



The Limits of Understanding and the Infinity of will: A Critical Explanation on the Twelfth Rule of the Rules of the Direction of the Mind and Cartesian Error Theory

Ali Ardeshir Larijani*

Received: 2020/12/27 | Revision: 2021/02/19 | Accepted: 2021/02/28

Abstract

The treatise of *Rules for the Direction of the Mind* can be traced back to the period of Descartes' youth in which, until rule eight, he has presented some foundations of the theory of truth and error; such as the truth being founded on manifest and distinct intuition and deductive inference which is an adaptation of his analytical geometric theory. However, in rule twelve, he has vaguely addressed how the set of human faculties commits errors. Since this philosopher has also given attention to the matter of errors in *Principles of Philosophy* and in the treatise *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences and Objections and Replies*, in this article an attempt has been made to provide a comprehensive view and critique of Descartes' theory regarding truth and error, albeit, focusing more on rule twelve of the treatise of *Rules for the Direction of the Mind*. According to Descartes, two things play an essential role in cognition; understanding and will. One of the differences between these two is that the scope of understanding is limited and it cannot acquire knowledge of everything; however, the scope of the will is unlimited. Now, if there were to be errors in our perception, they must either arise from understanding or will.

In his treatises, Descartes has addressed the different dimensions of errors in perception and, overall, has shown the various aspects of error in the theory of cognition. The existence of pre-judgments and differences between the levels of understanding and will, that is, the infinity of the will and finiteness of understanding, are some of the matters that Descartes counts as factors of errors. It is noteworthy that

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. larijani.ali@ur.ac.ir

□ Ardeshir Larijani, A. (2022). The Limits of Understanding and the Infinity of will: A Critical Explanation on the Twelfth Rule of the *Rules of the Direction of the Mind* and Cartesian Error Theory. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(90), 45-72. doi:10.22091/jptr.2021.6414.2456

□ . the authors



while Descartes considers errors to be the result of the interference of the will in matters that the intellect does not have sufficient knowledge of, that is, clear and distinct knowledge, he considers this error to be true in the domain of judgment or assertions. The present article recounts the reasons for errors and analyzes them based on different works of Descartes, including *Rules for the Direction of the Mind* but also considers Descartes to be unjustified in some matters and criticizes him regarding those.

One of the criticisms aimed at Descartes' theory of truth is that he states that only manifest and distinct perception is true and what lies beyond it is error. He considers this principle to be demonstrable or innate. After studying the different aspects of this theory, the present article shows that even in the area of mathematics to which Descartes has given serious attention and, in fact, according to him, it is a mark of manifest and distinct thought, it is not acceptable to consider this an innate matter unless Descartes accepts it as an axiom of his philosophical system. The absoluteness of the will is also not a sufficient argument regarding the infiniteness of will which provides another possibility for error; however, attention to the essential property of the will which is indefectible is noteworthy. The theory of considering concepts and realities to be graded which has been studied in different parts of his views especially in proving the creator and regarding infinity is also not provable in Descartes' philosophical system unless he considers it as an axiom.

Keywords: Descartes, understanding, will, error, manifest and distinct, assertions, concepts.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



کرانمندی فاهمه و بی‌کرانگی اراده: شرحی انتقادی بر قاعده ۱۲ رساله قواعد راهنمای ذهن و نظریه خطای دکارتی

علی اردشیر لاریجانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۷ | تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۱۲/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

علمی - پژوهشی



چکیده

رساله قواعد راهنمای ذهن مربوط به آثار دوره جوانی دکارت است که تا قاعده ۸ برخی مبانی نظریه حقیقت و خطا را مطرح نموده، نظیر ابتناء حقیقت بر شهود واضح و متمایز و استنتاج قیاسی که اقتباسی از نظریه هندسی تحلیلی وی است. اما در قاعده ۱۲ به نحو مبسوط به چگونگی ارتکاب خطا در مجموعه قوای آدمی پرداخته است. از آنجا که بحث خطا در کتاب اصول فلسفه و رساله گفتار در روش راه بردن عقل و اعتراضات و تأملات نیز مورد توجه این فیلسوف قرار گرفته، تلاش گردید در این مقاله نگاهی جامع به نظریه دکارت در باب خطا و حقیقت، البته با تمرکز بیشتر بر قاعده ۱۲ رساله قواعد راهنمای ذهن، صورت پذیرد و مورد نقادی قرار گیرد. جمله نقدها مربوط به نظریه صدق دکارت است که وی معتقد است صرفاً ادراک واضح و متمایز صادق و ورای آن در دایره خطا قرار می‌گیرد. وی این اصل را برهان پذیر و یا فطری دانسته است. در این مقاله وجوه مختلف این نظر مورد واکاوی قرار گرفته و نشان داده شده حتی در حوزه ریاضیات که مورد توجه جدی دکارت و در واقع نماد تفکر واضح و متمایز نزد اوست این اصل به عنوان امر فطری قابل قبول نیست مگر دکارت آنرا به عنوان اصل موضوعه سیستم فلسفی خود بپذیرد. عدم کرانمندی اراده نیز امکان دیگر خطا را فراهم می‌کند دلیل محض بودن اراده کفایت ندارد اما توجه به خصوصیت ذاتی اراده که کاستی بردار نیست قابل توجه می‌باشد. نظریه مدرج دانستن تصورات و واقعیات در بخشهای مختلف اراء او بویژه در اثبات صانع و در باب بینهایت مورد بررسی قرار گرفته اما به نظر می‌رسد در سیستم فلسفی دکارت قابل اثبات نیست مگر به عنوان اصل موضوعه در نظر بگیرد.

کلیدواژه‌ها: دکارت، فاهمه، اراده، خطا، واضح و متمایز، تصدیقات، تصورات.

* استادیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. larijani.ali@ur.ac.ir

□ اردشیر لاریجانی، علی (۱۴۰۰). کرانمندی فاهمه و بی‌کرانگی اراده: شرحی انتقادی بر قاعده ۱۲ رساله قواعد راهنمای ذهن و نظریه خطای دکارتی. *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۲۳(۹۰)، ۴۵-۷۲. doi: 10.22091/jptr.2021.6414.2456



۱. مقدمه

رساله قواعد راهنمای ذهن از جمله اولین نوشته‌های دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م) است که آن را نیمه‌کاره رها کرد و در زمان حیات خود، هیچ‌گاه منتشر نشد. دکارت این رساله را احتمالاً پیش از سال ۱۶۲۸م و به زبان لاتینی نوشته است. ترجمه‌ای به زبان هلندی از این کتاب در سال ۱۶۸۴م منتشر شد و در سال ۱۷۰۱م نیز نسخه لاتینی کتاب در آمستردام انتشار یافت. لاینیتس نسخه دستنویس اصلی کتاب را در سال ۱۶۷۰م در آمستردام خریداری می‌کند که این نسخه کماکان نیز وجود دارد (Murdoch, 1985, vol.1, p.1). دکارت ابتدا قصد داشت این کتاب را در قالب سه بخش و هر بخش شامل ۱۲ قاعده بنویسد، اما بخش سوم را هیچ‌گاه ننوشت و بخش دوم آن نیز ناتمام باقی است، بدون اینکه محتوای آنها را تکمیل کرده باشد. بنابراین، رساله قواعد صرفاً شامل ۱۸ قاعده است که محتوای کامل دارد و سه قاعده دیگر نیز وجود دارد که صرفاً عنوان آنها موجود است.

پژوهش حاضر به بحث نظریه خطا در نظام فلسفی دکارت با تمرکز بیشتر بر رساله قواعد^۱ و مخصوصاً قاعده ۱۲، می‌پردازد.

نظریه حقیقت در نظام فلسفی دکارت عمدتاً بر رکن اصل وضوح و تمایز استوار است. او آن را امری فطری پنداشته است؛ گرچه برخی از مفسرین، برهانی نیز برای آن ارائه کرده‌اند (Flage & Bonne, 1999, p.214). این مبنای اصلی، کاملاً متأثر از هندسه تحلیلی است (که اعداد انتزاعی را بر روی محورهای مختصات نشان می‌دهد و از این طریق توانسته از آنها تصویری واضح و متمایز خلق نماید). از طرف دیگر، دکارت برای تکمیل نظریه شناخت خود، باید وجه دیگر، یعنی خطا و مرزهای آن را مشخص کند. وی در آثار متعدد خود، گاه به اجمال و گاه به تفصیل به این موضوع پرداخته است. در رساله قواعد راهنمای ذهن تا قاعده ۸ به تدریج در این زمینه مطالبی را ارائه نموده، ولی عمدتاً در قاعده ۱۲ درباره خطا، بحث مستوفایی دارد. در رساله تأملات و اصول فلسفه و گفتار در روش راه بردن عقل و اعتراضات نیز در این زمینه مطالبی را به فراخور بحث ارائه نموده است.

به عنوان نمونه، در تأمل چهارم از کتاب تأملات، با عنوان «در حقیقت خطا» (دکارت، ۱۳۸۵، صص ۷۲-۸۳؛ Descartes, 1984a, pp.37-44) به مسئله نحوه وقوع خطا در شناخت می‌پردازد. همچنین در اصول فلسفه، اصول ۲۹ تا ۷۴ که در باره اصول معرفت انسانی است، مطالبی درباره خطا و حقیقت مطرح شده است. در اعتراضات و پاسخ‌ها، در بخش مربوط به اعتراضات گاسندی (اعتراضات دسته پنجم)، دکارت در صدد دفاع از مدعیات خود، در تأمل چهارم (در حقیقت و خطا) از کتاب تأملات

۱. این کتاب را مرحوم احمد احمدی ترجمه کرده‌اند که توسط انتشارات سمت در دست چاپ است.

در مقابل نقدهای گاسندی برمی‌آید و مطالب متنوعی در باب حقیقت و خطا نمودار می‌شود. در رساله گفتار در روش نیز بعضاً اشاره‌های پراکنده‌ای به شناخت دو نوع خطا صورت گرفته است (Descartes, 1985a).

دکارت سعی می‌کند ریشه خطا را در فاهمه و اراده جستجو کند که در شناخت، نقش اصلی را دارند. ضمن برشمردن عوامل گوناگونی که در خطای در ادراک نقش دارند، در نهایت بیکرانگی اراده و کرانمندی فاهمه یا عقل را به عنوان عامل اصلی خطا مطرح می‌کند. فروگل^۱ (۲۰۱۵)، لنون^۲ (۲۰۱۶)، راگلند^۳ (۲۰۱۶)، لینوس^۴ (۲۰۱۶) و پترسون^۵ (۲۰۱۶) از جمله افرادی هستند که درباره این موضوع بحث کرده‌اند.

۲. ریشه خطا در نقص وجود انسان

دکارت منشاء اصلی خطا را در نقص وجودی انسان می‌داند که به تعبیری آن را حدّ وسط میان خدا و عدم یا میان موجود متعالی و عدم دانسته است. به نظر او، انسان از آن جهت که مخلوق موجودی متعالی است، دلیلی بر خطاکاری ندارد، اما از آن حیث که در «لاشیء» و «عدم» سهیم بوده و ناقص است، جای شگفتی ندارد که مرتکب خطا شود (Descartes, 1984a, p.38). اما با توجه به اینکه او پایه مهم نظریه شناخت خود را که باعث دوری از خطا می‌گردد، بر اثبات خدای قادر و عالم مطلق می‌گذارد که همه گنجینه‌های حکمت و علوم در او نهفته است و از این جاست که می‌توان به شناخت سایر چیزها، دست یافت و محال است او هیچ‌گاه انسان را فریب دهد (Descartes, 1984a, p.37)، لذا، این سوال را باید به درستی پاسخ دهد که خداوند با قدرت مطلق، چرا آدمی را طوری خلق نکرد که مرتکب خطا نشود؟ وی اجمالاً سه نوع پاسخ در این زمینه ارائه کرده است:

پاسخ اول: چون خطا به نقص وجودی آدمی بازمی‌گردد، نیاز به قوه‌ای ندارد که خداوند در انسان قرار داده باشد که عامل خطا شود (Descartes, 1984a, p.37).

پاسخ دوم: اگر انسان وجود خود را به تنهایی لحاظ کند، خود را برآستی ناقص می‌یابد، اما اگر به منزله جزئی از عالم در نظر گیرد، بسیار کامل است. غرض دکارت این است که محدودیت انسان در نظام خلقت اگر در مسیر شناخت روش مند قرار گیرد، نقصی که عامل خطا باشد، تلقی نمی‌گردد (Descartes, 1984a, p.39).

1. Ragland
2. Lennon
3. Ragland
4. Lyons
5. Patterson

پاسخ سوم: سرچشمه خطاهای انسان، آنقدر که به اراده آدمی ربط دارد، به فهم او مربوط نیست (Descartes, 1985c, pp.203-204).

بنابراین، اولین منشاء خطا به محدودیت یا نقص وجود آدمی بازمی‌گردد (چنانچه عقل را روش مند به کار نیندازد) و نه خداوند که وی سرچشمه انوار است و اراده به فریب دادن ندارد، چرا که فریب دادن به سوء نیت و ترس و ضعف ربط دارد و این امور از ساحت خداوندی به دور است (Descartes, 1985c, p.203). در ادامه پیرامون نحوه عمل اراده و تاثیر آن در بروز خطا، نکاتی ارائه خواهد شد.

۳. اعتماد به عقل

دکارت با همه محدودیتی که برای فاهمه بشر قائل است (به خلاف اراده)، بر این نظر بوده که چنانچه از عقل با روش درست (اکسیوماتیک) بهره گرفته شود، دچار خطا نمی‌شویم. به نظر وی، دارا بودن ذهن اعتمادپذیر برای آدمی، یک موهبت الهی است (Descartes, 1976, p.5) که مقصود وی اعتماد به عقل با ساختار ریاضی می‌باشد، از آن رو که وی حدّ اعلاّی عقل‌گرایی را در برهان ریاضی می‌داند و آن را به کل قلمرو علم بشری تسری می‌دهد و از آن به «ریاضیات عام» یاد می‌کند، ویژگی این دانش را که شامل همه علوم دقیقه نظیر مکانیک و نجوم و... می‌شود در «اندازه‌پذیری» و «ترتیب» می‌داند. لذا، از نظر دکارت، آنچه در چنین نظامی کشف می‌شود، حقیقت دارد. در غیر این صورت یا خطا است و یا تصادفاً بر خطا نبوده، اما چون روش مند حاصل نگردیده، نمی‌توان آن را مبنای نظریه شناخت قرار داد (Descartes, 1985b, p.207).

دکارت در اینجا با دو مشکل مواجه می‌گردد:

الف) موضوعی که به دور دکارتی شهرت یافته، یعنی از طرفی برای اثبات خدا به عقل اعتماد می‌کند و از جانب دیگر برای شناخت امور دیگر حتی ریاضیات نیازمند اتکاء به شناخت ماتقدم خداوند است. **ب)** این‌گونه اعتماد به عقل ریاضی‌گونه که بتواند همه ساحت‌های حقیقت را دریابد، خود مستند به چیست؟

در مورد بند الف، دکارت این‌گونه پاسخ می‌دهد که «مبنای صدق قضایا، صرفاً وضوح و تمایز است و وقتی ساختار شناخت، ریاضی‌گونه باشد. نظیر براهین ریاضی، مادامی که به آن توجه دارم، نیازی به اتکاء به وجود خدا ندارم» (Descartes, 1985c, p.25) و در تأمل سوم بر این نظر است که:

هرگاه توجه خود را به اموری معطوف کنم که معتقدم واضح و متمایز ادراک نموده‌ام، به صحت آنها یقین حاصل می‌کنم و این عبارت به خودی خود بر زبانم جاری می‌شود: بگذار هر که می‌خواهد مرا بفربید، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در حالی که فکر می‌کنم که چیزی هستم، معدوم باشم یا حاصل جمع ۲ و ۳ کم‌تر و یا بیشتر از ۵ باشد (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۵۳).

از طرف دیگر، دکارت گفته که ممکن است اهریمن، مرا در استدلال ریاضی فریب دهد (Descartes, 1985b, p.194). وی این دوگانگی را این‌گونه علاج می‌کند که استناد به شناخت ماتقدم خدا صرفاً درباره شناخت اموری که باید به یاد بیاورم به‌کار می‌آید، یعنی وقتی به برهانی که آن نتایج را از آن استنتاج کرده‌ایم، دیگر بدان توجه نداریم، در هنگام یادآوری آن، به وجود خدا نیاز است (Descartes, 1984b, p.100) و چون سرشت من به نحوی است که نمی‌توانم نگاه ذهنم را پیوسته به چیزی متمرکز کنم، لذا، دوام یقین من منوط به وجود خداوند است، نه صدق خود قضیه (Descartes, 1984a, p.48). چنین پاسخی، در واقع یک نگاه روانشناختی است، نه معرفت‌شناسانه. به نظر می‌رسد از طریق معرفت‌شناسی نمی‌توان اشکال دور دکارتی را در فلسفه وی، علاج نمود.

اما بند (ب) مبنی بر اینکه باید به چنین عقلی که صرفاً به شهود واضح و متمایز و استنتاج قیاسی مبتنی است، اعتماد نمود و در سایر روش‌ها خطا راه پیدا می‌کند، نیازمند بررسی دقیق‌تری است. حتی در ساحت ریاضیات هم نمی‌توان این برداشت را درست دانست، چرا که ریاضی‌دانان از زمان اقلیدس تا قرن اخیر فکر می‌کردند هرگونه اندیشه‌ای در باب هندسه، یعنی علمی که با نقطه، خط و سطح سروکار دارد، باید در قالب هندسه اقلیدسی باشد. به عبارت دیگر، هرچه در هندسه صحیح است، باید با استفاده از اصول اقلیدس قابل اثبات باشد.

اگر زبان هندسه اقلیدس {نقطه، خط، سطح و... نقطه روی خط و...} L باشد.

و تعبیر اقلیدسی را به همان معنای ملموس و محسوس J در نظر بگیریم (نظیر نظریه دکارت در وضوح و تمایز)

و {مجموعه اصول، چه اصول اقلیدسی، و چه اصول متعارف} T

حال ادعا این است که اگر حکمی مثل قضیه فیثاغورث δ داشته باشیم، δ وقتی درست است که δ

در تئوری T قابل استنتاج باشد، یعنی $\delta \vdash T$.

سوال مهمی که گودل مطرح کرد این بود که چرا هر قضیه‌ای باید این‌گونه درست باشد؟ یعنی اگر از این اصول استخراج شود، درست است و در غیر این صورت خطا خواهد بود و تنها همین راه نیز راه صدق قضایا است؟

نظر اقلیدس و ریاضی‌دانان تا اواخر قرن ۱۹ این بود که چون اصول مطرح، اصول جامعی است (نظیر دکارت که وضوح و تمایز را برای وصول به صدق کافی می‌دانست)، یعنی تئوری T ، تئوری کاملی است، لذا، تمام حقایق مربوط به خط و نقطه، باید از این تئوری کشف شود. اما گودل این سوال را سوال صحیحی می‌داند که چرا درستی فقط از همین راه میسر است؟

در مورد نظریه حقیقت دکارت نیز همین سوال مطرح است،

یعنی اگر زبان را {تمامی اشیاء جهان شیء که اعم از وجود ذهنی است} L بدانیم،

و تعبیر J برداشت متعارف با فضای محسوس باشد،
تئوری دکارت عبارت خواهد بود از:

$T = \{ \text{مجموعه شهود یا تصوّرات واضح و متمایز} \}$

آنگاه ادعای دکارت این است که اگر δ یک حکم باشد، وقتی و فقط وقتی درست است که $\delta \in T$ یعنی حکم δ وقتی و فقط وقتی درست است که از تئوری T استنتاج شود. این امر خود دلیل دیگری می‌طلبد که ارائه نشده و اصلاً نمی‌تواند ادعای درستی باشد و نحوه تکوین اغلب علوم و حتی شعب ریاضی، این تئوری حقیقت را رد می‌کند، یعنی حتی در ریاضیات این‌گونه نیست که از مجموعه‌ای از تصوّرات یا تصدیقات واضح و متمایز، تمامی قضایا استخراج شود، یعنی اصول موضوعه بخش‌هایی از ریاضیات را نمی‌توان جزو شهودهای واضح و متمایز دانست. مثلاً اصول هندسه اقلیدسی با برخی اصول هندسه لوبافسکی تفاوت و حتی بین آنها تضاد وجود دارد و نمی‌توان اصول یکی از هندسه‌ها را شهودهای واضح و متمایز در نظر گرفت و دیگری را خطا تلقی کرد.

۴. پیش‌دآوری‌ها عامل خطاست

دکارت در چند اصل از کتاب اصول، منشاء دیگر خطا را به پیش‌دآوری‌هایی مربوط می‌داند که از گذشته در خاطر آدمی انباشته شده، به نحوی که حتی بر ادراکات فطری که کاملاً برای انسان وضوح دارند، تاثیر گذاشته و موجب خطا می‌گردد (Descartes, 1985b, p.208). او پیش‌دآوری‌های دوره کودکی را علت اصلی خطاهای ما می‌داند، چرا که در این دوران، نفس انسان آن‌گونه پیوند نزدیکی با بدن دارد که جز به تأثرات از بدن، به چیز دیگری نمی‌پردازد و حتی نفس توجه ندارد که خاستگاه این تصوّرات، اشیاء خارجی است یا صرفاً ذهن یا خیال است، بلکه فقط در برابر رنجش و احساس درد و در برابر آسایش و احساس خوشی و یا احساس‌های مربوط به مزه، بو، صدا، گرما، سرما، روشنایی و رنگ و... (که در حقیقت اموری خارج از اندیشه ما نیستند) ادراکاتی دارد و در آنها نیز تردید نمی‌کند و گویی شناخت متمایزی دارد، حال آنکه بعدها می‌فهمد که از عقل خود به درستی استفاده نکرده است (Descartes, 1985b, p.218).

دکارت، علت دوم خطاهای انسان را در این امر می‌داند که حتی در دوران بلوغ ذهنی که نفس چندان در اسارت تن نیست، باز هم نمی‌تواند از این پیش‌دآوری‌ها خلاصی یابد و اگر تردیدآمیز بودن آنها را از نظر دور بداریم، همواره در خطر اشتباه باقی می‌مانیم (Descartes, 1985b, pp.219-220). وی علت دیگر خطا را در این امر می‌داند که ذهن انسان از توجه و تمرکز به اموری که در قلمرو حواس جای ندارند، دچار خستگی می‌شود، چون این چیزها، امور فکری محض هستند و نه به حواس

ربط دارند و نه به تخیل. برای ما نیز عادت شده که این امور محض را نیز بر اساس پیش‌داوری‌های خود که از ادراکات حسی داریم، توجیه کنیم و همین عامل خطای ما است. به نظر دکارت در دوران کودکی به ادراکات حس و خیال خو کرده‌ایم و طبعاً این ادراکات سهل‌تر از ادراکات امور محض هستند و حتی بسیاری از افراد نمی‌توانند وجود جواهری به جز جواهر جسمانی و تجسم‌پذیر و به طور کلی محسوس را بپذیرند! و نمی‌دانند که بسیاری از امور فکری ما تجسم‌پذیر نیستند، اما اکثر مردم فکر می‌کنند هرچه جسمانی نباشد، وجود ندارد و یا هیچ جسمی نیست که محسوس نباشد. لذا، اکثر مردم، فهم آشفته و خطا‌پذیری پیدا می‌کنند (Descartes, 1985b, p.220).

دکارت علت چهارم خطا را در این امر می‌داند که ما برای ارائه اندیشه‌های خود از الفاظ بهره می‌جویم که گاه این الفاظ مبین دقیق آنها نیستند و چون برحسب عادت، بیشتر به الفاظ توجه می‌کنیم تا خود اشیاء، لذا به درستی نمی‌توانیم مفاهیمی را که تصور کرده‌ایم، از الفاظی که برای آنها استفاده نموده‌ایم، تمیز دهیم و گاه بر عناوینی صحه می‌گذاریم که هیچ فهمی از آنها نداریم (Descartes, 1985b, pp.220-221).

دکارت در پاسخ به اعتراض گاسندی که خواسته انسان برای دوری از هرگونه پیش‌داوری در ذهن که باعث خطا می‌شود را امری محال می‌داند، می‌گوید که حکم کردن یک عمل ارادی بوده و تحت اختیار ما است، و اینکه برای خلاصی از پیش‌داوری‌ها تنها لازم است فرد هر آنچه را قبلاً تأیید یا انکار کرده، مجدد مورد بررسی قرار دهد. نتیجه این پیشنهاد همان شکی است که دکارت در تأمل اول به نحو عام و گسترده انجام می‌دهد.

سخن من این بود که برای خلاصی از پیش‌داوری‌ها، تنها کاری که باید صورت گیرد این است که آنچه قبلاً تأیید یا انکار شده، مورد بررسی مجدد قرار گیرد. اما در عین حال ممکن است از آنچه در حافظه است، دست برداریم، به همین دلیل در تأمل اول گفتم که در همه چیز شک کنیم.

انتقاد دوم به دکارت این بود که کسی که گمان دارد هر پیش‌داوری را کنار گذاشته، تصور درستی ندارد، زیرا عقاید دیگری جایگزین این پیش‌داوری‌ها شده‌اند. به این معنا که هیچ‌گاه انسان از پیش‌داوری‌های ذهنی خلاصی ندارد. دکارت این انتقاد را خطای آشکاری می‌پندارد و می‌گوید ما خودمان را وادار می‌کنیم هر چیزی را که قبلاً حتی با اطمینان زیاد تصدیق کرده‌ایم، انکار کنیم. البته این دوره محدود است تا به یقین برسیم، لذا، در این دوره نمی‌توان هیچ عقیده‌ای را که نوعی پیش‌داوری در آن است، بپذیریم (نامه دکارت به کلرسلیه، ضمیمه دسته پنجم اعتراضات؛ Descartes, 1991, pp.284-258).

گرچه دکارت معتقد است در این دوره «شک در همه چیز» ذهن می‌تواند از هرگونه پیش‌داوری خلاصی داشته باشد، اما گام بعدی یعنی، قبول آنچه واضح و متمایز است، نمی‌تواند از پیش‌داوری ذهنی جدا باشد که در ادامه بررسی می‌شود.

۵. خطا در غیر ادراکات واضح و متمایز ممکن است

مقصود دکارت از ادراکات واضح، ادراکاتی است که نزد ذهن دقیق، حاضر و واضح باشد، درست مثل وقتی که شیء در برابر دیدگان ما است. ادراکات متمایز وقتی است که تصویری آنچنان نزد ذهن دقیق باشد که از دیگر تصوّرات به نحو متمایز و متفاوت قابل درک باشد (Descartes, 1985b, pp.207-208).

نزد دکارت پایه صدق در تئوری شناخت، استواری بر تصوّرات و تصدیقات واضح و متمایز است، یعنی هر چیزی که با بدهت ادراک کنیم (که متمایز باشد)، حقیقت دارد. البته نه از آن جهت که علتی خارجی ما را به این حکم ناگزیر کرده است، بلکه تنها از آن جهت که شدت وضوح آن در ذهن گرایش شدید اراده ما را به دنبال دارد (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۷۸).

روشن است که مقصود دکارت از بدیهی بودن تصوّر در ظرف یا عالم ممکنه مربوط به آن قضیه است، یعنی ممکن است امری جزء معقولات ثانیه منطقی باشد و حقیقت بودن آن در ظرف ذهن تحقق یابد. لذا، دکارت با صراحت می‌گوید اگر فقط به تایید چیزهایی که واضح و متمایز می‌شناسیم، بسنده کنیم، از خطا مصون می‌مانیم، چون خدا فریبکار نیست و قوه شناختی که به ما داده است، نمی‌تواند خطاکار باشد، البته اگر نیروی اراده در ورای حدّ شناخت‌های واضح و متمایز به‌کار گرفته نشود.

اگر سوال شود خود این مبنا یعنی «آنچه واضح و متمایز است، حقیقت دارد»، چگونه برای ما حاصل شده، آیا پیش‌دآوری ذهنی در این امر مدخلیت نداشته است؟

پاسخ دکارت این است که اگر این مطلب را نتوان به دلیل و برهان اثبات کرد، علاقه فطری ما به پذیرفتن چیزهایی که ادراک صریحی از آنها داریم، به حدّی است که نمی‌توان در حقیقت آن شک کرد (Descartes, 1985b, p.207).

البته برخی از مفسّرین دکارت تلاش کرده‌اند برای این امر، برهانی عرضه کنند، به این نحو که:

۱. پدیده‌هایی در من هست که کشش درونی به باور آن زیاد می‌باشد.
 ۲. هیچ قوه‌ای در من نیست که نشان دهم این پدیده‌ها غیر از همان بوده که در من ظاهر شده است.
 ۳. اگر وضع (2) درست نباشد، لزوماً خدا باید فریبکار باشد، ولی این‌گونه نیست.
- نتیجه این است که همان‌گونه که امور در ذهن من ظاهر است، حقیقت دارد (Flage, 1999, p.214).
- به نظر می‌رسد مبنای فطری دکارت در این امر از استحکام بیشتری برخوردار باشد. چرا که در اینجا از فریبکار نبودن خدا بهره گرفته شده (مقدمه دوم) که حتی در برهان کوژیتو که هنوز درباره خدا بحثی نشده، از این مبنا (واضح و متمایز بودن) استفاده شده است. لذا، باید این مبنا را جزء اصول موضوعه فلسفه دکارت در نظر گرفت و نه حتی اصول متعارف! چرا که حداقل در برخی نحله‌های فلسفی در صدق همین اصل بحث است. نظیر فیلسوفان جامعه‌گرایی نظیر والترز، سندل، مک‌اینتایر و... تاثیر سنت‌های اجتماعی را در تصوّرات حقیقی بشر کم نمی‌دانند، حتی مک‌اینتایر وقتی در مورد تاثیر سنت در عقلانیت

می‌پردازد، بر این نظر است که شاکله‌ها و آرایش‌های مفهومی هیچ‌گاه بدون پیش‌فرض نیستند و این پیش‌فرض‌ها هم عقلانی هستند و از نظر او، عقلانیت هم می‌تواند جلوه‌ای از سنت‌ها باشد. او قضاوت در بین دو یا چند سنت که از آن حقیقت کشف می‌شود را نیز امری مردود می‌پندارد! و بر این نظر است که اگر دو سنت عقلانی رقیب نزد ما مطرح باشد که هر کدام نظر و تحلیل خاص برای حقیقت و معرفت داشته باشند، آنگاه تلاش برای یافتن معیار مستقلی که بین این دو نظریه به داوری بنشیند، تلاشی بدون کامیابی است (MacIntyre, 1980, p.166).

میشل فوکو به تاسی از نگاه نیچه به سقوط آدمیزاد در نیهیلیسم در عصر مدرنیته، معتقد است بنیان‌های اخلاقی امانیسم عصر روشنگری و تلقی مدرنیته از انسان، دچار فروپاشی شده و همین طور بنیان‌های معرفت‌شناختی علوم انسانی که ریشه در تلقی‌های مدرن دارد، فرو ریخته است (Foucault, 1994, ch. 10). به نظر او، شالوده قطعیت‌ها که در تفکر مدرن، در بن‌مایه اشیاء تجربی است، بیش از آنکه متعلق به جوهر انسان باشد، به پیشینه تاریخی تمدنی غرب مربوط می‌شود و حالت وجود اشیاء و حالت نظمی که آنها در گذشته بودند، عمیقاً تغییر کرده است (Foucault, 1994, preface).

لزومی به ورود بیشتر به این بحث وجود ندارد، صرفاً قصد این بود که توجه شود چندان روشن نیست که پذیرش «وضوح و تمایز» به عنوان پایه اصلی تئوری حقیقت، خود متأثر از پیش‌داوری‌ها و سنت‌های فکری عصری نباشد و حداقل، در برخی نظام‌های فلسفی مورد چون و چراست.

۶. خطا در حکم و تصدیقات است یا در تصوّرات هم رخ می‌دهد؟

دکارت در آثار مختلف خود تأکید دارد که اولاً، خطا مربوط به تصدیقات است و ثانیاً وقتی رخ می‌دهد که فاهمه در امری که واضح و متمایز درک نموده، حکم صادر کند. البته برخی ابهامات در بعض آراء او، این نظر را نیز متوجه خود نموده که وی خطا در تصوّرات را نیز قائل است!

او در این امر صراحت دارد که در تصدیقات، خطا رخ می‌دهد، مثلاً اگر به آسمان توجه کنم، احتمالاً وسوسه می‌شوم که حکم کنم خورشید که کره فروزانی است، خیلی کوچک‌تر از زمین است (Descartes, 1984a, p.27). اما عمده اشکال که خطا را ایجاد کرده، مربوط به این امر است که اندازه خورشید را به صورت امری واضح و متمایز درک نکرده‌ام و چون از زمین به خورشید نگرسته‌ام، با حس باصره، آن را کوچک یافته‌ام و با همین برداشت غیر دقیق از حجم خورشید، نباید اراده من به حکم کردن تعلق گیرد. لذا، بر این نظر است که در حکم کردن تا وقتی به شناخت و تمایز بسنده کرده‌ایم، خطا نخواهیم داشت (Descartes, 1985b, p.204).

حال بحث خطا به این موضوع ربط پیدا می‌کند که با توجه به اینکه انسان نمی‌خواهد خود را فریب دهد و دچار خطا شود، چرا بی‌هنگام اراده به حکم کردن پیدا می‌کند؟ دکارت آن را به حافظه ربط می‌دهد

که گاه انسان درباره چیزهایی که از گذشته شناخت داشته، با همین خاطره در ذهن، به تاییدشان می‌پردازد، یعنی حافظه ما را فریب داده است (Descartes, 1985b, p.207).

اما با توجه به تعریف و تحلیل موسّعی که وی از امور فطری دارد و در اصل ۴۹ کتاب اصول (Descartes, 1985b, p.209) بدان پرداخته، چه‌طور در فطریات که به نحو واضح و متمایز برای همه انسان‌ها قابل شناخت است، خطا صورت می‌پذیرد؟

اولاً، دکارت وقتی از فطریات سخن می‌گوید، هم شامل تصوّرات است و هم تصدیقات، یعنی در سرشت انسان از بدو خلقت، برخی تصوّرات و تصدیقات بدیهی و واضح نهاده شده و دامنه این امر، وسیع است که شامل تمامی حقایق ریاضی نیز می‌گردد!

از نظر دکارت فطری بودن این حقایق از آن‌رو توجیه‌پذیر است که نه تنها نزد من بسیار شناخته و شفاف هستند، بلکه خصوصیات زیادی درباره آنها (شکل، عدد، حرکت و... در حوزه ریاضیات) به هنگام توجه بدان‌ها، درک می‌کنم که چنان نزد من آشکارند، گآن کشف آنها بیش از آنکه چیز تازه‌ای به من پیام‌وزد، این تلقی نزد من حاصل می‌شود که از قبل بدان‌ها شناخت داشته و فی الحال به یاد آورده‌ام (Descartes, 1984a, p.44). دکارت تصوّرات فطری را شبیه بیماری ارثی معرفی می‌کند که استعدادی در نسل برای درگیری بیماری وجود دارد (Descartes, 1984b, p.304). لذا، به نظر وی خطا در تصوّرات و تصدیقات فطری صرفاً زمانی رخ می‌دهد که پیش‌داوری‌ها نگذارد انسان متوجه امور فطری خویش شود، در غیر این صورت هرگز در فطریات راه ندارد.

نکته قابل توجه نزد دکارت، توسعه مفاهیم فطری به حقایق ریاضی بوده که خود، خطا در فهم حقایق ریاضیات است. شعب مختلف ریاضی، نظام‌های اکسیوماتیکی^۱ هستند که برحسب نیاز برای پیشبرد علوم ساخته می‌شوند تا معارف علوم دقیقه دیگر بر مبنای آنها توسعه یابند، لذا، نظام‌های ریاضی، متنوع و گاه در اصول موضوعه، متضاد یکدیگرند. مثال ساده آن در مقایسه سه گونه هندسه اقلیدسی، ریمانی و لوباجفسکی است که اصل موضوعه در هندسه اقلیدسی از یک نقطه خارج خط، فقط یک خط به موازات آن می‌توان رسم کرد و در دیگری از یک نقطه خارج خط، هیچ خطی نمی‌توان موازی آن رسم نمود و در هندسه دیگر، از یک نقطه خارج خط، بی‌نهایت خط به موازات آن می‌توان رسم کرد، تفاوت در فضاهایی است که برای هندسه در نظر گرفته‌ایم. لذا، نمی‌توان همه آنها را امور فطری دانست.

تلقی دکارت از ریاضیات، یک نظام واحد ازلی - ابدی است که اصول موضوعه آن، امور شهودی واضح و متمایز و بسیطی هستند که همگان بر آنها تایید دارند و فطری بشر می‌باشند و قضایای دیگر ریاضی با سلسله‌های استنتاجی و قیاسی از این اصول اولیه کشف می‌گردند (Descartes, 1985c, pp.16-20) و

چون با روش استقراء و استقصاء مستمراً توجه ذهن به این سلسله استنتاجات وجود دارد، می‌توان نتیجه آنها را هم امر شهودی تلقی کرد، گرچه با سلسله‌ای طولانی حاصل شده باشد (Descartes, 1985c, p.20). در اینکه در نظام دکارت هر آنچه فطری پنداشته، از خصوصیت وضوح و تمایز برخوردار است، تردیدی نیست، اما آیا عکس آن نیز درست است؟ یعنی آنچه واضح و متمایز است، نیز فطری است؟ برخی مفسران دکارت به صدق عکس این قضیه نظر دارند (شهرآئینی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶). اما به نظر می‌رسد به سادگی نمی‌توان این نظریه را تأیید کرد، چرا که در رساله قواعد، وقتی از سلسله استنتاجات از اصول متعارف (فطری) سخن می‌گوید، نتیجه از نظر او واضح و متمایز است، اما معلوم نیست آن را فطری بداند. البته به یک تعبیر که برخی معتقدند دکارت کلیه ادراکات حسی را نیز به فطریات وصل نموده، چنین برداشتی دور از ذهن نخواهد بود. به نظر او اگر قلمرو حواس را مدّ نظر قرار دهیم، باید پذیرفت که آنچه از راه حواس در ما ممتثل می‌شود، با آنچه در ذهن از اشیاء می‌سازیم، یکی نیست، تا حدی که هیچ چیزی در تصوّرات ما نیست که فطری ذهن ما نباشد (Descartes, 1991, p.304). همچنین در مطلبی که در نامه‌ای به مرسن متذکر شده، آمده است که: «من می‌گویم همه ایده‌هایی که متضمن تأیید و تکذیب نیستند، فطری‌اند، زیرا اعضای حسی ما هیچ چیزی شبیه آنچه تصوّر می‌کنیم، به ما ارائه نمی‌دهند. بنابراین، آن تصوّر باید از قبل در ما بوده باشد» (Descartes, 1991, p.187) که نظر موجّهی نیست.

در تمایزی که دکارت برای تصورات قائل شده، آنها را به خارجی، جعلی و فطری تقسیم کرده (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۵۴-۵۵؛ Descartes, 1984a, p.26)، به نظر می‌رسد عاملی برای گسترش تصورات فطری فراهم نموده است. فلاسفه اسلامی از برخی تصوّرات و مفاهیم، به عنوان معقولات ثانیه منطقی و فلسفی یاد کرده‌اند، اینها جزء مفاهیم خارجی و یا جعلی (ساختگی) نیستند و اتفاقاً فطری هم نیستند و منشاء انتزاع آنها همان معقولات اولی است (که معقولات اولی در تقسیم‌بندی دکارت، تصوّرات خارجی محسوب می‌شوند)، یعنی ذهن، آنها را می‌سازد، نظیر وجود، وحدت و... که از نظر دکارت مفاهیم واضح، متمایز و فطری هستند. اشکال این‌گونه تصوّرات فطری که دکارت در سیستم فلسفی خود فرض نموده، این است که نسبت آن مفاهیم با جزئیات خود و غیر آن متساوی می‌باشد، یعنی بر همه چیز قابل تطبیق است و یا بر هیچ چیز انطباق ندارد. شهید مطهری بر این نظر است که ما در ذهن، تصوّرهایی مقدم بر تصوّرهای حسی نداریم، اما تصدیق‌هایی مقدم بر تصدیق‌های تجربی داریم (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲، ۱۱۹).

برخی از اشکالاتی که در اعتراضات در بُعد فطریات مطرح گردید و نظام فلسفی دکارت را کاملاً در چارچوب نظام فلسفی افلاطونی قرار داده (Newman, 2019, sec. 1.4) از اهمیت برخوردار است. اما مسأله اینجاست که در نظام افلاطونی، از نظر هستی‌شناسی، طبقات مختلفی مانند عالم مُثُل، عالم

ریاضیات و عالم محسوس وجود دارد و دکارت علی‌الظاهر چنین نظام هستی‌شناسی‌ای مطرح نمی‌کند، گرچه ممکن است تصوّر شود با وجود جایگاهی که ریاضیات نزد دکارت دارد، مرتبه وجودی بالاتری را برای عالم ریاضی پذیرفته است، اما این برداشت، گرچه ممکن است احتمالاً استناداتی هم برای آن، در آراء دکارت یافت شود، با ساختار نظام دکارتی سازگار نیست. یکی از اشارات در این باب در آثار دکارت می‌تواند این امر باشد که دکارت چه در بحث تکافوی علیّی و چه در بحث اثبات خداوند و همچنین بحث بی‌نهایت، از موضوعی بهره می‌گیرد که تصوّرات در مقام حکایت‌گری از چیزی، می‌توانند مدرّج باشند!! به عنوان مثال می‌گوید: بدون تردید، تصوّراتی که نشانگر جوهر هستند، واقعیت ذهنی بیشتری نسبت به تصوّراتی که فقط حکایت‌گر حالات و اعراض اند، در خود دارند و همین‌طور تصوّری که از خداوند داریم، از واقعیت ذهنی بیشتری برخوردار است، نسبت به تصوّراتی که نمایان‌گر جواهر متناوهِ هستند (Descartes, 1984a, p.28).

در همین جا ایرادی را در مورد اصل تکافوی علیّی گرفته‌اند که چرا در اعمال آن در قلمرو تصوّرات، به یک‌باره به خارج از ذهن رفته‌اید (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۸۸-۸۵) و اصلاً مدرّج بودن تصوّرات به چه معناست؟ مگر اینکه دکارت بتواند در عالم تصوّرات ترتیب و اندازه‌پذیری را تعریف کند و بدون آن، واقعیت بیشتر یک تصوّر نسبت به دیگری مفهومی ندارد و خطا در استدلال است. در بهره‌گیری از اصل تکافوی علیّی نیز چنین خلطی صورت پذیرفته، یعنی صورت استدلال این است که ما تصوّری فطری از خداوند داریم که عالم مطلق، قدرت مطلق و... است و بنابراین، علت آن نیز باید بیش از این کمالات را دارا باشد و چون این کمالات نامتناهی هستند و من موجود متناهی می‌باشم، نمی‌توانم خالق آن تصوّر در ذهن خود باشم. دکارت در اینجا از یک چیز بهره جسته که در بحث او مخفی است و آن این است که وجود در عالم ذهن و عین را به هم مربوط کرده و هر دو ساخت را در یک نظام وجودی مدرّج نموده است. در غیر این صورت ما می‌توانیم در ذهن تصوّری از امر بی‌نهایت در هر زمینه‌ای بسازیم، بدون اینکه نیازمند عالم خارج باشیم، یعنی یک دنباله یا Sequence در نظر بگیریم:

$X_1 = A$ تصوّر محدود

$X_2 = X_1 + k$ تصوّر محدود

$X_3 = X_2 + k$

.

.

.

$X_n \rightarrow \infty$

یعنی تصوّرات در ذهن بزرگ‌تر و فراگیرتر می‌شوند و نیاز به علت بیرونی ندارند.

البته اگر دکارت بین عالم ذهن و عین یک پیوستگی وجودی تعریف می‌کرد و یک ترتیب و اندازه،

آنگاه می‌توانست استدلال خود را در چنین متنی ارائه دهد، یعنی باید تعریف کند یک تصویر در ذهن، مثل $X1$ ، در عالم عین، علتی مثل $X2$ دارد و اندازه وجودی برای $X1$ و $X2$ را این‌گونه تعریف می‌کند:

$$IX11 = \text{اندازه وجودی } X1$$

$$IX21 = \text{اندازه وجودی } X2$$

و یک ترتیب هم تعریف می‌کنیم (« $>$ ») به این نحو که چون عالم ذهن و عین از یک نظام وجودی برخوردارند، ترتیب $A < B$ به معنای آن است که اندازه وجودی A از اندازه وجودی B کوچک‌تر است.

و بر اساس اصل تکافوی علی $IX21 > IX11$ است.

کجای سیستم فلسفی، دکارت چنین اموری را تعریف کرده است؟

به هر تقدیر ممکن است تصوّر شود که چون دکارت عالم ذهن را مدرّج دانسته (برحسب حکایت‌گری آن از اشیاء) و ریاضیات نیز نزد او از شأن پیشرو در علوم برخوردار است، پس می‌تواند مرتبه بالاتری در عالم وجود داشته باشد. اما با نظام فلسفی او چنین برداشتی سازگار نیست.

در موضوع خطا، همان‌گونه که ذکر شد، تأکید مکرر دکارت بر آن است که خطا در تصدیقات محتمل است نه در تصوّرات، اما در این زمینه نیز ابهامی نهفته است. گرچه دکارت بر این نظر است که در قلمرو مفاهیم و تصوّرات، مادامی که به خودی خود و بدون استناد به چیز دیگر در نظر گرفته شود، زمینه خطا وجود ندارد (Descartes, 1985b, pp.203,204). اما در مطلبی که در نامه به مرسن مطرح نموده و در عبارات قبلی از دکارت ذکر شد، اعضای حسی ما، هیچ چیز شبیه آنچه تصوّر می‌کنیم به ما ارائه نمی‌دهند، بنابراین آن تصوّر باید از قبل در ما بوده باشد. هر دو این ابهام را ایجاد کرده است که پس تصوّرات غیر فطری قابلیت صدق و کذب دارند. اما از آنجا که دکارت، ملاک فطریات را در چند ویژگی دانسته، اولاً نزد ذهن وضوح داشته باشد، ثانیاً ملایم طبع ما باشد، ثالثاً حقایق زیاد دیگری براساس آنها مکشوف شود، رابعاً، با کشف آنها احساس نمی‌شود که چیز جدیدی آموخته‌ام، بلکه همان چیزی است که قبلاً می‌دانستم، به نظر می‌رسد ملاک دقیقی در تمایز فطریات از تصوّرات نظری دیگر ارائه نکرده است. اینکه ملاک فطری بودن ایده‌ها، قابلیت فراگیری است یا توانایی به‌کارگیری؟ به نظر می‌رسد قصد دکارت این است که به ایده‌های فطری، بیشتر نقش اعدادی بدهد و در خطانابذیری تصوّرات تأکیدات مستند زیادی داشته است (Descartes, 1984a, p.44).

به لحاظ ماده هم نوعی خطا در مفاهیم یافت می‌شود و آن وقتی است که این مفاهیم از معدوم چنان حکایت کند که گویی شیء موجودی است، مثل مفاهیمی که از سرما یا گرما دارم، آن قدر از وضوح و تمایز بدور هستند که به وسیله آنها نمی‌توانم بگویم آیا سرما فقط فقدان گرماست یا گرما فقدان سرما است (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۶۲).

همین ایراد را آرنو در اعتراضات مطرح می‌کند، که اگر سرما نبود، گرما است، هیچ مفهومی از سرما

نمی‌تواند وجود داشته باشد که آن را به عنوان یک امر ایجابی نشان دهد و دکارت بین تصوّر و تصدیق در اینجا خلط کرده است، زیرا مفهوم سرما چیست؟ مفهوم سرما همان خود سرما است، از آن حیث که به نحو ذهنی در فاهمه ما وجود دارد. لذا، اگر سرما را صرفاً یک امر سلبی در نظر آوریم، نمی‌توان مفهومی ایجابی برای آن قائل شد و به همین دلیل مفهومی که به تعبیر دکارت ماده خطا باشد، مطلقاً وجود ندارد!

او تلقی دکارت از نامتناهی به نحو ایجابی را مستند ایراد خود قرار می‌دهد که دکارت ادعا کرد مفهوم یک موجود نامتناهی، یک مفهوم حقیقی است، زیرا گرچه می‌توان ادعا کرد که چنین موجودی در خارج نیست، اما نمی‌توان مدعی شد که مفهوم آن حاکی از هیچ واقعیتی نمی‌باشد (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۲۶۱). دکارت می‌گوید: وقتی ما می‌گوییم خطا در ماده تصوّرات ممکن است، به این معناست که این مفاهیم ماده حکم نادرست را فراهم می‌کنند. ولی آرنو جنبه صوری مفاهیم را در نظر گرفته است» (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۲۸۹).

به نظر دکارت اگر سرما واقعاً یک امر سلبی باشد، مفهوم سرما، دیگر خود سرما از آن جهت که به نحو ذهنی در فاهمه وجود دارد، نخواهد بود. بلکه چیزی دیگری است که آن را اشتهاً به جای آن امر سلبی گرفته‌ام، یعنی احساسی است که هیچ وجودی خارج از فاهمه ندارد (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۲۹۰). دکارت می‌گوید آنچه مراد من بوده این است که مفاهیم سرما و گرما، زمینه خطا را فراهم می‌سازند. در حالی که حقیقتاً نمایان‌گر هیچ امر واقعی نیستند. دلیل اینکه تصوّر سرما را به لحاظ ماده خطا می‌نامیم فقط این است که چون آن مفهوم مبهم و مغشوش است و نمی‌توانم حکم کنم آیا این مفهوم چیزی را در خارج از احساس من نشان می‌دهد یا نه؛ یعنی منشاء خطای مادی را یک امر ایجابی نمی‌دانم، بلکه منشاء آن فقط ابهام این مفهوم است. او مشکل عمده تصوّرات عدمی را در این امر می‌داند که چون مابه‌ازاء خارجی برای آن یافت نمی‌شود، پس حقیقت ندارد، اما به هر حال من در ذهنم تصویری از سرما دارم. او همین امر را ماده خطا در تصوّرات نامیده است. لذا، می‌گوید: در واقع این امر ایجابی در من وجود دارد، اما این ابهام که به تنهایی سبب می‌شود تا من فکر کنم که مفهوم احساس سرما برای من حاکی از یک مابه‌ازاء خارجی به نام سرما است، هیچ علت واقعی ندارد، بلکه فقط ناشی از این واقعیت است که طبیعت من از تمام جهات کامل نیست (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۲۸۹-۲۹۲).

به نظر می‌رسد استدلال دکارت خود خطا بوده و اصطلاح ماده خطا در تصوّرات هم بر ابهام نظریه او افزوده است. در حقیقت مشکل آنجا است که وی نتوانسته مقام تطبیق برای تصوّرات عدمی را بیان دارد و این همان نقطه قوتی است که فلاسفه اسلامی در نظریه وجود ذهنی ارائه نموده‌اند، یعنی اگر ما جدای از وجود خارجی اشیاء، قائل به وجود ذهنی باشیم، در موضوعات عدمی وجود خارجی، مطرح نیست، اما چون وجود ذهنی جایگاه خود را دارد، تطبیق تصوّرات در این قلمرو صورت می‌پذیرد و نیازی به نظریه

ماده خطا در تصوّرات نیست. ملاهادی سبزواری می‌گوید:

للشیء غیر الّکون فی الّاعیان کونٌ بنفسه لَدی الّادهان

برای شیء (ماهیت) غیر از وجود در عالم اعیان، وجود دیگری است از خود او در عالم اذهان.
و در مقام استدلال برای وجود ذهنی، بیان داشته‌اند:

لِلْحَکْمِ اِیْجَاباً عَلَی الْمَعْدُومِ وَ لَانْتِزَاعَ الشَّیْءِ ذِی الْعَمُومِ

به دلیل حکم ایجابی بر معدوم و به دلیل انتزاع ماهیت کلی.

اتفاقاً فلاسفه اسلامی به استناد همین تصوّراتی که برای دکارت منجر به نظریه خطای مادی تصوّرات شد، وجود ذهنی را مبرهن نموده‌اند، یعنی چون ثبوت محمولی برای موضوعی بدون وجود آن موضوع محال است و وقتی موضوع در خارج وجود نداشته باشد، مثل «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است»، پس باید در ذهن وجود داشته باشد، یعنی بدون وجود موضوع، نه در خارج و نه در ذهن، چنین احکامی صادق نیستند و فرض این است که در خارج وجود ندارند، پس، باید وجود ذهنی داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۲۶-۲۲۲). به نظر می‌رسد دکارت به این بحث وجود ذهنی نزدیک شده، اما چون نظام فلسفی او نظامی ماهیتی است، نتوانسته آن را تئوریزه نماید. نمونه این تقرّب را نیز در تأملات می‌یابیم که می‌گوید: مهم‌ترین و رایج‌ترین خطایی که ممکن است در تصدیقات رخ دهد، این است که حکم کنیم مفاهیم ذهنی من با اشیاء خارجی مشابهت یا مطابقت دارد، زیرا اگر این مفاهیم را فقط حالات یا وجودی از فکر خویش بدانم و نخواهم آنها را به هیچ وجه به شیء خارجی نسبت دهم، زمینه خطای من به آسانی فراهم نمی‌شود (دکارت، ۱۳۹۰).

۷. چگونگی خطا در قوای درونی انسان

در رساله قواعد راهنمای ذهن، دکارت بیشتر به این موضوع توجه نموده که کار اصلی شناخت مربوط به قوه فاهمه است که در کشف حقیقت صرفاً باید از راه شهود و استنتاج، طی طریق نموده و حس و حافظه و خیال ابزار فاهمه در این امر هستند (Descartes, 1985c, p.15).

لذا، برای تدقیق این امر که حقیقت و خطا صرفاً مربوط به قوه فاهمه است (همان)، قلمرو بحث شناخت در انسان را به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند:

(۱) بخش خود انسان که دارای قوه شناخت است،

(۲) اشیاء واقعی که قابل شناختن هستند (Descartes, 1985c, p.32).

سوال: آیا در قلمرو اشیاء شناختی، از نظر خطاپذیری وضع متفاوتی داریم؟

دکارت برای پاسخ به این امر ابتدا اشیاء شناختی را به دو بخش تقسیم می‌کند: طبایع بسیط، طبایع

مرکب.

بعد طبایع بسیط را خود به سه قسم تقسیم می‌نماید:

(۱) طبایع بسیط روحانی،

(۲) طبایع بسیط جسمانی،

(۳) طبایع بسیطی که هم به امور روحانی و هم به امور جسمانی مربوط هستند.

طبایع بسیط که صرفاً روحانی هستند. با نور عقل و بدون استمداد از هیچ صورتی مادی درک می‌شوند، مانند دانایی، شک، جهل، خواستن، اراده.

طبایع بسیطی که صرفاً مادی هستند، فقط در ماده قابل تشخیص می‌باشند، مانند شکل، امتداد، حرکت.

طبایع بسیطی که هم روحانی هستند و هم جسمانی، شامل چیزهای مشترک این دو حوزه‌اند مانند وجود، وحدت، دوام و همچنین مفاهیم کلی‌ای که به وسیله آن سایر ماهیات بسیطه به یکدیگر ربط پیدا می‌کند.

دکارت موضوع خطا را در قلمرو ماهیات بسیطه در سه قسم آن وارد نمی‌داند. نکته قابل توجه این است که مقام بحث در اینجا مربوط به اشیاء یا موجودات، اعم از عینی و ذهنی است و اگر از ماهیات بسیطه روحانی و جسمانی سخن گفته شده که ممکن است به نظر جنبه تصویری آنها به ذهن متبادر می‌شود، اما در این تقسیم‌بندی هنوز به قوای فاعله نرسیده است.

دکارت، طبایع مرکب را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. آنهایی که فاعله آنها را به نحو مرکب می‌یابد،

۲. آنهایی که فاعله آنها را ترکیب می‌کند (Descartes, 1985c, pp.32, 43-45).

از نظر دکارت خطا تنها در طبایع مرکب، آن هم در اموری که خود فاعله آنها را ترکیب می‌کند، امکان وقوع دارد و در مابقی، خطا راه ندارد (Descartes, 1985c, p.32).

در مورد قسمت دوم که فاعله ترکیب می‌نماید، باز مقصود، وجود تخیلی است که ساخته شده است، مثل اسب بالدار، یعنی مقام بحث، اشیاء یا موجودات هستند که آیا منشاء خطا می‌شوند یا خیر؟

نکته قابل توجه این است که خطا مقوله‌ای است که به ذهن ربط پیدا می‌کند و دکارت آن را به فاعله مربوط دانسته، لذا نتیجه این بحث این است که فاعله در مورد ماهیات بسیطه از هر نوع و در ماهیات مرکبه، آنجا که خود، شیء مرکبی است، دچار خطا نمی‌شود. صرفاً وقتی ذهن امر مرکبی را می‌سازد، خطا امکان وقوع دارد. به نظر می‌رسد دکارت تا اینجا بحث نشان می‌دهد بحث خطا را در قلمرو تصوّرات، مورد کاوش قرار داده و طریق دیگری ارائه کرده که چرا خطا در تصوّرات وجود ندارد. اما مقام بحث تصوّرات است، مگر در ماهیات مرکبه که ذهن جعل می‌کند، همین امر قابل طرح نیست که خطا نمی‌تواند رخ دهد؟ و اگر مقصود این است که در طبایع بسیطه هرگاه موضوع قضیه‌ای واقع شوند، به دلیل

بساطت موضوع، خطا در قضیه رخ نمی‌دهد که این بحث وجه عقلی نخواهد داشت، چرا که می‌توان از یک موضوع بسیط، قضیه‌ای خطایی ساخت.

البته مشابه این بحث را در رساله اصول فلسفه نیز با تعبیر دقیق‌تری و البته قدری متفاوت بیان داشته که معلومات ما دو نوع کلی است:

(۱) درباره همه اشیائی که واقعاً وجود دارند،

(۲) حقایقی که خارج از فکر وجود ندارند.

در قسمت اول، برخی مفاهیم کلی بوده و به تمام اشیاء تعلق دارند، مانند جوهر، استمرار نظم، عدد و... که البته وجوه متمایز جزئی‌تری هم دارند.

تمایز اصلی اشیاء واقعی در این است که یک دسته آنها عقلی‌اند، یعنی ادراک آنها وابسته به جوهر متفکر است یا از خواص این‌گونه جواهرند، مثل فهم، اراده، خواستن. دسته دیگر جسمانی‌اند، یعنی یا از اجسام هستند و یا از خواص اجسام، مثل حجم، امتداد، شکل، حرکت، وضع، اجزاء و تقسیم‌پذیری آنها و... .

بعضی امور به هیچ یک از نفس یا بدن به تنهایی بر نمی‌گردد، بلکه ناشی از وحدت بسیار نزدیک آنها است، مثل گرسنگی، تشنگی، عواطف، انفعالات نفس که فقط تابع فکر نیستند (اصول فلسفه، ۱۳۷۱، اصل ۴۸).

۸. بحث شناخت خطا در ساختار ذهن انسان

دکارت در رساله قواعد، قاعده ۱۲ می‌گوید:

باید از فاهمه، حس، خیال و حافظه به تمام معنا مدد گرفت، نخست به این منظور که به شهودی متمایز و روشن از قضایایی بسیط دست یابیم.

دوم، قضایایی را که باید اثبات شوند، با آنچه فعلاً به آنها شناخت یافته‌ایم، مقایسه کنیم تا صحت آنها را بازشناسیم.

سوم، حقایقی را که با یکدیگر مقایسه می‌شوند، به نحوی کشف و شناسایی کنیم که هیچ امری داخل در حیطه مساعی بشر و ممارست او از قلم نیفتد (Descartes, 1985c, p.39).

دکارت در این قاعده نقش قوای داخلی انسان را که هر کدام در فاهمه برای شناخت مأموریتی دارند، مشخص می‌کند و تمرکز بحث در این قاعده بر قضایا و تصدیقات است. او ابتدا به ماهیت نفس انسان پرداخته و بعد به ماهیت تن و چگونگی الهام تن از نفس و درباره قوایی که برای شناخت، با هم ترکیب می‌شوند، می‌پردازد. ابتدا درباره حواس ظاهری که از اثر خارجی منفعل می‌شوند، بحث می‌کند، یعنی شیئی خارجی بر حس ظاهری تأثیر می‌گذارد و صورت حاصله از آن آنأ و برخلاف عبور موجود واقعی از

یک چیز به چیز دیگر، به قسمتی از بدن به نام حس مشترک منتقل می‌شود، این انتقال دقیقاً شبیه حالتی است که هنگام نوشتن اتفاق می‌افتد که به محض حرکت نوک قلم، انتهای قلم نیز همزمان حرکت می‌کند. آنگاه حس مشترک همان‌گونه که مهر، نقشی را در موم حک می‌کند، حس مشترک نیز نقشی را در خیال حک می‌نماید. خیال از نظر دکارت قوه مهمی است که محل آن در مغز بوده و حافظه نیز بخشی از آن است و اعصاب که از مغز در بدن منتشر است، توسط قوه خیال تحریک می‌گردد. اما گاه قوه خیال مستقل از تأثیرات بیرونی، به دلیل دیگری نظیر تأثیر اراده یا فهم، حرکتی را ایجاد می‌کند، البته این بخش اخیر اختصاص به انسان دارد یعنی حرکت خیال ملهم از فهم. چون حرکات حیوانات بدون علم و معرفت است (Descartes, 1985c, p.40).

نکته قابل توجه این است که دکارت قوه خیال را امر مادی می‌داند که در مغز جایی دارد، اما ادراکات آن را مادی نمی‌داند (اصول فلسفه، ۱۳۷۱، اصل ۳۲) و به طور کلی قوه‌ای که به وسیله آن نسبت به عالم اشیاء شناخت می‌یابیم را قوه‌ای کاملاً روحانی و غیر مادی می‌داند، چون عمل ادراک، امر واحدی است، چه صور مرتسمه را از حس مشترک و خیال أخذ کند و یا با جستجو در اندوخته‌های حافظه، معرفتی را حاصل کند یا صور جدیدی را با هم ترکیب نماید. البته فاهمه هم بوسیله خیال تحریک می‌شود و هم فاهمه بر خیال اثر می‌گذارد و خیال هم بر حس (حواس) تأثیر می‌کند و هم حواس بر خیال تأثیر می‌گذارند و شیخ اجسام را در خیال مرتسم می‌کند. قوه فاهمه می‌تواند مسائلی را بررسی کند که هیچ وجه تشابه جسمانی ندارند و حتی در برخی امور نمی‌تواند از حواس استفاده کند و به عکس باید برای جلوگیری از مزاحمت آنها، حواس را به کناری نهد و لوح خیال را حتی المقدور از هر ارتسامی پاک کند (Descartes, 1985c, p.41).

از طرح این مسائل، دکارت به دنبال آن است که تبیین کند چگونه خطا در قوای داخلی انسان، امکان وقوع دارد. به نظر دکارت، درک ما از ماهیات بسیطه، وقتی منجر به قضایای ضروری شود، خطا در آنها راه ندارد. مثلاً در قضیه دو چیز که با شئی ثالثی متحد باشند، با یکدیگر اتحاد دارند، این قضیه ضروری است و خطا در آن واقع نمی‌شود (Descartes, 1985c, p.45).

البته دکارت نوع دیگری را از نفی این قضیه نیز مطرح می‌نماید که باز آن را ضروری می‌داند. دو چیز که با شئی ثالثی رابطه‌ای ندارند، به وجهی با یکدیگر اختلاف خواهند داشت.

البته این قضیه معلوم نیست که درست باشد، تا چه رسد به ضرورت آن! مثلاً دو ساعت مشابه را در نظر بگیرید که هیچ کدام با کره مریخ رابطه ندارند، اما هر دو ساعت مشابه یکدیگرند! مرحله بعد، دکارت معتقد است دسته دیگری که تعابیر سلبی و منفی هستند که با این ماهیات بسیطه مرتبط‌اند. مثل عدم، آن، سکون که در صحت و بی‌شائبگی، درست مانند معرفتی هستند که از وجود و دوام و زمان و حرکت داریم، اینها هم نظیر بحث ماهیات بسیطه وجودی حکایت از اتحاد ضروری می‌کنند و خطا در آنها راه ندارد (Descartes, 1985c, p.45).

در مابقی آنچه از این سنخ ادراک می‌کنیم، از ترکیب همین ماهیات بسیطه حاصل می‌شود، مثلاً وقتی حکم می‌کنیم که پاره‌ای اشکال متحرک نیستند، باید بگوییم مفهومی که از این قضیه در دست داریم، ترکیبی از شکل و سکون است. در تمامی این ماهیات بسیطه، خطاً ابتدا راه ندارد و همه سودمندند و اتحاد این امور بسیطه، امور ضروری هستند. مثلاً شکل با امتداد، حرکت با استمرار و زمان، آنگونه پیوسته‌اند که تصوّر شکل بی‌امتداد یا حرکت بدون استمرار غیر ممکن است و همگی مثل این جمع $۳+۴=۷$ ، دارای اتحاد ضروری هستند. یا مثل قضایای «من وجود دارم، پس خدا وجود دارد»، «من علم دارم، پس نفسی متمایز از بدن خویش دارم»، اینها ضروری‌اند، ولی عکس آنها در بسیاری از موارد ضروری نیست، مثلاً اینکه خدا وجود دارد، پس من وجود دارم، ضروری نیست و ممکن است (Descartes, 1985c, p.46).

تا اینجا، دکارت ماهیت قضایای ضروری را که از ماهیات بسیطه شکل گرفته‌اند، بیان داشت و روشن نمود، خطاً در اتحاد ضروری، مداخلیت پیدا نمی‌کند. چرا که اتحاد آنها انفکاک‌ناپذیر است، مثل شکل در امتداد. اما اتحاد امکانی در مواردی است که اشیاء با قید انفکاک‌ناپذیر با هم متحد و مرتبط نشده‌اند، مانند این قضایا:

«جسم زنده است»، یا «انسان لباس پوش است».

از نظر دکارت خطاً در این‌گونه اتحاد امکانی، می‌تواند واقع گردد. در مورد ماهیاتی که مرکب هستند، از نظر دکارت، یا تجربه ماهیت آنها را به ما نشان می‌دهد و یا ما خود آنها را ترکیب کرده‌ایم. تجربه هم وقتی حاصل می‌شود که با یا حواس خود ادراک می‌کنیم یا از زبان دیگران حقیقتی را می‌شنویم و یا آنچه از خود قوه فهم ما حاصل می‌شود، چه از منشاء خارجی سرچشمه گرفته باشد و یا از تفکر و تأملی که ذهن ما به خویش معطوف ساخته است. با این تعریف موسع از تجربه، دکارت عملاً قلمرو حوزه تجربه را عالم خارج و عالم ذهن می‌داند. به نظر وی، خطاً در این‌گونه ماهیات مرکب که به تجربه ربط پیدا می‌کند، امکان وقوع دارد و برای پرهیز از خطاً در این ساحت، چهار انداز مطرح می‌نماید:

۱) توجه و دقت تمام به همان چیزی معطوف باشد که در نزد ما حاضر است، مانند موردی که معلوم بلاواسطه یا به واسطه صورت شیخ حاصل می‌شود.

۲) از جزمیت در اینکه اشیاء خارجی همواره چنان هستند که به نظر می‌آیند، پرهیز شود.

۳) از حکم به اینکه حواس می‌توانند صور حقیقی اشیاء را به خود بگیرند، احتراز شود.

از حکم به اینکه خیال می‌تواند کاملاً و تماماً متعلقات حسی را به ما انتقال دهد، خودداری شود (Descartes, 1985c, p.47).

به نظر دکارت اگر این ضوابط رعایت شود، می‌توان نتیجه گرفت که خطاً تنها هنگامی در حوزه معلوماتی رخ می‌دهد که ما خود در ترکیب ادراکات نقش داشته باشیم، یعنی مثلاً مثل کسی که یرقان گرفته، تصوّر کنیم آنچه در ذهن ما مرتسم شده است، در عالم خارج هم اشیاء زرد هستند، در واقع این ترکیب را ما در مورد ذهن انجام داده‌ایم.

۹. آیا خطا به وسیله محرک یا حدس یا استنتاج رخ می‌دهد؟

دکارت خطا از طریق محرک یا انگیزش را در خصوص کسانی می‌داند که قضاوت آنها درباره اشیاء متأثر از اعتقاد به امری است، به طوری که نمی‌توانند دلیلی بر اعتقاد خود اقامه کنند. وی این وضع را در سه قسم می‌یابد:

(۱) یک قدرت اعلی و فوق انسانی آن را ایجاد کرده باشد که در این مورد بحثی نمی‌توان کرد و به حوزه فعالیت ذهن انسان مرتبط نیست و لذا خطا هم در آن راه ندارد.

(۲) میل وهمی ناشی از هوس و گمان آن را ایجاد کرده باشد. نظیر این حالت که می‌بینیم آب در مقایسه با خاک از مرکز زمین دورتر است که دلیل آن چگالی و غلظت کم‌تر آب در مقایسه با خاک می‌باشد. هوا هم بر فراز آب به دلیل رقیق‌تر بودن قرار دارد. حال گمان می‌کنیم که بالاتر از هوا، چیز دیگری رقیق‌تر از هوا باشد، حال آنکه وجود ندارد. اینجا حدس و گمان عامل خطای ما است.

(۳) عامل دیگر، آزادی اراده ما است که می‌تواند عامل ادراک خاصی در ما باشد که بدان خواهیم پرداخت.

اما در قضایایی که ذهن، حکمی صادر می‌کند، غیر از موارد بند (۲)، فقط استنتاج باقی می‌ماند که تنها ابزار ترکیب اشیاء با یکدیگر است. دکارت در مورد قیاس چنانچه مقدمات آن حقیقت داشته باشند و قیاس منتج باشد، خطا در آن راه نخواهد داشت، لکن در استنتاج هم می‌تواند نقایصی رخ دهد که منجر به خطا شود، مثلاً وقتی که در مکانی که پر از هواست، چیزی لمس نکنیم یا درک حسی نداشته باشیم، نتیجه می‌گیریم که مکان خالی است. در این حالت به خطا رفته‌ایم. یعنی ذهن، ترکیبی از ماهیت خلاء و این مکان به عمل آورده که اشتباه بوده است. یا وقتی از امور جزئی به مطالب کلی استنتاج کنیم که خطا در این مواقع نیز رخ می‌دهد (Descartes, 1985c, p.48).

در اینجا نکته‌ای است که باید بدان توجه نمود که دکارت با این بحث، نمی‌خواهد نفی بهره‌مندی از تجربه کند. بلکه برداشت کلی از موارد جزئی را محل خطا می‌داند، یعنی باید با توجه به شرایط تجربه، استنباط عقلی داشت، لذا، به یک نکته کلی برای جلوگیری از خطا می‌رسد که هرگز میان دو چیز جز در فرضی که بدانیم رابطه یکی با دیگری ضروری است، رابطه برقرار نکنیم، یعنی در تجربه‌ها چنانچه به شرایطی رسیدیم که رابطه از سنخ علت و معلول است، می‌توان رابطه را ضروری دانست و خالی از خطا خواهد بود، یا مثل این قضیه که هیچ چیز نمی‌تواند شکلی داشته باشد که واجد امتداد نباشد، زیرا شکل و امتداد با هم رابطه ضروری دارند (Descartes, 1985c, p.48).

نکته مهم این است که دکارت، کل معرفت بشری را که خالی از خطا باشد، محدود به ادراکات واضح و متمایزی نموده است که از ماهیات بسیطه ترکیب می‌شوند و نباید تصوّر شود که در جنس معرفت، تفاوتی وجود دارد، زیرا ماهیت علم در همه‌جا یکی بیش نیست و منحصرأ عبارت است از

ترکیب آنچه بدیهی بالذات است (Descartes, 1985c, p.48). ابزار اصلی کشف حقایق، صرفاً توسط استنتاج می‌باشد که در آن خطا راه ندارد، نظیر علت از معلول یا معلول از علت و یا تشابه از متشابه یا اجزاء یا خود کل از اجزاء (Descartes, 1985c, p.50).

۱۰. نقش اراده در خطا

دکارت دو چیز را در شناخت مؤثر می‌داند، یکی فاهمه و دیگری اراده است و چون قلمرو اراده گسترده‌تر از قلمرو فاهمه است، می‌تواند منشاء مهمی برای خطای انسان باشد. در این زمینه، دکارت چند گونه بحث مطرح نموده است: نخست آنکه فاهمه انسان محدود کرانمند است و به دلیل نقض و کرانمندی، بر همه حقایق استیلاء ندارد.

دوم، اراده به عکس، نظیر اراده خداوندی، امری بی‌کران بوده و علت بی‌کرانگی اراده، بساطت آن است.

سوم، اراده انسان مواجه با اراده دیگران و اراده الهی نیز است و هرچه که آنها بخواهند، معلوم نیست اراده ما هم در طلب آن برناید و به همین دلیل معمولاً چیزهایی را می‌خواهد که ورای شناخت صریح و تمایز است و خطا در این شرایط رخ می‌دهد (Descartes, 1985b, p.204).

خطا از اختلاط اراده بی‌کران با فاهمه کرانمند حاصل می‌شود، یعنی اگر در چهارچوب فاهمه بمانیم، هرگز دچار خطا نمی‌شویم، اما به محض آنکه گام از دایره فاهمه بیرون بگذاریم، شاید دچار خطا شویم، زیرا منشاء سوء استفاده از اراده است (نک: کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷-۱۷۸).

اولین نکته این است که چطور دکارت فاهمه را کرانمند و اراده را بی‌کران در نظر گرفته است؟ دکارت دو گونه پاسخ در این زمینه داده است:

الف) به دلیل بساطت، اراده نامتناهی است (قاعده ۱۲ و ۳۹، Descartes, 1985c, p.39).

ب) طبیعت اراده محدودیت ندارد (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

استدلال بساطت، نمی‌تواند وجاهت داشته باشد، چرا که علم هم بساطت دارد. اما دکارت فاهمه را با همه ویژگی‌های علم که بساطت است، محدود دانسته، ولی اراده را به دلیل بساطت، نامتناهی! (Newman, 2019, sec. 6.3).

اما در مورد استدلال (ب) که دکارت در تأملات بیان می‌دارد، طبیعت اراده طوری است که نمی‌توان چیزی از آن برگرفت، وگرنه از بین می‌رود (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۸۰) و در مقام قیاس با اراده خداوند می‌گوید: اگرچه قوه اراده خداوند به نحو قیاس‌ناپذیری از اراده من بزرگ‌تر است، هم به جهت علم و قدرتی که با آن توأم است و آن را محکم‌تر و مؤثرتر می‌سازد و هم به جهت متعلق اراده، از آن حیث که متعلق اراده خداوند به اشیاء بسیار فراوانی گسترده است. با این وجود اگر اراده خداوند را به نحو صوری و

کاملاً به خودی خود لحاظ کنیم، آن را بزرگ‌تر از اراده خود نمی‌یابیم، زیرا اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک آن، یعنی عبارت است از اینکه اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور ساخته است (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۷۷) و به همین جهت دکارت انسان را سزاوار ستایش می‌داند (Descartes, 1985b, p.205).

این استدلال دکارت از این جهت موجه است که ذات اراده، محدودیت‌بردار نیست، یعنی یا انسان اختیار دارد یا ندارد؛ به این جهت نمی‌تواند کرانه داشته باشد.

از طرفی، سوء استفاده از اراده، یعنی چه؟ و همین‌طور اعمال اراده من غیر وجه چیست، چگونه قابل تشخیص است؟ اشکالاتی که مرسن در دسته دوم اعتراضات مطرح کرده (Descartes, 1984b, pp.105-106)، یا سه اشکالی که گاسندی درباره اراده و نسبت آن با وقوع خطا در دسته پنجم اعتراضات مطرح کرده (Descartes, 1985b, pp.218-221)، از مسائل مهم نظریه شناخت دکارت به شمار می‌آیند.

سؤال بعدی در موضوع اراده این است که انسان هیچ‌گاه نمی‌خواهد اراده او معطوف به خطا باشد، اما چگونه است که باز این اراده است که ما را به خطا می‌کشاند؟

دکارت در پاسخ می‌گوید، فرق است میان کسی که اراده می‌کند فریفته شود و کسی که آرایی را تأیید می‌کند که گاه منشاء خطا می‌شود و در این باره، دو علت ذکر می‌کند:

الف) غالباً افراد چیزهایی را تصدیق می‌کنند که شناخت متمایزی از آنها ندارند. (ب) در مورد روش منظم جستجوی حقیقت، آگاهی کامل ندارند و اشتباه می‌کنند (Descartes, 1985b, p.206).

در اصل ۳۸ کتاب اصول نیز خطاهای ما را از نقص‌های نحوه عمل و روش ما می‌داند، نه از نقص طبیعت ما (Descartes, 1985b, p.205) و به همین جهت، خدا مسئول خطاهای ما نیست، چون عامل خطا، محدودیت فاهمه نیست، استفاده غیر روش‌مند از ادراکات است (Descartes, 1985b, p.205)، نظیر زمانی که فاهمه، صرفاً شناخت آشفته‌ای از امری دارد، اما ما آن را مبنای حکم قرار می‌دهیم (اصول فلسفه، ۱۳۷۱، اصل ۳۴؛ Descartes, 1985b, p.204).

در تأملات نیز متذکر شده، نه نیروی اراده‌ای که خداوند به من داده، علت خطاهای من است و نه قوه فاهمه که خدا برای ادراک به من داده، بلکه منشاء خطا فقط این است که میدان اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است و آن را برای اموری که برای من مفهومی روشن ندارد، توسعه می‌دهم (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۷۸-۷۷).

دکارت سخن از استعمال نابجای اراده کرده و آن وقتی است که معرفت فاهمه که همواره باید مقدم بر اراده باشد، عکس شود و معنای آن این است که اراده بر عدم معرفت مستقر شده، یعنی بر فقدان! از همین رو است که دکارت در پاسخ اعتراضی بیان می‌دارد که خطا نیازمند قوه‌ای خاص نیست (دکارت، ۱۳۹۰،

ص ۷۹)، چون خطا یک چیز واقعی نمی‌باشد، بلکه فقط یک نقص است (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۷۳).
 هابس در اعتراضات خود می‌گوید: درست است که جهل فقط یک نقص است، اما به نظر می‌رسد که سنگ یا جمادات فقط به این دلیل نمی‌توانند خطا کنند که قوه تخیل یا تعقل ندارند، لذا، برای خطا کردن، قوه تعقل یا دست‌کم قوه تخیل لازم است (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱).
 دکارت در پاسخ می‌گوید: گرچه برای خطا کردن، قوه تعقل لازم است یا قوه حکم (یعنی تصدیق و انکار)، اما خطا فقدان کاربرد این قوه است و از این نتیجه نمی‌شود که این نقص یک چیز واقعی است، مثل اینکه سنگ، قابلیت دیدن ندارد و از این جهت هم آن را کور نمی‌نماییم. نتیجه هم این نمی‌شود که کوری یک چیز واقعی است (دکارت، ۱۳۹۳، ص ۲۴۲).

۱۰. خطا در محسوسات

دکارت معتقد است که به دو طریق درباره محسوسات می‌توان حکم کرد که یک طریق ما را به خطا می‌اندازد و طریق دیگر ما را از خطا مصون می‌دارد. وقتی رنگی را در جسمی درک می‌کنیم، مادام که معتقد نباشیم که علت اندیشه‌های مبهمی که ما آنها را احساسات می‌نامیم، در خود اشیاء نیست، گرچه منشاء احساسات، اشیاء هستند، ولی نه آن‌گونه که ما درک کردیم، در خود آنها یافت می‌شود. در چنین حالتی مصون از خطا بوده‌ایم. اما اگر مدلول لفظ رنگ را که هیچ شناخت متمایزی از آن نداریم، به اشیاء نسبت دهیم، دچار خطا شده‌ایم (Descartes, 1985b, p.218). یعنی اگر تصوّر کنیم که رنگ، درد و غیره در خارج از فکر ما هم وجود دارند، خطا رخ داده است، اما احساسات مادام که صرفاً به عنوان یک پدیده ذهنی تلقی شود، شناخت واضح و متمایزی از آنها داریم (Descartes, 1985b, p.217).

لذا، از نظر دکارت خطا در احساسات صرفاً وقتی رخ می‌دهد که ما فکر کنیم دردی که ادراک می‌کنیم، در عضوی از بدن ما است، نه در فاهمه و یا رنگی که درک حسی از آن داریم، عیناً در شیء بیرونی که منشا آن حس است، وجود دارد.

گرچه دکارت میدان خطا را در بخش‌های مختلف از جمله احساسات، به درستی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است، اما پایه اصلی شناخت حقیقی را چه در رساله قواعد راهنمای ذهن و چه تأملات و اصول فلسفه بر شهود واضح و متمایز قرار داده و خطا را در فاهمه و اراده به نحوی به عدم رعایت این اصل باز می‌گرداند، اما خود این اصل که گاه از آن به عنوان یک امر فطری یاد کرده است، صرفاً می‌تواند به عنوان اصل موضوعه نظام فلسفی دکارت موجه باشد و نه یک امر فطری.

۱۱. نتیجه‌گیری

دکارت در بحث خطا نسبتاً به ابعاد مختلف آن در رسائل خود پرداخته و روی هم رفته وجوه گوناگون خطا در تئوری شناخت را نشان داده است که عمدتاً معطوف به قلمرو تصدیقات و آن هم کاربرد نابجای اراده

می‌باشد. اما در تنوری صدق، دکارت خود، دچار خطای مهمی شده است که اولاً تصوّر نموده آکسیوماتیک نمودن علوم و ثانیاً تحت سیطره ریاضیات عام در آوردن آنها، می‌تواند دسترسی بدون خطای آدمی را به همه حقایق فراهم کند که بعدها در تحقیقات فلاسفه منطق و ریاضی، نظیر گودل روشن گردید هرگونه تلاشی برای آکسیوماتیک نمودن علوم نمی‌تواند همه حقایق را در آن سامان دهد و همیشه حداقل یک قضیه وجود دارد که در یک نظام آکسیوماتیک قابل صدق و کذب نخواهد بود. لذا، گرچه گرایش ریاضی گونه دکارت در زمان خود عامل محرکی برای علوم دقیقه گردید، اما انحصار معرفت آدمی در این مسیر، باعث انصراف از طرق دیگر معارف بشری شد که خطای کم‌تری از خطا در اجزاء خود معرفت نمی‌باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- دکارت، رنه. (۱۳۷۱). *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۰). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۳). *اعتراضات و پاسخ‌ها*. ترجمه علی افضلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۶). *گفتار در روش راه بردن عقل*. محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه. (در دست نشر)، *رساله قواعد ذهن راهنمای ذهن*. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت.
- شهرآئینی، سید مصطفی. (۱۳۸۹). *تأملاتی در باب تأملات*. تهران: انتشارات ققنوس.
- کاتینگم، جان. (۱۳۹۲ الف). *تاریخ فلسفه غرب (۴): عقل‌گرایان*. ترجمه سید مصطفی شهرآئینی. تهران: انتشارات سمت.
- کاتینگم، جان. (۱۳۹۲ ب). *دکارت*. ترجمه سید مصطفی شهرآئینی. تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. (ج ۱). تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*. (ج ۵). تهران: انتشارات صدرا.

References

- Cottingham, J. (1392 SH, a). *History of Western Philosophy, 4: The Rationalists*. (Shahraini, M., Trans.). Translated as: *Tarikh-i Falsafe-yi Gharb*. Tehran: Samt Publications. [In Persian].
- Cottingham, J. (1392 SH, b). *Descartes*. (Shahraini, M., Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian].
- Descartes, R. (1371 SH). *Principles of Philosophy*. (Saneie, M., Trans.). Translated as: *Usul-i Falsafe*. Tehran: Alhoda International, Cultural, Artistic and Publishing Institution. [In Persian].
- Descartes, R. (1390 SH). *Meditations of First Philosophy*. (Ahmadi, A., Trans.). Translated as: *Ta'ammolat dar Falsafe-yi Ula*. Tehran: Samt Publications. [In Persian].
- Descartes, R. (1393 SH). *Objections and Replies*. (Afzali, A., Trans.). Translated as: *E'terazat va Pasokh-ha*. Tehran: Ilmi Farhangi Publications. [In Persian].
- Descartes, R. (1396 SH). *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences*. (Furughi, M. A., Trans.). Translated as: *Goftar dar Ravish-i Rah Bordan-i 'Aql* [the method of rightly conducting one's reason]. Tehran: Ilmi Farhangi Publications. [In Persian].
- Descartes, R. (1976). *Descartes' Conversation with Burman*. Translated with Introduction and Commentary by John Cottingham. Oxford: Clarendon.
- Descartes, R. (1984a). *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.2, pp.1-62. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch. Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1984b). *Objections and Replies*, in *The Philosophical Writings of Descartes*,

- vol.2, pp.63-398. Translated by John Cottingham. Robert Stoothoff & Dugald Murdoch. Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985a). *Discourse on the Method, in The Philosophical Writings of Descartes*. vol.1, pp.109-151. (J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985b). Principles of Philosophy, In: *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.1, pp.177-292. (Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985c). Rules for the Direction of the Mind, In: *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.1, pp.9-77. (Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1991). In: *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.3, The Correspondence. (Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch & Anthony Kenny). Cambridge University Press. Cambridge University Press.
- Descartes, R. (In the process of publication). *Rules for the Direction of the Mind*. (Ahmadi, A., Trans.). Translated as: Risale-yi Qawa'id-i Zehn, Rahnumayi Zehn [the treatise on the rules of the mind, direction of the mind]. Tehran: Samt Publications.
- Flage, D. & Bonnen, C. A. (1999). 'Descartes and method: A search for a method in meditations. Routledge.
- Foucault, M. (1994). *The order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage.
- Frogel, Sh. (2015). Descartes: Truth and Self-Deception. *Philosophy*, 91(1), 93-108. doi: <https://doi.org/10.1017/S0031819115000443>
- Lennon, T. M. (2016). The Will's Free Choice. *International Philosophical Quarterly*, 56(4), 411-427. doi: <https://doi.org/10.5840/ipq201610569>
- Lyons, W. (2016). Philosophy of Mind in Our Time. *Modern Believing*, 57(2), 131-142. doi: doi.org/10.3828/mb.2016.11
- MacIntyre, A.(1980). *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press.
- Motahhari, M. (1372 SH). *Usul-i Falsafe va Ravish-i Realism* [The Principles of Philosophy and Method of Realism], vol.1. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, M. (1381 SH). *Majmu'a-yi Aathar* [a collection of works], 5 vols. Tehran: Sadra Publications.
- Murdoch, D. (1985). Translator's Preface, In: *The Philosophical Writings of Descartes*. vol.1. (J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press.
- Newman, L. (2019). Descartes Epistemology, In: Edward N Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/Descartes-epistemology>.
- Patterson, S. (2016). Descartes on the Errors of the Senses. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, 73-108. doi: [10.1017/S135824611600031X](https://doi.org/10.1017/S135824611600031X)
- Ragland, C. P. (2016). *The Will to Reason*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Shahraini, M. (1389 SH). *Ta'ammulat dar Bab-I Ta'ammulat* [meditations regarding meditations]. Tehran: Ququnus Publications.