



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱
بهار و تابستان ۱۳۹۹

مقایسه جایگاه عقل و ارتباط آن با ایمان از منظر علامه فیض کاشانی و توماس آکویناس^۱

سهام اسدی نیا

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

چکیده

در این نوشتار سعی می‌شود با روش توصیفی - تحلیلی به انعکاس و مقایسه رویکرد علامه فیض کاشانی و توماس آکویناس در زمینه جایگاه عقل، وحی و ارتباط این مولفه‌ها با یکدیگر پرداخته شود. فیض کاشانی و توماس آکویناس، به عنوان دو الهی‌دان تأثیرگذار مسلمان و مسیحی در چهارچوب مبانی دینی خود، برخلاف تصور رایج از الهی‌دانان، هیچ‌گاه منکر معرفت عقلانی نگشته و آنرا نادیده و یا تقبیح ننموده‌اند. تعبیر این دو الهی‌دان در باب عقل به نظر دارای شباهت - های فراوانی از جمله نقص و بالقوه‌گی معرفت عقلانی، بسترساز بودن معارف عقلانی جهت آشکار شدن میل طبیعی انسان به شناخت خداوند و نیل به رؤیت الهی است. این تحقیق نشان می‌دهد صرف نظر از تفاوت‌هایی که مربوط به بستر فکری این دو اندیشمند است، در نظرات آنها به موارد مشترکی مانند اهمیت و محدودیت تعقل، وابستگی معرفت عقلی به لطف و افاضه الهی، تاکید به برتری معرفت وحیانی بر معرفت عقلی و ترسیم نهایت معرفت ایمانی بر رویت

۱. تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۲۰؛ تاریخ تایید علمی: ۹۹/۴/۱۵.

ذات اقدس الهی، مشاهده می‌شود. البته از نظر هر دو متفکر، علم هیچ‌گاه به تنهایی تعیین‌کننده نیست و علم همراه با ارتقاء ایمان، که نتیجه فیض الهی است، منجر به عالی‌ترین مرتبه ایمانی یعنی وصول به مقام اقدس الهی است.

کلیدواژگان: ایمان، عقل، معرفت و حیانی، افاضه الهی.

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم در بستر فلسفه دین و نگاه الهیاتی، ربط و نسبت عقل و ایمان بوده و هست. الهی‌دانان زیادی در سنت اسلامی و مسیحی در پی این موضوع بحث برانگیز، به دنبال یافتن جایگاه عقل و معرفت استدلالی و ارتباط آن با ایمان دینی، به تقریرهای مختلفی پرداخته‌اند. در این میان سئوالاتی از جمله جایگاه عقل در تفکر الهیاتی و ربط و نسبت عقل با ایمان دینی مطرح می‌شود. این سئوالات با توجه به رواج ذهنیت عقل‌گریزی در حوزه ایمان توسط برخی از ایمان‌گرایان افراطی مانند کرکگور، به نظر می‌رسد با توجه به نقش مهمی که عقل در بسترسازی و تقویت و تعالی دین ایفا می‌کند، و از طرفی ایمان هم واجد مرتبه و درک کامل‌تری نسبت به معرفت عقلی است، لازم است که رابطه تنگاتنگ عقل و ایمان دینی مورد بررسی و دقت نظر مجدد قرار گیرد.

البته اولین موضوعی که در این راستا باید مشخص گردد این است که معنای عقل مرتبط با ایمان چیست؟ آیا منظور عقل به خود و انهاده شده است و یا اینکه این عقل در اتصال و لطف و افاضه الهی ترسیم می‌شود؟

۲. جایگاه عقل از منظر علامه فیض کاشانی

برای فهم صحیح معنای عقل در دیدگاه علامه کاشانی، می‌بایست گذری به توصیفات وی از قلب نمود تا جایگاه عقل به‌خوبی روشن گردد. علامه معانی مختلفی در باب قلب تشخیص

می‌دهد اما آنچه که در تمام این معانی به چشم می‌خورد، وابستگی عقل به قلب انسانی است. چنانکه ایشان معتقد است قلب برای کسب معرفت ابزارهایی دارد، از جمله حواس و عقل: «قلب به منزله چشم، و غریزه عقل در آن به منزله بینایی در چشم است. نیروی دیدن لطیفه‌ای است که در نابینا نیست و در بینا هست؛ اگرچه چشم را ببندد یا شب تاریک او را فرا گیرد. علمی که در قلب حاصل می‌شود به منزله ادراک بینایی است یعنی دل عین اشیا را می‌بیند» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۷). از آنچه که گفته شد آشکار می‌شود که فهم و درک عقلی در نسبت با درک قلبی، در درجه ثانویه است. یعنی عقل در بستر قلب دارای معنای معرفتی می‌گردد و از طرفی تعامل میان قلب و عقل در جریان کسب معرفت کاملاً واضح و مشخص می‌شود. اما فارغ از این که عقل در چه جایگاهی قرار دارد، از نظر علامه دارای چهار معنای متمایز است:

۱- عقل به معنای وصفی که به سبب آن انسان از سایر حیوانات تمایز پیدا می‌کند. در این معنا عقل عبارت است از موهبتی که به انسان استعداد عطا می‌کند تا علوم نظری و تدبیرات فکری پنهانی را بپذیرد. در این معنا گویی عقل به مثابه نوری است که بر قلب می‌تابد و بواسطه این نور قلب انسان برای درک اشیا مهیا گردد.

۲- عقل به معنای درک علمی که انسان بواسطه آن، آنچه را که ممکن است، ممکن و آنچه را که محال است، محال می‌شمارد مانند علم به این که دو بزرگتر از یک است، و یا یک فرد نمی‌تواند در زمان واحد در دو جا باشد. در این معنا عقل عبارتست از علم به علوم ضروری.

۳- عقل به معنای علمی که در جریان تجارب امور به دست می‌آید، زیرا معمولاً به کسی که تجربه‌ها او را آزموده و ورزیده کرده است، عاقل گفته می‌شود و کسی را که دارای صفات مذکور نباشد بی‌تجربه و نادان می‌خوانند.

۴- عقل در معنای دیگر آن همان توانمندی در انسان است که باعث می‌شود وی عواقب کارهایش را بشناسد و شهوات نفس را که خواهان لذات زودگذر است، ریشه کن سازد (همان، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۷).

آنچه که از محتوای تقسیم‌بندی اقسام و معانی عقل از نظر علامه به نظر می‌رسد این مطلب است که عقل در تمامی معانی آن دارای نوعی استعداد و توانمندی است که از طریق آن قدرت درک و فهم اشیاء برای انسان مقدور می‌شود. اما نهایت این توانمندی و استعداد در انسان آنجایی ترسیم می‌شود که انسان قادر به تسلط بر حالات نفسانی و خواهش‌های درونی خود می‌شود (همان، ص ۳۰۸). به این ترتیب نهایت توانمندی عقل در مهار عملی خواست‌ها و گرایشات افسار گسیخته نفس معنا می‌شود. اما سوالی که مطرح می‌شود این است که اکنون که عقل به عنوان امر مستعد و بالقوه معرفی می‌شود پس معلومات آن چگونه حاصل می‌گردد؟

فیض در این موضع بر این نکته تاکید دارد که علم ما به غیر از ذاتمان از خود ما سرچشمه نمی‌گیرد، چرا که این صور کمالیه از ذات بالقوه حاصل نمی‌شود. بنابراین علامه در اینجا به افاضه صور از جانب پروردگار بر اساس لطف الهی قائل می‌گردد: «صور علمیه یا معلوم از ذات خود عالم مستقلاً سرچشمه نمی‌گیرد بلکه این صور علمیه چون صورت‌های کمالیه برای عالم محسوب می‌شوند باید از ذاتی ما فوق او بر او افاضه شوند؛ ذاتی که بر خلاف ذات ما در ادراکش بالفعل است. البته ذات عالم باید استعداد دریافت این صور کمالیه را هم داشته باشد... اقامه صورت‌های ما به اذن خداوند، استعداد ما و رجوع به جوهر عقلی و اتصال به آن صورت می‌گیرد» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۹). بنابراین علم به استکمال نفس معنا می‌شود چرا که عالم فی نفسه ناقص است. حال که مسئله استکمال نفس به میان آورده می‌شود پس علم هم عقل نظری صرف معنا نمی‌شود. همان‌طور که قبلاً بیان شد در این تفسیر از عقل، عقل در مرتبه عالی خود

واجد صفات فضیله می‌گردد به این معنا که «علم نوری است که خداوند در قلب هر کسی که می‌خواهد می‌تاباند» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۵). اما این امر برای کسی ممکن است که استعداد هدایت را از طریق خواست قلبی داشته باشد. هر قدر که نفس انسان از اخلاق رذیله پاک‌تر و از علایق دنیوی منقطع‌تر باشد و از شفافیت و شرح صدر بیشتری برخوردار باشد، زمینه دریافت حقائق بیشتری در آن خواهد بود. در نتیجه انسان برای کسب معرفت و افاضه علم از عالم بالا، می‌بایست در خصوص حقایق عالم به تفکر پردازد. در واقع افاضه علم از جانب خداوند بر قلب طالب معرفت و بدنبال جستجوگری انسان و بکارگیری عقل و اندیشه اوست. جستجوگری ذهن انسان در پی تفکر و تدبیر پیرامون مطلوب خود، آماده پذیرش افاضه معرفت می‌شود. این سخن در مورد تمامی اقسام علوم اکتسابی جاری است. در بیان فیض مسأله طلب و خواست انسانی باعث تجلی حقیقت در قلب انسان می‌گردد (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۰؛ همان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۵۳). از این جهت کسب علم در ابتدا منوط به طلب و خواست انسانی است و این خواست مهیا کننده ذهن و قلب انسان برای دریافت نور معرفت می‌باشد. همان‌گونه که نهایت علم هم منوط به تهذیب نفس می‌شود. از بیانات علامه کاملاً روشن است، ارتباط و وابستگی دو سویه محکمی میان خواست قلبی و درک عقلی برقرار است، آنجا که درک دقیق عقلی به رفتار مهذب می‌انجامد و خواست تهذیب یافته قلبی منجر به معرفت می‌شود.

۳. رابطه عقل و ایمان از نظر علامه فیض کاشانی

بیان فیض در ابتدا مؤید وجود انطباق و هماهنگی عقل و وحی است. چنانکه می‌گوید: «هیچ مسأله‌ای از علوم حقیقی و یا نکته‌ای از نکات عرفانی و یا اصلی از اول عقلی نیست، مگر اینکه در این کتاب آنها را آورده و با کتاب خداوند و سنت اهل بیت (ع) منطبق کرده‌ام» (فیض کاشانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۲۶). البته تذکر این نکته ضروری است که وجود انطباق میان عقل و

وحی از نظر علامه به معنای همسنگ بودن این دو نمی‌باشد، بلکه منظور از انطباق، متعارض نبودن عقل و وحی است. فیض در ادامه به وضوح به بیان برتری معرفت و حیانی نسبت به معرفت عقلانی می‌پردازد. چنانکه وی سه مزیت عمده را در قبال معرفت عقلانی برای معرفت و حیانی قائل است:

۱- دیدگاه انبیای الهی (ع) نسبت به مسائل متعارف، دقیق‌تر بوده و از گسترش بیشتری برخوردار است.

۲- معارف و حیانی تنها مربوط به مسائل کلی نبوده، بلکه به مسائل جزئی و اعمال انسانی نیز می‌پردازند.

۳- انبیای الهی (ع) با تنزل دادن مسایل بلند متافیزیکی از راه تشبیه معقول به محسوس، آنها را در دسترس طبقات مختلف مردم قرار داده‌اند. از این رو مخاطبان انبیای الهی (ع) از مخاطبان فیلسوفان و عارفان بیشتر بوده و همه طبقات جامعه را دربرمی‌گیرد (همان، ص ۲۳).

از آنجایی که علامه حوزه درک و بیان عقل را در باب مسائل کلی می‌داند، نیازمندی به شرع را در بستر وقوف به جزئیات لازم می‌شمارد. چنانکه در زندگی مومنین این احکام جزئی است که تعیین کننده است مانند معاد انسانها که متأثر از بیان همین احکام کلی و جزئی توسط انبیاء ارزیابی می‌شود (همان، ص ۴۴-۴۵). اما انطباق و غیرمتعارض بودن عقل و وحی از نظر فیض به ساختمانی تشبیه شده است که عقل در آن به منزله اساس و بنیاد ساختمان، و شرع در آنها مانند بنا و ساختمان است. چنانکه ساختمان بدون بنیاد و اساس استوار نخواهد ماند، شریعت هم بدون عقل بی پایه و اساس خواهد بود. زیرا شریعت با عقل، قابل تبیین و بیان است و از طرف دیگر، عقل منهای شریعت هم به جایی راه نخواهد برد (فیض، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳). همین محتوا را در مقدمه کتاب اول کتاب وافی فیض در باب طریقه دریافت معرفت دینی می‌توان یافت، آنجا که وی علوم

دینی را به دو قسم تقسیم می‌نماید: قسم اول عبارت است از علوم تحقیقی و علوم تقلیدی، و قسم دوم حاوی علوم عمومی است که به رویکرد عملی انسان راجع است. فیض علوم تحقیقی را راجع به قلب و باعث شرح صدر و مهیاسازی فرد برای مشاهده عالم غیب معرفی می‌نماید. وی این نوع علم دینی را علم لدنی و ماخوذ از آیه شریفه «و علمناه من لدنا علما» (کهف: آیه ۶۵) و افضل علوم می‌داند آن‌طور که سایر علوم در قیاس با این نوع علم جهل می‌باشند. اما علوم تقلیدی در قسم اول به وضع و قرارداد صاحب شرع بازمی‌گردد. به این ترتیب که این علوم به لحاظ کمی و کیفی به اندازه ظرفیت فهم و حوصله انسان القاء می‌شود و سپس اشخاص نسبت به آن متدین می‌شوند. قسم دوم از علوم دینی، عمومی است که با عملکرد انسان در ارتباط است و این عملکردها باعث تقرب مومنین به خداوند از طریق طاعات یا شناخت معاصی می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ص ۹). غرض آنکه بالاترین مرتبه علمی در این تقسیم‌بندی، که حاوی تمامی مراتب دیگر هم هست، مرتبه‌ای است که علامه به آن علم تحقیقی اطلاق می‌کند، یعنی آنجا که قلب از ابزار عقل و تصفیه باطن از رذائل و تحقق فضائل به همراه تبعیت از شرع استفاده می‌کند تا به کمالی که شایسته آن است دست یابد و این مهم حاصل نخواهد شد مگر با جامعیت و پیوستگی عقل و وحی (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

فیض کاشانی ارتباط وثیقی را میان عقل و ایمان قائل است، به گونه‌ای که شناخت حقیقت عالم و ارتقای آن را باعث بوجود آمدن باور و اعتقادی قلبی در انسان می‌داند و از معرفت عمیق، به ایمان تعبیر می‌کند. به این جهت هر قدر که علم انسان عمیق‌تر باشد، ایمان نیز به تبع آن قوی‌تر خواهد بود. چرا که ایمان از نظر فیض چیزی جز تصدیق قلبی حقیقتی که از طریق عقل درک شده است، نمی‌باشد: «ایمان عبارت است از تصدیق به چیزی مطابق آنچه که هست؛ بنابراین ایمان مستلزم تصور آن شیء همان‌گونه که هست، به حسب طاقت و توان است. از این جهت

ایمان به علم بازگشت می‌کند» (فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۴). در مقابل ایمان، کفر هم عبارت است از: «ستر و پوشش و مانع، پس کفر به جهل برمی‌گردد، جهلی که از سنخ عدم است» (همان، ص ۹۵). همان‌طور که ایمان اذعان به آنچه که هست معنا می‌شود، کفر به اعتقاد به چیزی بر خلاف آنچه که هست، یعنی اذعان و تصدیق به خلاف واقع معنا می‌شود. اما سوالی که در این موضع ممکن است مطرح شود این است که اگر ایمان با علم و براساس عقل شکل می‌گیرد، پس چرا در میان مومنین تفاوت را مشاهده می‌کنیم؟ فیض کاشانی در پاسخ به این سوال می‌گوید: «حق آن است که ایمان قبول زیادت و نقصان می‌کند، چون از امور اعتباری است و شارع برای آن حقایق متفاوتی بر حسب مراتب مکلفین از جهت قوت و ضعف ادراک، قرار داده است. ما به تفاوت میان مکلفین در علم و ادراک یقین داریم و شکی نیست که تصدیق ما مانند تصدیق پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیست و همچنین تصدیق سلمان مانند تصدیق ابوذر نیست و خداوند می‌فرماید: «انما المومنون اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته و زادتهم ایمانا» (انفال/ ۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۲۳۱). به این ترتیب ایمان و تصدیق قلبی مومنین متناسب با میزان درک و فهم ایشان دارای درجات مختلفی است. در این مورد، علامه ایمان را به وجود تشبیه می‌کند یعنی همان‌طور که وجود دارای مراتب تشکیکی است، ایمان هم چنین است (فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۹۵). فیض در بیان مراتب ایمان، سه مرتبه مختلف را متناسب با درجات معرفت بیان می‌دارد. وی اولین درجات ایمان را عبارت از ایمانی با شائبه شک و شبهه و تردید ترسیم می‌کند. خصوصیت این مرتبه به گونه‌ای ارزیابی می‌شود که امکان وجود شرک هم در آن می‌رود: «و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون» (یوسف/ ۱۰۶). از این مراتب ایمان به اسلام هم تعبیر می‌شود: «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لمایدخل الایمان فی قلوبکم» (الحجرات/ ۱۴). چنانچه عقلانیت منهای تصدیق

قلبی صرفاً آگاهی‌هایی است که به اجماع نمی‌رسد و برای انسان راهبردی و راهگشا نیست، اسلام بدون ایمان هم به قلب انسان وارد نشده است و آثار ایمان واقعی را در درون و بازتاب آن را در اعمال مومنین نخواهد داشت. مرتبه‌ی میانی ایمان تصدیقات قلبی است که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد: «الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا» (الحجرات/۱۵) همان‌طور که واضح است این مرتبه‌ی ایمانی همراه با تصدیق قلبی است که غبار شک و شبهه را از معرفت انسانی پاک می‌گرداند و چنانکه گفته شد این مرتبه از معرفت همراه با تهذیب نفس از آلودگی و آراستگی نفس به فضائل می‌باشد. اما آخرین مرتبه‌ی ایمانی عبارتست از همان تصدیقات قلب مطمئنه. منتهی این تصدیقات همراه با کشف و شهود و ذوق و محبت کامل به خداوند سبحان و شوق تام به مقام قدس الهی است: «یحبههم و یحبونه اذله علی المومنین اعزه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لایخافون لومه لائم ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء» (المائده/۵۴). چنین شوق و ذوقی به مقام قدس الهی به جهت یقین کاملی است که به لحاظ معرفتی حاصل می‌شود. اما این مرتبه از معرفت با واسطه نیست و تنها بواسطه‌ی آمادگی و لطف الهی و مستقیماً درک می‌شود. این مرتبه از این ایمان به (احسان) هم تعبیر می‌شود: «الاحسان ان تعبد الله کانک تراه» (صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۰).

۴. جایگاه عقل از منظر توماس آکویناس

از نظر آکویناس ذهن انسان لوح نانوشته‌ای است که با تجربه‌ی حسی اطلاعاتی بر آن نقش می‌بندد. او مانند ارسطو معتقد است که انسان بالقوه به موجودات علم دارد و پس از تجربه‌ی حسی علم او به فعلیت می‌رسد. از این جهت مفاهیم عقلی نزد آکویناس حاصل تجربه‌ی حسی است؛ حتی معرفت انسان به خود نیز به واسطه‌ی معرفت تجربی انسان به وجود خود ایجاد می‌شود. از نظر وی شناخت یعنی دریافت صورت چیزی در نفس بدون اینکه وجود عینی آن دریافت شود. نفس

دارای سه قوه یا فعلیت است: نفس نباتی که عهده‌دار اصل حیات است، نفس حیوانی که عمل ادراک حسی را انجام می‌دهد و نفس عقلی یا ناطقه که موضوعش مفاهیم کلی و اعمال عقلی و فکری در حیطة عمل نفس است (ایلخانی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۶-۳۹۹).

قوه عقل عالی‌ترین قوا در میان سه قوه نفس است. موضوع عقل بر خلاف حواس، کلی است و با کلیات سروکار دارد، اما از نظر آکویناس بدون ارتباط با عالم خارج برای انسان معرفت امکان‌پذیر نمی‌باشد. اصول اولیه تفکر، مفاهیمی است که ذهن انسان در ارتباط با عالم خارج آنها را شکل می‌دهد و می‌توان گفت که این اصول بالقوه فطری هستند. اما نتایج براهین استدلالی و نتایج تعقلات بالفعل فطری نیستند. در هر صورت عقل مفهوم کلی را از جزئیات انتزاع می‌کند. روند انتزاع عقلی به این نحو است که عقل شباهت‌های ذاتی میان موجودات مادی را درک و از آنها مفهوم کلی را درک می‌کند. چون ذهن غیرمادی است و امکان ندارد که به‌طور مستقیم تحت تاثیر ماده قرار گیرد، در انتزاع کلی منفعل نیست. آکویناس به تبع ارسطو عقل را به فعال و منفعل یا ممکن تقسیم می‌کند و معتقد است که تنها عقلی که فعلیت تام دارد، عقل الهی است، چون آن وجود محض و عقل محض است و دیگر عقول مخلوق بنا به جایگاه و رتبه وجودی خود واجد فعلیت و یا قوه هستند. عقول انسانی به جهت اینکه از لحاظ وجودی محدودند و با عقل الهی دارای فاصله می‌باشند، می‌بایست از طریق تجربه حسی از قوه به فعل دربیایند. عقل منفعل یا ممکن نیز همواره نسبت به صورت‌های معقول بالقوه است. برای ایجاد فعل عقلی، صور معقول، که در عالم خارج متحد با ماده هستند، می‌بایست منتزع شوند تا قابل ادراک عقلی باشند. به عبارت دیگر غیرمادی بودن شرط اصلی معقول بودن است. در نظام مشائی، که آکویناس پیرو آن است، تنها موجود بالفعل است که می‌تواند به موجود بالقوه اعطای فعلیت کند. این قوه عقلانی بالفعل از نظر آکویناس همان عقل فعال است. عقل فعال تصاویر موضوعاتی را که حس

مقایسه جایگاه عقل و ارتباط آن با ایمان از منظر علامه فیض کاشانی و .../سجام اسدی نیا ۲۷۱

درک می‌کند منور می‌سازد و در آنها تغییراتی ایجاد می‌کند که به واسطه این اشراق، عنصر بالقوه کلی را که در ضمن این تصاویر وجود دارد، آشکار می‌سازد. عقل منفعل نیز به تعینی که عقل فعال ایجاد کرده است، عکس العمل نشان می‌دهد و در نتیجه مفهوم کلی آشکار می‌شود. آکویناس معتقد به عقل فعال مفارق نیست؛ بلکه برخلاف ابن‌سینا و ابن‌رشد معتقد است که حتی اگر عقل فعال را مفارق فرض کنیم، باید بپذیریم در نفس انسان قدرتی وجود دارد که بواسطه این قدرت می‌تواند صورت‌های حسی را تعقل کند. بنابراین حتی با در نظر گرفتن اصلی جهان-شمول برای تمام اعمال عقلی، مانند رای قابلیت اشراق خداوند، می‌بایست در هر انسانی اصل فعالی را نیز در نظر گرفت که به خرد معرفت عقلی بالفعل اعطا کند. در این جهت هر شخصی دارای عقل فعال مربوط به خود است و در نتیجه دارای کثرتی از عقول فعال خواهیم بود (همان، ص ۴۰۰-۴۰۴).

از نظر آکویناس عمل عقل انسان انتزاع چستی موجودات از طریق مفاهیم عام و کلی از نظر آکویناس صدق و کذب در حکم است نه در تجربه حسی و مفاهیم مربوط به آن. یعنی اگر حواس انسانی معیوب نباشد، خطایی وجود ندارد؛ بلکه خطا در انطباق میان ذهن و شیء است یعنی خطا در حکم عقلی ذهن است نه در احساس و یا درک عقلی یک ذات.

توماس معتقد است که ذهن واجد هیچ مفهوم فطری نیست. از این جهت انسان قادر نیست که با مفاهیم فطری به ساخت نظام فلسفی دست بزند، اگرچه او مانند ارسطو معتقد است که ذهن انسان مفاهیم را به صورت بالقوه واجد است. اما این داشتن به معنای فعلیت نیست بلکه انسان قوه و استعداد کسب و انتزاع مفاهیم را دارد. ذهن انسان از نظر آکویناس نانوشته‌ای است که در ارتباط با عالم عین اطلاعاتی را کسب می‌کند و عقل فعال مفاهیم کلی را از تصاویر جزئی انتزاع می‌کند. پس آکویناس در عین حالیکه مفاهیم فطری در ذهن را قبول نمی‌کند اما معرفت انسان را نیز به

ادراک حسی محدود نمی‌کند بلکه برای عقل استعدادی قائل است که با آن برای حکم کردن مفاهیم کلی را می‌سازد. به نظر وی عقل، در شکل دادن به مفاهیم و کاربرد آنها در ادراک به تصاویر وابسته است. البته چون ذهن فعال است و صاحب قوه تفکر بالفعل، توانایی شناخت موجودات غیرمادی را دارد. البته شناخت موجودات غیرمادی نیز از طریق موجودات مادی امکان‌پذیر است گرچه در ادراک تصاویر مادی برای شناخت موجودات غیرمادی متوجه نقص این تصاویر می‌شود، به جهت بنیان تجربی تصاویر، اما توانایی جدایی از این تصاویر را ندارد. در این جهت در نظام فلسفی آکویناس، موضوع معرفت، انسان نیست بلکه اصل تشکیل دهنده معرفت انسانی تصویر ذهنی و فعالیت عقلانی است. تصاویر، صرفاً محرک‌های زودگذر نبوده بلکه بنیان و اساس ثابت و پایدار فعالیت عقلی بشرند که بدون آنها هیچ شناخت و معرفتی حتی از زمینه وحی هم برای انسان امکان‌پذیر نمی‌باشد. چرا که شناخت موجودات غیرمادی که بواسطه وحی هم عرضه می‌شوند صرفاً با تشابه با موجودات مادی ممکن است. شناختن چیزی به صورت کلی و اجمالی بدون آگاهی از جزئیات، شناختی بسیار ناقص است، مانند اینکه از انسان تنها این را بدانیم که شئی متحرک است. این نوع شناختن در واقع بالقوه است، زیرا جزئیات بالقوه مندرج در کلیات است (همان، ص ۴۰۵-۴۰۷).

۵. مقایسه ارتباط عقل و ایمان از منظر توماس آکویناس

توماس از یک طرف ایمان را نوعی معرفت عقلی می‌داند و فهم را در دریافت آن مهم می‌شمرد و از طرف دیگر بعنوان یک مسیحی معتقد، موضوع ایمان را امور الهی و فراتر از فهم عقل طبیعی بشر می‌داند. از نظر آکویناس فلسفه تنها بر نور طبیعی عقل استوار است و اصولی که فیلسوف به کار می‌برد اصولی است که به مدد عقل و استدلال به آنها رسیده است، ولی ایمان حقایق و واقعیاتی را مکشوف می‌نماید که چه بسا در حوزه فهم و درک انسان قرار نگیرد و عقل آدمی از

مقایسه جایگاه عقل و ارتباط آن با ایمان از منظر علامه فیض کاشانی و .../سهام اسدی نیا ۲۷۳

تیین آن ناتوان باشد. طبق نظر توماس، عقل بشر حوزه گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند به‌طور مستقل در کسب معرفت، فعال باشد؛ زیرا حتی هستی و ویژگی‌های خدا و وجود یک روح جاودان و بسیاری از بینش‌های اخلاقی، حقایق طبیعی هستند که بشر، صرفاً به وسیله عقل و بدون وحی می‌تواند آنها را اثبات کند. ایمان به معنای دقیق کلمه برای پذیرش حقایق متعالی‌تر و حیانی، ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجلی خدا در مسیح ناصری و هبوط و نجات بشر و جهان می‌باشند که فراسوی عقل بشرند؛ لذا نمی‌توان آنها را عقلاً اثبات کرد و ماورای عقلند (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷). دریافت ایمان از نظر آکویناس نوعی هدیه از طرف خداوند متعال است. این هدیه که همان لطف الهی است که بنا بر آموزه‌های مسیحی برای نجات مسیحیان از گناه اولیه وضع شده است. این در حالی است که معرفت علمی مبتنی بر ادراک و قوای حسی و با استفاده از تعقل و استدلال عقلی امکان‌پذیر است.

بدین ترتیب در نظر او، حوزه عقل و ایمان، دو حوزه جدا و مستقل از یکدیگرند. مسائلی که مربوط به حوزه ایمان است، مربوط به ورای طور عقل است؛ یعنی مسائل حوزه ایمان را نمی‌توان عقلاً اثبات و مستدل نمود، ولی البته این الزاماً بدان معنا نیست، هرچند گاهی نیز بدین معناست، که مسائل حوزه ایمان، مسائلی متناقض و ضدعقل باشند، بلکه مسائلی فراسوی عقلند. نزد توماس، عقل و ایمان، و در نتیجه فلسفه و الهیات (کلام و حیانی)، اگرچه متمایزند، ولی متعارض نیستند. آنها مربوط به دو قلمرو هستند و از آن‌رو که یکی در خدمت دیگری است (فلسفه در خدمت دین است)، ناسازگاری و تعارض میان آنها منتفی می‌شود. از این جهت در نزد توماس، در صورتی که عقل مؤید ایمان باشد بسیار مطلوب است، ولی اگر گزاره‌های عقلانی در مخالفت با پیام و حیانی باشند، از آن‌رو که او عقل را به خدمت ایمان گمارده است، پرواضح است که ایمان را بر عقل، ترجیح می‌دهد.

توماس عقیده داشت که به لحاظ نظری، فیلسوف ممکن است بدون توسل به وحی، نظام مابعدالطبیعه صادقی را طرح و تدوین کند. چنین نظامی بالضروره، ناقص و نارسا خواهد بود؛ زیرا اهل مابعدالطبیعه، در وهله نخست با خدایی که بنیاد همه حقیقت‌هاست سروکار دارند، ولی نمی‌توانند با پژوهش صرفاً عقلانی به شناخت کامل او نایل شوند. فیلسوف صرفاً درباره غایت فراطبیعی آدمی و وسایل نیل به آن غایت چیزی نمی‌تواند بگوید و چون این امور برای سعادت انسان موردنیاز است، عدم کفایت شناخت فلسفی امر آشکاری است. البته نقص و ناتمامی، ضرورتاً به معنای نادرستی نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۴۱۱).

تمایزی را که توماس میان عقل و ایمان بیان می‌کند متأثر از بینش او در باب انسان است. وی دو غایت را برای انسان در نظر می‌گیرد: یک غایت ماوراءاطبیعی که وحی انسان را به این غایت نزدیک می‌کند، و دوم غایت طبیعی که عقل طبیعی در چهارچوب قدرت انسان و بدون استمداد از امور غیبی، برای انسان به ارمغان می‌آورد. غایت ایمان برتر از طبیعت و مربوط به حیات جاویدان و رؤیت خداوند است. از این جهت از نظر آکویناس این غایت عالی، علت خلقت انسان است، که همانا دستیابی به سعادت جاویدان است و در حیات اخروی با رؤیت خداوند محقق می‌شود، ضمن اینکه شناخت صحیح از خداوند اساس حرکت انسان به سوی غایت الهی است.

متعلقات ایمان ناگزیر با مسائل الوهی سروکار دارد که فراتر از ظرفیت شناختی انسان است. تمایل به ایمان آوردن به چنین مسائلی از ایمان دینی، عطیه خاص الهی به شمار می‌رود. آکویناس بر آن بود که فلسفه، مستلزم استدلال از معرفت قبلی یا تجربه موجود، به معرفت جدید (شیوه کشف) و تصدیق عقلی احکام به وسیله بازگرداندن آنها به اصول شناخته شده‌تر است. در حالی - که از نظر آکویناس شناخت از راه ایمان، میل را ارضا نمی‌کند، بلکه آن را شعله‌ورتر می‌سازد

زیرا هر کسی مایل است چیزی را که به آن ایمان دارد، ببیند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۱۶).
توماس، در عین قبول منزلتی که ایمان در معرفت به خداوند دارد، شناخت حاصل از راه ایمان
را همان سعادت‌تی که مورد بحث است نمی‌داند (همان، ص ۵۰۴)، بلکه سعادت تنها از طریق
رؤیت ذات اقدس الهی حاصل می‌شود (Aquinas, 1947, I, II, Q3, A8).

از نظر توماس، سعادت اساساً عبارت از شناخت عقلانی و عشق به خداوند است. توماس نیز
سعادت کامل را در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در جهان آخرت، سعادت عقلانی
کامل، دست یافتنی می‌داند. آکویناس معتقد به دو نوع سعادت غیر کامل و کامل است
(Aquinas, 1947, FS, Q2, A2, A6). سعادت غیر کامل (Imperfect happiness) سعادت‌تی
این جهانی است که می‌توان در این دنیا، از طریق توانایی‌ها و استعداد‌های انسانی، که برترین
آنها عقل است، به آن دست یافت. سعادت کامل (Perfect happiness) سعادت‌تی آن جهانی
است که رسیدن به آن مستلزم ترک این دنیا و ورود به جهان دیگر است. همچنین آن افعالی
خیرند که به تحصیل چنین سعادت‌تی رهنمون شوند یا با نیل به آن سازگار باشند، در حالی که آن
افعالی شرنند که با تحصیل چنین سعادت‌تی ناسازگارند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۱۲-۵۱۳).

آکویناس، برای توضیح دیدگاهش، در ابتدا به دیدگاه ارسطو و سپس به نظر آگوستین اشاره
می‌کند. ارسطو معتقد بود که سعادت کامل در این جهان امکان‌پذیر است، در حالی که آگوستین
رسیدن به سعادت کامل در این دنیا را ناممکن می‌دانست. آکویناس نظری میانه را برمی‌گزیند.
از نظر او انسان می‌تواند با قوای خود خصوصاً قوای عقلانی به سعادت‌تی ناقص دست یابد. سعادت
ناقص این جهانی می‌تواند از دست برود، اما سعادت کامل در جهان آخرت زایل‌شدنی نیست،
زیرا برای کسی که یک بار ذات الهی را دیده است محال است که آرزوی مشاهده او را نداشته
باشد.

از نظر توماس، خداوند غایت قصوای انسان است. در نظر او، خداوند برترین وجودی است که هیچ حد و نهایی ندارد؛ خیر کامل و بی نهایت است و سعادت انسانها در گرو اتحاد و وصول به اوست. او تمام تلاش و همت خود را در این مصروف می‌دارد که بتواند الگویی برای اثبات و شناختن این موجود ارائه دهد، هرچند درک کامل ذات او را میسر نمی‌داند. از نظر او، تمام معارف بشری، نهایتاً معرفت به خداوند است. به عبارتی، تمامی معارف و علوم بشری وسیله و ابزاری برای رسیدن به معرفت خداوند هستند (همتی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۶) و از آن‌رو که او غایت متعالی و والای انسانی است، همه علوم، علم به این غایت قصوا نیز هست. او هدف نهایی تمام تلاش‌های ادراکی بشر را شناخت خداوند می‌داند. توماس می‌گوید: آدمی، برای نیل به رؤیت ذات الهی دارای میلی طبیعی است و بالطبع مایل است که آن ذات، یعنی ماهیت علت اولی را بشناسد. او وقتی می‌گوید در آدمی میلی طبیعی به شناخت ذات و نیل به رؤیت خداوند وجود دارد. مقصود او این است که میل طبیعی آدمی به شناخت هر چه بیشتر علت نهایی در نظام واقعی و بالفعل، میل و آرزوی مشاهده خداوند است. اگر عقل انسانی ذات معلول مخلوق را درک کند مسلماً در پی شناخت علت مخلوق نیز خواهد بود. بنابراین عقل، پس از درک معلولات مخلوق، به دنبال علتی فراتر از حقیقت وجودش خواهد رفت، و این میل و آرزو برای رسیدن به علت اصلی همواره در بشر وجود خواهد داشت. از این‌رو، بشر در این دنیا به سعادت کامل نخواهد رسید، و برای کمال سعادت لازم است که عقل به ذات اقدس الهی دست یابد. این مطلب تنها پس از مرگ برای انسان اتفاق می‌افتد، آنگاه که موفق به رؤیت الهی می‌شود (Aquinas, 1947, ST, II, II, Q3, A8, O2).

اراده، بالضروره طالب سعادت است و این سعادت را عملاً فقط در رؤیت خداوند می‌توان یافت؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم انسان واقعی بالضروره طالب رؤیت خداوند است (کاپلستون، ۱۳۸۸،

ص ۵۱۵-۵۱۶). هم چنان که اراده بالطبع معطوف و متوجه به خیر کلی است و همین حرکت اراده فقط با تملک خداوند می تواند به خرسندی و سکون برسد، هم چنین عقل برای حقیقت به وجود آمده است و فقط با رؤیت حقیقت مطلق می تواند خرسند شود (همان، ص ۵۱۳-۵۱۴).
میل طبیعی با نیل به غایت نهایی، یعنی سعادت کامل، ارضا می شود؛ اما شناخت از راه ایمان میل را ارضا نمی کند، بلکه آن را بیشتر شعله ور می سازد، زیرا هر کسی مایل است چیزی را که به آن ایمان دارد، ببیند. بنابراین غایت و سعادت نهایی آدمی باید عبارت از رؤیت خداوند آن گونه که فی نفسه هست، یعنی رؤیت ذات الهی باشد؛ رؤیتی که در کتاب مقدس به ما وعده داده شده و آدمی به واسطه آن، خداوند را رودررو خواهد دید. توماس، کاملاً آگاه است که هیچ جوهر مخلوقی نمی تواند با نیروی طبیعی اش خداوند را در ذات خودش ببیند، زیرا برای نیل به این رؤیت به تعالی و مدد فراطبیعی نیاز است (همان، ص ۵۱۶-۵۱۷).

۶. نتیجه گیری

عقل در بدو پیدایش از نظر فیض و آکویناس بعنوان امر مستعد و بالقوه لحاظ می شود. عقل بالقوه دارای وجهه مثبت است، یعنی این قوه و استعداد از ابتدا تمایل به ارتقاء دارد. اما این ارتقاء در اثر لطف پروردگار محقق می گردد. بنابراین اساس و شالوده عقل، گرایش به حقیقت یابی و ترقی و تکامل است. در نگاه فیض عقل صرفاً به عقل نظری معنا نمی شود بلکه نهایت توانمندی عقل در مهار خواست‌ها و گرایش‌های نامحدود انسانی، از طریق صفات فضیله و استکمال نفس معرفی می شود، در حالی که از منظر آکویناس عقل محدود به انتزاع مفاهیم کلی می باشد. از منظر فیض و آکویناس دریافت معرفت عقلی منوط به اتصال، افاضه و لطف الهی است؛ و نهایت شناخت عقلی، شناختی کلی، مبهم و بالقوه برخلاف عقل الهی که فعلیت محض و تام دارد، خواهد بود. البته این وابستگی حاصل دو بستر متفاوت محدودیت عقل بشری در رویکرد اسلامی

فیض و مساله هبوط و گناه اولیه از آموزه های بنیادین مسیحیت می باشد. ایمان از منظر آکویناس و فیض به امور فراعقلی مربوط و به درک حقایق متعالی راجع است. البته فراعقلی بودن مفاهیم ایمانی به معنای تناقض آنها با عقل نبوده بلکه ضعف، نارسایی و فراطبیعی بودن معرفت عقلی منظور نظر است. البته این اوصاف به معنای ابطال و نادرستی معرفت عقلی نیست. برتری معرفت و حیانی نسبت به معرفت عقلی از مواردی است که هر دو به آن صحنه می گذارند. ایمان از منظر فیض همراه با تصدیق قلبی و پیراسته از هر گونه شک و تردیدی است. از این جهت ایمان از نظر وی حاوی یقین است و این یقین زمینه ساز شوق و تمایل به ذات اقدس الهی است، که البته این حالت همواره با لطف و عنایت الهی همراه است. همچنین از منظر آکویناس ایمان در عین حالی که میل انسان را ارضاء نمی کند اما زمینه تمایل به درک ذات اقدس الهی فراهم می سازد. نهایتاً اینکه فیض و آکویناس بالاترین مرتبه ایمان را مشاهده و رویت ذات اقدس الهی ترسیم می نمایند.

منابع

- قرآن مجید
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
- حقیقت، لاله؛ کاکایی، قاسم (۱۳۸۳)، «ایمان از دیدگاه توماس آکویناس»، مجله مقالات و بررسی‌ها، پاییز و زمستان ۸۳، ش ۷۶.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصر آبادی، تهران، سمت.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۵۲)، حق الیقین، بیروت، منشورات الاعلمی، مطبعه العرفان.

مقایسه جایگاه عقل و ارتباط آن با ایمان از منظر علامه فیض کاشانی و .../سجام اسدی نیا ۲۷۹

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۲)، اصول المعارف، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۵)، مجموعه ده رساله، اصفهان، مرکز تحقیقات امیر المومنین.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۲)، المحجبه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ترجمه عبدالعلی صاحبی، ج ۵، انتشارات آستان قدس رضوی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۷)، علم الیقین فی اصول الدین، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۹)، علم الیقین، ترجمه حسین استاد ولی، تهران، انتشارات حکمت.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۷ق)، عین الیقین، چاپ اول، قم، انتشارات انوار الهدی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ج ۲.
- کونگ، هانس (۱۳۸۶)، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ملکی، منصوره؛ هوشنگی، حسین (۱۳۹۵)، «سعادت ناقص و کامل و ارتباط آن با رؤیت خداوند از دیدگاه توماس آکوئیناس»، پژوهشنامه فلسفه دین، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۲۷.
- همایون همتی (۱۳۷۷)، «زندگی و اندیشه قدیس توماس آکوئیناس»، نامه فلسفه، ش ۵.
- Aquinas, Thomas (1947), *Summa Theologiae*, Fathers of English Dominican Province (trs), Second and Revised Edition.
- Aquinas, Thomas (1924), *Summa Contra Gentiles*, Translated By English Dominican Fathers from The Latest Lronine Edition. London: Nook Press.

۲۸۰ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- Aquinas, Thomas (2005), *Disputed Questions on The Virtues*, Translated by E. M. Atkins, UK: Cambridge University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی