

نسبت عقل و ایمان در رساله جامع علم کلام توماس آکویناس

مزدک رجیبی*

چکیده

مقاله پیش رو تلاشی است برای توضیح اینکه توماس آکویناس چگونه در رساله جامع علم کلام (Summa Theologiae) با تاسیس و تفکیک کلام طبیعی از کلام مکاشفه‌ای یا وحیانی بنیانی استوار نه صرفاً برای ایمان بلکه اولاً برای درک عقلانی ایمان فراهم کرده اگرچه ظاهراً قلمرو ایمان را از حوزه عقل از بیخ و بن متمایز کرده است. چنین فهمی متفاوت است از فهم ژیلسون که از سازگاری و همزیستی میان عقل و ایمان در اندیشه توماس حکایت میکند، زیرا مدعای مقاله بر اولویت عقل در اندیشه توماس تأکید میشود. فهم ژیلسون فلسفه توماس را جاودانی می‌فهمد و آن را در برابر فلسفه یونان و مهمتر از آن در برابر فلسفه جدید قرار میدهد. مدعای مقاله اینست که عقل شکوفاشده نزد توماس عقلی ازلی و ابدی نیست بلکه فهمی تازه بر بنیان کشف دوباره عقل یونانی البته با رجوع به آراء ارسطو و نیز آثار فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن سیناست و تمایز ایمان از عقل و تاسیس کلام طبیعی توسط توماس با تحدید آن عقلانیت بر تعریفی از عقلانیتی تازه استوار است که برای عقل بشری اصالتی بنیادین قائل است و البته آن را محدود و دارای قلمرویی مشخص میدانند. چنین اصالتی ذات نهفته جهان جدید میتواند تلقی شود.

کلیدواژه‌ها: کلام طبیعی، وحی یا مکاشفه الهی، کلام تعالیم مقدس، عقلانیت.

۱. مقدمه

مسئله‌ای که در درآمد مقاله باید بدان پرداخت، پیش از آنکه به مدعای اصلی مقاله پرداخته شود اینست که آیا تلاش متفکران دوره مدرسی و مهمترینشان توماس آکویناس تلاشی فلسفی بوده است و اگر چنین بوده با چه معنایی از عقلانیت میتوان آن را توضیح داد. زیرا

* استادیار گروه تاریخ و تمدن غرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، m.rajabi@ihcs.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۳۰

با روشن شدن معنای این عقلانیت نسبت میان آن و ایمان در رساله جامع علم کلام را میتوان تبیین کرد. پیش از پرداختن به مسئله اصلی شایسته است دو نکته روشن شود: نخست اینکه آیا تلاش فکری کسانی مانند توماس تلاشی عقلانی و فلسفی است، و دوم چنین عقلانیتی بیش و پیش از هر مسئله‌ای لازم دانسته به نسبت عقلانیت و فلسفه یونانی با ایمان مسیحی توجه کند و تلاشی عقلانی برای توضیح و تبیین آن انجام دهد. عقلانیت دوم همان چیز است که از عقلانیت یونانی متمایز است.

۱. این پرسش به ویژه در دوره موسوم به روشنگری پرسیده شده که آیا در سده‌های میانی با تسلط مسیحیت و سپس اسلام بر همه شئون حیات بشر آن روزگار چیزی چونان فلسفه، آنچنانکه در یونان ظهور کرد، به راستی وجود داشت یا خیر؟ این پرسش مهم است زیرا معنی فلسفه را در دوره‌های تاریخی مشخصی معلوم میکند، ولی از جهتی دیگر نیز مهم است که شاید اهمیت وجه نخستین را نیز آشکار کند: فلسفه که ظهور عقل است چه نسبتی با ایمان و دین دارد. سخن قابل تاملی است که فلسفه همیشه معاصر است و باید معاصر باشد زیرا فلسفه همیشه با اینجا و اکنون و مسائل و حدود و امکانات آن دست به گریبان بوده است. این نیز سخن حقی است که فلسفه علی‌رغم فراتر رفتن از مشهورات و مسلمات زمانه ولی همواره درون جهانی تحقق می‌یابد که از آن به سویی فراتر نگاه میکند؛ بنابراین فلسفه از این منظر همواره معاصر است. اگر چنین است آیا با تغییر جهان، فلسفه نیز نو و فلسفه پیشین کاملاً نفی میشود و جای خود را به فلسفه‌ای نو می‌دهد؟

اگر پاسخ به پرسش مذکور آری است، آیا میتوان نتیجه گرفت که آنچه از توماس و دنز اسکوتوس یا فارابی و ابن سینا به جای مانده فلسفه‌ای زنده نیست و تنها به موزه تاریخ اندیشه متعلق است و با نگاهی به تاریخ اندیشه‌ها میتوان سراغ آنها رفت تا فهمید مثلاً متفکران سده‌های میانی در عصر مشهور به عصر ایمان چگونه فکر می‌کرده‌اند؟ اگر فلسفه و تفکر فلسفی به چنان معاصریتی فروکاسته شود که گویی در اندیشه گذشتگان هیچ موضوع قابل تامل و معنیداری برای جهان کنونی وجود ندارد یعنی ما نسبتی با آن نداریم آن سخن قابل قبول است ولی به راستی چنین نیست. آنچه در فلسفه‌های پیشین هست در فلسفه‌های بعدی باقی میماند نه اینکه به آسانی قابل تشخیص باشد بلکه با فهم آن باید آن را بازشناخت و از همیروست که میتوان و باید سراغ آنها رفت و دوباره آنها را خواند تا دوباره معنی شود و به فهم ما از خویش کمک کند نه اینکه توجه صرف به امر گذشته باشد.

ما با گذشته نسبت داریم برای آینده و نه تنها با ابن فارابی و ابن سینا و صدرا بلکه با توماس و دنز اسکوتوس نیز نسبت داریم زیرا از جهتی جهان اسلام و مسیحیت چونان دو

دین ابراهیمی بزرگ بشری علیرغم تفاوت‌های غیرقابل انکار قرابتها و ریشه‌های مشترکی دارند و در هر دو جهان فلسفه یونانی فهم شده است و تفکری عقلانی مبتنی بر آن فلسفه در آنها رواج یافته است، و فیلسوفان دوره مدرسی با شناخت آثار فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن سینا دوباره ارسطو را کشف کردند. از جهتی دیگر جهان غربی اکنون عالمگیر شده و جهان ما نیز هست و تفکر مدرن گسستی از تفکر دوره مدرسی نیست حتی اگر همه ملزومات آن را نفی کرده باشد. جهان و تفکر مدرن در آراء فیلسوفان نامبرده ریشه دارد؛ بنابراین فهم ما از اندیشه آنها فهم چیزی متعلق به گذشته نیست، بلکه فهمی نو و تازه از آنست، زیرا چیزی مربوط به اینجا و اکنون در آن یافت می‌شود.

۲. این سخن مشهوری است که فلسفه همواره به هستی پرداخته و نیز سخن مشهور دیگری وجود دارد که فلسفه قلمرو عقل است. اگر چنین است هستی در ادوار گوناگون معنی و فهم متفاوتی داشته و عقل نیز معنی و فهم یکسانی نداشته است. در جهان مسیحیت و اسلام در سده‌های، به اصطلاح دوره روشنگری، میانی تلقی غالب از هستی، جهانی مخلوق خداوند بود و تلقی مشهور از عقل و فلسفه نزد توماس این بود که بهترین و کاملترین ظهور فلسفه نزد یونانیان و به ویژه ارسطو رخ داده است؛ در سده‌های نخستین مسیحیت غلبه با اندیشه افلاطونی و سپس در دوره مدرسی پس از آشنایی تحول‌برانگیز با آراء فیلسوفان و متکلمان مسلمان به ویژه ابن سینا غلبه با اندیشه ارسطویی بود. در چنین جهانی مهمترین مسئله این بود که فلسفه با دین و عقل با ایمان چه نسبتی دارد یا میتواند داشته باشد. نزد توماس، چونان مهمترین متفکر دوره مدرسی، میتوان یافت که چنین پرسشی به همه تفکر وی جهت و معنی میدهد و این پرسشی نیست که درون دین و از وجهه کلامی طرح شود بلکه در جهان مسیحیت و اسلام چنین پرسشی فلسفی است که به تاملی فلسفی نیازمند بوده است. آنچه باید بدان نزدیک شد اینست که چگونه در دوره مدرسی و به ویژه نزد توماس درک ویژه‌ای از عقل غلبه یافت که مرز مشخصی با ایمان داشت و تفسیر ویژه‌ای از هستی را همراه داشت.

۲. مسئله نسبت عقل و ایمان در رساله جامع علم کلام

شاید مهم‌ترین متفکری که در سده بیستم و به ویژه در جهان فرانسوی زبان دوباره فکر سده‌های میانی یعنی جهان مسیحیت را با نام فلسفه مسیحی برجسته کرد اتین ژیلسون بود^۱ که تلاش کرد توضیح دهد چگونه در جهان مسیحیت از آغاز ایمان و عقل در کنار و

در برابر یکدیگر طرح شدند تا نهایتاً در دوره فلسفه مدرسی و به ویژه نزد توماس با هم سازگار شدند. نوشته پیش چشم تلاش میکند نشان دهد نه آنگونه که ژیلسون نشان داده، در آن جهان این دو نهایتاً متمایز ماندند و به راستی غلبه عقل بر ایمان در ذات آن تمایز نهفته بود و دوره جدید این غلبه آشکار شد. از اینرو تلاش خواهد شد با توصیف زبان و مفاهیم توماس آکویناس در رساله جامع علم کلام به وجه مسیحی زیست-جهان غرب نزدیک شد. این کار تنها و تنها به مدد پدیدارشناسی تفکر غربی میسر است، زیرا با و از طریق آنست که امور آنچنانکه ظاهراً واقعی می نمایند کنار میروند و آنچنانکه واقعا هستند آشکار میشوند. هر چند جهان اینک عالمگیر غربی از مسیحیت چونان پی بنیادین تمدنی اش فرسنگها فاصله گرفته، این دوری از همان دوره مدرسی نشانه های آغاز خود را آشکار کرده و جهان جدید بیدرنگ و با گسست کامل از جهان مدرسی متاخر بیرون نیامده است. آنچه در سده های ۱۵ و ۱۶ ترسای رخ داده نشانه ها و زمینه هایی در همان سده های پیشتر دارد و یکی از مهمترین این نشانه ها جدایی عقل طبیعی از وحی و تاسیس کلام طبیعی در کنار کلام وحیانی و مکاشفه ای با زبان ظهوریافته در آثار توماس آکویناس به ویژه رساله جامع علم کلام است.

۱. همانگونه که پیشتر از جهتی دیگر بدان اشارتی شد شاید اتین ژیلسون متفکر نوتوماسی سده بیستم نخستین کسی باشد که توجه تفکر معاصر را به اندیشه های ظاهراً کلامی صرف سده های مسیحی جلب کرد و سبب شد تا به اندیشه توماس آکویناس چونان اندیشه ای اصیل و دارای وجهی فلسفی توجه شود. وی بیان میکند که پیش از توماس آکویناس کسانی مانند آکساندر اهل هال، بوناوتورا و به ویژه آبرت بزرگ، به برداشتی رسیده بودند که بنا بر آن نظم آنچه بدان ایمان داریم از نظم آنچه بدان شناخت داریم متمایز است.^۲ وی توضیح میدهد که برخی متکلمان تلاش کردند تا در قلمرو فلسفه متکلمانه بیندیشند و برخی تلاش کردند در قلمرو کلام فلسفه بورزند و توماس هیچ یک از این دو کار را نکرد بلکه این دو قلمرو را از یکدیگر متمایز و منفک کرد.^۳ بخش دوم از بخش دوم رساله جامع علم کلام توماس آکویناس موید نگاه وی است ولی من به بخش نخست رساله وی میپردازم جایی که وی در همان آغاز توضیح میدهد ایمان چیست و چه نسبتی با عقل طبیعی دارد.

۲. سده سیزدهم سده مهمی برای مطالعه و پژوهش فکر اروپای غربی و به ویژه دانشگاه پاریس با توجه به نسبت میان عقل و ایمان است. در این سده پس از ترجمه آثار ارسطو از

یونانی به لاتینی و نیز ترجمه آثار متفکران ایرانی جهان اسلام، فارابی و ابن سینا و غزالی و نیز ابن رشد از غرب جهان اسلام و همزمان با ظهور دانشگاه های پاریس و آکسفورد و کمبریج، فلسفه و به ویژه آثار ارسطو به عنوان بالاترین دانش از دانشها و فنون آزاد (فنون سه گانه و فنون چهارگانه) قلمروی تازه پیش چشم جهان مسیحیت می گشاید و در این زمان است که توماس آکویناس ظهور میکند و در نخستین بخش از کتاب تاریخساز خود، جامع علم کلام، این پرسش را طرح کرده که آیا غیر از مجموعه دانش بشری یعنی فلسفه^۴ به معرفت دیگری با نام ایمان نیز نیاز است؟ در خود پرسش نهفته است که فلسفه یعنی قلمرو عقل طبیعی بر ایمان غلبه کرده و اکنون نیاز است که ایمان دوباره طرح شود و قلمرو آن مشخص شود هر چند از سده های سخن میگوئیم که حاکمیت مطلق کلیسا و فرمانروایان تحت حمایت کلیسا همگی از عصر حاکمیت ایمان به کلیسای مقدس حکایت می کند.

ولی آنچه تفکر اصیل پیشاپیش آن را درک و از آن خبر میدهد سپس اتفاق می افتد؛ آن حاکمیت عقلی که در یونان به منصفه ظهور رسیده و ظاهراً مسیحیت کلیسایی خط بطلانی بر آن کشیده بود دوباره سربرآورده و این بار با قدرتی بیشتر و گسسته از منشا خود یعنی طبیعت $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ بروز میکند که عقل نه تنها در کنار ایمان که در برابر طبیعت می ایستد زیرا در تفکر مسیحی تقابلی وجود داشت میان انسان که تصویر خداوند است و به واسطه تجسد مسیح و ایمان به آن قلمرو فیض الهی (God's grace) است، هر چند گناه نخستین همه بشریت را آلوده کرده فیض الهی میتواند انسان را نجات دهد، و طبیعت که مادی و منشا شر اخلاقی است و باید از آن دوری کرد. اینکه توماس آکویناس در سده حاکمیت مطلق کلیسا و در دوره تفتیش عقاید از ایمان و قلمرو آن در کنار عقل میپرسد نه از عقل و توانایش در پی ایمان، بسیار معنیدار است و از عصر هنوز تحقق نیافته ای سخن میگوید که عقل بر ایمان چیره میشود. وی از عقل نمیپرسد زیرا گویی عقل پیشاپیش مسلم و بدیهی انگاشته شده و ایمانست که دوباره پس از عصر آغازین مسیحیت نهان شده است. ایمان که از آغاز تسلط مسیحیت بر عقلانیت یونانی چیره شده بود مورد مذاقه قرار گرفت، نه از این جهت که محل تردید باشد بلکه توماس تلاش میکند تا تحدید حدود کند. ژیلسون بر تعیین قلمرو عقل طبیعی مستقل از ایمان در فکر توماس تاکید میکند^۵، اینکه ارسطو کل حقیقت قابل دسترسی برای عقل بشری را بیان نکرده ولی دست کم کل حقیقت فلسفی را بیان کرده است؛ گویی از آن پس قلمرو ایمانست و تنها و تنها ایمان میتواند دستگیر بشر

برای رسیدن به کل حقیقت باشد (همانجا). ولی در اینجا بر تحدید عقلانی ایمان در همان نخستین بخش رساله توماس تاکید میشود.

۳. نخستین عنوان (Article) آغازین بخش رساله جامع علم کلام بیانگر این تکتک نیست که آیا آموزش دیگری جدای از مطالعات فلسفی نیاز است.^۶ هر آنچه که مطالعه و تعلیم (discipline) است یعنی فنون آزاد و هفتگانه در آموزش و پرورش یونانی- رومی نام فلسفه داشت که جملگی دانش بشری و قلمرو عقل طبیعی بشری است و چیزی فراتر از آن برای عقل به دست آمدنی نیست. توماس پاسخ میدهد که گویی به چنین فراروی از عقل طبیعی نیاز نیست و از ارسطو ارجاع می آورد که بخشی از فلسفه، که بنا به نظر وی اشرف و اعلی مرتبه دانش فلسفی هم هست، کلام (Theologia, θεολογος) یا دانش الهی است. اگر چنین است به آموختن گونه‌ای دیگر از دانش نیازمند نیستیم.^۷

بنا به شیوه وی در همه رساله و نیز آثار برخی متفکران مدرسی دیگر بیدرنگ به وجه دیگر مسئله نظر می افکند؛ آنچه در متن مقدس ملهم از خداوند است بنا به شهادت خود آن متن به آموختن و آموزش دادن نیازمند است پس دانشی هست که بخشی از فلسفه نیست بلکه ملهم از خود خداوند است و ضروری است که آموخته و آموزش داده شود.^۸ آنچه وی بیان میکند اینست که چون انسان غایتی فراتر از عقل دارد و آن همانا عشق به خداوند است بنابراین آن حقیقت الهی از قلمرو عقل فراتر است و باید به واسطه وحی و مکاشفه الهی (Revelatione divina) بر ما آشکار شود. حتی در موضوعات دینی که عقل میتواند به آنها دست یابد نیز به وحی و مکاشفه الهی نیاز است، زیرا برای عده اندکی توان دسترسی طبیعی به آن موضوعات با عقل هست نه برای همگان، که البته با خطای شناختی نیز همراه است. بنابراین برای رسیدن به رستگاری (Salus hominibus) تنها باید از راه وحی و مکاشفه الهی درباب امور الهی طی طریق کرد.^۹ نتیجه‌ای که وی در این بخش میگیرد اینست که آنچه از عقل فراتر است نباید توسط آن دنبال شود یا چنین توانی میسر نیست هرچند عقل باید پس از ایمان و درپرتو آن آنها را بپذیرد و ایمان به تعالیم مسیحی بر همانها استوار است.^{۱۰} سپس نتیجه میگرد به یک موضوع میتوان با چشم عقل یا با چشم ایمان نگریست، بنابراین موضوعی ایمانی را میتوان با عقل و همان موضوع را با ایمان درک کرد که اولی کلام طبیعی چونان بخشی از فلسفه و اعلی بخش آن^{۱۱} و دومی کلام مقدس است و این دو از هم متمایزند.^{۱۲}

ظاهراً چنین است که وی برای ایمان جدا و فراتر از قلمرو عقل طبیعی جا باز میکند و نیز آنچه را که مقبول ایمانست مقبول عقل طبیعی نیز چونان شرطی الزام آور قرار میدهد و کلام و حیانی و مکاشفه‌ای را از کلام طبیعی و فلسفی جدا میکند، ولی آنچه از روح فلسفه توماس آکویناس نه چونان یک متکلم بلکه چونان حاصل تفکر دوره فلسفه مدرسی بر می آید اینست که برای کلام طبیعی جا باز میشود و کلامی در قلمرو عقل طبیعی تاسیس میشود. چنین فهمی از کلام طبیعی توماس بسیار مهم و حیاتی میتواند باشد، به سخن دیگر پرسش با عقل طبیعی آغاز میشود، سپس از آن مبدا به فراسو که قلمرو ایمانست نگاه میشود؛ بنابراین نگاه توماس عقل طبیعی را شکوفا میکند زیرا ایمان به وحی الهی و متن مقدس که در دسترس و از مسلمات جهان مسیحی بود و این فلسفه و به ویژه آثار ارسطو و ابن سینا و ابن رشد و کتاب العلل بود که کشف تازه آن جهان بود. تاسیس کلام طبیعی استحکام بخشیدن به جایگاه عقل و فلسفه بود نه راه باز کردن برای ایمان از پیش موجود و حاضر و فهمی تازه و توضیح همان راه مشهور فلسفه مدرسی، **ایمان در جستجوی فهم**، میتواند باشد.

۳. تمایز ایمان از عقل: اصالت فهم عقلانی

۴. آنچه از آن آغاز میشود بنیاد است نه آنچه سپس به دست می آید و بنابه همین فهم است که عقل طبیعی آن بنیاد استواری است که توماس تلاش کرده شأن رفیع ایمان را در کنار و به موازات آن تبیین کند نه ایمانی که توماس جایگاه و حدود و قلمرو وجودی آن را در کنار و فراتر از عقل مشخص میکند. به سخن دیگر وی در جامع علم کلام بنیاد عقلانی ایمان را آغاز میکند. از همین بنیاد است که وی مانند هر دانش دیگری ماده و صورت کلام و حیانی را نیز از هم متمایز میکند^{۱۳}، گویی کلام و حیانی هم در این صورتبندی عقلانی توماس جای میگیرد.

تبیین و بسط وی از شعار مدرسی *ایمان در جستجوی فهم* در قالب تاسیس کلام طبیعی نشان از ورود و نفوذ عقل فلسفی به بنیادترین وجوه مسیحیت دوره مدرسی یعنی ایمان مسیحی است، حتی اگر متعلق ایمان برای عقل دسترسی ناپذیر و ورای آن باشد؛ بنابراین سازگاری و همزیستی ایمان و عقل آنچنانکه ژیلسون آن را فهمیده است و پیشتر بدان اشاره شد توضیح دهنده همه وجوه چنین عقلانیتی نیست. ظاهراً توماس آکویناس طرحی نو برای ایمان و حیانی چونان بنیانی استوار در می اندازد ولی آنچه از تاسیس کلام طبیعی بر

می آید استوار شدن بنیان عقل فلسفی تازه کشف شده درون جهان مسیحی است؛ همان بسط یافتن تدریجی تلقی مدرسی از فهم عقلانی ایمانست که از آنسلم آغاز و تا اکام ادامه یافت و با ظهور اکام البته معرفت طبیعی بشر به تجربه حسی فروکاسته شد و کاملاً از ایمان متمایز گشت. با ژیلسون میتوان موافق بود و اکام را پایان و اضمحلال دوره مدرسی دانست^{۱۴}، ولی ژیلسون بدین نکته توجه نکرده که در فکر توماس نیز چونان اوج تلقی مدرسی از نسبت میان عقل و ایمان همان پایان اکامی چونان ذاتی بنیادین از پیش نهفته است. تمایز ایمان از عقل و سازگار نشان دادن آن دو تنها و تنها ظاهر ماجراست که در بطن خود جدایی بازگشت ناپذیر این دو و سپس تفوق عقل را دربردارد.

پرسشی که میتواند نشان دهد چرا چنین عقلی برای توماس اصیل است اینست که چرا توماس کلام را یک دانش (doctrinam scientiam) تلقی کرده است. وی در دومین مقاله مقدمه رساله جامع علم کلام طرح میکند که دانش به دو گونه است: دانشی که مقدماتش با نور ذاتی آگاهی شناخته میشود مانند حساب و هندسه و دانشی که مقدماتش با نور دانشی بالاتر شناخته میشود مانند دانش نورشناسی که مقدماتش با واسطه هندسه و موسیقی بر بنیان دانش حساب تصدیق میشوند. کلام مکاشفه‌ای و نه کلام طبیعی از گونه دوم است زیرا از خود خداوند سرچشمه میگیرد و از ایمانی که توسط خود خداوند آشکار میشود.^{۱۵}

توماس حتی کلام خداوند را چونان دانش تلقی میکند و تلاش میکند آن را در صورتبندی عقلانی کلیت فهم بشری جای دهد، البته دانشی که مقدماتش از دانشها و عقل بشری سرچشمه نگرفته است و به همین جهت از دانش بشری متمایز است. همه کتاب توماس توضیح این دانش و صورت و محتوای آنست و چنین تلاشی فهم عقلانی ایمان نمیتواند تلقی شود؟ البته مراد این نیست که توماس تلاش کرده محتوای ایمان را با عقل بفهمد و بسنجد که خود تاکید و تصریح دارد چنین فهمی میسور نیست، بلکه توضیح جایگاه ایمان در وجود بشری، تقسیم آن به صورت و محتوی و توضیح آن دو^{۱۶} همگی تلاشی عقلانی است. تنها عقل فراگیر فلسفی است که با چنین عمومیتی جایگاه همه چیز حتی ایمان را مشخص میکند و از اینرو توماس فیلسوف است و عقل نزد وی اصیل است. از این جهت به فهم ژیلسون نزدیک میشویم که عقلانیت شکوفاشده در توماس عام و فراگیرتر از عقل فلسفی ارسطویی است، ولی نه با این دلالت که عقل ارسطویی را با ایمان سازگار نشان داده است، بلکه با این دلالت که جایگاه اصیل و مستقلی برای عقل بشری

تاسیس کرده است؛ چنین عقلی کلامی نیست^{۱۷} بلکه عقلی فلسفی است که بر تمایز خود از ایمان تاکید میکند و تلاش میکند جایگاه خود و ایمان را روشن و بنیانهای هر دو را بفهمد. اگر بتوان نام سازگاری را بر دیدگاه نوماس آکویناس در باب نسبت میان عقل و ایمان نهاد این سازگاری جاباز شدن و تعیین حدود و قلمرو برای عقل طبیعی و فلسفه در دوره مشهور به عصر ایمان است تا دست آخر تحقق تسلط همین عقل طبیعی و فلسفه بر ایمان که سپس در فکر دکارت آشکارا ظاهر میشود نه چونان دو راه موازی و سازگار با هم آنچنانکه ژیلسون تصویر میکند. وی اندیشه توماس را چنین فهمیده که گویی اندیشه وی عقل فلسفی را وارد کلام مسیحی کرده بدون اینکه به عقل صدمه زده باشد.^{۱۸} توماس ظاهراً ایمانی فراتر از عقل طبیعی را توصیف و تبیین کرده و جایگاه آن را در قلمرو عمل چونان غایت بشر برای دستیابی به سعادت نشان داده است، ولی در دوگانه عقل-ایمان از نگاه وی این عقل است که از آن آغاز شده تا سپس ایمان توضیح داده شود و این نکته ایست که مورد تاکید و تصریح مقاله است. از همین جهت است که وی بر آثار ارسطو و کتاب العلیل شرح نوشته و در آنجا به هیچ روی از محنوی ایمان مسیحی نمیتوان سراغ گرفت چون آنجا قلمرو عقل طبیعی است، ولی البته که وی آثار کلامی هم دارد که مستند به متن مقدس و آثار متکلمان پیشین مسیحی است و در چنین آثاری از جمله جامع علم کلام نیز عقلانیتی عام و فراگیر حاکم است و به بنیانهای کلام و حیانی از دریچه آنها نگریسته شده است.

۴. نتیجه گیری

نزد توماس آنچه معرفت بشری است از عقل است که طبیعی است یعنی توانایی طبیعی بشری است و بنا بر همین بنیاد است که وی آرائی ارسطو را چونان برترین فلسفه نزد عقل مسلم دانسته، هر چند تصریح میکند که فلسفه هم میتواند نتایج باطلی گرفته باشد.^{۱۹} البته که برخی آراء توماس بعدها مغضوب کلیسا واقع شد ولی دست آخر پذیرفته شد. چرا در اروپای غربی مسیحی است که جهان جدید روی داده و نه در اینسوی عالم و در جهان اسلام یا جهان خاور دور. پرداختن به این پرسش از درک پدیداری پرده برمیدارد که همان مفهوم جهان هاست.

جهان جدید در مکانی و زمانی ظهور کرده که توماس آکویناس و اکام در کنار سایر رخدادهای اقتصادی، سیاسی، اصلاح دین و اجتماعی در آن مکان و زمان ظهور کرده اند و نه در جهان اسلامی و خاور دور. در جهان مسیحی-اروپایی است که ذات جهان جدید

نهفته و سپس شکوفا شده است. در آن جهان از سده یازدهم دوره‌ای آغاز میشود که عقل و فلسفه و علم طبیعی مهم میشود و زمینه ظهور جهان جدید مهیا میشود. فهم فلسفی آن دوره در تلقی توماس از ایمان و نسبت و سامانمند کردنش با نگاه عقلی عام و فراگیر به زبان آمده و میتوان گفت زبان و تفکر از طریق توماس به چنین بیانی رسیده و خود را آشکار کرده است و نشانه ظهور جهانی بدیع است که اکنون میتوان چونان طوماری باز شده آن را به خوبی دید و برجسته کرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Etienne Gilson, *Christianisme et Philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949, Chapitre IV, PP. 114-141.
2. Etienne Gilson, *Reason And Revelation In The Middle Ages*, Charles Scribner's sons, New York & London, 1939 P 70
3. Ibid, p 72
۴. در آن سده مانند دوره آتن باستان مجموعه دانش نام فلسفه داشت.
۵. اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵، ص ۲۸.
6. *Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi*, ST Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Latin Text and English translation, Introduction, Notes, Appendices, and Glossaries by Thomas Gilby O. P., Blackfriars, Cambridge, 1964, 1, P. 4.
7. Ibid, P. 6.
8. Ibid, P. 6.
9. Ibid, PP. 6-7.
10. Ibid, P. 7.
۱۱. فلاسفه مسلمان مابعدالطبیعه را بر بنیان موضوع به دو بخش بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم تقسیم کرده بودند که نخستین بخش از موجود بما هو موجود و دومی از موجودی ویژه که خداوند است و از ذات و صفات آن سخن میگوید. توماس از همین تقسیم سخن میگوید و خداوند را موضوع ویژه و بالاترین موضوع دانش مابعدالطبیعه چونان اعلی دانش عقل طبیعی بشر میدانند که به بهترین وجه در ارسطو به شکوفایی رسیده است و عقل مستقل از ایمان توانی فراتر از آن ندارد.

12. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinent differ secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur. Ibid, P. 8.

13. Ibid, Volume 31, PP. 7-9.

۱۴. اتین ژیلسون، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب و انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۹۵، بخش دهم.

15. Ibid, P 10. Dicendum sacram doctrinam scientiam esse. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspective procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia sibi tradita ab arithmetic ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo.

16. Summa Theologiae, Volume 31, PP. 7-9.

۱۷. اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۲۹.

18. Etienne Gilson, Thomism; The Philosophy of St Thomas Aquinas, Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 2002, P. 25.

19. Ibid, P. 27.

کتابنامه

اتین ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵.

____ تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب و انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۹۵.

Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Latin Text and English translation, Introduction, Notes, Appendices, and Glossaries by Thomas Gilby O. P., Blackfriars, Cambridge, 1964.

Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, Charles Scribner's sons, New York & London, 1939.

____ Christianisme et Philosophie, Librairie Philosophique J. Vrin,

۱۲ نسبت عقل و ایمان در رساله جامع علم کلام توماس آکویناس

Paris, 1949.

____ Thomism; The Philosophy of St Thomas Aquinas, Translated by Laurence K. Shook and Armand Maurer, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 2002.