

## رویکردهای مربوط به نسبت میان فلسفه و الهیات در مسیحیت

عمار متاجی نیمور\*

کمال پولادی\*\*

### چکیده

از آغاز مسیحیت، برخورد دوگانه‌ای نسبت به فلسفه وجود داشت و حتی در خود انجیل‌ها هم این دوگانگی دیده می‌شود. مسیحیت در درجه اول، یک دین است و آموزه‌های آن، درباره رستگاری و عشق به خداوند است و به صورت یک نظام نظری انتزاعی به سبک نظام‌های فلسفی یونانی در نمی‌آید. درحالی‌که ادعای سنت فلسفی یونان، دانش عقلانی متکی بر منطق استدلالی است. این مقاله با پذیرش این مسئله که تصویری عقلانی از ایمان، زمینه مشترکی برای بسیاری از فلاسفه قرون وسطی بوده است، درصدد بررسی این مهم است که چگونه معرفت متافیزیکی بشر که از راه وحی بدان رسیده، با معرفت طبیعی که از راه حواس و عقل بدان دست یافته، مرتبط می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

عقل، ایمان، ترتولیان، آگوستین، ابن رشد، توماس آکوئیناس.

## مقدمه

اهمیت بنیادین و ایدئولوژیک قرون وسطی، ارتباط میان فلسفه و الهیات یا میان عقل و ایمان است. مسیحیت در درجه اول یک دین به‌شمار آمده و آموزه‌های آن درباره رستگاری و عشق به خداوند است و به‌صورت یک نظام نظری انتزاعی به سبک نظام‌های فلسفی یونانی در نمی‌آید. این در حالی است که سنت فلسفی یونانی، دانشی عقلی است که برپایه منطق استدلالی استوار است و ادعای آن این است که ماهیت اصلی اشیا را روشن سازد.

اکنون پرسش این است که چگونه معرفت متافیزیکی بشر که از راه وحی بدان رسیده با معرفتی که از راه حس و عقل بشری به آن دست یافته، مرتبط می‌شود. بنابراین عقل و ایمان دو منبع گوناگون شناخت هستند که ممکن است با یکدیگر سازگار یا ناسازگار باشند. بنابراین گویا برداشتی عقلانی از ایمان، زمینه مشترکی برای بسیاری از فلاسفه قرون وسطی بوده است. نوشتار پیش‌رو از میان رویکردهای گوناگون درباره نسبت میان عقل و ایمان، به بررسی رویکردهای عمده‌ای خواهد پرداخت که در اندیشه‌های سیاسی مسیحیت سهم بیشتری دارند. این رویکردها عبارتند از: ۱. رویکرد ترتولیان؛ ۲. رویکرد آگوستین؛ ۳. رویکرد ابن‌رشد و ارسطوگرایی اسلامی؛ ۴. رویکرد آکوئیناس.

این مقاله به بررسی موشکافانه تأثیر اندیشمندان یونانی، به‌ویژه افلاطون و نوافلاطونیان و تفسیر ابن‌رشدی از ارسطو، در تحول نظام فکری متألهان مسیحی - به‌ویژه آگوستین و آکوئیناس - و آشتی بین عقل و ایمان در مسیحیت می‌پردازد. در همین راستا اندیشه‌های متألهان بزرگ مسیحی یعنی ترتولیان، سنت آگوستین و توماس آکوئیناس را موشکافانه‌تر بررسی کرده تا این تأثیرگذاری به‌طور برجسته‌ای نشان داده شود. و روشن گردد که اندیشه‌های فلسفه‌ستیزانه در این سه شخصیت، تا چه اندازه‌ای نگاه متألهان مسیحی را در آشتی میان عقل و ایمان دگرگون کرده است.

## رویکرد ترتولیان

از آغاز مسیحیت، برخورد دوگانه‌ای با فلسفه وجود داشت و حتی در خود انجیل‌ها هم این دوگانگی دیده می‌شود. یکی از انواع این برخوردها، برخورد نفی‌گراست که معتقد است اگر

فلسفه یونان این ادعا را داشت که در پی نیل به حقیقت و لوگوس است، لوگوس و حقیقت خودش به میان ما آمده و با ما سخن گفته و هنوز هم از زبان روح القدس با ما سخن می گوید. مسیح عین حقیقت است؛ دیگر چه نیازی به فلسفه است؟

رویکرد ترتولیان در قرن دوم با مسئله نسبت میان عقل و ایمان، در عبارت "من باور دارم زیرا که آن نامعقول است" خلاصه شده بود. در تعالیم او، بینش های وحیانی مسیحیت، هر نوع دیگر شناخت را غیر ضروری ساخته است. ما با ایمانمان در پی عقیده دیگری نیستیم. به خاطر همین ایمان شایان ماست که چیز دیگری نیست که ما باید باور داشته باشیم. در این روایت، حتی فلسفه در خدمت الهیات هم نیست؛ بلکه این دو با هم دشمن اند. فلسفه در مخالفت محض با بینش های وحیانی و حتی برای آن زیان بخش است. پس این دیدگاه تنها یک منبع شناخت را می پذیرد (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶). از این رو، در این نظریه اساساً هیچ گونه رقابت واقعی میان فلسفه و الهیات وجود ندارد؛ زیرا شناخت فلسفی، نمی تواند ارتباطی با هیچ یک از اهداف و غایات مربوط با حیات دینی بشر داشته باشد.

ترتولیان می پرسد: آیا پولس قدیس به ما هشدار نداد که آگاه باشید که کسی شما را «به فلسفه و مکر باطل نرباید؟» (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۶۵) «اورشلیم را به آتن چه کار؟» «ما پیروان رواق سلیمانیم؛ ما را به رواق رواقیان چه کار؟» در واقع ترتولیان از موضعی بالا سخن می گوید. گویا رسالت فلسفه پایان یافته است. در میان آبای کلیسا این نگرش را زیاد می بینیم که فلسفه را برای دوران کودکی بشر و زمینه ساز ظهور لوگوس می دانند و معتقدند چون لوگوس آمد، دیگر جایی برای فلسفه نمی ماند. این اندیشه خود را در صورت مختلف نشان می دهد؛ حتی تا پایان قرون وسطی (بهشتی، ۱۳۸۳، ص ۱۵). بنابراین از دیدگاه ترتولیان همه تلاش هایی که از سوی فلسفه رواقی، افلاطونی و منطق جدلی ارسطویی برای ایجاد یک تفکر مسیحی التقاطی انجام گرفته، باید کنار گذاشته شود. ما با داشتن عیسی مسیح، هیچ نیازی به بحث های بولفضولانه نداریم و با وجود بهره مندی از انجیل، نیازی به تحقیق و تفحص نداریم. خدا خود گفته است: «بطلبید که خواهید یافت» (متی، ۷: ۷) و در واقع فیلسوفان جست و جو می کنند، اما مسیحیان یافته اند و این بدان معناست که آنان باید دست از تحقیق بشویند.

مسیحیان قواعد فکری خاص خود را دارند که همان ایمان مسیحی موجود در متون مقدس است (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

ترتولیان از گروه ایمان‌گرایان است و فلسفه را معرفتی کفرآلود، برگرفته از یونانیان دور از مذهب راستین، می‌دانست. وی فلسفه را در برابر ایمان قرار می‌داد. ایمان‌گرایان، ایمان را به معنای یقین و اطمینانی غیرعقلی می‌دانند. آنها به خدای منجی که در تاریخ ظهور کرده است، باور دارند. افزون‌بر ترتولیان (قرن دوم میلادی)، گیللموس او کامی (قرن چهاردهم میلادی)، لوتر و بسیاری از اندیشمندان پروتستان و از میان کاتولیک‌ها، پاسکال (قرن هجدهم میلادی) تا کسانانی همچون کی‌یرکگور (قرن نوزدهم میلادی) و کارل بارت (قرن بیستم میلادی) همگی از ایمان‌گرایان به‌شمار می‌آیند (ایلخانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

البته این نکته جای تأمل دارد و زمینه پژوهشی دیگر را می‌طلبد که ترتولیان به رغم تقابلی که میان حکمت مسیحی و فلسفه یونان قائل می‌شود، خود به شرح و بسط موضوعات فلسفی می‌پردازد و تحت تأثیر رواقیون است. برای نمونه او معتقد است که وجود خدا را می‌توان به طور یقینی، از راه آثار او ثابت کرد. او همچنین معتقد است که ما نمی‌توانیم از راه نامخلوق بودن خدا به کمال او استدلال کنیم (ناقص امکان وجود ندارد، مگر اینکه به وجود آورده شود). ولی او بیان عجیبی دارد مبنی بر اینکه هر چیزی، حتی خدا، جسمانی و مادی است. هر چیزی که وجود دارد، موجود جسمانی منحصر به فردی است. هیچ چیز فاقد وجود جسمانی نیست؛ مگر اینکه معدوم باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۰-۳۱).

آلش در کتاب *درباره الهیات ترتولیان*، به‌درستی از «ویژگی‌های عقلانی ایمان مسیحی» از دید ترتولیان سخن می‌گوید. عقلی که ترتولیان به‌سخره می‌گیرد، عقل فیلسوفان است. همان کسانانی که به تعبیری «مشایخ بدعت‌گذاران هستند». بنابراین نمی‌توان از ویژگی منحصرأ فلسفی ایمان مسیحی از نگاه ترتولیان سخن گفت. با اینکه ترتولیان در دفاع از ایمان، به عقل تمسک می‌جست، ولی از نگاه او، عقل هیچ کارکردی جز فهم کتاب مقدس ندارد. «هر که به کتاب مقدس گوش بسپارد خدا را در آن خواهد یافت. هر کس زحمت زیادی برای فهمیدن به خرج دهد، لاجرم ایمان خواهد آورد» (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۹۶). بنابراین می‌توان گفت که از

دیدگاه ترتولیان، عیسی قواعد ایمان را نه به بدعت گذاران، بلکه به رسولان سپرده است و رسولان آن را به کلیساهای رسولی، به ویژه، به کلیسای رم منتقل کردند. بنابراین، کتاب مقدس تنها و تنها ملک مشروع کلیساهای کاتولیک است و چون این کلیساها در زمانی مالک آن شدند که بدعت گذاران هنوز وجود نداشته بنابراین می توانند بر پایه منع شرعی بدعت گذاران را از استفاده آن محروم کنند (همان، ص ۶۵).

به باور پرفسور ژیلسون، عمده ترین عامل شهرت ترتولیان این است که وی مخالفت خود با فلسفه و هر نوع اندیشه فلسفی در موضوعات دینی را در قالب تعابیر عالی و ماهرانه ای بیان کرده است. برای نمونه، او در فصل پنجم رساله «درباره جسم مسیح»<sup>۱</sup> در نوشتن جمله زیر تردیدی به خود راه نمی دهد: «پسر خدا مرد، باید به آن اعتقاد راسخ داشت، چون امری نامعقول و بی معنا است. او به خدا سپرده شد و دوباره برخاست و این امری یقینی است، چون محال است.» از دید ژیلسون، هیچ کس حتی این تعبیر را که بسیار گفته می شود، ننوشته است: «من ایمان دارم، چون نامعقول و بی معناست.» تنها پرسشی که باقی می ماند این است که این جمله به چه معناست؟ شاید تنها به این معنا باشد که ایمان یقینی تر از عقل آدمی است و چون تنها به اموری می توان ایمان پیدا کرد که برای عقل درک پذیر نباشند، تنها از راه ایمان می توان به خدای مصلوب یقین پیدا کرد (همان، ص ۶۶).

### رویکرد آگوستینی

یکی از مهم ترین رویکردهای ارتباط میان عقل و ایمان یا فلسفه و الهیات، که سرانجام ایمان را جلوتر از عقل می داند، رویکرد آگوستینی است. این روایت، نیاز به برخی کوشش های عقلانی را می پذیرد و شناخت از راه عقل را با شرایطی ممکن می داند. این شرایط در خود دین مسیح و در فیض و عنایت الهی به مؤمنان نهفته است. «من عقیده دارم که می توانم بفهمم» روشی است که همواره در این نظریه به کار می رود.

این سخن که «الزاماً نخواهی فهمید، مگر اینکه ایمان بیاوری»، گرچه به اشعای نبی نسبت داده شده است، ولی در واقع، جان مایه جریانی در الهیات مسیحی به شمار می آید که به طور جدی با آگوستین قدیس آغاز شده و رفته رفته، در آرای الهی دانان ناموری همچون آنسلم،

بوناونتورا، ولترستورف و پلنتینگا، بالیده و قوام یافته است. این الهی دانان معتقدند که برای فهمیدن، نخست باید ایمان آورد. البته مرادشان از ایمان آوردن، چیزی مانند دلگرم بودن به یک حامی آسمانی نیست. زیرا چنین ایمان آوردنی، به جای آنکه حکایتگر چیزی درباره عالم واقع باشد، بیشتر به انگیزشی درونی (و یا شاید حالتی روانی) برمی گردد. چنین امری را نمی توان دارای وجهی معرفتی به شمار آورد. درحالی که این الهی دانان، همیشه در دل ایمانشان، امیدوارانه به دنبال شأنی معرفتی بوده اند (اکبری و فارسانی، ۱۳۸۹).

نکته مهم اینکه هرگونه فهم عقلانی در موضوعات دینی و غیردینی، هنوز وابسته به دانستن ایمان مسیحی است. این همان آموزه اشراق الهی درباره عقل بشری است (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷). برپایه این دیدگاه، نخست باید فروغ فطرت بشر - عقل یا استدلال او - از سوی خداوند روشن شود. تنها پس از این مرحله است که انسان می تواند توانایی روشن ساختن قوایش را برای فهم چیزهایی که آرزو دارد، به کار برد. بنابراین در عقیده دینی ایمان باید در درجه نخست قرار گیرد و اعتبار مسیحیت در گرو براهین عقلانی نیست. مقصود از این براهین، اثبات این نکته است که عقاید دینی به صورت منطقی نیز فی نفسه ضروری اند.

کریستوفر استید معتقد است، مسئله مهمی که در فهم اندیشه های آگوستین باید بدان توجه شود، این است که مطالعه مکتب افلاطونی، او را در حرکت به سوی مسیحیت یاری کرد. بی گمان او با شکلی از مکتب افلاطونی روبرو بود که پیشتر، تا اندازه ای رنگ مسیحی به خود گرفته بود. فلسفه افلاطونی، مانند مسیحیت کاتولیک، برگزیدگان خویش را به زندگی زاهدانه فرامی خواند. تمرین های منطقی مکتب افلاطونی که با تکریم نوشته های استاد خویش، گرمی می گرفت، با احترام مسیحیان نسبت به کتاب مقدس، بی شباهت نبود. این گمان بسیار زیاد است که آگوستین، هیچ تناقضی میان ادامه دادن به مطالعه مکتب افلاطونی به عنوان یک زیرساخت عقلانی برای ایمان و اطاعت مسیحی اش نمی دید (استید، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳). به راستی باید گفت که آگوستین قدیس از کسانی است که به رواج نام افلاطون در نزد مسیحیان بسیار یاری رسانده است. آگوستین از میان فیلسوفان، تنها افلاطونیان را سرگرم الهیات می دانست و می گفت افلاطونیان خدا را شناخته اند و دانسته اند که اوست علت جهان، نور حقیقت و منبع

سعادت (برهیه، ۱۳۸۰، ص ۳۸). چنانکه دکتر ایلخانی بر این نکته پای می‌فشارد که در فلسفه آگوستین هرگز نباید فراموش کرد که او یک نوافلاطونی است، یعنی با اینکه به مسیحیت می‌گردد و از پایه‌گذاران سنت کلامی آن می‌شود، ولی روش فلسفی و بنیاد فلسفه‌اش نوافلاطونی باقی می‌ماند (ایلخانی، ۱۳۹۲، ص ۸۹).

کلوسکو در کتاب تاریخ فلسفه، منابع تأثیرگذار بر اندیشه آگوستین را از زبان کراتس این گونه بیان می‌کند:

می‌توانیم بگوییم اندیشه‌های آگوستین درباره جامعه، مثل دیگر اندیشه‌های او، هنوز تا سال ۳۹۳، مشخصه‌شان سنتز هماهنگ مسیحیت او با فلسفه افلاطونی‌اش بود... اگر پرسیم کدام یک از دو وجه اندیشه‌های او، فلسفه افلاطونی یا مسیحیت، مهم‌تر بودند، پاسخ کلی این است که فلسفه افلاطونی او در این دوره سهم بزرگتری داشت (کلوسکو، ۱۳۹۰، ص ۷۳).

آگوستین، فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی را چرخش مهم در رشد و تحول فکری خود می‌داند. فلسفه نوافلاطونی، به تعبیر آگوستین فلسفه‌ای بود که خدا در آن اصلی‌ترین، تغییرناپذیر و غیرمادی است که بالاتر از آن است که منشأ همه وجود و موجودات باشد (همان، ص ۶۷). به باور آگوستین، کامل‌ترین نوع معرفت عقلی، فلسفه افلاطون بود که افلوپین در آن بازنگری کرده و موافق زمان خود ساخته بود. از این رو، آگوستین با تأثیرپذیری از دیدگاه افلاطون درباره معرفت عقلی، همه تلاش‌های فلسفی خویش را برای تفسیر عقلی از وحی مسیحی، برپایه فلسفه افلاطونی، صرف کرد. برای نمونه، آگوستین «عقل کلی» (لوگوس) نزد افلوپین را، به «کلمه» نزد یوحنا قدیس تغییر داد؛ یا نظریه «تذکر» افلاطون را، به نظریه مسیحی «اشراق الهی» تعبیر کرد (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

در همین راستا است که کلوسکو، فلسفه سیاسی آگوستین را بخشی از نظام فلسفی نیرومند وی می‌داند که بر پایه فلسفه کلاسیک استوار بوده و حافظ آن است (کلوسکو، ۱۳۹۰، ص ۵۹). آن گونه که سنتز ایجاد شده میان اندیشه‌های مسیحی و کلاسیک توسط آگوستین،

همتایی برای فلسفه‌های کلاسیک بود و این مجموعه برای هزار سال در کانون بحث‌های فلسفی، الهیاتی و سیاسی قرار گرفت.

نوافلاطونیان، جهانی را ارائه می‌کنند که نظم و ترتیب الهی دارد و در دسترس عقل است. عناصری از این نگاه، در فلسفه آگوستین نقش محوری دارد. بنابراین وقتی آگوستین به نوافلاطونیان روی آورده بود، به نظمی الهی که بر همه چیز حاکم است، باور داشت. آگوستین پس از گرویدنش به مسیحیت، هم‌چنان به این دیدگاه باور داشت. اف. ادوارد کرانتس، در زمینه رساله «درباره نظم» معتقد است که:

همان‌گونه که از کتاب درباره نظم برمی‌آید، کامل‌ترین بیان استدلال نظم را در این کتاب می‌توان یافت. یک نظم جهانی وجود دارد و هر چیزی که خدا خلق کرده است، طبق این نظم در حرکت است. در این نظم همگان شمول، حتی ضروری هستند. جامعه انسانی هم البته بخشی از این نظم است (همان، ص ۷۱).

کلوسکو در توضیح اندیشه‌های آگوستین می‌نویسد، او درباره نسبت میان عقل و ایمان، باور داشت که کتاب مقدس حاوی وحی الهی است؛ اما عقل هم می‌تواند منبع شناخت باشد. او معتقد بود که عقل و ایمان دو راه سازگار برای رسیدن به حقیقت هستند و نتیجه‌گیری‌های هر دو شیوه با هم سازگار است. او به دلیل جایگاهی که برای عقل قائل بود، باور داشت که شهر انسانی باید برگرفته از شهر آسمانی باشد که عقل هم می‌تواند آن را درک کند (همان). تعبیری که آگوستین آن را این‌گونه بیان می‌کند: «خداوند به کسانی که پیش از این ایمان آورده بودند چنین فرمود: بجوید که آنچه را به دنبال آن هستید لزوماً خواهید یافت (متی، ۷: ۷). نمی‌توان از «دریافتن» آن چیزی سخن گفت که متعلق ایمان قرار می‌گیرد، اما فهمیده نمی‌شود» (Augustine, 2010, p34).

اما نکته مهم در پیوند ایمان و عقل در اندیشه‌های آگوستین از دیدگاه دکتر ایلخانی این است که هرچند آگوستین، ایمان را از فروع شناخت می‌دانست؛ اما معتقد بود که ایمان مسیحی از آن جهت حجیت دارد که خاستگاه آن وحی و مکاشفه الهی است. بنابراین، فلسفه باید برتری را از آن کتاب مقدس و سنت مسیحی دانسته و حتی از مفاهیم فلسفی و نوافلاطونی



ناسازگار با اصول اعتقادات مسیحی، دوری گزیند (ایلخانی، ۱۳۹۲، ص ۸۹). رویکرد اصلی آگوستین در مسئله عقل و ایمان، هر چند از استدلال‌های عقلی و براهین، در اثبات، توجیه و تبیین آموزه‌های کتاب مقدس بهره گیرد، فهم مابعد ایمان است که برپایه آن، فهم را پاداش ایمان و ایمان را شرط فهم می‌داند. از این رو، وی به نوکیشان توصیه می‌کند که نخست، در پی فهم نباشند تا پس از آن ایمان آورند، بلکه نخست «ایمان آورند تا بفهمند» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۱۸). بنابراین، عقل می‌تواند به‌عنوان یاری‌گر ایمان تصدیق شود. نوآوری آگوستین، به‌صورتی واضح‌تر در این مدعای او آشکار می‌شود که ایمان خودش به درک کمک می‌کند: «کسی نمی‌تواند بدون قدری دانش، خدا را باور کند»<sup>۲</sup>. به‌راستی آگوستین با توجه به تجربه شخصی‌اش، که تفحص عقلانی عالم بود و سرانجام او را به مسیحیت راهنمایی کرد، درباره رابطه ایمان با عقل می‌گوید، قبل از ایمان آوردن، برای درک بعضی از مفاهیم باید عقل را به کار گرفت (ایلخانی، ۱۳۹۲، ص ۸۹). باین حال، همان ایمان که با آن اعتقاد می‌ورزد، شفا و التیام می‌دهد، به گونه‌ای که انسان می‌تواند بیشتر بفهمد» (استید، ۱۳۸۷، ص ۳۴۵). آگوستین ایمان را جلوتر از عقل دانسته، فهم را پاداش ایمان به حساب می‌آورد و تأکید می‌ورزد که ایمان شرط فهم است و تا ایمان نیاوریم، به فهم دست نمی‌یابیم. وی نقش عقل را سوق دادن به سوی تقدم ایمان می‌داند (Teske, 2003, p863).

البته باید دقت داشت ایمانی که آگوستین در نظر دارد، ایمان عقلی نیست، بلکه اشراقی است؛ یعنی ایمان همراه با لطفی که خداوند به انسان گناهکار دارد به او اعطا می‌شود. به دنبال کسب ایمان است که باید از عقل برای فهم ایمان استعانت جست. «بفهم تا ایمان بیاوری و ایمان بیار تا بفهمی.» (ایلخانی، ۱۳۹۲، ص ۸۹) بنابراین عقلانیت در ایمان، بدین معناست که عقل، تابع ایمان می‌شود و همچون خدمتکاری در خدمت آن درمی‌آید. عقل، دیگر مانند عقل یونانی، نیروی مستقلی نیست که برای خود تصمیم بگیرد. راه و هدف را، ایمان برای او مشخص می‌کند و در حدودی که ایمان برای او تعیین می‌کند، به تفحص می‌پردازد. وظیفه عقل، فهم متون مقدس است. چنانکه درک عقلی متون مقدس، در ایمان و یا به‌عبارت‌دیگر، در فهم عقلی ایمان است.

از این دیدگاه، برخی چیزها بی گمان شناخت پذیرند. آگوستین به علمی که شخص به فکر خویش دارد، استناد می کند. حتی در صورت شک، من می توانم بدانم که شک دارم؛ از این رو، می دانم که وجود دارم. نتیجه ای که آگوستین از این بحث می گرفت، این بود که او این عبارت را تأیید همه ساختار عقل گرایی افلاطون می دانست و استدلال می کرد که ارتباط میان مفاهیم را می توان با شهودی عقلانی، مانند دیدن، درک کرد. افزون بر این، او «جهان معقول» مکتب افلاطونی را با «عقل ابدی و تغییرناپذیر» که خدا با آن، جهان مخلوق را می سازد، یکی می گیرد (استید، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

در دیدگاه اشراقی آگوستین، وحی یا کتاب مقدس، کلمه خداوند است و کلمات به فهم انسان خطاب شده و به شیوه ای درست با این قوه دریافت می شوند. فهم تمام و کمال کلام خداوند، به عنوان حقیقت، به بهترین وجهی می تواند به حالت سعادت جاوید پس از مرگ بیانجامد. لقای سعادت آمیز خداوند، رؤیتی فراحسی، یعنی رویت عقلانی محض است. درحقیقت، آگوستین خود ماهیت این خجستگی را به عنوان *goudium de reritate* توصیف می کند؛ یعنی سرمستی در حالت دارا بودن حقیقت (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷).

اما مباحث عقلی آگوستین، بر پایه ایمان دینی است و اگر احیاناً گاهی، سیزی میان عقل و ایمان پیش آید، وی جانب ایمان را گرفته، اعلام می کند که این مورد جزء قلمرو ایمان است و عقل نمی تواند نسبت به آن معرفت پیدا کند، همچون آموزه نجات و تثلیث که از نگاه آگوستین، اقنوم اول «پدر» است که همان هستی است، اقنوم دوم «کلمه پدر» و اقنوم سوم «روح القدس» است. اقنوم تثلیث مورد نظر آگوستین، در گوهر یکی هستند؛ از این رو، دارای وجود واحد هستند (ماتورر، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵). این گونه آموزه های دینی مسیحیت، از نگاه آگوستین، با عقل استدلالی سازگاری ندارند و به اصطلاح عقل گریز هستند.

گویا آگوستین در اواخر عمر خود، به ویژه در کتاب اعترافات، تا حدودی دیدگاه خود را درباره نقش عقل تغییر می دهد. او در این دوره، عقل را بیشتر به معنای اشراقی به کار می برد تا نظری و حصولی. او تعقل پیش از ایمان را رد می کند؛ تا آنجا که می گوید، عقل هرگز حقیقت را نشان نمی دهد. حقیقت، در قلمرو ایمان است و ایمان، امری دفعی است که الوهیت به عنوان

لطف به انسان اعطا می‌کند و نیازی به استفاده از عقل پیش از ایمان آوردن نیست (ایلخانی، ۱۳۹۲، ص ۹۰). بنابراین، می‌توان گفت که به‌طور کلی دو دوره متفاوت از نسبت میان عقل و ایمان در اندیشه‌های آگوستین دیده می‌شود، که بررسی این مهم، درخور انجام تحقیقی جداگانه است.

به‌طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که محتوا و روش فلسفه و الهیات، تا هنگام فلسفه مدرسی قرن سیزدهم، تحت تأثیر آگوستین بود. کتاب احکام<sup>۳</sup> پیتر لومبارد<sup>۴</sup> که قرن‌ها کتاب درسی و کتاب راهنمای الهیات به‌شمار می‌آمد، در اصل برگرفته از آثار آگوستین بود. حتی هنگامی که آلبرت کبیر<sup>۵</sup> و آکوئیناس، فلسفه ارسطو را پذیرفتند و الهیات به‌لحاظ روش، به‌عنوان یک علم، شکل نوینی به خود گرفت، در تفکیک معرفت و ایمان، فلسفه و الهیات و در تمایز میان طبیعت و فیض، آگوستین دارای جایگاه ویژه‌ای است. آن‌گونه که از آثار توماس آکوئیناس پیداست، آگوستین در این دوران، به‌مثابه معیاری برای الهیات قرون وسطی به‌شمار می‌آمد و همچون ارسطو از ارج و ارزش بسیاری برخوردار بود (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵). بنابراین، می‌توان گفت که بدون الهیات آگوستین، الهیات توماس آکوئیناس هم وجود نداشت. اکنون با توجه به نقش انکارناپذیر رویکرد ابن‌رشد در انتقال اندیشه‌های ارسطو به جهان مسیحیت، به اندیشه‌های ابن‌رشد و ارسطو‌گرایی اسلامی می‌پردازیم:

### ابن‌رشد و ارسطو‌گرایی اسلامی

ابن‌رشد<sup>۶</sup> در سراسر سده‌های میانه و نیز در دوران رنسانس اروپا، پیش از هر چیز به‌عنوان شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو شناخته می‌شد. آوازه و نفوذ تفاسیر و شرح‌های او بر نوشته‌های ارسطو، تا بدان حد رسیده بود که در سده‌های میانه، شعاری در این‌باره رواج یافته بود که می‌گفت: «طبیعت تفسیر شده از سوی ارسطو و ارسطوی تفسیر شده از سوی ابن‌رشد». بی‌دلیل نیست که برخی مراکز علمی، از او به‌عنوان «روح و عقل ارسطو» یاد کرده‌اند (آئینه‌وند، ۱۳۸۵، ص ۷۵).

سومین مسئله درباره ارتباط عقل و ایمان یا نسبت میان فلسفه و الهیات، ارسطوگرایی اسلامی و لاتین است. تنها در اینجا است که می‌توانیم از تقدم عقل بر ایمان سخن بگوییم. البته نکته بسیار مهمی که در فهم اندیشه ابن‌رشد نباید فراموش شود، این است که ابن‌رشد در حقانیت شریعت هیچ‌گونه دودلی ندارد؛ چنانکه در حق بودن حکمت نیز باور استواری دارد. از سوی دیگر، او این اصل را که «حق هرگز نمی‌تواند با حق در تضاد باشد» شعار خود قرار داده و به آن پایبند است. منظور ابن‌رشد از این سخن آن است که هرگاه انسان با برهان عقلی و رعایت موازین منطقی به حق دست یافت، هرگز نمی‌تواند آن را با حقی که از آسمان فرستاده شده ناسازگار بداند؛ زیرا حق همیشه واحد و یگانه است و آنچه واحد و یگانه است، هرگز نمی‌تواند ضد خود بوده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

بنابراین باید گفت که ابن‌رشد، فیلسوفی وفادار به فلسفه و فقهی دین باور است. ابن‌رشد مسلمان، سخت دغدغه آن را داشت که نشان دهد آموزه‌های فلسفه، با آموزه‌های اسلام ناسازگار نیستند و دین، نه تنها دلیلی برای ترسیدن از فلسفه ندارد؛ بلکه فلسفه، آموزه‌های دین را به‌عنوان تجلی مردم‌پسند خود دانسته و بدان سفارش می‌کند (مارنبون، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). برای ورود به منظومه فکری ابن‌رشد و درک زوایای اندیشه او، باید نگاه ابن‌رشد به هستی و جهان را به‌درستی شناخت. از این رو، برای آشنایی با دیدگاه ابن‌رشد درباره ارتباط میان فلسفه و دین، شناخت محورهای عمده در نظام فکری او بایسته است. مهم‌ترین محورهای نظام فکری ابن‌رشد، نگاه ویژه او به توفیق میان دین و فلسفه و شناخت نظری دقیق و مبتنی بر معرفت از ذات احدیت، عالم و آدمیان، ازلیت طبیعت (قدم عالم)، رابطه میان فکر و ماده، ذات الهی و نظریه خلقت مستمر است (آئینه‌وند، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

بخش بزرگی از نوشته‌های ارسطو که از دیدگاه فلسفی، مهم‌ترین بخش است، برای چندین قرن در اروپای مسیحی ناشناخته بود. در حالی که او در میان مسلمانان چیره بود و فلسفه طبیعی و متافیزیک او از قرن نهم با قوت بسیاری مطالعه می‌شده است. در قرن یازدهم، در سرزمین‌های اسلامی، مکتبی از شارحان ارسطو شکل گرفت که ابن‌رشد، یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین این شارحان به‌شمار می‌آید.

ابن رشد بیشتر تلاش خود را صرف پژوهش‌های فلسفه کرده بود که برای او به معنای نوشته‌های ارسطو بود. از نگاه او - همانند افراد دیگری از اسپانیای اندلسی، همچون موسی بن میمون - ارسطو استاد کسانی بود که می‌دانستند و ابن رشد، خود را وقف آن کرد تا دیدگاه‌های فلسفی ارسطو را شرح و بسط دهد. وی با این کار، خود را هم در برابر نفوذ ایده‌های نوافلاطونی رقیب دید که دست‌اندازی‌های چشمگیری به شرق مسلمان کرده بود و هم در برابر اپوزیسیون محلی که شامل عالمان ضد فلسفه یعنی متکلمان بود (مارنبون، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶).

از آنجا که اندلس در آن دوران در قلمرو اسلام بود، فرهنگ اروپایی توانست بار دیگر در قرن دوازدهم و سیزدهم با اندیشه‌های ارسطو آشنا شود. آنچه که ما را بدین پیشرفت علاقه‌مند می‌سازد، مسئله‌ای است که از ناسازگاری میان وحی و مکتوبات ارسطو پدید آمد؛ یعنی پیوند میان دین و فلسفه در تمدن اسلامی به خوبی تثبیت شده بود. چنانکه فلسفه ارسطو، جذبه عقلانی بسیار نیرومندی را نشان داد که بزرگ‌ترین متفکران، آن را بسیار مستحکم یافتند. باید راهی برای هماهنگی پیدا می‌شد، چنانکه ابن رشد، بزرگترین فیلسوف اسلامی (۱۱۹۸-۱۱۲۶)، مکتب عقل‌گرایی نسبتاً روشنی را توأم با تعصب ضد کلامی آشکاری عرضه کرد (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸).

در قرن دوازدهم بخش بزرگی از اسپانیا، میهن ابن رشد، در قلمرو اسلام بود و طولی نکشید که مکتب ابن رشد، از مرزهای اروپای مسیحی گذشت. در قرن سیزدهم، ابن رشد‌گرایی مسیحی یا لاتین، در دانشگاه پاریس آوازه‌ای پیدا کرد. روشن است این سنت که به‌درستی بر پایه تقدم عقل بر ایمان بود، با دیدگاه‌های آگوستینی - آنسلمی، ناسازگاری بسیاری داشت. در تفکر اسلامی نیز فقیهان کاملاً در برابر فلسفه یونان و به‌ویژه فلسفه ارسطو جبهه گرفته بودند (فاخوری و جر، ۱۳۸۶، ص ۶۵۵).

یکی از لوازم مکتب ابن رشد این بود که فلسفه را نه در خدمت کلام، بلکه سرور آن می‌دانست. این دیدگاه، با اقتدار نوبنیاد ارسطو حمایت شد. در اینجا بود که مسئله پیوندهای عملی میان کلام و فلسفه - کانون نظریه‌های ناسازگار - آنچنان بایسته شد که راه‌حل‌های جدیدی را می‌طلبد (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸). ابن رشد در پرداختن به موضوع سازگاری دین

و فلسفه، از روشی سود برد که خود او مبتکر آن بود. این روش، استدلال با آیاتی از قرآن است که خردورزی و استدلال عقلانی را واجب دانسته است. این کار او، به فراگرفتن مطلق فلسفه و به ویژه فلسفه ارسطو انجامید (فاخوری و جر، ۱۳۸۶، ص ۶۵۵).

از اینجا بود که ابن رشد نتیجه گرفت، دین دارای ظاهر و باطن است و برای درک باطن قرآن، نیاز به قواعدی است که انسان اندیشمند، باید آنها را بداند تا بتواند به تأویل آموزه‌های شرع دست یابد. از این رو، موضوعات مهم پیش روی ابن رشد، مسئله تأویل، مراتب و درجات مردم از حیث فهم و توان درک علمی و انواع کتب علمی بود. ابن رشد برای اینکه بتواند از جمع میان فلسفه و دین سخن بگوید، ناچار باید به نوعی تأویل توسل جوید؛ ولی آنچه او به عنوان تأویل مطرح می‌کند، بیش از آنکه برای شریعت باشد و به فهم جمهور مردم کمک کند، به منظور فلسفه انجام می‌پذیرد و آن را عاملی فلسفی می‌شناسد. به همین دلیل است که او با متکلمان سر سازگاری ندارد و نسبت به علم کلام نیز سخت بدبین است. به عبارت دیگر، از نگاه ابن رشد، این تنها فیلسوف است که می‌تواند به کار تأویل پردازد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸). اما مسئله مهم از دیدگاه ابن رشد این است که تأویل، تنها کار آن دسته از فلاسفه است که در ردیف راسخان علم به شمار می‌آیند و درباره تصریح به تأویل گفت که باید با کسانی از آن سخن گفت که خود اهل برهان باشند؛ زیرا سخن از تأویلات یقینی برای کسانی که درخور آن نیستند کارشان را به کفر می‌کشاند؛ چون تأویل، ظاهر را ابطال می‌کند و آنان که اهل ظاهرند، توان درک تأویل را ندارند (فاخوری و جر، ۱۳۸۶، ص ۶۵۷).

غفلت از این نکته که ابن رشد فیلسوفی کاملاً دیندار است، ما را در فهم اندیشه‌های ابن رشد دچار اشتباه خواهد کرد. از دیدگاه ابن رشد، آنچه مسلم است این است که همه باید تسلیم مبادی شریعت باشند و از واضح شریعت پیروی کنند (ابن رشد، ۲۰۰۱، ص ۵۲۷) و آنچه از ظاهر شریعت به دست می‌آید این است که مردم از کندوکاو در اموری که شرع در آنها سکوت کرده است، نهی شده‌اند (همان، ص ۳۹۶). اما مسئله بسیار مهم در اندیشه ابن رشد این است که از جهت دیگری شرع تفکر فلسفی را واجب دانسته است. ابن رشد معتقد است که نظر فیلسوف در امور، نظر تحلیل و تعلیل است. سپس به تعریف فلسفه می‌پردازد که «عمل فلسفه

بیش از این نیست که آدمی در موجودات از آن حیث که دلالت بر وجود صانع و آفریدگار خود دارند، بنگرند. «از این جهت، دین، مردم را به این تفکر امر کرده و آن را واجب دانسته است. از این دیدگاه، تفکر و اعتبار جز با قیاس عقلی میسر نشود، زیرا «اعتبار، چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست؛ این امر یا خود قیاس است یا با قیاس حاصل می‌شود» (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۰)، پس تفکر درباره موجودات با قیاس عقلی واجب است و از این رو، فلسفه جایگاه مهمی در فهم دین دارد.

پس بر پایه دیدگاه ابن‌رشد، تأویل، پاسخ به پرسش‌هایی است که فیلسوفان درباره متون دینی مطرح می‌کنند. به این ترتیب، تأویل یک تفکر فلسفی است که فیلسوف می‌تواند درباره یک متن دینی ابراز کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸).

دکتر دینانی می‌نویسد، البته از دیدگاه ابن‌رشد، این گونه نیست که فلاسفه در کار تأویل آزادی مطلق داشته باشند تا هرگونه فهم و ادراکی را که خواستند به دست بیاورند؛ زیرا ایمان آوردن و تصدیق داشتن به یک امر، وقتی از راه دلیل و برهان محکم تحقق یافت، اختیاری نیست و جنبه ضروری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت وقتی مقدمات یک برهان به گونه‌ای درست و معتبر تحقق می‌پذیرد و در نفس انسان جای می‌گیرد او دیگر نمی‌تواند در تصدیق کردن یا تصدیق نکردن آزاد باشد و از روی اختیار بخواهد نتیجه را بپذیرد یا رد کند. به این ترتیب می‌توان گفت، ایمان فیلسوف، برخلاف مردم دیگر، جنبه خطایی ندارد؛ چنانکه مردم نیز از راه برهان سخن نمی‌گویند و در این راه گام بر نمی‌دارند (همان).

از دیدگاه ابن‌رشد، تنها فلاسفه هستند که شرایط لازم برای ارائه تفسیری شایسته از وحی را دارا هستند. به عبارتی، تنها فلاسفه شایستگی داوری درباره ناسازگاری‌های ممکن میان عقل و وحی را دارند. از این دیدگاه، بهترین راه پیگیری، بنا نهادن تفکیکی روشن و تمام میان کلام و متکلمان از یک سو و فلسفه و فلاسفه از سوی دیگر است. با وجود این تفکیک، اگر میان کلام و فلسفه کشمکش در گرفت، فلاسفه باید حق تقدم داشته باشند؛ زیرا فلاسفه حرفه‌ای، برای ارائه استدلال‌ات و براهین دقیق و منطقی ضروری آموزش می‌بینند (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸).

### رویکرد چهارم: توماس آکوئیناس

از قرن سیزدهم میلادی، توماسی‌ها و متفکران مدرسی، با نوشتن رساله‌هایی از توماس دفاع کرده‌اند. در این میان گروهی قائل بودند که توماس یک فیلسوف است و فلسفه مسیحی در آثار او به طور جاویدان تبلور یافته است. این دیدگاه با بیانیه پدر سرمدی پاپ لئوی سیزدهم، در سال ۱۸۷۹ میلادی، در حمایت از افکار توماس و ضرورت تعلیم و تعلم آن رواج بیشتری یافت. اندیشه توماس در این بیانیه پاپ، فلسفه مسیحی نامیده شد (ایلخانی، ۱۳۸۸، ص ۹).

اتین ژیلسون با رجوع به تاریخ فلسفه و کلام غرب، از نظریه کلیسای کاتولیک درباره فلسفه مسیحی توماس دفاع کرد. او فلسفه مسیحی را فلسفه‌ای می‌داند که با وجود تمایز گذاردن میان ایمان و فلسفه، وحی مسیحی را کمکی اجتناب‌ناپذیر برای عقل در نظر می‌گیرد (Gilson, 1986, p32 - 33). از دید او، انسان معتقدی که درمی‌یابد در میان باورهایش حقایقی وجود دارد که می‌تواند موضوع علم واقع شود، فیلسوف است. حال اگر او بر مبنای ایمان مسیحی، نورهای فلسفی جدیدی کسب کند، فیلسوف مسیحی خواهد بود (Ibid, p31-32).

پس این نتیجه‌گیری درست است که اهمیت بنیادین وایدئولوژیک قرون وسطی، ارتباط میان الهیات و فلسفه یا میان ایمان و عقل یا میان بصیرت‌هایی که توسط فیض الهی به انسان وحی شده و بینش‌هایی است که او خود بنفسه می‌تواند به آن دست‌یابد. به این معنا، داشتن ایمان نیز معرفت به چیزی است، اما نه از نوع معرفتی که در دسترس بشر باشد. مسئله این است که چگونه معرفت متافیزیکی بشر که از راه وحی بدان رسیده به معرفت طبیعی بشر که از راه حس و عقل بدان دست‌یافته، مرتبط می‌گردد.

بنابراین عقل و ایمان می‌توانند دو منبع متفاوت معرفت باشند که شاید با یکدیگر سازگار یا ناسازگار باشند. اما در مسئله مربوط به سازگاری انواع مختلف شناخت یا معرفت، ایمان نمی‌تواند به عنوان چیزی که در آغاز، نگرشی احساساتی یا امری بالضروره غیرعقلانی است، تصور شود. گویا تصویری عقلانی از ایمان، زمینه مشترکی برای بسیاری از فلاسفه قرون وسطی بوده است و مهم‌ترین و تأثیرگذارترین طراح این سازش بزرگ، توماس آکوئیناس است.



اندیشه‌های آکوئیناس در تاریخ فلسفه سیاسی، از دو جهت ارج دارد: نخست، از جهت اثبات این نکته که مسیحیان در مسائل ایمانی، تنها نباید بر انجیل و سنت مسیح تکیه زنند؛ بلکه باید از فلسفه ارسطو نیز یاری گیرند و دوم، از جهت تأیید ضرورت وجود حکومت و قدرت سیاسی که مسیحیان بر آموزه‌های آگوستین درباره آن دچار تردید شده بودند.

در مسئله نخست، البته مقصود آکوئیناس این نبود که ایمان به خدا باید بر پایه عقل استوار شود؛ زیرا او عقیده داشت که ایمان به نیروی اراده به وجود می‌آید و عقل در پیدایش آن تأثیری ندارد؛ ولی می‌گفت که ایمان را می‌توان به شکل منطقی و استدلالی بیان کرد و بهترین قالب‌های بیان منطقی و استدلالی را، در فلسفه ارسطو می‌توان یافت. به‌خاطر همین آموزه‌های آکوئیناس و کسانی چون او بود که مسیحیت از قرن سیزدهم به بعد، به‌صورت یک مذهب مدرسی و استدلالی درآمد و بعدها وقتی جنبش پروتستان در میان مسیحیان پیدا شد، یکی از هدف‌های آن، این بود که در مباحث ایمانی، دوباره دل را به‌جای عقل بنشانند، یعنی الهام و احساس را به‌جای منطق و استدلال برگزینند (عنایت، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶).

در این عصر نوین (عصر آکوئیناسی)، دیگر اندیشه‌ای که در آن حقیقت فلسفی با حقیقت وحیانی به‌نحو پیشین امر واحدی نباشد، یعنی در آن نتوان براهین فلسفی را در تفسیر انجیل به کار برد و نیز برعکس، اقوال انجیلی را نتوان مبنایی برای اندیشه‌های فلسفی به‌شمار آورد، دفاع‌پذیر نبود.<sup>۷</sup> بنابراین به چه چیزی نیاز بود؟ روش ناب‌تر دیگری نیاز بود تا مبنایی کاملاً عقلانی برای الهیات فراهم آورد. بنابراین توماس با یک هدف اساسی الهیاتی و کشیشی، نوعی هم‌نهاد و سنتز جدید فلسفی و الهیاتی را برای عصر نوین به وجود آورد (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵). به‌راستی باید گفت که براساس روحی که بر آثار توماس حاکم است، فلسفه و حتی کلام طبیعی که نوعی فلسفه مقید به ایمان است، گویی در نزد او نمی‌تواند به کشف حقیقت تازه‌ای نائل آید. دست کم از ابتدا به‌نحو ماتقدم دو حقیقت برای او مسلّم و روشن است، یکی حقیقت دین و احکام آن و دیگری فلسفه مبتنی بر سنت مشایی که او آن را کاملاً معقول می‌پندارد. در نتیجه، وظیفه‌ای که توماس بر عهده می‌گیرد، برقرار ساختن رابطه میان حقیقت دین با حقیقت عقل است (مجتهدی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱). به‌این ترتیب، تنها زمانی آکوئیناس را

می فهمیم که تصمیم اساسی هرمنوتیکی و روش شناختی او را فهمیده باشیم. این امر مهم عبارت است از، تمایز اساسی میان وجوه معرفت، سطوح معرفت و در نتیجه، علوم:

– دو صورت معرفت متفاوت بشری وجود دارد (جهات معرفت): از عقل طبیعی چه

کاری برمی آید؟ و از ایمان از راه فیض چه کاری ساخته است؟

– دو صورت متفاوت معرفت بشری وجود دارد (منظرهای معرفت):

لازم است دقیقاً میان آنچه آدمیان به اصطلاح از پایین، یعنی محدوده افق تجاربشان و آنچه از بالا، یعنی از دیدگاه خود خدا به واسطه کتاب مقدس الهام شده، می دانند تمایز قائل شویم. به بیان دیگر، باید میان آنچه به سطوح پایین تر حقایق طبیعی تعلق دارد و آنچه به سطوح بالاتر، یعنی به حقیقت و حیانی و فوق طبیعی تعلق می گیرد، تمایز قائل شویم (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷). گرچه فلسفه (و از جمله آموزه فلسفی خدا) و الهیات را نباید از یکدیگر جدا کرد، زیرا هر دو از خدایی واحد سخن می گویند، اما به علت امکان دو گانه شناخت خدا و نیز شیوه دو گانه شناخت حقایق مربوط به خدا، باید میان فلسفه و الهیات تمایز قائل شد؛ زیرا سخن آنها درباره خدا، با یکدیگر متفاوت است. در واقع توماس، فلسفه یا نظام فلسفی<sup>۸</sup> را کاملاً از ایمان (fides) جدا کرد. از دید او، فلسفه مبتنی بر نور عقل طبیعی<sup>۹</sup> است. حقایق درباره خدا وجود دارد که فراتر از توانایی عقل انسان است. حقایق نیز یافت می شوند که عقل انسان به آنها دست می یابد؛ مانند اینکه خدا هست و واحد است و فلاسفه این حقایق را با عقل اثبات کرده اند. فاهمه انسان با قدرت طبیعی اش نمی تواند جوهر الهی را درک کند، زیرا ادراک انسان با حس آغاز می شود و نمی تواند موضوع های فراتر از حس را درک کند، محسوسات نیز عقل انسان را برای درک ذات جوهر الهی آماده نمی سازند (Aquinas, 1961, P3).

در اینجا فلسفه عقلاً از پایین، یعنی از آفرینش و آفریدگان به پیش می رود، در حالی که الهیات در ایمان و از بالا، یعنی از خدا آغاز می کند. با وجود این، عقل و ایمان، یعنی فلسفه و الهیات باید یکدیگر را تأیید کنند؛ زیرا از آنجا که هر دو ریشه در یک حقیقت الهی دارند، با هم سازگارند. در این الهیات جمله «می فهمم تا ایمان بیاورم» محل توجه و اهتمام است نه عقیده آگوستین «ایمان می آورم تا بفهمم» (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷).

بنابراین نکته مهم در فهم اندیشه توماس این است که او با دو مجموعه معرفتی روبرو بود. در یک سو، مجموعه اعتقادات مسیحی بود که در سنت کلیسایی بر مبنای آرای مراجع کلیسا، همچون آگوستین و پترس لومباردوس پایه گذاری شده بود. در سوی دیگر، علوم و فلسفه ترجمه شده به زبان‌های عربی و یونانی قرار داشت؛ مجموعه‌ای که از نگاه بسیاری از متفکران قرن سیزدهم میلادی، شکی در درستی آن نبود و در آثار بزرگانی همچون ارسطو، ابن سینا و ابن رشد یافت می‌شد. او برخلاف بسیاری از هم‌کیشانش، ضرورت بهره‌بردن از فلسفه نوین را می‌دانست، اما به‌عنوان راهبی دومینیکی، نمی‌خواست از ایمان و مجموعه اعتقادات کاتولیکی نیز فاصله بگیرد. انتخاب او بهره‌بردن از علوم فلسفی در راستای درک، توضیح و تبیین و اثبات اصول ایمان بود (ایلخانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

آکوئیناس در پی راه‌حلی برای مسئله پیوندهای عملی میان کلام و فلسفه بود. این یعنی روایت چهارم از نسبت میان فلسفه و الهیات. توماس پایه‌گذار سازشی بزرگ در فلسفه قرون وسطی بود که عبارت بود از نظام عقیدتی که امکان سازگاری منطقی باور دینی مسیحی را با آرای مهمی همچون ارسطو - پیش از همه - و آگوستین و برخی آرای نوافلاطونی فراهم ساخت، که به‌صورت تفکر مسیحی توسط پدران اولیه کلیسا عرضه می‌شد. توماس باعث دو تحول عمده شد:

نخست آنکه، او تفکیک نسبتاً پایداری را میان فلسفه و کلام یا میان شناخت از راه ایمان و فیض و شناخت از راه ادراک عقلانی یادآور می‌شود. نکته مهم اینکه، تمایز میان فلسفه و الهیات، هیچ‌گونه دوگانگی در نظام آکوئیناس به‌وجود نمی‌آورد. می‌توان گفت که یگانگی اساسی این نظام به‌واسطه متعلق علم، که در فلسفه و الهیات یکی است، تأمین می‌شود. به‌عبارتی دیگر، از دیدگاه آکوئیناس همه معرفت‌ها، معرفت به خداست (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹). همچنین می‌توان گفت که مقصد توماس شناخت است. او کمال انسان (*perfectio hominis*) را در اتصال با خدا (*in conium ctione ad deum*) می‌بیند (ایلخانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

از این دیدگاه، وحی، معرفت به خدا را از بالا و چنانکه بوده، از خود منبع به ما ارزانی می‌دارد. خداوند از راه وحی، هم به‌عنوان علت خود و هم به‌عنوان علت مخلوقات شناخته

می‌شود. در فلسفه، خدا را از پایین (از راه اشیا مخلوق، یعنی *Perea quae facta sunt*) می‌یابیم. ما می‌توانیم از راه قوای ادراک عقلانی و با شناخت پدیده‌هایی که او آفریده، نتیجه‌گیری‌هایی درباره خداوند داشته باشیم. از این دیدگاه، توصیف معلول‌های هر چیزی، توصیف خود آن چیز هم هست و هیچ چیزی نیست که آفریده خداوند نباشد. پس تفاوتی که این تمایز مبتنی بر آن است، در وهله اول، تفاوت در روش و جهت‌گیری جریان‌شناسی است. آکوئیناس بر این باور است که سرانجام این راه ایمان یا شناخت از راه فیض است که وابسته به راه شناخت عقلانی است (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰). اما می‌توان گفت که هردو راه در خدمت هدف مشترکی هستند. در واقع هدف غایی همه تلاش‌های ادراکی بشر، شناختن خداوند است. همان‌گونه که پرفسور ژیلسون می‌گوید، شیوه درست توضیح فلسفه توماسی، توضیح آن براساس نظام الهیات توماسی است. توماس الهی‌دان بود و فلسفه او را باید در پرتو ارتباط آن با الهیات او نگریست. بنابراین مشکل توماس، چگونگی اعمال فلسفه در الهیات، بدون تحریف ذات و ماهیت «فلسفه» نبود؛ بلکه چگونگی ارائه فلسفه، بدون تحریف ذات و ماهیت «الهیات» بود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶). یادآوری این نکته لازم می‌نماید که برداشت توماس از مضمون فلسفه یا از موضوعی که فیلسوف (فیلسوف الهی‌دان) مورد توجه قرار می‌دهد، برداشتی از نوع «وحی‌پذیر» بود؛ چیزی که می‌توانست وحی شده باشد، اما وحی نشده و چیزی که وحی شده، اما لازم نبوده که وحی شود؛ به این معنا که می‌توان مثلاً این حقیقت را که خداوند عاقل است، به مدد عقل آدمی اثبات کرد.

توماس کوشید با بهره‌گیری از علوم فلسفی رایج در عصر خود، ایمان مسیحی را به طریقی فلسفی و مستدل توضیح دهد. از نگاه او، فهم ایمان، نقطه کمال یک مسیحی است. از این جهت می‌توان او را پیرو آنسلم دانست که به دنبال فهم ایمان بود. جمله معروف آنسلم «ایمان در جستجوی فهم» (*fides quaerens intellectum*) شعار بسیاری از متکلمان مسیحی بوده و هست. اما نمی‌توان همانند کسانی چون اتین ژیلسون، توماس را کاملاً در خط آنسلم و پیرو او دانست. آنسلم فلسفه را به معنای منطقی می‌فهمید و همانند توماس آن را به عنوان نظامی مابعدالطبیعی با رنگ مشایی نمی‌شناخت. آنسلم، آثار ارسطو (به جز بخش اعظم منطق، در

ترجمه لاتینی بوئتیوس)، ابن سینا و ابن رشد را نمی‌شناخت. از سوی دیگر، ایمان برای او یک احساس تعلق خاطر و اعتقاد به خدای متجسد در برهه‌ای از تاریخ بود، ایمان برای توماس پیچیده‌تر است و سرانجام به نوعی معرفت فروکاسته می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

شاید انتظار برود توماس که مسیحی الهی‌دان و راهب است، بر رابطه نفس با خدا پافشاری ورزد و با چیزی آغاز کند که برخی فیلسوفان جدید آن را «ذهنیت ۱۰» می‌نامند و مانند بوناونتورا حیات درونی را در مرکز توجه فلسفه خود قرار دهد. با وجود این، درحقیقت، یکی از مشخصه‌های فلسفه توماس، عینیت آن است نه ذهنیت آن (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۰۰).

بنابراین مسئله دوم در فلسفه توماس آنکه، فلسفه توماس واقع‌گرا و عینی است (همان، ص ۳۹۸). در واقع احساس یا تجربه حسی، اساس تمام شناخت یا معرفت را تشکیل می‌دهد. اگر بخواهیم به صورت فلسفی‌تر بیان مسئله کنیم، باید گفت که توماس بی‌گمان این تعبیر ارسطویی را می‌پذیرد که فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه به مطالعه وجود از آن حیث که وجود است می‌پردازد؛ اما کاملاً روشن است تکلیفی که او خود را به آن موظف می‌داند، تبیین وجود موجود است؛ تا آنجا که با عقل آدمی دست‌یافتنی است.

به عبارت دیگر، او مفهومی را که باید واقعیت از آن مفهوم استنتاج شود، مفروض نگرفته است؛ اما او از جهان موجود آغاز می‌کند و می‌پرسد که وجود آن چیست؟ چگونه وجود دارد و شرط وجود آن چیست؟ افزون‌براین، فکر او بر وجود متعالی متمرکز است؛ وجودی که صرفاً دارای وجود نیست، بلکه خود وجود است؛ وجودی که خود، کل وجود است؛ وجودی که به خودی خود باقی است.<sup>۱۱</sup> فکر او همواره هم در تماس با واقع یعنی موجود است، هم در تماس با چیزی که وجود را به‌مثابه چیزی اکتسابی (یعنی چیزی دریافت شده) دارد و هم در تماس با چیزی است که وجود را دریافت نکرده، بلکه خود وجود است. بیان اینکه تومیس «فلسفه‌ای وجودی» است به همین معنا درست است (همان، ص ۳۸۹).

در اینجا است که می‌توان گفت، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های نظام فکری توماس با آگوستین، این است که آگوستین انسان صرفاً ملموس را در نظر دارد، انسانی را که به سوی غایتی فراطبیعی خوانده می‌شود؛ ولی توماس دو غایت را از هم جدا می‌کند؛ غایتی فراطبیعی،

که بررسی آن را به الهی دان نسبت می دهد و غایتی طبیعی، که بررسی آن را به فیلسوف نسبت می دهد.

آکوئیناس درباره حقیقت می گوید، دیدگاه فیلسوف و الهی دان درباره خیر فرجامین یکسان نیست. زیرا خیر فرجامین مورد نظر فیلسوف، در تناسب با قوای آدمی است؛ ولی خیر فرجامین الهی دان، فراتر از نیروی طبیعی، یعنی حیات سرمدی است و البته مقصود او نه صرفاً بقا، بلکه دیدار خداست. این فرق گذاری بسیار مهم است و هم در اخلاق - که زیربنای تمایز میان فضیلت طبیعی و فراطبیعی است - و هم در سیاست - که زیربنای تمایز میان کلیسا و دولت است و تعیین کننده روابطی است که باید میان این دو نهاد وجود داشته باشد - پیامدهای خود را دارد (همان، ص ۴۰۸).

نکته مهم در اندیشه توماس این است که آدمی دارای یک غایت نهایی، یعنی سعادت فراطبیعی است، اما وجود این غایت را که از قوای صرف طبیعت آدمی برتر است، حتی اگر آدمی برای نیل به آن آفریده شده باشد و به او قدرت داده شده باشد که با رحمت به آن نائل شود، نمی توان با عقل طبیعی شناخت و بررسی آن در انحصار الهی دان است. بنابراین فیلسوف، غایت آدمی را تا جایی بررسی می کند که این غایت با عقل بشری - یعنی به طور ناقص و ناتمام - کشف پذیر باشد. به عبارت دیگر فیلسوف، نمی تواند همه آنچه را که در آدمی است، کشف کند و نمی تواند رسالت فراطبیعی او را دریابد.

پس روشن است که توماس در نظریه آگوستین و آنسلم درباره اشراق الهی عقل بشری، سهمیم نیست. او تلاش سنجیده ای در تمایز فلسفه و کلام مبذول می دارد؛ حال آنکه نظریه اشراق هر گونه تمایز روشن میان این دو را رد می کند (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۹).

بنابراین باید گفت که توماس در ارتباط با مضامین الهیات، عملکرد کاملاً متفاوتی دارد. هدف او این بود که نخست تمام آموزه های نامرتب با شرع و تعقل حقیقت نجات بخش را از آن حذف کند؛ سپس الهیات را با آموزش مناسب، همگانی کند. حتی اگر برای انجام چنین کاری لازم باشد، پاره ای از دیدگاه های عموماً پذیرفته شده را اصلاح و اصول فلسفی خاص را دوباره تفسیر کند. توماس نمی خواست تا جایی که به خود ایمان مسیحی مربوط می شود، دخل

و تصرفی در آن بکند. بسط خیره‌کننده اصول عقاید مسیحی که از آگوستین برجای مانده بود، به دست توماس آکوئینی افتاد و او آن را در ترکیب نظری نوین خود ادغام کرد (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۵۰۶).

از دیدگاه ژیلسون، توماس با اینکه همواره از سر دینداری به پیشینیان خود احترام می‌گذاشت، اما بدون هیچ واهمه‌ای در تفسیر دوباره، خود را آزاد می‌دید و هر جا لازم بود، فلسفه درست‌تری را جایگزین عناصر صرفاً فلسفی‌ای می‌کرد که آگوستین در ترکیب الهیات خود سامان داده بود. دلیل او برای انجام چنین کاری، بسیار ساده بود: فلسفه برای نجات انسان ضروری نیست؛ حتی تمسک به آن برای الهیات ضروری نیست، اما اگر استفاده از فلسفه لازم باشد، باید از فلسفه حقیقی سود جست.

اگر الهی‌دانی دلایل قانع‌کننده‌ای برای این فکر داشته باشد که آگوستین بهترین فلسفه ممکن را به کار نگرفت، او نباید در تغییر آن فلسفه دودل شود. از دیدگاه ژیلسون، از آنجا که توماس آکوئیناس این کار را انجام داد، اصلاح الهیات توسط وی، مستلزم اصلاح فلسفه بود و هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه اصلاح فلسفه را اصلاح فلسفه ارسطو بنامیم؛ زیرا توماس در بسیاری از موضوعات، به جای نظریاتی که آگوستین از فلوپین گرفته بود، نظریاتی را جایگزین کرد که خودش از ارسطو گرفته بود (همان، ص ۵۰۷).

تأثیر آرای ارسطویی بر توماس آکوئیناس، دست‌کم تا حدودی، به دلیل مجموعه‌ای از رخدادهای تاریخی است. قرن‌ها بود که اروپای مسیحی، تنها آثار مربوط به منطق ارسطو را می‌شناخت؛ درحالی‌که آثار او در رابطه با مابعدالطبیعه و طبیعیات واقعاً ناشناخته مانده بود. تا پایان قرن دوازدهم، از طریق فلاسفه مسلمانی چون ابن‌سینا و ابن‌رشد، آشنایی تازه‌ای با ارسطو در اروپای مسیحی آغاز شد.

معرفی ارسطو در غرب، از بسیاری جهات، به‌نحو گریزناپذیری، وضعیتی نوین و ناشناخته‌ای را آفرید: ۱- فلسفه ارسطو، نه فرآورده یک متفکر مسیحی بود و نه در میان فرهنگ مسیحی پدید آمده بود. ۲- عقاید مهم چندی در این فلسفه بود که با آرای مهم جهان‌بینی رایج

مسیحی، بی چون و چرا ناسازگار بود. ۳- از نگاه برخی مسیحیان، که ارسطو را مطالعه کردند و فهمیدند، این فلسفه نوین، درست می نمود (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۶).

راسل می گوید، توماس از بسیاری جهات، ارسطو را چنان از نزدیک پیروی می کند که ارسطو در میان کاتولیک ها حکم یکی از آبای دینی را پیدا کرده است و انتقاد از فلسفه محض، تقریباً نوعی بی ایمانی به شمار می آید (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۳۱). آکوئیناس با تکیه بر نظریات ارسطو، عقیده داشت که جامعه براساس نظم عقلانی و از پیش تعیین شده، در حال حرکت است. کشاورزان و دیگر نیروهای خدماتی، کارشان تولید مواد خام غذایی و سایر خدمات اولیه در جهت تولید است. رهبران مذهبی، انسان ها را در جهت رشد عقلانی فربه می کنند و رهبران سیاسی تعادل و حدود میان قدرت، ثروت و اخلاق را حفظ می کنند و همه این کناکش در زیر چتر قادر متعال و یگانه صانع هستی رخ می دهد؛ کسی که پروردگار عالم است و هدایت هستی بر عهده اوست (Aquinas, 1965, p12).

اعتقاد بر این است که توماس، با اولویت دادن به مفهوم «esse» در بحث فلسفی، فراتر از فلسفه های ذات، به ویژه فراتر از افلاطون و فلسفه هایی که خاستگاه افلاطونی دارند پیش رفت<sup>۱۲</sup>. بی گمان در این ادعا حقیقتی نهفته است، هر چند افلاطون مسئله وجود را نادیده نگرفت، مشخصه اصلی فلسفه او، تبیین جهان براساس ذات است نه وجود. در حالی که از نگاه ارسطو، گرچه خدا فعل محض است، در درجه اول فکر یا مثال یعنی خیر افلاطونی است که شخصی تلقی شده است. افزون بر این، گرچه ارسطو کوشید تا صورت، نظم و فرآیند معقول رشد را تبیین کند، وجود جهان را تبیین نکرد؛ شاید او فکر می کرد که هیچ تبیینی نیاز نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۹۹).

بنابراین یکی از مهم ترین ویژگی های محوری تفکر آکوئیناس این است که عالم به معنایی دقیق، درک شدنی است؛ یعنی ساختار جهان و قوانین آن با عقل محدود بشر، ادراک پذیر است و بشر در سایه تلاش عقلانی می تواند به فهم جهان نایل شود. از دید او جهان، دارای بُعدی فراطبیعی و بُعدی طبیعی است که عبارتند از خدا و مخلوقات یا علت و معلول. او معتقد بود که نوعی ارتباط یا اتصال معقول میان این دو جنبه وجود دارد. انسان - به عنوان یک معلول



و مخلوق - می‌تواند ادراکی (هرچند ناقص) از علت و خالق خویش و از فرجام نهایی خود داشته باشد. عقیده به ارتباطی (نسبتاً) معقول، میان خدا و عالم؛ یعنی میان علت ماورای طبیعی و معلول طبیعی، ویژگی بنیادین نظام فکری آکوئیناس است. این همان سنگ بنای متافیزیک او در بُعد الوهی و نیز فلسفی اوست و این ویژگی اساسی تصور او از انسان است (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴).

بنابراین رسالت آکوئیناس در فلسفه را می‌توان چنین توصیف کرد: تلاشی پیگیر و بی‌همتا برای تعیین حدود عملکردها و میزان دستیابی به قوای محدود و معین بشری - در میان جهانی که اساساً درک‌پذیر است - درباره خدای خالق و رهایی‌بخش دین مسیحیت که به‌عنوان شعوری لایتناهی و قادر منظور گشته است (ترانوی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴).

آکوئیناس، در این نگرش و سنت آنسلمی و آگوستینی شریک است که درک عقلانی از حقایق و حیانی مطلوب، مهم و ممکن است. اما او پا را فراتر از عقیده آگوستین می‌گذارد، آنجا که قائل است، برای دریافت ذهنی و در نتیجه تصدیق حقایق و حیانی، میزانی از پیشرفت عقلی لازم است. بنابراین براساس دیدگاه توماس، حقایق و حیانی دو گونه‌اند: ۱. حقایق و حیانی و مجردی که اثبات‌پذیرند؛ ۲. حقایقی که بدون یاری گرفتن از چیز دیگر، تنها با عقل بشر اثبات‌شدنی هستند.

#### حقایق و حیانی



اثبات‌ناپذیر

اثبات‌پذیر

(الهیات نقلی یا و حیانی)

(الهیات عقلی)

بنابراین دو نوع علم متفاوت وجود دارد: باید میان آنچه اصولاً فلسفه و آنچه الهیات می‌تواند بشناسد، کاملاً تمایز قائل شویم. ما از ارسطوی فیلسوف (و تفاسیر بر ارسطو) و از انجیل (و تفاسیر انجیل) چه باید بیاموزیم؟

از این رو، بر اساس دیدگاه آکوئیناس، عقل بشر حوزه گسترده‌ای دارد که در آن حوزه می‌تواند، به‌طور مستقل، در کسب معرفت فعال باشد؛ زیرا حتی هستی و ویژگی‌های خدا، آثار خدا به‌عنوان خالق و مشیت الهی و وجود یک روح جاودان و بسیاری از بینش‌های اخلاقی، حقایق طبیعی هستند که به‌راستی بشر، تنها به وسیله عقل و بدون وحی آنها را اثبات می‌کند. پس ایمان چه؟ ایمان، به‌معنای دقیق کلمه، برای پذیرش حقایق قطعاً متعالی‌تر و حیانی ضروری است. این حقایق شامل اسرار تثلیث یا تجسد خدا در مسیح ناصری و همچنین وضع اولیه و وضع نهایی، هبوط و نجات بشر و جهان است. این حقایق، فراسوی عقل بشرند و نمی‌توان آنها را عقلاً اثبات کرد. این حقایق ماورای عقل هستند، گرچه نباید آنها را با حقایق نامعقول (خردستیز) که عقلاً ردشدنی هستند، اشتباه گرفت (کونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷).

### نتیجه‌گیری

حدود فکری قرون وسطی را می‌توان این‌گونه تعیین کرد که در آن، دست‌کم در مغرب، تلاش می‌شد که فلسفه و علوم، پیرو دین و عقل خدمت‌گزار ایمان باشند. در این دوره، علوم مقدمه‌ای بود برای الهیات مسیحی و وسیله‌ای برای درست فهمیدن حقایق دینی و روشن ساختن آنها و فعالیت علمی بیشتر صرف تفسیر و تشریح متون دینی می‌شد. همچنین آرای فلاسفه، صرف تبیین و تأویل کتاب مقدس می‌گردید؛ زیرا حقیقت را در کتاب مقدس و برخی نوشته‌های فلاسفه، مکشوف می‌دانستند.

مهم‌ترین دغدغه مقاله پیش رو، نشان دادن این مسئله بود که چگونه معرفت متافیزیکی بشر، که از راه وحی بدان رسیده با معرفت بشری، که از راه حس و عقل بدان دست یافته، مرتبط می‌شود. اهمیت این مسئله از آنجا مهم‌تر به نظر می‌رسد که تصویری عقلانی از ایمان، زمینه مشترکی برای بسیاری از فلاسفه قرون وسطی بوده است.

الهیات ترتولیان به‌درستی از «ویژگی‌های عقلانی ایمان مسیحی» سخن می‌گوید. عقلی که ترتولیان به سخره می‌گیرد، عقل فیلسوفان است؛ کسانی که به تعبیری «مشایخ بدعت‌گذاران هستند». بنابراین نمی‌توان از ویژگی منحصرأ فلسفی ایمان مسیحی، در نظر ترتولیان سخن

گفت. با اینکه ترتولیان در دفاع از ایمان به عقل تمسک می‌جست، اما از نگاه او عقل هیچ کارکردی جز فهم کتاب مقدس ندارد.

از بررسی دیدگاه آگوستین چنین برمی‌آید که اولاً، وحی ما را به ایمان آوردن فراخوانده است و تا هنگامی که ایمان نیاورده‌ایم، نمی‌توانیم به فهم دست یابیم؛ ثانیاً، انجیل نیز نه تنها از ما نمی‌خواهد که عقل را کنار بگذاریم، بلکه به همه کسانی که حقیقت را در کلام وحیانی جست‌وجو می‌کنند، وعده فهمیدن آن را داده است. پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که برپایه آموزه‌های آگوستین، به جای آنکه تعقل و خردورزی را به کلی کنار بگذاریم - آن‌گونه که عقلگرایان افراطی انجام می‌دادند و ایمان را با عقل ناسازگار می‌دانستند - رابطه عقل و ایمان را به گونه‌ای دیگر تغییر دهیم و در آن صورت، ایمان شرط فهم خواهد بود؛ یعنی تا ایمانی وجود نداشته باشد، فهمی رخ نمی‌دهد.

آگوستین، هرگونه معرفت عقلی را که موافق با ایمان مسیحی باشد، می‌پذیرد و اگر با آن ناسازگار باشد به اصلاح آن می‌پردازد و اگر نتوانست میان آنها آشتی برقرار کند، ایمان را بر عقل مقدم داشته و آن آموزه مسیحی را فراتر از ادراک عقل می‌داند. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که آگوستین به دلیل مقدم داشتن ایمان بر عقل، فردی ایمان‌گراست که به دلیل بهره‌گیری از عقل در توجیه و تبیین عقلانی گزاره‌های دینی، ایمان‌گرایی میانه‌رو به‌شمار می‌رود که برخلاف ایمان‌گرایان افراطی، می‌کوشد نسبت عقل و ایمان را به گونه‌ای تغییر دهد که در آن، ایمان شرط فهم بوده و بدون آن، فهمی صورت نمی‌گیرد؛ ولی او به دلیل ویژگی ایمان‌گرایی‌اش، هرچه را که موافق با ایمان باشد، می‌پذیرد و آنچه را ضدایمان یابد، اصلاح می‌کند.

از نگاه ابن‌رشد، شرع دو معنا دارد: معنای ظاهری و معنای باطنی که یک معنای فلسفی واحد هستند. اگر معنای ظاهری با قوانین عقل اختلافی داشت، باید آن را تأویل کرد و اگر با قوانین عقل هم‌سو بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. بنابراین می‌توان گفت که هدف ابن‌رشد در تقسیم شرع به ظاهر و باطن، برای ایجاد یک وحدت است.

این دیدگاه ابن‌رشد که هرچه را شرع از راه وحی آورده است با عقل همساز است و علمی که از ناحیه وحی دریافت شده باشد، کامل‌کننده علوم عقلی است، تأثیر عمیقی بر توماس

آکوئیناس داشت. از دیدگاه ابن رشد به عنوان یک اندیشمند عقل گرا، ایمان و معرفت عقلی یکی است. آنچه را که عقل از حل آن عاجز باشد، خدای تعالی به وسیله وحی حل آن را به آدمی ارزانی می‌دارد.

فلسفه نزد آکوئیناس نیز از الهیات جدایی‌ناپذیر است. آرماند ماثورر بیان کرده که در مجموعه الهیات آکوئیناس همه چیز درباره الهیات است، حتی استدلال فلسفی که بخش بزرگی از آن را تشکیل می‌دهد. در واقع در اندیشه آکوئیناس آب فلسفه و سایر رشته‌های غیردینی به شراب الهیات تغییر می‌کند. از این رو، نمی‌توانیم از مجموعه الهیات، اجزای فلسفی‌اش را استخراج کنیم و به آنها همچون فلسفه محض پردازیم.

یکی از نتایج مهم بررسی اندیشه‌های آکوئیناس، این است که توماس عینیت گراست و از دید او، متعلق بی‌واسطه عقل آدمی، ذات شیء مادی است و توماس فلسفه خود را با تأمل در تجربه حسی به وجود می‌آورد. در برهان‌هایی که او درباره وجود خدا می‌آورد، سیر استدلال همواره از جهان محسوس به سوی خداست. به راستی این کار شیوه توماس نبود و برهانی که آن را طریق واضح‌تر می‌نامند، برهانی است که به استدلال‌های خود ارسطو بسیار وابسته است. در واقع باید گفت که توماس هرگز وحی مسیحی را سقوط فلسفه نمی‌دانست؛ بلکه فلسفه را آمادگی برای بشارت می‌دانست که مشیت الهی با آن اذهان بشر را آماده می‌کرد که حقیقت انجیل (بشارت) را دریابند. همان مسئله‌ای که ژیلسون یادآور می‌شود؛ یعنی توماس این اعتقاد عمیق را داشت که پروراندن علم و فلسفه، پرداختن به همان کار خداست.

توماس، الهیات و فلسفه را دو رشته‌ای می‌داند که ارتباط محکمی با هم دارند. هر دو از عملیات منطقی استفاده می‌کنند، اما تفاوتشان در مقدماتشان است. فلسفه از مقدماتی حرکت می‌کند که عقل تثبیتشان کرده است که از دید توماس، یعنی حرکت از حواس. از سوی دیگر الهیات، از مقدماتی حرکت می‌کند که ایمان فراهم آورده است. الهیات هم از عملیات منطقی استفاده می‌کند، اما مقدمات آن فراسوی چیزهایی هستند که عقل با دریافت حسی می‌تواند تثبیت کند.

## پی‌نوشت‌ها

### 1. On the Flesh of Christ.

۲. در همین راستاست که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های آگوستین این بود که از راه رد شکاکیت، امکان عام دانش‌آموزی بشر را اثبات کند. بنابراین از دیدگاه آگوستین، برخی چیزها بی‌گمان شناخت‌پذیرند. آگوستین به علمی که شخص به فکر خویش دارد استناد می‌کند؛ حتی در صورت شک، من می‌توانم بدانم که شک دارم و از این رو، می‌دانم که وجود دارم.

### 3. Sentences.

### 4. Peter Lombard.

### 5. Albert the Great.

۶. ابوالولید محمدبن احمدبن محمدبن رشد، فیلسوف، شارح و مفسر آثار ارسطو، فقیه، قاضی القضاة و پزشک برجسته غرب اسلامی در سال ۵۲۰ هجری در شهر قرطبه در اندلس زاده شد. فعالیت‌های اجتماعی و علمی وی در دوران فرمانروایی موحدون در اندلس جریان داشته است.

۷. الهیات مسیحی یا علم دین مسیحی درست و معتبر، روش ویژه فراگیری معرفت، شرح اساسی و بنیادین از جهان معمول، بوسیله گزارش و تفسیر و تأویل انسان از کتاب مقدس (همراه با راهنمایی روح‌القدس) به تناسب و فراخور گزارشگر، مفسر و تأویل‌کننده از آن است.

### 8. Philosophical system.

### 9. Natural reason.

### 10. subjectivity.

### 11. Ipsum esse subsistens.

۱۲. اگزیزتانسیالیست نامیدن توماس بسیار گمراه‌کننده است؛ زیرا «Existenz» اگزیزتانسیالیست‌ها همان «esse» توماس نیست. شیوه تقرب توماس به مسئله وجود هم غیر از شیوه تقرب فیلسوفانی است که امروزه اگزیزتانسیالیست نامیده می‌شوند.

۱. آئینه‌وند، صادق، ۱۳۸۵، *دین و فلسفه*، تهران، نشر نی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۸، *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء*، تهران، نشر علم.
۳. ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۳۷۶، *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه جعفر سجادی، امیرکبیر.
۴. —، ۲۰۰۱، *تهافت التهافت*، صیدا، چاپ صلاح الدین هواری.
۵. استید، کریستوفر، ۱۳۸۷، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، چاپ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۶. اکبری، رضا و عباس خسروی فارسانی، ۱۳۸۹، «بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال»، فصلنامه قیسات، سال پانزدهم، شماره ۵۵، ص ۹۵-۱۲۰.
۷. ایلخانی، محمد، ۱۳۸۱، «دین و فلسفه در غرب مسیحی از ابتدا تا دوره اصلاح دینی»، *هفت آسمان*، شماره ۱۵، ص ۸۹-۱۳۶.
۸. —، ۱۳۸۸، «توماس آکوئینی و فلسفه»، *حکمت و فلسفه*، سال پنجم، شماره ۳، ص ۷-۲۶.
۹. —، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
۱۰. برهیه، امیل، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
۱۱. بهشتی، سیدمحمدرضا، ۱۳۸۳، «فلسفه مسیحی در گفتگو با سید محمدرضا بهشتی»، *هفت آسمان*، شماره ۲۱، ص ۱۱-۳۶.
۱۲. ترانوی، نوت، ۱۳۷۷، «زندگی و اندیشه قدیس توماس آکوئیناس (۱)»، ترجمه همایون همتی، *نامه فلسفه*، سال دوم، شماره ۴، ص ۱۷۸-۱۵۲.
۱۳. فاخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۸۱، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، عبدالحمید آیتی، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۰، *نخستین فیلسوفان یونان*، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۵. راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، پرواز.
۱۶. —، ۱۳۷۸، *عقل و وحی در قرون وسطی*، شهرام یازوکی، چاپ دوم، تهران، انتشارات گروس.
۱۷. —، ۱۳۷۹، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع داودی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. —، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه دکتر رضا گندمی نصرآبادی، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۹. عنایت، حمید، ۱۳۸۴، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز، تهران، نشر زمستان.
۲۰. فاستر، مایکل، ۱۳۷۶، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیرکبیر.
۲۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه؛ فلسفه قرون وسطی از آگوستین تا اسکوتوس*، ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۲. کلوسکو، جورج، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه سیاسی*، خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.
۲۳. کونگ، هانس، ۱۳۸۶، *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۴. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۷، *فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)*، تهران، امیرکبیر.
۲۵. مارنیون، جان، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه راتلج؛ فلسفه سده‌های میانه*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر چشمه.
26. Aquinas, Thomas, 1961, *Summa contra Gentiles*, Taurino.
27. Augustine, Saint, 2010, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice & Other Writings*, Edited and Translated by Peter King, Cambridge University Press.
28. Gilson, E., 1986, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris.
29. Teske, R.J., 2003, "Augustine, ST" *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America. vol.1.
30. Wippel, J. F, 1995, *Mediæval Reactions to the Encounter between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee, p29-34.
31. \_\_\_\_\_, 2000, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington D.C.