



رابطه مذهب و زیبایی شناسی از دیدگاه توماس آکوئیناس در قرون وسطی اروپا و انعکاس آن در آثار معماری ایتالیایی*

داود قربانی^۱، علی محسنی^{۲*}، مهدی مطهرنیا^۳

^۱ دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران ، d.ghorbani222@gmail.com

^{۲*} (نویسنده مسئول) گروه علوم سیاسی ، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران ، amohseni@qom-iau.ac.ir

^۳ گروه علوم سیاسی ، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران ، dmotaharnia@gmail.com

چکیده

زیبایی‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به ماهیت زیبایی و سلیقه و همچنین فلسفه هنر می‌پردازد. با فروپاشی الهیات مسیحیت در اروپای قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی، گرایش اجتماع آن زمان به عقل‌گرایی ارسطویی افزایش یافت. در این میان، قدیمی مسیحی به نام توماس آکوئیناس سعی کرد برای جلوگیری از نزول مسیحیت، آموزه‌های مسیحیت را با عقل‌گرایی ارسطویی ارتقا بخشد. پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است، درصدد بررسی پیوند بین مذهب و فلسفه ارسطویی از دیدگاه توماس آکوئیناس و تأثیر بر معماری ایتالیایی است. مطالعات نشان داد که توماس آکوئیناس اندیشه‌های فلسفی ارسطو را در چارچوب آموزه‌های مسیحیت تغییر داده و تکمیل کرد و در نهایت، ایمان مسیحیت را با فلسفه ارسطو تطبیق داد. آکوئیناس تلاش کرده بود برای رویدادهای اجتماعی-سیاسی آن دوران که برخاسته از عمل و سیاست کلیسا بود، نوعی وجهه عقلانی و واقعی ایجاد نماید. براساس فلسفه ارسطو، دو عقل بالفعل (الهی) و بالقوه وجود دارد. آکوئیناس با تکیه بر این فلسفه ارسطو، آموزه‌های دینی مسیحی را از عقل بالفعل یعنی خداوند می‌داند که عقلانیت انسان ملهمی از آن است. در حقیقت توماس آکوئیناس به دو نظام معرفتی معتقد بود: نظام الهی مبتنی بر ایمان و نظام فلسفی مبتنی بر عقل بشری. زیبایی معماری ایتالیایی به دو دسته زیبایی‌های ظاهری (نمادین) و باطنی (هویتی) تقسیم می‌شود. در حوزه ظاهری به عواملی مانند نور و رنگ و در حوزه باطنی به عواملی مانند مذهب و فرهنگ تقسیم می‌شود.

اهداف پژوهش

۱. بازشناسی رابطه مذهب و زیبایی‌شناسی از دیدگاه توماس آکوئیناس در قرون وسطی اروپا.
۲. بررسی تأثیر ارتباط مذهب و زیبایی‌شناسی در معماری ایتالیایی.

سوالات پژوهش

۱. چه ارتباطی میان مذهب و زیبایی‌شناسی در اندیشه توماس آکوئیناس وجود دارد؟
۲. اندیشه‌های توماس آکوئیناس درباره زیبایی و پیوند آن با مذهب چه تأثیری بر معماری ایتالیایی داشته است؟

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری/ پایان‌نامه داود قربانی با عنوان رابطه بین مذهب و زیبایی‌شناسی از دیدگاه توماس آکوئیناس است که به راهنمایی دکتر علی محسنی و مشاوره دکتر مهدی مطهرنیا در سال ۱۳۹۹ در دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم ارائه شده است

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۳

دوره ۱۸

صفحه ۴۸۰ الی ۴۹۶

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۱۴

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۱/۱۹

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱

کلمات کلیدی

زیبایی‌شناسی، فلسفه ارسطو، فلسفه هنر، توماس آکوئیناس، معماری ایتالیایی.

ارجاع به این مقاله

قربانی، داود، محسنی، علی، مطهرنیا، مهدی. (۱۴۰۰). رابطه مذهب و زیبایی‌شناسی از دیدگاه توماس آکوئیناس در قرون وسطی اروپا و انعکاس آن در آثار معماری ایتالیایی. هنر اسلامی، ۱۸(۴۳)، ۴۸۰-۴۹۶.



[dori.net/dor/20.1001.1.1735708.1400.18.43.292](https://doi.org/10.22034/IAS.1735708.1400.18.43.292)



dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.251408.1323



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مسئله تقابل عقل و دین یکی از نخستین مسائلی بود که در حوزه اندیشه بشر ایجاد شد. در این میان، برای انسان قرن سیزدهمی اروپا، یکی از معانی فیلسوف، بی‌دین بود؛ یعنی فیلسوفی که عقل‌گرا بود؛ کسی که چون قبل از عیسی (ع) متولد شده، نمی‌توانست از حقیقت ایمان مسیحی، اطلاع داشته باشد. وضعیت افلاطون و ارسطو نیز چنین بود؛ بنابراین، ارسطو، بی‌دین، به شمار می‌آمد. همچنین به ذهن آن‌ها نمی‌رسید که یک نفر در عین حال که فیلسوف است، قدیس هم باشد. توماس آکوئیناس که یکی از بزرگ‌ترین متکلمان و فیلسوفان مسیحی به شمار می‌رود، بر آن بود که عقل با دین و ایمان، هماهنگی تقریباً کاملی دارد.

نظام‌مندترین و نافذترین راه‌حل مسئله ایمان و عقل را آکوئیناس بیان کرد. در این نظام بین فلسفه ارسطو و وحی مسیحی، بدان‌گونه که در کتب مقدس یافت می‌شود و کلیسا آن را تفسیر می‌کند، پیوند برقرار می‌شود. به نظر آکوئیناس، خیر نهایی ماهیت انسان در لذت لقاء... است؛ اما تحقق این امر در زندگی این دنیا برای ما میسر نیست، زیرا افکار ما متوقف بر داده‌های حسی است. باین‌حال، می‌توانیم به طرقی که مخلوقات دیگر نمی‌توانند، از محدودیت‌های حواس فراتر رویم. عقل ما می‌تواند از داده‌های حسی انتزاع کند و وجود قلمرو بالاتری را بپذیرد؛ در عین حال که عقل نمی‌تواند به کنه موجود فراطبیعی برسد، هستی آن را می‌تواند ثابت کند؛ بنابراین، برخی حقایق الهی از طریق تأمل فلسفی قابل وصول است. راه دوم که در آن می‌توانیم به رؤیت خدا نایل شویم، راه وحی است که هم برای کسانی که می‌توانند به استدلال فلسفی بپردازند، هم برای کسانی که نمی‌توانند به استدلال فلسفی بپردازند، قابل دسترسی است. زیبایی‌شناسی یکی از مفاهیم عقلی بود که در اندیشه توماس آکوئیناس مورد توجه قرار گرفت. بازتاب این اندیشه‌گری در فضای فکری و فرهنگی ایتالیا به‌خصوص در معماری قابل تأمل است.

بررسی پیشینه پژوهش حاضر نشان می‌دهد در این‌باره تاکنون اثر مستقلی به رشته تحریر درنیامده است. البته آثاری به بررسی اندیشه آکوئیناس بر هنر قرون وسطی پرداخته‌اند. مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی تأثیر آراء سن آگوستین و توماس آکوئیناس بر هنر نقاشی سده‌های میانه مسیحی» توسط رجیب و حسینی (۱۳۹۷) به رشته تحریر درآمده است. نویسندگان در این اثر بر آنند در قرون وسطی هنر تحت تأثیر اندیشه‌های آکوئیناس، رنگ مادی به خود می‌گیرد و به موازات این مسئله پیکر انسان‌ها مبنی بر تناسب کامل و شفاف خلق شده است. باین‌حال در این اثر اشاره‌ای به تأثیر آراء آکوئیناس بر معماری این دوره نشده است؛ لذا پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است و درصدد واکاوی ارتباط مذهب و هنر و زیبایی در معماری ایتالیا در قرون وسطی است.

۱. زیبایی و هنر از نظر توماس آکوئیناس

آکوئیناس فیلسوف ایتالیایی است که در سال ۱۲۲۵ میلادی در شهر ناپل ایتالیا متولد شد. او در پنج سالگی به صومعه مونته کاسینو فرستاده شد (کنی، ۳۷۶: ۱۳). در جوانی برای تحصیل به دانشگاه ناپل رفت و در این دانشگاه به مطالعه فلسفه پرداخت (همان: ۱۵). توماس در این زمان به فرقه دومینیکن پیوست. سپس به پاریس رفت، زیر نظر آلبرتوس کبیر به تحصیل الهیات و فلسفه پرداخت و بعد از چهار سال در دانشگاه کولونی تدریس کرد. سرانجام در سال ۱۲۷۴ از دنیا رفت (ترانوی، ۱۳۷۷: ۹). توماس آکوئیناس، یکی از بزرگ‌ترین متکلمان و فیلسوفان مسیحی به شمار می‌رود که بر آن است عقل با دین و ایمان، هماهنگی تقریباً کاملی دارد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۴)؛ اما آکوئیناس، آرا و افکار فلسفی ارسطو را با مسیحیت هماهنگ دانست و به تعبیری ارسطو را غسل تعمید داد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۷). او هرگز تصور نمی‌کرد که کسی بتواند تعارضی میان اهداف تحقیقات فلسفی و اهداف تحقیقات کلامی بیابد. به گمان وی، هدف نهایی آن‌ها یک چیز است. اگر شناخت خدا، بالاترین قله‌ای است که تحقیق انسانی می‌تواند به آن برسد، توافق اساسی میان آموزه‌های معلم حقیقت مسیحی و تعالیم فیلسوف وجود دارد. در سطح شناخت طبیعی، فیلسوف نیز یک متکلم است (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۳۵). با این تفاسیر آکوئیناس در تجارب زندگی شخصی خود مجموعه‌ای از باورهای مذهبی و فلسفی را در اختیار داشت؛ تجاربی که بعدها تبدیل به پایه‌ای برای اندیشه‌های او شد.

او دارای آثار مهمی در فلسفه و الهیات است. آثار اصلی او دو سومای عظیم هستند. سوما کونترا گنتیلیس و سوما تئولگیا. البته آکوئیناس علاوه بر این دو سوما، رساله‌های کوتاه و بلندی نیز در فلسفه داشت. توماس آکوئیناس درباره مزبایی، تابع عقاید دیونوسیوس و آگوستین و تمایل به نوافلاطونی بود. درحالی‌که نگاه او به هنر بیشتر متأثر از بحث ارسطو است (مارگولیس، ۱۳۸۹: ۲۶). آکوئیناس با تفکیک میان امر خیر و زیبا، قدرت تشخیص امر زیبا را به انسان می‌دهد. او سه شرط برای زیبایی تعیین کرده است. اول تمامیت یا یکپارچگی؛ دوم وضوح، سوم تناسب یا هماهنگی (همان: ۲۷)؛ بنابراین مشاهده می‌شود که در دیدگاه او نسبت به زیبایی، پیوند نزدیکی با مبانی عقلی و فلسفی و استانداردهای پذیرفته‌شده عقلی وجود دارد.

از نظر آکوئیناس هنر به‌مثابه عادت‌ی خاص یا مهارتی مکتسبه از سوی عقل بالقوه آدمی به طور بسیط و به اقتضای مسائل علمی آن را طلب می‌کند. همان‌طور که حزم و دوراندیشی به‌مثابه عادت عملی در مباحث اخلاقی، دلیل معقول ساختن اشیاء تلقی می‌شود. این دو سرشت و عادت مشتبه نمی‌شوند (مددپور، ۱۳۷۲: ۱۳۸). آکوئیناس معتقد است هنر با توجه به طبیعت امری تقلیدی است؛ اما نه به معنای تقلید از زیبا و مولد خود طبیعت. به همین دلیل آکوئیناسجایی برای هنرهای زیبا باز می‌کند و به‌خصوص هنرهای زیبایی همچون نقاشی و مجسمه‌سازی بازنمودی از هنرهای زیبا هستند (مارگولیس، ۱۳۸۹: ۲۸). بررسی آثار خلق‌شده در این دو حوزه در قرون بعد از آکوئیناس نشان از راه‌یابی اصل تناسب در مجسمه‌سازی و وضوح تصویر در نقاشی است. همان‌گونه که گفته شد، این دو نمونه از اصول مورد تأکید آکوئیناس در هنر و مقوله زیبایی‌شناسی بوده‌اند.

۲. فلسفه (عقل‌گرایی) در دیدگاه ارسطو

ارسطو دلائل متعدد برای این سخن ارائه می‌دهد. عالی‌ترین سعادت عبارت است از اندیشیدن. وی می‌گفت: عقل عالی‌ترین قوه انسان و اندیشیدن عالی‌ترین فعالیت عقل است. ما می‌توانیم این صورت فعالیت را طولانی‌تر از هر فعالیت دیگری مثلاً فعالیت جسمانی حفظ کنیم. به نظر می‌رسد لذات فلسفه و اندیشیدن فوق‌العاده خالص و پایدار است؛ لذا شگفت‌آور نیست حیات کسی که «می‌داند» خوش‌تر از حیات کسی باشد که می‌آموزد. وی می‌گوید: فیلسوف بهتر از هر کسی دیگر می‌تواند مستغنی از دیگران باشد، «هرچند مثل دیگران به ضروریات زندگی محتاج است» لیکن با این همه «متفکر» قادر است که مطالعات خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند، و هر چه بیشتر متفکر باشد، بیشتر قادر به چنین کاری است. همکاری دیگران برای او مفید است، اما در صورت فقدان آن، متفکر بهتر از دیگران قادر است که بدون آن امور خود را اداره کند. فلسفه به خاطر خودش محبوب است نه به خاطر نتایجی که از آن حاصل می‌شود، پس در به کار بستن عقل است در شریف‌ترین موضوعات که سعادت کامل انسان است محقق می‌شود، به شرط آنکه این کار در سال‌های نسبتاً درازی گسترش داشته باشد. چنین حیاتی مبین عنصر الهی در انسان است؛ لذا ما نمی‌خواهیم به کسانی گوش دهیم که توصیه می‌کنند؛ چون انسان فانی است، در فکر چیزهایی باشیم که انسانی و فانی است، برعکس تا آنجا که ممکن است ما باید در فانی‌بودن خود را کنار بگذاریم و هرچه می‌توانیم بکنیم تا به حیاتی زندگی کنیم که عالی‌ترین عنصر، یعنی عقل در ما تعیین می‌کند که این عنصر در توانایی و ارزش از بقیه اجزاء برتر است (طاهرزاده، ۱۳۹۶: ۵۷). عقل از مسائل بنیادی و کلیدی حکمت‌مثنائی (ارسطو) است که در فلسفه و سایر علوم و حتی در عرف عام به معانی و کاربردهای مختلفی حضور دارد. در جایی صادر نخستین است و در جایی دیگر تا حد زندگی روزمره هبوط می‌کند.

به نظر ارسطو چون در تمام طبیعت هر آنچه ایجاد می‌شود، واجد ماده و علت فاعلی است که متمایز از یکدیگرند، در نفس نیز باید این دو امر وجود داشته باشد: «واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم و در واقع در آن [نفس] عقلی را تمییز دهیم که همان گونه که وصفش کردیم، چیزی است که هستی‌اش منوط به بدل شدن به همه چیز است، درحالی‌که اینجا عقلی را نیز داریم که هست یا منوط به احداث کردن یا ایجادکردن همه چیز است. این ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد: زیرا نور نیز به یک معنی رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد و همین عقل است که چون بالذات عقل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا همواره فاعل اشرف از منفعل و مبدأ اشرف از ماده است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۹). طبق نظر ارسطو وجود بالقوه نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر اینکه تحت تأثیر وجود دیگری که خود بالفعل است، قرار گیرد. عقل منفعل تحت تأثیر معقولات فعلیت می‌یابد، اما معقولات خود نیز وجود بالفعل ندارند و در ضمن آن چیزی واقع‌اند که متعلق احساس و تخیل است؛ ازاین‌رو عقلی را باید پذیرفت که معقولات را از اشیای حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آن‌ها را تحقق بخشد و این همان

عقل فعال است که نسبت آن به معقولات مانند نسبت نور به مبصرات است یعنی معقول را قابل ادراک شدن می‌سازد (داوودی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

قول ارسطو دربارهٔ این دو عقل به نحوی مجمل و مبهم است که منجر به اختلاف نظر مفسران و شارحان شده و در نهایت تفاسیر متعددی را به دنبال داشته است. آیا این دو عقل مستقل از یکدیگرند یا وابسته به هم. علاوه بر این آیا این دو عقل هر دو متعلق به نفس انسانی و در واقع دو مرتبه از نفس‌اند یا دو عقل‌اند با دو جهت متفاوت یا یکی از مراتب نفس است (عقل منفعل) و دیگری خارج از نفس (عقل فعال)؟ سخن ارسطو به حدی مجمل و مبهم است که هر دو احتمال دربارهٔ عقل مطرح می‌شود و این امر مفسران و شارحان ارسطو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. گروه نخست قائل به وحدت عقل و حلول آن در نفس هستند و به نظر ایشان طبق قول ارسطو، هر دو عقل فعال و منفعل را باید جزئی از نفس دانست. طبق تحقیق داوودی، از میان قدما، ثاوفرسطس، تامس‌پیوس و آمونیوس قائل به این نظریه بوده‌اند و در قرون وسطی توماس قدیس و در دورهٔ جدید برنتانو و دو کورت بر این رأی تأکید داشته و هر دو عقل را متعلق به نفس انسان و حال در آن دانسته‌اند (داوودی، ۱۳۸۷: ۷۴). گروه دوم که اسکندر افرودیسی، فارابی، ابن‌سینا، ابن رشد و جمع کثیری در دورهٔ جدید بر آن نظرند، عقل فعال را در خارج نفس انسان قرار داده و دارای استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده‌اند (داوودی، ۱۳۸۷: ۸۷). عقل در فلسفهٔ ارسطویی در جایگاه و نقش‌های متعدد ظاهر شده است. در متافیزیک، جهان‌شناسی، علم‌النفس و معرفت‌شناسی اما به دلایلی، عقل در علم‌النفس و معرفت‌شناسی ارسطو بیشتر توسط شارحان پیگیری و شرح و تفسیر شده است.

ارسطو در رساله دربارهٔ نفس قائل به دو عقل می‌شود: یکی عقل بالفعل یا عقلی که می‌سازد و دیگری عقل بالقوه یا عقل منفعل که ساخته می‌شود. از سویی دیگر ارسطو از عقل فاعل سخن می‌گوید (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۴۶). در معرفت‌شناسی، «عقلانیت» به معنای «نطق» است. این کاربرد که ریشه در تلقی ارسطو از انسان به منزله «حیوان ناطق» دارد، به این معناست که چه باورهایی برای انسان به منزله حیوان ناطق، عقلانی هستند؟ (Plantinga, ۲۰۰۰: ۱۰۹). تفرقه و تنوع آرا در خصوص نظریهٔ عقل فعال (یا بهتر است گفته شود، مدلول مورد نظر ارسطو) به حدی است که برنتانو آن را به لحاظ تفسیر منطبق با متن صعب‌ترین نظریات ارسطو دانسته است (Brentano, ۱۹۹۵: ۳۲۴). برخی مانند تئوفراستوس و آکویناس عقل فعال را متکثر و حال در نفوس انسانی می‌دانند. برخی همچون تمستیوس و اب‌نرشد آن را در نفس، ولی برای همگان منفرد و واحد به شمار می‌آورند. کسانی همچون اسکندر افرودیسی آن را مفارق از نفس و با خدا یکی می‌انگارد و غالب فیلسوفان مسلمان و در رأس آن‌ها فارابی و ابن سینا آن را مفارق و از سلسلهٔ عقول که در عالم تحت قمر فاعلیت وجودی دارد، محسوب می‌کنند.

مباحث ارسطو دربارهٔ عقل فعال در فصل پنجم از کتاب سوم دربارهٔ نفس متمرکز است. این بخش شامل دو بحث اصلی است: یکی استدلال بر وجود عقل فعال و دیگری فهرستی مجمل از ویژگی‌های آن. استدلال او چنین آغاز می‌شود که در طبیعت در هر مقوله چیزی به‌مثابهٔ ماده یافت می‌شود که به‌صورت بالقوه استعداد آن را دارد که همهٔ آن چیزهایی

بشود که ذیل آن مقوله واقع است و چیزی یافت می‌شود که علت مولد است و همه انواع ذیل آن مقوله را می‌سازد. به زعم او این تمایز در نفس نیز یافت می‌شود. در نفس عقلی قابل تشخیص است که بالقوه همه چیز می‌شود و عقل دیگری که همه چیز را می‌سازد. عقلی که همه چیز می‌شود، عقل منفعل یا هیولانی است و عقلی که همه چیز را می‌سازد، به عنوان عقل فعال یا عقل مولد شناخته شده است. مباحث مربوط به عقل منفعل از فصل چهارم کتاب آغاز می‌شود و در فصل پنجم به بحث عقل فعال پیوند می‌خورد (Cohen, ۲۰۰۸: ۴). عده‌ای نیز مانند توماس آکوئیناس با عقل فعال مفارق مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کردند.

توماس به تبع قبول بحث قوه و فعل در عقل، تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد. از نظر او صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و این عقل است که به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس انتزاع می‌کند. اما در این انتزاع، عقل منفعل از ماده نیست؛ بلکه فعال است؛ بنابراین باید به عقل قوه‌ای فعال نسبت داد که معقولی را که واقعیت محسوس به نحو بالقوه شامل آن است، معقول بالفعل گرداند. این قوه عقلانی همان عقل فعال یا عقل عامل است که با پرتوافکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزع می‌کند. آکوئیناس در رساله‌ای درباره وحدت عقل در اثبات نامیرایی نفس در مقابل اب‌ن‌رشد و ابن‌رشدیان لاتینی که در تفسیری از ارسطو یک عقل یگانه را برای همه انسان‌ها در نظر می‌گیرند، استدلال می‌کند که عقل جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترک در میان همه آدمیان نیست؛ بلکه مطابق با تعدد بدن‌ها متعدد است. از نظر آکوئیناس ارسطو اصطلاح مفارق را برای عقل، به منظور نشان دادن ویژگی تجرد و غیرمادی بودن آن به کار برده است نه به‌عنوان یک جوهر مفارق متمایز از انسان. توماس معتقد است تفسیرش از عقل فعال همان تفسیر صحیح ارسطو است (Aquinas, ۱۹۹۸: ۱۴۵-۱۴۱). ارسطو برای بیان کارکرد عقل فعال تنها به ارائه دو مثال متوسل می‌شود. در یک مثال به صنعت و نسبت صنعتگر به تولید اشاره می‌کند و در مثال دیگر نسبت نور و رنگ را به میان می‌آورد. در مثال نخست صنعتگر صورتی را در ماده فعلیت بخشیده و محصول مشخصی در نتیجه آن پدید می‌آید و در مثال دوم نور با تابش خود بر رنگ‌های بالقوه آن‌ها را بالفعل می‌سازد؛ اما این دو مثال به دلیل تفاوتی که در آن‌ها نهفته است، می‌تواند مایه بدفهمی شود. موضوع با طرح سؤالی قابل تشریح است: آیا طبق این مثال‌ها عمل عقل فعال تحقق بخشیدن به یک صورت معقول است یا کشف و ظهور آن؟ ارسطو در کتاب درباره نفس در جایی که برای بحث عقل و حصول صور معقول در ذهن مثال می‌آورد، خود صراحتاً بیان می‌کند که در نفس مطابق آنچه در طبیعت و امور طبیعی قابل تشخیص است، می‌توان چیزی را به‌مثابه ماده و چیزی را به‌مثابه فاعل تشخیص داد. پس بیان مثال او درباره صنعت و صنعتگر باید ذیل بیان فلسفی او درباره امور طبیعی مورد فهم قرار گیرد.

مباحث مربوط به ایمان و عقل اغلب بدون تحلیل چپستی عقل صورت می‌گیرد. از زمان ارسطو تمایز بین عقل نظری و عملی، یعنی تمایز بین به کار بردن قوای عقلانی ما برای رسیدن به حقیقت و به کار بردن آن‌ها برای هدایت رفتار ما، یک مسئله پیش‌پاافتاده فلسفی بوده است. به کسی که در کاربرد اول موفق می‌شد، می‌گفتند حکمت نظری را

نشان داده و به کسی که در کاربرد دوم موفق می‌شد، می‌گفتند حکمت عملی یا خردمندی را نشان داده است. عقل نظری عموماً به عقل محض که کلاً به امر پیشینی می‌پردازد و عقل استقرایی یا تجربی که به راهنمایی حواس یا صور دیگر تجربه می‌پردازد، تقسیم می‌شود. عقل نظری و عملی به عنوان انواع یک جنس تلقی می‌شوند، زیرا هر یک باید مطابق اصولی که بررسی آن‌ها به عهده منطق‌دانان است، عمل کنند، به طوری که اگر آرای کسی غیرمنسجم یا مبهم باشد و نیز اگر رفتار او ناسازگار یا خود ویران‌گر باشد، می‌توان آن را غیرعقلانی و غیرمنطقی دانست (Penelhum, ۱۹۹۵: ۸۹).

مباحث مربوط به عقلانیت ایمان عموماً دربارهٔ ارتباط ایمان با عقل نظری است؛ یعنی دربارهٔ میزان اثبات‌پذیری باورهای مؤمنان از طریق استدلال محض یا استقرایی یا میزان سازگاری آن‌ها با حقایقی که از راه صور مختلف استدلال کسب می‌شوند یا میزان انسجام درونی آن باورها با یکدیگر است. ولی این مباحث هم‌چنین ممکن است مربوط به این باشد که شخص مؤمن تا چه میزان به دنبال نوعی زندگی، عاقلانه و رضایت‌بخش یا نابخردانه و یأس‌آور باشد. چنین مسائلی مربوط به حیطة عقلانیت عملی ایمان است نه عقلانیت نظری. دسته‌سومی از مسائل وجود دارند که ظاهراً این تقسیم را دربر می‌گیرند. فلاسفه اغلب می‌گویند که ملاحظات عقلانی و قید و بند، نه تنها برای رفتار ما، برای عقاید ما نیز مطرح می‌شوند. گفته می‌شود اگر قرار است به حقیقت برسیم؛ مثلاً بر اساس شواهد معتبر ایمان بیاوریم، وظایف معینی داریم که باید انجام دهیم. بگذارید اینها را وظایف «مبتنی بر عقیده^۱» بنامیم. برخی منتقدان ایمان گفته‌اند: کسانی که ایمان دارند، بعضی از این وظایف را نادیده می‌گیرند (Penelhum, ۱۹۹۵: ۹۱).

۳. عقل و ایمان از دیدگاه آکویناس

درک بهتر نقش عقل و ایمان در امر شناخت از رهگذر تبیین ارتباط کلام و فلسفه حاصل می‌شود. کلام نزد توماس به دو معناست: کلام وحیانی که مستقیماً از محتوای کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرد و کلام طبیعی یا فلسفی که عقل انسان با نور طبیعی خود آن را می‌سازد. توماس در کلام طبیعی به عقل، نقش سازمان‌دهنده و تبیین‌کننده مفاهیم ایمانی می‌دهد؛ بنابراین، کلام عقلی توماس با براهین عقلی سخن می‌گوید. در این کلام، ایمان است که طرح و نقشه و مبدأ و غایت را می‌دهد، اما توضیح محتوا و طریق رسیدن به غایت را عقل و فلسفه بیان می‌کند. در کلام طبیعی، تمام موضوعات فلسفی مورد بحث قرار نمی‌گیرند. نقطه شروع بحث در کلام، خداوند است. بدین ترتیب، کلام طبیعی از جایی شروع می‌کند که به اعتقاد توماس، انتهای راه فلسفه است؛ یعنی بحث خداشناسی. می‌توان گفت کلام طبیعی توماس، فلسفه‌ای دینی است که به شناخت خداوند به‌عنوان طریق کسب غایت نهایی نظر دارد. توماس، نوعی سنتز جدید میان فلسفه و الهیات، به دست آورد که نتیجه آن، نگارش دو کتاب جامع بود: ۱. جامع علم کلام؛ ۲. جامع در ردّ منکران. البته این تلفیق و هم‌آوردی میان فلسفه و کلام را نباید به معنای یکی انگاشتن آنها دانست؛ بلکه تفاوت و تمایز عمیقی میان این دو ملحوظ است تا آنجا که توماس این تفاوت را به تفاوت در دو غایت وجود انسان برمی‌گرداند.

^۱ doxastic

او با تعریف دو غایت طبیعی و فراطبیعی برای آدمی، فیلسوف را عهده‌دار تبیین و بررسی نخستین غایت می‌داند و دومین آن را بر دوش ایمان الهی می‌گذارد. از رهگذر تفاوت میان فلسفه و کلام، تفاوت میان عقل و ایمان نیز آشکار می‌شود. فلسفه تنها بر نور طبیعی عقل استوار است و اصولی که فیلسوف به کار می‌برد، اصولی است که به مدد عقل و استدلال به آنها رسیده است، ولی ایمان به حقایق و واقعیاتی را مکشوف می‌نماید که چه‌بسا در حوزه فهم و درک انسان قرار نگیرد و عقل آدمی از تبیین آن ناتوان باشد.

طبق نظر توماس، عقل بشر حوزه گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند به‌طور مستقل در کسب معرفت، فعال باشد؛ زیرا حتی هستی و ویژگی‌های خدا و وجود یک روح جاودان و بسیاری از بینش‌های اخلاقی، حقایق طبیعی هستند که بشر، صرفاً به وسیله عقل و بدون وحی می‌تواند آن‌ها را اثبات کند. ایمان به معنای دقیق کلمه برای پذیرش حقایق متعالی‌تر وحیانی، ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجرد خدا در مسیح ناصری و هبوط و نجات بشر و جهان است، فراسوی عقل بشرند، نمی‌توان آن‌ها را عقلاً اثبات کرد و ماورای عقلند (کونگ، ۱۳۸۶: ۱۳۷). بدین ترتیب در نظر او، حوزه عقل و ایمان، جدا و مستقل از یکدیگرند. مسائلی که مربوط به حوزه ایمان است، مربوط به طوری و رای طور عقل است؛ یعنی مسائل حوزه ایمان را نمی‌توان عقلاً اثبات و مستدل کرد. البته این الزاماً بدان معنا نیست (هرچند گاهی نیز بدین معناست) که مسائل حوزه ایمان، متناقض و ضدعقل باشند، بلکه مسائلی فراسوی عقلند. نزد توماس، عقل و ایمان و در نتیجه، فلسفه و الهیات (کلام وحیانی) اگرچه متمایزند، ولی متعارض نیستند. آن‌ها مربوط به دو قلمرو هستند و از آن‌رو که یکی در خدمت دیگری است (فلسفه در خدمت دین است)، ناسازگاری و تعارض میان آن‌ها منتفی می‌شود. با توجه به آنچه گذشت، اکنون واضح است که نزد توماس، در صورتی که عقل مؤید ایمان باشد، بسیار مطلوب است، ولی اگر گزاره‌های عقلانی در مخالفت با پیام وحیانی باشند، از آن‌رو که او عقل را به خدمت ایمان گمارده است، پرواضح است که ایمان را بر عقل، ترجیح می‌دهد. این خصوصیت نه تنها در توماس، بلکه ویژگی غالب متفکران مسیحی است؛ چراکه نزد آنان برخی از آموزه‌های ایمانی، مفاهیمی متناقض هستند و ایمان تنها با قبول این مفاهیم پارادوکسیکال شکل می‌گیرد. قبول واحدی که در عین وحدت، سه‌گانه است، از اولین متعلقات ایمان است. بدین ترتیب، عقل تنها زمانی که به تفسیر و شرح گزاره‌های دینی می‌پردازد، قابل اعتنا و حجت است، ولی مواردی نیز وجود دارد که حکم ایمانی در تعارض جدی با عقل قرار می‌گیرد. در این‌گونه موارد باید به نفع ایمان، تناقض صریح را پذیرفت.

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

(کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲ / ۴۱۱). عقل به عنوان عطیه‌ای الهی در بسیاری از موارد در تفهیم گزاره‌ها و مفاهیم ایمانی نقش مهمی بر عهده دارد. در حقیقت، عقلی که در سنت فلسفی، سازمان یافته باشد، با اعطای روش صحیح و نظام‌مند ما را در فهم گزاره‌های وحیانی یاری می‌نماید، چنان‌که توماس در کتاب جامع علم کلام با تکیه بر مفاهیم و براهین عقلی، به تفهیم آموزه‌های مسیحی می‌پردازد. در این کتاب، اگرچه ایمان مسیحی، مفروض گرفته می‌شود، ولی همچنان با براهین عقلی مواجه هستیم و توماس در تفسیر خدا با مفاهیم مأخوذ از فلسفه یونانی (خدا به‌مثابه هستی اعلا، هستی بالذات، بزرگ‌ترین حقیقت و خیر برین) کاملاً موافق است (کونگ، ۱۳۸۶: ۱۴۰). کتاب جامع علیه منکران او که برای تعلیم روش مباحثه با مخالفان مسیحیت اعم از مسلمانان و یهودیان تألیف شده است، بر پایه اصول عقل طبیعی استوار است و سخنان کتاب مقدس در بهترین حالت آن، تنها در تأیید سخن عقل کاربرد دارد. توماس در مقدمه آن چنین می‌گوید: نمی‌توان براساس عهد قدیم یا عهد جدید در باب خدا، خلقت و حیات اخلاقی بحث کرد؛ بنابراین، لازم است که به عقل طبیعی متوسل شویم که همگان ناگزیر به پذیرش آن هستند (کونگ، ۱۳۸۶: ۱۳۹). بدین ترتیب، توماس با دو نظام معرفتی مواجه بود؛ در یک طرف، کلام مسیحی و در طرف دیگر، تفسیر فلسفی از عالم قرار داشت. برخورد توماس با این دو نظام، جداکردن آن‌ها از یکدیگر بود. نزد او، اساس کلام بر ایمان و اساس فلسفه بر علم یا عقل طبیعی انسان استوار است. منظور توماس از علم، در اینجا علم به معنای ارسطویی است؛ یعنی علمی که موضوعش کلی است و حقایق را با استدلال و براهین عقلی کشف می‌نماید. ایمان و عقل، هر دو یقین‌آور هستند و در آن‌ها نوعی حکم نهفته است، ولی موضوع ایمان به روشنی موضوع علم نیست. عالم به نوعی موضوع علم خود را رؤیت می‌کند، ولی در ایمان چون رؤیت موضوع به اندازه علم نیست، موضوع آن فهم انسان را به اندازه‌ای تحریک نمی‌کند که به‌عنوان حقیقت پذیرفته شود. پذیرش موضوع ایمان با فعل اراده است (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۱۲۵). توماس از طرفی، هیچ یقینی را به اندازه یقین ناشی از ایمان حجت نمی‌داند، به نحوی که اگر میان حکمی عقلی و ایمانی، تعارض حاصل شود، او به حمایت از ایمان، عقل را تابع می‌گرداند؛ ولی از طرفی دیگر، وضوح موضوعات حوزه علم را بسیار بیشتر از وضوحی می‌داند که در موضوعات ایمانی است! به‌عبارتی، اگرچه گزاره‌های ایمانی از وضوح کمتری نسبت به گزاره‌های علمی و عقلانی برخوردارند، ولی درجه یقینی که به آن‌ها تعلق می‌گیرد، به مراتب بالاتر است. این مطلب در توماس، حاکی از درجه اعتباری است که وی به وحی و ایمان اختصاص می‌دهد و عقل را خادم آن می‌داند. بدین نحو، توماس با روش فلسفی - کلامی خود، به تبیین حوزه عقل و ایمان می‌پردازد و جایگاه عقل بشری و علوم حاصل از آن را در رسیدن به حق و حقیقت تشریح می‌نماید.

نظام‌مندترین و نافذترین راه حل مسئله ایمان و عقل را آکوئیناس بیان کرد. در این نظام بین فلسفه ارسطو و وحی مسیحی، بدان‌گونه که در کتب مقدس یافت می‌شود و کلیسا آن را تفسیر می‌کند، پیوند برقرار می‌شود، در عین حال که به خاستگاه مجزاً و تمامیت هر کدام اذعان می‌شود. توماس در تلاش خود برای آشتی دادن تعالیم مسیحی با تعالیم ارسطویی به مشکلاتی برخورد. اصول بنیادی نگاه مسیحی که نمونه اعلایش نگاه آگوستین بود، اندیشه کلاسیک را رد

می‌کرد؛ از جمله دریافت‌ها و برداشت‌هایش از عقل و توانایی عقل برای کشف حقیقت و از طبیعت بشری و شادکامی بشر. در دوران توماس آن اندیشه بشری که آخرالزمان به همین زودی‌ها فرا می‌رسد، عمدتاً رنگ باخت و از طرفی در آثار آگوستینوس به گناه و نگاه تحقیرآمیزش به زندگی در این جهان برخورد می‌کند. توماس در تلفیق اندیشه مسیحی و ارسطویی در سنتزی منسجم تأکید بیشتری بر ارزش عقل و توانایی انسان برای نیل به خیر و خوبی و شادکامی در زندگی است. وی در توجه به آن‌ها تعالیم مسیحی را عرضه می‌کند که نقش ایجابی مهمی هم برای حکومت دارد (کلوسکو، ۱۳۹۷: ۱۴۶). به نظر توماس ایمان مسیحی راهی میانه میان بدعت‌های افراطی است و بر این اساس است که ایمان، امید و احسان به دنبال راه‌های میانه هستند. آکوئیناس در بررسی نهایی توجه ایمان مشخص را منوط به جمع میان فضایل اخلاقی الهام شده (ایمان، امید و احسان) و فضایل اخلاقی اکتسابی و انسانی (خردمندی، میانه‌روی و عدالت و صبر) و فضایل دینی می‌داند. آکوئیناس فضیلت بالاتر را ایمان می‌داند که با حصول آن، تحقق دیگر فضیلت‌های اخلاقی امکان‌پذیر است. لذا برخلاف ارسطو که تحقق فضایل را با عقل تنها ممکن می‌داند، توماس آن را به عقل و ایمان مشروط می‌کند. توماس با پیروی از ارسطو فلسفه را به عنوان مجموعه‌ای از استدلال‌ها، مفاهیم و مسائل نظری فهمید. ایمان امری غیرمعرفتی و نجات‌بخش است و فلسفه محتوای ایمان را تبیین عقلی می‌کند. کلام طبیعی توماس تبیین عقلی ایمان است (مجیدی، ۱۳۹۳: ۳۵۴).

به عقیده توماس، نام حقیقی حکمت، عیسی مسیح علیه السّلام بود؛ بنابراین، عیسی حقیقت است. خود عیسی در این باره چه می‌گوید: پاسخ توماس به این پرسش چنین است: طبق اظهار عیسی علیه السّلام، حکمت الهی گواهی می‌دهد که وی جسم عاریتی دارد؛ چه به این جهان آمده است تا حقیقت را آشکار سازد: «از این جهت من متولد شدم و در این جهان آمدم که به‌راستی شهادت بدهم» (یوحنا، ۱۸: ۳۷). آکوئیناس بحث دیگری را در این باره مطرح می‌کند و آن وجود تعلیم مقدس است. تعلیم مقدس، مجموعه‌ای از آموزه‌ها و دستورهایی است که معلم آن‌ها خدا است. بی‌تردید، کتاب مقدس، شایسته این عنوان است؛ زیرا متضمن عین کلام خداست (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۴۲). توماس همچنین پرسش دیگری را مطرح می‌کند که آیا تحقیقات فلسفی می‌تواند شناختی از حقایق درباره خداوند ارائه دهد یا به تعبیری اگر در واقع خدا انسان‌ها را به خود وا می‌گذاشت، چه تعداد از آنان به کسب چنین معرفتی موفق می‌شدند؟ پاسخ توماس چنین است: حقایق درباره خدا، آن چنان که عقل، قادر به شناختن آن باشد، فقط به وسیله افراد معدودی قابل شناخت است؛ آن هم پس از مدت‌های طولانی و همراه با خطاهای فراوان؛ از این‌رو توماس می‌گوید: برای رستگاری هر چه مناسب‌تر و مطمئن‌تر انسان، ضرورت داشت انسان‌ها، حقایق الهی را از طریق وحی الهی بیاموزند؛ بنابراین، افزون بر علوم فلسفی که عقل آن را بررسی می‌کند، ضرورت داشت از طریق وحی نیز تعلیم مقدس در کار باشد (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۴۴).

توماس همچنین در تقدم و تأخر فلسفه و تعلیم مقدس، بر آن است که تعلیم مقدس، علوم دیگر را به صورت زیردست و خادم خود به کار می‌گیرد و به بیان صریح‌تر، علوم دیگر، خدمتگزاران این علمند. «حکمت کنیزان خود را فرستاده

تا بر بلندترین مکان شهر بایستند و ندا سردهند (گراوند، ۱۳۸۴؛ ۳۵)؛ بنابراین، تعلیم مقدس، بر علوم فلسفی مبتنی نیست به این معنا که اصول خود را از آن‌ها گرفته باشد. تعلیم مقدس در آنچه می‌داند یا می‌آموزد، مرهون علوم فلسفی نیست. تعلیم مقدس صرفاً از این علوم روش بیان مطالب را و به عبارت کلی، هر چیزی که فهم تعالیمش را آسان‌تر کند، اخذ می‌کند و به‌واقع هم چنین است؛ از این‌رو، تعلیم مقدس برای متکلم در درجه اول اهمیت قرار دارد و برای روشن‌تر کردن معنای آموزه‌های خود به روش‌ها و مفاهیم فلسفی متوسل می‌شود (گراوند، ۱۳۸۴؛ ۶۵).

توماس به‌عنوان متکلمان و فیلسوفان مسیحی عقل‌گرا، در تبیین عقلانی آموزه‌های مسیحی نقش بسیاری ایفا کرده است؛ اما با وجود این، به نظر می‌رسد خطاهایی در نگرش او وجود داشته باشد. او در تقدم و تأخر تعلیم مقدس بر علوم فلسفی بر آن است که تعلیم مقدس بر هیچ اصلی از اصول فلسفی مبتنی نیست. اینکه توماس می‌گوید: «برای سعادت انسان تعلیم مقدس ضرورت دارد»، حکم عقلانی است. و این که «ما باید از تعالیم خدا تبعیت کنیم، زیرا خدا، کمال مطلق و آفریدگار انسان است و تبعیت از کمال مطلق، مطلوب است»، حکم عقلانی است؛ بنابراین نمی‌توان از این عقیده توماس دفاع کرد که تعلیم مقدس یا امور ایمانی بر هیچ اصل فلسفی و عقلانی مبتنی نیست. همچنین به‌نظر می‌رسد که این بیان توماس که «اگر خدا، آدمیان را به حال خود وا می‌گذاشت، معدودی از آن‌ها می‌توانستند به حقایق تمام سعادت نائل شوند»، دارای اشکال باشد. اگر برخی از امور ایمانی یا تعلیم مقدس فراتر از عقل است، به سهولت به چنگ عقل در نمی‌آیند؛ همان‌گونه که خود توماس عقیده دارد، تثلیث که امر ایمانی مسیحیت است، هیچ‌گاه به چنگ عقل در نمی‌آید؛ از این‌رو بیان او درست نیست؛ بنابراین، از طریق عقل نمی‌توان به تمام امور ایمانی نائل شد.

۴. تأثیر اندیشه زیبایی‌شناسی توماس آکویناس در معماری ایتالیا در قرون وسطی

در معماری ایتالیا در قرون وسطی، بیننده با رؤیت فضاها در سقف‌ها و تصاویر عجیب و نور همراه با سایه‌روشن‌ها، حضور هنر مقدس را در این فضا احساس می‌کند. در سبک معماری گوتیک از نظر روحی فرد در موقعیتی فراتر از خود و فرم فیزیکی کلیسا بالا می‌رود. عظمت و ارتفاع بنا در این سبک بسیار زیاد است. به‌نظر می‌رسد این نوع سازه در معماری کلیسا در این دوره بیشتر یادآور واقعیتی ماورایی درباره چیزهای متعالی و عرفانی است. مهم‌ترین مسئله برای مسیحیان درباره کلیسا این است که صورت کلیسا و زیبایی آن به‌نحوی باشد که بهشت را به خاطر آورد. چنان‌که معماری نوک‌تیز سبک گوتیک بیان نیایش به سوی آسمان است (علیزاده اسکویی و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۴).



تصویر ۱: کلیسای جامع میلان یا کلیسای دومو، ایتالیا، قرن سیزدهم. (منبع: نگارنده)

یکی از مبانی هنری و زیبایی‌شناسی مدنظر آکوئیناس مسئله وضوح و روشنی در آثار هنری است که در معماری به شکل نور قابل بحث است. در قرون وسطی، معماری عمدتاً به دلیل عظمتش تحسین می‌شد. این نکته به یک میزان هم در متون و هم در ساختمان‌های واقعی نشان داده شده است. کلیساهای جامع با در نظر گرفتن امکانات تکنیکی آن زمان، تقریباً اندازه و ارتفاع غریبی داشتند و روشنایی کلیساهای گوتیک با پنجره‌های بسیار بزرگ آن‌ها نیز تحسین می‌شد. نور منشاء لذت بصری و مایه تکریم عرفانی و تجسم زیبایی بود (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۲۲۳). در طول قرن سیزدهم در کلیساهای به پنجره‌های منقوش تنها به‌عنوان عنصری تزئینی نگاه نمی‌کردند؛ بلکه این پنجره‌ها را همچون دیوارهای شفاف در نظر می‌گرفتند (براکونز، ۱۳۸۱: ۶۶). (تصویر ۲)



تصویر ۲: کلیسای قدیسان فلورانس، قرن سیزدهم میلادی، ایتالیا. (منبع: نگارنده)

رنگ نیز از مبانی زیبایی مدنظر آکوئیناس است. بررسی معماری ایتالیا در این دوره تأییدی بر اهمیت رنگ و نقاشی در معماری این دوره تاریخی است. به‌طور مثال، در کلیسای آرنا در «بدوآ» نقاشی عظیم دیوار سوگواری مسیح در

نمازخانه کلیسا ترسیم شده است. نقاشی صحنه آخر، وداع مسیح و مادر و دوستانش را نشان می‌دهد. حالت تراژیک این سوگواری بر پایه متون مذهبی این دوره بنا شده است. (تصویر ۳)



تصویر ۳: نقاشی دیواری نمازخانه کلیسا آرنو در ایتالیا، سال ۱۳۰۵ م، (جنس، ۱۳۸۸: ۴۴۷).

یا در نمونه دیگر کاربرد نقاشی در کلیسا، اثر بر تخت نشستن مریم است که در کلیسای قدیسان در فلورانس کشیده شده است. (تصویر ۴)



تصویر ۴: بر تخت نشستن مریم، اثر جونز، کلیسای میلان، ۱۳۱۰، ایتالیا. (منبع: نگارنده)

کاربست رنگ‌ها و ایجاد توازن در معماری فضا از ویژگی‌های این اثر است. وجود تقارن، نظم و وضوح نیز از دیگر شاخصه‌های زیبایی‌شناسی در دیدگاه آکوئیناس است که در این اثر قابل مشاهده است.

نتیجه‌گیری

توماس آکوئیناس که خود قدیس کلیسا بود، با تلفیق اندیشه‌های ارسطو با آموزه‌های مسیحیت که این امر بسیار حساب شده و از روی آگاهی صورت گرفته بود، دست به ابتکار عمل در حوزه فلسفه دوران وسطایی و کلیسا زده بود و مسیحیت را از حالت صرف و پذیرش بی‌چون و چرایی الهوی بیرون آورد. در حالی جو حاکم بر اجتماع آن روز افلاطونی و نوافلاطونی می‌نمود، با دخول عقلانیت و عقل‌گرایی و تلفیق آن در آموزه‌های مسیحیت و توجیه این آموزه‌ها با عقل‌گرایی ارسطویی سعی در کسب اعتبار دوباره کلیسا و مسیحیت و جلوگیری از انحطاط جامعه مسیحیت در آن زمان بود. او علاقه خاصی به اندیشه‌های ارسطو داشت و تماماً در رساله خود به دلایل منطقی و فلسفی ارسطو ارجاع داده است. بنیان اصلی نظریه آکوئیناس در رساله‌های او و به‌ویژه رساله معروف او «الهیات عالی» دیده می‌شود. بعد از ایمان اولیه به وحی، عقل می‌تواند توجیه‌گر راه‌هایی باشد که خداوند بر سر راه انسان قرار داده است. نظریه آکوئیناس معطوف به شیوه طبیعی و عقلانی سازماندهی زندگی اجتماعی به وجهی است که انسان بتواند غایت‌های طبیعی زندگی خود را در عرصه عمومی (در جامعه و حوزه سیاست) به ثمر برساند. بینش اخلاقی و سیاسی آکوئیناس در برابر دیدگاه‌های مبتنی بر حکومت‌های مطلقه یا حکومت‌های دین‌سالار در واقع تأیید مشروعیت عقلانی حکومت مبتنی بر قانون بشری است. آکوئیناس متفکری خوش‌بین بود که به توانایی انسان در ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی خود اعتقاد داشت. آکوئیناس با رجوع به فلسفه یونان باستان به ویژه ارسطو، تأثیرپذیری از تفسیرهای ابن سینا و ابن رشد از ارسطو و با بهره‌مندی از دستاورد مطالعات حقوقی رومی و سرانجام با الهام از دین مسیح و مطالعات حکمای مسیحی توانست اندیشه سیاسی را به مسیر و پایگاه تازه‌ای راهنمایی کند که نقطه آغاز تحول عصر جدید در اروپا بود. آکوئیناس توانست نظام تازه‌ای در الهیات پدید آورد که جمع میان عقل و شرع را ممکن کرد. در این اثنا بود که توماس آکوئیناس در رأس دیگر دومینیکن‌های قرن سیزدهم میلادی، با تکیه بر اندیشه‌های ارسطو، تفسیری متفاوت از رویکرد متالین نوافلاطونی غالب بر کلیسا در قرون وسطی ارائه داد و راه را برای خردورزی مدرن در سده‌های بعدی باز کرد. نوافلاطونیان به صورت‌های کلی مستقل از افراد اعتقاد داشتند و اینکه شناخت حقیقت در گرو دست یافتن به این صورت‌های کلی است. به عقیده آن‌ها از عالم افراد و زندگی حسی (تجربی) فناپذیر راهی به دنیای ازل و ابدی حقایق صورت‌های کلی وجود ندارد. دوگانگی بین جسم میرنده و روح جاودانه انعکاسی از دوگانگی دنیای حسی (افراد) و عالم صورت‌های کلی است. توماس آکوئیناس با تفسیر ارسطویی از صورت‌های کلی، دسترسی به آن‌ها را از طریق انتزاعات عقل فردی امکان‌پذیر دانست. به عقیده وی عقل انسان با تحلیل پدیده‌های فردی و با توسل به فرایند انتزاع می‌تواند به درک صورت‌های کلی نائل آید. نتیجه این رویکرد جدید، اهمیت دادن به مشاهدات تجربی و مشروعیت بخشیدن به عقل برای استنتاج‌های انتزاعی از این مشاهدات بود. ارسطوگرایی توماس آکوئیناس در حقیقت زمینه را برای رشد

رویکردهای علمی مدرن آماده ساخت. آکوئیناس بر این باور بود که فلسفه و الهیات نه تنها در تضاد با هم نیستند، بلکه مکمل یکدیگر برای رسیدن به حقیقت‌اند. از نظر وی، دانش انسانی مجموعه‌ای بزرگ از یک نظام سلسله‌مراتبی است که در قاعده آن‌ها علوم قرار دارد، بالاتر از علوم فلسفه و در راس همگی آن‌ها الهیات است. وحی و مکاشفه که ناظر بر رأس هرم دانش است موجب محو و بلاموضوع شدن ارزش‌ها و حقایق انسانی در قاعده هرم نمی‌شود. فلسفه بر مبنای اصول کشف شده توسط عقل حرکت می‌کند و الهیات از وحی تعبدی الهام می‌گیرد. این اندیشه‌های آکوئیناس را می‌توان در اصل تناسب و کاربرد نقاشی در معماری قرون وسطی مشاهده کرد.



منابع

کتاب‌ها

- ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- براکوزه، خوزه. (۱۳۸۱). *راهنمای هنر گوتیک*، ترجمه: سیما ذوالفقاری، تهران: نشر ساقی.
- بیردزلی، مونرو؛ هاسپرس، جان. (۱۳۸۷). *تاریخ مسائل زیباشناسی*، ترجمه محمدسعیدحنایی، تهران: هرمس.
- ترانوی، منونت. (۱۳۷۷). *توماس آکوئیناس*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.
- جنس. (۱۳۸۸). *تاریخ هنر جنس*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: فرهنگسرای میردشتی.
- داوودی، علیمراد. (۱۳۸۷). *عقل در حکمت مشاء*، تهران: انتشارات حکمت.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه: محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کنی، آنتونی. (۱۳۷۶). *آکوئیناس*، ترجمه محمدقبایی ماکان، بی‌جا: نشر واژه آوا.
- کونگ، هانس. (۱۳۸۶). *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- کلوسکو، جورج. (۱۳۹۷). *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه: خشایار دیهیمی، ج ۶، تهران: نشر نی.
- مارگولیس، جوزف. (۱۳۸۹). *زیبایی‌شناسی در قرون وسطی*، دانشنامه زیبایی‌شناسی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی و دیگران، تهران: مؤسسه متن.

مقالات:

- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۱). «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، هفت آسمان، ش ۱۵.
- پنلهوم، ترنس. (۱۳۸۳). *ربط و نسبت عقل و ایمان*، ترجمه احمدرضا مفتاح، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۲۱ و ۲۰.
- جان محمدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *عقل فعال در نظر ارسطو*، دوفصلنامه فلسفه و کلام، دوره ۴۶، شماره ۱.
- طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۶). *تاریخ فلسفه غرب ۱*، نشر گروه فرهنگی المیزان.
- کمالی زاده، طاهره. (۱۳۹۱). *عقل در فلسفه ارسطو به روایت اسکندر و فارابی*، نشریه فلسفه و کلام اسلامی.
- گراوند، سعید. (۱۳۸۴). *رابطه عقل و ایمان با فلسفه و دین*، قیسات، شماره ۳۵.

علیزاده اسکویی، پیمان و همکاران. (۱۳۹۹). «نماد عرفانی رنگ و نور در نقاشی و معماری دوره گوتیک»، عرفان اسلامی، شماره ۶۳، صص ۴۰-۵۱.

مجیدی، حسن. (۱۳۸۸). حکومت مطلوب در اندیشه توماس آکویناس، نشریه مطالعات سیاسی،

مددپور، محمد. (۱۳۷۲). «زیبایی‌شناسی در تئوری سن توماس» نامه فرهنگ، شماره ۹، صص ۱۳۶-۱۳۹.

منابع لاتین

Aquinas. (۱۹۹۸). the philosophy of Thomas Aquinas, Introductory Readings, Selected & Edited by Christopher Martin, London & New York, Routledge.

..... (۱۹۷۷). The Summa Theologica, (In: Great Books of the Western World, Vol. ۲۰), the University of Chicago

Alvin, P. (۲۰۰۰). Warranted Christian Belief (New York, Oxford University Press, p. ۱۰۹

Brentano, F. (۱۹۹۵). "Nous poiētikos: Survey of Earlier Interpretations", in Essays on Aristotle's De Anima, ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, eBook version pp. ۳۱۳-۳۲۹.

Cross, F. L. (۱۹۹۷). The Oxford Dictionary of the Christian Church, New York

Cohen, M. (۲۰۰۸). "Aristotle Thinking", in Lecture Note on Philosophy of Aristotle, University of Washington: <http://faculty.washington.edu/smcohen/۴۳۳/AristotleThinking>, ۲۰۰۸.

Penelhum, T. (۱۹۹۵). The Idea of Reason, in Companion Encyclopedia of theology, ed. by Peter Byrne and Leslie Houlden, Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی