

Understanding the Origin of Human Autonomy in Descartes' Philosophy Through the Foundations of Christianity and Thomistic Theology¹

Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf¹ 

1. Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science,
University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.
Email: m.bagherzade@uok.ac.ir



Abstract

The central focus of this article is to explore how human autonomy and freedom are shaped using the principles and approaches of Christianity during the early modern period in Europe. The research adopts a historical and foundational methodology. Christianity, as interpreted in a particular way within modern philosophy, emerges as a religion of individuality, freedom, and the liberation of humans from external authority. Descartes' philosophy, in a sense, shares this central theme of freedom with Christianity. He is among the first figures in Western intellectual history to take significant steps toward liberating humanity from external authority. Descartes' epistemological theory paves the way for greater human freedom and independence by positioning reason as autonomous and self-legislating, reliant solely on its own principles and acknowledging no authority higher than itself. With this approach,

1. **Cite this article:** Bagherzadeh Meshkibaf, Mohsen. (2024). Understanding the Origin of Human Autonomy in Descartes' Philosophy Through the Foundations of Christianity and Thomistic Theology. *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 7-34. DOI: 10.22081/jpt.2024.69818.2168

Article type: Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

Received: 2024/10/18 • **Revised:** 2024/10/26 • **Accepted:** 2024/10/27 • **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



Christianity plays a crucial role in shaping Descartes' way of thinking. However, for Christianity to serve as the foundation for all modern transformations, it needed a theologian like Thomas Aquinas, who could bridge the sacred Christian principles with the secular outlook of the modern world. This article examines the relationship between Christianity, the philosophical revolution of Thomas Aquinas, and Descartes' philosophy of freedom.

Keywords

Christianity, theology, Thomas, Descartes, autonomy, individuality, freedom.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت از طریق مبانی دین مسیحیت و

الهیات توماس آکوئینی^۱

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۲ 

۲. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

Email: m.bagherzade@uok.ac.ir



چکیده

نقطه مرکزی بحث‌های این مقاله در راستای توضیح چگونگی شکل‌گیری خودآیینی و آزادی انسان با استفاده از مبانی و رویکرد دین مسیحیت، در دوران جدید اروپاست. روش تحقیق این مقاله در چارچوب نگرش تاریخی - بنیادی است. دین مسیحیت با تفسیری خاص در فلسفه جدید، دین فردیت، آزادی و رهایی انسان از مرجعیت بیرونی است. فلسفه دکارت نیز به اعتباری، همچون دین مسیحیت دارای مضمون مرکزی آزادی است، و او جزء نخستین افرادی است که در تاریخ اندیشه غرب، اولین گام‌ها را در راستای آزادی انسان از مرجعیت امر بیرونی برداشته است؛ زیرا نظریه معرفت دکارتی راه را برای آزادی و استقلال بیشتر انسان برابر متعلق خارجی باز می‌کند و عقل را به منزله امری خودآیین و خودقانون‌گذار معرفی می‌کند که فقط به اصول خود اطمینان دارد و هیچ مرجعیتی را بالاتر از خود نمی‌داند. با این رویکرد، دین مسیحیت یکی از الزامات مهم نوع‌اندیشیدن دکارت است؛ اما مسیحیت برای آنکه بتواند مبنای همه تحولات جدید قرار گیرد، به الهی‌دانی به نام توماس آکوئینی احتیاج داشت

۱. **استناد به این مقاله:** باقرزاده مشکی‌باف، محسن. (۱۴۰۳). فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت از طریق مبانی دین مسیحیت و الهیات توماس آکوئینی. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۷-۳۴.

Doi: 10.22081/jpt.2024.69818.2168

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



که بتواند پلی میان مبانی قدسانی مسیحی و رویکرد عرفی دنیای جدید باشد. در این مقاله، نسبت میان دین مسیحیت، انقلاب فلسفی توماس آکوئینی و فلسفه آزادی دکارت مورد تأمل و پژوهش قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

مسیحیت، الهیات، توماس، دکارت، خودآینی، فردیت، آزادی.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

یکی از حفره‌های تاریخ اندیشه غرب در ایران، منطق درونی دین مسیحیت درخشش‌ها و انقلاب‌های اندیشه در سراسر قرون وسطاست. به اعتقاد نگارنده، اگر اندیشه دکارت را به میدان جاذبه دین مسیحیت و قرون وسطی وارد کنیم، نه فقط عمیق‌تر فهمیده می‌شود، بلکه میراثی نظری که از دین مسیحیت و قرون وسطا به دکارت رسیده است نیز روشن می‌شود و در این بین، اتصال نظری میان دو دنیای قرون وسطی و دنیای جدید فهمیده می‌شود؛ در این اتصال‌هاست که تاریخ اندیشه یک تمدن شکل می‌گیرد. توضیح منطق درونی تأثیر مسیحیت بر تاریخ اندیشه اروپا می‌تواند راه را برای فهم بهتر متفکران جدید و ارتباطشان با سنتشان هموار کند و سهم مسیحیت نیز مشخص شود.

در این مقاله، نگارنده در آغاز، به بررسی مبانی و اصطلاحات مهم و تأثیرگذار دین مسیحیت می‌پردازد؛ اصطلاحاتی که قابلیت آستن شدن و ذی‌مدخل شدن همه اتفاقات مهم، در نظر و عمل، در دنیای جدید غرب هستند. بعد از آن، به انقلاب الهیاتی و عرفی توماس قدیس و اینکه چگونه توانست از قدرت دین مسیحیت برای قدرت بخشیدن به عقل انسانی و عرف استفاده کند، خواهیم پرداخت. در نهایت نسبت میان مبانی دین مسیحیت و تحول آکوئینی در آن را با فلسفه آگاهی و آزادی دکارت بررسی خواهیم کرد.

۱. توضیح عناصر کلیدی و تأثیرگذار مسیحیت درباره خودآیینی انسان

مبنای نظری و نوع نگاه دین مسیحیت به انسان و عالم دارای تفاوت‌های بنیادینی نسبت به نوع نگاه طبیعت‌گرایانه یونانی و شرعی دین یهود است؛ چنانکه نه مفهوم طبیعت به معنای یونانی را می‌پذیرد و نه شرع را به معنای دین یهود می‌فهمد، بلکه در همه مباحث می‌توان گفت که مسیح کاملاً موضع پیچیده‌ای را انتخاب می‌کند. دو مورد از تفاوت‌های عمده مسیحیت با تفکر یونانی را امیل بریه در پایان جلد دوم تاریخ فلسفه خود توضیح داده است. به اعتقاد او در فرهنگ یونانی subject به منزله امری مستقل و خودآیین در نسبت با object خودش وجود ندارد؛ اما در دین مسیحیت، subject مستقل وجود دارد که در حقیقت جدا از اشیا تعریف می‌شود و همه فعل آن عبارت از تفکر





دربارهٔ عالم نیست، بلکه دارای حیات خاصی است که آن حوزهٔ درون (دل یا قلب) است که با جهان و تصورات ناشی از آن توضیح داده نمی‌شود و این حوزهٔ درون یا وجدان فقط امری است که به هیچ object تحویل پیدا نمی‌کند. این حوزهٔ درون دسترس ناپذیر توسط هرگونه مرجعیتی بیرونی همان است که subject را می‌سازد و فقط در همین تمدن است که فکر ایده‌آلیستی نضج می‌گیرد و سوژه مستقلاً می‌اندیشد. دومین تفاوت، نگاه تاریخی به هستی است که شروعش با آغاز مسیحیت همراه است (بریه، ۱۳۹۵، ج ۲، صص ۲۹۴-۲۹۵). به عبارتی بهتر، اگر بخواهیم توضیح دهیم، باید گفت که با ظهور مسیحیت، ما وارد دنیای روح می‌شویم که اساساً دنیای درون است که کاملاً در تقابل با فهم دنیای طبیعی یونانی است. مفهوم طبیعت به اعتقاد نگارنده، مهم‌ترین مفهوم دنیای یونانی است که خالقش نیز خودشان بودند و در دین تورات، معادلی برای این مفهوم وجود ندارد (نک: اشتراوس، ۱۳۹۳، صص ۱۰۱-۱۰۳) و شرع یهودی است که هر دو از بیرون، اصول خودشان را بر انسان تحمیل می‌کردند. مسیحیت برای اولین بار توجه خودش را تماماً به درون انسان متوجه کرد و تلاش کرد انسانی را تعریف کند که او خودش را فقط با درونش توضیح می‌دهد و نه با قوانین طبیعت یا قوانین ظاهر شرع. در واقع این دنیای درونی که می‌توان گفت مسیح به آن اعتبار می‌بخشد، همان وجدان، و در فلسفهٔ جدید، آگاهی و سابژکتیوی است که بعدها از آن به دست می‌آید. این دنیای درون به اعتباری که سابژکتیو، مستقل و خودآیین است، هیچ‌کس یا هیچ نهادی را به درون آن راهی نیست و هیچ مرجعیتی را نمی‌پذیرد؛ چنانکه هگل در کتاب فلسفهٔ حق می‌نویسد:

حق آزادی سابژکتیو یا درون آزاد، نقطهٔ محوری و کانون تفاوت میان دنیای باستان و دنیای جدید است. این حق به شکل نامحدود خود، در مسیحیت در آغاز آمده است و اصل اساسی شکل جدیدی از واقعیت جهان شده است

(Hegel, 2003, p. 151).

استارک می‌گوید: «از این مفهوم وجدان درونی هر مؤمن مسیحی، به تدریج مفهوم فردیت پرورش یافت که در واقع با ارادهٔ آزاد و رستگاری هر فرد مرتبط بود»

(Stark, 2005, p. 2). توضیح فردیت فرد در تقابلهش با جمع نیز به نحوی با مسیحیت شروع می‌شود؛ چنانکه فرهنگ یونانی و یهودی، فرد را نمی‌شناخت. استارک در توضیح این موضوع می‌نویسد: «افلاطون در هنگام نوشتن کتاب جمهوری خود، تمام توجه‌اش به اجتماع است و فرد را قربانی اجتماع می‌کند؛ چنانکه حتی مالکیت شخصی را نیز رد می‌کند؛ اما در تقابل با آن، فرد، مورد توجه فکر سیاسی مسیحی قرار گرفت و همین امر به نوع تفکر سیاسی فیلسوفانی، چون هابز و لاک اثر گذاشت» (Stark, 2005, p. 11). به اعتقاد نویسنده، این یک ابزار انقلابی در دستان دین مسیحیت بود؛ چراکه فردیت مخلوق دین مسیحیت بود (فرهنگ یونانی فرد را دارای ارزش نظری نمی‌دانست، به همین دلیل، آن را دارای ارزش بحث نمی‌دانست. هگل در آغاز کتاب فلسفه حق، نقد بزرگی را به این نگاه یونان‌ها می‌کند و نابودی آنها را نتیجه نفهمیدن درون آزاد فرد می‌داند (Hegel, 2003, p. 20).

درباره مفهوم آزادی نیز باید گفت که سابقه یونانی و رومی به معنایی که در دین مسیحیت مطرح است ندارد؛ یعنی آزادی‌ای که از درون انسان به صورت خودجوش و خودآیین بیرون بیاید. مفهوم آزادی از چنان جایگاهی در دنیای جدید اروپا برخوردار است که فهم این دنیا را بدون فهم آزادی نمی‌توان ممکن دانست. استارک برای توضیح وجه تمایز معنای این واژه در نسبت با سنت‌های دیگر می‌نویسد:

برخلاف زبان‌های آسیایی، لاتین و یونان کلماتی برای آزادی دارند، و تعداد زیادی از یونانی‌ها و رومی‌ها خودشان را آزاد می‌دانند؛ اما مشکل از اینجاست که آنها آزادی خودشان را در مقابل توده بردگان توضیح می‌دهند و در واقع آزادی یک امتیاز بود [نه صفت ممیزه انسان] (Stark, 2005, p. 12).

یکی دیگر از وجوه دین مسیحیت که باعث تمایز آن از دیگر سنت‌ها می‌شود، نوع تلقی‌اش به شرع است. دین مسیحیت دین شرع نیست (نک: ژیلسون، ۱۳۶۶، صص ۳۲-۳۳) و مسیح در انجیل به جز در یک مورد، هرگز کسی را دعوت به حکم قانون ظاهر شرع نکرده است و زمانی که از قوانین عهد عتیق نیز صحبت می‌کند، آنها را به تنهایی





ذی‌مدخل رستگاری انسان نمی‌داند و خودش را متکامل کننده آن عهد پیش‌تر می‌داند. مسیح در موعظه بالای کوه در انجیل متی، به طور کامل، تکلیف دین مسیحیت را برابر دین یهود روشن می‌کند و موضع جدیدی را می‌گیرد که در جلوتر به مناسبتی دیگر توضیحش خواهد آمد. پولس قدیس در آغاز رساله به غلاتیان، قانون ظاهر شرع دین یهود را به طور کامل، برای انسان مسیحی بی‌اعتبار قلمداد می‌کند (نک: انجیل، ص ۹۰۳ به بعد). در ادامه و در پایان آن رساله، پولس در افراطی‌ترین شکل ممکن، جدایی این دو را این‌گونه توضیح می‌دهد:

مسیح ما را رهاوند تا آزاد بمانیم. پس استوار باشید و دگر بار به زیر یوغ بردگی در نیاید. من، پولس، شما را می‌گویم: اگر ختنه کنید، مسیح به هیچ کار شما نخواهد آمد. بار دیگر به هر انسانی که ختنه می‌کند شهادت می‌دهم: او ملزم است شریعت را به‌تمامی به جای آورد. شما که دادگری را در شریعت می‌جوید، از مسیح گسسته و از فیض محروم گشته‌اید [...]؛ زیرا در عیسی مسیح، نه مختون‌بودن اهمیت دارد و نه نامختون‌بودن، بلکه تنها ایمانی که با محبت عمل می‌کند (انجیل، ۱۳۸۷، ص ۹۰۷).

پولس به‌درستی اشاره می‌کند که دین مسیحیت، تحت قانون ظاهر شرع نیست و برای مسیح مهم نیست که شما چه کار می‌کنید؛ چنانکه لوتر هم در کتاب خود، ایمان تنها گفته بود که اینکه شما چه پوشید و چه بخورید، ذی‌مدخل در رستگاریتان نیست (Luther, 2005, p. 262). مسیح فقط یک حکم بزرگ دارد که آن حکم را در هر چهار انجیل می‌بینید. مسیح می‌گوید:

گوش فرادار ای اسرائیل، خداوند خدای ما خدای یگانه است و خداوند خدای خویش را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی ذهن و تمامی قدرت خویش دوست بدار. حکم دوم این است هم‌نوع خویش را چون خویشان دوست بدار. حکمی بزرگ‌تر از این احکام نیست (انجیل مرقس، ۱۳۸۷، ص ۳۰۳).

و از اینجاست که پولس همه شریعت دین مسیحیت را محبت می‌داند و می‌گوید: محبت خلاصه شریعت مسیح است. در واقع در نگاهی دیگر، بعدها توماس قدیس همین

نگاه مهرآمیز مسیحیت را یکی دیگر از وجوه تمایز مسیحیت و یهود می‌داند.

از اینجا می‌توان به توضیح مفهوم ایمان و لطف^۱ در دین مسیحیت پل زد. این دو مفهوم به عبارتی، خلاصه دین مسیحیت است و همچنین جایی است که انسان را از طبیعت پیشین خودش فراتر می‌برد و او را وارد دوران لطف می‌کند، و مبنای طبیعت و عقل عرفی کنار گذاشته می‌شود. دین مسیحیت برخلاف دو دین ابراهیمی دیگر، روندش در ادامه تاریخ پیش‌تر از خودش نیست، بلکه خودش را در گسست کامل از تاریخ پیش‌تر خود می‌شناسد؛ زیرا با ظهور مسیح، شما وارد دوران لطف شده‌اید و دیگر امر طبیعت و قانون ظاهر شرع بر شما حاکم نیست؛ چنانکه پولس می‌نویسد: «پس دیگر چه جای فخر کردن است؟ جایی نیست. با کدام شریعت؟ با شریعت اعمال؟ نی. با شریعت ایمان. چه برآنیم که آدمی با ایمان و بدون عمل به شریعت، دادگر شمرده می‌شود» (انجیل، ۱۳۸۷، ص ۷۷۶). جمله بیان‌شده از اهمیت بالایی در تاریخ اندیشیدن اروپا برخوردار است و ذی‌مدخل بیشتر انقلاب‌های دینی و الهیاتی و انسانی است. به عبارتی دیگر، لطف یعنی اتصال ما با خداوند از طریق پسرش و الهی شدن همه ما و زیستن مسیح در درون ما؛ چنانکه در انجیل آمده است: «شما در آن روز خواهید فهمید که من در پدر هستم و شما در من و من در شما هستم (اتحاد جان‌های مردان خدا)» (Luther, 2009, p. 56). این اتصال انسان با خداوند از طریق لطف و ایمان به آن، مؤمن مسیحی را از وضع طبیعی پیشین که وضع گناه بود، جدا می‌کند و او را وارد دوران روح می‌کند؛ جایی که مسیح در درون او و از طریق او می‌زید و از اینجاست که دین مسیحیت دین درون می‌شود و به حکم قانون ظاهر شرع بی‌توجه است یا حداقل آن را در مرتبه دوم به رسمیت می‌شناسد. به این دلیل است که لوتر می‌گوید: «قبل از آمدن ایمان، ما توسط شریعت زندانی بودیم تا آنکه ایمان آشکار شد» (Luther, 2009, p. 80). دوران لطف دوران کمال و خودآیینی انسان است و از نظر مبانی دین مسیحیت، شرع یهود، همچون معلمی برای بچه‌ها بود که لازم بود همه چیز را به آنها بگوید؛ اما

۱. برای فهم لطف در نگاه مسیحی (نک: Bernard Lonergan, 2000. p. 6).





مسیحیت دین کمال است و مخاطبش انسان بالغ است. دین تورات دین مکتوب بود که همراه با ترس و وحشت بود؛ اما دین مسیحیت قانونش را در قلب انسان حک کرده است. انسان از طریق آن حسن و قبح را تشخیص می‌دهد؛ چنانکه دیویس از توماس قدیس نقل می‌کند: «شریعت جدید واقعیتی در درون انسان‌هاست. خداوند در درون آنها عمل می‌کند و آنها را فراتر از بشریت خودشان می‌برد»^۱ (Brian Davis, 1993, p. 261).

به نظر می‌رسد دین مسیحیت با توجه به مضمون اصطلاحاتش و همچنین موضع‌گیری پیچیده مسیح با بسیاری مبانی دین یهود، به صورتی ناخودآگاه توانسته است میدان متفاوتی برای پذیرش تفکر آزادی، فردیت، ساژکتیوی و خودآینی انسان باشد؛ به گونه‌ای که بتواند آنها را در زهدان خودش داخل کند و پرورششان دهد. به عبارت دیگر، دین مسیحیت توان آن را داشت که مقدمه اندیشیدن جدید باشد و بیشتر از هر سنت دیگری می‌توانست با منطق درونی آن جریان همساز باشد.

۲. توماس: مشروعیت و استقلال عقل و عرف در الهیات مسیحی

توماس قدیس (۱۲۷۴-۱۲۲۵) یکی از برجسته‌ترین الهی‌دانان، حقوق‌دانان و فیلسوفان قرون وسطی بود و سعی کرد مبنای طبیعت ارسطویی یا عرف را وارد مبانی نظری الهیات مسیحی کند. این طور تصور می‌شود که توماس فقط مفسر ارسطو است؛ اما ژیلسون می‌گوید: «فلسفه توماسی نتیجه فهم بهتری از ارسطو نبود. این فلسفه از طریق تحول و تکامل فلسفه ارسطویی به وجود نیامد، بلکه به طریق انقلاب و تحول بنیادین در آن به وجود آمد» (ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۵۰۷). تا زمان توماس قدیس، بنا بر آن بود که دوران لطف دوران طبیعت را نسخ کند^۲ و به همین دلیل، مسائل عرفی و دنیوی بسیار بی‌اهمیت قلمداد می‌شد. و از سوی دیگر، حدود میان عقل و شرع نیز روشن نبود و یا به بیانی دیگر، نسبت این دو توضیح داده نشده و به همین دلیل مبنای عقلانیت یونانی به رسمیت

۱. برای مطالعه بیشتر، (نک: آکوئینی، ۱۴۰۲، صص ۵۶۸-۵۷۰). آکوئینی در آنجا قانون انسانی را فراتر از قانون شرع یهود قرار می‌دهد.

۲. برای فهم این گزاره در نزد آگوستین و فیلسوفان قرون وسطایی (نک: فاستر، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۴۲۳-۴۲۵).

شناخته نشده بود (نک: ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۰). در واقع توماس خودش را در مقابل دو نوع عدم تعادل می بیند. هم تعادل میان عقل و شرع و هم تعادل میان دنیا و آخرت که از دست رفته می بیند و تلاش می کند هیئت تألیفی ایجاد نماید که بتواند در آن، منطق نسبت این امور پیچیده و متمایز از یکدیگر را توضیح دهد. به بیانی دیگر، توماس قدیس در میدانی از اروپا ایستاده است که الهیات دین مسیحی، هنوز نتوانسته است همه عناصر مختلفش، از جمله منطقه فراغ شرع یعنی عرف و حقوق رمی و مبنای عقلانیت یونانی را هضم کند و توماس برای اولین بار در یک نظام پیچیده الهیاتی، دست به انجام این کار می برد و تلاش کرد سنت مسیحی را با توجه به باز کردن آن تنومند کند و از طریق آن، به مسائل مستحده جدیدی که وارد شده بود پاسخ دهد و انجام این کار نیاز به تعریف جدیدی از الهیات داشت.

پیش از عصر توماس قدیس، در جهان مسیحیت، دو نوع دانش وجود داشت: دانش یونانی و دانش ایمانی که این دو با یکدیگر متعارض و دارای منطق های درونی متفاوتی بودند؛ به طوری که چندین سده بود که تفکر ارسطویی یا به طور کلی مبنای عقل مشروعیت چندانی نداشت.^۱ یکی از مهم ترین طرح بحث های اصلی توماس قدیس در کتاب کلیات الهیات، پرسش از علم بودن الهیات است که این پرسش را توماس به مثابه مدخل کتاب کلیات الهیات خودش انتخاب می کند و به آن پرسش، این گونه پاسخ می دهد که الهیات علم است؛ زیرا ما دو نوع علم داریم؛ علمی که فقط از نور طبیعی عقل استفاده می کند و علمی که از نوری ماورای عقل استفاده می کند که آن نور ایمان است؛ یعنی اصول خودش را از ایمان می گیرد که امری عقلانی نیست (آکوئینی، ۱۳۹۲، ص ۵۰)؛ به دلیل آنکه موضوع مورد بحث ایمان، برخلاف اصول عقلانی امری مبهم و شناخت ناپذیر است. ذهن انسان باید اصول ایمان را بپذیرد و از مبنای آن پیروی کند. اما از جهت دیگر تأسیس الهیات به مثابه علمی برهانی، مستلزم توضیح اصول ایمانی با توجه به مبنای عقلانی و با روش های استدلالی و برهانی بود (آکوئینی: ۱۴۰۲، صص ۵۵-۵۷).

۱. برای مطالعه درباره بدعت بودن ارسطو و تفکر عقلانی، نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، صص ۱۱۴-۱۱۵).





بنابراین مبادی ایمانی مورد نظر توماس قدیس، همان کتاب مقدس است که تلاش می‌کند شناخت علمی از آن کند. توماس در اولین کوشش خود برای رفع تعارضی که میان ایمان و امکان علم‌بودن آن وجود داشت، باید میان عقل انسانی و دانش ایمانی نسبتی برقرار می‌ساخت.^۱ در این مورد، طباطبایی معتقد است که توماس قدیس، در کوشش خود برای حل این تعارض، نخست به این نکته اساسی التفات پیدا کرده بود که علم انسان به خداوند به هر صورت انسانی است که از شیوه بحث استدلالی و برهانی نمی‌تواند فراتر رود و در صورتی که عقل در ذیل شرع و در پرتو ایمان قرار گیرد، از همه امکانات خود در کاربرد اسلوب و روش‌های عقلانی بهره‌مند خواهد شد؛ زیرا ایمان نظم طبیعی عقل انسانی را - که مهبط علم خداوند است - بر هم نمی‌زند، بلکه برعکس ایمان اسلوب‌های عقل را که گفتار عقلانی نمونه بارز آن است می‌پذیرد. کاربرد اسلوب عقلانی در قلمرو ایمان که از آن به بازسازی دانشی در قلمرو ایمان تعبیر کرده‌اند، در واقع به معنای تأسیس الهیات به مثابه علم است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶).

ارسطو پیش‌تر گفته بود که بعضی از علوم نسبت به بعضی دیگر اشراف دارند و یا به عبارتی دیگر سامان بخشند که در مابعدالطبیعه می‌نویسد: فلسفه سامان‌بخش است و در اخلاق نیکوماخوس می‌نویسد: سیاست سامان‌بخش است که توماس از این بحث طبقه‌بندی علوم ارسطویی، بیش‌ترین استفاده را می‌کند. ملاک تقسیم علوم در دانش ارسطویی، انتزاع موضوع آنهاست که همان نور بیرونی عقل است که به سه مرتبه ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه دسته‌بندی می‌شود. برای فهم توضیح توماس بهتر است به دو اصطلاح تابع و متبوع، اصطلاح مسموع را نیز اضافه کنیم. منظور

۱. درباره این موضوع - یعنی تعامل ایمان با فلسفه و عقلانیت و اهمیت ایمان و اصول آن در ارتباط با عقل - اتین ژیلسون از زبان برخی مفسران زمان خودش می‌گوید: «هرگز هیچ رأیی در قرون وسطا جز آنچه توماس آکوئینی آورد، لایق عنوان فلسفه نبود. آتسلم و بوناوتورا فلسفه خود را از ایمان ابتدا کردند و به همین سبب در کلام محصور ماندند. اتباع ابن‌رشد اگرچه کار خود را محدود به حدود عقل کردند، چون از تصدیق ضروری‌ترین نتایج استدلال عقلی سرباز زدند، از فلسفه به کنار افتادند. تنها در مذهب توماس آکوئینی بود که نتایج فلسفی از مقدمات عقلی محض استنتاج شد» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۰).

از علم مسموع چیزی است که شنیده شده است. منظور آن وحی است و علم متبوع چیزی است از آن علم مسموع که در ذهن متأله‌ای فهم شده است (آکوئینی، ۱۴۰۲، صص ۵۳-۵۴).

از آنجا به بعد، بقیه علوم علم تابع هستند؛ اما توماس افزون بر نور بیرونی، نور دیگری هم وارد می‌کند که آن نور درون است که عبارت است از ایمان. توماس قدیس نور درونی ایمان یا عقل را نیز که در ذهن فاعل شناسایی قرار دارد، به آن افزود و به این اعتبار، ایمان حیثیتی برتر یا نوری از عقل است و مرتبه‌ای از حقیقت را می‌فهمد که عقل فقط نمی‌فهمد. الهیات که علم متبوع است، مبادی و اصول خود را از علم مسموع می‌گیرد که ایمان است و آن مبادی و اصول را با استفاده از ابزارهای عقل انسانی، برهانی می‌کند.^۱ آن نور درونی ایمان که پرتوی خود را بر عقل انسانی می‌افکند و از پس آن، فقط نور عقل کافی است که همه قلمرو شناخت طبیعی را روشن کند و مطابق دسته‌بندی ارسطو حرکت کند. طباطبایی با استفاده از پیرشونو، مفسر الهیات توماس قدیس، در باب این اقدام او می‌نویسد:

شنو در بیان نسبت فلسفه ارسطویی به الهیات مسیحی، و شیوه‌ای که توماس قدیس و دیگر متألهین سده سیزدهم در تفسیر نوشته‌های فیلسوفان یونانی به کار بردند، آن را با نسبت لطف به طبیعت سنجیده و نوشته است که همچنان که لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، تفسیر الهیاتی بی آنکه به ساختار اصلی فلسفه یونانی آسیبی وارد کند، حیاتی دوباره به آن بخشید (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۳)؛ زیرا «در مسیحیت سده سیزدهم، نوزایش در متن بازگشت به روح تعالیم انجیل

۱. به نظر توماس قدیس، الهیات در این مذهب، در مقر خود یعنی در رأس سلسله مراتب علوم قرار دارد و مبتنی بر وحی الهی است و اصول آن گرفته شده از همین وحی است؛ علم خاصی است که از ایمان شروع می‌شود و عقل را جز برای تشریح ایمان یا حفظ آن از وقوع در خطا به کار نمی‌گیرد. اگرچه فلسفه مادون کلام (الهیات) است، از آن لحاظ که فلسفه است فقط به اسلوب خاص خود عمل می‌کند و آن اسلوب این است که چون مبتنی بر عقل انسانی است، صحت احکام آن از بداهت اصول و دقت استنتاج ناشی می‌شود و بی آنکه از هیئت فلسفه به در رود، مطابقت آن با ایمان خودبه‌خود تحقق می‌پذیرد و این مطابقت بدان سبب حاصل می‌آید که بر حق است و حقیقت نمی‌تواند مخالف حقیقت باشد (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۱).





امکان‌پذیر شده است». [...] شنو در الهیات به مثابه علم در سده سیزدهم به درستی یادآور شده است که «بازگشت به روح تعالیم انجیل و نه تقلید از دوره باستان یا بهره‌جستن از فیلسوفان بر نوزایش مسیحی حاکم بود» و به گفته هم او، «این سرمایه جاودانی مکتب توماس قدیس» «یگانه نوزایشی بود که مسیحیت توانست با موفقیت به انجام رساند» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱).

با وجود آنکه الهیات دانش برتر بود و بر همه علوم دیگر اشراف داشت؛ این اشراف داشتن سبب حقیر شمردن دیگر علوم نبود؛ زیرا منظور از تبعیت، در اینجا، ربط موضوعات دیگر علوم با موضوع الهیات بود. پس به طور خلاصه می‌توان گفت که متأله آن اصول ایمانی کتاب مقدس را با استفاده از مبانی نظری دانش ارسطویی و اصول عقلانی آن می‌فهمد و الهیات که علم متبوع است را با توجه به آن ایجاد می‌کند. نتیجه‌ای که توماس قدیس از این بحث خود می‌گیرد این است که اصول ایمان که از علم خداوند ناشی می‌شود، با نتایجی که با امکانات عقل انسانی در الهیات گرفته شده است، هم‌سنخ است (نک: ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۱).

توماس از طریق ایمان، به عقل مشروعیتی جدید می‌بخشد و درست است که عقل را تابع ایمان می‌کند و عقل نمی‌تواند ضد مبادی ایمانی سخن بگوید؛ اما به هر حال، راهی را برای استفاده از نور درونی انسان که عقل است، در جایی باز می‌کند و این مهم است. باز کردن جایی برای عقل یعنی باز کردن جایی برای انسان و باز کردن جایی برای انسان یعنی باز کردن جایی برای عرف که حوزه استقلال و مرجعیت اوست. به همین اعتبار است که فهم توماس قدیس برای فهم دنیای جدید با اهمیت می‌شود؛ زیرا در واقع او رنسانس اصلی را رقم می‌زند (نک: آکوئینی، ۱۴۰۲، صص ۵۸۵-۵۹۰). رنسانس یعنی تلاقی انسان با خدا و این انقلابی است که باقی انقلاب‌ها بر آن می‌ایستند؛ زیرا در اینجا بود که برای نخستین بار تعاملی میان دنیا و آخرت، انسان و خدا ایجاد شد که در تاریخ مسیحیت بی‌سابقه بود. سنتز تومستی همین امر است؛ یعنی توضیح ایمان مسیحی با دانش عقلانی یونانی و ایجاد علم الهیات با استفاده از هر دو سنت. این سنتز در آغاز کلیات الهیات دو اقدام انجام می‌دهد که از آنجا به بعد، همه کتاب نتیجه این دو

اقدام ارزشمند است. اولین مورد، انسانی بودن علم الهیات است که این راه را برای علوم انسانی در اروپا باز می‌کند و در واقع توماس با کل تاریخ پشت سر خود که به تمایز کامل میان ایمان و عقل انسانی قائل بودند، تسویه حساب می‌کند. در اینجا است که برای نخستین بار به عقل انسان در کنار شرع و ایمان مجالی داده می‌شود. دومین مورد، باز کردن جایی برای مبنای طبیعت در کنار لطف بود؛ از آنجا که توماس قدیس برای نخستین بار عنوان کرد که دوران لطف، دوران طبیعت را نسخ نمی‌کند و قوانین آن همچنان پابرجاست و با این اقدام، اتفاق مهمی در عرصه علم عملی در قرون وسطا می‌افتد. «لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌کند» (آکوئینی، ۱۴۰۲، ص ۵۷).^۱ و در ادامه می‌گوید: «آموزه مقدس از مرجعیت فیلسوفان نیز در آن مباحثی استفاده می‌کند که فیلسوفان توانسته‌اند در آنها حقیقت را با عقل طبیعی بشناسند» (آکوئینی، ۱۴۰۲، ص ۵۷). با این اقدام، توماس قدیس جایگاهی برای عرف در کنار ایمان و شرع، در نظام الهیاتی خود باز می‌کند یا به عبارتی بهتر، مسائل دنیوی مسئله الهیات مسیحی می‌شود که این خودش انقلاب بزرگی است. در واقع توماس با این عمل توانست با ستیز عقل و شرع، همه دستاوردهای هزاره سنت مسیحی را در هیئت تألیفی بدیعی به منزله سنت مسیحی معرفی کند (نک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

عیسی مسیح عالم مسیحیت را اگر بتوان گفت، از ساحت بیرونی آزاد کرد و مرجعیت بیرونی را نه فقط بی‌اهمیت کرد، بلکه ساحتی در درون ایجاد کرد که ساحت وجدان، آگاهی و قانون‌گذاری است. در واقع بسط این نظریه وجدان است که فلسفه جدید به آن پرداخته است و از طریق آن، خودآیینی انسان را نتیجه گرفته است و به او استقلال داده است. پس اگر فیلسوفان جدید و به خصوص دکارت توانسته‌اند از ساحت آگاهی بحث کنند، دلیلش این است که عیسی مسیح جایی را گشوده و توماس قدیس آن را برجسته کرده و روی آن نظریه پردازی کرده بود.

۱. کر در کتابی با عنوان توماس آکوئینی، با یک مقدمه کوتاه، این مبانی را به طور کامل شرح داده است (Kerr, 2009, p. 33).



۳. دکارت و شکل‌گیری خودآیینی و آزادی انسان

دکارت یعنی فیلسوفی که در توصیفش فقط می‌توان گفت که جوهرهٔ زمانهٔ خودش را به‌خوبی کشف می‌کند یا به عبارتی بهتر، او لسان‌الغیب همهٔ فلسفه‌های متحول‌شدهٔ پیش از خودش است؛ زیرا او موضوعی را توضیح می‌دهد که همهٔ فیلسوفان پیشین، آن را فهمیده؛ اما توان بیان امری غیبی را که یافته بودند نداشتند. این مهم با دکارت رخ می‌دهد؛ جایی که او انسان خودآیین را برای اولین بار در تاریخ فلسفه به‌روشنی بیان می‌کند و تلاش دارد فقط با همان مصالح اندک خود (اندیشنده و خدا)، همهٔ عالم پیرامونش را به تدریج بسازد و توضیح دهد. در واقع به جرئت می‌توان گفت که دکارت همان کاری را در حوزهٔ اندیشه به اجرا می‌گذارد که پیش‌تر از او مسیح در حوزهٔ دین به اجرا گذاشته بود؛ یعنی رهایی انسان از اتوریتۀ خارجی، در هر دو نفر به‌روشنی آشکار است. مسیح درون آزاد انسان را برای نخستین بار در تاریخ به انسان می‌شناساند و به او به منزلهٔ یک فرد خودآیین توجه می‌کند؛ به‌طوری‌که دیگر نیازی به قانونی نوشته‌شده در کتاب نیست که فرد خودش را با آن تطبیق دهد و رستگاری را در عمل به آن بخواهد، بلکه او به انسان به مثابهٔ موجودی بالغ که می‌تواند خودش حسن و قبح را تشخیص دهد، توجه می‌کند و در این راه، فقط لازم است که به درون خودش بازگردد و به آن قانونی که بر روی قلبش نوشته شده است توجه کند. در یک عمل متقابل به نظر می‌رسد، نه فقط دکارت بلکه بیشتر فیلسوفان غربی به‌نوعی الگوشان شخص مسیح و موضع‌گیری پیچیدهٔ او است؛ زیرا آنها نیز همچون مسیح تلاش می‌کنند انسان‌ها را به خودشناسی بازگردانند و از طریق خودشناسی، جهان را بفهمند و نه با فهم جهان، خودشان را بفهمند.

بهتر است این مطلب را به دلیل اهمیت فراوانی که در این مقاله دارد، بیشتر مورد مذاقه و بررسی قرار دهیم. ژیلسون معتقد است که در فلسفهٔ مسیحی است که به فرد و عقلانیت و همچنین عقلی که سرنوشت این فرد را رقم می‌زند بیش از هر سنت دیگری توجه شده است. وجود فرد انسانی را با جوهر عقلیش می‌شناسند و این را فعلی می‌داند



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

که چون به کار افتد، تقدیر آتی انسان را رقم خواهد زد و نباید از این موضوع مهم دین مسیحیت غافل باشیم که ما را مسئول روح خود می‌داند و چون انسان دارای عقل است و به همین دلیل نیز شخص است می‌تواند حسن و قبح را خودش تشخیص دهد و از این طریق بتواند به اخلاق عینیت بخشد. ژیلسون در ادامه نیز می‌نویسد: «کانت خود با اعتقاد به اصالت شخص که از فلسفه او مستفاد می‌شد، وارث سنت مسیحی بود؛ زیرا شخص را هویت جوهر متفکر می‌دانست» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۳۲۷). پیش‌تر نشان دادیم که چگونه دین مسیحیت دین درون و در خارج از مرجعیت خارجی خودش را تعریف می‌کند و از این طریق حتی می‌توان همچون بریه گفت که این دین، ورژنی از سوژه را در درون خودش می‌پرورانده است. دکارت نیز در آینه‌ای دیگر، در این سنت می‌توانسته است از سوژه صحبت کند و انسانی که خودش را با خودش توضیح می‌دهد، دارای ارزش فراوانی است. به غیر آن باید گفت که در تأمل چهارم (کاتینگم، ۱۴۰۰، صص ۲۶۱-۲۶۵) نیز دکارت از نزاع فاهمه و اراده، در نهایت مبنای اخلاقی استخراج می‌کند؛ زیرا دکارت به استفاده درست از اراده و آزادی انسان تأکید فراوان دارد؛ چنانکه می‌نویسد:

زیرا در واقع برای خدا نقص نیست که آزادی^۱ به من داده باشد تا دربارهٔ اموری که نسبت به آنها معرفت واضح و متمایزی در فاهمه من ننهاده است، حکم کنم یا حکم نکنم؛ اما بدون شک برای من نقص است که آزادیم را درست به کار نبردم و دربارهٔ اموری که تنها شناخت مبهمی از آنها دارم، بی‌پروا حکم کنم (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۸۰).

مسیحیت نیز دربارهٔ آزادی ارادهٔ انسان و همچنین قدرتی که او در ارتباط با انتخاب اعمال خود دارد، تأکید کرده است؛ چنانکه ژیلسون دربارهٔ این موضع مسیحیت می‌نویسد:

خدا چون انسان را آفرید، قوانینی برای او وضع کرد؛ ولیکن او را در وضع

۱. در کتاب اصول فلسفه نیز دکارت در مسئلهٔ چهل و یکم می‌گوید که حتی تقدیر الهی ارادهٔ ما را از بین نمی‌برد (Decartes, 1985, p. 201).





قوانین برای خود مختار شمرد؛ بدین معنی که قانون الهی هیچ گونه الزامی بر اراده انسان الزام نیاورد [...] خدا انسان را چنان خلق کرد که دارای نفس ناطقه و برخوردار از اراده است؛ یعنی قدرت انتخاب دارد [...]؛ یعنی به موجب آن انسان حتی در برابر قانون خدا نیز مجبور نیست (ژیلسون، ۱۳۶۶، صص ۴۶۹-۴۷۰).

در مسیحیت، به دلیل آنکه مؤمن مسیحی از آزادی اراده برخوردار است و همچنین قانون شرعی نیز وجود ندارد تا او را محدود کند، مبحث اخلاق امر بغرنج تری به نظر می‌رسد و همچنین مسئولیت مؤمن مسیحی نیز بیشتر می‌شود و بر این اساس است که دکارت به استفاده درست از آزادی تأکید می‌کند.

به نظر می‌رسد، دکارت شگفت‌انگیزترین کاری که در تاریخ فلسفه انجام می‌دهد این است که تلاش می‌کند همه مباحث را از درون توضیح دهد و این انقلابی در روش توضیح مسائل است؛ به دلیل آنکه دکارت تلاش می‌کند به روشنی مسئله معرفت، مفاهیم فطری، بی‌اعتمادی به ادراک حسی، وضوح و تمایز، عدم مطابقت، مسئله خطا، مسئله صدق، اراده و فاهمه و غیره را از درون توضیح دهد و نه با تکیه بر عنصری خارجی که آنها را از طریق او توضیح دهد؛ هرچند در نهایت خداوند در فلسفه او تمام و کمال هضم نمی‌شود و به خدایی که فریب ندهد نیازمند است تا بتواند بقیه راه اندیشیدن خود را ادامه دهد. به عبارتی دیگر، دکارت دست به شناخت بهتر عقل انسانی می‌زند و تلاش می‌کند حدود و ثغور آن را از درون توان‌های خودش بیابد و نه برابر شرایط خارجی؛ گویی که شرایط خارجی با فهم بهتر عملکرد عقل انسانی به مرور به زیر سلطه انسان درمی‌آید؛ چنانکه او در کتاب گفتار در روش می‌نویسد: «[...] خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند، بلکه از آن است که فکر خود را به روش‌های مختلف به کار می‌برند [...]؛ چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست، بلکه اصل آن است که ذهن را درست به کار برند» (دکارت، ۱۳۹۵، ص ۳). پس نحوه استفاده از قوه عاقله دارای اهمیت است و شناخت هرچه بیشتر آن، ما را در یافتن روشی که از طریق آن، بیشترین استفاده را از این قوه ببریم راهنمایی می‌کند؛ در ادامه همین مطلب، دکارت دست به کاری دیگر می‌زند و آن این است که

برای او اندیشیدن دیگر از عوارض وجود نیست، بلکه وجود از عوارض عقل و اندیشیدن است؛ چنانکه می‌گوید: «عقل چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان است و چنانکه حکما گفته‌اند کمی و بیشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات، صورت یا حقیقت موجودات بیش و کمی ندارد که در اینجا صورت همان عقل است» (دکارت، ۱۳۹۵، ص ۴).

به نظر می‌رسد حتی «من فکر می‌کنم، پس هستم» دکارتی نیز درونش خودآیینی انسان را گنجانده است؛ چنانکه مارسلو آرایو جو در کتاب خود می‌نویسد که «دکارت در واقع، بین فکر می‌کنم، پس هستم و خودآیینی انسان ارتباط برقرار می‌کند و می‌نویسد که بیشترین توجه من به این امر است که دکارت مفهوم خودآیینی عقل را به عنوان ظرفیت خود توضیح‌دهنده از طریق قانونی که خودش به خودش می‌دهد توضیح می‌دهد» (araujo, 2003, p. 117) و در واقع همین نویسنده خودآیینی انسان را این‌گونه تعریف می‌کند: «ما زمانی خودآیین هستیم که از قانون عقلی که خودمان به خودمان تحمیل کرده‌ایم تبعیت کنیم» (araujo, 2003, p. 117) در ادامه این نویسنده با بیانی روشن‌تر می‌نویسد که «تعریف آزادی در تبعیت قانون خودبنیاد عقل است که آن قانون توسط دو اصل وضوح و تمایز می‌تواند به حقیقت دست یابد و این باز تعریف خودآیینی عقل است» (araujo, 2003, p. 118). پس روشن است که دکارت با مرجعیت عقل می‌تواند عقل را توضیح دهد و ما می‌توانیم از طریق آن، شناختی از خودمان پیدا کنیم؛ فقط زمانی انسان می‌تواند قوانین و منطق درونی آن را توضیح دهد که خودش گذاشته باشد و نه آنکه توسط عملی بیرونی به ما تحمیل شده باشد. قبلاً نیز در این مورد او کام گفته بود که انسان تنها امر وضع‌شده خودش را می‌فهمد، نه آن چیزی که از پیش برای او وضع کرده باشند. این حیث استقلالی عقل بیش از هر چیز در فلسفه دکارت از اهمیت برخوردار است و به نظر می‌رسد همان‌طور که راگلند می‌گوید: «عمیق‌ترین نگرانی دکارت در سرتاسر تأملات این است که خودآیینی عقل را از دست بدهد» (Ragland, 2016, p. 3) می‌توان به نتیجه‌ای شگفت‌انگیز دست یافت. همان‌طور که مسیح پیش‌تر نشان داده بود که انسان فراتر از قوانین طبیعت است و قوانین بیرونی شکل‌دهنده و





توضیح‌دهنده او نیست، بلکه از درون فقط همه چیز قابل توضیح است، به نظر می‌رسد، دکارت نیز در همین روش گام برداشته است.

این خودآینی عقل و این خود قانون‌گذاری عقل همان چیزی است که اروپا به آن آزادی درون انسان یا سوژه می‌گوید؛ یعنی جایی که انسان روی سر خود می‌ایستد و از آن موضع، مسائل مختلف را تحلیل می‌کند و هرچه این تاریخت عقل جلوتر می‌رود، عقل غربی خودآینی و آزادی بیشتری به دست می‌آورد و از اینجا به بعد، تاریخت عقل را در اروپا می‌بینیم؛ یعنی عقلی که تاریخی می‌شود و تاریخ با پیشرفت عقل به تدریج به حرکت خود ادامه می‌دهد.

در تأمل چهارم (نک: شهرآینی، ۱۳۸۹، صص ۲۱۸-۲۲۳) بیش از هر چیز، شما مضمون آزادی و خودآینی انسان را نظاره‌گر هستید؛ زیرا دکارت به سرعت خدا را از علت خطاهای من در معرفت خارج می‌کند و می‌نویسد: «چون هرگونه نیرنگ و فریب، خود، حاوی نوعی نقص است و هرچند به نظر می‌رسد که قدرت بر فریبکاری، خود، نشان هوشیاری یا توانایی است؛ اما بدون شک فریفتن دلیل خبث ذاتی یا ناتوانی است و بنابراین وجود این دو در خداوند محال است» (دکارت، ۱۳۹۴، صص ۷۲-۷۳). در اینجا، دکارت تکلیف خدا را با کمالش مشخص می‌کند و آن را از حیطة علل خطای آدمی خارج می‌کند و از آنجا که عاملی خارجی برای خطا وجود ندارد، دکارت به سراغ کشف علت خطا از درون عقل انسانی می‌رود و از اینجا دکارت می‌نویسد: «بدین ترتیب وقتی به دقت بیشتر به خود می‌پردازم و ماهیت خطاهایم را بررسی می‌کنم، می‌بینم که این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد و آن دو عبارت است از: قوه شناختی‌ای که در من هست و قوه اختیار یا اراده آزاد من، یعنی قوه فاهمه و اراده من با هم» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۷۵). در توضیح این مطلب مارسلو آرایوجو نظر شایسته‌ای را بیان می‌کند و می‌نویسد که «من میان خودآینی حداقلی و خودآینی حداکثری تمایز قائل می‌شوم. خودآینی حداقلی زمانیست که من تنها وجود اراده خییی که مرا تحت تأثیر خودش قرار دهد را نفی می‌کنم؛ اما زمانی به صورت حداکثری دارای خودآینی هستم که من معیار حقیقت را خودم وضع کنم و برای هیچ چیز جز عقل خود، صلاحیت قائل

نشوم» (De araujo, 2003, p. 103). دکارت برای توضیح از درون منطق شکل‌گیری خطا در ذهن انسان، دست به توضیح ارتباط میان اراده نامحدود و فاهمه محدود می‌زند که این امر موضوع بحث ما نیست؛ بلکه در ادامه، دکارت جمله دیگری می‌آورد که در راستای این مقاله دارای اهمیت است. دکارت می‌نویسد: «تنها قوه اراده آزاد یا آزادی انتخاب است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر از آن تصور کنم. در واقع به خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت یا مثال خداوندم» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۷۶).^۱ در این قسمت متن، دکارت از آزادی اراده سخن می‌گوید که به یک معنا شاید بتوان گفت که همین اراده درون آزاد انسان است که موتور محرکه نوشتن کتابی در این حد نامتعارف در زمان خودش است؛ زیرا اراده نامحدود فقط می‌تواند آزادی درون انسان را توجیه کند؛ یعنی اراده‌ای که فقط مرجعیتش را از خودش می‌گیرد و خودش متعین‌کننده خودش است و هیچ عامل خارجی از ذهن، آن را محدود نمی‌کند. این اراده آزاد یکی از مهم‌ترین بحث‌های چندین سده بعد تاریخ اندیشه فکر غربی می‌شود و اینکه چگونه انسان با این آزادی درون خودش، همه عالم را به تدریج می‌سازد. در اینجا، دکارت از روی اراده آزاد نامحدودش فقط می‌تواند خودش را با خداوند قیاس کند و این امر دارای اهمیت زیادی است. در واقع انسان جدید با همین اراده آزادش خودش را می‌شناسد و متمایز می‌کند؛ اراده‌ای که همان‌طور که دکارت می‌گوید: «عبارت است از اینکه در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند طوری عمل کنیم که احساس نکنیم که نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور ساخته است» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۷۷). این آزادی اراده به معنای امری که انسان را - البته در کنار فاهمه - از درون به مرور می‌سازد، به یک اعتبار باز هم باید ما را به مسیحیت بازگرداند؛ یعنی جایی که باز در تعریف انجیلی انسان، او با اراده خودش، خودش را رستگار می‌کند و قانونی

۱. درباره این گفته دکارت، ژیلسون تحلیل خوبی دارد که پس از بیان آن توضیح می‌دهیم (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۲۰).





از پیش نوشته شده برای او وجود ندارد؛ بلکه باید از این آزادی، خودش به نحوی درست استفاده کند؛ چنانکه دکارت نیز همین موضوع را در تأمل چهارم به ما می‌گوید (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۸۰). والتر کاسپر می‌نویسد: «مفهومی که با آن می‌توان شکل‌گیری دوران مدرن را توضیح داد، مفهوم آزادیست و آزادی مسیحی شعار مهم اصلاح‌گران بود. برای مسیحیت آزادی یک اصطلاح خارجی نیست. یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان دوران مدرن، فیلسوف آلمانی هگل، به راه‌های مختلف بیان کرد که مفهوم آزادی همراه با مسیحیت متولد شد. و این امر به این دلیل بود که در آغاز مسیحیت بود که به هر انسان به عنوان تصویر خدا و ابژه عشق خدا توجه کرد و ارزش بی‌نهایتی برای هر شخص قائل شد. و به گفته همین محقق این مسیحیت بود که در آغاز، آدمیان را از زنجیرهای بردگی رومی و بندگی یهودی آزاد کرد» (Kasper, 1988, p. 18). دکارت نیز که پدر فلسفه مدرن است، بیش از هر چیز در فلسفه‌اش مضمون آزادی را می‌بیند و از طریق این مضمون آزادی است که او می‌تواند از خود آیینی انسان بحث کند؛ این آزادی‌ای که فلسفه مدرن از آن بحث می‌کند، بدون هیچ تردیدی به جایگاهی که مسیح برای اولین بار برای انسان بازمی‌کند بازمی‌گردد و سنت مسیحی سنتی زنده و زاینده در فرهنگ غرب است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که توضیح داده شد می‌توان به جرئت گفت که نوع طرح بحث دکارت به یک معنا، روح دنیای جدید اروپاست که این روح، به اعتباری در نوشته‌های دکارت آمده است؛ یعنی در جایی که دیگر، نه طبیعت یونانی بر عالم حکم فرماست و نه مشیت الهی، هر دوی این عناصر مرکزی و همه دوران دوهزارساله تاریخ اندیشیدن پیش از دکارت، به نحوی در درون ساختار فکری و رویکرد دکارت به عالم تغییر شکل می‌دهد و هر دو خودشان را منطبق با این ساختار می‌کنند. مشیت الهی یا اراده نامتناهی الهی در فلسفه دکارت به سرعت با صفت کمال خداوند محدود می‌شود و به یک معنا

می‌توان به مسامحه گفت که خداوند در فلسفه دکارت به‌مرور هضم می‌شود و در خدمت اصول اساسی‌تر نظام فکری او درمی‌آید. همچنین دکارت با بحث آزادی درون و مرجعیت انسان یا به عبارتی بهتر، با بحث عقل خودقانون‌گذار که فقط به قوانین خودش احترام می‌گذارد، طبیعت حکمفرای یونانی را نابود می‌کند؛ طبیعتی که در خارج از اراده انسان، انسان را کنترل می‌کرد و انسان باید هرچه بیشتر خودش را شبیه او می‌نمود؛ اما دکارت انسان را آقا و سرور طبیعت می‌داند؛ این تحولی شگفت‌آور است. در واقع در هر دو نکته بیان‌شده، امری که روی دوش دکارت سنگینی می‌کند، خودآیینی انسان خودقانون‌گذار است که این اصل آن، دو اصل پیشین را به نفع خود مصادره می‌کند و این میراث دکارت است. همان‌طور که در آغاز مقاله گفتیم، مسیحیت نیز مشابه همین کار را با استفاده از مبانی خودش می‌کند یعنی مسیحیت نیز با آمدنش مبنای طبیعت یونان و شرع یهود را بی‌اعتبار می‌کند و از دو مبنایی که هر دو از خارج به انسان اثر می‌گذاشتند و خودآیینی او را زیر سؤال می‌بردند، انسان را رها می‌کند و مبنای درون آزاد را به جای هر دوی آنها می‌گذارد و از همین مناسبت که فلسفه جدید، نهایت استفاده را می‌کند.

با توماس قدیس انقلابی در نظام اندیشه و الهیات غربی می‌افتد که فوق‌العاده دارای اهمیت است؛ زیرا همه آن عناصر انقلابی دین مسیحیت که قدرت دگرگونی یک تمدن را داشت، فقط در حوزه دانش ایمانی فهمیده شده بود؛ یعنی در یک ساحت پیچیده بین من، مسیح و روح‌القدس. آن عناصر تا زمان توماس قدیس به صورت عرفی فهمیده نشده بود یا به عبارتی دیگر، از آن اصطلاحات در مناسبات انسانی، اعم از الهیات، سیاست، اخلاق و غیره استفاده نمی‌شد، بلکه فقط دارای شأن قدسانی فردی، برای شخص مؤمن مسیحی بود؛ ولی از آن، در جهت توضیح متفاوتی از دنیای بیرون و حوزه عرف و نه فقط شرع و الهیات استفاده نشده بود. توماس حوزه بیرون یا عرف، انسان و شأن عقل انسانی و خودآیینی او را برای اولین بار وارد نظام الهیاتی مسیحیت کرد و از این طریق، راه نوبی در پیش‌روی دین مسیحیت گشود که نه فقط مبنای مسیحیت را



مخدوش نمی‌کرد، بلکه قدرت دین مسیحیت را بیشتر می‌کرد؛ زیرا از اینجا بود که مسیحیت مسائل دنیوی را که خود مسیح آنها را نپذیرفته بود، در خودش هضم کرد و توانست همه شئون عالم را با اصطلاحات و مبانی خودش توضیح دهد. توماس آن‌شان خودآیینی که مسیح به انسان ارزانی داشته بود را عرفی یا دنیوی کرد و به آن قدرتی داد که بتواند خودش را در مسائلی غیر مباحث الهیاتی مسیحی نیز سهیم باشد و آن‌شان را به معرفت‌شناسی، الهیات، سیاست و حقوق وارد کرد. به همین دلیل، الهیات توماس می‌تواند ذی‌مدخل رخدادهای آینده باشد؛ زیرا خودآیینی و آزادی فلسفه دکارت‌شان قدسانی ندارد برخلاف دین مسیحیت، بلکه در حوزه دنیا و عرف تعریف می‌شود.



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

فهرست منابع

- آکوئینی، توماس. (۱۴۰۲). جامع علم الهیات (مترجم: علیرضا عطارزاده، چاپ اول). تهران: ققنوس.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۹۳). حقوق طبیعی و تاریخ (مترجم: باقر پرهام، چاپ سوم). تهران: انتشارات آگاه.
- بریه، امیل. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه جلد دوم (مترجم: علی مراد داوودی، چاپ سوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۴). تأملات در فلسفه اولی (مترجم: احمد احمدی، چاپ دوازدهم). تهران: انتشارات سمت
- دکارت، رنه. (۱۳۹۵). رساله گفتار در روش به راه بردن عقل (مترجم: محمدعلی فروغی، چاپ اول). تهران: انتشارات امید انقلاب.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی (مترجم: علی مراد داوودی، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا (مترجم: رضا گندمی نصرآبادی، چاپ دوم). تهران: نشر سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شهرآیینی، مصطفی. (۱۳۸۹). تأملاتی در باب تأملات دکارت (چاپ اول). تهران: نشر ققنوس.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۰). مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۹۳). جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست (چاپ اول). تهران: نشر مینوی خرد.
- عهد جدید. (۱۳۸۷). (مترجم: پیروز سیار، چاپ اول). تهران: نشر نی.



فاستر. مایکل ب. (۱۳۹۲). خداوندان اندیشه سیاسی. (مترجم: جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ هشتم). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

کاتینگم، جان. (۱۴۰۰). دکارت (مترجم: سید مصطفی شهرآیینی، چاپ چهارم). تهران: نشر نی.

Collected works of bernard lonergan. (2005). *Grace and freedom: operative grace in the thought of st Thomas Aquina* (F. Crowe&R. Doran, Eds.). Toronto: University of Toronto Press.

Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press.

de Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin · New York: Walter de Gruyter.

Descartes. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (j. Cottingham, ed.). cambridge: cambridge university press.

Hegel, G. (2003). *Elements of the philosophy of right* (A. W. WOOD&H. B. NISBET, Eds.). New York: Cambridge University Press.

Kasper, W. (1988). *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*. Milwaukee, Wisconsin 53233: Marquette University Press.

Kerr, F. (2009). *Thomas Aquinas a very short introduction*. New York: Oxford.

luther, M. (2005). Faith alone (J. Galvin,)Michigan.)

Ragland, C. P. (2016). *The will to reason theodicy and freedom in descartes*. New York: Oxford University Press.

Stark, R. (2005). *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western success*. Random House Publishing Group.



شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

References

- ‘Ahd-i jadīd. (2008). (P. Sayyar, trans.; 1st ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Aquinas, T. (2023). *Jāmi‘-i ‘ilm-i ilāhiyyāt* (A. Attarzadeh, trans.; 1st ed.). Tehran: Qooqnoos. [In Persian]
- Bréhier, E. (2016). *Tārīkh-i falsafih* (vol. 2, A. M. Davoodi, trans.; 3rd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Collected works of Bernard Lonergan. (2005). *Grace and freedom: operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas* (F. Crowe & R. Doran, eds.). Toronto: University of Toronto Press.
- Cottingham, J. (2021). *Descartes* (S. M. Shahrayini, trans.; 4th ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press.
- de Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Descartes, R. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (J. Cottingham, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2015). *Ta‘ammulāt dar falsafī-yi ūlā* (A. Ahmadi, trans.; 12th ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Foster, M. B. (2013). *Khudāvandān-i andīshi-yi siyāsī* (J. Sheikholeslami, trans.; 8th ed.). Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]
- Gilson, E. (1987). *Rūḥ-i falsafah-yi qurūn-i wusṭā* (A. M. Davoodi, trans., 1st ed.). Tehran: Intishārāt-i ‘ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Gilson, E. (2016). *Tārīkh-i falsafī-yi Masiḥī dar qurūn-i wusṭā* (R. Gandomi Nasrabadi, trans.; 2nd ed.). Tehran: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Hegel, G. (2003). *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood & H. B. Nisbet, Eds.). New York: Cambridge University Press.



- Kasper, W. (1988). *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Kerr, F. (2009). *Thomas Aquinas: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Luther, M. (2005). *Faith alone* (J. Galvin, ed.). Michigan.
- Ragland, C. P. (2016). *The will to reason theodicy and freedom in Descartes*. New York: Oxford University Press.
- Shahrayini, M. (2010). *Ta'ammulātī dar bāb-i ta'ammulāt-i Dikārt* (1st ed.). Tehran: Qooqnoos. [In Persian]
- Stark, R. (2005). *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western success*. Random House Publishing Group.
- Strauss, L. (2014). *Huqūq-i ṭabī'ī va tārikh* (B. Parham, trans.; 3rd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Tabatabaei, J. (2001). *Mafhūm-i vilāyat-i muḥlaqih dar andishi-yi siyāsī-yi sadi-hāyi miyānih*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian]
- Tabatabaei, J. (2014). *Jidāl-i qadīm va jadīd dar ilāhiyāt va siyāsāt* (1st ed.). Tehran: Minooye Kherad. [In Persian]

شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی، پاییز ۱۴۰۳