

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

فلسفه

کتاب ماه

سال سوم، شماره ۲۳، خرداد ۱۳۸۹، ۱۲۰۰ تومان



توماس آکوئیناس

- رساله در باب مبادی طبیعت / توماس آکوئیناس / ابراهیم داجو
- منظومه فکری توماس آکوئیناس / مصطفی امیری
- نگاهی تطبیقی به نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا و توماس آکوئینی / فاطمه فنا
- رابطه ایمان و فضیلت از دیدگاه توماس آکوئیناس / پریش کوششی
- خدا در اندیشه توماس آکوئیناس / برایان دیویس / امیر یوسفی
- جایگاه توماس آکوئیناس در تاریخ فلسفه / دکتر کریم مجتهدی و دکتر الیخانی

سماه الحرم الرحمن



شماره ۳۳، خرداد ۱۳۸۹

صاحب امتیاز: خانه کتاب

سرمدبیر: علی اوجبی

مشاوران علمی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه

تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی (دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: عبدالله صلواتی

مدیر داخلی: معصومه سادات پوربخش

ویراستار: رضا رضایی

نمونه خوان: علی نوریانی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.Ketab.ir

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع‌رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتاب‌های فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می‌شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست‌اندرکاران این حوزه را یاری می‌کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست. کتاب ماه فلسفه در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است. اصل مطالب به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.

فهرست

سخن سردبیر

۲ الاهیات فلسفی، فلسفه‌الاهی

حیات توماس آکوئیناس

۳ سالشمار زندگی و آثار / مصطفی امیری

۵ قدیس توماس آکوئیناس: زندگی و دوران / مصطفی امیری

معرفی تحلیلی آثار

۱۲ زمینه تاریخی آثار فلسفی توماس آکوئیناس / دیوید نولز / محمد صفایی

متن آثار

۲۰ رساله در باب مبادی طبیعت / توماس آکوئیناس / ابراهیم دادجو

۲۹ ماهیت تعلیم مقدس / ترجمه و شرح از محمد مهدی اندی

۴۲ کتاب در باره وحدت عقل / بهنام اکبری

نقد و بررسی آموزه‌های تومایی

۴۶ منظومه فکری توماس آکوئیناس / مصطفی امیری

۶۵ نگاهی تطبیقی به نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا و توماس آکوئینی / فاطمه فنا

۷۸ رابطه ایمان و فضیلت از دیدگاه توماس آکوئیناس / پربش کوششی

۸۴ معنا شناسی نبوت در سنت یهودی - مسیحی با تأکید بر توماس آکوئینی / علیرضا فاضلی

۹۱ جایگاه عقل و تخیل در دستگاه معرفتی توماس آکوئیناس / آنتونی کنی / مصطفی امیری

جستار

۱۰۳ خدا در اندیشه توماس آکوئیناس / برایان دیویس / امیر یوسفی

گزارش مترجم

۱۱۱ آکوئیناس از نگاه فردریک کاپلستون / مصطفی امیری

نشست

۱۱۲ جایگاه توماس آکوئیناس در تاریخ فلسفه / با حضور دکتر کریم مجتهدی و دکتر ایلخانی

پیشخوان

۱۲۶ فارسی / زهرا مرادخانی

۱۳۰ غربی / مصطفی امیری



الاهیات فلسفه و فلسفه الاهی

قرن هاست که از حیات قدیس بزرگ ایتالیایی تبار، توماس آکوئیناس = Thomas Aquinas (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م) می‌گذرد، اما با کمال شگفتی همچنان آثار و اندیشه‌های وی مورد توجه فیلسوفان و متکلمان مسیحی در غرب است. در تاریخ اندیشه غرب کمتر شخصیتی را می‌توان یافت که این گونه زنده، بالنده و تأثیرگذار باشد و گروهی چون نئوتومیسیم‌ها را وادارد تا متعصبانه آموزه‌های عقلانی معاصر را از دریچه تومایی تبیین کنند و دست به ارائه خوانشی نو از نظام فلسفی وی بزنند!

توماس به زبان لاتینی مسلط بود؛ از این رو بخوبی توانست - تحت تأثیر آلبرتوس کبیر - از درون مایه آرای فیلسوفان کهن یونانی به ویژه ارسطو و شارحان یونانی اش آگاهی یابد. او با بزرگ فیلسوف مسلمان مشائی ایرانی، ابن سینا؛ شارح مسلمان ارسطو، ابن رشد؛ و فیلسوفان یهودی نامداری چون سلیمان بن یهودا و ابن میمون نیز بیگانه نبود. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد او با تمامی منابع عقلانی در باختر و خاور آشنا بود.

از سوی دیگر: از همان اوان کودکی مباحث مقدماتی دینی را زیر نظر راهبان مسیحی کاتولیک به خوبی فرا گرفته بود و بعدها بهترین شروح و تعلیقه‌ها را بر کتاب مقدس از خود به یادگار گذاشت.

او از منابع یاد شده برای ابداع منظومه فکری الهی فلسفی جدید بهره برد و بدین ترتیب خود را در تاریخ اندیشه غرب جاودانه ساخت. در واقع جایگاه و کارکرد توماس در غرب تا حدودی همانند منزلت فیلسوفان مسلمانی چون فارابی و ابن سینا در شرق است. همان گونه که فیلسوفان مسلمان با فراگیری فلسفه یونان تلاش کردند تا نظام فلسفی جدیدی را بیافرینند که با نصوص و مضامین دینی سازگار باشد، توماس نیز در پی آن بود تا با بازاندیشی فلسفه ارسطویی، الاهیات وحیانی مسیحی را به الاهیات فلسفی نزدیک سازد؛ و از آن جا که نوآوری‌هایی در براهین فلسفی حوزه الاهیات به معنای اخص داشت، شاید به نوعی بتوان گفت: او نه متکلمی صرف بود و نه فیلسوفی به تمام معنا، اما هم کلام مسیحی را خوب می‌دانست و هم با فلسفه یونان آشنا بود. البته در درستی درک او از فلسفه اسلامی جای بحث و گفت و گوی فراوان است.

از دیگر ویژگی‌های وی پرکاری در تألیف آثار مستقل و شرح و حاشیه بر متون دیگر است. جالب این که او بیشتر آثارش را در دوره بیست ساله ای که مشغول تدریس بود (۱۲۷۳ - ۱۲۵۲ م) نوشت. از این رو عمده نوشته‌هایش از سختگی و پختگی برخوردار است و شماری قابلیت متن‌های کلاسیک را داراست.

با توجه به نکات یاد شده به جرئت می‌توان ادعا کرد که دستیابی به ژرفای اندیشه‌های فلسفی سده‌های میانه و نیل به آموزه‌های فلسفی سده‌های متأخر و حتا معاصر بدون آشنایی کامل با منظومه فکری توماس آکوئیناس امکان پذیر نیست.

کتاب ماه فلسفه امیدوار است با تدارک ویژه نامه حاضر که حاصل تلاش گروهی از صاحب نظران، اساتید و توماس پژوهان جوان است، گامی هرچند کوچک در حد بضاعت اندک خود در مسیر آشنا کردن هرچه بیشتر دانشجویان رشته‌های فلسفه با یکی از بزرگترین، نام‌آورترین، و پرکارترین اندیشمندان تاریخ فلسفه غرب بردارد.

سالشمار زندگی و آثار^۱

مصطفی امیری



۱۲۲۴-۱۲۲۵؟: قدیس توماس در روکاسکا، نزدیک آکوئینو چشم به جهان می‌گشاید.
۱۲۲۸: نیرووهای پاپ گریگوری نهم به ناپل حمله می‌کنند. خانواده آکوئینو و رییس صومعه مونت کاسینو در برابر نیروهای پاپ مقاومت می‌کنند.

۱۲۲۹ - **نوامبر**: امپراتور فردریک دوم مونته کاسینو را تسخیر می‌کند.

۱۲۳۰ - **اوت**: پاپ گریگوری نهم و امپراتور فردریک دوم با یکدیگر پیمان صلح امضاء می‌کنند.

۱۲۳۱ - **ژوئن**: خواهر کوچک توماس بر اثر برخورد صاعقه جان خود را از دست می‌دهد.

۱۲۳۹ - **مارس**: پاپ گریگوری نهم حکم تکفیر امپراتور فردریک دوم را صادر می‌کند. فردریک دوم مونته کاسینو را اشغال می‌کند. توماس با خانواده‌اش در لورتی می‌ماند. (پاییز) قدیس توماس به دانشگاه ناپل می‌رود.
۱۲۴۴ - **اواخر آوریل**: قدیس توماس در کسوت واعظان درویش مسلک در می‌آید. (ماه مه) او را در راه پاریس می‌ریابند و در خانه‌اش در روکاسکا زندانی می‌شود.

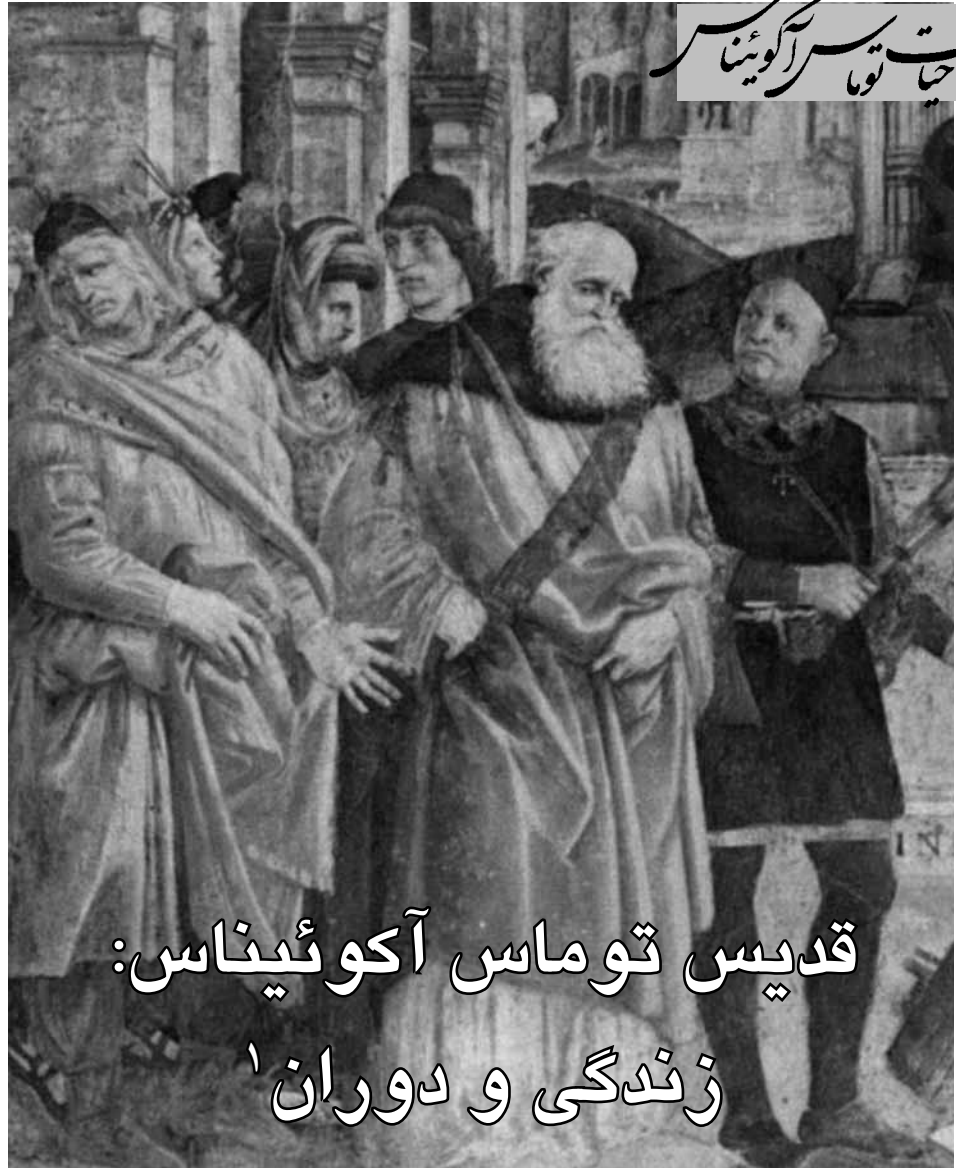
۱۲۴۵ - **پاییز**: خانواده‌اش قدیس توماس را آزاد می‌کنند. به پاریس می‌رود. نزد آلبرتوس کبیر به تحصیل مشغول می‌شود.

۱۲۴۸ - **تابستان**: قدیس توماس به همراه آلبرتوس کبیر به کُرن می‌رود. کلنگ کلیسای جامع کُرن به زمین زده می‌شود. امپراتور فردریک دوم فوت می‌کند. پاپ اینوسنت چهارم با امپراتور کونارد چهارم در جنگ است. برادران قدیس توماس از پاپ طرفداری می‌کنند. کونارد چهارم روکاسکا را تسخیر و آکوئینو را ویران می‌کند. رینالد، برادر قدیس توماس، در زندان از گرسنگی می‌میرد. مادرش نیز پیش از این فوت کرده است.

- ۱۲۵۲ - تابستان: قدیس توماس به پاریس بازمی‌گردد. (۱۲۵۲-۱۲۵۶) نگارش درباره اصول طبیعت؛ درباره وجود و ذات (در پاریس).
- ۱۲۵۳-۱۲۵۶: نگارش شرح جمل پیترو لومباردی.
- ۱۲۵۴: مخالفت استادان دانشگاه پاریس با راهبان دومینیکی. اعتصاب استادان.
- ۱۲۵۵ - مارس: دانشگاه پاریس دستور تدریس آثار ارسطو را صادر می‌کند.
- ۱۲۵۶ - بهار: امریک، رییس دانشگاه پاریس مجوز تدریس قدیس توماس را صادر می‌کند. استاد کلام می‌شود. (سپتامبر) در مقام استاد در مدارس واعظان درویش مسلک در پاریس تدریس می‌کند. (۱۲۵۶-۱۲۵۹)
- نگارش مسایل مورد بحث درباره حقیقت (در پاریس)؛ مسایل متفرقه (در پاریس)
- ۱۲۵۷-۱۲۵۸: نگارش تفسیری بر رساله درباره تثلیث بوتیوس (در پاریس)
- ۱۲۵۹: مجالس وعظ قدیس توماس تعطیل می‌شود. (ژوئن) پاریس را به مقصد آنانگی ترک می‌کند و در آنانگی، محل دربار پاپ، به تدریس مشغول می‌شود. نگارش تفسیری بر رساله هیدومادیوس بوتیوس (در پاریس)؛ (۱۲۵۹-۱۲۶۵) جامع در رد گمراهان (در پاریس، ناپل، اوروتو).
- ۱۲۶۱: قدیس توماس در کلیسای سن پیترو مجالس وعظ برگزار می‌کند. در آنانگی به تدریس مشغول می‌شود. (۱۲۶۱-۱۲۶۵) نگارش تفسیری بر اسمای الهی دیونوسیوس [مجموع] (در اوروتو).
- ۱۲۶۲: نگارش زنجیر زرین (در اوروتو و رم).
- ۱۲۶۳: پاپ اوربان حکم پاپ گریگوری نهم مبنی بر ممنوعیت تدریس آثار ارسطو را تجدید می‌کند. (۱۲۶۳-۱۲۶۴) نگارش در رد خطاهای یونانیان (در اوروتو)
- ۱۲۶۵-۱۲۶۶: نگارش سئوالات مورد بحث درباره قدرت (در رم)؛ سئوالات مورد بحث درباره نفس (در رم)؛ خلاصه علم کلام (در رم).
- ۱۲۶۶-۱۲۷۲: نگارش سئوالات مورد بحث درباره شر (در رم و پاریس)؛ جامع علم کلام، بخش اول (در رم)
- ۱۲۶۷- پاییز: پاپ کلمنت چهارم قدیس توماس را به ویترو فرامی‌خواند. نگارش درباره پادشاهی (در رم)؛ شرحی بر درباره نفس ارسطو (در رم)؛ سئوالات مورد بحث درباره مخلوقات روحانی [فرشتگان] (در رم).
- ۱۲۶۸ - نوامبر: قدیس توماس را برای تدریس به پاریس می‌فرستند. (ژانویه) وارد پاریس می‌شود. سن لویی از او می‌خواهد که در سن ژاک به تدریس مشغول شود. (۱۲۶۸-۱۲۷۲) نگارش شرحی بر طبیعیات ارسطو (در پاریس)؛ شرحی بر علم آثار جو ارسطو (در پاریس)؛ شرحی بر De Sensu et sensato ارسطو (در پاریس)؛ جامع علم کلام، بخش اول، قسمت دوم (در رم و پاریس)؛ سئوالات متفرقه (در پاریس).
- ۱۲۶۹: نگارش سخنانی درباره انجیل متی (در پاریس)؛ کمال‌بخشی به زندگی معنوی (در پاریس)؛ شرحی بر سیاست ارسطو (احتمالاً در پاریس).
- ۱۲۷۰ - دسامبر: استفن تمپیه، اسقف پاریس، گزاره‌های سیزده‌گانه را تکفیر می‌کند. (۱۲۷۰-۱۲۷۱) نگارش شرحی بر درباره حافظه و ذاکره ارسطو (احتمالاً در پاریس)؛ جدول تحلیلی اخلاق ارسطو (در پاریس)؛ درباره وحدت عقل، در رد ابن رشد (در پاریس)؛ شرحی بر عبارت ارسطو (در پاریس).
- ۱۲۷۱: اسقف تمپیه بحث استادان و دانشجویان بر سر مسایل کلامی را ممنوع اعلام می‌کند. نگارش درباره ازلی بودن عالم (در پاریس). (۱۲۷۱-۱۲۷۲) جامع علم کلام، بخش دوم، قسمت دوم (در پاریس)؛ شرحی بر اخلاق نیکوماخوس ارسطو (در پاریس)؛ شرحی بر تحلیل دوم ارسطو (در پاریس)؛ سئوالات مورد بحث درباره فضایل به طور کلی (در پاریس)؛ سئوالات مورد بحث درباره خبرخواهی (در پاریس)؛ سئوالات مورد بحث درباره امید (در پاریس).
- ۱۲۷۲: قدیس توماس پاریس را ترک می‌کند. (اوت) شوهر خواهرش، کنت تراتنو، فوت می‌کند. در ناپل مشغول تدریس می‌شود. شارل پنجم مستمری‌اش را می‌پردازد. نگارش شرحی بر کتاب‌العلل (در پاریس). (۱۲۷۲-۱۲۷۳)
- جامع علم کلام، بخش سوم (در پاریس و ناپل)؛ شرحی بر رساله درباره آسمان و زمین ارسطو (در ناپل)
- ۱۲۷۳ - دسامبر: حالتی عرفانی عارضش می‌شود.
- ۱۲۷۴ - ژانویه: قدیس توماس ناپل را برای شرکت در شورای کلیسای لیون ترک می‌کند. (هفتم مارس) در صومعه سیسترسیانی فوسانووا چشم از جهان فرومی‌بندد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برگرفته از: جامع علم کلام، ترجمه آباء فرقه دومینیکن، ویراست دوم، لندن، انتشارات برنز اوتس اند واشبورن، ۱۹۲۰، ج ۱.



قدیس توماس آکوئیناس: زندگی و دوران

مصطفی امیری

قرن سیزدهم را گاه عصر بزرگ مسیحیت می‌نامند که همه چیز در اروپای غربی تحت کنترل کلیسای کاتولیک بود؛ ولی در واقع بیشتر باید آن را عصر بحران فکری، و مخالفت‌ها و نارضایتی‌ها به حساب آورد. در آن دوران، اروپای غربی از سوی فرهنگ و دینی کاملاً بیگانه در شرق مورد تهدید قرار گرفته بود. در سال ۱۲۴۱، مغول‌ها در نبرد لیگنیتس^۱، در سیلیزیا^۲، یک نیروی مشترک از سربازان لهستانی و معدنچیان باواریایی را شکست دادند، ولی بر خلاف انتظار به سوی غرب پیشروی نکردند. در سال ۱۲۵۴، ویلم وان رویسبروک^۳، که یک مبلغ فلمیشی از فرقه فرانسیسی‌ها بود و از طرف شاه لویی نهم مأموریت داشت، به دربار خان بزرگ در قراقرم^۴، پایتخت مغولان، آمد و در آنجا با عالمان مسلمان و بودایی به مباحثه و مجادله نشست. جووانی مونته کورونو^۵ (۱۲۴۷-۱۳۲۸)، که یک راهب فرانسیسی ناپلی بود، نیز کتاب زیور و عهد جدید را به زبان مغولی ترجمه و آن را به قوبلای قآن هدیه کرد. هر چند جووانی بیست سال از آکوئیناس جوان‌تر بود، ولی اگر شخصاً توماس را در ناپل ملاقات نکرده باشد، حتماً نام او را شنیده بود.

توماسو د‌آکوئینو نامی است که خانواده و همسایگانش به زبان بومی کامپانیایی صدایش می‌کردند، ولی پس از ورودش به دنیای لاتین زبان کلیسای کاتولیک او را توماس آکوئیناس نامیدند، که در زبان انگلیسی نیز همین نام را بر او گذاشته‌اند. طبق نوشته اولین شرح حال نویسنده آکوئیناس که به هنگام مرگ بر بالینش بوده، توماس در هفتم مارس ۱۲۷۴ میلادی در صومعه سیسترسیانی فوسانووا، و هنگامی که ۴۹ سال بیشتر نداشت، درگذشت. بدین ترتیب

تاریخ تولد او باید سال ۱۲۲۴ یا ۱۲۲۵ بوده باشد. او در چند مایلی جنوب ایتالیا، نزدیک ناپل، در قلعه خانوادگی شان در روکاسکا، که اکنون ویرانه‌ای بیش از آن باقی نمانده است، چشم به جهان گشود. روکاسکا در بخش آکوئینو، در مرز ایالات پاپ‌نشین و سرزمین‌های تحت فرمانروایی فردریک دوم^۷ از خاندان هوهنشتاوفن^۸، امپراتور امپراتوری مقدس روم، قرار داشت.

خاندانش اصالتاً اهل لومباردی، و از تبار نورمن‌ها بودند، و به همین دلیل توماس قامتی نسبتاً بلند و پوستی روشن داشت. مادرش، تتودورا، از خانواده‌ای نئوپولیسی، و پدرش، لندولفو، باج‌گذار فردریک دوم بود. خاندان آکوئیناس از اواخر قرن دهم میلادی در قلعه روکاسکا زندگی می‌کرد.

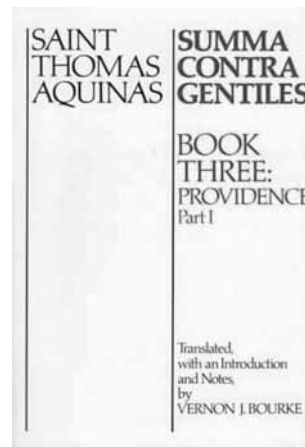
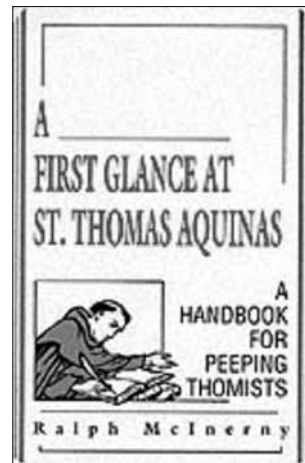
توماس حداقل هشت خواهر و برادر داشت. آئیمو، بزرگترین پسر خانواده، در لشگرکشی به سرزمین مقدس در سال ۱۲۲۹/۱۲۲۸، که طی آن فردریک دوم بیت‌المقدس را بازپس گرفت و خود را در کلیسای آرامگاه مقدس^۹ پادشاه خواند، شرکت داشت. در راه بازگشت، یک جنگ‌سالار مسیحی در قبرس او را ربود، ولی پاپ گریگوری نهم^{۱۰} در سال ۱۲۳۳ با پرداخت باج آزادش کرد و او را از مریدان خود ساخت. رینالدو، که سنش به توماس نزدیکتر بود نیز در لشگر امپراتور می‌جنگید. او در سال ۱۲۴۵ که پاپ اینوسنت چهارم^{۱۱} با صدور حکمی فردریک دوم را تکفیر کرد، از لشگر امپراتور گریخت، ولی دستگیر و به جرم خیانت اعدام شد. خانواده آکوئیناس، رینالدو را شهیدی می‌دانستند که جانش را در راه آرمان کلیسا فدا کرده است. ماروتا، بزرگترین دختر خانواده، یک راهبه بندیکتی شد. یکی از خواهرانش نیز در دوران طفولیت به علت برخورد صاعقه جان باخت، در حالی که توماس جوان همان نزدیکی در خواب بود. توماس علاقه زیادی به خواهرش، تتودورا، داشت. شوهر و پدر شوهر تتودورا در شورش علیه فردریک دوم دست داشتند. پدر شوهرش دستگیر و اعدام شد، ولی شوهرش به ایالات پاپ‌نشین گریخت، و پس از سال ۱۲۶۸ که پاپ کلمنت چهارم^{۱۲} نهایتاً خاندان هوهنشتاوفن را شکست داد به خانه بازگشت. در سال ۱۲۷۲، آکوئیناس وصی شوهر متوفای یکی از خواهرانش به نام آدالسیا بود.

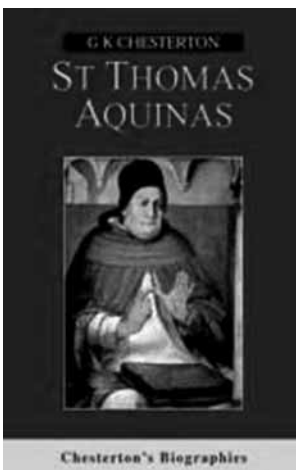
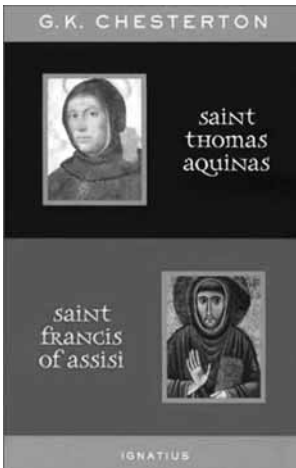
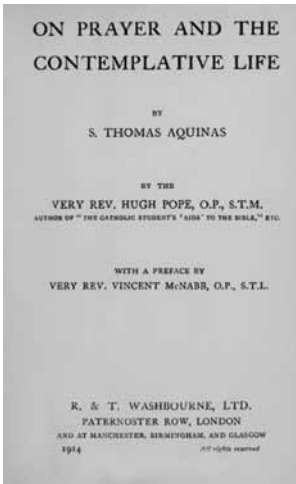
برغم همه مصایبی که خانواده آکوئیناس از دست فردریک دوم متحمل شد، واقعاً نمی‌دانیم توماس چه نظری درباره او داشت. معاصران فردریک او را «عجوبه عالم» می‌دانستند. سرزمین‌های تحت فرمانش از سیسیل تا شمال آلمان گسترده بود، و از سال ۱۲۳۷ تا زمان مرگش در سال ۱۲۵۰، با پاپ‌ها می‌جنگید: ابتدا با پاپ گریگوری نهم و سپس با پاپ اینوسنت چهارم - جنگی که به تدریج در هر دو سو کینه‌توزانه‌تر، وحشیانه‌تر، و خیانت‌کارانه‌تر می‌شد. توماس تجربه دست اولی از جنگ قدرت بین پاپ و امپراتور داشت، چرا که خانواده و خویشانش نیز درگیر آن بودند و گاه جان خود را بر سر آن می‌گذاشتند.

هر چند توماس معمولاً در آثارش اشارات بسیار ناچیزی به زندگی شخصی خود دارد، گاه می‌توان پیشینه و سنت سربازی خانواده‌اش را از لا به لای جملاتش پیدا کرد. مثلاً در ارتباط با فضیلت شجاعت از اثر وجیتوس رناتوس^{۱۳}، از شخصیت‌های قرن چهارم میلادی در رُم، و نویسنده پرخواننده‌ترین راهنمای استراتژی نظامی رومی‌ها، نقل قول می‌کند: شاید سربازان بدون داشتن فضیلت شجاعت، و صرفاً به سبب آموزش‌های نظامی، نیز شجاعانه عمل کنند: «هیچکس از انجام کاری که در آن مهارت یافته است هراسی ندارد» - «چنانکه وجیتوس می‌گوید»^{۱۴}. احتمال دارد که توماس این کتاب را در کتابخانه پدرش در روکاسکا یافته باشد. در جای دیگر نیز چنان می‌نویسد که گویی در کتاب استراتژی^{۱۵} اثر سکستوس جولوس فرونتینوس^{۱۶} (در حدود ۴۰ میلادی تا ۱۹۳، فرماندار بریتانیا ۷۵-۷۸)، که دانشنامه‌ای برای فرماندهان نظامی است، غور کرده است: غیراخلاقی است که دشمن را با دروغ فریب بدهیم، ولی در جنگ‌هایی که بحق هستیم استفاده از ترفند و حيله مشروع است.^{۱۷}

به طور کلی‌تر، آکوئیناس رویه‌های زاهدانه‌ای را که به وسیله آنها طلاب با زندگی رُهبانی آشنا می‌شوند با آموزش‌های نظامی سربازان مقایسه می‌کند؛ و یک بار دیگر، در توضیح این نکته که انسان‌ها ممکن است به طور نامعقولی عصبانی شوند، می‌گوید که «یک نویسنده ممکن است قلمش را به زمین بکوبد و یک سوار اسبش را بزند»، و با این مثال همزمان تجربه سخت نویسندگی خود را با زندگی سربازی برادرانش مقایسه می‌کند.^{۱۸} در جای دیگر، تذکر می‌دهد که قانون جنگجویان با قانون تجار و کسبه تفاوت دارد: وقتی که یک شوالیه جایگاهش را از دست می‌دهد، مشمول قانون رعایا و کسبه می‌شود^{۱۹} - که شاید اشاره‌ای باشد به جایگاه خانواده خودش در سلسله مراتب نظام فتودالی آن دوران.

با وجود این، آکوئیناس عمدتاً مصایب خانواده‌اش را نادیده می‌گیرد، و مثلاً امکان ایجاد یک فرقه مذهبی متشکل از راهبان را به منظور جنگ برای تسخیر سرزمین مقدس می‌پذیرد، ولی هیچگاه درباره اخلاقی بودن جنگ‌های صلیبی، چنانکه شاید انتظارش را داشته باشیم، سخن نمی‌گوید. (یکی از لذات خواندن آثار یک





نویسندهٔ قرون وسطایی کشف کردن آن چیزی است که هرگز به ذهنش خطور نکرده است.) شاید رفتن به جنگ‌های صلیبی بخشی از زندگی مردم و چنان بدیهی بود که حتی متکلمان آن زمان نیز نیازی به بحث درباره‌اش نمی‌دیدند. احتمالاً در اوایل دهه ۱۲۴۰ میلادی، وقتی که توماس در پاریس بود، از تدارکاتی که تحت رهبری حامی سرسخت و متدین و مریدش، شاه لویی نهم، برای جنگ‌های صلیبی صورت می‌گرفت، آگاه بوده است. بعدها، وقتی در سمیناری از او پرسیدند که آیا قبول خطر بی‌آبرویی خیانت همسر و رفتن به جنگ صلیبی بدون او موجه است یا خیر، توماس پاسخ داد که اگر همسران دلیل موجهی برای نیامدن به جنگ دارد، و اگر مایل نیست که در غیاب همسرش پاکدامن بماند، شخص نباید به جنگ برود - که پاسخ او بیشتر به بزله‌گویی مردان عزب می‌ماند.

تجیبی ندارد که توماس در ارتباط با مسئله جنگ به این مطلب نیز توجه داشت که آیا حرفهٔ سربازی همیشه یک گناه است.^{۲۰} مسیحیان اولیه زندگی نظامی را، که گاه با خونریزی و کشتار همراه است، نمی‌پذیرفتند. ولی در روزگار آکوئیناس، سربازی امری پذیرفته بود. او سه شرط برای مشروع بودن جنگ قایل است. اول اینکه فقط یک شهروار می‌تواند جنگ به راه بیندازد. دوم اینکه باید علت موجهی برای جنگ وجود داشته باشد: دشمن باید حقوق جامعه را نقض کرده باشد؛ و سوم اینکه نیت کسانی که جنگ را شروع می‌کنند باید صواب باشد: آنها باید به نیت انجام خیر و پرهیز از شر دست به این کار بزنند. به عبارت دیگر، رفتن به جنگ در تلافی مفسده‌ای که پیش آمده نباید به نحوی باشد که مفسدهٔ بزرگتری ایجاد کند و مفسدهٔ اصلی را نیز از میان نبرد. بدین ترتیب، توماس از پشتوانهٔ اخلاقی جنگِ بحق که از زمان قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) در جهان مسیحیت معیار بود، دفاع می‌کند.

بر خلاف انتظار، توماس حرف زیادی دربارهٔ رابطهٔ کلیسا و حکومت نمی‌زند، هر چند در روزگار او بحث‌های داغی در همین ارتباط در میان روحانیون رواج داشت. توماس علاوه بر منازعاتی که خانواده‌اش در آن درگیر بود، احتمالاً از اختلاف نظر پاپ و امپراتور مقدس روم بر سر حق اعطای حلقه و عصای مطرانی به اسقف‌ها و رؤسای دیرها، که رسماً در سال ۱۱۲۲ حل و فصل شد، آگاه بود. او در اوایل زندگی حرفه‌اش در شرحی که بر رسالهٔ جمل پیتر لومباردی^{۲۱} نوشت ابراز کرد که پاپ، به اعتبار مقامش، رهبر معنوی کلیساست: اضافه شدن هر گونه اختیار و قدرت سیاسی به این مقام ذاتاً معنوی فقط مسئله‌ای است تاریخی. توماس علاقهٔ چندانی به نقش سیاسی دستگاه پاپی ندارد؛ یا شاید، همانند جنگ‌های صلیبی، آن را بدیهی می‌پنداشته است.

او احتمالاً از قوانینی که در سال ۱۲۳۱ به فرمان فردریک دوم وضع شد و طبق آنها توهین به مقدسات، قمار، زنا، روسپی‌گری، و فروش معجون عشق جرم و مستحق مجازات شناخته شد، آگاه بود، هر چند احتمالاً برادرانش آنها را مسخره می‌کردند. ولی در سال ۱۲۵۴، که لویی نهم بدعت‌گذاران و کسانی را که به آنها پناه بدهند، و همچنین کسانی را که در ناسزاهای و سوگندهایشان نام خداوند را ببرند، و دست به قمار و نظایر آن بزنند مجرم و مستحق مجازات خواند، و عملاً درصدد تحمیل اخلاق از طریق قانون برآمد، آکوئیناس احتمالاً دربارهٔ این قوانین تأمل بیشتری به خرج داد. لویی نهم فردی بسیار متدین بود و سن شاپل^{۲۲} را در پاریس (در حدود ۱۲۴۵-۱۲۴۸) برای نگاه داشتن تاجی که از خار بر سر مسیح گذاشته بودند بنا کرد، و از قضا در سال ۱۲۷۰ در جریان لشکرکشی به سرزمین مقدس، در تونس درگذشت. او جهت تأیید تصمیماتش برای مبارزه با مفاسد اخلاقی از طریق قانون به اصول مسیحیت متوسل شد. جالب است بدانیم که هر چند توماس معتقد بود که هدف قانون اصلاح انسان‌هاست،^{۲۳} هرگز قبول نداشت که وضع قانون همیشه درست‌ترین راه برای کنترل مفاسد اخلاقی است.^{۲۴} بالعکس، قانونگذاری «فقط باید در ارتباط با مفسده‌های بزرگ‌تر صورت بگیرد» - ولی اینکه این مفسده‌ها چیست را به حکم عقل وامی‌گذارد.

در آثار توماس شواهد کمتری دربارهٔ شکل‌گیری شخصیت او در سال‌های اولیه زندگی رهبانی‌اش یافت می‌شود، و یا شاید بهتر باشد بگوییم، آن قدر این شواهد در متن آثارش تنیده شده‌اند که تقریباً از نظر پنهان می‌مانند. در سال ۱۲۳۰-۱۲۳۱ توماس را به مدرسه‌ای در نزدیکی صومعهٔ بندیکتی مونت کاسینو، در ده مایلی شرق روکاسکا فرستادند. در این سفر خدمتکارش نیز با او همراه بود. صومعه مزبور که در حدود سال ۵۲۹ به دست بندیکت نورسیایی^{۲۵} (حدود سال ۴۸۰-حدود سال ۵۵۰) بنا شده بود، مهد رهبانیت غرب بوده، و هنوز هم هست. این صومعه در سال ۱۳۴۹ بر اثر زلزله ویران شد، ولی بعد از حملات هوایی متفقین در سال ۱۹۴۴ آن را بازسازی کردند. پدر آکوئیناس برای تعمیر دو آسیابی که در املاک صومعه قرار داشت به آنها کمک کرد. عواید حاصل از این آسیاب‌ها خرج سفرهای سالیانه برای راهبان می‌شد. احتمالاً پدر آکوئیناس امیدوار بود که کوچکترین پسرش روزی رئیس صومعه شود. توماس در مونت کاسینو غرق فرهنگ نیایش و فرهنگ انجیلی لاتینی آباء کلیسا شد، و بی‌شک آیات

فراونی از کتاب مقدس - البته، متن رسمی لاتینی آن - را حفظ کرد؛ توماس هیچ گاه زبان یونانی نیاموخت، عبری که جای خود داشت. او به کزات از ملحقات کتاب مقدس، به ویژه حکمت سلیمان و پند و امثال، که میراث یهودیت دوره هلنی بود، و رهبری پروتستان در دوره اصلاح دین آنها را مردود شمرد، نقل قول می‌آورد.

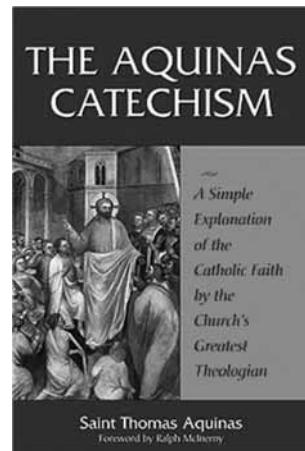
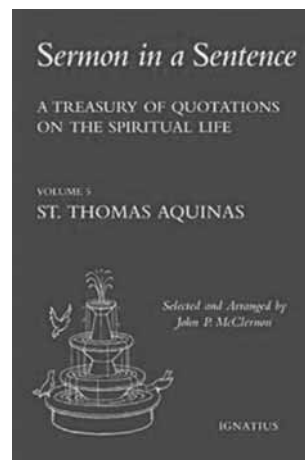
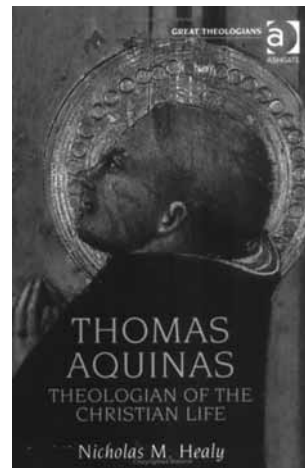
یکی از موضوعات مورد بحث توماس این است که آیا باید کودکان نابالغ (از نظر او زیر ۱۴ سال برای پسران و زیر ۱۲ سال برای دختران) را در صومعه و دیر پذیرفت یا خیر، و پاسخ می‌دهد که با اجازه والدینشان می‌توان آنها را در حکم کسانی که زندگی‌شان را وقف دین کرده‌اند، و برای آموزش (همانند خودش) پذیرفت؛ ولی تا زمانی که عقل‌شان کامل نشده، و نمی‌توانند به اختیار و اراده خود عمل کنند، و بنابراین از پدرانشان استقلال نیافته‌اند، نباید در کسوت رهبانیت درآیند.^{۲۶} علاوه بر این، چنانچه والدین چنین کودکانی نتوانند بدون کمک فرزندان خود امرار معاش کنند، آن گاه طبق قوانین کلیسا، این کودکان حق ندارند راهب یا راهبه شوند.^{۲۷} توماس درباره این نکته که شخص باید پیش از انتخاب زندگی رهبانی ابتدا با دوستانش مشورت کند، با آوردن نقل قولی از ارسطو، می‌گوید که تأمل عمیق و مشورت با دیگران در هنگام اتخاذ تصمیماتی که زندگی انسان را متحول می‌سازد ضروری است؛ ولی در عین حال به کتاب مقدس اشاره می‌کند و می‌گوید اگر کسی درباره ندای الهی شکی به دل ندارد، نباید تسلیم خواست خانواده‌اش شود.^{۲۸} شاید به همین دلیل بود که خانواده آکوئیناس هر چه تلاش کرد نتوانست او را از پیوستن به فرقه واعظان درویش مسلک منصرف کند؛ از آنجایی که در آن زمان حداقل ۱۸ سال داشت، برای پیوستن به این فرقه نیازمند اجازه پدرش نبود. این از قوانین جا افتاده کلیسا بود: احتمالاً توماس به راحتی این تصمیم را نگرفت، ولی چنانکه خصلت اوست احساساتش را در این باره بروز نداده است.

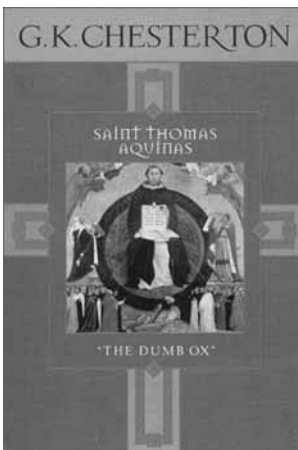
مرحله بعدی طلبگی توماس بسیار پر ماجرا بود. در ماه مارس ۱۲۳۹، مخاصمه بین امپراتوری مقدس روم و پاپ شدت گرفت. نیروهای فردریک دوم شهر مونته کاسینو را اشغال کردند. پدر توماس از جمله افسرانی بود که وظیفه نگهبانی از اسرای نبرد کورتونوا^{۲۹} را بر عهده داشت. در این نبرد، که حدود هجده ماه پیش از این رخ داده بود، فردریک دوم به همراه نزدیک به ۱۰ هزار کمان‌دار مسلمان آپولیایی^{۳۰} دولت - شهرهای لومباردی را شکست داد. در پاییز سال ۱۲۳۹، لندولو پسرش را به ناپل فرستاد تا در دانشگاه جدیدی، که به فرمان فردریک دوم برای آموزش اشخاص جهت خدمت در دستگاه امپراتوری بنا شده بود، و اولین دانشگاه مستقل از کلیسا بود، علوم مقدماتی بخواند. احتمالاً در این برهه از زمان، پدر آکوئیناس از اینکه بگذارد پسرش در یک محیط ضد پاپ تحصیل کند، هیچ دغدغه‌خاطری نداشت. ولی در همین جا بود که توماس با راهبان دومینیکی آشنا شد - که خانواده‌اش نه فکرش را می‌کردند و نه دوست داشتند چنین اتفاقی بیفتد.

به احتمال زیاد، توماس در این دانشگاه به تحصیل علوم مقدماتی هفتگانه پرداخت که عبارت بودند از منطق ارسطو، دستور زبان لاتین متون کلاسیک، فن بیان سیسرون، حساب، موسیقی و علم اصوات موسیقی، هندسه اقلیدسی، و نجوم بطلمیوسی. او همچنین در آنجا توسط شخصی به نام پیتر ایرلندی^{۳۱} (حدود ۱۲۰۰-۱۲۶۰) با فلسفه طبیعی ارسطو آشنا شد، که هنوز در دانشگاه‌های وابسته به کلیسا، مثلاً دانشگاه پاریس، تدریس اش ممنوع بود. به نظر می‌رسد که وقتی توماس ۳۰ سال بعد در ناپل شرح خود بر عبارت^{۳۲} ارسطو را می‌نوشت، شرح پیتر ایرلندی بر عبارت ارسطو نیز در دسترس بوده است.

تأسیس دانشگاه ناپل فقط یکی از ثمرات تعامل فرهنگ‌های لاتینی، یهودی و مسلمان در دربار فردریک دوم در پالرمو بود. مایکل اسکات^{۳۳} (۱۱۷۵-۱۲۳۲؟)، که زبان عربی را در تولدو آموخته بود، در پالرمو ساکن شد، و آثار ارسطو و همچنین شروح ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸)، عالم بزرگ مسلمان اسپانیایی، را که در زبان لاتین اُروس می‌نامیدند، (از عربی به لاتین) ترجمه کرد. اگرچه شاید دانشگاه ناپل فقط یک مرکز علمی دورافتاده بود، توماس که به مدت یک دهه غرق زندگی رهبانی سنتی شده بود، وقتی به سن ۲۰ سالگی رسید در معرض فرهنگ نآشنایی قرار گرفت که خیلی آزادانه‌تر و فراگیرتر از گذشته گسترش می‌یافت. این فرهنگ همان فرهنگ ارسطویی بود، که عمدتاً در غرب ناشناخته مانده بود، و عالمان مسیحی داشتند به تدریج از طریق ترجمه آثار و همچنین شروح و تفاسیر اسلامی بر آنها از عربی به لاتین با آن آشنا می‌شدند. توماس هرگز از این میراث جدا نشد.

توماس در ناپل و در حدود سال‌های ۱۲۴۲ یا ۱۲۴۳ تصمیم گرفت که به راهبان درویش مسلک دومینیکی بپیوندد. فرقه واعظان که حدود ربع قرن پیش توسط دومینیک اسپانیایی (حدود ۱۱۷۲-۱۲۲۱) تأسیس شده بود، در واقع ریشه در تلاش‌های کلیسای کاتولیک برای مقابله با بدعت گسترده آلبی‌جنسی‌ها^{۳۴} داشت. راهبان دومینیکی، همانند راهبان فرقه فرانسیسی که تقریباً همزمان با آنها تأسیس شده بود، پدیده جدیدی بودند که بجای زندگی در املاک دورافتاده روستایی، در شهرها زندگی می‌کردند؛ و روحانیونی بودند که تحت فرمان مستقیم اسقف محل قرار





نداشتند؛ بنابراین نوعی تهدید برای کلیسا به حساب می‌آمدند که سلسله مراتب روحانیون در آن با انتخابات مکرر و دوره تصدی کوتاه و معین، مشخص می‌شد. البته مسلم است که علت پیوستن توماس به دومینیکن‌ها این نبود که مجذوب فرهنگ نیایش و یا زندگی رهبانی‌شان شده باشد - زیرا فردریک دوم از سال ۱۲۳۹ فقط به دو راهب دومینیکنی اجازه داده بود تا در شهر بمانند؛ پس فرقه دومینیکن‌ها در ناپل فعالیتی نداشت. لباس طلبگی را توماسو آگنی^{۳۵}، احتمالاً در آوریل سال ۱۲۴۴، به تن توماس پوشاند. آگنی در سال ۱۲۷۷ وقتی سراسقف لاتینی بیت المقدس بود درگذشت - که نشان می‌دهد توماس در چه دنیای بزرگی زندگی می‌کرد. خانواده آکوئینو با شنیدن این خبر شوکه شدند، و ظاهراً یک جوخه از سربازان فردریک دوم، که برادرش رینالدو نیز آنها را همراهی می‌کرد، به درخواست مادرش توماس را ربودند و، احتمالاً در روکاسکا، به مدت یک سال زندانی کردند. ولی وقتی عزم توماس را در پیوستن به این فرقه دیدند (توماس در برابر وسوسه‌های یک روسپی که خانواده‌اش به اتاق او فرستاده بودند، مقاومت کرد)، به او اجازه دادند تا نزد دومینیکن‌ها برگردد.

چه چیزی توماس را مجذوب راهبان درویش مسلک دومینیکن کرد؟ او تا آخر عمر به مونته کاسینو وفادار ماند: آخرین نوشته‌ای که در مقام یک متکلم از توماس باقی مانده، پاسخی است که به درخواست یکی از رؤسای صومعه‌ها برای توضیح نظرات گریگوری کبیر^{۳۶} (حدود ۵۴۰-۶۰۴) درباره رابطه آزادی الهی و بشری داده است. این نوشته را احتمالاً در فوریه سال ۱۲۷۴ در منزل خواهرش در مانتنسا^{۳۷} دیکته کرده بود. با وجود این، کاملاً واضح است که توماس به هیچوجه نمی‌خواست بقیه عمرش را در کسوت راهبان در مونته کاسینو بگذراند. محتمل‌ترین اتفاقی که او را به سوی دومینیکن‌ها کشاند، شور و اشتیاقی بود که از باز شدن دروازه‌های یک دنیای فکری جدید به روی او در ناپل عارض شد. توماس در اواخر عمر، وقتی که انواع زندگی رهبانی را با یکدیگر مقایسه می‌کرد، اعتقاد داشت که هیچ چیز بهتر از فرقه‌ای نیست که «برای تأمل و انتقال ثمره این تأمل به دیگران از طریق تعلیم و وعظ» تأسیس شده باشد.^{۳۸} و این ظاهراً همان آرمانی بود که دومینیکن‌ها داشتند.

توماس را به پاریس فرستادند. فاصله ناپل تا پاریس هزار مایل است. سفر با اسب برای راهبان دومینیکنی ممنوع بود، ولی مسلماً توماس همه راه را پیاده طی نکرد. در این سفر، همچون سفرهای بعدی‌اش، احتمالاً از چپویتاویا^{۳۹} با کشتی به اگمورت^{۴۰} رفت و سپس سفرش را با قایق در رود رن^{۴۱} ادامه داد.

در پاریس، نزد استادان مختلفی تلمذ کرد، که مهمترین‌شان هم‌کیش مسن‌تر خود، آلبرتوس کبیر^{۴۲} بود (در زمان فوتش در سال ۱۲۸۰ بیش از هشتاد سال داشت) و از بزرگترین عالمان قرون وسطی به حساب می‌آید. یادداشت‌هایی که توماس به خط خود در کلاس‌های آلبرتوس درباره دیونوسیوس آریوپاگوسی^{۴۳} برداشته برایمان باقی مانده است. او همچنین در کلاس‌های درس اخلاق نیکوماخوس^{۴۴} آلبرتوس حضور یافت. در سال ۱۲۴۸، به همراه آلبرتوس به کُن رفت تا مرکز علمی جدیدی تأسیس کنند. آنها وقتی به کُن رسیدند که داشتند سنگ بنای کلیسای جامع کُن را می‌گذاشتند. در طول این دوره، توماس باید به مقام کشیشی رسیده باشد، ولی هیچ مدرکی در این باره در دست نیست.

در سال ۱۲۵۲، توماس به پاریس برگشت. دانشکده الهیات محل مشاجره و جز و بحث‌های شدید بود. «استادان سکولار» یا همان روحانیون اسقف‌نشین که کرسی‌های اصلی الهیات و حقوق را در اختیار داشتند، از راهبان درویش مسلک بدشان می‌آمد. روحانیون مزبور که عمدتاً از شمال فرانسه و بلژیک به پاریس آمده بودند، از این مزاحمانی که چند سالی بود سر و کله‌شان در دانشکده پیدا شده، و به مراکز قدرت دیگری، به ویژه دستگاه پاپ، وفادار بودند نفرت داشتند. وضع وقتی بدتر شد که در سال ۱۲۵۴، جرارد بورگو سن دونینو^{۴۵} (حدود ۱۲۲۰-۱۲۷۶)، راهب فرانسیسی سیسیلی، کتابی منتشر ساخت که در آن مدعی شده بود عصر سوم جهان آغاز شده است، که تلویحاً به معنای آن بود که راهبان درویش مسلک همان پیامبران «عصر جدید» هستند. کتاب را کفرآمیز خواندند و همه نسخه‌های آن را در آتش سوزاندند. البته اشارات توماس به این رویداد طبق معمول بسیار مبهم و در لفافه است، ولی مسلماً او نمی‌توانسته نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. او بعدها نوشت که قانون جدید انجیل چیزی نیست مگر «فیض الهی روح القدس که از درون مؤمنان مسیحی را مستفیض می‌کند» و بدین ترتیب این ایده را که «به هنگام حکومت مردان الهی دیگر نیازی به روح القدس نیست» رد می‌کند. این پاسخ که روی اصلی‌اش با مکاشفه‌گرایی یوناکسیم فیوره^{۴۶} (حدود ۱۱۳۵-۱۲۰۲) احتمالاً متوجه همان ایده‌هایی هم هست که جرارد به طور مبالغه‌آمیزی در کتابش مطرح ساخته بود.^{۴۷}

توماس در اواخر سال ۱۲۵۹ پاریس را به قصد ناپل ترک کرد، و امید نداشت که دیگر به پاریس برگردد. از سال ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۵ را در اورویتو^{۴۸} گذراند، و از طرف پاپ اوربان چهارم^{۴۹} دستور یافت که سرود نیایشی برای ضیافت

قربانی مقدس^{۵۰} بنویسد. دربار پاپ در آن زمان یک کانون پر جنب و جوش علمی بود. آلبرتوس کبیر نزد پاپ اقامت داشت. جووانی کاپانوی نواریی^{۵۱} (۱۲۲۰-۱۲۹۶)، ریاضی‌دانی که به درخواست پاپ اوربان نسخه جدیدی از رساله عناصر اقلیدس^{۵۲} تهیه کرد، نیز در دربار پاپ فعالیت می‌کرد. توماس نگارش رساله «زنجیر زرین»^{۵۳} را - که پر خواننده‌ترین اثرش تا قرن شانزدهم بود - در دربار پاپ شروع کرد. جان هنری نیومن^{۵۴} در سال ۱۸۴۱ در معرفی ترجمه انگلیسی این اثر نوشت: «شاید در حکم خلاصه‌ای از تفاسیر آبابی کلیسا تقریباً در حد کمال باشد. سایر کتاب‌های توماس نیز بیانگر عمق تحقیق، تلاش و علم او هستند؛ ولی این اثر، اشراف استادانه او بر کل موضوع الهیات را نشان می‌دهد.» این رساله در واقع گزیده‌ای عالی از متون تفسیری آبابی کلیساست، که میوه آن را بی‌شک توماس از کتابخانه صومعه مونته کاسینو و سایر صومعه‌های دیگر چیده بود.

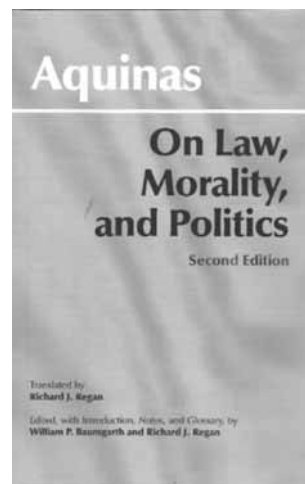
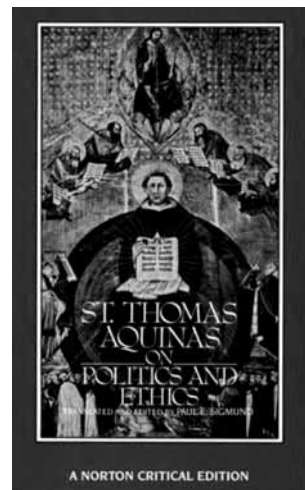
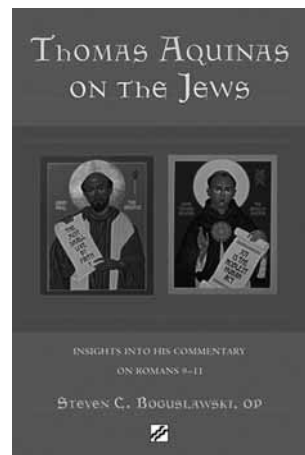
در سال ۱۲۶۵، از طرف فرقه دومینیکن وظیفه یافت که قرائت‌خانه‌ای در کلیسای سانتا سائینا^{۵۵} واقع بر تپه آونتین^{۵۶} بنا کند. این کلیسای بازاریک با شکوه را که در قرن پنجم ساخته شده بود در سال ۱۲۲۱ به قدیس دومینیک داده بودند و هنوز مرکز فرقه دومینیکن به حساب می‌آید. توماس کار نوشتن بزرگترین اثرش به نام جامع علم کلام^{۵۷} را در همین کلیسا شروع کرد. با وجود این، در ژوئیه ۱۲۶۸ کونرادین^{۵۸}، نوه فردریک دوم، به رُم حمله کرد و سربازانش سانتا سائینا را غارت کردند.

توماس بار دیگر برای احراز کرسی استادی‌اش به پاریس بازگشت، ولی خود را در بحبوحه بحرانی یافت که به سبب رواج آثار ارسطو به وجود آمده بود. در طول حیات توماس، خصومت شدیدی بین اعضای دانشکده علوم مقدماتی (به ویژه روحانیون) و بسیاری، شاید هم اکثر، اعضای دانشکده الهیات بر سر برخورد با ایده‌های جدید وجود داشت. او زمانی که در پاریس بود تصمیم گرفت که آرای ارسطو را با تعالیم مسیحیت ادغام کند. در ماه ژوئن ۱۲۷۲، پس از اتمام دوره استادی‌اش، به ناپل بازگشت، و به نوشتن ادامه شرح‌هایش بر آثار ارسطو، سخنرانی‌هایش درباره نامه پولس مقدس، و تکمیل جامع علم کلام مشغول شد.

بهترین سرنخ از آنچه توماس به هنگام بازگشت از پاریس به ناپل در سال ۱۲۷۲ در سر داشت را می‌توان در نامه تسلیتی یافت که استادان دانشکده علوم مقدماتی پاریس به مناسبت فوتش در ماه مه ۱۲۷۴ برای رؤسای فرقه دومینیکن فرستادند: «خبری که به دستمان رسید ما را در اندوه و شگفتی فرو برد، به ماتم نشانند، همچون تیری در قلبمان فرو رفت، و دلمان را به درد آورد» - هیچ نامه تسلیتی از دانشکده الهیات فرستاده نشد! آنها در نامه تسلیت‌شان مأیوسانه از فرقه دومینیکن خواسته بودند تا جسد توماس را برای خاکسپاری به پاریس بفرستند. ولی درخواست دیگری هم داشتند که احتمالاً امید بیشتری به اجابت آن بود: فرستادن «برخی نوشته‌های فلسفی توماس، که نگارش آنها را در پاریس شروع کرده بود و به هنگام عزیمتش از پاریس نیمه‌کاره مانده بودند، ولی گمان می‌کنیم آنها را در محل مأموریتش، تکمیل کرده باشد.» توماس به آنها قول داده بود که سه اثر زیر را برایشان ترجمه کند: شرح سیمپلیکیوس^{۵۹} بر درباره نفس^{۶۰} ارسطو؛ شرح پروکولوس^{۶۱} بر تیمائوس^{۶۲} افلاطون؛ و اسکندرانی^{۶۳} (اوج شهرت ۱۰-۷۰)، بود، که رساله‌ای جذاب درباره وسایل مکانیکی است که با فشار هوا، بخار یا آب کار می‌کنند. سیمپلیکیوس کیلیکیایی (حدود ۴۹۰- حدود ۵۶۰) از آخرین نوافلاطونیان کافری بود که آثار زیادی درباره ارسطو داشت. پروکولوس هم به آخرین نسل نوافلاطونیان کافر تعلق داشت: شرحش بر تیمائوس افلاطون، که از معدود مکالماتی بود که در زمان توماس در دسترس عالمان مسیحی قرار داشت، دارای ارزشی منحصر به فرد تلقی می‌شد. خیلی جالب است که فیلسوفان پاریس انتظار داشتند توماس بتواند این آثار را برایشان تهیه کند؛ ولی ما اصلاً نمی‌دانیم که خود توماس چه نظری داشت، به ویژه اینکه ظاهراً در این نوع محیط فکری او را غریبه تلقی نمی‌کردند.

علاوه بر این، توماس به آنها قول داده بود که «مطالب جدیدی درباره منطق بنویسد، زیرا، به هنگام عزیمتش از اینجا، جسارت کردیم و از او خواستیم که چنین مطالبی بنویسد.» توماس شرح خود بر تحلیل دوم^{۶۴} ارسطو را در پاریس شروع کرد و آن را در ناپل به پایان رساند. این شرح را به همراه شرح دیگرش بر درباره قضیه و حکم^{۶۵} که آن را در پاریس شروع کرد ولی نتوانست به پایان برساند، به پاریس فرستادند. هیچ شواهدی دال بر اینکه اعضای دانشکده الهیات اصلاً از توماس خواسته باشند مطلبی برایشان بنویسد، در دست نداریم.

با وجود این، در ۶ دسامبر ۱۲۷۳، در روز جنش قدیس نیکولاس^{۶۷}، به هنگام اجرای مراسم عشاء ربانی اتفاقی افتاد، و نتیجه‌اش این بود که توماس تصمیم گرفت دیگر چیزی ننویسد: «همه آن چیزی که نوشته‌ام در برابر آنچه دیده‌ام همچون پر کاهی می‌ماند.» شاید تجربه‌ای عرفانی به او دست داده بود. برخی از مفسران می‌گویند



شاید دچار سکنه مغزی شده بود، که بعد از آن همه کار فکری چندان هم دور از ذهن نیست. از سوی دیگر، او را برای شرکت در شورای کلیسایی که قرار بود در لیون برگزار شود، احضار کردند. توماس عازم لیون شد. در راه بیمار شد و نزدیکی از خویشانش ماند. ولی خود را به فوسانووا^{۶۸} رساند تا اگر قرار بود بمیرد در یک صومعه جان بدهد. با وجود این، هوش و حواسش آنقدر سرجایش بود که نامه‌ای برای رییس صومعه مونت کاسینو دیکته کند. ناتمام گذاشتن جامع علم کلام را باید تصمیم متکلمی تلقی کرد که همیشه می‌دانست صحبت درباره خداوند تمام شدنی، یا کافی، نیست. توماس خودش تصمیم گرفت که دیگر چیزی ننویسد، و ضعف جسمی یا روانی یا مرگ نبود که او را از نوشتن بازداشت.

او را در فوسانووا به خاک سپردند، ولی در سال ۱۳۶۹ به درخواست پاپ اوربان پنجم استخوان‌هایش را به تولوز بردند و در یک کلیسای چکوبنی دوباره به خاک سپردند. دولت این کلیسای عالی را در سال ۱۹۷۴ بازسازی و به یک موزه مبدل ساخت.

پی‌نوشت‌ها

۱. برگرفته از: درآمدی بسیار مختصر: آکوئیناس، به قلم فرگوس کر، انتشارات دانشگاه آکسفورد.

- | | |
|--|----------------------------------|
| 2. Liegnitz. | 35. Tommaso Agni. |
| 3. Silesia. | 36. Gregory the Great. |
| 4. Willem van Ruysbroeck. | 37. Maenza. |
| 5. Karakorum. | 38. <i>S. Th.</i> 2/2.188.7. |
| 6. Giovanni of Monte Corvino. | 39. Civitavecchia. |
| 7. Frederick II. | 40. Aigues Mortes. |
| 8. Hohenstaufen. | 41. Rhône. |
| 9. Holy Sepulcher Church. | 42. Albert the Great. |
| 10. Pope Gregory IX. | 43. Dionysius the Areopagite. |
| 11. Pope Innocent IV. | 44. <i>Nicomachean Ethics</i> . |
| 12. Pope Clement IV. | 45. Gerard of Borgo San Donnino. |
| 13. Vegetius Renuatus. | 46. Joachim of Fiore. |
| 14. <i>S. Th.</i> 2/2.123.1. | 47. cf. <i>S. Th.</i> 1/2.106. |
| 15. <i>Strategemata</i> . | 48. Orvieto. |
| 16. <i>Sextus Julius Frontinus</i> . | 49. Pope Urban IV. |
| 17. <i>S. Th.</i> 2/2.40.3. | 50. Feast of Corpus Christi. |
| 18. <i>S. Th.</i> 1/2. 46.7. | 51. Giovanni Campano of Novara. |
| 19. <i>S. Th.</i> 1/2.91.6. | 52. Euclid's <i>Elements</i> . |
| 20. <i>S. Th.</i> 2/2.40.1. | 53. <i>Catena aurea</i> . |
| 21. <i>Sentences</i> of Peter Lombard. | 54. John Henry Newman. |
| 22. Sainte Chapelle. | 55. Santa Sabina. |
| 23. <i>S. Th.</i> 1/2.95. | 56. Aventine. |
| 24. <i>S. Th.</i> ½.96. | 57. <i>Summa Theologiae</i> . |
| 25. Benedict of Nursia. | 58. Conradin. |
| 26. <i>S. Th.</i> 2/2.189.5 | 59. Simplicius. |
| 27. <i>S. Th.</i> 2/2.189.6. | 60. <i>De anima</i> . |
| 28. <i>S. Th.</i> 2/2.189.10. | 61. Proclus. |
| 29. Cortenuova. | 62. <i>Timaeus</i> . |
| 30. Apulian. | 63. <i>Pneumatics</i> . |
| 31. Peter of Ireland. | 64. Heron of Alexandria. |
| 32. <i>De Interpretatione</i> . | 65. <i>Posterior Analytics</i> . |
| 33. Michael Scot. | 66. <i>Peris Hermenidas</i> . |
| ۳۴. Albigensians. فرقه‌ای در جنوب فرانسه که در قرون دوازدهم و سیزدهم شهرت یافت و بعدها به جرم ارتداد سرکوب گردید. [م.] | 67. Feast of Saint Nicholas. |
| | 68. Fossanova. |



روح آکوئیناس بر سر مؤمنان

معرفی تحلیلی آثار

زمینه تاریخی آثار فلسفی توماس آکوئیناس

به اثر (و مجموعه آثار) توماس آکوئیناس قدیس می‌توان رویکردهای مختلفی داشت و آنها را از جنبه‌های متفاوتی مورد مذاقه قرار داد. متکلمان پیرو توماس آکوئیناس، و یا حداقل متکلمان تومیسیت مکتب قدیم به آثار وی - اگر نگوئیم در حکم یک کتاب مقدس - همچون یک مرجع و حجت می‌نگرند. این متکلمان در آثار وی مبدأ و اصول بنیادین نظام بزرگ علم کلام مدرسی‌ای را می‌بینند که شرح و بسط می‌دهند، و نیز متوقعند که در آثار وی، پاسخ (و یا حداقل راهی به سوی هر پاسخ) به مسائل فلسفی و کلامی بیابند. عالمان مختلفی نظیر گاردیل^۲، عالم الهیات نظری، گاریگو-لاگرانز^۳، قبض و بسط دهنده تأملات عرفانی، و ماریتین^۴، نظریه‌پرداز حوزه سیاست و منتقد از منظر زیبایی‌شناختی، جمگلی به دو رساله جامع آکوئیناس تمسک می‌جویند و مبحث و سخن مورد نیاز خویش را در آنها می‌یابند. دو رساله جامع^۵ آکوئیناس برای عالمان علم کلام به واقع همچون فروشگاه هابیراستاری می‌ماند که چنانچه به قدر کافی در آن بجویند، تقریباً هر چیزی در آن خواهند یافت. آثار آکوئیناس برای چنین متکلمانی - و برای مقاصد آنان - بحق به مثابه یک کل واحد و مستقل از زمینه تاریخی است. به عبارتی، رساله‌های آکوئیناس در

نوشته دیوید نولز
محمد صفایی

واقع همان مجموعه آثار تامی^۶ است که می‌توان هر چیزی را در آن یافت. تاریخ و پیشینه این دو رساله برای متکلم تومیسست به همان قدر بی‌اهمیت است که تاریخ یا زمان تألیف فرهنگ لغات یونانی و یا جدول لگاریتم. رساله‌های آکوئیناس برای این دسته از متکلمان به مثابه انجیل است برای پیوریتن‌ها.^۷

چنین دیدگاهی نسبت به قدیس توماس در میان تمامی متکلمان مدرسی رواج داشت تا اینکه که در حدود هشتاد سال پیش، برخی محققین که بعضی از آنان عالم کلامی بودند، به جای بررسی متون به بررسی تاریخ اندیشه در قرون وسطی پرداختند. با کار این افراد و بویژه با کار مارتین گرابمان^۸ که از بزرگترین این محققان به شمار می‌رود، رویکردی جدید شکل گرفت و برای اولین بار کوششی نقادانه صورت پذیرفت تا هم اصالت آثار آکوئیناس به تفصیل احراز شود و هم تاریخ آثار مشخص شود؛ و پس از آن که تاریخ این آثار معلوم شد، سیر تکامل اندیشه و حتی بازنگری‌ها و یا تغییراتی که در طی زمان در آثار آکوئیناس صورت پذیرفته، معین گردد. از دیدگاه گرابمان و محققانی نظیر او، هیچ نظام ایستایی در آثار آکوئیناس وجود ندارد. برای نمونه ممکن است که از لحاظ معماری به بررسی کلی یک کلیسای جامع - مثلاً کلیسای جامع سالیسبری^۹ - به همان شکلی که هست بپردازیم و اجزای تشکیل دهنده آن اعم از شبستان، محراب‌ها، برج، مناره، ستون‌های حائل، گچبری‌ها، و یا هر چیز دیگر را برشماریم. اما می‌توان رویکردی کاملاً متفاوت هم داشت و فی‌المثل پرسید که این کلیسا در چه زمانی و به دست چه کسی ساخته شده است؟ آیا بخش‌هایی به آن افزوده شده است یا خیر؟ و یا این که چه مقدار از آن نوسازی شده است و سؤالاتی دیگر از این دست. به همین ترتیب، گرابمان و مورخان به ما می‌گویند که چگونه تفکر موجود در کتاب شرح جمل^{۱۰} به تدوین جامع در ردّ گمراهان^{۱۱} و نیز چگونه یک مسئله مورد بحث^{۱۲} و یا مناظره کلامی^{۱۳} در نگارش رسالات آکوئیناس تأثیر گذاشت. از دیدگاه این محققین نظام فکری آکوئیناس نظامی یک بُعدی نیست، بلکه وی دارای اندیشه‌ای است که همواره درگیر مسائل بوده، شکل گرفته، و طی سالیان متمادی دستخوش تغییرات شده است. به هنگام خواندن بخش‌هایی از آثار گرابمان و پیروان او گاه (گر چه به اشتباه) احساس می‌کنیم که استفاده از آثار قدیس توماس به عنوان خزانه‌ای بی‌پایان از تعالیم و براهین امری کاملاً محال است؛ یا این که قدیس توماس، آرای خود را بی‌وقفه جرح و تعدیل می‌کرده است؛ یا این که هیچ کس نمی‌تواند، به گونه‌ای موجه، فرض بگیرد که افکار ثانویه آکوئیناس به آیین او نزدیک‌تر است تا افکار اولیه‌اش؛ و یا آن که نمی‌توان فرض گرفت که اگر آکوئیناس هفتاد سال می‌زیست، دیگر در آثار خود تجدید نظر نمی‌کرد. بیان آرای آکوئیناس بدون این که بدانیم بعدها تعدیل شده است یا خیر، کاری است عجولانه؛ و نیز عجولانه است که نظر دهیم آرای متأخر او بهترین و قطعی‌ترین است.

در طی یک قرن گذشته محققان روند نسبتاً مشابهی نیز در مورد افلاطون بکار گرفته‌اند و مشخص شده که افلاطون نظر خود را بارها جرح و تعدیل کرده است؛ و دیگر آن که مکالمات آخر او از بسیاری جهات، به آن چه افلاطونی‌می‌شناسیم، شباهت کمتری دارد و حتی برخی از عناصر موجود در اندیشه خویش را که دوره‌های بعدی، با ارزشمندترین قلمداد کرده‌اند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. نمی‌گویم که می‌شود بر این مقایسه تصریح کرد و یا آن که نمی‌توان عملاً به «نظامی» منسجم از آرای قدیس توماس دست یافت، بلکه صرفاً قصد دارم تا نشان بدهم که رویکرد منتقدان ادبی به آثار وی متمایز از رویکرد متکلمان است.

رویکرد سومی هم وجود دارد که قصد دارم در این مقال کمی به آن بپردازم. هم گاریگو - لاگرانژ و هم گرابمان عقیده دارند که می‌شود مستقل از منابع دیگر به آثار قدیس توماس پرداخت، بدین ترتیب که لاگرانژ آثار او را گنجینه آرا و افکار می‌بیند و گرابمان آثار وی را به مثابه موجودی زنده، رو به رشد و متحول. اما می‌شود به آثار توماس به مانند صرفاً جزئی از یک کل و یا حلقه‌ای از یک زنجیر نگریست؛ می‌توان به اهمیت این آثار در جریان تاریخ در قبل و در بعد از نگارش آنها توجه کرد؛ و می‌توان پرسید که این آثار تا چه حد وامدار پیشینیان خود بوده و (بالفرض) تا چه حد بدیع و خلاقانه بوده‌اند؟ برای انجام چنین کاری می‌باید از پرداختن به آینده و جایگاه فلسفه آکوئیناس در کلیسای امروزی صرف نظر کنیم.

آکوئیناس در حدود سال ۱۲۲۶ میلادی متولد شد و لذا در سال‌های ۱۲۴۶ تا ۱۲۵۰ میلادی در سنینی به سر می‌برد که آدمی پذیرای بلوغ فکری است. برای ما سخت است که قبول کنیم در آن ایام، آن هم پس از دو قرن که از شکل‌گیری فلسفه مدرسی می‌گذشته است، هنوز هیچ نظام یا نظام‌های فلسفی‌ای در مدارس تدریس نمی‌شده است. الهیات عبارت بود (و همواره در تئوری چنین است) از مطالعه متون مقدس که رسالات موجز، ارزشمند و کلامی پیتر لومبارد^{۱۴} (که در آن زمان صد سال از نگارش آنها می‌گذشت) به این مطالعه قوت می‌بخشید. دروس پایه برای چنین مطالعه‌ای شامل طی دوره‌ای در علوم مقدماتی^{۱۵} بود که شامل بحثها و تمریناتی در منطق ارسطویی می‌شد. این دوره را کسانی می‌گذرانند که به سرعت دوره دستور زبان و ادبیات لاتین را پشت

متکلمان پیرو
توماس آکوئیناس،
(و یا حداقل متکلمان
تومیسست مکتب قدیم)
به آثار وی
- اگر نگویم در حکم
یک کتاب مقدس -
همچون یک مرجع و
حجت می‌نگرند.



سر گذارده بودند. تا سال ۱۲۰۰ میلادی و حتی پس از آن، اساتید علوم مقدماتی به هیچ کتاب درسی به استثنای آثار مختلف ارسطو که در باب منطق نگارش یافته بود و برخی تفاسیر قدیم و جدید در باب آن، دسترسی نداشتند. اساتید به مسائل بزرگ فلسفی نظیر وجود و ذات خداوند، جاودانگی نفس، اختیار، و امثال آن همت نمی‌گماشتند و در واقع از پرداختن به این مقولات صراحتاً منع شده بودند. بحث دربارهٔ چنین مقولاتی - چنانچه امکان داشت - صرفاً در حیطهٔ صلاحیت متکلمین بود. باید به خاطر داشت که تا حدود سال ۱۲۱۵ میلادی هیچ یک از آثار بحق فلسفی ارسطو در غرب رواج نداشت و از افلاطون هم دو اثر تیمائیوس^۶ و منو^۷ رایج بود که اولی مکالمه‌ای بود دشوار و مفصل که اصولاً به پیدایش و تکامل گیتی می‌پرداخت و دومی کتابی بود که بی هیچ پیش زمینه‌ای این عقیدهٔ افلاطون را مطرح می‌کرد که تمامی روند آموختن همانا یادآوری تجربیاتی است که انسان از حیات پیشین خود به یاد می‌آورد.

اما از حدود سال ۱۲۰۰ میلادی به بعد، تمامی آثار ارسطو در باب علم‌النفس، مابعدالطبیعه، حکمت عملی و سیاست - گاه اندک اندک و گاه موج موج - وارد مدارس در غرب شدند. ما به شرایط رواج این آثار و یا به صبغهٔ خاصی که به برخی از افکار ارسطو بواسطهٔ التقاطشان با عقاید نوافلاطونی یا عربی داده شد، نخواهیم پرداخت. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که یک نظام بزرگ فلسفی و به عبارتی، کاملترین و منطقی‌ترین نظام فلسفی که تا آن زمان در جهان بوجود آمده بود، برای مطالعه و بهره‌برداری در دسترس قرار گرفت. البته این آثار بالفور در دسترس قرار نگرفت. چرا که اولاً آثار ارسطو یکی یکی به غرب وارد شدند و غالباً هم بسیار بد ترجمه می‌شدند. ثانیاً این آثار خالص نبودند و به عناصر نوافلاطونی آلوده بودند. ثالثاً این که آثار هیچ فیلسوف بزرگی را نمی‌توان با یک بار خواندن فهمید، و ارسطو هم از این قاعده مستثنی نیست. برای مثال،

فهم رسالهٔ دربارهٔ نفس^۸ و بیش از آن، فهم رسالهٔ مابعدالطبیعه^۹ بسیار دشوار است علی‌الخصوص که بد هم ترجمه شده باشد. رابعاً بخش زیادی از آثار ارسطو - خصوصاً آن که به آثار مجعول آغشته شده باشد و تفاسیر عربی هم به آن افزوده - برای گوش‌های پرهیزگار موهن می‌نمود. به خاطر تمامی این دلایل دوره‌ای از بهت و سردرگمی آغاز گردید. اساتید علوم مقدماتی از تدریس فلسفهٔ طبیعی ارسطو منع شدند و از ورود به بسیاری از مباحث الهیات طبیعی و اخلاق، محروم. اما آنها به اندازهٔ کافی به منابع دسترسی داشتند تا مادام‌العمر ذهن خویش را مشغول نگاه دارند. دیگر دوران آن ضرب‌المثل قدیمی که می‌گفت «مدرسهٔ علوم مقدماتی مقصد نیست، بلکه محل گذر است» به سر آمده بود. از سویی دیگر، با آن که متکلمان به هنگام نیاز به براهین و اصول فلسفی به مجموعه‌ای بزرگ و رو به رشد دسترسی داشتند، اما در این زمینه آموزشی ندیده بودند و کسی را هم نداشتند که آرای ارسطو را برایشان تفسیر کند. علاوه بر این، آنها به طور ناخودآگاه تفکرات بسیاری را جذب کرده بودند که با آرای ارسطو مغایرت داشت. هشتصد سال بود که آگوستین^{۱۰} بر الهیات غرب سایه افکنده بود، ولی خودش کسی بود که در سراسر عمر در موضوعات مربوط به فلسفه و غیره در وادی حیرت میان فلسفه و کلام به سر برد، و یک فیلسوف نوافلاطونی بود که به تفکراتش صبغه‌ای مسیحی می‌بخشید. تعالیم ارسطو همواره از تعالیم افلاطون متمایز بوده است؛ ولی اندیشهٔ نوافلاطونی فاصلهٔ بیشتری با اندیشهٔ ارسطویی دارد و هنگامی که این اندیشه صبغهٔ مسیحی گرفته باشد، فاصلهٔ آن بسیار بیشتر است. برای ارسطو که قائل به عقل سلیم و این جهان است، معرفت و شناخت از طریق عمل ذهن بر تجربه حاصل می‌شود؛ جهان قابل رؤیت تنها عرصهٔ فعالیت است؛ جاودانگی نفس امری فردی نیست؛ و خدا تنها در حکم پیش فرضی منطقی مورد نیاز است که همچون رکنی غایبی همهٔ اجزاء عالم را در جایشان نگاه می‌دارد. از دیدگاه آگوستین، فقط خدا و نفس جالب توجه‌اند؛ معرفت و شناخت اشراقی ذهن در تماس با مثل الهی اشیاء است؛ و تمامی زندگانی یک مسیحی همانا جذب بیشتر در وجود خدا است. بنابراین، متکلمان قدیمی طبیعتاً با افکار سرد و صریح و ضدعرفانی ارسطو خصومت داشتند به ویژه آن که عرب‌ها هم صبغه‌ای صراحتاً جبرگرایانه و یا حتی دال بر وحدت وجود به افکار ارسطو داده بودند. این که ترس آنان بی‌دلیل نبود را می‌توان از ظهور جنبشی در میان برخی اساتید علوم مقدماتی در پاریس، کمی پس از سال ۱۲۵۰ میلادی، دریافت. این جنبش به ابن‌رشدگرایی لاتینی^{۱۱} معروف بود و اکنون از ما می‌خواهند که آنان را ارسطوئیان رادیکال^{۱۲} بنامیم. رهبر این جنبش سیزدهٔ برابانی^{۱۳} و هدفش استخراج یک نظام فلسفی کامل از آثار ارسطو بود که کاملاً مستقل باشد، یعنی هم نیاز به کمک نداشته باشد و هم هشدارهای کلام مسیحی را نپذیرد. برای مثال، اگر ارسطو بگوید که جهان ابدی است و عالم مسیحی فی‌المثل

افلاطون نظر خود را
بارها جرح و تعدیل
کرده است؛ و
مکالمات آخر او
از بسیاری جهات،
به آن چه افلاطونی
می‌شناسیم، شباهت
کمتری دارد و
حتی برخی از عناصر
موجود در اندیشهٔ خویش
را که دوره‌های بعدی،
با ارزشمندترین قلمداد
کرده‌اند، مورد انتقاد
قرار می‌دهد.

دورسالة جامع آکوئیناس

برای عالمان علم کلام

به واقع همچون

فروشگاه هایپر استاری

می ماند که چنانچه

به قدر کافی در آن

بجویند، تقریباً

هر چیزی در آن

خواهند یافت.

آثار آکوئیناس برای

چنین متکلمانی - و

برای مقاصد آنان -

بحق به مثابه

یک کل واحد و

مستقل از زمینه

تاریخی است.

تعالیم ارسطو همواره

از تعالیم افلاطون

تمایز بوده است؛

ولی اندیشه نوافلاطونی

فاصله بیشتری با

اندیشه ارسطویی دارد و

هنگامی که این اندیشه

صبغه مسیحی گرفته باشد،

فاصله آن بسیار

بیشتر است.

بگوید که جهان را خداوند آفریده، فیلسوف هیچ تلاشی نمی کند تا این دو نظریه متضاد را با هم وفق دهد یا درباره آنها داوری کند، بلکه صرفاً خواهد گفت که یکی از آنان فیلسوف است و دیگری معتقد به مسیحیت.

اما یکی از همین اساتید علوم مقدماتی پاریس به نام آلبرتوس کبیر^{۲۴} که علامه و متکلم فرقه دومینیکن^{۲۵} بود، تصمیم گرفت تا ظاهراً به طور مستقل کار سترگی به انجام رساند و با تفسیری فلسفی-کلامی تمامی آثار ارسطو را قابل استفاده نماید. آلبرتوس فردی خودآموخته در فلسفه بود و به همین دلیل است که از بسیاری اشتباهات و تعصبات زمان خویش بری بود و ارسطو را بیش از همه می ستود. اما او اساساً فیلسوف نبود و هنگامی که در مقام یک متکلم می نوشت، در کنار ارسطو به عالمان دیگر هم اشاره می کرد. لذا در بحث خود راجع به نفس آدمی بیشتر به آگوستین ارجاع می داد تا به ارسطو. معهداً آرزو داشت که حق ارسطو نیز ادا شود و آرای او بدون تعصب مورد بحث قرار بگیرد؛ و نیز با صراحت علیه تمام کسانی، حتی پیروان فرقه خویش، سخن می گفت اگر با چیزی مخالفت می کردند که دانشی به آن نداشتند.

بحث با آلبرتوس بود که در میان شاگردانش در پاریس و کُلن^{۲۶}، توماس آکوئیناس جوانی حضور داشت که از نوجوانی و در شهر ناپل با آثار ارسطو بزرگ شده بود. آکوئیناس بهره چندانی از وسعت علم و علایق آلبرتوس کبیر، که او را به سرچشمه حداقل سه مکتب فکری مبدل ساخته بود، نداشت، و نیز به اشیا مادی منفرد نظیر پرندگان، گیاهان، ستارگان، و غیره که مورد توجه آلبرتوس بودند، علاقه ای نشان نمی داد. اما آکوئیناس در حیطة عقل محض و روشنی ذهن بسیار برتر از آلبرتوس بود.

هم در مقام فیلسوف محض و هم در مقام متکلم محض کسی از آکوئیناس پیشی نگرفت. وی احساس می کرد نظامی مورد نیاز است که بتواند اصول و دستوراتی کلی برای حرکت از پایین به بالا، یا به عبارت دیگر، از مرتبه منطقی به مرتبه کلام عرفانی را تبیین کند و چنین نیازی را هیچ متکلمی تا آن زمان احساس نکرده بود و نسل بعدی هم آن را احساس نکرد. ارسطو برای آکوئیناس، چنانکه برای ابن رشد، همان چیزی بود که هنوز هم در نظر بسیاری از ماست: یعنی انسانی خردمند بی هیچ سخن ناصواب. به خلاف افلاطون و نوافلاطونیان، ارسطو وجود یا موجوداتی را که نتوان اثبات یا رد کرد پیش فرض نمی گیرد، و به خلاف اسکوتوس^{۲۷} و بیش از وی، به خلاف او کهام^{۲۸}، ارسطو نمی گوید که هر چیزی بسیار سخت تر و یا بسیار پیچیده تر از آنی است که به نظر می رسد. ارسطو- به شرط آن که با روشش آشنا شوید- متفکری است که برداشتی خیره کننده از بدیهیات به ما می نمایاند. وی عالم وجود را مجموعه ای منظم می انگاشت و واقعیت مرئی و مادی و فیزیکی را چیزی بر می شمرد که دون تر از خرد است و روح آن را هدایت می کند.

آکوئیناس تمامی این موضوع را ملکه ذهن خویش کرد، اما اگر بگوییم ارسطو را مبنای کار خویش قرار داد و یا او را «غسل تعمید» داد، اهمیت بسزای کار آکوئیناس را درک نکرده ایم، بلکه شاید بتوان گفت که او نظام فلسفی ارسطو را کاملاً وارونه کرد. ارسطو در وهله نخست به انسان و جهان او علاقه داشت و نه به نفس انسان و یا به خدایی که آن را تا حد یک پیش فرض و صرفاً تا حد یک فرضیه که محرک اول^{۲۹} می خواندش، تنزل داده بود؛ اما برای آکوئیناس جهان پرتویی از وجود خداوند و متکی به آن، وجودی بی نهایت و محض که در برابر او همه وجودهای دیگر سایه محسوب می شوند. تفاوت عمده میان آکوئیناس و اسکوتوس در همین نکته است: از دیدگاه آکوئیناس وجود دارای سلسله مراتبی است که از هیولی تا بی نهایت امتداد می یابد و در این سلسله مراتب فقط خداوند واجب الوجود است، اما برای اسکوتوس وجود صرفاً ضد عدم و هستی شرط لازم برای آن است. تمامی ماجرا به این ختم نمی شود. ارسطو اجزای جهان خویش را تا حدی به مانند یک ماشین و تا حدی در حکم چارچوب یک برهان منطقی به هم مرتبط می کند، اما آکوئیناس از دکترین پرمعنی و خاص تمثیل^{۳۰} خود به نحوی بهره می گیرد که طبق آن، وجود و تمامی صفات آن در تمامی آنچه موجود است به اشکال گوناگون دیده می شود ولی در انحای مختلف، و نیز طبق آن، حتی خداوند را هم می توان با الفاظی کاملاً منفی، و به اصطلاح به روش نفی^{۳۱} در حکم منع تمام وجود توصیف کرد که کمالات او به طور تمثیلی میان مخلوقاتش توزیع شده است؛ و لذا آکوئیناس حتی در خداوند- که صانع طبیعت است- مرکز و مسیر و غایت نظام فلسفی خویش را می یابد؛ و بالاتر از همه، حوزه وجود ماوراءالطبیعه قرار دارد که در آن و از طریق آن خداوند شکل خاصی از وجود خویش را به گروهی از مخلوقات ناطق که برگزیده او باشند، انتقال می دهد. از طریق تلفیق الهیات نظری و فلسفه عقلانی در یک نظام واحد است که آکوئیناس اولین نظام فلسفی اصیل در دوران مسیحیت را به وجود می آورد- نظام واحدی که مفاهیم و دستورات کلی به آن نظم می بخشد، آن را توضیح می دهد، و در تمامی اجزای آن پراکنده است. به علاوه، وی خدا را وجودی هم متعالی و هم قائم بالذات، هم صانع طبیعت و هم صاحب فیض، و نیز پدر و داور تمامی مخلوقات ناطق معرفی

کرد و توانست جایی برای ایده‌آلیسم، آن جهانی بودن، دلمشغولی به نفس و سرنوشت نفس، و مفهوم جهانی را بیابد که مراتب بالاتری را منعکس می‌کند و بر پایهٔ مُثُل الهی‌ای استوار گشته که رکن فلسفهٔ افلاطون است. از این طریق، که تنها طریق ممکن بود، آکوئیناس کوشید تا میان آکادمی^{۳۲} و لسیوم^{۳۳} و به عبارتی میان فلسفهٔ افلاطونی و فلسفهٔ مشایی اتحادی برقرار کند که از حدود دو قرن پیش از او، عالمان مسیحی در جستجوی آن بودند. دیگران تلاش می‌کردند تا این کار را با تلفیق و یا صرفاً کنار هم گذاشتن عناصری خاص از این دو فلسفه به انجام رسانند، اما آکوئیناس با تسلط بر هر دو فلسفه و از جایگاهی بالاتر، هر دوی این نظام‌های فلسفی را به یک مجموعهٔ کلی تبدیل کرد.

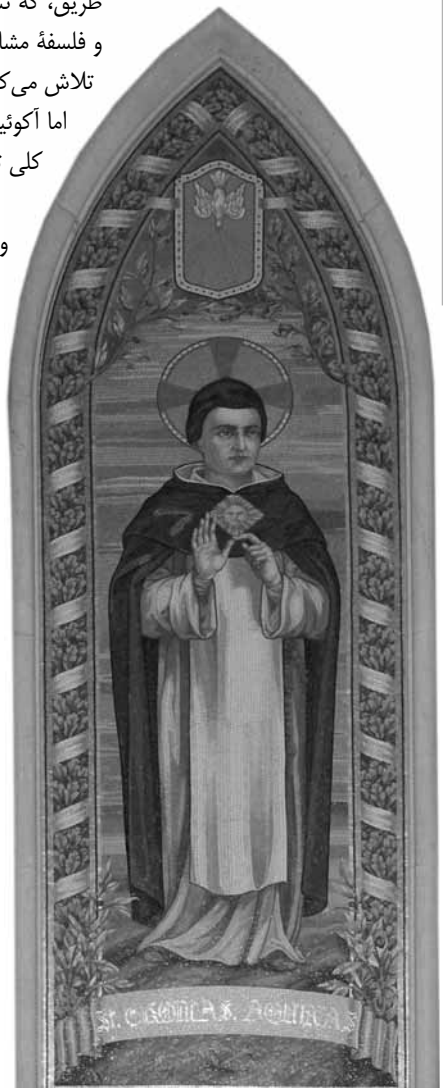
وجود این نظام فراگیر، که تعدادی اصول کلی از قبیل وحدت صور جوهری^{۳۴} و تمایز میان ماهیت و وجود، اساس آن را تشکیل می‌داد، حسی از بدیع و اصیل بودن فلسفهٔ او به معاصرانش القاء کرد؛ و بویژه، نظم دقیق این نظام بود که به آنان دلیل و یا حداقل بهانه‌ای داد تا بگویند که آکوئیناس «جبرگرایی» عربی را جایگزین «اختیارگرایی» الهی کرده است. و این نکته ما را به این سوی دیگر ماجرا و به واکنشی که در پی فوت زود هنگام قدیس توماس صورت گرفت، می‌کشاند. نویسندگان همه‌پسند همواره فرض گرفته‌اند، و این نکته را هم به دیگران قبولانده‌اند، که آیین آکوئیناس به یکباره حاکم شد و از آن پس به عنوان نظام رسمی کلیسای قرون وسطی پابرجا ماند؛ اما واقعیت چیزی کاملاً متفاوت است. درست است که تومیسیم بسیار زود به دکتترین رسمی فرقهٔ دومینیک میدل شد، اما این کار به وحدت مخالفان در حملهٔ شان به آکوئیناس انجامید. به علاوه، گروهی از متفکران نقاد و توانا که برخی از آنان از فرقهٔ دومینیک بودند بعضی نکات را مورد حمله قرار داده و یا بسط دادند و انواع فرضیات جدید را مطرح کردند به نحوی که کار قدیس توماس به تدریج دچار فرسایش شد تا آن که کاملاً تخطئه شود.

به نظر می‌رسد که سه واقعه بیشترین کمک را به مخالفان تومیسیم کرده باشد:

اول: آن که آیین تومیسیم به تعالیم ارسطوگرایی رادیکال در بین مدرسان پارسی شباهت داشت که در سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ میلادی تقبیح شده بود. با آن که شخص قدیس توماس به حمله علیه سیژه پیوست، خودش سه سال پس از مرگش مشمول حکم تکفیر جهانی و معروفی شد که اسقف تمپیر^{۳۵} در خصوص تعالیم مخرب و شبهه‌ناک صادر کرد. این حمله عمدتاً بر ضد به اصطلاح جبرگرایی او و نیز بر ضد اقتباس مفهوم کاملاً ارسطویی نفس بود. بدین معنی که نفس صورت جوهری بدن است، و فردیت خود را از ماده می‌گیرد. با آن که این تکفیر جهانی چهل سال پس از صدور آن ملغی گردید، ضربهٔ بسیار سنگینی به فلسفهٔ محض و مابعدالطبیعهٔ ارسطویی وارد آمد به نحوی که هیچ‌گاه احیای کاملی حاصل نشد.

واقعهٔ دوم: جذبۀ قوی و پایدار نوعی فلسفهٔ شهودی شناخت بود، چه در قالب روند شهودی طبیعی محض، و چه در قالب نسخه‌ای از اشراق الهی سنتی عقل. این نوع فلسفه از روزهای افلاطون تا کنون برای اذهان دینی که از تجربه‌گرایی ارسطویی و مبدأ حسی شناخت آزرده‌اند، جذابیت فراوانی داشته

است؛ و البته، تجربه‌گرایی ارسطویی و مبدأ حسی شناخت برای لادریون و متشرعین هم ناخوشایند بوده است. و واقعهٔ سوم و شاید مهمترین عامل، همانا تغییر و تغییر همیشگی ذهن بشری است. در طول تاریخ مکتوب، هر نسلی تمایل داشته که علیه نسل قبلی خود واکنش نشان دهد: ارسطو علیه افلاطون؛ هگل علیه کانت. در علوم طبیعی و مکانیک این کار از طریق کشفیات جدیدتر و روش‌های بهتر صورت می‌گیرد؛ واکنش در هنر و اندیشهٔ نظری، گاه شکل شورشی خودآگاه به خود می‌گیرد. بی‌شک متفکران قرن چهاردهم به میراث قرن سیزدهم تازیدند بی‌آنکه به بهای سنگین آن آگاه باشند. ویلیام اوکهام پیشگامان بسیاری داشت و هنگامی که پا به عرصه گذاشت، دریافت که همهٔ جهانیان آمادهٔ پذیرش منطق انتقالی و نقد نابودگر او هستند. حتی پیش از آن که اوکهام تا بدین حد مطرح شود، عالمان سرشناس فرقهٔ دومینیک نظیر دوراند دو اس پورسن^{۳۶} تعالیم توماس مقدس را نادیده گرفته و یا حتی نقض می‌کردند، و این در حالی بود که دانس اسکوتوس داتما تعالیم آکوئیناس را به چالش می‌گرفت و به صراحت اعلام می‌کرد که تمایز مهمی که توماس گرایان میان ماهیت و وجود قایلند اصلاً صحیح نیست و نظریهٔ ضد ارسطویی شناخت عقلی^{۳۷} افراد را مطرح می‌کرد. جالب است که نه ویلیام اوکهام، نه برادواردین^{۳۸}، نه فیتس‌الف^{۳۹} و نه ویکلیف^{۴۰} هیچ یک آکوئیناس را در حکم مرجعیتی که بهتر است به او حمله نکرد و او را برای خود نگاه داشت، تلقی نکردند. آنان جملات آکوئیناس را همان گونه نقل می‌کنند که جملات دیگر متکلمان برجستهٔ مکاتب دیگر را؛



هم در مقام
فیلسوف محض و
هم در مقام متکلم محض
کسی از آکوئیناس
پیشی نگرفت

و هر وقت بخواهند او را می‌پذیرند یا رد می‌کنند.

برخی از خوانندگان ممکن است تعجب کنند که چرا از دانتته نام نبردیم. آیا نمی‌توان حداقل او را مصداق پذیرش جهانی تومیسیم در ایتالیا در نسل بعدی پس از مرگ وی پنداشت؟ دانتته مطمئناً آکوئیناس را خوب می‌شناخت و اکنون پذیرفته شده است که وی فلسفه و علم کلام خویش را از پیروان فرقهٔ دومینیک در فلورانس آموخته بود. اما این موضوع در دوران جوانی دانتته رخ داد و چند سال پس از مرگ آکوئیناس. ولی وقتی فردوس^{۴۶} [یکی از سه کتاب منظومه کمدی الهی] را می‌نگارد، و دانش خویش از الهیات نظری را به تمام و کمال در آن آشکار می‌کند، دیگر نمی‌توان او را پیرو محض مکتب تومیسیم محسوب کرد، بلکه رابطهٔ او با قدیس توماس همان رابطه‌ای است که قدیس توماس با ارسطو داشت. به عبارت دیگر، دانتته، آکوئیناس را مبنای کار خود قرار می‌دهد، اما در این که از او جدا شود و منابع دیگری را هم مورد استفاده قرار دهد، درنگ نمی‌کند. نباید از یاد برد که در کتاب فردوس این بوناوتنورای^{۴۷} مقدس است که مدح و ثنای قدیس توماس را می‌گوید و قدیس توماس هم مدح او را؛ ولی (جالب است که در میان این همه شخصیت) قدیس توماس باید روح شعله‌وش سیزه را، که در کنار او و بوناوتنورا ایستاده، بشناسد و ستایش کند، سیزه‌ای که «حقایق نفرت‌انگیز خویش را در قالب براهین بی‌نقص بیان می‌کند». به عبارت دیگر دانتته همان نگاهی را به قدیس توماس دارد که شاید اتین ژیلسون^{۴۸} به او داشته باشد و نه فی‌المثل، نگاهی که پی‌یر گاریگو-لاگرانژ به او دارد. اما اگر حقیقت به نحوی باشد که من گمان می‌کنم، در مدارس پنجاه سال پس از مرگ قدیس توماس، وی از مردان بزرگ سابق به شمار می‌آمد تا مرشد و پیامبر زمان خویش. همچنین می‌باید متذکر شد که وی تأثیری ماندگار و بسیار مهم در خارج از حوزه‌های کاملاً آکادمیک نیز داشت و این تأثیر نه تنها در آثار دانتته و از طریق او، بلکه در میان اساتید و عرفای راین‌لند^{۴۹} هم به چشم می‌خورد. تأثیر وی و تأثیر آلبرتوس کبیر در کُن ماندگاری بیشتری داشت. زیرا کمتر به چالش گرفته شد. دنیفل^{۵۰} در گذر پر فراز و نشیب زندگی فکری و موفق زمان خویش، بر این افسانه که مایستر اکهارت^{۵۱} پدر بزرگ الهیات آلمانی است که در لوتر به بار نشست، خط بطلان کشید. این که اکهارت عقاید نوافلاطونی آغشته به تومیسیم داشت یا خیر، و یا این که وی تومیسیتی علاقه‌مند به فلسفهٔ نوافلاطونی بود یا خیر، هنوز محل بحث و مجادله است؛ اما بلا شک می‌توان گفت، هرگاه که اکهارت به جنبه‌های تخصصی الهیات می‌پرداخت، از الفاظ و تعبیر آکوئیناس استفاده می‌کرد. و شاید همین راست‌اندیشی^{۵۲} بیش از حد او باشد که موجب شد تا پیروان او- و بیش از همه جان تولر^{۵۳}- عمیقاً راست‌اندیش (و توماس‌گرا) باشند. نتیجه آن شد که مدرسه بزرگ و عرفانی راینلند که به زبان آکوئیناس می‌نوشت و فکر می‌کرد، و الهیات عرفانی کاملاً تومیسیتی را پایه نهاد. این گونه الهیات به هر جایی که عرفان آلمانی پا گذاشت، سرایت کرد. مثلاً این مسئله را می‌توان بوضوح در اثر انگلیسی به نام ابر جهالت^{۵۴} و در نوشته‌های والتر هیلتون^{۵۵} که دنباله‌روی آن کتاب است و نیز با وضوح بیشتری در آثار کارملی‌های^{۵۶} اسپانیایی و بیش از همه در آثار قدیس یوحنا صلیبی^{۵۷} دید. گرچه در زمان قدیس یوحنا، آیین آکوئیناس داشت در اسپانیا احیا می‌شد، اما شاید نه از آرای سالامانکا^{۵۸}، بلکه بیشتر از آرای تولر بود که قدیس یوحنا به طور مستقیم و یا غیر مستقیم چارچوب تومیسیتی الهیات عرفانی خویش را استخراج کرد که به هیچ وجه بخشی کم اهمیت از میراث تومیسیتی برای دوران مدرن ما محسوب نمی‌شود.

مایلم که پیش از اتمام این مقاله مجدداً نگاهی کوتاه به دو نکته داشته باشم که تا کنون اجمالاً و یا حداقل تلویحاً به آن‌ها اشاره کرده‌ام:

اول: آن که از بُعد تاریخی، دست آورد قدیس توماس هم تاریخ‌ساز و هم والا بوده است. در تاریخ تفکر قرون وسطی، او کاری را به انجام رساند که هیچ کس دیگری تا آن زمان انجام نداده بود، و به اوجی رسید که هیچ فرد دیگری به ورای آن صعود نکرد.

نکتهٔ دیگر این است که دست آوردهای او را نسل بعد به سرعت به فراموشی سپرد و تفکر او تأثیری بر جریان‌های بعدی در مدارس دینی نداشت.

اجازه بدهید تا در ابتدا به نکتهٔ دوم بپردازیم. گرچه عجیب به نظر می‌رسد، اما این موضوع بویژه برای یک تاریخدان بیشتر قابل درک است تا یک متکلم. دلیل اول را که ملموس‌تر است و شاید به همین دلیل کم اهمیت‌تر جلوه می‌کند، می‌توان در وقایع عصر خود آکوئیناس جست. برای ما که پس از گذشت هفت قرن به دوران گذشته می‌نگریم، ارسطوگرایی موشکافانه و تمام عیار قدیس توماس شاید بزرگترین عاملی باشد که موجب منزلت او در مقام یک متفکر شده است. این موضوع او را فراتر از جرگه و جریان‌های هم عصر خود نگاه داشته و ما را قادر می‌سازد تا او را مشخصاً در مقام متفکر و واضع نظامی بدانیم که مورد توجه واقع شد. اما در زمان خود او، همین نظام فلسفی برای نام و آوازهٔ او زینبار بود. تاریخدانان مکتب تومیسیم بلادرنگ متذکر می‌شوند که شاگردان خصوصی

ارسطو- به شرط آن که

با روشش آشنا شوید-

متفکری است که

برداشتی خیره کننده

از بدیهیات به ما می‌نمایاند.

وی عالم وجود را

مجموعه‌ای منظم

می‌انگاشت و واقعیت

مرئی و مادی و فیزیکی

را چیزی بر می‌شمرد

که دوز تراز

خرد است و روح آن را

هدایت می‌کند.

تفاوت عمده میان

آکوئیناس و اسکوتوس

در این نکته است که:

از دیدگاه آکوئیناس

وجود دارای سلسله

مراتبی است که از

هیولی تا بی‌نهایت امتداد

می‌یابد و در این سلسله

مراتب فقط خداوند

واجب‌الوجود است،

اما برای اسکوتوس

وجود صرفاً ضد عدم و

هستی شرط لازم

برای آن است.

قدیس توماس فتوای تکفیر سال ۱۲۷۷ را که در نوع خود اشتباهی نابخردانه بود و پنجاه سال بعد رسماً ملغی گردید، هیچ گاه نپذیرفتند. این موضوع کاملاً صحت دارد، اما این هم صحیح است که تقبیح علنی خردگرایی در سال ۱۲۷۷ ضربه‌ای سخت بر پیکر متافیزیک، الهیات طبیعی و ارسطوگرایی وارد آورد که هیچ گاه التیام نیافت. همان به اصطلاح انحرافات که اتین تمپیر و دیگر متکلمین محافظه‌کار با عجله و دستپاچی مورد انتقاد شدید قرار دادند، بی شک تهدیدی برای دین و اخلاقیات بود و به طور مستقیم یا غیر مستقیم - اگر نگوییم پیامد - حاصل دل بستگی محض به فلسفه، و یا به عبارتی، به ارسطو بود. سخن محافظه کاران صحیح از کار در آمده بود. آنان می‌گفتند فلسفه به چنین جایی ختم می‌شود؛ و به نظر می‌رسد که سی سال بعد، مارسیلیوس پادوانی^{۵۴} آثار ارسطو را طوری مورد استفاده قرار داد که نظر این متکلمان را توجیه می‌کرد.

دلیل دیگر عام‌تر است و عمیق‌تر. روح بشری و یا شاید اراده انسانی و یا ناپایداری او موجب شده تا انسان عاشق تغییر و نوآوری بویژه در امور فکری باشد. هیچ گاه در تاریخ جهان سلسله‌ای از فیلسوفان آیین یکسانی را تعلیم نداده‌اند. اگر فلسفه‌ای دوام آورده است علت این است که یا در اخلاقیات ریشه دوانده و یا در یک نظام سیاسی و یا در سنن دینی. بشر ناپایدار است و مشتاق بدیعیات و کشف و نقد در همه زمینه‌ها، علی‌الخصوص در حوزه‌ای که شاید بیشترین افتخارات را برای او به همراه داشته که همان حوزه خرد محض است، یعنی در حوزه‌ای که انسان به وجود از حیث وجود و صانع آن می‌اندیشد؛ و در آن هنگام که انسان جز خرد محض هدف دیگری ندارد، دستخوش نفسانیات و شهوات خویش نیز می‌باشد؛ و نمی‌تواند حقیقت را ببیند و جرأت ندارد آنچه را که می‌بیند بپذیرد. او در این هوای رقیق شده از هوش می‌رود و از خود می‌پرسد: حقیقت چیست؟ و منکر می‌شود که می‌تواند آن را دریابد. قرن چهاردهم همچون شک‌گرایان باستان و بسیاری از مکاتب فکری مدرن از متافیزیک یا به سوی منطق گریخت و یا به سوی ایمان‌گرایی.^{۵۵} قرن چهاردهم مصادف است با آشوب‌زدگی در دربار پاپ بانیفیس هشتم^{۵۶} و شروع روزهای ناخوشایند تبعید در آوینیون^{۵۷}، و سرآغاز دوره‌ای آکنده از تردید و رخوت. پراکندگی فلاسفه مابعدالطبیعه، تردید در خصوص استدلال انتزاعی، رد هر نوع شناخت غیرشهودی و نیز رد هرگونه شناخت فراتر از اشیای منفرد به وقوع پیوست - آن هم با سرعتی تکان دهنده. در طی مدتی طولانی از آکوئیناس به آیین او کهام می‌رسیم و بعد به نام‌گرایی.^{۵۸}

اما به رغم همه این‌ها، قدیس توماس بنای یادبودی از خود بر جای گذاشت که بادوام تر از برنز است. شمیمدانی بزرگ، فیزیكدانی بزرگ، و یا حتی ریاضی‌دانی بزرگ ممکن است مغلوب و یا حتی جذب افراد کوچکتری شود که پس از او می‌آیند. اما شاعری فرزانه، هنرمندی برجسته، یا آهنگ سازی فوق‌العاده، گاه به قله‌ای می‌رسد که ممکن است حداقل در همان رشته کوه‌ها دست نیافتنی باشد. همین مورد در خصوص متفکری بزرگ نیز صادق است. تفکر محض و حقیقت متافیزیک - حداقل برای برخی از ما که هم‌عقیده‌ایم - با تغییر در نحوه بیان و یا تغییر دیدگاه روانشناختی و یا علمی تغییر نخواهند کرد. ذهن بشری و توانایی آن در استدلال و تعقل - که بدون آن جهان طبیعت و بیکرانگی و عظمت و مکانیسم آن به همان اندازه معنی می‌دهد که برای سگان و پرندگان - قادر است تا ذات وجودی را که آن را احاطه کرده (در محدوده ای معین) بی‌تردید و به وضوح دریابد و یافته‌های خود را به دیگران انتقال دهد.

قدیس توماس نیز چنین کرد. اگر اجازه داشته باشم که نظر شخصی‌ام را ابراز دارم مایلیم بگویم که هر چه تاریخ قرن سیزدهم را بیشتر مطالعه کنیم، تفکر قدیس توماس چیزی بیش از یک پدیده تاریخی و چیزی بیشتر از درختی تنومند در میان سایر درختان هم ردیف خود به نظر می‌رسد. البته نباید سایر درختان را نیز دست کم گرفت؛ آنان ممکن است به نکته‌ای که آکوئیناس حذف کرد، بپردازند و یا نکته‌ای را بیافزایند و یا تصحیح کنند. اما اگر کسی در پی آن باشد که یک نظام کامل فکری در قرون وسطی بیاید، همانا نظام فکری قدیس توماس را می‌توان نام برد و لا غیر. او بنایی را پایه گذاشت که مصالحش را ارسطو فراهم آورده بود و کاری کرد که هیچ یک از هم عصران او - و حتی هیچ کس در عصر حاضر - موفق به انجام آن نشد. وی تفسیری منسجم و عقلانی از جهان هستی‌آنگونه که برای ذهن بشر شناخته شده بود، ارایه داد و آن را با الفاظ فلسفی‌ای که ممکن است برای ما نامأنوس باشد بیان کرد، اما نمی‌توان کلام او را به عنوان کلامی موهوم، مهجور، و مبهم نادیده گرفت.



از دیدگاه آگوستین،
فقط خدا و نفس
جالب توجه‌اند؛
معرفت و شناخت
اشراق ذهن در تماس با
مُثل الهی اشیا است؛ و
تمامی زندگانی
یک مسیحی
همانا جذب بیشتر
در وجود خدا
است.

پی‌نوشت‌ها

۱. David Knowles. مقاله حاضر متن سخنرانی وی است که در انجمن آکوئیناس در لندن، در سال ۱۹۵۸ میلادی ارائه گردید و سپس در کتاب مجموعه مقالات آنتونی کنی به سال ۱۹۶۹ از سوی انتشارات مک میلان منتشر گردید.
2. Gardeil.
3. Garrigou-Lagrange.
4. Maritain.
5. Summae.
6. *Opera Divi Thomae*.
7. Puritans.
8. Martin Grabmann.
9. Salisbury.
۱۰. *Commentary on the Sentences*. کتابی است که آکوئیناس آن را در شرح و تفسیر کتب اربعه پیترو لومبارد از آبابی کلیسا نگاشت.
11. *Summa contra Gentiles*.
12. *Quaestio*.
13. *Quodlibet*.
۱۴. Peter the Lombard متکلم و اسقف فرانسوی (۱۱۶۰-۱۱۰۰).
۱۵. arts اطلاق می‌شود به دروسی در قرون وسطی که به دو دسته علوم سه گانه (دستور زبان، بلاغت، منطق) و علوم چهارگانه (حساب، موسیقی، هندسه، نجوم) تقسیم می‌شد.
16. *Timaeus*.
17. *Meno*.
18. *De Anima*.
19. *Metaphysics*.
۲۰. Augustine آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) متکلم بزرگ مسیحیت و از آبابی کلیسا.
21. Latin Averroism.
22. radical Aristotelianism.
۲۳. Siger of Brabant فیلسوف قرن سیزدهم و از شارحان برجسته ابن رشد (۱۲۸۰-۱۲۴۰).
۲۴. Albert معروف به آلبرتوس کبیر، اسقف فرقه دومینیکن (۱۱۹۳-۱۲۸۰).
۲۵. Dominican نام فرقه ای رهبانی که در سال ۱۲۱۲ م. توسط قدیس دومینیکن در تولوز فرانسه پایه گذاری گردید.
26. Cologne.
۲۷. Scotus فیلسوف و متکلم اهل اسکاتلند (۱۳۰۸-۱۲۶۵).
۲۸. Ockham فیلسوف مدرسی اهل انگلستان (۱۳۴۸-۱۲۸۸).
29. First Mover.
30. Analogy.
۳۱. apophatic method روشی در الهیات نظری که الهیات نفی هم نامیده می‌شود و بر عدم کفایت زبان بشری در توصیف خدا تاکید می‌ورزد.
۳۲. Academy فرهنگستان: نام باغی در نزدیکی آتن که افلاطون در آن فلسفه تدریس می‌کرد و اولین مدرسه فلسفه را در آن بنا نهاد؛ آکادمی تلویحا به فلسفه افلاطون اطلاق می‌شود.
۳۳. Lyceum لای سیوم یا لویکوم: نام باغی در آتن که ارسطو در آن فلسفه درس می‌داد و تلویحا به فلسفه ارسطو اطلاق می‌شود.
34. unity of substantial forms.
۳۵. Bishop Tempier اسقف فرانسوی که بیشتر به خاطر صدور حکم تکفیر در خصوص فرضیات کلامی و فلسفی مطروحه در دانشگاه پاریس شهرت دارد.
36. Durand de S. Pourçain.
37. intellectual knowledge.
۳۸. Bradwardine اسقف اعظم کانتربری در انگلستان (۱۳۴۹-۱۲۹۰).
۳۹. Fitzralph اسقف ارماگ در ایرلند (۱۳۶۰-۱۳۰۰).
۴۰. Wycliffe متکلم انگلیسی (۱۳۸۴-۱۳۲۰).
41. Paradiso.
۴۲. Bonaventure فیلسوف و متکلم ایتالیایی (۱۲۷۴-۱۲۲۱).
43. Etienne Gilson.
۴۴. Rhineland منطقه ای که در غرب رود راین در آلمان واقع شده است.
45. Denifle.
46. Meister Eckhart.
47. orthodoxy.
۴۸. John Tauler متکلم و عارف آلمانی (۱۳۶۱-۱۳۰۰).
۴۹. *The Cloud of Unknowing* کتابی است در باب عرفان مسیحی که نویسنده آن گمنام است و در اواخر قرن چهاردهم م. نگاشته شد.
۵۰. Walter Hilton عارف انگلیسی و پیرو آگوستین (۱۳۹۶-۱۳۴۰).
۵۱. Carmelites به پیروان فرقه ای از فرق کلیسای کاتولیک اطلاق می‌شود که در حدود قرن دوازدهم میلادی سازمان یافتند و با تکدی گری یا صدقه، زندگی خویش می‌گذراندند.
۵۲. St. John of the Cross عارف اسپانیایی (۱۵۹۱-۱۵۴۲).
53. Salamanca.
۵۴. Marsilius of Padua محقق ایتالیایی (۱۳۴۲-۱۲۷۵).
۵۵. fideism نظریه ای که بهترین راه دستیابی به حقایق فلسفی و دینی را ایمان می‌داند و نه عقل یا استدلال.
56. Boniface VIII.
57. Avignon.
58. Nominalism.

رساله در باب مبادی طبیعت^۱ نوشته توماس آکوئیناس

ابراهیم دادجو

اشاره: رساله در باب مبادی طبیعت که عنوان دقیق آن عبارت است از در باب مبادی خطاب به برادر سیلوستر (De principiis naturae, ad Fratrem Sylvestrum)، به قولی نخستین اثر تألیف شده توماس آکوئینی است و در بین سال‌های ۱۲۸۴-۵۲ در کولونی، و به قولی در بین سال‌های ۱۲۵۲-۵۶ در پاریس، نوشته شده است. رساله حاضر بارها به زبان انگلیسی ترجمه شده است و ترجمه فارسی آن برگردانی است از ترجمه جرارد کامپل (Gerard Campbell)، استاد دانشگاه سنت ژروم کانادا، تحت عنوان On The Principles. کامپل آن را در سال ۱۹۹۵ ترجمه کرده و در سال ۲۰۰۱ مورد بازبینی قرار داده است. تا آنجا که مترجم فارسی مطلع است ترجمه کامپل آخرین ترجمه ویرایش شده (سال ۲۰۰۱) است که در دسترس داریم و از همین روست که ترجمه او را متن برگردان آن به فارسی قرار داده‌ام. متن انگلیسی حاضر می‌توانید ببیند در:

www4.desaules.edu/~philtheo/Aquinas

کتاب ماه فلسفه

دقت داشته باشید در حالی که فی الواقع چیزی هست چیز دیگری ولو اینکه نیست می تواند باشد. آنچه که می تواند باشد موجود بالقوه^۲ نامیده می شود؛ آنچه که از قبل موجود است موجود بالفعل^۳ نامیده می شود. اما موجود بر دو نوع است: یعنی موجود جوهری^۴ یا وجود جوهری شیء (مثل انسان بودن) و این بودن به نحو مطلق است. موجود نوع دوم موجود عرضی^۵ است (مثل سفید بودن انسان) و این بودن نسبی یا بودن به نحوی محدود است.

هر کدام از این دو موجود (یعنی موجود جوهری و موجود عرضی) دارای چیزی اند که بالقوه است. زیرا چیزی است که بالقوه آدمی است، یعنی منی^۶ یا خون حیض^۷؛ همین طور چیزی است که بالقوه سفید بودن است؛ یعنی آدمی؛ و آنچه را که برای موجود جوهری بالقوه است همانند آنچه که برای موجود عرضی بالقوه است می توان ماده^۸ نامید؛ به طور مثال منی نسبت به آدمی و آدمی نسبت به سفید بودن بالقوه اند. اما در این بین تفاوتی است. ماده ای که نسبت به موجود جوهری بالقوه است ماده «بیرونی»^۹ نامیده می شود در حالی که ماده ای که نسبت به موجود عرضی بالقوه است ماده «درونی»^{۱۰} نامیده می شود. همین طور، به تعبیر دقیق، آنچه که نسبت به موجود جوهری بالقوه است ماده نخستین^{۱۱} نامیده می شود، اما آنچه که نسبت به موجود عرضی بالقوه است موضوع^{۱۲} نامیده می شود. به همین دلیل است که گفته می شود اعراضی که در موضوعی جای دارند به این دلیل غیر از «موضوع» اند که موضوع وجود خود را از چیزی که عارض موضوع است اخذ نمی کند، بلکه فی نفسه دارای وجود کاملی است (به طور مثال، آدمی وجود خود را از سفیدی خودش اخذ نمی کند). اما از سویی دیگر، ماده وجود خود را از چیزی می گیرد که بر آن بار می شود. زیرا خود به خود دارای وجود ناقصی است. بنابراین، به تعبیر دقیق، صورت (جوهری) به ماده وجود می بخشد، و حال آن که اعراض به موضوع وجود نمی بخشند، بلکه بهتر است بگوییم موضوع است که به اعراض وجود می بخشد. اما (به تعبیر عمومی)، گاهی یک واژه به جای واژه دیگری به کار می رود، همان طور که «ماده» به جای «موضوع» یا برعکس به کار گرفته می شوند.

همچنین، همان طور که هر چیزی را که بالقوه است می توان «ماده» نامید همین طور هر چیزی را که از طریق آن چیزی دارای وجود می شود (چه بالذات یا بالعرض) می توان «صورت»^{۱۳} نامید. به طور مثال، از آنجا که آدمی بالقوه سفید است از طریق سفیدی بالفعل سفید می شود، و از آنجا که منی بالقوه آدمی است از طریق نفس^{۱۴} بالفعل آدمی می شود؛ و از آنجا که صورت است که چیزی را بالفعل می سازد صورت «فعلیت»^{۱۵} نامیده می شود. به علاوه، آنچه که موجب می شود موجود جوهری فعلیت یابد «صورت جوهری»^{۱۶} نامیده می شود، و آنچه که موجب می شود موجود عرضی فعلیت یابد «صورت عرضی»^{۱۷} نامیده می شود.

حال از آنجا که کون^{۱۸} (به وجود آمدن)^{۱۹} حرکتی به سوی صورت است، کون بر دو نوع است و بر وفق دو صورت زیر است:

- کون مطلق بر وفق صورت جوهری

- و کون نسبی (کون به معنایی خاص) بر وفق صورت عرضی است.

زیرا هرگاه صورت جوهری به بار نشیند، می گوییم چیزی مطلقاً (یعنی بی قید و شرط) به وجود می آید؛ به طور مثال، آدمی یک آدم می شود یا آدمی به وجود می آید. اما وقتی صورت عرضی به بار نشیند، نمی گوییم چیزی مطلقاً به وجود می آید، بلکه می گوییم آن این می شود؛ به طور مثال، وقتی آدمی سفید می شود، نمی گوییم: او یک آدم می شود یا یک آدم به وجود می آید، بلکه می گوییم: این آدم سفید می شود یا سفید به وجود می آید. فساد^{۲۰} (از بین رفتن^{۲۱}) مفهومی دوسویه است و در مقابل همین مفهوم دوسویه کون (به وجود آمدن) قرار دارد، یعنی از بین رفتن مطلق و از بین رفتن نسبی. کون مطلق (به وجود آمدن) و فساد مطلق (از بین رفتن) فقط در درون جنس جوهر جاری است. از سوی دیگر، کون نسبی و فساد نسبی (به وجود آمدن و از بین رفتن به نحوی یا به نحو دیگر) در کل سایر اجناس جاری است. و از آنجا که کون حرکتی از عدم وجود به وجود و، برعکس، فساد حرکتی از وجود به عدم وجود است کون دقیقاً نه از نوعی عدم وجود، بلکه از عدم وجودی ناشی است که بالقوه است، درست همان طور که، به طور مثال، مجسمه از برنزی ناشی است که بالقوه، و نه بالفعل، مجسمه است.

و، بنابراین، برای اینکه کون (به وجود آمدن) روی دهد به سه چیز نیاز است:

- چیزی بالقوه که ماده است.

- عدم وجود بالفعل که فقدان است.

- و چیزی که از طریق آن بالقوه بالفعل می گردد، یعنی صورت.

این مثال را در نظر بگیرید: وقتی مجسمه ای از برنز ساخته می شود، برنزی که برای صورت مجسمه بالقوه است، «ماده» است؛ فقدان همان بی شکلی یا نبود صورت (مجسمه در برنز مذاب) است؛ شکلی که بدان وسیله مجسمه را مجسمه می نامیم، صورت است. این صورت (مجسمه) دارای وجود بالفعل است، و خودش به این شکل (مجسمه) که صورتی

ارسطو
در کتاب اول
طبیعیات مبادی را
علت درونی می داند،
با وجود این،
همان طور که
در کتاب یازده
مابعدالطبیعه
(امروزه کتاب دوازده،
۱۱۷۰ ب ۳۰ - ۲۲، است)
می گوید، در واقع
(«مبدأ») در مورد
علت های خارجی و
(«عناصر») در مورد
آن علت هایی که
اجزای شیء هستند،
یعنی در مورد
علت های درونی،
به کار می رود.

عرضی است وابسته نیست. همه صورت‌های تصنعی صورت‌هایی عرضی هستند. زیرا صنعتگری^{۲۲} فقط در آن چیزهایی واقع می‌شود که از قبل به‌طور طبیعی ایجاد شده است.

بنابراین، مبادی طبیعت سه تا است، و آنها ماده و صورت و فقدان‌اند. یکی از این مبادی، یعنی صورت، آن چیزی است که به وجود آمدن روی سوی آن دارد؛ دو تایی دیگری در جانب چیزی هستند که به وجود آمدن از آن ناشی است. بنابراین ماده و فقدان در موضوع واحدی جمع می‌شوند، منتهی از منظرهای مختلف. زیرا همان موضوع واحد است که قبل از ظهور صورت، هم برنز و هم (نسبت به مجسمه) فاقد شکل است، اما از جهتی آن را برنز و از جهت دیگری آن را فاقد شکل می‌نامیم. بنابراین فقدان، نه بالذات بلکه بالعرض، یک مبدأ نامیده می‌شود. زیرا با ماده جمع شده است؛ به‌طور مثال، می‌گوییم: دکتر بالعرض سازنده چیزی است، زیرا سازنده بودن او نه از جهت اینکه او دکتر، بلکه از این جهت است که او سازنده است و سازنده بودن و دکتر در موضوع واحدی جمع شده است. بله اعراض بر دو نوع‌اند. اعراض لازمی وجود دارند که از شیء جدا نیستند، مثل عدم جدایی خندان بودن از آدمی؛ و اعراض غیر لازمی وجود دارند که از شیء جدا هستند، مثل جدایی سفیدی از آدمی. بنابراین هرچند فقدان مبدئی عرضی است، نتیجه نمی‌گیریم که آن برای به وجود آمدن ضروری نیست. چرا که ماده هرگز فاقد فقدان نیست. زیرا تا آنجا که ماده تحت یک صورت جای دارد، فاقد صورت دیگری است و برعکس. به‌طور مثال، آتش فاقد هوا و در هوا فقدان آتش است.



ارسطو

باید توجه داشت که هرچند به وجود آمدن از لا وجود ناشی است، نباید بگوییم مبدأ آن سلب، بلکه بهتر است بگوییم: مبدأ آن فقدان است؛ زیرا سلب خودبه‌خود تعیین‌کننده موضوع نیست. حتی در مورد امور غیر موجود نمی‌توان، به‌طور مثال، گفت: «دیو نمی‌بیند». همین سخن را در مورد موجوداتی هم می‌توان گفت که قصد طبیعت این است که توانایی دیدن را نداشته باشند، مثل یک سنگ. اما فقدان را می‌توان فقط در مورد موضوع معینی به کار برد که قصد طبیعت بر این است که حالت مفروضی را داشته باشد؛ بنابراین، به‌طور مثال، کوری فقط در مورد آن چیزهایی به کار می‌رود که قصد طبیعت بر این است که ببینند؛ و از آنجا که به‌وجود آمدن نه از لا وجود مطلق بلکه از لا وجودی ناشی است که در موضوع معینی، و دقیقاً نه در هر موضوعی بلکه در موضوع مشخصی، جای دارد؛ (زیرا آتش دقیقاً نه از هر شیء غیر شعله‌ور، بلکه از شیء غیر شعله‌وری ناشی است که بالطبع می‌تواند صورت آتش را به خود بگیرد)، فقدان یک مبدأ است. با این حال، فقدان به عنوان یک مبدأ از

سایر مبادی متفاوت است؛ زیرا سایر مبادی هم مبادی وجود^{۲۳} و هم مبادی سیروورت^{۲۴} هستند. برای اینکه این چیز مجسمه گردد، ضروری است که برنز بوده و در نهایت، شکل مجسمه را به خود بگیرد؛ و علاوه بر آن، همین که مجسمه گردید، ضروری است که هر دو آنها وجود داشته باشند. اما فقدان مبدأ سیروورت است و نه مبدأ وجود؛ زیرا مجسمه آن گاه که در حال سیروورت است نمی‌تواند یک مجسمه باشد. اگر یک مجسمه می‌بود، نمی‌توانست سیروورت مجسمه باشد؛ زیرا چیزی که سیروورت است هنوز مراحل سیروورت، همچون زمان و حرکت را طی می‌کند. اما فقدان مجسمه در چیزی که از قبل یک مجسمه است، واقع نیست. زیرا ایجاد و سلب نمی‌توانند هم‌زمان باشند، همین طور وقوع یک حالت و فقدان آن حالت نمی‌تواند هم‌زمان باشد. بنابراین فقدان یک مبدأ عرضی به معنای مذکور در بالا است؛ دو مبدأ دیگر مبادی ذاتی هستند.

از آنچه گذشت، بدیهی است که، طبق تعریف، ماده غیر از صورت و غیر از فقدان است. زیرا ماده چیزی است که در آن هم صورت و هم فقدان را می‌توان دریافت، همان طور که در برنز هر دو شکل و فقدان شکل دریافت می‌شوند؛ و آن طور که از ماده نام می‌بریم، ماده گاهی مستلزم مفهوم فقدان است و گاهی مستلزم مفهوم فقدان نیست؛ به‌طور مثال، برنز هرچند ماده مجسمه است، مستلزم مفهوم فقدان نیست؛ زیرا وقتی می‌گوییم «برنز»، فقدان یک صورت یا فقدان یک شکل را متصور نمی‌سازم. از سویی دیگر، از آنجا که آرد^{۲۵} نسبت به نان^{۲۶} ماده نان است خودبه‌خود مستلزم فقدان صورت نان است؛ زیرا وقتی می‌گوییم «آرد» مقصود فقدان صورت یا بی‌سامانی متضاد با صورت نانی است؛ و از آنجا که ماده یا موضوع، به هنگام به وجود آمدن، به جای خود باقی است، اما نه فقدان و نه ترکیب ماده و فقدان به جای خود باقی نیست، ماده‌ای که مستلزم مفهوم فقدان نیست به جای خود باقی می‌ماند؛ اما آن ماده‌ای که مستلزم مفهوم فقدان است ناپایدار است.

همچنین باید توجه داشت که برخی از ماده‌ها با صورت ترکیب می‌یابند؛ به‌طور مثال، هرچند برنز نسبت به مجسمه ماده است، با وجود این، خود برنز مرکب از ماده و صورت است. بنابراین، از آنجا که برنز دارای ماده است، نمی‌توان برنز را ماده نخستین نامید. فقط آن ماده‌ای ماده نخستین نامیده می‌شود که می‌توان آن را بدون صورت و فقدان تصور کرد، هرچند موضوع هر دو صورت و فقدان است؛ زیرا ماده دیگری مقدم بر آن وجود ندارد. همین ماده نخستین را «هیولی»^{۲۷} نیز می‌نامند.

از آنجا که هرگونه شناخت و تعریفی به واسطه صورت تحقق می‌یابد، بنابراین، ماده نخستین را نه به تنهایی، بلکه

در حین ترکیب می‌توان شناخت یا تعریف کرد، و بنابراین می‌گوییم: ماده نخستین آن چیزی است که در ارتباط با همه صورت‌ها و همه فقدان‌ها است، همان‌طور که برنز در ارتباط با مجسمه و در ارتباط با فقدان برخی اشکال است. در اینجا مقصود از ماده نخستین، ماده نخستین به معنای مطلق آن است. زیرا برخی چیزها را هم می‌توان نسبت به جنس معینی «نخستین» نامید، همان‌طور که آب^{۲۸} ماده نخستین جنس مایعات است. با وجود این، آب به نحو مطلق «نخستین» نیست؛ زیرا آب مرکب از ماده و صورتی است؛ بنابراین آب قبل از آب بودن دارای ماده‌ای است.

همچنین باید توجه داشت که هر دو ماده نخستین و صورت نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند، زیرا هر به وجود آمدن به وجود آمدن از چیزی و به چیز دیگر است. ماده آن چیزی است که به وجود آمدن از آن آغاز می‌شود و صورت آن چیزی است که به وجود آمدن به آن منتهی می‌شود. بنابراین، اگر ماده یا صورت به وجود بیایند باید به نحو لایتناهی هر ماده‌ای دارای ماده قبلی و هر صورتی دارای صورت قبلی باشد. بنابراین، به تعبیر دقیق، آنچه که به وجود می‌آید امر مرکبی است.

همین‌طور باید توجه داشت که گفته می‌شود ماده نخستین در همه موجودات از حیث عدد یکی است. اما این را که «از حیث عدد یکی است» می‌توان به دو نحو بیان کرد:

نخست: در مورد آن چیزی که از حیث عدد دارای صورت معین واحدی است، مثل سقراط. بله بدین نحو گفته نمی‌شود که ماده نخستین از حیث عدد یکی است؛ زیرا خودبه‌خود، دارای صورت واحدی نیست.

دوم: همین‌طور می‌توان چیزی را از حیث عدد یکی دانست که بدون ویژگی‌هایی باشد که از حیث تعداد آن را متفاوت می‌سازند؛ و بدین‌نحو است که گفته می‌شود ماده نخستین از حیث عدد یکی است؛ زیرا تصور آن مستلزم فقدان همه ویژگی‌هایی است که موجب تفاوت در تعداد هستند.

و سرانجام باید توجه داشت که هر چند مفهوم ماده نخستین در برگیرنده صورت یا فقدان نیست، همان‌طور که مفهوم برنز در برگیرنده نه شکل و نه فقدان شکل است، با وجود این، ماده نخستین هرگز بدون صورت و فقدان نیست. زیرا ماده نخستین زمانی تحت یک صورت و زمانی تحت صورت دیگری است. اما ماده نخستین نمی‌تواند به تنهایی وجود داشته باشد؛ زیرا طبق تعریف، ماده نخستین دارای هیچ صورتی نیست، و بنابراین دارای وجودی بالفعل نیست؛ زیرا فعلیت وجود فقط از طریق صورت است. ماده نخستین فقط بالقوه است؛ بنابراین، هر چیزی را که دارای وجود بالفعل است، نمی‌توان ماده نخستین نامید.

از آنچه گذشت، بدیهی است که مبادی طبیعت سه تا است، ماده و صورت و فقدان. اما این سه برای توضیح به وجود آمدن کفایت نمی‌کنند. زیرا هر آنچه که بالقوه است، نمی‌تواند خود را بالفعل سازد: به‌طور مثال، برنزی که بالقوه یک مجسمه است، خود را مجسمه نمی‌سازد، اما نیازمند عاملی است که آن را از قوه به فعلیت، یعنی به صورت مجسمه برساند. صورت نمی‌تواند خود را از قوه به فعلیت برساند. در اینجا مقصود صورت ایجاد شده‌ای است که آن را حدّ ایجاد می‌نامیم. زیرا صورت دارای وجود نیست مگر اینکه در حقیقت وجود داشته باشد. اما عامل در صیوروت وجود دارد، یعنی در حالی که آن شیء به وجود می‌آید. بنابراین، علاوه بر ماده و صورت، باید مبدأ دیگری که بالفعل است وجود داشته باشد، و این مبدأ علت فاعلی یا علت محرکه یا عامل یا مبدئی که منشأ حرکت است نامیده می‌شود.

و از آنجا که، همان‌طور که ارسطو^{۲۹} در کتاب دوم مابعدالطبیعه^{۳۰} خاطر نشان می‌سازد، هر چیزی که بالفعل است فقط وقتی فعلیت دارد که قصد چیزی را دارد، باید مبدأ چهارمی را نیز در نظر گرفت، یعنی چیزی که مقصود عامل است؛ و این چیز غایت^{۳۱} نامیده می‌شود؛ و باید توجه داشت که هر چند هر عاملی، خواه طبیعی و خواه اختیاری، نیازمند غایتی است، با وجود این، نتیجه گرفته نمی‌شود که هر عاملی به غایت آگاه است یا در مورد غایت می‌اندیشد. زیرا شناخت غایت فقط در مورد آن چیزهایی ضروری است که افعالشان جبری نیست، بلکه می‌توانند امور متضادی را قصد کنند، مثل عامل‌های مختار؛ این (عامل‌های مختار) به غایاتی که به خاطر آن غایات افعال خود را انجام می‌دهند بالضروره آگاه‌اند. اما افعال عامل‌های طبیعی جبری است، و بنابراین ضرورتی ندارد چیزهایی (وسایلی) را که در جهت غایت قرار دارند برگزینند. می‌توانیم مثال سه‌تار^{۳۲} (آلت نوازندگی شبیه به چنگ)^{۳۳} این‌سینا^{۳۴} را مورد استفاده قرار دهیم، وسیله‌ای که نباید درباره تک‌تک نغمه‌های یک سیم بیاندیشد؛ زیرا نغمه‌ها در درون آن سیم کار گذاشته شده‌اند، برای اینکه کسی به آنها بیاندیشد باید بین نغمه‌هایی که ناهمخوان‌اند درنگی صورت گیرد. کل این را می‌توان به جای عامل‌های طبیعی، به وضوح، در عامل‌های مختاری که می‌اندیشند دید، و همین‌طور، به دلیل قوی‌تری^{۳۵} بدیهی است که اگر عامل مختاری که اندیشمند بودن او بدیهی‌تر است همواره نمی‌اندیشد. پس مطمئناً عامل طبیعی هم نمی‌اندیشد. پس این امکان هست که عامل طبیعی بدون اندیشیدن غایتی را قصد کند و این قصد چیزی جز داشتن میلی طبیعی به چیزی نیست.

از آنچه گفته شد، بدیهی است که علت‌ها بر چهار گونه‌اند: مادی، فاعلی، صوری، غایی. بله هر چند، همان‌طور که در

ارسطو
در کتاب پنجم
مابعدالطبیعه
می‌گوید: عنصر
چیزی است که
یک شیء
در وهله نخست
مرکب از آن است، و
در درون شیء
جای دارد، و
بنابر صورت
تقسیم نمی‌پذیرد.

کتاب پنجم مابعدالطبیعه آمده است، از مبدأ و علت به نحوی جایگزین پذیر سخن گفته می‌شود، ارسطو، در طبیعیات^{۳۶} از چهار علت و سه مبدأ سخن می‌گوید. به علاوه، او می‌پذیرد که آن علل همان طور که بیرونی‌اند درونی هم هستند. ماده و صورت به موجب این حقیقت که اجزای سازنده شیء هستند، علت‌هایی درونی شیء نامیده می‌شوند. علت‌های فاعلی و غایی به این دلیل که بیرون از شیء قرار دارند، علت‌های بیرونی شیء نامیده می‌شوند. اما او فقط علت‌های درونی را مبدأ می‌داند. به علاوه، همان طور که گذشت، فقدان مبدئی عرضی است و بنابراین از جمله علت‌ها به شمار نمی‌آید؛ و آن گاه که از چهار علت سخن می‌گوییم، مقصود علت‌های ذاتی‌ای است که علت‌های عرضی به آنها برمی‌گردند؛ زیرا هر چیزی که بالعرض است به چیزی که بالذات است برمی‌گردد.

اما هر چند ارسطو در کتاب اول طبیعیات مبادی را علت درونی می‌داند، با وجود این، همان طور که در کتاب یازده مابعدالطبیعه (امروزه کتاب دوازده، ۱۱۷۰ ب ۳۰ - ۲۲، است) می‌گوید، در واقع «مبدأ» در مورد علت‌های خارجی و «عناصر»^{۳۷} در مورد آن علت‌هایی که اجزای شیء هستند، یعنی در مورد علت‌های درونی، به کار می‌رود. اما «علت» در هر دو مورد به کار رفته است، هر چند گاهی هر یک از این دو به جای دیگری نیز به کار گرفته می‌شود؛ زیرا هر علتی را می‌توان یک مبدأ و هر مبدئی را می‌توان یک علت نامید. اما به نظر می‌رسد که مفهوم علت چیزی بیش از آنچه که معمولاً مبدأ نامیده می‌شود، دارا است؛ زیرا چیزی را که نخستین است، خواه چیز دیگری تابع آن باشد یا نباشد، می‌توان مبدأ نامید، همان طور که صنعتگر^{۳۸} به این دلیل که تولید چاقو^{۳۹} حاصل فعالیت اوست مبدأ چاقو نامیده می‌شود. اما وقتی چیزی از تاریکی به سوی روشنایی حرکت می‌کند تاریکی مبدأ آن حرکت نامیده می‌شود (و به طور کلی هر چیزی که حرکت از آن آغاز می‌شود مبدأ نامیده می‌شود)، با وجود این، تاریکی آن چیزی نیست که وجود روشنائی تابع آن باشد. اما «علت» فقط در مورد آن چیزی به کار می‌رود که نسبت به چیز بعدی‌ای که در وجود یافتن (یعنی در ربط واقعی) تابع آن است نخستین است. بنابراین علت آن چیزی است که چیز دیگر در وجود یافتن خود تابع آن است. همین طور، آنچه را که نسبت به آنچه که حرکت را آغاز می‌کند، نخستین است، نمی‌توان علت بالذات (Per se) نامید ولو اینکه مبدأ نامیده شود. به همین دلیل است که فقدان از جمله مبادی است و نه از جمله علت‌ها، زیرا فقدان آن چیزی است که شروع به وجود آمدن از آن است. اما فقدان را می‌توان علت بالعرض هم نامید، تا وقتی که، همان طور که قبلاً گذشت، برابر با ماده باشد.

به علاوه، واژه «عناصر» در واقع فقط در مورد آن علت‌هایی به کار می‌رود که ترکیب یک شیء را فراهم می‌آورند که به تعبیر درست، علت‌های مادی‌اند. همین طور واژه «عناصر» نه دقیقاً در مورد هر علت مادی، بلکه در مورد آن علتی به کار می‌رود که نخستین ترکیب شیء را فراهم می‌آورد؛ به طور مثال، از این جهت که خود دست و پا^{۴۰} مرکب از سایر چیزها هستند، نمی‌گوییم که دست و پا عناصر آدمی هستند. اما دلیل اینکه خاک^{۴۱} و آب^{۴۲} را عناصر می‌نامیم، این است که خاک و آب از سایر اجسام ترکیب نشده‌اند. اما نخستین ترکیب اجسام طبیعی حاصل این عناصر است. بنابراین ارسطو در کتاب پنجم مابعدالطبیعه می‌گوید «عناصر چیزی است که یک شیء در وهله نخست مرکب از آن است، و در درون شیء جای دارد، و بنابر صورت تقسیم نمی‌پذیرد.» توضیح نخستین جزء این تعریف، یعنی «چیزی است که یک شیء در وهله نخست مرکب از آن است»، از آنچه که قبلاً در بالا گفتیم روشن است. جزء دوم تعریف، یعنی «و در درون شیء جای دارد»، به این منظور در تعریف آمده است که (عناصر را از) آن ماده دیگر (ماده نخستین) که به واسطه به وجود آمدن کاملاً از بین رفته است جدا سازد. به طور مثال، نان ماده خون^{۴۳} است، اما خون فقط وقتی به وجود می‌آید که نان از بین رفته باشد؛ بنابراین نان در خون باقی نمی‌ماند و بنابراین نمی‌توان نان را عنصر خون به شمار آورد. اما برای اینکه نان یک عنصر باشد باید به نحوی باقی باشد؛ زیرا، همان طور که در رساله درباب پیدایش^{۴۴} گفته شده است، نان کاملاً از بین نمی‌رود. سومین جزء تعریف، یعنی «و بنابر صورت تقسیم نمی‌پذیرد»، به این منظور در تعریف آمده است که عنصر را از آن چیزهایی جدا سازد که دارای اجزاء متنوعی در صورت، یعنی در نوع، هستند؛ مثل دست^{۴۵} که از اجزای گوشت^{۴۶} و استخوان^{۴۷} تشکیل شده است، ولو اینکه گوشت و استخوان بنابر نوع متفاوتند؛ مثلاً هر جزئی از آب هر جزء که باشد آب است. برای وجود عنصر ضروری نیست که بر طبق کمیت تقسیم‌پذیرد، کافی است که بر طبق نوع تقسیم‌پذیرد. اگر چیزی به هیچ وجه تقسیم‌پذیرد آن چیز که عنصر نامیده می‌شود، همان طور که حروف عناصر کلمات به شمار می‌روند. همین طور، از آنچه گفته شد بدیهی است که دلالت «مبدأ» در آن مواردی که کاربرد دارد بیش از دلالت «علت» است و دلالت «علت» بیش از دلالت «عناصر» است؛ و آنچه که مفسر (این رشد^{۴۸}) در تفسیر خود بر کتاب پنجم مابعدالطبیعه می‌گوید از همین رو است.

با نظر به اینکه جنس علت‌ها چهار تاست، باید توجه داشت که برای یک شیء غیرممکن نیست که چندین علت داشته باشد، مثل مجسمه که علتش برنز و صنعتگر است، اما صنعتگر در مقام علت فاعلی و برنز در مقام علت مادی است. این هم غیرممکن نیست که شیء واحدی علت امور متضاد باشد، همان طور که سکن‌دار^{۴۹} علت سلامتی کشتی و غرق شدن آن است؛ منتهی غرق شدن کشتی ناشی از غیبت و سلامتی کشتی ناشی از حضور اوست.

همین طور باید توجه داشت این امکان است که شیء واحد نسبت به شیء دیگری هم علت و هم معلول باشد، منتهی به انحاء مختلف: به طور مثال، قدم زدن علت سلامتی است به نحو علیت فاعلی، اما سلامتی علت قدم زدن است به نحو علیت غایی، زیرا گاهی به خاطر سلامتی قدم می‌زنیم. مثال دیگر اینکه بدن^{۵۰} ماده نفس^{۵۱} است، در حالی که نفس صورت بدن است. علت فاعلی نسبت به غایت علت نامیده می‌شود، زیرا غایت فقط به واسطه فعل فاعل فعلیت می‌یابد؛ اما غایت علت فاعلی نامیده می‌شود، زیرا علت فاعلی فقط از راه قصد غایت دست به عمل می‌زند. بنابراین علت فاعلی علت آن چیزی است که غایت است، همان طور که، به طور مثال، قدم زدن علت سلامتی است؛ با وجود این، علت فاعلی سازنده غایت نیست، یعنی غایت را علت غایی نمی‌سازد. به طور مثال، دکتر به سلامتی فعلیت می‌بخشد، اما سلامتی را یک غایت نمی‌سازد. اما غایت نه علت آن چیزی که علت فاعلی است، بلکه علت آن است که علت فاعلی یک علت فاعلی باشد. زیرا سلامتی نیست که دکتر را دکتر می‌سازد (مقصودم سلامتی‌ای است که حاصل فعل دکتر است) بلکه سلامتی دکتر را یک علت فاعلی می‌سازد. همین طور غایت ماده را علت مادی و صورت را علت صوری می‌سازد، زیرا ماده صورت را فقط به خاطر غایت می‌پذیرد، و صورت فقط به خاطر غایت به ماده کمال می‌بخشد. بنابراین غایت به خاطر اینکه علت علیت همه علت‌ها است علت علت‌ها نامیده می‌شود. همین طور تا آنجا که وجود صورت فقط در ماده است ماده علت صورت نامیده می‌شود؛ و همین طور تا آنجا که ماده فقط از طریق صورت دارای وجودی بالفعل است صورت علت ماده است. زیرا همان طور که در کتاب دوم طبیعیات آمده است ماده و صورت به طور متقابل در ارتباط با هم هستند. زیرا آنها در ارتباط با امر مرکب‌اند، در ارتباط با کل اجزاء‌اند و در ارتباط با مرکب از بسایط‌اند.

اما از آنجا که هر علتی، تا جایی که یک علت است، بالطبع بر چیزی که معلول است مقدم است، باید توجه داشت، همان طور که ارسطو در کتاب شانزدهم درباب جانوران^{۵۲} (نگاه کنید به درباب پیدایش جانوران،^{۵۳} ۲، ۶، ۷۴۲ الف ۲۱) می‌گوید، «مقدم بودن» بر دو نوع است. از طریق همین تنوع، می‌توان چیزی را نسبت به چیز واحد دیگری هم مقدم، هم مؤخر، هم علت، و هم معلول نامید. زیرا [می‌توان] چیزی را نسبت به چیز دیگر از حیث ایجاد و زمان یا از حیث جوهر و کمال مقدم نامید. بنابراین، از آنجا که فعل طبیعت از نقص به سوی کمال است از حیث کون^{۵۴} و زمان ناقص بر کامل تقدم دارد، اما از حیث جوهر کامل بر ناقص تقدم دارد؛ به طور مثال، می‌توان گفت از حیث جوهر و کمال پدر بر پسر تقدم دارد، اما از حیث کون و زمان پسر بر پدر تقدم دارد. اما، هرچند در چیزهایی که توانایی بر به وجود آمدن‌اند ناقص بر کامل و قوه بر فعل تقدم دارد — بدین لحاظ که در هر موضوع آنچه که مقدم است، نه کامل بلکه ناقص و نه بالفعل بلکه بالقوه است — با وجود این، به تعبیر مطلق، آنچه که بالفعل و کامل است ضرورتاً مقدم است؛ زیرا چیزی که قوه را فعل می‌سازد بالفعل است و چیزی که ناقص را کامل می‌کند کامل است. از حیث کون و زمان ماده بر صورت تقدم دارد؛ زیرا آنچه که روی سوی چیزی دارد بر آنچه که روی سوی آن دارد مقدم است. اما از حیث جوهر و وجود کامل صورت بر ماده تقدم دارد، زیرا فقط از طریق صورت است که ماده دارای وجود کاملی است. همین طور از حیث کون و زمان علت فاعلی بر غایت تقدم دارد، زیرا حرکت به سوی غایت از ناحیه علت فاعلی روی می‌دهد؛ اما تا آنجا که علت فاعلی، علت فاعلی است، از حیث جوهر و کمال غایت بر علت فاعلی تقدم دارد؛ زیرا فعل علت فاعلی فقط از طریق غایت موجب کمال است. همین طور، این دو علت، یعنی علت مادی و علت فاعلی، از جهت کون مقدم‌اند؛ اما صورت و غایت از جهت کمال مقدم‌اند.

و باید توجه داشت که ضرورت بر دو نوع است، یعنی ضرورت مطلق و ضرورت مشروط. ضرورتی مطلق است که از تقدم علت‌ها در نظام کون ناشی است، و اینها علت‌های مادی و فاعلی‌اند؛ مثل ضرورت مرگ که از ماده، یعنی از آرایش اجزای متضاد با هم، ناشی است؛ و این به این دلیل مطلق نامیده می‌شود که در مقابل آن هیچ مانعی قرار ندارد. این ضرورت همین طور ضرورت مادی نامیده می‌شود. از سوی دیگر، ضرورت مشروط از علت‌هایی ناشی است که از حیث کون مؤخر هستند، یعنی از صورت و غایت ناشی است؛ به طور مثال، می‌گوییم: اگر بنا است که انسانی به وجود آید، ضروری است که آبستن بودنی تحقق یابد؛ و این ضرورت همین طور ضرورت مشروط نامیده می‌شود؛ زیرا ضرورت آبستن بودن زن نه مطلق، بلکه در این مرحله است، یعنی در صورتی که بنا است انسانی به وجود آید؛ و این ضرورت، ضرورت غایی نامیده می‌شود.

و باید توجه داشت که سه تایی از این علت‌ها، یعنی علت‌های صوری و غایی و فاعلی، می‌توانند در یک چیز منطبق بر هم^{۵۵} باشند، مثل به وجود آمدن آتش. زیرا آتش سبب به وجود آمدن آتش است، و بنابراین آتش تا آنجا که سبب به وجود آمدن آتش است علت فاعلی است؛ همچنین آتش تا آنجا که آنچه که قبلاً بالقوه بود آن را بالفعل می‌گرداند، صورت است؛ نیز آتش تا آنجا که قصد فاعل است و تا آنجا که فعل فاعل به آن منتهی می‌شود، غایت است. اما غایت بر دو نوع است، غایت کون^{۵۶} و غایت شیء کون^{۵۷} یافته، همان طور که در مثال کون چاقو^{۵۸} آشکار و بدیهی است: زیرا صورت چاقو غایت کون است، اما بریدن که فعل چاقو است غایت شیء کون یافته، یعنی چاقو است. با وجود این، گاهی غایت کون در تطابق با دو علت مذکور در بالا (صورت و علت فاعلی) است؛ یعنی آن گاه که کون راجع به چیزی است که بنا بر نوع شبیه است؛ مثل

آن گاه که شخصی شخص دیگری را به وجود می‌آورد یا درخت زیتون درخت زیتونی را به وجود می‌آورد (تطابق صورت و علت فاعلی و غایت)، امری که در مورد غایت شیء کون یافته قابل فهم نیست. با وجود این، باید توجه داشت که از حیث عدد غایت همان صورت است؛ زیرا غایت از حیث عدد همان چیزی است که صورت ایجاد شده است و غایت ایجاد است. اما غایت ایجاد نه از حیث عدد، بلکه از حیث نوع همان علت فاعلی است. زیرا غیرممکن است که سازنده و شیء ساخته شده از حیث عدد یکی باشند، بلکه از حیث نوع می‌توانند یکی باشند؛ به‌طور مثال، آن گاه که شخصی شخص دیگری را به وجود می‌آورد، شخص ایجادکننده و شخص ایجاد شده از حیث عدد مختلف، اما از حیث نوع یکی هستند. اما، ماده نمی‌تواند در تطابق با سایر علت‌ها باشد؛ زیرا ماده به خاطر این حقیقت که بالقوه است مشتمل بر مفهوم نقص است؛ اما سایر علت‌ها، چون بالفعل هستند، مستلزم مفهوم کمال‌اند؛ به‌علاوه، کامل و ناقص، در شیء واحدی، در تطابق با هم نیستند.

همین طور، با نظر به اینکه علت‌ها چهارگونه‌اند، یعنی فاعلی و مادی و صوری و غایی، باید دانست که این علت‌ها به انحای مختلف تقسیم‌پذیرند. علت می‌توان مقدم^{۵۹} و مؤخر^{۶۰} باشد، مثل وقتی که می‌گوییم مهارت^{۶۱} و دکتر^{۶۲} علت سلامتی هستند، اما مهارت علت مقدم و دکتر علت مؤخر است. در مورد علت صوری و سایر علت‌ها نیز همین تقسیم جاری است. دقت کنید که باید همواره مسأله را به علت نخستین برگردانیم. به‌طور مثال، اگر پرسیم: «چرا این شخص به سلامتی دست یافت؟» پاسخ این است که «زیرا دکتر به او سلامتی بخشید» و بنابراین باید دوباره پرسید «دکتر با چه چیزی به او سلامتی بخشید؟» - «از راه فعل سلامتی بخشی‌ای که او داراست.»

همین طور باید توجه داشت که علت مؤخر «علت قریب»^{۶۳} و علت مقدم «علت بعید»^{۶۴} نیز نامیده می‌شوند. بنابراین، همین دو نوع تقسیم علت‌ها - مقدم و مؤخر، بعید و قریب - از چیز واحدی حکایت دارند. اما باید در نظر داشت علتی که عام‌تر است علت بعید و علتی که خاص‌تر است علت قریب نامیده می‌شوند. به‌طور مثال، می‌گوییم تعریف آدمی، یعنی «حیوان ناطق میرا»، صورت قریب آدمی است؛ اما «حیوان» بعیدتر و «جوهر» نیز بعیدتر است. همین طور، برنز ماده قریب مجسمه است، اما «فلز» ماده بعید و «جسم» ماده بعیدتر آن است.

همین طور، (طبق تقسیم دیگر) علت‌ها، برخی علت‌ها بالذات و برخی علت‌ها بالعرض‌اند. علتی بالذات نامیده می‌شود که علت چیزی باشد که این چیز از نوع علت باشد - به‌طور مثال، بنا^{۶۵} علت خانه^{۶۶} است و چوب^{۶۷} ماده نیمکت^{۶۸} است. علتی بالعرض نامیده می‌شود که اتفاقاً (در تطابق با) علتی بالذات باشد، مثل وقتی که می‌گوییم: ادیب^{۶۹} (خانه‌ای را) می‌سازد. زیرا ادیب بالعرض علت ساختن نامیده می‌شود؛ چون سازنده بودن او از این جهت نیست که ادیب است، بلکه از این جهت است که او بنا است منتهی بر حسب اتفاق ادیب هم است. سایر علت‌ها نیز بر همین سیاق‌اند.

همچنین، (طبق تقسیم دیگر) علت‌ها، برخی علت‌ها بسیط و برخی علت‌ها مرکب‌اند. علتی بسیط نامیده می‌شود که آنچه که علت بالذات است به تنهایی علت نامیده شود یا آنچه که علت بالعرض است به تنهایی علت نامیده شود - مثل وقتی که بگوییم بنا علت خانه است و، همین طور، دکتر علت خانه است. اما علتی مرکب نامیده می‌شود که هر دو آنان علت به شمار آیند؛ مثل وقتی که بگوییم دکتر - بنا علت خانه است. همین طور می‌توان یک علت راه آن‌طور که ابن‌سینا توضیح می‌دهد، علت بسیط نامید: آنچه که بدون اینکه در اتحاد با دیگری باشد واقع می‌شود، مثل برنز مجسمه - زیرا مجسمه از برنز ساخته شده است بدون اینکه ماده دیگری بر آن افزوده شده باشد - و دقیقاً مثل اینکه می‌گویند دکتر موجب سلامتی است یا آتش موجب حرارت است. اما او یک علت را وقتی علت مرکب می‌نامد که چیزهای زیادی در کنار هم علت واقع شوند، همان طور که علت حرکت کشتی^{۷۰} نه یک شخص بلکه چیزهای بسیاری و ماده خانه^{۷۱} نه یک سنگ^{۷۲}، بلکه چیزهای بسیاری است.

همین طور، (طبق تقسیم دیگر) علت‌ها، برخی علت‌ها بالفعل و برخی علت‌ها بالقوه‌اند. علت بالفعل علتی است که بالفعل علت چیزی است، مثل وقتی که بنا در حال بنا^{۷۳} است یا وقتی که از برنز مجسمه‌ای ساخته می‌شود. علت بالقوه علتی است که، هرچند بالفعل علت چیزی نیست، ولی می‌تواند علت آن باشد، مثل وقتی که بنا در حال بنا نیست. و باید توجه داشت که در بحث از علت‌های بالفعل ضرورت دارد که علت و معلول وجودی همزمان داشته باشند، مثلاً اگر یکی وجود داشته باشد دیگری نیز باید وجود داشته باشد. زیرا اگر بنا بودن بنا بالفعل باشد، او باید در حال بنا باشد؛ و اگر بنایی بالفعل باشد، باید بنایی بالفعل باشد. اما این امر در مورد علت‌هایی که بالقوه‌اند ضرورت ندارد. به‌علاوه، باید توجه داشت که علت کلی در ارتباط با معلول کلی است، در حالی که علت جزئی در ارتباط با معلول جزئی است، مثل وقتی که می‌گوییم بنا علت خانه است و این بنا علت این خانه است.

باید توجه داشت که در بحث از مبدأ درونی، یعنی ماده و صورت، بر طبق توافق و تفاوت چیزی که حاصل مبادی است، بین مبادی اختلاف و توافقی است. زیرا برخی چیزها از حیث عدد یکی هستند، مثل سقراط و این مرد (با اشاره به سقراط). چیزهای دیگری است که از حیث عدد متفاوت، اما از حیث نوع یکی هستند، مثل سقراط و افلاطون که هرچند



از جهت مرد بودن (نوع آدمی) در توافق با هم‌اند اما از حیث عدد متفاوت‌اند. همین طور برخی چیزها از حیث نوع متفاوت ولی از حیث جنس یکی هستند؛ به‌طور مثال، انسان^{۷۴} و آستر^{۷۵} در جنس حیوانیت یکی هستند. همین طور برخی چیزها از حیث جنس متفاوت‌اند اما فقط از جهت تشابه^{۷۶} یکی هستند؛ مثل جوهر^{۷۷} و کمیت^{۷۸}، که در هیچ جنس توافق ندارند، بلکه فقط از جهت تشابه در کنار هم هستند. زیرا آنها فقط در چیزی که موجود است با هم یافت می‌شوند؛ اما «موجود»^{۷۹} یک جنسی نیست؛ زیرا حمل «موجود» نه به نحو مشترک معنوی^{۸۰}، بلکه به نحو تشابهی^{۸۱} است. اما برای فهم این امر باید دانست که حمل بر سه قسم است: به‌نحو مشترک معنوی، به‌نحو مشترک لفظی،^{۸۲} و به‌نحو تشابهی.

حمل مشترک معنوی وقتی واقع می‌شود که چیزی بر طبق یک اسم و بر طبق یک طبیعت، یعنی یک تعریف، حمل گردد، مثل حمل «حیوان» بر «انسان» و «آستر». زیرا هر دو اینها «حیوان» نامیده می‌شوند و هر یک از اینها جوهر زنده‌ای است که بر احساس کردن توانا است، و تعریف حیوان هم همین است.

حمل مشترک لفظی وقتی واقع می‌شود که چیزی بر چند چیز بر طبق یک اسم و بر طبق طبیعت‌های مختلف حمل گردد، همان طور که «سگ»^{۸۳} هم بر «حیوان پارس‌کننده» و هم بر «صورت فلکی نجومی» اطلاق می‌گردد، دو چیزی که فقط در اسم در توافق‌اند و از حیث تعریف و دلالت مغایر با هم هستند؛ زیرا، همان طور که در کتاب چهارم مابعدالطبیعه آمده است، آنچه که اسم بر آن دلالت دارد تعریف است.^{۸۴}

حمل تشابهی وقتی واقع می‌شود که یک چیز بر چند چیز، که دارای طبیعت‌های مختلفی هستند، اما همان یک چیز به آنها نسبت داده می‌شود، حمل گردد، همان طور که «سلامتی» هم بر «بدن حیوان» هم بر «ادرار»^{۸۵} و هم بر «دارو»^{۸۶} اطلاق می‌شود، اما «سلامتی» بر همه آنها دقیقاً به یک معنا دلالت ندارد. زیرا «سلامتی» در مورد «ادرار» به مثابه نشانه سلامتی، در مورد «بدن» نشانه موضوع سلامتی، و در مورد «دارو» نشانه علت سلامتی است. با وجود این، همه این طبیعت‌ها به غایت واحدی، یعنی سلامتی، نسبت داده می‌شوند. زیرا گاهی آن چیزهایی که بنابر تشابه همراه هم هستند، یعنی از حیث نسبت^{۸۷} یا شباهت^{۸۸}، به غایت واحدی نسبت داده می‌شوند، همان طور که در مثال بالا روشن است؛ گاهی عامل واحدی، همچون «دکتر»، هم در مورد کسی که به واسطه مهارت عمل می‌کند و هم در مورد کسی که بدون مهارت داشتن عمل می‌کند، مثل ماما،^{۹۰} به کار می‌رود؛ و همین امر در مورد ابزارها نیز معتبر است، اما از طریق انتساب به عامل واحدی که ماهر در طبابت است. همین طور گاهی تشابه بر انتساب به موضوع واحدی مبتنی است، مثل وقتی که «موجود» بر جوهر و کمیت و کیفیت و سایر مقوله‌ها^{۹۱} اطلاق می‌شود. زیرا دقیقاً به دلیل واحدی نیست که جوهر بر موجود و کمیت و سایر مقوله‌ها اطلاق می‌شود، بلکه موجود نامیده شدن همه آنها ناشی از این حقیقت است که آنها به جوهر نسبت داده می‌شوند که موضوع سایر چیزها است. و، بنابراین، موجود در درجه اول بر جوهر و در درجه دوم بر سایر مقولات اطلاق می‌شود. همین طور، موجود جنس جوهر و کمیت نیست؛ زیرا هیچ جنسی در درجه اول و در درجه دوم بر نوعش حمل نمی‌شود. حمل موجود به نحو تشابهی است. و در پرتو همین امر است که می‌گوییم جوهر و کمیت در جنس

اختلاف دارند ولی بنا بر تشابه یکی هستند.

چرا، در آن چیزهایی که از حیث عدد یکی هستند، هر دو صورت و ماده به لحاظ عددی یکی می‌باشند، مثلاً در مورد تولیوس^{۹۲} و کیکرو^{۹۳}. به علاوه، در آن چیزهایی که از حیث نوع یکی هستند، اما از حیث عدد تفاوت دارند، هر دو ماده و صورت نه از حیث عدد، بلکه از حیث نوع یکی می‌باشند، مثلاً در مورد سقراط و افلاطون؛ و همین طور، در آن چیزهایی که از حیث جنس یکی هستند، مبادی آنها از حیث جنس یکی می‌باشند، مثلاً در مورد نفس و بدن یک استر و یک اسبی که از حیث نوع تفاوت دارند، ولی از حیث جنس یکی هستند؛ و این باز مشابه آن چیزهایی است که فقط بنا بر تشابه در توافقند؛ زیرا مبادی آنها فقط بنا بر تشابه یا نسبت مشابه‌اند. زیرا ماده و صورت و فقدان، یا قوه و فعل، مبادی جوهر و سایر اجناس‌اند. با وجود این، ماده (و همین طور صورت و فقدان) جوهر و کمیت از حیث جنس متفاوت‌اند، اما فقط بنا بر نسبتی که در آن است در توافق‌اند - درست همچنانکه ماده جوهر در طبیعت ماده در ارتباط با جوهر است، ماده کمیت نیز به همین صورت در ارتباط با کمیت است. اما درست همچنان که جوهر علت همهٔ سایر اجناس است، همین طور مبادی جوهر مبادی همهٔ سایر اجناس‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- | | | |
|---|--|---|
| 1. <i>on the Priciples of Nature (De principiis naturae)</i> , Thomas Aquinas, translated by Professor Gerard Campbell, St. Jerome's university, Waterloo, Ontario, Canada, 1995. | 26. Aristotle. | 56. Art. |
| 2. being in potency. | 27. End. | 57. Doctor. |
| 3. being in act. | ۳۲. Cithara. طنابوری که بدان سه تار سیمی بسته شده است. (مترجم) | 58. Proximate cause. |
| 4. substantial being. | 28. Lyre. | 59. Remote cause. |
| 5. accidental being. | 29. <i>A fortiori</i> . | 60. Builder. |
| 6. sperm. | 30. Avicenna. | 61. House. |
| 7. menstrual blood. | 31. <i>Physics</i> . | 62. Wood. |
| 8. matter. | 32. Elements. | 63. Bench. |
| 9. Matter "out of which". | 33. Artisan. | 64. Grammarian (دستور). |
| 10. Matter "in wich". | 34. Knife. | (زبان‌نویس) |
| 11. Prime matter. | 35. Limbs. | 65. Ship. |
| 12. Subject. | 36. Earth. | 66. House (خانه). |
| 13. Form. | 37. Water. | 67. Stone. |
| 14. Soul. | 38. Blood. | 68. Building (ساختن). |
| 15. Act. | 39. <i>On Generation</i> . | 69. Man. |
| 16. Substantial form. | 40. Hand. | 70. Ass (الاغ). |
| 17. Accidental form. | 41. Flesh. | 71. Analogy. |
| 18. Generation (ایجاد). | 42. Bone. | 72. Substance. |
| 19. Coming - to - be | 43. Averroes. | 73. Quantity. |
| 20. corruption (اعدام). | 44. Helmsman. | 74. Being. |
| 21. Passing away. | 45. Body. | 75. Univocally. |
| 22. Art (مهارت). | 46. Soul. | 76. Analogously. |
| 1. being | 47. <i>On Animals</i> . | 77. Equivocally. |
| 2. Becoming (شدن). | 48. <i>On the Generation of Animals</i> . | 78. Dog. |
| 3. Flour | 49. Generation (ایجاد - به وجود آمدن) | ۸۴. اشاره است به مابعدالطبیعه، ۱۰۱۲ الف ۲۴. (مترجم) |
| 4. Bread | 50. Coincide (با هم جمع شدن). | 79. Urine. |
| 23. Hyle. | 51. Generation (ایجاد) | 80. Medicine. |
| 24. Water. | 52. Thing generated (شیء). (ایجاد شده) | 81. Proportion. |
| 25. <i>Metaphysics</i> . | 53. Knife. | 82. Comparison. |
| | 54. <i>Prior</i> . | 83. Agreement. |
| | 55. <i>Posterior</i> . | 84. Midwife. |
| | | 85. Predicaments. |
| | | 86. Tullius. |
| | | 87. Cicero. |

ماهیت تعلیم مقدس

توماس آکوئیناس
ترجمه و شرح از:
محمد مهدی اندی

اشاره: توماس در مقام یکی از بزرگترین فیلسوفان و متألهان مسیحی قرون وسطای متأخر در غرب، با وجود آن که عمر دراز نداشت، ولی از حیث نگارش و تألیف، در میان فلاسفه، یکی از پُرکارترین آنهاست. در حقیقت، آثار او را می توان یک دائرةالمعارف فلسفی دانست که در تاریخ تفکر، مرجع و مأخذ مهمی برای نسل های بعد به شمار می آید. یکی از این آثار گرانبها، کتاب جامع الهیات (*the summa thologica*) است که میان سالهای (۱۲۶۴ تا ۱۲۷۲) به نگارش در آمد. آکوئیناس در این کتاب عظیم درباره بسیاری از موضوعات علوم و فلسفه مسیحی همچون خدا و اسما و صفات او، خلقت، انسان، طبیعت و... به صورت پرسش و پاسخ در قالب مقالات جداگانه سخن گفته است. ترتیب هر بحث، بدین صورت است که در آغاز هر مقاله نظرات مختلف درباره موضوع مقاله را بیان نموده و پس از انتقاد از آنها، نظر نهایی خویش را ذکر می کند.

به نظر توماس انسان با عقل خویش می تواند حقایقی را در یابد و به دانش ها و علوم دست یابد که تنها بر نور طبیعی عقل تکیه دارند. اما حقایق دیگری نیز وجود دارد که فراتر از ساحت بشری است و ادراک آن تنها از طریق ایمان میسر است. به همین جهت توماس در آغاز کتاب جامع الهیات، موضوع نخست را به بحث درباره ضرورت تعلیم مقدس در کنار سایر تعلیم و علوم بشری اختصاص می دهد و این پرسش را طرح می کند که آیا غیر از علوم و دانش های فلسفی به تعلیم دیگری هم نیاز هست؟ آیا به معنای دقیق کلمه می توان تعلیم مقدس را علم نامید؟ اگر پاسخ مثبت است جزء کدام قسم است؟ نظری یا عملی؟ آیا تعلیم مقدس برهانی است؟ توماس در بخش آخر مقاله حاضر به شرح و بیان جایگاه و کاربرد استعاره و تمثیل در کتاب مقدس می پردازد.

آنچه در پی می آید شامل دو بخش است: در بخش نخست، مترجم شرح و توضیحی در باب جایگاه تعلیم مقدس در اندیشه آکوئیناس براساس متن حاضر ارائه می نماید و در بخش دوم، ترجمه فصل اول کتاب جامع الهیات به قلم توماس را عرضه می دارد.

این ترجمه، بر اساس کتاب مقدمه ای بر توماس آکوئیناس به کوشش آنتون سی پگیس صورت پذیرفته است که در اصل ترجمه انگلیسی خلاصه ای از متن لاتینی اثر اصلی با مشخصات زیر است:

Introduction To Saint Thomas Aquinas, Edited with an introduction, by
Anton.C.Pegis Random house. The modern library New york, January 23, 1948.

کتاب ماه فلسفه

شرح اجمالی متن ماهیت تعلیم مقدس

اولین موضوعی که توماس در کتاب جامع الهیات به آن پرداخته است، ماهیت و حدود تعلیم مقدس است، مقصود او از تعلیم مقدس، دستورات و فرامینی هستند که خداوند برای انسانها فرستاده و ما از آنها تحت عنوان کتب مقدس یاد می‌کنیم. به نظر توماس، تعلیم مقدس از آن حیث که مبتنی بر وحی الهی است، از سایر تعلیم و دانش‌های بشری که از طریق عقل حاصل شده است متمایز می‌شود. او درباره این موضوع ده سؤال در قالب ده مقاله جداگانه مطرح نموده و آن‌گاه پیرامون هر یک از آن‌ها به تفسیر و توضیح می‌پردازد.

اولین پرسش او این است که: آیا اصلاً ضرورتی دارد که خداوند تعالیمی برای انسانها بفرستد؟ اگر انسان واجد عقل است و به مدد آن می‌تواند دانش‌های متعددی داشته باشد، آیا نیازی هست که به تعلیم دیگری رجوع کند؟ آیا سایر علوم جز علوم فلسفی زاید نیستند؟ مگر نه این است که علم تنها به وجود تعلق می‌گیرد و هیچ چیزی به علم در نمی‌آید جز حقیقت که آن هم قابل ارجاع به وجود است. لذا هر چیزی که هست، حتی خود خداوند در علوم فلسفی لحاظ می‌شود. بنابراین هیچ حاجتی به علوم غیر فلسفی نیست.

توماس در مقام پاسخ به این سؤالات می‌گوید: انسان بالطبع رو به سوی کمال دارد و همواره به سوی غایتی فراتر از خودش، یعنی خدا هدایت شده است و حتی اگر بخواهد به نجات و رستگاری نایل گردد، چاره‌ای جز این ندارد که به مقام قرب خدا نایل شود، لیکن عقل آدمی محدود است و به واسطه عقل و نور طبیعی آن نمی‌توان به رؤیت آن جمال متعالی نایل شد، لذا ناگزیر است غیر از عقل به چیز دیگری تمسک جوید که همان وحی الهی باشد تا در پرتو ایمان و نور الهی، حقایق فراتر از عقل بر او آشکار گردد.

سؤال دوم توماس این است که: آیا می‌توان تعلیم مقدس را یک علم به حساب آورد؟ قبل از توماس، اگوستین تعلیم مقدس را علم می‌دانست، در مقابل توماس که در سنت ارسطویی رشد کرده بود به راحتی نمی‌توانست قبول نماید تعلیم مقدس یک علم باشد. زیرا به نظر ارسطو، علم از اصول و مبادی نخستین ناشی شده است؛ اصولی کلی و مسلم که همگان آن را می‌پذیرند، اما تعلیم مقدس از مبادی عقلی حاصل نشده، بلکه مبادی این تعلیم ایمانی‌اند و همگان هم آن را قبول ندارند. چنان که پولس رسول می‌گوید: «همه آدمیان ایمان ندارند»^۱ و همچنین تعلیم مقدس مجموعه‌ای از حوادث جزئی است، لیکن علم ناشی از مبادی کلی عقلی است. بنابراین تعلیم مقدس را نمی‌توان یک علم به حساب آورد.

توماس با دقت بیشتری به موضوع می‌نگرد. وی می‌گوید: تعلیم مقدس علم است و دلیلش این است که علوم بر دو قسم‌اند: برخی مانند حساب و هندسه که از نور طبیعی عقل ناشی شده‌اند و برخی دیگر از اصولی ناشی شده‌اند که خود آن اصول در علم برتر و شریف‌تری به اثبات رسیده‌اند، مانند علم مناظر و مریا (نورشناسی)^۲ که اصول خود را از حساب و هندسه اخذ کرده‌اند.

به نظر توماس تعلیم مقدس از نوع دوم است. زیرا اصولش در پرتو علم برتر، یعنی علم الهی شناخته می‌شود. در پاسخ به این اعتراض که تعلیم مقدس متشکل از حوادث جزئی است؛ پس نمی‌توان آن را یک علم، که از مبادی عقلی پدید آمده، به حساب آورد، توماس می‌گوید: حقایق جزئی فی‌حد ذاته در این تعلیم مورد بحث نیستند، بلکه تعلیم مقدس با اصول آنها به طور کلی سروکار دارد.

در مقاله سوم این سؤال مطرح می‌شود که: آیا تعلیم مقدس علمی واحد است؟ توماس در ابتدا به سخن ارسطو استناد نموده که علم واحد از موضوع واحد بحث می‌کند، اما همان‌طور که می‌دانیم در تعلیم مقدس از خالق و مخلوق مشترکاً بحث شده است، پس نمی‌توان آن را علمی واحد تلقی نمود. زیرا موضوعات متنوع و کثیر تحت موضوع واحدی جمع نمی‌شوند. پاسخ توماس این است که هر چند موضوعات تعلیم مقدس متنوع‌اند لکن از آنجا که همگی از وحی الهی ناشی شده‌اند، صورت و حیانی مشترکی دارند، از این رو تعلیم مقدس می‌تواند به عنوان علم واحد آنها را دربرگیرد، چنانکه خود می‌گوید: «هرچند تعلیم مقدس از خداوند و مخلوقات به طور یکسان بحث نمی‌کند، بلکه اولاً و بالذات از خدا و ثانیاً و بالعرض از مخلوقات، از آن حیث که خداوند آغاز و انجام آنهاست، سخن می‌گوید. بنابراین به وحدت این علم هیچ آسیبی نمی‌رسد.»^۳

سؤال چهارم توماس این است که: آیا تعلیم مقدس علمی عملی است؟ توماس به کلام ارسطو اشاره می‌کند مبنی بر اینکه، علم عملی غایتی عملی دارد، اما از آنجا که کتاب مقدس با عمل آدمی سروکار دارد، به نظر می‌رسد که تعلیم مقدس علمی عملی باشد. توماس در ردّ این نظریه می‌گوید: هر چند تعلیم مقدس از اعمال آدمی سخن می‌گوید لکن در واقع با خدا - که خالق انسان است - سروکار دارد. لذا به نظر می‌آید، تعلیم مقدس

نشانه حکمت حکیم
این است که حتی
در مورد
موضوعات کوچک و
بی‌اساس با دلیل و
برهان قوی
قضایات نماید و
از آن حیث که
وی همواره برترین
دلیل و برهان را
در امور به کار می‌گیرد،
حکیم نامیده می‌شود و
از آنجا که حکیم
مطلقاً برترین
علت هستی،
یعنی «خدا» را
پیش رودارد،
عنوان حکیم
بیش از همه
شایسته
اوست.

بیشتر نظری است تا عملی. زیرا اکثراً با امور الهی سروکار دارد تا اعمال انسانی، اگرچه در پرتو این اعمال است که انسان به شناخت کامل و سعادت ابدی می‌رسد.

در مقاله پنجم از شرافت و برتری تعلیم مقدس نسبت به سایر علوم بحث شده است. سؤالی که توماس مطرح می‌کند این است که: آیا تعلیم مقدس از علوم دیگر شریف تر است؟ توماس با این فرض که علوم مختلف مبادی و اصولی تردیدناپذیر دارند، نسبت به تعلیم مقدس که ارکان ایمانی‌اش تردیدپذیر است، برتری و شرافت دارند. اما توماس این فرض را مسلم نمی‌گیرد. او می‌گوید: شک و تردید در امکان ایمان از محدودیت عقل ناشی شده است، نه اینکه حقایق ایمانی فی‌حد ذاته و ماهیتاً تردیدپذیر باشند. او با استناد به کلام ارسطو، حال عقل را همچون جغدی می‌داند که از دیدن روشنایی روز محروم است. در نتیجه به خاطر همین محدودیت عقل بشری، شاید درجه یقین امری بیشتر از آن چیزی باشد که به نظر می‌آید.

او همچنین می‌افزاید، تعلیم مقدس از جنبه‌ای نظری است و از جنبه‌ای عملی. اما همه علوم چه نظری و چه عملی، تعالی و تکامل خود را مدیون این علم‌اند. زیرا این علم از همه اینها خواه نظری، خواه عملی متعالی تر است. حال اگر به جنبه نظری تعلیم مقدس نظر افکنیم، هم از حیث موضوع و هم از حیث قطعیت، از سایر علوم برتر است. قطعیت آن به این دلیل است که این علم در پرتو نور الهی حاصل می‌شود و هیچ خطایی نیز در آن راه ندارد. اما سایر علوم، به جهت اینکه از عقل ناشی شده‌اند، همواره در معرض خطا قرار دارند. همچنین از حیث موضوع نیز این علم از سایر علوم برتر است. زیرا موضوعات مورد بحث در این علم حقایق فوق عقل‌اند که عقل آدمی از دریافت و ادراک آنها عاجز است، اما سایر علوم از موضوعاتی سخن می‌گویند که در حیطه عقل بشرند. لذا از آن حیث که موضوعات تعلیم مقدس شریف تر از موضوعات سایر علوم‌اند، به تبع آن تعلیم مقدس نیز شریف تر از سایر علوم خواهد بود.

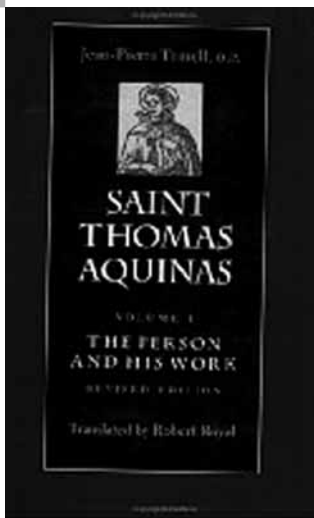
توماس همچنین می‌گوید، اگر از حیث عملی به تعلیم مقدس نظر افکنیم، باز هم نسبت به سایر علوم برتری و شرافت دارد. زیرا غایت تعلیم مقدس سعادت ابدی آدمی است که غایت همه علوم عملی متوجه آن است. لذا از هر دو جنبه، این علم از سایر علوم برتر و شریف تر است.

سؤال ششم توماس به این امر اختصاص یافته است که: آیا تعلیم مقدس حکمت است؟ وی حکمت را شایسته تعلیمی می‌داند که اصول آن از علوم دیگر ناشی نشده باشد لکن تعلیم مقدس از تعالیم دیگر استنتاج شده است. همچنین نشانه حکمت آن است که اصول و مبادی علوم مختلف در آن اثبات می‌شود، همان طور که ارسطو در کتاب اخلاق حکمت را «بنیاد علوم» نامیده است، اما تعلیم مقدس مبادی علوم دیگر را اثبات نمی‌کند. لذا تعلیم مقدس لایق عنوان حکمت نیست.

از طرف دیگر، توماس به کتاب مقدس اشاره می‌کند: «این حکمت و فطانت شما در نزد اقوام است.»^۴ همچنین «حکمت زیرکی و فطانت آدمی است.»^۵ لذا با توجه به این عبارات می‌گوید: تعلیم مقدس حکمت است و برتر از سایر معارف بشری است و از هر جهت لایق عنوان حکمت می‌باشد.^۶ او سپس می‌افزاید، نشانه حکمت حکیم این است که حتی در مورد موضوعات کوچک و بی‌اساس با دلیل و برهان قوی قضاوت نماید و از آن حیث که وی همواره برترین دلیل و برهان را در امور به کار می‌گیرد، حکیم نامیده می‌شود و از آنجا که حکیم مطلقاً برترین علت هستی، یعنی «خدا» را پیش رودارد، عنوان حکیم بیش از همه شایسته اوست.

در مقاله هفتم این سؤال مطرح شده است که: آیا خداوند موضوع این علم است؟ طبق آنچه قبلاً گفته شد، پاسخ توماس نیز روشن است. زیرا بحث اصلی تعلیم مقدس درباره خداست، هر چند از انسان و مخلوقات مشترکاً در آن سخن رفته است لکن از آنجایی که آغاز و انجام تمام امور به خدا برمی‌گردد، می‌توان نتیجه گرفت که یگانه موضوعی که تعلیم مقدس از آن سخن می‌گوید، بحث درباره خدا و لوازم ذات اوست. اما شاید این سؤال مطرح شود که ذات خدا قابل ادراک نیست. پس چگونه می‌توان ذات ناپیدای او را به عنوان یک موضوع در تعلیم مقدس پذیرفت، با توجه به اینکه در هر علمی ماهیت موضوع بالضروره از قبل مسلم گرفته می‌شود؟ توماس در جواب می‌گوید: «هر چند ما نمی‌توانیم ذات خدا را بشناسیم لکن با استفاده از آثار و نتایج ذات او، یعنی با توجه به ماهیت این آثار و یا از طریق فیض و عنایت او به جای تعریف از ذات خدا سخن می‌گوییم، همان طور که در فلسفه به جای تعریف از علت و اثبات آن، از معلول آن علت سخن گفته می‌شود.»^۷

مقاله هشتم به این سؤال اختصاص یافته است که: آیا تعلیم مقدس برهانی است؟ توماس نخست به اقسام برهان اشاره می‌کند. اینکه برهان یا از نوع موثق است و یا از نوع حجت و استدلال. اما هر دو قسم برهان را نامعتبر می‌داند، چنان که بوئتیوس برهان از نوع موثق و مستند را ضعیف‌ترین برهان تلقی می‌کرد و قدیس



آمبروس، برهان از نوع حجت و استدلال را. توماس می‌گوید: براهین منطقی و استدلال‌های عقلی در اثبات حقایق وحیانی و ایمانی نامعتبرند، لکن همچون قدیس گریگوری اعتقاد دارد که این استدلالها و براهین می‌تواند راهگشای ایمان باشند، هر چند وحی جنبه ایمانی دارد لکن چون ایمان خود مبتنی بر عقل است می‌توان از طریق عقل به ایمانی مطمئن‌تر و یقینی‌تر نایل شد. زیرا عقل میزان و محک ایمان است. او همچنین به این سخن پولس رسول استشهد می‌کند که: «هر فکر و اندیشه‌ای را به اطاعت مسیح درآورید»^۹ و نتیجه می‌گیرد که تعلیم مقدس می‌تواند از حجیت فلاسفه استفاده نماید، اما با این حال تأکید می‌کند که حجیت فلاسفه از نوع برهان ظنی و احتمالی است و ضروری است که تعلیم مقدس از حجیت اصول وحیانی‌اش، یعنی حجیت متون شرعی به عنوان برهان ضروری استفاده نماید. وی در آخر بحث می‌افزاید، حتی حجیت آبی کلیسا را نیز نمی‌توان به عنوان یک برهان ضروری به کار گرفت. زیرا تنها حواریون و رسولانند که حامل واقعی وحی به شمار می‌آیند.



قدیس یوحنا دمشقی

در مقاله نهم و دهم از نقش استعاره و کنایه و تمثیل در کتاب مقدس بحث شده است. به نظر توماس، حقایق روحانی و الهی در ظرف جهان طبیعت و مادی بیان شدنی نیستند و هیچ طریقی برای بیان امور نامحسوس و نامرئی و مجرد وجود ندارد جز اینکه آن حقایق تحت شباهت امور مادی و جسمانی و تصاویر و اشکال محسوس درآیند. هر چند تعداد محدودی از انسانها، یعنی ارباب سعادت و نیکبختان با برخورداری از لطف و عنایت خداوند می‌توانند به رؤیت حقایق روحانی نایل شوند و در پرتو جمال نور الهی به کشف حقایق عالی‌ه برسند، لکن اکثر مردم از عوام و جاهلان در مواجهه با همانندی‌ها و مشابهت‌هایی که میان امور جسمانی و حقایق روحانی می‌بینند به درک حقایق آن هم اندک نایل می‌گردند. توماس در این جا به شعر و شاعری اشاره نموده و می‌گوید: همان طور که یک شاعر از استعاره برای خلق تصاویر استفاده می‌کند، شایسته است که تعلیم مقدس برای انسان‌ها که به طور طبیعی با امور مخیل‌شادمان هستند، در قالب استعارات و تمثیل‌ها، حقایق عالی‌ه روحانی را معرفی نماید. چنان که خود کتاب مقدس به آن اشاره دارد: «من صورت‌های مضاعف دارم و از تشبیهات در رسالت پیامبران استفاده نموده‌ام.»^{۱۰} در پایان بحث توماس به اهمیت کاربرد استعاره و تمثیل و کنایه در کتاب مقدس اشاره کرده و می‌افزاید: اگر حقایق روحانی در قالب استعاره و تشبیه و تمثیل بیان شوند، اولین فایده‌اش این است که اذهان متفکرین به نوعی آمادگی دریافت حقایق عالی‌ه را پیدا می‌کند. ثانیاً، از این طریق مقدسات دین در برابر استهزای منکرین محفوظ می‌ماند، همان طور که در انجیل آمده است «آنچه مقدس است به سگان مدهید.»^{۱۱} ثالثاً، به بیان دیونوسیوس، در این روش اذهان بشری کمتر در معرض خطا قرار می‌گیرد.

قدیس یوحنا دمشقی

می‌گوید:

«ممکن نیست

ذات خدا را

ادراک کرد.»

فصل اول

ماهیت و حدود تعلیم مقدس

برای رسیدن به هدفی معین، نخست ماهیت و حدود تعلیم مقدس را بررسی خواهیم کرد. درباره این موضوع،

ده نکته تحقیقی وجود دارد که عبارتند از:

۱. آیا تعلیم مقدس ضرورت دارد؟
۲. آیا تعلیم مقدس یک علم است؟
۳. آیا این تعلیم واحد است یا کثیر؟
۴. آیا تعلیم مقدس نظری است یا عملی؟
۵. نسبت این تعلیم با علوم دیگر چگونه است؟
۶. آیا تعلیم مقدس حکمت است؟
۷. آیا موضوع آن خداست؟
۸. آیا برهانی است؟
۹. آیا از استعارات^{۱۱} و تمثیلات^{۱۲} مدد می‌جوید؟
۱۰. آیا متون مقدس این تعلیم می‌تواند در معانی متعدد به کار آید؟

مقاله اول

آیا علاوه بر علوم فلسفی تعالیم دیگری مورد نیاز است؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد غیر از علوم فلسفی به علم دیگری نیاز است. زیرا شایسته نیست انسان فراتر از عقل خویش را جستجو نماید، چنان که کتاب مقدس می‌گوید: «اموری که فراتر از توسست جستجو مکن.»^{۱۳} اما شایسته است امور فراتر از عقل آدمی در علوم فلسفی لحاظ شوند. بنابراین سایر علوم غیر از علوم فلسفی زاید به حساب می‌آیند.

اعتراض دوم: همچنین، علم تنها به وجود تعلق می‌گیرد. زیرا چیزی به علم در نمی‌آید، جز حقیقت، که قابل ارجاع به وجود است. چنان که ارسطو می‌گوید: هر چیزی که هست و وجود دارد، حتی خود خدا، در علوم فلسفی لحاظ شده است، به نحوی که بخشی از فلسفه موسوم به الهیات یا علم الهی شده است. بنابراین غیر از علوم فلسفی به علم دیگری نیاز نیست.

بر عکس پولس رسول می‌گوید: «تمامی کتاب مقدس الهام وحی الهی است و به جهت تعلیم و تنبیه و اصلاح و تربیت صحیح و عادلانه مفید و موثر است.»^{۱۴} اما کتاب مقدس که ناشی از خداوند است نمی‌تواند جزئی از علوم فلسفی که حاصل عقل بشری است، باشد. بنابراین لازم است علاوه بر علوم فلسفی علم دیگری در میان باشد که همان علم ناشی از وحی خداوند است.

پاسخ من این است: برای نجات و رستگاری بشر ضروری بود که غیر از علوم فلسفی علم وحیانی وجود داشته باشد. زیرا انسان به سوی خداوند، که غایتی فراتر از عقل اوست، هدایت شده است. چنان که کتاب مقدس می‌گوید: «خدا، جز تو، هیچ چشمی آنچه را تو برای منتظران خود فراهم کرده‌ای، نه دیده و نه شنیده است.»^{۱۵} اما این غایت باید در ابتدا برای کسانی که اندیشه و اعمال آنها به سوی آن غایت معطوف شده، شناخته شود. از این رو، لازم است برای نجات و رستگاری خویش از طریق وحی الهی به حقایق قطعی و یقینی که فراتر از عقل ماست، توسل جوئیم. حتی آن حقایق مربوط به خداوند، که عقل بشری قدرت درک آنها را دارد، نیز لازم است که به واسطه وحی الهی به او آموخته شود. زیرا شناخت حقیقت خداوند برای همگان ممکن نیست و فقط اندکی از آدمیان، آن هم در مدتی طولانی و با انبوهی از خطاها می‌توانند او را دریابند. در حالی که می‌دانیم رستگاری کامل نوع بشر که همانا نیل به خداوند است، مسبوق به شناخت خداست. لذا به خاطر این که به نحو مطمئن‌تری به سعادت و رستگاری برسیم، لازم است حقایق الهی را از طریق وحی الهی بیاموزیم. بنابراین ضرورت دارد غیر از علوم عقلی و فلسفی، علمی قدسی و وحیانی در کار باشد.

پاسخ اعتراض اول: هر چند ممکن نیست انسان در باره امور فراتر از عقل خویش تحقیق نماید، اما لازم است آنچه از طرف خداوند بر او وحی شده است را به وسیله ایمان قبول نماید، از این روست که کتاب مقدس می‌گوید: «بسیاری از اموری که فراتر از فهم انسان است، به تو نشان داده شده است.»^{۱۶} اینها اموری است که در تعلیم مقدس از آنها بحث شده است.

پاسخ اعتراض دوم: علوم مطابق با ماهیات و موضوعات متنوع خود مختلف‌اند، چنان که منجم و فیزیکدان هر دو نتیجه مشابه‌ای راجع به گزاره «زمین گرد است» ارائه می‌دهند، منجم به وسیله ریاضیات، یعنی با انتزاع از ماده، ولی فیزیکدان با استفاده از خود ماده به اثبات موضوع می‌پردازد. از این رو، هیچ دلیلی وجود ندارد که موضوعات مورد بحث در علوم فلسفی از آن حیث که در پرتو نور عقل طبیعی شناخته می‌شوند، نتوانند در علم دیگری که به مدد وحی الهی دریافت شده‌اند، مورد بحث قرار گیرند. بنابراین کلام مندرج در تعلیم مقدس «الهیات وحیانی» ماهیتاً از کلام فلسفی «الهیات طبیعی» متفاوت خواهد بود.

مقاله دوم

آیا تعلیم مقدس یک علم محسوب می‌شود؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد که تعلیم مقدس علم نیست. زیرا هر علمی از اصول بدیهی ناشی شده است، اما تعلیم مقدس از ارکان غیر بدیهی ایمانی آغاز شده است که حقیقت آن برای همگان پذیرفتنی نیست. چنان که پولس رسول می‌گوید: «همه آدمیان ایمان ندارند.»^{۱۷} بنابراین تعلیم مقدس را نمی‌توان یک علم به حساب آورد.

اعتراض دوم: به علاوه، علم حاصل جزئیات نیست، اما تعلیم مقدس از حوادث جزئی مانند اعمال و رفتار ابراهیم، اسحاق و یعقوب سخن می‌گوید. بنابراین تعلیم مقدس را نمی‌توان یک علم به شمار آورد. برعکس، آگوستین می‌گوید: «ایمان رهایی بخش^{۱۸} با این علم آغاز می‌شود، تغذیه می‌شود، حفظ می‌شود و

توماس معتقد است:

این است که

هر چند موضوعات

تعلیم مقدس متنوع‌اند

لکن از آنجا که

همگی از وحی الهی

ناشی شده‌اند،

صورت وحیانی

مشترک دارند،

از این رو

تعلیم مقدس می‌تواند

به عنوان علم واحد

آنها را دربرگیرد.

تقویت می‌شود.^{۱۹} اما این مطلب جز در تعلیم مقدس در هیچ علم دیگری گفته نشده است. بنابراین تعلیم مقدس یک علم است.

پاسخ من این است: تعلیم مقدس علم است. زیرا علوم بر دو نوع‌اند: نوع اول، علمی که در پرتو نور طبیعی عقل حاصل شده‌اند، مانند حساب و هندسه و...؛ نوع دوم، علمی هستند که از اصول مسلم و قابل قبولی ناشی شده‌اند که خود آن اصول در علم برتر و شریف تری اثبات شده‌اند، از قبیل علم مناظر، مریا و موسیقی که اصول آنها از هندسه و حساب ناشی شده است، به همین سان، تعلیم مقدس علم محسوب می‌شود. زیرا اصول آن در پرتو علم برتر و شریف تر، یعنی علم خدا و نیکان و رستگاران^{۲۰} شکل گرفته است. از این رو، همان گونه که اعتبار و حجیت اصول موسیقی توسط ریاضی‌دان سنجیده می‌شود، به همان سان، اصول تعلیم مقدس نیز از جانب وحی الهی ناشی شده است.

پاسخ اعتراض اول: اصول هر علم یا بدیهی است و یا مبتنی بر علم شریف تر از خودش، اما همان طور که اشاره شد، اصول تعلیم مقدس نیز چنین هستند.

پاسخ اعتراض دوم: حقایق جزئی در تعلیم مقدس مورد بحث نیستند. زیرا تعلیم مقدس با اصول آنها سروکار دارد از قبیل اصول اخلاقی موجود در زندگی روزمره آدمیان، همچنین این حقایق برای حجیت اعتبار اشخاصی که از طریق آنها وحی الهی و یا کتاب و تعلیم مقدس برای ما نازل شده، به کار می‌آیند.



قدیس گریگوری

مقاله سوم

آیا تعلیم مقدس علمی واحد است؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد که تعلیم مقدس علمی واحد نباشد. زیرا به نظر فیلسوف «علم واحد از موضوع واحدی بحث می‌کند».^{۲۱} اما از طرف دیگر، در تعلیم مقدس از خالق و مخلوق که تحت موضوع واحدی جمع نمی‌شوند، مشترکاً بحث شده است. بنابراین تعلیم مقدس علم واحدی نخواهد بود.

اعتراض دوم: به علاوه، در تعلیم مقدس از فرشتگان، امور مادی و اخلاقی بحث شده است، اما این موضوعات به علوم فلسفی جداگانه‌ای تعلق دارند. بنابراین تعلیم مقدس علم واحدی نیست. برعکس، کتاب مقدس از علمی واحد سخن می‌گوید: «عقل به او معرفت یا علم قدسی اعطا کرده است».^{۲۲}

پاسخ من این است: تعلیم مقدس علم واحدی است و وحدت یک عمل یا رفتار با توجه به موضوع آن و نه از حیث ماده، بلکه از لحاظ صورتی که تحت آن موضوع واقع شده است لحاظ می‌شود. برای نمونه، انسان، اسب، سنگ در صورتی از رنگ مشابه‌اند و رنگ موضوع صوری بینایی است. بنابراین از آن جا که کتاب مقدس برخی از اشیا را تحت عنوان امور وحیانی در نظر می‌گیرد، لذا امور ناشی از وحی الهی، از حیث اینکه متعلق و موضوع این علم‌اند، با هم وجه اشتراک دارند. از این رو، تعلیم مقدس به عنوان علم واحد و یگانه آنها را در برمی‌گیرد و بر این اساس علم واحد محسوب می‌شود.

پاسخ اعتراض اول: تعلیم مقدس از خدا و مخلوقات به نحو یکسان بحث نمی‌کند، بلکه اولاً و بالذات از خدا و سپس از مخلوقات از آن حیث که خداوند مبدأ و منتهای آنهاست، بحث می‌نماید. از این رو، به وحدت این علم هیچ خدشه و خللی وارد نمی‌شود.

پاسخ اعتراض دوم: هیچ چیزی مانع از آن نیست که قوا و ملکات پست‌تر توسط متعلقات خود تنوع و تکثر یابند و تحت قوه یا ملکات برتری قرار گیرند. زیرا قوه یا ملکه برتر، متعلق و موضوع خود را تحت صورت کلی تری لحاظ می‌کند. بنابراین، متعلق حس مشترک^{۲۳} امر محسوس است و شامل همه مبصرات و مسموعات می‌شود؛ لذا حس مشترک اگرچه یک قوه به شمار می‌آید، اما همه متعلقات حواس پنجگانه را در برمی‌گیرد، و به همین سان، متعلقاتی که موضوع علوم مختلف فلسفی اند می‌توانند از یک جهت در علم مقدس مورد بحث قرار گیرند، یعنی از آن حیث که متعلق علم الهی‌اند به نحوی تحت قلمرو تعلیم مقدس قرار گرفته باشند، گویی مهر^{۲۴} علم بسیط و یگانه الهی بر همه چیز نقش بسته است.



توماس می‌گوید:

براهین منطقی و استدلال
های عقلی در اثبات حقایق
وحیانی و ایمانی نامعتبرند،
لکن همچون قدیس
گریگوری اعتقاد دارد که
این استدلالها و براهین
می‌توانند راهگشای ایمان
باشند، هر چند وحی جنبه
ایمانی دارد لکن چون ایمان
خود مبتنی بر عقل است
می‌توان از طریق عقل به
ایمانی مطمئن‌تر و یقینی‌تر
نایل شد. زیرا عقل میزان و
محک ایمان است.



مقاله چهارم

آیا تعلیم مقدس علمی، عملی است؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد که تعلیم مقدس علمی عملی است. زیرا به نظر ارسطو، علمی عملی است که غایتش عملی باشد، اما تعلیم مقدس از عمل و رفتار سخن می‌گوید: «شما عاملان کلام باشید و نه شنوندگان صرف.»^{۲۵} بنابراین، تعلیم قدسی یک علم عملی است.

اعتراض دوم: همچنین، تعلیم مقدس به عهد جدید و قدیم تقسیم می‌شود. اما عهد به اخلاق مربوط است که یک علم عملی است، بنابراین تعلیم مقدس علم عملی است. برعکس، هر علم عملی با اموری سروکار دارد که انسان قادر به انجام آن است. از قبیل علم اخلاق، که با اعمال آدمیان و علم معماری که با ساختمان‌ها سروکار دارد. اما تعلیم مقدس ذاتاً با خدا «خالق و سازنده انسان» سروکار دارد. بنابراین تعلیم مقدس یک علم نظری است.

پاسخ من این است: تعلیم مقدس با وجود این که علمی واحد است به قلمرو علوم فلسفی مختلف سرایت می‌کند. زیرا موضوعات آن علوم را از جهت صورت مشترکی که دارند، یعنی در پرتو نور الهی می‌شناسد. از این رو، گرچه در میان علوم مختلف، برخی علوم عملی و نظری وجود دارد. با این حال تعلیم مقدس بیشتر نظری است تا عملی. زیرا اکثراً با امور الهی سروکار دارد تا اعمال انسانی، گرچه در پرتو این اعمال است که انسان به معرفت کامل خدا و سعادت ابدی می‌رسد. این پاسخ کافی به اعتراضات خواهد بود.

مقاله پنجم

آیا تعلیم مقدس از دیگر علوم شریف تراست؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد تعلیم مقدس شریف تر از دیگر علوم نباشد. زیرا شرافت یک علم بستگی به درجه یقین‌اش دارد و دیگر علوم به واسطه اصول تردید ناپذیرشان یقینی‌تر از تعلیم مقدس‌اند. لذا در اصول این تعالیم، یعنی ارکان ایمان، می‌توان تردید نمود. پس دیگر علوم شریف تر از این تعلیم به نظر می‌رسند.

اعتراض دوم: همچنین، از اوصاف هر علمی این است که از علم مافوق خود مدد جوید، چنان که موسیقی از حساب و تعلیم مقدس از علوم فلسفی بهره می‌برد، همان گونه که قدیس ژروم^{۲۶} در نامه‌اش به مگنوس نوشته است: «متفکران باستان در کتاب‌های خویش آن چنان از تفکرات و نظریات فلسفی نوشته‌اند که تو در تعالیم دینی و غیر دینی آنان چیزی جز تمجید در آنها نمی‌بینی.»^{۲۷} بنابراین تعلیم مقدس مادون دیگر علوم است. برعکس، دیگر علوم خدمتکار این علم نامیده می‌شوند: «حکمت کنیزان خود را برای دعوت به بالای برج فرستاد تا ندا سر دهند.»^{۲۸}

پاسخ من این است: تعلیم مقدس از یک جنبه نظری و از جنبه دیگر عملی است و همه علوم خواه نظری، خواه عملی را تعالی می‌بخشد. لذا اگر به عنوان یک علم نظری لحاظ شود، یا به علت قطعیت‌اش و یا به علت شرافت بیشتر موضوع‌اش از همه علوم نظری برتر است. اما از حیث قطعیت برتری دارد. زیرا علوم دیگر، قطعیت خود را از نور طبیعی عقل بشری، که در معرض خطاست، اخذ می‌کنند در صورتی که قطعیت تعلیم مقدس از جانب نور و علم خطاناپذیر الهی ناشی شده است، همچنین تعلم مقدس، شرافت موضوعی دارد. زیرا علوم دیگر از موضوعاتی بحث می‌کنند که در قلمرو عقل بشری‌اند، در صورتی که تعلیم مقدس از اموری سخن می‌گوید که فراتر از عقل انسانی است. اما اگر به عنوان یک علم عملی لحاظ شود، نیز به این دلیل که غایت نهایی همه چیزها به آن معطوف شده است، برترین علم عملی خواهد بود، چنان که علم سیاست شریف تر از علم نظامی است. زیرا خیر و نیکی نظام به خیر جامعه برمی‌گردد. اما غایت این علم از آن حیث که علمی عملی است، سعادت ابدی^{۲۹} است که غایت نهایی همه علوم عملی به سوی آن معطوف شده است. از این رو، بدیهی است که این علم شریف تر از علوم دیگر است.

پاسخ اعتراض اول: ممکن است به خاطر محدودیت عقل بشری درجه یقین امری بیشتر از آن چیزی باشد که به نظر می‌رسد، به قول ارسطو: «حال عقل در برابر چیزهایی که در طبیعت از همه آشکارترند، مانند چشمان جغد در برابر روشنایی روز است.»^{۳۰} بدین سان، می‌توان شک و تردید در ارکان ایمان را ناشی از محدودیت عقل بشری دانست، نه در ماهیت غیر یقینی حقایق ایمانی. بنابراین به قول فیلسوف، ممکن است معرفت نازل ترو پست تر که از امور عالی تر ناشی شده‌اند، ارزش بالاتری نسبت به معرفت یقینی که از امور فروتر ناشی شده‌اند، داشته باشند.

پاسخ به اعتراض دوم: این علم می‌تواند از فلسفه استفاده کند، نه اینکه در بنیادش بدان نیازمند باشد، بلکه از این جهت که فلسفه تعالیم آن را دقت و وضوح بیشتری می‌بخشد، به همین سان، اصول بنیادی این علم،

قدیس گریگوری

می‌گوید:

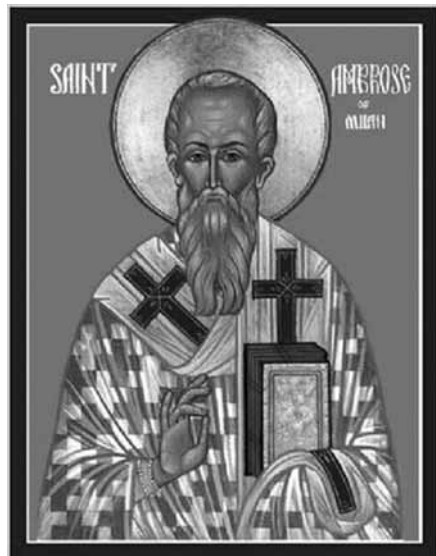
کتاب مقدس

با روش الهی خود

هر علمی را

تعالی می‌بخشد.

نه به وسیله علوم دیگر، بلکه بی‌واسطه از طریق وحی حاصل می‌شود. بنابراین تعلیم مقدس از علوم دیگر به عنوان کنیز و خدمت کار استفاده می‌کند. چنانکه علوم برتر^{۳۱} از علوم فروتر استفاده می‌کنند، مثل استفاده علم سیاست از علم نظامی، بدین سان تعلیم مقدس از این علوم نه به جهت عیب یا عدم کفایت، بلکه به دلیل محدودیت عقل بشری آنها را به کار می‌گیرد و این امر به آسانی در مورد آنچه از طریق عقل طبیعی - چیزهایی که از علوم دیگر اخذ شده‌اند - همچون تعلیم این علم که فراتر از عقل‌اند، صادق است.



قدیس آمبروس

مقاله ششم

آیا تعلیم مقدس حکمت است؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد تعلیم مقدس حکمت نباشد، زیرا عنوان حکمت شایسته تعلیمی است که مبادی آن ناشی از دیگر تعلیم نباشد. به قول ارسطو: عاقل امر می‌کند نه اینکه مطیع باشد.^{۳۲} اما مبادی و اصول تعلیم مقدس از تعلیم دیگر ناشی شده است. پس نمی‌توان آن را حکمت نامید.

اعتراض دوم: به علاوه، نشانه حکمت این است که مبادی علوم مختلف در آن اثبات می‌گردد و به همین جهت، ارسطو در اخلاق حکمت را «بنیاد علوم» نامیده است.^{۳۳} اما تعلیم مقدس اصول علوم دیگر را اثبات نمی‌کند. بنابراین شایسته عنوان حکمت نمی‌باشد.

اعتراض سوم: همچنین، تعلیم مقدس از طریق کاوش و تحقیق حاصل می‌شود؛ در حالی که «حکمت از الهام خداوند و از موهبت‌های روح القدس ناشی شده است.»^{۳۴} بنابراین تعلیم مقدس

حکمت نیست.

برعکس، کتاب مقدس می‌گوید: «این حکمت و فطانت شما در نظر اقوام است.»^{۳۵}
پاسخ من این است: این تعلیم مقدس، یعنی حکمت برتر از سایر معارف بشری است و نه از جهت خاص، بلکه مطلقاً برتری نسبت به آنها دارد، برای مثال، نشانه حکمت حکیم این است که موضوعات کوچک و بی‌اهمیت را با دلیل و برهان قوی‌تری مورد قضاوت قرار می‌دهد و به دلیل این که او از هر جهت برترین دلیل و علت را در امور به کار می‌گیرد، «حکیم» نامیده می‌شود. بدین سان در طراحی یک ساختمان معمار و حکیم به کسی گفته می‌شود که طرح و نقشه ساختمان را اجرا می‌کند و کارگران زیردست سنگها و چوبها را آماده می‌کنند. به قول پولس رسول: «چون معمار دانا بنیاد نهادم.»^{۳۶}

به همین سان، در میان آدمیان به شخص محتاط حکیم اخلاق می‌شود. زیرا اعمال او متوجه غایتی مطلوب است، «حکمت زیرکی و فطانت آدمی است»^{۳۷} و بر این اساس او (حکیم) مطلقاً برترین علت هستی، یعنی «خدا» را در نظر داشته و بیش از همه عنوان «حکیم» شایسته نام اوست. به قول آگوستین «حکمت، شناخت امور الهی است.»^{۳۸}
 اما تعلیم مقدس اساساً به دو طریق از خدا به عنوان برترین علت سخن می‌گوید:
 طریق اول: فلسفی است که خدا از طریق مخلوقات شناخته می‌شود. به قول پولس: «آنچه از خدا می‌توان شناخت، در ایشان ظاهر است.»^{۳۹}

در طریق دوم: خدا فی حد ذاته برای دیگران بدیهی و آشکار است. از این رو، تعلیم مقدس ذاتاً حکمت است.
پاسخ به اعتراض اول: اصول تعلیم مقدس، نه تنها از معرفت بشری، بلکه از معرفت الهی ناشی شده اند و از این طریق، یعنی به وسیله برترین حکمت، تمام معرفت انسان پدید می‌آید.

پاسخ به اعتراض دوم: اصول و مبادی علوم یا بدیهی و غیر قابل اثبات‌اند و یا به وسیله برهان و استدلال عقلی در علوم دیگری اثبات شده اند. اما معرفت و شناخت نسبت به تعلیم مقدس وحیانی است. بنابراین اثبات اصول و مبادی علوم دیگر وظیفه تعلیم مقدس نیست، بلکه تنها قضاوت و داوری درباره آنها برعهده آن است. زیرا آن بخش از سایر علوم که متناقض با حقایق این علم باشد، لزوماً خطاست. از این رو، به قول پولس رسول: «هر نوع توصیه^{۴۰} و تمجید^{۴۱} خلاف معرفت خداوند رو به زوال و نابودی است.»^{۴۲}

پاسخ به اعتراض سوم: قضاوت و داوری از آن حکمت است و با وجود دو نوع قضاوت، حکمت دوگانه‌ای هم موجود است، نخست این که شخص ممکن است از روی احساس و علاقه^{۴۳} قضاوت نماید، چنان که انسان صاحب فضیلت از روی احساس، رفتار فضیلت‌آمیز انجام می‌دهد. بنابراین، به قول ارسطو، صاحب فضیلت کسی است که اعمالش مبتنی بر قواعد و حدود انسانی است. دیگر اینکه، قضاوت مبتنی بر معرفت است، چنانکه شخصی

قدیس آمبروس می‌گوید:
 «جایی که ایمان
 جستجو می‌شود،
 استدلال را
 کنار بگذارید.»

در علم اخلاق آداب اخلاقی را آموخته و قادر به قضاوت صحیح درباره موضوعات اخلاقی باشد، ولی ممکن است خود آن شخص فردی اخلاقی نباشد. در قضاوت نوع اول، امور الهی متعلق به آن حکمتی است که مشمول لطف بی‌شمار روح القدس می‌باشد. به قول پولس: «شخص روحانی در همه چیز حکم می‌کند!»^{۴۴} همچنین دیونوسیوس می‌گوید: «شخص روحانی نه تنها به وسیله اندیشه، بلکه در اثر تجربه امور الهی می‌اندیشد.»^{۴۵} اما قضاوت نوع دوم، مختص تعلیم مقدس است. زیرا با توجه به اینکه اصول و مبادی آن مأخوذ از وحی الهی است ولیکن از طریق کاوش و تحقیق حاصل شده است.

مقاله هفتم

آیا موضوع تعلیم مقدس خداست؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد خدا موضوع این علم نیست. زیرا به نظر ارسطو، در هر علمی ماهیت موضوع از قبل مسلم گرفته شده است.^{۴۶} اما تعلیم مقدس نمی‌تواند ماهیت خدا را فرض گیرد. زیرا قدیس یوحنا دمشقی می‌گوید: «ممکن نیست ذات خدا را ادراک کرد.»^{۴۷} بنابراین خدا موضوع این علم نمی‌باشد.

اعتراض دوم: به علاوه، در هر علمی لزوماً نتیجه در موضوع مندرج است. اما در کتاب مقدس به نتایجی می‌رسیم که نه تنها خدا، بلکه امور دیگر از قبیل مخلوقات و امور اخلاقی را شامل می‌شود. بنابراین خداوند موضوع این تعلیم نیست.

برعکس، موضوع یک علم، در اصل چیزی است که در آن علم از آن بحث می‌شود، اما در تعلیم مقدس بحث اصلی درباره خداست و به همین جهت عنوان الهیات به آن اطلاق شده است. بنابراین موضوع آن خداست.

پاسخ من این است: خدا موضوع این علم است و ارتباط میان یک علم و موضوعش به مثابه ارتباط میان یک عادت یا قوه و متعلق آن می‌باشد. اگر درست سخن بگوییم، متعلق یک قوه یا عادت آن صورت مشترکی است که همه چیزها به آن قوه یا عادت قابل تحویل هستند، آن طور که انسان و سنگ به قوه بینایی ارجاع داده می‌شوند، یعنی به وسیله آن دیده می‌شوند. از این رو، امور دیدنی و بصری متعلق شایسته قوه بینایی‌اند. اما در تعلیم مقدس، همه اشیا و اموری که از جنبه الهی مورد بحث قرار می‌گیرند، یا به این دلیل است که آنها مربوط به خود خدا هستند و یا اینکه آغاز و انجام آنها به خدا برمی‌گردد. بدین سان خدا موضوع این تعلیم خواهد بود، همچنین از اصول و مبادی این علم، یعنی ارکان ایمان می‌توان این مطلب را به طور بدیهی دریافت، چون ایمان مختص به خداست. اما با توجه به این که موضوع اصول و موضوع تمام بخش‌های یک علم لزوماً یکی‌اند، در نتیجه تمام علم در اصول آن علم مندرج است.

اما بنابر عقیده کسانی که با صرف نظر از عوارض جانبی این علم، موضوع آن را جستجو می‌کنند، موضوع این تعلیم چیزی غیر از خدا، یعنی آیات و نشانه‌ها یا آثار رستگاری انسان و یا بحث درباره تمامیت مسیح، یعنی اعضا و جوارح او نیست، بلکه به نظر آنها در این تعلیم درباره اموری بحث می‌شود که آن امور در نهایت به خداوند ختم می‌شوند.

پاسخ به اعتراض اول: اگر چه نمی‌توانیم ذات خدا را بشناسیم، اما بدون شک در این تعلیم با استفاده از آثار و نتایج ذات او، یعنی با توجه به ماهیت این آثار و یا از طریق لطف و فیض او به جای تعریف از ذات خدا سخن می‌گوییم، آن طور که در فلسفه به جای تعریف از علت و اثبات آن، از معلولش مدد می‌جوییم.

پاسخ به اعتراض دوم: هر نتیجه دیگری که در این علم از منظر خداوند به دست آید، اجزا و اجناس و اعراض خدا نبوده، بلکه به نحوی به ذات او مرتبط هستند.

مقاله هشتم

آیا تعلیم مقدس برهانی است؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد تعلیم مقدس برهانی نیست همان طور که قدیس آمبروس^{۴۸} می‌گوید: «جایی که ایمان جستجو می‌شود، استدلال را کنار بگذارید.»^{۴۹} اما در این تعلیم فقط ایمان جستجو می‌شود. به قول یوحنا در کتاب مقدس: «این چیزها نوشته شده است تا شاید ایمان آورید.»^{۵۰} بنابراین تعلیم مقدس برهانی نیست.

اعتراض دوم: به علاوه، اگر فرضاً این تعلیم برهانی باشد، برهان بر دو گونه است: ۱. موثق یا مستند ۲. حجت یا استدلال. اگر برهان از نوع موثق باشد، به نظر می‌آید که معتبر نباشد. زیرا به قول بوئتیوس: «دلیل مبتنی بر منع مستند و موثق ضعیف‌ترین دلیل است.»^{۵۱} اما اگر از نوع حجت یا استدلال باشد، نیز نامعتبر است. زیرا به قول

توماس معتقد است:

هر چند

تعلیم مقدس

از اعمال آدمی

سخن می‌گوید

لکن در واقع با خدا -

که خالق انسان است -

سروکار دارد.

لذا به نظر می‌آید،

تعلیم مقدس بیشتر

نظری است تا

عملی.

قدیس گریگوری: ^{۵۳} «ایمان شایسته آن اموری نیست که از طریق عقل و تجربه فراهم شود.»^{۵۴} بنابراین تعلیم مقدس برهانی نیست.

برعکس، پولس رسول می‌گوید: «اسقف باید متمسک به کلام امین باشد و برحسب تعلیمی که یافته، بتواند به تعلیم صحیح نصیحت کند و منکرین را توبیخ نماید.»^{۵۵}

پاسخ من این است: همان طور که دیگر علوم در حجت و اعتبار اصول خود مناقشه نمی‌کنند، بلکه به وسیله آن اصول به اثبات حقایق دیگری می‌پردازند، به نحو مشابه، تعلیم مقدس درباره اصول خود - یعنی ارکان ایمان - مناقشه نمی‌کند، بلکه از آنها در اثبات امور دیگر استفاده می‌کند، چنان که پولس رسول «از رستاخیز مسیح در اثبات رستاخیز واقعی و کلی سخن می‌گوید.»^{۵۶} از طرف دیگر، در فلسفه نشان داده شده است که علوم پست‌تر، نه قادر به اثبات اصول خود هستند و نه قادر به مقابله با منکرین اصول خود می‌باشند، بلکه این امور را به علوم برتر می‌سپارند. لکن برترین این علوم، یعنی «مابعدالطبیعه» با کسی که منکر و معترض اصول آن باشد، می‌تواند مقابله نماید. لذا اگر او چیزی را مسلم نگیرد، نمی‌تواند با او مقابله کند. با توجه به این که پاسخی هم برای او دارد. از این رو، تعلیم مقدس که علمی برتر از خود نمی‌بیند، با کسی که منکر اصولش باشد و یا حداقل برخی از حقایق وحیانی را پذیرفته باشد، می‌تواند مقابله نماید. بدین سان می‌توان با بدعتگزاران متون دینی و کسانی که منکر ارکان ایمان اند، مناظره کرد. پس اگر شخص منکر، معتقد به اصلی از ارکان دینی نباشد، در مناظره با او هیچ دلیل عقلانی برای اثبات ارکان ایمان وجود نخواهد داشت، بلکه تنها می‌توان پاسخی نسبت به اعتراضات او - اگر اعتراضی مطرح باشد - در مقابل ایمان داشت. ولی از آنجا که ایمان مبتنی بر حقایق تردیدناپذیر است و با توجه به اینکه نقیض یک حقیقت هم هرگز قابل اثبات نیست، بدیهی است دلایلی که در مقابل ایمان ارائه می‌شوند قابل اثبات نبوده، بلکه صرفاً پاسخی به اعتراضات خواهد بود.

پاسخ به اعتراض: اگر چه استدلال‌های عقلی در اثبات حقایق ایمانی ناتوانند، اما این تعلیم از ارکان ایمان و رابطه‌اش با دیگر حقایق سخن می‌گوید.

پاسخ به اعتراض دوم: شایسته است این تعلیم از حجیت اصول وحیانی‌اش سخن گوید و از این رو، باید به حجیت و اعتبار حاملان وحی نیز معتقد شویم و از این مطلب نمی‌توان به اهمیت این تعلیم پی برد. زیرا برهانی که حجیت آن از عقل بشری اخذ شده باشد، در نسبت با برهان مبتنی بر وحی ضعیف‌تر خواهد بود. اما تعلیم مقدس در حقیقت از عقل بشری نه به جهت اثبات ایمان (زیرا در آن صورت ایمانی



قدیس یوحنا دمشقی

نخواهد بود)، بلکه به جهت وضوح بخشیدن به اموری که در این تعلیم وجود دارند، استفاده می‌کند. بدین سان، فیض خداوند، نه تنها ماهیت او را از بین نمی‌برد، بلکه مکمل او خواهد بود؛ یعنی عقل بایستی به ایمان کمک کند، چنان که یک میل طبیعی در اشخاص نسبت به دستگیری و کمک به دیگران وجود دارد. به قول پولس: «هر فکری را به اطاعت و اسارت مسیح درآورید.»^{۵۷} از این رو، تعلیم مقدس از حجیت فلاسفه در مسائلی که آنها از طریق عقل طبیعی به حقیقت نایل شده‌اند، استفاده می‌کند، چنان که سنت پل در نامه‌اش به اراتوس می‌گوید: «همان طور که برخی از شعرا خودتان گفته‌اند، ما فرزندان خلف خدا هستیم.»^{۵۸}

با این همه، تعلیم مقدس از این حجیت فقط به عنوان برهان ظنی مدد می‌جوید ولیکن در حقیقت از حجیت متون شرعی ^{۵۹} به عنوان برهان ضروری استفاده می‌کند. همچنین از حجیت آباء کلیسا، نیز به نحو امکانی استفاده می‌نماید. زیرا ایمان و اعتقاد ما مبتنی بر وحی و الهامی است که حواریون و رسولان - کاتبان و حاملان وحی الهی - آورده‌اند، نه الهامی که آباء کلیسا - اگر چنین چیزی وجود داشته باشد - آن را ساخته باشند. از این رو، اگوستین می‌گوید: «تنها آن کتاب مقدس، شرعی است که هیچ گونه خطایی در نوشته‌های مؤلفین آنها نباشد. اما در مورد مؤلفان دیگر، آنها را آن چنان می‌خوانم که هیچ حقیقتی در آثارشان یافت نمی‌شود. پس توجه کنیم مرتبه قداست و علم آنها در چه حد و اندازه‌ای بوده است.»^{۶۰}

مقاله نهم

آیا کتاب مقدس بالضروره از استعاره استفاده می‌کند؟

اعتراض اول: اموری که در علوم پست تر وجود دارند، شایسته علم برتری، مانند تعلیم مقدس نخواهند بود. اما در شعر که از پست ترین علوم است، از تشبیهات و تصویرها استفاده می‌شود. بنابراین شایسته نیست که این تعلیم از چنین اموری استفاده نماید.



توماس حکمت را

شایسته تعلیمی می‌داند

که اصول آن

از علوم دیگر

ناشی نشده باشد

لکن تعلیم مقدس

از تعالیم دیگر

استنتاج شده

است.



اعتراض دوم: به علاوه، این تعلیم می‌خواهد حقایق را آشکار نماید. از این رو، آن کسی که چنین کند سزاوار پادشاه است، چنانکه کتاب مقدس می‌گوید: «آن کسانی که مرا توضیح دهند و تفسیر کنند، زندگی جاویدان خواهند داشت.»^{۶۱} اما با چنین تشبیهاتی حقیقت گم می‌شود. بنابراین قرار دادن حقایق الهی ذیل همانندی اشیای مادی، شایسته تعلیم مقدس نیست.

اعتراض سوم: هم چنین، اشیا و موجودات برتر به خداوند شباهت بیشتری دارند. پس اگر فرض بر این باشد که از طریق موجودی خداوند متجلی گردد، آن موجود در مرتبه اول برتر خواهد بود، نه پست تر. چنان که بارها کتاب مقدس بدان اشاره نموده است.

برعکس، در کتاب مقدس آمده است: «من صورت های مضاعف دارم و از تشبیهات در رسالت پیامبران استفاده می‌کنم.»^{۶۲} لذا طرح این امور به وسیله تشبیه، در واقع استفاده از تمثیل و استعاره خواهد بود. بنابراین تعلیم مقدس از استعارات و تمثیلات استفاده می‌کند.

پاسخ من این است: کتاب مقدس می‌تواند حقایق الهی و روحانی را با قیاس به موجودات مادی بیان کند. زیرا خداوند هر چیزی را با نظر به ظرفیت طبیعی اش اراده می‌کند و طبیعی است که انسان حقایق عقلی را از طریق محسوسات در یابد، چون معارف بشری از حس ناشی شده‌اند؛ از این رو، می‌توان گفت کتاب مقدس حقایق روحانی و غیر مادی را تحت شباهت امور مادی و جسمانی بررسی نماید. چنانکه دیونوسیوس می‌گوید: «ما قادر نیستیم انوار الهی را روشن نماییم، مگر آن که آنها را در پوشش حجاب مقدس پنهان کنیم.»^{۶۳} همچنین لازم است کتاب مقدس همگان را بدون تمایزات شخصی و فردی در نظر گیرد. چنانکه پولس رسول می‌گوید: «به عاقلان و جاهلان مدیونم.»^{۶۴} پس اگر حقایق روحانی و معنوی تحت صورت مادی قرار گیرند، افراد کم خرد و عوام ممکن است موفق به فهم آن شوند.

پاسخ اعتراض اول: در شعر و شاعری از استعاره برای خلق تصاویر استفاده می‌شود و انسانها بالطبع با امور مخیل شادمان خواهند شد؛ لذا استفاده از استعاره و تمثیل در تعلیم مقدس ضروری و مفید است.

پاسخ اعتراض دوم: انوار الهی و وحیانی به وسیله صورت محسوسی که در آن محجوب مانده، خاموش نمی‌شوند، و حقیقت آن حتی تا بدان حد باقی می‌ماند که به مخاطبان وحی اجازه نمی‌دهد بر این تشبیهات اعتماد کنند، بلکه آنها را برمی‌انگیزاند تا خودشان به معرفت حقایق عقلی نایل گردند و از این طریق، دیگران نیز تعلیم دینی را در این موضوعات می‌یابند. از این رو، در کتاب مقدس، اگر موضوعی به نحو استعاری از آن سخن رفته است، در بخش دیگر نیز همان موضوع به نحو آشکاری بیان شده است. لذا مخفی ماندن حقیقت در پس تصویرها و اشکال برای آمادگی اذهان متفکر مناسب بوده و می‌توان از این طریق مقدسات دینی را در برابر استهزای^{۶۵} منکرین حفظ کرد، چنان که در کتاب مقدس آمده است: «آنچه مقدس است، به سگان مدهید.»^{۶۶}

پاسخ اعتراض سوم: دیونوسیوس با ذکر سه دلیل بیان می‌کند که بهتر است حقایق الهی از طریق صورت محسوس و پست تر مطالعه شوند تا این که تحت صورتهای برتر قرار گیرند. زیرا:

۱. در این روش اذهان بشری کمتر در معرض خطا واقع شده و از آن رهایی می‌یابند، بدیهی است که این امور توصیف و تبیین ظاهری حقایق الهی نخواهند بود تا به این دلیل که تحت صورت مادی قرار گرفتند، شک و تردید در آنها راه یابد. خصوصاً برای کسانی که توانایی فهم حقایق عقلی را جز از طریق محسوسات و صورتهای مادی ندارند.

۲. این روش مناسبی برای شناخت خداوند در زندگی آدمیان خواهد بود. زیرا بهتر آن است که بگوییم «خدا چیزی نیست» تا بگوییم «او چیزی هست». بنابراین خدایی که از طریق تشبیهات و تمثیلات شناخته می‌شود، از آن خدایی که درباره او سخن می‌گوییم یا درباره او فکر می‌کنیم، فاصله زیادی دارد.

۳. بدین وسیله حقایق الهی از امور پست و بی‌ارزش مخفی می‌ماند.

مقاله دهم

آیا در کتاب مقدس یک واژه (کلمه) ممکن است معانی متعدد داشته باشد؟

اعتراض اول: به نظر می‌رسد در کتاب مقدس یک کلمه معانی متعدد تاریخی، حقیقی، کنایی، مجازی، اخلاقی، و عرفانی نداشته باشد. زیرا معانی متعدد یک متن در اثر ابهام و مغالطه و نادرستی استدلال حاصل می‌شود. بدین سان از کثرت و تعدد قضایا و معانی، تنها می‌توان سفسطه را نتیجه گرفت، نه استدلال و برهان را که مبتنی بر مقدمات یقینی است. اما کتاب مقدس، لزوماً قادر به بیان حقایق بدون هیچ‌گونه خطا و اشتباه خواهد بود. بنابراین در کتاب مقدس برای یک واژه معانی متعددی وجود ندارد.

اعتراض دوم: به علاوه آگوستین می‌گوید: «در عهد قدیم معانی چهارگانه‌ای مطابق با: ۱. تاریخ ۲. آداب و معاشرت ۳. تشبیه ۴. تمثیل وجود دارد.»^{۶۷} این چهار معنی از چهار جهت با یکدیگر متفاوتند که در اعتراض اول خاطر نشان شده است. بنابراین شایسته نیست یک واژه مشابه و یکسان مطابق با معانی چهارگانه فوق تفسیر شود.

اعتراض سوم: همچنین غیر از این معانی چهارگانه، معنی کنایی نیز در کتاب مقدس وجود دارد.

برعکس، قدیس گریگوری می‌گوید «کتاب مقدس با روش الهی خود هر علمی را تعالی می‌بخشد. زیرا در یک و همان معنی است که هر واقعیتی را توصیف می‌کند و راز و رمزی را آشکار می‌نماید.»^{۶۸}



آگوستین قدیس

پاسخ من این است: مؤلف کتاب مقدس خداست و در قدرت اوست که مرادش را نه فقط به وسیله الفاظ (آن گونه که انسانها عمل می‌کنند)، بلکه از طریق خود اشیا بیان نماید. اما در علوم دیگر، تنها به وسیله الفاظ است که اشیا و حقایق بیان می‌شوند. لذا ویژگی این علم، این است که در آن الفاظ دلالت بر موضوعی کنند که خودشان مدلول محسوب می‌شوند. بنابراین، اولین مدلولی که بدان وسیله الفاظ از موضوعی حکایت می‌کنند، به اولین مفهوم، یعنی مفهوم تاریخی یا حقیقی مرتبط است و آن مدلولی که به وسیله آن موضوعات در قالب الفاظ بیان می‌شوند، یک صورت ذهنی است که مبتنی بر معنی حقیقی است. حال این صورت‌های ذهنی به سه قسم تقسیم می‌شوند، چنان که پولس رسول می‌گوید: «عهد قدیم، سمبل و نماد عهد جدید است.»^{۶۹} همچنین، دیونوسیوس می‌گوید: «عهد جدید فی‌حدّ ذاته نمادی از شکوه و جلال آینده است.»^{۷۰} به علاوه، آنچه را مسیح در عهد جدید آورده است، نمونه‌ای از آن چیزهایی است که ما ملزم به انجام آن هستیم. بنابراین تا آنجا که موضوعات عهد قدیم دلالت بر موضوعات عهد جدید دارند، واجد معنی تمثیلی‌اند و تا آنجا که این موضوعات درباره مسیح وضع شده‌اند، بر مسیح دلالت دارند و حاکی از آن اموری هستند که ما موظف به انجام آن می‌باشیم؛ لذا بار اخلاقی خواهند داشت. ولی از آن جهت که آن موضوعات به شکوه و جلال ازلی مربوط می‌شوند، معنی عرفانی در آنها نهفته است. لذا معنی حقیقی آن چیزی است که مؤلف قصد می‌کند و از آنجا که مؤلف کتاب مقدس خداست، یعنی کسی که به وسیله یک فعل همه چیزها را از طریق علم خود ادراک می‌کند، همان گونه که آگوستین می‌گوید، مطابق با این معنی حقیقی، شایسته نیست که یک واژه در کتاب مقدس معانی متعدد داشته باشد.

پاسخ اعتراض اول: کثرت معانی فوق ناشی از ابهام یا از انواع دیگر کثرت نیست، با توجه به این که این معانی مضاعف هم نیستند. زیرا یک لفظ دلالت بر چند موضوع می‌کند و خود این موضوعات به عنوان مدلول آن الفاظ بر موضوعی دیگر دلالت دارند، چنان که آگوستین می‌گوید: «در کتاب مقدس هیچ ابهامی وجود ندارد. زیرا همه این معانی که در یک لفظ یافت می‌شوند و می‌توانند در قالب برهان و نه در قالب تمثیل گنجانده شوند.»^{۷۱} با این وجود، در کتاب مقدس چیزی وجود ندارد که این مطلب را نفی کند. زیرا هیچ چیزی ایمان را ملزم نمی‌کند تا تحت یک مفهوم ذهنی گنجانده شود و در جای دیگری از کتاب مقدس در معنی حقیقی طرح نشده باشد.

پاسخ اعتراض دوم: معانی سه‌گانه تاریخی، علت شناسی و تمثیلی یا تشبیهی تحت معنی حقیقی قرار می‌گیرند. به تعبیر آگوستین، یک حقیقت زمانی تاریخی است که صرفاً منسوب باشد و زمانی عنوان علت شناسی به آن اطلاق می‌گردد که علت را به ما نشان دهد، چنان که در کتاب مقدس آمده است: «پروردگار ما دلیل آورد چرا موسی به خاطر سنگدلی آدمیان همسرش را طلاق می‌دهد.»^{۷۲} و زمانی تمثیلی است که هر گاه حقیقتی از یک متن مقدس را نشان می‌دهد با حقیقتی دیگر متناقض نباشد. از میان معانی چهارگانه، معنی تمثیلی نمایانگر این سه معنای روحانی و مجرد است؛ و بر این اساس است که سنت ویکتور، «معنی عرفانی را تحت معنی تمثیلی قرار می‌دهد؛ یعنی سه معنی تاریخی، کنایی و مجازی را مطرح می‌کند.»^{۷۳}

پاسخ اعتراض سوم: معنی تمثیلی مندرج در معنای حقیقی است. زیرا به وسیله الفاظ و کلمات است که اشیا به طور حقیقی و مجازی مورد دلالت قرار می‌گیرند، اما صورت ظاهری فی‌حدّ ذاته حقیقت نبوده، بلکه آن چیزی که به تصور در می‌آید معنی حقیقی است. مثلاً زمانی که کتاب مقدس از دست خداوند سخن می‌گوید، معنی حقیقی این نیست که خدا دارای عضو است، بلکه آن چیزی که این عضو بر آن دلالت دارد، یعنی قدرت مؤثر خدا مراد است. از این رو، بدیهی است که در کتاب مقدس هیچ خطا و لغزشی در معنی حقیقی وجود ندارد.

آگوستین تعلیم مقدس را علم می‌دانست، در مقابل توماس که در سنت ارسطویی رشد کرده بود به راحتی نمی‌توانست قبول نماید تعلیم مقدس یک علم باشد. زیرا به نظر ارسطو، علم از اصول و مبادی نخستین ناشی شده است؛ اصولی کلی و مسلمی که همگان آن را می‌پذیرند، اما تعلیم مقدس از مبادی عقلی حاصل نشده، بلکه مبادی این تعلیم ایمانی‌اند و همگان هم آن را قبول ندارند.

پی نوشت‌ها

۱. رساله پولس رسول به تسالونیکیان، باب ۳، آیه ۲.
۲. Optics.
۳. جامع الهیات، فصل اول، مقاله دوم.
۴. سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۶.
۵. امثال سلیمان، باب ۱۰، آیه ۴۳.
۶. نزد فیلسوفان قرون وسطی، خصوصا آکوئیناس دو معرفت از هم متمایز بوده‌اند: یکی، سپنتیا (sapientia) به معنای فرزاندگی و حکمت و علم مطلق. دوم، سکتنتیا (scientia) که همان ساینس (science) یا علم جزئی است. فلسفه نزد توماس از نوع سپنتیا، حکمت یا علم مطلق است، اما سکتنتیا علم جزئی است و وقتی اعتبار دارد که به علم کلی و علم اعلی و الهی مستند باشد... (حکمت و هنر معنوی، دکتر غلامرضا اعوانی، ص ۲۶۲).
۷. جامع الهیات، فصل اول، مقاله اول
۸. رساله دوم پولس به قرنتیان، باب ۱۰، آیه ۵.
۹. هوشع نبی، باب ۱۲، آیه ۱۰.
۱۰. انجیل متی، باب ۷، آیه ۶.
11. Metaphors.
12. Similes.
۱۳. کتاب حکمت، باب ۳، آیه ۲۲.
۱۴. رساله دوم پولس رسول به تیموتائوس، باب ۳، آیه ۱۶.
۱۵. اشعیا نبی، باب ۶۴، آیه ۴.
۱۶. کتاب حکمت، باب ۳، آیه ۲۵.
۱۷. رساله پولس رسول به تسالونیکیان، باب ۳، آیه ۲.
18. saving faith.
19. De trin, 14.I.(pL 42.1037).
20. the blessed.
۲۱. ارسطو، آنالوطیقای ثانی، کتاب اول، فصل ۲۸ (۸۷ الف ۳۸).
۲۲. کتاب حکمت، باب ۱۰، آیه ۱۰.
23. common sense.
24. Stamp.
۲۵. عهد جدید، رساله یعقوب، باب اول، آیه ۲۲.
۲۶. قدیس ژروم (حدود ۳۴۷ - ۴۲۰ م) saint Jerome، از ابای کلیسا و نخستین مترجم کتاب مقدس از عبری و یونانی به لاتین ... (دایرةالمعارف فارسی).
27. Epsit. Lxx(PL 22,668).
۲۸. امثال سلیمان، باب ۹، آیه ۳.
29. eternal beatitude.
۳۰. درباره نفس، کتاب اول، فصل ۵ (۶۴۴ ب) (۳۱).
31. master sciences.
۳۲. مابعدالطبیعه، ارسطو، آلفای بزرگ، فصل دوم (۹۸۲ الف ۱۸).
۳۳. اخلاق نیکوماخوس، کتاب ششم، فصل هفتم (۱۱۴۱ الف ۲۰).
۳۴. عهد قدیم، اشعیا نبی، باب ۱۱، آیه ۲.
۳۵. عهد قدیم، سفر تثنیه، باب ۴، آیه ۶.
۳۶. عهد جدید، رساله پولس رسول به قرنتیان اول، باب ۳، آیه ۱۰.
۳۷. عهد قدیم، کتاب امثال سلیمان، باب ۱۰، آیه ۲۳.
38. De trin, xll, 14(pl 42, 1000)-cF, cicero, De officils, LL, 2(p.80).
۳۹. رساله پولس رسول به رومیان، باب اول: آیه ۱۹.
40. Counsels.
41. Exalteth.
۴۲. رساله دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۰، آیه ۱۵.
43. Inclination.
۴۴. رساله اول پولس به قرنتیان باب ۲ آیه ۱۵.
45. De Div Nom LL.9(pc3.648).
۴۶. ارسطو، آنالوطیقای ثانی، کتاب اول، فصل اول (۱۷ الف ۱۳).
47. De Fide orth, I.4(PG 94.797).
۴۸. قدیس آمبروس (Ambrose saint)، (حدود ۳۳۹ - ۳۹۷)، اسقف میلان، متحکم مسیحی متولد تریور، در سال ۳۷۱ به مقام اسقفی رسید... (دایرةالمعارف).
49. Ambrose, De Fide, I, 13(pL I6, 570).
۵۰. انجیل یوحنا، باب ۲۰، آیه ۳۱.
۵۱. Boethius آنیکویوس مانلیوس سورینوس بوتتیوس (۵۲۵-۵۷۴) فیلسوف رومی... (دایرةالمعارف فارسی).
52. Intop. cicer. I(PL65.LL66), De Differ, top LLL(PL 64 LL99).
۵۳. Gregoiry (۳۹۵-۵۳۳) از مدافعان و ابای مسیحی یونانی... (دایرةالمعارف فارسی).
54. In Evang, 2, hom. 26(PL76, 197).
۵۵. رساله پولس رسول به تیطس، باب اول، آیه ۹.
۵۶. رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیه ۱۲.
۵۷. رساله دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۰، آیه ۵.
۵۸. اعمال رسولان، باب ۱۷، آیه ۲۸.
59. Canonical scriptures.
60. Epist, LxxxII, L(pL 33, 277.)
۶۱. کتاب حکمت، باب ۲۴، آیه ۳۱.
۶۲. هوشع نبی، باب ۱۲، آیه ۱۰.
۶۳. De cacl Hierarch, ۱, 2(OL ۴۲۶۸).
۶۴. رساله پولس به رومیان، باب اول، آیه ۱۴.
65. Ridicule.
۶۶. انجیل متی، باب ۷، آیه ۶.
67. Deutil cred, 3(pL 42.68).
68. Moral, 20, 1, (pL 76, 135).
۶۹. رساله پولس رسول به عبرانیان، باب ۱۰، آیه اول.
70. De Eccles, Hierarch 5.2. (po3, 501).
71. Epist. xcIII, 8 (pL 33, 334).
۷۲. انجیل متی، باب ۱۹، آیه ۸ ترجمه کل آیه چنین است: «خداوند در پاسخ کسانی که علت طلاق همسر موسی را جویا شدند، گفت، به موسی به سبب سنگدلی شما اجازه داده شد که همسر خود را طلاق دهد، لیکن از ابتدا چنین نبود.»
73. cF. De sacram. 1.4 (PL, 176.184)- cF. also De scriptute, et scriptor sacris. 3 (PL 175.11).



درباره وحدت عقل آکوئیناس رویارویی دو قرائت از فلسفه ارسطو

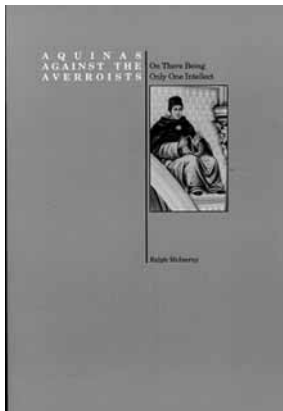
بهنام اکبری

اشاره: کتاب وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان اثر فیلسوف نامدار سده‌های میانه توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۲۵) است که توسط نویسنده مقاله حاضر به پایان رسیده و از سوی انتشارات حکمت منتشر گردیده است. نویسنده در این مقاله کوشش کرده تا مقدمه‌ای کوتاه در باب سیر شکل‌گیری این کتاب و مسئله مطرح در آن ارائه نماید و دریچه‌ای به سمت آن بگشاید.

کتاب ماه فلسفه

۱. در طول تاریخ فلسفه قرائت‌های گوناگونی از فلسفه ارسطو صورت گرفته و ارسطوگرایی به تن‌آوری درخت فلسفه باری بسیار رسانده است؛ و همان گونه که وایتهد فروکاست تاریخ فلسفه را به شرح و تحشیه آرای افلاطون سزاوار می‌داند، می‌توان همین امر را درباره ارسطو نیز صادق دانست و چه بسا در طی تاریخ فلسفه این شرح و بسط در فلسفه ارسطویی پررنگ‌تر صورت گرفته باشد. در این میان اما، ارسطوگرایی یا فلسفه مشاء با جریان‌هایی مجادله برانگیزتر و گاه حتی - برای جوامع گوناگون - مناقشه برانگیزتر همراه بوده است. به ویژه در آنجا که این فلسفه در کنار اندیشه‌های دینی قرار گرفته، این مناقشات پررنگ‌تر نمودار گشته؛ چرا که ذات استدلالی این فلسفه که بنیاده بر عقل محض است و عقل طبیعی را کامل‌ترین داور هر گونه استدلالی برمی‌شمرد، با مسائلی رویاروی می‌گردد که گاه استدلال‌ناپذیر و گاه حتی استدلال‌گریز می‌نمایند. ارسطوگرایان یا مشائیان آنجا که با این مسائل مواجه شده‌اند، به چند طریق به پاسخ‌گویی برآمده‌اند:

نخست: فیلسوفانی هستند که در برابر این تضادها تا آنجا که در توان داشته‌اند کوشیده‌اند و اگر راه حل مناسبی نیافته‌اند کار را به سکوت و پذیرش حکم دینی و ایمانی وا گذاشته‌اند.



دو دیگر فیلسوفانی‌اند که به خوانش ناب و دقیق خود ارسطو قائل‌اند و بیش از آن که دغدغه همسویی آرای وی با احکام دینی را داشته باشند، در پی شرح و تفسیر متون خود ارسطو و ارائه نابت‌ترین و بی‌آمیغ‌ترین تفسیر از آرای وی برآمده‌اند. شاید بهترین نماینده این گروه در میان فیلسوفان جهان اسلام ابن‌رشد باشد و در غرب ابن‌رشدیان لاتینی مانند سیگر برابانتی.^۲ شاید به سبب همین پایبندی به ارسطو بوده که آرای ابن‌رشد در جهان اسلام کمتر مورد توجه قرار گرفته است و هنوز هم در حاشیه قرار دارد.

سومین گروه فیلسوفانی‌اند که به اصل این تضاد باور نداشته و اصولاً تضادی نمی‌دیدند. برای این فیلسوفان کار عقل جستجوی حقیقت و پیش‌گیری از خطاها است و از آنجا که دین نیز حاوی حقیقت است. پس اگر عقل در مسیری صحیح حرکت نماید، به همان نتایجی می‌رسد که دین از آن سخن می‌راند و در این میان چون سخن «فیلسوف» (ارسطو) کامل‌ترین نمود عقل طبیعی بشر است و وی به بهترین وجهی در پی جستجوی حقیقت گام برداشته است، اصالتاً میان آرای او و احکام دینی تضادی نمی‌تواند وجود داشته باشد و آنجا که تضادی می‌بینیم از سویی به سبب سوءتعبیرها و سوءتفسیرهای شارحان و مفسران و عدم دقت آن‌ها و از دیگر سو به دلیل درک نادرست از دین و آموزه‌های آن است.

توماس آکوئیناس را می‌توان از جمله این فیلسوفان دانست و کتاب درباره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان وی بهترین نماینده این گونه طرز تفکر است.



۲. ویلیام تاکویی (William of Tocco) که از نخستین افرادی است که به نگاشتن شرح زندگی‌نامه توماس آکوئیناس پرداخته است، در اثر خود می‌نویسد که در پاریس روزگار توماس، سربازی نه به دادن کفاره گناهش تمایلی داشت و نه در پی جبران خطای خود بود و چنین استدلال می‌کرد که «اگر نفس مقدس رستگار گشته است، من نیز رستگار خواهم شد؛ چرا که اگر ما به واسطه یک عقل به شناخت و معرفت دست می‌یابیم، پس در تقدیر نیز [با یکدیگر] سهیم خواهیم بود.»^۳ این سخن برآمده از آرای ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی است که بر این باور بودند که برای همه انسان‌ها عقلی واحد وجود دارد و جمله انسان‌ها از این عقل واحد بهره‌مند هستند.

توماس با نظر به این اندیشه که به جد آموزه‌های دینی را مورد خطر قرار می‌داد، به نگارش اثر خود یعنی کتاب درباره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان می‌پردازد و بر آن می‌گردد تا خطاها و کژروی‌های این تفکر را نمایان سازد. همان گونه که بناتریس اچ. زدلر (Beatrice H. Zedler) در پیش‌گفتار این کتاب آورده است، خاستگاه مسئله به کتاب درباره نفس (De anima) ارسطو و به ویژه دفتر سوم، فصل پنجم آن برمی‌گردد. ارسطو در این بخش در نفس ناطقه دو گونه عقل تمیز می‌دهد: نخست عقل منفعل که خود تمام معقولات می‌گردد و از این رو مشابه ماده است و دیگری عقل فعال که بری از مادیت است و آن را مفارق، غیرمنفعل و عاری از اختلاط برمی‌شمرد.

این سخن ارسطو از ابتدا مناقشه‌برانگیز می‌نموده است و از این رو پس از وی فیلسوفان و شارحان بسیاری آرای خود را درباره این سخن ارسطو اظهار داشته‌اند.

از نخستین این افراد می‌توان به توفراستوس (۳۷۲ - ۲۸۷ پیش از میلاد) و تمیستیوس (حدود ۳۱۷ - ۳۸۸ م) اشاره نمود که سخن ارسطو را چنین تفسیر کردند که او بدین قائل است که هم عقل فعال و هم عقل منفعل در یک یک نفس بشری وجود دارند. اما این طریق در تفسیر اسکندر افروسیسی (حدود ۲۰۰ م) از کلام ارسطو تغییر می‌یابد. وی بدین امر قائل است که عقل منفعل در نفس فناپذیر انسان‌ها است، ولی جایگاه عقل فعال والاتر از نفس انسان است و آن از جمله عقول مفارق و مجزا است.

با ظهور فلسفه ارسطویی و روایی آن در میان مسلمانان فیلسوفانی از میان مسلمانان نیز برآمدند که به شرح این سخن ارسطو پرداختند. برای فارابی و ابن سینا عقل فعال عقلی مفارق است که به واسطه صدور و فیضان عالم از فیاض یا واحد

شاید به سبب همین پایبندی به ارسطو بوده که آرای ابن‌رشد در جهان اسلام کمتر مورد توجه قرار گرفته است و هنوز هم در حاشیه قرار دارد.

که به خداوند تعبیر می‌گردد، به وجود می‌آید و این عقل را عقل دهم نامیدند. این عقل فعال برای همهٔ انسان‌ها واحد است و واسطهٔ فیض از واحد به عالم کثرت است و کار نفس آن است که برای دست یابی به شناخت با این عقل مفارق وحدت یابد. ناگفته پیداست که در بطن این نظریه آمیزش فلسفهٔ نوافلاطونی فلوطین به واسطهٔ کتاب ائولوگیا که منسوب به ارسطو به شمار می‌آید و فلسفهٔ ارسطویی نمایان و هویدا است و شاید این نکته یعنی نظریهٔ عقل فعال از اهم نکاتی است که در آن این آمیزش و خلط اشتباه مسیر فیلسوفان مسلمان را به جانبی دیگر هدایت نموده است.

هنگامی که ابن‌رشد در جهان فلسفی آن روز و در میان مسلمانان ظهور می‌کند با دو پدیده مواجه می‌گردد، نخست نقد آرای فیلسوفان و به ویژه مشائیان توسط افراد اندیشمندی همچون غزالی (به ویژه در کتاب تهافت الفلاسفه) که این امر به شدت فلسفه را از جهان اسلام به گوشهٔ عزلت رانده بود و دفاع از آن را سخت می‌نمود و دو دیگر، با آمیختگی فلسفهٔ ارسطو با اندیشه‌ها و آرای روبرو می‌گردد که ذاتاً ارسطویی نیستند و این امر سبب می‌گشته تا دست یافتن به چهارچوبی عقلانی و فلسفی از منظری ارسطویی دشوار گردد. فلسفه ای که آن روزها بدان می‌تاختند در اصل به فلسفهٔ مشایی یا ارسطویی خلاصه می‌گردد و از این رو ابن‌رشد با اندیشه در باب این دو کار بدین نتیجه رسید که با حذف آمیختگی از فلسفهٔ ارسطو و پالودن آن در واقع هر دو کار را به انجام رسانده است. چرا که به نظر وی اگر به فلسفهٔ اصیل ارسطو دست یابیم، در حقیقت انتقادهای و بدفهمی‌های منتقدان از ارسطو نیز رفع و رجوع خواهد شد. بدین جهت ابن‌رشد کمر همت به نگاشتن تفاسیری بر آثار ارسطو می‌بندد و تفاسیری گوناگون و برای قشرهای گوناگون فرهنگی آن دوران می‌نویسد.^۴



ابن سینا

ابن‌رشد در مسئلهٔ عقل فعال و منفعل بر اساس کتاب دربارهٔ نفس ارسطو نه تنها عقل فعال

را مفارق و جدا می‌داند، بلکه بدین نتیجه می‌رسد که اصولاً عقل منفعل نیز جدا و مفارق از نفس

است و این عقل برای جملهٔ انسان‌ها واحد و منفرد است، این عقل منفرد «تنها به طور عرضی با دیگر قوای مادی نفس مرتبط است» و «به طور ذاتی به یک عقل فعال فناپذیر کلی تعلق دارد. به دیگر سخن: عقل فعال به طور ذاتی جوهر بالفعل فناپذیر منفردی است، و به طور عرضی به مثابه عقلی بالقوه یا مادی با بسیاری از موجودات مادی مرتبط است.»^۵

مدعای ابن‌رشد این است که این تفسیر نزدیک‌ترین تفسیر به متن ارسطو است و دیگر تفاسیر را نمی‌توان تفاسیر ناب

و خالص ارسطویی دانست. بدین جهت کاری که توماس بیش روی می‌گیرد دو کار است:

نخست آن که نشان دهد که این تفسیر و تفاسیری این‌چینی از ابن‌رشدیان لاتینی، تفاسیری‌اند که از متن خود ارسطو

به دور هستند و اساس سخنان ارسطو بر بنیانی دیگر است و در این کار همچون متفکران مدرن به خوانش دقیق و موی موی متن ارسطو می‌پردازد.

و دو دیگر آن که بر آن است تا نشان دهد که ابن‌رشد و تفسیر وی از سنت مشائی برآمده از تمیستیوس، تئوفراستوس،

فارابی و ابن‌سینا و دیگر مشائیان شرق و غرب نیز به دور است و از این رو هم غیرارسطویی و هم غیرمشائی است.

توماس در این مهم از هیچ برهان دینی‌ای استفاده نمی‌کند و برآن است تا نخست با استدلال عقلی و در مرتبهٔ دوم با

استفاده از متن ارسطو و سنت مشائی و حجیت این دو به استدلال در برابر ابن‌رشد برخیزد. وی در مقدمهٔ کتاب خود می‌گوید:

«مراد ما این نیست که نشان دهیم موضع فوق‌الذکر بدین سبب که با حقیقت ایمان مسیحی تضاد دارد، امری خطا است.

زیرا این نکته به سادگی بر هر کسی بدیهی و مبرهن است. چرا که اگر در انسان‌ها تکرر عقل را که در میان بخش‌های نفس

به نظر تنها بخش فناپذیر و فسادناپذیر آن است، انکار کنیم، در نتیجه پس از مرگ هیچ چیز از نفوس انسان‌ها جز آن جوهر

منفرد عقل باقی نخواهد ماند؛ و از این رو نظام عقاب و ثواب و نیز تفاوت آن از میان خواهد رفت. از این رو خواهان آنیم که

نشان دهیم موضع مذکور بیش از آن که با آموزه‌های ایمان در تقابل باشد، در ردّ اصول فلسفه است. و از آنجا که می‌گویند

آثار اندیشمندان لاتینی دربارهٔ این موضوع رنگ و بویی برای افراد ندارند، و این اشخاص مدعی‌اند که آثار مشائیان را پی

می‌گیرند، و البته دربارهٔ این موضوع جز آثار ارسطو که بنیان‌گذار فرقهٔ مشائیان است، هرگز کتب آنان را ندیده‌اند؛ بدین دلیل

ما نخست نشان خواهیم داد که موضع فوق‌الذکر کاملاً با عبارات و مفاهیم کتب ارسطو متضاد است.»^۶

۳. کتاب دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن‌رشدیان مشتمل بر یک مقدمه و پنج فصل است. توماس در مقدمه با ارجاع به

ارسطو دلایل خود را برای نگارش این اثر بیان می‌دارد و به طرح مسئله می‌پردازد و به گونه‌ای دو امری را بیان می‌کند

که در آثار نوین نیز مقدمه‌ها به شرح و بیان آن می‌پردازند. نخست طرح پرسش و دیگری روشی است که کتاب در پیش

خواهد گرفت.



برای
فارابی و ابن سینا

عقل فعال

عقلی مفارق است

که به واسطهٔ صدور و

فیضان عالم از فیاض

یا واحد که به خداوند

تعبیر می‌گردد،

به وجود می‌آید و

این عقل را

عقل دهم

نامیدند.





ابن رشد

توماس در فصل نخست به مسئله مفارقت عقل از بدن از دیدگاه ارسطو می‌پردازد. ارسطو برای توماس پس از کتاب مقدس حجیت نخست است و چون وی در این اثر به رد آرای ابن‌رشدیان بر اساس کتاب مقدس نمی‌پردازد، از این رو در همان فصل نخست مستقیماً به طرح مسئله از دیدگاه ارسطو می‌پردازد و تفسیر خود را بر دیدگاه ارسطو در باب این جستار در کتاب «درباره نفس» بیان می‌دارد. وی در این فصل نشان می‌دهد که تفسیر ابن‌رشد از دیدگاه ارسطو باطل است و به تحلیل تعاریف ارسطو می‌پردازد. وی بدین منظور حتی بخش‌هایی از کتاب سماع طبیعی (فیزیک) ارسطو را نیز تفسیر می‌نماید.

آکوئیناس پس از این گام نخستین، در فصل دوم به تحلیل مشائیان می‌پردازد و دیدگاه آنان را در باب وحدت عقل مطرح می‌نماید و آنان را به مشائیان یونانی مانند تمیستیوس، تئوفراستوس و اسکندر افرویدیسی و مشائیان مسلمان مانند ابن‌سینا و غزالی تقسیم می‌نماید (البته پیدا است که نه تنها غزالی مشائی نبوده، بلکه از سرسخت‌ترین مخالفان فلسفه ارسطویی به شمار می‌آمده، اما چون آکوئیناس کتاب مقاصد الفلاسفة غزالی را که در اروپا به نام مابعدالطبیعة غزالی ترجمه شده بود، در دسترس داشت چنین گمان می‌برد که غزالی نیز مشائی است، حال آن که غزالی این کتاب را برای ارائه خلاصه‌ای از فلسفه مشاء و نشان دادن شناخت خود از این فلسفه و سپس رد آن در کتاب تهافت الفلاسفة نگاشته است.) توماس در این فصل نشان می‌دهد که آرای ابن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی با دیدگاه مشائیان نیز همسو و همراه نیست و از سنت مشائی به دور است.

توماس در فصل‌های اول و دوم به تحلیل مسئله از دیدگاه حجیت‌های فلسفی خود یعنی ارسطو و مشائیان یونانی و مسلمان می‌پردازد، اما در فصول بعدی به استدلال فلسفی بر اساس عقل و منطق می‌پردازد و طریق خویش را در اثبات موضوع پیش می‌گیرد.

وی در فصل سوم به فرایند دست‌یابی به معرفت می‌پردازد و مسئله را از بُعد معرفت‌شناختی آن مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس در فصل چهارم به مسئله وحدت عقل می‌پردازد و در پی اثبات تکثر عقول برمی‌آید.

در فصل پایانی توماس به رد ایرادات احتمالی مبادرت می‌ورزد و همچون تتمه‌ای به انتقاد از ابن‌رشدیان لاتینی می‌نشیند و همراهی با این دیدگاه ابن‌رشد را با مسیحی بودن آنان در تضاد می‌بیند و می‌گوید: «این امر نیز سخافت بسیاری است که او جسارت می‌کند درباره آن چیزهایی بحث کند که مربوط به فلسفه نیستند، بلکه موضوعات ایمان محض‌اند، برای نمونه این که نفس ممکن است از آتش دوزخ آسیب ببیند، و این که او جسارت می‌کند بگوید که می‌توان آموزه‌های عالمان را درباره این نکته رد نمود... تنها انسانی جاهل چنین سخن می‌گوید.»^۱ و در پایان، این رساله جدلی را با به چالش کشیدن مخالفان خود به پایان می‌رساند: «اگر کسی باشد که به دانش خود بنازد، دانشی که به غلط بدان اشتها یافته است و بخواهد چیزی در رد آنچه ما در این کتاب نگاشته ایم بگوید، نگذارید که او در انزوا و یا در جمع جوانانی سخن بگوید که نمی‌دانند چگونه درباره چنین موضوعات بفرنجی استدلال کنند؛ بلکه بگذارید اگر جرأت دارد در رد این رساله چیزی بنویسد؛ او تنها مرا نخواهد یافت که کم از دیگران هستم، بلکه بسیاری از دیگر عاشقان حقیقت را خواهد یافت که با خطای او مخالفت خواهند ورزید و یا جهلش را چاره خواهند نمود.»^۲

پی‌نوشت‌ها

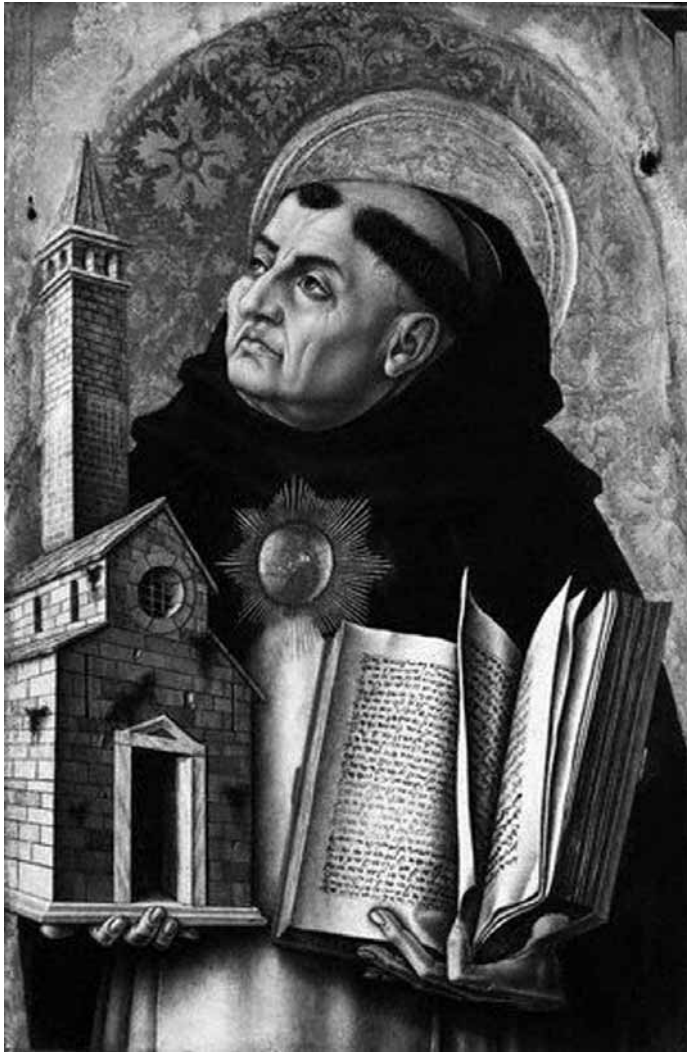
1. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1969, p. 53.
2. Siger of Brabant
3. Thomas Aquinas, *On the unity of the intellect against the Averroists*, tr. Beatrice H. Zedler, Marquette university press, 1968, p. XI.

۴. برای درک بهتر موقعیت دوران ابن‌رشد و چگونگی و سیر تفسیر وی ر. ک:

Routledge History of Philosophy, Volume III, *Medieval Philosophy*, edited by John Marenbon, Routledge press, 1998, pp. 47-60.

5. *Ibid*, p. 54.
6. Thomas Aquinas, *On the unity of the intellect against the Averroists*, p. 22.
7. *Ibid*, p. 74.
8. *Ibid*, p. 75.

توماس آکوئیناس را
می‌توان از جمله
این فیلسوفان دانست و
کتاب درباره وحدت و عقل
در رد ابن‌رشدیان وی
بهترین نماینده
این گونه طرز تفکر
است



منظومه فکری توماس آکوئیناس^۱

مصطفی امیری^۲

قدیس توماس آکوئیناس، متأله و فیلسوف کاتولیک، [در حدود سال ۱۲۲۴ میلادی] در روکاسکای^۳ ایتالیا چشم به جهان گشود. او کوچکترین پسر لندولفو^۴ و تتودورای^۵ آکوئینی بود. در حدود سن پنج سالگی مطالعات مقدماتی‌اش را تحت نظر راهبان بندیکتی^۶ در صومعه مونته کاسینو^۷ شروع کرد، و سپس به مطالعه علوم مقدماتی^۸ در دانشگاه ناپل پرداخت. احتمالاً پیش از پیوستن به فرقه واعظان دومینیکی^۹ در سال ۱۲۴۴ مدرک خود را از دانشگاه ناپل دریافت کرد. توماس در مرکز مطالعات دومینیکن‌ها، ابتدا در پاریس، و سپس از سال ۱۲۴۸ به بعد تحت نظر آلبرتوس کبیر^{۱۰} در کلن، به مطالعه فلسفه و کلام مشغول شد.

او را در سال ۱۲۵۲ برای مطالعه دوره پیشرفته هیات به دانشگاه پاریس فرستادند؛ تا سال ۱۲۵۶ با مدرک لیسانس هیات در آنجا به تدریس مشغول بود، و در همان سال دکترای هیاتش را دریافت کرد. توماس در سال

۱۲۵۷ به رغم مخالفت سایر استادان به عضویت دانشکده الهیات درآمد، و تا سال ۱۲۵۹ به تدریس در دانشگاه پاریس ادامه داد. سپس تقریباً ده سال را به تدریس الهیات و فلسفه (از جمله بررسی جامع آثار عمده ارسطو) و انجام مشاوره و وظایف مذهبی فرقه‌اش در صومعه‌های دومینیکی در اطراف رُم گذراند.

در پاییز ۱۲۶۸ بار دیگر برای تدریس در کرسی الهیات به دانشگاه پاریس بازگشت. در آنجا درگیر سه مباحثه مختلف و مجزا شد: با گروهی از متألّهین محافظه‌کار که به نوآوری‌های فلسفی‌اش انتقاد داشتند؛ با برخی پیروان ارسطوگرایی افراطی یا ابن‌رشدگرایی لاتینی؛^{۱۱} و با برخی منتقدان فرقه دومینیکی و فرانسیسی و حق‌پیروانشان برای تدریس در دانشگاه. توماس در این زمان مشغول نگارش بسیاری از آثار ادبی‌اش بود و یا نگارش آنها را به اتمام رسانده بود. تصور می‌شود که یک منشی در نوشتن این آثار به او کمک می‌کرد. زیرا در واقع دست خط توماس عملاً قابل خواندن نبود.

در سال ۱۲۷۲ او را به ایتالیا فراخواندند، و قدری بیش از یک سال را در دانشگاه ناپل به تدریس پرداخت و مواعظی عالی به زبان غیرلاتینی برای مردم ایراد کرد.

بیماری‌اش سبب شد که کار تدریس و نوشتن را در اواخر سال ۱۲۷۳ کنار بگذارد. در اوایل سال ۱۲۷۴ عازم لیون فرانسه شد تا در یک شورای کلیسایی حضور یابد، ولی به سبب بیماری سفرش در نقطه‌ای نزدیک به زادگاهش ناتمام ماند، و در مارس همان سال در محلی به نام فوسانووا^{۱۲} درگذشت.

توماس آکوئیناس عمده آثارش را در طول بیست سالی نوشت که به تدریس اشتغال داشت (۱۲۵۲-۱۲۷۳). این آثار که همگی به زبان لاتین نوشته شده‌اند، مشتمل‌اند بر چندین رساله کلامی بزرگ، به علاوه برخی مناظرات او درباره مسائل کلامی و فلسفی (مثلاً «مسائل مورد بحث»^{۱۳} و «مسائل متفرقه»^{۱۴})، شرح و تعلیقات بر برخی اسفار کتاب مقدس، شرح و تعلیقاتی بر دوازده رساله ارسطو، و شروحنی بر آثار بوئتیوس^{۱۵}، دیونوسیوس مجعول^{۱۶}، و کتاب‌العلل^{۱۷} که نویسنده‌اش گمنام است. علاوه بر این، نزدیک به چهل یادداشت، نامه، موعظه، و رساله مجمل نیز درباره موضوعات فلسفی و دینی از او بجای مانده است.

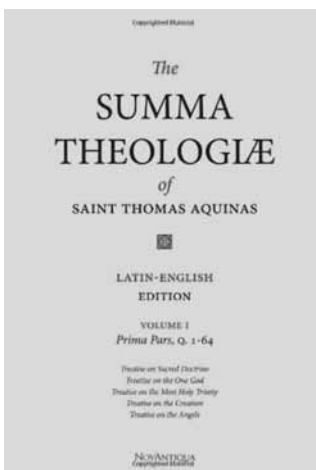
گرچه آرای فلسفی آکوئیناس را می‌توان در تمامی آثارش یافت (به همین دلیل است که «شرح سفر ایوب»^{۱۸} بیشتر به مباحثه‌ای در میان فلاسفه می‌ماند)، برخی از رسالات او بیشتر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است.

آرای فلسفی آکوئیناس

به طور کلی، فلسفه آکوئیناس نوعی بازاندیشی فلسفه ارسطوست که شدیداً تحت تأثیر مکتب رواقی^{۱۹}، نوافلاطونی، آگوستینی، و بوئتیوسی قرار دارد، ضمن اینکه آرای شارحان یونانی ارسطو، و آرای سیسرون^{۲۰}، ابن‌سینا، ابن‌رشد، سلیمان بن یهودا ابن جبرول^{۲۱} و ابن میمون^{۲۲} نیز در فلسفه او نمایان است. از همین رو، شاید گمان کنیم که فلسفه آکوئیناس نوعی فلسفه التقاطی است، ولی در واقع او فلسفه‌های نظری و عملی اسلافش را در نظامی منسجم ادغام و بازسازی کرد که مَهرِ نبوغ و، بی‌شک، ایمان مذهبی آکوئیناس را بر خود دارد.

از خصوصیات بارز تفکر فلسفی آکوئیناس، تمایل ذاتی او به یافتن راهی میانه در پاسخ به سؤالاتی است که فلاسفه نظرات بسیار متفاوتی درباره آنها داشته‌اند. این روحیه اعتدال هیچ‌جا بهتر از راه حلی که برای مسئله کلی‌ها^{۲۳} ارائه می‌دهد، مشهود نیست. فلاسفه قرن‌ها بر سر این مسئله اختلاف داشتند که آیا جنس^{۲۴} و نوع^{۲۵} فی‌نفسه موجودند (افلاطون، بوئتیوس، گیوم شامپویی^{۲۶}) یا مفاهیم ذهنی صرف هستند (روسکلینوس^{۲۷}، آبلار^{۲۸}). آنچه بحث عجیب کلی‌ها را حائز اهمیت می‌ساخت، باور به این مسئله بود که در واقع کلی‌ها (نظیر انسانیت، عدالت، سفیدی، الی‌آخر) هستند که متعلق اصلی فهم انسان را تشکیل می‌دهند (که آکوئیناس نیز بی‌شک در این باور با سایر فلاسفه شریک بود). اکثر متفکران قرون وسطی بر این عقیده بودند که اگر قرار باشد چیزی را توضیح بدهیم، باید آن را از حیثی کلی بحث کنیم. بنابراین، مسئله کلی‌ها صرفاً یک بحث آکادمیک به حساب نمی‌آمد.

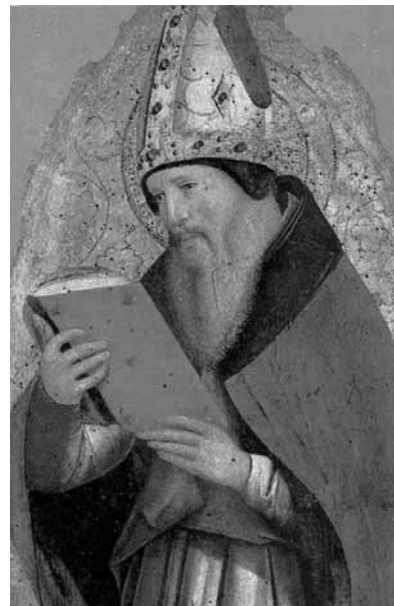
موضع آکوئیناس در ارتباط با این مسئله را هم اینک واقع‌گرایی معتدل می‌نامند.^{۲۹} او قبول نداشت که کلی‌ها از امور موجودند (و مکرراً به افلاطون ایراد می‌گرفت که به عالم صور معقول^{۳۰} باور دارد)، ولی اصرار می‌ورزید که مبنای مفاهیم و احکام کلی بشری را باید در اشیای خارج از ذهن^{۳۱} جست. این مبنای کلیت، مثلاً انسانیت، عبارت است از شباهتی واقعی بین همه افراد انسان. البته این طور نبود که آکوئیناس ذات کلی موجود بالفعلی به همه افراد انسان نسبت بدهد. زیرا در این صورت، مرتکب واقع‌گرایی افراطی شده بود، بلکه او معتقد بود که فقط افراد وجود دارند، ولی افراد یک نوع یا طبقه خاص به یکدیگر شباهت دارند، و همین مسئله مبنای تفکر به آنها در حکم نماینده کلی یک ذات مشترک را تشکیل می‌دهد.



توماس به همان اندازه که در مقام فیلسوف از خود اعتدال و سازش نشان می‌داد، نوآور و مبدع نیز بود. همه شرح‌حال نویسان لاتینی‌اش بر این نکته تأکید کرده‌اند. توماس راه‌های جدیدی برای استدلال درباره مسائل به کار بست و منابع جدیدی از اطلاعات معرفی کرد، و همین طور روش‌های جدیدی در تدریس به کار گرفت. از این لحاظ، توماس به قرن سیزدهم تعلق نداشت، و احتمالاً از معاصرانش بسیار پیش‌تر بود.

ایمان و شناخت عقلی

از نظر آکوئیناس، ایمان^{۳۳} چیزی مابین رأی و شناخت^{۳۴} است. ایمان چیزی بیش از رأی است. زیرا شامل پذیرش راسخ متعلقش می‌شود؛ و چیزی کمتر از شناخت. زیرا فاقد مشاهده^{۳۵} است. هر دو از فعالیت‌های عقلانی و عمل‌عادی پذیرش هستند: در ارتباط با ایمان، شخص به اندازه کافی به وسیله متعلق ایمان برانگیخته نمی‌شود تا آن را صادق بداند و بپذیرد. بنابراین، با عمل اراده، خود را متمایل به باور آن می‌کند. شناخت متضمن پذیرشی است که با مشاهده شخصی متعلق شناخت و بدون تأثیر مستقیم اراده برانگیخته می‌شود. جایی که متعلق باور امور الهی و فراتر از ظرفیت شناختی طبیعی انسان هستند، گرایش به باور اعتقادات دینی موهبتی از سوی خداوند تلقی می‌شود. استدلال^{۳۵} نوع دیگری از فعالیت عقلانی است: فهم صرف و استدلال فقط از حیث روش کار عقل با یکدیگر تفاوت دارند. انسان از طریق تعقل^{۳۶} (فهم) صرفاً با دیدن می‌شناسد که چیزی چه معنایی دارد، در حالی که از طریق استدلال انسان از دانسته‌ای به دانسته دیگر استدلال می‌کند. (آکوئیناس مکرراً درباره باور داشتن و شناختن بحث کرده است، مثلاً: جامع در رد گمراهان؛^{۳۷} درباره تثلیث بوتیوس^{۳۸}؛ جامع علم کلام^{۳۹}).



اگوستین قدیس

آکوئیناس معتقد بود که فلسفه متضمن استدلال از شناخت پیشینی، یا تجربه حاضر، به شناخت جدید (روش کشف) و تحقیق عقلانی احکام با تبیین آنها بر پایه اصولی است که شناخت‌شان ساده‌تر است (روش تقلیل). درک اصول پایه از طریق فهم طبیعی تجربیات حسی صورت می‌گیرد، ولی فرایندهای استدلالی خاص علوم طبیعی و فلسفه هستند. اگر کسی در استدلال خود از احکامی شروع کند که بر مبنای ایمان مذهبی پذیرفته شده‌اند، همچون یک عالم کلامی تفکر کرده است. آکوئیناس در توضیح مسئله پنجم و ششم در رساله درباره تثلیث بوتیوس روش‌شناسی علوم فلسفی‌اش، یعنی فلسفه طبیعت، ریاضیات، و مابعدالطبیعه، را تشریح می‌کند و بسط می‌دهد. او بین استدلال عقلی یا نظری و استدلال عملی تمایز قائل می‌شود، بدین ترتیب که مقصود از تفکر صرفاً دانستن است، ولی غایت استدلال عملی دانستن این است که چگونه باید عمل کرد. او به دو نوع الهیات قائل است: یکی «الهیات» فلسفی یا مابعدالطبیعه، که امور الهی را مبادی تبیین همه چیزها قرار می‌دهد، و دیگری الهیاتی که در متون مقدس تعلیم داده می‌شود، و «به مطالعه امور الهی به خاطر خودشان می‌پردازد»^{۴۰}.

بنابراین، از نظر آکوئیناس، فلسفه نوعی شناخت و علم طبیعی بود که همه انسان‌ها برای درک معنای تجربیات عادی‌شان می‌توانستند از آن استفاده کنند. فلاسفه‌ای که او معمولاً در آثارش نام می‌برد، حکمای یونانی، لاتینی، اسلامی و یهودی، و معلمان مسیحی مذکور در آثارش در واقع «قدیسین» بودند (اگوستین، یوحنا دمشقی^{۴۱}، گریگوری، امبروس^{۴۲}، دیونوسیوس، اسیدوروس^{۴۳})؛ آکوئیناس هرگز آنها را فیلسوفان مسیحی خطاب نکرد، و ندرتاً از اصطلاح تئولوژی (کلام یا الهیات) استفاده می‌کرد. آکوئیناس در سؤال اول جامع علم کلام رسماً موضوع بحث خود را آموزه قدسی^{۴۴} می‌نامد و می‌گوید که مبادی آن، بر خلاف فلسفه، مبنای اعتقادی مذهبی است.

بنابراین، آکوئیناس در اصل یک متکلم، یا شاید بهتر باشد بگوییم معلم آموزه قدسی، بود که فلسفه هم می‌خواند و درباره آن مطلب می‌نوشت. او آشکارا از فلسفه کفار و غیرمسیحیان در همه آثارش سود می‌جست، ولی درکش از این فلسفه‌ها شدیداً متأثر از ایمان شخصی‌اش بود - چنانکه قضاوت هر انسانی کم و بیش تحت تأثیر موضعش بر له یا علیه ایمان مذهبی است. از این لحاظ، تومیسیم یک «فلسفه مسیحی» است. آکوئیناس مبنای تفکر فلسفی‌اش را بر مبادی ایمان مذهبی استوار ساخت. چرا که این کار تمایزی را که میان فلسفه و آموزه قدسی قائل بود، و آن را در فصول آغازین کتاب اول رساله جامع در رد گمراهان شرح و بسط داده بود، زایل می‌کرد.

یکی از واضح‌ترین تلاش‌ها برای حفظ استقلال فلسفه را می‌توان در رساله درباره قدمت عالم^{۴۵} (در حدود ۱۲۷۰) یافت، که در آنجا آکوئیناس، از حیث ملاحظات فلسفی، اصرار می‌ورزد که جهان قدیم است. ولی در حکم یک مسیحی معتقد، به قدیم بودن جهان باور نداشت. اگر چه مفسران آرای آکوئیناس در این مسئله اختلاف دارند که آیا او در شرح آثار ارسطو در واقع نظرات شخصی‌اش را بیان کرده یا خیر، تقریباً همه آنها حتی مفسران غیر تومیسیم (دبلیو. دی. راس^{۴۶} و ای. ئی. تیلر^{۴۷}) نیز موافقتند که این شروح مسلماً به درک آثار ارسطو کمک می‌کند.

آکوئیناس
در سؤال اول جامع
علم کلام
رسماً موضوع
بحث خود را
آموزه قدسی می‌نامد و
می‌گوید که مبادی آن،
بر خلاف فلسفه،
مبنای اعتقادی
مذهبی است.

به هر حال، چندان مشخص نیست که آیا می‌توان ذهنیت و آرای شخصی آکوئیناس را در این تفسیرها به سادگی تشخیص داد یا خیر. جمعی از تومیس‌ها (اتین ژیلسون^{۴۸}، جوزف اوونز^{۴۹}، ای. سی. پگیس^{۵۰}) اصرار دارند که آثار شخصی‌تر آکوئیناس (مثلاً دو رسالهٔ جامع‌اش) باید مبنای تفسیر آرای او قرار بگیرد؛ و جمعی دیگر از مفسران (جی. ام. رامبرز^{۵۱}، چارلز دو کونینک^{۵۲}، جی. ای. اوسترله^{۵۳}) شرح‌های آکوئیناس بر آثار ارسطو را منابع اصلی تبیین تفکر فلسفی او می‌دانند.

نظریهٔ شناخت

نظریهٔ تومیس‌تی شناخت یک نظریهٔ واقع‌گرایانه است. (این نظریه در رسالهٔ جامع علم کلام^{۵۴}، مسائل مورد بحث دربارهٔ حقیقت^{۵۵}، و شرح کتاب آنالوطیقای دوم^{۵۶} ارائه شده است). شناخت واقعیت برای انسان‌ها از طریق داده‌های اولیهٔ تجربهٔ حسی حاصل می‌شود. توماس جدای از تجربیات ماوراء طبیعی که ممکن است برای برخی عرفا اتفاق بیفتد، شناخت انسان را به ادراک حسی و فهم عقلانی آن محدود می‌داند. اندام حسی به وسیلهٔ کیفیات اجسام خارجی نظیر رنگ، صدا، بو، مزه، و زبری و نرمی تحریک می‌شوند، و احساس پاسخ حیاتی به چنین تحریکی از طریق پنج قوهٔ حسی خارجی است. فرض آکوئیناس بر این بود که انسان به طور شناختی از گلهای قرمز، حیوانات پر سر و صدا، هوای سرد و نظایر آن آگاه است. احساس درونی (کارکردهای حس مشترک، تخیل، حافظه و شناخت) عمل می‌کند تا انسان بتواند انطباعات (صور خیالی)^{۵۷} مختلف را که از طریق آن شناخت مستقیم اشیا میسر می‌شود، ادراک، حفظ، تداعی و داوری کند. ولی متعلق کارکردهای عالی شناختی انسان، یعنی فهم، حکم و استدلال، معانی کلی هستند که از تجربهٔ حسی حاصل می‌آیند. بنابراین، انسان یک سیب را در سطح احساس می‌بیند و به خاطر می‌آورد- ولی دربارهٔ مفید بودن آن برای سلامت به دلیل داشتن ویتامین، یا هر دلیل کلی دیگری، در سطح شناخت عقلانی حکم می‌کند. آکوئیناس کلی‌ها (سلامت، انسانیت، قرمزی) را واقعیات موجود تلقی نمی‌کند، بلکه آنها را معقولاتی^{۵۸} می‌داند که مبنایشان وجوه اشتراک موجودات است. آکوئیناس در مقام یک واقع‌گرای معتدل دلش نمی‌خواست که یک فیلسوف افلاطونی نامیده شود؛ ولی مسلماً از اهمیت شناخت ما به خصوصیات کلی و مشترک اشیا دفاع می‌کرد.

اگرچه شناخت در انسان با شناختن اشیا جسمانی شروع می‌شود، انسان می‌تواند مفاهیم و احکامی عقلانی دربارهٔ وجودات غیرمادی نظیر نفس، فرشتگان، و خداوند شکل بدهد. آکوئیناس بر این باور بود که انسان این کار را با نفی برخی جوانب اجسام (مثلاً اینکه روح مکانی را اشغال نمی‌کند) و با استفاده از تشبیه^{۵۹} انجام می‌دهد. وقتی مفهوم قدرت را به خداوند نسبت می‌دهیم، معنایش از یک مفهوم ابتدائاً فیزیکی به یک کمال مشابه با آن چیزی استحاله می‌یابد که قادر به حصول نتایج در نظام غیرمادی است. توماس اعتقاد نداشت که انسان‌ها در این زندگی خاکی بتوانند ذات خداوند را به طور کافی و مثبتی بشناسند.

آکوئیناس استدلال نظری را یک فرایند عقلانی می‌دانست که از، یا به سوی، اصول نخستین در فرایندهای منطقی استدلال (روش‌های کشف و تقلیل که در بالا توضیح دادیم) حرکت می‌کند. تجربهٔ حسی، از جهتی، یک اصل نخستین (نقطه شروع) برای همهٔ شناخت طبیعی انسان است. این یک جنبه از تجربه‌گرایی آکوئیناس است. توماس به پیروی از تحلیل دوم ارسطو اعتقاد داشت که احساسات متعددی با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا یک حافظه واحد را بسازند، و تجربهٔ حسی از خاطرات متعدد ساخته می‌شود. از این کثرت تجربه، از طریق نوعی استقرار حسی، در آگاهی بشر نوعی مبدأ^{۶۰} فهم ایجاد می‌شود. اصول نخستین با استدلال اثبات نمی‌شوند (بلکه به طور طبیعی از شناخت حسی برمی‌آیند)، ولی مبنای استدلال عقلانی قرار می‌گیرند. طبیعی که سعی دارد انواع سردرد را با تجویز داروهای مختلف معالجه کند، در نهایت درمی‌یابد که یکی از داروها تقریباً در همهٔ موارد مؤثر می‌افتد- یا به عبارتی، یک زمان این کلی را درک می‌کند که «داروی الف علاج کلی سردرد است.» او بر اساس همین اصل به طور عقلانی به طبابتش نظام می‌بخشد، و چنانچه به تدریس طبابت هم بپردازد، از این اصل نظری برای آموزش دیگران استفاده می‌کند. این در واقع اساس حیات عقل است.

فلسفه و عالم طبیعت

آکوئیناس در شرح کتاب‌العلال (مقالهٔ اول) مطالعات فلسفی را به ترتیب منطق، ریاضیات، فلسفهٔ طبیعی (طبیعیات)، فلسفهٔ اخلاق، و نهایتاً مابعدالطبیعه توصیف می‌کند. اولین واقعیتی که در سیر این مطالعات مورد بررسی قرار می‌گیرد، واقعیت عالم طبیعت است. (در ابتدای قرن بعد، جان دانس اسکوتوس^{۶۱} به توماس ایراد گرفت که سعی داشته مابعدالطبیعه و رویکردش به خداوند را بر مبنای طبیعیات استوار سازد.) شارحان آثار آکوئیناس هنوز

توماس به همان اندازه
که در مقام فیلسوف
از خود اعتدال و
سازش نشان می‌داد،
نوآور و مبدع نیز بود.
همهٔ شرح‌حال نویسان
لاتینی‌اش بر این نکته
تأکید کرده‌اند.
توماس راه‌های جدیدی
برای استدلال
دربارهٔ مسائل
به کار بست و
منابع جدیدی از
اطلاعات معرفی کرد، و
همین‌طور
روش‌های جدیدی در
تدریس به کار گرفت.
از این لحاظ، توماس
به قرن سیزدهم
تعلق نداشت، و
احتمالاً از معاصرانش

بسیار پیش‌تر بود.

مطمئن نیستند که آیا او خودش گمان داشت که در تعلیم فلسفه باید این ترتیب را رعایت کرد یا اینکه صرفاً متذکر شده است که برخی از فلاسفه این ترتیب را رعایت کرده‌اند. به هر حال، مطالعه فلسفه اجسام، یا به عبارتی مطالعه فلسفی موجود متحرک در معنای ارسطویی‌اش، برای آکوئیناس مهم بود. مجموعه‌ای از آثارش (درباره اصول طبیعت^{۶۵}، بخشی‌هایی از کتاب دوم جامع در رد گمراهان، و رساله درباره قدمت عالم) آرای کاملاً شخصی توماس درباره عالم اجسام را شامل می‌شود. ولی مجموعه دیگری از آثارش (شرح بر طبیعت^{۶۶} و کون و فساد^{۶۷} ارسطو) نشان می‌دهد که آکوئیناس در تبیین نظریه واقعیت فیزیکی‌اش تا چه حد مدیون ارسطو بوده است.



اسکاتوس

ماده و صورت

فلسفه طبیعت^{۶۵} در حکم مطالعه نوع خاصی از موجودات، یا به عبارتی موجوداتی تلقی می‌شد که در معرض انواع تغییرات هستند. یکی از عناصر موجودات فیزیکی ماده اولی^{۶۶} است، و بسته به نوع‌شان، صورت جوهری^{۶۷} نیز یک اصل سازنده دیگر است. نه ماده و نه صورت بنفسه شیء نیستند؛ ماده و صورت صرفاً عوامل تعیین‌پذیر و تعیین‌بخش در درون هر جوهر فیزیکی موجود هستند. آکوئیناس نیز همچون ارسطو به این مسئله قائل بود که جوهرهای جسمانی انواع بسیاری دارد، به عبارتی همه انواع مختلف ماده بی‌جان (چوب، طلا، آب، الی آخر) و تمام انواع گیاهان و جانوران. در درون هر یک از این انواع یک اصل تعیین‌کننده (صورت جوهری چوب، بوته سیب‌زمینی، یا سگ) وجود دارد، و بسیاری از افراد یک نوع به واسطه این مسئله از یکدیگر تمایز می‌یابند که ماده تشکیل دهنده سگ الف نمی‌تواند سگ ب را تشکیل بدهد (که از این منظر، می‌گویند ماده کمیت‌یافته، یا به عبارتی مشخصه آن کمیت، است).

تغییر

موجودات فیزیکی به دلیل متحرک بودنشان در معرض چهار نوع تغییر^{۶۸} هستند: مکان (جنبش)، اندازه (تغییر کمی)، رنگ، شکل، و نظایر آن (تغییر کیفی)، و نوع جوهر (کون و فساد، تغییر جوهری). اساساً ماده اولی همان چیزی است که ثابت می‌ماند و در خلال تغییر یک جوهر به جوهر دیگر به آن استمرار می‌بخشد. وقتی که یک گوسفند سیبی را می‌خورد، آن قسمت از سیب که واقعاً جذب گوسفند می‌شود، دقیقاً به همان جوهر گوسفند تبدیل می‌شود؛ ولی چیزی در این سیب، یعنی ماده اولی، باید در درون گوسفند ثابت باقی بماند. هر چهار نوع تغییر در چارچوب نظریه کلاسیک علل اربعه^{۶۹} توضیح داده می‌شوند. علت غایی در واقع پاسخ به این سؤال است که چرا چیزی وجود دارد یا اتفاق می‌افتد؛ علت فاعلی یا علت تامه سازنده و موجد تغییر است؛ علت مادی همان چیزی است که تغییر از آن می‌آید؛ و علت صوری همان عامل تعیین‌کننده در هر رویداد یا موجودی است. بنابراین، علت در معنای گسترده‌تر «علت وجودی» استفاده شده است.

مکان و زمان

برخی نکات دیگری که در فلسفه طبیعت آکوئیناس یافت می‌شود، از تأثیر بسزای ارسطو بیشتر حکایت دارد. مثلاً مکان «حد غیرمتحرک جسم حاوی» تعریف شده است.^{۷۰} علاوه بر این، هر نوع جسم نخستین (با توجه به اینکه چهار عنصر اصلی هنوز خاک، هوا، آتش و آب هستند) مکان «مخصوص» خود را دارد. بنابراین، مکان آتش «بالا» و مکان خاک «پایین» است. شاید بتوان گفت آکوئیناس به نوعی نظریه مطلق مکان قائل بوده است، ولی در همان جایی که درباره مکان سخن می‌گوید، مثال قایقی را مورد بحث قرار می‌دهد که به وسیله رودخانه‌ای در حرکت است، و نشان می‌دهد که او درک پیچیده‌تری از نسبیت مکانی دارد. آکوئیناس زمان را همچون ارسطو اندازه حرکت بر حسب «قبل» و «بعد» تعریف می‌کند. ازلیت نوعی مدت است که از دو جهت با زمان تفاوت دارد: امر ازلی نه آغازی دارد و نه پایانی، و توالی و تعاقب آنات نیست، بلکه کامل و یکباره است.^{۷۱}

ترغیب علم

شکی نیست که فلسفه عالم طبیعت آکوئیناس محدود و تا حدودی به دلیل برخی نظرات و اشتباهاتی که از آثار ارسطو و علوم قرن سیزدهم ناشی می‌شد، مخدوش و تحریف شده بود. جدای از این فرضیه اشتباه که هر



یکی از خصوصیات بارز تفکر آکوئیناس تأکید بر این نکته است که همه واقعیت‌های موجود، از خداوند گرفته تا دون‌ترین اشیا، موجود هستند



عنصری مکان مخصوص خود را در جهان دارد، توماس همچنین به هیأت اودکسوسی^{۷۲} باور داشت که زمین مرکز منظومه‌ای از ۴۹ تا ۵۳ فلک متحدالمرکز می‌دانست. (علاوه بر شرح دربارهٔ آسمان^{۷۳}، و شرح علم آثار جو (الأثار العلویة)^{۷۴}) نگاه کنید به جامع در ردّ گمراهان^{۷۵}، و جامع علم کلام^{۷۶}). گاه توماس با ذهنی باز به تحلیل این مسائل می‌پردازد و نشان می‌دهد که می‌تواند خود را از قید محدودیت‌های عصرش رها سازد. شرحش بر مابعدالطبیعه^{۷۷} ارسطو نمونه خوبی برای اثبات این مدعاست. او با اشاره به این مطلب که بین علمای نجوم دربارهٔ تعداد و حرکت سیارات شدیداً اختلاف هست، پیشنهاد می‌کند که بهتر است همهٔ گزارش‌ها و نظریات این دانشمندان را مطالعه کرد، هر چند که این توضیحات علمی حرف آخر درباره مسئله فوق به حساب نمی‌آیند، و مسلماً در آینده می‌توان آنها را اصلاح کرد و مورد تجدید نظر قرار داد. او سپس مطالعهٔ علوم طبیعی را به کار قاضی در دادگاه تشبیه می‌کند. شخص باید پیش از قضاوت دربارهٔ مسائل مربوط به علوم معاصر به همه توضیحات گوش بدهد و آنها را ارزیابی کند؛ و در اینجا است که آکوئیناس واقعی رخ می‌نماید، که بسیار دور از یک جزمی‌گرایی فلسفی است.

اعمال و ماهیت انسان

انسان‌شناسی یا علم‌النفس در معنای کلاسیکش - یعنی مطالعهٔ نفس آدمی - بخش مهمی از فلسفهٔ آکوئیناس را تشکیل می‌دهد. نظرانش دربارهٔ آدمی شدیداً متأثر از آرای ارسطو در رسالهٔ دربارهٔ نفس، و همچنین افلاطون‌گرایی مسیحی آگوستین و یوحنا دمشقی، و کتاب مقدس است. این بخش از تفکر آکوئیناس را می‌توان در شرح جمل^{۷۸}، جامع در ردّ گمراهان^{۷۹}، سوالات مورد بحث دربارهٔ نفس^{۸۰}، کتاب دربارهٔ نفس^{۸۱}، و جامع علم کلام^{۸۲} یافت.

روش معمول آکوئیناس برای طرح نظریهٔ ماهیت انسان عبارت است از بررسی برخی فعالیت‌هایی که انسان به آنها اشتغال دارد، سپس بررسی نوع نیروهایی که برای توضیح چنین اعمالی مورد نیاز است، و نهایتاً نتیجه‌گیری دربارهٔ ذات جوهری که می‌تواند فاعل چنین نیروهایی باشد. او فعالیت‌های بیولوژیک انسان را رشد، تغذیه، و تولید مثل جنسی توصیف می‌کند. فعالیت‌های عالی‌تر شامل ادراک حسی، پاسخ برانگیزنده^{۸۳} به آنچه ادراک شده، و جنبش یا حرکت است. این فعالیت‌ها بین انسان و حیوان مشترک است. سومین گروه از فعالیت‌ها شامل اعمال شناختی فهم، حکم، و استدلال، و همچنین اعمال شوقی^{۸۴} تمایل عاطفی به یا از متعلق فهم است. آکوئیناس برای این اعمال متفاوت نیروهای کلی (قوه‌های مؤثر) رشد، تولید مثل، شناخت حسی و خواهش، جنبش فیزیکی، و شناخت و خواهش عقلانی (اراده) قائل بود.

او با بررسی دقیق این نیروها، پنج نیروی حسی خاص برای شناخت افراد فیزیکی تشخیص داد: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه. این اعمال و نیروها را ظاهری نامید. زیرا متعلق مناسب‌شان در خارج از آگاهی ذهنی فاعل مُدرک وجود دارند، که برای واقع‌گرایی معرفت‌شناختی ضروری است. به دنبال اینها، چهار نوع فعالیت حسی باطنی وجود دارد: ادراک حسی کل شیء (حس مشترک)^{۸۵}، حفظ سادهٔ تصاویر ادراکی (تخیل)، تداعی تصاویر حفظ شده با گذشته (حافظهٔ حسی)، و تمایز ملموس یا حکم دادن دربارهٔ اشیای فردی (حس شناختی، عقل جزئی). با وجود این، در سطح تجربهٔ حسی، آکوئیناس (متأثر از یوحنا دمشقی) به وجود دو نوع خواهش (هیجان) قائل است: تمایل ساده به یا از آنچه در حکم خیر یا شر احساس شده است (این نیروی عاطفی را خواهش شهوانی^{۸۶} می‌نامد) و یک گرایش حسی پیچیده‌تر نیز برای مقابله با تهدیدات، موانع، و خطرات جسمی از طریق تهاجم یا پرهیز از آنها و یا تحمل آنها وجود دارد (که این نیروی عاطفی را خواهش غضبی^{۸۷} می‌نامد). یازده انفعال (هیجان) به این دو خواهش حسی نسبت داده می‌شود: عشق، شوق، لذت، بغض، نفرت، و حزن به خواهش شهوانی؛ و ترس، شجاعت، امید، یأس، و خشم به خواهش غضبی.

بخش عمده‌ای از این تحلیل روانشناسانه بسیار پیچیده است، و آکوئیناس در آن از آرای یونانیان، رومیان، و مسیحیان متقدم، و همچنین رساله‌های عالمان مسلمان و یهودی در زمینه علم‌الابدان و علم‌النفس بهره برده است. این نظریهٔ همچنین مبنای تحلیل رفتار آدمی در اخلاق تومستی را تشکیل می‌دهد. آکوئیناس در سطح عالی‌تر تجربهٔ مشخصاً انسانی فعالیت‌ها و نیروهای دیگری نیز پیدا کرد، که آنها را در شرح کتاب سوم دربارهٔ نفس ارسطو^{۸۸}، در جامع در ردّ گمراهان^{۸۹}، و جامع علم کلام^{۹۰} تشریح کرده است. قابلیت کلی فهم^{۹۱} شامل فهم ساده، حکم کردن، و استدلال می‌شود. متعلق تفکر جنبهٔ کلی^{۹۲} واقعیت است. از آنجایی که اشیای کلی در طبیعت وجود ندارند، آکوئیناس یکی از اعمال عقلانی را انتزاع معانی کلی^{۹۳} از تصویرهای فردی تجربه حسی توصیف کرد. این نیروی انتزاع‌کننده را عقل فعال^{۹۴} نامید. عمل شناختی دوم در این سطح فهم^{۹۵} این معنای منتزَع در خود عمل شناخت است. آکوئیناس

آکوئیناس در اصل

یک متکلم،

یا شاید بهتر باشد

بگویم معلم

آموزهٔ قدسی، بود

که فلسفه هم می‌خواند و

دربارهٔ آن

مطلب می‌نوشت.

او آشکارا از فلسفهٔ کفار

و غیر مسیحیان

در همهٔ آثارش

سود می‌جست، ولی

در کش از این فلسفه‌ها

شدیداً متأثر از

ایمان شخصی‌اش

بود

این فعالیت را به نیروی دیگری به نام عقل منفعل^{۹۶} نسبت می‌دهد. بنابراین در علم‌النفس تومیستی، دو «عقل» کاملاً متفاوت داریم: یکی انتزاع می‌کند و دیگری می‌شناسد. هیچ نیروی خاصی برای حافظهٔ عقلانی نیاز نیست. آکوئیناس حفظ مفهوم‌ها را کار عادی یا عادت عقل منفعل می‌داند.

اراده

پاسخ‌های عاطفی به متعلق کلی فهم از اعمال خواهش عقلانی است. خواهش عقلانی که کاملاً متفاوت با خواهش حسی تلقی می‌شود، خواست^{۹۷} را تشکیل می‌دهد، که نیروی خاص آن اراده^{۹۸} است. آکوئیناس به دو نوع عمل ارادی قائل است:

اول: تمایل اساسی و طبیعی تأیید و گرایش عاطفی به یک شیء که بدون قید و شرط خیر یا مطلوب قضاوت می‌شود. مثلاً آکوئیناس در ارتباط با عدالت، صلح، یا یک موجود کاملاً خیر احساس می‌کند که ارادهٔ شخص بالطبع و ضرورتاً به چنین متعلقاتی جذب می‌شود. این حرکت طبیعی اراده آزاد نیست.

دوم: حرکت ارادی به سوی یا رویگردان از اشیائی که به طور عقلانی می‌شناسیم و آنها را تا حدودی مطلوب و یا تا حدودی نامطلوب حکم می‌کنیم. این نوع حرکات اراده توسط احکام عقلانی که در حال ارزیابی اشیا هستند، هدایت می‌شود. در اینجا می‌گویند که خواست «آگاهانه»^{۹۹} (مبنی بر ملاحظاتی عقلانی) و آزاد است. در واقع آزادی انسان در عمل تصمیم‌گیری^{۱۰۰} است. آکوئیناس در اینجا از «اراده آزاد»^{۱۰۱} سخن نمی‌گوید. زیرا این اصطلاح فقط دو بار در کل آثارش آمده، و آن هم کاربرد فنی ندارد، بلکه او از انتخاب یا تصمیم آزاد^{۱۰۲} سخن می‌گوید. انسان، به لطف قوای عقلانی‌اش، در برخی اعمالش آزاد است.



ویبل

نفس

اگرچه آکوئیناس گاه به نوعی سخن می‌گفت که گویی این «نیروهای» متفاوت انسان حکم فاعل را دارند، ولی صریحاً تأکید می‌کند که کل انسان است که فاعل انسانی محسوب می‌شود. یک انسان یک جسم ذونفس است که در آن اصل نفسانی^{۱۰۳} از نوع متمایز است و انسانیت آن ماده را تعیین می‌بخشد. به عبارت دیگر، نفس انسان صورت جوهری اوست. برخی از فعالیت‌های انسان آشکارا به افعال حیوانات شباهت دارد، ولی اعمال عقلانی و ارادی به سبب ماهیت کلی و انتزاعی‌شان از مادیت فراتر می‌روند. آکوئیناس برای اثبات غیرمادی بودن نفس آدمی بر این مسئله تأکید می‌کند که نفس می‌تواند معانی کلی را بفهمد و تصمیمات آزاد بگیرد. نفس بخشی واقعی از انسان است و به دلیل آنکه هم غیرمادی و هم واقعی است، روحانی هم هست. آکوئیناس بر اساس برخی خصوصیات فعالیت‌های عالی‌تر انسان، به ویژه وحدت تجربه آگاهانه، نتیجه می‌گیرد که نفس انسان بسیط و کامل است. نفس را نمی‌توان به اجزا تقسیم کرد. همین مسئله او را به این نتیجه رساند که نفس فسادپذیر نیست (= تجزیه به اجزا) و بنابراین باقی است.

از آن جایی که توماس نفس را قابل تقسیم نمی‌دانست، نمی‌توانست به وجود آمدن نفس‌های انسانی جدید از طریق فرایندهای بیولوژیک را توضیح بدهد. بنابراین اجباراً این نظریه را مطرح ساخت که هر نفس ناطقه‌ای به واسطهٔ آفرینش الهی از عدم پدید می‌آید. والدین انسانی علت تامهٔ نوزادشان نیستند؛ بلکه تولید مثل با مشارکت خداوند صورت می‌گیرد. به همین دلیل بود که آکوئیناس آن قدر بر شرافت و حرمت تولید مثل انسانی تأکید می‌گذاشت. زیرا آن را چیزی بیش از یک عمل بیولوژیک تلقی می‌کرد. وقتی که در بحث اخلاق مدعی شد که به دنیا آوردن و بزرگ کردن فرزند هدف اصلی تأهل است، در واقع صرفاً به فعالیت جنسی فکر نمی‌کرد، بلکه مشارکت انسان در عمل آفرینش الهی را مد نظر داشت. البته این مسئله به معنای آن نیست که انسان عالی‌ترین مخلوق خداوند است. آکوئیناس بر این باور بود که عقول مجردی نیز وجود دارند که واجد فعالیت، قوا و ماهیتی برتر از انسان‌ها هستند. اینها همان ملائک هستند. در سنت کاتولیک، به دلیل توجه وافر توماس آکوئیناس به این ارواح مجرد ولی متناهی و مقید، او را مجتهد ملکوئی^{۱۰۴} می‌نامند. آنها عالی‌ترین عالم کائنات را تشکیل می‌دهند.

مابعدالطبیعه و موجود واقعی

آکوئیناس به این مسئله که «بودن چه معنایی دارد؟» توجه زیادی داشت. بسیاری از تومیست‌ها بر این باورند که

آکوئیناس زمان را همچون ارسطو اندازه حرکت بر حسب «قبل» و «بعد» تعریف می‌کند.

آکوئیناس بیشترین توانایی فلسفی خود را در حوزه مابعدالطبیعه به رخ می‌کشد. نظریه کلی‌اش درباره واقعیت بسیاری از عناصر مابعدالطبیعه ارسطو را در خود دارد، و به همین دلیل برخی از شارحان مابعدالطبیعه تومیستی را چیزی بیش از ارسطوگرایی تعمیم‌یافته نمی‌دانند. با وجود این، محققان معاصر مکتب تومیسیم بر دو آموزه مابعدالطبیعی غیرارسطویی در آثار آکوئیناس تأکید می‌کنند: نظریه مشارکت [بهره‌مندی] و تأثیر کلی مابعدالطبیعه افلاطونی (ال. بی. گایگر^{۱۰۵}، کورنلیو فابرو^{۱۰۶}، آر. جی. هنله^{۱۰۷})، و اهمیت esse [وجود]، یا فعل بنیادین بودن (ژیلسون^{۱۰۸}، ژاک ماریتن^{۱۰۹}، جی. پی. کلورتنز^{۱۱۰}). از آنجایی که esse که صرفاً به معنای «بودن» است، گاه «وجود» ترجمه می‌شود، برخی نویسندگان این نکته دوم را وجودگرایی^{۱۱۱} مابعدالطبیعه تومیستی خوانده‌اند، که البته هیچ ارتباطی با وجودگرایی امروزی ندارد.

آکوئیناس عمدتاً در شرح مفصل خود بر مابعدالطبیعه ارسطو به بحث درباره مسائل مابعدالطبیعی پرداخته است، ولی در اینجا نیز کاملاً مشخص نیست که چه مقدار از این آرای متعلق به ارسطو و چه مقدارشان متعلق به خود توماس است. برخی صاحب‌نظران بسیار مبرز (پگیس و ژیلسون) این اثر را نوعی بازگویی آرای ارسطو می‌دانند؛ و برخی دیگر (دو کونینک، هرمان ریت^{۱۱۲}) آن را شرح مابعدالطبیعه خود آکوئیناس تلقی می‌کنند؛ با وجود این، همگان اذعان دارند که برخی توضیحات این کتاب در مابعدالطبیعه ارسطو یافت نمی‌شود.

از نظر آکوئیناس، مابعدالطبیعه تلاشی است برای فهم واقعیت به طور کلی؛ برای یافتن توضیح نهایی کثرات تجربه بر حسب عالی‌ترین علل. اسلافش موضوع این تحقیق را با اختلاف جواهر غیرمادی موجود، کلی‌ترین و مشترک‌ترین جوانب وجود، علل نخستین همه چیزها، و وجود فی‌نفسه باری توصیف کرده بودند. آکوئیناس در مقدمه شرحش بر مابعدالطبیعه ارسطو درباره این نظرات می‌نویسد: «اگر چه این علم موارد فوق را مد نظر قرار می‌دهد، ولی به هریک از آنها در حکم موضوعش نمی‌نگرد، بلکه موضوع آن صرفاً وجود به طور کلی [وجود به‌ماهو وجود] است.» از این حیث، او مطالعه وجود را «فلسفه اولی» نامید.

تشبیه

یکی از خصوصیات بارز تفکر آکوئیناس تأکید بر این نکته است که همه واقعیت‌های موجود، از خداوند گرفته تا دون‌ترین اشیا، موجود هستند- و اینکه «موجود» در این کاربرد معنایی تشبیهی دارد و نه متواطی [مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی]. آکوئیناس در بخشی معروف از شرح جمل^{۱۱۳} سه نوع تشبیه را نام می‌برد:

۱. تشبیهی که در آن یک کمال خاص در یک چیز حاضر است، ولی فقط آن را به چیز دیگری نسبت می‌دهیم.
۲. تشبیهی که در آن یک کمال به نحوی کم و بیش متفاوت در دو یا چند چیز وجود دارد.
۳. تشبیهی که در آن نوعی تشابه دور یا اشتراک بین دو چیز که هیچ‌یک همانی، چه در وجود و چه در دلالت، ندارند، تلویح می‌شود.

آکوئیناس می‌افزاید «در این کاربرد سوم است که حقیقت و خیر، و همه چیزهای دیگری از این نوع، به تشبیه بر خداوند و مخلوقات حمل می‌شود.» در آثار بعدی، مفهوم نسبت^{۱۱۴} برای بسط مفهوم تشبیه وجودی^{۱۱۵} معرفی می‌شود. بینایی در چشم خیر بدن است تقریباً به همان نحو که بینایی [بصیرت] در عقل خیر نفس است. به همین ترتیب، فعل بودن [وجود] در یک سنگ متناسب است با فعل بودن [وجود] در یک انسان، همان گونه که ماهیت سنگ متناسب با ماهیت انسان است. برخی از مفسران معتقدند که تشبیه نسبت اصلی‌ترین نوع تشبیه وجودی است، ولی برخی دیگر اصرار دارند که آکوئیناس از انواع مختلف تشبیه در مابعدالطبیعه‌اش استفاده کرده است.

وجود و ماهیت

یکی از اولین نظرات شخصی آکوئیناس در باب مابعدالطبیعه را می‌توان در رساله مجملی به نام درباره وجود و ماهیت^{۱۱۶} یافت که سخت متأثر از آرای ابن سیناست. او در این رساله مجمل کاربرد اصطلاحات پایه تحلیل فلسفی نظیر وجود، ذات، طبیعت، ماهیت، جوهر، عرض، صورت، ماده، جنس، نوع، تباین، جوهر غیرمادی، قوه و فعل را به طور قابل فهم ولی نسبتاً ایستا توضیح می‌دهد. توضیحات مفصل تری را نیز، به ویژه درباره معنای عنصر، اصل، علت، و esse [بودن یا وجود]، می‌توان در رساله درباره اصول طبیعت یافت.

آکوئیناس بحث پویاتری درباره مسئله وجود و کارکردهایش در رساله مسائل مورد بحث درباره قدرت خداوند^{۱۱۷}

اگر چه مفسران آرای آکوئیناس

در این مسئله اختلاف دارند که آیا او در شرح آثار ارسطو

در واقع نظرات شخصی‌اش را بیان کرده یا خیر، تقریباً همه آنها حتی مفسران غیر تومیست

(دبلیو. دی. راس و

ای. ئی. تیلر) نیز موافقتند که این شرح

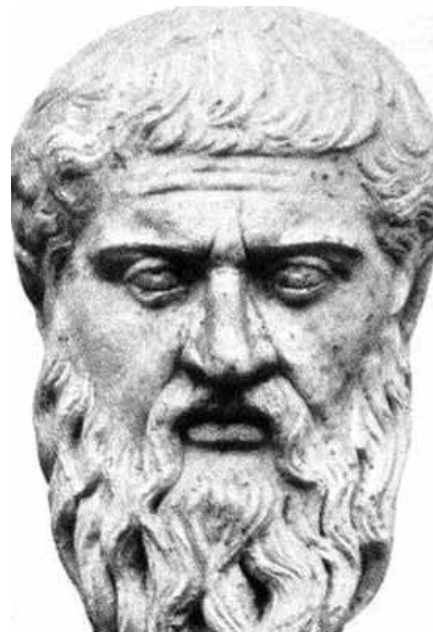
مسئلاً به درک

آثار ارسطو

کمک می‌کند.

و همچنین بخش اول جامع علم کلام ارائه می‌دهد. یکی از نکات اساسی در مابعدالطبیعه آکوئیناس تفاوت بین «وجود چیست» و این مسئله است «که وجود هست». اولین نکته به ماهیت مربوط می‌شود؛ و دومین نکته همان فعل وجود، یا ESSE است. ماهیات متعدّدند (مثلاً انواع چیزهایی نظیر سنگ‌ها، گاوها، هوا، انسان‌ها) و با فهم ساده شناخته می‌شوند، بدون اینکه ضرورتی برای ارجاع به وجود یا عدم آنها باشد. ولی بودن [یا وجود] چیزی مسئله کاملاً متفاوتی است؛ این مسئله که چیزی وجود دارد در تجربه انسان به وسیله عمل حکم مشخص می‌شود. بسیاری از ماهیات مادی هستند، ولی هیچ خصوصیتی در ESSE نیست که مستلزم محدود شدن آن به مادیت باشد. این گزاره (بودن ضرورتاً به معنای مادی بودن نیست) همان «حکم جدایی» است.^{۱۱۸} بسیاری از تومیست‌ها هم اکنون این نکته را مبدأ اصلی مابعدالطبیعه آکوئیناس می‌دانند.

علاوه بر این، برخی صفات بسیار کلی موجودات واقعی از همه تقسیمات جنس و نوع برترند؛ این صفات به همراه وجود مابعدالطبیعی قابل تبدیل هستند. به عبارت دیگر، این صفات متعالی با وجود متساوی و واقعاً یکسانند، که عبارتند از چیز^{۱۱۹}، چیزی^{۱۲۰}، واحد، حقیقی، خیر، و (به اعتقاد برخی شارحان) زیبا. برخی صفات متعالی مهمتر به طور تلویحی بیانگر این مسئله هستند که هر وجودی باطناً یکپارچه ولی ظاهراً متمایز از همه چیزهای دیگر است،^{۱۲۱} اینکه هر وجودی معنایی معقول دارد،^{۱۲۲} و اینکه هر وجودی به نحوی مطلوب [خیر] است.^{۱۲۳} نظریه صفات متعالی در آثار حکمای مدرسی دیگر خیلی بیشتر از آثار آکوئیناس شرح و بسط یافته است. آکوئیناس در رساله درباره حقیقت^{۱۲۴} و همچنین در بحث صفات خدا در جامع علم کلام^{۱۲۵} به صفات متعالی اشارات مختصری دارد.



افلاطون

قوه و فعل

قوه و فعل از اصول مهم تبیین مابعدالطبیعی وجود و عمل چیزها در آثار آکوئیناس است. آکوئیناس در رساله قدرت خدا اشاره می‌کند که کلمه «فعل» ابتدا هر فعالیت یا عملی را که اتفاق می‌افتد مشخص می‌کند. متناظر با این نوع فعل ناظر بر عمل، معنای دوگانه قوه (یا نیرو) وجود دارد. مثلاً فعالیت آره کردن چوب را در نظر بگیرید: هم به قوه منفعل بریده شدن در چوب نیاز است (مثلاً، آب را نمی‌توان آره کرد)، و هم به قوه فعال آره‌کننده برای بریدن چوب. علاوه بر این، آکوئیناس در همین رساله می‌گوید که مفهوم «فعل» طوری استفاده می‌شود که وجود یک موجود را نیز در برمی‌گیرد. قوه ذاتی، یا به عبارتی قابلیت مابعدالطبیعی برای وجود داشتن، متناظر این فعل بودن (ESSE) است. بدین ترتیب، نظریه فعل و قوه را درباره همه مراتب وجود به کار می‌بندد. در عالی‌ترین مرتبه از مراتب وجود خداوند قرار دارد که فعل محض است، ولی این مسئله آکوئیناس را از نسبت دادن قوه فعال به خداوند برای عمل باز نداشت.

غایت^{۱۲۶}

یکی دیگر از ابعاد واقعیت مابعدالطبیعی برای آکوئیناس غایت بود. او معتقد بود که هر فعالیتی به سوی غایت یا هدفی معطوف است، که خود یکی از فرض‌های اساسی ارسطوست. ولی آکوئیناس این خصوصیت غایت‌مندی و بُرداری وجود را بسط داد و آن را به تمایل موجودات ممکن‌الوجود به موجودات بالفعل اطلاق کرد. در تومیسیم، غایت وجود فعلیت یافتن این تمایل پویا و مدام در کمالات مناسبی است که خصوصیت همه واقیعت‌ها و قابلیت‌ها برای عمل است. بدین معنا، غایت وجود یک کمال‌گرایی ذاتی در سیر تکامل همه موجودات است. آکوئیناس همچنین معتقد بود که همه موجودات متناهی و رویدادها معطوف به خدا در حکم علت غایی هستند. این همان غایت مابعدالطبیعی به معنای نظامی معطوف به یک غایت خارجی است. کل کتاب سوم جامع در گمراهان دارای چنین مضمونی است.

فلسفه و خدا

آکوئیناس هم از مبدأ وحی (کتاب مقدس) و هم از مبدأ تجربه انسان عادی از موجودات متناهی و اعمال آنها به بحث درباره مسئله وجود و ذات خداوند می‌پردازد، که اولی طریقه متکلمان و دومی روش فلاسفه است.

محققان معاصر

مکتب تومیسیم

بر دو آموزه

مابعدالطبیعی

غیر ارسطویی

در آثار آکوئیناس

تأکید می‌کنند:

نظریه مشارکت

[بهره‌مندی] و

تأثیر کلی

مابعدالطبیعه افلاطونی

آکوئیناس در مقدمه شرحش بر رساله تئلیت بوئتیوس می‌نویسد: «فلاسفه که قائل به شناخت طبیعی هستند، شناخت از مخلوقات را بر علم الهی مقدم می‌شمارند؛ بدین معنی که فلسفه طبیعت مقدم بر مابعدالطبیعه است. از طرف دیگر، متکلمان رویه‌ای معکوس در پیش می‌گیرند، بدین ترتیب که ملاحظه خالق مقدم بر ملاحظه مخلوق است.» در همان اثر^{۱۲۷} به ما می‌گوید که اولین کاربرد فلسفه در آموزه قدسی «اثبات چیزهایی است که مقدمه ایمان را تشکیل می‌دهد، نظیر چیزهایی که از طریق فرایندهای طبیعی استدلال درباره خداوند به اثبات می‌رسند، یا به عبارتی اینکه خدا وجود دارد، اینکه خدا احد است» و نظایر آن.

آکوئیناس به دو نوع اثبات قائل بود: یکی اثباتی که از علت به معلول می‌رسد و دیگری اثباتی که از معلول به علت می‌رسد. براهینی که او برای اثبات وجود خدا انتخاب کرد، از نوع دوم‌اند و اصطلاح فنی برای اشاره به آنها براهین وجودی^{۱۲۸} است. به عبارت دیگر، همه این براهین با واقعیت‌های مشهود تجربی شروع می‌شوند (همه براهین آکوئیناس برای اثبات وجود خدا از نوع پسینی^{۱۲۹} هستند) و نهایتاً به علت غایی این واقعیت‌ها می‌رسند. آکوئیناس با اذعان به دین خود به اسلافش، در رساله درباره قدرت خدا^{۱۳۰} سه برهان برای اثبات وجود خدا می‌آورد:

برهان اول: نشان می‌دهد که چون فعل بودن [وجود] در بسیاری از موجودات مشترک است، همه آنها باید یک مبدأ [علت] کل داشته باشند (آکوئیناس این برهان را به افلاطون نسبت می‌دهد).

برهان دوم: با این مقدمه شروع می‌شود که همه موجودات در تجربه ما ناقص‌اند، و متحرک بالذات و مبدأ وجود بالفعل‌شان نیستند، و به وجود یک «محرک کاملاً نامتحرک و کامل» می‌رسد (برهان ارسطو).

برهان سوم: صرفاً با ذات مرکب موجودات متناهی شروع می‌شود و به واجب‌الوجودی می‌رسد که ماهیت و وجودش یکی است (برهان ابن‌سینا).

آکوئیناس گمان داشت که این دو فیلسوف کافر و متفکر مسلمان بخوبی اثبات کرده‌اند که «یک علت کل برای همه موجودات واقعی وجود دارد که همه چیزها به واسطه آن به وجود بالفعل می‌رسند.»

طرق پنجگانه

مشهورترین براهین توماس برای اثبات وجود خدا به «طرق پنجگانه»^{۱۳۱} معروف است.^{۱۳۲} همه این طرق استدلالی اصل علیت را به استخدام گرفته و با شناخت تجربی عالم طبیعت آغاز می‌شوند. البته آکوئیناس مبدع این طرق نیست، بلکه برای بسط آنها نه فقط به آرای افلاطون، ارسطو، و ابن‌سینا اتکا دارد، بلکه از آرای آگوستین و به ویژه موسی بن میمون نیز بهره می‌گیرد.

طریق اول با این نکته شروع می‌شود که همه اشیای عالم پیوسته در تغییر یا حرکت‌اند و به وجود یک علت محرک اول می‌رسد.

طریق دوم با مشاهده علت فاعلی ایجاد اشیا در عالم شروع می‌شود و به لزوم وجود یک علت فاعلی اول می‌رسد.

طریق سوم با خصیصه امکانی اشیای عالم شروع می‌شود (وجود هیچ یک از آنها ضروری نیست) و به وجود یک موجود کاملاً متفاوت می‌رسد، یعنی یک موجود واجب‌الوجود (که وجود آن ضروری است).

طریق چهارم با مشاهده درجات مختلف نیکی، حقیقت، و شرافت در امور تجربی شروع می‌شود و به وجود موجودی می‌رسد که حقیقی‌ترین، نیک‌ترین و شریف‌ترین است.

طریق پنجم با نظم رویدادها و امور دنیوی شروع می‌شود که طبق آن همه چیز معطوف به یک غایت است (اصل غایت)، و این نظم جهانشمول به اثبات وجود یک ناظم عاقل کل رهنمون می‌شود.

توماس در پایان هر «طریق» صرفاً می‌گوید: «و این همان است که همه خدا می‌نامند» یا چیزی به همین مضمون. واضح است که او معنای مشترکی از کلمه «خدا» در معنای اسمی یا تحت‌اللفظی آن پیش‌فرض گرفته بود.

بین شارحان آثار آکوئیناس این اختلاف وجود دارد که آیا «طرق پنجگانه» پنج برهان متمایز هستند یا صرفاً پنج صورت‌بندی متفاوت از یک برهان اصلی به حساب می‌آیند. اکثر تومیست‌ها هم اکنون به نظر دوم قائلند.

آکوئیناس بیشتر به برهان مبتنی بر حرکت فیزیکی علاقه داشت.^{۱۳۳} او در رساله جامع در رد گمراهان بحث مفصلی درباره این برهان ارائه می‌دهد و صادقانه به رابطه آن با آرای ارسطو در بخش‌های آخر رساله طبیعیات اشاره می‌کند. چهار برهان دیگر نیز به طور خیلی مختصر در جامع علم کلام ذکر شده‌اند. آکوئیناس در اثر دیگرش به نام خلاصه علم کلام،^{۱۳۴} که توجه چندانی به آن نشده، طریق اول را به طور دقیق و قابل‌فهمی بیان کرده است. پیش از اثبات صفات متعدد خداوند، نظیر وحدانیت، باید ابتدا دانست که او وجود دارد. ال، هر چیزی که متحرک

بسیاری از تومیست‌ها
بر این باورند که
آکوئیناس بیشترین
توانایی فلسفی خود را
در حوزه مابعدالطبیعه
به رخ می‌کشد.
نظریه کلی‌اش
درباره واقعیت
بسیاری از عناصر
مابعدالطبیعه ارسطو را
در خود دارد،
و به همین دلیل
برخی از شارحان
مابعدالطبیعه تومیستی
را چیزی بیش از
ارسطوگرایی
تعمیق یافته
نمی‌دانند.



این میمون

است به واسطه چیز دیگری متحرک است؛ علاوه بر این، چیزهایی که طبیعت پست‌تری دارند، به واسطه موجودات برتر حرکت می‌یابند. (مثال‌های آکوئیناس برگرفته از فیزیک و نجوم متداول در قرن سیزدهم است که در آن چهار عنصر اصلی تحت تأثیر ستارگان تلقی می‌شدند، و اجرام سماوی سُفلی به واسطه اجرام علیا از زمین به حرکت درمی‌آمدند. تومیسس‌های امروزی درباره اینکه قوت استدلال فوق تا چه اندازه بر علوم منسوخ متکی است اختلاف دارند.)

آکوئیناس سپس استدلال می‌کند که فرایندی که در آن الف محرک ب است، و ب محرک ج است و الی آخر سلسله‌ای به وجود می‌آورد که قابل تبیین بالذات نخواهد بود. او برای بیان این حرف از جمله زیر استفاده می‌کند، «این فرایند نمی‌تواند به طور نامتناهی ادامه یابد.» آکوئیناس نتیجه می‌گیرد که تنها توضیح ممکن برای سلسله حرکات فیزیکی که در جهان شاهدیم، مستلزم قبول وجود نوعی «محرک» متفاوت است؛ یعنی موجودی نامتحرک، یا به عبارت دیگر، محرک اول. البته این موجود باید یک موجود واقعی، و ذاتی کاملاً متفاوت با اشیای جسمانی داشته باشد. او نهایتاً پیشنهاد می‌کند که این «محرک اول که وجودی فراتر از هر چیز دیگر دارد» همان چیزی است که مسیحیان خداوند می‌نامند.

در همان بخش از خلاصه علم کلام، دو وجه دیگر از برهان مبتنی بر حرکت معرفی می‌شود: اول اینکه آکوئیناس مدعی می‌شود که همه علی را که در جهان طبیعت عمل می‌کنند، باید دارای ماهیتی ابزاری بدانیم، و از این حیث، یک فاعل اولی باید آن را به کار بگیرد. این فاعل اولی نیز نام دیگری برای خداوند است. فرض اینکه عالم قابل تبیین بالذات است، از نظر آکوئیناس به این می‌ماند که بتوانیم با کنار هم گذاشتن ابزار و چند تخته چوب یک تخت‌خواب بسازیم، «بدون اینکه نجاری از آنها استفاده کند.» این یکی از موارد مهم تلقی خداوند در حکم صنعت‌گر الهی است. دوم اینکه متن تلویحاً اشاره دارد که سلسله نامتناهی محرکان متحرک غیرممکن است؛ البته طول این سلسله، اگر همه اعضایش متناهی باشند، هیچ ربطی به کارکرد تبیینی آن ندارد. بالاخره اینکه هر سلسله این‌چنینی به یک محرک اول نیاز دارد (اول از لحاظ علیت و نه ضرورتاً ترتیب و تقدم زمانی). این محرک اول یک موجود متعالی است. کاملاً آشکار است که برهان اثبات وجود خدا از قبل متضمن بسیاری از صفات خداوند است.

شناخت خدا

بیشترین تأکید آکوئیناس در ارتباط با ذات و صفات خداوند بر این است که ما انسان‌ها واقعاً دانش چندانی درباره موجود متعالی نداریم. او در مجموعه‌ای از مقالات جامع علم کلام^{۳۵} درباره متعلق شناخت آدمی مکرراً تأکید می‌کند که انسان به طور طبیعی امکان فهم مستقیم ذات اشیای مادی را دارد؛ علاوه بر این، انسان از اعمال نفسانی‌اش به هنگام وقوع آنها آگاه است، ولی همه فهم انسان از ذات نفسانی‌اش، از جوهرهای غیرمادی نظیر ملائک، و از موجود غیرمادی نامتناهی (خدا) به مدد استدلال عقلی و غیرمستقیم حاصل می‌شود. البته تفاوت زیادی میان جوهرهای مادی و غیرمادی وجود دارد، ولی این دو نوع موجود متناهی از نظر منطقی از یک جنس هستند، یعنی جوهر، و بنابراین اجسام و ارواح مخلوق جوانب مشترکی دارند. از سوی دیگر، خداوند یک موجود غیرمادی است که ذاتی کاملاً متفاوت با ذات اجسام یا حتی ارواح مخلوق دارد. میان خداوند و مخلوقات هیچ اشتراک معنایی [متواطی] وجود ندارد. به عبارت دیگر: خداوند، چه از لحاظ واقعی و چه منطقی، از جنس هیچ موجود دیگری نیست. بنابراین، ذات خدا فراتر از همه انواع و اجناس است. به همین دلیل، شناخت طبیعی انسان از ذات خداوند بسیار ناقص است. زیرا از طریق نفی نواقصی که در موجودات متناهی پیدا می‌شود، حاصل می‌آید. مثلاً اینکه می‌گوییم خداوند محدود به زمان و مکان، و در معرض تغییر و غیره نیست. علاوه بر این، انسان می‌تواند از طریق تشبیه تا حدودی به شناخت اثباتی از خداوند نیز دست یابد. مثلاً اینکه خدا قادر است، ولی نه در معنایی که سایر موجودات متناهی قادر هستند، و الی آخر.

مشیت الهی

مشیت از صفات الهی است که خداوند به واسطه آن مدبرانه به همه اشیا و رویدادهای جهان خلقت نظم می‌بخشد. چنان که آکوئیناس در کتاب سوم جامع در رد گمراهان توضیح می‌دهد، خداوند هم طرحی می‌ریزد که مطابق با آن به همه مخلوقات نظم می‌بخشد، و هم از طریق تدبیر مدام امور عالم این طرح را اجرا می‌کند. معنای تحت‌اللفظی کلمه مشیت [Providence] در لاتین «از پیش دیدن» است و همین مسئله آکوئیناس را با

تومیسس

یک «فلسفه مسیحی»

است.

مشکلاتی مواجه می‌ساخت که در ارتباط با همه نظریات علم ازلی^{۱۳۶} مطرح بود. آکوئیناس اصرار داشت که باور به مشیت الهی به معنای انکار وقوع رویدادهای تصادفی در جهان خلقت نیست. درست است که در یک معنا، رویداد تصادفی مستقل از قصد فاعل اتفاق می‌افتد؛ ولی آنچه مقصود یک فاعل است، شاید فاعل دیگری را نیز شامل شود که از قصد فاعل اول اطلاعی ندارد. بنابراین، کثرت فاعل‌های واقعی ولی ناقص عرصه را برای وقوع رویدادهای تصادفی مهیا می‌کند: خداوند این را می‌داند و می‌گذارد که چنین چیزی اتفاق بیفتد.

شر

آکوئیناس در رسالهٔ مسائل مورد بحث دربارهٔ شر^{۱۳۷} و آثار دیگرش این نظر آگوستین را می‌پذیرد که شر (هم طبیعی و هم اخلاقی) فقدان خیر، یا کمال، در وجود یا عمل است. البته نظر فوق به معنای انکار این نیست که شر واقعاً اتفاق می‌افتد، ولی آکوئیناس معتقد است که شر به مثابه جراحی در وجود می‌ماند (این اصطلاح مستعمل مارتین است)؛ و مثل هر عیب و نقصان دیگری، شر نیز به اعتبار آنچه مفقود است، اهمیت می‌یابد. توماس در پاسخ این سؤال که چرا خداوند که خیر کامل است، اجازه می‌دهد تا شر اتفاق بیفتد، استدلال می‌کند که امکان شر برای فراهم ساختن امکان بسیاری از خوبی‌ها ضروری است. او می‌نویسد: «اگر شیر حیوانات را [برای خوردن] نمی‌کشت، نمی‌توانست به حیاتش ادامه بدهد؛ و اگر حکام ظالم دیگران را آزار و اذیت نمی‌کردند، هیچ امکانی برای رنج کشیدن قهرمانانهٔ شهدا وجود نداشت.»^{۱۳۸}

آزادی

آکوئیناس همچنین قبول نداشت که علم ازلی خداوند با آزادی انسان مغایرتی داشته باشد. توضیحاتی که در این ارتباط می‌دهد،^{۱۳۹} پیچیده و تلخیص آن دشوار است. در واقع، آزادی انسان به معنای اختیار مطلق نیست (عمل نامعلول). آنچه انسان به طور آزادانه انجام می‌دهد، معلول خودش در حکم یک فاعل عالم و قاصد است. خداوند انسان را قادر می‌سازد تا خوب یا بد را انتخاب کند، و او را در این کار آزاد می‌گذارد، و می‌داند که انسان چه انتخابی خواهد داشت. ولی آنچه از یک منظر جبر به نظر می‌رسد، از منظر دیگر می‌تواند امری کاملاً امکانی و آزاد باشد. بنابراین، از منظر ازلیت الهی، اعمال انسان از نوع امور گذشته یا آینده نیستند، بلکه رویدادهای حال از منظر یک ناظر الهی هستند که شاهد رویدادهاست ولی آنها را تعیین نمی‌کند.

اخلاق و فلسفهٔ سیاسی

مسائل و ملاحظاتی که به آن اشاره شد، در چارچوب فلسفهٔ نظری آکوئیناس مطرح بودند. فلسفه عملی‌اش، که هدف از آن انجام مدبرانهٔ اعمال است، به اخلاق، اقتصاد (تدبیر منزل)، و سیاست تقسیم می‌شود. تفکر آکوئیناس در هر سه حوزهٔ فوق غایت‌شناختی است؛ غایت، غایت‌مندی، و رابطهٔ وسیله - غایت همگی از جوانب اصلی غایت‌شناسی تومستی است. فعالیت‌هایی که به نحو عقلانی کنترل می‌شوند، باید معطوف به هدفی باشند؛ و بر حسب این که چه قدر به این هدف می‌رسند، و همچنین بر حسب وسیله‌ای که با استفاده از آن به هدف می‌رسند (یا نمی‌رسند)، خوب یا بد شناخته می‌شوند.

تحلیل‌های نظری آکوئیناس از فعالیت‌های اخلاقی در آثار متعددهش پراکنده است، از جمله: شرح جمل^{۱۴۰}؛ جامع در رد گمراهان^{۱۴۱}؛ اخلاق^{۱۴۲}؛ مسائل مورد بحث دربارهٔ شر^{۱۴۳}؛ و جامع علم کلام^{۱۴۴}. آکوئیناس در اکثر این آثار از منظر کلام اخلاقی به مسائل می‌نگرد، و خیر و شر اخلاقی را بر حسب میزان موافقت یا مغایرتش با شریعت می‌سنجد که در کتاب مقدس وحی و در سنت مسیحی تفسیر و بسط داده شده است. توماس شخصاً اعتقاد نداشت که کلام اخلاقی بخشی از فلسفه است، و به همین دلیل، مگر در مواردی که مباحث کلامی موضع اخلاقی‌اش را روشن می‌سازد، در اینجا کاری به آن نخواهیم داشت.

فعل اختیاری

اخلاق آکوئیناس شامل مطالعهٔ خیر و شر در رفتار آدمی از منظر تحصیل سعادت غایی است. همهٔ افعالی که از انسان سر می‌زند واقعاً انسانی نیست، بلکه فقط آن دسته از افعالی که تحت کنترل عقل و ارادهٔ انسان صورت می‌گیرد، به معنای واقعی انسانی است. از نظر آکوئیناس، خصوصیت اصلی رفتار آدمی بیشتر اختیاری بودن آن است تا آزادانه بودنش. توصیف او از فعالیت اختیاری بسط آموزهٔ ارسطوست. هر فعل اختیاری به چند عامل محتاج است.

فکر تومستی
در اواخر قرون وسطی
با انتقادهای
بسیار زیادی مواجه شد؛
ولی از دورهٔ رنسانس
به این سو تقریباً
همهٔ پاپ‌ها
تعالیم آکوئیناس را
ستوده‌اند، و به مدد
یکی از همین پاپ‌ها،
یعنی قدیس پیوس پنجم،
بود که آثار آکوئیناس و
قدیس بوناونتورا،
که یک فرانسیسی بود،
به صورت مجموعه‌های
مستقلی به چاپ رسید و
هر دو از مجتهدین کلیسا
اعلام شدند.

فاعل اخلاقی باید شناخت کافی داشته باشد که انجام یک فعل در قدرت اوست؛ او نمی‌تواند کاملاً به نوع فعلی که انجام می‌دهد یا به وسایل، مقتضیات، و غایت فعلش جاهل باشد. جبر^{۱۴۵}، تحت برخی شرایط، بر اختیاری بودن افعال تأثیر می‌گذارد - چنانکه برخی احساسات قابل کنترل بر آن تأثیر می‌گذارد. علاوه بر این، از نظر آکوئیناس برای فعل اختیاری دو ضد وجود دارد: یکی «ناخواسته»^{۱۴۶} که متضاد آن است، و نوعی کاهش^{۱۴۷} اختیار را بیان می‌کند. بنابراین، فعلی که تا حدودی غیراختیاری است، تا حدودی نیز اختیاری است، و کم و بیش می‌توان آن را به فاعل نسبت داد. از سوی دیگر، «غیراختیاری»^{۱۴۸} که نقیض فعل اختیاری است، و فاعلی که اختیار ندارد از لحاظ اخلاقی در قبال فعلش مسئول نیست.



جیبرول

قانون طبیعی

در اکثر مطالعاتی که درباره نظریه‌های اخلاقی صورت گرفته، نظریه اخلاق آکوئیناس را در حکم نظریه قانون طبیعی طبقه‌بندی کرده‌اند. او قانون طبیعی را نوعی مشارکت [بهرهمندی] عقلانی در قانون ازلی خداوند توصیف می‌کند و می‌گوید همه انسان‌ها آن قدر به صواب اخلاقی^{۱۴۹} شناخت دارند که قادر باشند اعمال‌شان را تنظیم کنند. آکوئیناس در قطعه‌ای معروف از جامع علم کلام^{۱۵۰} توضیح می‌دهد که از نظر او قانون طبیعی چگونه قابل شناخت است. حکم وجدان^{۱۵۱} (نوعی کیفیت عقلانی که هر انسانی را قادر می‌سازد به طور شهودی اصل نخستین استدلال عملی را دریابد؛) صرفاً این گزاره است که «باید خیر را انجام داد و دنبال کرد، و از شر دوری گزید.» (اکثر تومیستهای معاصر این قاعده را در حکم اصلی صوری در معنای کانتی‌اش می‌گیرند که مستلزم شناخت بیشتری برای تکمیل محتوای قواعد اخلاقی خاص است.) آکوئیناس سپس سه نوع تمایل طبیعی انسان را توصیف می‌کند:

۱. تمایل جوهری انسان به حفظ وجود و سلامت جسم خویش.
 ۲. تمایل طبیعت بهیمی انسان به تکثیر نوع و مراقبت از فرزندان
 ۳. و تمایل عقل انسان به جست‌وجوی خیر کلی نظیر ملاحظه مصالح اشخاص دیگر و پرهیز از جهالت.
- آکوئیناس هر سه تمایل فوق را طبیعی و خیر می‌داند، مشروط بر اینکه به طور معقول دنبال شوند. اینها همان مبنایی را تشکیل می‌دهند که انسان می‌تواند قواعد متعدد قانون اخلاق طبیعی را از آن استخراج کند. آکوئیناس هرگز سعی نداشت که فهرست کاملی از موازین چنین قانونی تهیه کند؛ ضمن این که اصلاً چنین کاری را صلاح نمی‌دانست.

در واقع، طبقه‌بندی نظریه اخلاق آکوئیناس در حکم نظریه قانون طبیعی تنها و بهترین طبقه‌بندی موجود نیست. به ویژه با عنایت به تغییرات متعددی که از زمان آکوئیناس تا به امروز در معنای کلمه «قانون» حاصل شده است (خصوصاً تأکید روز افزون بر معنای قانون در حکم امری که اراده قانونگذار بر آن است)، محدود ساختن نظریه اخلاق آکوئیناس به موضعی مبتنی بر قانون طبیعی می‌تواند بسیار گمراه کننده باشد. تعریف کلی او از قانون عبارت است از «هر گونه حکم عقل که برای خیر مشترک به وسیله کسی که در قبال جامعه مسئول است، وضع و اعمال می‌شود.»^{۱۵۲} کلمه اصلی در این تعریف «عقل» است. از نظر آکوئیناس، دلیل درست^{۱۵۳} توجیه‌کننده حکم اخلاقی است. «در ارتباط با فعالیت‌های ارادی، معیار قریب عقل انسان است،^{۱۵۴} ولی قانون ازلی معیار اعلاست. بنابراین، هرگاه فعل انسان موافق با حکم عقل به سوی غایت متوجه می‌شود، آن گاه آن عمل درست است؛ ولی هرگاه از این درستی دور می‌شود، آن گاه آن را گناه می‌نامیم.»^{۱۵۵}

عقل، خیر و عدالت

در نظریه تومیستی اخلاق، شخص ملزم است که تا حد ممکن به طور معقول اعمالش را تدبیر کند، و همیشه به یاد بیاورد که چه نوع فاعلی است، و چه جایگاهی در طرح کلی واقعیت دارد. انسان با تدبیر اعمال و احساساتش در سایه تأملات عقلانی به خیر خود نایل می‌شود - و خداوند چیز دیگری از او نمی‌خواهد. «زیرا مرتکب گناه نمی‌شویم مگر با انجام کاری که بر خلاف خیر ماست.»^{۱۵۶} احترام به خیر دیگران بخشی از معقول بودن است. بنابراین، خیر اخلاقی چیزی نیست که یک قانونگذار قادر مطلق انسان‌ها را به انجامش ملزم ساخته باشد، بلکه آن چیزی است که با کمال بخشی معقول انسان موافقت دارد. انسان با تبدیل شدن به یک فاعل بهتر در درونش، خود را برای سعادت غایی و مشاهده خداوند آماده‌تر می‌کند. این نوع نظریه اخلاقی به نظریه کمال‌گرایی نفس، بدون صبغه

هنوز سه سال

از فوت او نگذشته بود که

اسقف تمپیه پاریسی

تعدادی از نظراتی را

که شباهت بسیاری

به آرای فلسفی

آکوئیناس داشت،

خطا خواند و تکفیر کرد.

حکم این اسقف

در سال ۱۳۲۵

به طور رسمی

لغو شود.

ایده‌آلیستی‌اش، شبیه است.

آکوئیناس آموزه قواعد اخلاقی‌اش را عمدتاً بر نظریه عدالت طبیعی در کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس^{۱۵۷} ارسطو استوار می‌سازد. همه اشیا طبیعی نوعی^{۱۵۸} دارند که تغییر نمی‌کند: سنگ، سگ است و سنگ، سنگ. برخی اعمال برای برخی طبیعت‌ها طبیعی و مناسب تلقی می‌شوند: خوردن فعلی است که از سگ انتظار می‌رود، ولی از سنگ انتظار نمی‌رود. طبیعت انسان نیز دارای برخی اعمال مشترک با حیوانات عالی‌تر است، ولی به اعتبار فعالیت‌های عقلانی از آنها متمایز است. برخی از این اعمال نوعی همیشه نسبت به طبیعت انسان یکسان هستند، و قواعد اخلاقی مربوط به آنها نیز تغییر نمی‌کند. مثالی که آکوئیناس برای چنین قواعدی لایتغیری می‌آورد، صرفاً این است که «زدی عادلانه نیست.» با وجود این، سایر احکام اخلاقی ذاتی عدالت نیستند (مثلاً احکام مفصلی که شامل عوامل متغیر متعدد هستند). این قواعد ثانویه به هیچ وجه مطلق و لایتغیر نیستند. مثلاً قوانین مالیاتی، بیع، و سایر مقرراتی که بنا به شرایط و مقتضیات متغیرند. قانون اخلاقی از هر دو نوع قاعده تشکیل می‌شود و در مقتضیاتش نه مطلق است و نه لایتغیر.

وجدان

آکوئیناس در رساله درباره حقیقت به وجدان اخلاقی به مثابه یک حکم عقلانی عینی اشاره می‌کند که فاعل فردی به واسطه آن برای خودش مشخص می‌کند که یک فعل یا احساس خوب است یا بد، صواب است یا ناصواب، باید انجامش بدهد و یا ندهد. آکوئیناس وجدان را یک نیروی خاص یا حس اخلاقی نمی‌داند، همان طور که آن را منبع اعتقادات اخلاقی کلی نیز تلقی نمی‌کرد. از نظر آکوئیناس، وجدان صرفاً بهترین قضاوت عملی انسان درباره یک مسئله اخلاقی عینی است. از این حیث، وجدان اخلاقی راهنمای باطنی شخص برای عمل خیر است؛ اگر شخص بر خلاف وجدانش عمل کند، غیراخلاقی عمل کرده است، زیرا وجدان بهترین قضاوت او درباره یک مسئله است؛ و اگر بهترین قضاوتش نباشد، آن گاه شخص به وضوح ملزم است تا تلاش بیشتری برای رسیدن به یک تصمیم مبتنی بر وجدان بگیرد. ملاحظات عقلانی درباره هر عمل پیشنهادی عبارت است از: تفکر به اینکه چه نوع عملی است (متعلق معین)، هدف آن عمل چیست (غایت)، و شرایطی که باید تحت آن انجام شود. آکوئیناس از این سه اصل تعیین‌کننده اخلاقی استفاده کرد تا نظریه دلیل درست را در رساله درباره شر تکمیل کند.^{۱۵۹}

خانواده

آکوئیناس همچنین انسان را در چارچوب روابط اجتماعی‌اش مورد نظر قرار داده است. او در رساله جامع در رد گمراهان خانواده را نوع طبیعی و معقول جامعه کوچک تلقی می‌کند که هدف از آن تولید مثل و تربیت فرزندان و سعادت زن و شوهر است. (مطالبی که درباره نکاح در قسمت موسوم به ضمیمه جامع علم کلام آمده است از کتاب چهارم شرح جمل گرفته شده و نماینده تفکر بالغ آکوئیناس نیست). آکوئیناس معتقد بود که دلیل اصلی ازدواج آوردن و ترتیب فرزند است، بنابراین نظرش درباره خانواده بر محور فرزندان بود. با وجود این، در هر خانواده فقط یک زن و یک شوهر باید باشد؛ و آنها باید تا زمانی که فرزندان کاملاً بزرگ و تربیت شده‌اند، با یکدیگر بمانند، و با صداقت و عطفوت با یکدیگر رفتار کنند. دفاع آکوئیناس از تک‌همسری و فسخ‌ناپذیری علقه زوجیت چیزی بیش از بازگویی آرای ارسطو در کتاب سیاست‌اش نیست.

نظریه سیاسی

خاندان آکوئیناس که در جنوب ایتالیا سکنی داشت، از هم‌پیمانان نزدیک دولت پادشاهی بود؛ پدر و حداقل دو تن از برادرانش در خدمت امپراتور فردریک دوم بودند. به همین دلیل، آکوئیناس با تمایلات سلطنت‌طلبانه تربیت یافت. با وجود این، در اوایل جوانی به فرقه مذهبی دومینیک‌ها پیوست، که به داشتن رویه‌های دموکراتیک و آزادمنشانه‌شان معروف بودند. به همین دلیل، فلسفه سیاسی آکوئیناس (در درباره پادشاهی، شرح سیاست ارسطو، و جامع علم کلام^{۱۶۰}) بر ایده آل یک پادشاهی محدود، یا نوعی دولت که ارسطو politeia نامیده بود، تأکید دارد. هدف دولت فراهم آوردن صلح و رفاه موقت است. جامعه سیاسی با جامعه روحانی (کلیسا) که هدفش اخروی است تفاوت بسیاری دارد. در اینجا نیز آکوئیناس پیوسته بر نقش اساسی عقل تأکید داشت: «عدالت الهی^{۱۶۱} که از لطف او ریشه می‌گیرد، عدالت بشری را که از عقل طبیعی ریشه می‌گیرد، باطل نمی‌کند.» در آثار آکوئیناس نمی‌توان نظریه مفصلی درباره حکومت یافت.

به طور کلی،

فلسفه آکوئیناس

نوعی بازاندیشی

فلسفه ارسطوست

که شدیداً تحت تأثیر

مکتب رواقی،

نوافلاطونی،

آگوستینی، و بوئتیوسی

قرار دارد،

ضمن اینکه آرای

شارحان یونانی ارسطو،

و آرای سیسرون،

ابن‌سینا، ابن‌رشد،

سلیمان بن یهودا

ابن جبیر و

ابن میمون نیز در

فلسفه او

نمایان است.

هنر و علم الجمال

آکوئیناس به هنگام بحث دربارهٔ هنر کاملاً انتزاعی و عقل‌گرایانه سخن می‌گوید، و منابع مورد استفاده‌اش عمدتاً خطابه [ریطوریکا]، فن شعر [بوطیقا]، و اخلاق نیکوماخوس (کتاب ششم) ارسطوست. او از آگاهی جدیدی که نسبت به ابعاد روحانی و اخلاقی امر زیبا در مکتب عرفانی نوافلاطونی و دیونوسیوس مجعول یافت می‌شود، استفاده کرد تا علم‌الجمال ناقص مکتب ارسطویی را کامل کند. بسیاری از این مباحث پیچیده را می‌توان در شرح آکوئیناس بر فصل چهارم رسالهٔ دربارهٔ اسمای الهی^{۱۶۲} دیونوسیوس یافت. در اینجا، هنر حکم نوعی عادت خاص، یا مهارت مکتسب، عقل عملی را دارد، که صرفاً همان عقل منفعل انسان است که به مسائل عملی اطلاق شده است. دوران‌دیشی، یا همان عادت عملی اصلی در گفتن اخلاقی، «دلیل درست در انجام چیزها»^{۱۶۳} تعریف شده است. به همین ترتیب، هنر «دلیل درست در ساختن چیزها»^{۱۶۴} تعریف شده است. این دو عادت عملی با یکدیگر خلط نمی‌شوند. آکوئیناس در جایی توضیح می‌دهد: «اصل مصنوعات همان عقل انسان است که به مدد نوعی تشابه از عقل الهی مشتق می‌شود، و عقل الهی اصل همهٔ اشیاء طبیعت است. از این روی، نه فقط فعالیت‌های هنری باید در تقلید از طبیعت باشند، بلکه حتی مصنوعات هنری نیز باید در تقلید از اشیاء موجود در طبیعت باشند.»^{۱۶۵} برخی مصنوعات فقط مفید هستند؛ برخی دیگر ممکن است زیبا باشند؛ و برخی دیگر نیز ممکن است فقط در حد تفکر وجود داشته باشند (آکوئیناس جداً به این گفته اعتقاد داشت که منطبق هنر است).



آبلارد

او امر زیبا و امر خیر را واقعاً یکی می‌دانست، ولی اصرار داشت که معانی صوری‌شان^{۱۶۶} با یکدیگر متفاوت است. امر خیر چیزی است که همه میل به آن دارند، ولی امر زیبا چیزی است که ادراک‌شان لذت‌بخش است.^{۱۶۷} او سه جنبه برای امر زیبا تشخیص می‌دهد: تمامیت^{۱۶۸}، تناسب شایسته^{۱۶۹}، و وضوح^{۱۷۰}. هر یک از این سه عامل زیباشناختی می‌تواند از حیث درجات و کشش متغیر باشد. آکوئیناس مفاهیم مرتبط با معنای کلی زیبایی را برای توصیف جذابیت یک زندگی فداکارانه به کار نبرد، بلکه از آنها برای توصیف کمال روحانی شخص در حکم عضوی از یک جامعه مذهبی، نظیر دومینیکن‌ها، سود جست. آکوئیناس در رسالهٔ دفاعیه‌ای از فرقه‌های دینی^{۱۷۱} می‌نویسد، «در واقع، دو نوع زیبایی وجود دارد. یکی زیبایی روحانی است، و شامل تناسب شایسته و فوران نیکی‌های روحانی است. بنابراین، هر چیزی که از نوعی فقدان خیر روحانی مبدأ بگیرد، و یا نوعی بی‌نظمی [عدم تناسب] فطری و باطنی مظاهر سازد، زشت است؛ و آن دیگری زیبایی ظاهری است که شامل تناسب شایسته بدن است.» او در واقع داشت از تکدی‌گری چنانکه در فرقه‌های مسکینان رواج داشت دفاع می‌کرد. آکوئیناس قبول داشت که تکدی‌گری خوشایند نیست، ولی معتقد بود وقتی که انگیزهٔ دینی داشته باشد، تمرین قابل تحسین تواضع و فروتنی است. در اینجا نیز شاهدیم که مفهوم غایت، یا همان نظم غایت‌شناختی، یک مفهوم اساسی است.

بهره‌مندی مابعدالطبیعی^{۱۷۲} از موضوعات اصلی مباحث آکوئیناس در باب نحوهٔ بهره‌مندی کثرات آفرینش از زیبایی متعالی خداوند است. همهٔ زیبایی‌های سفلی فقط تجلیات ناقص یک زیبایی^{۱۷۳} اعلا هستند. این در واقع همان زیباشناسی عرفانی دیونوسیوس است که در شرح دربارهٔ اسمای الهی دیونوسیوس^{۱۷۴} ارائه شده است.

مرجعیت و نفوذ

آکوئیناس مقام والا و ویژه‌ای در حوزهٔ کاتولیک‌پژوهی دارد، ولی این مسئله بدان معنا نیست که همهٔ متفکران کاتولیک بر سر همهٔ موضوعات با او هم‌عقیده باشند. هنوز سه سال از فوت او نگذشته بود که اسقف تمپیهٔ پاریسی^{۱۷۵} تعدادی از نظراتی را که شباهت بسیاری به آرای فلسفی آکوئیناس داشت، خطا خواند و تکفیر کرد. حکم این اسقف در سال ۱۳۲۵ به طور رسمی لغو شود. تفکر تومیستی در اواخر قرون وسطی با انتقادهای بسیار زیادی مواجه شد؛ ولی از دورهٔ رنسانس به این سو تقریباً همهٔ پاپ‌ها تعلیم آکوئیناس را ستوده‌اند، و به مدد یکی از همین پاپ‌ها، یعنی قدیس پیوس پنجم، بود که آثار آکوئیناس و قدیس بوناوتورا، که یک فرانسوی بود، به صورت مجموعه‌های مستقلاً به چاپ رسید و هر دو از مجتهدین کلیسا اعلام شدند. در قانون کلیسای^{۱۷۶} کلیسای کاتولیک، نسخهٔ تجدید نظر شدهٔ سال ۱۹۱۸، اصل ۵۸۹:۱ آمده است که طلبه‌های کشیشی ملزم به خواندن حداقل دو سال فلسفه و چهار سال کلام «پیرو تعلیم قدیس توماس» هستند. علاوه بر این، اصل ۱۳۶۶:۲ استادان حوزه‌های علمیه کشیشی را راهنمایی می‌کند که مطالب درسی خود را «بر اساس روش، آموزه، و اصول مجتهد ملکوتی [آکوئیناس] تهیه کنند.»

آکوئیناس

مقام والا و ویژه‌ای

در حوزهٔ

کاتولیک‌پژوهی

دارد، ولی این مسئله

بدان معنا نیست که

همهٔ متفکران کاتولیک

بر سر همهٔ موضوعات

با او هم‌عقیده باشند.

با وجود این، تومیسیم هیچ گاه تنها مکتب فلسفی‌ای نبوده که کاتولیک‌ها آن را پرورش داده باشند، بلکه از قرن چهاردهم تا عصر روشنگری تومیسیم دو رقیب عمده به نام مکتب اسکوتوس^{۱۷۷} و اوکام^{۱۷۸} داشت که گاه تحت الشعاع آنها قرار می‌گرفت. در سال ۱۸۷۹، با انتشار بخشنامه «پدر ابدی»^{۱۷۹} پاپ لئوی سیزدهم خطاب به اسقف‌های کلیسای کاتولیک دوره مدرن احیای مکتب تومیسیم آغاز شد. اگرچه این بخشنامه سر تا پا ستایش از تومیسیم بود، پاپ یک نکته بسیار ارزشمند را نیز به آن افزوده بود: «اگر چیزی وجود داشته باشد که با کشفیات اعصار بعد ناسازگار است، یا به عبارت دیگر، به هر نحوی نامحتمل است - به ذهنمان راه نخواهد یافت که آن را برای تقلید به عصر خودمان پیشنهاد کنیم.»^{۱۸۰} در سال ۱۹۱۴، گروهی از معلمان کاتولیک تعداد ۲۴ گزاره که گمان می‌کردند، نکات اساسی فلسفه آکوئیناس را در برمی‌گیرد، تدوین کردند. شورای مقدس مطالعات،^{۱۸۱} با تصویب پاپ پیوس دهم، این «بیست و چهار تز» را در حکم بیانی شفاف از تفکر آن مجتهد قدسی منتشر ساخت.^{۱۸۲}

شش تز اول تلاشی است برای تدوین آرای کلی آکوئیناس در باب مابعدالطبیعه. همه موجودات مرکب از اصول بالقوه و بالفعل هستند، به استثنای ذات باری، که فعل محض است. esse (فعل بودن یا وجود) الهی بسیط است (یعنی، بدون اجزاء یا مؤلفه) و از هر جهت نامتناهی. سایر موجودات مرکب هستند؛ فعل بودنشان محدود و مقید و صرفاً بهره‌مند [از وجود الهی] است. به طور کلی، وجود مابعدالطبیعی را می‌توان بر حسب تشبیه فهمید: وجود باری و وجود اشیا مخلوق از یک جنس نیستند، ولی تشابه دوری بین وجود الهی و غیرالهی هست. این تزها به منظور مطابقت با نظریات دیگری که در طول دوره رُسناس درباره تشبیه در مکتب تومیسیم بسط یافت، این تشبیه مابعدالطبیعی را بر حسب نسبت^{۱۸۳} (به پیروی از فرانسیس سوئارس^{۱۸۴}) و تناسب^{۱۸۵} (به پیروی از کاردینال کایتان^{۱۸۶}) توصیف می‌کند. تمایز واقعی بین ماهیت و esse [وجود] در تز پنجم مورد تأکید قرار گرفته، و تفاوت بین جوهر و عرض در تز ششم بحث شده است (اعراض در برخی جوهرها وجود دارد، ولی هیچ گاه، در روند طبیعی اشیا، بالنفسه وجود ندارند). تز هفتم با گذار به مابعدالطبیعه خصوصی (کیهان‌شناسی و علم‌النفس) مخلوق روحانی را مرکب از ماهیت و esse [وجود]، و همچنین از جوهر و اعراض می‌داند، ولی انکار می‌کند که هیچ ترکیبی از ماده و صورت در ارواح موجود باشد.

تزهای هشتم تا سیزدهم موجودات جسمانی را متشکل از ماده اولی و صورت جوهری می‌داند، که هیچ یک بالنفسه وجود ندارد. اجسام مادی در فضا امتداد می‌یابند و در معرض کمیّت‌یافتگی قرار می‌گیرند. ماده کمیّت‌یافته اصل تفرّد اجسام معرفی می‌شود. مکان یک جسم در فضا نیز به کمیّت نسبت داده می‌شود. تز سیزدهم بین اجسام جاندار و غیرجاندار تمایز قائل می‌شود و به بحث درباره گروهی از گزاره‌ها در ارتباط با طبیعت [ذات] انسان و فعالیت‌هایش می‌پردازد. اصل حیات در هر نبات یا حیوانی نفس نامیده می‌شود، ولی، در ارتباط با انسان که از حیوانات است، نفس اصل بسیار خاصی است. تزهای چهاردهم تا بیست و یکم معطوف طبیعت و اعمال حیاتی انسان است. نفس انسان می‌تواند جدای از بدن انسان وجود داشته باشد؛ نفس مستقیماً به واسطه فعل آفرینش الهی وجود می‌یابد؛ اجزائی ندارد و بنابراین تجزیه نمی‌شود، یا به عبارتی، نفس انسان نامیراست. علاوه بر این، نفس انسان منبع بلاواسطه حیات، وجود، و همه کمال در جسم انسان است. بقیه تزها درباره اعمال انسانی عالی‌تر شناخت و اراده هستند، و شناخت حسی اشیا فردی و صفات‌شان را از فهم عقلانی خصوصیات کلی واقیعت متمایز می‌سازند. اراده بعد از شناخت عقلانی قرار می‌گیرد، و بر ماهیت آزادانه فعل ارادی انتخاب قویاً تأکید می‌شود.

سه تز آخر آرای فلسفی آکوئیناس را درباره خداوند خلاصه می‌کنند. وجود خدا نه با شهود مستقیم انسان عادی قابل اثبات است و نه به طور پیشینی. وجود خدا را می‌توان به طور پسینی با استفاده از هر یک از برهان‌های «طرق پنجگانه» اثبات کرد. خلاصه‌ای از این برهان‌ها ارایه شده است. تز بیست و سوم بر بسیط بودن وجود خدا و یکی بودن ماهیت و esse [وجود] او تأکید می‌کند. تز آخر نیز بر خلقت همه اشیا عالم از سوی خدا، و وجود یافتن و حرکت همه مخلوقات نهایتاً به خداوند در حکم محرک اول بازمی‌گردد. این بیست و چهار تز نماینده یک تومیسیم غیرمنعطف و محافظه‌کارانه است. بسیاری از فلاسفه مدرن کاتولیک، اگرچه این گزاره‌ها را بیانگر برخی موضوعات اصلی در تفکر نظری آکوئیناس می‌دانند، بعید می‌دانند که بشود حکمت هیچ فیلسوف بزرگی را به چند گزاره تقلیل داد و بیشتر بر روشنفکری و ذهن باز آکوئیناس در جست‌وجو برای حقایق در آثار اسلافش و رویکرد به مشکلات عصر خود تأکید می‌ورزند.

هر چه باشد، همین آکوئیناس بود که گفت برهان با تشبیه به مرجعیت در تعلیم مسائل قدسی مناسب است، ولی ضعیف‌ترین نوع برهان در استدلال فلسفی است.

تومیسیم هیچ گاه
تنها مکتب فلسفی‌ای نبوده
که کاتولیک‌ها آن را
پرورش داده باشند،
بلکه از قرن چهاردهم
تا عصر روشنگری
تومیسیم دو رقیب عمده
به نام مکتب اسکوتوس و
اوکام داشت که
گاه تحت الشعاع آنها
قرار می‌گرفت.

پی‌نوشت‌ها

طول قرون وسطی این آثار به مرید آنتنی پولس رسول، به نام دیونوسیوس آریوپاگوسی، نسبت داده شدند. اما سرانجام مشخص شد که آنها دارای عناصر مهمی هستند که از فلسفه نوافلاطونی پیشرفته‌ای گرفته شده‌اند و در واقع تلاشی در جهت سازش بین فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت‌اند؛ از این رو باید آنها را به نویسندگانی بسیار بعد از دیونوسیوس آریوپاگوسی واقعی نسبت داد. اکنون کسی بر این باور نیست که آن آثار واقعا متعلق به دیونوسیوس آریوپاگوسی باشند، ولی هنوز مؤلف واقعی آنها معلوم نشده است. [م.]

17. *Liber de Causis*.

18. Exposition of the Book of Job.

19. Stoicism.

۲۰. Cicero. مارکوس تولیوس سیسرون (۱۰۶-۴۳ پیش از میلاد).

دولت‌مرد، خطیب، و نویسنده رومی. [م.]

۲۱. Solomon ben Judah ibn Gabirol. سلیمان ابن

جیبرول (مدرسین لاتینی که او را عرب می‌دانستند وی را به این نام

نامیده‌اند) حدود ۱۰۲۱ در مالاگا متولد شد، در ساراگوسا تعلیم دید،

و در ۱۰۶۹/۱۰۷۰ میلادی درگذشت. او بالطبع تحت تأثیر فلسفه

اسلامی بود و اثر اصلی‌اش به نام *ینوع الحیة*، در اصل به عربی نوشته

شده است. اصل عربی این اثر در دست نیست، هر چند ترجمه لاتینی

یوهانس اسپانیایی (ابن الدث یهودی) و دومینیکوس گوندیسالیوس

از این اثر را در دست داریم. این اثر مشتمل بر پنج کتاب است و بر

مدرسیان مسیحی تأثیر بسزایی داشته است. [م.]

۲۲. Maimonides. (۱۱۳۵-۱۲۰۴) فیلسوف و خاخام مدرسی

یهودی، زاده اسپانیا؛ از متکلمان بزرگ دین یهود. کتابی دارد به زبان

عربی به نام *دلالة الحائرین* که خلاصه‌ای است از فلسفه یهود از آغاز

تا روزگار مؤلف. [م.]

23. universals.

24. *genera*.

25. *species*.

۲۶. William of Champeaux (1120 - 1070) متأله

مدرسی. پس از انجام تحصیلات مقدماتی در پاریس و لان، نزد

روسکلینوس تلمذ کرد، و پیرو واقع‌گرایی افراطی بود. [م.]

۲۷. Roscelin. (حدود ۱۰۵۰-۱۱۲۰) متأله مدرسی. استاد گیوم

شامپویی، کلیه آثارش مفقود شده است، بجز یک نامه که به آبلار

نوشته. از نوشته‌های دیگران کاملاً پیداست که او مخالف واقع‌گرایی

افراطی بوده است. [م.]

۲۸. Abelard (۱۰۷۹-۱۱۴۲) فیلسوف و متأله و مدرس مدرسی.

شاگرد رسکلینوس و گیوم شامپویی، که نظراتی مخالف با استادانش

داشت. در اواخر عمر از طرف کلیسا تکفیر شد و در کنج عزلت

درگذشت. [م.]

29. moderate realism.

30. intelligible Forms.

31. extramental.

32. *fides*.

33. *scientia*.

34. *vision*.

35. *ratio*.

36. *intellection*.

۳۷. *Summa Contra Gentiles III*, 147 جامع نام یکی

از قالب‌های ادبی رایج در قرون وسطی بوده است. در این قالب

مسئله‌ای یا موضوعی مطرح و با روشی حساب‌شده به تفصیل مورد

بررسی قرار می‌گرفت. توماس دو رساله جامع دارد که یکی جامع

۱. برگرفته از: دائرةالمعارف فلسفه [پل ادواردز]، ویراست دوم،

تحت نظر دونالد بورچرت، انتشارات تامسن گیل، ۲۰۰۶. نویسنده

مدخل ورتون جی. بورک (۱۹۶۷)»

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورامین.

3. Roccasecca.

4. Landolfo.

5. Teodora.

۶. فرقه راهبان کاتولیک رومی که قدیس بندیکتوس در حدود سال

۵۳۰ میلادی در مونته‌کاسینو تأسیس کرد. بندیکتیان به خلاف

راهبان اولیه به زندگی جمعی اهمیت می‌دهند و دیرهای آنان مانند

خانه‌های مسیحیان است که رئیس و پیر دیر حکم پدر را دارد. اوقات

بیداری آنان صرف عبادت و کار (خاصه‌های کارهای دستی) می‌شود؛

با این حال در اوایل قرون وسطی برای حفظ فضل و دانش کوشش

کردند. بسیاری از مبلغان نامی مسیحی مانند قدیس اوگوستینوس

کنتربری و قدیس بونیفاسیوس از میان این جماعت برخاسته‌اند و

به تشویق پاپ گرگوریوس اول و دیگران، دیرهای بندیکتی در

قرون وسطی چون پایگاه‌های مقدم تمدن در اکناف اروپا پخش شد.

در نتیجه اصلاحات بعدی، بندیکتیان به فرقه‌هایی مانند کلونیان،

سیسترسیان و تراپیان منشعب شدند. [م.]

7. Montecassino.

8. the liberal arts. در قرون وسطی شامل مطالعه علوم

چهارگانه حساب، هندسه، نجوم، موسیقی، و علوم سه‌گانه صرف و

نحو، فن بیان، و منطق می‌شد. [م.]

۹. دومینیک دوگوسمن (۱۱۷۰-۱۲۲۱) فرقه‌ای را به اسم

واعظان درویش مسلک بنیاد نهاد که به نام وی دومینیک خوانده

می‌شود. [م.]

۱۰. Albert the Great (۱۲۸۰-۱۲۰۶). ملقب به استاد کل؛

حکیم مدرسی از فرقه دومینیکان، متولد سوآبیا، در کلن و پاریس

تدریس می‌کرد. او در کتاب مختصر الهیات کوشید تا بین حکمت

ارسطو و دین مسیح هماهنگی پدید آورد و طریقه این‌رشد را در تملیق

بین آن دو رد کند. آلبرت همانند راجر بیکن به علوم طبیعی علاقمند

بود و تألیفاتی در گیاه‌شناسی و فلزات دارد. آثارش در مورد طبیعیات

مقتبس از ابن‌رشد، زکریای رازی، و بخصوص ابن‌سیناست. [م.]

۱۱. این اصطلاح به گروهی از اعضای دانشکده علوم مقدماتی

دانشگاه پاریس در قرن سیزدهم اطلاق می‌شود که به تعالیم ارسطو

آنگونه که در تفاسیر ابن‌رشد یافت می‌شد، باور داشتند، و برخی از

نظریات فلسفی‌شان با اصول دین مسیحیت سازگار نبود. نظریه بارز

این مکتب، اعتقاد به وجود یک نفس ناطقه واحد در همه انسان‌ها،

و این بود که عقل منفعل، به همان اندازه عقل فعال، در همه انسان

یکی است، و به هنگام مرگ فقط این عقل واحد است که باقی

می‌ماند، بنابراین فنای فردی و شخصی منتفی است. هم اینک این

گروه را ارسطوئیان افراطی می‌نامند. [م.]

12. Fossanova.

13. *Quaestiones disputatae*.

14. *Quaestiones quodlibetales*.

۱۵. Boethius. (حدود ۴۸۰-۵۲۴) دولت‌مرد و فیلسوف رومی،

وزیر تئودوریک کبیر، که متهم به خیانت و اعدام شد. در زندان

کتاب تسلائی فلسفه را نوشت. مترجم آثار ارسطو و شرح فرقریوس

به لاتینی بود. [م.]

۱۶. Pseudo-Dionysius. به دلیل استفاده مؤلف برخی

آثار کلامی و فلسفی از اسم مستعار کشیش دیونوسیوس، در

59. analogy.

60. *principium*.

۶۱. John Duns Scotus (1265-1308) متأله مدرسی اسکاتلندی. ملقب به «دکتر موشکاف» در اسکاتلند متولد شد، در ۱۲۷۸ به فرقه فقرای صغیر پیوست، در ۱۲۸۰ ملیس شد، و در ۱۲۹۱ رتبه کشیشی گرفت. او در هشتم نوامبر ۱۳۰۸ در کلن از دنیا رفت و در کلیسای فرانسیسی آن شهر به خاک سپرده شد. [م.]

62. *De Principiis Naturae*.

63. *Physics*.

64. *De Generatione et Corruptione*.

65. *phusis*.

66. primary matter.

67. substantial form.

68. *motus*.

۶۹. ارسطو عللی را که حکمت یا فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد در کتاب طبیعیات برشمرده شده است و عده آنها چهار است: ۱. جوهر یا ذات یک شیء؛ ۲. ماده یا موضوع؛ ۳. منشأ حرکت یا علت فاعلی؛ و ۴. علت غایی یا خیر. [م.]

70. *In IV Physicorum* 6.

71. *tota simul*.

۷۲. Eudoxus. (۳۹۰). یا ۳۹۵ تا ۳۳۷ یا ۳۴۲ قبل از میلاد). ریاضیدان و اخترشناس یونانی. در آتن نزد افلاطون و سپس در مصر تحصیل کرد. واقعیت اعداد گنگ را ثابت کرد و روش افنا را برای محاسبه سطحها و حجمهای محصور در منحنی به کار برد. آثارش مورد استفاده اقلیدس قرار گرفت. [م.]

73. *De Caelo* II, 10.

74. *Meteorology* II, 10.

75. *ScG* I, 20.

76. *S. Th.* I, 68, 4 c.

77. Lect. 1 on Book III and Lect. 9 on Book XII.

78. *Scriptum in IV Libros Sententiarum* I, Dists. 16-27.

79. *ScG*, II, 58-90.

80. *Quaestio Disputata de Anima*.

81. *Libros de Anima*.

82. *S. Th.* I, 75-90.

83. emotive response .

84. appetitive functions.

85. *sensus communis*.

86. concupiscible appetite.

87. irascible appetite.

88. *De Anima* Book III.

89. *ScG* (II, 59-78).

90. *S. Th.* Questions 84-85.

91. *intellectus*.

92. *rationes*.

93. *intentiones*.

94. *intellectus agens*.

95. *comprehension*.

96. *intellectus possibilis*.

97. *volition*.

در ردّ گمراهان است، که کتابی است درسی و تعلیمی راجع به مسایل فلسفی و الهی که به درخواست یکی از دومینیک‌های اسپانیایی برای مبلغان مسیحی نوشت تا از آن برای تبلیغ در میان مسلمانان بهره بگیرند. ولی بیشتر به نظر می‌آید که آن را برای همه دومینیک‌ها و کسانی که به تحصیلات دانشگاهی می‌پرداختند، تألیف کرده است. این اثر شامل چهار کتاب است که هر یک تقریباً حاوی صد فصل نسبتاً کوتاه است. اثر مذکور در مجموع دارای مباحث تفصیلی است مگر قسمت‌های مربوط به نتیجه‌گیری که با کوتاه‌ترین بیان ممکن به تحریر درآمده و همراه با براهین عقلی است. در هر یک از کتب جامع در ردّ گمراهان به ترتیب از خدا، مخلوقات، اخلاق و اصول دین سخن به میان می‌آید. مجموعه مذکور در قالب پرسش و پاسخ نیست، بلکه هر کتاب به فصولی تقسیم می‌شود. [م.]

38. *In Boethii de Trinitate* Ques. II and III.

39-84. *Summa Theologiae* I, Ques. 79. جامع علم کلام شاهکار آکوئیناس و درآمدی است برای مطالعه الهیات. این اثر که مشتمل بر مجلدات متعدد است نظم و ترتیبی بسیار منطقی و ساده دارد، طوری که یافتن مطلب مورد نظر تقریباً آسان است. این اثر به سه بخش عمده تقسیم می‌شود. بخش اول در باب خدا و مخلوقات اوست. بخش دوم مشتمل بر اعمالی است که انسان باید انجام دهد که خود به دو بخش فرعی تقسیم می‌شود. بخش سوم مربوط است به مسیح و آئینش. در هر بخش «سئوالات» متعدد مطرح می‌شود. کوتاهترین بخش دارای نود سؤال، و بلندترین بخش حاوی یکصد و هشتاد و نه سؤال است. هر سؤال تقریباً شامل شش مقاله است. این مقالات قالب همانندی دارند، به این معنا که نخست مسئله مورد نظر عنوان می‌شود و پس از آنکه مؤلف یک رشته ایرادات مغایر با نظر خود را مطرح می‌سازد راه حل کلی خود را ارایه می‌دهد و به هر یک از ایرادات پاسخ می‌گوید. [م.]

40. *In Boethii de Trinitate* V, 4 c.

۴۱. John of Damascus. قدیس (حدود ۶۷۵-۷۴۹ میلادی) مسیحی سوری، از آبابی کلیسا، مؤلف آثاری در الهیات، فلسفه و تاریخ. [م.]

۴۲. Saint Ambrose. قدیس (۳۴۰-۳۹۷). اسقف میلان.

[م.]

۴۳. Isidore. قدیس (در حدود ۵۷۰-۶۳۶)، اسقف اعظم، مورخ، و دانشنامه‌نویس اسپانیایی. [م.]

44. *Sacra doctrina*.

45. *De Aeternitate Mundi*.

46. W. D. Ross.

47. A. E. Taylor.

48. Étienne Gilson.

49. Joseph Owens.

50. A. C. Pegis.

51. J. M. Ramírez.

52. Charles De Koninck.

53. J. A. Oesterle.

54. *S. Th.* I, 79-85.

55. *Quaestiones Disputatae de Veritate* I, II.

56. *In Libros Posteriorum Analyticorum* I, 5Y II, 20.

57. *phantasms*.

58. *rationes*.

148. not-voluntary.
 149. *justum*.
 150. *S. Th.* I-II, 94, 2.
 151. *synderesis*.
 152. *S. Th.* I-II, 90, 4 c.
 153. *recta ratio*.
 154. *regula proxima est ratio humana* .
 155. *S. Th.* 21, 1 c.
 156. *ScG* III, 121-122.
 157. *Nicomachean Ethics*.
 158. specific nature.
 159. II, 4 c, ad 2, ad 5.
 160. *S. Th.* I-II, passim.
 161. *ius divinum*.
 162. *De Divinis Nominibus*.
 163. *recta ratio agibilium*.
 164. *recta ratio factibilium*.
 165. *In I Politicorum* 1.
 166. *rationes*.
 167. *quod visum placet*.
 168. *integritas sive perfectio*.
 169. *debita proportio sive consonantia*.
 170. *claritas*.
 171. *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* 7, ad 9.
 172. metaphysical participation.
 173. *pulchritude*.
 174. In Dionysii de Divinis Nominibus, IV, 5-6.
 175. Bishop Tempier of Paris.
 176. ecclesiastical.
 177. Scotism.
 178. Ockhamism.
 179. *Encyclical Aeterni Patris*.
 ۱۸۰. اتین ژیلسون، کلیسا با دنیای مدرن سخن می گوید، نیویورک، ۱۹۵۴، ص. ۵۰.
 181. The Sacred Congregation of Studies.
 182. Original Latin text in *Acta Apostolicae Sedis* 6 [1914]: 384-386; partial English version in Charles Hart, *Thomistic Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ, 1959, passim.
 183. analogy of attribution.
 ۱۸۴. Francisco Suárez. *فرانسسیس سوئارس* (۱۵۴۸-۱۶۱۷)
 مشهور به معلم والامقام در گرانا متولد شد و در سالامانکا قانون شرع خواند. در ۱۵۶۴ وارد انجمن یسوع شد و حرفه استادیش را با تدریس فلسفه در سگوویا شروع کرد. آثارش به ۲۸ جلد می‌رسند که بیشتر به مسایل الهیات مربوطند. مهمترین آثار او دو جلد مباحث مابعدالطبیعی (۱۵۹۷) و بزرگترین اثرش درباره قوانین (۱۶۱۲) هستند. [م.]
 185. analogy of proportionality .
 ۱۸۶. Cardinal Cajetan. *توماس کاردینال کایتان* (۱۴۶۸-
 ۱۵۳۴). بزرگترین مفسر آثار قدیس توماس، اهل ایتالیا. [م.]
 98. *voluntas*.
 99. eliberated.
 100. *arbitrium*.
 101. *libera voluntas*.
 102. *liberum arbitrium*.
 103. *anima*.
 104. *Doctor angelicus*.
 105. L. B. Geiger.
 106. Cornelio Fabro.
 107. R. J. Henle.
 108. Gilson.
 109. Jacques Maritain.
 110. G. P. Klubertanz.
 111. existentialism.
 112. Herman Reith.
 113. *In I Sententiarum* 19, 5, 2, ad 1.
 114. proportionality.
 115. analogy of being.
 116. *De Ente et Essentia*.
 117. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*.
 118. *In Boethii de Trinitate* V, 3.
 119. *res*.
 120. *aliquid*.
 121. *unum*.
 122. *verum*.
 123. *bonum*.
 124. Questions I and XXI.
 125. I, Ques. 6, 11, 16.
 126. finality.
 127. II, 3 c.
 128. *quia*.
 129. *a posteriori*.
 130. III, 2 c.
 131. *Quinque Viae*.
 132. *S. Th.* I, 2, 3, c.
 133. *prima autem et manifestior via est*.
 134. *Compendium*.
 135. *S. Th.* I, 86-88.
 136. foreknowledge.
 137. *Quaestiones Disputatae de Malo*.
 138. *S. Th.* I, 22, 2, ad 2.
 139. *S. Th.* I, 103, 7 and 8.
 140. *Scriptum in IV Libros Sententiarum*, Book III.
 141. *ScG* III, 114-138.
 142. *In X Libros Ethicorum*.
 143. *de Malo*.
 144. *S.Th.* Part II.
 145. violence.
 146. involuntary.
 147. diminution.



نگاهی تطبیقی به نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا و توماس آکوئینی

فاطمه فنا^۱

مقدمه

نظریه تمایز وجود و ماهیت از اصول اساسی و بسیار مهم در فلسفه توماس و بسیاری از فلاسفه مسیحی است. این نظریه نخستین بار نزد فیلسوفان مسلمان توسط فارابی به اختصار و بوسیله ابن سینا به تفصیل و با بهره‌گیری از نتایج آن مطرح شد.^۲ در قرون وسطی ابن سینا را مبتکر این نظریه شناخته‌اند؛ از این رو می‌توان گفت که نخستین آشنایی فلاسفه مسیحی با این اصل مابعدالطبیعی از طریق الهیات شفا صورت گرفته است. چنان که بنا به گزارش دکتر ایلخانی، گیللموس اهل اورنی^۳ «اولین فیلسوف مدرسی بود که از تمایز بین وجود و ماهیت بحث کرد و در این

نظر تابع ابن‌سینا بوده‌است. به نظر او ابن‌سینا موجود «ens» را از وجود متشخص کرده بود و بوئیوس نیز سخن از «آنچه هست» (id quod est) و «وجود» گفته بود. او رأی بوئیوس را به نظریه ابن‌سینا نزدیک کرد و «آنچه هست» را تحت تأثیر ترجمه لاتینی شفا، ماهیت «quidditas» نامید، نه جوهر فردی.^۴

توماس نیز، بنابر استنادهایی که به ابن‌سینا می‌کند، به نظر می‌رسد که با این نظریه وی از طریق شفا آشنا گردیده است. اگرچه توماس در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو به ابن‌سینا درباره این نظریه انتقاد می‌کند،^۵ اما در آثار دیگرش، بویژه در رساله در باب موجود و ماهیت عمیقاً تحت تأثیر این نظریه ابن‌سیناست. چنانکه وی در این رساله، هنگامی که از مباحث مربوط به ماهیت جواهر جسمانی و مفارق - که در این باب نیز بشدت متأثر از آرا و حتی روش ابن‌سیناست - فارغ می‌شود، به این نتیجه نایل می‌گردد که در همه موجودات، وجود غیر از ماهیت است و آنها مرکب از این دو هستند، مگر در خداوند که وجود و ماهیتش عین یکدیگر است، هیچ نقد و اعتراضی را متوجه ابن‌سینا نمی‌کند. او در تفسیر مابعدالطبیعه تحلیل درستی از رأی ابن‌سینا ارائه نمی‌کند. به هر تقدیر، حتی اگر او هیچ‌گاه از نقد و اشکالی که در متن مذکور متوجه ابن‌سینا دانسته منصرف نشده باشد، باز هم در این واقعیت که او این نظریه را از ابن‌سینا گرفته است تغییری حاصل نمی‌شود.

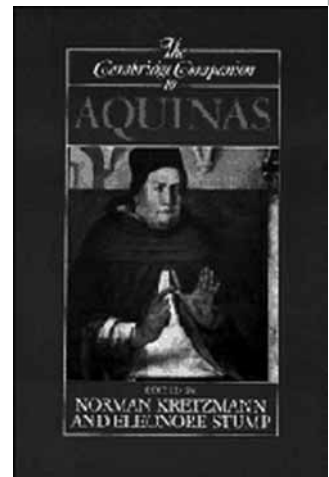
اما از سوی دیگر با تکیه بر این نقد، برخی محققان تومیس، یا تقریباً منکر پیروی توماس در این باب از ابن‌سینا شدند، یا سعی کردند که تفسیری از اقوال توماس در این باب عرضه کنند که آن را متفاوت با آنچه ابن‌سینا گفته نشان دهند و بدین وسیله، دست‌کم تأثیر رأی ابن‌سینا بر او را کمرنگ کنند. منصف‌ترین آنها کسانی هستند که معتقدند که نظریه ای که ابن‌سینا بیان کرد ولی توفیق تکمیلش را نیافت تا آن‌طور که شایسته است در تبیین نظریه خلقت و رابطه خالق و مخلوق به کار آید، توسط توماس به فرجام شایسته و نیکویش رسید. در اینجا برای تطبیق و مقایسه دقیقتر این نظریه نزد ابن‌سینا و بررسی آرای موافق و مخالف درباره تأثیر ابن‌سینا بر توماس در این باب، مروری بر متن قول ابن‌سینا فیلسوف لازم می‌نماید:

۱. نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن‌سینا

تمایز وجود و ماهیت در ممکنات یا به تعبیر دیگر ترکیب ممکن از وجود و ماهیت، در مقابل عینیت ماهیت و وجود واجب (خدا) است. اهمیت این نظریه از آن جهت است که بر پایه آن، نظریات مهم دیگری مستقل از سنت ارسطویی تأسیس و مطرح می‌شود. البته سهم و نقش فارابی در فراهم آوردن مقدمات دستیابی به چنین توفیقاتی را نباید از نظر دور داشت.

ابن‌سینا با تحلیلی که از معنا و مفهوم واجب و ممکن به دست می‌دهد، به تمایز وجود و ماهیت در موجودات ممکن قائل است. زیرا ممکنات موجوداتی هستند که بذاته، یعنی بخودی خود و بدون علت وجود ندارند. چون وجود بذاته، مستلزم آن است که ضروری و دائمی باشد و حال آنکه در ممکن نه وجودش ضرورت دارد نه عدمش. وجود ممکن به اقتضای ذاتش نیست. زیرا اگر وجود ممکنات عین ماهیت یا به اقتضای ذاتشان بود (یعنی وجود عین ذات یا ذاتی بود)، بنابر این قاعده عقلی که «الذاتی لایعلل» (یعنی امر ذاتی، علتی و رای علت خود ذات نمی‌خواهد) و «کل عرضی معلل»، پس موجودات ممکن نیز مانند خدا نیاز به علت نداشتند و در نتیجه واجب بالذات بودند و این خلف است. بنابراین، در موجود ممکن، وجود عرضی و غیر از ماهیت آن است.

از سوی دیگر، در موجود ممکن که موجود در خارج و اعیان است دو چیز ملاحظه نمی‌گردد و اتحاد و ترکیب میان وجود و ماهیت حقیقی است؛ یعنی وجود و ماهیت دو جزء انضمامی در موجود ممکن نیستند و تمایز و جدایی آنها واقعی و عقلی است. البته عقلی بودن آن به معنی چیزی که ساخته ذهن و به اصطلاح غیر واقعی باشد نیست، چنانکه در ترکیب و اتحاد ماده و صورت یا جنس و فصل هم ترکیب و اتحاد حقیقی است. به اعتبار همین اتحاد خارجی است که به رغم غیریت وجود و ماهیت، حمل وجود بر ماهیت جایز است و می‌توان گفت «انسان موجود است» یا «حیوان موجود است». در این صورت باید پرسید که چه نسبتی میان وجود و ماهیت در ممکنات برقرار است و حمل و اسناد وجود بر یک ماهیت تحت چه نوع حملی واقع می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که بنابراین نظریه، غیریت و زاید بودن وجود نسبت به ماهیت ممکن به همان معنی است که اشاره شد، یعنی وجود نه عین ذات و ماهیت ممکن است و نه جزء و از مقومات آن. به عبارت دیگر، وجود نه جنس است، نه فصل و نه چیزی که حاصل از اتحاد جنس و فصل است. پس وجود امری بیرون از ماهیت است که ملازم و همراه ماهیت ممکن شده و به همین جهت می‌توان گفت که موجود است. در این صورت، حمل وجود بر ماهیت ممکن از قبیل حمل ذاتی نخواهد بود. به بیان دیگر، وقتی چیزی نسبت به چیز دیگر به منزله ذات یا ذاتی آن



نظریه تمایز وجود و ماهیت از اصول اساسی و بسیار مهم در فلسفه توماس و بسیاری از فلاسفه مسیحی است. این نظریه نخستین بار نزد فیلسوفان مسلمان توسط فارابی به اختصار و بوسیله ابن‌سینا به تفصیل و با بهره‌گیری از نتایج آن مطرح شد.

نباشد، پس به معنای مقابل آن یعنی امری زاید و عرضی است. رابطه وجود با ماهیت نیز به همین وجه است؛ یعنی وجود عارض و لازم ماهیت است و حمل آن از قبیل عرضی است. باید توجه داشت که عوارض و لوازم یک چیز ممکن است ناشی از ذات خود شیء باشد، هرچند که از مقومات آن محسوب نگردد. از این رو ابن سینا درباره این ملازمه و عروض توضیح می‌دهد که وجود و ائیت از لوازم و عوارض ذات ماهیت نیست؛ یعنی سبب عروض وجود بر ماهیت، محال است که ذات و خود ماهیت باشد. زیرا در این صورت، این عروض، تابع معروض (یعنی تابع ماهیت) خواهد بود و امر تابع فقط چیزی را که موجود است تبعیت می‌کند. پس لازم می‌آید که ماهیت قبل از وجودش موجود باشد و این خلف و محال است. بنابراین چیزی غیر از خود ماهیت و خارج از آن باید علت عروض وجود بر ماهیت گردد. در نتیجه، هر چیزی که ماهیت دارد معلول است.^۶

وی در برخی دیگر از آثار خود نیز در این باره سخن گفته و معنای عرضی بودن وجود برای ماهیت را به معنای چیزی که ذاتی نیست روشن کرده است. برای مثال در دانشنامه‌ی علایی بخش الهیات چنین گفته است: «پس این هر ده [یعنی مقولات] را ماهیتی است که نه از چیزی بود، چون چهار چهار، یا بودن وی شماری، بدان صفت که هست. و هستی او را ائیت خوانند به تازی، و ماهیت دیگر است و ائیت دیگر؛ و ائیت ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی است.»^۷ همچنین در فصل دیگری از همین کتاب^۸ در بیان عینیت ماهیت و وجود واجب الوجود بالذات چنین آمده است: «آنچه ورا [یعنی وی را] ماهیت جز ائیت است نه واجب الوجود است؛ و پیدا شده است که هر چه ورا ماهیت جز ائیت بود، ائیت ورا معنی عرضی بود. و پیدا شده است که هر چه ورا معنی عرضی بود، ورا علت بود.»

بنابر آنچه نقل شد، می‌توان گفت چنانچه حقیقت موجود ممکن، یعنی ممکن الوجود بدرستی تصور شود، اصل تمایز وجود و ماهیت در ممکنات بلاواسطه تصدیق خواهد شد.

همچنین در منطق شفا در جایی که به بررسی نحوه اطلاق «موجود» می‌پردازد و اطلاق متواطی «موجود» را رد می‌کند و می‌گوید موجود جنس اشیا نیست تا به تواطؤ اطلاق شود و در ادامه می‌گوید حتی اگر به تواطؤ حمل شود، باز هم وجود جنس اشیا نیست؛ یعنی از مقومات ماهیت اشیا نمی‌تواند باشد. پس امری خارج از ماهیت آنهاست.^۹ همچنین در جای دیگر برای تبیین این مطلب می‌گوید: «إعلم أنك قد تفهم معنى المثلث و تشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس بعد ما تمثل عندك أنه من خط و سطح و لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان.»^{۱۰} مراد وی این است که از علم به ماهیت یک شیء علم به وجود آن لازم نمی‌آید، در صورتی که اگر وجود شیء عین ماهیت یا از مقومات ماهیت شیء بود، با علم به ماهیت، علم به وجود آن نیز حاصل می‌شد.

توضیح فوق از این جهت داده شد که معلوم شود انتقاد برخی از منتقدان ابن سینا در خصوص این نظریه، ناشی از غفلت و بدفهمی آنها درباره معنای عروض و عرضی بودن وجود برای ماهیت است. این انتقاد که به نظر می‌رسد منشأ آن را در ابن رشد باید جست، سخن ابن سینا را که می‌گوید وجود عرضی و عارض بر ماهیت است، بدین معنی گرفته که وجود یکی از اعراض یعنی از جمله عرض مقولی است و حتی در رد نظر ابن سینا چنین احتجاج کرده‌اند که اگر وجود عرض باشد، ضرورتاً یکی از مقولات نه‌گانه عرضی باید باشد. در این صورت، اسم موجود بر جوهر و سایر مقولات عرضی اطلاق نمی‌شود مگر از این جهت که این مقوله، یعنی موجود، عارض بر آنها شود یا اینکه جنس واحدی از اعراض باشد که برای تمام مقولات عشر مشترک باشد، و این سخن کلاً باطل است.^{۱۱}

ابن سینا اساساً در باره این اصل که اهمیت و کاربرد خاصی در فلسفه او دارد، چندان به تفصیل و در فصلی مستقل چیزی ننوشته است. این امر شاید، همان‌طور که اشاره شد، از این جهت باشد که وی آن را اصلی روشن دانسته است. به هر صورت، از آنجا که آشنایی متفکران غربی با اندیشه و فلسفه ابن سینا از همان آغاز بیشتر از طریق ترجمه متن شفا صورت گرفته است و در این اثر، توضیح مفصلی در باره آن نیست، این بدفهمی، بویژه با نظری که ابن رشد در رد آن ابراز کرده، امری ناگزیر برای آنها بوده است. اما چنان که در بخش مقایسه و تطبیق آرای ابن سینا و توماس آکوینی خواهد آمد، حتی برخی از محققان متأخر که بی‌شک آثار دیگر ابن سینا برای آنها دستیاب بوده، دچار این اشتباه و کج فهمی شده‌اند. گفتنی است که به رغم دسترس نبودن همه آثار ابن سینا در قرون میانه مسیحی، متفکران و فیلسوفانی هم بودند که مقصود وی را بدرستی دریافتند و از آن بهره گرفتند، کسانی مانند توماس آکوینی و دانس اسکاتس، هرچند که تلقی این دو از اندیشه ابن سینا در این باب با یکدیگر متفاوت و بلکه مغایر بوده است.

الشفاء

الائیهیات (۱)

راجه رقم له

الذکة تور ابراهیم محمد کور

تحقیق الأستاذون

الأب فنونی معبد زاید

الجمهورية العربية السورية
وزارة الثقافة والاعراف والفنون
الإمام البغدادي
مركز الدراسات والبحوث

مركز الدراسات والبحوث

الطبعة الأولى
الطبعة الأولى
الطبعة الأولى
الطبعة الأولى

آشنایی متفکران غربی

با اندیشه و

فلسفه ابن سینا

از همان آغاز

بیشتر از طریق

ترجمه متن شفا

صورت گرفته

است

به هر تقدیر، نظریه مذکور در حل مسائل مهمی در فلسفه ابن‌سینا و اندیشه‌های فلسفی پس از وی نقش بسیار اساسی داشته‌است. به همین دلیل، همواره مورد توجه پیروان، مفسران و محققان فلسفه ابن‌سینا بوده است.

۲ - ۱. تمایز وجود و ماهیت نزد توماس آکوینی

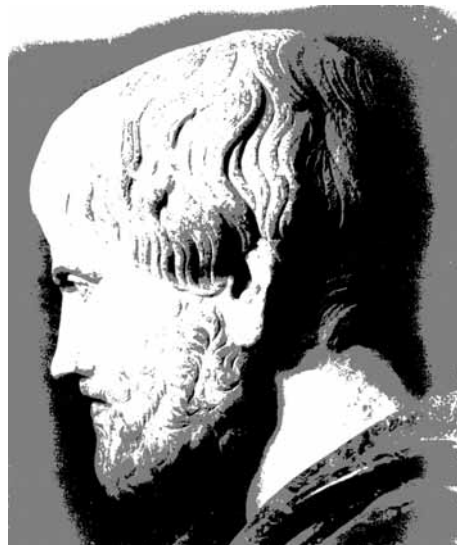
یکی از مسائلی که نزد متفکران مسیحی مطرح بوده این است که اگر فرشتگان جواهر مفارق و غیرمادی‌اند، در این صورت فقط خدا بسیط و فعل محض نیست و آنها نیز هم رتبه خدا از بسایط محسوب می‌شوند. برخی از متفکران مسیحی مانند، بوناونتورا، راه حل این معضل را در قول به وجود ماده روحانی دانستند و اظهار داشتند که موجودات مفارقی مانند فرشتگان از ماده جسمانی مفارق‌اند، اما آنها صورت محض نیستند، بلکه مرکب از ماده روحانی و صورتند.

توماس برای حل این مسئله و تبیین تعالی و تنزیه خدا از مرتبه موجودات غیرمادی متناهی مخلوق، به نظریه تمایز و غیریت وجود و ماهیت در مخلوقات متمسک می‌شود. بنابر نظر توماس ترکیب ماده - صورت، منحصر به عالم جسمانی است. عالم جسمانی بخشی از عالم مخلوقات است و بخش دیگر آن مخلوقات روحانی‌اند که این ترکیب در آنها نیست. اما ترکیب عمیق‌تری هست که همه موجودات متناهی و مخلوق را در برمی‌گیرد و آن ترکیب از وجود و ماهیت است. بنابر اینکه وجود متمایز از ماهیت شیء و غیر آن باشد، پس آن شیء که موجود نامیده می‌شود، مرکب از وجود و ماهیت است؛ ماهیتی است که وجود دارد. ماهیت موجود جسمانی، جوهر مرکب از ماده و صورت است، در حالی که ماهیت موجود متناهی غیرمادی، صورت تنهاست. اما آن چیزی که به واسطه آن یک جوهر مادی یا غیرمادی، موجود واقعی «ens» است وجود «esse» است.

توماس در رساله در باب موجود و ماهیت و در دیگر آثارش مانند جامع کلام، جامع ردّ بر کفار، در باب جواهر مفارق، شرح جملات و مواضع دیگر به بحث درباره این نظریه پرداخته و از نتایج آن بهره برده‌است. نظر وی را در مجموع بدین نحو می‌توان تقریر کرد که موجودات مخلوق و متناهی را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: جواهر و اعراض. از آنجا که وجود اعراض تابع وجود جواهر است در اینجا آنها را از گردونه بحث خارج می‌کنیم. اما جواهر بر دو قسم کلی‌اند: جواهر مرکب جسمانی و جواهر مفارق روحانی. همان‌طور که قبلاً بیان شد، ماهیت و چیستی جواهر مرکب جسمانی، همان ترکیب آنها از ماده و صورت است و ماهیت جواهر مفارق که ماده ندارند، فقط صورت آنهاست.

مسئله توماس این است که با انکار ماده در جواهر مفارق، بساطت آنها ثابت می‌شود، در حالی که فقط خداست که بسیط و فعل محض است. اگر ماده که نشانه قوه و قابلیت است و صورت همان فعلیت در اشیاست، پس جواهر روحانی نیز که ماده ندارند و صورت صرفند، بسیط و فعل محض‌اند. اما چنین نیست. زیرا در هر چیزی که وجودش را از غیر می‌پذیرد و بهره‌مند می‌شود، ترکیبی از قوه و فعل خواهد بود. چون پذیرنده نسبت به آنچه می‌پذیرد بالقوه است. پس در جواهر مفارق نیز که ماهیت آنها یعنی صورتشان غیر از وجودی است که می‌پذیرند، ترکیبی از قوه و فعل هست، یعنی همان ترکیب از وجود و ماهیت. وجود، فعل صورت است. زیرا صورت، یعنی ماهیت جواهر مفارق در معنا و ذات خود متضمن وجود نیست. استدلال توماس این است که هر چه در معنا و ذات ماهیت نباشد، امری زاید و خارج از آن است. وجود خارج از ماهیت است. زیرا هیچ ماهیتی را بدون اجزای مقوم آن نمی‌توان ادراک و تصور کرد و چون ما می‌توانیم آنچه انسان است، یعنی ماهیت انسان و آنچه عنقا است، یعنی ماهیت عنقا را درک کنیم و تصویری از ماهیت آنها داشته باشیم، در حالی که نسبت به وجودشان علمی نداریم و نمی‌دانیم که هستند یا نیستند. پس وجود، چیزی خارج از ماهیت و مقومات آن است، مگر در موجودی که وجودش عین ماهیت آن است. فقط یک چیز چنین است و آن موجود اول و نخستین، یعنی خداست.^{۱۲}

بدین ترتیب بنابر نظر توماس، وجود «esse» نه ماده است نه صورت، نه ماهیت است و نه جزء ماهیت. وجود فعلی است که ماهیت با آن «هست» یا دارای وجود است. چنان که می‌گوید: «وجود (esse) بر فعلیت خاصی دلالت می‌کند. زیرا به یک شیء به واسطه آن چیزی که در آن بالقوه است، گفته نمی‌شود هست، بلکه



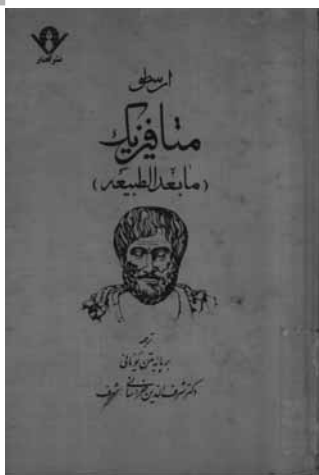
توماس در تفسیر مابعدالطبیعه تحلیل درستی از رأی ابن‌سینا ارائه نمی‌کند. به هر تقدیر، حتی اگر او هیچ‌گاه از نقد و اشکالی که در متن مذکور متوجه ابن‌سینا دانسته منصرف نشده باشد، باز هم در این واقعیت که او این نظریه را از ابن‌سینا گرفته است تغییری حاصل نمی‌شود.

به واسطه آن چیزی است که در آن بالفعل است. اما هر چیزی که فعلیتی به آن ضمیمه شود، وجودش چیزی متفاوت با آن است و نسبت به آن همانند قوه نسبت به فعل است.^{۱۳} حال، این وجود که متمایز از ماهیت شیء است و ماهیت آن را می‌پذیرد، باید آن را از غیر دریافت کرده باشد و خداست که این وجود را ایجاد کرده و ماهیات اشیا وجودشان را از خدا بهره‌مند می‌شوند.^{۱۴}

برخلاف جواهر مرکب و مفارق، خدا تنها موجودی است که ماهیت او عین وجودش و وجود او عین ماهیت اوست. او فعل محض و صرف وجود است. چون تمام موجودات، چنان که گفته شد، وجودشان را از غیر می‌پذیرند و بهره‌مند می‌شوند. پس باید به چیزی به عنوان نخستین علت برگردند که وجود او بنفسه عین ماهیتش باشد، نه غیر آن. ضروری است که چنین چیزی باشد تا علت تمام اشیا باشد. زیرا اگر ماهیت او نیز متفاوت با وجودش باشد، در این صورت باید وجودش را از غیر گرفته باشد. در نهایت اگر موجودی نباشد که وجودش عین ماهیتش است، تسلسل در علل لازم می‌آید و این محال است.^{۱۵}

بنابر آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که توماس با قبول نظریه تمایز وجود و ماهیت در غیر خدا، رابطه و تعلق وجودی آنها را به خدا و تعالی و تنزیه خدا را نسبت به سایر موجودات اثبات می‌کند. او همچنین مسئله آفرینش را که آموزه‌ای دینی و یک اصل اعتقادی است بر پایه همین نظریه به نحو عقلی و فلسفی و نه مبتنی بر وحی اثبات می‌کند و این چیزی است که او در سنت فلسفی ارسطو طریقی برای آن نیافته است. چنان که در جامع کلام، در رد کسانی که ماده را ازلی و نامخلوق می‌دانند، می‌گوید: ارسطو دربارهٔ سیوروت به‌طور خاص، یعنی سیوروت از صورتی به صورت دیگر، خواه صورت عرضی باشد یا جوهری، سخن می‌گوید،^{۱۶} اما ما دربارهٔ اشیا بنابر صدورشان از مبدأ کلی وجود که صدور ماده از آن مستثنا نیست، سخن می‌گوییم. هرچند که ماده از وجه اولی ساخته شدن (یعنی ساخته شدن از ماده) مستثناست.^{۱۷} بنابراین، وجود موجودات وابسته به خداست و نسبت آنها به خدا نسبت مخلوق به خالق است. این که عالم (غیر خدا) مخلوق خداست، بدین معناست که عالم از هیچ به وجود آمده است. توماس - با توجه به اعتقاد دینی اش - به خلق از عدم یا خلق من لاشیء «ex nihilo» قائل است، چنان که می‌گوید: ما نه فقط باید صدور یک موجود خاص را از یک فاعل خاص بررسی کنیم، بلکه باید صدور همهٔ موجودات را از یک علت کلی که خداست بررسی کنیم و این صدور و ناشی شدن را با نام آفرینش بیان می‌کنیم. آفرینش صدور همهٔ موجودات از ناموجودی است که «لاشیء» است. وقتی گفته می‌شود که چیزی «از هیچ» ایجاد شده، این حرف اضافهٔ «از» (ex)، مبین علت مادی نیست، بلکه فقط حاکی از ترتیب و نظم ایجاد است. چنان که وقتی می‌گوییم ظهر از صبح به‌وجود می‌آید، یعنی ظهر بعد از صبح است. اما باید دانست که این حرف اضافهٔ «از» وقتی کلمهٔ «هیچ» را می‌گوییم متضمن معنای سلبی است یا ممکن است متضمن آن باشد، بدین صورت که یک چیزی از چیزی ساخته نشده، مانند خدا که از چیزی ساخته نشده، به این معنا این سخن دربارهٔ خدا صادق است، یا اینکه ماده از چیزی ساخته نشده است. اما مراد از خلق «من لاشیء» (ex nihilo)، به معنایی است که ترتیب و نظم در ایجاد و صدور را بیان می‌کند، یعنی همهٔ موجودات بعد از عدمشان ایجاد شدند و قبل از ایجاد، چیزی نبودند. به همین جهت است که خدا موجود اول است.^{۱۸}

یکی از مباحثی که بنابر گزارش کاپلستون^{۱۹} همواره دربارهٔ این نظریهٔ توماس مورد بحث و مناقشه بوده این است که آیا این تمایز واقعی است یا ذهنی و مفهومی صرف است. پاسخ به این پرسش منوط است به این که بدانیم مراد از تمایز واقعی چیست. اگر مراد از آن تمایزی است که میان دو شیء است که می‌توانند مستقل از یکدیگر باشند، مسلماً توماس به چنین تمایزی قائل نیست. چنین تمایزی، فیزیکی است. این تمایزی است که ژیلز رومی^{۲۰} بدان قائل بود. اما به نظر توماس این تمایز مابعدالطبیعی است و وجود و ماهیت دو اصل مقوم مابعدالطبیعی در هر موجود متناهی‌اند. به عبارت دیگر، مراد توماس تمایزی مستقل از ذهن و نه ساخته و تابع ذهن، یعنی تمایزی عینی است. چون بنابر استدلال وی، چنان که قبلاً بیان شد، وجود چیزی است که از خدا به ماهیات اشیا داده می‌شود، یعنی خدا علت وجود است. وجود فعل است و متمایز از قوه‌ای (=پذیرنده‌ای) است که این وجود آن را بالفعل می‌کند. او بر اینکه فقط وجود خدا عین ماهیتش است، تأکید می‌کند، خدا، واجب الوجود بالذات است و سایر اشیا وجودشان را دریافت می‌کنند یا بهره‌مند از وجود می‌شوند. مسلماً چیزی که «دریافت کننده» است، باید غیر از آن چیزی باشد که «دریافت شده» است. اگر «واقعا» وجود عین ماهیت اشیا می‌بود، پس نیازی به وام‌گیری یا بهره‌مندی آن از غیر نبود. چون «واقعا» چنین نیست، پس تمایز و غیریتی واقعی میان آنها هست. اما «واقعی» نه به آن معنا که از طریق تجربهٔ حسی فرا چنگ ما آید. در عین حال نباید تصور کرد که ماهیت قبل از دریافت وجود چیزی است و موجود است که در این صورت تناقض خواهد بود. به



توماس

در تفسیر

مابعدالطبیعه ارسطو

منتقد نظریه ابن سیناست.

نظر توماس، وجود و ماهیت دو اصل مقومند که با هم به مثابه اصول و مبادی موجودِ خاص خلق می‌شوند. هیچ ماهیتی بدون وجود نیست و هیچ وجودی بدون ماهیت. این دو با هم خلق می‌شوند و اگر وجودش متوقف شود، ماهیت عینی هم از بودن متوقف می‌شود. وجود، ماهیت را متعین می‌کند به این معنی که وجود فعلی است که ماهیت از طریق آن دارای وجود است. اما از سوی دیگر، وجود به مثابه فعل، توسط ماهیت به مثابه قوه، متعین می‌شود تا وجود «این یا آن» نوع ماهیت باشد.^{۲۱}

۲ - ۲. نقد توماس بر نظر ابن سینا

همان طور که پیشتر اشاره شد، توماس در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو منتقد نظریه ابن سیناست. وی در ادامه تفسیر عبارتی از کتاب گاما^{۲۲}، به بررسی و نقد نظر ابن سینا در باب عروض وجود بر ماهیت و تمایز آن دو می‌پردازد. تقریر وی چنان است که گویی هنگام تفسیر این قسمت از کلام ارسطو، چندان به لب کلام و مراد ابن سینا راه نیافته است. چون وی در رساله وجود و ماهیت، تمایز وجود و ماهیت را به گونه‌ای بیان می‌کند که می‌توان همین اشکالی را که وی در این تفسیر بر ابن سینا کرده، بر سخن خود او در آنجا وارد کرد. از این رو برخی همین عبارات تفسیر مابعدالطبیعه را دستمایه نقد ابن سینا و دلیل تفاوت نظر توماس و ابن سینا در این باب و انکار دین او به ابن سینا در ره یافتن به این نظریه کردند.

تقریر توماس از کلام ابن سینا درباره تمایز وجود و ماهیت در تفسیر مابعدالطبیعه چنین است: «اما باید توجه داشت که ابن سینا در این باب متفاوت می‌اندیشید. زیرا او گفته است که الفاظ موجود و واحد بر جوهر یک شیء دلالت نمی‌کنند، بلکه چیزی زاید بر جوهر شیء‌اند. او این سخن را درباره موجود گفته است. زیرا در مورد هر چیزی که وجودش از چیز دیگری ناشی می‌شود، وجود چنین چیزی باید متفاوت با جوهر یا ماهیتش باشد. لفظ موجود بر خود وجود دلالت می‌کند. پس به نظر می‌رسد که موجود یا وجود چیزی زاید بر ماهیت شیء است.»^{۲۳} اشکال و نقد توماس بر ابن سینا این است که می‌گوید: «اما با توجه به نکته نخست به نظر می‌رسد که ابن سینا بر حق نیست. زیرا هر چند وجود یک شیء غیر از ماهیت آن است، اما نباید تصور شود که وجود چیزی زاید بر ماهیت آن و مانند یک عرض است، بلکه گویی چیزی است که به سبب مبادی ماهیت ایجاد می‌شود. پس لفظ موجود که بر شیئی به واسطه همان وجودش اطلاق می‌شود، دلالت بر همان چیزی دارد که وقتی آن لفظ به واسطه ماهیت شیء بر آن شیء اطلاق می‌شود.»^{۲۴}

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که توماس به تمایز وجود و ماهیت قائل است، ولی او متوجه مراد ابن سینا از زاید بودن وجود نسبت به ماهیت نشده و آن را به معنی عرض، مانند اعراض مقولی مثلاً سفیدی یا مانند آن تلقی کرده است. اما چنان که در تقریر نظر ابن سینا گفته شد، مراد ابن سینا عرض مقولی نیست، بلکه عرضی است، یعنی چیزی که داخل در ماهیت و مقوم آن نیست و چون چنین است نیاز به واسطه دارد و این واسطه در ثبوت است و واسطه در ثبوت، یعنی علت ثبوت و وجود. همان طور که توماس در تقریر سخن ابن سینا می‌گوید: «زیرا در باره هر چیزی که وجودش از چیز دیگری ناشی می‌شود، وجود چنین چیزی باید متفاوت با جوهر یا ماهیتش باشد»، از چیز دیگر ناشی شدن، یعنی علتی آن وجود را به ماهیت شیء داده یا می‌دهد. به نظر می‌رسد توماس با این که مراد از زاید بودن را به درستی فهمیده، اما در فهم معنای «واسطه»، میان واسطه در عروض و واسطه در ثبوت و یا به تعبیر دیگر میان عرض و عرضی خلط کرده است.

۲. بررسی تطبیقی نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد ابن سینا و توماس

همان طور که در بررسی نظر ابن سینا ملاحظه شد، منشأ طرح این نظریه توجه به تفاوت میان موجود واجب بالذات و موجودات ممکن بالذات است که در عین حال که وجود دارند، اما وجودشان بذاته نیست. همین نکته مبین آن است که وجود نه عین ماهیت و نه جزء مقوم ذات چنین اشیا است و چون بدین گونه است، پس وجودشان ضروری بالذات نمی‌تواند باشد و وابسته به علتی خارج از ذات و ماهیت آنهاست. ابن سینا از این نسبت به عرضی بودن تعبیر می‌کند و مراد وی غیریت و تمایز وجود نسبت به ماهیت موجود این چنینی است تا از طریق آن ممکن الوجود و معلول بودن چنین موجودی تبیین شود. چون عرض بودن اولاً به معنی خارجیت یک چیز نسبت به ذات چیز دیگر است و اگر به غیر از جوهر به سایر مقولات نیز عرض گفته می‌شود، به ملاحظه همین نسبتی است که به موضوع خود دارند و اطلاق نام عرض بر آنها به وضع ثانوی است. به همین جهت است که عرض، جنس آن نه مقوله نیست، بلکه وصفی است که نسبت به موضوعشان دارند. گویی بیان این مطلب به واسطه استفاده از لفظ مشترک «عرض»



متأسفانه مطالعه تطبیقی

در سده گذشته در غرب

در خصوص تأثیر و تأثر

میان اندیشه فیلسوفان

مسلمان و فیلسوفان غربی،

بویژه فیلسوفان مسیحی،

به دلایل مختلفی خالی از

تقص و همچنین عاری از

تعصب و یکسوگری های

قومی نبوده است.

در این دو موضع موجب سوء تفاهمی برای توماس و پیش از او برای ابن‌رشد گردیده است. مشکل توماس در فهم درست نظریه ابن‌سینا، چنان که عبارات او از تفسیر مابعدالطبیعه نقل شد، به دلیل خلط معنای لفظ عرض و عرضی بودن وجود با معنای دیگر آن در مقولات نه‌گانه است. او این تعبیر را با عرض مقولی یکی گرفته، در حالی که مراد ابن‌سینا زاید و خارج بودن وجود نسبت به ماهیت شیء بوده است. اگر وی این معنا و مراد ابن‌سینا را دریافته بود، چنین اشکالی بر او نمی‌کرد. زیرا تعبیر خود او نیز در آثار دیگرش همین است که وجود زاید و خارج از ماهیت شیء است. به نظر می‌رسد که عامل این سوء تفاهم، درک نادرست و نقد نا بجای ابن‌رشد از نظریه ابن‌سینا بوده است. بنابراین، برای فهم نظر و موضع نهایی توماس در خصوص این نظریه و نحوه تبیین و نتایج حاصل از آن نباید تنها متن تفسیرش بر مابعدالطبیعه را ملاک قرار داد.

توماس در رساله موجود و ماهیت صریحاً به زاید بودن وجود نسبت به ماهیت اذعان می‌کند و در اثبات آن همان استدلالی را می‌کند که ابن‌سینا در مواضع مختلف شفا و برخی دیگر از آثارش آورده است. استدلال توماس به این صورت است که می‌گوید هر چه در معنا و ذات ماهیت نباشد، امری زاید و خارج از آن است و وجود به همین جهت خارج و زاید بر ماهیت است. زیرا هیچ ماهیتی را بدون اجزای مقوم آن نمی‌توان ادراک و تصور کرد. اما از آنجا که ما آنچه انسان است، یعنی ماهیت انسان و آنچه عنقاست، یعنی ماهیت عنقا را می‌توانیم درک کنیم و تصویری از ماهیت آنها داشته باشیم، در حالی که علم به وجودشان نداریم و نمی‌دانیم که هستند یا نیستند. پس معلوم می‌شود که وجود، خارج از ماهیت و مقومات آنهاست، مگر در موجودی که وجودش عین ماهیت اوست. فقط یک چیز چنین است و آن موجود اول و نخستین، یعنی خداوند است.^{۲۵}

چنان چه مفاد مطالب توماس با آنچه از ابن‌سینا در منطق شفا^{۲۶} و اشارات^{۲۷} نقل شد، مقایسه شود، ملاحظه خواهد شد که توماس هم در اصل مدعای این بحث و هم در شیوه استدلال بر صحت و درستی آن کاملاً از ابن‌سینا پیروی می‌کند. اما اختلاف میان آنچه وی در تفسیر مابعدالطبیعه گفته با آنچه در مواضع دیگر از آثارش بیان کرده، به نظر می‌رسد بدین جهت است که می‌خواهد تا حدودی از این که نسبت وجود به ماهیت یک شیء مخلوق را با تعبیر «عرض» بیان کند، احتراز کند تا گرفتار مناقشاتی نظیر آنچه ابن‌رشد در مقابل ابن‌سینا داشته نگردد. شاید به همین جهت است که او در آثارش همچنین از نسبت قوه به فعل برای بیان نسبت ماهیت به وجود استفاده می‌کند. ریشه این شیوه بیان را نیز می‌توان در اصطلاح «ممکن» و «امکان» دانست که ابن‌سینا و پیش از او فارابی در بیان نسبت ماهیت به وجود به کار برده‌اند، بدین ترتیب که ابن‌سینا می‌گوید: چون آنها (ظاهراً مرادش فلاسفه است) دریافته‌اند در چیزی که اسم قوه به معنای مشهور (قدرت یا شدت نیرو) برای آن بوده، بالفعل فاعل و مؤثر بودن شرط نیست، بلکه آن شیء از حیث این قوه ای که دارد، امکان انجام دادن یا انجام ندادن دارد، اسم قوه را به این امکان دادند. آن گاه چیزی را که وجودش در حد امکان بود، موجود بالقوه نامیدند... این نامگذاری به این دلیل است که حقیقت آنچه دراصل قوه نامیده شده، فعل است. قیاس این وجودی را که حاصل نشده، اما مترقب الحصول (یا به تعبیری ممکن الحصول) است، به آنچه در وضع کنونی قوه نامیده می‌شود، مانند قیاس فعل است به آنچه در وضع نخست قوه نامیده می‌شد. از این رو آن را فعل نامیدند و مراد از فعل حصول وجود است.^{۲۸}

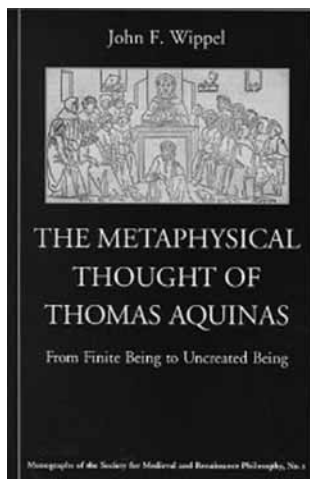
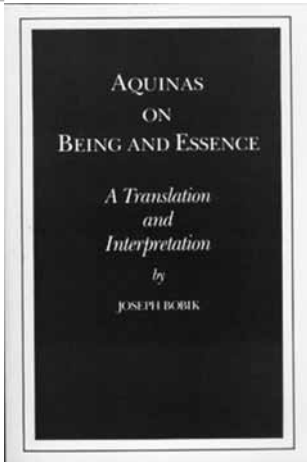
توماس همچنین از جهاتی در نتایجی که از این بحث می‌گیرد، پیرو ابن‌سیناست و اساساً او این رأی را به جهت نتایج و لوازمی که در وجودشناسی و الهیات دارد برمی‌گزیند.^{۲۹}

۳. بررسی آرای مخالف و موافق با تأثیر اندیشه ابن‌سینا بر توماس در خصوص نظریه

مذکور

۴ - ۱. رأی ژیلسون

اتین ژیلسون یکی از بزرگترین مفسران و پیروان فلسفه توماس است که شاید بتوان گفت بسیاری از محققان تومیست بعد از وی در تفسیر و گزارش فلسفه توماس پیرو آرا و روش او در تفسیر و تحقیق در باب فلسفه توماس‌اند. وی در توضیح و تقریر نظر توماس درباره تمایز وجود و ماهیت بیشتر بر این نکته تأکید می‌کند که به نظر توماس در یک موجود مخلوق آنچه ریشه و اصل واقعیت را تشکیل می‌دهد و یک جوهر را واقعیتی محقق و محصل می‌سازد، وجود یا به تعبیر دقیقتر فعل وجود است. به همین جهت وی معتقد است که تمایز مشهور وجود و ماهیت بهتر است که تمایز ماهیت و فعل وجود نامیده شود. بی‌شک این یک تمایز واقعی مابعدالطبیعی است و مبین این واقعیت است که ماهیتی که عین فعل وجودش نیست، وجودش را بذاته ندارد. چنان که ما در تجربه چنین موجوداتی را می‌یابیم، پس آنها وجود دارند و در عین حال می‌دانیم که آنها به



خودی خود و بالذات وجود ندارند. زیرا فاقد ضرورت وجودند. آنها ممکن‌اند و مادامی که موجودند، این امکان در آنها هست. به عبارت دیگر، آنها موجوداتی هستند که به دلیل ماهیاتشان هیچ توجیه و تبیینی برای وجودشان نیست، یعنی وجود آنها به سبب ماهیتشان نیست. پس فعل وجود از بیرون و به وسیله غیر به آنها داده می‌شود. همچنین آنچه یک جوهر را موجود می‌کند، صورت آن نیست، چون صورت خود به واسطه فعل وجود است که موجب فعلیت جوهر می‌شود. این سخن وی بر اینکه صورت به واسطه فعل وجود، فعل جوهر است، برای تأکید بر این مطلب است که چیزی از ناحیه ماهیت و مقومات آن موجب وجود و واقعیت بالفعل یک جوهر نیست. پس وجود فعل فعلها و کمال همه کمالاتی است که یک موجود می‌تواند داشته باشد.

تأکید ژیلسون بر این نکته از آن جهت است که می‌خواهد اساساً تمایز و امتیازی را برای نظریه توماس نسبت به نظریه ابن‌سینا به اثبات رساند. زیرا او از سوی دیگر، در تقریر نظر ابن‌سینا بر اینکه او وجود را عرض ماهیت دانسته و توماس بر این قول اشکال کرده اصرار می‌ورزد، بی‌آنکه هم به توضیحات ابن‌سینا و هم به عباراتی که در آنها نیز توماس وجود را نسبت به ماهیت عرض دانسته توجه کند.^{۳۰}

ژیلسون به این نکته اعتراف می‌کند که فیلسوفان دیگری پیش از توماس به این نظریه پرداخته‌اند، خصوصاً کسانی که مسئله وجود برای آنها به نحو مشخصی مطرح بوده‌است که از آن جمله فارابی، غزالی و ابن‌سینا - که آنها را فیلسوفان عرب می‌خوانند، نه مسلمان - و موسی بن میمون - از جمله فیلسوفان یهودی - را نام می‌برد. وی در تقریر نظریه آنها به طور کلی سعی می‌کند که خواننده را متوجه این نکته کند که ایشان با تحلیل ماهیت و شروع از آن به این نتیجه رسیدند که چون وجود در ماهیت مندرج نیست، پس هر ماهیتی که موجود است، باید وجودش از بیرون به آن اضافه شده باشد. بنابر این، از نظر فارابی و ابن‌سینا وجود مقوم ماهیت اشیا نیست، بلکه یک عرض لازم و ضمیمه به ماهیت است.^{۳۱} وی برای توضیح و تقریر نظریه فیلسوفان مسلمان - به تعبیر او عرب - درباره نسبت وجود به ماهیت عبارات غزالی را در این باره شفافتر و روشنتر می‌داند و بر اساس آن چنین می‌گوید: «غزالی این نظریه را در بخش مربوط به اعراض تلخیص کرده‌است. چیزی که پیش از همه به نظر او رسیده این است که جوهر وضعیت یکسانی با اعراض ندارند و این که در میان مقولات نه‌گانه هیچ دو عرضی به یک نحو وجود ندارد. بنابراین، وجود نمی‌تواند جنس مشترک مقولات مختلف عرضی باشد، چه رسد به اینکه جنس مشترک جوهر و اعراض باشد. این چیزی است که غزالی آن را تشکیک مفهوم موجود می‌نامد و توماس آن را تشابه مفهوم موجود می‌خواند. مسئله این نیست که مفهوم موجود چه نامیده شود، مسئله این است که عینیت وجود و ماهیت محال است و اینکه بایسته است که وجود را به عنوان یک عرض دانست. بدین ترتیب غزالی نتیجه می‌گیرد که بنابر این، روشن است که وجود به مرتبه اعراض تعلق دارد.»^{۳۲}

در این جا بی‌مناسبت نیست که عبارات غزالی که ژیلسون نظریه تمایز وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان را بر اساس آن تقریر و بررسی می‌کند، نقل شود تا میزان نادرستی و اهمال وی در این بررسی روشن گردد. غزالی در آن عباراتی که ژیلسون از مقاصدالافلاسفه نقل کرده، بعد از آنکه از مباحث مربوط به اعراض فارغ می‌شود به بررسی نحوه اطلاق نام وجود بر ده مقوله می‌پردازد و بعد از رد اشتراک لفظی و متواطی بودن وجود و بیان نظر خود در این باب، چنین می‌گوید: بنابراین ثابت شد که وجود برای همه اشیا عرضی است و وجود به واسطه علتی بر ماهیات عرضی می‌شود. چون وجود ماهیات از ناحیه ذات آنها (بالذات) نیست و هر چیزی که از ذات شیء نباشد، پس به واسطه علتی آن را دارد؛ و به این دلیل است که علت نخستین، وجودی است بدون ماهیت زاید بر ذاتش، چنان که بیانش بعداً خواهد آمد. پس وجود، جنس هیچ ماهیتی نیست. عرض نیز نسبت به اعراض نه‌گانه جنس آنها نیست. چون هر یک از این نه مقوله عرضی فی ذاتها ماهیتی دارد و عرضیت آن نه مقوله به سبب نسبتی است که با محلشان دارند. (زیرا زاید است. ذاتی و مقوم ذات محل نیست). پس اسم عرض بودن برای اعراض نه‌گانه به ازای نسبتی است که به محلشان دارند، نه به ازای ماهیت خود اعراض. به همین دلیل ممکن است برخی از آنها را تصور کرد در حالی که شک کنیم که عرض هستند یا نه؛ و حال آن که نمی‌شود نوع را تصور کرد و در عین حال در این که جنسی دارد شک کرد. چون انسان سیاهی را تصور می‌کند بدون اینکه در رنگ بودنش (که جنس سیاهی است) شک کند، یا اسب را تصور می‌کند بدون اینکه در جسم بودن یا حیوان بودنش شک کند. همچنین است درباره واحد، اگرچه لفظ واحد هم مثل لفظ وجود عام است و ذاتی هیچ یک از ماهیات نیست. پس قطعاً وجود



غزالی

همان طور که

از متن غزالی و

مقایسه تقریر و گزارشی

که ژیلسون از آن

عرضه کرده برمی‌آید،

می‌توان گفت که وی تلقی

درستی از سخن غزالی

نکرده‌است و گویی

شتابزده از آن به نتیجه‌ای

که مطلوب خود بوده

رسیده‌است.

و عرض و وحدت، جنس و فصل هیچ یک از ماهیات مقولات عشر نیستند.^{۳۳}

همان طور که از متن غزالی و مقایسه تقریر و گزارشی که ژیلسون از آن عرضه کرده برمی آید، می توان گفت که وی تلقی درستی از سخن غزالی نکرده است و گویی شتابزده از آن به نتیجه ای که مطلوب خود بوده رسیده است. توضیح غزالی درباره معنی عرض است و اینکه اساساً عرضیت برای اعراض وصفی اضافی، یعنی در مقایسه با جوهر و نسبتی است که با جوهر (محل عرض) دارند و نام عرض با نظر به آن نسبت بر آنها اطلاق می شود. این نسبت همان خارج بودن از ذات و ذاتیات جوهر و محل اعراض (موضوع) است و هر چیزی که چنین نسبتی با جوهر یا ماهیتی از ماهیات داشته باشد، در قیاس با آن عرض است؛ یعنی امری خارج از ذات یک شیء است که آن شیء از طریق عروض و اضافه شدن آن امر دارای آن و متصف به آن می شود. این عروض هم حتماً به واسطه علتی خارج از ذات و مقومات ماهیت خواهد بود. نظیر همین قول در عباراتی که توماس در برخی آثارش بیان کرده و در بالا نقل شد ملاحظه می شود و جای شگفتی دارد که ژیلسون هیچ اشاره ای به آنها نمی کند و بر این

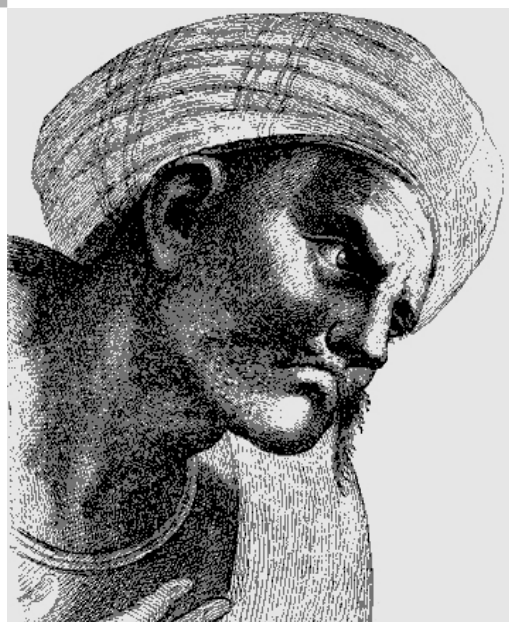
مطالب تنها در قالب عبارات غزالی و ابن سینا و مانند اینها به نقد و اشکال می پردازد!

ژیلسون به تأثیر ابن سینا بر توماس و پیروی از وی در روش اثبات این نظریه قائل نیست و معتقد است که «تقابل اساسی میان نظریه توماس و ابن سینا و گروه اش درباره تمایز وجود و ماهیت این است که نظریه ابن سینا فعل وجود را عرض ماهیت می کند و نظریه توماس آن را ریشه و اصل موجود می کند. چنین است تفاوت مفهوم ماهوی فیلسوفی که با ماهیت آغاز می کند و از طریق مفاهیم پیش می رود، وجود به طور اجتناب ناپذیری به یک زائیده خارجی برای ماهیت بدل می شود. اما اگر او از یک شیء عینی موجود آغاز کند که از تجربه حسی دریافت کرده، این نسبت باید بالضرورة برعکس باشد. البته حتی آن وقت هم که وجود داخل در ماهیت به نظر نمی آید باز هم درست است که بگوییم ماهیت بذاته وجود ندارد، بلکه معلوم است که این وجود است که ماهیت را در برمی گیرد و با این حال متمایز از آن است، چون فعل وجود و تعیین ذاتی اش به دو گونه نهایی افعال غیرقابل تحویل برمی گردد: یکی در مرتبه وجود و دیگری در مرتبه ماهیت که ترکیب اینها یک موجود را می سازد... میان خارجی دانستن وجود ابن سینایی و درونی دانستن وجود توماسی هیچ سازگاری ممکن نیست و گذر از یکی به دیگری رسیدن به یک توسعه و تکامل نیست، بلکه یک انقلاب است.»^{۳۴}

درباره مقایسه و داوری وی به این نکته باید توجه کرد که او معتقد است ابن سینا از

ماهیت آغاز کرده و توماس از شیء عینی موجود. اما ابن سینا، برخلاف تلقی ژیلسون، در الهیات شفاء از ملاحظه وجود موجودات به این نتیجه نایل می شود که آنها بر دو قسمند، قسمی واجب الوجود که وجود عین ذات و ماهیت آن است و قسمی ممکن الوجود که وجود غیر ماهیت آن است. تمرکز بحث ابن سینا بر وجود و نحوه وجود است. اگر مراد ژیلسون از آنچه گفته این است که نظریه ابن سینا به همین دلیلی که ذکر شد، تنها مبین تمایز مفهومی و ذهنی است و نه عینی و واقعی، در جواب او باید متذکر شد که چنین ملازمه ای درست نیست و ابن سینا به این تمایز به عنوان یک واقعیت وجودی در باب موجودات ممکن (برخلاف عینیت واقعی ماهیت و وجود واجب الوجود) قائل است و واقعیت و تحقق ممکنات را منوط به افاضه وجود از جانب علت آن (یعنی واجب الوجود بالذات) می داند. البته به نظر نگارنده، هر دو فیلسوف تمایز مذکور را واقعی و عینی به معنای مابعدالطبیعی دانسته اند. اما اگر مراد ژیلسون این است که چون ابن سینا وجود را عارض بر ماهیت دانسته، پس ماهیت اصل در واقعیت و تحقق است، در جواب او باید گفت که مقام بحث ابن سینا تبیین این مسئله نیست. بعلاوه ژیلسون عرض بودن وجود را با عرض بودن مقولات نه گانه قیاس کرده است، بدین ترتیب که چون مقولات مذکور نسبت به موضوع خود در مرتبه نازل از آن قرار دارند و بدون موضوعشان تحقق و واقعیتی ندارند، نتیجه گرفته است که وجود نیز چون عرض ماهیت است، پس تأصلی ندارد. اما با توجه به توضیحات ابن سینا، روشن است که قیاس او از قبیل قیاس مع الفارق است.

بنابر تفسیری که ژیلسون درباره نظریه مذکور نزد توماس می کند، معتقد است که وجودشناسی توماس، وجودی «ontology existential» است، برخلاف نظریه ابن سینا که وجودشناسی ماهوی «essential ontology» است. همان طور که دکتر ایلخانی در تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس اشاره کرده است، به نظر می رسد که اهتمام ژیلسون بیشتر معطوف به تفسیری بر وفق فلسفه های اگزیستانسیالیستی از نظریه توماس است، بدین معنا که



ابن رشد

انتقاد برخی از

منتقدان ابن سینا

در خصوص این نظریه،

ناشی از غفلت و بدفهمی

آنها درباره معنای عروض

و عرضی بودن وجود

برای ماهیت است.

این انتقاد که به نظر

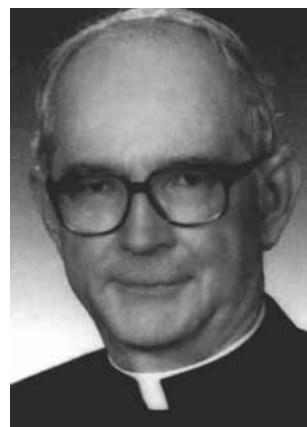
می رسد منشأ آن را

در ابن رشد باید جست.



لئو الدرز

اتین ژیلسون یکی از بزرگترین مفسران و پیروان فلسفه توماس است که شاید بتوان گفت بسیاری از محققان تومیست بعد از وی در تفسیر و گزارش فلسفه توماس پیرو آرا و روش او در تفسیر و تحقیق در باب فلسفه توماس اند



جان وپیل

اولویت وجود بر ماهیت در فلسفه توماس امری بدیهی به نظر رسد و وجود را به عنوان فعل وجودی، اصل و اساس انتولوژی او قرار دهد.^{۳۵} بدین منظور، او از عبارات توماس که نظیر همان اقوال ابن سیناست (و وجودشناسی او را بر اساس همان اقوال، ماهوی دانسته)، غفلت کرده است.

۴ - ۲. نظر کاپلستون و برخی دیگر از محققان فلسفه توماس

کاپلستون معتقد است که توماس در مسئله تمایز وجود و ماهیت از فیلسوفان مسلمان پیروی کرده است و پیش از وی، فارابی و ابن سینا این نظریه را مطرح کرده اند. اما توماس برخلاف فارابی و ابن سینا وجود را به مثابه عرض برای ماهیت ندانسته است. او به متن رساله موجود و ماهیت وی استناد می کند و استدلال توماس را در آنجا بر تمایز مذکور نقل می کند. به نظر می رسد که کاپلستون در بیان تفاوت قول توماس با آنچه فارابی و ابن سینا گفته اند، صرفاً به استفاده از اصطلاح عرض بودن وجود برای ماهیت توجه کرده، ولی مفاد سخن توماس را که مبین همین معناست از نظر دور داشته است. زیرا آنچه در مسئله تمایز وجود و ماهیت برای ابن سینا و فارابی و به پیروی از ایشان برای توماس اهمیت دارد، اثبات این حقیقت است که چون وجود غیر از ماهیت موجودات است و داخل در قوام ذات آنها نیست، پس به علتی خارج از ذات و ماهیتشان وجود دارند و فقط موجودی که وجودش عین ماهیت اوست، برای وجودش بی نیاز از علت است. پس عرض بودن وجود که تا این اندازه مفسران و محققان فلسفه توماس را متحیر و دچار سوء تفاهم کرده جز تعبیری برای بیان وابستگی وجودی موجودات ممکن به واجب الوجود نیست. البته از نظر نباید دور داشت که تفسیر ابن رشد و به تبع او بیان توماس در عبارتی که قبلاً از تفسیر مابعدالطبیعه وی نقل شد، در این سوء برداشت مؤثر بوده است. اما با توجه به توضیحات ابن سینا از یک سو و عبارات توماس و توضیحات وی از دیگر سو، از این خلط و اشتباه در فهم نظریه مذکور می توان جلوگیری کرد. شاید یکی از عللی را که در فهم نادرست نظریه ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان که به این مسئله پرداخته اند، مؤثر بوده بتوان آشنایی ناکافی یا حتی عدم آشنایی سطحی - اما بی واسطه - درباره زبان عربی و زبان فنی و اصطلاحی فلسفه مسلمانان دانست؛ در عین حال علت اصلی را بیشتر از هر چیزی در دوگانگی عبارات توماس در این باب باید جستجو کرد.

جان وپیل نیز از محققان اخیر درباره فلسفه توماس است که بسیار می کوشد تا آرای توماس را به گونه ای بررسی و تفسیر کند که او را کمتر وامدار نظریات و اقوال فیلسوفان متقدمش نشان دهد. در خصوص این نظریه او منابع پیش از توماس را که معتقد است بنوعی در آن ردپایی از نظریه مذکور در آنها وجود دارد مانند، کتاب بوئتوس^{۳۶} *De Hebdomadibus* و کتاب العلی^{۳۷} را نام می برد و می گوید: به نظر می رسد توماس در این منابع تأییدی بر نظریه خود بر تمایز مذکور و نسبت وجود و ماهیت یافته است. اما در نهایت می گوید: بر فرض که ممکن است چنین باشد، نظریه توماس را در این باره، "دست کم بنابر داوری من"، به رأی ابن سینا یا بوئتوس یا کتاب العلی یا هر متفکر دیگر نمی توان برگرداند.^{۳۸}

لئو چی. الدرز نیز با اندکی تفاوت همین نظر را ابراز کرده است.^{۳۹}

آرماند مورر - که در تفسیر نظریه توماس با ژیلسون سازگاری دارد - در مقدمه خود بر ترجمه ای که از رساله موجود و ماهیت کرده می گوید: توماس تفسیر نوینی از وجود اظهار کرده که می توان آن را نقطه عطفی در تاریخ مابعدالطبیعه غرب دانست. زیرا توماس تلقی های قبلی یونانی و مدرسی از وجود را که در آنها تقدم به صورت داده شده دگرگون کرد. او معتقد است که پیش از توماس، فارابی و ابن سینا که از آنها به فیلسوفان عرب تعبیر می کند و نیز متکلم و فیلسوف مسیحی ویلیام (یا همان گیللموس بنابر ضبط لاتین آن) اهل اورنی در جهت تفسیر وجودی از موجود پیشرفتهایی داشته اند، اما توماس نخستین کسی بوده که تفوق فعل وجود را بر ماهیت کاملاً دریافته است. نکته جالب توجه و شگفت او در مقدمه اش این است که او اولاً این رساله را عمیقاً مدیون ارسطو می داند. ثانیاً آرای ابن سینا را که توماس در این رساله مدیون آن است تفسیری از ارسطو معرفی می کند.^{۴۰} اگر بخواهیم اهمال مورر در داوری اش نسبت به حق ابن سینا و نظر مستقل و ابتکارآمیز وی درباره این نظریه را خیلی خوش بینانه و نه از سر تعصب بیش از حد او تلقی کنیم، باید این احتمال را بدهیم که آشنایی او با فلسفه ابن سینا بسیار سطحی و در نهایت نادرست است و نیز ارسطو را آن چنان که او بر تأثیر عمیقش بر توماس در رساله موجود و ماهیت اشاره می کند، بیش از آنچه درباره ابن سینا می داند نمی شناسد. او همچنین معتقد است که یکی از منابع مستقیم نظریه تمایز که توماس بین وجود و ماهیت قائل است کتاب در باب تثلیث گیللموس (= ویلیام) اهل اورنی بوده و بدون تردید هنگام نوشتن رساله در باب موجود و ماهیت آن را پیش رو داشته است.^{۴۱} در اینجا بی آن که قصد تردید در این سخن مورر باشد، این سؤال را باید مطرح



کاپلستون

کاپلستون معتقد است که
توماس در مسئله
تمایز وجود و ماهیت
از فیلسوفان مسلمان
پیروی کرده است و
پیش از وی، فارابی و
ابن سینا این نظریه را
مطرح کرده‌اند.



دیوید بورل

کرد که با وجود استنادهای متعدد توماس در مباحث این رساله آیا مورر تردیدی در پیش‌رو داشتن الهیات شفا هنگام تألیف رساله مذکور توسط توماس داشته که هیچ ذکری به این منبع نزد توماس نکرده‌است؟ بعلاوه آیا او همچنین درباره اینکه گیللموس اورنی نیز در خصوص این نظریه - به رغم مخالفت‌ها و انتقادهایی که بر برخی دیگر از آرای ابن سینا داشته - از ابن سینا پیروی کرده و سعی کرده رأی بوئیوس را به نظریه ابن سینا نزدیک کند، تردید داشته است؟^{۴۲}

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در میان برخی محققان غربی که به بررسی این مسئله نزد توماس پرداخته‌اند و ریشه‌ها و منابع توماس را پی‌جویی کرده‌اند، کسانی هم هستند که نظری معتدلتر از آرای آنهایی که اکنون ذکرشان گذشت اظهار کرده‌اند. از جمله ایشان محقق فرانسوی خانم گواشن است. او از مستشرقانی است که درباره فلسفه ابن سینا تحقیقات مورد توجهی به انجام رسانده‌است. به نظر وی تمایز وجود و ماهیت یکی از پایه‌های اساسی فلسفه تومیستی است و توماس در این باب تحت تأثیر رأی ابن سیناست. او رساله در باب موجود و ماهیت توماس را سرشار از فلسفه سینوی می‌داند.^{۴۳}

همچنین محقق دیگر، دیوید بورل است که او نیز در زمینه فلسفه مسلمانان، بویژه فارابی و ابن سینا، سال‌ها پژوهش و تحقیق کرده و همراهی با چارلز کان، به نقش ابتکاری فارابی و ابن سینا در پی افکندن چنین نظریه‌ای و نیز تأثیر آن بر توماس و بسیاری از متفکران مسیحی اذعان کرده و معتقد است که نظام مابعدالطبیعی نوینی با طرح این نظریه در فلسفه اسلامی شکل گرفت که بعداً در اندیشه فیلسوفان و متکلمان مسیحی تأثیرگذار بوده‌است. وی همچنین آن را در حل بعضی از معضلات فلسفه ارسطو راهگشا و مؤثر دانسته است.^{۴۴}

در اینجا، به منزله سخن پایانی باید به این نکته اشاره کرد که متأسفانه مطالعه تطبیقی در سده گذشته در غرب در خصوص تأثیر و تأثر میان اندیشه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غربی، بویژه فیلسوفان مسیحی، به دلایل مختلفی خالی از نقص و همچنین عاری از تعصب و یکسویگری‌های قومی نبوده‌است. دلایل نقص تحقیقات انجام گرفته به دلیل عدم آشنایی دقیق و کافی با زبان متون، بویژه زبان فنی و اصطلاحی فیلسوفان مسلمان بوده‌است. در این بخش، قصور محققان خودی نیز در معرفی اندیشه فلسفی متفکرانمان کم از تقصیر آنان نبوده و چه بسا کسانی هم بوده و هستند که حتی هم‌آوا با آنها به انکار میراث پر بار فلسفه اسلامی پرداخته و از بی‌اصالتی اندیشه فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا سخن گفته‌اند. اما این عمده‌ها و سهوها چیزی از ارزش و عظمت واقعی چنان فیلسوفانی نمی‌کاهد و تنها اثر و بدترین نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود از کف دادن ذخایر فرهنگی به مرور زمان و تهی شدن از سرمایه‌های فکری است که اگر به کار گرفته شود، می‌تواند بر غنا و رشد و بالندگی اندیشه و فرهنگ ما بیفزاید.

با نظر به آنچه در مقاله حاضر که در حد بضاعت ناچیز نگارنده آن با همه کاستی‌هایش بر پایه گواهی متون و اقوال در محدوده موضوع و حجم مقاله عرضه شد، تأثیر تفکر ابن سینا در خصوص نظریه مذکور بر توماس به روشنی معلوم می‌شود. همان‌طور که اشاره شد این نظریه تبعات و نتایجی در نظام فلسفی ابن سینا و به تبع او در فلسفه اسلامی و نیز بر متفکران مسیحی و یهودی داشته است که شرح و بیان این نتایج مجال مستقلی می‌طلبد. همین قدر به اشاره ای کوتاه در اینجا بسنده می‌شود که این نظریه مقدمه اصلی و بنیادین تبیین وجودشناختی نسبت و رابطه واجب الوجود (خدا) و موجودات ممکن (مخلوقات) را فراهم می‌سازد و تبیین این رابطه را از انحصار در رابطه و نسبتی غایتمدار و مبتنی بر اصول طبیعی - و نه مابعدالطبیعی - که صغیه ای یونانی دارد خارج می‌کند.

اما دامنه این تأثیر صرفاً به موضعی که در این مقاله بیان شد و همچنین بر توماس به تنهایی منحصر و محدود نمی‌شود. توماس آکوینی در سنت دینی و فرهنگی خود، چه در عصر خودش چه پس از آن، همواره شخصیتی بسیار بزرگ و قابل توجه بوده و هست. اندیشه او در حال حاضر نیز نزد نئوتومیست‌ها جریان دارد و آن‌ها همواره به بازخوانی اندیشه وی به منظور بهره‌برداری از نتایج آن در صورت‌بندی نظام فلسفی خود می‌پردازند. برای آنها مطالعه درباره اندیشه توماس، صرفاً مطالعه درباره تفکری که در قرون وسطی صورت گرفته و قرن‌ها از حجت آن می‌گذرد، نیست، بلکه وجهه نظر غالب این تحقیقات قرائت اندیشه وی در زمینه و شرایط کنونی جهان امروز و بررسی مسائل آن از نظرگاه تومیستی و در یک کلمه معاصر کردن اندیشه توماس با درگیر کردن اصول آن با پرسش‌های انسان و جهان امروز است. این کاری است که با تأسف بسیار، هیچ‌گاه درباره تفکر بزرگانی چون ابن سینا و فارابی و دیگران توسط محققان ما ضرورتش یا احساس نشده یا اگر شده کاری برای انجامش صورت نگرفته‌است. در حالی که آثار و نتایج اندیشه آنها در تفکر غربی، از طریق تأثیری که در متفکران متقدم و متأخر غربی داشته قابل ملاحظه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکترای فلسفه؛ عضو هیئت علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۲. درباره تاریخچه و پیشینه این نظریه ر.ک: فاطمه فنا، «بررسی نظریه تمایز وجود و ماهیت» در: درد فلسفه، درس فلسفه، جشن نامه استاد دکتر کریم مجتهدی، به کوشش محمد رئیس زاد و دیگران، تهران ۱۳۸۴. صص ۵۲۷-۵۳۰.
۳. Guilelmus de Alvernia (در ترجمه تلفظ انگلیسی آن ویلیام اهل اُورنی یا ویلیام اورنیایی خوانده می‌شود).
۴. محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران ۱۳۸۲ ش.، ص ۳۳۹.

5. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Translated and Introduction by John Rowan, Indiana 1995. 4, 2, n. 556.

۶. ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الاهیات)، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق قنواتی و سعید زائد، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، افسست قم ۱۴۰۵ق. مقاله هشتم، فصل ۴، صص ۳۴۶-۳۴۷.
۷. ابن سینا، دانشنامه عالی (الاهیات)، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳۵۳ش، صص ۳۸-۳۹.

۸. همان، صص ۷۶-۷۷.

۹. وی برای این سخن چنین استدلال می‌کند: «فإنه غیر دال علی معنی داخل فی ماهیات الأشياء، بل أمر لازم لها و لذلك ما إذا تصورت معنی مثلث فنسبت إليه الشکلیة و نسبت إليه الوجود، وجدت الشکلیة داخله فی معنی المثلث؛ حتی يستحيل أن تفهم المثلث أنه إلا و قد وجب أن يكون قبل ذلك شكلاً؛ فکما تصور معنی المثلث لا يمكن إلا أن تصور أنه شکل أولاً؛ و لا يجب مع ذلك أن تصور أنه موجود. و لست تحتاج فی تصورک ماهیة المثلث و داخل فی قوامه؛ فلذلك يتقوم به خارجاً و فی الذهن و کیف کان. و أمّا الوجود فأمر لا يتقوم به ماهیة المثلث؛ فلذلك يمكن أن تفهم ماهیة المثلث و أنت شاک فی وجوده حتی يبرهن لك أنه موجود أو ممكن الوجود فی الشكل الأول من کتاب أقليدس. و لا يمكنك لذلك أن تفعل ذلك فی شکلیته؛ فما كان مثل الشکلیة فهو من المعانی المقومة للماهیة و ما كان مثل الوجود فليس مقوماً للماهیة. و لو كان الوجود لا يفرق فی ذهنک أيضاً المثلث لکان أمراً لاحقاً للمثلث من خارج؛ و لذلك يستحيل أن يطلب ما الشیء الذي جعل المثلث مثلثاً أو شكلاً و لا يستحيل أن يطلب ما الشیء الذي جعل المثلث موجوداً فی الذهن أو فی خارج.» ابن سینا، الشفاء (المنطق: المدخل، المقولات، البرهان)، ابراهیم مدکور، قنواتی و دیگران، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، افسست قم ۱۴۰۵ق.، مقولات، مقاله دوم، فصل ۱، ص ۶۱.

۱۰. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق نصیرالدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، ۳ج، طبعه الاولى، نشر البلاغ، قم ۱۳۷۵ش، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۳.
۱۱. ر.ک: ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعة، عثمان امین، انتشارات حکمت، افسست تهران ۱۳۷۷ش. مقاله اول، ش ۶ ص ۱۰.

12. Thomas Aquinas, *De ente et essentia* (1976), cap. IV. in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Leonine edition, Rome 1882 -. idem, *Summa Contra Gentiles*, *Summa Contra Gentiles*, opera omnia, ed. Leonin, Rome 1918.. II, 54

13. *ibid*, II, 22; cf. 1994, I, q. 4, a. 1, ad. 3.

14. *ibid*, I, q. 3, a. 4

15. *idem*, (1976), cap. IV, n. 6 ; (1918), I, 22; 1994, I, q. 3, a. 4.

16. *The Works of Aristotle*, vol. 1 - 2, translated under the editorship of W. D. Ross, in: *Great Books of the Western World*, vol. 7 - 8), Chicago 1993., *Physics*, I, 7, 190b 1.

17. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, Translated by Father Laurence Shapcote, vol. 1 - 2, (in: *Great Books of the Western World*, vol 17 - 18), Chicago 1994. I, q. 44, a. 2, ad. 1.

18. *ibid*, I, q. 44. a.1; q. 45, a. 1, ad. 3.

19. Frederick C. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II Augustine to Scotus, London 1976. . p. 333

20. Giles of Rome.

21. *Quaestiones de Quodlibet* (1953), q. 7, a. 2, ad. 9.

۲۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه بر پایه متن یونانی شرف الدین خراسانی، چاپ اول، انتشارات گفتار، تهران ۱۳۶۶ش. فصل ۲،

۱۰۰۳ ب ۳۲-۳۳.

23. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Translated and Introduction by John Rowan, Indiana 1995. 4, 2, n. 556.

24. *ibid*, n. 558.

25. *idem*, De ente et essentia(1976), cap. IV.. Cf. *idem*, Quaestiones de Quodlibet(1953),2, q. 2, a. 1. John F.Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C 2000., p. 105 – 106.

۲۶. ر.ک: همین مقاله، ص ۸ و پی نوشت ش ۸.

۲۷. ر.ک: به همین مقاله، ص ۸ و پی نوشت ۹.

۲۸. ابن سینا، الهیات شفا، مقاله چهارم، فصل ۲، صص ۱۷۱-۱۷۲.

۲۹. برای اطلاع از برخی نتایج فاطمه فنا، همان، صص ۵۳۸-۵۴۲.

30. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Indiana 1994. p. 30 – 36.

31. *ibid*, p. 36

32. *ibid*, p. 37

۳۳. «فإذن هذه العشرة اتفقت في الوجود من وجه و اختلفت من وجه، فكان بين المتواطئ و المشترك؛ فلذلك سمى هذا الجنس من الاسم اسماً مشككاً أو يسمّى متفقاً. فإذا ثبت أنّ الوجود عرضي للأشياء كلها و الماهيات يعرض لها الوجود بعلته، إذ ليس الوجود لها من ذاتها و كل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلته؛ و لذلك كانت العلة الأولى وجوداً بلا ماهية زائدة، كما سيأتي.

فليس الوجود إذن جنس لشيء من الماهيات؛ والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة؛ لأن لكل واحدة منها ماهية في ذاتها و عرضيتها هي لها بالنسبة إلى محلها؛ فاسم العرضية لها بإزاء إضافتها إلى محلها لا بإزاء ماهياتها ولذلك يمكن أن نتصور بعضها و نتشكك في أنها أعراض أم لا و لا يمكن أن نتصور النوع و نشك في وجود الجنس له؛ إذ لا يتصور الإنسان السواد و يشك في كونه لوناً، أو الفرس و يشك في كونه جسماً أو حيواناً. و كذا الواحد، وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشيء من الماهيات. فالوجود والعرض والوحدة ليست جنساً ولا فضلاً لشيء من الماهيات العشر، التته». غزالي، ابو حامد محمد غزالي، مقاصد الفلاسفة، سليمان دنيا، دارالمعارف، مصر: قاهره ۱۹۶۱ م. ۱۹۶۱، الهيات، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

34. *ibid*, p. 38 – 39.

۳۵. ر.ک: محمد ایلخانی، همان، ص ۴۴۳.

۳۶. درباره معنای این عنوان توضیح روشنی به دست نیامد و برای محققان فلسفه بوئیوس و توماس نیز معلوم نشده است که مراد از آن چیست. از اینرو معمولاً در ترجمه های انگلیسی یا غیر آن به همین صورت از آن یاد می شود.

37. *Liber de Causis*.

38. J. Wippel, 2000, p. 98 - 99; 134.

39. Leo J. Elders S.V.D. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden- New York- Koln 1993. , p. 170 – 173.

40. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, Translated with an Introduction and Notes by Armand Maurer, Canada 1983. Maurer's note, p. 10 – 11.

41. *idem*, p. 23.

۴۲. ر.ک: محمد ایلخانی، همان، ص ۳۲۹.

43. A. M. Goichon, < IBN SINA > in: *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden - London 1986. p. 945; Anthony Kenny, *Aquinas on Being*, New York 2002. p. 1.

جواشون، ا. م.، فلسفه ابن سینا و اثرها فی اروپا خلال القرون الوسطی، ترجمه عربی رمضان لاونده، بی جا ۱۹۵۰ م. صص ۱۱۷-۱۲۱.

44. Divid B. Burrell, C. S. C. “*Aquinas and Islamic and Jewish Thinker*” in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, USA 1993. p.63- 65.



رابطه ایمان و فضیلت از دیدگاه توماس آکوئیناس

پریش کوششی^۱

اشاره

آکوئیناس پس از این که سه نوع آگاهی را مطرح می‌کند- علم، ایمان و عقیده- ایمان را مابین علم و عقیده قرار می‌دهد. از نظر او علم به شناختی گفته می‌شود که برای آن دلیل و شاهد کافی وجود دارد و این شناخت ممکن است به دلیل تجربی یا عقلی باشد. در مورد ایمان و عقیده دلیل و شاهد کافی وجود ندارد و فرق آن‌ها در این است که در عقیده حالت شک و تردید و احتمال خلاف وجود دارد. در حالی که در مورد ایمان شک و تردید و احتمال خلاف وجود ندارد. از نظر آکوئیناس ایمان مبتنی بر خود حقیقت الهی است و موضوع ایمان حقیقت نخستین یعنی خود خدا است. در عین حال که ایمان یک موهبت الهی محسوب می‌شود، اما تنها در صورتی ارزشمند است که شخص مؤمن دو شرط را تحقق بخشد: ۱. فعل ایمان آوردن به اراده و اختیار انسان باشد. ۲. این فعل حرکت به سوی خدا باشد.

پس در واقع از نظر آکوئیناس عملی شایسته است که به دنبال خیر باشد و خیر تام و کامل و هدف غایی افعال تمام انسان‌ها خدا است. بنابراین اصل ارزش در افعال بشری محبت و عشق به خدا است. از نظر آکوئیناس اگر محرک اصلی ایمان عقل باشد، از ارزش ایمان کاسته خواهد شد. در فضیلت اخلاقی انسان باید بر اساس حکم عقل عمل کند، نه اراده و در مورد ایمان باید بر اساس حجیت الهی باور پیدا کند و نه بر اساس استدلال عقلی. از نظر توماس فضایل الهی، ایمان، امید و نیکوکاری هستند و ایمان مهمترین رکن فضیلت اخلاقی است. نوشتار حاضر در پی تبیین مباحث یاد شده است.

کتاب ماه فلسفه

قدیس توماس یکی از بزرگ‌ترین متکلمان مسیحی و نیز از مهم‌ترین فیلسوفان قرون وسطی بود. نه تنها فلسفه وی نقطهٔ اوج فلسفهٔ مدرسی بود، بلکه می‌توان گفت توماس با فلسفهٔ خویش یکی از بزرگ‌ترین نظام‌های فلسفی غرب را پایه‌گذاری کرد، به طوری که امروزه نیز فلسفهٔ توماسی (نوتومیسیم)^۲ در زمره فلسفه‌های مهم معاصر به شمار می‌آید.

توماس به عنوان یک مبدع شناخته می‌شود، چرا که تلقی جدید و جسورانه‌ای از آموزه‌های ارسطویی داشت. رویکرد او به فلسفهٔ ارسطو با اهمیت‌ترین امر برای آیندهٔ فلسفهٔ مدرسی بود. او به نظامی روی آورد که به نظر می‌رسید با سنت مسیحی سازگاری ندارد. ارسطو در نظر او مجسم‌کنندهٔ قدرت فعال عقل بشر - بدون وحی الهی - بود و می‌کوشید در حد امکان ارسطو را به بهترین معنی تفسیر کند، یعنی به نحوی که بیشترین سازگاری را با وحی مسیحی داشته باشد.^۳ باید دانست که جلالت قدر توماس تنها در این نیست که آثار ارسطو را شرح و تفسیر کرد، بلکه بیشتر به سبب عقایدی است که با ابراز آن‌ها نبوغ خود را ظاهر ساخت و در خلال همین عقاید بود که فلسفهٔ ارسطو را بسط داد و از آنچه این حکیم گفته بود فراتر رفت.^۴

توماس با دو انگیزه به تفسیر آثار ارسطو همت گماشت:

یکی این که به نظر واقعی ارسطو دست پیدا کند، چرا که رسیدن به حقیقت برای او مهم بود.

و دیگر این که با محک عقل به ارزش‌گذاری آن بپردازد، و در این زمینه تا جایی پیش رفت که به شارح ارسطو لقب یافت و تفاسیر او دقیق‌ترین و نافذترین تعلیقات را در بر داشت.^۵

البته در میان مفسران بحث بر سر این است که آیا تفاسیر توماس بر ارسطو مبتنی بر فکر خود او است یا اینکه اندیشهٔ خودش را دخالت نداده است. برخی مفسران عقیده دارند تفاسیر توماس بر آثار ارسطو را می‌توان به عنوان منبع اصلی اندیشهٔ وی تلقی کرد و برخی بر این باورند که این تفاسیر صرفاً جنبهٔ توضیحی و تفسیری دارند، نه اینکه اندیشهٔ خود توماس باشند. چرا که تفاسیر او غالباً با تفاسیر مفسران غیر توماسی همچون دیوید راس^۶ و تیلور^۷ موافق است و به فهم فلسفهٔ ارسطو کمک می‌کند. از این رو اندیشهٔ توماس در آن‌ها به سادگی قابل تشخیص نیست.^۸

کاپلستون می‌گوید: «گرچه توماس بین الاهیات مبتنی بر وحی و فلسفه تمایز قائل بود، اما خودش در صدد تبیین یک نظام فلسفی نبود. وی نگران این نبود که چگونه فلسفه وارد الاهیات شود که به ماهیت فلسفه آسیبی نرسد، بلکه نگران این بود که چگونه فلسفه وارد الاهیات شود که ماهیت الاهیات صدمه‌ای نبیند».^۹

در مقابل، ژیلسون عقیده دارد آکوئیناس آغازگر نوعی خاص از تفکر فلسفی بود. بنابراین، فلسفهٔ آکوئیناس باید مطابق نظام الاهیات او تبیین شود و نمی‌توان فلسفهٔ او را بدون توجه به الاهیات بررسی کرد، به طوری که اگر کتاب جامع الاهیات را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم فلسفهٔ او را بشناسیم. ژیلسون همچنین می‌گوید: «از آنجا که توماس بیشتر یک متکلم محسوب می‌شود، آنچه را با تعهدات پذیرفته شدهٔ ایمانش می‌گوید، ربطی به فلسفه ندارد و از آن جهت که در برهین فلسفی متعهد و ملترزم به ایمان دینی نیست فیلسوف است».^{۱۰} و نیز می‌گوید: «مابعدالطبیعهٔ توماس قلّهٔ رفیعی در تاریخ الاهیات عقلی بوده و هست».^{۱۱}

به هر حال آکوئیناس در درجهٔ اول یک متکلم محسوب می‌شود و فلسفه‌اش هدف دارد؛ از این رو فلسفهٔ او دینی است و از اهداف کلامی دور نمی‌شود و گرچه او را عقل‌گرا نامیده‌اند، اما همان‌طور که کاپلستون می‌گوید: «عقل‌گرایی او به این معنی است که بر معرفت و فعالیت عقلانی صحنه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند، نه اینکه جنبه‌های دیگر حیات انسانی را نادیده بگیرد، چرا که او به عنوان یک مسیحی مؤمن نمی‌تواند فقط به عقل بسنده کند».^{۱۲}

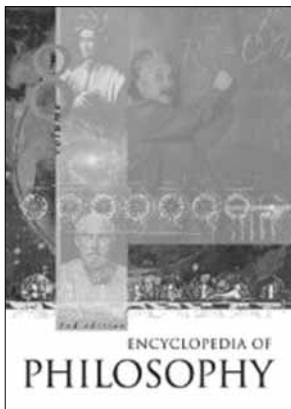
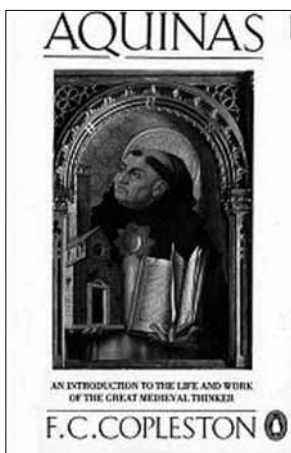
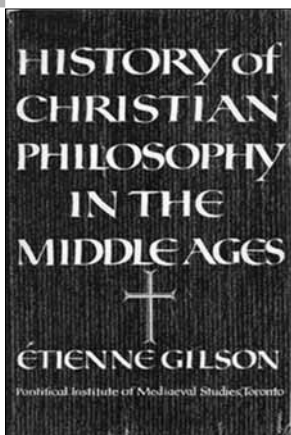
فلسفهٔ توماس از چنان موقعیت خاصی برخوردار است که علاوه بر اینکه محور تفکر فلسفی در قرون وسطی بوده امروزه نیز به سهولت از فلسفهٔ توماسی‌نو صحبت به میان می‌آید و در عصر حاضر، حتی گروهی متکلمان مسیحی آن را نه فقط از لحاظ اهمیت و موارد کاربرد، همپایه و هم‌ردیف فلسفه‌های مهم معاصر می‌دانند، بلکه از هر لحاظ قائل به اولویت آن نیز هستند. گویی به نظر ایشان نمونهٔ کامل آنچه احتمالاً نتیجهٔ فعل جاودان خرد در نزد انسان است انحصاراً در نظام فلسفی آکوئیناس تحقق یافته و امروز نیز بر اساس همان نظام است که می‌توان عقل را به نحو درست در جهت دریافت حقایق نهایی کلامی و اعتقادی به کار برد.^{۱۳}

آکوئیناس با دو نظام معرفتی روبه‌رو بود:

در یک طرف الاهیات مسیحی که عده‌ای از علمای الاهیات با آن می‌خواستند از الاهیات به فلسفه برسند.

در طرف دیگر فلسفهٔ مشایی که عده‌ای از فلاسفه می‌خواستند با آن از فلسفه به الاهیات برسند.

به نظر توماس تنها طریق ممکن برای خاتمه دادن به این نزاع این بود که فلسفه از الاهیات تفکیک شود. به این صورت که در فلسفه همچون یک فیلسوف و در الاهیات همچون یک متأله با مسئله برخورد شود، برای اینکه ایمان



داشتن به معنی پذیرفتن چیزی است که در پرتو نور طبیعی عقل حاصل نمی‌شود. بنابراین علم و ایمان دو چیز متفاوت هستند و دو نوع معرفت متمایز محسوب می‌شوند. پس نمی‌توان یکی از آن‌ها را به جای دیگری بکار برد. فلسفه از یونان و خصوصاً از ارسطو سرچشمه گرفته است و با شناخت انسان از طبیعت مرتبط است. در حالی که الاهیات از متون مقدس کلیسا و آرای قدیسان ناشی شده است. احکام انسان درباره موضوعات گوناگون از دو نظام معرفتی عقل و ایمان سرچشمه می‌گیرد. برخی حقایق را عقل درک می‌کند و برخی حقایق فراتر از عقل بشر است و تنها توسط ایمان درک می‌شود.

عقل موجد فلسفه است و فیلسوفان اصول عقلی‌ای را که معمولاً با طبیعت مرتبط است، مورد بحث قرار می‌دهند. ایمان نیز الاهیات را ایجاد می‌کند. متأله اصول و براهین خود را در ایمان می‌جوید و کتاب مقدس برای او حجت است. هر یک از این دو، نظام حقیقت را از دیدگاهی خاص بررسی می‌کنند. از باب مثال، فلسفه خدا را در انتهای یک سلسله براهین عقلی می‌یابد، در حالی که خدا به عنوان اصل وحیانی در الاهیات از همان ابتدا مطرح است. البته نه به عنوان یک فرضیه بلکه به عنوان حقیقی یقینی.^{۱۴}

آکوئیناس به دو نوع الاهیات معتقد است؛ الاهیات وحیانی که بر اعتقادات ایمانی مبتنی است و الاهیات طبیعی یا فلسفی که با نور طبیعی عقل انسان ساخته می‌شود. از این رو گفته‌اند توماس مسیحیت را در دو مرحله ارائه می‌کند: گام اول عبارت است از پایه‌ریزی آن با استفاده از دلایل فلسفی، و گام دوم عبارت است از تکمیل موضوع با استفاده از اعتقادات مسیحی. این نظریه او را می‌توان نظریه دو طبقه‌ای در مورد فلسفه و ایمان دانست که طبقه اول را عقل بنا کرده و طبقه دوم را ایمان ساخته است. آن گاه تعالیم مربوط به تئلیث و کفاره گناهان و رستگاری انسان و مانند آن که فراتر از عقل بشر است، بر اساس ایمان به آن افزوده می‌شود. نظریه دو طبقه‌ای توماس در مورد فلسفه و ایمان را شورای اول واتیکان در سال ۱۸۷۰ رسماً تأیید کرد. در سال ۱۹۶۳ پاپ پل ششم اظهار داشت: تعالیم توماس آکوئیناس گنجینه‌ای است که نه فقط به گروه دومینیکی، بلکه به کل کلیسا و حتی تمام جهان تعلق دارد. نه تنها به قرون وسطا مربوط است، بلکه برای تمام دوره‌ها از جمله عصر ما معتبر است.^{۱۵}

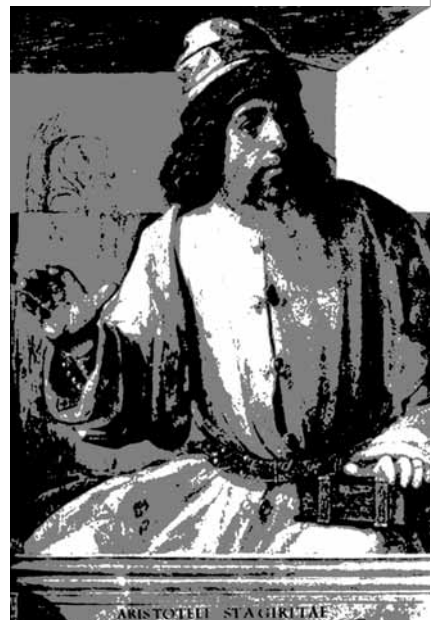
آنچه مسلم است در کل موضع آکوئیناس، کوششی برای دستیابی به یک تعادل و هماهنگی میان وحی و برهان منطقی، و یا به دیگر سخن، میان امور منقول و معقول دیده می‌شود.^{۱۶} اما با چنین نگاه جامعی که توماس آکوئینی نسبت به الاهیات دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که: اندیشه توماس تجلی بهترین بهترین‌هاست، به گونه‌ای که با مطالعه فلسفه او فایده تمام فلسفه‌های دیگر حاصل می‌شود. لئو (پاپ لئو سیزدهم) آشکارا توماس را جامع واقعی فلسفه پایدار دانست. عبارتی که در خود تجدید حیات مکتب توماس است.^{۱۷}

اما با همه آنچه گفته شد، علمای کاتولیک که اصرار در حفظ قرون وسطی و مبادی آن داشتند، مدت‌های مدیدی سعی در دفاع از اصول تفکر مدرسی و تکرار مکررات کردند، ولی هجمه و استیلائی افکار جدید که عمدتاً «غیر دینی»^{۱۸} و بلکه ضد دینی بودند، موجب شد که ایشان متوجه وضعیت جدید گردند و در صدد تعیین موقف تعالیم کاتولیکی در این دوره شوند. لذا می‌بینیم که اصول الاهیات جدید^{۱۹} غالباً از جانب متفکران پروتستان عنوان شد و التزام کاتولیک‌ها به سنت مدرسی مانع از این بود که طرح نوینی در الاهیات افکنند.^{۲۰}

ایمان از منظر توماس

قدیس توماس آکوئیناس سه نوع آگاهی را مطرح می‌کند: ۱. علم، ۲. ایمان، ۳. عقیده. از نظر وی ایمان مابین علم و عقیده قرار دارد. علم به شناختی گفته می‌شود که برای آن دلیل و شاهد کافی وجود داشته باشد. این شناخت ممکن است به دلیل تجربی یا عقلی باشد. اما در مورد ایمان عقیده دلیل و شاهد کافی وجود ندارد، و فرق ایمان و عقیده در این است که در عقیده حالت شک و تردید و احتمال خلاف وجود دارد، در حالی که در مورد ایمان شک و تردید و احتمال خلاف وجود ندارد. پس از این جهت که ایمان متضمن پذیرش قطعی نسبت به متعلقش می‌باشد، بالاتر از عقیده است. اما با توجه به اینکه متعلق علم آشکار و دیدنی است و از طریق دلیل تجربی یا عقلی که مأخوذ از اصول بدیهی است، شناخت یقینی حاصل می‌شود، ایمان پایین‌تر از علم قرار دارد.

در مورد ایمان با توجه به اینکه متعلقش غیرآشکار است، مدارک و شواهد کافی وجود ندارد تا عقل برای پذیرفتن آن تحریک شود و فعل اراده است که سبب می‌شود تا انسان تمایل به ایمان آوردن پیدا کند.^{۲۱} البته باید روشن نمود موضوع ایمان بسیط است یا مرکب؟ یعنی آیا متعلق ایمان صرفاً خود حقیقت الهی است یا



ارسطو

ارسطو در نظر او
مجسم کننده
قدرت فعال عقل بشر -
بدون وحی الهی - بود و
می‌کوشید در حد امکان
ارسطو را به بهترین معنی
تفسیر کند، یعنی
به نحوی که
بیشترین سازگاری را
با وحی مسیحی
داشته باشد.

اینکه مرکب از قضایایی است که دربارهٔ ذات الوهیت و تجسد مسیح آورده می‌شود؟

به نظر آکوئیناس «ایمان مبتنی بر خود حقیقت الاهی است و موضوع ایمان نخستین^{۳۳} یعنی خود خداست.»^{۳۳} از نظر او متعلق هر چیز را به دو نحو می‌توان در نظر گرفت: ۱. مساوی (مثل صحبت کردن = الفاظ)، ۲. صوری بر این اساس اگر ایمان را از جنبهٔ صوری موضوع در نظر بگیریم، یعنی اگر بخواهیم آن را به صورت انتزاعی و کلی در نظر بگیریم، موضوع ایمان چیزی جز حقیقت نخستین یعنی خدا نخواهد بود؛ چرا که ایمانی که از آن سخن می‌گوییم، تنها از آن جهت مورد قبول است که وحی از جانب خداست.^{۳۴} با این حال اگر از جنبهٔ مادی نیز در نظر بگیریم، یعنی اگر با توجه به قضایا و امور دینی نیز ملاحظه کنیم، موضوع ایمان به نحوی حقیقت نخستین خواهد بود. چرا که هیچ چیز متعلق ایمان قرار نمی‌گیرد مگر اینکه در ارتباط با خدا باشد.^{۳۵}

پس معلوم می‌شود موضوع اصلی ایمان حقیقت الاهی است، و در ارتباط با این حقیقت نخستین است که مسائل دیگری همچون ذات بشری و تجسد مسیح، و به طور کلی آنچه در کتاب مقدس آمده است، تحت ایمان قرار می‌گیرد.

متعلق ایمان را به دو طریق می‌توان در نظر گرفت: یکی این که خود شیئی که مورد اعتقاد است در نظر گرفته شود که در این صورت اگر متعلق ایمان را حقیقت نخستین یعنی خدا بدانیم، موضوع ایمان بسیط خواهد بود. چرا که حقیقت نخستین به خودی خود بسیط است؛ اما اگر از طرف معتقد در نظر گرفته شود در این صورت موضوع ایمان مرکب خواهد بود.^{۳۶}

از آنجا که هر چیز مورد شناخت مطابق حالت فاعل شناخت ملاحظه می‌شود و عقل انسان تنها به صورت مرکب چیزها را می‌شناسد و در مورد ایمان نیز در وهلهٔ اول باید آگاهی داشته باشد تا بتواند آن را اختیار کند و بپذیرد و این آگاهی از طریق قضایای مرکب برای او حاصل می‌شود، بنابراین اگر موضوع ایمان از جنبهٔ معتقد لحاظ شود مرکب خواهد بود. چنان که جان هیک می‌گوید: «تزد توماس خداوند به نحو بسیط برای عقل بشر شناخته شده است، بلکه اگر شناختی هم هست از طریق قضایا و به طور استدلالی است.»^{۳۷}

آیا خطا در ایمان راه پیدا می‌کند یا نه؟ در این مورد توماس می‌گوید: «هیچ چیز جز با توجه به جنبهٔ صوری متعلق آن تحت چیز دیگری قرار نمی‌گیرد؛ مثلاً رنگ تنها به وسیلهٔ نور دیده می‌شود و یک نتیجه تنها از طریق استدلال حاصل می‌شود. با توجه به اینکه جنبهٔ صوری متعلق ایمان، حقیقت نخستین است، چیزی تحت ایمان قرار نمی‌گیرد مگر اینکه بتواند تحت حقیقت نخستین قرار بگیرد. و خطا نمی‌تواند تحت حقیقت نخست قرار بگیرد، همان طور که غیرموجود، و شر تحت خیر قرار نمی‌گیرد. پس معلوم می‌شود خطا نمی‌تواند تحت ایمان قرار بگیرد.»^{۳۸}



لئو (پاپ لئو سیزدهم)

لئو (پاپ لئو سیزدهم)

آشکارا توماس را

جامع واقعی

فلسفهٔ پایدار

دانست.

رابطه ایمان و فضیلت

توماس علاوه بر اینکه ایمان را موهبت الاهی می‌داند بر روی اختیار انسان نیز تأکید می‌کند. وی در این مورد می‌گوید: «افعال ما در صورتی ارزشمند هستند که از انتخاب آزاد که با لطف خدا برانگیخته شده باشد، ناشی شوند. پس هر فعل انسان در صورتی که ناشی از انتخاب آزاد باشد و این انتخاب در جهت عشق و محبت به خدا باشد و به او منتهی شود، می‌تواند ارزشمند باشد و اما فعل ایمان آوردن از همین نوع است؛ چرا که ایمان آوردن و اعتقاد داشتن یک فعل پذیرفتن عقلانی نسبت به حقیقت الاهی است که به حکم اراده که با لطف خدا برانگیخته شده، تحقق پیدا کرده است، به طوری که این اعتقاد تحت اختیار انسان در ارتباط با خدا قرار می‌گیرد. چنین اعتقادی ارزشمند است.»^{۳۹}

همان طور که می‌بینیم آکوئیناس ادعا می‌کند ایمان تنها در صورتی ارزشمند است که شخص معتقد دو شرط را تحقق ببخشد: ۱. فعل ایمان آوردن به اراده و اختیار انسان باشد. ۲. این فعل حرکت به سوی خدا باشد. در واقع عملی شایسته است که به دنبال خیر باشد و خیر تام و کامل و هدف غایی افعال تمام انسان‌ها خداست؛ بنابراین اصل ارزش در افعال بشری محبت و عشق به خداست.^{۴۰}

آیا اگر آنچه را باور داریم با استدلال ثابت کنیم، از ارزش آن کاسته می‌شود؟ عقل بشر نسبت به ارادهٔ مشخص معتقد دو صورت می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه ارادهٔ انسان به حقیقتی ایمان می‌آورد و از آن جایی که به این حقیقت عشق می‌ورزد، در صدد برمی‌آید و تلاش می‌کند تا در حد امکان در اثبات آن ادله‌ای بیآورد؛ در این صورت استناد عقل بشری نه فقط مانع ارزش ایمان نیست، بلکه نشانهٔ ارزش بیشتر آن است. دیگر اینکه عقل ایجاد کنندهٔ فعل اراده باشد

مثل اینکه انسان اصلاً اراده‌ای بر کار خاصی نداشته باشد یا اراده متحرک ندارد تا به چیزی ایمان بیاورد مگر اینکه عقل آن را برانگیزاند؛ در این صورت چون محرک اصلی عقل است نه اراده، از ارزش ایمان کاسته می‌شود. درست همان طور که در فضیلت اخلاقی انسان باید بر اساس حکم عقل عمل کند نه اراده. در مورد ایمان باید بر اساس حجیت الاهی باور پیدا کند، نه بر اساس استدلال عقلی.^{۳۱}

از یک طرف آگوستین عقیده دارد: «کسی ایمان نمی‌آورد مگر اینکه اراده ایمان آوردن داشته باشد.» توماس نیز به تبع وی، اراده را عامل محرک ایمان آوردن می‌داند و به طور کلی می‌توان گفت: اراده‌گرایی شناختی^{۳۲} کلید اموری است که آگوستین و آکوئیناس به کار می‌برند.^{۳۳}

از طرف دیگر، توماس به تبع آگوستین فعل ایمان را پذیرفتن قضایایی می‌داند که به وسیله خدا وحی شده است. بنابراین ایمان مبتنی بر خود حقیقت الاهی است. نکته مهم این است که این دیدگاه توماس که ایمان را پذیرفتن عقلانی مبتنی بر حجیت الاهی می‌داند با این نظریه او که ایمان مستلزم اراده و اختیار انسان است، کاملاً به یکدیگر مرتبط هستند. برای اینکه در قضیه‌ای که مبتنی بر حجیت ایمان است، شواهد و مدارک علمی وجود ندارد و تنها اراده است که نقش تعیین کننده دارد. از همین جهت است که آکوئیناس انکار می‌کند که کسی بتواند در موضوع واحد هم ایمان داشته باشد، هم علم؛ چرا که در مورد علم، همان طور که گفته شد، با توجه به شواهدی که دارد، به طور مسلم نتیجه پذیرفته می‌شود و جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند. برای اینکه اختیار در جایی صدق می‌کند که متعلق آن به حد ضرورت نرسیده باشد و ایمان از جمله اموری است که بر مبنای حجیت الاهی و با انتخاب آزاد انسان پذیرفته می‌شود.^{۳۴}

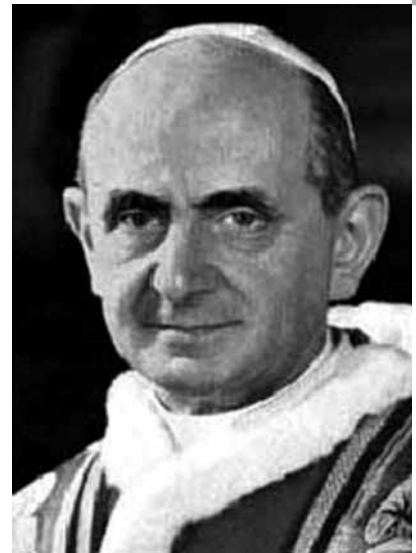
پس گرچه ایمان یک موهبت الاهی است اما در عین حال مرتبط با فعالیت‌های تعقل بشری و مستلزم اراده و اختیار انسانی است. این اختیار در قضایایی می‌تواند مؤثر باشد که بدیهی بالذات نباشد یا استدلال مبتنی بر بدیهی نباشد. در این صورت است که اراده می‌تواند به عقل حکم کند تا چیزی را بپذیرد و چنین پذیرفتنی ارزشمند خواهد بود.^{۳۵}

انسان از چه طریقی ایمان را به دست می‌آورد؟ آیا ایمان از طرف خدا القا می‌شود؟^{۳۶} به نظر توماس در مورد القای پذیرش ایمان دو چیز را باید در نظر گرفت: یکی ایمان که اصول ایمان باید بر انسان عرضه شود تا بتواند به طور صریح ایمان بیاورد؛ دیگر اینکه پس از ارائه اصول ایمان بر شخص معتقد لازم است که آنچه را جزء ایمان است، بپذیرد و باور کند؛ و اما در مورد القا و تعلیم ایمان می‌گوید: «آنچه را انسان خودش نمی‌تواند ببیند و بشناسد، از کسی که آن را می‌بیند و می‌شناسد دریافت می‌کند و نسبت به آن معرفت پیدا می‌کند؛ و از آن جایی که ایمان از جمله اموری است که فراتر از عقل بشر است؛ بنابراین به معرفت انسان در نمی‌آید مگر اینکه از طرف خداوند افاضه شود؛ و اما وحی و افاضه الاهی به افرادی که به کمال رسیده‌اند- همچون پیامبران و رسولان- به طور مستقیم نازل می‌شود و آن‌ها به دیگران تعلیمی می‌دهند و آن‌ها نیز برای افراد پایین‌تر از خود تبلیغ می‌کنند.

اما از جهت پذیرش ایمان دو عامل متصور است: یکی اینکه عامل بیرونی باعث شود انسان ایمان بیاورد، مثل دیدن معجزه یا اینکه کسی او را متقاعد کند. اما عامل بیرونی کافی نیست برای اینکه از بین کسانی که معجزه می‌بینند یا نصیحتی می‌شنوند، برخی ایمان می‌آورند و برخی ایمان نمی‌آورند. بنابراین معلوم می‌شود علت درونی است که انسان را تحریک می‌کند تا از صمیم قلب ایمان بیاورد.^{۳۷}

اما این علت درونی چیست؟ بعضی گفته‌اند: این علت درونی چیزی به جز انتخاب آزاد انسان نیست. پس نیروی درونی خود ما موجب ایمان می‌شود؛ یعنی تا جایی که در توان ماست برای پذیرفتن مواد ایمان آماده می‌شویم. آن گاه از طرف خدا ایمان به طور کامل اعطا می‌شود. ولیکن این مطالب نادرست است، برای اینکه گرچه انگیزه درونی که باعث پذیرش ایمان می‌شود به اختیار و انتخاب انسان است؛ اما نکته این جاست که انسان تا در مورد هدف غایی، شناخت کافی نداشته باشد، نمی‌تواند انتخاب کند و در جهت آن حرکت کند؛ و هدف غایی گرچه به خودی خود یک حقیقت آشکار است، اما در این حیات برای انسان یک حقیقت غیر آشکار است. پس باید از طرف موجودی ماوراء الطبیعی یعنی خدا کمال بالاتری به او داده شود، تا بتواند فراتر از عقل طبیعی به ایمان معرفت پیدا کند و به تبع این لطف الاهی است که انسان از درون تحریک و ترغیب به پذیرش ایمان می‌شود، چنان که در کتاب مقدس آمده است: «به محض لطف از طریق ایمان نجات یافته‌اند و این از شما نیست، بلکه بخشش و موهبت خداست.»^{۳۸}

بنابراین معلوم می‌شود علت اصلی ایمان، خداوند است که از یک طرف گزاره‌های دینی را بر پیامبران وحی می‌کند تا از طریق آنان اصول ایمان بر مردم رسانده شود و از طرف دیگر لطف و موهبت او باعث می‌شود انسان از درون برای پذیرفتن ایمان برانگیخته شود.



پاپ پل ششم

در سال ۱۹۶۳

پاپ پل ششم اظهار داشت:
تعالیم توماس آکوئیناس
گنجینه‌ای است که
نه فقط به گروه دومینیکی،
بلکه به کل کلیسا و
حتی تمام جهان تعلق دارد.
نه تنها به قرون وسطا
مربوط است، بلکه
برای تمام دوره‌ها از جمله
عصر ما معتبر است.

2. Neo- Thomism
3. Copleston. F, *History of Philosophy*, vol. 2, New York, 1985, p. 312.
۴. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۵۱.
۵. فخری، ماجد، «اقوال المتکلمین و نقد القدیس توماس»، المشرق، جامعه القدیس یوسف، السنه السابعه و الاربعون، الجزء الاول، بیروت ۱۹۵۳، ص ۱۵۱.
6. W.D. Ross
7. A. E. Taylor
8. Bourke. Vernon J, "Thomas Aquinas", in *the Encyclopedia of Philosophy*, ed. By Paul. Edwards, New York, 1967, vol. 1, p. 106.
9. Copleston. F, *Aquinas*, Penguin Books, 1988, P.24.
10. Gilson. Etinne, *History of Christian Philosophy in the Middle ages*, Part I, London, 1978, p.366.
۱۱. ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام بازوکی، انتشارات حقیقت، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۶۸.
12. Copleston. F, *Aquinas*, p.124.
۱۳. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ص ۱۳۷۹، ۲۲۷.
۱۴. ایلخانی، محمد، «مفهوم فلسفه از دیدگاه بوئیوس»، مجله معارف، صص ۱۰۸-۱۰۹.
۱۵. براون، کالین، فلسفه وایمان مسیحی، ترجمه اطووس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۲۳-۲۴.
۱۶. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، (مجموعه مقالات) مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۲۲۸.
17. Machinery. Ralph, "Thomism", in *A Companion to philosophy of Religion*, Ed, by Philip L. Quinn ..., BlackWell, 1997, p. 158.
18. Secular
19. New- theology
۲۰. بازوکی، شهرام، «درآمدی بر تفکر تومایی نو»، مجله ارغنون، بهار و تابستان ۱۳۷۴، صص ۵-۶.
21. Vernon J. Bourke. "Thomas Aquinas". In *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, pp.105-106.
22. Faith is Based on the Divin Truth itsele.
23. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, II, Q,I, A. 1 (In Great books of the Western World), The University of Chicago, London 1977, p. 380.
24. Ibid, p.380.
25. Ibid, p.380.
26. Ibid, II, II, Q, 1, A, 2. p, 381.
27. Hick, John, "Faith", In *The Encyclopedia of Philosophy*, ed, by Paul Edward, New York, 1967, Vol. 3, p. 163.
28. Aquinas, Thomas, *Summa Theological*, II, Q,I, A. 3, p. 382.
29. Ibid, Q. 2, A. p.398.
30. Stump. Eleonore, *Reasond Faith*, p.64.
31. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, II, Q. 2, pp. 399.
32. Cognitive Voluntarism
33. Ross, James, *Reason and Reliance, Prospects for natural theology*, (Studies in Philosophy and history of Philosophy, Vol.25ed. by Jude p. Dougherty) The Catholic University of America, 1992, p. 62.
34. Stump. Eleonore, *Reasond Faith*, p. 56.
35. Walker. *Faith and belief*, p. 146.
36. Couese of Faith
37. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, II, Q,I, A. 1, p. 414.
38. Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, vol. 3, II, ch. 152, University of Norte Dome Press, U. S. A 1975, pp. 235- 240.



معنا شناسی نبوت در سنت یهودی - مسیحی با تأکید بر توماس آکوئینی

علیرضا فاضلی

اشاره: توماس آکوئینی نبی را کسی می‌داند که از حقایق دور سخن می‌گوید. به رغم این تعریف همه جا نزد او نبوت پیوسته با پیشگویی است؛ رابطه یادشده را باید در سنت یهودی - مسیحی جستجو کرد. نوشتار حاضر در پی آن است که پیوستگی نبوت و پیشگویی را نزد توماس ترسیم نماید؛ پیوندی که چه بسا با دیدگاه مسلمانان در باب نبوت اختلاف بنیادین دارد.

کتاب ماه فلسفه

در عهد عتیق پیامبران با نام‌های «مرد خدا»، «رائی» و «نبی» خوانده شده اند، آن گونه که از بخشی از کتاب اول سموئیل برمی‌آید، واژه رائی متقدم بر نبی است.^۱

کلمه نبی در عبری متضمن معنای نماینده است یا کسی که از جانب دیگری سخن می‌گوید، که تا اندازه ای با رائی هم معنی است.^۲ در مورد ریشه این کلمه و در نتیجه معنای دقیق آن ابهام بسیاری وجود دارد و لغت شناسان به حدس هایی در مورد معنای اصلی آن اکتفا کرده اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.^۳

قدیم ترین شاهد برای این واژه از متون ایلامی^۴ به دست می‌آید،^۵ به شکل «nabi'utum» که به نظر می‌رسد پایه ای برای نبی در عبری باشد.^۶ همچنین گویا در شهر امار^۷ الواحی یافت شده که در آنها لفظ نبی به عنوان پیشگوی خدایان به کار برده شده است.^۸ این در حالی است که در برخی منابع آمده معنای محتمل نبی، سخن گفتن و فاش کردن کلمات است.^۹ در مورد اشتقاق کلمه عبری درجایی دیگر معنای محوری با اطمینان نوعی ارتباط با خدا دانسته شده است؛ همچنین گفته شده است، اگر واژه شناسی در تعیین کامل مفهوم نبی راه به جایی نبرد، تاریخ انبیا در کتاب مقدس عملاً روشن می‌کند که او آورنده کلمات الهی به سوی دیگران است.^{۱۰}

در فرهنگ تفسیری کتاب مقدس، معنای فرضی خبر دادن و فراخواندن را برای ریشه عبری گمشده واژه نبی که پیوند با عربی و آکدی می‌خورد، در نظر می‌گیرد. که بنا به این فرض سؤالاتی از این قبیل قابل طرح می‌داند: آیا این خبرآور و یا صاحب خبر، خود مقصود خداست یا آن که او اولاً بالذات پذیرای آن خبر است؟ آیا پیامبر گیرنده خبر الهی است؟ در این حال آیا او همان است که فراخوانده شده است؟^{۱۱} در مدخل «prophecy» فرهنگ نوین کتاب مقدس ریشه نبی در زبان آکدی قابل تعقیب دانسته شده است که معنای آن مردد است بین کسی که خوانده شده است و کسی که مردمان را به نام خدا فرامی‌خواند؛ هر دوی این معانی با سرشت نبی آن چنان که در عهد عتیق آمده است، تناسب دارد و به نظر نویسندگان این مدخل به اطلاع کلام در این مورد احتیاجی نیست. همچنین این امکان را منتفی ندانسته است که معنای آن، کسی باشد که خدا را در نیایش می‌خواند.^{۱۲}

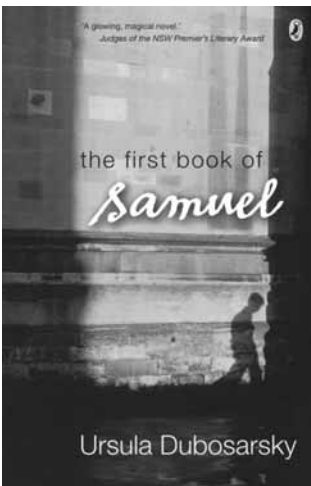
احتمال دیگر آن که واژه نبی به معنی سخن گفتن باشد و ربط واژه آکدی «nabu» داشته باشد که به معنای نوحه کردن است و یا ممکن است با نام یکی از خدایان بین النهرینی «Nabû» مربوط باشد که دست اندرکار کتابت و نوشتن پنداشته می‌شده است، و نگاشتن در میان انبیای عهد عتیق اهمیت ویژه ای دارد؛ همچنین امکان هم ریشه بودن نبی با نام کوه نبو نیز هست؛^{۱۳} و این نام کوهی است که بنا به روایت عهد عتیق موسی (ع) در آنجا از دنیا رفته است.^{۱۴}

همچنین گفته شده است، مادامی که سموئیل به نام رائی خوانده می‌شد، بخش برجسته ای از وظایف متنوع او، پیشگویی بود؛ در عبری اسمای متعددی برای پیشگویی وجود دارد، اما هیچ کدام از آنها برای نبوت به کار گرفته نشده است و به علاوه این کلمات برای رائی هم به ندرت استفاده شده‌اند؛ بنابراین به مثابه یک تبیین محتمل، کارکرد اختصاصی معنای اظهار کردن و اعلان کردن برای معنای اصلی نبی بهتر از پیشگویی است.^{۱۵}

گویا در ترجمه کتاب مقدس به لاتین ابتدا به جای واژه یونانی لفظ لاتینی «vates»^{۱۶} را نهادند که به معنای شاعر و متنبی و معلم و سید است. در امپراطوری روم به جای این لفظ، واژه «propheta» را نهادند.^{۱۷} در مورد این واژه در زبان یونانی چنین اظهار نظر شده است: واژه یونانی معنای رائی و عالی مقام و هذیان گو ندارد، بلکه کاملاً برعکس «prophetes» کسی است که در معابدی گماشته شده است که در آنها سروش‌ها^{۱۸} منتشر هستند، مثل دلفی و دودونا و فرستاده‌های ایشان تفسیر می‌شود و این تفسیر یعنی وضوح و اظهار کلمات و زمزمه‌های ساحره وقتی او در حال بی خودی است. آن گونه که تا امروز مشخص شده است، ساحره برای گرفتن پاسخ از سه پایه بالا می‌رفته است، این به خاطر آن بوده است که ساحره مستقیماً بر روی شکاف زمین قرار گیرد- گویا یکی از آنها هنوز در دلفی وجود دارد- که در زیر آن چشمه ای پنهان از آب معدنی می‌جوشید و گازهایی متصاعد می‌کرد که ساحره را نشئه می‌کرد. از این حفره الهام الهی، کلمات خدا بر می‌آمد؛ چیزی مثل اس اریس در زبان لاتین، سروش روزنه و یا ترک زمین بود که از طریق آن خدایان سَرّی سخن می‌گفتند، پس «-proph- etes» شخص هشپاری بود، با حواس سالم که پیغام‌های غیر عقلانی را معنا می‌کرد، «prophetes» برای خود سخن نمی‌گفت،^{۱۹} بلکه پیام الهی را می‌رساند.^{۲۰}



ساموئل



در دائرة المعارف کاتولیک ترجمه این واژه نبی عبری را به «prophet» یونانی دقیق و درست می‌داند، چون این واژه یونانی را برگرفته از ریشه pro-phanai به معنی به نمایندگی از دیگری سخن گفتن معرفی می‌کند.^{۲۱} ملاحظه می‌شود در این دایرة المعارف ترجمه یونانی از کلمه عبری را دقیق می‌خواند، اما نه به خاطر دلالت آن بر پیشگویی، بلکه به سبب آنکه متضمن معنای نمایندگی است که به نظر می‌رسد معنای مشترکی باشد که در این تحقیق کارآمد باشد. در فرهنگ کاتولیکی دیگری همسو با گفته پیشین آمده است، تدقیق در واژه یونانی «προφήτης» خود اشاره به تعریف «prophet» دارد؛ به این شکل که او کسی است که سخن می‌گوید (φημί) از طرف دیگری (ὄρπ)، در مورد کنونی از جانب خدا.^{۲۲} تعریف نبی در عهد عتیق به شخصی که به نیابت خدای سخن می‌گوید، در عهد جدید تغییر نیافته است، به همین خاطر لفظ یونانی که به جای نبی برگزیده شد، افاده معنای کلام و قول و اخبار می‌کند.^{۲۳}

در عهد عتیق لفظ نبوت به معانی مختلفی آمده است؛ در مواضع متعددی نبوت به معنای پیشگویی آمده است. مثلاً در عاموس هنگامی که او مورد خطاب قرار می‌گیرد که برو و بر قوم من اسرائیل نبوت نما، دقیقاً منظور پیشگویی است.^{۲۴} همچنین است در سفر تثبیه که در نهی از شنیدن سخن نبی و بیننده خواب شده است.^{۲۵} مرحوم دکتر رامیار می‌گوید، انبیای بنی اسرائیل از راه پیشگویی^{۲۶} برای هدایت مردم اقدام می‌کردند به شکلی که نبوت به گونه‌ای حاکی از معنای پیشگویی است. همچنین می‌گوید در اعتقادات تلمودی پیشگویی و نبوت به معنی قدرت و اراده انسان در ابلاغ و تفسیر میل الهی است.^{۲۷} از جمله دیگر معانی نبوت خبر دادن از خدا که ملازم با مکشوف کردن سر یهوه است که آن چنان با عظمت است که نمی‌شود در مقابل آن نبوت نکرد.^{۲۸}

در برخی مواضع عهد عتیق آمده است که این نبوت می‌تواند دسته جمعی باشد در اثر فرود آمدن روح خدا^{۲۹} و یا به خاطر برگرفتن از روح خدایی که در موسی بوده است و بر ایشان نهادن.^{۳۰} در کتاب اول سموئیل، بر قاصدان شاؤل^{۳۱} که پادشاه بوده است، روح خدا فرود می‌آید^{۳۲} و ایشان همراه با جماعت انبیا به پیشوایی سموئیل، نبوت می‌کنند.^{۳۳} بر شاؤل نیز بدون آمادگی و استعداد، روح خدا فرود می‌آید و به مثابه نوعی بی خود شدن و جذب^{۳۴} و خلسه^{۳۵} جامه چاک می‌کند و یک شب و یک روز نبوت^{۳۶} می‌کند که گفتند «آیا شاؤل هم از جمله انبیاست؟»^{۳۷}^{۳۸}

نبی می‌تواند عقل خویش از دست بدهد: «ایام عقوبت می‌آید. ایام مکافات می‌رسد و اسرائیل این را خواهند دانست. نبی احمق گردید و صاحب روح دیوانه شد، به سبب کثرت گناه و فراوانی بغض تو.»^{۳۹} برخی گفته‌اند که متون نبوی اسرائیلی حداقل به پنج دسته می‌توانند تقسیم شوند:

اول: گاه‌شماری غیب گوینان^{۴۰} مثل سخنانی که سموئیل به شاؤل در قسمت نهم کتاب اول سموئیل می‌گوید.^{۴۱}

دوم: گزارش دیداری^{۴۲} یعنی آنچه نبی از دیدار خود با خدا بیان می‌کند. در کتاب عاموس قسمت هفتم چنین چیزی آمده است. در آنجا خدا با شاقولی در دست برای عاموس نمودار می‌شود.^{۴۳} و اینکه نبی در ابتدا رائی خوانده شده به خاطر چنین دیدارهایی است.

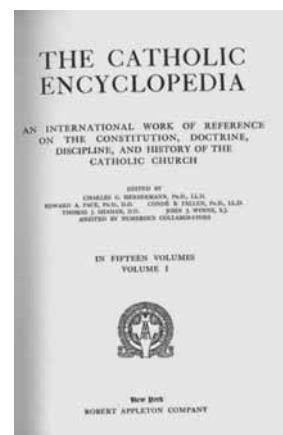
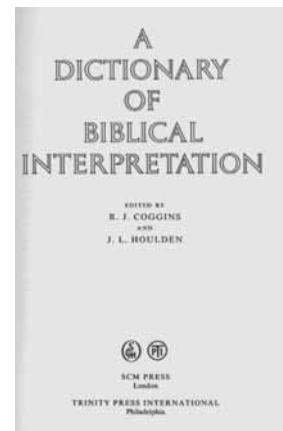
سوم: کلام پیامبرانه^{۴۴} و آن هنگامی است که سروش خدایی با پیامبر سخن می‌گوید. در این حال بیشتر سخنان منظوم است.

چهارم: بیان حکایت دیگر پیامبران^{۴۵} که تأکید بر قوت روحانی ایشان مثل مرده زنده کردن دارد. نمونه‌ای از آن در کتاب دوم پادشاهان قسمت ۸ فقره ۴ آمده است.

پنجم: تاریخ نگاری^{۴۶} انبیا.^{۴۷}

بنا به گفته هاکس در قاموس کتاب مقدس، سموئیل مدرسی در رامه تأسیس کرده بود که شاگردان آن را پسران انبیا می‌نامیدند و مؤسسين آن را پیغمبران پدر یا سید. ظاهراً تمام اشخاصی که در آن مدارس تعلیم می‌یافتند، اختیار بر اخبار از مستقبلات نداشتند، بلکه این مطالب به اشخاصی اختصاص داشت که خداوند برحسب اقتضای وقت انتخاب می‌فرمود که حتی برخی از آنها مثل عاموس قبلاً تعلیمی نیافته بودند و در مدارس داخل نشده بودند.^{۴۸}

در عهد جدید نمونه‌هایی از نبوت آمده است. مثلاً یحیی معمدان نبی خوانده شده است و همه این را می‌دانستند.^{۴۹} عیسی هم در اناجیل نبی خوانده می‌شود. در انجیل یوحنا زنی که حسب حال خویش از عیسی می‌شنود، او را نبی می‌خواند.^{۵۰}



همچنین در عهد جدید، پولس در نامه اول به قرنتیان مخاطبان خویش را تحریض به نبوت کردن می‌کند و آن را بهتر از سخن گفتن به زبانهای مختلف می‌داند.^{۵۱} در این موضع پیشگویی صرف مد نظر نیست، بلکه مقصود چیزی شبیه تحت الهام الهی بودن است، در باب آنچه مخفی و پنهان است، خواه این امر خبری از آینده باشد و خواه نباشد.^{۵۲} پولس در نامه به رومیان نبوت برحسب ایمان را نعمتی می‌داند که به حسب فیضی است که به شخص داده شده است و همچنین خدمت خدمتگزاران، تعلیم معلمان، وعظ موعظه گران، بخشش سخاوتمندان، اجتهاد پیشوایان و استرحام به سرور نیز نعماتی هم ارز آن اند.^{۵۳}

غرض از نبوت را هاکس چنین می‌گوید: «قصد از بعثت انبیا این بود که مشیت حضرت الهی را اعلام کرده، شئون دینی را اصلاح نمایند...مخصوصاً قصد عمده و کلی انبیا اخبار از آمدن مسیح و خلاصی عالم بوده است و ایشان قوه فعاله و مؤثره ای بودند که قوم را به راه راست هدایت می‌نمودند.»^{۵۴}

نظر توماس آکوئینی

توماس در کتاب دوم از کتاب دوم جامع علم کلام پرسش ۱۷۱ هنگامی که می‌خواهد بستگی نبوت و دانش را نشان دهد، به واژه شناسی «prophetia» می‌پردازد؛ او می‌گوید، اگر این لفظ برگرفته از «phanos» به معنی ظهور و آشکارگی می‌باشد، انبیا آنهاهی هستند که اموری از دوردست بر ایشان ظاهر می‌شود؛ در عهد عتیق نبی، رایی خوانده می‌شده است، چون می‌دیده^{۵۵} آنچه دیگران نمی‌دیدند و می‌نگریسته است به اموری که پنهان در رازآلودگی اند. او سپس می‌گوید اگر در میان کفار^{۵۶} که منظورش غیر مسیحیان است، کسی به سبب قدرت ذهن چنین کند، «vates» نام می‌گیرد.

ملاحظه می‌شود که در این جا توماس هم‌ارزی این دو واژه را کاملاً نفی می‌کند. سخن گفتن و اعلان یافته‌های نبوی درجه دوم اهمیت را دارد،^{۵۷} و آن هنگامی است که نبی به دیگری می‌آموزد آنچه را خود از خدای آموخته است.^{۵۸} بنابراین او معنای محصل واژه «prophetia» یا تعریف نبوت را چنین می‌داند: «گفتن از آن چیزی که دور است یا از پیش گفتن آن حقیقتی که در آینده خواهد آمد.»^{۵۹}

بخش اول این تعریف می‌تواند به معنای اظهار سر پنهان الهی گرفته شود؛ همچنین این معنی می‌تواند متضمن معنای نمایندگی که پیش از این گفته شد، باشد؛ یعنی نبی به طریقی از آنچه از مردمان دور است و به آن دسترسی ندارند، سخن می‌گوید. او نماینده ای است که حقایق برای او نمایانده شده است و آن را برای دیگران بازگو می‌کند؛ و بخش دوم تعریف دلیل تأکید او بر پیشگویی و بحث دراز دامن در باب آن را روشن می‌کند.

در جای دیگر توماس موضوع نبوت را هر علمی می‌داند که برای نجات مفید باشد خواه مربوط به آینده باشد یا گذشته و یا حتی سرمدی و یا ضروری و یا محتمل؛^{۶۰} و هر آنچه متعلق به نجات نیست از دایره نبوت خارج است. با این حال کمی بعد از گریگوری نقل می‌کند: «نبوت بدین نام خوانده شده است، چون آینده را پیشگویی می‌کند هنگامی که [در آن] سخن از اکنون یا گذشته رود، خاصیت این نام را از دست خواهد داد.»^{۶۱}

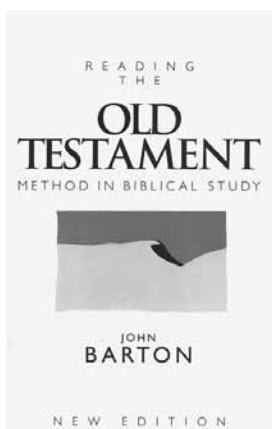
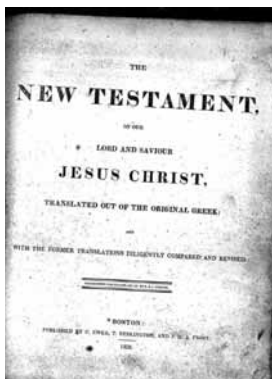
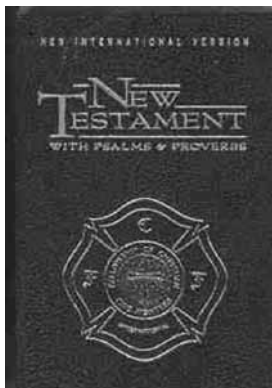
البته این نقل قول توماس در جایی است که او از پیشگویی به عنوان یکی از متعلقات نبوت که فراسوی دانش بشری است، سخن می‌گوید و در حقیقت تأکیدی بر اهمیت از پیش دیدن آینده محتمل است که به خاطر محقق نشدن آن در اکنون و متعین نشدن آن در علت خود، برتر از علوم برهانی است. لیکن او گرچه به همان تعریف نبوتی که پیشتر آورده شد، پابند است؛ اما کارکرد ویژه و نشانه بارز نبوت را از پیش گفتن آینده می‌داند.

لازم به ذکر است که توماس هم از نبوت به شکلی که در عهد عتیق آمده است، بحث می‌کند. هم آن را به مثابه عطیه روح القدس مطابق با عهد جدید لحاظ می‌کند.

نتیجه بحث

به هر حال گرچه نمی‌توان نبوت را در سنت یهودی- مسیحی دقیقاً برابر از پیش گفتن آینده دانست؛ اما پیشگویی پیوند وثیقی با واژه «prophecy» دارد؛ چنانکه در قاموس کتاب مقدس^{۶۲} نبوت را چنین تعریف می‌کند: «نبوت لفظی است که مقصود آن اخبار از خدا و امور دینی به تخصیص اخبار از امور آینده می‌باشد.»^{۶۳}

حتی در جنبه فلسفی بحث نیز این پیوند خود را نشان می‌دهد؛ شاهد آنکه در مدخل «prophecy» دائرة المعارف فلسفی استنفورد تماماً به بحث امکان از پیش دانستن آینده از منظر فیلسوفان مختلف پرداخته می‌شود و اینکه نبی چگونه به امور محتمل آینده آگاه می‌شود.^{۶۴} این معنا تا امروز نیز امتداد می‌یابد، به طوری که در انگلیسی امروز نیز غالباً از این لغت معنای پیشگویی فهمیده می‌شود.^{۶۵} در زندگی سکولار روزگار جدید «prophet» برای مثال سیاستمدار آینده نگری است که نشانه‌های دوران را بخواند و آینده را از روی آنها پیش بینی کند.^{۶۶} معلوم



است که این پیشگویی در روزگار جدید لزوماً افاده معنای سنتی آن را که رازآلود و رمزآمیز بوده است، نمی‌کند؛ چنانکه در روانشناسی امروزی که علی‌القاعده باید بی‌اعتنا به پیشگویی به معنای سنتی آن باشد؛ اصطلاحی وجود دارد، به نام «self fulfilling prophecy» به معنای پیشگویی کامبخش، که اخیراً بسیار به آن توجه می‌شود و این اعتنا را می‌توان از تعدد مقالات نمایه شده بین‌المللی در این مورد فهمید.

منابع و مأخذ

۱. بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، محمود رامیار، بی‌جا، بی‌نا.
۲. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، منبع اینترنتی: <http://www.dota.net/farsi>
۳. النبوة فی ادیان الكتابیة، احمد مشرقی، تونس: المركز القومي للبیادغوجی.
۴. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۵. نبوءات مرکز عرافه دلفی و اسباب غموضها، محمد محمد حسن وهبه، بی‌جا، مکتبه سعید رأفت جامعه عین الشمس.
۶. مستر قاموس کتاب مقدس، هاکس، تهران: انتشارات اساطیر.
7. Aquinas, Thomas (1947), Summa Theologica, Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition [Source: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>].
8. Aquinas, Thomas (1994), Truth [Quaestiones disputatae de veritate English], Volume II Questions X-XX, Translated by James V. McGlynn, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
9. Handford, S. A. & Mary Herberg (1966), Langenscheidt Latin Dictionary, Berlin: Langenscheidt.
10. Hvidt, Niels Christian (2007), Christian prophecy: the post-biblical tradition, New York: Oxford University Press.
11. Jewish Encyclopedia (1901), v10.
12. Nasr, Seyyed Hossein (2006), Islamic philosophy from its origin to the present: philosophy in the land of prophecy, Albany: State University of New York Press.
13. New Bible Dictionary (1967), organizing Editor J. D. Douglas, London: The International versing fellowship.
14. New Catholic Encyclopedia (2003), Washington.
15. Noegel, Scott B. & Brannomn Wheeler (2002), Historical Dictionary of prophets in Islam and Judaism, Lanham Maryland: The Scarecrow press.
16. Ortega y Gasset, José (1984), Historical Reason, Translated by Philip W. Silver, New York: W.W.Norton & company.
17. Petersen, David L. (2000), Defining Prophecy and Prophetic Literature, in: Prophecy in its ancient Near Eastern context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian perspectives, edited by Martti Nissinen, Atlanta: Society of Biblical Literature.
18. The Catholic Encyclopedia (1913), Published by Encyclopedia Press [Source: <http://oce.catholic.com>]
19. The Interpreter's Dictionary of the Bible (1962).

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب اول سموئیل، ۹:۹.
2. Jewish Encyclopedia, 1901, v10, p213.
۳. در برخی از منابع کلمه *navi* برآمده از لفظ *niv* دانسته شده است که به معنای ثمره لبها می‌باشد. این معنی تأکیدی

بر نقش پیامبر به عنوان سخنگو می باشد. همچنین در برخی منابع دیگر ریشه قدیمی نبی در عبری را به Nevi'im برمی گرداند که از ریشه nuv است و معنای این واژه را از فرهنگ کامل عبری به انگلیسی، شکوفا شدن و نمر داشتن نقل می کند.

۴. ایلا یا عبیل منطقه ای در سوریه ۵۳ کیلومتری جنوب حلب است که بین سال های ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۵ حفاری های باستانشناسی در آنجا انجام شد و چند هزار سند به دست آمده که مربوط به ۲۴۰۰ سال قبل از میلاد است و برخی از آنها مربوط به فنون پیشگویی است. زبان منسوخ این اسناد زبان ایلائی از رده زبانهای سامی و حامی است و با عبری هم خانواده است. (Noegel & Wheeler 2002, p94)

5. Noegel & Wheeler 2002, p258.

6. Ibid, 264.

۷. شهری باستانی در جنب رود فرات در سوریه که دهه هفتاد میلادی کاوش شد. (Noegel & Wheeler 2002, p102)

8. Ibid, 103.

p477. The Catholic Encyclopedia, 1913, V12 9.

p7640. New Catholic Encyclopedia, 2003, V1

The Interpreter's Dictionary of the Bible, 1962, V3p897. 11.

12. New Bible Dictionary, 1967, p1037.

13. Noegel & Wheeler 2002, p264.

۱۳. سفر تثبیه، ۳۴: ۱.

15. Jewish Encyclopedia, 1901, v10 p213.

۱۶. در فرهنگ لاتین به انگلیسی چنین آمده است:

Vātēs: soothsayer, diviner, seer, prophet; singer, bard, poet (Handford & Herberg, 1966, p337) بنابر این باید معانی آوازه خوان و طالع بین به آنچه مشرقی گفت، اضافه شود (1966, p337)

۱۷. النبوة فی ادیان الکتبیه، ص ۱۶.

18. oracle.

۱۹. برای واژه شناسی لغات مختلفی که در یونانی دلالت بر نبوات می کردند رجوع بفرمایید: نبوات مرکز عرفانه دلفی و اسباب غموضها، صص ۱۹ - ۲۱.

20. Ortega, 1984, p50.

21. The Catholic Encyclopedia, 1913, V12, p477.

22. New Catholic Encyclopedia, 2003, V11 p764.

۲۳. النبوة فی ادیان الکتبیه، ص ۱۵.

۲۴. عاموس، ۷: ۱۷.

۲۵. تثبیه، ۱۳: ۱-۶.

۲۶. برای نمونه ای از این پیشگویی ها ر.ک: بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، صص ۶-۸.

۲۷. بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، ص ۵.

۲۸. زیرا خداوند یهوه کاری نمی کند جز اینکه سر خویش را به بندگان خود انبیا مکشوف می سازد. شیر غرش کرده است: کیست که نترسد؟ خداوند یهوه تکلم نموده است؛ کیست که نبوت نماید؟ (عاموس، ۳: ۷ و ۸)

۲۹. اول سموئیل، ۱۰: ۶.

۳۰. سفر اعداد، ۱۱: ۲۵.

۳۱. شائول که نام او در عهد عتیق آمده است، گویا همان طالوت است که در قرآن کریم سوره مبارکه بقره آیات ۲۴۷ و ۲۴۹ نام او آمده است (ر.ک: التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، صص ۱۰۲-۱۰۳).

۳۲. مرحوم دکتر رامیار نزول روح خدا در فرآیند حصول وحی را دلیلی بر واسطگی نبی و پیغام آوری او از یهوه می دانند (بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، ص ۱۳).

۳۳. اول سموئیل، ۱۹: ۲۴.

34. frenzy.

35. ecstatic.

۳۶. گفته اند مراد از نبوت در اینجا خواندن سرودهای دینی بوده است (مشرقی، ۱۴۱۹، ص ۱۳).
 ۳۷. «Is Saul also among the prophets?» این جمله به صورت ضرب المثلی بر گرفته از کتاب مقدس درآمده است و منظور از آن شخصی است که بدون خیره گی و زبده گی خود را درگیر امری می کند.
 ۳۸. اول سموئیل، ۱۹: ۲۴ و ۱۰: ۱۲ و ۱۳.
 ۳۹. هوشع، ۹: ۷.

40. divinatory chronicle.

۴۱. اول سموئیل، ۹: ۲۱.

42. vision report

۴۳. عاموس، ۸: ۷

44. prophetic speech.

45. prophetic legenda.

Historiography. 46. prophetic

47. Petersen, 2000, pp 41- 42

۴۸. مستر قاموس کتاب مقدس، ۸۷۳.

۴۹. متی، ۲۱: ۲۶.

۵۰. یوحنا، ۴: ۲۰.

۵۱. اول قرنتیان، ۱۴: ۵.

p477 52. The Catholic Encyclopedia, 1913, V12

۵۳. رومیان: ۶-۸.

۵۴. مستر قاموس کتاب مقدس، ص ۸۷۳.

۵۵. البته چنانکه توماس در جستجوهای مدلل در باب حقیقت می گوید، هر دیدنی نبوت نیست بلکه دیدن آنچه دور است و فراسوی ادراک متعارف بشری است، می تواند نبوت باشد. او سپس می افزاید نبی نه تنها کسی است که از دور با او سخن می گویند (procul fans) و او آن را اعلان می کند؛ بلکه آن کسی است که دور را مشاهده می کند (procul videns)) (Aquinas, 1994, QDV Q12 a1, p105). این تأکید توماس بر دیدن و سخن گفتن از آنچه دور است خود نشانه ای است از این که در نظر او نبی قرب به مبادی الهی نمی یابد، بلکه از دور علمی به او القا می شود و این موضع افتراق او با دیدگاهی است که نبی را اقرب مردمان به خدا می داند.

56. gentilitas.

۵۷. قابل ذکر آنکه برای توماس در این قسمت رد کسانی که نبوت را تنها سخن گویی می دانند و سهمی از دانش و علم برای آن قائل نیستند، درجه اول اهمیت را دارد.

۵۸. در اینجا توماس به این قسمت کتاب اشعیا استناد می کند: " آنچه از یهوه صباوت خدای اسرائیل شنیدم به شما اعلام می نمایم." (اشعیا، ۲۱: ۱۰)

ST II II Q171 a1, p2521. 59. Aquinas, 1947

۶۰. sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria, sive contingentia.

61. Aquinas, 1994, QDV Q12 a2, p112.

۶۲ در سایر منابع نیز چنین عباراتی یافت می شود. اما این قاموس به لحاظ فارسی بودن ترجیح داده شد.

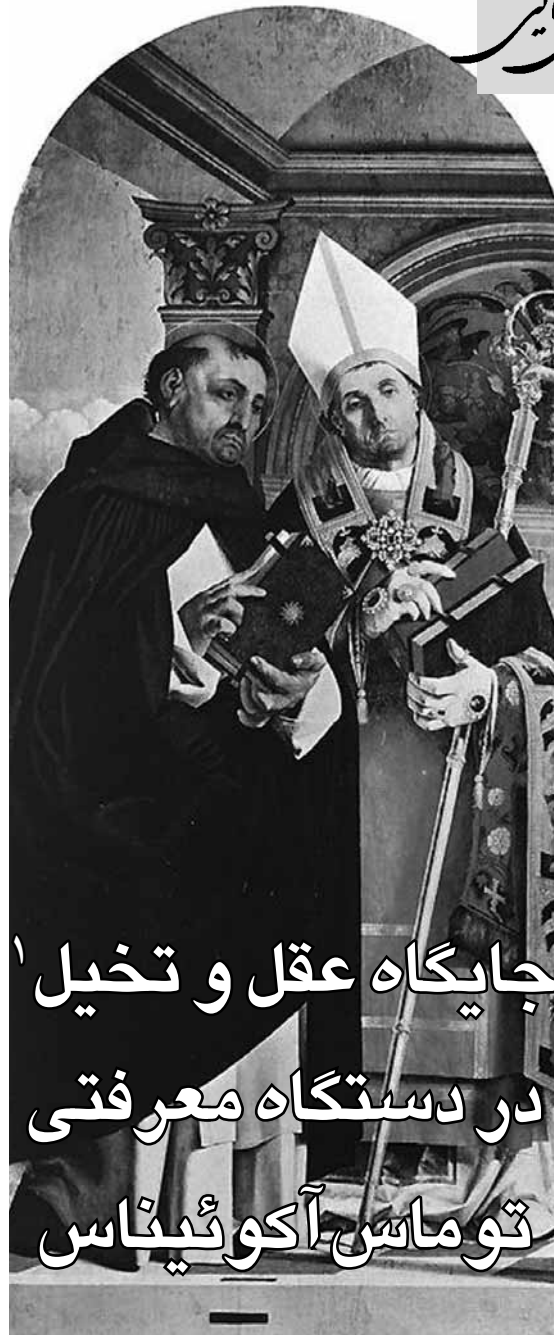
۶۳. مستر قاموس کتاب مقدس، ص ۸۷۳.

۶۴ در این مدخل آمده است، آنچه از نبوت مورد علاقه فیلسوفان است خبرآوری از آینده است و روی این متمرکز می شوند که از آینده چگونه می توان خبر داد و این چگونه با اراده آزاد انسان همخوان است. رجوع بفرمایید به این وبگاه:

entries/prophecy/#1/ http:// plato.stanford.edu

۶۵ شاید به خاطر اینکه در جامعه انگلیسی زبان آنچه به ذهن از «prophecy» متبادر می شود، نوعی پیشگویی آینده است، دکتر نصر در ابتدای کتاب فلسفه اسلامی از خاستگاهش تا اکنون: فلسفه در سرزمین نبوت توضیح می دهند مراد از «prophecy» پیام آوری است از طرف موجود اعلی به مادون برای یک اجتماع انسانی (Nasr, 2006, p1).

66. Hvidt, 2007, p8.



جایگاه عقل و تخیل در دستگاه معرفتی توماس آکوئیناس

آنتونی کنی
مصطفی امیری

قدیس توماس در مقاله اول سؤال ۸۵ در قسمت اول جامع علم کلام^۲ تصریح می‌کند که «عقل انسان اشیای مادی را با انتزاع از صور خیالی می‌فهمد».^۳ در این مقاله سعی دارم برخی از مشکلاتی را که در تفسیر این نظریه با آن مواجه می‌شویم مورد بررسی قرار بدهم.

تمام کلماتی که در این جمله به کار رفته، حتی حرف اضافه «از»، مشکل‌آفرین است. مثلاً فعل «intelligit» معمولاً «می‌فهمد»^۴ ترجمه می‌شود، ولی این ترجمه بی‌ایراد نیست. به نظر می‌رسد که مصدر لاتینی «intel-igere» غالباً مترادف «فهمیدن» باشد ولی گاهی اوقات ظاهراً معنای عام‌تری، شبیه به «فکر کردن»^۵ در زبان انگلیسی، پیدا می‌کند.

آکوئیناس گاه در تمییز بین دو گونه فهم، یا دو گونه فعالیت عقلی، یعنی از یک سوء فهم بسایط^۶، و از سوی دیگر ترکیب و تقسیم^۷، از ارسطو پیروی می‌کند.^۸

ترکیب و تقسیم کردن به معنای صدور احکام ایجابی و سلبی است.^۹ هر گاه با مضمون یک گزاره مواجه می‌شویم، می‌توانیم حکمی درباره آن بدهیم و یا از دادن حکم خودداری کنیم؛ اگر حکمی بدهیم ممکن است صادق باشد یا کاذب، ممکن است با تأمل باشد یا بی‌تأمل، و ممکن است بر اساس براهین باشد یا بدیهیات. بر اساس ترکیب‌های مختلف این احتمالات، حالت ذهن ما نسبت به مضمون گزاره یکی از موارد باور، رأی، تردید، شناخت [دانش]، یا فهم خواهد بود. اگرچه باور کردن، رأی را پذیرفتن، مردد شدن، نتیجه گرفتن، و حقیقتی بدیهی را دیدن، همگی از فعالیت‌های قوه عقل یا فهم است، دیدن حقایق بدیهی فهمیدن به تمام معناست.^{۱۰} از آن جایی که آکوئیناس برای اشاره به فعالیت خاص فهم بدیهیات و همین‌طور در حکم اصطلاحی عام برای اشاره به انواع مختلف تفکر از یک فعل استفاده می‌کند، نمی‌توانیم با اتکالی به موارد استفاده این فعل به تنهایی معین کنیم که آیا نظریه انتزاع برای تبیین تفکر به طور اعم آمده است، یا تبیین فهم حقایق بدیهی به طور اخص.

به گفته قدیس توماس، هر حکمی می‌تواند در قالب یک جمله بیان شود.^{۱۱} البته گفته او بدین معنا نیست که تفکر بدون ریختن آن در قالب زبان^{۱۲} غیرممکن است، زیرا نتیجه منطقی این گفته آن نیست که هر حکمی که می‌کنیم در قالب کلمات می‌ریزیم، چه بر زبان جاری شود و چه در تخیل صورت گیرد، بلکه بدین معناست که ترکیب و تقسیم مشابه ذهنی ادای جملات مثبت و منفی است.

فهم بسایط همان ربطی را با حکم کردن دارد که استفاده از کلمات منفرد با ساختن جمله. مثلاً دانستن اینکه طلا چیست - یعنی شناخت چه هست^{۱۳} طلا - نمونه‌ای از فهم بسایط است. در حکم کردن درباره طلا می‌توانیم از چنین دانشی استفاده کنیم، و بدون چنین دانشی هیچ حکمی درباره طلا ممکن نیست. احکامی نظیر این که «طلا ارزشمند است» و یا «طلا زرد» است، مستلزم شناخت عمیق ماهیت طلا نیست، بلکه پیش‌فرض این احکام فقط نوعی آگاهی از معنای لغت «طلا» است. از سوی دیگر، یک شیمیدان دانش عمیق‌تری از اینکه طلا چیست دارد. او نه فقط می‌تواند خواص بیشتری برای طلا بشمارد، بلکه می‌تواند این خواص را به شیوه‌ای نظام‌یافته بیان کند، و مثلاً آنها را به عدد اتمی طلا و جایگاهش در جدول تناوبی عناصر ربط بدهد. به نظر می‌رسد که دانش شیمیدان از طلا به کمال مطلوبی که قدیس توماس از شناخت ماهیت^{۱۴} یا ذات یک جوهر مادی در نظر دارد بسیار نزدیک‌تر است.^{۱۵} قدیس توماس چندین بار اظهار می‌کند که می‌توانیم معنای لغت «الف» را بدانیم بدون اینکه ماهیت یا ذات الف را بشناسیم. مثلاً می‌دانیم که لغت «خدا» چه معنایی دارد، ولی ذات خدا را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم بشناسیم.^{۱۶} یادگیری معنای یک لغت و اشراف علمی به ذات یک جوهر از فعالیت‌های عقل است؛ ولی فهم ذات فهمیدن به تمام معناست.^{۱۷} بنابراین، در فهم بسایط، چنان که در ترکیب و تقسیم، با تمایز بین معنای عام و خاص «فهمیدن» سر و کار داریم. در معنای عام، اکتساب و اطلاق هر مفهومی، و شکل دادن و بیان هر باوری از فعالیت‌های فهم محسوب می‌شود؛ ولی در معنای خاص، فهم محدود است به بصیرت بر ذوات و شهود حقایق بدیهی.

بی‌شک مطلوب است بدانیم که آیا قدیس توماس نظریه انتزاع را برای تشریح فهم در معنای عامش ارایه کرده است و یا برای تشریح فهم در معنای خاصش. اگر اولی باشد، نظریه‌اش توضیح کلی فعالیت عقل است که انسان‌های ناطق به اعتبار آن از حیوانات گنگ و زبان‌بسته برترند؛ و اگر دومی باشد، نظریه‌اش توضیح روش‌شناسی علم پیشین^{۱۸} است. در ادامه مقاله سعی خواهیم کرد هر دو تفسیر را مد نظر داشته باشیم.

همان ابهامی که در فعل «intelligere» وجود دارد و در بالا به آن اشاره شد، در اسم «intellectus» نیز دیده می‌شود. عقل یک قابلیت^{۱۹} است، و چنان که آکوئیناس مکرراً اظهار می‌کند قابلیت‌ها را فعالیت‌هایشان مشخص می‌کنند؛ یعنی برای توضیح ماهیت قابلیت فهم باید توضیح بدهیم که فهمیدن چیست.^{۲۰} عقل یا فهم را، که در واقع همان قابلیت فهمیدن است، نمی‌توان بدون توضیح اینکه فهمیدن چیست، توضیح داد. بنابراین اگر توضیح «فهم» مشکل‌ساز است، توضیح «عقل» نیز به همان اندازه دشوار خواهد بود. ولی اینها تنها مشکلاتی نیست که نظریه انتزاع بوسیله عقل ایجاد می‌کند.

از نظر آکوئیناس، عقل یک قوه نیست، بلکه دو قوه است؛ یا شاید یک قوه واحد است با دو نیرو: عقل فعال^{۲۱} و عقل منفعل^{۲۲}. آکوئیناس در مقاله سوم سؤال ۷۹ در قسمت اول جامع علم کلام^{۲۳}، با استفاده از گفته مهتم ارسطو در رساله درباره نفس^{۲۴} مبنی بر اینکه در نفس یک ذهن برای شدن همه چیزها و یک ذهن برای ساختن همه چیزها وجود دارد،^{۲۵} توضیح می‌دهد که چرا فرض یک عقل فعال ضروری است.

قدیس توماس می‌گوید که افلاطون هیچ نیازی به فرض یک عقل فعال ندارد تا متعلق فهم را به طور بالفعل قابل فهم^{۲۶} کند، زیرا او معتقد بود که صور اشیای مادی جدا از ماده وجود دارند، که انواع^{۲۷} غیرمادی یا مثل^{۲۸} هستند، و به همین دلیل متعلق مناسب فهمند. ولی ارسطو معتقد است که صور اشیا طبیعی جدای از ماده وجود ندارند، و



قدیس توماس
چندین بار اظهار می‌کند
که می‌توانیم معنای
لغت «الف» را بدانیم
بدون اینکه
ماهیت یا ذات
الف را بشناسیم.
مثلاً می‌دانیم که
لغت «خدا»
چه معنایی دارد،
ولی ذات خدا را
نمی‌شناسیم و
نمی‌توانیم
بشناسیم.





صور موجود در ماده نیز به طور بالفعل قابل فهم نیستند. در نتیجه، آکوئیناس می‌گوید که ماهیت یا صورت اشیا قابل ادراکی که ما می‌فهمیم باید بوسیله نیرویی عقلی به طور بالفعل قابل فهم شود، که همان متعلق مناسب فهم است. این همان عقل فعال است که با انتزاع انواع از شرایط مادی متعلقات فهم را که به طور بالفعل قابل فهم هستند می‌سازد.^{۳۹}

البته فهم این توضیح نیز چندان ساده نیست: یکی از اصطلاحات اساسی که در آن به کار رفته لغت «species» [صورت یا نوع] است که از لاتین به انگلیسی حرف‌نگاری شده است. لغت مزبور در گزیده‌ای که در بالا ذکر شد ابتدا برای بیان صور افلاطونی^{۴۰}، که مترادف لغت لاتین «Ideas» [مُثل] است، به کار رفته است. در واقع ظاهراً هیچ کلمه‌ای در زبان انگلیسی بهتر از همان لغت «idea» [ایده و تصور] نمی‌تواند معادل لغت لاتینی «species» باشد. البته اگر بگویید: لغت انگلیسی «idea» بیش از حد مبهم است، می‌گوییم: چه بهتر، زیرا لغت لاتینی «species» هم به همان اندازه مبهم است.

«تصورات [ایده‌ها]» می‌توانند «تصور چیزی» یا «تصور که چیزی» باشند: فی‌المثل تصور طلا، یا این تصور که جهان دارد به انتها می‌رسد. به همین ترتیب، «انواع» می‌تواند مطابق با فهم بسایط، یا ایجاب و سلب باشد.^{۴۱} چرا که انواع، در یک معنی، استعدادهای^{۴۲} عقل انسان هستند،^{۴۳} و دو گونه فعالیت عقلی مطابق با دو گونه خاصیت استعدادی^{۴۴} عقل وجود دارد. اگر دو گونه فعالیت را، در معنای عام، اکتساب و اطلاق مفاهیم، و ایجاد و بیان باورها، تعبیر کنیم، آن گاه دو گونه استعداد، یعنی دو نوع، خود مفاهیم و باورها خواهند بود. بنابراین داشتن نوع مطابق با این گزاره که ρ به معنای باور به این است که ρ و داشتن نوع A به معنای داشتن مفهوم A ، و توانایی فکر کردن به A خواهد بود.

خلاصه اینکه، می‌توان گفت از نظر آکوئیناس تصورات هم شامل مفاهیم و هم شامل باورهاست. ولی در اینجا نیز با ابهامی روبرو می‌شویم: «مفهوم» در فلسفه معاصر دارای دو کاربرد متناقض است. در یک معنی، که شاید بتوان آن را معنای ویتگنشتاینی نامید، مفهوم چیزی ذهنی^{۴۵} است: به عبارتی داشتن یک مفهوم به معنای داشتن نوعی مهارت است، فی‌المثل مهارت استفاده از یک لغت.^{۴۶} در همین معنا بود که لغت «مفهوم» را در پاراگراف پیش استفاده کردم. ولی در معنای دیگر، که شاید بتوان آن را معنای فرگه‌ای نامید، مفهوم چیزی عینی^{۴۷} است. از نظر فرگه، مفهوم دلالت^{۴۸} یک محمول است. مثلاً از نظر فرگه، در جمله «کسوف یک اسب است» درست همان طور که اسم «کسوف» دلالت بر یک اسب دارد، محمول «... یک اسب است» نیز دلالت بر یک مفهوم دارد- و مفهوم چیزی نیست که درون ذهن کسی باشد، بلکه گونه خاصی از تابع^{۴۹} است، تابعی که ارزش آن برای هر شناسه^{۴۰} یک ارزش- صدق^{۴۱} است. مطابق با این کاربرد عینی «مفهوم»، «نوع» نیز کاربردی عینی دارد، و نه فقط برای اشاره به مثل افلاطونی، که آکوئیناس آنها را رد می‌کند، بلکه همچنین برای اشاره به صور ارسطویی، که آکوئیناس آنها را می‌پذیرد، به کار می‌رود. در این معناست که آکوئیناس می‌تواند انواع را متعلق فعالیت عقل بنامد.^{۴۳}

با وجود این، آکوئیناس به طور کلی- چنان که از نقل قول ابتدای مقاله پیداست- می‌گوید که آنچه عقل می‌فهمد، یعنی متعلق عقل، (ماهیت) اشیا مادی است. بر اساس نظریه اصالت ماده- صورت^{۴۴} ارسطو، یک شیء مادی از ماده و صورت ترکیب یافته است؛ یک فرد انسان نظیر زید ماده منفردی است که صورت انسانی دارد. آکوئیناس، بر خلاف افلاطون، اغلب اصرار می‌ورزد که در جهان چیزی به اسم انسانیت من حیث‌هی، یا انسان مثالی^{۴۵}، وجود ندارد؛ بلکه فقط ماهیت انسانی زید، ماهیت انسانی عمرو، و نظایر آن وجود دارد.^{۴۶} انسانیت، یا ماهیت انسانی، زید نمونه‌ای است از آنچه آکوئیناس «صورتی موجود در ماده» می‌نامد- چیزی که در اصطلاح او «قابل فهم» است (زیرا صورت است)، ولی «به طور بالفعل قابل فهم» نیست (زیرا در ماده وجود دارد). انسانیت مجرد به طور بالفعل قابل فهم است، ولی انسانیت مجرد هیچ کجا پیدا نمی‌شود؛ انسانیت موجود در ماده هر کجا که انسان باشد پیدا می‌شود، ولی انسانیت موجود در ماده من حیث‌هی متعلق مناسب ذهن نیست. برای پر کردن این خلاء است که عقل فعال ضرورت پیدا می‌کند. وقتی انسانیت موجود در ماده به عقل فعال عرضه می‌شود، عقل فعال متعلق عقلی^{۴۷} را، یعنی انسانیت من حیث‌هی، را ایجاد می‌کند. اما انسانیت موجود در ماده به چه نحوی به آن عرضه می‌شود؟ آکوئیناس می‌گوید «در صورت‌های خیالی»؛ که عجالتاً می‌توانیم آن را به «در تجربه» تعبیر کنیم.

اجازه بدهید این نظریه را در چارچوبی غیر از چارچوب اصالت ماده-صورت بررسی کنیم. به منظور این که به مفهوم چیزی پی ببریم که می‌تواند متعلق یک تجربه باشد، صرفاً کافی نیست که تجربه مناسب را داشته باشیم.

ارسطو معتقد است
صور اشیا طبیعی
جدای از ماده
وجود ندارند، و
صور موجود
در ماده نیز
به طور بالفعل
قابل فهم
نیستند.

کودکان پیش از آن که با زحمت به مفهوم رنگ پی ببرند، اشیای رنگی را می‌بینند؛ حیوانات گنگ و زبان‌بسته نیز می‌توانند ماده‌ای نظیر نمک را ببینند و مزه‌اش را بچشند ولی نمی‌توانند مفاهیمی را که انسان‌های ناطق در احکام کلی درباره نمک از آنها استفاده می‌کنند، اکتساب کنند. اگر قرار باشد انسان‌ها از تجربهٔ مشترکی که با حیوانات دارند مفاهیمی اکتساب کنند باید توانایی خاصی داشته باشند که در حیوانات نیست. حیوانات در داشتن تجربهٔ درد با انسان‌ها مشترکند، و انسان‌ها از بدو تولد- اگر نگوئیم پیش از آن- درد را احساس می‌کنند؛ ولی چنان‌که ویتگنشتاین گفته است ما مفهوم «درد» را وقتی اکتساب می‌کنیم که زبان را یاد می‌گیریم.^{۳۸} موش‌ها نیز می‌توانند ببینند و بین دایره و مثلث فرق بگذارند؛ ولی هرچه قدر هم که به این اشکال هندسی خیره شوند هندسه یاد نمی‌گیرند. توانایی خاص انسان برای اکتساب مفاهیم پیچیده از تجربه، و فهم حقایق هندسی از طریق اشکال، احتمالاً همان چیزی است که آکوئیناس به هنگام سخن گفتن از عقل فعال در ذهن دارد.

در مقابل عقل فعال، نیروی دیگری به نام عقل منفعل^{۳۹} وجود دارد. عقل منفعل توانایی کاربرد استعدادهایی است که با استفاده از عقل فعال کسب شده است. می‌گویند: «یک نفس واحد و منفرد از این حیث که به طور بالفعل غیرمادی است، نیرویی موسوم به عقل فعال دارد که به وسیلهٔ آن با انتزاع [صور عقلی] از شرایط مادهٔ فردی سایر اشیا را به طور بالفعل غیرمادی می‌سازد، و نیروی دیگری نیز موسوم به عقل منفعل دارد که توانایی دریافت صور عقلی^{۴۰} از این گونه را دارد و می‌تواند این گونه صور عقلی را دریافت کند.»^{۴۱} قدیس توماس می‌گوید که عقل منفعل محل انواع^{۴۲} یا مخزن صور عقلی است.^{۴۳} اگر بخواهیم استعاره دیگری برای آن به کار ببریم، عقل منفعل همان لوح سفیدی^{۴۴} است که ارسطو قبلاً به آن اشاره کرده بود.^{۴۵} به موازات کسب مفاهیم و باورها از طریق فعالیت عقل فعال به هنگام تجربه، روی این لوح سفید نوشته، و این مخزن خالی از صور عقل پُر می‌شود. برای آن که محتوای عقل منفعل یک شخص را در هر زمان دریابیم باید ببینیم که در آن لحظه چه چیزی می‌فهمد، چه چیزی می‌داند، و به چیزی باور دارد. در واقع می‌توان عقل منفعل هر انسانی را در حکم مجموعه‌ای از مفاهیم و باورهایی دانست که آن انسان دارد. عقل منفعل او همان ذهنش در معنایی است که وقتی از محتوای ذهن صحبت می‌کنیم در نظر داریم. آکوئیناس مکرراً از عقل منفعل در چارچوب نظریه اصالت ماده- صورت سخن می‌گوید. عقل منفعل با همهٔ صور عقلی همان نسبتی را دارد که مادهٔ اولی^{۴۶} با صور اشیائی که به طور حسی قابل ادراک هستند. مادهٔ اولی ماده‌ای است که من حیث‌هی از نوع چیز^{۴۷} خاصی نیست؛ البته نه اینکه ماده‌ای وجود دارد که چیزی بدون نوع خاص است، بلکه ماده، از این حیث که ماده است، چیزی از نوع خاصی نیست، و می‌تواند چیزی از هر نوعی باشد. به همین ترتیب، عقل منفعل، فی‌حد ذاته، حاوی صورت خاصی نیست، بلکه می‌تواند هر صورتی را دریافت کند: «اولاً اینکه [عقل منفعل] به طور بالقوه نسبت به همهٔ چنین صوری وجود دارد.»^{۴۸} آکوئیناس با پایبندی به نظریه اصالت ماده- صورت ترجیح می‌دهد که از اصطلاح صورت پذیرفتن^{۴۹} استفاده کند تا حاوی بودن^{۵۰}: عقل با انواع مختلف صورت می‌پذیرد.^{۵۱} ما هم وقتی که سخن از اطلاع^{۵۲} از یک موضوع، یا کسب اطلاع^{۵۳} دربارهٔ آن [یعنی صورت‌پذیری ذهن] می‌گوییم بدون اینکه از نظریهٔ اصالت ماده- صورت چیزی بدانیم از همان استعارهٔ استفاده می‌کنیم.

بر اساس نظریهٔ اصالت ماده- صورت، پذیرفتن صورت «صادیت» به معنای «ص» شدن است.^{۵۴} بدین ترتیب، پذیرفتن صورت «سرخی» به معنای «سرخ» شدن است، درست همان گونه که داشتن صورت انسانیت به معنای انسان بودن است. بنابراین، اگر یک صورت مثالی^{۵۵}، را صورتی بدانیم که به عقل صورت می‌بخشد، ظاهراً باید بگوییم که وقتی عقل صورت مثالی «صادیت» را می‌پذیرد، «ص» می‌شود. به همین دلیل است که ارسطو می‌گفت در نفس آدمی ذهنی است برای همه چیز شدن، و اینکه وقتی ذهن چیزی می‌فهمد به نوبه خود چیزهای متفاوتی می‌شود.^{۵۶} این نتیجه‌گیری عجیب واقعاً چه معنایی دارد؟ قدیس توماس می‌گوید همان طور که مادهٔ طبیعی قوایی^{۵۷} دارد که با ESSE ی قابل ادراک بالفعل می‌شود، عقل منفعل نیز قوایی دارد که با ESSE ی ذهنی بالفعل می‌شود.^{۵۸} در جایی در توضیح این متن نوشتیم: «یک برگ درخت ممکن است وقتی سبز باشد و وقتی دیگر زرد؛ وقتی که سبز بود قوهٔ زرد شدن را داشت، و وقتی زرد است آن قوه بالفعل شده است؛ «است» در «زرد است» دلالت بر ESSE ای دارد که ESSE ی قابل ادراک است، یعنی ESSE ی زرد بودن. حال پیداست که قابلیت تفکر یک انسان وقتی بالفعل می‌شود که او فکر خاصی می‌کند؛ البته این طور نیست که بتوان گفت انسانی که به یک اسب فکر می‌کند یک اسب است، یا حتی اینکه در فهم^{۵۹} یک اسب است؛ پس چرا قدیس توماس در اینجا از ESSE سخن می‌گوید؟ احتمالاً باید برای یافتن پاسخ از این راه وارد شویم که سابقهٔ عقل یک انسان همان سابقهٔ تفکراتی است که دارد، و در هر لحظهٔ مشخص هیچ چیز بالفعلی وجود ندارد که یک انسان را یک موجود متفکر کند مگر فکری که دارد می‌کند. در این معنا، عقل من همان فکر کنونی‌ام به یک اسب است، فکری که می‌تواند به فکر هر چیز دیگری تغییر کند.

قدیس توماس

می‌گوید: افلاطون

هیچ نیازی به

فرض یک عقل فعال ندارد

تا متعلق فهم را

به طور بالفعل

قابل فهم کند،

زیرا او معتقد بود که

صور اشیا مادی

جدا از ماده وجود دارند، که

انواع غیرمادی

یا مثل هستند، و

به همین دلیل

متعلق مناسب فهمند.



حال اگر ما «فکر به یک اسب» را دارای معنای یکسانی با «یک اسب در فکر» تصور کنیم، می‌توانیم بگوییم که عقل انسانی که دارد به یک اسب فکر می‌کند، اسبی است در تفکر. می‌توانیم این توضیح را تعمیم بدهیم و بگوییم که اگر انسانی دارد به X فکر می‌کند، عقل او «X در تفکر» است؛ و علاوه بر این، صرف نظر از اینکه X چیست، عقل انسان می‌تواند «X در تفکر» باشد. این نتیجه‌گیری آخر را که به طور غیرمستقیم به آن رسیده‌ام، ترجمه کم و بیش تحت‌اللفظی این عبارت لاتین تلقی می‌کنم: *Intellectus habet potentiam ad esse intelligibile.*^{۷۰}

به نظر من عبارت فوق از چند جنبه گمراه کننده است:

اولاً: این که منظور قدیس توماس از صورت‌پذیری عقل منفعل توسط یک صورت مثالی، به کارگیری^{۷۱} موقت یک مفهوم در تفکر به یک فکر خاص و موقت نیست، بلکه اکتساب قابلیت تفکر به افکاری خاص تا آخر عمر و یا حداقل برای مدتی طولانی است. به کارگیری چنین قابلیت فی‌نفسه یک صورت نیست، بلکه فعالیت است ناشی از یک صورت. اگر بخواهیم مثال خود قدیس توماس را به کار بگیریم، نسبت آن به صورت همانند نسبت فعالیت گرم کردن دیگ به صورت گرمایی است که اجاق دارد. داغی اجاق، در میان چیزهای دیگر، بدین معناست که بتواند دیگ را گرم کند؛ داشتن مفهوم گروهی برای من، در میان چیزهای دیگر، بدین معناست که بتوانم به گروهی بودن زمین فکر کنم.^{۷۲} ثانیاً: این که نظریه قدیس توماس متضمن این نیست که عقل، وقتی که مفهوم اسب را کسب می‌کند، یک اسب واقعی می‌شود، و یا حتی، در معنای دقیق ترش، یک اسب غیرمادی می‌شود. مفهوم اسب، که به هر اسبی قابل اطلاق است، مفهوم هیچ اسب خاصی نیست؛ حتی مفهوم یک اسب غیرمادی هم نیست، زیرا بخشی از مفهوم اسب این است که باید شیئی مادی باشد. یک اسب، از این حیث که شیء مادی است، باید اندازه و جرم معینی داشته باشد؛ و این نیز بخشی از مفهوم اسب است، که یک اسب باید اندازه و جرم معینی داشته باشد. ولی هیچ اندازه و جرم خاصی نیست که یک اسب از این حیث که اسب است باید داشته باشد، و بنابراین هیچ اندازه و جرم خاصی به این مفهوم تعلق ندارد. قدیس توماس خود نظر مشابهی ایراد می‌کند: «دو نوع ماده وجود دارد: از یک سو ماده مشترک^{۷۳} و از سوی دیگر ماده مشخص یا فردی.^{۷۴} ماده مشترک فی‌المثل گوشت و استخوان است؛ ماده فردی فی‌المثل این گوشت و این استخوانهاست. عقل صورت مثالی یک شیء طبیعی را از ماده قابل ادراک فردی انتزاع می‌کند؛ مثلاً، عقل صورت مثالی انسان را از این گوشت و این استخوان‌ها انتزاع می‌کند، که به مفهوم تعلق ندارند، ولی بخشی از فرد هستند... ولی صورت مثالی انسان را نمی‌توان با عقل از گوشت و استخوان از این حیث که گوشت و استخوان هستند انتزاع کند.»^{۷۵}

پس، اگر عقل منفعل وقتی نوع «صادقیت» را می‌پذیرد «ص» می‌شود، عقل منفعل یک اسب واقعی نمی‌شود، بلکه یک اسب انتزاعی می‌شود، و یک اسب انتزاعی، بر اساس نظریه آکوئیناس، چیزی نیست که در خارج از ذهن وجود داشته باشد.

ثالثاً: این که اشاره‌ام به اینکه یک فکر می‌تواند به فکر دیگری تغییر کند چندان مناسب نبود، چرا که مقایسه ماده اولی و عقل منفعل نیاز به شرطی دارد که خود قدیس توماس آن را در پاسخ به شبهه ۲ در مقاله ۳ از سؤال ۸۴ قسمت اول بخش اول جامع علم کلام مطرح می‌کند. او می‌گوید: ماده اولی، *esse* ی جوهری خود را به واسطه صورت می‌یابد - زیرا برای اینکه ماده وجود داشته باشد باید «ص» باشد - و هیچ ماده‌ای نمی‌تواند بدون صورت وجود داشته باشد. ولی عقل منفعل *esse* ی جوهری‌اش را به واسطه صور مثالی‌اش نمی‌یابد. نوزاد دارای عقل است هر چند که این عقل هیچ صور مثالی در خود ندارد؛ در نتیجه صور مثالی‌ای که به عقل صورت می‌بخشند، صور عرضی هستند (مثل صورت گرمی در آب) و نه صور جوهری (مثل صورت اسب یا انسان). وقتی قدیس توماس با پیروی از ارسطو ذهن را شدن متعلقش توصیف می‌کند، باید این شدن را در حکم اکتساب یک خصوصیت جدید (مثل سرخ شدن) دانست و نه تبدیل شدن به یک نوع چیز جدید (مثل پروانه شدن).

محدودیت‌های مقایسه ماده اولی و عقل منفعل در جریان حمله به نظریه صور مثالی فطری^{۷۶} مطرح می‌شود: و در مقابل همین نظریه است که آکوئیناس نظریه انتزاع خود را ارایه می‌کند. آکوئیناس می‌گوید: از نظر افلاطون عقل انسانی فطراً همه صور مثالی قابل فهم را در خود دارد، ولی به سبب وحدتش با جسم نمی‌تواند از آنها استفاده کند. آکوئیناس در رد این نظریه براهینی تجربی و مابعد الطبیعی ارایه می‌دهد. اجمالاً آن این که «اگر نفس معرفتی فطری به همه این چیزها دارد، ظاهراً نباید ممکن باشد که این معرفت فطری را چنان فراموش کند که موجب جهل کاملش به داشتن آن شود. زیرا هیچ کس دانسته‌های فطری‌اش را، مثل اینکه کل بزرگتر از اجزایش است و نظایر

آکوئیناس
در جریان جدل
علیه ابن رشد،
این سؤال را
مطرح می‌کند:
«چه چیزی

تصورات یک فرد را
تصورات او می‌سازد؟»
مسئله، لازم نیست که
در محتوای باور
یک انسان چیزی باشد
که آن را از
باوری که
سایرین دارند،
متمایز سازد.

آن، فراموش نمی‌کند. نظریه افلاطون به ویژه قابل قبول نخواهد بود اگر نفس، چنان که در بالا ذکر شد، فطرتاً با جسم متحد باشد؛ چرا که قابل قبول نیست که فعالیت فطری چیزی به واسطه چیز دیگری که آن نیز جزء طبیعتش است کاملاً مسدود شود. ثانیاً، بطلان نظریه افلاطون از این حقیقت پیداست که وقتی حسی وجود نداشته باشد، معرفت علمی به چیزهایی که از طریق آن حس ادراک و دریافت می‌شود نیز وجود نخواهد داشت. مثلاً یک انسان نابینا هیچ معرفتی به رنگ‌ها نخواهد داشت. اگر عقل نفس فطرتاً مفاهیم همه اشیا قابل فهم را داشت، دیگر این مسئله درست نبود.^{۷۷}

آکوئیناس سپس ارسطو را به سبب اتخاذ موضعی میانه بین نظریه اصالت صور فطری^{۷۸} افلاطون و تجربه‌گرایی خام دموکریوس ستایش می‌کند. «ارسطو بر این باور بود که عقل دارای فعالیت است که جسم هیچ نقشی در آن ندارد. بدین ترتیب، هیچ چیز جسمانی^{۷۹} نمی‌تواند موجب انطباق یک چیز غیرجسمانی شود، و بنابراین، طبق نظر ارسطو، صرفاً تحریک اندام حس‌کننده برای فعالیت عقلی کافی نیست؛ بلکه به یک چیز شریف‌تر و عالی‌تر نیاز است، که ارسطو آن را عقل فعال نامید: عقل فعال صور خیالی^{۸۰} را که از حواس دریافت شده‌اند از طریق نوعی انتزاع به طور بالفعل قابل فهم می‌کند.»^{۸۱}

بر اساس توضیح آکوئیناس، مفاهیم به چه معنا از صور خیالی انتزاع می‌شوند؟ اصولاً به نظر می‌رسد که دو نظریه مجزا در این نظریه با یکدیگر پیوند خورده‌اند. اول اینکه مفاهیم و تجربیات نوعی رابطه علی دارند؛ و دوم اینکه مفاهیم و تجربیات نوعی رابطه صوری دارند.

رابطه علی در ادامه همان متنی که در بالا نقل شد، مطرح می‌شود. «پس بدین ترتیب، حواس از طریق صور خیالی موجب فعالیت عقلی می‌شوند. ولی از آن جایی که صور خیالی برای تأثیرگذاری بر عقل منفعل کافی نیستند مگر آن که توسط عقل فعال به طور بالفعل قابل فهم شوند، نمی‌توان گفت که معرفت حسی علت تامه و کامل معرفت عقلی است، بلکه فقط می‌توان گفت که عنصر مادی علت آن است.»

بنابراین، این گفته که مفاهیم از تجربه انتزاع می‌شوند، حداقل معادل این است که بگوییم: تجربه شرط علی ضروری برای اکتساب مفاهیم است. حال اینکه گفته فوق تا چه حد درست است تا حدودی یک مسئله تجربی و تا حدودی یک مسئله فلسفی است. مثلاً کشف اینکه یک انسان نابینا تا چه اندازه ممکن است بر یک کتاب درسی درباره نورشناسی اشراف پیدا کند یک مسئله تجربی است، و اینکه اشراف بر چنین کتابی تا چه اندازه می‌تواند در حکم «داشتن علم رنگ‌ها» مثلاً بدون توانایی جور کردن رنگ‌ها با توجه به یک نمونه باشد یک مسئله فلسفی است.

صور مثالی آکوئیناس علاوه بر رابطه علی با تجربه، دارای رابطه صوری با آنها نیز هستند: یعنی مفاهیم در نظریه او در مقایسه با تجربه انتزاعی هستند. او معتقد بود که تجربه حسی همیشه تجربه حسی یک فرد خاص است؛ ولی معرفت عقلی اصولاً معرفت به امر کلی است.^{۸۲} در نتیجه، می‌توان گفت که مفاهیم عقلی از چیزی که عمدتاً در تجربه حسی وجود دارد، انتزاع می‌شوند. این همان معنای «انتزاع» است که در نقل قول اول مقاله به آن اشاره شد.^{۸۳} «خاصیت (عقل آدمی) است که صورت را که فرداً در ماده جسمانی موجود است بشناسد، ولی نه آن گونه که در چنین ماده‌ای وجود دارد.»^{۸۴} ولی دانستن آن چیز که در ماده فردی هست ولی نه آن گونه که در چنین ماده‌ای هست، به معنای انتزاع صورت از ماده فردی است که صور خیالی بازنمایی می‌کنند.

قدیس توماس در پاسخ به یک مخالف، چنین توضیح می‌دهد: «آنچه را به مفهوم خاص^{۸۵} هر چیز مادی نظیر یک تکه سنگ، یک انسان، یا یک اسب تعلق دارد، می‌توان بدون صفات فردی که بخشی از آن مفهوم خاص نیستند در نظر گرفت. این همان انتزاع کلی از جزئی، یا صورت مثالی قابل فهم از صور خیالی است، یا به عبارت دیگر، در نظر گرفتن ماهیت خاص بدون در نظر گرفتن صفات فردی است که توسط صور خیالی بازنمایی می‌شوند.»^{۸۶}

این رابطه صوری از رابطه علی متمایز است. زیرا گفته آکوئیناس در اینجا حتی اگر مفاهیم کلی از تجربه کسب نمی‌شدند نیز صادق بود. حتی صور مثالی فطری نیز انتزاعی‌تر از بازنمایی‌های افراد^{۸۷} بود، چه این بازنمایی‌ها خودشان مکتسب بودند یا فطری. چرا که داشتن مفهوم انسان به معنای توانایی شناخت یا تفکر به یک انسان خاص با صفات خاص نبود، بلکه توانایی تشخیص هر انسانی صرف نظر از اینکه صفات خاص او کدامند، تفکر درباره انسان‌ها بدون اینکه ضرورتاً صفات خاصی را به آنها نسبت بدهیم، و دانستن حقایق کلی درباره انسان باهوا انسان، در میان چیزهای دیگر اتفاق می‌افتد. این امر صرف نظر از اینکه مفهوم چگونه اکتساب شده است، صدق می‌کند. در فلسفه مدرن نظریه‌ای آشنا، که دیگر طرفداری ندارد، هست مبنی بر که اکتساب مفاهیم کلی را می‌توان با توجه گزینشی به خصوصیات تجربه جزئی تبیین کرد. بارکلی یکی از نسخه‌های این نظریه را در مبادی معرفت

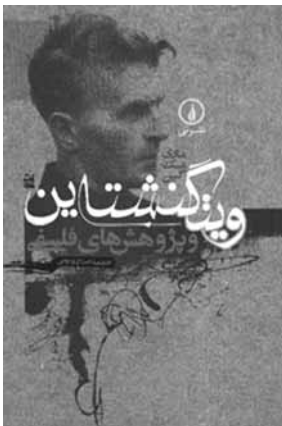


آکوئیناس،
بر خلاف افلاطون،
اغلب اصرار می‌ورزد که
در جهان چیزی به اسم
انسانیت من حیثی،
یا انسان مثالی،
وجود ندارد.



چنان که ویتگنشتاین
گفته است
ما مفهوم «درد» را
وقتی اکتساب می‌کنیم
که زبان را
یاد می‌گیریم.





آدمی^{۸۸} مسخره می‌کند، و ویتگنشتاین نیز در پژوهش‌های فلسفی^{۸۹} دربارهٔ یکی دیگر از نسخه‌های این نظریه سخن می‌گوید. ویتگنشتاین می‌نویسد: «وقتی کسی با اشاره به نمونهٔ رنگ‌ها نام آنها را برای من تعریف می‌کند، و می‌گوید:

«این رنگ «آبی» است، و این «سبز»...» این مسئله را می‌توان از بسیاری جهات با گذاشتن جدولی در دستان من که در آن اسامی رنگ‌ها زیر نمونه‌ها نوشته شده است مقایسه کرد. - هر چند ممکن است که این مقایسه از بسیاری جهات گمراه‌کننده باشد. - حال می‌توان این مقایسه را تعمیم داد: فهمیدن تعریف به معنای داشتن تصویری^{۹۰} از چیز تعریف‌شده در ذهن است، که یک نمونه یا تصویر است. بنابراین، اگر برگ‌های مختلف متعددی را نشانم بدهند و بگویند «این را «برگ» می‌نامند»، تصویری از شکل برگ، یعنی تصویری از آن در ذهنم، پیدا می‌کنم - «ولی وقتی که این تصویر [ذهنی] به ما هیچ شکل خاصی نشان نمی‌دهد، بلکه فقط «آنچه در همهٔ اشکال برگ‌ها مشترک است» نشان می‌دهد، تصویری یک برگ چه شکلی است؟ چه مایه‌ای از رنگ سبز در «ذهن» من «نمونهٔ» رنگ سبز است - نمونهٔ چیزی که در همه مایه‌های رنگ سبز مشترک است؟ ولی آیا ممکن نیست چنین نمونه‌های «کلی‌ای» باشد؟ مثلاً یک برگ شماتیک^{۹۱}، یا نمونهٔ سبز محض؟ البته که ممکن است، ولی برای اینکه چنین طرح کلی‌ای در حکم یک طرح کلی فهمیده شود، و نه شکل یک برگ خاص، و برای اینکه یک رگه سبز محض در حکم نمونهٔ همه رنگ‌های دارای مایه سبز فهمیده شود و نه نمونهٔ سبز محض - این مسئله به نوبه خود به نحوهٔ استفاده از نمونه‌ها بستگی دارد.»^{۹۲}

زبان آکوئیناس در نقل قول آخری که از او آوردم، احتمالاً به نحوی است که گویی همان نظریه‌ای را دارد بسط می‌دهد که بارکلی و ویتگنشتاین به آن ایراد دارند. ولی در واقع اصلاً این‌طور نیست. اولاً، نظریه‌ای که ویتگنشتاین توصیف می‌کند مستلزم آن است که یک تصور به طور کاملاً جدی یک تصویر ذهنی گرفته شود. قدیس توماس صورت مثالی را مشابه چیزهایی می‌داند که با کمک این صور به آنها فکر می‌کنیم، و همین مسئله گاه موجب شده است که بعضی‌ها فکر کنند که منظور او تصاویر ذهنی^{۹۳}

است. ولی از اصطلاحات مورد استفادهٔ آکوئیناس چنین برمی‌آید که تصاویر ذهنی همان صور خیالی هستند؛ و صور خیالی کاملاً از صور مثالی متمایزند. او می‌گوید: صور خیالی هر روز می‌آیند و می‌روند، ولی صور مثالی تا آخر عمر باقی می‌مانند؛ تصویر یک انسان با تصویر انسان دیگر متفاوت است، ولی هر دو بنا به یک صورت مثالی یا نوع انسان شناخته می‌شوند.^{۹۴}

علاوه بر این، انتزاع از منظر نظریهٔ «نمونهٔ ذهنی» هیچ جایی برای وظیفه‌ای که آکوئیناس برای عقل فعال قائل است، باقی نمی‌گذارد. وقتی آکوئیناس از لزوم این مسئله سخن می‌گوید که عقل فعال باید صور خیالی را به طور بالفعل قابل فهم کند، ظاهراً دارد به همان نکته‌ای اشاره می‌کند که ویتگنشتاین تذکر می‌دهد، یعنی حتی یک نمونهٔ شماتیک برای اینکه بتواند به فهم آنچه یک برگ است کمک کند باید در حکم یک طرح کلی فهمیده شود. آکوئیناس صریحاً این ایده را که مفهوم صرفاً تصویری ذهنی عاری از خصوصیات غیرذاتی است رد می‌کند. «به واسطهٔ نیروی عقل فعال و توجه^{۹۵} آن به صور خیالی، شباهتی در عقل منفعل به وجود می‌آید که بازنمایی چیزهایی است که آنها صور خیالی آن چیزها هستند، ولی فقط از حیث ماهیت خاص‌شان. بدین ترتیب است که می‌گوییم مفاهیم قابل فهم از صور خیالی انتزاع می‌شوند؛ البته این‌طور نیست که یک صورت واحد، که زمانی در صور خیالی بود، به همان نحوی که یک جسم را می‌توان از مکانی برداشت و به مکان دیگری انتقال داد، به عقل منفعل وارد شود.»

آکوئیناس وقتی که انتزاع به وسیلهٔ عقل را با انتزاع بوسیلهٔ حواس با یکدیگر مقایسه می‌کند، این گفتهٔ ما تأیید می‌شود. او توضیح می‌دهد که حتی حواس نیز به نوعی انتزاع می‌کنند. «یک صورت قابل ادراک برای حواس به همان نحوی که در شیء خارج از نفس موجود است، در قوهٔ حسی موجود نیست. قوهٔ حسی صور اشیا قابل ادراک برای حواس را بدون ماده‌شان دریافت می‌کند، همان‌طور که رنگ طلا را بدون خود طلا دریافت می‌کند؛ و عقل نیز به همین ترتیب صور اجسام را، که مادی و تغییرپذیر هستند، به نحوی غیرمادی و غیرتغییرپذیر که خاص خودش است دریافت می‌کند.»^{۹۶}

آکوئیناس می‌گوید: صورتی که یک قوه از شیء ای که می‌شناسد دارد، هر قدر غیرمادی‌تر باشد، آن قوه شیء مزبور را کامل‌تر می‌شناسد؛ بنابراین، عقل، که صور مثالی را نه فقط از ماده که از صفات فردیت‌بخش^{۹۷} مادی انتزاع می‌کند، قوه شناختی کامل‌تری نسبت به حواس است، که صورت آنچه را می‌شناسد بدون ماده، ولی نه بدون شرایط مادی دریافت می‌کنند.^{۹۸} کیفیات قابل ادراک در بیرون نفس به طور بالفعل قابل ادراک هستند؛ ولی از آن جایی

که هیچ مثل افلاطونی وجود ندارد، هیچ چیزی خارج از نفس که به طور بالفعل قابل فهم باشد مطابق با اشیا مادی وجود ندارد.^{۹۹}

آکوئیناس مکرراً اصرار می‌ورزد که صور خیالی نقشی ضروری، نه فقط در کسب مفاهیم، بلکه همین طور در اطلاق‌شان دارند. او می‌گوید که در طول این حیات فانی، «برای عقل غیرممکن است که هر گونه فهم بالفعلی داشته باشد»^{۱۰۰} مگر با توجه به صور خیالی. او برای اثبات این تز دو برهان ارائه می‌دهد:

اولاً: هر چند که عقل اندامی از خود ندارد، آسیب رسیدن به اندام‌های تخیل (مثلاً در جنون) و یا حافظه (مثلاً در فراموشی) می‌تواند مانع از عمل آن شود. این گونه آسیب‌های مغزی، نه فقط مانع از کسب شناخت جدید خواهد شد، بلکه استفاده از شناختی را که قبلاً کسب شده است نیز غیرممکن می‌سازد. این مسئله نشان می‌دهد که عمل عقلی شناخت عادی^{۱۰۱} مستلزم همکاری تخیل و سایر قواست.

ثانیاً: او می‌گوید، «هرکسی می‌تواند در شرایط خودش تجربه کند که وقتی سعی دارد چیزی را بفهمد، بر سبیل مثال برای خودش صورت‌های خیالی شکل می‌دهد که به اصطلاح می‌تواند در آنها به چیزی نگاه بیندازد که سعی در فهمیدنش دارد.» به همین ترتیب «وقتی می‌خواهیم چیزی را به کسی بفهمانیم برای او مثال‌هایی می‌زنیم که او می‌تواند از آن مثال‌ها صور خیالی خود را برای فهم آن چیز شکل بدهد.»^{۱۰۲}

آکوئیناس برای توضیح این مطلب یک دلیل مابعدالطبیعی می‌آورد. متعلق مناسب عقل آدمی در جسم انسان «ماهیت یا ذات موجود در ماده جسمانی است». ماهیت اشیا جسمانی باید در افراد جسمانی وجود داشته باشد. «بنابراین، مصداق یافتن مفهوم سنگ در یک سنگ خاص جزوی از مفهوم سنگ است، و مصداق یافتن مفهوم اسب در یک اسب خاص جزوی از مفهوم اسب است، و قس علی هذا؛ بنابراین ذات یک سنگ یا هر شیء مادی دیگر را نمی‌توان کاملاً و واقعاً فهمید مگر آن که آن گونه که در جزئی وجود دارد آن را بفهمیم؛ ولی جزئی بوسیله حواس و تخیل ادراک می‌شود. در نتیجه، برای اینکه عقل فهمی بالفعل از متعلق مناسبش داشته باشد باید متوجه صور خیالی شود تا ذات کلی موجود در جزئی را بررسی کند.»^{۱۰۳}

چند نکته درباره کل این استدلال قابل ذکر است:

اول: این که استدلال فوق بر مبنای این مقدمه است که عقل هیچ گونه اندام جسمانی ندارد. شاید بخواهیم پرسیم: قدیس توماس از کجا می‌داند که فعالیت مغزی برای تفکر ضروری نیست، حتی برای انتزاعی‌ترین و عقلانی‌ترین تفکرات؟

دوم: این که می‌توان برای سؤال فوق دو پاسخ متصور شد:

پاسخ اول: این است که احتمالاً قدیس توماس قبول داشت که در واقع در این زندگی هیچ تفکری، هر چند عالی، وجود ندارد که فارغ از فعالیت مغزی باشد. ولی احتمالاً می‌گفت که مسئله فوق دقیقاً به این دلیل است که هیچ تفکری، هر چند عالی، وجود ندارد که با فعالیت تخیل یا حواس همراه نباشد.

پاسخ دوم: این است که حتی اگر فعالیت مغزی شرط ضروری تفکر باشد، این مسئله به معنای آن نیست که مغز، آن گونه که چشمها اندام بینایی و زبان و کام اندام چشایی هستند، اندام تفکر باشد. اندام، چنان که از ریشه لغت پیداست، چیزی شبیه به یک ابزار است، یعنی بخشی از بدن که می‌توان به دلخواه آن را حرکت داد و به نحو خاصی از آن استفاده کرد که بر کارایی فعالیت میزهای که اندام در خدمت آن است تأثیر بگذارد. ولی مشکل اینجاست که ظاهراً این دو پاسخ یکدیگر را خنثی می‌کنند. اگر بگوییم که هیچ «اندامی» به این معنا برای تفکر وجود ندارد، آن گاه هیچ اندامی هم برای تخیل وجود ندارد- نمی‌توانم مغزم را حرکت بدهم تا بهتر تخیل کنم آن گونه که چشمم را می‌چرخانم تا بهتر ببینم- و اگر اندام را به معنایی بگیریم که بگوییم مغز اندام تخیل است، آن گاه هیچ دلیلی نداریم که آن را اندام عقل نیز ندانیم.

علاوه بر این، استدلال دوم ظاهراً بیشتر به اکتساب فهم در وهله اول مربوط است تا استفاده آتی از آن، چه فرض‌مان این باشد که منظور قدیس توماس تولید نمودارهاست (مثل وقتی که در منو^{۱۰۴} سقراط به آن برده هندسه آموخت) و چه ساختن مثال‌ها و نمونه‌های خیالی (مثل وقتی که ویتگنشتاین بازی‌های زبانی ابتدایی را متصور می‌شد تا ساز و کار زبان را روشن کند). البته ظاهراً این مطلب صحت ندارد که وقتی مفاهیم را به کار می‌گیریم حتماً باید چیزی در جریان باشد، حتی یک فعالیت ذهنی، که تا حدودی شبیه به رسم نمودار و یا گفتن یک داستان مفصل است.

با همه این اوصاف، از سویی اگر بخواهیم اصلاً حرفی از به کارگیری مفاهیم یا اطلاق شناخت از حقایق ضروری برزنیم باید حس یا تخیل به گونه‌ای به کار گرفته شوند، یعنی نوعی اطلاق به قراین حسی باشد. وقتی می‌گوییم



آکوئیناس

سپس ارسطو را

به سبب اتخاذ

موضعی میانه

بین نظریه اصالت صور

فطری افلاطون و

تجربه‌گرایی

حام دموکرتیوس

ستایش می‌کند.



از نظر آکوئیناس،

عقل یک قوه نیست،

بلکه دو قوه است؛

یا شاید یک قوه واحد

است با دو نیرو:

عقل فعال و عقل منفعل.



از نظر آکوئیناس

تصورات هم شامل

مفاهیم و هم شامل باورهاست.





بارکلی

که انسانی دارد مفهوم مثلاً قرمز را به کار می‌گیرد، به نظر می‌رسد که او یا حتماً دارد قرمز را از سایر رنگ‌های اطرافش تمیز می‌دهد، یا یک تصویر ذهنی از قرمزی دارد، و یا یک پژواک ذهنی از لغت «قرمز» دارد، یا دارد درباره قرمزی حرف می‌زند، می‌خواند یا می‌نویسد، یا کاری از این دست انجام می‌دهد. البته شاید او واقعاً قادر به داشتن مفهوم قرمز بدون بروز چنین چیزی در تجربه یا رفتارش در یک موقعیت مشخص باشد، ولی ظاهراً بدون نوعی وسیلهٔ فعالیت حسی به کارگیری مفهوم در آن موقعیت مشخص ممکن نیست. همین امر دربارهٔ معرفت به یک حقیقت کلی، مثلاً اینکه دو چیز که با چیز سومی برابرند، با یکدیگر نیز برابرند، صدق می‌کند. برای اینکه این معرفت را به کار بگیریم ظاهراً یا باید آن را ابراز کنیم، یا آن را مثلاً برای اندازه‌گیری اشیاء استفاده کنیم و یا آن را به انحاء دیگری به کار بندیم حتی اگر فقط استفاده هنرمندانه از نمادها باشد.

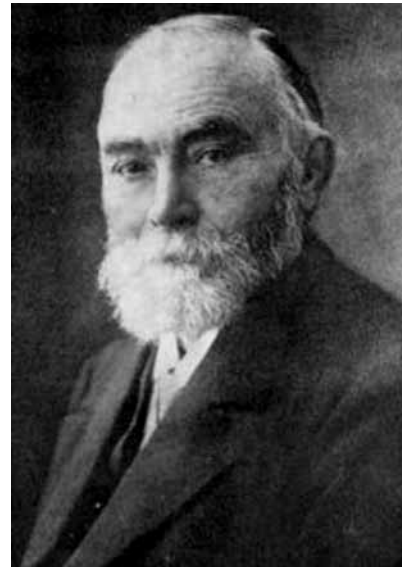
در صحت و اهمیت این مسئله شکی نیست، ولی ماهیت استدلال‌های آکوئیناس برای اثبات این تز به گونه‌ای است که نمی‌توان به ضرس قاطع گفت که خود او نیز واقعاً چنین فهمی از آن داشته است. البته خود آکوئیناس می‌گوید که صورت خیالی که در به کارگیری مفهوم الف استفاده می‌شود لزوماً نباید صورت خیالی خود الف باشد؛ ولی از این گفته موارد خاصی را در نظر دارد که الف چیزی غیرمادی است و از این حیث نمی‌توان آن را به تصویر کشید.^{۱۰۵} اگرچه ظاهراً هرگونه به کارگیری یک مفهوم مستلزم توجه به یک صورت خیالی است، ندرتاً پیش می‌آید که صورت خیالی که به آن توجه شده بازنمایی متعلق آن مفهوم باشد.

از نظر آکوئیناس، توجه به صور خیالی^{۱۰۶} برای به کارگیری هر مفهومی، چه در احکام کلی و چه جزئی، ضروری است. ولی استفاده از مفاهیم کلی در احکام دربارهٔ جزئیات برای او قدری دردساز بود. مثلاً این حکم که این گوجه فرنگی قرمز است، یا اینکه این اشیاء جزئی که مطابق یک استاندارد واحد هستند، مطابق یکدیگر نیز هستند. آکوئیناس فکر می‌کرد که قرائن حسی است که دلالت جزئی^{۱۰۷} به حکم می‌بخشد؛ و گنج^{۱۰۸} نیز اخیراً از این نظریهٔ دفاع کرده است.^{۱۰۹} با وجود این، به نظر می‌رسد که گنج در توضیح و بسط نظر آکوئیناس به خطا رفته باشد. او می‌نویسد: «اصطلاحی که آکوئیناس برای نشان دادن نسبت فعل «عقلی» حکم با قرائن ادراک حسی که دلالت جزئی به آن می‌بخشد به کار می‌برد، توجه به صور خیالی است.» ولی چنان که دیدیم، توجه به صور خیالی برای همه احکام، و نه فقط حکم دربارهٔ امر جزئی، ضرورت دارد؛ علاوه بر اینکه آکوئیناس برای اشاره به رابطهٔ خاص با قرائن حسی دخیل در احکام دربارهٔ جزئیات از استعارهٔ متفاوتی استفاده و از تأمل دربارهٔ نمودهای حسی^{۱۱۰} صحبت می‌کند. این اصطلاح در مقالهٔ اول از سؤال ۸۶ در جامع علم کلام در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود که آیا عقل ما جزئیات را می‌شناسد. پاسخ آکوئیناس این چنین است: «عقل ما نمی‌تواند مستقیماً و ابتدائاً اشیاء مادی جزئی را بشناسد. دلیلش آن است که اصل تفرّد^{۱۱۱} در اشیاء مادی در مادهٔ فردی است. ولی همان طور که در بالا گفتیم، عقل ما با انتزاع صور مثالی قابل فهم از چنین ماده‌ای می‌فهمد. آنچه از مادهٔ فردی منتزع می‌شود کلی است، به این دلیل که عقل ما فقط می‌تواند کلی‌ها را مستقیماً بشناسد. ولی عقل به طور غیر مستقیم و با نوعی تأمل می‌تواند افراد را بشناسد، زیرا چنان که در بالا گفتیم حتی پس از آن که عقل صور مثالی قابل فهم را انتزاع کرده است، نمی‌تواند بدون توجه به صور خیالی آنها را در عمل فهمیدن به کار بگیرد... بنابراین، عقل بوسیلهٔ صور مثالی اش مستقیماً کلی را می‌فهمد، و جزئی را نیز که آن صور خیالی همان صور خیالی آن هستند، به طور غیر مستقیم می‌فهمد؛ و بدین ترتیب این گزاره را می‌سازد که سقراط انسان است.»^{۱۱۲}

معنای دقیق «تأمل»^{۱۱۳} در نوشته‌های آکوئیناس بسیار مبهم است، و به همین دلیل در اینجا سعی ندارم آن را شرح بدهم. ولی لازم می‌دانم به تفسیر مفهوم phantasm بپردازم. در نوشته‌های آکوئیناس، که گزیده‌هایی از آن را قبلاً نقل کردم، بسیار پیش می‌آید که ترجمهٔ درست اصطلاح فوق «نمودهای حسی»^{۱۱۴} یا «انطباعات حسی»^{۱۱۵} باشد.^{۱۱۶} ولی در جاهای دیگر، چنان که انتظار می‌رود، ظاهراً صور خیالی به وسیلهٔ تخیل^{۱۱۷} تولید می‌شوند. آکوئیناس به ما می‌گوید که اینجا محل و مخزن صوری است که از حواس دریافت شده‌اند، همان گونه که عقل منفعل محل و مخزن صور مثالی است.^{۱۱۸} او می‌گوید که می‌توانیم این صور را به دلخواه و اختیار خود جابجا و مرتب کنیم تا صور خیالی هر چیزی را که می‌خواهیم به آن تفکر نماییم تولید کنیم؛ مثلاً می‌توانیم صورتی که اورشلیم را بازنمایی می‌کند با صورتی که آتش را بازنمایی می‌کند ترکیب کنیم تا صورت خیالی سوختن اورشلیم در آتش را بسازیم.^{۱۱۹} همین مسئله صورت خیالی را به گونه‌ای معرفی می‌کند که گویی چیزی شبیه به یک تصویر ذهنی^{۱۲۰} است. ولی اگر این تفسیر را بپذیریم، آن گاه ظاهراً قدیس توماس به خطا گفته است که صور خیالی به همان نحوی جزئی‌اند که

در فلسفه مدرن
نظریه‌های آشنا،
که دیگر طرفداری ندارد،
هست مبنی بر که اکتساب
مفاهیم کلی را می‌توان با
توجه گزینشی
به خصوصیات تجربه
جزئی تبیین کرد.
بارکلی یکی از نسخه‌های
این نظریه را در
مبانی معرفت آدمی
مسخره می‌کند، و
ویتگنشتاین نیز
در پژوهش‌های فلسفی
دربارهٔ یکی دیگر از
نسخه‌های این نظریه
سخن می‌گوید.

انطباعات حسی. نمی‌توانم انسانی را ببینم که رنگ خاصی نداشته باشد، ولی می‌توانم تصویری ذهنی از انسانی داشته باشم بدون اینکه تصویری ذهنی از انسانی با یک رنگ خاص داشته باشم، و می‌توانم انسانی را تخیل کنم بدون این که بتوانم پاسخ چنین سؤالی را بدهم که آیا رنگ پوست آن انسانی که دارم تخیلش می‌کنم تیره است یا روشن. تخیل و احساس از جنبه دیگری نیز متمایزند که اطلاق اصطلاحی نظیر «phantasm» به هر دوی آنها را گمراه کننده می‌کند. امکان ندارد درباره چیزهایی که داریم تخیلشان می‌کنیم، آن گونه که ممکن است درباره چیزهایی که داریم می‌بینیمشان، دچار خطا شویم. توصیف انسان از آنچه تخیل می‌کند شأن ممتازی دارد که توصیفش از آنچه می‌بیند ندارد. به نظر می‌رسد که قدیس آکوئیناس در جاهای دیگری بیان می‌کند که هر وقت چیزی را می‌بینیم در همان حال تصویری خیالی از آنچه می‌بینیم داریم؛ و خطاهای حسی را با گفتن این مطلب توضیح می‌دهد که خود حواس گمراه نمی‌شوند، بلکه فقط phantasia [تخیلی] که بر اساس آن عمل می‌کنند گمراه می‌شود.^{۱۳۱} البته گفتن این مطلب که هر وقت اسبی را می‌بینیم در همان حال تصویری ذهنی از یک اسب داریم ظاهراً غیر موجه است. شاید نظریه این باشد که اگر [اسبی را] درست و دقیق می‌بینیم، صورت خیالی ما از آن اسب یک انطباع حسی است؛ و اگر درباره آنچه می‌بینیم خطا می‌کنیم، و هیچ اسبی وجود ندارد، آن گاه صورت خیالی ما یک تصویر ذهنی است. البته چندین نکته مبهم در این نظریه وجود دارد، ولی نمی‌توان مطمئن بود که قدیس آکوئیناس واقعاً چنین نظری داشته است یا خیر.



فرگه

شکی نیست که قدیس توماس حاضر بود تخیل را نیز یک حس بنامد: بینایی، شنوایی، و غیره حواس بیرونی هستند، ولی حافظه و تخیل حواس درونی هستند. البته اگر تصور کنیم که توان داشتن تصاویر بصری به توانایی دیدن متکی است، آن گاه حس نامیدن تخیل تا حدودی برایمان موجه خواهد بود. ولی این همان دلیل قدیس توماس برای حس نامیدن تخیل نیست، زیرا او فکر می‌کرد که این وابستگی یک مسئله منطقی نیست، بلکه یک امر امکانی است.^{۱۳۲} در واقع او فکر می‌کرد که حواس درونی در داشتن متعلق جزئی و اندام‌های جسمی شبیه به حواس بیرونی هستند. چنان که دیدیم، در واقع ظاهراً هیچ یک از دو شباهت فوق وجود ندارد. در نتیجه پذیرفتن نظریه حواس درونی آکوئیناس، و به ویژه نظریه تخیل او، علی‌الاطلاق دشوار است. این مسئله نه فقط برای نظریه انتزاع آکوئیناس، بلکه همین طور برای کل مسئله روابط ذهن و جسم بسیار اهمیت دارد.

آکوئیناس در جریان جدل علیه ابن رشد، این سؤال را مطرح می‌کند: «چه چیزی تصورات یک فرد را تصورات او می‌سازد؟»^{۱۳۳} مسلماً، لازم نیست که در محتوای باور یک انسان چیزی باشد که آن را از باوری که سایرین دارند، متمایز سازد. علاوه بر من اشخاص بی‌شماری باور دارند که $2+2=4$ است. وقتی من چنین باوری دارم، چه چیزی آن را باور من می‌سازد؟

آکوئیناس پاسخ می‌دهد: به این دلیل که باورهای من باورهای نفسی هستند که به وسیله جسم تفرّد یافته است، و به این دلیل که آنها را به کمک صور خیالی اکتساب می‌کنم و به کار می‌بندم که مغز تولیدشان کرده است.^{۱۳۴}

این پاسخ ظاهراً به گونه‌ای به تبیین رابطه ذهن در بدن می‌انجامد که اصولاً به اندازه نظریه دکارت قائل به ثنویت است. چرا که نتیجه منطقی نظر فوق، که خود قدیس توماس هم آن را استنتاج می‌کند، این است که جسم برای فعالیت عقلی ضروری است، نه به سبب آن که ابزاری در اختیار ذهن می‌گذارد، بلکه فقط به این سبب که متعلق در اختیار ذهن می‌گذارد - چرا که صور خیالی، در یک معنای لغت «شیء» - متعلق فعالیت عقل هستند.^{۱۳۵} اگر چنین تعبیری درست باشد، آن گاه جسم من ذاتاً در تفکرم دخیل نیست آن گونه که لئوناردو داوینچی در نگاهم به تابلوی مونالیزا دخالتی ندارد. این همان چیزی است که قدیس توماس را قادر می‌کند تا تفکر را فعالیت نفس تنها بداند، و بنابراین نتیجه بگیرد که نفس، که فعالیت مستقل دارد، همچنین می‌تواند وجودی مستقل، در حکم یک جوهر فسادناپذیر در حق خود، داشته باشد.^{۱۳۶}

این سؤال که «چه چیزی تفکرات من را تفکرات من می‌سازد؟» در فلسفه معاصر نیز طنین‌انداز است. شاید عجولانه باشد که فکر کنیم فلسفه معاصر پاسخی برای این سؤال یافته است؛ ولی مسلماً حداقل یک راه را که می‌توان برای یافتن پاسخ به آن گام گذاشت نشان داده است. تفکرات من، بدون شک، تفکراتی است که در کلمات و افعال جسم من بیان می‌شود. بنابراین، اگر می‌خواهیم پیشرفتی در حل مسائلی همیشگی مانند اینکه «آیا تفکرات من می‌توانند بیشتر از جسم ماندگار باشند؟» داشته باشیم، ظاهراً باید درباره رابطه تفکر و بیان آن در رفتار زبانی و غیرزبانی تحقیق کنیم. یکی از نقاط ضعف فلسفه ذهن قدیس توماس آن است که چیز قابل ذکر درباره این رابطه ندارد.

از نظر فرگه،
مفهوم دلالت
یک محمول
است

پی‌نوشت‌ها

30. Platonic Forms.
31. e.g. *S. Th. Ia IIae*, 55, 1.
32. Dispositions.
33. *S. Th. Ia IIae*, 50, 4.
34. dispositional properties.
35. Subjective.
36. e.g. *Philosophical Investigations*, I, 384.
37. Objective.
38. Reference.
39. Function.
40. Argument.
41. truth-value.
42. *Philosophical Writings*, trs. Geach-Black, 43, 59.
43. Cf. *ScG*, II, 73.
44. Hylomorphism.
45. Ideal Man.
46. *S. Th. Ia*. 84, 4.
47. intellectual object.
48. *loc. cit.*
49. *intellectus possibilis*.
50. Ideas.
51. *S. Th. Is*, 79, 4 ad4.
52. *locus of species*.
53. *S. Th. Ia* 79, 6 esp. ad1.
54. *tabula rasa*.
55. *De Anima* III, 430a1.
56. prime matter.
57. stuff.
58. *S. Th. Ia* 84, 3.
59. *Informing*.
60. *Containing*.
61. *S. Th. Ia* 79, 6.
 ۶۲. being informed. نویسنده از این جهت مثال فوق را می‌آورد که اطلاع یافتن در زبان انگلیسی از form به معنای صورت و شکل و in به معنای در داخل است، بنابراین در واقع اطلاع یافتن همان صورت‌پذیری ذهن یا عقل است، که دقیقاً با نظریه مورد بحث در اینجا همخوانی دارد. [مترجم]
63. Information.
 ۶۴. اصطلاح «صادیت» و «ص» در متن انگلیسی F-ness و F آمده است که احتمالاً حرف اول لغت Form به معنای «صورت» است. با این فرض، برگردان فارسی
۱. برگرفته از: آکوئیناس، آنتونی کنی، انتشارات مک‌میلان، ۱۹۶۹.
2. *umma Theologiae*.
 در مورد کتاب جامع علم کلام این توضیح لازم است که ارجاعات به این کتاب از راست به چپ خوانده می‌شود و فی‌المثل *S. Th. Ia 2, 2 ad2* را باید پاسخ به ایراد شماره ۲ (ad2) در مقاله دوم (2) در پرسش دوم (2) بخش اول (Ia) از کتاب جامع علم کلام (*S. Th.*) خواند و اصطلاحات دیگر عبارتند از قسمت اول بخش دوم (Ia IIae) یا قسمت دوم بخش دوم (Ia Iae) است. علاوه بر این علامت *ScG* اشاره به کتاب جامع در ردّ گمراهان دارد. [مترجم]
3. *intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis.*
4. understand.
5. think.
6. *intelligentia indivisibilium*.
7. *compositio et divisio*.
8. See *De Veritate* I, 3; IV, 2; *summa Theologiae*, Ia, 17, 3.
9. *In Libros Peri Hermeneias*, 3.
10. *De Veritate*, XIV, 1.
11. *De Veritate*, II, 4.
12. Verbalization.
13. *quid est*.
14. Quiddity.
15. e.g. *S. Th. Ia* 3, 3 and 4; 17, 3.
16. e.g. *S. Th. Ia* 2, 2 ad2.
17. *par excellence*.
18. *a priori* science.
19. Capacity.
20. *S. Th. Ia* 77, 3; 87, 3.
21. *intellectus agens*.
22. *intellectus possibilis*.
23. *S. Th. Ia* 79, 3.
24. *De Anima*.
25. III, 430a15.
26. *intelligibile actu (actually intelligible)*.
27. *Species*.
28. Ideas.
29. *S. Th. Ia* 79, 3.

102. *S. Th.* Ia 84, 7.
103. *S. Th.* Ia, 84, 7.
- * از آنجایی که ترجمه دقیق متن لاتین به انگلیسی [و صد البته به فارسی] بسیار دشوار است، متن اصلی را نیز در اینجا می‌آورم.
- De ratione naturae lapidis est, quod sit in hoc lapide; et de ratione naturae equi est, quod sit in hoc equo: et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete, et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens: particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo, necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.
104. *Meno*.
105. *S. Th.* Ia 74, 7 ad3.
106. *conversio ad phantasmata*.
107. particular reference.
108. Geach.
109. *Mental Acts*, 65ff.
110. *reflexio supra phantasmata*.
111. principle of individuation.
112. *S. Th.* Ia 86, 1.
113. Reflection.
114. sense-appearances.
115. sense-impressions.
116. e.g. *S. Th.* Ia, 74, 6.
117. *Phantasia*.
118. *S. Th.* Ia 78, 4.
119. *De Veritate*, XII, 7.
120. mental image.
121. *In IV Met*, lect. 14.
122. *De Veritate*, XII, 7.
123. *S. Th.* Ia, 76, 1 and 2.
124. *S. Th.* Ia IIae, 50, 4.
125. See Aristotle, *De Anima* 1, 403a8ff, and St. Thomas' commentary.
126. *S. Th.* Ia 75, 6.
- را بر همین قیاس با انتخاب حرف اول کلمه صورت، «صادیت» و «ص» شدن انتخاب کرده‌ام. [مترجم]
65. *Idea*.
66. *De Anima* III, 430a15; Cf. *S. Th.* Ia 79, 6.
67. Potentialities.
68. *S. Th.* Ia IIae, 50, 4.
69. Intelligibly.
70. *Summa Theologiae*, Blackfriars edition, XXII, 40-41.
71. Exercise.
72. *S. Th.* Ia IIae, 50, 4; 51, 3.
73. common matter.
74. individual matter.
75. *S. Th.* Ia 85, 1 ad1.
76. innate ideas.
77. *S. Th.* Ia, 84, 3.
78. innate idealism
79. Corporeal.
80. Phantasms.
81. *S. Th.* Ia 84, 6.
82. *S. Th.* Ia, 1.
83. *S. Th.* Ia, 85, 1.
84. *as existing*.
85. *pertinet ad rationem specie*.
86. *S. Th.* Ia, 85, 1, ad1.
87. Individuals.
88. *The Principles of Human Knowledge*, p. 8ff.
89. *Philosophical Investigations*.
90. *Idea*.
91. Schematic.
92. *Philosophical Investigations*, I, 74.
93. mental images.
94. *Summa Contra Gentiles*, II, 73 and 78.
95. *Conversion*.
96. *S. Th.* Ia 84, 1.
97. Individuating.
98. *S. Th.* Ia, 84, 2.
99. *S. Th.* Ia 79, 3 ad1.
100. *aliquid intelligere in actu*.
101. *cognitio habitu*.



خدا در اندیشه توماس آکوئیناس^۱

برایان دیویس^۲
ترجمه امیر یوسفی

فلسفه توماس آکوئیناس، بیش و پیش از هر چیز، فلسفه‌ای توحیدی است. طبق نظر توماس، خدا «اول و آخر همه چیز است.»^۳ طبق نظر وجود خدای واحد، مبتنی بر چه بنیانی است؟ برخی (خصوصاً آنسلم کانتربوری^۴ و رنه دکارت^۵) گفته‌اند که وجود خدا به نحوی خاص برحسب مفهوم خدا قابل اثبات است. برحسب نظر ایشان عبارت «خدا وجود ندارد» واجد تناقض بین ذاتی^۶ است. برخی دیگر گفته‌اند که خدا موضوع و متعلق مستقیم تجربه انسانی است. اما آکوئیناس، سیر و سخن دیگری برمی‌گزیند. او در عبارت «خدا وجود ندارد» هیچ تناقض بیینی نمی‌بیند. بر این اساس می‌گوید «اذعان و اعتقاد به اینکه خدا وجود دارد به هیچ شیوه ویژه‌ای در ذات و سرشت‌ها گنجانده نشده است.»^۷ دیدگاهی که توماس آکوئیناس همواره به آن متلزم بود این بود که ما فقط از رهگذر استنتاج از جهانی که به کمک حواس خود می‌شناسیم، می‌توانیم به وجود خدا آگاه شویم. به نظر او:

منبع علمی که برای ما طبیعی است، حواس ماست و تنها تا جایی قابل بسط و گسترش است که امور محسوس وجود دارند؛ اما قوه فاهمه ما به مدد این حواس [مستقیماً] نمی‌تواند به ذات الهی راه برد... وصول ما به معرفت خدا از طریق مخلوقات است.^۸

آکوئیناس عقیده ندارد که اگر کسانی به وجود خدا باور داشته باشند اما از اقامه براهین استنتاجی موجه برای دیدگاه خود عاجز باشند، الزاماً باوری نامعقول و ناموجه دارند. او می‌گوید چینی وجود ندارد که «فردی را از قبول تبدی یک حقیقت که آن فرد از اقامه برهان برای اثباتش عاجز است باز دارد و لو اینکه آن حقیقت، فی‌نفسه به گونه‌ای باشد که به واسطه برهان و اثبات، بدیهی شود.^۹ اما توماس معتقد است که معرفت به وجود خداوند (یا دست کم معرفت روشن به وجود خدا) فقط به شکل غیرمستقیم قابل وصول است. به بیان دقیق‌تر، توماس عقیده دارد که معرفت ما به وجود خدا فقط از طریق یک فرایند برهان علی^{۱۰} قابل تحقق است. او می‌گوید معلول هر علتی در مواردی که معلول برای ما شناخته‌تر باشد ثابت می‌کند که آن علت، موجود است چون معلول‌ها قائم به علت‌ها هستند و ظهور آنها منوط به آن است که علت‌ها پیشاپیش موجود باشند.^{۱۱}

آکوئیناس درباره اینکه ما چگونه این کار را انجام می‌دهیم چطور فکر می‌کند؟ او در «راه‌های پنجگانه»^{۱۲} اش^{۱۳} مجموعه‌ای از براهین بسیار بحث برانگیز را عرضه می‌کند که هر یک از آنها به آنجا می‌انجامد که در عالم واقع، یک خدا وجود دارد. همه این براهین از آنجا آغاز می‌شوند که به برخی از صفات و ویژگی‌های کلی چیزها توجه می‌دهند که ما آنها را برحسب تجربه می‌شناسیم (مثلاً تغییر، ترتب علی^{۱۴}، حدوث و زوال، مراتب خیر، و آثار ذاتی امور). طبق این براهین، هیچ یک از این ویژگی‌ها را نباید در معانی معمول و عادی‌شان مراد کرد بلکه ما باید در استعمال این ویژگی‌ها به سطحی از تبیین برسیم که فراتر از وجه متعارف هر یک از آنهاست. مطابق این راه‌های پنجگانه، مسائل و پرسش‌هایی که ما در زندگی روزمره خود با آنها مواجهیم به نوبه خود مسائل و پرسش‌های دیگری برمی‌انگیزند که پاسخ آنها فقط وقتی فهمیده می‌شوند که ما به ورای آنچه می‌بینیم و حس می‌کنیم و سیده باشیم.

اما خطاست اگر گمان کنیم که راه‌های پنجگانه، حرف آخر آکوئیناس درباره این مسئله است که «آیا ما می‌توانیم بدانیم که خدا وجود دارد؟» شایسته‌تر آن است که راه‌های پنجگانه را صرفاً مقدمه و پیشه و آمدی بر سلسله‌ای از مناقشات دامنه‌دار در جامع الهیات^{۱۵} به شمار آوریم که فقط در جلد اول این کتاب و در فصل ۴۹ به پایان می‌رسد. ضمناً لازم است که راه‌های پنجگانه را در پرتو آنچه آکوئیناس در سایر آثارش خصوصاً در رساله درباب موجود و ماهیت^{۱۶} و جامع در رد کافران^{۱۷} می‌گوید بررسی کنیم. با امعان نظر به این نکات، احتمالاً بهترین چیزی که می‌توان گفت این است که آکوئیناس علی‌الاصول معتقد است که ما می‌توانیم بدانیم که خدا وجود دارد چون ما حق کشف این مسئله را داریم که «اصلاً امور چگونه به وجود می‌آیند؟»

وقتی ما می‌پرسیم «چطور به وجود آمده است؟»، موضوع سؤال ما معمولاً موضوعی خاص است. مثلاً ممکن است از یک پدیده خاص مکانی یا جغرافیایی متعجب شده باشیم (همان‌طور که در سؤال «ساختمان‌های حکومت امپراطوری چگونه به وجود آمده؟» یا در سؤال چرا دماغ آقای جان قرمز شده است» می‌بینیم). اما گاهی اوقات موضوع سؤال ما ممکن است عام‌تر باشد. ممکن است شخصی توضیح دهد که ساختمان‌های فلان حکومت امپراطوری چطور به وجود آمده است اما می‌توان این سؤال را هم مطرح کرد که اصلاً چرا باید ساختمان‌هایی وجود داشته باشد یا چینی باشد که ساختمان‌ها از آنها به وجود آمده باشند. ممکن است کسی توضیح دهد که چرا دماغ آقای جان قرمز شده است اما این سؤال هم قابل طرح است که اصلاً چرا باید آدم‌هایی وجود داشته باشند که صاحب دماغ باشند یا اصلاً چرا عواملی وجود دارند که دماغ آدم‌ها را قرمز می‌کنند؟

باز هم می‌توان سطح این تحقیق را عمیق‌تر کرد و پرسش‌های بنیادی‌تری در انداخت. می‌توان به جای آنکه بپرسیم «در جهان ما علت چیزها چیست؟» بپرسیم «چرا اصلاً جهان وجود دارد؟» سؤال اصلی «چگونه به وجود آمدن» است.

برای آکوئیناس، این سؤال، سؤالی قاطع و فیصله‌بخش و احتمالاً مهم‌ترین سؤال ممکن است. به نزد او این سؤال که «جهان چگونه به وجود آمده است» سؤالی مهم و موجه است که حتماً پاسخی دارد. آکوئیناس، پاسخ این سؤال را «خدا» می‌نامد. او عقیده دارد که خدا دلیل آن است که چرا اصلاً جهان وجود دارد. در کتاب درباب قدمت زمانی عالم^{۱۸} و در برخی دیگر از آثارش، او منکر آن است که فلسفه بتواند ثابت کند که جهان، آغاز به وجود کرده است. به این ترتیب، آکوئیناس عقیده ندارد که خدا باید موجود باشد چون وجود چیزی که جهان را در زمانی در گذشته ضروری کرده، واجب است. به عوض، او دائماً تأکید می‌کند هر آنچه در توان فهم ما باشد یا به تصور ما درآید لاینقطع منوط و متکی به خداست و این به خاطر وجود صرف و محض خداوند^{۱۹} است. او می‌گوید فلسوفان باستان، در پی سؤالات علی درباره



فلسفه

توماس آکوئیناس،

بیش و پیش از هر چیز،

فلسفه‌ای توحیدی است.

طبق نظر توماس،

خدا «اول و آخر

همه چیز است.»



دیدگاهی که

توماس آکوئیناس

همواره به آن ملتزم بود،

این بود که ما فقط

از رهگذر استنتاج از

جهانی که به کمک

حواس خود می‌شناسیم،

می‌توانیم به وجود خدا

آگاه شویم.



چیزها بودند اما برخی از آنها «گاهی فراتر نهاد ۸ و به موجود بماهو موجود اندیشیدند»

و «علت چیزها را از آن جهت که موجودند نه به اعتبار آنکه صرفاً فلان چیز خاص هستند مورد مطالعه قرار دادند.»^{۲۰} لودویک ویتگنشتاین^{۲۱} در پایان رساله منطقی - فلسفی اش^{۲۲} گفته است: «اینکه جهان، چگونه است، راز آلود نیست، راز آنجاست که جهان هست.»^{۲۳} در نظر ویتگنشتاین اینکجه جهان چگونه است، یک مسئله علمی است که طبیعتاً پاسخی علمی هم دارد. او تأکید می‌کند که حتی با فرض وجود پاسخ‌های علمی، باز هم مسئله چیز بودن^{۲۴} جهان، باقی است یعنی انی واقعیت که جهان هست. ویتگنشتاین می‌گوید: «حتی اگر همه پرسش‌های علمی ممکن و متصور، پاسخ داده شوند مسائل زندگی هنوز به هیچ وجه پاسخ داده نشده‌اند.»^{۲۵} آکوئیناس هم همین نظر را دارد. به گمان او، ما می‌توانیم جهان را کشف کنیم و تبیینی از چیستی امور در جهان عرصه بداریم. اما به مجرد اینکه چنین کاری را به پایان می‌بریم پرسشی کاملاً غیر عملی سر برمی‌آورد: چرا چیزها هستند به جای آنکه نباشند؟

خدا چیست؟

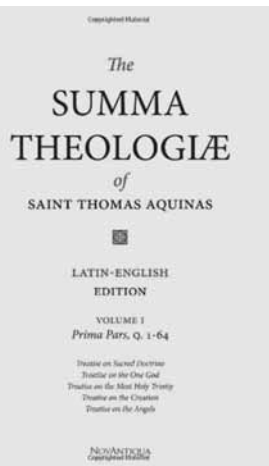
اما آدمی چگونه به چنین سؤالی پاسخ می‌دهد؟ ویتگنشتاین بر آن بود که تلاش برای پاسخ به این سؤال، سعی بی‌ثمر است. او یافتن پاسخ چیستی جهان را هم مشمول همین حکم می‌داند. این طرز فکر، ویتگنشتاین را به سمت سکوت سوق داد. به زعم او وقتی که ما طرح پرسش‌های علمی را به پایان می‌بریم «دیگر هیچ سؤالی بر جای نمی‌ماند و همین عین پاسخ است»^{۲۶} آکوئیناس به خلاف این، آسانگیرانه برخورد نمی‌کند. او در آثار گوناگونش در پی آن است تا آنچه را می‌توان در باب امور گفت کشف کند. بر این اساس آکوئیناس استدلال می‌کند که دلایلی برای اثبات اینکه خدا (در میان سایر چیزها) موجود کامل، خیر، سرمدی، واحدی، حی، علیم، و قادر مطلق است وجود دارد. اما او علاوه بر این، مدام تأکید می‌کند که ما نمی‌توانیم بفهمیم خدا دقیقاً چیست. به گمان او خدا بزرگ‌تر از هر آن چیزی است که ما می‌توانیم بر زبان آوریم، بزرگ‌تر از هر آن چیزی است که می‌توانیم بدانیم؛ خدا نه فقط متعالی‌تر از زبان و علم ماست بلکه و رای طور ادراک همه موجودات حتی ذهن فرشتگان و همه جواهر است.^{۲۷}

اما آکوئیناس چگونه می‌تواند میان این دو خط آشکارا متعارض فکری جمع کند؟ یک راه مفید آن است که آکوئیناس را به عنوان کسی مورد مطالعه قرار دهیم که شیوه تأملاتش به طور منظم براساس یک تفکیک استوار است؛ تفکیک بین فهم اینکه جملاتی در قالب «خدا فلان است» صادقند، و فهم اینکه آنچه چنین جملاتی را صادق می‌کند چیست. من توان فهم این مسئله را دارم که سفر به ماه امکان‌پذیر است. اما «امکان‌پذیر بودن سفر به ماه» به این دلیل صادق است که واقعیت‌های نجومی عیدیه آن را تأیید می‌کند و این واقعیت‌ها برای فیزیکدان شناخته شده هستند ولی هیچ کدام از این واقعیت‌ها (از آن جهت که رخ می‌دهند) برای من شناخته شده و فهم‌پذیر نیستند. گزاره فوق یعنی امکان سفر به ماه، علاوه بر آنچه گفته شد، به این دلیل هم صادق است که اکنون انواع گوناگونی از تجهیزات و فناوری‌ها وجود دارند که این سفر را امکان‌پذیر می‌کنند اما من هیچ شناخت درست و دقیقی از این فناوری‌ها و تجهیزات ندارم (برای من شدنی است که به آنها اشاره کنم اما قادر نیستم شرح وافی درباره آنها عرضه نمایم). به این ترتیب به نظر می‌رسد که من می‌توانم بفهمم که برخی گزاره‌های خاص صادقند بدون اینکه بدانم آنچه مایه صدق آن گزاره‌هاست چیست.

آکوئیناس عقیده دارد که این وضعیت، وصف الحال همه ماست وقتی در برابر گزاره‌های پیرامون خدا قرار می‌گیریم. بر حسب نظر او، صادق بودن گزاره‌هایی که در قالب عبارت «خدا فلان است» بیان می‌شوند، به خاطر آن چیزی است که خدا در ذات خود دارد. اما برای ما مقدور نیست که بفهمیم آن چیز، چیست. وانگهی آکوئیناس گهگاه می‌گوید ما را به فهم ذات و ماهیت خداوند راهی نیست (معنای این حرف آن است که ما چیزی از خدا نمی‌دانیم در حالی که قادریم موجودات دنیوی را تجزیه کنیم و از این طریق، یک تبیین علمی از آنها عرضه نماییم). طبق نظر آکوئیناس، «ذات الهی، متعالی از هر قالب و صورتی است که عقل ما می‌رسد. لذا قادر نیستیم ذات الهی را به واسطه شناخت چیستی‌اش بشناسیم»^{۲۸}

مع الوصف، آکوئیناس باز هم می‌گوید نتیجه این حرف آن نیست که ما جواز سخن گفتن صادق و معنادار درباره خدا را نداریم. گام اول استدلال او این است که ما قادریم به روشنی و وضوح تام بفهمیم که خداوند چه چیزی نمی‌تواند باشد. آکوئیناس در جامع الهیات پس از آنکه برای اثبات وجود خدا برهان اقامه می‌کند بلافاصله می‌گوید: «ما نمی‌توانیم بدانیم که خدا چیست بلکه عم ما درباره خدا فقط تا آنجاست که بدانیم او چه چیزی نیست؛ بنابراین باید به راه‌ها و شیوه‌هایی توجه کنیم که می‌گویند خدا چه چیزی نیست.»^{۲۹}

آکوئیناس هم در جامع الهیات و هم در برخی دیگر از آثارش این نظر را متذکر می‌شود. به این ترتیب، مثلاً استدلال می‌کند که خدا نمی‌تواند مادی، متغیر، محدود یا تخته بند زمان باشد (چرا که هر آنچه که مفید به قیودی از این دست



آکوئیناس عقیده ندارد
که اگر کسانی
به وجود خدا
باور داشته باشند،
اما از اقامه
براهین استنتاجی موجه
برای دیدگاه خود
عاجز باشند،
الزاماً باوری
نامعقول و ناموجه
دارند.



ویتگنشتاین

باشد بخشی از جهان است). آکوئیناس برهان اقامه می‌کند که خدا را نمی‌توان چینی فرض کرد که عضوی از سلسله انواع و اجناس باشد (به نحوی که مصداق یک نوع است همان طور که مثلاً دو کانگورو مصادیقی از یک نوع واحد به شمار می‌آیند). یا نمی‌توان خدا و ماهیتش را یک فصل منطقی دانست. من و شما موجودات انسانی هستیم اما نمی‌توان به نحو عقلانی هیچ یک از ما دو نفر را ماهیت موجود انسانی به شمار آوریم. ما چیزهایی هستیم که آن ماهیت را متمثل می‌کنیم، ما فقط تمثّل آن ماهیت هستیم نه عین آن ماهیت؛ به بیان دیگر ما با اوصاف و ویژگی‌های گوناگونی که باعث می‌شوند ما انسان باشیم اتحاد و اینهمانی محض نداریم.

اما به گمان آکوئیناس، خدا عین ماهیتش است و «با الوهیت خود، حیات خود و هر آن چیز مشابه دیگر که درباره‌اش گفته می‌شود وحدت و اینهمانی دارد.»^{۳۰}

چرا؟ چون خدا نمی‌تواند چیزی مادی باشد و چون هر جا مصادیق متعددی از یک نوع وجود داشته باشد (مثلاً دو کانگورد) مایه تمایز و فصل آنها مادیت و جسمانیت آنهاست.^{۳۱} آکوئیناس با این استدلال نمی‌خواهد بگوید که مثلاً معنای جملاتی چون «خدا حکیم است» و «خدا قادر است» کاملاً عین هم است (او صراحتاً این شبهه را در فقرانی از جامع الهیات مثلاً جلد اول، فصل ۱۳، ص ۴، نفی می‌کند). تأکید او بر آن است که تعابیدی چون «حکمت و علم خدا» و «قدرت خدا» در واقع طرقی برای ارجاع و اشاره به یک امر واحد است، چیزی که به درستی می‌توان آن را خدا دانست.

آکوئیناس این عقیده مشهور را هم دارد که هیچ تمایز و تفکیکی میان خدا و وجودش نیست. او می‌گوید خدا «عین وجودش است»^{۳۲} یا اینکه خدا موجودی است که عین وجود است (ipum esse subsistens). او پس از اینکه این سؤال را مطرح می‌کند که آیا عبارت «کسی که هست» (Qui Est) مناسب‌ترین نام برای خدا می‌تواند باشد یا نه، جواب می‌دهد بله همین طور است چون این عبارت بر آن دلالت دارد که خدا «خود وجود» است. به زع او «چون وجود خدا عین ماهیت اوست و این مسئله در مورد هیچ موجودی جز خدا

صدق نمی‌کند... پس روشن است که عبارت «کسی که هست» فقط اختصاص به خدا دارد.»^{۳۳} آکوئیناس می‌گوید «برخی امور و چیزها فقط به این دلیل وجود دارند که طبیعی هستند که موجودند اما درباره این موجودات باید گفت که وجود، چیزی است که آنها صاحبش هستند و آن را دارند. با این همه «نحوه‌ای از وجود هم هست که انحصاراً مختص به خداست چرا که هستی خدا عین چستی او است.»^{۳۴}

نزد بسیاری از کسانی که در باب آکوئیناس قلم زده‌اند این نظریه عمیق، اهمیتی بسیار زیاد در عرصه فلسفه دارد. از باب نمونه، طبق نظر پدر روحانی نوریس کلارک^{۳۵} «اوج دیدگاه کامل تو هستی درباره جهان، مفهوم خدا به عنوان کمال مطلقاً ناب وجود است که منشأ نهایی و غایت هر آنچه هست به شمار می‌آید.»^{۳۶} اما این آموزه آکوئیناس که وجود خدا عین ذات اوست (یعنی اینکه ماهیت خدا وجود داشتن است) همواره محل مناقشات دامنه‌دار بوده است، این مناقشات عمدتاً در پرتو این ادعا صورت می‌گرفته که وجود را نباید چیزی همچون صفت یا کیفیت موجودات به شمار آورد به گونه‌ای که در مقام واقع با آن موجود متحد شود (این ادعا بیش از هر کسی از سوی فیلسوفانی چون ایمانوئل کانت،^{۳۷} گوتلیب فرگه،^{۳۸} و برتراند راسل^{۳۹} طرح شده است). اما نکته جالب آن است که دلایلی وجود دارد تا فرض کنیم آکوئیناس با این ادعا هماهنگ و همنا بوده است. چون او به شیوه خودش از این ادعا دفاع می‌کند.^{۴۰} آکوئیناس اگرچه به کرات می‌گوید که ما سوی الله «وجود دارند» اما خدا «وجود است»، ولی نمی‌خواهد خدا را با برخی صفات خاص یا عام یگانه کند. بلکه همواره اصرار می‌ورزد که خدا نمی‌تواند چیزی باشد که متکی [به اجزاء و صفات] است، چیزی که از اجزائی ساخته شده، و چیزی که در معرض این سؤال است که «چگونه به جای اینکه نباشد هست؟» خدا نمی‌تواند هیچ یک از اینها باشد. نظریه آکوئیناس که خدا را عین وجود^{۴۱} می‌داند در واقع بخشی از یک توضیح است که می‌گوید خدا چه چیزی نیست. این نظریه به نیت عرضه توصیفی ایجابی از خدا ارائه شده است. قصد این نظریه تأکید بر آن است که اگر ما واقعاً فکر می‌کنیم که این سؤال که «چیزها اصلاً چگونه به وجود آمده‌اند؟» سؤال موجهی است عقلاً نمی‌توانیم در جواب، به چیزی استناد کنیم که می‌توانسته هرگز وجود نداشته باشد.

به عبارت دیگر و با توجه به آنکه آکوئیناس می‌گویند ما باید به راهها و شیوه‌های دیگری توجه کنیم که می‌گویند خدا چه چیزی نیست» نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که تعبیر خدا عین وجود است بخشی از الهیات فلسفی سلبی (یا انکاری)^{۴۲} است: بخشی از یک توضیح در باب اینکه درباره خدا چه چیزی نمی‌توان گفت. این سخن حتی در مواردی

ویتگنشتاین می‌گوید:

«حتی اگر

همه پرسش‌های علمی

ممکن و متصور،

پاسخ داده شوند،

مسائل زندگی

هنوز به هیچ وجه

پاسخ داده نشده‌اند.»

آکوئیناس هم

همین نظر را

دارد.

که به نظر می‌رسد آکوئیناس درصدد عرضه و دفاع از گزاره‌های ایجابی دربارهٔ خداست هم صادق است. بنابراین، او ثابت می‌کند که خدا کامل است اما این کار را به آن دلیل انجام می‌دهد که فکر می‌کند خدا نمی‌تواند موضوع و متعلق بهبود و اصلاح تدریجی باشد.^{۴۳} او خدا را سرمدی و جاودانه می‌داند اما دلیل آن این است که به گمانش، خدا نمی‌تواند چیزی متغیر و تحول پذیر باشد.^{۴۴} آکوئیناس نتیجه می‌گیرد که خدا واحد مطلق است اما اگر چنین است به خاطر آن است که نمی‌توان دو خدا فرض کرد.^{۴۵} او مدعی است که خدا علم دارد اما دلیل این اعتقادش آن است که خدا چیزی مادی نیست.^{۴۶}

آکوئیناس وقتی دربارهٔ دیوژن آریوپاگی^{۴۷} اظهار نظر می‌کند می‌گوید:

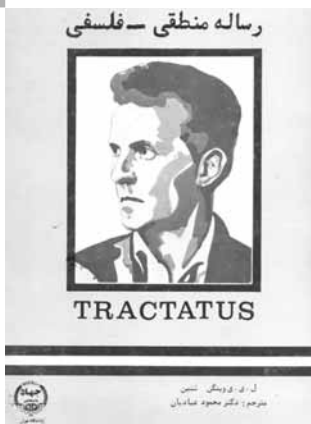
کامل‌ترین [وضعیتی] که در شناخت خدا برای ما قابل وصول است آن است که خدا را فراتر از هر آنچه به تصور ما در می‌آید فرض کنیم، و اینکه در عرصه اسماء الهی، تنزیه^{۴۸} بهترین و مناسب‌ترین شیوه است... حالت اولیه در نامیدن خدا، سلب همه چیز از اوست چون خدا فراتر از همه چیز است و هر آنچه به او منتسب شود، هر اسمی باشد، کوچک‌تر از آن چیزی است که خدا است.^{۴۹}

هر کس که به مطالعه و پژوهش در آرای آکوئیناس اشتغال دارد همواره باید به یاد داشته باشد که او هیچ‌گاه این اصل را فروگذار نمی‌کند و کراراً به آن توسل می‌جوید و از آن بهره می‌برد.^{۵۰}

مع الوصف آکوئیناس معتقد است که ما مجازیم برخی چیزها دربارهٔ خدا بگوییم که وجه ایجابی دارند و به لحاظ صوری و لفظی صادقند. به زعم او دست کم پاره‌ای تعابر هست که «به نحو مشابه»^{۵۱} قابل اطلاق به خدا و موجودات هستند.^{۵۲} منظور او آن تعابیری است که وقتی دربارهٔ خدا و مخلوقات سخن می‌گوییم بدون آنکه دقیقاً دلالت و معنای یکسانی داشته باشند از آنها استفاده می‌کنیم. این تعابیر معنای یکسانی ندارند اما از باب مشابهت هم برای خدا و هم برای مخلوقات به کار می‌روند. اگر من بگویم ایالت پوتا کوهستانی است و کلرادو هم کوهستانی است، کلمهٔ «کوهستانی» را به معنای واحد به کار برده‌ام و این کلمه، دقیقاً بر کیفیت واحدی دلالت می‌کند. یا به تعبیر آکوئیناس، من این کلمه را «به اشتراک معنوی»^{۵۳} به کار برده‌ام. اگر من بگویم که بازیکنان بیسبال از چوب چوگان (bats) استفاده می‌کنند، و در جمله‌ای دیگر بگویم که خفاش‌ها (bats) پرندگان پستاندار هستند روشن است که کلمهٔ bat را برای اشاره به چیزهای کاملاً متفاوت استفاده کرده‌ام. یا به تعبیر آکوئیناس، من این کلمه را «به اشتراک لفظی»^{۵۴} به کار برده‌ام. اما آیا بین دو کاربرد «اشتراک لفظی» و «اشتراک معنوی» وضعیت بینابینی وجود دارد؟ پاسخ آکوئیناس به این سؤال، مثبت است و او این وضعیت بینابینی را «نظریه تشابه» می‌نامد. فرض کنید کسی بگوید «من همسرم را دوست دارم» «یا من استیک آبدار دوست دارم» یا «موسیقی ویوالدی را دوست دارم» یا «من کارم را دوست دارم». آیا آنچه از کلمهٔ «دوست دارم» در این جملات فهمیده می‌شود دلالت دقیقاً واحدی در همه موارد دارد؟ یقیناً نه. آیا کاملاً متفاوت است؟ باز هم یقیناً نه. آکوئیناس بر همین اساس می‌گوید برخی چیزهایی که ما در باب خدا می‌گوییم گو اینک دلالتی متفاوت از آنچه همان‌ها را بر ما سوی الله حمل می‌کنیم دارند، لفظاً به خدا قابل اطلاقند.

چرا چنین است؟ چون آکوئیناس اساساً فکر می‌کند که ما غالباً دلایل فلسفی خاصی داریم که وقتی دربارهٔ خدا و مخلوقات سخن می‌گوئیم از واژه‌های واحدی بهره بگیریم، حالا خواه‌ای واژگان به اشتراک لفظی باشد یا به اشتراک معنوی (او در فقرانی از جامع الهیات از جمله در جلد اول، فصول ۲ تا ۱۲ در این باب سخن گفته است). علاوه بر این، او استدلال می‌کند که ما مجازیم برخی کلمات و تعابیر خاص را هم بر خدا و هم بر مخلوقات حمل کنیم چون «مخلوقات» خدا را در رتبه و منزلت منشأ و علت خود می‌دانند به گونه‌ای که جمیع کمالات امور پیشاپیش و به نحو استعلایی در او موجود است.^{۵۵} به زعم آکوئیناس، معطی شئی نمی‌تواند فاقد آن باشد. طبق نظر او، علت موجد، خود را در معلول هایش عیان می‌کند و لذا می‌توان گفت که معلول‌ها شبیه علت خود هستند. و به حکم آنکه آکوئیناس ما سوی الله را معلول خدا می‌داند استدلال می‌کند که هر آنچه در عالم خلق است خود دلیل بر آن است که به نحوی خاص بتوانیم با زبان ایجابی در باب خدا سخن بگوییم. حاصل آنکه طبق استدلال آکوئیناس، ما می‌توانی تعابیری را بر خدا اطلاق کنیم که دلالت بر کمالات مخلوقات دارند: تعابیری چون «خیر و نیکی»، او می‌گوید «هر موجودی از آن جهت که واجد کمالی است نمایش دهندهٔ خدا و شبیه اوست چرا که خدا به عنوان کمال تام و محض، پیشاپیش واجد جمیع کمالاتی است که مخلوقاتش دارند.»^{۵۶}

اما در عین حال، آکوئیناس تأکید می‌کند که خدا متعالی از جهان مادی و طبیعی است، و صفاتی که به درستی به او اسناد داده می‌شوند در او حاضر نیستند همان طور که در مخلوقات حاضرند. به تعبیر او اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم باید بگوییم که خدا صفاتی ندارد. چرا که میان وجود او و ماهیتش هیچ تفکیک و تمیزی نیست. به این ترتیب آکوئیناس معتقد است که همهٔ مخلوقات، وجود خود را از خدا دارند و چون معلول‌ها همواره شبیه علل موجد خود هستند



خدا چیست؟
آدمی چگونه
به چنین سؤالی
پاسخ می‌دهد؟
ویتگنشتاین بر آن بود
که تلاش برای
پاسخ به این سؤال،
سعی بی‌ثمر است.
او یافتن پاسخ
چیستی جهان را هم
مشمول همین حکم می‌داند.
این طرز فکر،
ویتگنشتاین را
به سمت سکوت
سوق داد.

پس می‌توان نتیجه گرفت که میان خدا و مخلوقات، شباهت و قرابتی برقرار است و از قضا همین واقعیت، جواز موجهی است برای سخن گفتن پیرامون خدا. با این همه شباهت مخلوقات به خدا، در نظر آکوئیناس، از جنس شباهتی نیست که بین اصناف یک نوع طبیعی، یا اصناف انواع طبیعی متمایز برقرار است. پس همان طور که یکی از بهترین شارحان آکوئیناس در زمان ما هم گفته است:

به گمان آکوئیناس، وقتی ما در باب خدا سخن می‌گوییم نمی‌دانیم که در مورد چه چیز حرف می‌زنیم. ما صرفاً زبانی را از یک زمینه آشنا و مأنوس که برای ما مفهوم است برمی‌گیریم و برای اشاره و ارجاع به آنچه و رای فهم ماست و رازی است که ما را احاطه کرده و جهان ما را باقی نگاه داشته، استفاده می‌کنیم.^{۵۷}

خدا و مخلوقات

آکوئیناس در باب خدا از آن جهت که با مخلوقاتش ارتباط دارد چگونه می‌اندیشد؟ او در موارد عده‌ای می‌گوید اگرچه مخلوقات واقعاً معلول و معلق به وجود خدا هستند اما خدا نسبت به مخلوقات، چنین نسبت و تعلقی ندارد.^{۵۸} اما آکوئیناس به رغم اظهار این نظر، انکار نمی‌کند که اگر الف معلق به ب باشد لاجرم را می‌توان چیزی به شمار آورد که معلق به الف است. منظور او این نیست که نمی‌توان دربارهٔ خدا و مخلوقات جملهٔ صادقی گفت که دلالت بر وجود نسبت و رابطه میان آنها باشد. بلکه او می‌خواهد ثابت کند که خدا به واسطهٔ فعل خلق یا به واسطهٔ تغییراتی که مخلوقاتی متحمل می‌شوند، دستخوش تغییر یا محدودیت نمی‌شود. به تعبیر آکوئیناس، خدا ذاتاً ثابت و بری از تغییر است و مخلوقات، تمایزی برای او ایجاد نمی‌کنند. اما او استدلال می‌کند که این خداست که تمایز را در تمام مخلوقات ایجاد می‌کند. آکوئیناس با تأمل بر مفهوم خلقت^{۵۹} می‌گوید که خلقت را نباید به معنای ایجاد تغییر در همه چیز دانست چون خلقت عبارتست از به وجود آوردن مخلوقات از هیچ^{۶۰} (یعنی خلق از عدم). به این ترتیب او عقیده ندارد که خدا صرفاً از طریق به وجود آوردن مخلوقات، در آنها تمایزی ایجاد شود. اما آکوئیناس فکر می‌کند که خدا به حکم آنکه منشأ و موجد همهٔ موجودات گوناگون در نظام خلقت است، تمایز در مخلوقات را آفریده است. یا به تعبیر خود او: «خدا در همه چیز هست... همان طور که یک فاعل در افعالی که یک معلول انجام می‌دهد حضور دارد.»^{۶۱}

به تعبیر دیگر، آکوئیناس، نظریهٔ استواری در باب مشیت الهی^{۶۲} دارد. به قول او، هیچ چیزی در عالم رخ نمی‌دهد مگر آنکه پیشتر در طرح و نقشهٔ الهی بوده است. او وقوع صدفه و اتفاق را می‌پذیرد چون عقیده دارد که ممکن است چیزی رخ دهد که «اگر دقیق بگوییم اتفاق یا واقعیتی منفرد نیست و علل بعیده‌ای دارد مثلاً صخره‌ای از کوه جدا می‌شود و باعث رانش زمین می‌شود یا کسی حین حفاری به گنجی می‌رسد.»^{۶۳} آکوئیناس اتفاقاتی از این دست را اموری کاملاً غیرقابل توضیح یا تماماً بی‌دلیل و بی‌علت نمی‌داند. به قول او، این اتفاقات، مآلاً از سیطرهٔ خداوند بر نظام خلقت سرچشمه می‌گیرند. چون خدا صرفاً علت خاص یک طبقه از اشیا و امور نیست بلکه علت عام همه چیز است. بنابراین همان طور که هیچ چیز را نمی‌توان یافت که وجودش مخلوق خدا نباشد هیچ چیز را هم نمی‌توان یافت که مقهور و تحت سیطرهٔ او نباشد.^{۶۴}

بر حسب نظر آکوئیناس، بسیاری از امور مخلوق قادرند خود معلول‌هایی بیافرینند. او می‌گوید اگر امور مخلوق فاقد قدرت علی باشند و اگر خدا یگانه علت واقعی باشد پس همهٔ ما گرفتار یک توهم فراگیر خواهیم بود و آنچه را فاعل‌های علی فرض می‌کنیم «چیزی جز یک وجود بی‌ثمر که فاقد منشأ اثر است نخواهند بود.»^{۶۵} با این همه همان طور که آکوئیناس می‌گوید هیچ علت مخلوقی نمی‌تواند آنچه هست باشد، و بدون آنکه خدا به عنوان خالق در آن علت‌ها فعلی انجام دهد، این علت‌های مخلوق منشأ هیچ اثری نخواهند بود. او یادآوری می‌کند که «قدرت الهی ضرورتاً باید در هر فاعلی حاض باشد... خدا علت فعل همه چیز است چرا که این خداست که به هر چیز، قدرت عمل و فعل می‌دهد و وجودش را دوام و بقا می‌بخشد و به فعل او می‌دارد، و به اتکالی قدرت خداست که ما سوی الله قدرتی بر انجام افعال دارند.»^{۶۶}

طبق نظر آکوئیناس، علل مخلوق، علل واقعی‌اند. اما این علل همگی در حکم اسباب و ابزار خدا هستند. یا آنگونه که آکوئیناس غالباً می‌گوید این علل، «علل ثانویه» هستند. وقتی من چیزی می‌نویسم از قلم استفاده می‌کنم، قلم علت اصلی کلماتی است که بر صفحه کاغذ نمایان می‌شوند. اما عملی شدن علیت قلم، به خاطر من است (به همین دلیل است که اگرچه قلم، کلمات را پدید می‌آورد اما نویسنده می‌تواند به درستی ادعا کند که این من بودم که نامه نوشتم). بر همین قیاس، معلول‌های علل مخلوق حقیقتاً معلول‌های آن علل هستند. اما این معلول‌ها، در واقع فعل خدا هستند.^{۶۷}

یکی از نتایج بسیار مهمی که آکوئیناس از این نظریه می‌گیرد آن است که حتی افعال اختیاری موجودات انسانی



در کتاب
در باب قدمت زمانی عالم و
در برخی دیگر از آثارش،
او منکر آن است که
فلسفه بتواند
ثابت کند که جهان،
آغاز به وجود
کرده است.



طبق نظر آکوئیناس،
«ذات الهی»
متعالی از هر قالب و
صورتی است که
عقل ما به آن‌ها می‌رسد.

لذا قادر نیستیم
ذات الهی را
به واسطهٔ
شناخت چستی‌اش
بشناسیم.»



هم معلول خداوند است. برخی فیلسوفان استدلال کرده‌اند که انسان‌ها تنها در صورتی آزاد خواهند بود که افعال‌شان به طور مطلق توسط هیچ علتی بیرون از خود محدود یا مجبور شده باشند. اما نظر آکوئیناس چیز دیگری است. چون او عقیده دارد که اگرچه انسان‌ها می‌توانند آزادانه عمل کنند اما معقول نیست که هر اتفاق مخلوقی را، از جمله هر آنچه از دل انتخاب‌های انسانی حادث می‌شود، بدون فرض وجود خدا تصور کنیم. چرا؟ به خاطر آنچه که قبلاً درباره نظر آکوئیناس درباره خدا به عنوان خالق گفتیم. به نزد او، خدا علت وجود همه چیز است، دلیل اینکه چیزی هست به جای آنکه نباشد. خدا منشأ وجود است. و به حکم آنکه آکوئیناس افعال آزادانه و مختارانه انسان را کاملاً واقعی می‌داند نتیجه می‌گیرد که این افعال همچون سایر چیزها، الحرم توسط خدا به عرصه وجود درآمده‌اند. البته ممکن است کسی بگوید که اگر فعل من نهایتاً معلول خداست پس آنچه من انجام می‌دهم اصلاً آزادانه و از سر اختیار محض نیست. اما در این صورت، پاسخ آکوئیناس آن خواهد بود که افعال من در صورتی آزادانه خواهد بود که هیچ چیز در جهان (هیچ چیز مخلوق) نباشد تا بر روی من اثری برای انجام آن فعل داشته باشد نه اینکه خدا بر من اثر نداشته باشد. بر حسب این نظر (که یکی از بدیع‌ترین و برانگیزاننده‌ترین تأثیرات آکوئیناس بر فلسفه دین و فلسفه فعل انسانی است) من نه به رغم وجود خدا بلکه دقیقاً به خاطر وجود خدا آزادم چون هم در عرصه فاعل‌های مخلوق آزاد و هم در عرصه فاعل‌های مخلوق غیرآزاد، علت هر آنچه واقعی است خداست. به عبارت دیگر همان گونه که آکوئیناس می‌گوید: تصمیم آزادانه منجر به خود سامانی می‌شود چون آدمی به اتکای تصمیم آزادانه‌اش، خود را به سمت عمل سوق می‌دهد. لازمه آزادی این نیست که یک چیز، علت والای خود باشد، درست مثل اینکه برای آنکه چیزی علت چیز، علت اولای خود باشد، درست مثل اینکه برای آنکه چیزی علت چیز دیگر باشد لازم نیست که حتماً علت والای خودش هم باشد. خدا علت اولی است که هم فاعل‌های طبیعی و هم فاعل‌های مختار به او متکی‌اند، و دقیقاً همان طور که خلاقیت و فاعلیت خدا منعی برای طبیعی بدون فاعل‌های طبیعی نیست، منعی برای فعل اختیاری هم نیست بلکه باعث می‌شود که فعل طبیعی یا اختیاری، به نحو دقیق‌تری آنچه هستند باشند. چرا که خدا در هر کدام از اینها برحسب طبیعت‌شان عمل می‌کند.^{۶۸}

پی‌نوشت‌ها

۱. مشخصات کتابشناختی مقاله حاضر از این قرار است:

A Companion to philosophy in the middle ages, edited by Jorge J.e. Gracid and timothy B. Noone. Black well, 2003, pp. 644-651.

2. Brian Davies.

۳. مقدمه جامع الهیات، ج اول، ص ۲.

4. Anselm of Canterbury.

5. Rene Descartes.

6. self – Contradictory.

۷. جامع الهیات، ج اول، ص ۲.

۸. همان، فصل ۱۲، ص ۱۲؛ فصل ۸۸، ص ۳.

۹. همان، فصل ۲، ص ۲ و نیز ۱.

10. Causal reasoning.

۱۱. جامع الهیات، فصل ۲، ص ۲.

12. Five ways.

۱۳. جامع الهیات، فصل ۲، ص ۳.

14. Causal dependency.

15. summa theologiae.

16. De ente et essential.

17. summa Contra gentiles.

18. De aeternitate mundi.

19. sheer existence (esse).

۲۰. جامع الهیات، فصل ۴۴، ص ۲.

21. Ludwig Wittgenstein.

22. Tractatus Logico – philosophicus.

۲۳. رساله منطقی - فلسفی، ویتگشتاین، ۶/۴۴.

24. Thathess.

۲۵. رساله منطقی - فلسفی، ویتگشتاین، ۶/۵۲.

۲۶. همان.

۲۷. رساله کبیر دیوژن دربار اسماء الهی: super Librum Dionysii De divinis hominibus فصل ۳، ص ۷۷.

۲۸. جامع در رد کافران، ج اول، ص ۱۴.

۲۹. جامع الهیات، ج اول، مقدمه مسئله سوم.

۳۰. جامع، ج ۱، فصل ۳، ص ۳.

۳۱. همان.

۳۲. همان، فصل ۳، ص ۴.

۳۳. همان، ج اول، فصل ۱۳، ص ۱۱.

۳۴. همان، فصل ۱۲، ص ۴.

35. Fr. Norris Clarke.

۳۶. کلارک، ۱۹۹۵، ص ۲۴.

37. Immanuel kant.

38. Gottlob Frege.

39. Bertrand Russell.

۴۰. دیویس، ۱۹۹۷.

41. ipsum esse subsistens.

42. Negative or apophatic philosophical theology.

۴۳. همان، ج اول، فصل ۴، ص ۲.

۴۴. همان، فصل ۱۰، ص ۲.

۴۵. همان، فصل ۱۱، صص ۳-۴.

۴۶. همان، فصل ۱۴، ص ۱.

47. Deny the Areopagite.

48. Remotion (por remotionem).

۴۹. رساله کبیر دیوژن دربار اسماء الهی، فصل ۳، صص ۸۴-۸۳.

۵۰. دیویس، ۱۹۹۸.

51. Aha logically.

۵۲. جامع الهیات، ج اول، فصل ۱۳، ص ۵.

53. univocally.

54. equivocally.

۵۵. جامع الهیات، ج اول، فصل ۱۳، ص ۳.

۵۶. همان، ص ۲.

۵۷. مکابی، ۱۹۹۲، ص ۵۸.

۵۸. جامع الهیات، ص ۷؛ جامع در رد کافران، جلد دوم، ص ۱۱؛ مسائل بحث شده در باب قدرت الهی. فصل هفتم، ص ۸.

۵۹. همان، ج اول، فصل ۴۵، ص ۱.

60. ex Nihilo.

۶۱. جامع الهیات، فصل ۸، ص ۱.

62. Divine Providence.

۶۳. جامع الهیات، ج دوم، فصل ۲، ص ۵.

۶۴. همان، ج اول، فصل ۱۰۳، ص ۵.

۶۵. همان، ج اول، فصل ۱۰۵، ص ۵.

۶۶. مسائل بحث شده در باب قدرت الهی، ج سوم، ص ۷.

67. Mc Dermott, 1989, XXXvii and Lvii X PP.

۶۸. جامع الهیات، ج اول، فصل ۸۳، ص ۱.

آکوئیناس

از نگاه فردریک کاپلستون

اشاره: آنچه پیش روی شماست معرفی اجمالی کتاب آکوئیناس اثر فردریک کاپلستون است که برای نخستین بار در سال ۱۹۵۵ از سوی انتشارات پنگوئن منتشر شده است. این کتاب کوچک اما گرانسنگ توسط نویسنده مقاله در دست ترجمه است و بزودی منتشر خواهد شد.
کتاب ماه فلسفه

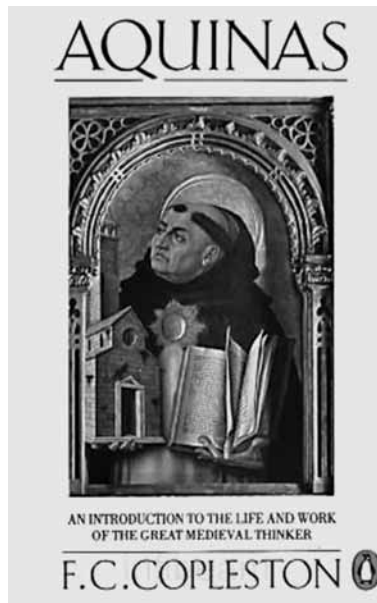
مصطفی امیری

۱- درآمد، bnjh m

- ۲- جهان و مابعدالطبیعه
- ۳- خداوند و آفرینش
- ۴- انسان (۱): بدن و نفس
- ۵- انسان (۲): اخلاق و جامعه
- ۶- تومیسیم

در مقدمه می‌خوانیم که تلاش نویسنده معطوف معرفی و تشریح نظام فلسفی - و نه کلامی - آکوئیناس است، هر چند جدا کردن این دو گاه بسیار دشوار می‌نماید. کاپلستون در فصل آغازین کتاب صراحتاً می‌گوید که قصد دفاع از فلسفه قرون وسطی یا آکوئیناس را ندارد، هر چند با آنهایی هم که می‌پندارند نظام فکری فلاسفه قرون وسطی با مرگشان به گور رفته است مخالف است. به

زعم او بسیاری از مباحث فلسفی قرون وسطی - علی‌الخصوص آکوئیناس - داری ارزشی دائمی است. او بیشتر قصد دارد نظام فلسفی پیچیده آکوئیناس را برای خوانندگان تشریح و قابل فهم کند، و سعی می‌کند ماهیت و کارکرد فلسفه را از نظر آکوئیناس توضیح بدهد، و حد و مرز فلسفه و کلام دینی را روشن سازد. بنابراین، ابتدا ایرادهایی را که به عالمان مابعدالطبیعی قرون وسطی وارد می‌شود، مورد بحث قرار می‌دهد - از جمله اینکه آنها اکثراً متکلم بودند و آرایششان ارزش فلسفی صرف ندارد. کاپلستون سپس خصوصیات نظام فلسفی آکوئیناس را برمی‌شمرد، و بر نقش اساسی ادراک حسی در شناخت، مردود شمردن مثل یا صور فطری، ترکیب عقل فعال و ادراک حسی منفعل و نظایر آن در نظام فلسفی او تأکید می‌گذارد. این درآمد به خوبی خواننده را برای مطالعه بقیه کتاب آماده می‌کند، و به رغم آنکه بیش از نیم قرن از عمر کتاب می‌گذرد، هنوز از بهترین منابع موجود برای آشنایی با آکوئیناس به حساب می‌آید.



توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) در دورانی می‌زیست که درب‌های غرب مسیحی بر روی تفکرات فلسفی یونان و فلاسفه اسلامی گشوده شده بود. او زمانی با این تفکرات آشنا شد که در دانشگاه ناپل درس می‌خواند. تأسیس این دانشگاه فقط یکی از ثمرات تعامل فرهنگ‌های لاتینی، یهودی و مسلمان در دربار فردریک دوم در پالرمو بود. مایکل اسکات^۱ (۵۷۱۱-۲۳۲۱؟)، که زبان عربی را در تولدو آموخته بود، در پالرمو ساکن شد، و آثار ارسطو و همچنین شروح ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸)، عالم بزرگ مسلمان اسپانیایی، را که در زبان لاتین آوروس می‌نامیدند، (از عربی به لاتین) ترجمه کرد. اگرچه شاید دانشگاه ناپل فقط یک مرکز علمی دورافتاده بود، ولی توماس که به مدت یک دهه غرق زندگی رهبانی سنتی شده بود، وقتی به سن ۲۰ سالگی رسید در معرض فرهنگ ناآشنایی قرار

گرفت که خیلی آزادانه‌تر و فراگیرتر از گذشته گسترش می‌یافت. این فرهنگ همان فرهنگ ارسطویی بود، که عمدتاً در غرب ناشناخته مانده بود، و عالمان مسیحی داشتند به تدریج از طریق ترجمه آثار و همچنین شروح و تفاسیر اسلامی بر آنها از عربی به لاتین با آن آشنا می‌شدند. توماس هرگز از این میراث جدا نشد. او در پاریس به فکر ادغام آرای ارسطو با تعالیم مسیحیت افتاد، و توانست نظامی فلسفی-کلامی برای ارائه تعبیری واحد از واقعیت بنا کند، که امروزه به تومیسیم معروف است.

کاپلستون در این کتاب با سبکی روان و شیوا آرای فلسفی این متکلم مسیحی را که شاید امروزه شهرت و نفوذ بیشتری نسبت به سال‌های عمر خود داشت، تشریح و برخی کج‌فهمی‌های معاصر درباره فلسفه قرون وسطی را تصحیح می‌کند. مطالب کتاب در ۶ فصل، یک مقدمه، بخش مربوط به ارجاعات و نمایه تنظیم شده است، که فصول کتاب به ترتیب عبارتند از:



جایگاه توماس آکوئیناس در تاریخ فلسفه

اشاره:

در اوایل سال جاری به همت کتاب ماه فلسفه نشستی در باب توماس آکوئینی و جایگاهش در فلسفه معاصر با حضور دکتر کریم مجتهدی و دکتر محمد ایلخانی در سرای دائمی اهل قلم برگزار گردید که گزارش تفصیلی آن در اینجا تقدیم خوانندگان می‌شود. از جناب آقای یاسر هدایتی که مدیریت جلسه را بر عهده داشتند سپاسگزاریم.

کتاب ماه فلسفه

دکتر مجتهدی: بسم الله الرحمن الرحيم. از مسئولان مجله کتاب ماه فلسفه صمیمانه تشکر می‌کنم که این امکان را برای یک معلمی مثل بنده فراهم آوردند که به فلسفه عشق می‌ورزد، به فلسفه علاقه‌مند است و افزون بر علاقه‌مندی، به فلسفه اعتقاد دارد. بنده فکر می‌کنم هیچ فعالیت دیگری به اندازه فلسفه نمی‌تواند به یک جامعه‌ای عمق بدهد و فعالیتی که در فلسفه می‌شود، اگر اصیل باشد، در رشته‌های دیگر نیز تأثیر بهینه می‌گذارد. جامعه‌ای که فلسفه نداشته باشد، محیط سالم فکری نمی‌تواند داشته باشد، پزشک هم نمی‌تواند داشته باشد، مهندس هم به معنای اصلی کلمه نمی‌تواند داشته باشد. اساساً اگر تفکر نباشد، ارزش‌ها هم - اگر نگوئیم کلاً باطل - ولی تا حدودی مشکل‌ساز می‌شوند. اگر این گونه درباره فلسفه افراط‌گویی می‌کنم، به این دلیل است که جامعه ما، هنوز به طور کامل جامعیت علمی و فرهنگی خودش را به دست نیاورده است. امروزه علم نزد ما جامعیت ندارد. اطباء ما کار می‌کنند، مهندسان ما کار می‌کنند، استادانمان به نحوی کار می‌کنند، ولی آن جامعیت کلی در این رشته‌ها و امکان همکاری و تفاهم و در نتیجه تعامل به دست نمی‌آید. انسان سالم یک مسئله فردی نیست. من انسان مسئله سلامت فقط مال خودم نیست. محیط من را سالم یا ناسالم می‌سازد. وقتی می‌گویم محیط، می‌تواند محیط طبیعی باشد، مثل محیط زیست ما، ممکن است محیط فرهنگی ما باشد، ممکن است تعلیمات ما باشد. در هر صورت بهتر است که مشکلاتمان را خیلی زود فراموش نکنیم و گاه به گاه و دوستانه با هم در میان بگذاریم.

حالا با این مقدمات که هنوز تمام نشده، با اجازه شما ما باید یک چیزهایی را در باره قرون وسطی بدانیم. الآن در دنیای غرب یا در ایران به راحتی می‌گوئیم «دوره قرون وسطی». خوب دوره قرون وسطی غیر از دوره باستان و غیر از دوره عصر جدید است. ولی آیا یک مردی که در قرون وسطی زندگی می‌کرد، یک مردی که مثلاً ۸۰۰ سال پیش



زندگی می‌کرد، ۹۰۰ سال پیش زندگی می‌کرد، ۱۰۰۰ سال پیش زندگی می‌کرد - مثل ابن‌سینا - یا در دوره باستان زندگی می‌کرد - مثل افلاطون، سقراط و یا سردار معروف یونانی مثل «پریکلس» و غیره - آیا اینها می‌گفتند ما قرون وسطایی هستیم؟ آیا یک فرد قرون وسطی می‌گفت من قرون وسطایی هستم؟ اصلاً معنی ندارد. آیا شخصی که در دوره باستان زندگی می‌کرد، می‌گفت من مال دوره باستانم؟ اصلاً معنی ندارد. انسان در هر دوره‌ای که زندگی می‌کند، در همان دوره حضورش مطرح می‌شود. انسان نسبت به خودش حضور دارد. الآن این ساعت، این میکروفن، این شیء، این لیوان نسبت به خودش حضور ندارند. آبی که در داخل این لیوان هست، نسبت به خودش حضور ندارد، ولی بنده که انسانم نسبت به خودم حضور دارم. ما شیء که نیستیم حتی با حیوانات هم کاملاً فرق می‌کنیم. این حضور، زمانه ما را می‌رساند. ما در زمانه‌ای هستیم. این زمان جنبه‌ی حال دارد. قرون وسطایی هم خیال می‌کرد که در عصر جدید یعنی در یک دوره‌ای که مال خودش است، زندگی می‌کند. آیا هزار سال دیگر به ما خواهند گفت در عصر جدید زندگی می‌کنید؟ من چه می‌دانم چه اسمی روی ما خواهند گذاشت: اینها مردمی بودند که در یک دوره عجیب و غریبی زندگی می‌کردند یا در دوره‌ای توأم با رفاه زندگی می‌کردند؟ در هر صورت، این اسامی که روی دوره‌ها می‌گذارند، باید به اصطلاح ارزش‌های آن دوره را زیر سؤال نبرد.

من معلم فلسفه هستم و سال‌ها جدای از کانت و هگل و مباحث و موضوعات دیگر فلسفی، به دانشجویانم قرون وسطی درس داده‌ام. وقتی در مورد قرون وسطی درس می‌دادم، می‌گفتند: «آقا این درس را ندهید، اینها خیلی کهنه شده است» و بنده می‌توانم دقیقاً نشان بدهم که خیلی از مسائل موجود فعلی ما، خیلی از آرمان‌ها و آرزوهای موجود کنونی ما شباهت فوق‌العاده‌ای به مردم آن دوره دارد. درست است که ما خیلی پیشرفته هستیم. فن‌آوری و ابزار سازی داریم که آنها نداشتند، ولی در آرزوها و آرمانها، نیاز به خوشبختی، نیاز به رفاه، نیاز به اعتقاد، نیاز به ریشه‌های انسانی و خیلی چیزهای دیگر شبیه آنها هستیم. دوره باستان هم همین طور است. گاهی که آثار افلاطون را می‌خوانم، بدون اغراق می‌گویم، شاید هم از نظر شما درست نباشد، گاهی یک دفعه فکر می‌کنم در گذشته هستم و افلاطون دارد آینده‌ی مرا ترسیم می‌کند. افلاطون هنوز اصلاً دوره‌اش نرسیده، من باید سعی کنم به او برسم. جدی می‌گویم. اصلاً یک نوع تحلیل‌هایی در کتاب‌ها و محاوراتش هست که باور نکردنی است. به نظر می‌رسد که ما چه قدر در حاشیه هستیم و آنها چه قدر در متن بوده‌اند. مثل افلاطون را شوخی نگیرید. اگر هر کدام از رساله‌های افلاطون را خوب بخوانید، اگر معلم خوبی داشته باشید، اگر خودتان علاقه داشته باشید، خواهید دید که افلاطون شما را با یک مسئله‌ای روبرو می‌کند که اصلاً باورتان نمی‌شود. اولاً نزدیکی مسئله را احساس می‌کنید، و این که چه قدر او پیشرفته‌تر از ماست. من خودم را عرض می‌کنم. من خواننده، عقب می‌مانم و او جلو می‌رود.

حالا برای اینکه این حاشیه‌گویی‌ها را قدری تمام کنم و به اصل مطلب بازگردم، عرض می‌کنم که اصطلاح قرون وسطی در فرهنگ بشری، اروپایی، غربی جدید - دقیقاً یادداشت کردم - یک شخصی به اسم ژان آندره (Yean Andre) در اواخر قرن پانزدهم (۱۴۶۱) که اهل جزیره «کرس» بوده، به زبان لاتین اصطلاح «مدیا تام پستاس» (Medida Tempestas) را بکار برده است. «مدیا» یعنی میانی، «تام پستاس» هم یعنی زمانه. «دوره میانی». این اصطلاح را بکار برده است. او خودش در قرن هفدهم زندگی می‌کرده است.

قرون وسطی بنا بر تعریف، اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم باید تمام بشود، یعنی تمام شده لحاظ می‌شود و عصر جدید، دوره تجدید حیات فرهنگ غرب است، ولی ژان آندره می‌خواهد قدری ارزش آن دوره را پایین بیاورد. یعنی فقط بگوید که آن دوره، دوره تاریکی است و ما روشن شده ایم، یک همچین حالتی دارد. منفی است.

مجتهدی:

دو چهره

مقدس نامیده شدند.

یکی آگوستینوس و

یکی توماس.

اینها دو قهرمان معروف

عالم مسیحیت

تا به امروز

هستند.

این اصطلاح را پروتستان‌های اروپایی خیلی با میل بکار بردند. چون آنها هم یک گروهی هستند که از لحاظ اصلاح دینی با قرون وسطی می‌خواستند کار را تمام کنند. همه پروتستان‌ها اصلاح‌طلب هستند. از لحاظی حق هم دارند. من قضاوت نمی‌کنم فقط می‌خواهم بگویم که این اصطلاح یک اصطلاح بعدی است. یعنی یک اصطلاحی است که خود قرون وسطایی در باره خودش بکار نبرده است.

امیدوارم در این جلسه شخص مورخ وجود داشته باشد. برای اینکه تاریخ خیلی مهم است و ما متأسفانه خیلی از آن غافلیم. یکی از مورخان دینی غرب به نام بُسوا (Bossuet) که فرانسوی است و در قرن هفدهم و چهار سال اول قرن هجدهم - قبل از عصر روشنگری - می‌زیسته این اصطلاح را نپذیرفته و رسماً گفته که یعنی چه؟ تاریخ را من چه جوری قطع کنم؟ حتی شارلمانی (Charlemagne) که در قرن هشتم به بعد، به یک معنایی او را «پدراروپا» می‌دانند، می‌گوید که او دنبال رو سنتهای رومی بوده؛ یعنی رومی مسیحی بوده است. چیز تازه‌ای نبوده جز بُسوا و چند نفر دیگر که از معاصران او هستند از جمله شاید «جیسون»، این تقسیم‌بندی تاریخی، دوره باستان، دوره قرون وسطی، دوره عصر جدید را اقلاباً به عنوان یک مقاطع قراردادی می‌دانند؛ یعنی وقتی مطالعه می‌کنیم، تاریخ را به این سه دوره تقسیم می‌کنیم. مثلاً این را در اینجا مطالعه کنیم و این مطلب دیگر را در جای دیگر. مثل اینکه می‌گوییم صبح این کار را می‌کنم. بعد از ظهر این کار دیگر را انجام می‌دهم و عصر این کار را می‌کنم. یعنی تقسیم‌بندی به این ترتیب است. تقسیم‌بندی نمی‌تواند به اتصال استمرار زمان صدمه بزند. زمان همین زمان است. همیشه هم همین است و می‌گذرد. خوب، حالا فرض کنیم این دوره را قبول کردیم. تقریباً می‌توانیم بگوییم که از اولین امپراتور رومی که مسیحی شده و شهر قسطنطنیه را ساخته - که بعد افتاده دست مسلمانان و اسمش شده استانبول - دوره قرون وسطی آغاز می‌شود؛ یعنی از سال ۱۳۲۵ میلادی که در آنجا اجلاس «نقیه» تشکیل شد و مسیحیت رسمیت پیدا کرد. بنابر این قرن چهارم در امپراطوری رومی به بعد را یک جور شروع قرون وسطی می‌دانند. بعضی‌ها هم قرن پنجم را شروع قرون وسطی می‌دانند. حالا این خیلی مهم نیست ولی انتهایش را همگان اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم میلادی می‌دانند. یعنی آن ۷۰ سال اول قرن شانزدهم را دوره «تجدید حیات فرهنگی» می‌گویند. قبل از آن دیگر منظورشان این است که یک دوره خاص قرون وسطی است و مورخان عوامل زیادی را از لحاظ تاریخی خوب تحلیل کردند که می‌شود خوانند. حالا من اینجا را بسط نمی‌دهم. خود این دوره که این گونه در مقاطع مختلف، ما با آن آشنا می‌شویم: در قرن هشتم میلادی شارلمانی با هارون الرشید، خلیفه عباسی در بغداد، سفیر مبادله می‌کردند. افرادی در دستگاه «شارلمانی» در امپراطوری مقدس ژرمنی - یعنی آلمان امروزی - زندگی می‌کردند که مسیحی دو آتشه بوده اند و با هارون الرشید، سفیر مبادله می‌کردند و حتی تجارتی هم داشتند. اصلاً یک چیزهایی می‌شنوید که باور نمی‌کنید. مثلاً باستان شناسان آلمانی نشان دادند که در زیاله دانی‌های بعضی از شهرهای قدیمی آلمان، یک نوع مخصوص گندم سیاه شده و زغال شده‌ای را پیدا کرده اند که از بین‌النهرین رفته است. یعنی ببینید تا این حد. یعنی گندم را از اینجا بردند که آنجا محصولشان را بهتر بکنند. یعنی این جور نیست که ما بگوییم بله آن دوره خاصی بود. نه. خیلی زنده است. وقتی خوب تحقیق می‌کنیم، می‌بینیم خیلی زنده است.

به هر ترتیب، در آن دوره اینها مدارس را ایجاد کردند. در دوره شارلمانی به آن مدارس «اسکولا ستیک» می‌گفتند. «اسکولا» به زبان لاتینی یعنی مدرسه، اهل مدرسه هم به وجود می‌آید. یکی از بزرگترین امتیازات قرون وسطی در تاریخ بشریت همین مدارس است. آن چیزی است که نتیجه اش اروپا شده است، همین مدارس است که از آن زمان شروع شده و بعد در قرن سیزدهم به دانشگاهها تبدیل شده است و این تعلیمات حتی امروز، اگر جوانان ما می‌خواهند بروند به دانشگاه با اینکه شاید هم آن طور که می‌خواهند جواب نمی‌دهد، ولی همین ذوق به تحصیل، خود این قرون وسطایی است؛ یعنی تصور این که با تعلیمات می‌شود عالم را بهبود بخشید، انسان‌ها را می‌شود بهبود بخشید. خود این توهم، خود این تصور ارزش فوق‌العاده‌ای دارد. اعتقاد به تعلیم، تعلیمات یک راهی است، یک امکاناتی است. می‌شود با تعلیمات کارهایی کرد. باید هم به این اعتقاد داشت. حتماً باید اعتقاد داشته باشیم و این را قرون وسطی به بشریت داد. البته این را هم بگویم تا از همین جا روشن بشود اوضاع چه جوری است. آنها یک مقداری را هم از مسلمانها گرفته اند. بعد کلاسها را، دانشگاهها را، نحوه تدریس را، تمام اینها را یک مقداری‌اش هم به تقلید در قرون بعدی نه زمان «شارلمانی»، بلکه بیشتر در قرن یازدهم و بیشتر از آن دوازدهم و بعد دانشگاهها در قرن سیزدهم شکل می‌گیرد. حتی نشان می‌دهند این صنفها (Universitas) که تبدیل می‌شوند، مدارس که به دانشگاه تبدیل می‌شوند، در اول قرن سیزدهم است. دو دانشگاه خیلی بزرگ، یکی در پاریس فرانسه است و یکی آکسفورد در انگلیس. این دو تا از همه قدیمی‌تر هستند؛ یعنی مُهرش به طور رسمی به اسم دانشگاه است، نه به اسم مدرسه. مدارس از قرن هشتم بوده است، اسکولا از زمان اسکولاستیک، اهل مدرسه بوده است.

اینجا راجع به قرن سیزدهم و دانشگاه پاریس صحبت کردم. برای اینکه همین توماس اهل آکوین، یکی از مدرسان

ایلیخانی:

در فلسفه طرح پرسش

مهمتر است از

پاسخ‌های جزئی و محدود.

پاسخ‌هایی که

همه چیز را

می‌خواهند توضیح دهند

و برای گشودن

همه قفل‌ها کلید واحدی را

عرضه می‌کنند.

مهمترین وظیفه فلسفه

بیدار کردن انسان

از خواب جهل است.

دانشگاه پاریس است. یک معلم است. یک مدرس است. اصلیتش ایتالیایی است. اصلش مال جنوب ایتالیا است. مال منطقه سیسیل است. خود منطقه سیسیل یک دوره‌ای دست مسلمان‌ها بوده است. در کتاب‌های قدیمی اسم صغلیه آورده شده است که همان سیسیل است. او اهل آنجا بود. یک جوانی بوده از یک خانواده نسبتاً متمکن و ثروتمند که یک حالت عرفانی پیدا می‌کند، ذوق به دین پیدا می‌کند و به زور می‌خواهد برود تحصیلات دینی بکند و فامیلش که صورت دیگر زندگی را می‌پسندیدند، ممانعت می‌کردند تا اینکه به هر ترتیبی بود حتی گویا خانواده اش او را زندانی کرده بودند، ولی او به رم رفت و تحصیل کرد. بعد به فرانسه رفت و استاد دانشگاه پاریس شد. این شخص دقیقاً در سال ۱۲۲۱ میلادی (قرن سیزدهم) متولد شده و در سال ۱۲۷۴ فوت کرده است. حدوداً ۵۳ سال عمر کرده است. او شاگرد یکی از چهره‌های درخشان تاریخ اروپاست. شاگرد استادی است که به نظر من بالاتر از خود اوست. توماس شاگرد «آلبرت کبیر» است. آلبرت کبیر یکی از آن استثناهای تاریخ است. یک معلم واقعی است. یک معلم با نفوذ و با قدرت. پاپ از رم حمایتش می‌کند. برای اینکه می‌خواهد در عالم مسیحیت، وحدت کلمه را حفظ کند، وحدت کلمه ای که مبتنی بر عقل باشد. ما موقعی می‌توانیم با هم متحد باشیم و با هم وحدت کلام داشته باشیم که اقلاب تابع عقل باشیم و این را آلبرت می‌خواهد انجام دهد. او واقعاً استاد است. این را از این لحاظ نمی‌گوییم که بزرگ است. من اگر خیلی تحسینش می‌کنم، برای این است که ۷۰۰ سال پیش رسماً گفته که اگر می‌خواهید علم بیاموزید، آثار ابن سینا را بخوانید. او در آن زمان ابن سینای مسلمان را معرفی می‌کند. آنها نمی‌خواستند تعلیمات این جوری باشد، ولی او می‌گفت باید آثار ابن سینا را بخوانید. او دانشگاه‌ها را رونق و شکل داده است. توماس آکوئینی شاگرد و تربیت کرده اوست. ما وقتی صحبت از توماس می‌کنیم یا آثار او را می‌خوانیم، می‌پسندیم یا رد می‌کنیم، پشت پرده، یک چهره درخشان و قدرتمند و عاقل و کاردان و حتی متبحر، با شگردهای خاص تعلیماتی خود ایستاده است.

مجتهدی:

از ریشه‌یابی فرهنگی
واهمه نداشته باشید.
فکر کنید که می‌خواهید
غرب را بشناسید.

در عین حال او یکی از اولین روحانیون اروپایی است که این قدر سواد دارد؛ یعنی سوادش در یک سطح خیلی بالایی است. اولین کسی است که راجع به گیاه‌ها و پدیدارهای طبیعی کار می‌کند - ببینید چه قدر مهم است این جور چیزها - شاید شما توجه نفرمایید ولی او می‌گوید: خوب، من متفکرم، من متکلم ام، من روحانی ام ولی حق این است که راجع به امور طبیعی حتی در مورد مهاجرت پرندگان نیز بدانم. پرندگان هم مخلوقات خداوند هستند. آنچه که در طبیعت می‌گذرد؛ یعنی من مشاهده می‌کنم و فهمیدن این مطالب، خود عبادت است. خودش برگشتن به خداوند است.

فهمیدن خلقت خداوند است و فهمیدن حکمت خداوند است. او یک چهره درخشان است. به تمام معنا گیاه‌شناسی می‌کند. من همیشه در کلاس‌ها برای این که قدری هم تفننی صحبت کرده باشم، می‌گفتم که آکوئیناس همین طور دائماً می‌خورده و می‌نوشته است. برای اینکه به اندازه یک کتابخانه کوچک کتاب نوشته است. مثل اینکه اصلاً شب و روز کارش این بوده و اینکه حرکت نمی‌کرده. حتی فربه بودنش به نظرم به این علت است که همین طور کار کرده و کار کرده و می‌نوشته است.

کتابهای عدیده‌ای دارد که اسم‌اش «سوما» است. جامع الکلام است. یک دوره کامل و جامع کلام مسیحی است و خیلی چیزهای دیگر. آثارش خیلی زیاد است. با این حال یکی از آثاری که در دوره جوانی نوشته، شاید هم اولین رساله اش باشد. به نظر من راجع به آن باید بیشتر دقت کرد. شاید بیشتر از ۲۰۰ صفحه کامل نشود، بقیه کتاب‌هایش خیلی قطور است. در این کتاب که اسمش هست «دانتِه اد اسانسیا» (De ente et essential) یعنی درباره وجود و ماهیت، از ابتدا با ابن سینا شروع می‌شود. جوانی را در نظر بگیرید در قرن سیزدهم، در شهر پاریس غریبه است. برای این که خودش اهل سیسیل است. آنجا تحصیل می‌کند. او با ابن سینا زندگی می‌کند. فکرش را با ابن سینا می‌سازد. می‌فهمد که باید تغذیه بکند و واقعاً تغذیه می‌شود. این را فهمیده که باید تغذیه بشود. خیلی‌ها اعتقاد دارند - شاید هم به افراط، ولی فکر کنم درست است - که این کتاب تنها اثر واقعاً فلسفی توماس آکوئینی است. بقیه کتاب‌هایش کلامی است. این کتاب فلسفه محض است. موضوع تفکیک وجود از ماهیت است و این تفکیک فلسفی است که از ابن سینا است. این کتاب کوچک زیر بنای فلسفی فکری کل کتاب‌های کلامی توماس آکوئینی است که تعدادشان زیاد هم هست. این کتاب در واقع سنت ابن سینا است. از لحاظ دینی هم خیلی خیلی مهم بوده، احتمالاً در تمام کتاب‌های کلامی اش، ۵ استدلال یا برهان اصلی درباره وجود خداوند دارد. براهینش به زبان امروزی ما بیشتر آئی است، لمّی نیست؛ یعنی از تصور به وجود پی نمی‌برد. از وجود به علت پی می‌برد؛ یعنی خلقت را می‌بیند، بعد می‌گوید خداوند. دیگر همانند آنسلم نمی‌گوید: «من تصویری از خداوند دارم، پس خدا وجود دارد». این گونه نیست. یک نوع دیگر است.

برهان اول: علت محرک نامتحرک است؛ یعنی آن حرکت دهنده است که خودش حرکت نمی‌کند. وارد جزئیات نمی‌شوم.

برهان دوم: خود علت است «این جهان موجود است، پس علتی دارد.»

برهان سوم مهم است. همانی است که در آن کتاب کوچک آورده شده است. می‌گوید: آنچه ما در این جهان

برای ما، لا اقل برای
منورالفکرهای ما،
استادان ما، برای
کسانی که اهل تحقیق‌اند،
اهل مطالعه هستند،
شناخته نشود،
به غرب امروز
معرفتی حاصل
نخواهد شد.

می‌بینیم، فقط ممکن است. ما با ممکنات روبرو هستیم. من وجودم ممکن است. خوب می‌توانم نباشم. بودن یا نبودنم، هیچ ترجیحی ندارد. در مقابل هر چه که ممکن است، نمی‌تواند که وجود داشته باشد. ماهیت که نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر من می‌گویم الآن ده‌هزار تومان در جیبم است، این یک ماهیت است. دست کنم در جیبم، آیا ده هزار تومان پول هست؟ یا فقط یک دستمال هست؟ پس ماهیت که نمی‌تواند وجود داشته باشد. ماهیت را در ذهنم می‌توانم فرض کنم. ولی آنچه که می‌تواند وجود بدهد، می‌تواند وجود داشته باشد. علت وجودی می‌شود خداوند. اینجا هم «امکان» است. ممکنات است. ممکنات ماهیت‌اند، ماهیت به خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. یک وجوددهنده ای لازم است. او می‌خواهد علت وجودی را ثابت کند، نه علت ماهوی را. شما نمی‌توانید یک تصویری را خودتان بسازید و نمی‌توانید به آن وجود بدهید. این البته کلام است ولی این کلام را از آن تفکر فلسفی که در آن کتاب کوچک دارد گرفته که ابن‌سینایی است. ابن‌سینا اصالت وجودی است. صدرا هم اصالت وجودی است. از این لحاظ شبیه هم هستند. کم و بیش همان دید است. همان فکر است. قائل شدن به علت وجودی در عالم.

حالا به هر ترتیب که باشد، من نمی‌خواهم عرایضم را زیاد ادامه بدهم.

نکته دیگر اینکه درست یک سال بعد از فوتِ توماس آکوئینی یعنی دقیقاً سال ۱۲۷۴ - خوب دقت کنید خیلی مهم است. آنهایی که تاریخ کار می‌کنند، راجع به این موضوع بعداً تحقیق کنند. خیلی به نظر بنده مهم است، یک بجزوهای در آخر قرن سیزدهم در اروپا در دانشگاه‌ها پیدا می‌شود؛ یعنی کم‌کم مسئله تفتیش افکار شروع می‌شود، نه به علت توماس آکوئینی، بلکه به علت یک متکلم دیگر که اسمش «سیژر بارابانت» است. «سیژر بارابانت» با توماس فرق دارد. او ابن‌رشدی است. توماس ابن‌سینایی است. ولی او به یک مسلمان دیگر یعنی به ابن‌رشد اقتدا کرده. او در دانشگاه پاریس ادعا می‌کند که این تفسیرهایی که شما می‌کنید، در آثار ارسطو نیست. شما ارسطو را نمی‌شناسید. ارسطو مسیحی نبود، این حرف‌ها نیست. می‌گویند: سیژر به اصطلاح افکار شرک آلود داشته و در دانشگاه ه بجزوچه ایجاد کرده است. او را به رم می‌بردند. در رم معلوم نشد که چه بر سرش آمد. در کتابها نوشته اند که یک منشی ای داشته که دیوانه بوده و یک روز عصبانی می‌شود و او را می‌کشد. معلوم نیست چرا. آنجا دیگر زندگی‌اش معلوم نیست چه می‌شود. سال درست بعد از همین دوره متکلم‌هایی را که گرایش عقلی دارند؛ یعنی همان‌هایی که بنا بر سنت ما معتزلی هستند، مورد محاکمه قرار می‌گیرند. در اروپا، در عالم مسیحیت سال ۱۲۷۵ سال محاکمه فلاسفه است. اتهاماتش خیلی خواندنی است. جای آن نیست که من اینجا بگویم. سر «ابلاز» هم همین بلا را آورده اند که اینجا نمی‌خواهم به آنها بپردازم.

به هر ترتیب اعتبار دانشگاه‌ها، قدرت دانشگاه‌ها، اوج دانشگاه‌های غرب در قرون وسطی، اواخر قرن سیزدهم است. همین دوره است. بعد از آن تفتیش‌ها، کم‌کم موضوع اصلاً عوض می‌شود؛ یعنی دیگر بحث‌های عقلی به آن صورت در دانشگاه‌ها نیست و ما در قرن چهاردهم با مسائل دیگری روبرو هستیم. البته آخر قرن سیزدهم پایان جنگ‌های صلیبی هم است. یعنی غرب مسیحی که ۲۰۰ سال با مسلمان‌ها در شرق، در جنگ بودند - هفت جنگ در طی ۲۰۰ سال - لشکرکشی‌های سرتاسری در اروپا راه افتاد. برای ما الآن تصورش خیلی عجیب است. قرن چهاردهم قرن است که جنگ‌های ۱۰۰ ساله شروع می‌شود. اروپاییان به جان همدیگر می‌افتند. انگلیس با فرانسه، فرانسه با آلمان، و کم‌کم اروپای امروزی شکل می‌گیرد. دول امروزی بتدریج شکل می‌گیرند. آن جنگ با مسلمان‌ها یک اتحادی در غرب ایجاد کرد. آن که تمام می‌شود، در بین خودشان تفکیک شروع می‌شود. جدایی شروع می‌شود.

شاید داستان زندگی ژاندارک را شنیده باشید. ژاندارک آن زن قهرمان فرانسوی، به نظر من زندگی او یکی از غمگین‌ترین داستانهای دنیاست. او در قرن چهاردهم برای نجات فرانسه از دست دشمنانش که انگلیس‌ها هستند، به طور خیلی فجیعی بالاخره کشته می‌شود.

به هر ترتیب، اینجا نقش توماس آکوئینی در کلیسای مسیحی در درجه اول قرار می‌گیرد؛ یعنی اول توماس مقدس اعلام می‌شود، توماس مقدس، سن توما. اول به استادش آلبرت کبیر لقب مقدس نمی‌دهند، بلکه اول به او می‌دهند. برای اینکه به طور سرتاسری در تمام عالم مسیحیت حکم او جاری است؛ یعنی از لحاظ کلامی در دوره ای تمام مسیحیت به او اقتدا می‌کند، ولی بعدها در یک دوره دیگر شاید یک کمی از لحاظ فلسفی افول پیدا می‌کند. «لایب نیتس» افکار توماس را تجدید می‌کند. لایب نیتس فیلسوف خیلی بزرگی است. یک اعجوبه‌ای است. بگذریم. بعدها در اواخر قرن نوزدهم - قرن بیستم، کم‌کم در اثر پیشرفت‌هایی که در علوم پیدا می‌شود، ادعاهای توماس درباره حرکت و غیره تضعیف می‌شود. با این حال یک نوع نئوتومیسیم یعنی توماسیان جدید در غرب به وجود می‌آید، ولی به نظر بنده بیشتر گرایش دوباره به «آگوستینوس» است. آن متکلم بزرگ مسیحی که در قرن پنجم میلادی می‌زیست. به هر حال دو چهره مقدس نامیده شدند. یکی آگوستینوس و یکی توماس. اینها دو قهرمان معروف عالم مسیحیت تا به امروز هستند. البته حالا این که از میان این دو کدام بیشتر اهمیت دارد، بحث مفصل دیگری است.

در خاتمه عرایضم، فقط به این نکته اشاره می‌کنم که از ریشه‌یابی فرهنگی واهمه نداشته باشید. فکر کنید که



می‌خواهید غرب را بشناسید. کسی غرب را می‌شناسد که در ریشه‌های افکار آنها کار کند. این غرب موجود، هنوز همان غرب است و تا وقتی که این ریشه‌ها برای ما، لاقلاً برای منورالفکرهای ما، استادان ما، برای کسانی که اهل تحقیق‌اند، اهل مطالعه هستند، شناخته نشود، به غرب امروز معرفتی حاصل نخواهد شد.

سطحی نگر نباشیم. به مسئله ریشه‌یابی افکار، ریشه‌یابی فرهنگ‌ها، هم در جامعه خودمان و هم در غرب، اهمیت بدهیم. یکی از قدرتهایی که غرب دارد که ما متأسفانه نداریم، قدرت سیاسی منظوم هست، آن قدرت سیاسی همین آگاهی‌هاست.

یک چیزهایی را اینها از ما می‌دانند که اصلاً نمی‌توانید فکرش را بکنید. نمی‌گوییم مردم عادی ولی آن مراکزی که باید بدانند، آنها می‌دانند و این باید در نزد ما هم باشد. ما باید آگاه باشیم. تا وقتی که به گذشته خودمان به نحو وسیع و همه‌جانبه و در یک جامعیت واقعی آگاه نشده ایم، زمانه‌ی حال را هم درست نخواهیم فهمید. زمانه‌ی حال بالاخره نتیجه همان گذشته است. نتیجه‌ی تاریخ است. پس چه طوری می‌خواهیم شخص خودمان را نیز بشناسیم؟ باید تاریخ ایران را بشناسیم. طور دیگری نمی‌شود. خیلی معذرت می‌خواهم. خیلی عریض طولانی شد.

دکتر ایلخانی: به نام خدا، با عرض سلام و احترام خدمت حضار عزیز و با تشکر از استاد محترم آقای دکتر مجتهدی که از سخنان ایشان استفاده بسیار کردم. ایشان درباره‌ی اندیشه‌ی توماس مطالب خیلی خوبی فرمودند و بنده در کنار آن مطالبی را عرض می‌کنم. مطالب بنده درباره‌ی جایگاه اندیشه‌ی توماس آکوینی در فلسفه‌ی غرب و تأثیر آن بر این فلسفه و امتداد اندیشه‌ی او تا امروز است.

در پی سخنان استاد، نخست به بررسی معنای فلسفه و تمایز آن از علوم و تکنولوژی می‌پردازم. عده‌ای، در جامعه‌ی ما، فلسفه، ادبیات و هنر را با علوم و تکنولوژی مقایسه می‌کنند و آنها را از یک سنخ می‌دانند. در فلسفه نیز مانند علوم از فلسفه‌ی ای که به گذشته تعلق دارد و فلسفه‌های علمی نو سخن می‌گویند. در نتیجه تاریخ فلسفه را همانند تاریخ علوم در نظر می‌گیرند. به نظر بنده تاریخ اندیشه، هنر و ادبیات، خود اندیشه، هنر و ادبیات است و نباید منسوخ شدن علوم را در گذر زمان به آنها نسبت داد. در تاریخ اندیشه دوره‌های بازگشت و تأثیر و تأثر بسیار مشاهده می‌شود. کسی منکر نوآوری، خلاقیت اندیشه‌های جدید و مطالب نو و دقت نظرهای جدید در ارتباط با مسائل نوبی که برای بشر پیش می‌آید، نیست. اندیشه‌ی جدید جایگاه خاص خود را دارد و افق‌های نو بسیاری را گشوده و می‌گشاید. اما باید توجه داشته باشیم که پرسش‌های بشر بر دو نوع هستند: پرسش‌هایی که اساسی هستند و همیشه از ابتدا برای بشر مطرح بوده‌اند و در اعصار مختلف به صورتها یا به طرق مختلف مطرح شده‌اند. پرسش‌های دیگر پرسش‌های عصری هستند که به مسائل و امور هر عصر مربوط می‌شوند. اگر دقت شود، مشاهده می‌شود که پرسش‌های اساسی بشر از همان ابتدا در اسطوره‌ها و در برخی از آثار هنری به جا مانده، نیز مطرح شده است. این پرسش‌های اساسی که به شکل‌های مختلف تکرار شده‌اند، یکسان هستند، اما پاسخ‌ها متفاوتند. نباید فراموش کرد که در فلسفه طرح پرسش مهمتر است از پاسخ‌های جزئی و محدود. پاسخ‌هایی که همه چیز را می‌خواهند توضیح دهند و برای گشودن همه‌ی قفل‌ها کلید واحدی را عرضه می‌کنند. مهمترین وظیفه‌ی فلسفه بیدار کردن انسان از خواب چهل است. پاسخ‌هایی ماندگارترند که ذهن را در محدودیت جزئی قرار ندهند و پرسش‌های جدیدی را مطرح کنند و انسان را در یک حرکت و سیر قرار دهند. فیلسوف یک مسافر است. تا به حال آیا پرسیده ایم که چرا امروزه افلاطون، بیش از بسیاری از فلاسفه‌ی جدید و معاصر خوانده می‌شود و جذابتر است؟ آیا می‌توان از سقراط صرف نظر کرد؟ چرا آثار ادبی متعلق به گذشته گاهی بیش از آثار جدیدتر خوانده می‌شود و یا معنا یا زیبایی آثار هنری گذشته بسیار مورد توجه است؟ در حالی که امروزه کسی به طبیعت‌شناسی یا طب قدیم به عنوان علم مورد استفاده توجه نمی‌کند. تاریخ اندیشه با تاریخ علم پزشکی و یا فیزیک فرق می‌کند. شاید تعجب آور باشد که بشنویم که پرطرفدارترین متفکر در غرب امروز توماس آکوینی است. او از هر یک از فلاسفه‌ی معاصر مطرحتر است. به خاطر داشته باشیم که توماس در سال ۱۲۷۴ میلادی، یعنی نزدیک به هفتصد و چهل سال قبل، درگذشت. چگونه این فلسفه می‌تواند امروز نه تنها به حیات خود ادامه دهد، بلکه پرطرفدارترین نیز باشد؟! آن هم در غربی که همیشه شاهد ظهور فلسفه‌های نو هستیم. مسئله مهم، روز آمد کردن تفکر است. همان طور که ذکر شد فلسفه‌های جدید و معاصر سخن بسیار برای گفتن دارند و افق‌های جدیدی باز کرده‌اند و حتی با نگاه جدیدی به گذشته بسیاری از مسائل گذشته در ارتباط با پرسش‌های نوبی بشر روشن می‌شوند. اما طرفداران توماس نیز که به توماسی‌های جدید معروفند، تفکر او را با مسائل و بحث‌های جدیدی که برای بشر پیش آمده است روز آمد کرده‌اند. از بینش و نگاه‌ها، از مسائل مطرح شده و پاسخ‌های جدیدتر بهره برده‌اند و توماس نوبی را به انسان معاصر غربی معرفی کرده‌اند.

بنده در اینجا از دو جنبه به جایگاه اندیشه‌ی توماس در تفکر غرب می‌نگرم: چگونه توماس در شکل‌گیری فلسفه‌ی غرب دخیل بوده؟ و دیگر اینکه چگونه فکر توماس روز آمد شده است؟

به نظر بنده در یک تقسیم بندی عام در تاریخ فلسفه به دو طریق راجع به فلسفه سخن گفته شده است یا فلاسفه

مجتهدی:
آلبرت کیس
یکی از آن
استثنای تاریخ است.
یک معلم واقعی است.
یک معلم با نفوذ و
با قدرت.

به دو طریق به فلسفه نگریسته اند:

عده ای فلسفه را یک فن دیدند. فنی مانند سایر فنون که می‌توان آن را فرا گرفت، استدلال‌ها و محتوای آن را حفظ کرد و برای دیگران توضیح داد. همان طور که عده ای علوم در ارتباط با کامپیوتر یا پزشکی را فرا می‌گیرند، عده ای نیز فلسفه می‌آموزند. این فلسفه ربطی به طریق زیستن انسان ندارد. چگونه زیستن را به انسان تعلیم نمی‌دهد. سرآمد این افراد در تاریخ فلسفه ارسطو است. اگر مابعدالطبیعه او را مطالعه کنید، به هر نحو که مطالعه کنید، تأثیری در زندگی شما ندارد. فلسفه عملی او نیز نظری است. اخلاق و علم سیاستش نیز به همین ترتیب است. فنی است که می‌خوانید و شما را درگیر چیزی نمی‌کند و هیچ مشکلی در چگونه زیستن نیز پیش نمی‌آورد. ارتباطی هم بین فلسفه نظری و فلسفه عملی نیست. هر یک را به طور مستقل می‌توان فرا و پی گرفت. بین بخش‌های مختلف آن نیز ارتباط خاص یافت نمی‌شود. می‌توان منطق صوری را بدون ارتباط با سایر بخش‌ها مانند مابعدالطبیعه فرا گرفت و حتی آن را در نقد مابعدالطبیعه بکار برد، چنان که بسیاری در تاریخ فلسفه انجام داده‌اند. نوع عقلانیت فلسفه به عنوان فن، مانند سایر فنون، بر مبنای زبان تک معنایی است. از زبان باطنی، نمادین یا تمثیلی دوری می‌کند.

عده ای دیگر فلسفه را به عنوان یک طریق زندگی در نظر گرفتند. فلسفه برای زیستن بهتر است. زندگی نظری همراه با زندگی عملی بود و انسان را درگیر با مسائل مختلف می‌کند. پیشگامان این نوع فلسفه در تاریخ سقراط و افلاطون هستند.

اتفاق دیگر ظهور مسیحیت پولوسی - یونانی است. خیلی خلاصه عرض کنم: هنگام ظهور مسیحیت، با مسیحیت‌ها مواجه هستید که بسیار متفاوتند، با متون مقدس مختلف و تفاسیر متعدد از عیسی ناصری. عده ای توحید یهودی را پذیرفتند و عده ای ثنوی بودند. عده ای نیز به دو خدا در طول یکدیگر و عده ای نیز به تثلیث قائل شدند. عده ای مسیح را پسر خدا نامیدند و عده ای پسر خوانده خدا و عده ای نیز لوگوس یونانیان. عده ای نیز او را پیامبر دانستند. عده ای هم او را ایزدی در میان ایزدان پرشمار ملاً اعلا دانستند که برای نجات انسان از شر به زمین آمد، ولی متجسد نشد. در این میان یک سنت دینی از ترکیب آرای پولوس و یوحنا شکل گرفت و مسیحیت امروز در این سنت قرار دارد. پولوس یهودی یونانی مآب بود و آرائش را در سنت ادیان رمزی یونانی مآب بیان کرد. در این ساختار، او ایمان را که از یهودیت اخذ کرده بود، طرح کرد. متفکر یونانی همیشه معرفت را موجب سعادت می‌دانست. این امر به خوبی نزد افلاطون و ارسطو مشاهده می‌شود. در اسطوره‌ها نیز به همین صورت بود. اسطوره‌ها روایت‌هایی بودند که باید فهمیده شوند. ایمان یا pistis جایگاهی در کسب سعادت نزد فلاسفه یونان نداشت. حتی در دوره یونانی مآبی که تفکر غالب در یونان و روم دینی می‌شود، این امر ادامه می‌یابد. در برخی از ادیان رمزی نیز، مانند گنوستسیزم، این امر به روشنی مشاهده می‌شود. در گنوستسیزم معرفت یا عرفان یعنی gnosis نجات بخش است. البته در ادیان رمزی دیگر مانند میترائیسم و اورفیسم بیشتر آئین‌های خاص است. پولوس ایمان را در معنای یهودی، به عنوان امری غیر معرفتی که اعطای سعادت می‌کند طرح کرد. برای او ایمان اعتماد، یقین، اطمینان و دل بستگی یا احساس نسبت به چیزی است. او به گنوسیانی نیز که ایمان را به معنای عرفان و معرفت مطرح کردند، حمله کرد و به نقد آنها پرداخت. ایمان در مسیحیت به عنوان چیزی غیر معرفتی باقی ماند. هرگاه کسی ایمان را به عنوان معرفت نجات بخش در نظر گرفت، بشدت مورد نقد و سرکوب کلیسا واقع شد، کلیسا گنوسیان و بازماندگانشان کاتارها را بشدت سرکوب و حتی کشتار کرد. بدین ترتیب در مسیحیت رسمی، عرفان به معنای معرفتی که از خداوند اشراق می‌شود و در نهایت به اتحاد با او می‌انجامد مشاهده نمی‌شود. آنچه مشاهده می‌شود میستیسیزم است که از واژه لاتینی mysterium به معنای راز و سر است. میستیسیزم بر مبنای تطهیر نفس با انجام اعمال زاهدانه همراه با عشق و رازورزی است و برای میستیکوس اتحاد با خدا پیش نخواهد آمد. بنده، نزد اینها، فقط یک نفر را دیدم که در سیر صعودی به طرف الوهیت سخن از اتحاد با خدا می‌کند. در مسیحیت پولوسی همیشه فاصله بین خدا و انسان، بنا به نظریه گناه نخستین، حفظ می‌شود. در حالی که در گنوستسیزم یا عرفان گنوستیکوس که در عالم است باید به اصل خود، که از آن دور شده است، به واسطه یک معرفت اشراقی بپیوندد.

پولوس ایمان را در مقابل فلسفه یا عقلانیت یونانی قرار داد. فلسفه یونان را کفر و مایه فساد دانست. حکمت مسیحی را در تقابل با حکمت یونانی گذارد. برای اجتناب از هر نوع عقل گرایی در ایمان، ایمان را جنون در مقابل عقل خواند. تعریف توماس از عقل و در مقابل ایمان قرار دادن در غرب پی گرفته شد. یعنی ایمان چیزی غیر عقلی و غیر معرفتی است. بدین ترتیب کسانی که سعی در یکی دانستن این دو داشتند مورد تأیید کلیسا قرار نگرفتند و در اقلیت کوچکی باقی ماندند. سه گروه دیگر همراه با نظر پولوس عقل را به طور بنیادین از ایمان جدا می‌کنند. ایمان گرایان یا فیدئیستها که عقل را برای نجات نمی‌پذیرند و بر ایمان تکیه می‌کنند، چه بصورت ایمان گرایی صرف پولوسی و چه بصورت میستیسیزم، با تعریف ایمان در عشق، تا امروز مطرح هستند. عده ای نیز عقل را معیار فهم دین قرار می‌دهند. اینان در قرون وسطی پرشمار بودند و تا امروز نیز به این روش ادامه می‌دهند. گروه دیگر عقل یا فلسفه را تابع دین



ارسطو

ایلخانی:

پولوس یهودی

یونانی مآب بود و

آرائش را در سنت ادیان

رمزی یونانی مآب

بیان کرد.

در این ساختار،

او ایمان را که

از یهودیت اخذ کرده بود،

طرح کرد. متفکر یونانی

همیشه معرفت را

موجب سعادت می‌دانست.

این امر به خوبی

نزد افلاطون و ارسطو

مشاهده می‌شود.

می‌کنند و از آن برای تبیین اصول اعتقادات استفاده می‌کنند، توماس در این گروه قرار می‌گیرد.

توماس، با پیروی از ارسطو، فلسفه را به عنوان مجموعه‌ای از استدلال‌ها، مفاهیم و مسائل نظری فهمید. فلسفه برای او یک فن است و او فن بودن فلسفه را در غرب رواج داد. برای او طریق زیستن بر مبنای اعتقادات مسیحی است و فلسفه فنی است تابع ایمان و فقط کاربرد تبیین، توضیح و دفاع از ایمان دارد. توماس یک راهب بود. خانواده اش او را در پنج سالگی به دیر بندیکتی مونته کاسینو فرستادند تا راهب شود. برای او حیات رهبان طریق زیستن شد. اخلاق او اخلاق مسیحی بود، البته تحت تأثیر فلسفه مشائی شکل نظری به خود گرفت. ایمان، امری غیر معرفتی، نجات بخش است و فلسفه فقط محتوای ایمان را تبیین عقلی می‌کند. نقطه شروع، محتوای اندیشه و غایت، ایمان و اصول اعتقادات است. کلام طبیعی توماس تبیین عقلی ایمان است. در واقع توماس یک متکلم است و نه یک فیلسوف. طرح مسئله ایمانی و بر مبنای اعتقادات است و نجات را نیز ایمان اعطا می‌کند و نه معرفت. عقل فقط مبانی ایمانی را روشنتر می‌کند. با توماس و دیگر مشائیان مدرسی فلسفه‌های افلاطونی و نوافلاطونی که تا قرن سیزدهم میلادی فلسفه‌های غالب بودند جای خود را به فلسفه مشائی داد. در واقع توماس است که فکر غربی را تحت حاکمیت بیش ارسطویی قرار داد. با جدایی کاملی که توماس بین فلسفه و دین قائل شد، فلسفه را امری دنیوی و عرفی در نظر گرفت. برای او فلسفه علم راجع به دنیا است. فلسفه بر مبنای تصاویر حسی که تبدیل به مفاهیم ذهنی می‌شوند شکل می‌گیرد و ربطی به اشراق حقایق ندارد. او اشراق را رد می‌کند و حتی آن گاه که راجع به خدا سخن می‌گوید، از مفاهیمی استفاده می‌کند که منشأ مادی دارند. چیزی سری، غیبی و کشف و شهود در فلسفه نیست. فلسفه با زبان تک معنایی خود برای همه امور پاسخ لازم دارد، البته توماس برخی اصول ایمانی را خارج از فلسفه قرار می‌دهد. در هر صورت فلسفه معرفتی الهی یا اشراقی نیست که بشر آن را کشف کند. فلسفه ساخته خود بشر است. توماس جزم‌گرایی فلسفی را در غرب رواج داد. او بود که در غرب فکر مشائی، عقل‌گرایی بر مبنای تجربه عینی و محدود کردن فلسفه به بحث‌های عقلی در چارچوب معرفت‌شناسی بر مبنای تجربه را به غرب اعطا کرد. او بود که فلسفه را به عنوان فن در غرب رواج داد. فلسفه غرب از جهت دیدگاه و معنای فلسفه به توماس وامدار است. کسانی مانند گیللموس اوکامی که با جدایی قاطع ایمان از فلسفه به نقد مفاهیم مابعدالطبیعی توماس پرداختند، درست است که از لحاظ محتوی از او فاصله گرفتند، اما همانند توماس به فلسفه نگریستند. او کام نیز فلسفه را مربوط به دنیا و عرفی و سخن در باب این جهان در نظر گرفت. فلسفه نیز برای او یک فن است. البته او این فن را به منطق نزدیک کرد و توماس از مابعدالطبیعه نیز کمک گرفت. کاری که فلاسفه بعدی عقل‌گرا در قرون جدید انجام دادند این بود که بخش ایمانی را به متکلمان سپردند و خود عقل‌گرایی فلسفی را بر مبنای روش تک معنایی مشائی و عقل دنیوی توماسی، البته با نوآوری‌هایی، ادامه دادند.

ایلخانی:

عده‌ای فلسفه را

یک فن دیدند.

فنی مانند سایر فنون که

می‌توان آن را فرا گرفت،

استدلال‌ها و محتوای

آن را حفظ کرد و برای

دیگران توضیح داد.

همان طور که عده‌ای

علوم در ارتباط با

کامپیوتر یا پزشکی را فرا

می‌گیرند، عده‌ای نیز

فلسفه می‌آموزند.

این فلسفه ربطی به

طریق زیستن انسان ندارد.

چگونه زیستن را

به انسان تعلیم نمی‌دهد.

سرآمد این افراد در تاریخ

فلسفه ارسطو است.

اگر مابعدالطبیعه

او را مطالعه کنید،

به هر نحو که مطالعه کنید،

تأثیری در زندگی شما

ندارد. فلسفه عملی او نیز

نظری است.

نیست. ولی در هر صورت بارها بر غیر معرفتی بودن ایمان تأکید کرده است. بدین ترتیب ابن‌سینای دانشمند و پزشک برای درک معرفت نظر به بالا و الوهیت می‌کند و توماس راهب برای درک حقیقت فلسفی به زمین چشم می‌دوزد و سرنوشت فلسفه را برای غرب رقم می‌زند. در حالی که در فلسفه اسلامی با فارابی و ابن‌سینا سرنوشتی دیگر در پیش روی است. در فلسفه غرب پس از توماس و او کام کار کلام به متکلمان و فلسفه به فیلسوفان سپرده می‌شود و در سنت ما پس از ابن‌سینا و بخصوص پس از ابن عربی و خواجه نصیر فلسفه و کلام و عرفان با یکدیگر می‌آمیزند. مطلبی را باید ذکر کنم که توجه توماس و مشائیان به عالم عین با اینکه باعث رواج عقل‌گرایی در غرب شد، اما در مقابل علم تجربی قرار گرفت. مشائیان با مطرح کردن مسائل عام و جزئی فلسفی که همراه با عقل‌گرایی منطق صوری بود، به مخالفت با علم تجربی پرداختند. پیشگامان علم تجربی، از جمله راجر بیکن، افلاطونی بودند.

اما در غرب در مقابل تفکر توماسی عکس‌العمل‌هایی رخ می‌دهد. عده‌ای در توماس همان عقلانیت مشائی را می‌بینند. عقلانیتی که دنیوی است و در مقابل تعالیم مسیحی که نظر به الوهیت دارد قرار گرفته است. پیشگام اینان متفکران فرانسوی هستند. همان‌طور که ذکر شد دنس اسکوتوس فرانسوی به نقد توماس پرداخت، اما عده‌ای از فرانسویان مواردی از تفکر مشائی آن دوره را که این رشد و توماس آکوئینی متولیان آن بودند، به اتین تامپیه اسقف پاریس متذکر شدند. اتین تامپیه با بیانیه‌ای همراه با محکومیت علنی ابن‌رشدیان در سال ۱۲۷۷ توماس را نیز به طور تلویحی محکوم کرد. جزئیات بیانیه را گروهی از متکلمان فرانسوی همچون هنریکوس گنتی نوشتند. مخالفت با توماس فراتر از پاریس رفت و به دانشگاه آکسفورد نیز کشیده شد و تدریس آثار توماس در این دانشگاه ممنوع شد. متکلمانی همچون روبرتوس اهل کیلواردی و یوهانس پکام در ممنوعیت قرائت و تدریس آثار توماس در این دانشگاه دخیل بودند. حتی رديه‌ها و یا تصحیح‌نامه‌هایی نیز بر آثار توماس نوشته شد. در محکومیت آرای ابن‌رشدیان و توماس، که می‌توان گفت آخرین تلاش برای مقابله با تفکر ارسطویی و اندیشه مدرسی مشائی بود، رقابت فرقه رهبانی فرانسوی با فرقه رهبانی دومینیکی بسیار مهم است. می‌توان گفت که در این محکومیت جریان نوآگوستینوسی فرانسوی به مقابله با تفکر مشائی دومینیکی پرداخت.

از قرن سیزدهم میلادی، توماسی‌ها و متفکران مدرسی با نوشتن رساله‌هایی از توماس دفاع کرده‌اند. اما تفکر توماس برای چندین دهه از توجه و گسترش باز ماند. جریان غالب در قرن چهاردهم میلادی نقد نظام مشائی مدرسی است و به تفکر توماس چندان توجهی نشد. در عصر رنسانس نیز جریان غالب فلسفی افلاطونی و اومانستی بود. البته تدریس تومیزم در مدارس و دانشگاه‌ها رواج داشت. در این دوره کاژتان به تومیزم حرکتی می‌دهد و در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی، کسانی نیز مانند سوارز، تحت تأثیر توماس بودند.

تا قرن نوزدهم میلادی تومیزم خیلی مورد توجه قرار نگرفت و فقط در مدارس و دانشگاه‌های کاتولیکی نزد دومینیکی‌ها رواج داشت، البته یسویان نیز به آن علاقه نشان می‌دادند. در این بین گروهی معتقد بودند که توماس یک فیلسوف است و فلسفه مسیحی در آثار او به طور جاویدان ظهور پیدا کرده است. این نظر منتهی شد به بیانیه پدر سرمدی (Aeterni Patris) پاپ لئوی سیزدهم (Leo XIII) در سال ۱۸۷۹ میلادی که در آن از افکار توماس حمایت کرد و ضرورت ترویج تعلیم و تعلم آن را متذکر شد. این پاپ در این بیانیه اندیشه توماس را فلسفه مسیحی نامید (philosophia Christiana). از این به بعد شاهد توجه کاتولیک‌ها به فکر توماس به عنوان اندیشه عقلی یا فلسفه حقیقی مسیحی هستیم. متفکران مدرسی جدید در دانشگاه لوون مانند ژوزف مارشال و کاردینال مرسیه با روز آمد کردن فکر توماسی آن را با فلسفه‌های جدید و معاصر اروپایی در چالش قرار دادند. فلسفه نوتوماسی در قرن بیستم، از جهت نزدیکی به جریان‌های گوناگون فلسفی این قرن، شکل‌های مختلفی به خود گرفت.

دو فیلسوف فرانسوی به نام ژاک ماریتن و اتین ژیلسون، توماس را در ارتباط با فلسفه‌های اگزیستانس تبیین کردند و مکتب توماسی اگزیستانسیالیستی را ترویج دادند. ژاک ماریتن تحت تأثیر هانری برگسون نیز بود. او با جمع فلسفه برگسون و اگزیستانسیالیسم تفسیر جدید و روزآمدی از مابعدالطبیعه و وجودشناسی توماس به نام اگزیستانسیالیسم دینی در کنار اگزیستانسیالیسم غیر دینی هایدگر و سارتر عرضه کرد. برخلاف ماریتن که فکر توماس را به عنوان یک مجموعه فلسفی در نظر گرفت و با آن به اندیشیدن در مباحث فلسفی معاصر خود پرداخت، اتین ژیلسون مورخ فلسفه است. او تفکر قرون وسطی را در مجامع آکادمیک دوباره مطرح کرد و فکر توماسی را به عنوان فلسفه حقیقی مسیحی در مقابل فلسفه یونانی قرار داد. برای او فکر یونانی ناقص است و فکر توماسی کامل. او اندیشه توماس را فلسفه جاویدان خواند و متفکران قبل از توماس را به نوعی زمینه‌ساز آرای او قرار داد. این مطلب مورد انتقاد نیز واقع شد، بخصوص از طرف استادان توماسی دانشگاه لوون. در هر صورت، ژیلسون با فکر توماسی به نقد و بازنگری تاریخ اندیشه مابعدالطبیعی غربی در پرداخت که کتاب وجود و ماهیت او نمونه‌ای از تلاش او است. در کنار اتین ژیلسون فردریک کاپلستون، دیگر متفکر توماسی، به تبیین تاریخ فلسفه غرب از دیدگاهی توماسی و با در نظر گرفتن این که نظام فکری توماس فلسفه



ایلخانی:

چرا امروزه افلاطون،

بیش از بسیاری از فلاسفه

جدید و معاصر خوانده

می‌شود و جذابتر است؟

آیا می‌توان از سقراط

صرف نظر کرد؟

چرا آثار ادبی متعلق به

گذشته گاهی بیش از

آثار جدیدتر خوانده می‌شود

و یا معنا یا زیبایی

آثار هنری گذشته بسیار

مورد توجه است؟



جاویدان است، پرداخت، در جامعه ما تبیین ژیلسونی از توماس رواج زیادی دارد و چندین اثر از او به فارسی ترجمه شده است. باید توجه داشته باشیم که تفسیر ژیلسون از توماس یکی از تفاسیر است که در موادی نیز نادرست است. ژیلسون سعی می‌کند توماس را فیلسوفی وجودی معرفی کند و تلویحاً و گاهی نیز صراحتاً اشتراک معنوی وجود را به او نسبت می‌دهد. امری که خطا است. این مورد بسیاری از خوانندگان فارسی زبان را به اشتباه انداخته است. توماس اشتراک معنوی وجود را بشدت نقد می‌کند و از نظریه تشابه وجود دفاع می‌کند که آن را چیزی بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی در نظر می‌گیرد. ژیلسون بدون در نظر گرفتن معنای حقیقی این مفهوم توماس را اصالت وجودی معرفی می‌کند و فعل وجودی را نزد او بیش از حد برجسته می‌کند. توماس در بخشی از کتاب موجود و ماهیت خود به روشنی مرتبه هر موجود را بر اساس ماهیت آن ذکر می‌کند. در برخی از ترجمه‌های این کتاب به زبانهای اروپایی این جمله به درستی به معنایی که ذکر کردم آمده است. اما آرماند مورر که شاگرد ژیلسون است آن را اصالت وجودی ترجمه می‌کند که صحیح نیست. البته برخی نیز این جمله را در ترجمه خود حذف کردند.

کارل رانر آلمانی با نظر به معرفت شناسی کانت به بازخوانی آثار توماس پرداخت و معرفت شناسی او را مد نظر قرار داد و از معرفت شناسی مبانی مابعدالطبیعی را تبیین کرد. تومیزم در کشورهای انگلیسی زبان و نزد کسانی که به فلسفه تحلیلی نزدیک بودند نیز رواج پیدا کرد. برنارد لونرگان کانادایی با نظر به مبانی کلامی توماس به تبیین آرای او پرداخت. رالف مک اینرنی شاخصترین توماسی آمریکایی است که با نگاهی منطقی محور و نزدیک به فلسفه تحلیلی توماس را فهمید. برخلاف اتین ژیلسون که نظریه تشابه توماس را به اشتراک معنوی وجود نزدیک می‌کند، مک اینرنی معتقد است که تشابه نزد توماس اشتراک لفظی است. آنتونی کنی که دلبستگی به فلسفه ویتگنشتاین دارد و توماس را با دیدگاهی نقادانه نگاه می‌کند، بسیاری از گفتار توماس را در فلسفه ذهن برای قرن بیستم نو می‌داند ولی برخلاف ژیلسون وجود شناسی توماس را کهنه و تاریخ گذشته می‌خواند. در این میان نباید تأثیر تفکر و روش توماس بر برخی از متکلمان پروتستان همچون ریچارد سوئین برن انگلیسی و پل تیلیش آلمانی را فراموش کرد.

در ارتباط با تأثیر فلاسفه مسلمان بر توماس باید عرض کنم که این تأثیر را در دو زمینه می‌توان مشاهده کرد. در روش و در محتوا. روش توماس در بررسی مطالب فلسفی و ارتباط آن با دین کاملاً تحت تأثیر ابن رشد و ابن سینا است. حتی نوع ادبیات فلسفی و کلامی او و نگاه به ارتباط موضوعها با یکدیگر و طریق استدلال آوردن متأثر از ادبیات ابن رشدی و ابن سینایی است. در بحث‌های او درباره رابطه بین عقل و ایمان این رشد بسیار حاضر است و در بسیاری از موارد او ابن رشد راه بدون نام بردن، پی می‌گیرد. در واقع باید گفت که جمع فلسفه و دین، بخصوص فلسفه مشائی با آرای دینی در فلسفه مدرسی بسیار تحت تأثیر فلاسفه مسلمان بوده است. قرائت ارسطو در آن دوره همراه با تفسیر ابن رشد بود. تأثیر تفسیر ابن رشد در تفاسیر توماس از ارسطو به خوبی مشهود است. در خداشناسی و براهین اثبات وجود خدا نزد توماس نیز متفکران مسلمان، بویژه ابن سینا تأثیر، بسیار گذاشته است. در واقع پنج برهان معروف توماس را قبلاً فلاسفه مسلمان ذکر کرده بودند. در وجود شناسی توماس کاملاً ابن سینایی است. توماس برای ابن سینا احترام بسیاری قائل بود و بارها از اینکه آرای او با آرای ابن سینا همخوانی دارد اظهار شادی کرد و او را بارها magister یعنی استاد خواند. در وجود شناسی توماس کاملاً تحت تأثیر ابن سینا بود. اصولاً ترجمه کتاب شفاء انقلابی در وجود شناسی غربی

ایجاد می‌کند. وجود شناسی غرب از قرن سیزدهم میلادی به بعد بر مبنای وجود شناسی ابن‌سینا شکل می‌گیرد. به قول یکی از معروفترین مورخان فلسفه غربی، آلن د لیبرا، اگر کتاب شفاء ابن‌سینا به لاتینی ترجمه نمی‌شد، معلوم نبود سرنوشت وجود شناسی در غرب چه می‌بود. تنها رأی عمده‌ای که توماس را از ابن‌سینا در وجود شناسی دور می‌کند، نظریه تشابه وجود است. البته در این نظریه نیز توماس تحت تأثیر ابن‌سینا و بخصوص ابن رشد بوده است. خود متفکران قرون وسطی از جمله آلبرتوس کبیر، استاد توماس، به این تأثیر اذعان کرده‌اند. به نظر بنده توماس با این نظر و رد نظریه اشتراک معنوی وجود گسستگی و نقصی در وجود شناسی اش پدید می‌آورد. یعنی نظام وجود شناسی ابن‌سینا بر مبنای اشتراک معنوی وجود شکل گرفته است. توماس با پذیرش این نظام وجود شناسی، با طرح نظریه تشابه نوعی گسستگی در آن ایجاد می‌کند. دنس اسکوتوس، با تبعیت از وجود شناسی ابن‌سینا، این مسئله را به توماس یادآوری می‌کند و تشابه وجودی او را مورد نقد قرار می‌دهد. اتین ژیلسون نیز برای انسجام وجود شناسی توماس و محور قرار دادن مسئله وجود در تفکر توماس، در تلاشی بیهوده سعی می‌کند تشابه وجودی توماس را به اشتراک معنوی نزدیک کند. اما باید در نظر داشته باشیم که توماس یک متکلم بود و مفاهیم فلسفی را در ارتباط با ایمان و مبنای اعتقادی مطرح می‌کرد. طرح مباحث نزد او فلسفی نبود. محور بحث‌های او خداشناسی بود و وجود نیز موضوعی فرعی در این بحث‌ها بود.

پرسش: در یک باور تقلیل یافته ما می‌توانیم بگوییم آکوئیناس قهرمان آشتی ارسطو با مسیح است و آگوستین قدیس قهرمان آشتی افلاطون با مسیح. در بحث امروز اهمیت ویژه‌ای به نگاه توماس داده شد. در حالی که آگوستین هم در خود قرون وسطی هم در دوره‌های بعد نقش برجسته‌ای هم دارد.

بحث دیگر این که در حالت کلی ما می‌دانیم که آن تفسیری که از قرون وسطی در حالت کلی داده می‌شود این است که فلسفه خادمه یا به عبارت معروف لاتین‌اش کنیزک الهیات محسوب می‌شد. این خادمه الهیات آیا توسط توماس است که نجات پیدا می‌کند یا حالا توماس و آگوستین هر دو یا اینکه بعدها توسط دیگران؟

دکتر مجتهدی: این سؤالی که می‌فرمایید خیلی به جا است، ولی این سؤال در تمام تاریخ غرب از ابتدا تا انتها مطرح است. گویی در باره همه تاریخ فلسفه غرب سؤال می‌کنید. من در آن حد قادر نخواهم بود که عریضی خدمتتان بگویم ولی همین قدر یادآوری می‌کنم که یک نکته‌ای که از لحاظ فنی، باید به آن توجه کنیم این است که از لحاظ دقیقاً تاریخی، در سال ۱۲۵۹، اواسط قرن سیزدهم تا ۱۲۶۸ یعنی در طی سه سال توماس به شمال ایتالیا می‌رود. در شمال ایتالیا یک روحانی دومینیکن هست، به نام «موریکه» از همان فرقه توماسی که اصالتاً یونانی است و زبان یونانی را خوب می‌داند. این خیلی مهم است. چون توماس زیاد یونانی نمی‌دانست. ممکن است چند تا لفظ بداند ولی در آن حدی نبود که آثار ارسطو را به یونانی بخواند. او می‌دانست. «موریکه» سه سال به طور خصوصی با توماس کار کرد. نتیجه این کار خیلی مهم است. از نظر فرهنگی هم این مسئله قابل تأمل است. آن زمان دو کتاب بوده، البته بیشتر از دو تا ولی آن دو خیلی مهم‌اند. دو کتاب هست که در قرون وسطی سهم بزرگی در تحول تفکر چه در شرق، به خصوص در ایران و چه در غرب داشتند: یکی کتاب العلل و دیگری ائولوژیا. در غرب، از این کتاب‌ها یک نگارش لاتینی هست، یک نگارش به اصطلاح عبری هست، و یک نگارش عربی. سه نگارش از این کتابها موجود است: عبری، لاتینی و عربی. این کتاب‌ها را در ایران به ارسطو منسوب کرده‌اند. فکر کردند که اینها آثار ارسطو است. هر وقت حکمای ما، بزرگان ما از دیرباز تا امروز راجع به این کتابها صحبت می‌کنند، می‌گویند در آثار ارسطو دیدیم. منظورشان همان دو کتاب است: لیبردو کوزیس یا کتاب العلل و کتاب ائولوژیا. عین این هم در غرب رخ داده است. برای اینکه از طریق مسلمانان این کتاب‌ها آنجا رفته یا شاید هم از طریق یهودیان. چون آنها هم همین کتابها را داشتند. چون واسطه بین غرب و شرق بودند. خوب، آنها فکر هم کردند که اینها مال ارسطو است. وقتی که در سنت‌های ما یکی از این متفکران می‌گوید این ارسطویی است، گاهی اصلاً آن گفته ارسطویی نیست. چون اصلاً در کتاب لیبردو کوزی یا کتاب العلل که همان کتاب خیر محض است یا در کتاب ائولوژیا است. توماس در اواسط قرن سیزدهم به شمال ایتالیا می‌رود. با موریکه، این کتابها را بررسی می‌کند. آلبرت کبیر هم در قرن سیزدهم بررسی می‌کند. همه فهمیدند که این کتابها از ارسطو نیست. این کتابها منحول هستند. چیزهایی از ارسطو دارند ولی کل‌اش ارسطویی نیست. نکته مهم اینجاست: وقتی این را می‌فهمند، نمی‌گویند این کتابها درست نیست، پس باید کنار گذاشته شوند. نه، به عنوان مثال همین توماس براساس کتاب العلل و ائولوژیا یک تفسیر مشائی از کلام مسیحی در ۱۲ جلد نوشت که مهمترین اثرش به شمار می‌رود. در این تفسیر یا شرح ۱۲ جلدی فقط به ارسطو توجه ندارد؛ یعنی همان کاری را می‌کند که مسلمانان کردند. گیرم که مسلمانان نمی‌دانستند که اینها از ارسطو نیست، و او می‌داند. خوب، چه امتیازی دارد؟ برای این که اگر ارسطو را محض در نظر بگیریم، قابل تفسیر، قابل به اصطلاح تألیف با اعتقاد نمی‌تواند باشد. حتماً یک واسطه می‌خواهد. این کتابها سهم واسطه را داشتند و توماس این را فهمید که اگر بخواهد کاری کند، باید به اینها متوسل شود. حالا این کتابها از کی هستند؟ لیبردو کوزیس از پروکلوئس است.



پروکلوس تلفظ اسم ابرقلس است. حرف «پ» در عربی به «ب» تبدیل شده: برقلس. این کتاب مال «برقلس» است. کتاب العلل مال برقلس است. برقلس گرایش افلاطونی دارد؛ در واقع نه افلاطونی محض است، نه ارسطویی محض. افلاطونی و ارسطویی متأخر است. یعنی دوره‌ای بوده که هم مسیحیت بوده و هم نمی‌دانم چه و چهپ، بعداً در همین سنت مسلمان‌ها بودند. از طریق کتاب ائولوژیة امروز نشان می‌دهند که خلاصه کتاب پنجم تاسوعات ائناد افلوپین است. این کتاب‌ها گرایش افلوپینی دارند. یعنی نه کاملاً ارسطویی هستند و نه کاملاً افلاطونی. به همین دلیل از اینها کمک گرفته شده است؛ یعنی همان جنبه گنوستیک و عرفانی در اینجا است. از طریق عرفان توانستند از عقل استفاده کنند و بین ایمان و عقل، ایمان و فلسفه، دین و فلسفه یک رابطه برقرار کنند.

توماس متوجه شد که یک فرقی میان نفس به معنای دینی و نفس به معنای ارسطویی وجود دارد. در نظام ارسطویی کلمه نفس یعنی صورت جسم آلی، یعنی «ارگانیک». اما در دین که به ما نمی‌گویند که نفس صرفاً جسمانی است. می‌گویند هبوط کرده. سرنوشت دارد. سرنوشتی دارد خارج از اینجاها و بعد دوباره به خارج از اینجا بازگشت می‌کند. دیگر وارد جزئیات نمی‌شوم. توماس در ۱۲ جلد کتابش در تمام این موارد، تلاش کرده تا این افکار را به هم نزدیک کند. بنده کاملاً نخواندم ولی خوب رشته‌ام فلسفه بوده. ما اینها را امتحان می‌دادیم. حتی آخرش خیلی عجیب است. یکی از تفاوتها به لحاظ اخلاقی است. کتاب اخلاقی ارسطو نیکوماخوس است. شبیه همان اخلاق ناصری خواجه نصیر است. در آنجا فضیلت برای چیست؟ فضیلت برای این است که اعتدال من را با زندگی‌ام حفظ کند. مطابق اصول اخلاقی ارسطو شهید نمی‌شود شد. شهید شدن غیر اخلاقی است. اصلاً اخلاق یعنی تعادل با زندگی. شما نمی‌توانید زندگی را نفی کنید. این غیر اخلاقی است. در مسیحیت که اصل مسئله در شهادت است. خوب، پس چه کار باید کرد؟ آنها با کمک گرفتن از همین کتاب العلل (خیر محض) مسئله را تاویل می‌کنند. چرا شهید می‌شوند؟ برای اینکه می‌خواهند به طرف آن خیر محض بروند. متوجه هستید؟ اتصال به خداوند است. اینها را توجیه می‌کند. حالا شما می‌توانید - غریبها هم کردند - انتقاد کنید. اینها قابل توجیه نیست. با هم جمع نمی‌شوند. ایمان با عقل ارسطویی فرق دارد. ایمان لا اقل عشق به خداوند را می‌خواهد. در ارسطو عشق به خداوند نیست.

منظورم این است که اینها از رسائلی که در اختیار داشتند آگاهانه استفاده کردند. در سنتهای ما از همان کتابها استفاده کردند، بدون این که بدانند که آنها مال ارسطو نیست. فکر کردند اینها مال ارسطو است. وقتی که صحبت از ارسطو می‌کنند، منظور بیشتر وقتها پروکلوس است.

از مطالبی که آقای دکتر فرمودند من خصوصاً خیلی استفاده کردم. بعضی چیزهای تاریخی‌اش را شاید جور دیگری بیان می‌کردند، ولی اصلش همان است. من شخصاً خیلی از ایشان تشکر می‌کنم و به خصوص یک نکته‌ای که برای من خیلی جالب توجه است و هیچ وقت آن کتاب گیرم نیامده که بخوانم و همیشه دنبال آن رفتم و پیدا نکردم، تفاوتی است که شما بین توماس آکوئینی و دانس اسکاتس قائل می‌شوید؛ یعنی مابعدالطبیعه ابن‌سینا در دانس اسکاتس، یک گرایش نوع دیگری پیدا می‌کند و تفسیر او از ابن‌سینا با گفته‌های توماس فرق دارد. ژیلسون یک کتابی در باره این موضوع دارد. من آن را نیز هیچ وقت پیدا نکردم.

دکتر ایلخانی: درباره آگوستینوس و جایگاهش در تفکر غرب پرسیدید. غربی که امروز می‌بینیم، در واقع از قرن پنجم میلادی، یعنی از سقوط امپراطوری روم غربی، شکل گرفت. چندین جریان فرهنگی و قومی در این روند دخیل هستند. تمدن یونانی - رومی، فرهنگ یهودی - مسیحی، تمدن ژرمانی و از قرن دهم میلادی ارتباط با تمدن اسلامی نیز تأثیر گذار بوده است. مینا و اساس فرهنگی این تمدن فرهنگ یهودی - مسیحی است که البته همراه با فرهنگ‌های دیگر است. آگوستینوس از مهمترین متفکرانی است که در فرهنگ یهودی مسیحی در پایه گذاری فرهنگ غربی نقش مهمی داشته است. انسان شناسی و دیدگاه تاریخی غرب وامدار او است. فلسفه یونان انسان مختار و بدون تاریخت را به غرب نشان داد. اما انسان غربی چه در شکل مذهبی و یا غیر مذهبی انسان آگوستینوسی است. آگوستینوس است که اضطراب گناه و نجات به واسطه ایمان، انسان افتاده در تاریخ و تاریخت را برای غرب سازمان می‌دهد. شکل فعلی مسیحیت غربی را در بسیاری از مفاهیم اصلی آگوستینوس تبیین می‌کند. به طور مثال پلاگیوس اعلام می‌کند که انسان مختار است و هر فرد مسئول گناه خویش است و بخشش آن نیز بستگی به خود فرد دارد. یعنی او انسان مختار و بدون تاریخت را عرضه می‌کند. در حالی که آگوستینوس و کلیسایان متوجه شدند که با سخن پلاگیوس از مسیحیت پولوسی - یوحنایی خارج می‌شوند و گناه نخستین که ذاتی انسان است و تاریخت انسان به کنار زده می‌شود. در مسیحیت گناه در تاریخ رخ داده، نجات نیز در تاریخ رخ می‌دهد، انسان اختیاری برای بخشش گناهش و نجات ندارد و اضطراب گناه همیشه همراه با او است. کلیسا از آگوستینوس حمایت می‌کند و انسان غربی انسان آگوستینوسی می‌شود. تاریخت و انسان تاریخی آگوستینوس را حتی می‌توان در فلسفه‌های غیر دینی یا مادی همچون فلسفه مارکس نیز دید. در مبادی و اساس تاریخی فکر تاریخی مارکس بسیار تحت تأثیر آگوستینوس و راهب آگوستینوسی دیگری در قرن دوازدهم

ایلخانی:

دنس اسکوتوس

با تقد توماس

سعی کرد

که فلسفه را از

دنیوی بودن و

طبیعت گرایی

رهايي دهد.

از این جهت

از ابن سینا

کمک گرفت.

در واقع نقد

دنس اسکوتوس

به توماس تا حد زیادی

می‌تواند نقد

ابن سینا بر توماس

باشد.

میلاادی به نام جوآکیم فلوری بود. تمایز و تقابل شهر خدا و شهر انسان در تاریخ که هر یک ارزش‌ها و آرمان‌های خاص خود را دارد، به عنوان تقابل خیر و شر و در پایان پیروزی اجتناب ناپذیر و قطعی شهر خیر بر شهر شر همراه با قوانین ثابت و ضروری تاریخ آگوستینوس، همراه با دنیوی کردن جامعهٔ آرمانی به وسیلهٔ جوآکیم فلوری را مقایسه کنید با تقابل طبقهٔ صاحب منابع تولید و طبقهٔ زحمتکش مارکس.

پرسش: یک نکته‌ای که باز مطرح می‌شود این که ما دقیقاً زمانی توماس آکوئینی را داریم که در جهان اسلام ابن عربی، مولانا، قطب‌الدین شیرازی هستند، به نوعی خواجه‌نصیر هم هست. چه رابطه‌ای بین این بزرگان می‌توانیم ببینیم یا اصلاً به نظر می‌آید بین غرب و شرق انقطاعی هست؟

دکتر مجتهدی: ببینید، آن مسئله عرفانی نسبتاً شدید، بزرگترین عارف غرب، از او بزرگ‌تر نداریم، «مایستر اِکهارت» است. مایستر را می‌گویند: «استاد اکهارت». او اهل «رنان» منطقه‌ای در شمال غربی آلمان نزدیک هلند و بلژیک و این جاهاست. این شخص یک متکلم دومینیکن بوده، متکلمی است که بعد از توماس زندگی می‌کرد. اینها متفکران قرن چهاردهم هستند. بعد از آن محاکمه فلاسفه، مردم جرأت نمی‌کردند بگویند فیلسوف هستیم. قیلش هم جرأت نمی‌کردند. تنها کسی که در غرب چنین ادعایی کرده، یک ۱۰۰ سال قبل از این دوره، در قرن دوازدهم، و آن آبلار است که علنی ادعا کرده من فیلسوفم. هزار جور بلا سرش آمد. بقیه هیچ وقت اصلاً ادعا نکردند ما فیلسوف هستیم. گفتند از کتاب‌های فلاسفه استفاده می‌کنیم. حتی بعضی‌ها نخواستند حتی خودشان را متکلم بدانند. قدیم‌تر از این آبلار، آنسلم می‌خواست خودش را متکلم بگوید. او در تمام آن چیزهایی که در مورد وجود خداوند نوشته، صراحتاً می‌گوید من به خداوند ایمان دارم و چه و چه. اما اگر کسی باشد انکار کند، این استدلال را می‌توان بر علیه او بکار ببرم. یعنی تا این حد است. این‌ها هیچ کدام خودشان را رسماً فیلسوف نمی‌دانستند. این که فرمودید می‌گفتند فلسفه کنیزک کلام است، آن موقع است که دارند خودشان را توجیه می‌کنند؛ یعنی می‌گویند ما فیلسوف نیستیم، از این به عنوان کنیزک استفاده می‌کنیم. متوجه هستید، غرب تا این حد است. هیچ رو در بایستی نکنید. آزاداندیشی در نزد ما، در قرون وسطی خیلی بیشتر است. اصلاً متن‌هایی را به شما نشان می‌دهم که برای این که بتوانند آثار «ژان اسکات اریژن» را به دست مردم برسانند - چون ممنوع بود - گفتند اینها را ابن‌سینا نوشته؛ یعنی مسیحی نیست. در صورتی که مال ابن‌سینا نبود. مال خودشان بود. فقط برای اینکه کسی جلوییشان را نگیرد، گاهی چنین کاری را می‌کرده‌اند.



ابن رشد

اما آن مطلبی که فرمودید، آن عارف بزرگ قرن که او را هم خیلی اذیت کردند، مایستر اکهارت است. مایستر اکهارت تقریباً معادل همان شخصیت‌ها است. بله، به زیبایی مولانا یا ابن‌عربی شعر نگفت. اما از یک خانواده‌اند. ابن‌مسره هم هست. او همان عارف مسلمانی است که در اسپانیا بود و ابن‌عربی دو بار در کتابش از او یاد کرده است. تقریباً همان سنت است. یا کلا سنت آلمیریا در جنوب اسپانیا. این جور هم نیست که آنها عارف نداشتند. می‌دانید این‌ها هم در شرق هم در خاورمیانه، ابن‌رشد و ابن‌عربی تقریباً یک دوره هستند. در آن کتاب معروف هانری کرین یک جا هست که خیلی خواندنی است. دارند جنازه ابن‌رشد را می‌برند. ابن‌عربی خیلی جوان دارد تماشا می‌کند. متوجه می‌شود که جنازه را یک طرف قاطر انداختند، آن طرف کتابها را چیدند و او متنبه می‌شود که اگر قرار باشد که زندگی فقط یک مشت نوشته باشد، دیگر از این راه آدم به خدا نمی‌رسد. پس عشق به خدا چه می‌شود؟ ببینید اینها هم هست. آنها هم گرایش عرفانی داشتند. در غرب هم خیلی چیزها بوده است. حالا به هر ترتیب من بیشتر از آنچه که لازم بود عرض کردم، خیلی ممنونم.

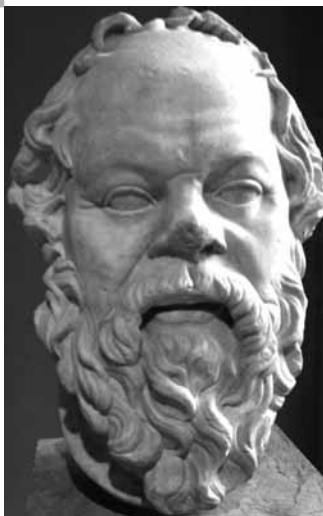
دکتر ایلخانی: آقای دکتر مجتهدی در این باره مطالب بسیار خوبی فرمودند. بنده نیز مطلبی را عرض می‌کنم. هنگامی که یک فرهنگ با فرهنگ دیگری آشنا می‌شود، تا این فرهنگ در ارتباط با فرهنگ دیگر شروع به تولید فکری کند نیاز به مراحل و گروه‌های فکری دارد. مرحلهٔ نخست فعالیت گروه مترجمان است. این افراد متون را از فرهنگ دیگر ترجمه می‌کنند و سبب آشنایی با آثار دیگران می‌شوند. در مرحلهٔ دوم گروه دیگری نخستین جمع بندی‌ها را دربارهٔ این متون می‌کنند و آنها را با اعتقادات و فرهنگ خودشان هماهنگ می‌کنند. البته گاهی مترجمانی نیز این کار را می‌کنند یا در انتخاب معادل‌های خاص و یا نوشتن خلاصه‌هایی از متون مختلف. این خلاصه‌ها در ارتباط با تفکر و اعتقادات سنت فرهنگی‌شان قرار دارد. در هر صورت اینها دو نقش دارند: از یک طرف آثارشان گاهی حالت دانشنامه‌ای دارد و التقاطی است از فرهنگ قومی، ملی یا اعتقادی‌شان با فرهنگ بیگانه و از طرفی دیگر معلم مستقیم یا غیر مستقیم گروه سومی می‌شوند که متفکران هستند. اینان جمع بندی‌های فکری انجام می‌دهند و نوآوری‌هایی در اندیشه در فرهنگ خودشان ارائه می‌کنند. این اتفاق در ارتباط با فکر یونانی در فرهنگ خود ما افتاد و همین طور در فرهنگ غربی در ارتباط فلسفه و علوم که از یونان و تمدن اسلامی اخذ کردند. در فرهنگ خودمان کندی و تا حد زیادی فارابی را می‌توان به عنوان گروه دوم نام برد. کندی گاهی ویراستاری‌هایی انجام می‌داد و جمع بندی‌هایی می‌کرد و فارابی نیز اصطلاح‌سازی‌هایی انجام داد و نخستین جمع بندی‌های فلسفی را کرد و زمینه ساز ظهور فلسفه و اندیشهٔ ابن‌سینا شد.

ایلخانی:
روش توماس
در بررسی مطالب فلسفی و
ارتباط آن با دین
کاملاً تحت تأثیر
ابن رشد و
ابن سینا است.

در غرب نیز نخست در ابتدا گروه‌های مختلف مترجمان به ترجمه متون فلسفی و علمی از زبان عربی از سده‌های دهم تا دوازدهم میلادی پرداختند. تا قرن دوازدهم میلادی ترجمه‌های زیاد و برجسته‌ای انجام نشد، اما در قرن دوازدهم میلادی نقطه اوج نهضت ترجمه در اروپا را شاهد هستیم. این متون شامل آثار فلاسفه و دانشمندان مسلمان و یونانی بود. در فلسفه برجسته‌ترین این افراد ارسطو و ابن‌سینا بودند.

موج دوم ترجمه‌ها در قرن سیزدهم میلادی بود. متونی از زبان عربی، بویژه آثاری از ابن رشد و متونی از زبان یونانی که گاهی نیز ترجمه دوباره متون متفکران یونانی بود که قبلاً از عربی ترجمه شده بود.

در اروپا پس از مترجمان گروهی پیدا شدند که به اهمیت این ترجمه‌ها بسیار واقف بودند و سعی کردند این ترجمه‌ها را وارد فرهنگ غربی کنند و نخستین جمع بندی‌ها را انجام دهند. آلبرتوس کبیر در پاریس و کلن و روبرتوس گروساتستا در آکسفورد. گروساتستا به سبب علاقه‌ای که به جهان‌شناسی و ریاضیات داشت، به این آثار توجه کرد و جمع بندی‌های نخستین را انجام داد و در سازمان دادن دروس دانشگاه آکسفورد نیز شرکت داشت. او معلم راجر بیکن پدر علم تجربی است. در واقع او را باید از پایه‌گذاران نظام فلسفی انگلوساکسون بدانیم، البته نه به عنوان یک متفکر اصیل و نوآور، بلکه به عنوان کسی که این زمینه را آماده کرد و توانست راه را برای دیگران هموار کند و نخستین جمع بندی‌ها را انجام داد. البته خود او نیز ترجمه‌هایی از زبان یونانی به زبان لاتینی داشت. آلبرتوس کبیر نیز این عمل را انجام داد و به عنوان یک معلم در پاریس و کلن اهمیت علوم و فلسفه‌هایی که از زبان عربی و یونانی به زبان لاتینی ترجمه شده بودند، گوشزد می‌کرد. باید به خاطر داشت که کلیسا به سبب اعتقادات خاص خود با فلسفه و علوم بسیار مخالف بود و آنها را سبب کفر و گمراهی می‌دانست. علاوه بر آن با مسلمانان خصومت سیاسی و اعتقادی نیز داشت. کلیسا خواندن و تدریس این آثار ترجمه شده را ممنوع کرده بود. بسیاری از متولیان کلیسا و روحانیان مسیحی نیز آلبرتوس به سبب توجه به متون فلسفی و علمی مورد سرزنش و انتقاد قرار دادند. اما او به جد در پی این بود تا اهمیت علوم و فلسفه‌های جدید را به همکیشانانش بقبولاند و در این راه آثار دانشنامه‌ای نوشت که از لحاظ فلسفی اهمیت چندانی ندارند، ولی خط مشی تفکر اروپایی قاره‌ای را مشخص کردند. عده‌ای حتی او را بنیانگذار فلسفه آلمانی خوانده‌اند. در آثار او دو جریان فلسفی را می‌توان تشخیص داد: مشائی و نوافلاطونی. او معلم دو متفکر مهم و تأثیرگذار در فکر اروپایی نیز بود: توماس آکوئینی و یوهانس اکهارتوس یا مایستر اکهارت. البته در این که او معلم اکهارتوس بوده، عده‌ای چندان متقاعد نشده‌اند، اما در هر صورت اکهارتوس می‌توانسته در جوانی از او استفاده کرده باشد. ولی در هر صورت اکهارتوس از آثار او بهره بسیار برده است. می‌توان گفت که گرایش نوافلاطونی او در شکل دادن به فکر اکهارتوس نقش برجسته‌ای داشته و گرایش مشائیش در ساختن تفکر توماس آکوئینی. توماس شاگرد مستقیم او بود و سال‌ها در پاریس و کلن نزد او تعلم کرد.



سقراط

پرسش: یک سؤال همچنان لاینحل ماند. مطرح شد منتها جواب نگرفت. ما هر موقع راجع به توماس آکوئینی می‌خوانیم، سایه آلبرت کبیر را می‌بینیم. به نظر می‌رسد که بیشتر از یک معلم برای وی بوده است. چون به هر حال همه فیلسوف‌ها یک معلمی داشتند. آقای دکتر مجتهدی شما فرمودید اهمیت آلبرت بیشتر از توماس آکوئینی است. این را می‌خواستیم توضیح بیشتری بدهید تا بدانیم به چه صورت است.

دکتر مجتهدی: من شخصاً فکر می‌کنم که او یک مدیر و یک برنامه‌ریز بوده است. یک آدم خیلی خیلی آگاه بوده است. نمونه مشابهِش در قرن هشتم در دوره شارلمانی است. شارلمانی با اینکه خودش بی سواد بود، مدارس را درست می‌کند. نمی‌توانسته بنویسد ولی سرباز بوده، یک سردار، می‌آمده در کلاس می‌نشسته. یک استادی به اسم «آلکون» را از انگلیس، از منطقه «یورک» آورده بودند. این آلکون درس می‌داد و خود امپراتور که شارلمانی باشد، می‌رفته با شاگردها می‌نشسته و گوش می‌کرده. نوشته‌هایی که از شارلمانی مانده، هیچ چیز مهمی نیست. صرف‌نحو یونانی است، چه طوری لاتین را یاد بگیرد، خودآموز منطق ارسطو است، و خیلی چیزهای جزئی. ولی چرا این قدر تأثیر گذاشته؟ برای اینکه مدارس را بنیان داده، برنامه‌ریزی کرده، آن هفت درس اصلی که هر کس - خواه مسیحی بود خواه نبود - باید اینها را می‌خواند. همین سنت، تا زمان توماس هم باقی مانده بود.

من آلبرت کبیر را قدری مثل آلکون می‌دانم. یعنی نظارت می‌کند که فرهنگ جا بیفتد و من در این مهم هم فداکاری را می‌بینم، هم عقل را. خیلی برای او احترام قائل هستیم. یک معلم به تمام معنا است، حق با شما است. حتی شاید به تعداد کتابهای توماس اثر ندارد. آثارش اندک است. چند تا تفسیر از «پیرلومبارد» دارد. کتابهای پیرلومبارد را تفسیر کرده. اینها هست. ولی برنامه‌ریز و مدیر خوبی بوده و البته حتماً سیاسی هم بوده؛ چون پاپ نظرش به او بود. توماس آکوئینی مورد توجه پاپ نبود. ولی جامعیتش فوق‌العاده بود. او تشویق می‌کند ابن‌سینا بخوانید، بروید طبیعت را مشاهده کنید. یک طلبه دانش‌آموز اگر به خداوند اعتقاد دارد، باید طبیعت خداوند را ببیند. ببیند چه است. خود اینها آیات است. من شخصاً خیلی از شخصیت او خوشم می‌آید.

ایلخانی:
عده‌ای دیگر فلسفه را
به عنوان یک طریق زندگی
در نظر گرفتند.
فلسفه برای زیستن
بہتر است. زندگی نظری
همراه با زندگی عملی بود و
انسان را درگیر با
مسائل مختلف می‌کند.
پیشگامان این نوع فلسفه
در تاریخ سقراط و
افلاطون هستند.

درباره آکوئیناس، جان اینگلیس، ترجمه بهنام اکبری، تهران، حکمت، ۱۳۸۸، ۱۷۱ ص.

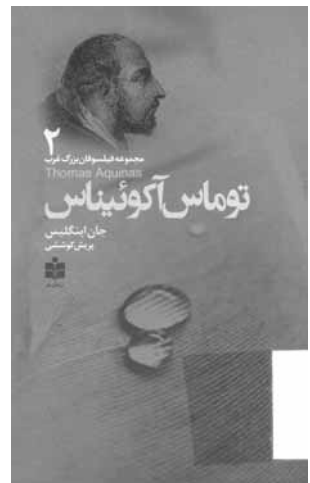
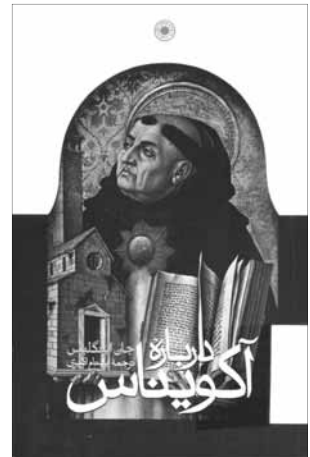
توماس آکوئیناس بی‌شک یکی از بزرگترین فیلسوفان و اندیشه‌مندان تاریخ فلسفه به شمار می‌آید و اگر کسی بخواهد تبیینی جامع و درکی ژرف از فلسفه سده‌های میانه داشته باشد، هیچ فیلسوفی بهتر از توماس آکوئیناس راه‌گشای وی نخواهد بود. در واقع فهم فلسفه آکوئیناس به نوعی دست‌یافتن به کل فلسفه یونانی، دوران یونانی‌مآبی و فلسفه سده‌های میانه است که آشکارا در آثار جامع و چندوجهی وی آمده و شرح و بسطی دقیق و عمیق یافته است. این اثر نوشته جان اینگلیس، استاد فلسفه دانشگاه دیتون است که به شیوه‌ای تعلیمی و در واقع همچون کتابی درسی و متنی راه‌گشا برای درک عمیق‌تر فلسفه توماس آکوئیناس نگاشته شده و نویسنده در آن منظری دقیق از فلسفه پیشینیان توماس و تأثیر آن را بر هزارتوی اندیشه و آرای وی به دست داده است و همراه با آن، با اتکا به مهم‌ترین اثر وی - جامع الهیات - به ارائه مفاهیم و تحلیل‌های فلسفی خود توماس همت گماشته است. آکوئیناس در کتاب جامع الهیات خود در گفت‌وگو با نویسندگان دوران خویش به مسائل جاری و زنده آن ایام پرداخته است. از این رو برای اندیشه وی اغلب بایسته است که به فهمی از تفکر مخاطبان وی دست یابیم که چهره‌های نامداری همچون ابن‌رشد، ابن‌میمون، آلبرت کبیر و نیز معاصران مهم وی هستند که امروزه کمتر شناخته شده‌اند. از این رو سه فصل از هشت فصل این کتاب به مضامینی مجزا معطوف است و آکوئیناس را در رابطه با رساله‌ها و نویسندگان مهم روزگارش نشان می‌دهد و بدین شیوه آکوئیناس از درون بافت تاریخی خودش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فصل نخست این اثر «زندگی و آثار کلیدی» نام دارد. این فصل با گفتاری درباره فرقه دومینیکی آغاز می‌شود. توماس آکوئیناس همه دوران بزرگسالی‌اش را به عنوان عضوی از فرقه رهبانی مبلغانی گذراند که عموماً به فرقه دومینیکی نامدارند. سیر مراحل تحصیل آکوئیناس از دیر مونت کاسینو در زادگاهش و سپس در پاریس و کولون و ایتالیا و رسیدن به سمت استادی الهیات و نگارش کتاب‌های مسائل مطرح درباره حقیقت، جامع در رد امم ضاله، و جامع الهیات از دیگر موضوعاتی است که در ادامه فصل نخست آمده است. «ارسطویان، نوافلاطونیان و دومینیکی‌ها» عنوان فصل دوم است و در آن از فیلسوفانی چون ارسطو، ابن‌رشد، ابن‌میمون، اوگوستین و ابن‌سینا سخن به میان آمده است و در ادامه فرقه دومینیکی و شماری از چهره‌های شاخص این فرقه معرفی شده است. در فصل سوم با عنوان «جامع الهیات و فلسفه» مهمترین اثر آکوئیناس و جایگاه آن در فلسفه او مورد بررسی قرار گرفته است. آکوئیناس در پایان زندگی‌اش آثار بسیاری را در موضوعات مختلفی آفرید تا برای نوشتن کتاب جامع الهیات آماده شود. این اثر به پرسش‌ها و مقالاتی تقسیم می‌شود. هر پرسشی به موضوعی خاص متمرکز می‌گردد که در شماری از مقالات منفرد بررسی می‌شود.

«ابن‌میمون و راه سلبی» عنوان فصل چهارم است و در آن دیدگاه ابن‌میمون درباره صفات الهی و پاسخ آکوئیناس به او مورد بررسی قرار گرفته است. «صدر آفرینش»، «نفس انسانی»، «مشیت» و «فضیلت» عناوین پنجم تا هشتم کتاب است و در آنها دیدگاه‌های آکوئیناس درباره این مسائل بر پایه کتاب جامع الهیات شرح و تبیین شده است. کتاب‌نامه و نمایه کتاب‌ها و کسان بخش‌های پایانی این اثر به شمار می‌روند. گفتنی است از این اثر ترجمه دیگری به قلم پریش کوششی صورت پذیرفته است که در سال ۱۳۸۶ از سوی انتشارات رویش نو منتشر شده است.

الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، نویسنده: لئو جی الدرز، مترجم: شهاب الدین عباسی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، و سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۳۱۸ ص.

این اثر ترجمه دو بخش نخست از کتاب الهیات فلسفی توماس آکوئیناس است که به قلم لئو جی. الدرز به زبان انگلیسی در سه بخش نوشته شده است. این بخش‌ها عبارتند از: ۱. تاریخ مختصر الهیات فلسفی در غرب، ۲. متن و شرح بر همین پنجگانه آکوئیناس در اثبات خدا، ۳. خدا، رابطه خدا با جهان و انسان و... نویسنده که از دانش‌آموختگان دانشگاه هاروارد و مونترال و از استادان فلسفه و الهیات است، بر خلاف بسیاری از اندیشه‌وران معاصر معتقد نیست که دوران مابعدالطبیعه به پایان رسیده است. از این رو همچنان رهیافت توماسی - ارسطویی و نگرش مابعدالطبیعی سنتی را بجا و گره‌گشا می‌داند. وی که از پیروان فلسفه توماس است به لحاظ علمی حتی بر تومیست‌های مشهوری چون ژیلسون و کاپلستون خرده می‌گیرد و در سراسر این پژوهش با دیدی توماسی به مسائل می‌نگرد و از همین زاویه به نقد آرا و اندیشه‌های فلسفی و الهیاتی می‌پردازد. این اثر همان گونه که گفته شد شامل دو بخش است: بخش نخست گزارش فشرده‌ای از سیر تاریخی الهیات در



غرب است که به سبب صبغه مقایسه‌ای و تحلیلیاش گاه به متفکران شرقی نیز اشاره می‌کند. بخش دوم شامل متن کامل پنج برهان توماس در اثبات وجود خدا بر پایه کتاب عظیم وی جامع الهیات و شرح و تحلیل آنهاست. این اثر را می‌توان مقدمه‌ای دقیق و جامع در شناخت الهیات مسیحی سده‌های میانه، به ویژه الهیات توماس محسوب کرد. نویسنده در پیشگفتار خود درباره این اثر می‌نویسد: آنچه خوانندگان از چنین اثری می‌توانند انتظار داشته باشند این است که شرحی خواندنی از نکات عمده فلسفی آکوئیناس ارائه کند و تفاسیری را که شارحان اصلی گذشته و نیز محققان متأخر عرضه کرده‌اند، در نظر آورد.

نویسنده پس از این پیشگفتار در مقدمه‌ای دراز دامن به بحث درباره الهیات فلسفی به طور اعم، و الهیات فلسفی آکوئیناس به طور اخص پرداخته، سپس در فصل اول از خداتلبی انسان سخن به میان آورده است. در این فصل ابتدا اندیشه خدا در فلسفه غرب، و در ادامه تاریخ اندیشه انکار وجود خدا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. موضوع بحث در فصل دوم شناخت‌پذیری خدا است. در این فصل نویسنده با طرح دو پرسش مسئله شناخت‌پذیری خدا را مورد بررسی قرار داده است. این دو پرسش عبارتند از: ۱. آیا وجود خدا بدیهی است؟ ۲. آیا وجود خدا را می‌توان اثبات کرد؟

فصل سوم و پایانی این اثر به طرق پنجگانه در جامع الهیات اختصاص دارد. آکوئیناس بر این عقیده بود که اثبات وجود خدا در فلسفه اهمیت فوق العاده‌ای دارد و بدون آن هرگونه بحث فلسفی درباره وجود مآلاً فاقد پایه و اساس خواهد بود. وی اثبات وجود خدا را بخشی از مابعدالطبیعه می‌داند. توماس طرق پنجگانه را به شکلی کوتاه و ساده صورتبندی می‌کند و معتقد است که قوت طرق پنجگانه در این است که آنها مبتنی بر اموری بدیهی‌اند و اصول استوار و خلل‌ناپذیری را مورد استفاده قرار می‌دهند. برای فهم این دلایل باید پایبند واقع‌گرایانه باشیم و به تأملات مابعدالطبیعی بپردازیم و آمادگی آن را داشته باشیم که وقتی عقل وجود خدا را اثبات کرد آن را بپذیریم. نویسنده در ادامه متن کامل پنج برهان توماس را ذکر می‌کند و به شرح و تحلیل آنها می‌پردازد. این اثر با نمایه‌ای از نام‌ها و کتاب‌ها به پایان می‌رسد.

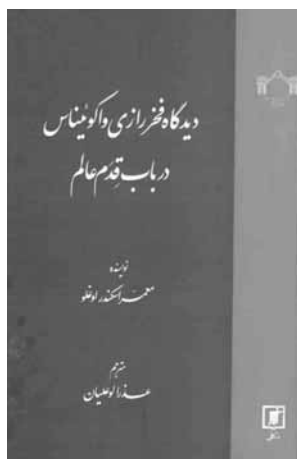
دیدگاه فخر رازی و آکوئیناس در باب قدم عالم، نویسنده: معمر اسکندر اوغلو، مترجم: عنذرا الوعلیان، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، و نشر علم، ۱۳۸۸، ۳۵۱ ص.

مسئله قدم عالم یکی از مهمترین موضوعات مورد بحث میان متکلمان و فیلسوفان سده‌های میانه بود. این اثر نظریات فخر رازی و توماس آکوئیناس را در سنت اسلامی و مسیحی مورد بررسی قرار داده است. این کتاب با بحث درباره رهیافت‌های اصلی فلسفه یونان و تعامل این رهیافت‌ها با سنت یهودی-مسیحی متقدم و همچنین با سنت اسلامی آغاز می‌شود و سپس به بررسی تفصیلی نظریات رازی و آکوئیناس می‌پردازد. هر دو چهره به عنوان متکلم و مثاله، وارث تفسیر غالب و اصلی سنت‌های خود، مبنی بر اینکه نظریه قدم عالم مخالف اصول اساسی دین است، به شمار می‌روند. زیرا این نظریه هم به معنی رد و انکار خلق جهان، و هم به لحاظ عقلی غیر قابل دفاع است. در این کتاب نشان داده شده است که روش رازی و آکوئیناس با روش بیشتر متکلمان متفاوت است. این دو اگرچه هم براهین متکلمان و هم براهین فیلسوفان را مورد نقد قرار می‌دهند، اما برداشت آنها از «خلق» بیانگر آن است که آنها به فیلسوفان بیش از متکلمان نزدیک هستند، و هر دو به جای تأکید بر حدوث زمانی جهان، بر وابستگی مطلق جهان به خدا تأکید دارند. این اثر دارای چهار فصل اصلی است: فصل اول دورنمایی کلی از پیشینه تاریخی بحث درباره منشأ پیدایش جهان را تا سده‌های میانه ترسیم کرده است.

فصل دوم به بحث درباره نظریه رازی پیرامون مسئله قدم اختصاص دارد. این فصل اساساً از ساختار کتاب المطالب العالیة پیروی می‌کند. در این فصل ابتدا درباره موضوعاتی همچون تعریف آفرینش و موضع متون مقدس در باب مسئله قدم سخن گفته شده است و در ادامه تحلیل تفصیلی رازی درباره براهین فلاسفه در تأیید قدم عالم و براهین متکلمان به سود حدوث زمانی جهان پیگیری می‌شود.

فصل سوم به روشی مشابه به بحث درباره نظریه آکوئیناس درباره همین مسئله می‌پردازد و در ادامه تحلیل او را پیرامون براهین متکلمان در تأیید حدوث زمانی جهان عرضه می‌کند. این فصل با بحث آکوئیناس درباره امکان وجود جهان ازلاً مخلوق به پایان می‌رسد.

در فصل چهارم نظریات رازی و آکوئیناس درباره مسئله قدم عالم مورد مقایسه قرار گرفته است، و برخی شباهت‌ها و تفاوت‌های میان آنها مطرح گردیده است. این اثر با نمایه اشخاص، گروه‌ها، و مکاتب، و جای‌ها و کتاب‌ها به پایان می‌رسد.



در باب هستی و ذات، قدیس توماس آکوئینی، ترجمه: فروزان راسخی، ویراسته: مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ۱۴۳ ص.

در سرتاسر تاریخ طولانی فلسفه غرب عالمان مابعدالطبیعه کوشیده‌اند به کنه معنای هستی پی ببرند. بودن یا وجود داشتن به چه معناست؟ پاسخ به این پرسش، سهل و ممتنع است. کیست که به وجود یا عدم اشیایی که تجربه می‌کند علم نداشته باشد؟ در عین حال کیست که بتواند ادعا کند که به عمق معنای وجود رسیده است. شاید در این اوضاع و احوال قابل فهم باشد که چرا برخی از فیلسوفان جدید از تحقیق در باب هستی دست کشیده‌اند. این درحالی است که از نظر توماس آکوئینی به پیروی از یک سنت دیرین یهودی- فلسفی، هستی نام خداست. این اثر موجز اثری اصیل در این سنت مابعدالطبیعی است. این رساله یکی از نخستین آثار آکوئیناس است که پیش از مارس ۱۲۵۶ که به مقام استادی الهیات در پاریس نائل آمد، به رشته تحریر درآمده است. در باب هستی و ذات که محصول دوران اولیه زندگی توماس قدیس است، شامل نظرات مابعدالطبیعی پخته او نیست. برای آگاهی از فلسفه رشدیافته او باید آثار متأخرتر او را مطالعه کنیم، اما این آثار، آثاری الهیاتی هستند که در آنها مابعدالطبیعه در یک فضای الهیاتی ظاهر می‌شود. غیر از تفسیرش از مابعدالطبیعه ارسطو، در باب هستی و ذات تنها رهاورد کاملاً مابعدالطبیعی اوست. از این رو ارزش بیمانندی دارد، از این جهت که به ما نشان می‌دهد چگونه او در ایام جوانی، مفاهیم بنیادین مابعدالطبیعه را می‌فهمید و نظم و ترتیب می‌داد.

آکوئیناس در مقدمه این اثر هدف و گستره کار خود را بیان می‌کند. او قصد دارد معنای الفاظ «یک هستومند» و «یک ذات»، چگونگی یافته شدن هستی و ذات در مراتب مختلف عالم واقع، و ربط و نسبت این دو با معقولات منطقی، یعنی جنس، نوع، و فصل را توضیح دهد. این مقدمه آشکارا بیان می‌کند که غرض از این اثر شرح و ایضاح است. وی معانی پاره‌های از مفاهیم کلیدی مابعدالطبیعی، مانند هستی، ماهیت، صورت، طبیعت، و ذات را روشن می‌سازد. او معتقد است که تحلیل و ایضاح زبان مابعدالطبیعی باید از سایر انواع مطالعات زبانشناسانه متمایز باشد. این تحلیل و ایضاح بخشی از مابعدالطبیعه است، به عنوان علمی که در صدد فهم ویژگی‌های مهم جهان واقع است.

وی در فصل اول این کار را با ایضاح زبان مابعدالطبیعی هستی آغاز می‌کند. زبان مابعدالطبیعی توماس در باب هستی به نظر کاملاً منسجم می‌آید. اما از تحلیل وی درباره الفاظ مابعدالطبیعی تصور بسیار واضحی از هستی حاصل نمی‌شود.

فصول بعدی روشن می‌سازد هستی فعلیتی است که ذات شیء، که به نوبه خود نسبت به آن بالقوه است، دریافت می‌کند. هستی خارج از تعریف ذات است و با ذات ترکیب می‌شود. در خدا، هستی همان ذات اوست. خدا واجد هستی نیست، بلکه خود هستی است. هستی هنگامی که به صورت صرف و بسیط فهم شود، شامل همه کمالات است. بدین سان وقتی رساله در باب هستی را می‌خوانیم درمی‌یابیم که مهمترین لفظ این رساله هستی است. بخش بزرگی از این رساله به معنای ذات، آن چنان که در مراتب مختلف عالم واقع یافت می‌شود، می‌پردازد: در جواهر مرکب از صورت و ماده (فصل دوم)، در جواهر روحانی، یعنی نفوس انسانی، فرشتگان، و خدا (فصل چهارم)، و در اعراض (فصل ششم). ربط و نسبت ذات با معقولات منطقی نیز در فصل سوم گنجانده شده است. فصل پنجم یافته‌های سه فصل پیشین را خلاصه کرده و بسط می‌دهد. این اثر با کتابشناسی، واژه‌نامه انگلیسی- فارسی، و نمایه اشخاص، مکاتب و کتب، و اصطلاحات و موضوعات به پایان می‌رسد.

آشنایی با آکوئیناس، پل استراتون، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۸۰ ص.

این اثر کوچک پیرامون زندگی و آثار توماس آکوئیناس است که به منظور آشنایی با تواناترین ذهن فلسفی اروپا به مدت نزدیک به هزار سال، به نگارش درآمده است. نویسندگان در این اثر بر این اعتقاد است که برای درک بهتر اندیشه آکوئیناس باید تا آنجا که مقدور است مابین آراء او در الهیات و نظریات فلسفی‌اش تمایز قائل شویم؛ زیرا آراء آکوئیناس در الهیات از جانب کلیسا حقیقت مطلق تلقی می‌شد و کسی حق چون و چرا در آن را نداشت، اما برخلاف الهیات، حقایق فلسفی همیشه در معرض پرسشگری و نقادی قرار دارند و اساساً فلسفه یعنی همین! تولد در خانواده‌ای اشرافی، آشنایی با اندیشه‌های ارسطو، گرایش شدید به فرقه دومینیک‌ها و مخالفت خانواده، مطالعه انجیل و مابعدالطبیعه ارسطو در دوران حبس خانگی، سفر به پاریس با پای پیاده و از آنجا به کلن برای شرکت در کلاس‌های درس آلبرت ماگنوس و بازگشت به پاریس و رسیدن به کرسی استادی و همزمان نگارش و تدوین





آثاری چون خلاصه‌ای از استدلال‌ات علیه بی‌دینان و جامع الهیات و... مطالبی است که خواننده در بخش اصلی این کتاب، یعنی «زندگی و آثار آکوئیناس» می‌خواند. «موخره» و «از نوشته‌های آکوئیناس» عناوین نوشته‌های کوتاه پایانی کتاب هستند و در ادامه آن مهم‌ترین وقایع فلسفی از پیش از میلاد تا زمان نگارش تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین در سال ۱۹۵۳ به اجمال و فهرست‌وار مطرح شده است. «تقویم زندگی آکوئیناس» عنوان بخش کوتاه بعدی است که پیش از «کتاب‌های پیشنهادی» و «نمایه» قرار گرفته است.

تومیسیم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی، اتین ژیلسون، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴، ۶۹۵ ص.

تومیسیم به فلسفه وفادار به اندیشه‌های نام‌آورترین حکیم دوران اواخر سده‌های میانه مسیحی اطلاق می‌شود. قدیس توماس آکوئینی که این اثر به قصد آشنایی با فلسفه او نگاشته شده است هم‌تراز ابن‌سینا در سنت فلسفی غرب محسوب می‌گردد.

نویسنده این اثر اتین ژیلسون (1884-1978) نام‌آورترین محقق و فیلسوف و صاحب‌نظر در فلسفه سده‌های میانه، در دوران معاصر به شمار می‌رود و این کتاب نیز یکی از مهم‌ترین آثار اوست.

این اثر با مقدمه‌ای کوتاه درباره زندگی و آثار توماس آکوئینی آغاز می‌شود و پس از آن پیشگفتار اثر در دو بخش: ۱. زمینه مشرب قدیس توماس، ۲. فیلسوف و مؤمن آمده است. نویسنده در این پیشگفتار کوشیده است روش بررسی افکار و اندیشه‌های آکوئیناس را بر اساس ویژگی‌های اصلی فلسفه و اندیشه او معرفی کند و مسیر مباحث کتاب را ترسیم نماید.

در این کتاب فلسفه توماس آکوئیناس در سه بخش خدا، طبیعت و اخلاق معرفی شده است. بخش نخست در چهار فصل فراهم آمده است. فصل اول از این بخش به مسئله وجود خدا اختصاص یافته است و در آن ادعای بدیهی بودن وجود خدا، کلامهای مربوط به ذات الهی، و وجود خدا به عنوان یک مسئله، مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل دوم دلایل وجود خدا از نظر توماس آکوئیناس مطرح شده است و در آن از دلیل مبتنی بر حرکت، دلیل مبتنی بر علت فاعلی، دلیل مبتنی بر وجود واجب، دلیل مبتنی بر مراتب وجودی، و دلیل مبتنی بر علت غایی سخن به میان آمده است. آکوئیناس در شیوه عرضه کردن این برهین تابع دو مشغله خاطر عمده است. نخست می‌خواهد استدلال عقلانی، از هر مشربی که الهام بگیرد، قاطع باشد. دوم مایل است که این استدلال را تا سر حد مقذور به مبحثی مابعدالطبیعی که منشأ ارسطویی دارد، مربوط کند.

عنوان فصل سوم بخش نخست «وجود خدا» است و در آن مباحثی چون: حقیقت متعالی، شناخت خدا از راه سلب و از راه تشبیه، کمالات خدا، و خالق مطرح شده است.

در فصل چهارم بخش نخست از اصطلاحات قدیس توماس سخن گفته شده است. آکوئیناس در عین اینکه متکلم است، فلسفه را عمیقاً دگرگون ساخته است. او دست‌کم در دو مورد فلسفه را به صورتی غیر از آنچه خود یافته بود به جان‌نشینان خود منتقل کرده است. مورد اول مفهوم خداست، و مورد دیگر مفهوم وجود متناهی. در این فصل سهم اساسی آکوئیناس در حکمت الهی و مابعدالطبیعه موجود مخلوق یا وجودشناسی مورد بررسی قرار گرفته است.

بخش دوم کتاب درباره طبیعت است و این بخش نیز در هشت فصل سامان یافته است. فصل اول درباره آفرینش است و این مسئله یکی از مبهم‌ترین مسائلی است که فیلسوفان با آن روبرو هستند. در فصل دوم سخن از فرشتگان است. فرشته‌شناسی در نظریه آکوئیناس پژوهشی صرفاً مربوط به الهیات نیست. فرشتگان مخلوقاتی هستند که فلاسفه نیز آنها را می‌شناسند، وجود آنان را می‌توان اثبات کرد و در مواردی خاص و استثنايي آنها را به راحتی رؤیت نمود. فصل سوم «جهان اجسام و صانع علت‌های ثانویه» نام دارد. این فصل درباره قلمرو فلسفه طبیعی است که در آن آکوئیناس کمتر از هر جا به نوآوری دست زده است. در فصل چهارم از انسان و جایگاه آن در فلسفه آکوئیناس سخن گفته شده است و در فصول پنجم تا هشتم به ترتیب حیات و حواس، عقل و شناخت عقلی، شناخت و حقیقت، و میل و اراده مورد بررسی قرار گرفته است.

بخش سوم و پایانی این کتاب نیز شامل هفت فصل با عناوین: ۱. فعل انسان، ۲. عشق و نفسانیات، ۳. زندگانی شخصی، ۴. زندگانی اجتماعی، ۵. زندگانی دینی، ۶. غایت نهایی، ۷. روح فلسفه قدیس توماس آکوئینی، به فلسفه اخلاق در اندیشه آکوئیناس اختصاص یافته است.

ایمان عقلانی
جان هالدین
انتشارات: راتلج، آوریل ۲۰۱۰

Reasonable Faith

John Haldane

Publisher: Routledge, April 2010

Hardcover, 224 pp., (ISBN:

9780415430241)

جان هالدین، فیلسوف و متفکر معروف کاتولیک، در این کتاب به بحث درباره وجود خدا و ذات و سرنوشت نفس انسانی می‌پردازد. او در استدلال‌هایش از عناصر برگرفته از فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی، زیباشناسی و همچنین عناصر تجربه بشری استفاده می‌کند و با کمک آنها چارچوبی برای بحث درباره مسائلی چون حادث بودن عالم، بقای نفس انسان بعد از فساد جسم مادی، و ادامه سیر کمال انسان پس از مرگ می‌پردازد. هالدین، همچون آثار دیگرش، در این اثر نیز مفاهیم تومیستی را با مفاهیم برگرفته از فلسفه تحلیلی به هم می‌آمیزد و بحق می‌توان او را یک «تومیست تحلیلی» نامید.

الهیات تثلیثی قدیس توماس آکوئیناس
ژیل امری و فرانسیسکا اران مورفی
انتشارات: دانشگاه آکسفورد- مه ۲۰۱۰

The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas

Gilles Emery, Francesca Aran Murphy

Publisher: Oxford University Press,

May 2010

Paperback, 464 pp. (ISBN:

اعمال خیر و شر: سیری در آرای قدیس توماس آکوئیناس
استیون جی. جنسن
انتشارات: دانشگاه کاتولیک آمریکا، آوریل ۲۰۱۰

Good and Evil Actions: A Journey through Saint Thomas Aquinas

Steven J. Jensen

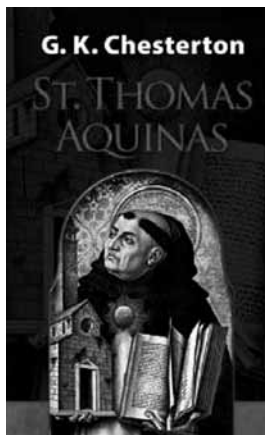
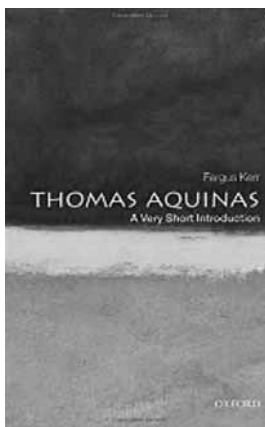
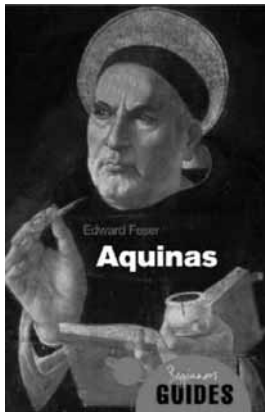
Publisher: Catholic University of America Press (April 2010)

Paperback, 352 pp., (ISBN:

9780813217277)

فلسفه مدرن مدتهاست که تفکر اخلاقی سنتی قایل به خیر و شر ذاتی برخی اعمال را رد کرده است. فلاسفه مدرن به این مسئله قایلند که اعمال هیچ مرز خاص، یا ذات معینی، چه خیر و چه شر، ندارند. با وجود این، شاید انتظار داشته باشیم که براهینی در رد این ادعا در فلسفه قدیس توماس آکوئیناس پیدا کنیم. متأسفانه، تحلیل آرای اخلاقی آکوئیناس حتی راسخ‌ترین اشخاص را هم گیج می‌کند. حتی تومیست‌ها نیز درباره این موضوع اتفاق نظر ندارند. مثلاً نقش قصد و نیت در قضاوت اخلاقی و اهمیت اعمال ظاهری یا «فیزیکی» هنوز محل اختلاف است، و گاه قصد و نیت مورد تأکید قرار می‌گیرد، و گاه غایت‌مندی و ماهیت فیزیکی عمل اهمیت می‌یابد. مؤلف اثر با بررسی آرای مختلف آنچه را با ارزش می‌یابد، مورد تأکید قرار می‌دهد، و هر چند بر قصد و نیت به اندازه کافی توجه دارد، از علیت فیزیکی و غایت‌مندی اعمال نیز غافل نیست. جنسن توضیحی بدیع درباره عمل دفاع از خود ارائه و نظریه جالبی درباره شأن و حرمت شخص انسان بسط می‌دهد. او به وضوح مسایل اساسی را تشخیص می‌دهد، اختلاف نظر را حل می‌کند، و حقیقت آرای آکوئیناس را برای خواننده تشریح می‌کند.





از حکمت و عشق الهی به کمال می‌رسند. این اثر به بحث دربارهٔ شیوه‌های بهره‌مندی از قانون ازلی - یعنی حکمت خداوندی که همه چیز را به عمل مناسبتش راهنمایی و حرکت می‌دهد - می‌پردازد. کتاب با بحث متفکرانه‌ای دربارهٔ بازیابی و احیای فلسفی مفهوم بهره‌مندی در مابعدالطبیعهٔ تومستی شروع می‌شود. سپس درک کلامی توماس از مفهوم بهره‌مندی را توضیح و نشان می‌دهد که انسان‌ها چگونه با خداوند ارتباط دارند. معلوم می‌شود که انسان به هنگام انجام اعمال انسانی به دو طریق از قانون ازلی بهره‌مند می‌شوند: ابتدا اینکه به وسیلهٔ آن راهنمایی و برانگیخته می‌شوند، و دوم به طریقی شناختی. نتیجه‌گیری کتاب این است که بهره‌مندی انسان از قانون ازلی مبنای بهتری برای نظریه اخلاق است تا مفهوم معاصر خودمختاری انسان.

درآمدی بسیار کوتاه بر آکوئیناس
فرگوس کر

انتشارات: دانشگاه آکسفورد، نوامبر ۲۰۰۹

Aquinas: A Very Short Introduction

Fergus Kerr

Publisher: Oxford University Press

(November 2010)

Paperback, 144 pp., (ISBN:

9780199556649)

توماس آکوئیناس از غول‌های فلسفهٔ قرون وسطی به حساب می‌آید، که تأثیر بسزایی بر تفکر غرب داشته - و هنوز دارد. او در زمان خود درگیر بحث‌های کلامی عمیقی بود. آکوئیناس از سرسخت‌ترین طرفداران کلام طبیعی، و بنیانگذار مکتب تومستی فلسفه و کلام بود. در این درآمد بسیار کوتاه، آکوئیناس و نظراتش در زمینهٔ تاریخی‌شان مورد بررسی قرار گرفته‌اند، و فرهنگ دینی و اجتماعی که آکوئیناس در آن به دنیا آمد و پرورش یافت تشریح شده است. فرگوس کر آرای آکوئیناس را در مقام فیلسوف و متکلم مورد بحث قرار می‌دهد و رابطهٔ فلسفه و دین را در قرن سیزدهم تشریح می‌کند. او همچنین بزرگترین اثر آکوئیناس، به نام جامع علم کلام، را برای خوانندگان قابل فهم می‌کند، و به تشریح اهمیت توماس آکوئیناس در عصر مدرن و نقش مهمی که آثار آکوئیناس در مباحثات جدید دارد می‌پردازد.

قدیس توماس آکوئیناس

جی. کی. چسترتون

انتشارات: دوور، اوت ۲۰۰۹

St. Thomas Aquinas

G. K. Chesterton

Publisher: Dover Publications (August

2009)

Paperback, 144 pp. (ISBN:

9780486471457)

9780199582211)

این اثر درآمدی تاریخی و نظام‌دار است به آنچه فیلسوف و متکلم قرون وسطی، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) دربارهٔ ایمان به تثلیث گفته است. ژیل امری و فرانسسکا مورفی در این کتاب به بحث دربارهٔ سؤالات مطرح در ارتباط با تثلیث در اثر بزرگ توماس، یعنی جامع علم کلام، می‌پردازند و ایده‌های اصلی توماس را دربارهٔ یکتاپرستی تثلیثی به وضوح شرح و بسط می‌دهند. آنها با تشریح تفکر یکی از مدافعان نظریهٔ تثلیث، خوانندگان را قادر می‌سازد تا درک بهتری از مفهوم تثلیث در مسیحیت پیدا کنند.

راهنمای آکوئیناس برای مبتدیان

ادوارد فسر

انتشارات: وان‌ورد، اکتبر ۲۰۰۹

Aquinas: A Beginner's Guide

Edward Feser

Publisher: Oneworld Publications (October 2009)

Paperback, 224 pp. (ISBN:

9781851686902)

توماس آکوئیناس یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه و متکلمان تاریخ، و پدر فلسفهٔ دین بود که به سبب اعتقادش به لزوم اثبات وجود خدا معروف است. ادوارد فسر در این درآمد کوتاه بر آثار آکوئیناس استدلال می‌کند که درک عمیق فلسفهٔ آکوئیناس بدون درک کلام او و بالعکس آن غیرممکن است. فسر با بحث دربارهٔ نظرات آکوئیناس دربارهٔ نفس، قانون طبیعی، مابعدالطبیعه، و تعامل ایمان و عقل، این کتاب را به درآمدی عالی برای آشنایی با آرای آکوئیناس مبدل ساخته است.

کمال‌بخشی به اعمال انسان: آرای قدیس توماس در باب بهره‌مندی انسان از قانون ازلی

جان ریزها

انتشارات: دانشگاه کاتولیک آمریکا، ژوئیه ۲۰۰۹

Perfecting Human Actions: St. Thomas

Aquinas on Human Participation in

Eternal Law

John Rziha

Publisher: Catholic University of

America Press (July, 2009)

Paperback, 300 pp., (ISBN:

9780813216720)

در طول چند قرن اخیر، عملاً بین خدا و انسان‌ها در نظریهٔ اخلاقی شکاف افتاده است. در نتیجه، نظریهٔ اخلاقی یا فقط معطوف انسان‌هاست که طبق آن انسان‌ها خودمختار هستند، و یا فقط معطوف خداست که طبق آن فرامین الهی بر زندگی انسان‌ها حاکم است. از نظر آکوئیناس، انسان‌ها با بهره‌مندی

آرای آکوئیناس در این ارتباط را مورد بررسی و مقایسه قرار می‌دهد تا ببیند آیا توضیح یکدستی برای تعیین نوع اعمال انسان در آنها می‌یابد یا خیر.

راهنمای توماس آکوئیناس وست‌مینستر
جوزف پی. واوریکو

انتشارات: وست‌مینستر جان ناکس، ژوئیه ۲۰۰۵

The Westminster Handbook of Thomas Aquinas

Joseph P. Wawrykow

Publisher: Westminster John Knox

Press (July, 2005)

Paperback, 208 p., (ISBN:

9780664224691)

این راهنمای کامل ولی کم حجم دانشجویان و محققان را با تفسیر دقیق اصطلاحات و مفاهیم کلامی مورد استفاده توماس آکوئیناس آشنا می‌سازد. آکوئیناس، فیلسوف و متاله کلیسای کاتولیک رومی، در صدد بود که عقل و دین، و فلسفه و مسیحیت، را آشتی بدهد. او در آثارش به بحث دربارهٔ بیشتر موضوعات کلامی پرداخت و به یکی از مهمترین عالمان کلامی قرون وسطی مبدل شد. نفوذ او بر کلامیون هنوز ادامه دارد و کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها هنوز توجه زیادی به آرای او دارند. این اثر، درآمدی است بر کلام آکوئیناس و مهمترین عناصر کلامی تفکر او را به خوانندگان معرفی می‌کند. درآمد فوق راهنمایی مطمئن در ارتباط با تعالیم اوست که مداخل آن به صورت الفبایی ترتیب یافته است، و ارجاعات فراوانی به اصطلاحات لاتین در آثار او دارد. نکات اصلی همراه با گزیده‌های از آثار آکوئیناس که در آن نظرش را مطرح ساخته است در کتاب آمده، و منابعی نیز برای مطالعه بیشتر به خوانندگان معرفی شده است. یک کتابشناسی مفصل در آخر کتاب نیز ارزش این راهنما را برای خوانندگانش دوچندان کرده است.

بعد از آکوئیناس: نسخه‌های تومیسیم
فرگوس کر

انتشارات بلکول، ۲۰۰۲

After Aquinas: Versions of Thomism

Fergus Kerr

Publisher: Blackwell Publishing, 2002

Paperback, (ISBN: 0631213139)

در سال‌های اخیر توجه زیادی به آرای آکوئیناس شده است. فرگوس کر در این کتاب نظرات متعددی را که تا بحال در کتاب‌ها، مقالات، و مجلات گوناگون دربارهٔ آرای آکوئیناس مطرح شده، مورد بررسی قرار می‌دهد. فرگوس با نثر عالی خود مطالبی را که برای فهم جامع آرای آکوئیناس نیاز است در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. علاوه بر این، او از نگاهی انتقادی به تومیسیم و اهمیت آن در تفکر امروزی می‌پردازد.

یکی از آکوئیناس‌پژوهان بسیار برجسته این اثر را «بهترین کتابی که تا بحال دربارهٔ قدیس توماس نوشته شده» نامیده است. چسترتن در این روایت مختصر و خواندنی از زندگی یکی از مهمترین و تأثیرگذارترین متفکران مسیحی، به جای پرداختن به کلام یا فلسفه او، به شرح شخصیت و رویدادهای زندگی این متفکر می‌پردازد.

دربارهٔ آکوئیناس

هربرت مک‌کیب

انتشارات: کانتینیوم، مه ۲۰۰۸

On Aquinas

Herbert McCabe

Publisher: Continuum (May 2008)

Paperback, 180 pp. (ISBN:

9780860124610)

به موازات افزایش علاقه به آرای ارسطو توجه به آکوئیناس نیز افزایش یافته است، چرا که آکوئیناس فلسفه خود را بر مبنای فلسفه ارسطو بنا نهاد. این کتاب اثری عالی دربارهٔ آرای آکوئیناس است که با وضوح غیرقابل وصفی نگارش یافته است. مک‌کیب تفکر آکوئیناس را به طور قابل فهمی تشریح می‌کند و تأثیر عظیم آن بر تفکر معاصر را مورد بحث قرار می‌دهد. حتی کسانی که با آرای آکوئیناس آشنایی ندارند از خواندن این کتاب لذت خواهند برد. این کتاب که پس از فوت نویسنده انتشار یافته است بر اعتبار مک‌کیب در حکم یکی از بزرگترین متکلمان سال‌های اخیر در بریتانیا می‌افزاید.

تعیین انواع اعمال انسانی در فلسفه توماس آکوئیناس
جوزف پیلسنر

انتشارات: دانشگاه آکسفورد، ژوئیه ۲۰۰۶

The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas

Joseph Pilsner

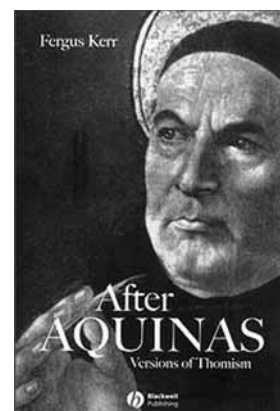
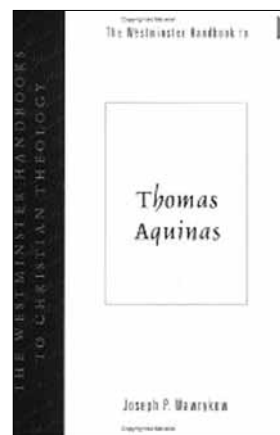
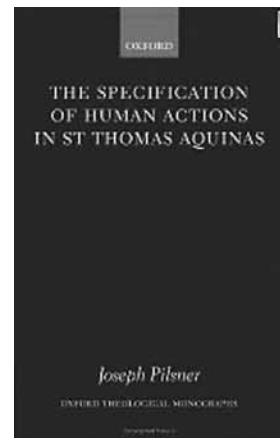
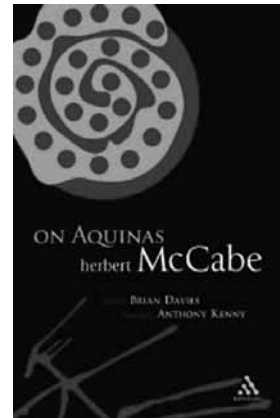
Publisher: Oxford University Press

(July 2006)

Hardcover, 288 pp. (ISBN:

9780199286058)

توماس آکوئیناس معتقد بود که اعمال انسانی دارای انواع است، مثلاً دزدی یا خیرات. با وجود این، مشکل در اینجاست که این انواع اخلاقی را چگونه می‌توان تعیین کرد. آکوئیناس از پنج مفهوم برای این کار استفاده می‌کند - غایت، عین، ماده، مقتضیات، و انگیزه - تا مشخص کند که چه چیزی نوع خاصی را به اعمال انسان می‌بخشد. اگرچه شاید بتوان برخی تشابهات معنایی در این مفاهیم یافت، تفاوت‌های معنایی آشکاری که بین برخی از این مفاهیم وجود دارد، درک این مطلب را که این پنج مفهوم چگونه می‌تواند نوع عمل انسان را مشخص کند دشوار می‌سازد. جوزف پیلسنر



In the name of God

کتابخانه فلسفه
Falsafeh

Vol.3, No.20 /Jun. 2010

PUBLISHER:

Book House

Managing Editor & Editor – In – Chief:

Ali Owjabi

Scientific Consultants:

*Ghulam-husayn-i Ibrahimi-ye Dinani, Muhammad-i Sa'idi-yi Mihr,
Muhammad-riza Asadi*

Assistant Editor:

'Abdullah-i Salavati

Editor:

Reza Rezaei

Art Designer:

Yourik Karimmasihi

Address:

Tehran, Enghelâb ave. bet. Sabâ and Felestin, no. 1080

POSTAL CODE NO:

13145-313

Tel:

+98 21 66415244

www.Ketab.ir

k.m.falsafeh@gmail.com

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Ketāb - e Māh - e

Falsafeh

Vol.3 No.20 / Jun. 2010

St. Thomas Aquinas