

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 تأسیس و تفکیک کلام طبیعی از کلام مکاشفه‌ای یا وحیانی، بنیانی استوار، نه صرفاً برای ایمان، بلکه برای درک عقلانی ایمان فراهم کرده است؛ اگرچه ظاهراً قلمرو ایمان را از حوزه عقل از بیخ‌وبین متمایز کرده است. چنین نظریه‌ای متفاوت است با نظر ژیلسون که از سازگاری و هم‌زیستی میان عقل و ایمان در اندیشه توماس حکایت می‌کند. مدعای مقاله اولویت عقل در اندیشه توماس است. 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 این است که عقل شکوفاشده نزد توماس عقلی ازلی و ابدی نیست، بلکه فهمی تازه بر بنیان کشف دوباره عقل یونانی است؛ البته با رجوع به آرای ارسطو و نیز آثار فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ابن‌سینا، و تمایز ایمان از عقل و تأسیس کلام طبیعی به‌دست توماس با تحدید آن عقلانیت بر تعریفی از عقلانیت تازه استوار است که برای عقل بشری اصالتی بنیادین قائل است و البته آن را محدود و دارای قلمروی مشخص می‌داند. چنین اصالتی می‌تواند ذات نهفته جهان جدید تلقی شود.

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

۱. مقدمه

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

* 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

داد؟ با روشن شدن معنای این عقلانیت می‌توان نسبت میان آن و ایمان را در رساله جامع علم کلام 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 این‌که چنین عقلانیتی بیش و پیش از هر مسئله‌ای لازم دانسته است به نسبت عقلانیت و فلسفه یونانی با ایمان مسیحی توجه کند و تلاشی عقلانی برای توضیح و تبیین آن انجام دهد. عقلانیت دوم همان چیزی است که از عقلانیت یونانی متمایز است.

۱. این پرسش به‌ویژه در دوره موسوم به روشن‌گری پرسیده شده است 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، به‌راستی 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 قابل‌تأملی است که فلسفه همیشه معاصر است و باید معاصر باشد، زیرا فلسفه همیشه با این‌جا و اکنون و مسائل و حدود و امکانات آن دست‌به‌گریبان بوده است. این نیز سخن حقی است که فلسفه، باوجود فراتر رفتن از مشهورات و مسلمات زمانه، همواره درون جهانی تحقق می‌یابد که از آن به‌سویی 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 دونس اسکوتوس یا فارابی و ابن‌سینا به‌جای مانده است فلسفه‌ای زنده نیست و تنها به‌موزه 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 قابل‌تأمل و معنی‌داری برای جهان کنونی وجود ندارد، ما نسبتی با آن نداریم و در این صورت آن سخن قابل‌قبول است؛ ولی به‌راستی چنین نیست. آنچه در فلسفه‌های پیشین است در فلسفه‌های بعدی باقی می‌ماند، نه این‌که به‌آسانی قابل‌تشخیص باشد، بلکه با فهم آن باید آن را بازشناخت و از همین روست 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 فارابی و ابن سینا و صدرا، بلکه با توماس و دونس اسکوتوس نیز نسبت داریم، زیرا از یک سو جهان اسلام و مسیحیت، چونان دو دین ابراهیمی بزرگ بشری، با وجود تفاوت‌های انکارناشدنی، 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، به‌ویژه ابن سینا، دوباره ارسطو را کشف کرده‌اند. از سوی دیگر جهان غربی اکنون عالم‌گیر شده است و تفکر مدرن گسستی از تفکر دوره مدرسی نیست، حتی اگر همه ملزومات آن را نفی کرده باشد. جهان و تفکر مدرن در آرای فیلسوفان نام‌برده ریشه دارد؛ بنابراین فهم ما از اندیشه آن‌ها فهم چیزی متعلق به گذشته نیست، بلکه فهمی نو و تازه از آن است، زیرا چیزی مربوط به این جا و اکنون در آن یافت می‌شود.

۲. این سخن مشهوری است که فلسفه همواره به هستی پرداخته است و نیز سخن مشهور دیگری وجود دارد که فلسفه قلمرو عقل است. اگر چنین است، هستی در ادوار گوناگون معنی و فهم متفاوتی داشته است و عقل نیز معنی و فهم یکسانی نداشته است. در جهان مسیحیت و اسلام در سده‌های میانی، به اصطلاح دوره روشن‌گری، 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 به‌ویژه نزد ارسطو رخ داده است. در سده‌های نخستین مسیحیت غلبه با اندیشه افلاطونی و سپس در دوره مدرسی، پس از آشنایی تحول‌برانگیز با آرای فیلسوفان و متکلمان مسلمان، به‌ویژه 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، 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 تأملی فلسفی نیازمند بوده است. آن‌چه باید بدان نزدیک شد این است که چگونه در دوره مدرسی و به‌ویژه 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 به‌ویژه در جهان فرانسوی‌زبان دوباره فکر سده‌های میانی یعنی جهان مسیحیت را با نام فلسفه مسیحی برجسته کرد اتین ژیلسون

بود (Gilson 1949: 114-141). او 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 به‌ویژه نزد توماس با هم سازگار شدند. این نوشته تلاش می‌کند نشان دهد (نه آن‌گونه که ژیلسون نشان داده است) در آن جهان این دو نهایتاً متمایز ماندند، هرچند غلبه عقل بر ایمان در ذات آن تمایز نهفته بود؛ البته در دوره جدید این غلبه آشکار شد. در این پژوهش تلاش خواهد شد با توصیف زبان و مفاهیم توماس آکویناس در رساله جامع علم کلام به‌وجه مسیحی زیست – جهان غرب نزدیک شد. این کار تنها به‌مدد پدیدارشناسی تفکر غربی میسر است، زیرا از طریق آن است که امور آن‌چنان‌که ظاهراً واقعی می‌نمایند کنار می‌روند و آن‌چنان‌که واقعاً هستند آشکار می‌شوند. هرچند جهان اینک عالم‌گیر غربی از مسیحیت چونان پی‌بنیادین تمدنی‌اش فرسنگ‌ها فاصله گرفته است، این دوری از همان دوره مدرسی نشانه‌های آغاز خود را آشکار کرده است و جهان جدید بی‌درنگ و با گسست کامل از جهان مدرسی متأخر بیرون نیامده است. آن‌چه در سده‌های پانزدهم و شانزدهم ترسایی رخ داده است نشانه‌ها و زمینه‌هایی در همان سده‌های پیش‌تر دارد و یکی از مهم‌ترین این نشانه‌ها جدایی عقل طبیعی از وحی و تأسیس کلام طبیعی در کنار کلام وحیانی و مکاشفه‌ای با زبان ظهوریافته در آثار توماس آکویناس، به‌ویژه رساله جامع علم کلام، است.

۱. همان‌گونه که پیش‌تر از جهتی دیگر بدان اشاره شد، شاید اتین ژیلسون، متفکر نوتوماسی سده بیستم، نخستین کسی باشد که توجه تفکر معاصر را به اندیشه‌های ظاهراً کلامی صرف سده‌های مسیحی جلب کرد و سبب شد تا به اندیشه توماس آکویناس به‌منزله اندیشه‌ای اصیل و دارای وجهی فلسفی توجه شود. وی بیان می‌کند که پیش از توماس آکویناس کسانی مانند آکساندر اهل هال، بوناوتورا، و به‌ویژه آلبرت بزرگ به برداشتی رسیده بودند که بنابر آن نظم آن‌چه بدان ایمان داریم از نظم آن‌چه بدان شناخت داریم متمایز است (Gilson 1939: 70). 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 هیچ‌یک از این دو کار را نکرد، بلکه این دو قلمرو را از یکدیگر متمایز و منفک کرد (ibid.: 72). بخش دوم از بخش دوم رساله جامع علم کلام توماس آکویناس مؤید نگاه وی است، اما در این مقاله به بخش نخست رساله وی می‌پردازیم، 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 است. در این سده پس از ترجمه آثار ارسطو از یونانی به لاتینی و نیز ترجمه آثار متفکران ایرانی جهان اسلام، مثل فارابی و ابن سینا و غزالی، و ابن رشد از غرب جهان اسلام، و نیز هم‌زمان با ظهور دانشگاه‌های پاریس و آکسفورد و کمبریج فلسفه و به ویژه آثار ارسطو به منزله بالاترین دانش از دانش‌ها و فنون آزاد (فنون سه‌گانه و فنون چهارگانه) قلمرو تازه‌ای به‌روی جهان مسیحیت می‌گشاید 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 است که آیا غیر از مجموعه دانش بشری، یعنی فلسفه^۱، به معرفت دیگری با نام ایمان نیز نیاز است؟ در خود پرسش نهفته است که فلسفه، یعنی قلمرو عقل طبیعی، بر ایمان غلبه کرده است و اکنون نیاز است که ایمان دوباره طرح شود و قلمرو آن مشخص شود، هرچند از سده‌ای سخن می‌گوییم که حاکمیت مطلق کلیسا و فرمان‌روایان تحت حمایت کلیسا همگی از عصر حاکمیت ایمان به کلیسای مقدس حکایت می‌کند.

ولی آنچه تفکر اصیل پیشاپیش آن را درک می‌کند و از آن خبر می‌دهد اتفاق می‌افتد و آن حاکمیت عقلی است که در یونان به‌منصه ظهور رسیده بود و ظاهراً مسیحیت کلیسایی خط بطلانی بر آن کشیده بود. این حاکمیت دوباره سر برآورد و این بار با قدرتی بیشتر و گسسته از منشأ خود، یعنی طبیعت (φύσις)؛ با این اعتقاد که عقل نه‌تنها درکنار ایمان، که دربرابر طبیعت می‌ایستد، زیرا در تفکر مسیحی تقابلی وجود داشت میان خدا و انسان. انسان در مسیحیت تصویر خداوند است و مسیح تجسد خداوند. ایمان به آن قلمرو واسطه فیض الهی (God's grace) است و هرچند گناه نخستین همه بشریت را آلوده کرده باشد، فیض الهی می‌تواند انسان را نجات دهد. در مسیحیت طبیعت مادی و منشأ 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 درکنار عقل می‌پرسد و نه از عقل و توانایی درپی ایمان بسیار معنی‌دار است. او از عصر هنوز تحقق‌نیافته‌ای سخن می‌گوید که عقل بر ایمان چیره می‌شود. او از عقل نمی‌پرسد، زیرا گویی عقل پیشاپیش مسلم و بدیهی انگاشته شده است و ایمان است 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 می‌گیرد، 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 تأکید می‌کند (ژیلسون ۱۳۷۵: ۲۸)؛ این‌که ارسطو کل حقیقت در دست‌رس برای عقل بشری را بیان نکرده است، ولی دست‌کم

کل حقیقت فلسفی را بیان کرده است؛ گویی از آن‌پس قلمرو ایمان است و تنها ایمان می‌تواند دست‌گیر بشر برای رسیدن به کل حقیقت باشد (همان)؛ ولی در این‌جا بر تحدید عقلانی ایمان در همان نخستین بخش رسالهٔ توماس تأکید می‌شود.

۳. نخستین عنوان (article) آغازین بخش رسالهٔ جامع علم کلام بیان‌گر این نکته است که آیا آموزش دیگری، جدای از مطالعات فلسفی، نیاز است (Aquinas 1964: vol. 1, 4).^۲ هرآنچه 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 به‌دست‌آمدنی نیست. توماس پاسخ می‌دهد که گویی به چنین فراروی از عقل طبیعی نیاز نیست و از ارسطو ارجاع می‌آورد که بخشی از فلسفه، که بنابر نظر وی اشرف و اعلی مرتبهٔ دانش فلسفی هم است، کلام (Theologia/ θεολογος) یا دانش الهی است. اگر چنین است به آموختن گونه‌ای دیگر از دانش نیازمند نیستیم (ibid.: vol. 1, 6).

بنابر شیوهٔ وی در تمام رساله و نیز آثار برخی متفکران مدرسی دیگر، توماس بی‌درنگ به وجه دیگر مسئله نظر می‌افکند. آنچه در متن مقدس ملهم از خداوند است، بنابر شهادت خود آن متن، به آموختن و آموزش دادن نیازمند است؛ پس دانشی است که بخشی از فلسفه نیست، بلکه ملهم از خود خداوند است و ضروری است که آموخته و آموزش داده شود (ibid.). آنچه او بیان می‌کند این است 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 به‌واسطهٔ وحی و مکاشفهٔ الهی (revelatione divina) بر ما آشکار شود. حتی در موضوعات دینی که عقل می‌تواند به آن‌ها دست یابد نیز به وحی و مکاشفهٔ الهی نیاز است، زیرا برای عدهٔ اندکی توان دست‌رسی طبیعی به آن موضوعات با عقل است، نه برای همگان، که البته با خطای شناختی نیز همراه است. بنابراین برای رسیدن به رستگاری (salus hominibus) تنها باید از راه وحی و مکاشفهٔ الهی دربارهٔ امور الهی طی طریق کرد (ibid.: vol. 1, 6-7). نتیجه‌ای که وی در این بخش می‌گیرد این است که آنچه از عقل فراتر است نباید با عقل دنبال شود، یا به‌تعبیری 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 (ibid.: vol. 1, 7). سپس توماس نتیجه می‌گیرد که یک موضوع می‌تواند 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 به‌منزلهٔ بخشی از فلسفه و اعلی بخش آن^۳ و دومی کلام مقدس است و این دو از هم متمایزند^۴ (ibid.: vol. 1, 8).

ظاهراً چنین است که وی برای ایمان جدا و فراتر از قلمرو عقل طبیعی جا باز می‌کند و نیز آنچه را که مقبول ایمان است مقبول عقل طبیعی به‌منزله شرطی الزام‌آور نیز 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 برمی‌آید، این است که برای کلام طبیعی جا باز می‌شود و کلامی در قلمرو عقل طبیعی تأسیس می‌شود. چنین فهمی از کلام طبیعی توماس می‌تواند بسیار مهم و حیاتی باشد؛ به‌سخن دیگر پرسش با عقل طبیعی آغاز می‌شود، سپس از آن مبدأ به فراسو، که قلمرو ایمان است، نگاه می‌شود؛ بنابراین نگاه توماس عقل طبیعی را شکوفا می‌کند، زیرا ایمان به وحی الهی و متن مقدس در دسترس و از مسلمات جهان مسیحی بود و این فلسفه و به‌ویژه آثار ارسطو و ابن‌سینا و ابن‌رشد و کتاب *العلل* بود که کشف تازه آن جهان بود. تأسیس کلام طبیعی استحکام‌بخشیدن به جایگاه عقل و فلسفه بود، نه راه بازکردن برای ایمان از پیش موجود و حاضر، و فهمی تازه و توضیح همان راه مشهور فلسفه مدرسی می‌توانست ایمان در جست‌وجوی فهم باشد.

۳. تمایز ایمان از عقل: اصالت فهم عقلانی

۴. آنچه آغاز از آن است بنیاد است، نه آنچه سپس به‌دست می‌آید. بنابر همین نظر است که عقل طبیعی آن بنیاد استواری است که توماس تلاش کرده است شأن رفیع ایمان را در کنار و به‌موازات آن تبیین کند، نه ایمانی که توماس جایگاه و حدود و قلمرو وجودی آن را در کنار و فراتر از عقل می‌داند. به‌سخن دیگر وی در جامع علم کلام بنیاد عقلانی ایمان را آغاز می‌کند. از همین بنیاد است که او مانند هر دانش دیگری ماده و صورت کلام و حیانی را نیز از هم متمایز می‌کند (ibid.: vol. 31, 7-9)؛ گویی کلام و حیانی هم در این صورت‌بندی عقلانی توماس جای می‌گیرد.

تبیین و بسط او از شعار مدرسی «ایمان در جست‌وجوی فهم»، در قالب تأسیس کلام طبیعی، نشان از ورود و نفوذ عقل فلسفی به بنیادی‌ترین وجوه مسیحیت دوره مدرسی یعنی ایمان مسیحی است، حتی اگر متعلق ایمان برای عقل دست‌رس‌ناپذیر و ورای آن باشد؛ بنابراین سازگاری و هم‌زیستی ایمان و عقل، آن‌چنان‌که ژیلسون آن را فهمیده است و پیش‌تر بدان اشاره شد، توضیح‌دهنده همه وجوه چنین عقلانیتی نیست. ظاهراً توماس آکویناس طرحی نو برای ایمان و حیانی، به‌مثابه بنیانی استوار، درمی‌اندازد، ولی آنچه از

تأسیس کلام طبیعی برمی‌آید استوار شدن بنیان عقل فلسفی تازه کشف‌شده درون جهان مسیحی است؛ همان بسط‌یافتن تدریجی تلقی مدرسی از فهم عقلانی ایمان است که از آنسلم آغاز شد و تا اکام ادامه یافت. البته با ظهور اکام معرفت طبیعی بشر به تجربه حسی فروکاسته و کاملاً از ایمان متمایز شد. می‌توان با ژیلسون موافق بود و اکام را پایان و اضمحلال دوره مدرسی دانست (ژیلسون ۱۳۹۵: بخش دهم)، ولی ژیلسون بدین نکته توجه نکرده است که در فکر توماس نیز همان پایان اکامی، به منزله ذاتی بنیادین، از پیش نهفته است، همان‌طور که در تلقی مدرسی از نسبت میان عقل و ایمان چنین بود. تمایز ایمان از عقل و سازگار نشان دادن آن دو تنها ظاهر ماجراست که در بطن خود جدایی بازگشت‌ناپذیر این دو و سپس تفوق عقل را در بردارد.

پرسشی که می‌تواند نشان دهد چرا چنین عقلی برای توماس اصیل است این است که چرا توماس کلام را یک دانش (doctrinam scientiam) تلقی کرده است. او 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 به 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 از سوی خود خداوند آشکار می‌شود (Aquinas 1964: vol. 1, 10).^۵

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 آن است و چنین تلاشی نمی‌تواند فهم عقلانی ایمان تلقی شود. البته مراد این نیست که توماس تلاش کرده است محتوای ایمان را با عقل بفهمد و بسنجد؛ چراکه خود تأکید و تصریح دارد چنین فهمی میسر نیست، بلکه توضیح جایگاه ایمان در وجود بشری، تقسیم آن به صورت و محتوا، و توضیح آن دو (ibid.: vol. 31, 7-9) همگی تلاشی عقلانی است. تنها عقل فراگیر فلسفی است که با چنین عمومیتی جایگاه همه چیز حتی ایمان را مشخص می‌کند و از این رو 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 تأسیس کرده است. چنین عقلی کلامی نیست (ژیلسون ۱۳۷۵: ۲۹)، بلکه عقلی فلسفی است که بر تمایز خود از ایمان تأکید و تلاش می‌کند جایگاه خود و ایمان را روشن و بنیان‌های هر دو را بفهمد.

اگر بتوان نام سازگاری را بر دیدگاه توماس آکویناس در باب نسبت میان عقل و ایمان نهاد، این سازگاری جابازشدن و تعیین حدود و قلمرو برای عقل طبیعی و فلسفه در دوره مشهور به عصر ایمان است. در نهایت تحقق تسلط همین عقل طبیعی و فلسفه بر ایمان در تفکر دکارت آشکارا ظاهر می‌شود، نه چونان دو راه موازی و سازگار با هم، آن‌چنان‌که ژیلسون تصویر می‌کند. وی اندیشه توماس را چنین فهمیده است که گویی اندیشه وی عقل فلسفی را وارد کلام مسیحی کرده است، بدون این‌که به عقل صدمه زده باشد (Gilson 2002: 25). توماس ظاهراً ایمانی فراتر از عقل طبیعی را توصیف و تبیین کرده است 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 است تا سپس ایمان توضیح داده شود. این نکته‌ای است که مقاله بر آن تأکید دارد. از همین جهت است که توماس بر آثار ارسطو و کتاب *العلل* شرح نوشته است و در آن‌جا به‌هیچ‌روی از محتوای ایمان مسیحی نمی‌توان سراغ گرفت، چون آن‌جا قلمرو عقل طبیعی است. البته که او 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. نتیجه‌گیری

نزد توماس آنچه معرفت بشری است از عقل است که طبیعی است، یعنی توانایی طبیعی بشری است و بنابر همین بنیاد است که وی آرای ارسطو را به‌منزله برترین فلسفه نزد عقل مسلم دانسته است؛ هرچند تصریح می‌کند که فلسفه هم می‌تواند نتایج باطلی گرفته باشد (ibid.: 27). البته که برخی آرای توماس بعدها مغضوب کلیسا واقع شد، ولی در نهایت پذیرفته شد. حال جای این پرسش است که چرا در اروپای غربی مسیحی است که جهان جدید روی داده است و نه در این سوی عالم و جهان اسلام و یا جهان خاور دور؟ پرداختن به این پرسش از درک پدیداری پرده برمی‌دارد که همان مفهوم جهان‌هاست.

جهان جدید در مکانی و زمانی ظهور کرده است که توماس آکویناس و اکام درکنار سایر رخدادهای اقتصادی، سیاسی، اصلاح دین، و اجتماعی در آن مکان و زمان ظهور کرده‌اند 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 سامان‌مندکردنش، با نگاه عقلی عام و فراگیر به زبان آمده است 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 به‌خوبی دید و برجسته کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در آن سده، مانند دوره آتن باستان، مجموعه دانش نام فلسفه داشت.
2. *Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*
۳. فلاسفه مسلمان مابعدالطبیعه را براساس موضوع به دو بخش بالمعنی اعم و بالمعنی الاخص تقسیم کرده بودند که نخستین بخش از «موجود بما هو موجود» و دومی از موجودی ویژه، که خداوند است، و از ذات و صفات او سخن می‌گوید. توماس از همین تقسیم سخن می‌گوید و خداوند را موضوع ویژه و بالاترین موضوع دانش مابعدالطبیعه، به منزله اعلی، دانش عقل طبیعی بشر می‌داند که به بهترین وجه در ارسطو به شکوفایی رسیده است و عقل مستقل از ایمان توانی فراتر از آن ندارد.
4. *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.*
5. *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 arithmetica ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo.*

نسبت عقل و ایمان در رساله جامع علم کلام توماس آکویناس ۱۱

کتابنامه

ژیلسون، اتین (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ژیلسون، اتین (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب و سمت.

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

Gilson, Etienne (1939), *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's sons, New York and London.

Gilson, Etienne (1949), *Christianisme et Philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Gilson, Etienne (2002), *Thomism; The Philosophy of St Thomas Aquinas*, trans. Laurence K, Shook and Armand Maurer, Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies.

