Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.4, No. 7, Spring & Summer
2023, pp7-32

The Relation between Metaphysics and Ethics In Descartes Thought[1]

Seyed Mostafa Shahraeini[2]

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.

[1] . **Research Paper,** Received: 28/4/2023; Confirmed: 28/5/2023.

[2] Associate Professor of Philosophy, Philosophy Dept., Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran, (m-shahraeini@ihcs.ac.ir).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]

[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]

[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

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,

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

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

- Cottingham, John (1989), *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford & New York, firth edition.
- Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (**CSM**). 2 vols. Cambridge University Press, fifth edition
- Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, volume III, *The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny (**CSMK**). Cambridge University Press, firth edition.
- Gombay, André (2007), *Descartes*, Blackwell, firth edition.
- Parkinson G.H.R. (Edited by) (1993), *Routledge History of Philosophy*, vol. IV, *The Renaissance and Seventeenth Century; Rationalism*, Routledge, firth edition.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

- Shahraeini, Seyed Mostafa (2010), *Some Reflections on Descartes "Meditations on First Philosophy"*, Tehran, Qoqnoos Publications, first edition, (In Persian).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]

[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]

[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

دوفصلنامهٔ علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۲،
صص۷-۳۲

دانشگاه خوارزمی

نسبت میان مابعدالطبیعه و اخلاق در اندیشهٔ دکارت[1]

سیدمصطفی شهرآیینی[2]

چکیده

یکی از شالوده‌های نظام فکری دکارت تعریف تازه‌ای است که از انسان به‌دست می‌دهد. در کتاب تأملات (تأمل دوم) و نیز در کتاب جست‌وجوی حقیقت، تعریف رسمی ارسطویی انسان در مقام «حیوان ناطق»، بر اساس وضوح و تمایز دکارتی، آشکارا دست‌خوش این چالش می‌گردد که در این تعریف، دو مفهوم مبهم «حیات» و «نطق» محوریت دارد. در تعریف تازهٔ دکارتی، انسان «شیئ اندیشندهٔ نامتمد» است. اما باید توجه داشت که اندیشنده بودن انسان دکارتی با ناطق بودن انسان ارسطویی بسیار فرق دارد، به این معنا که اندیشه تنها در ساحت «ذهن» تحقق می‌یابد در حالی‌که نطق متعلق به وادی «نفس» است. نظر به این‌که دکارت می‌خواهد خود را از هرچه مفهوم مبهم و کیفی است، برهاند، نه‌تنها نطق که حیوانیت انسان نیز دست‌خوش چالش می‌شود، چراکه «حیات» نیز مفهومی است که در دوگانه‌انگاری اندیشه/امتداد دکارتی جای نمی‌گیرد. حال، باید دید آیا انسانی که در او نفس به ذهن، نطق به سخن‌گفتن، و حیات به صرفِ حرکت و حرارت اندام‌های درونی فروکاسته می‌شود، می‌تواند مانند انسان ارسطویی به عالم، به دیگر انسان‌ها و به دیگر حیوانات نگاه اخلاقی داشته باشد یا خیر؟ آیا انسانی که در تعریف او، حتی احساس و تخیل نیز در زمرهٔ قوای درجهٔ دوم اوست، می‌تواند وارد ساحت اخلاق شود؟ آیا چنین انسانی می‌تواند در قبال جهانِ یک‌سره ممتد و فاقد حیات، احساس تکلیف اخلاقی داشته باشد؟

کلیدواژگان: انسان دکارتی، اخلاق، نفس، ذهن، حیات، اندیشه.

---

۱ . **مقالهٔ پژوهشی**، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۸ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲ دانشیار گروه فلسفه، پژوهشکدهٔ فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

(m-shahraeini@ihcs.ac.ir)

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]

[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]

[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

۱. مقدمه

هر واقعیت تاریخی را تابعِ بستری می‌دانند که آن واقعیت در آن شکل گرفته است به‌گونه‌ای که اگر واقعیات تاریخی را برکنده از بستر تاریخی‌شان بررسی کنیم، آن‌ها را ناقص و ناتمام می‌بینیم و در نتیجه، پاره‌ای ابعاد و زوایای آن‌ها از نگاه‌مان دور خواهد ماند (Oursel, 2000-1, pp. 25 & 31). حال اگر نظام فکری دکارت را واقعیتی تاریخی در نظر بگیریم، که در برهۀ خاصی از زمان پدید آمده، بایسته است در آغاز، ژرف‌کاوانه به بستر تاریخی پیدایش این نظام بنگریم و بکوشیم تا زمانه و زمینه‌ای را که دکارت در آن بالیده، زیسته و اندیشیده است، بیش‌تر بشناسیم.

چنان‌که می‌دانیم دکارت در پایان سدۀ شانزده و آغاز سدۀ هفده دیده به جهان گشود. کم‌تر کسی تردید دارد در این‌که سدۀ شانزده، نقطۀ عطفی در تاریخ اروپا به‌شمار می‌رود (Cameron, 2006, p1). اروپائیان در پایان سدۀ شانزده دربارۀ بسیاری از فرضیات معرفتی مربوط به عالم، که برای نیاکان آن‌ها مسلّم تلقی می‌شد، به تردید افتاده بودند تا جایی‌که برای آن‌ها دیگر هیچ‌چیزی یقینی به نظر نمی‌رسید (Ibid. p140). در طلیعۀ سدۀ هفده، یعنی درست در سال ۱۶۰۰، شاهد مصلوب‌کردن برونو و سوزاندن او بر صلیب هستیم.[۱] برونو به نظریۀ زمین‌مرکزی بطلمیوسی قائل نبود، عالم را قدیم زمانی می‌دانست، از سخنانش بوی وحدت جوهری به مشام می‌رسید، به‌جای «نور ایمان»، به «نور طبیعت» قائل بود، و مهم‌تر از همه این‌که، به‌جای فلسفۀ دیندارانه، که مطلوب کلیسا بود در صدد دینداری فلسفی بود که همه‌چیزِ آن با عقل و به نور طبیعی معلوم باشد (Parkinson, 1993, p44f). ظهور این عقاید،

---

۱. البته غیر از برونو بسیاری فیلسوفان دیگر بودند که در چنگال مجازات‌های وحشیانۀ دادگاه‌های تفتیش عقاید گرفتار آمدند؛ برای نمونه یولیو سزار وانینی که به‌سال ۱۶۱۸ به‌جهت عقاید فلسفی‌اش، در شهر تولوز به ارتداد متهم شده بود پس از گذراندن ۶ ماه در زندان، ابتدا زبانش را در ملأ عام بریدند، سپس خفه‌اش کردند و بعد جنازه‌اش را به چوبۀ مرگ بستند و سوزاندند(Clarke, 2006, p7).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

نویدبخش دورهٔ تازه‌ای بود که با سوزندان برونو، شعلهٔ عقاید و باورهای او هرچه فروزان‌تر و گیراتر شد تا جایی که در سدهٔ هفده همهٔ این باورها در کتاب‌های مهم و مطرح اندیشمندان این دوران خودنمایی می‌کرد. درست چهارسال پیش از تولد دکارت، مونتنی شکاک، بدبین و قائل به تعطیل شناخت، در حالی‌که *جستارهای* او تازه درآمده بود و آثار و افکارش رواج و رونق کامل داشت، از دنیا رفت و درست چهارسال پیش از مرگ دکارت، در حالی‌که *تأملات* و *اصول فلسفه* تازه منتشر شده بود و همه‌جا سخن از افکار و آثار فیلسوفی نواندیش به‌نام دکارت بود، لایب‌نیتس خوش‌بین و جویای یقین، که شک را نه نشانهٔ تعطیل شناخت بلکه راهی به سوی یقین می‌دانست، دیده به جهان گشود و اسپینوزای خردباور و شک‌ستیز در آستانهٔ ورود به عرصهٔ تفکر فلسفی بود.

شاید اصلی‌ترین ویژگی زمانهٔ دکارت، شکاکیت فراگیری باشد که کتاب *مقالات* مونتنی، نمایان‌گر آن بود. تفکر دورهٔ نوزایی از سویی و نهضت اصلاح دینی از دیگر سو، سبب تردید در مبانی نظام ارسطویی و نیز سست‌شدن پایه‌های اقتدار کلیسا شد، تا جایی‌که دیگر هیچ منبع و مرجع قابل اعتمادی در کار نبود. از سویی، تفکرات عقلی و فلسفی محل بحث و شک واقع شد و از دیگر سو، دربارهٔ درستی باورهای دینی نیز تردیدهایی مطرح شد. این وضع به طرح نظرات و دیدگاه‌های بسیار گوناگونی در حوزهٔ فلسفه منجر شد که به نوعی سردرگمی و شکاکیت انجامید. ریچارد پاپکین اندیشمند سرشناس معاصر در مقدمهٔ کتاب مهم خود، *تاریخ شکاکیت*، سدهٔ شانزدهم را سدهٔ «بحران پورونی» (Crise Pyrrhonienne) معرفی می‌کند که این بحران را به‌خوبی هم در دورهٔ نوزایی و هم در نهضت اصلاح دینی می‌توان دید. تأثیر شکاکیت در شکل‌گیری اندیشهٔ فلسفی جدید تا اندازه‌ای است که شکاک بزرگ، پی‌یِر بِل در اواخر سدهٔ هفدهم، بازخوانی برهان‌های شکاکانهٔ سکستوس امپیریکوس را آغازگاه فلسفهٔ جدید معرفی می‌کند (Popkin, 2003, pXX). البته مدرسیان و کلیسائیان در روزگار اقتدار و حکم‌فرمایی‌شان، از براهین و مباحث شکاکانه علیه فیلسوفان

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

و در نفی فلسفه بهره می‌بردند و از ترویج شکاکیت، به این امید که به نفی فلسفه یاری می‌رساند، جانب‌داری می‌کردند، ولی بعدها که بساط قدرت آنها هرچه برچیده‌تر می‌شد، همین شکاکیت دامن عقاید دینی را هم گرفت. وقتی این همه آراء گوناگون و متضاد مطرح می‌شود و هیچ مرجع خاصی هم (نظیر ارسطو یا کلیسا) در کار نیست که معیار صدقی (درست یا نادرست) ارائه دهد، منطقی به نظر می‌رسد دسته‌ای به این نتیجه برسند که حقیقتی در کار نیست یا اگر هم هست ما را راهی بدان نیست. گفتنی است که از اوائل سدهٔ شانزده (۱۵۲۰) تا اوائل سدهٔ هجده (۱۷۲۰)، نزدیک به ۴۰ کتاب منتشر شده است که در عنوان آنها، واژهٔ لاتینی '*Methodus*' به معنای «روش» آمده است (Neal, W. 1963, pp233-7) و این خود نشان دهندهٔ فضای شکاکانه‌ای است که بر این دوران حکم‌فرما بوده است؛ چون زمانی سخن گفتن از «روش» باب می‌شود که دربارهٔ کارآمدی روش‌های گذشتگان، شک و تردیدهایی مطرح شده و نوعی سردرگمی و راه‌گم‌کردگی شایع شده باشد.

۲. مابعدالطبیعهٔ دکارتی

در این‌جا می‌کوشیم تصویری کلی از مابعدالطبیعهٔ دکارت به‌دست دهیم و در مرحلهٔ بعد به سراغ نسبتی برویم که میان این مابعدالطبیعه و اخلاق به‌معنای سنتی و مرسوم کلمه درکار می‌تواند بود. برای پرداختن به نظام مابعدالطبیعهٔ دکارتی، بهترین و معتبرترین منبع، کتاب *تأملات در فلسفهٔ اولی* است که شاید بتوان این اثر را ــ به‌نسبت حجم اندکی که دارد ــ پرخواننده‌ترین متن فلسفی در تاریخ فلسفه دانست تا جایی‌که امروزه هیچ دوره‌ای در دانشگاه‌های دنیا در رشتهٔ فلسفه نیست که این کتاب از منابع درسی در آن دوره نباشد.[۱] اگر از همان «دیباچه برای خواننده» در کتاب *تأملات* آغاز کنیم، می‌بینیم که نویسنده آشکارا اعلام می‌کند که قصد دارد «بنیادهای فلسفهٔ اولی را در تمامیت آن مورد وارسی قرار دهد»

---

۱ . دکارت در بعضی از نامه‌هایش اشاره می‌کند که نام اولیهٔ *تأملات در فلسفهٔ‌اولی*، *مابعدالطبیعه* بوده است، و حتی در مواردی از این کتاب با عنوان مابعدالطبیعهٔ خود یاد می‌کند (CSM II 1 & CSMK III 157).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

اما چشم ندارد این اثر با اقبال گسترده‌ای روبه‌رو گردد و خوانندگان فراوانی بیابد. دکارت در ادامه، هرچند نه آشکارا، در پرده می‌گوید که هرکسی نمی‌تواند خوانندهٔ این اثر باشد «مگر آنانی که بتوانند و مایل باشند هم‌پای من به تأمل بپردازند و ذهن خود را از حواس و از همهٔ باورهای پیش‌پنداشته بازگیرند و خوب می‌دانم که چنین کسانی بسیار کم‌یابند» (CSM II 8)[1]. این سخن دکارت را زمانی درست درمی‌یابیم که به مطلبی از او در آغاز *محاوره با بورمان* توجه کنیم که دربارهٔ جایگاه معرفتی مخاطب خود در آغاز «تأمل نخست» بیان می‌دارد. او در آنجا مخاطب این تأمل را «کسی می‌داند که در آغاز راه فلسفه‌ورزی قرار دارد»(CSMK III 332). حال اگر این دو مطلب را در کنار هم بگذاریم درمی‌یابیم که دکارت در *تأملات* خود اصولاً مخاطبانی را در مدنظر دارد که باید در حین خوانش این کتاب تربیت شوند و پدید بیایند، وگرنه نمی‌شود کسی را که از همان آغاز بتواند ذهن خود را از حواس و از پیش‌پنداشته‌ها بازگیرد، در آغاز راه فلسفه‌ورزی تصور کرد.[2] دکارت می‌خواهد با ترکیب سبک ادبی «مدیتیشن» که ویژهٔ متون دینی و اخلاقی است، با روش

---

۱. دربارهٔ نحوهٔ ارجاع‌دهی به آثاردکارت، گفتنی است شیوهٔ متعارف ارجاع به آثارایشان یا بر اساس ترجمهٔ ۱۲ جلدی فرانسوی آدام و تانری است که با حروف اختصاری آغاز نام مترجمان یعنی AT، شمارهٔ مجلد، و شمارهٔ بند می‌آید (AT VII p?)؛ یا بر اساس ترجمهٔ سه‌جلدی انگلیسی جان کاتینگم، رابرت استوثاف و داگلد مرداک و (جلد سوم) آنتونی کنی است که با حروف اختصاری آغاز نام مترجمان، شمارهٔ جلد و شمارهٔ صفحه می‌آید مانند (CSM I/II p?) یا درخصوص ارجاع به مجلد سوم: (CSMK III p?). و ما چون از ترجمهٔ انگلیسی بهره برده‌ایم، به شیوهٔ دوم به آثار دکارت ارجاع داده‌ایم.

۲. چنین کسی را اگر در نظام افلاطونی در نظر آوریم، باید دست‌کم در نیمه‌های راه دیالکتیک باشد که توانسته است از غار داده‌های حسی گام به بیرون بگذارد. اصولاً کسی می‌تواند از حس و حواس فاصله بگیرد که مراحلی از فلسفه‌ورزی را پشت‌سر نهاده باشد.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

تحلیل ریاضی و با اعمال راه‌کار شک، خوانندگانش را آن‌گونه که می‌خواهد تربیت کند و ذهنیتی تازه در آن‌ها نسبت به همه‌چیز بیافریند.[۱]

اگر این سخن دکتر داوری را در نظر بیاوریم که فیلسوف سخن‌گوی زمانهٔ خویش است، تأمل نخست اوج هنر دکارت در بازتابانیدن شکاکیت حاکم بر روزگار خویش است. او در آنجا می‌کوشد با اِعمال شیوهٔ هومیوپاتی (Homeopathy) یا هم‌سان‌درمانی، که از روزگار پارسلسوس، فیلسوف و پزشک سوئیسی سدهٔ پانزدهم رایج شده بود (Cottingham, 1986, p23)، از بیماری شکاکیت برای درمان آن بهره بگیرد.[۲] در پایان این تأمل به نظر می‌رسد نویسنده توانسته است مخاطب خود را به‌جایی برساند که آماده است هرچه را تاکنون در ذهن داشته و انباشته است، کنار بگذارد چنان‌که گویی رفته‌رفته دارد از خوابی عمیق بیدار می‌شود؛ البته این بیداری، چنان‌که خود دکارت در پایان تأمل نخست می‌گوید (CSM II 15)، کار چندان ساده‌ای نیست. به‌نظر می‌رسد کاربست روش هم‌سان‌درمانی در آغاز تأمل دوم به نویسنده این امکان را می‌دهد که از دلِ شکاکیت محض و فراگیر به این گزارهٔ متقن معرفتی برسد که دست‌کم اینک این گزارهٔ یقینی را در اختیار دارم که «هیچ

---

۱. دربارهٔ سبک ادبی نگارش *تأملات*، بنگرید به: شهرآیینی، سیدمصطفی، «تناسب سبک ادبی «مدیتیشن» با روش تحلیل دکارتی در *تأملات*»، نشریهٔ «پژوهشهای فلسفی»، سال ۵۳، شمارهٔ ۲۱۶، بهار و تابستان ۸۹

۲. دکارت از خودِ شک برای درمان شکاکیت استفاده می‌کند؛ کاری که امروزه هومیوپاتی از آن بهره می‌گیرد. بر پایهٔ اصول نخستین هومیوپاتی، هر ماده‌ای که در بدن تندرست مجموعه‌ای از نشانه‌های 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، تا حد ممکن همانند باشد. در هومیوپاتی از خود بیماری برای درمان آن بهره می‌گیرند، به این معنا که نشانهٔ بیماری (یعنی درد یا هر نارسایی دیگر) را تحریک می‌کنند تا به اوج برسد تا این‌که خود درد راه درمان خود را آشکار سازد. دکارت نیز شک را ــ که نشانهٔ بیماری ذهن است ــ به اوج می‌رساند تا بدین‌وسیله از دل همین شکاکیت، راه غلبه بر آن و در نتیجه، درمان ذهن آشکار گردد.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

یقینی در کار نیست». او در ادامه، روش درمان خود را با نیل به گزارهٔ معروف *کوگیتو*[1] تکمیل می‌کند و راه گریز از شکاکیت را نشان می‌دهد. گویا پس از نیل به *کوگیتو*، آن مخاطبی که در مدنظر دکارت است رفته‌رفته سربرمی‌آورد؛ چراکه در این مرحله، خوانندهٔ *تأملات* «ذهنش را از حواس و از همهٔ باورهای پیش‌پنداشته بازگرفته» است و تقریباً «در آغاز راه فلسفه‌ورزی» به‌معنای دکارتی کلمه، جای دارد. دکارت از این پس، تصمیم می‌گیرد هرسه مؤلفهٔ مابعدالطبیعهٔ سنتی یعنی انسان، خدا و جهان را به‌گونه‌ای بازتعریف کند که در فلسفهٔ او، امکان سیطرهٔ آدمی بر عالم فراهم شود، زندگی هرچه آسوده‌تری به‌یاری علوم جدید برای نوع بشر تأمین گردد، و خدا نیز از اِعمال ارادهٔ گزافی در امور دنیوی دست نگه دارد.

۳. انسان دکارتی

دکارت پس از این‌که مخاطب *تأملات* را به جایگاه معرفتی که خودش در نظر داشت، برمی‌کشد، بی‌درنگ در صدد بازتعریف انسان برمی‌آید تا نشان دهد که از این پس مخاطب او نه‌تنها از بیماری شک و تردید بهبود یافته است، نیز باید خود را در قالب تازه‌ای ببیند که هم با انسان ارسطویی-مدرسی مدنظر کلیسا متفاوت است و هم با انسان عُرفی کوچه و بازار. او پس از اقامهٔ برهان *کوگیتو* و رسیدن به نقطهٔ ارشمیدسیِ نظام فلسفی خویش، یعنی گزارهٔ «*من هستم*»، می‌کوشد با طرح این پرسش که «پس من چیستم؟» به تبیین چیستی حقیقی خودش بپردازد. در تحلیلی که از چیستی «من» در این بخش از *تأملات* می‌خوانیم، به‌خوبی می‌توان گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن را دید. دکارت پس از طرح پرسش «من چیستم؟»، بی‌درنگ پاسخ ارسطویی «حیوان ناطق» را کنار می‌گذارد چون معتقد است که در این مرحله از *تأملات*، هنوز نه معنای «حیات» معلوم است و نه معنای «نطق»، و

---

۱. گفتنی است که جملهٔ معروف «می‌اندیشم پس هستم» در *تأملات* به‌صراحت نمی‌آید بلکه تأکید دکارت در اینجا فقط بر «من هستم» و «من وجود دارم»، است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

افزون بر این، می‌کوشد به پاسخی برسد که نه برخاسته از عقل ارسطویی-مدرسی بلکه برآمده از عقل سلیم (Common Sense) انسان معمولی باشد: «پیشنهاد می‌کنم، درعوض [حیوان ناطق]، توجه خود را بر پاسخی متمرکز کنیم که در قبال این پرسش [من چیستم] خودبه‌خود و به‌صرافت طبع به ذهن‌مان خطور می‌کند؟» (CSM II 18).

این پاسخ چیست؟ این است که من بدنی دارم و نفسی که همهٔ افعال بدن از آن سرچشمه می‌گیرد. اما چون بدن یک‌سره دست‌خوش تردید است، فقط نفس می‌ماند. در خصوص اعمال نفس نیز تمام اعمال بدنی نظیر حرکت و تغذیه و رشد و نمو و حتی خود حیات نیز چون بود و نبود بدن محل تردید است، از محور بحث خارج می‌شوند و تنها چیزی که می‌ماند، اندیشیدن است.[1] بد نیست نگاهی به فهرستی بیندازیم که دکارت از افعال نفس در ادامهٔ بحث ارائه می‌دهد: «چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق می‌کند، تکذیب می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، و نیز تخیل می‌کند و دارای ادراکات حسی است» (Ibid. 19). با دقت در این فهرست درمی‌یابیم مراد دکارت از نفس، جز ذهن نیست. گذر دکارت از معنای نفس به ذهن را در فراز زیر نیز به‌روشنی می‌بینیم: «اگر قرار است «نفس» را به‌معنای دقیقش، یعنی به‌معنای «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان» در نظر بگیریم، باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ اندیشه در ما اطلاق‌پذیر باشد؛ و من برای پرهیز از ابهام، حتی‌الامکان به‌جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به‌کار برده‌ام چراکه ذهن را نه هم‌چون بخشی از نفس، بلکه به‌منزلهٔ نفس اندیشنده در تمامیتش در نظر می‌گیرم» (CSM II 246).

به این ترتیب، دکارت حیوان ناطق ارسطویی را به شیء اندیشنده فرومی‌کاهد، یعنی نه حیوانیت انسان ارسطویی را می‌پذیرد و نه نطقش را؛ حیات امری می‌شود یک‌سره مکانیکی

---

۱. در اینجا می‌بینیم به‌رغم ادعای دکارت بر مطابقت تعریف او از انسان با تعریف عُرفی، با نفی بدن از این تعریف و تبدیل نفس به چیزی که می‌اندیشد، انسان دکارتی از انسان عُرفی بسیار دور می‌افتد.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

و مربوط به حوزهٔ اجسام و عالم ماده، و نطق (Rationality) یا کلام نفسی هم به سخن گفتن (Speaking) یا کلام لفظی فرومی کاهد، و بالطبع، خرد (Intellect) هم جای خود را به عقل جزئی (Reason) می‌دهد. با این اتفاق، به نظر می‌رسد حکمت به معنای سنتی کلمه، که تنها در ساحت خرد و خردورزی امکان داشت و همهٔ علوم را در زیر سایهٔ خود می گرفت، جایش را به مابعدالطبیعه در ریشهٔ درخت دانش می‌دهد، که دیگر نه ملکهٔ علوم بلکه خاستگاه و آبشخور همهٔ علوم است. با این دگرگونی، غایت فلسفه نیز دگرگون می‌شود: غایت حکمت، ساختن انسان‌های متعالی‌تر و حکیم‌تر بود تا به‌یاری آنها زندگی هرچه به‌سامان‌تر شود و جهان آرام‌جای زیستن نوع بشر گردد. اما غایت فلسفه، چیز دیگری است که بهتر است این را از زبان خود دکارت بشنویم؛ او می‌خواست «طرح فلسفه»ای علمی را دراندازد که «در زندگی، مفید» باشد و سرانجام با آن «بتوانیم ... طبیعت را تملک کنیم و فرمانبردار سازیم» (فروغی، ۱۳۸۳، ص۲۴۷). حکمت در معنای سنتی‌اش بیش از آن‌که علمی نظری باشد، شیوه‌ای است برای زندگی (Way of Life) و مشی عملی، در حالی که دکارت تصریح دارد به این‌که نباید چندان وقعی به تحقیق در حوزهٔ مابعدالطبیعه نهاد بلکه زندگی بیش از آن‌که در ساحت عقل در جریان باشد، در قلمرو حس و خیال جریان دارد (CSMK III 228). وقتی نفس به ذهن فروکاسته شود و حکمت جایش را به فلسفه‌ای معطوف به تدبیر معاش (Conduct of Life) دهد، روشن است که به اخلاق هم دیگر به سبک سنتی نمی‌توان پرداخت. از این‌رو، در نظام دکارتی اخلاق در کنار طب و مکانیک در مقام علمی کاربردی جای گرفته است که آدمی در مرتبهٔ حس و خیال با آن سروکار دارد. از اینها گذشته، حیات و ممات، در فلسفهٔ دکارت، معنای سنتی خود را از دست می‌دهد، به این معنا که مردن بدن نه از دنیا رفتن و قطع علاقه با نفس، بلکه تنها از دست دادن حرکت در اندام‌های مادی است و زنده بودن نفس پس از بدن نیز نه به درک حقایق مربوط به عالم دیگر، بلکه به همان اندیشیدن است، تنها با این تفاوت که

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

احتمالاً پس از مرگ بدن، نفس یا همان ذهن، دو کارکرد احساس و تخیل را از دست خواهد داد چرا که تنها افعالِ نفس هستند که به بدن و عالم محسوس وابسته‌اند. اصولاً در این ساحت، دیگر صواب و ناصواب هم معنا ندارد، چرا که نفس دکارتی از آنجایی که کارش اندیشیدن است و کارکردی جز ادراک و اراده ندارد (CSM I 335)، قطعاً گناه نمی‌کند، بلکه فقط دچار خطا می‌شود[1] که طبیعتاً خطا را باید با التزام به تصورات واضح و متمایز فاهمه تصحیح کرد نه اینکه مستوجب عقوبت و عذاب آن هم از نوع اخروی باشد.

٤. خدای دکارتی

پُر بیراهه نیست اگر بگوییم خدا در *تأملات* نقشی محوری ایفا می‌کند. با دقت در این کتاب درمی‌یابیم که تنها اسم خاصی که در این اثر وجود دارد، واژهٔ «خدا»ست که در این متن کوتاه ۵۰ صفحه‌ای (بر اساس ترجمهٔ انگلیسی CSM) پرتکرارترین واژه در قلم دکارت بوده و حدود ۸۰ بار آمده است (Gombay, 2007, p13). واژهٔ «خدا» از همان عنوان اثر تا بند پایانی تأمل ششم پیوسته توجه خواننده را به خود جلب می‌کند. با ژرف‌کاوی در تأملات شش‌گانه، سه تصور از خداوند را می‌یابیم که از جانب دکارت از آنها سخن به میان می‌آید. نخستین آنها تصوری از خدا به‌مثابهٔ قادر مطلق و خالق انسان است که دکارت از همان تأمل نخست آن را مفروض می‌گیرد (CSM II 14)[2] و در جای‌جای کتاب بارها به اقتضای بحث بدان اشاره می‌کند. در تأمل سوم نیز شاهد ارائهٔ دو تصور متفاوت از خداوند هستیم؛ دکارت در میانهٔ این تأمل خداوند را «جوهری نامتناهی، [سرمد، تغییرناپذیر،] قائم‌به‌ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که هم خود من و هم هر چیزی دیگری (اگر چیز دیگری در کار باشد) مخلوق

---

۱. به یاد داشته باشیم که دکارت (در تأمل چهارم) عامل خطا را نه فاهمه بلکه اراده می‌داند چراکه در دید دکارت صدور حکم کار اراده است (CSM II 39).

۲. «این باور دیرپا و ریشه‌دار در من هست که خداوند قادر مطلقی وجود دارد که مرا به همین صورتی که هستم آفریده است».

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

اوییم» توصیف می‌کند، در حالی‌که در پایان همین تأمل، از او با توصیف «موجود کامل مطلق» (the Supremely Perfect Being) نام می‌برد.

تصور اولیه از خداوند، که به‌گفتهٔ دکارت از صفاتی نامحدود (Indefinite) برخوردار است (CSM II 132)، پس از تبیین مفهومی در تأمل سوم به تصوری از خداوند تبدیل می‌شود که صفاتش غیرمتناهی (Non-finite) است (CSM II 31) و همین تصور هم با تبیین مفهومی بیشتر جای خود را به تصوری از خداوند می‌دهد که واجد صفاتی نامتناهی (Infinite) است (CSM II 34). با دقت در این تصورات سه‌گانه از خداوند پی می‌بریم به این‌که تصور اولیه بیشتر با تلقی عوامانه از خداوند سازگار است، که هر کسی بر اساس عقل سلیم (Common Sense) از خداوند در خود دارد. تصور دوم بیشتر به تصور رایج در میان متکلمان مدرسی از خداوند نزدیک است؛ و سرانجام، تصور سوم، یعنی «موجود کامل مطلق» تصوری است فلسفی که دکارت به‌یاری روش تحلیل از دلِ تصور دوم بیرون می‌کشد. حال چنان‌چه تبیینی را که دکارت از نحوهٔ شکل‌گیری تصورات کلی (مثلاً تصور مثلث) در *اصول فلسفه* ارائه می‌دهد (CSM I 27-28)، دربارهٔ تصور خداوند به‌کارگیریم، سیر از تصور دوم به تصور سوم خداوند در *تأملات* از سوی اندیشنده جز این مطلب نیست که می‌توان همهٔ صفات متمایز خداوند را در تصور دوم، در ذیل تصور واحد کمال گنجانید.[۱] اندیشنده با توجه به این نکته که تک‌تک صفات خداوند در تصور دوم، در نوع خود چنان کامل است که می‌توان هر کدام آنها را در ذیل عنوان «کمال» جای دارد، به این نتیجه می‌رسد که هیچ تصوری دربارهٔ خداوند، واضح‌تر و متمایزتر از تصور «موجودِ کامل مطلق» نیست چه که مفهوم کمال، تک‌تک کمالات موجود در تصور دوم را به‌گونه‌ای جامع‌تر و

۱. اندیشندهٔ دکارتی همین فرآیند گذار از تصورات کمتر واضح و متمایز به تصورات واضح‌تر و متمایزتر را در گذار از تصور مبهم و نامتمایز موم یا در گذار از تصور مبهم و نامتمایز من اندیشنده، به‌ترتیب، به تصور واضح و متمایز موم یا تصور واضح و متمایز دومِ منِ اندیشنده نیز تجربه کرده است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

شامل‌تر در خود دارد. اما با نگاهی به نقش خدا در فلسفهٔ دکارت درمی‌یابیم که خدا در فلسفهٔ او اصولاً کارکرد دینی و اخلاقی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا کار دیگری جز این ندارد که ضامن معرفت یقینی در نظام دکارت باشد. کامل مطلق دکارتی بیش از آن‌که خدایی اصیل در عالم موجودات باشد، مفهومی ریاضی است که در عالم ماهیات حضوری پررنگ دارد. در یک کلام، خدای دکارتی خدای عالم ماهیات و تصورات است تا خدای دینی و اخلاقی عالم موجودات؛ کامل مطلق بیشتر کارکردی معرفتی دارد تا کارکردی وجودی. کامل مطلق وجودش به‌تبع کمالش است نه اینکه کمالش به تبع وجودش باشد، تا جایی‌که شاید بتوان گفت آنچه دکارت در نظام فکری‌اش لازم دارد، مفهوم خداست تا مصداقش. او حتی آنگاه که در صدد اثبات خدا برمی‌آید، به مفهوم خدا متوسل می‌شود و خدایی را اثبات می‌کند که ماهیتش ضامن وجودش است. از همین روست که در سرتاسر کتاب *تأملات* هیچ نقش دینی و اخلاقی برای خدا مطرح نمی‌شود. تنها صفاتی که دکارت دربارهٔ خدا می‌آورد، خیرخواهی، صداقت و نافریب‌کاری اوست که از همهٔ این صفات جز برای تضمین گزاره‌های معرفتی بهره نمی‌برد. تفاوت ملحدان و مؤمنان در نظام دکارتی نه به پیامدهای اخلاقی و دینی، بلکه به این است که ملحدان هرگز از مرتبهٔ شناخت موقتی در زمان حال استمراری (*Cognitio*) به مقام معرفت پایدار بی‌زمان (*Scientia*) راه نمی‌یابند. یعنی برای ملحدان حافظه هیچ اعتباری نمی‌تواند داشت و آنها از موهبت اقامهٔ استدلال و برهان بی‌بهره خواهند ماند (Cottingham, 1989, p70).

۵. جهان دکارتی

دربارهٔ جهان دکارتی باید بر پایهٔ نگاه ریاضی او به عالم سخن گفت. نخستین جایی که دکارت در *تأملات* دربارهٔ عالم ماده سخن می‌گوید، در تأمل دوم و در بحثی دربارهٔ تکه موم است (CSM II 20f). او در آنجا آشکارا همهٔ خواص محسوس را از تکه‌موم می‌زداید تا به ذات موم برسد. البته این بی‌توجهی به حس را پیش‌تر در بازتعریف چیستی انسان دیدیم

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

که دکارت در سیاههٔ توانایی‌هایی من اندیشنده نیز توانایی تخیل و احساس را در مرتبهٔ فروتری نسبت به شش توانایی دیگر می‌گذارد (Cottingham, 1989, p122). اما نظر به این‌که دکارت در *تأملات*، به اقتضای روش تحلیل، بحث دربارهٔ جهان را بعد از اثبات من اندیشنده و خداوند آورده است و دو تأمل پایانی را به‌ترتیب، به ماهیت و وجود امور مادی اختصاص داده است[1]، 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 مادی به‌یقین بر او آشکار می‌تواند بود، جز همان امتداد یعنی موضوع ریاضیات نیست. او در تأمل ششم نیز که به وجود امور مادی اختصاص دارد، باز هم از همان آغاز سخن از ریاضیات به میان می‌آورد و می‌گوید امور مادی «دست‌کم تا جایی‌که موضوع ریاضیات است»، می‌تواند وجود داشته باشد. آنچه در اینجا اصل است نه وجود متعلقات حسی و محسوسات، چنان‌که بر هر آدم معمولی آشکار می‌شوند، که تنها وجود متعلقات ریاضی و تعیُّنات گوناگون کمّ متصل است. دکارت پس از بحثی گسترده دربارهٔ خاستگاه تصورات حسی، در میانهٔ این تأمل می‌کوشد با استناد به فریب‌کار نبودن خداوند، وجود مابه‌ازای حسی و بیرونی آن تصورات را اثبات کند. در من تصورات حسی هست که با ماهیات ریاضی امور مادی سازگار درنمی‌آید، و با این همه، خاستگاه آنها را در بیرون از ذهن می‌دانم. حال اگر آنها مطابَق بیرونی نداشته باشند، گویی خداوند مرا فریب داده است در این‌که همواره آنها را دارای مابه‌ازایِ بیرونی می‌پنداشته‌ام. اما چون خداوند فریب‌کار نیست، پس محسوسات وجود دارند. اما بی‌درنگ و با استناد به خطاکاری حواس، می‌افزاید که البته ممکن است این متعلقات حسی همان ذوات ریاضی باشند که بر حواس ما این‌گونه آشکار می‌شوند. یعنی بازهم آنچه وجودش یقینی است نه محسوسات، بلکه همان کم متصل ریاضی و تعیّنات گوناگون آن است (CSM II 55).

---

۱. عنوان تأمل پنجم «ماهیت امور مادی، و ... » و عنوان تأمل ششم «وجود امور مادی، و ...» است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

جهانی که دکارت پس از تأمل ششم به ما عرضه می‌دارد، جهانی است خالی از کیفیات حسی، که حیات در آن هیچ معنا و مفهومی ندارد. اصولاً تشخص و جزئیت از این جهان رخت بربسته است و تنها چیزِ برجامانده، امتداد است و فقط امتداد. دکارت عالم را از همهٔ مخلوقات و موجودات تهی می‌کند تا جایی‌که میان ماده و مکان هیچ تمایزی نمی‌ماند و به‌تعبیری می‌توان گفت همهٔ هستی تبدیل می‌شود به مکانی تهی از امور مکان‌مند. این مکان است که تعینات و صور گوناگون به خود می‌گیرد نه این‌که امور مادی در مکان جای گرفته باشند. آنچه در ارسطو افادهٔ تمایز و جزئیت در میان امور مادی می‌کرد، صورت نوعیه بود که در دکارت، حرکت این نقش را برعهده می‌گیرد و او حرکت را نیز چون با امتداد متعطل ریاضی سازگار درنمی‌آید، به خدا نسبت می‌دهد. جهان دکارتی جهانی است به‌راستی هولناک و هراس‌انگیز! تمام رنگ‌ها، صداها، تلاش و تکاپوها و جست و خیزها به خواص مکانیکی ماشین‌هایی فرومی‌کاهد که خداوند آنها را ساخته و به‌کار انداخته است. به‌معنایی، جهان دکارتی، خمیرهٔ ممتدی است که به‌سادگی می‌تواند موضوع علوم طبیعی قرار گیرد. دکارت همهٔ آنچه را در عالم مایهٔ سرزندگی و نشاط آدمیان است، به مکانیسم فرومی‌کاهد تا مبانی علم را پی بیفکند.

٦. اخلاق مدرن دکارتی

اینک می‌خواهیم ببینیم در این مابعدالطبیعهٔ نوبنیاد دکارتی، آیا اخلاق به‌همان معنای سنتی و متعارفش امکان تحقق دارد یا خیر؟ یا اخلاق مدنظر دکارتی نیز همانند انسان، خدا و جهانی که توصیف‌شان گذشت، چیز تازه‌ای است که چندان نسبتی با اخلاق سنتی ندارد.

در این بخش، نخست باید به این بپردازیم که دکارت به دو گونه یقین مابعدالطبیعی (نظری) و یقین اخلاقی (عملی) باور دارد، که اولی به ساحت عقل نظری و به همان شش توانایی شک‌کردن، اندیشیدن، فهمیدن، تصدیق‌کردن، تکذیب‌کردن، خواستن، و نخواستن مربوط است و دومی به قلمرو احساس و تخیل که در اینجا نه یقین نظری، بلکه یقین اخلاقی یا همان

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

یقین عملی ساری و جاری است. حس و خیال نه به من اندیشنده مربوط است و نه به من ممتد، بلکه به من متعارف آدمیان معمولی مربوط است که در دو ساحت حس و خیال زندگی می‌کنند.[۱] جان کاتینگم، دکارت‌شناس معروف، بر آن است که دکارت در تأمل ششم از دوگانه‌انگاری به سه‌گانه‌انگاری گذر می‌کند و در کنار شیء اندیشنده (Res Cogitans) و شیء ممتد (Res Extensa) به شیء حس‌کننده (Res Sentiens) می‌رسد و با این گذار گویی هم آدم واقعی و هم عالم واقعی به سر جای خود بازمی‌گردد، چرا که حس‌کردن بی‌قول به وجود عالم محسوس معنایی ندارد و باید عالم محسوس هم باشد. اما مطلب دیگر اینکه وقتی عالم حس و خیال به سرجای خود بازگشت، نوبت به این می‌رسد که آن بخش‌هایی از درخت دانش دکارتی، یعنی طب و مکانیک و اخلاق هم که به زندگی واقعی مربوطند نیز طرح و بسط یابند.

دکارت در *تأملات* به این نکته آشکار اشاره دارد که در این اثر، هیچ کاری به زندگی عملی ندارد و خواهان آن نیست که بر اثر این تأملات هیچ خلل و تعللی در زندگی عملی آدمیان رخ دهد. با این حساب، او در *گفتار در روش*، پیشنهاد می‌کند باید تا زمانی که درخت دانش دکارتی بارور می‌گردد و اخلاق دائمی مدنظر او تحقق، یا امکان تحقق، می‌یابد، اخلاق موقتی را بپذیریم. آنچه او از اخلاق موقت می‌گوید این است که تمامی آداب و رسوم رایج در جامعه را بی‌هیچ تردید و درنگی بپذیریم. او همین توصیه را دربارهٔ مواجهه ما با دین و حقایق وحیانی دارد، با این تفاوت که در دین پیوسته و همواره باید در همان موضع قبول و تسلیم بمانیم چراکه اصولا عقل بشری را راهی به فهم حقایق وحیانی نیست، اما در اخلاق باید موقتا به اخلاق رایج در جامعه تن در دهیم تا زمانی که عقل خودمان به ترتیبی که در درخت دانش دکارتی می‌بینیم پس از مابعدالطبیعه و طبیعیات به وادی اخلاق (و البته طب و

---

۱. دکارت در نامه به الیزابت اذعان دارد به اینکه زندگی در دو ساحت حس و خیال جریان دارد نه در وادی عقل.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

مکانیک) برسد و تکلیف ما را با اخلاق موقت رایج در جامعه روشن سازد. در این مواجهۀ اخلاق موقت و اخلاق دائم، چه بسا بخش‌هایی از اخلاق موقت، البته این بار با مبانی محکم و متقن علمی، پابرجا بماند و بخش‌هایی از آن هم باطل گردد و بخش‌های از آن هم که به دین مربوط است، اصولا از وادی اخلاق به وادی دین منتقل گردد.

از اینکه در نظام اندیشۀ دکارتی، اخلاق به حس و خیال مربوط است دو نکتۀ بس مهم درمی‌آید که توجه به آن در فهم اخلاق دکارتی سرنوشت‌ساز است: ۱) اخلاق ربطی به عقل نظری و یقین مابعدالطبیعی آن ندارد، بلکه در این وادی همان یقین حداقلی اخلاقی بسنده است؛ ۲) اخلاق ربطی به سعادت و شقاوت اُخروی آدمیان ندارد و تنها در همین عالم محسوس و برای تدبیر زندگی متعارف میان آدمیان است که موضوعیت دارد. پس در اخلاق سخن از باید و نباید مطلق دینی نباید به میان آورد که به یقین باز هم مابعدالطبیعی (و البته بهتر است بگوییم ماوراءالطبیعی) مربوط است. پس سه گونه یقین داریم: ماوراءالطبیعی که دینی است؛ مابعدالطبیعی که فلسفی است و طبیعی که علمی است. که این سه‌گونه یقین برآمده از رابطۀ اراده با فاهمه است: در دین چون ارادۀ خداوند نامتناهی و فاهمۀ الهی نیز نامتناهی است، پس خطا در آنجا منتفی که البته ممتنع است و با صدق محض و ناب سروکار داریم (صداقت الهی). در مابعدالطبیعه چون اصل بر تعلیق اراده و گسترش فاهمه است و قرار است اراده تنها در مواردی حکم صادر کند که فاهمه به وضوح و تمایز رسیده است، باز هم جز صدق در کار نیست. اما نظر به اینکه فاهمه متناهی و اراده نامتناهی است، در اینجا شمار فقراتی که به فهم واضح و متمایز درمی‌آید، به نسبت معارف گسترده بشری، بس اندک است و تنها در سطح مبانی و ریشه‌ها می‌توان بدان امید بست. سرانجام، در علم ــ طب، مکانیک و اخلاق[1] ــ که با فوریت‌های زندگی عملی سروکار داریم و نمی‌توان منتظر

۱. گفتنی است طب، مکانیک و اخلاق که هر سه به تدبیر زندگی عملی ما (به‌ترتیب، تدبیر بدن، تدبیر جهان بیرون و تدبیر ذهن در مقام عمل) در دنیا مربوطند، ما با یقین اخلاقی یا همان عملی سروکار داریم

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

دریافت واضح و متمایز فاهمه ماند، باید به یقین حداکثری دسترسی‌پذیر در همان موقعیت تصمیم‌گیری بسنده کرد و حتی گاه در پاره‌ای شرایط اضطراری تن به سیطره و پیشتازی اراده بر فاهمه داد.

چنان‌که دانستیم دکارت غایت فلسفهٔ خود را «سلطهٔ آدمیان بر عالم بیرون» و به‌دست گرفتن مهار نیروهای قاهر طبیعت معرفی کرد که این سلطه باید به‌یاری عقل جزئی‌نگر و حساب‌گر (Reason) اتفاق بیفتد. اما با نگاهی به تعریف اخلاق سنتی درمی‌یابیم که غایت اخلاق «سلطهٔ بر عالم درون» و به‌دست گرفتن مهار شهوات و قوای نفسانی است که این تسلط باید به‌یاری خرد کل‌نگر و مآل‌اندیش (Intellect) تحقق یابد. اصولاً می‌توان گفت که اخلاق سنتی در چارچوب همان مابعدالطبیعهٔ سنتی امکان تحقق دارد؛ یعنی در فضای نظری‌ای که در آن، انسان، خدا و جهان را در همان معنای سنتی‌شان می‌فهمیم. این در حالی است که در مابعدالطبیعهٔ دکارت، گویی در هرسهٔ این مفاهیم نوعی تحوُّل معنایی رخ داده است؛ انسان دیگر آن موجود جسمانی بهره‌مند از روح و نفس نیست که غایت او تنها خردورزی و رشد معنوی باشد. او دیگر فقط صاحب روحی نیست که آن را از خدا یا از عالم بالا گرفته باشد بلکه آنچه او را از دیگر موجودات (جاندار و بی‌جان) ممتاز می‌سازد، ذهنی خودآگاه و دیگرآگاه است که بارزترین نمود آن در سخن‌گفتن آشکار می‌شود. خدای دکارتی نه خدای شخصی دین، بلکه خدای غیرشخصیِ خالقِ ماده و فکر است. ما از این خدا جز کمال

چرا که نمی‌توان زندگی عملی را معطل رسیدن به نتایج نظری قطعی دراین سه حوزه کرد. حتی شاید بتوان پا را از این هم فراتر نهاد و گفت در طب و مکانیک هم باید مانند اخلاق، تا زمانی که درخت دانش به ثمر ننشسته است، به طب موقتی و مکانیک موقتی رایج در جامعه تن درداد چراکه اگر بیمار شویم یا مشکلی در زندگی عملی رخ دهد نمی‌توان فوریت آن را نادیده انگاشت و چشم به‌راه تحقق طب و مکانیک راستین و اصیل ماند. و تنها بعد از ثمردهی درخت دانش است که می‌توان تکلیف طب و مکانیک رایج را که موقتاً پذیرفته بودیم، روشن کرد؛ که در این صورت آنچه از این دو علم با طب و مکانیک دائمی سازگار باشد، می‌ماند و آنچه ناسازگار است، کنار می‌رود.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

مطلق هیچ نمی‌دانیم و هیچ راهی هم به «مشورت‌خانهٔ الهی» نداریم. جهان نیز دیگر جز موضوعی کمّی برای علوم دقیقه نیست و آدمی را نرسد که در این عالم در پی چیزی جز شناخت ماده و حرکت باشد.

با ژرف‌کاوی در مابعدالطبیعهٔ دکارت، می‌بینیم که او چون آن چارچوب نظری سنتی را که اخلاق در درون آن معنا می‌یافت، فروریخته و چارچوب تازه‌ای برپا کرده است، در پی بنیاد نهادن اخلاقی مدرن است تا با این مابعدالطبیعهٔ مدرن جور دربیاید. اخلاقی که دکارت به‌جهت تنگناهایی که از جانب کلیسا و مدرسیان بر او اِعمال می‌شد نمی‌توانست یا نمی‌خواست دربارهٔ آن آشکارا سخن بگوید. او نمی‌توانست سخن از اخلاقی بگوید که نه نفس، بلکه ذهن آدمی دائرمدار آن است و احکام اخلاقی از جانب عقل جزئی صادر می‌شود نه از جانب خرد کلی. در این اخلاق خدای شخصی ادیان تقریباً نقشی ندارد و دیگر، انسان در قبال درست و نادرست اخلاقی، عقوبت دینی نخواهد داشت. ما در این اخلاق بیشتر با درست و نادرست معرفتی سروکار داریم که باید به‌یاری تصورات واضح و متمایز عقلی اصلاح‌شان کنیم. از این‌روست که اخلاق دکارتی تبدیل می‌شود به علمی در کنار طب و مکانیک که در ساحت ذهن امکان تکون و رشد تدریجی و تدرجی می‌یابد و یقین موجود در آن نیز بسته به مرحلهٔ رشد آن پیوسته در حال تحوُّل و تکامل است.

۷. نتیجه‌گیری

شاید در وهلهٔ نخست تفاوت نگاه دکارت با نگاه علمای اخلاق را بر اساس این مقاله به تفاوت نگاه او با نگاه مابعدالطبیعه‌دانان سنتی بازگردانیم، اما نکته‌ای در اینجا هست که توجه بدان این تفاوت را هرچه آشکارتر و فهمیدنی‌تر می‌سازد. آنچه در مابعدالطبیعهٔ دکارت عیان است، قول او به جدایی فلسفه از دین، یا کلی‌تر بگویم، جدایی عقل از وحی است که شاید برجسته‌ترین رد پای فلسفهٔ ابن‌رشدی در تفکر اوایل دوران مدرن باشد و کمابیش در همهٔ فیلسوفان این دوره به چشم می‌خورد. اینکه آیا ابن‌رشد اصولاً به آموزهٔ حقیقت مضاعف

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

قائل بوده یا نه، و اگر قائل بوده، آموزهٔ دقیق او چه بوده است، بحث جداگانه‌ای است که اینک مجال پرداختن بدان نیست، اما آنچه هست اینکه این آموزه به همان خوانشی که در تاریخ فلسفه‌ها می‌خوانیم، در آغاز سدهٔ شانزدهم در اروپا بس فراگیر بوده است. شاهد مثال بر این فراگیری، بندی در حکم شورای لاتران به‌سال ۱۵۱۳ است که به فیلسوفان مسیحی دستور می‌دهد همهٔ توان خود را برای ابطال این قول ابن‌رشدی به کار گیرند که حقایق ایمانی را نمی‌توان با براهین عقلی به اثبات رسانید. دکارت با آنکه در نامهٔ اهدائیهٔ *تأملات* خود را در نگارش این کتاب مأمور اجرای همین حکم می‌داند اما بعدها معلوم می‌شود او این سخن را برای خوش‌آیند دکترهای الهیات دانشگاه سوربون نوشته است تا کتابش از ممیِّزی کلیسا نمرهٔ قبولی بگیرد. دکارت حتی عنوان فرعی کتاب را پس از تأیید دانشکدهٔ الهیات دانشگاه سوربون از *تأملات در فلسفهٔ اولی که در آن وجود خداوند و جاوانگی نفس به اثبات می‌رسد* به این صورت تغییر می‌دهد: *تأملات در فلسفهٔ اولی که در آن وجود خداوند و تمایز نفس از بدن به اثبات می‌رسد* تا نشان دهد که اثبات جاودانگی نفس نه وظیفهٔ فلسفه که وظیفهٔ کلام است و او تنها به اثبات جدایی نفس از بدن می‌پردازد. اما وقتی مابعدالطبیعه از الهیات جدا گردد، بی‌گمان مابعدالطبیعه دیگر آن مابعدالطبیعه‌ای نخواهد بود که عقل کلی و خرد دایر مدارش است، بلکه باید از عقل کلی به عقل جزئی گذر کرد و همین گذار سبب می‌شود امکان پرداختن به اخلاق به معنای سنتی کلمه دیگر رنگ ببازد و فیلسوف به تدبیر معاش بیندیشد و اخلاقی هم که در اصلی‌ترین سرشاخهٔ این درخت دانش جدید می‌روید جز معطوف به زندگی دنیوی و مدیریت آن نمی‌تواند بود. گفتیم که در مابعدالطبیعهٔ سنتی و به تبع آن در اخلاق سنتی، همهٔ همّ‌وغمّ حکیمان بر این بود که آدمی به‌یاری حکمت بر مهار خویشتن کام یابد و نفس خود را هرچه می‌تواند در اختیار بگیرد تا زندگی هرچه آرام‌تری را تجربه کند. نیز گفتیم که در مابعدالطبیعهٔ جدید و نیز در اخلاق مبتنی بر آن، غایت قصوا چیرگی یافتن بر عالم طبیعت و مدیریت علمی آن است تا زندگی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

هرچه آسوده‌تری فراهم آید. آنچه هست اینکه مهار بیرون یعنی عالم طبیعت بدون مهار درون فراهم نمی‌آید، اما در اینجا دیگر نه مهار نفس و تربیت خویشتن برای زیستی اخلاقی به سبک سنتی بلکه مهار ذهن و تربیت من اندیشنده برای فهم علمی عالم مدنظر است. دانشمندان دکارتی هم باید پایدیا داشته باشند تا به فهم علمی عالم کام یابند و بتوانند عالم را فارغ از سیطرهٔ حواس بر ذهن، ببینند و مطالعه کنند. به این جهت مخاطبان راستین دکارتی هم مانند مخاطبان راستین حکمای سنتی اندک و کم‌شمارند. نکتهٔ آخر اینکه لزوماً اخلاق سنتی و اخلاق جدید دکارتی ناهم‌ساز نیستند و می‌توان میان آنها جمع کرد. باورهای اخلاقی ما نیز مانند باورهای معرفتی ما هستند که پس از تأملات شش‌گانه به دو بخش تقسیم می‌شوند، بخش عظیمی از آنها احیا می‌شوند و البته بر مبانی متقن تازه استوار می‌گردند و تنها بخش اندکی هستند که پس از تأملات، به‌کلی از اعتبار می‌افتند و کنار زده می‌شوند. بخش عظیمی از باورهای اخلاق سنتی ما،که آن را یک‌جا و در قالب اخلاق موقت پذیرفته بودیم، پس از به‌بارنشستن درخت دانش دکارتی و تحکیم مبانی اخلاق جدید مدنظر او، با مبانی تازه سازگار است و تثبیت می‌شود و تنها بخش‌های اندکی از این باورها که با مبانی تازه جور درنمی‌آیند، از اعتبار می‌افتند و کنار می‌روند.

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۲)، *شرح اصول فلسفهٔ دکارت و تفکّرات مابعدالطبیعی*، ترجمهٔ دکتر محسن جهانگیری، تهران، انتشارات سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۳)، *گفتار در روش*، ترجمهٔ محمدعلی فروغی؛ در: *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- شهرآیینی، سیدمصطفی(۱۳۸۹) ، *تأملاتی در باب تأملات دکارت*، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ نخست.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]

- کاتینگم، جان (۱۳۹۲)، *دکارت*، ترجمهٔ سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی، چاپ نخست.
- Cottingham, John (1989), *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford & New York, firth edition.
- Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (**CSM**). 2 vols. Cambridge University Press, fifth edition
- Descartes, Rene (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, volume III, *The Correspondence*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny (**CSMK**). Cambridge University Press, firth edition.
- Gilbert, Neal W. (1963), *The Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, firth edition.
- Gombay, André (2007), *Descartes*, Blackwell, firth edition.
- Masson-Oursel, Paul (2000-2001), *Comparative Philosophy*, Routledge, firth edition.
- Popkin, Richard H. (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, firth edition.
- Parkinson G.H.R. (Edited by) (1993), *Routledge History of Philosophy*, vol. IV, *The Renaissance and Seventeenth Century; Rationalism*, Routledge, firth edition.
- Cameron Euan (Edited by) (2006), *The Short Oxford History of Europe*, *The Sixteenth Century*, Oxford University Press, firth edition.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-07-27]
[DOR: 20.1001.1.27832198.1402.4.1.1.6]
[DOI: 10.61186/mi.4.7.7]