

## نسبت «خود» با «دیگری» در اندیشه دکارت و پاسکال

سید مصطفی شهرآیینی؛ مازیار رئیسی

### چکیده

دکارت می‌کوشد با به‌کارگیری راهکار شک و به‌یاری روش تحلیل، نخست هستی خود را اثبات کند و سپس چستی «خود» را در مقام جوهر اندیشنده معلوم سازد. او پس از روشن کردن تکلیف «خود» در دو تأمل نخست است که از ره‌گذر تصورات واضح و متمایزی که از «دیگری» (اعم از خداوند و موجودات دیگر) در خود می‌یابد، از حیث معرفت‌شناختی نه وجودی، درباره هستی و چستی «دیگری» حکم صادر می‌کند. او سرانجام، با استفاده از حقایق مکشوف با نور طبیعی عقل است که به سراغ اصول تنظیم‌کننده مناسبات با دیگری می‌رود. اما پاسکال در ضمن اعتراف به عدم امکان کشف «خود» از طریق درون‌نگری، فرآیند ابتکاری دکارت در تأملات را وارونه می‌سازد و کشف «خود» را در گرو رابطه‌اش با «دیگری» و متأخر از آن می‌داند. بدین ترتیب سوژه اندیشنده آزاد و خودآیین دکارتی که «دیگری» را جز در مقام متعلق شناخت خود به رسمیت نمی‌شناسد و هستی و چستی «دیگری» را در گرو تصویری می‌پندارد که «خود» از او دارد، درست در برابر انسان مجبور و دگرآیین پاسکالی قرار می‌گیرد که هستی و چستی خود او نیز بر دو محور پیش و پس از هبوط، از سویی، و پیش و پس از دریافت فیض الهی، از دیگر سو، وابسته است که در هیچ‌کدام اراده آدمی مطلقاً نقشی ندارد. تنها تغییر وضعیت وی پیش و پس از دریافت فیض الهی، در تجربه نحوه‌های متفاوتی از دگرآیینی و عدم امکان تجربه هر گونه خودآیینی است و سرانجام، تنظیم مناسبات با «دیگری» نیز تنها در پرتو ارجاع به یک «ابردیگری» که خداوند باشد میسر می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** دکارت، پاسکال، خود، دیگری، خودآیینی، دگرآیینی

## مقدمه

از دوره نوزایی مجموعه‌ای از عوامل در ساحات گوناگون دست به دست یکدیگر دادند تا تصور انسان غربی را از خود و جهان پیرامونش به کلی دگرگون سازند؛ برای نمونه، شناخت جهان طبیعی که پیش از نوزایی تنها از طریق آراء ارسطو و تقسیم عالم به دو بخش تحت قمر (قلمرو کون و فساد، عناصر اربعه و حرکت مستقیم) و فوق قمر (قلمرو ثابتات، عنصر اثیر و حرکت مستدیر) و همچنین از منظر هیئت بطلمیوسی زمین مرکز (که به تصور محوریت انسان در عالم دامن می‌زد) فهم‌پذیر می‌نمود، رفته رفته جای خود را به عالم یکسره کمی و همگون اقلیدسی و الگوی خورشیدمرکز کپرنیک و گالیله داد و طبیعتاً این جهان‌شناسی نوین، اقتضای بازنگری جایگاه انسان در عالم را داشت. از سوی دیگر، شکل کلیسای کاتولیک که در مقام یگانه مرجع و مفسر کتاب مقدس، وظیفه هویت و معنابخشی به زندگی انسان مسیحی را برعهده داشت به فساد درونی گسترده‌ای دچار شد و ظهور نهضت اصلاح دینی (reformation) نیز انسان مقلد مرجعیت بی‌چون و چرای کلیسای کاتولیک را به مقام مفسر کتاب مقدس برکشید که خود همین فرآیند نیز اقتضای بازنگری در ماهیت ایمان و معرفت دینی را داشت. بنابراین طبیعی بود که این گذار از وضعیت پیشین به نوین، اذهان را آکنده از شک و تردید ساخت به گونه‌ای که احساس امنیت را از نفوس ربود و نیاز به دستیابی مجدد به یقین با استفاده از روشی نو بیش از هر زمان دیگر ضروری به نظر می‌رسید. رنه دکارت و بلز پاسکال دو تن از فیلسوفان فرانسوی مشهور و همچنین از پیشگامان نهضت موسوم به انقلاب علمی، هر یک کوشیدند تا به منظور غلبه بر شکاکیت، طرحی نو دراندازند تا علاوه بر بازیابی یقین، مناسبات خود و دیگری را نیز در ذیل این بستر فراهم‌آمده نوین سامان بخشند. در این مقاله، به تصور چستی خود و چگونگی تنظیم مناسبات خود با دیگری در نزد هر یک از این دو فیلسوف می‌پردازیم و در پایان، وجه تمایز این دو را در انجام این مهم آشکار خواهیم ساخت.

جا دارد در اینجا نکته‌ای را در خصوص تلقی خدا در مقام «دیگری» در اندیشه دکارت در مقاله پیش رو توضیح دهیم که شاید به روشن شدن بحث اصلی و نیز رفع این ابهام کمک رساند که مگر می‌توان خدا را در اندیشه دکارت، «دیگری» تلقی کرد. چنان که در چکیده هم یادآور شدیم ما نسبت «خود» و «دیگری» را تنها در تأملات آن هم در دو تأمل اول و دوم بررسی می‌کنیم. در این دو تأمل، بحث بر سر محتوای حافظه است و بررسی انواع و اقسام تصوراتی که من از هر چیزی (خودم،

و دیگری شامل جهان و خدا) در حافظه‌ام دارم. در اینجا نسبت میان خود و دیگری، نسبتی معرفتی است نه وجودی، و این نسبت نیز در مرتبه شهود مطرح است نه در مرتبه استنتاج. «دیگری» در این جا هر چیزی است که در گستره شناخت من اندیشنده جای می‌گیرد و جز «من» است. در نگاه دکارت، اندیشنده در مقام شهود (مانند کوگیتو) نیازی به خداوند چه در مقام مفهوم چه مصداق ندارد چراکه گزاره‌های شهودی خودتصدیق‌کننده (self-certifying) هستند. ما زمانی در مقام معرفتی به خداوند نیاز داریم که بخواهیم از شهود به استنتاج برویم که در اینجا چون از زمان حال استمراری خارج می‌شویم و از وادی فاهمه به وادی حافظه می‌رویم، دیگر هیچ گزاره‌ای خودتصدیق‌کننده نخواهد بود و باید خدایی باشد تا محتوای حافظه را تضمین کند. تفاوت مؤمن و ملحد، از نگاه دکارت، در مقام شهود نیست بلکه هر دو، به یکسان، به شهود کوگیتو می‌رسند ولی ملحد توان خروج از کوگیتو و رفتن به سمت اثبات «دیگری» را بی‌فرض وجود خداوند ندارد در حالی که مؤمن این توانایی را دارد. اینجاست که خداوند نه در مقام «دیگری» که در مقام ضامن صدق معرفت من است و باید او را مقدم بر من اندیشنده دانست. چیزی که باید بدان توجه کنیم تا اندیشنده در مقام شهود است، چه خدا، چه دیگر مخلوقات برای او، «دیگری» تلقی می‌شوند. به دیگر سخن، در بحث ما ترتیب توجه موضوعیت دارد نه ترتیب واقعیت، که در اولی «من» بر همه چیز تقدم دارد و در دومی، این خداست که تقدم مطلق بر همه چیز دارد.

### ۱- دکارت: گذار از چیستی خود به دیگری

چیستی و چگونگی کشف خود را به‌خوبی می‌توان در کتاب تأملات دکارت دنبال کرد؛ دکارت پس از آن که در «تأمل اول» تمام چیزهایی را که احتمال کمترین شک و تردیدی در آنها بود نادرست فرض کرد (CSM II 11-15)، به نقطه ارسیمیدسی فلسفه‌اش، یعنی به وجود «خود» دست یافت که نخستین اصل یقینی فلسفه‌اش بود و سپس درصدد تبیین چیستی این «خود» برآمد (CSM II 16-17). وی در انجام این کار، ابتدا تمام تعاریف گذشتگان را از انسان (از قبیل تعریف انسان به حیوان ناطق ارسطویی و یکی‌گرفتن من را با بدن از سوی ماده‌باوران) کنار زد (CSM II 17) و از طریق شهود عقلی، چیستی «خود» را «موجود اندیشنده» دانست و این تصور از خود را مستقل از تمامی آن چیزهایی که به تخیل انسان در می‌آیند عنوان کرد (CSM II 18-19) و در نهایت، موجود اندیشنده را بر اساس حالات اندیشه به «چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، تصدیق و انکار می‌کند، می‌خواهد و نمی‌خواهد و همچنین تخیل می‌کند و دارای ادراکات حسی است» تعریف کرد (CSM

به نظر می‌رسد دکارت پس از طرح قاعده صدق در تأمل سوم (CSM II 24)، بحث از من اندیشنده را موقتاً کنار گذاشت و برای کنارزدن کوچکترین احتمال شک و تردید در خصوص تصورات واضح و متمایز، به سراغ نخستین «دیگری» یعنی خداوند متعال ابدی، نامتناهی، عالم و قادر مطلق و خالق همه چیز رفت که به مثابه جوهری نامتناهی از بالاترین درجه واقعیت ذهنی برخوردار است (CSM II 27-28) و کوشید تا با دو برهان اِنی در تأمل سوم (CSM II 29-35) و یک برهان لمی در تأمل پنجم (CSM II 45-47) با استفاده از نور طبیعی عقل و بی یاری هر گونه وحی و الهام الهی وجودش را به اثبات برساند. واپسین گام دکارت در تأملات، اثبات وجود موجودات مادی (به مثابه دیگری‌هایی غیر از خداوند) و همچنین تمایز واقعی میان ذهن و بدن و تکمیل چیستی ماهیت انسان بود؛ وجود موجودات مادی خارج از ذهن به واسطه کارکرد قوه تخیل و عطف نظرش به آن‌ها (بااستناد به عدم فریبکاری خداوند) به اثبات می‌رسد<sup>۳</sup> و از آن جا که قوه تخیل بخشی ذاتی از ذهن انسان نیست<sup>۴</sup>، لاجرم امری وابسته به چیزی غیر از من یعنی بدن انسان می‌باشد که با ذهن متحد است (CSM II 49-51). دکارت به منظور اثبات اتحاد ذهن و بدن به حالات مغشوشی مانند احساس درد، گرسنگی و تشنگی در انسان اشاره می‌کند و بر آن است که اگر انسان جز موجودی اندیشنده نباشد، نباید به هنگام آسیب دیدن بدن، احساس درد کند بلکه این احساس می‌باید تنها به نحو عقلانی مانند درک کشتی بان از شکستگی هر یک از بخش‌های کشتی باشد.<sup>۵</sup> اما در واقع چنین

۱ استفاده دکارت از واژه تصور (idea) به جای مفهوم (concept) نیز توجه برانگیز است زیرا تا پیش از او، واژه تصور را تنها برای ارجاع به صور عقلی موجود در عقل خداوند به کار می‌بردند، اما دکارت در فلسفه جدید خود، چون می‌کوشید تا به نوعی ذهن انسان را به عقل الهی نزدیک سازد، از تصور به جای مفهوم درباره ذن آدمی بهره گرفت. (Jolley, 1998: 12).

### Objective reality

در نظر دکارت، تمامی تصورات از آن حیث که تصور هستند، واقعیت صوری یا خارجی (formal reality) یکسانی دارند اما از آن حیث که از امری در جهان خارج حکایت می‌کنند و آن را بازمی‌نمایانند، دارای واقعیت ذهنی (objective reality) متفاوتی می‌باشند. در اینجا سه نکته بایسته یادآوری است: یکی اینکه تعبیر objective در روزگار دکارت به معنای ذهنی بوده و تعبیر formal را برای خارجی و بیرونی به کار می‌برده‌اند؛ دومین نکته اینکه دکارت میان تصورات از حیث برخورداری از واقعیت ذهنی به تشکیک و درجات قائل است و تصور خدا را از این حیث از همه موجودات ذهنی بالاتر و شدیدتر می‌شمارد؛ نکته سوم این که شاید برای تقریب به ذهن بتوان واقعیت صوری و واقعیت ذهنی تصورات را در دکارت به حیث مفهومی و حیث مصداقی تصورات در فلسفه اسلامی نزدیک دانست که از حیث مفهومی میان تصورات از حیث تصور بودن تفاوتی نیست اما از حیث مصداقی است که هر کدام تصور چیزی خاص هستند و با هم فرق دارند. البته باید در نظر داشت که این تفاوت در میان تصورات، از حیث مصداقی تفاوت تشکیکی و درجات نیست.

<sup>۳</sup> دکارت به پیروی از مدرسیان، قوه خیال را قائم به ماده می‌داند.

<sup>۴</sup> این مطلب را می‌توان از تعریف من اندیشنده در صفحه پیش دریافت (CSM II 19) که آشکارا میان شش حالت اصلی اندیشیدن یعنی شک کردن، فهمیدن، تصدیق کردن، انکار کردن و خواستن و نخواستن، با دو گونه غیراصولی یعنی تخیل کردن و احساس کردن تفاوت می‌گذارد و این دو را با تعبیر «همچنین» و در مقام امری الحاقی و افزوده به تعریف می‌افزاید.

<sup>۵</sup> تشبیه رابطه نفس و بدن به کشتی بان و کشتی، امر شناخته‌ای نزد فیلسوفان پیش از دکارت بود و جاستین اسکیری به نقل از توماس آکویناس آن را به افلاطون (Skirry, 2005: 100-101) و دژموند کلارک به نقل از جیکوب زابارلا آن را به ابن رشد (Clarke, 2016: 138) منسوب کرده‌اند.

نیست و از آن جا که احساساتی مانند درد، گرسنگی و تشنگی جز حالات مغشوش اندیشه نیستند که نمی‌توان آن‌ها را به ذهن محض یا به بدن صرف ارجاع داد، تنها گزینه ممکن این است که آن‌ها را به اتحاد ذهن و بدن نسبت دهیم (CSM II 56).

به‌رغم تلاش‌های دکارت برای اثبات اتحاد ذهن و بدن، در تلقی مشهور و رایج از دکارت، انسان به ذهن فرومی‌کاهد و بدن نیز به مثابه دیگری، بیرون از ماهیت آدمی است، که البته در رواج این تلقی مشهور، پاره‌ای آراء خود دکارت در آثار مختلفش نیز نقش تعیین‌کننده داشته است که فهرست‌وار بدانها اشاره می‌کنیم:

۱. تقلیل عالم طبیعت به امتداد محض (CSM II 224)
۲. انکار صور نوعیه مدرسی (CSM I 83)
۳. کنارگذاشتن علت غایی در تبیین عالم طبیعت (CSM I 202)
۴. طرح غده صنوبری به مثابه واسطه میان ذهن و بدن (CSM I 340)،
۵. این بیان دکارت در برخی از نوشته‌هایش که چگونگی اتحاد ذهن و بدن امری روشن و بی‌نیاز از تبیین نظری است (و فقدان وحدت رویه در توضیح این اتحاد)<sup>۲</sup>
۶. سیر کشف «خود» در تأمل دوم به مثابه من اندیشنده بی هیچ ارجاع به بدنی که به واسطه شک فراگیر در تأمل اول به حالت تعلیق درآمده بود.<sup>۳</sup>

۱ برای آگاهی بیشتر از نقد دکارت به صور نوعیه ارسطویی-مدرسی رجوع کنید به: (Clarke, 2006: 265-266).

۲ دکارت در نامه‌ای به شاهزاده الیزابت (۲۱ می ۱۶۴۳) در خصوص تبیین رابطه میان ذهن و بدن با ارجاع به پاسخ به «دسته ششم اعتراضات» (CSM II 297-8)، اتحاد ذهن و بدن را با رابطه میان جاذبه و اجسام ممتد مقایسه می‌کند (CSMK 219)، اما پنج سال بعد در نامه‌ای به آنتونی آرنو (۲۹ جولای ۱۶۴۸) اظهار می‌دارد این موضوع که ذهن غیرمادی می‌تواند بدن را حرکت دهد امری است که نه به وسیله هیچ استدلال یا مقایسه با دیگر امور، بلکه به وسیله روشن‌ترین و واضح‌ترین تجربه روزمره مان آشکار گردد و هر گونه تلاش برای تبیین این امر خودآشکار تنها به ابهامش خواهد انجامید (CSMK 357) و این سخن با مقایسه‌ای که وی در خصوص چگونگی اتحاد ذهن و بدن در نامه به الیزابت شرح داده بود، آشکارا مغایرت دارد.

۳ یا می‌توان چنین گفت که گویی دکارت فرآیند کشف «خود» را در «تأمل دوم» (بی آن که مخاطب را از آن آگاه سازد) ناقص رها کرده و آن را در «تأمل ششم» بی‌گرفته و کامل کرده است؛ یا این که فرآیند کشف «خود» را در همان تأمل دوم به پایان رسانیده اما در مقام عرضه مکشوف در تأمل ششم، بخش دیگری ضمیمه آن نموده است، که در هر دو حالت، طبیعی است که مخاطب در این خصوص دچار ابهام گردد.

اینها و موارد دیگری در متن آثار دکارت، در نهایت موجب شد تا تمام تلاش‌های وی برای تبیین وحدت میان ذهن و بدن (به گفته فیلسوف انگلیسی، گیلبرت رایل)، به تلاش ناموفقی برای جای‌دادن روح در ماشین<sup>۱</sup> (Ryle, 1951: 14) به مثابه دو عنصر یکسره نامتجانس با یکدیگر، و حتی (به گفته جان کاتینگم، دکارت‌شناس معاصر) به تلاش برای گذار از دوگانه‌انگاری به سه‌گانه‌انگاری (کاتینگم، ۲۳۴-۲۲۶: ۱۴۰۰) بیانجامد. صرف نظر از مسئله ثنویت در فلسفه دکارت، برای جمع‌بندی این بخش، می‌توانیم بگوییم دکارت ابتدا هستی «خود» را در مقام موجودی اندیشنده از طریق تأمل و درون‌نگری بدست آورده است و سپس به یاری تصور «دیگری» (اعم از خداوند و موجودات مادی) در ذهن خود، حکم به هستی خود در مقام موجودی مرکب از نفس و بدن داده است.

حال که در نظر دکارت اثبات وجود هر گونه «دیگری»، تنها به یاری نور طبیعی عقل دارای تصورات واضح و متمایز از آن «دیگری» ممکن می‌گردد، طبیعی است که چگونگی تنظیم مناسبات «خود» با «دیگری» نیز تنها بر عهده عقل خودبنیاد و نه هیچ مرجعیتی بیرون از انسان باشد. دکارت در نامه‌ای به شاهزاده الیزابت در ۱۵ سپتامبر ۱۶۴۵، ابتدا اظهار می‌دارد برای آن که همواره توانایی حکم صحیح داشته باشیم، به دو امر ضروری نیاز داریم: یکی شناخت حقیقت، دیگری تمرین و ممارست در به‌خاطر سپردن امور شناخته در تمامی شرایط ممکن<sup>۲</sup>. وی در ادامه، به حقایق اصولی اشاره می‌کند که به نور طبیعی عقل بر ما معلوم می‌شوند و اخلاقیات یکسره بر آن‌ها تکیه دارد:

۱. وجود خدایی با کمالات نامتناهی (که موجب می‌شود تمامی رویدادهایی که برایمان رخ می‌دهند را از جانب او دانسته و در آرامش آن‌ها را بپذیریم و وی را یگانه متعلق عشقمان تلقی کنیم)؛

۲. وجود نفس مستقل و شریف‌تر از بدن (که موجب می‌شود از مرگ نهراسیم و به ارزش‌های والاتری نسبت به ارزش‌های جهان مادی میل پیدا کنیم)؛

<sup>۱</sup> 'the dogma of the ghost in the machine'

<sup>۲</sup> دکارت در انتهای این نامه صراحتاً اظهار می‌دارد رأی مدرسیون در خصوص این که فضائل در واقع از طریق عادات در انسان ملکه می‌شوند، سخنی حق است (CSMK 267).

۳. نامحدودبودن جهان (که موجب می‌شود از این تصور نادرست بپرهیزیم که جهان طبیعت در مقام یگانه مأوی آدمی، فقط برای انسان خلق شده و بهترین نوع حیات وی تنها در همین مکان است که تحقق می‌یابد)؛

۴. وابستگی هر یک از انسان‌ها به دیگری در مقام اعضای یک کل (که دکارت آن را مفیدترین این حقایق اصولی معرفی می‌کند) (CSMK 265-6).

در توضیح مورد اخیر، یعنی همین حقیقت چهارم، دکارت بر آن است که هرچند هر یک از ما شخصی متمایز با دیگران بوده و در نتیجه علایق و ترجیحات شخصی خود را داراست، باید همواره توجه داشته باشیم که نمی‌توانیم بدون حضور و یاری دیگران به حیات خود ادامه دهیم و از این رو می‌بایست خود را در مقام عضوی از یک کل (اعم از کره زمین، کشور، جامعه و همچنین خانواده) بدانیم و نباید به هیچ وجه منفعت شخصی را بر خیر جمعی رجحان ببخشیم. اگر شخص خود را در مقام بخشی از کل در نظر بگیرد، آن گاه قطعاً از یاری‌رساندن به دیگران لذت خواهد برد و چه بسا اگر شرایط اقتضاء کند از به خطر انداختن جان خود با نیت خدمت به خیر جمعی دریغ نخواهد ورزید و چنین ملاحظه‌ای است که منشأ تمامی اعمال قهرمانانه در جوامع بشری می‌باشد (CSMK 266). دکارت در این نامه در خصوص مبنای نظری چنین رویکردی معتقد است هنگامی که شخص خداوند را درست بشناسد و دوست بدارد، آن گاه ضرورتاً میل به چنین نگاهی خواهد داشت زیرا با سپردن خویش به دست اراده الهی، یکسره از تعقیب منفعت‌طلبی شخصی فارغ گشته و هم و غم خود را معطوف به چیزی می‌سازد که به گمانش موجبات رضایت الهی را فراهم می‌آورد (ibid.).

اما دو سال پس از این نامه به شاهزاده الیزابت، دکارت در نامه‌ای دیگر به ملکه کریستینای سوئد در ۲۰ نوامبر ۱۶۴۷، روایت دیگری نیز از فلسفه اخلاق خود به دست می‌دهد که بر تمایز میان خیر اعلای فی نفسه (خداوند) و خیر اعلای انسانی (به سان رویکردی که فیلسوفان باستان محروم از نور ایمان اتخاذ کرده بودند) استوار است. دکارت چنین اظهار می‌دارد که در نخستین نگاه در خصوص خیر اعلا از حیث نسبتی که با انسان دارد، نمی‌توان امری را خیر بخوانیم مگر آن که آن امر به نحوی به ما تعلق داشته یا قابلیت اکتسابش در ما نهفته باشد و با فرض پذیرش این امر، خیر اعلای انسان عبارت از مجموع

---

۱ دکارت بر آن است که نامحدود (indefinite) وصف جهان است از آن جا که حدش بر ما انسان‌ها معلوم نیست و نامتناهی (infinite) وصف خداوند است از آن حیث که هیچ حدی در او راه ندارد (CSM I 201-2).

تمامی امور خیری (اعم از امور خیر مربوط به نفس و مربوط به بدن و همچنین بخت و اقبال) خواهد بود که می‌تواند به هر انسانی تعلق گیرد اما خیراعلای تک تک افراد امری کاملاً متفاوت بوده و صرفاً عبارت است از ارادهٔ راسخ در انجام کار خیر و احساس رضایت ناشی از آن. استدلال دکارت برای رأی خود این است که هیچ خیر دیگری به غیر از اراده در قدرت انسان‌ها نیست؛ زیرا امور خیر مربوط به بدن و بخت و اقبال به طور مطلق به ما وابستگی ندارند و امور خیر مربوط به نفس نیز می‌توانند به دو بخش شناخت و دیگری ارادهٔ امر خیر تقسیم شوند و از آن جا که شناخت اغلب ورای قدرت ماست، تنها گزینهٔ در اختیارمان، ارادهٔ آزادمان بوده و همان است که سازندهٔ تمامی فضائل و مستحق ستایش و افتخار و یگانه مولد احساس رضایت در زندگی و در نهایت، سازندهٔ خیراعلای انسانی می‌باشد (CSMK 324-6).

اما دلیل دکارت مبنی بر فرض آزادی اراده در انسان چیست؟ دکارت در هیچ یک از آثار خود برهانی دال بر آزادی اراده در انسان اقامه نکرده است؛ وی در اصول فلسفه چین اظهار داشت که تنها با فرض آزادی اراده در انسان است که می‌توان آدمی را در برابر اعمالشان مستوجب ستایش یا سرزنش دانست و از این گذشته، آزادی اراده در انسان هیچ نیازی به برهان ندارد زیرا امری خودآشکار بوده و تجربه‌ای که ما از این امر داریم برایمان کفایت می‌کند (CSM I 204-6). فرض آزادی اراده بدون هیچ گونه برهان از سوی دکارت، مسئله‌ای بود که تامس هابز نیز در «سومین مجموعهٔ اعتراضات» بدان اشاره کرده و بداهت آن را با توجه به نگاه جبری کالونیست‌ها به چالش کشید اما دکارت در پاسخ به وی کماکان بر بداهت این امر با ارجاع به تجربهٔ درونی آدمی و نور طبیعی عقل پافشاری کرد (CSM II 133-4). دکارت علاوه بر موارد فوق، در *انفعالات نفس* انسان‌های دارای ارادهٔ آزادی را که هرگز خود را بر دیگری ترجیح نداده و هیچ چیزی را به اندازهٔ کمک به دیگران و بی‌اعتنایی به منفعت شخصی گرامی نمی‌دارند، دارای فضیلت ثبات نفس (Generosity) عنوان کرد (CSM I 384-5). ثبات نفس، که در نظر دکارت کلید تمامی فضائل دیگر بوده و مبتنی بر آگاهی از آزادی و استفادهٔ صحیح از آن است، دقیقاً مانند کوگیتو شکلی از خودآگاهی بی‌واسطه می‌باشد؛ با این تفاوت که کوگیتو ما را از خودمان به مثابهٔ موجود اندیشمند آگاه می‌کند اما فضیلت ثبات نفس به ما شناخت دیگری از خود در مقام فاعل آزاد (free agent) ارائه می‌دهد (Ariew and others: 2015:154-155).



برای جمع‌بندی کلی این بخش می‌توانیم بگوییم دکارت در ابتدا با استفاده از نور طبیعی عقل و درون‌نگری از «خود» به مثابه موجودی اندیشنده آگاهی یافت و سپس با استفاده از تصورات واضح و متمایزش از «دیگری» حکم به وجود «دیگری» کرد و به منظور تنظیم مناسبات خود با دیگری نیز، باری دیگر با استفاده از نور طبیعی عقل و درون‌نگری از «خود» به مثابه موجودی دارای اراده آزاد آگاهی یافت و فضیلت ثبات نفس برآمده از این خودآگاهی موجب شد که خیر جمعی همواره بر منفعت شخصی مرجح گردد و جوامع متشکل از انسان‌هایی خودآگاه و خودمختار و خودآیین در تفکر، تا آن جا که در توانشان است به بهترین نحو مناسباتشان با یکدیگر را سامان بخشند. همزمان با این نگاه خوش‌بینانه دکارت به ماهیت انسان، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان معاصر وی به نام بلز پاسکال با رویکرد انسان‌شناسانه‌ای درست عکس رویکرد دکارت، فرآیند کشف «خود» و «دیگری» را وارونه گردانید که در ادامه بدان می‌پردازیم.

## ۲- پاسکال: گذار از دیگری به خود

نگاه پاسکال در خصوص چیستی «خود» را می‌توان در متن *اندیشه‌ها* به نحو سلیبی و نیز به نحو ایجابی در چندین فقره کوتاه و بلند مختلف دنبال کرد که به ترتیب در خصوص هر یک، خلاصه بحث خواهیم کرد. پاسکال در یکی از فقرات بلند متن *اندیشه‌ها* مشهور به «عدم تناسب انسان» (B 72/S 230) بحثی در باب چیستی جایگاه انسان در عالم (که پاسکال نیز به تأثیر از جریان‌های علمی زمانه‌اش، آن را در فضایی یکسره کمی و نامتناهی می‌فهمید) مطرح می‌کند. در ابتدا بهتر است با پرسش از چیستی معنای عنوان این فقره (یعنی «عدم تناسب انسان») آغاز کنیم؛ عدم تناسب انسان با چه؟ یکی از گروه‌هایی که پاسکال با آنان در مباحث کلامی ایمان مسیحی اختلاف نظر بسیار داشته و مجموعه *نامه‌های ولایتی* را در رد آموزه‌های اخلاقی‌شان تألیف کرده بود، فرقه یسوعیان بودند که دکارت نیز در مدارس آنان تحصیل کرده بود. یکی از آموزه‌های فیلسوفان یسوعی از جمله فرانسیسکو سوئارس این بود که انسان‌ها (پیش و پس از هبوط) به طور طبیعی از قوای شناختی «متناسب» برای شناخت یقینی طبیعت برخوردارند و تمامی حقایق طبیعی را می‌توانند با همین حواس طبیعی و بدون دخالت هیچ وحی و الهامی بشناسند (Jones, 2006: 139). دکارت همین رویکرد را در پیش گرفت با این تفاوت که وی منظورش از قوای شناختی فقط عقل بود، به این معنا که او یقین را از حواس ستاند و آن را به نور طبیعی عقل خودبنیاد بخشید. در واقع مراد

پاسکال از «عدم تناسب» این است که هیچ تناسبی میان قوای شناختی ما و ساختار جهان طبیعت وجود ندارد و وجود چنین تناسبی، پنداری است که یسوعیان آن را به نادرست پیش فرض گرفته‌اند.

اما چرا فرض چنین تناسبی خطاست؟ پاسکال در ابتدای این فقره می‌کوشد به مخاطب خود نشان دهد که انسان متناهی با استفاده از هیچ یک قوای شناختی خویش قادر به فراچنگ آوردن عالم طبیعت در تمامیتش نیست و با این ملاحظه، انسان خود را به سان ذره‌ای کوچک، محبوس در کنج صامت عالم نامتناهی می‌یابد. پاسکال در ادامه، توجه مخاطبش را به شگفتی دیگری جلب می‌کند: بیاییم و یکی از کوچکترین موجوداتی را که می‌شناسیم با وسیله‌ای (مانند میکروسکوپ) به دقت مشاهده کنیم؛ ما می‌توانیم تمامی اجزاء آن را بی‌نهایت تقسیم کرده و باز جزء دیگری را مشاهده کنیم و این تقسیم را حد یقینی متصور نیست. انسان در بهت و حیرت فرو می‌رود زیرا او که تا پیش از این خود را در قیاس با کیهان بی‌کران، نقطه‌ای بیش نمی‌دید اکنون خود را در قیاس با عدم، یک جهان و یک کل می‌یابد که آن نیز فراچنگ‌آوردنی نیست و در این جاست که وی خود را موجودی بین دو بی‌نهایت بی‌کرانگی و عدم لحاظ خواهد کرد و در همان وضعیتی که کنج‌کاوی‌اش در خصوص طبیعت، جای خود را به حیرت می‌دهد، انسان بیشتر مایل است راجع به جهان هستی در سکوت تأمل کند تا این که آن را با پیش فرض تناسب و مغرورانه، موضوع کاوش و بررسی خود قرار دهد. در نهایت، در نظر پاسکال انسان‌ها از آن جا که جایگاه خود را در عالم به درستی نمی‌دانند شتاب‌زده و مغرورانه با فرض تناسب قوای شناختی‌شان با عالم طبیعت، به سراغ تحقیق و مطالعه آن می‌روند و پیوسته خیال خام دستیابی به اصول نهایی اشیاء را در سر می‌پرورانند. اما آنان توجه به این نکته بس مهم ندارند که برای مطالعه این طبیعت نامتناهی (که هم شامل بی‌نهایت بزرگ یعنی عالم طبیعت در تمامیتش و هم بی‌نهایت کوچک یعنی ریزترین اشیاء موجود در عالم طبیعت می‌شود) باید آنها نیز دارای قوه شناخت نامتناهی باشند؛ و فرض چنین تناسبی همان محل لغزش آنهاست. شناخت اصول اولیه اشیاء فقط و فقط متعلق به خداوند است زیرا تنها اوست که دارای ذهن نامتناهی می‌باشد و این که انسان‌ها مغرورانه خود را در جایگاهی خدایی نشانده و چنین دعاوی معرفتی نسنجیده‌ای طرح می‌کنند، از جهل به ماهیت راستین و وضعیت حقیقی‌شان برخاسته است.

پاسکال در اواخر بحث، به این نکته اشاره می‌کند که از آن جا که تمامی امور پیرامون ما با زنجیره‌ای طبیعی به یکدیگر مرتبط هستند، سر از نوعی دور در شناخت درمی‌آوریم؛ از سویی برای شناخت اجزاء باید کل را بشناسیم و از سویی دیگر، نمی‌توانیم

به شناخت کل بدون شناخت اجزاء در مقام اجزاء برسیم. وی در ادامه، دوگانگی را که موجب محدودیت شناخت در انسان است به همان دوگانگی در ماهیت انسان ارجاع می‌دهد که دکارت، به گمان بسیاری، به‌رغم تلاش‌های فراوان نتوانست رابطه میان طرفینش را به نحوی خردپسند تبیین کند: دوگانه ذهن و بدن. اما برخلاف اعتقاد دکارت مبنی بر شناخت‌پذیری هر یک از این دوگانه‌ها، به‌طور جداگانه، یعنی شناخت نفس از طریق نور طبیعی عقل و شناخت بدن از طریق قوه تخیل، در مرحله نخست و سپس تلاش برای تبیین چگونگی اتحاد این دو، پاسکال بر آن است که همین دوگانگی موجود در ماهیت انسان، حتی شناخت چستی نفس و شناخت چستی بدن به صورت جداگانه را نیز برای آدمی ناممکن می‌سازد، چه رسد به این که ما بتوانیم با نظروری درباره چگونگی اتحاد این نفس و بدن، به نتیجه‌ای درباره ماهیت تام خودمان برسیم. پاسکال برای تبیین ماهیت انسان تنها دو گزینه می‌آورد: ۱- تبیین ثنوی ۲- تبیین مادی.<sup>۲</sup> از نظر وی تبیین یکسره مادی از ماهیت انسان پذیرفتنی نیست چرا که چنین تبیینی به معنای امتناع هر گونه شناخت خواهد بود و افزون بر این، او در فقرات دیگری از متن /نمایشه‌ها، ادله دیگری نیز در دفاع از بُعد روحانی در انسان می‌آورد.<sup>۳</sup> باید توجه داشت که گرچه پاسکال در این فقره عدم تناسب انسان، وجود دوگانگی در انسان را می‌پذیرد و در انتهای فقره هم، ماهیت انسان همان دوگانگی معماگونه‌ای است که برخلاف روش تحلیل دکارت، هیچ راهی برای تجزیه این امر مرکب به اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش وجود ندارد، در نگاه او علت اصلی این دوگانگی در وجود آدمی، ارتکاب گناه اولیه از سوی آدمی است و تمامی این توضیحات را باید در پرتو فرض پاسکال مبنی بر عدم امکان یکپارچگی ماهیت انسان به موجب آموزه گناه اولیه فهمید.

---

۱ تقابل این نگاه پاسکال را با رویکرد دکارت به بهترین وجه می‌توان در قواعد هدایت ذهن دید که دکارت در آن جا بنیادهای شناخت انسان را طبایع بسیط (عقلی، مادی و مشترک میان این دو) می‌داند که خودآشکار و دارای یقین ریاضی هستند و کل معرفت انسان را در ادراک متمایز از چگونگی ترکیب طبایع بسیط در شکل‌گیری امور مرکب (CSM I 44-49) منحصر می‌سازد. بنابراین شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که رویکرد پاسکال در خصوص امتناع دسترسی به بسائط برای آدمی به موجب دوگانگی نفس و بدن اگر قابل‌دفاع باشد، عملاً به معنای ویرانی کاخ عظیم معرفتی فلسفه دکارتی خواهد بود.

۲ گفتنی است که پاسکال در اینجا به موضع ارسطو و مدرسیانی مانند توماس آکویناس توجهی ندارد، شاید به این دلیل که او، برخلاف امثال دکارت، از تحصیلات مدرسی بهره‌مند نبوده و رابطه نفس و بدن را تنها در بستری آگوستینی (که غیر ارسطویی است) معنادار می‌یافته است.

۳ رجوع کنید به: (B -/S 140)، (B 349/S 147) و (B 221/S 193).

پاسکال در فقره دیگری از متن/اندیشه‌ها (B 323/S 567) تحت عنوان «خود چیست؟»<sup>۱</sup> به شکل دیگری بحث از چیستی «خود» را از سر می‌گیرد. او در این فقره با طرح سه سناریوی مختلف می‌کوشد تصورات نادرستی را اصلاح کند که ممکن است کسی درباره چیستی «خود» داشته باشد:

خود چیست؟ مردی را تصور کنید که برای دیدن رهگذران پشت پنجره نشسته است. اگر من یکی از آن رهگذران باشم، آیا می‌توانم بگویم آن مرد برای دیدن من پشت پنجره نشسته است؟ خیر، زیرا او فقط به من نمی‌اندیشیده است. اما آیا شخصی که فردی را به دلیل زیبایی‌اش دوست دارد واقعاً خود آن فرد را دوست می‌دارد؟ خیر، زیرا بیماری آبله، که بدون کشتن فرد زیبایی‌اش را از او می‌گیرد، موجب پایان این حس [دوست‌داشتن] در آن شخص می‌گردد. و آیا اگر شخصی مرا برای [نحوه] قضاوت و حافظه‌ام دوست بدارد، آیا این به راستی منم که او دوست می‌دارد؟ خیر، زیرا ممکن است من تمامی این ویژگی‌ها را از کف بدهم بی آن که خود را از دست داده باشم. پس خود کجاست اگر نه در بدن است و نه در روح؟

در هر سه سناریویی (رهگذری) که از پشت پنجره به او می‌نگرند، کسی که برای زیبایی‌اش او را دوست می‌دارند و کسی که برای توانایی ذهنی‌اش او را دوست می‌دارند) که پاسکال به تصویر می‌کشد، «خود»ی که مورد پرسش قرار می‌گیرد نه جنبه فاعلی بلکه جنبه انفعالی دارد، زیرا پذیرنده توجه دیگری است و افزون بر این، ماهیت این توجه نیز از جنس دوست‌داشتن و عشق است؛ به عبارت دیگر در تمامی سناریوهایی که پاسکال توصیف می‌کند، «خود» بودن به معنای متعلق عشق دیگری واقع‌شدن است (Wood, 2013: 95).

در اینجا برای آن که تفاوت نگاه دکارت و پاسکال را به روشنی نشان دهیم، نخست فرازی از «تأمل دوم» را می‌آوریم که به نظر می‌رسد پاسکال مثال «ناظر پشت پنجره» را از آنجا الهام گرفته باشد، یا اگر هم چنین نباشد، دست‌کم به جهت شباهت فراوان میان این دو فراز از دو فیلسوف، بستر خوبی برای برجسته کردن تفاوت دیدگاه آنها فراهم می‌آید. دکارت در «تأمل دوم»، پس از آن که از اثبات من اندیشنده به یاری کوگیتو فارغ می‌شود، می‌کوشد یکبار دیگر، و این بار با پرداختن به ماهیت عالم ماده در برهان پاره‌موم<sup>۲</sup> بر ماهیت من اندیشنده انگشت بگذارد. او پس از رسیدن به این نتیجه که «ادراک [کنونی] من از موم [در مقام امر ممتد] ... نه موضوع بینایی یا بساواپی یا تخیل ... که موضوع ژرف‌کاوی ناب ذهنی است»، می‌خواهد نشان دهد که در دیگر ادراکات حسی نیز همین‌گونه است و در ادامه برای توضیح این نکته، مثال «ناظر پشت پنجره» را می‌آورد: «اما در این صورت، اگر من از پنجره بیرون را می‌نگرم و کسانی را می‌بینم که از میدان می‌گذرند ... معمولاً می‌گویم

What is the self? (*Qu est-ce le moi?*)

<sup>۲</sup> از سخن سوژه خودبینیا دکارت!

<sup>۳</sup> piece of wax argument

خود آنها را می‌بینم، درست همان گونه که می‌گویم موم را می‌بینم» (CSM II 21-22). میان مثال دکارت و مثال پاسکال، به‌رغم شباهت ظاهری تفاوت فلسفی بس مهمی هست که به تفاوت در دیدگاه فلسفی‌شان بازمی‌گردد و این همان موضوع نوشته ماست. در فرازی که از دکارت آوردیم، ناظر پشت پنجره همان «خود» دکارتی یا «من اندیشنده» است که پس از فروکاستن وجود به آگاهی، در مقام فاعل شناسای خودآگاه و خودآیین دکارتی از دل کوگیتو سربرآورده و پیروزمندانه می‌کوشد همین فرآیند فروکاستن وجود به اندیشه را به «دیگری» هم بگستراند. در سخن دکارت «ناظر پشت پنجره» است که معیار بودن و نبودن «دیگری» را تعیین می‌کند اصولاً هر گزاره‌ای (و از جمله گزاره‌های مربوط به محسوسات) پیش و بیش از آنکه بر موضوع و محمول خود دلالت کند، بر اثبات من اندیشنده دلالت دارد، چرا که در بن هر گزاره‌ای، گزاره «من می‌اندیشم»، مفروض و مسلم است و من می‌اندیشم نیز معنایی جز «من هستم» ندارد. به این ترتیب، جایگاه ناظر پشت پنجره دکارتی درست مطابق با مثالی که دکارت می‌آورد، جایگاهی جدا و بالاتر از «دیگری» است، چراکه تنها اوست که فاعل شناساست و جز او هرچه هست، تنها از آن حیث وجود دارد که متعلق شناخت او قرار می‌گیرد تا جایی که او از تمامی دیگر انسان‌ها و حتی از بدن خود نیز مستقل است.

اما در مثال «ناظر پشت پنجره» پاسکال، «خود» او هیچ نسبت خاصی با آن ناظر ندارد بلکه یکی از رهگذرانی است که منفعلانه از پیش روی آن ناظر می‌گذرند. وانگهی رابطه آن ناظر و رهگذران نه رابطه یک‌سویه فاعل شناسا و متعلق شناسا بلکه رابطه دوسویه و اجتماعی دیدن و دیده‌شدن و دوست‌داشتن و دوست‌داشته شدن است که دو طرف به‌سادگی با هم جایگزین‌پذیرند و میان‌شان نوعی دیالکتیک و تعامل و شاید حتی بتوان گفت نوعی تضایف برقرار است. در مثال پاسکال رابطه میان ناظر و رهگذر، در جریان شبکه‌ای از روابط است که امکان تحقق می‌یابد و شناخت این «خود» از طریق تأمل درونی یا درون‌نگری دکارتی میسر نمی‌گردد (Ibid,96). در نهایت، پاسکال در این فقره به طور دقیق ما را از ماهیت این «خود» اسرارآمیز آگاه نمی‌سازد اما با توجه به اطلاعاتی که در اختیارمان می‌نهد، درمی‌یابیم که برای فراچنگ آوردن «خود» باید از «دیگری» یا «دیگری‌ها» بی‌ی که تعیین‌بخش «خود» هستند، پرسش کنیم. پاسکال بنا بر رویکرد الهیاتی آگوستینی- یانسنیستی خود و با محوریت آموزه گناه اولیه، «دیگری» را به مثابه عامل تعیین‌بخش «خود»، در دو مرتبه لحاظ می‌کند: ۱- مرتبه انسان‌های هبوط کرده ۲- مرتبه انسان‌های واصل به فیض الهی.

در مرتبه نخست، پاسکال در یکی از فقرات نسبتاً بلند/ندیشه‌ها با عنوان «عشق به خود»<sup>۱</sup> (B 100/S 743) به تفصیل درباره خود خیالی و دروغینی سخن می‌راند که انسان هبوط کرده برای خویش ساخته و آن را بر خود راستین ترجیح می‌دهد. در نظر پاسکال، ماهیت عشق به خود در انسان هبوط کرده تنها دوست داشتن خود و در نظر گرفتن تنها خود (خودبینی) است که ریشه‌ای انجیلی نیز داشته و یکی از هفت گناه کبیره مسیحیت به شمار می‌رود. انسان در وضعیت هبوط خواستار آن است که متعلق عشق دیگران قرار گیرد و از تحسین و احترام آنان نیز بهره‌مند گردد اما تنها چیزی که در خود نمی‌یابد استحقاق عشق و تحسین و احترام دیگران است و آن چه در خود می‌یابد جز انواع نقص‌ها و رذیلت‌های گوناگون نیست. اما از آن جا که او هرچه برای از بین بردن نقائص بی‌پایانش می‌کوشد، راه به جایی نمی‌برد، چاره کار را در این می‌بیند که آن نقائص و رذایل را هم از آگاهی خود و هم از نگاه دیگران دور نگه دارد. به دیگر سخن، تمام هم و غم وی پوشاندن عیوبش هم از دیگری و هم از خود است و این خودفریبی و فریب دیگری به موجب تباهی اراده انسان هبوط کرده، امری کاملاً خودخواسته است. در ادامه این فقره پاسکال توجه ما را به این نکته مهم جلب می‌کند که گرچه ما برای بدست آوردن احترام و عشق دیگران، پیوسته آن‌ها را می‌فریبیم، نباید گمان کنیم فقط دیگری قربانی بی‌گناه «عشق ما به خودمان» است بلکه از قضا دیگری نیز درست همین کار را با ما می‌کند و پیوسته در کار فریفتن ماست. شاید به نوعی بتوان گفت آدمی نخست باید خود را بفریبد و خود را درباره کاستی‌ها و رذایلش به نادانی و تجاهل بزند تا بعد بتواند دیگران را در این باره بفریبد تا جایی که، این خودفریبی و دیگرفریبی اقتضای ذات انسان هبوط کرده است. بنابراین می‌توان گفت زندگی انسانی چیزی جز فریبی پیوسته نیست و این فریب پیوسته، همان پایه و اساسی است که جوامع بشری بر محور آن شکل می‌گیرند.<sup>۲</sup>

### Self-love (Amour-propre)

۲ گفتنی است که نکاتی در «تله نوم» در موضع فریب‌خورن مدعی آدمی در صفی خلق فریب‌کار و بعوضی اهریمن بداندیش اشاره می‌کند و زانرا به یک صورتی استغافه می‌کند که «راگ و سوگرم فریفتن نه است در این‌صورتی نه نیز بی‌گنا وجود دارم بگنوا به اندازه که می‌تواند مرا بفریبد چنی و هرگز نمی‌تواند کهی که نه تا زمانی که می‌اندیشیم که چنی هستم چنی نباشیم (CSM II 16-17). نیز بلی بدانم که راگ مطلب را در متن یونانی با خوانش‌ها متفاوت آورده‌اند. ول آگوستین در کتابا شهر خدا/ (book XI, 26) در نقلی خطا می‌کنم پس هستم در پاسخ به شکلی پورونی شنی می‌کشد و به نول می‌رسد م نکاتی (که خون بیند او ادعا دارد) و م پاسکی را رازا سند آگوستین می‌گیرد و البه در بستنی منطبق اندیشه خود را می‌آورد.

اما در مرتبه دوم، انسانی که به فیض الهی نائل گشته از «خود» راستینش با وساطت یک «دیگری» که ماهیتاً با انسان‌های هبوط کرده در مرتبه نخست تفاوت دارد، آگاه می‌گردد و آن «دیگری» خدای متجسد، یعنی همان عیسی مسیح می‌باشد.<sup>۱</sup> پاسکال این مطلب را در مجموعه فقراتی مشهور به «پیکر متشکل از اعضای اندیشنده»<sup>۲</sup> (B 482, 209, 472, 914, 249, 496, 609, 262, 672, 474, 480, 473, 483, 476/S 392-405) در این مجموعه فقرات به هم پیوسته<sup>۳</sup> در متن/اندیشه‌ها پاسکال توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که «خود» هبوط کرده ما در این عالم شایستگی آن را ندارد که متعلق عشق دیگری واقع گردد اما به محض دریافت فیض الهی، این شایستگی را بدست آورده و درمی‌یابد که باید خداوند را ورای هر چیز دیگر دوست داشته و به هر چیز دیگر از جمله خود نیز از طریق خداوند و در خداوند عشق بورزد. به دیگر سخن، همان طور که «خود» دروغین و غیراصیل<sup>۴</sup> به نحو مضحکی از خداوند تقلید می‌کند، «خود» راستین نیز که خداوند را ورای هر چیز دیگر دوست می‌دارد از مسیح تقلید می‌کند و تنها چنین است که می‌تواند از خود فریبی و فریب دیگری رها گشته و در نهایت به «خود»ی راستین تبدیل شود (Wood, 2013: 218-219).

پاسکال با الهام گرفتن از تصویری که پولس قدیس (در نامه اول به قرنتیان) از کلیسا به مثابه پیکر مسیح ترسیم کرده بود، به طرح فقرات مشهور به «پیکر متشکل از اعضای اندیشنده» رهنمون شد (Moriarty, 2020: 354). پاسکال از ما می‌خواهد پیکر یا بدنی را در نظر بگیریم که هر یک از اجزاء آن فقط و فقط به خود اندیشیده و تنها خود را دوست می‌دارد و در واقع خود را نه جزئی از یک کل بلکه کلی مجزا می‌پندارد که این امر طبیعتاً پیامدی جز اختلال در کل آن نظام نخواهد داشت. هنگامی که هر عضو خودخواه و خودکل‌پندار به آگاهی لازم برسد و دریابد که او نه کل بلکه جزئی از کل است، از آن خود پیشین روی می‌گرداند و این بار خود را از آن حیث که بخشی از کل است دوست می‌دارد و زمانی که تمامی اجزاء به این اندیشه دست یابند، آن کل به بهترین وجه ممکن به حیات خود ادامه خواهد داد و همین تفاوت است که به تعبیر آگوستینی،

۱ پاسکال در فقره (B 548/S 36) می‌نویسد: «ما نه تنها خداوند را فقط توسط عیسی مسیح می‌شناسیم بلکه خودمان را نیز فقط توسط عیسی مسیح می‌شناسیم. ما زندگی و مرگ را نیز تنها از طریق عیسی مسیح می‌شناسیم. ما جدای از عیسی مسیح، از زندگی، از مرگ، از خداوند و حتی از خودمان نیز آگاهی نداریم.»

### 2 The body of thinking members ('un corps de membres pensants)

۳ البته به هم پیوسته در تصحیح افرادی چون سلیه و لافوما و به استثنای تصحیح برونشویگ.

۴ شایان یادآوری این است که خود دروغین و غیراصیل پاسکال نه اندیشنده دکارتی شلکه بسیلی است. در نگاه پاسکال نه اندیشنده خود را تنها و مستقل که هیچ نسبتی با دیگری (خواه انسان‌ها دیگر، خدا و مسیح) ندارد اصلاً نمی‌تواند خود دروغین و فریب بلشد. ملقب اندیشنده فاعل شناسا با هویت هبوط کرده هیچ سازگاری ندارد. نه اندیشنده دکارتی را نمی‌تواند فاعلیت که استقلال دارد و در آن خطا می‌کند و مسیح نشسته و کشیده خود را مستقل از آنها می‌بیند و نه در هیچ جا اندیشنده پاسکال که شملی مطلقه الهی را تنها ره‌نجا از فریب می‌داند نمی‌کند.

ساکنان شهر خدا را از ساکنان شهر دنیا جدا می‌کند. از نکات مهم این تشبیه آن است که عشق به خودِ راستین و خودشناسی حقیقی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند زیرا دگرگونی در خودشناسی بالضروره به تغییری در نحوهٔ عشق به خود منجر می‌گردد و آن خودی که خود را کاملاً خودمختار و مجزا از دیگران تلقی می‌کند نسبت به آن خودی که خیر خود را در خیر کلی که بخشی از آن است می‌جوید، طبعاً ارزش‌گذاری‌های متفاوتی نیز خواهد داشت (Wood, 2013: 221).

در خصوص چگونگی تنظیم مناسبات با «دیگری»، پاسکال با توجه به مبانی الهیاتی آگوستینی-یانسنیستی‌اش، برخلاف دکارت، به هیچ وجه بر آن نیست که تصویری فطری از خداوند در تمامی انسان‌ها وجود دارد و ارادهٔ آزاد در آدمی امری خودآشکار است. در نظر پاسکال، انسان در وضعیت پساهبوطی‌اش، در درون خود خلأ خداوند را حس می‌کند و بر اثر فسادی که به موجب گناه اولیه در جان رخنه کرده، ارادهٔ آزادش را از دست می‌دهد و بی‌چون‌وچرا در برابر غرایز کوری گردن می‌نهد که وی را پیوسته به دنبال خود می‌کشند و از آن وضعیت راستین پشاهبوط دور می‌سازند (B 139/S 168). در نهایت، حتی دریافت فیض الهی نیز نه به واسطهٔ استحقاق انسان، که بر مبنای ارادهٔ گزافی الهی و در فرآیندی یکسره جبری رخ می‌دهد و افزون بر این، انسان‌ها در وضعیت پساهبوط با هیچ یک از قوای خویش قادر به کشف اصول اخلاقی و عمل به آن‌ها نخواهند بود چرا که اصول اخلاقی نیز یکسره متکی بر ارادهٔ الهی است (Pascal, 1910: 352). پاسکال اما در رسالهٔ یادداشت‌هایی در باب فیض الهی<sup>۱</sup> با استفاده از یکی از مضامینی که در متن مشهور به «شرطیه» در اندیشه‌ها ذکر کرده بود برای تنظیم مناسبات شخص واصل به فیض الهی با دیگران، طرح خاصی به دست می‌دهد؛ همان گونه که پاسکال در متن شرطیه از مخاطب خود می‌خواهد به‌رغم این واقعیت که هیچ راهی برای فهم یقینی وجود یا عدم وجود خداوند وجود ندارد، در زندگی به گونه‌ای عمل کند که گویی به وجود خداوند ایمان دارد، در متن رسالهٔ یادداشت‌هایی در باب فیض الهی نیز از مخاطبش می‌خواهد گرچه هیچ راهی برای تشخیص اشخاص برگزیده از غیربرگزیده وجود ندارد، در زندگی با دیگر انسان‌ها (هر چقدر هم به نظر گناهکار بیابند) چنان رفتار کند که گویی آن‌ها از برگزیدگان هستند (Wood, 2018: 59) و از آن جا که در نظر پاسکال برگزیدگی هیچ ارتباطی با شایستگی افراد ندارد، چنین دیدگاهی با مبانی الهیاتی وی نیز کاملاً سازگار است.



## نتیجه گیری

در فلسفه دکارت، «خود» از طریق تأمل درونی و شهود عقلی به مثابه جوهر اندیشنده آزاد، خودآیین و قائم به خود یافت می‌شود، و وجود و ماهیت «دیگری» در گرو تصورات واضح و متمایزی است که در «خود» وجود دارد و تا سوژه دکارتی به تصور واضح و متمایزی از «دیگری» دست نیابد، گویی «دیگری» اصلاً وجود ندارد و این «خود» هر آن چه را که به منظور تنظیم مناسبات با «دیگری» بخواهد از درونش و به واسطه نور طبیعی عقل و بدون یاری جستن از هر گونه الهام و وحی الهی کشف می‌کند. اما در اندیشه پاسکال، از درون‌نگری هیچ راهی به کشف «خود» وجود ندارد و «خود» تنها در رابطه با «دیگری» است که معنا و تعیین می‌یابد و علاوه بر این، تنظیم مناسبات با «دیگری» تنها از طریق ارجاع به یک «بردیگری» به نام خداوند است که میسر می‌گردد و بدین ترتیب است که دکارت و پاسکال هر کدام با اتخاذ رویکردی کاملاً متفاوت با یکدیگر، کوشیدند، دیگر بار یقین از دست رفته را به انسان دوره جدید بازگردانند.

## منابع و مأخذ:

Ariew and others/Historical dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy/  
Second Edition/2015

Clarke, Desmond. M/French Philosophy, 1572-1675 (The Oxford History of  
Philosophy)/Oxford University Press/First Edition/2016

\_/Descartes' Philosophy of science and the scientific revolution/from the  
Cambridge Companion to Descartes/Cambridge University Press/digital  
printing/2006

Cottingham, John/Descartes/Basil Blackwell, Oxford and New York/First  
Edition/1986

Descartes, Rene/The Philosophical Writings of Descartes/Translation by Cottingham, Stoothoff, and Murdoch (CSM I & II)/The Cambridge University Press/First Edition/1984

Descartes, Rene/The Philosophical Writings of Descartes/Translation by Cottingham, Stoothoff, Murdoch and Kenny (CSMK )/The Cambridge University Press/1991

Jolley, Nicholas/The Light of The Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes/The Oxford University Press/1998

Jones, Matheew L./The Good Life in the Scientific Revolution (Descartes, Pascal, Leibniz and the Cultivation of Virtue)/The University of Chicago Press/2006

Moriarty, Michael/Pascal: Reasoning and Belief/Oxford University Press/First Edition/2020

Pascal, Blaise/Pensees and other writings/Translation by Honor Levi/The Oxford University Press/1995

\_/Thoughts, Letters and Minor Works/The Harvard Classics/P.F. Collier & Son Corporation/1910

Skirry, Justin/Descartes and the Metaphysics of Human Nature/Continuum Studies in Philosophy/First Edition/2005

Wood, William/The Wager and Pascal's Theology/from Pascal's Wager Edited by Paul Bartha and Lawrence Pasternack/Cambridge University Press/First Edition/2018

\_/Blaise Pascal on Duplicity, Sin and the Fall (The Secret Instinct)/Oxford University  
Press/First Edition/2013

زودآیند ویرایش نشده