

Research Journal of
Philosophical Meditations
University of Zanjan
Vol.6, No.16, Spring & Summer 2016

دوفصلنامه علمی-پژوهشی **تأملات فلسفی**
دانشگاه زنجان
سال ششم، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵
صفحات ۸۵-۱۱۷

بررسی انتقادی غایت‌گریزی دکارت در فیزیک

مهدی سلیمانی خورموجی^۱

مجید ملایوسفی^۲

علی صداقت^۳

چکیده

با آنکه برخی دکارت پژوهان، ادعای صریح وی مبنی بر استنتاج فیزیک از متافیزیکش را اغراق‌آمیز (یا حتی گمراه‌کننده) می‌دانند، برخی دیگر از آنان، ادعای او را جدی (یا حتی تعیین‌کننده) می‌دانند. این مقاله با تکیه بر آراء گروه دوم، سعی دارد تا غایت-گریزی دکارت در فیزیک را بر اساس مبانی متافیزیکی‌اش تبیین کند. مؤلفان پنج تبیین متفاوت را پیشنهاد می‌دهند. (۱) غایت‌گریزی، اقتضای راهکار وی درباره اعتبار معرفتی قضایای ناظر به شیء خارجی است؛ (۲) در دیدگاه دکارت، فاهمه‌مان نمی‌تواند حد احتمالی امور نامحدود را کشف کند و همین نیز مانع از پیگیری غایت شیء طبیعی به-نحو درخوری می‌شود؛ (۳) به عقیده وی، برخلاف سنت ارسطویی، همیشه نمی‌توان از

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۰/۶

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین،

Soleimani.um88@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام

خمینی (ره)، قزوین، mollayousefi@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، alisedaghat2@yahoo.com

کارکرد، غایت را نتیجه گرفت؛ (۴) فرضِ غایتمندی شیء طبیعی، چه ناظر به «ما الیه الحَرکه» باشد و چه ناظر به «ما لِأجلِهِ الحَرکه»، خواه آگاهانه باشد و خواه ناآگاهانه، یا خودش ناسازگارست یا با مبانی متافیزیکی دکارت؛ (۵) نقشِ خدایِ نافریبکار نزد دکارت، غایت‌گریزی وی را ایجاب می‌کند. در پایان نیز مؤلفان توضیح می‌دهند که به چه معنایی، دکارت، مبانی فیزیکش را از مبانی متافیزیکی‌اش استنتاج کرده است.

واژگان کلیدی: فلسفه طبیعی قرن هفدهم، دکارت، استنتاج فیزیک از متافیزیک، غایت‌گریزی، خدایِ نافریبکار.

مقدمه

می‌دانیم که ارسطو آغازگر جست‌وجو برای یافتن تبیینی غایت‌شناسانه در باب رویدادهای عالم نیست؛ زیرا پیش از او، دست‌کم افلاطون نیز مشتاقانه در جست‌وجوی چنین تبیین‌هایی بوده و به‌همین دلیل است که سقراط در رسالهٔ *فایدون*، پس از ذکر این نکته که آناکساگوراس، نوس (νοῦς) را علت حرکت در عالم می‌داند، بر وی خرده می‌گیرد که چرا تبیین درخوری در این زمینه ارائه نکرده است. باین‌همه، ارسطو متقاعد شده بود که پیش از او، کسی، آن‌چنان‌که باید، به تبیین غایت‌شناسانهٔ اشیاء عالم نپرداخته است (Preus, 2007, 259-60). صرف‌نظر از این‌که آیا ارسطو در طرح چنین ادعایی محق بوده است یا نه، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که جست‌وجوی علت‌غایی در فیزیک او سهم بسزایی داشته است. ارسطو معتقد بود به‌واسطهٔ علت‌غایی است که علت مادی تعیین می‌شود؛^۱ در برخی موارد، فاعلیت علت فاعلی منوط به تحقق علت‌غایی است^۲ و در برخی دیگر نیز علت فاعلی و علت‌صوری نهایتاً همان علت‌غایی‌اند.^۳ البته هنگامی نقش بنیادین علت‌غایی نزد ارسطو نمایان‌تر می‌شود که درمی‌یابیم او حتی طبیعت‌شیء را نیز با اتکا بر غایت تبیین می‌کند و می‌نویسد: طبیعت، یک علت به‌شمار می‌آید؛ اما علتی که برای تحقق غایتی در تکاپوست^۴ (Aristotle, Physics, Book II, Chapter 8, 199^b, lines 32-3).

1. See: Aristotle, Physics, Book II, Chapter 9, 200^a, lines 10-15.

۲. البته اگر علت فاعلی غیر از علت‌غایی باشد. نگاه کنید به:

Ibid., Chapter 3, 195^a, lines 8-11.

3. See: Ibid., Chapter 7, 198^a, lines 22-8.

برای توضیح بیشتر در این زمینه، به صفحات ۱۶-۱۱ منبع زیر مراجعه کنید:

Leunissen, M. (2010), *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge University Press.

۴. دکارت نیز همین مؤلفهٔ فیزیک ارسطویی را بزرگ‌ترین اشتباه ارسطو می‌داند. نگاه کنید به:

Descartes, AT V 158; CSMK 341.

با این حال، به دلیل رویکرد معرفت‌شناسانه ارسطو در بحث از علت ($\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$)،^۱ پی‌جویی علل چهارگانه (فاعلی، غایی، صوری و مادی) اموری مانع‌الجمع نبودند؛ یا دست کم تا آنجایی که به این مقاله مربوط می‌شود، در فیزیک ارسطویی، تبیین‌های مکانیکی و غایت‌شناسانه (به ترتیب، مبتنی بر پی‌جویی علت فاعلی و غایی) اموری مانع‌الجمع نبودند (Ross, 1995, 75-6). اما رویکرد متفاوت فیلسوفان بعدی (و به‌طور خاص، رویکرد اخلاق‌محور رواقیون) در تفسیر و تخصیص مصادیق علت^۲، سبب شد تا پیوند میان علل چهارگانه ارسطویی بگسلد و در نتیجه زمینه برای به حاشیه رانده شدن (یا حتی حذف) برخی از آنها فراهم شود (Frede, 1987, 131-2). البته این گسست، هنگامی حادث‌تر می‌شود که پیکره متلاشی‌شده علل ارسطویی در معرض امواج بی‌محابای تمایلات خدامحور فلسفه مدرسی قرار می‌گیرد. این ماجرا سبب می‌شود تا پی‌جویی علت فاعلی در فلسفه مدرسی - برخلاف فلسفه ارسطویی - بیش از آنکه به ارائه تبیینی مکانیکی بینجامد، به شکل‌گیری الهیات طبیعی منتهی شود.^۳

علاوه بر این، با آنکه نزد ارسطو، پی‌جویی علت غایی منجر به کشف طبیعت/ذات/خود

۱. چون نزد ارسطو، لفظ « $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ » ناظر به پاسخی (the explanation/reason) است که در قبال پرسش از چرایی ارائه می‌شود، پس پی‌جویی علل چهارگانه نزد او، بیش از آنکه بر وجهی هستی‌شناسانه تأکید داشته باشد، بر وجهی معرفت‌شناسانه (تبیین‌کننده) تأکید دارد؛ برای مثال، نک. Aristotle, *Physics*, Book I, Chapter 1, 184^a, lines 10-16. اصرار مترجمان بر استفاده از لفظ «explanation» نیز ناظر به همین نکته است؛ نک. Aristotle, *Posterior Analytics*, Book Alpha, Chapter 2, 71^b, lines 10-15 و نیز *Posterior Analytics*, Book Beta, Chapter 11, 94^a, lines 20-23. برای استدلالی مستند در این زمینه، به صفحات ۶-۲۹۲ منبع زیر مراجعه کنید: Vlastos, G. (1969): "Reasons and Causes in the Phaedo", in *the Philosophical Review*, Vol. 78, No. 3, Duke University Press.

2. Frede, 1987: 125-38.

۳. برای توضیح بیشتر درباره الهیات طبیعی، می‌توانید به مدخل زیر از دایره‌المعارف فلسفی استفورد مراجعه کنید:

Chignell, A. & Pereboom, D. (2015): "Natural Theology and Natural Religion", *Stanford Encyclopedia of philosophy*. Available at: (<http://plato.stanford.edu/entries/natural-theology/>).

شیء فیزیکی می‌شد، فیلسوفان مدرسی یکسره راه متفاوتی در پیش گرفتند. آنان بیشتر در پی آن بودند تا شیء فیزیکی را در بطن نظامی منطبق بر یک طرح غایت‌مند الهی تبیین کنند و چون از دیدگاه آنان، انسان در کانون این طرح قرار می‌گرفت، پس شیء فیزیکی نیز می‌بایست چنان تبیین شود که گویی یکسره برای انتفاع انسان آفریده شده است (Burt, 1998, 2003). ناگفته پیداست که چنین رویکردی تا چه حد قادرست تبیین مکانیکی مبتنی بر واکاوی طبیعت خود اشیاء فیزیکی را به حاشیه براند.

ولی با آغاز دوره مدرن و رواج بیش از پیش نظریات افرادی همچون کپرنیک، کپلر و خصوصاً گالیله، بار دیگر ورق برمی‌گردد. نیمه اول قرن هفدهم شاهد نشوونمای جامعه‌ای متشکل از فیلسوفانی است که دغدغه مشترکشان صورت‌بندی مبانی متافیزیکی فلسفه‌ای مکانیکی در باب طبیعت بود. اعضای مهم این اجتماع آیزاک بیکن (Isaac Beeckman)، مارن مرسن (Marin Mersenne)، توماس هابز، پیر گاسندی، رنه دکارت، سِر کی. دیگی (Sir K. Digby) و والتر چارلتن (Walter Charleton) بودند. این افراد شخصاً همدیگر را می‌شناختند و نسبت به کارهای یکدیگر عکس‌العمل نشان می‌دادند (Osler, 1994, 6). هرچند آنان در سنت ارسطویی-مدرسی آموزش دیده بودند، در مخالفت با رویکرد فیلسوفان مدرسی به طبیعت و حمایت از فلسفه‌ای مکانیکی هم‌صدا بودند. در این میان، اگرچه دکارت با اقبال بهتری مواجه شده و آثارش با دقت بیشتری مورد واکاوی قرار گرفته است، هنوز برخی از زوایای فیزیک وی - دست کم در زبان فارسی - آنچنان که باید تبیین نشده‌است.

دکارت در اصل بیست‌وهشتم از بخش نخست اصول فلسفه می‌نویسد: «در مطالعه اشیاء طبیعی، هرگز به دنبال ارائه تبیین‌هایی نخواهیم بود که مبتنی بر غایاتی‌اند که احیاناً خداوند یا طبیعت، به‌هنگام ایجاد این اشیاء در نظر داشته‌اند» (Descartes, AT VIII 15; CSM I 202).^۱ وی همچنین در پاسخ به پنجمین دسته از اعتراضات، صراحتاً اظهار می‌دارد «همان‌گونه که تأمل در آثار یک صنعتگر، مهارتش را نمایان و او را سزاوار تحسین می‌سازد، [صرف تأمل در] مکانیسم گیاهان، حیوانات و... کافی است تا خداوند را به‌عنوان

1. See: Descartes, AT VII 55; CSM II 39 & AT VII 374-5; CSM II 258.



علت فاعلی‌شان سزاوار ستایش گرداند؛ ولی ما نمی‌توانیم تنها با اتکا بر همین، غایت خداوند را از خلقت فلان شیء خاص تخمین بزنیم» (Descartes, AT VII 374-5; CSM II 258). دلیل او در اخذ چنین موضعی مبنی بر اینکه «نباید آن‌قدر متکبر بود که تصور شود می‌توانیم از حکمت الهی سر در بیاوریم»^۱، علاوه بر آنکه ایده حضور برخی تمایلات الهیاتی در اندیشه‌اش را قوت می‌بخشد^۲، ما را با این مسئله مواجه می‌سازد که چرا دکارت چنان پیش می‌رود که گویی تنها چیزی که قادریم درباره اشیا طبیعی بدانیم، مکانیسم آنهاست و نه بیش از آن. علاوه بر این، ممکن است فردی بر این باور باشد که پرسش از غایت همه اشیا طبیعی اساساً امکان‌پذیر نیست؛ ولی از این لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که رسیدن به غایت برخی از اشیا (یا حتی جزئی از یک شیء) طبیعی نیز امکان‌پذیر نیست. پس چرا دکارت پی‌جویی هرگونه تبیین غایت‌شناختی درباره اشیا طبیعی را کنار می‌نهد؟ با توجه به تمثیل دکارتی درخت علم (AT IXB 14; CSM I 186)^۳ و تأکید وی بر وحدت و پیوستگی اجزای آن (AT VI 19; CSM I 120)^۴

1. See: Descartes, AT VIII A 15; CSM I 202 .

دکارت مبنای چنین اشتباهی را تصور انسان‌گونه‌انگارانه ما از خداوند می‌داند؛ (See: AT V 158; CSMK 341). او همچنین بر این نکته تأکید دارد که بی‌معنا خواهد بود اگر فردی بنا بر برخی توجیحات اخلاقی-دینی، در مطالعه طبیعت، به‌گونه‌ای پیش برود چنانکه گویی خداوند آن را ابتدائاً برای انتفاع انسان آفریده است و نه هیچ منظور دیگری (See: AT VIII A 81; CSM I 248-9; AT III 431-2; CSMK 195).

۲. محتوای نامه دکارت به رئیس و اساتید دانشکده الهیات پاریس (AT VII 1-6; CSM II 3-6)، و نیز نامه‌اش به پدر دینه (AT VII 563-603; CSM II 384-97)، مبنی بر سازگاری تأملات فلسفی‌اش با محتوای ایمان مسیحی و نیز قابلیت این تأملات در دفاع از چنین ایمانی، این ایده را بیش از پیش تقویت می‌کند.

۳. در اینجا، اگرچه تمثیل دکارت ناظر به درخت فلسفه است، ولی منظورش اشاره به تمام آن چیزی است که نوع بشر قادر به فهم آن است (See: Cottingham, 1993: 144-5).

۴. برای مطالعه دیدگاه کلی دکارت درباره علم، نک. Cottingham, 1993, 99-102؛ درباره وحدت علم نزد وی، نک. هوسرل، ۱۳۸۱، ۳۲ و نیز Cottingham, 1986, 23-4؛ درباره پیوستگی

همچنین اشاره‌های صریح (و گاه تلویحی) دکارت به برقراری نسبتی استنتاجی میان متافیزیک و فیزیکش (Descartes, AT VI 21-2; CSM I 121-2 & AT IXB 10-11; CSM I 184 & AT I 144; CSMK 22 & AT I 563; CSMK 87 & AT III 230-33; CSMK 156-7 & AT III 297-8; CSMK 172-3)، به نظر می‌رسد که بتوان با واکاوی متافیزیک دکارت، غایت‌گریزی وی در فیزیک را تبیین کرد. در اینجا شایسته یادآوری است که از ادعای نسبت میان متافیزیک و فیزیک دکارتی لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که فرضیات فیزیکی وی، یکسره از متافیزیکش استنتاج شده‌اند. استیون گائوکراگر، تأکید بر چنین استنتاجی را اغراق‌آمیز (و حتی غیر قابل دفاع) می‌داند (Gaukroger, 1993, 158-60).^۱ ولی در مقابل نیز لزوماً نمی‌توان نتیجه گرفت که تلاش برای تبیین مبانی متافیزیکی فیزیک دکارتی، بنا به گفته مصطفی شهرآیینی، به منزله در پیش گرفتن همان راهی است که «دکارت، به صراحت، مخاطب خود را از رفتن بدان باز می‌دارد» (شهرآیینی، ۱۳۸۹، ۳۰۹). باین حال، همچنان به نظر می‌رسد برخی عبارات دکارت و مفسران، تا حدی مؤید موضع شهرآیینی باشد. زیرا (الف) دکارت در محاوره با بورمان (AT V 165; CSMK 346-7) و نیز در نامه به ملکه الیزابت، مورخه ۲۸ ژوئن ۱۶۴۳ (AT III 695; CSMK 228) تصریح دارد که در قیاس با فیزیک، نباید وقت چندانی را به تأملات متافیزیکی اختصاص داد (ب) شارل آدم (Charles Adam) - ویراستار نسخه فرانسوی آثار دکارت - نیز معتقد بود که متافیزیک دکارتی فرع بر فیزیک اوست (Cottingham, 2008, 59) و (ج) در سال ۱۹۹۸، جان کاتینگهام در مقاله‌ای یادآور می‌شود که برای فهم بهتر آموزه‌های دکارتی، باید توجه داشت حتی آنجایی که دکارت به اموری سراپا متافیزیکی می‌پردازد، باز هم میل فراوانش به تتبع در علوم تجربی است که قاطبه فلسفه‌اش را به پیش می‌راند

اجزاء علم، نک. Williams, 2005, 20 و Cottingham, 2008, 279-91 و نیز شهرآیینی، ۱۳۸۹، ۴۲.

۱. البته پیش از وی، دزمند کلارک (Desmond Clarke) نیز بر چنین نکته‌ای تأکید کرده است (See: Clarke, 1979, 111).

(Cottingham, 2008, 108). بنابراین، چندان بعید نیست اگر شواهدی از این قبیل سبب شده باشد تا در چند دهه اخیر، تأکید بر پس‌زمینهٔ متافیزیکی آثار دکارت کم-اهمیت جلوه کند.

باین‌همه، کاتینگهام در مقالهٔ دیگری که در سال ۲۰۰۶ به چاپ می‌رساند، صراحتاً هشدار می‌دهد که کم‌اهمیت جلوه دادن پس‌زمینهٔ متافیزیکی آثار دکارت سبب شده است تا امروزه دکارت‌شناسان در تفسیر برخی آموزه‌های اساسی دکارت -به‌عنوان نمونه، دیدگاه وی دربارهٔ شیء اندیشنده (res cogitans) و نقش آن در نظام فلسفی-اش، همچنین معنای مدنظر وی از علوم تجربی- به دردسر (یا حتی اشتباه) بیفتند (Cottingham, 2008, 279-82). علاوه بر کاتینگهام، گری هتفیلد نیز صراحتاً هشدار می‌دهد که بدون اتکا بر متافیزیک دکارت نمی‌توان به فهمی سازگار از فیزیک وی دست یافت (Hatfield, 1998, 287-8 & 310). حال اگر توضیحات مفصل برنارد ویلیامز در تأیید و تبیین نسبت وثیق میان فیزیک و متافیزیک دکارتی نیز لحاظ شود (Williams, 2005, 251-63) آنگاه در خواهیم یافت که می‌توان به نمایان‌سازی مبنای متافیزیکی غایت‌گریزی دکارت در فیزیک امید بست.

به نظر ما، اگر بتوان فیزیک دکارتی را نظامی اصل-موضوعی فرض کرد،^۱ آنگاه

۱. اگرچه این فرض در عبارات دکارت ریشه دارد (AT VI 76; CSM I 150)، ولی ممکن است اشکال گرفته شود که (۱) با تأکید دکارت بر ناکارآمدی قیاس‌صوری در کشف و اجتناب از آن (AT VI 17-18; CSM I 119-20 & AT IXB 13-14; CSM I 186 & AT IXB 17-18; CSM I 188-9) و تلاش وی برای جانداختن روش تحلیل و (۲) با اصرار بر نقش مشاهدات تجربی (-AT VI 64-5; CSM I 144 & AT VIIIA 101; CSM I 256 & AT I 83-95) سازگار نیست. باین‌حال، به نظر می‌رسد که اشکال فوق، نکاتی را نادیده می‌گیرد؛ زیرا با آنکه در یک نظام اصل-موضوعی، قضایا با روش ترکیب، از تعاریف، اصول موضوعه و قضایای قبلاً اثبات‌شده استنتاج می‌شوند و این امر نه برای کشف، بلکه بیشتر به‌منظور ارائه به کار می‌آید، ولی (الف) روش ترکیب، نظم میان کشفیات را نمایان می‌سازد و این در استقصای تمام مراحل مورد نیاز برای رسیدن به مطلوب، نقشی حیاتی ایفا می‌کند. روش تحلیل، بدون لحاظ کردن روش ترکیب، بیشتر

به همان اندازه که تعهد وی به رویکرد مکانیکی در تبیین اشیاء طبیعی،^۱ و نیز پیگیری صدق قضایا بر اساس مشاهدات تجربی،^۲ از اصل-موضوع‌ها یا بنیادهای فیزیکش به‌شمار می‌آیند، غایت‌گریزی نیز یکی دیگر از اصل-موضوع‌ها یا بنیادهای فیزیک وی به‌شمار خواهد آمد. ولی اگر این‌گونه باشد، آنگاه غایت‌گریزی او در فیزیک را نمی‌توان در خود فیزیک تبیین کرد؛ بلکه باید در متافیزیک وی به‌دنبال تبیینی برای آن بود. این، آن چیزی است که ما در ادامه بر عهده خواهیم گرفت.

۱. غایت‌گریزی، اقتضای راهکار دکارت درباره اعتبار معرفتی قضایای ناظر به شیء خارجی

از یک سو، دکارت در نامه به مرسن، مورخه ۱۱ نوامبر ۱۶۴۰، تأملات را مابعدالطبیعه کوچکی می‌داند که تمام مبانی فیزیک وی را در بر دارد (Descartes, AT III 233; CSMK 157)؛ و از سوی دیگر نیز، در پاسخ به دومین دسته از اعتراضات، تأکید می‌کند که تأملات را صرفاً بر اساس روش تحلیل نوشته است (AT VII 156; CSM II 111). اما مشخصه اصلی روش تحلیل، معطوف بودنش به نوعی واکاوی درون‌نگرانه است که طبق قواعد چهارگانه دکارتی (AT VI 18-19; CSM I 120)، تأمل‌کننده را قادر می‌سازد تا ساختار معرفتی‌اش را از ابتدا، مرحله‌به‌مرحله، بازسازی کند. در جریان این مراقبه فلسفی، تأمل‌کننده خودش را تنها موجودی می‌یابد که حتی اگر این جهان نیز نمی‌بود، باز هم در هستی‌اش نمی‌توانست شک کند و یا حتی برای لحظه‌ای آن را نادیده

به فرایندی بی‌هدف می‌ماند که تصادفاً منجر به کشف می‌شود. (ب) تلاش برای نشان دادن روند استنتاج قضیه X از تعاریف، اصول موضوعه و قضایای قبلاً اثبات‌شده، لزوماً نیاز به احراز صدق X به‌واسطه مشاهده تجربی را نقض نمی‌کند؛ نک. Gaukroger, 1993: 173-5. بنابراین، فرض بر اصل-موضوعی بودن فیزیک دکارتی، آن‌گونه که در ابتدا به نظر می‌رسد، ناسازگار با دیگر ادعاهای دکارت نیست.

1. Gaukroger, 1993, 162-7.

2. See: Descartes, AT VI 64-5; CSM I 144 & AT VIIIA 101; CSM I 256 & AT I 83-95; CSMK 13-17.

با این توصیف، در روند مراقبه فلسفی‌ای که تأمل‌کننده دکارتی در پیش می‌گیرد، هرگونه تأملی درباره شیء خارجی، آن‌گونه که فی‌نفسه هست، اساساً کنار گذاشته می‌شود (شهرآیینی، ۱۳۸۹، ۲۷۲). ولی با چنین حذفی، به نظر نمی‌رسد که بتوان نتیجه محصلی درباره غایت‌هستی شیء خارجی ارائه داد؛ زیرا هستی شیء خارجی X ، صرفاً تا آنجایی برای تأمل‌کننده قابل پیگیری است که در دسترس معرفتی اوست (یا امکان چنین دسترسی‌ای برایش فراهم است)، نه تا آنجایی که شیء به لحاظ هستی‌اش بدان می‌رسد (یا می‌تواند برسد). بنابراین، برخلاف ظاهر الهیاتی توجیه دکارت در پرداختن به غایات اشیاء خارجی (در اینجا، طبیعی)، به نظر می‌رسد که حتی اگر پرداختن به این غایات برای او متکبرانه جلوه نمی‌کرد، باز هم ناگزیر بود تا بررسی غایات آنها را کنار بگذارد؛ چرا که راهکار وی درباره اعتبار معرفتی قضایای ناظر به این اشیاء، چنین محذوری را اقتضا می‌کند.^۱

۲. ناتوانی فاهمه ما در کشف حد احتمالی امور نامحدود

نسبت میان شیء طبیعی X و جهان پیرامونش، از دو حالت خارج نیست: (۱) X چنان به نظر می‌آید که گویی صرفاً جزئی از توده‌ای است که بی‌هیچ قاعده قابل‌رصدی، در گوشه‌ای روی هم ریخته شده است. در اینجا، چون نسبت چندانی میان X و جهان

Williams, 2005, 225. البته باید یادآور شد که لزوماً از این نمی‌توان نتیجه گرفت که تأمل فلسفی نزد دکارت، هم‌ارز با پدیدارشناسی (به معنای امروزی‌اش) بوده است؛ ولی باید اذعان کرد که او راه را برای چنین فروگاهی گشوده است؛ نک. هوسرل، ۱۳۸۱: ۳۱ و ۴۲-۱۳۶.

۱. کاتینگهام صراحتاً هشدار می‌دهد که نباید رنگ‌وبوی دینی برخی عبارات دکارت را با رویکرد ایمان‌گرایانه پاسکال و کی‌یرکگور در فلسفه‌ورزی خلط کنیم؛ نک. Cottingham, 2008, 270. گری هتفیلد نیز در صفحات ۲-۲۶۱ و ۸-۲۷۷ منبع زیر، یادآور می‌شود که دکارت، نسبت بیش از حد تنگاتنگ میان الهیات و متافیزیک را نمی‌پذیرد.

Hatfield, G. (1993), "Reason, Nature, and God in Descartes", *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, edited by S. Voss, Oxford University Press, Oxford.

پیرامونش مشاهده نمی‌شود، پس لحاظ کردن نوعی غایت برای آن (و تبعاً پیگیری رویکردی غایت‌گرایانه در مطالعه آن) نیز بجا نخواهد بود. (۲) مشاهده قاعده‌ای قابل رصد میان X و جهان پیرامونش، این احتمال را قوت می‌بخشد که می‌توان نسبتی میان این دو لحاظ کرد؛ گویی اجزاء جهان پیرامون X، برای رسیدن به غایت خاصی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (یا قرار داده شده‌اند) و در این میان، X نیز به مثابه جزئی از یک طرح بزرگ‌تر، دارای نقش (و تبعاً غایت) خاصی است.

صرف نظر از اینکه تا چه حد می‌توان بر چنین احتمالی تکیه کرد، به نظر می‌رسد که تا از غایت کلی جهان پیرامون X دید درستی به دست نیامده باشد، هرگونه برداشتی نیز درباره نقش (و تبعاً غایت) X از اعتبار چندانی برخوردار نخواهد بود. به عنوان مثال، هنگامی می‌توان به درستی از نقش (و تبعاً غایت) بادبان سخن گفت که غایت آنچه بادبان جزئی از آن است - یعنی کشتی - را بدانیم. ولی چگونه می‌توان مدعی درک درخوری از غایت کلی جهان پیرامون X شد در حالی که هنوز دقیقاً نمی‌دانیم محدوده جهان پیرامون X تا کجاست؟ یا اینکه آیا تاکنون به مرزهای آن نزدیک شده‌ایم یا نه؟ ما حتی به درستی نمی‌دانیم چرا چنین جهانی لزوماً باید دارای مرزهایی دسترس‌پذیر باشد؟ آیا خالق جهان پیرامون X، از همان ابتدا ضمانت کرده تا این جهان را صرفاً تا آن حدی که در دسترس فاهمه ماست گسترش دهد؟ (AT VI 64; CSM I 144)^۱

دکارت در اصل بیست‌وششم از بخش نخست اصول فلسفه، چنین پرسش‌هایی را ناظر به اموری نامحدود (indefinite) می‌داند و در اصل بیست‌وهفتم از همان بخش، مدعی می‌شود که ما نه به نحوی ایجابی، بلکه صرفاً به نحوی سلبی اذعان داریم این امور دارای هر حد احتمالی که باشند، فاهمه مان قادر به کشف آن نخواهد بود. دقیقاً پس از طرح همین مدعاست که در اصل بیست‌وهشتم آن بخش، به طور کلی، پیگیری غایت

۱. ما حتی هیچ دلیلی نداریم که نشان دهد خداوند باید قوه شناختی بزرگ‌تر از آنچه اکنون داریم به ما می‌داد (AT VII 56; CSM II 39).

شیء طبیعی را از برنامه کاری فیزیک‌دان بیرون می‌کشد (AT VIII A 14-16; CSM)
(I 201-2).

۳. همیشه نمی‌توان از کارکرد، غایت را نتیجه گرفت

نزد ارسطو، از یک سو، کارکرد شیء ناظر به صورت (یا مؤلفه‌ای جدایی‌ناپذیر از صورت) آن است و از سوی دیگر، صورت شیء نیز نهایتاً همان غایتی است که شیء برای تحققش در تکاپوست. پس چندان عجیب نخواهد بود اگر در سنت ارسطویی، از کارکرد (یا حتی استفاده‌ای که شیء برای ما دارد) به غایت شیء برسند.^۱ اما پرسشی که در اینجا بی‌پاسخ باقی می‌ماند این است که آیا همیشه می‌توان از کارکرد یک شیء به غایت آن رسید؟ به نظر می‌رسد که در چنین استنتاجی، نتیجه حاوی مضمونی بیش از آنی است که مقدمه فراهم می‌آورد (Cowley, 1991, 23). برای فهم بهتر این نکته، فرض کنید که می‌خواهید میخی را به دیوار بکوبید، ولی هرچه می‌گردید چکش را نمی‌یابید؛ اما در همین اثنا، در همان نزدیکی، جعبه‌ای پر از ابزارهایی با شکل‌هایی عجیب و غریب پیدا می‌کنید. اگرچه شما نمی‌دانید ابزارهای درون این جعبه واقعاً برای اجرای چه کاری طراحی شده‌اند (یا اساساً چرا باید کسی آنها را آنجا گذاشته باشد)، ولی می‌بینید که می‌توان از برخی از آنها برای کوبیدن میخ به دیوار استفاده کرد. آیا در چنین شرایطی، می‌توان از کارکردی که فلان ابزار خاص برای شما داشته است نتیجه گرفت که چرا آن ابزار خاص، این‌گونه ساخته شده یا چرا آنجا گذاشته شده است؟ به همین ترتیب، اگرچه برخی شواهد ما را قادر می‌سازد تا کارکردها (و تبعاً غایاتی) را برای این یا آن شیء طبیعی حدس بزنیم، ولی لزوماً از این نمی‌توان نتیجه گرفت که به غایتش نیز دست یافته‌ایم.

۱. برای استدلالی مستند در این زمینه، به صفحات ۸۵-۹۰ منبع زیر مراجعه کنید:

Johnson, M. R. (2005), *Oxford Aristotle Studies: Aristotle on Teleology*, Clarendon Press, Oxford.

تا اینجا، ما صرفاً نشان داده‌ایم که "همیشه" نمی‌توان غایت را از کارکرد شیء نتیجه گرفت. باین حال، می‌دانیم که نفی سورِ کلی "همیشه"، سورِ کلی "هرگز" نیست؛ بلکه سور جزئی "برخی اوقات/موارد" است. پس چرا دکارت پی‌جویی هرگونه غایتی در باب اشیاء طبیعی را کنار می‌نهد؟ به نظر می‌رسد که این اجتناب به ملاحظات دکارت پیرامون روش مدنظرش برمی‌گردد. وی در **قواعد هدایت ذهن**، با تقبیح کنجکاوی کورکورانه اکثر پژوهشگران هم‌عصرش، امید آنان برای رسیدن به نتیجه مطلوبشان را به آرزوی واهی فردی تشبیه می‌کند که پرسه‌زنان در خیابان، پیوسته در پی یافتن گنجی است که چه‌بسا از دست رهگذری افتاده باشد. سپس می‌نویسد: «منظور من از "روش"، [اشاره به] قواعدی است که چنان قابل اعتماد و سهل‌اند که اگر به‌درستی به کار گرفته شوند، فرد هرگز آنچه را کاذب است، صادق نخواهد پنداشت، و به‌نحو بی‌حاصلی، تلاشش را به‌هدر نخواهد داد؛ بلکه [به‌واسطه آن] پیوسته و مدام، آن‌قدر به معرفت وی افزوده خواهد شد تا درباره هر آنچه در حیطه معرفتی‌اش قرار می‌گیرد، درک درستی به‌دست آورد» (AT X 371-2; CSM I 15-16). وی در بخش دوم **گفتار در روش** نیز بر لزوم فراگیر بودن حیطه کاربرد روش تأکید می‌ورزد (AT VI 17; CSM I 119).^۱ بنابراین، روشی که تنها در "برخی اوقات/موارد" به کار می‌آید، از نظر دکارت، فرد را لاقلاً از دو حیث به دردمر می‌اندازد: (۱) روش مذکور، فاقد توانایی برای حذف مؤلفه بخت و اقبال در روند نتیجه‌گیری است؛ (۲) چون معلوم نیست چگونه از مقدمات (مشاهداتمان درباره کارکرد)، نتیجه (غایت) بیرون کشیده شده است، پس معلوم نیست چگونه این روش می‌تواند فرد را قادر سازد تا "هرگز" آنچه را کاذب است صادق نپندارد. به نظر می‌رسد که همین کفایت می‌کند تا دکارت، استنتاج غایت از کارکرد را کنار بنهد.

۱. دکارت در نامه‌ای به فردی ناشناس، در اواخر می ۱۶۳۷، صراحتاً روش خود را دارای چنین گستره فراگیری می‌داند؛ نک. AT I 370; CSMK 58.

۴. ناسازگاری فرض‌غایت‌مندی شیء طبیعی

به‌طور کلی، غایت‌مندی را از دو حیث می‌توان مورد بررسی قرار داد: (الف) گاهی منظور، اشاره به هدفی است که قرار است (یا توقع می‌رود) فعل و انفعال M به آن ختم شود (آنچه اصطلاحاً «ما الیه الحرکه» نامیده می‌شود)؛ (ب) گاهی نیز منظور، اشاره به آن هدف/منظوری است که شیء X (یا فرد S) از تحقق فعل و انفعال M در نظر داشته است (آنچه اصطلاحاً «ما لاجله الحرکه» نامیده می‌شود).^۱ اگرچه به نظر نمی‌رسد منظور دکارت از غایت‌گریزی در فیزیک، انکار غایت در معنای (الف) باشد، چرا که در این صورت، اساساً امکان هرگونه پژوهشی پیرامون فعل و انفعالات فیزیکی نفی خواهد شد. با این همه، به نظر هم نمی‌رسد پیگیری غایت یادشده، در فیزیک دکارتی جایگاهی داشته باشد؛ زیرا با پیگیری چنین غایتی در فیزیک، (۱) اگر منظورمان این باشد که مثلاً وقتی سنگی از کوه فرومی‌غلطد، نهایتاً بگوییم با این فعل و انفعال قرار است (یا توقع می‌رود) که سنگ به پایین کوه برسد، آنگاه چنین پژوهشی درخور فیزیک‌دان نخواهد بود؛ (۲) اما اگر منظور یافتن پاسخ درخوری برای این پرسش باشد که فعل و انفعال یادشده، در میان تمام فعل و انفعالاتی که ممکن است در طبیعت رخ دهد، نهایتاً چه نقش/جایگاهی خواهد داشت (و به کجا ختم خواهد شد)، آنگاه با همان معضلاتی مواجهیم که در بخش (۱)، (۲) و (۳) به آنها اشاره شد. بنابراین چندان عجیب نخواهد بود اگر دکارت غایت‌مندی در معنای (الف) را کلاً کنار گذاشته باشد.

اما غایت‌مندی در معنای (ب) را نیز می‌توان از دو حیث مورد بررسی قرار داد: (ب) - (۱) گاهی منظور، اشاره به غایت‌مندی‌ای ناآگاهانه است؛ آن‌گونه که در آثار متعلق به دوره بلوغ فکری ارسطو مشاهده می‌شود (Ross, 1995, 186)؛ (ب-۲) گاهی نیز منظور، اشاره به غایت‌مندی‌ای آگاهانه است. ولی حالت (ب-۱) تا حدی ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چرا که تأکید بر غایت‌مندی ناآگاهانه، به منزله تأکید بر غایتی است که هیچ

۱. درباره تفاوت میان «ما الیه الحرکه» و «ما لاجله الحرکه»، به صفحات ۶۰-۲۵۹ منبع زیر مراجعه کنید:

مطهری، م. (۱۳۷۳)، شرح منظومه، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول.

آگاهی ای معطوف به آن نبوده است و این یعنی آنکه اساساً غایت نبوده است (Ross, 191-2, 1995). حالت (ب-۲) را نیز می‌توان از دو حیث مورد بررسی قرار داد: (ب-۱-۲) می‌توان شیء طبیعی X (یا فرد S) را چنان تفسیر کرد که گویی تمام اوصافش (یا افعالش) معطوف به تحقق رویداد خاصی است؛ انگار خود X (یا S)، آن رویداد را مدنظر داشته و آگاهانه برای تحققش در تکاپو بوده است. (ب-۲-۲) می‌توان شیء طبیعی X (یا فرد S) را چنان تفسیر کرد که گویی به‌مثابه ابزاری در دست هستی‌ای دیگر، آگاهانه برای تحقق هدفی خاص به‌کار گرفته شده است. اما بنابر متافیزیک دکارتی، نمی‌توان در حالت (ب-۲-۱) آگاهی را به خود شیء طبیعی X نسبت داد؛ زیرا این به‌معنای نسبت دادن استعدادی به X است که بر اساس آن می‌تواند در قبال هرگونه کنشی از سوی محیط، به‌نحو خلاقانه‌ای، چنان واکنش نشان دهد که برآیند کلی رفتارهایش نیل به هدف خاصی باشد. ولی از دید دکارت، چنین رفتاری مشخصه شیئی است که در ذات خود، امری غیر از صرف امتداد باشد (Descartes, AT VI 55-9; CSM I 139-41)؛ درحالی که وی شیء طبیعی را چیزی بیش از صرف امتداد نمی‌داند (AT VIII A 25; CSM I 210-11).

با این توصیف، غایت‌گریزی دکارت در فیزیک، با تمایز جوهری‌ای که میان شیء اندیشنده (res cogitans) و شیء ممتد (res extensa) قائل می‌شود نیز پیوند تنگاتنگی می‌یابد (Cowley, 1991, 22-3). در اینجا ممکن است فردی مدعی شود که چه‌بسا غایت‌مندی شیء X، ناظر به یکی از اوصاف خود X نباشد؛ بلکه به وصف آن چیزی اشاره داشته باشد که X را پیوسته در راستای تحقق هدفی خاص نگه می‌دارد. ولی چنین ادعایی بیشتر به این می‌ماند که فردی سعی کند مدام با اشاره به چیزی خاص، درباره چیزی دیگر سخن بگوید. حتی اگر این اشکال را نیز نادیده بگیریم، در بخش (۱)، خاطر نشان شد که مبتنی بر راهکار دکارت در باب اعتبار معرفتی قضایای ناظر به شیء خارجی X، هستی آن صرفاً تا آنجایی برای تأمل‌کننده قابل پیگیری است که در دسترس معرفتی اوست (یا امکان چنین دسترسی‌ای برایش فراهم است)، نه تا آنجایی که

شیء به لحاظ هستی‌اش بدان می‌رسد (یا می‌تواند برسد). همین نیز مانع از آن می‌شود تا تأمل‌کننده بتواند غایت آن هستی‌ای را که آگاهانه X را برای تحقق هدفی خاص به کار گرفته است - آن‌گونه که در واقع رخ می‌دهد (یا رخ خواهد داد) - تخمین بزند.

۵. غایت‌گریزی و نقش خدای نافرینکار

در اینجا نیازست تا موقتاً از مسیر اصلی بحث منحرف شویم و به رفع معضلی بپردازیم که سبب شده است تا متافیزیک دکارت ناسازگار به نظر برسد. در ادامه خواهیم دید که رفع این معضل به ما کمک می‌کند تا تبیین دیگری در باب غایت‌گریزی وی ارائه دهیم. دکارت در تأمل دوم معتقد است که حتی اگر خالق فرینکار، تمام قدرتش را برای فریفتن تأمل‌کننده به کار گرفته باشد، ادراکی که تأمل‌کننده از هستی خودش دارد، ادراکی صادق است (AT VII 25; CSM II 17)^۱ و صدق آن نیز مستقل (AT VII 18-9; CSM II 27-8) و سهل‌الوصول‌تر و بدیهی‌تر از هر ادراک دیگری است (AT VII 34; CSM II 22-3). بر همین مبنا، در ابتدای تأمل سوم، معیاری برای صدق ارائه می‌شود بدین‌قرار که هر آنچه به‌نحو بسیار واضح و متمایزی ادراک شود، صادق است (AT VII 35; CSM II 24)^۲. ولی به نظر می‌رسد که اخذ چنین معیار صدقی می‌تواند زمینه را برای بروز معضلی جدی در متافیزیک دکارت فراهم آورد؛ زیرا مهمترین نتیجه‌ای که از معیار صدق یادشده به دست می‌آید، خودبسنده‌گی و فراگیری اعتبار معرفتی عقل است.

البته این نتیجه، به‌نحو دیگری نیز از عبارات دکارت قابل استنباط است. وی در ابتدای گفتار در روش، مدعی می‌شود که تعدد آراء (و تبعاً راه یافتن خطا در میان آنها)،

1. See also: AT VIIIA 6-7; CSM I 194-5.

۲. دکارت در اعتراضات و پاسخها نیز مضمونی شبیه به این را مورد تأکید قرار می‌دهد: «جدای از آنکه ادراک‌کننده چه کسی باشد، اگر [یک قضیه] به‌نحو واضحی ادراک شود، آنگاه نه ظاهراً صادق، بلکه حقیقتاً صادق خواهد بود» (AT VII 511; CSM II 348).

نه به علت ناتوانی عقل، بلکه منحصرأً به این علت بوده که از روش‌های متعددی در هدایت عقل استفاده شده است (AT VI 2; CSM I 111)؛ همین مضمون، به بیانی دیگر، در پیشگفتارش بر نسخه فرانسوی *اصول فلسفه* نیز تکرار می‌شود (AT IXB 18; CSM I 189). پس ظاهراً از دیدگاه دکارت، با اتکای بر روشی واحد و بدون کمک‌گیری از هر منبع معرفتی دیگری غیر از عقل، به نحو درستی می‌توان به جست‌وجوی حقیقت پرداخت.

با وجود این، گاه با عباراتی از دکارت مواجه می‌شویم که با موضع فوق ناسازگارند. وی در قواعد هدایت ذهن، صراحتاً وحی الهی را فراتر از آنی می‌داند که با معیارهای عقل - شهود و استنتاج - قابل ارزیابی باشند (AT X 370; CSM I 15). در بخش چهارم گفتار در روش نیز اعتبار معرفتی معیار صدقش را متکی بر وجود خدایی نافریکار می‌داند (AT VI 38-9; CSM I 130). در اصل بیست‌وپنجم از بخش اول *اصول فلسفه* معتقد است که نباید ناسازگاری برخی از آموزه‌های دینی با معیار صدق او، باور به این آموزه‌ها را متزلزل سازد (AT VIIIA 14; CSM I 201). در اصل بیست‌وهشتم از بخش اول همان کتاب (نسخه لاتینی)^۱ نیز صراحتاً مدعی می‌شود که عقل فقط تا آنجایی معتبرست که با وحی الهی سازگار باشد (AT VIIIA 16; CSM I 202-3). در پایان همان بخش نیز مرجعیت الهی را فراتر از حکم عقل قرار می‌دهد (AT VIIIA 39; CSM I 221-2).^۲ هر یک از عبارات فوق، تمام (یا بخشی از) مضمون نهفته در معیار صدق دکارتی را نقض می‌کند؛ زیرا یا نافی خودبستگی عقل است یا

۱. عبارت نقل شده از اصل بیست‌وهشتم، تنها در نسخه لاتینی وجود دارد. دلیل تأکید بر نسخه لاتینی نیز آن است که این نسخه بر نسخه فرانسوی ارجحیت دارد. در این زمینه، توضیحات کاتینگهام در بخش پیشگفتار مترجم مفید خواهد بود (See: CSM I 178).

۲. نفی خودبستگی معرفتی عقل و فراگیری حیطة اعتبارش، لااقل در دو نامه وی به مرسن (الف) مورخه ۱۵ آوریل ۱۶۳۰ (AT I 145-6; CSMK 23)، (ب) مورخه ۶ می ۱۶۳۰ (AT I 149-50; CSMK 24-5) نیز مشاهده می‌شود.

حیطه اعتبارش را محدود می‌سازد یا هر دو. رفع این معضل، آن چیزی است که در ادامه بر عهده خواهیم گرفت؛ که البته این نیز زمینه را برای تحقق هدف مقاله هموار خواهد ساخت.

در ابتدا باید دو نکته را یادآور شد. (۱) آنچه دکارت در ابتدای تأمل سوم به‌عنوان معیار صدق ارائه می‌دهد، در واقع یک فرضیه است؛ زیرا روند تأمل به‌نحوی است که دکارت خود را ناگزیر می‌یابد تا برای اثبات (یا حتی ابطال) معیار یادشده، ادله و مؤیداتی ارائه دهد (AT VII 36; CSM II 25).^۱ (۲) وقتی پای اثبات یک فرضیه در میان باشد، با دو راهکار متفاوت در آثار دکارت مواجه می‌شویم.

راهکار نخست: گاهی وی با اتکای بر مشاهدات تجربی، در پی ارائه اثباتی پسین برای فرضیه مدنظرش است؛ خصوصاً اگر آن فرضیه ناظر به اشیاء طبیعی باشد. دکارت در نامه‌ای به واتیه (Vatier) مورخه ۲۲ فوریه ۱۶۳۸، مدعی می‌شود که فرضیاتش در ابتدای رساله کائنات جو، به‌نحو پسین و درخوری می‌توانند به‌واسطه آن‌دسته از مشاهدات تجربی‌ای اثبات شوند که ضرورتاً مبتنی بر آن فرضیات (و نه هیچ فرضیه دیگری) حاصل شده‌اند (AT I 563; CSMK 87).^۲ او همچنین در نامه‌ای به مرسن، مورخه ۲۷ می همان سال، یکی از علل مقبولیت فرضیات ارشمیدس در مکانیک، فرضیات ویتلیو (Vitellio) در نورشناسی و فرضیات بطلمیوس (Ptolemy) در علم نجوم را عدم تناقضشان با تجربه می‌داند و سپس تأکید می‌کند که یکی از راه‌های ابطال فرضیات خودش نیز محک تجربه است (AT II 142-3; CSMK 103-104).^۳ حال

۱. نک. (شهرآیینی، ۱۳۸۹، ۹-۱۵۸)؛ همچنین (Williams, 2005, 174-5).

۲. البته همین ادعا، در سال ۱۶۳۷، در بخش ششم گفتار در روش نیز تکرار شده است (AT VI 76; CSM I 150).

۳. نقش مشاهدات تجربی در اثبات (یا ابطال) فرضیات را در بخش چهارم از کتاب *تشریح بدن انسان* نیز می‌توان مشاهده کرد؛ زیرا در آنجا، دکارت صرفاً به‌این دلیل که هنوز مشاهدات تجربی‌اش به‌حد

اگرچه در پیش گرفتن راهکاری پسین برای اثبات (یا ابطال) فرضیه‌ای که دکارت به-عنوان معیار صدق ارائه داده است، می‌تواند هم‌سوی با رویکرد پراگماتیستی دکارت در فیزیک باشد، ولی از آنجا که قرار است معیار فوق، در تمام ساختار معرفتی فرد به کار گرفته شود، وی را لااقل با دو معضل مواجه خواهد ساخت. الف) چون این راهکار، رویکردی مختص به فیزیک را به تمام حیطه‌های معرفتی (حتی متافیزیک) تسری می‌دهد، سبب بروز اعوجاج در تمثیل درخت دکارتی خواهد شد؛ چرا که ابتدای فیزیک را بر متافیزیک - دقیقاً همان نکته‌ای را که به شدت مورد تأکید دکارت است - محل تردید قرار می‌دهد و حتی معکوس می‌کند. ب) در چنین راهکاری، چون پایبندی فرد به هر فرضیه‌ای، تنها تا آنجایی است که آن فرضیه بتواند مشاهدات تجربی‌اش را تبیین کند و تبعاً نمایان شدن هرگونه ناسازگاری با مشاهدات تجربی نیز در حکم ابطال آن فرضیه خواهد بود. پس دیگر به همین سادگی نمی‌توان برای آن فرضیه (حتی اگر ناظر به وجود خالقی نافریکار باشد) نقشی تحدیدکننده قائل شد. ولی این به منزله نادیده گرفتن عبارات صریح دکارت مبنی بر پایبندی‌اش به وحی الهی و مرجعیت کلیسا خواهد بود. همین ما را بر آن می‌دارد تا راهکار نخست را کنار نهیم و به دنبال راهکار دوم باشیم.

راهکار دوم: اگرچه دکارت - در نامه فوق‌الذکر به واتیه - از امکان اثبات پسین فرضیاتش سخن می‌گوید، اما قبل از آن، امکان اثبات پیشین آنها را نیز مطرح می‌کند. باین حال، وی می‌نویسد: «من نمی‌توانم فرضیات ارائه شده در ابتدای [رساله] کائنات جو را به نحو پیشین اثبات کنم مگر آنکه ابتدا، تمام فیزیکم را به تفصیل شرح دهم» (AT I 87 CSMK 563). به نظر می‌رسد اثبات مدنظر دکارت در اینجا، اثباتی برآمده از روش تحلیل باشد؛ زیرا بنابر توضیحاتش درباره روش تحلیل و ترکیب (-AT VII 155 CSM II 110-11 6)، الزام به تشریح تفصیلی تمام فیزیک جهت اثبات بخشی از آن،

بسنده‌ای نرسیده است، در بیان نظریاتش پیرامون نحوه شکل‌گیری بدن انسان از نطفه، اظهار تردید می‌کند (AT XI 252-3; CSM I 321).

بیش از روش ترکیب، به الزامات روش تحلیل شباهت دارد.^۱ ولی اگر این گونه باشد، آنگاه بنابر توضیحات مترجمان نسخه انگلیسی آثار دکارت، منظور از "پیشین" نزد وی، بیش از هر چیزی، ناظر به "تقدمی معرفت‌شناختی" خواهد بود (CSM II 110, footnote 2). بنابراین، برای اثبات فرضیه‌ای که دکارت به عنوان معیار صدق ارائه می‌دهد، دقیقاً باید به سراغ همان روندی برویم که در **تأملات** ارائه شده است. اما چنین جست‌وجویی در **تأملات**، ما را درگیر بحثی به مراتب بنیادی‌تر می‌کند.

در تأمل پنجم، دکارت می‌نویسد: «مسئله طبیعت من به گونه‌ای است که مادامی که چیزی را به نحو بسیار واضح و متمایزی ادراک می‌کند، به ناچار، صادق می‌پندارد» (AT VII 69; CSM II 48). ولی اگر یقین حاصل از معیار صدق به گونه‌ای ارائه شود که گویی صرفاً ناشی از آن وضع معرفتی‌ای بوده که به علت طبیعت تأمل‌کننده بر وی تحمیل شده است، آنگاه چون وضع معرفتی یادشده، لزوماً دربرگیرنده همه شرایط محتمل نیست و خصوصاً هنوز با برخی فرضیه‌های افراطی شکاکانه (از جمله فرضیه دیو شرور دکارتی) سازگاری دارد، پس هنوز تأمل‌کننده دارای آن‌چنان مبنای عقلانی درخوری نیست که مبتنی بر آن، یقینش به حد «یقین متافیزیکی»-ای برسد که در بخش چهارم گفتار در روش مطرح می‌شود (AT VI 38; CSM I 130).^۲ به همین دلیل، برخی از دکارت‌شناسان مانند آلن جویرث (Alan Gewirth)^۳ و پیتر مارکی (Peter

۱. تنها در روش تحلیل است که مخاطب امکان می‌یابد تا «منشأ عقاید و فرض‌های بنیادین [تأمل‌کننده] و لوازم و تبعات آن‌ها را دریابد» (شهرآیینی، ۱۳۸۹، ۷۲). تنها در این روش است که تا این حد، نسبت یک باور با ساختار کلی باورها مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۲. درباره یقین متافیزیکی، نک. (AT VII 35-6; CSM II 25 & AT VIIIA 327-9; CSM I). (I 289-91).

۳. به نقل از:

Carriero, J. (2008), "The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge", *A Companion to Descartes*, edited by J. Broughton & J. Carriero, Blackwell Publishing, p. 305.

(Markie)،^۱ یقین یادشده را «یقین روان‌شناختی» نامیده‌اند^۲ تا آن را از «یقین متافیزیکی» متمایز سازند.

در روند **تأملات**، «کوگیتو»، اولین قضیه‌ای است که یقین به صدقش از حد یقین روان‌شناختی فراتر می‌رود؛ چنانکه حتی افراطی‌ترین شک‌ها نیز نمی‌تواند صدقش را مخدوش سازد. تأمل‌کننده، حتی اگر هیچ راهی برای رد فرضیه دیو شرور نداشته باشد، باز هم مادامی که ذهنش متوجه هستی‌اش است (بدان می‌اندیشد یا حتی در آن شک می‌کند)، وضع عالم واقع نمی‌تواند به گونه‌ای باشد که واقعاً وجود نداشته باشد (AT VII 25; CSM II 17). ولی ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود. هستی تأمل‌کننده، چنان به رویش گشوده است که علاوه بر ادراک صرفِ هستی خودش، به چستی این هستی نیز آگاه است. اگرچه وی هنوز نمی‌تواند تمامیت این آگاهی را تضمین کند، باین‌همه، مطمئن است که یقین به صدق این حد از آگاهی‌اش، یقینی صرفاً روان‌شناختی نیست. او از همان ابتدا، هستی‌اش را به‌مثابه چیزی می‌یابد که «شک می‌کند، می‌فهمد، تأیید می‌کند، رد می‌کند، اراده می‌کند» و اموری از این قبیل (AT VII 28; CSM II 19 & AT VII 34; CSM II 24). ولی بلافاصله با مسئله‌ای جدی مواجه می‌شود و آن اینکه «چگونه من توانستم بفهمم که دچار شک شده‌ام و چیزی را طلب می‌کنم - چگونه من توانستم بفهمم که چیزی را ندارم [و اکنون در پی آنم] - اینکه یکسره کامل نیستم، مگر آنکه در من تصویری از یک هستی کامل‌تر وجود داشته باشد که مرا قادر ساخته است تا از رهگذر مقایسه، نقصان خودم را تشخیص دهم و بر آن صحنه نهم» (AT VII 46; CSM II 31).

مواجهه با این مسئله، تأمل‌کننده را ناگزیر می‌سازد تا بپذیرد که اگرچه کوگیتو، در بدو امر، ناظر به ادراکِ هستیِ منفردِ تأمل‌کننده است، ولی همین ادراک، در بطن خودش و به‌مثابه پیش‌شرط تحققش، ادراکی از غیر - به بیان دقیق‌تر، ادراکی از

1. See: Curley, 1993, 12-14.

۲. برنارد ویلیامز نیز تقریباً از همین نام‌گذاری استفاده کرده است (Williams, 2005, 190-91).

خداوند- را نیز به‌همراه دارد.^۱ دکارت، تقریباً هفت سال پس از چاپ نخست تأملات و چهار سال پس از چاپ اصول فلسفه، در محاوره با بورمان، همین نکته را بار دیگر صراحتاً مورد تأکید قرار می‌دهد:

ما به‌نحو واضحی قادریم نقص خودمان را پیش از صحنه گذاشتن بر کمال خداوند دریابیم؛ زیرا قادریم پیش از توجه به خداوند، توجه‌مان را معطوف به خودمان کنیم. پس می‌توانیم پیش از نیل به عدم تناهی خداوند، به تناهی خودمان پی ببریم. باوجوداین، معرفت به خداوند و عدم تناهی او، بی‌شک همیشه باید پیش از معرفت به خود و نقصانمان بیاید. زیرا در واقع، کمال نامتناهی خداوند، مقدم بر تناهی ماست؛ چرا که تناهی ما نقصان و سلب کمال خداوند است. هر نقصان و سلبی، آنچه را که ناقص و سلب می‌کند، از پیش مفروض می‌گیرد (AT V 153; CSMK 338).

نتیجه آنکه اگر قادریم تا بی‌واسطه، نقصان هستی‌مان را ادراک کنیم، تنها به این علت است که دارای ادراکی بی‌واسطه درباره خداوندیم. البته علاوه بر بی‌واسطگی ادراک خداوند، اثبات هستی و نافریبکاری‌اش نیز بی‌واسطه است؛ زیرا دکارت در تأمل سوم، نشان می‌دهد که برای اثبات تمام اینها به هیچ چیز دیگری غیر از تصور خداوند نیاز نیست (AT VII 45-7; CSM II 31-2 & AT VII 52; CSM II 35).^۲ یقین بر صدق این باور که «خداوند وجود دارد و فریبکار نیست»، یقینی متافیزیکی است. به بیان دیگر، یقین یادشده صرفاً ناشی از طبیعت خاص ما (یا قرار داشتن در فلان وضع معرفتی خاص) نیست؛ بلکه اوضاع به‌نحوی است که بدون افتادن در تناقض، نمی‌توان صدق این باور را رد کرد (AT VI 38-9; CSM I 130 & AT VIIIA 16; CSM).

۱. دکارت، تقریباً چهار سال پیش از نگارش تأملات، در نامه‌ای به سیلون (Silhon) مورخه می ۱۶۳۷، خداوند، فرشته و نفس انسان را سلسله‌مراتبی از طبیعتی واحد-طبیعت عقلانی (intellectual nature)- به‌شمار می‌آورد (AT I 353; CSMK 55).

2. See also: AT III 297; CSMK 172.

107 CSM II & AT VII 151; CSM II 58 & AT VII 84; I 203. از آنجا که بی‌واسطگی و شک‌ناپذیری، علاوه بر کوگیتو، وصفِ باور به هستیِ خدای نافریبکار نیز به شمار می‌آید، پس همان‌گونه که اولی می‌تواند در بنیانِ معرفتِ تأمل‌کننده قرار بگیرد، احتمالاً دومی نیز می‌تواند این‌چنین باشد. ولی آیا می‌توان از این احتمال نیز فراتر رفت و ضرورتِ قرار گرفتنِ باور به هستیِ خدای نافریبکار را در بنیانِ معرفتِ تأمل‌کننده نشان داد؟

در پاسخ به این پرسش، باید یادآور شد که اگرچه تصور خداوند، از بطنِ تصویری که تأمل‌کننده از هستی خودش دارد، بیرون کشیده می‌شود، ولی هدفِ دکارت، صرفاً بیرون کشیدن تصورات از دل یکدیگر نیست؛ بلکه قصد دارد نشان دهد که چگونه می‌توان ساختار معرفت را به نحوی بازسازی کرد که صدقش نیز تضمین شود. دکارت به خوبی می‌دانست که تنها با پرداختن به چگونگی فراروی‌مان از خودآگاهی، نمی‌توان نشان داد که چرا پس از ادراکِ واضح و متمایزِ محتوایِ باور P، دیگر هیچ دلیل بسنده‌ای برای تردید در صدقش باقی نمی‌ماند؟ وی در این زمینه، به چیزی بیش از یقینی روان‌شناختی نیاز داشت و بر این باور بود که تنها و تنها با اتکای بر خدای نافریبکار است که به نحو درخوری می‌توان این نیاز معرفتی را برآورده ساخت. تنها اوست که به‌عنوان خالق همه چیز (ما، قوای معرفتی‌مان، محیط معرفتی پیرامونمان و نیز حقایق ازلی که قواعد حاکم بر هرگونه معرفت‌اند) قادر است راه را برای نیل به یقینی متافیزیکی در باب هر چیز دیگری باز کند (AT VII 53; CSM II 37 & AT VII 71; CSM II 49 & AT VI 38; CSM I 130 & AT VIIIA 9-10; CSM I 197 & AT VIIIA 14; CSM I 201 & AT VIIIA 38; CSM I 221).^۱ با این توصیف، چندان عجیب نخواهد بود اگر نزد دکارت، خدا از چنان نقش بنیادینی برخوردار باشد که باور به هستی و فریبکار نبودنش، اولین حقیقت ازلی و منشأ تمام حقایق ممکن باشد (AT VIIIA 14; CSM I 201 & AT I 149-50; CSMK 24-5 & AT V)

1. See also: Cottingham, 2008, 262 & 265 .

160; CSMK 343) یا آنکه از دیدگاه وی، حقایق ازلی، بدون لحاظ کردن این نکته که مخلوق خالق نافرینکار و مقید به اراده اویند، هیچ‌گونه ارزش معرفت‌شناختی‌ای نداشته باشند (AT I 145-50; CSMK 23-4). قائل شدن به چنین جایگاهی برای خداوند، ضرورت قرار گرفتن باور به خالق نافرینکار در بنیان معرفت را نمایان می‌سازد. البته از مطلب فوق نمی‌توان نتیجه گرفت که نزد دکارت، باور به هستی خالق نافرینکار، مبنایی‌تر از باور به هستی خودمان است. از سوی دیگر، این را نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که باور به هستی خالق و فرینکار نبودنش از باور به هستی خودمان استنتاج شده است؛ زیرا همان‌گونه که پیش از این نشان داده شد، یقین بر صدق باور به هستی خالق نافرینکار، متکی بر هیچ باور دیگری نیست. پس لازم به نظر می‌رسد تا نسبت میان این دو باور در نظام معرفتی دکارت، به‌نحو دقیق‌تری مورد بررسی قرار گیرد.

دکارت در اولین بند از **گفتاور در روش**، هر دو باور فوق را هم‌زمان، به‌عنوان مبنای متافیزیک خود معرفی می‌کند (AT VI I; CSM I 111). همچنین در نامه به سیلون (Silhon) مورخه می (یا مارس) ۱۶۳۷ می‌نویسد: «هرگز باوری نمی‌یابیم که بدیهی‌تر و یقینی‌تر از باور به هستی خداوند و باور به هستی نفس انسان باشد» (AT I 353; CSMK 55). ظاهر عبارات دکارت به‌نحوی است که گویی این دو در نظام معرفتی مدنظرش، هم‌شأن یکدیگرند. البته عبارات برخی از مفسران دکارت، مانند دزموند کلارک (Clarke, 1979, 93)، ژان-ماری بی‌سادی (Beyssade, 1993, 85) نیز همین احتمال را به ذهن متبادر می‌سازد. بنابراین، اگرچه دکارت در قواعد هدایت ذهن می-نویسد: «من هستم، پس خدا وجود دارد» (AT X 422; CSM I 46) و در پاسخ به هفتمین دسته از اعتراضات، کوگیتو را سنگ‌بنایی می‌داند که بنیادهای فلسفه‌اش متکی بر آن است (AT VII 537; CSM II 366) و در پیشگفتارش بر نسخه فرانسوی اصول فلسفه نیز صراحتاً تأکید دارد که اصول فلسفه‌اش را از کوگیتو استنتاج کرده است (AT

1. See also: AT VII 53; CSM II 37 & AT III 64-5; CSMK 147 & AT III 360; CSMK 179.

(IXB 10; CSM I 10)؛ ولی بنابر برخی شواهد، این عبارات لزوماً به این معنا نیست که نظام معرفتی مدنظر دکارت، منحصرماً مبتنی بر کوگیتو باشد. علاوه بر این، محتوای ادراکِ تأمل‌کننده از خداوند و نیز استدلالی که به اثبات جهان خارج می‌انجامد، هیچ‌یک قابل استنتاج از کوگیتو نیستند (Broughton, 2008, 192-4).

جدای از این، دکارت در نامه‌ای به کلرسلیه (Clersevier) مورخه ژوئن یا جولای ۱۶۴۶، به نکته‌ای اشاره می‌کند که جایگاه انحصاری کوگیتو در بنیان معرفت تأمل‌کننده را بیشتر مورد تردید قرار می‌دهد. در آنجا، وی ضمن اشاره به دو معنای متفاوتِ واژه "اصل"، توضیح می‌دهد که اگر در اصول فلسفه، کوگیتو اولین و قطعی‌ترین اصلی به شمار می‌آید که تأمل‌کننده با آن مواجه می‌شود (AT VIIIA 7; CSM I 195)، منظور این است که «چیز دیگری وجود ندارد که هستی‌اش برای ما شناخته‌شده‌تر باشد».^۱ سپس تأکید می‌کند که «لزومی ندارد اولین اصل چنان باشد که بتوان تمام قضایای دیگر را به آن فروکاست و به واسطه آن اثبات کرد. تنها کافی است که این اصل برای کشف بسیاری از چیزها به کار آید و هیچ قضیه دیگری نباشد که این اصل مبتنی بر آن باشد یا در مقام کشف سهل‌الوصول‌تر باشد؛ چرا که ممکن است اساساً هیچ اصلی وجود نداشته باشد که بتوان تمام چیزها را صرفاً به آن فروکاست» (AT IV 444-5; CSMK 290).

با توجه به آنچه تا اینجا بیان شد، اگر فرض شود که نظام معرفتی مدنظر دکارت، نظامی مبنایگرایانه است، آنگاه با محل تردید قرار گرفتن جایگاه انحصاری کوگیتو در بنیان معرفت تأمل‌کننده، می‌توان مدعی شد که باور به خالقِ نافرینکار نیز در بنیان معرفت وی قرار می‌گیرد. چنین دیدگاهی دارای چند مزیت خواهد بود:

(الف) به ما یادآور می‌شود که اگرچه در روش تحلیل/کشف، باور به خدا و جهان خارج، به ترتیب پس از کوگیتو قرار می‌گیرند، ولی این به آن معنا نیست که در روش

۱. کاتینگهام نیز این عبارت دکارت که «من هستم، بنابراین خدا وجود دارد» را ناظر به تقدیمی از همین سنخ می‌داند (Cottingham, 2008, 259).

ترکیب/ارائه نیز باور به خدای نافریکار، لزوماً پس از کوگیتو قرار بگیرد. این تفاوت به ما کمک می‌کند تا به‌نحو سازگارتری دریابیم چرا دکارت در تأمل سوم معتقدست ادراکمان از خداوند، صادق‌ترین و واضح‌ترین و متمایزترین ادراکی است که در ذهن داریم (AT VII 46; CSM II 32).

(ب) به نظر می‌رسد که با اتکا بر دیدگاه فوق، توضیحات کاتینگهام دربارهٔ به‌هم-پیوستگی کوگیتو و باور به خالق نافریکار (به‌طور خاص، خصلت شکننده و موقتی صدق در اولی و نقش دومی در تثبیت صدق مذکور) بهتر فهمیده می‌شود (Cottingham, 2008, 258-9).

(ج) اگرچه در بدو امر به نظر می‌رسد که دکارت باور به خالق نافریکار را صرفاً تضمین‌کنندهٔ معرفتی حافظه می‌داند (Cottingham, 1986, 70-71 & Williams, 2005, 176-7)، باین حال، ویلیامز هشدار می‌دهد که چنین تلقی‌ای از نقش خداوند، نمی‌تواند منظور دکارت را به‌نحو تام و تمامی منتقل سازد. همچنین از آنجاکه برخی از عبارات هر تأمل، مبتنی بر یادآوری نتایج تأملات قبلی است، پس تا پیش از اثبات خدای نافریکار، ربط تأملات به یکدیگر نیز مخدوش باقی می‌ماند و این، تأمل‌کننده را به دردسر می‌اندازد (Williams, 2005, 179-84). بنابراین، دیدگاه یادشده، ضمن حفظ انسجام تأملات، می‌تواند تأکید دکارت بر نقش خدای نافریکار را، به‌عنوان منشأ واقعی معرفت انسان به هر امر ممکن (AT VII 71; CSM II 49)، به‌نحو سازگارتری نشان دهد.

(د) بر اساس دیدگاه یادشده، می‌توان مدعی شد که دکارت کل ساختار معرفت را امر مشروطی می‌داند که فریبکار نبودن خداوند شرط استعلائی آن است. باین توصیف، به‌لحاظ معرفتی، هرگونه فراروی از چنین شرطی غیرممکن خواهد بود. ولی اگر این-گونه باشد، آنگاه نمی‌توان به‌طور سازگاری، در عین پذیرش نافریکاری خداوند، به

۱. کاتینگهام در جای دیگری نیز همین نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ نک. Cottingham, 1986, 70-71.

آورده‌های وحیانی ملتزم نبود. پس دیدگاه فوق می‌تواند تحدیدکنندگی آورده‌های وحیانی نزد دکارت را نیز تبیین کند.

(۵) اگر نزد دکارت، باور به خالق نافریکار شرط استعلائی هرگونه معرفت ممکن باشد، آنگاه به‌نحو سازگارتری می‌توان دریافت که چرا وی با وجود آنکه وثاقت الهی را در بنیان معرفت قرار می‌دهد و ضمانت معرفتی معیار صدقش را بر آن استوار می‌کند، و نیز با آنکه گستره معیارش فراگیر است، احاطه معرفتی بر کنه ذات خداوند را (صفات و هر آنچه را مرتبط با علو مرتبه اوست) نه الزامی و نه حتی امکان‌پذیر می‌داند (AT 25; CSMK 32 & AT I 152; VII 46).^۱ باور به خالق نافریکار، به‌مثابه مرزی است که محدوده دسترسی معرفتی تأمل‌کننده را تعیین می‌کند. اگرچه مرز، بیرون از آن حیطه‌ای که بر آن حد می‌زند قرار ندارد، درون آن نیز قرار نمی‌گیرد.^۲

(۶) اگر نزد دکارت، احاطه معرفتی بر کنه ذات خالق نافریکار (و صفاتش) نه الزامی و نه حتی امکان‌پذیر باشد، آنگاه چون پیگیری غایت مدنظر چنین خالقی، مستلزم موشکافی بیشتر در اوصاف اوست، پس چندان عجیب نخواهد بود اگر دکارت، به‌طور کلی، تبیین‌های مبتنی بر پیگیری چنین غایاتی را کنار بگذارد. این دقیقاً همان نتیجه‌ای است که در ابتدای این بخش وعده داده بودیم.

۱. شایسته ذکر است که تنها در رویکردی درون‌گرایانه به شروط استعلائی تحقق معرفت است که این شروط باید کاملاً در دسترس معرفتی «واضح و متمایز» باشند؛ ولی در رویکردی برون‌گرایانه به شروط یادشده، لزوماً چنین حالتی برقرار نیست. پس برخلاف تصور رایج درباره دکارت - که وی را متعهد به رویکردی درون‌گرایانه معرفی می‌کند - به نظر می‌رسد که نقش خالق نافریکار نزد وی ناظر به رویکردی برون‌گرایانه است.

۲. ژان-ماری بی‌ساد، همین نکته را به‌بیانی دیگر توضیح می‌دهد: «نزد دکارت، [خداوند، همچون امری رازآلود، و رای ادراکمان از او قرار ندارد؛ بلکه علو مرتبه‌اش آنچنان بر ما هویداست که امکان ندارد اوصافش را با اوصاف خودمان خلط کنیم. فهم‌ناپذیری [در اینجا] ناظر به معنایی ایجابی است که بر اساس آن، امر نامتناهی، خودش را، آن‌گونه که هست (یعنی به‌مثابه امری قیاس‌ناپذیر)، بر امر متناهی آشکار می‌سازد» (Beyssade, 1993, 87).

نتیجه‌گیری

تا اینجا نشانه داده‌ایم که لااقل به پنج طریق می‌توان غایت‌گریزی دکارت در فیزیک را مبتنی بر متافیزیکش تبیین کرد. با وجود این، هنوز نیز این احتمال وجود دارد که فردی در مخالفت با ما مدعی شود که از هیچ‌یک از ملاحظات یادشده (یا حتی مجموع آنها) نمی‌توان به‌نحو منطقی، غایت‌گریزی دکارت در فیزیک را استنتاج کرد. وی حتی ممکن است در تأیید موضعش این‌گونه استدلال کند که:

- (۱) اگر قضیه‌ای به‌نحو منطقی از قضیه (یا قضایای) دیگری استنتاج شده باشد، آنگاه با فرضِ خطا بودنِ قضیه استنتاج‌شده، می‌توان مدعی شد که احتمالاً قضیه (یا قضایایی) که نقش مقدمه را ایفاء کرده‌اند نیز بر خطا بوده‌اند.
- (۲) بیاید فرض کنیم که دست‌کم برخی از فرضیات بنیادین فیزیک دکارتی (در اینجا، غایت‌گریزی وی) از ملاحظات متافیزیکی وی استنتاج شده‌اند.
- (۳) با توجه به مقدمه (۱)، اگر احتمال برود که فرضیات یادشده بر خطا باشند، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که احتمالاً ملاحظات متافیزیکی دکارت نیز بر خطا هستند.

(۴) می‌دانیم که دکارت صراحتاً معترف بوده که ممکن است برخی از فرضیاتش در فیزیک بر خطا باشند (AT VIII A 99-103; CSM I 256-8).


نتیجه: پس احتمالاً برخی از ملاحظات متافیزیکی دکارت نیز بر خطا هستند.

با این حال، به نظر نمی‌رسد که دکارت با این نتیجه کنار بیاید؛ زیرا مصون باقی ماندن متافیزیکش از خطاست که وی را قادر می‌سازد تا احتمال بروز خطا در فیزیک را تبیین کند (Clarke, 1979, 105). بنابراین، ناچاریم یکی از مقدمه‌های (۱) تا (۴) را رد کنیم. ولی مقدمه (۱) ناظر به قاعده‌ای کلی است و مقدمه (۳) نیز صرفاً مصداقی از همین قاعده است؛ مقدمه (۴) نیز ناظر به عبارات صریح دکارت است؛ پس هیچ‌یک از این موارد را نمی‌توان پذیرفت. تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند، مقدمه (۲) است، مبنی بر اینکه میان فیزیک و متافیزیک دکارتی نسبتی استنتاجی برقرار است (Clarke, 1979: 104 & 109). ولی رد این فرض به‌منزله پنبه‌شدن هر آن چیزی است که تا کنون رشته‌ایم.

برای رهایی از چنین بن‌بستی، به نظر می‌رسد که می‌توان بر محتوای نامه دکارت به مرن (Morin) مورخه ۱۳ جولای ۱۶۳۸ تکیه کرد. وی در آنجا یادآور می‌شود که منظورش از واژه «demonstrate»، نه معنایی تخصصی و فلسفی، بلکه ناظر به معنای روزمره‌اش بوده است (AT II 197-8; CSMK 106-107). پیگیری شواهدی از این - قبیل در آثار دکارت، دزموند کلارک را قادر ساخته است تا ادعای صریح دکارت، مبنی بر استنتاج فیزیک از متافیزیکش، را به نحوی تفسیر کند که گرفتار این بن‌بست نشود. به نظر وی، در هنگام خوانش آثار دکارت، سه عامل به‌طور هم‌زمان دست به - دست هم می‌دهند: (۱) تأکید بیش از حد دکارت بر اعتبار استدلال‌هایش (۲) استفاده وی از لفظ استنتاج (deduction) در اشاره به استدلال‌هایش (۳) تفاوت میان معنای امروزی «deduction» با معنای متداول آن در عصر دکارت. به هم پیوستن این سه عامل، ما را به معضلاتی همچون بن‌بست یادشده دچار می‌سازد (Clarke, 1979, 100). کلارک، با واکاوی واژه‌شناسانه و مستند چند معنای محتمل استنتاج مبانی فیزیک دکارتی از مبانی متافیزیک‌اش، نشان می‌دهد که لفظ «deduction» نزد دکارت، نه به معنای استنتاج منطقی، بلکه صرفاً به این معناست که متافیزیک دکارت، زمینه را برای افزایش احتمال صدق مبانی فیزیک‌اش (و نیز فهم سازگار آنها) فراهم می‌سازد. با آنکه برخی عبارات دکارت، ما را وسوسه می‌کند تا از معنای یادشده فراتر برویم، ولی با این کار در تفسیر ادعای وی به دردسر می‌افتیم (Clarke, 1979, 101 & 111 & 112). بنابراین، اگر ادعای این مقاله مبنی بر اینکه غایت‌گریزی دکارت در فیزیک را می‌توان از متافیزیکش استنتاج (یا بر اساس آن تبیین) کرد، تنها در همان معنای مدنظر وی از لفظ «استنتاج» فهمیده شود، آنگاه ایراد فرد مخالف نمی‌تواند مدعای یادشده را مخدوش سازد.

تقدیر و تشکر

ایده اولیه بخش (۵)، در خلال ترم دوم سال تحصیلی ۹۳-۹۲، در کلاس «دکارت»، مقطع دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی ارائه شده است. برخی از جوانب این بخش، حاصل انتقادهای استاد این درس (سید مسعود سیف) و دانشجویان دکتری (خصوصاً محمد ساکت) است. همچنین، بخش‌های فراوانی از بدنه این مقاله، (به‌طور

۱۱۵  بررسی انتقادی غایت‌گریزی دکارت در فیزیک / مهدی سلیمانی و همکاران

مستقیم و گاه غیر مستقیم) مدیون ایرادها و پیشنهادهای داور نشریه تأملات فلسفی - که هویشان برای ما آشکار نیست - بر نسخه اولیه این مقاله است.

منابع

شهرآیینی، م.، (۱۳۸۹)، تأملاتی در باب تأملات دکارت (از منظر روش‌شناسی)، ققنوس، تهران.
 هوسرل، ا.، (۱۳۸۱)، تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.

Aristotle, (1992), *Physics (Books I and II)*, translated with Introduction by W. Charlton, Clarendon Press, Oxford.

Aristotle, (1993), *Posterior Analytics*, translated with a commentary by J. Barnes, Clarendon Press, 2^{ed} edition, Oxford.

Beysade, J. M. (1993): "On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?", *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, translated into English by Ch. Paul, edited by S. Voss, Oxford University Press, New York & Oxford.

Broughton, J. (2008): "Self-Knowledge", *A Companion to Descartes*, edited by J. Broughton & J. Carriero, Blackwell Publishing Ltd, Malden.

Burt, E. A. (2003), *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Dover Publications, New York.

Clarke, D. (1979): "Physics and Metaphysics in Descartes' Principles", *Studies in History and Philosophy of Science (Part A)*, Vol. 10, Issue 2.

Cottingham, J. (1986), *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford.

Cottingham, J. (1993), *A Descartes Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford.

Cottingham, J. (2008), *Cartesian Reflections: Essays on Descartes' Philosophy*, Oxford University Press.

Cowley, G. F. (1991): "Descartes' Rejection of Finalism in Physics", edited by Georges J. D. Moyal, *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. IV, Routledge, London and New York.

Curley, E. (1993): "Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical", *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, edited by Stephen Voss, Oxford University Press, New York & Oxford.

Descartes, R. (1984), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, translated by J. Cottingham & R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge.

Descartes, R. (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, translated by J. Cottingham & R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge.

Descartes, R. (1991), *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*, Vol. III, translated by J. Cottingham & R. Stoothoff & D. Murdoch & A. Kenny, Cambridge University Press, Cambridge.

Frede, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Gaukroger, S. (1993): “*Descartes: Methodology*”, *Routledge History of Philosophy*, Vol. IV (The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism), edited by G. H. R. Parkinson, Routledge, London and New York.

Hatfield, G. C. (1998): “*Force (God) in Descartes’ Physics*”, *Oxford Readings in Philosophy: Descartes*, edited by J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford.

Osler, M. J. (1994), *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge University Press.

Preus, A. (2007), *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrow Press Inc.

Ross, D. (1995), *Aristotle*, Routledge, 6th edition, London and New York.

Williams, B. (2005), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, with a foreword by J. Cottingham, Routledge, London and New York.