



سال ۱۱ / شماره ۲۰ / بهار و تابستان ۱۳۹۶

قرائتی نو (غیرارسطویی) از انسان، خدا و جهان در نظام فکری دکارت*

سیدمصطفی شهرآیینی**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

چکیده

دکارت را به درستی پدر فلسفه جدید می‌نامند. اما باید دید چرا فلسفه‌ای که دکارت طرح آن را درمی‌اندازد، با وصف «جدید» همراه است. تازگی نظام فلسفی دکارت به این است که می‌کوشد تصویر تازه‌ای از انسان، خدا و جهان عرضه کند؛ تصویری که با آنچه از این سه مقوله در فلسفه سنتی سراغ داریم، متفاوت است. انسان دکارتی با انسان ارسطویی بسیار فرق دارد. انسان ارسطویی حیوان ناطق است؛ یعنی به جهت برخوردار بودن از نفس است که از حیات و نطق بهره‌مند می‌شود. اما در انسان دکارتی نفس به ذهن فرومی‌کاهد، نطق (به معنای مبدأ درک کلیات) نیز به سخن گفتن تبدیل می‌شود و حیات نیز معنای اصلی خود را از دست می‌دهد. می‌توان گفت در نظام دکارتی انسان تبدیل می‌شود به دو بخش کاملاً متمایز شیئی اندیشنده (ذهن) و شیئی ممتد (بدن) که ذهن نیز تنها متکفل عقل جزئی (reason) است و در وادی ذهن دیگر خبری از خرد سنتی (intellect) نیست. جهان دکارتی نیز با جهان ارسطویی بسیار متفاوت است. به این معنا که جهان ارسطویی، جهان مقولات عشر است که در آن حیات و سرزندگی به تمام معنا جریان دارد. اما در جهان دکارتی تنها مقوله کم است که سیطره تمام عیار دارد و در آن، حیات عنصری است که مغفول می‌ماند و جایگاه روشنی ندارد و جملگی حیوانات (حتی بدن انسان) به ماشین‌هایی مکانیکی فرومی‌کاهند. خدای دکارتی نیز با خدای الهیات بالمعنی الاخص فرق دارد. چرا که او کامل مطلق و غیرفریب‌کار است تا آنکه واجد صفات کلامی رایج در ادیان باشد. خدای دکارتی بیش از آنکه نقش دینی داشته باشد، کارکردی معرفتی دارد. دکارت می‌خواهد طرح فلسفه‌ای را در اندازد که آدمیان را «صاحبان و مالکان طبیعت» کند.

واژگان کلیدی: انسان، جهان، خدا، حیات، عقل، خرد، نفس، ذهن، امتداد.

* تاریخ وصول: ۹۳/۷/۲۹ تأیید نهایی: ۹۳/۱۱/۲۷

** Email: m_shahraeen@yahoo.com

مقدمه

پُل ماسون اُرسِل، فیلسوف و اندیشمند برجسته فرانسوی در اوائل سده بیست در کتاب بسیار مهم و تأثیرگذار خود، فلسفه تطبیقی می‌نویسد که هر واقعیت تاریخی (historical fact)، تابعی است از بستری (context) که این واقعیت در آن شکل گرفته است به گونه‌ای که اگر واقعیات تاریخی را برکنده از بستر تاریخی‌شان بررسی کنیم، آنها را ناقص و ناتمام می‌بینیم و پاره‌ای ابعاد و زوایای آنها از نگاه‌مان دور خواهد ماند (Masson, 2000-1, 25 & 31). حال اگر نظام فکری دکارت را واقعیتی تاریخی در نظر بگیریم که در برهه خاصی از زمان پدید آمده است، بایسته است پیش از خود این نظام به بستر پیدایش آن توجه کنیم. از اینرو می‌کوشیم تا پیش از ورود به موضوع اصلی، نگاهی بیفکنیم به زمانه و روزگاری که دکارت در آن می‌زیسته و می‌اندیشیده است؛ نگاهی که شاید در ظاهر خواننده را از موضوع اصلی مقاله دور سازد اما برای فهم این موضوع بسی ضروری و چشم‌نپوشیدنی است.

روزگار دکارت

چنان‌که می‌دانیم دکارت در پایان سده شانزده و آغاز سده هفده دیده به جهان گشود. کمتر کسی تردید دارد در اینکه سده شانزده، نقطه عطفی در تاریخ اروپا به‌شمار می‌رود (Cameron, 2006, 1). اروپائیان در پایان سده شانزده درباره بسیاری از فرضیات معرفتی مربوط به عالم که برای نیاکان آنها مسلم تلقی می‌شد، به تردید افتاده بودند تا جایی که برای آنها دیگر هیچ چیزی یقینی به‌نظر نمی‌رسید (Ibid, 140). در طلیعه سده هفده، یعنی درست در سال ۱۶۰۰، شاهد مصلوب کردن برونو و سوزاندن او بر صلیب هستیم.^۱ برونو به نظریه زمین‌مرکزی بطلمیوسی قائل نبود. عالم را قدیم زمانی می‌دانست. از سخنانش بوی وحدت‌جوهری به مشام می‌رسید. به‌جای «نور ایمان»، به «نور طبیعت» قائل بود و مهم‌تر از همه اینکه، به‌جای فلسفه‌ای دین‌دارانه که مطلوب کلیسا بود، در صدد دین‌داری فلسفی بود که همه‌چیز آن با عقل و نور طبیعی معلوم باشد (Parkinson, 1993, 44-5). نیز برونو تقدم تأمل‌نظری را نمی‌پذیرفت و بر آن بود که یقین‌نظری تنها در جایی تأمین می‌شود که توانایی ساختن و تولیدکردن چیزی در کار باشد (Ibid, 135). اما ظهور این عقاید، نویدبخش دوره تازه‌ای بود که با سوزندان برونو، شعله عقاید و باورهای او هرچه فروزان‌تر و گیراتر شد تا جایی که در سده هفده همه این باورها در کتاب‌های مهم و مطرح اندیشمندان این دوران خودنمایی می‌کرد. درست چهار سال پیش از تولد دکارت، مونتنی شکاک، بدبین و قائل به تعطیل شناخت

در حالی که مقالات او تازه منتشر شده بود و آثار و افکارش رواج و رونق کامل داشت، از دنیا رفت و درست چهار سال پیش از مرگ دکارت، در حالی که تأملات و اصول فلسفه تازه منتشر شده بود و همه جا سخن از افکار و آثار فیلسوفی نواندیش به نام دکارت بود، لایب‌نیتس خوش‌بین و جویای یقین که شک را نه نشانه تعطیل شناخت بلکه راهی به سوی یقین می‌دانست به دنیا آمد و اسپینوزای عقل‌گرا و شک‌ستیز در آستانه ورود به عرصه تفکر فلسفی بود. اینک برای آنکه تصویر درستی از زمانه دکارت به دست دهیم، می‌کوشیم دو ویژگی اصلی حاکم بر این دوران را که در بسترسازی نظام‌های فکری - فلسفی مطرح در سده هفده بسیار تأثیرگذار بود، باز نماییم.

شکاکیت

ریچارد پاپکین، اندیشمند سرشناس معاصر، در مقدمه کتاب مهم خود، تاریخ شکاکیت، سده شانزدهم را سده «بحران پورونی» (crise pyrrhonienne) معرفی می‌کند که این بحران را به خوبی هم در دوره نوزایی و هم در نهضت اصلاح دینی می‌توان دید. تأثیر شکاکیت در شکل‌گیری اندیشه فلسفی جدید تا اندازه‌ای است که شکاک بزرگ، پییر بایل در اواخر سده هفدهم، بازخوانی برهان‌های شکاکانه سکستوس امپیریکوس را به منزله آغازگاه فلسفه جدید معرفی می‌کند (Popkin, 2003, XX). شکاکیت در مقام دیدگاهی فلسفی ریشه در اندیشه فلسفی یونان باستان دارد و دیدگاه‌های گوناگون شکاکانه در دوره یونانی‌مآبی به دو صورت شکاکیت آکادمی (Academic skepticism) و شکاکیت پورونی (Pyrrhonianscepticism) احیا شدند؛ ادعای اصلی مکتب نخست این بود که «هیچ شناختی ممکن نیست» و ادعای اصلی مکتب دوم این بود که «شواهد و ادله کافی برای قول به امکان معرفت در دست نیست و در نتیجه، باید درباره همه مسائل معرفتی دست به تعلیق حکم بزنیم» (ibid, XVII). آنچه از شکاکیت در سده‌های میانه مرسوم بود، همان شکاکیت آکادمی بود که در آثار آگوستین می‌بینیم. اما در دوره نوزایی شکاکیت پورونی که به مراتب تندرانه‌تر از نوع نخست بود و اصولاً شکاکیت آکادمی را نه شکاکیت بلکه نوعی جزم‌اندیشی سلبی می‌آورد، رواج و رونق یافت. درست در فاصله ده تا پانزده سال پیش از تولد دکارت، در فرانسه دو کتاب منتشر شد که در یکی از آنها از شکاکیت آکادمی و در دیگری از شکاکیت پورونی دفاع شده بود: اینک هیچ‌چیز به شناخت در نمی‌آید (That Quod nihil scitur)

(Nothing is Known) اثر سانچز به سال ۱۵۸۱ و مقالات (Essays) (Essais) اثر میشل مونتنی که اثر دوم بسیار تأثیرگذارتر و شناخته‌تر بود (Cameron, 2006, 143-44).

فیلسوفان سده‌های میانه به منابع و فلاسفه یونان باستان، نگاه انتقادی نداشتند و تنها آنچه را که با عقاید مسیحی سازگارتر می‌یافتند، برمی‌گزیدند و آنچه را مخالف می‌یافتند، کنار می‌نهادند که در این میان مابعدالطبیعه و منطق ارسطو جایگاهی ممتاز و پرسش‌ناپذیر یافته بود. اما دوره نوزایی، چنان‌که از نام آن پیداست، دوره‌ای است که بستر برای نوزایش یونان باستان و منابع و مراجع کهن فراهم می‌آید. چون در این دوره فرض بر این است که قرون وسطی سبب در محاق افتادن دوران درخشان تمدن یونانی- رومی شده است. پیش‌فرض قرون وسطائیان این بود که هر فلسفه درستی باید لزوماً با مسیحیت سازگار باشد. در حالی که در دوره نوزایی این پیش‌فرض رنگ می‌بازد. افزون بر این، حتی در میان فیلسوفان پای‌بند به مسیحیت نیز اختلاف نظر افتاده بود بر سر اینکه آیا فلسفه ارسطو با ایمان مسیحی سازگارتر است یا فلسفه افلاطون؛ طرفداران ارسطو آراء افلاطون درباره همسران اشتراکی، اشاراتی به هم‌جنس‌بازی، مالکیت مشترک، قول به وجود پیشین نفوس و خلق عالم از ماده از پیش موجود را دلیل ناسازگاری افلاطون با مسیحیت اعلام می‌داشتند و طرفداران افلاطون، با اشاره به اقوال ارسطو درباره قدم زمانی عالم و نفی جاودانگی نفوس، نظام فکری او را با مسیحیت ناسازگار می‌یافتند.

مطلب دیگری که سبب آشفتگی نظری در میان اصحاب مدرسه و فیلسوفان شده بود، تردید در ترجمه‌های قرون وسطایی از منابع یونانی و ارائه ترجمه‌های جدید از منابع قدیمی و حتی ترجمه منابع تازه‌ای بود که تا آن زمان یا اصلاً آنها را نمی‌شناختند یا اینکه هنوز ترجمه نشده بودند. اما با نگاهی به سیر اندیشه‌های فلسفی در دوره نوزایی، متوجه نزاعی همیشگی میان اندیشه‌های دینی و فلسفی می‌شویم که به جهت غلبه کلیسا و سیطره دادگاه‌های تفتیش عقاید، چندان اجازه بروز نمی‌یافت. اوج این نزاع را می‌توان در حکم شورای لاتران به سال ۱۵۱۳ مشاهده نمود که فلاسفه مسیحی را مأمور به اثبات عقاید مسیحی به یاری عقل می‌کند و توسل به آموزه حقیقت مضاعف ابن‌رشدی را برای همیشه ممنوع اعلام می‌دارد (Parkinson, 1993, 34). اما هرچه از اعتبار کلیسا و سیطره تفکر مدرسی کاسته می‌شود، اندیشه‌های گوناگون مخالف با اندیشه‌های ارسطویی-مدرسی مانند فلسفه افلاطون، نوافلاطونیان و اندیشه‌های شکاکان عهد باستان، اجازه ظهور می‌یابند تا جایی که دیگر

به سادگی نمی توان جریان غالبی را در فلسفه تشخیص داد. البته مدرسیان و کلیسائیان در روزگار اقتدار و حکم فرمایی شان، از براهین و مباحث شکاکانه در فلسفه بر علیه فیلسوفان و نفی فلسفه بهره می بردند و به نوعی از ترویج شکاکیت در حوزه فلسفه جانب داری می کردند، ولی بعدها که بساط قدرت آنها هرچه برجیده تر می شد، همین شکاکیت دامن عقاید دینی را هم گرفت. شاید اصلی ترین ویژگی دورانی که دکارت در آن دیده به جهان گشود، شکاکیت فراگیری باشد که کتاب مقالات مونتینی، نمایان گر آن بود. تفکر دوره نوزایی از سوئی و نهضت اصلاح دینی از دیگر سو، سبب تردید در مبانی نظام ارسطویی و نیز سست شدن پایه های اقتدار کلیسا شد تا جایی که دیگر هیچ منبع و مرجع قابل اعتمادی در کار نبود. از سوئی، تفکرات عقلی و فلسفی محل بحث و شک واقع شد و از دیگر سو، درباره درستی باورهای دینی نیز تردیدهایی مطرح شد. این وضع به طرح نظرات و دیدگاه های بسیار گوناگونی در حوزه فلسفه منجر شد که به نوعی سردرگمی و شکاکیت انجامید. وقتی این همه آراء گوناگون و متضاد مطرح می شود و هیچ مرجع خاصی هم (نظیر ارسطو یا کلیسا) در کار نیست که معیار صدقی (درست یا نادرست) ارائه دهد، آیا نباید به این نتیجه رسید که حقیقتی در کار نیست یا اینکه اگر هست ما را راهی بدان نیست. گفتنی است که از اوائل سده شانزده (۱۵۲۰) تا اوائل سده هجده (۱۷۲۰)، نزدیک به ۴۰ کتاب منتشر شده است که در عنوان آنها، واژه لاتینی *methodus* به معنای روش آمده است (Gilbert, 1963, 233-7) و این خود نشان دهنده فضای شکاکانه ای است که بر این دوران حکم فرما بوده است؛ چون زمانی سخن گفتن از «روش» باب می شود که درباره روش های گذشته، شک و تردیدهایی مطرح شده و نوعی سردرگمی و راه گم کردگی شایع شده باشد.

ریاضیات

از دیگر بارزهای این دوران، توجه روزافزون به ریاضیات و جایگاه این علم در پیشرفت دیگر شاخه های دانش بشری بود؛ چیزی که به نظر می رسد در پی افکندن مبانی فلسفه جدید و ایجاد نگرشی نو به عالم بسیار تأثیرگذار بود. البته باید توجه داشت که شیوع شکاکیت در حوزه تفکرات فلسفی و دینی سبب شد تا چندی از اندیشمندان که از شکاکیت حاکم به ستوه آمده بودند، به جستجوی روشی برآیند که افاده یقین نماید و بدیهی بود که ریاضیات در میان علوم، توجه آنان را بیشتر از هر چیزی به خود جلب نمود. بهترین گواه بر این سخن ما نگاهی است که گالیله به این علم دارد؛ او معتقد است که ریاضیات کلید فهم سرشت واقعیت است: «کتاب

عظیم عالم به فهم کسی در نمی‌آید مگر اینکه نخست زبان آن را بیاموزد و بتواند الفبایش را بخواند. و این کتاب به زبان ریاضیات نوشته شده است.^۲ افزون بر این گالیله کرسی ریاضیات را در دانشگاه پادووا نیز در اختیار داشت (Parkinson, 1993, 110). البته از همان اوائل سده پانزده توجه به ریاضیات آغاز شده بود. مثلاً نیکلا کوزایی (۱۴۶۴-۱۴۰۱) رسالاتی درباره ریاضیات داشت و ریاضیات را الگوی آفرینش الهی و انسانی می‌دانست (Parkinson, 1993) (Brown, 1996, 278, 66); کاردانوس (۱۵۷۶-۱۵۰۱) معتقد بود که یقین فقط در ریاضیات یافت می‌تواند شد؛ چون تنها در این علم است که عقل متعلقاتی را که با آنها سروکار دارد، می‌آفریند (Parkinson, 1993, 135); گفتنی است که این توجه به ریاضیات منحصر به عقل‌گرایان سده هفده نبود بلکه تجربه‌گرایان نیز به این علم توجه شایانی داشتند: کادورث از تجربه‌گرایان بریتانیا، ریاضیات را الگوی شناخت می‌دانست (Brown, 1996: 24); جان دی در مقدمه نخستین ترجمه اصول اقلیدس به انگلیسی در دهه ۱۵۷۰، هندسه را پُل میان امور پایدار و ناپایدار، و در واقع پُل میان علم الهی و عالم صیوروت معرفی می‌کند و ریاضیات را کلید فهم آفرینش می‌داند (op.cit. p 45); گیام باتیستا ویکو (۱۷۴۴-۱۶۸۸) که نه عقل‌گرا بود و نه تجربه‌گرا، و با مکتب دکارتی به شدت مخالف بود، ریاضیات را تنها علم درست، و همچون الگوی معارف بشری می‌داند چرا که به نظر او این تنها علمی است که در آن میان خالق علم (یعنی خداوند) و عالم به آن (یعنی انسان) اتفاق نظر وجود دارد (op.cit. p 275). درباره جایگاه ریاضیات در نزد لاک، بارکلی و هیوم هم نیازی به گفتن نیست که نزد هر سه آنها ریاضیات تقریباً در بالاترین جایگاه در دسته‌بندی علوم قرار می‌گیرد و تقریباً تردید در آن راه ندارد.

درباره جایگاه ریاضیات در اندیشه دکارت، جان کاتینگم، دکارت‌شناس سرشناس و معاصر به رابطه او با اسحاق بکمان، ریاضی‌دان هلندی اشاره می‌کند و می‌گوید:

از منابع الهام عمده دکارت در سال‌های اولیه‌اش ریاضی‌دان هلندی اسحاق بکمان بود، که دکارت او را در هلند به سال ۱۶۱۸ ملاقات کرد. گویا نقشی که بکمان برای دکارت ایفا کرده است تقریباً مانند نقشی است که هیوم برای کانت ایفا کرد و او را از خواب جزمی بیدار نمود؛ دکارت در بیست و سوم آوریل سال ۱۶۱۹ برای بکمان نوشت: «تنها شما بودید که مرا از حالت سستی و تنبلی درآوردید و دانشی را که آن موقع

تقریباً از ذهنم محو شده بود، دیگر بار احیا کردید» (Cottingham, 1989, p. 10).

این تأثیرپذیری از ریاضیات تا جایی بود که دکارت در قاعدهٔ چهارم از کتاب قواعد هدایت ذهن به این اندیشه افتاد تا تمام علوم را در ذیل علم کلی فراگیری به نام «ریاضیات کلی» بگنجانند:

سرانجام دیدم که نظم یا اندازه تنها مسائل مورد توجه ریاضیات است و مهم نیست اندازهٔ مورد نظر مربوط به اعداد، اشکال، ستارگان، اصوات یا هر چیز دیگری از هر نوع باشد. از اینجا بود که دریافتم باید علم کلی‌ای در کار باشد که همه نکات قابل طرح دربارهٔ نظم و اندازه را، صرف نظر از موضوع، تبیین کند، و شایسته است که آن را ریاضیات کلی بنامیم (CSM I 19).

این نگرش تنها منحصر به دکارت نبود بلکه از چنان شیوعی برخوردار بود که تقریباً همهٔ اندیشمندان سدهٔ هفده دربارهٔ اهمیت ریاضیات و یقینی بودن آن هم فکر بودند. مثلاً اسپینوزا در این باره معتقد است که «چه بسا اگر به خاطر ریاضیات نمی بود، حقیقت برای همیشه از نوع بشر پوشیده می ماند». در خصوص جایگاه ریاضیات در اندیشهٔ لایبنیتس همین بس که او خود از ریاضی دانان و منطق دانان برجستهٔ روزگار خود بود تا جایی که برخی مانند برتراند راسل و کوتوره، تفکر فلسفی لایبنیتس را فرع بر تفکر منطقی و ریاضی او می دانند.^۳

قرائتی نو از انسان، خدا و جهان در نظام فکری دکارت

حال می پردازیم به تصویری که تا پیش از دکارت، از انسان و جهان و خدا مطرح بود و می کوشیم تا نشان دهیم که دکارت چگونه تصویر تازه ای از انسان، خدا و جهان را جایگزین تصویر سنتی می کند. ترتیبی را که در اینجا پی می گیریم همانی است که دکارت در نام دارترین اثر خود، تأملات در فلسفهٔ اولی آورده است. این کتاب به نسبت حجم اندکی که دارد تقریباً پرخواننده ترین متن فلسفی در تمام طول تاریخ فلسفه بوده است و امروزه هیچ دوره ای در دانشگاه های دنیا در رشتهٔ فلسفه نیست که این کتاب به نحوی در آن مطرح نباشد. با نگاهی ژرف کاوانه به این کتاب، به خوبی درمی یابیم که تأملات در فلسفهٔ اولی را می توان بازتابندهٔ همان دو ویژگی پیش گفته روزگار دکارت، یعنی شکاکیت و ریاضیات دانست. ما در تأمل نخست با کوشش پیگیرانهٔ دکارت برای به اوج رساندن شکاکیت روبه روییم. اما از تأمل دوم به بعد رفته رفته و پس از آنکه او شکاکیت را در افراطی ترین شکل خود، با دست یابی به

کوژیتو تا اندازه‌ای شکست‌خورده می‌یابد، می‌کوشد با الگوگیری از روش تحلیل ریاضی، تصویر تازه‌ای از انسان، جهان و خدا ارائه دهد. آنچه در سر تا سر این کتاب در مدنظر او است این است که او می‌خواهد در مابعدالطبیعه به وضوح و تمایزی برسد که تا آن روزگار تنها در ریاضیات و علوم وابسته پیشینه داشت. او در این کتاب مهم نخست، به من اندیشنده، سپس به خدا و در واپسین مرحله به جهان می‌پردازد.

انسان دکارتی

دکارت در تأمل دوم پس از اقامه برهان کوژیتو و رسیدن به نقطه ارسیمیدسی نظام فلسفی خویش یعنی گزاره «من هستم»، می‌کوشد با طرح این پرسش که «پس من چیستم؟» به تبیین چستی حقیقی خودش بپردازد. در تحلیلی که از چستی «من» در این بخش از تأملات ارائه می‌شود، به خوبی می‌شود گذار از مفهوم ارسطویی نفس به مفهوم دکارتی ذهن را شاهد بود. دکارت پس از طرح پرسش «من چیستم؟»، بی‌درنگ پاسخ ارسطویی به این پرسش را که انسان «حیوان ناطق است»، کنار می‌گذارد چون معتقد است که در این مرحله از تأملات، هنوز نه معنای «حیات» معلوم است و نه معنای «نطق» و افزون بر این، او می‌کوشد به پاسخی برسد که نه برخاسته از عقل ارسطویی-مدرسی بلکه برآمده از عقل سلیم (common sense) انسان معمولی باشد: «پیشنهاد می‌کنم، به جای [حیوان ناطق] توجه خود را بر پاسخی متمرکز کنیم که در قبال این پرسش [من چیستم] خودبه‌خود و به‌صرافت طبع به ذهن مان خطور می‌کند؟» (CSM II 18)

این پاسخ چیست؟ این است که من بدنی دارم و نفسی که همه افعال بدن از آن سرچشمه می‌گیرد. اما چون بدن کاملاً در معرض تردید است پس فقط نفس می‌ماند. در خصوص اعمال نفس نیز تمام اعمال بدنی نظیر حرکت و تغذیه و رشد و نمو و حتی خود حیات نیز چون بدن دست‌خوش تردید است، از محور بحث خارج می‌شوند و تنها چیزی که می‌ماند، اندیشیدن است. بد نیست نگاهی به فهرستی بیندازیم که دکارت از افعال نفس در ادامه بحث ارائه می‌دهد: «چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق می‌کند، تکذیب می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، و نیز تخیل می‌کند و دارای ادراکات حسی است» (Ibid, 19). با دقت در این فهرست درمی‌یابیم که دکارت آنچه از نفس مراد می‌کند جز ذهن نیست. گذر دکارت از معنای نفس به ذهن را در قطعه زیر نیز به‌روشنی می‌بینیم:

بنابراین، شاید انسان اولیه میان مبدأ تغذیه، رشد و نمو، و مبدأ همه دیگر اعمالی که در آنها با حیوانات مشترکیم و بی‌هیچ فکر و اندیشه‌ای انجام‌شان می‌دهیم از سویی، و مبدئی که به واسطه آن می‌اندیشیم از دیگر سو، فرق نمی‌گذاشته و بر این اساس، اصطلاح واحد «نفس» را بر هر دوی این مبادی اطلاق می‌کرده است. اما وقتی بعدها به تمایز میان اندیشه و تغذیه پی می‌برد، عنصر اندیشنده را «ذهن» نامیده و آن را بخش اصلی نفس می‌شمارد. برعکس، من با تشخیص اینکه در ما مبدأ نخست به کلی — و نوعاً — متفاوت از مبدأ دوم است، گفته‌ام که اصطلاح «نفس» وقتی برای اشاره به هر دوی این مبادی به کار می‌رود، مبهم است. اگر قرار است «نفس» را به معنای دقیقش، یعنی به معنای «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی انسان» (*firstactuality or principal form of man*) در نظر بگیریم، پس باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ اندیشه در ما اطلاق‌پذیر باشد؛ و من برای پرهیز از ابهام، حتی‌الامکان به جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به کار برده‌ام. چرا که ذهن را نه هم‌چون بخشی از نفس، بلکه به منزله نفس اندیشنده در تمامیتش (*the thinking soul in its entirety*) در نظر می‌گیرم (CSM II 246).

به این ترتیب، دکارت حیوان ناطق ارسطویی را تبدیل می‌کند به شیء اندیشنده، یعنی او نه حیوانیت انسان ارسطویی را قبول دارد و نه ناطق بودنش را. حیات به امری کاملاً مکانیکی و مربوط به حوزه اجسام و عالم ماده فروکاسته می‌شود و نطق (*rationality*) یا کلام نفسی به سخن‌گفتن (*speaking*) یا کلام لفظی فرومی‌کاهد و بالطبع، خرد (*intellect*) هم جای خود را به عقل جزئی (*reason*) می‌دهد. با این اتفاق، به نظر می‌رسد حکمت به معنای سنتی کلمه، که تنها در ساحت خرد و خردورزی امکان تحقق داشت و همه علوم را در زیر سایه خود می‌گرفت، جای خود را به فلاسفه در قالب رشته‌ای دانه‌شگاهی می‌داد که دیگر نه ملکه علوم، بلکه علمی در کنار دیگر علوم بیش نبود. با این دگرگونی، غایت فلسفه نیز دگرگون می‌شود: غایت حکمت ساختن انسان‌های متعالی‌تر و حکیم‌تر بود تا به یاری آنها زندگی هرچه به سامان‌تر شود و جهان آرام‌جای زیستن نوع بشر گردد. اما غایت فلاسفه، چیز دیگری است که بهتر است این را از زبان خود دکارت بشنویم؛ او می‌خواست «طرح فلسفه» ای علمی را دراندازد که «در زندگی، مفید» باشد و سرانجام با آن «بتوانیم ... طبیعت را تملک کنیم و فرمانبردار سازیم» (فروغی، ۱۳۸۳، ۲۴۷). حکمت در معنای سنتی‌اش بیش از آنکه

علمی نظری باشد، شیوه‌ای برای زندگی و مشی عملی بود؛ در حالی که دکارت تصریح دارد به اینکه نباید چندان وقعی به تحقیق در حوزه مابعدالطبیعه نهاد بلکه زندگی بیش از آنکه در ساحت عقل باشد، در قلمرو حس و خیال جریان دارد (CSMK 228).

وقتی نفس به ذهن فروکاهد و حکمت جایش را به فلسفه‌ای معطوف به زندگی دنیوی بدهد، روشن است که اخلاق هم دیگر به سبک سنتی نمی‌تواند مطرح شود. از این روست که در نظام دکارتی سخن از اخلاق موقتی به میان می‌آید و اخلاق نیز در کنار طب و مکانیک قرار گرفته، و در شمار سرشاخه‌های درخت دانش قرار می‌گیرد، چیزی که در سنت قدیم جایگاهی به‌راستی زیربنایی داشت و از نخستین میوه‌های حکمت به‌شمار می‌آمد. از اینها گذشته، حیات و ممات در فلسفه دکارت معنای سنتی خود را از دست می‌دهد، به این معنا که مردن بدن نه از دنیارفتن و قطع علاقه با نفس بلکه تنها از دست‌دادن حرکت در اندام‌های مادی است و زنده‌بودن نفس پس از بدن نیز نه به درک حقایق مربوط به عالم دیگر بلکه به همان اندیشیدن است؛ تنها با این تفاوت که احتمالاً پس از مرگ بدن، نفس یا همان ذهن، دو کارکرد احساس و تخیل را از دست خواهد داد. چرا که تنها افعال نفس هستند که به بدن و عالم محسوس وابسته‌اند. اصولاً گناه و ثواب برای نفس مدنظر دکارت معنایی ندارد. چرا که نفس دکارتی از آنجایی که کارش اندیشیدن است و کارکردی جز ادراک و اراده ندارد (CSM I 335)، قطعاً گناه نمی‌کند، بلکه فقط دچار خطا می‌شود^۴ که طبیعتاً خطا را باید با التزام به تصورات واضح و متمایز فاهمه تصحیح کرد نه اینکه مستوجب عقوبت و عذاب آن هم از نوع اخروی باشد.

خدای دکارتی

پربراهه نیست اگر بگوییم خدا در تأملات نقشی محوری ایفا می‌کند. با دقت در این کتاب درمی‌یابیم که تنها اسم خاصی که در این اثر وجود دارد، واژه «خدا» است که در این متن کوتاه ۵۰ صفحه‌ای (بر اساس ترجمه انگلیسی CSM) حدود ۸۰ بار تکرار شده است. یعنی تقریباً پرتکرارترین واژه در قلم دکارت در نگارش این اثر بوده است (Gombay, 2007, 13). واژه «خدا» از همان عنوان اثر تا بند پایانی تأمل ششم پیوسته توجه خواننده را به خود جلب می‌کند. با ژرف‌کاوی در تأملات شش‌گانه، سه تصور از خداوند را می‌یابیم که از جانب دکارت از آنها سخن به‌میان می‌آید. نخستین آنها تصویری از خدا به‌مثابه قادر مطلق و

خالق انسان است که دکارت از همان تأمل نخست آن را مفروض می‌گیرد (CSM II 14)^۵ و در جای جای کتاب بارها به اقتضای بحث بدان اشاره می‌کند. شاید بتوان این تصور از خداوند را به نسبت دو تصور دیگر، تصویری نه چندان واضح و متمایز از خداوند بگیریم که دکارت در برابر معترضانی همچون توماس هابز انگلیسی که منکر وجود هرگونه تصویری از خداوند در ذهن هستند، عرضه می‌دارد (CSM II 129). در تأمل سوم نیز شاهد ارائه دو تصور متفاوت از خداوند از جانب دکارت هستیم؛ خداوند در میانه این تأمل هم‌چون «جوهری نامتناهی، [سرمد، تغییرناپذیر،] قائم‌به‌ذات، عالم مطلق، قادر مطلق که هم خود من و هم هر چیزی دیگری (اگر چیز دیگری در کار باشد) مخلوق اویسیم» توصیف می‌شود؛ در حالی که در پایان همین تأمل از او با توصیف «موجود کامل مطلق» یاد می‌شود.

تصور اولیه از خداوند که به گفته دکارت از صفاتی نامحدود (indefinite) برخوردار است (CSM II 132)، پس از تبیین مفهومی در تأمل سوم به تصویری از خداوند تبدیل می‌شود که صفاتش غیرمتناهی (non-finite) است (CSM II 31) و باز همین تصور اخیر هم با تبیین مفهومی بیشتر جای خود را به تصویری از خداوند می‌دهد که واجد صفاتی نامتناهی (infinite) است (CSM II 34). با دقت در این تصورات سه‌گانه از خداوند متوجه می‌شویم که تصور اولیه بیشتر با تلقی عوامانه از خداوند سازگار است؛ یعنی تصویری که هر کسی بر اساس عقل سلیم (common sense) از خداوند در خود دارد. تصور دوم بیشتر به تصور رایج در میان متکلمان مدرسی از خداوند نزدیک است و سرانجام، تصور سوم، یعنی «موجود کامل مطلق» تصویری است فلسفی که دکارت به یاری روش تحلیل از دل تصور دوم بیرون می‌کشد. حال چنان‌چه تبیینی را که دکارت از نحوه شکل‌گیری تصورات کلی (مثلاً تصور مثلث) در اصول فلسفه ارائه می‌دهد (CSM I 27-28)، درباره تصور خداوند به‌کارگیریم، سیر از تصور دوم به تصور سوم خداوند در تأملات از سوی اندیشنده جز این مطلب نیست که می‌توان همه صفات متمایز خداوند در تصور دوم را ذیل تصور کمال جای داد. فرآیندی که می‌شود آن را در گذار از تصور اولیه از موم یا از خود به تصور دوم و واضح و متمایز از موم یا از من اندیشنده نیز نشان داد. اندیشنده با توجه به صفات خداوند در تصور دوم، به این نکته پی می‌برد که تک‌تک آنها در نوع خود کامل است به‌گونه‌ای که می‌شود هر کدام آنها را در ذیل عنوان کمال جای داد. از این رو، اندیشنده به این نتیجه می‌رسد که هیچ تصویری درباره خداوند، واضح‌تر و

متمایزتر از تصور موجود کامل مطلق نیست. چرا که مفهوم کمال، تک‌تک کمالات موجود در تصور دوم را به‌گونه‌ای جامع‌تر و شامل‌تر در خود دارد.

اما با نگاهی به نقش خدا در فلسفه دکارت متوجه می‌شویم که خدا در فلسفه او اصولاً هیچ کارکرد دینی ندارد و در واقع، می‌توان گفت خدا جز اینکه ضامن معرفت یقینی در نظام دکارت باشد، کار دیگری ندارد. کامل مطلق دکارتی بیش از آنکه خدایی اصیل در عالم موجودات باشد، مفهومی ریاضی است که در عالم ماهیات حضوری پررنگ دارد. در یک کلام، خدای دکارتی خدای عالم ماهیات و تصورات است تا خدای دینی عالم موجودات؛ کامل مطلق بیشتر کارکردی معرفتی دارد تا کارکردی وجودی. کامل مطلق، وجودش به تبع کمالش است نه اینکه کمالش به تبع وجودش باشد، تا جایی که شاید بتوان گفت آنچه دکارت در نظام فکری‌اش لازم دارد، مفهوم خداست تا مصداقش. او حتی آنگاه که در صدد اثبات خدا برمی‌آید، به مفهوم خدا متوسل می‌شود و خدایی را اثبات می‌کند که ماهیتش ضامن وجودش است. از همین روست که در سرتاسر کتاب *تأملات* هیچ نقش دینی برای خدا مطرح نمی‌شود. تنها صفاتی که دکارت درباره خدا می‌آورد، خیرخواهی، صداقت و عدم فریب‌کاری اوست که از همه این صفات جز برای تضمین گزاره‌های معرفتی بهره نمی‌برد. تفاوت ملحدان و مؤمنان در نظام دکارتی نه به پیامدهای اخلاقی و دینی بلکه به این است که ملحدان هرگز از مرتبه شناخت موقتی در زمان حال استمراری (*cognitio*) به مقام معرفت پایدار بی‌زمان (*scientia*) راه نمی‌یابند. یعنی برای ملحدان حافظه هیچ اعتباری نمی‌تواند داشت و آنها از موهبت اقامه استدلال و برهان بی‌بهره خواهند ماند. در اینجا تصویری را که کاتینگم، از خدای دکارتی ترسیم کرده است به نقل از خود او می‌آوریم:

فهم منظور پاسکال از این سخن معروف که «نمی‌توانم دکارت را ببخشم؛ او در تمام فلسفه‌اش می‌خواسته است خدا را کنار بگذارد» آسان است. در حالی خدا در عالم دکارتی اصلاً کنار گذاشته نمی‌شود، تصویری از خدا که در این عالم بدان استناد می‌شود، تصور خدایی عبوس و از بسیاری جهات، بی‌تشخص است. اغراض نهایی خداوند بر ما پوشیده است و گرچه آنچه واقعاً از عالم می‌فهمیم، واضح و متمایز است، گستره و قلمرو خلقت الهی از توان ادراکی ما بیرون است. پژوهش در غایات الهی که هیچ نقش محوری در علم ایفا نمی‌کند، در مقام کاری گستاخانه و بی‌ربط به طبیعیات، طرد می‌شود. تمایزی قطعی میان قلمرو دقیق طبیعیات و حوزه الهیات ترسیم می‌شود؛

و حوزه الهیات به موضوعات ایمان، وحی و تفسیر متنی بر کتاب مقدس (که احتمالاً منحصر به قلمرو تفسیر استعاری است) محدود می‌شود، (Cottingham, 1989, 100).

جهان دکارتی

دربارهٔ جهان دکارتی باید بر پایهٔ نگاه ریاضی او به همه‌چیز سخن گفت. نخستین جایی که دکارت در تأملات دربارهٔ عالم ماده سخن می‌گوید، در تأمل دوم و در بحثی دربارهٔ تکه‌موم است (CSM II 20f). او در آنجا آشکارا همهٔ خواص محسوس را از تکه‌موم می‌زداید تا به ذات موم برسد. البته او این بی‌توجهی به حس را در فهرست کردن توانایی‌هایی من اندیشنده نیز به‌نوعی نشان داد و توانایی تخیل و احساس را در مرتبهٔ فروتری نسبت به شش توانایی دیگر قرار داد (Cottingham, 1989, 122). اما نظر به اینکه دکارت در تأملات، به اقتضای روش تحلیل، بحث دربارهٔ جهان را بعد از اثبات من اندیشنده و خداوند آورده است و دو تأمل پایانی را به ماهیت و وجود امور مادی اختصاص داده است، بهتر است اساس بحث خود را بر همین دو تأمل قرار دهیم. دکارت تأمل پنجم را با بحث از کم متصل که موضوع ریاضیات است، آغاز می‌کند و در پایان این تأمل نیز اعلام می‌دارد که آنچه از امور مادی به یقین بر او آشکار می‌تواند بود، جز همان امتداد یعنی موضوع ریاضیات نیست.

او در تأمل ششم نیز که به وجود امور مادی اختصاص دارد، باز هم از همان آغاز سخن از ریاضیات به میان می‌آورد و می‌گوید امور مادی «دست‌کم تا جایی که موضوع ریاضیات هستند»، می‌توانند وجود داشته باشند. یعنی آنچه اصل است، فقط وجود متعلقات ریاضی و تعینات گوناگون کم متصل است نه آنکه وجود متعلقات حسی و محسوسات چنان‌که بر هر آدمی معمولی آشکار می‌شوند، محل بحث باشند. دکارت پس از بحثی گسترده دربارهٔ خاستگاه تصورات حسی در اواسط این تأمل می‌کوشد تا با استناد به فریب‌کار نبودن خداوند، وجود متعلقات حسی را اثبات کند. در من تصورات حسی هست که با ماهیات ریاضی امور مادی سازگار در نمی‌آید، و با این همه، خاستگاه آنها را در بیرون از ذهن می‌دانم. حال اگر آنها مطابق بیرونی نداشته باشند، گویی خداوند مرا فریب داده است که همواره آنها را داری مابه‌ازای بیرونی می‌پنداشته‌ام. اما چون خداوند فریب‌کار نیست، پس محسوسات وجود دارند. اما بی‌درنگ و با استناد به خطاکاری حواس، می‌افزاید که البته ممکن است این متعلقات حسی همان ذوات ریاضی باشند که بر

حواس ما این‌گونه آشکار می‌شوند. یعنی باز هم آنچه وجودش یقینی است نه محسوسات بلکه همان کم متصل ریاضی و تعینات گوناگون آن است (CSM II 55).

اینک، بد نیست ببینیم جهان دکارتی با جهان پیش از آن چه تفاوت‌هایی دارد. باز هم به نظر جان کاتینگم، دکارت‌شناس معاصر در این باره اشاره‌ای می‌کنیم:

در اینجا تقابل آشکاری با مفهوم سنتی ارسطویی از عالم در مقام چیزی مرکب از افراد جزئی بی‌شماری که هر کدام‌شان یک جوهر جزئی به‌شمار می‌آید، وجود دارد؛ ارسطو تک‌تک امور جزئی مانند اسب‌ها، درختان یا صندلی‌ها را جوهر می‌دانست. در عوض، دکارت دیدگاهی اساساً وحدت‌انگارانه را دربارهٔ جوهر جسمانی مطرح می‌کند. عالم ماده، شیئی واحد بی‌اندازه ممتدی است: «عالم که همان کل گسترهٔ جوهر مخلوق است، امتدادش را هیچ حد و مرزی نیست؛ «ماده‌ای که ماهیتش جز این نیست که جوهری ممتد است همهٔ مکان قابل‌تصور را اشغال می‌کند». با این حساب، چیزهای جزئی مثل سیارات، اسب‌ها و درختان فقط به‌منزلهٔ تعینات مکانی همان جوهر واحد ممتد تفسیر می‌شوند (Cottingham, 1989, 84-5).

جهانی که دکارت پس از تأمل ششم به ما عرضه می‌دارد، جهانی است خالی از کیفیات حسی که حیات در آن هیچ معنا و مفهومی ندارد. اصولاً تشخیص و جزئیات از این جهان رخت بر بسته است و تنها چیزی که مانده است، امتداد است و امتداد. دکارت عالم را از همهٔ مخلوقات و موجودات تهی می‌کند تا جایی که میان ماده و مکان هیچ تمایزی نمی‌ماند و به تعبیری می‌توان گفت همهٔ هستی تبدیل می‌شود به مکانی تهی از امور مکان‌مند. این مکان است که تعینات و صور گوناگون به خود می‌گیرد نه اینکه امور مادی در مکان جای گرفته باشند. اما آنچه در ارسطو افادهٔ تمایز و جزئیات در میان امور مادی می‌کرد، صورت نوعیه بود که در دکارت، حرکت این نقش را برعهده می‌گیرد و حرکت نیز که با امتداد متعطل ریاضی سازگار در نمی‌آید، به خدا نسبت داده می‌شود. جهان دکارتی جهانی است به‌راستی هولناک و هراس‌انگیز! تمام رنگ‌ها، صداها، تلاش و تکاپوها و جست‌وخیزها به خواص مکانیکی ماشین‌هایی فرومی‌کاهد که خداوند آنها را ساخته و به‌کارشان انداخته است. به معنایی، جهان دکارتی به خمیره‌ای ممتد تبدیل می‌شود که به‌سادگی می‌تواند موضوع علوم طبیعی قرار گیرد. دکارت همهٔ آنچه را در عالم مایهٔ سرزندگی و نشاط آدمیان است، به مکانیسم فروکاهید تا مبانی علم را پی بیفکند.

نتیجه

در پایان، گفتنی است که دکارت برخلاف مدعایش که می‌گفت او از عقل ارسطویی - مدرسی می‌گریزد و می‌کوشد عقل متعارف انسان‌های معمولی را اصل و اساس کار قرار دهد، در طی تأملات شش‌گانه که بعضی مفسران این شش تأمل را به شش روز آفرینش عالم در سفر تکوین تشبیه کرده‌اند، تصویری از انسان، خدا و جهان ارائه می‌دهد که به مراتب نامتعارف‌تر از تصویر ارسطویی است. او فلسفه را از رسالت اصلی‌اش که بحث درباره وجود بود، به بحث درباره معرفت کشاند و کاری کرد که فلسفه از کنیزی دین که در قرون وسطی گرفتار آن بود، به کنیزی علم گرفتار شود. او فلسفه‌ای را پی افکند که گرچه شاید تا اندازه‌ای تمهید مبنای علم جدید می‌کرد و نیروهای قاهر طبیعت را در کمند عقل جزئی انسان مهار می‌کرد اما این کار به بهای نادیده انگاشتن خردورزی سنتی تمام شد و بی‌توجهی به ساحت خرد و اخلاق سنتی سبب شد تا شهوات درون آدمی که حکمت سنتی سعی در مهار آنها داشت، به یک‌باره آزاد شوند. انسان دکارتی مهار عالم بیرون را به دست می‌گیرد اما در عوض، افسار شهوات و حرص و آز درونی خویش را از کف می‌دهد. کوتاه سخن اینکه انسان، خدا و جهان در نظام دکارتی اساس دنیای جدید را تشکیل می‌دهند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته غیر از برونو فلاسفه فراوانی بودند که در چنگال مجازات‌های وحشیانه دادگاه‌های وابسته به کلیسا گرفتار آمدند؛ برای نمونه یولیو سزار وانینی که به سال ۱۶۱۸ به جهت عقاید فلسفی‌اش، در شهر تولوز به ارتداد متهم شده بود پس از گذراندن ۶ ماه در زندان، ابتدا زبانش را در ملأ عام بریدند، سپس خفه‌اش کردند و بعد جنازه‌اش را به چوبه مرگ بستند و سوزاندند (Clarke, 2006, 7).
2. Galileo Galilei *IL Saggiatore* ("The Assayer") 1623 in Galileo, VI 232 (quoted by Cottingham, 1989, p. 10)
3. Russell [11.38]; Couturat [11.43-4]; (quoted in Routledge, vol 4, p. 358).
۴. به یاد داشته باشیم که دکارت (در تأمل چهارم) عامل خطا را نه فاهمه بلکه اراده می‌داند. چرا که در دکارت صدور حکم کار اراده است (CSM II 39).
۵. «این باور دیرپا و ریشه‌دار در من هست که خداوند قادر مطلق وجود دارد که مرا به همین صورتی که هستم آفریده است».
۶. عنوان تأمل پنجم «ماهیت امور مادی، و ...» و عنوان تأمل ششم «وجود امور مادی، و ...» است.

منابع

- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۸۲)، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، انتشارات سمت.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۳)، «گفتار در روش»، ترجمه محمدعلی فروغی؛ در کتاب سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، چاپ اول، انتشارات هرمس.
- شهرآیینی، سیدمصطفی. (۱۳۸۹)، تأملاتی در باب تأملات دکارت، چاپ نخست، انتشارات ققنوس.
- Clarke, Desmond M. Descartes: A Biography, Cambridge university press, 2006.
- Cottingham, John, Descartes, Basil Blackwell, Oxford & New York, 1989.
- Descartes, Rene, The Philosophical Writings of Descartes, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (CSM). 2 vols. Cambridge University Press, fifth edition, 1991.
- Descartes, Rene, The Philosophical Writings of Descartes, volume III, The Correspondence, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch. A. Kenny (CSMK). Cambridge University Press, fifth edition, 1991.
- Gilbert, Neal W. The Renaissance Concepts of Method, Columbia University Press 1963
- Gombay, André, Descartes, Blackwell, 2007.
- Masson-Oursel, Paul, Comparative Philosophy, Routledge, 2000-2001.
- Popkin, Richard H. The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, Oxford University Press, 2003.
- Routledge History of Philosophy, vol. IV, The Renaissance and Seventeenth Century; Rationalism, Edited by G.H.R. Parkinson (Routledge 1993).
- Routledge History of Philosophy, vol. V, British Philosophy and the Age of Enlightenment Edited by Stuart Brown (Routledge 1996).
- The Sixteenth Century, The Short Oxford History of Europe, Edited by Euan Cameron, Oxford University Press 2006.