



Research Article

The Impact of the Ideas of Rene Descartes on the Emergence of Modern Secularism and Weakness of the place of religious education in society¹

Seyyed Fatima KhoshKalam Soleimandarabi

Ph.D., Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran (**Corresponding Author**). Sadat.khoshkalam@yahoo.com

Mohammad Hossein Zarei Rezaei

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Qom, Iran. Zarei435@gmail.com

Masoud Mirrajbi

Master's degree, Quran and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran. Mirrajabi@gmail.com

Abstract

The purpose of the present study is to explain the impact of the ideas of Rene Descartes on the emergence of modern secularism and as a result, weakness of religion institution in society; to highlight the effect of modern philosophy on the appearance of secularism and weakness of the state of religious teachings. The method of study is descriptive-analytic and the obtained information is extracted from the direct works of Descartes as well as what outstanding interpreters inferred from his books. The results show that Descartes by offering some philosophical themes has assisted in the emergence of secularism in the modern era. These themes can be found within 3 categories: First, in his philosophy, he has just referred to a conception of God and regards that as a guarantee for human recognition. Second, by replacing the thinking mind instead of soul, he maintains that humans have just the minor reason that only thinks of this world's profit and thus, the role of revelation is ignored in human guidance. Accordingly, the mind would have no function but reasoning and would be deprived from being the source of life. Third, death is not the separation of soul from body, but it is as a result of failure in an organ of the automatic body. It is crystal clear that these teachings have no result but to weaken the state of religious insight.

Keywords: Secularism, Religious education, God, Thinking Mind, Death, rene Descartes.

1. **Received:** 2022/03/11 ; **Revision:** 2022/05/15 ; **Accepted:** 2022/06/20

© the authors

<http://tarbiatmaaref.cfu.ac.ir/>

Publisher: Farhangian university





تأثیر اندیشه رنه دکارت در پیدایش سکولاریسم مدرن و تضعیف جایگاه معارف دینی در جامعه^۱

سیده فاطمه خوش کلام سلیماندرابی

دکتری، فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
Sadat.khoshkalam@yahoo.com

محمدحسین زارعی رضایی

استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران. Zareii435@gmail.com

مسعود میررجبی

کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. Mirrajabi@gmail.com

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی تأثیر اندیشه‌های رنه دکارت در پیدایش سکولاریسم مدرن و در نتیجه تضعیف جایگاه معارف دین در جامعه است؛ تا از این طریق تأثیر فلسفه دوره مدرن بر پیدایش سکولاریسم و تضعیف نقش نهاد دین در جامعه برجسته شود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و اطلاعات به دست آمده از آثار مستقیم دکارت و همچنین مفسران برتر آثار وی استخراج شده است. نتایج نشان می‌دهد که دکارت با ارائه برخی از آموزه‌های فلسفی به پیدایش سکولاریسم در دوره مدرن یاری رسانده است. این آموزه‌ها را می‌توان در سه مورد یافت: نخست، او در فلسفه خود فقط به تصویری از خدا استناد کرده و آن را ضامن شناخت انسان معرفی می‌کند. دوم، با جایگزین کردن ذهن متفکر به جای نفس، انسان را تنها بهره‌مند از خرد جزئی می‌داند که فقط به سود این‌جهانی می‌اندیشد و از این طریق نقش وحی در هدایت انسان نادیده گرفته می‌شود. بر این اساس، ذهن کارکردی جز تعقل ندارد و مبدأ حیات بودن نیز از آن سلب می‌شود. سوم؛ مرگ نیز جدایی روح از بدن نیست، بلکه از کار افتادن یکی از اندام‌های بدن ماشینی است. بوضوح روشن است این آموزه‌ها نتیجه‌ای جز تضعیف جایگاه معارف دینی و کم‌رنگ کردن نقش نهاد دین در جامعه در پی ندارد.

کلیدواژه‌ها: سکولاریسم، معارف دینی، خدا، ذهن متفکر، مرگ، رنه دکارت.

۱. تاریخ ارسال: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰

۱. مقدمه

کلیسا بویژه در اروپا تا قبل از ظهور سکولاریسم^۱ و مدرنیته^۲، متولی علی‌الاطلاق امور دین و دنیای مردم بود. نقش تعیین‌کننده این نهاد دینی در زندگی مردم و حاکمیت بلامنزاع آن (کلیسا)، به عنوان نماد و سمبل دین، قرن‌های متمادی سابقه دارد. سیطره کلیسا بر اغلب کشورهایایی که امروز خود را سکولار و مدرن قلمداد می‌کنند، حقیقتی غیرقابل انکار است؛ اما امروزه به هنگام بحث از الهیات مسیحی^۳، مسئله‌ای که شاید بیش از هر موضوع دیگری به ذهن خطور می‌کند، عدم حضور و نقش الهیات (معرفت دینی) در عرصه‌های مختلف زندگی است. برخلاف دین اسلام، که همگی به‌عینه شاهد حضور آن در وجوه مختلف زندگی خود هستیم، چنین به نظر می‌رسد که امروزه آیین مسیحیت نقش کارکردگرایانه خود را در زندگی دنیوی از دست داده و دنیاپرستی و اعتقاد به اصالت امور دنیوی، بر فرهنگ کشورهای مسیحی حاکم است. به واقع، در بیشتر جوامع غربی، دین تنها یکی از شیوه‌های زندگی محسوب می‌شود و دیگر همانند گذشته به عنوان عملی گسترده و تأثیرگذار در حیات اجتماعی قلمداد نمی‌شود. چنین گرایشی به امور دنیوی که حاصل عوامل متعددی است، «سکولاریسم» نامیده می‌شود که در لغت به معنای عرف‌گرایی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیردین‌گرایی و جدا شدن دین از دنیا است. همچنین در تعریف آن آمده است: «سکولاریسم به معنای مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، روح دنیاداری، طرفداری از اصول دنیوی و عرفی بوده و سکولاریست کسی است که مخالف با تعلیم شرعیات و مطالب دینی و طرفدار اصول دنیوی و عرفی باشد» (آریانپور، ۱۳۷۰، ص ۴۹۵۳).

در حال حاضر، سکولاریسم به معنای فلسفه زندگی است که در آن انسان، آزادی و برنامه‌های دنیوی او خود را به عنوان تنها مرجع علوم طبیعی، فلسفه، سیاست، اخلاق و هنر نشان می‌دهد. در سکولاریسم، انسان نه تنها خود را محور هر امری می‌داند، بلکه مدعی است که اساس واقعیت است. بر این اساس، هرگونه ارجاعی به خدا و وجودهای متعالی حذف می‌شود و هر فعالیتی که انسان در حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی انجام می‌دهد، هیچ ارتباطی با خدا یا موجود متعالی ندارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که «این حوزه‌ها از خدا یا واقعیت نهایی تهی شده‌اند» (Taylor, 2007, p.2). بر این اساس، سکولاریسم در وهله نخست به اعتقادات مردم مربوط بوده و اگر

1. Secularism
2. Modernity
3. Christian theology

گفته می‌شود جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر کم‌تر سکولار است، بدان معنا است که در جامعه نخست «مردم کم‌تر تحت تأثیر اعتقادات دینی قرار دارند» (Bruce, 1992, p.6). بنابراین، سکولاریسم، کارکردی دین‌گریز داشته و ظهور آن در جوامع مدرن امروزی، نتیجه‌ای جز تضعیف جایگاه و نقش دین، بلکه کنار زدن دین از زندگی مردم نداشته است.

اگرچه سکولاریسم در ابتدا در مغرب زمین رشد کرد، اما طولی نکشید که به سرزمین‌ها و کشورهای دیگر نیز نفوذ کرد. در کشور ما نیز عوامل غرب‌زده این جریان را وارد کشور کردند و در بسط آن کوشیدند. هرچند با ظهور انقلاب اسلامی، سکولاریسم از جامعه ایرانی عقب‌نشینی کرد، اما چند سالی است که برخی از روشنفکران، به معارضة با حکومت دینی پرداخته و از سکولاریسم و جدایی دین از حکومت حمایت می‌کنند.

عوامل متعددی باعث پیدایش سکولاریسم شده‌اند که یکی از آنها عامل فلسفی است. تحلیل دقیق‌تر سکولاریسم روشن می‌کند که همیشه می‌توان مفروضات قطعی فلسفی در آن یافت. این حقیقت که سکولاریسم ارتباط صریحی با دئیسم^۱ به عنوان دیدگاه خاصی نسبت به انسان و جهان و ارتباط آن‌ها با خدا دارد، نتایج طبیعی برداشتی فلسفی از خدا هستند و شاهدهی بر این ادعا که سکولاریسم فلسفه‌ای را پیش فرض می‌گیرد که مفهوم خاصی از خدا، انسان، حیات و مرگ ارائه می‌دهد.

فلسفه مدرن^۲ ریشه در نظام فلسفی رنه دکارت^۳ دارد. او نویسنده اصلی انقلاب عقل‌گرایی بود که بسیاری از آموزه‌های سنتی قرون وسطی را کنار نهاد. فریدریش هگل^۴ درباره وی می‌گوید: «دکارت، در واقع، آغازگر حقیقی فلسفه مدرن است که تفکر را به یک اصل تبدیل می‌کند... تأثیر این انسان بر عصر خود را نمی‌توان بیش از این ارزیابی کرد. او قهرمانی است که موضوع را کاملاً از ابتدا شروع کرد و مبنای جدیدی برای فلسفه ایجاد نمود» (Hegel, 1982, p.123). پس، تردیدی نیست که فلسفه چنین کسی نمی‌تواند نسبت به آموزه‌های دینی بی‌تفاوت باشد. دکارت کوشید با کنار گذاشتن آموزه‌های سنتی، نظام فلسفی جدیدی دراندازد تا از طریق آن بتواند بر طبیعت غلبه یافته و طبیعت را به تملک خود درآورد (دکارت، ۱۳۸۳، ص ۶۴۵). به این ترتیب فلسفه را به سوی حکمت دنیوی سوق داد.

البته در زمان حیات دکارت نیز مقاومت قابل توجهی در برابر پذیرش وی به عنوان یک فیلسوف

-
1. Deism
 2. Modern philosophy
 3. Rene Descartes
 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

متدین وجود داشت. به لحاظ تاریخی، کلیسای کاتولیک^۱ به فلسفه وی ظنین بود و آن را براندازنده ایمان می‌دانست (Cottingham, 2007, p.290). به طوری که پس از مرگ وی کتاب‌های او را در فهرست کتب ممنوعه قرار داد و در قرون بعدی از وی به عنوان یک فرد ضد مسیحی و ضد دینی یاد می‌شد. هرچند او کوشید با انتشار کتاب *اصول فلسفه*، پابندی خود را به مقامات و اصول دینی نشان دهد، اما باز هم نتوانست از سوءظن‌های مقامات دینی در امان بماند.

حال با توجه به این مطالب، مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که کدام یک از آموزه‌های فلسفی دکارت، نقش بسزایی در پیدایش سکولاریسم مدرن^۲ و تضعیف نقش معارف دینی داشته‌اند؟ بررسی آثار مختلف وی حاکی از آن است که استدلال‌های او درباره خدا، محوریت قائل شدن برای ذهن متفکر و معنای جدید حیات و مرگ را می‌توان از جمله عوامل موثر در گسترش سکولاریسم در دوره مدرن و کم‌رنگ کردن نقش دین در زندگی دنیوی دانست. در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با بررسی این عوامل، نقش دکارت در این امر برجسته شود.

۲. پیشینه تحقیق

نگاهی به پژوهش‌های انجام شده درباره الهیات از منظر دکارت نشان می‌دهد که در میان آثار فارسی زبان، توجه چندانی به این بُعد از فلسفه دکارت نشده است. قربانی (۱۳۸۵) در کتابی تحت عنوان «پژوهشی تطبیقی در الهیات دکارت»، خدای دکارت را در خدمت توصیف، تبیین و تضمین عالم وی می‌داند که آن را مبدأ شروع تفسیری کاملاً علمی از عالم قرار می‌دهد. شعبانی و کیاشمشکی (۱۳۹۵) نیز در مقاله «رابطه الهیات و فیزیک دکارت»، بر این مطلب تاکید دارند که خدا در فلسفه دکارت نه تنها به عنوان علت اولیه، مقدار معینی حرکت به ماده بی‌جان می‌بخشد، بلکه بقای جهان نیز به فعل مدام و تغییرناپذیر او وابسته است. سیف (۱۳۹۲)، در مقاله «خدا در فلسفه دکارت»، معتقد است که در نظام فلسفی دکارت، خداوند از جایگاه بالایی برخوردار بوده و نه تنها مبنای مابعدالطبیعه، بلکه مبنای علم و اخلاق وی را نیز تشکیل می‌دهد. گودریان (۲۰۱۵) در مقاله «دکارت، دکارت‌گرایی و الهیات در دوره مدرن اولیه»، دلایل توجه به الهیات فلسفی دکارت در اوایل دوره مدرن را مورد بررسی قرار می‌دهد. مازانکا (۲۰۰۳) نیز در مقاله «الهیات طبیعی^۳ دکارت و سکولاریسم مدرن»، به بررسی

1. Catholic Church
2. Modern secularism
3. Natural theology

تأثیر الهیات دکارت بر نظام فلسفی وی می‌پردازد. اما در خصوص نحوه پیدایش سکولاریسم از مبانی الهیاتی دکارت، پژوهشی مستقل یافت نشد. بنابراین، وجه تمایز پژوهش‌های انجام شده با نوشتار حاضر، از این حیث می‌باشد.

۳. الهیات از منظر دکارت

دکارت از طریق فلسفه خود درصدد بود بر شک‌گرایی غالب در فرانسه در قرون شانزدهم و هفدهم غلبه کند. گسترش این شک‌گرایی از یک‌سو حاصل آموزه‌های میشل مونتئی^۱ و از سوی دیگر فرسودگی حاصل از فلسفه مدرسی و بحران معرفتی آن بود. دکارت در چنین فضایی کوشید پاسخی برای این شک‌گرایی بیابد. در تقابل با این شک‌گرایی، مسائل دینی، یا دقیق‌تر بگوییم، مسائل مربوط به وجود خدا و نفس انسان نیز مطرح بودند، زیرا شک‌گرایی ابهاماتی را به این مسائل می‌افزود. دکارت متقاعد شده بود که دلایل کاملاً منطقی برای وجود خدا یافته است و این امر از طریق نقش عقل در کشف حقیقت امکان‌پذیر می‌شود (Buckley, 1987, p.69).

البته گسترش شک‌گرایی تنها انگیزه دکارت برای بررسی مسائل دینی نبود. بررسی خدا و نفس انسان در نظام فلسفی او که معنای جدیدی از فلسفه را دربرداشت، شکل جدیدی به خود گرفت. معنای جدید فلسفه او حاصل کناره‌گیری او از فلسفه مدرسی بود. او در فلسفه خود، خدا را به عنوان ضامن معرفتی می‌کند تا بتواند تبیین جدیدی از جهان و انسان ارائه دهد. او این تبیین جدید را نه بر مبنای ایمان، بلکه در «پرتو نور عقل» (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۱۸) و از طریق محتوای ذهن و جهان درون ارائه داد. می‌توان ادعا کرد که دکارت به دلیل گسترش شک و تردیدهای دینی و همچنین به منظور تکمیل نظام فلسفی خود، به ویژه نظریه شناخت، استدلال‌های مربوط به وجود خدا را با شیوه شناخت منطقی دقیق مرتبط می‌سازد. او ارتباط خود با عالم بیرون را که بر اساس شک ویران شده بود،^۲ بازسازی می‌کند تا از این طریق «کوگیتو»^۳ را از تنهایی خارج سازد. بنابراین، باید ایده‌ای از خدا وجود داشته باشد که عینیت

1. Michel Montagne

۲. دکارت در تأمل نخست تأملات برای اینکه بتواند به مبنایی یقینی دست یابد و زمینه را برای طرح مسائل مابعدالطبیعی آماده سازد، خود به شک متوسل می‌شود تا از این طریق ذهن خواننده را از حواس و داده‌های حسی برگیرد. برای مطالعه بیشتر درباره این شک‌ها نگاه کنید به: شهرآیینی، مصطفی (۱۳۸۹)، تأملاتی در باب تأملات دکارت، ص ۱۱۰-۹۳.

3. Cogito ergo sum

معادل «می‌اندیشم، پس هستم» یا «فکر می‌کنم، پس هستم»، جمله معروف رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی است.

ایده‌های موجود در ذهن را ضمانت کند. اما باید دید دکارت چه مفهومی از خدا ارائه می‌دهد که منجر به رشد سکولاریسم در دوره مدرن می‌شود؟ در ادامه به بررسی این مطلب می‌پردازیم.

۳-۱. مفهوم خدا نزد دکارت

دکارت در نظام فلسفی خود علاوه بر دلایلی که برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد، مفهوم خاصی از او را نیز مطرح می‌کند. او برای اثبات وجود خدا سه مسیر را پشت‌سر می‌نهد: نخست، ایده خدای موجود در ذهن؛ دوم، نقصان استقلال وجودی شخص انسان و در نهایت، تحلیل ماهیت خدا به عنوان کامل‌ترین موجود (Mazanka, 2003, p.188).

دکارت در تأمل سوم کتاب *تأملات مدعی* می‌شود که انسان ایده‌ای از خدا در ذهن خود دارد. او بر این باور بود که در ذهنش ایده‌های مختلفی وجود دارد: فطری، خارجی و ساختگی. ویژگی مشترک آن‌ها در این است که همه آن‌ها به نوعی ایجاد شده‌اند. ایده‌هایی از خارج و با تحریک اندام‌های حسی حاصل می‌شوند؛ منشأ برخی از ایده‌ها خود انسان است، در حالی که ایده‌هایی چون جوهر و استمرار تنها از ایده‌ای نشأت می‌گیرد که انسان در خود دارد؛ یعنی از ایده‌های فطری.

دکارت به هنگام توضیح ایده‌های موجود در ذهن، به اصل علیت متوسل می‌شود: «اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تاّمه دست‌کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد، زیرا معلول، واقعیت خود را جز از علت، از کجا می‌گیرد؟» (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۵۸). واقعیتی که علتی نداشته باشد عدم، علت آن خواهد بود و نیز، «هر چیزی که کامل‌تر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد، محال است از چیزی صادر شود که کمال کم‌تری دارد» (همان).

مسأله اصلی تأمل سوم، به ایده خدا مربوط می‌شود: این ایده از کجا آمده است؟ آیا ذهن انسان می‌تواند آن را ایجاد کرده باشد؟ دکارت در ابتدا مضمون آن را بررسی می‌کند: «مراد من از کلمه خدا جوهری است نامتناهی، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را، اگر چیز دیگری وجود داشته باشد، آفریده است» (همان، ص ۶۳). دکارت که می‌خواهد از مابعدالطبیعه^۱ خود در مقابل الحاقات دینی دفاع کند، تنها اعتراف می‌کند که ایده خدا به هر ذهنی داده شده و موجودی که ذهن او را تحت تأثیر قرار داده است، از طریق تجربه‌ای اجتناب‌ناپذیر برای هر کسی آشکار می‌شود که می‌خواهد به طور همه‌جانبه درباره زمینه‌ها و شرایط ایده‌های خود فکر کند. اینجا است که

1. The metaphysical

اتین ژیلسون^۱ می‌گوید: «چه مسئله احمقانه‌ای، به هر چیزی که فکر کنید، آن را خواهید شناخت» (Gilson, 2002, p.78).

دکارت در ادامه می‌نویسد: «اما همه این صفات به گونه‌ای است که هر قدر عمیق‌تر در آن‌ها تأمل می‌کنم، کم‌تر به نظر می‌رسد که بتوانند تنها از خود من صادر شده باشند. بنابراین، ... باید نتیجه گرفت که خدا بالضروره وجود دارد» (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۶۳). چنین تحلیل‌هایی دکارت را به این نتیجه می‌رساند که ذهن انسان نمی‌تواند چنین تصویری را از خودش به دست آورد. به عبارت دیگر، انسان در مقام جوهر متناهی نمی‌تواند ایده‌ای از جوهر نامتناهی داشته باشد، مگر اینکه آن ایده را از جوهر موجود و نامتناهی گرفته باشد. پس، ایده خدا در ما فطری است. اما ممکن است در اینجا سوالی مطرح شود: آیا انسان نمی‌تواند با سلب ایده تناهی، ایده نامتناهی را تصور کند؟ به نظر دکارت این امر غیرممکن است، زیرا ایده نامتناهی به نوعی مقدم بر ایده تناهی است. نکته این است که اگر انسان نتواند تناهی را به یک موجود کامل و نامتناهی مرتبط سازد، نمی‌تواند از تناهی خود آگاه شود. روشی حقیقی که ذهن متناهی از طریق آن بتواند خود را به امر نامتناهی بگشاید و به صورت روشمند و منطقی آن را بشناسد، این است که از ایده‌ای بهره‌بردار که صادقانه خود را به صورت امر نامتناهی نشان دهد و متعلق واقعی، اما بدون اینکه فرض کنیم آن را در بر دارد و بدون اینکه فاصله‌ای که آن را از ما جدا می‌سازد، پنهان سازیم. تنها از طریق این فاصله است که ذهن متناهی می‌تواند به نامتناهی نزدیک شود (Bassade, 2006, p.180). علاوه بر این، هرچند انسان ماهیت نامتناهی را درک نمی‌کند و این بدان معنا است که «غیر قابل فهم بودن بخشی از مضمون قابل فهم بودن خدا است» (Agostini, 2019, p.212)، با این حال ایده آن چنان واضح و متمایز است که دکارت متقاعد می‌شود واقعیتی بیش از هر ایده دیگری دارد و نمی‌تواند ساخته ذهن خود او باشد.

دکارت در ادامه ایده دیگری از خدا ارائه می‌دهد و او را به عنوان «موجود کامل» معرفی می‌کند. از نظر دکارت، نگاهی به صفات مختلف خداوند نشان می‌دهد که هر یک از آن‌ها در نوع خود کامل هستند، به طوری که می‌توان آن‌ها را ذیل صفت «کمال» قرار داد (دکارت، ۱۳۷۸، ص ۶۷). از این‌رو، چنین نتیجه می‌گیرد که هیچ تصویری درباره خدا واضح‌تر و متمایزتر از تصور موجود کامل مطلق نیست. اما چه کسی این تصور کمال را در ذهن انسان قرار داده است؟ از آنجایی که به باور دکارت، انسان موجودی ناقص، محدود و پایان‌پذیر است، نمی‌تواند موجد این تصور باشد. پس، باید موجود

کاملی وجود داشته باشد که تصور چنین کمالی را در ذهن انسان پدید آورده باشد و آن چیزی جز خدا نیست (Cottingham, 1986, p.57).

اما ضعف اصلی این استدلال را می‌توان به شرط ذهنی نقطه عزیمت استدلال مرتبط دانست. بحث در اینجا با ایده خدا و از این رو، محتوای ذهن انسان شروع می‌شود. دکارت به دنبال علتی برای ایده خدا در ذهن انسان است. او نمی‌خواهد وجود مطلق را با تحقیقی در نظم طبیعی جهان توجیه کند، بلکه این کار را بر اساس احساسات فردی و دلایل شخصی انجام می‌دهد. بر این اساس، می‌توان مدعی بود که دکارت وجود خدا را به آگاهی انسان وابسته می‌سازد. پس، «ایده خدا چیزی بیش از ابداع ذهن انسان نخواهد بود و در واقع، خدا وجود ندارد» (Westphal, 1993, p.132). هرچند دکارت می‌کوشد حقیقت را از طریق نور عقل دنبال کند و نه با حمایت ایمان، با این وجود نقطه عزیمت این فلسفه، جهان چیزهای متعالی نیست، بلکه محتوای ذهن است. پارادوکس خاص فلسفه دکارت عبارت است از بازگشت به مفهومی از خدا که آن را در ذهن خود کشف کرده بود.

علاوه بر این، دکارت در فلسفه خود مفهومی از خدا ارائه می‌دهد که با دیدگاه دینی تفاوت دارد. او در *اصول*، خدا را به عنوان «علت نخستین حرکت» معرفی می‌کند (دکارت، ۱۳۹۰: ۳۱۹) که در ابتدا ماده را همراه با حرکت و سکون خلق کرده و همچنان همان مقدار حرکت اولیه را حفظ می‌کند. جهان دکارت جهان گویچه^۱مانندی است که کاملاً مطابق با قوانین ریاضی عمل می‌کند.

۳-۲. گذر از واجب الوجود به خدای خالق

دکارت با استدلال‌هایی که برای وجود خدا ارائه می‌دهد، مفهوم خاصی از ذات خدا را مطرح می‌کند. خدا در نظام فلسفی وی تنها با یک عنوان ظاهر می‌شود: خالق جهان. در حالی که خدای دینی چیزی فراتر از یک خدای خالق است. بر این اساس، دکارت تنها آن صفاتی را به خدا نسبت می‌دهد که او را به عنوان به وجود آورنده جهان نشان دهد تا با نظام فلسفی او مطابقت داشته باشد، یعنی طرح مکانیکی که در آنجا می‌توان هر چیزی را بر اساس ویژگی‌های هندسی فضا و قوانین فیزیکی طبیعت توضیح داد.

طبیعی است ذات موجود نامتناهی که بدین صورت درک شود، دیگر وجود محض نخواهد بود،

۱. گویچه: [چ/چ] (امصغر) گوی کوچک. گوی خرد. گویک. گویچه. رجوع به گویچه شود. در تداول علمی، آن را به جای گلبول به کار برند. رجوع به گلبول شود. مترادف ذره، گلبول، گویچه، تیزه، جسمک (دهخدا، ۱۳۸۷).

بلکه منشأ وجود عالم بودن بطن ذات خدای دکارتی را شکل می‌دهد. بنابراین، نهایت کار خدا این است که علت ذات جهان باشد. چنین تغییر نگرشی عواقب جدی در پی داشت. به قول ژیلسون، «درست است که خدای مسیحی بیش از هر چیزی خالق است، اما خالق بودن ذات خدای مسیحی را تشکیل نمی‌دهد. ذات خدای حقیقی مسیحیان، خلقت نیست، بلکه وجود است» (Gilson, 1999, p.85). کسی که وجود دارد، می‌تواند خلق کند، اما او به این دلیل وجود ندارد که - صرفاً - خالق اشیاء یا رویدادهای عالم باشد. او به این دلیل خلق می‌کند که در عالی‌ترین سطح وجود قرار دارد. برجسته‌ترین ویژگی چنین خدایی این است که عملکرد خالق بودن او به کلی تمامی ذات وی را تشکیل می‌دهد. بدیهی است که خدای دینی، خدای خالق جهان نیز است، اما او چیزی فراتر از آن نیز هست. اما در نظام فلسفی دکارت خدا محکوم شده است که تا این سطح تنزل کند. بنابراین، در پی این نگرش دکارت، ذات خدا که همان وجود محض بود، از دست رفت. از سوی دیگر، دکارت نه تنها مفهوم ماهیت خدا را تغییر داد، بلکه خدا را از جهان نیز دور کرد، زیرا هر چند خدا حافظ وجود جهان است، اما هیچ‌گونه دخالتی در آن ندارد. جهان متحرک از قوانین خاص خودش پیروی می‌کند، یعنی قوانین ماشین‌ها. خداوند پس از طراحی جهان آن را کنار گذاشته است. به طوری که دکارت در گفتار بیان می‌کند: «بعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقرر داشته و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است که پس از آن که به قدر کفایت اندیشه کردیم، نمی‌توانیم شک نماییم که در عالم هست یا روی می‌دهد، قوانین مزبور کاملاً در آن مرعی می‌باشد» (دکارت، ۱۳۸۳، ص ۶۳۱).

چنین برداشتی از خدا در آن زمان تأثیر بسزایی بر نگرش دینی آن دوران داشت و حلقه‌های دینی بیشتر روی خدایی متمرکز شدند که ذات وی آفرینش بود و نه وجود. بر این اساس، اتفاقی نیست که در اواسط قرن هفدهم دئیسم در اروپا ایجاد شد که دین طبیعی نامیده می‌شد و در آن دیگر ارزشی برای وحی، الوهیت مسیح و معجزه‌ها قائل نبودند و این چنین بود که، «دین مبتنی بر خدای خالق، جایگزین دین متکی بر وحی شد» (Hick, 1990, p.5).

دکارت در اثر مشهور خود، تأملات در فلسفه اولی، با پیشروی از طریق یکسری از شک‌های اغراق‌آمیز به این نتیجه می‌رسد که ما هیچ پایه و اساس مشخصی برای اینکه جهان خارج وجود دارد، نداریم. هر آنچه را که از طریق اندام‌های حسی خود درک می‌کنیم، ممکن است توهمات باشد که شیطانی فریبکار آن‌ها را در اذهان ما قرار داده است. او با این روش درصدد بود تمامی تصوراتی را که ممکن است در معرض کوچک‌ترین تردیدی قرار بگیرد، کنار بگذارد و به این ترتیب در ابتدای تأمل دوم

به این نتیجه متقن دست می‌یابد که «می‌اندیشم، پس هستم».^۱ به باور دکارت، هر کسی که به شیوه درستی فلسفه‌ورزی کند، به این حقیقت به عنوان «استوارترین و پابرجاترین حقیقت» اذعان خواهد داشت (دکارت، ۱۳۸۳، ص ۶۲۵). از نظر او، حتی اگر شیطانی فریبکار او را در مورد مسائل مربوط به امور دنیوی فریب دهد، غیرممکن است که بتواند او را در مورد وجود خودش فریب دهد.

به باور دکارت، با کنار گذاشتن تمامی چیزهایی که معمولاً به خود نسبت می‌دهیم، می‌توانیم دریابیم که کاملاً بدیهی و روشن است که من هستم. تنها چیزی که نمی‌توانیم در آن شک کنیم، این است که ما در حال شک کردن، یا به طور کلی در حال تفکر هستیم، زیرا «شک کردن نیز شکلی از تفکر است» (Gaokroger, 2007, p.72). عمل شک کردن چیزی را بر من آشکار می‌کند که نمی‌توانم در آن شک کنم، یعنی اینکه در حال تفکر هستم و اینگونه است که کوگیتو^۲ فرایند شک کردن را متوقف می‌کند. او می‌تواند این کار را انجام دهد، زیرا به امری واضح و متمایز دست یافته است. او وضوح و تمایزی را که با آن قضیه‌ای را درک می‌کنیم، مقوم صدق یا کذب یک گزاره در نظر می‌گیرد و با استناد به ضمانت الهی مدعی می‌شود که وضوح و تمایز ملاک ما در این کار است. بر این اساس، اعلام می‌کند که شناخت بقیه چیزها نیز به شناخت خدا بستگی دارد. تأمل‌گر دکارتی فکر می‌کند می‌تواند «از اندیشه خدای واقعی، که همه گنجینه‌های حکمت و علوم در آن نهفته است» (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۷۹)، راهی برای دستیابی به شناخت چیزهای دیگر بیابد و این چنین است که دستیابی به معرفت خدا «راه را برای علوم، به فهم علمی واقعی باز می‌کند» (Cottingham, 2007, p.294). بنابراین، در فلسفه دکارت، عقل و قدرت الهی منبع حقیقی هر واقعیتی معرفی می‌شود؛ هم منبع هر آنچه وجود دارد و هم منبع شناخت انسان. این قدرت و عقل جهان را از هیچ به وجود آورده و قوانین منطق و ریاضیات را بر آن جاری ساخته است. بر این اساس، می‌توان گفت که خدا در فلسفه دکارت اصلاً کارکرد دینی ندارد و فقط ضامن معرفت یقینی انسان محسوب می‌شود.

۴. ذهن متفکر

اما این «من» کیست؟ تا پیش از آن تصور بر این بود که «من» یا حیوان ناطق یا ترکیبی از نفس و بدن است. اما از آنجایی که فهم دو مفهوم «حیوان» و «ناطق» مستلزم سیری قهقرایی در فهم مفاهیم

1. I think, therefore I am

2. Cogito ergo sum

دیگری است، کنار گذاشته می‌شود. پس، آیا «من» ترکیبی از نفس و بدن است؟ از آنجایی که دکارت با پیش گرفتن روش شک، باور به وجود بدن و اندام‌های حسی خود را کنار نهاده بود، پس، بدن نیز از این ترکیب حذف می‌شود. او در جستجوی حقیقت مدعی می‌شود: در واقع، حتی نمی‌دانم بدن دارم یا نه. شما به من نشان داده‌اید که می‌توان در آن شک کرد. ممکن است اضافه کنم که من نمی‌توانم کاملاً بدن خود را انکار کنم. با این وجود، حتی اگر همه این پیش‌فرض‌ها را دست‌نخورده حفظ کنیم، این امر مانع اطمینان من از وجود خودم نخواهد شد. برعکس، این پیش‌فرض‌ها به راحتی اطمینان مرا نسبت به وجود خودم و بدن نبودن تقویت می‌کند. در غیر این صورت، اگر به بدنم شک داشتم، به خودم نیز شک می‌کردم و نمی‌توانم در این مورد شک داشته باشم. من کاملاً مطمئن هستم که وجود دارم، بنابراین، مطمئن هستم که کاملاً غیرممکن است در آن شک کنم (Cottingham & et al., 1991, p. 412).

از آنجایی که من جسمی ندارم، پس، نمی‌توانم تمامی چیزهایی را که به طبیعت من مربوط می‌شود، داشته باشم و نیز، اگر بدن ندارم، نمی‌توانم هیچ یک از عملکردهایی را که معمولاً به نفوس نباتی و حساس نسبت داده می‌شود، داشته باشم. عملکردهای تغذیه و حرکت از طریق تغییراتی روی می‌دهند که در بدن اعمال می‌شود و اگر جسمی وجود نداشته باشد، رخ نخواهند داد.

اینک تنها چیزی که باقی مانده است، «چیزی است که می‌اندیشد» (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۴۲). من حتی اگر بدنی هم نداشته باشم، باز هم می‌توانم بیندیشم و «این دانش نتیجه استدلال یا اطلاعات شما نیست که از طریق معلمین به شما منتقل شده باشد. این چیزی است که ذهن شما آن را می‌بیند، احساس می‌کند و آن را به کار می‌برد» (Cottingham & et al., 1991, p.331). بنابراین، اعمال شک در همه امور جسمانی، مفهوم ساده لوحانه من از خودم را پالایش می‌کند، تا جایی که تنها یک مفهوم باقی می‌ماند: اندیشه. تا پیش از دکارت تصور بر این بود که نفس انسان چیزی است که هم می‌اندیشد و هم مبدأ حیات است، اما دکارت مدعی می‌شود که، «من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او اندیشیدن است» (دکارت، ۱۳۸۳، ص ۶۲۵). اما چیزی که می‌اندیشد، چگونه چیزی است؟ قطعاً چیزی است که «شک می‌کند، می‌فهمد، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند» (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۴۲). به باور دکارت، اینها روش‌های مختلف اندیشیدن هستند و می‌توان آن‌ها را به «من» منتسب کرد.

با توجه به این ویژگی‌هایی که دکارت به جوهر اندیشنده نسبت می‌دهد، می‌توان گفت که منظور او از نفس، چیزی جز ذهن نیست. این گذر از معنای نفس به ذهن را می‌توان در این عبارت او دید:

بنابراین، شاید انسان اولیه میان مبدأ تغذیه، رشد و نمو، و مبدأ اعمال دیگری که در آن‌ها با حیوانات مشترک هستیم و آن‌ها را بدون فکر و اندیشه انجام می‌دهیم، از سویی، و مبدئی که به واسطه آن می‌اندیشیم، از سوی دیگر، فرق نمی‌نهاد و بر این اساس، اصطلاح واحد «نفس»^۱ را بر هر دوی این مبادی اطلاق می‌کرد، اما وقتی بعدها به تمایز میان اندیشه و تغذیه پی می‌برد، عنصر اندیشنده را «ذهن»^۲ نامیده و آن را بخش اصلی نفس می‌شمارد. در مقابل، من با تشخیص اینکه در ما مبدأ نخست به کلی - و نوعاً - متفاوت از مبدأ دوم است، گفته‌ام که اصطلاح «نفس» وقتی به هر دوی این مبادی اشاره دارد، مبهم است. اگر قرار است «نفس» را به معنای دقیق آن، یعنی به معنای «فعلیت نخستین» یا «صورت اصلی» در نظر بگیریم، باید این اصطلاح را چنان بفهمیم که فقط بر مبدأ اندیشه در ما قابل اطلاق باشد؛ و من برای پرهیز از ابهام، تا حد امکان به جای «نفس» اصطلاح «ذهن» را به کار برده‌ام، زیرا ذهن را نه به منزله بخشی از نفس، بلکه به منزله تمامیت نفس اندیشنده در نظر می‌گیرم (Cottingham et al., 1991, p.246).

شناخت ما از خودمان در مقام جوهر متفکر، شناختی ماهوی از ذهن در اختیار ما قرار می‌دهد؛ اینکه ذهن چیست و محمولاتی که بدان نسبت داده می‌شود. چنین نگرشی باعث می‌شود دکارت ذهن را از تمام صفات بدنی مبرا بداند و بر این اساس، ادعا می‌کند که می‌تواند تصور کند بدنی ندارد؛ اما نمی‌تواند تصور کند که اصلاً وجود ندارد. او با حذف تمام ویژگی‌های مادی، شکل جدیدی از وجود را برای ذهن قائل می‌شود. او ذهن را جوهری می‌داند که صفت ذاتی آن اندیشیدن است و از این طریق، آن را از حیطة وجود دنیوی بیرون می‌راند. بر این اساس، مرز محکمی بین ذهن و بدن قائل می‌شود و تمامی فکر و معنا را به قلمرو ذهنی انتقال می‌دهد. از نظر دکارت، «دیدن واقعیت به عنوان یک سازوکار ناب، راهی برای ایجاد این مرز است که برای آن ضرورت دارد» (Taylor, 2007, p.14). دکارت در ادامه دستیابی به شناختی از خدا، حقایق ریاضی و حقایق درباره وجود و ماهیت جهان محسوس را بر شناخت خود مبتنی می‌سازد.

اما دکارت در اوایل قواعد هدایت، ذهن را به منزله یگانه جایگاه تمامی فعالیت‌های شناختی در نظر می‌گیرد. او در قاعده ۱۲ توضیح می‌دهد که ما برخلاف حیوانات، تنها یک قوه شناختی داریم که به معنای صریح کلمه کاملاً مستقل از جسم است. او در قواعد، اغلب از اصطلاح عقل استفاده می‌کند تا

1. Soul

2. Mind

بتواند این قوه را توصیف کند. به باور دکارت، هر کسی می‌تواند از عقل خود برای تعیین درستی یا نادرستی هر موضوعی که می‌تواند مورد بررسی عقلانی قرار بگیرد، استفاده کند. اگر به نظر می‌رسد که برخی از افراد عاقل‌تر از برخی دیگر هستند، به این دلیل نیست که «برخی از ما عاقل‌تر از دیگران هستیم، بلکه صرفاً به این دلیل است که افکار خود را از مسیرهای مختلف هدایت می‌کنیم و به همان چیزها توجه نمی‌کنیم، زیرا داشتن ذهن خوب کافی نیست، مسأله اصلی این است که آن را به درستی به کار ببریم» (Cottingham & et al, 1991, p.111). هرچند تفاوت در آموزش و پشتکاری که در قبال خود داریم، بر میزان رشد ظرفیت عقلانی ما تأثیر می‌گذارد، اما با این وجود، ظرفیت عقلانی هر انسانی همانند سایر انسان‌ها است. انسان تنها در صورت داشتن ذهن عاقل، به انسان تبدیل می‌شود.

دکارت با اولویت قائل شدن برای ذهن متفکر، شیوه فلسفه‌ورزی را تغییر داد. پس از آن، دیگر بحث از وجود نبود، بلکه این آگاهی بود که پشتوانه ضروری هر چیزی در نظر گرفته می‌شد. پس از دکارت، فلسفه به دانش اندیشه ناب تبدیل شد. هر آنچه وجود دارد، محتوای آگاهی انسان محسوب می‌شود و فلسفه با موجوداتی سروکار می‌یابد که در آگاهی وجود دارند و نه مستقل از آن. عقل به ما می‌گوید چه چیزی بهترین است و ما برای کسب آن، چه باید انجام دهیم. دکارت با پیگیری این برنامه، تقابلی میان عقل و ایمان به وجود آورد. او که درصدد اصلاح اشتباهات فلسفه قرون وسطی بود، بیش از هر متفکر دیگری در پیشبرد روند سکولاریزاسیون تلاش کرد و قرن‌ها بعد از او نیز تلاش برای استقلال عقل ادامه یافت و جدایی عقل از ایمان تا جایی پیش رفت که «ایمان به امری حاشیه‌ای تبدیل شد» (Steiner, 2013, p.101) و فلاسفه اروپایی مانند ایمانوئل کانت^۱ تلاش کردند که حتی اصول اخلاقی را بر پایه‌ای کاملاً سکولار پایه‌ریزی کنند.

از سوی دیگر، فلسفه دکارت به تدریج ارتباط انسان را با خدا تضعیف کرد. به باور او، انسان با استفاده از قوه تعقل می‌تواند از تناهی خود فراتر رود. هدیه‌ای که بنا بر نظر دکارت، به مانند نور درخشانی در نفس هر انسانی می‌درخشد، نور طبیعی یا نور عقل است که خدا آن را به هر انسانی بخشیده است. اما پروژه جاه‌طلبانه دکارت در راستای تأسیس یک نظام فلسفی جدید تنها با مبانی عقلانی برآورده نمی‌شد. هدف او از استفاده از چنین شهودهای ضعیفی، روشن نمودن آتش کاملاً فزوانی بود که «غناى واقعی روح ما را به منصفه ظهور می‌رساند ... ابزاری را در اختیار ما قرار می‌دهد که هر کدام از ما به وسیله آن قادر خواهیم بود ... به تمام دانشی دست یابیم که برای گذران زندگی بدان نیاز داریم» و «ابزاری که از آن برای

کسب عناصر پیچیده دانشی استفاده می‌کنیم که عقل انسان می‌تواند آن را در اختیار داشته باشد» (Cottingham & et al., 1991, p. 400). به باور دکارت، ذهن به طور ذاتی مقدمات حقیقت را در خود دارد و این مقدمات پایه و بنیاد دانشی را شکل می‌دهد و این نوید را به انسان‌ها می‌دهد که سرور طبیعت باشند و در نتیجه، همانند سلف خود فرانسیس بیکن^۱، فلسفه را به سوی حکمت دنیوی سوق داد.

۵. معنای حیات و مرگ

همان طور که دیدیم، دکارت با شک در دانش سنتی، نقش حواس و حتی بدن خود به چیزی دست یافت که دیگر نمی‌توانست در آن شک کند؛ وجود خودش در مقام جوهر متفکر. این امر باعث شد دکارت انسان را به دو جوهر مستقل و متفاوت تقسیم‌بندی کند: ذهن یا امر اندیشنده و جسم یا امر ممتد. خود حقیقی کاملاً با ذهن یکی است و بدن چیزی است که من آن را دارم، شیء مادی که بی‌واسطه بدان متصل هستم و بدون آن نمی‌توانم به حیات خود ادامه دهم. از نظر او، بدن انسان یک طبیعت کاملاً منفعل است که تنها از ویژگی امتداد بهره‌مند بوده و هیچ بهره‌ای از قوه عقل یا حرکت ندارد. او توانایی‌های انسان را به ذهن غیرمادی نسبت می‌دهد و در این باره می‌نویسد: «فقط یک نفس در انسان وجود دارد: نفس عاقل. هیچ عملی را نمی‌توان انسانی حساب کرد، مگر اینکه به عقل وابسته باشد» (Descartes, 1970, p.182).

۵-۱. معنای بدن

از نظر دکارت، بدن انسان ماشین پیچیده‌ای است که توسط علّیت مکانیکی به پیش رانده می‌شود و می‌توان آن را توسط ریاضیات تحلیل کرد (Cottingham & et al., 1985, p.326). همچنین در رساله در باب انسان می‌گوید: «به نظر من، بدن فقط مجسمه یا ماشینی است که از خاک ساخته شده است» (Descartes, 1972, p. 99). بر این اساس، بدن به منزله ماشینی در نظر گرفته می‌شود که مرکب از اجزای مختلف است و می‌توان تمام وجوه آن را به کوچک‌ترین اجزای تشکیل‌دهنده فروکاست. نکته‌ای که باید در اینجا بدان اشاره کرد این است که دکارت در تعبیر بدن به ماشین به شدت تحت تأثیر ماشین‌های عصر خود قرار داشت که به نظر می‌رسید، زنده هستند. او با چنین ماشین‌هایی آشنایی داشت و عملکرد آن‌ها را با جانداران مقایسه می‌کرد. او در این باره می‌گوید: ما ساعت‌ها، فواره‌های مصنوعی، آسیاب‌ها و ماشین‌های مشابه دیگری را می‌بینیم، که اگرچه ساخت دست انسان هستند، اما

1. Francis Bacon

می‌توانند به طرق مختلفی حرکت کنند. من هیچ تمایزی میان ماشین‌های ساخت دست صنعت‌گر و بدن‌های مختلفی که طبیعت به تنهایی ایجاد می‌کند، نمی‌بینم (Descartes, 1972, p. 99).

او در رساله «در باب طبیعت انسان»، ساختار مکانیکی بدن انسان را با مقایسه آن با یک باغ توضیح می‌دهد: به همین ترتیب، ممکن است شما در باغ‌های پادشاهان فواره‌هایی را دیده باشید که آبی که از سر آن فوران می‌کند، برای حرکت دادن ماشین‌های مختلف کافی است. همچنین به کار انداختن ابزارهای مختلف بسته به چینش لوله‌هایی دارد که آب از طریق آن‌ها هدایت می‌شود. در واقع، شاید بتوان عصب‌های ماشینی را که من توصیف می‌کنم، با لوله‌های فواره‌ها مقایسه کرد، ماهیچه‌ها و تاندون‌های آن را با ابزارهای مختلفی که برای به حرکت درآوردن آن‌ها استفاده می‌شود و ارواح حیوانی آن را با آبی که از آن‌ها عبور می‌کند، قلب را با منشأ آب و حفره‌های مغز را با ذخیره‌گاه‌های آب. علاوه بر این، فعالیت‌های دیگری چون نفس کشیدن که برای این ماشین کاملاً عادی و طبیعی است و به گذر ارواح بستگی دارد، شبیه حرکات ساعت یا آسیاب‌ها هستند که جریان عادی آب باعث استمرار آن می‌شود (Descartes, 1972, p.101).

او از غارهای زینتی و فواره‌ها به عنوان عوامل ایجاد چنین چشم‌اندازهایی استفاده می‌کند که همانند تن‌های شگفت‌انگیز انسان کار می‌کنند. طبق دیدگاه او، باغ بر اساس قواعد ساختاری و هیدرولیکی کار می‌کند که باعث استمرار حرکت آن می‌شوند. بدن انسان نیز بر اساس ترکیبی از ابزارهای فنی به تصویر کشیده می‌شود که اندام‌ها و اعضای آن همانند فنرها و وسایل دیگری چون کانال‌ها عمل می‌کنند، یعنی مسیری برای جریان گردش خون و ارواح حیوانی هستند. نکته قابل توجه توصیف دکارت این است که سیستم گردش خون، محل رفت و آمد ارواح حیوانی در نظر گرفته می‌شود. از نظر او، «ارواح حیوانی بخش‌های ثابت و شفاف هستند که از طریق فرایند تصفیه مکانیکی از هم جدا می‌شوند» و «در غده صنوبری در حفره مغز قرار دارند» (Descartes, 1972, p.101). این گویچه‌های ریز، «شکل خون» دارند و ظرافت آن‌ها به حدی است که همانند «یک باد ملایم» یا «شعله‌ای سرزنده و خالص»، به نظر می‌رسند (Descartes, 1972, p.103). دکارت همچنین، سیستم عصبی را با سیستم لوله‌کشی باغ مقایسه می‌کند. او جریان عصبی را همانند الگوی هیدرولیکی^۱ در نظر می‌گیرد که مستلزم درهای کوچک یا دریچه‌هایی روی اعصاب است. اعصاب با عبور ارواح حیوانی جان می‌یابند و این توانایی را دارند که شکل ماهیچه‌ها را تغییر دهند.

دکارت مقایسه بدن را با باغ‌های زمان خود ادامه می‌دهد و اعیان بیرونی و توانایی آن‌ها برای تحریک اندام‌های حسی را با بازدیدکنندگان باغ مقایسه می‌کند که ناآگاهانه ماشین‌هایی را به کار می‌اندازند که منظره جالبی را به وجود می‌آورد: اعیان خارجی که صرفاً با حضور خود اندام‌های حسی [بدن] را تحریک می‌کنند و باعث می‌شوند آن‌ها بر اساس نحوه تمایل اندام‌های مغز، به طرق مختلفی حرکت کنند، همانند بازدیدکنندگانی هستند که وارد غارهای زینتی فواره‌ها می‌شوند و ناآگاهانه باعث حرکاتی می‌شوند که پیش چشم‌های آن‌ها روی می‌دهد. آن‌ها با پا گذاشتن روی کفپوش‌هایی وارد می‌شوند که طوری چیده شده‌اند که گویی برای مثال به دیانایی نزدیک می‌شوند که در حال شستشو است، آن‌ها باعث می‌شوند که نپتون^۱ نزدیک شود و با نیزه، خود آن‌ها را تهدید کند؛ یا اگر در جهت دیگری پیش روند، باعث می‌شوند هیولای دریای بیرون بیاید و به روی آن‌ها آب بپاشد (Descartes, 1972, p.101).

در این توصیف، مصنوعات ماشین هیدرولیکی^۲ مشابه انسان به کار گرفته می‌شوند. حرکات رقص‌آمیز این وسیله‌ها که با حرکات و واکنش ناظران همراه است، حرکت خودمختار آن‌ها را به رخ می‌کشد و چنین به نظر می‌رسد که گویی شخصیتی دارند. حرکات به ظاهر خودمختار این ماشین‌ها توهم عاملیت را ایجاد می‌کند؛ آن‌ها به طور مکانیکی شبیح انسان را ایجاد می‌کنند، زیرا به نظر می‌رسد که گویی به خواست خودشان حرکت می‌کنند.

دکارت در خاتمه رساله، با تکرار موضع مکانیکی خود، به شرح و تفصیل قبلی خود در رابطه با ارتباط میان اندام‌های بدن با کارکردهای آن‌ها اشاره می‌کند: «این حرکات که از چینش اندام‌های بسیار ریز اندام‌های ماشینی^۳ ناشی می‌شود، همانند حرکات ساعت یا ماشین طبیعی دیگری است که از چینش وزنه‌ها و چرخ دنده‌ها نشأت می‌گیرد» (Descartes, 1972, p.108). حرکات یا عملکردهای بدن فقط از ماده و موقعیت اندام‌ها ناشی می‌شود که همانند چرخ‌دنده‌های ماشین دانسته می‌شوند. توانایی حرکت فقط به چینش و موقعیت اندام‌های بدن بستگی دارد و از این‌رو، نیازی به یک اصل خارجی حیات‌بخش نیست. در واقع، این حرکات باعث ایجاد توهم در بیننده می‌شود و این تصور را در او ایجاد می‌کند که جسمی زنده است. به طوری که دکارت متعاقباً توضیح می‌دهد که این عملکردها این امکان را به ماشین می‌دهد که «روح نباتی یا حساس یا اصل حرکت یا حیات دیگری جدای از خون و ارواح

1. Neptune

2. Hydraulic machine

3. Machine organs

حیوانی در آن تصور نشود» (Descartes, 1972, p.108). او با این ادعا این دیدگاه را انکار می‌کند که روح به بدن حیات می‌بخشد و با رد آن بر ماهیت کاملاً مادی و مکانیکی بدن تأکید می‌ورزد. بر این اساس، حرکات و کارکردهای بدن به تنهایی توسط ماده و موقعیت اندام‌ها توصیف می‌شود و دیگر نیازی به مبدأ حیات در آن دیده نمی‌شود. برابر دانستن بدن با ماشین و حذف عامل حیات از آن، بدن را به قلمرو حیوانات فرومی‌کاهد. از این‌رو، بدن دیگر به عنوان پدیدار طبیعی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه تجسد غایی^۱ صنعت و ماشین است. دکارت پیش از این در رساله خاطر نشان کرده بود که «هنگامی که يك نفس عاقل در این دستگاه حضور داشته باشد، مغز را به عنوان صندلی ریاست خود در اختیار خواهد داشت و مانند نگهبان چشمه در آن ساکن خواهد شد» (Descartes, 1972, p.101). ذهن عاقل در بدن ماشینی همانند شبیحی در ماشین، به عنوان عامل و مدیر عملکردهای مکانیزه بدن ساکن می‌شود و دیگر لزومی ندارد در مورد ذهن به عنوان چیزی که بدن را به حرکت در می‌آورد و بدان حیات می‌بخشد، بیندیشد.

۵-۲. معنای مرگ

دکارت ماشین را وسیله‌ای مرکب از اجزای مختلف می‌داند که می‌توان از آن برای تغییر نیروهای طبیعت استفاده کرد. همچنین می‌توان آن‌ها را بر اساس میزان پیچیدگی‌شان طبقه‌بندی نمود. دکارت از کلمه ماشین به عنوان نوعی ابزار یادگیری استفاده می‌کند که معنای اولیه ماشین نیز به طور ضمنی در آن قرار دارد؛ به این معنا که می‌توان ماشین‌ها را به عنوان نماد خلاقیت^۲ بشری در نظر گرفت که می‌تواند در طبیعت دست ببرد. پس، از نظر او، ماشین فقط شباهت فنی یا مکانیکی با طبیعت ندارد، بلکه ویژگی مصنوع بودن آن حاکی از حذف تمایز میان امر طبیعی و امر مصنوع است. او در رساله «در باب انسان» در این باره می‌نویسد: به نظر من، بدن چیزی جز مجسمه یا ماشین ساخته شده از خاک نیست، که خداوند آن را با این نیت ضمنی می‌سازد که تا حد ممکن شبیه ما باشد. بنابراین، خدا نه تنها به آن رنگ‌ها و شکل‌های اندام‌های بیرونی ما را می‌بخشد، بلکه در درون آن نیز اندام‌هایی را قرار می‌دهد تا بتواند راه برود، تغذیه کند، نفس بکشد و در حقیقت از تمام عملکردهایی تقلید کند که می‌توان تصور کرد از ماده نشأت گرفته‌اند و تنها به وضعیت اندام‌های ما وابسته هستند. ما ساعت‌ها، فواره‌ها و دیگر ماشین‌ها را می‌بینیم که اگرچه ساخته دست انسان هستند، اما این توانایی را دارند که به طرق مختلفی

1. Ultimate incarnation

2. Creativity

خود را حرکت دهند. اما به نظر من، این ماشین به دست خدا ساخته شده است و شاید شما فکر کنید که می‌تواند حرکات بیشتری در مقایسه با آنچه من فکر می‌کنم، انجام دهد و هنر بیشتری از آنچه بتوانم توصیف کنم، به نمایش بگذارد (Descartes, 1972, p.99).

بنابراین، دکارت با اشاره به عباراتی از کتاب مقدس درباره مجسمه‌ای که از خاک ساخته شده است، با بیان اینکه بدن نیز ماشینی است که تعمداً ساخته شده است تا شبیه انسان باشد، در این اسطوره دینی دست می‌برد. توصیف او از بدن انسان به منزله مجسمه باعث می‌شود این اعتقاد دینی نادیده گرفته شود که خدا با دمیدن نفس خود به انسان جان بخشیده است. همچنین انتساب تمام فعالیت‌های انسانی چون راه رفتن، نفس کشیدن و تغذیه به بدن، به سکولاریزاسیون^۱ آن می‌انجامد.

درست همان‌طور که هنرمندان ماشین‌هایی را تولید می‌کنند که خود می‌توانند حرکت کنند، خداوند نیز انسان را همانند وسیله ماشینی کاملاً پیچیده‌ای خلق کرده است. طبق این تبیین، «خدای خالق» به «خدای سازنده»^۲ (Fabricator) تبدیل می‌شود، «صنعت‌گر کاملی که از منابع و هنر سرشاری بهره‌مند است» (Descartes, 1972, p.99). ماشین دکارتی^۳ روگرفتی از طبیعت نیست، بلکه درصدد است که بر طبیعت غلبه کند. عمل خلقت الهی که حوزه جهان طبیعی را شکل می‌دهد، اینک به منزله شکلی از جعل تعریف می‌شود که مدام صنعت و هنر را درهم می‌آمیزد. بنابراین، جهان طبیعی به منطق مصنوع واگذار می‌شود، درست همان‌طور که ماشین جایگزین بدن می‌شود. «هدف نهفته در پس ایجاد ماشین، تقلید از طبیعت بود، اما در نظریه دکارت، ماشین معادل هوشمند طبیعت محسوب می‌شود. در فیزیک دکارتی جایی برای تفاوت وجودشناختی میان طبیعت و هنر وجود ندارد» (Jud Ovitiz, 2001, p.72). ماشین دکارتی روگرفتی از طبیعت نیست، بلکه با تبدیل شدن به معادل هوشمند طبیعت درصدد است بر آن استیلاء یابد. بدین منظور، او سازمان‌دهی را با جعل و دستکاری ترکیب می‌کند و تمایز میان طبیعت و هنر را می‌زداید.

دکارت با معادل دانستن خلاقیت فنی و هنری انسان و حذف تمایز میان طبیعت و هنر، به خلقت الهی جنبه دنیوی می‌بخشد. او همچنین با بیان اینکه طبیعت با ایجاد حیوانات، ماشین‌هایی برتر از ماشین‌های مصنوعی خلق کرده است، یک گام به جلو برمی‌دارد. «از آنجایی که هنر از طبیعت تقلید می‌کند و مردم

1. Secularization

2. Fake god

3. Cartesian machine

می‌توانند ماشین‌های مختلفی بسازند که بدون تفکر حرکت می‌کنند، به نظر منطقی می‌رسد که طبیعت بایستی ماشین‌های خودش را تولید کند که بسیار شکوه‌مندتر از ماشین‌های مصنوعی، حیوانات هستند» (Descartes, 1972, p.165). به نظر می‌رسد که دکارت قدرت برتر طبیعت در ایجاد حیوانات را تصدیق می‌کند. او حیوانات را چیزی جز ماشین نمی‌داند که بسیار پیچیده‌تر از ماشین‌های ساخت دست بشر می‌باشند.

همان‌طور که گفته شد، دکارت، برخلاف پیشینیان خود که نفس را عامل حیات می‌دانستند، نفس را به منزله ذهن متعقل در نظر می‌گیرد و بر این اساس، فرایندهای مکانیکی بدن خود را عامل حیات می‌داند. او در نامه‌ای به هنری مور^۱ می‌نویسد: «من حیات حیوانات را انکار نمی‌کنم، زیرا آن را صرفاً ناشی از گرمای قلب می‌دانم» (Descartes, 1970, p.245). از بین رفتن حیات، ناشی از جدایی نفس نیست: «مرگ هرگز ناشی از نفس نیست، بلکه تنها به این دلیل است که یکی از اندام‌های اصلی بدن از کار می‌افتد، و ما می‌توانیم حکم کنیم که تفاوت یک بدن زنده با یک بدن مرده در این است که اولی مثل یک ساعت یا ماشینی است (که به صورت خودکار عمل می‌کند)، که کوک شده باشد و در خود حاوی اصول حرکتی باشد که برای انجام آن‌ها طراحی شده است، به علاوه تمام امور دیگری که برای حرکت آن لازم است. بدن مرده مثل ساعت یا ماشینی است که شکسته باشد و اصول حرکت دیگر نتواند در آن عمل کند» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۳۹۵). بر این اساس، دکارت حیات را پدیداری مکانیکی قلمداد می‌کند که ارتباطی با نفس یا ذهن ندارد. این طور نیست که نفس مقوم حیات باشد، بلکه حیات است که به نفس غیرمادی امکان اتحاد با بدن را می‌دهد. بر همین اساس، مرگ نیز توقف مکانیکی بدن محسوب می‌شود و «هیچ‌گاه به واسطه غیاب نفس روی نمی‌دهد، بلکه تنها از آن روست که یکی از اجزای اصلی بدن فاسد می‌شود» (Cottingham & et al., 1985, p.329). بر این اساس، دکارت به طور مستقیم اصل حیات را به جای نفس در بدن قرار می‌دهد. اما همان‌طور که در نقل قول مذکور دیده می‌شود، حیات بدن بر اساس کارکردهای ماشین بی‌جان توصیف شده است. بدن می‌تواند محل حیات را تشکیل دهد، زیرا حیات خود اساساً مطابق با «عدم حیات» تجدید حیات یافته است. بر این اساس، چنین دیدگاهی به این نتیجه منجر می‌شود که «سلامتی، بیماری و مرگ معنایی فراتر از واقعیت بیوفیزیکی ندارند تا ابزارهای تجربی و عقلانی آن‌ها را تعیین کنند» (Mc Guiere, 1985, p.273). بنابراین، از نظر دکارت، تصور اینکه مرگ جسمی به نوعی ناشی از فقدان «روح» است، خطایی جدی است.

۶. نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شد تا تأثیر اندیشه رنه دکارت در پیدایش سکولاریسم مدرن که منجر به تضعیف نقش معارف دینی و در نتیجه کم‌رنگ شدن نقش دین در جامعه مسیحی شد تبیین شود. رنه دکارت نه تنها در زمان حیات خود به فردی ضد دینی مشهور بود، بلکه پس از مرگش نیز با آموزه‌های فلسفی خود باعث شکل‌گیری الهیات طبیعی شد که ریشه‌های سکولاریسم را در خود داشت. دکارت در ابتدا با حذف وجود از صفات الهی، خدا را تنها به خصیصه خلقت محدود می‌کند و سپس در ادامه نیز صفت خالق بودن را از او حذف کرده و خدا را تنها ضامنی برای شناخت انسان می‌داند و از این طریق نقش خدا را از ابعاد مختلف زندگی انسان می‌زداید. اما تلاش‌های او فقط به اینجا محدود نمی‌شود و با کوگیتوی خود، (می‌اندیشم پس هستم) ذهن انسان را به محور و اساس تمام امور تبدیل می‌کند. بر این اساس، انسان دیگر در زندگی خود تنها می‌تواند به ذهن خود اتکاء کند و نیازی به موجودی متعالی به نام خدا ندارد. با تفوق ذهن، بدن انسان همانند سایر موجودات مادی به ماشینی تبدیل می‌شود که نفس یا روح در آن نقشی ندارد و تنها با خراب شدن یکی از اجزایش، حیات مادی آن خاتمه می‌یابد. به واقع، ایده خردگرایی دکارت با تأکید بر عقل و ادعای پذیرش امور واضح و متمایز باعث شد طرفدارانش به مواضعی دست یابند که انطباق آن‌ها با ایمان و حقایق دینی بسیار دشوار است و بر این اساس به تدریج با استمداد از اندیشه رنه دکارت منجر به لائیک شدن تفکر شدند و سکولاریسم مدرن را تقویت کردند. دکارت حکمت را کاملاً مبتنی بر عقل می‌داند و به باور او، در پیگیری خیرهای دنیوی نیازی به وحی الهی نیست. از نظر او این عقل انسان است که ما را از کارکردهای فرآیندهای مادی آگاه می‌سازد. بنابراین آموزه‌های وحیانی و معارف دینی در این خصوص قابل استناد نیستند و در نتیجه نهاد دین نقش مؤثری در امور جامعه و زندگی انسان ندارد.

— منابع —

- آریانپور، عباس (۱۳۷۰). *فرهنگ کامل انگلیسی-فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- دکارت، رنه (۱۳۸۳). *گفتار در روش*. در: *تاریخ حکمت در اروپا*. محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.
- دکارت، رنه (۱۳۸۷). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۹۰). *اصول فلسفه*. در: *فلسفه دکارت*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: الهدی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۷). *لغت نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سیف، سید مسعود (۱۳۹۲). *خدا در فلسفه دکارت*. پژوهش های علم و دین، شماره ۱.
- شعبانی، مصطفی؛ کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۵). *رابطه الهیات و فیزیک دکارت*. در: *اصفهان: همایش علمی - پژوهشی علم و دین*.
- شهرآیینی، مصطفی (۱۳۸۹). *تأملاتی در تأملات اولی*. تهران: ققنوس.
- قربانی، قدرت اله (۱۳۸۵). *پژوهشی تطبیقی در الهیات دکارت*. تهران: کلبه معرفت.
- Agostini, I. (2019). *Descartes's Philosophical Theology*. In: *Descartes and Cartesianism*, Edited by S. Nadler, T.M. Schmalz & D. Antoine-Mahut. Oxford: Oxford University Press.
- Bassade, J.M. (2006). *The Idea of God and The Proofs of His Existence*. In: *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. by J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruce, S. (1992). *Religion and Modernization Sociologists and Historians Debate the secularization*. Clarendon Press Publication.
- Cottingham & et al. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottingham & et al. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch & A. Kenny. Cambridge University Press
- Cottingham, J. (1986). *Descartes*. Oxford & New York: Basil Blackwell.
- Cottingham, J. (2007). *The Role of God in Descartes's Philosophy*. In: *A Companion to Descartes*, ed. by J. Broughton & J. Carriero. Blackwell Publishing.
- Descartes, R. (1970). *Philosophical Letters*. Trans. A. Kenny. Minneapolis: University of Minnesota press.
- Descartes, R. (1972). *Treatise on Man*. Trans. by T.S. Hall. Cambridge: Mars.
- Gaokroger, S. (2007). *Life and Works*. In: *A Companion to Descartes*, ed. by J. Broughton & J. Carriero. Blackwell Publishing.
- Gilson, E. (1999). *The Unity of Philosophical Experience*. Trans. by P. Hayes. New York: Charles Scribner's sons.
- Gilson, E. (2002). *God and Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Goudriaan, A. (2015). *Descartes, Cartesianism, and Theology*. In: U. Lehner, R.A. Muller, & G. Roeber (Eds.) *Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, Oxford University press.
- Hegel, G.W.F (1982). *Lectures on the History of Philosophy*. Trans. by R. Brown. Oxford: Clarendon Press.
- Hick, J.H. (1990). *Philosophy of religion*. New Jersey.
- Jud Ovitz, D. (2001). *The Culture of the Body-Genealogies of Modernity*. Michigan.

- Mazanka, P. (2003). *Natural Theology of Descartes and Modern Secularism*. *Studia Philosophiae Christianae*, 39/1, p.184-196.
- McGuire, M.B. (1985). *Religion and Healing*. In: *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, ed. by Ph.E. Hammond. Berkeley: University of California Press.
- Steiner, G. (2013). *Rene Descartes*. In: *Early Modern Philosophy of Religion*, Ed. by G. Oppy & N.N. Trakakis. London & New York: Routledge.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Westphal, M. (1993). *Suspicion and faith: The religious uses of modern atheism*. Michigan: Eerdmans Publishing Company.