

## معرفت‌شناسی توماس آکوئیناس و نقش خداوند در آن

نقیسه اهل‌سرمدی\*

### چکیده

متون فلسفی سرشار از مباحث گسترده‌ای در عرصه معرفت‌شناسی است. این نوشتار در پی تبیین نظریه شناخت از دیدگاه توماس آکوئیناس و برجسته نمودن جایگاه خداوند در این منظومه فکری است. بدین منظور، بحث از جایگاه عقل و ایمان، از مسائل ضروری این نوشتار است. پژوهش حاضر، که با مراجعه به آثار خود توماس و نیز آنچه که در مورد او به نگارش درآمده انجام گرفته است، بر این باور است که در اندیشه توماس گزاره‌های دینی در نسبت با گزاره‌های عقلانی درجه یقین بالاتری را به خود اختصاص می‌دهند. در نظر او، انسان بدون امدادهای وحیانی از کسب حقیقت ناتوان است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

به نظر نگارنده، اعتقاد به خداوند از سه جهت در فلسفه توماس اهمیت دارد: خداوند به مثابه عنصر اصلی در باب ایمان، خداوند به مثابه متعلق شناخت؛ خداوند به عنوان غایت تمام معارف بشری.

کلیدواژه‌ها: عقل، ایمان، معرفت، خداوند.

## مقدمه

حقیقی، مستقل، مطلق و ثابت هستند، ما به ازای معرفت می‌داند. ارسطو با پذیرش نظریه قوه و فعل و یا ماده و صورت، ضمن اینکه اصل تغییر و تحول را پذیرفت، لیکن هر تغییری را ملازم با نوعی ثبات تلقی کرد و این عنصر ثابت را پایه و اساس معرفت دانست.

برخلاف افلاطون که مستقیماً عقل را از صورت‌های معقول مفارق بهره‌مند می‌داند، ارسطو، به وجود عقل فعال قایل می‌شود که قادر است امر معقول را طی عمل تجرید از محسوسات استخراج نماید. هرچند این نظر ارسطو مورد تفسیرهای متفاوتی مبنی بر مفارق بودن یا نبودن عقل فعال قرار گرفت، ولی پذیرش این عقل فعال در نظام معرفت‌شناسی او بسیار کارآمد بود.

توماس آکوئیناس که مشربی ارسطویی دارد، در معرفت‌شناسی اش نیز بسیار از او متأثر است. ابن‌سینا نیز در شکل‌گیری نظام فکری توماس، بسیار مؤثر بوده است. توماس تا حد بسیاری در تأثیرش از ارسطو هم، مدیون ابن‌سیناست.

مقاله حاضر جدای از اهمیتی که به لحاظ طرح مباحث معرفت‌شناسی دارد، از دو وجه دیگر نیز مهم و ضروری می‌نماید: نخست اینکه بر نظام فکری فیلسوفی متمرکز است که فراوان تحت تأثیر عقاید دینی خویش است و از این رو، نتایج حاصل از نوشتار حاصل تلفیق این دو منبع معرفتی (عقل و وحی) در اندیشه اوست. دوم اینکه در این مقاله برخلاف بسیاری دیگر، به طور خاص نقش خداوند را در یک نظام معرفتی بررسی می‌نماید.

درباره معرفت‌شناسی توماس و نیز پرداختن به دیدگاه او در مورد خداوند در آثار بسیاری دیده می‌شود، از جمله:

۱. مفهوم خدا از نظر توماس آکوئیناس براساس

کتاب جامع علم کلام؛<sup>(۲)</sup>

طرح مباحث معرفتی در خلال مسائل وجودشناسی قدمتی به درازای کل تاریخ فلسفه دارد. شاید بتوان سوفسطاییان را از اولین‌هایی دانست که به طرح این دسته مباحث به صورت جدی پرداخته‌اند.

افلاطون برای فرار از شکاکیتی که سوفسطاییان به آن دامن می‌زدند معرفت یقینی را اثبات نمود. وی به عالمی جدای از عالم محسوس، به نام «عالم مُثُل» قایل شد و آن عالم را متعلق معرفت یقینی دانست. نزد افلاطون، محسوسات، متعلق معرفت نیستند، بلکه تنها ظن و گمان به آنها تعلق می‌گیرد. در نظر او، ادراک حسی، معرفت واقعی نیست؛ چراکه در معرفت حقیقی، دو شرط باید احراز شود: یکی خطاناپذیری و دیگر اینکه معرفت باید درباره هستی‌های واقعی باشد. ادراک حسی هیچ‌یک از این دو شرط را ندارد.

او در رساله «تئتوس»، ابتدا به رد نظریه‌های نادرست، از جمله نظر پروتاگوراس می‌پردازد و سپس در رساله «جمهوری» معرفت واقعی را با استعاره خط تبیین می‌نماید.

وی با بیان دو خصیصه اصلی معرفت، هر حالتی از ذهن را که واجد این دو صفت نباشد معرفت حقیقی نمی‌داند. در «تئتوس» ثابت می‌کند که نه ادراک حسی دارای این هر دو نشانه است و نه عقیده درست. پس هیچ‌یک را نمی‌توان با معرفت حقیقی مساوی گرفت. افلاطون از پروتاگوراس اعتقاد به نسبیت ادراک حسی را می‌پذیرد، لیکن نسبیت عام و کلی را رد می‌کند. معرفت، یعنی شناخت مطلق و خطاناپذیر، حاصل شدنی است، اما همان ادراک حسی نیست. در نظر او، متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار و قابل آن باشد که با تعریف واضح و علمی درک شود.<sup>(۱)</sup>

بدین ترتیب، او کلیات را که در عالم مُثُل دارای وجود

ادراک حسی بر ادراک عقلانی مقدم است و حتی تجارب حسی، شرط لازم معرفت ما به خداوند و حتی نفس ما می‌باشد. توماس مانند ارسطو و برخلاف افلاطون، مفاهیم فطری را نمی‌پذیرد. در نظر او، ذهن انسان، همچون لوح نانوخته‌ای است کاملاً سفید بدون آنکه چیزی بر آن حک شده باشد و اولین نقوشی که بر این لوح نقش می‌بندند به واسطه حواس است. نزد او، آدمی، با کمک حواس، ابتدائاً به اشیای فیزیکی و جزئی، معرفت تجربی حاصل می‌کند و سپس این علوم تجربی، سکوی پرش انسان به معرف خیالی و عقلانی می‌شود.

بدین ترتیب، اگرچه توماس مفاهیم فطری را نمی‌پذیرد، ولی معرفت انسان را نیز فقط به ادراک حسی محدود نمی‌کند. او مانند ارسطو بر این باور بود که ذهن انسان، مفاهیم را به طور بالقوه دارد؛ یعنی ذهن آدمی قوه کسب و انتزاع مفاهیم را داراست. پروسه شناخت اگرچه با صورت‌های حسی و سپس خیالی آغاز می‌شود، ولی اینها صرفاً مواد شناخت هستند و برای تعقل سزاوار است به کارکرد عقل فعال توجه شود. عقل فعال به تجرید و انتزاع صور معقول از امر محسوس و خیالی می‌پردازد. البته فعل عقل فعال به جداکردن کلی از جزئی محدود نمی‌گردد؛ فعالیت آن تنها جنبه جدا کردن و انتزاع ندارد، بلکه علاوه بر آن مورد امر معقول هم هست.<sup>(۶)</sup>

بدین ترتیب، خلاصه الگوی شناخت تومیستی از این قرار است: ابتدا از طریق حواس ظاهری با عالم خارج ارتباط برقرار می‌نماییم که دریافت‌هایی حاصل می‌شود. این دریافت‌ها به حس مشترک منتقل می‌شود و یا در سایر قوای باطنی، بایگانی می‌گردد. این صورت‌ها در دستگاه معرفتی انسان صعود نموده، به عقل منفعل می‌رسند و سپس تحت عملکرد عقل فعال قرار می‌گیرند. عقل فعال عمل تجرید و انتزاع را بر آنها اعمال نموده و بدین ترتیب،

۲. نقش عقل در شناخت خدا از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس؛<sup>(۳)</sup>

۳. الهیات فلسفی توماس آکوئیناس؛<sup>(۴)</sup>

۴. «ایمان از دیدگاه توماس آکوئیناس».<sup>(۵)</sup>

لیکن چنین به نظر می‌رسد که اثری که به طور مستقل به معرفت‌شناسی توماس پردازد وجود ندارد، بخصوص که مقاله حاضر در نظر دارد جایگاه خداوند را نیز در این نظام معرفتی مطرح سازد.

نوشتار حاضر در دو بخش کلی ارائه می‌شود. در بخش نخست - که بخش اصلی نوشتار است - الگویی از نظریه شناخت توماس ارائه می‌گردد و به این سؤالات پاسخ داده می‌شود:

- آیا توماس آمپریست است یا راسیونالیست؟

- آیا او به مفاهیم فطری قایل است؟

- روند شناخت نزد او چگونه است؟

- نقش ایمان در امر شناخت چگونه است؟

- نسبت میان عقل و فهم در مسئله شناخت چیست؟ در بخش دوم، به جایگاه خداوند در این الگوی معرفتی پرداخته می‌شود.

## ۱. توماس آکوئیناس و نظریه شناخت

۱-۱. استوار بودن اساس و بنیان شناخت بر تجربه حسی

دو نوع ادراک طبیعی وجود دارد: ادراک حسی و ادراک عقلانی.

ادراک حسی، علم یا آگاهی است که از موضوعات مادی فردی از طریق تماس حسی با آنها داریم. البته باید دانست هرگونه تصدیقی درباره این موضوعات، متعلق به عقل است نه حواس. ادراک عقلانی مثل فهم ما از اولیات و یا تصورات کلی و معقولی است که از صورت‌های خیالی انتزاع می‌شود. توماس تأکید دارد که منطقاً و نوعاً

دارد. اگر عقل آدمی را دقیقاً در مقام عقل لحاظ کنیم، باید بپذیریم که نخستین متعلق آن وجود است.<sup>(۸)</sup> به عبارت دیگر، عقل انسان اگرچه در روند شناخت ناگزیر باید از موجودات مادی آغاز کند ولی می‌تواند فراتر از حس رود و به ذات‌های مادی محدود نباشد.

نیروی فعال عقل، انسان را قادر می‌سازد که موجودات غیرمادی را در نسبت با موجودات محسوس دریابد.

«شناخت محسوس نه علت تام و کامل شناخت عقلانی ما، بلکه بیشتر علت مادی شناخت عقلانی است؛ صورت خیالی عملاً به واسطه عقل فعال و از راه فعل انتزاعی آن معقول می‌شود. پس از آنجا که شناخت حسی علت کلی شناخت عقلانی نیست، اگر دامنه شناخت عقلانی بیش از شناخت محسوس بسط یابد حیرت‌آور نیست.»<sup>(۹)</sup> گفتیم نزد افلاطون انسان دارای شناخت فطری از اشیاست و همان‌گونه که در رساله «منون» دیده می‌شود، اشخاص با دیالکتیک می‌توانند حقیقت را بیابند و از این‌رو، در معرفت‌شناسی توماس، تجربه حسی، بنیان تمام مفاهیم حتی انتزاعی‌ترین آنهاست. معرفت انسان به خویشتن خویش نیز به واسطه تأمل باطنی نیست؛ یعنی در نظر او، انسان به واسطه یک شهود درونی به وجود خویش علم ندارد، بلکه به واسطه افعال تجربی‌اش، به وجود خود، آگاهی می‌یابد. به عبارت دیگر، هرگاه انسان به معرفتی حسی دست می‌یابد، موضوعی عینی را درک می‌کند و سپس به عمل خود و پس از آن، به ذات خود، آگاهی پیدا می‌کند؛ یعنی با شناخت دیگران است که انسان می‌فهمد نفس دارد و زنده است.

متعلق ادراک از آن‌رو که فردی مادی است، محسوس است؛ ولی به دلیل آنکه آن شیء، بالفعل موجود است، معقول است؛ یعنی جنبه وجودی هر شیء، فردی است که آن را معقول می‌سازد. از اینجا به اهمیت «وجود» در

صورت کلی معقول تشکیل می‌شود. توماس از آن‌رو که مثل ارسطو، موضوع علم را کلی می‌داند، در نظر او، محسوسات، ظنی هستند و کلیات موضوع علم قرار می‌گیرند. همچنین توماس به اصول اولیه و بدیهی (معقولات) در شناخت معتقد است. این اصول نخستین ادراک‌هایی هستند که عقل در تماس با محسوس به دست می‌آورد. وقتی می‌گوییم این اصول از قبل در عقل وجود دارند، منظور این نیست که عقل، آنها را مستقل از تأثیر اشیا بر نفس ما به دست می‌آورد، بلکه تنها بدین معناست که آنها نخستین معقولاتی هستند که عقل ما بلاواسطه بر مبنای تجربه امر محسوس درک می‌کند.<sup>(۷)</sup>

توماس هرچند اصول معقولات اولیه را می‌پذیرد، ولی در تشکیل آنها، باز هم محسوسات را دخالت می‌دهد. از این‌رو، سزاوار است که گفته شود: هرگونه ساختی و هر گزاره معرفتی در نظام تومیستی بر مبنای تأثیر از محسوسات استوار است.

اشکالی که اینجا مطرح می‌شود این است که اگر پایه و اساس تمام شناخت‌ها بر صورت‌های حسی استوار است، پس در مواردی که صورت‌های حسی نداریم، مسئله شناخت چگونه است؟! به عبارت بهتر، در امور غیرمادی و ماورای طبیعی که محسوس و مخیل نیستند آیا نمی‌توان به شناخت رسید؟! و اگر نتوانیم از شناخت اشیای حسی فراتر رویم، الهیات عقلانی که خود توماس، بسط و گسترش می‌دهد بی‌اعتبار خواهد شد!

برای پاسخ به این اشکال باید به نظر او در مورد «عقل بما هو عقل»، دقت کنیم. حواس بالضروره برای نوع خاصی از اشیا تعیین شده‌اند، اما عقل که غیرمادی است، قوه درک و فهم وجود است. عقل بما هو عقل متوجه کل وجود است؛ متعلق عقل، معقول است؛ هیچ چیزی معقول نیست، مگر تا آنجا که بالفعل است؛ یعنی سهمی از وجود

حسی و تجربی را بنیان و اساس تمامی شناخت‌ها می‌داند، به نظر می‌رسد که این اندیشه او را به سمت متفکران آمپرسیستی متمایل نماید، ولی حقیقت امر این است که نظریه تومیستی معرفت، نظریه‌ای واقع‌گرایانه است؛ چراکه شناخت با اشیای مادی آغاز می‌شود، ولی انسان می‌تواند برخی مفاهیم عقلانی و احکام مربوط به موجودات غیرمادی همچون نفوس، فرشتگان و خدا، تشکیل دهد، در نظر او، انسان با نفی برخی جنبه‌های اجسام و استفاده از تمثیل، این کار را انجام می‌دهد.

او هرچند شروع شناخت را تجربه می‌داند و این او را به آمپریسم سوق می‌دهد، ولی موضع کلی او در مقابل معرفت، موضعی راسیونالیستی است. او در باب کلیات، نظری متعادل اتخاذ نموده است؛ نه مانند افلاطون، آنها را اموری عینی و خارجی که وجود مستقلی داشته باشند می‌داند و نه همچون نومیالیست‌ها آنها را صرفاً اسم و امری ذهنی می‌داند. او در این میان، موضعی حد وسط اتخاذ نموده، آنها را مفاهیمی قابل تعقل می‌داند که بنیادی از موجودات واقعی دارند. او با این نظریه خود، در عین اینکه جنبه واقعیت داشتن کلیات را مطرود نمی‌نماید، از پذیرش وجود مستقل خارجی برای آنها، ابا می‌ورزد.

## ۱-۲. نقش عقل فعال در مسئله شناخت

توماس برخلاف ابن‌سینا و ابن‌رشد به تعدد عقل فعال قایل است نه وحدت آن. او در جامع علم کلام ضمن صراحت به این مطلب، به اعتراضات و ایرادات آن پاسخ می‌دهد.<sup>(۱۰)</sup> به علاوه، او عقل فعال را نیرویی ماورای طبیعی که مفارق از انسان و متعلق به عالم الوهیت باشد نمی‌داند. او حتی در این سخن خود به ارسطو استناد می‌کند. وی در مقابل ابن‌رشدیان استدلال می‌کند که عقل، جوهری الوهی و مفارق از نفوس آدمیان نیست، بلکه اولاً، در درون انسان

فلسفه توماس واقف می‌شویم. توماس که در تأثیرش از ابن‌سینا، هیچ جای تردیدی نیست، در بحث وجود و ماهیت به طرز چشمگیری از آراء او اثر می‌پذیرد.

نزد توماس، هر موجودی مرکب از وجود و ماهیت است. ماهیت و وجود، جنبه‌های متمایز هستی‌شناختی جواهری هستند که بالفعل موجودند. در نظر او، وجود، چیزی است که به واسطه آن یک جوهر به عنوان یک موجود واقعی مشخص می‌گردد. متعلق شناخت از آن لحاظ که بالفعل موجود است، معقول است. بدین ترتیب، مفهوم معقولیت با مفهوم وجود و نیز صورت و فعلیت رابطه تنگاتنگی دارد. او عقیده داشت: اندیشه علمی - فلسفی و تجربی از آثار خود ارسطو قابل حصول است. به عبارتی، توماس در دیدگاه‌های علمی و تجربی‌اش ارسطو را مرجع خود می‌داند و از او الهام می‌گیرد.

شارحان و مفسران توماس گاهی معرفت حسی را معرفتی مستقیم و بی‌واسطه می‌دانند و در مقابل معرفت عقلانی را معرفتی باواسطه و غیرمستقیم. در این صورت، منظور این است که مفاهیم معقولی که در شناخت عقلانی عاید شخص می‌گردد مستقیماً از خارج اخذ نگردیده است، بلکه از طریق تجرید داده‌های حسی و خیالی انجام می‌شود و چون حس و خیال، واسطه در این نوع شناخت هستند، معرفت عقلانی، باواسطه است. در حالی که در شناخت حسی عمل تجرید انجام نمی‌شود. البته جای شگفتی نیست اگر گاهی معرفت عقلانی را در مقابل معرفت حسی معرفت مستقیم و بلاواسطه بدانند؛ چراکه در این صورت، مراد آنها این است که در شناخت عقلانی، خود مفهوم معقول است که مستقیماً ادراک می‌شود، حال آنکه در امور جزئی و محسوس، خود این امور متعلق ادراک قرار نمی‌گیرند، بلکه مفهوم آنها مورد شناسایی واقع می‌شود. با توجه به اینکه توماس، شناخت

معتقد است: عقل منفعل نمی‌تواند در همه آدمیان واحد باشد؛ چراکه نفس صورت بدن است و یک اصل نمی‌تواند صورت برای جوهرهای کثیره باشد. به علاوه، اگر عقل منفعل، مفارق و سرمدی بود، می‌بایست از ازل پذیرنده و حاوی همه معقولات باشد و در نتیجه، هر شخصی الزاماً به همه معارف واقف شود.<sup>(۱۴)</sup> او در **جامع علم کلام**، عقل منفعل را نیز مانند عقل فعال، قوه‌ای درون نفس می‌داند.<sup>(۱۵)</sup>

### ۳-۱. تقابل عقل و ایمان در امر شناخت

درک بهتر نقش عقل و ایمان در امر شناخت از رهگذر تبیین ارتباط کلام و فلسفه حاصل می‌شود. کلام نزد توماس به دو معناست: کلام و حیانی که مستقیماً از محتوای کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرد و کلام طبیعی یا فلسفی که عقل انسان با نور طبیعی خود آن را می‌سازد. توماس در کلام طبیعی به عقل، نقش سازمان‌دهنده و تبیین‌کننده مفاهیم ایمانی می‌دهد. بنابراین، کلام عقلی توماس با براهین عقلی سخن می‌گوید. در این کلام، ایمان است که طرح و نقشه و مبدأ و غایت را می‌دهد، اما توضیح محتوا و طریق رسیدن به غایت را عقل و فلسفه بیان می‌کند. در کلام طبیعی، تمام موضوعات فلسفی مورد بحث قرار نمی‌گیرد. نقطه شروع بحث در کلام، خداوند است. بدین ترتیب، کلام طبیعی از جایی شروع می‌کند که به اعتقاد توماس، انتهای راه فلسفه است؛ یعنی بحث خداشناسی. می‌توان گفت: کلام طبیعی توماس، فلسفه‌ای دینی است که به شناخت خداوند به عنوان طریق کسب غایت نهایی نظر دارد.

توماس، نوعی سنتز جدید میان فلسفه و الهیات، به دست آورد که نتیجه آن، نگارش دو کتاب جامع بود: **جامع علم کلام**؛<sup>(۱۶)</sup> **جامع در رد منکران**<sup>(۱۷)</sup>. البته این تلفیق و هم‌آوردی میان فلسفه و کلام را نباید

است و ثانیاً، به تعداد افراد انسان‌ها متعدد است. از جمله دلایل او بر این مطلب، کارکرد اراده در انسان است. او معتقد است که اگر عقل فعال در انسان‌ها واحد بود، کارکرد آن از اختیار فرد خارج بود، در حالی که ما بالوجدان می‌یابیم که قادر به انجام و ترک فعالیت عقلانی از روی اراده هستیم. در نظر توماس، همان‌گونه که نمی‌توان قوه بینایی واحدی به انسان‌ها نسبت داد، عقل فعال نیز در آنها نمی‌تواند واحد باشد. از این مثال توماس، روشن می‌شود که نزد او، عقل فعال در انسان‌ها، همان قوه مفکره است. او در **جامع کلام**، عقل فعال را نیرویی در نفس انسان‌ها دانسته و این سخن را به ارسطو نیز استناد می‌دهد.<sup>(۱۱)</sup> او در ادامه، از تشبیه ارسطو نیز به سود خود استفاده نموده و آن را وجهی برای درونی بودن عقل فعال می‌داند. ارسطو عقل فعال را به نور تشبیه می‌نماید و توماس چنین تفسیر می‌کند: همان‌گونه که نور از فضا دریافت می‌شود، عقل فعال در ما انسان‌ها نیز نیرویی است که از خداوند اخذ می‌شود. وی عقلی را که مفارق و جدای از آدمیان باشد، طبق آموزه‌های دینی، خداوند می‌داند.<sup>(۱۲)</sup> بدین ترتیب، نگاه تومیستی با نگاه سینوی نسبت به عقل فعال متفاوت است. ابن‌سینا عقل فعال را جوهری واحد، الوهی و مفارق از انسان‌ها و عالم ماده، تفسیر می‌کند که دریافت‌های عقلانی انسان به واسطه اتصال قوه مفکره او با این عقل فعال حاصل می‌شود، ولی نزد توماس، عقل فعال همان قوه مفکره و امری درونی و مختص به هر انسانی است. او در **جامع علم کلام** ابتدا به بیان اعتراضات و ایراداتی در زمینه اینکه عقل فعال، قوه‌ای درونی باشد می‌پردازد و سپس خود به صراحت، عقل فعال را قوه‌ای درونی و نه مفارق معرفی می‌نماید و البته در ادامه، به اشکالات و اعتراضات مطروح شده پاسخ می‌دهد.<sup>(۱۳)</sup> توماس علیه وحدت عقل منفعل نیز استدلال می‌کند. او

متناقض و ضدعقل باشند، بلکه مسائلی فراسوی عقلند. نزد توماس، عقل و ایمان و در نتیجه، فلسفه و الهیات (کلام و حیانی) اگرچه متمایزند، ولی متعارض نیستند. آنها مربوط به دو قلمرو هستند و از آن‌رو که یکی در خدمت دیگری است (فلسفه در خدمت دین است)، ناسازگاری و تعارض میان آنها منتفی می‌شود.

با عنایت به آنچه گذشت، اکنون واضح است که در نزد توماس، در صورتی که عقل مؤید ایمان باشد بسیار مطلوب است، ولی اگر گزاره‌های عقلانی در مخالفت با پیام و حیانی باشند، از آن‌رو که او عقل را به خدمت ایمان گمارده است، پرواضح است که ایمان را بر عقل، ترجیح می‌دهد.

این خصوصیت نه تنها در توماس، بلکه ویژگی غالب متفکران مسیحی است؛ چراکه نزد آنان برخی از آموزه‌های ایمانی، مفاهیمی متناقض هستند و ایمان تنها با قبول این مفاهیم پارادوکسیکال شکل می‌گیرد. قبول واحدی که در عین وحدت، سه‌گانه است، از اولین متعلقات ایمان است. بدین ترتیب، عقل تنها زمانی که به تفسیر و شرح گزاره‌های دینی می‌پردازد قابل اعتنا و حجت است، ولی مواردی نیز وجود دارد که حکم ایمانی در تعارض جدی با عقل قرار می‌گیرد. در این‌گونه موارد باید به نفع ایمان، تناقض صریح را پذیرفت.

توماس عقیده داشت که به لحاظ نظری، فیلسوف ممکن است بدون توسل به وحی، نظام مابعدالطبیعه صادقی را طرح و تدوین کند. چنین نظامی بالضروره، ناقص و نارسا خواهد بود؛ زیرا اهل مابعدالطبیعه، در وهله نخست با خدایی که بنیاد همه حقیقت‌هاست سروکار دارند، ولی نمی‌توانند با پژوهش صرفاً عقلانی به شناخت کامل او نایل شوند. فیلسوف صرف درباره غایت فراطبیعی آدمی و وسایل نیل به آن غایت چیزی نمی‌تواند بگوید و چون این امور برای رستگاری انسان موردنیاز است، عدم

به معنای یکی انگاشتن آنها دانست، بلکه تفاوت و تمایز عمیقی میان این دو ملحوظ است تا آنجا که توماس این تفاوت را به تفاوت در دو غایت وجود انسان برمی‌گرداند. او با تعریف دو غایت طبیعی و فراطبیعی برای آدمی، فیلسوف را عهده‌دار تبیین و بررسی نخستین غایت می‌داند و دومین آن را بر دوش ایمان الهی می‌گذارد. از رهگذر تفاوت میان فلسفه و کلام، تفاوت میان عقل و ایمان نیز آشکار می‌شود.

فلسفه تنها بر نور طبیعی عقل استوار است و اصولی که فیلسوف به کار می‌برد اصولی است که به مدد عقل و استدلال به آنها رسیده است، ولی ایمان به حقایق و واقعیاتی را مکشوف می‌نماید که چه بسا در حوزه فهم و درک انسان قرار نگیرد و عقل آدمی از تبیین آن ناتوان باشد. طبق نظر توماس، عقل بشر حوزه گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند به طور مستقل در کسب معرفت، فعال باشد؛ زیرا حتی هستی و ویژگی‌های خدا و وجود یک روح جاودان و بسیاری از بینش‌های اخلاقی، حقایقی طبیعی هستند که بشر، صرفاً به وسیله عقل و بدون وحی می‌تواند آنها را اثبات کند.

ایمان به معنای دقیق کلمه برای پذیرش حقایق متعالی و روحیانی، ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجرد خدا در مسیح ناصری و هبوط و نجات بشر و جهان می‌باشند؛ فراسوی عقل بشرند؛ نمی‌توان آنها را عقلاً اثبات کرد و ماورای عقلند.<sup>(۱۸)</sup>

بدین ترتیب در نظر او، حوزه عقل و ایمان، دو حوزه جدا و مستقل از یکدیگرند. مسائلی که مربوط به حوزه ایمان است، مربوط به طوری و رای طور عقل است؛ یعنی مسائل حوزه ایمان را نمی‌توان عقلاً اثبات و مستدل نمود، ولی البته این الزاماً بدان معنا نیست (هرچند گاهی نیز بدین معناست) که مسائل حوزه ایمان، مسائلی

کفایت شناخت فلسفی امر آشکاری است. البته نقص و ناتمامی، ضرورتاً به معنای نادرستی نیست.<sup>(۱۹)</sup>

عقل به عنوان عطیه‌ای الهی در بسیاری از موارد در تفهیم گزاره‌ها و مفاهیم ایمانی نقش مهمی بر عهده دارد. در حقیقت، عقلی که در سنت فلسفی، سازمان یافته باشد، با اعطای روش صحیح و نظام‌مند ما را در فهم گزاره‌های وحیانی یاری می‌نماید، چنان‌که توماس در کتاب **جامع علم کلام** با تکیه بر مفاهیم و براهین عقلی، به تفهیم آموزه‌های مسیحی می‌پردازد. در این کتاب، اگرچه ایمان مسیحی، مفروض گرفته می‌شود، ولی همچنان با براهین عقلی مواجه هستیم و توماس در تفسیر خدا با مفاهیم مأخوذ از فلسفه یونانی (خدا به مثابه هستی اعلا، هستی بالذات، بزرگ‌ترین حقیقت و خیر برین) کاملاً موافق است.<sup>(۲۰)</sup> کتاب **جامع علیه منکران** او نیز که برای تعلیم روش مباحثه با مخالفان مسیحیت اعم از مسلمانان و یهودیان تألیف شده است، بر پایه اصول عقل طبیعی استوار است و سخنان کتاب مقدس در بهترین حالت آن، تنها در تأیید سخن عقل کاربرد دارد. توماس در مقدمه آن چنین می‌گوید: نمی‌توان براساس عهد قدیم یا عهد جدید در باب خدا، خلقت و حیات اخلاقی بحث کرد. بنابراین، لازم است که به عقل طبیعی متوسل شویم که همگان ناگزیر به پذیرش آن هستند.<sup>(۲۱)</sup>

بدین ترتیب، توماس با دو نظام معرفتی مواجه بود؛ در یک طرف، کلام مسیحی و در طرف دیگر، تفسیر فلسفی از عالم قرار داشت. برخورد توماس با این دو نظام، جداکردن آنها از یکدیگر بود. نزد او، اساس کلام بر ایمان و اساس فلسفه بر علم یا عقل طبیعی انسان استوار است. منظور توماس از علم، در اینجا علم به معنای ارسطویی است؛ یعنی علمی که موضوعش کلی است و حقایق را با استدلال و براهین عقلی کشف می‌نماید. ایمان و عقل، هر

دو یقین‌آور هستند و در آنها نوعی حکم نهفته است، ولی موضوع ایمان به روشنی موضوع علم نیست. عالم به نوعی موضوع علم خود را رؤیت می‌کند، ولی در ایمان چون رؤیت موضوع به اندازه علم نیست، موضوع آن فهم انسان را به اندازه‌ای تحریک نمی‌کند که به عنوان حقیقت پذیرفته شود. پذیرش موضوع ایمان با فعل اراده است.<sup>(۲۲)</sup>

توماس از طرفی، هیچ یقینی را به اندازه یقین ناشی از ایمان حجت نمی‌داند، به نحوی که اگر میان حکمی عقلی و ایمانی، تعارض حاصل شود، او به حمایت از ایمان، عقل را تابع می‌گرداند؛ ولی از طرفی دیگر، وضوح موضوعات حوزه علم را بسیار بیشتر از وضوحی می‌داند که در موضوعات ایمانی است! به عبارتی، اگرچه گزاره‌های ایمانی از وضوح کمتری نسبت به گزاره‌های علمی و عقلانی برخوردارند، ولی درجه یقینی که به آنها تعلق می‌گیرد به مراتب بالاتر است!

این مطلب در توماس، حاکی از درجه اعتباری است که وی به وحی و ایمان اختصاص می‌دهد و عقل را خادم آن می‌داند. بدین نحو، توماس با روش فلسفی - کلامی خود، به تبیین حوزه عقل و ایمان می‌پردازد و جایگاه عقل بشری و علوم حاصل از آن را در رسیدن به حق و حقیقت تشریح می‌نماید.

#### ۴-۱. تأثیر پرهیزگاری در مسئله شناخت

در مقاله‌ای که پیرامون تأثیر تقوا در معرفت از نظر توماس آکوئیناس به نگارش درآمده است با استناد به جملاتی از **جامع علم کلام**، به تأثیر مثبت و کارآمد پرهیزگاری در روند شناخت اشاره می‌شود. در این مقاله چنین آمده است که تقوا و فضایل اخلاقی نقش کلیدی در روند شناخت دارا هستند تا آنجا که نویسنده، یکی شدن و سنخیت یافتن با حقایق علوی و ملکوتی و در نتیجه، نیل



### ۱.۶. برتری عقل نسبت به اراده

در مورد اشیای جسمانی که می‌توانیم به شناخت مستقیم آنها بپردازیم، قطعاً عقل شریف‌تر از اراده است. کاپلستون در این خصوص چنین نظر دارد: از آن‌رو که عقل، موضوع را از راه تفکر به دست می‌آورد، آن را فی‌نفسه از راه همگون‌سازی ذهنی داراست، در حالی که اراده به شیء به عنوان چیزی خارجی گرایش دارد و واضح است که واجد تمامیت شیء در خود بودن، از گرایش به آن به عنوان چیزی خارج از خود بهتر است. بنابراین، شناخت اشیای جسمانی از میل و اراده نسبت به آنها بهتر و شریف‌تر است؛ زیرا ما به وسیله شناخت، صورت‌های این اشیا را دارا هستیم و وجود این صورت‌ها در نفس ناطقه از وجودشان در اشیای جسمانی شریف‌تر است. اما در مورد خداوند که شناخت ما از او قیاسی و ناقص است، خدا را غیرمستقیم می‌شناسیم، ولی اراده مستقیماً به خداوند گرایش دارد. بنابراین، عشق به خداوند از شناخت او بهتر است. (۲۶)

### ۲. نقش خدا در معرفت‌شناسی توماس

#### ۲-۱. خداوند به مثابه هسته مرکزی عنصر ایمان

توماس فیلسوفی مسیحی و مؤمن به خداوند بود. او در دفاع از حوزه ایمان، بسیار قاطع و جدی بود و فلسفه و عقل بشری را نیز در این راه به استخدام گرفت و بدین ترتیب، به دو نظام معرفتی قایل شد: نظام فلسفی که مبتنی بر عقل بشری است و نظام الهی که مبتنی بر ایمان است. بدین ترتیب، نقش مهم و اساسی ایمان در معرفت‌شناسی توماس، واضح می‌گردد؛ چراکه او نظام برگرفته از ایمان را نوعی نظام معرفتی می‌داند و از آن‌رو که متعلق ایمان خداوند است، نقش کلیدی و سرنوشت‌ساز خداوند در این نظام آشکار می‌شود. البته لازم به تذکر است که عقیده به توحید و در عین حال، پذیرش تثلیث، هر دو از جانب

به معرفت را نتیجه این پرهیزگاری دانسته و از این امر به طور اعمّ در همه معرفت‌ها و به طور اخص در معرفت به خداوند استفاده می‌کند. (۲۳)

### ۱.۵. تفاوت میان عقل و فهم

تفاوت میان عقل و فهم در فلسفه کانت به وضوح مطرح می‌شود. او از دو قوه عاقله و فاهمه نام می‌برد و تصوراتی را به هریک نسبت می‌دهد. توماس نیز در فلسفه‌اش اگرچه تا حدی عقل را از فهم تفکیک می‌نماید، ولی از توضیحاتی که اضافه می‌کند این‌گونه برداشت می‌شود که او تمایزی واقعی میان عقل و فهم یا به عبارتی، تعقل و استدلال قایل نیست. تعقل از مفاهیم نخستینی که فهم حاصل آورده است آغاز می‌شود. این مفاهیم همان‌ها هستند که به اصول اولیه تعقل (اصول اولیه معقولات) نام‌گذاری می‌شوند. او در جامع‌الهیات خود می‌گوید: اگرچه آگوستین میان عقل و فهم تفاوت می‌گذارد، ولی در نظر من، تمایز مشخصی میان این دو برقرار نیست. (۲۴)

ژیلسون در بیان این رابطه چنین می‌آورد: استدلال با تعقل همان رابطه را دارد که حرکت با آرامش یا اکتساب یا تملک دارد؛ بنابراین، نسبت میان این اصطلاحات، نسبت میان غیرکامل و کامل است. همان‌گونه که حرکت از سکون آغاز می‌شود و بدان پایان می‌یابد، در مورد شناخت انسان هم همین امر صادق است. اقامه برهان از حدهای آغازین که مورد ادراک عقل است منشعب می‌گردد: اینها اصول اولیه هستند و حدّ نهایی آن نیز متأثر از اصول اولیه‌ای است که برهان و نتایج تحقیق برهانی بدان‌ها باز می‌گردند؛ بنابراین، تعقل، مبدأ و نهایت اقامه برهان است. بنابراین، بدیهی است که در وجود انسان قوه واحدی است که به نام‌های عقل و فهم نامیده می‌شود. (۲۵)

محسوس، شبیه و روگرفتی از مُثُل هستند با این تفاوت که مُثُل، مطلق، ثابت و کامل است، ولی موجودات محسوس، مقید، متغیر و ناقص. پس اینها همانند، با لحاظ قید و تغیر و نقص.

محدور این قول بنا به نظر توماس، چنین است که ملازم با وحدت وجود است و او از قول به وحدت وجود اکراه دارد. وی زبان تمثیلی، رمزی و چندمعنایی را نیز در شناخت خداوند کارساز نمی‌داند و در مورد خداوند، زبان تک‌معنایی را می‌پذیرفت. بدین ترتیب، او در شناخت خداوند نه طریق اشتراک لفظی و نه اشتراک معنوی و نه سلب صرف را می‌پذیرد.<sup>(۲۸)</sup> او قایل به نوعی شناخت در باب خداوند شد که به آن، شناخت از طریق تشابه گویند. در نظام فلسفی او، خدا اولین موضوع معرفت انسان نیست. توضیح اینکه چون توماس در مورد معرفت به موجودات غیرمادی، معرفت آنها را از طریق موجودات مادی تبیین می‌کند و با توجه به اینکه خداوند وجودی غیرمادی است، بنابراین، خدا اولین موضوع معرفت انسان نیست.

توماس می‌پذیرفت که می‌توان به معرفتی از خداوند دست یافت.<sup>(۲۹)</sup> نامتناهی بودن موضوع، یعنی خداوند، به این معناست که ذهن متناهی آدمی از خداوند هیچ تصور تام و کاملی نمی‌تواند به دست آورد، ولی مقصود این نیست که مفهوم ناقص و غیرتام نیز به دست نمی‌آورد.<sup>(۳۰)</sup> علم به اینکه خدا می‌فهمد، علم به امری ایجابی در مورد خداوند است، ولی درک اینکه این فهم الهی فی‌نفسه چیست فراتر از درک ماست.

ما از موجود لایتناهی، جز شناخت عقلانی محدود و تشبیهی نمی‌توانیم داشته باشیم؛ دقیقاً به این دلیل که خودمان متناهی هستیم، اما شناخت محدود و ناقص به هیچ وجه عین عدم شناخت نیست.

او به صراحت اعلام می‌نماید که خداوند هستی

او مطرح می‌شود و او به نحوی از پذیرش هر دوی آنها ابا ندارد؛ چراکه این حوزه را حوزه ایمان و تسلیم می‌داند نه حوزه چون و چرا و تردید!

بدین ترتیب، بخش آغازین جامع کلام با ۱۲ فصل طولانی در باب خدای واحد، حیات، معرفت و اراده او آغاز می‌شود و سپس با ۱۶ فصل در مورد خدای سه‌گانه ادامه می‌یابد! ولی این دوگانگی، به اصل مطلب (اعتقاد به وجود خداوند) ضرری نمی‌رساند. بدین ترتیب، اعتقاد به وجود پروردگار خالق در سنت مسیحی که توماس بدان وابسته بود، نقش چشمگیری در تشکیل منظرهای متفاوت معرفتی در فلسفه او دارد. نیز اینکه این پروردگار، واحد یا یک جوهر در سه شخص یا سه جوهر در یک شخص باشد، از فروعات این مطلب است که اگرچه در جای خود بسیار مهم و قابل توجه است، در این نوشتار تأثیری ندارد.

## ۲-۲. خداوند به مثابه متعلق شناخت

خداوند به عنوان متعلق شناخت نیز در نظام‌های فلسفی و کلامی مطرح می‌شود. برخی به شناخت سلبی از او قایلند؛ بدین نحو که خداوند موضوع هیچ گزاره‌ای واقع نمی‌شود. نه صفات کمال را می‌توان به او نسبت داد و نه او را از صفات نقص مبرا دانست و به عبارتی، از او هیچ نمی‌توان گفت و حتی او را به بودن نیز نمی‌توان متصف کرد. این نوع شناخت که سابقه آن به نوافلاطونیان می‌رسد. در نهایت، به شناختی تمثیلی و رمزی از خداوند می‌رسد و زبان چند معنایی و رمزی را در مسائل خداشناسی به کار می‌گیرد. برخی که زبان رمزی و تمثیلی را نمی‌پذیرند، در او به شیوه اشتراک لفظی سخن می‌گویند. از این گروه می‌توان ابن‌رشد و موسی بن میمون را نام برد.<sup>(۲۷)</sup>

قول به اشتراک معنوی، نظری دیگر است که افلاطون نخستین بار آن را به کار می‌گیرد. نزد او، موجودات

مخلوقات، هیچ نسبتی با شیء سومی ندارند؛ ما صفات را تا آنجا بر خداوند و مخلوقات حمل می‌کنیم که مخلوق دارای نسبتی واقعی با خداوند است.

مثلاً وقتی وجود را بر خداوند و مخلوقات حمل می‌کنیم، «وجود» را ابتدا و در درجه نخست بر خداوند به مثابه موجودی قائم به ذات و ثانیاً بر مخلوقات به عنوان اینکه به خداوند وابسته‌اند نسبت می‌دهیم. پس در مورد صفاتی که هم بر خداوند و هم بر مخلوقات، اطلاق می‌شود، این مفهوم در درجه نخست بر خداوند و در درجه دوم بر مخلوقات حمل می‌شوند (از نظر آنالوژی)؛ ولی از نظر معرفت‌شناسی و از لحاظ شناخت ما برعکس است؛ یعنی شناخت حمل آن در مخلوقات، نسبت به خداوند، مقدم است. بدین ترتیب، خداوند از این حیث که از جمله متعلقات معرفت است، در معرفت‌شناسی مؤثر است. او به عنوان موجودی ماورای طبیعی غیرمادی و نامتناهی معرفت معمول و مستقیم آدمی را قید می‌زند؛ بدین ترتیب که همان شیوه و الگویی که توماس برای شناخت اشیای مادی و یا غیرمادی محدود و متناهی ترسیم می‌نماید، در مورد خداوند کارساز نیست، بلکه او ذاتی بی‌حد و بی‌متناهیست و الگویی دیگر و طریقی دیگر را برای معرفت می‌طلبد.

### ۲-۳. خداوند به عنوان غایت تمام معارف بشری

از نظر توماس، خداوند غایت قصوای انسان است. در نظر او، خداوند برترین وجودی است که هیچ حد و نهایتی ندارد؛ خیر کامل و بی‌نهایت است و سعادت انسان‌ها در گرو اتحاد و وصول به اوست. او تمام تلاش و همت خود را در این مصروف می‌دارد که بتواند الگویی برای اثبات و شناختن این موجود ارائه دهد، هرچند درک کامل ذات او را میسر نمی‌داند. از نظر او، تمام معارف

محض است و ذات یا ماهیتی ندارد؛ بدین معنا که ذات او چیزی غیر از هستی‌اش نیست و سپس از این مطلب نتیجه می‌گیرد که او تحت جنسی قرار ندارد؛ چراکه اگر ذیل جنسی قرار داشت می‌بایست علاوه بر وجود، ماهیتی نیز داشته باشد. او در این کلام خود به متافیزیک ابن‌سینا ارجاع می‌دهد.<sup>(۳۱)</sup> او سپس، از اینکه خداوند هستی محض است و ماهیت ندارد نتیجه‌گیری می‌نماید که این مستلزم فقدان فضایل و کمالات در او نیست و بعکس، او واجد همه کمالات انواع است و با استناد به ارسطو و ابن‌رشد، او را کمال مطلق می‌نامد.

توماس در بحث اثبات خداوند، به اقامه ادله پنج‌گانه می‌پردازد. البته این ادله ابتکار شخص او نیست، بلکه استناد به این براهین در فلاسفه مسبق بر توماس نیز مشهود است، لکن توماس این براهین را در جهت اثبات خدای مسیحی سوق می‌دهد و البته در نظر او، هرچند این ادله به معرفت ما نسبت به خداوند می‌افزایند، ولی هیچ‌یک قادر به شناساندن ذات خداوندی نیست. توماس در نهایت، به شناخت از طریق تشابه (آنالوژی) معتقد می‌شود. او تشابه را به «تشابه در نسبت» و «تشابه در تناسب» تقسیم می‌کند.<sup>(۳۲)</sup> در توضیح تشابه می‌توان با استفاده از مثالی که خود توماس به کار می‌برد چنین گفت: وقتی صفتی به این نحو بر دو موجود مختلف حمل می‌شود بدین معناست که با توجه به نسبتی که آنها با چیز سومی دارند یا براساس نسبتی که یکی با دیگری دارد، محمول واقع می‌شود. برای مثال، حیوان به این دلیل سالم است که موضوع سلامت و دارای سلامت است، ولی دارو سالم است؛ چون علت سلامت است و رنگ چهره نیز چون نشانه سلامت است سالم است. در این مثال، کلمه «سالم» در سه مورد با توجه به نسبت‌های متعددی که با سلامت دارند به معانی متعدد محمول واقع می‌شود. در نظر توماس، خداوند و

بشری، نهایتاً معرفت به خداوند است.

به عبارتی، تمامی معارف و علوم بشری وسیله و ابزاری برای رسیدن به معرفت خداوندند<sup>(۳۳)</sup> و از آن رو که او غایت متعالی و والای انسانی است، همه علوم، علم به این غایت قصوا نیز هست. او هدف نهایی تمام تلاش‌های ادراکی بشر را شناخت خداوند می‌داند. تمامی معرفت، معرفت به خداست. هر موجود هوشیاری در هرچه که می‌شناسد، به طور ضمنی خدا را می‌شناسد. «وحی»، معرفت به خدا را از بالا و آنچه‌آن‌که بوده (از خود منبع)، به ما ارزانی می‌دارد.

توصیف هر کدام از طبایع مخلوق، توصیف خدا نیز هست؛ چراکه توصیف معلول‌های هر یکسی، توصیف خود ایکس هم هست و هیچ چیزی نیست که توسط خداوند خلق نشده باشد.

با این توضیحات، نه تنها خداوند متعلق شناخت است، بلکه غایت و نهایت معارف نیز به او ختم می‌شود و این نقش بسیار والایی است که در معرفت‌شناسی آکوئیناس برای خداوند وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

در معرفت‌شناسی توماس، تجربه حسی، بنیان تمام مفاهیم، حتی انتزاعی‌ترین آنهاست. با وجود این، او راسیونالیست است نه آمپریست.

در نظر او، حوزه عقل و ایمان، دو حوزه جدا و مستقل از هم‌اند، و در نزاع عقل و ایمان، عقل را تابع و تسلیم می‌گرداند. نزد او، گزاره‌های ایمانی از وضوح کمتری نسبت به گزاره‌های علمی و عقلانی برخوردارند، ولی درجه یقینی که به آنها تعلق می‌گیرد، از گزاره‌های علمی به مراتب بالاتر است.

توماس نظام فلسفی و عقلی را به خدمت ایمان

می‌گمارد و بدین ترتیب، نظامی کلامی - فلسفی ایجاد می‌کند که در تاریخ به کلام طبیعی یا فلسفی معروف گردید. نزد او، شناخت فلسفی، گرچه الزاماً غلط و خطا نیست، ولی ناقص و ناتمام است و کفایت لازم را ندارد. در نظر او، انسان بدون استمداد از وحی و ایمان در رسیدن به حقیقت، ناتوان است به عبارتی، شناخت مابعدالطبیعی راه نجات و وصول به حقیقت نیست، برخلاف وحی و ایمان که در سایه آن می‌توان به سعادت واقعی راه یافت. توماس عقل فعال را امری درونی و متعدد به تعدد نفوس می‌داند و برخلاف افلاطون به مفاهیم فطری قایل نیست.

او خداوند را به عنوان متعلق، غایت و هسته مرکزی شناخت و الگوی معرفتی خود مطرح می‌نماید.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، ص ۱۷۹.
- ۲- مستانه کاکائی، مفهوم خدا از نظر توماس آکوئیناس براساس کتاب جامع علم کلام، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۶.
- ۳- معصومه خاکزاد، نقش عقل در شناخت خدا از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوئیناس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۹.
- ۴- لئو الدرز، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- ۵- قاسم کاکائی و لاله حقیقت، «ایمان از دیدگاه توماس آکوئیناس»، مقالات و بررسی‌ها، دوره ۳۷، ش ۴.
- ۶- اتین ژیلسون، تومیسم، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، ص ۴۰۵.
- ۷- همان، ص ۴۰۰.
- ۸- فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۵۰۳.
- ۹- همان، ص ۵۰۴.
10. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, p. 741.
11. Ibid, p. 738.
12. Ibid, p. 739.
13. Ibid, p. 738.
- ۱۴- برای آگاهی بیشتر، ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۴۹۵.

منابع .....

- آکوئیناس، توماس، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

- ایلخانی، محمد، «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، هفت آسمان، ش ۱۵، پاییز ۱۳۸۱، ص ۱۳۶-۸۹.

- \_\_\_\_\_، «نظریه تشابه در آثار البرتوس کبیر و توماس اکوئینی»، فلسفه، ش ۱، بهار ۱۳۸۶، ص ۳۸-۵.

- \_\_\_\_\_، «نظریه تشابه در یونان»، فلسفه، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۷۳-۹۱.

- ژیلسون، اتین، تومیسیم (درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئیناس)، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.

- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

- \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ج پنجم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۵.

- کونگ، هانس، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, New York, Benziger Brothers.

- Gabriel, De Anna, *Virtue and knowledge: Connatural knowledge According to Tommas Aquinas*, The Review of Metaphisic, v. 54, n. 1, sep 2000.

15. Thomas Aquinas, op.cit, p. 738.

16. Summa Theologica.

17. Summa contra Gentiles.

۱۸- هانس کونگ، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، ص ۱۳۷.

۱۹- فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲۰- هانس کونگ، همان، ص ۱۴۰.

۲۱- همان، ص ۱۳۹.

۲۲- محمد ایلخانی، «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، هفت آسمان، ش ۱۵، ص ۱۲۵.

23. C.f. De Anna Gabriel, *Virtue and Knowledge: Connatural Knowledge According to tommas Aquinas*.

24. Thomas Aquinas, op. cit, p. 746.

۲۵- اتین ژیلسون، همان، ص ۳۹۴.

۲۶- فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۴۹۰.

۲۷- هانس کونگ، همان، ص ۱۲۹.

۲۸- برای توضیح بیشتر، ر.ک: فردریک کاپلستون، همان، ج ۲، ص ۴۴۶.

۲۹- همان، ص ۵۰۴.

۳۰- همان، ص ۵۰۶.

۳۱- توماس آکوئیناس، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، ص ۱۰۷.

۳۲- برای آگاهی بیشتر از این بحث، ر.ک: محمد ایلخانی، «نظریه تشابه در یونان»، فلسفه، ش ۱۲؛ همو، «نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی»، فلسفه، ش ۱؛ امیرعباس علیزمانی، «معناشناسی اوصاف الهی (نقد و بررسی نظریه توماس آکوئیناس)»، نامه مفید، ش ۱۸.

۳۳- برای توضیح بیشتر، ر.ک: همایون همتی، «زندگی و اندیشه قدیس توماس آکوئیناس»، نامه فلسفه، ش ۵، ص ۱۳۶.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی