

نقش خدا در نظام معرفت‌شناسی دکارت و اوگوستینوس

سیدمصطفی شهرآیینی^۱

مریم غازی^۲

چکیده

در نظام فلسفی دکارت خدا نقشی محوری ایفا می‌کند. برای تضمین اعتبار معرفتی که تأمل‌گر دکارتی به دست می‌آورد، اثبات وجود خدای غیر فریبکار ضروری است. به عقیده دکارت، وجود چنین خدایی را نه به واسطه حواس - که گاه ما را می‌فریبند و اعتمادپذیر نیست - بلکه باید به نحو شهودی، یعنی به نحو پیشینی، اثبات کرد. با توجه به این نکته، شیوه رویگردانی اوگوستینوس از حواس برای تأمل در باب خدا، راهگشای دکارت در کشف اصول اولیه فلسفه خود، بدون توسل به حواس بود.

برای بررسی نقش خدا در کسب معرفت نزد دکارت و اوگوستینوس، باید به این نکته توجه داشت که اوگوستینوس، همانند افلاطون، کلیات معقول را اصل و اساس عالم واقع می‌داند که در پرتو اشراق الهی از آنها آگاه می‌شویم. در واقع، اوگوستینوس خدا را نوری می‌داند که بدون او شناخت برای انسان ناممکن است، درحالی که به نظر دکارت، اساس عالم واقع، امور ریاضی، یعنی جزئیات معقول است که نه در خدا بلکه در ذهن انسان جای دارد و متعلق شهود قرار می‌گیرد و نقش خدای غیر فریبکار، جز تضمین اعتبار همین معرفت شهودی نیست. با این حال، دکارت در اثبات وجود این خدای غیر فریبکار از تقسیم‌بندی مراتب ادراک نزد اوگوستینوس بهره می‌برد.

در مقاله پیش رو، با توجه به همین تقسیم‌بندی، به تفاوت نقش خدا و میزان دخالت فرد در کسب معرفت نزد این دو متفکر می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها: خدا، شهود، اشراق، شناخت، عقل.

m_shahraeen@yahoo.com

ghazi.maryam@yahoo.com

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)؛

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی؛

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۸/۱۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

مقدمه

دکارت در نامه اهدای تأملات، هدف خود را از نوشتن این کتاب بررسی دو مسأله خدا و نفس معرفی می‌کند که به عقیده او در صدر مسائلی هستند که باید با براهین فلسفی اثبات شوند، نه کلامی؛ بنابراین، معتقد است این دو مسأله را نه از طریق ایمان بلکه با عقل فطری باید اثبات کرد (AT, VII, 1-2; CSM, II, 3).^۱

البته پیش از دکارت نیز در میان متفکران قرون وسطی افرادی چون اوگوستینوس، آنسلم، بوناونتورا و توماس آکوئینی با توسل به استدلال‌های فلسفی در پی اثبات وجود خدا بوده‌اند. در این میان، نویسندگان اعتراضات، بیش از همه به تأثیر اوگوستینوس بر نظام فکری دکارت، به‌ویژه در بحث از مسأله خدا و نفس اشاره کرده‌اند؛ گرچه پیگیری تأثیر فیلسوفان و متفکران دیگر بر دکارت چندان آسان نیست، چراکه دکارت نه تنها به ذکر نام افراد و عناوین آثاری که از آنها بهره برده بود، رغبتی نداشت بلکه خود این امر، هم نتیجه و هم ویژگی روش فلسفی او بود. روش دکارت مستلزم استقلال عقل بود، به طوری که در جستجوی حقیقت باید مفاهیم پیش‌پنداشته و هرگونه مرجعیتی، جز عقل کنار را گذاشت. او خود در نامه به بکمن، درباره بی‌اهمیتی اشاره به منابع مورد استفاده می‌نویسد:

بیهوده است که مانند شما به خود زحمت دهیم و در امر دارا بودن شناخت، بین آنچه از آن ماست و آنچه از آن ما نیست تمایز قائل شویم، درست مانند اینکه دارای قطعه‌ای زمین یا مبلغی پول باشیم. اگر شما چیزی را بدانید، آن چیز

۱. در ارجاع به آثار دکارت، مراد از «AT» *Oeuvres de Descartes*، مراد از «CSM» *The Philosophical Writings of Descartes*، و مراد از «CSMK» *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, *The Correspondence* می‌باشد.

کاملاً متعلق به شماست حتی اگر آن را از شخص دیگری آموخته باشید. (AT, I, 159; CSMK, 27)

آنتوان آرنو^۱، فیلسوف و متکلم یسوعی و نویسنده «دسته چهارم اعتراضات»، به خوبی به برخی از تشابهات و اختلاف نظر دکارت و اگوستینوس اشاره کرده است. بیشترین تأثیر اگوستینوس بر دکارت را می‌توان در بررسی مفهوم خدا و نقش او در شناخت پی گرفت؛ شیوه رویگردانی اگوستینوس از حواس برای تأمل در باب خدا و نفس، راهگشای دکارت در کشف اصول اولیه فلسفه خود، بدون توسل به حواس بود. برای این پیگیری، نخست باید بدانیم تصور اگوستینوس از مفهوم خدا و نفس چیست.

تأمل در باب خود برای شناخت خدا

اصول اساسی فلسفه اگوستینوس و یگانه هدف او را می‌توان در این عبارت یافت: «آنچه می‌خواهم بشناسم تنها خدا و نفس است. همین؟ آری همین!» (Friis Johansen, 2005, 603). به عقیده اگوستینوس، با گناه نخستین، بدن علیه نفس شورش کرد و نفس که ذاتاً برتر از بدن بود و برای اداره آن خلق شده بود، تابع بدن و ارزش‌های آن شد. نفس پس از چندی، دیگر خود را نشناخت و خویش را بدن انگاشت و ارزش‌های حاکم بر آن را ارزش‌های روحانی تلقی کرد. در نتیجه، نگاه انسان متوجه مادیات شد و از الوهیت روی گردانید (ایلخانی، ۱۳۸۰، ۱۱۸-۱۱۷). بنابراین، به باور اگوستینوس ما خودمان را گم کرده و با اشیاء و تصاویر آنها یکی گرفته‌ایم، درحالی که باید بدانیم که ما نه بدن بلکه نفس هستیم. خدا نیز در ماست و اگر او را بشناسیم خود را هم شناخته‌ایم؛ خودی که نفس است، نه جسم. اگوستینوس در *اعترافات* از ما می‌خواهد که به خودمان بازگردیم؛ «بیرون نرو، به خودت بازگرد» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ۲۵). آنچه در بازگشت به خود خواهیم یافت پرتوهای نور تغییرناپذیر خداست که ورای چشم ذهن و نفس است. عقیده محوری اگوستینوس در سرتاسر

1. Antoine Arnauld (1612-1694)

نوشته‌هایش این است: خدا در ما اما ورای ماست و تفوق او بر ما، تفوق خالق بر مخلوق است (Augustine, 1998, 95). شناخت خودمان هم‌زمان، شناخت خدایی است که در ما و ورای ماست؛ خدا در ماست حتی وقتی به خودمان توجه نداریم. معنای کلیدی «در ما بودن خدا» این است که او اساس وجود و نور تفکرمان است. به عقیده او گوستینوس وجود همه چیز بر خدا مبتنی است، خدا برای انسان‌ها نوری است که بدون او تفکر ناممکن است و اوست که حقیقت را به انسان تعلیم می‌دهد (Ibid, 188). او پیاپی و مکرر خدا را به‌مثابه آموزگار خود توصیف می‌کند؛ «به غیر از خداوند کسی قادر نیست مرا به حقیقت امر آگاه کند، زیرا اوست که ذهن مرا منور می‌کند و سایه‌ها را از آن می‌زداید» (Ibid, 40).

به نظر او گوستینوس، ما آگاهی یقینی داریم که حقیقت هست و نمی‌توانیم حقیقت را از اشیاء ناپایدار یا نفس بدون ثباتمان کسب کنیم؛ اصولاً به عقیده او گوستینوس، نیز همانند افلاطون، چیزی که تغییر می‌کند، حقیقتاً موجود نیست. موجودات محسوس، متغیر و ممکن هستند و عدم ثبات آنها سبب می‌شود شناخت حقیقی به آنها تعلق نگیرد، زیرا خصوصیت حقیقت، ثبات، ضرورت و جاودانگی است؛ درحالی‌که موجودات عینی هیچ‌یک از این خصوصیات را ندارند.

شناخت حقیقت، قاعده یا اصلی است که فکر کشف می‌کند و خود را تابع آن قرار می‌دهد و همیشه آن را در نظر دارد و با آن حکم می‌کند. عقل انسان نیز مانند محسوسات، محدود و متغیر است چراکه بین معرفت و خطا در نوسان است. عواملی مانند آموختن چیزهای تازه، انفعالات و عواطف، تعالی یا زوال اخلاقی، از جمله عواملی هستند که موجب تغییر در نفس می‌شوند. وانگهی، نفس موجودی زمانمند است و چنانکه می‌دانیم هر امر زمانمندی می‌تواند و باید تغییر یابد (جرارد، ۱۳۹۲، ۷۶۷). بنابراین، نمی‌توان نفس را منشأ حقایق مطلق، پایدار، ضروری عام و جهان‌شمول دانست.

بنابراین، به نظر او گوستینوس منشأ حقایق باید موجودی مطلق، پایدار و ضروری باشد، یعنی خدا. او مانند افلاطون عالم مثال را عالم حقایق جاویدان و ضروری می‌داند، ولی به طریق افلاطونیان میانه آنها را در خدا جای می‌دهد و به مثابه عقل او معرفی می‌کند. عقل انسان در پرتو اشراق الهی از این حقایق آگاهی می‌یابد. پس به نظر او، حقیقت را باید از حقیقت دریافت کنیم، از حقیقت کل که همان عقل کل است، یعنی از خداوند که همیشه به همان صورت است و وجود حقیقی و مطلق دارد. پس اگر خدایی وجود نداشته باشد، هیچ حقیقتی هم به انسان اشراق نخواهد شد؛ به عبارت دیگر، بدون فرض وجود او انسان نخواهد توانست چیزی را بشناسد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۹۸-۹۳).

بر این اساس، بحث از نقش خدا در کسب معرفت را می‌توان در قالب نظریه اشراق در تفکر او گوستینوس و شهود در فلسفه دکارت بررسی کرد.

نظریه اشراق اوگوستینوس

اوگوستینوس تحت تأثیر افلاطونیان، میان واقعیات فیزیکی شناخت پذیر به واسطه حواس و حقایق ازلی که تنها با تعقل به شناخت درمی‌آیند، تفاوت قائل می‌شود. واقعیات فیزیکی جزئی، زمانمند و متغیرند و از طریق تجربه شناخته می‌شوند در حالی که کلیت، ضرورت و تغییرناپذیری که ویژگی حقایق ازلی - از جمله حقایق مربوط به خود و قوانین و اعداد ریاضی- است، تنها به واسطه عقل ادراک می‌شود. او همانند افلاطونیان این حقایق را در عقل خدا جای می‌دهد اما در تبیین چگونگی درک اذهان فانی و خطاپذیر ما از این حقایق، نظریه اشراق خود را جایگزین نظریه تذکار افلاطونی می‌کند. به اعتقاد او حقایق ازلی را تنها می‌توان با اشراق نور الهی درک کرد. برای اوگوستینوس اشراق عبارت است از شهود مستقیمی که به واسطه آن ذهن به شناخت حقیقت دست می‌یابد؛ همان‌طور که محسوسات در نور قابل دیدن می‌شوند، حقایق نیز در نور عقل قابل رؤیت هستند، نوری که به ادعای وی از خدا نشأت می‌گیرد (Bunnin, 2008, 197)؛

ذهن هنگامی که در نظام طبیعی به معقولات توجه می‌کند، بنا به مشیت خالق، آنها را در پرتو نور مجرد خاصی که قائم به ذات^۱ است مشاهده می‌کند، درست همان‌طور که چشم ظاهر اشیاء نزدیک را در پرتو نور مادی می‌بیند.

(Augustine, 2003, 100-101)

میان این تبیین اوگوستینوس از چگونگی کسب معرفت بر حسب اشراق الهی و نظریه‌های حس‌بنیاد شناخت در سده‌های میانه، به‌طور مثال، نظریه شناخت توماس آکوئینی تفاوتی اساسی وجود دارد؛ تفاوتی که دلیل اصلی توجه دکارت به نظام معرفتی اوگوستینوس است. تفاوت اساسی اوگوستینوس و توماس در نحوه تبیینی است که هر یک از وظیفه عقل در جریان شناخت عرضه می‌کنند. به اعتقاد توماس جریان شناخت دارای دو مرحله است: در مرحله اول به واسطه قوای حسی و در مرحله دوم با کمک عقل پیش می‌رویم. او در جامع علم کلام در توضیح روند کسب معرفت می‌نویسد: «شناختی که به واسطه عقل طبیعی به دست می‌آوریم دو چیز را اقتضا می‌کند: تصاویری که از محسوسات اخذ می‌شوند و نور عقلانی که ما را قادر به انتزاع مفاهیم عقلانی از آنها می‌کند» (Aquinas, 1947, pt. 1. q. 12, art13).

به عقیده آکوئیناس، به واسطه انتزاع عقلانی از جزئیات محسوس است که شناسنده می‌تواند عقل طبیعی خود را برای کشف مفاهیم و تصورات کلی به کار گیرد. به عقیده او عقل در کسب شناخت قوه‌ای ضروری است اما به تنهایی نمی‌تواند ما را به شناخت برساند و تجربه و ادراک حسی نیز در فرآیند شناخت دخیلند؛ حتی مفاهیم انتزاعی مانند مفاهیم هندسی نیز مبتنی بر درک عقلانی اعیان و تصویرهای حسی است. در واقع، به عقیده توماس، اصل تشکیل‌دهنده معرفت انسان تصویر ذهنی است و فعالیت عقلانی ما با تصویر حسی آغاز می‌شود. تصاویر صرفاً محرک‌های زودگذر نیستند بلکه بنیان و اساس ثابت و پایدار فعالیت عقلی بشرند

1. *Sui generis*

نقش خداوند نظام معرفت‌شناسی دکارت و اگوستینوس ۱۰۱

(ایلخانی، ۱۳۸۶، ۴۰۷). بنابراین، نفس آدمی بدون این تصاویر هیچ چیزی را نمی‌فهمد. این نظریه معرفتی حس‌بنیاد را می‌توان در این بیان مدرسی خلاصه کرد: «هیچ چیزی در عقل نیست مگر اینکه نخست در حس بوده باشد» (بریه، ۱۳۸۵، ۳۱۷).

توماس آکوئینی معتقد است اصول معرفت ما از حس برآمده‌اند و بدون ارتباط با خارج، معرفت برای انسان امکان‌پذیر نیست. در خارج فقط جزئی وجود دارد، بنابراین موضوع حواس نیز جزئی است. اما موضوع عقل کلی است و عقل از طریق کلیات حکم می‌کند. عقل مفهوم کلی را از جزئیات محسوس و مادی انتزاع می‌کند اما این مفاهیم یا صور معقول در عالم خارج، متحد با ماده هستند درحالی‌که شرط معقول بودن، غیر مادی بودن است. بنابراین، این صور باید از ماده منتزع شوند تا قابل ادراک عقلی باشند. در واقع، این صور باید معقول بالفعل گردند.

در نظام مشائی، که توماس آن را به‌عنوان مشرب فلسفی خود برگزیده بود، فقط موجود بالفعل می‌تواند به موجود بالقوه اعطای فعلیت کند. به‌عبارت دیگر، قوه عقلی می‌بایست فعلیتی داشته باشد تا معقولات بالقوه را بالفعل کند. به نظر توماس این قوه عقلانی بالفعل همان عقل فعال است. عقل فعال تصاویر موضوعاتی را که حس درک کرده است منور می‌کند و در آنها تغییراتی به‌وجود می‌آورد. این اشراق عمل انتزاع را انجام می‌دهد و بدین وسیله، عنصر بالقوه کلی را، که به‌طور ضمنی در این تصاویر وجود دارد، آشکار می‌سازد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۴۰۰-۴۰۱). بنابراین توماس نیز از اشراق سخن به‌میان آورده اما آن را به معنای اگوستینوسی آن به‌کار نمی‌برد بلکه مقصود او این است که عقل فعال با نیروی طبیعی خود و بدون اشراق به‌خصوصی از ناحیه خداوند، صور معقول و بالقوه کلی را که به‌طور ضمنی در تصاویر حسی مندرج است، آشکار می‌سازد.

در مقابل، از نظر اگوستینوس عقل وسیله بی‌واسطه‌تری برای چنین شناختی است. او معتقد است تصورات کلی در ذهن خدا وجود دارند و به‌واسطه اشراق الهی - که آن را «نور مجرد

خاص قائم به ذات» (Augustine, 2003, 101) توصیف می‌کند. برای انسان آشکار می‌شوند. او گوستینوس در چارچوب تصور افلاطونی از مثلث، تصورات کلی را حقایقی ازلی می‌داند که می‌توان به کمک آنها، به مثابه اصول و معیارهایی کلی، درباره تجربه حکم کرد. این حقایق در ذهن، فطری‌اند. بنابراین، او گوستینوس، معتقد است شناخت از طریق حواس به دست نمی‌آید بلکه شناخت حاصل از حقایق ازلی عقل است که حکم در باب حواس را ممکن می‌سازد در حالی که توماس مفاهیم فطری را، چه به صورت اشراق الهی و چه به صورت مفاهیمی که از ابتدا با ذهن همراه هستند، رد می‌کند. او ذهن انسان را «لوح نانوخته»^۱ می‌داند که با تجربه حسی اطلاعات بر آن نقش می‌بندد. او مانند ارسطو اعلام کرد که انسان بالقوه به موجودات علم دارد و پس از تجربه حسی است که علم او به فعلیت درمی‌آید. در معرفت‌شناسی توماس اطلاعات حاصل از تجربه حسی بنیان تمام مفاهیم، حتی انتزاعی‌ترین آنها است (ایلخانی، ۱۳۸۶، ۳۹۶). به عقیده توماس، برخلاف او گوستینوس، انسان به دنبال کشف مثال موجودات در خداوند نیست بلکه به دنبال درک چیستی موجودات است و در واقع، عمل عقل انسان کشف نیست بلکه انتزاع چیستی موجودات و انتزاع مفاهیم عام و کلی از موجودات و تعقل در باب آنها است (همان، ۴۰۵).

با توجه به نظریه اشراق او گوستینوس، به نظر می‌رسد تفاوت او با دکارت از تلقی متفاوت آنها از «صور» یا «ایده»^۲ ناشی می‌شود. در واقع، شاید بتوان گفت دکارت در اینجا بیش از آنکه متأثر از او گوستینوس باشد، مدیون فلسفه افلاطونی است. علی‌رغم اینکه کاربرد واژه «ایده» در دکارت متفاوت از کاربرد آن نزد افلاطون است ولی آثار کم‌رنگی از دیدگاه افلاطونی در دیدگاه وی باقی مانده است. از نظر افلاطون ایده‌ها یا صور متعلقات سرمدی و ثابت ادراکند که علاوه بر اشیائی که با حواس خود درک می‌کنیم، آنها نیز وجود دارند (Republic, 479). او

1. *tabula rasa*

2. Idea

نقش خداوند نظام معرفت‌شناسی دکارت و اگوستینوس ۱۰۳

این صور را به مثابه الگوها یا نمونه‌های اعلایی^۱ معرفی می‌کند که اشیاء معمول روزمره را می‌توان فقط سایه‌ها یا رونوشت‌های آنها به حساب آورد. این صور نزد متفکران مسیحی، از جمله اوگوستینوس، به مثابه نمونه‌های اعلای موجود و سرمدی در عقل الهی جای می‌گیرند، به طوری که برای شناخت آنها مساعدت الهی ضروری است.

در مقابل، دکارت همین اصطلاح را که متفکران مسیحی آن را درباره علم الهی به کار می‌بردند، در مورد شناسایی انسان به کار می‌برد و از اصطلاح «صور یا مفاهیم» برای اشاره به مفاهیم فطری ذهن بهره می‌برد. مفهوم نفس، خدا و مفاهیم ریاضی را می‌توان از جمله این مفاهیم به حساب آورد. بنابراین، برای دکارت صور یا همان تصورات فطری در عقل خود انسان جای دارد و برای درک آنها نیازی به اشراق الهی نیست بلکه اگر بتوانیم خود را از حواس و باورهای پیش‌پنداشته رها کنیم و به کمک عقل به تأمل در خود پردازیم، می‌توانیم درک واضح و متمایزی از مفهوم خود و خدا - که در ما فطری است - به دست آوریم. نتیجه تأکید دکارت بر اهمیت عطف توجه چشم ذهن^۲ به خودش، شهود یا همان ادراک واضح و متمایز است (AT, VII, 36; CSMK, 25).

در ادامه، به نظر می‌رسد بررسی تقسیم‌بندی سه‌گانه اوگوستینوس از رؤیت و اشاره به شباهت این تقسیم‌بندی به مراتب ادراک نزد دکارت، می‌تواند راهگشا باشد.

مراتب رؤیت در نظریه معرفت اوگوستینوس

اوگوستینوس در جاهای مختلفی از آثارش به تمایز سه مرتبه از رؤیت، به لحاظ موضوع یا متعلقشان اشاره می‌کند. این سه مرتبه عبارتند از: رؤیت مادی^۳، رؤیت خیالی^۴ و رؤیت عقلانی (شهودی)^۵. او در نامه ۱۲۰ خود به کونستینوس درباره این سه دسته چنین می‌نویسد:

-
1. archetypes
 2. Mind's eye
 3. Corporeal vision
 4. Spiritual vision
 5. Intellectual vision

[نخست] اشیاء مادی، همچون آسمان و زمین و هر آنچه اندام فیزیکی در آنها ادراک یا تجربه می‌کند ... [دوم] بازنمون‌های اشیاء مادی، مانند آنهایی که در فکر به وسیله تخیلمان برای خود تصویر می‌کنیم ... [سوم] چیزهایی که جسمانی نیستند و بازنمون جسمانی هم ندارند، مثل حکمت که به وسیله فهم ادراک می‌شود و به وسیله نور آن، همه چیزهای دیگر، به درستی سنجیده می‌شوند. (Augustine, 1953, 308-309؛ به نقل از پورسینا، ۱۳۸۵، ۵۴-۵۵)

از میان این سه سطح از رؤیت، رؤیت شهودی است که هسته مرکزی نظریه معرفت اوگوستینوس را تشکیل می‌دهد و انسان به واسطه آن به رؤیت «خدا، نفس، فضایل و دیگر کلیات» دست می‌یابد که اصلی‌ترین موضوع‌هایی هستند که شناخت آنها برای اوگوستینوس اهمیت دارد. قوه‌ای که به نظر اوگوستینوس به رؤیت شهودی دست می‌زند *intellectus* است؛ *intellectus* چشمی است که ذهن به وسیله آن عالم معقول را می‌بیند، یعنی همان بخش از نفس که با نور الهی روشن شده است (همان، ۵۶).

او چنین توضیح می‌دهد: «رؤیت شیء نه در تصویر بلکه در خودش، و در عین حال، نه به واسطه بدن، همان رؤیتی است که از دو رؤیت دیگر فراتر است» (Augustine, 1982, 15). این سومین و عالی‌ترین نوع از رؤیت، امر غیر جسمانی را ادراک می‌کند و بنابراین، بر تصاویر یا حواس مبتنی نیست. اوگوستینوس این نوع از رؤیت را «رؤیت عقلانی» می‌نامد که بر شناخت فضایل و معانی انتزاعی اطلاق می‌شود. فهم و حکم صحیح مستلزم رؤیت عقلانی است و اوگوستینوس تأکید دارد که نور خدا اشراقی است که فهم را ممکن می‌سازد.

او در توصیف دو نوع دیگر رؤیت، یعنی رؤیت مادی و رؤیت خیالی می‌گوید: رؤیت مادی به رؤیت حسی معمولی اشاره دارد که به واسطه آن، فرد هر آنچه را در مقابل چشمانش قرار می‌گیرد می‌بیند. رؤیت خیالی تصاویر اشیاء جسمانی غایب را بازمی‌تاباند، خواه تصاویر

نقش خدا در نظام معرفت‌شناسی دکارت و اگوستینوس ۱۰۵

حقیقی اجسامی که دیده‌ایم و هنوز در حافظه داریم، خواه تصاویر خیالی که قوه تخیل می‌سازد. به عبارت دیگر، رؤیت جسمانی با حواس و رؤیت خیالی با تخیل سروکار دارد. محتوای رؤیت جسمانی و خیالی را نمی‌توان مهار کرد، چراکه جزء حسی نفس فقط دریافت‌کننده تأثرات اشیاء و امور، خواه بیرونی و خواه درونی (مثلاً اوهام)، است، با این حال عقل می‌تواند آزادانه درباره آنها حکم صادر کند. همچنین در بررسی حقایق غیر جسمانی، عقل باید کاملاً از حواس و تخیل که او را از فراروی به سوی حقیقت بازمی‌دارند، روی بگرداند. این عقیده دکارت که نفس برای درک عالی‌ترین حقایق باید توجهش را از حواس و تخیل بازگیرد، زمینه‌ای اوگوستینوسی دارد (AT, X, 416; CSM, I, 43).

شهود و مراتب ادراک نزد دکارت

تمایزی که دکارت میان شهود، احساس و تخیل قائل می‌شود، شباهت بسیاری با سه سطح رؤیت مد نظر اوگوستینوس دارد. منظور دکارت از شهود، ساده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین نوع شناخت عقلی است. فعل لاتینی *intueri* در اصل در زبان لاتین باستان به معنای «دیدن»، «چشم دوختن» و «نگریستن» است. به این ترتیب، دکارت مقایسه‌ای تلویحی میان ادراک ذهنی و دیدن معمولی با چشم انجام می‌دهد. در واقع، تبیین دکارت در باب معرفت انسان مدیون سنت فلسفی دیرینه‌ای است که شناخت ذهنی را با دیدن مقایسه می‌کند. پیشینه این دیدگاه به افلاطون و افلوپین بازمی‌گردد و در آثار اوگوستینوس نقش برجسته‌ای دارد (کاتینگم، ۱۳۹۲، ۵۹).^۱

این عقیده افلاطونی-اوگوستینوسی که ذهن با «نور عقل»^۲ روشن می‌شود، از تبیین دکارت در باب شهود انفکاک‌ناپذیر است. او در کتاب *قواعد*، در توصیف کامل مقصود خود از شهود

۱. برای بررسی این دیدگاه در افلاطون، فلوطین و اوگوستینوس بنگرید به: Plato, *Republic*, 514-518; Plotinus, *Enneads*, III viii 11 and V iii 17; Augustine, *De Trinitate*, XII, xv 24

2. Light of reason (*Lux rationis*)

می‌نویسد:

منظور من از شهود نه گواهی ناپایدار حواس است و نه حکم فریبنده تخیل، که چیزها را سرهم‌بندی می‌کند، بلکه منظورم تصور ذهن واضح و دقیقی است که چنان ساده و متمایز است که درباره آنچه داریم می‌فهمیم، مجال هیچ تردیدی نیست. به تعبیر دیگر، شهود تصور شک‌ناپذیر ذهن دقیق و واضحی است که فقط با نور عقل می‌آغازد ... بنابراین هر کسی می‌تواند در ذهن خود شهود کند که وجود دارد و می‌اندیشد و مثلث فقط دارای سه ضلع است و کره یک سطح دارد و مانند این‌ها. (AT, X, 368; CSM, I, 14)

هابز استعاره «نور عقل» را زیر سؤال می‌برد و دکارت در پاسخ به او می‌نویسد: «هر کسی می‌داند که نور در عقل به معنای وضوح آشکار شناخت است» (AT, VII, 192; CSM, II, 135). وضوح شناخت حاکی از این است که حقایقی وجود دارد که وقتی به عقل عرضه می‌شود، جایی برای انکار باقی نمی‌گذارد؛ «از نوری شدید در عقل، تمایلی قوی در اراده [برای تصدیق کردن] پدید می‌آید» (AT, VII, 59; CSM, II, 41). ادعای دکارت این است که ذهن، هنگام رهایی از مداخله محرک‌های حسی، دارای قوه‌ای فطری است که با آن می‌تواند حقایقی را که خدا در درون ما نهاده است مشاهده، یعنی بی‌واسطه ادراک کند. درست همان‌طور که عمل رؤیت بیرونی به‌واسطه نور خورشید است، «درک» عقلانی ذهن هم در اثر نوری درونی صورت می‌گیرد.

با توجه به نقل‌قولی که از کتاب قواعد هدایت ذهن در مورد شهود آوردیم، می‌توان دست‌کم به دو ادعا در مورد شهود از نظر دکارت پی برد. نخست اینکه، شهود باید از ادراک حسی و تخیل متمایز باشد. دکارت شهود را به‌مثابه شکلی از ادراک با متعلقات مطلقاً معقول خاص خودش توصیف می‌کند. شهود عرضه‌کننده توانایی ذهنی برای پرداختن به محتوا در

نقش خدا در نظام معرفت‌شناسی دکارت و اگوستینوس ۱۰۷

درون عرصه ذهنی است. «حس مشترک»^۱ همراه با تخیل، فراهم آورنده تصاویر مادی حسی از اشیاء بیرونی است، درحالی که تخیل به‌تنهایی منبع تصاویر مادی تخیل و حافظه است. برای کسب شناخت، عقل باید حواس و تخیل را در نقش‌های خاصی که دارند، هدایت کند. همان‌طور که بعداً در گفتار در روش مطرح می‌کند: «نه تخیل و نه حواسمان بدون مداخله عقلمان هرگز نمی‌توانند ما را از چیزی مطمئن کنند» (AT, VI, 37; CSM, I, 129). در برخی موارد، این هدایت با کنار گذاشتن برابر است:

بنابراین، می‌توانیم به‌یقین نتیجه بگیریم که وقتی عقل با اموری سروکار دارد که هیچ چیز جسمانی یا شبیه جسمانی ندارد باید از هر گونه کمکی از آنها پرهیز کند و ... تا جایی که ممکن است از تأثیر آنها ممانعت کند. (AT, X, 416; CSM, I, 43)

دوم اینکه، شهود واضح و متمایز تردیدناپذیر است (AT, X, 407; CSM, I, 37)؛ نه می‌توان در بدهت شهود ذهنی واضح شک کرد و نه می‌توان به نادرستی شهودی انجام داد. ما یا درست شهود می‌کنیم یا شهود نمی‌کنیم. احکام نادرست نشان می‌دهد که بدهت می‌دهد که فرد بر مبنای آن حکم کرده، وضوح شهود را تأمین نکرده است. اولین مثال‌های دکارت در قواعد هدایت ذهن برای شهود این است که «او وجود دارد و دارد می‌اندیشد» (AT, X, 368; CSM, I, 14). همچنین بعدها در پاسخ به اعتراضات مارن مرسن بر تأملات، شناخت شک‌ناپذیر قضیه «دارم می‌اندیشم» را با تعابیر مشابهی توصیف می‌کند:

وقتی درمی‌یابیم که موجوداتی متفکر هستیم این مفهوم اولیه را از قیاس به‌دست نمی‌آوریم. وقتی کسی می‌گوید دارم می‌اندیشم پس هستم یا وجود دارم، او وجود را از فکر با قیاس به‌دست نمی‌آورد بلکه آن را با شهود بسیط ذهن

چنانکه می‌بینیم، در اینجا نیز دکارت با مثالی مشابه، بار دیگر شهود را برای اشاره به شناخت عقلی شک‌ناپذیر یک مفهوم بسیط بدیهی به کار می‌گیرد. دکارت همچین ادعا می‌کند که ما می‌توانیم از اشیاء جسمانی به مثابه ماهیات ریاضی شهود داشته باشیم. به عبارت دیگر، شناخت یقینی از جهان محسوس را نیز از طریق شهود عقلی ممکن می‌داند. به عقیده او تنها با تأمل عقلی و به کمک مفاهیم فطری موجود در ذهن و بدون نیاز به داده‌های برگرفته از حواس، می‌توان شناخت واضح و متمایزی درباره ماهیت جهان به دست آورد. در واقع، به عقیده دکارت، ما به واسطه تحلیل مفاهیم خودمان است که درکی از شیء جسمانی حاصل می‌کنیم و به این طریق است، نه به واسطه حواس، که درک می‌کنیم که ماهیت ذاتی جسم امتداد است.

او در این باره در اصل سوم از بخش دوم *اصول فلسفه* می‌گوید: باید در حواس، که شاید به نظرمان آشکارترین و بی‌واسطه‌ترین حلقه ارتباط با واقعیت بیرونی باشد، به دیده تردید بنگریم و به جای حواس، به مفاهیم فطری موجود در ذهن اعتماد کنیم (AT, VIII, 42; CSM, I, 224). مهم‌ترین این مفاهیم، مفاهیم ریاضی هستند که زمینه فهم عالم جسمانی ممتد را برای ما فراهم می‌آورند. برای مثال، در برهان «پاره موم»، ادعا بر این است که ادراک حسی تنها تصور مبهمی از این شیء در اختیارمان می‌گذارد. ماهیت حقیقی موم از آن حیث که شیء ممتد است، به هیچ روی، با حواس یا تخیل معلوم نمی‌شود بلکه فقط عقل آن را درک می‌کند. در این باره در «تأمل دوم» می‌خوانیم:

ادراکی که از موم دارم، از بینایی یا بساوایی یا تخیل نیست و به‌رغم ظواهر قبلی، هرگز چنین نبوده است، بلکه محصول ژرف‌کاوی ذهنی است. این ادراک بسته به اینکه با چه دقتی بر چیستی موم تمرکز کنیم، می‌تواند ناتمام و

نقش خدا در نظام معرفت‌شناسی دکارت و دکولوتیوس ۱۰۹

مبهم باشد، چنانکه تا پیش از این بوده، یا واضح و متمایز باشد چنانکه الان هست. (AT, VII, 31; CSM, II, 21)

در واقع، از این قطعه می‌توان به نظر کلی دکارت در باب شناخت ما از عالم ماده پی برد. به عقیده دکارت، ذات اشیاء مادی نه بر ویژگی‌های کیفی که از راه مشاهده حسی بدان‌ها می‌رسیم، بلکه بر ساختار ریاضی آنها، یعنی بر صفت ممتد بودنشان در جهات سه‌گانه مبتنی است. ما برای فهمیدن این ذات، باید نه به حواس بلکه به تعقل انتزاعی ریاضی توجه کنیم. بنابراین، به عقیده دکارت برای شناخت عالم خارج نیز باید از مفاهیم فطری موجود در ذهن شروع کنیم؛ با این حال، در آغاز تأملات و نیز در اصول فلسفه معتقد است که درک این امر برای کسانی که متکی به پیش‌داوری و احکام مغشوش حواس هستند، مبهم است. در اصل اول از بخش اول اصول فلسفه می‌نویسد: برای شناخت حقیقت، تا آنجا که ممکن است، یک‌بار در طول زندگی در همه چیز شک کنیم، زیرا در کودکی، زمانی که هنوز نمی‌توانستیم عقل خود را درست به کار ببریم، در مورد اشیائی که به حواس درمی‌یافتیم چنان شتاب‌زده قضاوت کرده‌ایم که این احکام و پیش‌داوری‌ها، ما را از شناخت حقیقت بازداشته‌اند (AT, VIII, A 5; CSM, I, 193).

در آغاز محاوره جستجوی حقیقت نیز اشاره‌ای به همین مضمون هست:

من خزائن راستین نفسمان را آشکار می‌کنم تا وسیله‌ای در اختیارمان بگذارد که با آن بتوانیم بدون هرگونه کمکی از دیگران، همه شناختی را که برای اداره زندگی بدان نیاز داریم، در درون خویش بیابیم و نیز وسیله استفاده از این شناخت را برای کسب پیچیده‌ترین موضوعات معرفتی که عقل آدمی توان برخوردار از آنها را دارد، به دست آوریم. (AT, X, 496; CSM, II, 400)

بنابراین، به عقیده دکارت، هر ذهن دقیقی که آماده تأمل انتقادی باشد، می‌تواند بدون

هرگونه مرجعیت، وحی یا آموزش خاصی شناختی علمی از ذات امتداد و قوانین بنیادی طبیعت به دست آورد.

رؤیت عقلانی و فرض خدای فریبکار

با توجه به منشأ کسب معرفت در هر یک از مراتب سه‌گانه رؤیت و میزان اعتمادپذیری این معرفت و امکان خطا در آن، می‌توان به تفاوت نقش خدا در کسب معرفت نزد دکارت و اوگوستینوس پی برد. به عقیده اوگوستینوس، امکان فریب رؤیت جسمانی و خیالی را از رؤیت عقلانی متمایز می‌کند. رؤیت جسمانی و رؤیت خیالی ممکن است به احکام نادرست بینجامد، چه بسا بر اثر ضعف فطری یا مداخله ارواح شریر، رؤیت‌های جسمانی و خیالی دست دهد که نفس را بفریبند. او در این باره می‌نویسد:

نفس به واسطه تصاویر اشیاء فریب می‌خورد، نه به دلیل نقص در تصاویر بلکه به دلیل باور نادرست خودش وقتی به علت فقدان فهم، اشیاء مختلف شبیه به هم را با هم اشتباه می‌گیرد. (Augustine, 1982, 52)

بنابراین، به‌طور خلاصه می‌توان گفت: نفس در رؤیت جسمانی خود، زمانی خطا می‌کند که به نادرستی حکم می‌کند که آنچه در حواس بدنی رخ می‌دهد، در واقع در اجسام بیرونی اتفاق افتاده است؛ در رؤیت خیالی خود نیز زمانی خطا می‌کند که حکم کند اشیائی که می‌بیند، باید اشیاء واقعی باشند. این احکام نادرست به نظر اوگوستینوس، ریشه در فقدان فهم دلالت دارند، زیرا او نیز مانند دکارت، منکر امکان خطا در رؤیت عقلانی شهودی است. رؤیت عقلانی شهودی شناخت یقینی به دست می‌دهد؛ اگر چیزی را در نور رؤیت عقلانی مشاهده کنیم به یقین باید حقیقی باشد. حکم خطا نشان می‌دهد که رؤیت عقلانی متناظر با آن رخ نداده است. اوگوستینوس می‌نویسد:

اما هیچ فریبی در رؤیت عقلانی وجود ندارد، زیرا یا فرد نمی‌فهمد و این نمونه‌ای از فردی است که درباره چیزی غیر از آنچه هست حکم می‌کند یا می‌فهمد که در این صورت رؤیتش ضرورتاً حقیقی است. (Ibid, 29)

با استفاده از این رابطه ضروری میان حقیقت و شهود در نور خدا، می‌توانیم ادعای مربوط به توانایی‌های ارواح شریر را از دیدگاه اوگوستینوس توضیح دهیم. اوگوستینوس در تحلیل سطوح سه‌گانه رؤیت، ادعا می‌کند که ارواح شریر هم می‌توانند رؤیت خیالی و جسمانی ما را درک کنند و این توانایی را نیز دارند که متناظر آنها را در ما ایجاد کنند اما از درک رؤیت عقلانی‌مان، فضایل‌مان و فهمان عاجزند. بنابراین به نظر اوگوستینوس، ارواح شریر نمی‌توانند در ما رؤیت‌های عقلانی‌القاء کنند؛ رؤیت عقلانی اشراق الهی است. چیزی که شخص شهود می‌کند نمی‌تواند از جانب روح شریر‌القاء شده باشد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان به توضیح مسأله‌ای دیرین در فلسفه دکارت پرداخت. محققان همواره بحث کرده‌اند که چرا دکارت در تأمل نخست، احتمال «شیطان شریری» را می‌پذیرد که او را فریب می‌دهد اما در تأمل سوم این احتمال را در نظر می‌گیرد که خدا او را در آنچه به وضوح با چشم ذهن درک می‌کند، فریب داده است. در مورد این تغییر همواره بحث کرده‌اند که آیا خدای فریبکار شکی متفاوت از شک شیطان شریر ایجاد می‌کند؟ (Popkin, 1968, 184-195). دیدگاه اوگوستینوس درباره توانایی‌های ارواح شریر می‌تواند به رفع این سرگشتگی‌ها کمک کند.

دکارت در آغاز تأملات در جستجوی شناخت یقینی و ویران‌سازی همه آراء پیشین خود، نمی‌خواهد باورهای قبلی خود را یک‌به‌یک بررسی کند بلکه به سراغ اصول بنیادینی می‌رود که همه باورهای قبلی‌اش بر آنها بنا شده است، چراکه عقیده دارد تخریب پایه‌ها ضرورتاً باعث فروریختن بقیه بنا خواهد شد (AT, VII, 18; CSM, II, 12). این مبانی یا اصول بنیادین همان باورهای برآمده از حواس هستند؛ «تمام آنچه تا کنون به‌عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور

۱۱۲ «وفاقی علم‌پژوهی پژوهش‌های معرفت‌شناختی/شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵»

پذیرفته‌ام یا از حواس یا از طریق حواس به دست آورده‌ام» (Ibid). به همین دلیل در تأمل نخست پیشنهاد می‌کند برای کسب یقین حقیقی در احکامان، باید از تصدیق هر گونه حکمی که از داده حسی به دست می‌آید، دست بکشیم. او ادعا می‌کند که حواس ما را در جستجوی حقیقت گمراه می‌کند و در واقع باورهای اعتمادناپذیر ریشه در حواس دارند (AT, VII, 157; CSM, II, 111).

دکارت با طرح فرض شیطان شریر می‌خواهد دامنه شک و تردید را تا افراطی‌ترین حد آن بگستراند، چرا که تنها با رسیدن به حالت تردید کامل در پیش‌داوری‌ها و باورهای قبلی برآمده از حواس است که سرانجام می‌تواند به نقطه تردیدناپذیر خود دست یابد. اما آنچه از همه این شک‌ها به سلامت می‌گذرد هندسه و ریاضیات است:

زیرا خواه من بیدار باشم و خواه خفته، حاصل جمع دو و سه، پنج می‌شود و مربع بیش از چهار ضلع نخواهد داشت و محال است حقایقی تا این اندازه واضح و آشکار در مظان خطا یا تردید باشند. (AT, VII, 20; CSM, II, 14)

بنابراین، دکارت فرض خدای فریبکار را در تأمل سوم برای شک در این امور مطرح می‌کند و از آن پس، می‌خواهد فریبکار نبودن خدا را اثبات کند تا بتواند ملاکی برای ضمانت تصورات واضح و متمایز خود بیابد.

در واقع شکی که در تأمل نخست با فرض شیطان شریر عرضه شده تنها به اموری مربوط می‌شود که از راه تصاویر دریافت می‌شوند، به عبارت دیگر به دو سطح اول، یعنی سطح رؤیت جسمانی و خیالی مربوط می‌شود. دکارت خود در این باره می‌نویسد:

بنابراین، فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است بلکه اهریمنی شریر که قدرتش از فریبکاری‌اش کمتر نیست، تمام توان خود را در

فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، هوا، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی دیگری که می‌بینم فقط اوهام و رؤیاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند. (AT, VII, 22;)
(CSM, II, 15)

دکارت اینجا پیشنهاد می‌کند که در همه احکام مربوط به اشیاء مادی شک کنیم چراکه برای دریافت اشیاء مادی نیازمند انتقال تصاویر آنها به ذهن هستیم و با توجه به نظریه اوگوستینوس، شیاطین می‌توانند در تصاویری که به نفس عرضه می‌شود دخل و تصرف کنند. اما این شیاطین نمی‌توانند در ما هیچ‌گونه شهودی فراهم آورند. به همین دلیل، وقتی دکارت طالب شک حتی در شهودات واضح و متمایز فهم محض است، باید به دنبال عاملی دیگر باشد و آن، فرض خدای فریبکار است که البته به نظر وی فرضی خطا و محال است. شهود در پرتو نور فطری عقل رخ می‌دهد، این نور فطری یا همان قوه شناخت را خدا به ما اعطا کرده است. بنابراین، اگر این قوه دچار خطا شود باید به حق معتقد شویم که خدا فریبکار است (AT, VII, 144; CSM, II, 103).

اوگوستینوس گرچه مانند فلاسفه اهل آکادمی همه امور را در مظان شک قرار داده بود اما هرگز سخن از چنین فرضی به میان نیاورد، زیرا از سویی در نظر او خدا نه تنها نیکو بلکه نفس خیر است (Augustine, 1998, 90) و از دیگر سو، اموری چون احکام ریاضی از جمله حقایق لایتغیر و تردیدناپذیرند که نه به واسطه حواس - که گاه فریبکارند- (Ibid, 136) بلکه به واسطه رؤیت شهودی به شناخت درمی‌آیند. چنانکه گذشت، به عقیده اوگوستینوس رؤیت شهودی در پرتو اشراق الهی امکان‌پذیر است، به عبارت دیگر، صرفاً به کمک اشراق الهی است که می‌توانیم به معرفت یقینی دست یابیم در حالی که در فلسفه دکارت خدا اعطای شناخت نمی‌کند بلکه تنها ضامن شناخت است. ما در جریان رؤیت شهودی و به عبارت دیگر، در حقایقی که شهود کرده‌ایم، مادامی که به آنها توجه داریم، به ضمانت الهی نیازی نداریم. اثبات

وجود خدای غیر فریبکار ما را از خطاناپذیری قوه شناختی که خدا به ما ارزانی داشته مطمئن می‌کند، هرچند این اطمینان به این معنا نیست که هرگز خطا نمی‌کنیم بلکه خطاناپذیری مشروط به این است که این قوه را درست به کار گیریم.

نسبت قدرت خداوند با کسب معرفت

در رابطه با نقش خدا در کسب معرفت نزد دکارت اشاره به فرضیه «اراده‌باوری»^۱ وی خالی از فایده نیست. بی‌گمان قطعات بسیاری هست که در آنها دکارت فرضیه اراده‌باوری را مطرح و ادعا می‌کند که همه چیز، حتی حقایق ریاضیات، تابع قدرت خدا است. برای مثال، در پاسخ به دسته ششم اعتراضات می‌نویسد: «به دلیل تعلق اراده خدا است که تساوی مجموع زوایای مثلث با دو قائمه، بالضروره درست است و نمی‌تواند جز این باشد» (AT, VII, 432; CSM, II, 291). همچنین در اصل پنجم از بخش اول اصول فلسفه می‌نویسد:

شک ما ... حتی بر برهان‌های ریاضی و حتی بر اصولی که تا کنون بدیهی تلقی می‌شدند نیز اطلاق می‌شود، زیرا نمی‌دانیم که آیا ممکن است خدا خواسته باشد ما را از آن قسم موجوداتی بیافریند که همواره حتی در آن اموری که به نظرمان کاملاً بدیهی می‌رسد، فریب بخوریم. (AT, VIII, 6; CSM, I, 194)

در واقع، دکارت معتقد است قواعد منطق و ریاضیات، مثل هر چیز دیگری در عالم، بسته به مشیت خداوند است؛ به معنایی، او معتقد است حقایق هندسی، اگر خداوند مقدر فرموده بود، می‌توانست جز این باشد. اما به هر حال، بر این امر اصرار دارد که مقدرات الهی به محض جاری شدن، سرمدی و تغییرناپذیرند و ما از درک اینکه چگونه ممکن است آنها غیر از این بوده باشند، ناتوانیم. بنابراین، اگر خداوند اراده کرده است که ذات مثلث به گونه خاصی باشد،

1. Voluntarism

نقش خدا در نظام معرفت‌شناسی دکارت و اگوستینوس ۱۱۵

مادامی که آن را به‌طور واضح و متمایز به همان گونه درک می‌کنیم، نمی‌تواند جز این باشد (AT, V, 160; CSM, I, 343).

در واقع، گرچه با توجه به اظهار نظر دکارت در اصل پنجم، فرضیه اراده‌باوری مطرح می‌شود اما در ادامه، در اصل بیست‌ونهم اصول فلسفه اثبات می‌کند که خدای قادر و کامل، گرچه می‌تواند ما را بفریبد، اراده‌اش بر این امر تعلق نمی‌گیرد، زیرا اراده بر فریب‌دادن فقط ناشی از سوءنیت، ترس و ضعف است و بنابراین نمی‌تواند صفت خدا باشد (AT, VIII, 16; CSM, I, 203). به همین مطلب در پایان تأمل سوم و آغاز تأمل چهارم نیز اشاره شده است.

بنابراین، اراده‌باوری دکارت مستلزم این نیست که اصلاً هیچ محدودیتی برای قدرت الهی در کار نباشد. روشن است که خدا می‌توانست ذات مثلث را طور دیگری بیافریند ولی نمی‌تواند کاری کند که قضیه «مثلث سه ضلع دارد»، مادامی که آن را شهود می‌کنیم یا درک واضح و متمایزی از آن داریم، نادرست باشد. این شهود و درک بی‌واسطه در پرتو نور فطری عقل به‌دست می‌آید و ما با توجه به معرفت‌مان به خیرخواهی و فریبکار نبودن خدا، می‌توانیم به این قوه شناخت خدادادی اعتماد کنیم (AT, VII, 146; CSM, II, 104). اما این اعتماد به این معنا نیست که هرگز مرتکب خطا نمی‌شویم زیرا اگر به پیش‌پنداشته‌های خود در حافظه توجه نکنیم و در رفع آنها نکوشیم، همواره ممکن است به‌خطا رویم. به عبارت دیگر، به عقیده دکارت، ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه مهم این است که ذهن را درست به کار ببریم (AT, VI, 2; CSM, I, 111).

نتیجه‌گیری

نکته بنیادی در بررسی تفاوت نقش خدا در نظام معرفتی دکارت و اگوستینوس، توجه به نسبت انسان و خداوند در حصول معرفت حقیقی است. دکارت بر استقلال تأمل‌گر در کسب معرفت تأکید دارد در حالی که اگوستینوس چنین استقلال را برای انسان قائل نیست. با توجه به مراتب ادراک در اگوستینوس، شناخت شهودی که وظیفه قوه عقل است و

معرفت یقینی و تردیدناپذیر به دست می‌دهد، تنها در پرتو اشراق الهی امکان‌پذیر است. به عقیده او گوستینوس، گرچه عقل در مقام عطیه‌ای الهی، طبیعتاً امکان دست‌یابی به تمام حقایق را داشته است، این طبیعت به واسطه گناه ذاتی تاریک و مخدوش شده و در نتیجه برای درک حقایق به اشراق الهی نیازمند خواهد بود. بنابراین، با توجه به باور او گوستینوس به گناه نخستین و در نتیجه قول به فساد طبیعت آدمی، باید مداخله الهی را شرط لازم اشراق حقایق و کسب معرفت حقیقی در انسان‌ها بدانیم. به اعتقاد وی، گرچه حقیقت را در درون خود داریم اما آن را به واسطه آموزگار درونی که همان خداست، درمی‌یابیم.

بنابراین، نزد او گوستینوس خدا اعطای شناخت می‌کند در حالی که خدا در نظام معرفتی دکارت تنها ضامن صدق شناخت است و برای رسیدن به شناخت به کارگیری درست عقل توسط خود انسان‌ها کافی است. به کارگیری درست عقل به این معنا است که تنها بر مبنای آنچه به طور واضح و متمایز درک کرده‌ایم، حکم کنیم. یقینی و بنیادی بودن قضیه «دارم می‌اندیشم» نیز به این دلیل است که درک واضح و متمایزی از آن داریم. در واقع دکارت، برخلاف او گوستینوس، معتقد است که وقتی خطا می‌کنیم، نقص در روش ما است نه در طبیعت ما.

به عقیده دکارت، نه اراده و نه عقل، که قوای خدادادی‌اند، نمی‌توانند علت خطا باشند، زیرا خداوند به هیچ وجه فریبکار نیست و در نتیجه قوه شناختی که به ما اعطا کرده است، اگر به وضوح و تمایز پایبند بمانیم، هرگز ما را به خطا نمی‌اندازد. نیروی اراده نیز گرچه گستره‌اش وسیع‌تر از گستره عقل است، اگر آن را به همین شناخت‌های واضح و متمایز محدود سازیم، هرگز خطا نمی‌کند.

کتابشناسی

- ایلخانی، محمد (۱۳۸۰) *متافیزیک بوئتیوس (بختی در فلسفه و کلام مسیحی)*، تهران: نشر الهام.
- (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
- بریه، امیل (۱۳۸۵) *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- پورسینا، زهرا (۱۳۸۵) *تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جرارد، ا. دالی (۱۳۹۲) «آگوستین»، *تاریخ فلسفه واتلج*، ج ۲: از ارسطو تا آگوستین، ترجمه علی معظمی، تهران: نشر چشمه.
- کاتینگم، جان (۱۳۹۲) *دکارت*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) *آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- Aquinas, Thomas (1947) *Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers.
- Augustine (1953) "Letters", in *The Fathers of Church*, vol.2, translated by sister Wilfrid Parsons, S.N.D, New York.
- . (1982) *The Literal Meaning of Genesis*, translated by John Hammond Taylor, 2vols, New York: Newman.
- Augustine (1998) *Confessions*, translated by Henry Chadwick, Oxford: Oxford University Press.
- . (2003) *On the Trinity*, edited by G. B. Matthews, Cambridge University Press.
- Bunnin, N. and Yu, J. (2008) *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, New York: Wiley-Blackwell.
- Descartes, Rene (1995) *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge University Press, 2vols [CSM].
- . (1995) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol.III, *The Correspondence*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge University Press, [CSMK].
- . (1967-76) *Oeuvres de Descartes*, edited by C. Adam and Tannery, revised edition, Paris: Vrin/CNRS, 12vols [AT].
- Friis Johansen, Karsten (2005) *A History of Ancient Philosophy: From the Beginning to Augustine*, trans. Henrik Rosenmeier, London and New

۱۱۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

York: Routledge.

Plato (1953) *The Dialogues of Plato*, translated by B. Jowett, Oxford University Press.

Popkin, R. (1968) *The History Of Scepticism; From Erasmus To Descartes*, New York: Happer and Row.