

کشف مضمون آگاهی؛ راه گذار دکارت از آزادی به خودآیینی

مصطفی عابدی جیغه*

(نویسنده مسئول)

محسن باقرزاده مشکی باف**

محمد اصغری***

چکیده

با توجه به جایگاه محوری «من اندیشنده» در فلسفه دکارت این پرسش پیش می‌آید که چگونه «من» به آزادی و خودآیینی دست می‌یابد و قانون جهان را با توجه به قانون عقلانی خویش بنا می‌نهد؟ دکارت به این پرسش، از طریق تمایز نهادن ساحت آگاهی از ساحت معرفت‌شناسی پاسخ می‌دهد. او در معرفت‌شناسی که سوژه به شناخت ابژه‌های مستقل اقدام می‌کند، بحث آزادی را قابل طرح می‌داند و آزادی سلبی و ایجابی را زمینه تحقق شناخت سوژه از ابژه مستقل اعلام می‌کند. دکارت در معرفت‌شناسی، آزادی را به واسطه این که خداوند ضامن شناخت آدمی است، با دگرآیینی قابل جمع می‌داند، اما او در ساحت آگاهی، با توجه به این که ابژه مستقل از سوژه را منتفی می‌سازد و ابژه را به درون سوژه فرو می‌کاهد و آن را حیثی از آگاهی مطلق قرار می‌دهد، دگرآیینی را که در ساحت آزادی وجود داشت از میان بر می‌دارد. بر این اساس، آگاهی با توجه به محوریتی که به دست می‌آورد نه تنها قانون خود، بلکه قانون جهان را نیز از درون خود بیرون می‌کشد و خودآیینی بنیاد هستی قرار می‌گیرد. اهمیت این موضوع هنگامی مشخص می‌شود که به نقش بنیادی فاعلیت حیث

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

m.abedi2015@yahoo.com.

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

*** دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۱؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹]

درون در به وجود آمدن فلسفه جدید پی برده باشیم. به این ترتیب، واضح است که فهم اندیشه جدید، بدون بررسی معنا و مفهوم آزادی و خودآیینی در اندیشه دکارت امکان پذیر نخواهد بود. **واژگان کلیدی:** دکارت، اراده، فاهمه، آزادی، آگاهی، قدرت الهی، خودآیینی.

مقدمه

آزادی و خودآیینی دو مفهوم استراتژیکی هستند که فلسفه دکارت به آن‌ها متکی است. البته این تلقی به یکباره در اندیشه دکارت اتفاق نیفتاد، بلکه ریشه‌های تاریخی و فلسفی که در اندیشه متفکران پیشین وجود داشت همچون مقدمه‌ای برای مسیر اندیشیدن او شدند. همواره در تاریخ اندیشه، مفهوم معرفت با مسأله آزادی پیوند داشته است. به عنوان مثال افلاطون معرفت را در سایه آزادی نفس از بدن، قابل تحقق می‌دانست و آن دو را لازم و ملزوم یکدیگر توصیف می‌نمود. این تصور در تاریخ اندیشه مسیحی وارد شد و ابتدا در انجیل و سپس از طریق آگوستین در میان برخی فلاسفه مسیحی و متفکران جدید ادامه یافت (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۲۲۴). اما تفسیر جدید از آزادی در ساحت معرفت که به نوعی منشأ مفهوم آزادی دوران جدید است، از زمان ابن‌رشدیان لاتینی و توماس آکوئینی ارلئه شد. او با اعتقاد به اینکه عقل طبیعی فارغ از استمداد بیرونی به دریافت معرفت اقدام می‌کند، عقل طبیعی را در تقابل با وحی الهی قرار می‌دهد و انسان را در تحصیل معرفت فلسفی، متکی به عقل درونی خویش می‌کند. توماس آکوئینی از دو جهت به استقلال عقل در دوره جدید یاری می‌رساند؛ وی از یک سو عقل فعال را درون ذهن آدمی قرار می‌دهد و معرفت عقلانی را از امر بیرونی رهایی داد (Aquinas, 1954: 530-531) و از سوی دیگر عقل طبیعی را از پایگاه دینی جدا می‌سازد و آن را به لحاظ قوه شناختی که محصول انسان است، مستقل از وحی الهی تلقی می‌کند!

این تلقی از استقلال عقل، به نوعی اندیشه دکارت را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. دکارت معتقد است آدمی در تحصیل دانش باید از امکانات عقلانی خود آغاز کند و دانش را با توجه به نظام درونی و فطری خویش استوار سازد. او با الهام گرفتن از نقطه ارشمیدسی، اقدام به طرح کوگیتو کرده و آن را به عنوان نقطه محوری فلسفه خود قرار می‌دهد. «ارشمیدس برای ازجا کردن کره خاکی و انتقال آن به مکان دیگر، تنها خواستار

یک نقطه ثابت و ساکن بود، من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم عالی‌ترین امید را داشته باشم» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۳۶). او با تردید در همه دانسته‌های خود راه آزادی را در فلسفه خود هموار می‌سازد و این بار به واسطه رجوع به «من اندیشنده» نظام معرفتی خود را بنیان می‌گذارد.

آزادی و خودآیینی به دو سطح از اندیشه دکارت مربوط می‌شود. دکارت آزادی را به ساحت معرفت‌شناسی مربوط می‌داند، یعنی آن‌جا که سوژه در مقابل ابژه قرار دارد و معرفت انسان نه بنیاد عالم ابژکتیو، بلکه به عنوان شناسنده آن تلقی می‌شود. او معتقد است سوژه برای شناخت عالم ابژکتیو ابتدا از طریق آزادی سلبی همه پیش فرض‌ها را سلب می‌کند و سپس با به دست آوردن مفاهیم فطری، آزادانه با اتکاء به امکانات درونی به عالم خارجی معرفت پیدا می‌کند. به این ترتیب، وی آزادی را به ساحت معرفت‌شناسی محدود می‌کند. او در ساحت معرفت‌شناسی به واسطه این‌که خدا را ضامن شناخت آدمی می‌داند، امر ابژکتیو را دخیل در آزادی تلقی می‌کند و ساحت آزادی را با دگرآیینی قابل جمع می‌داند.

دکارت زمانی می‌تواند از خودآیینی سخن بگوید که ابژه مستقل را، به‌گونه‌ای در درون سوژه منحل کند و سوژه آگاه را چنان توسعه دهد که همه جهان عینی را در بر بگیرد. تلقی دکارت در باب معیار صدق، زمینه‌گذار از معرفت‌شناسی به مفهوم آگاهی را ایجاد می‌کند. وی با سوژکتیو کردن معیار حقیقت و واقعیت، معارف فطری را به ایده‌های ذهنی تبدیل می‌کند و خدا را از موجود مستقل فعال به مفهومی تبدیل می‌کند که درون آگاهی وجود دارد و آگاهی از آن به عنوان ابزار برای تأسیس نظام خویش سود می‌جوید. به این ترتیب او آگاهی را مبنای موجودیت و حقیقت اشیاء قرار می‌دهد و آن را بنیاد هستی توصیف می‌نماید؛ از این‌رو، دکارت آیین و قوانین درون خود را نه از بیرون، بلکه از درون خود می‌گیرد و از دگرآیینی در ساحت آزادی به خودآیینی در ساحت آگاهی ارتقاء می‌یابد.^۲

دکارت، آزادی را غیرمادی تصور می‌کند.^۲ او با تلقی مکانیکی از بدن و طبیعت (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۳۹۵)، ساحت امتداد را ضرورت مکانیکی‌ای بیان می‌کند که از طرف خداوند به صورت پیوسته و ضروری اداره می‌شود (همان: ۳۱۹). در مقابل دکارت، با نگاه دوگانه‌انگاری به نفس و بدن، نفس را در مقابل جبر علی قرار می‌دهد. دکارت با تصور این که اراده و فاهمه، به عنوان وجهی از نفس هستند، بحث آزادی را به درون حیث غیرمادی می‌کشاند و تدبیر امور شناختی و رفتاری انسان را به دست خود انسان واگذار می‌کند؛ زیرا وی معتقد است ساختار مکانیکی هر اندازه هم پیچیده باشد، نمی‌تواند توانمندی انسان در باب آگاهی و آزادی را تشریح نماید (کاتینگم، ۱۳۹۴: ۳۷۷).

در این مقاله کوشش می‌شود تا تبیین موضوع حاضر را با بررسی مفهوم اندیشه در نظام دکارت آغاز کنیم و با تبیین آزادی و رابطه آن با شناخت، به انواع آزادی بپردازیم. سپس سعی می‌شود رابطه امر متعالی با آزادی توضیح داده شود و جمع میان آن‌ها بر پایه اندیشه دکارتی، نمایان شود. در ادامه نحوه گذر از آزادی ایجابی به خودآیینی توضیح داده شده و خودآیینی با توجه به مبانی فلسفی دکارت ارائه می‌گردد. در این نوشتار نگارندگان می‌کوشند تا به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع حاضر بپردازند.

۱. مفهوم اندیشه

از آنجا که آزادی به حیث غیر مادی انسان تعلق دارد و ساحت ذهن اندیشنده را شامل می‌شود، سخن گفتن از مفهوم اندیشه در این مقاله دارای اهمیت است. منظور دکارت از اندیشه، تفکر مفهومی مدرسی نیست؛ اندیشه در نگاه دکارت معنایی عام‌تر از معنای متعارف آن پیدا می‌کند. بر خلاف فلسفه‌های پیشین، اندیشه به ادراک فاهمه و فعل اراده تقسیم شده و در دو حالت کلی ظاهر می‌شود «احساس، تخیل و در نظر آوردن اشیاء معقول محض، همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است و میل داشتن، بیزار بودن، انکار و تشکیک، همه از شیوه‌های متفاوت اراده کردن به حساب می‌آید» (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۴). در حقیقت اراده به یکی از امور پایه‌ای تبدیل شد که همه زندگی بشری به

واسطه آن استوار می‌شود. «اندیشه و اخلاق و سیاست و فرهنگ و تاریخ و ... همه نمود انگیزه‌هایی است که اراده برپا می‌کند. حکم شناخت پیوستگی میان تصورات و مفاهیم نیست، بلکه فعل اراده و ایجاد پیوستگی میان آن‌ها به‌شمار می‌رود» (بریه، ۱۳۹۰: ۹۷). این درحالی است که در نگاه سنتی اراده بیرون از اندیشه قرار دارد و اندیشه تنها به امور شناختی محصور می‌شود. در این مبنا حکم به عقل سپرده شده و اراده هیچ نقشی در این امر ایفا نمی‌کند.^۴ اما دکارت که کل معرفت انسان را عبارت از ادراک متمایز نحوه ترکیب و ربط و نسبت مفاهیم مرکب از مفاهیم بسیط می‌دانست (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۱۷۸)، عقل را تبدیل به ابزاری بی‌حرکت می‌نماید که اراده‌ای بیرونی باید آن را حرکت داده و ربط و نسبت میان مفاهیم موجود در آن را برقرار سازد.

دکارت با واگذاری حکم به اراده، فاهمه را تنها شهودکننده مفاهیم اعلام می‌کند و آن را عاملی می‌داند که از طریق شهود و بدون گواهی حواس و احکام گمراه‌کننده تخیل، با قطعیت تمام به مفاهیم فطری دست می‌یابد (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۱۲۳). او فاهمه را برخلاف اراده به معرفت واضح و متمایز و قلمرو عالم مادی محدود می‌کند؛ زیرا بسیاری از امور مانند حقایق نامتناهی، علل غایی جهان متعلقات ایمان هستند که فاهمه در آن‌ها راه ندارد و اگر در موضوعات شناختی با مواردی روبرو شویم که فاهمه قادر نیست به صورت شهودی به آن‌ها بپردازد، باید در همان‌جا متوقف شویم (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۱۴۶). گرچه دکارت انسان را در اراده به‌صورت و مثال خداوند تلقی می‌کند و اراده آدمی را به قدری بزرگ می‌داند که هیچ چیز دیگر را نمی‌توان گسترده‌تر از آن تصور کرد (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۶-۷۷). اما با این حال، صرف گستردگی اراده را عامل امتیاز آدمی تلقی نمی‌کند، بلکه فاهمه را عامل برتری انسان که زمینه آزادی و خودانگیختگی آن است، معرفی می‌نماید. از آن‌جا که دکارت اراده را نیز در تحقق شناخت دخیل می‌داند بحث آزادی و انتخاب آزاد در ساحت شناخت به میان می‌آید. به این ترتیب توضیح معرفت‌شناسی در اندیشه وی به نوعی با آزادی پیوند می‌خورد، دکارت در ساحت

معرفت‌شناسی به سوژه و ابژه جداگانه باور دارد و معتقد است معرفت هنگامی محقق می‌شود که سوژه از ابژه بیرونی حکایت کند. او در معرفت‌شناسی خود تلاش می‌کند تا راه نفوذ سوژه به ابژه خارجی را فراهم سازد. وی نفوذ سوژه به ساختار جهان ابژکتیو را به دو مرحله آزادی سلبی و ایجابی مشروط می‌سازد و معرفت را بدون این دو مرحله قابل دستیابی تصور نمی‌کند.

۲. آزادی و مراحل آن

دکارت با تمهید شک دستوری در معرفت‌شناسی و تلقی آن به عنوان مدخل ورود به ساخت شناخت، مسئله آزادی را با مسئله شناخت پیوند می‌زند و به این ترتیب، آزادی در اندیشه دکارت به مثابه مفهومی بنیادی در مسئله شناخت تبدیل می‌شود. در اندیشه دکارت، آزادی نقطه مقابل سردرگمی یا دوراهی است و از گرایش به یکی از دو طرفین حکایت دارد. آن چه باعث می‌شود آزادی ظهور کند این است که شناسنده از بلا تکلیفی خود را رها کند و یکی از آن دو را انتخاب کند. در حقیقت «آدمی هر اندازه تساوی طرفین را در خود کمتر احساس کند، اختیار^۵ و خودانگیختگی در او بیشتر ظاهر خواهد شد» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۸). آزادی، مستلزم این نیست که هر کدام از دو شق متقابل برای فرد یکسان باشد، بلکه، «هر قدر گرایش شخص به یک سو بیشتر شود، به همان اندازه فعل آزادتر انجام می‌پذیرد؛ از این رو، تساوی طرفین برای شخصی که در معرض انتخاب یکی از آن دو است، نشان از آزادی وی نیست، بلکه آزادی دو طرف که، به هنگام فقدان دلیل برای ترجیح یکی دیگری، احساس می‌کنم، نازل‌ترین مرتبه آزادی به حساب می‌آید» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۷) به نظر دکارت بیرون آمدن از حیرت به واسطه شناخت و فهم امکان‌پذیر است و هرگاه معرفت حاصل نشود، هرگز انتخابی رخ نمی‌دهد؛ یعنی آزادی با فاهمه تناظر دارد (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۴).

۲-۱. آزادی سلبی

دکارت به دو مرحله از آزادی اعتقاد دارد. در نظر وی مرحله آغازین آزادی به صورت سلبی است و ما تنها به وسیله فراروی از دانسته‌های تقلیدی و غیرعلمی، خود را در پروسه آزادی قرار می‌دهیم. در این مرحله آزادی به نحو سلبی وجود دارد و تمام تلاش ما صرف سلب محدودیت‌هایی می‌شود که از بیرون به فهم و شناخت بشری قید زده‌اند. علاوه بر این که آزادی در این مرحله سلبی است، نامتعین و به صورت کلی نیز وجود دارد؛ یعنی خود را از هرگونه اعتقاد و باور پیشینیان و باورهای دوران کودکی که بدون دلیل پذیرفته بودیم، جدا کرده و در مورد همه آن‌ها خود را در مقام شک می‌گذاریم. بر این اساس، احکام خاصی مانند «من کنار آتش نشسته‌ام» رد شده (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۳۰) و در مرحله دوم که بنیادین است، کل اشیاء خارجی را خیالی و بخشی از یک رویای فراگیر می‌داند (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۳۱-۳۴).

دکارت سلطه مرجعیت خارجی در اندیشه و معرفت آدمی را که مایه سلب آزادی فاهمه می‌شود، براساس چهار عامل توضیح می‌دهد:

- ۱- پیش‌داوری‌های دوره کودکی؛
- ۲- عدم توانایی در فراموشی پیش‌داوری‌ها؛^۲
- ۳- داوری از روی عادت و براساس پیش‌داوری‌ها؛
- ۴- ما اندیشه‌های خود را در قالب الفاظی می‌ریزیم که دقیقاً مبین آن‌ها نیستند (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۲۹۸-۳۰۱).

نکته مهمی که در این بین وجود دارد این است که دکارت آزادی سلبی را مقدم بر شناخت می‌داند؛ زیرا او روش خویش را مقدمه رسیدن به شناخت بیان می‌کند. در حقیقت تا زمانی که یک بار برای همیشه در همه چیز شک نکنیم، نمی‌توانیم به معرفت دست

یابیم. شک روشی در اندیشه دکارت نه تنها مربوط به آزادی است بلکه همچنین به عنوان یک مورد خاص از مسأله آزادی شمرده می‌شود (Araujo, 2003: 35). در خلاصه تأمل اول اشاره می‌شود که «با آزادی» است که او قصد دارد به تمام پیش‌فرض‌های شناختی‌اش شک کند (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۲۳). «به‌طور کلی، شک و تردید فلسفی به چالش کشیدن، نه این یا آن باور خاص، بلکه امکان دانش انسانی است. دکارت ادعا می‌کند که، به دلیل این که ما اراده آزاد داریم، می‌توانیم از اعتقاد به هر آنچه که ما می‌شناسیم، خودداری کنیم» (Araujo, 2003: 34). به همین جهت، دکارت کسی را که درباره موضوعات بسیاری شک کرده است و خود را از پیش‌داوری و ادراکات تقلیدی آزاد ساخته از کسی که اصلاً درباره هیچ موضوعی شک نکرده و خود را در باورهای تقلیدی خود محبوس ساخته، به دانایی نزدیک‌تر است (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۱۱۷). از این طریق، فلسفه دکارتی در مقابل تحمیل دگماتیستی^۷ (Araujo, 2003: 96) که بی‌چون و چرا پذیرفته می‌شود، آزادی خود را حفظ می‌کند.

۲-۲. آزادی ایجابی

آزادی سلبی در نظر دکارت آزادی واقعی نیست و تنها به عنوان مدخل آزادی راستین به شمار می‌آید. آزادی ایجابی به صورت جزئی و با پشتوانه معرفت و دانش پیش می‌رود و همه معلومات و افعال آدمی را از طریق انتخاب فرد به فرد و از روی آگاهی و شناخت واضح و متمایز بنا می‌کند. دکارت معتقد است آزادی ایجابی اگر بناست محقق شود، باید بر دانش‌های فطری، پیوسته تمرکز کنیم و با اندیشیدن در مورد نسبت‌های آن‌ها به معرفت خود افزوده و آن را آگاهانه و از روی انتخاب توسعه دهیم و به نحو چشم‌گیری بر قدرت ذهن خود بیفزاییم (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۱۶۰). او بر این باور است که برداشتن گام ایجابی در ساحت آزادی، تنها با اکتفا به اراده کور امکان‌پذیر نیست و این آگاهی است که مسیر اراده را در انتخاب طرفین روشن می‌سازد و باعث می‌شود اراده با بصیرت کافی به طرف مورد نظر گرایش پیدا کند. بر این اساس، اگر «همواره با وضوح تمام می‌دانستم

که حقیقت چیست، هرگز در سنجش این که کدام حکم و کدام انتخاب را به عمل آورم، درنگ نمی‌کردم و در نتیجه آزاد بوده و هرگز دو طرف برایم یکسان نبود» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۷). به عبارت دیگر، آدمی نمی‌تواند در برابر شدت وضوح و تمایز مقاومت کند و از تصمیم‌گیری امتناع ورزد، بلکه اراده با میل درونی، همسو با شدت وضوح و تمایز، انتخاب می‌کند. در حقیقت، میان شدت وضوح، تمایز و گرایش اراده فاصله‌ای نیست و آن دو امری متصل و پیوسته‌ای هستند که در پی شناخت، گرایش اراده فراهم می‌آید و شدت وضوح و تمایز به اراده و انتخاب آزادانه تبدیل می‌گردد (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۴۳). اراده انسان فطرتاً علاقه‌مند به تأیید چیزهایی است که ادراک واضح و متمایزی از آن‌ها دارد و خواست اراده به وسیله معرفت فطری جهت‌دهی شده و تعیین می‌یابد (154: Rocca, 2006). البته اشتباه است اگر تصور شود اراده به وسیله اجبار و تحمیل فاهمه تن به انتخاب طرف خاص می‌دهد؛ زیرا گرایش اراده بدون اجبار و از روی تمایل درونی آن اتفاق می‌افتد و به اختیار خویش موافق ایده‌های واضح و متمایز رفتار می‌کند (Araujo, 2003: 101).

نکته قابل تأمل این که میان وضوح، تمایز و آشکارگی با انتخاب و آزادی تلازم وجود دارد و هر دو مخالف سردرگمی و بلاتکلیفی محسوب می‌شوند. فاهمه هر اندازه مسأله برایش روشن‌تر باشد، امکان انتخاب او نیز بیشتر می‌شود، ولی در مقابل اگر ادراک به صورت مبهم و غیرآشکار باشد، امکان انتخاب کمتر شده و در نهایت از بین می‌رود؛ از این‌رو، وی همه ادراکات مبهم را که به نوعی گریبان‌گیر آدمی است، عامل کم‌رنگ شدن اراده تلقی می‌کند. از نظر دکارت، تعامل میان اراده و عقل به دو صورت امکان‌پذیر است: یا عقل دارای تصورات واضح و متمایزی است که گرایش مقاومت‌ناپذیر را در اراده برای صدور حکم (ایجابی یا سلبی) برمی‌انگیزاند یا چنین نیست. دکارت معتقد است که در صورت دوم باید از صدور حکم دست کشید و تن به تعلیق حکم داد؛ زیرا اگر «چیزی را که با وضوح و تمایز کافی درک نکرده‌ام از حکم درباره آن خودداری کنم، بدیهی است

درست عمل کرده‌ام، اما اگر بخواهم درباره آن، حکم به سلب یا ایجاب کنم دیگر اختیار خویش را چنان که باید به کار نبرده‌ام» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۹).

مطابق آنچه گذشت نمی‌توان شخصی را که علم به راستی «الف» دارد، در صورت پذیرش طرف مخالف، فردی آزاد تصور کرد؛ زیرا توانایی انجام چیزهایی که علم به نادرستی آن وجود دارد، حاکی از آزادی انسان نیست؛ از این‌رو دکارت در اصل چهل و دوم از اصول فلسفه اعلام می‌نماید: «هیچ‌کس به عمد و از روی قصد و آگاهانه اقدام به خطا نمی‌کند و غیرممکن است آدمی مادام که چیزی را شر می‌پندارد، مرتکب خطا شود، به همین جهت، گفته شده است که هر خطایی ناشی از جهل و بدون قصد اتفاق می‌افتد» (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۸-۲۷۹)؛ یعنی آزادی هرگز با جهل و خطا سازگار نیست و گرایش به طرف مجهول یا طرفی که علم به نادرستی آن وجود دارد، هرگز از روی قصد و اختیار صورت نمی‌گیرد.

۳. امر متعالی، ضامن آزادی ایجابی

از آنجا که خداوند در نگاه دکارت ضامن معرفت فاهمه است و معرفت بدون دخالت خداوند امکان‌پذیر نیست، بحث آزادی ایجابی بدون ایجاد نسبت با خداوند قابل توضیح نخواهد بود؛ فاهمه از یک‌سو نقش محوری در آزادی ایجابی به عهده دارد و بدون دخالت معرفت واضح و متمایز فاهمه آزادی مذکور به سرانجام نمی‌رسد و از سوی دیگر فاهمه در تحصیل کسب مفاهیم خویش به دخالت خداوند نیازمند است. به این ترتیب، پرداختن به مفهوم خدا در تحقق آزادی ایجابی دارای اهمیت بسیاری است.

در سنت مسیحی آزادی^۱ و خروج از حالت گناه به وسیله لطف الهی که از طریق پسر به آدمی ارزانی می‌شود، امکان‌پذیر می‌گردد (انجیل عیسی مسیح، ۲۰۱۰: ۲۵۸). آگوستین در باب آزادی اراده به این باور سوق یافت که اگر چه اراده و فیض با همکاری، مایه رهایی آدمی را فراهم می‌کنند، اما فیض نه فقط یک همدست برای اراده، بلکه علت

اصلی آزادی به شمار می‌آید (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۲۱). بنابراین «آزادی اراده به تنهایی برای رسیدن به نجات ابدی کافی نبوده و اراده برای رستگاری و آزادی مدیون فضل الهی شمرده می‌شود» (Erasmus & Luther, 2002: 28-26)؛ از این رو، آزادی به معنای نامحدودی اراده و توان آدمی تلقی نمی‌شود، بلکه اراده درون خود دارای نقصی است که تنها با حضور امر متعالی جبران می‌پذیرد. این انگاره مسیحی، در اندیشه دکارت نیز ظاهر می‌شود و او آزادی را به وضوح و تمایز نسبت داده و درستی امور واضح و متمایز را به خدا نسبت می‌دهد (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۹۱). از آنجا که اراده آزاد، بدون دخالت فهم، تصمیم به کاری نمی‌گیرد و قطعیت هر شناختی تنها به شناخت خدا وابسته است، آزادی با التفات الهی به اراده من تحقق می‌یابد. بر این پایه، اراده وقتی از محدوده تعریف شده خارج شود، آزادی خود را از دست داده و تحت سیطره تحمیل بیرونی قرار می‌گیرد. اراده تنها با جهیدن به درون فاهمه که خداوند نقش محوری در معرفت‌یابی آن دارد، به آزادی ایجابی دست می‌یابد.

برخی از الهی‌دانان مسیحی بر این باور بودند که خداوند تنها می‌تواند در چارچوب نظام منطقی عمل کند. به‌طور مثال توماس برخی اوقات اعلام می‌کند که قدرت الهی مطلقاً متضمن آن نیست که کاری انجام دهد که از لحاظ منطقی ناممکن باشد. قدرت متعالی وی به تعبیری فقط در چارچوب امر منطقی ممکن عمل می‌کند (Aquinas, 1954: 187)، اما تصور دکارت از الوهیت، وجودی است برخوردار از قدرتی مطلقاً نامحدود وجودی که در مقابل هر محدودیتی که ذهن انسان می‌تواند متصور شود، مصون است. به این ترتیب، خدا نه تنها خالق همه چیزهای عملاً موجود است، بلکه مؤلف امکان و ضرورت نیز هست. دکارت در نامه‌ای که سال ۱۶۳۰ به مرسن می‌نویسد، صریحاً به آفرینش الهی حقایق ابدی، اشاره می‌کند و حقایق ابدی را همانند بقیه مخلوقاتش به خدا وابسته می‌داند. او در این باره معتقد است: «حقیقت‌های ریاضی که آن را ابدی می‌نامید توسط خدا وضع شده و همانند بقیه مخلوقاتش به خدا وابسته است. این حقیقت‌ها همگی

در ذهن ما فطری هستند همان گونه که اگر شاهی قدرت داشت فرمان‌هایش را بر قلب تمام اتباع خویش نقش می‌زد» (Descartes, 1991: 23). دکارت با اذعان به این که خداوند خالق مفاهیم منطقی و ریاضی فطری است. فاهمه انسانی را محدود به چارچوب اراده و خواست الهی می‌داند و بدین واسطه، آگاهی و آزادی انسان را در چارچوب خواست و احکام خداوند میسر می‌داند. «خدا همانقدر که آزاد است جهان را نیافریند، آزاد است کاری کند تا برابر بودن شعاع‌های دایره حقیقت نداشته باشد» (Descartes, 1991: 25).

اگر اصول بنیادی منطق نهایتاً در دسترس عقل قرار نگیرد و به ارادهٔ نفوذناپذیر خداوند وابسته باشد، آنگاه همین مفهوم حقیقت نهایی، یعنی چیزی که برای خدا حقیقت است، فراتر از درک ما خواهد بود. «احکامی که ارادهٔ ما صادر می‌کند، در نهایت محصور احکام الهی خودسرلنه قرار خواهد گرفت» (کاتینگم، ۱۳۹۴: ۳۷۳). بدین ترتیب، آموزهٔ آفرینش حقایق الهی مستلزم این است که ارادهٔ ما تحت مواردی که خداوند اراده کرده است، ملزم شده و تحت ضرورتی که در چارچوب علم ازلی بوده قرار گیرد؛ یعنی آزادی ما به این صورت از طریق آزادی خداوند محصور می‌گردد. به همین مناسبت «انسان موظف می‌شود مشیت الهی را بر براهین خود ترجیح دهد و آنچه را که الهام خداوند است، نپذیرد» (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۳۰۲). «ما بلید اغلب خود را به تفکر در حکمت بالغهٔ الهی مشغول کنیم و به خاطر داشته باشیم که محال است چیزی غیر از آنچه مشیت بالغهٔ الهی مقدر کرده است، رخ دهد. به این ترتیب، می‌توان گفت جبر یا ضرورت اجتناب‌ناپذیری حاکم است» (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۴۶۹).

دکارت در اصل چهل و یک از اصول فلسفه می‌گوید: «شایسته نیست که اعتقاد ما به قدرت قاهرهٔ خداوند مانع از اعتقاد به آزادی آدمی باشد؛ زیرا بی‌معنی است دربارهٔ چیزی که ادراک درونی از آن داریم و به تجربه می‌دانیم که در ما هست، شک کنیم» (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۸). «بدون شک هم لطف خدا و هم معرفت فطری نه تنها از آزادی من نمی‌کاهد، بلکه آن را افزایش داده و استوار می‌سازد» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۷). دکارت

در تأملات عوامل بیرونی را که در اراده آن تأثیر می‌گذارد، مجبور کننده اراده تلقی می‌کند، اما در این فقره دکارت معتقد است، اگر اراده تحت تأثیر لطف الهی قرار گیرد نه تنها از آزادی آدمی کاسته نمی‌شود، بلکه باعث افزایش آزادی اراده نیز می‌گردد.

۴. آزادی و گذار دکارت به خودآیینی

همانطور که گذشت مفهوم آزادی تنها در ساحت معرفت‌شناسی که سوژه در پی دستیابی به شناخت از ابژه‌های عینی است، ظهور پیدا می‌کند و مفهوم آزادی در معرفت‌شناسی دکارت راهی است که سوژه را به حقیقت ابژه‌های عینی مرتبط می‌سازد. دکارت آزادی را با دگرآیینی قابل جمع دانست و با دخیل دانستن ضمانت الهی در تحقق آزادی، آن را به امری متعالی مربوط می‌سازد؛ زیرا در آزادی همچنان وجودی مستقل از سوژه تصور می‌شود که به واسطه دخالت در فاهمه، با واسطه در آزادی دخالت می‌کند. بر این پایه، دکارت برای این که از آزادی به خودآیینی گذر کند، نیازمند تفسیر جدیدی است که موقعیت امور ابژکتیو به‌ویژه خدا را از امر فعال بیرونی به مفهوم منفعل درونی تبدیل کند و به این طریق، راهی برای توجیه خودآیینی انسان بگشاید. ظهور مضمون آگاهی، مایه‌ای فلسفی فراهم می‌کند تا ما بتوانیم از خودآیینی در فلسفه دکارت سخن بگوییم. وجود مضمون آگاهی در اندیشه دکارت موجب می‌شود که دکارت یک گام از معرفت‌شناسی (که در ساحت ابژه‌های مستقل از سوژه معنا پیدا می‌کند) فراتر گذارد و در ساحتی بالاتر از معرفت‌شناسی با توسعه سوژه و هضم ابژه‌های عینی در درون آن مضمون آگاهی را کشف کند و زمینه سخن گفتن از خودآیینی را در نظام فلسفی خود فراهم سازد.

۴-۱. توجیه خودآیینی در نظام فلسفی دکارت

دکارت بر این باور است که با اثبات وجود خداوند، لازم می‌آید اختیار انسان در پرتو آنچه درباره خداوند می‌دانیم، مورد بازاندیشی قرار گیرد؛ زیرا می‌دانیم خداوند نه فقط به هرچه هست یا خواهد بود، علم دارد، بلکه، علاوه بر آن، خود آن را مقدر می‌کند. بنابراین،

این سوال پیش می‌آید که چگونه آزادی انسان با تقدیر الهی قابل جمع است؟ یعنی آزادی، چگونه با وابسته بودن اراده به خداوند قابل جمع است؛ زیرا از یک سو در آزادی به رهایی درون از الزامات بیرونی تأکید می‌شود و از سوی دیگر دخیل بودن خواست الهی در تحقق آزادی، درون را به امر بیرونی مشروط می‌کند. به این ترتیب، با طرح این سؤال مسئله خودآیینی راه خود را در فلسفه دکارت می‌گشاید و بحث از سخن گفتن در باب آزادی به خودآیینی منتقل می‌شود.

مواجهه دکارت با این مشکل بنیادی در دو سطح الهیات و فلسفه انجام می‌گیرد. اگر چه دکارت از پاسخ‌هایی که از پایگاه الهیات به مسائل داده می‌شود، خرسند نیست و خودش نیز هرگز نمی‌خواهد با مسائل این‌گونه بپردازد و غالباً از مشاجرات کلامی دوری می‌گزیند، اما گاهی مجبور می‌شود در برابر منتقدان متکلم خویش، پاسخ‌هایی از موضع الهیات ارائه دهد.

الف: توجیه الهیاتی خودآیینی

دکارت، دلیل این را که اراده خداوند ناسازگار با آزادی سوژه نیست، در این جستجو می‌کند که اراده الهی تنها انتخاب درست و آگاهانه انسان را (که با توسل به امکانات درونی خود به آن اقدام می‌کند) تأیید می‌نماید و هیچ نقشی در نحوه انتخاب‌های معرفتی و رفتاری آدمی ایفا نمی‌کند. دکارت در مکاتبات خویش با ملکه الیزابت، در قالب تشبیهی به این مسئله می‌پردازد. پادشاه به دو تن که همه می‌دانند دشمن یکدیگرند، فرمان می‌دهد در زمان و مکانی معین حاضر شوند. گر چه پادشاه از پیش جنگ میان آن دو را می‌داند و اراده می‌کند، اما به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که او علت موجبه اراده آن دو تن است، بلکه عمل آنان ناشی از اختیار خودشان محسوب می‌شود. به همین نحو، خداوند همه اعمال انسان را از پیش می‌بیند و با مشیت پیشین مقدر می‌کند، ولی این به آن معنا نیست که اراده انسان را نیز تعیین می‌کند. خداوند فعل اختیاری انسان را از آن جهت از پیش می‌بیند که او آن را انجام خواهد داد، ولی آدمی آن را نه از آن جهت انجام می‌دهد که خدا آن را

از پیش می‌داند (Descartes, 1991: 282-283). ظاهراً دکارت، وقتی که دربارهٔ مسائل کلامی مربوط به اختیار و آزادی انسان سخن می‌گوید راه‌حلهایی کم و بیش ارتجالی اتخاذ می‌کند و هیچ کوشش واقعی در رفع تناقض آن‌ها به کار نمی‌برد، نکته اینجاست که نباید پاسخ الهیاتی دکارت را در این زمینه، رأی نهایی وی تلقی کرد؛ زیرا در نوشته‌های دکارت مایه‌های فلسفی دقیقی وجود دارد که می‌توان از طریق آن، خودآیینی انسان و ارتباط آن با ارادهٔ الهی را توجیه کرد.

ب: توجیه خودآیینی بر مبنای اندیشهٔ فلسفی

در واقع به عبارتی دیگر به لحاظ فلسفی تا زمانی که خدایی بیرون از آگاهی وجود دارد و هرگز به چنگ آگاهی در نمی‌آید، نمی‌توان از آزادی و خودآیینی به معنای راستین سخن گفت. اما سؤال این است آیا خدای دکارت بیرون از آگاهی است یا به درون آن فرو خواهد غلطید؟ آیا خدای دکارت که مفاهیم منطقی و ریاضی را خلق می‌کند و نظام عالم بر ارادهٔ او استوار گردیده است، می‌تواند در حد مفهومی درون آگاهی تنزل یابد؟ پاسخ این است که دکارت به لحاظ فلسفی وقتی من اندیشنده را پایگاه اندیشهٔ فلسفی خود قرار می‌دهد سرانجام به این نتیجه می‌رسد که حتی خدا نیز باید به عنوان مفهومی درآید که تنها برای تکمیل نظام فلسفی خویش به آن نیازمند است و خدا تنها به یکی از امکانات آگاهی تبدیل می‌شود که آگاهی در ترسیم نظام عالم به آن نیازمند است. به همین جهت بریه معتقد است ایده‌های فطری مانند خدا به مثابهٔ تصوراتی است که عقل آن‌ها را از منابع خاص خود می‌گیرد و با آن‌ها اندیشیدن را آغاز می‌کند. او فطری-مذهبی را قول به استقلال و درونی بودن توالی اندیشه‌هایی می‌داند که به پیروی از روش منظم درونی به یکدیگر می‌پیوندد (بریه، ۱۳۹۰: ۹۲).

توضیح این که خدا در فلسفهٔ دکارت از یک امر بیرونی فعال به مفهومی در ساحت آگاهی تبدیل می‌شود و به این واسطه آگاهی از دگرآیینی به خودآیینی نائل می‌گردد، از

جهتی با ساجکتیو شدن معیار صدق^{۱۰} و حقیقت در معرفت‌شناسی گره می‌خورد و این بار با تکیه بر خود و نه از روی اجبار یا به پیروی از یک اصل خارجی، حقیقت از خطا تمیز داده می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰ ب: ۲۷۵-۲۷۶). دکارت تحصیل شناخت و معیار صدق دانش و حقیقت امور را به وضوح و تمایزی که امری ساجکتیو است، موکول می‌کند و معتقد است «تا وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز تصور نکنند، نمی‌توانند از حقیقت دانستن آن خودداری نمایند» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۸۲ و ۸۵). او احکامی فطری مانند ایده خداوند را زائیده نیروی درون تصور می‌کند و وابسته ساختن آن‌ها به نیروی خارجی را منکر می‌شود و روشنی و وضوح ذهنی زیاد را موجب اعتقاد به آن‌ها تلقی می‌نماید (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۴۳).

گرچه دکارت صدق معرفت واضح و متمایز را به ضمانت الهی نسبت می‌دهد و شناخت بدون ضمانت الهی را بی ارزش توصیف می‌کند، اما باید توجه داشت که وی برای خدا هیچ نقش ایجابی اعطا نمی‌کند؛ زیرا او تشخیص ضمانت الهی را به صورت بی‌واسطه و مستقیم تصور نمی‌کند و تشخیص آن را به واسطه حیث درون ممکن می‌داند، یعنی ما ضمانت الهی را در مورد دانش‌ها و انتخاب‌های خویش، از طریق ادراک واضح و متمایزی تشخیص می‌دهیم که درون خویش آن را در می‌یابیم. به همین جهت، او قضایایی را که به صورت واضح و متمایز ادراک می‌شود، صادق تلقی می‌کند و خداوند را در صورت مخالفت با چنین تصوراتی محکوم به فریبکاری می‌نماید (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۷۱). و به این صورت، خدای دکارت مجبور به صحه‌گذاری بر دانش واضح و متمایز انسانی می‌شود و هرگز نمی‌تواند از قوانینی که عقل با توجه به معیارهای درونی خویش به دست آورده، تخطی کند و به این طریق، خودآیینی حداکثری به ظهور می‌رسد. مارسلو د'آروجه^{۱۱} در این باره می‌نویسد: «من میان خودآیینی حداقلی و خودآیینی حداکثری تمایز قائل می‌شوم. خودآیینی حداقلی زمانی است که من تنها وجود اراده خبیثی که مرا تحت تأثیر خودش قرار دهد را نفی می‌کنم. اما زمانی که معیار حقیقت را خودم وضع کنم و برای هیچ چیز جز

عقل خود، صلاحیت قائل نشوم به صورت حداکثری دارای خودآیینی خواهم بود (Araujo, 2003: 103).

دکارت با این کار خدا را تا سر حد ایده ذهنی فرو می‌کاهد و به آن اختیاراتی را که خود تشخیص می‌دهد، واگذار می‌کند. او ابتدا خدای مسیحی را خلع سلاح می‌کند و سپس هر انتظاری را که خود از او دارد بر وی تحمیل می‌نماید. او نه تنها اراده خدا را در عمل به دست آگاهی می‌سپارد، بلکه گامی فراتر نهاده و طبیعت هر چیزی را از واقعیت صوری آگاهی اقتباس می‌کند. وی معتقد است «چون هر مفهومی فعل ذهن است، طبیعتش طوری است که به خودی خود، مقتضی هیچ واقعیت صوری نیست، مگر آنچه از ذهن یا تفکر، اقتباس کند» (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۵۹). این حکم، مفهوم خدا را نیز شامل می‌شود و طبیعت خدا، حقیقت‌اش را از معیار سوپژکتیو کسب می‌نماید؛ زیرا از آنجا که مفهوم خدا بیش از هر مفهوم دیگری کاملاً واضح و متمایز به نظر می‌رسد، از همه مفاهیم نیز حقیقی‌تر تلقی می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰ الف: ۶۴-۶۵). به دیگر سخن این آگاهی است که محتوای حالات ذهنی یا تصورات را تعریف می‌کند (تامسون، ۱۳۸۵: ۱۵۹) و به این ترتیب، محتوای نظام عالم را ترسیم می‌نماید. در این جا دیگر از آئینه بودن ذهن نسبت به عین خبری نیست و این آگاهی است که عالم را با توجه به نظام مفهومی خود که از طریق معیارهای سوپژکتیو به دست آورده است، معماری می‌کند؛ یعنی در عمل، ما با آگاهی عینیت یافته سروکار داریم و این آگاهی است که کل عالم را فرا گرفته و همه چیز را درون خود هضم کرده است. با این تفسیر سوژه و ابژه در آگاهی یکی می‌شود و ابژه نه چیزی در مقابل سوژه، بلکه به این معنا است که جهان خارجی همچون محصول، مایملک، یا تصویر معکوس سوژه به‌شمار می‌رود.

در این صورت، خدا دیگر امر فعالی که بیرون انسان قرار گرفته و به او تسلط دارد تصور نمی‌شود، بلکه امری کاملاً منفعل و تابع درون فعال آدمی قرار می‌گیرد؛ یعنی آگاهی آدمی به حدی توسعه می‌یابد که خدا را درون خود هضم می‌کند و او را از جنس آگاهی می‌گرداند

و خدا به مثابه ابژه اندیشه نه چیزی بیرون از اندیشه که درون آن تحقق می‌یابد (تامسون، ۱۳۸۵: ۱۵۹). خدا که ابتدا به حدی توانا تصور شده بود که نظام هستی و معرفت را با خلق منطق هستی و بنای نظام عالم بر پایه آن استوار ساخته بود سرانجام آشکار می‌شود که این سوژه است که اختیار عالم را در دست دارد. بر این اساس، هوسرل با الهام گرفتن از مبانی سوژه‌کنیو در اندیشه دکارت، در تأملات دکارتی تفسیری دقیق از نظام آگاهی دکارتی به دست می‌دهد و تمام ساحات شناختی و زیستی و اخلاقی انسان را در اندیشه دکارت به سوژه آزاد فرو می‌کاهد. وی در این باره معتقد است دکارت نمی‌تواند در هیچ جهان دیگری زندگی، تجربه، اندیشه، ارزش‌گذاری و عمل کند، مگر آن جهانی که معنا و اعتبار وجودی‌اش را در خود من و از من کسب کرده باشد (هوسرل، ۱۳۸۶: ۵۷). او با این مبنا اختلاف علوم را که در فلسفه اسکولاستیک به امری بیرونی (موضوعات عینی) مربوط می‌دانستند، تمایز علوم را به «اختلاف وجوه عقل انسانی» نسبت می‌دهد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۱۶) و تنوع عقل آدمی را موجب گوناگونی در ساحت علوم اعلام می‌نماید.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفته آمد به این نتیجه می‌رسیم که خودآیینی بنیاد نظام فلسفی دکارت را تشکیل می‌دهد. دکارت با نفی سیطره امر بیرونی، خود را بنیاد عالم قرار داد و به این طریق قانون بنای حقیقت و هستی جهان را از خود به دست آورد.

دکارت برای توضیح آزادی و خودآیینی، از تحلیل اندیشه که جایگاه آزادی تلقی می‌کند، شروع می‌نماید. او آزادی را به قوای فاهمه و اراده پیوند می‌دهد و با ایجاد ربط و نسبتی معین میان آن دو، به تبیین آزادی می‌پردازد. او معرفت را از درون آزادی سلبی و آزادی ایجابی را از طریق معرفت فاهمه، بر اساس نسبت میان سه عنصر فاهمه، اراده و قدرت الهی بیرون می‌کشد. به اعتقاد وی برداشتن گام ایجابی در ساحت آزادی، با تکیه بر اراده کور میسر نمی‌شود و اراده تنها با رهبری فاهمه می‌تواند به ساحت آزادی ایجابی نائل آید. وی با طرح شک روشی در ساحت سلبی، فاهمه را از همه الزامات

بیرونی که پیش‌داوری‌ها و دانسته‌های تقلیدی در او به‌وجود آورده است، آزاد می‌سازد و در ساحت ایجابی با تقدم فاهمه بر اراده، عامل انتخاب درست و آزادانه اراده می‌گردد. دکارت با اذعان به این‌که خداوند خالق مفاهیم منطقی و ریاضی فطری است، فاهمه انسانی را محدود به چارچوب اراده و خواست الهی می‌داند و بدین واسطه، شناخت و آزادی ایجابی را در چارچوب خواست و احکام خداوند میسر می‌داند. بر این اساس، دکارت دخلت امر بیرونی در تحقق آزادی مذکور را بلا مانع می‌داند و آن دو را قبل جمع اعلام می‌نماید. او در ساحت آزادی ایجابی، خدا را موجودی فعال و مقتدر فرض می‌گیرد که نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عالم عینی را بر عهده دارد.

دکارت با تفسیر جدید از مفهوم خدا آن را از موجودی فعال و مقتدر به مفهومی در سطح آگاهی فرو می‌کاهد که اختیارش را آگاهی تعیین می‌کند. بر این پایه، تلقی جدید از خدا مسیر گذار از معنای آزادی به خودآیینی انسان را هموار می‌کند و آدمی مالک قوانین اندیشه و هستی و حقیقت تصور می‌شود. دکارت با قبول این‌که خدا ایده‌ای درون آگاهی انسان است، دامنه آگاهی را گسترش می‌دهد و ابژه‌های بیرونی را به ابژه‌های آگاهی تبدیل می‌کند. به این ترتیب، او رابطه مطابقت ذهن و عین را معکوس می‌کند و آگاهی با توجه به محوریتی که به‌دست می‌آورد، بنیاد هستی ابژه‌های بیرونی قرار می‌گیرد. در این حالت باید ساختار ابژه را بازتاب‌دهنده ساختار قوای شناختی‌ای تصور کرد که آگاهی با خود به ساحت عین می‌آورد. دکارت با این کار تمام ساحت شناختی، زیستی و اخلاقی انسان را به سوژه آزاد معطوف می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

^۱ سرگذشت استقلال عقل که مقدمه خودآیینی دوران جدید است، پیش از دکارت به نوعی در کلیسای مسیحی نیز ظاهر شد و در این دوره، لوتر با حذف امر بیرونی و واسطه در دریافت ایمان به استقلال و آزادی فهم دوره جدید یاری رساند. او معتقد بود که برای ارتباط شخص مومن با خدا نیاز به حضور کلیسا و واسطه‌گری آن نیست. این اتصال انسان با خداوند از طریق لطف و ایمان درونی به آن انجام می‌گیرد. از اینجاست که دین مسیحیت دین درون می‌شود و به حکم قانون ظاهر شرع بی‌توجه می‌ماند یا حداقل آن را در مرتبه دوم به رسمیت می‌شناسد. به این دلیل است که لوتر می‌گوید: «قبل از آمدن ایمان، ما توسط شریعت زندانی بودیم، تا آن که ایمان آشکار شد» (luther, 2005: 80). تفکر لوتر باعث شد «تلقی کلیسای رسمی که بخشودگی به واسطه کشیش انجام می‌شد، از میان برداشته شود و بخشودگی موضوعی میان مومنان و خدا باشد که دیگران در آن نقشی نداشتند» (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۲۴۵).

^۲ گرچه اصطلاح آگاهی در نوشته‌های دکارت وجود ندارد، اما با توجه به این که مضمون آن در اندیشه وی قابل مشاهده است، می‌توان از این اصطلاح استفاده کرد. البته آگاهی به معنایی که در ایدئالیسم آلمان، در اندیشه فیلسوفانی مانند فیشته پیدا شد. نه معنایی که فیلسوفان ذهن از آن مراد می‌کنند. فیشته اعتقاد به سوژه را منتهی درجه کژروی عقل معرفی می‌کند و با مردود دانستن ابژه مستقل از سوژه آن را به درون سوژه فرو می‌کاهد و ابژه را جعل من مطلق قرار می‌دهد. او من مطلق را همان آگاهی‌ای توصیف می‌کند که سوژه و ابژه را توأمان در برمی‌گیرد و کل هستی را شامل می‌شود (فیشته، ۱۳۹۵: ۱۱۷). در اندیشه وی آگاهی نه خوانش سوژه از ابژه، بلکه خود ابژه و سوژه را شامل می‌شود (فیشته، ۱۳۹۵: ۹۸). و معرفت‌شناسی نه آگاهی، بلکه

درون آگاهی معنا پیدا می‌کند؛ یعنی آن‌جا که سوژه درون آگاهی از ابژه درون آن معرفت پیدا کند.

^۳ و این دقیقاً شبیه آن چیزی است که بخشی از سنت مسیحیت برآن اعتقاد داشت و توماس آن را با مبنای نظری محکم کرده بود. توماس قدیس نیز توضیح داده است که ایمان امری فراتر از طبیعت است. چنان‌که معتقد است که هیچ وجودی نمی‌تواند فراتر از حدود طبیعت منحصر به فردش برود. در اینجا حرف ارسطو را تکرار کرده است اما بلافاصله بعد از آن می‌گوید که لطف از هر ظرفیت طبیعی‌ای فراتر می‌رود، چرا که آن بخشی از طبیعت الهی است که در درون ما وارد می‌شود که از هرگونه طبیعت دیگری فراتر می‌رود و حتی می‌توان گفت که خداوند از طریق لطف در درون ما زندگی می‌کند و عمل می‌کند (Davies, 1992: 262). به عبارتی دیگر، لطف یعنی اتصال ما با خداوند از طریق پسرش و الهی شدن همه ما و زیستن مسیح در درون ما. چنان‌که در انجیل آمده است که شما در آن روز خواهید فهمید که من در پدر هستم و شما در من و من در شما هستم (اتحاد جان‌های مردان خدا) (Luther, 2005: 56). این اتصال انسان با خداوند از طریق لطف و ایمان به آن، مومن مسیحی را از وضع طبیعی پیشین که وضع گناه بود جدا می‌کند و او را وارد دوران روح می‌کند. جایی که مسیح در درون او و از طریق او می‌زید. و از این‌جاست که دین مسیحیت دین درون می‌شود و به حکم قانون ظاهر شرع بی‌توجه است یا حداقل آن را در مرتبه دوم به رسمیت می‌شناسد. به این دلیل است که لوتر می‌گوید: «قبل از آمدن ایمان، ما توسط شریعت زندانی بودیم، تا آن‌که ایمان آشکار شد» (Luther, 2005: 80).

^۴ به این ترتیب، نظریه دکارت درباره عقل به‌طور گسترده با اهل مدرسه تناقض دارد. نظریه مدرسی حکم را از عملیات عقل می‌داند. اما «دکارت با آوردن اراده به ساحت

ذهن و واگذاری صدور حکم و تصدیق و تفکر به آن، اراده را به حوزه شناخت وارد نمود» (Menn, 1998: 309) این عمل دکارت کار بدیعی نبود؛ زیرا قبل از او در قرون وسطی دونس اسکوتوس و سوارز به طور صریح و قاطعانه عمل اراده را بر عمل فهم تقدم دادند و توماس آکوئیناس با کمی تعدیل بر آن شده بود، «اراده و فاهمه یکدیگر را در برگرفته و به حرکت درمی آورند. عقل اراده را به حرکت در می آورد؛ زیرا خیری که عقل آن را درک می کند، موضوع اراده است و به عنوان غایت آن را به حرکت در می آورد» (Aquinas, 1954: 553).

^۵ دکارت میان امر اختیاری و آزادی فرق نمی گذارد و آن دو را امری یگانه تصور می کند. او کسی را دارای اختیار و آزادی می داند که از حالت علی السویه نسبت به طرفین بیرون آمده و یکی از طرفین را انتخاب کرده باشد. وی در اعتراضات و پاسخها به این امر تصریح کرده و می گوید: «هر کس فقط به خود رجوع کند می تواند این واقعیت را درون خودش تجربه کند که اختیار و آزادی هر دو یک چیزند» (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۴۲).

^۶ Prejudices

^۷ Dogmatic

^۸ مسیحیت نیز در ارتباط با آزادی اراده انسان و همچنین قدرتی که او در ارتباط با انتخاب اعمال خود دارد، تأکید کرده است، چنانکه ژیلسون درباره این موضع مسیحیت می نویسد: «خدا چون انسان را آفرید، قوانینی برای او وضع کرد، و لیکن او را در وضع قوانین برای خود مختار شمرد، بدین معنی که قانون الهی هیچ گونه الزامی بر اراده انسان الزام نیاورد... خدا انسان را چنان خلق کرد که دارای نفس ناطقه و برخوردار از اراده است؛ یعنی قدرت انتخاب دارد... یعنی به موجب آن انسان حتی در برابر قانون خدا نیز مجبور نیست» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۴۶۹ و ۴۷۰).

^۹ پیشتر از توماس ذکر کردیم که لطف خدا موجب قدرت و فراوری انسان از طبیعت می‌شود.

^{۱۰} معیار صدق دانش که غالباً در فلسفه اسکولاستیک به امری بیرونی وابسته بود، در اندیشه دکارت به درون سوژه انسانی عودت داده می‌شود و به این ترتیب به استقلال درون که زمینه خودآیینی است اذعان می‌شود.

¹¹ Marcelo de Araujo

فهرست منابع

- انجیل عیسی مسیح. (۲۰۱۰). ترجمه هزاره نو، ایلام: انتشارات ایلام.
- بریه، امیل. (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه قرن بیستم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
- تامسون، گرت. (۱۳۸۵). *فلسفه دکارت*، ترجمه علی بهروزی، تهران: طرح نو.
- دکارت. (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- دکارت. (۱۳۹۰ الف). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت. (۱۳۹۰ ب). *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصر آبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب با همکاری سمت.

فیشته، یوهان گوتلیب. (۱۳۹۵). *بنیاد موزه فراگیر دانش*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: انتشارات حکمت.

کاتینگم، جان. (۱۳۹۴). *دکارت: متافیزیک و فلسفه ذهن، تاریخ فلسفه راتلج*، جلد ۴، ویراستار ج. اچ. آر. پارکینسون، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه.

مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هوسرل، ادmond. (۱۳۸۶). *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشرنی.

Aquinas, T. (1954). *Nature and Grace: Selections from the Summa Theologica*. (Fathers of the English Dominican Province, Trans.), Philadelphia: the Westminster press.

Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin: Walter de Gruyter.

Davies, B. (1992). *The Thought of Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press.

Luther, M. (2005). *Faith alone*. (J. Galvin, Ed.) Michigan: Zondervan Publishing House.

Erasmus, D., Luther, M. (2002). *Discourse on free will*. translated by Winter. New York: The Continuum Publishing Company.

Menn, S. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes, R. (1991). *The philosophical writings of Descartes*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, A. Kenny, (vol. III) Cambridge: Cambridge University Press.

Rocca, M. D. (2006). *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations, Judgment and Will*. (S. Gaukroger, Ed.) Malden: Blackwell Publishing.