

Epistemological Explanation of Sense Experience in Cartesian Thought

Seyyed Mostafa Shahraeni¹  | Mojtaba Jalili Moghaddam² 

¹ Corresponding Author, Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies, Iran. Email: m-shahraeni@ihcs.ac.ir

² PhD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Iran. Email: m.jalili61@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 3 May 2023

Received in revised form 8 June 2023

Accepted from 11 June 2023

Published online 13 August 2023

Keywords:

experience, truth, thinking I, composite I

ABSTRACT

It seems that in Cartesian thought the possibility of sense experience cannot easily be put forward because of the theoretical foundations of his philosophy. He, in his masterpiece, i.e., *Meditations on First Philosophy*, from the very beginning tries to erase any sign of sensory world - the main subject-matter of sense experience and its pre-condition – through (ordinary or hyperbolic) doubts. His attack on senses is so giant that until Sixth Meditation they cannot be restored unless through theology by recourse to the non-deceiving God. The restoration upon which there are great differences among scholars. In our paper, we try to show that regarding to the end of Cartesian philosophy as the mastery over nature, to the extent that he explicitly calls his philosophy, “practical” as opposed to the “theoretical” philosophy of Scholastics, we cannot help but accept not only possibility of sense experience but also its necessity. This mastery over nature can only be attained, for human beings, within the realm of sense experience which is the final link among man as the thinking thing and nature as the extended one, through which the Cartesian science is to be established. Now, if sense experiences have remained unexplained in Cartesian thought, Descartes’ claim that “our philosophy makes us the lords and masters of the nature” remains unexplained, too.

Cite this article: Shahraeni, M. & Jalili Moghaddam, M (2023). Epistemological Explanation of Sense Experience in Cartesian Thought. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 634-649. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.56427.3528>



© The Author(s).

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.56427.3528>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Descartes as the father of modern era speaks of ‘discovering a practical philosophy which might replace the speculative philosophy taught in the schools ... This philosophy makes ourselves, as it were, the lords and masters of nature.’ He, throughout his writings, stresses on ‘practical’ benefits of his philosophy. But when we begin to read his masterpiece on metaphysics, *Meditations on First Philosophy*, it is hard to find any sign of this practical aspect and mastery over nature to which he has hoped us. Strangely enough, as we proceed *Meditations*, we are detaching from nature in ordinary language, i. e. the world of sense and approaching to its philosophical notion, i. e. that of reason. The Cartesian promised mastery over nature, if it is to be attained, would be done through science not through metaphysics; and it is clear that what is the basis in science is nothing but sense experience. Again, it is strange that sense-data upon which sense experience is based is set aside from the very beginning of the First Meditation.

We, in present paper, try to show that detaching from sensible nature and setting aside sense data are all consistent with Cartesian doubt and his method of analysis. There is no inconsistency in Cartesian promised mastery over nature in his *Discourse on Method* and the seemingly opposite practice in his *Meditations*. It is true that from the very beginning of First Meditation, the reader encounters him/herself with the succeeding waves of doubts target of which is five senses and their objects. But the upward phase of Cartesian method of analysis is accomplished up to the end of Third Meditation and from the beginning of Fourth Meditation from which the downward phase of his method proceeds one can see little by little, sensation is revived. In Fifth Meditation, Descartes speaks of imagination, sense perception and from natures of corporeal things which can be understood by mathematics. And finally, in Sixth Meditation, he turns to establish the corporeal world through appealing to the faculty of sensation as a capacity in human mind.

Now, we try to show how Descartes establishes first the possibility of sense experience, and second its necessity. To do this, he should prove the possibility and necessity of sensible world, and to prove this, in turn, he should redefine human beings whom defined formerly in Second Meditation as comprising of two mutually incompatible substances, thinking and extended. Man as composite of thought and extension cannot be able to have sense perception as a result of which in Sixth Meditation Descartes tries to revive the two faculties of man, that is to say, sensation and imagination. In the title of Fifth Meditation, it is clear that it concerns with the essences of the material things and Descartes explicitly begins this Meditation by saying that “before I inquire whether any such things exist outside me, I must consider the ideas of these things, in so far as they exist in my thought”. Then this Meditation devotes to the possibility of material things in so far as they are objects of mathematics. And in the final paragraph of this Meditation, says that “now it is possible for me to achieve full and certain knowledge of ... the whole of that corporeal nature which is the subject-matter of pure mathematics”. The opening paragraph of the Sixth Meditation begins as: “It remains for me to examine whether material things exist”.

After establishing the ideas of corporeal things in mind as the subject-matter of mathematics, Descartes argues that: “God has given me no faculty at all for recognizing any such source for these ideas; on the contrary, he has given me a great propensity to believe that they are produced by corporeal things. So, I do not see how God could be understood to be anything but a deceiver if the ideas were transmitted from a source other than corporeal things. It follows that corporeal things exist.” Now, he tries to transcend from man as composed of two distinct substances to man as possessing two distinguished faculties: imagination and sensation. This redefined Man as sensing being is a man who can live a normal life in sensible world: “Nature ... teaches me, by these sensations ... that I am not merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined and, ... I and the body form a unit”. During the Sixth Meditation, Descartes transmits from dualistic notion of man to unitary one whom can be identified with the pre-Meditations ordinary man.

Sense experience is established both as possible and necessary when ordinary world of senses revived and Cartesian man as composed of two mutually incompatible substances was replaced by ordinary man who can live in sensible world. Corresponding to epistemological situation of ordinary man, certainty reduces from absolute certainty to the moral or practical one with which all science deals. Here is the phase that the Cartesian Tree of Knowledge can be flowered in its three branches.

تبیین معرفت‌شناختی تجربه در اندیشه دکارت

سید مصطفی شهرآیینی^۱ | مجتبی جلیلی مقدم^۲

^۱ (نویسنده مسئول)، دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران. رایانامه: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: m.jalili61@yahoo.com

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|--|
| نوع مقاله: مقاله پژوهشی | چنین می‌نماید که با توجه به مبانی فکری دکارت، به‌سادگی نمی‌توان درباره امکان تجربه در فلسفه او سخن گفت چراکه او در شاهکار فلسفی‌اش، <i>تأملات در فلسفه اولی</i> ، از همان آغاز با طرح شک افراطی بساط عالم حس را که موضوع اصلی تجربه و پیش‌شرط امکان آن است، چنان فراهم می‌چیند، که تا «تأمل ششم»، محسوسات در محاق هستند و در آنجا نیز به شیوه‌ای کلامی و با استناد به نافریبکاری خداوند می‌کوشد عالم حس را سر جای خود بازگرداند. اما در اینکه تا چه اندازه در این راه کامیاب بوده است میان دکارت‌شناسان اختلاف‌نظر بسیاری هست. ما در پژوهش پیش رو می‌کوشیم نشان دهیم که اگر غایت فلسفه دکارت را — چنان‌که خود بدان تصریح دارد — سیطره آدمی بر طبیعت بدانیم تا جایی که او فلسفه‌اش را «فلسفه عملی» در برابر «فلسفه نظری» مدرسیان می‌نامد، چاره‌ای جز این نداریم که نه‌تنها به امکان که به ضرورت تبیین تجربه در اندیشه دکارت اذعان کنیم. توضیح اینکه این سیطره و تسخیر آدمی بر طبیعت در فلسفه عملی دکارت، تنها در تجربه است که تحقق می‌یابد، بدین معنا که واپسین حلقه رابط فاعل شناسا با طبیعت همانا تجربه است که عالم را در زیر سیطره و چیرگی او درمی‌آورد و از این رهگذر، قرار است علم دکارتی سروسامان گیرد. حال اگر نتوانیم تجربه را در اندیشه او تبیین کنیم و توضیح دهیم، غایت آشکار فلسفه او، یعنی تبدیل ما به «اربابان و مالکان طبیعت» تبیین‌ناپذیر می‌ماند. |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳ | |
| تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸ | |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱ | |
| تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲ | |
| کلیدواژه‌ها: تجربه، حقیقت، من اندیشنده، من مرکب | |

استناد: شهرآیینی، سید مصطفی و جلیلی‌مقدم، مجتبی. (۱۴۰۲). تبیین معرفت‌شناختی تجربه در اندیشه دکارت، *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۷(۴۳)، ۶۳۴-۶۴۹.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.56427.3528>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

ادراک حسی و تجربه امور محسوس پیرامونی، نخستین و آغازین شناختی است که آدمی در خود می‌یابد. فیلسوفان از جهات گوناگون و گاه متضاد این نوع شناخت را مورد امعان نظر و تبیین قرار داده‌اند و در تاریخ درازآهنگ فلسفه جایگاه و مقام متفاوتی بدان داده‌اند تا جایی که نظریهٔ مثل افلاطون و نیز نظریهٔ صورت ارسطو را می‌توان تلاش‌هایی برای تبیین وقوع تجربه و ادراک حسی به شمار آورد. دکارت در مقام پدر فلسفه جدید تبیینی نوین و نبوغ‌آمیز از تجربه و جایگاه آن ارائه می‌دهد و به سراغ تبیین تجربه در علمی می‌رود که پیش از وی با رویکرد ریاضی و آزمایش‌های تجربی روییده بود و هم‌نوا با حال و هوای تصرف و تسخیر و نگاه تکنیکی و در توافق با بیکن و گالیله، فلسفه‌ای را ترویج می‌دهد که رهگشای عالمی است که باید تسلیم قدرت آدمی و پذیرای تصرف و تسخیر او باشد. در این‌جا عالم، «جهانی است که حیات در آن هیچ معنا و مفهومی ندارد» (شهرآیینی، ۱۳۹۶، ۱۵۳).

این علم برافشاندۀ نوری است که زین پس معنابخش است و از طبیعت جز خدمت نمی‌خواهد. دکارت شالودهٔ علمی را پی می‌افکند که به‌خلاف علم سنتی، روگرفتِ عالم طبیعت نیست و نمی‌خواهد همراه، هم‌گام و هم‌آهنگ با جهان و طبیعت باشد بلکه از حیث مبدأ و غایت و روش با علم پیش از خود تفاوت دارد. این علم در پی تأمین رفاه، امنیت، سلامت و عمر دراز و برچیدن فقر و جنگ و بیماری است. هم‌نوایی دکارت با نگاه سیطره‌طلب علم جدید کار را بدان‌جا می‌رساند که وی در مقام فیلسوف در پی فلسفی کردن این نگاه تسخیری در عقل مدرن است که استیلایش بر اذهان از سدهٔ پیش از وی آغاز شده بود و تا به امروز نیز ادامه یافته است. در حقیقت «کار دکارت را باید اظهار و ارائه فلسفی تغییر در دورنما و چشم‌انداز انسان دانست که پیش‌تر [از او در دهه‌های پایانی سده‌های میانه و در دروان نوزایی] رخ داده بود» (هایدگر، ۱۹۷۷، ۸۸-۹۰).

عقل جدید در مقام برساندۀ دورهٔ جدید و قوام‌بخش علم چیرگی‌خواه، چنان با این روش و نگاه استیلاطلب درهم‌تنیده است که این عقل سامان نمی‌یابد مگر آن‌که آدمی تبدیل به سوژه گردد؛ سوژه شدن بشر تکیه‌زدن بر جایگاه تعیین‌کنندهٔ حقیقت و دایرمدار هرآن‌چه هست است و گویی اوست که پرتوافشان است و در نور او همه چیز، همانی است که هست و هر چیز معنای خویش را از همو می‌گیرد و این سوژه پدیدار نخواهد شد مگر آن‌که شک افراطی در کار آید. هرچند «روش شک نه تمام روش دکارت و نه حتی تمام روش فلسفی وی است» (ویلیامز، ۲۰۰۵، ۲۰).

با این همه، شک ابزاری است کارآمد برای آن‌که سوژه که من اندیشنده است در آغاز راه تأسیس قرار گیرد؛ چنان‌که هگل شک دکارتی را چنین می‌فهمد:

شک دکارت بدین معناست که فقط بایستی از اندیشنده آغاز کرد و به پیش رفت (هگل، ۱۹۹۰، ۱۳۷-۱۳۸).

ارتباط اندیشه و وجود در من اندیشنده چنان تنگاتنگ است که اگر من از اندیشیدن بازایستد، از بودن بازمی‌ایستد، یعنی من اندیشنده، برخوردارگاه وجود و اندیشه است که این امر زمینه‌ای نوین برای مابعدالطبیعه فراهم می‌آورد و در مقام وطنی برای آن پدیدار می‌شود تا نقطهٔ آغازی برای آن باشد، چرا که از این پس، «تعیین‌یافتگی وجود به من اندیشنده است» (هگل، ۱۹۹۰، ۱۳۹). (به این معنا،

باید پذیرفت که از این پس تنها آن چه وجود دارد که به اندیشه درآید و «تنها زمانی می‌توانیم از وجود چیزی بپرسیم که تصویری واضح و متمایز از آن داشته باشیم» (گاوکروگر، ۲۰۰۴، ۶۹).

من اندیشنده با هم‌سان‌سازی وجود و اندیشه و انحصار آنها در نزد خویش، هر آنچه را بخواهد دیده شود و به درک آید و نیز هر چه را اراده کند که جامه وجود بر تن کند، در ذیل خویش دارد و بدین گونه است که برتر بودن و رسالت تعیین‌بخشی خویش را به سرانجام می‌رساند و شایسته چیرگی و استیلا می‌گردد. بدین ترتیب، حقیقت از معنای یونانی و قرون‌وسطایی و نیز از تمهیدات و تبعات^۱ آن تهی می‌گردد و به همان اطمینان یا یقین من اندیشنده (هایدگر، ۱۹۷۳، ۲۵) و صد البته با تمهیدات و تبعات^۲ آن فرومی‌کاهد و در همین راستاست که تمایز حقیقت الهی و حقیقت بشری آغاز و نشانه‌اش در واپسین بند «تأمل سوم» تأملات پدیدار می‌گردد که نشان‌گر جدایی راه ایمان و عقل بشر است. این جدایی حقیقت الهی و بشری از هم‌دیگر تا جایی است که می‌توان گفت:

دکارت حقیقت خدایی را برای خدا می‌گذارد و مدعی بسندگی تنها یک حقیقت برای انسان می‌شود (فرانکفورت، ۲۰۰۸، ۲۵۵).

من اندیشنده با اتکاء به یقین خویش و به مدد خدای نافریکار ماهیت جهان مادی را تنها امتداد قلمداد می‌کند که جز موضوع و متعلق علم ریاضیات نمی‌تواند بود. اینک، در این میان، پرسش‌هایی پیش می‌آید از این دست که با توجه با اینکه من اندیشنده در گام نخست پدیدارشدنش، حواس و عالم محسوس را کنار می‌زند، این من چه نسبتی با تجربه می‌تواند داشت؟ آیا من اندیشنده می‌تواند دریافت حسی از عالم مادی داشته باشد؟ نظر به اینکه میوه‌های درخت دانش دکارتی را جز از سرشاخه‌های سه علم طب و مکانیک و اخلاق نمی‌توانیم بچینیم و علم هم بی یاری حس و تجربه هیچ راهی به میوه‌دادن ندارد، می‌کوشیم به این پرسش بس اساسی پاسخ دهیم که معرفت تجربی چه جایگاهی در معرفت‌شناسی دکارتی دارد و اصولاً شناخت علمی در اندیشه دکارتی چگونه رخ می‌تواند داد؟

تجربه

۱. امکان تجربه

بر اثر امواج سهمگین شک دکارتی در «تأمل نخست» که حس و داده‌های حسی را نشانه می‌گرفت، سرتاسر عالم محسوس مادی چنان در بوتۀ تردید افتاد و آدمی به دو جوهر چنان ناهم‌سازی (اندیشنده/ممتد) تقسیم گشت، که مجالی برای سخن گفتن از تجربه حسی حتی در مقام امکان هم نماند، تا جایی که برای پرداختن به تجربه در اندیشه دکارت، نخست باید امکان آن را نشان داد. البته ما بعد از نشان‌دادن امکان تجربه، پا را فراتر می‌نهیم و می‌کوشیم، ضرورت آن را هم در اندیشه دکارت نشان دهیم، چراکه سخت بر این اعتقادیم که اگر تجربه را در اندیشه دکارت نادیده بگیریم، برنامه پژوهش ناب^۳ او هرگز از همان مرحله نظری در نمی‌آید و جامه عمل به خود نمی‌پوشد که این آشکارا با غایت دکارت از فلسفه‌اش نمی‌خواند. به نظر می‌رسد کنارزدن عالم حواس در «تأمل نخست» برای آن است

^۱ همسانی و همجنس بودن شناخت بشری و الهی در مطابقت با واقع و تفاوت در تناهی و عدم تناهی

^۲ یعنی ناهم‌گونی شناخت الهی و شناخت بشری و جدایی نوعی این دو قلمرو از همدیگر که در ادامه بدان می‌پردازیم.

^۳ اشاره‌ای است به عنوان کتاب تأثیرگذار برنارد ویلیامز: (Descartes: The Project of Pure Enquiry, Pelican Books, 1978)

که آن را در مرحله سپس‌تر و بر مبنایی متقن و مستحکم به سر جای خود بازگرداند. دکارت از «تأمل پنجم» گویی فرآیند احیای عالم حس و تجربه را با پرداختن به ماهیات امور مادی آغاز می‌کند و در «تأمل ششم» می‌کوشد تا امکان تجربه را با بازگرداندن عالم محسوس به سر جای خود به کرسی بنشانند.

۱-۱. اثبات عالم مادی

با واکاوی قابلیت‌های من اندیشنده در «تأمل دوم» که دکارت آن را به «چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، حکم به ایجاب و سلب می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد و همچنین تخیل و احساس می‌کند (CSM II: 19). به دو قابلیت برمی‌خوریم که با واژه «همچنین» در پایان فهرست توانایی‌ها آمده است و به گفته جان کاتینگم، دکارت‌شناس برجسته و مترجم آثار دکارت به انگلیسی، گویی مانند فکری بعدی^۱ یا افزوده‌ای^۲ به این تعریف است و به‌نوعی توانایی درجه دوم برای من اندیشنده به‌شمار می‌روند. البته با توجه به کنارزدن عالم حس، چندان هم نمی‌توان توقع داشت در «تأمل دوم» به این دو قابلیت ذهن توجهی صورت گیرد چون نظر به موضوع و متعلق‌شان در بوتۀ تردید است، خودشان هم بلاموضوع هستند.

دکارت پس از «تأمل چهارم» که نسبت فاهمه و اراده را روشن می‌سازد و گوشزد می‌کند که اگر می‌خواهیم به احکامی صادق برسیم و از احکام کاذب دوری جوییم، باید تا می‌توانیم دامن اراده را فراهم چینییم و دامن فاهمه را بگسترانیم، در «تأمل پنجم» به سراغ ماهیت امور مادی و محسوس می‌رود. او در همان آغاز اعلام می‌دارد:

اما بر من است که پیش از کاوش در این باره که آیا چنین چیزهای در بیرون از من وجود دارند، به تصورات این چیزها از آن حیث که در فکر من وجود دارند، بپردازم و ببینم کدامیک از آن‌ها متمایز و کدامیک مبهم است (CSM II: 44).

روشن است که با همسان‌انگاری وجود و اندیشه که در «تأمل دوم» رخ داد، اصولاً نمی‌توان درباره وجود چیزی فارغ از ماهیت واضح و متمایز ذهنی آن، ایجابی یا سلبی، سخنی گفت؛ چرا که اگر از چیزی ماهیت واضح و متمایزی در اندیشه نداشته باشیم، آن چیز به‌کلی از دسترس ما بیرون است. از این‌رو، دکارت گویا در «تأمل پنجم» به نمونه پاره‌موم در «تأمل دوم» بازمی‌گردد و می‌کوشد امتداد را این‌بار در قالب ماهیات ریاضی ممتد به اثبات برساند و نشان دهد که عالم ممتد، امکان ذاتی دارد چون ماهیتش برای ذهن واضح و متمایز است. ماهیات ریاضی امور جسمانی با آن که وجود بیرونی ندارند ناچیز هم به‌شمار نمی‌روند چرا که چنان ثابت و تغییرناپذیرند که اراده من را بر آنها هیچ تأثیری نیست (CSM II: 44). دکارت «تأمل پنجم» را با این جمله به پایان می‌برد که:

اینک می‌توانم ... درباره کل طبیعت جسمانی نیز که موضوع ریاضیات محض [و هندسه] است، به شناخت کامل و یقینی برسیم» و «تأمل ششم» را با این جمله آغاز می‌کند که «بر عهده من است که بررسی کنم آیا چیزهای جسمانی وجود دارند. [یا این‌که] دست‌کم روشن سازم که آن‌ها از آن حیث که موضوع ریاضیات

¹ afterthought

² addition

محض هستند، می‌توانند [یعنی ممکن است] وجود داشته باشند چراکه من آن‌ها را از این حیث واضح و متمایز درک می‌کنم (CSM II: 49).

تا این‌جا دکارت ماهیات ریاضی امور جسمانی را با روش تحلیل به اثبات رسانید و اینک در «تأمل ششم» نوبت به آن می‌رسد که با پیش‌کشیدن آن دو توانایی کمتر مهم من اندیشنده، یعنی تخیل و احساس، راهی برای نزدیک‌شدن به وجود بیرونی محسوسات بگوید. تاکنون هرچه از عالم ماده به اثبات رسیده است متعلق فاعل شناسا یا همان من اندیشنده دکارتی است که جز موضوع عقل البته در ساحت ریاضیات نمی‌تواند بود و روشن است که از ماده از آن حیث که موضوع ریاضیات است، جز بر امکان عالم محسوس نمی‌توان استدلال آورد. اگر قرار باشد درباره وجود بیرونی و جسمانی عالم ماده، یعنی درباره محسوسات، سخنی به میان بیاوریم باید نخست من اندیشنده را چنان گسترش دهیم که امکان تعامل میان من و محسوسات فراهم آید. من از آن حیث که اندیشنده است اصولاً کاری با عالم محسوس، حتی با بدن خود، نمی‌تواند داشت و از اندیشه محض هیچ راهی به امر محسوس گشوده نیست. دکارت چنان که اقتضای حرکت گام‌به‌گام در روش تحلیل است، این گسترش را در من اندیشنده نخست با تمرکز بر تخیل و برجسته‌کردن تفاوت آن با تعقل آغاز می‌کند و با استناد به ابتدای تخیل بر اجسام، وجود عالم جسمانی را فقط حدس می‌زند و محتمل می‌داند:

این احتمالی بیش نیست و من با وجود پژوهش دقیق و فراگیری که انجام داده‌ام، هنوز نمی‌دانم چگونه تصور متمایز ماهیتی جسمانی که آن را در تخیل خویش می‌یابم، می‌تواند مبنای استنتاجی ضروری شود که جسمی وجود دارد (CSM II: 51).

او می‌کوشد از این حدس کلی درباره وجود اجسام محسوس، پا را فراتر نهد و به بدن خودش برسد:

اگر بدنی وجود دارد که ذهن با آن چنان در پیوند است که هرگاه می‌خواهد، می‌تواند به تأمل درباره‌اش بپردازد، پس شاید همین بدن باشد که مرا بر تخیل چیزهای جسمانی توانا می‌سازد (CSM II: 44).

اما در ادامه، با تکیه بر احساس می‌کوشد کار را از حدس و گمان به قطع و یقین برساند. در این راستا وی بر آن است که نوری عظیم در فاهمه ما و بر اثر آن نور، میلی عظیم در اراده ما هست که ما را به این سو می‌کشاند^۱ که احساس‌های خود را برآمده از اشیاء بیرونی در عالم مادی بدانیم؛ اما در مقابل این کشش نیرومند، هیچ قوه‌ای ندارم که اگر در نسبت‌دادن احساس‌هایم به امور بیرونی به خطا رفته باشم مرا از خطا کردن دور نگه دارد یا خطایم را به سامان آورد. حال نظر به اینکه پیش از این به اثبات رسید که خداوند، کامل و در نتیجه، نافریکار است، پس عالم مادی وجود دارد؛ زیرا اگر منشأ آن ادراک حسی، خودم، خدا و یا هر امر دیگری غیر از عالم مادی باشد، خداوند فریبکار خواهد بود. البته منشأ احساس من نیستم، به دو دلیل: یکی آن‌که من چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون احساس نیز می‌تواند همانی باشد که هست، یعنی من اندیشنده می‌تواند من اندیشنده باشد بی آن‌که احساسی داشته باشد، دوم آن‌که احساس‌ها

^۱ نور عظیم در عقل [که بر اثر ادراک واضح و متمایز تابیدن می‌گیرد]، میلی عظیم در اراده برمی‌انگیزاند (CSM II: 41).

برخلاف اراده و خواست من پدید می‌آیند. به این ترتیب، عالم مادی با استناد به نافرینکاری خداوند - البته تنها تا آن‌جا که موضوع ریاضیات است - به‌راستی وجود دارد؛ اما هنوز این عالم مادی و جسمانی کلی است.

۲-۱. من مرکب

بدین جهت می‌بینیم که دکارت پای دو ویژگی احساس و تخیل را به میان می‌کشد و با پیش‌کشیدن مثال کشتی و کشتی‌بان^۱ می‌کوشد نشان دهد که رابطه میان من و بدنم، از آن حیث که محسوس است، دو توانایی تخیل و به‌ویژه - احساس را به من اندیشنده بازمی‌گرداند و با این کار، زمینه را برای پرداختن به ضرورت تجربه برای انسان دکارتی فراهم می‌آورد. تا پیش از این مرحله، من اندیشنده با جهان مادی، تنها ارتباطی عقلی دارد و جهان مادی‌ای که وجودش به اثبات رسیده، جز جهان ریاضی و هندسی و امتداد محض نیست، اما با گسترش بیشتر من اندیشنده می‌توان به پیش رفت و جهان مادی را به گونه‌ای دیگر، یعنی از دریچه حواس، نیز ادراک کرد؛ البته خود همین گسترش بیشتر من اندیشنده نیز ممکن نبود مگر آن‌که عالم مادی به اثبات برسد و حال که اثبات شده است می‌توان من اندیشنده را توسعه داد و آن را به امری بیش از صرف اندیشه گسترش داد که این به نوبه خود دامنه یقین و در نتیجه حقیقت را نیز از یقین قطعی و حقیقت نظری محض فراتر خواهد برد. آن‌چه مهم است اینکه گسترش من اندیشنده در گرو گشودن زاویه تازه‌ای از نسبت نفس و بدن است که با آن‌چه تاکنون در این باره در پنج تأمل پیش آورده‌ایم، نوعاً متفاوت است.

تا این‌جا تأملات میان من اندیشنده یا نفس و من ممتد یا بدن تمایزی حقیقی برقرار بود، به طوری که دکارت در این باب می‌گفت:

از یک طرف، مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم از آن حیث که موجودی اندیشنده و ناممتد و از طرف دیگر مفهوم واضح و متمایزی از جسم دارم از آن حیث که صرفاً چیزی ممتد و غیراندیشنده است.
(CSM II: 54).

اما باید توجه داشت از این سخن دکارت که من «جوهری است که کل ذات یا ماهیتش فکر کردن است و برای وجود داشتن به هیچ مکان یا شیئی مادی نیاز ندارد... و همان است که هست (CSM I: 127)، بر نمی‌آید که ذات من فقط اندیشنده باشد؛ همان‌طور که منتقد دکارت، آرنو اعتراض می‌کند حتی اگر خدا ادراکات ما را تضمین کند، باز هم از این که بتوانیم الف را به وضوح بدون ب درک کنیم بر نمی‌آید که در واقعیت الف جدا از ب وجود داشته باشد، زیرا ممکن است این ادراک برآمده از جهل ما باشد (CSM II: 142). دکارت در پاسخ به این ایراد و ایرادات مانند آن، بر آن است تا این مرحله آن‌چه من می‌دانم این است که موجودی اندیشنده‌ام و بس؛ اما هیچ دور نیست که در مراحل سپس‌تر ماهیت من تکمیل شود. خاستگاه نخستین و بذریه این کار را می‌توان در «تأمل دوم» جست که دکارت از ماهیت من می‌پرسد و می‌گوید من چیستم؟ سپس پاسخ می‌دهد چیزی که می‌اندیشد و در پرسشی دیگر اظهار می‌دارد چیزی که می‌اندیشد چیست؟ و پاسخ می‌دهد چیزی که شک می‌کند، تصور می‌کند، حکم به ایجاب و سلب می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد و همچنین تخیل و احساس می‌کند (CSM II: 19). گویی این دو ویژگی واپسین، یعنی تخیل و احساس، ذاتی من اندیشنده محض

^۱ این تشبیه در تاریخ فلسفه پیشینه‌ای درازآهنگ از هراکلیتوس و پارمنیدس و افلاطون گرفته تا توماس آکوئینی و مدرسیان متأخر در روزگار دکارت دارد (اسکیری، ۲۰۰۵: ۱۰۰).

که تا این مرحله تنها دارایی دکارت است، نیست. همان‌طور که دکارت نیز بر آن صحه گذاشته و می‌گوید: «قوة تخیلی که در من است از آن حیث که غیر از قوة فهم است، جزء ضروری ذات، یعنی جزء ذات نفس نیست» (CSM II: 51). همچنین احساس را حالت خاصی از آگاهی تلقی می‌کند نه جزء مقوم ضروری ذات من (CSM II: 51)؛ من اندیشنده به‌واسطه همان ویژگی‌های پیش از همچنین، همانی است که است؛ این من اندیشنده، با همان شش ویژگی نخست و بدون تخیل و احساس نیز همانی است که است و تاکنون با تکیه بر تصورات خویش تا مرحله اثبات جهان مادی ریاضی و هندسی پیش آمده است. دکارت به‌رغم سعی بلیغ برای اثبات تمایز حقیقی میان من اندیشنده یا نفس و بدن که حتی در عنوان «تأمل ششم» نیز آن را می‌آورد، هرچه به پایان این تأمل نزدیک می‌شویم، رفته‌رفته لحنش درباره ارتباط میان نفس و بدن تغییر می‌کند تا جایی که می‌پذیرد نفس و بدن اتحادی مستحکم با هم دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌نهند و حتی اذعان می‌کند:

هنگامی که تشنه‌ایم تنها درکی عقلی از نیاز بدنمان به آب نداریم بلکه نوع خاصی از احساس آزاددهنده را تجربه می‌کنیم (کاتینگم، ۱۹۹۳، ۱۵۵).

دکارت در پاسخ به پرسش شاهزاده الیزابت درباره چگونگی ارتباط نفس در مقام جوهر اندیشنده با بدن در مقام جوهر ممتد در افعال اختیاری، می‌گوید پرسش شما با توجه به آثاری که منتشر کرده‌ام، بسیار به‌جا و درست است (CSMK: 217). او در نامه بعدی توضیح می‌دهد که دلایل وی تا آن زمان بیشتر معطوف به اثبات تمایز نفس و بدن بوده است ولی به‌رغم این تمایز، هر یک از ما درکی هم از اتحاد نفس و بدن دارد «که آن‌را همواره در درون خود بدون تفکر فلسفی تجربه می‌کند» (CSMK: 228).

دکارت در اصول فلسفه اذعان دارد:

من فقط به دو دسته نهایی اشیاء قائلم: دسته نخست، چیزهای عقلانی یا اندیشنده، دسته دوم، چیزهای مادی [یا ممتد] ... ولی ما در درون خودمان چیزهای دیگری را هم تجربه می‌کنیم که نمی‌توانیم آن‌ها را فقط به نفس یا فقط به بدن متعلق بدانیم. این چیزها ... ریشه در اتحاد تنگاتنگ نفس و بدن ما دارند (CSM I: 208).

وی، در همین راستا، پیش‌تر نیز در تأمل ششم بر آن بود که «استقرار من در بدنم صرفاً مانند استقرار کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه چنان پیوند تنگاتنگی با بدن دارم و به تعبیری، چنان با آن درآمیخته‌ام که من و بدن، کل واحدی را تشکیل می‌دهیم (CSM II: 56)؛ به همین دلیل، آشکارا می‌گوید بی‌قوة احساس، نمی‌توانم من کامل را واضح و متمایز دریابم (دکارت، ۱۹۸۴، ج ۲، ۵۴). وی در نامه به کلرسلیه (در ۱۲ ژانویه ۱۶۴۶) اظهار می‌دارد این فرض که اگر ماهیت جوهر نفس و ماهیت جوهر بدن، مغایر هم باشند، این دو جوهر نمی‌توانند با هم در تعامل باشند، فرضی است نادرست و اثبات‌ناپذیر (CSM II: 275)؛ اساساً تمایز نفس با بدن، تا آن‌جا که به اندیشه محض مربوط می‌شود، برقرار است ولی همین که پای احساس — دیدن، شنیدن، احساس گرسنگی، تجربه درد و مانند آن — به میان آید، تمایز رنگ می‌بازد و جایش را به تعامل میان، یا همان پیوند، نفس با بدن می‌دهد. احساس و تخیل که پیش‌تر و در تأمل دوم با واژه نیز یا همچنین، در مقام فکری بعدی و الحاقی به من اندیشنده ضمیمه شده بود، در این‌جا، نشان‌گر اتحاد

جوهری نفس و بدن در قالب جوهر سومی به نام شیئی حس‌کننده^۱ و برآیند من مرکب هستند. اتحاد جوهری نشان دهنده مقوله متمایز و فروکاست‌ناپذیر خاصی است به نام من مرکب یا مخلوقی به نام انسان.

انسان‌ها از نفس و بدن ترکیب یافته‌اند، نه صرفاً با حضور یا مجاورت یکی در کنار دیگری، بلکه با اتحاد جوهری واقعی ... اگر انسان را فی‌نفسه، در مقام کل در نظر بگیریم، دارای وحدتی ذاتی است، زیرا اتحادی که نفس و بدن انسان را به هم پیوند می‌دهد، نه عرضی انسان که ذاتی اوست، زیرا انسان بدون این اتحاد انسان نیست (CSMK: 209).^۲

در واقع انسان «نفسی است که بدنی را به کار می‌گیرد» (CSM II: 143).^۳ من مرکب اینک برجای دو من ممتد و من اندیشنده نشسته است تا مابقی راه تسخیر و چیرگی را میسور سازد، اگر در حوزه متافیزیک من اندیشنده حاکم بود و همو وجود را به نور خویش روشن می‌ساخت زین پس با توجه به همان متافیزیک و قوانین کلی فیزیک و طبیعتش، من متحد و همانا انسان در حوزه فیزیک و تجربه راه را ادامه می‌دهد؛ اگر برای من اندیشنده حقیقتی بود که همان یقین نظری‌اش بود اینک برای من مرکب حقیقتی و یقینی دیگر در کار است. در واقع سوژه اکنون تکمیل گشته و با همین تکامل است که ادامه راه ممکن گشته است.

۳-۱. مراتب حقیقت و یقین

حقیقت — که در مقدمه نیز آوردیم — در نزد دکارت نه همچون یونانیان و قرون وسطاییان مطابقت با واقع، بلکه جز یقین برای سوژه و من اندیشنده نبود، اکنون متناظر با تغییر سوژه از من اندیشنده به من مرکب، معنایی دیگر به خود می‌گیرد و از یقین مابعدالطبیعی و نظری به یقین اخلاقی و عملی دگرگون می‌شود. در این گام، حقیقت همان یقینی است که برای من متحد از نفس و بدن — که در واقع برآیند اتحاد ذاتی من اندیشنده/ذهن و من ممتد/بدن است — پدیدار می‌شود، یقینی که گرچه نه مطلق که نسبی است اما لازم است. یقین مطلق در سه ساحت کاربرد دارد؛ نخست برای اصول و حقایق بسیار کلی و عامی مانند «اصل علیت»، از «عدم جز عدم در نمی‌آید»، «اصل این‌همانی» یا اصل «امتناع تناقض» و مانند آن ... که حتی پیش از کوگیتو بوده و از برسانندگان آن بودند، دوم برای حقایق پس از کوگیتو مانند وجود خدا و نیز فریبکار نبودن او و یا ماهیت ریاضی مادیات و نیز امکان وجود آن‌ها، سوم و سرانجام برای قوانین کلی، پیشین و استنتاجی طبیعیات در مقام تنه درخت دانش دکارتی. این همان یقینی است که دکارت برای پی‌افکندن مبانی مابعدالطبیعه به دنبال آن بود، یقینی که از پس شک افراطی برمی‌آید و ریشه‌های درخت فلسفه را استوار می‌گرداند و سبب تنومندی و تحکیم آن در ساحت طبیعیات می‌گردد.^۴

^۱ res sentiens (sensing thing)

^۲ این مطلب یعنی وحدت ذاتی نه عرضی نفس و بدن را می‌توان در این منبع یافت: (اسکیری، ۲۰۰۵: ۴-۵)

^۳ جان کاتینگم، دکارت‌شناس پرآوازه انگلیسی و یکی از مترجمان دوره آثار دکارت به انگلیسی، بر آن است که دکارت در اینجا از دوگانه‌انگاری (dualism) به سه‌گانه‌انگاری (trialism) گذر می‌کند. ما در اینجا از تفسیر او بسیار بهره برده‌ایم که تفصیل آن را می‌توان در منبع زیر یافت: (کاتینگم، جان، ۱۴۰۰: ۲۲۶-۲۳۴)

^۴ هرچند چنان‌که از چندی سخنان وی درباره شناخت علمی با استناد به برهان‌های خدشه‌ناپذیر ریاضی‌دانان و اشارات او به ریاضیات کلی و عام برمی‌آید، گویی دکارت در آغاز بر آن بود که شناخت علمی نیز می‌بایست به همین درجه از یقین و حقیقت برسد (CSM I: 120).

اما دکارت وقتی به سرشاخه‌های درخت دانش، یعنی طب و مکانیک و اخلاق می‌رسد که به ساحت حس و خیال و زندگی هرروزه مربوطند، یقینی را می‌پذیرد که گرچه نسبت به یقین مطلق از درجه پایین‌تری برخوردار است، پذیرفتنی است و نام یقین اخلاقی بر آن می‌نهد. یقین اخلاقی برای تنظیم رفتار ما کافی است، یعنی همان میزان یقینی که در اداره امور عملی زندگی مان از آن برخورداریم و معمولاً هرگز در آن شک نمی‌کنیم، هرچند، به معنای دقیق کلمه، همواره در این حوزه امکان خطابودن و غلبه شک‌های معمولی وجود دارد (CSM II: 289) چه رسد به نفوذ شک‌های افراطی. دکارت گاه هم این یقین را یقین عملی می‌نامد، یعنی یقینی که برای عمل در زندگی روزمره کافی است (CSM II: 289). برای نمونه، ممکن است کسی نتواند ترکیب درهم برهمی از حروف را که کسی آن را طراحی کرده است تا پیام معنی‌داری را برسانند، رمزگشایی کند اما بر اساس الگویی جایگزین که از جهت نظری اشتباه و با الگوی مدنظر طراح اولیه آن ترکیب هم متفاوت است، آن را رمزگشایی کند و به همان پیام مورد نظر برسد. در این‌جا با آن‌که در مقام نظر، این فرد به خطا رفته است اما شکی نیست که در مقام عمل آن رمز را گشوده و به مرتبه‌ای از حقیقت و یقین لازم برای زندگی عملی رسیده است.

حال ما می‌دانیم که در مرتبه حس و خیال برای تدبیر معاش و سامان‌دهی زندگی دنیوی مان نیازمند سه علم طب و مکانیک و اخلاق هستیم اما در این‌جا امکان دستیابی به یقین نظری و حقیقت محض را نداریم، به دو دلیل: یکی این‌که در زندگی عملی نمی‌توان تن به تعلیق و تعطیل داد تا حقیقت مطلق آشکار گردد و یقین نظری دست دهد و دوم این‌که گرچه می‌دانیم عالم آفریده خداوند نامتناهی است و او در آفرینش هر چیزی سازوکاری حکیمانه و الوهی نهاده است، ما در مقام موجوداتی متناهی، راهی به مشورت‌خانه الهی نداریم و برای همیشه دست‌مان از رسیدن به یقین نظری و حقیقت مطلق در این وادی کوتاه است؛ اما این سبب نمی‌شود راه را بسته بدانیم و از حرکت بازمانیم بلکه می‌توانیم با تجربه و آزمایش در چارچوب مبانی نظری اثبات‌شده در مرحله قبل (یعنی در مرتبه مابعدالطبیعه و طبیعیات)، مانند همان نمونه رمزگشایی از ترکیب حروف درهم برهم، به رمزگشایی از طبیعت در هر سه مرتبه طب و مکانیک و اخلاق پردازیم و در اندازه خودمان و برای مدیریت علمی زندگی خویش به مرتبه‌ای از یقین و حقیقت عملی و اخلاقی برسیم. ما در این مرتبه گرچه به سازوکار الوهی نهاده در عالم نمی‌رسیم، به سازوکاری برای مدیریت عاقلانه زندگی خود می‌رسیم. توضیح اینکه گرچه برای نمونه در پزشکی به شناخت کامل بدن و راه درمان همه بیماری‌ها نمی‌رسیم، در مسیری روبه‌رشد و تدریجی به راه می‌افتیم و پیوسته به شناخت و یقین بیشتری می‌رسیم. همین امر درباره مکانیک و اخلاق هم درست است.

۲. ضرورت تجربه

تا این‌جا دانستیم که گسترش من‌اندیشنده به من مرکب و گذار از یقین مابعدالطبیعی به یقین اخلاقی، سپهر حس و خیال را در وجود آدمی مهیا می‌سازد و زمینه را برای امکان تجربه فراهم می‌کند. اما چنان‌که گفتیم این‌ها همه در مقام امکان است و تا تجربه‌ای رخ ندهد من مرکب پا به عرصه نمی‌نهد و زندگی انسان دکارتی در ساحت حس و خیال بر مقیاس و معیار علم به جریان نمی‌افتد. تجربه نه تنها ممکن که ضروری است و بی تحقق آن، اندیشه چیرگی‌خواه و سیطره‌طلب دکارت در مدیریت علمی زندگی دنیوی به سرانجام نمی‌رسد. اگر ما نتوانیم تحقق ضروری تجربه را نشان دهیم، نه تنها این همه تمهیدات ممکن‌ساز تجربه عبث خواهند بود بلکه کل

نظام دکارت که آن را «فلسفه عملی» در برابر «فلسفه نظری» مدرسین می‌خواند، از بیخ و بن بی‌ثمر خواهد بود، زیرا «درست همان طور که آدمی میوه درخت را نه از ریشه‌ها یا تنه آن، بلکه فقط از سرشاخه‌ها می‌چیند، ثمرات اصلی فلسفه نیز در آن بخش‌هایی از فلسفه است که فقط در انتها می‌توان آموخت» (CSM I: 186).

دکارت نه تنها در مقام دانشمند و اهل عمل به این رهیافت می‌پردازد و آثار علمی‌اش سرشار از استناد او به آزمایش‌ها و مشاهدات است^۱ بلکه او خود، بر ضرورت تجربه صحنه می‌گذارد و آشکارا می‌گوید میزان پیشرفت من در شناخت طبیعت بسته به شمار آزمایش‌هایی است که زمینه انجام آنها برای من فراهم شود (CSM I: 144). او در جایی دیگر بر آن است که هر روز نیت من برای کسب معرفت به تأخیر می‌افتد چون به آزمایش‌های بسیاری نیاز دارم (CSM I: 149) و سرانجام به طور مفصل تکلیف تجربه را این‌گونه روشن می‌کند:

هرچه معلومات انسان پیش‌تر می‌رود به عملیات آزمایشی نیازمندتر می‌شود ... نخست کوشیدم که اصول و علل اولای هر چیزی را که هست، یا می‌تواند باشد به‌طور کلی دریابم و برای این هدف جز خدا را که خالق هر چیز است در نظر نگیرم و آن اصول را جز از چند فقره بذر حقایق که در نفس ما سرشته شده است فرا نگیرم... چون به چیزهای جزئی توجه کردم آن‌ها را چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان را عاجز دیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آن چه ممکن بوده است به مشیت خدا در آن موجود شود، متمایز کند... مگر آن که از آثار پی به علل برد و تجربه‌های بسیاری در کار آورد. سپس همه چیزهایی که در هر زمان بر حواس من پدیدار شده بود به ذهن خویش عرضه کردم و به‌جرات می‌توانم بگویم که هیچ چیز نیافتم که آن را با اصولی که به دست آورده بودم نتوانم تبیین کنم اما همچنین باید اعتراف کنم که قدرت طبیعت به اندازه‌ای وسیع است و اصول من چندان ساده و کلی هستند که هر اثر خاصی را می‌بینم بی‌درنگ درمی‌یابم که می‌توان آن را به چند نوع و طریق با اصول مزبور تبیین کرد و غالباً بزرگ‌ترین مشکل من این است که دریابم که به کدام قسم از تبیین باید متوسل شد و چاره دیگری برای آن نمی‌یابم مگر آن که به آزمایش‌های جدید مبادرت شود آن چنان که تبیین آن امر به یکی از اقسامی که در نظر است با درستی تجربه سازگار گردد و قسم دیگر سازگار نشود (CSM I: 143-144).

جزئیات بی‌شماری هست که هر کدام خواص خودشان را دارند که می‌توان آن‌ها را از همان مبادی اولی و اصول کلی استنتاج کرد یعنی همانی که در جهان بر طبق انتخاب و اراده خدا اتفاق می‌افتد و اگر خدا طور دیگری انتخاب و اراده می‌کرد، اتفاق می‌افتاد، حال این مسئله پیش می‌آید که چگونه می‌توان این دو را، یعنی آنچه هم‌اکنون در عالم وجود دارد و آنچه می‌توانست در عالم باشد، از هم متمایز کرد؟ پاسخ را تنها در آزمایش یا مشاهده تجربی می‌توان یافت. در واقع ویژگی‌های امور طبیعی خاص و جزئی را نمی‌توان شهود

^۱ در نامه به پلمپوس (CSMK 81) و در توصیف بدن انسان (CSM I: 317) می‌خوانیم که دکارت در حوزه فیزیولوژی حیوانی، آزمایش‌های بسیاری انجام داده است.

یا استنتاج کرد، یا اگر به زبان دکارت سخن بگوییم، فقط بر اساس قوانین قیاسی و استنتاجی نمی‌توان تعیین کرد که بنیان مکانیکی بسیاری از پدیده‌هایی که مشاهده می‌کنیم چیست. برای مثال، این تجربه است که بر ما معلوم می‌سازد آب در صد درجه به جوش می‌آید گرچه با کاربرد و اطلاق روش دکارتی است که در باب ماهیت حقیقی آب یقین حاصل می‌کنیم. دکارت در این‌جا نقش ضروری تجربه را برای رسیدن به نتیجه قطعی در زمان تعارض فرضیه‌های رقیب، گوشزد می‌کند (CSM I: 143-144).

باید دانست که تجربه در اندیشه دکارت با آن‌چه از آن در علم تجربی امروز سراغ داریم اندکی تفاوت دارد طوری که دکارت آزمایش‌هایش را برخلاف سنت علمی امروز انجام می‌داد؛ برای نمونه، گرچه به تفصیل درباره طرح آزمایش ممکن برای تأیید نظریه‌اش در باب شکست نور بحث می‌کند، در ادامه می‌پذیرد که این آزمایش را تنها یک‌بار انجام داده است (CSMK: 36).

گاه چنین به ذهن می‌رسد که وقتی دکارت از آزمایش سخن می‌گوید، مقصودش نه کوشش‌های منظم و تکرارشونده برای تأیید یا ابطال نظریاتش در محکمه تجربه، بلکه منظورش همان مشاهدات کم‌وبیش هرروزه عادی ماست که او به معنایی سطحی و غیردقیق از آنها برای تأیید فرضیه خویش بهره می‌جوید. او با این کار می‌خواهد نشان دهد که در امور جزئی نیز همان سازوکاری عمل می‌کند که او در فرضیه‌اش درباره دیگر امور در نظر گرفته است؛ مثلاً برای تبیین حرکت سیاره‌ها به طرز عمل گرداب در رودخانه و یا برای تبیین گرانش یا سنگینی ذرات زمینی به طرز عمل قطره‌های آب در یک تشت یا وان استناد می‌جوید (کاتینگم، ۱۹۹۳، ۶۰). دکارت در قواعد هدایت ذهن - که از آثار اولیه اوست - می‌گوید:

تجربه شامل هر چیزی است که با حواس درک می‌کنیم یا از دیگران می‌آموزیم (CSM I: 46).

اما گفتنی است که نه همه احساسات ما، بلکه تنها آن دسته از احساسات معمولی که با اصول دکارتی همراه باشد صورت تجربه به خود می‌گیرد و تنها در این صورت است که به گفته دکارت «تجربه، در راه رسیدن به حقیقت، یار و یاور عقل خواهد بود» (کاتینگم، ۱۹۹۳، ۵۹)؛ یعنی احساس وقتی به مقام تجربه می‌رسد «که آن را عاقلانه در کار آوریم» (کاتینگم، ۱۹۹۳، ۵۹).

در واقع، بایسته یادآوری است که مقصود از تجربه، آزمودن و به‌بوته آزمون علمی سپردن احساس است و منظور از در کار آوردن عاقلانه احساس را در قواعد هدایت ذهن می‌توان با توجه به شکی که سپس‌تر در «تأمل نخست» تأملات می‌آید، بهتر فهمید. تفاوت تجربه و آزمایش با احساس و مشاهده هر روزی آن است که اولی به سبک و روش دکارتی به کار می‌رود یعنی هر مشاهده عادی اگر بر پایه اصول دکارتی، یعنی فرضیه و قوانین کلی فیزیک و طبیعت، باشد تجربه و آزمایش خواهد بود (CSM I: 148). در این راستا پیشرفت در دانش ما از طبیعت، نه فقط از مشاهده طبیعت، بلکه از طریق آزمایش اتفاق خواهد افتاد، زیرا حواس ما در اصل نه راه‌هایی برای شناخت واقعیت، بلکه تنها ابزاری هستند که غالباً راه نماینده ما به وضعیت‌هایی که به تندرستی و بقای تن می‌انجامد (CSM II: 57).

بنابراین، دکارت فکر می‌کرد که حواس باید تابع عقل باشد تا بتوان نام تجربه بر احساس نهاد، نه فقط به این دلیل که در زندگی عادی خطاهای ادراکی مرتکب می‌شویم، بلکه به این دلیل اساسی‌تر که ما باید ادراک حسی خود را تنها نوعی دسترسی غیرمستقیم به ساختار واقعی طبیعت در نظر بگیریم. ما معنای این سخن را در اندیشه دکارت زمانی درست درمی‌یابیم که بدانیم آزمایش برای آن است

که محدودیت‌های ذهن را در مقام احساس جبران کند. بدین ترتیب و در این رویکرد آن‌جا که حواس درمی‌ماند، وسایل آزمایشی که به‌سان اندام‌های مصنوعی‌اند، کمبودهایی را که طبیعت بر ما بار می‌کند، جبران می‌کنند و تصاویری به‌سان تصاویر حواس از عالم طبیعت برای‌مان پدید می‌آورند و امکان رسیدن به یقین عملی و تدبیر علمی زندگی را فراهم می‌آورند.

نتیجه‌گیری

یقینا دکارت به نقش تجربه در نظام فکری خویش اعتقاد تام دارد و گویی از آغاز به دنبال همان بود همان‌طور که افلاطون در پی تبیین تجربه و در صدد عینیت و بین‌الذهانیت به مَثُل رسید و ارسطو نیز که دغدغه جزئیات را داشت، به صورت نائل آمد، دکارت نیز که از آغاز دغدغه تملک عالم مادی و محسوس را داشت، به تجربه، امکان و ضرورت آن واقف بود و از همین رو، در راهی که در پیش گرفته بود، آن‌را در واپسین مرحله قرار داد؛ راهی که او با توجه به زمینه و زمانه‌ای که در آن می‌زیست، با شک آغاز کرد، وجود را بازتعریف کرد و آدمی را بر سریر معنابخشی و روشن‌کننده وجود و حقیقت نشانید تا با این چیرگی، راه برای تسلط او بر طبیعت هموار سازد و از این رهگذر، امکان تدبیر علمی معاش آدمیان در زمین هرچه فراهم‌تر گردد.

با من مرکب و تشکیک در مراتب یقین و به‌تبع آن حقیقت، درخت دانش دکارتی به بار می‌نشیند و تجربه به‌شرط هماهنگی با حقایق ریاضی حاکم بر عالم ماده، نقش‌آفرین ظاهر شده و ثمره کار و اندیشه متأمل دکارتی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، زمینه برای تحقق این وعده دکارت در گفتار در روش که «فلسفه ما آدمیان را اربابان و سروران طبیعت می‌کند»^۱ فراهم می‌آید. دکارت بی آن‌که در «برنامه ناب پژوهشی» خود برای علم، از مشاهده حسی صرف‌نظر کند، در تبیینی که از معرفت علمی به‌دست می‌دهد، شالوده‌های علم را نه بر مقدمات برگرفته از حواس که بر مقدمات برآمده از عقل محض پی می‌افکند و در این رهگذر می‌کوشد با اثبات نخست امکان و در مرتبه بعد، ضرورت تجربه، تعریفی از آن به دست دهد که عینیت علم دکارتی را تضمین نماید. او با بازتعریف تجربه در مقام احساسی که تابع عقل باشد، واسطه‌ای فراهم می‌آورد تا از طریق آن میان ریشه و تنه درخت دانش و سرشاخه‌های میوه‌دار این درخت پیوندی ناگسستنی برقرار سازد. احساس‌های معمولی راه به جایی نمی‌برند مگر آنکه تابع عقل باشند و به تبیین رخدادهای عالم طبیعت در ذیل فرضیه‌های عقلی دکارت یاری رسانند و تنها در این صورت است که علم محض دکارتی به ثمردهی می‌رسد و به علمی نافع برای تدبیر معاش بدل می‌گردد.

References

- Cottingham, J. (1993). *A Descartes Dictionary*, Blackwell.
- Cottingham, J. (2021). *Descartes*, translated by M. Shahraeini, Ney Publication. (in Persian)
- Descartes, R. (1984). *Philosophical Writings*, Vols 2. Translated by J. Cottingham; R. Stoothoff & D. Murdoch (CSM I & II), Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1991). *Philosophical Writings*, translated by J. Cottingham; R. Stoothoff; D. Murdoch & A. Kenny (CSMK), Cambridge University Press.

^۱ "Our philosophy makes us the lords and masters of the nature"

- Frankfurt, H. G. (2008). *Demons, Dreamers, Madmen*, Princeton University Press.
- Gaukroger, S. (2004). *Descartes System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1977). The word of Nietzsche "God is Dead" in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by W. Lovitt, Garland.
- Heidegger, M. (1973). *The End of Philosophy*, translated by J. Stambaugh, Harper & Row Publisher.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, ed. R. F. Brown, translated by R. F. Brown & J. M. Stewart, University of California Press.
- Sharaeini, M. (2017). New interpretation (non Aristotel) of Human, God and Universe in Descartes Thought, *Quarterly of Philosophical Investigation* 11(20), 141-156 (in Persian)
- Skirry, J. (2005). *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, Continuum.
- Williams, B. (2005). *Descartes the Project of Pure Enquiry*, Rutledge.