

داود قربانی

گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

علی محسنی^۱

گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

مهدی مطهرنیا

گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

بررسی میزان سازگاری ایمان مسیحی و عقل گرایی ارسطویی در اندیشه های توماس آکویناس

چکیده

یکی از مهمترین جلوه در اعتقادات اروپای قرن ۱۲ و ۱۳ هجری، فروپاشی الهیت مسیحیت و گرایش اجتماع آن زمان به عقل گرایی ارسطویی بود. توماس آکویناس که قدیسی مسیحی و از آبا بود سعی داشت برای جلوگیری از نزول مسیحیت با عقل گرایی ارسطویی، آموزه های مسیحیت را ارتقا بخشد. در این تحقیق هدف بررسی اندیشه های آکویناس در سازگاری ایمان مسیحی و عقل گرایی ارسطویی می باشد و این فرض نیز در نظر گرفته شد که توماس آکویناس با تغییر و تکمیل اندیشه های فلسفی ارسطو در چارچوب آموزه های مسیحیت در تطبیق ایمان مسیحیت با عقل گرایی ارسطو نقش اصلی داشت، به گونه ای که در منظومه فکری توماس آکویناس؛ کسی که فلسفه و منطق ارسطویی را می پذیرد باید به مسیح ایمان آورد؛ زیرا منطق ارسطو بنیاد و طبقه اول و الهیات مسیحی طبقه دوم این منظومه فکری را تشکیل می دهد. برای رسیدن به هدف، ارتباط و سازگاری ایمان مسیحی توماس با عقل ارسطویی بررسی شده است. آکویناس تلاش کرده بود تا قواعد و اصول مسیحیت را با عقل گرایی و واقع گرایی ارسطویی در انطباق قرار داده و برای رویدادهای اجتماعی- سیاسی آن دوران که برخاسته از عمل و سیاست کلیسا بود نوعی وجهی عقلانی و واقعی ایجاد نماید. آکویناس با منطق ارسطویی آموزه های مسیحیت را از عقل کاملتر یعنی خداوند می دانست که عقلانیت انسان ملهمی از آن می باشد و ارسطو در آثار خود نیز به دو عقل بالفعل (الهی) و بالقوه می پردازد که تأییدی بر این امر است.

واژگان کلیدی: ایمان مسیحیت، عقل گرایی ارسطویی، توماس آکویناس، فیض الهی.

¹ dr.amohseni@gmail.com

مقدمه

توماس آکویناس که مشربی ارسطویی دارد، در معرفت‌شناسی‌اش نیز بسیار از او متأثر است. ابن‌سینا نیز در شکل‌گیری نظام فکری توماس، بسیار مؤثر بوده است. توماس تا حد بسیار زیادی در تأثیرش از ارسطو هم، مدیون ابن‌سیناست. دو نوع ادراک طبیعی وجود دارد: ادراک حسی و ادراک عقلانی. ادراک حسی، علم یا آگاهی است که از موضوعات مادی فردی از طریق تماس حسی با آنها داریم. البته باید دانست هرگونه تصدیقی درباره این موضوعات، متعلق به عقل است نه حواس. ادراک عقلانی مثل فهم ما از اولیات و یا تصورات کلی و معقولی است که از صورت‌های خیالی انتزاع می‌شود. توماس تأکید دارد که منطقی و نوعاً ادراک حسی بر ادراک عقلانی مقدم است و حتی تجارب حسی، شرط لازم معرفت ما به خداوند و حتی نفس ما می‌باشد. توماس مانند ارسطو و برخلاف افلاطون، مفاهیم فطری را نمی‌پذیرد. در نظر او، ذهن انسان، همچون لوح نانوخته‌ای است کاملاً سفید بدون آنکه چیزی بر آن حک شده باشد و اولین نقوشی که بر این لوح نقش می‌بندند به واسطه حواس است. نزد او، آدمی، با کمک حواس، ابتدائاً به اشیای فیزیکی و جزئی، معرفت تجربی حاصل می‌کند و سپس این علوم تجربی، سکوی پرش انسان به معرفت خیالی و عقلانی می‌شود.

۱- نقش عقل فعال در مسئله شناخت

توماس برخلاف ابن‌سینا و ابن‌رشد به تعدد عقل فعال قایل است نه وحدت آن. او در جامع علم کلام ضمن صراحت به این مطلب، به اعتراضات و ایرادات آن پاسخ می‌دهد (Aquinas, 2006). به علاوه، او عقل فعال را نیرویی ماورای طبیعی که مفارق از انسان و متعلق به عالم الوهیت باشد نمی‌داند. او حتی در این سخن خود به ارسطو استناد می‌کند. وی در مقابل ابن‌رشدیان استدلال می‌کند که عقل، جوهری الوهی و مفارق از نفوس آدمیان نیست، بلکه اولاً، در درون انسان است و ثانیاً، به تعداد افراد انسان‌ها متعدد است. از جمله دلایل او بر این مطلب، کارکرد اراده در انسان است. او معتقد است که اگر عقل فعال در انسان‌ها واحد بود، کارکرد آن از اختیار فرد خارج بود، در حالی که ما بالوجدان می‌یابیم که قادر به انجام و ترک فعالیت عقلانی از روی اراده هستیم. در نظر توماس، همان‌گونه که نمی‌توان قوه بینایی واحدی به انسان‌ها نسبت داد، عقل فعال نیز در آنها نمی‌تواند واحد باشد. از این مثال توماس، روشن می‌شود که نزد او، عقل فعال در انسان‌ها، همان قوه مفکره است. او در جامع کلام، عقل فعال را نیرویی در نفس انسان‌ها دانسته و این سخن را به ارسطو نیز استناد می‌دهد (همو، همان). او در ادامه، از تشبیه ارسطو نیز به سود خود استفاده نموده و آن را وجهی برای درونی بودن عقل فعال می‌داند. ارسطو عقل فعال را به نور تشبیه می‌نماید و توماس چنین تفسیر می‌کند: همان‌گونه که نور از فضا دریافت می‌شود، عقل فعال در ما انسان‌ها نیز نیرویی است که از خداوند اخذ می‌شود. وی عقلی را که مفارق و جدای از آدمیان باشد،

طبق آموزه‌های دینی، خداوند می‌داند (همو، همان). بدین ترتیب، نگاه تومیستی با نگاه سینوی نسبت به عقل فعال متفاوت است. ابن‌سینا عقل فعال را جوهری واحد، الوهی و مفارق از انسان‌ها و عالم ماده، تفسیر می‌کند که دریافت‌های عقلانی انسان به واسطه اتصال قوه مفکره او با این عقل فعال حاصل می‌شود، ولی نزد توماس، عقل فعال همان قوه مفکره و امری درونی و مختص به هر انسانی است. او در جامع علم کلام ابتدا به بیان اعتراضات و ایراداتی در زمینه اینکه عقل فعال، قوه‌ای درونی باشد می‌پردازد و سپس خود به صراحت، عقل فعال را قوه‌ای درونی و نه مفارق معرفی می‌نماید و البته در ادامه، به اشکالات و اعتراضات مطروح شده پاسخ می‌دهد (همو، همان). توماس علیه وحدت عقل منفعل نیز استدلال می‌کند. او معتقد است: عقل منفعل نمی‌تواند در همه آدمیان واحد باشد؛ چراکه نفس صورت بدن است و یک اصل نمی‌تواند صورت برای جوهرهای کثیره باشد. به علاوه، اگر عقل منفعل، مفارق و سرمدی بود، می‌بایست از ازل پذیرنده و حاوی همه معقولات باشد و در نتیجه، هر شخصی الزاما به همه معارف واقف شود (کاپلستون، ۱۳۸۷) و در جامع علم کلام، عقل منفعل را نیز مانند عقل فعال، قوه‌ای درون نفس می‌داند (همو، همان).

۲- عقل گرایانه بودن ایمان از دیدگاه آکوئیناس

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 مستقیما 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 نمی‌گیرد. 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 به عنوان 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: جامع علم کلام؛^۱ جامع در رد منکران.^۲ 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. او با تعریف دو غایت طبیعی و فراطبیعی برای آدمی، فیلسوف را عهده‌دار

^۱ -Summa Theologica.

^۲ -Summa contra Gentiles.

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 چه بسا 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 به طور 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 و حیانی، ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجرد خدا در مسیح ناصری و هبوط و نجات بشر و جهان می‌باشند؛ فراسوی عقل بشرند؛ نمی‌توان آنها را عقلاً اثبات کرد و ماورای عقلند (کونگ، ۱۳۸۶).

۳- تلفیق عقل و ایمان (نظریات آکویناس)

نظام‌مندترین و نافذترین راه حل مسئله ایمان و عقل را آکویناس 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 و تعالیم ارسطویی به مشکلاتی برخورد. نگاه مسیحی که نمونه‌اعلایش نگاه آگوستین بود اصول بنیادی اش 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 دورات 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 و وی در توجه به آنها تعالیم مسیحی را عرضه می‌کند که نقش‌ایجایی مهمی هم برای حکومت دارد (کلوسکو، ۱۳۹۷). 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. آکویناس در بررسی‌نهایی 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. آکویناس 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، نجات بخش است و فلسفه محتوای ایمان را تبیین عقلی می‌کند. کلام طبیعی توماس تبیین عقلی ایمان است (مجیدی، ۱۳۹۳).

۳-۱- وجود قلمروی بالاتر از عقل

به نظر آکویناس، خیر نهایی ماهیت انسان در لذت لقاء خداست. اما تحقق این امر در زندگی این دنیا برای ما میسر نیست، زیرا افکار ما متوقف بر داده‌های حسی است. با این حال، ما می‌توانیم به طریقی که مخلوقات دیگر نمی‌توانند، از محدودیت‌های حواس فراتر رویم. این حرکت ما را به رؤیتی می‌رساند که موجب خشنودی غایی ما می‌شود و به دو طریق میسر است. 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 برای ما ثابت کند. بنابراین، برخی حقایق الهی از طریق تأمل فلسفی برای ما 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. وحی مجموعه‌ای از حقایق مربوط به خدا، طبیعت ما و رستگاری ما را برای ما فراهم می‌آورد. این حقایق در کتب مقدس و بیانیه‌های عقیدتی کلیسا، به ویژه در اعتقادنامه‌ها یافت می‌شود (مفتاح، ۱۳۸۳).

۳-۲- تعامل ایمان، وحی و عقل

ایمانی که مسیحیان در اعتقادنامه‌ها بیان می‌کنند، در وهله نخست، مستلزم پذیرش این حقایق است. گرچه پذیرش این حقایق مستلزم فهم چندانی از واقعیاتی نیست که این آموزه‌ها برای ما بیان می‌کنند، چون این واقعیت‌ها فراتر از توانایی قوای عقلانی محدود ماست، با این همه، پذیرش آنها احمقانه (یا غیرعقلانه) نیست. برعکس، دلایل مناسبی برای پذیرش آنها می‌توان ارائه داد. برخی از این حقایق (همچون وجود خدا و حاکمیت خدا بر جهان) را می‌توان با عقل ثابت کرد، به گونه‌ای که حوزه‌های تعقل و وحی بر هم منطبق شوند. و آن حقایقی را که عقل نمی‌تواند ثابت کند (همچون ماهیت سه جنبه خدا) مکمل چیزهایی است که عقل می‌تواند ثابت کند. و وحی کردن حقایقی که اثبات آنها ورای قدرت عقل است، با نشانه‌هایی از منشأ الهی‌اش، یعنی معجزات، تحقق پیش‌گویی‌ها و کارهای روح‌القدس در مورد رشد خود کلیسا همراه می‌شود. این شواهد منشأ الهی داشتن وحی‌ای را که به پذیرش آن فراخوانده شده‌ایم، تصدیق می‌کنند. بنابراین، ما می‌توانیم بگوییم اگر حقایق وحی معارض با عقل به نظر برسد (چنان‌که مثلاً آموزه تجسد معارض با عقل پنداشته شده است) این تعارض وهمی است و با برهان و تأمل دقیق می‌توان آن را برطرف کرد. پس ایمان به سه طریق عقلانی است: نخست، برخی از حقایق وحیانی را به شیوه‌ای که به الهیات

طبیعی معروف است، به طور مستقل می‌توان اثبات کرد. دوم، حقایقی که عقل نتواند بدین‌گونه آنها را اثبات کند یا حتی بفهمد، از طریق شواهدی تصدیق می‌شوند که پذیرش آنها را، به عنوان حقایقی که از طرف خدا صادر شده‌اند، کاملاً معقول می‌سازند. سوم، می‌توان ثابت کرد که تناقض ظاهری آموزه‌های وحیانی یا تعارض آنها با دانش طبیعی ناشی از بدفهمی یا سفسطه‌گری است. موهبت وحی ما را از دانش و اطمینانی که فرایند طبیعی عقل در اختیار ما می‌گذارد، فراتر می‌برد، نه این‌که معارض آن باشد درست همان‌طور که فضایل فراطبیعی ایمان، امید و محبت مواهبی‌اند که در مورد فضایل طبیعی‌ای که می‌توانیم برای خودمان بیروانیم، رخ می‌دهند. فیض جایگزین طبیعت نمی‌شود، بلکه آن‌را کامل می‌کند (مفتاح، ۱۳۸۳).

۳-۳- پیوند عقلانیت به عنوان فلسفه و ایمان به عنوان دین

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. برای انسان قرن سیزدهمی در اروپای غربی، یکی از معانی فیلسوف، بی‌دین بود؛ یعنی فیلسوف کسی بود که چون قبل از عیسی (ع) متولد شده، نمی‌توانسته از حقیقت مسیحی، اطلاع داشته باشد وضعیت افلاطون و ارسطو نیز چنین بود؛ بنابراین، ارسطو، بی‌دین، به شمار می‌آمد؛ البته استثنائاتی هم وجود داشت؛ از این رو، هنگامی که متکلمی، در آن زمان کلمه فیلسوف را بر زبان جاری می‌کرد به طور معمول شخصی غیر مسیحی را مد نظر داشت که خود را وقف مطالعه در زمینه فلسفه کرده است. همچنین به ذهن آن‌ها نمی‌رسید که یک نفر در عین حال که فیلسوف است، قدیس هم باشد؛ اما آکوئیناس، آرا و افکار فلسفی ارسطو را با مسیحیت هماهنگ دانست و به تعبیری ارسطو را غسل تعمید داد (ژیلسون، ۱۳۷۵). 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 (همو، همان). 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 الاهی 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 به راستی شهادت بدهم». فیلسوف اعظم، خود ثابت می‌کند که فلسفه اولی، علم حقیقت است؛ اما نه هر حقیقتی؛ بلکه حقیقتی که منشأ همه حقایق است؛ یعنی حقیقتی که متعلق مبدا نخستینی است که هستی همه اشیا از او است. بدیهی است که حقیقت متعلق به چنین مبدئی،

منشأ همه حقایق است؛ زیرا اشیا همان وضع و ترتیبی را در حقیقت دارند که در هستی دارند (همو، همان). 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. بی تردید، کتاب مقدس، شایسته این عنوان است؛ زیرا متضمن عین کلام خداست. توماس به عنوان 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. این بیان تعبیر دیگری از ایمان‌گرایی است که در درجه اول ما باید به آموزه‌های کتاب مقدس ایمان بیاوریم تا بفهمیم. این که توماس می‌گوید: «برای سعادت انسان تعلیم مقدس ضرورت دارد»، حکم عقلانی است. و این که «ما باید از تعلیم 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 به نظر 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 این رو بیان او درست نیست؛ بنابراین، از طریق عقل نمی‌توان به تمام امور ایمانی نائل شد.

۳-۴- عقل و فهم در شناخت و برتری عقل نسبت به اراده

همانطور که قبلاً اشاره شد دو نوع ادراک و شناخت طبیعی وجود دارد: ادراک حسی و ادراک عقلانی. تفاوت میان عقل و فهم در فلسفه کانت به وضوح مطرح می‌شود. او از دو قوه عاقله و فاهمه نام می‌برد و تصوراتی را به هریک نسبت می‌دهد. توماس نیز در فلسفه‌اش اگرچه تا حدی عقل را از فهم تفکیک می‌نماید، ولی از توضیحاتی که اضافه می‌کند این‌گونه برداشت می‌شود که او تمایزی واقعی میان عقل و فهم یا به عبارتی، تعقل و استدلال قایل نیست. تعقل از مفاهیم نخستینی که فهم حاصل آورده است آغاز می‌شود. این مفاهیم همان‌ها هستند که به اصول اولیه تعقل (اصول اولیه معقولات) نام‌گذاری می‌شوند. او در جامع الهیات خود می‌گوید: اگرچه آگوستین میان عقل و فهم تفاوت می‌گذارد، ولی در نظر من، تمایز مشخصی میان این دو برقرار نیست (آکوئیناس، ۱۳۸۲). ژیلسون در بیان این رابطه چنین می‌آورد: استدلال با تعقل همان رابطه را دارد که حرکت با آرامش یا اکتساب یا تملک دارد؛ بنابراین، نسبت میان این اصطلاحات، نسبت میان غیرکامل و

کامل است. همان‌گونه که حرکت از سکون آغاز می‌شود و بدان پایان می‌یابد، در مورد شناخت انسان هم همین امر صادق است. اقامه برهان از حدهای آغازین که مورد ادراک عقل است منشعب می‌گردد: اینها اصول اولیه هستند و حدّ نهایی آن نیز متأثر از اصول اولیه‌ای است که برهان و نتایج تحقیق برهانی بدان‌ها بازمی‌گردند؛ بنابراین، تعقل، مبدأ و نهایت اقامه برهان است. بنابراین، بدیهی است که در وجود انسان قوه واحدی است که به نام‌های عقل و فهم نامیده می‌شود (ژیلسون، ۱۳۷۵). در مورد اشیای جسمانی که می‌توانیم به شناخت مستقیم آنها بپردازیم، قطعاً عقل شریف‌تر از اراده است. کاپلستون در این خصوص چنین نظر دارد: از آن‌رو که عقل، موضوع را از راه تفکر به دست می‌آورد، آن را فی‌نفسه از راه همگون‌سازی ذهنی داراست، در حالی که اراده به شیء به عنوان چیزی خارجی گرایش دارد و واضح است که واجد تمامیت شیء در خود بودن، از گرایش به آن به عنوان چیزی خارج از خود بهتر است. بنابراین، شناخت اشیای جسمانی از میل و اراده نسبت به آنها بهتر و شریف‌تر است؛ زیرا ما به وسیله شناخت، صورت‌های این اشیا را دارا هستیم و وجود این صورت‌ها در نفس ناطقه از وجودشان در اشیای جسمانی شریف‌تر است. اما در مورد خداوند که شناخت ما از او قیاسی و ناقص است، خدا را غیرمستقیم می‌شناسیم، ولی اراده مستقیماً به خداوند گرایش دارد. بنابراین، عشق به خداوند از شناخت او بهتر است (کاپلستون، ۱۳۸۷).

۴- عقلانیت در رکن سیاسی

توماس آکویناس در کتابی تحت عنوان درباره پادشاهی از سیاست ارسطو با تلفیقی از آموزه‌های مسیحی اقتباس کرده و یا در خلاصه‌الهیات بحثی درباره قانون دارد. سیاست عملی چندان مورد اعتنا و توجه توماس نیست و حتی وقتی از قدرت سخن می‌گوید در بسیاری از مواقع قدرت خدا را در نظر دارد (مجیدی، ۱۳۹۳). نگاه مثبت ارسطویی به طبیعت سیاسی انسان چنان با تعالیم مسلط قرون وسطایی ناسازگار بود که وقتی ویلم موربکه در آثار ارسطو به واژه پولیتویستای برخورد نمود نتوانست واژه لاتینی برایش بیابد. توماس در فرآیند طولانی تغییر اندیشه‌های سیاسی در زمینه شهروندی و به عهده گرفتن نقش فعال در امور عمومی سهم مهمی داشت. وی با برگشت به ریشه ارسطویی می‌گوید که انسان ذاتاً حیوانی سیاسی - اجتماعی است که طبیعت می‌خواسته است که در میان جمع و گروه زندگی کند. انسان بجای ملزومات حیوانی (شاخ و دم و ..) دارای عقل است که به وی اجازه می‌دهد که نبود همانندی‌ها در حیوان را جبران کند و لازمه همکاری میان انسان‌ها و زندگی در اجتماع را رقم می‌زند. استفاده از عقل همکارانه است و هر کسی باید از تجربیات دیگران درس بگیرد (کلوسکو، ۱۳۹۷).

۵- عقلانیت سیاسی و اخلاق

در نظریه اخلاق توماس اگرچه با فلسفه اخلاق و نیز تحت تاثیر ارسطو آغاز می کند، هم در غایت و هم در اسباب و وسایل نیل به غایات نهایت اخلاق مسیحی و کلام اخلاقی غلبه پیدا می کند.

۶- ۱-۵- عقلانیت و اخلاق

آکویناس در شرح اخلاق نیکوماخوسی ارسطو مانند او فلسفه اخلاق را به تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست تقسیم می کند. لذا سیاست از نظر توماس مانند ارسطو ذیل فلسفه اخلاق قرار می گیرد. توماس معتقد است که باید از هست بر می خیزد و شناخت فعلی انسان را موجب می شود. پس از آگاهی از شناخت لوازم نیل به هدف باید شناخته شود. توماس برخلاف ماکیاولی قائل به بهره گیری از هر وسیله ای برای رسیدن به هدف نیست. اساسا در فلسفه مشاء که آکویناس نیز بدان مکتب تعلق دارد سعادت محوری است. از نظر توماس نوعی لقاء و رویت عقلانی خداوند سعادت حقیقی شمرده می شود. در بحث فضایل نیز که می توان آن را وسیله رسیدن به غایت قصوی دانست توماس در نهایت به اهمیت وحی و قانون الهی تصریح می کند، قانونی که به دلیل موضوعه بودن از ابهامات در دشواری های فهم و یا آفات و موانع پیشروی عقل تعالی جو مبری است و از سوی دیگر با این استدلال که بسیاری از مردم قوه عقلانی- ادراکی درخور توجهی ندارند به تشریح و توجیه جایگاه وحی در نظریه کلام اخلاقی می پردازد. پس توماس نظریه اخلاق خود را با فلسفه اخلاق از جنس ارسطویی آغاز و آن را با کلام اخلاقی پایان می برد. توماس همانند ارسطو حکمت را بالاترین مرحله کمال عقل می داند و خصیصه آن را شناخت حکم می شمارد. لذا این وظیفه ی حکیم است که حکم کند حتی اگر قوای حواس انسان چیزهایی درباره اشیا بطور مطلق بداند شناخت و ترتیب قاعده یک چیز نسبت به شی دیگر متعلق به عقل و خرد است. وی صرفا افعالی را انسانی و درخور بررسی فعل اخلاقی می داند که ناشی از اراده انسانی و بر اساس حکم عقل باشد و اعمال ناشی از نفس نامیه که طبیعی اند نه انسانی، موضوع فلسفه اخلاقی نیستند (مجیدی، ۱۳۹۳).

۵-۲- فضیلت و سعادت

توماس آکویناس در مسئله فضیلت و سعادت از جهاتی فراوان، هم رأی ارسطوست. اخلاق او نیز غایت مدار و سعادت محور است (کاپلستون، ۱۳۸۷). فلسفه اخلاق ارسطو، غایت‌انگارانه و سعادت‌محور است و تعریف وی از سعادت، وام‌دار مفهوم کلیدی فضیلت. در اهمیت این مفهوم همین بس که ارسطو در مهمترین کتابش درباره اخلاق، اخلاق نیکوماخوس، نه فصل از ده فصل را به مباحث فضیلت و اقسام آن اختصاص داده است. پس می‌توان فلسفه اخلاق ارسطو را به راستی

فضیلت محور دانست؛ جریانی که در قرن اخیر نیز با رویکردی نو، هوادارانی فراوان یافته است (پینکافس، ۱۳۸۲). ارسطو برای توضیح مفهوم فضیلت، از سعادت آغاز کرده است. هر عمل و دانش و شیئی برای غایتی خواسته می‌شود، که بسا آن غایت نیز خود غایتی دیگر داشته باشد؛ بدین ترتیب بنا بر اصل عقلی امتناع تسلسل، آنچه در نهایت غایات است، تنها برای خود خواسته می‌شود و غایت و خیر اغلاست (ارسطو، ۱۳۸۵). این غایت را ارسطو موضوع معتبرترین دانش می‌داند و آن را دانش سیاست اعلام می‌کند؛ این بدان سبب است که او خیر جامعه را بزرگ‌تر و کامل‌تر از خیر فرد می‌داند (همو، همان). ارسطو جنس فضیلت را نه استعداد و نه عاطفه، بلکه ملکه‌مربوط به سیرت می‌داند؛ زیرا از نگاه او، فضیلت جزو حالات راسخ آدمی است که برخلاف عاطفه و استعداد، از طبیعت آدمی ناشی نمی‌شود (همو، همان). نیز زندگی اخلاقی را «زندگی مطابق با عقل» می‌داند (ریچلز، ۱۳۸۷). در اوضاعی که بسیاری از مسیحیان، پیرو نظریه فرمان الهی بودند، موافقت توماس با ارسطو در فلسفه اخلاق، همچون آشتی سنگ و شیشه است؛ اما با نگاهی دقیق‌تر روشن خواهد شد که توماس اولاً دغدغه‌هایی متفاوت با ارسطو داشته و ثانیاً در مراتبی، از فلسفه اخلاق ارسطو فراتر رفته است [۷]. توماس آکوئیناس طی مقاله‌ای در کتاب جامع الهیات بحث فضیلت را در قالب بحث عادات به میان می‌آورد و در همان عنوان مقاله ماهیت فضیلت را مشخص می‌سازد: «مقاله‌ای در باب عادات، به ویژه عادات نیک یعنی فضایل». او در این مقاله مهم پنج مسئله اساسی را بررسی می‌کند: ماهیت فضیلت، موضوع آن، تقسیم فضایل، علت فضیلت و ویژگی‌های خاص فضیلت. توماس برای روشن ساختن چیستی فضیلت، طی پرسش و پاسخ‌هایی ثابت می‌کند که اولاً فضیلت یک عادت است، ثانیاً عادت عملی است و ثالثاً عادت نیک است (Aquinas, 2006).

۷- آموزش (اجتماعی) در دیدگاه ایمانی - عقلی آکوئیناس

در زمانه‌ای که روح و روحانیات، حاصل تفکر رایج قرون وسطی، در محور تمام آموزش‌ها و موعظه‌های مذهبی قرار می‌گرفت، آکوئیناس دیدگاه معتدل خود را نسبت به همراهی و دوگانگی ذات بشری بر دو رکن روح و جسم اعلام کرد که در آن زمان انقلابی به شمار می‌آمد. او که به شدت تحت تاثیر فلسفه ارسطو بود که شاید در آن زمان، اقبال چندانی بین مذهب‌یون و کلیسا نداشت، با ایجاد ارتباط بین روش ارسطو در درک حقیقت و نیز تقسیم بندی عناصر جهان به دو قسم جوهر و صورت، فلسفه مذهبی خود را بر پایه دو جنبه روحانی و مادی برقرار کرد و برای هر دو جنبه اعتبار و ارزش قائل شد. آکوئیناس بر این باور بود که گرچه روح و معنویات اساس زندگی دنیوی و اخروی انسان را تشکیل می‌دهند و هدف از خلقت در واقع رستگاری روح است اما انسان دارای بعد مادی نیز است و از نظر جسمانی نیز محتاج تعلیم و تربیت است و هیچ کس نمی‌تواند منکر بعد مادی

انسان شود. آکوئیناس فلسفه آموزشی خود را بر اساس قائل بودن به دوگانگی وجود انسان چنین پایه گذاری کرد (Gutek, 2005).

۸- اقتصاد عقلانی در دیدگاه آکوئیناس

بیش تر دانشمندان و مردم اروپا در قرون وسطا، خداوند را خیر برتر و علت اللل همه حوادث و پدیده ها و پروردگار و مدبر پیوسته جهان هستی می شمردند. توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) فیلسوف و کشیش معروف ایتالیایی معتقد بود: خداوند، پروردگار و مدبر همیشگی طبیعت است و می تواند از طریق علل طبیعی و غیرطبیعی به خواست خویش جامه عمل بپوشاند و بیش تر فیلسوفان غرب در این عقیده با آکوئیناس همراه بودند.

در قرن دوازدهم میلادی فرانسیسکن ها با انتقاد از رفتار کلسیا در جهت انباشت دارایی ها و با ستایش از فقر و برابری، نهضت ضدثروت دیگری درون مسیحیت به راه انداختند. توماس آکوئیناس و دومینیکن ها در قرن سیزده میلادی با غور در اندیشه های ارسطو و کتاب مقدس مسیحی به چالش با آنها برخاستند. موضع تومیست ها (طرفداران توماس آکوئیناس) این بود که مالکیت خصوصی یک تدبیر قراردادی میان انسان ها است که به لحاظ اخلاق فردی توجیه پذیر و از جهت نتایج اجتماعی بسیار مفید است زیرا انگیزه برای فعالیت اقتصادی را افزایش داده و موجب رفاه عمومی می گردد. البته تومیست ها مدافع بی قید و شرط مالکیت خصوصی نبودند و «عشق به پول» را به عنوان یک گناه جدی محکوم می کردند. آنها تاکید داشتند که مالکیت از آن خدا است و انسان ها کارگزاران این مالکیت هستند و باید آن را در خدمت موثر عموم مسیحیان قرار دهند. آنها حتی مدعی بودند که دزدی کالاهای ضروری معیشتی در شرایط اضطراری توجیه پذیر است (Spiegel, 1991). اما استثناهای از این دست ناقض قاعده کلی و بسیار مهم مالکیت خصوصی اموال نیست. از نظر آکوئیناس مالکیت خصوصی امری ضروری و اجتناب ناپذیر برای زندگی انسانی است. او سه دلیل برای این ضرورت ذکر می کند: یکی دلیل اقتصادی است یعنی همان گونه که پیش از این اشاره شد به عقیده وی انگیزه مالکیت عامل مهمی در تولید ثروت و رفاه بیشتر در جامعه است.

دلیل دوم وی این است که مالکیت خصوصی اموال موجب پیشرفت نظم و جلوگیری از هرج و مرج در میان انسان ها است و دلیل سوم که بی ارتباط با قبلی نیست این است که مالکیت خصوصی وضعیت صلح آمیزتری را در جامعه به وجود می آورد. او آزادی خلاقیت و مسوولیت پذیری را در گرو مالکیت خصوصی می دانست و نابرابری در توزیع مالکیت اموال را می پذیرفت اما در عین حال نقش دولت در تنظیم این مالکیت را نیز مورد تایید قرار می داد. (Younkins, 2006). نکته مهم اینجا است که مالکیت خصوصی نزد آکوئیناس به رغم برخی ملاحظات وی درباره تحدید و یا تنظیم آن، جایگاه بسیار مهم و تعیین کننده ای دارد. از نظر وی انسان که دارای موهبت عقل و اراده است طبعا

قادر است که اشیا را مورد استفاده قرار دهد و چون این کار برای زنده ماندن وی ضرورت دارد بالطبع حق دارد که چنین کند. داشتن قدرت استفاده از شیئی برحسب نیازهای خود به معنای مالک آن بودن است. بنابراین نمی توان زندگی بشر را بدون این حداقل، یعنی حق مالکیت اموال لازم برای زیستن، تصور کرد. به همین جهت حق مالک حقی طبیعی است و می توان افزود که حتی مقدس است (ژیلسون، ۱۳۷۵).

اندیشه اقتصادی توماس آکویناس همانند دیگر تفکرات فلسفی وی به شدت متأثر از نظریات ارسطو است. او به پیروی از فیلسوف یونانی، کسب سود از طریق تجارت پولی را محکوم می کرد و آن را خلاف اخلاق و طبیعت می دانست. او همانند استاد خود میان دو مفهوم از عدالت تمایز قائل بود: عدالت طبیعی و عدالت برحسب قوانین انسانی. درخصوص شیوه های کسب اموال و ثروت، ارسطو معتقد بود که کشاورزی، شکار، ماهیگیری، راهزنی دریایی، جنگ و مبادله پایاپای اموال، شیوه های طبیعی و در مقابل کسب ثروت از طریق مبادله پولی غیرطبیعی است. ارزش پول از نظر ارسطو وابسته به توافق میان انسان ها (قوانین انسانی) است و از طبیعت و ذات خود پول نشات نمی گیرد. پول وسیله اندازه گیری ثروت و تسهیل مبادله است بنابراین اگر وسیله کسب ثروت قرار گیرد خلاف طبیعت و عدالت رفتار شده است. براساس تعالیم ارسطو، آکویناس و دیگر مدرسین قرون وسطا ارزش ذاتی برای پول قائل نبودند و ارزش آن را صرفا ناشی از تصمیمات انسانی می دانستند. برای آنها همه معاملات پولی در حوزه مقولات حقوقی و قوانین تدوین شده توسط انسان ها قرار داشت. از نظر آکویناس در همه معاملات پولی آنچه که باید رعایت گردد اصل ارسطویی عدالت تعویضی (جبرانی) است که طبق آن در هر معامله ای که مالی در برابر مال دیگری مبادله می شود اصل برابری ارزش های ذاتی آنها باید رعایت شود و قیمت می بایست انعکاس دهنده ارزش ذاتی آنها باشد. توماس قدیس برابری را در همه قراردادهای فروش ضروری تلقی می کرد و استدلال او این بود که آنچه برای خیر عمومی انجام می شود نمی تواند وزنی بیشتر برای یکی از ذی نفعان داشته باشد (Pribram, 1983).

نتیجه‌گیری

توماس آکویناس که قدیس کلیسا بود دست به ابتکارات فراوانی زد بطوریکه اندیشه‌های ارسطو در وی بسیار تاثیرگذار شده بود چرا که وی در مطالعات و تحقیقات خود با ارسطو و سبک اندیشه‌های وی آشنا بود. وی 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 بی چون و چرای الهوی بیرون آورد و در حالی جو حاکم بر اجتماع آن روز افلاطونی و نوافلاطونی می نمود با دخول عقلانیت و عقل‌گرایی و تلفیق آن در آموزه‌های مسیحیت و توجیه این آموزه‌های 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.

هر چند عقل نمی تواند راز هستی را برای انسان نمایان سازد اما می تواند پس از نزول وحی، ارتباطی میان خداوند و درک انسانی برقرار کند. بعد از ایمان اولیه به وحی، عقل می تواند توجیه گر راه‌هایی باشد که خداوند بر سر راه انسان قرار داده است. نظریه آکویناس 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 آکویناس در برابر دیدگاه‌های مبتنی بر حکومت‌های مطلقه یا حکومت‌های دین‌سالار در واقع تایید مشروعیت عقلانی حکومت مبتنی بر قانون بشری است. آکویناس متفکری خوشبین بود که به توانایی انسان در ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی خود اعتقاد داشت. آکویناس با رجوع به فلسفه یونان باستان به ویژه ارسطو و با تاثیرپذیری 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. آکویناس توانست نظام تازه‌ای در الهیات پدید آورد که جمع میان عقل و شرع را ممکن کرد. کار آکویناس در سده‌های بعدی پایه بحث‌های سیاسی، کلامی و حقوقی بسیاری شد که بنیان نظری تحولات فکری اروپا در عصر رنسانس را فراهم کرد.

۱. آکویناس، توماس (۱۳۸۲)، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر.
۲. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، چ دوم، تهران، طرح نو.
۳. پینکافس، ادموند (۱۳۸۲)، از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی، نقدی بر تحویل‌گرایی در اخلاق، ترجمه، مقدمه و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، با مقدمه‌ای از محمد لگنهاوزن، قم، نشر معارف.
۴. ریچلز، جیمز (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران، حکمت.
۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۵)، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه: محمد محمد زضایی و سید محمود موسوی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
۷. کلوسکو، جورج (۱۳۹۷)، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیهیمی، نشر نی، چ ۶.
۸. کونگ، هانس (۱۳۸۶)، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۹. مجیدی، حسن (۱۳۹۳)، عقلانیت سیاسی در اندیشه‌های فارابی و توماس آکویناس، تهران، دانشگاه امام صادق.
۱۰. مفتاح، احمدرضا (۱۳۸۳)، ربط و نسبت عقل و ایمان، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۲۱ و ۲۰.

11. Aquinas, Thomas (2006), **Summa Theologica**, New York, Benziger Brothers.
12. Gutek. G. (2005). **Historical and Philosophical Foundations of Education**. 4th Edition. PEARSON Publication
13. Pribram, Karl (1983), **Les Fondements de la Pensee Economique, Economica**, Paris, p. 12
14. Spiegel, H. William (1991), **The Growth of Economic Thought**, Duke University Press, pp. 60-61
15. Younkings, Edward W. (2006), **Thomas Aquinan's Christian Aristotelianism**, Le Quebecois Libre , Montreal, No 163, www.quebecoislibre.org, p. 4