغ حاصل می‌شود. (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۸). ملاک بدهات و تقدم کوگیتو این است که نمی‌توان در آن شک کرد، درحالی‌که می‌توانیم نسبت به وجود هر چیز دیگر «که قبلاً دربارهٔ آنها یقین داشته‌ایم، حتی دربارهٔ براهین ریاضی و حتی اصولی که تاکنون بیدیهی تلقی کرده بودیم» (دکارت، ۱۹۸۵، ص ۱، ص ۵) شک کنیم. در اندیشه دکارت، نفس انسان جوهری است که به‌کلی از بدن او متمایز است و تصور ما از نفسمان بر تصویری که از بدن خود داریم مقدم است.

خوب، در اینجا من فرض می‌کنم که هر چیزی غیر از خودم، غیرواقعی است، تا زمانی که بدانم من چه نوع چیزی هستم. من به‌وضوح می‌توانم ببینم که هیچ‌کدام از خصوصیات را که بدن‌ها دارند، من ندارم (دکارت، ۱۹۸۵، ص ۱، ص ۸).

دکارت در نظریهٔ معرفت خود، تنها احکام و تصدیقاتی را صادق می‌داند که ما آنها را به گونه واضح و متمایز ادراک می‌کنیم؛ یعنی معیار صدق در نظریه معرفت او وضوح و تمایز است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۶-۱۲۷). «تمام آنچه ما با وضوح و تمایز ادراک می‌کنیم، به همان گونه که آنها را تصور می‌کنیم حقیقت دارند» (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۹۸). دکارت وضوح و تمایز را چنین تبیین کرده است:

من چیزی را واضح (صریح) می‌نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و روشن باشد، درست به گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرند و با قوت تمام، بر آنها تأثیر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به‌روشنی می‌بینیم، اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیا دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که به طور آشکار بر بینندهٔ دقیق ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۷-۶۸).

دکارت پس از کسب یقین به وجود خود و پیش از اثبات وجود خدای متعال سرمد نامتناهی، در تحلیل معلومات ذهنی خود این‌گونه حکم می‌کند:

اینکه تاکنون معتقد بودم اشیا بی بیرون از من و متفاوت با من وجود دارد که از طریق اندام‌های حسی یا هر وسیله ممکن دیگر این مفاهیم یا صور را به من منتقل می‌سازد، نه بر اساس یک حکم قطعی بلکه فقط مولود انگیزه‌های کور بود (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

او پیش‌تر مبانی این نگاه خودتنهاگرایانه را برشمرده است، از جمله آنکه ممکن است قوه‌ای که هنوز برای او

ناشناخته است در او وجود داشته باشد که بتواند بی‌یاری اشیای خارجی، مفاهیم را در ذهن او به وجود آورد؛ همان‌گونه که او در خود امیالی را می‌یابد که همواره بر وفق اراده او نیستند (ر.ک: همان، ص ۵۶). از این‌رو در نگاه دکارت با شک‌های چندگانه‌ای که او ترتیب داده است، در کنار کوگیتو یعنی شک‌ناپذیری وجود من اندیشنده، خودتنهاگروی معرفت‌شناختی حاصل می‌شود.

خدا در نظام معرفتی دکارت، دارای نقشی برجسته و محوری است؛ زیرا او تلاش می‌کند با بهره‌گیری از ضمانت الهی از چالش خودتنهاگروی و شک‌های خودساخته‌اش رها شود. دکارت، وجود خدا را از طریق ادراک واضح و متمایز اثبات می‌کند (ر.ک: همان، ص ۶۰-۷۱) و سپس کمال «فریبکار نبودن» خداوند را به کار می‌گیرد تا به صورت کلی، اطمینان‌بخشی باورهای بی‌ثبات کند که از ادراک واضح و متمایز فراترند؛ اما او بسیار تحت تأثیر این تفکر است که انسان تنها به خاطر مخلوق بودن و مورد تأیید الهی بودنش می‌تواند چیزی را بشناسد. از این‌رو همواره وسوسه می‌شود که در جهت مخالف سیر کند و کمال الهی را حتی برای ضمانت ادراکات واضح و متمایز اصلی نیز به کار برد، و بدین‌سان خود را در معرض اتهام استدلال دوری قرار دهد (ر.ک: ویلیامز، ۱۹۶۷، ص ۶۹-۷۵).

در اندیشه دکارت، تصور «موجود کامل نامتناهی»، تصویری ممتاز است. این تصور نه‌تنها باید معلول علتی خارجی باشد، بلکه باید شبیه مابازای خارجی خود نیز باشد؛ همان‌گونه که رونوشت برابر اصل است. البته تصور ما از موجود کامل نامتناهی مسلماً با واقعیت منطبق نیست؛ به این معنا که ما قادر به درک خدا نیستیم؛ اما با این حال، تصورمان واضح و متمایز است. منظور از ممتاز بودن این تصور، این است که حضورش ما را وادار می‌سازد که با قبول علتی خارجی برای ایجاد آن، از خود فراتر رویم: «اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی‌ام، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من پدید آورده باشد» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۴) و در عین حال، خصوصیت بازنمایی عینی‌اش را تصدیق کنیم. از منظر دکارت، تصورات دیگر را ممکن است ما ایجاد کرده باشیم (البته بسیار نامحتمل است که بعضی از تصورات مانند امتداد و حرکت، پندارهای ذهنی باشند، اما دست‌کم قابل تصور است، هرچند تصورش دشوار باشد)؛ اما تأمل و تفکر متقاعدمان می‌سازد که این امر درباره تصور موجود کامل و نامتناهی، تصورناپذیر است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹-۱۸۶).

تعریف معرفت حقیقی در اندیشه دکارت نیز (مانند حکمای پیشین و منطبق بر فهم متعارف) ادراک مطابق با واقع است، اما در انگاره او یقینی که برای حصول معرفت ضروری است، تنها با وجود وضوح و تمایز حاصل می‌گردد؛ یعنی هرچند صدق به معنای مطابقت است، اما فهم یقینی این مطابقت را ادراکی فراهم می‌آورد که دارای وضوح و تمایز است. برای توصیف نظریه معرفت دکارت، دقیق‌تر آن است که گفته شود در بیشتر موارد دانش بشری، وضوح و تمایز در کنار تضمین الهی، معرفت حقیقی را فراهم می‌سازد؛ اما ادله سه‌گانه‌ای که دکارت برای

اثبات خدا اقامه کرده است (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۰-۷۱ و ۸۳-۹۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۴۸-۵۳) با اشکال و انتقادهای جدی روبه‌رو شده است (ر.ک: همتی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸-۱۶۹). از آنجاکه وجود خدا در نظام معرفتی که دکارت بنا نهاده، نقشی بنیادین دارد، با تخریب ادله اثبات خدای او، نظام معرفتی دکارت نیز تهدید می‌شود و کارآمدی خود را از دست می‌دهد.

شک‌های چندگانه‌ای که دکارت برای ساخت نظریه معرفت خود مطرح ساخت، در فلسفه او پاسخ مناسبی دریافت نکردند و این در حالی بود که دکارت این شک‌ها را برای اثبات مدعای خودتنهاگرا، کافی و ثمربخش نمایانده بود. در این بستر، چالش معرفت‌شناختی خودتنهاگروی فرصت ظهور و قدرت‌نمایی یافت. نظام معرفتی دکارت، به سبب نقایص و اشکالات بنیادین (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۸، ص ۶۸-۶۹؛ ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۵۷) بر آتش شکاکیت در فلسفه مغرب‌زمین دمید و آن را بیش از پیش برافروخت (ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی مغرب* و در فصلی با عنوان «ایدئالیسم دکارتی»، نشان می‌دهد که حتی ایدئالیسم بارکلی تجربه‌گرا نیز مولود طبیعی و قهری فلسفه دکارت است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۵۷)). در این بستر، چالش معرفت‌شناختی خودتنهاگروی نیز فرصت ظهور و قدرت‌نمایی یافت. عقل‌گرایان برجسته پس از دکارت نیز با شدت و ضعف متفاوتی، چنین نسبتی با خودتنهاگروی داشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، با تبیین شک‌های دکارت و نظریه معرفت او، چگونگی زمینه‌سازی آرای معرفتی دکارت برای ایجاد یا گسترش و تقویت خودتنهاگروی در فلسفه مغرب‌زمین را نشان دادیم. او با شک‌های چندگانه‌ای که ترتیب می‌دهد، در کنار شک‌ناپذیری وجود من اندیشنده (کوگیتو)، نخست خود را به‌روشنی در موضع یک خودتنهاگرای معرفت‌شناختی قرار می‌دهد و سپس بر پایه ملاک وضوح و تمایز و با بهره‌گیری از ضمانت الهی، خود را ره‌اشده از چالش خودتنهاگروی می‌انگارد؛ اما به سبب نقایص و اشکالات بنیادین این نظام معرفتی، دکارت خواسته یا ناخواسته زمینه‌ساز تمایل به خودتنهاگروی و یا مسبب بروز چالش معرفت‌شناختی خودتنهاگروی است. افزون بر آنچه بیان شد، در این پژوهش نشان دادیم که شک‌های دکارتی اگرچه از سوی او و دیگران ادله‌ای برای اثبات خودتنهاگروی انگاشته شده‌اند، اما در واقع برای اثبات و نتیجه‌بخشی مدعای خودتنهاگرا ناکارآمدند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهيات)*، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی.
- اوریت، نیکلاس و الیک فیشر، ۱۳۸۹، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه و نقد حسن عبدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دکارت، رنه، ۱۳۷۱، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، دکارت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، مهر دامن.
- رائلج، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه، رنسانس و عقل‌باوری سده هفدهم*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، چشمه.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۷، *نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- سورل، تام، ۱۳۷۹، *دکارت*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو.
- شهرآیینی، سیدمصطفی و عزیزه زیرک باروقی، ۱۳۹۲، «فرض اهریمن بدانندیش و طرح فلسفی دکارت»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۳، ص ۴۷-۶۷.
- شهرآیینی، سیدمصطفی، ۱۳۸۹، *تأملاتی در باب تأملات دکارت*، تهران، ققنوس.
- عارفی، عباس، ۱۳۷۹، «سیمای شک و یقین»، *ذهن*، ش ۱، ص ۷۳-۸۶.
- عسگری یزدی، علی، ۱۳۸۱، *شکاکیت «نقدی بر ادله»*، قم، بوستان کتاب.
- قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۸۶، *مابعد الطبیعه چگونه ممکن است*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاتینگم، جان، ۱۳۹۲، *دکارت*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۶، «خدا در فلسفه دکارت»، ترجمه هدایت علوی تبار، *فرهنگ*، ش ۲۴، ص ۱۵۹-۱۸۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب‌نیس*، چ دوم، تهران، سروش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ دوم، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *مسأله شناخت*، چ ششم، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ سوم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۸، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- همتی، همایون، ۱۳۸۶، *خدا در فلسفه دکارت و صدرالدین شیرازی*، تهران، سوره.
- Fuller, Benjamin Aphthorp Gould, 1945, *A History of philosophy*, H. Holt and company.
- Williams, Bernard, I 967, "Rationalism", in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmil-lan).
- Blackburn, Simon, 2005, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, UK.
- Blahnik, G. Michael, 1997, *Experience: An Exploration Into the Structure and Dynamics of Human Consciousness*, University Press of America.
- Bokil, S. V., 1996, Development of Solipsism after Ren, Descartes , *Indian Philosophical Quarterly*, V. 23, p. 1° 2.



- Bunnin, Nicholas & Yu Jiyuan, 2008, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, John Wiley & Sons.
- Burns, Stuart A., 2014, "The Metaphysical Challenge of Solipsism" in *Evolutionary Pragmatism*, <http://www3.sympatico.ca/saburns/pg0220.htm>.
- Carriero, John, 2008, *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press.
- Descartes, Rene, 1958, *Discourse on Method*, in *Descartes Philosophical Writings*, Modern Library.
- Descartes, Rene, 1985, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press.
- Flew, Anthony, 1979, *A Dictionary of Philosophy*, New York, St. Martin's Press.
- Fogelin, Robert J., 2001, *Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Psychology Press.
- Fumerton, Richard, 2005, *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Press, "SOLIPSISM".
- Gordon, Haim, 2013, *Dictionary of Existentialism*, Routledge.
- Iannone, Pablo, 2013, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge.
- Irvine, D., 1999, *Bertrand Russell: Language, knowledge and the world*, Psychology Press.
- Johnstone, Albert A., 1991, *Rationalized Epistemology: Taking Solipsism Seriously*, Suny Press.
- Kekes, John, 1976, *The Glorious Koran: A Bi-lingual Edition with English Translation, Introduction, and Notes*, SUNY Press.
- Kenny, Anthony, 2008, *Philosophy in the Modern World: A New History of Western Philosophy*, Oup, Oxford.
- Lacey, Alan, 2002, *Dictionary of Philosophy*, Routledge.
- Mandik, Peter, 2010, *Key Terms in Philosophy of Mind*, A&C Black.
- Mautner, Thomas, 2000, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, London England; Penguin Books.
- Musgrave, Alan, 1993, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Newman, Lex, 1994, *Descartes on Unknown Faculties and Our Knowledge of the External World*, *Philosophical Review*, V. 103, p. 489° 531.
- Reid, Thomas, Sir William Hamilton, Dugald Stewart, 1872, *The Works of Thomas Reid: Now Fully Collected, with Selections from His Unpublished Letters*, seventh edition, Edinburgh: Maclachlan and Stewart.
- Rowe, Ronald E., 2004, *Shadow of the Absolute: An Anti-materialism*, Janus Publishing Company Lim.
- Schantz, Richard, 2004, *The Externalist Challenge*, Walter de Gruyter.
- Ueberweg, Friedrich 1874, *A History of Philosophy: History of modern philosophy*, Hodder and Stoughton.
- Zalta, Edward N., 2014, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *Descartes' Epistemology*, First published Wed Dec 3, 1997; substantive revision Mon Oct 6, 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology>.