

درآمدی بر تفکر تومائی نو

نوشته شهرام پاروکی

در عصر جدید پس از اینکه حوزه های مختلف فکری در غرب به انحاء گوناگون درحقیقت و حجیت مسیحیت چون و چرا کردند، بیش از سایر مذاهب مسیحی، متفکران پروتستان در مقام تأمل و تدبیر در وضعیت عصر جدید و انسان تازه متولد شده در دورهٔ رنسانس و نسبت وی با دین برآمدند. جهت اصلی اینکه فیلسوفان پروتستان بیشتر به این مهم مبادرت کردند این است که اصولاً میان مذهب پروتستان و حقیقت عصر جدید ملازمت است. از این رو مذهب پروتستان هیچگاه نمی توانست در قرون وسطی ظاهر شود. فیلسوفان مهم عصر جدید، پس از دکارت مؤسس عصر جدید، خصوصاً از حوالی سال ۱۸۰۰ عمده‌تاً پروتستان و آلمانی بودند. کانت و سایر فیلسوفان ایدئالیست آلمانی که در مذهب پروتستان بودند، در تحکیم میانی عصر جدید کوشیدند تا هگل که خاتم این رشته بود.

اما علمای کاتولیک که اصرار در حفظ قرون وسطی و مبادی آن داشتند مدتهای مدیدی سعی در دفاع از اصول تفکر مدرسی و تکرار مکررات کردند ولی هجوم و استیلای افکار جدید که عمده‌تاً غیردینی (secular) و بلکه ضد دینی بودند، موجب شد که متوجه وضعیت جدید گردند و در صدد تعیین موقف تعالیم کاتولیکی در این دوره شوند. لذا می بینیم که اصول الهیات جدید (new-theology) غالباً از جانب متفکران پروتستان عنوان شد و التزام کاتولیکها به سنت مدرسی مانع از این بود که طرح نوی در الهیات افکنند.^۱

در سال ۱۸۷۸ پاپ لئو سیزدهم^۲ در اولین حکم خویش تحت عنوان «شرووری که جامعهٔ جدید را تحت تأثیر خود قرار می دهد» با استناد به کتاب مقدس، ابتدا قول پولس را یادآور شد

که «باخبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل، برحسب تقلید مردم و اصول دنیوی نه بر حسب مسیح»^۳، و در ادامه مطلب اظهار کرد که مطمئن‌ترین راه برای عدم گمراهی و عدم نفوذ فلاسفه باطل، آموختن فلسفه حقیقی است.^۴ پاپ لئو سیزدهم که مسیحیت را مواجه با خطرات عصر جدید و بحرانهای ناشی از آن می‌دید، در وضعیتی که غالباً توسل به تدبیرهای سیاسی و اقتصادی را راه خروج از بحران می‌دانستند، تجدید فلسفه و آموختن جدی آن را تجویز کرد. خصوصاً در حوزه‌های علمیه کاتولیک که در تعلیم و تعلم فلسفی جدیت نمی‌شد و طلاب و مدرسان به آن وقعی نمی‌نهادند.

به نظر پاپ رأس همه خطاهای فکری^۵ که موجب انحراف بشر در دوره جدید شده، انکار وجود خدا و حق‌الله است. البته انکار وجود خدا در حوزه‌های رایج فلسفه نظری و فلسفه عملی هر دو تحقق می‌یابد. در حوزه فلسفه نظری جهت جامعه‌ش در ذیل دو نحله فلسفی یعنی naturalism (فلسفه اصالت طبیعت) و rationalism (فلسفه اصالت عقل) طرح شده است. فیلسوفان طبیعی مذهب فقط به وجود طبیعت و قوانین طبیعی و نظام طبیعی حاکم بر جهان قائل هستند که مستغنی از وجود علتی ماوراءطبیعت یعنی خداست. فیلسوفان عقلی مذهب همین اصل را در نظام معرفت انسانی اعمال می‌کنند. به نظر آنان یگانه معرفت معتبر مستفاد از عقل طبیعی (natural) انسان است و لذا حاجتی به معرفتی از سنخ وحی که وراء طبیعی (supernatural) است، نیست. با این شرح، راسیونالیسم عبارت است از ناتورالیسمی که در مورد خاص معرفت عقلی مصداق یافته است؛ درست همانطور که ناتورالیسم عبارت است از اطلاق مستقیم راسیونالیسم به تفسیر خاصی از طبیعت.

در حوزه فلسفه عملی یعنی اخلاق و سیاست همین خطا تحت عنوان لیبرالیسم ظاهر شده است. لیبرالیسم به معنایی که پاپ لئو در فتاوی خویزش مورد نظر داشته است، دال بر نظرگاه کسانی است که تسلیم هیچ نوع قانونی و رای قانونی که خودشان تشریح کرده‌اند، نمی‌شوند. عدم انقیاد آنها خصوصاً در مورد احکام الهی صادق است. ولی به نظر پاپ لئو انکار قوانین الهی (supernatural) مستلزم انکار قوانین طبیعی (natural) خواهد شد. چنانکه طبیعی مذهب‌بان هم که معتقد به استغنائی ذاتی نظام طبیعت از غیر هستند، تالی فاسد نظرشان انکار خود طبیعت است. بقا و فنای طبیعت موکول به شناخت منشأ وراء طبیعی آن است.^۶

پاپ یک سال بعد (۱۸۷۹) در پیامی خطاب به «مجمع مقدس مطالعات و تحقیقات» مجدداً اعلان داشت که از سر تجربه و یقین به این نتیجه رسیده است که در شرایط بحران کنونی عالم و تهاجم علیه دین و کلیسا و جامعه هیچ راهی امنتر از این نیست که «در همه جا از طریق

تعالیم فلسفی، رجوع به اصول صحیح نظر و عمل کرد.»^۷

بدینسان به نظر لئو سیزدهم تعلیم آراء صحیح فلسفی، مبدأ مستحکم اصلاح تفکر و جامعه است، و نباید بیش از این، فلسفه را ناچیز شمرد و همچون تفتنات فکری یا افکاری انتزاعی بدون منشئیت آثار اجتماعی پنداشت.

اما مراد پاپ از رجوع به فلسفه و احیای آن، هرگونه فلسفه‌ای نیست. ای بسا فلسفه‌هایی که به قول پولس به گمراهی بینجامند. فلسفه حقیقی، فلسفه مسیحی است. فلسفه مسیحی هم انواع گوناگون دارد ولی فلسفه حقیقی مسیحی به نظر پاپ فلسفه‌ای است که در جمع فلسفه و مسیحیت، حق دین و عقل هر دو را ادا کرده است. این فلسفه منقاد تعالیم وحی مسیحی است ولی عقل را نیز به کنار ننهاد و این دو به توافق و هماهنگی کامل هر یک در مقام خویش جا دارند. مثال کامل توافق میان دین و عقل، تعالیم قدیس توماس اکوئینی است. بنابراین ملاحظات، پاپ در «حکم جامع و عام»^۸ مشهور خویش موسوم به پدر ازل (Aeterni Patris) صادره در سال ۱۸۹۷ این نکته را تصریح کرد. عنوان کلی این حکم بدین قرار است: «فتوای جامع ما در مورد احیاء فلسفه مسیحی در حوزه‌های مسیحی مطابق تعالیم ملکوتی قدیس توماس اکوئینی.»^۹

پاپ در فقره هفدهم همین حکم درباره توماس اکوئینی گوید: «رأس و استاد همه مجتهدان مدرسی توماس اکوئینی است که به قول کاجتان چون بیش از هم تعظیم و تکریم مجتهدان سابق کرده است، از جهتی وارث عقل و حکمت جمیع آنهاست.»^{۱۰} توماس تعالیم این علمای برجسته را همچون اعضای متفرق یک جسم متلاشی جمع کرده و در محل مناسب قرار داده است و لواحق مهمی بر آنها افزوده و لذا فخر مذهب کاتولیک است. او به همه مسائل دینی و فلسفی و اخلاقی پرداخته است.

با این رأی، پاپ هرگونه اصلاح اجتماعی و سیاسی را جز آنکه مبتنی بر مبانی نظری متقنی همچون تعالیم توماس باشد، در حکم ساختن ساختمان بی‌پایه و اساس دانست^{۱۱} و خطاب به کاتولیکها اظهار داشت که نباید امیدوار باشند که بتوانند بر مبنای دیگری بجز آرای توماس اکوئینی نظام اجتماعی و سیاسی مسیحی خود را تأسیس کنند. وی در همین حکم در بندهای ۲۶ تا ۲۹ علاوه بر جهت نظری از جهت عملی نیز تأکید کرده است که در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی، خلاصه در اصول و فروع باید تبعیت از توماس اکوئینی کرد. پاپ در آنجا گوید: «اجتماع خانوادگی و شهری نیز چنانکه نزد همگان عیان است در معرض خطر عظیمی ناشی از طاعون عقاید منحرف قرار گرفته است. در این اجتماع هم اگر تعالیمی سالمتر در دانشگاهها و

مدارس آموخته گردد، قطعاً از حیاتی با آرامش و ایمنی بیشتر بهره خواهد برد؛ تعالیمی که منطبق با تعالیم کلیسا است؛ تعالیمی همچون آراء توماس اکوئینی.»^{۱۱}

پس از اقدامات پاپ لئو سیزدهم در جهت احیای فلسفه مسیحی خصوصاً تعالیم توماس اکوئینی، علمای کاتولیک نیز همچون علمای پروتستان متوجه به غفلت خویش شده، به مسأله غلبه تفکر جدید تعلق خاطر بیشتری نشان دادند و فلسفه مشهور به Neo-Thomism (تومائی نو) و سپس Neo-Scholasticism (مدرسی نو) که در حقیقت تجدید فلسفه مدرسی خصوصاً فلسفه تومائی با توجه به وضعیت نظری و عملی روز است، نشأت گرفت و فلسفه تومائی فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک شد.^{۱۲} اما اینکه آیا این دو نحله عبارات اخراجی یک جریان فکری هستند، محل نزاع است.

واژه فلسفه مدرسی نو (Neo-Scholasticism) را مورس دوولف^{۱۳} عضو مؤسسه عالی لون وضع کرد^{۱۴}. او در کتاب خود موسوم به مذهب مدرسی قدیم و جدید^{۱۵} که در سال ۱۹۰۷ به رشته تحریر درآورد، سالها پس از شروع احیای (revival) فلسفه تومائی، واژه فلسفه مدرسی نو را بکار برد.^{۱۶} دوولف در خاطر خویش به حکمت خالده (philosophia perennis) و فلسفه جاودانی می‌اندیشید که یگانه نظام جامع تفکرات فلسفی است و پیش از این توماس اکوئینی و تنی چند از دیگر فلاسفه قرون وسطی به آن نظر داشتند. در نظر دوولف این فلسفه، نوعاً باید فلسفه‌ای تومائی باشد که توانسته است جمیع لوازم تفکر مسیحی را رعایت کند. او سودای تجدید فلسفه تومائی را داشت ولی نام «فلسفه مدرسی نو» بر آن نهاد و لذا از آراء بزرگانی در قرون وسطی همچون جان دانس اسکات، فرانچسکو سوارز چشم‌پوشی کرد. بهر تقدیر مرادش از فلسفه مدرسی نو، فلسفه تومائی نو است، چرا که توماس اکوئینی را مثال اعلاى حکمت خالده دانسته و قائل است هرگونه تفکر در جهت تحکیم حکمت خالده باید منجر به تجدید فلسفه توماس قدیس شود.

مسأله دیگر، علی‌رغم اینکه احیاء فلسفه تومائی به شرحی که گذشت به واسطه کلیسای کاتولیک رومی تحقق یافت و فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک شد ولی فیلسوفانی هم در حوزه تومائی نو هستند که کاتولیک نیستند و بالعکس فیلسوفان کاتولیکی هم هستند که در حوزه فلسفه تومائی نو نیستند. چنانکه متفکران کاتولیک مهمی در دوره اخیر مانند مورس بلونده^{۱۷} را می‌توان تابع حوزه آگوستینی^{۱۸} نو دانست، یا اینکه به هیچ وجه نمی‌توان فیلسوفان کاتولیکی مثل لوئی لاول^{۱۹} یا پیر دوشاردن^{۲۰} را در ذیل عنوان فلسفه تومائی نو آورد^{۲۱}. فیلسوف انگلیسی اریک ماسکال^{۲۲} نیز که ذائقه فلسفه تومائی نو دارد در زمره کسانی است که کاتولیک نیستند. او

عضو «کلیسای انگلیکان» (Anglican) است.

با همه این ملاحظات فلسفه تومانی نو در پایان قرن نوزدهم تأسیس شد و منشأ نهضتی گردید که تأثیر بسیار در فلسفه و الهیات معاصر کرد به نحوی که برتراند راسل درباره توماس اکوئینی گوید که نفوذ وی (در سال ۱۹۴۶) بیشتر از نفوذ کانت یا هگل است.^{۲۳} البته تا جنگ جهانی اول در محافل غیرکلیسایی به آن کمتر اعتنا می شد ولی به تدریج اعتبار و مقام خاص خود را یافت، چنانکه پس از ایتالیا که مهد آن است، در فرانسه با وجود رسوخ اندیشه منورالفکری قوی در آن کشور که مانع ظهور فلسفه مدرسی می شد، بسط یافت و در بلژیک به آن اهمیت بسیار دادند و اکنون در کانادا و آمریکا مورد توجه جدی است.^{۲۴} و با وجود اینکه عده‌ای آن را، به اتهام اینکه صرفاً نوعی بازگشت به تفکر قرون وسطی و احیای مباحث منسوخ در عصر جدید است، تخطئه می کنند ولی مدافعان و حامیان سرسختی دارد که معتقدند این نهضت به دست نمایندگان گرانقدرش ژاک ماریتن، اتین ژیلسون و فردریک کاپلستون به جایی رسیده که توانسته است به مسائل معاصر به طریق بدیع دینی بپردازد، به طریقی که غافل از حکمت سلف (wisdom of the past) نیز نباشد.^{۲۵}

متفکران وابسته به حوزه تومانی نو با وجود اینکه اصالتاً متمایل به آراء توماس اکوئینی هستند و از این جهت قرابت فکری دارند، ولی از جهت تعلقات فردی به تفکرات غیر تومانی با یکدیگر متفاوتند. چنانکه برخی از متفکران تومانی به ایدئالیسم آلمانی خصوصاً هگل روی آوردند و تعداد بسیاری نیز به پدیدارشناسی هوسرل یا تفکر مارتین هیدگر. حتی برخی از طریق پرسش هیدگر از مسأله وجود و غفلت از وجود در تاریخ فلسفه راه به سوی توماس اکوئینی یافتند و بالعکس برخی از طریق توماس اکوئینی به طریق فکری هیدگر قدم نهادند. برخی هم هیدگر را اصولاً متفکری از حوزه تومانی نو خوانده‌اند. و هم اکنون جریان بسیار قوی هیدگری در میان فیلسوفان تومانی نو وجود دارد.^{۲۶}

به هر تقدیر متفکران حوزه تومانی نو از کشورهای مختلف بسیاریند. کسانی مثل آمبروز گاردی^{۲۷} (۱۸۵۹ - ۱۹۳۱)، رژی نال گاریگولا گرانژ^{۲۸} (۱۸۷۷ - ۱۹۶۴)، مارتین گرابمان^{۲۹} (۱۸۷۵ - ۱۹۴۹)، فردریک کاپلستون^{۳۰} (۱۹۰۷ - ۱۹۹۴)، ولی در رأس همه آنها باید از ژاک ماریتن^{۳۱} (۱۸۸۲ - ۱۹۷۳) و اتین ژیلسون^{۳۲} (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) نام برد.

در اینجا به شرح اجمالی احوال و آرای ژاک ماریتن و بما تفصیل بیشتری به ژیلسون می پردازیم.

ژاک ماریتن

ژاک ماریتن در سال ۱۸۸۲ به دنیا آمد. در ابتدا تعلق دینی نداشت و تبعیت از افکار برگسون می‌کرد و در درسه‌های او در کلژ دوفرانس حاضر می‌شد. ولی در سال ۱۹۰۶ به مذهب کاتولیک درآمد و نهایتاً یکی از بزرگترین پیشوایان فکری دوران اخیر کلیسا شد و همراه با ژیلسون از مروّجان اصلی فلسفهٔ تومائی گردید. به نظر ماریتن فلسفهٔ تومائی یگانه تفکر زنده و متناسب با وضعیت فعلی بشر است. آثار کثیری در موضوعات مختلف فلسفی و هنری و اجتماعی از او برجای مانده که برخی از آنها عبارتند از: فلسفهٔ برگسونی؛ مبادی فلسفه؛ دین و فرهنگ؛ مدارج معرفت؛ درآمدی بر مابعدالطبیعه؛ وضعیت شاعری؛ مسیحیت و دموکراسی.

ماریتن همراه با انقلاب فکری خویش، برضد برگسون مطالبی از این قبیل نوشت: «برگسون با قراردادان شهود [به معنای خودش] به جای عقل، دیمومت به جای وجود و با قول به صیوریت یا حرکت محض، وجود موجودات را نابود ساخت و اصل هوهویت را متزلزل کرد.»^{۳۳} به همین طریق وی هر فکری را که به صیغهٔ ایدئالیسم یا سوپرتکتیویسم (خود بنیادی بشر) باشد، رد کرد. ماریتن بر آن بود که راه نجات از مشکلات دینی و عقلی و فرهنگی عصر ما، رجوع به واقع‌انگاری فلسفهٔ تومائی نو است که مدارج معرفت در آن حفظ می‌شود. معرفت سه مرتبهٔ صعودی دارد که عبارتند از: معرفت علمی، معرفت مابعدالطبیعی، معرفت ورای عقلی که تجربه‌ای عرفانی است.

کاملاً واضح است که طرح مدارج معرفت در نظر او درست مخالف طرحی است که اگوست کنت دربارهٔ مراتب معرفت انسانی از مرتبهٔ دورهٔ الهی تا مراتب مابعدالطبیعی و علمی عنوان کرده بود. عرصهٔ مرتبهٔ اول، موجوداتی هستند که به ادراک حسی شناخته می‌شوند. مابعدالطبیعه در محدودهٔ موجود بماهو موجود است که مرتبه‌های بالاتر از علم تجربی است. ولی مابعدالطبیعه چون معرفتی عقلی است، در بند مفاهیم عقلی است و راه به حقیقت نمی‌برد. ولی معرفت مرتبه‌ای بالاتر دارد که ورای عقل است. در این مرتبه حق تعالی رؤیت می‌شود و بدون وساطت عقل و استدلال، علم به او می‌یابیم. الهیات نیز با اینکه ورای مابعدالطبیعه است و مستتیر از مشکات وحی، چون در مرتبهٔ فکر عقلی است، راه به این مرتبه ندارد. اما در ورای الهیات، حکمتی است که مستفاد از معرفت قلبی است و شرح آن خصوصاً در آثار قدیس یوحنا صلیبی^{۳۴} آمده و حتی ورای تصویری است که توماس اکوئینی از تجارب عرفانی داشته است. با این معرفت قلبی و ذوق عرفانی، روح به لقاءالله می‌رسد و «انسان به اعلی مراتب

معرفت دست می‌یابد.»^{۳۵}

ماریتن با رأیی که دربارهٔ معرفت انسانی اختیار کرد، وارد در سایر حوزه‌های نظری و علمی بشری نیز گردید. فلسفهٔ تومائی نو نزد ماریتن اصل و مبنای طرح سایر مباحث از قبیل اومانیسم مسیحی و نظام دموکراسی و هنر است. وی در همهٔ این مباحث سعی کرده قدرت و استعداد فلسفهٔ خالده را در حل مشکلات دورهٔ معاصر نشان دهد.^{۳۶}

۳۷ اتین ژیلسون

وی در سال ۱۸۸۴ در پاریس به دنیا آمد و در سال ۱۹۷۸ در اوسر^{۳۸} درگذشت. پس از تحصیل در دانشگاه مانند ماریتن در کلژدوفرانس^{۳۹} در درس هانری برگسون حاضر شد. سپس به تدریس در دانشگاه‌های لیل^{۴۰}، استراسبورگ و پاریس اشتغال ورزید. در اروپا و آمریکای شمالی سخنرانی و تدریس کرده و در تأسیس مؤسسهٔ تحقیقات در قرون وسطی در تورنتو در سال ۱۹۲۹ مشارکت کرده است. در سال ۱۹۳۲ به عضویت کلژدوفرانس و در سال ۱۹۴۶ به عضویت آکادمی فرانسه درآمد.

ژیلسون تألیفات بسیاری به دو زبان فرانسه و انگلیسی از خود بر جای نهاده است که بسیاری از آنها مجموعه دروس یا سخنرانیهایش در دانشگاهها و محافل علمی غرب است^{۴۱}. آثار عمده‌اش عبارتند از: روح فلسفهٔ قرون وسطی (۱۹۳۲)؛ وحدت تجربهٔ فلسفی (۱۹۳۷)؛ عقل و وحی در قرون وسطی (۱۹۳۷)؛ خدا و فلسفه^{۴۲} (۱۹۴۱)؛ وجود و برخی فلاسفه (۱۹۴۹)؛ تاریخ فلسفهٔ مسیحی در قرون وسطی (۱۹۵۵)؛ نقاشی و واقعیت (۱۹۵۵)؛ روح فلسفهٔ تومائی (۱۹۶۴).

ژیلسون همچون توماس اکوئینی مابعدالطبیعه را علم به اصول و مبادی و علل اولیهٔ اشیاء می‌دانست. او علی‌رغم رأی کریستین وولف بر آن نیست که مابعدالطبیعه، علم وجود (ontology) و به عبارت دیگر تحقیق کلی در باب وجود متمایز از الهیات عقلی است. ژیلسون مابعدالطبیعه را علم واحدی می‌دانست که از تحقیق در باب موجود بماهو موجود آغاز کرده و به تحقیق دربارهٔ خدا از آن حیث که علت اولای وجود است، اشتغال می‌ورزد. در اینجا مابعدالطبیعه به تمامیت خود می‌رسد، زیرا خدا «فعل متعالی وجود» (the supreme Act of existing) است و چون ماهیتش، وجودش است، ما به او علم نداریم. اما در فلسفهٔ مسیحی آموخته‌ایم که جایی که مابعدالطبیعه ختم شود، دین آغاز می‌گردد. خدای مابعدالطبیعه همان

خدایی است که با موسی سخن گفت. باید متوسل به حقایقی شد که عقل از فهمش عاجز است و وحی و کتاب مقدس مددکار انسان می‌گردد.^{۴۴}

ژیلسون وجود را منشأ اول معرفت می‌دانست، زیرا هر یک از حیثیات موجودات واقعی و حتی غیرواقعی در ذیل عنوان وجود شناخته می‌شوند. به نظر او فیلسوفان غالباً یکی از حیثیات و حالات وجود را جایگزین آن کرده‌اند. چنانکه برخی وجود را حقیقتی می‌دانند که برحسب تعاریف ماهوی معلوم می‌گردد. در نظر ایشان، حاقّ حقیقت، ماهیت است و وجود موجودات عارض بر ماهیت یا حالتی از ماهیت آنهاست که تنها عملش نشان دادن وجود خارجی اشیاء در قیاس با وضعیت امکانی آنهاست. با این وصف، می‌توان از وجود موجودات صرف‌نظر کرد یا آن را بین‌الهلالین قرار دارد و لاقتضا دانست. ژیلسون این‌گونه فلسفه‌ها را که دائر بر عدم منشئیت اثر و اصالت وجود هستند «وجودشناسیهای ماهوی» (ontologies of essence) می‌نامد. اما به نظر او آکوئیناس مدعی است که وجود (esse) نه تنها امری معقول و مفهوم است بلکه منشأ معقولیت و اعتبار ماهیت نیز می‌گردد. اصل و باطن هستی، ماهیت نیست بلکه وجود است که عبارت از «فعلی است که موجود به واسطه‌اش وجود دارد» (actus essendi).

بدین‌قرار مابعدالطبیعه اساساً اصالت وجودی است که البته با اصالت وجود مختار فیلسوفان جدید اگرستانسیالیست مغایر است. چرا که در فلسفه اخیر درست است که ماهیت طرح نمی‌شود ولی وجود هم بی‌معنی و محال تلقی می‌گردد. ژیلسون خصوصاً در کتاب وجود و برخی فلاسفه^{۴۴} نشان می‌دهد که فلسفه تومائی، فلسفه‌ای اصالت وجودی (existentialism) است که «فعل وجود» را مبنای مابعدالطبیعه می‌داند.

به رأی ژیلسون همه موجودات مدرک مرکب از ماهیت و فعل وجودند (act of existing). ماهیت موجودات نسبت به فعل وجود بالقوه و قابل (receptive) است که در عین حال حدّ و نوع وجودشان را تعیین می‌کند. مثلاً ماهیت انسانیت تعیین می‌کند که نوع وجود سقراط، انسان باشد.

به نظر ژیلسون کمال مابعدالطبیعه اثبات وجود خدا و بحث درباره خدا است. او وجود محض (pure) است، نه اینکه نوع خاص وجود باشد. خدا و رای موجودات (ens) است و صرفاً هست (est)، از این جهت نام حقیقی‌اش «اوستی که هست» (he who is) است و این همان نامی است که در عهد قدیم در پاسخ به موسی، خدا خود را نامید. ذات الهی کاملاً بر ما نامعلوم است. ما فقط او را به واسطه تجلیاتش در مخلوقات می‌شناسیم. بهترین تعریف خدا این است که او برای همه اوهام و تصورات ما از اوست.

یکی از مهمترین آراء ژیلسون، قول او در حقیقت و اصالت فلسفه مسیحی است. ژیلسون خصوصاً در دهه ۱۹۳۰ بر آن بود که اثبات کند که اصطلاح «فلسفه مسیحی» واجد حقیقت و اعتبار است.^{۴۵} مراد ژیلسون از فلسفه مسیحی (Christian philosophy) بخشی از تفکر مسیحی است که در دوره قرون وسطی شأنی عقلی و فلسفی پیدا کرد، یعنی مباحث عقلی که در مسیحیت وارد شد و در محدوده وحی الهی مورد بررسی قرار گرفت.^{۴۶} ژیلسون این واژه را بی سابقه نمی‌داند. در تاریخ مسیحیت مثلاً آگوستین از این واژه به منظور نشان دادن امتیاز میان حکمت مسیحی و حکمت مشرکان استفاده کرده است. پاپ لئو سیزدهم نیز همانطور که گذشت آن را بکار برد. تفکر مسیحی، تفکری منحصر به قرون وسطی نیست و حکمت خالدهای است که همواره راهگشای تفکر انسان در جمع میان عقل و دین است.^{۴۷}

رای دیگر او در خصوص وضعیت بحران‌زده عصر جدید است. به نظر ژیلسون برای نجات از این وضعیت نخست باید از علم‌زدگی (scientism) حاکم بر تفکر معاصر با رجوع به فلسفه نجات^{۴۸} یابیم و مقدمتاً حدود و ثغور فلسفه و علم را تعیین کنیم. خلط میان مسائل علمی و مسائل مربوط به فلسفه و مابعدالطبیعه از عوامل اصلی بروز بحران است. ما در دوره جدید معرفت را محدود به معرفت علمی کرده‌ایم و منکر سایر انواع معرفت هستیم. البته به‌زعم او هر نوع فلسفه‌ای راهگشا نیست؛ تنها فلسفه‌ای نجات‌بخش است که حقیقتاً مسیحی باشد. فلسفه حقیقی مسیحی هم باید فلسفه‌ای وجودی باشد که مثال عالی آن فلسفه توماس اکوئینی است. اگر فلسفه جدید از تعالیم توماس اکوئینی دور نشده بود، وضعیت امروز غرب به از این بود که هست.^{۴۹} بحرانهای اجتماعی و سیاسی نیز منشأش همین بُعد از تفکر مابعدالطبیعی حقیقی است. سقوط مابعدالطبیعه هم منشأش سقوط قطعی اعتقاد به اصالت وجود است.^{۵۰}

بدینسان در آراء ژیلسون، همچون سایر متفکران مذهب تومائی نو و برخلاف برخی علمای جدید الهیات که در مواجهه با عصر جدید و تفکر تکنولوژیک و علمی حاکم بر آن سعی می‌کنند با تفسیر تازه‌ای از دین راه نجات را جستجو کنند، سعی می‌شود که با رجوع به دوره مدرسی و تجدید فلسفه مسیحی آنطور که در فلسفه تومائی عنوان شده است، علم الهی (theology) را احیا کنند که به نظر خودشان مطابق سنت تفکر کاتولیکی است و همان حکمت خالدهای است که باید خصوصاً در مواقع عسرت به آن رجوع کرد. البته تا چه حد توفیق می‌یابند، از حدود این گفتار خارج است.

در خاتمه ذکر این نکته لازم است که مشابهتهایی میان فلسفه تومائی نو خصوصاً آراء توماس اکوئینی به تفسیر ژیلسون با تعالیم فلسفه اسلامی در دوران متأخر ملاحظه‌ای وجود دارد

که به اهم آنها به طور اختصار اشاره می‌شود:

اولاً: فلسفه تومائی به عنوان فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک رومی تعیین شده است. در حوزه‌های شیعه نیز هم‌اکنون فلسفه ملاصدرا گرچه رسماً فلسفه رسمی مذهب شیعه شناخته نشده است ولی غلبه با آراء اوست.

ثانیاً: جمع میان دین و فلسفه و عقل و نقل به گونه‌ای که در آراء توماس اکوئینی منطوقی است، مورد توجه ملاصدرا و اصولاً حکمای متأخر شیعه نیز بوده است و شاید عمدتاً سراینکه تعالیم توماس اکوئینی در مذهب کاتولیک رسمیت دینی یافته و ملاصدرا مقبولیت عام در میان حکمای شیعه پیدا کرده است، همین نکته باشد. توجه به طریق فلسفی توماس در شرح و تفسیر مطالب در کتاب جامع الهیات (*summa theologica*) و طریق ملاصدرا در کتاب اسفار که از جهات عدیده قابل قیاس با کتاب جامع الهیات است، مؤید این نظر است.

ثالثاً: بحث از حقیقت و فعلیت وجود (*actus essendi*) در توماس اکوئینی که منجر به تأسیس فلسفه‌ای وجودی شد، مشابه بحث از اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا است. ژیلسون در آثار خویش تأکید کرده است که فلاسفه غالباً از حقیقت وجود غافل شده و نظام مابعدالطبیعه خویش را برحسب یکی از ماهیات تأسیس کرده‌اند و متأسفانه آنچه تاکنون غلبه داشته است، فلسفه مبتنی بر اصالت ماهیت (*essentialism*) بوده است درحالی که فلسفه حقیقی دینی باید مبتنی بر اصالت وجود (*existentialism*) باشد. البته میان اصالت وجود تومائی و اصالت وجود صدرائی تفاوت‌هایی وجود دارد، خصوصاً حیثیت عرفانی ملاصدرا که در آثار توماس کمتر مشهود است، ولی موارد مشابهت آنها خصوصاً در مسأله تذکر به حقیقت وجود و اصالت وجود به قدری است که رسیدگی جامعی را می‌طلبد.^{۵۱}

پی‌نوشتها:

۱. به همین جهت، غالباً حوزه تومانی نو را با اینکه متصف به صفت «نو» بودن است در زمره جریانهای الهیات جدید نمی‌آورند و حقیقت آن را تفکر منسوخ مدرسی به روایت توماس اکوئینی می‌دانند. مدافعان این حوزه نیز در مقام دفاع برآمده، سعی کرده‌اند «نو» بودن تفکر خویش را نشان دهند. برخی هم می‌گویند که تفکر تومانی نو تفکری ذاتاً فلسفی است و ربطی به الهیات ندارد. درحالی که کسی مثل مکاواری در کتاب تفکر دینی قرن بیستم فصلی را به این تفکر دینی و بزرگانش اختصاص داده است (صص ۲۷۸ - ۲۹۹) و متذکر می‌شود که نباید غافل از نهضتی چنین نافذ در قرن بیستم باشیم. به هر تقدیر، اهمیت این جریان در غرب و خصوصاً نسبتی که با فلسفه اسلامی در دوران اخیر دارد، موجب شد که بخشی از این شماره ارغنون را مصروفش کنیم.
۲. Pope Leo XIII: وینجنزو رافائل پتجه (Pecci) از پاهای مشهور (۱۸۱۰ - ۱۹۰۳) دوران اخیر است. وی در سال ۱۸۷۸ در اوضاعی کاملاً بحرانی به مقام پاپی رسید و منشأ تحولات بسیاری در کلیسا شد به طوری که ملقب به عنوان «مؤسس عصر جدیدی در تاریخ مذهب کاتولیک» گردید. در جریانات اجتماعی و سیاسی عصر دخالت می‌کرد و توجه خاصی به حل مسائل از طریق مسیحیت داشت. در مورد ازدواج، تعلیم و تربیت، سومیالیسم، لیبرالیسم فتاوایی صادر کرد و در جهت برقراری صلح در میان دول اقداماتی نمود. اتین ژیلسون کتاب مهمی با عنوان اصلی «کلیسا با عالم جدید سخن می‌گوید» و عنوان فرعی «تعالیم اجتماعی لئو سیزدهم» درباره‌اش تألیف (۱۹۵۴) و در آن فتاوای پاپ را نقل و شرح و تفسیر کرده است. رساله پولس رسول به کولسیان، باب دوم، خط ۸ (ترجمه فارسی انجمن کتب مقدسه، ص ۳۳۴).
۳. 4. Gilson, Etienne, *The Church Speaks to the Modern World*, p. 29.
5. *The Fundamental Erorr* (أُمُّ الخَبَائِث)
6. Gilson, Etienne, *Op. cit.*, pp. 8.
7. *Op. cit.*, p. 6.
۸. *encyclical letter*: به احکام و منشورهایی گویند که معمولاً اسفغها به پیروان کاتولیک در حوزه خود می‌فرستند ولی چون پاپ، اسقف روم است و جانشین پطرس، می‌تواند حکمی صادر کند که شامل همه مسیحیان در همه کشورهای جهان گردد. نکته جالب توجه این است که مخاطب پاپ در این‌گونه فتاوی منحصر به کاتولیکها نمی‌شود و گاه می‌تواند همه انسانها با هر دینی باشند. حجیت احکام مذکور از نظر کاتولیکها، ناشی از معصومیت (infallibility) پاپ است. از مصوبات یکی از شوراهای واتیکان این است که پاپ وقتی فتاوی در مقام پدر ازلی و مربی همه مسیحیان صادر می‌کند، به لطف الهی معصومیت شامل حال او می‌شود، لذا می‌تواند مسأله خاص ایمانی یا اخلاقی را به همه مسیحیان تکلیف کند. (ژیلسون، همان کتاب، ص ۳)
9. *Op. cit.*, p. 29.
10. *Op. cit.*, p. 17.

۱۱. لئو سیزدهم در همان اولین حکم عامش در سال ۱۸۷۸ اشاره کرده است که «تمدنی فاقد مبانی مستحکم است که مبتنی بر مبادی جاودان حقیقت و قوانین ثابت حق و عدالت نباشد» و این مبانی فقط در تعالیم توماس اکوئینی است.
۱۲. در سال ۱۹۱۴ شورای عالی کالیسای کاتولیک ۲۴ رأی از آراء توماس اکوئینی را جزو معتقدات رسمی مؤسسات کاتولیکی دانست و دستور به آموزش آنها داد. سه سال بعد پاپ پیوس یازدهم اعتقاد به روش و تعالیم و اصول فکری توماس اکوئینی را جزو تکالیف دینی دانست و در سال ۱۹۵۱ پاپ پیوس دوازدهم همین نظر را تأکید کرد.
13. Maurice de wulf (۱۸۶۷ - ۱۹۴۷)
14. Institut Supérieur at Louvain (این مدرسه را کاردینال مرسیه در سال ۱۸۹۳ تأسیس کرده بود)
15. *Scholasticism old and new*
16. *Handbook of Metaphysics and Ontology*, ed. by Hans Burkhardt, vol. 2, pp. 608-609.
17. Maurice Blondel (۱۸۶۱ - ۱۹۴۹)
18. neo - Augustinian
19. Louis Lavelle (۱۸۸۳ - ۱۹۵۱)
20. Pierre de chardin (۱۸۸۱ - ۱۹۵۵)
21. Macquarrie, John *20th Century Religious Thought*, 1988, p. 279.
22. Eric Lionel Mascall (متولد ۱۹۰۵)
۲۳. به نقل از بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپائی، ترجمه دکتر خراسانی، ص ۵۰.
۲۴. بنا بر قول بوخنسکی (همان کتاب، ص ۲۳۷) ظاهراً هیچ نحله فکری مثل نحله تومانی نو، محققان و مراکز آموزشی در اختیار ندارد و هیچکدام تا این حد به چاپ کتب و نشر مجلات اقدام نکرده‌اند. خصوصاً پس از تأسیس «مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ» در تورنتو به سرپرستی ژیلسون، اهتمام جدی در تصحیح و تنقیح و نقد و بررسی متون مربوط به قرون وسطی آغاز شد و هم‌اکنون نیز ادامه دارد.
25. Macquarrie, John, Op. cit., pp. 297-298.
۲۶. جان کاپوتو (John Caputo) از زمره هیدگرشناسان تومانی است. وی در کتابی تحت عنوان هیدگرواکوئیناس (۱۹۸۲) سعی کرده است مشابهت‌های فکری هیدگر و ژیلسون را نشان دهد. خود ژیلسون نیز در بخش ضمیمه چاپ دوم کتاب وجود و ماهیت (ص ۳۷۷) خویش به هیدگر خاطر نشان می‌سازد که در پیمودن طریق تفکری که مبتنی بر تذکر به حقیقت وجود است، تنها نیست و چه بسا همراهانی دارد که آنها را نمی‌شناسد.
27. A. Gardeil
28. R. Garrigu - Lagrange
29. M. Grabman
30. F. Copleston
31. J. Maritain
32. E. Gilson
۳۳. ماریتن، فلسفه برگسونی، ص ۱۴۹ (منقول از: Macquarrie, John, Op. cit, p. 285).

34. St. John of the Cross

35. Maritain, Jacques, *The Degrees of Knowledge*, p. ix.

36. Macquarrie, Op. cit., p. 285.

۳۷. در تألیف شرح احوال و آرای ژیلسون عمدتاً از مقاله مختصر و نافع‌ی که یکی از شاگردان و نزدیکانش یعنی آرماند موثر (Armand Maurer) در مجموعه مابعدالطبیعه و علم‌الوجود، تدوین هانس برکهارت و باری اسمیت، ج ۲، ص ۳۰۹ - ۳۱۰ نوشته است، در اینجا استفاده شد. شرح مفصلتری در دائرةالمعارف فلسفه، تألیف پل ادواردز، (ج ۳، صص ۳۳۲ - ۳۳۳) درباره ژیلسون موجود است که نگارنده در ابتدای کتاب مشهور وی روح فلسفه قرون وسطی (ترجمه دکتر علی مراد داودی)، آن را ترجمه و درج کردم. زندگینامه ژیلسون را به طور مفصل یکی از شاگردانش به نام پدر روحانی لورنس ک. شوک (L.K. Shook) تحت عنوان اتین ژیلسون تألیف و در سال ۱۸۸۴ جزو «انتشارات مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ» چاپ کرده است. این کتاب کاملترین اثری است که درباره ژیلسون موجود است.

38. Auxerre

39. College de France

40. Lille

۴۱. مجموعه سخنرانیها و تألیفات ژیلسون را مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ به صورت کتاب موجزی تحت عنوان اتین ژیلسون: کتابنامه، تألیف مارگارت مک گراث (M. McGrath) در سال ۱۹۸۲ منتشر کرده است.

۴۲. چهار عنوان اول به زبان فارسی ترجمه شده است.

43. Macquarrie, John, Op. cit., p. 288.

44. *Being and some Philosophers* (1949).

۴۵. امیل بریه همکار و دوست ژیلسون و نویسنده کتاب مشهور تاریخ فلسفه مقارن همین ایام (سال ۱۹۲۸) که ژیلسون بحث درباره اصالت فلسفه مسیحی را به تدریج آغاز می‌کرد، در مجموعه سخنرانیهای خویش مدعی بوده که در قرون وسطی، نظام فکری خاصی به نام فلسفه مسیحی تأسیس نشده است و فلسفه مسیحی هویتی ندارد جز اینکه تفصیل مطالبی است که از فلسفه یونانی در آن دوره اخذ کرده‌اند. به عبارت دیگر حقیقت فلسفه مسیحی همان فلسفه یونانی در هیأت ظاهری مسیحیت است. بریه در کتاب تاریخ فلسفه یونان (ترجمه دکتر داودی، ج ۲، صص ۲۹۱ - ۳۳۵) فصل مشبعی را به بحث در این باره اختصاص داده است.

۴۶. ژیلسون در مجموع دروس خویش در دانشگاه ابردین (۱۹۳۰ - ۱۹۳۱) که تحت عنوان روح فلسفه قرون وسطی چاپ شد، (ترجمه فارسی، دکتر داودی، صص ۵ - ۶۶). خصوصاً در دو فصل اول به تحقیق در ماهیت و اثبات حقیقت فلسفه مسیحی پرداخته است.

۴۷. ژیلسون با امعان نظر به تداوم فلسفه مسیحی و عدم انحصار آن به قرون وسطی، کتاب مشهور خویش در فلسفه قرون وسطی را به نام تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی (۱۹۵۵) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* نامیده است.

۴۸. فیلسوفان تومانی نو مسأله تجدید فلسفه را تقریباً مقارن طوحش در حوزه پدیدارشناسی هوسرل طرح کردند و با اینکه در هر دو حوزه مقصود اصلی مقابله با سلطه تفکر علمی است، ولی تفاوت اصولی میان این دو وجود دارد. در حوزه تومانی نو، احیای فلسفه مسیحی مورد لحاظ است ولی در پدیدارشناسی سعی

بر احیاء فلسفه است از آن جهت که به بحث درباره ماهیت و اعیان اشیاء با عزل نظر (epoche) از همه چیز حتی نسبت آنها با خدا پرداخته می‌شود.

۴۹. ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه نگارنده، ص ۶۱.

50. Gilson, *God and philosophy*, p. 67.

۵۱. توجه به نکات مزبور حاکی از این است که مقایسه میان آرای فیلسوفان مسیحی تومانی نو و فلسفه اسلامی صدرایی مهم و جدی است. خصوصاً اینکه ورود به مباحث حکمت عملی و مسائل سیاسی و اجتماعی جدید با تکیه بر آرای موجود در حکمت نظری وجودی توماس به طریقی که در آثار ژاک ماریتن و اتین ژیلسون انجام شده است و همچنین طرح مسائل مقتضی عصر جدید و مدرنیسم که خواسته یا ناخواسته باید از موقف دین به آن توجه کامل مبذول داشت و پاسخهایی که در حوزه فیلسوفان تومانی نو داده شده است، آنقدر جدی و درخور توجه می‌نماید تا کسانی که به فلسفه صدرایی تعلق خاطر دارند، به آن نیز توجه کنند. چرا که مدرنیسم، ماهیتی غربی دارد و تأمل در آراء کسانی در غرب که با استمداد از تفکری دینی، که ما نیز با آن انس و قرابت داریم، درصددند پرسش از مبانی‌اش کنند و مسائل مربوط به آن را طرح و احیاناً پاسخ دهند، برای ما ضروری است، هرچند که از جمیع جهات مقبول فکرمان نیفتند و در اصولش چون و چرا کنیم. نفس توجه و تعمق در موضوع و طریق اتخاذ شده حائز اهمیت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی