

تعریف و موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه توماس آکوئینی: ضرورت وجود الهیات مقدس^۱

لیلا کیان خواه*

چکیده

توماس آکوئینی به عنوان یک متأله مسیحی، فراگیری و پژوهش در حوزه مابعدالطبیعه را برای عالمان الهیات مسیحی ضروری می‌داند و به همین دلیل است که نه به عنوان یک فیلسوف، بلکه به عنوان یک متأله مسیحی دارای آرائی در حوزه مابعدالطبیعه است. البته اعتقاد به تعالیم مسیحی سبب شده تا او رویکرد خاصی به تعریف و موضوع مابعدالطبیعه داشته باشد. از دیدگاه او، مابعدالطبیعه علم موجود بما هو موجود است ولی مصادیق موجود بما هو موجود تنها موجودات مخلوق بوده و هرگز شامل خدا نمی‌شود؛ بنابراین، موضوع مابعدالطبیعه، موجود مخلوق است. اما از آن جاییکه خداوند، بالذات موجود کاملی است، در علم دیگری به عنوان موضوع، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. توماس این علم را «الهیات مقدس» می‌نامد و جایگاهی بالاتر از مابعدالطبیعه برای آن قائل است. از نظر توماس وجود الهیات مقدس ضروری است و دلایل متعددی برای اثبات ضرورت آن وجود دارد.

کلید واژه‌ها: توماس آکوئینی، تعریف مابعدالطبیعه، موضوع مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود، وجود خدا، الهیات مقدس

مقدمه و بیان مسأله:

قدیس توماس آکوئینی (Sancti Thomae de Aquino)، متفکر مسیحی قرن سیزدهم را شاید بتوان بزرگترین متفکر مدرسی و یکی از تأثیرگذارترین عالمان فلسفه^۱ و الهیات مسیحی در عالم غرب از قرون وسطی تا به امروز دانست. هر چند که توماس در تالیف آثار خود، به روش مشایی بیش از سایر روش‌ها اهمیت داده و بسیار از ارسطو و ابن سینا متأثر است، اما تأثیر جامعه مسیحی بر ساختار فکریش، موجب شده تا رویکردی متفاوت از ارسطو و ابن سینا به مابعدالطبیعه داشته باشد و همین رویکرد متفاوت، موجب شده تا توماس، مؤسس مابعدالطبیعه ای باشد که البته در بسیاری از اصول، متأثر از ارسطو و ابن سیناست.

ارسطو - بنیان گذار فلسفه مشاء - در رسالات مختلفی که، حاوی پژوهش‌ها و نظریات فلسفی اوست و در قرون بعدی، با نام «مابعدالطبیعه»، تدوین و یکپارچه شدند، بیانات متفاوتی را در مورد موضوع و تعریف فلسفه اولی یا همان مابعدالطبیعه ارائه کرده است؛ که به طور کلی در دو دسته اصلی قابل طبقه‌بندی هستند. در برخی رسالات که شاخص‌ترین آن‌ها رساله گاماست، مابعدالطبیعه را علم کلی نامیده و موضوعش را موجود بما هو موجود می‌داند (۳۰-۱۰۰۳a18) ولی در برخی دیگر از رسالات همانند رساله /پسین، مابعدالطبیعه را فلسفه اولی می‌نامد و آن را علم موجودات غیر مادی و نامتحرک، یعنی دانش موجودات الهی معرفی می‌کند. (۳۲-۱۰۲۶a19)^۳

آکوئینی در مواجهه با دوگانگی موجود در آراء ارسطو، طریق ابن سینا را دنبال کرده و موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود می‌داند و معتقد است که، به دلیل امکان اثبات وجود خداوند در مابعدالطبیعه، محال است که موضوع مابعدالطبیعه وجود خدا باشد. چرا که وجود موضوع هر علمی در آن علم مفروض بوده و امکان اثبات در خود آن علم را ندارد. اما نکته بسیار مهم این است که، با وجود این که، توماس هم رأی با ابن سینا، موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود می‌داند و

مابعدالطبیعه را بر اساس آن تعریف می‌کند، ولی تفسیر متفاوت او از تعریف مابعدالطبیعه و مصادیق موجود بما هو موجود، باعث شده تا علیرغم تاثیرات فراوانی که از ابن سینا و ابن رشد پذیرفته، نظام مابعدالطبیعی متفاوتی را ارائه کند. رویکرد متفاوت توماس به موضوع مابعدالطبیعه موجب شده تا از دیدگاه او علمی مافوق فلسفه اولی، یعنی الهیات مبتنی بر آموزه مقدس، با موضوعیت خدا و موجودات الهی ضروری باشد. این در حالی است که ابن سینا تعریف مابعدالطبیعه و مصادیق موضوع آن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که، مباحثی با محوریت وجود خداوند و موجودات الهی، بخشی از مابعدالطبیعه بوده و هیچ علم دیگری مافوق آن قرار نمی‌گیرد.

بنابراین پرسش اصلی این مقاله این است که چگونه توماس آکوئینی، تعریفی همانند ابن سینا برای مابعدالطبیعه ارائه می‌کند و موضوع آن را، همانند ابن سینا موجود بما هو موجود می‌داند ولی هرگز همانند ابن سینا مابعدالطبیعه را اشرف علوم ندانسته و وجود علم دیگری مافوق آن را برای بررسی وجود خداوند و موجودات الهی ضروری می‌داند. به عبارت دیگر تعریف مابعدالطبیعه را چگونه تفسیر می‌کند که زمینه را برای وجود الهیات مبتنی بر آموزه مقدس فراهم می‌کند.

به منظور بررسی پرسش اصلی این مقاله، در ابتدا تبیین و تحلیل دقیقی از تعریف مابعدالطبیعه و موضوع آن، از دیدگاه توماس ارائه می‌شود و پس از بررسی تعریف مابعدالطبیعه، کوشش می‌شود تا ضرورت وجود الهیات مقدس - به عنوان علمی مستقل از مابعدالطبیعه - و تعریف و موضوع آن از دیدگاه توماس آکوئینی، مورد بررسی قرار گیرد.

موضوع و تعریف مابعدالطبیعه از دیدگاه توماس آکوئینی

توماس در مواضعی از آثار خود، مابعدالطبیعه را علم به موجوداتی می‌داند که در حد و وجود مفارق از ماده‌اند و در مواضعی دیگر آن را، به عنوان علم موجود بما هو

موجود تعریف می‌کند. شایسته است که ابتدا تحلیل و تبیین دقیقی از این دو دیدگاه ارائه شود و سپس رابطه این دو تعریف از دیدگاه توماس، مورد بررسی قرار گیرد. تحلیل دیدگاه اول: «مابعدالطبیعه علم به موجوداتی است که در حد و وجود مفارق از ماده‌اند.»

توماس در سوال پنجم رساله شرح در باب تثلیث بوئتیوس، پس از تبیین و تحلیل موضوع علم^۴، ملاک تمایز علوم نظری از یکدیگر را، تجرد از ماده و حرکت و یا ارتباط با ماده و حرکت دانسته و از این طریق مابعدالطبیعه را تعریف می‌کند. از نظر توماس، برخی از متعلقات اندیشه، در وجود نیازمند به ماده‌اند. زیرا تنها می‌توانند در ماده موجود شوند در حالی که برخی دیگر از این متعلقات، هم برای موجودیت و هم به منظور تعقل وابسته به ماده‌اند. اینها اموری هستند که ماده محسوس در تعریفشان وارد می‌شود. و بدون ماده محسوس فهمیده نمی‌شوند. این قبیل اشیاء، موضوع علم فیزیکنند. در کنار این امور، اشیاء دیگری نیز یافت می‌شوند که هرچند در وجود، به ماده وابسته‌اند ولی برای تعقل به ماده نیاز ندارند. زیرا ماده محسوس، در تعریف آنها گنجانده نشده است. این اشیاء، اشیائی هستند که در ریاضیات مورد مطالعه قرار می‌گیرند مثل خط‌ها و اعداد. در کنار این اشیاء، متعلقاتی از علوم نظری نیز وجود دارند که در وجود بی‌نیاز از ماده‌اند چرا که می‌توانند بدون ماده موجود باشند خود این اشیاء دو دسته‌اند یا هرگز در ماده موجود نمی‌شوند همانند خدا (*Deus*) و فرشتگان (*Angelus*) و یا به این صورت هستند که گاهی در ماده یافت می‌شوند و گاهی هم در ماده یافت نمی‌شوند. به عبارت دیگر ماده در وجود آنها ضروری نیست. همانند جوهر (*substantia*)، کمیت (*qualitas*)، موجود (*ens*)، قوه (*potentia*)، فعل (*actus*)، وحدت (*unum*)، کثرت (*multa*). علمی که این قبیل اشیاء را مورد بحث قرار می‌دهد، الهیات (*Theologia*) یا علم الهی (*Scientia divina*) نام دارد. علاوه بر این سه قسم، قسم چهارمی برای علوم نظری قابل تصور نیست. زیرا از آن جایی که عقل ذاتاً غیرمادی است، اشیائی وجود ندارند که در وجود نیازمند ماده نباشند ولی

در تعقل نیازمند به ماده باشند. لذا نوع چهارمی از فلسفه نظری وجود ندارد. (Aquinas, *exposition super de trinitate*, q.۵, a.۱)

توماس معتقد است که، سایر اقسام علوم نظری، بخش هایی از مابعدالطبیعه محسوب نمی شوند. در حقیقت، هر چند که، طبیعیات و ریاضیات، تنها با بخشی از موجودات سروکار دارند اما این علوم با رویکرد خاصی در مورد برخی از موجودات به بحث و بررسی می پردازند. رویکرد خاصی که متفاوت از رویکرد مابعدالطبیعه است. بنابراین با وجود این که، تمام موجودات عالم در مابعدالطبیعه مورد مطالعه قرار می گیرند، موضوعات طبیعیات و ریاضیات، هرگز جزئی از موضوع مابعدالطبیعه نیستند زیرا موجود با یک رویکرد خاص، متفاوت از رویکردهای طبیعیات و ریاضیات، در مابعدالطبیعه مورد مطالعه قرار می گیرد. بنابراین مابعدالطبیعه دانشی متمایز از سایر علوم نظری است. البته می توان گفت اگر علمی باشد که به عنوان مثال، فقط قوه یا فعلیت یا وحدت یا کثرت را مورد بررسی قرار دهد، بخشی از مابعدالطبیعه محسوب می شود. زیرا رویکرد این دانش ها به موضوعاتشان همان رویکرد مابعدالطبیعه به موضوعش یعنی موجود است.

(Aquinas, *exposition super de trinitate*, q.۵, a.۱)

تحلیل دیدگاه دوم: « مابعدالطبیعه علم موجود بما هو موجود است. »

توماس در مقدمه خود بر شرح مابعدالطبیعه ارسطو، و در مقاله چهارم سوال پنجم شرح در باب تثلیث بوئتیوس، مابعدالطبیعه را دانش موجود بما هو موجود می داند. او در شرح در باب تثلیث بوئتیوس، می گوید: « مابعدالطبیعه، همه موجودات را از حیث وجودشان مورد بررسی قرار می دهد. » (Aquinas, *expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, ad.) و در موضعی دیگر از همین اثر، عینا اصطلاح موجود بما هو موجود را به کار برده و می گوید: « موضوع مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود است. » (Aquinas, *expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.) همچنین در مقاله

اول سوال پنجم همین کتاب و در مقدمه‌اش بر شرح مابعدالطبیعه می‌گوید: «موضوع مابعدالطبیعه، موجود کلی (Ens commune) است.^۷» (Aquinas, *expositio super de trinitate*, q.۵, a.۱, ad.۷, Aquinas, *Sententia super Metaphysicam*, prooemium)

هر چند که تعریف اول مابعدالطبیعه در آثار توماس، ریشه در کتاب /پسیلین و تعریف دوم، ریشه در کتاب گاما دارد، اما نباید گمان کرد که توماس همانند ارسطو دارای دو رأی متفاوت در مورد موضوع و یا تعریف مابعدالطبیعه است. چرا که توماس در مقاله پنجم شرح در باب تثلیث، با تفسیری که ارائه می‌دهد، به بیان رابطه میان این دو تعریف پرداخته و این دو تعریف از مابعدالطبیعه را بر هم منطبق می‌کند و در نهایت، علم به موجوداتی که در وجود و تعریف، به ماده و حرکت وابسته نیستند را، همان علم به موجود بما هو موجود می‌داند. از دیدگاه توماس، دلیل طرح مباحثی چون موجود و جوهر در متافیزیک، مفارقت ذاتی آن‌ها از ماده نیست. چرا که اگر موجود و جوهر ذاتا مفارق از ماده باشند، در این صورت هیچ موجود مادی در عالم وجود نخواهد داشت. بلکه در حقیقت، علت بحث از موجود و جوهر در مابعدالطبیعه، این است که مابعدالطبیعه، علم به موجوداتی است که در وجود و تعریف بری از ماده و حرکتند. به همین دلیل است که، در ذات موجود و جوهر، همراهی با ماده و حرکت شرط نشده است. هر چند که برخی از موجودات و جواهر، در ماده و حرکت موجودند. علاوه بر موجود و جوهر، خود ماده و حرکت هم، از حیث وجودشان و نه از آن جهت که نوع خاصی از موجوداتند، در مابعدالطبیعه مورد بحث واقع می‌شوند. پس مابعدالطبیعه همه موجودات را از جهت صفت مشترکی که دارند، یعنی وجود، مورد مطالعه قرار می‌دهد. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, ad.۵; ad.۶)

بنابراین از دیدگاه آکوئینی، مابعدالطبیعه، علم مطالعه موجود بما هو موجود یا موجود کلی است. یعنی هر آنچه که مصداق موجود است با یک رویکرد خاص یعنی از حیث وجودش، در مابعدالطبیعه مطالعه و بررسی می‌شود. او معتقد است که، این

موجودات دو دسته‌اند یا محال است که در ماده یافت شوند همانند خدا (*Deus*) و فرشتگان (*Angelus*) و یا این که ممکن است گاهی در ماده باشند و گاهی در ماده نباشند به عبارت دیگر، وجود آن‌ها مشروط به وجود ماده نیست. همانند جوهر (*substantia*)، کمیت (*qualitas*)، موجود (*ens*)، قوه (*potentia*)، فعل (*actus*)، وحدت (*unum*)، کثرت (*multa*) و اموری شبیه به آن‌ها.

شایان ذکر است که توماس در ذکر این دو تعریف و یکی ساختن آن‌ها بسیار متأثر از فصل اول و دوم مقاله اول الهیات شفاء است. ابن سینا پس از ذکر تعریف اول در فصل اول و تعریف دوم در فصل دوم، می‌کوشد تا نشان دهد تعریف مابعدالطبیعه به عنوان علمی که موجودات غیر وابسته به ماده و حرکت را مورد مطالعه قرار می‌دهد، همان تعریف مابعدالطبیعه به عنوان علم موجود بما هو موجود است و هیچ تناقضی میان آن دو وجود ندارد.^۸ (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶-۱۵)

وحدت مابعدالطبیعه

از نظر توماس، مابعدالطبیعه ملکه علوم است و بالاترین جایگاه را در میان تمامی علوم دارد. او معتقد است، از آن جا که تمام دانش‌ها و فنون در جهت یک چیز یعنی کمال انسان و سعادت او، شکل گرفته‌اند، همان‌گونه که ارسطو می‌گوید،^۹ از بین تمام دانش‌ها و فنون، یکی باید ملکه دیگران باشد و این دقیقاً شایسته نام حکمت (*sapientia*) است. زیرا وظیفه فرد حکیم است که دیگران را هدایت کند. توماس معتقد است دانشی که در بالاترین درجه، عقلانی‌تر است طبیعتاً باید حاکم سایر دانش‌ها باشد. این دانش که عقلانی‌ترین دانش‌هاست، دانشی است که با بیش‌ترین امور عقلانی سروکار دارد. از نظر توماس آکوئینی، با توجه به معانی گوناگون اصطلاح عقلانی‌ترین، سه گروه از موجودات، عقلانی‌ترین اشیاء محسوب می‌شوند:

۱- در معنای اول، عقلانی‌ترین امور، عقلانی‌ترین آن‌ها از جنبه معرفتی هستند. یعنی موجوداتی که عقل از طریق آن‌ها به یقین می‌رسد. و از آنجا که یقین یک علم به

وسيله درک علل توسط عقل فراهم می‌شود، به نظر می‌رسد شناخت و معرفت علل، در بالاترین درجه، عقلانی باشد. بنابراین دانشی که علل اولی را مورد بررسی قرار می‌دهد. حاکم دانشهای دیگر بوده و در بالاترین درجه قرار دارد. ۲- در معنای دوم، کلیات عقلانی‌ترین امور هستند. از آنجائی که ادراک حسی، شناخت امور جزئی است، از عقل که امور کلی را درک می‌کند، متمایز است. به این معنی، علمی بالاترین و افضل دانش‌های عقلانی است که با بیشترین مبادی کلی سروکار دارد. این مبادی کلی، موجود (*ens*) و آن چیزهایی است که به‌طور طبیعی همراه موجودند مثل وحدت، کثرت، قوه و فعل. حال، چنین اصولی نباید نامتعیین باشند؛ زیرا بدون آنها شناخت کامل مبادی ای که خاص هر جنس و نوعی است، حاصل نمی‌شود. علاوه بر این هرکدام به تنهایی در یک دانش جزئی، بررسی نمی‌شوند. زیرا همه دانش‌های جزئی به آنها احتیاج دارند. لذا همگی باید در یک دانش واحد بررسی شوند که ملکه همه دانش‌هاست. ۳- در سومین معنا، عقلانی‌ترین امور، مفارقات هستند. چرا که این اصطلاح می‌تواند از جهت مرتبه‌ی شناخت عقلانی فهمیده شود. یعنی از آنجا که هر شیء به اندازه وجود غیرمادی‌ای که دارد قدرت تعقل دارد، آن اشیایی که از ماده مفارق هستند در بالاترین مرتبه تعقل قرار دارند. اینها نه تنها از ماده مکمم، منتزع هستند بلکه از ماده محسوس هم منتزعه‌اند. به این معنی که آنها هم در تعریف (*ratio*) و هم در وجود (*esse*) از ماده مفارقتند مثل خدا و عقول. بنابراین دانشی که این امور را مورد مطالعه قرار می‌دهد عقلانی‌ترین دانش‌هاست و ملکه و قانونگذار سایر دانش‌ها و علوم است.

توماس معتقد است که هر سه دسته این اشیاء باید در یک دانش و نه چند دانش، مورد مطالعه قرار گیرند. یعنی او همانند ابن سینا به وحدت مابعدالطبیعه معتقد است. از نظر او موجودات گروه اول و سوم بر هم منطبقند چرا که جواهر مفارقی که در بالا ذکر کردیم، علت اولی و کلی همه موجوداتند. علاوه بر این، دانش بررسی موجودات دسته اول و سوم با موجودات دسته دوم هم منطبق است. به دلیل این که

وظیفه یک دانش است که هم علل خاص اجناس، و هم خود آن اجناس را مورد مطالعه قرار دهد. در نتیجه باید یک دانش واحد، هم جواهر مفارق به عنوان علل موجود کلی و هم موجود کلی (*ens commune*) را مورد مطالعه قرار دهد.

از این جا روشن می شود که هر چند این دانش، (یعنی مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی) سه طبقه از موجودات را مورد بررسی قرار می دهد، ولی هیچ کدام از آنها موضوع مابعدالطبیعه نیستند. بلکه فقط موجود کلی، موضوع آن است. زیرا موضوع هر علمی، جنسی است که ما در جستجوی علل و عوارض آن هستیم. لذا از آنجا که موضوع این دانش، موجود کلی است، این دانش در مورد موجوداتی است که هم در وجود مفارق از ماده اند و هم در ادراک. مثل خدا و جواهر عقلی (عقول) و نیز در مورد موجوداتی است که ممکن است بدون ماده موجود باشند و یا ممکن است بدون ماده موجود نباشند. (*Aquinas, Sententia super Metaphysicam, prooemium*)

نام های مختلف دانش مابعدالطبیعه

توماس در آثار خود، چند نام را برای مابعدالطبیعه ذکر می کند و همه آنها را نام یک علم واحد می داند. این نام ها عبارتند از:

- ۱- علم الهی (*Scientia Divina*) یا الهیات (*Theologia*). از نظر توماس، این دو نام از نام های دیگر مشهورتراند. زیرا خداوند مهمترین وجودی است که در این علم از آن بحث می شود. (*Aquinas, exposition super de trinitate, q. 5, a. 1*) این علم، الهیات یعنی علم به موجودات الهی نامیده می شود. (*Aquinas, Sententia super Metaphysicam, prooemium*)
- ۲- مابعدالطبیعه (*Metaphysica*): نام دیگر این علم، مابعدالطبیعه یا متافیزیک است. زیرا دانش موجود کلی و عوارض ذاتی آن است. (*Aquinas, Sententia super Metaphysicam, prooemium*) علم به موجود کلی و عوارض ذاتی آن، به این دلیل مابعدالطبیعه نامیده می شود که باید پس از فیزیک آموخته شود. زیرا

ضروری است که پژوهش، از اموری که محسوس هستند شروع و به امور نامحسوس ختم شود. (Aquinas, *exposition super de trinitate*, q.۵, a.۱)

۳- فلسفه اولی (*philosophia prima*): نام دیگر این علم، فلسفه اولی است. اولاً به این دلیل که علل اولی اشیاء را مورد مطالعه قرار می‌دهد. (Aquinas, *Sententia super Metaphysicam*, prooemium) و ثانیاً به دلیل اینکه سایر علوم، مبادی خود را از فلسفه اولی دریافت کرده و علم الهی، اصول اولیه آن‌ها را اثبات می‌کند، به فلسفه اولی وابسته اند. توماس معتقد است هر چند علم الهی، از حیث شرافت بالاتر از طبیعیات و ریاضیات است، ولی همان‌گونه که ابن سینا می‌گوید، در مقام تعلیم، متأخر از فیزیک است. زیرا بسیاری از امور هستند که در علم الهی کاربرد دارند ولی در فیزیک تشریح می‌شوند همانند کون و فساد، حرکت و مفاهیمی از این قبیل. علم الهی در مقام تعلیم، متأخر از ریاضیات نیز هست. زیرا اعداد و نیز بسیاری از مفاهیم نجوم در مابعدالطبیعه کاربرد دارند و نجوم هم دانش ریاضی را به عنوان پیش فرض خود دارد. بنابراین این علم در مقام تعلیم متأخر از فیزیک و ریاضیات است ولی از نظر رتبه و منزلت مقدم بر آن‌ها بوده و فلسفه اولی نامیده می‌شود (Aquinas, *exposition super de trinitate*, q.۵, a.۱)

بنابر این از نظر توماس، علم الهی، مابعدالطبیعه و فلسفه اولی نام‌های مختلف یک علم واحدند که موضوع آن موجود بما هو موجود و یا موجود کلی است.

آیا بحث از خدا و صفات او، جزء مسائل مابعدالطبیعه است

توماس آکوئینی، همانند ابن سینا، معتقد است وجود خدا (*Deum esse*) بدیهی نبوده و باید در مابعدالطبیعه اثبات شود. توماس در رساله جامع در رد کافران، قضایایی بدیهی را قضایایی می‌داند که، بدون واسطه و به محض شناخت و فهم حدودشان، تصدیق می‌شوند. به طور مثال، هر انسانی، به محض این که معنای کل و جزء را

درک کند، قضیه «هر کلی از جزئش بزرگتر است.» را تصدیق می‌کند. اما قضیه «خدا موجود است» بدیهی نبوده در زمره قضایای فوق‌الذکر قرار نمی‌گیرد. توماس معتقد است که، عمدتاً اعتقاد افرادی که قضیه «خدا موجود است» را بدیهی می‌دانند، بر سه دلیل استوار است. این افراد، بنا بر دلیل اول می‌گویند، ما از نام خدا، مفهومی را درک می‌کنیم که بزرگتر از آن را نمی‌توان تصور کرد. این مفهوم در عقل هر کسی که اسم خدا را شنیده و آن را فهمیده، شکل می‌گیرد. ولی خداوند نمی‌تواند تنها در عقل موجود باشد. زیرا آنچه که هم در عقل موجود است و هم در واقعیت، بزرگتر است از آن چیزی که فقط در عقل موجود است. بنابراین همان گونه که از تعریف نام خدا روشن می‌شود، هیچ چیز نمی‌تواند از خدا بزرگتر باشد. در نتیجه قضیه «خدا موجود است» بدیهی است.

علاوه بر این دلیل، دلیل دیگری نیز بر اثبات بدهت وجود خدا اقامه شده است. بنابر دلیل دوم، چیزی موجود است که عدمش قابل تصور نباشد. واضح است که، چنین موجودی بزرگتر است از موجودی است که عدمش قابل تصور است. در نتیجه اگر تصور شود که خدا نباشد، در نتیجه، چیزی بزرگتر از خدا قابل تصور شده و این برخلاف تعریف نام خدا است. بنابراین قضیه «خدا وجود دارد» بدیهی است. معتقدان به بدهت وجود خدا، دلیل سوم را هم اقامه می‌کنند و می‌گویند، قضایایی بدیهی هستند که یا در آن‌ها، موضوع بر خودش حمل شود، مثل «قضیه انسان، انسان است.» یا این که، آن چه بر موضوع حمل می‌شود، جزئی از تعریف موضوع باشد، مثل قضیه «انسان، حیوان است.» اما در مورد خداوند، وجود (*esse*) خدا همان ذاتش (*essentia*) است (الحق ماهیته *إنیته*). لذا به سؤالات او چیست؟ و آیا او هست؟ یک پاسخ واحد داده می‌شود. از این رو «خدا وجود دارد» بدیهی است. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 10.)

توماس با نظر این افراد مخالف بوده و هر سه دلیل آن‌ها را رد می‌کند و علاوه بر این معتقد است، اعتقاد افرادی که وجود خداوند را بدیهی می‌دانند ریشه در سنت‌ها

و به ویژه سنت‌های دوران کودکی آن‌ها دارد؛ چرا که هر عقیده‌ای که از دوران کودکی در وجود ما شکل می‌گیرد بسیار محکم و استوار بوده و طبیعی است که بدیهی به نظر برسد. بنابراین، به دلیل این که اعتقاد به وجود خدا از کودکی در وجود ما شکل گرفته است، ما آن را بدیهی می‌دانیم. توماس معتقد است، برخلاف آنچه که در دلیل اول آمده، این طور نیست که به محض این که ما معنی نام خدا را دانستیم، به وجود خدا هم اعتقاد پیدا کنیم. زیرا اولاً وجود خداوند در نزد همگان حتی کسانی که می‌پذیرند که خدا چیزی است که بزرگتر از آن نمی‌شود فرض کرد، بدیهی نیست؛ زیرا بسیاری از قدما معتقد بودند که خدا، خود جهان است. علاوه بر این هر کسی می‌تواند معنی نام خدا را بفهمد. یعنی آن چیزی که بزرگتر از آن در اندیشه نمی‌آید؛ اما ضرورتاً به این نتیجه نمی‌رسد که در عالم واقع هم باید چیزی موجود باشد که بزرگتر از آن قابل تصور نیست.

توماس دلیل دوم را با این بیان مردود می‌داند که، اگر عدم وجود خدا قابل تصور است، به دلیل ضعف عقل ماست و نه به دلیل محدودیت وجود خداوند. بنابراین به دلیل این که عقل ما ناقص است، از طریق آثار خداوند، پی به وجود او می‌برد و نیازمند اقامه برهان می‌شود.

توماس در رد دلیل سوم می‌گوید، ما توانایی نداریم که ذات خدا را ببینیم و درک کنیم و تنها از طریق معلولات خدا می‌توان به معرفت خدا رسید و نه از طریق ذات خودش. بنابراین هرچند ذات خدا عین وجودش است؛ ولی چون ما قادر نیستیم که ذات خدا را درک کنیم، بنابراین تنها از طریق استدلال از وجود معلولات باید پی به وجود خدا ببریم. از نظر توماس، انسان به طور طبیعی به سمت خداوند گرایش دارد همان‌گونه که به طور طبیعی به سعادت یعنی شباهت جستن به خوبی‌های الهی گرایش دارد. وجود این گرایش هرگز بدین معنی نیست که معرفت خداوند به طور طبیعی در وجود انسان است. در حقیقت در وجود انسان، مفهومی از خوبی‌هایی شبیه خداوند به عنوان سعادت وجود دارد و انسان به سمت آن‌ها گرایش دارد ولی این مفاهیم به معنی

معرفت خداوند نیست. معرفت به خداوند فقط از طریق استدلال به وسیله شباهتی که در مخلوقات به خدا وجود دارد به دست می‌آید. بنابراین وجود خدا بدیهی نبوده و قابل اثبات است. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. ۱۱)

گروهی از متفکران، هر چند که می‌پذیرند که وجود خدا بدیهی نیست ولی لزوماً اعتقاد به اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلانی هم ندارند. به دلیل این که معتقدند، تنها از طریق ایمان یا وحی باید پی به وجود خدا برد.

توماس به منظور پاسخ به این افراد، این اعتقاد آن‌ها را ریشه یابی کرده و معتقد است، این افراد یا به دلیل ضعف براهین موجود در اثبات وجود خدا، راه اقامه استدلال بر وجود خداوند را مسدود دانسته‌اند و یا ممکن است در مواجهه با رای برخی از فلاسفه در باب عینیت ذات و وجود الهی چنین عقیده‌ای را ابراز کرده باشند. یعنی از آن جا که، برخی فلاسفه می‌گویند، وجود خدا با ذات او منطبق است و پاسخ به سؤال «خدا چیست» دقیقاً پاسخ به سؤال «آیا خدا وجود دارد» است، و از آنجائی که عقل نمی‌تواند به معرفت ماهیت خدا برسد، این افراد به این نتیجه رسیده‌اند که عقل هرگز نمی‌تواند حتی از طریق برهان به اثبات وجود خدا برسد؛ و تنها می‌توان از طریق وحی به وجود خدا ایمان آورد.

توماس در سخن این افراد می‌گوید، در برهان اثبات وجود خدا، لازم نیست که ماهیت یا ذات خداوند به عنوان حد وسط برهان قرار گیرد. بلکه به جای ماهیت و ذات خداوند می‌توان معلولات خداوند را حد وسط برهان قرار داد و از طریق وجود معلولات خداوند، پی به وجود خدا برد. از چنین معلولاتی است که معنی نام خداوند گرفته می‌شود. زیرا تمام اسماء الهی یا از طریق سلب معلولات از ذات خدا به دست می‌آید و یا از طریق نوعی ارتباط که معلولات با ذات خداوند دارند. (Aquinas,

Summa Contra Gentiles, I, c. ۱۲)

بنابراین توماس علاوه بر این که وجود خدا را بدیهی نمی‌داند، اعتقاد دارد که می‌توان در مابعدالطبیعه بر اثبات وجود خدا برهان اقامه کرد و وحی و ایمان تنها راه

ایمان به وجود خدا نیستند. پیامد مهم این رای فلسفی توماس، یعنی امکان اثبات وجود خدا در مابعدالطبیعه مستلزم این است که، وجود خدا موضوع علم مابعدالطبیعه نباشد چرا که وجود موضوع هر علمی در خود آن علم، اثبات نمی‌شود؛ همان‌گونه که توماس بر آن تاکید دارد و موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود می‌داند. بنابراین، آکوئینی هم گام با ابن سینا، مابعدالطبیعه را علم واحدی می‌داند که موضوع آن موجود بما هو موجود است. اما اعتقاد این دو فیلسوف به این که موضوع مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود است موجب نمی‌شود که مابعدالطبیعه از دیدگاه هر دوی آنها ساختار واحدی داشته باشد. چرا که از دیدگاه ابن سینا، مصادیق موجود بما هو موجود در بر دارنده تمام موجودات عالم است و لذا هر آن چه که موجود باشد، در مابعدالطبیعه از آن بحث شده و در زمره مسائل مابعدالطبیعی قرار می‌گیرد. حتی وجود خداوند هم به دلیل این که یکی از مصادیق موجود است از جمله مسائل مابعدالطبیعی است. ولی توماس آکوئینی، خدا را یکی از مصادیق موجود بما هو موجود یا موجود کلی نمی‌داند؛ چرا که هرگز نمی‌پذیرد که وجود خدا و مخلوقات در ذیل یک مفهوم واحد مندرج شوند.^{۱۰} بنابراین از آن جایی که وجود خدا از مصادیق موضوع مابعدالطبیعه نیست، بحث از وجود خدا و صفات او مساله ای مابعدالطبیعی به شمار نمی‌رود. او اعتقاد دارد که خداوند، مبدء موجود بما هو موجود، است و موجود کلی را اثر خاص خدا می‌داند. (Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae, ۶۶, ۵, ad. ۴) علاوه بر این به طور صریح در شرح اسماء الهی، تاکید می‌کند که، خدا به هیچ وجه یکی از مصادیق وجود کلی نیست. (Aquinas, *expositio super Dionysium de Divinis Nominibus*, ۵, ۲, ۶۶۰)

چگونگی بحث از وجود خدا در مابعدالطبیعه

پس از اینکه روشن شد که از دیدگاه آکوئینی، وجود خدا از مصادیق موجود بما هو موجود نیست، این سوال مطرح می‌شود که، چگونه وجود خدا در مابعدالطبیعه اثبات

می شود در حالی که وجود خدا مصداق موضوع مابعدالطبیعه نیست و در نتیجه بحث از خدا و صفاتش مساله‌ای مابعدالطبیعی محسوب نمی‌شود.

توماس در شرح رساله در باب تثلیث بوئتیوس، کیفیت بحث از وجود خدا در مابعدالطبیعه را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. او به تبع ارسطو (۱۰۰۳a۱۸-۳۰) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ: ۱۴-۱۵)، معتقد است، در هر علمی، موضوع آن علم و عوارض ذاتیه و مبادی و علت‌های آن مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند. ولی از آن جایی که توماس خدا را در زمره مصادیق موجود بما هو موجود قرار نمی‌دهد، لذا به منظور توجیه کیفیت بحث از وجود خدا در مابعدالطبیعه، در خصوص بحث از مبادی موضوع علم، از ابن سینا فاصله می‌گیرد^{۱۱} و معتقد است که، در هر علمی مطالعه مبادی موضوع آن علم، در زمره مسائل آن علم نبوده و تنها از این جهت که مطالعه مبادی، غایت آن علم محسوب می‌شوند آن مبادی به طور غیر مستقیم در آن علم مورد بحث واقع می‌شوند. (Aquinas, *Sententia super Metaphysicam*, prooemium) البته باید توجه داشت، هرچند که توماس، بحث از مبادی موجود بما هو موجود را در مابعدالطبیعه، غیر مستقیم می‌داند اما وجود این مباحث را در مابعدالطبیعه امری ضروری می‌داند. وی این سخن خود را به بیانی از ارسطو در کتاب فیزیک مستند می‌کند (۱۴-۱۲، ۱۸۴a)؛ که بر اساس آن، یک علم تنها از طریق شناخت علل و مبادی است که کامل می‌شود. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.). بنابراین، در مابعدالطبیعه باید از مطالعه موضوع، یعنی موجود بما موجود شروع کرد و به عنوان غایت به بررسی علت‌ها و مبادی اموری که مندرج تحت موجود بما هو موجودند، پرداخت.

توماس معتقد است که، در میان علل و مبادی، برخی ذاتا موجودات کاملی نبوده و فقط مبادی طبایع دیگر هستند؛ مثل وحدت که مبدء عدد است و نقطه که مبدء خط است و صورت و ماده که مبدء اجسام طبیعی هستند. این قبیل مبادی صرفاً در یک علم بحث می‌شوند یعنی در آن علمی که از آن‌ها به عنوان مبدء و مبادی موضوع آن علم

بحث می‌شود. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.) اما در مقابل مبادی و عللی که ذاتا، موجودات کاملی نیستند، مبادی و علل دیگری وجود دارند که در ذات خود موجودات کاملی هستند و از آن جایی که، ذاتا موجودات کاملی هستند، در دو علم و به دو طریق مورد مطالعه قرار می‌گیرند. به طریق اول، این علل و مبادی، از آن جهت که بالذات موجودات کاملی هستند، به عنوان موضوع مورد بررسی واقع می‌شوند و در طریق دوم و در علم دیگری، از آن جهت که علل و مبادی موضوع آن محسوب می‌شوند، مورد مطالعه قرار می‌گیرند. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.)

توماس در ادامه این بحث به تبیین رابطه موجود بما هو موجود و علل و مبادی ای که ذاتا کامل هستند می‌پردازد. از دیدگاه او، از آنجایی که همه موجودات در وجود مشترکند، دارای مبادی مشترک نیز هستند و علاوه بر این، پس از بررسی مبادی و علل موجودات روشن می‌شود که تمام موجودات عالم دارای مبدء واحدی هستند. چرا که مبادی اعراض به مبادی جواهر منتهی شده و مبادی جواهر فناپذیر نیز به مبادی جواهر فناپذیر منتهی می‌شوند. نتیجه این است که، همه موجودات در یک ترتیب و درجه بندی معین به مبادی مشخصی منتهی می‌شوند و در نهایت، مبدء وجود همه اشیاء، باید موجودی در بالاترین درجه وجود باشد. و علاوه بر این، همان گونه که ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید، این مبادی باید فعلیت محض و فاقد هرگونه قوه ای باشند. زیرا فعلیت مقدم و عالی تر از قوه است. (۱۰۴۹b۲۵؛ ۱۰۵۱a۴) به همین دلیل، موجوداتی که فعل محضند، باید مجرد از ماده باشند چرا که ماده همراه قوه است؛ و نیز باید نامتحرک باشند چرا که حرکت، فعلیت آن چیزی است که بالقوه موجود است و موجودی که هیچ قوه ای ندارد، هیچ حرکتی هم ندارد. بنابراین، بنا به گفته ارسطو در *مابعدالطبیعه*، موجودات الهی چنین موجوداتی هستند و در چنین طبایعی موجودند. یعنی طبیعتی که غیرمادی و نامتحرک است. (۱۰۲۶a۲۰) توماس از مجموع مطالب ذکر شده نتیجه می‌گیرد که،

از آنجایی که این مبادی، مبادی مشترک همه اشیاء هستند و در عین حال بالذات طبایع کاملی هستند، آنها را باید به دو طریق مورد مطالعه و بررسی قرار داد: (۱) از آن جهت که مبادی مشترک همه اشیاء هستند. و (۲) از آن جهت که دارای وجود مخصوص خود هستند. به عبارت دیگر، در طریق دوم، این موجودات به خودی خود مورد مطالعه و قرار می‌گیرند و نه به جهت رابطه‌ای که با دیگر موجودات دارند. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.).

فلاسفه در مابعدالطبیعه، یعنی آنچه که موضوعش موجود بما هو موجود (*ens in quantum est ens*) است، این موجودات الهی را تنها از جهتی که مبادی موجودات هستند مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. در مابعدالطبیعه می‌توان از طریق نور عقل طبیعی (*naturalis rationis*)، و از طریق معلولات به شناخت این مبادی دست یافت. ارسطو این علم را از آن جهت که موجودات مفارق را مورد مطالعه قرار می‌دهد، الهیات می‌نامد. اما باید توجه داشت که از دیدگاه توماس، دو نوع موجودات مفارق، در مابعدالطبیعه مورد مطالعه قرار می‌گیرد: (۱) اشیائی که ذاتاً غیرمادی و نامتحرکند. این موجودات، مفارق نامیده می‌شوند و هرگز در ماده و حرکت موجود نمی‌شوند. همانند خدا و فرشتگان که موجودات مفارق نامیده می‌شوند. (مفارق به معنای اول) و (۲) موجوداتی که طبیعت و ذات آنها ایجاب نمی‌کند که در ماده و حرکت موجود باشند اما گاهی بدون ماده و حرکت موجودند و گاهی هم در ماده و حرکت یافت می‌شوند. همانند موجود (*ens*) جوهر (*substantia*)، قوه (*potentia*) و فعل (*actus*). (مفارق به معنای دوم)

موضوع مابعدالطبیعه یا الهیات فلسفی (*theologia philosophia*) موجوداتی هستند که به معنای دوم، مفارق‌اند و در مورد اشیائی که در معنای نخست مفارق‌اند، به عنوان مبادی موضوعش پژوهش می‌کند.

اما همان گونه که ذکر شد از آنجا که موجودات مفارق به معنای اول، ذاتاً موجودات کاملی هستند، راه دیگری نیز برای پژوهش در مورد آنها وجود دارد نه از

این جهت که معلولاتشان، وجود آنها را آشکار می‌سازند بلکه از جهت این که خودشان، ذاتا آشکار هستند. بنابراین به طریق دوم، به خودی خود و نه از جهت اینکه مبادی نخستین همه اشیائند، مورد پژوهش واقع می‌شوند. بنابراین دو نوع الهیات (*theologia*) یا علم الهی (*scientia divina*) وجود دارد. یکی از آنها، که طریق فلاسفه در کسب معرفت است، به بحث در مورد اشیاء الهی از آن جهت که مبادی موضوع آن هستند، می‌پردازد. این علم، مابعدالطبیعه (*Metaphysica*) هم نامیده می‌شود. علم الهی دیگری هم وجود دارد که موجودات الهی موضوع آن هستند. این نوع از الهیات، همان چیزی است که در کتاب مقدس، بیان شده است. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.).

موضوع مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود و غایت آن شناخت خدا و موجودات مفارق (به معنای نخست) است و این در حالی است که موضوع الهیات مبتنی بر کتاب مقدس (*theologia sacrae scripturae*) مستقیماً، موجودات مفارق (به معنای نخست) است. هر چند که الهیات مبتنی بر کتاب مقدس در مورد برخی امور که در ماده و حرکت هستند هم، از آن جهت که برای آشکار کردن موجودات الهی، مورد نیازند به بحث می‌پردازد. (Aquinas, *Expositio super de trinitate*, q.۵, a.۴, co.).

بنابراین از نظر توماس، غایت مابعدالطبیعه شناخت خدا و موجودات مفارق است. به عبارت دیگر، مابعدالطبیعه، موجود بما هو موجود و عوارض ذاتیه آن را به عنوان موضوع مورد مطالعه قرار می‌دهد تا از طریق مطالعه آن‌ها به شناخت خدا نائل شود. در حقیقت، عالم مابعدالطبیعه در پرتو نور عقل طبیعی، از طریق شناخت معلولات به شناخت علت اولی می‌رسد. البته توماس آکوئینی علاوه بر غایت مابعدالطبیعه، غایت و هدف هر فعالیت عقلانی، را شناخت خدا می‌داند. به دلیل این که او اعتقاد دارد انسان در هر فعالیت عقلانی، ذاتاً میل دارد که علت خود را بشناسد. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, c.۲۵).

از مجموع مطالب ذکر شده روشن می‌شود که هرچند موضوع مابعدالطبیعه، موجود بماهو موجود است ولی خدا در زمره مصادیق آن نبوده و در نتیجه بحث از وجود خدا و صفات او، مساله ای مابعدالطبیعی نیست. ولی با این وجود مابعدالطبیعه، وجود خدا را مورد مطالعه قرار می‌دهد. از نظر توماس وجه طرح مباحث وجود خدا و صفاتش در علم مابعدالطبیعه، این است که غایت هر علمی، شناخت مبادی موضوعش است. بنابراین در مابعدالطبیعه، وجود خدا به صورت غیر مستقیم، و تنها از این جهت که مبدء موجود بما هو موجود است، مورد بحث واقع می‌شود. ولی از این جهت که وجود خداوند ذات کاملی است، در کنار مابعدالطبیعه، وجود علم دیگری ضروری است که موضوع آن وجود خداوند و علل و مبادی نخستین موجود بما هو موجود باشد. این علم، الهیات مبتنی بر کتاب مقدس است که وجود خداوند، موضوع آن است.

از جمله نتایج مهم که بر این سخنان توماس متفرع می‌شود، این است که، از دیدگاه توماس آکوئینی، مابعدالطبیعه یا الهیات فلسفی از الهیات مبتنی بر کتاب مقدس، متمایز است و الهیاتی که موضوعش، وجود خداست، هرگز بخشی از مابعدالطبیعه نیست. این نتیجه بدست آمده از ساختار فکری توماس، فاصله زیادی از دیدگاه ابن سینا در این زمینه دارد. چرا که ابن سینا، وجود خدا را مساله ای مابعدالطبیعی دانسته و الهیات بالمعنی الاخص را بخشی از مابعدالطبیعه می‌داند. دیدگاه توماس در جداسازی مابعدالطبیعه و الهیات، در سالیان بعدی توسط بسیاری از فلاسفه مسیحی، مورد قبول واقع نشد. همانند دونس اسکوتوس یا سیگریوس برابانتی که با عدم پذیرش رای آکوئینی، دوباره ساختار متافیزیکی ابن سینا را ترجیح دادند و خدا را یکی از مصادیق موجود بما هو موجود دانستند. (King, 2003, 17)

بنابراین، توماس آکوئینی در کنار فلسفه یعنی مقسم علوم نظری و عملی، وجود علم دیگری را ضروری می‌داند که بر اساس علم خدا و مبتنی بر وحی خدا

(*divina inspirata*) است و از نظر مقام و منزلت جایگاهی والاتر از آن دارد و نیز از الهیات فلسفی یعنی مابعدالطبیعه که یکی از اقسام فلسفه است، متمایز است. هر چند که ممکن است که این دو نوع الهیات در برخی موارد به نتایج واحدی برسند، ولی از جهت این که دارای ابزار متفاوتی در کسب معرفتند، از یکدیگر متمایزند. ابزار الهیات فلسفی نور عقل طبیعی است ولی ابزار الهیات مبتنی بر کتاب مقدس، نور وحی الهی است. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۱, ad. ۲) توماس نام این الهیات اخیر را آموزه مقدس، الهیات مبتنی بر کتاب مقدس و گاهی هم حکمت نامیده و در اکثر آثار خود به بحث در مورد آن می‌پردازد. دیدگاه توماس در مورد الهیات مبتنی بر کتاب مقدس به صورت متمرکز و تفصیلی در مقدمه‌اش بر کتاب *الجمل* پطروس لمباردوس و سوال اول از رساله‌ای که به نام الهیات نامگذاری شده، یعنی رساله *Summa Theologiae* به معنی جامع در الهیات ارائه شده است. هرچند که او در اکثر آثارش به مناسبت، از این علم یاد می‌کند.

دلایل ضرورت وجود الهیات مقدس

توماس در آثار خود دلایل متعددی را برای ضرورت وجود الهیات مقدس، ارائه می‌کند که می‌توانند مهم‌ترین انگیزه‌های توماس برای اعتقاد به وجود چنین علمی باشند. در ادامه این نوشتار به مهم‌ترین این دلایل اشاره می‌شود:

۱- محدودیت عقل بشر

از نظر توماس، دو نوع حقیقت مختلف در مورد خداوند قابل بیان است: نوع اول، حقایقی هستند که در حیطه دسترسی عقل بشرند؛ مثل درک قضیه «خدا وجود دارد» که در حیطه ادراک عقل بشری است. نوع دوم حقایقی هستند که فراتر از درک عقل بشری‌اند. همانند ادراک تثلیث.

حقایق نوع اول، توسط فیلسوفان، با راهنمایی نور عقل طبیعی و از طریق برهان اثبات می‌شود. ولی باید دانست که عقل انسانی از طریق قوای طبیعی خودش به درک

جوهر الهی که در زمره حقایق نوع دوم است، نائل نمی‌شود. زیرا براساس شیوه و طریقه دانستن و کسب معرفت در این دنیا، عقل به عنوان منشاء علم و دانش، به حس وابسته است و اشیایی که محسوس نیستند نمی‌توانند به چنگ عقل انسان درآیند مگر اینکه عقل از طریق اشیاء محسوس به درک آن‌ها نائل شود. ولی در مورد ادراک جوهر الهی، امکان واسطه قرار گرفتن محسوسات محال است، و اشیاء محسوس نمی‌توانند عقل انسان را به جایی برسانند که در آنها طبیعت جوهر الهی را مشاهده کند؛ زیرا اشیاء محسوس معلولاتی هستند که نسبت به قدرتی که علت آنهاست ناقص‌اند. بنابراین برخی حقایق در مورد خدا در دسترس عقل ما هستند ولی ادراک برخی دیگر از توان عقل ما خارج است. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. ۳)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مابعدالطبیعه هم که غایتی جز شناخت خدا ندارد، نمی‌تواند به دلیل محدودیت عقل بشری، به این غایت نائل شود و همان‌گونه که توماس بر آن تاکید دارد، فلاسفه به پنج طریق وجود خدا را اثبات می‌کنند و می‌توانند بگویند که خدا وجود دارد ولی هرگز نمی‌توانند بگویند که خدا چیست. (Aertsen, ۱۹۹۵: ۳۲) بنابراین بدون وجود الهیات مقدس، معرفت ما به خداوند ناقص است چرا که معرفت عقلی ما از طریق معلولاتی است که فاصله نامحدود با خداوند دارند و در نتیجه معرفتی که از طریق آن‌ها حاصل شود، معرفتی ناقص است. (Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, prooemium)

توماس پس از اثبات وجود حقایقی که خارج از توان درک عقل بشری است، تاکید می‌کند که ما حق نداریم حقایقی که از حد توان عقل ما خارج است را تکذیب کنیم چرا که موجودات در کسب معارف عقلانی دارای رتبه‌ها و درجات متفاوتی هستند. در میان انسان‌ها، عقل برخی از دیگران کامل‌تر است؛ در حالی که رتبه عقل فرشتگان بسیار بالاتر از انسان‌ها است. برتری عقل یک فرشته نسبت به انسان خیلی بیشتر از برتری عقل بزرگترین فیلسوف نسبت به بی‌سوادترین انسان است. زیرا فاصله بین بهترین فیلسوف از یک انسان عادی فاصله بین دو انسان است در حالی که

فاصله میان عقل انسان و فرشته بسیار بیشتر است. چرا که فرشته براساس ذاتش به درک خدا نائل می‌شود و نه از طریق محسوسات. علاوه بر این، عقل الهی در رتبه‌ای بسیار بالاتر از عقل فرشتگان قرار دارد و فاصله آن با عقل فرشتگان، بسیار بالاتر از فاصله‌ای است که عقل فرشته نسبت به انسان دارد. زیرا عقل الهی منطبق با ذاتش است و لذا ذات خود را به نحو تام درک می‌کند. ولی فرشتگان معلول خدا بوده و همان ذات خداوند نیستند. بنابراین فرشته از طریق معرفت ذاتی نمی‌تواند به همه چیز معرفت پیدا کند و عقل انسانی هم برای درک همه آنچه که یک فرشته براساس قوای طبیعی‌اش درک می‌کند کافی نیست. بنابراین همان گونه که جایز نیست یک انسان درس نخوانده چون نمی‌فهمد که یک فیلسوف چه می‌گوید، سخنان او را تکذیب کند، لذا برای انسان هم جایز نیست برخی از حقایق الهی را که از طریق فرشتگان وحی شده است، به علت این که مافوق عقل بشر است، کاذب بیندارد. علاوه بر این حقایق وحی شده، بسیاری از صفات اشیاء محسوس هم هستند که عقل بشری از درک آن‌ها عاجز است. بنابراین ما جایز نیستیم که حقایقی را که فراتر از قدرت ادراک انسان است، مورد تکذیب قرار دهیم. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. ۳)^{۱۲}

۲- لزوم تحقق رؤیت خداوند

از نظر توماس، سعادت کامل، دستیابی به میل ذاتی همه انسان‌ها، یعنی رویت خداوند است که البته بنابر مضامین کتاب مقدس، برای بشر امکان‌پذیر است. در حقیقت، تنها با رؤیت خداوند است که می‌توان، پاسخ به سوال خدا چیست را کشف کرد. (Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae, q. ۳, a. ۶) از آنجا که سعادت انسان‌ها یعنی رؤیت خداوند، نمی‌تواند از طریق علوم فلسفی تامین شود، دیدار خداوند بالاتر از قدرت درک قوای طبیعی و ظرفیت تعقل ماست. بنابراین با توجه به امکان‌پذیر بودن رؤیت خداوند در کتاب مقدس، از طریق ایمان مسیحی یعنی از طریق وحی خداوند است که می‌توان از محدودیت‌های فلسفه رها شد و به دیدار خداوند، نائل گردید. (Aquinas, III, *Summa Contra Gentiles*, c. ۵۱, ۵۲)

ایمان، یکی از الطاف الهی است که بوسیله آن، انسان به رؤیت خداوند نائل می‌شود که فراتر از دسترسی نور طبیعی عقل است.

(Aertsen, ۱۹۹۵: ۳۳-۳۴)

۳- نجات انسان‌ها

معرفت به برخی حقایق برای نجات انسان‌ها ضروری است و نجات انسان‌ها در گرو دانستن آن‌هاست، ولی عقل بشر توان دستیابی به بسیاری از آنها را ندارد. بنابراین، به منظور نجات انسان‌ها، وجود الهیات مقدس که مبتنی بر علم خداست و از طریق وحی در دسترس انسان‌ها قرار می‌گیرد، ضروری است. (Aquinas, *Summa*

Theologiae, Ia, q. ۱, a ۱, co.)

۴- لزوم وحی حقایقی که در دسترس عقل انسانند.

از آنجا که حقایق در باب الوهیت به دو دسته تقسیم می‌شوند، یعنی حقایقی که به چنگ عقل بشری در می‌آیند و حقایقی که از حد توانایی‌های عقل طبیعی انسان خارجند، مناسب است که هر دوی این حقایق، به صورت وحی الهی و به منظور ایمان آوردن به بشر عرضه شوند. حتی حقایقی که در قلمرو عقل بشری هستند. البته ممکن است گمان شود که وحی حقایقی که در قلمرو عقل بشری است، بی‌فایده است. ولی باید گفت که اگر این حقایق تنها از طریق عقل انسانی قابل دسترسی باشد و با وحی فرستاده نشود، سه پیامد در بردارد:

پیامد اول این است که تعداد کمی از انسان‌ها می‌توانند به شناخت خداوند نائل شوند. به دلیل اینکه اکثر جمعیت انسان‌ها مشتمل بر سه دسته ذیل هستند: ۱- بسیاری از افراد، طبیعتاً مناسب تحقیق و پژوهش در باب شناخت و معرفت نیستند. لذا هر چقدر هم تلاش کنند از رسیدن به بالاترین مرتبه شناخت بشری، یعنی شناخت و معرفت خداوند، عاجزند. ۲- گروه دیگر کسانی هستند که به دلیل زندگی روزمره ضروریاتی به آنها تحمیل شده و فرصتی ندارند تا دسترسی به بالاترین سطوح معرفتی

یعنی شناخت خداوند پیدا کنند. ۳- بسیاری از افراد نیز به دلیل سستی و تبلی از دسترسی به چنین حقایقی ناتوانند. به دلیل این که برای دستیابی به حقایقی که عقل می‌تواند در مورد خداوند کسب کند، باید مقدمات فراوانی را فراگرفت. زیرا تقریباً تمام فلسفه در جهت شناخت خداوند است و به همین دلیل مابعدالطبیعه که در مورد اشیاء الهی بحث می‌کند، آخرین قسمت فلسفه است که باید آموخته شود. بنابراین ما برای رسیدن به چنین درجه‌ای از دانش باید مراحل زیادی را طی کنیم. بنابراین انسان‌های سست و تبیل از رسیدن به چنین مراحل عاجزند. بنابراین با حذف این سه گروه از انسان‌ها که اکثر جمعیت بشر را تشکیل می‌دهند، تنها گروه اندکی از افراد با کسب مقدمات فراوان به درک حقایقی که در دسترس عقل بشری است نائل می‌شوند.

پیامد دوم این است که حتی افرادی که برای کشف چنین حقایقی تلاش می‌کنند، برای نیل به چنین حقایقی، نیاز به طی زمان طولانی و تحمل مشقات فراوان دارند. علاوه بر این در جوانی، که نفس انسان تحت تأثیر هوای نفس است، موقعیت مناسبی برای شناخت چنین حقیقت عالی و بلند مرتبه‌ای وجود ندارد. بنابراین، اگر تنها راه شناخت خدا که به روی ما باز است، عقل انسان باشد، انسان در تاریک‌ترین سایه‌های غفلت باقی می‌ماند و در این صورت، شناخت خدا که انسان را کامل و نیک می‌گرداند، تنها در اختیار عده اندکی قرار می‌گیرد و این عده معدود هم باید مدت زمان طولانی سپری کنند تا به آن برسند.

پیامد سوم این است که پژوهش‌های عقل انسانی، در بخش‌های متعددی دربردارنده کذب است و این به دلیل ضعف عقل ما در تصدیق کردن و نیز به دلیل درآمیختن تصورات ما با یکدیگر است. این امر باعث شک در قوه استدلال شده و باعث می‌شود حتی اموری که به طور کاملاً صحیح استدلال شده‌اند، هم مورد شک واقع شوند. بنابراین، حتی حقایقی که در دسترس عقل انسان هستند هم باید از طریق وحی برای انسان به منظور ایمان نازل شوند.

بنابراین هم حقایقی که عقل قدرت دسترسی به آنها را دارد و هم حقایقی که فراتر از عقل انسانی هستند، باید از طریق وحی نازل شوند. پس وجود الهیات مبتنی بر کتاب مقدس، ضروری است. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 4.)

۵- لزوم تعلیم و آموزش وحی خداوند

کتاب مقدس، وحی خداست و در کتاب مقدس بر لزوم تعلیم و آموزش آن چه که از طریق وحی به انسان‌ها رسیده تأکید شده است و از آن جایی که کتاب مقدس هیچ بخشی از علوم فلسفی نیست، بنابراین باید علمی مبتنی بر کتاب مقدس موجود باشد که به تعلیم و آموزش وحی الهی بپردازد. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, a. 1, s. c.)

۶- لزوم شکر خداوند

شکر خدا بالاترین ضرورت است و بدون ایمان، شکر خدا ممکن نیست. بنابراین از آنجایی که فلسفه به آنچه که ایمان به آن دست می‌یابد دسترسی ندارد، لذا وجود آموزه‌ای که مبتنی بر مقدمات ایمانی است، ضروری است. (Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, prooemium)

الهیات مقدس، علم است

از نظر توماس، الهیات مقدس علمی است که همانند سایر علوم، دارای موضوع خاص خود است. از دیدگاه توماس، هر چند آموزه مقدس همانند سایر علوم از اصول بدیهی آغاز نمی‌شود ولی این مساله مانع از صدق تعریف علم بر آن نمی‌شود. چرا که اصول هر علمی، یا بالذات بدیهی هستند و یا بدهت خود را از علم بالاتری گرفته‌اند. در مورد الهیات مقدس باید گفت که بدهت اصول خود را از علم مقدس یعنی علم خداوند گرفته است؛ زیرا الهیات مقدس بر اساس علم مقدس است که از

طریق وحی به ما ابلاغ شده است. بنابراین الهیات مقدس از اصولی آغاز می‌شود که توسط نور علم بالاتر یعنی علم خداوند روشن شده‌اند.

جزئی بودن مسائل الهیات مقدس هم منعی برای اطلاق علم بر آن نیست. چرا که از نظر توماس، حقایق جزئی که در الهیات مقدس از آن‌ها بحث می‌شود، مطالب اصلی و اساسی آن نیستند بلکه آن‌ها به عنوان الگوهای رفتاری به ما معرفی می‌شوند همانند رفتار و کردار حضرت ابراهیم. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۲)

توماس در مقاله سوم از سوال اول جامع در الهیات، موضوع الهیات مقدس را، موجودات از جهت این که وحی الهی هستند می‌داند و می‌گوید همان گونه که متعلق قوای نفس، جنبه خاصی است که اشیاء از آن جنبه مدرک آن قوه واقع می‌شوند، به عنوان مثال متعلق قوه بینایی رنگین بودن است و نه اسب، سنگ و یا انسان بودن، موضوع الهیات مقدس هم موجوداتند از جهت این که وحی الهی هستند. یعنی الهیات مقدس همه اشیاء را از آن جهت که وحی الهی هستند مورد مطالعه قرار می‌دهد.

توماس با اندک تفاوتی در ادامه همین مقاله، می‌گوید که موضوع این علم، خدا و یا اموری است که از جهت آغاز و انجام به سوی خدا بازگشت دارند. بنابراین، این علم، از آن جهت که عمده مباحثش در مورد خداست، الهیات خوانده می‌شود.

(Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۳, co)

توماس در مقدمه رساله شرح جمل، اعتراض گروهی که بر موضوع الهیات مقدس اشکال وارد کرده و گفته‌اند که خدا و مخلوقات هر دو در کنار هم، نمی‌توانند در ذیل یک موضوع واحد قرار گیرند را وارد ندانسته و معتقد است، خدا و مخلوقات به نحو اشتراک معنوی در ذیل موضوع واحد قرار نمی‌گیرند؛ بلکه آن‌ها، به نحو آنالوژی مندرج تحت موضوع واحدند. این آنالوژی به این معناست که مخلوقات شبیه خداوندند و وجود و تعریفشان را از خدا گرفته‌اند. مخلوق با درجه‌ای نازل‌تر از خداوند موجود است و تنها به این دلیل موجود خوانده می‌شود.

(Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, prooemium)

جایگاه الهیات مقدس

توماس جایگاه الهیات مقدس را بالاتر از تمام علوم نظری و عملی می‌داند و معتقد است که الهیات مقدس واحد است و به علوم دیگر تقسیم نمی‌شود، وجود می‌توان گفت که، بخشی از این آموزه، عملی و بخشی از آن نظری است.

(Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, prooemium) ولی با این (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۵) چرا که انسان را هم از جهت عمل نیک و هم از جهت معرفت به حقایق کامل می‌کند. (Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, prooemium)

در میان علوم نظری یکی از علوم، یا به دلیل یقین بیشتری که به همراه دارد و یا به دلیل این که موضوع ارزشمندتری دارد، از دیگران والاتر و برتر است. بنابر هر دو دلیل ذکر شده، الهیات مقدس نسبت به سایر علوم نظری جایگاه والاتری دارد. این دانش، یقین بیشتری را به همراه دارد چرا که یقین سایر علوم براساس نور عقل طبیعی به دست می‌آید که البته خطا پذیر است. در حالی که الهیات مقدس یقینش را از نور علم الهی به دست می‌آورد که محال است دچار خطا یا اشتباه شود و بنابر دلیل دوم هم والاتر از سایر علوم نظری است زیرا آموزه مقدس اموری را مورد بررسی قرار می‌دهد که فراتر از قلمرو عقل انسانی هستند، در حالی که سایر علوم تنها اموری را بررسی می‌کنند که به چنگ عقل انسانی درمی‌آید.

در میان علوم عملی هم، علمی برتر است که هدف و غایت بالاتری داشته باشد. غایت الهیات مقدس از آن جهت که عملی است، سعادت ابدی است که غایت و هدف هر علم عملی در جهت آن است. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۵)

از نظر توماس ممکن است امری که بالذات دارای یقین بیشتری باشد، در نزد ما دارای یقین کمتری باشد و آن هم به دلیل ضعف قوه عقلانی ماست. این حقیقت که ما در مورد برخی حقایق ایمانی دچار شک و تردید می‌شویم، به دلیل طبیعت غیر یقینی آن حقایق نیست بلکه به دلیل ضعف عقل ماست و با این بیان خود به

مستشکلی پاسخ می‌دهد که می‌گوید: الهیات مقدس، بالاترین دانش‌های نظری نیست چرا که اصول اولیه دانش‌های نظری را نمی‌توان مورد شک و تردید قرار داد اما اصول اولیه الهیات مقدس، ایمانی بوده و از سوی افراد زیادی مورد شک و تردید قرار می‌گیرند لذا الهیات مقدس دارای یقین کمتری نسبت به علوم نظری است.

(Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۵, ad. ۱)

به علاوه وابستگی این علم به فلسفه در برخی مسائل، مانع از این نیست که ما آن را بالاترین علم بدانیم. چرا که وابستگی این علم به فلسفه به این معنی نیست که این علم به فلسفه نیازمند باشد بلکه از این جهت است که استفاده از برخی اصطلاحات و عبارات فلسفی، الهیات مقدس را روشن‌تر می‌سازد. زیرا الهیات مقدس اصولش را از دانش دیگری نمی‌گیرد بلکه بی‌واسطه از طریق وحی و از خود خداوند دریافت می‌کند. بنابراین الهیات مقدس به هیچ علمی به عنوان علم مافوق وابسته نیست بلکه ممکن است از علوم پایین‌تر استفاده کند. به دلیل اینکه فهم آن چه که به وسیله عقل طبیعی شناخته می‌شود آسان‌تر است از فهم آن چیزی است که ماوراء عقل است لذا ممکن است الهیات مقدس برای آموزش و تعلیم برخی حقایق از علوم فلسفی استفاده کند. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۵)

الهیات مقدس بالاترین حکمت (*sapientia*) است به طور مطلق و نه از جهات خاص. آن کسی که به طور مطلق بالاترین علل همه‌ی عالم را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، حکیم مطلق است یعنی خداوند. بنابراین همان‌گونه که آگوستین می‌گوید، حکمت، علم موجودات الهی است. بنابراین آموزه مقدس، ذاتاً با خدا به عنوان بالاترین علت سروکار دارد. نه تنها از این جهت که علت اولی از طریق مخلوقات قابل شناخت است همان‌گونه که فلاسفه این چنین به خداوند علم دارند، بلکه از این جهت که خداوند به ذات خودش علم دارد و این علم را به دیگران وحی می‌کند بنابراین، الهیات مقدس از آن جهت که مبتنی بر علم خداست، به کامل‌ترین وجه شایسته نام «حکمت» است. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۶)

بنابراین، باید گفت که، این علم شایسته تر از مابعدالطبیعه است که حکمت نامیده شود و حاکم سایر علوم باشد. چرا که این علم به دلیل این که علل را از وحی الهی دریافت می‌کند، آن‌ها را از آن جهت که علت هستند، مورد مطالعه قرار می‌دهد. ولی مابعدالطبیعه، علل برتر را از طریق مفاهیمی که از طریق مخلوقات ترسیم می‌شود، مورد بررسی قرار می‌دهد. علاوه بر این، این علم، شایسته تر است به نام الهی (*divina*) تا مابعدالطبیعه، زیرا این علم، هم به جهت موضوعش و هم به جهت دریافت عملش، الهی نامیده می‌شود ولی مابعدالطبیعه تنها از جهت موضوعش، الهی نامیده می‌شود. (Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, prooemium)

روش الهیات مقدس

الهیات مقدس همانند سایر علوم که در مورد اصولشان، استدلال اقامه نمی‌کنند، بلکه در مورد سایر حقایق مطرح شده از طریق اصول اولیه‌شان استدلال اقامه می‌کنند، در مورد اصول اولیه‌اش یعنی مواد ایمان استدلال نمی‌کند بلکه آن اصول ایمانی را به عنوان مقدمات استدلال قرار داده و دیگر حقایق را بر اساس آنها اثبات می‌کند.

علوم فلسفی نه تنها اصول اولیه خود را اثبات نمی‌کنند، بلکه به بحث و جدل با کسی که آن اصول را مورد انکار قرار می‌دهد هم نمی‌پردازند؛ بلکه آن افراد را به علم بالاتر ارجاع می‌دهند. در حالی که، مابعدالطبیعه که بالاترین علم در میان علوم فلسفی است می‌تواند با افرادی که اصول آن را تکذیب می‌کنند، به بحث و گفتگو بپردازد. البته فقط در صورتی که آن شخص برخی از امور را تصدیق کند و برخی دیگر را مورد تکذیب قرار دهد. در این صورت، عالم مابعدالطبیعه در مورد باقی آنها با او بحث می‌کند. همانند مابعدالطبیعه، هیچ علمی بالاتر از الهیات مقدس قرار ندارد، بنابراین یک متأله مسیحی هم می‌تواند با شخصی که اصول آن، یعنی مواد ایمان را انکار می‌کند بحث کند؛ اما این در صورتی است که آن شخص، برخی از اموری که از طریق وحی دریافت شده‌اند را بپذیرد و بقیه را رد کند اما اگر شخص

منکر، اصلاً به هیچ‌کدام از امور وحی شده، ایمان نداشته باشد، نمی‌توان آن اصول ایمانی را برای او اثبات کرد اما می‌توان به اعتراض او پاسخ داد. به دلیل این که، ایمان حقیقت است و امر متناقض با حقیقت، اثبات نمی‌شود، بنابراین روشن است که براهین علیه ایمان، اثبات نمی‌شوند ولی اموری هستند که باید پاسخ داده شوند. (Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. ۱, a. ۶).

رابطه میان حقایق وحی شده و حقایق عقلانی

حقایق عقلانی، مخالف با حقایق ایمان مسیحی نیستند. شناخت اصولی که به طور طبیعی به وسیله عقل ما شناخته می‌شوند توسط خداوند در وجود ما گذاشته شده است. زیرا خداوند خالق طبیعت ما است. از آن جا که این اصول دربردارنده حکمت الهی هستند، هرچه که مخالف با آنها باشد مخالف حکمت الهی است و بنابراین نمی‌تواند از سوی خدا باشد. در نتیجه امور وحی شده‌ای که ما به آن‌ها ایمان داریم، نمی‌توانند معارض معرفت طبیعی ما باشد. علاوه بر این، عقل ما با مشاهده براهین متناقض، نمی‌تواند به شناخت حقیقت برسد. اگر معرفت‌های متعارض توسط خداوند در وجود ما قرار داده شود، عقل ما از دسترسی به حقیقت منع شده است. لذا حقایق عقلانی، مخالف با حقایق ایمان مسیحی نیستند. اگر زمانی تعارضی میان حقایق عقلانی و ایمانی مشاهده شود به دلیل این است که عقل ما در شناخت آن حقیقت عقلانی خاص دچار اشتباه شده است، بنابراین روشن می‌شود که هر برهانی که بر علیه آموزه‌های ایمانی باشد به طور نادرست، از اصول اولیه‌ای که در طبیعت ما قرار داده شده منتج شده است. در حقیقت چنین نتایجی قوت استدلال را ندارند و یا ظنی‌اند یا مغالطی؛ که در این صورت امکان پاسخ به آنها وجود دارد. (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. ۷)

به دلیل این که هیچ تعارضی میان نور عقل طبیعی و نور ایمان و به عبارت دیگر، میان حقایق عقلانی و حقایق ایمانی وجود ندارد، توماس معتقد است که باید در الهیات مقدس از اصول و نتایج فلسفی استفاده کرد و در حقیقت، وجود فلسفه را برای الهیات مبتنی بر کتاب مقدس، حیاتی می‌داند. به همین دلیل است که در آثار الهیاتی توماس، فلسفه دارای جایگاه ویژه‌ای برای توجیه عقلانی حقایق ایمانی است. (Aertsen, ۱۹۹۵, ۳۴) اما باید دانست که استفاده از فلسفه در الهیات مبتنی بر کتاب مقدس، آن را تبدیل به فلسفه نمی‌کند. توماس به منظور رفع این ابهام از یک تمثیل استفاده کرده و معتقد است، استفاده از اصول فلسفی در الهیات مقدس، در آمیختن فلسفه به مثابه آب، و شراب الهیات مقدس نیست. بلکه تبدیل به مثابه آب، به شراب مقدس است. (Aquinas, *De trinitate*, q. ۲, a. ۳, ad. ۵)

البته بسیاری از عالمان الهیات مسیحی، این دیدگاه توماس، را نپذیرفتند و آن را مورد انتقاد قرار دادند. از جمله «بوناونتورا» با استفاده از همین تمثیل، دیدگاه توماس در استفاده از اصول فلسفی در الهیات مقدس را نقد کرده و می‌گوید، در استفاده از اصول فلسفی نباید به میزانی از فلسفه استفاده کنیم که خود شراب مقدس تبدیل به آب شود. (Owenes, ۱۹۹۵, ۴۳)

توماس آکوئینی، فیلسوف یا عالم الهیات

یکی از مهم‌ترین سؤالاتی که به ذهن خوانندگان آثار توماس متبادر می‌شود این است که در نزد وی، فلسفه چه رابطه‌ای با الهیات دارد و به عبارت دیگر، توماس فیلسوف است یا عالم الهیات.

فلسفه در نزد توماس هر جایگاهی که داشته باشد، رویکرد توماس به آن از خلال الهیات مقدس است. در حقیقت، بسیار مشکل است که توماس را فیلسوف خطاب کنیم و یا این که بخواهیم متون فلسفی او را از متون الهیاتی او جدا سازیم.

ممکن است برخی آثار توماس، به عنوان آثار فلسفی او تلقی شوند؛ همانند شروح او بر آثار ارسطو. با این وجود بسیاری از توماس شناسان این ارز را هم آثار مابعدالطبیعی یا فلسفی او نمی‌دانند و معتقدند که توماس در شروحش بر آثار ارسطو، صرفاً آثار ارسطو را شرح کرده است و هرگز در مقام ابراز عقاید شخصی خود نبوده است. حتی کتاب در باب وجود و ذات را که مابعدالطبیعی ترین اثر توماس تلقی می‌شود، صرفاً واکنشی از سوی او، در برابر مطالعات آثار ابن سینا می‌دانند. ولی در هر صورت چون توماس شاگرد آلبرتوس کبیر بوده است، طبیعی است که همانند سایر شاگردان آلبرتوس، آثار فلسفی داشته باشد. ولی با این وجود، توماس برای این که استاد الهیات شود تصمیم گرفت که به عنوان یک عالم الهیات، شروع به تالیف و تحریر کند. از دیدگاه توماس، هرچند که تعلیم و تعلّم فلسفه، به منظور دسترسی به اصول و براهین فلسفی برای مبلغان مسیحی ضروری است، اما هیچ مسیحی نباید فقط به عنوان یک فیلسوف فعالیت کند. توماس در آثار خود، فلاسفه را به خاطر شوق و حرارت در تحقیق و روش های خاص پژوهشی تحسین می‌کند، ولی فلسفه را حکمتی مختص کفار می‌داند و هیچ گاه اصطلاح فیلسوف را برای مسیحیان به کار نمی‌برد. به این دلیل که ریشه تأمل فلسفی را حب نفس دانسته و آن را وجه تمایز مسیحیان از غیر مسیحیان می‌داند. چرا که یک انسان مسیحی باید خوبی‌های دنیا را به خاطر مسیح نادیده بگیرد و به دنبال سعادت اخروی باشد. از نظر توماس، فیلسوف همواره به دنبال قدرت است در حالی که خداوند به مؤمنان دستور فرموده که همگی با صلح در پرتو قدرت الهی زندگی کنند. (Jordan, ۲۰۰۶: ۲۳۳-۲۳۵)

علاوه بر این، توماس در بیشتر آثار خود بر ضعف قدرت عقل بشری تاکید می‌کند و معرفت الهیاتی را بالاتر از معرفت فلسفی قرار داده (Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, c. ۴, ۵; *Summa Theologiae*, Ia, ۱, ۱; *De Trinitate*, III, ۱) و معتقد است که فلاسفه بسیاری از انسان‌ها را به خطا کشانده‌اند. علیرغم همه این

موارد، توماس در آثار خود از فلسفه استفاده می‌کند و بر استفاده از آن اصرار می‌ورزد. اما استفاده عالم الهیات از فلسفه را تبدیل معجزه آمیز آب به شراب می‌داند... ۲۴۷:۲۰۰۶. Jordan)

با توجه به عدم تعارض میان عقل و ایمان، آن چه که فلسفه به دست می‌آورد تنها بخش کوچکی از حقایق ایمانی بوده و می‌تواند به عنوان مقدماتی در الهیات مقدس به کار گرفته شود. به این دلیل است که در آثار توماس، فلسفه جایگاه ویژه‌ای برای توجیه عقلانی حقایق ایمانی دارد. در پایان می‌توان نتیجه گرفت که، توماس آکوئینی یک متأله (یا عالم الهیات) است و نه یک فیلسوف قرن سیزدهم. اما باید گفت: توماس متأله، یکی از چهره‌های شاخص و برجسته تاریخ فلسفه است. (Aertsen, ۱۹۹۵, ۳۴)

نتیجه

توماس همانند ابن سینا موضوع مابعدالطبیعه را موجود بما هو موجود دانسته و مابعدالطبیعه را علم موجود بما هو موجود می‌داند. اما یکی دانستن موضوع مابعدالطبیعه از دیدگاه این دو فیلسوف هرگز بدین معنا نیست که آنان رویکرد واحدی به مابعدالطبیعه دارند و مابعدالطبیعه از دیدگاه آنان دارای ساختار واحدی است. اصول کلی و زیربنایی ساختار فکری توماس، که بر اساس تعالیم مسیحی شکل گرفته، نقشی تعیین کننده در تعیین مصداق موجود بما هو موجود به عنوان موضوع مابعدالطبیعه دارد. از نظر توماس، معنای موجود، مشترک معنوی نیست و به صورت آنالوژی بر مصادیقش حمل می‌شود. بنابراین نمی‌توان هم وجود خدا و هم وجود مخلوقات را از مصادیق موجود بما هو موجود دانست. توماس در آثار خود تصریح می‌کند که موجود بما هو موجود اثر خاص خداوند بوده و خدا مبدء موجود بما هو موجود است و نه یکی از مصادیق آن. بنابراین مطالعه در مورد خدا و صفات خدا مسأله‌ای مابعدالطبیعی نیست. ولی به دلیل این که خدا و موجودات مفارق،

مبادی موجود بما هو موجود محسوب می‌شوند، به عنوان غایت مباحث مابعدالطبیعی و به صورت غیر مستقیم در مابعدالطبیعه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند و در عین حال از آن جایی که وجود خدا و موجودات مفارق بالذات کامل است وجود علم دیگری علاوه بر مابعدالطبیعه ضروری است که در مورد وجود خدا و و مفارقات به عنوان موضوع خود، به بحث و بررسی بپردازد. این علم همان الهیات مقدس است که جایگاهی بالاتر از مابعدالطبیعه داشته و مبتنی بر علم خداست که از طریق وحی در دسترس بشر قرار گرفته است. توماس در آثار خود دلایل متعددی را برای ضرورت وجود این علم ذکر می‌کند. این در حالی است که، از دیدگاه ابن سینا، موجود بما هو موجود مشترک معنوی بوده و دامنه وسیع آن همه موجودات عالم را شامل می‌شود. از خداوند که موجودی فوق تمام بوده و وجود ممکنات از ناحیه او افاضه می‌شود گرفته، تا ممکنات مجرد و سپس ممکنات مادی و در نهایت در پایین‌ترین مرتبه وجود، هیولای اولی که هیچ فعلیتی نداشته و قوه محض است، همگی مصداق موجود بما هو موجودند.^{۱۳}

از نتایج مهم دیدگاه توماس، تفکیک میان علم مابعدالطبیعه و علم الهیات است. او معتقد است که مابعدالطبیعه هرگز به تمام حقیقت دسترسی ندارد و ما به منظور دستیابی به بالاترین مراتب شناخت به علم دیگری فراتر از مابعدالطبیعه یعنی الهیات مقدس نیازمندیم که موضوعش وجود خداست و بالاترین منزلت را در میان علوم داراست. این در حالی است که ابن سینا، در میان علوم، مابعدالطبیعه را در بالاترین مقام و منزلت قرار می‌دهد و موضوع آن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که علم الهیات بخشی از آن بوده و نسبت میان مابعدالطبیعه و الهیات نسبت میان کل و جزء می‌شود.

پی نوشت:

Sacred Theology آنچنان که در این مقاله معرفی می‌شود، علمی با موضوعیت حقایق وحیانی و مبتنی بر علم خداوند است. باید توجه داشت که این علم دقیقا مترادف با هیچ یک از علوم اسلامی نیست، زیرا معنایی بسیار عام داشته و اقسام نظری و عملی فراوانی را در بر می‌گیرد. بنابراین این علم دقیقا معادل کلام اسلامی نبوده و به نظر می‌رسد که ترجمه این واژه به «کلام» ترجمه دقیقی نباشد؛ چرا که تئولوژی در قرون وسطی، بحث و بررسی در مورد تمامی حقایق وحیانی اعم از مسائل اعتقادی، اخلاقی، فقهی و عرفانی بوده و بسیار عام‌تر از علم کلام است. البته از این جهت یکی از مسائل اصلی تئولوژی در صدر دوره مسیحیت دفاع از اصول مسیحیت در برابر مخالفان بوده، با کلام اسلامی در دوران متقدم مشابهت دارد، ولی باید توجه داشت که حیطه تئولوژی بسیار گسترده‌تر از این حوزه بوده است. بنابراین، ترجمه تئولوژی به الهیات یعنی ترجمه لفظی آن، مناسب‌تر از کلام است که علمی مختص به حوزه تفکر اسلامی و اخص از تئولوژی است. به همین دلیل است که، بسیاری از محققان مسیحی نیز در ترجمه واژه کلام از معادل‌های انگلیسی استفاده نکرده و در متون انگلیسی آن را به صورت Kalam استفاده می‌کنند. هرچند که، الهیات هم به طور کامل افاده معنای تئولوژی در قرون وسطی را نمی‌کند چرا که تئولوژی در ابتدای وضع آن یعنی در آثار افلاطون و ارسطو، فارق از بحث‌های اعتقادی و دینی بوده است ولی با گذشت سالیان در قرون وسطی، به مباحث دینی اختصاص یافته است. به نظر می‌رسد استفاده از واژه الهیات همراه با پسوندهایی که خود توماس آن‌ها را به کار می‌برده یعنی الهیات مقدس یا الهیات مبتنی بر آموزه مقدس، بیشترین قرابت معنایی را با استعمال این واژه در قرون وسطی داشته باشد. (ر.ک. پازوکی، شهرام، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، ارغنون، ۵ و ۶، ۱۳۷۴)

البته باید توجه داشت که، توماس آکوئینی، هرگز خود را یک عالم مابعدالطبیعه نمی‌داند و همواره به عنوان یک متکلم به تالیف آثار خود پرداخته هرچند که آثاری فلسفی نیز از او بر جای مانده است. توضیح بیشتر در ادامه همین مقاله خواهد آمد.

به طور کلی شارحان آثار ارسطو، در مورد رابطه میان الهیات و مابعدالطبیعه، مواضع مختلفی را اتخاذ کرده‌اند. همه این تفاسیر را می‌توان به پنج دسته اصلی تقسیم کرد. (Bertolacci, ۲۰۰۶, ۱۱۲-۱۱۳) گروه اول، معتقدند که بین این دیدگاه‌ها امکان جمع وجود ندارد. چرا که اساسا، وجود شناسی از خدانشناسی متمایز است. (Natrop, ۱۸۸۷ Quoted in Bertolacci, ۲۰۰۶, ۱۱۲) گروه دوم، این رابطه را با تحولات موجود در اندیشه ارسطو و دوره‌های مختلف زندگی او توجیه می‌کنند. این افراد معتقدند که، حرکت فکری ارسطو از خدانشناسی به

سمت وجود شناسی بوده است. (Jaeger, ۱۹۳۴) گروه سوم، همین تغییر و تحول را قبول دارند ولی معتقدند که تحول فکری ارسطو از وجود شناسی به خداشناسی بوده است. (Owen, ۱۹۷۵) گروه چهارم، مابعدالطبیعه را علم خداشناسی می‌دانند که وجود شناسی را در بر می‌گیرد. به دلیل این که مطالعه نخستین نوع موجود، یعنی موجود الهی، منجر به مطالعه موجود کلی می‌شود. (پاتریش، ۱۳۸۳) گروه آخر متفکرانی هستند که معتقدند، از آن جایی که، در هر علمی مطالعه در مورد موضوع مرتبط است با مطالعه در مورد مبادی آن موضوع، مطالعه موجود بما هو موجود، مطالعه موجودات الهی را در بر می‌گیرد. (۱۱۳، ۲۰۰۶، Quoted in Bertolacci, ۱۹۶۱) (Decarie, ۱۹۶۱) فارابی و ابن سینا را می‌توان از همین گروه اخیر دانست.

توماس در سوال پنجم رساله شرح در باب تثلیث بوئتیوس، قبل از بیان تعریف مابعدالطبیعه، به ارائه تبیین دقیقی از موضوع علم می‌پردازد که تاثیر بسزایی بر فهم دقیق موضوع مابعدالطبیعه دارد. از دیدگاه او، موضوع هر علم (subjectum)، که موجب تمایز علوم از یکدیگر است، به طور ساده شیئی نیست که در یک علم مورد مطالعه قرار می‌گیرد بلکه به طور دقیق، موضوع یک علم، رویکرد خاصی است که همه اشیاء از خلال آن، در آن علم مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. (Maurer, ۱۹۸۶, XVII) او در این رساله و نیز در رساله جامع در الهیات، بین موضوع علم و موضوع مورد شناخت قوای نفسانی، یک تشابه برقرار می‌کند. از نظر توماس، رابطه بین یک علم و موضوعش شبیه رابطه بین یک قوه از قوای نفس و مدرک آن است. به طور مثال، در مورد متعلق قوه بینایی می‌توان گفت که، اشیاء رنگی، مدرک خاص قوه بینایی هستند و در حقیقت، انسان و سنگ از آن جهت که اشیائی رنگی هستند، توسط قوه بینایی ادراک می‌شوند. بنابراین مدرک خاص هر قوه، رویکرد خاصی است که همه اشیاء از آن رویکرد خاص توسط آن قوه، مورد ادراک قرار می‌گیرند. مثل انسان و سنگ که از آن جهت که جزء اشیاء رنگی هستند توسط قوه بینایی درک می‌شوند. (Aquinas, Summa theologiae, Ia, q. ۱, a. ۷; Aquinas, exposition

super de trinitate, q. ۵, a. ۱)

Ad sextum dicendum quod metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens

Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur.

Ad septimum dicendum quod illae partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi

ابن سینا در فصل اول و دوم الهیات/الشفاء، حدی را برای مابعدالطبیعه ذکر می‌کند که در آثار

ارسطو یافت نمی‌شود. هرچند که ریشه در کتاب/پسیلین ارسطو دارد. ابن سینا حد علم الهی را

بحث از موجوداتی می‌داند که در حد و وجود مفارق از ماده‌اند. این تعریف تعریفی است که برای نخستین بار آمونیوس در شرح/ایساگوگه فورفوروس ارائه می‌کند. اما مشخص نیست که این کتاب آمونیوس چگونه در اختیار ابن سینا قرار گرفته است. زیرا هیچ ترجمه عربی از کتاب آمونیوس گزارش نشده است. (Bertolacci, ۲۰۰۶, ۱۳۲)

این تعریف آمونیوس شبیه تعریف ارسطو در کتاب/پسیلین است و ریشه در سخنان ارسطو در این کتاب دارد. ارسطو در کتاب اسیلین، علم الهی را علم به موجوداتی می‌داند که مفارق از ماده و امور نامتحرکند (۱۸-۱۰۲۶a۱۵). ابن سینا با وجود این که در فصل دوم الهیات/الشفاء اثبات می‌کند که موجود بما هو موجود، موضوع مابعدالطبیعه است ولی در انتهای فصل دوم دوباره تعریف سنتی مابعدالطبیعه، یعنی تعریف آمونیوس را ذکر کرده و سعی می‌کند این دو تعریف را بر هم منطبق سازد. به نظر می‌رسد که توجیه ابن سینا در انطباق این دو تعریف، نوعی تلاش برای حفظ ملاک سنتی و عدم مخالفت با رأی مشهور باشد. چرا که اگر بگوئیم موضوع فلسفه، نحوه وجود همه موجودات، اعم از مادی و مفارق است و تمام موجودات چه مفارق و چه مادی از حیث وجودشان در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرند، تعریفی کامل ارائه داده‌ایم و نیازی نیست که آن را با تعاریف دیگر منطبق کنیم. به نظر می‌رسد دلیل اصلی ابن سینا در پافشاری بر حفظ این قبیل عقاید سنتی همان دلیلی باشد که در مقدمه منطق المشرقیین و در رساله/ضحویه بیان داشته است. ابن سینا در این دو موضع، به صراحت بیان می‌کند که بخشی از آثارش را علیرغم مخالفت و عدم پذیرش آراء مشائین، در موافقت و همراهی با آنان نگاهشته است. (ابن سینا، ۱۳۵۰: ۵۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۴-۲)

توماس سخن خود را به بیانی از ارسطو در مابعدالطبیعه مستند می‌کند که می‌گوید «وقتی چند چیز تحت فرمان یک چیز هستند، یکی باید حکمرانی کند و بقیه باید اطاعت کنند.» (۱۲۵۴a۲۰)

در اینجا سوال بسیار مهمی مطرح می‌شود و آن این است که، به چه دلیل، توماس دایره مصادیق موجود بما هو موجود را محدود می‌کند و وجود خدا را در زمره مصادیق آن قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر چرا موجود بما هو موجود یعنی موضوع مابعدالطبیعه را فقط در بردارنده موجودات مخلوق می‌داند. به نظر می‌رسد که، توماس در ارائه این نظریه متأثر از دو دلیل مبتنی بر انگیزه‌های دینی باشد. اولین دلیلی که باعث طرح این نظریه از سوی توماس شده است، اعتقاد او به نظریه آنالوژی به دلیل وجود انگیزه‌های دینی بوده است. در حقیقت، اعتقاد عمیق توماس به آنالوژی و قرار دادن آن به عنوان یکی از مبانی مهم مابعدالطبیعه، موجب می‌شود تا توماس مابعدالطبیعه‌ای متفاوت از ابن سینا ارائه کند. از دیدگاه توماس موجود بنابر تشابه علی، بر

موجودات و بر خدا حمل می‌شود. ولی تشابه نه به معنی اشتراک لفظی است و نه به معنای اشتراک معنوی. چرا که اشتراک لفظی منجر به این می‌شود که ما از قضیه خدا موجود است هیچ فهم و درکی نداشته باشیم، و اشتراک معنوی هم منجر به وحدت وجود می‌شود. در حقیقت، آنالوژی به این معنی است که فاصله‌ای نامحدود میان خدا و مخلوقات وجود دارد و وجود مخلوقات از وجود خدا به عنوان علت فاعلیشان بهره‌مند شده و در وجود مخلوقات، شباهتی به وجود خدا یافت می‌شود که مصحح حمل تشابه است. (Aquinas, Scriptum super libros Sententiarum, prooemium, Aquinas, Summa Contra Gentiles, I, c. ۲۹)

بنابراین توماس به منظور حفظ نظریه تشابه که به دلیل انگیزه‌های دینی به آن معتقد شده است، موجود بما هو موجود را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که شامل خدا نمی‌شود. (برای مطالعه بیشتر در زمینه آنالوژی از دیدگاه توماس ر.ک. ایلخانی، محمد، «نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی» فلسفه، دوره ۳۵ شماره ۱)

در آثار توماس، انگیزه دیگری را هم می‌توان برای طرح نظریه عدم اندراج خدا ذیل موضوع مابعدالطبیعه، یافت. توماس در شرح کتاب العلل در توضیح این که چرا برخی از نوافلاطونیان می‌گفتند که علت اولی مافوق وجود قرار دارد، ادراک وجود خدا را فراتر از دسترسی عقل انسانی قرار می‌دهد. در نظر توماس، آن چیزی برای عقل ما قابل درک است، که ماهیت داشته باشد، ماهیتی که از وجود بهره‌مند است. ولی در مورد خدا، باید گفت که ماهیت خدا همان وجودش است و خداوند ماهیتی ندارد که مغایر با وجودش بوده و از وجود بهره‌مند باشد. بنابراین درک ذات خدا، ماوراء فهم و برتر از اندیشه ما بوده و ما نمی‌توانیم در این دنیا او را چنانکه هست بشناسیم. بنابراین، توماس به دلیل این که امکان رویت خداوند و درک ماهیت او را در این دنیا رد می‌کند، نمی‌تواند خدا را یکی از مصادیق موضوع مابعدالطبیعه بداند. به عبارت دیگر از آن جایی که امکان معرفت به ذات خداوند در این دنیا برای انسان‌ها محال است، خدا موضوع نظام فلسفی انسانی قرار نمی‌گیرد. و به دلیل این که، امکان مابعدالطبیعه مبتنی بر امکان شناخت موضوع آن است، موجودی که به هیچ وجه امکان شناخت آن برای انسان‌ها ممکن نیست، نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه قرار گیرد. (Wipfel, ۲۰۰۰: ۵۹۳)

ارسطو در کتاب گاما، مابعدالطبیعه را دانش موجود بما هو موجود و عوارض ذاتی و علل و مبادی آن می‌داند. ارسطو در این تعریف بحث از عوارض ذاتی موجود و مبادی آن را، در زمره مباحث فلسفی قرار می‌دهد. (۱۰۳a۱۸-۳۰) براساس این تعریف از مابعدالطبیعه، از دیدگاه ارسطو، مبادی موجود هم همانند عوارض ذاتی موجود، در زمره مباحث فلسفی به شمار می‌روند.

ابن سینا با اشراف به این بند مهم از کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو، در فصل دوم مقاله اول الهیات *الشفاء*، پس از این که مسائل فلسفه اولی و رابطه آن‌ها با موجود بما هو موجود را توضیح می‌دهد، چگونگی بحث از مبادی موجود در مابعدالطبیعه را با طرح یک شبهه و پاسخ به آن شرح می‌دهد. اشکال مطرح شده از سوی ابن سینا این است که، وقتی موجود، موضوع مابعدالطبیعه است، مبادی موجودات نباید در این علم اثبات شود بلکه مباحث هر علمی عوارض و لواحق ذاتی موضوع آن علم هستند و نه مبادی موضوع آن.

الشیخ الرئیس در پاسخ به این اشکال، بحث از مبادی را، در زمره بحث از عوارض موجود بما هو موجود قرار می‌دهد. زیرا مبدأ بودن، نه مقوم مفهوم موجود است و نه در آن ممتنع است، بلکه امری است که عارض بر ذات موجود می‌شود و البته از عوارض خاص موجود است. علاوه بر این، مبدأ بودن از جمله اعراض ذاتی موجود بما هو موجود است زیرا موجود بما هو موجود، برای اتصاف به مبدئیت، نیازمند به واسطه نیست. به عبارت دیگر، موجود برای اینکه متصف به وصف مبدئیت شود لازم نیست که مقید به قید طبیعی، تعلیمی و یا قید دیگری شود. ابن سینا در ادامه، به بیان نکته بسیار مهمی می‌پردازد و آن این است که، اگر در مابعدالطبیعه در مورد مبادی موجود بما هو موجود به بحث و بررسی پرداخته می‌شود و بحث از مبادی، از مسائل مابعدالطبیعی به شمار می‌رود، به این معنی نیست که همه موجودات، دارای مبدأ باشند زیرا اگر همه موجودات دارای مبدأ باشند لازم می‌آید تا خود مبادی هم، دارای مبدأ باشند. در حالی که، تنها برخی از موجودات دارای مبدأ هستند. بنا بر این بحث از مبادی موجودات به طور مطلق، یعنی همه موجودات از مسائل فلسفی نیست. بلکه در فلسفه از مبادی موجودات معلول، بحث می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴-۱۵). بنابراین از دیدگاه ابن سینا، موضوع فلسفه اولی، موجود بما هو موجود و عوارض ذاتیه آن است و بحث از مبادی، از جمله مسائل مابعدالطبیعه محسوب می‌شود. چرا که مبدئیت از جمله عوارض ذاتی موجود است.

این سخنان توماس در توجیه ضرورت وجود الهیات مقدس بسیار شبیه به سخن متکلمان اسلامی در توجیه ضرورت وجود علم کلام و ناتوانی دستیابی عقل انسانی به حقایق وحی شده است که فارابی در کتاب *إحصاء العلوم* ذیل تعریف علم کلام از آنان نقل کرده است. (فارابی، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۹) با توجه به ترجمه کتاب *إحصاء العلوم* در قرون وسطی و رواج قابل ملاحظه آن بعید نیست که این آراء توماس اقتباسی از مطالب *إحصاء العلوم* باشد.

برای مطالعه بیشتر در زمینه تفسیر ابن سینا از موجود بما هو موجود، رک. کیان خواه، لیلیا؛ اکبریان، رضا، «محکی موجود بما هو موجود از دیدگاه ابن سینا»، حکمت سینوی، سال پانزدهم شماره ۴۵.

منابع:

- پاتزیگ، جی، «خداشناسی و وجود شناسی در متافیزیک ارسطو»، ترجمه یارعلی کرد فیروزجایی، معرفت، شماره ۷۶، ۱۳۸۳.
- ابن سینا، *منطق المشرقیین*، مکتبه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۵.
- ابن سینا، *رساله الاضحویه*، تصحیح حسین خدیو جم بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.
- ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴.
- ایلخانی، محمد، «نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی»، *فلسفه*، دوره ۳۵ شماره ۱، ۱۳۸۶.
- پازوکی، شهرام، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، *ارغنون*، ۵ و ۶، ۱۳۷۴.
- فارابی، *احصاء العلوم*، دار و مکتبه الهلال، ۱۳۸۲.
- Aertsen, *Aquinas philosophy in its historical setting*, in Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge University press, ۱۹۹۵.
- Aristotle, *The complete work of Aristotle*, edited by Barnes, USA, Princeton university press, ۱۹۹۵.
- Aquinas, Thomas, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, www.corpus thomisticum.org, ۲۰۱۰.
- , *Summa Theologiae*, www.corpus thomisticum.org, ۲۰۱۰.
- , *Sententia super Metaphysicam*, www.corpus thomisticum.org, ۲۰۱۰.
- , *Summa Contra Gentiles*, www.corpus thomisticum.org, ۲۰۱۰.
- , *Expositio super Dionysium de Divinis Nominibus*, www.corpus thomisticum.org, ۲۰۱۰.
- , *Scriptum super libros Sententiarum*, www.corpus thomisticum.org, ۲۰۱۰.
- , *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John p. Rowan (translation), Notre Dame, USA Indiana, ۱۹۹۵.
- , *Faith, Reason and Theology*, translated by Armand Maurer, Toronto, ۱۹۸۷.
- , *The division and Method of The sciences*, translated by Armand Maurer, Toronto, ۱۹۸۶.

- _____, *Summa Contra Gentiles*, translated by Anton Pegis, , London Notre Dame, ۱۹۷۵.
- _____, *The Summa Theologica*, translated by Fathers of the English Dominican Province, www. dhspriority.org\Thomas
- _____, *Commentary on the Sentences*, translated by Ralph McInerny, www. dhspriority.org\Thomas
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab AlShifa*, Brill, Leiden. Boston, ۲۰۰۶.
- Jaeger, Verner, *Aristotle*, translated by Richard Robinson, Oxford University press, ۱۹۶۲.
- Jordan, Mark, theology and philosophy ,in *Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge vniiversity press , ۱۹۵۵.
- King, Peter, Scotus on Metaphysics, in *Cambridge companion to Scotus*, Cambridge University press, ۲۰۰۳.
- Owens, Aristotle and Aquinas in *Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University press, ۱۹۹۵.
- Renald, H., What is Thomas Aquinas Approach to Metaphysics ,in *The new Scholasticism*, XXX, ۱۹۵۶ .
- Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, USA catholic university press, ۲۰۰۰ .