

## خلاصه کتاب تأملات در فلسفه اولی (رنه دکارت)

### زهرا نادری

تأملات در فلسفه اولی، رنه دکارت، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، ۱۳۶۹، تهران: مرکز نشر دانشگاهی دکارت، فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان بزرگ عصر رنسانس در ۳۱ مارس ۱۵۹۶ در شهر لاهه از ایالت تورن بدنیا آمد. پدرش قاضی نیمه اشرافی و مستشار پارلمان بریتانیا بود و مادرش در ۱۳ ماهگی وی درگذشت. دکارت در ده سالگی وارد مدرسه لافلش شد، این مدرسه را فرقه ای از مسیحیان به نام ژروئیت ها تأسیس کرده بودند و علوم جدید را با تعالیم مسیحیت در آن تدریس می کردند. دکارت پنج سال اول از دوره هشت ساله این مدرسه را صرف خواندن ادبیات کرد و سه سال آخر را صرف تحصیل منطق، اخلاق، ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه نمود و پس از اتمام دوره و خروج از مدرسه مدتی به تحصیل علم حقوق و پزشکی پرداخت و در بیست سالگی به جهانگردی و مطالعه کتاب تکوین پرداخت تا علمی فراگیرد که برای زندگی سودمند باشد.

در زمانی که به خدمت ارتش هلند درآمد، روزی اعلانی روی دیوار دید که به رسم رایج آن زمان یک مسأله ریاضی را طرح کرده و از اهل فضل خواسته بودند که آن را حل کنند. دکارت که زبان هلندی نمی دانست از شخصی که در کنارش بود خواست تا آن را برای وی ترجمه کند و او هم ترجمه کرد و وقتی نبوغ و استعداد دکارت را دید او را به ادامه تحصیل علم تشویق کرد و دکارت هم پذیرفت و تصمیم به ادامه تحقیقات علمی اش گرفت.

پس از هلند به دانمارک و آلمان رفت و به خدمت ارتش ماکسیمیلیان درآمد. اما زمستان فرارسید و دکارت بی دغدغه خاطر و با فراغت تمام به تحقیق در ریاضیات پرداخت و براهین تازه ای کشف کرد که به گفته خودش همه آنها مهم و کاملاً تازه بود.

پس از کشف این براهین به فکر یکی ساختن همه علوم افتاد و در شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ سه رؤیای امیدبخش دید و آنها را چنین تعبیر کرد که روح حقیقت او را برگزیده و حتی از او خواسته است که همه علوم را به شکل واحدی در بیاورد. این رؤیاها به قدری او را مشعوف ساخت که روزهای بعد نمازی برای خدا و نمازی برای حضرت مریم به جا آورد و نذر کرد حرم حضرت مریم را زیارت کند.

از سال ۱۶۱۹ به بعد چندسالی در اروپا و چند سالی در پاریس ماند اما زندگی در آنجا را مانع فراغت خاطر خویش دید و بار دیگر به هلند بازگشت. و تا سال ۱۶۴۹ در کنج عزلت آن دیار، مجرد، تنها و دور از هرگونه غوغای سیاسی و اجتماعی تمام وقت خود را صرف پژوهش های علمی و فلسفی نمود.

در سال ۱۶۴۹ به دعوت کریستین، ملکه سوئد برای تعلیم فلسفه خویش به دربار وی در استکهلم رفت. اما زمستان سرد این کشور از یک سو و ضرورت سحرخیزی در ساعت پنج بامداد برای تدریس ملکه از سوی

دیگر دکارت را که به این آب و هوا و این نوع زندگی عادت نداشت به بیماری ذات الریه مبتلا ساخت و در ۱۱ فوریه ۱۶۵۰ در سوئد درگذشت و پس از چندی جسدش به فرانسه انتقال یافت. (ص ۷ تا ۵ مقدمه)

### عصر دکارت

از دوقرن قبل از دکارت نظریات علمی تازه و اکتشافات و اختراعات زیادی تحقق یافته بود که در تکون اندیشه و جهت گیری علمی و فلسفی او تأثیر بسزایی داشت. مهمترین این عوامل: کوپرنیک، کپلر، گالیله در باب هیأت و نجوم. اختراع صنعت چاپ که طبع و نشر کتب را آسان ساخت، اختراع تلسکوپ که چشم انداز بشر را نسبت به هستی گسترش داد و نجوم علمی را به جای فرضیه های سست نهاد. کشف آمریکا که دنیای جدیدی به روی بشر گشود و بر افسانه های اروپاییان پیرامون شکل زمین، تعداد قاره ها و چگونگی دریاها پایان داد.

فتح قسطنطنیه پایتخت یونان آن زمان، به وسیله سلطان محمد فاتح که از یک سو اروپاییان را از طرق با فرهنگ و علوم مسلمین مرتبط ساخت و از سوی دیگر سبب شد که دانشمندان یونانی از قسطنطنیه به ایتالیا مهاجرت کنند و اروپا را با کتب قدیم یونان بیشتر آشنا سازند و آنها بتوانند بی واسطه به آثار قدما مراجعه کنند زمینه ای برای رنسانس باشد.

ظهور لوتر و تأسیس مذهب پروتستان در برابر مذهب کاتولیک و کاستن از قدرت عظیم دستگاه پاپ و در نتیجه حصول آزادی اندیشه.

ظهور مکتب های جدید فلسفی مانند فلسفه تجربی فرانسوی بیکن و کتاب ارغنون جدید در منطق که طرح مکتب تازه ای بود در برابر قدما مخصوصا ارسطو، که فلسفه اش بر افکار حکومت داشت، و همین خود زبان ها را باز کرد و به دانشمندان فرصت آزادانه فکر کردن را داد.

رواج شک گرایی: در آن زمان برخی دانشمندان به طور کلی فلسفه را بی اعتبار و نوعی جهل آموختنی می شمردند. اندیشه بی اعتبار بودن فلسفه موجب بی اعتبار شمردن افکار علم، اخلاقی، سیاسی و .. است. و این همان شکاکیت عمومی است که در قرن پانزدهم و شانزدهم رواج داشت. و شاهد آن کتب و راسلای است از جمله: "جهل آموختنی" در فلسفه، "معلومی وجود ندارد" نوشته سانچز، "مقالات" مونتینی. ص ۷ و ۸ مقدمه عصر دکارت عصر شکاکیت است و پیداست که شک نه تنها اعتقادات دینی را متزلزل می کند بلکه آسایش و آرامش زندگی را هم مختل می سازد و حتی علوم تجربی را هم از اعتبار می اندازد. زیرا هر علم تجربی مبنای فلسفی دارد و تزلزل مبنا موجب فروریختن بنا می شود. دکارت از یک سو به دیانت مسیحی معتقد بود و از سوی دیگر دلبستگی شدیدی به ریاضیات و علوم تجربی داشت، برای برانداختن این شکاکیت و رهنیدن اعتقادات و علوم از شک به تأسیس فلسفه جدیدی پرداخت. این فلسفه به تناسب آن شکاکیت می بایست از شک آغاز شود و فیلسوف خود را شکاک بداند و با پای شک هرچن شک دستوری و فرضی طی طریق کند و دکارت همین کار را کرد. و از شک آغاز کرد و به یقین رسید.

فلسفه دکارت شیوه جدیدی بود از تفکر که از یک سو افکار را از شک عمومی نجات داد و از سوی دیگر اندیشمندان را با سبک تفکر آزاد و مستقل آشنا ساخت و سرآغاز عصری شد به نام رنسانس یا نوزایی علم و ادب.

فلاسفه بعد از دکارت تا عصر حاضر عموماً تحت تأثیر فلسفه وی واقع شده اند و برخی مانند اسپینوزا، لایبنیتس و مالبراش پیرو مکتب وی بوده اند و به دکارتیان شهرت یافته اند.

رساله تأملات

بهترین کتاب دکارت، و مهمترین اثر فلسفی قرن هفدهم است؛ که با سبک بدیعی به اثبات وجود خداوند، تجرد نفس، بیان ماهیت خطا، بیان ماهیت ماده و چگونگی اثبات عالم خارج پرداخته است. البته همه براهین دکارت کاملاً مطمئن و ابطال پذیر نیستند بلکه اهمیت کار وی در شیوه کار و روش ابتکاری است.

دکارت این رساله را قبل از چاپ نخست نزد اساتید دانشکده الهیات سوربون فرستاد و با فروتنی از آنان خواست که آن را از نظر بگذرانند و اصلاح و تأیید کنند تا مقبولیت عمومی پیدا کند. سپس نسخه هایی از این کتاب را نزد فضلا و دانشمندان بزرگ فرستاد و از آنان خواست اگر اعتراضی دارند برای وی بفرستند و آنها هم اعتراضات خود را فرستادند و دکارت به اعتراضات جواب داد. که مجموعه این اعتراضات و پاسخ ها به هفت قسمت دسته بندی شده و به چاپ رسیده.

در نامه ای به اساتید الهیات

من همواره معتقدم دو مسأله مربوط به خدا و نفس در صدر مسائلی است که باید آنها را با دلایل فلسفی اثبات نمود مه با دلایل کلامی، زیرا هرچند برای ما اهل ایمان کافی است که از طریق ایمان بپذیریم خدا وجود دارد و روح انسان با فنای تن نابود نمی شود اما ملحدان را نمی توان به واقعیت هیچ دین و فضیلت اخلاقی معتقد ساخت، مگر آنکه نخست این دو موضوع را با عقل فطری برایشان ثابت کنیم.

وجود خداوند نه تنها با عقل فطری قابل اثبات است بلکه از کتاب مقدس هم می توان اثبات کرد که شناخت او بسیار بدیهی تر از شناختی است که ما نسبت به بسیاری از آفریدگان داریم.

من کوشیده ام در این رساله چیزی ننویسم که براهین بسیار دقیق بر آن نداشته باشم، به همین جهت ترتیبی که هندسه دانان بکار می برند، یعنی پیش از هر نوع نتیجه گیری از قضیه ای، تمام مبانی آن قضیه را مطرح سازم.

تأمل اول: در اموری که ممکن است مورد شک واقع شود

دلایلی مطرح شده است که بر اساس آن می توان در همه چیز مخصوصاً اشیای مادی شک کرد. منفعت چنین شک عامی بسیار بزرگ است زیرا ما را از هرگونه پیشداوری نجات می دهد و راه بسیار ساده ای پیش پای ما می گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس و ارهاند و سرانجام سبب می شود که هرگز نتوانیم در اموری که یک بار صحت آن ها بدست آورده ایم بار دیگر تردید روا داریم. ص ۱۳

اکنون مدتی است دریافته ام که در سالهای اول زندگی بسیاری از آرای غلط را به عنوان آرای درست پذیرفته بودم و آنچه بر این مبانی متزلزل بنا کرده بودم کاملاً مشکوک و غیرقطعی بود. پس باید یک بار در زندگی تصمیم قاطعی بگیرم و خود را از قید تمام آرای که تا آن زمان پذیرفته بودم وارهانم و اگر می خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم لازم بود کار پی ریزی را یکسره از نو آغاز کنم، پس با تلاش تمام و با آزادی به ویران ساختن تمام آراء دیرینه خویش می پردازم. ولی برای این هدف لازم نیست بطلان تمام آنها را ثابت کنم؛ ص ۱۸ و برای رد آنها کافی است در آنها اندک زمینه ای برای شک پیدا کنم. از این رو لازم آنها را یک به یک بررسی کنم ولی از آنجا که تخریب پایه های ضروری مستلزم ویرانی بقیه بنا است مننخست به مبانی و اصولی که تمام آرای دیرینه ام بر آنها مبتنی است حمله می برم.

تمام آنچه تاکنون به عنوان صحیح ترین و قطعی ترین امور پذیرفته ام یا از حواس یا به واسطه حواس فراگرفته ام. اما گاهی به تجربه دریافته ام که همین حواس فریبنده است و احتیاط حکم می کند که اگر یک بار از چیزی فریب خوردم دیگر زیاد به آن اعتماد نکنم. ص ۱۸

این اعتقاد در من وجود دارد که خداوند قادر مطلق وجود دارد که خالق من است و مرا به همین صورتی که هستم ساخته است. اما از کجا که همین خدا چنین تقدیر نکرده باشد که نه زمینی وجود داشته باشد و نه آسمانی، نه جسم ممتدی و نه شکلی و در عین حال من همه آنها را احساس می کنم و آنها اینگونه موجود به نظر می آیند؟ ص ۲۱

پس اعتراف میکنم تمام آرای که در گذشته آنها را حق می دانستم هم اکنون برایم قابل تردید اند و این از روی بی میلی و سبک سری نیست بلکه از روی دلایل بسیار متقن و کاملاً سنجیده است. و باید خود را از پیشداوی ها و عادت به قبول درستی این امور خود را وارهانیم. ص ۲۲

بنابراین فرض می کنم به جای خدا شیطانی شریر و فریبکار تمام مهارت خود را در فریفتن من بکار برده است، فرض می کنم آسمان، هوا، زمین، رنگ ها، اشکال، صداها و تمام اشیای خارجی اوهام و فریب باشند، فرض می کنم من هیچ یک از حواس، دست، چشم و... را ندارم و به خطا خود را واجد همه اینها می دانم. و مراقبم هیچ اعتقاد باطلی را نپذیرم. اما این کاری است بسیار دشوار و انسان به طور ناخودآگاه به آراء دیرینه اش می خواهد بازگردد و از این کابوس بیدار شود. ص ۲۳

تأمل دوم: در ماهیت نفس انسان و در اینکه شناخت نفس از شناخت بدن آسانتر است. ذهنی که با آزادی کامل تمام اشیایی را که کمترین شکی در آن ها وجود دارد معدوم می انگارد، می بیند مطلقاً محال است در همان حال، خودش موجود نباشد، این هم منفعت زیادی دارد زیرا ذهن از این راه آسان می تواند میان امور متعلق به خودش، یعنی متعلق به طبیعت عقلانی و امور مربوط به جسم فرق بگذارد. ص ۱۳

در اینجا نیز باید مثل دیروز از هر چیزی که کمترین تردیدی در آن تصور بشود آنچنان پرهیز کرد که گویی یقین داریم باطل محض است. و در این مسیر همچنان پیش می روم تا به چیزی برسیم که قطعی باشد و اگر کاری از دستم بر نیامد دست کم یقین کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد. ص ۲۴

من پیش از این هرگونه عضو حسی یا بدنی را از خود نفی کردم، آیا قیام من به بدن و حواس به حدی است که بدون آنها نمی توانم وجود داشته باشم؟ همچنین خود را قانع کردم که اصلا چیزی در عالم وجود ندارد: نه آسمانی، نه زمینی نه نفوسی ولی آیا اطمینان یافتیم که خودم نیز وجود ندارم؟ هرگز. اگر من در مورد چیزی اطمینان یافته باشم یا صرفا در مورد چیزی اندیشیده باشم، بی گمان می بایست وجود داشته باشم. ص ۲۵

پس قضیه "من هستم" و "من وجود دارم" ضرورتا صادق است. اما هرچند یقین دارم که هستم ولی نمی دانم چه هستم؟ ص ۲۶ در اینجا دکارت میگوید اگر بخواهد با توجه به ویژگی های جسمانی و بدنی خود را تعریف کند نمی تواند در مورد آنها یقین کسب کند در مورد ویژگی های نفسانی نیز اعمالی مثل غذا خوردن و راه رفتن که اگر جسمی درکار نباشد این کارها هم از بین می رود، اگر احساس را فعل نفس بداند نیز نمی تواند در مورد آن یقین حاصل کند چراکه بدون جسم محال است و گاه در خواب دیده است که چیزی را احساس کرده ولی خوابی بیش نبوده است. صفت دیگر تفکر است. فکر صفتی است که به من تعلق دارد و انفکاک آن از من محال است. من هستم و وجود دارم تا زمانی که تفکر می کنم. پس تنها شناخت حقیقی ما این است که من موجودی هستم که فکر می کنم. پس من چیزی هستم که وجود دارم. اما کدام چیز؟ چیزی که می اندیشد. اما دیگر چه چیزی می توانم باشم؟ ۲۷ و ۲۸

چیزی که می اندیشد، چیزی که می اندیشد چیست؟ چیزی که شک می کند، ادراک می کند، به ایجاب و سلب حکم می کند، می خواهد، نمی خواهد همچنین تخیل و احساس می کند. مگر من همان موجودی نیستم که تقریبا در همه چیز شک می کند و بعضی چیزها را ادراک و تصور نموده و همانها را واقعی می داند و بقیه را انکار می کند و مایل است بیشتر بداند و نمی خواهد خطا کند و حتی گاه ناخواسته چیزهای زیادی را تصور می کند و اشیای فراوانی را از طریق اندام ها احساس می کند؟ حتی اگر من همواره در خواب باشم و همان کسی که به من هستی بخشیده تمام توان خود را برای فریفتن من بکار بندد، آیا هیچ صفتی از این صفات هست که بتوان آن را از فکر من تمیز داد یا جدا از خود من دانست؟ شک کردن که به طور یقینی در من هست. همچنین یقینا قدرت تخیل در من هست. زیرا اگر هم آنچه من تخیل میکنم وجود نداشته باشد، اما همین قدرت تخیل در من هست و همواره جزئی از فکر من است. در مورد من همانم که احساس میکنم نیز یعنی از طریق اندام های حسی به آنچه ادراک و معرفت حاصل می کنم، زیرا واقعا نور را می بینم صدا را می شنوم و حرارت را احساس می کنم. حتی اگر بگوییم که اینها نمودهای کاذبی هستند بازهم این مطلب

قطعی است که من میبینم، میشنوم و احساس حرارت می کنم. پس احساس هم جزئی از تفکر است. پس اکنون شناسایی ماهیت خویش را کمی واضحتر و متمایز تر از پیش آغاز می کنم. ص ۳۰

در بررسی اجسام ملموس و مشهود که معتقدیم آنها را با حداکثر تمایز ادراک می کنیم، یعنی اجسامی که می بینیم، و لمس می کنیم برای نمونه به قطعه ای موم می پردازیم. مومی که تازه از کندو گرفته شده و هنوز شهد انگبینش باقی است، هنوز عطر گل هایی که موم از آنها به وجود آمده در آن است، رنگ و شکل و اندازه آن معلوم است، سفت و سرد است، قابل لمس است و اگر ضربه ای به آن بزنیم صدا می کند. اما زمانیکه در کنار آتش قرار می گیرد طعم، بو، رنگ، شکل و حجم آن تغییر می کند. حال آیا همان موم با این همه تغییر باز هم باقی است؟ بله موم باقی است. چیزی که در این قطعه موم با چنین تمایزی می یابیم چیست؟ قطعا آن، هیچ یک از چیزهایی که تحت حواس در موم می یابم نیست زیرا تمام چیزهایی که تحت حواس چشایی، بویایی، بینایی، لامسه و شنوایی درمی آید تغییر کرده است در حالی که موم همچنان باقی است. یعنی این موم جسمی است که اندکی پیش برای من به صورتهایی نمودار می شد و اکنون به صورت های دیگر ادراک می شود. و آن چیزی است که دارای امتداد، نرم و حرکت پذیر. ما از طریق قوه فاهمه می توانیم ماهیت موم را ادراک کنیم. ادراک موم یا فعلی که ادراک به وسیله آن صورت می گیرد، بینایی یا لمس یا تخیل نیست بلکه فقط شهود ذهن است. چیزی را که گمان می کردم با چشم می بینم فقط به وسیله نیروی حکمی که در ذهن دارم ادراک می کنم.

وقتی من میان موم و صورت های خارجی آن فرق می گذارم و آن را آنچنان عریان لحاظ می کنم که گویی هرگونه پوششی را از آن کنده ام اگر چه بازهم ممکن است خطایی در حکم من وجود داشته باشد، بی گمان بدون داشتن نفس انسانی نمی توانم آن را اینگونه تصور نمایم.

من که ظاهرا این قطعه موم را با این وضوح و تمایز ادراک میکنم خودم چیستم؟ مگر نه این است که معرفت نسبت به خودم از معرفت به موم، نه تنها حقیقی تر و یقینی تر، بلکه بسیار متمایزتر و واضحتر است. زیرا من وقتیکه حکم می کنم که موم هست چون آن را میبینم، قطعا با بداهت بیشتری لازم می آید که خود من که موم را میبینم وجود داشته باشم، چون ممکن است آنچه من می بینم در واقع موم نباشد، ولی محال است وقتی میبینم یا فکر می کنم می بینم خود من که فکر می کنم چیزی نباشم. و اگر بگویم خیال یا هر علت دیگری باعث می شود که من موم را موجود بدانم، همچنان به همان نتیجه خواهم رسید. پس معرفت من نسبت به خودم بسیار بدیهی تر، متمایز تر و واضحتر است زیرا تمام دلایلی که در شناخت و تصور ماهیت موم یا هر جسم دیگری به کار می رفت ماهیت نفس مرا بسیار آسانتر و بدیهی تر اثبات می کند. پس اکنون که دریافتم واقعا ما اجسام را تنها به وسیله نیروی فاهمه<sup>۱</sup> ادراک می کنیم نه با یاری تخیل یا حواس، و علم ما به آنها نه از آن جهت است که آنها را می بینیم یا لمس میکنیم بلکه تنها از آن جهت است که بوسیله

<sup>۱</sup> دکارت ذهن و نفس را یکی می داند و آن جوهری است که با بدن مغایرت دارد و مجرد است.

فکر آنها را ادراک می‌کنیم، با وضوح می‌بینیم که شناخت هیچ چیز برای من از شناخت نفس خودم آسانتر نیست. ۳۱ تا ۳۶

تأمل سوم: درباره خداوند و اینکه او وجود دارد.

مهمترین دلیلی را که در اثبات وجود خداوند از آن استفاده می‌کنم بیان شده است و برای آنکه ذهن خواننده را از بکارگیری حواس دور نگه دارم، در اینجا از هیچ گونه مقایسه گرفته شده از اشیای مادی استفاده نکرده‌ام و به همین دلیل محل ابهام است.

چگونه مفهومی که ما از موجود کامل مطلق در خودر می‌یابیم حاوی واقعیت عینی است که مستلزم این است که علت صدور آن در حد اعلائی کمال باشد؟

پاسخ: از مقایسه مفهوم با ابزاری که از نبوغ و مهارت کامل حکایت می‌کند و تصور آن در ذهن صنعتگر آمده است. زیرا همانطور که مهارت ذهنی در این مفهوم مستلزم داشتن علتی است خواه آن علت صنعتگر باشد و خواه علم کسی دیگر که صنعتگر این مفهوم را از وی دریافته است، همچنین مفهومی که ما از خدا در ذهن داریم محال است خود خداوند علت آن نباشد.

تا بحال من به این معرفت رسیده‌ام که من موجودی هستم که می‌اندیشد، یعنی موجودی که شک می‌کند، حکم به ایجاب و سلب می‌کند، به بعضی از چیزها علم دارد و نسبت به بسیاری از اشیا جاهل است، مهم و کین دارد، اراده می‌کند، و همچنین تخیل و احساس می‌کند. زیرا همانطور که گفته شد، اگرچه ممکن است چیزهایی که من احساس و تخیل می‌کنم در خارج از من و به خودی خود اصلا وجود نداشته باشد، با این همه یقین دارم این وجوه تفکر که من آنها را احساس و تخیل می‌نامم تنها از آن حیث که وجوه تفکر است بی‌گمان به من قیام دارد و در من یافت می‌شود. ص ۳۷

آیا غیر از این موارد ممکن است معرفت‌های دیگری در من باشد که هنوز به آنها واقف نیستم؟ چه چیزی لازم است تا به واقعیتی یقین پیدا کنم؟ قطعاً ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می‌دانم.

قاعده کلی: هرچیزی که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم کاملاً حقیقت دارد.

من قبلاً اموری مانند زمین، آسمان و ستارگان و هرچیزی که با حواس ادراک شود را قطعی و یقینی می‌دانستم اما بعداً آنها را مشکوک و غیرمتقن یافتم. چون چیزی را با وضوح در آنها ادراک نمی‌کردم مگر مفاهیم یا افکار این اشیا که صورت آنها به ذهن من عرضه می‌شد. پس خارج از من اشیایی وجود دارد که این مفاهیم از آنها سرچشمه می‌گیرد و با آنها مشابهت کامل دارد. پس این مفاهیم ناشی از ادراک حسی من نیست. ص ۳۸

اما مطلبی که در حساب و هندسه است مثل  $۲+۳=۵$  آنها را چنان با وضوح تصور می‌کردم که برای یقین به صحت آنها کافی است. تردید در این زمینه تنها از این بابت است که شاید خدا به من طبیعتی داده که در

امور بدیهی خطاکنم. از آنجا که هیچ دلیلی برای اعتقاد به وجود خدای فریبکار نیست، و حتی دلیلی برای اثبات خدا وجود ندارد پس چنین تردیدی روا نیست.

حال می پرسیم آیا خدایی وجود دارد؟ اگر وجود دارد آیا فریبکار است؟ ص ۳۹

چون سیر تفکر من عبارت است از سیر تدریجی از مفاهیم اولیه ای که در ذهن می یابم به مفاهیمی که بعداً ممکن است در آن بیابم، پس لازم است تمام افکار خود را به اقسامی تقسیم کنم و بینم صواب یا خطا در کدام قسم است؟

۱. مفاهیم: صور اشیا است، که اگر تنها خود مفاهیم را در نظر بگیریم و به چیز دیگری اسنادشان ندهیم، نمی توان آنها را متضمن خطا دانست. مثل تصور انسان، آسمان، فرشته، غول.

۲. چیزهایی که به عنوان موضوع عمل ذهن ادراک می کنم. مثلاً وقتی اراده می کنم، می ترسم، حکم به ایجاب یا سلب می کنم و به مفهومی که از آن چیز دارم چیز دیگری هم اضافه می کنم. این قسم به دو بخش اراده یا انفعالات و بخش احکام تقسیم می شود. در انفعالات و خواستها نباید از ورود خطا بیم داشت زیرا ممکن است من چیزهای نامطلوب و یا چیزهایی که اصلاً وجود ندارند را بخواهم. واقعیت این است تنها من آنها را می خواهم. تنها چیزی که باقی می ماند تصدیقات است که باید مراقب بود خطا در آنها راه نیابد. بیشتر خطاهای که در تصدیقات رخ می دهد زمانی است که بخواهم مفاهیم ذهنی خود را با اشیای خارجی مطابقت دهم. حال اینکه اگر این مفاهیم حالات فکر من باشد و نخواهم با هیچ شی خارجی نسبت دهم دشوار می توانند زمینه خطای مرا فراهم سازند. ص ۴۰

خطا در حکم مولود اینست که ما اشیایی را در خارج از ذهن موجود می دانیم و چنین می پنداریم که صور ذهنی ما با آنها انطباق کامل دارد، اما اگر چنین انتظاری نداشته باشیم بلکه مفاهیم را وجوه فکر و مستقل از اشیای خارجی بدانیم، این اشکال پیش نمی آید. مانند مزه ها، بوها، رنگها، صداها که دکارت آنها را کیفیات ثانویه می نامد ص ۴۱

تقسیم بندی مفاهیم:

(۱) برخی مفاهیم فطری به نظر می آیند. از اینکه من قوه تصور چیزی را دارم که شیء، حقیقت، یا فکر نامیده می شود چنین بر می آید که این قوه چیزی است که آنها را از طبیعت خاص خویش گرفته ام.

(۲) برخی عارضی است و از خارج آمده: اگر اکنون صدایی می شنوم، خورشید را می بینم و احساس گرما می کنم، پس حکم می کنم که این احساس ها از اشیای بیرون از من سرچشمه می گیرد.

(۳) برخی مفاهیم ساخته و پرداخته خود من (جعلی، خیالی) است. مثل عروسان دریایی، اسبان بالدار و موهوماتی از این دست. ساخته و پرداخته ذهن من است. ص ۴۱

به عقیده دکارت مفاهیم فطری مفاهیمی است از قبیل مفهوم خدا، زمان، نفس، امتداد که پیش از تجربه بالقوه در نفس موجود است. و بعد از پیدایش زمینه تجربی به مرحله ظهور و فعلیت می رسد. دکارت این مفاهیم



را تشبیه می کند به بیماری نقرس که در خانواده ای ارثی باشد، یعنی همانطور که این بیماری در آغاز تولد یک کودک فعلیت ندارد، بلکه به تدریج همزمان با رشد کودک به فعلیت می رسد و نمودار می شود، این مفاهیم فطری هم به صورت استعداد در ذهن موجود است و پس از برخورد با محسوسات کم کم نمودار می شود. از خصایص این مفاهیم این است که به صورت واضح و متمایز ادراک می شود. اما مفاهیم عارضی مانند مفهوم رنگ، نور، بو، مزه، حرارت و صدا که ظاهراً از خارج مأخوذ می شود مفاهیمی است مبهم. این مفاهیم به همین صورتی که ادراک می شود در خارج از ذهن وجود ندارد. بلکه در برخورد اشیای محسوس با اندام های حسی و در واقع از ترکیب اجزای شیء خارجی با اجزای عضو حسی پدید می آید. اما مفاهیم ساخته و پرداخته ذهن مفاهیمی است خیالی مانند غول. ص ۴۱

ولی هنوز منشأ حقیقی مفاهیم با وشوح بر من مکشوف نشده است. در اینجا در مورد مفاهیمی که ظاهراً از اشیای خارجی وارد ذهن من می شود تأمل می کنم که چه دلایلی مرا وادار می سازد تا آنها را مشابه به اشیای خارجی بدانم.

(۱) ظاهراً به صورت یک میل طبیعی که مرا به قبول آن وا می دارد. جواب: ولی ما مجبور به پیروی از امیال نیستیم چون مثلاً وقتی ناگزیریم بین فضایل و رذایل یکی را اختیار کنیم امیال گاهی ما را به سمت شر سوق می دهد.

(۲) در درون خویش می یابم این مفاهیم وابسته به اراده من نیست زیرا به رغم خواست من وارد ذهن شده. مثلاً بدون آنکه بخواهم، بر اثر قرار گرفتن کنار آتش حس گرما به من القا می شود. جواب: زمانیکه در خواب این مفاهیم بدون یاری اشیای خارجی بر ما بوجود می آید. اگر هم این مفاهیم بر اثر اشیای خارجی باشد نمی توان ضرورتاً گفت که با آن مشابهت دارد. مثلاً بارها موارد فراوان دیده ام که میان شیء خارجی و مفهوم آن مغایرت است. مثلاً دو مفهوم متباین از خورشید در ذهن دارم که یکی زا حس ریشه می گیرد و باید جزء مفاهیمی محسوب شود که هم اکنون گفتم از خارج می آید و بر حسب آن خورشید برای من به غایت کوچک می نماید. و مفهوم دیگر که بر حسب آن خورشید چندین بار از تمامی زمین بزرگتر به نظر می رسد. و از دلایل علم هیأت گرفته شده است. یعنی مأخوذ از مفاهیمی است که فطری من و یا ساخته خود من است. پس این دو مفهومی که من از خورشید تصور می کنم محال است هر دو مشابه یک خورشید باشند.

پس با یقین کامل می گویم اینکه تاکنون معتقد بودم اشیایی بیرون از من و مغایر با وجود من موجود است که از طریق اندامهای حسی یا هر وسیله دیگر مفاهیم یا صور خود را به من منتقل می کند، نه بر اساس یک حکم قطعی و سنجیده بلکه فقط مولود انگیزه ای کور و گستاخانه بود. ص ۴۲ و ۴۳

آیا از اشیای که مفاهیم آنها در ذهن من است چیزی در خارج وجود دارد؟ ص ۴۴

اگر این مفاهیم را تنها به عنوان وجوهی از تفکر لحاظ کنم، هیچ گونه مغایرت و نابرابری میان آنها نمی بینم، بلکه چنین می نماید که همه آنها به یک منوال از خود من ناشی می شود. اما وقتی آنها را به عنوان صورتهایی

لحا کنیم که بعضی حاکی از یک چیز و بعضی حاکی از چیز دیگر است بدیهی است که کاملاً با یکدیگر متفاوت اند. زیرا مفاهیمی که از جوهر حکایت می کند حاوی واقعیت ذهنی بیشتری است یعنی در حکایت از مراتب وجود یا کمال سهم بیشتری دارد تا مفاهیمی که فقط از حالات و اعراض حکایت می کند. همچنین مفهومی که از خدای متعال، سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق کل ماسوی حکایت می کند قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد. اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه دست کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد، زیرا معلول واقعیت خود را جز از علت از کجا می گیرد؟ و اگر علت واقعیت را در خود نداشته باشد چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل سازد؟

پس عدم نمی تواند چیزی را به وجود آورد و هر چیزی که کامل تر یعنی حاوی واقعیت بیشتر باشد محال است تابع ناقص تر از خود و قائم به آن باشد. و این حقیقت نه تنها در مورد معلول هایی که به واقعیتی بالفعل یا وجود خارجی یا صوری دارند، بلکه در مورد مفاهیمی که فقط واقعیت ذهنی محسوب می شوند نیز واضح و بدیهی است. مثلاً یک سنگ به وجود نمی آید مگر به وسیله چیزی که تمام اجزای ترکیبی سنگ را به همان صورت یا بالاتر در خود داشته باشد همچنین محال است سنگ در ذهن موجود باشد مگر به وسیله علتی که دست کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد. پس به این ترتیب به یاری نور فطرت با وضوح درمی یابیم که مفاهیم در من به منزله نقوش یا تصاویر است که در حقیقت کاملاً امکان دارد کمال آنها از کمال چیزهایی که این مفاهیم از آنها گرفته شده است کمتر باشد، اما هرگز امکان ندارد حاوی چیزی بزرگتر یا کامل تر باشد.

نتیجه این است که اگر واقعیت ذهنی هر کدام از مفاهیم من طوری باشد که با وضوح دریابیم که این واقعیت نه به همان صورت در من موجود است و نه بالاتر از آن و در نتیجه محال است که خود من علت آن باشم پس ضرورتاً لازم می آید که من در عالم تنها نباشم، بلکه موجود دیگری هم وجود داشته باشد که علت مفهوم مزبور باشد. اما اگر چنین مفهومی در من یافت نشود، هیچ دلیلی نخواهم داشت که مرا به وجود موجودی غیر از خودم قانع و مطمئن سازد، زیرا من با دقت تمام این دلایل را بررسی کرده ام و تاکنون به هیچ دلیل دیگر برنخورده ام.

نمی توانم منشأ این مفاهیم را از خودم بدانم مانند مفاهیم اشیای جسمانی یعنی امتداد، شکل، وضع و حرکت. اینها به نحو صوری یا واقعی در من نیست زیرا من فقط چیزی هستم که فکر می کنم. اینجاست که فقط مفهوم خدا باقی می ماند که لازم در آن تأمل شود که آیا چیزی است که صدورش از خود من محال باشد. مراد از کلمه خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را آفریده و پدید آورده است. همه این صفات به قدری عظیم است که نمی توانم بگویم

مفهومی که از آنها دارم تنها از خود من صادر شده است. پس از همه اینها نتیجه می گیرم که خداوند وجود دارد.

آیا من که مفهوم خدا را دارم، اگر خدا وجود نداشت، ممکن بود وجود داشته باشم؟ در آن صورت منشأ من که بود؟ شاید خودم یا پدر و مادرم یا علل دیگر که در کمال همپایه خدا نیست. اگر خودم خالق وجود خویش بودم، درباره هیچ چیز شک نمی کردم، آرزوی چیزی را نداشتم، هیچ کمالی را فاقد نبودم، زیرا هرگونه کمالی را که مفهومی از آن داشتم به خود ارزانی می داشتم و بدین ترتیب خدا بودم. و معارف فراوانی که ذات من از آنها محروم است از خود دریغ نمی کردم.

از این لحاظ که خداوند مرا آفریده است کاملاً قابل قبول است که به وجهی مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد و من این مماثلت را که متضمن مفهوم خداست با همان قوه ای ادراک می کنم که با آن خودم را ادراک می نمایم، یعنی وقتی در مورد خودم می اندیشم نه تنها خود را موجودی ناقص، ناتمام، و قائم به غیر می بینم که پیوسته به چیزی بهتر و بزرگتر از خود گرایش دارد بلکه در همان حال این را هم می دانم که کسی که من به او قیام دارم همه این اوصاف عظیمی را که من به آنها مشتاقم و مفهومی از آنها در ذهن خود می یابم، در ذات خویش دارد، آن هم نه به صورت نامتعیین و بالقوه، بلکه به صورتی واقعی، بالفعل و نامتناهی و بدین ترتیب علم حاصل می کنم که او خداست. از اینجا معلوم می شود که محال است خدا فریبکار باشد زیرا نور فطرت به ما تعلیم می دهد که فریبکاری ضرورتاً ناشی از نقص است.

تأمل چهارم:

تمام اموری که ما با وضوح و تمایز بارز ادراک می کنیم، صحیح است، همچنین ماهیت خطا و باطل بیان شده است و این چیزی است که شناخت آن برای تأیید حقایق پیشین و برای درک بهتر حقایق آینده ضرورت دارد.

بدون شک مفهومی که من از نفس انسانی دارم از آن حیث که نفس چیزی است که می اندیشد و هیچ یک از اوصاف جسم را ندارد از مفهومی که از هر شیء مادی دیگری دارم متمایزتر است. وقتی می بینم که شک می کنم یعنی موجودی ناقص و غیرقائم به ذاتم، مفهوم ذات کامل و قائم به ذات یعنی مفهوم خدا با تمایز و وضوح به ذهنم می آید و از مفهوم من هستم و وجود دارم نتیجه می گیرم که خدا هست و هستی من در تمام لحظات حیاتم کاملاً وابسته به خداوند است.

اگر آنچه من دارم همه از خداست و اگر او قوه خطا کردن به من نداده است (چون فریب از نقصان است) پس من ظاهراً نباید خطا کنم. و راستی وقتی در مورد خدا فکر می کنم دلیلی بر خطا نمی بینم اما تجربه به من آموخته است که در معرض خطاهای بی شماری هستم که با تحقیق عمیق در علت آنها می بینم که نه تنها مفهومی واقعی از خدا و کمال مطلق در من است بلکه مفهومی سلبی از عدم یعنی چیزی که از هر گونه کمال بی نهایت دور است در من وجود دارد. و من به منزله واسطه ای هستم میان خدا و عدم یعنی میان وجود

مطلق و عدم طوری قرار گرفته ام که از آن حیث که وجود مطلق مرا به وجود آورده است واقعا چیزی در من نیست که مرا به خطا سوق دهد اما اگر از وجهی که از عدم سهمی دارم یعنی خود من وجود مطلق نیستم خود را در معرض خطا می بینم. پس خطا به عنوان خطا چیز واقعی نیست که مربوط به خدا باشد بلکه فقط نقصی است و علت خطای من این است که قوه ای که خداوند برای تشخیص ثواب از خطا به من داده است نامتناهی نیست. اما طبق این گفته که هنرمند هرچه ماهر تر باشد مصنوعاتش نیز کامل تر است چطور ممکن است که این خلاق مطلق چیزی بیافریند که تمام اجزایش کامل و در حد اعلای اتقان نباشد. پس این هم مرا اقناع نمی کند.

وقتی با دقت بیشتر ماهیت خطاهایم را بررسی می کنم می بینم که این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد و آن دو عبارتست از قوه شناختی که در من هست و قوه اختیار یا حکم آزاد من، یعنی قوه فاعله و اراده باهم.

تأمل پنجم:

طبیعت جسمانی به طور کلی تبیین و بار دیگر وجود خداوند با برهان تازه اثبات شده است. همچنین این موضوع که گفته ایم قطعیت براهین هندسی خود مبتنی بر شناخت خداوند است به چه شکلی درست است.

تأمل ششم:

میان عمل فهم و عمل تخیل فرق می گذارم، و علائم این فرق گذاری بیان شده است. من در آنجا اثبات می کنم که نفس انسان واقعا از بدن متمایز است و در عین حال آنچنان ارتباط و اتحاد مستحکمی با بدن دارد که هر دوی آنها شیء واحدی را تشکیل می دهد. در این تأمل همه خطاهای ناشی از حواس همراه اسباب احتراز از آن ها بیان شده است و سرانجام تمام دلایل اثبات وجود اشیای مادی را می آورم، آن هم نه از باب اینکه آنها را برای اثبات آنچه به وسیله آن ها ثابت می شود - یعنی اینکه عالمی وجود دارد، مردم بدن دارند، و اموری از این قبیل که هیچ صاحب عقل سلیمی هرگز در آنها شک نکرده است - مفید بدانم بلکه از آن جهت که، با امعان نظر در این دلایل، خواهیم دید که اینها در قوت و بدهت همپایه دلایلی نیست که ما را به شناخت خدا و نفس خویش نائل می سازد. پس دلایل اخیر قطعی ترین و بدیهی ترین دلایلی است که ممکن است در معرض شناخت ذهن بشر قرار گیرد و این تمام آن چیزی است که من خواسته ام در این تأملات شش گانه آن را اثبات کنم.