

عقلانیت در فلسفه دکارت

حسن عیدی*

چکیده

در این نوشتار، تلاش شده است تا با تکیه بر آثار دکارت، عقلانیت در فلسفه او بررسی گردد. برای این منظور، نخست معانی عقلانیت بیان شده و پس از تعیین معنای مورد نظر، گزارشی از فلسفه دکارت به صورت تحلیلی ارائه گردیده و در ادامه، با متمایز ساختن «هستی‌شناسی» از «معرفت‌شناسی»، به بررسی عقلانیت، هم در نظام هستی‌شناسی و هم در نظام معرفت‌شناسی وی پرداخته شده است. دکارت در نظام معرفت‌شناسی خود، پس از طرح شک و دشمنی، به سوی شکاکیت، که مرحله‌ای از عدم عقلانیت است، سیر می‌کند، سپس بر اساس «کوجیتو» تلاش می‌کند تا از نظر معرفت‌شناسی، به قلمرو عقلانیت بازگردد. اما در نظام هستی‌شناسی، او نخست بر پایه «کوجیتو» به اوج عقلانیت، که همان اعتقاد به جوهر حقیقی واحد باشد، نزدیک می‌شود، ولی در ادامه و با گرایش به کثرت و اصالت ماهیت، از عقلانیت در نظام هستی‌شناسی فاصله می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، یقین، عقل، دکارت، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، کوجیتو.

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه غرب، فیلسوفان بسیاری ظهور کرده‌اند و اندیشه‌های فلسفی گوناگونی به جا گذارده‌اند. در میان این اندیشه‌های فلسفی، اختلاف و تعارض کم نیست؛ در یک سو، فیلسوفی را می‌بینیم که به مطالبی قایل است و به شدت از آن دفاع می‌کند، و در سوی دیگر، فیلسوفی دیگر را که دقیقاً همان مطلب را انکار می‌کند و به شدت آن را رد می‌نماید. اگر چنین مباحثی در زمره امور اعتباری و بسته به ذوق و احساس می‌بودند چندان جای تعجب نداشت و وجود اختلاف و تعارض امری طبیعی و عادی می‌نمود، ولی اگر بپذیریم که قوام هر اندیشه فلسفی به عقل است^(۱) و اصولاً فلسفه‌ورزی را همان عقل‌ورزی بدانیم، در این صورت، با این مسئله پیچیده مواجه خواهیم شد که آیا می‌توان همه آنچه را امروزه تحت عنوان «اندیشه‌های فلسفی» شناخته می‌شود، مطالب عقلی دانست، یا آنکه باید این اندیشه‌ها را آمیخته‌ای از عقل و ناعقل شمرد؟ به تعبیر دیگر، با توجه به اختلاف‌های عمیقی که در اندیشه‌های فلسفی وجود دارند، در اندیشه فیلسوفان غربی، عقل از چه جایگاهی برخوردار است؟ به دیگر سخن، میزان عقلانیت در این فلسفه‌ها چقدر است؟ با توجه به اینکه بسیاری بر این باورند که دکارت نقطه عطفی در سیر تاریخ فلسفه غرب محسوب می‌شود، به گونه‌ای که فلسفه‌های پس از او با عنوان «فلسفه جدید» از فلسفه‌های پیش از او متمایز می‌گردند،^(۲) بنابراین، بجاست در بررسی عقلانیت، نقطه عطف فلسفه غرب را موضوع این نوشتار قرار دهیم. از این رو، در ادامه به بررسی میزان عقلانیت در فلسفه دکارت^(۳) خواهیم پرداخت.

مفهوم‌شناسی «عقلانیت»

برای آنکه در ادامه از هر گونه مغلطه، اشتباه و سوء تفاهم برکنار بمانیم، لازم است پیش از ورود به بحث، مراد خود را از «عقلانیت» به خوبی بیان کنیم. امروزه اصطلاح «rationality» در ستون علمی و تخصصی زیاد به کار می‌رود و مترجمان برای این اصطلاح، معادل‌هایی همچون

عقلایی، خردمندی، خردپسندی، خردگرایی، تعقل، معقولیت، ارجحیت عقل، عقل بنیادی، خردپذیری، خردمندگی، و همچنین عقلانیت به کار می‌برند^(۴) و البته جافتاده‌ترین معادل همان واژه «عقلانیت» است. با جست‌وجو در میان متون گوناگون، می‌توان دست‌کم هفت معنا برای این اصطلاح به دست آورد:

الف. عقلانی‌کردن:^(۵) این مفهوم در جامعه‌شناسی جدید توسط ماکس وبر رونق یافت. وی آن را هنگام تشریح مازمان‌های اداری به کار می‌برد. او ملاحظه می‌کرد که کاربرد شیوه عقلانی همواره در جهت هدف‌های عقلانی نیست (مانند کشتن میلیون‌ها نفر توسط نازی‌ها)، و یا آنکه بازعقلانی کردن شیوه عمل همواره در جهت هدف‌های مادی صورت نمی‌پذیرد (مانند تنظیم سازمان درونی کلیسا بر حسب شیوه‌های عقلانی)؛ اما در جامعه‌شناسی، این مفهوم به معنای کاربرد معیارهای منطقی، عینی و غیرشخصی در تنظیم روابط در داخل سازمان‌های جدید است. همچنین عقلانی کردن در نظام تولید زنجیره‌ای و یا توزیع کالاها در جهت ارتقای کارایی به کار می‌آید.^(۶) به طور خلاصه، می‌توان گفت: مفهوم «rationality» در علوم اجتماعی، از ماده «ratio» به معنای «عقل محاسبه‌گر» اشتقاق یافته است و انسان عقلانی برای رسیدن به مقصودی در یک محیط تعریف شده با کمترین هزینه، بیشترین نتیجه را به دست می‌آورد. این معنا از عقلانیت بیشتر ناظر به روشی برای تعامل اجتماعی است.

ب. توجیه:^(۷) اصطلاح «عقلانیت» در حوزه معرفت‌شناسی نیز کاربردهای گوناگونی دارد که طبق یکی از این کاربردها، مراد از «عقلانیت» همان «توجیه» است و این دو اصطلاح به صورت مترادف به کار می‌روند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «معیار عقلانیتِ باور به سرخ بودن گلِ روی میز چیست؟» منظور این است که چه توجیهی برای این باور وجود دارد؟

ج. عقلانیت ارسطویی:^(۸) باز در معرفت‌شناسی و طبق کاربرد دیگر، «عقلانیت» به معنای «نطق» است. این کاربرد، که ریشه در تلقی ارسطو از انسان به منزله «حیوان ناطق» دارد، به این معناست که چه باورهایی برای انسان به منزله حیوان ناطق، عقلانی هستند؟^(۹)

د. کارکرد مناسب: ^(۱۰) در کاربرد دیگری که در معرفت‌شناسی به چشم می‌خورد، «عقلانیت» به معنای شیوه‌ای است که انسان عاقلی که حسب فرض قوای عقلانی او به درستی کار می‌کنند، از آن طریق باورهایی به دست می‌آورد. تفاوت معنای چهارم با معنای سوم، در این است که در معنای سوم همواره این احتمال وجود دارد که انسانی که به منزله حیوان ناطق است، در مواردی به دلیل عدم استفاده درست از قوه عاقله خود، به باور نادرستی رهنمون گردد، در حالی که در معنای چهارم، درستی استفاده از قوه عاقله مفروض گرفته شده است. ^(۱۱)

ه. ابلاغات عقلی: ^(۱۲) معنای پنجم عقلانیت هم به قلمرو معرفت‌شناسی مربوط می‌گردد. این معنا، که با معنای سوم قرابت دارد، وصف قضیه است و عقلانیت یک قضیه به این است که در زمره احکام عقلی قرار گیرد؛ همان احکامی که عقل آنها را اظهار می‌دارد. این دسته از احکام یا بدیهی اولیه هستند یا نتیجه بدیهی احکام مذکور هستند. ^(۱۳)

و. ابزار - غایی: ^(۱۴) «عقلانیت» در معنای ششم، به این مفهوم است که انسان اهداف ویژه‌ای در نظر داشته باشد و کارهای خود را متناسب با آن اهداف انجام دهد. در واقع، این معنای عقلانیت به عنوان وصفی برای کارها و رفتار انسان به کار می‌رود و ارتباط آن با مباحث معرفت‌شناسی تنها بر این اساس قابل توجیه خواهد بود که باور کردن به گزاره نیز خود نوعی کار است. ^(۱۵)

ز. معقول بودن: «عقلانیت» علاوه بر شش معنای پیش‌گفته، معنای هفتمی نیز دارد که در این نوشتار مورد نظر است. طبق این معنا، مراد از «عقلانیت» معقول بودن و استفاده از عقل در یک نظام فکری یا مکتب فلسفی است و منظور از این پرسش که این دیدگاه فلسفی تا چه حد معقول است، این است که در آن دیدگاه فلسفی تا چه میزان به عقل بها داده شده و در محتوای آن تا چه حد عقل به کار رفته است؟ ^(۱۶)

ملاک عقلانیت

برای تشخیص میزان عقلانیت یک نظام فلسفی، لازم است مفهوم «عقلانیت» را بر محتوای آن نظام تطبیق ^(۱۷) کنیم تا دریابیم که محتوای مذکور تا چه حد با این مفهوم هماهنگ است. برای

این کار، بهترین راه آن است که ابتدا ملاکی برای عقلانیت به دست دهیم و طبق این ملاک، درباره آن نظام فلسفی داوری کنیم. ملاک مورد نظر ما در اینجا آن است که نخست محتوای نظام فلسفی را به دو قلمرو «معرفت‌شناسی» (و به تعبیر دقیق‌تر، قوه شناسایی یا منابع معرفت) و «هستی‌شناسی» (و به تعبیر دقیق‌تر، متعلق شناسایی یا اعیان موجودات) تقسیم می‌کنیم، سپس بررسی می‌نماییم که آیا نظام مذکور در زمینه معرفت‌شناسی برای مفاهیم عقلی اعتباری قایل است؟ و اگر اعتبار چنین مفاهیمی را پذیرفته، تا چه حد برای ادراک عقلی اهمیت و اعتبار قایل است؟ در قلمرو هستی‌شناسی نیز به این مسئله می‌پردازیم که آیا نظام مذکور اصولاً چیزی به عنوان موجود عقلی و مجرد می‌پذیرد یا نه؟ و در صورتی که به چنین موجوداتی قایل است، در نظام هستی‌شناختی خود، چه جایگاهی برای آنها در نظر گرفته است؟ همچنین در این تحقیق، به عنوان یک اصل، زمانی ادراک عقلی معنا می‌یابد که بر اساس چنین ادراکی، اشیای معقولی وجود داشته باشند. به عبارت دیگر، معنا ندارد که در یک نظام فلسفی، ادراکی عقلی و معتبر شناخته شود، ولی به وجود هیچ امر معقولی اذعان نشود.

حال مطالب این نوشتار را در سه محور بیان خواهیم کرد: ابتدا گزارش دیدگاه دکارت، سپس تحلیل دیدگاه وی و در ادامه، بررسی دیدگاه دکارت از نظر میزان عقلانیت آن. پیش از ورود به بحث، لازم است خاطر نشان سازیم که دکارت - همان‌گونه که خودش و بسیاری از نویسندگان اذعان کرده‌اند -^(۱۸) در اندیشه فلسفی خود، در پی «نظام‌سازی»^(۱۹) بر آمده و در صدد بوده است تا اندیشه‌های خود را در قالب یک نظام فلسفی بر باورهای قطعی و تردید‌ناپذیر مبتنی سازد. از این روست که در این نوشتار، هم در باب معرفت‌شناسی و هم در زمینه هستی‌شناسی از نظام دکارتی سخن به میان آمده است.

گزارش نظام فلسفی دکارت

اگرچه در طول تاریخ فلسفه مطالب مربوط به معرفت‌شناسی ارتباط تنگاتنگی با هستی‌شناسی داشته و در ضمن مطالب مربوط به هستی‌شناسی مطرح می‌شده است، ولی ما با توجه به اینکه در

فلسفه جدید، مباحث معرفت‌شناسی تا حدی از استقلال برخوردار گردیده و در کنار مباحث هستی‌شناسی، فلسفه اخلاق و مانند آن مطرح می‌شوند، این دو قلمرو را از یکدیگر متمایز می‌کنیم. از این‌رو، بجاست در گزارش دیدگاه دکارت نیز از این تفکیک پیروی کنیم.

۱. نظام معرفت‌شناختی

برای گزارش نظام معرفت‌شناختی دکارت، با تمرکز بر کتاب تأملات تلاش خواهیم کرد اصول دیدگاه او را به روش تحلیلی تقریر کنیم. کتاب تأملات مشتمل بر شش تأمل است که از «شک فراگیر» آغاز می‌شود و به «تأسیس نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی» ختم می‌گردد. دکارت در تأمل نخست، ابتدا مجموعه گزاره‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: بدیهی البطلان، قطعی و تردیدناپذیر، و تردیدپذیر. به نظر او، همان‌گونه که باید از باور گزاره‌های بدیهی البطلان اجتناب کرد، لازم است از گزاره‌هایی که کاملاً قطعی و تردیدناپذیر نیستند، نیز اجتناب کرد. از این‌رو، کمترین احتمال شک کافی است تا از این‌گونه باورها دست بکشیم. این سخن نقطه آغاز تأمل اول است. در ادامه، او تلاش کرده است تا این «کمترین احتمال شک» را در همه باورهای خود نشان دهد. خوب است بدانیم که اساس اندیشه دکارت را «مبنای گروی» شکل می‌دهد؛ زیرا می‌گوید: با توجه به اینکه تردید و رد باورهای پایه موجب تخریب بقیه بنا می‌شود،^(۲۰) به سراغ پایه‌ای‌ترین باورها می‌رویم. او بحث خود را از باور به این گزاره که «همه ادراکات من، خواه حسی و خواه عقلی، معتبرند» آغاز می‌کند و به تدریج، به نقیض آن می‌رسد.

و اینک توضیح این سیر فکری: به نظر وی، یکی از پایه‌ای‌ترین باورها باور به اعتبار ادراک حسی است؛ زیرا قطعی‌ترین و صحیح‌ترین باورها باورهایی هستند که از طریق حس به دست آورده‌ایم. بنابراین، یکی از گزاره‌های پایه در نظر دکارت این گزاره است که «ادراک حسی معتبر است». مراد دکارت از «اعتبار»، صحت و قطعیت است. مراد از صحت همان «صدق» است و منظور از صدق مطابقت با واقع. این نکته از مثالی که او مطرح کرده است به خوبی استفاده می‌شود. البته نباید از نظر دور داشت که او این گزاره را با قید کلیت، در نظر می‌گیرد که عبارت

است از: «همة ادراکات حسی معتبرند.» او برای ردّ این گزاره کلی، بر اساس اینکه نقیض موجبه کلیه سالبة جزئیه است، به این گزاره متوسل می‌شود:

(۱) «گاهی ادراک حسی معتبر نیست.»

دلیل اعتبار این موجبه جزئیه چیست؟ به عبارت دیگر، بر چه اساسی این گزاره دارای صحت و قطعیت است؟ پاسخ دکارت این است که گاهی دریافته‌ام که همین حواس مرا فریب داده‌اند. برای مثال، چوب راستی را که در آب فرو رفته است، شکسته می‌بینم، اما وقتی آن را از آب خارج می‌کنم، راست می‌بینم. همچنین وقتی آن را با دست خود لمس می‌کنم اثری از شکستگی در آن احساس نمی‌کنم. بنابراین، یا باید گزارش شکسته بودن چوب نادرست باشد یا گزارش راست بودن آن، و در هر حال، خطایی در ادراک حسی من رخ داده است. حال با توجه به اینکه «چنین نیست که ادراک حسی همواره معتبر باشد» و از سوی دیگر، ما وسیله‌ای در اختیار نداریم تا به درستی نشان دهیم که ادراک حسی در چه مواردی معتبر است و در چه مواردی نامعتبر، پس در مواجهه با هر مورد از ادراک حسی، همواره این احتمال وجود دارد که ادراک مذکور نامعتبر باشد. بنابراین، نمی‌توان به ادراک حسی اعتماد کرد. از این‌رو، هر گونه ادراکی نیز که مبنی بر ادراک حسی باشد، اعتبار خود را از دست خواهد داد.

در ادامه، دکارت در مقام تضعیف اشکال برمی‌آید و نشان می‌دهد که ادراک حسی دست‌کم در برخی موارد، معتبر است. از این‌رو، می‌توان در برخی موارد، بدان اعتماد کرد. توضیح آنکه باید توجه داشت که سالبة جزئیه موجب می‌گردد تا کلیت قضیه موجبه کلیه مخدوش گردد، نه آنکه آن را تبدیل به سالبة کلیه سازد مبنی بر اینکه «هیچ ادراک حسی معتبر نیست.» پس تا اینجا دو گزاره داریم: «گاهی ادراک حسی معتبر نیست» و «گاهی ادراک حسی معتبر است.» دلیل ما بر صحت گزاره دوم، این است که گاهی برخی ادراک‌های حسی چنان روشن هستند که جای تردیدی در آنها باقی نمی‌ماند. برای مثال، وقتی سیبی در دست خود دارم، هم سیب را با چشمان خود می‌بینم و هم لامسه من گزارش چشم را تأیید می‌کند و هم می‌توانم بوی سیب را احساس

کنم. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که در ادراک حسی خود، نسبت به سیب تردید کنم. از این رو، هر گونه باوری که مبتنی بر این قسم از ادراکات حسی باشد نیز معتبر خواهد بود. ولی گویی دکارت با خود عهد کرده است اعتبار هر گونه ادراک حسی را از میان ببرد. از این رو، شبهه دیگری را پیش می‌کشد تا به این نتیجه برسد:

(۲) «هیچ ادراک حسی معتبر نیست.»

دکارت برای این کار، به پدیده «خواب» متوسل می‌شود. بسیار اتفاق افتاده است که هنگام خواب، خود را در باغ میوه دیده‌ام و اتفاقاً از یک درخت، میبوی چیده و آن سیب را چنان در دست گرفته‌ام که هم با چشمان خود دیده‌ام و هم لامسه من آنچه را دیده‌ام تأیید کرده و حتی در مواردی بوی آن را نیز استشمام کرده‌ام، ولی به ناگاه، با بانگ خروسی از خواب برخاسته‌ام و هر چه را دیده بودم چیزی جز یک رؤیای شیرین نیافته‌ام. به عبارت دیگر، به رغم آنکه همه حواس من تأیید می‌کردند که «من سیبی در دست دارم»، ولی هویدا گشت که من در خواب بوده‌ام و در واقع، «من سیبی در دست نداشته‌ام». از این رو، نمی‌توان به صرف هماهنگی حواس، نتیجه گرفت که ادراک حسی معتبر است. شاید در اینجا به نظر برسد که برای اعتماد به ادراک حسی، همچنان راه باز است؛ زیرا می‌توان این قید را افزود که ادراک حسی در صورت هماهنگی حواس، معتبر است، مگر آنکه مشخص گردد در خواب بوده‌ام. بنابراین، همچنان می‌توان مدعی شد که «گاهی ادراک حسی معتبر است» و در این گونه موارد، باورهایی را که مبتنی بر این دسته از ادراکات حسی هستند، معتبر بدانیم. ولی دکارت پاسخ می‌دهد که در این زمینه، مشکلی کوچک ولی پر اهمیت وجود دارد: از کجا بدانم که چه زمانی در خواب هستم و چه زمان در خواب نیستم؟ حتی از کجا معلوم که اکنون در خواب نباشم و روزگاری سر از خواب بردارم و دریابم که هر چه ادراک معتبر می‌پنداشتم یکسره پندار نادرست بوده است؟ زیرا هیچ معیاری برای بازشناسی حالت خواب از حالت بیداری در دست نداریم. بنابراین، درباره هر مصداق ادراکات حسی، همواره این احتمال وجود دارد که من در خواب بوده‌ام و آنچه را ادراک حسی می‌پنداشته‌ام با واقع مطابق نبوده است.

در ادامه، دکارت تلاش می‌کند به دفاع از معرفت بپردازد و شبهه «خواب» را کمی به عقب براند. او برای این کار، ضمن پذیرفتن این احتمال که ممکن است که ما همگی در حالت خواب باشیم و روزی از خواب برخیزیم، معتقد است: حتی احتمال در خواب بودن هم دلیلی نمی‌شود که دست از این باور برداریم که «برخی از ادراک‌های حسی ما معتبرند»؛ زیرا همچنان برخی از باورها وجود دارند که میان خواب و بیداری مشترکند و شبهه «خواب» نمی‌تواند در اعتبار آنها خللی ایجاد کند. اما کدام باورها هستند که میان خواب و بیداری مشترکند؟ دکارت برای پاسخ به این پرسش، معتقد است:

(۳) «تنها ادراکات حسی مرکب معتبر نیستند.»

او در توضیح این مطلب، می‌گوید: محتوای خواب انسان ساخته قوه مخیله او است و این قوه هیچ‌گاه قادر نیست شئی کاملاً بدیع بیافریند، بلکه تنها قادر است از راه ترکیب صورت‌های بسیط‌تر، صورت‌های مرکب پدید آورد. بنابراین، همیشه صورت‌های بسیطی وجود دارند که چه ما در حالت خواب آنها را درک کنیم یا در حال بیداری، اموری واقعی هستند.^(۲۱) حتی اگر کسی ادعا کند که قوه مخیله می‌تواند صورت‌هایی بسیط بیافریند، خواهیم گفت: باز عناصری وجود دارند که فراتر از قوه مخیله هستند و امور واقعی محسوب می‌شوند و حالت بیداری یا حالت خواب نمی‌تواند خللی در ادراک ما نسبت به آنها ایجاد کند، و این دست باورها همواره معتبرند.^(۲۲) برای مثال، رنگ‌هایی که قوه مخیله در رنگ‌آمیزی تصویرها - که اساس صورت‌هایی هستند که مشاهده می‌کنیم - به کار می‌گیرد، از آن جمله است. در ادامه، دکارت با فرض اینکه ممکن است حتی همین رنگ‌ها، که آنها را اموری واقعی می‌پنداریم، اموری پنداری و حاصل خواب و رؤیا باشند، از واقعی دانستن آنها دست می‌شوید و می‌پذیرد:

(۴) «هیچ ادراک حسی، خواه بسیط و خواه مرکب، معتبر نیست.»

اما او تنها به واقعی بودن اموری کلی مانند اصل طبیعت و امتداد آن بسنده می‌کند تا شاید بتواند همچنان اعتبار برخی باورها را در مقابل شبهه «خواب» حفظ کند. در مرحله بعد، دکارت

برای آنکه به تکیه‌گاه محکمی اعتماد کند، از ادعای واقعی بودن اصل «طبیعت» و امتداد آن هم منصرف می‌شود و می‌گوید:

(۵) «علاوه بر ادراکات حسی، ادراکات عقلی، که بسیار بسیط نباشند، نیز معتبر نیستند.»

او به بیان این مطلب اکتفا می‌کند که حساب، هندسه و علوم دیگر، که بسیار بسیطند، اموری واقعاً قطعی و تردیدناپذیرند. برای مثال $5=2+3$ ، چه من در خواب باشم، چه در بیداری. اما گویی تقدیر چنین است که دکارت در راه تردید و شکاکیت همچنان به پیش رود. او ضمن مطرح کردن احتمال وجود خدای فریب‌کار، به این نتیجه می‌رسد:

(۶) «علاوه بر ادراکات حسی، ادراکات عقلی، خواه بسیار بسیط باشند، خواه بسیار بسیط نباشند، معتبر نیستند.»

توضیح آنکه اعتقاد به وجود خداوند قادر مطلق، که جهان را به گونه‌ای دیگر آفریده باشد، ولی مرا به گونه‌ای آفریده که هرگاه - برای مثال - چشم خود را می‌گشایم زمین و آسمان را واقعی می‌یابم، هرگاه دو را با سه جمع می‌کنم نتیجه آن پنج می‌شود و...، در حالی که واقع امر به گونه‌ای دیگر است، کافی است تا اعتبار باورهای بسیار بسیط عقلی را نیز زایل سازد. به عبارت دیگر، در چنین صورتی، حتی آن دسته از باورهای عقلی بسیار بسیط، که آنها را قطعی‌ترین و تردیدناپذیرترین باورها می‌پنداشتم، چیزی نخواهند بود جز مقتضای نحوه آفرینش من که لزوماً مطابق نحوه واقع خارجی نیست. اگر کسی بخواهد از اعتبار باورهای عقلی بسیار بسیط به این نحو دفاع کند که درست است که خدا قادر مطلق است و می‌تواند مرا و دستگاه ادراکی - از جمله قوه عاقله ام - را هرگونه خواست بیافریند، ولی نباید از نظر دور داشت که خداوند در عین آنکه قادر مطلق است، خیرخواه مطلق هم هست. صفت «خیرخواه مطلق بودن» مانع آن است که خداوند به فریب‌کاری بپردازد. بنابراین، خدای فریب‌کاری وجود ندارد و دست‌کم باورهای عقلی بسیار بسیط ما همچنان معتبر خواهند بود. نتیجه آنکه طبق این نگرش، می‌توان خیرخواه مطلق بودن خداوند را ضامنی به شمار آورد بر اینکه چنین نیست که ما همواره فریفته شویم. به نظر دکارت،

این سخن نادرست است؛ زیرا اگر درست می‌بود، می‌بایست خداوند ما را چنان می‌آفرید که هیچ‌گاه فریب نخوریم؛ زیرا اینکه در برخی موارد فریفته شویم نیز با خیرخواه مطلق بودن خداوند منافات دارد؛ همان‌گونه که همواره فریفته شدن ما با خیرخواه مطلق بودن خدا منافات دارد، در حالی که می‌دانیم دستگاه ادراکی ما در مواردی دچار فریب و نیرنگ می‌شود. از این‌رو، اگر خداوند را قادر مطلق می‌دانیم پس فریفته شدن خود را لاجرم باید به او نسبت دهیم، و اگر او را قادر مطلق نمی‌دانیم پس هر چه قدرت خداوند را محدودتر در نظر بگیریم بار مسئولیت خطاها و فریفته شدن ما متوجه نقص خود ما خواهد بود. افزون بر این، عده‌زیادی اصولاً وجود خداوند را نمی‌پذیرند. در این صورت، نمی‌توان از خداوند به عنوان تضمینی برای باورهای خود استفاده کنیم. خلاصه آنکه چاره‌ای نیست جز آنکه بپذیریم: «علاوه بر ادراکات حسی، ادراکات عقلی، خواه بسیار بسیط باشند، خواه بسیار بسیط نباشند، معتبر نیستند.»

دکارت معتقد است که آنچه تاکنون درباره‌ی ارزیابی باورهای خود انجام داده، کاری آگاهانه بوده که بر اساس اراده صورت گرفته است، ولی صرف اینکه من اراده کرده باشم که به گزاره‌های درست باور کنم، کافی نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که باورهای نادرستی که در گذشته داشته‌ام، به دلیل آنس ذهنی که در گذشته با آنها داشته‌ام، بر خلاف میل و اراده‌ام وارد مجموعه باورهایم گردند. بنابراین، هنوز این احتمال وجود دارد که بکلی از دام باورهای نادرست رها نشده باشم. بنابراین، برای به پایان رساندن سیر شکاکیت، به یک گام دیگر نیاز دارم. اینجاست که دکارت پای «دیو شریر» را به میان می‌کشد و این احتمال را مطرح می‌سازد که چه بسا دیو شریری وجود داشته باشد که تمام توان خود را به کار بسته باشد تا باورهایی را به عنوان باورهای درست به من القا کند. پس بهتر است همه باورهای خود را، حتی آن دسته از باورها را که درست می‌پندارم، به کناری نهم و از نو در تکاپوی تحصیل معرفت درست برآیم. بنابراین:

(۷) «هیچ‌یک از باورهایم، حتی آنها که درست می‌پندارم، معتبر نیستند.»

آنچه تاکنون به تفصیل بیان شد، ورود دکارت به وادی شک مطلق و فراگیر بود که چکیده

دیدگاه وی در تأمل اول از تأملات شش‌گانه بود. در تأمل دوم، دکارت درصدد تحصیل معرفت درست برمی‌آید. او برای بنا نهادن سنگ بنای معرفت، به سراغ «دیو شریر» می‌رود و استدلال می‌کند که دیو شریر هر قدر هم که فریب‌کار باشد، نمی‌تواند مرا فریب دهد که در همان حال که باور دارم وجود دارم، فریفته‌گردم و گمان کنم که وجود ندارم. بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که من هر چه باشم، هستم. برای آنکه خللی در درستی این گزاره، که «من وجود دارم»، واقع نشود، از چیستی «من» سخنی به میان نمی‌آورم؛ زیرا بررسی چیستی «من» بسیار دشوار است. بنابراین، به نخستین معرفت قطعی و تردیدناپذیر دست می‌یابم:

(۸) «من هستم.»

در ادامه، او تلاش می‌کند با بررسی اموری که ممکن است درباره چیستی «من» به ذهن آیند، پی‌ببرد که کدام‌یک از این امور می‌تواند حقیقت «من» را بیان کند. او برای این کار، از روش «سبر و تقسیم» استفاده می‌کند. طبق این روش، در پاسخ به یک پرسش، ابتدا فهرستی از گزینه‌ها تهیه می‌شود و در ادامه، با بررسی یک یک این امور و رد گزینه‌های نادرست، در نهایت به پاسخ صحیح می‌رسد. دکارت برای تبیین چیستی «من»، پنج فرض مطرح و بررسی می‌کند؛ نخستین فرض این است که در پاسخ اینکه «من» چیست؟ گفته شود:

a) انسان.

این پاسخ به تنهایی کافی نیست؛ زیرا بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که «انسان» چیست؟ مشهورترین پاسخی که در این زمینه مطرح شده، این است که انسان «حیوان ناطق» است. بدین‌سان، مشکل دو چندان می‌شود. تاکنون تنها در پی آن بودیم که دریابیم انسان چیست؛ حال، هم باید بررسی کنیم که «حیوان» چیست و هم تحقیق کنیم که «ناطق» چیست. دکارت با گفتن «بدین‌سان، از یک سؤال واحد، به بی‌نهایت سؤال‌های دشوارتر دیگری می‌افزیم و من نمی‌خواهم این وقت کم و فرصت باقی‌مانده را در تلاش برای تبیین این قبیل موشکافی‌ها ضایع کنم»، از پی‌گیری گزینه اول منصرف می‌شود و بررسی گزینه دوم را اختیار می‌کند. طبق گزینه

دوم، در پاسخ به این سؤال که «من» کیست، گفته می‌شود:

(b) چیزی که واجد صورت و دست‌ها و بازوها و... است.

این امور مرکب از گوشت و استخوان است و به صورت یک جسم نمودار می‌شود که «بدن»

نام دارد. ولی «جسم» چیست؟ هر چیزی است که:

(b/1) بتوان آن را به شکل معینی تعریف کرد.

(b/2) بتواند در مکانی بگنجد.

(b/3) فضایی را اشغال کند، به گونه‌ای که هر جسم دیگری را از آن فضا طرد کند.

(b/4) با یکی از قوای لامسه، بینایی، شنوایی، چشایی، و بویایی احساس شود.

(b/5) بتواند به وسیله محرک خارجی حرکت کند.

(b/6) فاقد احساس و تفکر باشد.

حال با دقت در این اوصاف، در می‌یابم که «من» واجد هیچ‌یک از این اوصاف نیست. از

این‌رو، بدون آنکه وقت خود را صرف بررسی یک یک این اوصاف کنیم، سراغ گزینه سوم

می‌رویم: «من» کیست؟

(c) آنچه راه می‌رود و غذا می‌خورد.

با توجه به اینکه راه رفتن و غذا خوردن منوط به داشتن بدن است و داشتن بدن مستلزم

داشتن جسم است که جسم خود مساوی است با $b/1 + b/2 + b/3 + b/4 + b/5 + b/6$ ،

بنابراین، می‌توان پی برد که «من» نمی‌تواند «آنچه راه می‌رود و غذا می‌خورد» باشد. پس به سراغ

گزینه چهارم می‌رویم.

(d) آنچه احساس می‌کند.

اما خود «احساس» چیست؟ «احساس» عبارت است از: تأثیری که اشیا بر اعضای بدن باقی

می‌گذارند. با توجه به اینکه داشتن بدن مستلزم داشتن جسم است، که جسم خود مساوی است با

$b/1 + b/2 + b/3 + b/4 + b/5 + b/6$ ، بنابراین، می‌توان پی برد که «من» نمی‌تواند «آنچه

احساس می‌کند» باشد. افزون بر این، چه بسیار شده که در خواب اموری را - برای مثال یک قلم سحرآمیز - احساس کرده‌ام، ولی وقتی سر از بالین خواب برداشته‌ام، پی برده‌ام که اصلاً آنها را احساس نکرده‌ام. این هم دلیل دیگری بر اینکه «من» نمی‌تواند «آنچه احساس می‌کند» باشد. به همین دلیل، به سراغ گزینه بعدی می‌رویم: «من» چیست؟

(e) هوای لطیف گسترده شده درون اعضای بدن.

این گزینه نیز مردود است؛ زیرا داشتن اعضا، منوط به داشتن بدن است و داشتن بدن، مستلزم داشتن جسم است که جسم خود مساوی است با... گزینه بعدی:

(f) باد هستم. ولی با توجه به تردیدی که نسبت به باور خود درباره جهان خارج دارم، نمی‌توانم به وجود «باد» باور داشته باشم. گزینه بعدی:

(g) آتش هستم.

ولی با توجه به تردیدی که نسبت به باور خود درباره جهان خارج دارم، نمی‌توانم به وجود «آتش» باور داشته باشم. گزینه بعدی:

(h) بخار هستم.

ولی با توجه به تردیدی که نسبت به باور خود درباره جهان خارج دارم، نمی‌توانم به وجود «بخار» باور داشته باشم. گزینه بعدی:

(i) دم هستم.

ولی با توجه به تردیدی که نسبت به باور خود درباره جهان خارج دارم، نمی‌توانم به وجود «دم» باور داشته باشم. تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند، گزینه دهم است که طبق آن، «من» عبارت است از:

(j) آنچه تفکر می‌کند.

«تفکر» همان چیزی است که من واجد آن هستم. و من مادام که تفکر می‌کنم، وجود دارم.

پس «من» چیزی است که «می‌اندیشد».

دکارت در ادامه، به سراغ اشیایی می‌رود که لمس می‌کنیم و می‌بینیم. آنچه ما با حواس خود درک می‌کنیم یک جسم کلی نیست، بلکه این یا آن جسم است. از این‌رو، دکارت برای بررسی ادراک جسم، یک «موم» را در نظر می‌گیرد. ادراک ما نسبت به موم شامل این موارد می‌شود:

k/1 رنگ آن را با چشم درک می‌کنیم.

k/2 با بویایی، بوی آن را احساس می‌کنیم.

k/3 سفتی آن را نیز با لامسه درک می‌کنیم.

k/4 وقتی ضربه‌ای به آن وارد می‌کنیم و صدایی تولید می‌شود، این صدا را به وسیلهٔ سامعه

می‌شنویم.

k/5 طعم آن را به وسیلهٔ چشایی درک می‌کنیم.

اینها جملگی وصف‌هایی هستند که این قطعه موم در حالت طبیعی واجد است. اگر شرایط را کمی تغییر دهیم، برای مثال، موم را در کنار آتش قرار دهیم و به آن حرارت دهیم، در این صورت، مشاهده خواهیم کرد که رنگش تغییر می‌کند؛ بوی آن عوض می‌شود؛ سفتی موم تبدیل به نرمی می‌شود؛ دیگر در اثر ضربه زدن، صدایی از آن به گوش نمی‌رسد، و در نهایت، طعم آن نیز تغییر خواهد کرد. با توجه به اینکه به رغم همهٔ این تغییرات، این قطعه موم همچنان یک قطعه موم باقی مانده است، پس می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت موم نه این وصف‌ها، بلکه امری ورای این وصف‌هاست. اگر از این وصف‌ها صرف نظر کنیم آنچه باقی می‌ماند شیء ممتدّ حرکت‌پذیر است. مراد از نرم بودن این است که موم مذکور استعداد پذیرش بی‌نهایت تغییرات را دارد. برای مثال، می‌تواند به صورت مربع درآید، می‌تواند به صورت دایره درآید و... مراد از «حرکت‌پذیر بودن» هم این است که موم مذکور استعداد پذیرش بی‌نهایت حرکت را دارد. اما چگونه ذهن من به مفهوم نرم و مفهوم حرکت‌پذیر رسیده است؟ دو راه متصوّر است: یا آنکه این دو مفهوم زایندهٔ مخیلهٔ من است، یا آنکه آنها را با فاهمهٔ خویش درک کرده‌ام. ولی می‌دانم که آنها را با مخیلهٔ خود نساخته‌ام؛ زیرا مخیلهٔ من قادر نیست مفهوم «بی‌نهایت» را، که در مفاد نرم بودن

اخذ شده است، درک کند. درباره امتداد هم همین‌طور. وقتی می‌گوییم: موم معتد است، منظور این است که موم می‌تواند امتدادهای گوناگونی داشته باشد که برخی از آنها هیچ‌گاه به مخیله من خطور نکرده است. از این‌رو، نمی‌توان گفت: مفهوم «امتداد» ساخته مخیله است. بنابراین، این مفهوم نیز محصول فاهمه من است. البته این موم را، هم به وسیله بینایی درک می‌کنم، هم به وسیله شنوایی، هم به وسیله چشایی، هم به وسیله لامسه و هم به وسیله بویایی. ولی حقیقت موم چیزی نیست که به وسیله این حواس درک می‌کنم. حقیقت موم چیزی است که به وسیله شهود درک می‌کنم. شهود ممکن است ناقص و مبهم یا واضح و متمایز باشد. این بستگی دارد به آنکه توجه من نسبت به اوصافی که در یک شیء می‌یابم شدید باشد یا ضعیف. اکنون که موم را با شهود درک می‌کنم، این شهود من واضح و متمایز است. حال که معرفتی واضح و متمایز نسبت به موم به دست آورده‌ام، تردیدی نیست که معرفت من نسبت به «من» واضح‌تر و متمایزتر است؛ زیرا وقتی می‌گویم «موم موجود است»؛ به این دلیل که من آن را می‌بینم» پس معرفت نسبت به وجود خودم باید واضح‌تر و متمایزتر باشد. نکته مهمی که دکارت در این قسمت بیان می‌کند این است که ما اجسام را نه به کمک حواس، بلکه به کمک فاهمه درک می‌کنیم.

در ادامه، دکارت با استفاده از معرفتی که نسبت به وجود خود دارد، تلاش می‌کند علت این موضوع را، که چنین معرفتی قطعی و تردیدناپذیر است، دریابد. به نظر او، آنچه موجب شده است او نسبت به صحّت این معرفت خود مطمئن گردد این است که نسبت به وجود خود، معرفت واضح و متمایز دارد. سپس دکارت در ضمن یک عبارت کوتاه، گام بلندی در نظام معرفت‌شناسی خود به جلو برمی‌دارد. به نظر او، اگر کمترین احتمال خطایی وجود می‌داشت، هرگز به این میزان از اطمینان نسبت به صدق معرفت خود دست نمی‌یافت، و چون ویژگی این معرفت او این است که واضح و متمایز است، بنابراین، می‌توان به این نکته رسید که وضوح و تمایز معیار صدق معرفت او بوده است و از این‌رو، «وضوح» و «تمایز» را به عنوان معیار کلی صدق معرفت معرفی می‌کند. همان‌گونه که با مراجعه به متن کتاب تأملات روشن می‌شود،

عبارت دکارت در این زمینه، بیش از سه سطر نیست، ولی در ضمن این سه سطر، او تنها بر اساس معرفت نسبت به یک گزاره، به معرفتی کلی می‌رسد:

(۹) «هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم، حقیقت دارد.»

اینجاست که دکارت «وضوح» و «تمایز» را علاوه بر اینکه نشانه حقیقت داشتن یک معرفت می‌داند، نشانه بدهاقت آن نیز می‌شمارد. تا اینجا دکارت اولاً، یک مبنای محکم برای بنای معرفت خویش یافته است، و ثانیاً، یک معیار کلی برای دستیابی به معرفت‌های دیگر معرفی کرده که عبارت است از: وضوح و تمایز.

ولی دکارت برای پیشبرد فرایند معرفت، با مانعی بزرگ مواجه است: از کجا معلوم که خداوند قادر مطلق و فریب‌کاری وجود نداشته باشد که برخی پندارها را به عنوان معرفت‌های واضح و متمایز بر من ننماید؟ در اینجا، دکارت برای دفاع از اعتبار معیاری که برای دستیابی به معرفت ارائه کرده است، به تکاپو می‌افتد و اظهار می‌دارد که او در فرایند معرفت‌یابی، هنوز نه به وجود خدا معرفت دارد و نه به عدم خدا. از این رو، در گام بعدی، لازم است روشن سازد که آیا خداوندی وجود دارد یا نه؟

او برای این کار، سراغ افکاری که دارد می‌رود و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند: مفاهیم، اراده و انفعالات، و احکام. درباره «مفاهیم»، نظر دکارت این است که مادام که مفاهیم را به چیزی نسبت نداده‌ایم، خطایی در آنها رخ نمی‌دهد. درباره «اراده و انفعالات» نیز ممکن است اراده و انفعال من به امر خطایی تعلق بگیرد، ولی در اصل تعلق «اراده» یا انفعال من نسبت به آن امر، تردیدی وجود ندارد. مهم‌ترین بخش از افکار، «تصدیقات» است که در آنها به این‌همانی میان دو چیز حکم می‌شود. در میان این احکام، آنچه زمینه خطا دارد این است که به این‌همانی میان مفاهیم ذهنی خود و اشیای خارجی حکم کنم، وگرنه اگر این مفاهیم را حالات ذهنی به شمار آورم، بدون اینکه آنها را به اشیای خارجی نسبت دهم، زمینه‌ای برای خطا وجود نخواهد داشت. حال از میان مفاهیمی که در ذهن من وجود دارند، برخی فطری‌اند، برخی عارضی و برخی ساخته خودم.

من به دو دلیل برخی از مفاهیم را عارضی می‌شمارم:

دلیل اول: تمایلی خود به خودی در من وجود دارد که این مفاهیم را ناشی از طبیعت خارجی بدانم. پس ریشه عارضی دانستن آنها میل درونی من است، ولی با توجه به اینکه در من امیالی وجود دارند که هنگام مواجهه با فضیلت و رذیلت، این امیال مرا به رذایل سوق داده‌اند، پس ممکن است که این امیال مرا به اشتباه، به سمت عارضی دانستن این مفاهیم سوق دهند. پس نمی‌توان به آنها اعتماد کرد.

دلیل دوم: با توجه به اینکه این امیال به اراده من بستگی ندارند، می‌توان نتیجه گرفت که عاملی خارجی موجد آنهاست. ولی سه اشکال عمده اعتبار این دلیل را زیر سؤال می‌برد: نخست آنکه امیال من هم اموری هستند که مطابق اراده من نیستند. با این حال، اموری درونی هستند. دوم آنکه چه بسا قوه‌ای درون من وجود داشته باشد که از آن آگاهی ندارم و این قوه عامل پیدایش مفاهیم مذکور بوده باشد. سوم به فرض که این مفاهیم از خارج وارد ذهن من شده‌اند، صرف اینکه مفاهیمی از خارج وارد ذهن من شده باشند، نمی‌تواند دلیلی بر صدق آن مفاهیم باشد؛ زیرا بارها شده است که مفاهیمی را از خارج به دست آورده‌ام که با واقعیت خارجی مطابقت نداشته‌اند. برای مثال، از طریق بینایی تصویری از خورشید در ذهن من شکل گرفته است که خورشید را به منزله جرم کوچکی نشان می‌دهد، ولی بر اساس مطالعات علم هیت، تصویری دیگر از خورشید در ذهن من شکل گرفته است که خورشید را به منزله جرم بزرگی نشان می‌دهد و این دو تصویر با یکدیگر تفاوت دارند. این مفاهیم یا از عدم به وجود آمده‌اند یا از امر وجودی. با توجه به اینکه این مفاهیم به هر حال معدوم نیستند و وجود دارند، بنابراین، نمی‌توان گفت از عدم به وجود آمده‌اند و باید گفت: از امر وجودی به وجود آمده‌اند. حال این امر وجودی یا از درون ذهن من است یا از خارج آن.

ولی اینکه این مفاهیم از درون ذهن من باشند، درست نیست؛ زیرا محتوای این مفاهیم با یکدیگر تفاوت دارند؛ برخی از چیزی حکایت دارند و برخی از چیزی دیگر. همچنین مفاهیمی

که از جوهر حکایت می‌کنند دارای محتوای بیشتری هستند نسبت به مفاهیمی که از عرض حکایت دارند. حتی میان مفاهیمی که از جوهر حکایت دارند نیز تفاوت وجود دارد. مفهومی که از جوهر نامتناهی، عالم مطلق، قادر مطلق، خالق ماسوا، و سرمد حکایت می‌کند بر واقعیت بیشتری مشتمل است تا مفهومی که از جوهر متناهی حکایت دارد.

یکی از قواعدی که بر اساس نور فطری به آن می‌رسم این است که علت فاعلی و علت تامه دست کم باید به اندازه معلولش دارای واقعیت باشد. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت: چیزی که واقعیت بیشتری دارد محال است از چیزی به وجود آید که واقعیت کمتری دارد. این مطلب، هم بر علت‌ها و معلول‌های خارجی صادق است، هم بر علت‌ها و معلول‌های ذهنی. از این رو، محال است مفهومی که از واقعیت بیشتری حکایت می‌کند از امری صادر شود که مشتمل بر واقعیت کمتری است.

حال واقعیتی که این مفاهیم شامل آنهاست یا به نحو ذهنی در علت آنها وجود دارد یا به نحو صوری (= واقعی). اگر واقعیتی که این مفاهیم شامل آنهاست به نحو ذهنی در علت آنها وجود داشته باشد، این امر تا بی‌نهایت ادامه نخواهد داشت، بلکه در جایی باید این واقعیت به نحو صوری (= واقعی) در علت وجود داشته باشد. بنابراین، موجود دیگری نیز در جهان وجود دارد که علت مفاهیمی است که در ذهن من وجود دارند.

۱) در ذهن من، مفاهیم گوناگونی وجود دارند:

۱۱) مفهوم «من»؛

۱۲) مفهوم «خدا»؛

۱۳) مفهوم «اشیای مادی»؛

۱۴) مفهوم «انسان‌های دیگر»، مفهوم «جان‌داران»، و مفهوم «فرشتگان».

به سهولت، می‌توانم ادعا کنم که ممکن است مفاهیم مربوط به ۱۴ را واجد باشم، بدون اینکه انسان دیگری، جاندار یا فرشته‌ای وجود داشته باشد. اما اینکه چگونه به این مفاهیم رسیده‌ام؛

چه بسا این مفاهیم حاصل امتزاج مفاهیم d1، d2 و I3 باشد.

اما دربارهٔ I3، این مفاهیم بر دو قسم هستند: (I3-1) مفاهیمی که واضح و متمایز کامل نیستند و

(I3-2) مفاهیمی که واضح و متمایز کامل هستند.

با توجه به اینکه مفاهیم (I3-1) اولاً، واجد واقعیتی بزرگ یا عالی نیستند که من نتوانم آنها را

به وجود آورم و ثانیاً، در میان این دسته از مفاهیم، مفهومی که واضح و متمایز باشد بسیار اندک

است، بنابراین، نمی‌توانم پیدایش آنها را به موجودی غیر خودم نسبت دهم. خطا ممکن است از

دو حیث واقع گردد: یکی از حیث صوری (حراقعی) و دیگری از حیث مادی. خطا از حیث

صوری تنها می‌تواند در تصدیقات واقع شود، و خطا از حیث مادی ممکن است در مفاهیم واقع

گردد، و آن وقتی است که این مفاهیم چنان از معدوم حکایت کنند که گویی موجود است؛ زیرا

این مفاهیم از دو حال خارج نیستند: یا خطا هستند که در این صورت، می‌بایست نور فطرت مرا

نسبت به خطا بودن آنها آگاه می‌ساخت، و اگر خطا نباشند به این دلیل که واقعیت را کاملاً روشن

به من نشان نمی‌دهند، پس مانعی وجود ندارد که آنها را مخلوق خود بدانم.

اما (I3-2) نیز خود بر دو قسم است: برخی به نحو صوری (= واقعی) در من وجود دارند؛

مانند مفهوم «جوهر»، و برخی به نحو صوری در من وجود ندارند، بلکه چون این دست مفاهیم

حالاتی از جوهر هستند، به نحو والاتری در خود من مندرج هستند.

اما (I2) مفهوم «خدا»؛ مراد از مفهوم «خدا»، جوهری است نامتناهی قائم به ذات، عالم مطلق

و قادر مطلق، که مرا و هر چه غیر مرا اگر وجود داشته باشد آفریده است. دربارهٔ محتوای این

مفهوم، باید گفت: نه در صورت این مفهوم خطا وجود دارد و نه در مادهٔ آن. در صورت آن خطا

وجود ندارد؛ زیرا این مفهوم را به وضوح و تمایز می‌یابم و می‌یابم که واقعیت موجود در جوهر

نامتناهی، بیش از واقعیت موجود در جوهر متناهی است. از سوی دیگر، در مادهٔ آن نیز خطا

وجود ندارد؛ زیرا آن را از مفهوم «عدم تناهی» به دست نیاورده‌ام. دربارهٔ منشأ پیدایش این مفهوم

دو احتمال وجود دارد:

الف - اینکه من چنین مفهومی را به وجود آورده باشم.

ب - اینکه خدا چنین مفهومی را در من به وجود آورده باشد.

در باره احتمال «الف» باید گفت: اگر من خود مفهوم «خدا» را به وجود آورده بودم، به ناچار آن را بر اساس مفهوم «تناهی»، که در خودم وجود دارد، ساخته بودم؛ به این صورت که از مفهوم «تناهی» به عدم آن می‌رسیدم. ولی واضح است که مفهوم «نامتناهی» خود بیش از هر مفهوم دیگری مشتمل بر واقعیت است و نمی‌توان آن را بر اساس مفهوم غیر حقیقی «عدم تناهی» به دست آورد. با توجه به اینکه بر اساس نور فطری، علت فاعلی و علت تا مه دست‌کم باید به اندازه معلولش دارای واقعیت باشد، در حالی که مفهوم «خدا» نامتناهی است و من خود متناهی هستم، پس محال است چنین مفهومی از من صادر شده باشد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت: خدا بالضرورة وجود دارد.

تا اینجا، بخش اعظم نظام معرفت‌شناسی دکارت پایان می‌یابد. از این‌رو، به سراغ نظام «هستی‌شناختی» او می‌رویم:

۲. نظام هستی‌شناختی

پیش از طرح نظام هستی‌شناختی دکارت تذکر یک نکته لازم است و آن اینکه تفکیک نظام «معرفت‌شناختی» و نظام «هستی‌شناختی» دکارت به این معنا نیست که این دو واقعاً دو نظام مستقل و بی‌ارتباط با هم هستند، بلکه در اندیشه دکارت، این دو نظام با یکدیگر آمیخته‌اند. اگر دکارت برای دستیابی به یقین، از «فکر می‌کنم، پس هستم» سخن می‌گوید، در عین اینکه یک گزاره قطعی و یقینی به دست آورده، به وجود یک جوهر نیز رسیده است. حال با توجه به این نکته، نگاهی می‌افکنیم به نظام هستی‌شناختی دکارت. دکارت در بخش هستی‌شناسی، نخستین مطلبی را که بدان اذعان می‌کند عبارت است از اینکه من نخست خود را به صورت واضح و متمایز می‌یابم. همچنین مفهوم «خدا» را به صورت واضح و متمایز می‌یابم که این خود حاکی از

وجود خدا است. در ادامه، دکارت به بررسی وجود اشیای مادی می‌پردازد. او می‌گوید: کمیته را به صورت واضح و متمایز درک می‌کنم که در فلسفه به عنوان کم متصل شناخته می‌شود. علاوه بر این، بی‌نهایت خصایص مربوط به اعداد، اشکال، حرکات و چیزهای مشابه آنها برای من مکشوف می‌شود. درباره خدا هم من مفهوم «وجود کامل مطلق» را در ذهن خود دارم که چون این مفهوم واضح و متمایز است، می‌توان نتیجه گرفت که خدا وجود دارد. بر اساس قوه تخیل نیز به وجود اشیای مادی پی می‌برم؛ احساس می‌کنم که سر، پا، دست و... دارم و بدن من جسمی است در میان اجسام دیگر، و پیرامون بدن من، اجسام فراوانی وجود دارند که از آن میان، باید از برخی بپرهیزم و برخی را طلب کنم. میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن نظر که جسم همواره بالطبع قسمت‌پذیر است و نفس به هیچ وجه قسمت‌پذیر نیست. البته دلیل دکارت بر تمایز نفس از بدن آن است که اگر بتوان چیزی را به نحو واضح و متمایز، مستقل از چیز دیگری تصور کرد، به نحوی که یکی بدون دیگری بتواند وجود داشته باشد، معلوم می‌شود که بین آنها تمایز واقعی وجود دارد؛ یعنی آنها در عالم خارج، واقعاً از هم متمایزند. با توجه به اینکه نفس را مستقل از بدن تصور می‌کنیم و بدن را نیز مستقل از نفس تصور می‌نماییم، پس نفس و بدن واقعاً متمایز از یکدیگرند. (۲۳)

بررسی عقلانیت در نظام فلسفی دکارت

پس از آشنایی با نظام فلسفی دکارت، نوبت به بررسی ارزش و جایگاه عقلانیت در این نظام فلسفی می‌رسد. در اینجا، همانند قسمت قبلی، از تفکیک میان دو بخش «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» پیروی می‌کنیم: نخست عقلانیت در بخش معرفت‌شناسی.

۱. عقلانیت در معرفت‌شناسی

همان‌گونه که گفته شد، ملاک ارزیابی عقلانیت در نظام معرفت‌شناسی آن است که دریا بایم یک

نظام فلسفی در زمینه معرفت‌شناسی، تا چه حد برای قوه عاقله و ادراک عقلی ارزش و اهمیت قابل است؟ با در نظر گرفتن این ملاک، هنگامی که به بررسی اندیشه دکارت می‌پردازیم، درمی‌یابیم که در نظام معرفت‌شناختی او، داستان عقلانیت دارای یک سیر و حرکت پر فراز و نشیب است. دکارت کار خود را از نقطه‌ای آغاز کرد که به ادراکات عقلی قابل بود و مفاهیم عقلی را معتبر می‌دانست، ولی به تدریج از این نقطه فاصله گرفت و با طرح شک و تردیدهایی درباره ادراکات عقلی و همچنین ادراکات حسی، که اساس و پایه دست‌یابی به مفاهیم عقلی هستند، از عقلانیت دور شد. او از این نقطه (نقطه a) آغاز کرد که «همه ادراکات من، خواه حسی و خواه عقلی، معتبرند» و در این ادعا، سخنی از ترجیح یکی از دو نحوه ادراک بر دیگری به میان نیاورد. در ادامه، به سوی شک و تردید در باورها و معرفت‌های خود رفت و ادعا کرد که (۱) «گاهی ادراک حسی معتبر نیست.» [نقطه b]

در ادامه، دکارت به پدیده «خواب» متوسل شد و ادعا کرد که در خصوص هر مصداق ادراکات حسی، همواره این احتمال وجود دارد که من در خواب بوده‌ام و آنچه را ادراک حسی می‌پنداشتم با واقع مطابق نبوده است. (۲) «هیچ ادراک حسی معتبر نیست.» [نقطه c]

در ادامه، دکارت تلاش کرد به دفاع از معرفت پردازد و شبهه «خواب» را کمی به عقب براند. او برای این کار، ادعا کرد: همچنان برخی از باورها وجود دارند که میان خواب و بیداری مشترکند و شبهه خواب نمی‌تواند در اعتبار آنها خللی ایجاد کند، پس (۳) «تنها ادراکات حسی مرکب معتبر نیستند.» [نقطه d]

او در توضیح این مطلب، می‌گفت: محتوای خواب انسان ساخته قوه مخیله اوست، و این قوه هیچ‌گاه قادر نیست شیشی کاملاً بدیع بیافریند، بلکه تنها قادر است از راه ترکیب صورت‌های بسیط‌تر صورت‌هایی مرکب پدید آورد. بنابراین، همیشه صورت‌های بسیطی وجود دارند که چه ما در حالت خواب آنها را درک کنیم یا در حال بیداری، اموری واقعی هستند. در ادامه، دکارت با فرض اینکه ممکن است حتی همین رنگ‌ها، که آنها را اموری واقعی می‌پنداریم، اموری پنداری

و حاصل خواب و رؤیا باشند، از واقعی دانستن آنها دست شست، ضمن آنکه پذیرفت (۴) «هیچ ادراک حسی، خواه بسیط و خواه مرکب، معتبر نیست.» [نقطه e]

در مرحله بعد، برای آنکه به تکیه‌گاه محکمی اعتماد کند، از ادعای واقعی بودن اصل «طبیعت» و امتداد آن هم منصرف شد و گفت: (۵) «علاوه بر ادراکات حسی، ادراکات عقلی، که بسیار بسیط‌نباشند، نیز معتبر نیستند.» [نقطه f]

او سپس ضمن مطرح کردن احتمال وجود «خدای فریب‌کار»، به این نتیجه رسید: (۶) «علاوه بر ادراکات حسی، ادراکات عقلی، خواه بسیار بسیط باشند، خواه بسیار بسیط نباشند، معتبر نیستند.» [نقطه g]

بعد پای «دیو شریر» را به میان کشید و این احتمال را مطرح ساخت که چه بسا دیو شریری وجود داشته باشد که تمام توان خود را به کارگیرد تا باورهایی را به عنوان باورهای درست به من القا کند. پس بهتر است بگوییم: (۷) «هیچ یک از باورهایم، حتی آنها که درست می‌پندارم، معتبر نیست.» [نقطه h]

اینجا آخرین مرحله‌ای است که دکارت برای بیان شک و تردید بدان رسید و از این به بعد، بنای یک نظام معرفتی یقینی را آغاز کرد و استدلال نمود که دیو فریب‌کار هر قدر هم فریب‌کار باشد، نمی‌تواند مرا فریب دهد که در همان حال که باور دارم وجود دارم، فریفته گردم و گمان کنم که وجود ندارم. بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که من هر چه باشم، هستم. برای آنکه خللی در درستی این گزاره، که «من وجود دارم»، واقع نشود، از چیستی «من» سخنی به میان نیاورد؛ زیرا بررسی چیستی «من» بسیار دشوار است. بنابراین، به نخستین معرفت قطعی و تردیدناپذیر دست یافت: (۸) «من هستم.» [نقطه i]

البته روشن است که اذعان به «من هستم» افزون بر اینکه اذعان به وجود یک موجود است و از این نظر به نظام هستی‌شناختی مربوط می‌گردد، اذعان به داشتن یک مفهوم عقلی نیز به شمار می‌آید؛ مفهومی که از طریق حواس ظاهری به دست نیامده است و از این حیث، می‌توان در نظام معرفت‌شناختی دکارت، به بررسی آن پرداخت.

در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که این «من» چیست؟ «تفکر» همان چیزی است که من واجد آن هستم، و من مادام که تفکر می‌کنم، وجود دارم. پس «من» چیزی است که «می‌اندیشد». دکارت با استفاده از معرفتی که نسبت به وجود خود دارد، تلاش می‌کند علت این موضوع را که چنین معرفتی قطعی و تردیدناپذیر است، دریابد. به نظر او، آنچه موجب شده است او نسبت به صحت این معرفت خود مطمئن گردد این است که نسبت به وجود خود معرفتی واضح و متمایز دارد: (۹) «هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم، حقیقت دارد.» [نقطه ز]

گفته شد که دکارت وجود خداوند را نیز بر اساس مفهوم موجود کامل مطلق اثبات کرده است. برای آنکه دقیقاً دریابیم که عقلانیت نظام معرفت‌شناختی دکارت تا چه حد است، بجاست نگاهی به دیدگاه او درباره مفاهیم بیفکنیم. او برای بررسی مفاهیم، به سراغ افکاری که دارد می‌رود و آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند: مفاهیم، اراده و انفعالات، و احکام. درباره «مفاهیم»، نظر دکارت این است: مادام که مفاهیم را به چیزی نسبت نداده‌ایم خطایی در آنها رخ نمی‌دهد. درباره «اراده و انفعالات» نیز ممکن است اراده و انفعال من به امر خطایی تعلق بگیرد، ولی در اصل تعلق «اراده» یا انفعال من نسبت به آن امر تردیدی وجود ندارد. مهم‌ترین بخش از افکار، «تصدیقات» است که در آنها به این‌همانی میان دو چیز حکم می‌شود. در میان این احکام، آنچه زمینه خطا دارد این است که به این‌همانی میان مفاهیم ذهنی خود و اشیای خارجی حکم کنم، وگرنه چنانچه این مفاهیم را حالات ذهنی به شمار آورم، بدون اینکه آنها را به اشیای خارجی نسبت دهم، زمینه‌ای برای خطا وجود نخواهد داشت. حال از میان این مفاهیمی که در ذهن من وجود دارند برخی فطری‌اند، برخی عارضی و برخی ساخته خودم.

بنابراین، اعتقاد دکارت به مفاهیمی نظیر «من» و «خدا»، ما را به این نتیجه می‌رساند که او در نظام معرفت‌شناختی خود، به مفاهیم عقلی، حقایق ازلی، و مفاهیم فطری قایل است. او به مفاهیم بنیادی و فطری عقلی قایل است. البته بنیادی و فطری بودن دو گونه تفسیر شده است: طبق یک تفسیر، «فطری» به این معناست که از اول خلقت همراه انسان باشد، و طبق تفسیر دیگر، فطری

بدان معناست که انسان استعداد داشته باشد به آن مفاهیم دست یابد. از مثالی که دکارت مطرح می‌کند - این مثال که از اثر نقاش می‌توان به میزان هنر او پی برد - می‌توان دریافت که مرادش تفسیر دوم است. برای مثال، دربارهٔ مفهوم «ضرورت» معتقد است: این مفهوم در ما وجود دارد و این مفهوم به گونه‌ای است که در هیچ موجود ناقصی نمی‌تواند وجود داشته باشد و همین مفهوم که در ما هست، نشانهٔ وجود یک موجود کامل است. بنابراین، دکارت قایل به وجود معانی عقلی مستقل در ماست. پس با توجه به اینکه به نظر او این دسته مفاهیم مستقل از ذهن و فاعل شناسا هستند، می‌توان گفت: نظام معرفت‌شناختی او واجد عناصر لازم برای عقلانیت است. [نقطهٔ k]

۲. عقلانیت در هستی‌شناسی

گفتیم که ملاک ارزیابی عقلانیت در یک نظام هستی‌شناختی، آن است که بررسی کنیم آیا نظام مذکور اصولاً چیزی به عنوان «موجود عقلی و مجرد» می‌پذیرد یا نه؟ و در صورتی که به چنین موجوداتی قایل است، در نظام هستی‌شناختی خود، چه جایگاهی برای آنها قایل است؟ داستان عقلانیت در نظام هستی‌شناختی دکارت نیز مانند نظام معرفت‌شناختی او دارای فراز و نشیب است. دکارت ابتدا به موجودات عقلی و مجرد قایل بود [نقطهٔ a']، ولی طرح شک و تردیدهای روشمند، موجب شد در مرحله‌ای از تفکر خود، از اعتقاد به چنین موجوداتی دست بشوید؛ زیرا تردید و شک در اعتبار ادراک عقلی و حسی به معنای عدم اعتقاد به وجود موجودات مجرد - که لاجرم از طریق ادراک عقلی شناخته می‌شوند - و موجودات محسوس است. [نقطهٔ b']

او تنها پس از یافتن سنگ بنای «کوجیتو» است که تلاش می‌کند دوباره، و این بار از موضعی یقینی، وجود چنین موجوداتی را بپذیرد. به همین دلیل، نخست به وجود «من» اذعان می‌کند و آن را یک جوهر به شمار می‌آورد. دکارت در تعریف «جوهر» می‌گوید: جوهر موجودی است که برای وجود داشتن، به چیزی غیر خود احتیاج ندارد. از سوی دیگر، خود دکارت تصریح می‌کند که این تعریف به نحو اخص فقط بر خداوند قابل اطلاق است، به گونه‌ای که مخلوقات فقط ثانیاً و بالعرض و به نحو مشکک «جوهر» نامیده می‌شوند.^(۲۴) اگر این دیدگاه نظر نهایی دکارت

باشد، می‌توان گفت: او در نظام فلسفی خود، به اوج عقلانیت دست یافته است.^(۲۵) ولی آنچه مسلم است اینکه دکارت دو نوع جوهر، یعنی جوهر مادی و جوهر روحانی، را اثبات می‌کند. او به کثرتی از اذهان متناهی و کثرتی از ابدان متناهی قایل است که هم اذهان متناهی و هم ابدان متناهی به خداوند به عنوان خالق و علت مبقیه خویش متکی‌اند.^(۲۶) با توجه به اینکه ویژگی «من» آن است که تفکر می‌کند، پس می‌توان گفت: «من» یک جوهر مجرد است و اذعان به چنین موجودی سبب می‌شود دکارت در نظام هستی‌شناختی خود، یک گام به عقلانیت نزدیک شود.

[نقطه 'c']

در ادامه و با اثبات وجود خدا یا همان موجود کامل مطلق، دکارت گام دیگری در جهت افزایش میزان عقلانیت نظام فلسفی خود برمی‌دارد. [نقطه 'd']

دکارت سپس به سراغ موجودات مادی می‌رود و به وجود موجودات کثیر مادی اذعان می‌کند و با توجه به اینکه در ناحیه هستی، عالم را چیزی جز محسوسات نمی‌داند، به عقلانیت قایل نیست، بلکه به «اصالت حس» قایل است. به عبارت دیگر، بر اساس اصالت کمیته که به دکارت نسبت داده می‌شود، اصالت کمیته با نوعی کثرت‌گرایی ملازم است که بر اساس آن، جهان ماده تشکیل یافته از عناصر متعدد است که تحت قوانین کمیته درمی‌آیند. از این رو، می‌توان گفت: دکارت با نهادینه ساختن کمیته در نظام هستی‌شناختی خود، از «اصالت وجود»، که اوج عقلانیت است، فاصله می‌گیرد و به «اصالت ماهیت»، که مثار کثرت است، تقرّب می‌یابد. بنابراین، می‌توان گفت: از میزان عقلانیت نظام هستی‌شناختی او کاسته می‌شود. [نقطه 'e']

نتیجه‌گیری

از سباحث گذشته، به این نتیجه می‌رسیم که عقلانیت در نظام فلسفی دکارت، در مجموع، دست‌خوش فراز و نشیب بوده و این فیلسوف فرانسوی از نقطه‌ای که نسبتاً، هم واجد عقلانیت معرفت‌شناختی و هم عقلانیت هستی‌شناختی بوده، آغاز کرده و در زمینه معرفت‌شناسی، پس از طرح شک روشمند و اظهار تردید در اعتبار باورها و توانایی قوای ادراکی در تحصیل معرفت

معتبر، به نقطه شکاکیت، که مرحله‌ای از عدم عقلانیت است، رسیده و در ادامه، بر اساس «کوجیتو» تلاش کرده است تا هم از نظر معرفت‌شناسی و هم از نظر هستی‌شناسی، دوباره به قلمرو عقلانیت بازگردد. اما در زمینه هستی‌شناسی، اگرچه دکارت در برخی عبارات‌های خود، به اوج عقلانیت نزدیک شده، مانند مواردی که سخنانش مشعر به این است که جوهر خدا را یگانه جوهر حقیقی و موجود واقعی می‌داند - و اسپینوزا نیز بر اساس لوازم منطقی دیدگاه دکارت به «وحدت جوهر و کثرت اعراض» رسیده - ولی گرایش او به کثرت و «اصالت کثمت»، او را به سمت «اصالت ماهیت» سوق داده و به همین میزان، از عقلانیت در نظام هستی‌شناختی او کاسته شده است. اگر محور مختصات ذیل را به عنوان نموداری برای عقلانیت در نظر بگیریم، می‌توان سیر عقلانیت در نظام فلسفی دکارت را، هم در بُعد معرفت‌شناسی و هم در بُعد هستی‌شناسی، در مجموع، بر اساس گزارش تحلیلی، که از نظام فلسفی وی ارائه شد، این‌گونه ترسیم کرد:



تصویر عقلانیت در نظام فلسفی دکارت

پی‌نوشت‌ها

- ۱- رضا داوری اردکانی، *فلسفه تطبیقی*، تقریرات درس دکتر داوری در گروه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- ۲- برایان مگی، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳)، ص ۱۲۳.
- ۳- رنه دکارت به سال ۱۵۹۶ م در شهر «لاهی» فرانسه به دنیا آمد. مدت هشت سال در مدرسه «لافلیش» به تحصیل دروس مقدماتی پرداخت. چند سالی را نیز به فراگیری حقوق و طب گذراند. سپس به جهان‌گردی روی آورد. پس از چندی، به فلسفه مشغول شد و به تدریج، به عنوان یک فیلسوف مشهور گردید. در این مدت، کتاب‌هایی منتشر کرد؛ از جمله: *عالم‌گفتار در روش راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم* (۱۶۳۷)، *تأملات در فلسفه اولین* (۱۶۴۲)، و *اصول فلسفه*. دکارت در سال ۱۶۵۰ م در اثر ابتلا به ذات‌الریه درگذشت. (محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم (تهران، البرز، ۱۳۷۷)، ص ۱۲۰-۱۱۴).
- ۴- سیدمرتضی نوربخش گلپایگانی، *واژگان علوم اجتماعی* (تهران، بهینه، ۱۳۸۰)، ص ۲۴۱.
5. rationalization.
- ۶- باقر ساروخانی، *درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی* (تهران، کیهان، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۶۶۱.
7. justification.
8. Aristotelian Rationality.
9. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (New York, Oxford University Press, 2000), p. 109.
10. Rationality as Proper Function.
11. Ibid, P. 110.
12. The Deliverances of Reason.
13. Ibid, P. 113.
14. means-end rationality.
15. Ibid, P. 115.
- ۱۶- برخی نویسندگان برای «عقلانیت» معانی دیگری نیز برشمرده‌اند. برای نمونه، رک:
Robert B. Brandom, *Rorty and His Critics* (Blackwell Publishing, 2000), pp. 371-372.
- ۱۷- «تطبیق» در اینجا به معنای منطبق کردن است، نه به معنای مقارنه و مقایسه، آن گونه که در تعبیر «فلسفه تطبیقی» قصد می‌شود.

18. Gary Hatfield, *Descartes and the Meditations* (New York, Routledge, 2004), p. xiii.
19. Robert B. Brandom, *Rorty and His Critics*, pp. 371-372.
20. Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), p. 12.

همچنین ر.ک. رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی (تهران، سمت، ۱۳۸۱)، ص ۳۰.
۲۱- در این قسمت باید به دکارت یادآور شد که ادعای اعتبار برخی باورها، هم در حالت خواب و هم در حالت بیداری، منوط به آن است که اعتبار آن باور را، هم در حالت بیداری احراز کرده باشیم و هم در حالت خواب، و این خود مبتنی بر آن است که بدانیم که چه زمانی در خواب هستیم و چه زمانی در بیداری، در حالی که دکارت به هیچ وجه نشان نداده است که بر اساس چه معیاری می‌توان میان خواب و بیداری تمایز نهاد.

۲۲- اشکال پیشین در این مورد نیز مطرح می‌شود که بر اساس چه معیاری می‌توان میان خواب و بیداری تمایز نهاد.

۲۳- رنه دکارت، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی م. فضلی (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴)، ص ۱۳۳.
۲۴- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی (تهران، سروش، ۱۳۸۰)، ص ۳۵.
۲۵- به نظر می‌رسد که لازمه منطقی دیدگاه دکارت - همان‌گونه که اسپینوزا نشان داده و با چشم‌پوشی از اصالت مادیتی که خود بدان افزوده این است که تنها خداوند جوهر حقیقی باشد و سایر اشیا و موجودات بالعرض موجود باشند. در این صورت، دیدگاه دکارت به دیدگاه برخی فیلسوفان اسلامی نظیر صدرالمتألهین نزدیک خواهد شد، و از نظر عقلانیت نیز بر اساس معیار تعریف شده، واجد درجه عالی عقلانیت خواهد بود.

۲۶- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۳۴.

منابع

- داوری اردکانی، رضا، *فلسفه تطبیقی*، تقریرات درس دکتر داوری در گروه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- دکارت، رنه، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران، هدی، ۱۳۷۱.
- _____، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی م. فضلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- _____، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- ساروخانی، باقر، *درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۵.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، البرز، ۱۳۷۷.
- کابلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- مگی، برایان، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
- نوربخش گلپایگانی، سیدمرتضی، *واژگان علوم اجتماعی*، تهران، بهینه، ۱۳۸۰.
- Brandom, Robert B., *Rorty and His Critics*, Blackwell Publishing, 2000.
- Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- -----, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 3 vols.
- Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Co., 1967, v. 3-4.
- Hatfield, Gary, *Descartes and the Meditations*, New York, Routledge, 2004.
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000.



پروشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی