

## بررسی نسبت عقل و دین در اندیشه دکارت

مصطفی عابدی جیغه\*

محمد اصغری\*\*، عیسی موسی زاده\*\*\*

### چکیده

در عقل‌گرایی جدید که با دکارت شروع می‌شود، معرفت فراتر از عقل جایی ندارد و هر آنچه با عقل شناختنی نباشد، در حوزه معرفت جای نمی‌گیرد. از آن‌جا که دکارت ایمان را از سنخ معرفت نمی‌شمارد، میان عقل و دین تفاوتی ماهوی می‌گذارد و آن‌دو را به دو معنای کاملاً مختلف تفسیر می‌کند؛ به این معنا که ایمان را از تبار باور شمرده و آن را با اعتماد و اطمینان برابر می‌داند. ایمان برخلاف معرفت و عقلانیت که به تدریج و بر پایه تلاش آدمی به دست می‌آید، به طور دفعی رخ می‌دهد و وحی الهی نه به تدریج و تدرُّج بلکه در ضمن تغییری دفعی ما را به مقام اعتقادی مصون از خطا برمی‌کشد. دکارت در باب ارتباط روش ریاضی با مقولات دینی نیز معتقد است که اساساً روش ریاضی در حوزه ایمان، کاربردی نداشته و به حوزه معرفت عقلانی محدود است. وی در داوری میان دین و عقل، به سود دین حکم می‌کند و الهیات را به مثابه علم غیرممکن می‌شمارد.

**کلیدواژه‌ها:** دکارت، عقل، فلسفه، دین، روش، الهیات.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)،

m.abedi2015@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، asghari2007@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکترای فلسفه، گروه فلسفه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز،

isa.mousazadeh83@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

## ۱. مقدمه

تلقی دکارتی از نسبت عقل و دین که می‌توان پیشینه‌ای در اواخر قرون وسطی برای آن پیدا کرد، حلقه واسط تفکر مدرسی با عصر جدید است به گونه‌ای که فهم مقوله دین در دنیای مدرن بدون فهم موضع دکارت میسر نیست. تا قبل از آغاز قرن یازدهم میلادی عقل جایگاه مهمی پیدا نکرد. در دوره صدر مسیحیت بر آن بودند چون خدا با ما سخن گفته نیازی به تفکر نیست و وحی الهی ما را از عقل بی‌نیاز می‌کند. در دوره بعد، از تقدم ایمان بر فهم سخن به میان آمد، اما معرفت و عقلانیت به کلی کنار نرفت، بلکه امن‌ترین طریق وصول به حقیقت را ایمان تلقی کردند و پس از آن بود که عقل در طریقی که ایمان پیش روی آن قرار می‌داد، حرکت کرد. با آغاز قرن یازدهم، تحول بزرگی در الهیات به وجود آمد. در این دوره، گروهی تلاش کردند عقل و فلسفه در الهیات به تدریج جایگاه پررنگی پیدا کند و بین الهیات و فلسفه، آشتی برقرار شود. در این نهضت، که به «مدرسی» معروف شد، از راه توسل به جدل ارسطویی به این امر مهم دست زدند. آنان الهیات و حیانی را به عنوان حقایق بلامنازع فلسفه در نظر گرفتند و با استفاده از روش ارسطویی، توانستند به نتایجی فکری هماهنگی در حوزه الهیات برسند.

از قرن سیزده به بعد با ظهور ابن‌رشدیان لاتینی و توماس آکوئینی با تفکیک الهیات و فلسفه، حوزه فلسفه به عقل طبیعی و حوزه ایمان به وحی الهی واگذار گردید (ژیلسون، ۱۳۹۳: ۵۸). ابن‌رشدیان با طرح حقیقت مضاعف، تطابق و سازگاری الهیات و فلسفه را مورد تردید قرار دادند، تا جایی که این فرآیند در تعالیم ویلیام آکامی و پیروانش به اوج خود رسید (پابلین، ۱۳۸۸: ۲۶۹). بعد از این، دیگر الهیات نتوانست مقبولیت گذشته خود را بازیابد و به طور کلی، غالب متفکران، الهیات را به عنوان علمی غیرممکن اعلام کردند. در دوره نوزایی (Renaissance) اومانیزست‌ها (Humanists)، همگی بی‌درنگ، بر نفی حکمت مدرسی اتفاق نظر داشتند. از این رو برخی الهیات مدرسی را که به پیچیدگی فلسفه ارسطویی دچار شده بود، نفی کردند، و برخی نیز مانند لوتر و کارلشتات الهیات مدرسی را نه به جهت پیچیدگی، بلکه از آن‌جاکه آن را اساساً باطل و خطا می‌دانستند، مردود شمردند (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۱۵۰). دکارت در چنین زمانه‌ای رشد یافت و از آن‌چه در زمانه خود می‌گذشت تأثیر پذیرفت. او آن‌چه را که فلاسفه پیش از او درباره عقل و دین گفته بودند، در اندیشه خود بازسازی کرد و به زبان فلسفه خویش بازگفت. این فیلسوف فرانسوی، همانند

ابن‌رشدیان با تعیین محدوده برای عقل و دین، آن‌دو را از هم تفکیک کرد و هرکدام را در جهت مستقل و متمایز از دیگری سوق داد. در نظر دکارت، ایمان به امور اعتقادی، معنوی و زندگی الهی انسان اختصاص دارد؛ درمقابل، علم و فلسفه به عالم طبیعی و تحلیل فلسفی آن نظر دارد. دکارت با محدود ساختن معرفت به امور واضح و متمایز، ایمان را از حوزه علم بیرون برد و الهیات را در مقام علم غیرممکن اعلام کرد (Zauderer, 2010: 154)؛ زیرا به نظر وی ایمان، امری ذاتاً مبهم و نامتمایز است و علم، با ابهام و عدم تمایز سازگار نیست. در رابطه با موضوع مقاله حاضر تا آن‌جا که در دسترس نگارنده بود دو مقاله از سیمین اسفندیاری با عناوین «مبانی انسان‌شناختی عقل و ایمان نزد توماس آکوئیناس و دکارت» و «رویکرد فلسفی و کلامی به ایمان در فلسفه دکارت و ملاصدرا» و مقاله‌ای دیگر با عنوان «یقین عقلی و یقین ایمانی در اندیشه دکارت» از حسن قنبری به چاپ رسیده است. مشکل عمده نوشته‌های مذکور در این بود که آن‌ها اندیشه دکارت را به اندیشه توماسی تقلیل داده بودند، اما نگارنده در ادامه مقاله اثبات می‌کند که اگرچه دکارت در باب نسبت فلسفه و الهیات نظری شبیه به توماس دارد، اما مصادره اندیشه او به دیدگاه تومیستی، کاری اشتباه خواهد بود؛ چراکه دکارت برخلاف توماس با جدا کردن غایت فلسفه از غایت الهیات، تفاوتی سترگ با موضع توماسی ایجاد می‌کند و فلسفه را درمقابل الهیات، کاملاً به علمی تجربی و این‌جهانی تبدیل می‌کند.<sup>۱</sup> علاوه بر مشکل فوق، مقاله اسفندیاری از این جهت که یقین عقل و ایمان را از سنخی واحد می‌داند نیز به خطا رفته است، درحالی‌که، نگارنده در مقاله حاضر به سهم خود کوشیده است موضعی مخالف این‌دو نوشته را اتخاذ کرده و در حد توان، ادعای خود را با توجه به آثار دکارت توضیح دهد.

هدف از این مقاله، تبیین رابطه عقل و دین و توضیح مفاهیمی است که در پیرامون این دو مفهوم شکل می‌گیرد. به همین جهت، نخست معرفت از دیدگاه دکارت توضیح داده می‌شود سپس از آن‌جا که دکارت ایمان را از سنخ اراده تلقی می‌کند، مرز میان ایمان و روش ریاضی ارائه می‌شود. در ادامه، با توضیح این‌که ایمان، سیطره امر متعالی را بر درون انسان لازم می‌آورد، تفاوت بنیادین آن با ساحت علم - که بر پایه آزادی درون شکل می‌گیرد - مشخص می‌شود. در نهایت، تلاش دکارت مبنی بر این‌که الهیات چگونه به‌عنوان علم نمی‌تواند ممکن باشد، توضیح داده می‌شود. در این مقاله کوشیده‌ایم به روش توصیفی-تحلیلی به بیان موضوع و بررسی آن بپردازیم.

## ۲. معرفت از دیدگاه دکارت

دکارت معرفت را برخلاف تجربه‌گرایان که ریشه در تجربه انسان می‌دانستند، امری کاملاً عقلانی معرفی می‌کند. او معتقد بود برای رسیدن به شناخت لازم نیست به بیرون مراجعه کنم، بلکه آدمی کافی است با مراجعه به درون خویش و با توجه به منابع فطری که خدا در انسان قرار داده است، به معرفت و شناخت دست یابد. در اندیشه دکارت، برای این‌که در ساحت معرفت‌شناسی کاری بیهوده انجام ندهیم، قبل از این‌که در جزئیات امور بیندیشیم، باید «یک‌بار در زندگی» به تحقیق این مطلب پردازیم که معرفت انسان استعداد روی آوردن به چه اموری را دارد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۴۹). به همین منظور، وی هیچ تحقیقی را مفیدتر از تحقیق در تعیین ماهیت قلمرو معرفت انسانی نمی‌شناسد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۵۲). دکارت فاهمه را به‌عنوان اصلی‌ترین منبع شناختی انسان متناهی و دست‌خوش کاستی‌هایی بسیاری معرفی می‌کند و به همین جهت، بسیاری از امور مانند حقایق نامتناهی، علل غایی جهان را در ساحتی فراتر از فاهمه قرار می‌دهد. از این‌رو، دکارت می‌گوید اگر در موضوعات مورد تحقیق، به مرحله‌ای برسیم که فاهمه نتواند در مورد آن، به شناخت شهودی برسد، باید در همان‌جا درنگ کنیم و از تلاش برای آزمودن مراحل بعد دست بکشیم، که در این صورت، خود را از زحمت زیاد نجات خواهیم داد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۴۶). او قلمرو فاهمه را محدود به عالم مادی می‌داند؛ درحالی‌که برای اراده، هیچ قیدوبندی در نظر نمی‌گیرد و آن را در چارچوب ادراکات واضح و متمایز فاهمه، محصور نمی‌سازد.

## ۳. ایمان از سنخ اراده نه معرفت

از آنجاکه در نظر دکارت، ایمان کار اراده بوده (دکارت، ۱۳۹۰: ص ۱۲۵)، و اراده معطوف به ساحت اندیشه است ایمان نیز از سنخ اندیشه خواهد بود و به‌نوعی ما از طریق ایمان به اندیشه می‌پردازیم. البته نباید فراموش کرد که منظور دکارت از اندیشه، تفکر مفهومی مدرسی نیست؛ اندیشه در نگاه دکارت، معنایی عام‌تر از معنای متعارف آن پیدا می‌کند. مراد او از آن، تمام شئون و ابعاد وجود بشر را فرامی‌گیرد. برخلاف فلسفه‌های پیشین، اندیشه به ادراک فاهمه و فعل اراده تقسیم شده و در دو حالت کلی ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱: ۲۴۸). نظریه دکارت درباره عقل به‌طور گسترده با نظر اهل مدرسه تناقض دارد. در نظریه مدرسی، حکم از عملیات عقل است. اما دکارت با آوردن اراده به ساحت ذهن و واگذاری

صدور حکم و تصدیق و تفکر به آن، اراده را به حوزه شناخت وارد کرد (MENN, 1998: 309). این عمل دکارت کار بدیعی نبود؛ زیرا قبل از او در قرون وسطی، دونس اسکوتوس آشکارا و قاطعانه، عمل اراده را بر عمل فهم تقدم داد و بعد از او توماس آکوئیناس با کمی تعدیل بر آن بود که اراده و فاهمه یکدیگر را دربر گرفته و به حرکت درمی‌آورند. عقل اراده را به حرکت درمی‌آورد؛ زیرا خیری که عقل آن را درک می‌کند، موضوع اراده است و در مقام غایت، آن را به حرکت درمی‌آورد (Aquinas, 1947: 553).

اراده، کامل‌ترین و گسترده‌ترین قوه در آدمی است و به واسطه همین اراده است که انسان به خدا شباهت دارد. هم‌چنین انسان از طریق اراده با خداوند در ارتباط است و اعتقاد به موضوعاتی که از طریق وحی الهی به‌عنوان یقینی‌ترین معارف برای ما آشکار شده، هم‌چون هرگونه باوری به امور مبهم، نه فعل عقل، بلکه کار اراده است (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۵). بر این اساس، دکارت ایمان را از حوزه شناخت خارج دانسته و از سنخ باوری می‌داند که از طریق اعتماد به شخصی مورد وثوق حاصل می‌شود. او در پاسخ به اعتراضات، میان شناخت و باور که ایمان هم از این سنخ است، تفکیک کرده و معرفت را درمقابل باور قرار می‌دهد.

کسی دارای شناخت است که ادراکش نسبت به چیزی مبتنی بر دلایل یقینی باشد و کسی دارای باور است که، تحت تأثیر اعتبار و حجت قوی، چیزی را صحیح می‌داند بدون این‌که این آگاهی مبتنی بر دلایل یقینی باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۲۷۳-۲۷۲).

در *تأملات*، علت اعتقاد به دین مسیح و اطاعت و عبادت عاشقانه خداوند را نه برهان و استدلال عقلی، بلکه تنها اعتماد بدون دلیل و برهان معرفی می‌کند؛ یعنی برای این، باید به کتاب مقدس ایمان داشت که از جانب خدا آمده است و ازسویی، به این جهت به وجود خدا باید ایمان داشت که کتب مقدس چنین به ما آموخته است (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۳). درمقابل، او معرفت و عقلانیت را امری می‌داند که از طریق تلاش بشر به‌دست می‌آید؛ یعنی به‌زعم دکارت علم، معرفت صادق سامان‌مندی است که از منبع طبیعی و نه فوق طبیعی و از ره‌گذر مطالعه کتاب بزرگ طبیعت که بر همه گشوده است، اخذ می‌شود (اوی زرمان، ۱۳۷۷: ۴۱).

اگر ایمان نه ادراک فاهمه بلکه فعل اراده است، سؤال این است که آیا اراده تابع عواطف و احساسات و امیال، منشأ ایمان است؟ پاسخ این است که به‌نظر دکارت، ایمان نمی‌تواند از

اراده متأثر از احساسات و عواطف و امیال نشأت گرفته باشد؛ زیرا آنچه از احساس و عواطف نشأت گرفته باشد همواره مبهم خواهد بود. احساسات، گونه مبهمی از فکر هستند که به واسطه اتحاد و امتزاج نفس و بدن ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۳)؛ و این درحالی است که ایمان، یقینی فراتر از معرفت علمی می‌دهد (Zauderer, 2010: 156). بعد از این که اراده به موضوعات دینی تعلق گرفت و به آن‌ها اذعان کرد، یقینی از این فعل، اراده در ذهن ایجاد می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۵). البته باید توجه داشت که سنخ یقین حاصل از فعل اراده، متفاوت از سنخ یقین حاصل از ادراک فاهمه است؛ زیرا یقین برآمده از فاهمه بر اثر وضوح و تمایز پدید می‌آید، درحالی که، یقین حاصل از ایمان براساس دل‌سپردن به الهام الهی - که امری ذاتاً مبهم است - به وجود می‌آید. ما از طریق فضل الهی تنها اطمینان داریم که باید به اسرار ایمان باور داشت اما از این ره‌گذر به وضوح از اسرار ایمان آگاه نمی‌شویم (Zauderer, 2010: 156). گفتنی است ابهام وحی الهی از جانب گیرنده وحی است و هرگز وحی صادره از خداوند مبهم و ناآشکار نیست، بلکه آنچه خداوند بر آدمی در قالب وحی عرضه می‌دارد، در نهایت آشکارگی و وضوح و تمایز تحقق می‌یابد.

#### ۴. ایمان و روش ریاضی

مقصود دکارت از روش، قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آن‌ها را به کار ببرد، هرگز امر خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد و مجاهدت ذهنی خود را بر سر آرزو نخواهد گذاشت و تدریجاً بر معارف خود افزوده و درباره تمام آنچه می‌تواند در محدوده قوای ذهنی او قرار دارد به ملاک حقیقی دست خواهد یافت (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۷). او با راه‌کار شک خویش هم‌چون ارشمیدس (Archimedes) بر آن است تا پایه علم را بر بنیان مستحکمی که هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن نیست بنا کند (دکارت، ۱۳۹۰: ۳۶). دکارت در قواعد هدایت ذهن روش ریاضی (Mathematical Method) را مطمئن‌ترین روش کسب معرفت معرفی می‌کند و ذهن را از پرداختن به هر روش دیگری بازمی‌دارد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۵). بی‌تردید باید پذیرفت که اصول دکارتی، بدان‌گونه که در تأملات اعمال می‌شود، منجر به حذف حقایق ایمان از دستگاه علمی می‌شود (Menn, 1998: 323)؛ زیرا این یقین به دست آمده از ایمان نه در سایه تفکر منطقی و ریاضی، بلکه از طریق اطمینان و باور به فردی به وجود می‌آید که اعتبار او عامل یقینی فراتر از یقین علمی می‌شود. ما می‌توانیم نشان

دهیم که کاربرد اصول ریاضی امکان ایمان را در خارج از محدوده دستگاه علمی منتفی نمی‌سازد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۵)؛ زیرا در نظر دکارت اصول ریاضی تنها در محدوده جهان طبیعی کاربرد دارد و اعمال آن در فراتر از آن - در متعلقات ایمان - قابل توجیه نیست. به همین جهت او امور مربوط به ایمان و سلوک زندگی را همواره از حوزه شمول روش خود استثنا می‌کند (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۰۴-۳۰۵). دکارت معتقد است ایمان برخلاف روش ریاضی از جایی شروع می‌شود که ما سیطره امر بیرونی را پذیرفته و آن را بدون هیچ چون‌وچرایی تأیید نماییم. او در نامه به پیکو یادآوری می‌کند که ایمان الهی تنها با لطف به دست می‌آید و خارج از جهان علمی است. دکارت با فرض این که ایمان، امری کیفی است و متعلق فاهمه، اموری کمی و مکانیکی است، هرکدام از این امور را به دو گونه مخالف که سنخیتی میانشان نیست، نسبت می‌دهد. از این رو، میان این دو حوزه، هیچ تأثیر و تأثری درکار نمی‌تواند بود و درحقیقت، تبیین مکانیکی طبیعت، از معنا و تفسیر ایمانی متأثر نمی‌شود (باربور: ۱۳۸۵: ۶۱) و چون این اعتقادات هیچ پایه و اساسی در فاهمه نمی‌توانند داشته باشند، هرگز با روش کمی و ریاضی نیز قابل تبیین نخواهند بود (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

دستورالعمل کلی روش دکارتی، تحلیل امور مرکب و مبهم به شهادهای ساده و بدیهی است که ذهن آن‌ها را به دقت تمام زیر نظر دارد و سپس آن‌ها را به صورت یک‌رشته استنتاج منظم به هم پیوند می‌زند (دکارت، ۱۳۴۸: ۲۴) ذهن، از این طریق، فاهمه را توسعه داده و بستر پیشرفت شناخت علمی را فراهم می‌کند. اما در مقابل، اگرچه ما به جهت اشتیاق مفراط سعی کنیم متعلقات ایمان را با تصورات روشن معرفتی مان ترکیب کنیم، بازهم نمی‌توانیم به پیشرفت علمی کمک کنیم (Menn, 1998: 328)؛ زیرا ما تنها با درک بیشتر و روشن‌تر پیشرفت می‌کنیم، و از آن جایی که هیچ ادراک روشنی بر بنیادی مبهم متکی نمی‌تواند بود، ایمان نیز نمی‌تواند ریشه درخت تناوری باشد که با رویش و رشد آن، علوم واضح و متمایز ما بر شاخ و برگ آن به ثمر می‌رسد. از این رو، دکارت نه تنها ایمان را عامل ترقی و مایه پیشرفت یافته‌های عقلی و فاهمه نمی‌داند بلکه از جهتی آن را محدودکننده معرفت عقلی و ناقض یافته‌های آن بیان می‌کند. بر این اساس، در بحث آیین عشای ربانی که جدایی اعراض از جوهر را که با عقل ریاضی به روشنی دریافته بود، منکر شده، و فرمایش الهی را بر آن ترجیح می‌دهد (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۰۶).

گفتنی است ما از طریق روش ریاضی، گام به گام و به تدریج به سوی شناخت پیش می‌رویم و چنین نیست که این روش، ذهن را به صورت دفعی به دانایی برساند. ذهن با

تسلط به روش ریاضی مدت مدیدی روی قواعد مربوط به مسائل ساده و آسانی مانند مسائل ریاضی تمرین می‌کند، و بعد از آن که مهارتی در کشف حقیقت به دست آورد، خود را به فلسفه حقیقی مشغول می‌کند که اولین بخش آن، مابعدالطبیعه و دومین بخش آن طبیعت و سومین بخش آن علوم دیگر مانند مکانیک، اخلاق و پزشکی است (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۴۳) در حالی که دکارت معتقد است ایمان به صورت دفعی و آنی در ما به وجود می‌آید و هم چون بارقه‌ای الهی از طریق لطف خداوند در ما ایجاد می‌شود. بر این اساس، دکارت در نامه به مترجم فرانسوی تأملات می‌گوید: «من وحی و الهام الهی را در ردیف این معارف قرار نمی‌دهم؛ زیرا وحی الهی ما را به تدریج ارشاد نمی‌کند بلکه در ضمن تغییری دفعی یکباره به مقام اعتقاد مصون از خطا ارتقا می‌دهد» (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۳۶). در حقیقت، معرفتی که بر پایه شهود فطری حاصل می‌شود برخلاف ایمان به صورت آنی نیست و حقایق علمی توسط ممارست فکری ممتد و پیوسته آشکار می‌شوند. ما اگر با تفکر در مورد نسبت‌هایی که امور با یکدیگر دارند، تفکر کنیم و تعدادی از این قضایا را تا جایی که امکان دارد به نحو متمایز گردآوریم، خواهیم توانست به معرفت خود یقین بیشتری بخشیده و در آن پیشرفتی حاصل کنیم (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۶۰). دکارت ایمان را برخلاف روش ریاضی از اموری یقینی و تردیدناپذیری می‌داند و از آن با یقینی‌تر از یقینی‌ترین معارف (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۲۵) یاد می‌کند، و امکان خطا را که بنیان روش ریاضی است از ایمان برمی‌دارد؛ حذف خطا از ایمان به این جهت روی می‌دهد که در پرتو عنایت الهی رموز ایمان بر ما مکشوف می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱: ۲۵) و از آن جاکه خدا قابل اعتماد است، هرگز نمی‌توانیم در رسیدن به چیزی از طریق ایمان به وحی الهی، تردید و در نتیجه، اشتباه کنیم (De Araujo, 2003: 75).

## ۵. آزادی افق فاهمه

دکارت آزادی (freedom) را در دو مرحله محقق می‌داند. آدمی ابتدا به وسیله فراروی از دانسته‌های تقلیدی و غیرعلمی، خود را در مسیر آزادی قرار می‌دهد. در این مرحله آزادی به نحو سلبی بوده و تمام تلاش ما صرف سلب محدودیت‌هایی می‌شود که از بیرون به فهم و شناخت بشری تقیید زده‌اند. او با شک و تردید در تفکر، تعلیق حکم را راه‌کاری برای حفظ آزادی خود پیشنهاد و توصیه می‌کند. با متوقف کردن حکم، مانع از این هستیم که



نظرات به سادگی به ما تحمیل شود (De Araujo, 2003: 94). راه کار شک در اندیشه دکارت مربوط به آزادی بوده و موردی خاص از مسئله آزادی مطرح است (De Araujo, 2003: 35). در خلاصه «تأمل اول» می خوانیم که «با آزادی» است که او قصد دارد در تمام پیش فرض های شناختی اش شک کند (دکارت ۱۳۹۰: ص ۲۳). به طور کلی، شک و تردید فلسفی نه تردید در این یا آن باور خاص، بلکه به چالش کشیدن امکان دانش انسانی است. او ادعا می کند که، به دلیل این که ما اراده آزاد داریم، می توانیم از اعتقاد به هر آنچه می شناسیم، خودداری کنیم (De Araujo, 2003: 34).

دکارت آزادی نامتعیّن را - که در سایه شک در دانسته های گذشته حاصل می شود - آزادی واقعی در نظر نمی گیرد. او معتقد است فاعل شناسا خود را از طریق آزادی نامتعیّن به مدخل آزادی نوع دوم یا معنای راستین می رساند. ما وقتی همه دانسته های خود را در معرض شک قرار دادیم به حالت بی تفاوتی و یکسانی در برابر همه افکار خود می رسیم و این بی تفاوتی نسبت به طرفین و عدم گرایش به یکی از دو طرف، پایه آزادی است. در حقیقت، این نشان نقص یا عدم معرفت است تا آزادی و کمال اراده (دکارت، ۱۳۹۰: ۷۷). فاعل شناسای انسانی اگر می خواهد به درون آزادی بجهد، باید به پشتوانه فاهمه دست به انتخاب زده و به یک سو تمایل پیدا کند. دکارت با فراهم نمودن روش ترکیب - گرچه از این روش در نوشته های خود استفاده نکرد - این امکان را برای ما فراهم می سازد. او با گفتن از عوامل خارجی - که عبارت اند از پیش داورهای و دانسته های تقلیدی دوران کودکی - آزاد می سازد و در طبیعت درونی فاعل شناسا که بر پایه معارف فطری شکل گرفته، جایگزین می کند (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۶۰). در نظر دکارت، هنگامی که مفهومی را واضح و متمایز می بینیم، نمی توانیم در برابر پذیرش آن مقاومت کنیم. به نظر می رسد که ادراک روشن و متمایز، اراده را متعیّن می کند (Rocca, 2006: 154). به همین جهت، معرفت فطری نه تنها از آزادی من نمی کاهد، بلکه آن را می افزاید و استوار می سازد (دکارت، ۱۳۹۰: ۷۶). اگر همواره با وضوح تمام می دانستیم که حقیقت چیست، هرگز در سنجش این که کدام حکم و کدام انتخاب را به عمل در آوریم، درنگ نمی کردم و در نتیجه، آزاد بودم و هرگز دو طرف برایم یکسان نبود (دکارت، ۱۳۹۰: ۷۷).<sup>۲</sup>

## ۶. ایمان و نفی آزادی

از آنچه گفتیم روشن است که پایه آزادی در معرفت واضح و متمایز فاهمه نهفته است. آزادی از سویی، با امور شناختنی و ازسوی دیگر، با امور واضح و متمایز در ارتباط است. در حقیقت، هردو ویژگی، مرز آزادی بوده و با نبود یکی از آن دو، راهی برای آزادی باقی نمی‌ماند. دکارت با گفتن این‌که «ایمان (faith) ما به امور مبهم سروکار دارد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۱۷)، بنیاد آزادی را در ساحت ایمان از بین می‌برد؛ زیرا ابهام عامل سردرگمی و بلا تکلیفی است و این، درست درمقابل آزادی است که شخص به‌جهت وضوح و آشکارگی موقعیت خویش، دست به انتخاب‌زده و موقعیت خود را تعیین می‌کند و خود را از بلا تکلیفی و سردرگمی رها می‌سازد. آنچه سلب آزادی را در حوزه ایمان تشدید می‌کند، این است که وقتی روش دکارتی بر متعلقات ایمان قابل‌اعمال نیست، باید پذیرفت که با این سخن آزادی را از حوزه ایمان سلب کرده‌ایم؛ زیرا انسان دکارتی، از طریق روش ریاضی به آستانه آزادی قدم می‌گذارد. شک در دانسته‌ها و تحمیلات بیرونی و تلاش دوباره در ایجاد فهم یقینی، تنها راهی است که دکارت را به آزادی می‌رساند. ایمان در برابر شک است. ایمان و شک دو نوع دانش نیستند که بتوانند در کنار یک‌دیگر تداوم پیدا کنند؛ زیرا هیچ‌یک از این دو مربوط به عمل دانستن نیستند، بلکه آن‌ها انگیزه‌هایی متضاد برای رسیدن به اهداف متضادی به‌شمار می‌روند. درواقع، ایمان اراده‌ای است که در اثر لطف الهی و نه به‌جهت شک ریاضی، به امور الهی تعلق می‌گیرد بدون این‌که فهم علمی در این بین تحقق یابد (Menn, 1998: 323). درحالی‌که شک، اعتراضی است در برابر همه نتایجی که فراتر از احساس و معرفت بی‌واسطه قرار دارند. آزادی در دکارت، فرع بر روش دکارتی است درحقیقت انسان، مادامی که شک نکند و خود را از تحمیلات بیرونی رها نسازد هرگز به آزادی نخواهد رسید.

دکارت معتقد است اراده و فاهمه هنگامی آزاد است که سلطه و مرجعیت بیرونی، قدرت ذهن را محدود نسازد، ولی اگر چنین اتفاقی رخ دهد آزادی ذهن از میان خواهد رفت. در اصول فلسفه برای دین در برابر فاعل انسانی، مرجعیت بدون شرطی ذکر می‌شود. از این طریق، معرفت انسانی درصورت تقابل با الهام الهی، به‌واسطه مرجعیت مطلق حکم الهی، کنار گذاشته و از آزادی آن کاسته می‌شود. درحقیقت، چنین مواقعی، دین مانعی بر سر راه آزادی فاعل انسانی به‌شمار می‌رود.

هر آن‌چه از منشأ الهام صادر شود، باید باور داشت اگر چه فراتر از حد تصور ماست؛ یعنی اگر خدا بعضی حقایق ذات خویش را مانند رموز تجسد و تثلیث که ورای حد طبیعی عقل ماست، در پرتو عنایت خود به ما یا به دیگران بنمایاند ما هیچ اشکالی در اعتقاد به این رموز نخواهیم داشت. گرچه شاید نتوانیم این رموز را با صراحت تمام درک کنیم؛ زیرا از عظمت ذات خداوند و نیز از عظمت خلقت او عجب نیست که بسا چیزهایی، که ورای حد تصور ماست، وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۶۹).

او هم‌چنین در «پاسخ به اعتراضات»، درحالی‌که، حقانیت خود را با برهین فلسفی به اثبات رسانیده است، در برابر مبنای دین تسلیم می‌شود و آن را اگرچه مخالف با مبنای خویش است، می‌پذیرد.<sup>۳</sup> او دربارهٔ آیین عشای ربانی می‌گوید:

سرانجام از این مدعای من که حالات (اعراض) را نمی‌توان جدا از جوهری تصور کرد که زیرنهاد آن‌هاست، نباید نتیجه گرفت که من منکر این هستم که قدرت الهی می‌تواند حالات را از جوهر جدا کند؛ زیرا اعتقاد و ایمان راسخ دارم که خداوند قادر است کارهای بسیار را انجام دهد که ما قادر به درک آن نیستیم (دکارت، ۱۳۸۴: ۳۰۶).

لازم به ذکر است که مرجعیت دین، آزادی آدمی را به‌صورت مطلق سلب نمی‌کند، بلکه آن را در مواردی که احکام الهی صادر شده، نفی می‌کند و گرنه در مواردی که اساساً مربوط به احکام دینی نیست، عقل هم‌چنان به مرجعیت خود باقی است و انسان نمی‌تواند چیزی را که خلاف تفکر بدیهی است، قبول کند. دکارت تأکید می‌کند که باید به‌خاطر داشت الهام الهی، دارای چنان تیغی است که با امور دیگر قابل‌قیاس نیست و حتی اگر بارقه‌ای از عقل، چیزی خلاف حکم الهی را بر ما روشن کند، همیشه آمادگی داشته باشیم که قضاوت‌های خود را تابع حکم الهی کنیم. اما در مورد اموری که به احکام الهی مربوط نیست، تردیدی وجود ندارد که فیلسوف نمی‌تواند چیزی را که حقیقت آن هنوز بر وی معلوم نیست به‌عنوان امر حقیقی بپذیرد و یا به حواس خود - یعنی به احکامی که در دوران کودکی بدون تأمل پذیرفته - بیشتر اعتماد کند تا به عقل؛ آن هم هنگامی که قادر است عقل خود را درست به راه ببرد (دکارت، ۱۳۷۱: ۹۱). به‌نظر دکارت، آزادی و آگاهی نامحدود نیست بلکه الهام الهی و وحی دینی خط قرمز آگاهی و آزادی است. او حوزهٔ امور دینی را فراتر از ساحت این دو قرار داده و بر آن است که در آن‌جا اعتماد و اطمینان به عقل و پیروی از آن، جای خود را به اعتماد و اطمینان به دیگری (خداوند) و پیروی از او می‌دهد. اکنون می‌توان به‌قطع ادعا کرد که ما در اثر اعتماد و ایمان به دیگری، از آزادی خود کاسته و

اختیار و آزادی عمل را به دیگران می‌دهیم (مک‌لاود، ۱۳۹۵: ۱۷).

## ۷. دکارت و نفی الهیات به‌عنوان یک علم

الهیات (Theology) اهل کتاب در قرون وسطی (middle Ages) چنان با مکتب ارسطو در آمیخت که هر معارضه‌ای با کیهان‌شناسی ارسطو (Aristotle) را به حساب معارضه با مسیحیت گذاشتند و این بزرگ‌ترین منشأ تعارض با افکار عالمانی هم‌چون گالیله (Galileo) بود (باربور، ۱۳۸۵: ۶۳). الهیات طبیعی (عقلی) در قرون وسطی پیش‌درآمدی بر الهیات وحیانی (Theology of Revelation) (نقلی) بود. گرچه برهان‌آوری بر اثبات خداوند نوعی دفاع عقلی معتبر از حریم خداشناسی به حساب می‌آمد، بسیاری از حقایق مهم دینی صرفاً به‌همان صورت که در سنت کلیسایی بود، بیان می‌شد. تفکر غالب قرون وسطی، این بود که میان نتایج موجهی که تفکر عقلی به آن‌ها می‌رسد و تعالیم دینی، هیچ اختلاف حل‌ناشدنی در کار نمی‌تواند بود. خیانت به سنت عقلی قرون وسطی، هنگامی روی داد که برخی، میان عقل و ایمان جدایی انداخته و آن‌دو را به دو منبع کاملاً مجزا مربوط ساختند. این تفکر زمانی به‌وجود آمد که ابن‌رشدیان لاتینی و توماس آکوینی و اصالت‌تسمیه ویلنم آکمی در قرون وسطی پا گرفتند.

ابن‌رشدیان<sup>۴</sup> هرچند در عالم واقع، حقیقت را یگانه تلقی می‌کردند، معتقد بودند هنگامی که آدمی در پی کشف حقیقت برمی‌آید، نقص شناختی او نوعی دوگانگی میان معرفت انسانی و ایمان وحیانی به‌وجود می‌آورد. برخی از ابن‌رشدیان علاوه‌بر واقعی‌انگاشتن تعارض عقل و وحی، عقل را بر وحی و برخی وحی را بر عقل ترجیح دادند و بدون رجوع به اصول اعتقادی مسیحی به فلسفه‌ورزی پرداختند. اما برخلاف ابن‌رشدیان، خودِ ابن‌رشد نه به آموزه معروف «حقیقت مضاعف» بلکه به سه مرتبه از معرفت، شامل برهانی، جدلی و خطابی باور داشت. ابن‌رشد این مراتب سه‌گانه را بر پیرامون حقیقتی یگانه جمع کرد و با برتری‌دادن برهان و فلسفه بر دو گونه دیگر، محوریت را به اندیشه داد. به‌همین جهت، وی بر آن بود، چنان‌چه میان فهم عقلی از دین و ظاهر آن اختلاف باشد، باید ظاهر را بر مبنای عقل تأویل کرد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۱۱-۳۱۳). بر این پایه، ابن‌رشد حقیقت مضاعف را نفی می‌کند و کسانی را که فلسفه را مخالف دین می‌دانند، به درک نادرست حقیقت دین و فلسفه متهم می‌کند (ابن‌رشد، ۲۰۰۷: ۱۶۶). نکته این‌جاست که با این توصیف، هرگز

نمی‌توان میان دکارت و ابن‌رشد ارتباط برقرار ساخت؛ زیرا دکارت برخلاف ابن‌رشد، که ظواهر ایمانی را پایین‌تر از دریافت برهانی می‌دانست، عقل را پایین‌تر از آموزه‌های ایمانی قرار داد و مسیر خود را از تلقی ابن‌رشدی جدا کرد.

گرچه توماس الهیات را از فلسفه جدا ساخت، به‌گمان وی، هدف نهایی آن‌ها در واقع، یک‌چیز است. اگر شناخت خدا بالاترین قله‌ای است که تحقیقات انسانی می‌تواند به آن برسد، توافق اساسی میان تعالیم حقیقت مسیحی و تعالیم فیلسوف وجود دارد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۵) به عبارت دیگر، وی علوم دیگر را جبراً به خدمت الهیات درمی‌آورد (Aquinas, 1947: 5) و فلسفه را زبان دین و خادم و دست‌یار امور ایمانی معرفی می‌کند (Aquinas, 1947: 6).

گرچه دکارت همانند آکوئیناس (Tommaso Aquinas)، میان فلسفه و ایمان تفکیک می‌کند و فلسفه را امری بشری و دین را امری الهی می‌داند، اما برخلاف توماس، غایت فلسفه و ایمان را یکی نمی‌داند؛ برای او، هدف فلسفه و معارف بشری تبیین عالم طبیعی و در مقابل، غایت دین، عالم ماوراءالطبیعه است. او قصد داشت با تعیین محدوده و تفکیک حوزه معرفت از ایمان، موضع توماس آکوئینی را کنار زند. مشکل دکارت با توماس در این بود که او در فلسفه و الهیات به احکام و غایاتی واحد نظر داشت. دکارت برآن بود که دوساحتی جدا از هم وجود دارد: یکی ساحت دین که خداوند در مورد آن احکام صریح دارد و دیگری ساحت دنیا (طبیعت) که از طرف خدا درباره آن هیچ حکمی نیامده است؛ و ساحت اخیر، جز گزاره‌های طبیعی و تحلیل عالم تجربه نیست (Larmore, 2006: 19). بی‌تردید، در بخش اول، عقل باید از حکم خداوند پیروی کند و تعدی از آن معنی نخواهد داشت، ولی در ساحت دوم، دکارت قاطعانه بر حق عقل پای می‌فشارد و این‌جا را ملک مطلق عقل می‌داند. وی بر این باور است که رسالت عقل از این‌جا شروع می‌شود و در پی تلاش عقل است که فلسفه تولید می‌شود؛ یعنی او فلسفه را درست در جایی قرار می‌دهد که دین احکامی درباره آن صادر نکرده باشد. بر این اساس، تلاش عقل برای فهم حقیقت و حکمت را در مورد ناگفته‌هایی از هستی می‌داند که در احکام الهی از آن‌ها چیزی به ما نرسیده است. او در این باره می‌گوید:

مخصوصاً باید به‌خاطر داشته باشیم که آن‌چه خدا به ما الهام کرده، دارای چنان یقینی است که با امور دیگر قابل‌قیاس نیست. و حتی اگر بارقه‌ای از عقل چیزی را خلاف حکم الهی بر ما روشن کند، همیشه آمادگی داشته باشیم که قضاوت‌های خود را تابع حکم الهی کنیم.

اما در مورد اموری که به احکام الهی مربوط نیست تردیدی وجود ندارد که فیلسوف نمی‌تواند چیزی را که حقیقت آن هنوز بر وی معلوم نیست به‌عنوان امر حقیقی بپذیرد و یا به حواس خود - یعنی به احکامی که در دوران کودکی بدون تأمل پذیرفته - بیشتر اعتماد کند تا به عقل خود؛ آن هم هنگامی که قادر است عقل خود را درست راه برد (دکارت، ۱۳۹۰: ۳۰۲).

دکارت ویژگی اصلی ایمان را مبهم‌بودن توصیف می‌کند و لازمه ایمان به غیب را این می‌داند که بسیاری از جنبه‌های موضوع برای ما تاریک و از دسترس شناخت کامل و واضح ما دور باشد (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۷۰). او برخلاف توماس آکوئیناس که شک در متعلقات ایمان را ناشی از ضعف هوش انسانی می‌دانست (Aquinas, 1947: 6) برخی موضوعات مانند ایمان را طبیعتاً ناشناختنی می‌داند (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۴۷). اما درمقابل، بر این باور است که فلسفه از اموری صحبت می‌کند که به‌طور واضح درک‌پذیر باشد. دکارت در «پاسخ به اعتراضات» می‌گوید در فلسفه خود فقط از اموری بحث می‌کنم که به نور فطرت، واضح می‌شناسم (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۵۸). بر این پایه، اگر بپذیریم که ایمان، امری مبهم است، معرفت‌پذیر بودن ایمان منتفی خواهد شد و وقتی ایمان، معرفت‌پذیر به‌معنای دکارتی نباشد، از حوزه علم ساقط شده و امکان الهیات در مقام علمی نظام‌مند، به خطر می‌افتد. دکارت اصرار دارد که مسائل ایمان، تحت روش عقل طبیعی ما قرار نمی‌گیرد و علاوه‌براین، هر کسی که ایمان را با دلایل طبیعی خود بپذیرد، گناهش کم‌تر از گناه کسی نیست که ایمان دینی را رد می‌کنند (Zauderer, 2010: 154).

دکارت در این زمینه، بیشترین اشتراک‌نظر را با تفکر اکامی دارد و با او در انکار الهیات در مقام یک علم، هم‌آواز است. پیش‌تر بسیاری از متفکرین مسیحی پذیرفته بودند که الهیات یک علم است، ولی ویلیام اکامی علم‌بودن الهیات را انکار کرد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۶۹۷). از فهم عقلانی ایمان که بوناونتورا، آلبرت کییر، توماس آکوئینی و معاصران آنها بدان همت گماشتند، بعد از اکامی (Ockham, William) چیز چندانی نماند. به همین دلیل، فلسفه اکامی را پایان عصر طلایی فلسفه مدرسی توصیف کرده‌اند. دکارت گرچه همانند اکامی امکان علم الهیات را زیر سؤال برد، باید توجه داشت به این نکته که هرکدام از منطری متفاوت به این تلقی رسیدند؛ اکامی با رویکرد تجربه‌گرایی، علم‌بودن الهیات را انکار می‌کرد، درحالی‌که دکارت از منظر عقل‌گرایی به این امر رسید. دکارت با تأثیرپذیری از توماس آکوئینی، ازسویی، حوزه عقل و دین را از هم تفکیک کرد و علم را تنها در ساحت

فاهمه، تحقق‌پذیر دانست، و از دیگرسو، دین را امری فراتر از حوزه عقل قرار داد و به این جهت الهیات را از محدوده علم بیرون ساخته و درک خدا را از عهده روش علمی و تجربی بیرون می‌برد (اصغری، ۱۳۸۸: ۳۹). از آن‌چه گذشت می‌توان فهمید چرا دکارت از پاسخ‌گویی به مسائل کلامی سرباز می‌زند:

یقیناً سعی من بر این بوده است که با عقل فطری ثابت کنم که نفس، مادی نیست ولی من معتقدم که از طریق دین می‌توان فهمید که آیا نفس پس از مرگ به عالم بالا صعود می‌کند؟ (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۹۶-۴۹۷).

به همین جهت، دکارت همواره متذکر می‌شود که «مکرر گفته‌ام که مایل نیستم خود را درگیر هیچ‌گونه مناقشات کلامی بکنم» (دکارت، ۱۳۸۴: ۶۷۴)؛ زیرا «در مورد عبارات کتاب مقدس، فکر نمی‌کنم که پاسخ به آن‌ها وظیفه من باشد» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۹۴). علت این‌که او وظیفه خود نمی‌داند در مسائل کلامی دخالت کند این است که اساساً حوزه گزاره‌های ایمانی، باور داشتن و تصدیق آن، احکامی است که مختص به حوزه دین است بدون این‌که درباره آن، چون و چرایی صورت گیرد.

باید توجه داشت که اگرچه ایمان در قالب فهم نمی‌گنجد، آن‌چه ایمان بر آن استوار است، می‌تواند براساس عقل و شناخت شکل گیرد (Menn, 1998: 326). هیچ‌کس نمی‌تواند قبل از این‌که نفس فناپذیر و خدای ازلی و ابدی را اثبات کند، سخن از ایمان و دین‌داری بزند؛ یعنی ایمان به محتوای دینی صادره از جانب خداوند، فرع بر اثبات عقلانی وجود خداوند است. هرچند ایمان ما با امور مبهم سروکار دارد و ما تصور واضح و متمایزی در این باره نمی‌توانیم داشت، دلایل صوری که با آن‌ها متعلقات ایمان را می‌پذیریم قائم به نور باطنی خاصی است که خدا در باطن انسان به ودیعت نهاده است (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۷۱). اما هم‌چنان این مسئله به قوت خود باقی است که آیا می‌توان ایمان را فهمید و در مورد آن استدلال آورد و با تفکر عقلانی به فهم محتوای آن نزدیک شد؟ پاسخ این است که اگرچه ممکن است محتوی و متعلق ایمان ما مبهم باشد می‌توانیم درباره آن استدلال واضحی ارائه کنیم و به محتوای مبهم ایمان بیاوریم (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۷۰). بر این پایه، در تلقی دکارت خدا و نفس از جمله مسائلی است که تنها با شناخت عقلی می‌توان آن را قبول کرد و این دو در صدر مسائلی هستند که باید آن‌ها را با براهین فلسفی و نه با استدلال کلامی اثبات کرد (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۳).

## ۸. نقد موضع دکارت در باب نسبت فلسفه و الهیات

به عقیده نگارنده، محدود ساختن فاهمه به جایی که در آن، آموزه دینی وجود نداشته باشد با مقصود فلسفی دکارت، که می‌خواست فاهمه انسانی را از اتوریته بیرونی آزاد کند در تقابل است. او با گفتن این که عقل محدود به احکام الهی است، ناخودآگاه ایده فلسفی خود را که همان آزادی عقل بود، از یاد می‌برد و تفکر خود را در تناقضی فلسفی رها می‌سازد. او اگرچه در نظر به دنبال آزادی فاهمه است، اما در مقام عمل، با توجه به ملاحظاتی الهیاتی، مجبور می‌شود فاهمه انسانی را تحت احکام دینی محدود کند. به این ترتیب، مشکل دوگانه‌انگاری، در ساحت نسبت عقل و دین نیز خود را به صورتی دیگر نشان می‌دهد و باعث می‌شود با ایجاد شکاف میان دو قلمرو عقل و دین، نتواند توضیحی منطقی از نسبت عقل و دین ارائه کند. بعد از این است که لایب‌نیس<sup>۵</sup> و اسپینوزا و بعدها هگل به درستی کوشیدند تا مشکلی را که با دوگانه‌تلقی کردن میان فلسفه و دین، آگاهی اروپایی به آن دچار شده بود حل کنند. پاسخ اسپینوزا در این مقام، ریشه‌هایی متافیزیکی داشت. او برای این که شکاف میان عقل و دین را بردارد و میان آن‌ها پیوند ایجاد کند، فاصله میان خدا و طبیعت را برداشت. وی با این کار خدا را که فراتر از طبیعت قرار گرفته بود و هیچ رابطه‌ای با معرفت انسانی نداشت، وارد قلمرو معرفت‌شناسی کند و روش تبیین کتاب مقدس با روش تبیین طبیعت کاملاً یکی دانست؛ زیرا همان‌گونه که روش تبیین طبیعت شامل بررسی تاریخ طبیعت است و از طریق این بررسی، استنتاج تعاریف پدیدارهای تجربی بر پایه اصول موضوعه ثابت و معین صورت می‌گیرد همان‌گونه نیز در تبیین کتاب مقدس باید تاریخ نگارش کتاب مقدس را با استنتاج درست به دست آورد. طبق این اصل،

هستی یا طبیعت اشیاء را نباید از طریق کتاب مقدس تفسیر کرد، بلکه کتاب مقدس را باید به منزله بخشی از هستی و بنابراین تابع قوانین کلیه آن دانست. کتاب مقدس، کلید طبیعت نیست بلکه جزئی از آن است (اسپینوزا، ۱۳۹۸: ۱۳۵).

به‌باور نگارنده، در دوره مدرن، این هگل بود که توانست پاسخ مناسب به مشکل دوگانه دکارتی را ارائه دهد. هگل نیز مانند اسپینوزا فراتر از عقل قرار دادن دین را به چالش کشید. او در برابر اندیشه کسانی مانند دکارت که ایمان را به جهت مبهم بودن از حوزه دانش بیرون رانده بودند مدعی شد که نمی‌توان به صرف این که ایمان با امور مبهم و رمزی سروکار دارد، آن را از نظام دانش بیرون راند. او معتقد است هرچند ایمان، با امور تصویری سروکار



دارد، اما این امر نشان نمی‌دهد که باید آن‌ها را بیرون از نظام دانش که ساحت آزادی است، قرار دهیم. به عقیده هگل «ایمان به‌طور کلی، سنگ و غیره نیست، بلکه آن‌چه برای این ایمان در خود است منحصرأ ذات اندیشیدن محض است» (هگل، ۱۳۹۹: ۳۸۴). به این ترتیب، هگل تصور فراتر از نظام علمی بودن ایمان را مورد نقد قرار داد و حتی فراتر از آن رفته و مدعی شد دین بعد از فلسفه، دومین مقوله‌ای است که آگاهی به‌واسطه آن می‌تواند با مطلق مواجه شود و درصدد دریافت آن برآید.

ایمان در یقین خود، نسبتی بی‌تکلف با برابریستای مطلق خویش است، یعنی عبارت است از دانش محضی از همین برابریستا، دانشی که چیزهایی از قبیل حروف، کاغذ و مستنسخان را با آگاهی خویش از ذات مطلق درمی‌آمیزد و چنین چیزهایی را میان آن ذات مطلق و خودش واسطه قرار نمی‌دهد (هگل، ۱۳۹۹: ۳۸۵).

به این ترتیب، او توانست ارتباط میان ساحت آزادی اندیشه با باور دینی را به‌صورت پدیدارشناسانه توضیح دهد.

## ۹. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفتیم دکارت در زمانه‌ای رشد یافت که الهیات از مقبولیت چندانی برخوردار نبود. دکارت با الهام‌گرفتن از توماس آکوئینی حوزه عقل طبیعی را از وحی تفکیک کرد، و با این همه، برخلاف او معتقد شد که عقل طبیعی به امور کمی و مادی، و ایمان به امور اعتقادی و معنوی نظر دارد. او غایت و مقصد آن دو را نیز از هم جدا ساخت و به دو جهت مقابل هم سوق داد. بر این پایه، دکارت معتقد است فاهمه، در طلب معرفت واضح و متمایز و رسیدن به آزادی است، و این مهم را از طریق اعمال روش ریاضی در حوزه شناختی و به‌وسیله شک در ادراکات جزمی-تقلیدی و نفی تحمیلات بیرونی به‌دست می‌آورد. اما دکارت این ویژگی‌ها را از ایمان سلب کرده و آن را امری ذاتاً ناشناختنی تلقی می‌کند. او بر این باور است انسان نه با فاهمه بلکه به‌واسطه اراده خویش با امر الهی درگیر شده و بدون دلیل و در اثر پذیرش سیطره بیرونی با آن مواجه می‌شود. درنهایت، این فیلسوف فرانسوی با تأثیرپذیری از مکتب اکامی، الهیات را در مقام یک علم منکر می‌شود و به‌طورکلی، حوزه معرفت را از حوزه‌ی ایمان جدا می‌سازد. مشکل اندیشه دکارتی این است که او نتوانست اندیشه خود را از دوگانه‌انگاری در ساحت عقل و دین نجات دهد و این

امر در نهایت باعث شد او رسالت فلسفی خود را که عبارت از آزادی فاهمه از اتوریته بیرونی است زیر پا بگذارد و در نهایت عقل را محدود به جایی نماید که ایمان هیچ آموزه‌ای در آن صادر نکرده باشد.

### پی‌نوشت

۱. اگرچه توماس عقل را طبیعی و وحی را الهی تصور کرده و به این واسطه، حیثیتی این‌جهانی به آن می‌دهد، اما او با اعلام این‌که غایت فلسفه، همان غایت الهیات است فلسفه را همان الهیاتی با رنگ طبیعی و عقلانی در نظر می‌گیرد.
۲. به‌همین جهت، قاعده وضوح و تمایز در اندیشه دکارت مهم‌ترین مشخصه‌ای است که فلسفه دکارت را به فلسفه‌ای سوپراکتیو تبدیل می‌کند (رحمتی، ۱۳۹۹: ۹۲).
۳. آنچه باید به آن توجه داشت این است که دکارت موضع یک‌سانی درباره حقایق و صدق و کذب امور و مبنای صحت و سقم آن‌ها اتخاذ نمی‌کند؛ او گرچه گاهی ادراکات و دریافت‌های فلسفی واضح و متمایز خود را، فدای حقایق دینی و اراده خداوند می‌سازد و دریافت‌های عقلانی خود را به‌سود امور و حیوانی، پس می‌زند، در نوشته‌های او می‌توان تسلیم خداوند نسبت به یافته‌های عقلانی را هم مشاهده کرد. دکارت در قاعده دهم از قواعد هدایت ذهن، معرفت را متشکل از اجزای دارای بدهت ذاتی می‌داند که (دکارت، ۱۳۹۰: ۱۷۹) صدق و کذب‌شان وابسته به اراده خارجی نیست. او معتقد است حقیقت و صدق، مسبوق به اراده خدا نبوده و حقیقت، بر مدار خواست خداوند نمی‌چرخد، بلکه این اراده خداوند است که در قبال چیزهایی که به‌طور بدیهی و واضح و متمایز درک‌شان می‌کنیم، تسلیم است. او درباب وجود اراده درونی معتقد است که نسبت به همه شناخت‌های ما متقن‌تر است و حتی اراده خداوند نیز در اذعان ما به آن نمی‌تواند تردید ایجاد کند (دکارت، ۱۳۹۰: ۲۷۷).
۴. تفکرات ابن‌رشد در غرب به ایجاد مکتب فلسفی منجر شد و گروهی از غربیان به‌روشنی، خود را از هواداران این مکتب فلسفی خواندند. این مکتب فلسفی معروف به مکتب ابن‌رشدیان لاتینی است. این اصطلاح یعنی ابن‌رشدیان لاتینی از نیمه دوم قرن سیزدهم میلادی برای نامیدن آنان به‌کار رفت. معروف‌ترین نمایندگان این متفکران در قرن سیزدهم میلادی سیگریوس برابانتی و بوئتیوس داسیایی بودند.
۵. لایب‌نیس معتقد است حقائق فلسفی و حقائق دینی هیچ‌کدام نافی یکدیگر نیستند. اگر ایمان، برخی حقائق ضروری را نفی می‌کند، این‌ها از نوع حقائق طبیعی یا ضرورت اخلاقی است نه

ضرورت هندسی و مابعدالطبیعی. بنابراین کسانی که به مغایرت فلسفه و الهیات حکم می‌کنند بیانشان روشن نیست (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳: ۴۱).

## منابع

- ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۲۰۰۷). *الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- پالین دیوید ای (۱۳۸۸). *الاهیات طبیعی*، مجموعه مقالات الهیات جدید مسیحی، احمدرضا مفتاح، چاپ اول، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- دکارت، رنه (۱۳۴۸). *گفتار در روش*، ترجمه: محی‌الدین صفایی حائری، چاپخانه خائفی.
- دکارت، رنه (۱۳۷۱). *اصول فلسفه*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات بین‌المللی علم‌الهدی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه: علی‌افضلی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۹۰). *تاملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، چاپ هشتم، تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۹۰). *قواعد هدایت ذهن*، فلسفه دکارت، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات بین‌المللی علم‌الهدی.
- رحمتی، الهیار، شهابی، پرویز، داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۹)، «سویژکیویته در فلسفه دکارت»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۴، شماره ۳۰، بهار.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه: محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه: رضا نصرگندمی‌آبادی، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب.
- اوی زرمان. تئودور (۱۳۷۷). *مسائل تاریخ فلسفه*، ترجمه: پرویز بابایی، تهران: نشر نگاه.
- اصغری، محمد (۱۳۸۸). «دفاع لویناس از سویژکیویته دکارتی»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، سال ۵۲، شماره ۲۱۴، پاییز و زمستان.
- مک لاد، کرولین (۱۳۹۵). *اعتماد، دانشنامه استنفورد*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۳). *فلسفه لایب‌نیتس*، تهران: ققنوس.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹). *پدیدارشناسی روح*، ترجمه: سید مسعود حسینی و محمدمه‌دی اردبیلی، تهران: نی.

- Aquinas, Saint Thomas (1947). *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros, edition, URL.
- De Araujo, Marcelo (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy, A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Della Rocca, Michael (2006). *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations, Judgment and Will*, Edited by Stephen Gaukroger by Blackwell Publishing Ltd.
- Larmore, Charles (2006). *Descartes' Meditations, Descartes and Skepticism*, Michael Della Rocca, Edited by Stephen Gaukroger, Blackwell Publishing Ltd.
- Menn, Stephen (1998). *Descartes and Augustine*, McGill University, Cambridge University Press.
- Naaman-Zauderer, Noa (2010). *Descartes' Deontological Turn, Reason, Will, and Virtue in the Later Writings*, First published, New York: Cambridge University Press.

