

# زندگی و اندیشه قدیس توماس آکویناس

[بخش دوم] نوشته نوت ترانوی  
ترجمه دکتر همایون همتی



## خدا

آکویناس برای اثبات وجود خدا پنج برهان ارائه می دهد. هر پنج برهان با بیان مشاهداتی یا تا حدودی با عطف توجه به جنبه های خاصی در ساختار عالم آغاز می شود. اولین برهان بدین قرار است: "احساس به ما می گوید که به طور یقینی چیزی در این عالم در حرکت است. اما هر متحرکی، توسط چیز دیگری به حرکت درمی آید." از آنجا که حرکت دار بودن درست همان حامل قوه بودن به سوی فعلیت است، و از آنجا که فعلیت یافتن الف تنها به واسطه ب می تواند صورت گیرد، (که این ب در فعلیت مقدم بر الف است، و فعلیت آن بیش از الف است یعنی نسبت به الف کمال بیشتری را داراست)، ما به یک سلسله صعودی باز می گردیم. گام بعدی در این استدلال، خاطر نشان ساختن این نکته است که سلسله محرک ها نمی تواند تا بی نهایت پیش رود. "زیرا در این صورت محرک اولی نخواهیم داشت و در نتیجه هیچ محرکی نخواهد بود تا دیگری را به حرکت درآورد. زیرا محرک های واسطه (ثانوی) حرکت ندارند مگر از آن جهت که محرک نخست اولی آنها را به حرکت وادارد. بنابراین، رسیدن سلسله محرک ها به یک محرک نخست ضروری است، محرکی که خود توسط هیچ محرک دیگری، متحرک نشده باشد و چنین محرک نخست را هر کسی به عنوان

خدا می‌شناسد."

برهانی مشابه با همین ساختار با استفاده از مفهوم علیت فاعلی، نیز ارایه می‌شود (که سلسله‌ای از علل فاعلی نامتناهی نمی‌تواند باشد). این همان برهان دوم است. سومین شاید جالب‌ترین این پنج تا برهان باشد. برهان سوم در قالب مفاهیم احتمال، امکان و وجوب (که در رابطه با اشیاء موجود بکار می‌روند) بیان می‌شود و خلاصه‌استدلال آن این است که اگر هر چیزی در جهان به‌نحو امکانی موجود باشد (ممکن‌الوجود باشد)، پس اصلاً هیچ چیز نباید موجود باشد. در نتیجه از آنجا که، همچنانکه می‌بینیم، چیزی وجود دارد پس باید چیزی باشد که واجب‌الوجود باشد و چنین موجودی همان خداوند است. بعد ما به‌این برهان باز می‌گردیم. برهان چهارم، به‌همین نحوه، از درجات مختلف خیر و کمالی که در جهان یافت می‌شود، به‌وجود یگانه سرچشمه‌ خیر و کمال استدلال می‌کند. پنجمین برهان از راه غایت‌شناسی و هوشمندی‌ای که ما در جهان ملاحظه می‌کنیم به‌وجود موجودی هوشمند استدلال می‌کند که همه‌ امور دیگر، غایات و اهدافشان را از او دریافت کرده‌اند.

آکویناس خود بیشترین اهمیت را به‌برهان اول، یعنی برهان از راه حرکت می‌دهد. اما بعدها مایل بود که برهان سوم را به‌عنوان جالب‌ترین بشمار آورد. اما امروزه، به‌ندرت کسی این براهین را به‌عنوان برهان به‌معنای دقیق کلمه لحاظ می‌کند.

در نقد براهین آکویناس باید مراقب باشیم تا مرتکب بی‌توجهی به‌اوضاع تاریخی مسئله نشویم. پس، مقصر دانستن آکویناس به‌این دلیل که درک مناسبی از مفهوم عدم تناهی ندارد، منصفانه نخواهد بود. احتمالاً می‌توان گفت که در آن زمان هیچ کس چنین درکی نداشته است. با وجود این از دیدگاه زمان خود ما، چنین انتقادی وارد است. به‌عنوان نمونه، کاپلستون در تاریخ فلسفه خود، با توماس در انکار احتمال "سلسله‌ای نامتناهی" با مراتب مختلف از نظر وابستگی وجودی همداستان است. به‌نظر می‌رسد که او و آکویناس بر این عقیده‌اند که اگر چنین سلسله‌ای را فرض کنیم، جهان "بدون تبیین هستی‌شناختی مناسب و نهایی" خواهد بود. در این باره، دست کم دو نکته می‌توان گفت. در اولین وهله، شاید من این نکته را نامطلوب و باور نکردنی بیابم که جهان "هیچ تبیین هستی‌شناسانه مناسب و نهایی" نخواهد داشت. با تمامی اینها، ممکن است به‌این‌صورت باشد که اصلاً چنین توضیحی وجود نداشته باشد. ناخرسندی من با وضع حاضر، فی‌نفسه اصلاً دال بر وجود یک چنین تبیینی نیست. حداکثر مرا وادار به‌جستجوی یک نحوه تبیینی می‌کند. از طرف دیگر شاید نظر کاپلستون (که ظاهراً همان نظر آکویناس است) مستلزم تکرار (همان‌گویی)

باشد. اگر قرار است تبیینی از نظر هستی‌شناسی مناسب منظور شود، این می‌تواند همان مورد باشد، اگر و فقط اگر از آن سلسله نامتناهی "ترتیب هستی‌شناختی وابستگی" اجتناب ورزد. اما تصور دیگر مفاهیمی از تبیین هستی‌شناسانه کاملاً ممکن به نظر می‌رسد. به عنوان نمونه تبیینی که صریحاً متکی بر سلسله‌ای است که از نظر هستی‌شناسی بی‌نهایت است. درک اینکه در فرض سیر فقه‌رایبی لایتناهی امتیازاتی هست، آنچنان دشوار هم نیست. از برای یک چیز، که ما را از ملزم بودن به ارایه و توصیف یک محرک یا علت اولی، آزاد می‌سازد، از برای اینکه در این صورت دیگر "اولی" نخواهیم داشت هر چند که همواره یک "متقدمی" باید باشد. پس چرا نگوییم که این سلسله نامتناهی تنها تبیین مناسب است؟

حتی به نظر می‌رسد که علیه اولین برهان آکویناس نیز چنین نقدی بدون خطر ارتکاب بی‌توجهی به اوضاع زمانی مسئله وارد باشد. توماس در اولین برهان می‌گوید که "محرک‌های میانه نمی‌توانند حرکتی داشته باشند مگر اینکه از طرف یک محرک نخستین متحرک شوند." دریافت این نکته ساده نیست که چرا در اینجا "محرک اول" نمی‌تواند با "محرک مقدم" جایگزین شود (فقط به این دلیل که محرک‌های میانه یا ثانوی، به واسطه تعریف نیاز به محرک نخستین دارند، نه صرفاً یک محرک مقدم). بنابراین، استدلال این است که هر  $X$  تنها در صورتی می‌تواند حرکت داشته باشد، که یک محرک  $Y$  مقدم بر  $X$  وجود داشته باشد. اما در یک سلسله بینهایت همواره یک  $Y$  مقدم بر هر  $X$  باید باشد. یا در خصوص مشکل "تبیین هستی‌شناسانه مناسب" هنوز راه حل دیگری نیز امکان دارد. مقصود ما معنای دقیق تبیین است (که به موجب آن، اگر سلسله بی‌نهایتی را فرض کنیم، تبیین هستی‌شناسانه مناسبی نخواهیم داشت). و بعد این مطلب را مورد بحث قرار می‌دهیم که در سلسله‌ای که در پی ترسیم آن هستیم، نمی‌توانیم ثابت کنیم که ابتدا یا انتهای هست. این همان استدلالی است که ویلیام اکامی راجع به برهان از طریق علل فاعلی می‌پذیرد. بدین ترتیب، صریحاً بگوییم، ما در مورد وجود خداوند هیچ برهان و استدلالی حاصل نمی‌کنیم اما مجالی برای ایمان می‌گذاریم.

این نوع نقدی که در بالا ذکر شد، در واقع نقدی جدی است، زیرا متوجه نقطه کانونی استدلال است. و تنها این نوع نقد نیست که به نحو مستدل قابل عرضه علیه براهین آکویناس است. دو نقد دیگر هم ذکر خواهد شد.

فرض می‌کنیم که هر برهانی همچنانکه هست، درست باشد، آنگاه ما پنج سلسله متفاوت داریم که هر کدام به یک "اول" منتهی می‌شود که به ترتیب عبارتند از: محرک اول،

علت فاعلی نخستین، واجب الوجود، کمال متعالی، و طراح یا حاکم عالم. به منظور اینکه این براهین به حد برهانی بر اثبات وجود خدا برسند نیز باید ثابت شود که هر پنج سلسله در یک نقطه همسانی بهم نزدیک می‌شوند (که عبارت است از محرک اول = علت فاعلی اولی و غیره) و دیگر اینکه نقطه تلاقی اینها، موجودی است که همه صفات خدای مسیحیت را داراست. و توماس این را ثابت نمی‌کند. می‌توان گفت اثبات یا ارایه دلیلی بر اینکه موجود معین X وجود دارد به معنای اثبات فعلیت یافتن مجموعه‌ای از صفات سازگار است. یعنی ما نمی‌توانیم اثبات کنیم یا علم پیدا کنیم به اینکه X وجود دارد مگر اینکه در همان حال چیزی درباره طبیعت یا ماهیت X بدانیم.

پس اثبات وجود خدا، ثابت نمودن این نکته است که صفاتی که در انجیل به خدای مسیحی نسبت داده می‌شوند تنها و تنها در یک موجود تحقق می‌یابند. برهان ما دست‌کم باید نشان دهد که سایر صفات لازم دیگر ضرورتاً از این صفت یا مجموعه صفاتی که محقق هستند ناشی می‌شوند.

بگذارید برای یک لحظه از همه ایرادات علیه اعتبار منطقی این پنج برهان صرف نظر کنیم. یعنی ما فرض را بر اعتبار آنها می‌گذاریم، به استثنای سطر آخر هر کدام از آنها که این است: "و این را هر کسی خدا می‌خواند." پس این پنج برهان وجود خدا را به عنوان یک محرک نخست، یک واجب الوجود و غیره اثبات می‌نمایند. اما اینها، همان صفاتی نیستند که در انجیل به خدا نسبت داده شده است. بنابراین مسئله این است که ارتباط این صفات (وجوب وجود بنفسه و غیره) به صفات خیر بودن، حکیم بودن، عادل بودن، حی بودن و غیره، و بطور خلاصه همان صفات خدای مسیحی، آنچنانکه ما او را از طریق وحی می‌شناسیم، چگونه است؟

زیرا روشن است که ما از طریق وحی است که به چیستی خدا و چیست صفات یا ذات او پی می‌بریم. اصلاً پیش از آنکه ما سعی در اثبات چیزی داشته باشیم، مسلماً باید مفهومی داشته باشیم از ماهیت یا صفات موجودی که در صدد اثبات وجودش هستیم. "اگر کسی باشد که خدا را به هیچ طریقی نشناسد، پس او حتی نام او را هم نباید بداند، مگر به شیوه‌ای که در آن کلماتی بکار بریم که خود نیز معانی اش را ندانیم."

آکویناس در باب معرفت و فهم ما از ذات خدا به دو شیوه متفاوت اقدام می‌کند. یک شیوه، اثبات این است که چگونه باید صفات معینی ضرورتاً به خدا اسناد داده شود، آنگاه که خدا به عنوان واجب الوجود متعال تصور می‌شود. یا به عبارت دیگر، بر فرض نتیجه

سومین برهان می‌توانیم استنتاج کنیم که خدا باید یک مجموعه صفات معینی را دارا باشد از قبیل عاقل بودن، مرید بودن، محبوب بودن، خیر بودن و غیره. اما این تمام موضوع نیست، زیرا حتی بر فرض این که توسط این براهین بتوان محمولاتی را در مورد خدا بکار برد، مطمئن نیستیم که کلماتی چون "عاقل"، "حکیم"، "چیز" و غیره در مورد خدا همان معنایی را داشته باشند که در مورد اشیاء درون محدوده تجربه طبیعی ما دارند. یعنی هر چند ما حق کار بردن چنین کلماتی را در مورد خدا داشته باشیم، باز اطمینانی نداریم که وقتی آنها را در مورد خدا بکار می‌بریم آنها را می‌فهمیم. و اگر ما تا اندازه‌ای معانی چنین محمولات الهی را نفهمیم، پس شناختی در مورد ذات خدا نداریم.

سومین برهان ناظر به این نتیجه است که موجود متعالی که وجود و جویی دارد موجود است. مفهوم واجب‌الوجود به طرق مختلفی تعبیر می‌شود.

می‌گویند بدان معناست که بین ماهیت و وجود چنین موجودی، هیچگونه تغایری نیست. موجودیت (وجود) متعلق به ذات چنین موجودی است (وجود ذاتی چنین موجودی است). وجودش از ناحیه خود اوست. صفت موجود متعال بودن - خدا - در این عبارت خلاصه می‌شود که خداوند وجودش باقی به ذات خویش است.<sup>۲</sup> به هر حال، ما در اینجا نمی‌خواهیم با این مشکلات کاری داشته باشیم. باید توجه به این نکته برای ما کافی باشد که بر حسب این نظریات، وجود جزئی و بخشی از ذات خداست. شخص ممکن است به خاطر اینکه فهم این مطلب را سخت می‌داند، بخشوده شود، چون این مستلزم آنست که ما آنچه را برای خود وجود لازم است تا وجود داشته باشد، بفهمیم. اما در اینجا کاری با این مشکلات نخواهیم داشت. برای ما توجه به این نکته کافی است که بر طبق این نظریات، بخش و جزئی از ذات خدا وجود (خارجی) دارد.

توماس از همین تصور از خدا به عنوان وجودی باقی بالذات، دیگر صفاتی را که خدا باید دارا باشد، استنتاج می‌کند. ترکیب دقیق منطقی مجموعه استنتاجاتی که توماس اتخاذ می‌کند، در مقام تحقیق بسیار دشوار است. به یک دلیل، ترکیب بسیار پیچیده‌ای است و گرچه با مجموعه براهینی مربوط به قضایای حساب عمومی و عالی مشابه است، اما احتمالاً این سنجش مناسب نیست. توماس در هیچ کجا به نحو منظم و به تفصیل، معادل‌های خود را برای این تعاریف، اصول موضوعه و قواعد استنتاجی که بکار می‌برد، بیان نمی‌کند. نظامی که او در آن، "قضایای" آن را اثبات می‌کند، نظامی نیست که ارتباط منطقی دقیق داشته باشد. او مکرراً به اصول و قواعدی اشاره دارد که به نحو ضمنی، فرض بر این است که به مجموعه

مشترک<sup>۳</sup> اصول و آراء ارسطویی تعلق دارند. غالباً بر این نظریه که معلول با علت خود سنخیت دارد، به عنوان امری بدیهی تکیه می‌شود و روشن است که انتقاد از آکویناس مبنی بر اینکه یک نظام منطقی دقیقی را به مثابه حساب منطقی عمومی و عالی، حفظ نکرده، بایستی امری نامعقول باشد. چنین انتقادی مستلزم بی‌توجهی به اوضاع زمانی مسئله است. نیز یقین نداریم که ذهن خود او کاملاً در مورد ماهیت دقیق این اقدام مهم روشن بوده است. پس، اگر قایلیم که توماس سعی بر این دارد که دیگر صفات خدا را از همین مفهوم وجود باقی بالذات او استنتاج کند، این را باید به عنوان نوعی بازنگری در منویات او تلقی کرد. او در هیچ موردی، با این تفصیل نمی‌گوید که این است آنچه که او قصد انجامش را دارد. و باز این تنها فرضیه مقدم او نیست، بلکه او فرض‌هایی را که از براهین دیگر اخذ شده‌اند، نیز معرفی می‌کند به عنوان نمونه همین مفهوم خدا به عنوان فعلیت محض، البته می‌توان گفت، از آنجا که فعلیت محض و وجود باقی بالذات (و محرک اول و سایر اسماء مابعدالطبیعی خداوند) تنها و تنها قابل انطباق بر یک جوهرند، پس این اصطلاحات به معنایی معادل هستند. اینکه آیا در حقیقت آیا این مفاهیم می‌توانند از یکدیگر استنتاج شوند یا آیا از نظر منطقی مستقل از یکدیگرند، پرسشی است که ما در اینجا قصد پاسخ به آن را نداریم. حتی اگر از نظر توماس این مفاهیم به یک معنا معادل باشند، با این همه آنها مترادف هم نیستند. اصطلاح وجود باقی بالذات به یک معنا از سایر اصطلاحات دیگر برای خداوند مناسب‌تر است.

حال، باید نخست، مروری سطحی داشته باشیم بر سطرهایی از برهانی که توماس در استنتاج صفات مابعدالطبیعی خداوند از آن استفاده می‌کند. بعد استنتاج صفات مسیحی او را به تفصیل، به عبارتی دقیق ترسیم خواهیم کرد.

توماس لایتناهی بودن و کمال خداوند را از همین مفهوم وجود باقی بالذات اثبات می‌کند. سرمدیت خداوند نیز از همین مفهوم و نیز از طریق مفهوم فناپذیری اثبات می‌شود که خود این فناپذیری، از طریق وجود بسیط، لایتناهی و صرف‌الفعل بودن خدا ثابت می‌شود. فعلیت محض بودن خداوند بدین معناست که از آنجا که هیچ قوه فعلیت نیافته‌ای در او وجود ندارد، هیچگونه تغییر یا حرکتی هم در خداوند راه ندارد. جسمانی نبودن خدا، یعنی غیرمادی بودن او، به عنوان بخشی از برهان بساطت او ثابت می‌شود. می‌توان گفت که مادی نبودن خدا در نتیجه فعلیت محض بودن اوست یعنی او بدون قوه و بدون ماده است. (نیز می‌توان گفت مادی نبودن خدا نتیجه بی‌نهایت بودن اوست). بیانات فوق اشاره‌ای است

بر اینکه توماس چگونه در مساعی خود جهت اثبات یا استنتاج صفات معینی از خدا، از دیگر صفات معین او که در این پنج برهان ثابت شد، نهایت سعی خویش را مبذول می‌دارد. اما آنچه در اینجا برای ما جالب توجه است، این است که توماس، از همین مفاهیمی که من آنها را صفات مابعدالطبیعی خدا نامیده‌ام (یعنی خدا به‌عنوان موجودی بینهایت، فناپذیر، غیرمادی، فعلیت محض و غیره) به صفات خدای مسیحیت گریز می‌زند آنچنانکه در کتب مقدس به‌ما وحی شده است. خدای مسیحیت در کتب مقدس، به‌عنوان نمونه، به صورت موجودی زنده، عالم مطلق و یا محبوب تصور می‌شود. و حالا، حضور خدای عالم مطلق<sup>۴</sup> از راه غیرمادی بودن او ثابت می‌شود.

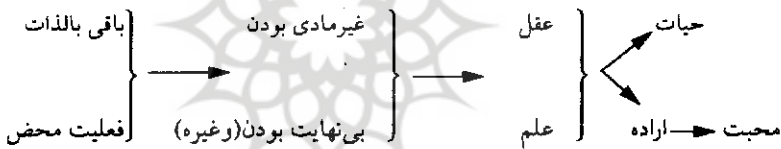
این نظام که در آن دیگر صفات معین خدا بعداً (از روی صفات دیگر) ثابت می‌شوند، فی‌نفسه بسیار جالب است. حتی بودن خداوند از علم او ثابت می‌شود، درست به‌همان شیوه تفکر ارسطویی، به‌علاوه حضور در مورد خدای دانای مطلق، نشانگر این نکته نیز هست که خداوند علت پدیده‌هاست. توماس می‌گوید، روشن است که خداوند با علمش علت وجود اشیاء است "زیرا وجود او عبارت از علم است، پس بالضروره علم او علت برای اشیاء است." اما او می‌افزاید: "بر حسب اینکه او همچنین اراده‌ای هم دارد که در این میان مشارکت دارد." (ما در فرصتی دیگر در مورد این بند اضافی، نظر خواهیم داد). عقیده‌ای که در این استدلال نهفته است این است که: کسی که می‌خواهد چیزی را پدید آورد یا ارایه دهد، باید تصور یا علم قبلی داشته باشد نسبت به آنچه که می‌خواهد ارایه دهد. و "علم خدا در ارتباط با تمام اشیاء مخلوق است، همچنانکه علم یک صنعتگر در ارتباط با صفتی است که تولید می‌کند."

این بند اضافی تصریح به‌این دارد که مداخله اراده الهی نیز جهت فعل علیت خلاق ضروری است. این شاید شخص را به‌اندیشه وادارد که مفهوم عقل‌گرایانه خدا به‌عنوان علت اولی، با این اصل اراده‌گرایی، تعدیل می‌شود. مروری دقیق نشان می‌دهد که اینطور نیست. زیرا توماس در مورد مسئله‌ای که بعداً می‌آید، صریحاً قایل است که اراده الهی، نتیجه عقل الهی است: "... در خداوند درست همانگونه که عقل هست، اراده هم هست، زیرا حضور اراده ناشی از حضور عقل است... بنابراین در هر موجودی که عقل هست، اراده هم هست و از اینرو در خداوند، همانطور که عقل هست، اراده هم باید باشد." این شرح، بیان بسیار روشنی از موضع کلامی - فلسفی است که گاه به‌عنوان "تقدم عقل بر اراده" مطرح می‌شود. همچنانکه بعداً اشاره خواهد شد، این مسئله که آیا کدامیک از اراده یا عقل باید به‌عنوان

فرمانروا و حاکم بر روح لحاظ شود، یکی از مسایل متنازع فیه انتقادی است که در فلسفه قرون وسطایی مورد بحث بوده است. در این مورد، موضع آکویناس کمی مردد است. و به آسانی دیده می شود که انتخابی که بدین نحو صورت می گیرد حایز اهمیت است.

استنتاج عقل الهی از اراده الهی یکی از مراحل قطعی استدلال آکویناس در رابطه با ذات و صفات خداست. حال دیگر پی بردن به اینکه محبت خداوند در نتیجه اراده او منظور می گردد، تعجب چندانی ندارد. توماس سؤال می کند که آیا در خداوند عشق<sup>۵</sup> وجود دارد و پاسخ می دهد که "... در هر موجودی که میل یا اراده باشد، محبت هم باید باشد... ثابت شد که در خداوند اراده وجود دارد، پس تصور محبت داشتن او نیز ضروری می گردد". و محبت ورزیدن در حقیقت بدون معنی "اراده خیری برای کسی" می باشد.

پس، به طور خلاصه، حیات، اراده و عشق خداوند پیامدهای ضروری عقل او هستند یا از عقل او ناشی می شوند. ساختار این چند مورد اشتقاق را می توان به شکل ساده شده زیر ارایه داد (پیکانها روابط وابستگی و استنتاج را نشان می دهند):



البته، این تشریح جهت ارایه تقدم برخی صفات بر صفاتی دیگر شده است. حال ممکن است اعتراض شود که این طرح مناسب نیست، زیرا توماس غالباً بر این نکته تأکید دارد که به یک معنا تمام صفات خداوند در واقع منطبق یا معادل هستند. در ذات خداوندی، بین این صفاتی که فقط در رابطه با قوای مدرکه بسیار ناقص ما از هم متفاوت هستند، تمایزی نیست و دیگر اینکه، یقیناً به نظامی بی اعتنایی نشده است که توماس عرضه می دارد و صفاتی را از آن استنتاج می کند. عکس العمل های نقادان معاصر و بعدی، به وضوح نشان می دهد که در توصیف توماس از ذات خداوند، از آنجا که جایگاه رفیعی به عقل داده شده، اقدام بسیار مهمی صورت گرفته شده است.

در تلاش برای فهم ذات و صفات خدا از طریق قوای ادراک عقلانی ما، مشکلات دیگری هم هست آیا مفاهیمی از قبیل زنده، عاقل، دوستدار، خیر و غیره آن گاه که نسبت به خدا بکار می روند، همان معنایی را دارند که نسبت به انسانها بکار می روند؟ اگر در این دو



خدا بکار می‌روند، همان معنایی را دارند که نسبت به انسانها بکار می‌روند؟ اگر در این دو بیان "خدا خیر است" و "این انسان خیر است"، واژه "خیر" دو معنای کاملاً متفاوت دارد، پس کاربرد "خیر" در مورد خدا، حداقل برای کسیکه استفاده "خیر" را تنها در زمینه انسانی آموخته است، گمراه کننده می‌شود. و نیز چنین شخصی وقتی می‌گوید: خداوند خیر است درست همانطور که انسانها خیر هستند، مطلب نادرستی را می‌گوید، زیرا این عبارت می‌رساند که بین خیریت الهی و انسانی هیچ فرقی نیست، و یا اینکه او اصلاً نمی‌فهمد مراد از اینکه می‌گوید خدا خیر است، چیست.

توماس بحث می‌کند که دو طریق وجود دارد که ما بتوانیم رهیافتی به درک واقعی ذات خدا، یعنی چیستی خدا داشته باشیم. یک شیوه، طریقه تنزیهی یا شیوه سلبی نامیده می‌شود و در حقیقت شیوه نفی است. با استفاده از براهین اقامه شده در مورد خدا، علم پیدا می‌کنیم که خدا به عنوان محرک اول، وجود باقی بالذات و غیره وجود دارد. بعد درمی‌یابیم که اوصاف معینی هستند که ممکن نیست او دارا باشد، یعنی او باید دارای اوصافی باشد که با صفاتی که ضرورتاً در شأن محرک اول و ... داراست، سازگاری ندارند. طریقه دوم که طریقه ایجابی است شیوه‌ای است مبتنی بر اصل تمثیل بین خدا از یک سو و مخلوقات آفریده خدا، از سوی دیگر.

ظاهراً دریافت این نکته مهم است که هر دو راه سلبی و ایجابی، کوشش‌هایی جهت فهم ذات و ماهیت خدا و طریقه‌ای جهت درک محمولاتی است که در مورد خداوند بکار می‌روند، یعنی این دو شیوه، طرق اثبات وجود خدا نیستند. بلکه این دو شیوه، پیش فرض براهین (یا حداقل علم به وجود خدا) هستند: ما ثابت کرده‌ایم که در متن واقع موجود نخستینی هست که آنرا خدا می‌نامیم. اینک، برطبق آن، ما باید صفات چنین موجودی را بررسی کنیم. حال، با لحاظ جوهر الهی بودن آن، مخصوصاً باید از شیوه تنزیهی استفاده کنیم، زیرا می‌دانیم که هر قدر چیزی کامل‌تر باشد، تفاوت‌های بیشتری را بین او و دیگر اشیاء می‌بینیم.

پس اگر فهرستی از اوصاف منسوب به خدا ارایه دهیم، می‌بینیم که آنها بر دو نوعند. می‌توان گفت برخی صفات سلبی هستند از قبیل اینکه می‌گوییم: خدا فناناپذیر [بدون تحول] است، سرمدی [ورای زمان] است، فعلیت محض [بدون قوه] است، غیر جسمانی و بسیط [بدون هیچگونه ترکیبی] است، که اینها ذکر چند صفت مهم‌تر بود. اما نوع دیگری از صفات را نمی‌توان به این معنا، سلبی دانست. آنها صفاتی از قبیل هوشمندی، حی بودن،

مرید بودن، دوستدار بودن، خیر بودن و غیره است. صفات نوع اول تا حدودی قابل فهم هستند، زیرا بی واسطه خدا را از دیگر اشیایی که برای ما شناخته شده‌اند جدا می‌سازد، تا آن جا که این صفات خدا را از تمام چیزهای دیگری که برای ما شناخته شده‌اند، متمایز می‌سازد، به این شیوه که صفاتی را که در دیگر اشیاء یافت می‌شود، فقدان و نبود آنها را به خدا نسبت می‌دهد، و می‌توانیم بگوییم که با استفاده از این شیوه سلبی به درک مناسبی از خداوند نزدیک شده‌ایم.

پس، این شیوه سلبی اساساً عبارتست از اسناد صفات معین سلبی به خداوند نظیر فنا ناپذیری و غیره. یعنی تنها حاصل این شیوه اینست که او نمی‌تواند برخی صفات ایجابی را که متعلق به مخلوقات است دارا باشد نظیر: فناپذیری، متناهی بودن و غیره ... اما روشن است که اگر تعدادی نامتناهی از صفات متعلق به ب است، مطلقاً هیچ چیز در مورد ماهیت شیء الف نگفته‌ایم. اما وقتی می‌گوییم که خدا فنا ناپذیر، لایتناهی و غیره است، ظاهراً چیزی در مورد خدا گفته‌ایم. علاوه بر اینها، استدلال‌های دیگری هم هست که نشان می‌دهد شیوه تنزیهی صرفاً به ما مجموعه‌ای از سلب‌های محض را نمی‌دهد. در حقیقت این پنج برهان باید ضرورتاً به ما معرفت ایجابی چندی را در باب ذات خدا بدهد، براین اساس که اثبات اینکه شیء الف وجود دارد، در واقع اثبات این مطلب است که مجموعه‌ای از صفات معین فعلیت یافته‌اند. ظاهراً توماس خود از این مطلب آگاه بوده است. "همواره فهم سلب‌ها مبتنی بر فهم ایجاب‌هاست ... اگر فکر بشری نتواند اظهارات مثبتی درباره خدا داشته باشد، قادر به انکار هیچ چیز در مورد او نخواهد بود." پس، این مضمون مثبت چگونه است؟

می‌توان اینگونه بحث کرد که وقتی می‌گوییم خدا بی‌نهایت [نامتناهی]، فنا ناپذیر تغییرناپذیر و ... است، این در واقع استفاده نوعی نفی مضاعف [سلب سلب] است. در نظام توماسی، "متناهی بودن" و "فناپذیری" که در نمود لفظی خود مثبت هستند، دلالت بر نقصان و محدودیت دارند. بر طبق این نظر، شیوه تنزیهی، طریقه انکار نقص خداست. و وقتی می‌گوییم که خداوند کامل است (یعنی همه کمالات را دارست) روشن است که این به معنای اسناد فقدان صفات مثبت به او نمی‌باشد. باز در توماس، وقوف کاملی در این باره می‌بینیم. بنابراین خدا یعنی کسیکه خود، عین وجود است و نحوه وجود او بر اساس قدرت کامله وجود او تحقق دارد. از اینرو، نمی‌تواند فاقد هیچگونه امتیاز متعلق به هر شیء مفروضی باشد، درست همانطور که خداوند هرگونه امتیاز یا کمال موجود در شیء را، به حسب اینکه آن موجود هست، دارا می‌باشد، در نتیجه هیچ کمالی نیست که مناسبت با این

شیء یا آن شیء داشته باشد و او فاقد آنها باشد. شیوهٔ سلبی در واقع، ما را وادار می‌کند که به همان مفاهیم وجود و کمال بازگردیم. حال می‌توان گفت که راه ایجابی نیز از طریق منطق این دو واژه عمل می‌کند. هر چیزی تا آنجا کامل است که از هستی و وجود برخوردار است، یعنی تا حدی که قوه‌های آن فعلیت یافته باشند. اما در حالیکه طریقهٔ تنزیهی موجب تفاوت‌هایی بین خدا و انسان با توجه به وجود و کمال است، طریقهٔ ایجابی بر شباهت‌های چندی بین خدا و خلق تأکید دارد. خداوند صرفاً الوجود است و مراد از خلقت یافتن، دریافت وجود از خداوند است. پس وجود، چیزی است که به یک معنا خدا و خلق در آن شریکند. این مشارکت یا شباهت، بحث تمثیلی مخلوقات با خدا را برای ما ممکن می‌سازد. به دلیل پیوند درونی بین وجود و کمال، موجود بودن همان دارا بودن کمال یا مشارکت در کمال است. بنابراین، هر واژه‌ای که دلالت بر کمالی داشته باشد، می‌تواند هم در مورد اشیاء مخلوق و هم در مورد خداوند بکار رود، و معنای این واژه دست‌کم در هر دو مورد به نحو یکسان قابل انطباق خواهد بود.

توماس سه نوع متفاوت حمل (اسناد) را تمییز می‌دهد که عبارتند از: تک معنایی، ایهامی و تمثیلی. یک واژه وقتی بر دو موضوع متفاوت الف و ب به نحو تک معنایی حمل می‌شود که در مورد هر دو دقیقاً به یک معنا بکار رود. پس، محمول "سنگین" (که دلالت بر وزن دارد) به درستی هم در مورد یک انسان و هم در مورد یک سنگ بکار می‌رود. یک واژه وقتی به نحو ایهامی بر دو موضوع مختلف الف و ب حمل می‌شود که معنای لفظی این واژه در این دو مورد حمل، کاملاً متفاوت باشد. پس، محمول "متبسم" به نحو ایهامی می‌تواند هم در مورد یک شخص و هم در مورد یک منظره بکار رود. یک واژه وقتی به نحو تمثیلی بر دو موضوع الف و ب حمل می‌شود که تا حدودی به یک معنا در این دو مورد بکار رود. یکی از مثال‌های مطلوب توماس (که از ارسطو اخذ شده)، واژه "سالم" است که در مورد اشخاص، داروها، غذا، ادراک، رنگ چهره و غیره بکار می‌رود. وقتی که من معنای سالم بودن را در ارتباط با یک شخص بدانم، پس در مورد غذا نیز می‌توانم با استفاده از واژه "سالم" اطلاعاتی بدهم، یعنی به عنوان نمونه، این معنا دریافت می‌شود: غذایی که شخص را در سلامتی مطلوب حفظ کند، یا چیزی شبیه به این.

کاربرد توماس از تمثیل، زیاد روشن نیست. سلوک نظری او در خصوص تمثیل به معنایی که به همهٔ مشکلات معقول، پاسخ گوید مسلماً رضایت‌بخش نیست. فرق دقیق بین اسناد تمثیلی و مجازی چیست؟ معنای اینکه، اسناد تمثیلی به ما درکی را می‌دهد که اسناد مجازی

نمی‌دهد، چیست؟ دقیقاً شرایط استفاده از تمثیل برای احتجاج از موضوع معلوم "ب" به یک موضوع مجهول "الف" چیست؟ توماس چندین نوع استدلال تمثیلی را مورد بحث قرار می‌دهد، و ارتباط این انواع مختلف تمثیل، مبحث رساله‌های حجیمی بوده است. اگر بخواهیم به تفصیل وارد این مسایل شویم، ما را از هدف بسیار دور می‌کند. ما خاطر نشان ساختیم که شیوه سلبی و نیز شیوه ایجابی که بعداً با اسناد تمثیلی یکی می‌شوند، هر دو حول مفاهیم وجود و کمال می‌چرخند.

تقریباً روشن به نظر می‌رسد که اگر اسناد تمثیلی بکار گرفته شود، شرایط معین چندی باید برآورده شوند. این شیوه مستلزم این شرایط است: (۱) علم به اینکه خدا وجود دارد. (۲) علم به اینکه بین خدا و اشیایی که ما مستقیماً توسط قوای ادراک طبیعی خود مشاهده می‌کنیم و می‌شناسیم، شباهت چندی هست که از مفهوم کمال ریشه گرفته است. (۳) و علم کلی به ذات او یعنی اینکه او همه کمالات را دارد. ما حتی می‌توانیم شرط چهارمی را هم بیفزاییم که تلویحاً در شرط دوم بدان اشاره شده، یعنی علم به اینکه خداوند خالق و علت نخستین جهان است و اینکه بین یک علت با معلولش سنخیتی وجود دارد.

ضروری بودن این شرایط، از استدلالات زیر، دریافت می‌شود. همواره اسناد تمثیلی دست‌کم مستلزم دو موضوع الف و ب است (در اینجا خدا و مخلوقات) که به یک معنا مقایسه می‌شوند. از میان این دو موضوع تنها "ب" است که مستقیماً توسط قوای شناخت طبیعی ما قابل درک است، و همین شناخت ما از ماهیت "ب" پایه شناخت غیرمستقیم یا استنتاج شده ما از ماهیت "الف" است. بدون فرض وجود "الف" سعی برای استدلال از ماهیت "ب" به ماهیت "الف" معنایی نخواهد داشت. از همین رو شرایط زیر نیز لازم است: (۱) بعلاوه، اگر ما در اولین وهله ندانیم که جنبه‌هایی از شباهت بین "الف" و "ب" وجود دارد، هرگز قادر نخواهیم بود که از "ب" به "الف" برسیم، زیرا که "الف" به سبب تعریف، مستقیماً قابل شناخت نیست، و از همینجا شرط دومی خواهیم داشت که: (۲) مراد از این پرسش چیست که: "وقتی یک موضوع الف با ماهیتی مجهول وجود دارد و یک موضوع ب که ماهیتش را می‌شناسیم نیز وجود دارد، ما بر اساس شناخت خود از ماهیت ب درباره الف چه چیزی را می‌توانیم استنتاج کنیم؟" ظاهراً بر این اساس به تنهایی، ابدأ هیچ چیز را نمی‌توان استنتاج کرد. صرف علم به اینکه شیء الف در چند جنبه نامعلوم مشابه شیء معلوم ب است، کافی نیست. پیش از اینکه حتی بتوانیم "ب" و "الف" را مقایسه کنیم، برای شروع باید اطلاعات بیشتری داشته باشیم، و از آنجا که "الف" نمی‌تواند مورد

کاوش ما قرار گیرد، اجازه دهیم که آن از خود شناختی به ما بدهد. از اینرو شرط سوم این است: (۳) مقایسه کنید: "شیء X وجود دارد که در چند جنبه مشابه به یک خرس است. X را توصیف کنید!" اگر اوصاف خرس بسیار متعدّدند - نه نامتناهی - این اطلاعات دربارهٔ X چیز زیادی به ما نمی دهد.

معلوم است که چنین شرایطی جداً محدود می کند فایدهٔ اسناد تمثیلی از شیء معلوم به آن شیء که مستقیماً قابل شناخت نیست. این امر توماس را قادر می سازد که در مورد خدا بگوید که او خیر، حکیم، عادل و غیره است، یعنی به او کمالاتی اسناد دهد که قبلاً به انسان حمل نمی شوند. و بعد، از آنجا که این واژه‌ها (خیر، حکیم و غیره) به درستی به یک معنا بر خدا و انسان حمل نمی شوند، حتی محدودیت‌هایی هم وجود دارد، در اولین قدم، این کمالات را از آشنایی خود با اشیاء مادی و موجودات انسانی می شناسیم. اما در مورد مخلوقات، هیچ کمالی را به نحو کامل در نمی یابیم، یعنی می توان گفت که ما نمی دانیم که حکمت کامل، عدالت کامل و ... چیست. در مقایسهٔ با ما این‌ها (حکمت، عدالت) کمالات ناقص هستند، اما در مورد خداوند این کمالات به نحو عالی استنباط می شوند: اگر خدا چنین کلماتی را بکار می برد، او فهم کاملی از مفاد واقعی آنها دارد، فهمی که در مورد ما منتفی است. ما تنها بدین شیوه می توانیم به این فهم نزدیک آییم که وقتی می گویم خدا حکیم است، عادل است و غیره، این قید را بیفزاییم که "اما به یک نحوهٔ بسیار کامل تر از حکمت و عدالتی که ما داریم."

به طور خلاصه، این راه سالبه (طریقهٔ تنزیهی) و این راه موجهه (اسناد تمثیلی) آنقدر که ممکن است به نظر برسند، زیاد تفاوتی ندارند. هر دو طریقه حول مفاهیم وجود و کمال می چرخند، و این دو طریقه مستلزم علم و فهمی از این مفاهیمی هستند که، به اصطلاح، در تلاش جهت فهم ذات خدا، ابزار اساسی ما هستند. اگر بخواهیم صریحاً سخن گوئیم، هیچیک از این دو شیوه، شناخت تازه‌ای در مورد خدا به ما نمی دهد، اما این دو، می توانند ما را در تفسیر و توضیح و درک معانی و مفاهیمی که در براهین اثبات وجود خدا بکار می روند، کمک کنند و هر دو طریقه باید متضمن این براهین باشند. تفاوت بین این دو شیوه آنست که طریقهٔ سالبه با متمایز ساختن خدا از اشیاء مخلوق، به چنین فهمی دربارهٔ چیستی خدا کمک می کند، یعنی این طریقه بر تفاوت‌ها (بین خدا و مخلوقات) تأکید می ورزد. طریقهٔ موجهه از شباهت‌ها آغاز کرده و بر آنها تأکید دارد. بنابراین اسناد تمثیلی این مسئله را به وجود می آورد که آیا و تا چه حد واژه‌هایی که برای اسناد چنین شباهت‌هایی بکار می روند (همان اسامی

کمالات)، وقتی در مورد خدا و انسان بکار روند، معنایی یکسان دارند. نتیجه این است که واژه‌ای معینی که دلالت بر کمالاتی در این جا روی زمین دارند، نیز می‌توانند برای توصیف ذات خدا یا بهتر بگوییم برای تقرب به چنین توصیفی بکار روند. از دیدگاه فلسفی، ظاهراً جای سؤال هنوز باقی است که با چنین توصیف تقریبی، از ذات خدا چه نوع درکی می‌توانیم حاصل کنیم. با توضیح از طریق استدلال تمثیلی می‌توانیم حکیم بودن خدا را تصدیق کنیم. و بگذارید وقتی که در مورد خدا این مطلب را تصدیق می‌کنیم، شرایط لازم را به خاطر بسپاریم، یعنی واژه "حکمت" به نحو یکسان و دقیقاً به یک معنا در مورد خدا و انسانها اسناد داده نمی‌شود و اینکه حکمت تا بی‌نهایت در خداوند یافت می‌شود و غیره. پس آیا ما واقعاً جنبه‌ای از ذات خدا یعنی حکمت او را، حاصل می‌کنیم یا این شرایط صرفاً به اصلاحیه‌ای سر می‌زند که حکمت اما نه به معنایی است که ما می‌شناسیم. کاپلستون که شارح هواخواه توماس است، این را "اشکال بزرگی" می‌یابد و می‌پذیرد که در شرایط فعلی این مورد، فهمی که به طریق تمثیل حاصل شده، تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند کامل باشد. "انتظار اینکه محتوای نظریه‌های تمثیلی کاملاً روشن و قابل بیان باشد، به نحوی که در قالب تعبیر تجربه انسانی کاملاً قابل فهم باشد، به معنای درست نفهمیدن ماهیت تمثیل است."

## انسان و اخلاقیات

خداوند انسان را مانند خود آفریده است. این یکی از پیش فرض‌هایی است که توماس به هنگام ارائه شرحی از ماهیت انسان بر آن تکیه می‌کند. پس، به منظور فهم نظریه توماس در مورد انسان، باید توصیف او را در مورد ماهیت انسانی یادآور شویم.

این حقیقت که انسان دارای جسم است از حقایقی است که سبب می‌شود انسان از خدایی که کاملاً روحانی و غیرمادی است، فرق داشته باشد. این شباهت باید در عنصر روحانی انسان یعنی در روح او یافت شود. شباهتی چند بین اوصاف و ساختار روح انسانی و اوصاف و ساختار خدا وجود دارد، البته اگر چنین طریقه سخن گفتنی مجاز باشد. عقل انسان در رابطه با اراده و حُب انسان است، درست همانطور که عقل، اراده و محبت در خداوند، وابسته به یکدیگرند. انسان، بدون عقل، اراده‌ای نخواهد داشت، که بدون اراده، فاقد عشق خواهد بود. توماس می‌گوید: "... در هر که عقل هست، اراده هم هست، ... و "در هر که اراده یا میل هست، عشق نیز باید باشد." آموزه تقدم عقل بر اراده در نظریه او پیرامون ماهیت انسان نیز منعکس است، آنجا که می‌گوید انسان در حقیقت حیوان ناطق است.

باید دانست که مراد توماس از "نفس" چیزی بیش از عقل و قوه استدلال است. او همچون فلاسفه معاصر و به روایتی سابق بر ارسطو عادتاً از "نفس" مبدأ مفیض حیات یا حرکت آفرین مراد می‌کند. هیچگونه نزاعی تحت این عنوان که آیا گیاهان و جانوران نیز روح دارند یا نه، در میان متفکرین زمان او مطرح نبوده است. آنها از آن جهت که زنده هستند، روح دارند. اما نفس نباتیه گیاهان از نفس حساسه حیوانات متفاوت است. ویژگی ممتاز نفس انسانی این است که، نفسی عاقله یا ناطقه است. عنصر ناطقه شریف‌ترین بخش روح است، که به هر حال دو بخش پست‌تر حساسه و نیز بخش نامیه را باید در بر داشته باشد، و باعث قوای احساسی و حرکتی است که ما در حیوانات و در انسان می‌یابیم، گرچه ساختار نفس انسانی دارای سلسله مراتبی است و عملکرد یک قوه بالاتر همواره مستلزم عملکردهای یک قوه پایین‌تر است. حال مطلب کمی پیچیده‌تر می‌شود که بگوییم نفس وابسته به جسم است، زیرا این بدین معناست که همه اعمال روحانی ما، مستقیماً یا غیرمستقیم، وابسته به جسم باشد. البته در مورد خداوند، چنین وابستگی وجود ندارد.

پس خصوصیتی که باعث تمایز دقیق نفس انسانی است، از همین رابطه نزدیکش با جسم و بستگی آن با جسم ناشی می‌شود. انسان، بین خدا و فرشتگان از یک سو و حیوانات از سوی دیگر، جایگاه میانه‌ای را اشغال می‌کند. قایل شدن به اینکه نفس انسانی وابسته به بدن است، تأکید بر خویشاوندی انسان و دیگر حیوانات است. منظور کردن انسان، تنها به عنوان حیوان ناطق، تأکید بر موقعیت ممتاز اوست به عنوان تنها حیوانی که همانند خداوند خلق شده است. پس، به واسطه این شباهت که اخیراً ذکر شد و در عقل متمرکز می‌شود، انسان حقیقتاً می‌تواند انسان باشد. البته نه فقط به سبب عقل، بلکه در نتیجه همکاری عقل با دیگر قوای روحی یا نفسانی.

علاوه بر عقل که توماس در راستای اهداف تحلیلی آن را به دو بخش نظری و عملی<sup>۷</sup> تقسیم می‌کند، نفس انسانی حداقل سه نوع قوای روحی دیگر داراست که عبارتند از: اراده یا قوه خواستن، قوای حسی (بینایی، شنوایی و غیره) و میل شهوانی یا حساس. بین عقل و اراده از یک طرف و احساس و شهوات از طرف دیگر، تمثیلی وجود دارد. اراده و شهوت هر دو، میل هستند با این تمایز که مورد قبلی میل عقلانی و مورد بعدی میل حسی نامیده می‌شود. این بدان معناست که اهدافی که این امیال میل می‌کنند یا در جهت آنها تکاپو می‌کنند، از طریق دو قوای ادراکی متفاوت شناخته شده و جهت‌گیری می‌شوند. اراده متمایل به هدفی می‌شود یا در جهت هدفی تکاپو می‌کند که عقل عملی<sup>۸</sup> آن هدف را بعنوان

یک خیر شناخته باشد. به عبارت دیگر، اراده بدون مساعدت عقل عملی نمی‌داند که چه چیز را اراده کند. به همین نحو، میل شهوانی نیز فی‌نفسه کور است. اهداف واقعی (متعلق‌های واقعی) این میل توسط حواس ارایه می‌شوند. درست همان‌طور که اراده، به یک معنا، مترتب بر عقل است، به همین‌گونه میل حسی است که برانگیزاننده شهوات<sup>۹</sup> است. آکویناس واژه شهوت را برای دلالت بر آنچه که ما احتمالاً احساسات می‌نامیم، بکار می‌برد. پس، شهوت لزوماً احساسی متلاطم یا طوفانی نیست. شهوت صرفاً احساسی است که به دنبال میل حسی، به‌هنگام درک موضوعی مربوط برانگیخته می‌شود. آکویناس صریحاً بیان می‌دارد که اگر شهوات فی‌نفسه لحاظ شوند، نه خوبند و نه بد. روشن است که شهوات فی‌نفسه لازمه زندگی بشری هستند، هر چند از دیدگاه اخلاقی بیطرف هستند. آنها به واسطه ارتباطشان با عقل از نظر اخلاقی خوب یا بد می‌شوند. در مسئله‌ای که آکویناس، انسان را در حالت بی‌گناهی قبل از هبوط مورد بحث قرار می‌دهد، نگرش کلی آکویناس به مسئله شهوات و بویژه میل حسی، به‌نحو قابل توجهی روشن شده است. او برخلاف تعلیم برخی "مجتهدین سابق" - به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد که آیا در حالت بی‌گناهی، زاد و ولد از طریق مقاربت جنسی بوده است - یعنی آیا فرزندان آدم و حوا از طریق آمیزش جنسی آبتن شده‌اند. توماس می‌گوید، چنین آمیزشی برای بشر طبیعی بوده، زیرا خدا، بشر را با شرایط و اندامهای ضروری آفریده بود، و "آنچه که برای انسان طبیعی است، در نتیجه گناه، نه از او گرفته می‌شود و نه به او داده می‌شود". تفاوت بین حالت گناهکاری کنونی ما با حالت بی‌گناهی، آن است که در حالت اخیر "همه قوای پست‌تر نفسانی به هر نحوی تحت تسلط عقل بوده‌اند". بنابراین، او در اتخاذ این نتیجه تردیدی ندارد که پیش از هبوط، لذت شهوانی بشر در مورد آمیزش جنسی، حتی بزرگتر از حالا بوده است "زیرا که طبیعت او خالص‌تر و بدنش حساس‌تر بوده است".

به عبارت دیگر، شهوات فرآورده فعل و انفعالات درونی بین بدن و نفس هستند. ریشه آنها در اعمال جسمی است، یعنی آنها متمایل به لذت مادی هستند، و این جد و جهد با میل آگاهی در نفس منطبق می‌شود. بنابراین، شهوات، قطعاً معرف جنبه کمتر الهی انسان هستند. "... در خدا و فرشتگان هیچگونه میل حسی نیست، همچنانکه هیچگونه اندام جسمانی هم در آنها نیست، و بنابراین در مورد آنها، لذت وابسته به تنظیم احساسات یا اعمال بدنی آنچنانکه در مورد ما این‌گونه است، نیست." پس، شهوات همچنین معرف چیزی هستند که ویژه انسان است. مسئله اخلاق اساساً مسئله‌ای است در نسبت با اینکه شهوات چگونه



بکار گرفته شوند و این عقل انسان است که به‌ما امکان این نحوهٔ بکارگیری یا تعدیل شهوات را می‌دهد.

از آنجا که انسان هم جسم و هم روح است، به‌نحوی استعاری، او شهروند دو عالم است. اما این استعاره اگر ما را به‌این‌باور وادار کند که این دو عالم در جنگ با یکدیگرند و اینکه در کالبد انسانی، میان جسم و روح انسانی نوعی جنگ داخلی جریان دارد، ما را گمراه خواهد ساخت. البته، دیدگاه‌هایی مسیحی وجود دارد که نسبت به‌چنین آرای بیگانانه نیست. اما این نظر آکویناس نیست. از نظر او واژهٔ انسان معرف همین اتحاد یا وحدت بدن و روح است. او صریحاً با افلاطون و پیروانش در مخالفت است که معتقد بودند واژهٔ انسان معرف موجودی مرکب از جسم و روح نیست "اما همینکه روح خود، جسم را به‌تصرف در می‌آورد، انسان همین است، درست همانطور که پتیر چیزی مرکب از انسان و لباس نیست، بلکه انسانی است که از لباس استفاده می‌کند."<sup>۱</sup> توماس این را کاملاً غیر قابل قبول می‌داند "زیرا حیوان و انسان واقعیاتی محسوس و طبیعی هستند. اما اگر جسم و اجزایش از ماهیت انسانی و حیوانی نبودند، بلکه روح، ماهیت کامل هر دو بود، با عقیدهٔ مذکور درست نمی‌بود زیرا که روح نه محسوس و نه چیزی مادی است."<sup>۲</sup> حتی او دلیل می‌آورد که از آنجا که جسم فقط از جانب خدا خلق شده، نه از جانب یک مبدأ شرور، بر ماست که به‌تبع محبتی که آنرا مرهون خدا هستیم، جسم را دوست داشته باشیم.

درست همانطور که، به‌اصطلاح، زنجیره‌ای از فعالیت‌های جسمانی محض از طریق احساس و شهوات تا فعالیت‌ها و عملکردهای عقلانی محض وجود دارد، به‌همین نحو اتصالی بین انسان بعنوان متعلق به‌مرتبهٔ طبیعی و انسان به‌عنوان متعلق به‌مرتبهٔ ماوراءطبیعی وجود دارد. البته ورود به‌مرتبهٔ ماوراءطبیعی از طریق فیض الهی است و این فعل خداست و انسان به‌نحو اختیاری نمی‌تواند بر آن تأثیری داشته باشد. این فیض الهی - که به‌سبب آن انسان به‌مرتبهٔ کمالی می‌رسد که خود بنفسه و به‌تنهایی نمی‌توانست بدان نایل شود - از طریق تکامل همین ماهیت طبیعی انسانی است که از قبل به‌انسان عطا شده بود. "فیض، طبیعت انسانی را نابود نمی‌سازد بلکه آنرا کامل می‌کند."<sup>۳</sup> و برخی از وظایف مهم اخلاق، کمک به‌آماده‌سازی ماهیت انسان برای کمال است. اخلاقیات، به‌این‌معنا عبارتند از مقدمه‌ای برای سعادت ابدی.

یادآور می‌شویم که از نظر توماس تمام معرفت بشری نهایتاً معرفت به‌خداوند است. و حال، از آنجا که خداوند غایت قصوای انسان نیز هست، هر علمی را که حاصل کنیم، به‌یک

معنا علم به این غایت قُصوی نیز هست. هر قدر بیشتر بدانیم، معرفت ما به خداوند بیشتر می‌شود و کمال این غایة الغایات را بهتر درک کرده و درمی‌یابیم. اراده انسانی تا همین اندازه و در نتیجه این معرفت مجذوب شده و به جنبش درمی‌آید. ما قبلاً با این فرمول مواجه شده‌ایم که "موجود و حقیقت قابل مبادله یا معادل هستند." اما توماس همچنین قایل است که "موجود و خیر نیز به همان معنا معادل‌اند." پس خدا، برترین وجودیست که خیر کامل و بی‌نهایت نیز هست.

بنابراین خدا به عنوان غایة الغایات انسانی باید اراده انسانی را بی‌چون و چرا مجذوب سازد.

هدف غایی انسان، لقاء خداوند در زندگی آتی است یعنی معرفتی مستقیم و صرفاً عقلانی از خداوند. این لقاء خداوند، سعادت جاودانی را فراهم می‌سازد، یعنی حالتی از بهجت که ماهیت آن از نظر توماس مانند نظر آگوستین، سرمستی از دارایی حقیقت<sup>۱۲</sup> است. حیات اخلاقی نیز، نهایتاً در جهت وصول به این غایت نهایی<sup>۱۳</sup> هدایت می‌شود.

مشخصه غایت شناسانه علم اخلاق آکویناس، مرتب بر نظریه او در مورد عالم به عنوان یک کُل است. هر گونه عمل و رویدادی در عالم به این دلیل واقع می‌شود که غایاتی وجود دارند که این رویداد در جهت آنها هدایت شده و فاعل در راستای این غایت تلاش می‌کند. در این میان آنچه به انسان حالتی استثنایی می‌دهد، این حقیقت است که در میان همه فاعل‌ها (به جز خدا و فرشتگان) او تنها فاعلی است که به غایات خود آگاهی هوشمندانه دارد و به ابزار وصول به این غایات نیز علم دارد. از آنجا که مفاهیم غایت یا هدف<sup>۱۴</sup> و خیر<sup>۱۵</sup> رابطه تنگاتنگی دارند<sup>۱۶</sup> ("خیر همان ماهیت یک غایت را دارد")، انسان تنها موجودی است که می‌تواند با تصوراتی از خیر و خوبی، و نتیجتاً، آنچنانکه خواهیم دید با تصویری از راستی، به فعلی تحریک شود.

اما نتیجه این نیست که همه افعال با چنین تصوراتی هدایت می‌شوند. توماس، افعال انسانی<sup>۱۷</sup> را متمایز می‌داند از اعمال انسان<sup>۱۸</sup>، که تقریباً معادل‌هایی نامناسب هستند. تمایز بین عمل و واقعه است. مورد سابق اعمالی ارادی هستند که بروشنی خاص انسان می‌باشند. در توضیح آکویناس در مورد اختیار که تا حد زیادی رنگ ارسطویی دارد، عقل و اراده یعنی میل عقلانی، به اعمال متفاوتی هر چند مکمل یکدیگرند، اسناد داده می‌شود. به طور کلی دو شرط ضروری در رابطه با اختیار هست که عبارتند از: اصل حرکت درونی در فاعل و یک نحو علم یا آگاهی ادراکی در مورد هدفی که فاعل در پی آن است. اراده شرط اول را و عقل

شرط دوم را، از طریق آماده‌سازی اراده برای هدفی فراهم می‌کند که به‌عنوان خوب یا بد، مطلوب یا نامطلوب، مورد قضاوت قرار می‌گیرد. موجود، حقیقت و خیر مفاهیمی تبادل‌پذیر<sup>۱۹</sup> یا معادل هستند. و هر شیء مفروضی تا آنجا که در صحنه هستی است، معقول است یعنی موضوعی است برای تصدیق صدق یا کذب (توسط عقل نظری). به همین نحوه هر شیء مفروضی تا آنجا که در صحنه هستی است، موضوعی است برای حکم به مطلوبیت (توسط عقل عملی).

ما به این نکته بعداً باز می‌گردیم.

به این ترتیب، اصل توماسی تقدم عقل بر اراده، در علم اخلاق او نیز تبیین می‌یابد. اراده دارای تمایلی طبیعی در تلاش جهت خیر بوده یا اصلاً عبارت از همین تمایل است. اما تلاش اراده، بدون وساطت عقل، کاملاً منجر به هرج و مرج می‌شود. عقل و تنها عقل است که اهداف را به‌عنوان این‌که خوب یا بد هستند، می‌شناساند، و عقل از این طریق، اراده را قادر به اجرای اعمال معین ارادی می‌سازد. اینکه می‌گیریم متعلق اراده، خیر است بدین معناست که هر موضوعی تا آنجا که به‌عنوان خیر درک شود، اراده را به حرکت وامی‌دارد. تنها و تنها یک غایت است که مطلقاً و بدون چون و چرا و از هر جهت خیر است و آن خداست. یعنی تنها یک غایت است که اراده را بالضروره به‌تحرك وامی‌دارد و آن خداست. غایتی که انسان در اینجا روی زمین می‌تواند به آنها دست یابد، نهایتاً غایتی تبعی یا ابزاری جهت نیل به این غایت قصوی هستند. این اهداف ثانوی از هر دیدگاهی، خیر نیستند، آنها در نواقصی که هر موجود انسانی ملازم با آن است، مشارکت دارند. همین حقیقت این نقصان‌هاست که جایی را برای مفهوم توماسی در مورد آزادی اراده انسانی باز می‌کند. توماس می‌گوید که ارده "در انجام کارهای مختلف می‌تواند آزاد باشد، زیرا که عقل می‌تواند مفاهیم مختلفی از خیر داشته باشد." ببینید که بدین ترتیب آزادی اخلاق چگونه با مفاهیم خیر و خوبی که عقل به‌توسط آنها اراده را به حرکت وامی‌دارد، مربوط می‌شود.

نسبت به خدا که خیر کامل است، اراده انسانی محکوم به قوانین ضروری است: "تنها خیر کامل است که آنقدر خیر است که اراده نمی‌تواند اراده نکند."<sup>۲۰</sup> اما نسبت به خیرهایی که کمتر کامل هستند<sup>۲۱</sup>، و در وجود زمینی ما وقوع می‌یابند، اراده ضرورتاً محدود نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت که به محض اینکه غایت قصوای انسان مفروض باشد، محور اصلی علم اخلاق بایستی بر خیرهای خاص زمینی متمرکز گردد.

فرمول "وجود و خیر نیز قابل مبادله و معادلند" به ما اجازه می‌دهد که بگوییم خیر عیناً

همان موجود است. میزان خیر بودن همان میزان موجود بودن است، یا؛ مجدداً، هر شیئی مفروضی (فعل یا واقعه یا هر چه که باشد) خیر است دقیقاً تا همان حدی که وجود دارد. هر چیزی تا آن حدی از وجود برخوردار است که معرف قوه‌ای فعلیت یافته باشد. از آنجا که خداوند فعل محض است (به این معنا که در او هیچ قوه فعلیت نیافته‌ای نیست) بالضروره او باید خیر کامل نیز باشد. پس مفهوم خیر بودن مستلزم مفاهیم قوه و فعل است. طبیعتاً مفهوم بدی یا شر،<sup>۲۲</sup> مفهومی نسبی و قیاسی خواهد بود. هر چیزی تا آنجا که در صحنه هستی نیست یا فقدان وجودی دارد، بد یا شر است. این فقدان وجودی یا این نقصان وجودی عیناً عبارت است از همان قوه‌های فعلیت نیافته.

موجود انسانی به دو طریق می‌تواند قوه‌ای فعلیت نیافته "داشته باشد". در اولین وهله، قوه‌هایی هستند که در انسان فعلیت نیافته‌اند، صرفاً به این دلیل که او اصلاً این قوا را دارا نبوده است. تا به حال هیچ انسانی پرواز همچون پرندگان را نتوانسته بیاموزد زیرا که او اصلاً قوه لازم برای چنین کاری را در خود ندارد. اما این بدان معناست که انسان وقتی با خدا و فرشتگان مقایسه شود، ضرورتاً ناقص است. چنین نقصان‌هایی جبران‌ناپذیرند، به این معنا که برای انسان غلبه بر چنین نقصان‌هایی محال است مگر از طریق لطف بی‌عوض خداوندی. به عنوان مثال، در این زندگی دنیوی، تمام ادراک بشری وابسته به عملکرد حواس است. در حالت سعادت جاوید، روح قادر به شناخت عقلانی بی‌واسطه می‌شود. این نیز بدین معناست که این نقصان‌های اجتناب‌ناپذیر از نظر علم اخلاق مربوط نیستند؛ مگر از آن جهت که آنها بیانگر حد مطلق هستند که هیچ کوشش انسانی نمی‌تواند ما را فرای آن ببرد. اما، این نیز پیش می‌آید که انسان به خاطر غفلت یا شقاوت در فعلیت دادن استعدادهایی که در او هست، شکست بخورد. نقصان‌هایی که بدین طریق پدید می‌آیند، حداقل در اصل قابل جبران هستند. احتمال یک حیات اخلاقی همان احتمال صعود به سوی اعلیٰ درجه کمال وجودی<sup>۲۳</sup> است از طریق به فعلیت درآوردن استعدادهایی که ما در خود داریم. لذا، اصطلاح رایج آکویناس برای بدی یا شر، نقصان یا فقدان است. استعداد‌های انسانی در فعل انسانی، فعلیت می‌یابند. توماس نه تنها از "افعال انسانی" بلکه همچنین از "اعمال اخلاقی یا انسانی" سخن می‌گوید و این دو عبارت از نظر معنا بسیار بهم نزدیک هستند. همچنین با به خاطر سپردن مغایرت بین فعل و امیال نفسانی، می‌توانیم بگوییم که به معنای دقیق کلمه هر فعل انسانی باید نشانگر فعلیت یافتن استعداد‌های انسانی باشد. استعداد‌هایی که باید در اولین قدم منظور شوند آن استعداد‌هایی هستند که در رابطه با قوای نفسانی یعنی قوا یا

استعدادهای روحی هستند. زیرا به واسطهٔ چنین استعدادهایی است که انسان خارج از دایرهٔ دیگر حیوانات قرار گرفته و خداگونه می‌شود.

پس، به این معنا می‌توانیم بگوییم که هر فعل انسانی تا آنجا که حقیقتاً یک فعل است، خیر است. زیرا از آنجا که یک فعل فرآیند فعلیت یافتن است، آن فعل همچنین معرف رشد یا افزونی وجودی نیز هست و هر چیزی هر قدر بیشتر از وجود برخوردار باشد به همان میزان دارای خیر بیشتری است. اما، این نیز روشن است که، در اینجا مفهوم خیر، یک مفهوم کاملاً اخلاقی نیست. زیرا قوا یا استعدادهای انسانی، یعنی عقل و اراده، مطمئناً هم برای خیر و هم برای شر کاربرد دارند. توماس به این مطلب واقف است. با وجود این، زمینهٔ نظریهٔ اخلاق او در همین مفهوم اساسی خیر یافت می‌شود، یعنی همان خیر هستی‌شناختی، آنچنانکه من آنرا چنین می‌نامم. این خیر هستی‌شناختی، می‌تواند به عنوان شرطی لازم اما نه کافی در نسبت به خیر اخلاقی لحاظ گردد.

اگر به تفصیل بدنبال استدلال‌ات توماس جهت پیشبرد نظریهٔ خیر اخلاقی او باشیم، از بحث اصلی بسیار دور می‌شویم. عقیدهٔ کلی او نسبتاً روشن و مفهوم است، همان طور که از نقل ذیل، که خلاصهٔ بخشهایی از این استدلال است، می‌توان دریافت:

بنابراین در مورد فعل انسانی می‌توان گفت که خیر دارای چهاربخش است. نخست خیر جنسی است که هر فعلی تا آنجا که یک فعل است، آن را داراست. زیرا همچنانکه در بالا بیان شد، هر فعلی هر قدر از فعل حقیقی و موجودیت برخوردار باشد، به همان میزان هم دارای خیر خواهد بود. دومی، خیر خاص است که فعل آن را از هدف مناسب دریافت می‌دارد. سومی، خیر مربوط به موقعیت است (از اوضاع فعل) آنچنانکه از برخی صفات عارض اخذ می‌شود. و چهارمی، خیری است که از غایت یک فعل اخذ می‌شود همچنانکه از ارتباطش با علت خیر. و اگر فعل فاقد هر کدام از این خیرها باشد، (همه انواع خیر در آن حضور نداشته باشد)، فعل مطلقاً خیر خواهد بود.

آنچه را که ما اکنون داریم، می‌تواند به عنوان تعیین‌های انتزاعی یا صوری مفهوم خیر اخلاقی لحاظ شود آنچنانکه در رابطه با افعال انسانی، کاربرد دارد. آنها بالغ بر چهار شرط هستند که به نحو جداگانه لازم و مجموعاً کافی هستند. اما پیش از آنکه این طرح در مورد هر فعل مفروضی بتواند بکار رود، سؤالات دیگری هست که باید پاسخ داده شود. مفهوم خیر خاص را ملاحظه کنید.

مادامی که نمی‌دانیم که چگونه تعیین می‌شود که یک "هدف مناسب" چیست، در خصوص آن کاری نمی‌توانیم بکنیم. استدلال‌ات مشابهی می‌تواند در نسبت به سه شرط

دیگر بکار رود. یعنی با این همه به ما نگفته اند که چگونه می توانیم تصمیم بگیریم که آیا این چهار نوع خیر در یک فعل مفروض انسانی حضور دارند یا نه.

توماس به چنین سؤالاتی به نحوی کلی پاسخ می دهد که چیزی برای انسان خیر است که در مطابقت با عقل باشد.

چنین پاسخی هم ناچیز و هم بسیار اختلاف انگیز به نظر می رسد. این پاسخ مطمئناً چیزی را توضیح نمی دهد. البته، حالا هر چیزی وابسته به این است که در حقیقت، در مطابقت با عقل باشد. و پاسخ قطعی به این سؤال فعلاً به تعویق می افتد تا اینکه وارد بررسی رساله قانون توماس شویم. اما چند موردی هست که هیچ ارزشی حتی درباره طرح صوری محضی که ما تا به حال تأکید کرده ایم، ندارد. در اولین مورد، مفهوم چهارگانه خیر توماس، حرزی سخت علیه سهل انگاری زیاد است. برای هر فعلی، چهار جنبه متمایز خیر هست که با ملاحظه اینها، آن فعل باید سنجیده شده یا مورد قضاوت قرار گیرد. بیاید مثالی بزنیم (هیچیک از اینها توسط آکویناس ارایه نشده است) که با آن بتوانیم این مطلب را نشان دهیم. یک مورد سرقت را در نظر بگیرید. ما نمی توانیم در مورد عملی، صرفاً به این دلیل که می گویند این عمل نمونه یک سرقت است قضاوتی پیرامون کیفیت اخلاقی آن داشته باشیم. حتی اگر سرقت همواره کاری خطا باشد، باز مطمئناً مجالی برای درجات و تفاوت هایی هست که نباید مبهم بماند. بیاید سعی کنیم یک مورد سرقت را طوری توصیف کنیم که این چهار معیار بر آن قابل انطباق باشد: (۱) از تعدد و با حيله فراوان (۲) الف، پول ب را دزدیده است (۳) هر چند ب فقیر می باشد (۴) منظور الف کمک به یک دوست محتاج بوده است. در این مثال، اولین نکته به جنبه کلی یا هستی شناسانه خیر اشاره دارد، زیرا در عمل عاملان و نیرنگ آمیز، الف از استعداد های انسانی استفاده می کند و آنها را به فعلیت می رساند. به وضوح، این نوع خیری که در اینجا مطرح است، از نظر علم اخلاق، به اصطلاح نه مثبت و نه منفی است. کیفیات اخلاقی این عمل از سه نکته زیرین دیگر اخذ می شود. نکته دوم این عمل (خارجی) را به یک هدف، مرتبط می سازد، یعنی پولی توسط دیگری تصرف می شود و این عمل را به عنوان سرقت مشخص می سازد (شاید به آسانی بتوان دریافت که این فعل خارجی به شیوه های مختلفی می تواند "مشخص شود" که در ارتباط با هدفی هستند که این عمل "درباره آن است" یا برای آن دست به عمل زده می شود. اگر من پول خود را برای کمک به دوستی که نیازمند است بدهم، این یک لطف است نه سرقت و غیره. نکته سوم اوضاع و شرایط این فعل را نشان می دهد. چنین اوضاعی هر چند ضرورتاً در ارتباط با هدف یا غایت

فعل نیست، اما روشن است که چنین اوضاع و احوالی می‌تواند کیفیت اخلاقی فعل را به عنوان یک کل، تحت تأثیر قرار دهد و در آخر نکته چهارم غایت یا هدف این عمل را بیان می‌کند. تمام این چهار جنبه فعل، به سهولت بر ارزش اخلاقی آن، به نحو مثبت یا منفی تأثیر می‌گذارند. خصیصه غایت که کمک به دوستی نیازمند است، شاید تا حدودی از نظر اخلاقی بر سه عامل دیگر منعکس گردد. اما سه عامل اول، کاری با تعیین کیفیت اخلاقی خود غایت ندارد. در زیر به این مسئله، آنجا که مفهوم قانون را مورد بحث قرار می‌دهیم، باز خواهیم گشت.

شرح توماس از مفهوم چهارگانه خیر که در افعال انسانی یافت می‌شود، نوعی گزارش به مفهوم عامی است که احتمالاً مستدل و معقول بنظر می‌رسد. احتمالاً هدف آن بیشتر عملی است تا نظری.

یعنی آنجا که سعی در ارزیابی یک فعل مفروض انسانی داریم، شاید به یاد مسایلی بیافتیم که پرسش از آن مفید باشد (همان سؤالاتی که قضات مرتباً می‌پرسند). این همان ویژگی آن جنبه از علم اخلاق آکوناس است که شاید واقع‌گرایانه یا عمل‌گرایانه نامیده شود یعنی اشتیاق به بررسی پیچیدگی‌های زندگی انسانی با همه جزئیات واقعی‌اش.

آن چیزی برای انسان خیر است که در مطابقت با عقل باشد.<sup>۲۴</sup> این خلاصه بیان عقیده کلی آکوناس، به ما نمی‌گوید که مراد از مطابقت با عقل چیست. عقل، استعدادی است که قابل فعلیت یافتن است. و در نظر توماس، قانون عبارت از عقل فعلیت یافته است. تعریف او از قانون کاملاً کلی است. این تعریف شامل چهار بخش است. قانون عبارتست از: (۱) حکم عقل، (۲) که در جهت خیر عامه باشد، (۳) که توسط کسی که سرپرستی تمام جامعه را عهده‌دارد عرضه شود و (۴) اعلام عمومی شود. ما می‌توانیم این چهار بخش از تعریف را به عنوان بیان چهار شرطی که جداگانه لازم و مجموعاً کافی هستند، لحاظ کنیم. اگر ما دستور یا فرمانی داشته باشیم که در نسبت با آن یکی از این شرایط برآورده نشوند، آنگاه اجرای سه شرط دیگر کافی نیست تا به این دستور، حالت قانون بدهد. سه نوع مختلف از کل‌ها یا جوامعی که به این معنا توسط قانون اداره می‌شوند، وجود دارد که عبارتند از: جهان، دولت و شخص. روشن است که این خداست که عهده‌دار "جامعه جهانی" است و قانونی که با آن، خدا بر عالم حکومت می‌کند، قانون سرمدی یا الهی<sup>۲۵</sup> نامیده می‌شود. قانونی که جوامع سیاسی بشری را اداره می‌کند، قانون بشری<sup>۲۶</sup> نامیده می‌شود. سومی قدری مجهول‌تر است. یک شخص را بخوبی می‌توان یک کل نامید. اما یک شخص تنها به مفهومی تمثیلی

می‌تواند یک امت نامیده شود. به منظور پذیرش یک فرد انسانی به مثابه یک امت، باید اندامها، اعضا و قوه‌های مختلف آن فرد را بعنوان افرادی که یک امت را تشکیل می‌دهند، لحاظ کنیم. قانونی که برای اداره این امت ویژه است قانون طبیعی<sup>۲۷</sup> خوانده می‌شود. ریشه این قانون طبیعی در عقل بشری نیست. بلکه نوعی علم به قانون سرمدی است که خدا در بشر طرح ریزی کرده است. از طریق استعداد خواندن، تفسیر کردن و فهم این قانون طبیعی است که عقل بشری بایستی حکمران شخص فردی باشد.

حال می‌توانیم نتیجه بگیریم که به هر چیزی در عالم از طریق قانون، حکومت می‌شود، و این قوانین همه از یک نوع هستند. این مطلب از این حقیقت پیداست که توماس، تنها و تنها یک تعریف از قانون ارائه می‌دهد و نیز از تمثیل‌هایی که به سبب آنها، هم عالم و هم شخص فردی به عنوان یک کل نمایان می‌گردد. اساس این تمثیل، جامعه سیاسی بشری است که توسط اوامر عقلی حکمرانی عاقل اداره می‌شود.

در اولین گام، این بدان معناست که مفهوم آکویناس از قانون، عبارت از قانون تجویزی یا حقوقی در مقابل قانون توصیفی است، یا همانطور که حالا می‌توانیم بگوییم در مقابل قانون علمی طبیعی حتی قانون سرمدی است که در رابطه با همه موجودات بیجان و فاقد شعور در عالم است. مثل ستارگان، سنگها، رودها، گیاهان و حیوانات است. آن قانونی جهت توصیف حالات، حرکات و تغییرات موجود در جهان نیست. این قانون شامل قوانینی است در اینکه اشیاء در عالم چگونه باید باشند. ماهیتاً این قانون همچون یک فرمان است، هر چند فرمان اراده عقلانی است. تلاش جهت کاربرد مفهوم تجویزی یا دستوری قانون، نسبت به همه اشیاء موجود در جهان منجر به مشکلات ویژه‌ای می‌شود که توماس با صراحت ویژه یکسانی با آنها مواجه می‌شود.

قانون باید اعلام عمومی شود، و جهت معرفت یا آگاهی کسانی که موضوع این قانون هستند، ارائه شود. در خصوص قانون بشری این اعلام مشکلی را ایجاد نمی‌کند، چنین قوانینی به طرق مختلف به آگاهی شهروندان می‌رسد. با این حال، اعلام عمومی قانون، بُعدی مهم از قانون است زیرا اگر قانونی اصلاً اعلام عمومی نشود، آنگاه اطاعت از آن به صرف اتفاق محال خواهد بود. علم به قانون مستلزم علم به صواب و خطاست.

ما می‌توانیم مفهوم اعلام عمومی را حتی در مورد قانون طبیعی هم درک کنیم. ما با این قانون که در نهاد ما گذارده شده است، زاده می‌شویم، گرچه حقیقتاً همچون یک مفهوم فطری نیست، زیرا از نظر توماس چنین چیزهایی وجود ندارد. موجودات ذی‌شعور "در



عقلی سرمدی مشارکت دارند که از طریق آن تمایلات طبیعی شان را برای جستجوی افعال و غایات مناسب دریافت کرده‌اند، و این مشارکت موجودات عاقل در قانون سرمدی، قانون طبیعی خوانده می‌شود. انسان از طریق تلاش عقلانی می‌تواند دریابد که تمایلات طبیعی او چه هستند و در نتیجه همچنین اهدافی را که باید دنبال کند و اعمالی را که باید انجام دهد، نیز می‌تواند دریابد.

اشکال واقعی در رابطه با اعلام عمومی قانون الهی برای ذوات غیر ذی‌روح و غیر عاقله است. آنها نمی‌توانند دارای قانونی باشند که به هر صورتی غیر از این صورت حتی به دور از مشابه‌ترین مفهوم مجازی به آنها اعلام شود. تنها به همین دلیل، صحبت از اینکه چنین ذواتی از قانون اطاعت می‌کنند، بی‌معنا خواهد بود. اگر افعالی که در اطاعت از قانونی انجام شده‌اند، باید به معنایی، فعل اختیاری باشند، پس کسی که استعداد فعل اختیاری را ندارد، هرگز نمی‌تواند به معنای حقیقی تحت چنین قانونی درآید.

آکویناس امتیاز متعارفی بین قانون تجویزی و قانون دستوری در دست نداشته است. از نظر او، این دو مفهوم، به اصطلاح در یک مفهوم جمع شده‌اند. این نکته وقتی روشن می‌شود که توجه کنیم به اینکه او چگونه مسئله نافرمانی را مورد بحث قرار می‌دهد. سخن از نافرمانی سنگها و ستارگان از قانون، هم از نظر ما و هم از نظر آکویناس، معنای ضعیفی خواهد داشت. اما برای انسان، سرپیچی از فرمان یا قانون تجویزی، به معنای حقیقی ممکن است. و بعد می‌توانیم سؤال کنیم که: آیا می‌توان گفت که قانون حتی در مورد کسانی که از آن تخطی می‌کنند، نیز مطرح است؟ یا این نافرمانی، آنان را خارج از میدان و حیطة قانونی، قرار می‌دهد؟

در قانون قضایی، این امکان از طریق برقراری جرایم به صورت کیفر برای کسانی که از قانون تخطی می‌کنند، تأمین می‌شود.

اما ملاحظه می‌کنیم که در تعریف آکویناس از قانون، هیچ ذکری از جرایم به میان نیامده است. به نظر می‌رسد به این دلیل باشد که او تمایز مهمی بین جرایم منضم به قانون و مابقی قانون، یعنی اوامر و نواهی قایل نیست. مورد اخیر (اوامر و نواهی) خطاب به شهروند عادی است که می‌تواند از آنها اطاعت یا سرپیچی نماید. اما همین شهروند نمی‌تواند از قوانین مقید به جرایم اطاعت یا سرپیچی کند. زیرا این احکام خطاب به او نیست بلکه خطاب به قضات و مقامات قانونی می‌باشد - به هنگامی که شهروندان مرتکب تخلف گردند. آن احکام قانونی است که درخواست اطاعت از آنها را دارد.

یک قانون آنست که قانون باید قادر به تحریک کسانی باشد که برای آنها صادر گشته است. او در جایی می‌گوید: "در مورد یک قانون دو چیز ضروری است: اینکه قانون فرمانی برای اعمال انسانهاست، و ثانیاً اینکه قانون باید قدرت اجرایی داشته باشد."<sup>۲۸</sup> دو دسته هستند که اگر اصلاً توسط قانون به حرکت در می‌آیند، باید توسط همین قدرت مستقیماً تحریک شوند (و نه از طریق درک قانون). در اولین مورد، آنها موجوداتی هستند که به نحو اختیاری نمی‌توانند وادار به حرکت شوند، زیرا که آنها فاقد عقل یا اراده هستند، یعنی موجوداتی غیر عاقل هستند. ثانیاً موجوداتی هستند که از اینکه به نحو اختیاری از طریق احکام قانونی تحریک شوند، سربچی می‌کنند، یعنی اینها موجودات عاقل اما متمرّد هستند.

با این حقیقت ظاهراً تصنعی که موجودات غیر عاقل، از نظر آکویناس، آنچنانکه تعریف شد، زیر حیطة قانون در می‌آیند، آکویناس یک نکته را بیدرنگ می‌پذیرد که از آنجایی که قانون عبارت از "عقل و فرمان عمل"<sup>۲۹</sup> است، تنها در رابطه با مخلوقات عاقله است که می‌تواند به نحو درستی ارایه شود، زیرا که آنها تنها کسانی هستند که می‌توانند ماهیت فعل خود را بشناسند. "بنابراین، مخلوقات غیر عاقله به شیوه‌ای دیگر تحت حیطة قانون ابدی"<sup>۳۰</sup> در می‌آیند، تا آن حد که به واسطه مشیت الهی و نه به واسطه فهمی از احکام الهی، آنچنانکه در مورد مخلوقات عاقله این چنین است، متحرک می‌شوند.

اکنون این نتیجه اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد که تنها مخلوقات عاقله به معنای اصیل و درست این واژه‌ها، موضوع قانون هستند. قانون خود چیزی عقلانی است: "حیواناتی که فاقد عقل هستند، از لحاظ عقلی در قانون ابدی سهیم نمی‌باشند، بنابراین تا آن حد که به آنها مربوط است، فقط می‌توانیم به معنایی مجازی"<sup>۳۱</sup> از قانون سخن گوئیم. و این معنای مجازی قانون باید حتی به برخی مخلوقات عاقله تعمیم داده شود یعنی آنهایی که به نحو اختیاری از قانون اطاعت نمی‌کنند.

در نتیجه توماس به این نتیجه می‌رسد که مفهوم او از قانون آنچنانکه در تعریف اصلی که در بالا ارایه شد، بیان گردید، تنها در مورد بخش کوچکی از عالم انطباقی کامل و صحیح می‌یابد، یعنی در میان مخلوقات عاقله، آنهایی از نظر اخلاقی خوب هستند که اوامر قانونی را به نحو اختیاری اجرا می‌کنند. و با این حال در نظر توماس، مفهوم قانون وظیفه مهم ایجاد همبستگی را انجام می‌دهد، یعنی با همین مفهوم قانون که در خدا ریشه می‌گیرد و نسبت به هر چیز دیگری در عالم قابل انطباق است، عالم هم از نظر فیزیکی و هم از نظر اخلاقی حفظ می‌شود. این نتیجه تقریباً متحیر کننده، با این حقیقت توضیح داده می‌شود که مفهوم

حفظ می‌شود. این نتیجه تقریباً متحیر کننده، با این حقیقت توضیح داده می‌شود که مفهوم یگانه آکوناس از قانون، وظایفی را انجام دهد که امروزه مابین دو مفهوم بسیار مختلف قانون یعنی تجویزی و توصیفی تقسیم می‌کنیم. آنچه را که ما هم‌اکنون باید به‌عنوان فرامین قانون تجویزی بشناسیم، به توضیح علت همه قواعدی که امروزه توسط قانون طبیعت تحت پوشش قرار می‌گیرند تعمیم داده می‌شود.

اما در همین حال می‌توانیم بگوییم که این گسترش نسبتاً ممتد اصولی قانون طوری که مطلقاً همه رویدادهای عالم را پوشاند، بهایی بود که توماس باید می‌پرداخت. او تمایزی بین این دو نوع قانون در دست نداشت که احتمالاً این توجیه او را کمتر تحمیلی کند. در حقیقت کلی‌ترین بینشهای عقل عملی، عمومی هستند. به نظر می‌رسد که آنها همان چیزی باشند که ما همانگویی می‌نامیم. به‌عنوان مثال اینکه شخص باید بدنبال خوبی باشد و از شرارت اجتناب ورزد. در واقع چنین اصولی بدیهی بالذات هستند، اما در عمل خیلی مفید نیستند.

توماس به‌ما کلیدی در جهت بینش بیشتر می‌دهد، آنجا که حکم می‌دهد که قانون طبیعی "در پی نهاد طبیعی ما و در مطابقت با آن می‌آید". هر نهادی در هر بخش از طبیعت انسان، تا حدی که توسط عقل هدایت می‌شود، متعلق به قانون طبیعی است. هیچ استثنایی برای "نهادهای" جسمانی یا نفسانی در نظر گرفته نمی‌شود. اساس تلاش برای تعیین مفاهیم قانون طبیعی انسان است، به‌عنوان اینکه بالفعل وجود دارد، نه یک موجود مافوق انسان روحانی یا ایده‌آل. البته، موقعیتی ممتاز با نهاد انسان موافق شده که او را وادار به سعی در جهت "آن نوع خیری می‌کند که در تطابق با طبیعت یا عقل باشد. بنابراین انسان در شناخت حقیقت درباره خدا و زندگی اجتماعی با دیگران انگیزه‌ای طبیعی دارد. بنابراین اینها بخشی از قانون طبیعی است که به‌عنوان مثال انسان باید از جهل اجتناب داشته باشد، آزار نرساند به دیگرانی که با آنها معاشرت دارد، و غیره."

استدلالاتی از این دست دو چیز را نشان می‌دهد. نخست اینکه: این استدلال‌ها توماس را به‌عنوان طرفدار سنت کلی در فلسفه قانون و اخلاقیات معرفی می‌کند و به این سنت به‌عنوان نظریه "حق طبیعی" یا "قانون طبیعی" اشاره می‌شود. و این، او را اکیداً در حلقه یکی از سنتهای اصلی اخلاقی غرب جای می‌دهد. به‌همین نحوه به نظر من، مهر شخصی و ویژه‌ای که او روی فرمول سازی برخی از اهداف اساسی و مقاصد قانون و اخلاقی می‌گذارد، جالب به نظر می‌رسد. در نقلی که اینک ارایه شد، به فرازهای منفی توجه کنید: "از

جهل دوری کن"، "نباید به دیگران آزاری برسانی". در کل، اعتقاد بر این است که هدف از قانون کمک به انسانها جهت کامل کردن استعدادهای طبیعی آنها به شیوه‌ای مناسب است. هدف از قانون، در عمل، ممانعت از شر است. هدف عمده قوانین، ممانعت نسبتاً پیوسته‌ای از متجاوزین و کسانی است که به اخلال در خوبی میل دارند و به قانون شر پایدار هستند. او می‌گوید، قانون به منظور ممانعت از شر ضرورت دارد، قوانین تا آنجا که ما را در طلب خیر یاری کنند سودمندند. مقدمتاً مقصود از قانون، بیمه کردن علیه شقاوت و بلا است، نه به عنوان راهنمایی در طریق سعادت.

این تأکید، یکی از ویژگیهای قابل توجه و استوار در سرتاسر رساله قانون در مجموعه الهیات است. او می‌گوید قانون یک میزان است و هر میزانی باید در خور آن چیزی باشد که اندازه‌گیری می‌شود. (وقتی به سؤالاتی مانند "قرون وسطی چه قدر طول کشید؟" جواب می‌دهیم، دقایق و ثانیه‌ها را استفاده نمی‌کنیم.)

اما اکنون دلیلی نیست همان چیزهایی که در رابطه با پرهیزگاران ممکن است، برای آنهایی هم که پرهیزگار نیستند ممکن باشد. یا همان چیزهایی که برای یک پسر بچه ممکن است برای یک مرد بالغ ممکن نباشد. بنابراین، قانون یکسانی را برای پسران و برای مردان ارایه نمی‌دهیم. چیزهای بسیاری برای پسر بچه مجاز است که شخص بالغ به خاطر آن تنبیه یا سرزنش می‌شود. به همین نحو ما باید بسیاری کارها را در رابطه با اشخاصی که تقوایشان کامل نیست روا بدانیم، که همین موارد را از پرهیزگاران نمی‌توانیم تحمل کنیم. به هر حال، قوانین انسانی برای گروه کثیری از انسانها ارایه می‌شود و بیشتر آنها افرادی با تقوای ناقص هستند. این است دلیل آنکه چرا قانون از همه فسادهایی که افراد با تقوا از آنها امتناع می‌ورزند، ممانعت نمی‌کند. قانون فقط فسادهای مهم‌تری را که اجتناب از آنها برای اکثریت ممکن باشد، منع می‌کند. و پیش از همه قانون چیزهایی را منع می‌کند که باعث آزار دیگران است و مواردی را که عدم ممنوعیت آنها بقای جامعه بشری را غیرممکن می‌سازد.

از نظر توماس، طبیعت بشری نه تنها به یک معنا ریشه و سرچشمه احکام قانونی است، بلکه او چنین در می‌یابد که به دلایل یاد شده در قبل حدود نسبتاً دقیق باید مقابل تقاضاهایی گذارده شود که قانون می‌تواند در کل علیه انسانها داشته باشد. زیرا در انجیل متی [۱۷: ۹۰] چنین می‌گوید که اگر ما "در بطری‌های چرمی کهنه" - یعنی موجودات ناقص انسانی - "شراب تازه بریزیم" - یعنی احکامی برای زندگی کامل - "آنگاه این بطری‌ها خواهد ترکید و شراب از هم پاشیده خواهد شد" - یعنی این اوامر خود، رعایت نخواهند شد و در نتیجه،

انسانها حتی بیش از پیش فاسد خواهند شد.“

آنجا که قوانین - که برای "گروهی کثیر" ارایه می‌شوند - متوقف شوند، حیات اخلاقی آغاز می‌گردد. زندگی اخلاقی در مورد شخص است. آن متعلق سیاست عمومی نیست، بلکه در نسبت با فضایل اخلاقی و شخصی است.<sup>۳۲</sup> و وظیفه این فضایل این است که "ما را از طریق وادار کردن به پیروی از استعدادهای طبیعی با روشی صحیح، به کمال رسانند." پس اخلاق برآوردی از طبیعت بشری را ارایه می‌دهد، یعنی اجرای وعده‌هایی که در آن حضور دارند. این بخشی از فرآیند کمال است که از طریق سه مرحله پیش می‌رود. قوانین جامعه انسانی از اولین مرحله حراست می‌کنند که کمی بیش از تأمین پایه و حفظ امکانات برای رشد بیشتر از طریق بیمه کردن علیه بدبختی است. اخلاق مراتب دومین مرحله است که در آن امکانات طبیعی برای کمال بشری در میان حد و مرزهای وجود بشری "پیشرفت داده" می‌شوند. سومین مرحله کمال در زندگی اخروی - اصلاً اگر باشد - و از طریق وساطت بی‌عوض ارفاقتی خداوند حاصل می‌شود.

توفیق در هر یک از دو مرحله بالاتر مستلزم دستیابی چندی به کمال در این مرحله زیرین است. و همه این سه مرحله که بدون استثنا در رابطه با سعادت جاویدند، مستلزم طبیعت انسانی هستند، زیرا که کمال عبارت است از تکمیل آن طبیعت نه منع آن.

### خاتمه

نظام توماس آکویناس اغلب به عنوان عالی‌ترین تلفیق حاصله در قرون وسطی مطرح است. من قبلاً مطرح کرده بودم که شاید به همین نحو سخن گفتن دربارهٔ مصالحه‌ای بزرگ نیز مناسب باشد. در هر صورت، او آراء، دیدگاهها و عقایدی را که ریشه‌های بسیار متفاوت داشته و یا وارداتی بودند، همه را با هم به صورت نظام عقیدتی واحدی درآورد. در اینجا دو عنصر مهم، البته، مسیحیت و مکتب ارسطویی بودند که در آمیخته شدند. اما می‌توانیم عناصری را که از منابع دیگری غیر از این دو، ریشه گرفته‌اند، نیز شناسایی کنیم. در علم اخلاق او آثاری از اندیشهٔ نوافلاطونی وجود دارد، به عنوان نمونه این نظریه که شر عبارت از نوعی نقصان، یعنی فقدان وجودی است. در براهین اثبات وجود خدا، از فلسفهٔ یهودی و اسلامی استفاده می‌کند. و در طی این طریق، مراجعات مفصلی به آباء اولیهٔ کلیسا، و در اولین گام، به آگوستین دارد، هر چند کل محتوای دیدگاه و اندیشهٔ آکویناس اساساً متفاوت از دیدگاه و اندیشهٔ آگوستین است. حقایقی نظیر اینها بدون شک در میان مراجعات مزبور،

تا آنجا که کلمه 'تلفیق' به کار آید، وجود دارند. اما اگر در قالب تعابیر مصالحه‌ای سخن گوئیم، چیز دیگری نیز هست که ما باید لاقلاً، مقدمتاً در ذهن داشته باشیم. ما در مورد مسئله‌ای می‌اندیشیم که در طی اولین بخشهای این فصل ما را به خود مشغول ساخت، یعنی همان مسألت ایمان و عقل، یا الهیات و فلسفه. فلسفه آکویناس، چونانکه هست، عبارت است از ماه عسل فلسفه و الهیات، استعاره‌ای که شاید به شیوه‌ای مناسب‌تر از چیز دیگر باشد.

بدون شک، این تلفیق یا مصالحه، مکانی رفیع را در فلسفه قرون وسطی مشخص می‌سازد. این آخرین درجه تلفیق بود به این معنا که این تلفیق بیشتر از آن نمی‌توانست جلو برده شود. به نظر می‌رسد که جامعیت زیاد و سازگاری درونی این نظام پیمان مسألت صلح آمیز واقعی را بین این دو رقیب بالقوه می‌بندد. و با اینحال در میان یکی دو نسل، حملاتی انتقادی که علیه نظام آکوینی بالا گرفته، حملاتی هستند که در صدد تخریب این مسألت و برهم زدن پیوستگی جذابی است که از طریق آن پیش می‌رود. از منتقدین مهم جان دُنس اسکاتوس و ویلیام اُکامی هستند که هر دو فرانسوسی هستند، و هر دو اهل جزایر بریتانیا هستند. از نظر برخی، انتقاد اینان نحوه‌ای زوال رقت انگیز فلسفه قرون وسطی را نشان می‌دهد که تقریباً کم لطفی است. سایرین، این پیشرفت جدید را بعنوان تولد فلسفه‌ای جدید، الهیاتی جدید و چشم‌اندازی جدید برخدا، انسان و جهان پذیرفتند. چنین ارزیابی‌ها، احتمالاً به اغراض فردی مربوط می‌شوند و همچنانکه پیش‌داوربها عوض می‌شوند، این ارزیابی‌ها هم عوض خواهند شد. اما در هر صورت، می‌توان فهمید که چرا این تلفیق توماسی آنقدر زود در معرض چنین نقادی‌های ریشه‌ای و مُخربی قرار گرفت.

شاید بتوان استدلال کرد که خود فلسفه توماس مستلزم پیشرفت‌های جدیدی بود که نهایتاً منجر به جدایی پروتستان از کاتولیک شد. زیرا فلسفه توماسی، در حقیقت می‌تواند به عنوان تلاشی منظم و استوار جهت تفکر دقیق و مفصل در مورد راه حلی مطلوب، ایده‌آل و ویژه در مورد مسئله ارتباط بین ایمان و عقل منظور شود. او مجموعه شرایط لازم برای مسألت سازگار آنها را تشریح می‌کند. و آراء، مفاهیم و نظریه‌هایی را که این مجموعه شرایط را می‌سازند، با میزان قابل توجهی از دقت و وضوح بیان می‌کند. همین دقت و وضوح است که انتقادهای بعدی را ممکن می‌سازد. حال شخص می‌تواند واقعاً، پیش - فرض‌ها و اصولی را که در رابطه با این راه حل ویژه مشکل مسألت می‌باشند، ببیند و بررسی کند، که نیز بدین معناست که فلاسفه‌ای با مشرب‌ها و دیدگاههای مختلف، شاید از

این نتایج منزجر شده و بهراسند. شاید هیچ مهم نباشد که، انقلابی که توماس در تفکر مسیحی ایجاد کرد، از جانب یک رویداد مهم خارجی تحریک شده باشد که همان کشف ارسطو بود. تغییراتی در همین حد مهم، که از قرن سیزدهم تا چهاردهم رخ می‌دهند، تحت فشار رخدادهای خارجی واقع نمی‌شوند. آنها دستاورد انتقادات در همه جا حاضر و درونی نظام آکویناس هستند.

جریانی که به سبب آن جایگزین‌های رقیب با نظام آکویناس مستقر شدند، پیچیده و بفرنج بود. عمدتاً - هر چند نه منحصراً - در میان متفکرین متعلق به فرقه فرانسیسی واقع شد. در اینجا دو جنبه این جریان ذکر خواهد شد.

یک جنبه، تمایل بسوی تجربه‌گرایی ریشه‌ای‌تر در فلسفه بود. با ویلیام اکامی در قرن چهاردهم ما به یک تجربه‌گرایی چندان ریشه‌ای می‌رسیم که باید همه راه را دنباله روی دیوید هیوم باشیم تا چیزی همچون تجربه‌گرایی او بیابیم. و باز، درست همانطور که در مورد هیوم می‌توان گفت او طرحی را که نخست توسط جان لاک صورت‌بندی شده بود، به پایان رسانید، به همین نحو در مورد اکام (یا در کل، تجربه‌گرایان یا اصحاب اصالت تسمیه قرن چهاردهم، آنچنانکه غالباً بدین اسامی خوانده می‌شوند) می‌توان گفت برنامه‌ای که در نظام آکویناس بدان اشاره شده یا حتی تصریح شده بود، به پایان رسید. آموزه او را در باب ادراک حسی به یاد آوریم: همه معرفت بشری، همه آرای ما، همه اعمال عقلانی ما، وابسته به تجربه حسی از جزئیات واقعی است یا با آنها آغاز می‌شود. ریشه این عقیده، ارسطویی است و آکویناس در بیان آن، از ادراک پیشی می‌گیرد - به عنوان نمونه وقتی او در مورد ذهن به عنوان لوحی سپید سخن می‌گوید. فاصله بین این آموزه توماسی (که ما فقط در مورد جزئی‌ها معرفت بی‌واسطه داریم) تا مسئله تجربه‌گرایی اکام (تنها چیزهایی که وجود فراخدا ذهنی دارند، افراد محسوب می‌شوند) مجموعاً، بسیار زیاد نیست. اما نتایج، قابل ملاحظه‌اند.

فهم این نکته نیز مهم است که اکام هم، ارسطوی خود را شناخت. در حقیقت او مدعی بود که ارسطو را بهتر از آکویناس شناخته است. و لذا مدعی ارایه مکتب ارسطویی حقیقی‌تری بود. اکام در برخی جنبه‌ها، و شاید در این گفته‌اش محق بوده باشد - به عنوان نمونه در خصوص نظریه علم ارسطو و استفاده‌اش از انواع مختلف استدلال و برهان. اکام از این فهم عمیق‌تر ارسطو، در نقد نکات مختلف الهیات آکویناس استفاده کرده است. به عنوان نمونه، استفاده از مفهوم برهان. در الهیات، هیچ برهانی به معنای دقیق این اصطلاح، ممکن نیست، زیرا این کلمه مستلزم مقدماتی است که ما از آنها طوری استدلال می‌کنیم که ضرورتاً

صادق و بدیهی باشند. اما حقایق و حیاتی مسلماً بالضرورة صادق و بدیهی نیستند. دو طریق که صرفاً فلسفی هستند، بدین قرارند. یکی، پیشرفت استوارتر تجربه‌گرایی خود آکویناس است. دیگری کاربرد استوارتر برخی آراء ارسطویی است. این دو با هم، تجدید نظر نکات کلی اهمیت مابعدالطبیعی و روش‌شناختی آکویناس را ضروری می‌سازد. یکی از عواقب نقادی صرفاً فلسفی که متوجه نظام آکویناس است، محدودیت قلمرو و حیطة الهیات عقلانی بود. درک اینکه چگونه ادراک عقلانی از شناخت افرادی که وجود واقعی دارند، می‌تواند ناشی شود، مشکل رو به‌تزیادی شد. به عبارت دیگر این آموزه آکامی که فقط افراد وجود فراذهنی دارند، مسایلی را برای فیلسوف مابعدالطبیعی آفرید که نسبت به آن ابدی و غیر مخلوق است و وراثت حیطة ادراک عقلی است. در همان زمان ویژگی نوعی الهیات مابعدالطبیعی که در چهارچوب وحی الهی جای داشت، مورد تأکید قرار گرفت. پیامد آن، تمایز دقیق‌تر بین الهیات عقلانی و مابعدالطبیعی و سرانجام بین فلسفه و علم و الهیات بود. ارتباط بین الهیات و معرفت عقلی پایه‌ریزی شده، ضعیف شده یا حتی بریده شد. اما، در حالیکه شخص مسلماً می‌تواند دلایلی فلسفی برای پیشرفت‌های جدید در تفکر قرن چهاردهم بیابد، انگیزه‌های قطعاً مذهبی هم بدنبال آنها بوده است. یکی از جنبه‌های ویژه توفیق توماس می‌تواند به‌عنوان پیوستگی توصیف شود. همچنانکه ما از طریق سلسله مراتب پیش می‌رویم در می‌یابیم که هر مرتبه بالاتری مستلزم فعلیت یافتن قوه‌های مراحل پایین‌تر است. البته در هر مرحله بالاتر چیزی جدید معرفی می‌شود که به‌سبب آن مرحله بالاتر بر مرحله‌ای که بدون فاصله مقدم بر آن است، سبقت می‌جوید. این عنصر نوظهور، به اصطلاح از بالا می‌آید، نه از پایین. اگر چنین نباشد، آنگاه همه پیشرفت‌هایی کل این نظام در همان اولین مرحله‌اش خواهد بود. آشکارا، این عقیده‌ای است که باید با هر تفکر مسیحی بیگانه باشد. پس جنبه قابل توجه، همین پیوستگی منتظم نظامی است که آن را به معنایی خاص معقول می‌سازد. زیرا شرط لازم برای فهم مرتبه بالاتر آن است که قبلاً مراحل پایین‌تر را بشناسیم و بفهمیم. این حتی برای اعلی درجه این نظام یعنی برای خدا و شناخت ما از او از طریق تمثیلاتی با اشیاء مخلوق نیز، صادق است. می‌توان گفت که این شرط مستلزم نوع خاصی پیوستگی نه تنها در میان عالم بلکه بین خدا و عالم نیز هست. پیش فرض دیگر این مفهوم کلی، عقیده به خدا به‌عنوان موجودی است که در آغاز یک عقل کلی و در مرتبه بعد اراده و عشق است. به‌تصور این چنینی از خدا، ایراد شده که او، از خدای زنده و محبوب انجیل بسیار دورتر است.



بنابر این یکی از بستگی‌های مهم مذهبی دُنس اسکاتوس و منتقدان بعدی آکویناس، تأکید بر فاصله بین عالم که شامل انسان است از یک سو و خدا از سوی دیگر است. اتصالی در بین نیست. این عالم بیرون از خدا و ممکن الوجود است و اگر خدا می‌پسندید می‌توانست عالمی را کاملاً جدای از عالمی که ما اکنون داریم، بیافریند. در حالیکه وجود عالم، ممکن است، وجود خدا، واجب است. بنابر این، مقدمتاً خدا باید اراده‌ای لایتناهی و قادر مطلق باشد، زیرا هیچ چیز کمتر از بی‌نهایت، یعنی اراده نامحدود نمی‌تواند بر شکاف بین وجوب و امکان پلی بزند. و پل زدن این شکاف، همان آفرینش است.

به عبارت دیگر، آنچه را ما در اینجا، در رابطه با مسایل با اهمیت الهیات محوری کارآمد می‌بینیم، همان آموزه تقدم اراده بر عقل است. می‌توان به راحتی دریافت که این اصل دارای نتایجی غنی است. ما دیگر نمی‌توانیم از جهان، خالق آن را با هر درجه‌ای از اطمینان استنتاج کنیم. خدا، یعنی وجود قادر مطلق و مطلقاً آزادی که می‌تواند عالم کاملاً متفاوتی را بیافریند. هیچ حلقه ضروری وجود ندارد که ما با آن بتوانیم ارتباط بین عالم و خدا را دنبال کنیم. آشکارا، تمایل این چنین استدلالی، تضعیف الهیات عقلی و عقب راندن انسان به انجیل، یعنی به خود وحی به عنوان تنها منبع شناخت موضوعات دینی، است. اشتباه است که بگویم از نظر توماس، عالم، نتیجه منطقی عقل خداوند است. اما مسلماً چیزی مشابه این است، زیرا خلقت جهان ناشی از تصووراتی در عقل بی‌نهایت خداوند است و این تصورات، از طریق اراده بی‌نهایت خداوندی درک می‌شوند زیرا که آنها به سبب عقل بی‌نهایت خداوند، خیر می‌نمایند. رواقیون و پیروان مکتب اکامی چیزی مانند این ندارند، چیزی که بتواند ارتباط بین خدا و عالم را حتی به صورت اندک شباهتی از ارتباط بین یک منطقدان و برهان‌های او ایجاد کند.

عقیده به تقدم اراده موجب تصور متفاوتی از ذات خداوندی است. دیگر آنکه، پیش از هر چیز، او اکنون اراده و عشق است. اگر هنوز انسان در عالم خدا آفریده می‌شود، مفهوم ماهیت ذاتی انسان نیز باید به همین نحوه دگرگون شود. از نظر اکام خلقت به معنای وابستگی کلی و کامل با اراده خداوند است. حالا آنچه که بر آن تأکید می‌شود، درماندگی انسان، وابستگی مطلق او، نیازش به محبت و فیض بی‌نهایت خداوندی است. احتمالاً سخن گفتن درباره تغییر در نکات تأکیدی از توماس تا اکام (به عنوان نمونه) صحیح است. عقاید اساسی مسیحیت از جانب هر دوی آنها، به عنوان عقاید درست، مورد قبول بوده است. آنچه ما در اینجا تأکید داریم، آن است که این تغییر در تأکید یا اهمیتی که نباید دست کم گرفته شود،

وابسته به مجموعه‌ای متفاوت از آراء فلسفی است که در آن یا حداقل به واسطه آن این تغییر می‌تواند قابل دفاع بوده یا توجیه شود.

احتمالاً اساسی‌ترین نمونه این تغییر در قلمرو علم و اخلاق یافت می‌شود. با توجه به قادر مطلق بودن خدا، او همچنین می‌تواند فرامینی بدهد متفاوت از آنهایی که در واقع رایج کرده است. اعتبار قوانین و احکام اخلاقی کاملاً، از ارتباط آنها با اراده الهی اخذ می‌شود. این اراده الهی بایستی برای انسان مجهول بماند، مگر تا آن حدی که خدا خود برای ما معلوم سازد، که البته مستلزم این است که انسان هیچ شناختی از اخلاق جدای از احکام صریح الهی نداشته باشد. حکم اساسی این است که انسان باید خدا را دوست داشته باشد و مراد از دوست داشتن خدا، اطاعت از فرامینی است که می‌دهد. در میان چنین مفادی، جایی برای آموزه قانون طبیعی نمی‌ماند، یعنی محدودیتی دیگر در رابطه با حیطه قوای ادراک طبیعی بشری یا تصویر دیگری از وابستگی مطلق انسان به خدا.

در پایان، آنچه را که این گفتار می‌رساند، تفسیر نسبتاً گوناگونی است در خصوص مجموعه‌ای از نکات کلیدی حقایقی که از طریق وحی در دین مسیحی پذیرفته شده است. در آراء برخی رواقیون و اکام، فهم جنبه‌هایی که با لوتر و مکتب پروتستان برجستگی می‌یابد، چندان مشکل نیست.

این تلفیق توماسی که در آن همه حقایق منطقی یا فلسفی، در اصل از یک نوع واحدند، به نحوی استعاری می‌تواند به عنوان یک کشتی که تنها دارای یک اتاق است توصیف شود. مزایای چنین تشبیهی قابل توجه است. هر کس در این کشتی عضو جامعه‌ای واحد است، هر چند در موقعیت متفاوتی باشد. شاید مسافتی از یک انتها تا انتهای دیگر کشتی باشد. اما با وجود این اصولاً طی همه این راه ممکن است. اما، یک کشتی بدینگونه دارای مشکلات جدی است که اگر شروع به غرق شدن کند، مهم نیست که کجا باشد، آنگاه کشتی و هر کسی که در آن است، به مخاطره می‌افتد. اگر به هر دلیلی انتهای فلسفی آن (که انتهای علمی آن نیز هست) آب را ننگ ندارد، این خطر قریب الوقوع هست که در انتهای الهی و دینی آن نیز نتوان نشست. منتقدان آکویناس با بهره‌برداری از این استعاره، خواسته‌اند از این کشتی در مقابل این خطرات حمایت کنند. از نظر آنان، باز هم فقط یک کشتی وجود دارد، اما آنها یک اتاقک مانع آب را مطرح کردند که به توسط آن این کشتی به دو بخش تقسیم می‌شود. یک چنین کشتی به راحتی غرق نخواهد شد حتی اگر در بخش فلسفی آن - که بخاطر افراد بیشتر آسیب‌پذیر است - تراوش باشد. اما حال این کشتی دارای ضعف‌های دیگری است.

این کشتی در دریا‌های ناهموار، ممکن است دو نیم شود و هر بخشی از آن به سمتی رود، حتی شاید این بخش‌های جدا شده، به عنوان کشتی‌هایی جداگانه، شروع به حرکت کنند، و شاید متصدیان آنها نزاع کنند و با یکدیگر در جنگ افتند و هر کدام مدعی حرکت بهتر کشتی در مسیری امن باشند.

به نظر من این استعاره می‌تواند در نخستین قدم، برای توضیح ارتباط مطلوب، بین ایمان و عقلی بکار برود که توماس آکویناس سعی داشت آن را در نظامش بنیان نهد و ثانیاً، در شرح برخی دلایلی که چرا منتقدان او، این نظام را با وجود جذابیت‌هایش غیر قابل قبول دیده‌اند.

### پی نوشت‌ها:

۱. توماس اکیداً موافقتی با کاربرد تعابیر برهان و استدلال ندارد. همچنانکه خاطر نشان ساختیم، او معتقد است که الهیات و حیانی علم دقیقی است که مستلزم آنست که براهین آن لزوماً دقیق و ضروری باشند. و براهین الهیات و حیانی نمی‌توانند دقیق و ضروری باشند زیرا که مقدمات آنها بدیهی هستند.

2. *Ipsium esse subsistens.*

3. *Commune bonum.*

4. *Quod in Deo perfectissime est scientia.*

5. *Amor.*

۶. توماس حتی می‌گوید که نام "خدا" نیز به نحو تمثیلی بکار می‌رود. اما این در واقع چیزی بیش از نتیجه ضروری عقیده او نیست.

۷. آکویناس قوه استدلال *ratio* را متمایز از قوه عاقله *intellectus* می‌داند. او توضیح می‌دهد که آنها دو تا قوه نیستند بلکه دو عملکرد متفاوت یک قوه واحد هستند.

8. *Ratio practica.*

9. *Passions.*

10. *Ens verum convertuntur.*

11. *Ens et bonum convertuntur.*

12. *Qaudium de veritate.*

13. *Finis ultimus.*

14. *Finis.*

15. *Bonum.*

16. *Bonum habet rationem finis.*

17. *Actiones humanae.*

18. *Actiones hominis.*

19. *Ens et verum et bonum convertuntur.*

20. *Quod voluntas nonpotest non velle.*
21. *Particularia bono.*
22. *Mahum.*
23. *Plenitudo essendi.*
24. *"Bonum hominis est secundum rationem esse".*
25. *Lex aeterna, lex divina.*
26. *Lex humana.*
27. *Lex naturalis.*

۲۸. توماس در اینجا از قانون انسانی سخن می‌گوید، اما به نظر می‌رسد نکته‌ای که بیان داشته به‌عنوان نکته‌ای کلی منظور گشته است.

29. *Ratio et regula operandi.*
30. *Subduntur legi aeternae.*
31. *Per similitudinem.*

۳۲. توضیح توماس درباره فضایل، تا حد زیادی ارسطویی است، البته با استثنای برجسته‌ای که او به فضایل عقلانی و اخلاقی کلاسیک می‌افزاید (شجاعت، حکمت و ...)، این سه فضیلت دینی یا الهیاتی عبارتند از: ایمان، امید و نیکوکاری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی