

نئوتومیسم

ریشه‌ها و دیدگاه‌ها

نئوتومیسم تحلهای است که از دیدگاه‌های پیروان و طرفداران الهیات و فلسفه دینی توماس آکوئیناس تشکیل شده است. تأثیر و نفوذ اندیشه‌های کلاسیک آکوئیناس به حدی بوده که بسیاری از فیلسوفان پس از خود را تحت‌الشعاع آرای خویش قرار دادند. تاکنون همه‌چنان به تومیسست‌ها «عقل» و «دفاع از آن در جهت تبیین جزئیات کلاسیک آکوئیناس از مشخصه‌های اصلی این نحله کلاسیک - فلسفی است.

آکوئیناس بر این باور بود که برای دستگیری انسان ضروری است حقایق خاصی که فراتر از عقل است، از طریق وحی الهی برای انسان آشکار شود. حقایق در بطنه و عبادت، آن چنان که عقل قادر به شناختن آن باشد، فقط توسط افراد معدودی قابل شناخت است. آن هم پس از مدت‌های طولانی و همراه با خطاهای فراوان؛ بنابراین ضروری است انسان حقایق الهی را از طریق وحی بیاموزد. توماس آکوئیناس در زمانی می‌زیست که رواج آرای فلسفی - علمی یونانی و متفکران مسلمان، اعتقادات مسیحی را به چالش فراخوانده بود. اعتقادات مسیحی در چهار چوب خاص کلاسیک کلیسای کاتولیک داعیه نجات بشر را داشت و لسی نظام‌های فلسفی یونانی و اسلامی، چنان متفاوت با آنچه کلیسا مطرح کرده بود را عرضه می‌کردند. با مطرح شدن این دو تفهیر از عالم در نیمه قرن سیزدهم پرسش‌های بسیاری در باب ارتباط این دو مجموعه معرفتی بین متفکران مسیحی مطرح شد. توماس که از استادش آلبیر تومس کبیر در باب چگونگی استفاده از علوم غیر مسیحی مطالب بسیاری فرا گرفته بود به جمع بین این دو طریق پرداخت و آنچه را که در تفکر غرب به «کلام طبیعی» معروف است ایجاد کرد. در این جمع بندی فلسفی - کلاسیک، توماس در فلسفه روش شناسی را برگزید و در این راه از متفکران مسیحی و غیر مسیحی کمک بسیار گرفت. تفکر او حتی امروزه نیز طرفداران بسیاری دارد و با عنوان «تومیسم» و «تومیسم جدید» در مدارس و دانشگاه‌ها به عنوان «فلسفه جاری» نام‌نویس می‌شود. مقاله حاضر به ریشه‌های تکوین نحله فلسفی نئوتومیسم و دیدگاه‌های نماینده برجسته و مشهور آن یعنی «ژاک ماریتن» می‌پردازد.

ریشه‌های پیدایش

پاپ لئوی سیزدهم در سال ۱۸۷۹ منشوری با نام Aeterni Patris منتشر کرد که در آن حمایت رسمی کلیسای فلسفه توماس آکوئیناس اعلام شد. حدیث‌پراستانه بود این فلسفه قائل به عدم نقض بیس‌الهیات و علم است. اما تا آنکه پاپ بر ارزش پایدار فلسفه توماس و توصیه این منشور به فلاسفه کاتولیک که با اسط قدیسه آکوئیناس برای پیشگویی به نیت‌های عقلمندی جدید و تعالیم اولیاهام بگورند، چینی که از پیش وجود داشت تحرک تیرمندی به‌شبه پستولونی پاپ از فلسفه توماس البته آثار متعددی داشتند از یک طرف «پوپیز» در مجامع روحانی و حوزه‌های کلیسایی و نهادهای دانشگاهی ایجاد چیزی را که می‌توان خطمشی یا نوعی جزع‌گرایی فلسفی نامید. تئودیک می‌کرد به عبارت دیگر، از یک سو هم از تربیت فلسفه از حلقه کلاسیک حمایت می‌کرد و هم از فعالیت پیروان کومین و کمپان‌های فلسفه توماس در مقابل با متفکران اصلی و از آن‌ها پیش‌تر کاتولیک مثل مورس باوندلی - پستولونی می‌کرد. از سوی دیگر، دعوت به بازگشت به قدیسه متفکر بزرگ قرون وسطی (توماس آکوئیناس) و استفاده از اصول قدیسه او در مواجهه با مسائل که در پی شرایط فرهنگی جدید به وجود آمده بود، می‌تواند به پشترفت تفکر جدی فلسفی کمک‌فراوانی کرد.

حتی اگر در باب ارزش پایدار اندیشه آکوئیناس نظر مثبتی نداشته باشیم، باز هم در مخالفت با تقریب به فلسفه استبداد از نظام فکری یک‌تذکر برجسته و از طریق تفکر نظام‌مند و به تدریج بی‌سبب برخی اصول فلسفی و استفاده از ایده به جای پیروی از منطق‌گرایی بی‌ایمانی که مدعی در غلبه بر نهاد های کلیسایی طاعت، مطالب بسیار می‌توان گفت. تالیف رسمی نمکری خاص می‌توانست به ایجاد روحیه‌ای جانبدارانه که کونیه‌بنده و جنگلی هم بود، بربانده و چنین نیز شد. در واقع فلسفه توماس در هیچ زمان دیگری چنان بر فیلسوفان کاتولیک تحمیل نشده بود که به صورت بخشی از این

کاتولیک در آید. در عالم نظر، استقلال فلسفه بر علویت می‌شده. با این همه نمی‌توان تفکر کرد که در برخی مجامع تمایل آشکاری به این امر وجود داشت که فلسفه توماس به عنوان تنها نوع تفکر فلسفی قسداد شود که واقعا با الهیات کاتولیک تناسب دارد البته نظریه این بود که فلسفه توماس، چون در دست است با عقاید کاتولیک هماهنگی طرفه‌ای که در دست است آن به دلیل هماهنگی اش با عقاید کاتولیک باشد و بی‌ایمانی و اطمینان نمی‌تواند از نظر دور داشت که در بسیاری از نهاد های کلیسایی، فلسفه توماس - یا آنچه فلسفه توماس نامیده می‌شد - به صورتی جزئی تعلیم داده می‌شد.

ژاک ماریتن و دیدگاه‌های او

توماس که پیش از همه در مطرح کردن فلسفه توماس و در دست‌ان آن به خارج از محدود های نسبتاً تنگ و عمدتاً مذهبی و برجسته کردن آن در نگاه عالم تحقیق و دقت‌نوی نقش داشتند، ژاک ماریتن

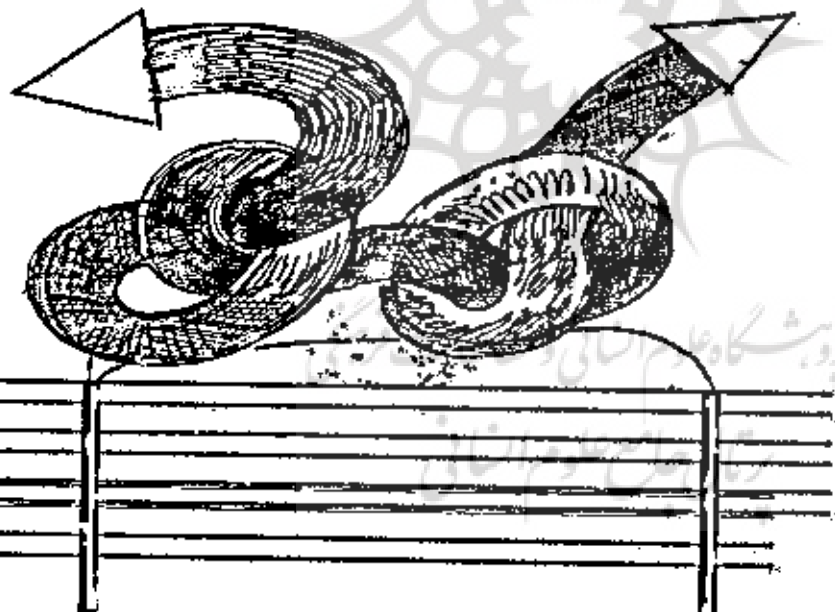
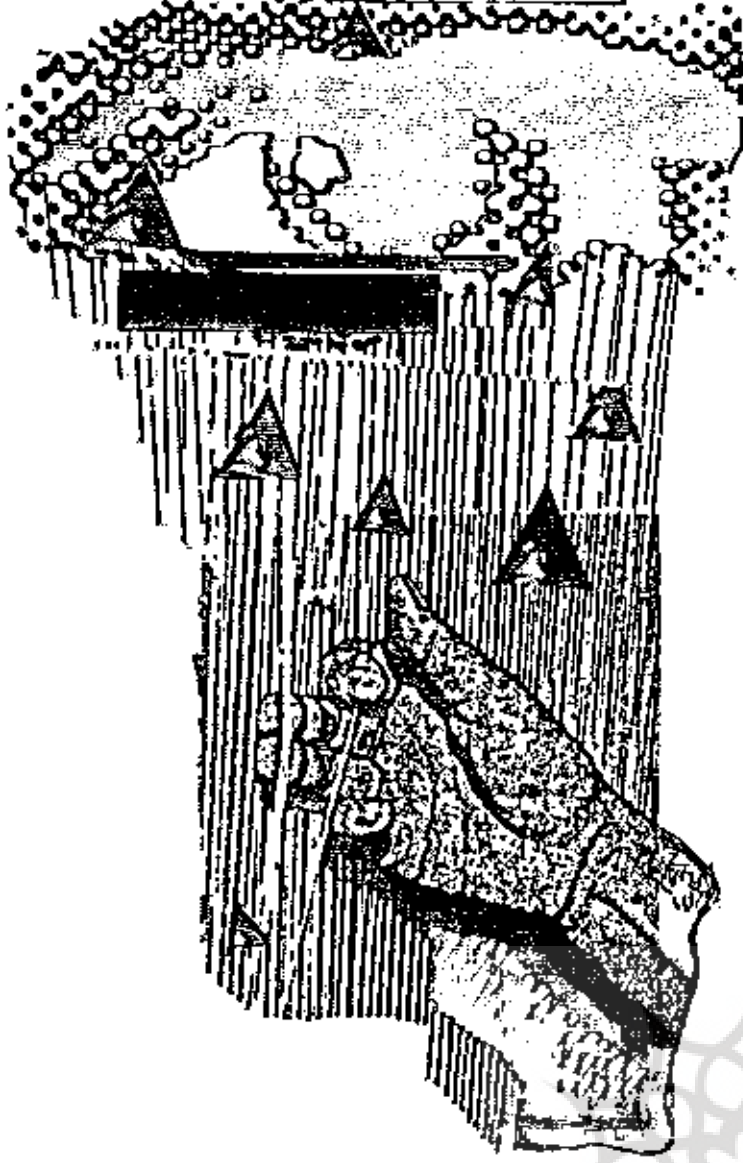
و آنتون لیسون آمد. البته لیسون به سبب مطالعات تاریخی اش که حتی مورد احترام کلی است که چندان لائق خاطرری به فلسفه توماس ندانید. بسیار شناخته شده است ماریتن در درجه اول یک فیلسوف نظر به نظر دار است و لیسون چنان که نامیده است یک مورخ است. به مرفی و لراشه تفکر آکوئیناس در بستری تاریخی - و بنابراین در بافت کلاسیک آن - پرداخته است. ماریتن بیشتر در پی آن بود که فلسفه توماس به صورت یک فلسفه مستقل بدون استناد به وحی و الهی که مربوط به حل مسائل مدرن است. با فلسفه‌های دیگر وارد گفت‌وگو شود.

پانوجه به سوظنی که غالباً اهل کلام واز جمله متکلمان کاتولیک نسبت به مابعدالطبیعه داشتند و با توجه به عکس العمل طبیعی جوزمها و منابع کاتولیک نسبت به اعتقادات و تعالیمی که در گذشته صورت گرفته و به نوعی خطمشی جزئی توماس انجامیده است. می‌توان فهمید که چرا مخصوصاً

ماریتن را اغلب که نه گرامی فلسف و دیگر آن اقبال گذشته به انتشار وجود ندارد. این مسئله در مورد ماریتن بیش از لیسون حقیق می‌کند. فر آن جهت که ارزش مطالعات تاریخی لیسون وابسته به نقلی لوزا فلسفه توماس به عنوان فلسفه‌ای برای امروز نیست. ولی این امر تأثیری در این واقعیت ندارد که نقش او احتمالاً مهمترین نقش منحصر به فرد در احیای فلسفه توماس بود که جزو آن باقرمان و آیس (Acterin Patris) در سال ۱۸۷۹ زده شد.

خطوط کلی فلسفه ژاک ماریتن

ماریتن خود را ادامه‌دهنده خود مسیر اجدیسه توماس آکوئیناس می‌داند و در آثارش به‌ویژه از نوشته‌های توماس نقل قول می‌کند. با به آنها رایج می‌داند. در حالی که گروهی دیگر او به مذهب کاتولیک و مسیر عقایدش تا حدود زیادی به دلایل شخصی و تحت‌تأثیر دوستش بود. دفاعی از تفکر کاتولیک و فلسفه توماس می‌نویسند. توماس بدون تردید به وقایع مربوط



فلسفه توماس آکوئیناس

به کلیسای کاتولیک در فرانسه آن وصلی را تامل فلسفه یکی از این وقایع، جمله به نهادهای دینی (به ویژه کاتولیک) از سوی نیروهای دین ستیز و انسان مدار در دولت فرانسه بود که به وضع قوانینی در خصوص محدود کردن حقوق و دارایی های کلیسا و جایگاه دین در امور عمومی منتهی شد. در همان زمان، در فرون کاتولیسیم میوزیه در فرانسه در واکنش به مکتب پوپالین در گریزهای جدید آمد نوشته های جورج تریل در انگلستان، گوست رنان و آلفرد لوتز در فرانسه به دلیل اصطلاحی از این قبیل که وجدان، متشابه اولیه حقیقت جنسی است و کل معرفت از جمله اعتقادات کیهانی تلقی و مختل نظر شد و با ویژگی مرجمت مندر اختلافات رسمی مخالف فلسفه محکوم شد. خنثی خود فلسفه فرانسوی نشانگر با الهیات کاتولیک محسوب می شد. نظرات غالب عبارت بودند از شهرد گریزی (intuitionism) بر گسبون که معتقد بود تا کدی که که در متافیزیک بر وجود می شود باید جای خود را به دیموست با تفسیر و صورتت محض بدهد. مایندایسم (Spiritualism) روح (spiritualism) اندک لادند و مانی ایسم ایمن دند گولو که هر یک به مخالفت با نظرات و عقایدی پرداختند که در مذهب کاتولیک از ضروریات است در چنین اوضاعی، دفاع از است کیش دینی ضروری می نمود.

معرفت شناسی از آگ مارتین

گاهی گفته شده است که در حالی که زلسون مسأله موسوم به مسأله نقدی راه عنوان یک شبه مسأله را می کند، مارتین آن را می پذیرد و با این همه این مطلب به همین صورت گمراه کننده است زیرا حکایت از آن دارد که مارتین فلسفه موزی خود را با یا بلاش برای اثبات (آن هم به صورت انتزاعی) این امر آغاز می کند که ما می توانیم شناخت یافته بشیم و یا به تبیین دکارت، خود گاهی را غیر قابل انکار می خلد و سپس می گوید تا ناین عقیده طبیعی را توجیه کند که انشیا و انشوری مطابق تصور ماز آنها از خارج وجود دارند تا گر مسأله نقدی به این صورت فهمیده شود مارتین هم مانند زلسون آن را طرد می کند او هم نمی خواهد که به صورت انتزاعی و مقدم بر تجربه اثبات کند که شناخت ممکن است اما به وضوح معتقد است که اگر ما خود را در حلقه تصورات همان محسوس کنیم همان جا خواهیم ماند او رئالیست است و تأکید می کند که وقتی که من، مثلاً را می شناسم، لا است که من می شناسم، نه تصور من را. البته بر این سخن ایراداتی هم می توان وارد کرد و اما مارتین به حد بر این عقیده است که هر چند تصوراتی نظیر روان شناسی مولر و حالات ذهنی، امر متعلق اختلافات اگر دقیقاً و بی فلسفه ما لحاظ شود با خود نمی، مورد اشاره نظارتی ندارد در عین حال، اگر مراد از مسأله نقدی تامل و رویت ذهن بر آن بخش از شناخت باشد که مقدم بر تامل و رویت حاصل شده است تا به این پرسش که شناخت چیست پاسخ دهیم مسلماً مارتین مسأله نقدی را می پذیرد. طرح این پرسش به صورتی انتزاعی که آیا شناخت ممکن است یا نه و بلاش برای پاسخگویی به آن به صورتی کاملاً مقدم بر تجربه، آب در فلون کوبیدن است. تنها راه برون شو همین راهی است که مارتین تعمیم الهیه وجود نوعی چیست و جو پژوهش که به شناخت شناخت بینجامد، یعنی چیزی که حاصل تامل ذهن بر فصالت خودش هنگام شناخت چیزی باشد، کاملاً ممکن است.

مارتین دیدگاه خود را در مقاله انتقادی می خواند و به طور خاص علیه روایت های اصالت عقلی و تجربه گرایانه رایج به معرفت استدلال می کند و معتقد است که فلسفه گفته ایدئالیسم پراگماتیسم و یونیتویسم با وجود تفاوت هایی که با یکدیگر دارند، حاکی از تغییر اصالت تجربه (nominalism) هستند تا به این دیدگاه که مفاهیم کلی مخلوق ذهن انسان هستند و هیچ پایه و بیبندی در واقعیت ندارند. واقع گرایان انتقادی مارتین بر آن است که آنچه ذهن می شناسد همان چیزی است که در خارج از ذهن وجود دارد. این به آن معناییست که علم داشتن به چیزی به منزله باز نمایی

آینده و روشی شناخته شده در ذهن عالم است بلکه به این معناست که ذهن عالم به معلوم تبدیل می شود. مارتین می گوید که معرفت ما به واقعیت از طریق مفاهیم حاصل می شود. این مفاهیم بی واسطه و کلی هستند که هر چه فقط به مدد تامل و تفکر شناخته می شوند لذا برای مثال ذهن وقتی به چیزی حسی محسوس علم پیدا می کند، هم نفسی متغییل دارد (یعنی لطایف حسی را در یافت می کند) و هم نفسی فعال (یعنی بر پایه این لطایف حسی معرفت شکل می دهد).

معرفت شناسی مارتین تنها برای توضیح و تبیین اصالت معرفت در علم و فلسفه نیست بلکه به ایمان دینی و عرفان نیز نظر دارد و یکی از هدف های این است که انواع متفاوت معرفت را شرح و بیان کرده و ارتباط انسان را با یکدیگر تبیین کند. معرفت مراتب متفاوتی دارد که هر یک از آنها خود واحد در جای است. در مرتبه اول، در مرتبه معرفت حسی می توان از معرفت به طبیعت محسوس (یعنی حوزه علوم تجربی) سخن گفت که متفاوت با معرفت ریاضی یا علم فیزیکی ریاضیاتی است و به نوبه خود متمایز از معرفت فوق محسوس یا متافیزیکی است. اما این معرفت معرفت مستقل از یکدیگر هستند و از این حیث با هم اشتراک دارند که هر یک برای درکستن چیزی باید داشت که چرا آن چیز هسته یعنی نفس تنها به این خرسند نیست که هر فایه چیزی علم پیدا کند بلکه می خواهد بنیاد و علت وجود آن را نیز بداند و به طریقی کلی از آن چیز و ارتباطش با چیزهای دیگر برسد. مثلاً علوم طبیعی که مبتنی بر فراک حسی اند هدفشان صورت بندی قوانینی است

که وجهی از مد کت حسی را منعکس می کنند پس دقت استدلال در هر چه اول علم شناخت یافتن نظم و قاعد معانی در طبیعت است. اما علم طبیعی برای آنکه به مفاهیم یک علم برسد باید فلسفه طبیعی را مفروض بگیرد و فلسفه طبیعی به پشت به مدد ما می رود تا بتواند ما را عقل فانی را کشف کند، بنابراین ذهن از آنچه از طریق ل تراک حسی دریافت می نماید، معرفتی می رسد که کلی است و این امر ممکن است زیرا به عقیده مارتین انشیا دارای ذات یا طبیعتی است که در حالی که علوم طبیعی و فلسفه طبیعی هر دو بر امور طبیعی و فیزیکی متمرکز می شوند، فیلسوف طبیعی بر خلاف دانشمند

فلسفون ذات انشیا و تمریف آنهاست. این معرفت در مرتبه اولین مرحله معرفت قرار دارد. فلسفای فیزیکی ریاضاتی (مانند کمیت عدد و استدلال) در دومین مرتبه معرفت قرار دارند اگر چه آنها بدون وجود انشیا و عادی وجود ندارند. می توان آنها را بسوی هر گونه ارجاع به انشیا مادی به تصور هر آید. متفکران یک با معرفت نظری به چیزهای موجود در سوسین سطح انتزاعی می پردازد به اموری مانند جوهر، کیفیت خیر و وجود الهی، به سبب ماهیت متفاوت متفکران که این نوع معرفت به اندازه استدلال قبلی است. از جمله معرفت به وجود الهی، به واسطه هیچ لطایف پلنراک مستقیمی به معنای انشیا که به طور غیر مستقیم از طریق مخلوقات حاصل می شود پس خرد این مراتب معرفت سلسله مراتبی وجود دارد اموری که تا حدی عقلی بودن و بی عقلی بودن را بالاترین مرتبه قرار دارند. متعلق یا هدف بالاترین مرتبه معرفت هستند.

الهیات طبیعی و فلسفه فون

مارتین همان در دانشات سلسله مراتب علوم را که از اسطو و اکتونیس رسیده است تکرار کرده و بر آن تأکید می کند البته او باید علوم جدید طبیعی را هم با این دستگاه هماهنگ کند زیرا علوم طبیعی با توجه به پیشرفت آنها پس از رئالیسم با همان چیزی که اسطو علیه طبیعت Physics می نامد، یکی نیستند. این دستگاه گرچه همان دستگاه اسطویی است ولی او همه مثل اکتونیس جایی برای کلام مسیحی

که مبتنی بر مقدمات و حیاتی است پس می گذارد. مایندایطبیعه، صرف نظر از کلام برترین علم است و مراد از علم هم به معنی اسطویی آن شناخت انشیا از طریق حال آنهاست. نمی توان مارتین را به ندانستن شجاعت در اظهار مقایسه مفاهیم مجرد او البته می پذیرد که مایندایطبیعه بی فایده است. به این معنی که نظری و تاملی است نه تجربی و از نظر کسی که در پی کشفیات تجربی با افزایش تسلط انسان بر طبیعت است. مایندایطبیعه در قیاس با علوم خاصه و سایر ضعیف و ناچیز به نظر می رسد در عین حال، او تأکید می کند که مایندایطبیعه غایت است نه وسیله. به این معنی که «ارزش های اصیل» و سلسله مراتب آنها را به ما نشان می دهد و منبسطی برای فلسفه اخلاق است و ما را با امر ابدی و مطلق آشنایی کند.

مارتین تأکید می کند که معرفت نفس با اسطو ارتباط دارد و اکتونیس به سبب فرستی این اسطو است نه به سبب آنکه این اسطو از چنین شخصیت های محترمی به ما رسیده است. به هر حال، چون مایندایطبیعه او اساساً همان مایندایطبیعه اکتونیس است، هنگامی که از کلام جمعی جدا شود، طرح مضامین آن در این جا نامناسبی نخواهد داشت. همین فایه کلی است گفته شود که اکتونیس با تأکید بر هستی (esse) همان being به معنی (existence) به عنوان اکتونیس است. اصیل معرفتی شده است. حال آنکه مارتین کسی نیست که از «ماهیات» که آنها را منتهی می خرد، هستی می پذیرد و اگر در آن باشد هر چند که ذهن آنها را هم با انتزاع به دست آورده باشد.

فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی

مارتین گوید با کار بر اصول فلسفه سیاسی و اجتماعی توماس اکتونیس در مورد مسائل جدید بنیان فلسفه را توسعه دهد به عقیده مارتین، اگر اکتونیس هم در زمان کلیه و دکورات می زیست، فلسفه مسیحی را از چنگ علم اعیان و نجوم اسطویی آزاد می کرد. در عین حال که همه چنان به اصول مایندایطبیعه اسطو وفادار می ماند، اگر او در حیطی جدید زندگی می کرد، فایه مسیحی را از «تصورات و تجلیات» و از نظام های فرسوده کنونی نجات می داد. مارتین در طریقی بنیادی فلسفی برای الهیاتی چنین وظیفه های متمول به نمایز بین تجربه (individual) و شخص (Person) که در اصالت (Personalism) مونیه (Mounier) هم به آن بر می خورد، می شود. او ضمن پذیرش این نظریه اسطویی - توماسی، که ماده را علت فرد (individuality) می داند، فردیت را به آنچه همه انسان های دیگر را از یک فرد متمایز و جدا می سازد و خود حاصل خود که هر سوسه ندر هیبت و مقام در وقت تحصیل چیزهای آخویش است تعریف می کند. شخص بودن (Personality) ثبوت و تقریر نفس بر حسی است. آن جهت یا مجموعه تر کبسی انسان را مرتبط است و با تسلیم کردن خود به آزادی و عشق تشخیص یافته است.

البته در فرد انسانی، فردیت و شخصیت با یکدیگر ترکیب شده اند زیرا انسان یک واحد است ولی ممکن است اجتماعاتی وجود داشته باشند که به انسان از جهت شخص بودن توجیه نداشته باشند و مراد او را به عنوان یک فرد در نظر بگیرند آنها با عقل از کلی بر افراد به عنوان جزئی های خاص و مشخص تأکید می ورزند. تعد چنان که در فرد گرایسی بورژوازی چنین است چیزی که از نظر فایه یا نومیالیسم (nominalism) لطایف دارد، یا آنکه ممکن است آن قدر بر کلی تأکید کند که جزئی را کاملاً تابع آن قرار دهند. این هم در جوامع توتالیتر، با انواع مختلف آن اتفاق می افتد. از نظر فلسفی پارالیسم افراتی (ultra-realism) که در آن کلی واقعیت است و بنیادین است لطایف دارد واقع گرای معتدل (moderate realism)

قدیس توماس، در حوزه مسائل اجتماعی - سیاسی در جامعه های ظاهر می شود که در واقع نیازهای فکریان را به عنوان مرجمت شناختی بر آورد و در عین حال مبتنی بر حرمت نهادن به فرد انسانی به منایه موجودی بر تر از حد حیات زمینی و در واقع بر تر از هر گونه اجتماع با پایدار باشد. طلسن هرگز برای دولت نیست دولت بر برای انسان است. این نکته را می توان افزود که مارتین در اسطو جنگ داخلی اسپانیا از جمهوری حمایت می کرد و از این رو سبب به بار آمدن رسوایی قابل توجهی در مجامع خاصی برای او شد. به زبان سیاسی او راستی بودند چه یک مفهوم کلیدی در فلسفه اخلاق مارتین، آزادی انسان است او می گوید غایت انسان این است که آزاد باشد اما آزادی به معنای بی بندوباری یا تقلید گرای عقلی محض نیست بلکه به معنای تحقق قابلیت های وجود انسان به وسیله کلمات اخلاقی و معنوی انسان است. پیداست که فلسفه اخلاقی مارتین را نمی توان جدا از تحلیل او از طبیعت انسان بررسی کرد. مارتین بین انسان در مقام فرد (individual) و انسان در مقام شخص (person) تمایز می نهد. انسان ها در مقام افراد وابسته به جمع و نظام اجتماعی اند اما آنها شخص هم هستند. شخص یک کل است و تفسیری متعالی دارد و باید چندان یک غایت با او رفتار کرد هر دو وجه فردی و شخصی برای انسان بودن ضروری است. انسان ها طبق فردیتشان تمهیدی نسبت به نظام جامعه دارند اما با بر شخصیتشان نمی توان آنها را تابع نظام اجتماعی کرد. تأکید مارتین بر ارزش شخص انسان به عنوان شکلی از اصالت شخصی (personalism) محسوب شده که مارتین آن را چیزی بین اصالت فرد و اصالت جامعه می داند.

منابع

1. الهیاتی محمد تاریخ فلسفه در قرون وسطی و فلسف، تهران، 1347.

2. ابن سینا، تاریخ فلسفه فون وسطی و دوره تجدید ترجمه و تفسیر از حسین مهدوی، تهران، 1377.

3. زلسون، فون روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علی محمد مهدوی، تهران، 1377.

4. زلسون، فون عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام رزکی، تهران، 1377.

5. فرماتل، عصر اقتصاد ترجمه محمد کریمی، تهران، 1378.

6. لاسک، جیوید، تفکر در قرون وسطی، ترجمه محمد سعید حائمی، کتابخانه تهران، 1380.

7. سمندهی، کتب تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، 1377.

8. سمنس و فشت کفای اسلامی و غربی در قرون وسطی، زیر نظر دکتر کیومرث سمندهی، با همکاری دکتر حسین کلیسی، دکتر عبدالرزاق حائمی، دکتر محمد طالب پوراند، دکتر محمد ایلخانی و سارا ایلخانی، تهران، 1377.

9. Copleston, F. A History of Philosophy, vol. II, Augustine to Scotus, London, 1950, vol. III, Ockham to Suarez, London, 1953.

10. Gilson, E., History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, 1955.

11. Philosophy in the Middle Ages, edited by A. Hyman & J.J. Walsh, Cambridge, Indianapolis, 1973.

12. Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy, edited by J. Marebon, London & New York, 1998.

13. The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy, edited by A. Harnsstrong, cambridge university press, 1967.

14. maritain, Abbiography, 1906-61, by D. and L. Gallagher, new york, 1962.

15. Evans, J.W. (ed), Jacques Maritain: The Man and his Achievement, New York, 1965.

16. Fecher, C.A. The Philosophy of Jacques Maritain, Westminster, Maryland, 1953.

17. Nichon, N. W. Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy, Hull (Canada), 1955.

18. Phelan, G. B. Jacques Maritain, New York, 1937.

19. Timonessy, A. Church and State in Maritain's Thought, Chicago, 1959.

20. Quin, J. M. The Theology of Etienne Gilson: A Critical Study, Villanova, Pa., 1971.

