

A Reflection on the Establishment of Modern Philosophy Based on “*Meditations on First Philosophy*”

Mohammadreza Hedayati*

Abstract

René Descartes is generally considered the first modern philosopher. In Descartes' time, a profound and pervasive skepticism was prevalent, and the newly emerging science lacked a philosophical foundation. What places Descartes in the position of founding modern philosophy is his attention to the fundamental crisis of knowledge for humankind: If humans are finite beings and the universe is infinite, how can humans attain knowledge of anything and be certain of its truth (correspondence)? Descartes' confrontation with this fundamental crisis and his determination to find a firm and stable basis for knowledge led to the formation of a new conception of truth and a new foundation for science. Descartes attempts, through an introspective journey within his own thoughts, by doubting everything possible, even the most self-evident matters, to reach an indubitable foundation for knowledge. Descartes completes this endeavor by narrating his introspective journey in the first person in his “*Meditations*”.

Keywords: Modern Philosophy, Philosophical Doubt, Certainty, Human Finitude, Foundation of Science, Reasonableness of the Universe.

Extended Abstract

Descartes is widely regarded as the first modern philosopher. With Descartes, philosophy entered a new phase, and with this transformation, it was able to guide and pave the way for a new form of science and human life, signs of which had appeared a little earlier, from the beginning of the Renaissance. In Hegel's words, "René Descartes

* Ph.D. Candidate of Philosophy (Modern Era), Allameh Tabatabaie University, Tehran, Iran,
mrhedayati@atu.ac.ir

Date received: 31/07/2024, Date of acceptance: 03/11/2024



is a bold spirit who re-commenced the whole subject from the very beginning and constituted afresh the groundwork on which Philosophy is based, and to which, after a thousand years had passed, it once more returned. The extent of the influence that this man exercised during his times and the culture of philosophy generally cannot be sufficiently expressed. "To understand the horizon opened in human history by Descartes's philosophy, it must be noted that for Descartes, as for any other philosopher, philosophy was not merely a theoretical investigation for the sake of curiosity or amusement, but the source of "our distinction from savages and barbarians, and the civilization and refinement of every nation is proportional to the level of its philosophical thought." In his time, a profound skepticism was prevalent, and the newly emerging science lacked a philosophical foundation. Descartes' focus on this foundational crisis of knowledge for humankind is what places him at the forefront of modern philosophy: If humans are finite and the world is infinite, how can we attain knowledge and be certain of its truth (correspondence)? His confrontation with this fundamental crisis and his determination to find a stable basis for knowledge led to a new conception of truth and a new foundation for science. Through introspection and by doubting everything, even the most obvious things, Descartes sought an indubitable foundation for knowledge. He recounts this introspective journey in his "Meditations". To better understand this, we should consider pre-Cartesian philosophers. Before Descartes, the world was considered finite and inherently intellectual, possessing an intrinsic order that guaranteed the attainability of knowledge and understanding of the world. The philosopher, ultimately, mirrored the objective world. Philosophers like Avicenna, when confronted with the question of how knowledge is possible, relied on something imperceptible to the senses yet existent and fundamental to the reality of objects: Intellect. Intellect, here, is an order of being abstract and superior to matter. Knowledge becomes possible through receiving intelligible forms of objects from the Active Intellect, thus finding a stable basis in the world attainable by humans. Descartes, however, reintroduced this question: If humans are finite and objects are external to them, how can they access and understand these objects? For Descartes, the intellectual aspect of the world, which earlier philosophers relied upon to establish the possibility of knowledge, could not be presumed by finite humans. Therefore, the question of knowledge took a different path for him. Descartes sought to discard everything doubtable, so that if anything indubitable remained, it could serve as the foundation for knowledge of the world. The first Meditation recounts this process of doubt. Descartes' narrative style in "Meditations", resembling a personal story rather

than classical philosophical texts, reflects his approach to re-establishing the foundation of knowledge. Starting with human finitude, and lacking a pre-existing foothold in the world, Descartes had to begin his inquiry from within thought itself, from the heart of skepticism. In essence, confronting the profound skepticism of his time, he attempted to establish a basis for knowledge that accounted for human finitude and the world's infinity. The new foundation he established in philosophy, while perhaps not as robust as the previous one, was indubitable. With Descartes' new foundation, truth is no longer defined as correspondence with an external reality, but as certainty achieved through human scientific endeavor. The no longer intellectual world becomes inaccessible, and humans, relying on their own indubitable existence, strive to understand the dispersed and infinite world. Before Descartes, truth existed as a standard for knowledge, and human good and happiness depended on attaining and resembling it. The world was inherently intellectual and stable, and human knowledge and action did not influence its order. It was humanity's task to conform to and approach this truth, even if attaining it remained uncertain. From now on, however, the world becomes intelligible and manifest only through human effort and the methodical application of reason.

Bibliography

- Al-Farabi (1986), *The Book of Opinions of the People of the Virtuous City*, Beirut: Dar al-Mashreq. [in Persian]
- Descartes, Rene (1376), *Descartes' Philosophy*, Manouchehr Sanei Darabeidi, 1st Edition, Tehran: Mahdi International Publishing. [in Persian]
- Descartes, Rene (1381), *Meditations on First Philosophy*, Ahmad Ahmadi, 6th Edition, Tehran: Samt. [in Persian]
- Descartes, René (1384), *Meditations, Objections, and Replies*, Ali Afzali, 3rd Edition, Tehran: Scientific and Cultural (Elmi va Farhangi) Publishing Company. [in Persian]
- Ibn Sina (1393), *Al-Ishaarat wa al-Tanbihat*, vol. 3, 2nd Edition, Qom: Nashr al-Balagha. [in Persian]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1896), *Lectures on the History of Philosophy*, E. S. Haldane, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Motahari, Morteza (2012), "Explanation", on: *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Mohammad Hossein Tabatabaei, 17th Edition, Tehran: Sadra. [in Persian]
- Sabzevari, Mullahadi (1390), *Sharh al-Manzoomhe fi al-Mantiq wa al-Hikmah*, Tehran: Bidar. [in Persian]
- Zia Shahabi, Parviz (2012), *A Phenomenological Introduction to Descartes' Philosophy*, 2nd Edition.

تأملی بر تأسیس فلسفه مدرن براساس کتاب تأملات در فلسفه اولی

محمدرضا هدایتی*

چکیده

دکارت عموماً به‌عنوان نخستین فیلسوف مدرن شناخته می‌شود. در زمان دکارت، اولاً، شکاکیتی بنیادین و عمیق فراگیر شده بود و ثانیاً، علم تازه‌سربرآورده نمی‌توانست تکیه‌گاهی در فلسفه زمان خود داشته باشد. آنچه دکارت را در موقعیت تأسیس فلسفه مدرن قرار می‌دهد توجهی است که او در فلسفه خود به بحران بنیادین علم برای انسان می‌کند: اگر انسان موجودی متناهی و جهان نامتناهی است، انسان چگونه می‌تواند به چیزی علم پیدا کند و به صحت (مطابقت) آن یقین داشته باشد؟ رویارویی دکارت با این بحران اساسی و عزم او برای دست‌یابی به اساسی استوار و پایدار برای علم به شکل‌گیری طرح تازه‌ای از حقیقت و اساسی تازه برای علم منجر شد. دکارت تلاش می‌کند تا با سیری درونی در اندیشه خود، با شک در هرآن‌چه ممکن است و حتی بدیهی‌ترین امور، به تکیه‌گاهی شک‌ناپذیر برای علم دست یابد. دکارت این تلاش را با روایت اول‌شخص از سیر درونی خود در رساله تأملات به سرانجام می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مدرن، شک فلسفی، یقین، تناهی انسان، بنیاد علم، معقولیت جهان.

۱. مقدمه

دکارت عموماً به‌عنوان نخستین فیلسوف مدرن شناخته می‌شود. فلسفه با دکارت وارد مرحله تازه‌ای شد و با این دگرگونی توانست راه‌بری و راه‌گشایی شکل تازه‌ای از علم و زندگی انسان را برعهده بگیرد که کمی قبل‌تر، از آغاز رنسانس، نشانه‌هایی از آن ظاهر شده بود. به تعبیر هگل،

* دانشجوی دکتری فلسفه (عصر جدید)، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، mrhedayati@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳



دکارت روحی جسور بود که موضوع فلسفه را از ابتدا موردبازنگری قرار داد و بنیادی جدید برای آن بنا نهاد؛ بنیادی که پس از گذشت هزار سال، فلسفه بار دیگر به آن بازگشت. میزان تأثیری که این مرد بر زمانه خود و بر فرهنگ فلسفی گذاشت قابل بیان نیست (Hegel 1896: 220-221).

برای فهم افقی که با فلسفه دکارت در تاریخ انسان گشوده می‌شود باید توجه داشت که برای دکارت، هم‌چون هر فیلسوف دیگری، فلسفه نه صرفاً یک پژوهش نظری از باب کنج‌کاوی یا تفنن، بلکه مایه امتیاز «ما از وحشی‌ها و بربرهاست و تمدن و تأدب هر ملتی متناسب با سطح تفکر فلسفی آن ملت است» (دکارت ۱۳۷۶: ۲۰۸)؛ بنابراین برای دکارت به عنوان یک فیلسوف تلاشی که در فلسفه پی گرفته می‌شود، همان قدر که تلاشی بنیادین در جهت راه‌یابی به حقیقت است، تلاشی بنیادین در جهت بناکردن علم و زندگی انسان بر اساسی استوار است، چنان‌که از نظر او «زیستن بدون فلسفه مثل این است که انسان چشمان خود را بسته و برای بازکردن آن‌ها نکوشد» (همان: ۲۰۹). تلاشی که فیلسوف در پی می‌گیرد صرفاً یک مسئله نظری در تاریخ فلسفه نیست که از سر کنج‌کاوی یا علاقه شخصی فیلسوف باشد، بلکه فیلسوف، در جست‌وجوی حقیقت، اساسی را می‌جوید که بتوان علم و زندگی را بر آن بنا نهاد. دکارت کلیت فلسفه و علم را هم‌چون یک درخت می‌داند که «ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات، و شاخه‌های آن، که از این تنه روئیده، تمام علوم دیگر است» (همان: ۲۱۷).

مسئله اساسی دکارت در تأملات «تأسیس بنایی استوار و پایدار در علوم» است، چراکه او در زمانه خود با بحرانی روبه‌رو بود که گریبان علم را گرفته بود. از یک طرف، شکاکیتی بنیادین و عمیق فراگیر شده بود و از طرف دیگر، آنچه تا آن زمان با نام فلسفه شناخته می‌شد نمی‌توانست اساسی استوار برای علومی باشد که در آن زمان در حال سربرآوردن بود. دکارت متوجه این نقص شده بود و خود تلاش داشت تا با طرح دوباره پرسش از علم در فلسفه خود، اساسی استوار و پایدار برای علوم فراهم آورد (ضیاءشهابی ۱۳۹۱: ۲۵). با طرح تازه این پرسش توسط دکارت فلسفه وارد دوره اخیر خود می‌شود. هگل این رخداد را این‌گونه توصیف می‌کند:

تنها با رسیدن به دکارت است که ما واقعاً وارد فلسفه‌ای می‌شویم که به معنای دقیق کلمه مستقل است؛ فلسفه‌ای که می‌داند از عقل به عنوان چیزی مستقل سرچشمه می‌گیرد و این‌که خودآگاهی از لوازم ذات حقیقت است ... می‌توان گفت که این‌جا ما در خانه خود هستیم و مانند دریانوردی پس از سفری طولانی در دریای طوفانی، اکنون می‌توانیم خشکی را ببینیم و به آن سلام کنیم. با دکارت، فرهنگ و فلسفه دوران مدرن، پس از سفری طولانی و خسته‌کننده در مسیری که تاکنون پیموده شده، سربرمی‌آورد (Hegel 1896: 217).

۲. علم متناهی به جهان نامتناهی

دکارت، برخلاف آن‌چه گاه گفته می‌شود، نه تنها انسان را در موقعیت خدایی نمی‌نشانَد، بلکه با التفات به تناهی انسان در برابر بی‌کرانگی جهان تلاش دارد تا اقتضای این تناهی را به‌جا آورد، چنان‌که در مقدمه تأملات می‌نویسد: «به‌یاد داشته باشیم که باید اذهان خویش را متناهی و محدود و خدا را وجودی نامتناهی و غیرقابل احاطه بدانیم» (دکارت ۱۳۸۱: ۲۱). انسان در فلسفه دکارت متناهی است و به همین جهت خطا می‌کند (همان: ۷۳). انسان خطا می‌کند، بدان جهت که محدود است و ازپیش احاطه‌ای بر جهان بی‌کران ندارد. این عدم احاطه دست‌رسی انسان به جهان و شناخت آن را با بحران اساسی روبه‌رو می‌کند. انسان در علم به‌دنبال درک کلی و ضروری از اشیاست؛ به‌دنبال آن‌چه شیء را شیء می‌کند و وحدت می‌بخشد، اما آن‌چه در پیش‌روی خود می‌بیند اشیایی است پراکنده، که نه از آن اویند و نه خود دارای نظم و وحدت مشخصی‌اند. حال اگر انسان متناهی است و این اشیا تعلق به او ندارند، بلکه غیر اویند، چگونه می‌تواند به آن‌ها راه پیدا کند و درباره آن‌ها شناختی حاصل کند؟

برای این‌که درک بهتری از این موقعیت داشته باشیم باید نگاهی بیندازیم به فلاسفه پیش از دکارت و ببینیم آن‌ها چگونه با این مسئله مواجه می‌شدند. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در نمط چهارم/شمارات می‌گوید: مردم گمان می‌کنند موجود همان محسوس است و آن‌چه حس بدان راه نیابد فرض وجودش محال است، اما بطلان این سخن از تأمل بر همین محسوسات به‌دست می‌آید، چراکه روشن است بر این محسوسات اسمی واحد واقع شده است، آن هم نه صرفاً از جهت اشتراک، بلکه از جهت معنای واحد؛ مثل انسان، که بر زید و عمرو به‌معنای واحدی به‌کار برده می‌شود، اما آن معنای واحد را یا حس درمی‌یابد یا در نمی‌یابد. اگر آن معنا را حس نمی‌تواند دریابد، لازم آید که از جست‌وجو در محسوس امر نامحسوسی به‌دست آید که چون متخیل هم نمی‌تواند باشد، معقول است و این امری شگفت‌انگیز است. آن امر معقول واحد است و حقیقت شیء به آن برمی‌گردد (ابن سینا ۱۳۹۳: ج ۳، ۲-۳). ابن سینا در این عبارات به این نکته توجه می‌دهد که شیء نمی‌تواند در فعلیت محسوس خود وحدت داشته باشد و واجد نامی باشد، اما چون وحدتی دارد و نامی، پس لابد این وحدت به حقیقتی در شیء برمی‌گردد که محسوس نیست و در ذات خود واحد و فاقد اجزاست و آن همان وجه معقول شیء است. شیخ‌الرئیس اگرچه نهایتاً در وجود چنین امری تردید نمی‌کند، اما وجود امری نامحسوس و ناپیدا را که اساس و حقیقت شیء محسوس بدان باشد واجد شگفتی می‌داند.

این صورت معقول به اشیای محسوس اجازه می‌دهد تا به علم درآیند، و آلا امر محسوس، به جهت پراکندگی و کثرت ذاتی‌اش، موضوع علم واقع نمی‌شود. به این ترتیب، جهان محسوس از اساسی معقول برخوردار است که در خود نظام‌یافته و استوار است و دستیابی به علم و معقولیت جهان را تضمین می‌کند، آن‌چنان‌که فیلسوف درنهایت مضاهای عالم عین می‌شود^۱ و می‌شود «جهانی بنشسته در گوشه‌ای».

آن‌چه این‌جا در بحث ما اهمیت دارد مواجهه‌ای است که ابن‌سینا، و به‌طور کلی فیلسوفان پیشامدرن، با این پرسش اساسی فلسفه داشته‌اند که انسان چگونه می‌تواند به جهان پیرامون خود علم پیدا کند. ابن‌سینا در مواجهه با این پرسش بر امری تکیه می‌کند که اگرچه محسوس نیست و با قوای حسی ادراک نمی‌شود، اما هست و حقیقت اشیا به همان برمی‌گردد. در این‌جا عقل مرتبه‌ای است از وجود که مجرد از ماده است و برتر از آن است، چنان‌که در بیان فارابی عقول در بالاترین مرتبه هستی قرار دارند که مستقیماً از جانب «وجود اول» صادر می‌شوند و ده مرتبه دارند و هر مرتبه نوعی واحد است که تنها یک مصداق می‌تواند داشته باشد (فارابی ۱۹۸۶: ۶۱-۶۲). فارابی در رساله *آراء اهل المدینة الفاضلة*، در بیان نحوه حصول علم (و حضور صور معقول نزد انسان)، ابتدا توضیح می‌دهد که عقل انسان فعلیت تام ندارد، بلکه بالقوه است و می‌تواند با پذیرش صور معقول به تدریج به فعلیت برسد، اما عقل انسان کفایت لازم را برای آن‌که خود به فعلیت برسد ندارد، بلکه به فاعل دیگری نیازمند است که آن را از قوه به فعل برساند؛ فاعلی که خود بالفعل عقل است و به آن عقل فعال می‌گویند؛ بنابراین عقل فعال، که مرتبه دهم از عقول ده‌گانه است، وظیفه افاضه صور معقول به نفس ناطقه را دارد و از این طریق، عقل بالقوه انسان را به فعلیت می‌رساند؛ شبیه نوری که خورشید به قوه بینایی می‌دهد و با آن قوه بینایی را به فعلیتش می‌رساند (همان: ۱۰۱-۱۰۲)؛ پس علم با دریافت صور معقول اشیا از عقل فعال ممکن می‌شود. بدین ترتیب علم اساسی استوار در جهان می‌یابد و برای انسان دست‌یافتنی می‌شود و پرسش از علم پاسخی پیدا می‌کند و آرام می‌گیرد.

دکارت اما این پرسش را بار دیگر به شکل تازه‌ای به میان آورد: اگر انسان متناهی است و اشیا تعلق به او ندارند، چگونه می‌تواند بدان‌ها راه یابد و به آن‌ها علم پیدا کند؟ برای دکارت، آن‌چه فیلسوفان پیش از او با اتکا به آن امکان علم را ثابت کرده بودند، یعنی وجه معقول جهان، امری نیست که انسان متناهی بتواند از پیش بر آن تکیه کند و به آن باور داشته باشد؛ به همین جهت، پرسش از علم برای او مسیر دیگری را پیدا می‌کند.

تأملی بر تأسیس فلسفه مدرن بر اساس کتاب *تأملات* در ... (محمدرضا هدایتی) ۲۷۱

باید یک بار برای همیشه در زندگی تصمیمی قاطع بگیرم که خود را از قید تمام آرایه‌ی که پیش‌از آن پذیرفته بودم واره‌انم و اگر می‌خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم، لازم بود کار ساختن را از نو، از پایه، آغاز کنم (دکارت ۱۳۸۱: ۲۹).

۳. ماجرای شک فلسفی

دکارت برای این کار، ابتدا، تلاش می‌کند تا یک بار برای همیشه هرآنچه را که شک‌کردنی است کنار بگذارد تا اگر نهایتاً امری شک‌ناپذیر باقی ماند، همان را تکیه‌گاه علم به جهان قرار دهد. تأمل اول در کتاب *تأملات* روایتی اول‌شخص از ماجرای این شک است.

من در تأمل اول، نخست، دلایلی را مطرح کرده‌ام که براساس آن‌ها می‌توانیم به‌طور کلی در همه‌چیز، مخصوصاً در اشیای مادی، شک کنیم و این دست‌کم تا وقتی است که ما برای علوم مبانی دیگری، جز آنچه تاکنون به‌دست آورده‌ایم، در دست نداریم. منفعت چنین شک عامی، هرچند در آغاز روشن نیست، اما بسیار بزرگ است، زیرا ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش‌پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس واره‌اند و سرانجام سبب می‌شود که هرگز دیگر نتوانیم در اموری که یک بار صحت آن‌ها را به‌دست آورده‌ایم بار دیگر تردید روا داریم (همان: ۲۳).

دکارت تلاش می‌کند نه‌صرفاً امور واضح‌البطلان و اموری که دلیل بر بطلان آن‌ها دارد، بلکه هرآن‌چیزی را که ذره‌ای تردید در آن رواست به کناری بگذارد تا بتواند به اساسی شک‌ناپذیر دست یابد.

باز هم به همان راهی خواهم رفت که دیروز می‌رفتم؛ یعنی با کنارنهادن هرچیزی که کم‌ترین تردیدی در آن قابل‌تصور باشد، آن‌چنان پیش خواهم رفت که گویی (به‌یقین) دریافته‌ام که باطل محض است و این مسیر را هم‌چنان خواهم پیمود تا به چیزی برسم که قطعی باشد و اگر هیچ کار دیگری از دستم برنیاید، دست‌کم یقین پیدا کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد (همان: ۳۶).

آنچه دکارت را از شکاکان جدا می‌کند این است که او به شکاکیت تن نمی‌دهد و نمی‌خواهد در آن باقی بماند، بلکه همه‌ی تلاش او در جهت برون‌رفت از آن است و البته راه برون‌رفت را از همین شکاکیت می‌داند و به آن امید دارد.

ارشمیدس، برای این‌که بتواند کره‌ی خاکی را از جا برکند و به مکان دیگر منتقل کند، تنها خواستار یک نقطه‌ی ثابت و ساکن بود؛ من هم، اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم امیدهایی بس والا داشته باشم (همان).

این‌که لحن دکارت در تأملات، بیش از آن‌که به متون فلسفی کلاسیک شبیه باشد، به «روایت یک قصه نزدیک» (ضیاء‌شهابی ۱۳۹۱: ۳۳) و واگویی‌هایی می‌ماند که از زبان اول‌شخص بیان شده است بیان‌گر نحوه تلاشی است که او برای بنیان‌گذاری دوباره علم صورت می‌دهد. گفتیم دکارت با تنهایی انسان آغاز می‌کند و انسان متناهی ازپیش‌تکیه‌گاهی در جهان ندارد تا بتواند آن را دستاویزی برای شناخت جهان قرار دهد؛ به همین جهت، او ناگزیر است تا مسیر تفکر خود برای پاسخ به مسئله علم را از خود تفکر و از دل شکاکیت آغاز کند (Hegel 1896: 224). او می‌خواهد ابتدا با واکاوی در دورن خود، یعنی تنها چیزی که به‌عنوان موجودی متناهی در دست‌رس دارد، تکیه‌گاهی پیدا کند که بتواند با آن به جهان راه یابد و درباره اشیا، به‌عنوان اموری بیرونی، سخن بگوید و حکم کند.

دکارت، در این سیر و سفر خود، که از درون آغاز می‌شود، با بی‌رحمی در هرآن‌چه پیش‌از آن در زندگی بدان باور داشته و هرآن‌چه پیشینیان به آن تکیه داشته‌اند شک می‌کند و حتی در آخرین مراحل شک خود در اموری شک می‌کند که مانند ریاضیات یقینی و شک‌ناپذیر به‌نظر می‌رسند، با این دلیل که ممکن است این امور یقینی «فقط اوهام و رؤیاهایی باشد که اهریمنی شیر و فریب‌کار و قدرت‌مند در ذهن من قرار داده است» (دکارت ۱۳۸۱: ۳۴). به‌بیان‌دیگر اگرچه این امور بدیهی به‌نظر می‌رسند و از منطقی قوی برخوردارند، ممکن است همگی ساخته‌وپرداخته چنین اهریمنی باشند و حکایت از واقعیتی ورای خود نداشته باشند.

«از کجا بدانم که من هم هرگاه رقم‌های دو و سه را با هم جمع می‌کنم، یا اضلاع مربع را می‌شمارم، یا درباب چیزهایی ساده‌تر از این‌ها حکم می‌کنم (اگر ساده‌تر از این‌ها قابل‌تصور باشد) فریب نخورده‌ام؟» (همان: ۳۲-۳۳).

چنین شکی تنهایی انسان را به‌رخ او می‌کشد و به او نشان می‌دهد که حتی یقین او، از آن‌جاکه موجودی متناهی است، می‌تواند در پسِ خود حکایت از چیزی نداشته باشد و اوهامی در خود نظم‌یافته و دل‌پذیر در ذهن او باشد. فیلسوف در این‌جا بی‌بنیادی و سستی تکیه‌گاه خود در جهان را پیش چشم می‌آورد و تلاش می‌کند تا راهی برای رهایی از آن پیدا کند، اما این تکلیفی است دشوار و طاقت‌فرسا که می‌تواند انسان را از ادامه مسیر منصرف کند و به ورطه سستی فروغلتاند:

اما این تکلیفی است دشوار [و مشقت‌بار] و ناخودآگاه نوعی سستی مرا در مسیر زندگی مألوف سوق می‌دهد و درست همان‌طور که اسیری که در رؤیا از آزادی موهوم لذت می‌برد، وقتی به فکر می‌افتد که آزادی وی رؤیایی بیش نیست، از بیدارشدن بیم‌ناک می‌شود و با همین اوهام دل‌پذیر هم‌داستان می‌شود تا این فریفتگی باز هم ادامه یابد (همان: ۳۵-۳۶).

تأملی بر تأسیس فلسفه مدرن بر اساس کتاب تأملات در ... (محمدرضا هدایتی) ۲۷۳

دکارت، با تخریب و تعلیق هرآنچه زندگی انسان با باور به آن‌ها بنا شده بود، در جست‌وجوی اساس استواری برآمد که ممکن بود هیچ‌گاه یافت نشود و برای همیشه انسان را در ورطه شک و ناامیدی رها کند. دکارت در ابتدای تأمل دوم می‌نویسد:

تأمل دیروز آن‌چنان ذهنم را از شکوک سرشار کرد که دیگر نمی‌توانم آن‌ها را فراموش کنم و راهی هم برای حل آن‌ها نمی‌بینم. درست مثل این‌که ناگهان در آبی بسیار ژرف افتاده باشم، به‌قدری مضطربم که نه می‌توانم پایم را در پایاب محکم کنم و نه این‌که با شناکردن خود را روی آب نگه دارم ... باین‌همه... این مسیر را هم‌چنان خواهم پیمود تا به چیزی برسم که قطعی باشد (همان: ۳۶).

بنابراین،

شک دکارت، بالاتر از شک معمولی و شک علمی، شک فلسفی (مابعدالطبیعی، متافیزیکی) است، چراکه آماج تیر این شک (یا این تیر شک) موجود است بما هو موجود ... که به یک معنا همه فیلسوفان (البته بعضی بی‌آن‌که خود ملتفت باشند) با همین شک است که ابتدا کرده‌اند به تفکر درباب موجود بما هو موجود (ضیاءشهابی ۱۳۹۱: ۳۱).

۴. تکیه‌گاه جدید علم

اما سفر دکارت سرانجام پایانی خوش می‌یابد و او درنهایت تکیه‌گاهی برای گذر به جهان و شناخت هستی پیدا می‌کند؛ و این نقطه لحظه شگفت‌آوری است که در ابن‌سینا با کشف امر معقول در اشیای محسوس برابر است؛ اما دکارت چگونه می‌تواند این لحظه شگفت‌انگیز را سپری کند و از واگویه‌های درونی خود تکیه‌گاهی برای علم به جهان، به‌عنوان امری که درمقابل اوست، پیدا کند؟ این تکیه‌گاه لاجرم می‌باید در نقطه‌ای باشد که فاصله‌ای میان درون و بیرون، و به‌معنای دیگر میان اندیشه و هستی، وجود نداشته باشد.^۲ به همین جهت، اولین حکم یقینی و شک‌ناپذیر انسان نمی‌تواند محتوایی بیرون از خود داشته باشد و هم‌چنان باید در ادامه همان مسیر شکل اول‌شخص داشته باشد. دکارت لحظه دست‌یابی به حکم آغازین فلسفه خود را چنین توصیف می‌کند:

وقتی این فریب‌کار مرا فریب می‌دهد بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من، در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم؛ بنابراین، بعد از امعان‌نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آن‌ها، سرانجام باید به این نتیجه معین رسید که این قضیه «من هستم» و «من وجود

دارم؛ هر بار که آن را بر زبان می‌آورم یا در ذهن تصور می‌کنم، بالضروره صادق است (دکارت ۱۳۸۱: ۳۷).

به این ترتیب، دکارت، با این اولین حکم یقینی و شک‌ناپذیر خود در تأمل دوم، فلسفه مدرن را بر اساسی تازه بنیادگذاری کرد: من اندیشنده. «در این تأمل، بر تأمل‌کننده آشکار می‌شود که خود او (که شناسنده است) از هر شناخته و شناختنی دیگر شناخته‌تر و شناختنی‌تر است ...، بلکه تا این شناخت در کار نباشد، هیچ شناخت دیگری میسر نتواند شد» (ضیاءشهابی ۱۳۹۱: ۵۷). آن‌چه در این‌جا کشف می‌شود و اساس فلسفه قرار می‌گیرد «منی است که در حال اندیشیدن است»، نه «موجودی که می‌اندیشد» و اندیشیدن یکی از شئون یا عوارض اوست. این‌جا اندیشیدن از شئون و عوارض «من» به عنوان یک جوهر نفسانی به حساب نمی‌آید، بلکه «من» در لحظه اندیشیدنش کشف می‌شود و اندیشیدن عین ذات اوست. دکارت این‌جا «من» را به عنوان مصداق انسان یا هر مفهوم کلی دیگری اثبات نمی‌کند، چراکه از نظر او چنین چیزی نمی‌تواند نقطه بنیادین و استواری برای علم باشد و بلکه خود آغاز پرسش‌های بی‌سرانجام در باب ماهیت «انسان» یا آن امر کلی است.

من قبلاً خودم را چه می‌دانستم؟ بی‌گمان خود را انسان می‌دانستم، اما انسان چیست؟ آیا بگویم: حیوان ناطق است؟ قطعاً نه، زیرا در آن صورت باید تحقیق کنم که حیوان چیست و ناطق چیست؛ و بدین ترتیب، ناخودآگاه از یک سؤال واحد به بی‌نهایت سؤال‌های دشوارتر دیگری می‌افتم (دکارت ۱۳۸۱: ۳۹).

در تأملات، حکم آغازین دکارت سوم‌شخص نیست که میان حکم‌کننده و محتوای حکم فاصله‌ای در کار باشد؛ برخلاف قضایای معمول فلسفه و علم، که از زبان سوم‌شخص بیان می‌شوند و دربارهٔ اموری‌اند که بیرون از حکم لحاظ شده‌اند، ولواین‌که آن حکم دربارهٔ وجود خود بوده باشد، آن‌چنان‌که ابن‌سینا در برهان مشهور به برهان انسان معلق در باب نفس انسان حکم می‌کند. ابن‌سینا، در ابتدای نمط سوم/شارات و تنبیهات، در اشعار به وجود نفس انسانی، مخاطب را به درون خود ارجاع می‌دهد و از او می‌خواهد که در آن تأمل کند: «ارجع إلی نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحاً بل و علی بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك» (ابن‌سینا ۱۳۹۳: ج ۲، ۲۹۲).

در ادامه می‌گوید: تو هیچ‌گاه، چه در وضعیت سلامت عقل و چه حتی در خواب و مستی، نمی‌توانی از وجود خود غافل شوی؛ و بعد می‌گوید: حتی اگر لحظه‌ای را فرض کنی که اعضای بدنت را نمی‌بینی، بلکه اعضای بدنت از هم گسیخته و در هوای آزاد معلق باشند، در این

تأملی بر تأسیس فلسفه مدرن بر اساس کتاب تأملات در ... (محمدرضا هدایتی) ۲۷۵

شرایط، از همه چیز غافل خواهی بود، آلا وجود خودت.^۳ ابن سینا در تنبیه بعدی توضیح می‌دهد که تو نفست را با هیچ واسطه‌ای ادراک نمی‌کنی، نه با عقل و نه با قوای حسی، بلکه بی‌هیچ واسطه‌ای درباره آن آگهی داری: «بقی أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى و إلى وسط فإنه لا وسط». در نهایت اثبات می‌کند که تو از طریق فعلت هم نمی‌توانی به نفست راه پیدا کنی، بلکه پیش از آن باید به فاعل فعل إشعار داشته باشی.^۴

در این جا، اولاً، ابن سینا در بیان وجود «نفس انسانی» است که امری واحد و غیر از مجموعه حواس انسان است و لاجرم نمی‌تواند خود محسوس باشد؛ دوم آن‌که ابن سینا تلاش دارد تا با تنبیه و اتکا به شهود درونی، وجود نفس را به عنوان جوهری غیر جسمانی اثبات کند؛ جوهری در خود موجود که خود را در ذات خود شهود می‌کند و البته ویژگی‌ها و صفات و افعالی از قبیل اندیشیدن دارد. نتیجه شهود نفس از ذات خود حکمی سوم شخص درباره وجود جوهر نفس است، آن‌چنان‌که ابن سینا از ابتدا به دنبال اثبات آن بود.

در بیان دکارت، جوهر به عنوان حقیقتی «در خود»، که می‌توان به کشف آن نائل شد، اثبات نمی‌شود، بلکه آن جوهری که در نقطه آغاز و اساس فلسفه دکارت قرار می‌گیرد سوژه‌ای است که در حال اندیشیدن است و در نقطه آغاز، تنها از موضع اول شخص می‌توان درباره آن سخن گفت. او به حکمی دست می‌یابد که در همان لحظه حکم، خود بر صحت خود دلالت دارد و محتوایی بیرون از خود ندارد؛ بنابراین در این حکم، اندیشه و هستی بر هم منطبق می‌شوند^۵ و همین حکم مبنایی برای فلسفه دکارت شده و فلسفه را به قلمرو تازه سوژکتیویته وارد کرده است (Hegel 1896: 228).

۵. نتیجه‌گیری

دکارت در تلاش فلسفی خود در جهت بنانهادن اساسی استوار برای علم با طرح تازه پرسش از علم در فلسفه خود به درک تازه‌ای از حقیقت نائل می‌شود و فلسفه را وارد مرحله تازه‌ای می‌کند. او تلاش می‌کند در مواجهه با شکاکیت بنیادین زمانه خود این بار اساس علم را بر اساسی بنا کند که در آن تناهی انسان و بی‌کرانگی جهان لحاظ شده باشد. بنای تازه‌ای که او در فلسفه تأسیس می‌کند، هرچند به استحکام و ثبات بنای پیشین نیست، اما بنایی شک‌ناپذیر و غیرقابل تردید است.

با مبنای تازه‌ای که در فلسفه دکارت گذاشته می‌شود، حقیقت دیگر نه به عنوان مطابقت با واقعی که در مقابل او قرار دارد، بلکه به معنای یقین است (ضیاءشهابی ۱۳۹۱: ۳۸) و یقین در

تلاش علمی انسان حاصل می‌شود. جهانی که دیگر معقول نیست از دست‌رس انسان خارج می‌شود و انسان، با تکیه بر وجود شک‌ناپذیر خود، تلاش می‌کند تا خود جهان پراکنده و نامتناهی را به فهم درآورد. تا پیش از دکارت حقیقتی هست که معیار علم مطابقت با آن و خیر و سعادت انسان در گرو راه‌یابی و تشبیه به آن است. جهان در ذات خود معقول و استوار است و علم و عمل انسان در نظم و استواری آن مداخلت ندارد. انسان است که باید خود را با آن منطبق و به آن نزدیک کند، گرچه ممکن است توفیق شناخت و دست‌یابی به آن حقیقت را پیدا نکند؛ اما از این‌پس جهان تنها با تلاش انسان و به‌کارگیری روش‌مند عقل او معقول و آشکار می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. معقولیت عالم عین چنان استوار و متعین است که ملاهادی سبزواری، در شرح منظومه، فلسفه را صیورت انسان در جهت تشبیه به عالم عین می‌داند: «الحکمة صیورۃ الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (سبزواری ۱۳۹۰: ۱۷۲).

۲. به تعبیر هگل:

“The demand which rests at the basis of Descartes’ reasonings thus is that what is recognized as true should be able to maintain the position of having the thought therein at home with itself” (Hegel 1896: 226).

۳. «و لو توهمت أن ذاتک قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة و فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها؛ بل هي منفردة و معلقة لحظة ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن کل شیء إلا عن ثبوت إنيّتها».

۴. استاد مرتضی مطهری، در شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی، با استفاده از همین برهان ابن‌سینا، توضیح می‌دهد که وجود نفس را نمی‌توان از طریق فعل آن به اثبات رساند و از این جهت استدلال دکارت را مخدوش می‌داند و در توضیح می‌گوید:

«انسان، در مرحله قبل از آن‌که وجود اندیشه را در خود بیابد، وجود خود را می‌یابد و خود دکارت که می‌گوید «می‌اندیشم»، معلوم می‌شود که اندیشه مطلق را نیافته، بلکه اندیشه مقید را (با اضافه به میم: می‌اندیشم) یافته؛ پس قبل از آن‌که اندیشه خود را بیابد، خود را یافته است ... [بنابراین] ابن‌سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آن را دلیل بر وجود نفس گرفته است» (مطهری ۱۳۹۱: ۵۴).

آن‌چه در این نقل‌قول اهمیت دارد توجه به درکی است که در فلاسفه پیش از دکارت از جوهر وجود دارد و همین درک مانع فهم طرح متفاوتی می‌شود که در فلسفه دکارت شکل گرفته است. این طرح جدید،

تأملی بر تأسیس فلسفه مدرن بر اساس کتاب تأملات در ... (محمدرضا هدایتی) ۲۷۷

هرچه باشد و هر تناقض و بحرانی را که در درون خود پیروراند، درک تازه‌ای است که فهم آن در چهارچوب فلسفه‌های پیشین امکان‌پذیر نیست. در این‌جا ما جوهر را در فعلش می‌شناسیم. دکارت نمی‌خواهد از طریق فعل جوهری به نام نفس وجودش را اثبات کند، بلکه جوهر نفس در شکل تازه‌ای حاضر می‌شود که تنها در فعلش تحقق دارد و تنها در فعالیتش می‌توان از آن سخن گفت و به آن اشاره کرد: «من هستم، من وجود دارم، این امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم، زیرا هرگاه تفکر من یک‌سره متوقف شود، شاید در همان وقت، هستی یا وجودم هم به کلی متوقف شود ... من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد؛ یعنی من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم» (دکارت ۱۳۸۱: ۴۰-۴۱).

ضمن این‌که دکارت، در کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها*، از این اشکال آگاه است و خود به‌صراحت می‌گوید: «هنگامی که ما آگاه می‌شویم که موجودات اندیشنده‌ای هستیم، این [آگاهی] یک عمل اولیه معرفت است که از هیچ استدلال قیاسی به دست نیامده است ...، بلکه این [وجود] را با یک فعل بسیط شهود ذهنی درمی‌یابد» (دکارت ۱۳۸۴: ۱۶۲)؛ بنابراین «می‌اندیشم، پس هستم» نه یک قیاس، بلکه یک درک اولیه بسیط است که در آن، شخص وجود خود را در فعل اندیشیدن کشف می‌کند و این اندیشیدن عین وجود او و نه صرفاً فعل اوست.

۵. به تعبیر هگل:

“Thought as Being and Being as thought — that is my certainty, ‘I’; in the celebrated *Cogito, ergo sum* we thus have Thought and Being inseparably bound together” (Hegel 1896: 228).

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۳)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶)، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: المهدی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۹۰)، *شرح المنظومه فی المنطق والحکمة*، تهران: بیدار.
- ضیاءشهبازی، پرویز (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران: هرمس.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۶)، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، بیروت: دار المشرق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، «شرح» بر: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، محمدحسین طباطبائی، تهران: صدرا.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1896), *Lectures on the History of Philosophy*, E. S. Haldane, Lincoln and London: University of Nebraska Press.