

جایگاه اخلاق در نظام فکری دکارت^۱

مصطفی شهرآیینی

استادیار دانشگاه تبریز، گروه فلسفه، تبریز، ایران.

سید حسین حسینی^۲

دانش‌آموخته‌ی دکتری دانشگاه تبریز، رشته فلسفه، تبریز، ایران.

چکیده

دکارت در گفتار در روش آشکارا اعلام می‌دارد که فلسفه‌ای که او قصد پی‌افکندن آن را دارد ما را «ارباب و مالک طبیعت» می‌سازد، اما در *انفعالات نفس* بهره‌ی اصلی حکمت را در این می‌داند که به ما بیاموزد تا «ارباب انفعالات خویش» باشیم. آن‌چه از فلسفه‌ی دکارت می‌دانیم بیش‌تر مربوط است به سخن نخست او در گفتار در روش و پیامدهایی که بر اثر چنین نگاهی به فلسفه به‌بار آمده است. اما درباره‌ی جایگاه اخلاق در نظام فکری این فیلسوف کم‌تر شنیده‌ایم و گاه چنان او را تفسیر می‌کنند که گویی اخلاق برای دکارت در درجه‌ی اول اهمیت نبوده است. در این مقاله فلسفه‌ی دکارت را از زاویه‌ی اخلاق مورد توجه قرار می‌دهیم، به اهمیت اخلاق در طرح کلی فلسفه‌ی او می‌پردازیم، و او را هم‌چون حکیمی معرفی می‌کنیم که فلسفه‌اش بیش از هر چیز خاصیت اخلاقی و درمان‌گرانه دارد. به شباهت‌های او با فیلسوفان رواقی می‌پردازیم و نیز عملی‌ترین جنبه‌های فلسفه‌ی وی را به‌ویژه در نامه‌هایش مورد بحث قرار می‌دهیم. پس از آن، عاطفه‌ی سماحت^۳ را در نزد دکارت به تفصیل بررسی می‌کنیم. در پایان هم، برخلاف برخی تصورات رایج، دغدغه‌هایی چون اخلاق، حکمت و زندگی خوب به‌عنوان مهم‌ترین و عمیق‌ترین دغدغه‌ها در فلسفه‌ی دکارت معرفی می‌گردد.

واژگان کلیدی: اخلاق، سماحتِ نفس، رواقیون، انفعالاتِ نفس، فلسفه‌ی درمان‌گرانه.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۶/۹ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۹/۱۵

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): ho.hosseini@tabrizu.ac.ir

3. generosity

مقدمه

دکارت از جنبه‌ی مطالعات اخلاقی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. ممکن است این امر هم‌چون چشم اسفندیار نظام فکری او مطرح شود که تنها بر مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تمرکز دارد و به سیاست و اخلاق بی‌اعتناست. اما این انتقاد بر فهم نادرستی از طرح گسترده‌ی فلسفه‌ی دکارت مبتنی است تا جایی که شواهد بسیاری می‌توان یافت که او از همان نخستین نوشته‌هایش به اهمیت عملی فلسفه توجه داشته است. جان کاتینگم، دکارت‌شناس معروف و یکی از سه مترجم دوره‌ی آثار دکارت به انگلیسی، در مقاله‌ای این فیلسوف را چونان حکیمی معرفی می‌کند که اگر دل‌مشغولی‌های عمیق او را بکاویم درمی‌یابیم که بیش از هر چیز دغدغه‌ی زندگی خوب و اخلاقی دارد و مانند فیلسوفان باستان بیش‌تر در پی حکمت بوده است تا مهارت یا شهرت و غیره.^۱

جزئیات این نوع نگاه دکارت به فلسفه را مشخصاً در سه جا می‌توان یافت: در مقدمه‌ی دکارت بر ترجمه‌ی فرانسوی *اصول فلسفه*، در مکاتبات با ملکه الیزابت، و نیز در کتاب *انفعالات نفس*. دکارت در مقدمه‌ی چاپ فرانسوی *اصول فلسفه* هنگامی که «درخت فلسفه» را ترسیم می‌کند، بالاترین و مهم‌ترین شاخه‌ی آن اخلاق است:

کل فلسفه چونان درختی است که ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنه‌ی آن طبیعیات و بقیه‌ی علوم نیز جملگی شاخه‌های برآمده از تنه‌ی آن است، که می‌توان آن‌ها را به سه علم اصلی طب، مکانیک و اخلاق فروکاست. منظور من از اخلاق، والاترین و کامل‌ترین نظام اخلاقی است که شامل آگاهی از همه‌ی علوم دیگر و نهایتاً درجه‌ی حکمت است.^۲

دکارت می‌گوید که بیش از همه برای رسیدن به همین دانش اخلاق است که امیدوار است خوانندگان «بدانند تا چه حد جست‌وجوی چنین حقایقی مهم است و این حقایق می‌توانند ما را به چه درجه‌ی والایی از حکمت و کمال و شادمانی در زندگی برسانند».^۳

1. Cottinam, J., *Descartes As a Sage*, In *Cartesian Reflections* by J, Cottingham, Oxford University Press, 2008, p.10.

2. Cottingham J., Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A), *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, Cambridge university Press, 1991, vol.I, p.186.

3. Ibid, vol. I, p.190.

زمینه و زمانه‌ی دکارت

بحث از انفعالات از عهد باستان در زمره‌ی دغدغه‌های اصلی فیلسوفان به‌شمار می‌آمد و به‌ویژه در دوران یونانی‌مآبی محوریت بیش‌تری داشت. فیلسوفان می‌کوشیدند تا با طرح نظریاتی درباره‌ی انفعالات و تبیین نظری آن‌ها، برای آن‌ها در مقام بیماری‌های مربوط به روان، راه درمانی بیابند. نخستین کتاب در این باره را در اواخر سده‌های میانه، پترارک، بنیان‌گذار اومانیزم در ایتالیا، با عنوان *درباره درمان‌ها*^۱ به نگارش درآورد و در آن به‌تفصیل درباره‌ی فنون رواقیون برای «درمان انفعالات»^۲ به بحث پرداخت.^۳ هم‌چنین میان بحث انفعالات و الهیات از سویی، و بحث انفعالات و اخلاق از دیگر سو، پیوند تنگاتنگی در کار بود. «گناهان کبیره‌ی هفت‌گانه»^۴ در الهیات مسیحی شامل خودبینی، حسادت، خشم، آزمندی، شکم‌بارگی، تن‌آسایی و شهوترانی، جملگی در شمار انفعالات اصلی مورد بحث فیلسوفان بودند. و از جمله دغدغه‌های اصلی الهی‌دانان مسیحی در اوائل دوران مدرن، چگونگی پیش‌گیری از همین گناهان کبیره در مسیحیان بود. اما پیوند بحث انفعالات با اخلاق نیز کاملاً آشکار است چرا که در بحث از ردیلت‌های اخلاقی محور بحث همین انفعالات و چگونگی مهار آن‌هاست. اصولاً می‌توان گفت انفعالات موضوعی بود که در بحث درباره‌ی آن، فلسفه، الهیات، علم‌النفس، تن‌کردشناسی (فیزیولوژی)، اخلاق و پزشکی دخیل بودند.

دیگر مطلب مهم در خصوص بحث انفعالات، در اوائل دوره‌ی مدرن این بود که فیلسوفان در این حوزه بیش‌تر به احیای سنتی نظر داشتند که از یونان باستان برجامانده بود، به این معنا که بالاترین مشخصه‌ی فیلسوف از دوران قدیم چیرگی کامل او بر انفعالات خویش بود. از این حیث فیلسوفان اوایل دوره‌ی مدرن بیش‌تر به رواقیان نظر داشتند و می‌کوشیدند نه‌تنها تحلیل نظری درستی از انفعالات ارائه دهند بلکه فیلسوف را کسی می‌دانستند که باید در حوزه‌ی مهار انفعالات خویش برای دیگران الگو باشد. شاید، به‌تعبیری، به‌توان گفت مسأله‌ی فیلسوفان دوره‌ی مدرن در بحث انفعالات نه تبیین نظری

1. *De Remediis*

2. "healing the passions"

۳. برجسته‌ترین انفعالی که توجه فلاسفه‌ی اوائل دوره‌ی مدرن را به خود جلب کرده بود، بیماری مالیحولیا بود که در آثار مونتنی و دکارت درباره‌ی راه درمان آن مطالبی را می‌یابیم و حتی کتابی هم با عنوان *The Anatomy of Melancholy* (تشریح مالیحولیا) توسط اندیشمندی به نام بروتن در این باره منتشر شده بود.

4. "Seven deadly Sins"

رابطه‌ی عقل با انفعالات بلکه نشان‌دادن رابطه‌ی فلسفه با شخصیت فیلسوف بود که چگونه فلسفه سبب می‌شود فیلسوف مهار عواطف و انفعالات خویش را به‌دست بگیرد. چنان‌که نوربرت الیاس^۱، جامعه‌شناس بزرگ معاصر درباره‌ی شکل‌گیری فرآیند مدنیت در سده‌های شانزده و هفده می‌گوید، دغدغه‌ی اصلی فلاسفه در این دوران تبدیل «اجبار بیرونی به اجبار درونی»^۲ است که این امر با پی‌ریزی مبانی اخلاقی فلسفی یا فلسفه‌ای اخلاقی فراهم می‌شد.^۳ به‌نظر می‌رسد در این دوران رشد روزافزون علم و دانش و شکل‌گرفتن آرزوی سیطره‌ی علمی بر عالم سبب شده بود تا فلاسفه به این اندیشه بیفتند که پی‌ریزی جامعه‌ای علمی که همه‌ی ارکان و افراد در آن در خدمت پیشرفت علمی باشند، باید با شکل‌گیری اخلاقی متناسب با علم در میان تک‌تک افراد جامعه شکل بگیرد. در این‌جا بی‌مناسبت نیست اگر سخن گاکروگر، یکی از دکارت‌شناسان سرشناس، را که در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم و طبیعیات دکارتی کارهای فراوانی کرده است، بیاوریم. او در مقدمه‌ی کتابی که مجموعه مقالاتی است از صاحب‌نظران گوناگون درباره‌ی جایگاه انفعالات در میان فیلسوفان سده‌ی هفدهم، در این باره چنین می‌نویسد:

به‌نظر من، در میان آن دسته از اندیشمندان اوائل دوره‌ی مدرن که به علم توجه داشتند و می‌خواستند از مشاجرات بی‌حاصل مدرسی به‌سوی فعالیت‌های ثمربخش علمی حرکت کنند، این دغدغه‌ی مشترک به چشم می‌خورد که می‌خواهند عادات و رفتارهای هرروزه را در جهت فعالیت‌های ثمربخش علمی تغییر دهند. علوم طبیعی و ریاضی در اوائل دوره‌ی مدرن بر الگوی عقل شروع به رشد و توسعه کردند و جای علمی مانند حقوق و

1. Norbert Elias (1897-1990)

جامعه‌شناس یهودی معاصر که در آلمان دیده به جهان گشود و بعدها شهروند انگلیس شد. او با آن‌که تحصیلات خود را در رشته‌ی فلسفه به اتمام رساند و در کلاس‌های یاسپرس نیز شرکت می‌جست، سرانجام تصمیم گرفت مطالعات خود را در زمینه‌ی جامعه‌شناسی ادامه دهد و در این حوزه به شهرت به‌سزایی رسید و آثارش از جمله *فرآیند مدنی‌شدن در محافل جامعه‌شناسی غرب* زبان‌زد است.

2. the conversion of 'external into internal compulsion'

میشل دو مونتینی، اندیشمند و شکاک معروف سده‌ی شانزدهم نیز در اثر معروفش، *تبعات*، آشکارا به اهمیت تبدیل فشار بیرونی به فشار درونی این‌گونه اشاره دارد که: «کاری را که از آن بازمان دارند یا به آن سوقمان دهند هرگز خوب راه نمی‌بریم» (مونتینی، ۱۳۸۳: ۵۳).

۳. نکته‌ی جالب این است که دکارت نیز شالوده‌ی مدنیت را فلسفه می‌داند. (CSM I 180)

تاریخ را گرفتند و در نتیجه، انفعالات در مجموعه قوانینی که در این دوران برای انجام تحقیقات علمی تدوین شد، جایگاهی کاملاً منفی داشت. همین امر سبب شد تا انفعالات در کانون توجه قرار گیرد و آثار گوناگونی درباره‌ی آن به رشته‌ی تحریر درآید ... انفعالات «بخش تاریک» عقل به‌شمار می‌رفتند که اگر قرار بود فهم جامعی از عقلانیت علمی در این دوران حاصل آید، باید برای فهم آن‌ها نیز کوشید. در همین دوران، در علوم طبیعی و ریاضی نیز شاهد تلاش‌هایی برای مهار انفعالات یا چشم‌پوشی از آن‌ها در مقام پیش‌شرط موفقیت در پرداختن به علم هستیم، که نمونه‌ی اصلی آن را می‌توان در سخنان فرانسویس بیکن درباره‌ی «بت‌ها» دید که برجسته‌ترین این بت‌ها همان انفعالات هستند.^۱

در این دوران آن‌چه اصل بود، ارائه‌ی الگویی برای زندگی عملی و واقعی به‌یاری فلسفه بود که این الگو را به‌بهترین وجه می‌توان در مبحث انفعالات بسط و توسعه داد. با رشد علم و دانش در اوائل دوران مدرن، رفته‌رفته این اندیشه در میان فلاسفه شکل گرفته بود که باید اخلاقی متناسب با زندگی جدید که قرار است در آن علم میدان‌داری کند، طراحی کرد. به این معنا که با فروریختن پایه‌های مرجعیت کلیسا و سست‌شدن زیربنای تعالیم مدرسی از سوئی، و رونق گرفتن بازار علم و دانش از دیگر، اهل فلسفه به ضرورت طراحی و تدوین اخلاقی عقلی و فلسفی متناسب با دنیای جدید که رفته‌رفته داشت همه‌گیر می‌شد، پی بردند. چنین اخلاقی باید مبتنی بر اجبار درونی و فاعلیت عقل تحلیل‌گر جزئی باشد تا بتوان به نهادینه‌شدن آن در میان مردم امیدوار بود. اما نهادینه‌سازی اخلاق تنها با شناخت انفعالات و مهار آن‌ها امکان‌پذیر بود.^۲

دکارت و فیلسوفان باستان

در نگاه باستانی، فلسفه بیش از هر چیز هنر زیستن بوده است، هنری که هدف آن در حالت ایجابی، رسیدن به شکوفایی و سعادت (*اُود/ایمونیا*)^۳ در زندگی انسان است و در حالت

1. Gaukroger, S., *The Soft Underbelly of Reason: the passions in the seventeenth century*, Rutledge, London & New York, 1998, pp.1-8.

2. Ibid.

3. *Eudaimonia*

سلبی هم جنبه‌ی درمان‌گرانه دارد، یعنی بیماری‌هایی را که محصول باورهای غلط است، با ابزار استدلال درمان می‌کند. دموکریتوس ظاهراً نخستین کسی است که فلسفه را به پزشکی تشبیه کرده است؛ او می‌نویسد: «پزشکی درمان مرض‌های جسم است؛ اما حکمت، روح را از رنج‌ها رهایی می‌بخشد».^۱ همین نگاه را در اوائل دوران مدرن نیز می‌بینیم که فلسفه را آسیب‌شناسی ذهن می‌دانستند. در دوران قدیم به‌ویژه بعد از ارسطو، انفعالات را هم‌چون جنون ذهنی و به‌مثابه‌ی بیماری‌های ذهن تلقی می‌کردند تا جایی که واژه‌ی *pathos* به‌معنای آسیب و بیماری هم بوده است و آن‌ها انفعالاتی مانند حسادت، خشم و شهوت را بیماری می‌دانسته‌اند.^۲ بنابراین، فلسفه نزد فیلسوفان باستان پیش و بیش از هر چیز، در نوع زندگی و شخصیت آن‌ها متجلی بود؛ فیلسوفانی که راه و روش زیستن را نیک می‌دانستند و در مقام مشاوران معنوی در میان مردم حضور داشتند. پی‌یر آدو در کتاب *فلسفه‌ی باستانی چیست؟* به‌هنگام بحث درباره‌ی چهره‌ی حکیم و فیلسوف در فلسفه‌های دوره‌ی یونانی‌مآبی، چنین می‌نویسد:

حکیم همواره سازگار با خویش می‌ماند و تعادل روانی کامل دارد، یعنی اوضاع و احوال هرچه باشد، او خوش‌بخت است ... این است که حکیم، خوش‌بختی خویش را در خود می‌یابد و لذا، در ارتباط با اوضاع و احوال و چیزهای خارج از خود، مستقل است. مانند سقراط که ... در خودکفایی کامل می‌زیست و برای چیزهای زاید، خود را آزار نمی‌داد ... این ویژگی‌های حکیم، اساس آرامش روان و آشفته‌نبودن اوست ... کنوکراتس گفته بود: «فلسفه اختراع شد تا آشفته‌گی‌های ناشی از نگرانی‌ها را برطرف کند».^۳

نکته‌ی دیگری که معنای فلسفه را در نزد دکارت برای ما روشن‌تر می‌سازد، آن است که بدانیم او همواره به فیلسوفان رواقی علاقه‌مند بوده و حتی در کتاب *گفتار در روش*

1. Diels, H, and Kwan z, W, eds. *Fragmented der vorsokratiker*, 3vols, Dublin and Zurich, 1968, B 31.

2. Michel, M., *Philosophy and the Passions*, The Pennsylvania State University Press, 2000, p.59f.

۳. آدو، پی‌یر، *فلسفه باستانی چیست؟* ترجمه عباس باقری، نشر علم، ۱۳۸۲ش، صص ۲۸۸-۲۸۵.

آشکارا آن‌ها را در مقام حکیمانی می‌ستاید که فراتر از بخت و اقبال، به خود متکی بودند.^۱ هرچند از نظام فکری رواقیان به تلویح انتقاد می‌کند و آن را به «کاخ‌ی که بنیادش بر آب است» تشبیه می‌کند.^۲ شاید بتوان گفت تأملات در فلسفه‌ی اولی، بی‌شبهت به تأملات فیلسوف کلبی درون خمره نیست!^۳ البته این شباهت‌ها به فلاسفه‌ی دوره‌ی یونانی‌مآبی به‌ویژه در نامه‌های دکارت که رنگ‌وبوی اخلاقی دارند، آشکارتر می‌شود و در توصیه‌های صریح او به خواندن فیلسوفان رواقی به‌روشنی خودنمایی می‌کند. تأثیر این نوع نگاه به فلسفه را در نامه‌های دکارت، در این سخن پی‌یر آدو به‌روشنی می‌یابیم:

این که تا چه اندازه نزد دکارت، از جمله در نامه‌هایی که به شاه‌دخت الیزابت، که البته از جهاتی نامه‌های ارشاد روانی محسوب می‌شوند، مفهوم باستانی فلسفه وجود دارد، هیچ‌وقت به اندازه‌ی کافی سنجیده نشده است.^۴

هدف فلسفه‌ی دکارت

دکارت سیزده سال که داشت کتاب معروفی به دستش رسید که برای همیشه در او تأثیرگذار بوده است. این کتاب جامع فلسفه در چهارپاره^۵ نوشته‌ی ائوستاخیوس^۶ بود که دکارت بعدها در نامه به مرسن خبر خرید این کتاب را با توصیف آن به منزله‌ی «بهترین در

1. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A), *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, Cambridge University Press, 1991, vol.I, p.124.

2. Ibid, p.114.

۳. دکارت در جست‌وجوی حقیقت با نور طبیعی، ائودوکسوس را که نماینده‌ی خود او در این محاوره است، به دیوجانس کلبی تشبیه می‌کند که درون خمره (یا به قول دکارت «درون بشکه») می‌زیسته و بی‌درنگ می‌گوید که در عین شباهت به او، اصلاً فلسفه کلبی را قبول ندارد (CSM II 402). برتراند راسل اما درباره‌ی شباهت دکارت به فیلسوف درون خمره، در تاریخ فلسفه‌ی خود می‌گوید: «... دکارت صبح داخل بخاری شد و تمام روز را در آن‌جا به تفکر پرداخت»؛ و سپس در پاورقی همان صفحه چنین توضیح می‌دهد که: «خود دکارت می‌گوید بخاری، اما غالب شارحان این را غیرممکن دانسته‌اند. اما کسانی که خانه‌های قدیمی باواریا را دیده‌اند به من اطمینان می‌دهند که این امر کاملاً قابل قبول است.» (راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، ۱۳۶۵ش، ص ۷۷۱)

۴. آدو، پی‌یر، فلسفه باستانی چیست؟ ترجمه عباس باقری، ص ۳۶۲.

5. *Summa Philosophiae Quadripartita*

6. Eustache of St Paul

نوع خود» به او می‌دهد و درباره‌ی نویسنده‌اش از او می‌پرسد.^۱ در این کتاب درباره‌ی هدف فلسفه چنین (به نقل از مقاله کاتینگم) آمده است که: «هدف هر فلسفه‌ی کاملی، سعادت و خوش‌بختی انسان است». ^۲ حال باید دید دکارت برای تأمین این هدف، یعنی تحقق خوش‌بختی برای آدمیان در فلسفه‌ی خویش چه تمهیداتی فراهم می‌کند. دکارت درباره‌ی هدف فلسفه‌ی خویش بر دوگونه سخن گفته است؛ گاهی از فلسفه‌ی خویش با تعبیر فلسفه‌ی عملی^۳ یاد می‌کند که معطوف به عالم بیرون است و آثار و منافع عملی فراوانی برای نوع‌بشر در پی دارد. و گاه چنان سخن می‌گوید که گویی نظام فلسفی‌اش بیشتر معطوف به عالم درون بوده، و معنای واژه‌ی «حکمت»^۴ را در سخنان قدما به‌ویژه سقراط، رواقیون و کلیبیون را در گوش خواننده طنین‌انداز می‌کند.

دکارت در گفتار در روش درباره‌ی فلسفه‌ی خود و هدف از آن، چنین سخن می‌گوید:

... فلسفه‌ای عملی که ... با آن می‌توانیم قدرت و تأثیر آتش، آب، هوا، ستارگان، افلاک و همه‌ی دیگر چیزهای پیرامون خودمان را بشناسیم ... و بتوانیم این شناخت را برای غایاتی مناسب به‌کار بندیم و از این رهگذر، خود را اربابان و مالکان طبیعت سازیم.^۵

او در این‌جا، سیطره‌ی بر طبیعت بیرونی و به‌استخدام درآوردن نیروها و قوای آن را غایت مسلّم فلسفه‌ی خویش اعلام می‌دارد. دکارت شبیه به همین مطلب را در نامه‌ی سرگشاده‌ای به وئتیوس در دفاع از فلسفه‌ی خویش و نفی فلسفه‌ی رایج در آن روزگار اظهار می‌دارد:

فلسفه‌ای که ... در پی آنم، جز شناخت حقایقی نیست که ... منافع عملی را برای نوع‌بشر به‌بار می‌آورد، پس ... در این زندگی پژوهشی افتخارآمیزتر، شایسته‌تر یا پرمفعت‌تر از آن نیست. فلسفه‌ی رایج ... در مقابل، جز مجموعه باورهایی عمدتاً مشکوک نیست که ... بیهوده هستند، زیرا تاکنون

1. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A); *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, p.156.

2. Cottinam, J., *Descartes As a Sage*, In *Cartesian Reflections* by J, Cottingham. Oxford University Press, 2008, p.13.

3. practical philosophy

4. wisdom

5. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A); *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, pp.142-143.

هیچ کس نتوانسته از «هیولای اولی»، «صُور جوهری»، «کیفیات خفیه» و مانند این‌ها، منفعتی عملی بگیرد.^۱

چنان که از این نقل قول هم روشن است، باز هم دکارت بر فلسفه‌ی عملی خود در برابر فلسفه‌ی غیرعملی رایج در آن روزگار انگشت می‌نهد و فواید عملی را امتیاز اصلی فلسفه‌ی خویش می‌شمارد.

اما نگاه دوم او را به فلسفه می‌توان در *اصول فلسفه* شاهد بود. او در این‌جا واژه‌ی «فلسفه» را به همان معنای یونانی آن، یعنی «مطالعه‌ی حکمت»^۲، و «فلسفه‌ورزی»^۳ را «جست‌وجوی علل یا مبادی اولیه»^۴ می‌داند. او در ادامه، فلسفه را تنها امتیاز اقوام متمدن از اقوام نامتمدن می‌داند و تا جایی پیش می‌رود که نقش فلسفه را در تدوین اخلاقیات و تدبیر درست رفتار و کردار آدمی از نقشی که چشم در راه‌رفتن دارد، لازم‌تر می‌بیند.^۵ دکارت در واپسین جمله‌ی *انفعالات نفس* که دست بر قضا، واپسین اثر منتشرشده از اوست، سخنی نزدیک به همین موضع مطرح در *اصول فلسفه* دارد. او در آن‌جا اظهار می‌دارد که:

بهره‌ی اصلی حکمت در این است که به ما بیاموزاند تا ارباب انفعالات خویش باشیم و آن‌ها را با چنان مهارتی در اختیار بگیریم که شرووری که از آن‌ها به‌بار می‌آید، یک‌سره تحمل‌پذیر گردد و حتی به سرچشمه‌ی شادی تبدیل گردند.^۶

آن‌چه از این متن به‌روشنی پیداست، تأکیدی است که دکارت بر نقش فلسفه در پی‌ریزی نظامی اخلاقی دارد که آدمی را بر کسب فضایل و دوری از درافتادن به ورطه‌ی شهوات و انفعالات بازمی‌دارد. حال می‌خواهیم ببینیم که میان این دو گونه سخن‌گفتن دکارت درباره‌ی فلسفه‌ی خویش چه ارتباطی در کار می‌تواند بود. با اندک دقتی در سخن دکارت در *گفتار در روش درمی‌یابیم* که تحقق هدف نخست یعنی تملک عالم بیرون چیزی نیست که به سادگی و بی‌هیچ بسترسازی اتفاق بیفتد. برای روشن‌تر شدن موضوع به سخنان خود دکارت در بخش‌های قبلی همان *گفتار در روش* بازمی‌گردیم. دکارت در چند

1. Ibid, vol. III, pp.220-221.

2. "the study of wisdom"

3. "to philosophize"

4. "the search for first causes or principles"

5. Ibid, vol. I, pp.179-180.

6. Ibid, vol. I, p.404.

صفحه‌ی قبل از فیلسوفانی در عهد باستان نام می‌برد که در خوش‌بختی و سعادت هم‌پایه‌ی خدایان بوده‌اند با آن که هیچ سیطره‌ای بر عالم بیرون نداشته و اسیر رنج و نداری بوده‌اند. راز خوش‌بختی ایشان در این بوده است که با تأمل مدام بر تنگناهای عالم بیرون که گرفتارش بوده‌اند، رفته‌رفته به این امر وقوف یافته‌اند که جز اندیشه‌های شان هیچ چیز در اختیارشان نیست و بهتر است تمام هم خود را مصروف سیطره‌ی بر اندیشه‌های خویش کنند و نسبت به امور بیرونی بی‌اعتنایی در پیش گیرند. دکارت این طرز فکر را مایه‌ی برتری ایشان نسبت به کسانی دانسته است که در عالم بیرون برخوردار اما در عالم درون اسیر انفعالات خویشند.^۱

روشن است که منظور دکارت رواقیان هستند، اما عجیب است که او از سویی آن‌ها را می‌ستاید و از دیگر سو، چنان که آوردیم، بنیاد نظام فلسفی‌شان را بر آب می‌داند. با ژرف‌کاوی در سخنان دکارت در می‌یابیم که او هرچند از نگاه رواقیان به عالم درون و سیطره‌ی بر آن از راه سیطره‌ی بر اندیشه‌ها سخت خرسند است، بی‌اعتنایی آنها را نسبت به آن چه در بیرون رخ می‌دهد، به هیچ روی بر نمی‌تابد. او معتقد است می‌توان با اتخاذ مشی رواقیون در سیطره‌ی بر عالم درون به سیطره‌ی بر عالم بیرون هم رسید به‌گونه‌ای که آرامش درونی و آسودگی بیرونی همراه با هم برای فیلسوف رخ دهد.

برای روشن‌شدن موضوع بهتر است به سخن او درباره‌ی هدف فلسفه‌اش در نخستین اثر جدی و مهم او یعنی کتاب قواعد/هدایت ذهن توجه کنیم. او در همان آغازین جمله‌ی این اثر و در عنوان قاعده‌ی نخست می‌گوید: «هدف پژوهش‌های ما باید هدایت ذهن باشد به‌منظور صدور احکامی راست و درست درباره‌ی هرآنچه پیش رویش قرار می‌گیرد».^۲ بنابراین، هدف اصلی فلسفه، پرورش استعداد انسان برای داوری درست است که دکارت آن را با عباراتی نظیر «عقل سلیم»^۳ یا «حکمت کلی»^۴ توصیف می‌کند. دکارت در ادامه‌ی همین قاعده نیز در توضیح سخن خود، می‌افزاید که غایت حکمت کلی باید طلب علمی باشد که به «آسایش زندگی» و «لذت حاصل از تأمل در حقیقت» می‌انجامد که خوش‌بختی کامل و ناب است. و این مهم تنها زمانی حاصل می‌شود که آدمی «بداند چگونه

1. Ibid, vol. I, p.124.

2. Ibid, vol. I, p.9.

3. good sense

4. universal wisdom

نور طبیعی عقل خود را افزایش دهد ... تا عقل او به اراده‌اش نشان دهد که در هر کدام از پیش‌آمدهای زندگی چه تصمیمی باید اتخاذ نماید.^۱

بنابراین، شاید با تفسیر مواضع به‌ظاهر دوگانه‌ی دکارت درباره‌ی غایت فلسفه‌اش در پرتو آن‌چه در قاعده‌ی نخست کتاب *قواعد* به دست می‌دهد، بتوان به این جمع‌بندی رسید که او هدف فلسفه را چنان‌که در کتاب *جامع فلسفه‌ی ائوستاخیوس* خوانده بود، تحقق سعادت و خوش‌بختی آدمیان می‌داند. اما باید دانست که این مهم از دو طریق به‌دست می‌آید: سلطه‌ی بر عالم درون و سیطره‌ی بر عالم بیرون. اولی به‌یاری اخلاق دکارتی و دومی به‌یاری علم دکارتی که این هر دو در بستر حکمت کلی او یا همان فلسفه‌اش تحقق می‌یابند. اما مهم است که بدانیم بدون تحقق سلطه‌ی بر درون که نماد آن گردن نهادن عقل به نور طبیعی عقل است، در سیطره‌ی بر عالم بیرون هم توفیق چندانی حاصل نمی‌آید. از این‌روست که در نظام فکری دکارت اخلاق در کنار پزشکی و مکانیک در سرشاخه‌های درخت دانش جای دارد که آدمی از آن میوه‌ی زندگی آرام و سعادت‌مندانه را می‌چیند.

نظام اخلاقی دکارت

به این ترتیب، دکارت هیچ‌گاه در پی آن نبود که فلسفه را به حوزه‌ای کاملاً تخصصی فروکاهد و آن را منحصر و محصور در محیط‌های آکادمیک بداند. او به پیروی از آموزه‌ی اصلی مکاتب دوره‌ی یونانی‌مآبی، فلسفه را نوعی درمان‌گری می‌دانست که درست همان‌گونه که پزشک امراض بدن را معالجه می‌کند، فیلسوف هم می‌تواند مرض‌های ذهنی را که چه‌بسا مانع خوش‌بختی و شادمانی هستند، شفا بخشد.^۲ بنابر این، فلسفه ما را به سوی سلامت واقعی ذهن هدایت می‌کند و این امر از طریق پرورش صحیح قوای داوری انجام می‌شود.

دکارت در ادامه‌ی راه حکمت باستان، هدف عملی فلسفه را تحقق زندگی شاد و سعادت‌مندانه‌ای می‌داند که در آن انسان می‌تواند از بهترین هستی‌ای که شایسته‌ی آن است، لذت ببرد. او شالوده‌ی چنین زندگی‌ای را شکوفایی ذهنی می‌داند؛ چیزی که به بهترین شکل در رضایت فکری یا آرامش خاطر جلوه‌گر می‌شود. اصولاً سعادت و شادمانی بنا

1. Ibid, vol. I, p.10.

2. Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, pp.13-46.

به تعریفی که دکارت برای الیزابت می‌آورد: «خشنودی کامل ذهن و رضایت درونی»^۱، یا «رضایت و لذتی است که همراه با فضیلت می‌آید»^۲.

اخلاق دکارت متأثر از رواقیون است و همان‌طور که گفتیم دکارت همواره به فیلسوفان رواقی علاقه‌مند بوده است. او نه تنها در گفتار در روش خود آشکارا با ستایش از این فیلسوفان نام می‌برد،^۳ بلکه در نامه‌هایش به الیزابت نیز او را به خواندن آثار این متفکران تشویق می‌نماید.

برای شرح اخلاق مدنظر دکارت باید گفت که نخست، ویژگی زندگی سعادت‌مندانه نزد او بیش از هر چیز در رضایت‌خاطری نمود می‌یابد که محصول فضیلت است و دوم این‌که، دکارت میان چیزهایی مانند فضیلت و حکمت که تماماً مبتنی بر خود ماست و آن‌چه مانند ثروت، شهرت و ... که تماماً مبتنی بر خود ما نیست، تمایز می‌نهد و برای رضایت‌خاطر و خوش‌بختی همان چیزهای دسته‌ی نخست را کافی می‌داند. البته این بدان معنا نیست که او برای امور بیرونی ارزشی قائل نیست، بلکه امور بیرونی هم از آن‌جا که موجب رضایت بیش‌تر می‌شوند، در نظر او مطلوبند. بنابراین، در نظر دکارت هرکس، با اتکا به خود، حتی اگر ثروت و شهرت چندانی هم نداشته باشد، می‌تواند به زندگی رضایت‌مندانه و سرشار از سعادت برسد، چرا که آن‌چه موجب خوش‌بختی است یعنی همان رضایت‌خاطر حاصل از فضیلت و اداره‌ی درست امیال و افکار، تماماً در اختیار خود ماست. در بحث سماحت نفس خواهیم دید که دکارت مبنای احترام ذاتی به اشخاص را هم نه بر امور بیرونی بلکه بر امور درونی هم‌چون فضیلت قرار می‌دهد و اخلاقی جهان‌شمول را فارغ از مرزبندی‌های ناشی از طبقه‌ی اجتماعی، ثروت، ملیت و ... صورت‌بندی می‌کند.

اما دو اصل پیش‌گفته چگونه به هم مربوط می‌شوند؟ یعنی چگونه می‌توان از طریق فضیلت و حکمت که ارزش اساسی انسان محسوب می‌شود به رضایت‌خاطری دست یافت که مبنای سعادت است؟ برای پاسخ به این سؤال، دکارت، بحث مفصلی را در باب عواطف و انفعالات نفس و ارتباط فلسفه و حکمت با آن‌ها بیان می‌کند. در حقیقت، نزد دکارت، یکی از مهم‌ترین نقش‌های حکمت تأثیری است که در اداره‌ی عواطف ما دارد. دکارت می‌گوید:

1. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A), *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, p.257.

2. Ibid, p.263.

3. Ibid, vol.I, p.124.

«فایده‌ی اصلی حکمت در آن جاست که به ما می‌آموزد چگونه بر عواطف خویش مسلط باشیم».^۱

درمان فلسفی دکارت

دکارت در بهار سال ۱۶۴۵ مطلع می‌شود که شاه‌دخت الیزابت مدتی از بیماری رنج می‌برده است. او بی‌درنگ نامه‌هایی به الیزابت می‌نویسد و پیش‌نهادهایی را برای تسریع در بهبود شاه‌دخت می‌آورد که می‌توان گفت این نامه‌ها از غنی‌ترین منابع فلسفی برای تحقیق در اخلاق دکارت محسوب می‌شود. دکارت معتقد بود که بیماری الیزابت چیزی فراتر از مرضی جسمانی بود: «علت این تب‌های طولانی معمولاً ناراحتی و غم و غصه است».^۲ پس دکارت در اولین قدم می‌گوید که رنج جسمانی الیزابت محصول حالت ذهنی او است، یعنی ناشی از انفعال حسی غم.^۳ دکارت در گام بعد، قدرت اصلی غلبه بر این انفعال خاص را هم در درون خود الیزابت می‌داند. او توضیح می‌دهد که درجه‌ی رشد روح افراد، به شیوه‌ی تعامل آن‌ها با همین احساسات و انفعالات بستگی دارد:

اساساً تفاوت میان روح‌های بزرگ و فرومایه در این واقعیت است که روح‌های فرومایه، خود را در انفعالات و عواطف‌شان غرق می‌کنند و شادی و اندوه‌شان تنها براساس چیزهای بیرونی‌ای است که برای‌شان رخ می‌دهد، اما بالعکس، روح‌های بزرگ دارای استدلال‌های محکم و نیرومندی هستند که اگرچه آن‌ها هم عواطف و احساسات دارند و احساسات‌شان هم شدیدتر از مردم عادی است، اما با این حال، عقل آن‌ها همواره صاحب اختیار و مدیر باقی می‌ماند و کاری می‌کند که حتی سختی‌های آن‌ها هم باعث باری‌شان گردد و به سعادت کاملی که در زندگی از آن لذت می‌برند، برسند.^۴

در نظر دکارت، روح‌های بزرگ بیش از هرچیز و هرکس، سرور خودشان‌اند و به‌جای این‌که اسیر شرایط بیرونی باشند می‌توانند با محافظت از عواطف‌شان، امیر خود و شرایط بیرونی گردند نه اسیر آن. روح‌های بزرگ از عقل برای مهار کردن و مدیریت عواطف خود

1. Ibid, p.404.

2. Ibid, vol. III, p.249.

3. Sadness

4. Ibid.

استفاده می‌کنند و بدین‌گونه، سرور خودشان هستند، حتی اگر قدرت اداره‌ی همه‌ی اتفاقات بیرونی‌ای را که مدام بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد، نداشته باشند (قدرتی که در ید اختیار هیچ انسانی نیست). بنابراین، نزد دکارت، افزایش ظرفیت شخص برای مدیریت عواطف خود براساس عقل، جزء ضروری زندگی اخلاقی محسوب می‌شود.

دکارت در همین نامه‌ها پیش‌نهادهای درمان‌گرانه‌ی جالبی طرح می‌کند. او به الیزابت می‌گوید: «شخص باید ذهن خود را از همه‌ی انواع اندیشه‌های غمگین برهاند، حتی از تأملات بسیار جدی در باب علوم ...»^۱. بعد می‌گوید که بهتر است انسان به طبیعت سبز، پرواز پرندگان، رنگ زیبای گل‌ها، و چیزهای مانند این بیندیشد و خود، پیش از آن‌که الیزابت از او در این باره بپرسد، می‌گوید: «و این‌ها را اتلاف وقت نداند، چون اگر شخص با این کارها به رضایت‌خاطر دست یابد و بدین‌گونه سلامت کامل خود را به‌دست آورد، این امر (یعنی سلامت) بسیار با ارزش است، چون اساس هر خیر و خوبی دیگری است که می‌توانیم در زندگی به دست آوریم»^۲. شاید جالب باشد که دکارت، اندیشیدن زیاد و جدی در باب علوم را هم به الیزابت پیش‌نهاد نمی‌کند. او در این باره می‌گوید: «... فکر کردن به مشغله‌های بسیار جدی ممکن است با خسته‌کردن ذهن باعث تضعیف بدن گردد»^۳.

در ادامه‌ی همین پیش‌نهادهاست که دکارت به الیزابت توصیه می‌کند، سنکا بخواند، فلسفه‌ای که «به ما می‌آموزد آن سعادت و شادمانی والا را که روح‌های فرومایه به طرز بیهوده‌ای از بخت و اقبال انتظار دارند، تنها از درون خودمان بجوییم»^۴. همه‌ی این توصیه‌ها و راه‌حل‌ها برای رسیدن به خوش‌بختی‌ای است که در نظر دکارت بر رضایت‌خاطر مبتنی است: «به نظر من خوش‌بختی مبتنی بر خشنودی کامل ذهن و رضایت درونی است که ... شخص حکیم بدون اتکا بر بخت و اقبال به دست می‌آورد»^۵. رسیدن به این خوش‌بختی و رضایت‌خاطر عمدتاً در هدایت درست و عقلانی عواطف است. پس مدیریت عواطف، عامل اصلی برای رسیدن به رضایت‌خاطری است که دکارت در مدنظر دارد. برای نمونه، یکی از موانع مهم در راه این خوش‌بختی و رضایت‌خاطر، عدم‌ارضا و سرخوردگی عواطف و آرزوهایی است که در قدرت شخص نمی‌باشند. بنابراین، اگر شخص بداند که چه چیز در حیطه‌ی

1. Ibid, vol. III, p.250.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid, vol. III, p.251.

5. Ibid, p.263.

قدرت اوست و چه چیز در بیرون از حوزه‌ی توانایی اوست، آن‌گاه در طلب بیهوده‌ی آرزوهای محال نمی‌رود و در نتیجه، از عدم ارضای آن‌ها هم در رنج و ناخرسندی به‌سر نمی‌برد. موسیقی‌دانی را فرض کنیم که می‌خواهد کنسرتی اجرا کند، در این حالت او می‌تواند یا بر اساس آموخته‌ها و تمرین‌های خود و با تمرکز بر آن‌ها اجرای خوبی داشته باشد و این‌گونه از ظرفیت‌های درون خود استفاده کند و یا این‌که تمرکز و حواس خود را به دست‌زدن یا دست‌نزدن حاضران معطوف نماید. در حالت دوم او اسیر امری شده که حقیقتاً در اختیار او نیست و جز عدم‌تمرکز در کار خود و در نتیجه، ناکامی در اجرا و بنابراین، عدم‌رضایت حاصلی ندارد.

بنابراین مدیریت عواطف عاملی کلیدی در زندگی رضایت‌مندانه محسوب می‌شود. البته باید گفت که عواطف نزد دکارت عناصری مثبت در زندگی می‌باشند و نقشی سازنده دارند، زیرا انرژی لازم برای رسیدن به فضایل را تأمین می‌کنند. دکارت نمی‌خواهد امیال و عواطف را از بین ببرد یا حتی آن‌ها را کاهش دهد. اخلاق دکارت مبتنی بر عزت‌نشینی یا ریاضت‌کشی نیست. او به‌خوبی واقف است که امیال، نقش مهمی در زندگی ما دارند و برانگیزاننده‌ی فضایل محسوب می‌شوند. هدف دکارت مدیریت معقول عواطف است، یعنی بهره‌برداری از آن‌ها در جهت فضایل نفس، نه سرکوب‌شان. او در کتاب *انفعالات نفس آشکارا* می‌نویسد: «مشکل ما هرگز این نیست که امیال زیادی داریم، بلکه آن است که خیلی کم میل داریم»^۱ اما مهم‌ترین نقش سازنده و جنبه‌ی مثبت این امیال نزد دکارت به صورت سماحت نفس ظاهر می‌شود.

سماحت نفس^۲

ترجمه‌ی مفهوم Generosity در اخلاق دکارت دشوار است. سماحت نفس همه‌ی بار معنایی را در ترجمه با خود حمل نمی‌کند، اما پس از توضیح این اصطلاح در فلسفه‌ی دکارت، می‌توان به درک مناسبی از مفهوم آن دست یافت. دکارت می‌گوید سماحت نفس، انفعالی است که در آن شگفتی، شادمانی و عشق^۳ با هم ترکیب شده‌اند.^۴ این عواطف با خود شخص آغاز می‌شوند، مثلاً درباره‌ی عشق باید گفت که عشق در این‌جا «عشق به خود است

1. Ibid, vol. I, p.379.

2. Generosity

3. Wonder, Joy and love

4. Ibid, p.378.

به اندازه‌ی عشقی که برای داشتن حرمت نفس (برای خود) قائلیم»^۱ شگفتی و شادمانی هم همین‌طوراند. پس باید بدانیم منشأ و علت حرمت نفس نزد دکارت چیست؟ روشن است که این پرسش درباره‌ی ارزیابی خود است. دکارت می‌گوید: «یکی از بخش‌های اصلی حکمت آن است که بدانیم شخص، به چه شکل و به چه دلیلی باید یا نباید برای خود احترام قائل باشد»^۲. در پاسخ به این پرسش که علت حرمت نفس نزد دکارت چیست؟ باید گفت: اراده‌ی آزاد. اراده‌ای که انسان را بیش از همه شبیه خداوند می‌سازد، یعنی او را توانا می‌کند که سرور و امیر خویش باشد. بنابراین، تنها چیزی که نزد دکارت می‌تواند موجب حرمت موجه و معقول برای نفس گردد، به‌کارگیری و استفاده‌ی درست و مناسب از اراده است: «من تنها یک چیز را در خودمان می‌بینم که می‌تواند دلیل خوبی برای احترام به خودمان باشد، یعنی اعمال اراده‌ی آزاد و نظارتی که برخواسته‌های خود داریم»^۳. هنگامی که دلایل واقعی برای این که شخص چرا باید به طور موجه و معقول برای خود احترام قائل شود مشخص گردد، آن‌گاه انفعالی (عاطفه‌ای) حاصل می‌گردد «که حرمت نفس شخص را تا آن‌جا که موجه باشد ارتقا می‌بخشد»؛ چنین عاطفه‌ای نزد دکارت سماحت نفس نامیده می‌شود.^۴

البته صرف داشتن اراده‌ی آزاد موجب حرمت معقول و موجه برای نفس نمی‌شود. تنها زمانی که شخص کارکرد درست و مناسب اراده‌ی آزاد را درک کرد و فواید واقعی و استفاده‌ی درست آن را شناخت و بر این اساس آن را به کار گرفت، در این صورت است که او به طور موجهی می‌تواند به خود احترام بگذارد و همان‌طور که گفتیم عاطفه‌ای که شخص را به سوی احترام موجه به خود سوق می‌دهد، سماحت نفس نام دارد. دکارت می‌گوید: «سماحت نفس واقعی... دو جزء دارد: «نخست دانستن این که هیچ چیز در حقیقت متعلق به شخص نیست جز آزادی او در تنظیم امیال و خواسته‌هایش و این که ستایش یا سرزنش شخص تنها باید مبتنی بر استفاده‌ی درست یا نادرست از این آزادی باشد. دوم شامل احساسی است که شخص درون خود چونان عزمی قاطع و همیشگی در استفاده درست (از این آزادی) می‌یابد، یعنی شانه خالی نکردن از انجام هر آن‌چه که در داوری خود بهترین امر می‌یابد؛ انجام این امر همان پیروی کامل از فضیلت است»^۵.

1. Ibid, p.360.

2. Ibid, p.384.

3. Ibid.

4. Ibid.

5. Ibid.

انسانی که دارای سماحت نفس است نه تنها برای خود احترام قائل است بلکه این احترام را به دیگران هم سرایت می‌دهد. «آن‌ها که این دانش و احساس را درباره خود دارند به این باور می‌رسند که هر شخص دیگری هم می‌تواند این دانش و احساس را درباره‌ی خود داشته باشد زیرا این امر بر چیزی غیر از خود شخص مبتنی نیست».^۱ با دانستن این امر که انسان‌های دیگر نیز از موهبت اراده‌ی آزاد برخوردارند، شخص می‌تواند نتیجه بگیرد که دیگران نیز درون خود لاقلماده‌ی خام و بالقوه‌ی لازم برای فضیلت را دارند. چنین احترامی همراه است «با اراده‌ی فضیلت‌مندان‌ای که آن‌ها نه تنها بر اساس آن به خود احترام می‌گذارند بلکه هم‌چنین فرض می‌کنند که این اراده در دیگران هم حاضر است یا قابلیت موجود شدن دارد».^۲ بر این اساس است که شخص سمیح و سخاوتمند برای انسانیت، احترام ذاتی قائل است. در این‌جا دکارت اخلاقی جهان‌شمول ارائه می‌دهد و به قول رادر فورد، «پیشاپیش ندای اخلاق کانت را در این‌جا نیز می‌شنویم»؛^۳ اخلاقی که به تمایزات اعتباری چون طبقه‌ی اجتماعی، ثروت، ملیت و سایر امور بیرونی واقعی نمی‌نهد و به ارزش ذاتی انسان‌ها که همان عقلانیت و اراده‌ی آزاد است، توجه دارد. جملات دکارت درباره‌ی اشخاص برخوردار از سماحت نفس، شنیدنی است:

درست همان‌طور که آن‌ها خود را نسبت به کسانی که از خودشان ثروتمندتر یا مشهورتر یا حتی با هوش و معلومات بیشتر یا زیبایی افزون‌تر یا دارای هر کمال دیگری هستند، خیلی کمتر نمی‌بینند، به همان نسبت هم خود را از کسانی که خودشان از آن‌ها بالاترند، خیلی بزرگ‌تر نمی‌بینند. چون همه‌ی این امور در نظر آن‌ها بی‌اهمیت است و تنها چیزی که برای‌شان مهم است و خویشتن را به‌واسطه‌ی آن گرامی می‌دارند اراده‌ی نیک و فضیلت‌مند است.^۴

اما سماحت نفس چه تأثیری در سایر انفعالات شخص دارد؟ دکارت می‌گوید که سماحت نفس «هم‌چون پادزهری برای همه‌ی انفعالات نادرست عمل می‌کند».^۵ دلیل آن

1. Ibid.

2. Ibid.

3. Rutherford, D., *Descartes Ethics*, StandFord Encyclopedia of Philosophy, 2013, p.12.

4. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A), *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, p.384.

5. Ibid.

هم این است که سماحت نفس، انسان را در موضع درستی نسبت به دیگر اشخاص قرار داده و نیک‌خواهی شخص را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، شخص از بسیاری از انفعالات نادرست مانند حسد، بدخواهی و ... دور می‌شود.

از سوی دیگر شخص دارای سماحت نفس از محدودیت‌های خود نیز آگاه است. او بزرگ‌ترین کارهایی را که در توان دارد برای خویش انجام می‌دهد اما نه بیشتر و نه کمتر از توان خود؛ و بدین ترتیب است که از بسیاری از انفعالات نابه‌جای درون خود می‌رهزد. وقتی بدانم چه چیزی در خودم ارزش احترام دارد، در این صورت، امیالم را تنها بر چیزهایی متمرکز می‌کنم که از یک‌سو در اختیار خودم می‌باشد و از سوی دیگر باعث این احترام می‌گردد. بنابراین، شخص سمیح و سخاوتمند، دیگر اسیر امیال و آرزوهای محالی که مبتنی بر خودش نبوده و اختیاری درباره‌ی آن‌ها ندارد، نیست. به سخن دیگر، او به‌خوبی می‌داند که بر چه اساسی باید برای خود احترام قائل باشد و این احترام را مبتنی بر امور بیرونی و زودگذر قرار نمی‌دهد. می‌توان گفت که زندگی این شخص مبتنی بر بودن است نه داشتن.

از دیگر ویژگی‌های شخص سخی‌النفس این است که به‌هیچ‌روی در معرض ترس قرار ندارد چون اطمینان و شجاعتی که برخاسته از حرمت نفس واقعی است با ترس در تضاد است. چنین شخصی فضیلت‌مند است و برای کسانی که با عزم راسخ در پی فضیلت‌اند، رضایت‌خاطر یا آن‌چه طمأنینه یا آرامش ذهنی نام دارد، نوعی عادت برای آن‌هاست. اما این رضایت‌خاطر تازه‌ای که با انجام عملی که خوب می‌دانیم، به ما دست می‌هد، لذتی دارد که آن را شیرین‌ترین لذات می‌دانم زیرا علت آن تنها بر خودمان مبتنی است.^۱

این آرامش و رضایت‌خاطر چنان‌که شرحش گذشت، مهم‌ترین ویژگی زندگی سعادت‌مندانه است و بنابراین اشخاص سخی‌النفس شایسته‌ی شیرین‌ترین لذات در این زندگی هستند.

پس به اجمال می‌توان چنین گفت که سماحت نفس دو جنبه‌ی مهم دارد؛ از سویی، دانستن این‌که فقط آزادی برای اعمال اراده در قدرت هر شخص می‌باشد. بر این اساس، اشخاص باید بر اساس آن‌چه در اختیارشان می‌باشد تشویق یا سرزنش گردند و شخص را نمی‌توان به دلیل دست‌نیافتن به هدفی که بیرون از توان و اختیار او بوده، مقصر دانست. اما

1. Ibid.

در صورتی که چنین شخصی امیالش را تغییر نداده و حسرت و افسوس از بابت نرسیدن به آن امیال و مقاصد گریبانش را گرفته، قابل سرزنش می‌باشد.

دومین جنبه از سماحت نفس عبارت از تصمیم قاطع و محکم برای بهره‌گیری درست از آزادی در جهت تحقق آن چیزی است که صحیح تشخیص داده‌ایم. به واسطه‌ی همین اراده‌ی قاطع و محکم است که انسان‌ها می‌توانند به‌طور موجهی برای خود ارزش و احترام قائل شوند، چرا که از قوای خود، یعنی از قوای عاقله و اراده که در نظر دکارت آدمی را بیش از هر چیز به خداوند مانند می‌کند، به‌درستی استفاده کرده‌اند.

چنان‌که اشاره شد ویژگی مهم شخص سمیح و سخاوتمند آن است که بر عواطف خود تسلط کامل دارد. دکارت در این باره می‌نویسد:

این افراد بر امیال خود تسلط دارند؛ بر امیالی چون ۱. احساس حسادت و رشک؛ زیرا به‌دست‌آوردن هر چیزی که در نظرشان ارزشمند است تنها بر خودشان مبتنی است، ۲. بر احساس نفرت از دیگران؛ چون آن‌ها برای همه احترام قائلند، و ۳. بر ترس؛ زیرا اعتماد به نفسی دارند که اطمینان به فضیلت‌مندی‌شان به آن‌ها می‌بخشد، و ۴. درنهایت بر خشم خود هم مسلطند؛ زیرا بر آن‌چه مبتنی بر دیگران (نه خودشان) است ارزش چندانی قائل نیستند...^۱

بنابراین شخص سخی النفس بر خودش مسلط است زیرا می‌داند که تنها انتخاب‌های او حقیقتاً در اختیار خودش می‌باشند و مبنای ستایش یا سرزنش قرار می‌گیرند. این امر اساس حرمتی است که او برای خود و دیگران احساس می‌کند. به این جهت است که عواطف منفی‌ای چون حسادت و خشم و ترس که معمولاً باعث اعمال غیر اخلاقی می‌شوند، از شخص سمیح و سخاوتمند به دور است و چنین شخصی انسانی شاد و راضی است که زندگی اخلاقی خوبی دارد. بنابراین می‌توان گفت آخرین اثر دکارت در اواخر عمر خود -عنی *انفعالات نفس*- کتابی است برای مدیریت عواطف و هم‌چون راهنمایی برای زندگی خوب می‌باشد؛ زندگی‌ای که مقصود حقیقی فلسفه است.^۲

1. Ibid, p.385.

2. Skirry, J., *Descartes, A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, 2008, pp.163-5.

نتیجه

در تصویر معروف درخت فلسفه‌ی دکارت، اگرچه مابعدالطبیعه ریشه و اساس است، اما این مابعدالطبیعه و طبیعیات مبتنی بر آن، هر دو برای فواید عملی‌ای که از دانش‌های پزشکی، مکانیک و اخلاق حاصل می‌شود، مطلوبند:

درست همان‌طور که انسان نه از ریشه یا تنه‌ی درخت بلکه فقط از سرشاخه‌های آن است که میوه می‌چیند، به همین ترتیب، ثمره‌ی اصلی فلسفه نیز به بخش‌هایی از آن بستگی دارد که می‌تواند تنها در پایان آموخته شود.^۱

از میان این دانش‌های سه‌گانه نیز (که ثمرات درخت فلسفه هستند) مهم‌ترین و بهترین آن‌ها اخلاق است که دکارت درباره‌ی آن می‌گوید: «والاثرین و کامل‌ترین نظام اخلاقی که مستلزم دانش کامل از همه‌ی علوم دیگر است و مرحله‌ی نهایی حکمت به‌شمار می‌رود».^۲ بنابراین، دکارت بیش از همه برای رسیدن به همین دانش اخلاق است که امیدوار است خوانندگان «تشخیص دهند که مداومت‌ورزیدن در جست‌وجوی این حقایق تا چه اندازه مهم است و این حقایق می‌توانند ما را تا چه درجه‌ی والایی از حکمت و شادمانی و کمال در زندگی برسانند».^۳

بنابراین، دکارت فیلسوفی بود که دغدغه‌های اخلاقی اصیلی داشت و شاید بتوان گفت مهم‌ترین دل‌مشغولی او همین اخلاق بوده باشد، چون اخلاق را والاترین دستاورد حکمت می‌دانست. فلسفه برای او همان علاقه به حکمت و دوست‌داشتن دانایی به معنای باستانی کلمه بود. دکارت به این معنا بیش و پیش از هر چیز، مانند حکیمی رواقی به‌دنبال زندگی خوب و حکیمانه بوده است، درست همان‌گونه که کاتینگم او را در عنوان مقاله‌ی خویش چنین توصیف می‌کند: «دکارت در مقام یک حکیم».^۴

این تلقی از فلسفه‌ی دکارت او را از بسیاری از متخصصان فلسفه در دانشگاه‌های امروز متمایز می‌کند و شاید بتوان گفت که به تصویر بزرگی که دکارت از فلسفه ترسیم می‌کند و

1. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A); *The Philosophical Writings of Descartes*: 3 volumes, p.186.

2. Ibid.

3. Ibid, p.190.

4. Cottinam, J., *Descartes As a Sage*, In *Cartesian Reflections* by J, Cottingham. Oxford University Press, 2008.

شخصیت و هدف او از این کار، توجه چندانی نگردیده، در حالی که فلسفه نزد خود دکارت به عنوان روشی برای خوب زیستن مطرح بوده است. اخلاق دکارتی بیش از همه متأثر از فیلسوفان رواقی است. سعی او در ارائه‌ی اخلاقی جهان‌شمول و تأکید بر آزادی و حرمت ذاتی انسان با رواقیون مشترک است و مهم‌تر از همه جنبه‌ی درمانی که او برای فلسفه قائل است، مانند فیلسوفان باستان است. می‌توان گفت که فلسفه‌ورزی هم‌چون راهی برای انسجام و سلامت شخصیت و روان انسان نزد دکارت اهمیت دارد. او به‌ویژه در نامه‌هایش به الیزابت نشان می‌دهد که چگونه فیلسوف می‌تواند با تکیه بر خود خوشبختی را از درون خویش بجوید و زندگی شریف و سرشار از رضایت‌خاطر داشته باشد.

منابع

۱. آدو، پی‌یر، *فلسفه باستانی چیست؟* ترجمه عباس باقری، نشر علم، ۱۳۸۲ش.
۲. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سازمان سمت، چاپ هفتم، ۱۳۸۷ش.
۳. همو، *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه محمد علی فروغی، نشر البرز، ۱۳۷۷ش.
۴. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، ۱۳۶۵ش.
5. Cottinam, J., *Descartes As a Sage*, In *Cartesian Reflections* by J, Cottingham, Oxford University Press, 2008.
6. Cottingham J, Murdoch D, Stoothoff R, (Kenny, A), *The Philosophical Writings of Descartes: 3volumes*, Cambridge university Press, 1991.
7. Diels, H, and Kwan z, W, eds. *Fragmented der vorsokratiker*, 3vols, 1968, Dublin and Zurich.
8. Frierson, R., Patrick, *Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes*, In *Journal of History of Philosophy*, Vol. 40, no.3, 2002, pp.313-38.
9. Gaukroger, S., *The Soft Underbelly of Reason: the Passions in the Seventeenth Century*, 1998, Rutledge, London & New York
10. Hadot, P., *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell Publishing, 1995.
11. Marshall, J., *Descartes Moral Theory*, Cornell university Press 1998.
12. Michel Meyer, *Philosophy and the Passions*, The Pennsylvania State University Press, 2000.
13. Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

14. Rutherford, D., *Descartes Ethics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013.
15. Skirry, J., *Descartes, A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, 2008.
16. Vance G. Morgan., *Foundations of Cartesian Ethics*, Humanities press, 1994.