

دو فصلنامه علمی - ترویجی
سال پانزدهم - شماره پیاپی ۴۷
بهار و تابستان ۹۴

جایگاه شک در نظام فکری دکارت و هیوم*

سیدمصطفی شهرآیینی**
جلال پیکانی***
فریده لازمی****

چکیده

شک‌گرایی از اساسی‌ترین محورهای معرفت‌شناسی با پیشینه‌ای طولانی است. با این حال، ریشه شکاکیت دوره جدید به فلسفه دکارت و هیوم باز می‌گردد. تحقیقات صورت گرفته در این زمینه، شک این دو فیلسوف را متفاوت و متمایز از یکدیگر در اذهان جای داده است، به گونه‌ای که شک دکارت شکی غیرواقعی، ارادی و آگاهانه و با حالت صوری و مصلحتی بیان شده و شک هیوم شکی واقعی؛ چرا که نتیجه قطعی و منطقی آراء وی به شکاکیت می‌انجامد و توانایی عقل در حوزه‌های اندیشه تخطئه می‌گردد و معرفت یقینی امکان‌ناپذیر. این مقاله در پی آن است تا با بررسی شک در فلسفه دکارت و هیوم، با نگاهی تحلیلی به آراء و آثار این دو فیلسوف، ابعاد تازه‌ای از شک هیوم را آشکار ساخته و مشخص سازد آیا شک هیوم ادامه شک دکارتی است یا نه؟

واژگان کلیدی: شک، شکاکیت جهان‌شمول، رنه دکارت، دیوید هیوم.

* تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱۸
** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز
*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور تبریز
**** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تبریز

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۱۶
m-shahraeini@tabrizu.ac.ir
jpaykani@yahoo.com
farideh.lazemi@yahoo.com

مقدمه

عواملی چون آشنایی با فلسفه یونان به‌ویژه ارسطو، وجود تفسیرهای به کلی متفاوت از آثار ارسطو و افلاطون، طرح مسئله تلفیق یا تفکیک کلام و فلسفه، احیای متون شکاکانه باستان و کاربرد آن‌ها در مجادلات دینی و دعاوی شناختی، قرائت‌های متفاوت از کتاب مقدس، کشفیات جدید علمی سبب شد که در اواخر قرون وسطی و در دوره‌ی نوزایی، شکاکیت فراگیری بر هر سه حوزه علم، دین و فلسفه سایه‌افکن گردد. خاستگاه شکاکیت دوران نوزایی و به خصوص قرن شانزدهم را می‌توان همان شکاکیتی دانست که در قرون وسطی مطرح بود. اروپا در قرن شانزدهم دچار یک سردرگمی فلسفی شده بود. مباحث در این دوره بیش‌تر بر سر ناتوانایی‌های عقل بود. بحث در این بود که آیا عقل می‌تواند ما را به حقیقت واصل کند یا نه. عده‌ای معتقد بودند که عقل توان رساندن آدمی به حقیقت را ندارد، به همین دلیل، باید به تعالیم دینی بازگشت (Hallie, 1964: 94). از طرف دیگر، وجود تحولات شگرف علمی، کشف قاره آمریکا، اختراعات و توسعه صنعتی، طرح و ارائه نظریه‌های جدید در علوم مختلف از جمله در فیزیک و ستاره‌شناسی همانند نظریه کپرنیک که نوعی انقلاب در علم نجوم بود، موجب سردرگمی و آشفتگی فراوان شد. کشف قاره آمریکا بسیاری از افسانه‌های یونانی را ابطال کرد و عالم را بزرگ‌تر و وسیع‌تر از آنچه آن‌ها می‌گفتند، نشان داد. هیئت بطلمیوسی به کلی دگرگون شد. همه این تزلزل‌ها در علوم اتفاق افتاد. از همین جا اعتبار علوم و یقینی‌بودن آن‌ها نیز مورد تزلزل قرار و آن‌ها را از قطعیت انداخت (Popkin, 2003: 128). به راستی که این قرن، قرن احیای شکاکیت است. در این قرن است که با ظهور عقاید جدید شاهد زوال تدریجی باورهای گذشته هستیم. حقایق قدیمی که باعث می‌شد آدمی به دانش خود یقین پیدا کند، متزلزل می‌شود. در

این قرن وحدت سیاسی اروپا، یقین علمی و اعتقادی، اعتبار سخنان ارسطو، نفوذ کلیسا و در نتیجه، سنت‌ها و اعتقادات گذشته، همه و همه تخریب شد. مردم در دنیایی غیرمتیقن سرگردان و حیران هستند، دنیایی که همه چیز در آن محل تردید و هر چیزی امکان‌پذیر است. در این دنیا شک و تردید رشد کرد و گسترش یافت چون اگر هر چیزی امکان‌پذیر باشد، دیگر یقینی وجود نخواهد داشت و فقط وجود خود شک و تردید متیقن خواهد بود (Everson, 1998: 209). همه بزرگان و متفکران آن دوران به نوعی در این شکاکیت غوطه‌ور بودند و به دنبال روشی برای برون‌رفت از آن و رسیدن به شناخت یقینی می‌گشتند ولی سرانجام، دکارت بود که توانست همگی این تلاش‌ها را به سرانجام رساند و دوران جدیدی را رقم زند که در آن علم، فلسفه و دین جایگاه حقیقی خویش را بازیابند و شناخت یقینی ممکن گردد.

دکارت در سرتاسر آثارش از قواعد هدایت ذهن (Rules for the direction

of the mind) و گفتار در روش (Discourse on the Method of Rightly

Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences

و اصول فلسفه (Principles of philosophy) گرفته تا انفعالات نفس (The

Passions of the Soul) و جست‌وجوی حقیقت (Search of Trust) و حتی در

مکاتبات گسترده خویش دغدغه‌ای جز درافتادن با شکاکیت و یافتن روشی درست

برای رسیدن به یقین و فراهم نمودن بستر برای شناخت علمی عالم ندارد.

هیوم نیز در قرن هجدهم، همانند دکارت پیراستن علم را هدف خود قرار می‌دهد.

بدین منظور، وی به تحقیق در باب کیفیت فهم انسانی می‌پردازد و در واقع، با تحقیق

در ادراکات (Percept) و شناخت انسان می‌خواهد به تحلیل طبیعت انسان پردازد و

چگونگی اندیشیدن صحیح و درست و محدود به جاده عقل سلیم را به دست آورد.

بدین ترتیب، وی به تحلیل ادراکات انسانی می‌پردازد، اما از آنجایی که ادراکات انسانی را به انطباعات (Impressions) و تصورات (Ideas) تقسیم می‌کند به این حکم کلی می‌رسد که اگر آدمی از چیزی انطباعی نداشته باشد، بالطبع هیچ تصویری هم از آن نخواهد داشت. در این مرحله، وی به بررسی اعتقادات خود می‌پردازد، اما به این نتیجه می‌رسد که برخی از اعتقاداتش چون به تجربه حسی در نمی‌آید، نمی‌تواند هیچ انطباعی و در نهایت، هیچ تصویری از آنها داشته باشد. بنابراین، حکم به وجود این امور قابل مناقشه است و درست در همین جا است که او را به شکاکیتی جهان‌شمول (Universal) متهم می‌کنند. اما با این حال، عناصری وجود دارد که به نوعی بر دستوری و غیرواقعی بودن شک هیوم نیز دلالت دارد.

از این رو، در این نوشتار می‌کوشیم تا نشان دهیم که شک هیوم نیز همانند شک دکارتی دارای ویژگی دستوری است. گرچه نمی‌توان انکار کرد که جنبه دستوری شکاکیت هیوم در مقابل بعد دستوری شکاکیت دکارت به مراتب کمرنگ‌تر است.

شک دکارت

شک از مهم‌ترین مباحث فلسفی دکارت و در واقع، نقطه شروع نظام فلسفه وی می‌باشد. آراء و دیدگاه‌های وی در مورد شک در چهارمین قسمت گفتار در روش درست به کار بردن عقل و در اصل هفتم به بعد از اصول فلسفه و در «تأمل اول» رساله تأملات (Meditations on First Philosophy) و در جست‌وجوی حقیقت با نور فطری به چشم می‌خورد. موضع دکارت در گفتار در روش درست به کار بردن عقل، نوعی جهت‌گیری علیه شکاکیت است. مسأله بنیادین دکارت در گفتار این است که آیا ممکن است بتوان تبیینی علمی از ماهیت اشیاء ارائه داد که کاملاً کلی باشد و

برای هر کسی معقول و مطلقاً یقینی باشد. بنابراین، اولین اثر منتشر شده از دکارت با نام *گفتار در روش درست به کار بردن عقل*، عبارت است از طرح علم کلی که می‌تواند قوای طبیعی ما را تا بالاترین درجه کمال بالا برد. در واقع، این نوعی اظهار خوش‌بینی به توانایی انسان برای شناخت بیش‌تر می‌باشد. علاوه بر این اثر، دکارت در رساله *تأملات* به صورت گسترده‌تری علیه شکاکیت موضع‌گیری کرده است و در *اصول فلسفه و جست‌وجوی حقیقت با نور فطری* نیز شبیه به همین موضع را می‌توان در افکارش دید. در تمامی این آثار، دکارت تصمیم می‌گیرد عقایدی را که تا بدین زمان پذیرفته، با شک و اژگون ساخته تا عقاید درست‌تر را به جای آن‌ها بگذارد، و یا همان عقاید پیشین خود را پس از آن‌که با عقل سنجید و مطابق نمود، دوباره سر جای نخستین بگذارد تا بدین روش زندگی خود را از این پس بهتر پیش ببرد (Descartes, 2000: 7-9). دکارت معتقد است معلوماتی که ما از کودکی حاصل کرده‌ایم، چیزهایی هستند که یا از طریق حواس به دست آورده‌ایم و یا از دیگران آموخته‌ایم، بدون این‌که خودمان در تحصیل آن‌ها دخالتی داشته باشیم (Descartes, 2002: 4). دکارت می‌خواهد این اعتماد به حواس و سنت را کنار بزند تا انسان‌ها بتوانند خودشان بدون کمک از هر کس دیگر به شناخت یقینی و تردیدناپذیر دست یابند.

با توجه به آثار اولیه دکارت از جمله کتاب *گفتار در روش* می‌توان نتیجه گرفت که وی به شدت دشمن تجربه‌گرایی ارسطو بوده و حتی در این کتاب به یکی از اصول اساسی مکتب مدرسی که هیچ چیز در عقل وجود ندارد که قبلاً در حواس نبوده باشد پشت‌پا زده است. حال، با این توصیفات ممکن است این سوال پیش بیاید که چرا دکارت با این اوصاف کار خود را با حواس آغاز می‌کند؟ وی بنا بر دو دلیل از

حواس آغاز می‌کند: نخست این که دکارت نمی‌خواست به خوانندگان خود که فکر ارسطویی داشتند، بهانه‌ای برای رد کتاب خود بدهد. اما دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که ما انسانیم و مجبور به مشاهده جهان از دوران کودکی هستیم، بنابراین، نمی‌توان که از حواس شروع نکرد (Larmore, 2008: 20). دکارت معتقد است در فرآیند شناخت ابتدا حواس نقش اساسی را ایفا می‌کند، اما استفاده تنها از حواس، باعث ایجاد پیش‌داوری و در نهایت، مانع از رسیدن به شناخت حقیقت می‌شود. پس باید یک‌بار در زندگی، درباره هر چیزی که کم‌ترین اثری از بی‌یقینی در آن یافت می‌شود، شک کرد (Descartes, 2002: 9). وی ابتدا مجموعه دلایلی را مطرح می‌نماید که بر اساس آن دلایل می‌توان در همه چیز مخصوصاً در اشیاء مادی شک کرد (Descartes, 1641: 15). زیرا از نظر دکارت بیشترین چیزی که ما را به کسب معرفت یقینی درباره واقعیت سوق می‌دهد این است که از قبل خودمان را عادت دهیم که درباره همه چیز خصوصاً درباره اشیاء مادی شک کنیم (Lacewing, 2008: 15). حال بینیم منظور دکارت از این گفته یعنی «شک در همه چیز» چیست؟ دکارت یادآور شده است که برای شک در عقاید قبلی خود و ویران‌ساختن حجیت آن‌ها لازم نیست بطلان تک‌تک آن‌ها را نشان بدهد بلکه کافی است در هر کدام از آن‌ها اندک زمینه‌ای برای شک پیدا کند، بر همین اساس، وی به مبادی و اصولی حمله‌ور می‌شود که ابتناء همه آراء به آن‌هاست. این مبادی و اصول بنیادین حواس است (Descartes, 1641: 22). دکارت در هر موردی که شک می‌کند دلیلی نیز می‌آورد. دکارت دلایل شک خود را با اعتقاداتی که از راه حواس به دست می‌آیند، آغاز می‌کند، مانند نگاه کردن، بوییدن، چشیدن، گوش دادن و لمس کردن (Broughton, 2002: 21). زیرا طبق نظر دکارت تمام آن‌چه را ما تاکنون به عنوان صحیح‌ترین و

قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ایم، یا از راه حواس یا به واسطه حواس فراگرفته‌ایم (Jonathan, 1992: 436).

اما شکاکیت دکارت زمانی آغاز می‌شود که به فریبندگی حواس پی می‌برد (Descartes, 1641: 30). درست است که حواس گاهی ما را فریب می‌دهند اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم حواس همیشه فریبنده‌اند. دکارت در ادامه، پنج دلیل برای شک در حواس بیان می‌کند: برهان جنون (Insanity Argument)، برهان رویا (Dearming Argument)، برهان نقاشی (Painting Argument)، برهان فریب خدا (Deceiving God Argument)، و برهان سرنوشت یا بخت و اقبال (Fate Argument) (Broughton, 2002: 22). در نتیجه، می‌توان گفت استدلال دکارت در مورد قابل‌اعتماد نبودن حواس مستلزم فریبندگی دائمی حواس نیست. دکارت در ادامه با طرح برهان جنون یا همان برهان دیوانگی کار خود را ادامه می‌دهد. او با طرح برهان جنون می‌خواهد شک در حواس را محدود کند. دکارت پس از محدود کردن شک در حواس با استفاده از برهان جنون، خاطر نشان می‌شود که انسان حتی به حواس خود هم نمی‌تواند اعتماد کند (Descartes, 1641: 24). او به همین علت، برهان خواب دیدن را مطرح می‌کند. در واقع، دکارت با استفاده از شباهت عالم خواب با عالم بیداری و فریب خوردن انسان در خواب مطرح می‌نماید که آن‌چه ما در خواب می‌بینیم، مشابه آن را در بیداری دیده‌ایم یا دست‌کم اجزای ترکیبی آن‌چه را در خواب دیده‌ایم، در بیداری مشاهده کرده‌ایم (Descartes, 1641: 34). دکارت با طرح این برهان درصدد است که شک را به همه تجربه‌های حسی گسترش بدهد، یعنی می‌خواهد بگوید که شاید همه زندگی خواب و رویا باشد (Descartes, 2002: 10). دکارت بعد از این مرحله، برهان نقاشی را مطرح می‌کند و در واقع،

می‌خواهد با طرح این برهان و مقایسه که میان تجارب خواب و تجارب بیداری و تصاویر نقاشی شده انجام می‌دهد، این مسأله را مطرح کند که در خواب و رویا نیز عناصری از واقعیت است که نمی‌شود آن را انکار کرد. یعنی می‌خواهد نشان دهد که هم‌چنان که تصاویر نقاشی شده تصویر چیزی می‌باشند، تصاویر خواب نیز باید تصویر چیزی باشند (شهرآیینی، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

دکارت دامنه شک را فراتر می‌برد و عنوان می‌کند که اگر تخیل نقاشان به حدی فوق‌العاده است که می‌توانند چیزی را آن‌چنان نوظهور و بدیع بسازند که هرگز مانند آن را به کلی ندیده باشیم، به طوری که کار آن‌ها به نظر کاملاً ساختگی می‌آید، باز هم دست‌کم رنگ‌هایی برای ساختن این تصاویر به کار رفته است که قطعاً واقعیت‌دار و غیرساختگی است. دکارت از این طریق به این نتیجه می‌رسد که حتی بی‌اساس‌ترین خیالات و نقاشی‌ها نیز دارای معقولاتی هستند از جمله رنگ، شکل و از این قبیل که واقعیت دارند (Descartes, 1641: 35). زمانی که حواس به دلیل غیریقینی بودن و قابلیت تغییر و عدم ثباتشان، محکی برای سنجش صحت و سقم امور نمی‌توانند باشند، در مرحله بعد این نقش بر عهده عقل است. اما از نظر دکارت، عقل نیز ممکن است دچار لغزش و خطا گردد (Descartes, 2002: 9). در واقع، دکارت می‌خواهد جریان شک را به معقولات و از آن جمله به علوم ریاضی و هندسی بکشاند. برای نیل به این منظور او متوسل به زنجیره‌ای از فرضیات از جمله فرض خدایی فریب‌کار و فرض اهریمن بدانندیش می‌شود (Descartes, 1641: 26).

به اعتقاد دکارت، در صحت براهین ریاضی هم می‌توان شک کرد و ما نسبت به همه اشیائی که وجودشان در گذشته برای ما مسلم بوده است و حتی براهین ریاضی و اصول آن، که بدیهی‌اند، می‌توانیم شک و تردید کنیم (Descartes, 1641: 26-27).

در اندیشه دکارت، خداوند خیر محض و حقیقت مطلق است و نمی‌تواند موجودی فریب‌کار باشد. اما احتمال دیگر مبنی بر متفی بودن وجود خداوند هم نمی‌تواند صادق باشد. چون خداوند خیر مطلق است و با نفی احتمال وجود خیر مطلق، اوضاع وخیم‌تر خواهد شد. دکارت با فرض درست انگاشتن احتمال نبود خدا، برهان سرنوشت یا بخت و اقبال را پیش می‌کشد و می‌گوید اگر چنین خدایی وجود نداشته باشد پس من بر اثر سرنوشت اتفاقی یا به واسطه زنجیره پیوسته‌ای از حوادث یا به هر وسیله دیگری به وضعیت کنونی رسیده‌ام (Descartes, 1641: 29). اما از آن‌جایی که فرض وجود خدای خیر مطلق در دستگاه دکارتی برقرار است و این خدا نمی‌تواند فریب‌کار باشد، این‌جا است که وی برای گسترش هرچه بیش‌تر دامنه شک خود، فرضیه اهریمن‌بداندیش را پیش می‌کشد و بدین ترتیب، واژه خداوند را برمی‌دارد و واژه اهریمن‌بداندیش^۱ را جای‌گزین می‌نماید.

اهریمن که در ادیان مختلف از او نام برده شده و کاری جز فریب ندارد، امکان دارد واقعا وجود خارجی داشته باشد و ما را در اندیشه‌هایمان بفریبند (Jonathan, 1992: 458). بنابراین، می‌توان اظهار داشت، قلب شک دکارتی زمانی پدیدار می‌شود که او اعلام می‌کند خدا وجود ندارد و تمام تجربیات ما به وسیله اهریمن پلیدی که می‌خواهد ما را فریب دهد، ایجاد می‌شوند. امکان اهریمن به این معنا است که حتی اگر بتوان گفت بین خواب و بیداری تمایز وجود دارد، تجربیات ما در زمان خواب نسبت به زمان بیداری واقعی‌تر نیستند. از نظر وی، همه باورها درباره جهان خارج و حوادث آن در تیررس شک واقع می‌شوند، چرا که بر اساس تجربیات ما هستند و تجربیات توسط اهریمن‌بداندیش مهار می‌شوند. وی معتقد است، همه دانش ما مانند ریاضیات بر اساس تفکر انسان است و تفکر انسان نیز تحت سیطره اهریمن است

(Lacewing, 2008: 3)، اما با توجه به مطالب گفته شده، می توان بیان نمود، حقیقت شک دکارتی فقط به محسوسات ختم می شود و او در امور دیگر از قبیل ذات خداوند و حقایق ریاضی شک واقعی نداشت. زیرا در غیر این صورت، شک او شک دستوری^۲ (Methodological Doubt) نبود و با شک شکاکان قدیم تفاوتی پیدا نمی کرد. دکارت با طرح این برهان، فرض اهریمن بداندیش، دامنه شک خود را به حد اعلا می رساند تا از این طریق بتواند به هدفی که از ابتداء به دنبال آن بود، برسد. به عبارت دیگر، او تمایل دارد با تردید کامل در همه باورهای پیشین خود، در نهایت، به نقطه تردیدناپذیری برسد و رسیدن به این نقطه تردیدناپذیر، تنها با ویران سازی تمامی باورهای قبلی به دست خواهد آمد. اما این نوع شک و تردیدها سرانجام با یقین به وجود خود برطرف می شود. در واقع، شک هنگامی متوقف می شود که دکارت می بیند مشغول فکر کردن است. دکارت بی درنگ این موضوع را به حقیقت دیگری ربط می دهد و آن این که پس من وجود دارم. خواننده انتظار دارد که دکارت با طرح نقطه ارشمیدسی فلسفه خود، «دارم می اندیشم پس وجود دارم» را که یقینی ترین و تردیدناپذیرترین چیزی می دانست که تا بدین جا به آن رسیده بود نقطه اتکای فلسفه خود قرار دهد، اما دکارت با طرح «در چیستی وجود کسی که می اندیشد نیز می توان شک کرد» این نقطه یقینی فلسفه خود را زیر سوال می برد (Matthews, 2005: 8). دکارت برای این کار خود دلیلی دارد. او می خواهد به چیزی برسد که دیگر نتوان در آن هیچ نوع شکی را روا داشت. به این جهت است که او به جای این که یک گام به جلو بردارد و «دارم می اندیشم پس وجود دارم» را یقینی ترین قضیه اعلام کند و شک خود را به پایان رساند، یک گام به عقب برمی دارد و بار دیگر کار خود را از نو شروع می کند. دکارت برای رفع شک از چیستی اندیشنده، انسان را تعریف می کند. در نزد وی انسان در عالم

طبیعت، مرکب از دو جوهر، نفس و بدن است ویژگی ذاتی جوهر جسمانی (بدن) امتداد، و ویژگی ذاتی جوهر نفسانی تفکر است. پس نفس جوهری است غیرمادی و عاری از همه ویژگی‌های اجسام مادی و به‌خصوص امتداد: (Descartes, 2002). (11) او معتقد است که ما می‌توانیم در وجود بدنمان شک کنیم، اما هرگز نمی‌توانیم در وجود خودمان (در مقام شیء اندیشنده) شک کنیم، چرا که ما از طریق فکر کردن شک می‌کنیم و هیچ شکی بدون فکر کردن امکان‌پذیر نیست. بنابراین، انسان در مقام جوهر متفکر، باید متفاوت از بدنش باشد (Descartes, 1641: 33).

از این طریق، دکارت چنان وضوح و بدهتی را هم به نفس و هم به عمل نفس یعنی اندیشیدن می‌دهد که حتی اگر انسان خواب باشد یا بیدار و یا حتی از طرف کسی که به او هستی بخشیده، فریب بخورد، باز هم قابل تردید نخواهد بود. زیرا این من هستم که می‌اندیشم، من هستم که شک می‌کنم، من هستم که می‌فهمم، من هستم که اراده می‌کنم (Broughton, 2002: 109-114). دکارت پس از یقین به وجود خود، در پی کسب یقین به وجود چیزهایی کامل‌تر از وجود خود است (Lacewing, 2008: 18). او پس از این که در «تأمل دوم» یقین کوژیتو را به دست آورد، در آغاز «تأمل سوم» می‌خواهد از یقینی که به برهان کوژیتو دارد، معیاری کلی برای یقین به شناخت سایر چیزها به دست آورد. او با بررسی دوباره کوژیتو می‌گوید: «در این نخستین فقره معرفتی، تنها ادراکی واضح و متمایز درباره آن‌چه اظهار می‌دارم وجود دارد، بنابراین، به نظر می‌رسد اکنون می‌توانم این قاعده کلی را وضع کنم که هر آن‌چه به نحو بسیار واضح و متمایز ادراک می‌کنم درست است» (دکارت، ۱۳۹۰: ۵۱).

هر چند دکارت اکنون معیاری کلی برای یقین به دست آورده است، وجود عالم

خارج هنوز مورد تردید است. اکنون او برای رسیدن به شناخت یقینی عالم خارج ابتدا تلاش می‌کند خدا را اثبات کند تا بتواند از طریق اثبات فریب‌کار نبودن خداوند ضمانتی برای شناخت عالم خارج به دست آورد. از این رو، به جای این‌که به طور مستقیم به سراغ عالم خارج برود، ابتدا به اثبات وجود خدا می‌پردازد. دکارت پس از اثبات خداوند، فریب‌کار نبودن خدا را مطرح می‌کند. او در «تأمل سوم» پس از ارائه برهان نشان‌تجاری می‌گوید: «بیش از هر چیز می‌دانم که غیرممکن است خداوند همواره ضرورتاً سرگرم فریفتن من باشد، چرا که در هر حقه‌بازی یا فریبی، نقصی وجود دارد، اراده بر فریب‌دادن خود گواهی بر خیانت یا ضعفی دارد که این‌ها قابل اطلاق بر خداوند نیستند» (دکارت، ۱۳۹۰: ۵۳). اگر خداوند به عنوان موجود کامل مطلق تعریف می‌شود، حقه و فریب که ناشی از ضعف و نقص است در شأن کامل مطلق نمی‌باشد. اما در این صورت پس علت خطاهای من چیست؟ دکارت جواب می‌دهد: «منشأ اشتباهات من در این است که حوزه اراده‌ام وسیع‌تر از حوزه فاهمه‌ام است و من به جای این‌که اراده را در همان حدود فاهمه نگه دارم آن را به موضوعاتی که به فهم در نیامده‌اند گسترش می‌دهم (دکارت، ۱۳۹۰: ۷۲).

دکارت پس از یافتن علت خطاهای خود، قاعده‌ای برای اجتناب از خطا ارائه می‌دهد: «هرگاه قرار است من حکمی صادر کنم اراده‌ام را به گونه‌ای محدود کنم تا فقط آن‌چه را به وضوح و تمایز دریافته‌ام در برگیرد و نه بیش‌تر از آن» (دکارت، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۶). از نظر دکارت عقل موهبتی الهی است (Cottingham, 1993: 95)، و چون، خدا به هیچ‌وجه فریب‌کار نیست پس قوه شناختی که به ما داده نمی‌تواند خطا-کار باشد (Cottingham, 1989: 27-39). اکنون مسئله این است که اگر برای اطمینان به ادراکات واضح و متمایز عقلم، باید وجود خدای غیر فریب‌کار و کامل

مطلق به اثبات رسیده باشد، در این صورت چگونه می‌توانم بدون آن‌که گرفتار دور شوم به ادراکات عقلی لازم برای اقامه برهان بر وجود خدا اعتماد کنم؟ این مشکل در فلسفه دکارت با عنوان دور دکارتی معروف است که ابتدا توسط معاصران خود دکارت، به ویژه مرسن و آرنو مطرح شد. از نظر کاتینگهام مشکل دور دکارتی از این‌جا برمی‌خیزد که دکارت با استفاده از براهین اثبات وجود خدا تلاش می‌کند امکان شناخت نظام‌مند را ثابت کند (Cottingham, 1993: 3). دکارت با کوژیتو آغاز می‌کند سپس به اثبات وجود خدا می‌پردازد و پس از فراهم کردن ضمانت الهی برای محتوای عقلی خود تلاش می‌کند به ساختار عالم خارج بپردازد. اما همین‌جا است که گرفتار دور می‌شود. اگر وجود خدای غیر فریب‌کار باید اثبات شود تا مرا در ادراک واضح و متمایز عقلم مطمئن کند پس چه‌طور، من می‌توانم بدون گرفتار شدن در دور به ادراک‌های عقلی که برای ساختن برهان وجود خداوند نیاز دارم مطمئن باشم؟ دکارت در پاسخ به ایراد دور می‌گوید: «وقتی من گفتم که هیچ‌چیزی را به طور یقینی نمی‌توانیم بشناسیم مگر این‌که بدانیم خدا وجود دارد، آشکار اعلام نمودم که منظورم فقط معرفی آن نتایجی است که حتی وقتی ما توجه زیادی به این برهان - که به وسیله آن ما نتایج مذکور را استنتاج می‌نماییم - نداریم نیز می‌توانند یادآوری شوند» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

کاتینگهام در روشن‌سازی این مطلب دکارت می‌گوید: معنی ضمنی در این‌جا این است که در همان زمانی که من به طور واضح و متمایز در حال درک قضیه‌ای هستم به منظور اطمینان از حقیقت آن نیازی به شناخت خدا ندارم و نیز در حالی که من واقعا متوجه برهانی هستم برای اطمینان از اعتبار آن هیچ نیازی به شناخت خدا ندارم، در این‌جا هیچ سخنی از نیاز به یک ضمانت کلی (خواه الهی یا غیر آن) در مورد

اطمینان‌پذیری عقل به میان نیامده است (Cottingham, 1989: 66-67). در واقع، آنچه از فحوای کلام دکارت بر می‌آید این است که مادامی که من به حقیقتی به گونه شهودی توجه دارم، درستی آن بر من آشکار است و به خدا و ضمانت الهی نیازی نیست.

در این جا سوال اساسی این است که اگر یقین قضایای شهودی مثل « $3+2=5$ » یا «دارم می‌اندیشم پس وجود دارم» با توجه به حقیقت شهودی آن‌ها تضمین می‌شود و نیازی به ضمانت الهی ندارد؛ پس اهمیت خدا در نظام دکارتی چیست؟ بدون خداوند فقط یقین قضایای شهودی مثل کوژیتو که در زمان حال استمراری جریان دارد می‌تواند از طریق همان ماهیت شهودی آن‌ها تضمین شود. با اثبات خداوند است که می‌توانیم از مرحله صرف شناخت لحظه‌ای به مرحله معرفت ثابت برسیم.

بنابراین، دکارت در نظام فلسفی خود در باب ماهیت و جایگاه شک دچار تزلزل نیست و طی یک رشته استدلال منضبط، که به‌زعم خویش، از نظمی ریاضی و هندسی تبعیت می‌کرد، چنین شک فراگیری را با یقینی محکم و استوار جای‌گزین می‌کند و به این ترتیب، به‌زعم خویش، فلسفه و متافیزیک را به ساحل امن یقین می‌رساند.

تفاسیر مختلف از شک دکارت

برخی از مفسرین فلسفه دکارت، مانند جان کاتینگم، بر اساس شواهدی متنی موجود در جای‌جای آثار دکارت از جمله چشم‌اندازهای شک‌های تأمل اول، شک دکارتی را به مثابه راه‌کاری برای حل معضل شک که در روزگار دکارت هم‌چون بیماری در جامعه شایع شده بود، مطرح می‌کنند. با این حال، در طرف مقابل عده‌ای دیگر از مفسران مانند جانت پروتن برآنند که شک روش دکارت بوده است

(Broughton, 2002: 24-31).

شک دکارت به مثابه یک راه کار

در ورای شک و تردیدهای دکارت هدفی وجود دارد و قصد دکارت از بیان این همه شک و تردیدها صرفاً شک کردن نبوده است (Cottingham, 1993: 52). در فلسفه‌ی دکارت شک وسیله برای هدفی است و نه هدفی برای خودش، زیرا دکارت شک را برای آغاز طرح علمی و فلسفی خود لازم می‌دانست و این مسئله با توجه به سخنان خود دکارت در آغاز «تأمل اول» آشکار است.

با تأمل در متن تأملات صراحتاً فواید این راه کار شک دکارت روشن می‌گردد که آن عبارت است از نجات ذهن از پیش‌داوری‌ها و وارهاندن ذهن از عادت به حواس و نیز عدم تردید در چیزهایی که صحت آن‌ها را یک‌بار به دست آورده‌ایم (Descartes, 1641: 15). در واقع، دکارت برای یافتن بنیاد محکم برای علم یقینی و تردیدناپذیر، باید ذهن خود را از پیش‌داوری‌ها و حواس نجات دهد که بعد از آن می‌تواند به چیزی دست یابد که دیگر بار نمی‌تواند در آن تردید کند. راه کار دکارت برای رهاندن ذهن از حواس و پیش‌داوری‌ها، شک است. پس از آن او به چیزی دست خواهد یافت که دیگر نمی‌تواند در آن شک کند.

این نکته را که دکارت از شک به منزله ابزاری برای کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها و حواس بهره می‌برد می‌توان در استعاره «سبد سیب» که آن را در «پاسخ‌های دسته هفتم» در مقابل منتقد خود مطرح می‌کند، بهتر درک کرد.

اگرچه دکارت از سوی منتقدان خود، متهم به شکاکیت بود، هرگز خودش را یک شکاک نمی‌دانست و در «دسته هفتم پاسخ‌ها» در برابر بوردن که او را به شکاکیت متهم کرده است، خود را اولین فیلسوفی می‌داند که تا آن زمان دست به براندازی شک‌های شکاکان زده است. در همین حال او اهمیت کار شکاک را تا جایی می‌داند که برای

بنای عمارت علم یقینی و تردیدناپذیر خود به دنبال هموارترین و محکم‌ترین زمین است. شک دکارت ابزاری است که دکارت در برنامه پژوهش خود در جست‌وجوی یقین آن را برگزیده است (williams, 2005: 46). او شکاکیت را ابزار مناسبی در پژوهش فلسفی خود می‌داند که به بازسازی در علم منجر می‌شود (Hatfield, 2003: 88). بر همین اساس، راه‌کار شک را انتخاب می‌کند. اما پس از مهیا شدن زمین برای بنای عمارت علم، شک دیگر کارایی ندارد و دکارت روش اصلی خود یعنی روش تحلیل را به کار می‌برد.

استفاده دکارت از راه‌کار شک

دکارت در یک تقسیم‌بندی کلی، مفاهیم و تصوراتی را که در ذهن ما هستند بر سه قسم تقسیم می‌کند که عبارت است از: تصورات فطری، یعنی صوری که همراه و هم‌زاد فکر هستند. تصورات مجعول، نیز صوری هستند که حاصل ترکیب صور مختلف هستند. تصورات خارجی، یعنی آنچه که به وسیله حواس پنج‌گانه از خارج وارد ذهن می‌شوند (Hatfield, 2003: 153).

تصورات فطری از محورهای اساسی فلسفه دکارت مخصوصاً در بحث شک محسوب می‌شود. از نظر دکارت تصورات فطری تصوراتی هستند که به صورت متفرع و مجرد از عالم واقع و بدون عنایت به جهان خارج در ذهن حضور دارند و برای درک حقیقت ذهن را از رجوع به عالم خارج بی‌نیاز می‌کند. دکارت گاهی تصورات را فطری می‌نامد و گاهی نیز معتقد است که عمل اندیشیدن در مورد تصورات فطری است. هم‌چنین دکارت خدا، علم به وجود نفس، خود اندیشنده، دلایل اثبات وجود خدا و تمام حقایق ریاضی و هندسی را فطری می‌داند و معتقد است که این مفاهیم

پیش از تجربه بالقوه در نفس موجود بوده و بعد از پیدایش زمینه تجربی به مرحله ظهور و فعلیت می‌رسد. البته این مفاهیم فطری یک خصلت ممتاز هم دارند و آن این است که به صورت واضح و متمایز ادراک می‌شوند و اعتقاد دکارت این است که این مفاهیم توسط خداوند در ما نهاده شده‌اند و در طول زندگی از کودکی تا بزرگسالی به طور تدریجی در ما امکان ظهور و بروز پیدا می‌کند، یعنی همان‌طور که خدا نقش خویش را بر ما نهاده، این مفاهیم را هم در ما نهاده است. از نظر دکارت وقتی می‌گوییم یک مفهوم فطری است، منظورمان این است که در درون خودمان توانایی حاضر کردن این مفهوم را داریم. پس در نظر دکارت فطری بودن حضور بالفعل همواره مفهوم نیست بلکه حضور بالقوه ابتدایی آن و تبدیل تدریجی آن به مفهوم بالفعل است (قربانی، ۱۳۸۵: ۱۰۵). مفاهیم فطری در نظر دکارت دارای واقعیتی حقیقی هستند و به طور شهودی برای انسان حاصل می‌شوند. این شهود در نظر دکارت مفهوم یقینی و نافذ موجود در ذهنی روشن است که برخاسته از نور عقل است. به عبارت دیگر، شهود در نظر دکارت دریافتی یقینی و قطعی است.

دکارت با راه‌کار شک خود می‌خواهد ذهن را از خارجیات، یعنی از آنچه محسوس است دور کند و در مرحله بعد از جعلیات، تا از این طریق ورود به سمت فطریات، و وقتی رسید به فطریات شهود آشکار می‌شود و روش تحلیل اتفاق می‌افتد. حرف‌های ارسطو نمی‌گذاشت نور عقل تابیدن بگیرد، نمی‌گذاشت فطریات آشکار شود؛ دکارت دارد این کار را با راه‌کار شک انجام می‌دهد. دکارت با راه‌کار شک ابتدا ذهن را از پیش‌داوری‌ها و عادت به حواس و امی‌رهاند، زیرا گرفتاری ذهن به باورهای پیش‌پنداشته مانع استفاده از نور طبیعی عقل است و تنها زمانی می‌توانیم از نور طبیعی عقل بهره‌مند شویم که خود را از عقاید پیشین رها سازیم. کاتینگم معتقد است: «عقاید

پیش‌پنداشته برای دکارت حاکی از دو چیز است: اول اتکاء بر سنت و مرجعیت به جای نور طبیعی که در خودمان وجود دارد. دوم، اتکاء به حواس که اغلب غیرقابل اعتماد هستند» (Cottingham, 1993: 76). این مطلب با نگاهی به گفته دکارت در جست‌وجوی حقیقت روشن می‌شود.

دکارت می‌خواست این اعتماد به حواس و سنت را کنار بزند و کمک کند تا انسان بتواند خودش بدون کمک از هر کس دیگری به شناخت‌یقینی و تردیدناپذیر دست یابد (Decartes, 2000: 4). همه تأملات در واقع، کنار زدن حواس از ذهن و جای‌گزین کردن نور طبیعی عقل است. با این حال این مطلب به صراحت در تأملات عنوان نشده است. دکارت در جست‌وجوی حقیقت با استفاده از نور طبیعی برای رسیدن به شناخت‌یقینی اشاره می‌کند. از نظر کاتینگم راه‌حلی که دکارت برای رهایی از این عقاید پیش‌پنداشته مطرح می‌کند: «طرح کلی یک رویکرد فلسفی جدید و پویاتری می‌باشد، این راه‌حل همان چیزی است که به عنوان شک دکارتی معروف است» (Cottingham, 1989: 29).

شک هیوم

برای این‌که بتوانیم تصویری درست از ماهیت شک هیوم داشته باشیم، ابتدا لازم است به آثاری که هیوم در این باب نگاشته است، بپردازیم. هیوم از مجموعه آثار خود تنها دو رساله را به بحث شک اختصاص داده است. وی نخستین‌بار در کتابی تحت عنوان رساله‌ای در باب طبیعت انسانی (A treatise of human nature) در فصول اول و دوم از «بخش چهارم»، و نیز در قسمت پایانی «بخش اول» کتاب، بار دیگر در کتاب تحقیق در فهم بشری (An enquiry concerning human

understaning) در فصول هشتم و دوازدهم از «بخش‌های اول، دوم و سوم» به این موضوع پرداخته است. اما از منظری دیگر، چنین به نظر می‌رسد که در غالب بحث‌ها، نگرش‌ها و استدلال‌های هیوم حال و هوای شکاکانه، و به تعبیر دقیق‌تر، چون و چرا در عقاید فلسفی رایج حضور دارد. رجوع به این آثار گزارش‌های متعددی از ماهیت شک هیوم به دست می‌دهد. گزارشی که در فصول اول و دوم «بخش چهارم» و قسمت پایانی «بخش اول» کتاب رساله آورده شده است یا گزارشی که در فصول هشتم، دوازدهم از «بخش‌های اول، دوم و سوم» کتاب تحقیق آورده شده است. البته اکثر اختلافات جزئی است؛ برای نمونه، هیوم تمام شک‌هایی را که بعداً در کتاب تحقیق به طور مفصل مطرح می‌کند در کتاب رساله مختصر عرضه می‌دارد. البته غیر از شک در قدرت و توانایی عقل در شناخت امور واقع، که شک او در این مرحله هم شامل شک در قدرت عقل بر اثبات جهان خارج از ادراکات و هم در اثبات روابط علی و معلولی بین امور واقع را شامل می‌شود، می‌باشد. هم‌چنین در کتاب تحقیق با گونه‌ای از شکاکیت درباره حواس روبرو می‌شویم که در رساله هیچ اشاره‌ای به آن نشده است. آنچه هیوم «حجت‌های فرسوده» می‌نامد و البته شکاکان همه روزگاران بر اعتمادناپذیری حواس گواهی می‌آورند و به راحتی طرد می‌شود. هیوم معتقد است همه این مثال‌ها به گواهی بی‌واسطه حس و به یاری عقل تصحیح می‌شوند. افزون بر این، کتاب تحقیق دربرگیرنده حدود شک هیوم و دلایل ظهور این شک است. در واقع، کتاب تحقیق توسعه‌ای بر کتاب پیشین هیوم با عنوان رساله‌ای درباره طبیعت آدمی است که چندان مورد اقبال جامعه دانشگاهی زمان خودش واقع نشد. با این حال، می‌توان گفت تمام این گزارش‌ها مسیر واحدی را طی می‌کند و گویی ارتباط درونی مطالب یکسان است و ذهن باید مسیر واحدی را طی کند.

شکاکیت جهان شمول هیوم

هیوم علاوه بر خطاهای مشهور حواس که گذشتگان بر شمرده‌اند، خطای بزرگی تحت عنوان پذیرش وجود جهان خارج را عنوان می‌کند که عقل از قبول آن ابا دارد. در واقع، او معتقد است انگیزه‌ای طبیعی انسان را وادار می‌کند که به حواس خود اعتماد کند و بر این مبنا وجود جهانی مستقل از حواس خود را بپذیرد (Hume, 300: 2009). هیوم در فصل دوازدهم از کتاب تحقیق در فهم بشری ابتداء شک در حواس را مورد بازبینی قرار می‌دهد. او معتقد است شکاکان همیشه بر اعتمادناپذیری حواس تأکید داشته‌اند و ادله و مثال‌هایی را در این باب ذکر کرده‌اند، ولی بسیاری از این ادله از نظر وی ادله‌های فرسوده‌اند، و قابل اعتماد نیستند. هیوم به برخی از این مثال‌ها اشاره می‌کند مانند پارویی که تا نیمه در آب فرو رفته و خمیده یا کج به چشم می‌آید (Hume, 1999: 200). این مثال‌ها فقط به ما می‌آموزند که باید آنچه را که حواس می‌یابد، با عقل مورد سنجش قرار داد و در ادراکات حسی ملاحظاتی مانند فاصله شی، وضعیت نسبی اندام حسی و ... را باید در نظر گرفت. اما در عین حال برهان‌های عمیق‌تری مبنی بر خطای حواس وجود دارند که نمی‌توان به آسانی از کنار آن‌ها گذشت و به آن‌ها پاسخ داد (Hume, 2009: 301). این قسم از شکاکیت به نظریه‌ای در باب ادراک منتهی می‌شود که امروزه به پدیدارگرایی (Phenomenism) موسوم است، نظریه‌ای که شکاکانه تلقی نمی‌شود. در ادامه بحث، به سمت آن نظریه هدایت خواهیم شد.

یکی از مهم‌ترین مصادیق شکاکیت جهان‌شمول هیوم عبارت است از شک در وجود جهان مستقل از وجود آدمی (Edward, 1998: 98-99). وی در این باب بیش از همه بر مولفه‌ی عادت تأکید می‌کند. عادت انگیزه‌ای طبیعی در وجود انسان است

که انسان را وادار به پذیرش وجود جهان خارج می‌نماید و این همان چیزی است که عقل آدمی از قبول آن ابا دارد (Hume, 2009: 302-303). چرا حتی وقتی که اشیاء برای حواس ما حاضر نیستند، اصرار داریم که آن‌ها همیشه حاضرند و حضوری پیوسته و مستمر دارند، و چرا آن‌ها را متمایز از ذهن و ادراکات خود قلمداد می‌نماییم؟ این دو پرسش به نوعی با هم مرتبط هستند. چون آدمی چه ادراک بکند چه نکند، اشیاء وجود مستمر و پیوسته‌ی خود را ادامه خواهند داد. پس در واقع، اشیاء در این حالت متمایز از ذهن و ادراکات ذهن آدمی نیز خواهند بود. در واقع، با پاسخ به پرسش اول، پرسش دوم خود به خود پاسخ داده می‌شود.

بعد از این مرحله، هیوم پرسش دیگری را مطرح می‌نماید و آن این است که آیا باور به وجود مستمر و پیوسته و در عین حال متمایز اشیاء، به حواس ما برمی‌گردد یا به عقل آدمی و یا به متخلیه آدمی؟ هیوم در ابتدا، کار خود را با حواس شروع می‌نماید. وی از همان ابتدا بیان می‌کند که حواس نمی‌تواند علت باور ما به وجود اشیاء و اجسام باشد. زیرا وقتی که از فعل احساس کردن باز می‌ایستیم این باور دیگر در ما وجود نخواهد داشت و علاوه بر این، حواس ما اجسام را متمایز از ادراکات حسی ما درک نمی‌کنند (Fogelin, 2009: 90)، مثلاً وقتی به دست خود و یا میز نگاه می‌کنیم، فقط انطباعات خود را به واسطه حواس درک می‌کنیم نه خود دست یا خود میز را. پس اگر قرار باشد حواس علت باور ما به وجود اجسام خارجی باشد، در این حالت، حواس باید انطباعاتی هم‌چون خود آن وجودها را برای ما منتقل سازند و علاوه بر این، باید که هم متعلق حواس و هم خود ما در مقام فاعل ادراک حسی برای حواس آشکار باشیم. در حالی که این مسأله از نظر هیوم محال است، یعنی حواس نمی‌تواند هم به متعلقات خود و در واقع، به خود خود، آگاهی

یابند (Hume, 2009: 328).

حواس ما نمی‌تواند علت باور ما به وجود اجسام باشد. نه فقط حس، بلکه عقل هم نمی‌تواند علت باور ما به وجود خارجی اجسام باشد و یا ما را به باورداشتن وجود اجسام مستقل از ذهن هدایت کند. زیرا از نظر هیوم براهین فلسفی حتی بر فرض تمامیت، در خصوص اثبات اشیای مستقل از ذهن، برای عموم مردم مفید نیست بلکه تنها برای عده‌ای از خواص مفید خواهد بود (Hume, 1999: 203). هم‌چنین، وی بر مبنای مطالب گفته‌شده، از نظام فلسفی خویش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که هر آنچه در ذهن پدید می‌آید جز ادراک نیست، بنابراین، نمی‌توان وجود اشیاء را مستقل از ذهن و ادراکات ذهنی استنباط کرد. بر فرض وجود چنین استنباطی، این استنباط علی خواهد بود و برای اعتبار آن باید پیوستگی دائمی آن اشیاء را با این ادراکات مشاهده کرد، اما این کار امکان‌پذیر نیست چون نمی‌توان از ادراکات خارج شد، و آن‌ها را با چیزی غیر از خودشان مقایسه کرد (Fogelin, 2009: 93).

وی وجود جوهر را نیز مورد شک قرار می‌دهد. هیوم در کتاب رساله در باب طبیعت آدمی، پس از آزمونی کوتاه، معتقد می‌شود به این‌که چون اجسام دارای دو ویژگی ثبات و سازگاری هستند، چنین تخیل یا توهمی را پیدا می‌کنیم. مثلاً همیشه کوه‌ها و درختان برای ما به یک‌صورت پدیدار می‌شوند به طوری‌که اگر بارها آن‌ها را ببینیم، تغییری در تصورمان پیدا نخواهد شد. به همین دلیل، همیشه انطباعات یکسان و همانندی داریم (Hume, 2009: 323). اما وی اذعان می‌نماید که این ثبات نمی‌تواند به صورت کامل و همیشه حاکم باشد زیرا در انطباعات، اعم از ملایم یا شدید، اختیاری یا غیراختیاری، این حکم صادق نیست. در این‌جا است که وی سازگاری را مطرح می‌نماید و اذعان می‌کند که اگر ثبات نباشد با این حال،

نوعی از سازگاری هم‌چنان حاکم خواهد بود. حال چون متخلیه در درون زنجیره اندیشه قرار می‌گیرد، حتی در صورتی که موضوع آن هم از بین برود پیش‌روی می‌کند. مانند کشتی که پاروها آن را به حرکت درآورده باشند حتی بدون نیروی رانش جدیدی نیز در مسیر خود اندکی به پیش خواهد رفت. بنابراین، ذهن با مشاهده ثبات و سازگاری انطباعات تا آن‌جا پیش می‌رود که به وجود مستمر اجسام باور پیدا می‌کند، و فرض می‌کند ادراکات از هم‌گسسته را موجوداتی واقعی که ما از آن‌ها بی‌خبریم، به هم پیوسته است. بنابراین، به اعتقاد هیوم ما تمایل داریم که بدین شکل وجود مستمر اجسام را توهم کنیم و چون این توهم از انطباعات روشن حافظه ناشی می‌شود، این توهم نیز روشن است و ما را وادار می‌کند تا به وجود مستمر اجسام باور داشته باشیم (Hume, 2009: 328-329). هیوم از این‌جا به نفی این‌همانی منتقل می‌شود.

هیوم بعد از طرح شک در حواس، کار خود را درباره استدلال‌ات انتزاعی دنبال می‌کند. او در «بخش چهارم» از کتاب رساله‌ای در باب طبیعت آدمی متعلقات عقل آدمی را به دو قسمت تقسیم می‌کند، یکی نسبت‌های بین تصورات و دیگری امور مربوط به واقع. موضوعات علمی همانند حساب، هندسه و جبر از قسم اول است و قضایایی از این دست را می‌توان با صرف عمل تفکر کشف کرد بدون نیاز به این‌که چیزی در عالم موجود باشد. بنابراین، چنان حقایق بدیهی‌اند، چیزی شبیه قضایای تحلیلی در لایب‌نیتس. اما امور واقع را که قسم دوم از متعلقات عقل انسان‌اند، نمی‌توان به همین نحو محقق نمود و نیز دلیل ما برای وضوح حقیقت آن‌ها هر قدر هم قوی باشد، شبیه دلایل قسم اول نیست. این قسم از حقایق با قضایای تألیفی مشابهت دارند (Hume, 2009: 289). اما هیوم دوست دارد با استناد به خطای موجود در

قوای انسان در هنگام به کارگیری آنها، خطایی را وارد علوم نماید و بر همین اساس، است که از نظر او علومی مثل حساب، هندسه و جبر علومی احتمالی خواهند بود و هیچ ریاضی‌دانی نخواهد توانست به یقین کامل برسد (Hume, 2009: 289-290). بر همین اساس، هیوم شک خود را جهت تنزل یقین به احتمال در باب علومی مثل حساب، هندسه و جبر با این عنوان آغاز می‌کند که در علومی هم‌چون ریاضیات، حساب و هندسه مثلاً در باب اعداد نمی‌توان مورد کاملاً یقینی پیدا کرد. دلیل این امر سروکار داشتن با مقدار بی‌نهایت است. یعنی نمی‌توان فاصله بی‌نهایت میان دو عدد صحیح یا طبیعی را منطقی‌طی کرد. به همین دلیل، این علوم باید از مرتبه یقینی به مرتبه احتمالی کاهش یابند (Hume, 2009: 290).

بنابراین، هیوم با این کار خود همه معرفت آدمی را به احتمال تقلیل می‌دهد. او سپس میزان اعتمادپذیری عقل را در باب این احتمالات مورد بررسی قرار می‌دهد. وی این کار را با تکیه بر ذکاوت و تجربه انسانی انجام می‌دهد (Flage, 1990: 8). بدین صورت که، داوری‌هایی را که انسان در هر استدلالی از طبیعت خویش به دست می‌آورد با طبیعت فاهمه یا همان عقل خود مقایسه می‌کند و بر اساس میزان خردمندی و تجربیات خود درستی و نادرستی آن را می‌سنجد و با در نظر داشتن وجود خطا در گذشته و احتمال وجود خطا در آینده، میزان صحت و درستی داوری خویش را به دست خواهد آورد و نتیجه‌ای را که او از مقایسه داوری طبیعت خود و طبیعت فاهمه انجام می‌دهد در نهایت، به فاهمه خود اضافه می‌کند.

تا به این مرحله هیوم اعتمادی را که نسبت به احتمالات به دست آورده است به عقل خود اضافه کرد. حال در مرحله بعدی از امکان خطا در تخمین این صدق و اعتمادپذیری قوا صحبت می‌کند (Hume, 2009:304-305). او برای فهمیدن وجود

خطا آزمون‌هایی را روی باورهایی که عقل با اطمینان، آن‌ها را به دست آورده، اعمال می‌کند و معتقد می‌شود که هرگز نباید نخستین باور خویش را بسیار محکم و قوی اتخاذ کنیم چرا که نخستین باور موجودی احتمالی است که دست‌خوش بسیاری نقص‌های نامتناهی می‌شود و بدین طریق، پس از اعمال شک و تردید نامتناهی، چیزی از آن باقی نخواهد ماند (Fogelin, 2009: 93). حال وقتی انسان به این صورت باورهای خود را مورد بررسی قرار می‌دهد پس از گذر از بارها و بارها آزمون تا نامتناهی تمامی باورها به تخریب و تقلیل و نابودی خواهند رسید. اما چگونه است که آدمی در عمل دارای عقاید است و چنان تقلیل و نابودی‌ای اتفاق نمی‌افتد؟ پاسخ این پرسش در ادامه روشن خواهد شد.

ایرادات هیوم به شک دکارتی

در درجه نخست، هیوم اعتماد به نفس دکارت و باور او به یقینی بودن ریاضیات را توهم‌آمیز می‌داند. وی یقین توهمی ریاضی‌دانان را به گزاره‌های خویش این‌گونه به نقد می‌کشد: اولین راه تکیه ریاضی‌دان بر برهان‌های قطعی و یقینی خود است و راه دوم تأیید همین برهان‌ها به وسیله اطرافیان ریاضی‌دان و راه سوم برای به اوج رساندن یقین در این‌گونه از علوم تأیید همین براهین توسط افراد فاضل می‌باشد (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۴۶). بنابراین، هیوم به اساس روش دکارت حمله می‌کند و بر اساس براهین پیش‌گفته، ریاضیات را نیز قابل شک و امری احتمالی می‌داند. یکی از مهم‌ترین پایه‌های نظام فلسفی دکارت، تفکیک میان جوهر مادی و جوهر نفسانی است. به باور هیوم، ناتوانی دکارت و دکارتی‌ها در کشف رموز طبیعت باعث شده است که هر جا که از تبیین ناکام مانده‌اند، پای امر غیرمادی را به میان بکشند (همان: ۲۲۰).

هم‌چنین وی معتقد است که تمسک نهایی دکارت به خداوند به عنوان محرک نخستین عالم از ناتوانی در تبیین علل طبیعی موجود در خود طبیعت نشأت می‌گیرد: بنابراین، این فلاسفه به دلیل ناتوانی از کشف اصل موثر (Principle) در ماده، نتیجه گرفته‌اند که چون ماده نمی‌تواند از چنان اصلی بهره‌مند باشد، بالاجبار وجود متعال استثناء است [و آن را واجد اثربخشی دانسته‌اند]؛ و یا اگر آن‌ها دیدگاه مذکور را مبهم و مغشوش تلقی بکنند، کما این که عموماً چنین است، من به آن‌ها خواهم گفت که چگونه می‌توانند از آن اجتناب بورزند. از نکته نخست می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که آن‌ها در هیچ متعلقی تصویری بسنده از قدرت یا اثربخشی نمی‌یابند. چون آن‌ها نمی‌توانند نه در جسم و نه در روح، نه در طبایع متعال و نه در طبایع دانی، [حتی] یک مصداق واحد از آن را بیابند (همان: ۲۲۰).

هیوم نه فقط کلیت نظریه تصورات فطری را نفی می‌کند، بلکه به طور مصداقی نیز در نفی برخی از آن‌ها می‌کوشد. مثلاً وی انکار می‌کند که آدمی واجد تصویری است از خلاء، امتداد و زمان؛ زمان از هیچ انطباعی ناشی نمی‌شود و قابل نشان‌دادن نیست و کیفیات آن نامعلوم است (همان: ۱۰۲).

هیوم هم‌چنین توسل دکارت به خداوند را برای پاسخ به ایراد فریب‌کاری حواس کافی نمی‌داند: برای فرار از این مشکل پاسخ دکارت در خصوص صداقت الهی، که خداوند اجازه نمی‌دهد آدمیان در ادراکات حسی خود به خطا و گمراهی دچار شوند کافی نخواهد بود. زیرا اگر صداقت الهی مانع از خطای حواس آدمی بود، باید همیشه چنین باشد و هیچ‌گاه حواس آدمی خطا نکند. اساساً در این صورت نباید حواس خطاناپذیر باشد. مهم‌تر از آن، اگر ما وجود جهان خارج از ذهن را مورد شک و تردید قرار دهیم دیگر نمی‌توانیم وجود خدا و صفات او را اثبات کنیم. چون وجود ذات

الهی و صفات او در عالم خارج از ذهن هستند (Hume, 1999: 202).

شک هیوم شکی غیرواقعی

آدمی دارای عقایدی است و این عقاید را عموماً به طور غیرشکاکانه می‌پذیرد. عقاید ما به واسطه عادت به دست می‌آیند و اگر چنین نباشد اعتقادی در ما شکل نمی‌گیرد. چون زمانی که باوری را نخستین بار در نظر می‌گیریم، به وسیله تکرار بی‌نهایت بار، دچار تخریب و تقلیل می‌شود و باعث ایجاد یک احتمال [باور] جدید دیگری می‌شود که خود آن نیز با تکرار بی‌نهایت بار دچار تخریب و تقلیل می‌شود و به همین صورت تا بی‌نهایت. در این حالت، باور نخستین ما کلاً نابود شده و هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند و به این ترتیب، هیچ باور و اعتقادی برایمان باقی نمی‌ماند. به همین دلیل، هیوم باور را احساسی می‌داند که ناشی از عادت و تجربه است و صرفاً کنش ساده اندیشه نیست و خطایی را در آن راه نمی‌دهد (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۳-۲۵۰).

هم‌چنین، همان‌گونه که گفتیم، هیوم نظریه پدیدارگرایی را مطرح کرده است، نظریه‌ای واقع‌گرایانه در باب ماهیت ادراک حسی که در ذیل نظریه‌های واقع‌گرایانه دسته‌بندی می‌شود و نظریه‌ای شکاکانه به شمار نمی‌آید. به طور معمول در کتب معرفت‌شناختی این نظریه را به هیوم نسبت می‌دهند و به هیچ وجه نظریه‌ای شکاکانه تلقی نمی‌شود. طبق این نظریه، «ادراک چیزی عبارت است از به نظر آمدن چند خصوصیت از آن چیز» (Audi, 1999: 30). منظور از این تعریف نسبتاً کلی همان چیزی است که در بالا بیان شد، یعنی آنچه که در ادراک حسی بیش‌ترین اهمیت را دارد و حکایت‌گر واقعیت تلقی می‌شود، همان پدیدارهایی هستند که در ذهن حاضر می‌شوند. چندی از دیدگاه‌های هیوم که به طور سنتی شکاکانه تلقی می‌شوند،

فی الواقع شکاکانه نیستند و امروزه غالب معرفت‌شناسان بدان‌ها باور دارند. مثلاً، اشاره او به ضعف‌های روان‌شناختی آدمی در حصول معرفت به کرات توسط معرفت‌شناسان فضیلت مورد تأکید قرار گرفته است (برای نمونه، رک: زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۱۳۵). هیوم می‌گوید: «هیچ‌یک از ضعف‌های طبیعت آدمی به اندازه آن‌چه که عموماً زودباوری (Credulity)، و یا ایمان بسیار آسان به گواهی دیگران، می‌نامیم، عمومیت ندارد. این ضعف از طریق تأثیر شباهت، به سهولت تبیین می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶۲).

هیوم به خوبی می‌داندست که چنان موشکافی‌های نظری در ساحت عمل نه فقط به کار نمی‌آید، بلکه حیات را نیز به کلی مختل می‌کند (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۴). از آن‌جا که وی پیش‌درآمد کانت بود و الهام‌بخش او، قلمروی معرفت‌آدمی را فقط در حد خصوصیات ظاهری اجسام و اشیاء می‌داند و تلاش برای فرارفتن از آن را نادرست می‌داند و معتقد است که این حد از معرفت برای تدبیر امور زندگی کافی است (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

از نظر هیوم، شک زیر سلطه عقل قرار دارد و از آن نشأت می‌گیرد. هرچه عقل قوی‌تر باشد، اصول شک نیز قوی‌تر خواهد بود. گرچه این دو متناقض و دشمن هم هستند ولی در آغاز نیروی یکسانی را به آن‌ها می‌دهد و تا زمانی که یکی از آن دو مقاومت کند، هر دو وجود خواهند داشت. هیوم خاطرنشان می‌کند که هیچ‌گاه نباید به استدلال‌های شکاکانه خود اعتماد کنیم مگر زمانی که بتواند تمام عقل و باورهایمان را نابود سازد، کاری که شدنی نیست (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۵۴). وی در دفع اتهام شکاکیت از خود نیز می‌کوشد و اظهار می‌دارد که شکاکیت وی کامل و جهان‌شمول ممکن نیست: «نه من و نه هیچ‌کس دیگری از صمیم قلب و به تمام و کمال بر آن موضع [یعنی شکاکیت کامل] نیست ...» (همان: ۲۴۹). اما عبارت مهمی در رساله هیوم وجود دارد

که به نوعی بر دستوری و غیرواقعی بودن شک او دلالت دارد. به دلیل اهمیت ویژه‌ی این عبارت، کل آن را در این جا نقل می‌کنیم:

مقصود من از نشان‌دادن دقیق استدلال‌های آن فرقه خیالی [یعنی شکاکان مطلق] فقط این است که خواننده صدق این فرضیه مرا دریابد که همه استدلال‌ها و تعقل ما در باب علیت از چیزی جز عادت مشتق نمی‌شود، و این که در واقع، باور، بیش‌تر یکی از اعمال مولفه حسی طبیعت ماست تا مولفه شناختی آن. من در این جا اثبات کرده‌ام که درست همان اصولی که ما را وادار می‌سازند تا در باب موضوعی تصمیم بگیریم، و به واسطه ذکاوت و توانایی خویش و هم‌چنین از طریق تأمل در باب وضعیت ذهن خویش هنگام بررسی موضوع، آن تصمیم را اصلاح بکنیم، همین اصول اگر در باب هر داوری غیرارادی جدید به کار روند، لزوماً به طور پیوسته قرینه اصلی را تخریب می‌سازند و در نهایت، آن را معدوم می‌گردانند و کل باور و عقیده را از بین می‌برند. بنابراین، اگر باور صرفاً یک کنش ساده اندیشه بود، بدون شیوه منحصر به فرد مفهوم‌سازی و یا اضافه‌کردن نیرو و وضوح، بدون شک خود را تخریب می‌کرد و در همه موارد به تعلیق کامل حکم و داوری منتهی می‌شد. اما از آن جا که تجربه هر که را که این موضوع را شایسته اندکی بررسی می‌داند، به قدر کفایت قانع خواهد ساخت که هرچند در استدلال‌های پیش‌گفته خطایی نمی‌یابد، با این حال، هم‌چنان به باورداشتن و اندیشیدن و استدلال‌کردن به نحو معمول ادامه می‌دهد، او می‌تواند از این مقدمات به درستی نتیجه بگیرد که استدلال و باور او نوعی احساس و یا شیوه نامعمول مفهوم‌سازی است که تصورات و تأملات صرف قادر به تخریب آن نیستند (همان: ۲۵۰).

هر چند که وی به اندازه دکارت دستوری بودن شک خود را در آغاز کار و با

صراحت تام بیان نمی‌کند، ولی از عبارات این چینی می‌توان بر غیر واقعی بودن شک هیوم استدلال کرد. حتی برخی متخصصان فلسفه هیوم چنین اظهار نظر کرده‌اند که شکاکیت هیوم در اساس واکنشی است به مبانی عقل‌گرایانه فلاسفه سنت عقل‌گرایی: «موضع هیوم او را در تقابل مستقیم با فلاسفه عقل‌گرایی نظیر دکارت، اسپینوزا، و لایب‌نیتس قرار می‌دهد، کسانی که می‌کوشند دقیقاً کاری را بکنند که هیوم ناممکن می‌داند. این نکته کمک می‌کند تا جنبه شکاکانه فلسفه هیوم را دریابیم، جنبه‌ای که دقیقاً بر ضد نظریه‌های عقل‌گرایانه در باب طبیعت آدمی، معرفت، اخلاق و جهان جهت‌گیری کرده است» (Merrill, 2008: 11). بنابراین، شاید بتوان گفت که وقتی هیوم را در مقابل عقل‌گرایان قرار می‌دهیم، بعد شکاکانه اندیشه او رنگ و بوی بیشتری می‌یابد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دکارت فلسفه خود را با شک آغاز می‌کند. با این حال، مسأله کلی و موضوع اصلی در اندیشه او بازسازی نظام معرفتی به شیوه‌ای کاملاً یقینی است، درست برخلاف آنچه در دوران قبل از وی رایج بود. به عبارت دیگر، دکارت شک را تا جایی استفاده می‌کند که زمین سخت و محکمی برای بنای علم یقینی خود بیابد. در واقع، دکارت با راه‌کار شک خود می‌خواهد ذهن را از خارجیات، یعنی از آنچه محسوس است و در مرحله بعد از جعلیات دور کند، تا از آن طریق برود به سمت فطریات، و وقتی رسید به فطریات، شهود آشکار می‌شود و روش تحلیل اتفاق می‌افتد. دکارت با راه‌کار شک ابتدا ذهن را از پیش‌داوری‌ها و عادت به حواس و امی‌رهاند، زیرا گرفتاری ذهن به باورهای پیش‌پنداشته مانع استفاده از نور طبیعی عقل است و تنها زمانی می‌توانیم از

نور طبیعی عقل بهره‌مند شویم که خود را از عقاید پیشین رها سازیم. دکارت می‌خواست اعتماد به حواس و سنت را کنار بزند و کمک کند تا انسان بتواند خودش بدون کمک از هر کس دیگری به شناخت یقینی و تردیدناپذیر دست یابد. با مطالعه در آثار هیوم می‌توان هدف وی از پرداختن به فلسفه را تا حدودی، هر چند ناچیز، همانند هدف دکارت دانست. هیوم همانند دکارت قصد پیراستن علم را در سر می‌پروراند. بدین منظور، به تحقیق در باب کیفیت فهم انسانی می‌پردازد، و با تحقیق در ادراکات و شناخت انسان می‌خواهد به تحلیل طبیعت او بپردازد و چگونگی اندیشیدن درست و محدود به جاده عقل سلیم را به دست آورد. بدین ترتیب، هیوم به تحلیل ادراکات انسانی پرداخت. اما از آنجایی که ادراکات انسانی را به انطباعات و تصورات تقسیم کرد به این حکم کلی رسید که اگر آدمی از چیزی انطباعی نداشته باشد، بالطبع هیچ تصویری هم از آن چیز نخواهد داشت. در این مرحله، وی به بررسی اعتقادات خود پرداخت، و به این نتیجه رسید برخی از اعتقاداتش چون به تجربه حسی در نمی‌آیند، نمی‌تواند هیچ انطباعی و در نهایت، هیچ تصویری از آن‌ها داشته باشد، بنابراین، حکم به وجود این امور قابل‌مناقشه است. درست این‌جا است که هیوم به شکاکیتی جهان‌شمول متهم شد. اما در نهایت، هیوم خودشکن‌بودن شکاکیت جهان‌شمول را پذیرفت. افزون بر این، هیوم معتقد است هیچ‌گاه نباید به استدلال‌های شکاکانه خود اعتماد کنیم مگر زمانی که بتواند تمام عقل و باورهایمان را نابود سازد، کاری که شدنی نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- اهریمن بداندیش که دکارت در تحکیم و توجیه شک افراطی خود از آن سود می‌جوید ریشه در ادبیات دینی قرون وسطی دارد. گویی همان اهریمنی که آدم و حوا را فریب داده و باعث شده است آنان میوه ممنوعه را بخورند این‌بار درصد فریب دادن فرزندان آدم برآمده است (Descartes, 1991: 137)
- ۲- برخی از محققان شک دستوری دکارت را آخرین مرحله پیشرفت عقلانی در فلسفه وی دانستند مانند لوین (لوین، ۱۳۶۶: ۲۰۷).

منابع

- دکارت، رنه، (۱۳۸۴): *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسائی افضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه، (۱۳۹۰): *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر دانشگاهی.
- زاگزبسکی، لیندا، (۱۳۹۲): *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبانی، تهران، نشر نی.
- شهرآیینی، سیدمصطفی، (۱۳۸۹): *تأملاتی در باب تأملات دکارت*، تهران، انتشارات ققنوس.
- قربانی، قدرت‌الله، (۱۳۸۵): *پژوهشی تطبیقی در الهیات دکارتی*، تهران، انتشارات کعبه معرفت.
- لوین، (۱۳۶۶): *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت.

- هیوم، دیوید، (۱۳۹۵): رساله ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران،

ققنوس.

- Audi, Robert, (1999), *Epistemology: A contemporary Introduction to the theory of Knowledge*, Newyork: Routledge.
- Broughton, Janet, (2002), *Descartes's method of doubt*, Princeton University Press.
- Cottingham, Jhon, (1989), *Descartes, Oxford: Blackwell*.
- Cottingham, Jhon, (1993), *A Descartes philosophy*, Blackwell.
- Edward, Craig, (1998), *Routledge Encyclopedia of Phlosophy*, Vol 8, Routledge.
- Descartes, Rene, (1641), *Meditations on first philosophy*, elizabeth s. Haldane, Hackett Publishing Company.
- Descartes, Rene, (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*, tr, By: J. Cottingham and R. Stoothoff and D. Murdoch and A. Kenny, CUP (U.S.A), [CSMK].
- Descartes, Rene, (2000), *Search on Trust*, Oxford University Press.
- Descartes, Rene, (2002), *The principles of philosophy*, translated by john veitch, SMK Books.
- Everson, Stephen. (1998), *Companions to ancient thought Epistemology*, Cambridge University Press.
- Flage E, Daniel, (1990), *David hum's theory of mind*, New York: Routledge.
- Fogelin, Robert J, (2009), *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, Oxford University Press.
- Hallie, Philip Paul. (1964), *Skepticism, Man & God, Selection from the Major Writing of Sextus Empiricus*, Hackett Publishing Company.
- Descartes, Rene, (2000), *Search on Trust*, Oxford University Press.
- Descartes, Rene, (2002), *The principles of philosophy*, translated by john veitch, SMK Books.
- Everson, Stephen. (1998), *Companions to ancient thought Epistemology*, Cambridge University Press.
- Flage E, Daniel, (1990), *David hum's theory of mind*, New York: Routledge.
- Fogelin, Robert J, (2009), *Hume's Skeptical Crisis: A Textual Study*, Oxford University Press.
- Hallie, Philip Paul. (1964), *Skepticism, Man & God, Selection from the Major Writing of Sextus Empiricus*, Hackett Publishing Company.
- Hatfield, Gary, (2003), *Routledge Philosophy Guidbook to Descartes and the Meditation*: London and New York.
- Hume, David, (1999), *An enquiry concerning human understaning*, edited by tom I. Beauchamp, Canada: Oxford Philosophical Texts.
- Hume, David, (2009), *A treatise of human nature*, Waiheke Island: The Floating Press.

- Jonathan, Dancy, Ernest, Sosa (eds). (1992), *A companion to epistemology*, Wiley-Blackwell.
- Lacewing, Michael. (2008), *Descartes and the method of doubt*, Routledge.
- Larmore, Charles, (2008), *The Blackwell Guide to Descartes Meditation, Descartes and Skepticism*, Wiley Online Library.
- Matthews, Eric, (2005), *Key concepts in philosophy of mind*, Bloomsbury Academic.
- Merrill, R. Kenneth, (2008), *Historical Dictionary of Hum's Philosophy, Maryland*: The Scarecrow Press.
- Popkin, Richard, (2003), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, ASSEN – MCMLX: Netherlands.
- Williams, Benard, (2005), *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, London and New York.