



Descartes' Philosophical Errors in Explaining Epistemological Errors

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Ayatollahy H.*

Philosophy Department, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Allameh Tabataba'i, Tehran, Iran

How to cite this article

Ayatollahy H. Descartes' Philosophical Errors in Explaining Epistemological Errors. *Philosophical Thought*. 2021;1(2):89-100.

ABSTRACT

In philosophical explanation, Descartes knows the reason for our errors to be limited to the limits of our will and to rule our minds based on his free and unlimited will on matters that the perception has not clearly and distinctly understood. He intends to present some philosophical demonstrations for his explanations. In this paper, I introduce some of his errors in his demonstrations. The most important drawback is that Descartes' argument that will is unlimited, i.e., simplicity of will, can in some ways apply to unlimitedness of perceptions. And his argument for the limitation of perceptions because it belongs to objects of perceptions can also imply the objects of will, and as a result, the will is also limited. Another drawback is the inference of the infiniteness of the will because of its simplicity, whereas the pure actuality of will (or perceptions) results in it being immateriality, not its indefiniteness. Consequently, Descartes' explanation of the error and its origin does not seem to be justified in the difference between the scope of will and perceptions.

Keywords Descartes; Error; Will, Perception; Unlimited; Simple

*Correspondence

Address: Mizan Educational Complex, Golnar Alley, Teymouri Boulevard, Tehran, Iran.

Phone: +98 (21) 66522400

Fax: +98 (21) 66522500

ayatollahy@atu.ac.ir

Article History

Received: March 27, 2021

Accepted: June 7, 2021

ePublished: November 1, 2021

CITATION LINKS

[Clarke D; 2003] Descartes's theory of mind [Descartes R; 1983] Principles of philosophy [Descartes R; 1985] Philosophical writings of Descartes [Descartes R; 1990a] Meditations on the first philosophy [Descartes R; 1990b] Meditations on First Philosophy/Meditationes de prima philosophia [Descartes R; 1997] "Principles of Philosophy" in Descartes Philosophy [Descartes R; 2008] Descartes' system of natural philosophy [Gaukroger S; 2003] Dialectic and dialetheic [Hatfield G; 2003] Descartes and Meditations [Hatfield G; 2018] René Descartes [Mulla Sadra Shirazi M; 1997] Al-Hikma al-Mutaliyah fi al-Asfar al-'Aqlih al-Arabaa [Sane'i Dareh Bidi; 1989] Descartes philosophy [Schouls P; 2000] From sparks of truth to the glow of possibility [Wee C; 2006] Material falsity and error in Descartes' Meditations

خطاهای فلسفی دکارت در تبیین خطاهای معرفتی

حمیدرضا آیت‌اللهی*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

دکارت در تبیین فلسفی خطاهای ما، علت را به محدودبودن فاهمه و نامحدودبودن اراده و حکم‌کردن ذهن ما بر اساس اراده آزاد و نامحدودش درباره اموری که فاهمه به طور واضح و متمایز درنیافته است می‌داند. او برای این مطالب استدلال‌های فلسفی را پیش می‌کشد که در این مقاله دزنظر است چند اشکال فلسفی به تبیین‌های وی نشان داده شود. مهم‌ترین اشکال آن است که استدلال دکارت مبنی بر نامحدودبودن اراده، یعنی بساطت اراده، از جهتی می‌تواند بر نامحدودبودن فاهمه نیز صدق کند. استدلال او بر محدودبودن فاهمه چون از جهت متعلقات فاهمه است بر متعلقات اراده نیز می‌تواند دلالت کند و در نتیجه، از این جهت اراده نیز محدود است. اشکال دیگر استنتاج نامحدودبودن اراده به خاطر بساطت آن است در حالی که دکارت دلیلی ارائه نکرده است که نشان دهد از بساطت یک امر، بینهایت‌بودن آن نتیجه می‌شود؛ این در حالی است که دلایل فلسفی نشان می‌دهد که از بساطت اراده فعلیت محض آن و در نتیجه، مجردبودن آن نتیجه می‌شود، نه نامحدودبودن آن. بدین ترتیب، تبیین دکارت از خطا و خاستگاه آن، چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

کلیدواژگان: دکارت، خطا، اراده، فاهمه، نامحدود، بسیط

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۷

تاریخ انتشار: ۰۰۰۰/۰۰/۰۰

*نویسنده مسئول: ayatollahy@atu.ac.ir

آدرس مکاتبه: بزرگراه شیخ فضل‌الله، بلوار تیموری، بن بست گلنار، مجتمع آموزشی فرهنگی میزان

تلفن: ۰۲۱۶۶۵۲۲۴۰۰؛ فکس: ۰۲۱۶۶۵۲۲۵۰۰

مقدمه

دغدغه اصلی دکارت بنیان نهادن نظام فلسفه‌ای جاودانه بود که در آن همه حقایق یک به یک آنچنان محکم و استوار سر جای خود باشند که اندیشمندان پس از او نیز به صحت آن اقرار کرده و نتوانند خللی بر آن وارد کنند. این طرح باید می‌توانست هرگونه شک و شبهه مفروضی را بزدايد. در نخستین قدم، سعی کرد تا عوامل به‌وجودآورنده هرگونه شک را چنان بررسی کند که با خیال راحت بتواند ادعا کند که شکي بالاتر از آنچه او گفته قابل طرح نیست. برای این منظور، هم واقعیت‌های تجربی و نیمه‌تجربی و هم ارزیابی‌های عقلی که همگی امکان شک را پیش می‌آورند، مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

واقعیت تجربی دکارتی اینست که او بارها تجارب حسی خود را ابتدا درست دیده ولی پس از بررسی جوانب آن متوجه شده آنچه قبلاً درست تصور می‌کرده، خطایی بیش نبوده است. برخی از این واقعیت‌های تجربی ناشی از خطای حواس، همچون خطای باصره، است که علی‌رغم برداشتی تجربی، به دلایل بسیاری همان برداشت را غلط می‌پنداریم. برخی دیگر از خطاها، قضاوت‌های تجربی ناشی از محدودیت‌های حسی ماست که پس از بررسی باور پیدا می‌کنیم واقعیت آنچنان نیست؛ مثل کوچک‌یافتن چیزی از دور. نزد دکارت، حتی یک‌بار فریب‌خوردن از حواس، ما را نسبت به آن مردد می‌سازد و برای برطرف‌کردن این تردید باید نشان دهیم که در چه شرایطی یافته‌های تجربی ما حتماً با واقعیت همخوانی دارد. گرچه او با طرح شیطان فریبکار سعی می‌کند روش‌های عقلی را نیز برای طرح امکان تردید در حقایق ریاضی بیان کند، ولی آنچه محور اصلی ایجاد تردید معقول است، همان یافته‌های تجربی ماست. شبهه رویا را نیز می‌توان واقعیت‌های نیمه‌تجربی دانست که زمینه شک را ایجاد می‌کند.

درست است که فلسفه دکارت فلسفه‌ای عقلی است، ولی او برای ساختن فلسفه خود فقط بنیان‌های عقلی مستحکم را به کار می‌برد. او همچون افلاطون معتقد است و نشان داده که با یافته‌های حسی نمی‌توان به یقین قطعی دست یافت، اما در نظر او برای نشان‌دادن خلل اندیشه‌های فلسفی، یافته‌های حسی بسیار کارآمد هستند، ولی دیگر نمی‌توان از یافته‌های حسی برای دفع تردیدهای فلسفی استفاده کرد، بلکه باید دوباره استدلال عقلی خلل‌ناپذیر به کار آید تا محدوده خلل‌های تجربی را چنان مشخص کند که خارج از آن محدوده دیگر خلل‌های تجربی نتواند کارگر باشند.

مساله خطا در فلسفه دکارت

او پس از آنکه با "می‌اندیشم پس هستم" بنیان‌های عقلی مستحکمی را برای فلسفه خود برپا کرد و بر آن اساس، وجود خداوند را عقلاً مستدل ساخت، در نظر داشت که سایر عناصر فلسفی را یک به یک از دل این دو حقیقت عقلی خلل‌ناپذیر (در نظر او) به دست آورد. با وجود آنکه حقیقت عالمی که دکارت و همه انسان‌ها با حواس خود تجربه می‌کنند به علت خطاهای آشکاری که انسان با آنها مواجه است متزلزل شده، ولی دکارت معتقد است که برخی خطاهای حسی و تجربی فقط می‌تواند یقینی‌بودن برخی از یافته‌های تجربی ما را محل تردید کند، ولی می‌توان واقعیت‌های تجربی یافت که از انواع خطاهای تجربی مصون باشند؛ لذا وی یافته‌های تجربی را به دو دسته خطاپذیر و مصون از خطا تقسیم می‌کند تا بتواند به گونه‌ای نشان دهد که برخی یافته‌های تجربی یقینی بوده و عقلاً قابل خدشه نیستند. بدیهی است که او با ابزار حس و تجربه نمی‌تواند غیرقابل خدشه‌بودن این دسته از یافته‌های حسی را نشان دهد، چرا که یافته‌های تجربی اعتبار یقینی خود را با مراحل شک دکارتی از دست داده‌اند. پس لازم است با استدلال نشان دهد کدام یافته‌های تجربی نیز می‌تواند در جرگه یقینیات باشد.

برای تفکیک یافته‌های تجربی خطاپذیر از خطاناپذیر، دکارت باید نشان دهد که چرا اصلاً خطا در یافته‌های ما رخ می‌دهد. او باید سازوکار خطا را با تدقیق‌های فلسفی‌اش چنان نشان دهد که با داشتن ملاکی استوار، بتوان یافته‌های خطاناپذیر را تشخیص داد و با طیب خاطر آنها را نیز در زمره یقینیاتی که در آینده نیز در معرض خلل واقع نمی‌شوند، به حساب آورد؛ ولی برای تبیین خطا، ناگزیر است از ملاک‌های عقلی استوار و با تجزیه و تحلیل هندسی‌وار استفاده کند.

چون دکارت در نظر دارد دامنه یقینیات خود را به عالم واقعیت حسی نیز سرایت دهد، ناگزیر است برای گذر از دو امر یقینی نفس و خدا، خطا را عقلاً کنکاش کند تا نشان دهد کدام یک از واقعیت‌های به دست آمده از حس و تجربه نمی‌تواند در معرض خطا واقع شود. به همین جهت است که دکارت از پنج تأمل کتاب تأملات خود، یک تأمل را به تبیین خطا و سازو کار آن اختصاص می‌دهد تا بتواند به یقینیات تجربی نیز دست پیدا کند. مساله خطا برای او آنچنان اهمیتی داشت که پیتر شولز از آن چنین تعبیر می‌کند:

دکارت قطعاً معتقد بود که فرضیه او درباره "خدای فریبکار" عقل را چنان روشنی می‌بخشد که بتواند همان تکیه‌گاه ارشمیدسی فلسفه او باشد و پاسخ او باعث می‌شود بتوان به عقل اعتماد مطلق داشت. او آنچنان از این کار خود راضی است که معتقد است مشکل خطا را از بیخ و بن پاسخ داده و دیگر مساله‌ای به نام خطا نداریم [Schouls, 2000, 493].

راه حل دکارت برای تبیین خطا

هنر دکارت آن است که این تبیین را با استدلال‌های عقلی خدشه‌ناپذیر به انجام برساند. ماحصل فلسفیدن او برای تبیین خطا آن است که "از آنجا که اراده انسان می‌تواند دامنه‌ای بسیار فراگیرتر از دامنه فاهمه‌اش داشته باشد، لذا می‌تواند اراده را در محدوده‌ای که فاهمه به آن دست نیافته است نیز به کار بندد و در نتیجه، خطا رخ می‌دهد". او نتیجه می‌گیرد که "آنجا که اراده فقط در محدوده آنچه فاهمه به طور واضح و متمایز به آن دست یافته دست به کار تصدیق و باور شود، دیگر خطا معنا نخواهد داشت" [Wee, 2006]. در کلام دکارت درمی‌یابیم که نفس انسانی ناقص و غیر قائم‌به‌ذات است. وقتی به خودمان رجوع می‌کنیم، می‌بینیم که در تجربه دستخوش خطاهای گوناگونی هستیم. دکارت، این خطاها را از ناقص‌بودن و غیر قائم‌به‌ذات‌بودن نفس ما منبث می‌داند. خطاهای حسی به این خاطر روی می‌دهند که ما و شناخت ما نقص دارد. از سوی دیگر با وجود این نقص، من در خودم با ادراک و وجدان درونی می‌یابم که استعداد خاصی برای حکم‌کردن در مورد امور دارم، یعنی در امور زندگی بر اساس ادراکاتم در مورد اشیا و امور احکامی صادر می‌کنم؛ صرف‌نظر از این‌که در این حکم‌کردن مرتکب خطا شوم یا نه. این استعداد حکم‌کردن را، همچون همه چیزهای دیگری که دارم، قطعاً خداوند به من داده است.

از آنجایی که خداوند در تبیین دکارت موجودی است که هم کامل و هم قائم‌به‌ذات است، پس هرگز من را فریب نمی‌دهد، چون هرگونه نیرنگ و فریب، خود حاوی نوعی نقص است. پس، از کامل‌بودن خداوند نتیجه می‌گیرم که او فریب‌کار نیست و از آنجایی که خداوند فریب‌کار نیست، دادن قوه حکم‌کردن به من اساساً برای به‌اشتباه انداختن من نبوده است؛ یعنی اگر این قوه حکم‌کردن را درست به کار ببندم، مرتکب خطا نمی‌شوم.

دکارت به این وسیله می‌خواهد بگوید که می‌توان یافته‌هایی را از تجربه داشت که با کاربست قاعده او از خطا مصون باشد. اما او سعی می‌کند این ادعای خود را با شواهد و استدلال‌هایی به اثبات برساند. در این مقاله، در نظر است اولاً با تجزیه و تحلیل و تدقیق در استدلال‌های دکارت معلوم گردد که او چگونه این مقصود را به انجام می‌رساند؛ ثانیاً بررسی شود که آیا دلایل فلسفی دکارت می‌تواند کفایت لازم را برای اثبات مقصود او داشته باشد.

بیان دکارت در تامل چهارم به‌گونه‌ای است که باعث شده بسیاری از تحلیل‌گران فلسفه او به عمق فلسفی استدلال‌های او توجه ننمایند. لذا، معمولاً دیدگاه او با تبیین‌هایی سطحی بازنموده می‌شود. پیشینه سخن دکارت در تامل سوم، مبنایی برای تحلیل خطا در تامل چهارم است.

انواع اندیشه‌ها و خطا

دکارت، در تامل سوم در تحلیل انواع فکرها و اندیشه خود دو نوع فکر را از هم تمییز می‌دهد: اول صور اشياء و دوم اراده، انفعالات یا احکام. او دوگانه ارسطویی تصور و تصدیق را برای بیان کلیه اندیشه‌هایش کافی نمی‌داند، بلکه انفعالات و اراده را دو صورت دیگر از اندیشه‌ها می‌داند.

بعضی از افکار از قبیل صور اشياء است که عنوان مفهوم تنها برای اینها مناسب است؛ مانند انسان، غول، آسمان، فرشته یا حتی خدا. بعضی افکار هم به صورت‌های دیگر است؛ مثلاً وقتی اراده می‌کنم، می‌ترسم یا حکم به ایجاب و سلب می‌کنم، همواره چیزی را به عنوان موضوع عمل ذهن ادراک می‌کنم. اما با این کار، به

مفهومی که از آن چیز دارم، چیز دیگری هم اضافه می‌کنم؛ این قسم افکار را اراده، انفعالات یا احکام می‌نامند [Descartes, 1990(a): 40; Descartes, 2008: 27].

دو ملاحظه درباره این تقسیم‌بندی دکارت وجود دارد:

اول) علی‌رغم تاکید دکارت بر عقلی‌بودن طرح فلسفی‌اش، تقسیم اندیشه به موارد پیش‌گفته نه بر اساس تقسیم عقلی که بر اساس تقسیم استقرائی است که می‌تواند در معرض تقسیم‌بندی دیگری نیز قرار گیرد. گویا تجربه‌های دکارت از اندیشه‌هایی که تا آن زمان داشته، این گونه‌های متفاوت اندیشه را به وی نشان می‌دهد؛ با این حال دکارت توضیح نمی‌دهد که چرا اراده و انفعالات را انواع متمایزی از اندیشه نسبت به تصور و تصدیق می‌داند. از آنجا که تقسیم صحیح باید قسم‌هایی را شامل شود که نسبت به هم کاملاً متباین باشند و همچنین، جامع تمامی گونه‌ها در مقسم نیز بگردد، ولی او توضیح نمی‌دهد که چرا بین تصورات، اراده، انفعالات و احکام تباین وجود دارد. شاید برخی، انفعالات را هم از نوع تصورات بدانند یا احکام را تصوراتی همراه با اراده بنامند (همانگونه که دکارت در تامل چهارم اینگونه رفتار می‌کند). همچنین نشان نمی‌دهد چرا گونه‌های دیگری از اندیشه‌ها وجود ندارد.

دوم) فیلسوفان پس از او درباره آن که اراده را می‌توان نوعی اندیشه دانست، دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند. می‌توان قائل شد که فهم و علم ما به امور ارادی با خود اراده متفاوت است. این تمایز بعدها به‌خوبی توسط شوپنهاور در اعتراض به فلسفه کانت دیده می‌شود. شوپنهاور فلسفه کانت را فقط فلسفه‌ای در محدوده فنومن‌ها (و در نظر شوپنهاور بازنمودها) می‌داند و معتقد است کانت از اراده به عنوان بخش مهمی از فلسفه غفلت کرده است؛ این امر نشان می‌دهد که نسبت بین اراده و فاهمه یا اراده و اندیشه محل بحث جدی بوده است. خود دکارت بین اندیشه و مفهوم تفاوت احساس می‌کرده و در حالی که اندیشه مقسم است، مفهوم را قسمی از اندیشه به حساب آورده است. او اراده را قسمی مفهوم و قسمی از اندیشه دانسته و در تاملات نتوانسته تفاوت اندیشه و مفهوم را توضیح دهد. گویا اندیشه از دو حیث مورد توجه واقع می‌شود؛ برخی ناظر به مفاهیم محض و برخی ناظر به مفاهیم برخاسته از ارادیات (نه اراده).

این موضوع در *اصول فلسفه*، کتاب متاخر دکارت، بهتر تبیین شده است. در اصل ۳۲، به جای تصور از اشیاء، ادراک فاهمه و به جای اراده و انفعالات و حکم، فعل اراده را مطرح می‌کند:

اصل ۳۲: در این که ما دو جور اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فعل اراده

زیرا تمامی شیوه‌های اندیشه ما را می‌توان به دو حالت کلی نسبت داد؛ ادراک کردن به مدد فهم و دیگری خواستن یا مصمم شدن به مدد اراده. بنابراین، احساس، تخیل و درنظرآوردن اشیای معقول محض، همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است و میل‌داشتن، بیزاری‌بودن، تصدیق، انکار و تشکیک همه از شیوه‌های متفاوت اراده‌کردن هستند [Descartes, 1997: 247; Descartes, 1983: 160; Descartes, 1984-91: 204]. اما از آنجا که انفعالات یا اراده (یا خواست‌ها) چندان به بحث او از احکام یا تصدیقات ارتباطی ندارد، با اغماض از این مطلب می‌توان به تجزیه و تحلیل بقیه دیدگاه‌های او پرداخت [Hatfield, 2018]. این بیان دکارت در *تاملات در اصول فلسفه* او نیامده، لذا در خصوص وجود این دو نوع نیز، دکارت چندان مطمئن به نظر نمی‌رسیده است.

دکارت بحث خطا را به احکام نسبت می‌دهد، زیرا احکام، غیر از تصور، ناظر به مطابقت با واقع نیز هستند. البته باید توجه داشت که دکارت خطا را صرفاً در قضاوت‌های نادرست نمی‌داند، بلکه اگر درجایی احتمال درغلطیدن به خطا نیز باشد، در آن صورت بازهم خطا رخ داده است [Hatfield, 2018]. دغدغه دکارت خروج از اندیشه و تعیین تکلیف واقعیت بیرونی است. واضح است که در نظر او صدق همان مطابقت با واقع است و سایر نظریات درباره صدق که پس از او در قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت، چندان مورد توجه وی نبوده است. باید توجه داشت که بحث او از مطابقت با واقع نه برای آن بوده که بگوید چون برخی اندیشه‌های ما مطابق با واقع است، پس باید واقعیت ورای ذهن ما وجود داشته باشد. او در تامل سوم و چهارم فقط می‌خواهد نشان دهد که احکامی که ما صادر می‌کنیم دو قسم هستند؛ برخی دارای ویژگی مطابقت با واقع هستند و برخی چنین نیستند. اما آیا واقعیتی که اندیشه‌های ما مایل است آنها را مطابق با واقع بداند، واقعاً نیز وجود دارد؟ این مساله در تامل ششم مورد بحث قرار می‌گیرد و نقطه کلیدی فلسفه دکارت است. در تامل سوم، دکارت صرفاً به کنکاش در اندیشه‌هایش می‌پردازد، ولی در تامل چهارم قوای متفاوت خود را بررسی می‌کند و نسبت بین اندیشه‌ها و قوایش را بررسی می‌کند.

دکارت در تامل چهارم دو قوه در خود تشخیص می‌دهد؛ قوه شناختی که در من است (فاهمه) و قوه اختیار یا حکم آزاد من (اراده من). از آنجا که این تشخیص دکارت شهودی است، نمی‌توان دلیلی برای وجود این دو قوه از او خواست و از آنجا که او درصدد نیست تا قوای باطنی انسان را برشمارد، نمی‌توان از او توقع داشت که نشان دهد قوه دیگری غیر از این دو، در ما وجود دارد یا خیر. دکارت در تامل سوم از چهار نوع اندیشه نام برده است که این دو قوه نباید با آن خلط شود. آنجا انواع اندیشه است و اینجا دو قوه باطنی انسان.

دکارت دو ادعای اصلی در این تامل دارد؛ اراده نامحدود است و فاهمه محدود است. وی در *اصول فلسفه* چندان مقید به نامتناهی بودن اراده نیست و در اصل ۳۵ می‌گوید: [Descartes, 1997: 247; Descartes, 1983: 205; Descartes, 1984-91: 170]:

اصل ۳۵: در اینکه پهنه اراده گسترده‌تر از قلمرو فاهمه است و خطاهای ما ناشی از همین جاست.

دکارت در توضیح اصل ۳۵ اراده را از برخی جهات نامتناهی معرفی می‌کند؛ "در حالی که اراده، از سوی دیگر، از برخی جهات نامتناهی می‌نماید". باید توجه داشت *اصول فلسفه* او بیشتر فلسفی محض است، اما از آنجا که *تاملات* را برای دانشکده الهیات دانشگاه سوربن پاریس نوشته و عنوان کامل آن "تاملات در فلسفه اولی که در آنها وجود خداوند و تمایز حقیقی میان نفس و بدن انسان ثابت می‌شود" است و در بخش "اهداء به" علت و رسالت خود برای تالیف آن را دغدغه‌ای دینی ذکر می‌کند، تمام سعی‌اش را کرده که در آن هم کار فلسفی خود را رسالتی دینی نشان دهد و هم اغلب مطالب خود را مؤید به آموزه‌های مسیحی نماید. به همین جهت در *تاملات* برای بینهایت بودن اراده اینگونه استدلال دینی می‌آورد:

"تنها قوه اراده است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر و دامنه‌دارتر از آن تصور کنم، به‌طوری که به‌خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوند ... با این همه، اگر اراده خداوند را به خودی خود و به نحو صوری با دقت لحاظ کنم، آن را بزرگتر نمی‌یابم: [Descartes, 1990(a): 63; Descartes, 2008: 32]

اگرچه دکارت سعی می‌کند برای بینهایت‌بودن اراده و گسترده‌تربودن آن از فاهمه در تاملات استدلال بیاورد، ولی در *اصول فلسفه* گسترده‌تربودن اراده را به دریافت‌های درونی ما و تجربه‌هایی که داشته‌ایم نسبت می‌دهد:

"به همین دلیل ما معمولاً چیزهایی را می‌خواهیم که ورای حد شناخت‌های صریح و متمایز ماست و چون در استفاده از اراده، چنین بلندپروازی‌هایی داریم، شگفت نیست اگر اشتباه کنیم" [Saneei Dareh Bidi, 1997: 249; Descartes, 1983: 170].

دکارت برای تبیین خطاهای ما و تمایز قضاوت‌های خط‌آمیز ما از حکم‌های درست ادعای کلی خود را که دخالت‌های نابه‌جای اراده در محدوده‌ای که فاهمه به آن نرسیده است، می‌داند. او در اصل ۳۳ در *اصول فلسفه* می‌گوید [Saneei Dareh Bidi, 1997: 249; Descartes, 1983: 170]:

اصل ۳۳: در اینکه ما فقط هنگامی خود را فریب می‌دهیم که درباره چیزی که شناخت کاملی از آن نداریم، حکم می‌کنیم.

وقتی ما چیزی را درک می‌کنیم، اگر به نحوی از انحاء در مورد آن حکم نکنیم در معرض خطر اشتباه نیستیم؛ و چون بخواهیم حکم کنیم، اگر فقط به شناخت‌های صریح و متمایز خود درباره آن بسنده کنیم، اشتباه نخواهیم کرد.

دلیل خطا و علت آن

از آنجا که خداوند نقش معرفتی مهمی در فلسفه دکارت بازی می‌کند و در تامل ششم او باید تضمین معرفت‌های صریح و متمایز ما باشد تا وجود جهان خارج بنا به نظر دکارت مستدل گردد، لذا هرگونه شبهه‌ای که به صداقت خداوند لطمه بزند باید از میان برود. صرف تحلیل خطا برای مقصود او کافی نیست، بلکه علت خطا نیز مهم است. حال پرسش جدید این است که اگر دلیل خطاهایمان را فهمیدیم، علت آن چیست. این همان پرسشی است که آگوستین نیز مطرح کرده بود و گناه را علت خطاهای ما دانسته بود. استفان گاکروجر می‌گوید [Gaukroger, 2003: 79-80]:

"برداشت دکارت از خطا، بازآفرینی برداشت آگوستین از خطاست که به گناه نسبت می‌دهد. در دیدگاه آگوستین، خدا اگرچه قادر مطلق و عالم مطلق است، اما کامل نیز هست. بنابراین، نمی‌تواند عامل خطا باشد ... آگوستین در پاسخ به این معضل، قوه اختیار و آزادی را پیش می‌کشد که به گفته او مسئولیت وجود شر را می‌توان به آن نسبت داد. دکارت نیز به همان صورت در برداشتی که از خطا دارد، خطا را نه به خدا نسبت می‌دهد و نه آن را فقدان حقیقت می‌داند؛ بلکه در نظر او خطا چیزی است که مسئولیت آن را باید خودمان به عهده داشته باشیم."

از آنجا که خداوند علت تمامی قوای وجودی ماست، باید محدودبودن فاهمه و نامحدودبودن اراده را به او نسبت دهیم و بگوییم او چنین مقدر کرده است. در حالی که قدرت مطلق خداوند می‌توانست:

۱- فاهمه را بینهایت بیافریند؛ یا

۲- اراده را محدود بیافریند؛ یا

۳- کاری کند که علیرغم اراده نامحدود و فاهمه محدود، ما حکم به امور خط‌آمیز نکنیم. دکارت سعی می‌کند در تاملات استدلال فلسفی بیاورد که اراده باید ذاتاً نامحدود و فاهمه باید ذاتاً محدود باشد، در نتیجه علت این تفاوت به ذات این دو قوه بازمی‌گردد. وی برای اثبات ذاتی‌بودن نامحدودبودن برای اراده به بسیط‌بودن آن اشاره می‌کند و در تبیین آن می‌گوید [Descartes, 1990(a): 64; Descartes, 2008: 32]:

"زیرا اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک آن (یعنی بر اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری)"

این مطلب که امور برای اراده یکسان‌اند، فقط محدود به اموری که به کلی برای فاهمه مجهولند، نمی‌شود؛ بلکه حتی اگر فاهمه چیزی را به وضوح تمام ادراک نکند، ولی اراده به سنجش آن بپردازد، باز هم اراده خالی از رجحان واقعی طرفی بر طرف دیگر خواهد بود. پس راه حل خط‌انکردن این است که تا چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراک نکرده‌ام، به حکم‌دادن درباره آن نپردازم؛ زیرا نور فطرت به من می‌آموزد که معرفت فاهمه باید همواره بر جزم‌شدن اراده تقدم داشته باشد [Descartes, 1990(a); Descartes, 2008]. در واقع ماهیت اصلی خط‌گونه‌ای، فقدان است؛ فقدان توانایی محدودکردن فعل اراده در دایره ادراک فاهمه.

معمولاً پشتوانه فلسفی این استدلال دکارت نزد شارحینش که بیشتر با فضای تجربی آشنا هستند، مورد توجه قرار نگرفته است. دکارت به نکته مهمی اشاره دارد؛ درست شبیه همان که در فلسفه اسلامی، برای اثبات تجرد نفس از آن تعبیر می‌شود که در علم قوه و فعل جای ندارد و حصول علم، فعلیت محض است. یعنی در تبیین ادراک، یا ادراک حاصل است که فعلیت محض خواهد بود یا حاصل نیست که دیگر هیچ نخواهد بود. اما دکارت این استدلال را به جای علم به اراده نسبت می‌دهد. درست است که اراده بسیط است، ولی آنچه باعث نتیجه‌گیری نامحدودبودن می‌شود، فعلیت محض آن است. اما از طرف دیگر، محدودبودن فاهمه را به مخلوق‌بودن آن (یا ممکن‌بودن آن در تدقیق‌های فلسفه اسلامی) نسبت می‌دهد، چرا که ذاتی که مخلوق است نمی‌تواند بینهایت باشد و باید محدود باشد.

"... و راستی هم وقتی که درباره خدا فکر می‌کنم، هیچ علتی برای اشتباه یا خطا در خودم نمی‌بینم، اما سپس وقتی که به خود بازمی‌گردم، تجربه به من می‌آموزد که با این همه در معرض خطاهای بی‌شماری هستم که با تحقیق عمیق‌تر در علت آنها، می‌بینم که نه تنها مفهومی واقعی و ایجابی از خدا یا ذات کامل مطلق در من هست، بلکه مفهومی سلبی هم از عدم یعنی چیزی که از هرگونه کمالی بی‌نهایت دور است در من وجود دارد و من به منزله واسطه‌ای هستم میان خدا و عدم؛ یعنی میان وجود مطلق و عدم طوری قرار گرفته‌ام که از آن حیث که وجود مطلق مرا به وجود آورده، واقعا چیزی نیست که مرا به خطا سوق دهد. اما اگر خودم را از آن حیث در نظر بگیرم که در وجهی از عدم یا لاوجود سهمی دارم، یعنی از آن حیث که خود من موجودی مطلق نیستم، خود را در معرض نقایص بی‌شمار می‌بینم، به طوری که اگر دچار خطا شوم جای تعجب نیست [Descartes, 1990(a): 61; Descartes, 2008, 30].

در حاشیه مطالب فوق اضافه می‌گردد که به نظر نویسنده، تعبیر "من سهمی از عدم دارم" دکارت از وجود محدود ما چندان دقیق نیست. به تعبیری، انسان ترکیبی از وجود و عدم است، در حالی که در فلسفه اسلامی

از انسان به وجود تعبیر می‌شود و وجوب آن نیز تاکید می‌گردد، ولی ذکر می‌شود که این نقص ناشی از "وجوب بالغیر" است، نه تلفیقی از وجود و عدم بودن. لذا، به نظر می‌رسد که تعبیر امکان ذاتی و وجوب غیری از تعبیر ترکیبی از وجود و عدم دقیق‌تر می‌بود.

اشکال‌های فلسفی استدلال دکارت

در تحلیل اراده، گفته شده که اراده از آنجایی که امری مجرد است، اصطلاحاً حالت منتظره‌ای ندارد، قوه‌ای که فعلیت یابد ندارد و فعلیت محض است. درست شبیه همان مطلبی که در فلسفه ملاصدرا در مورد علم می‌گوییم که علم بسیط است و چون بسیط است، امری دفعی است. از همین جاست که می‌گوییم علم و عالم و معلوم اتحاد دارند. زیرا هر سه مجردند و در مجردات، اتحاد به این کیفیت ممکن و واضح است. اراده نیز به این ترتیب بسیط است و در نتیجه فعلیت محض است و با نفس من متحد است. مشکل اصلی دکارت در محدود دیدن فاهمه و نامحدود دیدن اراده از آنجا برمی‌خیزد که به این دو از دو حیث مختلف نگاه کرده است. اگر فاهمه را از همان منظر اراده نگاه کنیم، فاهمه نیز باید نامحدود باشد و اگر به اراده از همان منظر فاهمه نگاه کنیم، باید محدود باشد. از همان جهت که دکارت اراده را بسیط می‌داند، ادراک و علم هم بسیط است. دکارت برای بسیط بودن اراده از این حیث استدلال می‌کند که اراده را قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک آن (یعنی بر اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری) می‌داند. فاهمه (از همین حیث) نیز به معنای ادراک کردن یا نداشتن ادراک است. در فلسفه اسلامی علم به این جهت مجرد دانسته شده که فعلیت محض است؛ یعنی یا علم حاصل است یا علم حاصل نیست. از همین مساله در فلسفه اسلامی نتیجه گرفته می‌شود که علم و عالم و معلوم اتحاد دارند و هر سه مجرد هستند. به همین صورت در بحث اراده نیز، وحدت اراده و مرید و مراد نتیجه گرفته می‌شود و ماهیت اراده نیز فعلیت محض است.

اگر علم را نه از جهت ماهیتش، بلکه از جهت انتسابش به چیزی می‌توانیم محدود و متکثر ببینیم، اراده نیز از حیث متعلقش می‌تواند محدود و متکثر باشد. همانگونه که علم ما ناقص است و به هر چیزی تعلق نمی‌گیرد، اراده ما نیز هر متعلق را نمی‌تواند داشته باشد و محدود است؛ دامنه متعلقات فاهمه همانگونه محدود است که دامنه متعلقات اراده. از طرف دیگر، همانگونه که ماهیت اراده فعلیت محض و بسیط است، به همان صورت ماهیت فهم و ادراک نیز فعلیت محض و بسیط است. اشکال دکارت در این بوده است که فاهمه و اراده را از دو حیث مختلف محدود و نامحدود دیده، ولی اگر از یک حیث در نظر بگیریم یکسان هستند. از همان حیثی که اراده نامحدود است، فاهمه نیز نامحدود است و از همان حیثی که فاهمه محدود است، اراده نیز محدود است. به همین جهت است که دکارت در انتساب اراده به انسان و خدا دچار یک تناقض‌نما می‌شود. اگر اراده نامتناهی است پس چه فرقی بین اراده ما و اراده خداوند است؟ او چنین جواب می‌دهد [Descartes, 1990(a): 64; Descartes, 2008: 32]

"... زیرا اگرچه این قوه در خداوند به نحو قیاس‌ناپذیری بزرگتر است تا در من، خواه به جهت علم و قدرتی که با آن توأم است و آن را محکم‌تر و موثرتر می‌سازد و خواه به جهت متعلق اراده، از آن حیث که متعلق اراده خداوند نامحدود است؛ با اینهمه اگر اراده خداوند را به نحو صوری با دقت لحاظ کنم آن را بزرگتر نمی‌یابم."

دکارت، اراده خداوند را از دو جهت مورد بررسی قرار داده است؛ از حیث متعلق و از حیث صورت و ماهیت. واضح است که اراده خداوند از حیث متعلق بینهایت است، ولی اراده انسان از این حیث بینهایت نیست. همانگونه که اراده خداوند از حیث صورت امری دارای فعلیت محض و مجرد است، به همان صورت نیز اراده در انسان فعلیت محض و مجرد است. دکارت می‌گوید "اگر اراده خداوند را به نحو صوری با دقت لحاظ کنم، آن را بزرگتر نمی‌یابم" [Descartes, 1990(a): 64; Descartes, 2008: 32]. دکارت در این عبارت، اراده را "به نحو صوری" لحاظ کرده و بر اساس صورت اراده است که حکم به یکسانی اراده ما و اراده خداوند می‌کند. ملاحظه اراده به نحو صوری یعنی توجه به ماهیت اراده، نه دامنه متعلقات اراده. یعنی ماهیت اراده ما را مانند ماهیت اراده خداوند نامحدود می‌داند. درحالی‌که قبلاً که در مورد فاهمه بحث می‌کرد، نظرش به دامنه و متعلقات فاهمه بود. اشاره دکارت به بساطت و بالقوه‌نبودن اراده نیز، گواهی بر این نکته است که نظر به ماهیت اراده دارد نه متعلقات آن. اما از حیث ماهیت، اراده با فاهمه فرقی از آن حیث که مدنظر دکارت است ندارد. زیرا ماهیت فاهمه همان علم است و علم نیز مانند اراده امری بسیط است؛ هر دو فعلیت محض‌اند و هر دو بسیط‌اند. از همین روست که ما می‌بینیم ملاصدرا در *سفار* نه‌تنها بحث وحدت علم و عالم و معلوم را مطرح می‌کند، بلکه بحث وحدت اراده و مرید و مراد را نیز مطرح می‌کند. در جلد ششم *سفار*، ملاصدرا بیان می‌کند که در نفس، همانند سایر مجردات و خداوند، اراده با مراد متحد است. ملاصدرا این اتحاد را در فقره‌ای که در ادامه می‌آید شبیه اتحاد عالم با معلوم و اتحاد وجود با ماهیت دانسته است:

"اراده خدا واحد بالعدد است و می‌شاید که به شیء و مقابلهش تعلق گیرد. بر اساس آنچه ما ادعا کردیم که هر اراده‌ای با مراد از آن حیث که مراد است در وجود متحد است و این فراگیر است، چه در مورد اول تعالی و چه در مورد دارندگان اراده امکانی، همان‌طوری که هر علمی در وجود با معلوم متحد است و هر وجودی با ماهیت از آن حیث که موجود است متحد است؛ بلکه اراده همان مراد بالذات است به همان‌سان که علم همان معلوم بالذات و وجود همان موجود حقیقی است و غیر از آن جز بالعرض نیست و در این رازی نهفته است، سترگ برای اهلش" [Mulla Sadra, 1989: 324].

پس ماهیت اراده و فاهمه هر دو بسیط است. دکارت بر اساس بساطت اراده تأکید دارد که ماهیت اراده نامحدود است و این را دلیل تعارضش با فاهمه قرار داد. در اینجا این نکته مغفول مانده است که ماهیت فاهمه نیز از آن حیث که بسیط است، نامحدود است. پس فرقی از جهت محدودیت و نامحدودیت بین اراده و فاهمه نیست؛ یا هر دو از نظر صوری و ماهوی نامحدودند، یا هر دو محدود.

از سوی دیگر، چیزی که در فاهمه محدود است، یعنی همان دامنه متعلقات فاهمه در ما، در اراده نیز محدود است؛ یعنی ما اراده بی‌نهایت یا بی‌نهایت اراده نمی‌توانیم بکنیم. درست به همان دلیلی که بی‌نهایت درک نمی‌توانیم داشته باشیم. این خصلت مشترک ناشی از همان جنبه مادی ما، یا به قول دکارت جنبه‌ای از ماست که متعالی نیست. پس در تبیین دکارت، فاهمه از یک جنبه متناهی گرفته شده است که اراده نیز از همان جنبه متناهی است و اراده از جنبه‌ای نامتناهی گرفته شده است که فاهمه نیز از همان جنبه نامتناهی است. اراده و فاهمه از جهت ماهیت هر دو فعلیت محض و مجرد و بسیط و از جهت دامنه متعلقات‌شان هر دو محدودند. پس نتیجه‌ای جز این نمی‌توان گرفت که در تبیین دکارت وحدت جهت بحث رعایت نشده است.

در تکمله بحث مناسب است اضافه شود که آیا خداوند نمی‌توانسته کاری کند که اراده ما از حوزه فاهمه محدود ما فراتر نرود؟ دکارت خود این سؤال را مطرح می‌کند و به آن جواب‌های الهیاتی می‌دهد. می‌گوید ما همیشه

اغراض خداوند را نمی‌توانیم بفهمیم و نباید از نفهمیدن آنها متعجب شویم. در این مورد ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که داشتن اراده نامحدود هرگز در زندگی برای ما سودمند نخواهد بود [Descartes, 1990(a): 75]. شاید در آینده برای ما سودی داشته باشد که اکنون به آن توجه نداریم. به هر حال، دلیل نامحدود خلق شدن اراده در مقابل محدودیت فاهمه، همان قدر که برای ما روشن نیست، فهمیدنش نیز برایمان مقدور نیست. دکارت در پاسخ به این که چرا خداوند اراده را نامحدود آفریده است و چرا فاهمه را محدود، آنها را به ویژگی ذاتی اراده و فاهمه نسبت می‌دهد. در پرسش از این که چرا خداوند کاری نکرد که با این که فاهمه محدود است و اراده نامحدود، بازهم ما خطا نکنیم، بازهم باید پاسخی مناسب ارائه دهد. اما باید متذکر شد که چون دکارت معتقد است که اراده خداوند با قدرت مطلقش بر محالات نیز تعلق می‌گیرد و خداوند هم جاعل وجود است و هم جاعل ماهیت، لذا استناد خطا به ذات نامحدود اراده و ذات محدود فاهمه بازهم نمی‌تواند پاسخ نهایی باشد. هنوز می‌توان این پرسش را ادامه داد که چرا با این که ذات اراده نامحدود است، خداوند با قدرت مطلقش بر آن فائق نمی‌آید. دکارت از اینجا به بعد هم در *تأملات* و هم در *اصول فلسفه* از دُگم‌های دینی استفاده می‌کند. او می‌گوید از اینجا به بعد دیگر راهی برای ما در درک علت اینکه چرا خداوند چنین می‌کند نداریم و اراده گزافی خداوند نمی‌تواند مورد سوال واقع شود. او در *اصول فلسفه* اغراض الهی را در نحوه آفرینش انسان، محدوده‌ای می‌داند که بشر نباید به آن دخالت کند. دزموند کلارک معتقد است که "دکارت خطای استراتژیک گالیله را تکرار کرد و شاید با اکراه سعی کرد مکمل فلسفه طبیعی خود را با آموزه‌های ارتدکس مسیحی توضیح دهد" [Clarke, 2003: 5]. اعتقاد او به قدرت مطلق خداوند در فائق آمدن بر محالاتی همچون اجتماع نقیضین، او را به تعطیل عقول می‌کشاند و عقلگرایی او به کناری گذاشته می‌شود و به نحوی ایمان‌گرا می‌شود. ایمان‌گرایی دکارت باید در مجالی دیگر مورد بررسی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

دکارت علت خطاهای ما در معرفتمان که در نظر او مهم‌ترین نوآوری او در فلسفه‌اش است را محدودبودن فاهمه و نامحدودبودن اراده و قدرت اراده در حکم‌کردن در محدوده غیرواضح و متمایز می‌داند. او در تبیین فلسفی نامحدودبودن اراده، بسیطبودن آن را متذکر می‌شود. این تبیین‌های او چند اشکال فلسفی دارد؛ اولاً دلیل او بر بسیطبودن اراده ناظر به فعلیت محض بودن اراده و در نتیجه مجردبودن آن است، نه نامحدود بودنش، چرا که امور بسیط بسیاری همچون نفس می‌توانیم داشته باشیم که محدود باشند. ثانیاً، مخلوقبودن و بین وجود و عدم بودن فاهمه را علت محدودبودن فاهمه می‌داند، در حالی که تعبیر بین وجود و عدم صحیح نیست. فاهمه در وجود واجب است (چون هست) ولی محدودبودن فاهمه می‌تواند ناشی از وجوب غیری آن باشد (یا امکان ذاتی). درک دکارت از وجود و عدم ساده‌انگارانه است. ثالثاً، همانگونه که ماهیت اراده فعلیت محض است و بسیط، به همان صورت ماهیت فهم و ادراک نیز فعلیت محض است و بسیط. اشکال دکارت در این بوده است که فاهمه و اراده را از دو حیث مختلف محدود و نامحدود دیده است، ولی اگر از یک حیث در نظر بگیریم یکسان هستند. از همان حیثی که اراده نامحدود است، یعنی از حیث ماهیت آن دو، فاهمه نیز نامحدود است و از همان حیثی که فاهمه محدود است، یعنی از حیث متعلقات فاهمه و اراده، اراده نیز محدود است. رابعاً، چون دیدگاه دکارت درباره قدرت مطلق خداوند که در نظر او بر محالات نیز تعلق می‌گیرد، نمی‌تواند پاسخ فلسفی‌اش را کافی نشان دهد، لذا با استناد آن به جهل ما به نحوی نهایتاً قائل به تعطیل عقول در علت خطا می‌شود.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.
تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.
تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.
سهم نویسندگان: حمیدرضا آیت‌اللهی، همه امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪).
منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Clarke D (2003). Descartes's theory of mind. New York: Oxford University Press Inc.
- Descartes R (1983). Principles of philosophy. New York: Springer.
- Descartes R (1985). Philosophical writings of Descartes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes R (1990a). Meditations on the first philosophy. Ahmadi A, translator. Tehran: Academic Publication Center. [Persian]
- Descartes R (1990b). Meditations on First Philosophy/Meditationes de prima philosophia. Heffernan G, editor and translator. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Descartes R (1997). "Principles of Philosophy" in Descartes Philosophy. Sanei Dareh Bidi M, translator. Tehran: Al-Huda International Publications. [Persian]
- Descartes R (2008). Meditations on first philosophy: with selections from the objections and replies. Oxford: Oxford University Press.
- Gaukroger S (2003). Descartes' system of natural philosophy. Cambridge: Cambridge University press.
- Hatfield G (2003). Descartes and Meditations. London: Routledge.
- Hatfield G (2018). René Descartes [Internet]. unknown city: Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive; [Cited Y M D]. Available from: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>.
- Mulla Sadra Shirazi M (1989). Al-Hikma al-Mutaliyah fi al-Asfar al-'Aqlih al-Arabaa. Qom: Mostafavi Publications. [Arabic]
- Saneei Dareh Bidi (1997). Descartes philosophy. Tehran: Al-Huda International Insharat. [Persian]
- Schouls P (2000). From sparks of truth to the glow of possibility. In: Gaukroger S, Schuster J, Sutton J, editors. Descartes' Natural Philosophy. Canada: Routledge.
- Wee C (2006). Material falsity and error in descartes' Meditations. London: Routledge.

پی‌نوشت

آن‌ان‌ایرادۀ الله امر واحد بالعدد یصلح أن یتعلق بشيء و مقابله علی أن ما ادعیناه من کون کل إرادة متحدة الهویة بالمراد من حیث هو مراد باق علی عمومہ فی باب الأول تعالی و غیره من أولى الإرادة الإمكانية و کذا کل علم متحد الهویة مع المعلوم بما هو معلوم و کذا کل وجود هو عین ما یوجد به- من الماهیات من حیث هی موجودة بل الإرادة هی المرادة بالذات کما أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقیقة لا غیر إلا بالعرض و تحت هذا سر عظیم لأهله