

## The Ontological Analysis of Analogical Theology of Thomas Aquinas

*Mojtaba Afsharpour<sup>1</sup>*

**Submitted:**

2020/8/14

**Accepted:**

2020/11/30

**KEYWORDS:**

Common Traits between God and the People, The Analogical Theology, Thomas Aquinas, Linguistics of Divine Attributes, Epistemology of Divine Attributes, Ontology of Divine Attributes.

**Abstract:** The analysis of the common traits between truth and creation has always provoked various theories from theologians and other thinkers in the field of theology. One of the most important of these theories is the Analogical theology of St. Thomas Aquinas, which has always been of interest to proponents and opponents since its inception. Aquinas, who by offering an analogical predication provided a middle ground for equivocal and univocal for this category of divine attributes, considered it permissible to speak of God through the attributes of creatures, and considered the words of these attributes meaningful. But according to his remarks in his two major books, *The Summa Theologica* and *The Summa Contra Gentiles* the epistemological and ontological aspects of the divine attributes he envisioned in the theory of allegorical theology can be seen. In this article, we examine the ontological aspects in an analytical-descriptive way in Aquinas Analogical theology and conclude that Aquinas Analogical theology should not be considered as the only theory for solving the problem of the language of religion in the field of divine names and attributes.

**DOI:** [10.30470/phm.2020.129188.1817](https://doi.org/10.30470/phm.2020.129188.1817)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. PhD in Islamic Philosophy , Baqir al-Olum University, [mojafs2@yahoo.com](mailto:mojafs2@yahoo.com)

**Introduction:** Analogical theology is one of the most important steps of Saint Thomas Aquinas in theology and it has been known as one of the best western theological thoughts even until present day (Owen, 1972). It is recognizing God's attributes through similar attributes or analogies in creations, particularly analogies in God's most complete creation, human.

The time when Aquinas's philosophical and rhetoric thought flourished and the European intellectual space was ready for it was the period a group of theologians and Christian believers insisted on talking about God using manlike interpretations and attributing a complete set of attributes such as love, trustfulness, purposefulness, pain, incarnation, etc. Which are clearly examples of attributes of mankind (McGrath, 2013). Moreover, under the influence of Apophatic Theology, there was a theological thought and another perspective on the Bible, particularly in rereading and interpreting its verses. According to Copleston, Aquinas's concern of recognizing the infinite creature beyond the sensory experience and how human language could be used for divinity come from this stream of thought. Citing some of Aquinas's words in *Summa contra Gentiles*, which are manifested in the Apophatic (negative) theology, he asserts that this is the same famous apophatic method held highly by Dionysius the Pseudo-Areopagite and other Christian writers influenced by neoplatonism (Copleston, 2008). Furthermore, Gilson believes that these parts of Aquinas's words are influenced by the past Apophatic thought and he has even stepped beyond the common Apophatic Theology in his theory (Gilson, 2005; Gilson, 1996; Copleston, 2008).

Although an important part of Thomas Aquinas's theological system is in light of Apophatic Theology and he has built his theory on the critical review of Apophatic Theology dominant in Europe at the time, the above-mentioned discussions indicate that Aquinas sought to find a way free from entanglement of analogy as well as the scholarly ignorance of the Apophatic Theology.

Aquinas attempted to use analogical theology to explain his theological-philosophical method in knowing God and His attributes. He had to start this journey from human and his higher attributes and he faced serious obstacles, namely analogical and Apophatic thoughts, to achieve attributes of God from human higher attributes.

Therefore, in addition to resolving the problems of these two theological thoughts, the significance of Aquinas's work is addressing the linguistic problems of the shared higher attributes of humankind and God (Aquinas, 1947: I/ 13,1 & 84,7). How can we use the same words that we use for attributes of creations for the attributes of the creator? (Copleston, 2008; Inglis, 2009; Plotinus, 1987).

Did Aquinas only aim to resolve the linguistic problem of the shared attributes of the creator and creations by discussing analogical theology or did he have a higher objective? In this regard, the question posed in this study is that does Aquinas's analogical method merely fall under the topics related to religious language and resolving the linguistic problem or could we use it in the ontological field of divine attributes by focusing on Aquinas's words? In other words, could the analogical theology of Aquinas be seen as an ontological theory, avoiding reducing it to only a linguistic problem?

**Findings and conclusion:** According to the analysis of Aquinas's works, it is evident that although Aquinas is concerned with the attributes semantically in proposing his analogical theology, the three ontological, epistemological, and linguistic aspects should be distinguished in discussing God's attributes. Thus, saying that Aquinas sought a way to prescribe talking about the attributes of God in linguistic terms would be reducing his analogical theology. As discussed in this article, given that Aquinas distinguishes between the signifier, i.e., the linguistic form and the signified, that is, the attribute, the reality signified by the divine attributes, his main purpose in putting forward and explaining his analogical theology and the mutual resemblance of humankind and God was beyond linguistic aspects. In fact, he sought a way to explain the collected meaning of ascertained attributes in the essence of Godhead, avoiding epistemic closure in recognizing the divine names and attributes. Given that he addresses the problem of Apophatic Theology, which is not a merely linguistic issue, he emphasizes the epistemological aspect of divine attributes and the inability of human epistemology to enter those attributes. Studying some of the gradations of Apophatic Theology, which follow the ontological aspect of attributes and put forward the unattributability of the divine essence and the basic principle on which Aquinas relies on in order to argue the ascertainment of the attributes of creation in the Creator in a higher and extended way,

Aquinas's answer could be placed in the realm of the ontology of the attributes. In this regard, an analysis presented by Aquinas in the second manner of attributive analogy should be taken into consideration. He distinguishes between the level of knowing attributes from the position of effect and the reality of attributes from the position of cause while he sees no conflict between the two (Aquinas, 1957: I/34). This analysis has not only been neglected by some Persian translators of Aquinas's works, but also by some of the theological philosophers and theologians who have discussed Aquinas's theory. Therefore, in addition to being an attempt to explain ascribing God to the higher attributes as high existential realities, the ontological analysis of Aquinas is one of the best answers to the problems of Apophatic Theology and Analogical Theology.

#### References

- English, John. (1388). On Aquinas. Translated by Behnam Akbari. Tehran: Hekmat, first edition
- Gilson, Etienne. (1375). The principles of the philosophy of Christianity. Translated by Seyed Mahmoud Mousavi and Mohammad MohammadRezaei. Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office.
- Gilson, Etienne. (1384). Thomism (an introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas). Translated by Seyed Ziauddin Dehshiri. Tehran: Hekmat, first edition
- Plotinus. (1366). Plotins schristen. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Khwarizmi
- Copleston, Frederick Charles. (1387). a History of Philosophy. Translated by Seyed Jalaluddin Mojtabawi. Tehran: Scientific and Cultural Publications, First Edition.
- Mc Grath, Alister. (1392). Textbook of Christian Theology. Translated by Vahid Safari and others. Qom: University of Religions, first edition.
- Aquinas, St. Thomas. (1957). *Summa Contra Gentiles*. New York: Hanover House, Edited, with English, especially Scriptural references, updated by Joseph Kenny, O.P.
- ----- (1947). *The Summa Theologica*. Benziger Bros. edition. Translated by Fathers of the English Dominican Province
- Owen, H.P. (1972). "God; concepts of" in *The Encyclopedia of Philosophy*. by Paul Edwards (ed.). New York: Macmillan Publishing Company.

## تحلیل وجودشناختی الهیات تمثیلی توماس آکویناس

مجتبی افشارپور<sup>۱</sup>

**چکیده:** تحلیل صفات مشترک میان حق و خلق همواره نظریات گوناگونی را از جانب الهی‌دانان و سایرمتفکرین در حوزه الهیات برانگیخته است. از جمله مهمترین این نظریات الهیات تمثیلی قدیس توماس آکویناس است که از زمان طرح آن همیشه مورد توجه موافقان و مخالفان بوده است. آکویناس که با طرح حمل تمثیلی، راهی میانه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی برای این دسته از صفات الهی ارائه داد، سخن گفتن درباره خدا را از رهگذر صفات مخلوقات جایز شمرد و الفاظ این صفات را معنادار دانست. اما با توجه به سخنان او در دو کتاب اصلی اش یعنی «جامع الهیات» و «جامع در رد گمراهان» می‌توان جنبه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی صفات الهی را که او در طرح نظریه الهیات تمثیلی مدنظر داشته است ملاحظه نمود. در این مقاله با روشی تحلیلی — توصیفی به بررسی وجودشناختی الهیات تمثیلی آکویناس پرداخته‌ایم و به این نتیجه دست یافته‌ایم که نباید الهیات تمثیلی آکویناس را تنها نظریه‌ای برای حل مشکل زبان دین در حوزه اسماء و صفات الهی دانست.

**تاریخ دریافت:**

۱۳۹۹/۵/۲۴

**تاریخ پذیرش:**

۱۳۹۹/۹/۱۰

**واژگان کلیدی:**

صفات مشترک  
حق و خلق، الهیات  
تمثیلی، توماس  
آکویناس،  
زبان‌شناسی صفات  
الهی،  
معرفت‌شناسی  
صفات الهی،  
وجودشناسی  
صفات الهی.

DOI: 10.30470/phm.2020.129188.1817

Homepage: phm.znu.ac.ir

<sup>۱</sup>. دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)، mojafs2@yahoo.com

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین گام‌های قدیس توماس آکویناس در خداشناسی که حتی تا زمان حاضر نیز یکی از بهترین راه‌های تفکر غربی در خداشناسی شناخته می‌شود: (Owen 1972: 344)، الهیات تمثیلی<sup>۱</sup> یا الهیات تشبیهی است. شناخت صفات خداوند از طریق صفات مشابه یا مماثل آن‌ها در مخلوقات و از جمله صفات مماثل در کامل‌ترین مخلوق خدا که انسان است.

زمانه‌ای که تفکر فلسفی و کلامی آکویناس به باروری رسید و زمینه بروز این تفکر در فضای فکری اروپا مهیا شد، دورانی بود که از یک طرف بر اساس برخی آیات کتاب مقدس گروهی از الهی‌دانان و نیز مؤمنان مسیحی مصرّ بودند که با تعبیر انسان‌وار و مشخص می‌توان درباره خداوند سخن گفت و قطعاً می‌توان مجموعه کاملی از صفاتی همچون عشق، اعتمادپذیری، هدف‌داری، رنج و تجسد و... را به او نسبت داد که البته نمونه‌هایی از صفات انسان‌وار هستند (مک‌گراث، ۱۳۹۲: ۳۹۷/۲) و از سوی دیگر تفکر الهیاتی و نگاهی دیگر به کتاب مقدس به‌خصوص در زمینه بازخوانی و تفسیر آیات آن تحت تأثیر الهیات سلبی به چشم می‌خورد. به اعتقاد کاپلستون «دغدغه آکویناس در باب شناخت موجود نامتناهی فراتر از تجربه حسی و اینکه اساساً کلمات زبان بشری چگونه می‌توانند در مورد موجود الهی کاربرد داشته باشند از همین طرز تفکر نشأت گرفته است». او معتقد است قدیس آکویناس از این مشکل که در واقع مشکل کل سنت فلسفه مسیحی تا آن زمان بود به‌خوبی آگاه بوده است. سنتی که تحت نفوذ نوشتارهای دیونسیوس مجعول<sup>۲</sup> (دیونسیوس دروغین) قرار داشت که او نیز اندیشه‌ای متأثر از مکتب افلاطونی و نیز نوافلاطونی داشت (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۱۹/۲). کاپلستون با استناد به برخی از سخنان آکویناس در جامع در رد گمراهان که ظهور در روش سلبی دارند، تصریح می‌کند که این روش همان راه سلبی مشهور است که برای دیونسیوس مجعول و سایر نویسندگان مسیحی متأثر از نوافلاطون‌گرایی بسیار عزیز است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲).

1. Analogical theology
2. Dionysius the Pseudo-Areopagite



۴۴۶). ژیلسون نیز بر این عقیده است که «چنین قسمت‌هایی از سخنان آکویناس متأثر از تفکر سلبی گذشتگان است و حتی آکویناس در این بخش از نظریه خود از الهیات سلبی رایج نیز پا را فراتر گذاشته است» (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۶۳-۱۶۵؛ ژیلسون، ۱۳۷۵: ۱۷۶-۱۷۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۴۴۷).

متفکران دیگری نیز بر آنند که آکویناس در طرح نظریه خود تحت تأثیر کتاب اسماء الهی دیونسیوس قرار داشته و درصدد پاسخ‌گویی به الهیات سلبی نوافلاطونیان و ابن‌میمون بوده است و اساساً مسأله کاربرد زبانی صفات مخلوقات را در همین فضا طرح می‌کند (اینگلیس، ۱۳۸۸: ۷۶ و ۸۲ و ۸۳).

هرچند بخش مهمی از نظام الهیاتی توماس آکویناس ناظر به الهیات سلبی است و قدیس توماس نظریه خود را بر پایه نقد و بررسی الهیات سلبی حاکم بر اروپای آن زمان بنا ساخته است؛ اما با توجه به مطالب فوق روشن است که دغدغه آکویناس یافتن راهی است که نه در وادی تشبیه گرفتار شود و نه به جهل عالمانه الهیات سلبی دچار گردد.

به بیان دیگر در بازه زمانی حیات علمی آکویناس در قرون وسطی تفکر غالب الهیاتی این‌گونه است که برای شناخت خدا و معرفت به صفات او باید به یکی از این راه‌ها تن داد: یا باید صفات الهی را عیناً همان صفات انسانی دانست و به نوعی انسان‌وار انگاری در الوهیت قائل شد. یا اینکه نوعی جهل در صفات ایجابی را پذیرفت، صفاتی که از مخلوقات شروع می‌شوند اما به نوعی متفاوت برای خدا به کار می‌آیند. به عنوان مثال هنگامی که گفته می‌شود خدا قادر است، صفت قدرت را به خدا نسبت می‌دهیم؛ اما نمی‌دانیم منظور از این وصف چیست و اساساً این قدرت با قدرتی که به انسان نسبت داده می‌شود متفاوت است؛ یا اینکه باید صفات ایجابی را به صفات سلبی فروکاست و در همان مثال قدرت، اسناد قدرت به خداوند در واقع اسناد عدم ضعف و عدم عجز به خدا است.

آکویناس که برای تبیین روش الهیاتی — فلسفی خود در شناخت خدا و صفات او قصد داشت از الهیات تمثیلی استفاده کند و در این مسیر باید انسان و صفات کمالی

انسان را پایه شناخت خداوند و کمالات او قرار دهد، برای رسیدن به اوصاف کمالی خدا از طریق صفات کمالی انسان، با موانعی جدی به نام تفکر تشبیهی و تفکر سلبی مواجه است؛ بنابراین اهمیت تلاش آکویناس علاوه بر حل معضل این دو نحوه تفکر الهیاتی، در پاسخ به مشکل زبانی صفات کمالی مشترک میان انسان و خدا نیز هست (Aquinas 1947: I/ 13,1 & 84,7). چطور با همان الفاظی که درباره صفات مخلوقات به کار می‌بریم، می‌خواهیم درباره صفات خالق هم سخن بگوییم؟ (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱/ ۵۲۷-۵۳۸ و ۲/ ۱۱۸-۱۲۳؛ اینگلیس، ۱۳۸۸: ۴۱ و ۷۷-۷۸؛ فلوین، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۲۷ و ۴۶۱ و ۷۱۵/۲ و ۷۱۸ و ۱۰۵۷ و ۱۰۸۲).

به همین دلیل اکثر دانشمندانی که از الهیات تمثیلی آکویناس بحث کرده‌اند، آن را در شمار مباحث زبان دین مطرح کرده و آن را صرفاً مسأله‌ای در حوزه معناشناسی صفات الهی دانسته‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵۵-۲۵۶؛ گیسلر، ۱۳۸۴: ۴۰۱ و ۴۰۸؛ علی زمانی، ۱۳۸۷: ۲۱۰؛ یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۱۳-۲۱۵). به گمان ایشان آکویناس به دنبال راهی است تا از حیث زبان‌شناختی، سخن گفتن درباره صفات خدا را تجویز کند و از این رهگذر زبان دین در حوزه صفات الهی را معنادار بخواند.

اما آیا غرض اصلی آکویناس از طرح الهیات تمثیلی صرفاً حل مشکل زبانی در صفات مشترک خلق و حق بوده و او هدفی فراتر از این را مدنظر نداشته است؟ از این رو سؤال اصلی مقاله حاضر این است که آیا حمل تمثیلی آکویناس در زمره مباحث زبان دینی و حل مشکل زبان‌شناختی جای می‌گیرد یا می‌توان با تمرکز بر عبارتهای آکویناس آن را در حوزه وجود‌شناختی صفات الهی نیز مفید دانست؟ به تعبیر دیگر آیا می‌توان الهیات تمثیلی آکویناس را نظریه‌ای هستی‌شناسانه دانست و آن را به مسأله‌ای زبان‌شناسانه فرونکاست؟

برای یافتن پاسخ باید مقدماتی را که قدیس آکویناس برای رسیدن به الهیات تمثیلی پیموده است با تمرکز بر تفکیک حیثیت‌های فوق‌مورد کاوش قرار دهیم.





## ۱. راه حل آکویناس، تکمیل الهیات سلبی با الهیات تمثیلی

آکویناس برای رسیدن به این الهیات تمثیلی خاص، در دو کتاب مهم جامع الهیات و جامع در رد گمراهان یک مسیر نسبتاً طولانی را طی کرده است. او ابتدا چند مرحله را پشت سر می گذارد؛ مراحلی که نتیجه آنها اذعان به ناکارآمدی هر روش دیگری غیر از این روش است. سپس برای نشان دادن ناکافی بودن الهیات سلبی با تقریری که در قرون وسطی رایج بوده است، به بحث از آن نیز پرداخته و تلاش کرده تا ضمن توضیح مدعیات آن، نقاط ضعف آن را نیز بررسی کند. می توان گفت به اعتقاد او تا همه این مراحل طی نشود، جایگاه و اهمیت الهیات تمثیلی و استفاده از صفات برترین مخلوق در مسیر الهیات روشن نخواهد شد.

قدیس توماس برای شناخت خدا و اینکه انسان چگونه می تواند علم به خدا داشته باشد، در کتاب جامع الهیات، بخش اول، فصل ۱۲، مقاله های ۲ و ۳ و ۵ و ۷ و ۱۲ و ۱۳، چند مرحله را مورد بررسی قرار می دهد. ابتدا رؤیت ذات الهی؛ اینکه آیا کسی می تواند ذات خداوند را رؤیت کند؟ سپس ادراک ذات الهی؛ اینکه آیا ذات الهی به ادراک کسی نائل می آید؟ و پس از آن شناخت عقل طبیعی ما از خداوند که در واقع همان مسیر بررسی آثار حاصل از الوهیت او است.

پس از تبیین ناتوانی انسان از مرحله اول و دوم شناخت خدا، آکویناس مرحله و مقام دیگری را برای شناخت الوهیت مطرح می کند.

نکته اساسی در فرآیند معرفتی توماسی این است که هیچ چیز در عقل نیست مگر اینکه ابتدا در حس بوده باشد. از این رو هرچند عقل طبیعی نه می تواند خدا را رؤیت کند و نه می تواند ذات او را مستقیماً ادراک نماید، اما به واسطه روشن شدن نسبت اشیاء محسوس با خدا، می تواند دریابد که خدا وجود دارد. این اشیا که آثار خداوندند تا حدودی خدا را آشکار می سازند به طوری که عقل می تواند به نحوه ای از شناخت ذات خداوند دست یابد. هرچند که این شناخت نمی تواند بیش از شناختی تمثیلی باشد. «او معتقد است که خدا را تا آنجا می توانیم بشناسیم که اشیاء محسوس وجود او را آشکار

می‌کنند و ما را قادر می‌سازند که از او شناختی تمثیلی و غیرمستقیم و ناقص به دست آوریم» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۹۸-۵۰۴).

توماس این مقام سوم را در مقاله ۱۲ از فصل 12 جامع الهیات تبیین نموده است. با طرح این اعتراض به شناخت خدا که انسان به وسیله عقل طبیعی قادر نیست خدا را در این جهان دریابد؛ چراکه خداوند صورت بسیط متعالی است و عقل قادر نیست صورت بسیط را ادراک نماید (Aquinas 1947: I / 12.12) و نیز با طرح اعتراض دیگری مبنی بر اینکه نفس از طریق عقل طبیعی و به کمک صورت اشیا آن‌ها را ادراک می‌کند و اگر صورتی در کار نباشد، ادراکی نیز وجود نخواهد داشت و خداوند غیرمادی است لذا صورتی از آن نخواهیم داشت پس علم طبیعی نیز به آن نخواهیم داشت (Aquinas 1947: I / 12.12). این مقام سوم را با این مقدمه شروع می‌کند که هرچند از طریق اشياء محسوس نمی‌توان به قدرت کلی خداوند علم پیدا کرد و در نتیجه ذات الهی را نمی‌توان شناخت، اما با توجه به اینکه مخلوقات معلول خدا و وابسته<sup>۱</sup> به آن هستند، می‌توان به این نتیجه رسید که او وجود دارد و از علم به وجود او به آنچه به‌عنوان علت نخستین و مصدر همه موجودات بالضروره به او تعلق دارد علم پیدا کرد (Aquinas 1947: I / 12.12) سپس پاسخ می‌دهد که هرچند عقل نمی‌تواند صورت بسیط را ادراک کند، به این گونه که بداند آن صورت چیست؛ اما می‌تواند بفهمد که آن وجود دارد.

از اینجا به بعد تمام تلاش آکویناس این است که مرحله شناخت عقل طبیعی را از خداوند تبیین کند. هرچند این نوع معرفت به خداوند ضعیف‌ها و کاستی‌هایی را ممکن است به دنبال داشته باشد. معرفت از طریق عقل طبیعی از معلول‌های خداوند که نسبت به علتشان از کمالات کمتری برخوردارند، آغاز می‌شود و به‌نوعی معرفت خدا می‌انجامد. در اندیشه توماسی این نوع شناخت خدا است که تنها معرفت قابل توجیه برای نوع بشر درباره او است.

1. depend



با شناخت معلول‌هایی که نسبت به توان عللشان فاقد برابری‌اند، ذهن نمی‌تواند توان علت و در نتیجه ذات آن را درک کند؛ بلکه با شروع از چنین معلول‌هایی در مرحله اول تنها می‌تواند به وجود آن علت اذعان کند و در مراحل بعدی باید گام‌به‌گام این علت موجود را به گونه‌ای بشناسد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۱۷۴-۱۷۵).

نظام خداشناسی آکویناس در اینجا متوقف نمی‌شود. تنها دانستن اینکه او هست، نباید این توهم را ایجاد کند که هیچ راهی برای افزایش شناخت درباره الوهیت وجود ندارد. راهکار آکویناس برای پیشبرد معرفت الهیاتی این است که در این قبیل معلول‌ها هر چه رابطه واقعی معلول با علتش بهتر شناخته شود، معرفت از آن علت بیشتر می‌شود (Aquinas 1947: I/ 84, 7).

## ۲. مراحل سه‌گانه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی در طرح بحث صفات الهی

پس به نظر آکویناس باید برای توسعه معرفت الهیاتی به سراغ معلول‌ها و البته به سراغ کامل‌ترین آن‌ها رفت. معلول قابل شناختی که از سایر معالیل کامل‌تر و والاتر است و از صفات کمالی بیشتری برخوردار است، به نحوی مناسب‌تر از سایر معالیل می‌تواند در روش فوق به کار آید و این معلول و مخلوق کامل‌تر از سایرین چیزی نیست جز انسان. هنگام بررسی صفات انسانی به‌منظور تحلیل و تبیین صفات الهی این نکته برای آکویناس مهم است که بین انسان و خدا سه گونه صفات را می‌توان یافت:

الف) صفات اختصاصی ساحت الهی مثل وجوب وجود؛

ب) صفات اختصاصی ساحت انسانی مثل امکان وجود و تناهی؛

ج) صفات مشترک بین انسان و خداوند مثل علم و قدرت و حیات و...

در اندیشه آکویناس حس ما به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم فقط توانایی شناخت دسته دوم و سوم را دارد و دسته اول از طریق غیر از حس (عقل و برهان) شناخته می‌شود. شناخت ما از دسته سوم نیز در ابتدا به‌واسطه حواس ما بوده است. حال سؤال مهمی که پیش روی آکویناس قرار دارد این است که چگونه می‌خواهیم این صفات برگرفته از حس را به موجودی که اولاً شناخت حسی از آن نداریم و ثانیاً فراتر از حس

است نسبت دهیم؟ ذهن ما از کانال حس، علم و حیات و قدرت محدود و متناهی و متناسب با ساحت امکانی انسان را شناخته است، حال چگونه می‌خواهد آن را به ساحت وجوب الهی ارتقا دهد؟

آکویناس دریافته بود که برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید آن را به سؤالات و مراحل ذیل تحلیل کند تا بتواند به مشکل جدی الهیات قرون وسطی از اساس پاسخ دهد.

**مرحله اول، هستی‌شناختی صفات:** آیا در هنگام اسناد این گونه از محمولات به خدا با معنای محصلشان، واقعاً خداوند تبارک به آنها متصف می‌شود؟ به بیان دیگر آیا این محمولات حاکی از کمالات واقعی هستند و دلالت بر تحقق صفات کمالی (ثبوتی) در ذات پروردگار دارند؟ و همان گونه که ذات الهی موجود است حقیقی به عنوان صفات و کمالات الهی وجود دارند؟ پاسخ منفی به معنی عدم انصاف خدا و بی‌صفی آن ذات است (انکار حیث هستی‌شناختی صفات).

**مرحله دوم، معرفت‌شناختی صفات:** اگر این صفات با معنای محصل خود در ذات باری تحقق می‌یابند (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۲۶)، آیا ذهن توان معرفت به آن معنای محصل را دارد یا خیر؟ پاسخ منفی به این سؤال به معنی تعطیل در خداشناسی است (انکار حیث معرفت‌شناختی صفات).

**مرحله سوم، زبان‌شناختی صفات:** اگر ذهن معنای این صفات را می‌شناسد و به معنایی درباره آنها دست می‌یابد، آیا این معنا همسان با معنای ساحت انسانی آنها است؟ پاسخ منفی به این سؤال به معنی نفی اشتراک معنایی در صفات انسان و خدا است (انکار حیث زبان‌شناختی صفات).

اگر معنای این صفات همسان با کاربرد انسانی شان نیست، آیا متفاوت با آنها است؟ و اگر متفاوت با کاربرد انسانی نیست، چگونه درحالی که عیناً با کاربرد انسانی آنها همسانی ندارد، تماماً متفاوت با آنها نیز نیست؟

ارتباط بین این مراحل به گونه‌ای است که با پاسخ منفی به حیث وجود شناختی خودبه‌خود پاسخ دو مسأله بعدی نیز منفی خواهد بود و پاسخ مثبت به مرحله آخر راه را



برای پاسخ مثبت به دو مسأله قبلی باز خواهد گذاشت. اگر بتوان الهیات آکویناس را در مقام بحث از صفات الهی در مراحل فوق دسته‌بندی کرد، به گفته کاپلستون «دیگر به محض مشاهده برخی عبارات از او، سریعاً نسبت‌هایی از قبیل الهی‌دان سلبی، به او نخواهیم داد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۴۶).

## ۱-۲. قاعده اساسی «وجود کمالات معلول در علت» در الهیات آکویناس

آکویناس برای رسیدن به صفات کمالی خدا از طریق صفات کمالی انسان، از یک قاعده اساسی استفاده کرده است. قاعده‌ای که البته مبتنی بر قاعده کلی‌تر علت است. چون انسان معلول خداوند است و معلول بهره‌مند از علت است و صفات کمالی را که معلول دارد از علت خود اخذ کرده است، پس خداوند نیز بدون هیچ محدودیتی، واجد کمالاتی است که انسان و سایر مخلوقات به صورت محدود و متناهی دارند. به طور کلی چون خداوند کامل‌ترین موجود است پس باید همه این کمالات را از قبل، به صورت یگانه، به نحو برتر و به گونه‌ای که با ذات متعالی و بسیط و مجرد او سازگار باشد، داشته باشد.

از آنجاکه عقل ما خدا را از طریق مخلوقات می‌شناسد، برای معرفت به خدا مفهیمی متناسب با کمالات صادر شده از او برای مخلوقات را صورت می‌دهد؛ کمالاتی که سابق بر مخلوقات در خداوند به نحو واحد و بسیط موجودند در حالی که در مخلوقات به صورت لاحق و متکثر و غیر بسیط محقق‌اند (Aquinas 1947: I/ 13,4).

آکویناس در موارد متعدد، گاهی به خود قاعده و گاهی نیز به مصادیق این قاعده تصریح کرده است. در جامع الهیات می‌گوید خداوند که از پیش، همه کمالات مخلوقات را فی‌نفسه واجد است و به نحوی کلی و مطلق موجودی فی‌نفسه کامل است. هر مخلوقی تا آنجا که واجد کمالی است، نمایانگر ذات او و شبیه او است. البته آن مخلوق خدا را به‌عنوان امری از همان جنس و نوع که خودش در آن قرار دارد نشان نمی‌دهد؛ بلکه به‌عنوان مبدأ متعالی صور معلولاتی تلقی می‌کند که ذیل او قرار دارند و در واقع آن‌ها فقط نوعی تشبیه به او دارند. به همین دلیل است که او معتقد می‌شود که

اسما و صفات کمالی بر ذات خدا دلالت دارند اما به صورتی ناقص (Aquinas 1947: I/ 13,2).

بنابراین او معتقد است صفات شناخته شده در انسان هرچند به این دلیل وضع نشده‌اند تا فی نفسه افعال الهی را نشان دهند، اما مثلاً آنچه را در انسان یا حتی سایر مخلوقات خیر می‌نامیم از پیش در خداوند به وجه عالی تر موجود است. پس هنگامی که می‌گوییم خدا خیر است، مقصود صرفاً این نیست که خدا علت خیر است یا اینکه خدا علت شر نیست؛ بلکه به این معنی است که خیری را که به مخلوقات نسبت می‌دهیم از قبل به نحو کامل تری در او وجود داشته؛ اما به نحوی که از همه نقص‌ها و محدودیت‌های مخلوقات فراتر رود (دیویس، ۱۳۸۸: ۷۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲ / ۴۵۰؛ ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۸۲). از این رو نتیجه نمی‌شود که خدا خیر است از آنجا که علت خوبی است؛ بلکه برعکس، چون خدا خیر است پس علت خوبی در اشیا است (و افاضه خوبی در اشیا می‌کند)؛ آن‌چنان که آگوستین گفته «چون او خیر است ما هستیم» (Aquinas 1947: I/ 13,2).

اساساً خیر بودن خدا معادل کامل بودن او است و آن‌طور که گذشت کمال خدا همان فعلیت وجود او است پس خیریت او نیز می‌تواند معادل فعلیت وجود محض باشد و در این تقریر، اصل وجود خیر دانسته شده است لذا مخلوقات نیز از این جهت که هستند خیر هستند.

از مطالعه دو کتاب آکویناس به دست می‌آید که او از این قاعده، هم برای فرار از الهیات سلبی و اثبات روش ایجابی در خداشناسی استفاده کرده است و هم به مدد این قاعده از الهیات ایجابی به الهیات تمثیلی رسیده است. به تعبیری از این قاعده برای گذار از ایستار سلبی به ایستار ایجابی و ارتقای آن به الهیات تمثیلی بهره گرفته است.

گذرگاه آکویناس همین است که باید در خداوند چیزی محقق باشد تا این واقعیت را که به عنوان اثر او است، تبیین کند؛ و البته چون معلول با علت خود سنخیت دارد، این اثر نیز باید سنخیتی با کمال محقق در خدا داشته باشد. در واقع اگر مخلوق از خدا چیزی دریافت می‌کند که او را شبیه خدا می‌کند، باید آن چیز بالضروره در خدا موجود باشد.



از سوی دیگر چون خداوند همه این صفات کمالی را به صورت غیر متمایز و البته به نحو مقدم و نیز در نهایت کمال دارد، پس این صفات در انسان و خدا عیناً و دقیقاً به یک معنی نیستند. پس بین کمالات انسان و سایر مخلوقات و کمالات خدا نه تفاوت محض برقرار است و نه همسانی مطلق.

### ۳. روش تمثیلی یا تشبیهی آکویناس بعد از روش سلبی و ایجابی او

مهم‌ترین گام آکویناس برای رسیدن به الهیات تمثیلی گذار از روش سلبی به روش ایجابی است. به بیان دیگر آکویناس برای نیل به مقصد الهیات تمثیلی سه ایستار اساسی دارد. ایستار استحاله رؤیت و ادراک ذات الهی؛ ایستار الهیات سلبی؛ ایستار روش ایجابی.

در فلسفه تومائی برای رسیدن به شناخت عقلی از خدا باید منزلگاه‌های سه گانه فوق را پشت سر گذاشت. سیر ذکر شده در هر دو کتاب مهم او یعنی جامع الهیات و جامع در رد گمراهان قابل مشاهده است؛ بنابراین در عین حال که برخی صفات در لفظ و ظاهر حالت سلبی و نفی دارند و از پیوند با راه سلبی حکایت می‌کنند، اما آکویناس هم در خصوص ذات خداوند عباراتی دارد که حاکی از نگرشی اثباتی درباره آن ذات مقدس است (Aquinas 1932: 952) و هم در زمینه صفات الهی، صفات دیگری را نیز معرفی می‌کنند که الزاماً روشی غیر از روش سلبی را می‌پیمایند.

از نظر آکویناس منعی وجود ندارد که برای شناخت خدا به نحوی از مخلوقات مدد گرفته شود و اساساً خود او در مواردی صراحتاً می‌گوید:

باید علم خود به اشیاء بسیط را از طریق اشیاء مرکب به دست آوریم و به آنچه مقدم است، از طریق آنچه مؤخر است نائل شویم (آکویناس، ۱۳۸۲: ۵۷).

آکویناس هم در مقاله ۳ و هم در مقاله ۶ از فصل 13 جامع الهیات در خصوص اینکه آیا این اسمائی که محمول ذاتی خدا هستند (اسمائی که از انسان اخذ شده‌اند و گاهی معنای سلبی دارند)، به نحو حقیقی در مورد او به کار می‌روند یا به نحو استعاری؟

به گونه‌ای پاسخ می‌دهد که حیث زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی این صفات از هم تفکیک شوند؛ می‌گوید با توجه به اینکه کمالات انسان از جانب خداوند افاضه شده است و خداوند از قبل آن‌ها را به نحو اتم و اکمل واجد است، پس این صفات کمالی به نحو استعاری برای خدا به کار نمی‌روند. هرچند عقل طبیعی این کمالات را از طریق مخلوقات و البته کامل‌ترین آن‌ها که انسان باشد، شناخته است و سپس برای آن‌ها اسمائی قرار داده است؛ اما برای اطلاق آن‌ها بر خداوند علاوه بر کمالاتی که فی‌نفسه بر خیر و حیات و ... دلالت دارند، باید به نحوه دلالت این کمالات نیز التفات داشت.

به نظر ما می‌توان گفت که آکویناس دو مقام را از هم تفکیک کرده است. مقام حقیقت کمال و مقام نامی که برای این کمال وضع شده است.<sup>۱</sup> اسمائی که دال بر این کمالات هستند، اولاً و بالذات برای کاربرد انسانی این کمالات وضع شده‌اند؛ چون عقل طبیعی ابتدا با ملاحظه این کمالات در انسان و سایر مخلوقات به آن‌ها پی برده است. لذا کاربرد آن‌ها برای مخلوق به نحو اولاً و بالذات<sup>۲</sup> و برای خالق ثانیاً و بالعرض است؛ اما خود کمالات و حقیقت آن‌ها به‌طور حقیقی خداوند متعال است چون این کمالات اولاً و بالذات منسوب به خداوند هستند. لذا تحقق آن‌ها در خداوند به نحو پیشینی و متقدم و تحقق آن‌ها در مخلوق به نحو پسینی و متأخر است. پس اتصاف خدا به این کمالات از حیث وجود‌شناختی مسلم است؛ اما چون نحوه دلالت این اسماء شایسته مخلوق است به‌طور حقیقی و دقیق محمول خدا واقع نمی‌شوند (Aquinas 1947: I/ 13,3 & 13,6).

در جامع در رد گمراهان با صراحت بیشتری این دو مقام را از یکدیگر تفکیک

۱. او در مقاله ۱۳ این دو را با عبارات mode of signification و the perfections which they signify as regards what the name می‌تمايز آنها از عبارات as regards what the name signifies و as regards the imposition of the names استفاده کرده است.

2. primarily





کرده است.<sup>۱</sup>

از آن رو که ما از طریق سایر اشیا به معرفت خداوند دست می‌یابیم، حقیقت اسما [کمالی] که بر خداوند و سایر اشیا اطلاق می‌شوند، همچون نحوه وجود او در مرتبه متقدم [از اشیا] به خداوند تعلق دارد؛ اما معنای آن اسما در مرتبه متأخر به خداوند تعلق دارد؛ بنابراین گفته شده است که خدا از طریق آثارش نام‌گذاری می‌شود (Aquinas 1957: I/ 34,6).

به عبارت دیگر آکویناس بین نحوه دلالت<sup>۲</sup> یعنی صورت زبانی با کمال مورد دلالت<sup>۳</sup> یعنی واقعیتی که درباره آن سخن می‌گوییم تفاوت قائل است. ساختار زبانی ما مبتنی بر تمایز شیء از اوصافش است و اساساً شیوه موضوع و محمول حاکی از همین تمایز خارجی و واقعی است. چنین ساختاری برای سخن گفتن درباره شیئی که هیچ‌گونه تمایزی در او راه ندارد و مصداق هیچ نوع متعینی از وجود نیست، مناسب نمی‌باشد؛ اما این نارسایی زبانی را نباید به واقعیت کمالی که زبان می‌خواهد بر آن دلالت کند، سرایت داد. هنگامی که صفت کمالی را در قالب این ساختار به خداوند نسبت می‌دهیم، خداوند واقعاً به آن کمالات متصف است؛ اما این گونه نیست که بین ذات او و آن صفت کمالی تمایزی محقق باشد و اساساً او حقیقت آن کمال است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۲۸۱).

بدین ترتیب در اندیشه الهیاتی آکویناس در اسما و صفاتی که از انسان یا سایر مخلوقات اخذ شده‌اند و بر خدا اطلاق می‌شوند، باید بین اسماء کمالی و اسمائی که مسلماً به صورت استعاری برای خدا به کار می‌روند تفاوت قائل شد. اسم‌هایی همچون سنگ و شیر که در کتاب مقدس برای خدا به کار رفته‌اند، مسلماً دلالتی استعاری دارند چون ویژگی‌ای در خود مدلولشان دارند که با الوهیت ناسازگار است. هرچند می‌توان گونه‌ای مشابهت با خدا را نیز از آن‌ها استنتاج کرد؛ مثلاً نام شیر بر خدا تنها به

۱. با عبارات «the reality in the names» و «the meaning of the name».

2. mode of signification
3. perfection of signified

این معنی اطلاق می‌شود که خداوند قدرت خود را در افعال و صنع خود متجلی می‌کند؛ همان‌گونه که شیر چنین می‌کند. دلالت این‌گونه اسما بر خداوند، تنها از طریق آنچه در مورد مخلوقات به کار می‌رود، امکان‌پذیر است؛ اما اسم‌هایی مثل وجود و خیر و حیات، به نحوی حقیقی بر خدا اطلاق می‌شوند. هرچند از مخلوقات اخذ شده‌اند و متضمن نوعی محدودیت و نقص هستند؛ اما این ویژگی‌ها جزئی از مدلول آن‌ها نیست. (Aquinas 1947: I/ 13,3)؛ البته در اسما غیراستعاری نیز اگر خداوند منحصراً به منزله علت لحاظ شود، همین نکته جاری است. به‌عنوان مثال در «خدا خیر است» اگر از لفظ خیر تنها این معنی استفاده شود که خدا علت خیر مخلوقات است، نام خیر که خیر مخلوقات نیز در مفهوم آن مندرج است، به خداوند نسبت داده می‌شود؛ لذا خیر قبل از آنکه به خدا منسوب باشد، به مخلوقات نسبت داده شده است. ولی اگر ابتدا علت بودن خدا لحاظ نشود؛ بلکه کامل‌ترین موجود بودن او مدنظر قرار گیرد، این اسما اولاً و بالذات بر خداوند اطلاق می‌شوند؛ چون چنین اسمائی بدین معنی هستند که این امور به نحو متعالی در او موجودند و خداوند این کمالات را به مخلوقات افاده کرده است (Aquinas 1947: I/ 13,6).

تحلیل ما از این سخنان آکویناس این است که اسم‌های استعاری آن‌هایی هستند که حیث وجود شناختی آن‌ها قابل اسناد به خداوند نیست؛ لذا از حیث معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی نیز قابل اسناد به الوهیت نیستند؛ اما اسم‌های کمالی برگرفته از کمالات انسانی به خاطر قاعده کلی فوق‌الذکر، از حیث وجود شناختی قابل اسناد به خداوندند؛ اما در حیث معرفتی و زبانی آن‌ها، دچار محدودیت‌ها و نقص‌هایی هستیم که الهیات تمثیلی به دنبال راه‌حل آن‌ها است.

به‌عنوان مثال آکویناس در جامع در رد گمراهان می‌گوید او عقل را به‌مثابه صفت یا صورتی ذاتی دارا نیست. بلکه ذات عقل یا خیر یا حیات را در مرتبه‌اعلی بر خدا اثبات می‌کنیم و از خداوند نقص‌هایی را که با عقل انسانی آن را تجربه می‌کنیم، سلب می‌کنیم (Aquinas 1957: I/ 30).



برخی این گونه به آکویناس نسبت داده‌اند که محمول‌هایی از این نوع را می‌توان هم بر خداوند اثبات کرد و هم از خداوند سلب کرد؛ بنا به مفهوم اسما اثبات کرد و بنا به وجه معناداری سلب کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲ / ۴۵۰)؛ مثلاً اگر بگوییم خداوند عقل است، این گزاره ایجابی درباره کمال بما هو کمال صادق است؛ اما اگر مقصودمان این باشد که دقیقاً به همان معنایی که ما از عقل درک و تجربه می‌کنیم خداوند عقل است، خطا خواهد بود. البته در این خصوص نباید از این نکته غافل شد که آکویناس چنین مطلبی را از قول دیونسیوس نقل می‌کند و چه بسا در مقام توجیه نظریه او باشد نه تصریح به قول مختار خودش (Aquinas 1957: I/ 30). برخی نیز کلام او را این گونه تفسیر کرده‌اند که در مرتبه‌ای برتر دو تفسیر ایجابی و سلبی به هم می‌پیوندند و این حاکی از آن است که هر دو تفسیر در مقام خود حقیقت و صحت دارند.

به‌هر حال اعتقاد آکویناس این است که اسماء کمالی غیراستعماری برگرفته از انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات و نیز برگرفته از سایر مخلوقات را به روش ایجابی بر خداوند حمل می‌کنیم؛ اما اولین بار این کمالات را در مخلوقات محسوس و ناقص یافته‌ایم به همین دلیل نوع این کمالات ملازم با نقص است. نقایصی از قبیل جسمانیت و محدودیت و...؛ اما درعین حالی که این الفاظ را به مناسبت معنای کمالی‌شان به خداوند اسناد می‌دهیم، آن‌ها را تأویل به صفات سلبی نبرده و یا متناسب با شأن علت بودن خدا آن‌ها را حمل نکرده‌ایم؛ بلکه فقط در این توصیفات ایجابی حیث وجود همان کمال را در خدا ملاحظه کرده‌ایم. از سوی دیگر به خاطر بساطت و نفی هر گونه ترکیب از خدا، هر کدام از این قضایای مشتمل بر صفات کمالی، بیانگر استناد یک امر کمالی به موجود واحد بسیط است (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۷۴-۱۸۱).

آکویناس در مواردی گونه‌های مختلف اسمائی را که از مخلوقات اخذ نموده‌ایم و برای خداوند به کار می‌بریم، این گونه تبیین کرده است: اسماء بسیط و انتزاعی بر اصل وجود خدا و بساطت او دلالت دارند و اسماء انضمامی بر کمال و قائم‌به‌ذات بودنش (البته این اسماء انضمامی در مخلوقات برای مرکب‌ها به کار می‌روند)؛ اگرچه هر این دو

در بیان نحوه وجود او قاصرند. افعال و وجوه وصفی که بر زمان دلالت دارند، از آن حیث که ازلیت خداوند همه زمان‌ها را دربرمی‌گیرد، بر او حمل می‌شوند و همان‌گونه که ما موجودات قائم‌به‌ذات بسیط را از طریق موجودات مرکب می‌شناسیم به نحو مشابه ازلیت بسیط را از طریق موجودات زمانی می‌شناسیم زیرا به نحوی طبیعی تناسب میان عقل آدمی و موجودات مرکب و زمانی وجود دارد. ضمیر اشاره نیز از آن حیث که معقول‌اند نه محسوس محمول خدا هستند؛ زیرا خدا را از آن حیث که می‌شناسیم می‌توانیم مورد اشاره قرار دهیم (Aquinas 1947: I/ 13, 1). پس صفات کمالی غیراستعاری که از انسان اخذ می‌شوند و نامی برای آن‌ها وضع می‌شود، قابل اطلاق بر خداوند هستند و اساساً حقیقت این صفات از قبل به نحو برتر و یگانه در خداوند موجود است.

بر اساس مباحث گذشته اکنون به این سؤال اساسی می‌رسیم که البته توقع داریم قدیس توماس به آن پاسخ دهد: این وصفی که معنای ایجابی دارد و می‌خواهد دال بر کمال در جوهر الهی باشد، آیا به همان صورتی که بر کمالی در مخلوق دلالت می‌نماید، بر کمالی در خالق نیز دلالت می‌کند و یا نحوه دلالت این لفظ بر کمال دو گونه است؟ به بیان دیگر آیا نام‌هایی را که در مورد خداوند و انسان مورد استفاده قرار می‌دهیم، باید به معنای واحد تلقی کنیم یا آن‌ها را دو معنی و دو کمال متفاوت بدانیم؟

به عبارت دیگر اگر به نظر آکویناس این دو در حیث وجود شناختی غیریتی ندارند آیا در حیث معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی یگانگی دارند؟ اگر ذهن انسان توانایی درک معنای محصل صفات کمالی خدا را دارد، آیا آن معنی با معنایی که از آن صفت درباره انسان (و دیگر مخلوقات) تعبیر می‌شود، متفاوت است یا مشابه است؟

آکویناس برای پاسخ به این سؤال است که بحث انواع حمل را مطرح می‌کند. تا قبل از توماس دو تلقی رایج در پاسخ به این سؤال به ذهن می‌رسیده است. اول به‌طور اجمال چنین محمولاتی را نباید مشترک معنوی یعنی دقیقاً به یک معنی تلقی کرد؛ زیرا خداوند دقیقاً به همان معنایی که آدمی عاقل است عاقل نیست. دوم نام‌هایی که به



خداوند اطلاق می‌کنیم، کاملاً دوپهلوی یا مشترک لفظی نیستند؛ یعنی معنای آن‌ها از معنایی که هنگام کاربرد در مخلوقات دارند، کاملاً متفاوت نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۵۱؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵۶). توماس برای حل مسأله راه دیگری و نوع سومی از حمل را معرفی می‌کند.

به اعتقاد ما آکویناس با ارائه الهیات تمثیلی تلاش کرده است تا بین حیث وجود شناختی صفات کمالی و حیث معرفت‌شناختی و حیث زبان‌شناختی آن‌ها ارتباط برقرار سازد و با پذیرش حیث وجودی، راهی برای معرفت به آن کمالات از طریق زبان سخن گفتن درباره کمالات انسانی بگشاید. با همین زبان به کار گرفته شده در خصوص کمالات انسانی، بتوان در خصوص صفات الهی نیز سخن گفت. هرچند این کمالات انسانی نمی‌توانند کمالات خدا را به صورت تام منعکس کنند (Aquinas 1947: I/ 13, 2).

### ۱-۳. حمل تمثیلی

از آنجا که آکویناس در ایستار سلبی و ایجابی متوقف نشده است، طبیعی است که حمل صفات کمالی انسان بر خدای تبارک را از قبیل اشتراک لفظ<sup>۱</sup> یا اشتراک معنی<sup>۲</sup> نداند و باید راهی دیگر را پیش کشد. این راه حل میانه همان حمل تمثیلی<sup>۳</sup> یا تشبیهی یا «نه به تمام معنی مبهم» آکویناس است که علاوه بر اینکه نکات مثبت دو نوع حمل دیگر را در حوزه الوهیت دارد (اینگلیس، ۱۳۸۸: ۸۷)، راه فرار از تشبیه محض و الهیات سلبی نیز است (Aquinas 1957: I/ 34).

به اعتقاد آکویناس اشتباه گذشتگان این بوده که به محض مواجهه با اشکالات و نقدهای حمل به اشتراک معنی در صفات کمالی انسان و خداوند، به سراغ حمل به اشتراک لفظ رفته‌اند و گمان کرده‌اند که در این زمینه فقط از همین دو گونه حمل

1. equivocal

2. univocal

3. analogical predication

می‌توان استفاده کرد؛ درحالی که به‌غیر از این دو نوع حمل، نوع سومی را هم می‌توان در نظر گرفت (Aquinas 1947: I/ 13, 5).

برخی صفات به نحو تمثیلی بر خدا و مخلوقات اطلاق می‌شود و دقیقاً این حمل نه به اشتراک لفظی است و نه به اشتراک معنوی؛ زیرا ما تنها از طریق مخلوقات است که بر خدا نامی می‌نهیم. از این رو هر چه که هم در مورد خدا و هم در مورد مخلوقات گفته می‌شود، بر طبق نسبتی است که مخلوقات با خدا یعنی مبدأ و علتشان دارند. چه اینکه همه کمالات اشیا از قبل به نحو کامل‌تری در خدا موجود بوده است.

این صورت عام<sup>۱</sup> راهی میان مشترک لفظی صرف و مشترک معنوی محض است؛ زیرا در امور مشابه و ممثل برخلاف امور متواطی، صورت‌ها<sup>۲</sup> یک شیء واحد<sup>۳</sup> نبوده و نیز همچون مشترک لفظی دارای اختلاف کلی و اساسی<sup>۴</sup> نیستند (Aquinas 1947: I/ 13, 5).

اساساً در جایی علت می‌تواند صفات کمالی معلول خود را به حمل اشتراک معنی واجد باشد که علت و معلول هم‌رتبه باشند؛ اما مقدم بر علت‌های هم‌رتبه با معلول، علل غیر هم‌رتبه‌ای نیز وجود دارند، چون علت‌ها و فاعل‌های هم‌رتبه با معلول خود نمی‌توانند علت کلی همه انواع باشند. عللی که هم‌رتبه با معلول خود نیستند نمی‌توانند کمالات همه انواع را به همان معنی و مرتبه‌ای که معلول‌ها واجدند، داشته باشند. به همین دلیل آکویناس عنوان فاعل تمثیلی را برای آن‌ها برمی‌گزیند. فاعلی که کمالات معلول دون‌رتبه خود را به نحو تمثیلی و نه به اشتراک معنی و نه به اشتراک لفظ واجد است (Aquinas 1947: I/ 13, 5).

در حمل تمثیلی صفت و کمال واحد نه دقیقاً به یک معنی و نه کاملاً به دو معنای متفاوت در مورد خدا و انسان به کار می‌رود؛ بلکه کاربرد آن درباره این دو ناشی از نوعی مشابهت و تمثیل است. کمالات مخلوقات آثار خداوندند و لذا شبیه کمالات خدا

1. community of idea
2. ideas
3. one and the same
4. not totally diverse



بوده و بدین گونه او را آشکار می‌سازند (دیویس، ۱۳۸۸: ۷۱). این مشابهت حمل صفات کمالی انسان بر خدا را چیزی غیر از اشتراک لفظ می‌گرداند و البته تفاوت‌های میان انسان متناهی و خدای نامتناهی چنین حملی را از اشتراک معنی خارج می‌کند. اساساً همین شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد را در دو زمینه متفاوت مجاز می‌دارد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵۶).

او برای این راه‌حل از همان قاعده کلی در خصوص کمالات علت و معلول استفاده می‌کند. همان‌طور که در بالا مشاهده شد، او دقیقاً بعد از نفی اشتراک لفظی و اشتراک معنوی و قبل از نتیجه گرفتن حمل تمثیلی این قاعده را مورد استناد قرار داده است. گاهی آن قاعده را به صورت دیگری تقریر می‌کند و می‌گوید چنین محمول‌هایی که هم بر یک شیء اولاً و بالذات و بر شیء دیگر ثانیاً و بالعرض حمل می‌شوند در واقع دو مرتبه متقدم و متأخر از یک واقعیت هستند (Aquinas 1957: I/ 33,2).

### ۲-۳. انواع حمل تمثیلی

هرچند حمل تمثیلی به‌عنوان راه میانه حمل اشتراک معنی و حمل اشتراک لفظ مطرح شده است؛ اما برای آن، دو گونه و دو نوع معرفی شده است. تمثیل در تناسب<sup>۱</sup> و تمثیل در نسبت (Aquinas 1947: I/ 13,5).

آکویناس در جامع در رد گمراهان صراحتاً می‌گوید که حمل تمثیلی در مورد خداوند و انسان از قبیل نوع اول تمثیل نیست؛ بلکه از نوع دوم تمثیل است. دلیل او در این کتاب این است که «حمل تمثیلی نوع اول مستلزم فرض چیزهایی مقدم بر خداوند است» (Aquinas 1957: I/ 34)؛ اما باین وجود عده‌ای اصرار دارند که این نوع حمل تمثیلی را نیز در خصوص چنین صفاتی به کار بندند (علی زمانی، ۱۳۸۷: ۷۴ و ۲۵۵؛ یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۱۵؛ Owen 1972: 344). در جامع الهیات پس از بیان دو نوع تمثیل هرچند عبارتی دوپهلوی دارد که ممکن است دو نوع حمل تمثیلی را در بر گیرد،

اما به قرینه مثالی که چند سطر بعد می‌آورد و به قرینه تصریح در جامع در رد گمراهان می‌توان گفت که در جامع الهیات نیز همین نظر را تکرار کرده و حمل تمثیلی صفات مشترک بین انسان و خدا را از قبیل نوع دوم دانسته است (Aquinas 1947: I/ 13,5).

اگر تمثیل صفات انسان با صفات خدا از قبیل تمثیل اسنادی<sup>۱</sup> (یا تمثیل در نسبت) باشد، در این صورت کمالات و صفات تا آنجا بر خداوند و مخلوقات حمل می‌شوند که مخلوق و از جمله انسان دارای نسبتی واقعی با خداوند باشد. به عبارت دیگر نوع مماثلت و مشابهت حاکی از رابطه‌ای است که بین طرفین تمثیل وجود دارد.

در این نوع تمثیل، نسبت با شیء دیگری در کار نیست؛ زیرا در آن، اسناد یک محمول به موضوع ثانوی به دلیل نوعی ارتباط با موضوع اول است (علی زمانی، ۱۳۸۷: ۷۲؛ یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۱۵). رابطه‌ای که یکی را به دیگری پیوند می‌دهد (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۷۸). آکویناس در جامع در رد گمراهان دو حالت را برای این نوع تمثیل قائل شده است.

### ۱-۲-۳. تبیین دو حالت تمثیل اسنادی

به اعتقاد آکویناس در پاره‌ای موارد صفتی که به حمل تمثیلی به دو موصوف نسبت داده می‌شود، هم در حقیقت مقدم است و هم در معرفت مقدم است. به این معنی که همان‌گونه که این صفت در اصل هستی خود ابتدا به علت تعلق دارد و در رتبه متأخر به معلول، در مرحله شناخت نیز ما ابتدا صفت را هنگام تعلق به علت شناخته‌ایم و در مرتبه بعد هنگام تعلق به معلول به آن معرفت یافته‌ایم. مثل حمل وجود بر جوهر و عرض؛ چون جوهر هم در اصل هستی مقدم بر عرض است از این حیث که علت عرض است و هم در مرحله شناخت مقدم بر آن است از این حیث که در ضمن تعریف عرض اخذ شده است؛ لذا موجودیت بر این دو به حمل تمثیلی نوع دوم اسناد داده می‌شود؛ اما به گونه‌ای که شیئی که به منزله علت است، هم از حیث هستی و هم از حیث معرفت به نحو مقدم

1. The analogy of attribution





متصف به این وصف می‌شود.

اما در مواردی دیگر هرچند صفت در اصل تحقق و هستی در مرتبه مقدم ابتدا به موصوفی که به منزله علت است تعلق دارد، اما از حیث شناخت، ما ابتدا صفت را هنگام تعلق به موصوفی که در رتبه معلول است، شناخته‌ایم و سپس علم به تعلق آن به علت پیدا کرده‌ایم (Aquinas 1957: I/ 34).

مثل حمل سلامت بر دارو و بر بدن حیوان، قدرت سلامت دارو از این حیث که علت سلامت در بدن حیوان است، مقدم بر سلامت بدن است؛ اما ما به این توانایی بر ایجاد سلامت پس از مشاهده اثر آن که سلامت بدن است، معرفت یافته‌ایم. لذا سلامت دارو از نظر اصل هستی مقدم بر سلامت بدن است؛ اما از نظر شناخت و اطلاق لفظ سلامت، بدن که در این مثال به منزله معلول است تقدم دارد (Aquinas 1957: I/ 34).

درواقع غرض آکویناس از طرح این دو حالت در این مدل از حمل تمثیلی این است که صفات مشترک بین انسان و خداوند در زمره حالت دوم از تمثیل اسنادی که خود نوع دوم از حمل تمثیلی است، قرار می‌گیرد. این حرف آکویناس بدین معنی است که اطلاق اسامی صفات کمالی در مرحله اول بر مخلوقات و کامل‌ترین آن‌ها که انسان است، منافاتی با تعلق آن‌ها به خداوند در رتبه مقدم از حیث علت بودن آن ذات مقدس ندارد. قبلاً تذکر دادیم که این عبارات‌ها بهترین مؤیدات بر تفکیک حیثیت‌های سه‌گانه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی توسط آکویناس هستند.

## ۲-۲-۳. دو تحلیل متفاوت از حالت دوم تمثیل اسنادی

حمل تمثیلی اسنادی صفات مشترک بین انسان و خداوند که گفتیم حالت دوم از تمثیل اسنادی آکویناس است، به دو صورت تحلیل شده است؛ گیسلر اساس شباهت بین خدا و انسان را رابطه علی قلمداد کرده و معتقد است علاوه بر اینکه برهان‌های پنجگانه آکویناس یا به‌طور صریح یا به‌طور ضمنی مبتنی بر علیت است، حمل تمثیلی او نیز بر

رابطه علی مبتنی شده است (گیسلر، ۱۳۸۴: ۴۲۳).

قبلاً گفتیم که در نگاه آکویناس باید بین مقام وضع نام‌ها و مقام اتصاف به صفات، تفاوت قائل شد. او بارها گفته است که وضع الفاظ و نهادن این نام‌ها اولاً از ناحیه مخلوقات و انسان صورت گرفته است و ثانیاً به خدا نسبت داده شده است؛ اما با استفاده از قاعده کلی که قبلاً توضیح دادیم مقام اتصاف را در رتبه مقدم و برتر، از آن خدا می‌داند و در مرحله بعد و نازل‌تر انسان را متصف به اسماء می‌داند.

مراد آکویناس در تمثیل اسنادی این است که معنای اصیل صفات کمالی و تحقق آن‌ها به نهایت درجه کمال در خدا است و معنای غیر اصیل آن‌ها یعنی تحقق آن‌ها به صورت ناقص‌تر و نازل‌تر در انسان است. واضح است که در این صورت کمال منسوب به مماثل واقعاً در هر دو وجود دارد؛ اما نه به یک نحو. و یک محمول در عین حال در معنایی به کار می‌رود که نه کاملاً متفاوت و نه کاملاً متشابه‌اند (کاپلستون ۱۳۸۷، ۲: ۴۵۶). تأکیدات بسیار آکویناس بر قاعده کلی و اینکه صفات مشابه به نحو کمالی و برتر و از قبل در خداوند موجودند، بهترین مؤید برای این نتیجه است.

در مقابل، عده‌ای گمان کردند که یک لفظ خاص در دو معنای متفاوت به کار رفته است. در یکجا به معنای حقیقی به موضوع اسناد داده می‌شود و موضوع به طور حقیقی واجد این محمول است. در حالی که در حمل دوم لفظ به واسطه ارتباطی که با موضوع اول داشته، اسناد داده شده است. این عده این طور نتیجه گرفته‌اند که در حمل دوم موضوع به طور غیر حقیقی و تنها به نحو مجازی به خاطر علقه علیت واجد آن محمول است (علی زمانی، ۱۳۸۷: ۷۲).

در این صورت اگر بخواهیم این نوع تمثیل را در خصوص صفات مشترک انسان و خدا پیاده سازیم، مثلاً باید بگوییم انسان عالم است و خدا عالم است؛ یعنی علت علم در انسان است. در یکی معنای اصلی علم است و در دیگری معنای غیر اصیل و احیاناً ناقص علم لحاظ شده؛ اما به خاطر ارتباطی که با موضوع حمل دیگر داشته است. این عده این تمثیل را این گونه تحلیل کرده‌اند که «علم در انسان به معنی اصلی آن است و در خداوند



به معنای غیر اصلی و غیر حقیقی آن است» (Ferre 1972: 95).

چنین تحلیلی از تمثیل در بیان مشابَهت انسان و خدا ثمرات جبران‌ناپذیری را به دنبال خواهد آورد؛ از جمله اینکه گزاره‌های کلامی معنایی غیر اصیل دارند و صرفاً به بیان رابطه علی خدا با مخلوقات می‌پردازند. همچنین در این صورت باید بتوانیم برخی محمولات دیگر نیز همچون جسمانی و امتداد و تحرک را نیز به نحو تمثیل اسنادی و به معنای غیر اصلی به خدا اسناد دهیم.

#### ۴. اشاره به نقد حمل تمثیلی

هرچند مسأله اصلی این مقاله ارائه تحلیل وجود شناختی الهیات تمثیلی آکویناس است؛ اما شایان توجه است که هر دو نوع حمل تمثیلی آکویناس مورد نقدهای متعددی قرار گرفته است. پرداختن به نقد و بررسی یا دفاع از الهیات تمثیلی آکویناس پژوهشی مستقل را طلب می‌کند و تفصیل آن از عهده این مقاله خارج است؛ اما به‌طور خلاصه مهم‌ترین این نقدها به این شرح‌اند: عدم معرفت ایجابی جدید درباره خدا، افزایش جهل ما نسبت به ساحت الوهی، ابهام در معنای مماثلت در تناسب، پذیرش اشتراک معنوی در اوصافی مثل علیت و مشابَهت و مماثلت و... (علی زمانی، ۱۳۸۷: ۲۵۱-۲۶۰؛ Ferre 1972: 96).

#### نتیجه‌گیری

آن‌گونه که در این مقاله گذشت آکویناس با طرح الهیات تمثیلی به دنبال این بوده است که راهی بگشاید در مقابل نگاهی که ذهن را در خصوص شناخت صفات الهی دچار تعطیل می‌داند و نیز در مقابل نگاهی که صفات الهی را انسان‌وار می‌داند. به تعبیری که گذشت قصد دارد در ایستار سلبی متوقف نگردد و نقاط ضعف ایستار ایجابی مشهور را برطرف کند. آکویناس از یک‌سو نمی‌خواهد صفات خدا را عیناً به همان معنای صفات کمالی تجربه‌شده در مخلوقات بداند تا گرفتار تشبیه نشود و از سوی دیگر نمی‌خواهد به ندای وجدانی که حقیقتاً می‌خواهد درباره خداوند چیزی بگوید، پاسخ منفی دهد. در نظریه آکویناس صفات کمالی مخلوقات را و البته در رأس همه آن‌ها صفات کمالی انسان را که خود کامل‌ترین مخلوق است، می‌توان به خداوند

نسبت داد؛ اما نه به روش اشتراک در لفظ و نه به روش اشتراک در معنی. نه به گونه‌ای که مستلزم تعطیل و لادری‌گری در خداشناسی باشد و نه به گونه‌ای که مستلزم تشبیه و انسان‌وارانگاری در آن محدودده گردد.

هرچند در خصوص حمل تمثیلی، تبیینی نظیر مشابَهت تناسب‌های بین ذات و صفات نیز امکان‌پذیر است (تمثیل تناسبی)؛ اما آکویناس بیشتر بر تمثیل اسنادی تأکید کرده است. به این معنی که خداوند کمالاتی را که در انسان موجود است از قبل به نحو والاتر و به صورت بسیط واجد است. این معنی همان قاعده وجود کمالات معلول در علت تامه (یا اصل سنخیت) است؛ بنابراین مثلاً هنگامی که صفت علم را به حمل تمثیلی بر خداوند اسناد می‌دهیم، بدین صورت است که خدا و انسان هر دو عالم‌اند؛ اما علم در مرتبه اول و به صورت نامتناهی و در درجه‌اعلی به خدا تعلق دارد و در مرحله بعد به انسان که معلول خدا است در درجه‌ای ضعیف‌تر تعلق می‌یابد؛ چون انسان دارای صفت کمالی علم است، پس خداوند نیز که علت انسان است این صفت کمالی را از قبل و البته در کامل‌ترین درجه واجد است؛ بنابراین هر مخلوق به واسطه کمالی که دارد نمایانگر و شبیه ذات او است اما به نحوی ناقص.

اکنون پاسخ سؤال اصلی این مقاله روشن است؛ بر اساس تحلیلی که از سخنان آکویناس در این مقاله ارائه شد، این نکته روشن می‌شود که هرچند آکویناس در طرح نظریه الهیات تمثیلی، دغدغه معنی‌شناختی صفات را دارد؛ اما در بحث از صفات خداوند باید بین حیثیات سه‌گانه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی تفکیک کرد؛ بنابراین این نظر که آکویناس به دنبال راهی است تا از حیث زبان‌شناختی، سخن گفتن درباره صفات خدا را تجویز کند، در واقع فرو کاستن الهیات تمثیلی است. آن‌چنان که مؤیداتش در متن مقاله آمد (از جمله اینکه او بین نحوه دلالت یعنی صورت زبانی با کمال مورد دلالت یعنی واقعیتی که الفاظ اسما کمالی بر آن دلالت دارد تفاوت قائل است)، غرض اصلی آکویناس از طرح و تبیین الهیات تمثیلی و مماثلت بین انسان و خدا حیثیت‌های بالاتر از وجه زبان‌شناختی است. او در اصل به دنبال راهی است تا ذهن بتواند معنای محصل صفات متحقق در ذات ربوبی را تبیین کند و در شناخت اسما و صفات الهی دچار تعطیل در معرفت نشود؛ مخصوصاً با توجه به اینکه او در مقام پاسخ‌گویی به معضل الهیات سلبی



است و الهیات سلبی صرفاً مسأله‌ای زبانی نیست؛ بلکه بر وجه معرفت‌شناختی صفات الهی و عدم راه‌یابی معرفت بشری به آن صفات تأکید می‌کند. با دقت به برخی تقریرهای الهیات سلبی که جنبه وجود شناختی صفات را پیش می‌گیرند و بی‌صفتی ذات الهی را مطرح می‌کنند و نیز با دقت در قاعده اساسی که آکویناس بارها با استناد به آن کمالات مخلوقات را به نحو اعلی و اوسط در خالق محقق می‌داند، می‌توان پاسخ آکویناس را در محدوده هستی‌شناختی صفات نیز جای داد. در این مسیر می‌توان به تحلیلی توجه داد که آکویناس در حالت دوم از تمثیل اسنادی ارائه داده است و بین مقام شناخت صفات از ناحیه معلول و مقام هستی صفت در ناحیه علت تفاوت گذاشته است و منافاتی بین این دو ندیده است (Aquinas 1957: I/ 34). تحلیلی که نه تنها از دید برخی مترجمان فارسی آثار آکویناس مخفی مانده است؛ بلکه از سوی برخی فیلسوفان دین و الهی‌دانانی که نظریه توماس را شرح داده‌اند نیز مورد غفلت قرار گرفته است. در نتیجه تحلیل هستی‌شناختی آکویناس ضمن اینکه تلاش برای تبیین نحوه اتصاف خداوند به صفات کمالی به‌عنوان حقایق وجودی برتر است، یکی از بهترین پاسخ‌ها هم برای معضل الهیات سلبی و هم معضل الهیات تشبیهی است.

شاید به این دلیل که آکویناس ناچار بوده است برای اثبات حیث وجودی صفات الهی و تبیین حیث معرفتی آنان از مرحله زبانی شروع کند، چنین توهمی را ایجاد کرده که او صرفاً از هم‌معنایی یا غیر هم‌معنایی صفات انسانی با صفات الهی سخن می‌گوید؛ و باعث غفلت از این نکته شده است که زبان تحلیلی که برای توصیف امر واقعی به کار می‌رود، دلالت بر شیئی می‌کند که ماوراء زبان قرار دارد و زبان از آن سرمشق گرفته است (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۴۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۴۵۷).

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- آکویناس، توماس. (۱۳۸۲). *در باب هستی و ذات*. ترجمه فروزان راسخی. تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- اینگلیس، جان. (۱۳۸۸). *درباره آکویناس*. ترجمه بهنام اکبری. تهران: حکمت، چاپ اول.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، چاپ هفتم.
- دیویس، برایان. (۱۳۸۸). *درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی. تهران: سمت، چاپ دوم.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*. ترجمه سید محمود موسوی و محمد محمدرضایی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *تومیس (درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوینی)*. ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: حکمت، چاپ اول.
- علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- فلوطین. (۱۳۶۶). *دوره آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- گیسلر، نورمن. (۱۳۸۴). *فلسفه دین*. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت، چاپ اول.
- مک گراث، آلیستر. (۱۳۹۲). *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه وحید صفری و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول از ویرایش پنجم.
- یوسفیان، حسن. (۱۳۹۰). *کلام جدید*. تهران: سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.

- Aquinas, St. Thomas. (1957). *Summa Contra Gentiles*. New York: Hanover House, Edited, with English, especially Scriptural references, updated by Joseph Kenny, O.P.
- ----- (1947). *The Summa Theologica*. Benziger Bros. edition. Translated by Fathers of the English Dominican Province
- ----- (1932). *On The Power of God*. translated by the English Dominican Fathers Westminster. Maryland: The Newman Press.
- Ferre, F. (1972). "Analogy in Theology" in *The Encyclopedia of Philosophy*. by Paul Edwards (ed.). New York: Macmillan Publishing Company.
- Owen, H.P. (1972). "God; concepts of" in *The Encyclopedia of Philosophy*. by Paul Edwards (ed.). New York: Macmillan Publishing Company.