

توماس آکوئینی و فلسفه

محمد ایلخانی*

چکیده

در تبیین اندیشه توماس عده‌ای آن را نمونه‌ی اعلای فلسفه مسیحی و فلسفه جاویدان خوانده‌اند و عده‌ای دیگر نیز او را متکلمی کامل نامیده‌اند و بر هماهنگی کامل میان عقل و ایمان در آثار او تأکید کرده‌اند. در این مقاله، سعی شده تا نشان داده شود که اندیشه توماس را نمی‌توان یک فلسفه دانست و اصطلاح فلسفه مسیحی برای آن مناسب نیست. توماس سعی کرد مسیحیت پولسی-یوحنایی را، علی‌رغم تقابلی بنیانی، با تفکر مشائی جمع کند و بر مبنای فلسفه ارسطو، با کمک آراء ابن سینا و ابن رشد، تفسیری مشائی و تک‌معنایی از آن ارائه کند. در این راستا از نظریه غالب که بر رازورزی مسیحی تأکید می‌کرد، دور شد و به همین دلیل است که از همان ابتدا مورد نقد طرفداران جریان اخیر، به خصوص فرانسویان، قرار گرفت. هر چند که خود ایشان نیز بر مبنای فلسفه‌های نوافلاطونی به تبیین مسیحیت پرداختند.

واژگان کلیدی: فلسفه، ایمان، فلسفه مشائی، کلام.

چگونگی فهم توماس آکوئینی از فلسفه، جایگاه آن در نظام فکری او و رابطه آن با ایمان، مورد پژوهش‌های بسیار قرار گرفته است و در این ارتباط دو نظریه عمده مطرح شده‌اند. عده‌ای از متفکران

* دانشیار دانشگاه شهید بهشتی m-ilkhani@cc.sbu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۰/۲۴]

نوتوماسی نظام فکری توماس راه، در چالش با فلسفه‌های جدید و معاصر، نمونه‌عالی فلسفه مسیحی (*philosophia christiana*) و فلسفه جاویدان (*philosophia perennis*) معرفی کرده‌اند. اتین ژیلسون، متفکر نوتوماسی فرانسوی قرن بیستم شناخته‌شده‌ترین نظریه‌پرداز در این مکتب است. با ترجمه چند اثر از او به زبان فارسی^۱ و در دسترس بودن برخی از آثار او به زبان انگلیسی در داخل کشور، قرائتی خاص از تفکر قرون وسطی و اندیشه توماس آکوئینی با رنگ و بوی اگزیستانسیالیستی مورد توجه واقع شده است. گروهی دیگر چندان با نظریه فلسفه مسیحی موافق نیستند و معتقدند که در نظام فکری توماس کلام مسیحی در حد اعلائی خود با تکیه بر هماهنگی عقل و ایمان متبلور شده است. از طرفداران این نظریه می‌توان از استادان دانشگاه کاتولیک لوون و کسانی همچون جان وپیل (John Wippel) نام برد.

در این مقاله در پی آنیم تا ضمن بررسی و تبیین این دو جریان، بر مبنای متون خود توماس آکوئینی تحقیق کنیم که آیا می‌توان توماس را یک فیلسوف خواند و آیا او یک نظام فلسفی جدید ارائه کرده است یا خیر و اینکه رابطه عقل و ایمان در نظام فکری او چگونه است.

ریشه این تفاسیر و سخن در باب ارتباط فلسفه با اعتقادات مسیحی در آثار توماس و اینکه او متعهد به اعتقادات مسیحی در استفاده از فلسفه بوده است یا نه و نیز در استفاده از فلسفه‌های عصر خود از مسیحیت خارج شده است یا نه، به بحث‌هایی مربوط می‌شود که پس از مرگ او در گرفت. پس از ترجمه متون فلسفی از زبان عربی و پس از آن از زبان یونانی به زبان لاتین در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، بیانیه‌هایی در قرن سیزدهم میلادی در رد تعدادی از آراء فلاسفه یونانی و مسلمان، به ویژه ارسطو، ابن رشد و ابن سینا و همچنین تعدادی از متفکران مسیحی صادر شد. اتین تامپیه (Etienne Tempier)، اسقف شهر پاریس ابتدا در سال ۱۲۷۰ میلادی سیزده رأی و در سال ۱۲۷۷ میلادی دویست و نوزده رأی را محکوم و تدریس آنها را در دانشگاه پاریس ممنوع اعلام کرد. مهم‌ترین رأی که مورد محکومیت قرار گرفت و می‌توان گفت که دیگر آراء به نوعی زیر مجموعه آن بودند، این بود که برای فلسفه به عنوان یک نظام معرفتی می‌توان استقلالی در یافتن حقیقت در نظر گرفت. این رأی به نظریه حقیقت دوگانه معروف شد. یعنی با فلسفه، به عنوان یک معرفت غیردینی در کنار اعتقادات مسیحی، می‌توان به حقیقت دست یافت. به نظر کلیسا، در این صورت، تمام اصول مسیحیت، یعنی تثلیث، گناه نخستین، تجسد مسیح و مصلوب شدن آن بی‌پهوده می‌شدند. البته باید متذکر شد که هیچ متفکری این رأی را به طور روشن بیان نکرده بود. ولی کلیسائیان معتقد بودند که متفکرانی همچون سیگریوس برابانتی و اساتیدی در دانشگاه پاریس، بخصوص دانشکده فنون آزاد، به طور ضمنی و حتی گاهی به صراحت این نظر را ابراز کرده‌اند. توماس آکوئینی نیز به طور تلویحی در این محکومیت مورد نظر بود. جزئیات بیانیه که گروهی از متکلمان بنام آن عصر همچون هنریکوس گنتی نوشته بودند، موضوعات متنوعی را از اخلاق گرفته تا مسائل جهان‌شناختی و مابعدالطبیعی دربر می‌گرفت. مخالفت با توماس از پاریس فراتر رفت و به دانشگاه آکسفورد نیز کشیده شد و متکلمانی همچون روبرتوس اهل کیلواردبی و یوهانس پکام در این امر دخیل بودند. این امر به ممنوعیت قرائت و تدریس آثار توماس در این دانشگاه منجر شد. حتی ردیه‌ها و تصحیح‌نامه‌هایی نیز بر آثار توماس نوشته شدند که معروف‌ترین

آنها را شخصی به نام گیللموس اهل لامار تحت عنوان تصحیح‌نامه برادر توماس (Correctorium Fratris Thomae) نوشت.^۲ در این خصوص، نباید رقابت فرقه رهبانی فرانسیسی را با فرقه رهبانی دومینیکی نادیده گرفت. در بیانیه‌های پاریس در محکومیت آراء فلسفی که به طور عمده مشائی بودند و از جمله محکومیت آراء توماس، متکلمان فرانسیسی بسیار فعال بودند. در واقع می‌توان گفت که در این محکومیت جریان نوآگوستینوسی به مقابله عملی با جریان مشائی پرداخت و فلسفه توماس برای چندین دهه از توجه و گسترش باز ماند.

از قرن سیزدهم میلادی، توماسی‌ها و متفکران مدرسی با نوشتن رساله‌هایی از توماس دفاع کرده‌اند. در این میان گروهی قائل بودند که توماس یک فیلسوف است و فلسفه مسیحی در آثار او به طور جاویدان تبلور یافته است. این نظر با بیانیه پدر سرمدی (Aeterni Patris) پاپ لئوی سیزدهم (Leo XIII) در سال ۱۸۷۹ میلادی در حمایت از افکار توماس و ضرورت تعلیم و تعلم آن رواج بیش‌تری یافت. در این بیانیه پاپ اندیشه توماس فلسفه مسیحی نامیده شد.

اتین ژیلسون با رجوع به تاریخ فلسفه و کلام غرب، از نظر کلیسای کاتولیک درباره فلسفه مسیحی توماس دفاع کرد. او فلسفه مسیحی را فلسفه‌ای می‌داند که با وجود تمایز گذاردن میان ایمان و فلسفه، وحی مسیحی را کمی اجتناب‌ناپذیر برای عقل در نظر می‌گیرد (Gilson, 1986, pp.32-33).^۳ به نظر او انسان معتقدی که درمی‌یابد در میان باورهایش حقایقی هستند که می‌توانند موضوع علم واقع شود، فیلسوف است. حال اگر او بر مبنای ایمان مسیحی نورهای فلسفی جدیدی کسب کند، فیلسوف مسیحی خواهد بود (*Ibid.*, pp.31-32). فیلسوف مسیحی همه موضوعات فلسفی را مورد تأمل قرار نمی‌دهد، بلکه از میان این موضوعات انتخاب می‌کند. صرفاً مسائلی مورد علاقه او هستند که برای مسائل حیات دینی راه حلی ارائه می‌کنند. باقی مسائل کنجکاوی‌ای اغفال‌کننده و مشمترکننده هستند (p. 33). ژیلسون تأکید می‌کند که نزد فلاسفه مسیحی ایمان تأثیری در جهت ساده کردن دارد و اصالت این فیلسوفان به ویژه در حوزه‌ای که مستقیماً تحت تأثیر ایمان است، عیان می‌شود؛ یعنی در آموزه‌ها در باب خدا، انسان و ارتباطش با خدا. به نظر او برای یافتن وحدت نباید به عالم واقع رجوع کرد، وحدت را باید در شناسنده یا سوژه یافت. هنگامی که عقل ایمان را با حقایقی اثبات‌ناپذیر می‌پذیرد، فیلسوف به وحدت دست می‌یابد. اعتقاداتی که وحی شده‌اند، معرفت عقلی را با به انجام رسانیدن آن وحدت می‌بخشند. او معتقد است که این امر کمی شبیه به صورت عقلی کانت است که به مفاهیم فاهمه وحدت می‌بخشد یا بیش‌تر شبیه به اسطوره است که نزد افلاطون فلسفه را به انجام می‌رساند. در این راستا چون ایمان یک یقین مطلق است، وحدت اندیشه نزد فیلسوف مسیحی بسیار کامل‌تر است از آنچه نزد افلاطون و کانت است. در این معنا، ژیلسون اظهار می‌کند که همصدا با آباء کلیسا و توماس آکوئینی عقل‌گرا باید گفت که کلام از فلسفه شریف‌تر است و فلسفه خادم آن است (p. 34). او، با ارجاع به آثار توماس آکوئینی، ضعف عقل انسان و اختلاف نظر میان فلاسفه را دلیل نیاز به ایمان و امداد الهی ذکر می‌کند. آگوستینوس، آنسلم و توماس آکوئینی عقل فیلسوف مسیحی را میان ایمان، که نخستین گام‌ها را راهنمایی می‌کند، و معرفت کامل به رؤیت سعادت‌مندان در آینده قرار می‌دهند. برای درک خداوند باید

تسلیم او به عنوان حامی کامل بود. ایمان دست فیلسوف مسیحی را می‌گیرد و در طریق درست می‌نهد و برای حفظ او از خطا او را تا جایی که لازم باشد همراهی می‌کند (pp. 35-36).

ژیلسون برای دفاع از نظریه خود تاریخ مسیحیت را مرور کرده و به چند متفکر مسیحی اشاره می‌کند. او معتقد است که سخن یا پیام پولس حکمت است و آن را در کنار حکمت یونانی قرار می‌دهد (p. 19). در واقع، او آراء پولس در باره مسیحیت را که در ادامه ادیان رمزی یونانی و آئینی است، از یک دین نجات‌بخش خارج و به نظریه‌ای معرفتی-فلسفی تبدیل می‌کند و آن را در کنار فلسفه یونان قرار می‌دهد. او در تأیید نظر خود درباره همراهی فلسفه و مذهب مسیحی، یوستینوس (قرن دوم میلادی)، آتناگوراس (قرن دوم میلادی) و کلمنس اسکندرانی (قرن سوم میلادی) را به عنوان شاهد ذکر می‌کند. او حتی مسیحیت را به عنوان یک آموزه (doctrine) و یک طریق زندگی مانند فلسفه رواقی معرفتی و در این باره به متفکران مسیحی قرن دوم اشاره می‌کند (pp. 20-25).

ژیلسون در کتابی راجع به افکار توماس آکوئینی^۴، فلسفه مسیحی توماس را ضمن تبیین آراء او تبیین کرده است. او با ذکر اینکه به آراء توماس به عنوان نوعی فلسفه مسیحی معتقد است^۵، لازم نمی‌بیند که در کتابی که به بررسی صرفاً تاریخی آراء او پرداخته، این مفهوم را مجدداً مطرح کند و به آثار دیگر خود ارجاع داده است (Gilson, 1989, p. 14). اما همانطور که اشاره کردیم، این مفهوم را در روح کلی این کتاب می‌توان مشاهده کرد؛ به خصوص در فصلی که به «وجود شناسی جدید» اختصاص داده شده است (Ibid., pp. 169-89). در واقع، ژیلسون فلسفه مسیحی توماس را نوعی فلسفه وجودی می‌خواند (McCool, 1992, pp. 182-86)؛ و دیگرانی نیز وی را در این سخن تأیید کرده‌اند (Knasa, 2003, p. XXIV).

دانشگاه کاتولیک لوون مهم‌ترین مرکز متفکرانی نومدرسی در قرون نوزدهم و بیستم میلادی بوده و آثار بسیاری از استادان این دانشگاه در دفاع از توماس آکوئینی و دیگر متفکران مدرسی انتشار یافته است. استادان این دانشگاه بر هماهنگی کامل میان عقل و ایمان نزد توماس باور دارند و نظام کلامی او را کامل‌ترین می‌دانند. اما، اینان با نظریه فلسفه مسیحی اتین ژیلسون همراهی نکردند. در همایش یک روزه انجمن توماسی در ژووویسی (Juvisy) در ۱۱ سپتامبر ۱۹۳۳، استادان فلسفه این دانشگاه، از قبیل نوئل (Mge Noel)، مانسیون (M. A. Mansion)، ون ستینبرگن (M. F. Van Steenberghe) و دوپ (M. J. Dopp) به صراحت نظریه فلسفه مسیحی و نظر اتین ژیلسون را - که در این همایش مطرح شده بود - نقد کردند. این افراد از نظریه کلام مسیحی دفاع کرده و معتقد بودند که هنگامی که تأثیر درونی وحی مورد تأمل واقع می‌شود، کلام شکل می‌گیرد (Wenin, 1979, p. 16).

در آمریکا نیز افرادی همچون جان ویپل معتقد هستند که توماس آکوئینی از هماهنگی بنیادین میان عقل و ایمان دفاع کرده است. ویپل در نظر دارد اثبات کند که توماس را نمی‌توان مدافع نظریه دوگانگی حقیقت دانست، بلکه عکس آن صادق است، یعنی حقیقت برای او یگانه است. بخشی از حقیقت در فلسفه و همه آن در آموزه مقدس است (Wippl, 1995, pp. 29-34). او حتی اعلام می‌کند که تقابلی میان ایمان و عقل نیست، زیرا هر دو از یک منشأ یعنی خدا می‌آیند (Wippl, 2000, p. 380). البته

عده‌ای نیز در پژوهش‌های خود راه میانه را در پی گرفته‌اند، بدین معنی که مفاهیم و موضوع‌های فلسفی و کلامی را در آثار او جستجو کرده‌اند، بدون اینکه راجع به اینکه او فیلسوف است یا متکلم داور قطعی کنند (Marenbon, 1998, pp.242-43).

جهت درک بهتر مسیحیت و ارتباط آن با فلسفه یونان و بهتر مشخص شدن ساختار مسیحیت پولسی-یوحنایی که در غرب توسعه یافت، به طور خلاصه نکاتی ذکر می‌شود. در قرن نخست میلادی تفاسیر متعددی از مسیحیت رایج بود. در ابتدا، در فلسطین، عده‌ای از حواریون مسیح، از جمله پطرس، مسیح را پیامبر و اجرای احکام و شریعت را لازمه دینداری و طریق ورود به مسیحیت می‌دانستند. در سنت‌های یونانی مسیحی نیز مهم‌ترین گروه‌ها عبارت بودند از گنوسی‌های مسیحی که با انجیل‌های خاص خود، همانند انجیل حقیقت، انجیل توماس و انجیل فیلیپ، تفسیری ثنوی-عرفانی از مسیحیت ارائه می‌کردند و برای مسیح الوهیت خیر در مقابل الوهیت شر در نظر گرفتند. عده‌ای نیز همانند هرماس در رساله *ثسابن* مسیح را پسر خوانده خدا نامیدند. پولس، یهودی یونانی‌مآب، الوهیت مسیح و انقضای شریعت یهود را اعلام کرد و در ابتدای قرن دوم میلادی نیز انجیل یوحنا در راستای تفکر یونانی، مسیح را لوگوس (عقل) الهی معرفی کرد. در کنار این گروه‌ها جریان‌های دیگری نیز بود که آرای را عمدتاً به زبان یونانی بینابین یهودیت و تفکرات یونانی-رومی درباره مسیح بیان می‌کرد. اینان نیز برای خود انجیل‌ها و رساله‌هایی داشتند که از جمله آنها می‌توان انجیل‌های مرقس، متی، لوقا، کودکی مسیح، مریم و اتیوپیان را نام برد.

مسیحیت امروزه غرب مبتنی بر تفسیر پولس و یوحنا از مسیحیت است. مسیحیت پولسی-یوحنایی در بطن فرهنگ یونانی به عنوان یک دین رمزی در کنار سایر ادیان رمزی ظاهر شد. پولس و یوحنا نیز به عنوان دو یهودی یونانی‌مآب نزدیک به مکتب فیلون اسکندرانی دین را در ساختار رمزی یونانی-رومی می‌فهمیدند. بدین ترتیب، نزد پولس و یوحنا مسیحیت با فرهنگ یونانی عجین شد و این دو تفسیری یونانی‌مآب از مسیحیت همراه با مفاهیمی از یهودیت ارائه کردند. پولس در نظر داشت با طرح مفهوم ایمان یهودی طریق جدیدی را در نجات از گناه نخستین - به طریق ادیان رمزی - برای یونانی‌زبانان آشنا به مفاهیم نظری بیان کند. یونانیان، در فلسفه‌شان، سعادت را در کسب معرفت حقیقی می‌دانستند و در ادیان رمزی معتقد بودند که با آیین‌های رمزگشا یا عرفان می‌توان به حقیقت خیر در مقابل ظلمت دست یافت. پولس با طرح ایمان، آن را فعلی دفعی می‌دانست که به عنوان اعتقاد، پذیرش، باور، یقین، اطمینان (نامه به افسسیان، ۳:۱۲)، با عشق اعمال می‌شود (نامه به گالاتیان، ۵:۶). و آن را وسیله‌ای برای تطهیر نفس از گناه نخستین و دست یافتن به رستگاری (نامه به رومیان، ۵:۱؛ نامه به افسسیان، ۱:۱۳) معرفی کرد. در واقع، ایمان لطف و هدیه‌ای از طرف خدا به انسان است و با انجام اعمال نیک به دست نمی‌آید (نامه به افسسیان، ۱۰-۸:۲؛ نامه به فیلیپیان، ۱:۲۹). این نظر که ایمان از طرف خداوند است و ربطی به اعمال یا اراده انسان ندارد، به عنوان جوهر ایمان مسیحی باقی ماند. پولس همراه با رد این تلقی که کسب ایمان با اراده انسان حاصل می‌شود، به رد ایمان به عنوان معرفت پرداخت (نامه نخست به تیموتائوس، ۱:۴ و ۲:۲۰؛ نامه دوم به تیموتائوس، ۲:۱۶؛ و نامه به تیتوس، ۳:۹). بدین ترتیب، او طریق

خود را از گنوسیسم و فلاسفه جدا کرد. معرفت برای او نجات‌بخش نبود و جدایی میان ایمان و معرفت در تاریخ تفکر غرب میراث او است. او با اینکه خود از فلسفه یونان بهره بسیار برده بود، علیه فلسفه یونان موضع‌گیری کرد و ایمان به مسیح مصلوب را در مقابل حکمت یونانی به عنوان معرفت دنیوی و کفر قرار داد (نامه نخست به قرن‌تینان، ۲۵-۱۸:۱). البته او از حکمت مسیحی به عنوان حکمت حقیقی نیز سخن می‌گوید، اما این حکمت به هیچ وجه عقلی یا فلسفی نیست. عقل انسانی برای او منشأ گناه است. تأکید او بر اینکه ایمان امری غیرمعرفتی و لطفی از طرف خدا است، باعث می‌شود که در تاریخ غرب این نظر که فلسفه به تبیین عالم می‌پردازد و حوزه الوهیت چندان جایی برای تأملات فلسفی نیست، غلبه پیدا کند. حتی نزد بسیاری از متکلمان مسیحی که نظر به مابعدالطبیعه داشتند، سخن پولس همیشه خطوط و مرزهایی را برای سخن گفتن در باب خدا معین کرده است. تلقی از ایمان به عنوان امری غیرمعرفتی همچنین عمده‌ترین دلیلی بود که باعث شد تا مسیحیان و به خصوص کلیسای کاتولیک در مقابل عرفان به معنای معرفت نجات‌بخش بایستند. بدین ترتیب، جریان گنوسی (Gnosticism) که بر مبنای عرفان است، بدعت‌گذار شناخته شدند و جریان باطنی-رمزی (Misticism) با محوریت عشق و تطهیر نفس از طریق سلوک، جریان غالب مسیحی شد.

در مقاله‌ای^۶ نظر متفکران مسیحی را در باب رابطه دین و فلسفه یا ایمان و عقل به چهار گروه تقسیم کردیم: وحدت دین و فلسفه، تمایز دین از فلسفه، تابع بودن فلسفه نسبت به دین و معیار بودن فلسفه برای فهم دین. گروه نخست برخلاف سه گروه دیگر به تمایز فلسفه از دین قائل نبود و دین و فلسفه را هم‌معنا و نجات‌بخش می‌دانست. متفکران این گروه با عقلانیت اشراقی منشأ دین و فلسفه را عقل الهی می‌دانستند و بر عمومیت فلسفه، به عنوان معرفتی اشراقی و نجات‌بخش برای تمام بشریت تأکید می‌کردند. ایمان نیز برای این گروه بیش‌تر معنایی معرفتی داشت و گاهی برای فلاسفه شأن پیامبری قائل می‌شدند. این گروه در تاریخ تفکر مسیحی بسیار در اقلیت قرار داشته‌اند. تنها شاید چند نفری را بتوان جزء این گروه دانست. افرادی همچون یوستینوس (قرن دوم میلادی)، کلمنس اسکندرانی (قرن دوم و سوم میلادی)، اوریگنس (قرن سوم میلادی)، بوئتیوس (قرن ششم میلادی) در رساله در تسلائی فلسفه، یوهانس اسکوتوس اریوگنا (قرن نهم میلادی) در دوره سوم از فلسفه تاریخش، برخی از آثار نیکولائوس کوسانوس (قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی) و مارسیلیو فیچینو (قرن پانزدهم میلادی) را می‌توان در این گروه قرار داد. سه گروه دیگر فلسفه را از دین جدا کردند و دو گروه دوم و سوم جریان غالب در فرهنگ غرب شدند. گروه دوم ایمان‌گرایان هستند و فلسفه را معرفتی کفرآلود که از یونانیان دور از مذهب راستین سرچشمه گرفته است، می‌دانستند و در مقابل ایمان قرار می‌دادند. عده‌ای از اینان ایمان را به معنای یقین و اطمینانی غیرعقلی و اعتقاد به خدای منجی که در تاریخ ظهور کرده است، درک کردند. این اعتقاد با نوعی احساس و همدلی همراه است. دسته دیگر ایمان را به معنای عشق و سلوک باطنی فهمیدند. طریق نخست را ایمان‌گرایان پی گرفتند و می‌توان از میان آنها ترتولیانوس (قرن دوم میلادی)، گیللموس اوکامی (قرن چهاردهم میلادی)، لوتر و بسیاری از متفکران پروتستان و از میان کاتولیک‌ها، پاسکال (قرن هجدهم میلادی) تا کسانی همچون کی‌یرکگور (قرن نوزدهم میلادی) و کارل

بارت (قرن بیستم میلادی) را نام برد. کسانی که در این گروه از ایمان به عشق و سلوک باطنی یاد کرده‌اند، همان افرادی هستند که معمولاً عارفان یا رازورزان مسیحی نامیده می‌شوند از میان آنان می‌توان از کسانی همچون گریگوریوس نازیانزوسی (قرن چهارم میلادی)، بوناونتورا (سیزدهم میلادی)، یوهانس اکهارتوس (قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی)، ترازای آویلایی (قرن شانزدهم میلادی)، یوهانس صلیبی (قرن شانزدهم میلادی) و تیلار دو شاردن (قرن بیستم میلادی) یاد کرد. گروه سوم فلسفه را تابع ایمان و وسیله‌ای برای تبیین و فهم و دفاع از ایمان در نظر گرفتند. متفکران این گروه سعی کردند که با مبانی فلسفی آموزه‌های دینی را به طور مستدل توضیح دهند و از آنها دفاع کنند. اینان در تاریخ تفکر مسیحی بسیار مهم هستند. از میان این متفکران می‌توان از آگوستینوس (قرون چهارم و پنجم میلادی)، بوئتیوس (قرون پنجم و ششم میلادی) در رساله‌های کلامی‌اش، آنسلم (قرون یازدهم و دوازدهم)، اکثر متفکران مدرسی، به خصوص توماس آکوئینی که مورد بحث ما است و بسیاری از متفکران کاتولیک تا امروز و برخی از متفکران پروتستان مانند پل تیلیش (قرن بیستم میلادی) یاد کرد. و گروه چهارم فلسفه را معیار فهم درست مبانی دینی قرار دادند. در واقع، طبق این تلقی فهم دین تابع اصول فلسفی قرار گرفت. از این گروه می‌توان به برنگاریوس (قرن یازدهم میلادی)، روسلینوس (قرن یازدهم میلادی)، ابن رشدیان لاتینی و بسیاری از متکلمان عقل‌گرای جدید و معاصر غرب از جمله ریچارد سوین‌برن (قرن بیستم میلادی) اشاره کرد.

توماس را، همانطور که اشاره شد، در گروه سوم قرار می‌دهیم. او سعی کرد که با بهره‌گیری از علوم فلسفی رایج در عصر خود ایمان مسیحی را به طریقی فلسفی و مستدل توضیح دهد. در واقع به نظر او، فهم ایمان نقطه کمال یک مسیحی است. از این جهت می‌توان او را پیرو آنسلم دانست که به دنبال فهم ایمان بود. جمله معروف آنسلم «ایمان در جستجوی فهم» (*fides quaerens intellectum*) شعار بسیاری از متکلمان مسیحی بوده و هست؛ اما نمی‌توان همانند کسانی مانند اتین ژیلسون توماس را کاملاً در خط و تابع آنسلم دانست.^۷ در واقع، آنسلم فلسفه را به معنای منطقی می‌فهمید و همانند توماس آن را به عنوان نظامی مابعدالطبیعی با رنگ مشائی نمی‌شناخت. آنسلم آثار ارسطو (به غیر از بخش اعظم منطقی در ترجمه لاتینی بوئتیوس)، آثار ابن سینا و ابن رشد را نمی‌شناخت. از طرف دیگر برای او ایمان یک احساس، تعلق خاطر و اعتقاد به خدای متجسد در برهه‌ای از تاریخ بود، اما، چنانکه ملاحظه خواهیم کرد، ایمان برای توماس پیچیده‌تر است و در نهایت به نوعی معرفت تقلیل پیدا می‌کند.

توماس با دو مجموعه معرفتی مواجه بود. در یک طرف، مجموعه اعتقادات مسیحی بود که در سنت کلیسایی بر مبنای آراء مراجع کلیسا از قبیل آگوستینوس و پترس لومباردوس بنا شده بود. در طرف دیگر، علوم و فلسفه ترجمه شده به زبان لاتین از زبان‌های عربی و یونانی قرار داشت؛ مجموعه‌ای که در نظر بسیاری از متفکران قرن سیزدهم میلادی شکی در درستی آن نبود و در آثار بزرگانی همچون ارسطو، ابن سینا و ابن رشد یافت می‌شد. او، برخلاف بسیاری از همکیشانانش، ضرورت بهره بردن از فلسفه جدید را می‌دانست، اما به عنوان راهبی دومینیکی نمی‌خواست از ایمان و مجموعه اعتقادات کاتولیکی نیز فاصله بگیرد. انتخاب او بهره بردن از علوم فلسفی در راستای درک، توضیح و تبیین و اثبات اصول ایمان

بود. اما توماس تا چه حد توانست میان این دو مجموعه هماهنگی ایجاد کند و در کجا پایبند به ایمان مسیحی بود و در چه مواردی فلسفه را معیار فهم دین قرار داد؟

رابطه ایمان و فلسفه

مقصد توماس شناخت خداوند است. او کمال انسان (perfectio hominis) را در اتصال با خدا (in coniunctione ad Deum) می‌بیند (Super Boetium De Trinitate, I, q.2.a.1, Resp). توماس فلسفه یا نظام فلسفی (philosophica diciplina) را کاملاً از ایمان (fides) جدا کرد. به نظر او فلسفه مبتنی بر نور عقل طبیعی (lumen naturale rationis) است (Super Boetium De Trinitate, I, q. 2. a. 3). حقایق درباره خدا هستند که فراتر از قابلیت عقل انسان است. حقایق نیز یافت می‌شوند که عقل انسان به آنها دست می‌یابد، مانند اینکه خدا هست و واحد است و فلاسفه این حقائق را با عقل اثبات کرده‌اند. فاهمه انسان با قدرت طبیعی اش نمی‌تواند جوهر الهی را درک کند، زیرا ادراک انسان با حس شروع می‌شود و فاهمه انسان قادر نیست که موضوع‌های فراتر از حس را درک کند. محسوسات نیز عقل انسان را برای درک ذات جوهر الهی آماده نمی‌سازند (Summa contra gentiles, I, 3). به نظر توماس، ذهن انسان در بدو تولد کاملاً خالی است و با درک محسوسات مفاهیم را می‌سازد. اشراق در معرفت‌شناسی او جایی ندارد و نظام فلسفی برای او آن است که ارسطو و شارحان یونانی او و همچنین ابن سینا و ابن رشد با مساعی عقل خود ایجاد کرده‌اند.

توماس معتقد است که انسان‌های فرهیخته تأمل درباره خدا (contemplatio Dei) را به عنوان غایت زندگی در نظر می‌گیرند. تأمل درباره خدا دو نوع است: نوع نخست تأمل از طریق مخلوقات و ناقص است. این طریق به واسطه معرفت فلسفی (cognitio philosophica) به دست می‌آید. نوع دوم تأملی مستقیم در ذات خداوند (immediate per suam essentiam) است. این طریق کامل است و به واسطه ایمان و با الهام از نور الهی (ex inspiratione divini luminis) انجام می‌پذیرد و همان آموزه کلامی (doctrina theologiae) است.

به نظر او، معرفت به امور الهی (divinorum notitia) به دو طریق انجام می‌شود. یکی بنا به وجه انسانی است که مبادی محسوسات را مورد استفاده قرار می‌دهد تا الوهیت را بشناسد. این علم الهی است که فلاسفه ابداع کرده‌اند و نامش را فلسفه اولی (philosophia prima) نهاده‌اند. دومین علم الهی مطابق با وجه امور الهی است که موضوع‌های الهی را فی نفسه درک می‌کند. کسب این علم الهی در زندگی دنیوی به طور کامل ناممکن است. اما عده‌ای به واسطه ایمان از آن بهره برده و با علم الهی شباهتی (assimilatio) می‌یابند. انسان به واسطه ایمان به حقیقت نخستین می‌پیوندد و دیگر موجودات را در وجه معرفت‌شناختی از طریق استدلالی از مبادی تا نتایج می‌شناسد. در این علم الهی آنچه با ایمان کسب می‌شود، مبادی است و امور دیگر نتایج. بدین ترتیب این علم چون از مبادی عالی‌تری نشأت می‌گیرد، از علم نخست که فلاسفه تعلیم داده‌اند، برتر است (Super Boetium De Trinitate, I,)

q.2.a.2). دوگانگی کامل میان فلسفه و ایمان را از لحاظ منشأ و موضوع می‌توان مشاهده کرد. ایمان یک فیض یا لطف از طرف خداست که همه کس می‌تواند آن را دریافت کند و محتوای آن ماوراء طبیعی است؛ اما فلسفه نظامی است عقلی که بر مبنای فعل نفس در شناخت محسوسات و سپس مفاهیم بر پایه این محسوسات در عقل شکل می‌گیرد. منشأ فلسفه عالم طبیعت است. اگر فیلسوف راجع به ماوراء طبیعت به تفحص بپردازد، به سبب عدم درک مستقیم آن، فقط با زبان تشابه (analogia) و نه با زبان مشترک معنوی راجع به این حوزه سخن می‌گوید.

کلام به عنوان علم اصلی بر دیگر علوم فرمان می‌راند و از آنها که خادم آن هستند، برای غایت خود بهره می‌برد. غایت کل فلسفه تحت غایت کلام است و برای آن نظم یافته است، کلام دیگر علوم را نظم داده و آنچه در آنها تعلیم داده شده را مورد استفاده قرار می‌دهد (*Scriptum super Sententiis*, q.1. a.1).

به نظر توماس دو کلام وجود دارد. کلامی که مندرج در آموزه مقدس است و کلامی که بخشی از فلسفه است (*Summa Theologiae*, I, q.1, a. 1). اولی همان است که بدون ارجاع به فلسفه بر مبنای اعتقادات مسیحیان و با لطف الهی دریافت می‌شود. مومنان به این کلام ایمان دارند و کلام وحیانی (theologia revelatrix) یا آموزه متن مقدس (doctrina scriptura) یا ایمان (fides) نامیده می‌شود. دومی آن است که در همراهی با فلسفه و به وسیله عقل طبیعی (ratio naturalis) که همان عقل فلسفی است و با کوشش فراوان شکل می‌گیرد و توماس آن را کلام طبیعی (theologia naturalis) یا آموزه مقدس (sacra doctrina) یا علم الهی (scientia divinis) یا حکمت (sapientia) می‌نامد. غایت نظام فکری توماس کلام اخیر است. او برای تبیین این کلام آثار مهم خود همچون جامع کلام، جامع در رد کافران و خلاصه کلام را به رشته تحریر در آورد و کمال انسان را در کسب آن می‌داند. بدین ترتیب نقطه حرکت ایمان است و علوم فلسفی اصول ایمانی را از حالت خام به شکل نظامی کلامی که غایت معرفت انسان است، در می‌آورد.^۸

از فلسفه در آموزه مقدس به سه طریق می‌توان بهره برد: الف- اثبات مواردی که مقدمه برای ایمان هستند و در ایمان نیز ضروری است که دانسته شوند. یعنی هرچه درباره خدا و مخلوقات در فلسفه اثبات شده است. ب- مواردی از ایمان با اتکا به برخی شباهت‌ها (similitudines) فهمانده شوند. ج- مقاومت در مقابل آنچه علیه ایمان گفته می‌شود، با نشان دادن اینکه خطا هستند یا اینکه ضروری نیستند.

به نظر توماس ممکن است به دو طریق در استفاده از فلسفه به خطا رفت: الف- استفاده از مواردی که در تضاد با ایمان است و فلسفه نیست، بلکه فساد آن یا سوء استفاده از آن است. او معتقد است که اوریگنس (قرن سوم میلادی) این کار را انجام داد. ب- از طریق تقلیل موارد ایمان با معیار مباحث فلسفی، مانند اینکه شخص صرفاً به آنچه در فلسفه قوام یافته معتقد باشد. از نظر توماس عکس این وضعیت باید اتفاق بیفتد، یعنی فلسفه باید با معیار ایمان تقلیل یابد (*Super Boetium De Trinitate*, I, q. 2. a. 3). در واقع، توماس آنچه را که می‌پندارد که در فلسفه مشائی همراه با ایمان است، می‌پذیرد. او

به فلسفه‌های غیر مشائی نظر خوبی ندارد و آنها را مورد حمله قرار می‌دهد؛ چنانکه اوریگنس را، که به فلسفه‌های افلاطونی میانه نظر دارد، طرد می‌کند.

در مخالفت با طرح فلسفی موضوع‌های مابعدالطبیعی به عنوان نقطه حرکت و اجتناب از بدیهیات فلسفی، توماس به صراحت اعلام می‌کند که آموزه فلاسفه نباید به عنوان آموزه اصلی (principali) مورد استفاده باشد، به نحوی که حقیقت ایمان بر مبنای آن پذیرفته شود. اما متکلمان (sacri doctores) می‌توانند از آن به عنوان امری ثانوی (secundaria) بهره ببرند. ایمان را نباید به قدرت یا حکمت انسان نسبت داد (1 *Super Boetium De Trinitate*, I, q. 2. a. 3, ad 1). او هیچگاه خود را به عنوان یک فیلسوف معرفی نکرد و همانند فلاسفه یونان تأملات خود را با بدیهیات عقلی یا فلسفی شروع نکرد. نقطه و مبنای حرکت برای او ایمان بود. او بر مبنای ایمان میان موضوع‌های فلسفی دست به گزینش می‌زد.

البته، از طرف دیگر، توماس گاهی همانند ابن رشدیان سخن از عقل می‌گوید. او حقیقت عقلی (veritas rationi) را با حقیقت ایمانی (veritas fidei) مقایسه و اعلام می‌کند که یقیناً آنچه عقل می‌گوید، حقیقت است. پذیرفتنی هم نیست که مبنای ایمان خطا پنداشته شوند، زیرا خدا آنها را تأیید کرده است. در نتیجه، غیرممکن است که حقیقت ایمان در تضاد با مبنای عقل طبیعی باشد. نتیجه‌گیری توماس این است که هر استدلالی که در رد آموزه‌های ایمانی است، به طور منطقی از مبادی طبیعت، یعنی مبادی‌ای که بنفسه شناخته شده‌اند، نشأت نمی‌گیرند و بنابراین، تبدیل به برهان نمی‌شوند، یا دلالی احتمالی هستند یا سوفسطایی (7 *Summa contra gentiles*, I, 7). این سخنان نظریه حقیقت دوگانه یا درک کاملاً مشائی توماس از ایمان مسیحی را القا می‌کند. او به صراحت مسیحیت را در چارچوب فلسفه مشائی تبیین می‌کند. البته او به مبنای متضاد آنها یعنی ایمان بر مبنای لطف و امری غیرمعرفتی و فلسفه بر مبنای مفاهیم برگرفته از محسوسات توجه چندانی نمی‌کند.

البته، توماس سعی در تعدیل روش خود نیز دارد و اظهار می‌کند که حقایق قابل درکی وجود دارند که عقل برای فهم آنها کفایت می‌کند، مانند مبادی و اصولی که انسان به طور ذاتی می‌داند و اموری که از آنها نتیجه می‌شود. اما چیزهایی هستند که این مبادی و اصول آنها را دربر نمی‌گیرند. مانند اموری که به ایمان مربوط می‌شوند و از قابلیت‌های عقل فراتر هستند. عقل انسان هنگامی آنها را درک می‌کند که نور جدیدی (novum lumen)، یعنی نور ایمان، بر نور طبیعی عقل اضافه شود (1 *Super Boetium De Trinitate*, I, q.1, a. 1). او مشخص نمی‌کند که این دو نور چگونه می‌توانند با یکدیگر همراه شوند و یکی دیگری را به کمال برساند.

ایمان

نقطه حرکت و غایت برای توماس، به عنوان یک راهب دومینیکی که زندگی خود را وقف اعتقادات دینی‌اش کرده بود، ایمان و فهم ایمان برای درک بهتر الوهیت است. او برای تعریف ایمان جمله‌ای را از

نامه به عبرانیان منسوب به پولس ذکر می‌کند (۱:۱۱): «ایمان جوهر چیزهایی است که مورد امید هستند، و برهان است برای چیزهایی که آشکار نیستند» (fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium).^۹ در این تعریف سه مفهوم امید، غیب (چیزهای نادیدنی) و برهان به چشم می‌خورد. دو مفهوم نخست در ارتباط با دین مسیحی است، اما سومی جنبه‌ای فلسفی دارد. مفهوم اخیر دیدگاه فلسفی مشائی توماس را در انتخاب این تعریف نشان می‌دهد. البته وی مفهوم دوم یعنی چیزهای نادیدنی را نیز به عنوان حقیقت، به امری معرفتی تبدیل می‌کند. در واقع، او در تبیین این جمله ایمان را امری معرفت‌شناختی می‌کند و از اعتقاد داشتن صرف مسیحی، که نزد ایمان‌گرایان مشاهده می‌کنیم و ایمان به معنای عشق، که نزد رازورزان و عارفان دیده می‌شود، فاصله می‌گیرد. به نظر او، ایمان یک ملکه (habitus) عقلی است و باید با فعل خاصش در ارتباط با موضوع خاصش تعریف شود. او فعل ایمان را اعتقاد داشتن (actus fidei est credere) معرفی می‌کند، اما بلافاصله گرایش عقلی خود را نشان می‌دهد و اظهار می‌کند که فعل ایمان فعل عقل است که به یک چیز با حکم اراده معطوف شده است. بدین ترتیب، فعل ایمان با موضوع اراده، یعنی خیر و غایت و موضوع عقل، یعنی حقیقت ارتباط دارد. موضوع ایمان امری معرفتی است و غایت آن با اراده تبیین می‌شود. در اینجا توماس به عنوان یک متفکر مبنای معرفت‌شناختی ایمان را ذکر می‌کند و آن را با اراده مرتبط می‌کند.

رابطه ایمان با عقل در عبارت «برهان چیزهایی که آشکار نیستند» ذکر شده است. توماس در اینجا به لفظ اعتقاد داشتن که به زبان لاتین credere است و در ترجمه‌های دیگر ذکر شده، توجه نمی‌کند و به جای آن از argumentum یعنی استدلال یا برهان که واژه‌ای کاملاً فلسفی است، استفاده می‌کند. او مشخصاً ایمان را در حوزه فلسفه می‌آورد و تبیینی معرفتی از آن ارائه می‌کند. به نظر او عقل با برهان به یک حقیقت می‌پیوندد و پیوند عقل به حقیقت نامرئی ایمان در اینجا برهان نامیده شده است. ایمان یک ملکه عقلی (habitus mentis) است که به واسطه آن حیات جاویدان (vita aeterna) در انسان شروع می‌شود و موجب می‌گردد که عقل اموری غیر ظاهر را بپذیرد. البته ایمان به سبب ماهیت برهانی‌اش نزد توماس از عقیده (opinio)، ظن (suspicio) و شک (dubitatio) متمایز می‌گردد (Summa

theologiae, II, II, q. 4, a. 1).

توماس ایمان را یک فضیلت (virtus) معرفی می‌کند (Summa theologiae, II, II, q. 4, a. 5). اعتقاد داشتن فعل عقل است به طوری که اراده را برای پذیرفتن آن به حرکت در می‌آورد. او همچنین بر این مطلب تأکید می‌کند که اعتقاد داشتن فعل بدون واسطه (immediate) عقل است، زیرا موضوع (obiectum) این فعل حقیقی (verum) است و به طور خاص (proprie) به عقل تعلق دارد. در نتیجه ایمان که اصل خاص (proprium principium) این فعل است باید در عقل یعنی در سوژه (in intellectu sicut in subiecto) باشد (Summa theologiae, II, II, q. 4, a. 2).

به نظر می‌رسد که توماس با در نظر گرفتن نقشی برای اراده در ایمان آوردن از نظریه رسمی مسیحیت پولسی دور می‌شود؛ زیرا ارتباط اراده با فعل ایمان در مسیحیت به نحوی مطرح شده است که اراده را نفی می‌کند. ساختار مسیحیت پولسی بر انجام گناه نخستین به عنوان گناه ذاتی و انتقال آن به

همه انسانها و در نتیجه، گناه‌آلود بودن فطرت انسان و نجات انسان از گناه و عالم شیطانی به واسطه فعل قربانی شدن خدای متجسد در مسیح مبتنی است و از این رو، جنبه جبری گناه را برجسته کرده است. توماس با در نظر گرفتن ایمان به عنوان فعلی عقلی و ارتباط دادن آن با اراده به فلسفه یونان نزدیک می‌شود. عقل‌گرایی و توجه به اراده را در فلسفه مشائی می‌توان مشاهده کرد. اما، توماس کمی بعدتر نظر خود را تعدیل می‌کند و به سوی آگوستینوس و به واسطه او به پولس بازمی‌گردد. چنانکه از الهام ایمان از طرف خدا به انسان می‌گوید. این الهام به پیامبران و رسولان به نحوی مستقیم می‌رسد و به دیگران از طریق واعظان و دعوت‌کنندگان به ایمان اعطا می‌گردد. عموم مردم و نخبگان در گروه دوم قرار می‌گیرند (Summa theologiae, II, II, q. 6, a. 1). توماس در اینجا بر خلاف تبیین عقلی‌اش از ایمان، با کمرنگ کردن نقش اراده در ایمان آوردن خود را به آگوستینوس و نظریه رسمی کلیسا نزدیک می‌کند. البته او در عین حال با تبیین عقلی ایمان از آگوستینوس فاصله می‌گیرد. در واقع، توماس در یک حالت دوگانه قرار گرفته است. بدین ترتیب نمی‌توان با تأکید برخی از نویسندگان غربی بر نقش اراده در ایمان آوردن موافق بود.^{۱۰}

توماس به عنوان یک متفکر مشائی و با تأکید بر عقلانی بودن فعل ایمان از جبری بودن ایمان چندان راضی به نظر نمی‌رسد، اما در عین حال، به عنوان یک مسیحی در سنت پولسی باید از جبری بودن گناه و ایمان تبعیت کند. وی برای حل این مشکل اظهار می‌کند که اعتقاد داشتن بنا به شایستگی است (credere est meritorium)، مفهومی که در مقابل جبری بودن ایمان قرار می‌گیرد. او شایستگی دریافت ایمان را بر مبنای اعمال نیک قرار نمی‌دهد، چون پولس با این نظر کاملاً مخالفت کرده بود و آن را مغایر با نجات از گناه به واسطه تجسد الوهیت می‌دانست. توماس شایستگی را در مباحث عقلی خود وارد می‌کند. بدین معنا که افعال انسان را بنا به اختیار (libero arbitrio) دانسته و لطف خدا را محرک آن قلمداد می‌کند. او این حرکت را از طرف خدا بر مبنای شایستگی می‌داند. به نظر می‌رسد که شایستگی از نظر توماس به علت غایی بازمی‌گردد؛ زیرا او معتقد است که هر فعل انسان که از اختیار سرچشمه می‌گیرد، اگر به خدا ارجاع داده شود، می‌تواند مبتنی بر شایستگی باشد. حرکتی که خدا ایجاد می‌کند در ارتباط با اراده است و نه عقل. به نظر او اعتقاد داشتن فعل عقل است که حقیقت الهی را بنا به اراده‌ای که با لطف خدا به جنبش درآمده، می‌پذیرد (Summa theologiae, II, II, q. 2, a. 9). این رأی کاملاً مبهم است. توماس می‌خواهد همانند آگوستینوس لطف خداوند را در ایمان آوردن بپذیرد و همانند فلاسفه یونان عقل و اراده انسان را در نظر بگیرد. در واقع، او سعی می‌کند نظر پولس را درباره جبر گناه ذاتی و نجات به واسطه تجسد و اعطای ایمان از طرف خدا با اراده بر مبنای عقل فلاسفه یونان جمع کند.

توماس با ساختار فکر مشائی خود در نظر دارد تا دو مفهوم دینی مرتبط با ایمان، یعنی اراده انسان در پذیرش ایمان و اعطای ایمان از طرف خدا به انسان، را تبیین عقلی کند و آن را با فلسفه مشائی هماهنگ سازد. نظریه غالب در مسیحیت اعطای ایمان از طرف خداوند است. اما اراده را نیز نمی‌توان نفی کرد، زیرا با نفی آن مسئولیت انسان ناپدید می‌شود. این مطلب موضوع بحث و مجادله آگوستینوس

و پلاگیوس بود (ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۱۴-۱۱). مسیحیانی که بر اراده در پذیرش ایمان تأکید داشتند، از جمله خود پلاگیوس، متهم به تبعیت از فکر یونانی می‌شدند. در این میان، کلیسا نظر آگوستینوس را پذیرفت. توماس با تأکید بر اراده‌ای که مبتنی بر عقل آزاد است، سعی می‌کند نوعی تبیین فلسفی مشائی از رابطه اراده با لطف خدا مطرح کند. مشخص نیست که توماس چطور دریافت ایمان را - که همیشه آن را بنا به سنت پولسی، الهامی از طرف خدا و جبری می‌داند - ناشی از اختیار و شایستگی قلمداد می‌کند. در اینجا به نظر می‌رسد که جنبه مشائی تفکر توماس و به خصوص حضور ابن رشد بسیار برجسته است. توماس درک مشائی خود از دین و مخالفت با رازورزی و تبیین باطنی را در مخالفت با تعریف ایمان بر مبنای عشق نیز نشان می‌دهد. وی با ذکر اینکه ایمان نمی‌تواند عشق را دربرگیرد، جنبه معرفتی برداشت خود از ایمان را بیش‌تر نشان می‌دهد و از عرفان و رازورزی مکتب آگوستینوسی دور می‌شود. به نظر او، موضوع عشق ممکن است چیز دیدنی یا نادیدنی و حاضر یا غایب باشد، در حالی که یک امر مورد امید همواره غایب و نادیدنی است (3. ad. 1, q. 4, II, II, *Summa theologiae*).

فلسفه و کلام

به نظر توماس، موضوع کلام به طور اساسی وجود الهی (*ens divinum*) است (*Scriptum super Sententiis*, q. 1, a. 4). کلام به نوعی همان آموزه مقدس (*sacra doctrina*) است. او این آموزه را حکمت (*sapientia*) می‌نامد. حکمتی که برتر از تمام حکمت‌های انسانی است. این برتری در نوعی خاص نیست، بلکه مطلق است. آنکه عالی‌ترین علت عالم، یعنی خدا، را مورد بررسی قرار می‌دهد، به نحوی عالی حکیم (*sapiens*) است. بدین ترتیب، حکمت نزد توماس معرفت به امور الهی (*sapientia*) *dicitur esse divinorum cognitio* خوانده می‌شود. (6. a. 1, q. 1, I, *Summa theologiae*).

توماس برای حکمت هم معنای وجودشناختی در نظر گرفته است و هم معنای معرفت‌شناختی. حکمت (*sapientia*) از لحاظ وجودشناختی خدا است، یعنی هر سه شخص تثلیث، اما به طور خاص کلمه (*verbum patris*) یا پسر خدا (*Filius Dei*) است. امور پنهان الوهیت به واسطه حکمت آشکار می‌شوند و آثار مخلوقات تولید، بازسازی و کامل می‌گردند (*Scriptum super Sententiis*, prooemium).

سنت رسمی کلیسا و توماس در نکات اصلی راجع به حکمت تفکر یونانی‌مآبی افلاطونی را پی گرفته است. از افلاطونیان میانه به بعد حکمت دارای دو جنبه وجودشناختی و معرفت‌شناختی بود. جنبه وجودشناختی، حکمت به عنوان اقنوم دوم، عقل (*logos, nous*) و صانع عالم بود. از لحاظ معرفت‌شناختی نیز حکمت هم به معنای عقل یا علم الهی بود و هم به معنای معرفت انسان نسبت به حقائق الهی. اما توماس بنا به دو نکته از تفکر یونانی‌مآبی افلاطونی دور می‌شود. نخست اینکه حکیم (*sapiens*) برای او متکلم (*theologus*) است. توماس بزرگان مسیحی را «متکلمان» (*theologi*) در مقابل «فلسوفان» (*philosophi*) می‌دانست. فلاسفه و متکلمان در دو قطب قرار دارند. متکلمان آنانی هستند که حقیقت

مطلق را دریافت کرده‌اند و می‌توانند دیگران را در طریق نجات قرار دهند. در حالی که، فلاسفه بخشی از حقیقت را از طریق ارتباط با عالم عین و تعقل کسب کرده‌اند. در مقابل، در تفکر یونانی مآبی تفاوتی میان متکلم و فیلسوف یا حالت دوقطبی موجود در مسیحیت به چشم نمی‌خورد. حکیم خردمندی است که با فلسفه، البته همراه با گرایش‌های شدید دینی، توانسته است به حقیقت مطلق دست یابد. برای حکیم یونانی مآب، ایمان دینی به معنایی که مسیحیت مطرح می‌کند، مد نظر قرار نمی‌گیرد. در اینجا، حکیم (sapiens, sophus) همان فیلسوف است. نزد این متفکران، جدایی‌ای میان عقل و ایمان نیست تا مؤمن با عقل متمایز از ایمان به تبیین اعتقادات خود بپردازد. عقلانیت اینان اشراقی است و حکیم کسی است که با اشراق الهی سعادت را به دست می‌آورد و دیگران را نیز راهنمایی می‌کند. این اشراق هم دین است و هم فلسفه. اما حکیم یا متکلم توماس تفکری مشائی دارد. کسی است که ایمان خود را به طریق ارسطویی و با توجه به مبانی تجربی و تعقل شکل می‌دهد و از آن دفاع می‌کند. در حالی که حکیم افلاطونی یونانی مآب با اشراق الهی به عالم حقیقت مرتبط است و به شدت از عقلانیت مشائی دوری می‌کند. حکیم یونانی مآب را در تقسیم بندی‌ای که در مورد رابطه دین و فلسفه مطرح کردیم، در گروه نخست قرار می‌دهیم و حکیم توماسی را به عنوان یک متکلم مشائی در گروه سوم.

در مقام جمع‌بندی، در ابتدا، نکاتی چند درباره نظر ژیلسون در باب فلسفه مسیحی به طور عام و فلسفه مسیحی توماس به طور خاص قابل ذکر است. نخست اینکه ژیلسون فلسفه را به معنای مشائی یا بهتر به معنای مدرسی می‌بیند. او فلسفه را معرفتی بشری می‌داند که به عنوان ابزاری در خدمت ایمان مسیحی است. نکته نخست این است که او هیچ معیار یا دلیلی برای اینکه این دو معرفت جدای از یکدیگر چگونه متحد شدند و چیزی به نام فلسفه مسیحی را ساختند، مطرح نمی‌کند. حال آنکه یکی بر مبنای شناخت از عالم طبیعت و استدلال بر مبنای مفاهیم برگرفته از این عالم است و دیگری بر مبنای لطف الهی و یک فعل است و معرفتی از نوع معرفت فلسفی مشائی نیست. فلاسفه یونانی مآب که با ادیان رمزی همدلی داشتند، پولس را به واسطه ابراز چنین رأیی دیوانه خطاب می‌کردند. مشخص نیست که چگونه ژیلسون این رأی را با آراء ارسطو که نشانه‌ای از گرایش دینی در آن مشاهده نمی‌شود و کاملاً بر مبنای مفاهیم مبتنی بر شناخت از طبیعت - یعنی همان چیزی که راهبان مسیحی جایگاه گناه می‌دانند - شکل گرفته است، یکی می‌داند. طرح مسائل کلامی از بدیهیات ایمانی شروع می‌شود و مانند طرح مسائل فلسفی از بدیهیات عقلی آغاز نمی‌شود. اگر به نظریه اشراق در اتحاد دو حوزه عقل و ایمان توجه نشود، چگونه فلسفه، به عنوان فلسفه مشائی، که با انتزاع از محسوسات شکل می‌گیرد، می‌تواند شکل‌دهنده ایمانی باشد که از حوزه ماوراء طبیعت است و با لطف الوهیت به انسان اعطا می‌شود. این دو از دو حوزه کاملاً متفاوت هستند. ژیلسون فراموش می‌کند که کانت و افلاطون هر دو مسائل خود را از مبادی فلسفی طرح می‌کنند و هیچ یک از بدیهیات ایمانی یا اسطوره‌ای شروع نمی‌کنند.

ژیلسون آراء و جریان‌های مختلف فکری را تحت یک عنوان جمع می‌کند، چنانکه حتی به تبعیت از آگوستینوس مانویان را عقل‌گرا می‌نامد (Gilson, 1986, p. 28). او متفکرانی همچون یوستینوس،

کلمنس، لاکتانتیوس، آگوستینوس، آنسلم و توماس آکوئینی را به عنوان شاهدان نظریه خود معرفی می‌کند. در حالی که این متفکران فلسفه را در نظام‌های مختلفی همچون رواقی، افلاطونی میانه و نوافلاطونی می‌فهمیدند.

بر خلاف آنچه ژیلسون مطرح کرده است، پولس هیچگاه مسیحیت خود را به عنوان یک معرفت یا مجموعه‌ای عقلی یا فلسفی در کنار فلسفه یونان مطرح نکرد. او همیشه با این موضوع که معرفت به هر شکل آن، چه عرفانی و چه فلسفی، می‌تواند نجات‌بخش باشد، مخالفت کرد. او در واقع، آراء خود را در ساختار ادیان رمزی یونانی‌مآب ارائه کرد. دیگر اینکه ژیلسون برای تأیید رأی خود به متفکران یا متکلمان مسیحی‌ای که مستقیماً از فلسفه یونان برای فهم، تبیین و دفاع از مسیحیت پولسی-یوحنايي بهره گرفتند و اشراقی بودند، رجوع کرد و نه به مسیحیت قرن نخست و اناجیل و نامه‌های مختلف مسیحی که در این قرن و اوایل قرن دوم میلادی نوشته شده‌اند. از این گذشته، او توجه نمی‌کند که حتی، میان این متفکران، یوستینوس در فهم فلسفه و ارتباط آن با دین یک نمونه منفرد است و کلیسا و متفکران بنام آن همچون آگوستینوس، آنسلم و توماس آکوئینی، که ژیلسون از آنها هم نام می‌برد، هیچگاه او را در این موضوع پی نگرفتند و آراء این متفکر و دیگر متفکران نامبرده در قرون دوم و سوم میلادی، اقلیت بسیار کوچکی در تاریخ تفکر مسیحی هستند و همیشه در حاشیه بوده‌اند و کلیسا به آراء آنها توجه نکرده است. در واقع، این افراد یونانی‌ای بودند که به مسیحیت پولسی-یوحنايي پیوستند و مسیحیت را به نحوی فلسفی، از نوع افلاطونی میانه همراه با عقلانیت اشراقی، تفسیر کردند. او اشاره نکرده است که در همان قرون دوم و سوم میلادی متفکرانی همچون ترتولیانوس وجود داشتند که به عقیده پولس نزدیکتر بودند و به شدت با فلسفه مخالفت کردند و آن را زائیده شرک دانستند. به نظر آتین ژیلسون، نقطه کمال فلسفه مسیحی در آراء توماس آکوئینی است. او توماس را نمونه اعلاي فلسفه مسیحی در نظر می‌گیرد و به همیشگی بودن آن اعتقاد دارد. در حالی که توماس در نوع فلسفه و عقلانیت خود و فهم از فلسفه و از دین با متفکران مذکور کاملاً متفاوت است.

توماس از فلسفه مشائی بهره برده و نظامی کلامی به جای گذارده است. آنچه به لاتینی *theologia* نامیده می‌شود، در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام، فهم دین، تبیین و توضیح آن و دفاع از آن با استفاده از عقل فلسفی دانسته می‌شود.^{۱۱} در فلسفه‌های یونانی سعادت مبتنی بر معرفت عقلی است. فرض بر این است که نقطه آغاز بدیهیات عقلی است. در حالی که در کلام سعادت یا دستیابی نهایی به حقیقت حاصل ایمان یا اعتقادات مذهبی است. نقطه شروع ایمان است و انتها را نیز با ایمان به دست می‌توان آورد. فلسفه یا عقل وسیله‌ای است برای فهم و تبیین و دفاع از ایمان. عقل فقط ابزاری است برای طی طریق و حقیقت بر مبنای معرفت عقلی کسب نمی‌شود؛ متکلم از قبل به حقیقت دست یافته است، در حالی که در فلسفه سعادت یا حقیقت با معرفت عقلی به دست می‌آید. فیلسوف طرح موضوع خود را، برخلاف متکلم، از حقائق پذیرفته شده به واسطه ایمان شروع نمی‌کند. او به تبیین و مستدل کردن حقیقتی از پیش اعلام شده نمی‌پردازد. برای او ایمان یا اعتقادات دینی در رسیدن به حقیقت یا سعادت نقشی ندارند، او در نظر دارد در تفحص عقلی خود به این حقیقت دست یابد. در مقابل، در کلام

سخن نخست و غایی با ایمان است. متکلم تبلور ایمان و اعتقادات را به صورت نقلی در کتابهای مقدس می‌یابد. البته یک فیلسوف می‌تواند به معرفت خدا از طریق فلسفه و عقل دست یابد و موضوع‌های معنوی و روحانی را مطرح و مستدل کند، چنانکه فلاسفه بسیاری این کار را انجام داده‌اند. در واقع، فیلسوف می‌تواند دیندار یا غیر دیندار باشد. دینداری فیلسوف می‌تواند جهت خاصی به تأملات عقلی او بدهد، اما طرح موضوع او فلسفی است.

بدین ترتیب واژه «فلسفه مسیحی» به معنایی که اتین ژلسون و دیگران برای نظام فکری متفکران مسیحی به کار می‌برند، مناسب نیست و واژه کلام مسیحی صحیح است. به طریق اولی در قرون وسطی نیز نمی‌توان از فلسفه قرون وسطی سخن گفت، بلکه عنوان مناسب «فلسفه در قرون وسطی» است. طرح موضوع متفکرانی که اینان فیلسوف می‌نامند، فلسفی نبود و عقل را داور نخست و نهایی در تبیین‌های خود قرار نمی‌دادند. اینان با فلسفه به فهم، تبیین دین و دفاع از آن برخاستند. حتی در انتخاب موضوع‌های فلسفی خود فقط موضوع‌هایی را که مد نظر دین بود، برگزیدند. به عبارت دیگر، مانند یک فیلسوف دچار تحیر نشدند و به کنجکاوی راجع به حقیقت نپرداختند و به تفحص درباره آن با استقلال عقل نظر نکردند و عقل را داور نخستین و نهایی قرار ندادند.

توماس آکوئینی فلسفه را معرفت یا نظام معرفتی ذاتاً متمایزی از ایمان می‌دانست و تابع آن قرار می‌داد. برای او، فلسفه و ایمان در عرض یکدیگرند و نه در طول تا یکی کامل‌کننده دیگری باشد یا با ترکیب با یکدیگر نظام فلسفی جدیدی مانند فلسفه مسیحی ایجاد کنند. او از فلسفه مسیحی سخن نمی‌گوید، بلکه در راستای تفکر دینی‌اش، جمع‌بندی‌ای به نام کلام طبیعی (theologia naturalis) را مطرح می‌کند. او در این جمع‌بندی اعتقادات مسیحی را تبیینی مشائی می‌کند. نقطه حرکت و غایت کلام طبیعی ایمان است. سخن نهایی را ایمان می‌گوید، به خصوص در چایی که میان داده‌های ایمانی و مبانی فلسفی - در معنای مشائی - عدم موافقت یا تقابل ملاحظه شود. عقل طبیعی - عقل بدون ایمان - با قابلیت‌های خود اصول ایمانی و اعتقادی را تا آنجا که می‌تواند مورد بررسی قرار می‌دهد، آنها را تبیین و از آنها دفاع می‌کند. توماس متکلم است و طرح مسائل برای او طرحی کلامی است. او از بدیهیات اعتقادی شروع می‌کند و نه از بدیهیات عقلی. غایت او نیز غایت ایمانی است و نه غایت فلسفی. در مهمترین و موردتوجه‌ترین آثار توماس، یعنی در دو کتاب جامع کلام و جامع در رد کافران این موضوع را می‌توان به دو طریق متفاوت مشاهده کرد.

جامع کلام کتابی است که برای تبیین عقلی مبانی اعتقادی مسیحی برای مسیحیان نوشته شده است و شکل و نظم و محتوای آن کاملاً کلامی است. توماس با عقل و ایمان و رابطه آنها با یکدیگر شروع می‌کند و پس از آن مباحث خدانشناسی، خلقت، انسان‌شناسی، معاد، اخلاق، تجسد، شعائر و احکام دینی را پی می‌گیرد. در تمام این مباحث، سخن نخست یا آنچه راهگشا است، مبانی دینی است و عقل ابزاری است برای تبیین برخی از مبانی اعتقادی. توماس جامع در رد کافران را برای مبلغان کاتولیک جهت تبلیغ و دفاع از مسیحیت نوشت. به عبارت دیگر، مخاطبان واقعی این کتاب غیرمسیحیان هستند. موضوع‌های مورد بحث در این کتاب نیز خدا و ارتباطش با مخلوقات است. حتی این کتاب که برای مخاطبان

غیرمسیحی است و قاعده‌تاً مباحث آن باید بیش‌تر بر مبانی عقلی و فلسفی مطرح شده باشد، کتابی است کاملاً کلامی و رأی نهایی در آن با ایمان و اعتقادات مسیحی است. البته توماس آثاری را نیز در فلسفه نگاشته است، این آثار تفسیر برخی از رساله‌های ارسطو و کتاب *العلل* است. در اینجا توماس به عنوان یک معلم فلسفه به شرح این آثار پرداخته است و نظر توماس راجع به مابعدالطبیعه ارسطو هنوز هم در غرب یکی از مهمترین شروح به شمار می‌رود. در ضمن نمی‌توان کلام توماسی را، آنطور که ژیلسون می‌پندارد، با فلسفه‌های رواقی به عنوان یک طریق زندگی، مقایسه کرد. نزد رواقیان به طور خاص و نزد بسیاری از نظام‌های فلسفی در عصر یونانی‌مآب به طور عام، فلسفه طریق زیستن است. یعنی فلسفه یا حکمت عملی همراه و لازمه فلسفه یا حکمت نظری است. حکمت عملی ظرفی است که در آن حکمت نظری متبلور یا منکشف می‌شود. در حالی که نزد توماس، فلسفه یا حتی کلام علمی است نظری. جنبه عملی حیات انسان مربوط می‌شود به ایمان مسیحی و حیات رهبانی.

تنها موردی که شاید بتوان از فلسفه دینی سخن گفت، گروه نخست از چهار گروهی است که در تقسیم‌بندی درباره رابطه دین و فلسفه مطرح کردیم. اینان فلسفه را در معنای اشراقی آن می‌فهمیدند، یعنی عقلی الهی که به انسان اشراق کرده است. همان عقلی که دین را نیز به بشر داده است. در واقع دین و فلسفه هر دو اشراق الهی هستند و بدیهیات هر دو از بدیهیات عقل الهی نشأت گرفته‌اند. فلسفه همان دین است و دین همان فلسفه. دین عالم را نیز تبیین می‌کند و رابطه انسان را با الوهیت توضیح می‌دهد و فلسفه هم نقش نجات‌بخشی و اعطای سعادت الوهی را به عهده می‌گیرد. اما توماس از این جریان فلسفی و دینی بسیار دور است.

کسانی که بر هماهنگی کامل میان عقل و ایمان نزد توماس تأکید کرده‌اند، به مبانی کاملاً متفاوت این دو مفهوم نزد توماس توجه نداشته‌اند. این سخن ویل که ایمان و عقل نزد توماس دارای یک منشأ است، کاملاً با معرفت‌شناسی توماس و نظر او راجع به علم و فلسفه مغایر است. توماس فلسفه را معرفت انتزاع شده از محسوسات می‌داندست و به اشراق قائل نبود؛ در حالی که محتوای ایمان با لطف الهی و به صورت اشراق از الوهیت افاضه شده است. خود توماس - همانطور که مشاهده کردیم - بارها بر تمایز این دو تأکید کرده است. او چندین بار در موضوع‌های مختلف، از جمله قدمت عالم و موارد مربوط به اعتقادات و خداشناسی اعلام کرده است که فلسفه با دین همراهی نمی‌کند. باید توماس را متفکری در نظر گرفت که سعی کرده است مبانی ایمان مسیحی‌اش را با مفاهیم فلسفه مشائی بفهمد و توضیح دهد. وی در این راه از رازوری مسیحی که نظریه غالب در قرون وسطی بود، دور شد و همانند ارسطو با کمک منطق و زبان تک‌معنایی آن و مبانی مابعدالطبیعی او، سعی کرد تبیینی عقلی - در عقلانیت مشائی - از اعتقادات مسیحی ارائه دهد. او سعی کرد مسیحیت را با مبانی فکر ارسطو، ابن سینا و ابن رشد بفهمد و اعتقادات آن را تبیین کند. در واقع، عقل برای توماس عقل ارسطویی است؛ چنانکه متفکران فرانسوی منتقد توماس معتقد بودند که او بیش از حد مشائی است و مبانی ایمانی کاملاً متمایز از این فلسفه را در چارچوب آن قرار داده است. البته خود این فرانسویان نیز با مبانی نوافلاطونی به فهم و تبیین مسیحیت پرداختند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی، تهران، ۱۳۵۷. روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علی مراد داودی، تهران ۱۳۶۶. عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، ۱۳۷۱. مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم ۱۳۷۵. تومیسیم، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، حکمت، تهران، ۱۳۸۴. هستی‌در‌اندیشه فیلسوفان، ترجمه سید حمید طالب زاده، تهران، ۱۳۸۵.
 ۲. رجوع شود به:
Ferdinand Van Steenberghe, *Histoire de la philosophie, Période chrétienne*, Louvain-Paris, 1973, pp. 113-116. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, 1995, pp. 413-417.
 3. Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1986
(این کتاب به فارسی ترجمه شده است: اتین ژیلسون، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علی مراد داودی، تهران ۱۳۶۶).
 4. E. Gilson, *Le thomisme*, 6ème éd., Paris, 1989.
این کتاب به فارسی ترجمه شده است: اتین ژیلسون، تومیسیم، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، حکمت، تهران، ۱۳۸۴.
 ۵. مترجمان این اثر به زبان انگلیسی، نام این کتاب را به فلسفه مسیحی توماس آکوئینی (The Christian Philosophy of Thomas Aquinas) برگرداندند.
 ۶. ایلخانی، محمد، «دین و فلسفه در غرب مسیحی، از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱۵، صص ۸۹-۱۳۶.
 ۷. اتین ژیلسون سعی کرد که با نزدیک کردن متفکرانی همچون آگوستینوس، آنسلم و توماس طرح یک سنت واحد دینی را در خصوص رابطه عقل با ایمان پی‌بریزد. در این باب رجوع شود به عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، ۱۳۷۱.
 ۸. اتین ژیلسون در اینکه می‌پندارد توماس در نظر دارد که عقل با آزادی کامل محتوای خود را عرضه کند (Le thomisme, pp. 33-34)، راه افراط را رفته است. توماس به عنوان یک متکلم همیشه محدودیت‌های عقل را در تبیین اصول ایمان متذکر می‌شود.
 ۹. به نظر می‌رسد که توماس تعریف ایمان را از رساله به عبرانیان از حافظه ذکر کرده است، زیرا متن ترجمه ولگاتا (Vulgata)، که در آن عصر مورد استفاده بوده، کمی متفاوت است:
'fides sperandorum substatntia rerum argumentum non parentum', Ad Hebraeos, 11:1, *Biblia Sacra (Vulgata)*, Stuttgart, 1983, II, p. 1853.
- البته اصل یونانی و ترجمه‌های جدید اروپایی مقداری با متن ولگاتا تفاوت دارد، اما در اینجا مجال مقایسه آنها نیست.

۱۰. به عنوان مثال النور استامپ (Aquinas, pp. 363-64) معتقد است که نزد توماس پذیرش ایمان به واسطه فعل اراده بر عقل است و بر نقش اراده در پذیرش ایمان تأکید می‌کند.

۱۱. در ترجمه theologia به زبان فارسی «کلام» مناسب است و نه «الهیات». واژه‌هایی همچون theology یا théologi که در زبان‌های اروپایی رایج هستند از این واژه هستند. نزد ارسطو theologike برای سخن گفتن درباره خدا، ایزدان و مبادی متعالی به کار رفته است. این واژه نزد این فیلسوف به معنای prote philosophia که در زبان فارسی به «فلسفه اولی» ترجمه شده است، به کار می‌رود. مشخص است که نزد ارسطو کلام به معنای سخن درباره اعتقادات دینی بر مبنای ایمان یافت نمی‌شود. ابن سینا theologike را به معنای prote philosophiae (فلسفه اولی) به الهیات ترجمه کرد و بخشی از مجموعه فلسفی *شفا* را الهیات نامید و مباحث خود راجع به مابعدالطبیعه را در این کتاب مطرح کرد. منظور او از این مباحث، مباحثی هستند که فلسفی‌اند و ارتباطی با کلام به معنای رایج آن ندارند. در واقع، ابن سینا الهیات را به معنای فلسفه اولی و مابعدالطبیعه به کار برده است. غربیان نیز هنگامی که کتاب *شفا* را به زبان لاتینی ترجمه کردند، این بخش از کتاب را به درستی به metaphysica به معنای مابعدالطبیعه و نه theologia به معنای کلام ترجمه کردند. آنان به خوبی متوجه شدند که منظور ابن سینا از الهیات همان فلسفه اولی و در نهایت مابعدالطبیعه است. برای مسیحیان چه در قرون وسطی و قبل از آن و چه در دوره جدید و معاصر، theologia و واژه‌هایی که از این کلمه در زبان‌های اروپایی کاربرد دارند، سخن فلسفی یا تبیین عقلی از ایمان همراه با فهم و دفاع مستقیم یا تلویحی از آن است. در واقع خداشناسی بخشی از theologia یا کلام است و نه همه آن؛ چنانکه بخش‌های مهم دیگر آن عبارت‌اند از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ، فهم‌های مختلف از دین، شعائر دینی، اخلاق، وحی و موضوع‌های بسیار که مجموعه‌ای معرفتی از امری ایمانی و اعتقادی را تشکیل می‌دهند.

منابع

- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۱). «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، فصلنامه **هفت آسمان**، شماره ۱۵، صص ۱۳۶-۸۹.
- (۱۳۸۲). **تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس**، تهران: سمت.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). **روح فلسفه در قرون وسطی**، ترجمه علی مراد داودی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۱). **عقل و وحی در قرون وسطی**، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۴). **تومیسم**، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: حکمت.

- Aquinas, Thomas. (1954). *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Taurino.
----- (1856). *Scriptum super Sententiis*, Parma.
----- (1961). *Summa contra Gentiles*, Taurino.
----- (1888). *Summa Theologiae*, Roma.
----- (1923). *The Summa contra gentiles*, Tr. By The English Dominican Fathers, London.
----- (1947). *Summa theologiae*, Translated by Fathers of the English Dominican, Benziger Bros. ed.
----- (1998). *Selected writings*, Ed. and Tr. By R. McInerny, London.
Biblia Sacra (Vulgata), (1983). II, p. 1853, Stuttgart.
De Libera A. (1995). *La philosophie médiévale*, Paris.
Gilson, E. (1986). *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris.
----- (1989). *Le thomisme*, 6ème éd., Paris.
Knasas, J. (2003). *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, New York.
McCool, G. A. (1992). *From Unity to Pluralism: The internal Evolution of Thomism*, Forham University Press.
Routledge History of Philosophy, (1998). Volume III, *Medieval Philosophy*, Ed. By John Marenbon, London and New York: Routledge.
Stump, E. (2003). *Aquinas*, London: Routledge.
Van Steenberghen, F. (1973). *Histoire de la philosophie, Période chrétienne*, Louvain-Paris.
Wenin, Ch. (1979). *Histoire de la philosophie au Moyen Age*, Louvain-La-Neuve.
Wippel, J. F. (1995). *Medieval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee, pp. 29-34.
----- (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington D.C.