

مبنای انسان‌شناختی تمایز عقل و ایمان نزد توماس آکویناس و دکارت

سیمین اسفندیاری *

چکیده

در بحث رابطه عقل و ایمان به‌عنوان یکی از مباحث مهم در حوزه الهیات و فلسفه، توماس آکویناس یکی از متکلمان برجسته مسیحی در قرون وسطا با رویکرد عقل‌گرایی خود، عقل را مستقل از ایمان، بلکه حاکم بر آن می‌داند. در عقل‌گرایی جدید نیز که دکارت مؤسس آن دانسته می‌شود، چیزی فراتر از عقل وجود ندارد؛ به عبارت دیگر هر آنچه با عقل قابل شناسایی نباشد، در حوزه معرفت قرار نمی‌گیرد. هرچند دکارت و توماس آشکارا دو روش کسب معرفت، یعنی عقل و ایمان را از هم جدا می‌کنند، اما بین آنها تناقضی نمی‌بینند، بلکه بین آن‌دو به هماهنگی بنیادی قائل‌اند. در این مقاله با توجه به تفوق و برتری اراده بر عقل که در انسان‌شناسی دکارت و آکویناس دیده می‌شود، به تبیین نسبت بین ایمان و عقل براساس بینش آنان از انسان پرداخته می‌شود.

کلیدواژگان: انسان، ایمان، عقل، توماس، دکارت.

* استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه (si.esfandiari@razi.ac.ir)

مقدمه

فلسفه توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۴م)، فیلسوف و متکلم کاتولیک ایتالیایی، بیشتر بازاندیشی فلسفه ارسطو همراه با تأثیراتی چشمگیر از فلسفه رواقی، نوافلاطونی، آگوستینی و بوئتیوسی است (The Encyclopedia of philosophy, 1996, vol.8, p.105-114).

در حقیقت توماس فلسفه‌های نظری و عملی اسلاف خود را به‌گونه‌ای بازآفریده که نشان از خرد و تعهد دینی او دارد. یکی از شاخص‌های روش کار فلسفی توماس، گرایش او جهت یافتن راه میانه‌ای برای پرسش‌هایی است که پاسخ‌های متعددی بدان داده شده است.

بحث نسبت بین عقل و ایمان در نظام توماسی را می‌بایست در ارتباط با دو نظام جهان‌شناختی او در نظر گرفت: در یک طرف کلام مسیحی بود که بر مبنای کتاب مقدس و آرای کلیسای کاتولیک و تفسیر اوگوستینوسی شکل گرفته بود؛ در طرف دیگر نیز تفسیر فلسفی از عالم بود که مظهر آن ارسطو و فلاسفه دیگر یونانی و اسلامی و یهودی بودند؛ یعنی نظام فکری‌ای که بنیان‌گذاران و مدافعان آن غیر مسیحی بودند.

به‌علاوه، تمایز توماس بین ایمان و عقل براساس بینش او از انسان است. در نظام کلامی - فلسفی او دو غایت برای انسان مشاهده می‌شود: غایت ماوراءالطبیعی که وحی انسان را به آن راهنمایی می‌کند و غایت طبیعی، یعنی غایتی که فلسفه برای انسان در نظر دارد و در چارچوب قدرت انسان بدون امداد غیبی قرار دارد؛ در واقع همان غایتی که عقل طبیعی برای انسان به ارمغان می‌آورد. البته غایت ماوراءالطبیعی برتر است که غایت آن حیات جاودان و رؤیت خداوند است. اصولاً به‌نظر توماس علت خلقت انسان، دستیابی به سعادت جاویدان است که در حیات اخروی با رؤیت خداوند به واقعیت می‌پیوندد. شناخت صحیح از خداوند، اساس حرکت انسان را به سوی غایت الهی تشکیل می‌دهد.

انسان توماسی، موجودی با اراده عقلی

توماس آکویناس بشر را حائز رتبه‌ای بین فرشته و جانور دانست تا در اوج عقل خویش با یکی از آن دو تلافی پذیرد و در حضيض جسم خود با این دیگر تماس گیرد. به همین معنا بود که وی انسان را عالم صغیر دانست؛ یعنی عالمی به مقیاس کوچک‌تر که تمام مخلوقات عالم را به‌نحوی

در خویش داراست. همچنین به همین دلیل بود که وی نفس را به‌منزله سرحد یا خود در حکم خط افق شمرد که در آنجا عالم ارواح مجرد با عالم حیوانات غیر عاقل تلاقی می‌جویند (زیلسون، ۱۳۶۶، ص ۳۵۳).

همچنین توماس انسان را نوعی وحدت عینی فردی حاصل از بدن و نفس و از ماده و صورت می‌داند (Aquinas, 2006, IQ, p.75) که نفس نیز در برترین حالت، صورت خود را در عقل و اراده پیدا می‌کند. اما چون نفس انسانی است، اساساً نیازمند سکنی گزیدن در بدن است؛ زیرا بدون بدن حتی نسبت به خودش هم نمی‌تواند آگاه گردد. تنها به‌سبب چنین وحدت فردی و مستقلی از نفس و بدن است که توماس انسان را شخص می‌نامد (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱). توماس می‌گوید: فرد شیئی است که از تمام اشیای دیگر تفکیک شده است و خود او دیگر قابل تقسیم نیست. بنابراین فرد از این جهت با نوع تفاوت بسیار دارد؛ زیرا نوع اگرچه از لحاظ صورت از نوع دیگر متمایز است، می‌تواند بی‌آنکه ماهیت خود را از دست دهد، به تعداد کثیری از افراد متمایز منقسم شود. انسانیت در هر انسانی هست و به همین سبب که افراد انسان موجودند، نوع انسانی نیز وجود دارد. برعکس، یک فرد انسان از هر فرد دیگر انسان متمایز است و خود او را نمی‌توان بی‌آنکه زوال پذیرد، منقسم به اشیای دیگر نمود، و به همین سبب است که آن را غیر منقسم می‌خوانیم (زیلسون، ۱۳۶۶، ص ۳۲۱).

البته وحدت شخصی انسان نه‌تنها در این است که او موجودی شناسنده است، بلکه علاوه بر آن، در این است که موجودی اراده‌کننده از روی عقل می‌باشد. انسان به یمن اراده عقلانی‌اش از بالاترین ظرفیت برای قائم به ذات بودن برخوردار است. به این ترتیب چون شخص مؤثرترین مخلوق در میان تمامی موجودات متناهی طبیعی است، توماس انسان را فوق طبیعت بی‌عقل قرار می‌دهد. انسان در برابر این طبیعت، غایتی نفسی یا اصالی است (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱).

نفس نزد توماس نه‌تنها قادر به شناختن است، بلکه قادر به تمایل و تمنا داشتن نیز می‌باشد. توماس معتقد است نفس موضوعات شناخت را به‌وسیله دو قوه فرامی‌گیرد: یکی قوه پست‌تر که قوه حسی است، و دیگری قوه برتر که قوه عقلانی و استدلال است. بنابراین نفس به‌وسیله دو قوه میل طبیعی به‌سوی موضوعات خود میل می‌کند: یکی پست‌تر که آن را قوه حسی می‌نامند

و خود به قوه غضب و قوه شهوت تقسیم می‌شود، و دیگری برتر که اراده خوانده می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴).

اما مهم‌ترین ویژگی انسان نزد آکویناس در درجه اول عقل است؛ از این رو انسان را باید «شخص عاقل» نامید. در توجیه این تسمیه به دو دلیل در آثار آکویناس می‌توان استناد کرد: اول اینکه، توماس عقل و اراده را با هم مقایسه می‌کند و تأکید دارد که میان این دو ویژگی خاص فرشته و انسان، عقل شریف‌تر و بالاتر از اراده است (Aquinas, 2006, IQ, p.82-A3). دوم اینکه، انسان و همچنین فرشته از آن جهت که دارای عقل هستند، اراده آزاد دارند، نه از این جهت که چون اراده آزاد دارند، واجد عقل شده‌اند (Ibid, p.83). از این رو عقل بر اراده هم تقدم رتبی دارد و هم تقدم تکوینی.

بنابراین آکویناس در مقایسه اراده و تفکر، قوه فکر را در مقام بالاتر و شریف‌تری قرار می‌دهد. هرچه چیزی ساده‌تر و انتزاعی‌تر باشد، شریف‌تر است و موضوع قوه فکری، ساده‌تر و انتزاعی‌تر است؛ پس عقل شریف‌تر است (Ibid, p.82).

البته باید متذکر شد که نزاع بر سر تقدم فکر بر اراده، نزاعی دیرینه در عالم تفکر بوده است؛ به طوری که بیشتر فیلسوفان مدافع تقدم فکر بر اراده بوده و گروهی از متکلمان اراده را اصل دانسته و فکر را تابع آن لحاظ کرده‌اند. در این میان هرچند برای توماس عقل شریف‌تر است، ولی تقدم اراده بر فکر را تأیید کرده که قرابت بسیاری با دیدگاه دکارت به عنوان پدر فلسفه جدید دارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

امکان ارتقای انسان به مرحله تصویر خدا بودن

اندیشه صورت خدا، محور معرفت‌شناسی توماس آکویناس و از جمله انسان‌شناسی اوست؛ همان‌طور که اندیشه وجود در قلب مابعدالطبیعه وی قرار دارد. البته این نوآوری از جانب وی نیست، بلکه در اینجا همچون بسیاری از موارد دیگر وی تنها سنتی را نو و میراثی را ثمربخش می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۸-۴۷). فیلسوفان مسیحی با هر نظری و از هر جنبه‌ای به انسان بنگرند، او را به خدا منسوب می‌دارند و تابع او می‌شمارند و همواره از این لحاظ درباره او حکم می‌کنند. البته آنان درباره ماهیت انسان از تورات چیزها آموخته‌اند. خدا در روز ششم آفرینش

با خود گفت: اینک انسان را به صورت و مثال خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرنندگان آسمان و جانوران اهلی و سراسر زمین و خزندگانی که در آن می‌خزند، حاکم باشد و خدا انسان را به صورت خود، یعنی به صورت خدا آفرید (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۴۳-۳۴۲). نخستین نشانه صورت و مثال خدا، کلیت آن است. در تبیین این کلیت می‌گوییم که مقصود از صورت الهی، امر عرضی که به ذات انسان ملحق شود نیست، بلکه مقصود خود ذات انسان و وجه مقوم اوست. بنابراین تمام افراد انسان بدون هیچ‌گونه امتیازی به صورت و مثال آفریدگارند. این عقیده چون طبق نص تورات تعلیم شد، وجه مشترک جمیع افکار در فلسفه مسیحی گردید (همان، ص ۳۴۳).

البته در تمام موجودات نشانه شباهت به خدا یافت می‌شود، اما موجودات عقلانی به‌واسطه داشتن عقل بر سایر موجودات برتری یافته‌اند و از این‌رو گفته می‌شود که تصویر خدا در آنها وجود دارد. تصویر نمایانگر شباهت دو چیز از حیث نوع است، ولی نشانه نمایانگر تأثیر چیزی بر دیگری است. به همین دلیل است که به جای باقی‌مانده از حرکت حیوانات، نشانه یا ردپا گفته می‌شود، یا خاکستر نشانه وجود آتش است، ولی موجودات عقلانی به‌واسطه آگاهی و تعقل، تصویر خدا هستند و این علاوه بر شباهت آنها به خدا از حیث نشانه بودن است. از این‌رو ما در انسان به‌واسطه عقلش، تصویر خدا و به‌واسطه سایر اعضایش، نشانه خدا را می‌بینیم (Aquinas, 2006, p.1, Q93, A4).

تعبیر قدیس توماس این است که بشر و خدا به یک معنا از یک نوع هستند. برای تعریف یک وجود، جنس و فصل و نوع آن را ذکر می‌کنند. این فصل همان فصل اخیر است که شیء را به‌عنوان متعلق به فلان نوع وصف می‌کند، نه به نوعی دیگر. در مورد انسان این فصل اخیر همان عقل است. از جانب دیگر، شباهتی نوعی و خاص بین صورت و سرمشق آن وجود دارد. البته این نظر در مورد هر مشابهتی صادق نیست. برای مثال، انسان همانند خداست. همچنین انسان زنده است و از این نظر هم به خدا شبیه است، ولی هرچند این شباهت به خدا نزدیک‌تر است، سایر موجودات زنده نیز در این شباهت با او شریک‌اند. پس این مشابهت از حیث زنده بودن، انسان را صورت خدا نمی‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۸). تصویر خدا در انسان را نباید منحصر یا مختص به این معنا دانست که انسان خود را مانند خداوند بداند، بلکه از این امر آگاه باشد که او را به‌گونه‌ای آفریده‌اند که سیری که در نفس خود دارد، به‌سبب مشابهت او با خدا و سیری برای وصول به خدا. به قول توماس آکویناس: «تصویر خدا در نفس است، از آن حیث که سیر

به‌سوی خدا می‌کند، یا از آن حیث که طبع او وی را مجاز می‌دارد که به‌سوی خدا روی آورد» (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۴۶).

این سخن که انسان به صورت خدا آفریده شده است، باعث بالا رفتن مقام و مرتبه انسان در بین سایر مخلوقات می‌شود. انسان با قدرت عقل و اختیاری که دارد، در این جهان گام برمی‌دارد و این، عظمت و بزرگی را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

هرقدر طبیعتی به کمال الهی نزدیک‌تر باشد، بیشتر در آن مشابهت صریح با خدا و خالق را می‌توان کشف کرد. صفت ممیزه مرتبت و منزلت الهی این است که همه چیز را به حرکت درمی‌آورد، متمایل می‌کند و هدایت می‌نماید، بدون اینکه خود به حرکت درآید، متمایل گردد یا به‌وسیله دیگری هدایت یابد (همو، ۱۳۸۴، ص ۴۴۵).

حقایق ایمانی و محدودیت عقل از دیدگاه توماس

انسان همواره به‌سوی حقیقتی که هدف غایی تمام عالم است، در حرکت است. انسان خود متناهی است، اما بنابه ضرورت حقیقتی نامتناهی را جستجو می‌کند تا در پرتو آن به مقصد و غایت خود برسد. ایمان طریقی است که با قرار گرفتن در مسیر آن، انسان را به‌سوی امر نامتناهی سوق می‌دهد. توماس در این مورد می‌گوید: «رستگاری آدمی در این بود که فضل الهی برخی از حقایق غیر قابل ادراک برای عقل را به‌عنوان حقیقت ایمانی به بشر بقبولاند تا همگان به‌سهولت در معرفت خدا سهیم گردند و در این کار بیم شک و تردید و خطا راه نداشته باشند» (همان، ص ۳۴).

در این مسیر، عقل دخالتی ندارد؛ زیرا ایمان نوعی معرفت فراتر از فهم عقل انسانی است؛ از این‌رو بسیاری از معارف از حدود عقل بشری خارج است و اصول معرفت ایمانی از طریق وحی به انسان داده می‌شود؛ چنان‌که توماس معتقد است:

برای نجات و رستگاری انسان ضروری است که وحی الهی بعضی حقایق غیر قابل درک برای عقل را به او بشناساند. انسان نیازمند معرفتی است به وجود خدای لایتناهی که غایت اوست و این معرفت که از حدود عقل او بیرون است، تنها می‌تواند به قبول ایمان وی عرضه شود (Aquinas, 2006, p.I, Q1, A1).

به‌نظر توماس، فیلسوف می‌تواند یک نظام مابعدالطبیعی مستقل از وحی ایجاد کند، ولی این نظام مطمئناً ناقص خواهد بود. موضوع اصلی مابعدالطبیعه خداوند است و با عقل صرف نمی‌توان به این مفهوم متعالی دست یافت. البته فیلسوف این حقیقت را که «خدا واحد است» با استدلال عقلی کسب می‌کند. حتی اگر فیلسوف چیزی درباره تثلیث اشخاص الهی نگوید، این سخن حقیقت است و خطا نیست. اصولاً ممکن است مفهوم تثلیث به ذهن فیلسوف خطور نکرده باشد، یا احتمال دارد این مطلب را بشناسد، ولی به آن اعتقاد نداشته باشد. حتی اگر فیلسوف فکر کند که نظریه تثلیث با رأی در باب وحدت خداوند غیر قابل جمع است، باز هم این سخن که خدا واحد است، به‌عنوان حقیقت مورد قبول است (Ibid, A34).

در واقع در اینجا مقصود توماس این است که حقایق ایمانی، حقایق فلسفی را کامل می‌کنند. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که به‌نظر توماس، انسان حقایقی را با عقلش درک می‌کند و همین‌طور حقایق دیگری وجود دارد که از حدود توانایی عقل انسان می‌گذرد و درک آن فقط با ایمان ممکن است. حقایقی نیز موجود است که بین عقل و وحی مشترک است؛ یعنی هم عقل آن را بیان کرده است و هم وحی. البته باید اشاره کرد که هریک از این دو نظام معرفتی، موضوع خاص خود را نیز دارد. موضوع خاص فلسفه را خداوند با وحی به انسان ابلاغ نکرده، بلکه کسب آنها را با قوه تعقل در اختیار انسان قرار داده است؛ چنان‌که اصول فلسفی بسیاری را یونانیان و غیر مسیحیان بدون دسترسی به وحی درک و ابراز کرده‌اند. بنابراین حقایق فلسفی براساس مفاهیمی هستند که عقل انسان از عالم عین دریافت کرده است و تحلیل می‌کند. بدین ترتیب به‌نظر توماس، در فلسفه عقل است که ابتدا و انتهای طریق را نشان می‌دهد. ایمان نیز براساس وحی، کلام نقلی یا وحیانی را ایجاد می‌کند که جزمی است؛ یعنی باید به حقانیت آن اعتقاد داشت و مورد نقد عقل قرار نداد. به عبارت دیگر موضوعات خاص کلام وحیانی را عقل نمی‌تواند دریابد. متکلم اصول و براهین خود را در ایمان می‌جوید و تنها کتاب مقدس و آرای کلیسای کاتولیک برای او حجت است.

توماس با فلسفه به‌عنوان خادم وحی، نظام کلامی - فلسفی ایجاد کرد که در تاریخ به کلام طبیعی یا فلسفی^۱ معروف شد. کلام نزد توماس به دو معناست: کلام وحیانی که مستقیماً از محتوای کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرد و بر مبنای ایمان به اصول اعتقادی مسیحی است، و کلام طبیعی یا فلسفی که عقل انسان با نور طبیعی خود آن را می‌سازد. توماس در کلام طبیعی به عقل نقش سازمان‌دهنده و تبیین‌کننده مفاهیم ایمانی را می‌دهد. انسان هرچه در توان دارد، باید برای تفسیر عقلی اصول و مبانی ایمان - تا آنجا که قابل درک عقلی است - انجام دهد. بنابراین کلام عقلی توماس با براهین عقلی سخن می‌گوید. در این کلام، طرح و نقشه و مبدأ و غایت را ایمان می‌دهد، اما توضیح محتوا و طریق رسیدن به غایت را عقل و فلسفه بیان می‌کند. بنابراین در کلام طبیعی نقطه شروع بحث درباره خداوند است که وجودش را ایمان به انسان قبولانده است و پس از آن مبحث پیدایش موجودات و انسان‌شناسی است و در انتها نیز درباره رجعت مخلوقات به خداوند بحث می‌شود. بدین ترتیب کلام طبیعی از جایی شروع می‌شود که به اعتقاد توماس انتهای راه فلسفه است؛ یعنی بحث خداشناسی. به عبارت دیگر کلام طبیعی آخرین قسمت فلسفه است که باید فراگرفت. برای درک کلام طبیعی، مطالعه و تفکر بسیار لازم است، ولی شرط اصلی شکل‌گیری و درک آن، وحی است. پس می‌توان گفت که کلام طبیعی توماس، فلسفه‌ای براساس مفاهیم دینی است که به شناخت خداوند به‌عنوان طریق کسب غایت نهایی نظر دارد.

البته باید توجه داشت که عقل نزد توماس جایگاه خاصی دارد. با اینکه عقل نمی‌تواند مدعی اثبات یا ادراک حقایق وحی باشد، اما انسان را به‌سوی حقیقت کامل راهنمایی می‌کند. در واقع تناقضی بین عقل و ایمان وجود ندارد.

بنابراین به عقیده توماس هرچند عقل و ایمان دو زمینه جدا از هم را تشکیل می‌دهند، اما باز هم متأثر از یکدیگر هستند، بدون اینکه ذات آنها دستخوش تغییر شود (زیلسون، ۱۳۸۴، ص ۳۸).

البته معرفتی که از طریق ایمان حاصل می‌شود، یقینی‌تر از معرفت عقلی است؛ زیرا ایمان نوعی معرفت است که از طریق وحی در اختیار انسان قرار می‌گیرد و وحی نیز چیزی است که

خداوند برای رستگاری انسان‌ها نازل کرده است (همان، ص ۲۷). از این‌رو توماس بر آن است که انسان از راه ایمان آسان‌تر به حقایق نجات‌بخش درباره خدا می‌رسد تا از راه عقل طبیعی.

انسان دکارت و تفوق اراده بر عقل

دکارت که با شک روشی خود بنیان همه یقین‌های متعارف را فرو ریخت، نقطه ازشمیدسی و یقین اساسی را در «من» وجودی خود یافت. در اندیشه دکارتی این «من» خودبنیاد و خودکفا توانست به جهان و همه آنچه را در آن هست، شناخت حاصل کند؛ شناختی که ویژگی‌اش وضوح و تمایز و یقین ریاضی است. بنابراین در تفکر دکارتی کمیت و مقدار و در نتیجه محاسبه و حسابگری محوریت پیدا کرد. این اندیشه باعث شد خودبنیادی عقل بشری به اوج خود رسد.

در حقیقت انسان دکارتی خود را به‌صورت موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز است. انسان، اصل و بنیادی می‌شود که خود بنا نهاده و معیاری برای همه یقین‌ها و حقایق می‌گردد. دکارت ذات بشر را فکر و اندیشه می‌داند و آن را با کوگیتو توصیف می‌کند. فکر در نظر دکارت معنایی وسیع‌تر از معنای معمول آن دارد. مراد او از فکر، تمام شئون و ابعاد وجود بشر است که به ادراک او درمی‌آید و طبعاً از شئون اندیشه است. دکارت در این مورد می‌گوید:

ما دو گونه اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فعل اراده؛ زیرا تمام شیوه‌های اندیشه ما را می‌توان به دو حالت کلی نسبت داد: یکی ادراک کردن به مدد فهم و دیگری خواستن یا مصمم شدن به اراده. احساس، تخیل و درنظر آوردن اشیای معقول محض، همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است، و میل داشتن، بیزار بودن، تصدیق، انکار و تشکیک، همه از شیوه‌های متفاوت اراده کردن است (دکارت، ۱۳۷۶، اصل ۳۲، ص ۲۴۸).

بنابراین دکارت اراده را از مقومات جوهر فکر و اندیشه دانسته و آن را متفاوت از دیگر حالات فکر قرار داده و از آن سلب حد و تناهی کرده است. با وجود این، دکارت اراده را ذیل عنوان اندیشه و شأنی از شئون آن معرفی کرده است. در نتیجه اراده در سایه اندیشه واقع شده و وجود آن فرع و تابع اندیشه محسوب گردیده است.

اما دکارت قلمرو ادراک فاهمه یا حدود اندیشه را محدود به اشیا می‌داند؛ درحالی‌که اراده به حدی محدود نمی‌شود و چه‌بسا ما چیزهایی را می‌خواهیم که ورای شناخت‌های واضح و متمایز ماست.

نکته شایان توجه اینکه، دکارت میان فهم چیزی و ادراک آن تفاوت قائل است. به‌عنوان مثال، ما ادراک واضح و متمایزی از نامتناهی داریم؛ درحالی‌که هیچ‌گونه احاطه و دریافت کاملی از ویژگی‌های آن نداریم. کوتینگهام می‌گوید:

از آنجاکه ادراک نامتناهی مقدم بر ادراک متناهی است، یعنی شناخت خدا بر شناخت خویش مقدم است، بنابراین در معرفت‌شناسی دکارت یک مشکل عمده وجود دارد؛ بدین صورت که از یک سو نیاز دارد تا بتواند بگوید من قادرم مفهوم واضح و متمایز کاملی از نامتناهی داشته باشم، اما از سوی دیگر مضمون این مفهوم چنان بزرگ است که از ظرفیت و توان ذهن من برای ساختن آن متجاوز است. دکارت از این مسئله آگاه است و تلاش می‌کند تا آن را به‌وسیله به‌عمل آوردن تمایز میان فاهمه و ادراک حل کند (Cottingham, 1998, p.90-91).

دکارت در تأمل چهارم از کتاب تأملات می‌نویسد:

همچنین نمی‌توانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا اراده کاملاً گسترده و کاملی به من نداده است؛ زیرا واقعاً اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده را می‌یابم که در هیچ حد و مرزی محصور نمی‌شود. آنچه در اینجا برای من بسیار قابل ملاحظه به‌نظر می‌رسد این است که از تمام قوای دیگری که در من است، هیچ‌کدام آن‌قدر کامل و گسترده نیست که نتوان با وضوح تشخیص داد که می‌توانست باز هم بزرگ‌تر و کامل‌تر باشد؛ زیرا مثلاً وقتی قوه ادراک خویش را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که دامنه‌اش بسیار کم و به‌غایت محدود است و در همان حال مفهوم قوه دیگری را می‌یابم که بسیار گسترده‌تر و حتی نامتناهی است و از همین که می‌بینم می‌توانم مفهوم آن را به ذهن بیاورم، به‌آسانی می‌فهمم که این قوه مخصوص ذات خداوند است. همین‌طور اگر ذاکره خیال یا هر قوه دیگری را بررسی کنم، هیچ‌یک را نمی‌بینم که در من بسیار ناچیز و محدود و در خداوند عظیم و نامتناهی نباشد. تنها قوه اراده است که من آن را در خودم به‌قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر و دامنه‌دارتر از آن تصور کنم؛ به‌طوری که به‌خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوندم؛

زیرا اگرچه این قوه 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، خداوند را به خودی خود و به نحو صوری و با دقت لحاظ کنم، آن را بزرگ‌تر نمی‌یابم (دکارت، ۱۳۶۱، تأمل چهارم، ص ۹۲).

در حقیقت تفوق و برتری اراده بر عقل در اندیشه دکارت، بسیار شبیه توماس است. از نظر توماس اراده می‌تواند به عقل فرمان دهد که به اموری وارد شود یا نشود. همچنین اراده می‌تواند وارد اعمال عقل شود؛ زیرا نقش مستقیم‌تری در انواع خاصی از تصدیقات، یعنی قبول یا عدم قبول برخی قضایا دارد (Stump, 2003, p.361).

همچنین دیدگاه دکارت درباره ایمان به مثابه عمل اراده، به دیدگاه آکویناس نزدیک است که معتقد است به اینکه ایمان معلول تفکر نیست، بلکه معلول اراده است. بنابراین طبق نظریه توماس، عقل بشری حوزه گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند به‌طور مستقل در کسب معرفت فعال باشد. ایمان به معنای دقیق کلمه برای پذیرش حقایق مطلقاً متعالی‌تر و حیانی ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجسد خدا در مسیح ناصری و همچنین وضع اولیه و وضع نهایی هیوط و نجات بشر و جهان است. این حقایق فراسوی عقل بشرند و نمی‌توان آنها را با عقل اثبات کرد (کونگ، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷).

تعامل بین عقل و ایمان نزد دکارت

در حقیقت یقین به خود در فلسفه دکارت مبتنی بر معیار معروف وضوح و تمایز است که شرط حصول معرفت عقلی است؛ زیرا از نظر دکارت زمانی می‌توان ادعای معرفت درباره یک موضوع کرد که آن موضوع با وضوح و تمایز، یعنی با یقین کامل به ادراک درآمده باشد: «هر چیزی که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنیم، کاملاً حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۶۲). بنابراین آیا می‌توان گفت که دکارت یقین به خود را پایه و اساس همه یقین‌های دیگر از جمله یقین ایمانی قرار می‌دهد؟ یا اینکه به نوعی تعامل و رابطه متقابل میان یقین عقلی و یقین ایمانی، یعنی جمع میان عقل و ایمان قائل است؟

اساساً در عقل‌گرایی دکارت عقیده بر این است که چیزی فراتر از عقل وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، هر آنچه با عقل قابل شناسایی نباشد، در حوزه معرفت قرار نمی‌گیرد. البته از نظر وی وقتی

ذهن از دخالت قوای خارجی فارغ شود، قدرت و توانی در خویش می‌یابد که می‌تواند بی‌واسطه حقایق مختلف را دریابد. این همان شهودی است که دکارت آن را مفهوم یقینی و نافذ موجود در یک ذهن روشن می‌داند که برخاسته از نور عقل است (Cottingham, 1998, p.94-95). به‌علاوه، دکارت در کتاب **تأملات** چنین اظهار می‌دارد: «نور فطرت به ما می‌آموزد که معرفت فاهمه باید همواره بر تصمیم‌اراده تقدم داشته باشد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۹۶). «هیچ قوه یا استعداد دیگری در من نیست که به اندازه نور فطرت قابل اعتماد من باشد و برای من حقیقت را از خطا بازنماید» (همان، ص ۶۸). اما آیا این سخنان به‌معنای تقدم فهم عقلی بر یقین ایمانی است؟ با تبیین آثار دکارت بر ما روشن می‌گردد که وی هیچ تردیدی را در امور ایمانی جاری روا ندانسته است و ایمان را نه‌تنها خارج از حوزه فهم نمی‌داند، بلکه ایمان عقلی را راهی برای کسب معرفت می‌داند. بدین سان می‌توان گفت تصور دکارت از رابطه عقل و ایمان تا حدی ساده‌شده موضعی از مکتب توماس است. البته با بررسی آثار خود آکویناس شاید بتوان گفت در کل نظام او این تمایز دقیق میان دو سطح معرفت و دو علم را آن‌طور که در مکتب توماس متأخر مطرح است، نمی‌یابیم.

قدیس توماس خود به عقل اعتقاد و اعتماد داشت؛ عقلی که چنان از خود مطمئن است که می‌تواند در برابر خدا عرض وجود کند. با وجود این، در اندیشه توماس اعتمادی باز هم مطلق‌تر و قوی‌تر وجود دارد و آن اعتمادی است که وی به حقیقت ایمان دارد. مسلماً ایمان فاقد بداهت و ... ویژه موارد یقینی علم و فلسفه است. ایمان به خودی خود نوعی معرفت است، امین‌تر از معرفت عقل. با این وصف، ایمان آخرالزمان در ایقان تزلزل‌ناپذیر حقیقت الهی شرکت بسته و بدان می‌پیوندد. اعتقاد انسان به مسلمیت عقل هرچه باشد، اعتقاد وی به مسلمیت علم الهی به مراتب راسخ‌تر و مستحکم‌تر است (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۵۰).

بنابراین دکارت عقل را روشی برای فهم و شناخت یقینی در کنار ایمان می‌شناسد. توضیح اینکه، دکارت به نفس خود یقینی استوار و تزلزل‌ناپذیر پیدا کرد که همه یقین‌ها، حتی ایمان نیز بتواند بر آن بنا شود؛ اما این یقین بر معیار معروف دکارتی، یعنی «هر چیزی که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنیم، کاملاً حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۶۲)، مبتنی است که ذات خداوند ضامن صحت این شناخت یقینی است. از این‌رو دکارت برای تثبیت پایه‌های شناخت و رسیدن به علم یقینی، وجود خدا را در فلسفه خویش مطرح و اثبات می‌کند و با ایمان به خدا نتیجه می‌گیرد که هرگونه معرفت احتمالی مطرود است، بلکه علم باید به درجه یقین رسیده باشد؛

زیرا گوهر شناخت، یقین است و شناخت یقینی شناختی است دارای صراحت و تمایز که البته صراحت و تمایز ناشی از کمال ذات خداست. اصل ۱۳ بخش اول اصول فلسفه نیز به همین مطلب اشاره کرده و می‌گوید: ذهن ما پیش از رسیدن به شناخت خالق خویش، به هیچ دانش یقینی دست نخواهد یافت. پس خدا در فلسفه دکارت تضمین‌کننده علم یقینی است. بنابراین دکارت ایمان را نه تنها خارج از حوزه فهم نمی‌داند، بلکه به همراه عقل، آن را راهی برای کسب معرفت یقینی می‌داند.

نتیجه

توماس در هر یک از این دو نظام معرفتی (عقلی و ایمانی)، کشف حقیقت را از دیدگاهی خاص بررسی می‌کند. اگر یک حقیقت بین فلسفه و کلام و حیانی مشترک باشد، طریق رسیدن به این حقیقت و درک آن در این دو نظام متفاوت است. برای مثال فلسفه، خدا را در انتهای سلسله‌ای از براهین عقلی می‌یابد؛ در حالی که در کلام، از همان ابتدا خدا به‌عنوان اصلی و حیانی مطرح است؛ البته نه به‌عنوان یک فرضیه، بلکه به‌عنوان حقیقتی یقینی؛ یعنی حقیقتی که برای مؤمن نقطه حرکت است، برای فیلسوف انتهای راه است. حرکت بدین معنا که چون در نظام فلسفی توماس انسان از وحدت روح و جسم پدید آمده و روح صورت جوهری انسان است، انسان بعد از فرشته، دومین مخلوقی محسوب می‌شود که بیشترین شباهت را با خدا دارد. همچنین از آنجاکه انسان موجودی عقلانی است، تصویر خدا محسوب می‌شود که به تبع عقلانی بودن دارای اراده آزاد نیز می‌باشد. بنابراین انسان به کمک عقل و اراده به‌سوی سعادت که شناخت خدا و شبیه‌تر شدن به خداست، حرکت می‌کند.

البته در خداشناسی نیز حقایقی وجود دارد که فقط با وحی می‌توان آنها را درک کرد؛ مانند اصل اعتقادی تثلیث. هیچ فیلسوفی با تعقل صرف به درک این اصل دست نخواهد یافت. البته محدودیت حوزه معرفتی فلسفه مانع از این نیست که فلسفه نیز حقیقت را نگوید، اما چون حقیقت یکی است، حقیقت فلسفی باید مطابق با حقیقت کلامی باشد. فیلسوف به دنبال حقیقت است، در حالی که خداوند اصل حقیقت است؛ یعنی انسان بدون وحی و تنها با کمک عقل طبیعی خود قادر نیست تمام حقیقت را کسب کند. فیلسوف چون ابزار دستیابی به غایت

ماوراءالطبیعی انسان را ندارد، سخنی در باب آن نمی‌تواند بگوید. بنابراین شناخت فلسفی، طریق حقیقی برای نجات انسان نیست و چون اعتقادات ایمانی ریشه در وحی دارند و یقینی‌اند، کسی درباره آن شک نمی‌کند. با اینکه فلسفه علمی مستقل و عقلی است، اما چون ایمان می‌تواند آن را از اشتباهات احتمالی دور کند و به آن غایتی حقیقی را نشان دهد، فلسفه پشتیبان ضروری و همیشگی خود را در ایمان می‌یابد.

به‌علاوه، در عقل‌گرایی دکارت عقیده بر این است که چیزی فراتر از عقل وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، هر آنچه با عقل قابل شناسایی نباشد، در حوزه معرفت قرار نمی‌گیرد. البته با بررسی آثار دکارت این نکته آشکار می‌شود که وی اصولاً انسانی با ایمان بوده و هیچ تردیدی را در امور ایمانی جاری نمی‌دانسته است و ایمان را نه تنها خارج از حوزه فهم نمی‌داند، بلکه به همراه عقل، آن را راهی برای کسب معرفت می‌داند. بنابراین راهی جز این نیست که دکارت را قائل به نوعی جمع میان یقین عقلی و یقین ایمانی بدانیم. گویی دو حوزه مانند دو طبقه یک ساختمان، محدوده آنها کاملاً از هم متمایز است: یکی - یعنی عقل - دارای یقین بالاتر و به‌مثابه مطلقاً برتر برای ایمان است، اما هر دو نوعی قرابت هماهنگ با هم دارند و اساساً با هم مشارکت دارند. بدین سان می‌توان گفت تصور دکارت از رابطه یقین عقلی و یقین ایمانی تا حدی ساده‌شده موضعی از مکتب توماس است.

فهرست منابع

- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- _____، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- دیرکس، هانس، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس، ۱۳۸۰.
- ژیلسون، اتین، تومیسیم؛ درآمدی به فلسفه قدیس توماس آکوینی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت، ۱۳۸۴.
- _____، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۹.

- _____ ، مبنای فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمد موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- کونگ، هانس، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.
- Aquinas, Thomas, **summa Theologica**, Translator: fathers of the English Dominican province, London: Cambridge University, 2006.
 - Cottingham, John, **A Descartes Dictionary**, London: Blackwell publishers, 1998.
 - Stump, Eleonore, **Aquinas**, London and Newyork: Routledge, 2003.
 - **The Encyclopedia of philosophy**, New York: MacMilan Reference, 1996.

