Abstract
The redefinition of human being is among the foundations on which Cartesian thought is based. Descartes, in his *Meditations on First Philosophy* and *Search for Truth*, explicitly criticizes the Aristotelians formal definition of man as 'rational animal' because of the fact that two pivotal concepts in it, i.e. animality and rationality, both are vague and confused. Instead, in Cartesian philosophy man is redefined as the unextended thinking thing that is very different from Aristotelian formal definition in that being thinking for Descartes, is so remote from being rational for Aristotle. The former relates only with the sphere of mind, while the latter with soul. Both animality and rationality are excluded from Cartesian new definition of man because within his dualistic thought/extension paradigm, all confused, qualitative notions have been replaced with clear and distinct ones.

Now, in present paper, we try to explore that weather we can yet expect from the Cartesian man whose soul has been reduced to mind, rationality to speaking, and animality to movement and heat of internal organs, to behave morally within the world, as we do from Aristotelian one. Basically, can the Cartesian man, who has no sensation and imagination at first, do ethics, and has any moral obligation before the other beings.

---

2 Associate Professor of Philosophy, Philosophy Dept., Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran, (m-shahraeini@ihcs.ac.ir).
Keywords: Cartesian Man, Ethics, Soul, Mind, Animality, Thought.

Introduction
The present paper tries to study the situation of ethics within Cartesian system of thought by focusing on provisional morality in *Discourse on Method*, from one hand, and on the tree of knowledge metaphor in Descartes ‘Preface to the French Edition’ of his *Principles of Philosophy*. To prepare the mind of readers and help them to understand the Cartesian framework, here we first quote two passages from these two works and then go on the discussion. From one hand, we read in *Discourse* that: ‘Likewise, lest I should remain indecisive in my actions while reason obliged me to be so in my judgements, and in order to live as happily as I could during this time, I formed for myself a provisional moral code consisting of just three or four maxims ...’. From the other, in *Principles*, as follows: ‘Thus the whole of philosophy is like a tree. The roots are metaphysics, the trunk is physics, and the branches emerging from the trunk are all the other sciences, which may be reduced to three principal ones, namely medicine, mechanics and morals. By 'morals' I understand the highest and most perfect moral system, which presupposes a complete knowledge of the other sciences and is the ultimate level of wisdom.’

Now, we return to *Meditations on first Philosophy* as Descartes’ most important work on metaphysics in which there in no sign of ethics or morality. It is our main question, in this article, that while in *Discourse*, Descartes speaks of provisional morality, and in *Principles* he counts ‘morals’ as ‘ultimate level of wisdom’, why we did not see any trace of morals, morality or ethics, even one word, in *Meditations*. We are of the view that the relation between metaphysics and ethics in Cartesian thought is not but that of held between root and branch. In *Meditations* in which Descartes is preparing the ground to plant his seeds of tree of knowledge, there is no room for morality. Morality, as noted earlier, is the most important branch of this tree from which we can and must gather some fruits. Descartes in his masterpiece on metaphysics, only deals with root of knowledge not with its trunk, not to mention the branches.

To sum up, one can say that man as composed of two substances, *res cogitans* and *res extensa*, needs not to ethics except provisionally. But man as a one composite substance, that is to say as *res sentiens*, needs to ethics or permanent morality. Man, as long as only thinks, cannot be a moral being, but when he/she is provided with imagination and sensory perception,
morality can be developed and dealt with, by human beings. Morality alongside the two other branches, medicine and mechanics, cannot be discussed in Cartesian system unless man as composed of two incompatible substances, thought and extension, has been set aside and a sensing thing recognized. This is a process that begins only in ‘sixth meditation’ by ‘ship and sailor’ analogy and seeing man as ens per se rather than ens per accidens. It is ordinary man as a unum quid (a unit) who can begin to do ethics, medicine and mechanics. In sort, for Descartes, all branches of knowledge tree, the most important of which is ethics, begin to bear some fruits only when people in ordinary life try to use of science for conducting the worldly life. And this would not be attained unless metaphysics as its root and physics as its trunk have been established through six meditations in the sphere of theoretical reason.

Conclusion
The relation between metaphysics and ethics in Cartesian thought is the relation between the root and the branch in Cartesian tree of knowledge. Descartes in his Meditations on First Philosophy tries to destroy all preconceived opinions in order to establish the foundations of knowledge building. This establishment is a long-time process to which he deals through the sixth meditations starting from hyperbolical doubts and continues through Cogito and piece-of-wax arguments, establishing God’s existence, and finally transition from dualistic to unitary view of man in sixth meditation. Ethics as a science emerges in this phase for conducting of ordinary life.

Latin Sources
نیست میان مابعدالطبیعه و اخلاق در انديشة دکارتی ۱
سیدمصطفی شهرآهی ۲
چکیده
یکی از شالوده‌های نظام فکری دکارت تعريف نازهای است که از انسان به دست می‌دهد. در کتاب تاملات (تأمل دوم) و نیز در کتاب جست و جوی حقيقت، تعريف رسمی ارسطوئی انسان در مقام «حيوان ناطق»، بر اساس وجود فعالیت دکارتی، آشکارا دست خوش این چالش می‌گردد که در این تعريف، دو مفهوم مهم «عاقبت» و «طق» محوریت دارند. در تعريف تازه دکارتی، انسان «شي اندیشندگان نامنتم» است. اما بايد توجه داشت كه اندیشندگان ناطق انسان دکارتی با ناطق بودن انسان ارسطوئی برای فرق دارد، به اين معنا كه اندیشندگان حیات در ساختار معما نظري در حالی که نظر به اين كه دکارتی مي خواهد خود را از هرچه مفهوم مهر و كيفي است، برخاندي نمی تواند كه تعريفه انسان نيز دست خوش كه موش، چراكي حييات، نيز مفهومی است که در دوگانه اندیشه ارسطوئی/امتداد دکارتی جای نمی‌گيرد. حال، باید ديد آيا انسانی که در او نفس به ذهن، نظر به سخن‌گفتگوی، و حیات به صرف حرکت و حرارت اتفاق‌های درونی فروکاره است می‌شود، می‌تواند مانند انسان ارسطوئی به عالم، به دیگر انسان‌ها و به دیگر حیوانات نگاه اخلاقی داشته باشد یا خیر؟ آیا انسانی که در تعیین او حنیفتی و تحیز نیز در زمره قای درجه دوم است، می‌تواند وارد ساخت اخلاق شود؟ آیا چنین انسانی می‌تواند در قبال جهان یکسره متمت و متجاوز حیات، احساس تکلیف اخلاقی داشته باشد؟
کلیدواژگان: انسان دکارتی، اخلاق، نفس، ذهن، حیات، اندیشه.

1. مقاله پژوهشی، تاريخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۳ تایب طلعتی: ۱۴۰۲/۱۲/۳۰
2. دانشگاه گروه فلسفه، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علم انسان و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
(m-shahraeini@ihcs.ac.ir)
1. مقدمه

هر واقعیت تاریخی را تابع بسته می دانند که آن واقعیت در آن شکل گرفته است به گونهای که اگر واقعیات تاریخی را برکنده از بستر تاریخی شان بررسی کنیم، آنها را ناقص و نامان (Oursel، 2000، pp. 25 & 31). حال اگر نظام فکری دکارت را واقعیت تاریخی در نظر بگیریم، که در برهه خاصی از زمان پدید آمده، بایسته است در آغاز، زرف کاوش به بستر تاریخی پیدا باین نظام بگریم و بکوشیم تا زمانه و زمینهای را که دکارت در آن بالا به، زیسته و اندرخشیده است، بخش تشناسیم.

چنان که دامی دکارت در پایان سده شانزده و آغاز سده هفده هنده دیده به جهان گشود. کمتر یکی تردید دارد در این که سده شانزده، نقطه عطفی در تاریخ اروپا به‌شمار می‌رود. اروپاییان در پایان سده شانزده درباری به افرادی از فیلسوفان دیده‌اند که در مربوط به عالم، که برای نیاکان آنها مسلم تلقی می‌شد، به تردید افتاده بودند تا چنین به یک مدل هیچ چیزی به نظر نمی‌رسید (Ibid. p140) در طیبیعی سده هفده، یعنی درست در سال 1600، شاهد مصلوب کرونیکالی نام دارد و تکیه به نظریه زمین مرکزی پلیموثی قائل نبود. عالم را قدری زمانی دانست، از سخنانش بی‌یک و حکم جهانی به منشی می‌رسید، به‌گاهی نور از این حکم با نور طبیعی، مدل‌هایی نمود و مهمتر از همه این که، به‌ساین لفظی دیداره، که مطلوب گلیسا کلیسا بود در صدای دندانی فلسفی بود که همه‌چیز آن با عقل و به‌طور طبیعی معلوم باشد (Parkinson، 1993، p44f).

البته غیر از برون بسیاری فیلسوفان دیگر بودند که در جنگال ماجرات‌های وحشتی داده‌های غیرطبیعی عقاید گرفتند آن‌ها: برای نمونه ولپلو سزار ویاتکه با سالی 1618 بجهت عقاید فلسفی اش در شهر تولوز به ارتقاء مانند بود پس از گذوراندن 6 ماه در زندان، ابتدا بزنش را در ماه عید بنیادی، سپس در بزنش کردند و بعد جنگه‌اش را به جهت مرگ بنیادی و سوزاندن (Clarke، 2006， p7).
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندازه‌نگری دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی

نویدبخش دوره تازه‌ای بود که با سوزندان برونو، شعله عقاید و باورهایی یا هرچه فروزانتر و گیرارتر شد. تا جایی که در سده‌های هم‌همسان بناهای ممکن و مطرح اندازه‌نگری‌دان این دوران خودندازه‌ای می‌کرد. درست چهارسال پیش از تولد دکارت، موتیفی مکانیکی، بدنی و قابل تنظیم شناخت، در حالی که جستجوی‌های او تازه در دست، دو سال پیش از مرگ دکارت، در حالی که تأملات و اصل فلسفه‌های تازه منشتر شده بود و همه جا سخن از افکار و آثار فیلسوفی نویدی‌یک بود، نام دکارت بود، لاپیسن بلشین خوشبین و جوی‌یافته‌ی وقتی که شک را در نشان‌های بی‌سایه واپس گرفته و با جهان گشودن و افکاری‌های خریداری و شک‌سانی در آستانه ورود به عرصه فلسفه بود.

آماده‌ای راهیم باز شد. این دوره نوزایی از سویی و نهضت اصلاح دینی از طرفی سپر تردید در میان نظام‌های ارسطوسی و نیز سیستم‌شناسی ایفای‌های کلسیس شد، تا جایی که دیگر هیچ منبع و مرحل قابل اعتمادی در کار بود. از سویی، نفرات عقلی و فلسفی محل بحث و شک و واقع شد و از دیگر سو، دربارهٔ اصلاح دینی نیز تردید‌هایی مطرح شد. این وضع به طرح نظرات و دیدگاه‌های سیاسی گوناگون‌گی در حوزه‌های فلسفه‌ای منجر شد که به نوعی سردرگمی و شکاکتِ انجامید. ریچارد پاپکین از پژوهش‌های سرباز سوال‌ساز معرفی می‌کند که این بحران را به خوبی در دوره تازه‌ای و هم در نهضت اصلاح دینی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در حوزه‌های فلسفی جدید تا اندازه‌ای است که شکاکت زورگر، به‌پردازی در اواخر سده گفتمان، باز خوانی برخورداری شکاکت‌های این دوره در روزگار افکار و حکمرانی‌های شان، از برآورده کردن و مباحث شکاکت‌های علیه فلسفه‌ای
در نفع فلسفه بهره می‌برند و از ترویج شکاکیت، به این امید که به نفع فلسفه پاری می‌رسانند، جایدار می‌کردن، ولی بعداً که با سطح قدرت آنها هره چه بچیده‌تر می‌شود، همین شکاکیت دامن عقاید دینی را هم گرفت. و终极 این همه آراء گوناگون و متضاد مطرح می‌شد و هیچ مرجع خاصی هم (نظر ارسطو یا کلیسا) در کار نیست که معیار صدقی (درست یا نادرست) ارائه کند. ارائه دهنده نظرات، منطقی به نظر می‌رسد دسته‌ای به این نتیجه بررسی که حقیقتی در کار نیست یا اگر هم هست می‌راشد یا راهی بدان نیست. گفتگوی است که که از اصلاح سنگین شده است به عنوان (1520) تا اواخر سده هجدهم (1720)، نزدیک به 400 کتاب منتشر شده است که در عنوان 'Methodus' آنها، وارثه لایینی از معنای (روش) ادامه است (Neal, W. 1963, pp233-7). و این خود نشان دهنده فضایی شکاکیت‌های این است که بر این دوران حکم آن را بوده است؛ چون زمانی سخن گفتگی از (روش) باب می‌گوید که درباره کارآمدی یا گذشتگان، شک و تردیدهای مطرح شده و نوعی سردر گمی و راه گم کرده گی شایع حالت در کار نیست و در زمانی تعیین می‌گردد (1520 تا اواخر سده هجدهم).

۲. مابعدالطبیعه دکارتی

در اینجا می‌توان در تصویری کلی از مابعدالطبیعه دکارت به‌دست دهد و در مرحله بعد به سراغ نسبتی برویم که میان این مابعدالطبیعه و اخلاق به معنای سنی و مرسوم کلمه در کار می‌تواند بود. برای رواختن به نظام مابعدالطبیعه دکارتی، بهترین و معنی‌برنگی ممکن، کتاب "تأملات در فلسفه اولی است" که شاید بتواند این اثر را به‌نسبت حجم اندکی که دارد به‌روش خودیت متن فلسفی در تاريخ فلسفه دانست تا جایی که امویه هیچ دوره‌ای در دانشگاه‌های دنیا در رشته فلسفه نیست که این کتاب از متن در دیگر ان دوره نباشد. 1 اгер از همان دیباچه برای خوانده در کتاب تأملات آغاز کنیم، می‌پیماییم که تواست‌های آشکارا اعلام می‌کند که قصد دارد "بیان‌های فلسفه اولی را در تمامی آن دوره وارسی قرار دهد،

1. دکارت در بعضی از نامه‌ها اشاره می‌کند که نام اولیه اقلام در فلسفه اولی، مابعدالطبیعه، بوده است.

(CSM II 1 & CSMK III 157)
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی/ 15

اما چشم ندارد این اثر با اقبال گسترده‌ای روبرو گردد و خوانندگان فراوانی یابد. دکارت در ادامه، هرچند نه آشکارا، در پرده می‌گوید که هر کسی نمی‌تواند خوانندگی این اثر باشد. اگر آنانی که پرونده و مایل باشدند هم‌هایی مانند یک تام من به تام پردازند و دهن خود را از حواس و از همه باورهای پیش‌نشانشته بازگیرند و خوب می‌دانم که چنین کسانی بسیار کم‌پاینده

(CSM II 8) این سخن دکارت را زمانی درست دمی‌بایم که به مطلبی از او در آغاز محاوره با بورمان توجه کنیم که درباره جایگاه معنوی مطالب خود در آغاز تأمل نخست. بیان می‌دارد. او در آنجا مطالبی که در آغاز را کسی می‌داند که در آغاز فلسفه‌ورزی قرار دارد (CSMK III 332). حال اگر این دو مطلب را در کتار هم یگانگیاری درمی‌بایم که دکارت در تأملات خود اصولاً مخاطبی را در پرده تأمل نخست. درکارتن این کتاب ترتیب شوند و بیشتر باید و گرنه نمی‌شود کسی را که از همان آغاز پرداخته‌اند دهن خود را از حواس و از پیش‌نشانشته‌ها بزیر کرد. در آغاز راه فلسفه‌ورزی تصویر کرد. دکارت می‌خواهد با ترکیب سبک ادبی «مادیرشن» که ویژه مدنی و اخلاقی است، با روشنی

1. درباره نحوه ارجاع‌دهی به آثار دکارت، گفتگوی است شیوه معناور ارجاع به آثار او با بر اساس ترجمه 12 جلدی فرانسوی آدام و تاریکی است که با هر گونه اختصاصی آغاز نمی‌ترجمه‌بان یعنی AT شماره مجلد و شماره بند می‌آید (AT VII p?)؛ بر اساس ترجمه ساده‌گرایی جان کاتنینگ، روبرت استوناف و داگل مارک و (جلد سوم) آنتونی کی است که با هر گونه اختصاصی آغاز نمی‌ترجمه‌بان، شماره جلد و شماره صفحه می‌آید (CSM I/II p?) و (CSMK III p?) 2. چنین کسی را اگر در نظام افلاطونی در نظر آوریم، باید دست‌کم در بین‌هم‌هایی را حیا که دانسته، است از غار داده‌های حسی گم که به این‌گونه باشد. اصولاً کسی می‌تواند از حس و حواس فصله بگیرد که مراحی از فلسفه‌ورزی را پیش‌سر نهاده باشد.
توجه ریاضی و با اعمال راهکار شک‌، خوانندگانش را آن گونه که می‌خواهید تریبیت کند و ذهنیتی تازه در آن‌ها نسبت به همچنان براینده.

اگر این سخن دکتر داروی را در نظر گرفتیم که فیلسوف سخن‌گوی زمانه خویش است، تأمل نخست اوج هنر دکارت در بازتاب‌اند شکاکیت حاکم بر روزگار خویش است. او در آنجا می‌کوشد با اعمال شیوه هومیوپاتی (Homeopathy) یا هم‌سان درمانی، یا از روزگار پارلسوس، فیلسوف و پزشک سوئیسی سده پانزدهم رابطه شده بود (Cottingham, 1986, p.23).

در پایان این تأمل به نظر می‌رسد نویسنده این مهارت را از لحاظ شیوه هومیوپاتی، هر ماده‌ای که در بدن تندرست مجموعه‌ای از نشانه‌ها بیماری را ایجاد کند در صورت تجویز همان ماده به فرد بیمار با همان علایم بیماری، وی را درمان خواهد کرد.

البته به شرط آنکه نشانه‌های موجود در بیمار و نشانه‌هایی که آن ماده دارویی می‌تواند ایجاد کند، نه حکم‌هایی نشانه‌بند. در هومیوپاتی از خود بیماری برای دیگر بیماران آن بهره می‌گیرد، برای اولین بار می‌کند که اوج بیماری با اوج بیماری یکسان و مسیره وسیله از دل یکدیگر شکاکیت را به‌طور اولیه در روزگار ذهن است به اوج می‌رساند، یا به‌طور اولیه در روزگار ذهن آن‌ها سازند. دکارت نیز شک را که نشانه بیماری ذهن است به اوج می‌رساند. یا به‌طور اولیه در روزگار ذهن شکاکیت را به‌طور اولیه در روزگار ذهن آن‌ها سازند.
یقینی در کار نیست. او در آدامه، روش درمان خود را با نپای به گزاره معروف کوگیتو، تکمیل می کند و راه گزینی از شکاکیت را نشان می دهد. گویا پس از نپای به کوگیتو، آن مخاطبی که در مدل دکارت است رفتگرته سربیمی آورد، چراکه در این مرحله، خوانندگان تشکیل دهنده تأملات، اذهنش را از حواس و از همه باورهای پیش نشانده بازگرفته است و تقریباً در آغاز راه فلسفه ورزی به معنا از دکارتی نگه می‌دارد. دکارت از این پس، تصمیم می‌گیرد هر سؤال مؤلفه ما بعدالطبیعه است و انسان، خدا و جهان را به مانندی از ابزار تعریف کند که در فلسفه او امکان بی‌سیطره بر عالم فراهم شود. زندگی هرچه آسوده‌تری بهبود علوم جدید برای نوع بشر تأمین گردد، و خدا نیز از اعمال ارادة گزافی در امور دنیوی نده دارد.

3. انسان دکارتی

دکارت پس از این که مخاطب تأملات را به هایگاه معرفی که خودش در نظر داشت، بر می‌کشد، به درگاه در صدای باز تعریف انسان بر می‌آید تا نشان دهد که از این پس مخاطب او نه از بیماری شکط و نه از یاد بانفی باز تعریف کند که در هم با انسان ارسطویی-مدرنسی مدل تنظیم کلیسا متفاوت است و هم با انسان عرفی کوچه و بازار. این پس از اقامه بیمار کوگیتو، و سیدن به نقطه ارشمیسی نظام فلسفی خویش، بهنگارا می‌کند، می‌کوشد با طرح این پرسش که چه‌اندیش می‌کند؟ به تبینی که در تحلیلی که از چیستی در این پرسش‌ها، به خویش می‌توان گذارد از مفهوم ارسطویی نفس به مفهومی که در این پرسش از طرح پرسش چیستی، به درگاه پاسخ ارسطویی ایجاد نماید و کنار می‌گذارد چون معتقد است که در این مرحله از تأملات، هنوز نه معنا ا بلا و نه معنای‌نطاق و نه معنای‌نطاق، و نه معنای‌نطاق، و

1. گفتنی است که جمله معروف می‌اندیشم پس هستم در تأملات به صراحت نمی‌آید بلکه تأکید دکارت در اینجا فقط بر از هستم و از وجود دارم است.
افزون بر این، می‌گوییم به پاسخی برسد که نه برخاسته از عقل ارسطویی-مدرسی بلکه بر آمده از عقل سالم (Common Sense) انسان معمولی باشد: به‌یادهای می‌کنیم، در عوض [حیوان ناطق]، توجه خود را بر پاسخی متمرکز کنیم که در قبال این پرسش [من چیستم] خودبخود به صرف طبع به دهد، مان خطور می‌کنند این پاسخ چیست؟ این است که من بدنی دارم و نفسی که هم‌آفرین بدن از آن سرچشمه می‌گیرد. اما چون بدن یک سازه دست‌خورده است، فقط نفس می‌مانند. در خصوص اعمال نفس، نیز تمام اعمال بدون توجه حركت و تغذیه و رشد و نمو و حتی خود صفات نیز چون بو و نبود، بدن محل تردد است، از محور بحث خارج می‌شوند و تنها جزئی که می‌مانند، اندیشیدن است. 1 بد نیست نگاهی به فهرستی بیندایم که دکارت از افعال نفس در ادامه بحث ارائه می‌دهد: «چیزی که می‌اندیشند، جزئی است که می‌گوییم به پاسخی که آفرینیده می‌شود»، [CSM II 18].

اما جزئی که می‌گوییم به پاسخی که آفرینیده می‌شود، می‌فهمید، تکذیب می‌کنم، می‌خواهم، می‌خواهیم، و نیز تختیم می‌کنم و دارای ادراکات حسی است [Ibid. 19]. با دقت در این فهرست درمی‌پاییم مراد دکارت از نفس، جز ذهن نیست. گذش دکارت از مفهوم نفس به ذهن را در فراز ذهن نیز به‌رونمی می‌پیوند: «اگر قرار است "نفس" را به آن معنا خوید، معنا "فعلیت نخستین"، با اصول انسان در نظر بگیریم، باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ اندیشیدن در ما اطلاق نداشته باشد؛ و من برای پرده ی این اصطلاح "نفس"، اصطلاح "ذهن" را به کار بردهم چرا که ذهن را همچون یک خصیصی از نفس، می‌خواهیم به منطقه نفس اندیشیدن در تمامیت در نظر می‌گیریم [CSM II 246].

با این ترتیب، دکارت حیوان ناطق ارسطویی را به شیء اندیشیدن، فرمی که انسان نیز می‌پذیرد و نه تطقس هر امری می‌شود یک سازه مکانیکی به این ترتیب، دکارت حیوان ناطق ارسطویی را به شیء اندیشیدن، فرمی که انسان نیز می‌پذیرد و نه تطقس هر امری می‌شود یک سازه مکانیکی

1 در اینجا می‌پیوند به رغم ادعای دکارت بر مطلوبیت تعیین آفرینی از انسان با تعیین عرفی، با نفی بدن از این تعیین و تبدیل نفس به جزئی که می‌اندیشند، انسان دکارتی از انسان عرفی، پیمان دور می‌افتد.
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/سید مصطفی شهرآئینی/19

و مربوط به حوزه اجساز و عالم ماده، و نطق (Rationality) یا کلام نفیسی هم به سختی گفتن (Speaking) یا کلام لفظی فرومی که و بالطبع، خرد (Intelect) هم جای خود را به عقل جزئی (Reason) می‌دهد. با این اتفاق به نظر می‌رسد حکمت به معنای سنتی کلمه، که تنا در ساخت خرد و خردوری امکان داشت و و همة علوم را در زیر سایه فیلسفه، جای می‌گرفت، جایی زده مابعدالطبیعه در ریشه درخت دانش می‌دهد، که دیگر نه مکه علوم بلکه خاستگاه و آبیه خوردها همة علوم است. با این دگرگونی، غايت فلسفه نیز دگرگون می‌شود: غایت حکمت، ساختن انسان‌های متعالی و حکیم و بودن تا به باری آنها زندگی چرچه به سامان‌ن ترشود و جهان آری جایی زمستن نوع بشر گردید. اما غایت فلسفه، جی دیگری است که به است این را از زبان دکارت بیشتر بوده و می‌خواست: در زندگی، مفید (Way of Life) و مشی عملا در حالتی که دکارت تصحریح دارد به این که نیاز به حکمت در حوزه مابعدالطبیعه نهاد بلکه زندگی به همان انواع اس‌ت به همان انواع اس‌ت، تنها با این تفاوت که
احتمالاً پس از مرگ بدن، نفس یا همان ذهن، دو کارکرد احساس و تخیل را از دست خواهد داد چرا که تنها افعال نفس هستند که به بدن و عالم محسوس وابسته‌اند. اصولاً در این ساختار، دیگر صواب و ناصاب صرفاً هم معاون ندارد، چرا که نفس دکارتی از آنجایی که کارش آن اصلی است و کارکردی جز ادراک و اراده ندارد (CSM I 335)، فقطاً گفته نمی‌کنیم که فقط دارد خطا می‌کند چراکه طبقاً خطایی باشد با ازدواج با تصاویر و ایپتامیز فاعمه تصاحیح کرد نه اینکه مستوجب عقوبت و عذاب آن هم از نوع اخروی باشد.

4. خدا و دکارت

پربرهه نیست اگر یک گویی خدا در تأملات نقش محوری ایفا می‌کند. با دقت در این کتاب درمی‌یابیم که تنها اسم خاصی که در این اثر وجود دارد، واژه «خداوند» که در این متن کوتاه 50 صفحه‌ای (بر اساس ترجمه انگلیسی پرترکارترین واژه در قلم دکارت بوده و حدود 800 بار آمده است (Gombay, 2007, p13)، واژه «خدا» از همان عنوان اثر تا نیازی به این واژه نیست، به خیر آن است. با زرگین کاری در تأملات شش‌گانه، سه تصور از خداوند را می‌یابیم که از اینجا دکارت از آنها سخن به میان می‌آورد.

نخست آنها تصوری از خدا با مثالی قادر مطلق و خالق انسان است که دکارت از همان اثر تامل نخست آن را مخفی می‌گردد (CSM II 14)، و در جای گویی کتاب از پاره‌ای به اقتضای بحث بدان اشاره می‌کند. در تأمل سوم نیز شاهد ارائه دو تصویر متافیتی از خداوند هستیم؛ دکارت در میانه این تأمل خداوند را (جوهری نامتاناهی، [سومه، تغییریلایر)، قانون‌ها، عالم مطلق، قادر مطلق، که هم خود من و هم هر چیزی دیگری (اگر چیز دیگری در کار باشد) مخلوق

1. به یاد داشته باشیم که دکارت (در تامل چهارم) عامل خطا را نه فاعمه بلکه اراده می‌داند که در دید دکارت صورت حکم کار اراده است (CSM II 39).

2. این باور دیران این چهارند در این هست که خداوند قادر مطلقی وجود دارد که مرا به همه صورتی که هستم آفریده است.
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی/ ۲۱

اویم، توصیف می‌کنند، در حالی که در پایان همین تأمل، از او با توصیف "موجود کامل مطلق" (the Supremely Perfect Being) و نام می‌برند.

 تصویر اولیه از خداوند، که به گفتگو دکارت از صفاتی نامحدود (Indefinite) برخوردار است (CSM II 132)، پس از تبیین مفهومی در تأمل سوم به تصویری از خداوند تبدیل می‌شود که صفاتی غیرمتناهی (Non-finite) است (CSM II 31) و همین تصور هم با تبیین مفهومی بیشتر جای خود را به تصویری از خداوند می‌دهد که واجد صفاتی نامتناهی با دقت در این تصویرات سه گانه از خداوند، به می‌برم به این که تصویر اولیه بیشتر به تلقی عوامانه از خداوند ساگر است، که هرگر برساس عقل از خداوند در خود دارد. تصویر دوم بیشتر به تصویر رایج در میان متعکفان مدرسه از خداوند نزدیک است و سرانجام، تصویر سوم، به عنوان "موجود کامل مطلق" تصویری است فلسفی که دکارت به‌ارزه روش تحلیل از ذهن تصویر دوم بیرون می‌گذرد. حال چنان‌چه تبیینی را که دکارت از نحوه شکل گیری تصویرت کلی (مثلأ تصویر مثلث) در اصول فلسفه ارائه می‌دهد (CSM I 27-28)، درباره تصویر خداوند به کار گیرم، سیر از تصویر دوم به تصویر سوم خداوند در تأملات از سوی انديشندگان حاصل مطلب نیست که می‌توان همه صفات متمایز خداوند را در تصویر دوم، در ذل تصویر واحد کمال گنجینه‌ای اندیشند با توجه به این نکته که تک تک صفات خداوند در تصویر دوم، در نوع خود کمال است که می‌توان هر کدام آنها را در ذل عنوان "کمال" جای دارد، به این تبیین که هر تصویری درباره خداوند، واضح است و متمایزتر از تصویر "موجود کامل مطلق"، نیست چه که مفهوم کمال، نکت تک کمالات موجود در تصویر دوم را به گونه‌ای جامعه و

1. انديشندگان دکارتی همیشه فرآیند گذار از تصویرت کمتر واضح و متمایز به تصویرت واضح و متمایز و...
شامل تر در خود دارد. اما با توجه به نقش خدا در فلسفه دکارت در می‌آید که خدا در فلسفه آیا اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یک‌تیم در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن و که خدا در این نظام می‌تواند باشد. مشهور به نقش خدا در فلسفه دکارت درمی‌آید که خدا در اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا گفت دیگری جز این ندا...
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی /23

که دکارت در سیاست توانایی‌هایی من اندازه‌گیری نه که توانتایی تجربی و احساس را در مدت‌هایی فروختی نسبت به شبکه توانتایی دیگری می‌گذارد (Cottingham, 1989, p122) اما نظر به این که دکارت در تأملات، به اقتضای روش تحلیلی، بحث درباره جهان را بعد از این اثبات از اندازه اندازه‌گیری وجود امور مادي اختصاد داده است، بهتر است اساس بحث خود را بر همین دو تأمل قرار دهیم. دکارت تأمل پنجم را با بحث از کم متصل، که موضوع ریاضیات است، آغاز می‌کند و در پایان این تأمل نیز اعلام می‌کند که آنچه از امور مادي به یقین بر او بیشتر نیاز بود، جز همان امتداد به موضوع ریاضیات نبیست. او در تأمل ششم که به وجود امور مادي اختصاد دارد، باز هم از همان آغاز سخن از ریاضیات با میان‌ی آورد و می‌گوید امور مادي دست کم تا جایی که موضوع ریاضیات است، می‌تواند وجود داشته باشد و این تأمل را با استناد به فیلسوف کار، وجود مابعدالطبیعه را اثبات کند. در من تصورات حسی هست که با ماهیت‌های امور مادي سازگار درنیم آید، و با این همه، خاستگاه آنها را در بیرون از ذهن می‌دانم. حال اگر آنها مطالبی بیرونی نباشند، گویی خداوند مرا فیزیکی زنده نگه‌دارد، و اما چون خداوند فیزیک کار نیست، پس بی‌مح념ی وجود دارد. اما بسیاری و با استناد به خطط‌کاری حواس، می‌افزارکه با توجه به این ممکن است این معتقدات حسی همان دوام ریاضی باشد که بر حواس ما این گونه آشفتگی می‌شود. این بازهم آنچه وجود یقینی است نه محصولات، بلکه همان کم متصیل ریاضی و تعلیمات گوناگون آن است. (CSM II 55)

1. عنوان تأمل پنجم «ماهیت امور مادي، و ...» و عنوان تأمل ششم «وجود امور مادي، و ...» است.
جهانی که دکارت پس از تأمل ششم به ما عرضه می‌دارد، جهانی است که نه در مقایسه با جهان، نه در مقایسه با کسی دیگری جهانی. حقیقت در آن هیچ معنا و مقایسه ندارد. اصولاً تحقیق و جستجوی از این جهان رخت و بسته است و تنها چیزی بر جامانده اند. دکارت عالم را از همه مخلوقات و موجودات بهتر می‌نماید که می‌تواند به ما همه چیز را ارائه دهد.

از نظر گیونگ‌کیون، جهانی است که فضایی، که در آن هیچ رفتار و رفتاری وجود ندارد. اصلی‌ترین اصل آن است که در این جهان، هیچ جزئیتی وجود ندارد و تنها رفتاری وجود دارد.

دکارت محض‌الواقع آن را در دنیای غیر علمی‌افزاری گزارش می‌کند و در اینجا، هیچ چیزی وجود ندارد که در علم تعیین نسیمی باشد.

6. اخلاق مدرن دکارتی

اولین مدل اخلاقی در این مدل توسط دکارتی، آنای اخلاقی بیشتر به همان معنای سنتی و معنوی است که در اینجا به خاصیت اخلاقی تعریف‌کننده این مدل، دکارتی، نیز به همان معنای سنتی و معنوی است که در اینجا به خاصیت اخلاقی تعریف‌کننده این مدل، دکارتی، نیز به همان معنای سنتی و معنوی است.

در اینجا، هر چیزی به نظر می‌رسد که در اینجا به خاصیت اخلاقی تعریف‌کننده این مدل، دکارتی، نیز به همان معنای سنتی و معنوی است.
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی

یقین عملی ساری و جاری است. حس و خیال نه به من انیشنه مربوط است و نه به من ممتد. بلکه به من متعارف آدمان معمولی مربوط است که در دو ساحت حس و خیال زندگی می‌کنند. جان کانتینگم، دکارت شناس معروف، بر آن است که دکارت در تأمین ششم از دوستان انسانی به سهستان انسانی و در کار شیء انیشنه (Res Cogitans) و شیء ممتد (Res Sentiens) به شیء حس کننده (Res Extensa) می‌رسد و با این گذار گویی هم آدم واقعی و هم عالم واقعی به سر جای خود بزمی‌گردد، چرا که حس کردن به قول به وجود عالم محسوس معنا می‌باشد. اما مطلب دیگر اینکه وقتی عالم حس و خیال به سرچای خود بازگشت، نویت به این می‌رسد که آن بخش هیاپی از درخت دانش دکارتی، به عنی طب و مکانیک و اخلاق هم که به زندگی واقعی مربوطند نیز طرح و بسط یابند.

دکارت در تأملات به این نکته اشاره دارد که در این اثر، هیچ کاری به زندگی عملی ندارد و شوخی است که بر اثر این تأملات حس خال و تعلیق در زندگی عملی آدمان رخ دهد. با این حساب، او در گفتمان در روش، بیشتر می‌کند با یک از مبانی که درخت دانش کاری می‌گردد و اخلاق دائمی مدنظر او تحقق، یا امکان تحقیق، می‌باید اخلاق موقعی را بپذیرم. آنچه او از اخلاق موقعی می‌گوید این است که تمام آدام و رسوم رایج در جامعه را پی بریده و درگذشته بریم. اما همین توصیه را درباره مواضعی که با دین و حتفای و جایی دارد، با این تفاوت که در دین پیوست و همواره باید در همان وضع قبول و تسهیل بمانند چراکه اصولاً عقل بشری را راهی به همین حتفای و جایی نیست، اما در اخلاق باز می‌گردد که اخلاق رایج در جامعه تن در دهیم تا زمانی که عقل خودمان به ترتیبی که در درخت دانش دکارتی می‌پنیم پس از مابعدالطبیعه و طبیعیات به وادی اخلاق (و البته طب و

1. دکارت در نامه به الیزابت اذعان دارد به اینکه زندگی می‌پندام پس از مابعدالطبیعه و طبیعیات به وادی اخلاق (و البته طب و عقل.
مکانیک) برسد و تکلیف ما را با اخلاق وقت رایی در جامعه پخش سازد. در این مواجهه
اخلاق وقت و اخلاق دائم، چه با بخش هایی از اخلاق وقت، این را با یک مبانی محکم
و معنی علمی، پارداز می‌نماید. در بخش هایی از آن هم باطل گردد و بخش هایی از آن هم که به
دین مربوط است، اصولاً از وادی اختلاف به وادی دین منتقل گردد.

از اینکه در نظام اندیشه دکارتی، اخلاق به حس و خیال مربوط است دو نکتهً پس مهم
در می‌آید که توجه به آن در فهم اخلاق دکارتی سرچشمه‌ساز است: 1) اختلاف رئیسی به
عقل نظری و یقین مابعدالطبیعی آن ندارد، بلکه در این وادی همان یقین حداکثری اخلاقی
بسنده است؟ 2) اختلاف رئیسی به سعادت و شقاوت، آن در دنیای دینی ندارد و تناها در همین عالم
محسوس و برای تدیر دینی مطرح می‌کنند. مانند، اخلاق مطقه‌ای است که همه‌ی توجهات و اخلاق
به شدت مربوط است. به سه‌گونه، که دینی است، مابعدالطبیعی که فلسفی است و طبیعی که علمی است. که این سه گونه یقین
بر آمده از وابستگی اخلاق به فهم دینی است: در دین چون ارادة خداوند نتیجه‌ای و فاهمه‌ی بهتر از
ناتمامی است، پس خط از آنجا منتفی که این اخلاق مطقه‌ای و با صدق محض و ناب سروکار
دارم (صداقت الهی). در مابعدالطبیعی چون اصل بر تعقیب ارادة و گسترش فاهمه‌ای است و
قرار است ارادة تها در موارد حکم صادر کند که فاهمه‌هایی به وضوح و تراپ می‌رود است,
باش هم جز دلقم در کار نیست. اما نظر به اینکه، فاهمه‌های متماثل و ارادة ناتمامی است، در اینجا
شمار فقراتی که به فهم واضح و متمایز دریم آید، به نسبت معارف گسترده‌تری است، بس
اندک است و تناها در سطح مبانی و ریشه‌ها می‌توان بدينان ایم و بست. سرانجام، در علم ـ
طب، مکانیک و اخلاق ـ هکا یا اخلاقهای زندگی عملی سروکار دارم و نمی‌توان منظور

1. گفتگی است طب، مکانیک و اخلاق که هر سه به کنار دینی مطرح می‌کند، تدیر به
جهان بیرون و تدیر ذهن در مقام عمل) در دنیا مربوطند، با یکی از اخلاقیهای همان عملی سروکار دارم

DOI: 10.61186/mi.4.7.25
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی

دریافت واضح و متغیر فاهمه ماند، باید به یقین حداقل مدل دسترسی یابد در همان موقعیت تصمیم پذیری بسته کرده و حتی گاه در پاره‌ای شرایط اضطراری تن به سیره و پیش‌نگار اراده بر فاهمه داد.

چنانکه دانستیم دکارت غایت فلسفه خود را یک سلسله آدمیان بر عالم برون، و به‌دست گرفته مهار نیروهای فاهر معرفی کرده که این سلسله را باید به‌پایه عقل جزئی نگر و حساب‌گر اتفاق بیانند. اما با نگاهی به تعریف اخلاق سنتی در می‌آید که غایت اخلاق (Reason) سلسله بر عالم درون و به‌دست گرفته مهار شهوان در قوانین و قوای نفسانی است که این تسلط باید به‌بیاری خرد کل نگر و مآل‌دانش (Intellect) تحقیق پایه یا اصولاً می‌توان گفت که اخلاق سنتی در چارچوب همان مابعدالطبیعه سنتی امکان تحقق دارد؛ یعنی در فضای نظری‌ای که در آن انسان، خدا و جهان را در همان معنا نشان می‌دهد. این در حالی است که در مابعدالطبیعه دکارت، گویی در هر یک از منافع‌های نوعی تحویل ممکن دارد، رخ داده است؛ انسان دیگر آن موجود جسمانی به‌همراه به‌روز و نفس نیست که غایت او تئوری خر دوروز و رشد معنوی باشد. اما یکی فقط صاحب روحی نیست که آن را از خدا یا از عالم بالا گرفته باشد بله آنچه هر از دیگر موجودات (جاندار و یا چیزهایی) معنا می‌شود، خداوند از خود آمده و دیگر آگاه است که از پرهیزی نمود آن در سخن‌گفتگوی آشکار می‌شود. خداوند دکارتیته خدای شخصی دین، بله به خواستگاری خالق ماهده و فکر است. ما از این خدا چه چیزی که خدا نسبت به آن توانایی و اطمینان ندارد.

چرا که نسبت مابعدالطبیعه عملی با متغیر نسبیت به نتایج نظری قطعی درباره‌ی او حکم کرده، باز به شاید بتوان یا یک به این نمی‌توان فراتر نهاد و گفت در طب و مکانیک مه‌باید مانند اخلاق، تا زمانی که درخت دانش به‌نمک تنشتئین است، به‌طب موقتی و مکانیک موقتی راهی در جامعه که درداد چراکه اگر بیمار شویم یا مشکل در زندگی عملی رخ دهد نسبت مابعدالطبیعه تغییر افتاده، و به‌طور تحقیق طب و مکانیک راست و اصل ماند. و تا زمانی که درخت دانش است که می‌توان تکنیکی طب و مکانیک راهی را که موقتاً بدیهی تغییر بیولوژیک، روشی که در این صورت انجام‌آمده از این دو علم با طب و مکانیک دانیم مسالم انگیز باشد، می‌ماند و آنچه ناسازگار است، کارنگ می‌رود.
مطلق هیچ نمی دانیم و هیچ راهی هم به مشورت خانه الهی نداریم. جهان نیز دیگر جز موضوعی که برای علوم دقیقه نیست و آدمی را نرسد که در این عالم در بی چیزی جز شناخت ماده و حرکت باشد.

با زرフ کاری در مابعدالطبیعة دکارت، می‌بینیم که او چون آن چارچوب نظری سننی را که اخلاق در درون آن معنا می‌یافت، فرو ریخته و چارچوب‌های برداشته برای کرده است، در پی بی‌پایی نهادن اخلاقی مدرن است تا به این مابعدالطبیعة مدرن جور دریابد. اخلاقی که دکارت به‌جهت تئگناهایی که از جانب کلیسای مدرسیان بر یا اعمال می‌شد نمی‌توانست یا نمی‌خواست دربارة آن آشکارا سخن بگوید. اما نمی‌توانست سخن از اخلاق این‌گونه که نه نفس، بلکه ذهن آدمی دارن مدار آن است و احکام اخلاقی از جانب عقل جزئی صادق می‌شود، نه از جانب خرد کلی. در این اخلاق خیابان شخصی ادیان دقیقاً نقضی ندارد و دیگر، این‌سان در قبال دست و نادرست اخلاقی، عقوبت دیدن نگه‌دارد داشت. ما در این اخلاق بیشترا درست و نادرست معرفی سروکار دارایم که باید به بیانی تصویرات واضح و متمایز عقلی اصلاح شان کنیم. از این روستا که اخلاق دکارتی بسیار می‌شود به علمی در کنار طب و مکانیک که در ساخت ذهن امکان تکن و رشد تدریجی و تدریجی می‌باشد و یافتن موجود در آن نیز بسته به مرحله رشد آن بیوسته در حال تحویل و تکمیل است.

7. نتیجه‌گیری

شاید در وعده‌نامه‌ای نگاه دکارت با نگاه‌های علمی اخلاق را بر اساس این مقاله به نتاوی نگاه‌های مابعدالطبیعة، دانستی بازگردانیم، اما نکته‌ای در آنجا هست که توجه به این نتاوی نگاه‌های مابعدالطبیعة، این راه‌های خشک و فهمیدنی تر می‌سازد. آنجا در مابعدالطبیعة، دکارت عيان است، قول او به جدایی فلسفه از دین، با کلیت بگویم، جداوی عقل از وحی است که شاید برگشت‌ترین رده‌ای فلسفه‌ای این‌راشیدی در تفکر اواچ دوران مدرن باشد و کمال‌یاب در همه فلسفه‌ها را در یک دو می‌خورد. اینکه آن‌ها این‌راشد او اصولاً به آموزه حقیقت مضاعف

[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت / سید مصطفی شهرآئینی

قانون بوده یا نه، و اگر قائل بوده، آموزه دقیق او چه بوده است، بحث جداگانه است که اینک مجال پرداختن بدان نیست. اما آنچه هست اینک این آموزه به همان خوانشی که در تاریخ فلسفه‌ها مخوانیم. در آغاز سده شانزدهم در اروپا بس فراگیر بوده است. شاهد مثال بر این فراگیری بنده در حکم شورای لاتران به‌سال ۱۵۱۳ است که به فیلسوفان صیحی دستور می‌دهد همه نوان خود را برای ابطال این قول برنده بی‌کار گیرند که حقایق ایمانی را نمی‌توان با برایان عقیلی به اثبات رساند. دکارت با آنکه در نامه‌ای اهداف قانون که به در نگارش این کتاب مأمور اجرای همه این حکم می‌داند اما بعداً معلوم می‌شود این کتاب خود گرفتار به این مثال رای خوش آمد دکتری در سال ۱۵۱۳ به همراه سلیمان به این کتاب نوشته است. دکارت حتی عنوان فرعي کتاب را پس از تأیید دانشگاه دوربان و یا جوانگی فلسفه‌ها است که در آن وجود خداوند در تاریخ فلسفه‌ها نیز وجود خداوند و نیز موجودی است که در آن وجود خداوند و نیز موجودی است که در آن وجود خداوند و نیز موجودی است که در آن وجود خداوند و نیز موجودی است که در آن وجود خداوند و نیز موجودی است که در آن وجود...
هرچه آسوده تری فراهم آید، آنچه هست اینکه مهار بیرونی عالم طبیعت بیرون برخی عالم طبیعتی است. البته در طبیعه، اینکه که مهار بیرونی عالم طبیعتی است.

مانند مخاطبان راستین حکایاتی، مهار و کوشش اینکه در اینجا به سبک سنتی نیست. به این جهت مخاطبان راستین دکتری می‌شود. باورها اخلاقی ما نیز مانند بارویهای معرفتی ما هستند که پس از تأملات شش گانه به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش عظیمی از آنها اجرا می‌شود و البته در مبانی متفق تازه استوار می‌گردد و تنها بخشی از آنها مفهوم سنتی ما استوار می‌گردد.

بخش عظیمی از بارویهای اخلاقی ما که آن‌ها را پیکر و در قالب تفریه به فراغ می‌دهد، پس از بهارنامه درخت دکتری و تحکیم مبانی اخلاقی جدید مدبران از این باورها که با مبانی نازه جور دری می‌آید، از اعتبار می‌افتد و کار می‌رود.

منابع
- اسپینوزا، بارویه (۱۳۸۲)، شرح: اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تهران، انتشارات سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۳)، ترجمه: محمدعلی فروغی، در: سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات هرمس، جابجایی اول.
- شهرآیینی، سیدمصطفی (۱۳۸۹)، تأملات در باب تأملات دکارت، تهران، انتشارات ققنوس، جابجایی نخست.
نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشه دکارت/ سید مصطفی شهرآئینی

کاتینگم، جان (1392)، دکارت، ترجمه سیدمصطفی شهرآئینی، تهران، نشر نی، چاپ نخست.


[ DOI: 10.61186/mi.4.7.7 ]
[ DOR: 20.1001.1.2782198.1402.4.1.1.6 ]
[ Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-05-25 ]

 Powered by TCPDF (www.tcpdf.org)