

دکارت، شکّ متافیزیکی و بنیادگذاری روش

محمدتقی طباطبائی*

چکیده

شکّ روشی دکارت را هم آنان نقد می‌کنند که یک‌سره با شکّ میانه‌ای ندارند، هم دیگرانی که آن را برای آغاز اندیشیدن روش‌مند ناپسند می‌دانند. باین‌حال، دکارت همواره چونان «بنیان‌گذار فلسفه مدرن» ستوده شده و دستاوردهای شکّ روشی او نیز در فلسفه‌های پس از وی جذب شده و در کار است. هدف این مقاله آن است تا نشان دهد که دکارت چگونه در راه پاسخ به پرسشی ناگزیر از بنیاد متافیزیکی روش علمی‌اش توانست با به‌کار بستن شکّ روشی به‌سان بسط گام نخست از همین روش به مهم‌ترین کشف متافیزیکی خویش، یعنی کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این همانی «من»، دست یابد. از این‌رو، پس از طرح بنیادهای روش ریاضیاتی کلی و روشن‌ساختن ضرورت درونی طرح شکّ روشی در نسبت با استوارساختن این بنیادها، با تمرکز بر گام سوم از شکّ روشی (شکّ متافیزیکی) گذار دکارت از سطح روان‌شناختی روش به سطح متافیزیکی آن صورت‌بندی می‌شود. روشن خواهد شد که شکّ متافیزیکی به‌هم‌راه ایده اهریمن فریب‌کار گره‌گاهی است برای پیوند روش علمی و متافیزیک دکارتی؛ پلی برای گذر از «من» روان‌شناختی به «من» متافیزیکی؛ آستانه‌ای برای کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این همانی «من» متافیزیکی؛ گذرگاهی برای کنار گذاشتن معیار شک‌ناپذیری برای حقیقت از راه به‌کار بستن دوباره آن بر خودش و در نتیجه کشف معیار عقلانی وضوح و تمایز.

کلیدواژه‌ها: دکارت، شکّ متافیزیکی، شکّ روشی (دستوری)، روش، اهریمن فریب‌کار، استدلال رؤیا، من روان‌شناختی، من متافیزیکی، پیوند ضروری وجود و عقل.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، shahedt@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲



۱. مقدمه

سادگی روش نوآورانه دکارت گاه آن‌چنان فریبنده است که خواننده می‌پندارد به‌آسانی دست‌یافتنی است. این سادگی وام‌دار دیدگاه اول‌شخصی است که به خواننده ناآشنا مجال می‌دهد خود را به‌جای دکارت قرار دهد و با مراقبه درونی گام‌به‌گام با استدلال‌های کاشفانه وی هم‌راه شود. با این حال، همین سادگی برای فلسفه‌شناسی که هیچ‌گاه با چنین روشی روبه‌رو نشده فریبنده است؛ زیرا نمی‌تواند متافیزیک تازه و پنهان در پس روش دکارتی را کشف کند. چگونه می‌توان توقع داشت کسی که ذهنش با روش «تعلیم» آشناست و از منظری فرافردی به حقیقت می‌نگرد بتواند با تازگی فلسفی روش «کشف» هم‌دلی کند که با اعتباربخشی به دیدگاه «فرد» اول‌شخص ناآشنا به فلسفه آغاز می‌شود؟ آن هم روشی که حاصلش کتابچه‌ای است که در پیش‌گاه منظومه‌های چندجلدی فلسفه قدیم کودکانه می‌نماید.

به‌هرروی، برای ما خوانندگان ایرانی دکارت این ساده‌انگاری تنها چالش نبود. بی‌خبری درازمدت ما از سیر دویست‌ساله فلسفه جدید گرهی دیگر بر کارمان افزود؛ ما با دکارت و هگل هم‌زمان آشنا شدیم. این دیرآشنایی نیز بی‌هزینه نبود، زیرا فرصت درونی‌سازی این فلسفه را از ما گرفت. از سوی دیگر، حجم گسترده نقدها به دکارت نیز ما را بدین باور رساند که در سیر «پیشرفتی» تاریخ فلسفه، فلسفه او در فلسفه‌های پس از خود به‌نحو دیالکتیکی «رفع» شده و برای آشنایی با آن خواندن گزارش‌های دیگر فیلسوفان بسنده است. نتیجه چنین برداشتی (۱) از دست‌دادن فرصت تمرین روش فلسفه جدید در روشن‌ترین صورت‌بندی خاستگاهی آن، (۲) نادیده‌گرفتن تفاوت‌های بنیادین روش‌های فیلسوفان جدید و به‌خودبستن یکی حتی بدون رسیدن به توان کاربست همان، (۳) پدیدآوردن حجم گسترده‌ای از باورهای کلی‌گویانه و نسنجیده درباره فلسفه دکارتی و فلسفه جدید به‌طور کلی، و مهم‌تر از همه (۴) از دست‌دادن فرصت مشارکت کنش‌گرانه در اندیشه جدید و ناگزیر، تن‌دادن به واردات کنش‌پذیرانه آن بود؛ بدون توجه به آن‌که مهم‌ترین هدف از روش نوین اندیشه رسیدن به «استقلال در داوری» است، سر در پی یافتن بزرگ‌ترین فیلسوفان جدید گذاردیم تا بلکه در پناه آنان اندیشیدن توانیم؛ غافل که اندیشیدن تنها از راه انجام‌دادن آموختنی است، نه خواندن و به‌ذهن سپاردن.

آگاهی از این ساده‌انگاری راه‌گشا است، زیرا با پالودن ذهن از نادانی روزمراش به ما نشان می‌دهد که چگونه با به‌کاربستن روش دکارتی می‌توان خاستگاهی‌ترین کشف‌های

دکارت، شکّ متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش (محمدتقی طباطبائی) ۱۶۵

فلسفه جدید را بازیابی و از آن خود کرد. آنچه در این راه اهمیت دارد رسیدن به توان کشف و راهبری روش مند ذهن است، ورنه، هر بار می توان فهرستی بلندبالا از یافته های ارجمند فیلسوفان به دست داد، بدون آن که بتوان آن ها را به کار بست یا از بینش تازه شان بهره برد.

یکی از خاستگاهی ترین این کشف ها کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این همانی «من» دکارتی بود، اما این کشف به یک باره رخ نداد. دکارت که در قواعد هدایت ذهن به روشی کارآمد دست یافته بود خود را با پرسشی دشوار روبه رو می دید، این که: آیا می توان بنیاد این روش را آن چنان استوار کرد که شکاک نتواند در آن رخنه کند؟ آیا این روش که در حل مسائل علمی بسیار کارآمد بود می تواند در برابر شک در امکان خود علم ایستادگی کند؟ با این حال، اگر دکارت می خواست به این پرسش پاسخ دهد دیگر نمی توانست به سان یک دانشمند بیندیشد و ناچار بود به دشواری هایی پردازد که از دیرباز در متافیزیک طرح می شدند، این که: آیا اصلاً واقعیتی وجود دارد که بتوان آن را به صورت یقینی یا علمی شناخت؟

دکارت، به خاطر آشنایی با اندیشه های شکاکان، به ویژه در نوشته های موتنی، به خوبی می دانست که اهل متافیزیک از پاسخ به این پرسش ها ناتوان اند. بنابراین، چاره ای نداشت تا برای استوار کردن بنیاد روش دوباره از خود روش بهره گیرد تا بتواند به کمک آن متافیزیک نوینی پدید آورد که از امکان علم پشتیبانی کند. اما چگونه می توان بنیاد روش را با روش استوار کرد و در دام دور مصرح نیفتاد؟ مگر آن که کاربست روش در متافیزیک بتواند دکارت را به کشف بنیاد وجودی روش توانا سازد.

این بنیاد «من» دکارتی است که در این همانی خویش وجود و عقل را به ضرورت در پیوند قرار می دهد. اگر دکارت بتواند با کاربست روش در متافیزیک به چنین واقعیتی دست یابد، هم بنیاد عقلانی روش علمی خود را استوار کرده است، هم توانسته «علم» متافیزیک را براساس این «اصل نخستین» به نحو روش مند بنیان گذاری کند. دکارت با این کار پایه گذار ایده «متافیزیک چونان علم بنیادین» خواهد شد؛ زیرا «من» متافیزیکی را به سان اصل نخستین علم متافیزیک یافته و با آن وجود را صرفاً براساس ضرورت عقلانی استوار کرده است.

در این مقاله، با تمرکز بر چکیده اندیشه روش در قواعد و بخش دوم از گفتار در روش، نخست از نسبت درونی این روش با شکّ روشی تأملات پرده برداشته می شود تا

با گام نهادن در راه شک روشی جایگاه ویژه شک متافیزیکی به سان گام سوم از شک روشی برجسته شود. بنابر استدلال نگارنده، شک متافیزیکی، همان‌گونه که از نامش پیداست، گره‌گاهی است که در آن پیوند روش ریاضیاتی کلی دکارت در قواعد و گفتار با متافیزیک تأملات روشن می‌شود. در این گره‌گاه، اهریمن فریب‌کار کارویژه‌ای دارد که عبارت است از تمهید برای کشف متافیزیکی دکارت، یعنی کشف پیوند ضروری وجود و عقل در این‌همانی «من». در این مقاله، با تمرکز بر جایگاه شک متافیزیکی، «چگونگی» این کشف از درون خود روش دکارتی گام به گام نشان داده می‌شود. شک متافیزیکی و به‌ویژه ایده اهریمن فریب‌کار گره‌گاهی است برای گذر از هرگونه نسبت برقرار کردن میان وجود با آنچه ضرورتاً عقلانی نیست تا پیوند ضروری وجود و عقل آشکار شود. دکارت با گره‌زدن وجود و عقل به یک‌دیگر روشن می‌سازد که چرا در خاستگاه فلسفه جدید بحث از چگونگی امکان علم سرانجام باید بر بنیاد علم متافیزیک استوار شود. کشف جدایی‌ناپذیری وجود و عقل یعنی فهم پیوستگی دوسویه روش و متافیزیک، علم و متافیزیک، من روان‌شناختی و من متافیزیکی.

نتیجه فرعی این صورت‌بندی آن خواهد بود که با روشن شدن این ایده مرکزی نقدهای فیلسوفانی مانند هیوم، ویکو، کانت، هامان، هردر، شلینگ متأخر، و سرانجام نیچه چونان نقدهایی درونی به همین ایده فهم شود تا راه برون‌رفت از ایده «متافیزیک چونان علم بنیادین» در ژرف‌ترین لایه فلسفه دکارتی آشکار شود. دکارت با این صورت‌بندی از جدایی‌ناپذیری وجود و عقل در چهارچوب نسبت روش با متافیزیک هم زمین فلسفه جدید را تعریف می‌کند، هم امکان گذر از آن را.

۲. بنیادهای روش ریاضیاتی کلی

(universal mathematics/ mathesis universalis) در قواعد و گفتار

گزارش دکارت از روش ریاضیاتی کلی در قواعد هدایت ذهن (۱۶۲۸) جزئیات بسیار دارد، اما درپس آن‌ها مفاهیم و اصول بنیادینی در کار است که برای درک تصویر کلان از ایده روش باید بدان‌ها توجه کرد. به نظر او، «برترین دانش ذهن» رسیدن به آن «حکمت کلی» است که براساس آن بتواند درباره هر ابژه‌ای، فارغ از چیستی آن، «به درستی داوری کند» (CSM I: 9).^۱ اما ذهن زمانی چنین توانی را به دست خواهد آورد که این شرط‌ها را برآورده کند:

۱. ذهن درست دآوری می‌کند، اگر و تنها اگر «به ابژه‌هایی توجه کند که می‌تواند به‌یقین و بدون شک بشناسد» (CSM I: 10). تنها ابژه‌ای که ذهن می‌تواند این‌چنین بشناسد، ابژه‌ای است که بی‌واسطه شهود می‌کند. از آن‌جا که ذهن نمی‌تواند اشیا را این‌گونه بشناسد، تنها ابژه‌ای که باز می‌ماند تصور است. پس، ابژه شناخت یقینی تصور است، نه شیء. این فرض بنیادین استدلال تصورپذیری (conceivability argument) خوانده می‌شود و براساس آن ذهن منطقاً تنها آن ابژه‌ای را می‌تواند به‌یقین بشناسد که برایش تصورپذیر باشد: معیار منطقی امکان شناخت یقینی تصورپذیری ابژه آن است؛

۲. «شناخت درست یا علم عبارت است از شناخت بدیهی و یقینی» (همان). بنابراین، معیار درستی یا حقیقت شناخت بدهت و یقینی بودن آن است؛ چنین شناختی شک‌ناپذیر است، پس معیار درستی شناخت شک‌ناپذیری (indubitability) آن است؛

۳. ابژه شناخت علمی یا به‌خودی‌خود شناخته می‌شود یا از راه چنین ابژه‌ای. بنابراین، دو گونه علم داریم: یکم، علم شهودی که ابژه آن به‌خودی‌خود شناخته می‌شود؛ دوم، علم استنتاجی که ابژه آن با استنتاج از ابژه نوع یکم، یعنی از راه آن، شناخته می‌شود (ibid.: 14-15). بیان تصویری این دو گونه ابژه استعاره درخت یا ساختمان است؛ این که مجموعه علوم بشری همانند درخت یا ساختمانی است که ساختاری دوگانه دارد: الف) بنیاد یا ریشه، و ب) آن‌چه بر بنیاد یا ریشه استوار است.^۲ این فرض بنیادباوری (foundationalism) نامیده می‌شود. اگر بخواهیم آن را با زبان دکارت بیان کنیم باید به مفهوم «نظم یا مرتب‌کردن (ordering)» بازگردیم که وی آن را «کل روش» خویش می‌خواند (ibid.: 20)؛ مرتب‌کردن یعنی تقدّم بخشیدن به تصوّرات بسیط نسبت به تصوّرات مرکّب و مبتنی ساختن این تصوّرات بر تصوّرات بسیط، به‌نحوی که هر تصوّر مرکّبی از تصوّر پیش‌ازخود استنتاج شده باشد و بس.

نتیجه آن‌که ذهن اگر تصوّرات بنیادین شک‌ناپذیر را بیابد و همه دانش خود را براساس آن‌ها مرتب سازد، یعنی روش مند بیندیشد، می‌تواند درباره همه چیز به‌درستی دآوری کند، یعنی شناخت علمی ممکن می‌شود.

با نگاهی کوتاه به گام‌های چهارگانه روش در بخش دوم از گفتار در روش (۱۶۳۷)، درخواهیم یافت که سه شرط پیش‌گفته که همگی از قواعد بیرون کشیده شده چکیده‌وار و با دقت بیش‌تر بیان شده‌اند. شرط یکم و دوم (تصورپذیری و شک‌ناپذیری) در گام نخست روش بیان شده و شرط سوم (بنیادباوری) در سه گام بعدی تفصیل یافته است.^۳

تعبیرِ تصوّرهای بنیادینِ شک‌ناپذیر هر سه شرط را در خود گرد آورده است و به ما یادآوری می‌کند که امکان رسیدن به داوریِ درست، یا شناخت علمی، وابسته است به داشتنِ چنین تصوّرهایی، به‌سان بنیادی برای استنتاجِ تمامیِ دیگر تصوّرها. بنابراین ادعای دکارت، اگر هنگام حلّ هر مسئله بتوانیم به این تصوّرها دست یابیم، آن‌گاه خواهیم توانست آن را به‌نحو علمی حل کنیم، یعنی راه‌حلی کارا برای آن خواهیم داشت. شرط پذیرشِ درستی این گزاره شرطی وضع مقدم است و وضع مقدم (یافتنِ تصوّرهای بنیادینِ شک‌ناپذیر) وابسته به این است که چنین تصوّرهایی موجود و شناختنی باشند. اما دکارت در هیچ‌کدام از سه شرطِ پیش‌گفته این امکان را اثبات نکرده، بنابراین روش او بر فرضِ متافیزیکی بزرگی استوار است، باور به وجودِ تصوّرهای بنیادینِ شک‌ناپذیر و امکانِ شناختِ آن‌ها، که شکاکان به‌هیچ‌وجه با آن کنار نمی‌آیند، هرچند هیچ مخالفتی با کاراییِ روش او نداشته باشند.

شکاک‌ی از سنخِ مونتینی (۱۵۳۳-۱۵۹۲) نه وجودِ تصوّر شک‌ناپذیر را می‌پذیرد، نه شناختنی‌بودنِ آن را. شکاک نمی‌پذیرد که ذهن بتواند به داوریِ درست دربارهٔ واقعیت برسد. ازاین‌رو، دکارت حتی در گفتار نیز روش خود را تنها یک روش کارآمد می‌داند و برای آن ادعای حقیقت‌یقینی ندارد. به‌نظر وی، این روش در حلّ مسائل بسیار به او کمک کرده است (CSM I: 112, 121)، اما حلّ مسئله کجا، دست‌یافتن به یقین و از میان برداشتنِ امکانِ شک کجا؟

افزون بر نقدی که شکاکان بر باور به وجودِ اشیای بیرونی دارند (استدلالِ رؤیا^۴/dream argument)، می‌توان نقدهای آنان به امکانِ شناخت را زیر دو چالش بزرگ گرد هم آورد: دشواریِ مطابقت (the problem of correspondence) و دشواریِ معیار (the problem of the criterion). فیلسوفان شناختی را درست یا حقیقی می‌شمارند که مطابق با واقع باشد. دشواریِ مطابقت آن‌جا پدیدار می‌شود که شکاک بر ما روشن می‌سازد راستی آزماییِ چنین مطابقتی ممکن نیست؛ چراکه تمامیِ تصوّرها به‌واسطهٔ حس داده می‌شوند، اما جز حس هیچ راه دیگری به اشیا وجود ندارد تا بتوان ادعای مطابقتِ تصوّر حسی را به‌کمکِ آن سنجید. پس وجودِ تصوّرهای حسی مطابق شک‌پذیر است.

فلسفی بر این باور است که گرچه تمامیِ تصوّرها از راه حس داده می‌شوند، اما این عقل است که ذاتِ آن‌ها را می‌شناسد و بر آن اساس دربارهٔ آن‌ها داوری می‌کند؛ بنابراین، داوریِ عقل نه براساسِ تصوّرهای حسی شک‌پذیر بلکه براساسِ اصولِ عقلانی

دکارت، شک متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش (محمدتقی طباطبائی) ۱۶۹

شک‌ناپذیری است که ذاتِ واقعیت را بی‌واسطه آشکار می‌کنند. پس، عقل معیارِ درستی شناخت است، اما بنابر دشواریِ معیار پرسیده می‌شود: دلیلِ فیلسوفان برای معیار دانستنِ عقل چیست؟ اگر عقل، خود، معیارِ درستی خویش باشد، به دورِ مصرّح می‌انجامد و اگر درستی آن به حس ارجاع داده شود، دشواریِ مطابقت پیش می‌آید؛ اگر به معیاری دیگر ارجاع داده شود، از معیارِ درستی آن معیار دوباره پرسیده خواهد شد تا بی‌نهایت، که این نیز به تسلسل می‌انجامد. به‌دیگر سخن، هرگونه دلیل‌آوری عقل برای اثباتِ معیار بودنِ خویش به دور می‌انجامد، چراکه دلیل‌آوریِ کارِ عقل است و این‌جا پرسش نه از دلیل، که از معیار بودنِ خودِ عملِ دلیل‌آوری است. بنابراین، شناختِ واقع نه از راهِ حس شدنی است، نه از راهِ عقل. شکاکان در نسبت با واقعیت نه به وساطتِ حس اعتماد می‌کنند، نه به داوریِ عقل.^۵

خلاصه آن‌که از نظر شکاک، ۱. باور به وجودِ اشیا بیرونی شک‌پذیر است؛ ۲. باور به وجودِ تصوّرهای حسی مطابق شک‌پذیر است؛ ۳. باور به وجودِ معیارهای (تصوّرهای یا اصول) عقلی‌ای که بتوان با کمکِ آن‌ها به ذاتِ واقعیت دست یافت شک‌پذیر است.

۳. جایگاه شک روشی (methodical [methodological] doubt) در نسبت با

روش ریاضیاتی کلی

دکارت برای پاسخ‌گویی به این چالش متافیزیکی (اثبات وجود تصوّرهای بنیادین شک‌ناپذیر) شک روشی^۶ را در بخش چهارم از گفتار طرح می‌کند. او می‌نویسد بنابر «نخستین تأملات ... زیاده متافیزیکی‌ام» به‌منظور «داوری درباره این‌که آیا بنیادهایی که برگزیده‌ام به اندازه کافی استوارند یا نه» چنین «اندیشیدم که ضروری است ... هرآن‌چه را می‌توان در آن اندک شکّی کرد به‌سان امری مطلقاً نادرست رد کنم تا بینم آیا چیزی برابرم بازمی‌ماند که یک‌سره شک‌ناپذیر باشد» (ibid.: 126-127). دکارت در گام نخست از روش در گفتار شرط کرده بود «تا از چیزی شناخت بدیهی^۷ نداشته» باشد، «هرگز آن را درست» نینگارد، اما ثابت نکرده بود که وجود چنین شناختی (شناخت تصوّرهای بنیادین شک‌ناپذیر) ممکن است و تازه اگر ممکن است، چگونه می‌توان به آن رسید؟ اکنون اما به کمکِ شکّ روشی به روشنی می‌گوید: با نفی مطلق هرآن‌چه شک‌پذیر است می‌توان به این تصوّرها رسید.^۸ از این رو، می‌توان گفت: شکّ روشی برای نشان‌دادن استواری متافیزیکی گام نخست از روش دکارتی ضروری است؛ زیرا روش معرفی شده

در گفتار و قواعد چنین امکانی را به دست نمی‌دهد، هرچند مقتضی آن است. شک روشی روشی است برای اثبات وجود تصورهای بنیادین شک‌ناپذیر، از راه نفی مطلق هرآنچه شک‌پذیر است.^۹

از آن‌جاکه گزارش دکارت در گفتار از مراحل گوناگون این شک ناقص است، برای شرح دقیق این مراحل تأمل یکم از تأملات (۱۶۴۱) را اصل قرار می‌دهیم.^{۱۰} طی این روند، اصول بنیادین باورهای ازپیش پذیرفته شده درستی آزمایی می‌شوند. دکارت می‌نویسد: «به‌منظور نفی تمامی باورهاییم ... مستقیم به سراغ اصول بنیادینی می‌روم که تمامی باورهای پیشینم بر آن‌ها استوار است» (CSM II: 12). او به جای شک در تمامی باورهایش که کاری بی‌اندازه دشوار و ناشدنی است به سراغ اصول بنیادین باورهایش می‌رود تا با شک در آن‌ها بتواند در تمامی باورهایش شک کند. شک روشی سه گام اساسی دارد که در هر گام یکی از این اصول بنیادین از میدان شناخت به در می‌شود:

گام یکم: ارج‌مندترین این اصول باور به آن است که «درست‌ترین یافته‌هایم» از راه حس به دست آمده‌اند؛ یعنی باور به این که یافته‌های حس با واقعیت مطابقت می‌کند؛ زیرا درست بودن یعنی مطابقت با واقع. اما آیا این اصل بنیادین شک‌ناپذیر است؟ همان‌گونه که پیش از این آمد، شکاکان در این جا دشواری مطابقت را به پیش می‌کشند و خطاهای حسی را چونان پادنمونه آشکاری برای این باور معرفی می‌کنند. در درک روزمره از جهان، هرکس به سادگی درمی‌یابد که یافته‌های حسی «درست‌ترین یافته‌ها» نیستند، زیرا گاه با اشیای بیرونی مطابقت ندارند. البته، همان‌گونه که آمد، استدلال شکاکان در برابر این باور بنیادین محدود به آوردن پادنمونه نیست و دلیل اصلی آنان شک‌پذیری بنیادین هر ادراک باواسطه است. دکارت نیز در همراهی با شکاکان به فرد دیوانه به سان شناسنده‌ای اشاره می‌کند که ادراک حسی‌اش نامطابق است، هرچند بی‌درنگ به ما می‌گوید که نباید از دیوانه سرمشق بگیریم، چراکه دیوانه نیستیم؛ ممکن است در برخی یافته‌های حسی خود خطا کنیم، اما همواره خطا نمی‌کنیم. دکارت، با وجود همراهی با شکاک، خود را از وی جدا می‌سازد. همراهی او تا آن‌جاست که بنابر شک روشی بتواند با ایجاد اندک شک در باور به مطابقت تصورهای حسی این اصل بنیادین را مطلقاً نفی کند. باین‌حال، نفی باور به مطابقت سبب نمی‌شود تا دکارت بتواند همانند دیوانه در درکی که (۱) از بدن خویش و (۲) از وجود اشیای بیرونی دارد شک کند. درک حسی ما از بدن خویش با درک حسی مان از دیگر اشیا فرق دارد، زیرا همان‌گونه که دکارت در تأمل ششم می‌نویسد:

دکارت، شک متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش (محمدتقی طباطبائی) ۱۷۱

در باورم، درباره آن جسمی که برای "از آن خود" دانستن آن حقی ویژه دارم، به این که بیش از هر جسم دیگری از آن من است موجه بودم؛ زیرا هیچ گاه نخواهم توانست آن گونه که از دیگر جسم ها جدایم از آن جدا باشم. هم چنین، تمامی خواهش ها و عواطفم را در این جسم و به خاطر آن احساس کردم. سرانجام نیز، آگاهی من از درد و انگیزش های لذت بخش در اجزای این جسم بود، نه در دیگر اجسام بیرون از آن (ibid.: 52).

بنابراین، شک در باور به مطابقت ادراک حسی با اشیای بیرونی به آسانی به ادراک حسی از بدن منتقل نمی شود. هم چنین است شک در وجود اشیای بیرونی. هر چند ممکن است حس ما را در شناخت اشیاء بفریبد، در باور به وجودشان نمی فریبد؛ زیرا همان گونه که باز در تأمل ششم استدلال می کند، دلیل شک نکردن ما در وجود اشیای بیرونی این است که تصوّر ما از آن ها از اراده ما پیروی نمی کند. بنابراین، حتی اگر در درستی و مطابقت تصوّرهای حسی خود شک کنیم، در وجود علت های بیرونی برای پدید آمدن این تصوّر ها نمی توانیم شک کنیم؛ زیرا اگر ما علت پدید آمدن این تصوّر ها بودیم، از اراده ما پیروی می کردند^{۱۱} (ibid.).

گام دوم: دکارت، همین که به شک ناپذیری دو باور پیش گفته اشاره می کند، بی درنگ به خود طعنه می زند که «عجب استدلال درخشانی!». این طعنه از آن روست که به یاد استدلال رؤیا می افتد و می نویسد: «گویی همانی نیستم که شب ها می خوابد و در خواب پیوسته همه همان تجربه هایی را از سر می گذراند که دیوانه در بیداری» (ibid.: 13). بنابر استدلال رؤیا، چه خواب باشیم و چه بیدار، حواس در کارند. بنابراین، به کمک حواس نمی توانیم دریافت که خوابیم یا بیدار. نتیجه آن که ممکن است تمام تصوّرهای حسی ما افزون بر عدم مطابقت با اشیای بیرونی حتی از وجود آن ها نیز نتوانند به یقین خبر دهند. این گونه، حتی آگاهی ما از وجود بدن خود نیز مطابق با واقع نخواهد بود؛ زیرا اگر خواب باشیم، باور به وجود بدن مادی ما در جهان بیرونی نادرست خواهد بود و باید طبق قاعده شک روشی مطلقاً نفی شود. این گونه، شک ورزنده در ذهن خویش به هم راه تصوّرهایش زندانی می شود و هر گونه نسبت شناختی و وجودی را با جهان بیرونی از دست می دهد و از این نظر دیگر هیچ فرقی با یک دیوانه یا خواب دیده نخواهد داشت. در نتیجه، باور بنیادین دوم نیز نفی می شود: باور ذهن به وجود اشیا در جهان بیرونی.

باین حال، همانند گام پیش، این استدلال سبب نمی شود که دکارت یک سره با شکاکان هم راه شود و امکان وجود هر شناخت درستی را رد کند. هنوز تصوّرهایی در ذهن هست

که چون درباره چستی و وجود اشیای بیرونی هیچ نمی‌گویند، نمی‌توان در آنها شک کرد.^{۱۲} توان شک‌آوری استدلال رؤیا در مرز این شک‌ناپذیرها متوقف می‌شود. این مرز همان جایی است که آرنولد با رسیدن به آن وام‌داری دکارت به سنت آگوستین را به وی یادآوری می‌کند (ibid.: 139). خود دکارت نیز در گفتار در همین مرز می‌ایستد و با رسیدن به این شک‌ناپذیرها وجود تصور بنیادین شک‌ناپذیر و نیز امکان شناخت آن را استوار شده می‌انگارد. او در گفتار چنین استدلال می‌کند:

سرانجام، نظر به این که همان اندیشه‌ها که هنگام بیداری داریم ممکن است در خواب هم داشته باشیم، بدون آن که هیچ‌کدام از آنها در این حال درست باشند، تصمیم گرفتم چنین وانمود کنم که هرآنچه به ذهنم آمده دیگر درست‌تر از اوام خواب‌هایم نیست. باین حال، بی‌درنگ دریافتم در آن حال که می‌خواستم همه‌چیز را نادرست بینگارم، ضروری بود، من (کسی که این چنین می‌اندیشید) چیزی باشم. پس با مشاهده درستی این حقیقت که «می‌اندیشم، پس هستم» آن‌چنان استوار و مطمئن است که تمامی فرض‌های اغراق‌آمیز شکاکان از لرزاندن آن ناتوان است، تصمیم گرفتم که بی‌تردید آن را چونان اصل نخستین فلسفه‌ای که در پی‌اش بودم بپذیرم (CSMI: 127).

باین حال، دکارت در تأملات به این بسنده نمی‌کند و برای رسیدن به همین اصل نخستین گام دیگری نیز برمی‌دارد. پرسش این است که نقش این گام سوم در فرایند شک روشی چیست. آیا هنوز باور بنیادینی، جز دو باور پیش گفته، بازمانده که دکارت آن را با شک نیازموده باشد؟

۴. جایگاه و چستی شک متافیزیکی در روند شک روشی

۱.۴. تصوّرهای شک‌ناپذیر بازمانده

برای آن که تصویر روشن‌تری از بازمانده‌های تصویری در گام دوم داده شود و صرفاً به وجود من اندیشنده گفتار بسنده نشود، باید به تأملات بازگشت و به گام سوم توجه کرد که در گفتار نیامده، اما در تأملات به تفصیل آمده است. وی پس از آن که فرض می‌کند خواب است و بنابراین «شاید به‌راستی حتی این دست‌ها یا چنین بدنی را ابداً نداشته» «تصوّرهایی را در سه رسته طرح می‌کند، که شاید در خواب هم درست باشند، تا ببیند آیا می‌تواند تصوّرهایی بیابد که مطلقاً درست‌اند! او در رسته نخست با توسل به گونه عامّ اشیا (general kind of things) می‌خواهد به نحوی تصوّرهای موجود در خواب را

دکارت، شکّ متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش (محمدتقی طباطبائی) ۱۷۳

نجات دهد: مانند تصوّر عام از اندام دست که تا نقاش^{۱۳} تصوّری از آن نداشته باشد نمی‌تواند دستی بی‌بدیل بیافریند. روشن است که این تصوّر عام از دست بسیط‌تر از تصوّر مرکب دکارت از دست خویش است که در گام دوم به بودن آن شک کرده بود. بنابراین، به‌نظر دکارت، شاید این تصوّر از دست وجود واقعی داشته باشد. رسته دوم تصوّر رنگ‌هاست که بنابر فرض این‌که نقاش بتواند بدون داشتن تصوّری عام از دست دستی بکشد، باید پذیرفت که «دست‌کم، رنگ‌های آن باید واقعی باشد». تصوّر رنگ‌ها عام‌تر از تصوّر عام اندام دست است. به‌دیگر سخن، اگر فرد خواب‌دیده تمامی تصوّرهای ذهن خویش را از هیچ آفریده باشد، تصوّر رنگ‌ها را نمی‌تواند آفریده باشد؛ بنابراین، شاید تصوّر رنگ‌ها در خواب او تصوّری باشد موجود و شک‌ناپذیر. رسته سوم تصوّر چیزهای عام‌تری است؛ «درب‌گیرنده طبیعت جسمانی به‌طور عام و امتداد آن، شکل چیزهای ممتد، کمیت یا اندازه و تعداد آن‌ها، مکانی که در آن می‌توانند وجود داشته باشند، زمانی که از طریق آن می‌پایند و دیگر چیزها» (CSM II: 14).

نکته آن است که ذهن بنابر استدلال رؤیا نه می‌تواند در (۱) تصوّر عام دست، نه در (۲) تصوّر رنگ‌ها، و البته نه در (۳) تصوّرهایی «بسیط‌تر و کلی‌تر» از این دو که به طبیعت جسمانی تعلق دارند، مانند امتداد، شک کند؛ زیرا این تصوّرها نامرکب یا بسیط‌اند و بنابراین به هیچ شیء مرکب بیرونی ارجاع ندارند تا استدلال رؤیا بتواند در وجود واقعی آن‌ها شک کند. البته دکارت می‌پذیرد که ممکن است تصوّرهای (۱) و (۲) خیالی باشند؛ یعنی بهره‌ای از وجود واقعی نداشته باشند و یک‌سره آفریده ذهن باشند، اما تصوّرهای دسته (۳) این‌گونه نیستند؛ زیرا تمامی تصویرهایی که از اشیا داریم، همگی، برساخته از چنین تصوّرهایی‌اند. نمی‌توانیم در ذهن خود شیئی را تصویر کنیم که ممتد نباشد؛ حتی تصوّر عام دست یا تصوّر رنگ‌ها نیز وابسته به تصوّر امتدادند. از این‌رو، دکارت نتیجه می‌گیرد: دانش‌هایی که به «مطالعه اشیا مرکب می‌پردازند» همگی «شک‌پذیرند»، اما «حساب، هندسه، و دیگر موضوعاتی از این دست که صرفاً به بسیط‌ترین و عام‌ترین اشیا، فارغ از این‌که آن اشیا به‌واقع وجود داشته باشند یا خیر، می‌پردازند دربردارنده امری یقینی و شک‌ناپذیرند» (ibid.). پس، در پایان گام دوم ثابت می‌شود که تصوّرهایی از سنخ تصوّر امتداد بی‌شک وجود واقعی دارند و نمی‌توانند ساخته خیال باشند، زیرا بدون این تصوّرها، هیچ تصوّر خیالی ساختنی نخواهد بود.

دکارت بی‌درنگ برای نیرومندتر ساختن یافته‌اش مطلبی را می‌آورد که سرآغاز گام سوم شکّ روشی یا شکّ متافیزیکی است.

۲.۴ شک در معیار شک‌ناپذیری

دکارت «باوری دیرپا» به «خدایی همه‌توان» دارد که او را «این‌گونه آفریده است» و از آن‌جاکه پس از این ادعا ممکن است با او مخالفت شود، بی‌درنگ فرض مخالف را هم می‌آورد تا نشان دهد طرح این مسئله ربطی به باور به بود و نبود خداوند ندارد، بلکه مسئله مربوط به «این‌گونه» بودن شک‌ورزنده است. توجه به «این‌گونه» بودن یعنی معطوف‌شدن روند شک از ابژه‌های تصویری به سوی سوژه شک. «این‌گونه» بودن یعنی

از آن‌جاکه گاه باور دارم دیگران در مواردی که گمان دارند کامل‌ترین شناخت را دارند گمراه می‌شوند، آیا ممکن نیست هر بار که دو و سه را جمع می‌کنم یا ضلع‌های مربع را می‌شمارم، یا حتی در موضوعی ساده‌تر از این‌ها، من نیز همانند آنان به خطا روم؟ البته، اگر [موضوعی ساده‌تر] قابل‌تخیل باشد! (ibid.).

دکارت اگرچه این استدلال را با طرح خدای همه‌توان آغاز می‌کند، اصل استدلال هیچ ربطی به خداوند ندارد. او می‌پرسد: اگر دیده‌ام دیگران با وجود آن‌که هیچ شک نداشته‌اند اشتباه می‌کرده‌اند، آیا ممکن نیست خودم نیز هم‌اکنون که هیچ شکمی ندارم، اشتباه کنم؟ پرسش این است که آیا شک‌ورزنده‌ای که تاکنون آن‌چنان ژرف رفته که به بسیط‌ترین و کلی‌ترین تصوّرهای شک‌ناپذیر رسیده، از اساس، امکان دست‌یافتن به چنین شناختی داشته است؟ در هیچ‌کدام از گام‌های شک‌روشی از صلاحیت کاربر روش پرسیده نشده بود: آیا اگر کاربر روش در پیروی از گام‌های شک به تصوّرهای شک‌ناپذیر دست یافت، باید روند شک را متوقف کند یا باید از خود پرسد که آیا از آغاز امکان رسیدن به چنین شناختی داشته است یا خیر؟ به‌دیگرسخن: آیا ممکن نیست تصویری برای من شک‌ناپذیر اما برای دیگری شک‌پذیر باشد؟ آیا ممکن نیست تصویری در زمانی برای من شک‌ناپذیر باشد و در زمان دیگری شک‌پذیر؟ اگر چنین باشد، حتی اگر به تصوّر شک‌ناپذیری دست یابم، وجود واقعی آن هنوز ضرورت عقلی ندارد. به‌تعبیری روشن‌تر، شک‌ناپذیر بودن چنین تصویری مربوط به ویژگی درونی خود آن نیست، بلکه مربوط به ناتوانی شک‌ورزنده در شک‌کردن بدان است.^{۱۴} بنابراین، پرسش اصلی را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: آیا اگر تصویری شک‌ناپذیر باشد، به‌ضرورت موجود هم خواهد بود؟

خطاهای حسی روشن ساختند که باور به وجود مطابقی تصوّر حسی با شیء بیرونی هیچ پیوند ضروری‌ای با این تصوّر نداشت، زیرا ممکن بود با ابژه‌اش مطابق نباشد؛^{۱۵} استدلال رؤیا روشن ساخت که باور به وجود واقعی اشیا مرکب هیچ پیوند ضروری‌ای

دکارت، شکّ متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش (محمدتقی طباطبائی) ۱۷۵

با تصوّر آن‌ها نداشت، به همین خاطر، ممکن بود که این تصوّر‌ها را بدونِ باور به وجودِ بیرونی اشیا تصوّر کرد. به همین گونه، شکّ متافیزیکی روشن می‌سازد که بسیط‌ترین و کلی‌ترین تصوّر‌های شک‌ناپذیر ریاضیاتی نیز شک‌پذیرند، زیرا ناواقعی بودنِ آن‌ها تصوّرپذیر است؛ توضیح آن‌که باور به نادرست بودنِ یعنی ناواقعی بودنِ گزاره‌های ریاضیاتی به تناقض نمی‌انجامد، زیرا ممکن است من شناسنده‌ای که آن‌ها را تصوّر می‌کند یک‌سره و بالذات خطاکار باشد. بنابراین، هرچند او نمی‌تواند در این تصوّر‌ها شکّ کند، هنوز وجودِ واقعی آن‌ها اثبات نشده است. در یک کلام، معطوف کردنِ شکّ از ایزه‌های شکّ به سوی شک‌ورزنده سبب می‌شود که خودِ معیارِ شک‌ناپذیری به‌سان معیاری برای یافتنِ موجودِ واقعی شک‌پذیر شود و این همان دشواری معیار است.

این دشواری آن‌چنان سهمگین است که دکارت درباره‌ی آن این‌چنین می‌نویسد:

هیچ پاسخی به این استدلال‌ها ندارم و سرانجام ناگزیرم بپذیرم که هیچ‌کدام از باورهای پیشینم چنین نیستند که نتوان به‌حق در آن‌ها شک کرد؛ این نتیجه‌ای از سر بی‌دقتی و کج‌فهمی نیست، بلکه برآمده از دلیل‌هایی به‌خوبی اندیشیده‌شده و نیرومند است (ibid.: 14-15).

و سرانجام در آغاز تأمل دوم می‌نویسد: «بنابراین چه چیزی درست یا حقیقی خواهد ماند؟ شاید تنها این واقعیت که هیچ‌چیز یقینی نیست» (ibid.: 16).^{۱۶} گام یکم از شکّ روشی با این یقینِ بنیادین آغاز شد که «درست‌ترین یافته‌هایم» از راه حس به‌دست آمده‌اند و اکنون گام سوم با این داوری به‌پایان می‌رسد که «هیچ‌چیز یقینی نیست». این دو داوری بنیادین، هر دو، با یقینِ مطلق بیان می‌شوند؛ یکی به‌ایجاب و دیگری به‌سلب. داوری نخست مرکب‌ترین تصوّر‌ها را به‌یقین شک‌ناپذیر می‌انگارد و داوری دوم حتی بسیط‌ترین تصوّر‌ها را نیز به‌یقین شک‌پذیر می‌داند. این‌جا پایان مرحله‌ای مهم در شکّ روشی است؛ زیرا قاعده‌ی اصلی این شکّ، یعنی نفیِ مطلقِ هر شک‌پذیری برای رسیدن به شک‌ناپذیر، به‌شکستِ مطلق انجامیده است.

شکّ متافیزیکی به‌سان گام سوم از شکّ روشی قاعده‌ی این شکّ را از درون الغا می‌کند. شکّ متافیزیکی شکّ در معیارِ شکّ روشی است. در گام سوم از شکّ روشی، سومین اصل بنیادین ما درباره‌ی واقعیت الغا می‌شود؛ این‌که شناختِ یقینی شناختِ واقعی است؛ این‌که یقین معیار حقیقت است. از این‌رو، باید پرسید که اگر علم چونان شناختِ یقینی راه رسیدن به واقعیت نیست، پس علم به نخستین امرِ واقع چگونه ممکن است. با این حال، پیش از

پاسخ به این پرسش باید به پرسش دیگری پرداخت: چرا دکارت با وجود شکستِ شکّ روشی باز هم ایده اهریمن فریب‌کار را طرح می‌کند و شک را ادامه می‌دهد؟

۳.۴ کارویژه فرض اهریمن فریب‌کار

برای پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که از نظر دکارت (۱) اندیشیدنِ روش‌مند خلافِ عادتِ روندِ اندیشیدنِ طبیعی است، زیرا ذهن عادت دارد براساس همان سه اصل بنیادینی بیندیشد که وی آن‌ها را گام‌به‌گام در روند شکّ روشی رد کرد، و نیز (۲) برای تغییر این عادت و ایجاد عادتِ روشن‌مند اندیشیدنِ ذهن نیاز به تمرین بسیار دارد. تمرینِ روش برای دکارت بسیار مهم است و به همین خاطر نیز وقتی در قواعد گام‌های اصلی روش خود را در قاعده‌های ۵، ۶، و ۷ معرفی می‌کند، بی‌درنگ در قاعده‌های ۸، ۹، و ۱۰ به چگونگی به‌کار بستنِ آن از راه تمرین می‌پردازد. هم‌چنین است در گفتار (CSM I: 122)، و در آمد بر ترجمه فرانسوی از اصول فلسفه (ibid.: 186).

این دو مقدمه به‌خوبی از نقش اهریمن فریب‌کار در روند شکّ روشی پرده برمی‌دارند. اهریمن فریب‌کار شکّ متافیزیکی را به‌پیش نمی‌برد، بلکه وزنه «تعادلی» است برای آزادکردنِ ذهن از قدرت «قانون عادت» داوری براساس سه باور بنیادینِ پیشین تا ذهن بتواند در وضعیتی قرار گیرد که آگاهانه داوری نکند؛ زیرا باوجود آن‌که دانسته‌ایم «هیچ‌چیز یقینی نیست»، اما آن سه اصل بنیادین «بسیار محتمل‌اند» و بنابراین ذهن تمایل بسیار دارد که به وضعیتِ آشنایِ خویش بازگردد. از این رو، افزون‌بر این‌که دانسته‌ایم «هیچ‌چیز یقینی نیست»، باید عادت کنیم که هنگامِ هر داوری‌ای چنین فرض کنیم که گویی اهریمنی فریب‌کار و همه‌توان با تمام توان خود می‌کوشد ما را بفریبد تا مبادا عادت‌های پیشینِ ذهن ما را دوباره به باورهایِ پیش‌انگاشته بازگرداند. فرضِ اهریمن فریب‌کار قرار است با ایجاد نیرویی متقابلِ در برابر نیروی عادت‌های ذهنی ما ذهن ما را در وضعیتِ تعادل قرار دهد. دکارت می‌نویسد:

فکر می‌کنم نقشه خوبی خواهد بود که اراده‌ام را کاملاً در جهت مخالف قرار دهم و خود را این‌گونه بفریسم که مدتی تظاهر کنم آن باورهای پیشین یک‌سره نادرست و خیالی‌اند. این کار را تا زمانی انجام خواهم داد که وزن این باورهای پیشین متعادل شود و تأثیر منحرف‌کننده عادت دیگر نتواند داوری مرا از ادراک درست اشیا بازدارد. باید با سرسختی و استواری این تأمل‌ورزی را ادامه دهم؛ و اگرچه شناختِ هیچ حقیقتی در

توانم نیست، دست‌کم آنچه در توانم هست را انجام دهم (و داوری خود را تعلیق کنم)؛^{۱۷} یعنی با عزمِ راسخ از تصدیق هر خطایی سر باز زنم، تا آن‌جا که فریبنده [اهریمن]، هراندازه هم نیرومند و فریب‌کار باشد، نتواند کم‌ترین چیزی را بر من تحمیل کند (CSM II: 15).

این وضعیتِ تعادل همان وضعیتِ «تعلیقِ داوری (حکم)» (اپوخه) است. کارویژه فرضِ اهریمن فریب‌کار نگاه‌داشتنِ ذهن در همین وضعیت است.^{۱۸} وضعیتِ تعادلِ داوری درباره ناممکن بودنِ یقین نیست، بلکه داوری نکردن است؛ وضعیتی است در میان دو یقینِ مطلقِ پیش‌گفته. قرارگرفتن در وضعیتِ تعادل نه داوری ایجابی است نه سلبی، بلکه خودداری از داوری است. بنابراین، فرضِ اهریمن فریب‌کار، افزون‌بر آن‌که نمی‌گذارد ذهن به وضعیتِ آشنای خویش بازگردد، هم‌چنین نمی‌گذارد ذهن به داوری قاطع درباره عدم امکان شناخت یقینی برسد. در یک کلام، شک‌ورزیدنِ دیگر نه شک «به چیزی»، بلکه «خودداری از داوری» است.

فرضِ اهریمن فریب‌کار ذهن را در وضعیتی تازه برای کشفِ تصویری ناحسی قرار می‌دهد. این فرض با پالایشِ ذهن از سه اصلِ بنیادینِ هرگونه شناختِ حس‌بنیاد (اصل‌هایی درباره تصورهای حسی از مرکب‌ترین تا بسیط‌ترین) راه ذهن را به سوی کشفِ وجودِ نخستین تصورِ ناحس‌بنیاد باز می‌کند. این تصور تنها زمانی کشف می‌شود که ذهن از داوری کردن درباره تصورهای حس‌بنیاد خودداری کند، یا به تعبیردیگر از هر تصورِ حسی پالوده شود. این وضعیت تازه عبارت است از رهاشدنِ ذهن از توجه به تصورهای حسی به طور کلی و توجه به خودِ کنشِ داوری فارغ از هر اثره یا تصویری. این فرض آماده‌سازِ گذرِ ذهن از وضعیتِ روان‌شناختی (یعنی جست‌وجوی تصورِ یقیناً موجود) به وضعیتِ متافیزیکی (یعنی جست‌وجوی تصورِ ضرورتاً موجود) است. این فرض آماده‌گرِ گذارِ ذهن از بن‌بستِ شک‌ناپذیری به قلمرو ضرورت‌های عقلانی است. داوری همواره معطوف به تصورهای حسی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند به خود معطوف شود، مگر آن‌که ذهن با اراده آزاد خویش از داوری کردن خودداری کند. ذهن تازمانی که امید دارد با تکیه بر شناخت‌های یقینی خود را به شناخت واقعیت برساند از داوری کردن خودداری نمی‌کند و تنها به کمکِ فرضِ اهریمن فریب‌کار است که درمی‌یابد ممکن است ذاتاً خطاکار باشد و بنابراین ممکن نیست از این راه بتواند به شناخت واقعیت برسد.

همین‌که ذهن از داوری کردن خودداری کرد، می‌تواند ضرورتِ عقلانیِ نهفته در همین کنش را کشف کند: این‌که به‌عنوانِ فاعلِ شک یا فاعلِ خودداری از داوری ضرورتاً

«هست (م)». تصوّر «من»ی که از داوری کردن خودداری می‌کند دیگر تصویری حس‌بنیاد نیست، بلکه تصویری است که به‌ضرورت عقلی از درون همین کنش وجود واقعی خود را بر ذهن تحمیل می‌کند. این تصوّر به‌ضرورت عقلی وجود دارد، زیرا فرض نبود آن به تناقض می‌انجامد.

پیداست که «هستم»، به‌عنوان نخستین تصور وجودی، به‌بهترین وجه، بنیاد متافیزیکی روش دکارتی را از درون خود روش، آشکار و هم‌هنگام، «اصل نخستین فلسفه‌ای که در پی‌اش بود»، یعنی اصل نخستین علم بنیادین متافیزیک، را کشف می‌کند. بنابراین، دکارت می‌تواند در آغاز تأمل دوم مهم‌ترین کشف خود را معرفی کند: این‌که با وجود آن‌که هیچ تصور یقینی‌ای ندارد، اما یقین دارد که «هست»؛ زیرا این یقین برآمده از ضرورت عقلی خود کنش شک‌کردن یا خودداری از داوری است. به‌دیگرسخن، شک در کنش شک‌کردن به تناقض می‌انجامد.

این واقعیت که تا وقتی می‌اندیشم هستم یا این‌که نمی‌توان از انجام‌شدن آن‌چه انجام‌شده جلوگیری کرد نمونه‌هایی از درستی‌اند که ما در نسبت با آن‌ها چنین یقینی داریم؛ زیرا نمی‌توانیم به آن‌ها شک کنیم، مگر این‌که به آن‌ها بیندیشیم. اما بدون آن‌که هم‌هنگام و بنابر فرض به درستی آن‌ها باور داشته باشیم نمی‌توانیم به آن‌ها بیندیشیم. بنابراین، نمی‌توانیم بدون آن‌که هم‌هنگام به درستی آن‌ها باور داشته باشیم به آن‌ها شک کنیم؛ یعنی ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به آن‌ها شک کنیم (ibid.: 104).

۵. نتیجه‌گیری

افزون‌بر بسیاری باورهای نسنجیده که به دکارت نسبت داده می‌شود، هم‌چنین پنداشته می‌شود که او روش ریاضیاتی کلی را خودسرانه پیش‌نهاد داده و روشن نمی‌سازد که چرا چنین روشی را برگزیده است. در این مقاله، روشن شد که گام نخست از روش طرح‌شده در گفتار به‌ضرورت دکارت را نیازمند به استوارساختن وجود تصوّرهای شک‌ناپذیر می‌سازد. شک روشی راه پیش‌نهادی دکارت برای کشف وجود چنین تصوّرهایی است، اما از آن‌جاکه بنیاد این شک روان‌شناختی است، یعنی بر یقین و شک به‌عنوان کنش ذهنی منطقی استوار شده، این روش به بن‌بست می‌رسد؛ چراکه حتی اگر ذهن بتواند تصوّرهایی شک‌ناپذیر بیابد، باز هم از نظر متافیزیکی هیچ تلازمی میان شک‌ناپذیربودن یک تصوّر و وجود واقعی آن نیست. بخش نخست از شک متافیزیکی که

در ساختار شناختی من شک‌ورزنده شک می‌آورد این عدم تلازم را آشکار می‌کند و نتیجه آن باور به این است که «هیچ چیز یقینی نیست». دکارت در ادامه با معرفی اهریمن فریب‌کار می‌کوشد با ایجاد توازن در میان دو یقین مطلق (یقین عادی ذهن به وجود واقعیت و یقین به دست آمده در پایان شک روشی به وجود داشتن هیچ چیز) عادت نوین در ذهن بیافریند: عادت به داوری نکردن، عادت به دست‌شستن از جست‌وجوی یقین، و خودداری از راه‌پیمودن با معیار روان‌شناختی شک‌ناپذیری. نتیجه این عادت نوین آماده‌شدن ذهن برای کشف قلمرو ضرورت‌های عقلانی‌ای مانند اصل امتناع تناقض و اصل جهت کافی است که در پرتو آن‌ها ذهن برای نخستین بار می‌تواند باور به وجود یک تصور را نه از حس و نه حتی از شک در آن، بلکه از ضرورت درونی کنش شک‌کردن کشف کند. وضعیت داوری نکردن آشکارگر وجود ضروری «من» است که از داوری خودداری کرده است. به‌دیگر سخن، هر بار اهریمن فریب‌کار بخواهد مرا در داوری به خطا بیفکند، با داوری نکردن، یعنی با آگاهی از امکان فریفته‌شدن و خطا کردن، به او یادآوری می‌کنم که باید باشم تا بتوانی مرا بفریبی؛ پس در این باور که «هستم» نمی‌توانی مرا بفریبی. این باور ضرورتی از سنخ ضرورت اصل امتناع تناقض دارد، زیرا لازمه آن که نباشم ولی فریب بخورم این است که بپذیرم درحالی که نیستم باشم. کارویژه فرض اهریمن فریب‌کار آماده‌سازی ذهن برای رسیدن به عادت تازه (داوری نکردن) است که این عادت تازه تمهیدگر کشف نخستین تصور ضرورتاً موجود است.

باین حال، وجود این تصور ضرورتاً موجود دیگر امری جدای از شناخت نیست که برپای خویش بایستد، بلکه وجودی است برآمده از ضرورت عقل. هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی دکارت در وجود این تصور یگانه به هم گره می‌خورند. نکته مهم آن است که به چنین جایی نمی‌توان رسید، مگر با رسیدن به وضعیت اپوخه یا داوری نکردن، تا از درون چنین تعلیقی وجود «من» چونان ضرورتی عقلانی آشکار شود. بی‌تعینی اراده، یا همان اراده نامتعیین آزاد، راه رسیدن دکارت به وجود ضروری «من» متافیزیکی است؛ «من» هم‌چون کنش ناب اندیشیدن که می‌تواند خود را از هر اثرگذاری بیرونی آزاد کند و داوری نکند.

دکارت در پاسخ به پرسش «وجود چیست؟» که ارسطو پیش از او آن را به پرسش از «جوهر چیست؟» فروکاسته بود این‌گونه پاسخ می‌دهد که وجود عبارت است از وجود من شک‌ورزنده و خوددارنده از داوری، که وجودش از کنش شک‌ورزیدن جدایی‌ناپذیر است. اگر برای ارسطو وجود در معنای نخستینش در جوهر نخستین و با اشاره حسی

آشکار می‌شود، نزد دکارت وجود نه با اشاره حسی که با ضرورت عقلی آشکار می‌شود و کشف این پیوند ضروری میان وجود و عقل دستاورد مهین روش دکارتی است که از درون خود روش و با به‌کار بستن چندلایه آن بر روی خود حاصل می‌شود.

بدون یافتن قلمرو وجود ضروری عقلانی امکان بحث متافیزیکی درباره واقعیت، یعنی بنیادبخشی به علم مدرن، منتفی خواهد بود. در تأملات، روش ریاضیاتی کلی که در قواعد پیش‌نهاد شده بود هم‌هنگام هم به‌کار بسته می‌شود و هم از این راه به‌اثبات می‌رسد. انجام این کار در تأملات بر دوش شک روشی، به‌ویژه گام سوم آن یعنی شک متافیزیکی، است. بنابراین شک روشی هم‌هنگام هم بخشی از روش ریاضیاتی دکارت است، هم تمهیدگر بنیاد آن. دکارت درباره روش فرضیه‌ای دارد که در قواعد آن را صورت‌بندی می‌کند، در تأملات آن را به‌آزمایش می‌گذارد و از راه تجربه روان‌شناختی و سپس عقلانی همان روش آن را به‌اثبات می‌رساند. اصل نخستین روش دکارت در گفتار قاعده شک‌ناپذیری است و خود این قاعده نیز بنابر خودش آزموده می‌شود و این کار سبب می‌شود تا دشواری معیار یک‌سره و به‌نحو درونی کنار گذاشته شود؛ زیرا در این فرایند روش دکارتی از صرف چند قاعده مفید برای حل مسائل علمی بدل به راهی برای کشف بنیاد واقعیت می‌شود.

اما اگر «من» برآمده از پیوند ضروری وجود و عقل باشد، دیگر نمی‌توان آن را «من» دانست که از درون خویش و به‌صرف درون‌نگری تجربی استوار بر یقین روان‌شناختی می‌اندیشد. این «من» نخستین وجود ضروری و اصل نخستین فلسفی‌ای است که وجود تمام دیگر موجودات در نسبت با آن سنجیده و بر آن استوار می‌شود. فلسفه دکارت سوژه‌ای است نه روان‌شناختی؛ به همین خاطر نیز معیار وضوح و تمایز که برآمده از وضوح و تمایز ادراک این «من» است نیز همان معیار شک‌ناپذیری و یقین نیست. یقین روان‌شناختی در خود می‌ماند و دچار خودتنهانگاری می‌شود، اما وضوح و تمایز از خود فرامی‌رود و با کل واقعیت پیوند می‌خورد.

باین‌حال، برجستگی شک روشی دکارت درآمیزش همین دو جنبه روان‌شناختی و متافیزیکی است، زیرا هر یک از این دو برتری‌ای دارند. برتری جنبه روان‌شناختی این است که هر کس می‌تواند از نگاه اول شخص شک روشی را تجربه کند. برتری جنبه متافیزیکی به این است که آن‌چه با نگاه اول شخص آغاز شده به ضرورتی عقلانی می‌انجامد که فراگیر است و شک‌ورزنده می‌تواند حقیقتی را که از این راه به‌دست آورده است با همگان به‌اشتراک بگذارد. روند شک روشی از آغاز تا انجام گذر از این «من» روان‌شناختی به «من» متافیزیکی را گام‌به‌گام به ما نشان می‌دهد.

در پایان، همان‌گونه که در آغاز اشاره شد، آنچه برای نگارنده بیش از هرچه در نگاشتن این مقاله اهمیت داشت نشان‌دادن آن بود که چگونه می‌توان در یک نوشته فلسفی ایده‌ای کل‌نگرانه را (مانند پیوندِ ضروری وجود و عقل در پایه‌گذاری علم متافیزیک) بررسی کرد، اما در پرداختن به آن کلی‌گویی نکرد و این کار را از هم‌راهی گام‌به‌گام و استدلالی با یک فیلسوف بنیادگذار انجام داد تا روش‌مند اندیشیدن را به تجربه درآورد و نوشتار فلسفی را قوام استدلالی بخشید.

پی‌نوشت‌ها

۱. تمامی ترجمه‌ها و کج‌نویسی‌ها در این مقاله از نگارنده است.
۲. دکارت به این ابژه‌های دوگانه الف/ب نام‌های گوناگونی می‌دهد که برای فهم فلسفه دکارتی بسیار بینش‌آفرین است: مطلق/نسبی، ناوابسته (جوهر)/وابسته (حالت)، بسیط/مرکب، علت/معلول، کلی/جزئی، واحد/کثیر، برابر/نابرابر، شبیه/ناشبه، مستقیم/مورب (CSM I: 21).
۳. «نخست آن‌که تا از چیزی شناخت بدیهی نداشته باشم هرگز آن را درست (حقیقی) نینگارم؛» «دوم، بخش کردن دشواری‌ها تا جای ممکن» (تجزیه)؛ «سوم، نظم‌بخشیدن به اندیشه‌هایم با آغاز از ساده‌ترین و آسان‌شناخت‌ترین ابژه‌ها تا ... رسیدن به پیچیده‌ترین آن‌ها؛» «آخر، برشمردن کامل یا بازبینی جامع همه گام‌ها به نحوی که مطمئن باشم هیچ‌چیز از قلم نیفتاده است» (CSM I: 120).
۴. توضیح در بخش بعد خواهد آمد.
۵. بنگرید به مجموعه‌ای از نقدها که مونتینی در رساله دفاعیه از رمون سبون گردآوری کرده است: Montaigne Michel de, (2003) *Apology for Raymond Sebond*, trans. R. Arew and M. Grene, Indianapolis: Hackett.
۶. به جای تعبیر روش شک (method of doubt)، تعبیر شک روشی یا دستوری شایسته‌تر است؛ زیرا روش شک این پندار را به ذهن می‌آورد که این روش از روش تحلیل جداسان است، درحالی‌که شک روشی چیزی نیست جز به‌کار بستن نخستین اصل از روش دکارتی. اگر بخواهیم آنچه بدیهی نیست را درست نینگاریم، ناچار خواهیم بود باور شک‌پذیر را مطلقاً نفی کنیم تا ببینیم آیا از اساس تصور بدیهی شک‌ناپذیری وجود دارد که بتوان آن را شناخت یا خیر.
۷. دکارت در تأملات دیگر علاقه چندانی به بهره‌گیری از تعبیر «شناخت بدیهی و یقینی» برای علم ندارد و به جای آن از تعبیر «شناخت یقینی و شک‌ناپذیر» بهره می‌برد (CSM II: 12).
۸. هرچند ممکن است چنین به نظر آید که این‌جا درستی و نادرستی، به غلط، به جای گزاره به تصور نسبت داده شده، این چنین نیست، زیرا هر تصویری مدعی وجود واقعی ابژه‌اش است و این ادعا درستی و نادرستی‌پذیر است. دکارت می‌نویسد:

زیرا به‌رغم آن‌که پیش‌تر گفتم، خطا یا نادرستی به‌معنای دقیق یا همان خطای صوری تنها در داوری‌ها رخ می‌دهد، گونه‌ای دیگر از خطا وجود دارد، خطای مادی، که در تصوّر‌ها رخ می‌دهد. آن‌گاه که تصوّر‌ها ناشی از به‌سان شیء بازنمایی کنند (CSM II: 30).

۹. نفی مطلق امر شک‌پذیر به‌معنای اثبات نادرستی آن نیست، بلکه به‌معنای نفی مطلق شک‌ناپذیری بودن آن است. دکارت مطلقاً در آنچه شک‌پذیر است به‌دنبال شک‌ناپذیر نمی‌گردد. او در شک روشی نمی‌خواهد نادرستی شک‌پذیرها را اثبات کند؛ زیرا هر اثباتی مقدماتی شک‌ناپذیر می‌خواهد که دکارت چنین مقدماتی ندارد و هدفش از شک روشی رسیدن به همان‌هاست.

۱۰. افزون‌بر آن‌چه دکارت در تأمل یکم می‌نویسد، آغاز تأمل دوم و سوم و نیز بخشی از تأمل ششم که دکارت در آن چکیده‌وار گام‌های شک را مرور می‌کند بسیار راه‌گشایند.

۱۱. دکارت در تحلیل انجامین خود از کارکرد حس در تأمل ششم کارکرد اصلی حس را خبردادن از وجود اشیای بیرونی و نه از چیستی آن‌ها می‌داند.

۱۲. ذهنی که در خویش زندانی شده نه در (۱) وجود تصوّر‌هایی که دارد می‌تواند شک کند، نه در (۲) نسبت‌های تغییرناپذیر میان این تصوّر‌ها، و نه حتی در (۳) وجود خودش به‌سان دارنده آن‌ها. در حال خواب دیدن هیچ شک نداریم که خواب چیزی را می‌بینم و آن چیز نسبت‌هایی با اجزای خود و دیگر چیزهای جز خود دارد (به‌مثل کتابی را می‌بینیم که برگه‌هایی دارد و در مکان خاصی است). هم‌چنین، هیچ شک نداریم که ما داریم همه این‌ها را بی‌واسطه شهود می‌کنیم. در این شهود بی‌واسطه نمی‌توان شک کرد. دکارت در تأمل سوم به این کشف بسیار مهمش اشاره می‌کند و با اشاره به این تصوّر‌ها می‌گوید:

حتی هم‌اکنون نیز انکار نمی‌کنم که چنین تصوّر‌هایی در من وجود دارند. بلکه چیز دیگری بود که عادت داشتم تصدیقش کنم؛ چیزی که بنا بر باوری از سر عادت می‌پنداشتم به‌وضوح درکش می‌کنم، هر چند به‌واقع چنین نبود. آن چیز این باور بود که اشیایی بیرون از من وجود دارند که منشأ تصوّر‌های من‌اند و از هر جهت با آن‌ها شبیه‌اند (CSM II: 24-25).

جداکردن این دو باور بنیادین یعنی باور به شباهت یا مطابق‌بودن تصوّر‌های حسی با اشیای بیرونی و نیز باور به وجود اشیای بیرونی که به شهود بی‌واسطه ما از تصوّرات ذهنی‌مان افزوده شده‌اند، بی‌آن‌که شهودی باشند، کشف بسیار بزرگی در قلمرو ذهن است که با شک روشی به‌دست می‌آید.

۱۳. کسی که براساس خیال خویش تصوّر‌هایی را پدید می‌آورد، بدون آن‌که لزوماً این تصوّر‌ها با جهان بیرونی مطابق باشند یا از شیء واقعی‌ای در جهان خبر دهند. در چنین حالتی، شخص خواب‌دیده همانند نقاشی فرض می‌شود که دارد تصوّر‌های خویش را از هیچ می‌آفریند.

دکارت، شک متافیزیکی و بنیادگذاریِ روش (محمدتقی طباطبائی) ۱۸۳

۱۴. «این‌گونه» بودن شک‌ورزنده همان تنهائی ذاتیِ کوگیتوی دکارتی است. شک در معیارِ شک‌ناپذیری از آن‌رو بایسته است که کوگیتو همواره می‌داند کلّ واقعیت نیست و واقعیت همواره فراتر از شناخت اوست. درکِ کوگیتو از تنهائی خویش یا همان آگاهی‌اش به واقعیتی فراتر از شناختش (که از نظر دکارت همان شک است) راهی است که او را به ضرورت به تصوّر خداوند، یعنی نامتناهی بالفعل، می‌پیوندد. این راه بنیاد استدلال نشان تجاری دکارت برای کشفِ تقدّم وجودی و حتی «به‌نحوی» تقدّم شناختی خداوند بر کوگیتو در تأمل سوم است.
۱۵. بیش‌تر پرسش‌هایی که مفسران دکارت از ضرورت طرح مبانی متافیزیکی روش پرسیده‌اند مربوط به سطح شناخت‌شناختی آن‌هاست و نه سطح هستی‌شناختی آن‌ها. ارسطو بود که در آغاز فصل دوم از کتاب ششم متافیزیک نوشت: درستی و نادرستی هم معنایی از وجود است همان‌گونه‌که جوهر و عرض، اما گویی فراموش شد که بحث از حقیقت یا درستی نیز درباره معنایی از وجود است. اگر حقیقت یا درستی را مطابق بودن می‌دانیم، همواره باید به آن بودنی که پس از مطابق می‌آید توجه کنیم.
۱۶. با پذیرش خطاکاری ذاتی من اندیشنده، هر سه جنبه‌ای که در پانوشت ۱۵ به آن اشاره شد شک‌پذیر می‌شوند، با وجود آن‌که دو باور شک‌پذیر پیشین، یعنی باور به وجود مطابق آن‌ها با اشیا و نیز باور به وجود اشیا بیرونی، از آن‌ها جدا شده بودند. یکی از مهم‌ترین آن جنبه‌ها همان جنبه‌ای است که دکارت در گفتار به آن اشاره می‌کند و هم‌ارز است با کشف آگوستینی از من شک‌ورزنده؛ چراکه این من بالذات خطاکار است، پس هر باوری داشته باشد، حتی اگر هیچ ادعایی درباره جهان بیرونی نداشته باشد، باز هم نادرست و شک‌پذیر است.
۱۷. این افزوده در ویراست فرانسوی تأملات در زمان خود دکارت آمده است.
۱۸. ماریسالیان گرو که پرسش از نسبت روش و متافیزیک دکارتی را به‌خوبی صورت‌بندی کرد هدف از طرح ایده اهریمن فریب‌کار را ایجاد شک در ادراک‌های واضح و متمایز ریاضیاتی یا نقد اعتبار ایده‌های ایده‌های واضح و متمایز دانست (Gueroult 1984: 13-21). هری فرنکفورت، دربرابر، این ایده را کاملاً نادرست می‌داند و می‌کوشد این تفسیر را با دو استدلال رد کند: نخست این‌که به‌نظر وی ادراک‌های ریاضی طرح‌شده در تأمل یکم هنوز ادراک‌های واضح و متمایز نیستند، زیرا هنوز این معیار کشف نشده و این ادراک‌های ریاضیاتی از سنخ ادراک‌های عادی و مبهمی است که همگان دارند و بنابراین شک‌پذیرند؛ دوم این‌که (۱) وجود این ادراک‌های بسیط ریاضیاتی و نیز (۲) وجود جهانی مادی در استدلال رؤیا رد نشده‌اند (Frankfurt 2003: 93-107). باوجود درستی نقد فرنکفورت بر گرو، استدلال رؤیا وجود جهانی مادی را رد می‌کند، زیرا خواب‌دیده دیگر بدن ندارد تا بتواند وجود اشیا مرکب مادی را درک کند؛ او راهی به بیرون از ذهن خویش ندارد. پس، تصوّر بسیطی مانند امتداد که باوجود استدلال رؤیا در ذهن وجود دارد می‌تواند تصویری درون‌عقلی باشد و درباره وجود جهانی مادی

هیچ نگوید. فرنکفورت از آن رو دکارت را این‌چنین تفسیر می‌کند که خواننده نافرمانده نافرمانده دان تأملات را با فیلسوف تجربه‌باور یکی می‌داند و تحلیل‌های دکارت در تأمل یکم را برپایه تفسیری لاکمی — هیومی از چگونگی شکل‌گیری تصورات در ذهن صورت‌بندی می‌کند؛ یعنی برپایه این باور که حتی تصوره‌های بسیط هم ریشه در شناخت حسی دارند. باین‌حال، دکارت چنین پیش‌فرضی ندارد و نفی وجود بدن دگر جایی برای پذیرش آن باز نمی‌گذارد. باین‌حال، وی به‌دقت به تمایز بحث از شک‌ناپذیری با بحث از درستی (در هم‌راهی با گرو در تمایز میان دو سطح طبیعی و متافیزیکی) اشاره می‌کند، اما در ایجاد این تمایز نیز، برخلاف گرو، هیچ نقشی به ایده اهریمن فریب‌کار نمی‌دهد. وی می‌گوید:

برآمد منفی استدلال دکارت در تأمل یکم مستلزم پناه‌بردن او به کنش‌ورزان فراطبیعی نیست ... فرض وجودنداشتن خداوند ... نسبت به جای‌گزینش [اهریمن فریب‌کار] دلیل بهتری برای شک عام است. نه تنها خداوند، بلکه اهریمن فریب‌کار نیز هیچ نقش اساسی‌ای در پایه‌گذاری برآمد شکاکانه تأمل یکم ندارد. فرض وجود یک اهریمن هیچ شکی بیش‌تر از آنچه دکارت پیش از معرفی آن آورده بود ایجاد نمی‌کند. استدلال شکاکانه تأمل یکم، تا به‌هنگام معرفی اهریمن، کامل شده است (Frankfurt 2003: 115-116).

تنها کارکرد اهریمن فریب‌کار از نظر فرنکفورت تبدیل «شک‌پذیری» به دست‌آمده از شک‌های پیشین به «نادرستی» مطلق آن‌هاست، اما این همان قاعده شک روشی است که از آغاز در کار بوده است.

کتاب‌نامه

- Descartes, Rene (1984), *Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press (CSM II).
- Descartes, Rene (1985), *Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press (CSM I).
- Frankfurt, Harry (2008), *Demons, Dreamers, and Madmen*, Princeton University Press (Originally Published: Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970).
- Gueroult, Martial (1984), *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* (vol. I), Minneapolis: University of Minnesota Press (Originally Published as *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, *l'âme et Dieu*, First Edition, Copyright © 1952 by Editions Montaigne).
- Montaigne Michel de (2003), *Apology for Raymond Sebond*, trans. R. Arew and M. Grene, Indianapolis: Hackett.
- Popkin, Richard H. (2003), *History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press.