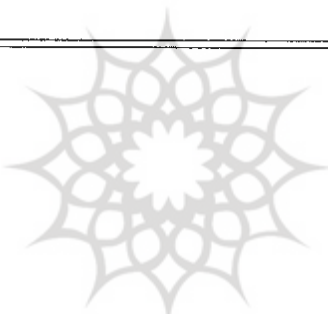


زندگی و اندیشهٔ قدیس توماس آکویناس

[بخش نخست]

نوشتهٔ نوت ترانوی

ترجمهٔ دکتر همایون همتی



توماس آکویناس در سال ۱۲۲۵ میلادی در یک خانوادهٔ اشراف ایتالیایی بدنیا آمد. خانوادهٔ او عمیقاً به امور سیاسی ایتالیا اشتغال داشتند، و توماس بعنوان یک کودک بمنظور پیشرفت اهداف سیاسی خانواده‌اش به دیر بندیکتین در شهر مونت کاسیو فرستاده شد. توماس در سال ۱۲۳۹ به دانشگاه ناپل رفت و ضمن اینکه دانشجوی آنجا بود به عضویت فرقهٔ دومینیکن نیز درآمد. خانواده‌اش جهت منصرف ساختن او تلاشهایی جدی بعمل آوردند و او حتی برای مدتی در دژ این خانواده محبوس گشت. اما توماس در تصمیم خویش راسخ بود و بخاطر بازیافتن آزادیش به پاریس رفت و در آنجا نزد آلبرت کبیر به تحصیل فلسفه و کلام پرداخت و در دانشگاه کلن، بمدت چهار سال (۱۲۵۲ - ۱۲۴۸) همراه او تدریس میکرد. از آن به بعد زندگی او نسبتاً خالی از بحران بود. او همهٔ عمر خود را در مطالعه، نگارش و تدریس گذراند. وی در سال ۱۲۷۴ آنگاه که به قصد حضور در انجمن لیونز در راه بود، درگذشت.

توماس با وجود عمر نسبتاً کوتاهش توانست تعدادی آثار چشمگیر در مورد کلام و

فلسفه بنویسد. آثار مهم او عبارتند از دو مجموعه بزرگ یعنی مجموعه علیه گمراهان^۲ و مجموعه الهیات^۳. توماس هرگز توفیق آن را نیافت که مجموعه الهیات را به پایان برساند. بنظر میرسد که او در دسامبر ۱۲۷۳ چند تجربه یا مکاشفه خلسه آمیز^۴ داشته که او را از نوشتن بازداشته است. توماس افزون بر این مجموعه، تفاسیری بر آثار ارسطو و تعداد زیادی رساله‌های کوچکتر نیز نوشته است.

توماس آکویناس در ۱۳۲۳ در زمره قدیسان شمرده شد. میزان تأثیر او که در سده‌های پس از درگذشت او قابل توجه بود، در ۱۸۷۹ آنگاه که پاپ لئوی سیزدهم، فلسفه توماس آکویناس را بعنوان الگویی در تفکر کاتولیک معرفی کرد، به اوج جدیدی دست یافت.

توماس آکویناس در تاریخ فلسفه موقعیت خوبی را داراست. اما معلوم نیست که این برجستگی از نظر فلسفی سزاوار باشد. آیا او قبل از هر چیز، یک متکلم (متأله) و یک فیلسوف منسوب به کلیسای کاتولیک - تا آنجا که او اصلاً یک فیلسوف است - نمی‌باشد؟ در بسیاری موارد ما او را به عنوان "مجتهدی ملکوتی"^۵ می‌بینیم. اما این قابل بحث است که آیا توماس استحقاق چنین موقعیتی را در تاریخ فلسفه داراست، در اصل نه بعنوان یک متکلم - فیلسوف، بلکه فقط به عنوان فیلسوفی که با وضوح و دقتی قابل توجه درباره مسایل مهم مربوط به حیات دینی بشری اندیشیده است.

سبک ادبی توماس آکویناس خشک و حتی بی‌روح است. در همه آثار او استدلال دقیق و موشکافانه دیده می‌شود و تقریباً بطور کامل فاقد عبارت‌پردازیهای تزیینی و یا جذابیتهای برای خوانندگان دارای تخیلات شاعرانه است. بهمین نحو در آثار او عدم وضوح در "درگیری نفسانی"^۶ صریح درخور توجه است. مثلاً، او کاملاً برخلاف اگوستین هرگز به خودش اشاره نمی‌کند یا ضمیر اول شخص مفرد را بکار نمی‌برد. باوجوداین، از متون آکویناس تصویر انسانی با ویژگیهای فوق‌العاده نمایان می‌شود. خلوص، تواضع، آزاداندیشی و معصومیت صفاتی جذاب هستند که یکایک جلوه‌گر می‌شوند و وقتی این صفات جمع شوند در وجود فردیکه استعدادهای فوق‌العاده عقلی نیز دارد، در حقیقت چهره جذاب و گیرا را ارایه میدهند. اما هر قدر هم که او مؤثر و گیرا باشد، احمقانه است که او را بدون اشتباه یا تقریباً فوق‌داوری و ورای بررسی منتقدانه لحاظ کنیم. اگر تملق جای تشخیص منتقدانه را بگیرد بزرگی شخص در پرده‌ای از ابهام فرو خواهد رفت. بنابراین دانشجوی فلسفه توماسی که از نظر مذهبی متعصب نباشد، دارای مزایایی است. بنظر میرسد که دقت نقادانه کاتولیک‌ها گاه زیر بار تحسین و تکریم از دست میرود. پروتستانها و

دیگر مخالفان اعتقادی^۷ دیگر غالباً ارزیابی منصفانه‌شان را از دست می‌دهند به دلایل دیگری که بهم مربوط‌اند، از این قبیل که تفکر توماس آکویناس حتی نسبت به تفکر مارتین لوتر بسیار متفاوت و مغایر است. بنابراین در اینجا هوادار نبودن به نحو مطلوب، احتمالاً و دست کم به معنای آزادی از تعصب و غرض‌ورزی است. از دیگر سو، آزادی از چنین الزامی تنها در صورتی مزیتی واقعی است که برخی شرایط دیگر نیز محقق گردند.

برای شخصی که به این عقیده پای‌بند گشته که متافیزیک همواره بی‌مفهوم است و اینکه آرای دینی معنادار نیستند بلکه تنها بعنوان پدیده‌هایی روانی - اجتماعی قابل تبیین‌اند ادراک مستفی خواهد بود. در اینجا ما از قبل وارد یکی از خصیصه‌های محوری تفکر توماس آکویناس شده‌ایم. آکویناس معتقد بود که عالم به معنایی دقیق قابل درک است یعنی ساختار جهان و قوانین آن توسط عقل محدود بشر قابل ادراک است و بشر در سایه تلاش عقلانی می‌تواند به فهم جهان نایل شود. از نظر او جهان یک بُعد فوق‌طبیعی و نیز یک بُعد طبیعی دارد که عبارتند از خدا و مخلوقات یا علت و معلول. و معتقد بود که نحوه‌ای ارتباط یا اتصال معقول بین این دو جنبه وجود دارد. انسان - به‌عنوان یک معلول، و به‌عنوان یک مخلوق - می‌تواند ادراکی (هر چند نه بطور کامل) از علت و خالق خویش و از فرجام نهایی خود داشته باشد. عقیده به ارتباطی (نسبتاً) معقول میان خدا و عالم یعنی بین علت ماوراءطبیعی و معلول طبیعی خصوصیت بنیادین نظام تفکر آکویناس است. این همان سنگ زیربنای متافیزیک او در بُعد الهی و نیز فلسفی اوست و این ویژگی اساسی تصور او از انسان است. بعد من این نکته را به‌عنوان یکی از بلندهمتی‌های آکویناس تلقی می‌نمایم که مراد از هر آنچه در این فلسفه گفته می‌شود، معقول بودن است. این ادراک اختصاصی نیست بدین معنا که فهم آن تنها امتیاز کسانی باشد که در ایمان او شریکند. اما فهم و حقیقتی که ما به‌عنوان موجودات بشری می‌توانیم بدان دست یابیم یعنی همان ادراک "عقلانی" ما (برخلاف حقیقت وحی شده) یکباره و به‌طور عام افاضه نمی‌شود. بنابراین نتیجه قبلی این است که ما در مطالعه توماس برای نظر به مسائلی که غیر یقینی یا غیر معتبر به نظر می‌رسند، باید آزاد باشیم.

شاید قید دیگری باید اضافه شود. احتمالاً مطالعه توماس تنها برای کسانی نتیجه‌بخش خواهد بود که حداقل در یک جنبه اعتقاد او سهیم‌اند، یعنی همین ایمان هر چند کم، به اینکه عقل بشری قدرت ادراک انسان و جهان را دارد. زیرا به یک معنا رسالت آکویناس در فلسفه را می‌توان چنین توصیف کرد: تلاشی پیگیر و منحصر به فرد برای تعیین حدود عملکردها و

میزان دستیابی قوای محدود و معین بشری - در میان جهانی که اساساً قابل درک است - در رابطه با خدای خالق و رهایی بخش دین مسیحیت که بعنوان شعوری لایتناهی و قادر مطلق منظور گشته است.

دو طریق که عبارتند از: ایمان و عقل

یک واقعیت آشکار در مورد قرون وسطی گسترش و حشمتناک زمانی آن است. از طریق یک برآورد پذیرفته شده، قرون وسطی دست کم یکهزار سال را در بر می گیرد. حتی مسلم است که در قرون وسطی نسبت به اکنون پیشرفت‌ها بسیار کندتر صورت می گرفته است و در عالم عقاید نیز چون دیگر زمینه‌ها تسلط طولانی تاریکی نهایتاً تا حدود سال ۱۵۰۰ که علم و فلسفه جدید ظهور یافت، زایل نگردید البته دیگر عقیدهٔ به قرون وسطی به عنوان دورانی راكد و نامساعد در تاریخ تفکر ممکن نیست.

درک بهتر دورنمای زمان شرط فهم فلسفهٔ آکویناس است. در سال ۱۲۲۵ بدنیا آمد، و تا پایان همین دوره زندگی کرد و آموخت. ماهیت فلسفهٔ او تا حد زیادی توسط فلاسفه و متألهان پیش از او و فلاسفه و متکلمان زمان خودش، توسط آنچه که او تدریس می کرده یا باور می داشته و بدان شک می ورزیده، مشخص شده است. تفکر او که در برخی جنبه‌ها از اوج بلندی برخوردار است - و بنابراین نقطهٔ تحولی است - در تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی پا به عرصه گذاشت تا تأثیری قوی بر جو عقیدتی قرن گذارد که بلافاصله بدنبال مرگ او در سال ۱۲۷۴ شروع شد که در این زمان هر چیزی با سرعت بیشتری شروع به پیشرفت کرد. برخی رخدادها در تاریخ آرای قرون سیزدهم و چهاردهم بر جو روحانی زمان خود ما نیز مؤثر بوده است. پس می توان گفت این همان تضاد بنیادین بین نگرش فکری یک کاتولیک و یک پروتستان بود که برای اولین بار در یک مجموعه مسایل نظری تقریباً مشخص، آشکار گشت.

فکر می کنم می توان گفت که اهمیت ایدئولوژیکی بنیادین قرون وسطی همین ارتباط بین الهیات و فلسفه یا بین ایمان و عقل یا اگر بخواهیم کمتر سنتی سخن گوئیم، بین بصیرت‌هایی است که ترسپ فیض الهی به انسان وحی می شود و بینشهایی که او خود بنفسه می تواند نایل شود. به این معنا داشتن ایمان نیز معرفت به چیزی است، اما نه از نوع معرفتی که در دسترس بشر باشد. مسئله این است که چگونه معرفت متافیزیکی بشر که از طریق وحی بدان رسیده با معرفت طبیعی بشر که از طریق حس و عقل بدان نایل شده، مرتبط می گردد. پس، عقل و

ایمان می‌توانند دو منبع متفاوت معرفت باشند که ممکن است با یکدیگر سازگار یا ناسازگار باشند. اما در مسئله به اصطلاح سازگاری انواع مختلف شناخت یا معرفت، ایمان نمی‌تواند به عنوان چیزیکه مقدمتاً نگرشی احساساتی یا امری بالضروره غیر عقلانی است، تصور شود. به نظر میرسد که تصویری عقلانی از ایمان، زمینه مشترکی برای بسیاری از فلاسفه قرون وسطی بوده است.

در اینجا سه روش متفاوت در مورد ارتباط میان عقل و ایمان یا الهیات و فلسفه قابل تشخیص است که خود زمینه‌ای می‌باشد برای فهم چهارمین روش که از آن آکوبیناس است. در قرن دوم، رهیافت ترتولیان با این مسئله، در این عبارت خلاصه شده بود که "من باور دارم زیرا که آن نامعقول است"^۸، هر چند که این‌ها به درستی کلمات خود او نیست. در تعالیم او، بینشهای وحیانی مسیحیت، هر نوع دیگر شناخت را غیر ضروری ساخته است. "ما با ایمانمان در پی عقیده دیگری نیستیم. بخاطر همین ایمان شایان ماست که چیز دیگری نیست که ما باید باور داشته باشیم." در این روایت، حتی فلسفه در خدمت الهیات هم نیست بلکه این دو با هم دشمن‌اند. فلسفه در مخالفت محض با بینشهای وحیانی و حتی برای آن مضر است. در طول قرون وسطی عقاید مشابه با اینها را می‌یابیم. اما این در واقع موضعی افراطی است. ناچیز شمردن قوت این نگرش حتی از دیدگاهی نظری‌تر، احتمالاً غیرعقلانه خواهد بود. این دیدگاه با پذیرش تنها یک منبع شناخت، از مشکلات معینی اجتناب می‌ورزد. در این نظریه اساساً هیچگونه رقابت واقعی میان فلسفه و الهیات نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا شناخت فلسفی نمی‌تواند ارتباطی با هیچ یک از اهداف و غایات مربوط با حیات دینی بشر داشته باشد - و این اهداف و غایات تنها در ارتباط با ما می‌توانند باشند. و اگر بتوانیم بینش لازم برای رستگاری را با همین قوای ادراکی طبیعی خود بدست آوریم، در واقع چه نیازی به عملکرد ایمان خود مسیح هست؟

اما در این موضع، دست‌کم دو مورد ضعف جدی وجود دارد. اگر انسان در این طرف قبر نیز نگرانیهای طبیعی مهمی دارد، یا اگر ابعاد غیر دینی حیات طبیعی ما اصلاً در بر دارنده سرنوشت فوق طبیعی ما نمی‌باشد، پس معرفتی طبیعی حتی در رابطه با نگرانیهای دینی محض نیز مناسب می‌یابد. ضعف دوم را می‌توان اینگونه تقریر کرد که نگرش ترتولیان بطور ضمنی چنین فرض می‌نماید که هیچ نیازی به تفسیر حقایق وحی شده نیست. ما می‌توانیم قدم جلو گذاریم و کتاب مقدس و انجیل‌ها را باور کنیم. با این حال چنانچه قایل شویم که به دین عامه معتقدیم یعنی اقرار به پذیرش همان کلمات داشته باشیم، اگر در

بررسی معلوم شود که به همان چیزها هم عقیده نداریم، چه کنیم؟

روایت دوم و شاید مهمتری که حق تقدم را به ایمان می‌دهد نه به عقل، در رابطه با آگوستین است. این روایت نیاز به برخی کوششهای عقلانی را تصدیق می‌کند و امکان شناخت از طریق عقل را مشروط به شرایطی می‌پذیرد. این شرایط در خود دین مسیح و در فیض و عنایت الهی در خصوص مؤمنین نهفته است. "من عقیده دارم که می‌توانم بفهمم."^۹ فرمولی است که معمولاً در این نظریه بکار می‌رود. هر نوع فهم عقلانی در موضوعات دینی و نیز غیردینی، مشروط به داشتن ایمان مسیحی است. این همان آموزه "اشراق الهی" در رابطه با عقل بشری است. نخست باید فروغ فطرت بشر - عقل یا استدلال او^{۱۰} - از سوی خداوند روشن شود. تنها بعد از این مرحله است که انسان می‌تواند توانایی روشن ساختن قوایش را برای فهم چیزهایی که آرزو دارد، بکار برد. بنابراین، در عقیده دینی ایمان باید در درجه نخست قرار گیرد، و اعتبار مسیحیت در گرو براهین عقلی نیست که با این همه این سنت به فراوانی ارایه می‌دهد. مقصود از این براهین اثبات این نکته است که عقاید دینی به صورت منطقی نیز فی نفسه ضروری‌اند. پس، وقتی فهم عقلانی ضروری ایمان نیست، چرا باید مطلوب ما باشد؟ این پرسش، توضیح سنت "من باور دارم که می‌توانم بفهمم" را می‌طلبد.

وحی یا کتاب مقدس، کلمه خداوند است و کلمات به فهم انسان خطاب شده و به شیوه‌ای صحیح توسط این قوه دریافت می‌شوند. فهم تمام و کمال کلمه خداوند به عنوان حقیقت به‌بهترین وجهی می‌تواند منجر به حالت سعادت جاوید پس از مرگ شود. لقاء سعادت‌آمیز خداوند یک رؤیت فرا حسی یعنی رؤیت عقلانی محض است. در حقیقت آگوستین خود، ماهیت این خجستگی را بعنوان *goudium de reritate* توصیف می‌کند، یعنی سرمستی در حالت دارا بودن حقیقت. اما حتی اینجا روی زمین، انسان تشنه سعادت است و هر حقیقتی را که او بتواند در همین دنیا و همین حالا بدان دست یابد، پاسخی به این نیاز است. لذا فهم حقیقت توسط "فروغ فطرت" در این زندگی دنیوی آشنایی بیشین و نمونه‌ای از بهره‌مندی مورد انتظار از میمنت زندگی اخروی است.

چنانچه منظور ما از "کلام" تلاش جهت منقح ساختن عقاید دینی به شکل ساختاری منطقی سازگار و معقول باشد، شاید بتوان گفت که کلام، اگر درست بگویم، از میان چنین سنتی نشأت گرفته است. در چنین سنتی تمایز روشنی بین کلام و فلسفه نمی‌تواند باشد. این دو در اساس مشترکی که همان ایمان باشد شریک‌اند و به نحو پیچیده‌ای در پیشروی این

نظام مُنتج ممزوج گشته‌اند. اما تقدم ایمان به عقل بر حَسَب ارتباط منطقی کاملاً روشن است. روایت سومی هم از ارسطوگرایی اسلامی و لاتین قابل ذکر است، تنها در اینجاست که می‌توانیم از تقدم عقل بر ایمان سخن بگوییم. بخش اعظم نوشته‌های ارسطو که از دیدگاه فلسفی مهمترین بخش است، برای چندین قرن در اروپای مسیحی ناشناخته بود. ارسطو بعبارتی، در میان مسلمین سیطره داشت و فلسفه طبیعی و متافیزیک او از قرن نهم با قوت تمام مطالعه می‌شده است. در طول قرون یازدهم و دوازدهم در خطه اسلام مکتبی از شارحان ارسطو شکل گرفت. از آنجا که اسپانیا در آن دوران در قلمرو اسلام بود، فرهنگ اروپایی قادر به تجدید تماسش با ارسطو در قرون دوازدهم و سیزدهم گردید. آنچه که ما را بدین پیشرفت علاقه‌مند می‌سازد مسئله‌ای است که به واسطه تعارض بین قرآن از یک طرف و مکتوبات ارسطو از طرف دیگر پدید آمد، یعنی تلاقی بین دین و فلسفه در خطه دین اسلام بخوبی مستقر گشته بود. اما فلسفه ارسطو، جذبه عقلانی بسیار قوی‌ای را نشان داد که بهترین متفکرین آنرا مستحکم یافتند. باید راهی برای هماهنگی پیدا می‌شد. و آنچنان شد که ابن رشد، بزرگترین فیلسوف اسلامی (۱۱۹۸ - ۱۱۲۶) مکتب عقل‌گرایی نسبتاً صریحی را توأم با تعصب ضد کلامی آشکاری عرضه نمود. قرآن که بعنوان ارتباطی لفظی منظور شده، در هر موردی نیازمند تفسیر است. متکلمین قرآن را تفسیر می‌کنند، اما آنها آموزش مناسبی برای چنین وظیفه خطیری ندارند. در حالیکه فلاسفه حرفه‌ای، برای ارایه استدلالات و براهین دقیق و منطقاً ضروری آموزش می‌بینند. تنها فلاسفه‌اند که شرایط لازم برای تفسیری مناسب از قرآن را محقق می‌گردانند. تنها فلاسفه صلاحیت داوری در مورد تعارضات ممکن بین عقل و وحی را دارند. بهترین طریق پیگیری، بنا نهادن تفکیکی روشن و تمام بین کلام و متکلمین از یک طرف و فلسفه و فلاسفه از طرف دیگر است. با وجود این تفکیک، اگر بین کلام و فلسفه تعارضی پدید آید، فلاسفه باید حق تقدم داشته باشند. بهترین چیزی که می‌توان امید داشت، رسیدن به یک مسالمت به صورت آتش‌بس است.

در قرن دوازدهم بخش بزرگی از اسپانیا، میهن ابن رشد، در قلمرو اسلام بود و طولی نکشید که مکتب ابن رشد از مرزهای اروپای مسیحی گذشت. در قرن سیزدهم ابن رشد گرای مسیحی یا لاتین در دانشگاه پاریس برای خود آوازه‌ای پیدا کرد. روشن است که این سنت که به درستی مبتنی بر تقدم عقل بر ایمان بود، محکوم به تعارض با دیدگاه‌های تفکر آگوستینی - آنسلمی بود. یکی از لوازم مکتب ابن رشد که فلسفه را نه خدمه بلکه سرور کلام کرد، با اقتدار نوین ارسطو حمایت شد. مسئله پیوندهای عملی بین کلام و فلسفه - کانون

دعاوی متعارض - آنچنان مبرم شد که راه حل‌های جدیدی می‌طلبد.

آکویناس در پی ارایه چنین راه حلی بود. در مورد توماس اغلب چنین گفته می‌شود که متصدی عالی‌ترین تلفیق در اندیشه قرون وسطایی بود. واژه "تلفیق" در بردارنده ارزیابی و تصویری است که بجای درک مطلب به اقتناع کمک می‌کند. همچنین می‌توانیم بگوییم که توماس طراح این مصالحه بزرگ در فلسفه قرون وسطی بود که عبارت بود از نظامی عقیدتی که امکان مسالمت منطقی عقیده دین مسیحی را با آراء مهمی، پیش از همه ارسطو و بعد آگوستین و برخی آراء نوافلاطونی فراهم ساخت که به صورت تفکر مسیحی توسط پدران اولیه کلیسا عرضه می‌شد. توماس باعث دو تحول قاطعانه شد. در اولین مورد، او تفکیک نسبتاً پایداری را بین فلسفه و کلام، یا بین شناخت از راه ایمان و فیض و شناخت از طریق ادراک عقلانی متذکر می‌شود. ثانیاً، احساس یا تجربه حسی، اساس تمام شناخت یا معرفت را تشکیل می‌دهد. (چگونگی معنای لفظی این عبارت در ذیل خواهد آمد.) در واقع این یک اصل ارسطویی است و منشأ آن توماس نیست. استفاده او از این اصل در تعیین پیوندهای عملی بین الهیات و فلسفه برای او مهم است.

تمایز بین فلسفه و الهیات موجب هیچگونه دوگانگی در نظام آکویناس نیست. می‌توان گفت یگانگی اساسی این نظام به واسطه متعلق علم که در فلسفه و الهیات یکی است، تأمین می‌شود. تمامی معرفت، معرفت به خداست. هر موجود هوشیاری در هر چه که می‌شناسد، بطور ضمنی خدا را می‌شناسد. وحی، به ما معرفت به خدا را از بالا، و آنچه‌آنکه بوده، از خود منبع، ارزانی می‌دارد. از طریق وحی، خداوند هم به عنوان علت خود و هم به عنوان علت مخلوقات شناخته می‌شود. در فلسفه - در اینجا این اصطلاح به آن معنایی بکار برده شده که شامل هر آنچه که امروز علوم نامیده می‌شود نیز هست - ما خدا را از پایین، از طریق اشیاء مخلوق یعنی، *perea quae facta sunt* می‌یابیم، آنچه‌آنکه توماس به نقل از کاتولیک‌های رومی می‌گوید. ما می‌توانیم از طریق قوای ادراک عقلانی به واسطه شناخت پدیده‌هایی که او آفریده، استنباط‌هایی در مورد خداوند داشته باشیم. توصیف هر کدام از طبایع مخلوق، توصیف خدا نیز هست، زیرا که توصیف معلول‌های هر ایکسی، توصیف خود ایکس هم هست. و هیچ چیزی نیست که توسط خداوند خلق نشده باشد. پس تفاوتی که این تمایز مبتنی بر آن است، در وهله اول، تفاوت در روش و جهت‌گیری جریان شناختی است.

هر کدام از این دو طریق به معنایی که (در زیر توضیح داده می‌شود) کامل و مستقل از

دیگری است. در حقیقت، تا حدی که رابطه‌ای مستقل بین این دو وجود دارد، این راه ایمان است که وابسته به راه شناخت عقلانی است. اما می‌توان گفت که هر دو راه در خدمت هدف مشترکی هستند. هدف غایی همه تلاش‌های ادراکی بشر، شناختن خداوند است.

پس روشن است که توماس در نظریه آگوستین و آنسلم در باب اشراق الهی عقل بشری سهیم نمی‌باشد. او تلاش سنجیده‌ای در تمایز فلسفه و کلام مبذول می‌دارد، حال آنکه نظریه اشراق هر گونه تمایز دقیق بین این دو را مردود می‌شمارد. در حقیقت توماس، صراحت فوق‌العاده‌ای دارد در مورد اصولی که می‌توان گفت این تمایز به‌عنوان نتیجه منطقی از آنها استنتاج می‌شود. این اصول در تعاریفی که آکویناس از ایمان و شناخت علمی ارایه می‌دهد، نهفته‌اند. ایمان^{۱۱} تصدیق عقلی را می‌رساند که بدان معتقد است. اما عقل هر چیزی را به دو طریق مورد موافقت قرار می‌دهد. نخست اینکه عقل توسط موضوعی که یا فی‌نفسه (به نحو مشهوری) معلوم است، همچون بدیهیات اولیه‌ای که بی‌واسطه توسط عقل درک می‌شوند، یا به واسطه چیز دیگر معلوم است به این موافقت سوق داده می‌شود و این متضمن نتایجی است که ما از طریق آن معرفت علمی^{۱۲} داریم. ثانیاً، عقل می‌تواند با چیزی موافقت داشته باشد، نه به خاطر اینکه به‌طور کلی به‌طرز کافی توسط خود متعلق شناخت انگیزه شده تا چنین موافقتی داشته باشد، بلکه توسط کنشی از اراده که عقل را به یک جهت بیش از جهات دیگر متمایل می‌سازد انگیزه یافته است. و اگر چنین تصدیقی توأم با شک و نگرانی نسبت به شقوق دیگر باشد، این تأیید “عقیده” نامیده می‌شود، اما اگر با یقین و بدون هیچ‌گونه هراسی واقع شود، همان ایمان خواهد بود. یعنی اگر من موافقت با “ب” داشته باشم، بی [با] اطمینان به اینکه “ب” کاذب نیست، پس این تصدیق من ایمان خواهد بود. این گفتار (که این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که آیا متعلق ایمان می‌تواند چیزی مریبی از طریق بصیرت حسی یا بینش عقلی باشد یا نه) اینگونه ادامه می‌یابد: “اکنون چیزی را می‌توان مریبی دانست که فی‌نفسه و به‌تنهایی عقل یا حواس ما را به‌شناختی از خود وادارد. پس روشن است که می‌توانیم در مورد چیزیکه مریبی است حال با حس یا با عقل، نه ایمان^{۱۳} و نه عقیده داشته باشیم.”

آنچه آکویناس در این پیام می‌رساند، تمایز ایمان و معرفت به‌عنوان دو نوع مختلف تحت جنس مشترکی است که عبارت است از تصدیق عقل.

عقل آدمی می‌تواند تعابیری در باب متعلق ایمان را تأیید کند و این بدان لحاظ نیست که عقل به‌نحو کافی از طریق خود موضوع، موظف گشته که چنین کند، بلکه عقل چنین گرایش

دارد به دلیل اینکه اراده به او چنین حکم می‌کند. اراده به نوبه خود می‌تواند برای مثال موضوع تأثیر خداوند باشد. اما در رابطه با معرفت علمی عقلی (طبیعی) چنین شرط اضافه‌ای لازم نیست. همین موضوع مورد شناخت است که به تنهایی برای حکم عقلی به تأیید قضیه مفروضه کفایت می‌کند. حالا به نظر می‌رسد روشن شده باشد که تفکیک الهیات از فلسفه از این تمایز ناشی می‌شود که بگوییم سروکار الهیات با قضایای مقبوله بر پایه ایمان است، در حالیکه کار فلسفه با قضایای مقبوله به طریق علم است. اما در همین حال، آنچنانکه توماس می‌گوید الهیات به عنوان علم تعالیم مینوی شرطی لازم برای کارکرد اراده است و شرط دیگر تلاش عقلانی یقینی است، یعنی آنچنانکه توماس قائل است الهیات به دو معنا، پیگردی عقلانی خواهد بود، نخست به این دلیل که نتایج آن در جهت پذیرش و تأیید عقلانی طراحی می‌شوند، ثانیاً به دلیل اینکه توافق ویژه عقلی که عبارت از ایمان است، نتیجه یک مجموعه دوتایی از شرایطی است که در پیش گذشت (شرطی ضروری نسبت به عملکرد اراده، و دیگری تلاش عقلی یقینی). توماس در عبارات بسیاری از کتاب مجموعه الهیات می‌گوید: "ایمان پیش فرض شناخت عقلی است."^{۱۴}

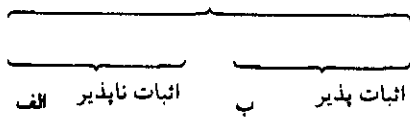
دیدیم که توماس نمی‌تواند مدافع تقدم عقل بر ایمان به مفهوم ابن رشدی آن، نامیده شود. مطمئناً او هیچگونه تمایلی برای جایگزینی مرجعیت متکلمین معتقد با فلاسفه مادی در مورد مسایل مربوط به تغییر کتاب مقدس از خود نشان نمی‌دهد. و نه می‌توان گفت که او اصل ترتولین "باور دارم زیرا که نامعقول است" را می‌پذیرد. او به صراحت مخالف با این نحوه تقدم ایمان بر عقل است. او در این نگرش و سنت آنسلمی و آگوستینی شریک است که درک عقلانی از حقایق و حیانی الهی مطلوب، مهم و ممکن است. اما او پارا فراتر از عقیده آگوستین می‌گذارد آنجا که قایل است میزانی از پیشرفت عقلی، شرطی لازم برای دریافت ذهنی و در نتیجه برای تصدیق حقایق و حیانی است.

یک عقل غیرمستعد مثلاً عقل نوزاد یا عقل شخص بیسوادی که فاقد برخی قواعد زبان شناختی است، نمی‌تواند حتی کلمه خدا را بفهمد و بنابراین نیز نمی‌تواند پیامی را که بصورت وحی ابلاغ شده، بپذیرد یا نپذیرد. از نظر توماس، کلمه خدا از بن لغتی معقول است. به علاوه آکویناس عمدتاً برخلاف آگوستینی‌ها بر این عقیده است که عقل غیرمستعد هم می‌تواند به شناخت حقایق و حیانی چندی نایل آید بدون اینکه اعتقاد به وحی داشته باشد. ما با قوای ادراک عقلانی می‌توانیم برخی حقایق ضروری برای رستگاری را دریابیم، گر چه به درک همه آنها دست نیابیم.

نتیجه اینکه توماس باید برای دو نوع الهیات متفاوت جایی باز کند که عبارتند از کلام نقلی یا الهیات وحیانی و کلام عقلی و الهیات غیر وحیانی. کلام عقلی در رابطه با حقایقی چند جهت رستگاری است و حتی می‌تواند آنرا اثبات کند. حوزه کلام نقلی شامل تمام حقایقی است که ضروری نیز هستند، یعنی آندسته حقایقی که بدون توسل به کتاب مقدس هم قابل اثباتند. اما کلام نقلی (الهیات ماوراءطبیعی) همان اساس و بنیاد خود، یعنی *sine qua non* را در خود وحی دارد. پس، به یک نحوه کلام عقلی بخشی از کلام نقلی است، تنها از این جهت که مورد سابق، حقایق کمتری را نسبت به مورد اخیرالذکر در بردارد. اما تفاوت عمده یک نحوه گسترش یا کمیت نیست. تمایز اساسی بین آنها این است که کلام عقلی "از پایین" شروع می‌کند یعنی از تجربه ما از عالم محسوس و پدیده‌های موجود در آن و "به سوی بالا"، بسوی خدایی که سرچشمه هر حقیقتی است، ارتقاء می‌یابد^{۱۵}، و قوای شناخت عقلانی ماست که ما را قادر به این دستیابی می‌سازد. اما آشکارا بر این اساس و با این وسایل نمی‌توانیم همه راه را طی کنیم. اگر بتوانیم همه راه را طی کنیم که دیگر هیچ نیازی به وحی نخواهد بود. اما از نظر توماس چنین نیازی به عنوان مبرم‌ترین نیازها وجود دارد، و به نحو دقیق به صورت این سؤال مطرح می‌شود که چرا خداوند حقایق ضروری برای این هدف، یعنی نجات بشر را به ما وحی کرده است. از همین روست که کلام نقلی "از بالا" آغاز می‌شود، یعنی از حقایقی که به صورت کلمه خداوند افاضه شده، و به خاطر وظیفه تبیین و توضیح این حقایق افاضه شده "به سوی پایین" تنزل می‌یابد. چنین سیری اساساً با فیض الهی صورت می‌گیرد، نه به واسطه قوا یا تلاشهایی از جانب ما. بعد ممکن است اینگونه به نظر رسد که خداوند به بشر بیش از نیاز اکید و ضروری او وحی کرده است. توماس خاطر نشان می‌سازد که حتی آن دسته حقایقی که اصولاً در الهیات عقلی اثبات پذیرند، نیز نیازمند وحی خواهند بود، زیرا اثبات‌پذیری آنها به تنهایی ضمانت کافی ندارد که آنها به راستی بدون خطا اثبات شود و توسط هر کسیکه نیاز به دانستن آنها دارد، دانسته آید.^{۱۶}

پس طبق نظر توماس می‌توان گفت که دو درجه وحی وجود دارد: (۱) حقایق وحیانی و مجردی که اثبات پذیر نیستند و (۲) حقایق وحیانی و مفهومی که بدون مدد از چیز دیگر، با عقل بشری قابل اثباتند: نمودار زیر می‌تواند کمکی در شرح این نکته باشد:

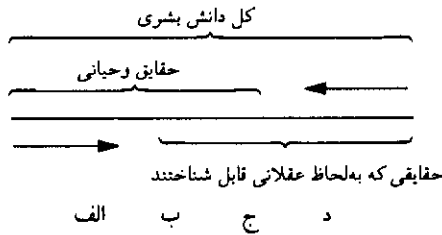
حقایق وحیانی



(۱)

ج اثبات پذیر ب الف اثبات ناپذیر

خط الف ب کل حقایق وحی شده را به ما نشان می‌دهد، در حالیکه قسمت ب ج حقایق را در بر می‌گیرد که به لحاظ عقلی نیز قابل شناخت هستند، یعنی محدوده الهیات عقلی است. حال اگر ما این خط را گسترش دهیم تا تمام حقایق را که توسط بشر قابل شناخت است دربرگیرد، یعنی کل معرفت ممکن برای انسان را شامل می‌شود، نمودار اینچنین خواهد بود:



حال باید خاطر نشان کنیم که قسمت ب ج ماهیت یک نحوه همپوشی را دارد. در حقیقت این همپوشی در بر می‌گیرد، برای نمونه، هم حقایق را که به لحاظ عقلی قابل اثباتند و هم حقایق را که در مورد وجود خداوند و بقای نفس انسانی وحی شده‌اند، و این ممیزه عالی این طرح در کل نظام فکری توماس است. این همان حلقه پیوند دهنده است بین معرفت عقلی و ماوراء طبیعی یا بین شناختی که به واسطه فیض از بالا افزایه می‌شود و شناختی که توسط عقل از پایین افزایه می‌شود (همچنانکه توسط دو پیکان نشان داده شده است). اما همچنین باید توجه داشته باشیم که همپوشی ب ج، یعنی از ج تا ب، منطقاً وابسته به بخش ج د است که حقایق را در بر می‌گیرد که به لحاظ عقلی قابل شناختند اما وحی نشده‌اند، یعنی حقایق فلسفه طبیعی و علم. بخش ب ج گسترش مستقیم بخش ج د است. بخش ج ب که "از بالا" منظور شده نیز بهمین نحوه گسترش مستقیم بخش ب الف است که ما در آنجا بعنوان مثال عقیده به تثلیث آیین‌های مقدس و بطور خلاصه اسرار مسیحیت را می‌یابیم.

توماس با تمام دقت ممکن برای تعیین موقعیت دقیق نقطه ب، با تقلیل مسافت بین نقاط الف و ج تا آنجا که ممکن است، می‌کوشد. (موقعیت نقطه ج از قبل از مفروض است یعنی بخش ج الف تا آنجا که وحی، خود، ما را می‌کشاند گسترش می‌یابد.) وجود خدا و نیز قضایای چندی پیرامون ذات او، و به طور کلی تعدادی عقاید دینی معتابه قابل اثبات می‌شود. اما او در اثبات همه آنها تلاشی محتاطانه دارد. برخی از آنها (به طور خلاصه همان اسرار مسیحیت) قابل اثبات نیستند. هر گونه کوششی جهت اثبات آنها محکوم به شکست است و چنین شکست‌هایی احتمالاً صدمه می‌رسانند به موضوع متنازع فیه که او و دیگر متکلمین مؤمن، خود را وقف آن کرده‌اند.

فهم این نکته از اهمیت برخوردار است که وقتی ما واژه‌های "برهان" و "اثبات پذیر" را بکار می‌بریم همراه با آکویناس یا استدلالی اشاره داریم که به مقدمات کلامی مشتق منتج از وحی، بستگی ندارد. برعکس چنین براهینی، استدلال‌هایی هستند که به طور کلی مبتنی بر اصول مستقر در میان بخش ج د هستند و نهایتاً به تجربه حسی و اصول عقلانی و بدیهی بالذات فلسفی (همچون اصل تناقض). اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، وقتی آکویناس به عنوان یک متکلم می‌اندیشد با سبک تمثیلی پیش می‌رود. پس عقیده بنیادین به عملکرد وحی بعنوان اصلی مفروض و بی‌شبهه است. اصول برهان عقلی در مسیر تفکر درباره این داده‌ها و بحث از آنها به کار می‌روند. به همین نحوه ما درباره براهینی در کلام نقلی نیز می‌توانیم سخن گوئیم، این براهین تلاشهایی در جهت فهم و تفسیر وحی به نحو جوهری معقول می‌باشند. اما توجه به این مطلب مهم است که این براهین دارای اهمیت و حالت بسیار متفاوتی هستند نسبت به براهینی که در کلام عقلی و در فلسفه ارایه می‌شوند. آنها بهترین وجه بازسازی عقلانی مقولات ایمانی هستند. آیا در میان بخش ج ب تعارضاتی بصورت تناقضاتی بین حقایق وحیانی و حقایق اثبات شده در کلام و الهیات عقلی می‌تواند باشد؟ یعنی آیا موردی نیست که وحی "الف" را اثبات کند در حالیکه براهین فلسفی ما نقیض آنرا اثبات کند؟ در عمل آری و در نظریه ایده آل نه. از نظر آکویناس حقیقت یکی است به این معنا که در حقیقت، اگر در اصل حقیقت هستند، نمی‌توانند با یکدیگر تناقضی داشته باشند.^{۱۷} عالمی که مخلوق خداوند است، نیز به یک معنا وحی اوست، یعنی تا آنجا که معقول است. اما عالم وحی لفظی نیست. اما با وجود این توسط قوای شناخت طبیعی بشر، یعنی حس و عقل، قابل بررسی و فهمیدن است. معرفت عقلانی به عالم، معرفت صنع خداوندی و آثار اوست که "هر آنچه می‌شناسیم، خدا را یافته‌ایم." اما علم بشر جایز الخطاست و در مرتبه‌ای فروتر از علمی است که ما از طریق وحی خداوندی که خطاناپذیر است، حاصل می‌کنیم. بنابراین، اگر مراقب نباشیم، بینشهای عقلانی ما ممکن است ما را به انحراف جدی بکشانند. زیرا اکنون نتیجه این است که عقاید نادرست در مورد عالم می‌تواند منجر به عقاید نادرست در مورد خداوند شود. زیرا اشتباهات نسبت به خلقت، منجر به معرفت نادرستی در مورد خداوند می‌شود و افکار بشری را از خداوند دور می‌کند.

حال نتیجه ضروری این است که وقتی عملاً تعارضاتی بین بینش عقلانی و وحیانی بوجود می‌آید، همین واقعیت تعارض، نشانه‌ای است بر اینکه ادراک عقلانی ما به خطا رفته

است. عقیده به سازگاری کامل درونی تمام معرفت حقیقی به انضمام غیر جایز الخطا بودن خداوند این نتیجه را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. تنها سرمایه‌ای که برای ما می‌ماند همین است مشروط به اینکه ما برداشت صحیحی از حقایق وحی شده داشته باشیم.

عقیده آکویناس در باب معقولیت ذاتی صنوع خداوند و نیز کلام او، نحوه‌ای مسالمت و حلقه ارتباطی را در تاریخ فلسفه مسیحی قرون وسطی نشان می‌دهد. آنسلم معرف موضعی افراطی در رابطه با معقولیت و مبرهن بودن ایمان بود. توماس در این رابطه میانه‌روتر است. زیرا اعتقاد دارد که برخی مقولات ایمانی، از جمله اسرار مسیحی، قابل اثبات نیستند. در حقیقت، هر چند بر این عقیده است که عقاید دینی، بعنوان مثال عقیده به تثلیث نیز ذاتاً معقول است (چون با عقل بی‌نهایت خداوند فهمیده می‌شوند)، اما معتقد نیست که این عقاید کاملاً و دقیقاً با هر فکر محدود بشری قابل فهم‌اند. گاه می‌گویند معقولیت ذاتی این حقایق بدان معناست که آنها "مافوق" عقل هستند، نه اینکه مغایرتی با آن داشته باشند. به هر حال، ویژگی بسیار متمایز موضع توماسی چیزی است که می‌توان آنرا معقولیت دوگانه آن عقاید مسیحی نامید که درون بخش ج ب قرار دارند، به همین دلیل است که می‌توان گفت موضع او به یک معنا بین دو حد افراطی است. موضع افراطی دیگر از آن ویلیام اکامی و سایر افراد به اصطلاح نومیالیست قرن سیزدهم بعد است. اگر بخواهیم درست سخن بگوییم، طبق عقیده آنان ما درباره خداوند، از طریق قوای ادراک عقلی خود، شناخت بسیار کمی داریم یا هیچ شناختی نداریم.

آکویناس و ارسطو

تأثیر فلسفه ارسطویی بر آکویناس آن قدر مشخص است که کشف موارد اختلاف آنان بررسی دقیق‌تری را می‌طلبد. البته، یکی از اختلافات عمده و مشهور این است که توماس یک مسیحی است. سعی او بر این است که در همان حال که ارسطوگرای خوبی است، مسیحی خوبی هم باشد و مسایل نسبتاً مشکل هم از همین تلاش برای وحدت این دو دیدگاه ناشی می‌شود. اما تقریباً بدلیل اینکه یک فیلسوف مسیحی بود، فلسفه او عناصری از ریشه‌های افلاطونی یا نوافلاطونی را نیز به خود جذب کرده است. همچنین توماس آرائی هم دارد که اصالتاً از خود اوست. با وجود این اگر بگوییم نقطه قوت او مربوط به اصالت آرایش نیست، گفتاری منصفانه است. بزرگی او ناشی از قدرت، وضوح و پشتکاری است که با آن سعی دارد تا عناصر برگرفته از ریشه‌های مختلف را به صورت یک نظام هماهنگ

درآورد.

تأثیر آراء ارسطویی بر توماس آکویناس، دست‌کم تا حدودی به دلیل مجموعه‌ای از رخدادهای تاریخی است. قرن‌ها بود که اروپای مسیحی تنها آثار منطقی ارسطو را می‌شناخت، در حالیکه آثار او در رابطه با مابعدالطبیعه و طبیعیات واقعاً مجهول مانده بود. اما این آثار به شکل ترجمه‌هایی (که همیشه هم خوب نبودند) در میان مسلمین حفظ می‌شد و همچنانکه در بالا ذکر شد، تا پایان قرن دوازدهم از طریق فلاسفه مسلمانان چون ابن سینا و ابن رشد، آشنایی جدیدی با ارسطو در اروپای مسیحی آغاز گردید. به تدریج کل مجموعه آثار ارسطو در دسترس قرار گرفت و ترجمه‌های جدید و بهتری از متون یونانی اصلی صورت گرفت.

امروزه برای ما فهم اهمیت این کشف مجدد آثار عمده فلسفی ارسطو، و نیز فهم تأثیری که بر متفکرین قرن سیزدهم گذاشت، بسیار مشکل است. تقریباً تا سال ۱۲۰۰ ایدئولوژی مسیحی در اصل هیچ رقیب جدی نداشته است. اما حالا، به یکباره، مجموعه‌ای از عقاید کاملاً جدید بود که (دست‌کم برای برخی) بنظر میرسید که در همان حال دارای سه ویژگی قابل توجه می‌باشد: ۱) فلسفه ارسطو نه فرآورده یک متفکر مسیحی بود و نه در میان فرهنگ مسیحی پدید آمده بود. ۲) عقاید مهم چندی در این فلسفه بود که با آراء مهم ایدئولوژی متداول مسیحی بی‌چون و چرا در تناقض بود، در نکات دیگر نیز این دو به نحو مشهود، به راحتی در توافق با یکدیگر نبود. ۳) از نظر برخی مسیحیان که ارسطو را مطالعه کردند و فهمیدند، این فلسفه جدید درست می‌نمود.

پس، معرفی ارسطو در غرب، به نحو اجتناب‌ناپذیری وضعیتی جدید و نامعلوم را آفرید. بارها و بارها تلاش‌هایی جهت ممنوعیت مطالعه و آموزش ارسطو در مدارس و دانشگاهها صورت گرفت.^{۱۸} رویهمرفته، این تلاش‌ها موفقیت چندانی نداشت. اهمیت تاریخی توماس آکویناس تا حد زیادی مرهون این حقیقت بود که راه حل او در خصوص این مشکل مورد انتقاد، در کلیسای کاتولیک مورد پذیرش واقع گشت. بطور خلاصه، این راه حل توماسی عبارتست از پذیرش فلسفه ارسطو در هر موردی که بدون تعارض آشکار با تعالیم دینی باشد. در مورد چند نکته توماس مجبور به رد یا تعدیل ارسطو است. طبق نظر ارسطو عالم ازلی و قدیم است. "محرك نامتحرک" او یک خالق نیست. با اطمینان تمام می‌توان گفت که فلسفه ارسطو برای عقیده به نفس فناپذیر افراد بشری جایی ندارد.

در رابطه با چنین نکاتی، آموزه‌های کلیسا هیچگونه مسالمتی را مجاز نمی‌داند. اما

توماس تا حد زیادی تربیتی می‌دهد تا هم به روح عقیده داشته باشد و هم آراء ارسطویی را حفظ کند. وابستگی و جانبداری ارسطویی او نه تنها در فلسفه و الهیات عقلی او، بلکه همچنین در الهیات و حیانی او بوضوح نمایان است.

ماهیت معرفت بشری

در بالا این نکته را مطرح کردم که تفاهم یا تلفیق توماسی مقدمتاً مرهون دو عامل بود که عبارتند از تمایز نسبتاً مشخص فلسفه از کلام، و اساس تجربه‌گرایانه‌ای که توماس برای معرفت بشری می‌پذیرد. اهمیت این تجربه‌گرایی آنجا دریافت می‌شود که متذکر شویم برخی آرای توماس را در مورد روابط بین ایمان و معرفت عقلانی را که ایمان پیش‌فرض آن است.

پس، منظور توماس از شناخت عقلانی چیست؟

دو نوع ادراک طبیعی وجود دارد، یعنی ادراک حسی^{۱۹} و ادراک عقلانی^{۲۰}. آنچه را که ادراک حسی بر آن دلالت دارد، تا حد نسبتاً روشنی برای اهداف ما کافی است. ادراک حسی علم، یا آگاهی است که ما از موضوعات مادی فردی از طریق تماس حسی با آنها داریم. البته باید توجه داشت که هرگونه تصدیقی درباره‌ی این چنین موضوعاتی متعلق به عقل است نه حواس. نمونه‌ای از ادراک عقلانی، فهم ما از "اولیات" است، به عنوان مثال، قانون متناقض و استفاده‌ی ما از این اصل و سایر اولیات در استنتاج نتایجی از مقدمات مفروض است. توماس با پافشاری عقیده بر این دارد که منطقاً و نوعاً، ادراک حسی بر ادراک عقلانی مقدم است. بنابراین، تجربه‌ی حسی، شرط لازم معرفت ما در مورد خداوند، در کلام عقلی می‌باشد. آنچه را در اینجا کار آمد می‌بینیم، صرفاً کاربرد نسبتاً نامتناقض از این اصل ارسطویی است که: هیچ چیزی در عقل نیست مگر آنکه پیش از آن در حواس موجود است.^{۲۱} ضرورتاً نتیجه این خواهد بود که انسان هیچگونه مفاهیم فطری، حتی در مورد خداوند یا هر جنبه‌ای از وجود او نمی‌تواند داشته باشد. توماس به نقل از ارسطو می‌گوید که عقل یا ذهن نوزاد همچون لوحی سپید است که چیزی بر آن نوشته نشده است.^{۲۲} به‌دو دلیل عقل وابسته به تجربه‌ی حسی است: یکی به سبب توانایی زیاد عملی و دیگر به سبب مضامین آن. در اولین مورد، منظور این است که عقل بدون عملکرد قبلی حواس، امکان شناخت هیچ چیز را ندارد. اگر بخواهیم دقیق بگوییم، بدون احساس (ادراک حسی)، حتی خودآگاهی هم ناممکن است. و آنچه که در مرحله‌ی نخست به‌ذهن عرضه می‌شود و آنچه که نخست بدان

آگاهی می‌یابیم، اشیاء جزئی فیزیکی محسوس است. چنین موضوعات خاص، تنها متعلق‌های معرفت مستقیم هستند، بقیه علوم مشتق و ثانوی هستند به معنایی که در زیر توضیح داده می‌شود.^{۲۳} پس بنظر میرسد که معرفت‌شناسی آکویناس، موجب تجربه‌گرایی نسبتاً صریحی است، هر چند نباید انتظار داشت که توماس این نتایج را ببیند و بپذیرد. اما او می‌پذیرد. می‌توان عباراتی از توماس را یافت که رنگ و بوی اعلامیه تبلیغاتی یک تجربه‌گرا را دارد. آغاز و اصل هر پژوهش حسی در حواس خوابیده است و تمام دریافت عقلانی ما منتزع از داده‌های حواس است.

در باب ادراک اینهمه سخن رانندیم. آنچه برای بحث باقی می‌ماند، ادراک عقلی است. "عملکرد عقل از احساس برمی‌خیزد، اما در مورد چیزی که توسط حس دریافت می‌شود، عقل جنبه‌های بسیاری را دریافت می‌کند که حواس نمی‌توانند دریافت کنند." این بدین معناست که از دیدگاه معرفت‌شناختی هر جزئی فیزیکی معرف دو جنبه متفاوت است. نخست اینکه ما می‌توانیم آنرا بعنوان چیزی محسوس بشناسیم و در مرحله ثانوی بعنوان چیزی معقول. با نظر به اینکه یک جزئی فیزیکی محسوس، چیزی مادی است که دارای خواص محسوس می‌باشد از قبیل رنگ، بو، وزن، ستبرایی، بُعد، شکل و غیره (یا انبوه‌ای از این خواص است). اینها همه خواصی هستند که ما از طریق حواس دریافت می‌کنیم. اما منظور از معقول، آن جزئی فیزیکی است که معرف جنبه‌های دیگری است. خواص محسوس آن، معقول نیستند. آنها مستقیماً با ادراک حسی دریافت می‌شوند، آن چنانکه معمولاً می‌گوییم. به همین نحوه نمی‌توانیم بفهمیم که چیزی قرمز است مگر آنکه فقط ببینیم که آن قرمز است. اما عقل، دریافت‌های حسی داده شده و مفاهیم ناشی از آن را که از آنها از طریق تجدید به دست می‌آید، برای عملکرد فهمیدن به کار می‌گیرد. این تا وقتی است که عقل تصمیم بگیرد که آیا این مفاهیمی که من صورت داده‌ام، مفاهیم صادقی هستند یا نه. یعنی تنها عقل تصمیم می‌گیرد که آیا خارج از ذهن چیزی در مطابقت با مفاهیمی که من صورت داده‌ام، هست یا نه. خواص اشیاء جزئی و خاص مادی، محسوس‌اند. اما وجود آنها محسوس نیست. یا باز هم، با ادراک حسی تنها نیست که ما حکم می‌کنیم که آیا احساسات ما مطابق با واقع‌اند یا باطل و وهم‌آمیزند. چنین احکامی مستلزم فعالیت عقلانی و حکم خاص عقلی‌اند.

بیان این مطلب به زبانی نزدیکتر به زبان توماسی چنین است: متعلق ادراک از آنجایی که فردی مادی است، محسوس است و از آنجاییکه آن شیء در صحنه هستی است یا وجود

بالفعل دارد، معقول است.

“از آنجاییکه وجود بالفعل دارد.” این عبارت که انتسابش به توماس صحیح است، بدون تفاسیر بیشتر، به طور دقیق قابل فهم نیست. این جنبه وجودی هر شیء فردی است که آنرا معقول می سازد. و تصدیقات در رابطه با مفاهیم وجودی، آن بخش از فرآیند ادراک را که کار احساس است، در برنمی گیرند.

در اینجا، این مفهوم وجود است که نیازمند به توضیح است. در همین جا نکته ای باید روشن شود. اندک تشابهی بین کلمات “وجود” و “وجودی” وجود ندارد، آن طوری که توسط توماس آکویناس یا از ناحیه او بکار رفته اند، و این کلمات در دوران خود ما توسط اصالت وجودی ها به همین صورت بکار می روند. البته از دیدگاه تاریخی، مفاهیم مختلف وجودی مرتبطند. اما من فکر می کنم که در واقع می توان گفت، و حتی چه بسا باید تأکید کرد که تلاش برای یک اصالت وجودی ساختن از توماس ناشی از امیال منحرف بعضی از نوتوماسی های امروزی است برای این که همه افکار ظاهراً قابل قبولی را که تاکنون توسط هر شخصی اندیشده شده، به توماس نسبت دهند. اگر سعی ما بر آن باشد که مفهوم توماسی وجود را در سایه اصالت وجودی جدید بفهمیم، مطمئناً به خطا رفته ایم.

کلمه “وجود”^{۲۴} از جانب توماس به ندرت بکار می رود. کلمه مطلوب او “هستی”^{۲۵} است که مصدر فعل لاتین بمعنای بودن، نیز هست. اما توماس آنرا بعنوان اسم هم بکار می برد و در نتیجه ما باید آن را به وجود ترجمه کنیم. اما من می خواهم آزادانه کلمه خود توماس یعنی “هستی” را نیز بکار ببرم، تا از التباس با دیگر مفاهیمی وجودی اجتناب کرده باشم.

اما در عبارت “وجود بالفعل”^{۲۶} کلمه “هستی” ظاهر نیست. اما به عبارتی در همین کلمه “وجود بالفعل” که وجه وصفی معلوم فعل لاتین بمعنای بودن نیز هست، گنجانده می شود. وقتی بعنوان یک اسم بکار رود، می تواند بمعنای فردی که هم اکنون در صحنه هستی است، لحاظ گردد. یعنی چیزی که وجود بالفعل دارد و نه فقط چیزی که وجود امکانی دارد، یا قبلاً وجود داشته است یا می خواهد وجود پیدا کند. و موجود بالفعل چیزی است که هم اکنون تحقق دارد.

از دیدگاه توماسی هر فردی که موجود است یا آن چنانکه توماس می تواند بگوید، هر جوهر واقعی مرکب از دو “عنصر” است که عبارتند از: ماهیت یا طبیعت و وجود.^{۲۷} اینها به آن معنایی که در یک مجموعه یا یک مرکب فیزیکی یا شیمیایی می توان گفت از عناصر

ترکیب یافته‌اند، عناصر نیستند. بلکه ماهیت و وجود، جنبه‌های متمایز هستی شناختی فرد یا جوهری هستند که وجود بالفعل دارند. اینکه می‌گوییم آنها تمایز هستی شناختی دارند، بدین معناست که آنها منطقاً می‌توانند متمایز باشند، ولی بیش از این نیز می‌توان گفت. این دو جنبه متعلق به مفاهیم مختلف وجودی‌اند. این تمایز، یک تغایر منطقی صرف نیست آن چنانکه سطح درونی و برونی یک کره میان تهی منطقاً متمایز از یکدیگرند. اگر ما یک کره میان تهی را تصور کنیم، ما منطقاً یا مفهوماً این دو سطح را می‌توانیم تشخیص دهیم. اما نمی‌توانیم تصویری از یک کره میان تهی داشته باشیم که سطح برونی دارد اما سطح درونی ندارد. و نیز چنین کره‌ای نمی‌تواند باشد. تغایر بین ماهیت و وجود به معنای تمایز بین سطح درونی و برونی نیست. زیرا ما می‌توانیم تصویری از ماهیت هر جوهری (به‌جز خدا) داشته باشیم بدون اینکه در همان حال ضرورتاً بیندیشیم که این ماهیت وجود دارد. یعنی بدون اینکه از نظر منطقی ملزم به این نتیجه باشیم که جوهری که ما ماهیتش را تصور می‌کنیم، بالفعل نیز موجود است. من می‌توانم خیلی خوب ماهیت یا طبیعت یک پلاتیوس^{۲۸} یا یک ماموت را بشناسم و در عین حال هیچ چیز درباره‌ی اینکه آیا آن وجود هم دارد یا نه، ندانم. و در واقع من می‌توانم بدانم که فلان شیء وجود دارد ("در باغ من یک حیوان چهار پا وجود دارد") بدون اینکه واقعاً چستی این شیء را بدانم، یعنی بدون اینکه ماهیت یا طبیعت این شیء را بشناسم.

بیان همه اینها به‌زبان توماسی از اینقرار است که تغایر بین ماهیت و وجود یک تغایر منطقی محض نیست، بلکه تمایزی واقعی نیز هست. از دیدگاه منطقی یا شناخت‌شناسانه می‌توان گفت که ماهیت یک جوهر همان تعریف آن جوهر است. اما شناخت تعاریف بدون استفاده از مفهوم وجودی است (به‌جز وقتی که تعریف مستلزم یک تناقض باشد، زیرا که چنین تعریفی از نظر منطقی غیر ممکن است و نمی‌تواند موجود باشد). وجود از نظر توماس چیز است که به ماهیت یا طبیعت یک جوهر ضمیمه می‌شود تا این جوهر را واقعی یا بالفعل سازد، یعنی آن را به‌صحنه هستی درآورد. این همان چیزی است که به‌واسطه آن جوهری واقعی، موجود بالفعل^{۲۹} می‌شود: "وجود خود، چیزیست که بواسطه آن یک جوهر بعنوان یک موجود واقعی مشخص می‌گردد."^{۳۰} از آنچه تا به‌حال گفته شد، روشن می‌شود که ماهیت یا طبیعت یک جوهر، چیزی بیش از تعریف آن است. تعریف یک چیز مفهومی است که اگر در هیچ جای دیگری نباشد، در ذهن انسان موجود است. همچنین ماهیت یا طبیعت یک جوهر یک نحوه وجود ماوراء ذهنی دارد، حتی اگر خودجوهر بعنوان یک

موجود بالفعل وجود نداشته باشد. اینکه می‌گوییم ماهیت، وجود را دریافت می‌کند نیز بدین معناست که وجود بالقوه جوهری، وجود بالفعل می‌شود. مفاهیم قوه^{۳۱} و فعل^{۳۲} نقش مهمی در اجرای این طرح مفهومی توماسی دارند. درست همانطور که تمایز بین وجود و ماهیت برای هر جوهری (بجز خدا) کاربرد دارد، تمایز بین فعل و قوه هم نیز چنین است اما بین فعلیت و وجود از یک طرف و قوه و ماهیت از طرف دیگر تفاوت‌هایی وجود دارد. بخشی از این اختلاف ناشی از این است که بگوییم قوه عبارتست از امکانی که قابل فعلیت یافتن است. فعلیت یافتن یک قوه یا مجموعه‌ای از قوه‌ها نحوه‌ای تغییر یا حرکتی است که اگر بطور کامل صورت گیرد، باعث می‌شود که جوهری، موجود بالفعل گردد. و موجود بالفعل جوهری بالفعل^{۳۳} است. جریان فعلیت یافتن، جریان کمال نیز هست. بنابراین این "درجه کمال" بمعنای "درجه‌ای است که تا آن، قوه‌ها فعلیت می‌یابند."

مفهوم قوه به یک معنا اعم از مفهوم ماهیت است. ماهیت مجموعه معینی از قوه‌هاست. قوه در ماهیت همواره قوه شدن این چیز معین بجای آن چیز دیگر است. مثلاً قوه مرد شدن یا زن شدن یا شیر شدن. قوه یا *tout court* مستلزم چیزی بیش از امکان محض است، یعنی به علاوه تمایلی ذاتی (تمایل، اشتیاق، میل) در جهت فعلیت یافتن است.

خداوند موجودی است که در او همه - به تمام معنا همه - قوه‌های مثبت فعلیت می‌یابند. همچنین این بدین معناست که او کاملاً بالفعل است یعنی او فعلیت محض^{۳۴} است. علاوه بر این بدین معناست که او مطلقاً کامل است یعنی کامل‌ترین موجود است، زیرا هر گونه نقصانی حکایت از حضور قوه‌های فعلیت نیافته دارد.^{۳۵} از آنجا که جوهر بالفعل همان موجودی است که ماهیت جوهرش، وجود را تا حدودی دریافت کرده، نتیجه این می‌شود که هیچ "بخشی" از ماهیت خداوند بدون وجود نیست. وگرنه از آنجا که ماهیت فی نفسه قوه فعلیت نیافته است، باید قوه‌های فعلیت نیافته در خداوند باشد و بنابر این او نمی‌تواند فعلیت محض باشد. آن چنانکه در ذیل خواهیم دید از همین "کمال وجودی" خداوند، همه دیگر صفات او نتیجه می‌شود.

نتیجه این قضیه، آنست که نقصان در همه جوهرهای مخلوق راه دارد. آنها مُعرف میانه‌ای - تند بین کمال مطلق و فعلیت تام (خداوند) از یک سو و فقدان محض کمال، و صرف قوه فعلیت نیافته از دیگر سو. مفهوم صرف بالقوه بودن در نظر توماس، یک نحوه موجودیت صرفاً مفهومی است، یعنی هیچگونه لازمه هستی شناختی ندارد به این معنا که چیزیکه قوه محض است نمی‌تواند موجود باشد، زیرا وجود مستلزم فعلیت است.

اما به هر حال می‌توان سؤال کرد که این قوه محض، اگر وجودش ممکن بود، در آن صورت چه چیزی می‌بود؟ توماس پاسخ می‌دهد که آن با ماده محض یا ماده اولی^{۳۶}، یکی است (همان ماده محض یا ماده اولیه است). و این خود، یک جفت سومی از مفاهیم، یعنی ماده و صورت را باب می‌کند. حال، در اولین گام، اگر قوه محض همان ماده اولیه باشد، در نتیجه ماده اولیه نمی‌تواند موجود باشد، (زیرا بالقوه صرفاً نمی‌تواند موجود باشد). که این بدان معناست که ماده همواره در ارتباط با صورتی موجود است. برداشت ما در مورد ماده و صورت بدون شناخت هیچ چیز دیگر تا همین حد است. چه چیز دیگری در مورد آنها باید گفت؟

در اولین قدم، اینکه آنها یک جفت مفهوم بسیار مبهم هستند و اصلاً فهم آنها ساده نیست. در دومین وهله، اینکه آندو از ارسطو گرفته شده‌اند. در سومین گام اینکه توماس در مساعی خود جهت تلفیق تعالیم ارسطویی و کلیسایی، استفاده زیاد و مهمی از این دو مفهوم دارد.

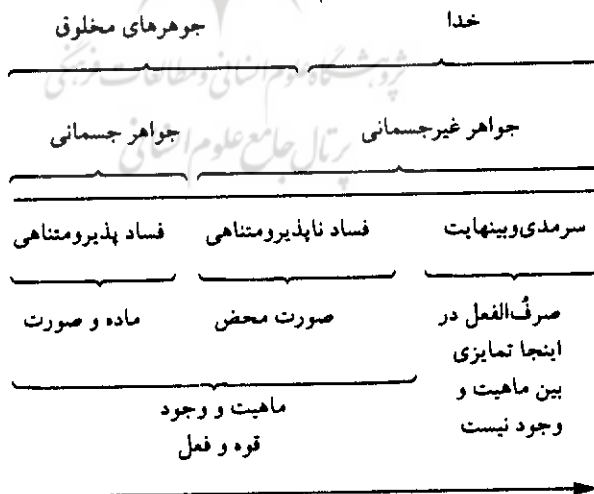
تحلیل‌های معمولی ادعا شده در جهت تبیین مفاهیم ماده و صورت تا حدود بسیاری گمراه کننده‌اند. ما می‌توانیم دربارهٔ موم و مژهه یعنی ماده و صورت مژهه و موم کردن سخن گوئیم. اما اگر گام رافرا تر نهاده، به سراغ گیاهان و جانوران برویم، کاملاً اشتباه است که صورت را با همان شکل ثابت و متعارف آنها یکی بدانیم. و وقتی به سراغ موجودات انسانی برویم از این تمثیل اولیه، چیزی باقی نمی‌ماند، زیرا در مورد انسان چنین می‌گویند که صورت این جوهر، نفس ناطقه است و ماده این جوهر همین بدن انسان است.

جوهرها مرکب از ماده و صورت‌اند، درست همانطور که مرکب از ماهیت و وجود یا مرکب از قوه و فعل‌اند. اما تمایز بین ماده و صورت نسبت به هر جوهری صحیح نیست. این تمایز تنها در مورد جوهرهای جسمانی صحیح است و از آنجا که انسان جوهری جسمانی است، این تمایز در مورد او نیز صحیح است.

در قلسرو جوهرهای جسمانی، مفهوم ماده رابطهٔ نزدیکی با مفاهیم قوه و ماهیت دارد، درست به همان گونه که مفهوم صورت، رابطهٔ نزدیکی با مفاهیم فعلیت و وجود دارد. همچنانکه دیدیم، ماده به یک معنا همان قوه است. هر گاه ماده صورت یابد، قوه‌ها فعلیت یافته‌اند - یعنی ماهیتی وجود را دریافت می‌کند (و جوهری موجود بالفعل می‌گردد). از اینرو، وقتی که موجودات بشری خلق می‌شوند، در آن لحظه علم خداوند روحی را می‌آفریند تا به بدنی که لازمهٔ اوست شعور عطا کند. از نظر توماس، ماده بویژه مهم است، زیرا موجب

اصل تعیین نیز هست. موجودات انسانی از حیث تعداد متمایزند زیرا جسمهای متمایز دارند. صورت بعنوان تعیین‌های ماده، مبدأ "تشخص" است. یعنی انواعی را که افراد بدانها تعلق دارند، معین می‌کند، صورت همان چیزی است که در همه افراد یک نوع مشترک است، که آنها را از همین نوع افرادی که هستند می‌سازد. در نتیجه در میان جواهر غیرجسمانی، بعنوان نمونه، فرشتگان، تنها یک فرد در هر نوع می‌تواند باشد. از آنجا که در مورد آنها ماده‌ای وجود ندارد، پس مبدأ تشخیصی هم جز خود صورت وجود ندارد. پس صورت‌ها بایستی به شکل اصطلاحات قوه‌ها یا ماهیات یا درجه فعلیت یا فتنشان متمایز شوند. زیرا حتی اگر چیزی صورت محض باشد، مستلزم این نیست که فاقد هرگونه قوه یا نقصان باشد. حال خواهیم دید که ماده (یعنی بدن انسانی) نیز مبدأ تشخیص صورت انسانی است، یعنی همان نفس ناطقه (و فناپذیر) انسانی. خلاصه، از نظر آکویناس نفس انسان بواسطه اتحادش با ماده، یعنی با بدن، تشخیص می‌یابد. و بدون این تشخیص نفس انسان، اکثر تعالیم محوری مسیحی، بی معنا خواهد بود. نتیجتاً، در فلسفه آکویناس جسم به معنای مثبتی از اهمیت برخوردار است. و او این نتایج را در علم اخلاق و نیز در معرفت‌شناسی کاملاً می‌فهمد و می‌پذیرد. نمودار زیر جهت توضیح آنچه که هم اکنون پیرامون ماهیت و وجود، قوه و فعل و ماده و صورت گفتیم می‌تواند مفید باشد:

عالم جواهر



این طرح (توجه به پیکان داشته باشید) ساختار سلسله مراتبی عالم را هم از پایه می‌دهد. سلسله مراتبی که از درجات تصاعدی کمال یعنی از منتهای و فساد پذیر تا خداوند وجود دارد. مفاهیم ماده و قوه صرف خارج از این طرح، در سمت چپ قرار می‌گیرند. همچنین به

تمایز بین سرمدی و فسادناپذیر توجه کنید. یک جوهر فسادناپذیر ضرورتاً سرمدی هم نیست، چون شاید جوهری مخلوق باشد، یعنی در زمانی جوهر موجود نبوده است. حال ما برای فهم تمایز ادراک حسی و عقلانی که قبلاً طرح شد، باید در موقعیت بهتری باشیم. در اولین وهله، نباید متعجب شویم که این "مجتهد ملکوتی" هراسی از تجربه‌گرایی ندارد. حواس همان قوای جسمانی هستند و توماس جسم را به عنوان عنصر ضروری طرح اشیاء می‌شناسد. این اتحاد با بدن، نقصانی برای روح نیست زیرا این اتحاد، در این وجود زمینی، روح را برای تنها منبع شناخت مهیا می‌سازد.

در دومین گام، حالا می‌توانیم ماهیت ادراک عقلانی را بهتر بفهمیم. قبلاً گفتیم که متعلق شناخت از آن لحاظ که در صحنه هستی است یا بالفعل موجود است، معقول است. حال می‌بینیم که مفهوم معقولیت نه تنها با مفهوم وجود، بلکه همچنین مقدمتاً با مفاهیم صورت و فعلیت، رابطه تنگاتنگی دارد، هر جوهر حادثی از آن لحاظ که صورت و فعلیت است، معقول است. یک شیئی فیزیکی به لحاظ اینکه صورت است، معقول است. این بدان معناست که شیئی فیزیکی نظر به اینکه فرد است، معقول نیست (زیرا فردیت آن با مادیت آن پیوند می‌خورد) بلکه به واسطه آن چیزی که به نحو کلی در آن هست، معقولیت می‌یابد. "متعلق درست عقل بشری، همان ماهیت یا طبیعت موجود در ماده جسمانی است." این نکته در رابطه با اصل کلیات آکوناسی است که در زیر، مختصراً شرح داده خواهد شد. آنجا که خداوند فعل محض و صرف‌الوجود است، پس به نحو متعالی، معقول نیز هست. در فلسفه توماس فرمولی کلی وجود دارد که رابطه بین موجود و معقول را نشان می‌دهد: "موجود (جوهر موجود) و حقیقت قابل جایگزینی یا معادل هم هستند."^{۳۷} حقیقت و موجود جنبه‌های بهم پیوسته این عالم است. حقیقت "در ذهن" است. موجود در عالم است. و یک تصدیق عقلی که می‌تواند صادق یا کاذب باشد، همیشه درباره چیزیست که یا هست و یا نیست. به هر میزان که حقیقت در عالم قابل شناخت باشد به همان میزان هم وجود بالفعل در آن هست. یک تصدیق عقلانی در صورتی صادق است که وجود محقق باشد که مطابقت با موجود مفروض در این تصدیق داشته باشد.^{۳۸} از دیدگاه فلسفی، فهم جهان عبارت است از فهم آن در قالب تعابیری که مبین وجود آن و وجود اشیای درون آن است یعنی بر اساس مفاهیمی چون ماده و صورت، قوه و فعل و بالاخره، ماهیت و وجود. همچنین باید به مورد اختلافی بین ارسطو (و به طور کلی یونانیها) از یک سو و توماس از سوی دیگر اشاره شود. مفهوم وجود، مفهومی توماسی است که در آثار ارسطو دیده نشده

است. توماس این مفهوم وجود را با خدا به عنوان خالق می‌پیوندد که خلقت عبارت از اعطای وجود است. مفهوم آفرینش در آثار ارسطو وجود ندارد. می‌توان گفت که یونانیان در رابطه با چیستی اشیاء از نظر ماهیت یا طبیعت مقدم بوده‌اند. اینکه اشیاء هستند یعنی اینکه آنها وجود دارند مفروض و مشهود است. البته توماس نمی‌تواند وجود اشیاء را به عنوان امری بدیهی لحاظ کند (زیرا که او یک مسیحی است و این را می‌توان افزود). بلکه اولین مسئلهٔ متافیزیکی او این است که "چرا اشیاء هستند، یعنی چرا اشیاء وجود دارند؟" و پاسخ این است که اشیاء موجودند زیرا که وجودشان را از جانب خدا دریافت کرده‌اند. نگرش آکویناس در رابطه با این نکته تقریباً مشابه نظریهٔ ویتگنشتاین است، آنجا که او می‌گوید، "نحوهٔ وجود جهان نیست که معماگونه است، بلکه اصل وجود آن است که چنین است."

به علاوه از آنجا که هر چیزی که بالفعل موجود است، وجودش را از خدا دریافت کرده، پس مستقیماً یا از طریق علل واسطه، ارتباطی بین خدا و حقیقت نیز هست. به گونه‌ای صوری از آنجا که وجود و حقیقت قابل مبادله و معادل هم هستند و از آنجا که خدا موجود بالفعل متعال است، می‌توان استنتاج کرد که خدا حقیقت متعال نیز هست. بر روی هم روشن نیست که چنین بیانی به چه معناست اما دست کم، این بیان حاوی این عقیده است که هر حقیقتی در ارتباط با خداست، هم به این معنا که خدا (که بدون آن هیچ حقیقتی نمی‌تواند موجود باشد) خالق و حافظ هر شیئی واقعی است، و هم به این معنا که خداوند ضامن هر تصدیق صادقی است (یعنی اگر حکمی صادق است پس چیزی که بالفعل با آن مطابقت داشته باشد، وجود دارد) و ثالثاً به مفهوم نقلی که قبلاً ذکر شد که: در هر آنچه که می‌شناسیم خدا را می‌شناسیم. بنابراین، جهان عبارت از "وحی مادی" خداست. زیرا عالم به لحاظ اینکه وجود دارد، معقول است. و عقل تا آن حد می‌تواند این "وحی فیزیکی" را مطالعه کند، بفهمد و تفسیر کند که از تماس حواس با اشیاء مادی و فیزیکی آغاز می‌کند.

موجود بالفعل، وجود، فعلیت، قوه و سایر مفاهیم، در قالب تعابیری که ما بواسطهٔ آن فهمی عقلانی از جهان داریم، متعلق به قلمرو شناخت عقلی است. اما این مفاهیم از طریق تجرید داده‌های مفروض در ادراک حسی ما منتزع شده‌اند، که موجب این است که معرفتی را که به وسیلهٔ چنین مفاهیمی حاصل می‌کنیم، معرفتی با واسطه و انتزاعی باشد. تنها در احساس است که ما معرفتی مستقیم و بی‌واسطه داریم.

حال نتیجه این می‌شود که در این زندگی دنیوی، مادامی که عقل در ارتباط با حواس است، ما نمی‌توانیم معرفتی مستقیم و بی‌واسطه دربارهٔ هیچ چیز معقولی داشته باشیم، نه در

مورد جواهر غیر جسمانی (نفس، فرشتگان) و نه درباره خدا. نظریه آکویناسی در خصوص کلی‌ها، باز هم، پلی ارتباطی بین دو نظریه افراطی است که عبارتند از: (۱) در مورد جوهر افلاطونی؛ واقع‌گرایان افراطی بر این عقیده بودند که کلی‌ها به نحو خارج ذهنی، به صورت مقدم و در بستگی کامل با جزیی‌های فردی وجود دارند (مفاهیم مقدم بر اشیاء خارجی‌اند) (۲).^{۳۹} نومیالیستها بر این عقیده بودند که کلی‌ها اصلاً وجودی در خارج ذهن ندارند. افراد شباهت به یکدیگر دارند، و ما این ویژگی شباهت را در قالب تعابیری خلاصه می‌کنیم که دلالت بر خواص مشترک بین چندین فرد دارد. مفاهیمی کلی مانند اسب، انسان، عقل و خوبی بر اساس معرفت ما از افراد ساخته می‌شوند و اینها هیچ نحوه وجودی ندارند جز اینکه به عنوان مفاهیم در ذهن یک عالم موجودند ("مفاهیم در مرتبه متأخر از اشیاء یعنی متنوع از اشیاء هستند")^{۴۰}.

آکویناس با واقع‌گرایی به اصطلاح معتدل خود، در مورد کلیات که هم وجود ذهنی و هم وجود خارج از ذهن دارند، اطمینان می‌دهد. به نحو ماورای ذهنی، یعنی کلی‌ها در جواهر فردی به عنوان صورت آنها موجودند - یعنی، همان که نسبت به همه افراد یک نوع مشترک است. توماس قایل است که همه افراد متعلق به یک نوع در صورت واحدی مشارکت دارند، و در اینجا مفهوم مشارکت را که ریشه‌اش نوافلاطونی است بکار می‌گیرد. اما جدای از این، کلی‌ها هیچ نحوه وجود خارج از ذهنی ندارند (به جز مفاهیمی از خدا که پیش از خلقت در ذهن هستند). صورت‌ها از طریق شناخت عقلی انتزاعی شناخته می‌شوند یعنی به نحو غیرمستقیم نه اینکه مستقیماً توسط حواس درک شوند. آن کلی‌ها که بعنوان یک مفهوم کلی منظور شده، تنها در ذهن یک عالم وجود دارد.

در باره کلی‌ها که هم هستی
در باره کلی‌ها که هم هستی

پی‌نوشت‌ها:

< 5 >

۱. مرجع این مقاله این است:

Knut Tranoy, "Aquinas" in *A Critical History of Western Philosophy*. D.J.O'Connor (ed.), New York, 1964.

در همین جا لازم به تذکر است که در زبان فارسی نام این فیلسوف را به صورت‌های آکویناس و آکوینی و آکویناس می‌آورند که همه درست است.

2. *Summa Contra Gentiles*. < 5 >

3. *Summa Theologia*.

4. *Ecstatic.*

۵. بسیاری از فلاسفه قرون وسطایی القاب و عناوین تجلیلی گرفته‌اند. توماس بعنوان "مجتهد ملکوتی" (*angelic doctor*) نامیده شد. بعدها اغلب به او به عنوان مجتهد عامه اشاره می‌شد، یعنی مجتهد عامه برای همه کلیسای کاتولیک.

6. *Ego - involvement.*7. *Confessinoal antagonists.*8. "*Credo quie absurdum*".

۹. این عبارت توسط آنسلم کانتبری (۱۱۰۹-۱۰۳۳) که نماینده این موضع است، ابداع شد. *Credo at inteligamr*.

۱۰. *intellect or reason* به تعبیر قرون وسطایی: عقل کلی یا عقل جزئی.

11. *Fides.*12. *Scientia.*13. *Opinion.*

۱۴. از نظر آنسلم نیز لازم است پیش از باور داشتن پیامی را که به ما رسیده، دست کم به طور لفظی بفهمیم.

15. *Per ear quae facta sunt.*

۱۶. نکته اصلی که توماس در اولین گفتار از اولین مسئله مجموعه الهیات می‌خواهد ثابت کند، چیز است که برای داشتن سایر آموزه‌ها ضروریست یعنی وحی به علاوه رشته فلسفه.

۱۷. بنظر میرسد این عقیده ناشی از تعریف آکویناس از ایمان و علم باشد. زیرا اگر من باور داشته باشم که "الف" و علم داشته باشم که "نه الف" پس من باید تأییدی عقلی از قضیه متناقض "الف و غیر الف" داشته باشم (چیزیکه هم الف باشد و هم الف نباشد).

۱۸. آثار ارسطو در طبیعیات (فلسفه طبیعی) توسط شورای پاریس در سال ۲۱۰ محکوم شد. محکومیت‌های دیگری از جانب مراجع روحانی مختلف دیگر در سالهای ۱۲۱۵، ۱۲۴۵ و ۱۲۶۳ صادر گشت. اوج نقطه این جریان در محکومیت بزرگ از جانب ایتن تمپیر، اسقف پاریس در سال ۱۲۷۷ بود. آغازش با محکومیت خود ارسطو بود. بعدها، محکومیت‌ها متوجه ابن رشد گرای و سایر تفاسیر کفرآمیز ارسطو شد. سرانجام این نظر غالب گشت که ارسطو مغایرتی با دین ندارد.

19. *Cognitio sensibilis.*20. *Cognitio intellectualis.*21. *Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*22. *Tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

۲۳. توماس نظریه مفصل و پیچیده‌ای در تبیین ارتباط عقل با حواس دارد. حواس نوعی تصویر از شیء مادی را به عقل عرضه می‌کنند. عقل از همین "تصورات حسی" (*phantasmata*) مفاهیمی را با استفاده از فرآیند تجرید انتزاع می‌کند.

24. *Existent.*25. *esse.*26. *Inquantum ens.*27. *Essentia, natura, quidditas.*

۲۸. *Platypus* نوعی جاندار بین پرندگان و پستانداران که نسل آن تقریباً رو به انقراض است.

29. *Ens.*30. "*Ipsum esse est quo substantia denominaturens*".31. *Potency or potentia.*

32. *Act or actus.*

33. *In actu.*

34. *Actus purus.*

۳۵. ما باید بین دو نوع نقصان تمایز قائل شویم: (۱) جوهر "ج" در صورتی ناقص است که قوه‌های p_1 تا p_n را دارا باشد و p فعلیت نیافته باشد. (۲) جوهر "ج" ناقص است در صورتیکه قوه‌های p_1 تا p_n را دارا باشد، حتی اگر همه این قوه‌ها بالفعل شده باشند، مشروط به اینکه مجموعه دیگری از قوه‌های $p_1 + p_n$ و غیره باشد که این جوهر "ج" اصلاً آنها را ندارد. بنابراین این می‌توانیم از کمال و نقصان نسبی یا مطلق سخن گوئیم. خواهیم دید که تنها خداوند کامل مطلق است.

36. *Materia prima.*

37. *The principle of individuation.*

38. *Specification.*

39. *"Ens et verum convertuntur".*

۴۰. نظریه صدقی که توماس بدان عقیده داشت به نوعی نظریه مطابقت است (دست کم تا این حد که این نام در رابطه با نظریه صدق ارسطو می‌تواند بکار رود، همان چیزی که توماس اختیار می‌کند) نظریه توماس غالب امتیازات و اشکالات هر نظریه مطابقت منتظمی را دارد. اثر مهم او غیر از آن دو مجموعه عبارت است از رساله‌ای درباره حقیقت *Quaestiones Disputate Veritate*.

