

## جایگاه اخلاق در فلسفه دکارت

شهین اعوانی<sup>۱</sup>

### چکیده

در این مقاله، پس از تبیین نوآوری‌های دکارت در زمینه انسان‌شناسی، در وهله نخست ویژگی‌های شک دکارتی، و تقدم اراده بر اندیشه، یعنی ارادی اندیشیدن، بررسی شده و اثبات می‌شود که در فلسفه دکارت، اثبات «ایده بدهت» و قضیه «می‌اندیشم»، مبتنی بر اراده است. «من» اراده می‌کنم که شک کنم، فکر کنم، پس هستم. به این ترتیب، اراده به نحو پیشینی در فلسفه او امری پذیرفته شده است و این نکته‌ای است که بیشتر دکارت‌پژوهان به آن کمتر توجه کرده‌اند. در بخش دوم، بعد از تعیین حیطه شک، با طرح بحث اراده و جدایی عقل عملی از عقل نظری، تفکیک حکمت از فلسفه در دکارت بررسی می‌شود. مقاله در بخش سوم درصدد است زیربنای اخلاقی موجود اندیشنده، ارتباط آن با «من» طبیعی و کانون وجدانیات را، که نخستین سنگ بنای آن در قضیه بسیط و شک‌ناپذیر «*cogito, ergo sum*» جلوه‌گر می‌شود، بیابد. در مرحله نهایی، به این نکته می‌پردازد که آیا دکارت می‌تواند از «اخلاقیات» به عنوان «بالاترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی، که مستلزم معرفت کامل به سایر علوم است و آخرین مرتبه حکمت»، فقط به «اخلاق موقت» بسنده کند؟ با تبیین این مطلب و پاسخ به این پرسش، جایگاه اخلاق در فلسفه دکارت بررسی خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها

دکارت، اراده، شک، فلسفه، حکمت، اخلاق، اصالت انسان، موجود اندیشنده، عقل.

## طرح مساله

در ورود اروپاییان به دوره تجدد، دو شخصیت بسیار تأثیرگذار بوده‌اند: فرانسیس بیکن انگلیسی، و رنه دکارت فیلسوف فرانسوی، مؤسس «فلسفه جدید» و ریاضی‌دان. این دو متفکر بعد از سقوط فلسفه قرون وسطا، در پی اثبات امکان سازندگی تفکر فلسفی ناب برآمدند و با این هدف، خاموشی و خواب‌زدگی آن دوره و سیطره کلام مسیحی یا الاهیات جزمی بر فلسفه را، به تغییر موقف انسان و تجدید عظمت فلسفه بدون «کلام مسیحی»، یعنی استقلال فکری انسان در قرن هفدهم، مبدل ساختند. نگارنده معتقد است دکارت در انتقال از عصر نوزایی به عصر جدید، از بیکن مؤثرتر بوده، توانسته است علاوه بر تحول در نگاه فلسفی، با نوآوری‌های خود در حوزه ریاضیات، طبیعیات، و زیست‌شناسی سبب تحولی در علوم آن زمان شود. نوآوری در مابعدالطبیعه، که در آن به علت اولای طبیعت، یعنی «خدا» می‌پردازد، و انسان‌شناسی، سبب نفوذ معنوی او بر فلسفه مدرن شد. با طرح حدود قوه شناخت «من»، «شک دستوری» و تبیین «مفاهیم واضح و متمایز»، به عنوان قاعده معیار صحت و یقین در ادراکات بر مبنای عقل سلیم، قوه اختیار یا آزادی اراده «من» (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۵-۷۷) و در نهایت رسوخ «اصالت عقل» در تمام ابعاد تفکر جدید برای انسان، جایگاهی نوین در تاریخ فلسفه ایجاد کرد و برایش «اصالت» قائل شد. دکارت، آغازگر جریانی فکری است که بعدها «فلسفه قاره‌ای» در مقابل «فلسفه تحلیلی» نام گرفت.

یکی از ویژگی‌های «اصالت عقل» در دوره «جدید»، تفکیک فلسفه از کلام و الاهیات، و به تبع آن علمی شدن فلسفه است که دکارت هم بانی و هم مقوم این جنبه از فلسفه است. بحث جدایی علم از فلسفه به قدری جدید بوده است که حتی محتوای کتاب‌های درسی خود دکارت در مدرسه یسوعی لافلش، که از ده‌سالگی به مدت هشت سال به طول انجامید، نیز تا حد بسیاری برگرفته از آرای متفکران متأله مسیحی در قرون وسطا بوده، که مواضع و اقوال فلسفی و کلامی آنها بیشتر ارسطویی بوده است. چنان‌که از مطالب گفتار در روش (۱۶۳۷) برمی‌آید، هفده سال بعد از شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ در شهر اولم (Ulm) آلمان «شب ناآرام، پراندیشه و کشف فکری او در کنار بخاری گرم و ...» نوشته شده، محتوا و روش تعلیم مدرسی برای دکارت ملال‌آور بوده و او به اجبار دوران تحصیل در این مدرسه را به زحمت فراوان و با نارضایتی گذرانده است. در این کتاب متذکر می‌شود، مثل شخص کثیرالسفر بیگانه از سرزمین خویش، در دوران تحصیلی، اشتغال عمیق فکری به کارهای گذشتگان او را از مسائل محل ابتلا در عصر خود غافل کرده است (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۰)؛ و چنان‌که در نامه‌ای به بکمن اعتراف کرده، برای رفع این نقیصه تصمیم گرفته است «شاه‌علمی» یا «شاه‌روشی» بیابد که انسان بتواند با محک و کاربرد آن در هر موضوعی اکتشافاتی کسب کند، و راجع به هر موضوعی به طور معقول و مستدل سخن

بگوید (سورل، ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸). او در نظر دارد این روشمندی را به طور کلی و به لحاظ نظری در همه مسائل علمی، به ویژه فلسفه و سایر علوم انسانی، که فاقد «اصول یقینی» اند، نیز گسترش دهد.

### شک فلسفی و شک دستوری

در فلسفه، «شکاک» به فیلسوفی گفته می‌شود که اساس معرفت را زیر سؤال برد و شناخت قطعی هیچ چیز را ممکن نداند. شک‌گرایی در مقابل «جزم‌اندیشی» (dogmatism) است. سابقه شکاکیت به بینان‌گذار آن، پیرون الیسی (Pyrrho of Elis)، باز می‌گردد. از همان دوران دو واژه «شک‌گرایی عام» (scepticism) و «شک مطلق»، یعنی پیروان مکتب پیرون (pyrrhonism) (متعلق به سال‌های ۳۶۵ تا ۲۷۵ ق.م.)، به صورت مترادف استنباط می‌شد. شک پیرون، معقولات و محسوسات را فرا می‌گرفت. از این منظر، نه حس، قابل اعتماد بود و نه عقل. تأثیر متقابل بین این فلسفه‌ها به نوعی مذهب التقاطی (eclecticism) منجر شد، که در مکتب رواقی متوسط و حوزه مشائی و آکادمی بروز و نمود یافت. در عصر جدید وقتی ترجمه‌های لاتینی آثار سکستوس امپیرییکوس، با عناوین *Hypotyposen* در ۱۵۶۲ و *Adversus mathematicos* (علیه ریاضی‌دانان) در ۱۵۶۹ انتشار یافت، هر متفکری مفهوم شکاکیت دوره یونان را فهمید و به تمایز معنای واژه گسترده «شک‌گرایی» از اصطلاح «پیرونیسم» پی برد. با بررسی و فهم تمایز معنای این دو شک، استنباط می‌شود که دکارت شک‌گرا نبوده است؛ زیرا زیربنای شک او «اراده» است و از همین جهت شک او را «شک دستوری» یا «شک روشی» (methodic doubt) نامیده‌اند.

به منظور نیل به یقین، او اراده کرده است از «روش» شک استفاده کند. در اولین چاپ گفتار در روش (۱۶۳۷)، در تعریف «شکاک» چنین نوشته است که، کسانی که صرفاً از برای «شک» شک کنند، «شکاک» اند. ولی این دسته که «می‌خواهند» حتی در یقینیات تردید کنند، در برخورد با حقیقت می‌اندیشم، پس هستم (ie pense, donc ie suis) در هم می‌شکنند. دقیق‌تر از آن، در تأملات در فلسفه اولی، که برای اولین بار آن را در ۱۶۴۲ در پاریس منتشر کرد، چنین نوشت که می‌خواهد «شک را از هر شکاک بزداید» یا «شک همه شکاکان را تخریب کند».<sup>۱</sup> از این‌رو، یکی از ویژگی‌های فلسفی شک دکارت به واقع، اراده فرض شک، به منظور جست‌وجوی یقین به روش ریاضی است.<sup>۲</sup> او اراده می‌کند تا در طلب حقیقت، مسیر معکوسی در پیش گیرد و هر آنچه را تصور کمترین مجال شک در آن می‌رود، کذب محض تلقی کند، تا در نهایت بفهمد آیا سرانجام چیزی که کاملاً یقینی و دور از هر گونه شکی باشد، باقی می‌ماند یا خیر. در واقع، دکارت ادله قدما را در شکاکیت احیا کرد، با این تفاوت که شک وی با اراده و هدف توأم بود، یعنی «شک را تنها در نظاره حقیقت به کار گرفت» (دکارت، ۱۳۷۶، اصول معرفت: اصل ۳).

پس، در پس «Cogito, ergo sum» نقش و تأثیر اراده، انکارناپذیر است. او اراده می‌کند که شک کند، از شک به فکر و به اثبات هستی «من» برسد. به این ترتیب، زمینه «می‌اندیشم، پس هستم» قدری اساسی‌تر می‌شود؛<sup>۳</sup> و هر اندازه برای شک کردن علت‌های بیشتری وجود داشته باشد، به همان اندازه دلیل‌های بیشتری لازم است که او را به وجود خود مطمئن کند. درست است که «اندیشه» غیر از اراده است، ولی اثبات «اندیشه» در دکارت، پیوسته ارادی بوده است. البته او بعد از عبور از شک ارادی و اثبات «اندیشه» و به تبع آن «هستی»، تمام افعال «من اندیشنده موجود» را از جمله: شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار و تأیید کردن (یعنی حکم کردن)، خواستن و نخواستن، تخیل و احساس داشتن، در زمره «حالات اندیشه» می‌گمارد (همو، ۱۳۸۵: ۴۲). حالتی مثل خواستن و نخواستن، انفعال درونی و نفسانی‌اند ولی تحقق آنها در واقع مبتنی بر اراده است؛ زیرا قوه اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل (خواسته) یا ترک طلب، یعنی نخواسته (همان: ۷۷). تفصیل این مطلب در صفحات بعدی این نوشته، خواهد آمد.

اراده هدفمند دکارت این بوده است که از طریق شک، به منظور تحصیل حقیقت فلسفی، و تشریح پایه‌های شناخت بشری، به مدد عقل محض، بتواند یقین و وضوح را مشابه آنچه در ریاضیات، و به خصوص در هندسه است، در علم مابعدالطبیعه (فلسفه اولی) و فلسفه ارائه دهد. در نهایت، او خود را در این کار موفق دانسته، ثابت کرده است که در میان براهین، دست‌کم برهان اثبات وجود خدا حتی از براهین ریاضی قطعی‌تر است.<sup>۴</sup>

### موجود اندیشنده، تقدم فکر بر وجود

ارشمیدس برای آنکه بتواند کره خاکی را از جا برگرداند و به مکان دیگر انتقال دهد، فقط به یک نقطه ثابت و ساکن نیاز داشت. دکارت هم برای اثبات نفس، ماده و خدا به دنبال ذره‌ای «یقین» می‌گشت. آیا او به وجود خود به عنوان یک انسان، می‌تواند یقین داشته باشد؟ او به چیستی «انسان» نمی‌پردازد، زیرا ارائه تعریف از انسان را موشکافی زائد می‌انگارد و اتلاف وقت می‌شمارد (همان: ۳۹). لذا درباره انسان، در وهله نخست، فقط به موجودی که «می‌اندیشد» بسنده می‌کند و وجود داشتن او را از همین نکته نتیجه می‌گیرد (همان: ۴۲).

تلاش دکارت، در ابتدا متوجه نظام معرفتی یا اکتشافی (ordo cognoscendi) به روش تحلیلی و نظام تعلیمی (ordo dosendi) است. یعنی در نظر دارد از اثبات نقص خویش به کمال خداوند اذعان کند، و در مرحله بعد به نظام وجودی (ordo essendi) بپردازد. یعنی انسان ابتدا به «من» از هر حیث، از جمله کمال، می‌پردازد و از اینجا به وجود «غیر من» نامحدود در کمال، یعنی موجود کامل بالذات پی می‌برد. در تأملات، مسائلی برای مبحث وجود خداوند و جاودانگی نفس مطرح

می‌کند و وقتی همه امور در معرض شک یا قابل شک را کنار می‌گذارد، به قضیه بسیط و شک‌ناپذیر «می‌اندیشم، پس هستم» دست می‌یابد. بعد از اثبات «من اندیشنده/ متفکر» به تصویری از خداوند به عنوان جوهری نامتناهی، قائم به ذات، علیم، قدیر، که خود من و موجود دیگری را خلق کرده است، و بالضروره وجود دارد، پی می‌برد (همان: ۶۳).

خلاصه مطالب تاکنون گفته شده آن است که، در اندیشه دکارتی، امر مقدم، اراده‌ای است که او در «شک دستوری» به منظور «حصول یقین» با هدف «طلب حقیقت» به کار برده است. در ابتدا، دکارت اراده کرد تا به همه چیز شک کند و بدین ترتیب اراده‌اش برای کسب یقین، هدفمند و روشمند بود. در نظام وجودی، «من» مخلوق خدا باید باشم، یعنی وجود داشته باشم تا خلقت معنا داشته باشد و در نظام معرفتی نیز «من» باید باشد تا معرفت حاصل شود. فکر یا اندیشه غیر از معرفت است. اندیشه به «من» و نسبت «من» با غیر من تعلق می‌گیرد. در صورتی که معرفت، علم حضوری است و بعد از اثبات هستی، از طریق اندیشه «من» حاصل می‌شود. «من» به نحو شهودی/حضوری، علم به وجود خود دارد و با مذاقه و تحلیل ماده و مضمون شهودی، که در قضیه کوگیتو بیان شده، می‌تواند نخست اثبات «خود» کند و بعد از آن به «خدا» پردازد، و در مرحله سوم تأیید یا اثبات اشیای مادی با تصورات واضح و متمایز است. از این‌روست که او در اثبات وجود خدا، و بحث در جاودانگی نفس، تأکید بر «نفس انسانی» دارد و اثبات انسان را بر خدا، مقدم می‌داند.

وقتی «وجود من انسان» مبرهن شد، «چیستی» انسان مطرح می‌شود. دکارت، انسان را متشکل از دو جوهر مجزا از یکدیگر، یعنی نفس و بدن می‌داند. ارتباط بین این دو جوهر یکی از مشکل‌ترین و بحث‌برانگیزترین مباحث فلسفه دکارت است که هنوز هم طرح می‌شود. ویژگی انحصاری نفس این است که می‌تواند به صورت کاملاً خودجوش و بدون نیاز به محرک بیرونی عمل کند. تفاوت این دو جوهر، در «نوع» است. دکارت ادعا می‌کند در این دوگانگی [جسم و نفس] یک نفس است و نه یک جسم. یعنی برداشتی از خود به مثابه جوهر ذهنی (mental substance)، منتها در وجود ما چیزی که بتوان به نفس نسبت داد، وجود ندارد، مگر فکریایی که عمدتاً شامل دو قسم‌اند: ۱. فعالیت نفس، که حاکی از امیال ماست و برخاسته از نفس و متکی به اویند؛ ۲. انفعالات نفس،<sup>۵</sup> که تمام ادراکات و تصوراتی را شامل می‌شود، که نفس ما آنها را از عالم خارج دریافت می‌کند (دکارت، ۱۳۷۶، انفعالات: بند ۱۷). انفعالات نفس عموماً به عنوان ادراکات، احساسات، یا عواطف نفس تعریف، و توسط بعضی حرکات ارواح، ایجاد، ابقا و تقویت می‌شوند (همان: بند ۲۷). نفس واحد تقسیم‌ناپذیر است و هیچ نسبتی با امتداد و جهت ندارد ولی با کل اعضای بدن مرتبط است. هر گاه وحدت اجزای بدن تجزیه شود، نفس تماماً از آن جدا می‌شود (همان: بند ۳۰). تأثیر اصلی تمام انفعالات در نفوس بشری این است که نفس به اموری

متمايل شود که انسان بدن خود را برای آن مهيا می‌کند. احساس ترس، ميل به فرار، و احساس شجاعت، ميل به مبارزه را در انسان برمی‌انگیزد (همان: بند ۳۸). البته اگر انفعالات در مسیر درست قرار گیرند، کلید رشد و تکامل راستین انسان می‌شوند. لذاتی که «میان نفس و بدن مشترک‌اند، تماماً مبتنی بر این انفعالات‌اند، به طوری که افرادی که بیشتر تحت تأثیر این انفعالات قرار دارند مستعد آنند که از بهترین لذات زندگی در این دنیا بهره‌مند شوند. این درست است که اگر این افراد ندانند که چگونه از این انفعالات، درست استفاده کنند، و اگر بخت و اقبال به آنها پشت کند، ممکن است دچار بیشترین تلخ‌کامی شوند؛ اما فایده اصلی حکمت این است که به ما می‌آموزد که حاکم بر انفعالات خود باشیم و آنها را با چنان مهارتی مهار و هدایت کنیم که مضراتی که ایجاد می‌کنند کاملاً قابل تحمل باشند و حتی منشأ لذت و خوشی شوند»<sup>۶</sup> (همو، ۱۳۷۶، انفعالات: بند ۲۱۲).

دکارت، آدمی را جوهر می‌داند و معتقد است هر انسان، فردی واقعی است؛ زیرا جوهر صرفاً یک فرد است. اصطلاحات «جوهر»، «موجود فی‌نفسه» و «شیء کامل» را می‌توان معادل اصطلاحات «فرد» و «وحدت حقیقی» تلقی کرد. انسان در طول حیات، تحت تأثیر نفسی یکسان است، هرچند به لحاظ جسمانی هیچ یک از اعضای بدن ثابت نمی‌ماند ولی به لحاظ عددی، در طول حیات خود، یعنی از بدو تولد تا لحظه مرگ، یکی است و تا زمانی که با همان نفس متحد است، همواره به لحاظ عددی یکسان می‌ماند (Hoffman, 1986: 357). او گوهر انسانیت را در اندیشیدن می‌داند و در پاسخ به پرسش مقدر «انسان چیست؟» می‌گوید: «چیزی است که می‌اندیشد، شک می‌کند، می‌فهمد، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند ... منم که شک می‌کند، می‌فهمد و اراده می‌کند» (دکارت، ۱۳۸۵: ۴۲). مبنای اخلاقی «من» را همین «خواستن» و «نخواستن» تشکیل می‌دهد. بدیهی است فعل «اراده کردن»، «خواستن»‌ها و «نخواستن»‌ها را شامل می‌شود (همو، ۱۳۷۶، قواعده: قاعده ۱۲).

در حکمت دکارت، ماهیت و طبع انسان فقط اندیشیدن است. یگانه راه، برای درست و یقینی شدن این قضیه، اذعان به این حقیقت است که تا وجود ذی‌نفسی نباشد، فکری نیست (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۳). همین دیدگاه دکارت، مبنی بر اینکه تحصیل یک شناخت قطعی، تنها بر پایه «عقل» امکان‌پذیر است، او را در تاریخ فلسفه به عنوان «فیلسوف عقل‌گرا» معرفی کرده است. ریاضت عقلانی دکارت، بر دورنگری یا تأمل در نفس است (همان: ۲۲۲). در نامه‌اش به میسلند (۱۶۴۴م)، درباره نحوه ارتباط وحدت عددی انسان به صورت نفس، می‌نویسد وحدت عددی جسم یک انسان، به ماده‌اش (بدنش) بستگی ندارد، بلکه پیوستگی به صورت نفسانی آن انسان است (Cottingham, 1991: 232). هوفمان در برداشت خود از این مطلب می‌نویسد، به

این ترتیب ذهن، جسم انسان را محقق می‌کند و آن جسم صرفاً تا زمانی که با ذهن متحد است، وجود متعین دارد. خواه وحدت نفس و بدن عَرَضی باشد یا حقیقی (Hoffman, 1986: 358). توجه به این مطلب، می‌توان گفت انسان دکارتی، موجود فی‌نفسه نیست؛ هم کامل است و هم ناکامل. کامل است، وقتی به خودی خود در نظر گرفته شود و ناکامل است وقتی بخشی از او، یعنی نفس، بدون بخش دیگر یعنی بدن، مد نظر قرار گیرد یا هنگامی که دو جزء مرتبط تشکیل‌دهنده انسان را با موجود کامل، یعنی خدا، بسنجیم.

شناخت انسان به خود، شناخت درونی (internal cognition) است، که به «حکمت» تعبیر می‌شود. شناخت درونی همواره مقدم بر شناخت مبتنی بر فکر است، که به «فلسفه» ارتباط دارد. شناخت حضوری در همه انسان‌ها وجود دارد و در هیچ شرایطی انسان‌ها نمی‌توانند فاقد آن باشند (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۸۷).

### انسان: جایگاه اراده و اخلاق

از نظر دکارت، کمال اصلی انسان در این است که در خود احساس آزادی می‌کند (همو، ۱۳۷۶، *اصول فلسفه*: اصل ۶)، به احساسات، عواطف و امیال خود شناخت دارد (همان: اصل ۴۲) و اراده مختار دارد، که شایستگی او برای ستایش یا نکوهش، در همین اختیار است (همو، ۱۳۷۶، *اصول معرفت*: اصل ۳۷). او وجود خطا در اندیشه انسان را «نقص در نحوه عمل» تلقی می‌کند و علت این خطا را برخاسته از مشارکت دو قوه می‌داند: ۱. قوه شناسایی؛ ۲. قوه اختیار یا آزادی اراده (همو، ۱۳۸۵: ۷۵). امکان خطا، نشانه اختیاری است که خدا به ما داده تا به اعمال خود سزاوار ستایش باشیم. حتی خطا و عیب سرچشمه بعضی فضائل‌اند. مثلاً، اغلب مهربانی (bonte/kindness) معلول سادگی (simplicite)، فداکاری (devotion) معلول ترس (peur)، و شجاعت معلول ناامیدی (despair) است. فضائلی که بدین‌سان با نوعی نقص توأم‌اند، با یکدیگر متفاوت‌اند، برعکس فضائل کامل و ناب که طبیعت یکسانی دارند (همو، ۱۳۷۶: ۲۲۴). تعارضی که دکارت بدان دچار است و برای امر عدمی و سلبی، یعنی خطا، به دنبال علت می‌گردد و آن را معلول مشارکت دو قوه فوق می‌داند، به موضوع این مقاله ارتباط ندارد. آنچه به بحث ما مرتبط است، قوه اختیار یا آزادی اراده است. او اراده کردن یا امر اختیاری را، مساوق آزاد بودن یا امر آزاد می‌داند (همو، ۱۳۸۵: ۷۸). اراده، بی‌حد و مرز حکم می‌کند؛ یعنی نفی و اثبات، موافقت و مخالفت می‌کند. به این ترتیب، طبیعت اراده اقتضا می‌کند که قلمرو گسترده‌ای داشته باشد. حتی حوزه اراده بسی وسیع‌تر از فاهمه است، که کارش محدود به درک مفاهیم یا درک خود چیزهاست. اراده آزاد یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی است که «به طور فطری» در ما یافت می‌شود. شک دکارت به همه چیز، حتی به وجود خدا، گسترش یافت، ولی

هرگز به وجود اختیار در درون ما شک نکرد (همو، ۱۳۷۶، /اصول: اصل ۳۹). اینکه حیطة اراده انسان بسیار گسترده‌تر از حیطة طبیعتِ صرفِ اوست، خودِ بیانگر کمال اوست. زیرا شیء، هر اندازه به حسب طبیعت یا ذات خود کامل‌تر باشد، به همان نسبت در ایجاد، مستلزم وجودی عظیم‌تر و ضروری‌تر خواهد بود؛ و بر عکس، هر اندازه که به حسب طبیعت یا ذات خود مستلزم وجودی ضروری‌تر باشد، به همان نسبت کامل‌تر خواهد بود. اسپینوزا، در شرح این عبارت توضیح می‌دهد که وجود و کمال از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند ولی مراتب دارند. اگر کمال تا بی‌نهایت، یعنی صفر، کاهش یابد، دیگر شیء متضمن وجود نخواهد بود و برعکس، اگر درجات کمال تا بی‌نهایت افزوده شود، مستلزم منتهای درجه وجود می‌شود و در نتیجه واجب‌الوجود تام (وجود) و تمام (کمال) است (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۸۵). به علاوه، انسان می‌تواند آزادانه عمل کند، به طوری که اگر اعمال خود را آزادانه به شایستگی انجام دهد، لایق ستایش، و انجام دادن به عکس آن مستوجب سرزنش خواهد بود (دکارت، ۱۳۷۶، /اصول فلسفه: اصل ۳۷). دکارت، اعطای آزادی از سوی خداوند به انسان را، عین کمال می‌داند. خداوند اراده کرده است که معرفت ما محدود به تصورات واضح و متمایز ما از اشیا باشد، ولی اراده‌مان را وسیع‌تر از فاهمه قرار داده است. زیرا اراده فقط عنصری بسیط و قسمت‌ناپذیر است و نمی‌توان چیزی از آن کاست، چون از بین می‌رود.

از نظر دکارت، لطف خدا و معرفت فطری نه تنها از آزادی انسان نمی‌کاهد، بلکه بر آن می‌افزاید و استوار می‌کند. منشأ به خطا و گناه افتادن، یا شر را به جای خیر و خیر را به جای شر و خطا برگزیدن، فقط در این است که میدان اراده بسی گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است و به اموری که برای انسان مفهوم نیست، نیز توسعه می‌یابد (همو، ۱۳۸۵: ۷۸). تعریف دکارت از «اراده» عبارت است از: «در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور کرده است. زیرا مختار بودن من مستلزم این نیست که هر کدام از دو شق متقابل، در انتخاب، برای من یکسان باشد»<sup>۷</sup> (همان: ۷۷). همین قوه اراده آزاد یا آزادی انتخاب است که دکارت آن را در خود به قدری بزرگ می‌یابد که نمی‌تواند مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر از آن تصور کند. در واقع همین اراده است که به او می‌فهماند که به صورت و مثال خداوند است (همان: ۷۶-۷۷).

### اخلاق حوزه حکمت، شک حوزه فلسفه

بحث اخلاق در دکارت، به معنای اخلاق انسانی است و او برای انسان، اخلاق الهی یا تخلق به اخلاق الهی را مد نظر ندارد. لذا باید ابتدا تعریف او را از انسان بدانیم تا دریابیم اخلاق، برانزده چگونه موجودی است. در پاسخ به این پرسش که «انسان چیست»، دکارت پاسخ می‌دهد:



«چیزی که می‌اندیشد»؛ یا «او موجودی است که کل ماهیت آن، فکر کردن است». این «من اندیشنده»، از سویی جسم یا بدن دارد. ویژگی‌های فیزیکی مرتبط با حواس دیده می‌شوند، تغییرپذیرند و نمی‌توان برای آنها حکم قطعی صادر کرد و از حوزه اراده ما نیز بیرون‌اند. این قوای حسی، که تمام فعالیت‌های انسان از طریق آنها انجام می‌گیرد، مبنای علم ما - حتی مبنای شناخت خویشتن خویش - را تشکیل نمی‌دهند (همان: ۴۵-۴۸). دکارت می‌گوید، فعالیت‌های انسانی نظیر دریافت آگاهانه از دیدن یا راه رفتن یا سخن گفتن، همگی از نفس (یا ذهن) ما نشئت می‌گیرد و نه از بدن (جسم)، و چنان اعتبار مطلق دارد که در آن نمی‌توان تردید کرد. زیرا این حالت به نفس ما بر می‌گردد که تنها با احساس یا با فکرمان می‌بینیم، فکر می‌کنیم، یا راه می‌رویم (همو، ۱۳۷۶، / اصول فلسفه: اصل ۹).

شک دکارتی در حوزه نظر است.<sup>۱</sup> منظور وی از شک، استفاده عام از آن در همه زمینه‌های زندگی نیست و نباید شک به رفتار ما در زندگی تعمیم یابد (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۲۸)، بلکه باید فقط در جست‌وجوی حقیقت محدود شود. در خصوص اموری که به نحوه عمل ما در زندگی مربوط می‌شود و در ظاهر حقیقی می‌نماید، شک جایز نیست. در عین حال، تلقی ما از آنها نیز یقین صرف و تغییرناپذیر نیست، چون عمل از نظر برمی‌خیزد و امکان تغییر در نظر نیز وجود دارد، ولی تغییر نظر با شک متفاوت است (همان: ۲۱۲). چون ما در امور زندگی ملزمیم از عقایدی به ظاهر حقیقی پیروی کنیم و اگر غیر از این باشد فرصت‌های اقدام از دست می‌رود و در صورت وجود فرصت‌های متعدد برای اقدام در یک موضوع، عقل حکم می‌کند که یکی را از بین آنها برگزینیم، و هرچند به حقیقت هیچ یک وقوف نداریم ولی وقتی حتی همان یک مورد را برگزیدیم، باید در همان امر محتمل «چنان عمل کنیم که گویی به حقیقت آن یقین داشته‌ایم» (همان: ۲۲۸).

دکارت در عبارات متعددی بر تفاوت میان فعالیت‌های عملی زندگانی خود و تحقیق درباره حقیقت تأکید کرده است. آنچه او گفته است که «کل شهادت حواس را باید غیریقینی و حتی خطا دانست»، به «معرفت و نظم» ارتباط داشته است. وقتی می‌گوید چیزهایی را باید بپذیریم که وضوح و تمایز داشته باشند، اموری را که به ایمان و سلوک زندگی ما مربوط می‌شود، استثنا می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۵). آنجایی که مسائل به تنظیم امور زندگی روزمره مربوط می‌شود، او معتقد است اعتماد نکردن به حواس، «یقیناً احمقانه» است و «هیچ عقل سلیمی تردید جدی درباره این امور ندارد» (همان: ۴۳۴-۴۳۵). دکارت معتقد است فلسفه بر تمامی قلمرو معرفت بشری احاطه دارد و به حق می‌توان گفت که فقط همین فلسفه است که سبب ارجحیت ما از غیرمتمدن‌ها و وحشی‌ها می‌شود، زیرا تمدن و تأدب هر ملتی متناسب با سطح تفکر فلسفی آن ملت است (همو: ۲۰۸). زندگی بدون فلسفه، راه رفتن با چشمان بسته را می‌ماند. دکارت از فلسفه، جنبه نظری آن را در نظر می‌گیرد ولی آنچه نظر را به عمل می‌پیوندد، «حکمت»

(sagesse/wisdom) است. فلسفه، با تمییز صحیح و خطا سر و کار دارد، اما خطاهایی که در جست‌وجوی خیر و شر و حق و باطل مطرح می‌شود، به فلسفه ربطی ندارد و وارد حوزه «حکمت» می‌شود (مقایسه کنید با: دکارت، ۱۳۸۴: ۳۰۴). در پاره‌ای موارد، از جمله تصور خدا و ادله قبول آن، ما چنان درک و معرفتی داریم که برای ایمان و قبول آن لازم نیست غیر از درون خودمان و تأمل در طبیعت خودمان از جای دیگر تحصیل کنیم (دکارت، ۱۳۸۵: مقدمه). ممکن است فلسفه به لحاظ نظری، به چستی درست‌کاری بپردازد یا معنای شجاعت را بیاموزد ولی آنچه سبب می‌شود انسان در رفتار درست‌کار یا شجاع باشد، «حکمت» است. «فایده اصلی حکمت» در آموزش نحوه مهار و حاکمیت ما بر انفعالات نفس است. چنین کاری از دست اراده تنها ساخته نیست (همو، ۱۳۷۶: انفعالات: بند ۶۹ و ۲۱۲). «حتی کسانی که ضعیف‌ترین نفوس را دارند می‌توانند تسلط مطلق بر تمام انفعالات خود پیدا کنند، تنها به شرط اینکه در تربیت و هدایت نفوس خود درایت کافی به خرج دهند» (همان: بند ۵۰). حکمت، منبع حقیقی تغذیه روح (mind/esprit) انسان است. مرادش از حکمت نیز فقط رعایت جانب حزم و احتیاط در امور عملی نیست، بلکه چنان‌که در نامه‌اش به آبه کلود پیکو (Abbe claude picot)، مترجم فرانسوی اصول فلسفه گوش‌زد کرده است، حکمت «به معنای معرفت کامل همه اموری است که انسان بتواند از طریق آن، راهبرد زندگی خویش، حفظ صحت و سلامتی خود و نیز ابداع همه صناعات را بشناسد» (همو، ۱۳۷۶: ۲۰۷). چنین هدفی، که ارضای عقلی به همراه دارد، قطعاً از راه تقلید، تحت نظر مرجعیت دین، یا به تبعیت از استدلال دیگران به دست نمی‌آید، مصلحتی و بر اساس خوش‌اقبال هم نیست، بلکه اساس آن فقط عقل است و عقل هم، ما را به پذیرش آن وا می‌دارد. دکارت یقین دارد اگر در دلایلی که او ارائه داده است دیگران هم درست تأمل کنند و با این مطالب مأنوس شوند، آنها را ساده و موافق عقل خواهند یافت (همو، ۱۳۸۳: ۲۵۸)، زیرا «عقل میان مردم از هر چیز بهتر تقسیم شده است» (همان: ۱۹۵). این عقل، بینایی درونی ما را سبب می‌شود که حق را از باطل تمییز می‌دهد و هرگز پیرو عقاید دیگران نمی‌شود «مگر به این نیت که در زمان مقتضی آنها را با قوه عقل خویش بیازماید» (همان: ۲۱۸).

وقتی قرار باشد کار حکمت به راهبرد زندگی و حفظ سلامتی بینجامد، به نوعی رفتار ارتباط می‌یابد. از نظر دکارت، رفتار هم حوزه‌ای است که شک را در آن راهی نیست. حکیم، کسی است که تصمیم قاطع و استوار داشته باشد؛ از قدرت عقل به بهترین وجه و در حد توان استفاده کند و در تمام اعمال خود، آنچه بر وی درست‌تر می‌نماید، انجام دهد. چنین کسی در حدی که طبیعت او ایجاب می‌کند، «حکیم» است. حکیم، درست‌کار، شجاع و دارنده سایر فضایل است. فضایل کامل و نابی که فقط از شناخت «خیر» ناشی می‌شوند و طبیعت یکسانی هم دارند، همه زیر عنوان «حکمت» قرار می‌گیرد. به علاوه، حکیم دو شرط لازم برای حکمت، یعنی استعداد فاهمه

در شناخت خیر، و اراده پیروی از آن را نیز دارد. حکیم مقرب در گاه الاهی است (همو، ۱۳۷۶: ۲۲۴) و تنها خدا «حکمت بالغه» (sagesse parfait/perfect wisdom) دارد. یعنی علم او درباره حقیقت اشیا، تام و تمام است (همان: ۲۰۸).

### عقل، عامل عمل انسان

چنان که ذکر شد، موضوعیت انسان در فلسفه جدید برخاسته از تفکر دکارت است. انسان در تفکر دکارتی خلاقیت، استقلال، اختیار و اراده آزاد دارد. این مفاهیم در حوزه نظر هم مطرح‌اند، ولی تمام اعمال انسان به عقل و فهم<sup>۹</sup> او ارتباط می‌یابند. عقل در مقام عمل، به مرحله فهم نیاز دارد و فهم، بر اراده تأثیرگذار است: «اراده ما مایل به طلب یا دفع چیزی نمی‌شود مگر به سبب اینکه فهم ما آن را نیک یا بد جلوه دهد. پس کردار نیک به فهم درست بستگی دارد و اگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند، نیکوتر عملی که بر آن قادر است نیز می‌نماید» (همو، ۱۳۸۳: ۲۱۸). در بقیه موارد ما با جانوران بی‌عقل شریک هستیم. وقتی خداوند، نفس ناطقه غیرمادی را مجرد و ملکوتی آفرید، که حس، شعور، عقل و اراده منتسب به آن است، و بعد آن را به بدن ملحق کرد، از همان دم این اعمال اختصاصی انسان شد (همان: ۲۳۴-۲۳۵). شبیه‌ترین حیوان به انسان، فاقد فکر و فهم انسانی است؛ از این رو، قدرت بیان خواسته‌ها و منویات خود را به صورت کلمات متنوع و اظهار معنادار ندارد. تفاوت دیگر انسان و حیوان در «عمل از روی ادراک فهم است که محرک اصلی اعمال ما انسان‌هاست» (همان: ۲۴۳-۲۴۴).

در تعریف انسان به «موجود اندیشنده»، عقل، ابزاری است فراگیر. منظور دکارت از اندیشه (فکر)، «تمام آن چیزی است که در ما می‌گذرد و ما وجود آن را بی‌واسطه در خودمان ادراک می‌کنیم». او به دنبال همین مطلب اضافه می‌کند که نه فقط فهمیدن (entendre)، خواستن (vouloir)، خیال کردن (imaginer)، بلکه حس کردن (sentir) نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست (دکارت، ۱۳۷۶، /صول: اصل ۹). اگر مقصودم از «من راه می‌روم» یا «من می‌بینم» این باشد که فقط با احساس خود، که به نفس برمی‌گردد راه می‌روم، یا اینکه آگاهانه درمی‌یابم که می‌بینم یا راه می‌روم، این نتیجه‌گیری چنان اعتبار مطلق دارد که تردیدی در آن نمی‌توان کرد. ما انسان‌ها به عنوان موجوداتی عقلانی، در اندیشه‌هایمان تأمل می‌کنیم. در عقل ما چیزی است که قبلاً در حس و تجربه ما وجود نداشته است؛ مثل ادراک بی‌نهایت، مفهوم وجود کامل مطلق، وجود خداوند (همو، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۵). لذا از نظر دکارت، انسان فقط موجودی است دارای «عقل». همین عقل است که موجب فهم ما از اعضای بدن، حواس یا ادراک و فهم ما از محیط اطراف می‌شود. ما جهان پیرامون خود را می‌فهمیم. انسان موجودی است عقلانی که در مقابل محرک‌های محیطی، اراده و فهم مستقل و توانایی تأمل در ذات خویش را دارد. دکارت، عقل را

چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان می‌داند، او، آن را در هر کس تمام می‌پندارد و در این باب پیرو عقیده اجماعی از حکماست، که کمی و بیشی را در اعراض می‌داند و معتقدند در هر نوع از موجودات، صورت یا حقیقت افراد آن، بیشی و کمی ندارد (همو، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

### جایگاه ایمان و برهان (وحی و عقل)

فروپاشی فلسفه قرون وسطا از وقتی آغاز شد که الاهیات و فلسفه، یعنی وحی و عقل، به هم‌بستگی خویش بدگمان شدند و آمیزش آن را نابسامان و ناممکن شمردند. مبانی استدلالی عقل در خصوص خدا، به الاهیات سلبی انجامید (ژیلسون، ۱۳۷۷: ۹۵). «خداوند از آنچه ما درباره او می‌اندیشیم و در وصف او می‌گوییم، بی‌نهایت برتر و والاتر است». این عبارت، در الاهیات قرون وسطا مقبول همگان بود و آکوئیناس هم آن را اساس مکتب خویش قرار داد. ما نمی‌دانیم خدا چیست، ولی فقط می‌دانیم چه چیزهایی نیست (همان: ۱۱۰). دکارت، بدون مخالفت علنی با این دیدگاه قرون وسطایی، در مقدمه‌اش بر چاپ فرانسوی *اصول فلسفه*، درباره موضوع مابعدالطبیعه، می‌نویسد که فلسفه مابعدالطبیعه شامل همه مبادی معرفت، از جمله صفات اصلی خدا، مادی نبودن نفس ما و همه مفاهیم روشن و متمایزی است که در ما وجود دارد.

بر این مبنا، در دوره جدید، صرفاً خدا نیست که مطرح می‌شود بلکه در کنار آن، موضوع انسان نیز محوریت پیدا می‌کند. در دکارت، فقط پس از استدلال عقلانی اثبات وجود خداست که پایه‌ای برای اعتقاد آوردن به خدا و ماسوای او و اندیشه‌ها یا تصورات خود به دست می‌آید. بدین جهت، مسئله مربوط به خدا و نفس انسان، در صدر مسائلی است که در *تأملات*، درصدد اثبات آنها، از طریق «برهان فلسفی»، برآمده است. بدیهی است وقتی او «برهان فلسفی» را مد نظر دارد، در این موضوع استدلال کلامی و استنباطات کتب مقدس را نیز شامل می‌شود. اثبات، غیر از اعتقاد و ایمان است. اگر با فکر درونی یا علم حضوری ایمان بیاوریم که خدا وجود دارد و نفس باقی است، به هیچ حجت دیگری نیاز نیست.<sup>۱۰</sup> وجود، یکی از صفات کمالیه خداست؛ چراکه وجود داشتن از وجود نداشتن، کامل‌تر است (دکارت، ۱۳۸۵: ۸۷). ولی برای اقناع منکران و ملحدان به این موضوع و نیز بحث درباره فضایل اخلاقی، اثبات این دو واقعیت (خدا و نفس) با «عقل فطری» یا «علم حضوری» و استدلال فلسفی ضرورت دارد و متضمن دور هم نیست (همان: ۱۳-۱۴).

### اخلاق در فلسفه دکارت

دکارت در پاسخ به پیر بوردن، که پرسیده بود آیا از تأمل اول چنین بر نمی‌آید که دکارت بر مذهب شکاکیت فلسفی است و باکی ندارد که شک را به نهایت برساند، چنین گفته است: «من

با نوعی شک سر و کار دارم که ... فلسفی و اغراق آمیز است ولی به هیچ روی نباید پای آن را به زندگی عملی کشاند» (Charles Adam, vol. 7: 47). او در گفتار در روش نیز مطلبی با همین مضمون دارد و می نویسد عقل، ما را بر آن می دارد که در عقاید خود مردد باشیم، ولی این تردید نباید به اعمال کشیده شود. او تصمیم می گیرد تا حد امکان در اعمال راسخ و قاطع باشد و به منظور بازسازی عمارت معرفت و سکنا در آن، «مجموعه اصول موقت اخلاقی» (morale regle) دارد، که بخشی از این قواعد که به موضوع مقاله مربوط می شود، به اختصار چنین است:

دکارت در قاعده اول، آشنایی، معاشرت و پیروی از خردمندترین و فهیم ترین افراد کشور خود را، که با فرهنگ و آدابش رشد و زندگی کرده است، سودمند می یابد. این کار مستلزم آشنایی با عقاید مردم کشور خویش (فرانسه) است. در این هدف، تقدم بر تشخیص و بررسی عمل فرهیختگان جامعه، میزان آگاهی آنها از آداب و رسوم جامعه، و کاربرد آنها در زندگی روزمره است.

در قاعده دوم، تصمیم می گیرد مطابق دستور عقل عمل کند و در کار خود ثابت و استوار باشد. هر نوع شک و شبهه را در عمل کنار بگذارد و حتی اگر رأیی را که درستی آن محتمل است، اختیار می کند، در عمل نباید در آن تردیدی داشته باشد و نظیر پیروی از عقاید کاملاً یقینی، باید از آنها با استواری و جدیت کامل پیروی کند.

قاعده سوم، درباره کوشش مستمر به غلبه بر نفس خویش و پرهیز از خواسته امیال، حرص و افزون خواهی آنها، برای جلوگیری از پشیمانی بعد از آن است. چون درجه رضایت درونی هر کس مطابق ظرفیت عقلانی اوست، نه به میزان امیال.

در تصمیم این دستور اخلاقی، بنای قاعده چهارم را بر این می گذارد که کارهای مختلفی را که مردم در زندگانی دنیا بدان مشغول اند، بررسی کند و بهترین آنها را برگزیند. از نظر او، بهترین کار پروردن عقل، کسب معرفت، تمییز حق از باطل، و حفظ تقدم و پای بندی به حقایق ایمان است (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۸).

ده سال بعد از این، در مقدمه *اصول فلسفه* می نویسد، بالاترین هدف او از فلسفه، ساختن یک نظام اخلاقی کامل است. در منظومه فکری دکارت، مسائل اخلاقی، با انسان انضمامی دارای امیال و انفعالات (به معنای عام ادراکات) سر و کار دارد.

لازمه علم به کمالاتی که به اقرار دکارت، خود فاقد آن است، و اذعان به «ذات به حقیقت کامل تر از من»، که همه کمالاتی را دارد که به تصور انسان درمی آید، خداست. خدایی که «بی کران، جاوید، بی تغییر، همه دان، همه توان، بسیط [غیر مرکب]» است (همان: ۲۲۴-۲۲۵)، و

غایت روشمند انسان برای نیل به این کمالات، «اخلاق» است. به عبارت دیگر، اخذ کمال و حصول یقین بدون اخلاق، میسر نمی‌شود. در هر تصمیمی که دکارت می‌خواهد برای ارتقای جایگاه انسان بگیرد و انسان را به آن پای‌بند کند، باز هم اخلاق، محور اصلی است. انسان دکارتی چون موجود فی‌نفسه نیست، هم کامل است و هم ناکامل؛ حتی حالت تساوی نسبت به این دو وضعیت دارد. انسان، کامل است وقتی به خودی خود با اراده آزاد در نظر گرفته شود و ناکامل است، هنگامی که در قیاس با موجود کامل (خدا) سنجیده شود. بدیهی است که «ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا به خداوند، به اندازه‌ای که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد» ابا دارد. زیرا کمال و حقیقت معادل وجودند و نقص و خطا، مساوی عدم. از این‌رو، اگر ندانیم که در وجود ما هرچه حقیقت و واقعیت دارد، ناشی از وجودی کامل و بی‌پایان است، تصورات و درک ما از این موضوع، هرچند روشن و آشکار باشد، باز هم به هیچ دلیل نمی‌توانیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارد (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۸). عقل حکم می‌کند تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید یک منشأ حقیقی داشته باشد و گرنه ممکن نیست خداوند، که مطلقاً کامل و حق است، آن تصورات یا معانی را در ما نهاده باشد؛ البته چون ما کامل نیستیم افکار ما نمی‌تواند تام و تمام حقیقت باشد (همان: ۲۲۹).

دکارت، در سه نامه‌ای که در ۱۶۴۵ (۴ اگوست، ۱۸ اگوست، و اول سپتامبر)، به شاهزاده خانم الیزابت پالاتین (Elisabeth de Palatine) می‌نویسد توصیه می‌کند تا بحث و محاوره درباره نظریه اخلاقی را از کتاب درباره زندگی سعادت‌مندان (*De Vita Beata/ vom Glückseligen Leben*)، اثر سنکا (Seneca)،<sup>۱۱</sup> بخواند و درباره آن بحث و محاوره کنند. سه موضوع «خیر اعلا»، موضوع‌گیری در مقابل اپیکور، و تفاوت نظر و عمل در بعضی فلاسفه، از جمله مباحث رساله مذکور است. سنکا در شروع این رساله نوشته است: «هر انسانی زندگی سعادت‌مندان می‌خواهد، ولی برای اکثر انسان‌ها آنچه زندگی را سعادت‌مند می‌کند، مبهم است یا اکثر آنها در انتخاب راه دچار اشتباه می‌شوند. حصول یک زندگی سعادت‌مند، چندان آسان نیست. انسان باید در وهله اول بداند چه می‌خواهد، بعد از مشخص کردن خواسته و تعیین هدف، باید سریع‌ترین راه وصول به آن هدف را مشخص کند» (Seneca, 1972, S.63). دکارت این دیدگاه سنکا را تأیید می‌کند، ولی میان سعادت و خوش‌بختی قائل به تفاوت می‌شود: «خوش‌بختی» به علل خارجی بستگی دارد و بیشتر به معنای «در دسترس بودن خوشی‌های متفاوت» است تا تحقق واقعی حکمت. «سعادت» و «خرسندی» از آن حکماست، و مبتنی بر رضایت خاطر درونی است؛ که اشخاص خوش‌بخت فاقد چنین رضایتی هستند. رضایت درونی هر کس مطابق او و در ظرفیت عقل اوست (Cottingham, 1991: 256-62). دکارت در گفتار در روش می‌نویسد، از آنچه محل آسایش و آرامش باشد، بیزاری می‌جوید؛ زیرا آسایش و

فراغ خاطر را بر هر چیز ترجیح می‌دهد ولی در عین حال نمی‌خواهد ناشناس بماند زیرا، به گمان او از این جهت به خود زیان می‌رساند و قضاوت آیندگان و سرزنش بازماندگان را به دنبال دارد (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

از نظر دکارت، زندگی خوب، صرفاً خود را به دست سرنوشت سپردن و تسلیم آن شدن نیست، بلکه زندگی خوب آن است که نور درونی عقل آن را هدایت کند. اگر ما ذهن و فکر سالمی نداشته باشیم، «خیر» به ما روی نخواهد آورد. او بین سعادت و خیر اعلا و نیز غایت یا هدف عمل، قائل به تفاوت‌هایی است. سعادت، خیر اعلا نیست، بلکه آن را مفروض می‌دارد و آن رضایتی است که نتیجه آن چیزی است که شخص واجد آن شده است. به نظر دکارت، خیر اعلا، علت و غایت خود، و سعادت و رضایت فقط نتیجه آن است (Cottingham, 1991: 256).

در اندیشه دکارتی، نسبت میان مباحث مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی، و به طور کلی نسبت فلسفه نظری به فلسفه عملی، و به خصوص اخلاق، همگن نیست. در منظومه فکر دکارتی، علم اخلاق، بخش جدایی‌ناپذیری از «درخت معرفت» است. مابعدالطبیعه، اساس و ریشه «درخت معرفت» را تشکیل می‌دهد و طبیعیات تنه آن را. سایر علوم، شاخه‌های منتهی به میوه این درخت‌اند، که در میان آنها مکانیک و طب و اخلاق، سه شاخه هم‌سنخ و هم‌سنگ اصلی‌اند. منفعت اصلی فلسفه از این شاخه‌ها حاصل می‌شود نه از ریشه یا تنه؛ هرچند تا ریشه و تنه نباشد، شاخه و ساقه تحقق نمی‌یابد، ولی غایت وجودی آنها نیز وقتی به کمال می‌رسد که از جوانه و شکوفه آن، ثمره و میوه‌ای حاصل شود. طب، حفظ و بهداشت جسم انسان را بر عهده دارد و اخلاق، اصلاح شخصیت و تضمین سلامت نفس او را عهده‌دار است، که منشأ اعمال و رفتار صحیح است.

### نتیجه‌گیری

بر خلاف قول دکارت، که «منظور از اخلاقیات، بالاترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی است ... که آخرین مرتبه حکمت است»، او نظام اخلاقی کاملی ندارد. شک، در زمینه معرفت مطرح می‌شود و در حوزه اخلاق، جای طرح شک نیست. بحث اخلاق به فلسفه هم ارتباط نمی‌یابد، بلکه فقط در حوزه حکمت می‌گنجد. مقصود او از حکمت، معرفت کاملی است که همه علوم دیگر را از جمله اخلاق، طب و مکانیک، شامل می‌شود. آنچه انسان از نظر هدایت زندگی به آن نیازمند است، اخلاق است، و موضوع اخلاق بررسی عواطف، شیوه‌های مهار کردن آنها و روش‌های هدایت اراده در جهت خیر و پرهیز از شر، و وظیفه آن، حفظ سلامت روح است. به طور کلی باید خیر عموم را بر مصلحت شخصی مقدم دانست.

اخلاق در جایی مطرح می‌شود که باور به عمل درست و نادرست، حقیقت و خطا باشد. دکارت در حقیقت و خطا، که عنوان تأمل چهارم تأملات است، به علل و ماهیت خطاهای انسان،

که مبین وجود نقص در سوژه است، می‌پردازد. از منظر او، این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد: ۱. قوه شناختی که در من هست؛ و ۲. قوه اختیار یا اراده آزاد من. حیطة اراده انسان بسیار گسترده‌تر از حیطة طبیعتِ صرفِ اوست، که این جنبه از انسان، کمال محسوب می‌شود. اخلاق دکارتی، ارضای عقلی به همراه دارد و از راه تقلید یا مرجعیت دین، یا تبعیت از استدلال دیگران حاصل نمی‌شود؛ بر اساس خوش‌اقبال هم نیست، بلکه اساس آن فقط عقل است. چنین اخلاقی منشأ تصمیم‌گیری قاطع، عمل استوار و کسب فضایل و رفتار صحیح می‌شود.



## منابع

- اسپینوزا، بندیکت (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۵). «مقایسه شک امام محمد غزالی و رنه دکارت»، در: *آینه معرفت*، ش ۹، ص ۱۲۵-۱۵۵.
- دکارت، رنه (۱۳۷۶). *فلسفه دکارت*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *گفتار در روش درست به کار بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم*، در: *سیر حکمت در اروپا*. تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه: علی موسایی افصلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۷). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطا تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: حکمت، چاپ پنجم.
- سورل، تام (۱۳۷۹). *دکارت*، ترجمه: حسین معصومی همدانی، تهران: طرح نو.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۰). *فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۲). *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۴). *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- Cottingham, John; Robert Stoothoff (1991). (translators), *The philosophical Writings of Descartes*, Vol. III, The Correspondence, Cambridge university.
- Cottingham, John (1993). *A Descartes Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionary, Oxford.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage.
- Hoffman, Paul (1986). «The Unity of Descartes's Man» in: *The Philosophical Review*, Vol. 95, No. 3, pp. 339-370.
- Kant, Immanuel (1913). *Kritik der reinen Vernunft*, Albert Görland (Hrsg.), Ver. Bruno Cassirer, Berlin.
- Ritter, Joachim (1995). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe verlag,.
- Schoock, Martinus (1643). *Admiranda methodus novae philos*, Renati descartes, Sect. IV, Cap. 1, Utrecht.
- Seneca (1972). *Vom glückseligen Leben und andere Schriften*, Übersetzung nach Ludwig Rumpel, Reclam Stuttgart.

پی‌نوشت

۱. به اصطلاح: Scepticorum dubitationem omnium primus everti؛ دکارت را «نیمه‌شکاک» (semi-skeptiker) نیز نامیده‌اند. زیرا به رغم شک کردن در بنیاد هر چیز، باز هم به شکاکان می‌تازد (نک: Schoock, 1643: 246-250). به نقل از مدخل Skepsiss, Skeptizismus از: Ritter, 1995.
۲. شک روشی یا دستوری، ابداعی دکارت نبوده است. چهار قرن پیش از او، فیلسوف مسلمان، ابوحامد محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ ق.ه. / ۱۰۵۸-۱۱۱۱ م.) نیز، این روش را به کار برده و شک را مقدمه یقین دانسته است. فرق غزالی و دکارت در این است که شک غزالی «شک دینی» بوده و او به منظور تحکیم عقاید دینی، در مبنای مابعدالطبیعی دین و اعتقاد شک کرده، ولی شک دکارت «شک فلسفی» بوده است (نک: بهارنژاد، ۱۳۸۵: ۱۳۰ به بعد).
۳. در این باره، هگل، در *پدیدارشناسی روح*، بدون اینکه از دکارت نام ببرد، می‌نویسد در قضیه «می‌اندیشم، پس هستم»، فکر بیشتر به مفهوم «می‌اندیشم» متمرکز شده تا حدی که از «من» غفلت به عمل آمده، و به آن اندازه که بر آگاهی در انسان تأکید شده، به «خودآگاهی» بی‌توجهی شده است. از نظر هگل، این گونه «بودن»، بودن بی‌سبب و منزوی است، چون هنوز فی‌نفسه (an sich) و لِنفسه (für sich) به یک فرد برمی‌گردد. در حالی که این «من» باید در خودآگاهی خود، «دیگری» را هم در مقابل خود ببیند و بداند که دیگری هم «خودآگاه» است. (Hegel, 1986: 146f.)
۴. دکارت که نمی‌خواست به رواج اندیشه الحادی و بی‌دینی در میان معاصران خود بی‌توجه باشد، در نظر داشت اعتقاد به خدا را بر پایه‌های فکری محکم و بی‌شبهه بنا کند. او در نامه‌ای که به تاریخ ۲۷ فوریه ۱۶۳۷ به دوستش مارتن مرسن (Marin Mersenne)، راهب و هم‌کلاسی او در لافلش، نوشته به صراحت چنین می‌گوید: «اما من به جرئت تمام به خود می‌بالم که برای اثبات وجود خدا برهانی کاملاً قانع‌کننده به دست آورده‌ام و به یاری این برهان، علم من به وجود خدا حتی از علمی که به صحت قضایای هندسی دارم، قطعی‌تر است» (Cottingham, 1991: 53). مرسن در سپتامبر ۱۶۴۸ فوت کرده است.
۵. *انفعالات نفس* (Passions of the Soul)، آخرین اثر فلسفی‌ای بود که دکارت تألیف کرد. این اثر در ۱۶۴۹ در آمستردام و پاریس به زبان فرانسه انتشار یافت. بنا به اذعان دکارت، به خصوص در نامه‌هایی که به شانو (Pierre Chanut)، سفیر وقت فرانسه در سوئد، نوشته مکاتباتش با شاهزاده الیزابت که از دکارت می‌خواهد درباره «فعل و انفعالات نفس در بدن» مطلبی بنویسد، این تقاضا سبب تحریر رساله *انفعالات نفسانی* شده است. در این کتاب قالب فکر دکارت در مباحث اخلاقی، مبتنی بر علم وظایف‌الاعضاء است. دکارت از شش انفعال به عنوان انفعالات بسیطه (یا اولیه) نام می‌برد: تعجب، عشق، نفرت، میل، لذت و غم. بقیه انفعالات یا ترکیبی از این شش نوع‌اند یا نوعی از آنها (دکارت، ۱۳۷۶، *انفعالات*، بند ۱۷).
۶. از همکار محترم، علی موسایی افضلی، به دلیل ترجمه فارسی مدخل‌های اخلاق (morality)، بزرگ‌منشی (generosity) و انفعالات (passions) از A Descartes Dictionary، تألیف Cottingham، که با گشاده‌دستی قبل از چاپ در اختیار این جانب گذاشتند، نهایت تشکر را دارم. البته مجله‌ای که قرار بود این مقاله در آن منتشر شود، بیش از دو سال (تابستان ۹۰ تا مهر ۹۲) در روند احراز شرایط و تصویب علمی-پژوهشی شدن در نوبت ماند و در مهر ۹۲ بنده مجبور شدم اقدام به انتشار آن در نشریه دیگر کنم. در این اثنا ترجمه فارسی کتاب فرهنگ فلسفه دکارت منتشر شد (نک. منابع). ذکر این نکته در مورد چاپ کتاب مذکور، چیزی را از تشکر بنده نمی‌کاهد.
۷. اسپینوزا، در شرح *اصول فلسفه دکارت*، وقتی به اراده می‌رسد می‌نویسد: «اراده وجود دارد». اگر به جای خر بوریدان، انسان

### پی‌نوشت

بین گرسنگی و تشنگی لامرجه بماند تا بمیرد، او خر کودنی بیش نیست. قدرت اراده انسان از آنجاست که انسان بخواهد در هر چیزی شک کند و آنچه را قابل شک است، به صورت امری نادرست ارائه دهد (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۵۳). اراده انسان در تصدیق یا انکار آزاد است. هر قدر گرایش انسان به یکی از دو شق امکان انتخاب بیشتر باشد، از عدم معرفت کافی انسان حکایت دارد نه آزادی اراده. زیرا اگر انسان همواره می‌دانست که حقیقت و خیر چیست، هرگز دچار زحمت انتخاب نمی‌شد و هرگز طرف انتخاب برایش یکسان نمی‌بود (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۷).

۸. دکارت تأکید می‌کند که او می‌توانسته دستاوردهای فکری خویش را نزد خود پنهان نگه دارد و ابراز نکند ولی معتقد بوده است اگر آنها را پنهان نگه دارد، مرتکب گناه شده و با قانون کلی که هر کس مکلف است به اندازه توانایی خود خیر عموم مردم را فراهم کند، مخالفت ورزیده است (دکارت، ۱۳۸۳: ۲۴۷). «جمع کسانی که به طور کلی خیر مردم را می‌خواهند، یعنی همه اشخاصی که به حقیقت رادمردند و تزویر و ریا نمی‌کنند و صرف مدعی نیستند» (همان، ۲۳۹). هر کس باید به اندازه توانش به دیگران خیر برساند و کسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی‌مصرف است، البته از این نکته نباید غفلت کرد که تنها نگران زمان حال نباید بود و سزاوار است سود اندک برای زمان حاضر را فدای کارهایی بکنیم که نفع بزرگ‌تری به اخلاف ما برساند (همان، ۲۵۰).

۹. دکارت، بین دو اصطلاح *ratio* و *intellectus* فرق جدی قائل نیست. در پارهای موارد برای «موجود متفکر» هر دو را به کار برده است. مثلاً در تأملات، تأمل دوم: *sive animus, sive ratio*: «من دقیقاً فقط چیز اندیشنده هستم، یعنی روح (Geist)، نفس (Seele)، فاهمه (Verstand)، عقل (Vernunft). این کانت است که در مبحث شناخت، فاهمه و عقل را تفکیک می‌کند. در نقد عقل محض می‌نویسد عمل مفاهیم یا مقولات محض فاهمه آن است که کثرات حسی را ترکیب کنند و فایده آنها در اطلاعاتشان بر داده‌های شهود حسی است. ولی عقل به مفاهیم متعالی از تجربه مانند مفهوم نفس و مفهوم خدا می‌پردازد. عقل به معنای اخص، از حس و فهم متمایز است. البته کانت، لفظ عقل را درجه‌بندی می‌کند و به تعاریف مختلف عقل قائل است که یکی از آن معانی «خرد انسانی» است (Kant, 1913: 89).

۱۰. دکارت به انتقادهای مطرح‌شده درباره فلسفه مدرسی و نیز رواج اندیشه‌های الحادی و شکاکیت در میان معاصران خود بی‌خبر نبود، هرچند در این بحث‌ها وارد نمی‌شد. اما در میان ارباب کلیسا کسانی بودند که با او رابطه دوستی داشتند و می‌خواستند اعتقاد به خدا را بر پایه درست‌تری استوار کنند. از جمله این افراد، مارن مرسن (Marin Mersenne) کشیش بود که حدود هشت سال از دکارت مسن‌تر بود. او هنگام اقامت دکارت در پاریس، وسیله آشنایی‌اش را با دانشمندان و ریاضی‌دانان آن شهر فراهم آورد. گیوم ژیبیوف (Guillaume Gibieuf)، عضو اوراتور (Oratoire)، در قوام یافتن برخی از اندیشه‌های دکارت درباره اراده بشری و اراده الهی مؤثر بود. در نامه‌ای که در ۱۶۳۰ به مرسن نوشت، خبر از تألیف رساله‌ای مختصر در مابعدالطبیعه به او داد که «قصد عمده آن اثبات وجود خدا و وجود روح مجرد از بدن و در نتیجه اثبات بقای روح است» (Cottingham, 1991: 20). البته این اثر ناتمام ماند (Charles Adam and Paul Tannery, vol. 1: 177).

۱۱. قرن اول (۲-۶۵ م) (برای زندگی‌نامه نک: مجتهدی، «تحلیل سه نامه متوالی دکارت» در فلسفه و غرب، ص ۱۷۸ و ۱۷۹). او به حوزه روانی متأخر تعلق دارد. در کلیه آثارش بحث «خیر اعلا» مشهود است. در قطعه ۱۴ درباره زندگی سعادت‌مندانه (*vom Glückseligen Leben*) می‌نویسد: تو (ای انسان) به طور طبیعی موجودی هستی که عقل به تو هدیه داده شده است: برای تو چه هدیه‌ای می‌تواند بالاتر از عقل باشد؟ وقتی از ارتباطی خشنود باشی و اگر تو در این مشایعت از روی میل به سمت زندگی سعادت‌مند تغییر مسیر بدهی، بدین ترتیب به استقبال فضیلت رفته‌ای، و لذت همراهت می‌شود و مانند سایه به دنبال تو خواهد آمد (Seneca, 1972, S.76-77).

