

نسبت اراده به عقل در فلسفه دکارت^۱

حسین گلچینی

دانشجوی دکتری فلسفه

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات

چکیده:

نسبت اراده به عقل مبحث فلسفی-کلامی پرسابقه و تاندازه‌ای ناروشن است، به ویژه آنگاه که این نسبت را گونه‌ای تقدم قلمداد کنیم. تقدم اراده بر عقل در اندیشه دکارت جنبه‌های پیدا و پنهان دارد. دکارت اراده را به لحاظ صوری عظیم‌تر از فهم می‌داندست (برتری وجودی یا گونه‌ای تقدم هستی‌شناسانه)، هرچند در شناخت، یعنی داشتن ایده‌های روشن و متمایز، به تقدم فهم بر اراده حکم می‌داد (تقدم شناخت‌شناسانه). او در آغاز تأسیس فلسفه جدید به شک کردن حکم کرد و این خود نمودی از اراده کردن است (تقدم روش‌شناسانه). پذیرش تقدم اراده بر عقل در پروراندن یک نظام فلسفی و یا بنیان‌گذاری یک مکتب فکری به نتایج بسیار گسترده‌ای در نظام‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی منجر می‌شود، همان‌گونه که در واقعیت تاریخی چنین نظام‌هایی از اندیشه دکارت نشأت گرفته‌اند.

کلید واژه‌ها:

دکارت، فلسفه مدرن، عقل، فهم، اراده، اراده‌ی آزاد

مقدمه

این نوشتار در پی بررسی نسبت اراده و عقل است. این دو مفهوم، کمابیش، در تقابل با هم به میدان اندیشه آمده‌اند. این پرسش که اراده را به عقل یا عقل را به اراده چه نسبت است همواره، ولی اغلب ناآشکارا، مطرح بوده است. در اندیشه غربی به فراخور هر دوران، از یونان باستان تا عصر حاضر، جریان‌های عقل‌گرایی و اراده‌گرایی

^۱. برگرفته از رساله دکتری؛ تاریخ وصول ۱۳۸۶/۹/۱۱، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۱۲/۲۲

با مباحثی چون اصالت عقل و تقدم آن بر اراده، و یا برعکس، آشکار شده و البته همواره یکی بر دیگری غلبه داشته است؛ به بیان دیگر، این امر سبب اصالت یافتن یکی و فرعیت دیگری در اندیشه فیلسوفان بوده است. پیشینیان به عقل اصالت می‌دادند و اراده را فرع بر آن می‌دانستند. از آغاز دوران جدید، هر چه جلوتر می‌آییم اراده اصالت بیشتری می‌یابد زیرا بشر جدید می‌کوشد همه چیز را در تحت سلطه‌ی انسان درآورد. انتخاب دکارت از آن روست که دکارت آغازگر فلسفه‌ی جدید بوده است.

۱. تطور معنای اراده

در سیر تاریخی پیچیده‌تر شدن مفهوم اراده، آن را به لحاظ معنا، دارای سه جنبه دانسته‌اند: (Ramelove, s. 763)

(۱) جنبه‌ی عقلانی از آن روی که متعلق آن را عقلایی یا غیرعقلایی تشخیص می‌توان داد، همچنان که در انگیزه‌ی کارها، محرک امیال و آمال، بحث عقلی می‌توان داشت.

(۲) جنبه‌ی تصمیم‌گیری اراده، تا آنجا که این لفظ و اصطلاح در بحث از آزادی اراده و تقابل آن با سرنوشت، موجبیت، تعمد، و تسلط همیشه در میان بوده است و هنوز نیز هست.

(۳) جنبه‌ی انگیزش روانی، چنان که از این جنبه قوت یا ضعف اراده را در اشخاص مختلف دانسته‌اند. (Ramelove, s. 764)

جنبه‌های گوناگون این مفهوم از تقابل اراده با مفهوم‌های دیگر خبر می‌دهد، به ویژه تقابل اراده با عقل. کمابیش چنین تقابلی - به تعبیر کانتی آن - در قلمروهای عقل نظری و عقل عملی نیز دیده می‌شود.

۲. عقل خودآیین دکارت

عقل، نزد دکارت قوه‌ای است که هرگاه به درستی به کارش بریم، به واسطه‌ی آن، اشیاء را به روشنی و به تمایز ادراک می‌کنیم. با این همه، به گمان برخی مفسران،

دکارت واقعاً اعتبار عقل را در کل لحاظ نمی‌کرد، بلکه به عقل در اثبات اعتمادپذیری حافظه توجه داشت. (Doney, qoutation from Moyal) این مفسران ابراز می‌دارند که او نمی‌کوشید تا معین سازد آنچه به روشنی و به تمایز ادراک می‌شود، به شایستگی، همچون چیزی حقیقی، به شمار آید، بلکه، در عوض، او سعی می‌کرد مبنایی برای اعتماد کردن به یادآوری شهودها (recollections of intuitions) فراهم آورد. از یک نظر، دکارت دل‌مشغول این امکان بود که خدای دانای مطلق ما را قربانی کند، بدین گونه که ما را برانگیزند تا فکر کنیم (و به خاطر بیاوریم) چیزهایی را ادراک می‌کرده‌ایم که هیچ‌گاه واقعاً از آنها شهودی نداشته‌ایم. (Frankfurt, p. 263)

این تفسیر ما را دچار یک دور می‌کند که هیچ‌گاه از آن بیرون نخواهیم رفت. (برای بحثی مفصل در باره این دور نک. Frankfurt و Doney) به نظر می‌رسد که مشکل دکارت هیچ‌گاه این نبوده است که اعتمادپذیری حافظه را اثبات کند. همچنین او در پی آن نیست که نسبتی مستقیم میان امرِ تردیدناپذیر (the indubitable) و امر حقیقی (the true) برقرار سازد، بلکه او می‌کوشید تا نشان دهد که آنچه که به شهود درمی‌آید تردیدناپذیر است و اگر خدا وجود داشته باشد و ما نیز از وجود او آگاهی یابیم، آنگاه آنچه به روشنی و به تمایز شهود می‌شود، حقیقی نیز خواهد بود. از این رو، این تفسیر که می‌گوید، نزد دکارت، "سخن گفتن از آنچه به روشنی و به تمایز ادراک می‌شود نمی‌تواند تردیدپذیر باشد"، همان "سخن گفتن از این است که هر آنچه این چنین ادراک می‌شود حقیقی است"، تفسیر دقیقی نیست.

شک متافیزیکی دکارت دقیقاً یک شک است ولو آنکه غلط بودنش با تردیدناپذیر بودنش سازگار باشد. موضع دکارت این است که مادامی که آن خدا (ی فریبکار) همچون یک امکان برجا می‌ماند؛ بایستی اذعان داشت که هر آنچه شهود می‌شود ممکن است غلط باشد. البته به زعم او، نمی‌توان در حقیقت هر چیزی تردید داشت که در ضمن آنکه آن را به روشنی و به تمایز ادراک می‌کنیم به شهود می‌آید. او تأکید می‌کند که «ذهن ما از چنان طبیعتی برخوردار است که نمی‌تواند از تن دادن به آنچه به روشنی درکش می‌کند سر باز زند.» (Descartes, Letter of 24 May) (1640, qouted from Moyal) پیش از آنکه شخص از وجود خدا آگاه شود، این

مجال شک به هر چیز را می‌یابد - یعنی می‌تواند به هر چیزی که اکنون یک ادراک روشن از آن در ذهن ندارد، (هرچند پیش از این بارها ادراکی از آن داشته است) - شک کند.

با این همه، به این دلیل که ما شهود می‌کنیم که وجود خدا از پی مقدمه‌هایی می‌آید که آنها نیز همزمان شهود می‌شوند، پس در حالی که این شهودها رخ می‌دهند (حتی اگر ما ندانیم که هر آنچه به روشنی و به تمایز ادراک می‌شود، حقیقی است)، ما قادر نیستیم شک کنیم که خدا وجود دارد. ما از وجود خدا در طول زمان شهود کردن مطمئن هستیم زیرا عملاً شهود می‌کنیم که خدا وجود دارد و از همین رو، درست مثل وقتی که هر چیزی را شهود می‌کنیم، به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر واداشته می‌شویم تا به آن باور داشته باشیم. (Frankfurt, p. 268)

حال این پرسش پیش می‌آید که آیا عقل نزد دکارت خودآیین (autonomous) است؟ در گفتار در روش می‌خوانیم: «اینکه آنچه من همچون یک قاعده پذیرفته‌ام ... اینکه همه‌ی چیزهایی که ما بسیار به روشنی و به تمایز درمی‌یابیم‌شان حقیقی هستند، قطعی است، فقط به این دلیل است که خدا هست یا وجود دارد...» (Descartes, quoted from Moyal) همچنین او در تأمل پنجم از تأملات می‌گوید: «قطعیت و حقیقت هر شناختی تنها به شناخت خدای حقیقی وابسته است، تا آن اندازه که، پیش از آنکه من خدا را بشناسم، من نمی‌توانستم شناخت کاملی از هیچ چیز دیگری داشته باشم.» (*ibid*) چنین گفته‌هایی، راه را بر این تفسیر از دکارت می‌گشاید که عقل به مرجعی بیرونی نیاز دارد. بدین معنا که کارکرد درست عقل و اطمینان به یافته‌های آن و اعتبارشان وابسته به، و در گرو ایده‌ی خداست. از این رو خودآیینی عقل منتفی است.

در برابر، می‌توان عقل را نزد او خودآیین تلقی کرد. البته می‌توان به چندین قطعه از متن‌های نوشته شده توسط دکارت نیز استناد کرد. به عنوان نمونه، او در جایی استدلال می‌کند: «بنابراین من فکر می‌کنم این حقیقت که من هستم، آن اندازه قطعی و مطمئن بود که همه‌ی افراطی‌ترین پیش‌فرض‌هایی که به واسطه‌ی شکاکان فراداده می‌شود قادر به خلل وارد کردن به آن نیستند.» (*ibid*) و نتیجه می‌گیرد این

حقیقت را "به منزله‌ی اولین اصل" نظام فکری‌اش قرار دهد و بلافاصله ادامه می‌دهد «به منزله‌ی یک قاعده‌ی عام ... اشیائی که ما به روشنی و به تمایز درمی‌یابیم‌شان همگی حقیقی هستند.» (*ibid*) همچنین او در تأمل دوم، در پی یافتن نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی نظام فکری‌اش، ابراز می‌دارد، اینکه «من هستم، وجود دارم، ضرورتاً هر بار که آن را به زبان می‌آورم، یا اینکه من به طور ذهنی آن را در می‌یابم، حقیقی است.» (*ibid*)، از همین رو، آشکار به نظر می‌رسد امکان رسیدن به نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی وجود دارد پیش از آنکه وجود خدا طرح و اثبات شود. بدین ترتیب عقل را می‌توان به-خود-استوار و خودآیین قلمداد کرد.

به هر رو، دکارت در اصل نهم از *اصول فلسفه* در بیان ماهیت عقل (فکر) و شئون آن چنین می‌گوید: «در اینکه فکر چیست؟ منظور من از فکر تمام آن چیزی است که در ما می‌گذرد و ما وجود آن را بی‌واسطه در خودمان ادراک می‌کنیم. به این دلیل نه فقط فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه حس کردن نیز چیزی جز فکر و اندیشه نیست. اگر بگوییم: من می‌بینم یا راه می‌روم، پس چیزی وجود دارد و اگر مقصودم از دیدن و یا راه رفتن، کار چشم یا پای من باشد، نتیجه‌ای که از آن می‌گیرم، چنان استوار نیست که نتوان در آن شک کرد، زیرا چنان که گاهی در خواب اتفاق می‌افتد ... من فکر کنم که می‌بینم یا راه می‌روم، و حال آنکه چشمانم بسته است و از جای خود حرکت نکرده‌ام و شاید اگر بدنی هم نداشتم باز هم ممکن بود چنین چیزی رخ دهد. اما اگر مقصود من این است که فقط از احساس خود، یا از اینکه آگاهانه درمی‌یابم که می‌بینم و یا راه می‌روم، سخن بگوییم، این نتیجه‌گیری چنان اعتبار مطلق دارد که تردیدی در آن نمی‌توان کرد، زیرا این حالت دیگر به نفس من برمی‌گردد که تنها با احساس من یا با فکر من در اینکه می‌بینم یا راه می‌روم، مربوط است.» (دکارت ۱۳۷۴، ص. ۴۳)

روی هم‌رفته، می‌توان با تفسیر دوم از دکارت هم‌نوا شد و پذیرفت که عقل در دکارت خودآیین و خوداستوار است، زیرا آنجایی هم که از خدا سخن می‌رود به طور ضمنی شناخت ایده‌ی خدا باید به طور شهودی و با معیار روشنی و تمایز به دست آمده باشد تا روش دکارتی بتواند پی گرفته شود.

۳. اراده نزد دکارت

دکارت در اصل ۳۲ از *اصول فلسفه* چنین می‌گوید:

«در اینکه ما دو جور اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فعل فهم، و دیگری خواستن یا مصمم شدن به مدد اراده. بنابراین احساس، تخیل و در نظر آوردن اشیاء معقول محض همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است، و میل داشتن، بیزار بودن، انکار و تشکیک، همه از شیوه‌های متفاوت اراده کردن است.» (همان، ص. ۶۳)

پس دو نیروی روانی (یا نفسانی) وجود دارد که کیفیت‌های متفاوتی را می‌توان به آنها نسبت داد. در اصل ۳۴ نیز با اشاره به اینکه میان اراده و حکم، رابطه‌ای وجود دارد، بحث را چنین پی می‌گیرد:

«در اینکه اراده هم به اندازه فاهمه برای حکم کردن لازم است: من می‌پذیرم که ما نمی‌توانیم بدون دخالت فهم درباره چیزی حکم کنیم زیرا نشانه‌ای در دست نیست که گمان کنیم اراده ما بدون اینکه فهم ما به نحوی دخالت کند، تصمیم به کاری می‌گیرد، اما چون دخالت اراده برای تأیید چیزی که هیچ شناختی از آن نداریم مطلقاً لازم است و از آنجا که صدور حکم به خودی خود، بدین معنا نیست که ما شناخت تام و تمامی داشته باشیم؛ به همین دلیل غالباً پیش می‌آید که ما چیزهایی را تأیید می‌کنیم که هیچ‌گونه معرفتی جز نوعی شناخت بسیار آشفته از آنها نداریم.» (همان، صص. ۶۳ و ۶۴)

اندکی جلوتر به تشکیل حکم در نسبت با شناخت خواهیم پرداخت.

همچنین، دکارت می‌کوشد تا نشان دهد برای آزادی اراده به برهان نیازی نیست و تجربه فرد آدمیان از آن برای چنین منظوری کافی است. «بالاخره اینکه ما از یک اراده‌ی آزاد برخورداریم که هر وقت می‌تواند به کاری تن در دهد یا از آن تن

زند، چنان بدیهی است که می‌توان این مفهوم اراده‌ی آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که بطور فطری در ما یافت می‌شود، دانست. ما پیش از این، دلیل بسیار روشنی در این زمینه ارائه کرده‌ایم. زیرا درست در همان حالی که درباره‌ی همه چیز شک می‌کردیم و حتی می‌پنداشتیم که خدایی که ما را آفریده است، ممکن است قدرت نامحدود خود را به کار گرفته باشد تا ما را از هر جهت بفریبد، به وجود یک اختیار در درون خود، آگاهی داشتیم، بدین معنا که می‌دیدیم که نمی‌توانیم به چیزی که شناخت کاملی از آن نداریم باور کنیم. آری چنین حقیقتی که در آن شک همه جانبه چنان تردیدناپذیر می‌نمود و از چنان تمایزی برخوردار بود، از همه شناخت‌های ما متیقن‌تر است.» (همان، ص. ۶۷)

۴. نسبت عقل به اراده در فلسفه‌ی دکارت

نزد دکارت، نخست نکته این است که عقل گرفتار پیش‌داوری است و باید از آن رها شود.ⁱⁱ دیگر آنکه، عقل اگر هم گرفتار نباشد، نیازمند آن است که بدان اعتبار بخشیده شود؛ به عبارت دیگر، اعتمادپذیری مطلق آن اثبات و تثبیت شود.ⁱⁱⁱ دست آخر اینکه، این رهاسازی و اعتباربخشی تنها به کمک شکی روش‌مند انجام‌شدنی است و شخص نیز باید بخواهد به این بازی پا بگذارد. با این همه، برخلاف این محدودیت‌های عقل، اراده فارغ از هر محدودیتی بنیادی‌تر از "*Cogito*" نیز هست چرا که برای رهاسازی و اعتباربخشی به عقل باید اراده‌ی آزاد به کار بیاید: "تقدم روش‌شناختی اراده بر عقل". روشن است که ما قادر به رهاسازی خود نیستیم اگر فاقد آزادی باشیم؛ ما فقط آزادی را با به میان نهادن آزادی‌مان در انجام کار نمایان می‌سازیم.

بر این اساس، در سه تأمل نخست کتاب *تأملات*، دکارت می‌کوشد رهاسازی و اعتباربخشی به عقل را به انجام برساند. او، پس از آنکه به کمک شک دستوری خویش در همه‌ی ایده‌های ذهنی خود شک ورزید و از پذیرش درستی آنها سر باز زد، به اصل بنیادین فلسفی و دستگاه فکری خویش رسید: "می‌اندیشم، پس هستم". سپس، به بررسی ایده‌های خود پرداخت و در گام نخست، معیار شناخت و پذیرش

درستی را روشنی و تمایز هر ایده دانست. دکارت، در تأمل سوم، درباره‌ی دسته‌بندی ایده‌ها چنین می‌گوید: «بعضی از افکار من از قبیل صور اشیاء است و عنوان مفهوم تنها برای اینها مناسبت کامل دارد، مانند وقتی که انسان ... و یا حتی خدا را تصور می‌کنم. بعضی دیگر هم به صورتهای دیگر است، مثلاً وقتی که اراده می‌کنم، می‌ترسم، حکم به ایجاب و سلب می‌کنم، همواره چیزی را به عنوان موضوع عمل ذهن ادراک می‌کنم، اما با این کار، به مفهومی که از آن چیز دارم، چیز دیگری هم اضافه می‌کنم، از این قسم افکار، بعضی را اراده یا انفعالات و بعضی را احکام می‌نامند.» (دکارت ۱۳۶۱، ص. ۴۰) از اینجا او می‌کوشد تا دریابد خطا چگونه رخ می‌دهد؛ از همین رو ایده‌ها را در سه گروه جای می‌دهد: (۱) برخی فطری [=نهادی] هستند. (۲) برخی از بیرون از من آمده‌اند. (۳) برخی ساخته‌ی ذهن خودم هستند.^{۱۷} پس از آن توضیح می‌دهد و دلیل می‌آورد که «اگر چه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهییم، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد.» (همان، ص. ۵۰) و می‌افزاید اگر هیچ ایده و یا مفهومی از ذات کامل‌تر از خود در انسان نباشد که در مقایسه با آن بتوان به نقص‌های خویش آگاه شد، انسان چگونه می‌تواند دریابد که شک و خواهش در او وجود دارد. از همین جاست که وجود خدا اثبات می‌گردد، و وجود ایده‌ی خدا در جان آدمی همچون نشان خداوند آفرینشگر در صنع خویش دانسته می‌شود.

سپس دکارت دریافت روشن و متمایز خود از ایده‌ی خدا را بنیانی برای شناخت "هر آنچه هست" قرار می‌دهد؛ زیرا نه تنها خدا فریبکار نیست بلکه «علاوه بر این، قوه حکمی را در خودم تجربه می‌کنم که بدون شک آن را، همچون همه چیزهای دیگری که دارم، خدا به من داده است و چون محال است که خداوند قصد فریفتن مرا داشته باشد، قطعاً چنان قوه‌ای هم به من نداده است که روزی مرا به خطا بیندازد، مشروط بر اینکه آن را، چنان که باید به کار بندم.» (همان، ص. ۶۰) او می‌افزاید این دریافت نباید سبب شود تا گمان کنیم هیچ‌گاه دچار خطا نمی‌شویم، زیرا تجربه نیز به ما

نشان می‌دهد که همواره در معرضِ خطا هستیم؛ زیرا ما آمیزه‌ای از وجودِ مطلق (آفریده‌ی خدا) و عدم هستیم.

به باور او، خطا در آدمی نشانگر نقص خدا نیست بلکه روشنگر محدود بودن قوه‌ی حکمی (برای تشخیص صواب از خطا) است که خدا به آدمی بخشیده است، اما چرا خدای آفرینشگر آفریده‌ی خود، انسان را، کامل، دست‌کم با قوه‌ی کامل و نامحدودی برای شناخت، نیافریده است؟ فهم آدمی از درکِ آن ناتوان است.

با این همه، بررسی دقیقِ دکارت نشان می‌دهد که خطا به هماهنگی (یا عدم هماهنگی) دو عامل بستگی دارد: (۱) قوه‌ی شناخت؛ (۲) قوه‌ی حکم آزاد؛ به سخن دیگر: فهم و اراده.

از یک سو، فهم تنها ایده‌ها (تصورها) را ادراک می‌کند و اگر آن را بررسی کنیم هرگز خطایی در آن یافت نمی‌شود.^۷ از سوی دیگر، خدا اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده به آدمی ارزانی داشته است که در هیچ حد و مرزی محصور نمی‌شود.

«وانگهی قلمرو ادراک فاهمه [=فهم] فقط محدود به چیزهایی است که فاهمه ناظر به آنهاست، و شناخت فاهمه همیشه بسیار محدود است. در حالی که اراده، از سوی دیگر، از برخی جهات، نامتناهی می‌نماید. زیرا اراده‌ی دیگران یا حتی اراده‌ی بیکران الهی، هم در کار است، و هر چه را که اینها بخواهند، معلوم نیست که اراده‌ی ما هم در طلب آن برنیاید، به همین دلیل ما معمولاً چیزهایی را می‌خواهیم که ورای حد شناختهای صریح و متمایز ماست. و چون در استفاده از اراده، چنین بلندپروازی‌هایی داریم، شگفت نیست اگر اشتباه کنیم.» (دکارت ۱۳۷۴، ص. ۶۴)

به زعم دکارت، وقتی نیک بنگریم درمی‌یابیم که همه‌ی قوه‌هایی که داریم محدود و ضعیف‌اند؛ حال آنکه همین قوه‌ها در خدا عظیم، سرمدی و نامتناهی‌اند. با این همه، تنها قوه‌ی اراده است که هیچ چیز دیگری در انسان به وسعت و دامنه‌ی آن نیست. «تنها قوه‌ی اراده است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر و دامنه‌دارتر از آن تصور کنم به طوری که بخصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوندم، زیرا اگر چه این قوه‌ی اراده در خداوند به نحو قیاس‌ناپذیری بزرگ‌تر است تا در من، خواه به جهت علم و قدرتی که با آن توأم است و آن را محکم‌تر و مؤثرتر می‌سازد، و

خواه به جهت متعلق اراده، از آن حیث که متعلق اراده خداوند نامحدود است، با این همه اگر اراده خداوند را به خودی خود و به نحو صوری با دقت لحاظ کنیم، آن را بزرگتر نمی‌یابیم. زیرا اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب یا ترک ...» (دکارت ۱۳۶۱، ص ۶۴) اراده فقط عبارت است از اینکه: در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فهم [فاهمه] به ما عرضه می‌کند، طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به آن مجبور ساخته است.

باید افزود که به زعم او، کمال اصلی انسان در این است که اراده‌ی آزاد دارد و شایستگی وی برای ستایش یا سرزنش در همین جاست. «اینکه قلمرو اراده ما بسیار گسترده است، امر منطبق با طبیعت اراده است و امتیاز بزرگی برای ماست زیرا ما بدین وسیله می‌توانیم آزادانه عمل کنیم، به طوری که اگر اعمال خود را درست انجام دهیم، شایسته‌ی ستایش خواهیم بود زیرا گرچه دستگاه‌های خودکاری وجود دارد که دقیقاً حرکاتی را که ما می‌خواهیم به نحو مطلوبی انجام می‌دهند، اما می‌بینیم هیچ کس آنها را تحسین نمی‌کند، چون دستگاه خود به خود برای همین کار ساخته شده است؛ اما، در عوض، سازنده‌ی این دستگاه را برای دقتی که از روی توانایی و اختیار، در ایجاد آن بکار برده است، می‌ستاییم. ما هم به همین دلیل سزاوار ستایش هستیم، زیرا به خودی خود و نه از روی اجبار یا به پیروی از یک اصل خارجی، حقیقت را از خطا تمیز می‌دهیم.» (دکارت ۱۳۷۴، ص. ۶۵)

البته به باور دکارت، مختار بودن آدمی مستلزم آن نیست که همه‌ی گزینه‌ها در انتخاب برای او یکسان باشد، بلکه هر قدر گرایش آدمی به یک سو بیشتر باشد، به همان اندازه فعل انتخاب و اختیار آزادتر انجام می‌پذیرد، «خواه این گرایش به یک طرف، از آن جهت باشد که خیر و حقیقت را با وضوح در آن طرف می‌بینم و خواه از آن جهت که خداوند باطن اندیشه مرا این چنین سرشته است.» (دکارت ۱۳۶۱، ص. ۶۴ و ص. ۶۵) از این رو، هنگامی که آدمی در انتخاب گزینه‌ها حالتی از مساوی بودن می‌یابد و دلیلی برای ترجیح ندارد، نه به سبب آزادی اراده و اختیار بیشتر، بلکه نشان نقص شناخت و دانش است، زیرا اگر بداند حقیقت و خیر روشن و متمایز کدام است حتماً همان را برمی‌گزید.

در پایان اینکه، نه نیروی اراده به خودی خود و نه فهم [=فاهمه]، هیچ‌کدام، خطا نمی‌کنند بلکه علت خطا فقط در این است که چون اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فهم است، من آن را در همان حدود خودش محدود نمی‌سازم بلکه آن را به اشیائی هم که برایم مفهوم نیست توسعه می‌دهم. و چون اراده به خودی خود نسبت به امور یکسان است، بسیار آسان به خطا می‌افتد و شر را به جای خیر یا خطا را به جای صواب انتخاب می‌کند و همین باعث می‌شود که من مرتکب خطا و گناه شوم. (همان، ص. ۶۵)

اگر خطا برآمده از عدم هماهنگی دو نیروی اراده و فهم است، با این حال، چگونه ممکن است که ما اراده‌ای به خطا کردن نداشته باشیم و با این همه ما، یعنی اراده‌ی ما است که خطا می‌کند؟

«اما چون می‌دانیم که خطا از اراده‌ی ماست و هیچ‌کس هم به اراده‌ی خود خطا نمی‌کند، وقوع خطا در احکام ما ممکن است شگفت‌انگیز بنماید، اما باید توجه داشته باشیم که فرق است میان اینکه کسی اراده کند که فریفته شود و اینکه آرایی را تأیید کند که گهگاه منشاء خطاهای ماست، زیرا گرچه هیچ‌کس آشکارا مایل نیست که خطا کند، اما کمتر کسی پیدا می‌شود که به تصدیق چیزهایی که شناخت متمایز از آنها ندارد تن دردهد؛ حتی اغلب پیش می‌آید که همین تمایل به شناخت حقیقت سبب می‌شود تا کسانی که از روش منظم جستجوی حقیقت آگاهی کامل ندارند به حقیقت دست نیابند و اشتباه کنند، چون همین میل آنان را شتابزده می‌کند به طوری که درباره‌ی چیزهایی به داوری می‌نشینند که شناخت کافی از آن ندارند.» (دکارت ۱۳۷۴، ص. ۶۸)

وقتی در نبود روشنی و تمایز حکم برقرار می‌کنیم، با آن قسم از بروز اراده سروکار داریم که آن را آزادی بی تفاوتی (liberty of indifference) می‌نامیم. از سوی دیگر، ابراز آزادی را در موردی که اراده به واسطه‌ی عقل یا حقیقت متعین نمی‌شود، آزادی فرصت (liberty of opportunity) می‌نامیم. (اندکی بعد در باره‌ی این اصطلاحات بحث می‌شود.)

هرچند اراده در قضاوت کردن و حکم کردن - یعنی در تأیید یا انکار یک ادعای مبتنی بر دانش - نقش دارد، اما قلمرو اعمال اراده منحصر به قضاوت و همکاری و

هماهنگی با فهم در شناخت نیست. تصمیم به شکِ روش‌مند در تأمل اول، قرینه‌ای روشن بر این ادعا است.^{vi}

به هر سان، در تأمل چهارم، دکارت اساسی‌ترین نکته‌ی خویش را با نگاه به پشت سر و کاری که در پیش گرفته است ابراز می‌دارد و می‌گوید که در این روزها به بررسی و شک در همه چیز پرداخته است؛ همچنین با بداهت تمام از دریافتن اینکه خودش وجود دارد به ناگزیر حکم کرده است که آنچه روشن و متمایز است حقیقی است؛ و این حکم را نه به واسطه‌ی علتی خارجی بلکه بدان سبب ابراز کرده که شدت وضوح آن در فهم [=فاهمه] گرایش شدید اراده‌اش را به دنبال داشته است و هر اندازه تساوی گزینه‌ها را کمتر می‌یافته اختیار بیشتری احساس می‌کرده است. (همان، ص. ۶۵ و ۶۶) به بیان دیگر، در واقع اراده است که دستاوردهای فهم [=فاهمه] و ادراک را به کار می‌گیرد و یا به کناری می‌زند، چه آنها روشن و متمایز باشند و چه نباشند و چه حتی اساساً فهم [=فاهمه] در موردی خاص آن را نشانسد و تصویری و ادراکی از آن نداشته باشد.^{vii}

نکته‌ی مهم دیگر اینکه، در گام پیش از رسیدن به "*Cogito*"، وجود این ایده به صورت روشن و متمایز است که سبب پذیرش آن می‌شود، به یک معنا، آنگاه که توجه‌ی ما به چیزی که روشن و متمایز است جلب شده است، عقل و یا حقیقت است که بر اراده تسلط می‌یابد، هر چند نباید فراموش کنیم که آزادی‌مان در آغاز به کار بردن شک و توجه یافتن به ایده‌ی روشن و متمایز نشانه‌ی حضور اراده‌ی آزاد است. آشکار است در این اعمال اراده سخن گفتن از تعیین یافتن اراده به معنای تعیین یافتن به واسطه‌ی خویش و نه عقل یا حقیقت است.

می‌بینیم که دکارت در برخی اعمال اراده آن را خودتعیین یافته و خودآیین می‌گیرد و در این اعمال خودآیین است که اراده نقشی اساسی‌تر از آنچه که به عقل نسبت می‌دهد، بازی می‌کند. «از آنجایی که اعمال اراده متمایز از و مقدم بر اعمال عقل هستند بلکه هیچ برهان آوردنی جز از طریق اعمال اراده وجود ندارد، ممکن است گفته شود که اراده برای طبیعت انسانی بنیادی‌تر از عقل است.» (Descartes,)

(Letter to Mersenne of 6 May 1630, pp. 13 and 15)

البته برخی مفسران دکارت بر این باورند که تفسیری مبتنی بر الگوی دو قوه‌ی جدای از هم نامنسجم است. ^{viii} «بدین معنا که ادراک کردن چیزی به مثابه‌ی امر حقیقی - یا نزد دکارت، به منزله‌ی امری به روشنی و تمایز ادراک شده - باور داشتن به آن است، یعنی چیزی که هیچ نقشی برای اراده باقی نمی‌گذارد که آن را بر عهده بگیرد.» (O'Hear, pp 351-353)

در اینجا اصطلاح‌شناسی پاره‌ای از مفسران دکارت درباره‌ی اراده را به کوتاهی فهرست می‌کنیم تا جمع‌بندی بحث بهتر به انجام برسد؛ خواستن و یا اراده کردن (volition (as genus)) در اندیشه دکارت در چند معنا به کار رفته است:

(۱) آزادی خود‌انگیختگی ((liberty of spontaneity (as species)) (که در سنت فلسفی ما از آن با عبارت «اختیار فعل به صرافت طبع» یاد می‌شود)

الف) همخوانی اراده با عقل آنجا که متعلق شناخت از فی‌نفسه و بی‌واسطه متمایزاً شناخت‌پذیر است، مثل "*Cogito*"، حکم یا قضاوتی در کار نیست؛ فهم شخص به جای روش استنتاجی به شیوه‌ای شهودی عمل می‌کند.

ب) همخوانی اراده با عقل آنجا که متعلق شناخت می‌تواند فقط به واسطه‌ی چیز دیگری شناخته شود. شخص این آزادی را در موارد حکم تجربه می‌کند، آنجا که در موردی قضاوتی را ابراز می‌دارد که روشن و متمایز است و او آن را خود به روشنی و تمایز ادراک کرده است.

(۲) آزادی بی‌تفاوتی

الف) هیچ همخوانی و توافقی میان اراده و عقل در کار نیست، حکم‌ها به رغم جهل، شکل می‌گیرند و ابراز می‌شوند. دکارت در تأمل چهارم از آن با "آزادی نازل" یاد کرده است.

ب) اینجا هم هیچ همخوانی و توافقی میان اراده و عقل وجود ندارد، اما آن را آزادی فرصت می‌نامیم و یک دلیل این‌گونه نامیدن آن این است که اجازه می‌دهد تا اراده خود بنیاد بودنش را نشان بدهد. و دلیل مهم‌تر برای این نام آن است که اراده کار ذهن را از پیش‌داوری‌ها می‌زداید و شرایطی فراهم می‌آورد تا در آن تفوق و آزادی از طریق بسط علم افزایش یابد. (Shouls, p. 300)

۵. نسبت اراده به عقل در آدمی در رابطه با خدا

با این‌همه، هرچند او درباره‌ی نسبت اراده و فهم (و یا عقل) و چگونگی اعطای آن دو از سوی خدا، در نسبت با کمال خدا، تن به پذیرش وضع موجود می‌دهد و کاری جز شکرگزاری ندارد، ابراز می‌دارد که «تن بحسب طبیعت خود، همواره بخش‌پذیر است؛ ولی روان بخش‌ناپذیر است ... گو آنکه بنظرم می‌آید که کل روان با کل تن پیوند یافته است، با این همه اگر دست یا پا یا هر بخش دیگری از تن بریده شود چنین نیست که من حس کنم بخشی از روان نیز کاسته شده است، بهمین سان، نیروی اراده، حس، فهم و مانند اینها را نمی‌توان بخش‌های روان نامید. زیرا یک و همان روان است که اراده می‌کند، حس می‌کند و می‌فهمد ...» (دکارت ۱۳۶۱، ص. ۷۰ و ص. ۷۱؛ همچنین نک: نقیب‌زاده، ص. ۵۳) و در تأمل آخر نیز می‌افزاید، «قوای اراده، احساس، تصور و مانند اینها را واقعاً نمی‌توان اجزاء بدن دانست، زیرا خود نفس است که تماماً در اراده و نیز تماماً در احساس و تصور و مانند اینها به کار می‌افتد.» (دکارت ۱۳۶۱، ص. ۹۸)

البته دکارت درباره‌ی نسبت میان اراده انسان و مشیت الهی بر این باور است که مشیت الهی بر همه چیز حکمرماست، اما دکارت می‌کوشید تا اراده‌ی انسان و مشیت الهی را با هم وفق دهد. او می‌گوید: «اما آنچه تاکنون راجع به خدا آموخته‌ایم اثبات می‌کند که قدرت او چنان عظیم است که اگر فکر کنیم که ما هرگز قادر به انجام کاری که او مقدر نکرده است، خواهیم بود، گناه بزرگی مرتکب خواهیم شد، اگر مصمم شویم که مشیت او را با آزادی اراده‌ی خود هماهنگ کنیم و بکوشیم تا تقدیر الهی را دریابیم، یعنی گستره‌ی اراده‌ی آزاد و تقدیر جاودان الهی، هر دو را در قالب فهم خویش محدود سازیم، به دشواری عظیمی گرفتار خواهیم شد ... در عوض اگر در نظر بگیریم که فکر ما متناهی و قدرت مطلق خدا - که بدان وسیله، نه فقط آنچه را که هست یا می‌تواند باشد، از ازل می‌دانسته بلکه نیز آن را مقدر کرده است - نامتناهی است، هیچ مشکلی نخواهیم داشت. بدین سان ممکن است آنقدر هوشمند باشیم که با صراحت و تمایز دریابیم که چنین قدرتی در خدا هست، اما نه چنانکه دلیل آزادی کامل و نامتعیین بودن اعمال انسانی را بخوبی درک کنیم، از سوی دیگر

ما از آزادی و اراده جزافیه‌ای که در ما هست، چنان آگاهییم که تمایز و کمال هیچ معرفتی در ما به این اندازه نیست.» (دکارت ۱۳۷۴، صص. ۶۷ و ۶۸) از همین رو، اعتقاد ما به قدرت قاهره الهی نباید مانع این اعتقاد شود، زیرا بی‌معنی است که ما درباره‌ی چیزی که ادراک درونی از آن داریم و به تجربه می‌دانیم که در ما هست شک کنیم آن هم فقط به این دلیل که نمی‌توانیم موضوع دیگری را که بنا به طبیعت خویش ادراک نشدنی است دریابیم.

۶. عقل، اراده و نظام اخلاقی

دکارت با تأکید بر پیوند کارکردهای ذهن و اراده در نوشته‌ای به شاهزاده الیزابت ابراز می‌دارد که ما باید اراده‌ای محکم و ثابت داشته باشیم تا بخواهیم همه‌ی آن چیزهایی را که به قضاوت ما بهترین‌اند انجام دهیم و همه‌ی نیروهای فهم‌مان را به منظور خوب قضاوت کردن فراهم آوریم. (Chambers, p. 383)

در هر سیستم اخلاقی، نه پذیرش صرف واقعیت‌ها، بلکه الهام بخشی ارزش‌شناختی، چارچوبی هنجاری را بنا می‌نهد. نزد دکارت، نیز «آگاهی اراده - که به دلیل تأمل درباره‌ی خدا فضیلت‌مدار است - این الهام‌بخشی را برمی‌سازد و نیروی محرک و رای سیستم اخلاقی او است.» (Gabaude, p. 339) به زعم او، اراده‌ی آزاد تنها دلیل موجه و برحق برای خودارزیابی است. این آگاهی از عظمت و اهمیت اراده که دکارت آن را در نوشته‌های متأخرش می‌ستود، پیش‌تر در فرمان‌های اخلاقی موقتی کتاب *گفتار در روش* نیز معرفی شده بود.

همچنین، نزد دکارت، هر امر خیری، به واسطه‌ی اراده‌ی خداست که خیر تلقی می‌شود و خود "ایده‌ی خیر" به واسطه‌ی اراده‌ی او تعیین می‌یابد. او در پاسخ به *اعتراضات* نیز همین دیدگاه درباره‌ی اراده‌ی خدا به مثابه‌ی مقیاس خیر را باز هم تکرار کرد. «هیچ قاعده‌ای، هیچ قانونی، هیچ سبب خیر بودن و حقیقی بودن نیست که به او [=خدا] وابسته نباشد.» (Keefe, p. 371) اما دکارت، در نامه‌ای به مترجم *اصول فلسفه*، از تمثیل درخت برای نشان دادن ارتباط و جایگاه علوم بهره برده است. او متافیزیک را ریشه، فیزیک را تنه و و علوم دیگر از جمله مکانیک، اخلاق و ... را

شاخه‌های این درخت برشمرده بود. از این رو، به نظر می‌آید اخلاق به منزله‌ی شاخه‌ی درخت بر فیزیک به منزله‌ی تنه و متافیزیک به مثابه‌ی ریشه وابسته است. اگر خودبنیادی عقل پذیرفته شود، سیستم اخلاق دکارت دچار ناسازگاری می‌شود، مگر آنکه همان‌طور که پیش‌تر درباره‌ی جایگاه خدا در نسبت با عقل سخن رفت، وابستگی ضروری نیروی عقل و شناخت به خدا پذیرفته شود تا این ناسازگاری اندکی کاهش یابد.^{۱۰}

اخلاق دکارتی مهم‌ترین حقایق متافیزیکی، و برخی اصول فیزیکی که از عملکردهای فیزیولوژیک (=تن‌کارشناختی) عواطف بدست می‌آید را به خدمت می‌گیرد. این اخلاق باید ماهیت معنوی انسان، موقعیت‌اش در گیتی و قوانین زیست‌شناسانه‌ای که بر ماشین جسمانی (bodily machine) اش حاکم است را به کار برد. (Chambers, p.391)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر چند دکارت در بررسی‌اش از جایگاه اراده و نسبت آن با فهم در نفس (یا روان) به این اشاره می‌کند که این قوا را خدا به آدمی ارزانی داشته است، و همچنین در مقایسه‌ی این قوا در آدمی و خدا ابراز می‌دارد که، (۱) قوه‌ی فهم آدمی محدود ولی از آن خدا نامحدود است؛ و (۲) قوه‌ی اراده - اگر به نحو صوری به آن نگریسته شود - در هر دو نامحدود است، با این همه، او به سازگاری یا ناسازگاری اراده در آدمی و در خدا در قلمرو اعمال انسان هیچ توجهی ندارد. به نظر می‌آید که یا موضوع از دیدگاه او تناقضی را به دنبال نمی‌آورده است یا اینکه او از پرداختن به موضوع غفلت کرده است و یا - اگر بدبینانه بنگریم - او از موضوع آگاه بوده ولی از طرح آن به دلیل دشواری‌اش پرهیز کرده است.

به هر رو، دکارت می‌اندیشید که با وجود محدودیت‌های نیروهای جان آدمی، می‌توان این محدودیت‌ها را به مثابه‌ی کاربردهای نادرست و ناروا پشت سر گذاشت؛ اما از کجا معلوم که این محدودیت‌ها نشانگر ماهیت و طبیعت انسان نباشد و - با بهره گرفتن از تعبیرات چامسکی - ما ذاتاً ناتوان نباشیم؟ (البته، دکارت ضعف آدمی در

شناخت را نداشتن ایده‌های روشن و متمایز می‌دانست و می‌کوشید تا با به دست دادن روشی برای درست راه بردن خرد این ضعف را از میان بردارد. به نظر می‌رسد دکارت در مواجهه با عقل با دو مسئله‌ی اساسی روبروست. اولی پیش‌داوری‌های عقل است که به گواهی تاریخ و به‌روشنی در احکام و داوری‌ها و فرایند شناخت انسانی سبب خطا و گمراهی بوده است و دومی اعتبار و حجیت عقل در معرفت است. او یگانه راه ممکن را برای رهایی از قید دو مشکل - رهایی از پیش‌داوری‌ها و اعتباربخشی به عقل - شکّ روشن‌مند مسبوق به اراده (و خواست) می‌داند. این اراده (و خواست) در نزد او حتی بر "*Cogito*" تقدم و پیشی دارد. شک دکارت همواره با آزادی ملازمت دارد، برای روشن شدن این نکته کافی است در معنای شک تأمل شود تا معلوم گردد که شک همواره با تردید و تردّد در برابر دست‌کم دو گزینه معنا خواهد داشت؛ خروج از شک نیز مستلزم انتخاب بوده و هر انتخابی مستلزم اختیار و آزادی است - و البته در هر انتخاب و اختیاری اراده‌ای است که در پس پشت آن حضور دارد.

روی هم رفته، تقدم یا برتری میان این دو قوه‌ی نفس می‌تواند از جنبه‌های هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و روش‌شناسانه بررسی شود. در بخش دوم، جنبه‌ی هستی‌شناسانه‌ی این تقدم را تا اندازه‌ای روشن کردیم. در بخش سوم از جنبه‌ی شناخت‌شناسانه به شکلی ناسازگون به تقدم عقل [=فهم] بر اراده رسیدیم. بخش چهارم نیز با تحلیل شک دکارتی تقدم روش‌شناسانه‌ی اراده بر عقل را نمایان ساخت. تقدم ارزش‌شناختی را نیز می‌توان در نامه‌ها و برخی آثار دکارت کمابیش یافت. آنچه چندان روشن نیست و شاید دکارت عامدانه از پرداختن به آن پرهیز کرده است نسبت این دو قوه در نفس آدمی با دو صفت علم [=عقل] و اراده در خداوند است که همواره در بحث‌های کلامی برآمده از تقابل میان اراده و عقل بسیار اهمیت داشته است.

فهرست منابع

الف - فارسی

۱. دکارت، اصول فلسفه، ترجمه‌ی منوچهر صانعی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۴.
۲. دکارت، تأملاتی در فلسفه اولی، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۳. نقیب‌زاده، میر عبدالحسین، فلسفه کانت: بیداری از خواب دگماتیسم، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۴.

ب - انگلیسی و آلمانی

1. Chambers, Connor J., "The Progressive Norm of Cartesian Morality", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4vols, vol. IV, PP.378-395.
2. Descartes, "Letters to Mersenne of 6 May 1630", in *Philosophical Letters*, New York, Oxford, 1970.
3. Doney, Willis, "The Cartesian Circle", *Journal of the History of Ideas*, vol. 16, 1955, pp.324-38;
4. Frankfurt, Harry G., "Descartes' Validation of Reason", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment*, 4vols, vol. I, pp. 263-277.
5. Frankfurt, Harry G., "Memory and the Cartesian Circle", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment*, 4vols, vol. II, pp. 354-361.
6. Gabaude, Jean Marc, "The Dual Unity of Cartesian Ethics", translated by, Janiee Valls Russell, in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4vols, vol. IV, pp. 332-342.
7. Grant, Brian, "Descartes, Belief and the Will", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4vols, vol. I, pp. 333-350.
8. Hiram, Catom, "Will and Reason in Descartes' Theory of Error", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4vols, pp 63-67.
9. Keefe, Terry, "Descartes's "Morale Définitive" and the Autonomy of Ethics", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4vols, vol. II, P. 371-384.
10. Kenny, Anthony, "Descartes on the Will", in R. J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*, New York, Oxford University Press, 1972, pp. 1-31.
11. Moyal, G. J. (ed.) *Renè Descartes: Critical Assessment*, 4vols, London and New York, Routledge, 1991.

12. O'Hear, Anthony "Was Descartes a Voluntarist", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4vols, vol. I, pp. 351-353.
13. O'Hear, Anthony, "Belief and the Will", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment*, 4vols, New York, Routledge, 1991, Vol. I, PP. 317-332.
14. Ramelove, T. A., 'Wille' in *Historische Wörterbuch der Philosophie*, D 12, 2004, S. 763-789.
15. Shouls, Peter A., "Descartes: The Primacy of Freewill over Reason", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment*, pp. 292-300.

پی نوشتها

ⁱ. cogitatum. باید توجه داشت که فعل لاتینی cogitare که شکل اسمی آن cogitatum است در نوشته‌های دکارت معنایی فراخ دارد

ii. پیش از دکارت، فرانسیس بیکن پیش‌داوری‌ها و پیش‌داشته‌های عقل را "بت" نامیده بود و آنها را مانع شناخت درست و دقیق "هرآنچه هست" دانسته بود. او نیز بر این باور بود که عقل باید از این پیش‌داوری‌ها و پیش‌داشته‌ها رها شود و سپس روش مناسب را برای شناخت برگزیند. دکارت در آغاز تأمل اول می‌گوید که "هرکس دست آخر باید یک بار خود را از قید ... برهاند".

ⁱⁱⁱ. در بسیاری از نوشته‌های اندیشمندان دوران نو، اعتبار عقل (و توانایی فهم) مقدم بر هر گونه بحث درباره‌ی شناخت چیزهای دیگر مطرح است. نگاهی به نام آثار آنها تأییدی بر این مدعاست.

^{iv}. او با دقت در ایده‌ها در می‌یابد که در آنها خطا راه ندارد و در انفعالات نیز خطا چندان اهمیتی ندارد؛ تنها باید مراقب بود که در حکم [=تصدیق]های مان خطا راه نیابد. یعنی جایی که در مورد مطابقت ایده (یا مفهوم ذهنی) با چیزی بیرونی قضاوت می‌کنیم.

^v. دکارت اذعان دارد که چه بسا موجودات بسیاری باشند که آدمی هیچ تصویری از آنها نداشته باشد، ولی این محرومیت، خطا - به معنی دقیق واژه - نیست.

^{vi}. باید دقت کرد که جایگاه حکم در نسبت میان عقل و اراده در اندیشه‌ی دکارت همواره ثابت باقی نمانده است. تنها از تأملات به بعد است که دکارت، حکم یا قضاوت را عمل اراده (به عوض عقل) تلقی می‌کند. برای توضیح بیشتر بنگرید به:

(1) Kenny, Anthony, "Descartes on the Will", in *Cartesian Studies*, edited by R. J. Butler, New York, Oxford University Press, 1972, pp. 1-31.

(2) Catom, Hiram, "Will and Reason in Descartes' theory of error": in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment* 4V, Routledge, London, 1991, pp. 63-67.

^{vii}. به هر رو، به باور دکارت، «میدان اراده من، بیش از فهم است، و با این همه آن را در درون آن حدها نگه نمی‌دارم، بلکه آن را درباره‌ی چیزهایی که نمی‌فهمم نیز به کار می‌برم ... هنگامی که نمی‌توانم حقیقت یک

اندیشه را به طور روشن و متمایز دریابیم، اگر از قضاوت خودداری کنیم، کار درستی کرده‌ام و فریب نخواهم خورد؛ ولی اگر به تصدیق یا انکار بپردازم، اراده خود را نادرست بکار برده‌ام.»
بنگرید به دکارت ۱۳۷۴، صص. ۷۰ به بعد. (همچنین نک: نقیب‌زاده، ص. ۵۴ به بعد.)
viii. برای آشنایی بیشتر و دقیق‌تر با این دیدگاه بنگرید به:

- (1) O'Hear, Anthony, "Belief and the Will", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment 4V*, Vol. I, pp. 317-332.
- (2) Grant, Brian, "Descartes, Belief and the Will", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment 4V*, Vol. I, pp. 333-350.

ix. برای بحث مفصلی در این باره بنگرید به:
Keefe, Terry, "Descartes' "Morale Définitive" and the Autonomy of Ethics", in Moyal, G. J. (ed.), *Renè Descartes: Critical Assessment*, vol. II, pp. 371-384.