

جانِ کلام

A Very Short Introduction

توماس آکوئینی

Fergus Kerr

THOMAS
AQUINAS

...nearer Naples, in the family castle at Roccasecca, now a
...in what was the county of Aquino, on the border between the
States and the territories ruled by the Holy Roman Emperor
...rick II of the Hohenstaufen...

فرگس کر

ہادی ربیعی

...the desired end,
...course of action to ta
...enders familiar with an
...omas's account into an
...e without thinking wh
...is not constructio
...ulation. To

Ofoq Publishers

نشر افق

A Very Short Introduction

جان کلام

جان کلام / ۱۵

گنجینه‌ای از آثار کم‌حجم و پرمحتوا که انتشارات دانشگاه آکسفورد به قلم استادان برتر رشته‌های گوناگون فراهم آورده است.

این کتاب با کاوش در مشهورترین اثر توماس آکوئینی، «جامع الهیات» روایتی جذاب و آموزنده از بافت تاریخی و تأثیر آن بر زندگی آکوئینی ارائه می‌دهد. فرگس گر همچنین با ملاحظه‌ی پیشینه‌ی تاریخی دوران آکوئینی و تحقیق در مورد برخی منازعات که به واسطه‌ی آثارش ایجاد شد، به بررسی نسبت میان فلسفه و دین در قرن سیزدهم می‌پردازد.

فرگس گر (متولد ۱۹۳۱) مدیر موسسه‌ی آکوئینی دانشگاه آکسفورد بوده و سال‌ها به تدریس فلسفه و الهیات پرداخته است. وی عضو افتخاری مدرسه‌ی الهیات ادینبرو و استاد افتخاری دانشگاه سنت اندروز است.

کتاب‌های جان کلام (VSI)، ایده‌ای سودمند و طرحی نو از انتشارات دانشگاه آکسفورد است.
گاردین، نیکلاس لزارد

۸۰۰۰ تومان



ISBN 978-964-369-949-9



w.ofoqco.com



فرگس کر
ترجمہ ی ہادی ربیعی

توماس آکوئینی

جان کلام / ۱۵

سرشناسه	کیر، فرگس: Kerr, Fergus
عنوان و نام پدیدآور	توماس آکوئینی / نویسنده فرگس کیر: ترجمه‌ی هادی ربیعی
مشخصات نشر	تهران: افق، ۱۳۹۲
مشخصات ظاهری	۱۸۸ ص: مصور
فروست	جان کلام: ۱۵
شابک	9978-964-369-949-9
وضعیت فهرست نویسی	فیا
یادداشت	عنوان اصلی: Thomas Aquinas: a very Short introduction, 2009
موضوع	توماس آکوئینی قدیس، ۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م.
شماره افزوده	ربیعی، هادی، ۱۳۵۶ - مترجم
رده‌بندی کنگره	۱۳۹۲ ی ۴ ق ۹۴ ت / B ۷۶۵
رده‌بندی دبویی	۱۸۹ / ۴
شماره کتابشناسی ملی	۳۱۹۹۷۵۷

Copyright © Fergus kerr 2009

"Thomas Aquinas: [A Very Short Introduction] was originally published in English in 2009. This translation is published by arrangement with Oxford University Press."

توماس آکوئینی

جان کلام / ۱۵

نویسنده: فرگس کیر

مترجم: هادی ربیعی

دبیر علمی: محمد ضیمران

ویراستار: ناکتا رودگری

مدیر هنری و طراح جلد: کیانوش غریب‌پور

حروف چینی، تصحیح و صفحه‌آرایی: آتلیه‌ی نشر افق

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۹-۹۴۹-۹

چاپ اول: ۱۳۹۲، ۱۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: خاورمیانه • چاپ و صحافی: طیف‌نگار، تهران

حقوق چاپ و نشر، انحصاراً برای مؤسسه‌ی نشر افق محفوظ است.

نقل بخش‌هایی از متن با ذکر منبع بلامانع است.

افق
نشر

تهران، ص.پ. ۱۱۳۵ - ۱۳۱۴۵

تلفن ۶۶۴۱۳۳۶۷

www.ofoqco.com

info@ofoqco.ir

۸۰۰۰ تومان

مؤسسه‌ی نشر افق بر اساس قانون بین‌المللی «حق انحصاری نشر اثر» (Copyright) و از طریق عقد قرارداد با ناشر اصلی (انتشارات دانشگاه آکسفورد) امتیاز ترجمه‌ی فارسی کتاب Thomas Aquinas را خریداری کرد.

توماس آکوئینی از مجموعه‌ی جان کلام؛ نخستین بار در سال ۲۰۰۹ به انگلیسی روانه‌ی بازار شد. این ترجمه با همکاری انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر می‌شود.

فهرست

مقدمه / ۹

شیوه‌ی ارجاع / ۱۱

۱. زندگی و زمانه / ۱۳

۲. آثار / ۴۲

۳. جامع الهیات: بخش اول / ۵۷

۴. جامع الهیات: بخش دوم / ۱۰۴

۵. جامع الهیات: بخش سوم / ۱۳۲

۶. پیامد: تومیسیم / ۱۵۲

منابع تکمیلی / ۱۷۸

نمایه / ۱۸۳

فهرست تصاویر

۱. توماس آکوئینی / ۱۵
۲. خرابه‌های سرای خاندان آکوئینی در روگاسکا / ۱۷
۳. فردریک دوم، امپراتور مقدس روم / ۲۰
۴. مونته کاسینو / ۲۵
۵. قدیس دومینیک، مؤسس طریقه‌ی واعظان، اثر فرا آنجلیکو، ۱۴۳۷-۱۴۴۵، در سن مارکو، فلورانس / ۳۱
۶. آلبرت کبیر، استاد توماس، ۱۳۵۲، اثر تومازو دامودنا / ۳۳
۷. برج‌های کلیسای جامع کلن، باسمه‌ی چوبی، ۱۵۴۸ / ۳۶
۸. کلیسای ژاکوبین‌ها، تولوز / ۳۹
۹. ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸) / ۴۷
۱۰. ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷) / ۴۹
۱۱. سانتا سابینا، رم / ۵۹
۱۲. منظره‌ی پاریس، ساعات خوش دوک دوبری، ح. ۱۴۱۶ / ۶۵
۱۳. آموری بنی، نقاشی شده در حدود ۱۳۷۵-۱۳۸۰ / ۷۳
۱۴. موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) / ۷۷
۱۵. مونتاویو یکی از آخرین قلعه‌های آلبیگانیان / ۸۸
۱۶. دستخط توماس آکوئینی. / ۱۰۳
۱۷. توماس آکوئینی، محجر محراب دمیذف، اثر کارلو کریولی / ۱۲۹
۱۸. پاپ لئوی سیزدهم (۱۸۱۰-۱۹۰۳) / ۱۵۴
۱۹. پیروزی قدیس توماس آکوئینی، ۱۴۷۰، اثر پِنوتسو گوتسولی / ۱۷۱

مقدمه

علاقه به خواندن متون متعلق به دورانی پیشین، بیشتر برای سردرآوردن از آن است که مشغله‌ی ذهنی و شیوه‌های تفکر آن‌ها چقدر آشنا و در عین حال چقدر بیگانه است. متفکری مسیحی که در سال ۱۲۷۴ درگذشته و همگی آثارش به زبان لاتین نوشته شده، امروزه با بسیاری از ما تفاوت‌های عمده‌ای دارد. ترجمه‌های خوب و آثار جنبی کمک می‌کنند تا توماس آکوئینی قابل فهم شود. پژوهشگران به تازگی بر اهمیت مطالعه‌ی شرح‌های وی بر کتاب مقدس تأکید می‌ورزند. با این همه، او از سمت *magister in sacra pagina* که می‌توان آن را "استاد کتاب مقدس" تعبیر کرد، برخوردار بوده است. با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که حتی در محافل دانشگاهی، جامع‌الهیات به مراتب بیش از دیگر آثار وی مورد بحث قرار می‌گیرد. بنابراین، من بی‌آنکه چندان متأسف باشم، این مقدمه را ناگزیر بر قطعات بسیار گزیده‌ای از جامع متمرکز کردم (جامع، بیش از یک میلیون و پانصد هزار کلمه دارد)؛ در عین حال، بر مسائل و نظرات نامفهوم مختص توماس که غالباً خواننده‌ی مدرن

را به واکنش برمی انگیزد و گاه برایش غیرقابل قبول می نماید، تأکید خواهیم ورزید. از آنجا که او جامع را به سه بخش تقسیم کرده، من نیز فصلی را به هر یک از این بخش ها اختصاص داده ام؛ البته مطالب زیادی را کنار گذاشته ام، اما به بیشتر موضوعات مهم اشاره کرده ام، تا حدی که (امیدوارم) خوانندگان به درک این اثر قطعاً بسیار دشوار نائل آیند.

توماس به فرهنگ و جامعه ای بسیار متفاوت در مقایسه با فرهنگ و جامعه ی ما تعلق داشت. تألیفات او نسبت به آنچه ممکن است در نگاه نخست به نظر بیاید، به طرز بسیار عمیقی در زندگی، تربیت و کاروی جای گرفته است. کوشیده ام تا این نکته را در دو فصل نخست توضیح دهم. همچنین، ۷۵۰ سال پس از اوج رونق توماس، اندیشه هایش منازعات بیشتری را حتی نسبت به پیش از مرگ وی سبب شده است. در فصل آخر، گزارش مختصری از چند مورد از این بحث ها را که به هیچ روی کاملاً خاتمه نیافته اند ارائه می کنم.

ذکر ارجاعات در پانویست، اشاره به نقل قول ها و از این قبیل کارها، جزئی از وظایف یک پژوهشگر قرن سیزدهمی نبوده است. او می توانست بی هیچ دغدغه ی خاطری، اثر خود یا پیشینیانش را دوباره به کار گیرد، در شرایطی که چیزی درباره ی کپی رایت یا سرقت ادبی، از جمله ابداعات قرن هفدهم، نمی دانست. اما من نمی توانم چنین توجیهی را به کار برم. امیدوارم نویسندگانی که در بخش منابع تکمیلی از آن ها نام برده ام، مرا به دلیل دستبردی که به آثارشان زده ام، به این دلیل موجه ببخشایند که هرگز هیچ کس درباره ی توماس آکوئینی چیزی ننوشته، مگر آنکه خواسته باشد شور و علاقه اش، حتی به بهای گمنامی او منتقل شود تا دیگران قادر به فهم اثر او شوند. مطمئنم که آن ها در این خصوص با من موافق خواهند بود.

شیوه‌ی ارجاع

ارجاعات این متن به کتاب جامع الهیات: *ST* داده شده است.^۱ جامع الهیات به سه بخش^۲ تقسیم می‌شود^۳ و بخش دوم آن که بسیار طولانی است، به دو قسمت^۴ تقسیم می‌شود. هر بخش به چند مسئله^۵ و مسئله به چندین مقاله^۶ تقسیم می‌شود^۷: بنابراین، *ST* 1.1.1 به مقاله‌ی اول از مسئله‌ی اول در بخش

۱. با توجه به توضیحات این قسمت و به منظور رعایت دقت و اختصار در ارجاعات، کلیه‌ی ارجاعات درون متن به همین شکل آورده شده است. ضمناً کلیه‌ی پانویست‌ها، افزوده‌ی مترجم است.

2. Part

۳. از آنجا که توماس، بخش سوم جامع الهیات را به پایان نرساند، پس از مرگش، با جمع‌آوری گزیده‌هایی از برخی نوشته‌های او، برای این کتاب خاتمه‌ای درست کردند. این قسمت، 'ضمیمه' (supplementum) نام دارد و در ارجاعات، به صورت suppl ذکر می‌شود.

۴. عنوان لاتین قسمت اول از بخش دوم (prima secundae) و قسمت دوم از بخش دوم (secunda secundae) است.

5. Question

6. Article

۷. کوتاه‌نویشت‌های دیگری نیز برای ارجاع به جامع الهیات وجود دارد که در کتاب حاضر نیز برخی از آن‌ها مورد استفاده قرار گرفته است. برای ارجاع به مقدمه‌ی مسائل جامع الهیات، کلمه‌ی Prologue در ارجاع ذکر می‌شود. بیشتر مقالات، شامل ایرادات یا اشکالات فرضی (objections) هستند. در مقابل آن ایرادات، نقل قول‌ها یا استدلال‌هایی ذکر می‌شود (sed contra). توماس در بدنه یا متن مقاله (corpus)

اول ارجاع می‌دهد و $ST2/2.4.1$ به مقاله‌ی اول از مسئله‌ی چهارم در قسمت دوم از بخش دوم ارجاع می‌دهد.

نظر خود را بیان می‌کند و سپس، به ایرادات پاسخ می‌گوید (ad). به عنوان مثال، (ST1.3, Prologue) به مقدمه‌ی مسئله‌ی سوم در بخش اول جامع الهیات و (ST1.1.8 ad 2) به پاسخ توماس به دومین ایراد ذکر شده در مقاله‌ی هشتم از مسئله‌ی اول در بخش اول جامع الهیات ارجاع می‌دهد.

زندگی و زمانه

قرن سیزدهم گاه به عنوان دوره‌ی درخشان عالم مسیحی قلمداد می‌شود، به این دلیل که در آن روزگار در اروپای غربی همه‌ی امور تحت کنترل کلیسای کاتولیک روم قرار داشت. در مقابل، همان قرن به دلیل اختلافات عقیدتی زیاد درونی، دوره‌ی بحران عقلی نیز بود. شرق اروپای غربی از سوی فرهنگ و دینی کاملاً بیگانه در معرض تهدید قرار گرفته بود. در ۱۲۴۱ میلادی در نبرد لیگنیتس^۱ در سیلزی^۲، مغولان که به صورت غیرمنتظره‌ای از پیشروی بیشتر در غرب دست کشیده بودند^۳، نیروی مرکب از سربازان لهستانی و معدنچیان باواریایی^۴ را شکست دادند. در سال ۱۲۵۴،

1. Liegnitz

2. Silesia

۳. مغولان در سراسر سال ۱۲۳۹ هیچ عملیات جنگی بزرگی را شکل ندادند. احتمالاً لزوم تجدید قوا و نیز نگرانی آنان از بالا رفتن آب رودخانه‌ها در اثر آب شدن برف‌ها و تبدیل شدن زمین‌های اطراف به باتلاق، مهم‌ترین عوامل این وقفه بوده است - م.

۴. Bavarian؛ باواریا یا بایرن (Bavaria, Bayern) منطقه‌ای در جنوب آلمان کنونی که امروزه بزرگ‌ترین استان آن کشور و مرکز آن مونیخ است.

لوئی نهم^۱ پادشاه فرانسه، ویلیام وان رویسبروک^۲ را که یک مبلغ فرانسیسی^۳ فلاندري^۴ بود، فرستاد و وی به دربار خان بزرگ^۵ در قراقروروم^۶، پایتخت مغول راه یافت. او در آنجا با علمای مسلمان و بودایی به بحث پرداخت. جووانی مونته کورونو^۷ (۱۲۴۷-۱۳۲۸)، کشیش فرانسیسی اهل ناپل^۸، مزامیر^۹ و عهد جدید^{۱۰} را به مغولی ترجمه کرد و نتیجه‌ی کارش را به قوبلای خان^{۱۱} عرضه کرد. جووانی بیست سال از توماس آکوئینی جوان‌تر بود^{۱۲}، پس حتی اگر هم توماس را در ناپل ندیده بود، حتماً او را می‌شناخت.

تومازو داکوئینو^{۱۳} که با این نام، نزد خانواده و اهل محلش در زبان محلی کامپگنای رم^{۱۴} شناخته می‌شد، وقتی به دنیای لاتینی زبان کلیسای کاتولیک وارد شد، توماس آکوئیناس^{۱۵} خوانده شد و هنوز همین تلفظ در انگلیسی به جا مانده است.^{۱۶} بنا به نوشته‌ی نخستین زندگی‌نامه‌نویس

1. Louis IX (1214-1270)

۲. Willem Van Ruysbroeck (۱۲۲۰ - ۱۲۹۳)، او را ویلیام رویبروک (William of Rubruck) نیز خوانده‌اند.

۳. Franciscan: طریقه‌ای رهبانی از کاتولیک‌های روم که در سال ۱۲۱۰ به تأیید شفاهی پاپ رسید و در ۱۲۲۳ رسماً تأیید شد. بنیان‌گذار این طریقه، فرانچسکو آسیری، (۱۱۸۱-۱۲۲۶) راهبی بود که به واسطه‌ی یک تحول درونی، زندگی سرشار از رفاه خود را رها کرد و رهبانیت همراه دوره‌گردی و فقر شدید پیشه کرد. وی معتقد بود که عیسی مسیح برای ما خود را در این جهان فقیر کرده و راهبان نیز به تأسی از وی، نباید صاحب چیزی باشند بلکه باید مانند زائران و بیگانگان در فقر و تواضع به خداوند خدمت کنند. از مهم‌ترین فیلسوفان فرانسیسی قرن سیزدهم می‌توان به بوناوتورا، راجریکن و یوهانس اسکوتوس اشاره کرد.

۴. Flemish: مردم فلاندري یا فلمیش، مردمان اهل ناحیه‌ای در اروپا بودند که امروزه بیشتر در تیمه‌ی شمالی کشور بلژیک و بخشی از شمال فرانسه قرار دارد. آن‌ها به زبان فلاندري سخن می‌گفتند که به زبان هلندی نزدیک بود.

5. Great Khan (1215-1294)

6. Karakorum

۷. Giovanni of Montecorvino: جووانی در Montecorvino Rovella، شهری واقع در ناحیه‌ی کامپانیا (Campania) در جنوب غربی ایتالیا کنونی، متولد شد. این اسم در متن انگلیسی به صورت Monte Corvino آمده است.

8. Naples

9. Psalms

10. New Testament

11. Kublai Khan

۱۲. با توجه به اینکه توماس در سال ۱۲۲۴ یا ۱۲۲۵ به دنیا آمده، تفاوت سنی این دو نفر، ۲۲ یا ۲۳ سال بوده است.

13. Tommaso d'Aquino

۱۴. Roman Campagna: منطقه‌ای اطراف رم در ناحیه لاتزیو.

15. Thomas Aquinas

۱۶. این نام در زبان انگلیسی توماس آکوئیناس و در زبان فارسی به همان صورت یا به صورت توماس آکوئینی تلفظ می‌شود.



۱. توماس آکوئینی، نقاشی اثر یوستوس وان خنت، ۱۴۷۶، اکنون در لوور نگهداری می‌شود.

توماس که نزد او حاضر بوده، توماس آکوئینی در تاریخ ۷ مارس^۱ ۱۲۷۴ در صومعه‌ی فوسانووا^۲ که در آن زمان متعلق به طریقه‌ی سیسترسی^۳ بود، در سن ۴۹ سالگی درگذشت. این سخن نشان می‌دهد که تاریخ تولد توماس، سال ۱۲۲۴/۵ بوده است. او در قلعه‌ی خاندان خود در روکاسگا^۴ که در چند مایلی جنوب فوسانووا، نزدیک‌تر به ناپل قرار داشت، به دنیا آمد. آن قلعه که اکنون مخروبه است، در منطقه‌ی آکوئینو^۵ در مرز میان ایالت‌های پاپی و نواحی تحت حکومت امپراتور مقدس روم، فردریک دوم^۶، از خاندان هوهنشتاوفن^۷ واقع شده بود.

خانواده‌ی توماس اصالتاً لومباردی^۸ بود و در نهایت به نژاد نورمان^۹ می‌رسید، به همین دلیل توماس نسبتاً بلندقد و خوش‌سیمما بوده است. این خاندان از اواخر قرن دهم، روکاسکا را در اختیار داشت. تئودورا^{۱۰}، مادر توماس، به خانواده‌ای ناپلی تعلق داشت و لاندولفو^{۱۱}، پدر توماس، باج‌گزار^{۱۲} وفادار فردریک دوم بود.

خانواده‌ی توماس حداقل نه فرزند داشت. هنگامی که فردریک دوم، پس

۱. مطابق با اسفندماه ۶۵۲ هجری شمسی. آکوئینی معاصر خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴) بوده است.

2. Fossanova

۳. Cistercian؛ طریقه‌ای از راهبان کاتولیک روم که در سال ۱۰۹۸ توسط روبرتوس اهل مولسم در دیرسیتو تأسیس شد. در زمان برنار کلروویی که گاه دومین مؤسس این فرقه به شمار می‌رود، سیسترمیان رونق بسیار یافتند. هدف این گروه احیای حیات معنوی دوران حواریون و مبلغان نخستین مسیحی با زندگی رهبانی سخت و همراه با کار بدنی، به خصوص کشاورزی بود. آنان برخلاف نظام رهبانی کلونی، بر حفظ سادگی در همه‌ی مشون حیات رهبانی، از جمله در نوع لباس‌ها و نیز ساخت و تزئین بناها تأکید می‌کردند.

4. Roccasecca

5. Aquino

6. Frederick II (1194-1250)

7. Hohenstaufen

۸. Lombardy؛ ناحیه‌ی در شمال ایتالیا بین کوه‌های آلپ و رود پو.

9. Norman

10. Theodora

11. Landolfo

۱۲. Vassal؛ باج‌گزار یا واسال در نظام فئودالی (اریاب رعیتی) به اشراف درجه‌ی دومی اطلاق می‌شد که قسمتی از اراضی و املاک اشراف درجه‌ی اول به آن‌ها واگذار می‌شد تا از آن نگهداری کنند و در عوض ضمن شریک شدن در آن منافع، مورد حمایت اشراف درجه اول قرار گیرند. اشراف درجه دوم نیز به نوبه‌ی خود زیردستانی داشتند.



۲، خرابه‌های سرای خاندان آکونی در روکاسکا

از تصرف دوباره‌ی اورشلیم، خود را پادشاه کلیسای مقبره‌ی مقدس^۱ اعلام کرد، آیمو^۲، بزرگ‌ترین پسر خانواده‌ی توماس در هیئت اعزامی به سرزمین مقدس^۳ در سال ۱۲۲۸/۹ حضور داشت. آیمو در راه بازگشت به خانه از سوی یک فرمانده‌ی نظامی مسیحی در قبرس، گروگان گرفته شد. پس از آنکه پاپ گریگوری نهم^۴ در سال ۱۲۳۳ در ازای پرداخت پول، او را آزاد کرد، سرسپرده‌ی نظام پاپی شد. رینالدو^۵ که سن و سالش به توماس نزدیک تر بود نیز به خدمت امپراتور درآمد. هنگامی که پاپ اینوسنت چهارم^۶ در سال ۱۲۴۵ فردریک دوم

۱. Holy Sepulchre Church: کلیسای مقبره مقدس یکی از مقدس‌ترین اماکن مذهبی مسیحیان است که در بخش باستانی شهر اورشلیم و بر فراز دره جلعوت قرار گرفته است. بنا به باور مسیحیان، عیسی مسیح در جایی که اکنون کلیسای مقبره مقدس بر روی آن قرار گرفته، مصلوب شده و از آنجا به آسمان عروج کرده است.

2. Aimo

3. Holy Land

4. Pope Gregory IX (c. 1145/70 – 1241)

5. Rinaldo

6. Pope Innocent IV (c. 1195 – 1254)

را خلع کرد، رینالدو از خدمت به امپراتور دست کشید، اما به جرم خیانت، دستگیر و اعدام شد. خانواده‌ی توماس، رینالدو را شهیدی در راه کلیسا می‌دانستند. ماروئا^۱، بزرگ‌ترین خواهر توماس، راهبه‌ای بندیکتی^۲ شد. یکی از خواهرانش در کودکی در اثر صاعقه جان داد، در حالی که توماس کم‌سن و سال در همان نزدیکی خوابیده بود. توماس به خواهرش تئودورا نزدیک ماند. شوهر و پدر شوهر تئودورا به شورش علیه فردریک دوم متهم شدند. پدر شوهر تئودورا دستگیر و اعدام شد. شوهر تئودورا به ایالت‌های پاپی گریخت تا بالاخره پس از پیروزی پاپ کلمنت چهارم^۳ بر خاندان هوهنشتاوفن در سال ۱۲۶۸ توانست به خانه برگردد. توماس در ۱۲۷۲، مجری وصیت شوهر خواهرش آدلایا^۴ شد.

با وجود همه‌ی اثراتی که فردریک دوم بر زندگی خانواده‌ی آکوئینو برجای گذاشت، نمی‌دانیم توماس درباره‌ی او چه فکر می‌کرد. معاصران فردریک دوم، او را *Stupor mundi*، یعنی "اعجوبه‌ی جهان" می‌دانستند. سیطره‌ی حکمرانی وی از سیسیل تا آلمان شمالی گسترده شده بود و از سال ۱۲۳۷ تا زمان مرگش در سال ۱۲۵۰ با پاپ‌ها جنگید؛ اول با گریگوری نهم و سپس با اینوسنت چهارم. این خصومت از جانب هر دو طرف به طور فزاینده‌ای شدیدتر، بی‌رحمانه‌تر و خطرناک‌تر شد. توماس تجربه‌ی دست‌اولی از جنگ قدرت میان پاپ و امپراتور داشت که خویشاوندانش عمیقاً و گاه به طرز خطرناکی در آن درگیر شدند.

توماس در آثار خود، سنت نظامی خانواده‌اش را پنهان ساخته، اما هر از چندی به طور سربسته به آن اشاره می‌کند. به عنوان مثال، در خصوص

1. Marotta

۲. Benedictine؛ طریقه‌ی راهبان کاتولیک رومی که توسط بندیکتوس در مونته کاسینو تأسیس شد.

3. Pope Clement IV (1190/1200 - 1268)

4. Adelasia

فضیلت شجاعت^۱ به طور غیرمنتظره‌ای به وِگتیوس رناتوس^۲، نویسنده‌ی دستنامه‌ی استراتژی نظامی رومی در قرن چهارم که بسیار مورد مطالعه قرار می‌گرفت، اشاره می‌کند: ممکن است سربازان بدون داشتن این فضیلت هم، صرفاً به دلیل آموزش‌هایی که دیده‌اند، شجاعانه عمل کنند: «همان‌گونه که وِگتیوس می‌گوید، هیچ‌کس از انجام کاری که یقین دارد آن را به خوبی آموخته، نمی‌هراسد» (ST 2/2.123.1). شاید این کتاب در کتابخانه‌ی پدر توماس در روکاسکا بوده است. توماس در جایی دیگر، مطلبی می‌نویسد که نشان می‌دهد احتمالاً کتاب استراتژی‌ها^۳، اثر سکستوس یولیوس فرونتینوس^۴ (ح. ۴۰-۱۰۳ و حاکم بریتانیا در سال‌های ۷۵-۷۸)^۵ را که منتخباتی برای استفاده‌ی فرماندهان نظامی بود، خوانده بوده است: فریفتن دشمن با دروغ، امری غیراخلاقی است، اما در جنگ‌های عادلانه^۶ استفاده از حيله مجاز است (ST 2/2.40.3).

توماس به طور کلی تمرینات زاهدانه‌ای را که نوراهبان در زندگی رهبانی به انجام آن‌ها فراخوانده می‌شوند، با تعلیمات نظامی که به تازه‌سربازان داده می‌شود، قابل مقایسه می‌داند و در جایی دیگر، با اشاره به اینکه ما گاهی به طوری غیرمعقول عصبانی می‌شویم، می‌گوید: «ممکن است نویسنده‌ای قلم خود را بیندازد یا سوارکاری براسبش تازیانه بزند» و بی مقدمه، تجربه‌ی مطالعه کردن خویش را با زندگی برادرانش در محیط بیرون مقایسه می‌کند (ST 1/2.46.7). او همچنان در جایی دیگر، یادآور می‌شود که مقرراتی

۱. Courage؛ عمل شجاعانه، عملی که با وجود مخاطرات، هزینه‌ها یا مشکلات چندان بزرگی که بیشتر افراد را منصرف می‌کند، برای رسیدن به غایتی ارزشمند انجام می‌گیرد.

2. Vegetius Renatus

3. *Strategemata*

4. Sextus Julius Frontinus

۵. در متن کتاب، تاریخ درگذشت فرونتینوس به اشتباه ۱۹۳ درج شده است.

6. Just wars



۳. فردریک دوم، امپراتور مقدس روم

برای نظامیان و مقررات دیگری برای بازرگانان وجود دارد: هنگامی که شهسواری از مقام خود عزل می‌شود، در ذیل مقررات مربوط به کشاورزان و پیله‌وران قرار می‌گیرد - که شاید اشاره‌ای باشد به موقعیت خانوادگی او در سلسله‌مراتب نظام فتودالی (ST1/2.91.6).

با وجود این، توماس در مجموع به آشوب بزرگ‌تری که خانواده‌اش نیز در آن درگیر شده بود، اعتنایی نداشت. او به امکان ایجاد طریقه‌ای 'دینی' متشکل از راهبان به منظور جنگیدن برای سرزمین مقدس اذعان می‌کند (ST 2/2.188.3). اما به عنوان مثال، هرگز به اخلاقی بودن جنگ‌های صلیبی - چنان‌که انتظار می‌رود - نپرداخته است. (یکی از لذت‌های مطالعه‌ی یک نویسنده‌ی قرون وسطایی، کشف چیزهایی است که او هیچ‌گاه به آن‌ها نپرداخته است.) رفتن به جنگ صلیبی امری ناگزیر بوده که از قرار معلوم هیچ پرسش الهیاتی را برنیانگیخته است. توماس در اوایل دهه‌ی ۴۰ قرن سیزدهم در پاریس احتمالاً از تدارک برای جنگ صلیبی که به فرماندهی حامی و هواخواه متدین و زهدپیشه‌اش شاه لوئی نهم درگرفت، آگاه بوده است. مدت زیادی بعد از آن، در یک جلسه‌ی بحث از توماس پرسیده شد که آیا در معرض خطر قرار گرفتن پاک‌دامنی زن به دلیل رفتن شوهرش به جنگ صلیبی بدون او، امر موجهی است؟ توماس پاسخ داد که اگر زن دلیل خوبی برای نیامدن داشته باشد و نخواهد که در غیاب شوهرش پاکدامن بماند، شوهرش نباید به جنگ برود؛ این سخن بیشتر به بدله‌گویی‌های مردان مجرد می‌ماند.

همان‌طور که انتظارش می‌رفت، توماس در خصوص شرکت در جنگ

۱. Order؛ این کلمه را به 'نظام' یا 'فرقه' هم ترجمه کرده‌اند. با توجه به اینکه مسلک‌هایی همچون دومینیکی‌ها و فرانسیسی‌ها که در اینجا از آن‌ها بحث می‌شود، جنبه‌ی عرفانی دارند، کلمه‌ی 'طریقه' معادل خوبی به نظر می‌رسد.

به این مسئله پرداخته که آیا خدمت سربازی همیشه یک گناه است یا خیر؟ (ST 2/2.40.1). از نظر دیگر مسیحیان نخستین، خدمت نظامی به دلیل الزام به خونریزی در مواقع لزوم، غیر قابل قبول است. در زمان توماس سربازی کار قابل قبولی تلقی می شد. توماس سه شرط برای مشروعیت جنگ برشمرد. شرط اول اینکه، تنها شاه می تواند آغازگر عملیات نظامی باشد. دوم اینکه، حتماً باید علتی عادلانه در کار باشد: دشمن باید به حقوق یک جامعه تجاوز کرده باشد. سوم اینکه، باید نیت کسانی که می جنگند، برحق باشد: بانیست حمایت از خیر یا دوری از شر. درواقع، رفتن به جنگ برای دفع یک ضرر نباید چنان باشد که موجب زیان های بیشتری شود، به ویژه در مقایسه با حالتی که برای دفع آن ضرر اقدامی نشده باشد. بنابراین، توماس بر همان اخلاق جنگ عادلانه که از آوگوستین هیپویی^۱ (۳۵۴-۴۳۰) معمول شده بود، صحنه می گذارد.

به رغم بحث های فشرده ای که آن زمان، میان حقوقدان کلیسا^۲ درباره ی نسبت میان کلیسا و دولت در جریان بود، توماس به طور شگفت آوری سخنان اندکی در این خصوص مطرح کرد. او باید علاوه بر کشمکش داخلی که خانواده اش درگیر آن شده بود، از نزاع انتصاب^۳ نیز آگاه بوده باشد. نزاع انتصاب، مشاجره ای میان امپراتور مقدس روم و پاپ بود که به طور رسمی در سال ۱۱۲۲ آغاز شد و مدت زیادی به طول انجامید. بحث بر سر آن بود که چه کسی باید با اعطای حلقه و عصای اسقفی، اسقفان و راهبان ارشد را منتصب کند. توماس در اوایل کار خود در شرح بر جُمَل^۴ پطرس لومباردی^۵، چنین می گوید که پاپ به سبب منصب خویش، رهبر معنوی کلیسا است:

1. Augustine of Hippo
3. Investiture Controversy
5. Peter Lombard (c. 1096 - 1164)

2. Canon lawyers
4. Sentences

هر کار سیاسی افزون بر این مرجعیت ذاتاً معنوی، پیشامدی تاریخی است. توماس علاقه‌ی اندکی به نقش سیاسی مقام پاپی نشان می‌دهد، هرچند که ممکن است او باز هم این امر را مفروض گرفته باشد.

توماس مسلماً از قانونی که فردریک دوم در سال ۱۲۳۱ وضع کرد، آگاه بوده است. بر اساس آن قانون، کفرگویی، بخت‌آزمایی^۱، زنا، فحشا و ساختن معجون عشق، جرم‌های سزاوار مجازات اعلام شدند. احتمالاً برادران توماس این قانون را مسخره کردند. نکته‌ی چالش برانگیزتر این‌که امکان نداشته او در سال ۱۲۵۴ درباره‌ی قوانینی که لوئی نهم تصویب کرد، نیندیشیده باشد. آن قوانین برای مجازات مرتدین، بدعت‌گذاران و کسانی که به آنان پناه دهند و نیز علیه به کار بردن نام‌های مقدس در نفرین و قسم، اشتغال به بخت‌آزمایی، قمار و مانند این‌ها در نظر گرفته شده بود و عملاً در پی به اجرا درآوردن اخلاق از طریق قانون بود. لوئی نهم که فردی شدیداً مذهبی بود، کلیسای سنت شاپل^۲ را در پاریس ساخت (ح. ۱۲۴۵-۱۲۴۸) تا تاج خار مسیح در آنجا قرار گیرد. او که هنگام دومین جنگ صلیبی در سرزمین مقدس در سال ۱۲۷۰، در تیونیس^۳ در بستر مرگ بود، برای تحکیم تصمیم خود جهت مبارزه با مفاسد از طریق وضع قانون به اصول مسیحی تمسک جست. جالب اینجاست که گرچه توماس چنین استدلال کرد که هدف از قانون باید ایجاد خیر برای انسان‌ها باشد (ST1/2.95)، اما معتقد نبود که همیشه قانون‌گذاری راه درست کنترل مفاسد است (ST1/2.96). در مقابل، معتقد بود قانون‌گذاری باید «تنها برای شدیدترین مفاسد»^۴ صورت بگیرد - که او قانون‌گذاری برای این دسته را به حکم عقل محول می‌کند.

۱. Games of chance: منظور از 'بخت‌آزمایی' یا 'بازی‌های شانسی'، انواع مختلف بازی‌هایی است که نتیجه‌ی برد یا باخت در آن، به شانس بستگی دارد.

2. Sainte Chapelle

3. Tunis

۴. توماس، قتل و دزدی را به عنوان نمونه‌ای از این‌گونه مفاسد ذکر کرده است.

از شکل رهبانی اولیه‌ی توماس شواهد کمتری در کار وی به چشم می‌خورد، یا به بیان دقیق‌تر، این شکل به قدری فراگیر است که تقریباً دیده نمی‌شود. توماس در سال ۱۲۳۰ و ۱۲۳۱، نخست به همراه خدمتکارش به مدرسه‌ای در نزدیکی صومعه‌ی بندیکتی مونته کاسینو^۱، در ده مایلی شرق روکاسکا فرستاده شد. صومعه‌ی مونته کاسینو که بندیکت اهل نورسا^۲ (ح. ۴۸۰ - ح. ۵۵۰) حدوداً در سال ۵۲۹ آن را بنیان نهاد، مهد روحانیت غربی بود و چنان نیز باقی ماند. این صومعه پس از بمباران متفقین در سال ۱۹۴۴، بازسازی شد. صومعه‌ای که توماس آن را دیده بود، در سال ۱۳۴۹ به دلیل زلزله ویران شد. پدر توماس هزینه‌ی تعمیر دو دستگاه آسیابی را که در ملک صومعه قرار داشت، تقبل کرد. درآمد حاصله از آسیاب‌ها هزینه‌ی ضیافت سالیانه‌ای می‌شد که برای راهبان برگزار می‌گردید. شاید او امیدوار بود که کوچک‌ترین پسرش سرانجام راهبی بزرگ شود. در هفت یا هشت سال بعد، توماس در فرهنگ لاتینی عبادی و آباء کتاب مقدس^۳ غرق بود و بی‌شک قسمت‌هایی از کتاب مقدس - البته وولگات^۴ - را ملکه‌ی ذهن خود ساخته بود؛ توماس هرگز یونانی نیاموخت، چه برسد به عبری. او به

1. Monte Cassino

2. Benedict of Nursia

۳. Biblical-patristic culture: اصطلاح Patristic برگرفته از واژه‌ی لاتینی Pater به معنای "پدر" و منظور از آن هم، آباء (یا پدران) کلیسا است. آباء کلیسا، نویسندگان و متفکران شش قرن نخستین میلادی هستند که به فضل و دانش و تقوی شهرت یافته‌اند و در شکل دادن به اعتقادات مسیحی نقش اساسی داشته‌اند. آثار آباء کلیسا در قرون اولیه‌ی مسیحیت بیشتر به دفاع از معتقادات مسیحی اختصاص داشت و در قرون بعدی بیشتر بر الهیات و تفسیر کتاب مقدس متمرکز بود. آباء کلیسا را به لحاظ زبانی و فرهنگی به دو دسته‌ی آباء یونانی زبان و آباء لاتینی زبان تقسیم‌بندی کرده‌اند. از لحاظ تاریخی نیز، با در نظر گرفتن شورای نیقیه (۳۲۵ میلادی)، آن‌ها را به آباء قبل و بعد از شورای نیقیه تقسیم‌بندی کرده‌اند. چنان‌که در متن ماضی آمده، توماس در این دوره در حیطه‌های مختلفی، از جمله زمینه‌های عبادی و تفسیر کتاب مقدس، تحت تأثیر دیدگاه‌های آباء کلیسا، به ویژه آباء لاتینی کلیسا از جمله توتولیان، هیلاریوس پواتیه‌ای و آوگوستین قرار داشت.

۴. Vulgate: ترجمه‌ی لاتینی کتاب مقدس که عمدتاً برگرفته از جروم است و الهیات قرون وسطی تا حد زیادی بر آن استوار است.



۴. مولته کاسینو، جایی که توماس تحت تعلیم قرار گرفت، تا حد زیادی بازسازی شده است.

دفعات از منابع مجعول^۱، به ویژه حکمت سلیمان^۲ و یسوع بن سیرا^۳ نقل قول می کرد. این آثار از یهودیت یونانی مآبانه گرفته شده بودند و رهبران پروتستانی نهضت اصلاح دین^۴ آن ها را نپذیرفتند.

توماس درباره ی این مطلب بحث کرده که آیا کودکان زیر سن بلوغ (که از نظراو، چهارده سالگی برای پسران و دوازده سالگی برای دختران بود) را می توان به عنوان راهب یا راهبه پذیرفت؛ کودکان را با اجازه ی والدین آن ها می توان به عنوان رهرو^۵ پذیرفت تا تعلیم ببینند (همچون خود او). با وجود این، ممکن است تا زمانی که نتوانند از عقل خود به کمال بهره برند و اراده ی خود را به اجرا بگذارند و در نتیجه، تحت سرپرستی پدران شان باشند، تشرف پیدا نکنند (ST 2/2.189.5). اگر والدین آنچنان محتاج باشند و نتوانند بدون کمک فرزندان شان به طرز شایسته ای زندگی خود را تأمین کنند، در این صورت بنا به قانون کلیسا، فرزندان آن ها نمی توانند راهب یا راهبه شوند (ST 2/2.189.6). توماس برای استدلال در مورد اینکه نباید قبل از مشورت با دوستان وارد زندگی رهبانی شد و با استناد به ارسطو، مسلم فرض می کند که مشاوره ی طولانی و نصیحت دیگران در چنین تصمیم های سرنوشت سازی ضرورت دارد؛ اما در ادامه با استناد به کتاب مقدس، تسلیم شدن در برابر خواسته ی خانواده را هنگامی که شخص هیچ تردیدی در خصوص فراخوانده شدنش

۱. Apocrypha؛ کتاب های قانون ثانی، یعنی هفت کتاب طوییا، یهودیت، اول و دوم مکابیان، حکمت سلیمان، یسوع بن سیرا، باروک و بخش هایی از کتاب های ایشیر و دانیال از نظر یهودیان و پروتستان ها مجعول قلمداد می شوند، حال آنکه کاتولیک ها این کتاب ها را معتبر می شمارند.

2. Wisdom of Solomon

3. Ecclesiasticus

4. Reformation

۵. Oblate؛ 'رهرو' یا 'طالب' به عضوی از یک طریقه ی رهبانی اطلاق می شود که در اجتماع مردم زندگی می کند و به عنوان راهب یا راهبه تشرف پیدا نکرده است. به عبارت دیگر، 'رهرو' سالکی است که در ابتدای راه و در مرتبه ی پایین از سلسله مراتب طریقه ای مسیحی قرار دارد. این کلمه از واژه ی "oblation" به معنای 'تقدیم کردن' گرفته شده و معنای لفظی آن به کسی اشاره دارد که خود را به مسیح و کلیسای او تقدیم کرده باشد.

از سوی خداوند ندارد، تأیید نمی‌کند (ST2/2.189.10). خانواده‌ی توماس برای جلوگیری از پیوستن او به طریقه‌ی واعظان^۱ تلاش کردند، ولی از آنجا که توماس در آن زمان حداقل ۱۸ سال داشت، به کسب اجازه‌ی پدر نیازی نداشت. این امر، مبحث متداولی در قانون کلیسایی^۲ بود؛ اگرچه توماس به‌طور منحصر به فردی در این خصوص خونسردی نشان می‌دهد، اما حتماً در این مورد نظری داشته است.

مرحله‌ی بعدی تحصیل او، مرحله‌ای شگرف^۳ بود. در مارس ۱۲۳۹، خصومت میان امپراتور مقدس روم و پاپ شدت گرفت. سربازان فردریک دوم، مونته کاسینو را اشغال کردند. پدر توماس یکی از مقاماتی بود که نگهداری از زندانیانی که حدود ۱۸ ماه پیش در نبرد کورتنووا^۴ اسیر شده بودند، به آن‌ها سپرده شده بود. در آن نبرد، فردریک دوم با بیش از ده هزار کماندار آپولیایی مسلمان، آن ایالت‌های محلی را در لومباردی شکست داده بود. در پاییز سال ۱۲۳۹، لاندولفو پسر خود را راهی ناپل کرد تا فنون آزاد^۵ را در دانشگاهی جدید، اولین دانشگاه مستقل از کلیسا بیاموزد. فردریک دوم آن دانشگاه را به منظور تربیت مقاماتی برای خدمت سلطنتی بنا نهاده بود. آشکار است که پدر توماس در این مرحله، هیچ تردیدی درباره‌ی اجازه دادن به او برای تحصیل در یک محیط ضد پاپی مشهور به خود راه نداد.

۱. Order of Preachers؛ 'طریقه‌ی واعظان'، عنوان دیگری برای 'طریقه‌ی دومینیکی' است. کشیشان دومینیکی معمولاً پس از نام خود، مخفف این عنوان O.P. را ذکر می‌کنند.

2. Ecclesiastical law

3. Deramatic

۴. Cortenuova؛ شهری در ناحیه‌ی لومباردی در شمال ایتالیا است. نبرد کورتنووا در ۲۷ نوامبر ۱۲۳۷ در گرفت و فردریک دوم، اتحادیه‌ی دوم لومبارد را شکست داد.

۵. Liberal arts؛ به علمی که جنبه‌ی مقدماتی برای آموختن الهیات و فلسفه داشتند و معارف غیردینی دانسته می‌شدند، عنوان فنون آزاد (یا هنرهای آزاد) اطلاق می‌شد. فنون آزاد شامل هفت فن بود و به فنون سه‌گانه (trivium)، یعنی دستور زبان، خطابه و منطق (بحث جدل)؛ و فنون چهارگانه (quadrivium)، یعنی حساب، هندسه، موسیقی و هیأت تقسیم می‌شد. در واقع، فنون سه‌گانه، مقدمات ادبی و نظری؛ و فنون چهارگانه، مقدمات علمی تحصیل الهیات و فلسفه را تشکیل می‌دادند. علت انصاف این فنون به 'آزاد' این بود که این هنرها برای انسان‌های آزاد (و نه بردگان) ضروری قلمداد می‌شد.

احتمالاً توماس در همان جا، فقرای^۱ دومینیکی را ملاقات کرد و این اتفاقی بود که خانواده‌ی او پیش‌بینی نمی‌کرد یا خوشایند نمی‌دانست. از قرار معلوم، توماس فنون آزاد هفتگانه را خوانده بود: منطق ارسطویی، نحو در متون کلاسیک لاتین، خطابه از طریق سیسرو^۲، حساب، موسیقی و نظریه‌ی هارمونی، هندسه‌ی اقلیدسی و هیئت بطلمیوسی. همچنین، به نحوی که چندان مرسوم نبود، شخصی به نام پطرس ایرلندی^۳ (ح. ۱۲۰۰ - ۱۲۶۰) او را با طبیعیات^۴ ارسطو آشنا کرد. این در حالی بود که در دانشگاه‌هایی که نظام پاپی بنیان نهاده بود، مثلاً در پاریس، طبیعیات ارسطو هنوز ممنوع بود. به نظر می‌رسد که حدود ۳۰ سال بعد، وقتی توماس پس از بازگشت به ناپل، برالعباره^۵ ارسطو شرح می‌نگاشت، شرح پطرس ایرلندی بر آن کتاب در دسترس بوده است.^۶

کالج ناپل تنها تابعی از تعامل فرهنگ‌های لاتینی، یهودی و اسلامی در دربار فردریک دوم در پالرمو^۷ بود. مایکل اسکات^۸ (۱۱۷۵-۱۲۳۲) که در تولدو^۹ عربی آموخته بود، در پالرمو اقامت گزید و در همان جا هم آثار ارسطو (از عربی به لاتین) و هم شرح‌های ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸)، فیلسوف بزرگ مسلمان اسپانیایی را بر ارسطو که به لاتینی اورس^{۱۰} خوانده می‌شود،

۱. Friars؛ همان‌گونه که مؤلف در ادامه اشاره می‌کند، 'فرایار' که از اصل لاتینی "frater" به معنای 'برادر' گرفته شده، به راهبان طریقه‌های مختلف مسیحی، به خصوص راهبان طریقه‌های مسکینان، همچون دومینیکی‌ها و فرانسیسی‌ها اطلاق می‌شود. بر همین اساس، در اینجا معادل 'فقرا' به کار رفته است.

۲. Cicero؛ فیلسوف، خطیب و سیاستمدار رومی (۱۰۶ ق. م. - ۴۳ ق. م.).

3. Peter of Ireland

4. Natural philosophy

۵. *On Interpretation*؛ این اثر که عنوان یونانی آن پری هرمنیاس است، به بحث درباره‌ی قضیه و حکم اختصاص دارد.

۶. پطرس ایرلندی تفسیر خود را در اواخر دهه‌ی ۱۲۷۰ یا اوایل دهه‌ی ۱۲۸۰ نوشته است.

۷. Palermo؛ پالرمو، مرکز ناحیه‌ی سیسیل است و در جنوب ایتالیا واقع است.

۸. Michael Scot؛ که تلفظ لاتین آن، میکائیل اسکوتوس است.

۹. Toledo؛ تولدو یا 'طلیطله' به زبان عربی، شهری در مرکز اسپانیا است.

10. Averroes

ترجمه کرد.^۱ ناپل تنها یک پایگاه بود، اما نکته‌ی مهم آن است که توماس در سن ۲۰ سالگی در حالی که به مدت ده سال غرق در رهبانیت سنتی بود، همچنین در معرض فرهنگی بیگانه قرار گرفت که حتی آزادانه‌تر و کامل‌تر از قبل عرضه می‌شد: جهان ارسطویی که تا حد زیادی در غرب ناشناخته بود؛ توسط ترجمه از زبان عربی، به همراه شرح‌ها و ترجمه‌های اسلامی انتقال یافت. توماس هیچ‌گاه این میراث را ترک نکرد.

توماس حدود سال‌های ۱۲۴۲ و ۱۲۴۳ تصمیم گرفت به فقرای دومینیکی در ناپل بپیوندد. ربع قرن پیش‌تر، دومینیک اسپانیایی^۲ (ح. ۱۱۷۲-۱۲۲۱) طریقه‌ی واعظان^۳ را بنیان نهاده بود. شکل‌گیری این طریقه از اقدامات کلیسای کاتولیک برای مقابله با بدعت گسترده‌ی آلبیگانیان^۴ (نک. به فصل ۳) نشأت گرفته بود. فقرای دومینیکی، همچون فرانسیسی‌ها^۵ که طریقه‌ی آنان نیز تقریباً در همان زمان تأسیس شده بود، تازگی داشتند. آنان دسته‌ی جدیدی از راهبان بودند؛ به جای زندگی در حومه‌های دورافتاده، در شهرها زندگی می‌کردند؛ روحانی بودند، اما تحت نظارت مستقیم اسقف محلی قرار نداشتند و با توجه به آنکه سیستم اداره‌ی آن‌ها بر انتخابات پی‌درپی و سمت‌های کوتاه مدت مشخص مبتنی بود، تهدیدی برای تشکیلات کلیسایی محسوب می‌شدند. با این‌همه، امکان نداشت که توماس به واسطه‌ی مراسم عبادی و آیین زندگی دومینیکی جذب آن شده باشد. این طریقه در ناپل وجود نداشت، چرا که فردریک دوم از سال ۱۲۳۹ تنها به دو نفر از فقرا اجازه داد تا در آن شهر بمانند. توماس احتمالاً در آوریل سال

۱. از آن جمله می‌توان به ترجمه‌ی تفسیر کبیر ابن رشد بر مابعدالطبیعه و طبیعیات ارسطو و نیز ترجمه‌ی رساله جانورشناسی ارسطو اشاره کرد. ترجمه‌ی اخلاق نیکوماخوس ارسطو نیز به وی منتسب شده است.

2. Spaniard Dominic

3. Order of Preachers

4. Albigensians

5. Franciscans

۱۲۴۴ به دست تومازو آگنی^۱ لباس نوراہبی به تن کرده است. تومازو آگنی در ۱۲۷۷ در حالی که پاتریارک لاتینی اورشلیم بود، درگذشت - نشانه‌ی دیگری از وسعت دنیایی که توماس در آن به سر می‌برد. خانواده‌ی آکوئینو شوکه شده بودند. جوخه‌ای از سربازان فردریک دوم که برادر توماس، رینالدو، نیز در میان آنان بود، ظاهراً بنا به دستور مادر توماس او را ربودند و به مدت بیش از یک سال، در روکاسکا، محبوس کردند. عزم راسخ او (توماس در برابر زنی روسپی که به اتاقش فرستاده شده بود، خویشتن‌داری کرد)، باعث شد به وی اجازه بدهند به سوی دومینیکی‌ها بازگردد.

چرا توماس ترغیب شد به فقرای دومینیکی پیوندد؟ او به شیوه‌ی خود تا آخر به مونته کاسینو وفادار ماند؛ در نیمه‌ی فوریه‌ی ۱۲۷۴، احتمالاً در منزل خواهرش در مانتسا^۲ نوشته که آخرین کارش به عنوان یک متأله، پاسخ گفتن به درخواست راهب بزرگ برای توضیح قطعه‌ای از گریگوری کبیر^۳ (ح. ۵۴۰-۶۰۴) درباره‌ی نسبت میان اختیار انسانی و الهی بوده است. با این همه، مسلماً نمی‌خواست باقی عمر خود را به عنوان یک راهب در مونته کاسینو بگذراند. محتمل‌ترین امر این است که او از دنیای عقلانی کاملاً جدیدی که در ناپل به رویش گشوده شد، هیجان زده بود. توماس در ادامه‌ی زندگی‌اش با مقایسه‌ی صورت‌های مختلف زندگی رهبانی با یکدیگر تأکید کرد که بهترین طریقه، طریقه‌ای است که «برای تأمل و انتقال ثمرات تأمل به دیگران از طریق تدریس و موعظه» (ST 2/2.188.7) تأسیس شده باشد. به نظر می‌رسد که این، همان کمال مطلوب طریقه‌ی دومینیکی است.

توماس به پاریس فرستاده شد که بیش از هزار مایل از ناپل فاصله دارد.

1. Tommaso Agni

2. Macenza؛ شهر کوچکی در ناحیه‌ی لاتزیو در جنوب غربی ایتالیا، واقع در هفتاد کیلومتری جنوب شرقی رم.

3. Gregory the Great



۵. قدیس دومینیک، مؤسس طریقه‌ی واعظان، اثر فرانسویسکو، ۱۴۳۷-۱۴۴۵، در سن مارکو، فلورانس.

فقرا از پیمودن راه سوار بر اسب منع شده بودند، با این همه او نمی توانسته همه ی این راه را پیاده طی کند. بر این اساس، احتمالاً همچون مواردی که بعدها نیز اتفاق افتاد، در چویتاوکیا^۱ سوار قایق شد و به اگ مورت^۲ و سپس به رون^۳ روانه شد.

در پاریس، توماس به ویژه در سخنرانی هایی شرکت می کرد که آلبرت کبیر^۴، همکار دومینیکی مسن تر او (ف. ۱۲۸۰، در سن بالای ۸۰ سال) ایراد می کرد. آلبرت یکی از بزرگ ترین دانشمندان قرون وسطی محسوب می شود. نسخه ای به دستخط توماس از درس گفتارهای آلبرت درباره ی دیونوسیوس آرئوپاگی^۵ به جا مانده است. او در دوره ی درس آلبرت درباره ی اخلاق نیکوماخوس^۶ ارسطو شرکت کرد. توماس در سال ۱۲۴۸ همراه با آلبرت به کلن رفت تا مرکز مطالعاتی جدیدی را تأسیس کنند. آن ها زمانی به کلن رسیدند که توانستند شاهد کار گذاشتن سنگ بنای کلیسای جامع کلن باشند. احتمالاً توماس طی این دوره به مقام کشیشی منصوب شد، هر چند گزارشی از این امر در دسترس نیست.

در سال ۱۲۵۲، توماس به پاریس بازگشت. دانشکده ی الهیات دستخوش تفرقه و منازعه شده بود. "استادان غیر راهب"^۷ یا همان روحانیون اسقف نشینی^۸ که کرسی های اصلی الهیات و حقوق را اشغال کرده بودند، از فقرا بیزار بودند.

۱. Civitavecchia؛ شهری بندری در ناحیه ی لاتزیوی ایتالیا.

۲. Aigues Mortes؛ شهری بندری در جنوب کشور فرانسه.

۳. Rhône؛ از رودهای معروف اروپا که از فرانسه و سوئیس می گذرد.

۴. Albert the Great (1193/1206 – 1280)

۵. Dionysius the Areopagite؛ عارف نوافلاطونی مسیحی قرن پنجم میلادی.

۶. Nicomachean Ethics

۷. Secular masters؛ "استادان غیر راهب"، به آن دسته از استادان گفته می شد که کشیش نبودند، اما راهب یا عضو طریقه ای مذهبی، از جمله ی فقرای دومینیکی یا فرانسیسی نبودند. این کشیشان گاهی کشیشان یا روحانیون اسقف نشین نیز خوانده می شدند.

۸. Diocesan clergy؛ در آیین کاتولیک رومی به کشیشانی اطلاق می شد که در قلمرو جغرافیایی خاصی که تحت رهبری معنوی یک اسقف قرار داشت، به انجام وظایف خود، از جمله تدریس می پرداختند و چنان که اشاره شد، کشیشان غیر راهب (و در صورت تدریس در دانشگاه؛ استادان غیر راهب) نیز خوانده می شدند.



۶. آلبرت کبیر، استاد توماس، ۱۳۵۲، اثر تومازو دامودنا

اهالی شمال فرانسه و بلژیک بودند، از پیدا شدن این مزاحمان ناراحت بودند. چرا که آن‌ها به جایی دیگر، به ویژه به تشکیلات پاپی اظهار وفاداری می‌کردند و ناگهان در عرض چند سال بر سر دانشکده هوار شدند. جرارد بورگوسان دونینو^۱ (ح. ۱۲۲۰-۱۲۷۶)، کشیش فرانسیسی اهل سیسیل در سال ۱۲۵۴ کتابی به انتشار رساند و در آن اعلام کرد که دوره‌ی سوم جهان آغاز شده و تلویحاً گفت که فقرا پیامبران این "دوره‌ی جدید"^۲ هستند. اما این کتاب هم کمکی نکرد. این اثر ملحدانه اعلام و همه‌ی نسخه‌هایش سوزانده شد. اشارات توماس طبق معمول محتاطانه است، اما او که نمی‌توانست نسبت به این رخداد بی‌تفاوت باشد، مدت زیادی پس از آن، در نوشته‌ی خود تصریح می‌کند که شریعت جدید انجیل همان «فیض روح القدس است که از درون به کسانی که به مسیح ایمان دارند، ارزانی شده است»، بنابراین این تفکر را کنار می‌گذارد که «روح القدس در زمان دیگری که انسان‌های روحانی حکم فرما شوند، خواهد آمد». این پاسخ به مکاشفه‌گرایی^۳ یواکیم فیوری^۴ (ح. ۱۱۳۵-۱۲۰۲)، احتمالاً خطاب به اندیشه‌های مشابهی از جمله اندیشه‌هایی بود که جرارد مجدداً صورت‌بندی کرده و به صورت مبالغه‌آمیزی بیان کرده بود. (مقایسه کنید با: ST 1/2.106)

توماس در اواخر سال ۱۲۵۹ پاریس را به قصد ناپل ترک کرد، در حالی که

1. Gerard of Borgo San Donnino

2. New Age

۳. Apocalypticism؛ آپوکالپتیزم یا مکاشفه‌گرایی فیوری، نوعی هزاره‌گرایی در سلطنت مسیح است. فیوری معتقد بود که تاریخ به تبع تثلیث، به سه دوره‌ی اساسی تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از: دوره‌ی پدر که مطابق با دوره‌ی زمانی عهد عتیق است؛ دوره‌ی پسر که مابین تولد مسیح و سال ۱۲۶۰ است؛ و دوره‌ی روح القدس که در سال ۱۲۶۰ واقع خواهد شد (فیوری در سال ۱۲۰۲ درگذشت). او در تعیین این سال به کتاب مکاشفه ۱۱: ۳، استناد کرده است (لیک، بر دو گواه خویش عطا خواهیم کرد که منبیس به پلاس، هزارودویست و شصت روز نبوت کنند). از دیدگاه فیوری، انسان‌ها در آن دوره مستقیماً با خدا مرتبط خواهند شد، تشکیلات کلیسایی برچیده خواهد شد و به جای آن "طریقه‌ی عدل" حکم فرما می‌شود. تنها در همان دوره خواهد بود که نه فقط معنای تحت‌اللفظی، بلکه ژرف‌ترین معانی سخنان الهی را می‌توان فهمید. جرارد که از پیروان فیوری بود، طریقه‌ی عدل را همان طریقه‌ی فرانسیسی دانست.

4. Joachim of Fiore

هرگز گمان نمی برد به ناپل برگردد. او از سال ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۵ را در اورویتو^۱ سپری کرد. پاپ اوربانوس چهارم^۲ به او مأموریت داد تا نیایش هایی برای عید پیکر مسیح^۳ تصنیف کند. دربار پاپ، مرکزی برای تلاش های عالمانه بود. علاوه بر آلبرت کبیر، جووانی کامپانو نوواری^۴ (۱۲۲۰-۱۲۹۶) نیز در دربار پاپ حضور داشت. او ریاضی دانی بود که به درخواست اوربانوس، روایت جدیدی از عناصر اقلیدس ارائه کرد.^۵ توماس نگارش Catena aurea^۶ را - که با ملاطفت، "زنجیره ی طلایی" خوانده شده - آغاز کرد. این کتاب تا قرن شانزدهم پر خواننده ترین اثر توماس بود: همان گونه که جان هنری نیومن^۷ در معرفی ترجمه ی انگلیسی این کتاب در سال ۱۸۴۱ گفته: «شاید بتوان آن را نمای کلی تقریباً کاملی از تفسیر آبابی دانست. سایر گردآوری ها نشان دهنده ی پژوهش، سخت کوشی و فضل هستند؛ اما این اثر، گرچه گردآوری صرف است، تسلطی استادانه بر سراسر حیطه ی الهیات را نشان می دهد». این اثر، مجموعه ی منتخبات بزرگی از متون آباء کلیسا است که بی شک از جاهای مختلفی، از جمله کتابخانه ی مونته کاسینو برگزیده شده است.

در سال ۱۲۶۵، طریقه ی توماس به او وظیفه ی ایجاد یک مرکز مطالعاتی را در سانتا سابینا^۸ در تپه ی آونتینه^۹ محول کرد. سانتا سابینا، بازلیکای

۱. Orvieto؛ شهری در جنوب غربی ناحیه ی اومبریا در ایتالیا

2. Pope Urban IV (c. 1195 – 1264)

۳. Feast of Corpus Christi؛ پاپ اوربانوس چهارم در سال ۱۲۶۴ با صدور فرمانی، این عید را در کل کلیسای لاتینی به رسمیت شناخت.

4. Giovanni Campano of Novara

۵. کامپانو کتاب *Elementa* را به زبان لاتین و در سال های ۱۲۵۹-۱۲۲۵ نوشته است.

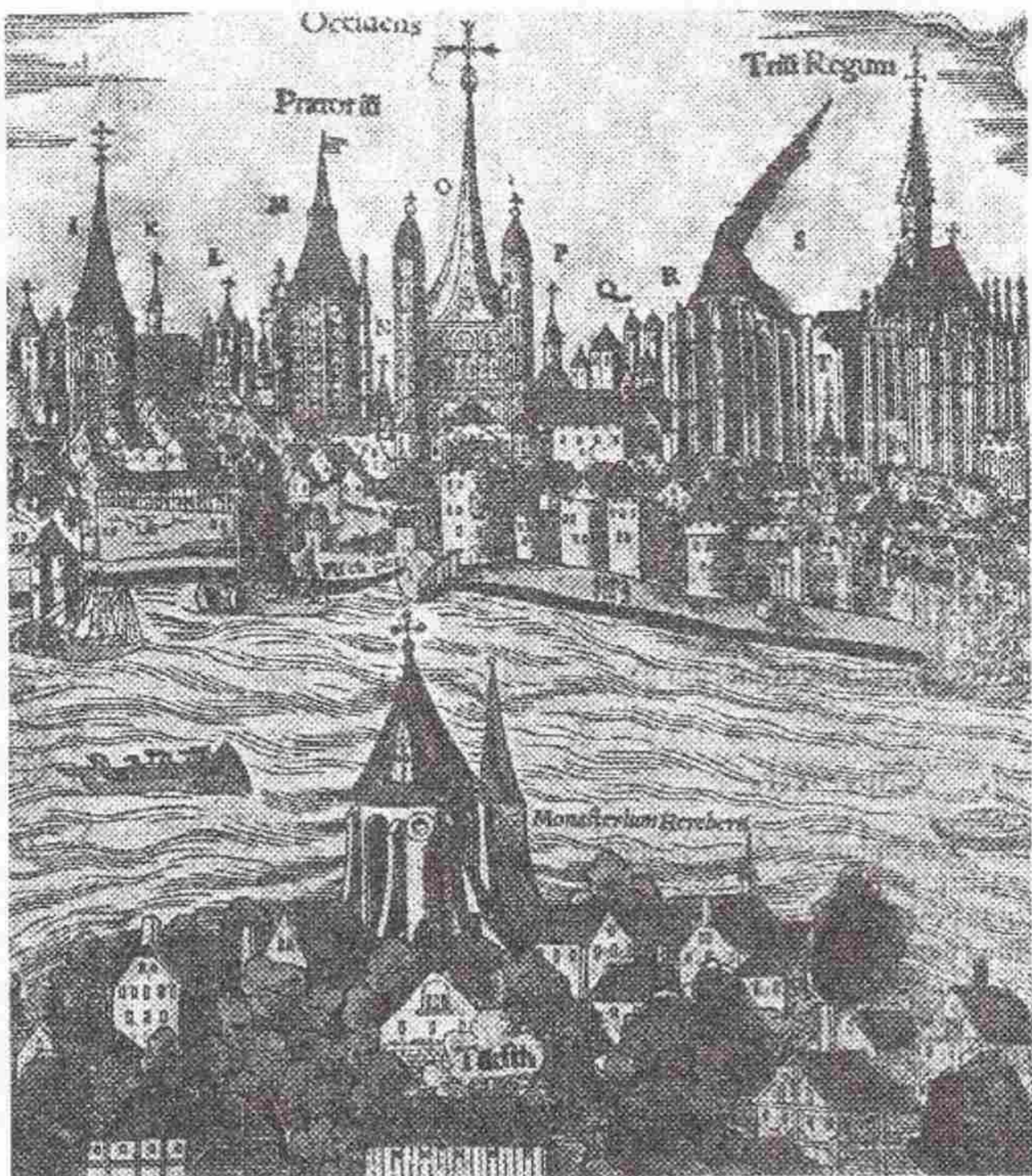
۶. Catena؛ واژه ای لاتین به معنای زنجیر است. از نظر اصطلاحی، به گونه ای از شرح های کتاب مقدس گفته می شود که به شرح آیه به آیه کتاب مقدس می پردازد و نظرات شارحان کتاب مقدس، به ویژه آباء کلیسا، به صورت زنجیره وار، در آن ذکر می شود. مشهورترین نمونه از این شرح ها، همین اثر توماس است که شامل تفاسیری از حدود هشتاد شارح یونانی و لاتینی بر انجیل ها است.

7. John Henry Newman (1801 – 1890)

8. Santa Sabina

۹. Aventine hill؛ آونتینه هیل یا تپه ی آونتینه، یکی از هفت تپه ی مهم رم است که رم باستان روی آن ها بنا شده است.

باشکوهی متعلق به قرن پنجم بود که در سال ۱۲۲۱ در اختیار قدیس دومینیک قرار داده شد و هنوز هم مرکز اصلی طریقه‌ی دومینیکی است. توماس، نگارش بزرگ‌ترین اثر خود، جامع الهیات را آغاز کرد. با وجود این، کونرادین، نوه‌ی فردریک دوم، در ۱۲۶۸ به رم حمله کرد؛ سربازان کونرادین، سانتا سائینا را غارت کردند.



۷. برج‌های کلیسای جامع کلن؛ باسجه‌ی چوبی، ۱۵۴۸

هنگامی که توماس برای انجام دومین وظیفه‌ی خود به عنوان استاد به پاریس بازگشت، خود را در میانه‌ی بحرانی یافت که تحت تأثیر آثار ارسطو ایجاد شده بود. در باقی زندگی توماس، خصومت میان برخی اعضای دانشکده‌ی فنون آزاد^۱ (که البته کشیش بودند) و بسیاری از اعضای دانشکده‌ی الهیات، شاید اکثریت آن‌ها، بر سر نحوه‌ی برخورد با این اندیشه‌های جدید ادامه داشت. او سرانجام تصمیم گرفت اندیشه‌های ارسطو را با آموزه‌های مسیحی بیامیزد. توماس در ژوئن سال ۱۲۷۲، در پایان کارش به ناپل برگشت تا نگارش شرح‌هایش بر ارسطو را ادامه دهد، درس گفتارهایش در باب رساله‌های قدیس پولس^۲ را بنویسد و جامع الهیات را تکمیل کند.

بهترین سرنخ برای سردرآوردن از اینکه او هنگام بازگشت از پاریس به ناپل در سال ۱۲۷۲ به چه می‌اندیشیده، در نامه‌ی تسلیتی است که استادان دانشکده‌ی فنون آزاد پاریس در ماه می ۱۲۷۴ به طریقه‌ی دومینیکی ارسال کردند: «اخباری که به ما رسید، ما را در بهت و اندوه فرو برد، خاطرمان را پریشان ساخت، مبهوت‌مان کرد و قلب‌مان را شکست» - چنین نامه‌ای از سویی دانشکده‌ی الهیات نیامده بود! آن‌ها از روی دینداری، استخوان‌های توماس را برای خاک‌سپاری در پاریس خواسته بودند، اما علاوه بر آن، چیز دیگری را نیز می‌خواستند که شانس موفق شدن‌شان در آن مورد بیشتر بود: «برخی از آثاری که ماهیتی فلسفی داشتند و توماس نوشتن آن‌ها را در پاریس آغاز کرده بود، هنگام عزیمت او از پاریس ناتمام ماندند، اما دلایل متقاعدکننده‌ای

۱. The arts faculty: دانشگاه پاریس از چهار دانشکده‌ی فنون آزاد، حقوق، پزشکی و الهیات تشکیل شده بود. دانشجویان نخست می‌بایست در دانشکده‌ی فنون آزاد تحصیل می‌کردند و تنها پس از استادی در فنون هفتگانه‌ی آن، اجازه‌ی ورود به سه دانشکده‌ی دیگر را کسب می‌کردند.

۲. Epistles of St Paul: سیزده رساله از عهد جدید که نگارش آن‌ها به پولس نسبت داده می‌شود. این رساله‌ها عبارتند از: رساله به رومیان، رساله‌ی اول به کورنتیان، رساله‌ی دوم به کورنتیان، رساله به گالاتیان، رساله به افسسیان، رساله به فیلیپیان، رساله به کولوسی، رساله‌ی اول به تسالونیکیان، رساله‌ی دوم به تسالونیکیان، رساله‌ی اول به تیموتئوس، رساله‌ی دوم به تیموتئوس، رساله به تیتوس و رساله به فیلمون.

داریم که او آن‌ها را پس از نقل مکان، کامل کرده است.^۱ توماس ترجمه‌هایی از این سه اثر را به آن‌ها وعده داده بود: شرح سیمپلیکیوس^۲ بر درباره‌ی نفس^۳ ارسطو، شرح پروکلوس^۴ بر تیمائوس^۵ افلاطون و درباره‌ی لوله‌ها و ماشین‌آلات انتقال آب^۶. به نظر می‌رسد که این کتاب آخر، همان کتاب پنوماتیک^۷ اثر هرو (یا هرون) اسکندرانی^۸ (ح. ۱۰ - ۷۰) باشد. این کتاب، دربردارنده‌ی مجموعه‌ی جذابی از وسایل مکانیکی است که با هوا، بخار یا فشار آب کار می‌کنند. سیمپلیکیوس کیلیکیه‌ای^۹ (ح. ۴۹۰ - ح. ۵۶۰) یکی از آخرین نوافلاطونیان کافر^{۱۰}، مطالب زیادی درباره‌ی ارسطو نوشت. پروکلوس به آخرین نسل نوافلاطونیان کافر تعلق داشت: شرح او بر تیمائوس، یکی از معدود مکالمه‌های افلاطون که در روزگار توماس در دسترس بود، دارای ارزش منحصر به فردی قلمداد می‌شد. این طور به ذهن خطور می‌کند که آن فیلسوفان در پاریس از توماس انتظار داشته‌اند که از عهده‌ی تهیه‌ی این آثار برای آن‌ها برآید؛ ما نمی‌دانیم که توماس خود چه نظری درباره‌ی آن‌ها داشته، اما مشاهده‌ی همین که او را در این محیط عقلانی، حداقل خودی به حساب می‌آوردند، جالب توجه است.

توماس به آن‌ها وعده‌ی دیگری نیز داده بود: «هنگامی که داشت ما را ترک می‌کرد، به خود جرئت دادیم تا از او بخواهیم آثار جدیدی درباره‌ی منطق و از این قبیل تألیف کند». شرح توماس را بر آنالوطیکای ثانی^{۱۱} که در پاریس شروع

1. Simplicius (c. 490 - c. 560)

2. *De anima*

3. Proclus (412 - 485)

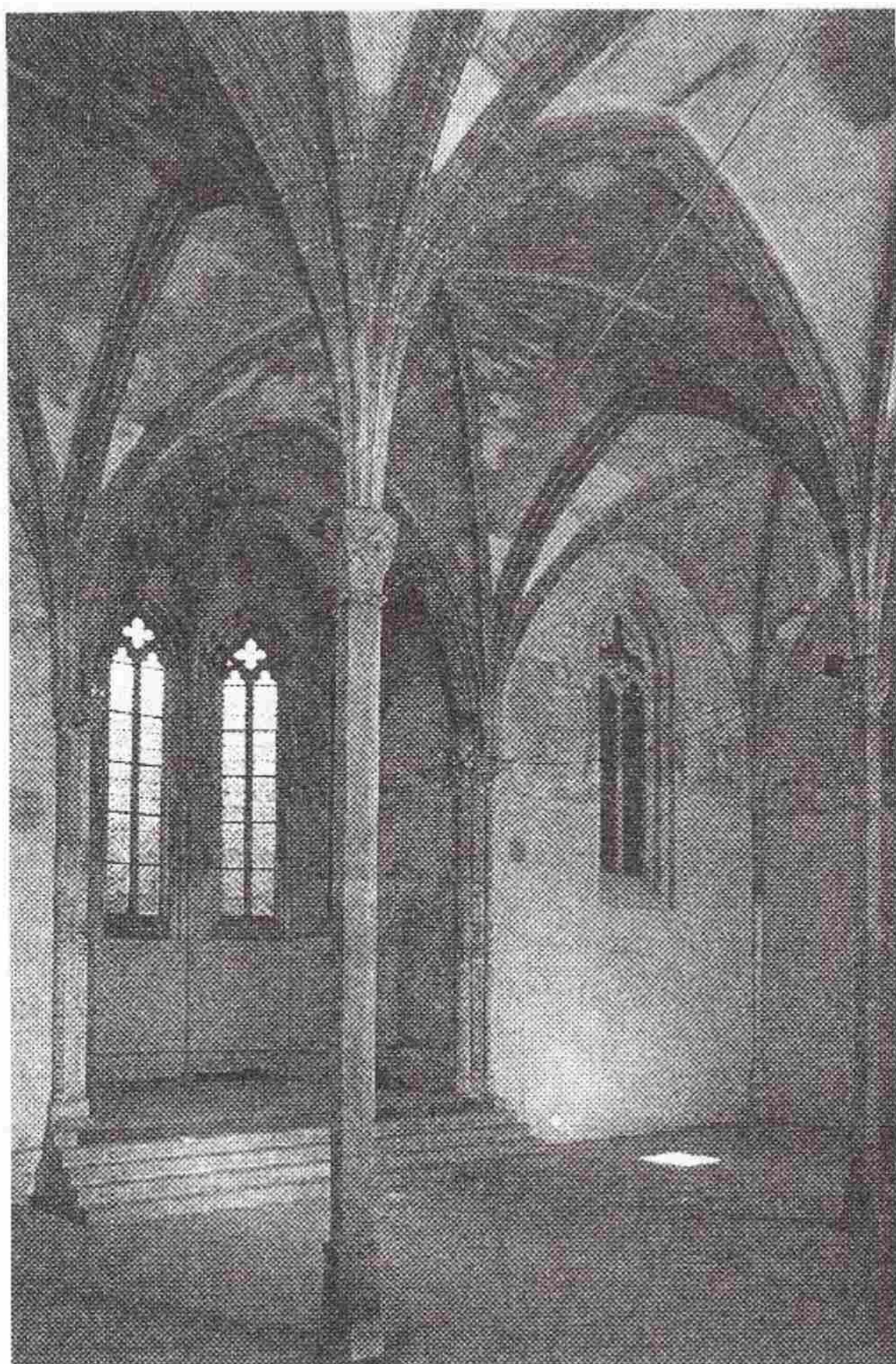
4. *Timaeus*5. *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*6. *Pneumatics*

7. Hero (or Heron) of Alexandria

۸. Cilicia؛ نام منطقه‌ای در جنوب شبه جزیره‌ی آناتولی است که امروزه چوکورووا خوانده می‌شود. کیلیکیا یا کیلیکه در ترکیه کنونی واقع است. سیمپلیکیوس در کیلیکیه زاده شد. او تا سال ۵۲۹ در آتن و سپس تا سال ۵۳۳ در دربار خسرو انوشیروان، پاشاده ایران زندگی کرد.

۹. pagan در اینجا منظور «غیر مسیحی» است.

۱۰. *Posterior Analytics*؛ آنالوطیکای ثانی یا تحلیل دوم، به بحث درباره‌ی قیاس برهانی اختصاص دارد.



۸. کلیسای ژاکوبین‌ها، تولوز، جایی که استخوان‌های توماس نگهداری می‌شود.

و در ناپل کامل شده بود، به همراه شرح او بر باری ارمیناس^۱ که در پاریس شروع شد اما هیچ وقت تمام نشد، به پاریس فرستادند. مدرکی مبتنی بر اینکه اعضای دانشکده‌ی الهیات پاریس اصلاً از توماس خواسته باشند چیزی برای شان بنویسد، در دست نیست.

با وجود این، در ششم دسامبر ۱۲۷۳، عید قدیس نیکولاس^۲، در حین برگزاری مراسم عشای ربانی اتفاقی افتاد که در نتیجه‌ی آن توماس تصمیم گرفت دیگر ننویسد: «هر آنچه تاکنون نوشته‌ام، در مقایسه با آنچه دیده‌ام، همچون پرکاهی می‌ماند». احتمالاً او نوعی تجربه‌ی عرفانی داشته است. بنا به نظر شارحان جدید، شاید او سکتی مغزی کرده بود که البته پس از سال‌ها کار طاقت فرسا امری کاملاً محتمل است. از سوی دیگر، او را برای شرکت در شورای آتی کلیسا که قرار بود در لیون برگزار شود، فراخواندند. سفر کرد، در راه بیمار شد و به همراه بستگانش توقف کرد. او را به فوسانووا بردند تا در یک صومعه بمیرد. با وجود این، هنوز آن قدر هوشیار بود که چنان که اشاره کردیم، نامه‌ای برای راهب بزرگ مونته کاسینو بنویسد. ناتمام گذاشتن جامع الهیات را باید به عنوان تصمیمی از سوی متألّهی قلمداد کرد که همواره می‌دانست آنچه می‌توان درباره‌ی خدا گفت، هرگز تمامی نمی‌پذیرد یا حتی به حد کفایت هم نمی‌توان آن را در بیان آورد. توماس تصمیم گرفت دیگر ننویسد، نه اینکه به دلیل از کار افتادگی جسمی، ذهنی یا مرگ مجبور به توقف شود.

توماس در فوسانووا به خاک سپرده شد. جسد او را در ۱۳۶۹ به فرمان پاپ اوربانوس پنجم^۳ به تولوز^۴ منتقل کردند (توماس هیچ‌گاه آنجا نرفته

Peri hermenias ۱ به بحث درباره‌ی قضایا اختصاص دارد.

2. Feast of Saint Nicholas

3. Pope Urban V (1310–1370)

4. Toulouse

بود). در سال ۱۹۷۴ استخوان‌های او را در کلیسای زیبای قرن سیزدهمی ژاکوبین‌ها^۱ به خاک سپردند. این کلیسا به طرز باشکوهی مرمت شده و امروزه موزه‌ای دولتی است.^۲

۱. Jacobins؛ اسمی که در فرانسه به طریقه‌ی دومینیکی اطلاق می‌شود. این تسمیه به دلیل آن است که این طریقه در پاریس در کلیسای سن ژاک مستقر بوده.
۲. پس از انتقال استخوان‌های توماس به تولوز، آن را در کلیسای ژاکوبین‌ها به خاک سپردند، اما در سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۹۷۴ آن را در بازلیکای سن سرن تولوز نگهداری کردند و سپس دوباره آن را به کلیسای ژاکوبین‌ها انتقال دادند.



آثار

توماس در بیست و پنج سال دوران کاری اش، بیش از هشت میلیون کلمه نوشت یا املا کرد: دو میلیون کلمه در شرح کتاب مقدس، یک میلیون کلمه درباره‌ی ارسطو، و بقیه‌ی کلمات نیز میان گزارش مباحثاتی که وی اداره کرده، آثار کوتاه متعدد و سه خلاصه‌ی^۱ مفصل در مورد آموزه‌های مسیحی^۲ تقسیم شده است.

شرح‌های کتاب مقدس

حل و فصل مسائل کتاب مقدس برای دانشجویان از وظایف اصلی توماس به شمار می‌رفت. یک دستیار، متن را با صدای بلند می‌خواند و استاد در موردش اظهار نظر می‌کرد، آن را به بیانی دیگر می‌گفت، مطالب همانندش را نقل می‌کرد

1. compendium

۲. این سه اثر عبارتند از: شرح تجمّل پطرس لومباردی، جامع در رد کافران و جامع الهیات.

و کارهایی از این دست. دو شرح مهم، اخیراً به انگلیسی ترجمه شده‌اند. شرح کتاب ایوب^۱ (۱۲۶۱-۱۲۶۵) بر مباحث الهیاتی درباره‌ی مشیت الهی، مصائب انسان‌های بی‌گناه، بیماری انسان و حکومت الهی متمرکز بود. شرح انجیل یوحنا^۲ (۱۲۷۰-۱۲۷۲) بیش از پیش به عنوان یکی از بزرگ‌ترین آثار توماس شناخته می‌شود. این کتاب‌ها تاکنون نیز بیشتر مورد مطالعه‌ی متخصصان قرار گرفته‌اند: سبک تحلیلی ساخته و پرداخته‌ی آن‌ها با رویکرد به شدت تخیلی شرح‌های آباء نخستین کلیسا (همچون شرح‌های آوگوستین) تفاوت بسیاری دارد؛ همچنین با بازسازی‌های تاریخی تفاسیر مدرن کتاب مقدس که خوانندگان معمولی در آن‌ها توفیق کمی دارند، هم بسیار متفاوت است.

مسائل بحث شده

حجم زیادی از مکتوباتی که توماس عرضه کرده، به صورت نسخه‌های مباحثاتی است که وی در آن‌ها شرکت کرده است. استدلال‌های رودررو، جزیی اساسی از تعلیم و تربیت قرون وسطایی محسوب می‌شد. در مباحثه به مثابه‌ی یک روش، چنین فرض می‌شود که تفاسیر متعارضی از کتاب مقدس و دیگر متون وجود دارد و لازم است که آن تفاسیر مورد عرضه، بررسی و حل و فصل قرار گیرند. توماس این کار را با صورت‌بندی مجدد یک نظریه در قالب یک مسئله آغاز می‌کند؛ سپس استدلال‌هایی را با استناد به متون موثق (کتاب مقدس، آوگوستین، دیونوسیوس آرئوپاگی و مانند آن‌ها) در برابر آن نظریه مطرح می‌سازد و پاسخ ترجیحی خود به آن

۱. *Book of Job*؛ یکی از کتاب‌های عهد عتیق که مشتمل بر ۴۲ باب است. موضوع اصلی این کتاب، رنج است و موضوعاتی همچون شرو مشیت نیز در آن مطرح می‌شود.

۲. *Gospel of John*؛ یکی از چهار انجیلی که در عهد جدید قرار دارند. این انجیل با سه انجیل دیگر، چه به لحاظ محتوی و چه به لحاظ ساختاری، تفاوت‌های آشکاری دارد.

مسئله را توضیح می‌دهد و در نهایت، به اعتراضات نخستین برگشته، آن‌ها را بررسی می‌کند و به‌طور مناسبی یک به یک قبول یا ردشان می‌کند. توماس تنها در جامع‌الهیات حدود ده هزار استدلال برای دفاع از مواضع مورد حمایت خود بیان می‌کند. او عمدتاً این کار را با بی‌طرفی انجام می‌دهد، به نحوی که مدعیاتی را که ابطال می‌کند، به حد امکان قابل قبول جلوه می‌دهد. البته مقصود از این روش، ایجاد مصالحه یا به اصطلاح توافق آراء نیست. این روش به طرف بحث اجازه می‌دهد تا قوت و ضعف دیدگاه‌های رقیب را دریابد؛ اما هدف از آن، شناخت حقیقت از طریق سنجیدن و کنار گذاشتن خطاست، حتی اگر آن خطا رایج یا موجه باشد یا چنین به نظر برسد که منبع موثقی آن را تأیید می‌کند.

ما سه مجموعه‌ی مهم از مباحثات مدون در اختیار داریم. ۲۹ مسئله‌ی بحث‌شده از سه سال نخست تدریس او در پاریس به جا مانده که نام اولین مسئله، بر آن مجموعه گذاشته شده است: *De Veritate* - "درباره‌ی حقیقت". این مجموعه در حکم اجازه‌ی کار این متاله جوان بوده است. دو مجموعه‌ی دیگر پس از این مجموعه نیز وجود دارد: *De Potentia* "درباره‌ی قدرت [الهی]" شامل ۱۰ مباحثه است که همگی آن‌ها به مسائلی مربوط هستند که در بخش اول جامع‌الهیات مطرح شده‌اند (نک. به: فصل ۳) و به بررسی ماهیت الهی، آموزه‌ی خلقت و آموزه‌ی خدا به مثابه‌ی تثلیث می‌پردازند. مجموعه‌ی *De Malo* - "درباره‌ی شر" - شامل ۱۶ مسئله در مورد گناه، علل گناه و از این قبیل است که مبسوط‌ترین بحث توماس درباره‌ی این موضوعات به شمار می‌رود.

ترجمه‌های انگلیسی خوبی از این مجموعه وجود دارد، با این حال، مجموعه‌های مذکور حتی برای دانشجویان پیشرفته نیز آسان‌ترین نقطه‌ی شروع نیستند.

رساله‌های فلسفی

توماس چند اثر مهم در فلسفه‌ی محض نوشته است. او پس از بازگشت به پاریس در ۱۲۷۰ و در حین منازعاتی که در خصوص تفسیر ارسطو جریان داشت، کتاب درباره‌ی وحدت عقل در رد ابن رشدیان^۱ را نوشت. این اثر به شدت جدلی و بحث‌انگیز با این عبارت خاتمه می‌یابد:

اگر کسی از دانش تصنعی خویش گستاخ شده، به خود جرئت دهد در برابر آنچه نوشته‌ام، قد علم کند، نگذارید در خفا یا در حضور دوستانی که قادر به داوری درباره‌ی چنین موضوعات دشواری نیستند، داد سخن دهد؛ بلکه بگذارید - اگر جرئت دارد - در رد این کتاب مطلبی بنویسد. در این صورت، دیگر فقط با من که در این مسئله کمترینم، سروکار نخواهد داشت، بلکه با انبوهی از عاشقان حقیقت روبه‌رو خواهد بود که می‌دانند چگونه از اشتباهات او جلوگیری کنند و برای نادانی‌اش چاره‌ای بیندیشند.

اگرچه از هیچ اسمی نام برده نشده، اما قطعاً همه می‌دانستند که آن افراد چه کسانی هستند. توماس از استادان دانشکده‌ی فنون آزاد به شدت انتقاد کرد. آن‌ها آشکارا تفسیر ابن رشد، فیلسوف مسلمان، از فلسفه‌ی ذهن ارسطو را پذیرفته بودند، حال آنکه توماس، ابن رشد را به عنوان تحریف‌کننده^۲ و باعث انحراف^۳ اندیشه‌ی ارسطو معرفی می‌کرد. توماس این همکاران خود (که البته کشیش بودند) را با عنوان "ابن رشدیان" معرفی می‌کرد اما نمی‌گذاشت

۱. *On the uniqueness of the intellect against the Averroists*؛ این کتاب به فارسی با این عنوان ترجمه شده است: توماس اکویناس، درباره‌ی وحدت عقل در رد ابن رشدیان، ترجمه‌ی بهنام اکبری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.

2. depravator

3. perversor

که این تحقیر کردن، در دقت استدلال‌هایش خللی ایجاد کند. او به‌طور جدی به بحث درباره‌ی این عقیده پرداخت که به جای آنکه هر انسانی از عقل برخوردار باشد، نوعی عقل برتر وجود دارد که عقل‌های منفرد ما صرفاً از آن بهره‌مند هستند.^۱ در اصل، استدلال او این است که موضع ابن‌رشدی نمی‌تواند معنای این عبارت را توضیح دهد که: «این انسان فکر می‌کند». اگرچه این عقیده باورنکردنی به نظر می‌رسد، ولی به ایدئالیسم مطلق قرن نوزدهمی متعاقب هگل شباهت دارد که طبق آن، فرایند تاریخ عبارت از ذهن‌یگانه‌ای است که به تعبیری، خود را تجربه می‌کند. به هر روی، از نظر توماس، این عقیده که می‌توان آن را "یک عقل‌انگاری"^۲ خواند، با باورهای مسیحی در خصوص پاسخ‌گویی نفوس فردی در برابر حکم الهی، ناسازگار بود. با این همه، دل‌مشغولی اصلی توماس، زدودن تفسیرهای ناروا از ارسطو بود.

در همان سال، توماس در باب قدمت زمانی عالم، علیه معترضان^۳ را علیه همکارانش در دانشکده‌ی الهیات نوشت. یکی از "اشتباهات" ارسطو، اعتقاد به این بود که جهان همیشه وجود داشته است. بوناونتورا^۴، هم‌قطار فرانسیسی مشهور توماس، چنین استدلال می‌کرد که این سخن بی‌معناست که: جهانی که خلق شده، قدمتی ازلی دارد. توماس نیز مسلماً معتقد بود که این ادعا که جهان همیشه وجود داشته، ادعایی نادرست است: کتاب مقدس چنین می‌گوید. با وجود این، برخلاف اعتقاد بسیاری از متألّهان آن روزگار، او معتقد بود که با صرف استدلال نمی‌توان ثابت کرد که جهان از ازل

۱. توماس معتقد است که دیدگاه ابن‌رشد، مبنی بر اینکه تنها یک عقل فعال مفارق برای انسان‌ها وجود دارد، نادرست بوده و تفسیری ناروا از سخنان ارسطو است. او در کتاب فوق‌الخط نشان می‌کند که نظر صحیح درباره‌ی عقل فعال هرچه باشد، بیان اینکه‌ی عقل منفعل برای همه‌ی انسان‌ها واحد است، به دلایل متعددی ناممکن به نظر می‌رسد. در ادامه‌ی متن، یکی از دلایل اصلی او در این خصوص ذکر شده است.

2. Monopsychism

3. *On the eternity of the world, against murmurers*

4. Bonaventure (1221-1274)



۹. ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸)، فیلسوف مسلمان

موجود نبوده است. از نظر توماس، مفهوم حدوث^۱ به افتقار^۲ مطلق و بنیادین به خداوند، به عنوان علت نخستین همه‌ی موجودات مربوط است و این مسئله از مسئله‌ی آغاز داشتن جهان متمایز است. او اندیشه‌ی جهان ازلی مخلوق را اندیشه‌ای فاقد انسجام نمی‌داند و کمابیش به نحو حساسیت برانگیزی ادعا می‌کند که آوگوستین و آنسلم^۳، یعنی موثق‌ترین اشخاص از نظر هم‌ردیفانش نیز

1. Createdness

2. Dependence

3. Anselm (c. 1033-1109)

با او هم‌رأی بوده‌اند. در واقع امر، دیدگاه توماس در خصوص حدوث به‌مثابه‌ی فقر وجودی، با آنچه امروزه معمولاً از خلقت فهمیده می‌شود، متفاوت است؛ پس ما نیز آن را در روزگار خودش رها می‌کنیم.

توماس آثار متفکر مسلمان ایرانی، ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷) یا همان اویسنا (Avicenna) در تلفظ لاتین را به شدت تحسین کرده است. او بی‌تردید در دانشگاه ناپل با آن آثار آشنا شده است. دانش ابن سینا افسانه‌ای بود. (احتمالاً مؤثرترین کتاب او القانون فی الطب^۱ بود که در قرن دوازدهم از عربی به لاتین ترجمه شد و تا قرن هفدهم تجدید چاپ می‌شد.) توماس رساله‌ی مختصر در باب وجود و ماهیت^۲ را پیش از سال ۱۲۵۶ «در زمانی که هنوز استاد نشده بود، برای برادران و دوستانش» تألیف کرد. بنابراین او در رساله‌ای که طیف گسترده‌ای از خوانندگان را در برمی‌گرفت، آموزه‌های مابعدالطبیعی مشترک میان مسیحیان، یهودیان و مسلمانان آن روزگار را شرح و بسط داد. توماس، شاخص‌ترین نظریه‌ی خویش را در آنجا معرفی می‌کند: میان هستی (وجود) و ذات (ماهیت) مخلوقات، تمایزی واقعی وجود دارد، حال آنکه چنین تمایزی در مورد خداوند امکان ندارد.

مطالعات نوافلاطونی

توماس تا حد زیادی مدیون مجموعه آثار آرئوپاگی^۳ است، نویسنده‌ی ناشناسی که خود را با عنوان دیونوسیوس آرئوپاگی معرفی کرد، یعنی همان

1. *Canon of Medicine*

۲. *On Being and Essence*؛ این کتاب به فارسی ترجمه شده است: توماس آکوئینی، در باب هستی و ذات، ترجمه‌ی فروزان راسخی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۲. لازم به توضیح است که - چنان‌که در مقدمه‌ی ترجمه‌ی فارسی آمده - عنوان 'در باب وجود و ماهیت' نام مشهور و البته تسامح‌آمیز این کتاب در زبان فارسی است.

3. *Corpus Areopagiticum*



۱۰. ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷)، فیلسوف مسلمان^۱

۱. اگرچه تصویری از ابن سینا که بتوان به آن استناد کرد، در دست نیست، اما به هرروی تصویر نقاشی فوق، چه به لحاظ چهره و چه به لحاظ نوع پوشش، به هیچ وجه با شخصیت ابن سینا سازگاری ندارد. در این تصویر، فردی سیه چرده که با توجه به نوع لباسش به اعراب می ماند، با صورتی پرچین و چروک و چشمانی نزار که سن بالا و وضع مالی نامناسب را تداعی می کند، نشان داده شده است. حال آنکه ابن سینا، با توجه به محل زادگاهش قاعدتا باید سفیدرو تصویر شود و با توجه به شرایط مالی خانوادگی و حضورش در دربار پادشاهان ایرانی باید پوششی ایرانی و درخور داشته باشد و چون در ۵۷ سالگی درگذشته، شایسته است که جوان تر تصویر شود. این تصویر را یا تصویر مجسمه‌ی ابن میمون (تصویر شماره‌ی ۱۴) در همین کتاب مقایسه کنید!

کسی که به دست پولس قدیس تغییر دین داد (اعمال رسولان ۱۷: ۳۴)^۱، این آثار را به زبان یونانی تألیف کرده است. امروزه دانشمندان می‌دانند که او راهبی در اوایل قرن ششم و احتمالاً ساکن سوریه بوده است. برای افزودن به اعتبار تقریباً حواریانه‌ی او به عنوان کسی که شاگرد پولس انگاشته می‌شد، او را همان اسقف پاریس دانسته‌اند که در نیمه‌ی قرن سوم (در مونمارتر^۲) شهید شده و پیکرش در صومعه‌ی سن دنی^۳ در شمال پاریس به خاک سپرده شده است، یعنی همان جایی که نسخه‌ی اصلی مجموعه آثار نگهداری می‌شد و ترجمه‌های لاتینی از روی آن انجام شده است. پطرس آبلارد^۴ (۱۰۷۹-۱۱۴۲/۳) به دلیل اظهار تردید در خصوص یکی سازی آخری، مجبور به ترک آن صومعه شد.

توماس در سخنرانی آغاز به کار خود در سمت استادی (۱۲۵۶)، دین خود به دیونوسیوس را نشان می‌دهد. نقش متألهان در نزول حکمت الهی گرچه اندک، اما ارزشمند است. همه چیز طبق مشیت الهی به نحوی تنظیم شده که مخلوقات واقعاً بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. اگر به گونه‌ای دیگر تصور شود و قدرتی که به مخلوقات عاقل اعطاء شده تا علت رخ دادن چیزها باشند، انکار شود، خداوند را کوچک جلوه داده‌ایم. معلمان واقعاً در انتقال دانش، نقش دارند. این اولین نمونه از این اصل کلی است که بنا به آن، مخلوقات حقیقتاً آزادند تا در اداره‌ی جهان و به انجام رساندن تقدیر آن ایفای نقش کنند: اصلی که توماس به دفعات بر آن صحه گذاشت.

دیونوسیوس مجعول^۵ که پس از آنکه دانشمندان قرن شانزدهم نقاب

۱. لیک تنی چند به پولس پیوستند و به مسیح ایمان آوردند. دیونوسیوس از اعضای آرثوپاگوس، از زمره‌ی آنان بود.

۲. Montmartre؛ تپه‌ای در شمال پاریس، فرانسه.

3. St-Denis

4. Peter Abelard

5. Pseudo-Dionysius

از چهره‌اش برداشتند، چنین نامیده شد، مدیون متفکران نوافلاطونی، به ویژه فلوطین (۷۰ - ح. ۲۰۵) و پروکلوس (۶۵ - ح. ۴۱۰) بود و شاید نزد آنان نیز تحصیل کرده بود. همچنین، او به تمام و کمال مجذوب نوشته‌های آباء کلیسا، به ویژه سیریل اسکندرانی^۱ (ف. ۴۴۴) بود. طی چندین قرن، در کلیسای راست‌کیش یونانی حتی بیش از کلیسای غربی لاتینی، این آثار از چنان اعتباری برخوردار بودند که تنها اعتبار خود کتاب مقدس از آن‌ها فراتر دانسته می‌شد. توماس با هر چهار اثر آرئوپاگی آشنا بود: اسماء الهی^۲ (اسم‌هایی که به وحدت الهی اطلاق می‌شوند)، سلسله مراتب آسمانی^۳ (در مورد فرشتگان)، سلسله مراتب کلیسایی^۴ (در مورد میانجیگری میان قلمروهای انسانی و الهی از طریق سلسله مراتب کلیسا و آیین‌های مقدس)، و الهیات عرفانی^۵ (این میانجیگری از طریق اتحاد با واحدی که ورای بیان و شناخت است، محقق می‌شود).

نسخه‌ای از شرح آلبرت کبیر بر رساله‌ی در باب اسماء الهی دیونوسیوس به خط خود توماس که به قبل از سال ۱۲۵۰ باز می‌گردد، در کتابخانه‌ی ملی^۶ ناپل بر جای مانده است. شرح خود توماس که به انگلیسی ترجمه نشده، در سال‌هایی که به ایتالیا بازگشته بود (۱۲۶۱-۱۲۶۸) نوشته شده است. توماس به واسطه‌ی مطالعه‌ی آثار دیونوسیوس، به خوبی با افلاطون‌گرایی مسیحی آشنا شد که مشخصه‌ی الهیات عرفانی کلیسای شرقی است. به علاوه، شماری از سخنان کلیدی توماس از دیونوسیوس برگرفته شده است؛ به عنوان مثال: «ما نمی‌توانیم بفهمیم [خدا] چه هست، بلکه می‌توانیم بفهمیم او چه نیست» (ST 1.3. Prologue). سخنان توماس در

۱. Cyril of Alexandria؛ با تلفظ لاتینی: کوریئوس.

۲. *The Divine Names*

۳. *The Celestial Hierarchy*

۴. *The Ecclesiastical Hierarchy*

۵. *Biblioteca Nazionale*

۶. *The Mystical Theology*

خصوص فرشتگان، پراز اشاراتی به دیونوسیوس است. او با جهان بینی عبادی دیونوسیوس که مؤمنان را به اتحاد با خدای ناشناخته فرامی خواند، آشنا بود - هرچند واقعاً علاقه‌ای به آن نداشت.

اثر نوافلاطونی دیگری که توماس بر آن شرح نوشت، کتاب العلل^۱ بود: این کتاب (همچون "الهیات")^۲ به ارسطو منسوب بود، اما توماس آن را کتابی متعلق به یک فیلسوف مسلمان می دانست که به شدت متأثر از پروکلوس و دیونوسیوس بوده است. نظریه‌ی مهمی که توماس در توضیح آیین عشای ربانی^۳ ضمن تمسک جستن به آن می دانست - که آن نظریه به پروکلوس تعلق دارد - به این شرح است: «هر چیزی که علل ثانی آن را ایجاد کنند، علل نخستین نیز به طرز اولی آن را ایجاد می کنند، زیرا این علل، علت های علل ثانی هستند.» ترجمه‌ی ویراسته بسیار خوبی از این کتاب به زبان انگلیسی وجود دارد. اگرچه توماس در اواخر کار خود بر کتاب العلل شرح نگاشته، اما در همان اولین رساله‌ی خود، یعنی در باب وجود و ماهیت به این کتاب اشاره کرده است.

شرح بر [آثار] ارسطو

حجم زیادی از مطالعات شخصی توماس به تعبیری که معمولاً خودش به کار می برد، به "بیان"^۴ آثار ارسطو اختصاص داشت. توماس که نوشتن جامع الهیات را آغاز کرده بود^۵، مسلماً درباره‌ی نفس ارسطو را برای روایت الهیاتی خودش در خصوص نفس بسیار مفید می دانست.^۶ در ضمن، حتی

1. Book of Causes

۲. کتاب العلل. متعلق به پروکلوس و کتاب اثنادها (که به بحث الهیات اختصاص داشت)، متعلق به فلوطین بود. این هر دو کتاب به اشتباه به ارسطو نسبت داده شده بودند.

3. The Eucharist

4. Exposition

۵. جامع الهیات بین سال های ۱۲۶۵ و ۱۲۷۳ نوشته شد. بخش اول جامع، در پاریس، بخش دوم در ایتالیا و بخش سوم بین سال های ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳ در پاریس نوشته شد.

۶. توماس در سال ۱۲۶۸ شرح درباره‌ی نفس ارسطو را نگاشت.

اگر او تا آن موقع از گزارش‌ها مطلع نشده بود، بلافاصله پس از بازگشت به پاریس در سال ۱۲۶۸ دریافت که استادان برجسته‌ی دانشکده‌ی فنون آزاد (که البته کشیش بودند) به شدت مرهون تفاسیر اسلامی مقبول بودند، به ویژه تفاسیر ابن رشد که ارسطو را به شیوه‌ای تدریس می‌کرد که راست‌گویی کاتولیک را در معرض تهدید قرار می‌داد.

شرح توماس بر اخلاق نیکوماخوس^۱ ارسطو به دنبال تحلیل‌های او در مورد فعل، فضیلت و امثال آن‌ها در جامع الهیات نوشته شد. واضح است که او از فهمیدن اینکه می‌توان علم اخلاق منسجمی را مستقل از باورهای مسیحی شکل داد، ولو اینکه تحقق آن تنها در پرتو وحی مسیحی میسر شود، خشنود بود.

توماس آشکارا با جهان ارسطو هم‌دل بود: جهانی که سرشار از هدفمندی^۲ است، جهانی که مقدر است مورد فهم انسان قرار گیرد، از این جهت که ماهیت ما انسان‌ها به مثابه‌ی موجودات ناطق^۳ به گونه‌ای است که در خصوص نظم جهان تحقیق کرده، به فهم آن نائل شویم. از نظر ارسطو و همین‌طور از دیدگاه توماس، برخلاف آنچه بسیاری از فیلسوفان و دیگر دانشمندان امروزی گمان می‌کنند، تصور ما از معقول بودن جهان، حاصل فرافکنی ذهن به طبیعت نیست. برعکس، جهان ارسطو، فرافکنی امر معقول است که به نحوی غایت‌شناسانه^۴ طبیعت را به ذهن انسان می‌کشاند.

از شرح‌های توماس بر آثار ارسطو، ترجمه‌های خوبی وجود دارد. نمی‌توان گفت که او مطالعات بسیار جالب توجهی درباره‌ی این آثار به دست داده و به هر روی، در مورد اینکه آیا مطالعات او خلاقانه یا صرفاً توضیح‌حاتی کسل‌کننده هستند، میان پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. از دوازده پژوهشی که توماس

۱. توماس این شرح را در سال‌های ۱۲۷۱-۲ نوشته است.

3. Rational beings

2. Purposefulness

4. Teleologically

در خصوص آثار ارسطو بر عهده گرفت، شش مورد به پایان نرسید. از اینجا می‌شود چنین نتیجه گرفت که توماس در سالی که آخرین سال کاری او محسوب می‌شود، تلاش زیادی را صرف این شرح‌ها کرد.

شرح جُمَل لومباردی

نخستین اثر از سه اثر بزرگی که توماس تألیف کرد، شرح جامعی بر جُمَل پطرس لومباردی بود. پطرس لومباردی (ح. ۱۱۰۰/۱۰۹۵ - ۱۱۶۱) در شکل‌گیری الهیات به عنوان یک رشته‌ی علمی نظام‌مند، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد. جُمَل (*sententiae*)، "عقایدی" هستند که از میان متون بسیار زیادی انتخاب شده‌اند. این عقاید که در چهار کتاب - خدا، خلقت، مسیح و آیین‌های مقدس - منظم شده‌اند، آموزه‌هایی اصلی را شکل می‌دادند که در پاریس و جاهای دیگر تا قرن شانزدهم تدریس می‌شد. در دوره‌ی توماس و مدت‌ها پس از آن، چنین مرسوم بود که همه‌ی کسانی که قصد رسیدن به درجه‌ی استادی در الهیات داشتند، شرحی بر جُمَل لومباردی تألیف و منتشر می‌کردند. این اثر فراتر از یک شرح صرف است و باید آن را بنفسه یک اثر الهیاتی اصیل در نظر گرفت. از آنجا که این اثر به انگلیسی ترجمه نشده و تاکنون نیز چاپ انتقادی از اصل لاتین آن انتشار نیافته و به علاوه، در آثار دست دوم هم نسبتاً کم درباره‌ی آن بحث شده است، نمی‌توانیم بیش از این درباره‌اش سخن بگوییم.

جامع در رد کافران

به نظر می‌رسد که توماس نگارش دومین اثر بزرگش را که (نه توسط خود او) جامع در رد کافران نامیده شده، از اوایل سال ۱۲۵۹ در پاریس آغاز کرد.

بخش قابل ملاحظه‌ای از این متن به صورت دست‌نوشته‌های خود توماس به جای مانده است. این کتاب، که مورد تجدید نظر فراوانی قرار گرفته، صبغه‌ی آزمایشی را دارد برای مشاهده‌ی اینکه چگونه جست‌وجوی جهان مدیترانه‌ای باستان در پی حکمت به وحی کتاب مقدس رسید. در سه کتاب نخست از این چهار کتاب، در این خصوص تحقیق می‌شود که تا چه اندازه می‌توان حقایق دین مسیحی را بر اساس اصول مورد تأیید غیرمعتقدان توضیح داد. تنها در چهارمین کتاب است که استدلال‌هایی به طور خاص مبتنی بر منقولات مسیحی مطرح می‌شوند. توماس در ابتدای کتاب می‌گوید: «اگرچه حقیقت دین مسیحی فراتر از ظرفیت عقل است، اما این حقیقت که عقل بشری ذاتاً از توانایی شناختن برخوردار است، نمی‌تواند با حقیقت دین مسیحی در تضاد باشد.» معنای ضمنی این سخن برای ما این است که «توانایی دیدن بخشی از واقعیت‌های برتر، حتی اگر این رؤیت اندک و ضعیف باشد، بیشترین لذت‌ها را سبب خواهد شد».

جامع الهیات

سومین و به مراتب مشهورترین و سنجیده‌ترین اثر، یعنی جامع الهیات به سه بخش تقسیم شده است: درباره‌ی (۱) خدا، واحد و سه‌گانه، و خالق؛ (۲) سفر تصویر خدا تا اتحاد نهایی با خدا؛ و (۳) مسیح به مثابه‌ی راه. هریک از سه فصل آتی کتاب حاضر به یکی از این بخش‌ها اختصاص یافته است. به طور مرسوم، این بخش‌ها با عنوان *prima pars* (بخش اول)، *secunda pars* (بخش دوم)، که خود به دو قسمت تقسیم شده، و *tertra pars* (بخش سوم) نامیده می‌شوند.

چنان‌که توماس می‌گوید، هدف از جامع الهیات، بیان آموزه‌های مسیحیت به شیوه‌ای منظم و با توجه به این نکته بوده است که چگونه:

آثار مختلفی که در خصوص این موضوع نوشته شده، تا حد زیادی مانع فراگیری کسانی می‌شود که تازه می‌خواهند با این تعالیم آشنا شوند. این ممانعت، تا حدودی به دلیل دسته‌ای از پرسش‌ها، مقالات و استدلال‌های بی‌مورد، تا اندازه‌ای به دلیل اطلاعات اساسی که بنا به مقتضیات شرح متنی یا به موجب بحث دانشگاهی ذکر شده و تا اندازه‌ای به دلیل تکرار است که موجب ملال خاطر و سردرگمی در تفکر آن‌ها می‌شود.

^۱(ST 1. Foreword)

با وجود آنکه او به شرح کتاب مقدس و شرکت در مباحثات ادامه می‌داد، شاهد محدودیت‌هایی هم بود که در این روش‌های آموزشی وجود داشت: شرح خط به خط، درک تصویر کلی را مشکل می‌کند، در حالی که بحث جدی، بدون آنکه لزوماً همیشه بر آموزه‌های محوری دین تأکید داشته باشد، به طور فوق‌العاده‌ای به تربیت دقیق یاری می‌رساند. توماس در پی آن نبود که جای شرح و تفسیر کتاب مقدس در کلاس درس را با بحث در خصوص مسائل به شیوه‌ی مباحثات صوری پر کند - در واقع، او به هر دو امر می‌پرداخت و یقیناً از دانشجویانش نیز انتظار داشت که در هر دو فعالیت شرکت کنند - بلکه می‌خواست راهنمایی موجز را که چشم‌اندازی کلی از آموزه‌های مسیحی باشد، به شیوه‌ای نظام‌مند بیان کند.



جامع الهیات: بخش اول

جامع الهیات بنا به هر برآوردی، یکی از شش اثر بزرگ الهیات مسیحی کاتولیک محسوب می‌شود. ما همان عنوان لاتین را به کار می‌بریم، چرا که ترجمه‌ی رضایت‌بخشی از آن وجود ندارد. این کتاب، نه جمع‌بندی است و نه خلاصه. این عنوان در اوایل قرن دوازدهم، به معنای خلاصه‌ی مفیدی از آموزه‌ها بوده است. با وجود این، در اواسط قرن سیزدهم، جامع علاوه بر الهیات در دیگر رشته‌های علمی نیز به کتابی دانشنامه‌ای و همه‌جانبه اطلاق می‌شد که نه به شکل الفبایی، بلکه طبق دیدگاه‌های نویسنده‌اش تنظیم شده بود. همان‌گونه که توماس در دیباچه‌ی کتاب می‌گوید (ST 1)، «از آنجا که مدرس حقایق کاتولیک باید علاوه بر تدریس به دانشجویان پیشرفته، مبتدیان را نیز هدایت کند، ما در این کتاب قصد داریم تا هر آنچه را که به دین مسیح مربوط است، به گونه‌ای مطرح کنیم که برای تعلیم مبتدیان

۱. در سراسر متن انگلیسی، عنوان این اثر توماس به همان صورت لاتینی *Summa Theologiae* آورده شده که البته امر متداولی است.

مناسب باشد.»

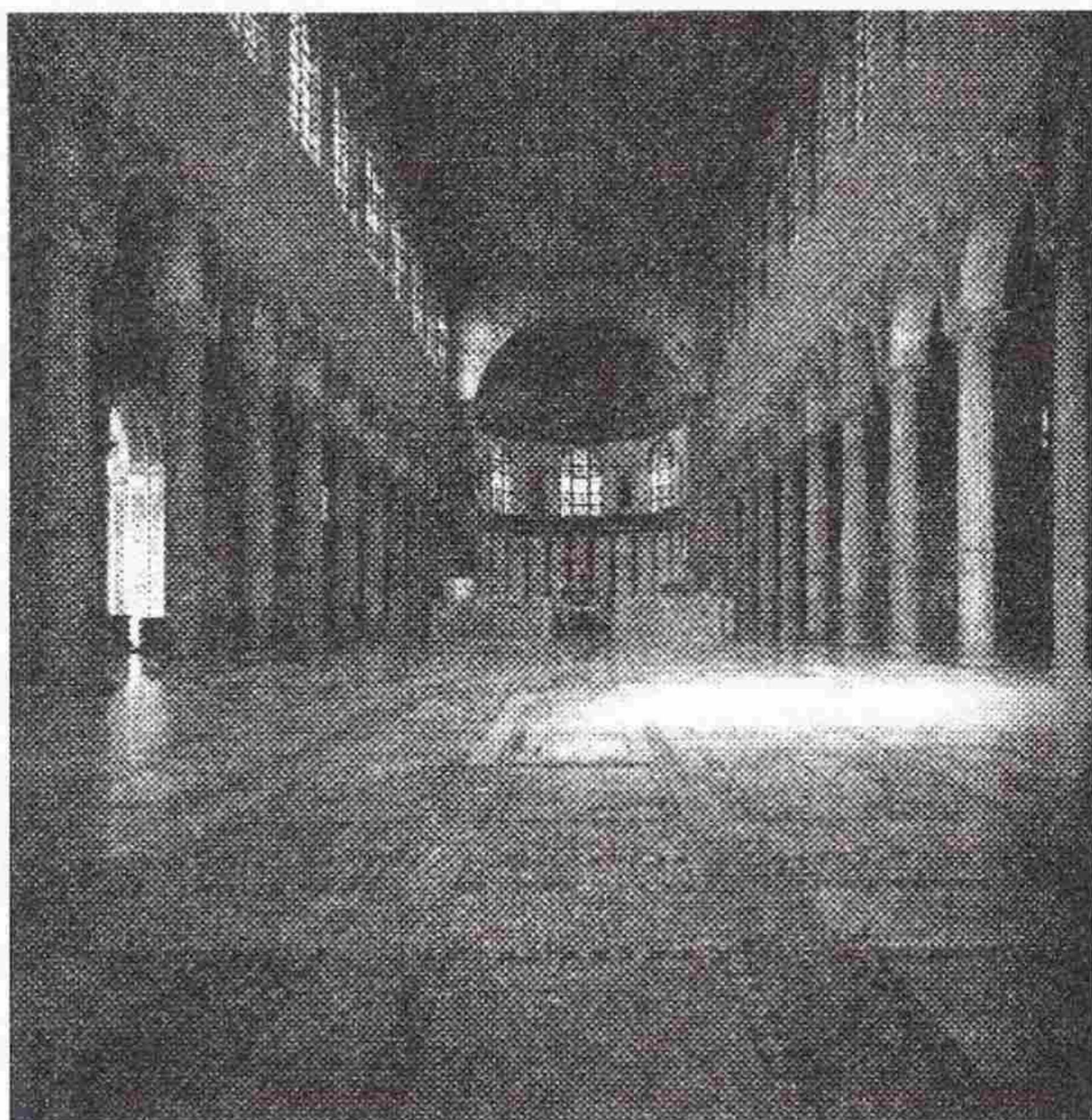
معلوم نیست که توماس می‌خواسته این اثر بزرگ چگونه یا دقیقاً توسط چه کسانی مورد استفاده قرار گیرد. این اثر گاهی از چنان دشواری‌هایی برخوردار است که ادعای توماس مبنی بر نگارش آن برای "مبتدیان" به منزله‌ی شاهی برای این تلقی شده که او نیز به استاد دیگری با انتظارات غیرواقع‌گرایانه تبدیل شده بود. اما خیرخواهانه‌تر، می‌توان گفت که احتمالاً او این کتاب را نه مستقیماً برای دانشجویان، بلکه به عنوان راهنمایی برای استادان آینده تدوین کرده است. یقیناً او این نکته را مد نظر داشت که خوانندگان نه تنها دوره‌ی درسی متداول فنون آزاد را به اتمام رسانده‌اند، بلکه در مطالعات مربوط به کتاب مقدس نیز خبره هستند. چهل سال بعد، به بیان دقیق‌تر در سال ۱۳۰۸، فقرایی که در ناحیه‌ی خود توماس زندگی می‌کردند، اجازه‌ی استفاده از جامع را نداشتند و هنوز به شرح جُمَل پطرس لومباردی می‌پرداختند.

شکل‌گیری جامع از این قرار بود: در سال ۱۲۶۵، به توماس مأموریت داده شد تا به فقرای جوان سانتا سائینا در رم تدریس کند. احتمالاً آن‌ها جوانان نخبه‌ای بودند. به او اختیار داده شد تا اگر کسی در وظایف خود کوتاهی کرد، او را به دیر محل سکونتش بازگرداند. به نظر می‌رسد که او کار را با شرح جُمَل پطرس لومباردی آغاز کرد. گزارشی از این دوره‌ی درسی که چند سال پیش در نسخه‌ای خطی متعلق به قرن سیزدهم در کالج لینکلن آکسفورد^۱ شناسایی شد و اکنون با عنوان *Lectura romana*^۲ از آن نام برده می‌شود، [مباحث] ماهیت تعلیم مقدس، اسماء و صفات الهی، تثلیث و محبت را دربر می‌گرفت. از قرار معلوم، توماس ناراضی بود. شاید همان‌گونه که در

1. Lincoln College, Oxford

۲. درس گفتار دوم (درس گفتارهای توماس آکوئینی در باب جُمَل پطرس لومباردی که در رم ایراد شده است)

خصوص مفهوم محبت نشان داده، به طور ناگهانی طرحی برای بازاندیشی در حیات مسیحی به عنوان یک کل در پرتو چهار فضیلت اصلی^۱، یعنی حزم^۲، خویشتن داری^۳، شکیبایی^۴ و عدالت^۵، آن گونه که در اخلاق نیکوماخوس ارسطو آورده شده و فضایل مقرر الهی، یعنی ایمان، امید و محبت به فکرش



۱۱. سانتا سابینا، محل اقامت دومینیکی‌ها در رم.

1. Cardinal virtues

۲. Prudence: حزم به معنای حکمت عملی و عبارت از فضیلتی است که دارنده‌ی آن قادر به تشخیص خوب و بد و تمیز عمل درست از عمل نادرست در اوضاع و احوال خاص و انضمامی است و به انتخاب و عمل درست می‌انجامد. این فضیلت، اختیار کردن وسایل مناسب برای غایات عقلانی را تضمین می‌کند.

3. Temperance

4. Fortitude

5. Justice

خطور کرده باشد. شاید او براین باور بود که لازم است بسیار بیشتر از زندگی اخلاقی سخن رود، به گونه‌ای که دانشجویش به طور مؤثرتری به اجرای دین مسیحی هدایت شوند.

ناگهان طرح کاملاً متفاوتی به ذهن او خطور کرد که به [نگارش] جامع، چنان‌که آن را در اختیار داریم، انجامید. او نخست به خداوند می‌پردازد (که این فصل بدان اختصاص دارد)؛ سپس به حرکت مخلوقات عاقل به سوی خدا (فصل ۴)؛ و در مرحله‌ی سوم (نک. به: فصل ۵) به مسیح می‌پردازد که «به‌مثابه‌ی انسان، راه رفتن ما به سوی خداست» (ST 1.2).

اصل موضوع تومائی

توماس می‌گوید: «لطف^۱، طبیعت را از بین نمی‌برد»، بلکه آن را کامل می‌کند. به همین دلیل است که عقل طبیعی در خدمت ایمان و تمایل طبیعی اراده، در خدمت محبت است» (ST 1.1.8 ad 2). این پرارج‌ترین اصل موضوع^۲ تومائی است. او این اصل را در اوایل کار خود، این‌گونه صورت‌بندی کرد: «مواهب لطف به نحوی به طبیعت اعطا می‌شود که باعث ویرانی آن نشود، بلکه آن را کامل کند». درواقع، این اصل موضوع، انحصاراً یا حتی به طور خاص، مشخصه‌ی توماس نیست. برعکس، نخستین نمودهایی که از آن گزارش شده، در بوناونتورا یافت شده و به سال ۱۲۴۸ بازمی‌گردد. ریشه‌های این اصل موضوع در الهیات آباء یونانی کلیسا نهفته که به واسطه‌ی دیونوسیوس انتقال یافت و بسیار پیش از توماس در غرب عالم مسیحی تثبیت شد. برخی از مسیحیان، از جمله کاتولیک‌ها معتقد بودند که تعقل بشری آن‌قدر به دلیل گناهکاری بشر منحرف شده که دیگر به آسانی با ایمان

مسیحی اقناع نمی‌شود، به حدی که برای نمونه، انسان‌ها گمان می‌کنند عمل مسیحی محبت‌ورزی، کاری مغایر با میل طبیعی اراده‌ی بشر است. از نظر این مسیحیان، تعامل هماهنگی که توماس میان ایمان و عقل، محبت و عشق طبیعی و در نتیجه، میان لطف و طبیعت انتظار دارد، امری به شدت بغرنج است.

الهیات در دانشگاه

اولین نظریه‌ای که در مسئله‌ی نخست بخش اول جامع مطرح شده، به شرح زیر است: «رشته‌های فلسفی، چنان تصویر کاملی از همه چیز، از جمله الوهیت ارائه می‌کنند که همه‌ی تعالیم دیگر، زائد به نظر می‌رسند» (ST 1.1.1). اینکه آیا الهیات مسیحی شایسته‌ی آن هست که به عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی محسوب شود یا خیر، امروزه احتمالاً محتاج توضیح است. (اما ممکن است چنین گمان کنیم که) احتمالاً توماس در یک محیط دانشگاهی تحت نظارت کلیسای کاتولیک، در پرسش از نیاز به تعالیمی درباره‌ی خدا به جز در *disciplinae philosophicae*^۱، جدی نبوده است. توماس از عبارت «رشته‌های فلسفی»، کل حیطه‌ی فنون آزاد، ریاضیات، هیئت، طبیعیات، مابعدالطبیعه، حقوق، پزشکی و از این دست را مد نظر داشته است. به موازات آنکه میراث به تازگی ترجمه شده‌ی یونان باستان که عمدتاً به واسطه‌ی علوم اسلامی منتقل شده بود، پذیرفته می‌شد، همه‌ی این علوم نیز در معرض تغییرات بنیادین قرار گرفتند. کشف اینکه اشیاء جهان طبیعت، از جمله انسان‌ها را می‌توان به تنهایی و مستقل از نوشته‌های وحیانی کتاب مقدس و تعالیم کلیسا

مورد مطالعه قرار داد، راست‌گیشی کاتولیک سنتی را تهدید می‌کرد و به هیچ روی فرایندی به کلی مقبول نبود. به نظر می‌رسد که برخی استادان برجسته‌ی دانشگاهی در دانشکده‌ی به تازگی روبه رشد فنون آزاد در پاریس از این چشم‌انداز به وجد آمده بوده‌اند. توماس این استدلال را صورت‌بندی می‌کند و می‌گوید: «همه‌ی حوزه‌های واقعیت به رشته‌های فلسفی مربوط هستند، از جمله امور الهی - به همین علت است که فیلسوف [یعنی ارسطو]، الهیات یا علم الهی را به عنوان بخشی از فلسفه برشمرده است (ST 1.1 objection 2): پس «به دیگرانواع تعلیم نیازی نیست».

به نظر می‌رسید، یا متألّهان چنین تصور می‌کردند، که از دیدگاه اعضای دانشکده‌ی فنون آزاد، این علم جدید رفته‌رفته به جایگزینی برای آیین کاتولیک بدل می‌شد. بوئتیوس داسیایی^۱ (بواهل دانمارک^۲ که در سال ۱۲۷۵ در قید حیات بود) در کتابش با عنوان درباره‌ی خیر برتر^۳ از امکان دستیابی به سعادت از طریق عشق به دانش سخن می‌گوید. چنین تصور می‌شود که او تحت تأثیر روایت ابن‌رشدی از آرمان ارسطویی زندگی فلسفی به عنوان راهی به سوی سعادت متعالی قرار داشت. (او مسیحی باقی ماند و سرانجام راهبی دومینیکی شد.) اگرچه ما اطلاعی در دست نداریم، اما چه بسا جامع الهیات برای آن نوشته شده باشد که طرفداران ارسطو را متقاعد کند فلسفه^۴، یعنی "دوستداری دانش"، ارسطویی نه تنها کاملاً با مفروضات مسیحی درباره‌ی طبیعت، حقیقت، خیر و نفس سازگاری دارد، بلکه عملاً نیز به میزان زیادی به آن‌ها وضوح می‌بخشد. توماس خود یک بار تصریح می‌کند که فلسفه نوعی از وحی است: «مطالعه‌ی فلسفه بشخصه روا و ستودنی است، زیرا همان‌گونه که [پولس] رسول می‌گوید،

1. Boethius of Dacia
3. On the Highest Good

2. Bo of Denmark
4. philo-sophia

حقایقی را که فیلسوفان دریافت می‌کنند، خدا بر آن‌ها آشکار ساخته است» (ST2/2.167.1).

از سوی دیگر، توماس در یکی از آخرین موعظه‌هایش در دانشگاه پاریس گفته است: «یک پیرزن^۱ امروزی بیشتر از همه‌ی فیلسوفان باستان درباره‌ی امور ایمانی آگاهی دارد» - (به نظر می‌رسد که) این سخن، برای استادان همکار و دانشجویانش که در اوج مرحله‌ی بحرانی تأثیرات مطالعه‌ی آثار ارسطوی کافر بر معتقدات مسیحی کاتولیک بودند، نکته‌ی بسیار معناداری محسوب می‌شد. او در موعظه‌ای در خصوص اعتقادنامه‌ی رسولان^۲ که احتمالاً در سال ۱۲۷۳ در ناپل ایراد کرد، سخنان بسیار مشابهی ابراز داشت: «هیچ‌یک از فیلسوفان پیش از ظهور مسیح با وجود همه‌ی تلاش‌هایی که در این راه به خرج دادند، به اندازه‌ی پیرزنی که پس از ظهور مسیح به واسطه‌ی ایمان خویش درباره‌ی خدا می‌داند، خداوند را نمی‌شناختند.»

به علاوه، توماس به دو راه برای صادر کردن حکم درست در گفتار و تفکر در خصوص موضوعات آیین مسیحی قائل است: یکی اینکه از طریق مطالعه به دست آمده باشد و دیگری اینکه "به واسطه‌ی تجربه‌ی امر الهی"، *pati divina*، به تعبیر دقیقی که از دیونوسیوس آرئوپاگی نقل کرده است (ST1.1.6)، کسب شده باشد.

توماس میان الهیات (از جمله الهیات ارسطویی) که به واسطه‌ی نور عقل طبیعی حاصل می‌شود و "تعالیم مقدس"، *sacra doctrina*، که بر اعتقاد به متن مقدس، *sacra scriptura*، مبتنی است، تمایز می‌گذارد.

1. vetula

۲. Creed؛ عبارت است از تعریف رسمی یا خلاصه‌ای از ایمان مسیحی که اغلب مسیحیان به آن اعتقاد دارند. در اینجا منظور، یکی از مشهورترین اعتقادنامه‌ها، یعنی اعتقادنامه‌ی رسولان است.

(او بر این عقیده است که) انسان‌ها به سوی سرنوشتی فراخوانده شده‌اند که کشف آن، ورای توانایی‌های طبیعی ماست:

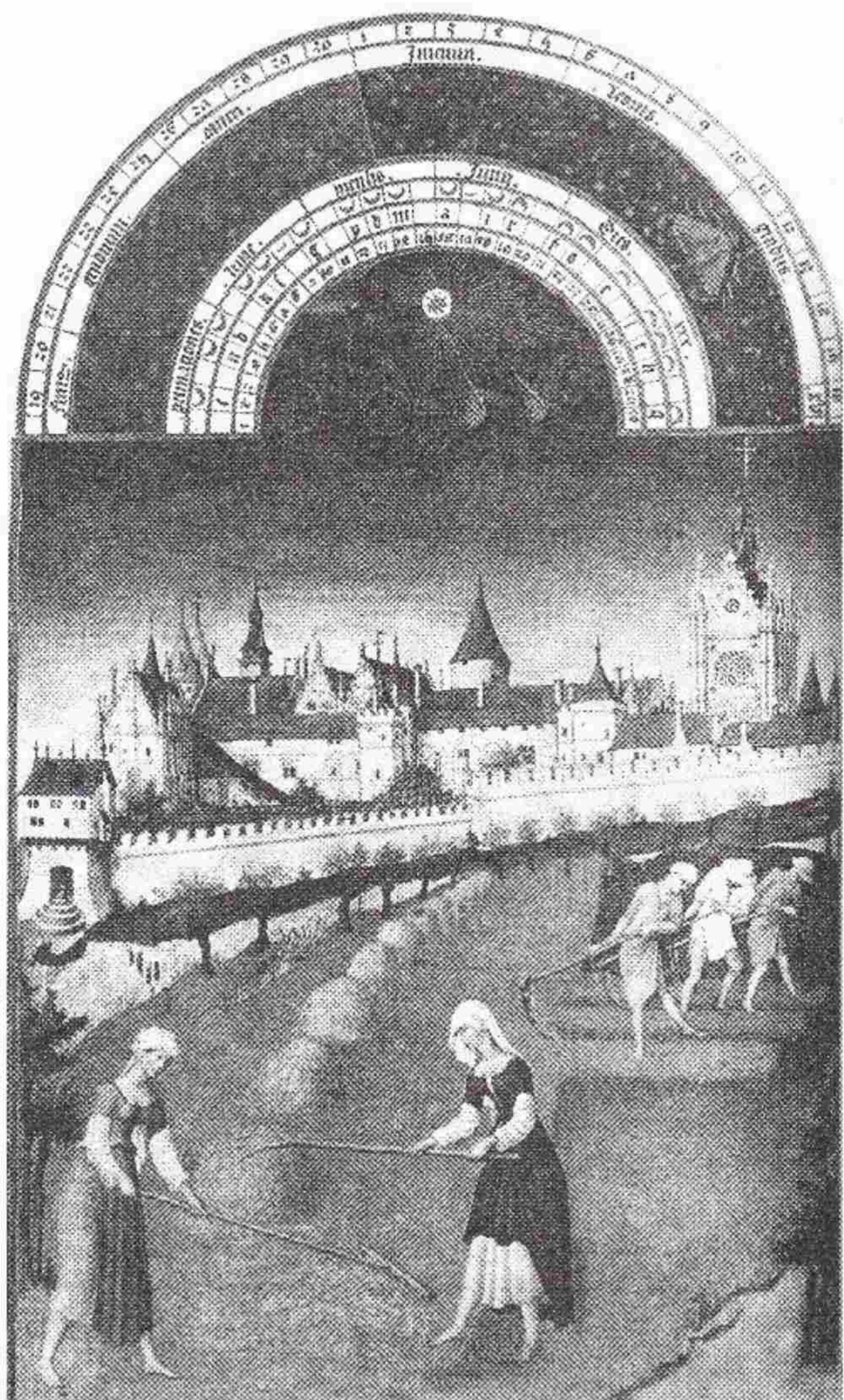
پیش از آنکه نیات و اعمال مان را متوجه غایتی کنیم، باید بدانیم آن غایت چیست. بنابراین، برای نجات انسان لازم است برخی حقایقی که فراتر از عقل انسان هستند، از طریق وحی الهی شناخته شوند.

(ST1.1.1)

"تعالیم مقدس" به وضوح امری متفاوت از «الهیات است که بخشی از فلسفه محسوب می‌شود» (ST1.1.1). با این همه، توماس انتظار داشت که این دوروش تفکر درباره‌ی خدا، هماهنگ با یکدیگر عمل کنند. او خود را نه یک فیلسوف، بلکه «تعالیم دهنده‌ی حقیقت کاتولیک» قلمداد می‌کرد، ولی مایل بود نشان دهد که چگونه بینش‌های فلسفی جدید و کهن با باورهای مسیحی سازگار و عملاً یاری‌بخش آن‌ها هستند. به علاوه، این نکته را می‌دانست که متألّهان از رشته‌های فلسفی استفاده می‌کنند «تا به وضوح بیشتری دست یابند» و شاید به طور غیرمنتظره‌ای افزود: «درست همان‌گونه که در علوم سیاسی از علوم نظامی استفاده می‌شود» (ST1.1.5).

با وجود این، ممکن است بسیاری از مسیحیان، آن دسته از حقایق ایمانی را پذیرفته باشند که البته از طریق فلسفه قابل اثبات است و در واقع از آن طریق هم اثبات شده باشد (ST2/2.2.4):

نخست، به این منظور که ما می‌توانیم بسیار سریع‌تر به شناخت حقایق الهی دست یابیم. زیرا این علم به هر کسی که تعلق داشته باشد، او را به اثبات وجود خدا رهنمون می‌کند، که آخرین چیزی است که مطالعه‌ی انسان بدان دست می‌یابد، چرا که این علم بسیاری از علوم دیگر را پیش



فرض خود می‌گیرد؛ پس به این خاطر است که دستیابی به شناخت خداوند تا اواخر عمر به طول نیانجامد. دومین دلیل این است که شناخت خدا می‌تواند بسیار عمومی‌تر باشد. از آنجا که بسیاری از مردم به دلیل کندذهنی یا داشتن مشغله‌های بسیار و حوائج دنیوی یا حتی به دلیل کاهلی در آموختن نمی‌توانند در مطالعه‌ی علوم پیشرفتی حاصل کنند، همه‌ی آن‌ها به‌طور کلی از شناخت خدا محروم می‌مانند، مگر آنکه امور الهی در کسوت دین برای شناخت آن‌ها عرضه شود. دلیل سوم از برای یقین است. عقل انسان در امور مربوط به خداوند، بسیار ناقص است. نشانه‌اش هم، آن است که فیلسوفان در تحقیقات خود در خصوص امور بشری از طریق پژوهش‌های طبیعی، دچار اشتباهات زیادی شده‌اند و میان خودشان نیز اختلاف نظر دارند. در نتیجه، برای داشتن شناختی از خداوند که فارغ از شک و تردید باشد، لازم است موضوعات الهی از طریق ایمان به ما منتقل شود؛ و همچنین از سوی خود پروردگار، که امکان ندارد به ما دروغ بگوید، به ما گفته می‌شود.

به عبارت دیگر، از دیدگاه توماس الهیات طبیعی با برهان‌های خداپاورانه، الهیات بالمعنی الاخص^۱ و امثال آن، موضوعی برای دانشجویان تازه وارد نبود؛ بلکه بر عکس، به مثابه‌ی بخشی از مابعدالطبیعه، مخصوص دانشجویان پیشرفته‌ای بود که قبلاً طی مدتی طولانی، دیگر شاخه‌های دانش را فرا گرفته بودند. دوم اینکه عموم مردم آن قدر کندذهن، پرمشغله یا کاهل

هستند که قادر به دنبال کردن استدلال‌های فلسفی در خصوص وجود خدا نیستند. سوم اینکه، گرچه او برخی از استدلال‌ها را معتبر قلمداد می‌کند، اما خطاهایی در آن‌ها راه یافته و به هر روی این استدلال‌ها همیشه با یکدیگر سازگار نیستند.

وجود و ماهیت خدا (ST 1.2-11)

از نظر توماس، جهانی که ما خود را در آن می‌یابیم، چیزی بدون دلیل یا اتفاقی نیست که به طور توجیه‌ناپذیری به عنوان امری مادی، «صرفاً وجود داشته باشد». به اشاره‌ی یوزف پیپر^۱، یکی از مفسران بزرگ توماس، کلید اندیشه‌ی او به طور کمابیش پنهانی در مفهوم خلقت نهفته: یعنی این تصور که بجز خود خالق، همه چیز مخلوق است.

اگر مخاطبان هدف در جامع را مد نظر قرار دهیم، آشکار است که توماس در آن کتاب تلاشی نکرده تا فیلسوفانی را که از لحاظ دینی بی‌طرف هستند، قانع کند تا با او هم عقیده شوند. "پنج طریق" مشهور توماس برای اثبات وجود خدا که وی آن‌ها را با کمال میل از فیلسوفان باستان اخذ کرد، تلاشی برای ابطال الحاد نیست، بلکه تلاشی است که ایمان در جست‌وجوی فهم خویش انجام می‌دهد. توماس بی‌تردید چنین تصویری نداشت که برای توجیه اعمال دینی به استدلال‌های فلسفی نیاز است. از نظر او، ما خود را متعلق‌ی برای چیزی برتر می‌شناسیم، در خودمان نقصان می‌بینیم، و به همین دلیل، به قدرتی برتر نیاز داریم تا با آن مرتبط شویم (ST 2/2.85.1). وی سپس می‌گوید پرسش در خصوص اینکه ما باید به کدام قدرت برتر رو کنیم، پرسش خوبی است، اما «تقدیم قربانی، موضوعی متعلق به قانون طبیعی است» - «همه در

مورد آن اتفاق نظر دارند». استدلال مابعدالطبیعی، مستقل از وحی الهی که فیلسوفان در دوران باستان از طریق آن به وجود خدا نتیجه می گرفتند، خود دلیلی است برای همه‌ی انسان‌ها تا بفهمند که باید خدا را پرستند. از نظر توماس، صورتی که پرستش دقیقاً باید داشته باشد، به صورت الهی وحی شده است، اما باور به لزوم پرستش به همان میزان ذاتاً باوری عقلانی است که باور به وجود خدا چنین است.

این "پنج طریق" به شرح زیر هستند: (۱) حرکت در جهان فقط در صورتی تبیین پذیر است که محرک لایتحرک نخستینی وجود داشته باشد؛ (۲) پیش فرض سلسله علل فاعلی در جهان، علتی بدون علت است؛ (۳) ممکن الوجودها باید بر یک واجب الوجود مبتنی باشند؛ (۴) درجات واقعیت و خیر در جهان باید با یک واقعیت و خیر برتر قائم بالذات، شباهت داشته باشند، و (۵) غایتمندی عوامل غیرذی شعور در جهان، که به لحاظ تجربی آشکار است، مستلزم وجود یک اصل کلی عقلی است. این پنج استدلال که توماس در مورد آن‌ها ادعای نوآوری ندارد، بر اساس ویژگی‌های جهان اثبات می کند که منشاء و هدفی برای هر آنچه موجود است، وجود دارد.

توماس به شدت مایل بود تا نیاز به استدلال را نشان دهد. او بین این دو دیدگاه راهی میانه پیش گرفت: این دیدگاه که وجود خدا آن قدر آشکار است که نیازی به هیچ استدلالی ندارد (ST 1.2.1) و دیدگاه دیگر که هیچ استدلالی نیاز نیست، زیرا وجود خدا مطلقاً به ایمان مربوط می شود (ST 1.2.2). وجود خدا بدیهی نیست، آن گونه که مردم آن زمان تصور می کردند. از سوی دیگر، لازمه‌ی باور به وجود خدا، دینداری مسیحی نیست.

این استدلال‌ها، آن گونه که در جامع ذکر شده اند، در واقع چیزی بیشتر - و در عین حال نه چیزی کمتر - از آنچه فیلسوفان باستان استدلال کرده اند،

به دست نمی‌دهد. ارسطو در مابعدالطبیعه (کتاب ۱۲)^۱ و در طبیعیات (کتاب‌های ۷ و ۸)^۲ به تفصیل، برهانی را در خصوص وجود محرک لایتحرک، یعنی آنچه همه‌ی چیزهای دیگر را حرکت می‌دهد، اما هیچ چیزی او را به حرکت و نمی‌دارد، مطرح می‌کند. آن‌گونه که از شرح‌های توماس آشکار است، وی از تأیید استدلال ارسطو خوشحال بوده و علاقه‌ای به طرح برهانی از سوی خود نشان نداده است. او می‌خواست نشان دهد که محرک لایتحرک ارسطو همان خدایی است که در دین مسیحی تجلی یافته است. شرح طبیعیات ارسطو به این عبارات منتهی می‌شود:

بنابراین، ارسطو در نتیجه‌ی ملاحظات کلی خود در مورد امور طبیعی، به اصل نخستین کل طبیعت می‌رسد که همان امر واحد و رای همه‌ی چیزها، یعنی خداوند متعال است.

احتمالاً توماس از دانشجویانش انتظار نداشت که خود را با این یا دیگر استدلال‌های فلسفی در مورد وجود خدا مأنوس کنند. همان‌گونه که نورمن کرتسمان^۳ به تفصیل نشان داده، مفصل‌ترین و خواندنی‌ترین مجموعه استدلال‌های توماس را باید در کتاب اول از جامع در رد کافران او یافت. این مجموعه، شخصی‌ترین تلاش توماس برای نشان دادن آن است که اندیشه‌ی یونانیان باستان و شارحان مسلمان آن‌ها در پرتو وحی مسیحی به ثمر رسیده است.

برای افراد زیادی که بنا به فرض توماس، بعید است هرگز بتوانند استدلالی را درک کنند، خدا وجود خود را به لحاظ تاریخی در بوته‌ی مشتعل

1. *Metaphysics* (Book XII)

2. *Physics* (Books VII and VIII)

3. Norman Kretzmann (1928 – 1998)

بر موسی متجلی کرده است (خروج ۳: ۱۴): «من آنم که هستم»^۱ (ST 1.2.3). بسیار پیش از آنکه توماس وارد صحنه شود، این سنت کاملاً تثبیت شده بود که «آنکه هست»، اسم اصلی خداوند است. این اسم به منبع و مقصد ازلی و قائم بالذات همه‌ی چیزها اشاره می‌کند: یا همان ipsum esse، "وجود بنفسه" (در زبان انگلیسی "Being itself" که باید حرف B آن را بزرگ نوشت) به بیان توماس که "وجود" نه به مثابه‌ی یک اسم، بلکه به مثابه‌ی مصدر فعل بودن (to be) فهمیده می‌شود.

این تفسیر از تجلی الهی (و نه تفسیری که توماس داشت) برای فیلون اسکندرانی^۲ (ح. ۲۰ ق. م. - ح. ۵۰)، بزرگ‌ترین متفکر یهودی یونانی مآب، آشنا بود.

البته اصطلاح "وجود" به راحتی تصویر قدرتی ناشناخته را مجسم می‌کند یا برای فیلسوفان زبانی شکاک، پرطمطراق‌سازی ناروا و حتی مضحک یک فعل روزمره به نظر می‌رسد. توماس در شرح خود بر انجیل یوحنا^۳، در مورد چند متنی که در آن‌ها عیسی مسیح در حال گفتن «من هستم» بازنمود شده، چنین فرض می‌گیرد که تجلی الهی بر موسی در بوته‌ی مشتعل، در عیسی به کمال رسیده و باید این مفهوم را مسیح‌شناسانه^۴ فهمید. این جریان در میان متألّهان آن روزگار کاملاً رایج بود، به ویژه نزد همقطار فرانسیسی او، بوناونتورا. با وجود این، توماس حتی در شرح بر انجیل یوحنا نیز چندان این شیوه را به کار نمی‌بندد و هرگز این ارتباط را در جامع به وضوح بیان نمی‌کند.

1. I am who I am (ego sum qui sum)

2. Philo of Alexandria

3. John's Gospel

4. Christologically

بساطت الهی

توماس در عبارتی که گرچه به ندرت تکرار کرده، اما در اندیشه‌ی وی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، تصریح می‌کند «ما نمی‌دانیم خدا چه هست، بلکه می‌دانیم او چه نیست» (ST 1.3 Prologue). او این عبارت را از دیونوسیوس گرفته است. توماس قاعداً از تعالیم چهارمین شورای کلیسا، لاترن^۱ (1215)، آگاه بود و آن تعالیم را به عنوان معیار قلمداد می‌کرد. بر طبق آن تعالیم، خدا «از جمیع جهات، جوهر یا ذاتی بسیط است»، *substantia seu natura simplex omnino*.

خدا برخلاف تصویری که بی‌شک بسیاری در آن روزگار داشتند، یک جسم، همچون یک سیاره نیست. (مشهور است هنگامی که ماهواره‌ی فضایی روسی در سال ۱۹۷۷ به فضا پرتاب شد، نیکیتا خروشچوف^۲ که بعدها رهبر اتحاد جماهیر شوروی شد، ظاهراً بانگ برداشت که این ماهواره هیچ علامتی از خدا نیافته است که این ماجرا نشان می‌دهد تصور جسم بودن خدا، تصور نادرستی است که بیش از آنچه به نظر می‌رسد، رایج است.)

به هر روی، توماس موضوع پیچیده‌تری را مد نظر داشت. خدا جوهری همراه با أعراض - موجودی دارای صفات - مثل مخلوقات نیست. خدا هست آنچه هست، نظریه‌ی بسیار غامض‌تری است. به عبارت دیگر: صفات مشخصه‌ای مثل خیریت، حقیقت، ازلیت و از این قبیل، صفاتی نیستند که وجود خدا را مقید کنند. زیرا این امر سبب می‌شود که ذات خدا متعلق تغییر قرار گیرد و بنابراین، ناقص باشد. خدا را نباید به مثابه‌ی جوهری دارای أعراض، یعنی ذاتی در جامه‌ی خصوصیات در نظر آورد.

خدا عالم است، اما نه به این صورت که نمونه یا مصداقی از علم باشد، چرا که در این صورت، لازم است میان ذات الهی و علم او تمایز وجود داشته باشد. صفاتی که در کتاب مقدس به علم خدا نسبت داده شده‌اند - از جمله حکمت، عدالت، رحمت، عشق و از این قبیل - صفاتی نیستند که به وجود خدا اضافه شده یا مبدائی مستقل از وجود خدا داشته باشند. این خصوصیات آشکارا متفاوت را در مورد خداوند، باید به عنوان اموری واحد در نظر گرفت. توماس معتقد است که ما ناگزیر باید چنین بگوییم، زیرا در غیر این صورت خدا باید نوعی مخلوق باشد. سخن گفتن درباره‌ی "بساطت" ذات الهی به معنای رد هرگونه از تمایزاتی است که باعث تشخیص موجودات مخلوق و البته به طور خاص، باعث تشخیص خود ما می‌شوند. خلاصه اینکه، خدا را نباید انسان‌انگارانه^۲ تصور کرد.

خداوند به هیچ جنسی - حتی جنس جوهر - تعلق ندارد (ST 1.3.5). تأکید توماس بر بساطت ذات الهی، هرگونه وسوسه‌ای را برای تصور کردن خدا به عنوان "یک موجود"، حتی به عنوان "موجود برین" در جهانی که سراسر از انواع مختلف موجودات تشکیل شده، نادرست قلمداد می‌کند. حتی نباید خدا را "نخستین جنس جوهر"، یعنی "سرنمون"^۳ نیز تصور کرد (ST 1.3.6). خدا بخشی از جهان، یا حتی بخش عمده‌ای از آن نیست.

از دیدگاه توماس، خدا با دیگر چیزها آمیخته نمی‌شود (ST 1.3.8)، آن چنان که شاید چنین تصور شود و آن چنان که در واقع، همان‌گونه که توماس می‌گوید، بسیاری چنین تصور کرده‌اند: یعنی تصور خدا به عنوان "نفس جهان" (anima mundi)؛ خدا به مثابه‌ی صورت اصلی همه چیز، یعنی دیدگاهی که

«گفته می‌شود متعلق به آموری بنی^۱ و پیروانش بوده است» و خدا به مثابه‌ی «هیولای اولی» (*materia prima*) - که توماس با تعبیر «یک نظریه‌ی واقعاً احمقانه» به اشاره‌ای تحقیرآمیز، آن را به داوید دینانی^۲ نسبت می‌دهد.

آموری (آمالریک^۳، ف. ۱۲۰۵/۷) درس‌گفتارهایی در باب ارسطو ایراد نمود که توجه مخاطبان زیادی را به خود اختصاص داد. دانشگاه تعالیم وی را محکوم کرد و در سال ۱۲۰۹، ده تن از شاگردان وی به عنوان بدعت‌گذار در مقابل دروازه‌های پاریس سوزانده شدند. جسد خود او را نیز از زیر خاک درآوردند، سوزاندند و خاکسترش را پراکنده کردند. آثار داوید



۱۳. آموری بنی در حال سخنرانی در پاریس نقاشی شده در حدود ۱۲۷۵-۱۲۸۰.

نیز پس از محکوم شدن در سال ۱۲۱۰، "پیش از کریسمس" سوزانده شد. حدود وحشتناکی که مراجع کلیسایی بدان متوسل می شدند، نشانگر هراس شان از این بود که دانشگاه در برابر تلاش سازمان یافته ای که برای قالب کردن یک فلسفه ی دینی همه خداانگاران^۱ به جهان مسیحی لاتینی راه افتاده بود، در حال شکست خوردن بود. هنگامی که توماس، داوید دینانی را متهم می کرد، حتماً به خاطر داشت که گذشته از هر چیز، پرداختن به تفکر ارسطویی که او نیز خود از دوران دانشجویی اش در ناپل بدان اشتغال داشت، با خطرات وحشتناکی آمیخته است.

خدا در همه چیز هست، «نه به عنوان یک بخش یا یک صفت، بلکه همچون فاعل یک فعل» (ST1.8). خداوند به واسطه ی چیزی خارج از خودش، متعلق تغییر قرار نمی گیرد: چیزی خارج از خدا وجود ندارد (ST1.9). خدا متعلق زمان یا تغییرات زمانی قرار نمی گیرد (ST1.10). سرانجام اینکه، خدا آحد و واحد است: در غیر این صورت، چیزی شریک او می شود و او را مقید می کند (ST1.11). این ها مدعیات مرسوم در الهیات مسیحی کهن هستند که به طور مناسب و استواری بیان شده اند - (البته) به هیچ وجه در دوران مدرن بدون مخالف نبوده اند.

شناختن و نامیدن خدا (ST1.12-13)

توماس در این بحث - و می توان گفت تنها در این بحث - این پرسش را مطرح می کند که چگونه ما چیزهایی را درباره ی خدا می دانیم (ST1.12 Prologue). پرسش او این نیست که آیا انسان ها اصلاً می توانند

۱. براساس حکمی که صادر شده بود، کسانی که پس از کریسمس، کتاب های داوید را در اختیار داشته باشند، بدعت گذار تلقی خواهند شد.

به شناخت خدا دست یابند یا خیر، پرسشی که هیچ متألّهی در دوران مدرن نمی‌تواند از پرداختن به آن اجتناب نماید؛ بلکه توماس تنها به چگونگی آن علاقه نشان می‌دهد.

تفکر او همواره متوجه غایت، یعنی غایت‌شناسانه است. او در تأملات خود بیشتر به این نکته می‌پردازد که آیا مخلوقات، خدا را رودررو می‌بینند یا خیر (ST 1.12.1) و اگر چنین است، از چگونگی آن می‌پرسد (ST 12.2-5). شناخت خدا - اگر منظور از این عبارت، ادراک کامل باشد - حتی در ملکوت نیز لزوماً همواره فراچنگ مخلوقات است (ST 12.6-10). اما در حال حاضر، هیچ بشری نمی‌تواند ذات الهی را ببیند (ST 1.12.11). از سوی دیگر، برخی شناخت‌ها از طریق تعقل طبیعی قابل دستیابی است (ST 1.12.12)، همچون اینکه خدایی وجود دارد که باید خیر، ازلی و از این قبیل باشد. اگرچه با تجلی لطف الهی، می‌توان به شناخت بیشتری درباره خدا دست یافت (ST 1.12.13)، اما حتی این نیز، شناخت "خدای ناشناخته" است.

توماس در مسئله‌ی زیر به این امر می‌پردازد که آیا اصلاً امکان دارد بر خدا نامی اطلاق کنیم یا خیر (ST 1.13.1)؛ آیا در مورد خداوند، به معنای واقعی کلمه سخن می‌گوییم یا به معنای استعاری (ST 1.13. 2-3)؛ آیا نام‌هایی که در مورد خداوند به کار می‌بریم، مترادف هستند (ST 1.13.4)؛ مشترک معنوی‌اند^۱ یا مشترک لفظی^۲ (ST 1.13.5)؛ اگر متشابه^۳ هستند، آن‌گاه کدام یک از خدا یا جهان شبیه دیگری است (ST 1.13.6)؛ آیا اسماء الهی زمانمند هستند (ST 1.13.7)؛ آیا کلمه‌ی "خدا" اسم است یا فعل (ST 1.13.8)؛ آیا اسم "خدا" مختص اوست (ST 1.13.9)؛ آیا اسم «آنکه

هست»، شایسته‌ترین اسم برای خدا است (ST 1.13.11)؛ و سرانجام آیا می‌توان درباره‌ی خدا، قضایای ایجابی^۱ بیان کرد (ST 1.13.12) - این بحث، پاسخی به سلبی‌گرایی^۲ است که به دیونوسیوس نسبت داده شده و به اعتقاد توماس از حد گذشته است.

چه بسا به ذهن مان چنین خطور کند که از ربی^۳ موسی بن میمون^۴ (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، اندیشمند برجسته‌ی یهودی که توماس احترام زیادی برایش قائل بود، پیروی کنیم. او (به تصور توماس) براین اعتقاد بود که وقتی می‌گوییم خدا خیر است، منظور ما تنها این است که خدا شر نیست، یا اینکه خدا علت خیریت چیزهاست - چنان‌که گویی آنچه به ظاهر ایجاب است، در واقع صرفاً نوعی دیگر از سلب است (ST 1.13.2). توماس در برابر این طرح افراطی، صرفاً تصریح می‌کند که وقتی مردم درباره‌ی خدا صحبت می‌کنند، چنین منظوری ندارند. ما همان‌گونه که خدا را می‌شناسیم، درباره‌اش صحبت می‌کنیم؛ از آنجا که شناخت خدا بر شناخت چیزهایی که به هر روی مخلوقند، مبتنی است (غیر از این چگونه ممکن است؟)، تنها می‌توان آن‌گونه درباره‌ی خدا سخن گفت که تا حدودی از طریق آن مخلوقات باز نمود یافته است: «هر مخلوقی از آن حیث که کمالی دارد، خدا را بازمی‌نمایاند و شبیه به خداست، زیرا خدا که به طور مطلق و کلی کامل است، از پیش کمالات همه‌ی مخلوقاتش را در خود دارد». بنابراین، ما کمالاتی را که از پیش خود با آن‌ها آشنایی داریم، بر خداوند حمل می‌کنیم - با وجود این، آن‌ها را «به گونه‌ای فراتر از آنچه می‌فهمیم»، مد نظر داریم. در واقع، کمالاتی که در مخلوقات یافت می‌شود (خیریت، حیات و نظایر آن‌ها)، به طرز شایسته‌تری

1. Affirmative propositions

2. Apophaticism

۳. Rabbi؛ خاخام، حکیم یهودی.

4. Moses ben Maimon



۱۴. موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، فیلسوف یهودی.

به خدا نسبت داده می‌شود، زیرا این واقعیات اولاً و بالذات به خدا تعلق دارند و تنها ثانیاً و بالعرض متعلق به مخلوقات هستند.

با این حال، اگرچه هیچ مفهومی را میان خداوند و خودمان دقیقاً به یک معنا نمی‌دانیم، اما این بدان معنا نیست که آنچه می‌گوییم، صرفاً مشترک لفظی است. ما این کلمات را به طریقی استعمال می‌کنیم که نه مشترک لفظی هستند و نه مشترک معنوی؛ ما اغلب به صورت تشبیهی سخن می‌گوییم. به نظر می‌رسد توماس گمان نمی‌کرد که در مورد این موضوع، نکته‌ی قابل ملاحظه‌ای وجود داشته باشد. او آشکارا بر این عقیده است که به کار بردن کلمات به طور تشبیهی، روندی کاملاً متداول است. با وجود این، به روشنی اما بدون آنکه این اندیشه‌ها را با وضوح بیشتری شرح دهد، چنین می‌پندارد که این گونه استفاده‌ی تشبیهی و مألوف از کلمات بیان‌کننده‌ی کمال در مورد خدا، بر وابستگی مخلوقات به خدا به عنوان علت وجود، خیریت، حقیقت و نظایر آن‌ها بستگی دارد.

همان‌گونه که یوحنا ی دمشقی (ح. ۶۵۵ - ح. ۷۵۰) می‌گوید، «آنکه هست» شایسته‌ترین نام برای خداوند است. توماس به مرجعیت این پدر کلیسا که او را حامل الهیات کلیسای یکپارچه می‌دانست، تمسک جست. با این همه، توماس برای نخستین بار فراتر رفت و ادعا کرد که *یهوه* (نام عبری چهار حرفی YHWH) حتی از این نام هم شایسته‌تر است. این اسم مقدس، مقدس‌تر از آن است که به زبان آورده شود و به معنای «ذات لایتغیر، و اگر مجاز باشیم این گونه سخن بگوییم، یگانه‌ی خدا است (ST 1.13.11). به نظر می‌رسد که توماس این عقیده را از مطالعه‌ی آثار موسی بن میمون برگرفته است.

علم و اراده‌ی خدا (ST 1.14-26)

توماس هرگز درباره‌ی خدا به مثابه‌ی "یک شخص" سخن نمی‌گوید. البته او کلمه‌ی "شخص" را برای سه شخص تثلیث الهی به کار می‌برد. این کلمه برای مدت‌های طولانی بخشی از دامنه‌ی اصطلاحات الهیات لاتین بوده است. کلمه‌ی *persona* نزد او، برخلاف آنچه امروزه معمولاً تصور می‌کنیم، به معنای یک مرکز خودآگاه منفرد مستقل نبود. البته این بدان معنا نیست که خداوند که به مثابه‌ی "آنکه هست" تصور می‌شود، شخص نباشد. همان‌گونه که پنجمین مورد از "پنج طریق" به آن ختم می‌شود، «موجود عاقلی وجود دارد که همه‌ی اشیاء طبیعی را به سمت غایتی سامان داده است» - «ما به او، خدا می‌گوییم» (ST 1.3.3).

درست است که: «علم خدا، برخلاف علم ما، یک خصوصیت یا خصلت عادی نیست»، بلکه "فعلیت محض" است (ST 1.14.1). وجود خدا با علم او یکی است. براساس اصل بساطت ذات الهی، علم خدا، همان وجود اوست: «همان‌گونه که ارسطو می‌گوید، اگر علم خدا عین ذاتش نباشد، آن‌گاه چنین در پی خواهد داشت که چیزی غیر از ذات الهی به آن ذات فعلیت می‌بخشد و سبب کمالش می‌شود و آن‌گاه ما باید به این نتیجه‌ی کاملاً غیرممکن تن در دهیم که ذات الهی در برابر آن چیز به منزله‌ی قوه نسبت به فعل باشد (ST 1.14.3). «در خداوند، عقل و عاقل و صورت معقول و خود فعل شناختن، همگی یکی و واحد هستند» (ST 1.14.4).

«هر چیزی که ذهن داشته باشد، اراده^۲ هم دارد»، اما از نظر توماس یا هرکس دیگری در روزگار او، مفهوم اراده، حتی در مورد خدا به معنای اراده‌ی معطوف به قدرت، فرمانروایی، تسلط و نظایر آن‌ها - آن‌گونه که شاید تصور

کرده باشیم - نبود. «ما به شوق^۱ یا میل^۲، اراده می‌گوییم. با این همه، اراده تنها عبارت از میل به برخورداری شدن از آنچه که نداریم، نیست، بلکه همچنین شامل لذت بردن و عشق نسبت به آن چیزی می‌شود که از آن برخورداریم». اراده به همین مفهوم در خدا هم وجود دارد: خدا «از خیر ازلی برخورداری است که به اراده‌ی او لذت می‌بخشد؛ زیرا چیزی غیر از ذات او وجود ندارد» (ST 1.19.1). از نظر توماس، اراده، *voluntas*، از لحاظ مفهومی با میل، رضایت، تسلیم از روی لذت و به‌طور خلاصه با عشق هم‌ردیف است (مقایسه کنید با: ST 1.20.1).

«کسانی که می‌گویند چون جبر بر طبیعت حکم فرماست، طبیعت، متعلق خواست و مشیت قرار نمی‌گیرد، در درک این واقعیت دچار اشتباه شده‌اند که برنامه‌ریزی انسانی نمی‌تواند طبیعت را تغییر دهد، بلکه تنها آن را به کار می‌گیرد» (ST 1.22.2). با وجود این، «خدا پدیدآورنده‌ی طبیعت است و جبری را که در طبیعت حاکم است، اغلب باید در نظم طبیعی بیابیم. در حقیقت، خدا «علت فعل انتخاب آزادانه‌ی ماست؛ این معنا که حزم ما در مشیت الهی، به‌مثابه‌ی علتی جزئی که به علتی کلی تعلق دارد، مندرج است». توماس از هم‌گونی میان مصوت‌های *prudentia* و *providentia*^۳ در بحث خود سود می‌جوید. با وجود این، نکته‌ی اصلی که او در اینجا بیان می‌کند، اثبات آن است که خدا از مخلوقات که آفریده، مراقبت می‌کند.

خلاصه اینکه، اگرچه در نگاه نخست ممکن است چنین به نظر برسد که الوهیت به نحوی که در این ۲۶ مسئله‌ی نخستین جامع‌مورد شناسایی قرار گرفته، همان علت نخستین ارسطو است که همه چیز را به حرکت وامی‌دارد، اما هیچ چیزی به او حرکت نمی‌بخشد و تحقق سعیده‌ی ازلی کل وجود

است و توماس نیز با خرسندی همه‌ی این موارد را تأیید می‌کند. او از مفهوم خدا به صورتی که در تاریخ بنی اسرائیل شکل گرفته و در کتاب مقدس ضبط شده نیز یاری می‌گیرد: (به گفته‌ی توماس) خدایی که می‌شناسد و عشق می‌ورزد و مراقبت می‌کند، خدایی که ما انسان‌ها به صورت او آفریده شده‌ایم. هرچند که توماس تصویری درباره‌ی اشاره به خدا به عنوان "یک شخص" یا در حقیقت اشاره به ما به مثابه‌ی "اشخاص" نداشت. این مفهوم جدید هنوز به دامنه‌ی اصطلاحات او وارد نشده بود. اما یقیناً خدا را یک فاعل دارای ذهن و اراده و کسی که مراقبت می‌کند، در نظر می‌گرفت.

این مجموعه مسائل به این ادعا می‌انجامد که خدا *beatitudo*، (سعادت) است (ST 1.26). به عقیده‌ی توماس، معنای سعادت پس از بازنویسی این مفهوم مندرج در کتاب مقدس در پرتو افلاطون‌گرایی مسیحی، عبارت است از «خیر کامل ذات عاقلی که از کمال خود به لحاظ خیری که داراست، آگاهی دارد و هر خیر و شری که برایش اتفاق بیفتد، بر اعمال خود مسلط است» (ST 26.1). او در آغاز بخش دوم جامع الهیات به این موضوع باز می‌گردد: «خدا از سعادت برخوردار است، زیرا گنه ذات او با فعل او یکی است و از این رو تنها از خودش لذت می‌برد» (ST 1/2.3.2). وجود خدا، فعل اوست: نه فعلی که به واسطه‌ی آن، جهان آفریده شده، بلکه فعلی که حیات باطنی خداوند است. فعلی که همان وجود است و همان سعادت الهی است؛ حقیقتاً آن فعلی نیست که موجب پیدایش عالم می‌شود، بلکه صرفاً عبارت از وجود خدا به مثابه‌ی خدا است. «خدا بذاته، سعادت است، *Deus est beatitudo per essentiam suam*» (ST 1/2.3.1 ad 1). «نفس ذات الهی، محض سعادت است» (ST 1.94.1).

خدا به مثابه‌ی تثلیث (ST 1.27-43)

همان‌گونه که توماس در ابتدا بیان کرده (ST 1.2)، مطالعه در مورد خدا به

سه بخش تقسیم می‌شود: نخست، آنچه که به ذات الهی مربوط است (ST 1.2-26)؛ دوم، آنچه که به تمایز اشخاص الهی مربوط است (ST 1.27-43) و سوم، آنچه که به افاضه‌ی مخلوقات از خدا می‌پردازد (ST 1.44-119).

از نظر توماس و هم‌عصرانش، شناخت انسان از خدا به سه شیوه محقق شده که عبارتند از: خدا به مثابه‌ی علت نخستین^۱ همه چیز که بر جویندگان حکمت در جهان باستان مکشوف شده است؛ خدا به مثابه‌ی پروردگار که بر مؤمنان آشکار شده است؛ و خدا به مثابه‌ی تثلیث که به واسطه‌ی عیسی مسیح آشکار شد. کشف و شناخت خدا، امری تاریخی است. به طور کلی، به نظر می‌رسد که از دیدگاه توماس این فرایند، فرایند کاملاً هموار و یکدستی بوده است. البته تجلی خدا به واسطه‌ی مسیح بر حواریون مسیح بسیار برتر از تجلی خدا بر موسی در بوته‌ی مشتعل بوده و آن نیز به نوبه‌ی خود، بسیار برتر از کشف اول و آخر همه‌ی امور توسط فیلسوفان بوده است.

گرچه ره یافتن به آموزه‌ی تثلیث در پرتو تفسیر مدرن از کتاب مقدس و از طریق گردآوری داده‌های عهد جدید کار دشواری است، اما امروزه برای ما آسان‌ترین راه است. این همان کاری است که توماس در جامع در رد کافران و در شرح خود بر انجیل یوحنا انجام داده است. هرچند که او در جامع الهیات با نقش پدر، پسر و روح القدس در تاریخ نجات، آن‌گونه که در کتاب مقدس ذکر شده، شروع نمی‌کند، بلکه با حیات درونی تثلیث و به تعبیر متألّهان جدید با "تثلیث درونی"^۲ آغاز می‌نماید. این بحث بر "فیوضات" کلمه و روح در پروردگار (ST 1.28)، نسبت‌های متقابلی که این فیوضات در بردارند (ST 1.29) و "اشخاصی" که

1. Procession

2. First Caus

۳. Immanent Trinity: مفهوم تثلیث درونی به چگونگی حیات درونی پدر، پسر و روح القدس در حیات درونی خدا اشاره دارد. این مفهوم بیشتر در کلیسای لاتینی بسط و گسترش یافته است. در مقابل، مفهوم Economic Trinity به این امر می‌پردازد که پدر، پسر و روح القدس چگونه در تاریخ نجات متعلق تجربه قرار گرفته‌اند. این مفهوم بیشتر در کلیسای شرقی مورد توجه بوده است.

این نسبت‌ها را شامل می‌شوند، تأکید دارد. این طرز برخورد آن قدر انتزاعی و فنی است که ما را به موافقت با این نکته متمایل می‌کند که مخاطبان هدف باید استادان آینده باشند، نه دانشجویان معمولی. معکوس ساختن نظم تعلیمی توماس در اینجا، آن‌گونه که چنین پیشنهادی نیز مطرح شده و پرداختن به رسالت اشخاص الهی (ST 1.43)، یعنی آخرین مسئله طبق این ترتیب، کار وسوسه‌انگیزی است که باید در برابرش ایستادگی کرد.

شناخت تثلیث به دو دلیل مورد نیاز است (ST 1.32.1). مهم‌ترین دلیل، آن است که بتوانیم دیدگاه درستی در مورد نجات بشریت داشته باشیم که به واسطه‌ی پسر که متجسد شد و به واسطه‌ی لطف (یا الطاف: نسخه‌ها مختلف است) روح القدس، تحقق پذیرفت. به عبارت دیگر، در غیر این صورت نمی‌توانیم حق مطلب را در مورد نقش مسیح یا روح القدس در تحقق نجات به جای آوریم. همان‌گونه که این بحث نشان می‌دهد، توماس به خوبی از نظریه‌ی آریوسی^۱ آگاه بود. این نظریه، بدعت باستانی همواره اغواگرانه‌ای بود که به دلیل مخلوق دانستن مسیح، الوهیت کامل او را نفی می‌کرد، هرچند که همراه با آن، نقش خاص منحصر به فردی برای مسیح قائل بود. توماس نشانه‌ای از علاقه نسبت به آنچه دوگانه‌انگاری^۲ خوانده شده، از خود نشان نمی‌دهد. دوگانه‌انگاری، یعنی باور به اینکه تنها دو شخص در خداوند حضور دارند، انکار الوهیت روح القدس را دربر دارد. او درباره‌ی فیلیوک^۳ ("و از پسر") آگاهی داشته است: این عبارت که تا سال ۸۰۰ به طور گسترده‌ای در کلیسای غربی پذیرفته شد، تأکید می‌کند

۱. Arianism: نظریه‌ای الهیاتی منسوب به آریوس (ح. ۲۵۰-۳۳۶) درباره‌ی نسبت خدا و پسر خدا.
2. Binitarianism

۳. Filioque: اعتقاد به اینکه روح القدس علاوه بر پدر، از پسر نیز صادر شده است. این عبارت لاتینی، در اعتقادنامه‌ی نیکیه مندرج شد و به تدریج در همه‌ی کلیساهای غرب گسترش یافت، اما کلیساهای شرق آن را نپذیرفتند. اضافه کردن موضوع فیلیوک، یکی از دلایل جدایی کلیسای شرق و غرب بود.

که روح القدس از هردوی پدر و پسر افاضه شده است ("افاضه‌ی دوگانه")^۱. همچنین از مخالفت کلیسای شرقی با این آموزه آگاه و معتقد بود که آن‌ها کاملاً در اشتباه هستند.

دلیل دیگر، داشتن دیدگاه درستی در مورد خلقت موجودات است:

زیرا ما با اعتقاد به اینکه خدا همه چیز را به واسطه‌ی کلمه می‌آفریند، از اشتباه کسانی که معتقدند ذات خداوند او را واداشته تا جهان را بیافریند، احتراز می‌کنیم. ما با تصدیق افاضه‌ی عشق خدا، نشان می‌دهیم که خدا مخلوقات را نه برای جبران نقصانی در خود و نه به دلیلی بیرون از خود، بلکه به دلیل عشق به خیریت خویش آفریده است.

اگرچه این دلیل از اهمیت کمتری برخوردار است، اما در واقع توماس به دفعات بر این عقیده که خدا باید جهان را، به ویژه برای تکمیل یا اتمام وجود خود می‌آفریده تاخته است. توماس می‌خواست نشان دهد که آفرینش و نجات بر فعل ذاتی ازلی خدا مبتنی است. بنابراین، نگاه نخست به مفاهیم افاضه، نسبت و شخص، رویکردی بسیار انتزاعی و کاملاً بی‌طرفانه به نظر می‌رسد. رویکردی که برای مشخص کردن جایگاه واقعیت‌های جهان و تاریخ نجات در پرتو حیات سه‌گانه‌انگارانه‌ی^۲ خدا تبدیل شد. رخدادهای تاریخی تجسد کلمه و نزول روح القدس در عید پنجاهه^۳، تجلی صدور ابدی اشخاص الهی از ذات پروردگار در شکل مخلوق است.

توماس در عبارتی کلیدی که در آن آگاهانه دست به انتخاب زده، می‌گوید: «بنا به [روایت او از] تعالیم مقدس، همه چیز به مفهوم خدا،

1. Double Procession

2. Trinitarian

3. Pentecost

sub ratione Dei، باز می‌گردد، یا به این دلیل که آن چیز خود خداست یا به این دلیل که آن چیز به سوی خدا، به مثابه‌ی آغاز و انجام، سامان داده شد» (ST 1.1.7). دیدگاهی که توماس مطرح کرده، نه فقط نگاهی کلی در مورد آموزه‌های مسیحی، بلکه به معنای واقعی، دیدگاهی از منظر الهی به همه چیز و به ویژه به نظام مخلوقات است. او نخست به حیات باطنی پروردگار - "تثلیث فطری" - می‌پردازد، زیرا می‌خواهد که ما جهان و کل مخلوقات را از آن جهت که به واسطه‌ی کلمه آفریده شده‌اند و از طریق روح القدس به آن‌ها عشق ورزیده شده، ببینیم.

آفرینش و شر (ST 1.44-49)

توماس آکوئینی تنها متفکر مسیحی نیست که بر خیریت خدا و آفرینش تأکید کرد، اما این کار در حساس‌ترین نقطه‌ی عطف کلیسای کاتولیک در آن روزگار، وظیفه‌ی اصلی او بود. شش مسئله‌ای که توماس در جامع الهیات به آموزه‌ی آفرینش اختصاص داده، به ابطال این عقاید می‌انجامد که شر از واقعیت برخوردار است (ST 1.48) و شر مطلق در مقابل خدا به مثابه‌ی خیر برین، وجود دارد (ST 1.49). گرچه او هرگز نامی از صاحبان این عقاید به میان نیاورد، اما بی‌تردید منظورش تعالیم جمع کشیری از مخالفان در کلیسا بود که ما آنان را با عنوان آلبیگانیان یا کاتارها^۱ می‌شناسیم. او هنگامی که بدعت مانویان^۲ را محکوم می‌کند، تلویحاً به آنان نیز به عنوان کسانی اشاره می‌کند که «حتی بیش از مشرکان در اشتباهند» (ST 1/2.10.6). به بیان دیگر، توجه به طبیعت که توماس آن را نزد ارسطو می‌یابد، بسیار مطلوب‌تر است، صرفاً به این دلیل که با اعتقاد دینی تجسد قابل سازگاری است

حال آنکه احتمالاً توماس معتقد بود بدعت‌های کاتارها چنین نیست. قاعدتاً توماس می‌دانست که طریقه‌ی فقرای دومینیکی برای بازگرداندن "بدعت‌گزاران" به راست‌کیشی مذهب کاتولیک بنیان نهاده شد. (این بدعت علی‌الظاهر در بلغارستان پدید آمد. به همین دلیل، حامیان آن در فرانسه، گاهی *bougres*^۱ خوانده می‌شدند.) آلبی^۲ در جنوب غربی فرانسه، یکی از مراکز اصلی آن‌ها بود. واژه‌ی "کاتارها" - این نام را خود آنان انتخاب نکرده بودند، بلکه به آنان داده شده بود - که به احتمال زیاد از واژه‌ی یونانی *katharoi*، یعنی "پاکان" گرفته شده، نخستین بار در سال ۱۱۸۱ ضبط شده، و بی‌شک به طعنه به برخی از بدعت‌گزاران کلن^۳ اشاره دارد. گروهی از متشرعان و دینداران پیمان بستند تا تجرد برگزینند، هیچ تملکی اختیار نکنند، صلح‌گرا باشند و گیاه‌خواری کنند. آنان مقام کشیشی و استفاده از ساختمان‌های کلیسایی و از این قبیل را کنار گذاشتند و طبیعتاً به شدت باعث نگرانی مراجع کلیسایی شدند. در سال ۱۲۰۹، پاپ اینوسنت سوم علیه آنان اعلان جنگ کرد. آن جنگ که چندین دهه درگیری به راه انداخت، سبب ویرانی فرانسه‌ی جنوبی شد و به کشتارهای بسیاری انجامید. با تصرف قلعه‌ی مونسیگور^۴ متعلق به کاتارها در پیرنه^۵ در سال ۱۲۴۳ - حدوداً زمانی که توماس ۱۹ ساله به طریقه‌ی دومینیکی پیوست - آن جنگ خاتمه یافت.

احتمالاً توماس هرگز با یک کاتار ملاقات نکرد. او باید از مونتا کرمونیایی^۶ (ح. ۱۱۸۰-۱۲۵۰)، استاد دانشگاه بولونیا^۷ که از زمره‌ی نخستین گرویدگان به طریقه‌ی دومینیکی بود (دومینیک در سال ۱۲۲۱ در حجره‌ی مونتا

۱. بلغاری

2. Albi

4. Montségur

6. Moneta of Cremona

3. Cologne

5. Pyrenees

7. University of Bologna

درگذشت)، در این مورد شنیده باشد. توماس حتماً با کتاب جامع علیه کاتارها و والدوسیان^۱ اثر مونتا که حدوداً به سال ۱۲۴۱ بازمی‌گردد، آشنا بود. در سال ۱۲۵۲، پطرس ورونایی^۲، از فقراء دومینیکی که مسئول کل تفتیش عقاید در ایتالای شمالی بود، به دست یک کاتار به قتل رسید. پاپ یک سال بعد، به عنوان یک شهید به او مقام قدیسی اعطاء کرد و وی حامی مقدس مأموران تفتیش عقاید اعلام شد.

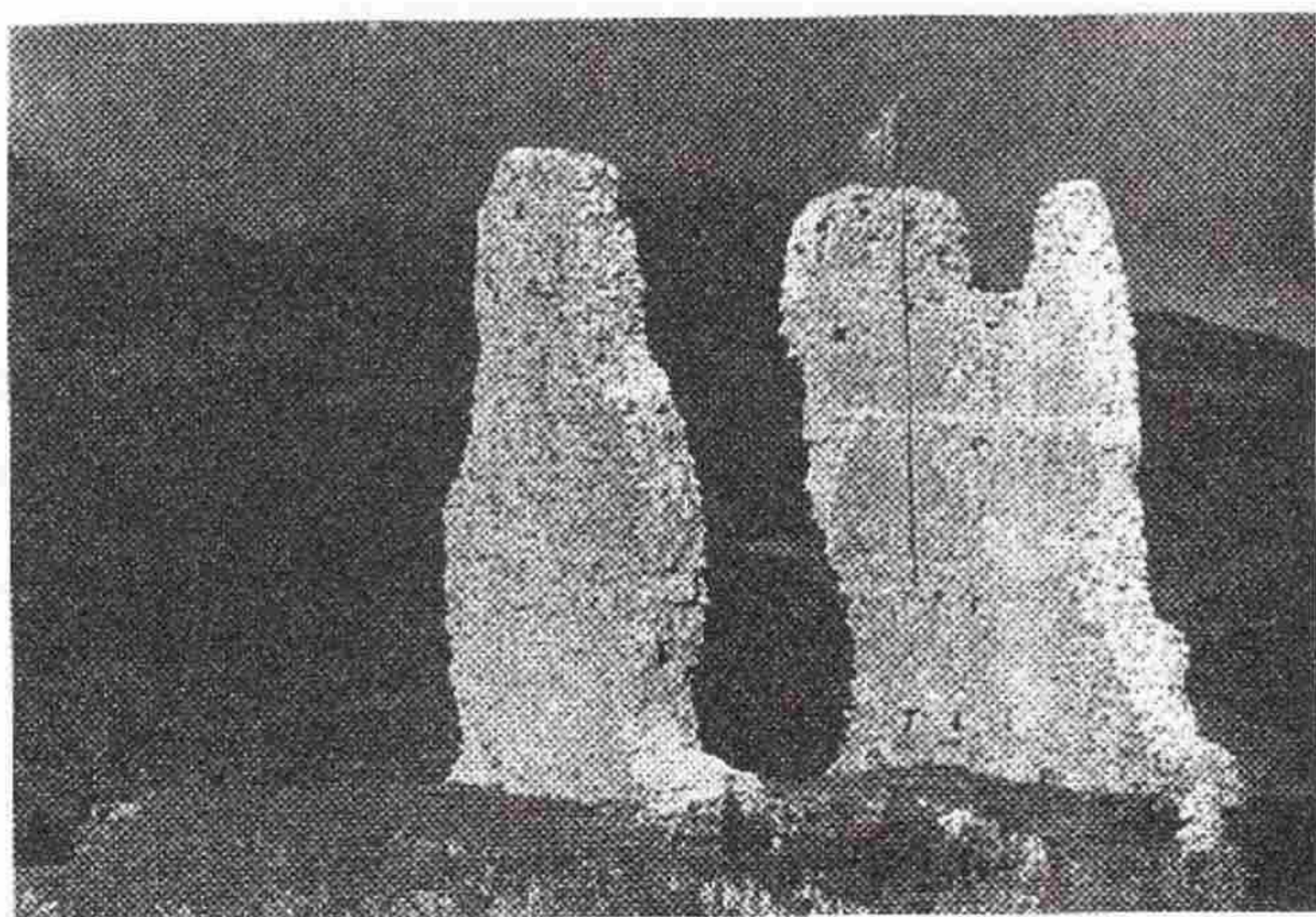
بحث از مانویان بی‌سروصدا در جامع الهیات راه یافته است. توماس در رابطه با مسئله‌ی حضور خدا در همه چیز می‌نویسد: «در گذشته مردمانی که مانوی خوانده می‌شدند، چنین می‌گفتند که اشیاء غیرمادی و فناپذیر متعلق قدرت خدا هستند، اما اشیاء مرئی و فناپذیر به قدرت مخالفی تعلق دارند» (ST 1.8.3). حرکتی که علیه ثنویت^۳ مانوی ضرورت داشت، اثبات خیریت خدا و آفرینش بود.

با وجود این، مفهوم آفرینش به توضیحات زیادی نیاز داشت. توماس مکرراً آن چیزهایی که این آموزه شامل نمی‌شود را توضیح می‌داد. در حقیقت، همان‌گونه که او توضیح می‌دهد، این آموزه بسیار بیش از آنکه تصدیق کند، ابطال می‌کند.

توماس بارها و بارها بر این نکته تأکید می‌کند که خدا مجبور و ملزم به آفرینش جهان نبوده است. «فعل فاعل نخست، بدان جهت نیست که چیزی به دست آورد، بلکه برای اظهار کمال خویش، یعنی همان خیریتش است» (ST 1.44.4). جهان نتیجه‌ی خیریت - *bonitas* - خداست؛ به تعبیری می‌توان گفت که «خیر^۴ خداست».

1. *Summa against the Cathars and Waldenses*
3. Dualism

2. Peter of Verona (1206 – 1252)
4. Bounty



۱۵. مونتایو، یکی از آخرین قلعه‌های البیگانیان

مخلوق بودن، صرفاً عبارت است از ارتباط میان مخلوقات و خالق به عنوان منبع وجود آن‌ها؛ مخلوقات واقعاً به خدا مربوط هستند، به این معنا که ما کاملاً به خدا به عنوان کسی که وجودمان را باقی نگه می‌دارد، وابسته‌ایم. البته از نظر توماس، خدا به هیچ‌وجه به جهان وابسته نیست. خلقت جهان به تعبیری رخدادی در جریان است که خداوند انجام می‌دهد - اما شبیه همه‌ی آنچه خدا انجام می‌دهد، بنا به اصل بساطت الهی، آفرینش نیز به عنوان آنچه خدا انجام می‌دهد، وجود خداست (ST 1.45.3). وجود جهان و انسان، چیزی به خدا نمی‌افزاید، به این معنا که تفاوتی در خدا ایجاد نمی‌کند - این آموزه به شدت غیرانسان‌انگارانه است.

پس از این، موضوع بسیار بحث‌انگیزی پیش کشیده می‌شود (ST 1.46). توماس ده استدلال را، عمدتاً برگرفته از ابن سینا، ابن رشد و موسی بن

میمون گرد می آورد که از نظریه قدم وجود جهان مخلوق، دفاع می کنند. در این استدلال ها مفاهیم امکان، ضرورت، حدوث، متحرک بودن، به حرکت واداشتن، زمان، استمرار، استمرار کامل و ازلی به کار گرفته شد. دل مشغولی نخست توماس ابطال این استدلال ها است تا براساس آن نشان دهد که نمی توان وجود همیشگی جهان را از طریق استدلال اثبات کرد (ST 1.46.1) هرچند، این بدان معنا نیست که از طریق استدلال نتیجه می شود که جهان آغازی دارد (ST 1.46.2). او برخلاف تفکر بسیاری از معاصران خویش، «در اینجا موضعی نظیر آنچه در مورد سر تثلیث اتخاذ کرده بود» برمی گیرند: یعنی این اعتقاد که جهان آغازی دارد، امری ایمانی است که قابل اثبات نیست. «این را باید به خاطر داشت تا در نتیجه، کسی برای اثبات آنچه که قابل اثبات نیست، تلاش نکند و زمینه ی تمسخر غیرمؤمنان را فراهم نیاورد و چنان نشود که آنان دلایلی را که ما ارائه می کنیم، همان دلایل اعتقادات ما بپندارند».

توماس سپس به این آموزه ی کلاسیک گنوسیان^۱ و نوافلاطونیان می پردازد که تنها یک امر می تواند از واحد صادر شود (ST 1.47.1). پشت پرده ی این مسئله ی عمیق، نوعی عرفان به چشم می خورد که صعود به سمت کمال را به مشابهی رها شدن از تکثر و تنوع برای باز پیوستن به آنچه که "واحد" یکتا است، مجسم می سازد. توماس همگام با تأکیدش بر واقعیت اشیاء متناهی، این دیدگاه را به هیچ وجه نمی پذیرد و خاطرنشان می کند که تکثر اشیاء ناشی از علل متنوع آن هاست. دموکریتوس^۲ (ف. ۳۶۱ ق. م.) و فیلسوفان طبیعت گرای باستان که تنها به علت مادی اشیاء توجه داشتند، تکثر را ناشی از ماده و تغییر را نتیجه ی حرکت ماده قلمداد می کردند. آناکساگوراس^۳ (ف. ۴۲۸ ق. م.) این تمایز و کثرت را به تعامل یک فاعل

با ماده نسبت داد، [به این صورت که] موجود عاقلی اشیاء را از آمیزه‌ی جهان - ماده جدا می‌کند. او به همین ترتیب، دیدگاه‌های دیگری را نیز یادآور می‌شود. توماس در این خصوص، همچون اغلب موارد، صرفاً از ارسطو نقل قول کرده و تحقیق دست اولی در مورد منابع مورد استفاده‌ای که آموخته بود، نداشته است.

سپس توماس به مسئله‌ی واقعیت شری می‌پردازد. با استناد به دیونوسیوس چنین استدلال می‌کند که شر نمی‌تواند امری موجود یا چیزی ایجابی باشد، بلکه غیاب یک خیر است (ST 1.48.1) - هر چیزی به واسطه‌ی ضد خود شناخته می‌شود، همچون نور از تاریکی - به همین صورت، شر نیز از مفهوم خیر شناخته می‌شود. اما خیر عبارت است از آنچه که مطلوب واقع می‌شود، چنان‌که هر ماهیتی خواهان وجود و کمال خاص خویش است، بنابراین، وجود و کمال هر چیز از معنای خیریت برخوردار است. در نتیجه، منظور از کلمه‌ی "شر، *malum*، "غیاب خیر" - *privatio boni* - است (ST 1.48.5). توماس در ادامه چنین می‌گوید که عالم مخلوقات «به این دلیل بهتر و کامل‌تر است که برخی اشیاء در آن قرار دارند که امکان دارد، و چنین نیز هست که، گاهی از خیری بی‌بهره باشند، بی‌آنکه خدا مانع شود» - همان‌گونه که دیونوسیوس می‌گوید، مشیت الهی اقتضاء می‌کند که طبیعت را حفظ کند، نه آنکه آن را ویران سازد - حال آنکه آوگوستین به ما خاطرنشان می‌کند خدا آن قدر قدرتمند است که می‌تواند از شر، خیر حاصل کند:

اگر خدا هیچ شری را امکان‌پذیر نمی‌ساخت، بسیاری از خیرها ناپدید می‌شدند. به عنوان نمونه، اگر هوایی مصرف نشود، هیچ آتشی شعله‌ور نمی‌شود؛ اگر الاغی کشته نشود، شیری زنده نمی‌ماند و اگر رذالتی وجود نداشته باشد، نه

تبرئه‌ی عدالت معنایی دارد و نه بردباری انسان‌های صبور
شایسته‌ی ستایش خواهد بود.

(ST1.48.2)

این آموزه که همیشه هر شری لزوماً غیاب خیر است، معنای ضمنی این آموزه است که همه چیز مخلوق خداست و هر امر مخلوقی ذاتاً خیر است. ما نباید به وسوسه‌های کافران‌ی کاتاری در مورد خیریت خلقت اعتنا کنیم. توماس تنها، آموزه‌ای دیرینه را که آشکارا به بحث‌های زیادی نیاز دارد، به روشنی بیان می‌کند. از این گذشته، به فرض که تعاملی که در طبیعت رخ می‌دهد، با کشتن الاغ توسط شیر برای حفظ بقا و از این‌گونه موارد یکی باشد، اما آیا خیریک مخلوق به بهای صدمه به مخلوق دیگر می‌ارزد؟

این بحث به شش استدلال در حمایت از این اعتقاد می‌انجامد که یک شر مطلق وجود دارد (ST1.49.3). این خطای بزرگ^۱ - «همچون دیگر موضع‌گیری‌های عجیب قدما» - در عدم توفیق آن‌ها در مورد در نظر گرفتن علت کلی سراسر وجود و تنها در نظر گرفتن علت جزئی معلول‌های خاص ریشه داشته است: «هنگامی که آنان چیزی را باعث آسیب چیزی دیگر می‌دیدند، همچون آتش که خانه‌ی انسانی بینوا را می‌سوزاند، نتیجه می‌گرفتند که ذات آن چیز، همچون آتش در این مثال، شر است» - «اما خیریت یک چیز را نباید با توجه به یک چیز جزئی دیگر سنجید، بلکه باید آن را بر اساس شایستگی خود آن چیز بر طبق نقشه‌ی کلی اشیاء سنجید که در آن، هر چیز باید به طور پسندیده‌ای جای تعیین شده‌ای داشته باشد.» سخن گفتن در این مورد نیز مجال بیشتری می‌طلبد.

۱. hydra-headed این کلمه برگرفته از هیدرا هیولایی چند سر است که هرکول قهرمان اسطوره‌ای هر سر که از او می‌برید چندین سر دیگر به جای آن می‌رویید. در اینجا منظور خطای بزرگ و دارای ابعاد مختلف است.

فرشتگان (ST 1.50-64)

نخستین مخلوقاتی که توماس مورد توجه قرار می‌دهد، فرشتگان هستند (ST 1.50-64). البته بسیاری از ادیان، وجود فرشتگان ("پیام‌آوران"^۱ در زبان یونانی) را تصدیق می‌کنند: آن‌ها در کتاب مقدس حضور دارند، در آیین یهود، اسلام و دین مورمون^۲ نیز همچون در مسیحیت نقش دارند. در سال ۱۲۱۵، چهارمین شورای لاترن، کلیسای غربی، لاترن، وجود قلمروی روحانی مخلوقاتی متمایز از انسان‌ها را در عالم که بسیار پرشمارتر و به طرز غیرقابل مقایسه‌ای به لحاظ عقلی برتر از انسان‌ها هستند، دوباره مورد تأکید قرار داد. توماس در تحلیل استوارش در مورد موجوداتی که ضرورتاً متضمن صور حیاتی مخلوق و بنا به تعریف فاقد جسم هستند، از منابع نوافلاطونی بهره می‌گیرد. کتاب مقدس از موجودات فراانسانی مخلوق سخن می‌گوید که هزارچند گاه به عنوان واسطه‌ی میان خدا و بشریت فرستاده می‌شوند. به هر روی، مفهوم خدا نزد توماس این فرضیه را معقول می‌سازد که خدا موجودات عاقلی را آفریده که محدود به جسمانیت نیستند: «باید موجودات غیرمادی وجود داشته باشند، زیرا آنچه خدا در درجه‌ی اول از خلقت مد نظر داشته، ایجاد خیریتی بوده که با خود او شباهت داشته باشد» (ST 1.50.1).

برای همه‌ی کسانی که با مباحث فلسفی جدید درباره‌ی اینهمانی شخصی^۳ آشنا هستند، بحث در مورد فرشتگان نیز شبیه یک آزمایش بزرگ فکری و کاوشی تخیلی در مورد جهان ممکن عقول محض است. توماس هیچ‌گاه در این مورد بحث نمی‌کند که چند فرشته می‌توانند بر سربیک سوزن برقصند.

1. Messengers

2. Mormon

3. Personal identity

(حتی اگر کسی چنین بحثی کرده باشد)، اما ملاحظات او می‌تواند برای اذهان مشتاق بحث‌های نظری لذت‌بخش باشد، مثل بحث در خصوص این موارد که هیچ دو فرشته‌ای از وحدت نوعیه برخوردار نیستند و هر فرشته، نوع منحصر به فرد خود را داراست (ST 1.50.4)، یک فرشته می‌تواند اجسام را بدون ادراک حسی آن‌ها بشناسد (2-57.1; ST 1.55.5)، و از این قبیل موارد. با وجود این، به عقیده‌ی کارل بارت^۱، برجسته‌ترین متاله پروتستانی دوران مدرن، توماس را می‌توان به درستی به عنوان «بزرگ‌ترین فرشته‌شناس کل تاریخ کلیسا» برشمرد، اما روایت او در خصوص فرشتگان، «فرانمایی شخصی بسیار بزرگی از خود بر واقعیت است، به نحوی که به نظر می‌رسد شخص در فرشته، بدیل برتر خود را که خواهان آن است و در شیطان، بدیل برتر خود را که از آن خوف دارد، می‌یابد. منظور از بدیل برتر خود، همان خود است که به شدت در آن اغراق شده است» (در عقاید جزمی کلیسا^۲ ۳/۳، ۱۹۶۱). بهتر است از این بحث بگذریم!

انسان (ST 1.75-102)

توماس تصریح می‌کند (ST 1.75 Prologue) که لازم است متألهان ماهیت انسان را به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهند. وی آشکارا خود را یک متاله قلمداد می‌کند، گرچه به هیچ وجه به پرداختن به استدلال‌های محض فلسفی که شناخت آن‌ها لازم است، بی‌میل نیست. با این وجود، به شیوه‌ی معمول خود خوانندگان را وامی‌گذارد تا مسیری را که بحث به سوی آن هدایت می‌شود، ببینند. ما در این مسیر، سرانجام به انسان به مثابه‌ی موجودی که

1. Karl Barth (1886-1968)
3. Church Dogmatics

2. Alter ego

به صورت خدا آفریده شده، می‌رسیم (ST 1.90-102). همه‌ی آنچه او در بخش دوم، درباره‌ی سعادت، خصوصیات روحی اخلاقی، عواطف، فضایل، گناه، قانون، لطف و نظایر آن‌ها می‌گوید و نیز آنچه در بخش سوم درباره‌ی تجسد و ماهیت آیین‌های مقدس بیان می‌کند، بر روایت او در مورد نفس مبتنی است.

برای کلمه‌ی لاتینی *anima* ترجمه‌ی انگلیسی بهتری از کلمه‌ی "Soul" وجود ندارد، مشروط بر آنکه به یاد داشته باشیم نه توماس و نه ارسطو (با کلمه‌ی *psyche*) به جوهری روح مانند^۱ که در جسم انسان پنهان است، اشاره نمی‌کرده‌اند. به عقیده‌ی توماس، کلمه‌ی "نفس" به معنای اصل اساسی حیات مخلوقات زنده است (ST 1.75.1). توماس به پیروی از ارسطو استدلال می‌کند که نفس به مثابه‌ی اصل نخستین حیات، خود یک جسم نیست بلکه چیزی است که یک جسم را زنده نگه می‌دارد. نفس، جوهری نامرئی در درون بدن نیست؛ بلکه "صورت" یا آن‌گونه که اغلب می‌گوییم، رؤیت‌پذیری بدن است. توماس و ارسطو هیچ‌یک، نفس را امری باطنی نمی‌دانند؛ برعکس، نفس بالذات آشکار است. نفس همان چگونگی زنده بودن مخلوقات و تعامل آن‌ها با اشیاء پیرامون خود است. این نحوه از وجود، از طریق حساسیت نسبت به امور اطراف و آمادگی برای حرکت به جهات مختلف مشخص می‌شود. توماس به جای مفهوم مقدس انسان به مثابه‌ی چیزی که از عالم روحانی دیگری جلای وطن کرده، از تصور ارسطوگرایانه در مورد نفس انسان به مثابه‌ی جنبه‌ای از یک ارگانیسم زنده که بومی این دنیای مادی است، جانبداری می‌کند.

در فلسفه‌ی مدرن، برخورداری از ذهن و شخص بودن، اغلب از منظر

"سوژه" نگریسته می‌شود. 'سوژه'، یعنی "من" که در جایگاه رفیع خود آگاهی قرار دارد، ابژه‌ها (از جمله دیگر انسان‌ها) را مقابل خویش قرار می‌دهد. اشیاء در بدو امر به عنوان انطباعات ادراک می‌شوند و سپس، ما آن‌ها را در قالب اشکال معقول گرد هم می‌آوریم. در مقابل، از دیدگاه توماس، اشیایی که بیرون از ما در جهان خارج هستند، به محض شناسایی شدن قوای عقلی ما معقول می‌شوند. به تعبیری، این‌گونه نیست که اشیاء خارج از ذهن، کورکورانه در مقابل ما قرار گرفته یا بی‌حرکت منتظر باشند تا به آن‌ها بنگریم، بلکه این جهان است که تقدم دارد، به این معنا که اشیاء هستند که استعدادهای شناختی ما را فرا می‌خوانند و به آن‌ها شکل می‌دهند: «از نظر ما، فهم از جهتی عبارت از منفعل بودن است» (ST 1.79.2). او از ارسطو چنین نقل می‌کند که: «ذهن به گونه‌ای تأثیرپذیر است». یقیناً ما باید «قدرتی را در خصوص بالفعل معقول ساختن اشیاء برای عقل قائل باشیم»؛ اما این قوه که ما میل داریم آن را امری نخستین قلمداد کنیم و همه‌ی اهمیت را به آن بدهیم، از نظر توماس (و سلفش ارسطو که پیش از او بود)، در درجه‌ی دوم قرار داشت. به محض آنکه استعداد شناختاری ما به واسطه‌ی ابژه‌هایی به فعلیت درمی‌آید که بالقوه قابل شناخت هستند، می‌توان گفت که استعدادهای عقلی بالفعل شده‌ی ما، همان معقولیت جهان هستند که به فعلیت درآمده است - یا بنا به روایت لاتینی دقیق از

۱. با توجه به اینکه در اینجا به تفاوت معنایی سوژه (Subject) و ابژه (Object) در قرون وسطی و دوران مدرن پرداخته می‌شود، از ذکر معادل‌های رایج 'ذهن' و 'عین' برای این دو پرهیز شده است. کلمه‌ی subject انگلیسی برگرفته از subjectum لاتین است. این کلمه در قرون وسطی به معنای همه‌ی موجودات خارجی بود. کلمه‌ی object انگلیسی نیز برگرفته از objectum لاتین است که از دو بخش ob به معنای روبه‌رو و برابر و jectum به معنای نهاده، تشکیل شده است. بر این اساس، ابژه در قرون وسطی به معنای موجودات بود، از آن حیث که در مقابل و قائم به ذهن انسان و برابر ایستای آن هستند. خلاصه اینکه در قرون وسطی سوژه به عالم عین و ابژه به عالم ذهن مربوط دانسته می‌شد. در مقابل، در دوران مدرن این معنا به کلی متفاوت شده است؛ تنها انسان سوژه محسوب می‌شود، موجودات دیگر ابژه‌های اویند و از آن جهت موجودند که متعلق ادراک سوژه هستند.

اصل موضوع ارسطو: «عقل بالفعل با معقول بالفعل یکی است»^۱.
 توماس، درست برعکس دیدگاه‌های فلسفی در مورد نسبت ذهن/جهان که شکافی را میان اذهان ما و اشیاء جهان پیش فرض می‌گیرند، ادعای ارسطو را مطرح می‌کند: شناخت اشیاء از طریق اتحاد ذهن با متعلق شناخت صورت می‌گیرد. فرافکندن و تحمیل ساختاری عقلانی از سوی ذهن برابژه‌های بالذات غیرمعقول جهان، جای خود را به شیوه‌ای می‌دهد که براساس آن، معرفت به شیوه‌ی مشارکتی حاصل می‌شود: ذهن به جای آنکه صرفاً ابژه را تصویر یا آن را منعکس کند، شبیه ابژه، و ابژه شبیه ذهن می‌شود. ساختار عناصری که موضوع آن اندیشه را می‌سازند، می‌توانند عیناً یکی باشند. درواقع، ادراک نوعی همگون‌سازی است: ابژه‌ای که ادراک می‌شود، همان ادراکی است که به فعلیت درمی‌آید. ادراک کردن، نحوه‌ی جدیدی از وجود ابژه‌ی مدرک است. از نظر توماس، معنا عبارت است از کمال ذهن، یعنی به تحقق رسیدن قوای ادراکی انسان؛ هم‌زمان، معنا عبارت است از به فعلیت رسیدن معقولیت جهان.

بعید است که صرف این اصل موضوع ارسطویی توماس بتواند فیلسوفان را قانع کند: «نفس به اعتباری همه چیز است». اعتقاد او به اینکه اشیاء واقعاً همانی هستند که خود را نشان می‌دهند، یعنی اینکه هیچ حجابی میان جهان و اذهان ما وجود ندارد، با باور او در مورد تعلق جهان به خدا سازگار است. هر چیز، همان‌گونه‌ای است که خود را نشان می‌دهد. میان جهان با ذهن و شیء با عقل، *convenientia entis ad intellectum*، تناسب خاصی وجود دارد. تجربه‌ی ما از اشیاء، نوعی رویارویی با چیزی کاملاً بیگانه نیست، بلکه - نحوه‌ای از بودن در جهانی است که ما بالذات به آن تعلق

1. *intellectus in actu est intellectum in actu*

داریم. مایلیم از ذهن آغاز کنیم و بپرسیم که چگونه افعال ذهنی ما با جهان خارج متصل شده است. در مقابل، توماس با جهان آغاز می‌کند، یعنی با آنچه مصداق دارد، ابژه‌های خارجی‌ای که در جانب ما سبب فعلیت ادراکی می‌شوند و بنابراین، استعدادهایی را که در اختیار داریم، به فعلیت درمی‌آورند.

به گمان ما ابژه‌های ادراک‌مان کاملاً بدون تأثیر هستند. از آنجا که ابژه از ادراک شدن خودآگاهی ندارد، گویی با ادراک شدن ابژه هیچ اتفاقی نیفتاده است. بنا به دیدگاه توماس که آن را ضمن آموزه‌ی خلقت در چهارچوب مابعدالطبیعه‌ی بهره‌مندی بیان می‌کند، با ادراک ابژه توسط سوژه، ابژه آشکار می‌شود و به همان میزان، ماهیت و تقدیرش نیز تحقق می‌یابد. مشاهده‌ی چگونگی تأثیرپذیرفتن اذهان ما در اثر فراگرفتن آنچه در جهان دیده می‌شود، کار آسانی است. اما از نظر توماس، این اعتقاد معنادار است که حتی اگر هیچ ذهن بشری نیز وجود نداشت، باز هم اشیاء - یعنی در ارتباط با ذهن خدا - "حقیقت" داشتند. توماس جهان را صرفاً که فی‌نفسه مطلوب است، قلمداد نمی‌کرد؛ او جهان و اشیاء درون آن را چیزی در نظر می‌گرفت که تحقق خاصی به همراه اهداف، روش‌ها و مجال‌های تعیین‌شده‌ای برای آن مقدر است. اغراق نیست اگر بگوییم به اعتقاد توماس، همچون ارسطو، صورت‌هایی که به جهان مادی شکل می‌بخشند، به‌طور کلی به سطح بالاتری از واقعیت در اذهان ما دست می‌یابند - زیرا همان‌گونه که ارسطو نیز پیش‌تر بیان کرده، جهان به دلیل مبتنی بودنش بر ذهن الهی، یک کل معقول است.

تعجب‌برانگیز نیست که وقتی توماس به بررسی مفهوم وجدان

می‌پردازد، آن را به معنای دقیق کلمه، برخلاف آنچه ما امروزه بیان می‌کنیم، یک قوه نمی‌داند؛ بلکه از نظراو، وجدان عبارت است از «به کار بستن علم و دانش‌مان در کاری که انجام می‌دهیم» (ST 1.79.13). وجدان یک ندای باطنی نیست که فرد را مخاطب قرار می‌دهد. بلکه کار عقل عملی و اصولاً قابل بحث و بررسی است. توماس حتی به لحاظ ریشه‌شناختی نیز وجدان را به عنوان *con-scientia* مورد بررسی قرار می‌دهد: «علم همراه با»، به معنای چیزی که اشتراک‌پذیر است، نه چیزی که ذاتاً شخصی است. کل مجموعه مسائل مربوط به ماهیت نفس انسان (ST 1.75-89) با بررسی وضعیت و به تعبیری، بررسی "نفس مجرد"، *anima separata*، به اوج خود می‌رسد. از نظر توماس، چنان‌که اکنون می‌توان انتظار داشت، برای نفس انسان خوب است که با بدن متحد شده، از طریق تصاویر محسوس ادراک شود (ST 1.89.1). - جسم پذیرفتن و وابستگی اذهان ما بر جهانی که از طریق حواس، محسوس و قابل ادراک است، به هیچ وجه امر تأسف برانگیزی نیست. توماس بار دیگر فرصت را غنیمت می‌شمرد تا به رد شبهات گنوسیان جدید در مورد این جهان و بدن بپردازد.

از سوی دیگر، «برای نفس امکان‌پذیر است که جدا از بدن وجود داشته باشد و نیز به شیوه‌ای دیگر ادراک شود» (ST 1.89.1). اما در مورد اذهان قدیسان در ملکوت که به صورت رودررو خدا را رؤیت می‌کنند، چه باید گفت؟ توماس نمی‌پذیرد که آن‌ها به واسطه‌ی تصورات فطری (*species*) یا به واسطه‌ی تصوراتی که از جایگاه پیشین خود به خاطر می‌آیند، ادراک می‌کنند. بلکه آن نفوس در ملکوت، «از طریق تصورات بهره‌مند شده از تأثیرات نور الهی که نفس نیز همچون دیگر جواهر مجرد (فرشتگان) البته در سطح پایین‌تری از آن برخوردار است، ادراک می‌کنند». به طور خلاصه، به محض آنکه بمیریم، «نفس یک‌باره به آنچه ورای خویش است، پناه

می برد. این طریقه‌ی شناخت، غیرطبیعی نیست، زیرا هم نور لطف و هم نور طبیعت را خدا پدید می آورد» (ST 1.89.1).

حال که بخش اول به پایان خود نزدیک می شود، دو موضوع مهم باید ذکر شود: فاعل اخلاقی، آن گونه که حاصل تصویر الهی است و نظریه‌ی فاعلیت دوگانه.

مسلماً کتاب پیدایش ۱:۲۶ نقطه‌ی شروع خواهد بود. به یک معنا، کل جهان به شکل تصویر خداست، اما توماس تأکید می کند که به معنای دقیق کلمه، تنها مخلوقات عاقل به صورت خدا آفریده شده اند (ST 1.93.2). به دلیل ذات عقلانی مان است که به ما تصویر خدا گفته می شود (ST 1.93.6). تصویر الهی در همه، از جمله زنان (قطعاً لازم بوده که این هم گفته شود)، یافت می شود (ST 1.93.4). تصویر خدا در علم و عشق بالفعل ما و به طور کامل در قدیسان محقق می شود (93.7). می توان گفت که از نظر توماس، در حالت عبادت است که انسان خدا را به نحوی پویا تصویر می کند.

حکومت الهی (ST 1.103-190)

توماس تا حد زیادی به واسطه‌ی دیونوسیوس، به شدت از سنت نوافلاطونی "افاضه‌ی ذاتی خیر" متأثر بود: هر موجودی به دلیل نیروی باطنی فعل وجودی اش تمایل دارد تا فعلی را افاضه کند که هم زمان تجلی و اظهار خودش نیز هست. این تمایل طبیعی برای ارائه‌ی خود و همین طور تعامل با دیگران، از "سخاوت" ذاتی‌ای پرده برمی دارد که مشخصه‌ی فعل خلاق خود وجود است. به بیان دیگر، همیشه علیت را می توان با تعامل فرد، به شیوه‌های بی شمار، با اشیاء و پدید آوردن آن ها مقایسه کرد. توماس به واسطه‌ی

مطالعه‌ی آثار ارسطو با تصویری از جهان آشنا شد که به دموکریتوس^۱، فیلسوف قرن پنجم پیش از میلاد منسوب بود. براساس این تصویر، جهان ما و انواع موجوداتی که در این جهان هستند، از برخورد ذراتی که به طور تصادفی در فضایی تهی می‌چرخیدند، پدید آمده‌اند. توماس همچون ارسطو، جهان را به صورت غایت‌شناسانه تصور می‌کند: اشیاء که به شیوه‌های متعدد، با یکدیگر متناسبند، نوعی اجتماع سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند.

حال مسئله این است: آیا در رقابت یا حتی نزاع، ضرورتاً همکاری وجود دارد یا خیر؟ سه استدلالی که توماس بررسی می‌کند، به این شرح است: (۱) اگر خدا در هر آنچه که فعلی انجام می‌دهد، فعال باشد، یقیناً فعل او کفایت می‌کند. هرگونه فعلی از سوی علتی مخلوق، زائد و حشو خواهد بود (نظریه‌ی اصالت علت موقعی)^۲؛ (۲) اگر فعل مخلوقی، صادره از خدا باشد و او کار را در مخلوق به انجام رساند، امکان ندارد که در زمان واحد، فعل از مخلوق نیز صادر شود (امکان ندارد یک فعل واحد به طور هم‌زمان از دو فاعل صادر شود)؛ (۳) ممکن است چنین گفته شود که خدا قدرت انجام فعل را ارزانی داشته، اما دیگر در انجام فعل دخالتی ندارد (گونه‌ای دادارباوری)^۳.

این بحث ما را مستقیماً به قلب الهیات توماس می‌برد. او اغلب از (اشعیاء ۱۲: ۲۶) چنین نقل می‌کند: «پروردگارا! تو همه‌ی کارهای ما را در ما انجام داده‌ای»، و با خاطری آسوده آن را (مثلاً در ST 1.105.5) به منزله‌ی از میان برداشتن هرگونه رقابت‌پذیری میان فاعلیت الهی و انسانی قلمداد می‌کند. از سوی دیگر، هنگامی که او از «همکاری»^۴ میان مخلوقات و خدا

1. Democritus

۲. Occasionalism: اصالت علت موقعی یا مداخله‌گرایی، یک نظریه‌ی فلسفی درباره‌ی علیت است. مطابق این دیدگاه، ماده (و ذهن) علل واقعی رویدادها نیستند. آن‌ها فقط علل موقعی‌اند و فقط از طریق قدرت و اثر اراده‌ی خداوند عمل می‌کنند. همه رویدادها به وسیله‌ی قدرت برتر (خدا) پدید آمده‌اند.

۳. Deism، دادارباوری یا خداانگاری؛ این باور است که خدا وجود دارد و به عنوان یک آفریننده و دادار، جهان را خلق کرده است؛ اما در عملکرد آن مداخله نمی‌کند.

4. Cooperation

سخن می‌گوید، غالباً به تصویر دو فاعل رقیب در یک سطح که کارهای جداگانه انجام می‌دهند، اشاره می‌کند و آن را مردود می‌شمارد.

با وجود این، به نظر می‌رسد که توماس این تصویر را به شدت وسوسه‌انگیز تشخیص می‌دهد. از نظر توماس، اینکه خدا "علت" همه‌ی کارهایی است که ما انسان‌ها انجام می‌دهیم، آن هم به گونه‌ای که ما نیز "علت" آن‌ها هستیم، نشانه‌ی اختیار ما و خداست. اما توماس به خوبی می‌داند التزام به این اندیشه چقدر دشوار است. به نظر چنین می‌آید که اگر فعلی که به واسطه‌ی آن، معلولی ایجاد می‌شود از عامل انسانی نشأت بگیرد، یقیناً دیگر نیازی نخواهد بود که آن را به خدا هم نسبت دهیم. وقتی چیزی به شایستگی توسط یک فاعل قابل انجام است، در نظر گرفتن یک فاعل دیگر، کارزائی خواهد بود: هر کاری که هست، یا توسط فاعل الهی انجام می‌شود یا توسط فاعل انسانی. اگر چنین است که خدا کل معلول‌های طبیعی را ایجاد می‌کند، یقیناً برای فاعل انسانی کاری باقی نمی‌ماند. توماس در پی حل کردن این‌گونه مسائل مسحورکننده است. همان‌گونه که کاملاً به صراحت بیان می‌کند، هیچ چیزی ما را از این تفکر باز نمی‌دارد که که معلول واحد توسط یک فاعل مادون و توسط خدا - یعنی توسط هر دو، اما به شیوه‌های مختلف - ایجاد می‌شود. می‌توان چنین اعتراض کرد که گرچه گفتن این سخنان راحت است، اما پایبندی به آن‌ها به این آسانی نیست.

با این حال، از نظر توماس، فاعل انسانی همیشه به واسطه‌ی قدرت الهی معلول خاص خود را ایجاد می‌کند: این همان آموزه‌ی خلقت است. حتی اگر امکان داشته باشد که خدا خود همه‌ی معلول‌های طبیعی را ایجاد کند، ایجاد کردن آن‌ها توسط ما به مثابه‌ی علت، کارزائی نیست. همچنین این امر، به گونه‌ای که شاید برخی چنین گمان کنند، به دلیل کافی نبودن قدرت الهی نیست. برعکس: این امر، موهبت خیر (*bonitas*) الهی است. بنا به

آموزه‌ی خلقت، خدا اراده کرده که چیزها را شبیه خود سازد، نه فقط از این حیث که آن‌ها نیز می‌توانند وجود داشته باشند، بلکه همچنین از این حیث که می‌توانند به شیوه‌ی خود علت واقع شوند.

مطالعه‌ی ما بسیار گزینشی بود. ما نمی‌دانیم که توماس امیدوار بود دانشجویانش از بخش اول چه چیزی حاصل کنند. مطالب مهم این بخش را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد.

در فلسفه، درباره‌ی خدا سخنان درست بسیاری بیان شده، اما بنا به وحی مسیحی، میل انسان به سعادت تنها از طریق اتحاد با خدا محقق می‌شود؛ میان فلسفه و الهیات هیچ‌گونه ناهماهنگی وجود ندارد بلکه، برعکس، دین عقل را کامل می‌کند، بخش اعظم این میراث یونان باستان را می‌توان و باید در الهیات مسیحی پذیرفت. وجود خدا نه بدیهی است و نه امری صرفاً ایمانی. خدا، همان‌گونه که در بوته‌ی مشتعل بر موسی آشکار شد، «آنکه هست» است. خدا یکی از انواع موجودات نیست. خدا ناگزیر از خلقت نبوده است؛ جهان لطف محض است. مخلوقات همچون انسان که به آن‌ها موهبت عقل و اراده‌ی آزاد ارزانی داشته شده، و به صورت الهی آفریده شده‌اند، فاعل واقعی دستاوردهای اخلاقی خود هستند و به هیچ‌وجه در رقابت با خدا نیستند.

این نکته ما را به بخش دوم جامع الهیات می‌برد: «حرکت مخلوقات عاقل به سوی خدا»، که می‌توان آن را به منزله‌ی سفری برای برخورداری از رستگاری الهی، به زندگی اخلاقی تعبیر کرد.

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript. The text is written in a dark ink on a light background. It consists of approximately 12 lines of text, with some lines being longer than others. The script is highly stylized and difficult to decipher without a key.

جامع الهیات: بخش دوم

بخش دوم جامع الهیات با هیچ یک از دیگر آثاری که توماس آکوئینی تألیف کرده، شباهت چندانی ندارد. او که مایل نبود دانشجویان خود را تنها با دستنامه‌های اعتراف‌نویشان متعلق به آن دوران ترک کند، می‌خواست این کشیشان آینده، "الهیات عملی" خود را در میان دو سر دین، یعنی خدا به عنوان خالق (در بخش اول) و مسیح به عنوان راه سعادت مطلق (در بخش سوم) جای دهند. به علاوه، او به جای ارائه‌ی فهرستی از گناهان که بر طبق ده فرمان^۲ تعیین می‌شد، به طور مفصلی به اخلاق نیکوماخوس، اثر ارسطو پرداخت تا علم اخلاق را نه مبتنی بر فرمان‌برداری از فرمان‌های شرعی، بلکه به منظور شکل بخشیدن به شخصیت بسط دهد. او این شکل‌بخشی را به منزله‌ی به فعلیت درآوردن میل بالقوه‌ی فردی، یعنی تحقق میل طبیعی مؤمنان به خیر به موجب الهام لطف الهی و (البته) در

اطاعت از شرع الهی مجسم می‌کرد.

او بار دیگر با استناد به مرجعیت یوحنا ی دمشقی، مجدداً تأکید می‌کند که (در کتاب مقدس) چنین آمده که انسان مخلوق، به صورت خدا آفریده شده (چنان‌که سنت خاطرنشان می‌کند)، از این جهت که انسان «موجودی عاقل و برخوردار از موهبت اراده‌ی آزاد و حرکت نفسی است». به عبارت دیگر، «از آنجا که تاکنون به بررسی علت نمونه‌ای^۱، یعنی خدا، و آنچه که از قدرت خدا به واسطه‌ی اراده‌اش پدید می‌آید، پرداخته‌ایم، اکنون شایسته است تا به بررسی تصویر او بپردازیم، زیرا انسان مخلوق نیز که ضمن برخورداری از اراده‌ی آزاد، بر افعال خویش کنترل دارد، منشاء افعال خویش است» (ST 1/2 Prologue). همان‌گونه که ارسطو می‌گوید «فعالیت بشری بر مدار غایت است»، به این معنا که غایت همان چیزی است که سبب فعلیت انسان می‌شود. همچنین از آنجا که مسلماً غایت همان خیر است، این بررسی در مورد شکل‌گیری فاعل اخلاقی، تحت عنوان تمایل انسان نسبت به سعادت صورت می‌پذیرد، به همان‌گونه که ارسطو نیز آن را در درجه‌ی اول تلقی کرده و به نحوه‌ی هماهنگی با تمایل خاص مخلوقات برای بهره‌مندی از رستگاری الهی، آن‌گونه که در سنت مسیحی به واسطه‌ی آوگوستین و دیونوسیوس مجعول باز نمود یافته است، سازگاری دارد.

غایت و سعادت (ST 1/2.1-5)

قسمت اول از بخش دوم، ساختار کلی زندگی اخلاقی را تشریح می‌کند؛

(1. Exemplar) علت نمونه‌ای، عبارت است از تصویر یک شیء در ذهن سازنده‌ی آن.

قسمت دوم از بخش دوم که بسیار طولانی‌تر است، روایت نظام‌مندی را در خصوص همه‌ی فضایل و رذایل متناظر آن‌ها که توماس توانسته گرد بیاورد، ارائه می‌کند. از قضای روزگار، بیست سال پس از مرگ او، خلاصه‌هایی در خصوص تلقی او از فضایل و رذایل رواج یافت. این امر نشان می‌دهد که خوانندگان مورد نظر او کاملاً به فهرست‌ها، آن هم بیشتر فهرست گناهان تا فضایل قانع بودند و با خیال راحت از تحلیل فعل، نیت، اختیار و مواردی از این قبیل که توماس برای کشیشان و مرشدان معنوی آینده ضروری تلقی کرده بود، چشم‌پوشی می‌کردند.

هدف غایی و اصلی زندگی انسان همیشه از هر خیر یا مجموعه‌ای از خیرهای طبیعی متعالی‌تر است (ST 1/2.1-5). هیچ چیز غیر از خدا، آن‌گونه که در رؤیت سعیده‌ی موعود شناخته و به او عشق ورزیده می‌شود، نمی‌تواند به طور کامل تمایل انسان برای شناخت حقیقت و اتحاد با خیر را ارضاء کند. هیچ‌یک از خیرهای این زندگی، با وجود آنکه مسلماً مطلوب و ارزشمند هستند (عدم توافق با دیدگاه کاتارها در مورد تحقیر عالم مادی)، هرگز رضایت ما را برآورده نخواهند کرد. این یکی از اعتقادات بنیادین توماس است. اگر کسی طالب استدلالی می‌شد تا متقاعد شود که انسان تمایل به سعادت دارد، توماس کاملاً متحیر می‌شد؛ او این امر را بدیهی می‌پنداشت.

روایات جدیدتر اخلاق مسیحی بر مفاهیمی همچون تکلیف و الزام تأکید می‌کنند؛ اما توماس (و به طور کلی متألّهان قرون وسطی) مفهوم آوگوستینی سعادت به مثابه‌ی هدف زندگی انسان را به ارث برد. بی‌تردید، ارسطو اموری همچون رؤیت رودرروی خدا را که در مبحث آخرت‌شناسی^۱

مسیحی امری اساسی است پیش‌بینی نمی‌کرد. از نظر توماس، سعادت حقیقی و ابدی نهایتاً بر بهره‌مندی از رستگاری الهی مبتنی است. با وجود این، خوشبختی یا سعادت هم وجود دارد که با قوای طبیعی خود می‌توانیم به آن دست یابیم. هم آوگوستین و هم سنت غالب الهیاتی و به ویژه رهبانی، و همچنین کاتارها، برای خوشبختی مادی ارزش زیادی قائل نبودند. اگرچه توماس چنین فرض می‌گیرد که سعادت دنیوی ناپایدار است، اما آن را غیرممکن نمی‌داند - او سلامت، ثروت و امثال آن‌ها را به عنوان مشخصه‌های مثبت زندگی عادی قلمداد می‌کند. حس قرابتی که با ارسطو داشت، به او اجازه می‌داد تا امکان سعادت طبیعی را بپذیرد که البته تغییر شکل یافته بود، اما یقیناً به دلیل مقتضیات اخلاق مسیحی تحقیر یا انکار نشده بود. حتی خیرهای مادی، اگر ضروری نباشند هم نباید خوار شمرده شوند و به کار بستن قوای طبیعی خدادادی مان سبب حصول اندکی رضایت و خرسندی می‌شود.

افعال انسانی (ST 1/2.6-17)

«از آنجا که تنها به واسطه‌ی برخی افعال می‌توانیم به سعادت دست یابیم، اکنون لازم است به افعال انسانی بپردازیم تا بیاموزیم که کدام یک از آن افعال، راه سعادت را می‌گشاید و کدام یک آن را مسدود می‌کند» (ST 1/2.1 Prologue). گرچه توماس پیوسته به روانشناسی فلسفی و اخلاق طبیعت‌گرایانه‌ی ارسطو ارجاع می‌دهد، اما بیشتر مطالب مورد استفاده‌اش برگرفته از نمسیوس^۱ (که البته او تصور می‌کرد گریگوری نیسایی^۲ است) و یوحنا دمشقی است. در حقیقت، تبیین آن‌ها از کارکرد اراده‌ی

1. Nemesis (c. AD 390)

2. Gregory of Nyssa (c. 335 - c. 395)

انسان، زیربنای روایتی را تشکیل می‌دهد که توماس پیشنهاد می‌کند. در سراسر این تحلیل بی‌اندازه دشوار، باید این نکته را به یاد سپرد که وقتی توماس درباره‌ی اراده، *voluntas*، بحث می‌کند، منظورش نیرویی نیست که شخص آزادانه و به‌طور مستقل و حتی به‌طور دلبخواهی در مورد اشیاء به کار می‌بندد، بلکه منظورش قابلیت است برای آنکه شخص، مجذوب خیر عینی اشیاء بماهوشود و به سمت آن کشیده شود: «اصلی‌ترین فعل اراده، طلب چیزی است که فی نفسه مطلوب است، یعنی اهداف و غایات» (ST1/2.8.1-2). کار اراده بیشتر رضایت دادن به خیری است که شخص عمیقاً خواهان آن است، نه تحمیل خود بر چیزی بی‌تفاوت یا متمرّد.

این تحلیل بسیار حیرت‌انگیز است و ما را گام‌به‌گام در مراحل یک فعل انسانی کامل پیش می‌برد: ادراک خیر به‌مثابه‌ی هدف یا غایت؛ خواستن آن؛ برآورد دسترس‌پذیری آن؛ تصمیم برای دستیابی به آن؛ تدبیر؛ تأیید و ترغیب فرایند دست یافتن به غایت مطلوب؛ حکم عملی که روشی را که باید اتخاذ شود، برمی‌گزیند؛ انتخاب؛ و انجام فعل. شاید خوانندگان آشنا با فلسفه‌ی تحلیلی تمایل یابند روایت توماس را به تحلیل مفاهیمی برگردانند که بدون فکر در موقع قصد و انتخاب و امثال آن‌ها به کار می‌بریم. او در اینجا یک نظریه طرح‌ریزی نمی‌کند، چه برسد به اینکه خود را درگیر نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی کند. برعکس، او آشکارا تصور می‌کند که فقط آنچه را که هنگام انجام یک فعل اخلاقی رخ می‌دهد، تبیین می‌کند.

توماس معتقد است که برخی افعال، فارغ از نیت فاعل، شرایط و نتایج آن‌ها، ذاتاً یا الزاماً نادرست هستند. بسیاری معتقدند که از نظر مسیحیان، برای مسیحی خوب به شمار آمدن اساساً کاری که فرد انجام می‌دهد، مهم نیست، بلکه نیت فرد اهمیت دارد. یکی از جهات تفاوت ما با جهان

یونانی این است که ما بیشتر از فعل برنیت تأکید می‌کنیم. توماس به جهان ارسطویی تعلق دارد. به بیان دقیق‌تر، گرچه توماس در این رابطه از پطرس آبلارد نام نمی‌برد، اما به خوبی از رساله‌ی اخلاقی او، خودت را بشناس^۱ (که پیش از ۱۱۴۰ تألیف شده) آگاه بود. در آن رساله، اعتقاد بر این است که اخلاق تنها برنیت مبتنی است: آنچه انجام می‌دهیم، یعنی افعالی که تحقق می‌بخشیم، جدا از نیات ما کاملاً خنثی هستند. اساساً اگر شما نیت درستی نداشته باشید، مهم نیست که با انجام کاری آن را محقق کنید یا نه. توماس اکیداً با این تصور مخالف است. البته انگیزه‌ی ما اهمیت دارد، اما از نظر او کافی است نیت بد باشد تا فعلی که فی‌نفسه نوعاً خیر است، ضایع شود. در حالی که هر نیتی، هر چند بلند، که بتواند فعلی را نوعاً قبیح کند، تحت هر شرایطی یا با هر نتیجه‌ی قابل پیش‌بینی سودمندی هم که باشد، نیت خیری نخواهد بود. درست کردن فهرست اعمالی که توماس آن‌ها را ذاتاً شر قلمداد کرده، کار ساده‌ای است: دزدی، زنا، دروغ‌گویی و کشتن افراد بی‌گناه. مشخصه‌ی اصلی تعریف‌کننده‌ی هر فعل - یعنی آنچه آن فعل را همان نوع فعلی که هست، می‌سازد - *objectum*، عین یا عینی است - یعنی کاری که شخص در واقع انجام می‌دهد.

عواطف (ST 1/2.22-48)

آنچه که ما به عنوان فاعل اخلاقی انجام می‌دهیم، غالباً متأثر از عاطفه است. غالباً اثرات عاطفه یا انفعال تا حد زیادی، اگر نگوییم منحصر، فاسد و گناهکارانه تلقی شده‌اند. "انفعالات نفس" (*passiones animae*) که توماس توجه زیادی به آن‌ها معطوف می‌کند - یعنی عشق، نفرت، شهوت، لذت،

درد و غم، امید و یأس، ترس و خشم - تنها تا حدودی با آنچه ما امروزه از عواطف در نظر داریم، برابر دانسته می‌شده‌اند. مثلاً در حالی که مسلماً ما درد را احساس می‌کنیم، آن را عاطفه قلمداد نمی‌کنیم. به علاوه، پس از قرن سیزدهم به لحاظ فرهنگی آن قدر اتفاقات زیادی رخ داده که روایت توماس در مورد هیجانات، با وجود اینکه بسیار جالب است، نظر به کاوش‌های کسانی همچون شکسپیر، فروید و بسیاری از رمان‌نویسان مدرن تا حدودی سست، طرح مانند و پیچیده به نظر می‌رسد.

"انفعالاتی" که توماس مد نظر دارد، همواره متضمن برخی تغییرات جسمانی هستند: چهره‌ی انسان از غضب سرخ یا از ترس رنگ‌پریده می‌شود. ضربان قلب آدمی از شوق تندتر می‌تپد و عضلاتش از نفرت منقبض می‌شود و از این قبیل. "انفعال"، به معنای دقیق کلمه را نمی‌توان به واسطه‌ی نفس تجربه کرد، مگر آنکه شخص بتمامه، یعنی ترکیب نفس - ماده شخص، در معرض آن قرار گیرد» (ST 1/2.22.1). توماس می‌گوید: «تغییرات جسمانی ممکن است به‌سوی بهتر شدن یا بدتر شدن پیش رود»، اما بلافاصله می‌افزاید: «انفعال به معنای واقعی کلمه در حالت دوم به کار می‌رود - طبیعی‌تر است که غم، انفعال دانسته شود تا شادی». احساس، پاسخ حیوانی اولیه نسبت به محرک‌های محیطی است: به عنوان نمونه، پاسخ‌های انفعالی که به واسطه‌ی آن‌ها مجذوب خیر می‌شویم و عکس‌العمل‌های تهاجمی در برابر موانع و مواردی از این قبیل. اگر بخواهیم زندگی‌مان حیات خیری باشد، باید عواطف را با تمایلات عقل و اراده ادغام کنیم. روایت توماس اگرچه به خوبی جنبه‌ی تاریک برخی عکس‌العمل‌ها را در نظر دارد، اما عمدتاً مثبت است و نشانه‌های اندکی از سوءظنی که می‌توان از یک فرد پرهیزگار متعهد انتظار داشت، در آن دیده می‌شود. در مقابل، این توجه به عکس‌العمل‌های فیزیولوژیکی طبیعی نسبت به

موضوعاتی که در جهان اطراف ما قرار دارند، از جمله به انسان‌های هم نوع خودمان، تنها معنایی ضمنی از مفهوم تومائی انسان به مثابه‌ی جسم ذی روح یا نفس متجسد، است. این توجه، گواه دیگری بر این است که وی خصومت کاتاری با واقعیت مادی را نپذیرفت.

فضیلت (ST1/2.49-70)

توماس میان عکس‌العمل‌های خودبه‌خودی در میدان نبرد که نتیجه‌ی تعلیمات نظامی هستند و اعمال شجاعانه که در شخصیت انسان ریشه دارند، تمایز می‌گذارد. گاهی از کسی صحبت می‌کنیم که کارش "دون شخصیت" بوده و در سایر موارد، از کسی حرف می‌زنیم که درست همان‌گونه که انتظار می‌رود، عمل کرده است. یقیناً توماس امیدوار بود که خوانندگان جامع را - اگر فقرای جوان دومینیکی بودند - به واسطه‌ی این مطلب به تأمل در خصوص انجام فضایل، تعمق و پرهیزگاری و نظایر آن‌ها که شیوه‌ی زندگی‌شان را شکل می‌داد، وادارد.

کلمه‌ی انگلیسی "habit"، معنایی بسیار محدودتر از کلمه‌ی "habitus" نزد توماس یا پیش‌تر از آن، کلمه‌ی "hexis" نزد ارسطو دارد. همان‌گونه که توماس خاطر نشان می‌کند (ST1/2.49.1)، این کلمات هم در یونانی و هم در لاتین، در نوعی "برخورداری"^۲ ریشه دارند؛ اعمال سخاوتمندانه‌ی منفرد یا دیگر اعمالی از این دست یک کار خاص هستند؛ اما آنچه توماس و ارسطو در ذهن داشتند، عبارت بود از خصلتی پایدار که شخص طی سال‌ها به آن دست می‌یابد و این خصلت او را قادر می‌سازد تا به هر طریقی به سهولت عمل کند. انضباط و مراقبه، فرد را تقویت می‌کند تا از گمراهی بر اثر عواطف

نابسامان در امان بماند، اما این‌ها فضیلت نیستند (ST 1/2.58.3). به اعتماد توماس، میان یک انسان منضبط و یک فرد بافضیلت تفاوت وجود دارد.

بعید به نظر می‌رسد که توماس در مورد چیزی توضیح داده باشد که دانشجویانش از آن هیچ اطلاعی نداشتند. احتمالاً آن‌ها آگاه نبودند که هدف مورد نظر فیلسوفان باستان (هم افلاطون و رواقیون و هم ارسطو)، دقیقاً همان هدفی بوده که نهادهای دانشگاهی و رهبانی آن دوران تدارک می‌دیدند. "مدارس" آموزشی که به تدریج به دانشگاه تبدیل می‌شدند، همگی به صورت کالج اداره می‌شدند، به این معنا که همه‌ی افراد در زندگی اجتماعی شریک بودند، روی میز مشترکی غذا می‌خوردند، در خوابگاه می‌خوابیدند و نظایر آن. این در حالی بود که کسانی هم که عهد بسته بودند عضو یکی از نهادهای دینی مسیحی باشند، به صورت مادام‌العمر به تعبیر قدیمی بندیکتی، "انابه‌ی اخلاقی" را در پیش می‌گرفتند. مردم در مقایسه با غرب امروز به میزان بسیار بیشتری به صورت دسته‌جمعی و همراه هم زندگی می‌کردند.

توماس پیش از بررسی فضایل بالاخص مسیحی ایمان، امید و محبت، توصیف جامعی در مورد فضیلت (ورذیلت) به طور کلی ارائه می‌دهد. این توصیف چنان است که گویی او می‌خواسته به دانشجویان خود خاطرنشان کند که آن‌ها انسان هستند و بنابراین، هم از موهبت عقل و اراده و هم از الهام و دعوت الهی برخوردارند و همچنین، شاید (همچون برخی انسان‌های متدین) به باورهای خرافه و بی‌تفاوت به چالش‌های عقلی گرایش پیدا کرده باشند. توماس در این ملاحظات نظریه‌ای را بنا می‌کند که می‌توان آن را انسان‌گرایی مسیحی خواند.

بنا به اعتقاد مکتب اصلی تفکر الهیاتی آن دوران، فضایل حقیقی تنها فضایی هستند که خدا بدون دخالت ما، در ما متحقق می‌سازد. این دیدگاه کاملاً ضد پلاگیوسی^۱ آشکارا در پی تأکید بر ضرورت لطف الهی در هر عمل اخلاقی یا معنوی بود. از سوی دیگر، در مکتب پواتیه^۲ به تأسی از پطرس آبلارد خویشتن‌داری بیشتری به خرج داده می‌شد: توماس از آنان جانب‌داری می‌کرد (به عنوان مثال در ۵۵،۴ و نیز در ۶۳،۲). فضایل الهی یا "خدای‌گونه‌ی"^۳ ایمان، امید و محبت بدون ابتکار عملی از جانب ما، ولی نه با عدم رضایت ما، در ما حاصل می‌شوند (آن‌ها به اصطلاح «دمیده می‌شوند»):

زیرا خوشبختی و سعادت فراتر از ذات ما وجود دارد که ما تنها به واسطه‌ی قدرت الهی، یعنی به واسطه‌ی نوعی بهره‌مندی از پروردگار می‌توانیم به آن دست یابیم، همان‌گونه که در کتاب مقدس، ۲ پطرس ۱: ۴، چنین آمده که «ما به واسطه‌ی مسیح از ذات الهی بهره‌مند شده‌ایم». این سعادت فراتر از دسترس ذات انسان است؛ منابع درونی که به واسطه‌ی آن‌ها قادر می‌شویم طبق ظرفیت خود به خوبی عمل کنیم، برای رساندن ما به این سعادت کفایت نمی‌کند. بلکه برای رسیدن به این رستگاری فوق‌العاده باید منشاء فعلی افزوده شود که از جانب خدا اعطاء شده باشد. به تعبیری همان فضایل الهیاتی، چون از آن حیث که ما را به

۱. Anti-Pelagian: این دیدگاه به نفی آیین پلاگیوسی می‌پرداخت. آیین پلاگیوسی که مبتنی بر آراء پلاگیوس (۴۱۸-۳۹۰) شکل گرفته بود، دیدگاه خاصی را در مورد آموزه‌ی نجات مطرح می‌کرد. در آیین آیین، تأکید زیادی بر نقش اعمال بشر در نجات وی صورت می‌گرفت و برای لطف الهی در این خصوص، جایگاه مهمی در نظر گرفته نمی‌شد. آوگوستین از مخالفان جدی آیین پلاگیوسی بود.

درستی به سوی او هدایت می‌کنند، متعلق آن‌ها خداست،

و چون تنها خدا آن‌ها را به ما دمیده است، و چون ما آن‌ها را

از طریق وحی الهی مندرج در کتاب مقدس می‌شناسیم.

توماس معتقد بود که مردم می‌توانند بسیاری از فضایل را به واسطه‌ی

انجام اعمال خیری کسب کند که در جهت غایاتی هدایت می‌شوند که

از حد قوای طبیعی ما پا فراتر نمی‌گذارد. این اعمال بدون اثرگذاری عامل

الهی یعنی موهبت محبت انجام می‌گیرند. هنگامی که مردم همین اعمال

را، البته با در نظر داشتن غایت واپسین انجام می‌دهند، این اعمال، با

فضیلت، حقیقی و کامل به حساب می‌آیند. در این سطح، این فضایل

اخلاقی آکنده از محبت هستند.

تنها فضایلی که در ما دمیده شده‌اند، کامل هستند و سزاوارند

تا بی‌چون و چرا فضیلت خوانده شوند: زیرا آن‌ها انسان را به خوبی

به سمت غایت نهایی هدایت می‌کنند. اما سایر فضایل، یعنی

فضایل مکتسب به معنای محدود فضیلت هستند: زیرا آن‌ها

انسان را به طور مطلق به سمت غایت نهایی هدایت نمی‌کنند،

بلکه او را در برخی اجناس خاص فعل به خوبی به سمت غایت

نهایی هدایت می‌کنند.

بنابراین، توماس برای مردمی که فضایل اخلاقی دارند، اما آن‌ها را

به واسطه‌ی موهبت‌های الهی ایمان، امید و محبت کسب نکرده‌اند،

جایی باز می‌کند - «فضایل به معنای محدود» - پس او برخلاف اعتقادی

که ظاهراً بسیاری از هم‌دوره‌ها و نیز پیشینیان او (از جمله آوگوستین)

داشته‌اند، این فضایل را کاملاً به هیچ نمی‌گیرد. با این همه، «عقل و اراده

ما را به طور طبیعی با خدا به عنوان آغاز و انجام طبیعت مان مربوط می‌کند،

ولی ما را با او به مثابه‌ی متعلق سعادت که تناسبی با ذات ما ندارد، ارتباط

نمی‌دهد.» (ST1/2.62.1).

چنان‌که می‌توان انتظار داشت، توماس معتقد است که اگرچه با عقل طبیعی می‌توان به شناختی حقیقی از وجود و ذات خدا دست یافت - و این چنین نیز واقع شده - اما شناخت خدا به عنوان تثلیث کاملاً به روحی الهی مبتنی است. درست به همین صورت، اگرچه یک زندگی بافضیلت حقیقی به موهبت الهی فضايلت محبت به عنوان مکمل نیاز دارد، اما فضايل انسانی قابل حصولی نیز وجود دارند که بی‌اعتبار نیستند.

گناه

نقطه‌ی شروع این بحث طولانی در مورد گناه و انواع آن، درجات و آثارش (ST1/2.71-89)، این نظریه‌ی جذاب است که انجام کار اشتباه و ارتکاب به گناه، امری خلاف عقل، یعنی امری خلاف ذات انسان است. «چون رذیلت خلاف عقل است، خلاف ذات انسان نیز هست» (ST1/2.71.1). با وجود این، گرچه هرآنچه توماس می‌گوید، به نحوی از بافت تاریخی متأثر است، اما برآنچه درباره‌ی گناه گفته، آموزه‌ی گناه نخستین^۱ به شدت حکم فرماست. مسئله این است که توضیح توماس درباره‌ی این آموزه بریک امر زیست‌شناختی مبتنی بوده که اکنون باورنکردنی است - خواسته‌ی آدم در قالب شریک بودن جنس مذکر در انجام عمل تولید مثل از نسلی به نسل دیگر ادامه یافت، تنها به استثناء یک نفر که بدون پدری انسانی به دنیا آمد. احتمالاً بخش‌هایی از این بحث حفظ شده است. توماس میان گناه صغیره^۲ و گناه کبیره^۳ تمایز می‌گذارد: این‌ها انواع یک جنس واحد نیستند. ممکن است کسی گناهان صغیره‌ی متعددی را مرتکب شود، اما همه‌ی آن‌ها

1. Original sin
3. Mortal sin

2. Venial sin

حتی با یک گناه کبیره برابر نباشد. گناهان صغیره، همان گونه که از این کلمه پیدا است (*venia* - بخشش، مرتبط با *venus* - عشق)، شخص گناهکار را از لطف و رحمت خدا محروم نمی کنند، اگرچه بی تردید تأسف انگیزند و اگر به عادت تبدیل شوند، زیان بار خواهند بود. توماس معتقد است که گناه کبیره (*mors* - مرگ) عبارت است از روی برگرداندن عمدی از خدا به عنوان غایت واپسین، به دلیل طلب خرسندی از امری مخلوق. این گناه به شقاوت ابدی می انجامد، مگر آنکه به قدر کفایت از آن توبه شود. از سوی دیگر، لازمی ترک خدا به این طریق، این است که شخص به طور واضحی بداند کاری که انجام می دهد، گناه است و آن کار را با رضایت کامل انجام دهد. در حالی که مسلماً توماس به امکان و بی تردید به احتمال ارتکاب به گناه کبیره اعتقاد دارد، شگفت است که - با فرض این آموزه توماس درباره ی خدا - چگونه یک شخص می تواند به آسانی از روی عمد و در حالی که کاملاً می داند چه کاری انجام می دهد، از خدا روی برگرداند.

حتی در ارتباط با گناه نخستین، حداقل یک نظریه قابل دفاع است. توماس در مورد آدم قبل از هبوط^۱ که آن را امری تاریخی قلمداد می کند، میان "ذات محض" با موهبت های فراطبیعی که آن ذات را کامل کرده اند، فرق قائل می شود. وقتی آدم هبوط کرد (او اشاره ی چندانی به حوا نمی کند!)، آن موهبت های فراطبیعی از دست رفتند. آن موهبت ها می توانست انسان ها را به سوی غایت فراطبیعی خودشان بکشاند و آن ها را به اطاعت قوای طبیعی خود از عقل قادر کنند. پس، براساس این دیدگاه، قوای طبیعی انسان ها به عقل، اراده و انفعالات انسان محول شد. این ها ذات انسان را شکل می دهند که بنا به فرض توماس، به لطف مسیح نیاز

دارد تا به واسطه‌ی آن بهبود یابد و دوباره بسامان شود. اما این قوای طبیعی بی‌ارزش نیستند و ما حتی در مقام هبوط نیز از آن‌ها بی‌بهره نیستیم.

قانون

توماس بی‌درنگ پس از این بررسی درباره‌ی گناه، به تأمل درباره‌ی قانون روی می‌آورد (ST 1/2.90-114). این امر حاکی از آن است که از نظر او چون ما مستعد انجام خطا هستیم، به قانون نیاز داریم؛ این دیدگاه در علم اخلاق مسیحی ناشناخته نبوده است. با وجود این، توماس اعتقاد دارد کاملاً جدا از گرایش ما به انجام کارهای شر که یقیناً قوانین، مجازات‌ها و نظایر آن‌ها را لازم می‌آورد، ذات ما به عنوان حیوان ناطق و اجتماعی چنان است که جنبه‌های زندگی خود را بر حسب قوانین مکتوب یا (به احتمال زیاد) غیرمکتوب گرد هم می‌آوریم. قانون «یک اصل خارجی است که ما را به سمت خیر، یعنی خدا سوق می‌دهد که ما را به واسطه‌ی قانون هدایت می‌کند.» به بیان دیگر، آنچه خدا به واسطه‌ی قانون به ما تعلیم می‌دهد، صرفاً جلوگیری از ارتکاب به خطا و مجازات ما در صورت انجام آن کار نیست - اصلاً آن را کنار بگذارید - توماس قانون را از جنبه‌ای مثبت به عنوان قواعد و آدابی می‌نگرد که میل طبیعی ما به شناخت و طلب خیر را به روشنی بیان می‌کنند.

همان‌گونه که توماس معتقد است، با فرض اینکه ما بنا به ذات خود به سمت خیر کشیده می‌شویم، از یک "قانون طبیعی" برخورداریم که در شرایط و موقعیت‌های خاص ما را بر آن می‌دارد تا به آنچه باید انجام دهیم، بیندیشیم. از نظر توماس، اخلاق مبتنی بر "قانون طبیعی"، تلاش دیگری برای یافتن حد وسط است، این بار میان این آموزه که «آن چیز، درست است، چون ما چنین حکم می‌کنیم» و این آموزه که «آن چیز، درست

است، چون خدا به ما چنین می‌گوید». بی‌شک توماس از این عقیده آگاه بود که ما انسان‌ها ارزش‌هایی اخلاقی آفریده‌ایم که غیر معقول هستند؛ اما او یقیناً نمی‌خواست این عقیده را بپذیرد که ما صرفاً باید به معیارهای اخلاقی که از جانب خدا وحی شده، گردن نهیم.

او در میان نوزده مسئله‌ای (۹۰-۱۰۸) که سه مورد از آن‌ها به قانون بشری، هشت مورد به شریعت موسوی و سه مورد به شریعت جدید انجیل می‌پردازد، یک مسئله را به قانون طبیعی اختصاص داده است (ST1/2.94).

انسان‌ها اجازه دارند تا «خود را به واسطه‌ی اراده‌ی آزاد به سوی یک غایت هدایت کنند... زیرا می‌توانند مشورت و انتخاب کنند.» «با فرض اینکه جهان تحت امر مشیت الهی است»، توماس فرض می‌کند ما به این امر باور داریم که «ذهن الهی بر سراسر اجتماع عالم حاکم است.» ما انسان‌ها نوعی از مخلوقات هستیم که «تا آنجا که از مشیت الهی برخوردار می‌شویم، متعلق به آن هستیم و آن را برای خود و دیگران در نظر می‌گیریم.» توماس دوباره این نکته را چنین توضیح می‌دهد: «ما بالذات از عقل ابدی برخورداریم که همان تمایل طبیعی ما نسبت به فعلیت و غایت شایسته‌ی ماست.»

به علاوه، این همان نکته‌ای است که سراینده‌ی مزامیر مد نظر دارد و در یکی از متون محبوب مانترا گونه‌ی^۱ توماس آمده است: «پروردگارا، نور هر چهره‌ای برای ما آیتی است.» - «چنان‌که گویی نور عقل طبیعی که ما به واسطه‌ی آن به آنچه خیر یا شر است پی می‌بریم، چیزی جز نقش نور الهی در ما نیست.» بنابراین توماس نتیجه می‌گیرد که واضح است که «قانون طبیعی چیزی جز بهره‌مندی از قانون ازلی در مورد مخلوقات عاقل نیست.» ممکن است برخی به این وسوسه بیفتند که قانون طبیعی را اندیشه‌ای

۱. Mantra-like: مانترا گونه (شبه مانترا یا همان متن مقدس بودایی‌ها و هندوها) متنی است که گوینده به سبب آنکه به درستی آن اعتقاد دارد، آن را به طور مرتب و غالباً با شور و حرارت زیاد تکرار می‌کند.

زاید و غیر ضروری تصور کنند و قانون ازلی را برای اداره‌ی آدمی کاملاً کافی بدانند. توماس این خط فکری را نمی‌پذیرد: اگر قانون طبیعی، امر کاملاً جدایی از قانون ازلی بود، این تفکر بسیار خوب جواب می‌داد؛ اما این همان نکته‌ای است که توماس آن را نمی‌پذیرد: قانون طبیعی «به تعبیری همان بهره‌مندی از قانون ازلی است». او عقیده‌ی اخلاق مبتنی بر قانون طبیعی را به صورتی که خود آیین و مستقل از ملاحظات الهیاتی باشد، مورد تأیید قرار نمی‌دهد.

توماس خاطرنشان می‌کند که اگر به‌طور خاص، خودمان را در نظر آوریم، می‌بینیم که اولاً همه‌ی ما "تصور از قانون ازلی" داریم و ثانیاً در همه‌ی ما تمایلی، *inclinatio*، به چیزی که با قانون ازلی مطابق است، وجود دارد (۹۳، ۶). توماس با ارجاع به ارسطو - «ما برای ادراک فضیلت، طبق ذات عمل می‌کنیم» - تأکید می‌کند که ما تمایلی ذاتی نسبت به فضیلت داریم که در حقیقت ممکن است «با یک عادت رذیله ضایع شود»، درست همان‌طور که شناخت ما از خیر «به واسطه‌ی انفعالات و عادت‌های ما به گناه تیره می‌شود» (۹۳، ۶). اما خاطرنشان می‌کند که «گناه هرگز سبب نمی‌شود که خیر به‌طور کامل از ذات انسان رخت بریندد» (ST1/2.93.6). همین نکته بار دیگر، اما این بار به وضوح در مورد قانون طبیعی تکرار شده است: در مورد رایج‌ترین اصول قانون طبیعی که همه آن‌ها را تشخیص می‌دهند، [لازم به ذکر است که] قانون طبیعی «هرگز امکان ندارد از قلب انسان پاک شود» (ST1/2.94.6). شاید ما در مواردی جزئی، مثلاً به دلیل شهوت یا انفعالی دیگر از انجام کار درست باز بمانیم. توماس در مورد اصولی که در میان همگان کمتر شناخته شده (و اسامی آن‌ها را نمی‌برد) می‌پذیرد که ممکن است «چه به دلیل مشورت نادرست و چه به دلیل سنت‌های منحرف و عادات فاسد»، واقعاً «از قلب انسان پاک شوند».

برخی مردم دزدی را گناه تلقی نمی‌کنند؛ گناهان مخالف ذات، همیشه آن‌گونه که هستند، شناخته نمی‌شوند. کاملاً ممکن است که قانون‌گذاران، قوانین نادرستی را علیه احکام فرعی قانون طبیعی وضع کنند. در این مورد از نظر توماس، آشکارا محتمل است که قانون، حداقل در برخی نمونه‌ها خلاف مقتضیات عدالت طبیعی عمل کند.

هنگامی که او "میزان" یا "گستره‌ی" "مرتبه‌ی احکام قانون طبیعی" را مورد بررسی قرار می‌دهد، آن را با "مرتبه‌ی تمایلات طبیعی" یکی می‌داند (ST 1/2.94.2). این تمایلات به این شکل‌ها هستند: نخست، «تمایل نسبت به خیر طبیعت، در سطحی که ما به همراه همه‌ی موجودات دیگر در آن سهم هستیم» - برای حفظ حیات -؛ دوم، در سطحی که با دیگر حیوانات در آن شریک هستیم - «طبیعت به همه‌ی حیوانات تعلیم داده تا جفت‌گیری کنند، بچه‌های خود را پرورانند و نظایر آن؛ و سوم به عنوان حیوان ناطق، تمایلی طبیعی به شناخت حقیقت در مورد خدا و به زندگی اجتماعی داریم که به معنای آن است که «تمایل داشتن ما به عنوان نمونه، به دوری از جهل، آزار نرساندن به کسانی که باید با آن‌ها با محبت زندگی کنیم و به دیگر موضوعات مرتبط مشابه، به قانون طبیعی مربوط است».

انسان‌ها که به صورت خدا آفریده شده‌اند و اکنون هبوط کرده‌اند و گناهکارند، استعدادی فطری برای بهره‌مندی از رستگاری حاصل از ملاقات اخروی با خدا در خود دارند. اینکه نفس به‌طور طبیعی آماده‌ی ملاقات رودررو با خداست را تنها می‌توان به صورت فراطبیعی تصدیق کرد:

شناخت یا رؤیت سعیده از جهتی فراتر از ذات نفس ناطقه است، به این معنی که نفس نمی‌تواند با قدرت خویش به آن دست یابد؛ اما از جهت دیگر، مطابق ذات خودش است، به این مفهوم که نفس به واسطه‌ی کنه

ذات خود استعدادی برای حصول آن دارد؛ [چرا که] به صورت خدا آفریده شده است.

(ST 3.9.3 ad 3)

فضایل الهی (ST 2/2.1-46)

توماس در قسمت دوم از بخش دوم به طور جامعی به تحلیل فضایل الهی^۱، یعنی ایمان^۲، امید^۳ و محبت^۴ و سپس، چهار فضیلت اصلی^۵ یعنی حزم، اعتدال^۶، شکیبایی^۷ و عدالت به همراه گناهان متناظر آن‌ها می‌پردازد. این تحلیل‌های طولانی و مسحورکننده اساساً یک بازنگری مسیحی در اخلاق ارسطو است که کاملاً مستند شده و برداشته‌ای گسترده‌ای از منابع فلسفی و الهیاتی مبتنی گردیده است. در اینجا تنها می‌توانیم چند مورد از نظریاتی را که بیشتر بحث‌انگیز بوده‌اند، برجسته کنیم.

یکی از پیشنهادات توماس این است که ما باید در مورد صورت به طور خاص مسیحی عشق - یعنی محبت - که با دوستی تشابه دارد، تفکر کنیم: دوستی‌ای که از خدا آغاز شد و توسط او ادامه یافت تا شیوه‌ای از زندگی به منظور برخوردار شدن ما از سعادت زندگی سه‌گانه انگارانه^۸ شکل گیرد. توماس این نظریه‌ی رایج در آن دوران را نپذیرفت: که محبت انسانی

۱. Theological virtues؛ فضایل الهی سه فضیلت ایمان، امید و محبت هستند که خداوند موضوع آن‌هاست و بر همه‌ی فضایل دیگر تقدم دارند. ایمان، عقل را به کمال می‌رساند و لازمه‌ی پذیرش وحی الهی است؛ امید، اراده را به کمال می‌رساند و از طریق آن اطمینان می‌یابیم که به یاری خداوند به خیر نامتناهی و رستگاری می‌رسیم، و محبت، فضیلتی است که اراده را به کمال می‌رساند تا نسبت به خداوند و همه‌ی مخلوقات خویش عشق بورزیم.

2. faith

3. Hope

4. Charity

۵. Cardinal virtues؛ چهار فضیلت حزم، اعتدال، شکیبایی و عدالت به دلیل اهمیت‌شان در حیات اخلاقی، فضایل اصلی خوانده می‌شدند.

6. Temperance

7. Fortitude

8. Trinitarian Life

صرفاً عبارت از ساکن بودن روح القدس در انسان است (ST 2/2.23.2) - اگر عشق الهی که همان محبت است، در ما تنها به مثابه‌ی روح القدس وجود داشته باشد، به آن معنا است که ما خودمان انسان‌های بامحبتی نیستیم یا در واقع هرگز از روی محبت و عشق عمل نمی‌کنیم. این سخن معادل آن است که گفته شود ما صرفاً بازیچه هستیم. همان‌گونه که انتظار می‌رود، توماس می‌ترسید این عقیده متضمن آن باشد که محبت، انسانی نیست، بلکه انسان صرفاً مکانی برای یک فعل الهی محض است، چنان‌که گویی عشق الهی «از مسیحیان به عنوان ابزار و وسیله استفاده می‌کند - شبیه رگ یا لوله‌ای که باید جریان بخشش الهی از طریق آن به طور فزاینده‌ای برای دیگران جاری شود». به اعتقاد توماس، اگرچه پنداشته می‌شود که این نظریه به برتری محبت ارج می‌نهد، اما تنها سبب کم ارزش شدن آن می‌شود. روح القدس ما انسان‌ها را برمی‌انگیزاند، به نحوی که بالفعل هر عمل عاشقانه‌ای را انجام می‌دهیم. این نکته ما را به همان بینش اصلی باز می‌گرداند - اختیار انسان، علیت الهی را نفی نمی‌کند - بلکه علیت انسانی و الهی با یکدیگر عمل می‌کنند، به نحوی که اراده‌ی انسان را به حرکت وامی‌دارد تا بتواند از روی اختیار عمل کند - نک. به: حکمت ۱: ۸، که مأخذه‌ی محبوب است: خدا با اعطای صورتی که موجودات را به سوی غایات شان سوق می‌دهد، همه‌ی آن‌ها را به سمت غایت خود به حرکت وامی‌دارد.

فضایل اصلی (ST 2/2.47-170)

این چهار فضیلت اصلی پیش از ارسطو، که منبع توماس بوده، مطرح شده‌اند: حزم، اعتدال، شکیبایی و عدالت. توماس از طریق این فضایل "محوری" (cardo به زبان لاتینی)، در مقام فهرست کردن و مقوله‌بندی چهار گروه بزرگ فضایل و رذایل متناظرشان است.

توماس به فضیلت حزم توجه بیشتری می‌کند. بسیار بیشتر از واژه‌ی "حزم" نزد ما. این کلمه حداقل در زبان انگلیسی، معانی ضمنی نادرستی دارد، اگرچه گاهی یک فضیلت است، اما به مراتب بیشتر یک رذیلت تصور می‌شود، [چرا که] به معنای عادت به احتیاط و محافظه‌کاری است و فراتر از همه، بر این اساس مشخص می‌شود که سبب اجتناب از خطرات و نتایج نامطلوب یک تصمیم می‌شود. از سوی دیگر، بنا به دیدگاه توماس، حزم فضیلتی است که برای زندگی انسان بیشترین ضرورت را دارد (ST1/2.57/5):

زندگی خوب بر کارهای خوب مبتنی است. حال در خصوص انجام کارهای خوب، نه فقط آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، بلکه چگونگی انجام کار هم اهمیت دارد؛ یعنی انسان‌ها کار را بر اساس انتخاب درست و نه صرفاً به سبب یک انگیزه یا انفعال انجام دهند. با وجود این، از آنجا که انتخاب از میان چیزها و با توجه به یک غایت صورت می‌گیرد، درستی انتخاب مستلزم دو امر است: یعنی غایتی شایسته و چیزی که به‌طور مناسبی به سمت آن غایت شایسته مقدر می‌شود... اما برای آنکه انسان‌ها به درستی چیزی را که با غایت شایسته‌ی آن مناسبت دارد برگزینند، به میلی عقلی نیاز دارند، زیرا تصمیم‌گیری و انتخاب در مورد چیزهایی که به سمت غایتی مقدر شده‌اند، اعمالی عقلی هستند. در نتیجه، انسان‌ها برای کمال عقل خود و حساس کردن آن به چیزهایی که به سمت غایتی مقدر شده‌اند، در عقل خود به فضیلتی عقلی نیاز دارند که آن فضیلت همان حزم است.

حزم، فضیلتی ضروری برای رهنمون شدن به یک زندگی خوب است. منظور توماس از "حکم خوب" عبارت است از مهارت در دریافتن خصوصیات برجسته‌ی یک موقعیت با اتکاء به تجربه‌ای طولانی در تصمیم‌گیری با درایت و متعهدانه - که می‌توان آن را بینش عملی^۲ یا حتی عقل سلیم^۳ نیز خواند. این فضیلت به هیچ‌وجه انتزاعی یا غامض نیست. برعکس، ویژگی‌اشناایی در مورد شخصیت بسیاری از افراد است.

بیشترین حجم مطالب در قسمت دوم از بخش دوم، به فضیلت اصلی عدالت و فضایل و رذایل زیاد وابسته و مربوط به آن اختصاص داده شده است. کتاب مجموعه‌ی قوانین^۴ اثر یوستینیان^۵ امپراتور روم در قرن ششم که در قرن دوازدهم پیدا شد، تأثیر عمده‌ای در شکل‌گیری نهادهای اجتماعی و سیاسی غرب، به ویژه شریعت کلیسا بر جای گذاشت. گرچه توماس از قوانین آن روزگار آگاه بود، اما آشکارا ترجیح می‌داد به مراجع فلسفی پیشین رجوع کند. به هر روی، او با تعریف حق، *jus*، به مثابه‌ی «برابری *aequalitas*، همه‌جانبه شروع می‌کند، آن‌چنان‌که خود این کلمه نشان می‌دهد، زیرا در زبان رایج هنگامی دو چیز منطبق دانسته می‌شوند که کاملاً با یکدیگر برابر باشند» (ST2/2.58.1). هرچند مفهومی که کتاب مقدس از برحق بودن (*justitia* در وولگات) به دست می‌دهد، با اشاراتی عجین شده، اما به آن‌ها توجه نمی‌شود. مضمون اصلی عبارت است از اراده‌ی مداوم و پایدار برای ادای حق همگان.

این بحث چنین تقسیم شده است: عدالت در جامعه به مثابه‌ی یک کل (*justitia generalis*)، عدالت میان اشخاص (*justitia commutiva*) و

1. Good judgment

2. Practical insight

3. Common sense

4. Code of Law

5. Justinian (c. 482 – 565)

عدالت برای افراد متعلق به گروه‌های سیاسی یا اجتماعی (*distributiva*). بخش اول به خیر مشترک مربوط است که توماس نیازی به بحث مفصل و مشروح درباره‌اش نمی‌بیند.

عدالت توزیعی^۱ (*ST2/2.61.1*) به توزیع درست سهم هرکس از موجودی مشترک، یعنی وظایف، منافع، مجازات‌ها و نظایر آن‌ها می‌پردازد. این عدالت، توزیع درست و منصفانه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی را نیز شامل می‌شود. از نظر توماس، مالکیت شخصی راه معقولی برای مراقبت از اشیاء است، چرا که وقتی اشیاء توسط صاحبان‌شان مورد استفاده قرار گیرند، مطابق با خیر مشترک به کار برده شده‌اند، به نحوی که امکان ندارد چیزی که مورد تملک شخصی قرار می‌گیرد، در راستای خیر مشترک به کار نرود. توضیحات مطرح شده از جانب توماس با سنت دیرپای فضایل مسیحی و یهودی سازگار است، اما کاپیتالیسم نولیبرال^۲ آن را چندان به کار نگرفته یا حتی نفهمیده و نپذیرفته است.

عدالت مبادلاتی^۳ بیشترین توجه را به خود جلب می‌کند: عدالت میان شخص با شخص در مبادلات، خرید و فروش، قرض دادن از روی میل و رغبت و نظایر آن‌ها. بحث اعاده از موارد بارز در این خصوص است: بازگرداندن چیزی به صاحب اصلی آن یا جبران خسارت یا صدمه‌ی وارد آمده، به نحوی که تعادل، *aequalitas*، برقرار شود (*ST2/2.62*).

گناهان مقابل عدالت توزیعی، تصویر روشنی از اخلاقیات آن روزگار ارائه می‌دهند (*ST2/2.64-78*): قتل عمد، آسیب بدنی، دزدی و راهزنی، توهین لفظی در دادگاه از سوی قاضی، دادستان، متهم، شهود و وکیل مدافع و به دنبال آن دشنام دادن، غیبت، شایعه پراکنی، تمسخر، لعن و نفرین کردن، تقلب و خیانت و رباخواری.

شاید امروز به نظرمان عجیب برسد، ولی اولین فضیلتی که توماس تحت عنوان فضیلت اصلی عدالت بررسی می‌کند، "دین" است (مقایسه کنید با: ST2-2.81). دین مواردی از جمله دعا، عبادت، قربانی، نذورات و پیشکش محصولات نخستین، عشریه، عهد، سوگند و نظایر آن‌ها؛ و رذیلت‌های مربوطه از جمله خرافه‌پرستی، بت‌پرستی، خرید و فروش امتیازات و مقام‌های کلیسایی و مواردی از این دست را دربرمی‌گیرد.

به اعتقاد توماس، «عقل طبیعی چنین حکم می‌کند که انسان باید برای تکریم خدا، کاری انجام دهد» - گرچه دقیقاً عقل طبیعی چیستی آن کار را تعیین نمی‌کند، بلکه قانون الهی یا انسانی آن را وضع می‌کند (ST2/2.81.2 ad 3). اعمالی که فضیلت طبیعی دین را نشان می‌دهند (بنا به تصور توماس)، از این حیث که آنچه شایسته است را انجام می‌دهند، در مقوله‌ی عدالت جای می‌گیرند؛ از جمله‌ی این موارد، دین عبادت است که مخلوقات نسبت به خدا به عنوان خالق برگردن دارند. او فضیلت دین را در بافت تکریم والدین، تکریم حاکم مطلق و نظایر آن‌ها جای می‌دهد؛ چنان‌که او می‌گوید، این‌ها انواع متفاوتی از تکریم هستند اما به عقیده‌ی وی به وضوح شباهتی خانوادگی دارند. از نظر توماس، دیانت احساس شخصی خشیت^۱ نیست و عبادت، ابراز فضیلت عمومی عدالت است.

توماس باید سردرمی‌آورد که چگونه عمل درخواست از خداوند در مورد اموری همچون هوای خوب، بهبود وضعیت جسمانی و سلامتی و نظایر آن‌ها، متضمن آن نمی‌شود که اراده‌ی خدا برای ما متعلق تغییر قرار گیرد. همچون اغلب موارد، او حد وسط را می‌گیرد. خدا هرگز از هیچ مخلوقی

متأثر نمی‌شود، چه برسد به اینکه دخل و تصرفی در او اتفاق بیفتد؛ این در حالی است که از سوی دیگر، امکان ندارد دعای حاجت^۱ که بی‌تردید در آن زمان همچون زمان حاضر، رایج‌ترین صورت دعا بوده، بیهوده باشد. آنچه رخ می‌دهد، همان چیزی است که خدا از روز ازل اراده کرده است. با این وجود خواسته‌ی ما از خدا برای آنکه به ما لطفی کند، اتلاف وقت نیست. مخلوقات هر تصویری درباره‌ی کاری که انجام می‌دهند، داشته باشند از خدا نمی‌خواهند که ذهن خود را تغییر دهد. دعای حاجت، نه بر خدا، بلکه بر دعاکننده تأثیر می‌گذارد. به اعتقاد توماس، ما به این دلیل به دعا می‌پردازیم که خود را ترغیب کنیم تا به درستی آنچه را که خدا اراده کرده به ما بدهد، دریافت کنیم. به عبارت دیگر، ما برای تغییر حال خودمان دعا می‌کنیم، نه برای تغییر اراده‌ی خدا. «ما برای تغییر میل الهی دعا نمی‌کنیم، بلکه آنچه را که خدا خواسته تا به واسطه‌ی دعای ما تحقق پذیرد، درخواست می‌کنیم.» توماس اصرار می‌ورزد که ما باید به خاطر داشته باشیم آنچه به واسطه‌ی مشیت الهی مقدر می‌شود، تنها شامل معلول‌هایی نیست که رخ خواهند داد، بلکه همچنین شامل اینک که آن معلول‌ها از چه علت‌ها و به چه طریقی - از جمله کدام اعمال انسانی به عنوان علت - محقق می‌شوند، نیز هست. ما کارهایی را انجام می‌دهیم، اما این بدان معنا نیست که می‌توانیم با آنچه انجام می‌دهیم، مشیت الهی را تغییر دهیم، بلکه بنا به نظمی که پروردگار مقدر کرده، با اعمال مان اثراتی را ایجاد می‌کنیم. به طور خلاصه و شسته رفته می‌توان گفت: ما برای آن دعا نمی‌کنیم که مشیت الهی را تغییر دهیم، بلکه دعا می‌کنیم تا سبب شویم چیزی که خدا مقدر کرده، به واسطه‌ی دعای ما

۱. petitionary prayer دعا در یک تقسیم‌بندی کلی بر سه نوع تقسیم شده: ۱. دعای حاجت؛ ۲. دعای شکرو ستایش؛ ۳. دعای عفو و مغفرت. مشکلات فلسفی بیشتر در خصوص نوع اول مطرح می‌شود. منظور از دعای حاجت، دعایی است که در آن حاجتی از خداوند خواسته شود.

محقق شود. توماس از گریگوری کبیر چنین نقل می‌کند: «ما با دعا کردن، چیزی را درخواست می‌کنیم که احتمالاً سزاوار دریافت آن هستیم، یعنی چیزی که خدا از روز ازل مقدر ساخته تا به ما ارزانی دارد». توماس به اندازه‌ی اشاراتی که به اعمال انسانی دارد، به علت‌های آن‌ها نیز اشاره می‌کند. وی نسبت میان دعای حاجت و اراده‌ی تغییرناپذیر خدا را نمونه‌ی دیگری از فاعلیت دوگانه، یعنی نسبت میان علت ثانوی و نخستین قلمداد می‌کند که در مرکز الهیات او جای دارد.

مشیت الهی نه تنها مقدر می‌کند چه معلول‌هایی رخ خواهند داد، بلکه همچنین شیوه‌ی رخ دادن این معلول‌ها و اعمالی که ایجادشان خواهند کرد را هم مقدر می‌کند. اعمال انسانی، علت‌هایی حقیقی هستند و بنابراین، انسان‌ها باید برخی اعمال را انجام دهند، اما اعمالی که انجام می‌دهند برای آن نیست که تقدیر الهی را تغییر دهند بلکه اعمالی که انجام می‌دهند، برای آن است که معلول‌هایی را به شیوه‌ای که خدا مقدر کرده، متحقق سازند. نکته‌ای که در خصوص علت‌های طبیعی صادق است، در مورد دعا نیز صدق می‌کند، زیرا ما دعا نمی‌کنیم تا تقدیر خدا در مورد اشیاء را تغییر دهیم؛ بر عکس، دعا می‌کنیم تا سبب شویم آنچه خدا سزاوار دانسته، به واسطه‌ی دعا‌های ما رخ دهد.

(ST2-2.83.2)

توماس معتقد است که آن دیدگاه [مخالف]، واهی و تلاشی شگفت‌انگیز برای دخل و تصرف در خدا بوده، که گویا در آن روزگار بسیار رایج هم بود. در مقابل، از دیدگاه توماس، دعا کردن ما راهی است برای درخواست آنچه



۱۷. توماس آکوئینی، محجر محراب دِ میدف، اثر کارلو کریولی.

خداوند چنین تصمیم گرفته که برخی رخدادها در مورد آن چیزها به مثابه‌ی آثار مترتب بر دعا رخ دهند. توماس باز تأکید می‌کند که تعارضی میان اختیار الهی و اختیار ما مخلوقات وجود ندارد. در مقابل، از دیدگاه وی، هرچه ما عمیق‌تر از اختیار خود استفاده کنیم، خدا بیشتر در ما کار انجام می‌دهد. بلافاصله ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که این نیز دریافت دیگری است که بحث‌های بیشتری را طلب می‌کند.

نسخه‌های کپی بیشتری از قسمت دوم بخش دوم نسبت به قسمت اول همان بخش باقی مانده که نشان می‌دهد نسل‌های اولیه‌ی دانشجویان علاقه‌ی چندانی به بحث‌های مسلماً بسیار طاقت‌فرسای فاعلیت اخلاقی و حتی قانون و لطف نداشته‌اند. چنان‌که اشاره کردیم، نسخه‌های خلاصه شده از قسمت دوم بخش دوم به زودی رواج یافتند؛ آن نسخه‌ها در واقع تحلیل‌های طولانی توماس را به آنچه که بیشتر شبیه فهرستی بود از ردیلت‌هایی که وی قصد جایگزینی آن‌ها را داشت، فرو کاسته بودند.

آنچه که دانشجویان او باید درمی‌یافتند و آنچه که ما امروزه می‌توانیم بر آن تأکید کنیم، روایتی در مورد زندگی خوب برای انسان‌ها است که شامل تأملاتی درباره‌ی غایت واپسین، فعل، قصد و انتخاب، فضیلت و شخصیت می‌شود. به‌طور خلاصه، آنچه که فیلسوفان اخیراً به آن عنوان "اخلاق فضیلت‌گرا" داده‌اند. به علاوه، توماس در تحلیل جامع فضایل الهی و سپس فضایل اصلی به تفصیل توضیح می‌دهد که رفتار یک شخص به مثابه‌ی فاعل اخلاقی، به‌عنوان مخلوقی برخوردار از موهبت عقل و اراده‌ی آزاد چگونه است. نهایتاً، از آنجا که عقل و ایمان و طبیعت و لطف باید هماهنگ با یکدیگر عمل کنند، جای تعجب نیست. در واقع، کاملاً

به جاست که توماس نمی‌توانست تصور کند کاری بیش از روشنگری و تقویت فکری آن نوع زندگی که مخاطبانش پیش خواهند گرفت، انجام می‌داد. او با ارسطو موافق بود که: «ما برای آن جست‌وجو نمی‌کنیم که مفهوم فضیلت را دریابیم، بلکه برای آن [جست‌وجو می‌کنیم] که خوب شویم، زیرا در غیر این صورت جست‌وجوی مان ما بی‌فایده بوده است» (اخلاق نیکوماخوس 11.1). این به آن معنا است که او گاهی برای آنکه دانش‌جویانش در کارهای خود بازنگری کنند، اعلام طریق می‌کرد. اگر آن‌ها وسوسه می‌شدند که رشد معنوی و اخلاقی خود را در چهارچوب طغیان‌های هرازگاه فضیلتی قهرمانانه یا سرکوب رذیلتی بسنجند - گناهان یا اعمال خیری که می‌توان شمرد - آن‌گاه توماس آن‌ها را دعوت می‌کرد تا در پرتو رؤیت خیر و در چهارچوب به دست آوردن شخصیتی با ثبات در مورد حیات اخلاقی بیشتر تفکر کنند. اگر آن‌ها مایل بودند تا خود را "راه‌های عشق خدا" قلمداد کنند، توماس از آن‌ها می‌خواست تا انسان‌های خیرخواهی باشند. اگر به واسطه‌ی فهرست‌های تقریباً بی‌پایان فضایل و رذایل تحت عنوان عدالت مسحور شده بودند، که بی‌تردید چنین نیز شده بود، آن‌گاه او یقیناً امیدوار بود که همه‌ی این‌ها به درد آن متألهان بخورد، حتی اگر ارجاعات کمی به کتاب مقدس و حتی ارجاعات کمتری به مسیح در آن‌ها به چشم می‌خورد. اگر آن‌ها گمان می‌کردند که با تمرکز بسیار در هنگام دعا یا بدتر از آن با تلاش برای معامله با خدا می‌توانند اراده‌ی خدا را تغییر دهند، توماس بار دیگر اصل فاعلیت دوگانه را یادآور می‌شد - هیچ رقابتی میان علیت‌های الهی و انسانی وجود ندارد: «هرآنچه در مورد علیت‌های طبیعی صدق کند، در مورد دعا نیز صادق است.»



جامع الهیات: بخش سوم

"سراسر کار الهیاتی" جامع الهیات هنگامی به اوج خود می‌رسد که دست به کار می‌شویم تا درباره‌ی "خدای مان عیسی مسیح"، به‌ویژه به‌مثابه‌ی «کسی که فی نفسه راه حقیقت را نشان می‌دهد تا ما بتوانیم پس از رستخیز به سعادت حیات جاودان نائل شویم: سعادت ابدی که همانا التذاذ کامل از خدا است» (ST3 Prologue)، مطالعه کنیم.

مسائل مسیح شناسانه بسیار بعدتر از جایی که امروزه متألّهان مسیحی می‌پسندند در جامع الهیات آمده است. مسلماً توماس هرگز تصور نمی‌کرد که جامع به‌طور مجزا از کتاب مقدس مطالعه شود، آن‌چنان که قرن‌ها چنین شد (و این‌جا نیز تکرار گردید!). همچنین، او نمی‌توانسته دانشجویان آموزه‌های مسیحی را چنان تصور کند که ایام‌شان با عبادت منظم، برگزاری مراسم توبه و نظایر این‌ها شکل نگرفته باشد. آن‌ها نیایش را همچون تأملی پیوسته در مصائب مسیح - و حتی بازآفرینی آن‌ها - قلمداد می‌کردند و بر آن بودند که زندگی روزمره‌شان "تقلیدی" از مسیح باشد.

مسیح‌شناسی^۱ جامع با مسائلی درباره‌ی «سَرّ تجسد، به این معنا که خدا برای نجات ما به انسان تبدیل شده است»، آغاز می‌شود. متألّهی که تفکرش کاملاً بر دورنمای مصاحبت سعادت‌مندان‌هی رودررو با خدا متمرکز بود، به هیچ‌وجه الهیات خود را بر «عیسای تاریخی»^۲، آن‌گونه که در تفاسیر عهد جدید بازسازی شده، بنا نمی‌ساخت. توماس روایت خود را بر اعتقادات کلیسای باستان درباره‌ی وحدت ذات الهی و انسانی در شخص مسیح استوار ساخت.

کلمه‌ی متجسد (ST 3.1-26)

در اینجا مطالب اندکی به چشم می‌خورد که مشخصاً تفکرات خود توماس باشد. در مقابل، او ما را گام‌به‌گام از جریانات معمول مسیح‌شناسی کلاسیک عبور می‌دهد. سَرّ تجسد «از طریق اتحاد خدا به شیوه‌ای جدید با امر مخلوق یا به تعبیر دقیق‌تر، از طریق اتحاد موجود مخلوق با او رخ می‌دهد» (مقایسه کنید با: ST 3.1). این اتحاد آن‌قدر نیست که به تعبیری، خدا به زمین بیاید؛ بلکه این‌گونه است که جهان و بشریت که به سبب فعلیت درونی خدا وجود دارند، نسبت تازه‌ای با او پیدا می‌کنند. در انسان مخلوقی که همان عیسی مسیح است، کل نظام مخلوقات با خدا وحدت یافته است: مسیح نه تنها در رأس جامعه‌ی مسیحی، که در رأس کل بشریت قرار می‌گیرد (مقایسه کنید با: ST 3.8.1-3). به علاوه، ذات مخلوق به واسطه‌ی اتحاد با ذات الهی، «ویران نمی‌شود، بلکه حفظ می‌شود» - موضوع مطرح شده، موضوع مطلوبی است: ذات مخلوق به واسطه‌ی اتحاد با ذات الهی، فروکاسته یا نابود نمی‌شود (چنان‌که شاید برخی بیم آن را داشته باشند)، بلکه

حفظ می شود، بهبود می یابد و ارتقاء پیدا می کند.

یکی از مسائل مورد علاقه ی توماس این است که آیا آن اتفاق - به فرض آنکه اتفاقی رخ داده - شایسته بوده است؟ با فرض اینکه خدا متجسد شده است، همان طور که کتاب مقدس چنین می آموزد، نخستین مسئله این است که آیا تجسد، امری "شایسته" یا "درخور"، *conveniens*، است (ST 3.1.1)؟ اینکه پسر یا کلمه ی خدا متجسد شده، ممکن است کاملاً عجیب، غیرمنتظره و حتی ناشایست به نظر برسد، اما از آنجا که این امر، آشکارا و به طرز غیرقابل انکاری رخ داده، پرداختن به هرگونه نگرانی که این واقعیت می تواند سبب آن شود، بر عهده ی متألهان است. از نظر توماس، لذت اصلی استدلال فلسفی در نشان دادن این است که راه های ارتباط یافتن خدا با جهان چقدر شایسته از کار درآمده اند، یعنی اتفاقی که به وقوع پیوسته است، ادراک و به شیوه ای نظری در مورد آن تأمل شود.

به چهار دلیل، ممکن است که تجسد امری ناشایست به نظر برسد: ذات الهی نباید با جسم متحد شود؛ خدا همیشه از عالم مخلوقات بسیار دور است؛ ذات الهی نباید گرفتار شر شود؛ و خدا که از کل عالم فراتر است، نباید در رحم یک زن محصور شود. روشن است که این موارد دقیقاً همان ایراداتی است که کسانی که جسمانیت را اساساً شرمی دانستند، به ویژه کاتارها، احساس می کردند.

با وجود این، به نظر توماس، آشکار کردن امور نادیدنی الهی از طریق امور مشهود، بسیار شایسته است، زیرا به همین علت است که کل جهان آفریده شده است. به گفته ی پولس: «امور نادیدنی خدا بر ذهن نمایان می شود تا از آن امور دریابند که خدا آن ها را ساخته است» (رومیان ۱: ۲۰)؛ به بیان روشن تر، آنچه از طریق سرّ تجسد رخ داده، این است که: «خیر، حکمت، عدالت و قدرت یا نیروی خدا نشان داده می شود» (مقایسه کنید

با: ST 3.1.1). این سخن را یوحنا دمشقی، متأله بزرگ کلیسای شرقی که توماس او و بی شک خود را، در سنت بزرگ مسیحیت باستان جای می داد، گفته است. توماس در ادامه می افزاید:

چیزی برای یک شیء شایستگی دارد که بر حسب تعریف ماهیت خاص آن شیء با آن سازگار باشد؛ همان گونه که تعقل شایسته ی انسان است، زیرا شایستگی تعقل برای انسان ها از این حیث است که انسان ها بالذات عاقل هستند. اما همان گونه که دیونوسیوس می گوید، گنه ذات خدا خیر است و این بدان معنا است که هر آنچه به معنای خیر تعلق داشته باشد، شایسته ی خدا است.

پس دوباره در لحظه ای کلیدی، توماس در مورد مفهوم عمیقاً نوافلاطونی خدا به مثابه ی خیر مطلق - خیر با معنای ضمنی افاضه ی ذاتی خیر - به دیونوسیوس آرئوپاگی استناد می کند:

حال، همان گونه که دیونوسیوس می گوید، همین تصور خیر حاکی از آن است که خدا خود را با دیگران مرتبط می کند. بنابراین، مفهوم خیر برین شایسته ی اوست، چرا که او خود را به برترین شیوه با مخلوقات ارتباط داده است. اما با این همه، بنا به گفته ی آوگوستین، این امر هنگامی رخ می دهد که [خدا] «به نحوی ذات مخلوق را به خود متصل کند که شخص واحدی از کلمه، نفس و جسم ایجاد شود. پس، از اینجا آشکار می شود که تجسد خدا، شایسته ی اوست».

به طور خلاصه، می توان گفت با فرض امر تجسد خدا، از این بازاندیشی انتظار می رود که ما نیز همراه با دیونوسیوس، آوگوستین و یوحنا دمشقی درکی از خدا به عنوان خیر مطلق داشته باشیم که آزادانه و از روی خیر خود را متجلی

می‌کند. مشخص شد خدایی که فیلسوفان بزرگ دوران باستان وجود و ذاتش را (تا حدودی) از وجود جهان متمایز کرده بودند و ذاتش در تاریخ پیروان عهد (آن چنان که توماس می‌افزاید) بیشتر آشکار شده بود، خدایی است که به طریقی نو مخلوقات را با خود متحد کرده است (ST 3.1.1). اکنون که این اتفاق رخ داده، برای متألّهان مسیحی ممکن و در واقع مطلوب است که - حتی به صورت پراکنده و مبهم - کشف کنند که چگونه این اتفاق در دین طبیعی و در تاریخ بنی اسرائیل باستان از پیش تجسم شده است.

این نکته غالباً مورد تأکید قرار گرفته که از نظر توماس تنها دلیل تجسد به منزله‌ی جبران گناه، هبوط آدم بوده است. با وجود این، توماس صرفاً بعد از بررسی تجسد به عنوان یکی دیگر از انواع اظهار خیر الهی - سوای خود موهبت خلقت - به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا تجسد برای حفظ بشریت گناهکار از شقاوت ضرورت دارد یا خیر (ST 3.1.2). او دوباره بر تجسد به مثابه‌ی «مایه‌ی ارتقاء انسان‌ها به سوی خیر» تأکید می‌کند و در حالی که در سراسر بحث به آوگوستین ارجاع می‌دهد، به اصل موضوع سنتی آباء کلیسا می‌رسد: «خدا انسان شد تا انسان هم بتواند خدا شود». به علاوه، اشاره می‌کند که «بهره‌مندی کامل از الوهیت که حقیقتاً سعادت انسان و هدف زندگی بشری است، به واسطه‌ی انسان بودن مسیح به ما اعطاء شده است». پس از این، توماس به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا اگر از انسان‌ها گناهی سر نزده بود، باز هم خدا متجسد می‌شد (ST 3.1.3)؟ او با دیدگاه‌های متعارض در مورد این مسئله آشنا بود. استادش، آلبرت کبیر چنین می‌گفت که حتی اگر از آدم و حوا گناهی سر نمی‌زد، باز هم پسر خدا متجسد می‌شد. از سوی دیگر، چنان که توماس احتمالاً آگاه بود، بوناونتورا، هم قطار فرانسیسی او، استدلال می‌کرد که تنها منبع ما برای شناخت درباره‌ی اراده‌ی خدا کتاب مقدس است و در همه جای کتاب

مقدس هم تجسد به گناه مربوط شده است. با توجه به اینکه توماس از منظر تصور دیونوسیوسی درباره‌ی خدا، به‌مثابه‌ی تجلی ذاتی آزادانه و از سر لطف خیر مطلق، به رخداد تجسد می‌نگریست، یقیناً تمایل داشت بگوید به جز از برای هبوط آدم، تجسیدی رخ نمی‌داده است و دلیل او برای اعتقاد به این دیدگاه این است که «از آنچه به موجب اراده‌ی یگانه‌ی خدا انجام می‌گیرد، و ورای اموری است که مخلوقات انجام می‌دهند، فقط به اندازه‌ای می‌توانیم آگاهی یابیم که در کتاب مقدس بیان شده باشد، اراده‌ی الهی از طریق آن بر ما آشکار می‌شود» (ST 3.1.3). به نظر می‌رسد که بهترین نمونه‌ی این اصل که هیچ چیزی در مورد غرض خدا نمی‌توان فهمید مگر از طریق آنچه او در کتاب مقدس آشکار ساخته، این اعتقاد است که رخداد تجسد، بزرگ‌ترین تجلی خیر خداست (ST 3.1.1).

در ۲۶ مسئله‌ی نخست، به توضیح چیزی پرداخته می‌شود که می‌توان مابعدالطبیعه‌ی تجسد خواند: چگونه باید الوهیت پسر خدا را تصور کرد آن‌چنان‌که واقعاً و حقیقتاً با ماهیت انسانی عیسی مسیح متحد شده، به نحوی که نه الوهیت و نه مخلوقیت به دیگری تعدی نمی‌کند (ST 3.1-26). باید اذعان کرد که فقط "مبتدیان" نیستند که کمابیش به دلیل برهان‌هایی که بسیاری از احتمالات اشتباه به‌شدت به واسطه‌ی آن‌ها طرد شده، متحیر گشته‌اند. توماس برهان‌ها را یک به یک در جای خود اثبات می‌کند. چگونه الوهیت و مخلوقیت که در پسر متجسد خدا متحد شده، امری است (به بیان او "رازی" است) که تنها با رد قاطعانه‌ی نظراتی که جنبه‌ی الوهیت را نسبت به جنبه‌ی مخلوقیت ممتاز می‌شمارند، یا برعکس، توضیح داده می‌شود. از نظر توماس، همچون هریک از متألّهان قرون وسطی، با ابطال نظریه‌های موجه رقیب می‌توان به دیدگاه درست دست یافت. دیدگاه درست، همان دیدگاهی است که پس از ابطال

دیدگاه‌های معارض برجای می‌ماند: به عبارت دیگر، آنچه باید به آن فکر کرد، چیزی است که پس از آنکه نشان داده شد به چه چیزی نباید فکر کرد، باقی می‌ماند. گرچه توماس از شبیهاتی که به منظور انکار الوهیت کامل مسیح، مطرح و به طور معمول به آریوس^۱ (ف. ۳۳۶)، ملحد مصری نسبت داده می‌شد، آگاه بود اما به طور کلی بیشتر دل مشغول اثبات انسانیت حقیقی مسیح بود. او حتی بیانات نخستین خود را هم، مبنی بر اینکه دانش مسیح چنان کامل بوده که وی هرگز نیاز به کشف چیزی نداشته، تصحیح کرد. توماس در اینجا با استعانت از ارسطو درمی‌یابد که مسیح نیز مانند هر کس دیگری به فراگیری دانش پرداخته است (ST 3.9.4)، تنها جایی در جامع الهیات که او به خودش اشاره می‌کند).

مریم مقدس (ST 3.27-30)

توماس، برخلاف بسیاری از متألهان کاتولیک مدرن رومی، "مریم‌شناسی"^۲ را به مثابه‌ی یک زمینه‌ی مطالعاتی مستقل در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را کاملاً در بافت مسیح‌شناسی در میان مسائل مربوط به تجسد و همین‌طور مسائل مربوط به زندگی، مصائب و رستاخیز مسیح، مورد بررسی قرار می‌دهد (ST 3.38-59). چنان‌که مشهور است، اگرچه توماس می‌پذیرد که باید اعمالی را که در دیگر سنت‌ها برای بزرگداشت باردار شدن مادر مریم عذراء از وی^۳ انجام می‌گیرد، روا دانست^۴، اما هیچ نیازی به اعتقاد به نظریه‌ای در مورد

1. Arius

2. Mariology

۳. Conception of the Blessed virgin: این جشن در روز هشتم دسامبر برگزار می‌شود. نه ماه پس از این جشن نیز در روز هشتم سپتامبر، جشن تولد مریم مقدس برگزار می‌گردد.

۴. توماس معتقد است که نباید از آن جشن‌ها چنین برداشت کنیم که مریم از زمان انعقاد نطفه‌اش از گناه نخستین مبرا بوده است. دلیل آنکه این جشن در سالروز انعقاد نطفه‌ی او برگزار می‌شود، این است که معلوم نیست مریم دقیقاً چه هنگامی در رحم مادر خویش تقدیس شده است.

"نطفه‌ی معصوم"^۱ نمی‌دید (ST 3.27.2). مریم (همچون یحیی تعمید دهنده) در رحم تقدیس شد: توماس دلیلی نمی‌دید تا بگوید مریم تنها چون تقدیرش آن بود که مادر خدا باشد، بدون گناه نخستین باردار شده است. این آموزه در سال ۱۸۵۴ به عنوان عقیده‌ای جزمی^۲ که کاتولیک‌های رومی باید بدان اعتقاد داشته باشند، تعیین شد و نخست در انگلستان گسترش یافت؛ یوهانس اسکوتوس اریوگنا^۳ در آکسفورد و پاریس و سپس متألهان فرانسیسی، به طور کلی آن را مطرح کردند. این آموزه در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم به طور گسترده‌ای مورد پذیرش قرار گرفت، گرچه فقراء دومینیکی به دلیل وفاداری به توماس آکوئینی تا مدت‌ها با آن مخالفت کردند.

مصائب و رستاخیز مسیح (ST 3.46-59)

دلیل اینکه دین مسیحی «به ویژه به تصلیب مسیح مباهات می‌کند»، در مسائل مربوط به مصائب مسیح آشکار می‌شود (ST 3.46-52). مسئله‌ی نخست - «آیا مسیح برای نجات انسان‌ها باید رنج می‌کشید» (ST 3.46.1) - تأملی در مورد متون عهد جدید است با این تأکید که خدا ناگزیر به حفظ نوع بشر از این راه نبود و مسیح خود، مرگ را برگزید. البته خدا می‌توانست ما را از راه دیگری نجات دهد (ST 3.46.2)، اما این راه نشان داد که خدا چقدر عاشق نوع بشر است، نمونه‌ای از فرمان‌برداری را عرضه کرد و نظایر این‌ها (ST 3.46.3). در اینجا تفاوت قابل توجهی نسبت به آنچه دیگر

۱. Immaculate conception: لقاح مطهر یا نطفه‌ی معصوم دیدگاهی است که بر اساس آن، مریم مقدس نه تنها در زمان حیات و در زمان تولدش، بلکه از زمان انعقاد نطفه‌اش به واسطه‌ی لطف الهی از گناه نخستین مبرا دانسته می‌شود. توماس معتقد بود مریم در رحم مادرش و قبل از تولد، اما نه از زمان انعقاد نطفه‌اش، تقدیس شده و از گناه مبرا شده است.

متألهان آن زمان گفته‌اند، به چشم نمی‌خورد.

اکنون شاهد یک حرکت درخور توجه هستیم. توماس با طرح این پرسش که چرا مرگ مسیح از طریق تصلیب - مرگ بر روی تصلیب - انجام گرفته، چندین مضمون آبائی را گرد می‌آورد: نمادگرایی چند جانبه‌ی تصلیب به‌مثابه‌ی درخت زندگی، به‌مثابه‌ی چیزی که مسیح بر آن آویخته شد، به‌مثابه‌ی نشانه‌ای که متضمن کل جهان است؛ و اینکه چوب تصلیب قبلاً از طریق کشتی چوبی نوح، عصای موسی، تابوت عهد و نظایر آن‌ها (ST 3.46. 4) پیشگویی شده است.

این سخن شاهد نادری است از الهیات کاملاً تمثیلی نمادینی که توماس به‌عنوان پسرپچه‌ای در مونته کاسینو^۱ در آن غرق بود، اما معمولاً بر آن سرپوش می‌گذاشت. در بازانندی^۲، تصلیب مسیح در میان دو دزد بسیار معنادار بود - توماس در اینجا اشارات آبائی متعددی را از یوحنا^۳ زرین دهان^۴، جروم^۵، لئو^۶، هیلاری^۷، بداء^۸، اوریگن^۹ و آوگوستین نقل می‌کند. مسئله‌ی ۴۶ به آنچه اتفاق افتاده، مربوط است، اما در واقع نشانگر علاقه‌ی بیشتر به جست‌وجوی اهمیت این رخداد در چهارچوب کیهانی - نمادین است تا سردرآوردن از وقایع (همان‌گونه که ما نیز اکنون چنین قصدی داریم).

بنا به دیدگاه توماس، عیسی مسیح انسان در حیات خویش و حتی هنگامی که بر تصلیب جان سپرد، به رؤیت سعیده‌ی خدا دست یافت. او نهایت درد جسمی و شکنجه‌ی روحی را تحمل کرد، اما با این همه همواره از رؤیت سعیده لذت برد (ST 3.46.8 اما نک. به 3.9.2 و 3.10.1-4).

1. Monte Cassino

3. Jerome (c. 347 - 420)

5. Hilary (c. 300 - c. 368)

7. Origen (184/185 - 253/254)

2. John Chrysostom (c. 347-407)

4. Leo (c. 391 or 400 - 461)

6. Bede (672/673 - 735)

توماس اینجا به یحیی دمشقی که همیشه مرجع اصلی او در موضوعات دقیق عقیدتی است، استناد می‌کند: الوهیت مسیح «به جسم او اجازه می‌دهد تا بنا به آنچه شایسته است، عمل کند و رنج بکشد». توماس استدلال می‌کند که فریاد استغاثه^۱ (متی ۲۷: ۴۶)^۲ به این معناست که خدا «مسیح را در حالت مرگ رها کرد تا آنجا که او را در برابر قدرت شکنجه‌گرانش بی‌پناه گذاشت» - «او از محافظت خود دست کشید، اما وحدت را حفظ کرد» (ST 3.50.2ad1). به عبارت دیگر، فریاد استغاثه، فریاد انسان مقدسی است که در حال رنج کشیدن، باز عاشق پدر خویش است. مزامیر را که بحث استغاثه از آنجا برگرفته شده، باید تا آخر خواند، یعنی تا جایی که سراینده‌ی مزامیر در حین مصیبت خویش، نجات را پیش‌بینی می‌کند (مزامیر ۲۱ (۲۲)).

البته توماس در اینجا تنها آموزه‌ای سنتی را تکرار می‌کند. بی‌تردید این مسئله، حساسیت‌های مدرن مسیحی را به بوته‌ی آزمایش می‌گذارد. اینکه مزمو^۳ ۲۱ را تا آخر بخوانیم: و بنابراین، فریاد استغاثه را در بافتی قرار دهیم که آن را از وحشت باور مسیح به رها شدن از سوی خدا فارغ می‌کند، یک مطلب است. اما موضوع دیگری که وجود دارد، تفسیر رها شدن فقط به این معناست که سرانجام حمایت از او در برابر دشمنانش که وی به این علت بسیار خشنود بود، اکنون وجود ندارد، اما این آزمایش برای مسیحیان جدید همواره باقی است. به زبان سنتی، عیسی هم‌زمان هم رهرو^۴ و هم از نظر شناخت جامع^۵ بود: روی زمین راه می‌رفت، در حین آنکه از رؤیتی که

1. The cry of dereliction

۲. «و نزدیک ساعت نهم، عیسی به آوای بلند بانگ برآورد: «ایلی، ایلی، لَما سَبَقْتانی؟» یعنی: «خدای من، خدای من، از چه روی مرا وانهادی؟»

3. viator

4. comprehensor

قدیسان از خدا در ملکوت دارند، برخوردار بود. از نظر توماس، اتحاد لاینقطع با خدا که رؤیت سعیده متضمن آن است، تنها اشاره‌ای ضمنی به اتحاد اَقنومی^۱ است؛ اگر ذات الهی و ذاتی انسانی در تجسد یکی شوند، آن‌گاه هیچ‌گونه تعلیق یا انقطاعی در وجود ذات الهی امکان نخواهد داشت، مگر با از بین بردن کامل آن وحدت. نهایتاً از نظر توماس، همچون دیدگاه سنتی، عیسی از همان ذات الهی برخوردار است که پدر آن را داراست. اتحاد مسیح با پدر را نمی‌توان از بین برد؛ این یک مسئله‌ی منطقی است: هیچ‌یک از اشخاص این تثلیث نمی‌توانند جدا از نسبت مشترکی که با دو شخص دیگر دارند، وجود داشته باشند.

مابقی بحث توماس نیز همین نوع علاقه را نشان می‌دهد: او بارها و بارها این دیدگاه پیشامدرن را جمع‌بندی می‌کند و بر این اساس، نقطه‌ی شروع دقیقی را برای مقایسه و گاه برای بحث فراهم می‌آورد.

آیین‌های مقدس (ST 3.60-90)

توماس از مسیح‌شناسی یکراست به سراغ بررسی آیین‌های مقدس می‌رود. او نیازی به بحث درباره‌ی ماهیت کلیسا بماهونمی‌بیند. عناصری به‌طور پراکنده در جامع وجود دارند که می‌توان از آن‌ها روایتی الهیاتی خلق کرد. توماس در عبارت جالبی به "امت خدا" به‌مثابه‌ی "اجماع مؤمنان"، *congregatio fidelium*، اشاره می‌کند. او مطالب زیادی برای گفتن در مورد اسقف‌ها و ساختار سلسله مراتبی خصوصاً اجتماعات عبادی، اغلب به نقل از دیونوسیوس آرئوپاگی دارد. البته او به خوبی از وجود بدعت، شقاق و دیگر صورت‌های اختلاف عقیده‌ی درونی کلیسا آگاه

۱. The hypostatic union؛ وحدت ذات الهی و بشری در یک وجود واحد، یعنی عیسی مسیح.

بود: مشکل روحانیون و غیرروحانیون کاتار در سراسر دوره‌ی وی باقی بود. با وجود این، از قرن پانزدهم و نه پیش از آن بود که با تقسیم شدن مسیحیت غربی در شقاق بزرگ (۱۳۷۸)، ماهیت کلیسا بماهو به عنوان موضوعی شایان توجه در الهیات سیستماتیک پدیدار شد.

توماس حرکت از اسرار کلمه‌ی متجسد به آیین‌های مقدس را امری طبیعی می‌داند، دقیقاً به این دلیل که «آن‌ها اثربخشی خود را مرهون خود کلمه‌ی متجسد هستند» (ST 3.60 Prologue). از نظر توماس، غسل تعمید و عشاء ربانی رخدادهای اصلی مسیح‌شناختی هستند. به زودی آشکار می‌شود که آیین‌های مقدس کلیسا و خصوصاً غسل تعمید و عشاء ربانی، برای دو هدف اصلی وضع شده‌اند: «کامل کردن انسان‌ها در خصوص آنچه به عبادت خدا طبق آیین زندگی مسیحی مربوط است و علاوه بر این، برای دفع ناکامی‌های حاصل از گناه» (به عنوان نمونه: ST 3.65.1). به این تقدم باید توجه داشت: کامل کردن عبادت که در ذات مخلوقات عاقل است، پیش از مقابله با آثار گناهکاری ذکر شده است.

کلمه‌ی «آیین مقدس»^۱ را ترتولیان^۲ (ح. ۱۶۰-۲۲۰)، پدر روحانی آفریقایی به زبان مسیحی معرفی کرد. اولین تحقیق برجسته در مورد مفهوم آیین‌های مقدس بماهو توسط آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) که اتفاقاً او هم آفریقایی بود، انجام گرفت: آیین مقدس، عملی است که گذشته از صورت متمایز و مختص خود، واقعیت دیگری را ورای خویش پدید می‌آورد.

در مورد مدعای خاصی که به پاسخ توماس به این مسئله مربوط می‌شد، مباحث بسیاری در آن هنگام (و پس از آن) در گرفت، این مدعا که آیا آیین‌های مقدس نشانه‌اند یا علت؟ فقط نماد هستند یا عامل بالفعل

مداخله‌ی مسیح در حیات مسیحی؟ به گفته‌ی توماس برخی از معاصران وی معتقد بودند که آیین‌های مقدس "علت لطف" هستند به این معنا که خدا به تعبیری از این موقعیت برای ارزانی داشتن لطف خویش استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، مراسم غسل تعمید می‌تواند موقعیتی برای خدا باشد تا بر نفس تأثیر بگذارد، اما خود این مراسم تنها می‌تواند شخص دریافت‌کننده را به نحو مطلوبی در موقعیت مناسب قرار دهد. غسل تعمید در حوضچه‌ی آب مقدس به خودی خود نمی‌تواند تغییری در شخصی که غسل داده می‌شود، ایجاد کند. این مراسم، صرفاً نمادین است، همان‌گونه که هنگام انتصاب یک راهب بزرگ به این مقام، یک چوب‌دستی به او اعطاء می‌شود و هنگام انتصاب یک اسقف به این مقام حلقه‌ای به او اعطاء می‌شود؛ چوب‌دستی‌ها و حلقه‌ها از آن‌ها راهب بزرگ یا اسقف نمی‌سازد. در مقابل، توماس که تصویری همچون تصور مراجع آبائی باستان داشت، چنین استدلال می‌کرد که آیین‌های مقدس نه تنها نماد تغییری اساسی در موقعیت شخص هستند، بلکه عملاً نیز بر او تأثیر می‌گذارند. توماس بی‌درنگ می‌افزاید که مسلماً تنها خدا علت لطف است تا انسان‌ها بدان واسطه تطهیر شوند؛ «لطف چیزی جز حصه‌ای از مشابهت با ذات الهی نیست» - با وجود این، او تأکید می‌کند که «آیین‌های مقدس شریعت جدید، هم‌زمان هم علت هستند و هم نشانه» (ST 3.62.1) - «او ما را با غسل نوزایی نجات بخشید» (تیتوس ۵: ۳). توماس حاضر نمی‌شود میان نشانه‌ها و علت‌ها دست به انتخاب بزند. این مراسم آنچه را که نماد آن هستند، موجب می‌شوند - آیین‌های مقدس بر آنچه دلالت می‌کنند، تأثیر می‌گذارند. غسل تعمید و عشای ربانی به عنوان آیین‌های مقدس، صرفاً الفاظی نیستند که افراد حاضر برای مداخله‌ی الهی مطابق با آن مناسک امیدوار باشند، همان‌گونه که به نظر می‌رسد بسیاری در آن دوران چنین

باوری داشته‌اند. برعکس، توماس اعتقاد دارد این مناسک آنچه را که نماد آن هستند (تطهیر در غسل تعمید و غذا دادن در عشای ربانی) به تحقق نیز می‌رسانند. به‌طور خلاصه، توماس روایت دیگری از نظریه‌ی اصالت علت موقعی را که وی مکرراً در پی طرد آن بوده، رد می‌کند: فرو رفتن در آب، هنگام غسل تعمید صرفاً نمادی از تولد دوباره نیست؛ نان و شرابی که در عشای ربانی برکت بخشیده می‌شود، صرفاً نمادی از جسم و خون مسیح نیست، بلکه واقعاً همان است. در واقع، این مورد دیگری از فاعلیت دوگانه است که موضوع مورد علاقه‌ی توماس بوده است: فاعلیت خدا به نحوی است که فعل انسان نیز واقعاً و حقیقتاً منشاء اثر است.

عشای ربانی (ST 3.73-83)

اعتقاد به اینکه نان و شراب عشای ربانی به گوشت و خون مسیح تغییر شکل می‌یابد، پیش‌تر نزد یوستین شهید^۱ (۶۵ - ح. ۱۰۰) از پدران مدافع، وجود داشته است. با وجود این، آنچه برای توماس اهمیت بیشتری داشت، نزاع شدیدی بود که از اواخر قرن نهم میلادی در مرکزیت پاریس در خصوص تمایز میان آنچه *in figura* و آنچه *in veritate* یعنی "مجازاً" یا "واقعاً و حقیقتاً" حاضر می‌شود، در گرفت. رساله‌ای از نویسنده‌ای ناشناس که به حدود ۱۱۴۰ باز می‌گردد، و احتمالاً در پاریس و شاید به دست رابرت پولن^۲، متأله آکسفوردی (ف. ۱۱۴۶) تألیف شده، شامل این مطلب ظاهراً نوآورانه در خصوص عشای ربانی است: «[عشای ربانی] تغییر صورت یک کیفیت نیست، بلکه اگر تعبیرم درست باشد، *transubstantio* [در متن چنین است] یا *transmutatio* یعنی تبدیل جوهری به جوهر دیگر است». تا سال

۱۱۷۰ کاربرد این واژه به صورت‌های اسمی، فعلی و قیدی رایج شد. این کلمه نخستین بار در شورای چهارم کلیسا، لاترن (۱۲۱۵)، به صورت فعل در متن مربوط به شورای کلیسا پدیدار شد: «با قدرت الهی، نان و شراب به جسم و خون تبدیل جوهری، *transsubstantiatis*، یافته‌اند.»

پنجاه سال بعد، توماس با سه فهم متفاوت در مورد آنچه هنگام تبرک بخشیدن به نان و شراب در عشاء ربانی رخ می‌دهد، آشنا بود: جوهرهای نان و شراب به همراه جوهرهای جسم و خون مسیح با هم وجود دارند؛ جوهرهای نان و شراب از بین می‌روند؛ و جوهرهای نان و شراب به جوهرهای جسم و خون مسیح تبدیل می‌شوند. او چنین استدلال می‌کند که سومین معنا از معانی مذکور، تنها معنای قابل قبول در میان آن‌هاست. او می‌خواست حضور جسم و خون مسیح در نان و شراب متبرک را به صورت "حقیقی"، *secundum veritatem*، و نه صرفاً "مجازی" یا "نمادین"، *secundum figuram* یا *sicut in signo*، مورد تأیید قرار دهد (ST 3.75.1). برخی موضع وجود همراه با هم را اتخاذ کرده‌اند. توماس بدون آنکه استدلال چندانی بیاورد، این موضع را به مثابه‌ی یک "بدعت" کنار می‌گذارد (ST 3.75.2). برخی دیگر معتقد بودند که جوهرهای نان و شراب از میان می‌رود و جوهرهای جسم و خون مسیح جایگزین آن‌ها می‌شود؛ این دیدگاه "نادرست" است - [زیرا] بر تصویری به اشتباه ماده‌انگارانه در مورد حرکت مبتنی است (ST 3.75.3). او با استناد به اوزبیوس امسایی^۱، اسقف متعلق به قرن چهارم (چنان‌که وی گمان می‌کرد)، آمبروز میلانی^۲ و یوحنا زرین‌دهان، به صورتی عامدانه دیدگاه خود را به مراجع مسیحی اولیه بازگرداند. او معتقد بود که این "تغییر"، *conversio*، برخلاف همه‌ی

تغییرات طبیعی، «کاملاً فراطبیعی و فقط معلول قدرت الهی است»، و اسم خاص آن را می‌توان "تبدل جوهری" گذاشت (*ST 3.75.4*).

با این همه، نان و شرابی که متبرک شده و بنابراین، اکنون جسم و خون مسیح هستند، باز شبیه نان و شراب به نظر می‌رسند و چنان مزه‌ای دارند. به تعبیر امروزی، صفات یا "اعراض" نان و شراب باقی می‌ماند (*ST 3.75.5*)، اما بدون نان و شرابی که این صفات پیش‌تر متعلق به آن‌ها بوده‌اند. این صفات اکنون به عنوان اعراضی وجود دارند که به هیچ موضوعی تعلق ندارند (*ST 3.77.1-2*).

البته جوهر و أعراض از واژگان ارسطوگرایانه هستند. با وجود این، توماس صراحتاً نظریه‌ی خود را بر نخستین قضیه از اثر نوافلاطونی کتاب *العلل* بنیان نهاده است: علت نخستین می‌تواند علت ثانی را به تأخیر اندازد و در نتیجه، در غیاب جوهری که أعراض متعلق به آن هستند، آن أعراض را موجود نگه دارد (*ST 3.75.5*). به طور خلاصه، از نظر توماس، به این پدیده‌ی منحصر به فرد می‌توان تنها در چهارچوب وجودشناسی نوافلاطونی در مورد خلقت با درجه‌ای از عقلانیت نگریست. این فهم از تبرک در عشای ربانی، همانند خود آموزه‌ی خلقت، کاملاً فراتر از فهمی است که ارسطو می‌توانست داشته باشد.

به نظر می‌رسد که این روایت از تبدل جوهری با این آموزه‌ی مابعدالطبیعی شکاکانه سازگاری دارد که نحوه‌ی پدیدارشدن اشیاء ضامنی برای چگونگی وجود حقیقی آن‌ها نیست. این انکار تمام‌عیار حس مشترک در مورد واقع‌گرایی که بر اساس آن، اشیاء به طور معمول همان‌گونه هستند که به نظر می‌رسند، نه تنها کاملاً متفاوت با چیزی است که ممکن بود به ذهن ارسطو خطور کند، بلکه همچنین به نظر می‌رسد اطمینانی را تهدید می‌کند

که توماس به طور مرتب در مورد حقیقت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، نشان می‌دهد. از نظر توماس، صفات نان و شراب که پس از تبرک عشای ربانی برجای می‌ماند، به هیچ وجه موهوم نیستند؛ این نخستین احتمالی است که توماس بررسی می‌کند (ST 3.77.11). او تبدیل شدن نان و شراب به جسم و خون مسیح را با آفرینش جهان مقایسه می‌کند: «در هیچ یک از این دو مورد، معروضی وجود ندارد» (ST 3.75.8). در مورد آفرینش، باید اصطلاح "تبدیل شدن" را منتفی دانست، زیرا نمی‌توانیم بگوییم: «غیر موجود به موجود تبدیل شده است». طبق روایت توماس در مورد آنچه رخ می‌دهد، به درستی می‌توان گفت که نان و شراب بر اثر تبرک یافتن در عشای ربانی به جسم و خون مسیح تغییر می‌یابند یا «تبدیل می‌شوند»: (به تعبیری) جسم و خون مسیح از هیچ آفریده نمی‌شود. «نظم عمومی طبیعت چنین مقرر می‌کند که هر عرضی باید به موضوعی متعلق باشد»، اما نمونه‌های بسیار زیادی وجود دارد از اینکه «ترتیبی مغایر به دلیل موهبت خاص لطف، کاملاً به جا است» (ST 3.77.1). توماس به رستاخیز مردگان و بینایی بخشیدن به نابینایان اشاره می‌کند و حتی در سطحی دیگر، خاطرنشان می‌کند که «ببینید چگونه برخی از مردم، ورای قوانین معمول از موهبت‌های ویژه‌ای برخوردار می‌شوند». او بلافاصله این مورد را نقل می‌کند که مریم "بدون منی مرد"، عیسی را در رحم خویش آبستن شد. بنابراین، توماس معتقد است که دریافت این دسته از رخداد های معجزه‌آسا یا ممتاز، چشم‌اندازی که در اینجا با آن مواجهیم، یعنی تبرک در عشای ربانی تحت لوای لطف و به این دلیل خاص، «اعراض بدون موضوع» مشکلی ایجاد نمی‌کند. برعکس:

با در نظر گرفتن این نکته که همه‌ی معلول‌ها بیشتر به

علت نخستین وابسته هستند تا به علت‌های ثانی، پروردگار،

که علت نخستین هر دوی جوهر و عرض است، به واسطه‌ی

قدرت مطلق خویش وجود هر عَرَضی را حفظ کند، حتی وقتی جوهری که تا آن موقع به عنوان علت بی واسطه‌ی آن، وجود آن عَرَض را حفظ می‌کرد، ناپدید شود (همان).

صفات متعلق به نان و شراب که پس از تبرک به تعبیری، "عارض نشده" می‌مانند، به واسطه‌ی قدرت خدا از مرتبه‌ی بقاء وجودی برخوردار می‌شوند. این امر نشان‌دهنده‌ی وضعیتی وابستگی محض به خداست، یعنی همان تصویری که توماس از آموزه‌ی خلقت دارد. اگر چنان‌که یوزف پیپر مطرح کرده، ایده‌ی مخلوقیت کلیدی باشد که به وسیله‌ی آن «مفاهیم اصلی رویکرد او به جهان، مشخص می‌شود»، شاید بتوان به نحو تناقض‌آمیزی چنین نتیجه گرفت که روایت توماس در خصوص معجزه‌ی تبرک عشای ربانی تنها بردینی که او به آموزه‌ی خلقت دارد، تأکید می‌کند.

شاید کاملاً به جاست که جامع با این مسائل در مورد عشای ربانی به اوج خود می‌رسد (ST 3.73-83). در مقام مقایسه، شش مسئله‌ی باقی‌مانده در مورد آیین مقدس توبه، اگر سطحی هم نباشد، کار معمولی بر حسب وظیفه است. تجربه‌ای که برای توماس حاصل شد و در نتیجه‌ی آن او تصمیم به ترک نگارش گرفت، در حال برگزاری مراسم عشای ربانی رخ داد. مراسم روزانه‌ی عشای ربانی، احتمالاً در کانون زندگی دانشجویان او قرار داشت. به نظر می‌رسد توماس از اینکه آنان را چنین راهنمایی کرده بود که تجسد را نمونه‌ی دیگری از خیر الهی در نظر گیرند، بر حقیقتاً انسان بودن مسیح در مقابل گرایشات توهم‌گرایانه‌ی^۱ پنهان تأکید نموده و آیین‌های مقدس را به عنوان اعمال مسیح معرفی کرده بود، احساس رضایت می‌کرد.

۱. docetism: توهم‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن، مسیح انسانی حقیقی دانسته نمی‌شود، بلکه صرفاً چنین توهمی نسبت به انسان بودن وی وجود دارد. کلمه‌ی توهم‌گرا (docetai = illusionist) به گروهی اشاره دارد که انسان بودن مسیح را انکار می‌کنند.

مسئله بسیاری از بحث‌های توماس در جامع الهیات را، از جاهای دیگر که بگذریم، امروز نمی‌توان جدی گرفت. برای نمونه، او بررسی می‌کند که اگر آدم و حوا گناه نکرده بودند، کودکان نوزاد چگونه بودند: آیا آن‌ها در همان لحظه‌ی تولد، از قوای جسمانی کامل خود برخوردار بودند (ST 1.99.1)؟ آیا آن‌ها از زمان تولد، بالغ بودند؟ توماس اطمینان می‌دهد که «هیچ کاتولیکی تردید نخواهد داشت که چنین امری می‌توانست رخ دهد، اما طبیعی است که به دلیل رطوبت بسیار زیاد مغز نوزادان، اعصاب که مکانیسم حرکت هستند، برای حرکت بخشیدن به اعضاء و جوارح مناسب نیستند». برخی حیوانات به محض به دنیا آمدن، از اعضاء و جوارح خود استفاده می‌کنند (توماس مطالبی را گزارش می‌دهد که از ارسطو خوانده، نه آنچه را که خود در این زمینه مشاهده کرده است) - آن‌ها این توانایی را مدیون خشکی مغز خود هستند. توماس، حتی به‌طور عجیب‌تری به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا اگر از برای هبوط نبود، زنان به دنیا می‌آمدند (ST 1.99.2)؟ با وجود این، ارسطوزن را به منزله‌ی مرد نقصان یافته قلمداد می‌کند، اما استثنائاً کتاب مقدس این تصور ارسطو را کاملاً مردود می‌شمارد.

استدلال اصلی توماس در مقابل امکان منصوب کردن زنان به عنوان کشیش یا اسقف، این است که آنان در نظام طبیعت قادر به رهبری یا حتی دلالت داشتن بر رهبری نیستند و بنابراین به‌طور یکسانی از انجام چنین کاری در کلیسا نیز ناتوانند. ما نمی‌دانیم توماس چگونه با زنان متعددی، همچون مادران روحانی و نیز ملکه‌ها که نقش رهبری را بر عهده داشتند، کنار می‌آمد: احتمالاً آن‌ها را مردان افتخاری قلمداد می‌کرد.

از قرار معلوم در یک متن متعلق به قرن سیزدهم، مطالب زیادی وجود دارد که ما آن‌ها را کاملاً غیرقابل قبول یا غیر معقول یا چنان جای گرفته در باورها و رسوم آن زمان می‌دانیم که نمی‌توانیم چیز مهمی از آن‌ها به دست آوریم.

از سوی دیگر، متنی که به دست متفکر بزرگی در یک محیط عقلانی کاملاً متفاوت از ما تألیف شده، دقیقاً به همین دلیل که آن قدر بیگانه و غریب است، می‌تواند ما را از احتمالات باخبر کرده، چشم‌اندازهایی را به راه‌هایی بگشاید که به ما اجازه می‌دهد در مورد آنچه خودمان باور داریم، روشن‌تر و مطمئن‌تر شویم. احتمال دارد خوانندگان کمی به تفصیل به خواندن جامع الهیات بپردازند که (همان‌گونه که بی‌تردید توماس نیز مد نظر داشت) چندین سال وقت خواهد گرفت. اما خلاصه‌ای از نکات مهم که در این سه فصل اخیر توجه شما را به آن جلب کردم، می‌تواند راهنمایی را برای ورود به روایت تومائی از تعالیم مقدس عرضه کند. البته او از خوانندگان خود انتظار داشت که در ادامه به مطالعه‌ی کتاب مقدس بپردازند و در بحث‌های مربوط به مسائلی که مطرح می‌شود، شرکت کنند. در نتیجه‌گیری این مطالعه‌ی بسیار منتخب، این نکته شایسته‌ی تکرار است که نمی‌دانیم توماس می‌خواسته مشهورترین کتابش چگونه مورد استفاده قرار گیرد.



پیامد: تومیسزم^۱

صرف نظراً از هر آنچه که مقصود توماس بوده، جامع الهیات در تاریخ پذیرش اندیشه‌ی او متن اصلی بوده است. براساس آنچه در واژه‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد^۲ آمده، واژه‌ی "تومیسزم" که در دائرةالمعارف چیمبرز^۳ (۱۷۲۸) ضبط شده، برپایه‌ی دیدگاه‌های توماس درباره‌ی لطف و تقدیر تعریف شده است. براساس همان منبع در زمانی بسیار جدیدتر، در مجله‌ی ذهن^۴ (۱۸۸۴) "فلسفه‌ی تومائی" به عنوان «تکیه‌گاه آموزه‌های کاتولیک که مقتدرانه وضع شده» توصیف می‌شود. این‌ها در واقع دو مرحله‌ای را که مهم‌ترین مراحل در تاریخ استفاده از تفکر توماس آکوئینی هستند، دقیقاً مشخص می‌کنند. اولین مرحله، نزاع شدید میان متألّهان یسوعی و دومینیکی در مورد نسبت میان لطف الهی و اراده‌ی آزاد بود که در سال ۱۷۳۳ با مداخله‌ی دستگاه

1. Thomism

2. Oxford English Dictionary

3. Chambers' Cyclopaedia

4. Mind

پاپی خاتمه یافت. دومین مرحله، احیای فلسفه‌ی تومائی بود که به قصد دور نگه داشتن آیین کاتولیک از نفوذ فلسفه‌های پسا روشنگری^۱ در سال ۱۸۷۹ مورد تأیید پاپ لئوی سیزدهم^۲ قرار گرفت. اما دو مرحله‌ی دیگر نیز در این تاریخ پذیرش، سزاوار توجه هستند: در ابتدا، سوءظن متألّهان هم‌سنخ توماس و به ویژه برخی از فرانسیسی‌ها؛ و ثانیاً، بسیار بعد از آن، نظریه‌ی حقوق بشر که عمدتاً خارج از کار او شکل گرفت.

محکومیت سال ۱۲۷۷

توماس هیچ "تومیستی" به جای نگذاشت. آنچه که نظرات متمایز وی قلمداد می‌شد، در اصل توسط مخالفانش تعریف شده بود. در سال ۱۲۷۷- روز هفتم مارس، یعنی سومین سالروز مرگ توماس - دانشکده‌ی الهیات پاریس، ۲۱۹ قضیه‌ای را که "برای ایمان زیان‌بار" بود، از جمله حدود ۱۶ قضیه که به‌طور موجهی قابل انتساب به توماس است، محکوم کرد. در ۱۸ مارس ۱۲۷۷، متألّهان در آکسفورد ۳۰ قضیه را در نحو، منطق و طبیعیات محکوم کردند. یقیناً برخی از این اعمال به منظور مقابله با توماس بود. این محکومیت به تحریک رابرت کیلواردبی^۳ (ف. ۱۲۷۹)، اسقف اعظم کنترבורی شکل گرفت. او که در پاریس تدریس کرده بود، پیش از آنکه به طریقه‌ی دومینیکی پیوندد و به آکسفورد برود، به واسطه‌ی شرح‌هایش بر منطق و اخلاق ارسطو شهرت یافته بود. از نظر کیلواردبی، نظریه‌ی فلسفی توماس در مورد وحدت صوری جوهری در انسان‌ها، معانی ضمنی الهیاتی تقریباً الحادی دربرداشت.

فرایند معرفی تعالیم متمایز توماس را منتقدان وی آغاز کردند. در سال

1. Post-Enlightenment

2. Pope Leo XIII (1810 – 1903)

3. Robert Kilwardby



۱۸، در پرتو حمایت پاپ لئوی سیزدهم (۱۸۱۰-۱۹۰۳)، فلسفه‌ی توماس اکوئینی دوباره رونق گرفت.

۱۲۸۲، فرانسیسی‌ها استنساخ جامع الهیات را برای همگان ممنوع کردند، مگر برای «استادانی که به طور قابل قبولی باهوش هستند». در سال ۱۲۸۶، جان پِگم^۱ عضو طریقه‌ی فرانسیسی (ح. ۱۲۲۵-۱۲۹۲)، مخالف دیرینه‌ای در دانشکده‌ی الهیات پاریس که به عنوان اسقف اعظم کنتربوری، جانشین کیلواردبی شد، صراحتاً اعلام کرد که نظریه‌ی توماس مبنی بر اینکه انسان‌ها تنها یک صورت جوهری دارند، بدعت‌گزارانه است. در واقع، او ریچارد نیپول^۲ (ف. ۱۲۸۸) عضو طریقه‌ی فرانسیسی را به دلیل تعلیم این عقیده که تنها یک صورت، یعنی نفس ناطقه در انسان‌ها وجود دارد، تکفیر کرد. جالب توجه اینکه ۲۵ سال بعد، در شورای وین^۳ در سال‌های ۱۳۱۱-۱۳۱۲، کلیسا اعلام کرد که نفس ناطقه صورت واحد منحصر بفرد بدن انسان است و در نتیجه، آموزه‌ای را که کیلواردبی، پِگم و بسیاری دیگر آن را از هر نظر بدعت‌گزارانه قلمداد کرده بودند، مورد تأیید قرار داد.

نظریه‌ی وحدت صورت جوهری به شرح زیر است. توماس با اتخاذ این اصل موضوع ارسطویی که نفس ناطقه یا عاقله، همان چیزی است که بدن انسان را آن‌گونه که هست، می‌سازد، خود را در مظان اتهام ناقدانی قرار داد که از معانی ضمنی این اصل موضوع در خصوص بدن مسیح در گوربیم داشتند. از نظر اکثریت آن‌ها، انسان‌ها از سه صورت جوهری ساخته شده‌اند: نباتی^۴، حاشه^۵ و عاقله^۶. به تعبیری، ما تماماً عاقل نیستیم. در سال ۱۲۷۰، هنگامی که توماس این مسئله را در برابر دانشکده‌ی الهیات به بحث کشید، در اقلیت - و شاید تنها - بود. به فرض اینکه مسیح واقعاً مرده باشد (چنان‌که عقاید الحادی کهنی در این باره وجود داشت!) و در نتیجه، جسم او از روحش جدا شده باشد (به تعبیر امروزی)، آن‌گاه اگر نفس ناطقه صورت منحصر بدن

1. John Pecham

2. Richard Knapwell

3. Council of Vienne

4. Vegetative

5. Sensible

6. Intellectual

باشد، این بدان منزله است که بدن در گور با بدن مسیح زنده یکی نباشد. از سوی دیگر، اگر افزون بر صورتی که باعث نطق می شود، صورت جسمیه ای^۱ را نیز در نظر بگیریم که یکسان باقی می ماند و قبل و بعد از مرگ در بدن به ارث گذاشته می شود، آن صورت می تواند این همانی را حفظ کند. توماس هرگونه کثرتی را در صورت های انسانی رد می کند. عیسی مسیح انسانی، واقعاً و حقیقتاً مرده و روحش از جسمش جدا شده است. با وجود این، توماس ادعا می کند که چون بدن مرده ی او با شخص پسر متحد مانده، مشکلی درباره ی یکی ماندن بدن پیش نمی آید. انسان شناسی ماده - صورت انگارانه ی^۲ ارسطو، ضمنی کنار گذاشتن مفهوم چند لایه ای که متألّهان گمان می کردند بدان نیاز دارند، به طرز شگفتی کفایت می کرد تا توماس بتواند آموزه ی وحدت اُقنومی میان انسان و طبایع الهی مسیح را برجسته کند. حداقل در این مورد، احیاء فلسفه ی ارسطو نه تنها سبب تحریف آموزه ی مسیحی نشد، بلکه به ارتقاء الهیات نیز انجامید.

بی تردید این مسئله غامض به نظر می رسد: امروزه چند متألّه یافت می شوند که حتی علاقه ای به بررسی وضعیت بدن مسیح پس از مرگ او داشته باشند؟ از سوی دیگر، بی تردید نظریه ی توماس در چهارچوب فلسفی محض، روزآمد شده است و این نکته که ما انسان ها تماماً عاقل هستیم، مثل همیشه بحث انگیز است.

تومیسمدون اولیه

مدت ها بعد، هنگامی که اخبار دارایی های مستعمرات اسپانیا در آمریکای جنوبی و مرکزی به تدریج به اسپانیا می رسید، گروه قابل توجهی از متألّهان

1. forma corporeitatis

2. Hylomorphic anthropology

حقوقدان، در سالامانکا^۱ به بررسی نظریه‌ای پرداختند که به نظریه‌ی مدرن حقوق بشر انجامید. آن‌ها آشکارا بر توماس اکوئینی متکی بودند. برجسته‌ترین آن‌ها فرانسیسکو د ویتوریا^۲، کشیش دومینیکی اهل اسپانیا (۱۴۸۳-۱۵۴۶) بود؛ او در سن ژاک^۳ پاریس که روزگاری محل اقامت توماس بود، تحصیل کرد. هنگامی که به محل زندگی خودش بازگشت تا در سالامانکا تدریس کند، در جایگزینی جامع به جای جُمَل پطرس لومباردی مؤثر بود. البته جامع در آن زمان به طور گسترده‌ای در دسترس بود، اما لازم به ذکر است که حدود ۲۵۰ سال طول کشید تا این کتاب، متن اصلی مدارس کاتولیک رومی شد.

ویتوریا در مورد اخلاقی بودن تصرف جزایر بومیان به بحث پرداخت. از او که منتقد روش‌های استعماری اسپانیا در آمریکا بود گاهی به عنوان "پدر حقوق بین‌الملل" یاد می‌شود. او شرایطی را برای جنگ عادلانه برشمرد و معتقد بود جنگی که مفسد جدی برای جهان مسیحیت و به طور کلی برای دنیا در پی داشته باشد، هرگز جایز نیست. با وجود این، به ویژه کشف مردم بومی آمریکا و تمایل استعمارگران اسپانیایی کاتولیک خوب به حیوان قلمداد کردن و حتی نابود کردن آن‌ها، متألّهانی همچون ویتوریا را واداشت تا به بررسی این نکته پردازند که آیا این مخلوقات از نفس برخوردارند و بر این اساس، آیا از حق حیات و مالکیت برخوردارند یا خیر. از آنجا که این مسئله هرگز در روزگار توماس مطرح نشده بود، آشکار است که در جامع، بحثی در این خصوص به چشم نمی‌خورد. اما با کمک گرفتن از دیدگاه‌های توماس به ویژه در مورد نفس و فضیلت عدالت، تبیین مبانی آموزه‌ی مدرن حقوق بشر، کار دشواری نیست.

دومینگو د سوتو^۴ (۱۴۹۴-۱۵۶۹)، که او نیز راهبی دومینیکی بود، یکی

1. Salamanca
3. Saint-Jacques

2. Francisco de Vitoria
4. Domingo de Soto

از دیگر شخصیت‌های برجسته‌ی سالامانکو بود. او بیشتر به دلیل دفاعش از اختلاف قیمت در ربا که با مفهوم تومائی "قیمت عادلانه"^۱ سازگاری دارد، در نظریه‌ی اقتصاد و حلقه‌های الهیاتی شناخته شده است.

شخصیتی که از ویتوریا یا سوتوهم شناخته شده‌تر است، بارتولومه دلاس کاساس^۲ (۱۴۸۴-۱۵۸۶) بود. او که در جوانی به جزایر کارائیب^۳ مهاجرت کرده بود، در آنجا شاهد ستم‌های مهاجران بر مردمان بومی بود و به مخالف سرسختی برای استعمارگران تبدیل شد. در سال ۱۵۲۲، او که پیش‌تر یک کشیش مبلغ بود، به دومینیکی‌ها پیوست. کتابش با عنوان [گزارش مختصری از] نابودسازی بومیان آمریکا^۴ (۱۵۵۲) که ستم‌های استعمارگران را محکوم کرد، دوران‌ساز بود. اگرچه لاس کاساس کمتر از هم‌ردیفانش به تبیین نظری حقوق بشری پرداخت، اما اثرش شاهدهی گویا برای موقعیت وحشتناکی است که آن‌ها همواره با کمک گرفتن از اندیشه‌های توماس آکوئینی تلاش می‌کردند تا به صورت الهیاتی نسبت به آن واکنش نشان دهند.

البته دومینیکی‌ها و تومیست‌ها تنها اخلاق‌گرایان آن زمان نبودند که از اخبار رویدادهایی که پیش آمده بود، عمیقاً آزرده خاطر می‌شدند. در سال ۱۵۱۰، جان مائر^۵ (ح. ۱۴۶۷-۱۵۵۰) که در پاریس تدریس می‌کرد، سال‌های زیادی پیش از آنکه برای تدریس در دانشگاه سنت اندروز^۶ به موطن خود اسکاتلند برگردد، مسائل اخلاقی و حقوقی‌ای را که از کشف آمریکا توسط اسپانیایی‌ها برمی‌خواست، مورد بحث و بررسی قرار داد. او بر این نکته تأکید می‌کرد که مردم بومی از حق مالکیت برخوردار بوده‌اند که نباید

1. Just price

2. Bartolome de Las Casas

3. Caribbean

4. *Destruccion des las Indias*

5. John Mair

6. St Andrews

حداقل بلاعوض، از آن‌ها گرفته شود.

باز هم بعدتر، در قرن هفدهم، برنامه‌ی درسی علوم انسانی دانشگاه در اسکاتلند که بعدها یکی از مراکز اصلی آیین کالونی حاد^۱ شد، به طرز چشمگیری ارسطوگرایانه و مدرسی بود: توماس آکوئینی، دانس اسکوتوس^۲ و ویلیام اکامی^۳ تقریباً در همه‌ی مجموعه‌های "درس‌گفتارهای" (یادداشت‌های درسی دانشجویان) منطقی، آشکار هستند. همان‌گونه که تحقیقات اخیر نشان داده، روایت توماس آکوئینی در مورد عدالت و اعاده به میزان زیادی بر کتاب نهادهای قانونی اسکاتلند^۴ اثر ویسکنت استر مؤثر بوده است. این کتاب استر که در سال ۱۶۸۱ منتشر شد، بنیان حقوق مدرن اسکاتلند بود. ویسکنت استر^۵ که این عنوان در سال ۱۶۹۰ به او اعطاء شد، یا همان جیمز دلریمپل^۶ (۱۶۱۹-۱۶۹۵)، بزرگ‌ترین حقوق‌دان اسکاتلند است. در بازی متقابل پیچیده‌ای که میان اعاده، تقصیر و معاملات سه‌طرفه^۷ وجود دارد، می‌توان شکلی توماسی یافت که همین تا حدودی ماهیت خاص روایت استر را توضیح می‌دهد. تحصیلات دلریمپل به‌طور کامل در دانشگاه گلاسکو صورت گرفت. او تا سال ۱۶۴۷ که یک حقوق‌دان شد، در همان دانشگاه تدریس می‌کرد. تعامل پیچیده‌ی تفکرات استر در مورد آیین پرسبیتری^۸، فلسفه‌ی مدرسی و التزام او به تصور قانون طبیعی، شایسته‌ی بحث بیشتری است. کتاب اثبات حقانیت کمالات الهی، تصویر جلال خدا در آن‌ها به واسطه‌ی عقل و وحی که شخص محترمی آن‌ها

1. Striet Calvinism

2. Duns Scatus

3. William Okham

4. Dictates

5. *Institutions of the Law of Scotland*

6. Viscount Stair

7. James Dalrymple

8. Three-party transactions: معاملاتی که علاوه بر دو طرف فروشنده و خریدار، طرف سومی هم در آن‌ها نقش دارد

9. Presbyterian: طریقه‌ی پرسبیتری، شاخه‌ای از مسیحیت پروتستان است که از سنت الهیاتی کالونی تبعیت می‌کند.

را به شیوه‌ای روش‌مند در قالب چندین تأمل تنظیم کرده است و در سال ۱۶۹۵ انتشار یافت، متعلق به استئردانسته شد. همان‌گونه که اثر استئرنشان می‌دهد، کاملاً مستقل از بازشناسی فزاینده‌ی مرجعیت توماس در کلیسای رومی، عقاید او به ویژه در مورد فضیلت اصلی عدالت (به عنوان نمونه در ST2-2.57-62) خارج از حلقه‌های الهیاتی محض، در فلسفه‌ی حقوق و فراتر از آن به لحاظ همخوانی با آیین کاتولیک نیز ارزشمند تلقی می‌شد.

در باب کمک^۱

تندترین بحثی که در الهیات کاتولیک روم درگرفت، در مورد دیدگاه‌های توماس درباره‌ی لطف و تقدیر بود. لوئیس دمولینا^۲ (۱۵۳۵-۱۶۰۰) که یک یسوعی اسپانیایی بود، کوشید تا با معرفی مفهوم علم واسطه^۳، سلطه‌ی تام خدا و آزادی اراده‌ی انسان را با یکدیگر سازگار کند. علم واسطه، علمی است که میان علم خدا به موجودات بالفعل موجود در گذشته، حال و آینده با علم خدا به موجودات صرفاً ممکن قرار دارد. این علم، شناخت موجودات یا اطوار وجودی را که در صورت تحقق شرایط خاصی وجود می‌یابند، امکان‌پذیر می‌سازد. خدا با از نظر گذراندن ممکنات بیکران، سنجیدن نتیجه‌ی هریک از آن‌ها و انتخاب آن‌هایی که به طور کامل‌تری با نیات ناشناخته‌اش تطابق دارند، بالفعل می‌آفریند.

1. *A Vindication of the Divine Perfections, illustrating the Glory of God in them by Reason and Revelation, methodically digested into several meditations by a Person of Honour.*

۲. De Auxiliis: اصطلاح لاتینی برای اشاره به نزاع شدیدی که در اواخر قرن شانزدهم میان دومینیکی‌ها و یسوعیان درگرفت. مهم‌ترین مسئله‌ی مورد نزاع که نام آن بر کل نزاع گذاشته شد، کمک (auxilia) خداوند به انسان به واسطه‌ی لطف بود. بحث بر سر این بود که لطف الهی چگونه با آزادی انسان سازگار می‌شود. پاپ کلیمنت هشتم برای فیصله بخشیدن به این نزاع کمیسیون تشکیل داد.

3. Luis de Molina

4. scientia media

دومینگو بانیس^۱ (۱۵۲۸-۱۶۰۴)، عضو طریقه‌ی دومینیکی، روایت مذکور را مورد انتقاد قرار داد، زیرا این روایت به واسطه‌ی تأکید انسان مدارانه‌اش بر تعامل خدا و مخلوقات که به آیین پلاگیوسی می‌انجامد، سلطه‌ی الهی را نادیده گرفته است. خدا مخلوقات را همیشه بنا به ماهیت آن‌ها به فعل وامی‌دارد و بر همین اساس، مخلوقات آزاد را نیز آزادانه حرکت می‌بخشد. در نتیجه، مولینا آموزه‌ی فاعلیت دوگانه‌ی توماس را اشتباه دریافته است. در مقابل، از نظر مولینا و پیروانش، این آموزه به منزله‌ی طفره رفتن از مسئله به واسطه‌ی خطابه‌های بی‌اساسی بود که از قائل شدن درجه‌ای از تعیین شخصی حقیقی برای آزادی انسان ناکام می‌ماندند. در نتیجه از نظر مولینایی‌ها، تومیسیت‌های بانیسی^۲ کمی بهتر از "کالونی‌ها" بودند که (چنین پنداشته می‌شد) این امر را نمی‌پذیرفتند که واکنش انسان نسبت به لطف الهی می‌تواند یک همکاری واقعی باشد، چه برسد به اینکه آن را "ارزشمند" نیز تلقی کنند.

این بحث شدید در ۱۵۹۴ به رم ارجاع داده شد. هیأتی وابسته به پاپ، به نام هیئت در باب کمک - *de Auxiliis* - از ۱۵۹۸ تا ۱۶۰۷ به بحث و بررسی "کمک‌هایی" پرداخت که گویا به واسطه‌ی لطف الهی برای ذات انسان فراهم می‌شود. اما هیچ نتیجه‌ای حاصل نشد. پاپ پل پنجم^۳ (تصدی مقام ۱۶۰۵-۱۶۲۱) طبق توصیه سنت فرانسیس دسالز^۴ (۱۵۶۷-۱۶۲۲) از اینکه یسوعیان، دومینیکی‌ها را کالونی بخوانند و دومینیکی‌ها، یسوعیان را پلاگیوسی بخوانند، منع کرد. ولی این بحث همچنان ادامه داشت تا آنکه سرانجام در سال ۱۷۳۳ پاپ کلمنت دوازدهم^۵ به آن پایان بخشید:

1. Domingo Báñez

۲. Báñezian Thomists؛ تومانی‌های پیرو دومینگو بانیس

3. Pope Paul V (1552-1621)

4. Saint Francis de Sales

5. Pope Clement XII (1652-1740)

ما این دو مکتب مخالف هم را از نوشتن، سخن گفتن، بحث کردن یا هر موقعیت دیگری که جسارت نماید و مطلبی الهیاتی را به مکتب فکری مخالف تحمیل کرده یا از آن خرده بگیرد یا با زبانی توهین آمیز یا ناخوشایند به رقیبان خود بتازد، ممنوع می‌کنیم.

این نزاع تا دو قرن دیگر به درازا کشید. کتاب‌های تخصصی فراوانی، غالباً به زبان لاتین در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نوشته شدند که متألّهان دومینیکی در آن‌ها به اثربانیس پرداختند و چنین استدلال کردند که در حالی که مسلماً هیچ علت ثانوی نمی‌تواند اراده‌ی انسان را به فعلی آزاد وادارد و در واقع اختیار ما را سلب کند، حرکت خدا می‌تواند اراده‌ی انسان را به چنان فعلی وادارد. این همان چیزی است که آن‌ها، آن را "پیش حرکت" خواندند. توماس هرگز این کلمه را به کار نبرده است. با وجود این، از نظر این دسته از پیروان وی، شکل‌گیری این اصطلاح، معقول به نظر می‌رسید: انسان با انتخاب خیری جزئی، خود را به سمت این خیر سوق می‌دهد. اگرچه این حرکت از قوه به فعل، از قدرت داشتن برای انجام کاری تا بالفعل انجام دادن آن، محتاج علت نخستین است: وقتی ما افعال اختیاری انجام می‌دهیم، هم ما به مثابه‌ی علت ثانوی، خودمان را حرکت می‌دهیم و هم به طور هم‌زمان خدا، به مثابه‌ی علت نخستین به ما حرکت می‌بخشد. پیش-حرکتی که خدا می‌بخشد، صرفاً "اخلاقی" نیست، بلکه "جسمانی" نیز هست، به این معنا که فرد را به واسطه‌ی عشق به غایت قصوی جلب می‌کند و بسیار مهم‌تر اینکه، خدا به عنوان علت فاعلی نخستین برای انجام فعل به شخص حرکت می‌بخشد. خدا در هر فاعلی اثر می‌گذارد، اما به نحوی که فاعل‌ها از

فعالیت خاص خود نیز برخوردارند. ما هرگز نباید برای توضیح تفویض^۱ انسان بکوشیم، بلکه باید بر خیرالهی تمرکز کنیم.

تومیسسم لئویی^۲

اگرچه در سال‌های نخستین قرن بیستم، توماس آکوئینی به عنوان یک متأله، منشاء عقاید بحث‌انگیزی درباره‌ی لطف و تقدیر قلمداد می‌شد، اما تحت الشعاع توماس آکوئینی فیلسوف قرار داشت که برای تجهیز کلیسای کاتولیک روم با سلاح عقلی‌ای که به وسیله‌ی آن در برابر پیشرفت تفکر مدرن مقاومت کند، فراخوانده شده بود. تا وقتی روایت فلسفی قابل قبولی در مورد چگونگی شناخت صدق یا کذب چیزی نداشته باشیم، هرگز و به هیچ وجه نمی‌توانیم بگوییم که در مورد خدا چه می‌دانیم.

ماجرای طغیان فعالیت‌های الهیاتی در نیمه‌ی نخست قرن نوزدهم و تلاش متألهان کاتولیک برای بازاندیشی در مسیحیت در واکنش به فلسفه‌ی مدرن تا حد زیادی برای دانشجویان انگلیسی زبان ناشناخته است. به عنوان نمونه، گئورگ هرمنس^۳ (۱۷۷۵-۱۸۳۱) که در آن زمان فرد بسیار مؤثری بود، به این دیدگاه دکارتی معتقد بود که معرفت یقینی تنها از تصوراتی ناشی می‌شود که بالفعل در ذهن حاضر هستند؛ در عین حال در شرایطی که معیار حقیقت عینی بر باورهای ذهنی ما مبتنی است، باز هم اثبات وجود خدا از طریق عقل و سپس اثبات امکان وحی عینی امکان‌پذیر است. آنتون گونتر^۴ (۱۷۸۳-۱۸۶۳) معتقد بود که می‌توان اسرار تثلیث و تجسد را با استدلال عقلی اثبات کرد؛ جدایی واقعی میان حقیقت

1. Liberty

3. Georg Hermes

2. Leonine Thomism

4. Anton Günther

و حیانی و حقیقت طبیعی وجود ندارد، و نیز وجود خدا را می‌توان از تحلیل آگاهی به خود^۱ استنتاج کرد. آنتونیو روزمینی - سرباتی^۲ (۱۷۹۷-۱۸۵۵) کوشید عقل‌گرایی روشنگری و آنچه او (در آن موقع) به منزله‌ی تومیسسم فرا ارسطوگرایانه قلمداد می‌کرد را با خاطرنشان کردن اینکه هر معرفت بشری، شهودی بی‌واسطه از حقیقت الهی را دربر دارد، به ظرافت بیان کند. برخلاف این‌گونه نظریه‌پردازی‌ها، متألّهانی همچون یوزف کلوئگن^۳ (۱۸۱۱-۱۸۸۳)، متألّه یسوعی آلمانی به فلسفه‌ی پیشا دکارتی بازگشتند. آنان کوشیدند تا الهیات کاتولیک را به شکلی که گویا پیش از تحولات قرون وسطایی متأخر چنان بوده و هم به جنبش اصلاح دین و هم (بسیار مهم‌تر از آن، از نظر متألّهان کاتولیک در این مرحله) به فلسفه به عنوان رشته‌ای پروبال داده که به لحاظ روش‌شناختی شکاکانه است، بازآفرینی کنند. ظهور تومیسسم مدرن تنها از حیث واکنش کلیسای کاتولیک روم در مقابل تلاش‌های متألّهان برجسته‌ی کاتولیک برای بازاندیشی در معتقدات مسیحی در چهارچوب فلسفه‌ی پسا دکارتی، امری معقول است.

تنها راه جلوگیری از مقهور شدن متألّهان کاتولیک در برابر عقل‌گرایی و سوبرکتیویسم^۴ مدرنیته، آموزش رئالیسم قوی مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی ارسطوگرایانه، همان‌گونه که توماس آکوئینی پیشه کرده بود، به آن‌ها بود. تومیسست‌های بسیار زیادی علیه شکاکیتی که مشخصه‌ی نظریه‌های معرفتی پسا دکارتی است، چنین اقامه‌ی برهان کردند که پل زدن میان شکاف مفروض میان آگاهی شخص و جهان خارج هیچ اشکالی ندارد. در مقابل، فعل شناخت هنگامی رخ می‌دهد که صورت هرآن چیزی که ممکن

1. Self-consciousness

2. Antonio Rosmini-Serbati

3. Joseph Kleutgen

۴. Subjectivism؛ در فصل سوم کتاب حاضر، در مورد سوبرکتیویسم یا ذهنیت‌گرایی توضیحاتی ذکر شد.

است در جهان باشد، به مثابه‌ی صورت یک شیء در ذهن شخص تشخیص داده شود. وقتی که واقعیتی بالقوه معقول است، بالفعل نیز چنین می‌شود، ذهن، که بالقوه برای شناختن است، بالفعل نیز چنین می‌کند (همان‌گونه که در فصل ۳ مشاهده کردیم). برخلاف نظر ایدئالیست‌های مختلف، شیء سومی^۱ همچون انطباع، داده‌ی حسی یا هر چیز دیگری که ناگزیر این امکان را به وجود بیاورد که شناخت نه از واقعیت، بلکه تنها از نوعی واسطه حاصل شود، میان ذهن و جهان وجود ندارد.

با این همه، پاپ لئوی سیزدهم خود علاقه‌ای به معرفت‌شناسی نداشت. او به اسقف‌های هم‌نوع خود چنین نوشت:

از این رو، گرچه معتقدیم که باید هر کلام حکیمانه و هر چیز مفیدی را که هر کسی کشف یا طراحی کرده باشد، با کمال میل و رغبت پذیرفت، ما به شما، برادران مقدس توصیه می‌کنیم که با تمام جدیت به احیاء حکمت زرین قدیس توماس پردازید و برای دفاع از زیبایی آیین کاتولیک، خیرجامعه و منفعت تمامی علوم، آن را همه جا بگسترانید.

لئو برای احیای "فلسفه‌ی مسیحی" - "فلسفه‌ی تومیستی" - در بافت مسائل جاری سیاسی تلاش کرد: «نتیجه‌گیری‌های نادرست مربوط به امور الهی و انسانی که منشاء آن‌ها مکاتب فلسفی است، اکنون در همه‌ی شئون دولت رخنه کرده است». او پروژه‌ی خود را در منشور عام درباره‌ی امور جدید^۲ (۱۸۹۱) در قالب عرضه‌ی گسترده‌ی تعالیم کاتولیکی بر مسائل مدرن سیاسی و اجتماعی و بنیان نهادن "آموزه‌ی اجتماعی" کاتولیک استمرار بخشید و همچون مکتب اسپانیایی حقوق طبیعی، غالباً به

قسمت دوم از بخش دوم، مسائل مربوط به فضیلت عدالت، توجه کرد. پس از آنکه پاپ پیوس دهم^۱ در سال ۱۹۰۷ مدرنیسم را محکوم کرد، تومیسم از آموزه‌ای اجتماعی به معرفت‌شناسی روی گرداند. مدرنیست‌ها متهم شدند که وحی را به تجربه، کتاب مقدس را به تاریخ و آموزه‌ها را به نمادها فروکاسته‌اند. خلاصه اینکه به ذهنیت‌گرایی و نسبت‌گرایی متمایل شده‌اند. اصول اساسی تومیستی «در زمره‌ی عقایدی که مستعد مورد بحث قرار گرفتن به شیوه‌های مختلف هستند، جای داده نشدند». بر عکس، واتیکان فهرستی از ۲۴ اصل تومیستی را انتشار داد که همه‌ی استادان کاتولیک مدارس علمیه یقیناً باید آن‌ها را تصدیق کنند. آن فهرست با تصدیق وجود الهی به مثابه‌ی فعل محض، در مقابل ترکیب قوه و فعل در مخلوقات آغاز می‌شد. آیین‌نامه‌ی احکام شرعی^۲ (۱۹۱۷) به منظور تحقق صورت‌بندی دینی و روحانی برای آموزش «اصول دکتر فرشته‌خو»^۳ و وفاداری با خلوص نیت نسبت به آن‌ها، به آن اصول نیاز داشت. تقدیر توماس چنین بود که به سلاح اصلی عقلانی علیه مدرنیته تبدیل شود.

تنها پنج ماه پس از درگذشت پیوس دهم، جانشین او، بندیکت پانزدهم^۴ اعلام کرد که «برای عقاید واگرا» تا آنجا که «ضرری برای نظم و آیین» نداشته باشند و «با میانه‌روی مقتضی» بیان شده باشند، مجال هست. اما پس از وی جانشینش، پیوس یازدهم^۵ در سال ۱۹۲۳ دوباره تصریح کرد که در اصول مابعدالطبیعی^۶ نباید از توماس دور افتاد. حتی با آنکه «دوستان توماس» مجاز بودند تا «با آزادی عادلانه و شایسته‌ای که مایه‌ی حیات پژوهش است،

1. Pius X (1835 - 1914)

2. Code of Canon Law

3. Angelic Doctor؛ یکی از القاب مشهور توماس آکوئینی که به دلیل پاک‌دامنی بسیارش به وی نسبت داده شد.

4. Benedict XV (1854 - 1922)

5. Pius XI (1857 - 1939)

6. in metaphysical principles

به رقابتی شرافتمندانه» بپردازند، باید این اصول را دست نخورده می گذاشتند. او نیز همچون لئوی سیزدهم، ضمن تأکید بر سهم توماس «در علم اخلاق، جامعه‌شناسی و حقوق، به دلیل پایه‌ریزی اصول استوار حقوقی و اجتماعی، عدالت مبادلاتی و توزیعی و توضیح روابط میان عدالت و محبت»، به ویژه به این موارد اشاره کرد:

فصل‌های فوق‌العاده‌ی بخش دوم جامع الهیات در مورد حکومت پدرسالارانه و محلی، قدرت مشروع دولت یا ملت، حقوق ملی و بین‌المللی، جنگ و صلح، عدالت و مالکیت، قوانین و اطاعت از دستورات‌شان، وظیفه‌ی کمک به نیازهای یکایک شهروندان و همکاری با همه‌ی آن‌ها برای حفظ آسایش دولت، در هر دو زمینه‌ی طبیعی و فراطبیعی.

آنچه که او بیش از هر چیز می‌خواست این بود که: تعلیمات آکوئینی، به ویژه طرحی که در مورد حقوق بین‌الملل و قوانین حاکم بر روابط متقابل مردم عرضه کرد، باید بیشتر و بیشتر مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا آن طرح، بنیادهای "اتحاد حقیقی ملت‌ها" را دربردارد.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، واتیکان امیدوار بود تا با این موضع‌گیری بر تمهیدات جدید برای حمایت از صلح بین‌الملل که پس از فاجعه‌ی جنگ جهانی اول در حال شکل‌گیری بود، مؤثر واقع شود. در آثار ژاک ماریتن^۱ (۱۸۸۲-۱۹۷۳)، فیلسوف فرانسوی، جان کورتنی ماری^۲ (۱۹۰۴-۱۹۶۷)، یسوعی اهل آمریکا و بسیاری دیگر، حجم انبوهی از نوشته‌های مربوط به این

موضوعات به چشم می خورد. از آن جمله، می توان به فلسفه ی اجتماعی و سیاسی، فلسفه ی آموزش، تاریخ و فرهنگ اشاره کرد که بیشتر آن ها ملهم از مطالعه ی توماس است.

هارناک

دیدگاه های دیگری نیز وجود دارند که کمتر جالب توجه بوده اند. بی تردید آدولف هارناک^۱ (۱۸۵۱-۱۹۳۰) بزرگ ترین متأله و مؤرخ کلیسای آلمان در روزگار خود بود. از نظر او، اشتباه اصلی توماس به مفاهیم زیربنایی خدا و لطف بازمی گردد: «شناختی از شخصیت وجود ندارد، نه از شخصیت خدا و نه از انسان به مثابه ی یک شخص». الگوی توماسی عبارت از "ارتباطات میان اشیاء" (*dingliche Mitteilungen*) است، در حالی که آنچه مورد نیاز است، ارتباط شخص - با - شخص است:

یعنی متجلی شدن این امر بر نفس که خداوند مقدسی که بر آسمان و زمین حکمرانی می کند، پدر اوست و به مدد او می تواند و خواهد توانست به منزله ی کودکی در خانه ی پدر خویش زندگی کند - این همان لطف است و بلکه این محض لطف است و عبارت است از توکل با حسن نیت تمام به خدا، یعنی اطمینانی که مبتنی است بر یقین به اینکه گناه جداکننده^۲ به کلی از میان برده شده است.

حتی عرفا نیز درکی حقیقی از این امر نداشتند. همه ی آن ها همچون آوگوستین و توماس آکوئینی، هنگام تفکر درباره ی خدا، «نه به گناه خدا بلکه به وجود غیرقابل درکی» (*ein unergründliches Wesen*)

می‌اندیشیدند که «جهان را از هیچ آفریده و همچنین منبع ثمربخش نیروهای تمامی‌ناپذیری است که موجد شناخت و تغییر شکل ماهیت هستند» و آن‌گاه که - این عارفان - درباره‌ی خود می‌اندیشیدند، روح را مد نظر نداشتند: «مرکز خود انسان یعنی روح، آن قدر آزاد و رفیع است که به واسطه‌ی منافع عینی متأثر نمی‌شود، حتی اگر آن منافع، عالی‌ترین ادراکات و شکوهمندترین القاب باشند و هم‌زمان آن قدر فی‌نفسه ضعیف است که فقط توسط شخص دیگری باید حمل شود». حتی در مقام دوستی شخصی با خدا که همان لطف است، آن‌ها لطف را به‌مثابه‌ی «شناخت و بهره‌مندی از ذات الهی» توصیف می‌کنند. این لطف هرچقدر که غیرشخصی، عینی (*dinglich*) و خارجی شود، جای شگفتی کمتری خواهد بود که به‌طور کامل «به وسیله‌ای خارق‌العاده بدل شود که سبب فعلیت فاعل بالقوه خیر انسان می‌گردد و این دستگاه ثابت را به حرکت می‌آورد تا آن‌گاه کار خود را انجام دهد».

توماس "تصوری آرثوپاگی آگوستینی" از خدا" داشت - یعنی خدا به‌مثابه‌ی "جوهر مطلق". هرچند او وحدت وجود «به شیوه‌ی فکری نو افلاطونی - اریوگنایی»^۲ را نمی‌پذیرفت، اما نشانه‌هایی از این عقیده در آثارش یافت می‌شود که خلقت عبارت است از فعلیت بخشیدن به تصورات الهی. در واقع، با این نظریه‌ی او که خدا ضرورتاً از ازل تصور جهان را در خاطر داشته، چون این تصور با علم او و همچنین با وجود او یکی

1. Arcopagitic Augustinian

۲. Neoplatonic-Erigenistic؛ از دیدگاه اریوگنا خداوند و جهان مخلوق، دو چیز متشخص از هم نیستند. خدا در موجودات عالم است، در موجودات عالم می‌توان خدا را دید. همه چیز، از خدا و در خدا است، با این وجود، او خاطرنشان می‌کند که با اینکه خدا در همه چیز هست، ولی در عین حال برتر از همه چیز است. او همچنین خلقت عالم مُثُل را بیان می‌کند و معتقد است علم پیشینی خدا به موجودات، همان وجود موجودات است. او خلقت را ازلی می‌داند و برخلاف آگوستین اعلام می‌کند که خلقت، در زمان و با زمان نیست.

است (آموزه‌ی بساطت الهی)، آشکار می‌گردد که نه تصور کیهان‌انگارانه^۱ از خدا به‌طور قطعی کنار گذاشته می‌شود و نه تصور «وحدت وجودی غیرکیهان‌انگارانه»^۲ کاملاً رد می‌شود. شاید به قدر کافی سخنانی گفتیم تا نشان دهد در سخنان توماس چه بوده که تا حدی پیچیده‌گویی‌های شدید هارناک را توجیه می‌کند.

فلسفه‌ی وجود؟

در حدود بیست سال گذشته، سیل قابل توجهی از آثار دانشگاهی درباره‌ی توماس آکوئینی به زبان انگلیسی نگاشته شده است. با یک نگاه سریع، تفاوت‌های مهمی که در مورد چگونگی خوانش توماس وجود دارد، آشکار می‌شود. برخی چنان به قوت بر خوانش توماس به عنوان یک متأله پافشاری می‌کنند که سبب می‌شوند دیگران ضمن مقابله به مثل، تأکید کنند که فلسفه‌ی درخشان او حجم زیادی از نوشته‌هایش را دربر می‌گیرد که به آسانی از الهیات او بیرون می‌آید. از نظر برخی، توماس یک ارسطوگرا باقی مانده و برخی بر دین وی نسبت به دیونوسیوس آرئوپاگی و بنابراین، به نوعی نوافلاطون‌گرایی تأکید می‌ورزند. یکی از مسائل کلیدی این است که چگونه باید توماس را به عنوان یک فیلسوف وجودی بفهمیم.

به برخی نکاتی که در منشور عام عقل و ایمان^۳ پاپ فقید، ژان پل دوم^۴ آمده است، توجه کنید. این منشور در مورد توماس، توجه ما را به رئالیسمی هدایت می‌کند که عینیت حقیقت را مورد تأیید قرار می‌دهد و صرفاً فلسفه‌ی «آنچه به نظر می‌رسد چنین باشد» را ایجاد نمی‌کند، بلکه فلسفه‌ی «آنچه

1. Pancosmistic

2. Pantheistic acosmism

3. *Fides et ratio*

4. Pope John Paul II (1920 – 2005)



۱۹. پیروزی قدیس توماس آکوئینی، ۱۴۷۰، اثر پینوتسو گوتسولی، اکنون در لوور قرار دارد.

هست" را موجب می‌شود (به اصطلاح نه پدیدارشناسی بلکه رئالیسم). این امر، تحقیق در خصوص وجود بنفسه - *ipsum esse*، را لازم می‌آورد. با این همه، این "فلسفه‌ی وجود" چیزی است که

در چهارچوب چشم‌انداز سنت مابعدالطبیعی مسیحی قرار دارد، ... فلسفه‌ای فعال یا پویا است که با ساختارهای وجودشناختی، علت و معلولی و ارتباطی خود، حقیقت را عرضه می‌کند، نیروی محرک و انگیزه‌ی جاودانه‌ی خود را از این واقعیت می‌یابد که مورد حمایت فعل "وجود" است و در نتیجه به طور تام و کامل به عالم اساسی اشیاء دسترسی دارد و از همه‌ی محدودیت‌ها برای رسیدن به او، که کمال همه چیز در اوست، فرامی‌گذرد.

ژان پل دوم به سخنرانی خود ارجاع می‌دهد که در سال ۱۹۷۹ در رم به زبان ایتالیایی ایراد کرده است:

فلسفه‌ی قدیس توماس یک فلسفه‌ی وجودی است، به این معنی که درباره‌ی *actus essendi* [فعل وجودی] است که ارزش متعالی آن، مستقیم‌ترین راه را برای ارتقاء بخشیدن به شناخت وجود باقی و فعل محض یعنی خدا، هموار می‌کند.

او چنین ادامه می‌دهد: «حتی می‌توان این فلسفه را فلسفه‌ی اظهار وجود خواند، مناجاتی در ستایش آنچه وجود دارد» - که به زبان ایتالیایی شیرین‌ترین می‌شود: *filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente*^۱

خلاصه اینکه فلسفه‌ی وجودی مطلوب، نغمه‌ی ستایش سر می‌دهد و این وجودشناسی به حمد خدا می‌انجامد. به بیاناتی همچون آنچه در پی می‌آید، توجه کنید. این بیانات تقریباً گویای چیزی هستند که توماس اغلب می‌گوید (ST 1.4.1):

کامل‌ترین چیز، بودن است، زیرا بودن در قیاس با هر چیز دیگر، فعلیت است. این بدان دلیل است که هیچ چیز از فعلیت برخوردار نخواهد بود مگر آنکه وجود داشته باشد: بنابراین بودن، فعلیت همه‌ی چیزها و از جمله صورت‌های آن‌ها است. بر این اساس [بودن] بیشتر با آن چیزی قابل قیاس است که اشیاء به دست می‌آورند، نه برعکس.^۱ زیرا وقتی می‌گوییم "وجود یک انسان" یا "وجود یک اسب" یا وجود هر چیز دیگر، بودن به مثابه‌ی چیزی که همچون یک صورت دریافت شده، قلمداد می‌شود نه شبیه چیزی که وجود به آن تعلق دارد.

این نحوه‌ی سخن گفتن، نامعمول است. توماس در مقاله‌ی بعدی سخنش را با ارجاع به مرجع نوافلاطونی خودش، دیونوسیوس ادامه می‌دهد تا تأکید کند چون خدا «خودش وجود قائم بالذات است»، *ipsum esse per se subsistens*، خدا «ضرورتاً در خود کمال مطلق وجود را دارا است» (ST 1.4.2). این نکته با نقل مجدد از دیونوسیوس او را به اینجا هدایت می‌کند که بالذتی آشکار چنین بگوید (ST 1.4.2):

بودن از حیات بماهو، کامل‌تر است ... یک شیء زنده از شی‌ای که صرفاً وجود دارد، شریف‌تر است ...

۱. براساس ترجمه رایج انگلیسی جامع، این جمله را می‌توان چنین ترجمه کرد: «بر این اساس، آن اشیاء هستند که وجود را به دست می‌آورند، نه اینکه وجود، آن اشیاء را کسب کنند.»

گرچه یک موجود، فی نفسه زنده بودن یا عاقل بودن را دربر نمی‌گیرد، زیرا آنچه از وجود بهره‌مند است، ضرورتاً از همه‌ی صورت‌های وجودی بهره‌مند نیست، اما خود وجود فی نفسه از حیات و عقل برخوردار است زیرا امکان ندارد آنچه وجود مطلق و بنفسه، *ipsum esse subsistens* است، فاقد هریک از کمالات وجودی باشد.

توماس در مقاله‌ی بعد با نقل قول دوباره از دیونوسیوس بررسی می‌کند که آیا می‌توان گفت مخلوقات شبیه خدا هستند یا خیر. از آنجا که کتاب مقدس چنین می‌گوید (پیدایش ۱: ۲۶ و ۱ یوحنا ۳: ۲)، روشن است که پاسخ مثبت خواهد بود. توماس این نکته را شرح می‌دهد: «همه‌ی مخلوقات از آن حیث که موجود هستند، شبیه خدا هستند که اصل نخستین و کلی همه‌ی وجود است» (ST 1.4.3). او چنین ادامه می‌دهد:

به گفته‌ی دیونوسیوس، هنگامی که کتاب مقدس تصریح می‌کند هیچ چیز شبیه خدا نیست، مرادش نفی هرگونه شباهتی با او نیست، زیرا «اشیاء واحد می‌توانند هم شبیه خدا باشند و هم نباشند: شبیه هستند، برحسب اینکه از او تقلید می‌کنند، البته تا آنجا که می‌توان از او که به‌طور کامل قابل تقلید نیست، تقلید کرد؛ شبیه نیستند، برحسب اینکه به علت خود نمی‌رسند، «نه صرفاً از لحاظ شدت و ضعف، آن‌چنان‌که مثلاً یک شی که کمتر سفید است، به شیء دیگری که بیشتر سفید است، نمی‌رسد؛ بلکه چون آن‌ها چه به‌طور خاص و چه به‌طور عام مطابقتی ندارند.

البته، همان‌طور که خاطرنشان کردیم: «شباهت مخلوقات به خدا... منحصرأ برحسب تشابه مورد تأیید است، چرا که خدا وجود بالذات است،

در حالی که سایر موجودات، وجود ظلی^۱ دارند.

یادآوری زیرهمواره ذکر می شود:

گرچه می توان پذیرفت که مخلوقات از جهتی شبیه خدا هستند، اما به هیچ وجه نمی توان پذیرفت که خدا شبیه مخلوقات باشد؛ زیرا به گفته ی دیونوسیوس: «شباهت متقابل را میان چیزهایی می توان یافت که در مرتبه ی یکسانی قرار داشته باشند، اما میان یک علت و معلول آن شبهات متقابل وجود ندارد». زیرا می گوئیم یک مجسمه شبیه انسان است، نه برعکس. براین اساس، همچنین می توان گفت که یک مخلوق به نوعی شبیه خداست اما نمی توان گفت که خدا شبیه یک مخلوق است.

مخلوقات صرفاً از این جهت که هستند و به تعبیری، از این جهت که کار خاص خویش را انجام می دهند، شبیه خدا هستند. در واقع، به نظر می رسد توماس توصیه می کند که اگر ما می خواهیم چیزی درباره ی این بدانیم که خدا شبیه چیست، باید رویکردی نظری نسبت به اشیاء اتخاذ کنیم. اصطلاحاتی همچون "وجود بنفسه"^۲ به گوش آشنا نیستند. با وجود این، جهان از نظر توماس، عالم مخلوقات است - چنان که به صورت تشکیکی از تنوع بسیار زیادی از موجوداتی تشکیل شده که از فعل وجود بهره مند شده اند. توماس وجود یک شیء را براساس تشابه آن با فعلیتی تصور می کند که آن شیء به انجام می رساند. این به ظاهر فعلیتی که او با لفظ *esse* یا *actus* *essend*، "بودن"^۳ یا "فعل بودن"^۴ به آن اشاره می کند، اغلب به "وجود"^۵ ترجمه

1. Beings by participation

2. Being itself

3. To be

4. Act of being

5. Existence

شده است. او از آنچه که این به ظاهر فعلیت را به کار می‌بندد، با لفظ *ens*، موجود^۱، یا کائن^۲ یاد می‌کند که نوعی صفت فاعلی از فعل *esse* است. همچنین، او برای اشاره به چیستی این شیء غالباً از اصطلاح *essentia*^۳ استفاده می‌کند که آن هم نوعی اسم انتزاعی^۴ شکل گرفته از صفت فاعلی همان فعل است.

تصور موجود - یعنی آنچه هست - چنان است که موجود، بالذات به واسطه‌ی فعل، خود را اظهار می‌کند و امری نسبی است: همان‌گونه که اغلب توماس به صورت‌های مختلف بیان می‌کند «هر جوهری از برای فعلیت خود وجود دارد». این نکته به سراسر تفکر توماس راه یافته است. وجود، حالت نیست، بلکه فعل است؛ وجود پویاست، نیروی وجود، فعل آن است - وجودهای متناهی نسبی هستند، زیرا به یکدیگر وابسته‌اند، آن‌ها نقص بسیاری دارند؛ اما همچنین به این دلیل که تمایل بالذاتی به اظهار خود، و به تعبیری، به غنی ساختن دیگران دارند.

توماس این فهم از وجود را، به عنوان امری که بالذات خود را به دیگران اظهار می‌کند، از سنت افلاطونی افاضه‌ی ذاتی خیر به ارث برده است. توماس معتقد است وجود داشتن "صرفاً در جایی بودن" نیست، چنان‌که گویی به وجود منفعلانه، بی حرکت و خنثی معنایی اعطاء یا تحمیل شده یا در بافتی قرار گرفته باشد. «فعل از وجود نشأت می‌گیرد» (*agere sequitur esse*): وجود داشتن، بهره‌مندی فعالانه و نقش داشتن در مجموعه‌ای از موجوداتی است که به صورت سلسله‌مراتبی با یکدیگر نسبت دارند. موجودات بالذات به واسطه‌ی فعل اظهار ذات خود به شیوه‌های بسیار مختلف با موجودات

1. being

2. Entity

۳. ماهیت

۴. اسمی که به مفهوم یا تصویری اشاره می‌کند نه به حقیقتی انضمامی

دیگر ارتباط برقرار می‌کنند، بر آن‌ها پدیدار می‌شوند، از آن‌ها برخوردار می‌شوند و به آن‌ها می‌بخشند و به این صورت، شبکه‌ای از ارتباط‌ها با همه‌ی تعاملات آن تداوم می‌یابد. هرآنچه به منزله‌ی جوهر، یعنی آنچه فی‌نفسه موجود است، برشمرده می‌شود، ذاتاً به واسطه‌ی فعل اظهار نفس و با تفاوتی که خودش سبب می‌شود، با دیگر جوهرها نسبت می‌یابد. نسبت داشتن با دیگر جوهرها به نوعی امری ذاتی جوهر است. در واقع، هر چیزی به گونه‌ای خدا را تصویر می‌کند و یک بار دیگر در آثار آکوئینی، آموزه‌ی خلقت کمابیش کلید مخفی ملاحظات مابعدالطبیعی وی می‌شود.

منابع تکمیلی

اثرزیر، زندگی نامه‌ای پذیرفته شده درباره‌ی توماس است:

James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work* (Doubleday, 1974, second edition 1983)

که البته این زندگی نامه از آن هم پیشی گرفته است:

Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas, Vol. 1: The Person and His Work*, translated by R. Royal (Catholic University of America Press, 1996).

اگرچه، کتاب زیرنیزشایان توجه است:

Albert and Thomas: Selected Writings, translated and edited by Simon Tugwell (Paulist Press, 1982)

این کتاب زندگی نامه‌ی مختصر مفیدی را دربردارد و همچنین توماس را در نسبت با استاد اصلی اش آلبرت کبیر بررسی می‌کند.
برای آشنایی با فضای بحث، نک. به:

Later Medieval Philosophy (1150–1350) by John Marenbon (Routledge, 1987)

که نهادهای دانشگاهی و شخصیت‌های مهم را توصیف می‌کند. این کتاب حتی به طور جامع‌تری آن دوران را معرفی می‌کند:

The Medieval Theologians edited by G. R. Evans (Blackwell Publishing, 2001).

برای مشاهده‌ی روایت کلی خوبی درباره‌ی تفکر توماس، نک. به:

The Thought of Thomas Aquinas by Brian Davies (Oxford University Press, 1992); *Thomas Aquinas: Theologian* by Thomas F. O'Meara (University of Notre Dame Press, 1997); and *Saint Thomas Aquinas, Vol. 2: Spiritual Master* by J. P. Torrell, translated by R. Royal (Catholic University of America Press, 2003).

دو ترجمه از جامع الهیات وجود دارد: ترجمه جامع الهیات در ۲۲ جلد توسط پدران دومینیکی انگلیسی، که در واقع لارنس شیکات^۱ آن را به تنهایی و برای استفاده‌ی خود به عنوان مبلغ ترجمه کرده است (R & T Washbourne, 1911-25)، نسخه‌ای هم از این کتاب در اینترنت هست؛ و متن لاتینی جامع الهیات به همراه ترجمه‌ی انگلیسی در روبه‌روی هر صفحه به همراه مقدمه‌ها و یادداشت‌ها، در ۶۰ جلد:

edited by Thomas Gilby and T. C. O'Brien (Eyre & Spottiswoode, 1964-73)

در حال حاضر نسخه‌ی تجدید چاپ شده‌ی این کتاب با جلد شومیز توسط انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر شده است.

بهترین نقطه‌ی شروع برای خوانندگان تازه کار، این کتاب است که مقالات مقدماتی فوق‌العاده‌ی آن در سراسر کتاب پراکنده شده و من نیز از آن کمک گرفته‌ام:

Summa Theologiae: A Concise Translation by Timothy McDermott (Eyre & Spottiswoode, 1989; Methuen paperback, 1991).

همچنین نک. به:

Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St Thomas Aquinas by Frederick Christian Bauerschmidt (Brazos Press, 2005:

متون منتخب ترجمه شده که با شرح الهیاتی جالبی آمیخته شده است).
منتخب آثار فوق‌العاده خوبی که با جهت‌گیری فلسفی از آثار غیرجامع هم برگرفته شده و شامل مقدمه و یادداشت‌هایی است:

Selected Writings by Ralph McInerny (Penguin Classics, 1998).

از میان موج اخیر مقالات مقدماتی، موارد زیر که همگی توماس را به عنوان متأله در نظر گرفته‌اند، لازم به ذکر هستند:

Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction edited by Thomas Weinandy et al. (T&T Clark,

2004); *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries* edited by Thomas Weinandy et al. (T&T Clark, 2005); and *The Theology of Thomas Aquinas* edited by Rik Van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow (University of Notre Dame Press, 2005).

توماس به عنوان فیلسوف در کتاب زیر مورد بررسی قرار گرفته است:

The Cambridge Companion to Aquinas edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump (Cambridge University Press, 1993).

بهترین کتاب تک جلدی در این خصوص، کتاب زیر است:

The Philosophy of Aquinas by Robert Pasnau and Christopher Shields (Westview Press, 2004).

به برخی مقالاتی که به راحتی قابل دسترسی نیستند نیز باید اشاره کرد:

In 'Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars' (in *Dionysius XVII*, December 1999: 95–128),

جان اینگلز^۱ از این عقیده دفاع می‌کند که مباحث الهیاتی توماس در مورد خیر بودن خلقت، مجادله‌ای با بدعتی مسیحی بوده است. مقاله‌ی حساسیت برانگیز مارک جردن^۲ با نام "The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas" در این مجموعه آثار وی تجدید چاپ شده است:

Rewritten Theology: Aquinas after His Readers (Blackwell Publishing, 2006);

مقاله‌ی عالی Wayne J. Hankey's, Aquinas and the Platonists

در *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic*

Approach edited by Stephen Gersh and Maarten J. F. M. Hoenen (De Gruyter, 2002);

در این مقاله، به زیبایی در خصوص موضوع مربوطه بحث شده است:

Fran O'Rourke, 'Aquinas and Platonism', in *Contemplating Aquinas: On the Varieties of Interpretation* edited by Fergus Kerr (SCM Press, 2003).

در مورد معنای سخن پاپ ژان پل دوم در مورد «فلسفه‌ی وجودی» توماس، به مقالات بی‌نظیری از مجموعه مقالات زیرمراجعه کرده‌ام که از سال ۱۹۵۲ به بعد جمع‌آوری شده است:

William Norris Clarke, *Explorations in Metaphysics: Being-God-Person* (University of Notre Dame Press, 1994).

در مورد خلقت به عنوان عنصر پنهان در اندیشه‌ی توماس، نک. به:

The Silence of St Thomas by Josef Pieper (St Augustine's Press, 1999).

برای مشاهده‌ی مفصل‌ترین بازسازی دلایل توماس برای اثبات وجود خدا، نک. به:

Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I* (Oxford University Press, 1997).

در مورد پیامد، نک. به:

A Short History of Thomism (Catholic University of America Press, 2005) by R. Cessario; *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* by Gerald McCool (Fordham University Press, 1992); and *The Thomist Tradition* by B. Shanley (Kluwer, 2002).

این کتاب به‌طور جامعی به مباحث اصلی فلسفه‌ی دین معاصر از منظر تومانی می‌پردازد.

در میان کتاب‌های بسیار خوب اخیر، نک. به:

Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice by Thomas Hibbs (Indiana University Press, 2007); *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Towards a More Perfect Form of Existence* by John P. O'Callaghan (University of Notre Dame Press, 2003); *Dependent Rational Animals* by Alasdair MacIntyre (Open Court, 2001); *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* by John Finnis (Oxford University Press, 1998); and Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (University of Notre Dame Press, 2005).

نمایه

اکامی، ویلیام ۱۵۹	آبلارد، پطرس ۱۳۸
انفعالات ۱۱۹، ۱۱۶، ۱۰۹	آریوس ۱۱۳، ۱۰۹، ۵۰
اوربانوس پنجم ۴۰	آلبرت کبیر ۱۷۸، ۱۶۳، ۵۱، ۳۵، ۳۳، ۳۲
اوربانوس چهارم ۳۵	آلیگائیان ۸۵، ۲۹
اینوسنت چهارم ۱۸	آمبروز اهل میلان ۱۴۶
اینوسنت سوم ۸۶	آموری بنی ۷۳
بارت، کارل ۹۳	آموزه‌ی اجتماعی ۱۶۵
بانیس ۱۶۲	آناکساگوراس ۹۰
بساطت الهی ۱۶۹، ۸۸، ۷۱	آنسلم ۴۸
بندیکت اهل نورسا ۲۴	آوگوستین ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۱۴، ۱۰۷، ۱۰۵، ۹۰، ۴۸، ۴۳
بندیکت پانزدهم ۱۶۶	۱۶۸، ۱۴۳، ۱۴۰
بواهل دانمارک ۶۲	آیین کالونی ۱۵۹
بوئاونتورا ۱۳۶، ۷۰، ۶۰، ۱۴	ابن رشد (آوروس) ۵۳، ۴۵، ۲۸
بهره‌مندی ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۳، ۱۰۷، ۱۰۵، ۹۷	ابن سینا (آوینا) ۴۹، ۴۸
۱۷۶، ۱۶۹، ۱۳۶	ابن میمون، موسی ۸۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶
پاریس ۷، ۲۱، ۲۳، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸	اخلاق جنگ عادلانه ۲۲
پروکلوس ۵۲، ۵۱، ۳۸	اخلاق نیکوماخوس ۱۰۴، ۵۹، ۵۳، ۳۲، ۲۹
پطرس ایرلندی ۲۸	۱۳۱
پطرس ورونایی ۸۷	اراده ۶۰، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲
پگم، جان ۱۵۵	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۷
پلاگیوسی ۱۶۱، ۱۱۳	ارسطو ۴۶، ۴۵، ۴۲، ۳۸، ۳۷، ۳۲، ۲۹، ۲۸، ۲۶
پنج طریق ۷۹، ۶۸، ۶۷	۹۰، ۸۵، ۸۰، ۷۹، ۷۳، ۶۹، ۶۲، ۵۹، ۵۴، ۵۳، ۵۲
پولن، رابرت ۱۴۵	۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱
پیپر، یوزف ۱۴۹، ۶۷	۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳
پیوس دهم ۱۶۶	۱۵۶
	استر، ویسکنت ۱۶۰، ۱۵۹
	اسکات، مایکل ۲۸
	اسکوتوس، یوهانس دانس ۱۳۹، ۲۸، ۱۴

سالا مانکا ۱۵۷	پیوس یازدهم ۱۶۶
سانتا سابینا، رم ۵۹، ۵۸، ۳۶، ۳۵، ۷	تبدل جوهری ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵
سعادت ۸۱، ۶۲، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷	ترتولیان ۱۴۳
۱۳۶، ۱۳۲، ۱۲۱، ۱۱۳	تشابه ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۲۱
سوتو، دومینگو ۱۵۷	تصویر خدا ۹۹، ۵۵
سیمپلیکیوس ۳۸	تمایز ۱۴۵، ۱۱۵، ۱۱۱، ۹۰، ۸۲، ۷۲، ۶۳
شورای لاترن ۹۲	تولوز ۷، ۳۹، ۴۱
شورای وین ۱۵۵	تومازو آگنی ۳۰، ۲۹
طریقه‌ی واعظان ۷، ۲۷، ۳۱	جامع در رد کافران ۸۲، ۶۹، ۵۵، ۵۴، ۴۲
عدالت ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۵۹	جرارد ۳۴
عشای ربانی ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸	جنگ‌های صلیبی ۲۱
۱۴۹	حزم ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۸۰، ۵۹
علم واسط ۱۶۰	حقوق بشر ۱۵۷، ۱۵۳
غسل تعمید ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵	خروش‌چوف، نیکیتا ۷۱
غیاب خیر ۹۱، ۹۰	خلقت ۹۷، ۹۲، ۹۱، ۸۸، ۸۴، ۶۷، ۵۴، ۴۸، ۴۴
فاعلیت دوگانه ۱۴۵، ۱۳۱، ۱۲۸، ۹۹	۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۷، ۱۶۹، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۳۶، ۱۰۲، ۱۰۱
فرانسیس دسالز ۱۶۱	خیر مشترک ۱۲۵
فرانسیسی ۱۵۵، ۱۳۹، ۱۳۶، ۷۰، ۴۶، ۳۴، ۳۲، ۱۴	داوید دینانی ۷۴
فردریک دوم ۷، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۲۹	دعای حاجت ۱۲۸، ۱۲۷
۳۶، ۳۰	دکارتی ۱۶۴، ۱۶۳
فرشتگان ۹۹، ۹۳، ۹۲، ۵۲، ۵۱	دموکریتوس ۱۰۰، ۸۹
فروتینوس ۱۹	دومینیک ۸۷، ۳۶، ۳۱، ۲۹، ۷
فلوطين ۵۲، ۵۱	دیونوسیوس آرئوپاگی ۱۷۰، ۱۴۲، ۱۳۵، ۶۳، ۵۰، ۴۳
فوسانووا ۴۰، ۱۶	روزمینی، سرباتی، آنتونیو ۱۶۴
فیلون ۷۰	روکاسکا ۷، ۱۶، ۱۷، ۲۴، ۳۰
فیلیوک ۸۳	زرین دهان، یوحنا ۷۰، ۸۲، ۱۷۴
قانون طبیعی ۱۵۹، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۶۷	ژان پل دوم ۱۸۱، ۱۷۲

مولینا، لوئیس ۱۶۱۵	قدمت زمانی عالم ۴۶
مونتاویو ۸۸، ۷	کاتارها ۸۶، ۸۷، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۴
مونته کاسینو ۷، ۱۸، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۵، ۴۰	کالج لینکلن ۵۸
مونسیگور ۸۶	کامپانو نورارایی، جووانی ۳۵
ناپل ۱۴، ۱۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۸، ۵۱، ۶۳، ۷۴	کرتسمان، نورمن ۶۹
نپول، ریچارد ۱۵۵	کرمونیایی، مونتا ۸۶، ۸۷
نزاع انتصاب ۲۲	کلمنت چهارم ۱۸
نیومن، جان هنری ۳۵	کلمنت دوازدهم ۱۶۱
وجودشناسی ۱۴۷، ۱۷۲	کلن ۷، ۳۲، ۳۶
وحدت صوری جوهری ۱۵۳	کلوتگن، یوزف ۱۶۴
وگتوس رناتوس ۱۹	کیلواردبی، رابرت ۱۵۳، ۱۵۵
ویتوریا، فرانسیسکو د ۱۵۸، ۵۷۱	گریگوری کبیر ۱۲۸
هارناک ۱۶۸، ۱۷۰	گریگوری نهم ۱۸
هرمس، گتورگ ۱۶۳	گریگوری نیسایی ۱۰۷
هرو (یا هرون) اسکندرانی ۳۸	گلاسکو ۱۵۹
هگل ۴۶	گونتر، آنتون لئوی
همه خدا انگاری ۷۴	لئوی سیزدهم ۱۵۳، ۱۵۴
هیلاری ۱۴۰	لاس کاساس، بارتولومه د ۸۵۱
یک عقل انگاری ۴۶	لوئی نهم ۲۱، ۲۳
یواکیم فیوری ۳۴	لومباردی، پطرس ۲۲، ۴۲، ۵۴، ۵۸، ۱۵۷
یوحنا دمشقی ۷۰، ۸۲، ۱۷۴	مثر، جان ۱۵۸
یوستین شهید ۱۴۵	ماری، جان کورتنی ۱۶۷
یوستینیان ۱۲۴	ماریتن، ژاک ۱۶۷
یهوه ۷۸	مانویان ۸۷
	محبت ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۱
	مدرنیسم ۱۶۶
	مکتب پواتیه ۱۱۳