

یقین عقلی و یقین ایمانی در اندیشه دکارت

دکتر حسن قنبری*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۶/۳۰

چکیده

در این مقاله ابتدا اشاره کوتاهی به مباحث معرفت‌شناختی دکارت، شامل مراحل شک وی و چگونگی رسیدن او به یقین عقلی و نیز ویژگی‌های اساسی این یقین، می‌شود. در ادامه با استناد به آثار خود وی، به تحلیل نوعی یقین ایمانی نیز در اندیشه او پرداخته می‌شود. در ادامه رابطه این دو نوع یقین در اندیشه دکارت بررسی می‌شود که در این رابطه، موضع وی با مواضع شکاکان، آگوستین و توماس آکویناس مقایسه می‌گردد و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که با وجود برخی تعارضات در اندیشه وی، می‌توان موضع او را نوعی موضع توماسی دانست. در پایان، این موضع نقد می‌شود.

واژگان کلیدی

دکارت، شک، یقین، عقل، ایمان، خدا، برهان وجودی، عقل‌گرایی، وضوح و تمایز، شکاکیت، آگوستین، توماس آکویناس

مقدمه

علاقه اولیه رنه دکارت به عنوان ریاضیدان همیشه معطوف به نوعی یقین مطلق و بی‌قید و شرط در حوزه معرفت و زندگی بوده است.^۱ می‌توان گفت که مانند همه ریاضیدانان مسحور و مجذوب یقین حاصل از حوزه ریاضیات بود و بنابراین، پرسش اصلی وی این بود که آیا نباید این نوع یقین، در خارج از قلمرو انتزاعی اعداد و احتمالات محض نیز ممکن باشد، آیا در واقعیات عینی زندگی نیز نباید تشخیص حقیقت با استفاده از یقینی شبیه یقین ریاضی، ممکن باشد؛ به گونه‌ای که از همه تزلزل‌های عقیده خصوصی و عمومی در امان باشد؟ از طرف دیگر، به بیان خود وی، دکارت می‌دید که در قلمرو زندگی به ویژه در حوزه اخلاق، هیچ چیز بر بنیان‌های محکم و استوار ریاضی بنا نشده و در عوض، نوشته‌های اخلاقی قدما همگی بر بنیان‌های سست و نااستوار بنا شده است (Descartes, 1968, p.30). بر این اساس، کل معرفت انسانی را به درختی تشبیه کرد که ریشه آن مابعدالطبیعه، تنه آن فیزیک و شاخه‌های آن پزشکی، مکانیک و اخلاق است (Arrington, 1999, p.20) و روش ریاضی در همه شاخه‌های معرفت باید به کار برده شود.

۱. در جستجوی یقین عقلی

دکارت برای یافتن این نوع یقین مطلوب در همه حوزه‌های زندگی، به این نتیجه رسید که «در همه عقاید گذشته خویش شک کند» (Arrington, 1999, p.210). قدم نخست این بود که هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر اینکه به نحو واضح و متمایز برای من آشکار شده باشد (Descartes, 1968, p.41). «من در آن هنگام می‌خواستم فقط به جستجوی حقیقت مشغول باشم، معتقد شدم که باید به کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه بود، غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیرمشکوک باشد» (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۶). چنان که خود وی تصریح می‌کند این شک روشی یا دستوری است؛ نه شکی واقعی: در این باب بر روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیک آن‌ها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۳). «این شک یک شک روشی است، بدین معنا که نه به

جهت شک کردن، بلکه به عنوان مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین» (کاپلستون، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰).

۲. چگونه تحقق این هدف

در واقع، روشی را که دکارت در سراسر فلسفه خویش دنبال کرده، همان آغاز حرکت از یقین عقلی به وجود نفس، سپس وجود خدا و در ادامه اثبات جسم و ماده (جهان) است. بر این اساس، قدم اول را برای رفع شک از وجود نفس برمی‌دارد. دکارت در کتاب «تأملات»، جمله «می‌اندیشم، پس هستم را»، که در کتاب «گفتار» مطرح کرده بود و به زبان لاتین به «کوجیتو»^۲ معروف شده بود، بر اساس فرض وجود خدای فریبنده (مرحله سوم شک خویش) شرح می‌دهد: «اما نمی‌دانم کدام فریبکار بسیار توانا و بسیار تردست است که همواره تمام مهارت خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت، این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من وجود دارم.... بنابراین، بعد از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آن‌ها سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه که من هستم، من وجود دارم، هر بار که آن را بر زبان می‌آورم، یا در ذهن تصور می‌کنم، بالضروره صادق است» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۴۷). این همان یقین بنیادی و نقطه ثابت ارشمیدسی است که دکارت فلسفه خویش را بر آن بنیان می‌نهد؛ یقینی کاملاً عقلی که به تعبیر خودش، هیچ تردیدی نمی‌تواند در آن راه یابد. به عبارت دیگر، اینجا وضوح و تمایز که معیار یقین دکارتی است، نه تنها در حوزه روابط و اعداد انتزاعی ریاضی-هندسی بلکه در زندگی عینی و در موجودات واقعی نیز آشکار می‌شود.

۳. از یقین به نفس تا یقین به خدا

اینک آیا این انسانی که به نفس خود یقین پیدا کرده، یک یقین استوار و تزلزل‌ناپذیر نیافته است که همه یقین‌ها حتی ایمان بتواند بر آن بنا شود؟ در واقع، این یقین مبتنی بر همان معیار معروف دکارتی است که شرط حصول معرفت عقلی است. از نظر دکارت زمانی می‌توان ادعای معرفت درباره یک موضوع کرد که آن موضوع با وضوح و تمایز،

یعنی با یقین کامل به ادراک درآمده باشد. «هر چیزی که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنیم، کاملاً حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۶۲). بنابراین پاسخ دکارت به پرسش فوق‌علی‌القاعده باید مثبت باشد. به عبارت دیگر، دکارت باید این یقین را پایه و اساس همه یقین‌های دیگر، از جمله یقین ایمانی، قرار دهد. اما به نظر نمی‌رسد که نظر وی چنین باشد.

بنابراین، در اینجا باید بررسی شود که میان این دو نوع یقین، چه رابطه‌ای برقرار است؟ به طور کلی سه نوع رابطه در اینجا قابل تصور است:

الف. تقدم یقین عقلی بر یقین ایمانی (عقل‌گرایی جدید)؛

ب. تقدم یقین ایمانی بر یقین عقلی (ایمان‌گرایی جدید)؛

ج. نوعی تعامل و رابطه متقابل میان یقین عقلی و یقین ایمانی (نوعی جمع میان عقل و ایمان).

به نظر می‌رسد که پیش از بیان این نکته که موضع دکارت با کدام یک از این سه رابطه سازگار است، لازم است که اساساً نظر دکارت درباره یقین ایمانی و جایگاه آن در فلسفه وی مطالبی بیان شود. دکارت در کتاب «قواعد هدایت ذهن»، قاعده سوم دو روش کاملاً مشخص برای حصول یقین ارائه می‌دهد: شهود عقلی^۳ و استدلال قیاسی.^۴ در این باره چنین اظهار می‌دارد: این دو روش کاملاً مشخص‌اند و همه روش‌های دیگر را به عنوان اینکه به خطا و خطر می‌انجامند، باید کنار گذاشت. البته این امر مانع باور ما به موضوعاتی که از طریق وحی برای ما آشکار می‌شوند، نمی‌شود؛ زیرا ایمان ما از آن حیث که به امور مبهم تعلق می‌گیرد، کار ذهن نیست بلکه کار اراده است (Descartes, 1952, p.4). همچنین در کتاب «اصول فلسفه» این نکته را به نحو آشکارتری مورد تأکید قرار می‌دهد: باید به خاطر داشت که باید به آنچه خدا به ما وحی کرده است، با یقینی بیش از یقین به امور دیگر، باور داشت و حتی اگر نور عقل خلاف حکم الهی را برای ما آشکار سازد، همیشه آمادگی داشته باشیم که داوری‌های خود را تابع حکم الهی کنیم (Descartes, 1983, p.38). بنابراین، در اینجا با یقین دیگری، یعنی یقین ایمانی مواجه هستیم که مانند یقین عقلی دارای اعتبار است و می‌توان با آن به داوری پرداخت.

در اینجاست که معلوم می‌شود چگونگی ارتباط یقین ناشی از ایمان با یقین ناشی از شهود آشکار عقلی، در اندیشه دکارت یک مسئله است و باید به آن پرداخت. آیا می‌توان او را از کسانی دانست که قائل به تقدم یقین عقلی بر یقین ایمانی‌اند؟ اساساً در عقل‌گرایی جدید، که خود دکارت پدر و مؤسس آن دانسته می‌شود، عقیده بر این است که چیزی فراتر از عقل وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، هر آنچه با عقل قابل شناسایی نباشد، در حوزه معرفت قرار نمی‌گیرد و به تعبیر پوزیتیویستی، بی‌معناست. می‌توان شواهدی از این نظریه در آثار دکارت پیدا کرد: دکارت در کتاب «تأملات» چنین اظهار می‌دارد: «نور فطرت به ما می‌آموزد که معرفت فاهمه باید همواره بر تصمیم اراده تقدم داشته باشد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۹۶). «هیچ قوه یا استعداد دیگری در من نیست که به اندازه نور فطرت قابل اعتماد من باشد و برای من حقیقت را از خطا باز نماید» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۶۸). آیا این سخنان به معنای تقدم فهم عقلی بر یقین ایمانی است و سخن پیشین دکارت در واقع نوعی محافظه‌کاری در برابر مراجع دینی است و بنابراین، باید دکارت را پیرو سنت شکاکان آزاداندیش دوره رنسانس دانست که به نوعی قائل به تقدم قوای عقل بر ایمان و در واقع، نسبت به امور ایمانی شکاک بودند؟ بی‌شک دکارت انسان آزاده‌ای بود، همچنین با بسیاری از آزاداندیشان نیز ارتباط داشت و با دیدگاه‌های آنان آشنا بود. به یقین می‌توان گفت که نگرش شکاکانه متفکران دوره رنسانس فرانسه - نظیر آثار میشل دو مونتینی^۵، پیر چارن^۶ و نیز فرانز سانچز^۷ - پیش‌زمینه‌ای بود که شک روشی دکارت باید در پرتو آن فهمیده شود. اما با بررسی دقیق آثار دکارت کاملاً بر ما آشکار می‌شود که وی اصولاً انسانی با ایمان بوده و هیچ تردیدی را در امور ایمانی جاری نمی‌دانسته است. کسی حق نداشته خلوص اعتقاد دکارت به خدا را زیر سؤال ببرد یا حتی در اعتقادات مسیحی وی شک کند. برخلاف پیروان ابن‌رشد و فیلسوفان دوره رنسانس قرن شانزدهم و آزاداندیشان قرن هفدهم، دکارت هیچ تناقضی میان فرهنگ قدیم دوره کلاسیک و مسیحیت نمی‌دید. همچنین او علاقه چندانی به افلاطون، ارسطو، یا اپیکور نداشت؛ در واقع، او خواستار فلسفه رنسانس نبود بلکه در پی تأسیس یک فلسفه بدیع بود. پس تعجبی ندارد که آزاداندیشان هرگز به دکارت تمسک نمی‌کردند و از گرایش به او خودداری می‌کردند.

پس آیا باید دکارت را قائل به تقدم ایمان عقلی و در واقع او را ایمان‌گرا دانست. گرچه ایمان‌گرایی یک اصطلاح جدید است و از زمان متأله دانمارکی، سورن کیرکه گارد، رواج یافته است، می‌توان رگه‌هایی از آن را در آثار آگوستین مشاهده کرد. بنابراین، آیا می‌توان دکارت را در این باره پیرو آگوستین دانست؟ اولاً چنان که گذشت، دکارت برخلاف ایمان‌گرایان، ایمان را نه تنها خارج از حوزه فهم نمی‌داند بلکه، به همراه عقل، آن را راهی برای کسب معرفت می‌داند. ثانیاً دکارت برخی از نمایندگان مهم مکتب آگوستینی را در فرانسه، و نیز تعدادی از وعاظ آگوستینی را می‌شناخت. او در مخالفت با فلسفه مدرسی و ارسطو و نیز مخالفت با عرفان طبیعی دوره رنسانس با مکتب آگوستینی هم‌عقیده بود. به علاوه، فلسفه دکارت عناصر مهم فلسفه افلاطونی - نوافلاطونی - آگوستینی را نشان می‌دهد: به ویژه تفسیر شهودی تصورات فطری و برهان وجودی خدا، که از ناممکن بودن تصور کمال بدون فرض وجود موجود کامل، آغاز می‌شود و نیز مطالعه نفس، شک و منشأ کوجیتو (که این‌ها در آثار آگوستین یافت می‌شوند): برای مثال، «اگر خطا می‌کنم، پس وجود دارم» و «اگر فریب می‌خورم، پس هستم»، به طور خلاصه و دقیق در آثار آگوستین آمده است. اما دکارت، برخلاف آگوستین، تأکید خاصی بر محدودیت عقل یا شأن و منزلت ایمان ندارد. به طور کلی می‌توان گفت که مکتب آگوستینی و دکارتی غالباً با هم تلاقی دارند، اما دلیلی وجود ندارد که دومی از اولی ناشی شده باشد. وقتی دکارت متوجه برخی شباهت‌های کوجیتوی خود با آگوستین شد، علاقه چندانی به آن نشان نداد، به آثار آگوستین مراجعه نکرد و صرفاً اظهار داشت که هر کسی - به ویژه آگوستین - به آسانی می‌تواند آن را درک کند.

به رغم شباهت‌هایی که نظام دکارتی با فلسفه‌های پیشین دارد، دکارت تصور کاملاً متفاوتی از فلسفه داشت. اما آگوستین، مانند دیگر آباء کلیسا، هیچ نظام خودبنیاد فلسفی را به رسمیت نمی‌شناخت؛ گرچه آثار ارسطو و پیروان افلاطین را مطالعه کرده بود، به تعبیر خودش، در آن‌ها حقیقتی نیافته بود (آگوستین، ۱۳۸۱، صص ۱۳۷-۱۳۸). آگوستین در واقع از دو علم متمایز از هم (فلسفه و الهیات)، دو ابزار مستقل (عقل و ایمان)، دو روش متمایز (فکر و عمل) اطلاع نداشت. «برای آگوستین خرد و ایمان دو

منبع نیستند که نخست از هم جدا باشند و سپس به هم برسند بلکه خرد در ایمان است و ایمان در خرد. آگوستین مبارزه میان آن دو، که سرانجام به شکست و تسلیم خرد به پایان برسد، نمی‌شناسد» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۴۳). «ایمان علی‌الاصول از فروع شناخت است؛ اما ایمان مسیحی از آن جهت حجیت دارد که منشأ آن وحی و مکاشفه الهی است. بنابراین، فلسفه باید حق تقدم را به کتاب مقدس و سنت مسیحی واگذار کند... [پس در واقع] نوآوری آگوستین به صورتی واضح‌تر در این مدعای او آشکار می‌شود که ایمان به فهم کمک می‌کند» (استید، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵). در واقع او همه چیز را در نوعی وحدت فلسفی - الهیاتی میان عقل و ایمان می‌دید، که در آنجا حقیقت فلسفی با حقیقت وحیانی متحد است؛ در آنجا از یک طرف در تفسیر کتاب مقدس می‌توان از برهان‌های فلسفی استفاده کرد و از طرف دیگر، در استدلال‌های فلسفی می‌توان از منقولات کتاب مقدس بهره برد. ضمن اینکه باید دانست این عقل آن عقل دکارتی نیست بلکه عقلی موهوب الهی است که تنها با برخوردار از آن، معرفت میسر می‌گردد. با این حال، تقدم و اولویت ایمان بر این عقل نیز در اندیشه آگوستین آشکار است: «به غیر از خدا کسی قادر نیست مرا به حقیقت امر آگاه کند؛ زیرا اوست که ذهن مرا منور می‌گرداند و سایه‌ها را از آن می‌زداید» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۸۸). اساساً آگوستین به نقصان عقل انسانی معتقد بود (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۳۹۳) و اظهار می‌کرد که بدون معرفت به علوم طبیعی نیز قادریم تکلیف الهی خویش را تشخیص دهیم (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۸). «آگوستین برتری اراده و عشق را در مقابل اولویت یونانی عقل مطرح می‌کند» (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰).

اما دکارت عقل و ایمان، فلسفه و الهیات و استدلال‌های عقلی و متون کتاب مقدس را دقیقاً از هم جدا می‌کند. آثار فلسفی او هرگز آن احساس عمیق دینی آگوستین را نشان نمی‌دهند. «تأملات» دکارت و «اعترافات» آگوستین، خود نوشته‌های برجسته‌ای برای توجیه روش زندگی مؤلفان خود هستند. اما تنها با خواندن چند صفحه از آن‌ها فضای فکری کاملاً متفاوت آن‌ها را می‌توان مشاهده کرد. کافی است که در اینجا این اعتراف آگوستین را که می‌گوید: «دشمنان کتاب مقدس در چشم من چه قدر نفرت‌انگیزند! چه قدر آرزو دارم که تو با شمشیر دولبه خود، آنان را مثله می‌کردی تا

آنکه دیگر احدی برای مخالفت با کلامت باقی نماند» (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲)، با این سخن دکارت در کتاب «تأملات» مقایسه کنیم که می‌گوید: «هرچند کاملاً حق است که باید به وجود خداوند ایمان داشت؛ زیرا کتب مقدس این را تعلیم داده است، و از سوی دیگر به کتب مقدس هم باید ایمان آورد؛ چون از جانب خداوند نازل شده است.... با این همه، نمی‌توان این را بر ملحدان عرضه داشت؛ زیرا گمان می‌کنند این استدلال متضمن خطایی است که منطقیان آن را دور می‌نامند» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۱۶). چنان که از این عبارت‌ها آشکار است، آگوستین خواستار نابودی ملحدان و دشمنان کتاب مقدس است، در حالی که دکارت در پی یافتن دلایلی عقلی برای اقناع و هدایت آنان است و این خود دو فضای ذهنی متفاوت را می‌طلبد.

بنابراین، راهی جز این نیست که دکارت را قائل به نوعی جمع میان یقین عقلی و یقین ایمانی بدانیم. در این باره شاید بتوان گفت که از نظر دکارت ایمان یک استثناء در قواعد عام برهان است (Kung, 1984, p.18). این سخن دکارت در کتاب «اصول فلسفه» به خوبی بر این نکته دلالت دارد: فیلسوف، غیر از وحی الهی نباید چیزی را که ادراک نکرده است، تصدیق کند (Descartes, 1983, p.35). ایمان بیشترین یقین را نشان می‌دهد، هرچند - بر خلاف فلسفه یا علوم طبیعی - با دلیل و شاهد ارتباط ندارد بلکه با یک مضمون مبهم که فراتر از عقل است، ارتباط دارد. این امر چگونه امکان دارد؟ از آنجا که ایمان، عمل عقل و ذهن درک‌کننده نیست بلکه عمل اراده است که وحی خدا آن را سامان داده است؛ پس حتی بدون شاهد و دلیل نیز اثبات می‌شود. در کتاب «تأملات» آشکارتر می‌شود که انسان به کمک فیض خدا به تصدیق ایمان ترغیب می‌شود، نه با اختیار خویش بلکه با افزایش و تقویت فیض الهی این امر میسر می‌گردد (Cf. Descartes, 1968, p.141). همچنین، در اصل ۲۵ کتاب «اصول فلسفه» نیز به این نکته تصریح می‌کند که خدا در پرتو عنایت خویش رموز ایمان را بر ما مکشوف می‌سازد.

پس آیا دکارت به سنت توماس تعلق دارد؟ یقیناً او وقتی که در کالج سلطنتی یسوعی لافلش به مطالعه فلسفه مشغول بود، باید با این سنت آشنا شده باشد؛ دستور بنیانگذار این کالج، یعنی ایگناتیوس لایولایی،^۱ شاگردان را متعهد به تبعیت از الهیات

آکوییناس می‌کرد. بنابراین، نمی‌توان تأثیر توماس را بر دکارت نفی کرد. در واقع، تأثیر توماس بر بنیانگذار فلسفه جدید در بیان مشکلاتش، ذهنیتش، زبانش، میلش به نظام‌سازی و تاریخ- در واقع تحقیر تاریخ- بیشتر از آن چیزی است که خود یا شاگردانش به آن اذعان دارند. در این واقعیت نزاعی نیست که دکارت حتی در سال‌های آخر عمر خویش کتاب «جامع الهیات» را به همراه داشت. او به ویژه هنگام سخن گفتن از ایمان و رموز آن به آکوییناس مراجعه می‌کند (دکارت، نامه به مرسنه، به نقل از: kung, 1984, p.21). در همین رابطه در اصل ۲۵ «اصول فلسفه» خویش چنین اظهار می‌دارد: باید به هر آنچه از منشأ الهام الهی است، باور داشت، گرچه ورای حد تصور ما باشد؛ مانند رموز تجسد و تثلیث که ورای عقل ماست. این سخن در واقع همان سخن توماس است که: «دو نوع حقیقت درباره خدا وجود دارد؛ برخی فراتر از توانایی عقل انسان، مانند تثلیث و برخی که در توانایی عقل طبیعی است، مانند اینکه خدا وجود دارد، خدا واحد است؛ حقایقی که فلاسفه با استفاده از عقل طبیعی آن‌ها را ثابت کرده‌اند» (Aquinas, 1955, p.63). «حقایق نوع اول ایمانی‌اند» (Aquinas, 1948, p.6)، ایمان داشتن به این حقایق حماقت نیست» (Aquinas, 1955, p.71). می‌توان این نظریه توماس را با این سخن دکارت در «تأملات» مقایسه کرد: «اگر عقل من از درک اغراض افعال خداوند قاصر است، نباید به هیچ وجه تعجب کنم...؛ زیرا... دریافتم که طبیعت من به غایت ضعیف و محدود است» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۹۰).

در این رابطه، نوعی تفوق و برتری اراده بر عقل که در اندیشه دکارت ملاحظه می‌گردد، بسیار شبیه دیدگاه توماس است. از نظر توماس «اراده می‌تواند به عقل فرمان دهد که به اموری وارد شود یا نشود. اراده می‌تواند وارد اعمال عقل شود؛ زیرا نقش مستقیم‌تری در انواع خاصی از تصدیقات، یعنی قبول یا عدم قبول برخی قضایا، دارد» (Stump, 2003, p.361). همچنین نظریه دکارت درباره ایمان به مثابه عمل اراده، به دیدگاه آکوییناس، یعنی اعتراف به اینکه ایمان معلول تفکر نیست بلکه معلوم اراده است، نزدیک است.

بنابراین، دکارت به ویژه در باب رابطه عقل و ایمان، فلسفه و الهیات به آکوییناس یا مکتب توماسی نزدیک‌تر است تا به نظام بسیار متفاوت آگوستین و مکتب آگوستینی.

مکتب دکارتی و توماسی آشکارا دو روش کسب معرفت (عقل طبیعی و ایمان مبتنی بر وحی و فیض)، دو سطح معرفت (حقیقت طبیعی و حقیقت وحیانی)، دو علم (فلسفه و الهیات) را از هم جدا می‌کنند و در عین حال، بین آن‌ها تناقضی نمی‌بینند بلکه هماهنگی بنیادی را مشاهده می‌کنند. گویی دو حوزه مانند دو طبقه یک ساختمان، محدوده آن‌ها کاملاً از هم متمایز است؛ یکی دارای یقین بالاتر و به مثابه پایه مطلقاً برتر برای دیگری است؛ اما هر دو نوعی قرابت هماهنگ با هم دارند و اساساً با هم مشارکت دارند.

«بنابراین طبق نظریه توماس، عقل بشری حوزه گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند به طور مستقل در کسب معرفت فعال باشد... ایمان به معنای دقیق کلمه، برای پذیرش حقایق قطعاً متعالی‌تر و حیانی ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجسد خدا در مسیح ناصری، و همچنین وضع اولیه و وضع نهایی، هبوط و نجات بشر و جهان است. این حقایق فراسوی عقل بشرند و نمی‌توان آن‌ها را عقلاً اثبات کرد» (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷).

پس می‌توان گفت که تصور دکارت از رابطه یقین عقلی و یقین ایمانی تا حدی ساده‌شده موضعی از مکتب توماسی است. اگر آثار خود آکویناس را بررسی کنیم، شاید در کل نظام او این تمایز دقیق میان دو سطح معرفت و دو علم را، آن طور که در مکتب توماسی متأخر پدیدار گشت، نیابیم. در این رابطه سخن یکی از بزرگان مکتب نوتوماسی جالب توجه است:

«قدیس توماس خود به عقل اعتقاد و اعتماد داشت... عقلی که چنان از خود مطمئن است که می‌تواند در برابر خدا عرض وجود کند... با وجود این، در اندیشه توماس اعتمادی باز هم مطلق‌تر و قوی‌تر وجود دارد و آن اعتمادی است که وی به حقیقت ایمان دارد. مسلماً ایمان فاقد بداهت و وضوح ویژه موارد یقینی علم و فلسفه است... ایمان به خودی خود نوعی معرفت است، پایین‌تر از معرفت عقل. با این وصف... ایمان آخرالزمان در ایقان تزلزل‌ناپذیر حقیقت الهی شرکت جسته و بدان می‌پیوندد... اعتقاد انسان به مسلمیت عقل

هرچه باشد، اعتقاد وی به مسلمیت علم الهی به مراتب راسخ‌تر و مستحکم‌تر است» (ژیلسون، ۱۳۸۴، صص ۵۰-۵۱).

نتیجه‌گیری

به طور کلی، درباره جایگاه عقل در اندیشه دکارت، دو تفسیر می‌توان ارائه داد:
اول: هیچ نوع تعارضی را در گفته‌ها و آرای دکارت نبینیم و چنان که در نظریه سوم گذشت، معتقد باشیم که دکارت هرگز به استقلال عقل به عنوان قوه‌ای در مقابل ایمان، آن طور که در عقل‌گرایی عصر روشنگری بر آن تأکید شده است، عقیده نداشت بلکه به تصریح خود وی، عقل یک روش برای فهم در کنار روش دیگری به نام وحی و ایمان است. بنابراین، «گرچه دکارت می‌خواهد نشان دهد که طرح وی بسیار متفاوت از فلسفه مدرسی است، اما نمی‌خواهد بیان کند که منکر فلسفه اسکولاستیک است... تلاش دکارت این است که نشان دهد میان متافیزیک وی و راست‌کیشی الهیاتی ناسازگاری در کار نیست» (Gaukroger, 1997, p.355). بنابراین، در اینجا ضروری است که در مقابل برخی مفسران که معتقدند دکارت اساساً در پی اعتبار بخشیدن به عقل نیست بلکه می‌خواهد دلایل اعتمادپذیری حافظه را نشان دهد؛ به عبارت دیگر، نمی‌خواهد بیان کند که هر آنچه با شهود عقلی درک کنیم، حقیقت دارد بلکه می‌خواهد دلایلی را برای اعتماد کردن به گردآوری‌های شهود نشان دهد، بگوییم که دکارت می‌خواهد نشان دهد که هر گونه تلاش شکاکان برای فراتر رفتن از عقل به شکست می‌انجامد و کاربرد درست و دقیق عقل به نتایجی می‌انجامد که اساس هر شکی را منتفی می‌سازد (Doney, 1967, p.222).

دوم: با قبول تفسیر فوق، با این پرسش جدی مواجه می‌شویم که آیا استقلال عقل در اندیشه دکارت خدشه‌دار نمی‌شود؟ به عبارت دیگر، مکتب عقل‌گرایی که پدر و بنیانگذار خود را دکارت می‌داند و همیشه بر تقدم و استقلال عقل تأکید دارد، در چه وضعیتی قرار می‌گیرد؟ اینجاست که به نظر می‌رسد یا باید در صداقت بنیانگذار عقلانیت جدید در بیان آرا و افکار خویش، تردید کرد و یا دست‌کم، به نوعی تعارض در افکار و آثار وی رأی داد. اگر در صداقت وی تردید داشته باشیم، باید بگوییم که

عقل در نزد وی از جایگاه بی‌بدیلی برخوردار بوده و هیچ چیز را فراتر از عقل نمی‌دانسته و بدین جهت است که افکار وی به عقل‌گرایی جدید منتهی گشته است؛ اما او از سر ملاحظه‌کاری و رعایت مصالحی از یقین ایمانی نیز سخن گفته است. در واقع، به همین سبب است که ما در آثار وی نوعی تعارض را مشاهده می‌کنیم که در ظاهر به عدم استقلال عقل می‌انجامد. «موضع دکارت - حداقل از لحاظ فلسفی - خالی از اشکال نیست و با توجه به جنبه‌های فکر او، استقلال کامل عقل در نزد وی محرز به نظر نمی‌رسد و از این لحاظ، احتمالاً نوعی عدم انسجام غیرقابل انکاری در کل افکار او به چشم می‌خورد» (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸). «افزون بر این، نمی‌توان انکار کرد که استقلال عقل در نزد دکارت، همچنین دلالت بر محدودیت عقل دارد» (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹). شاید بتوان این عدم انسجام را در برهان دوری معروف دکارت که برای اعتبار عقل اقامه می‌کند، ملاحظه کرد؛ یعنی از یک طرف اعتبار عقل (در تأمل چهارم) وابسته به اثبات وجود خداست (Craig, 1998, p.10) [که هرچند دکارت برهان وجودی ظاهراً عقلی برای آن اقامه می‌کند، لیکن می‌توان ایمان پیشین دکارت به خدا را مفروض دانست] و از طرف دیگر خود این برهان وجودی به دلایل اثبات وجود جوهر متفکر (نفس) وابسته است؛ مسئله‌ای که خود دکارت پاسخ روشنی به آن نداد (Craig, 1998, p.10).

یادداشت‌ها

۱. در این باره ذکر این سخن از یکی از بزرگان دکارت‌شناس مناسب است: در اصالت عقل دکارت، روش ریاضی به اصول ذهن تسری پیدا می‌کند و به تحول محتوایی عقل منجر می‌شود، به نحوی که گویی عقل فقط همان کوشش برای توسعه عقل از طریق ریاضی است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

2. cogito ergo sum
3. intuition
4. deduction
5. Michel de Montaigne
6. Pierre Charron
7. Franz Sanchez
8. Ignatius of loyola

کتابنامه

- آگوستینوس، مارکوس اورلیوس (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران: نشر سهروردی، چاپ اول.
- استید، کریستوفر (۱۳۸۰)، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۱)، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ دوم.
- همو (۱۳۷۲)، *قواعد هدایت ذهن*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۵)، *گفتار در روش راه بردن عقل*، تهران: ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، *تومیسسم: درآمدهای به فلسفه قدیس توماس آکوینسی*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت، چاپ اول.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش، ج ۴، ج ۲.
- کونگ، هانس (۱۳۸۵)، *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵)، *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیر کبیر، چاپ دوم.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول.

- Aquinas, Thomas (1994), *Summa Theologica*, vol. 1, Christian Classics, Bebziger, Bros, New York.
- Id. (1995), *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra gentiles*, Book 1, Image Book. Doubleday & Company, Inc/ Garden City, New York.
- Arrington, Robert L. (1999), *A Companion to the Philosophers*, Blackwell.
- Craig, Edward (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge.
- Descartes, Rene (1952), *Rules for Direction of the Mind*, Great Books of the Western World, the University of Chicago.
- Id. (1963) *Discourse on Method and the Meditations*, Penguin books.

- Id. (1983), *Principles of Philosophy*, D. Reidel Publishing Company.
- Dony, Wills (1967), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, Edited by Harry. G. Frankfurt.
- Gaukroger, Stephen (1997), *Descartes: An intellectual biography*, Oxford: Clarendon Press.
- Jones Gareth (2004), *Modern Theology*, Masschufettef, Blackwell, Malden.
- Kung, Hans (1996), *Does God exist*, Landon, Xpress Reprints SCM.
- Stump, Eleonore, (2003), *Aquinas*, Landon and Newyork ,Routledge.