

بررسی علمی و انتقادی امکان شناخت خداوند در فلسفه اسلامی

حجت الاسلام والمسلمین حامد وفسی

چکیده

موسی بن میمون و توماس آکویناس، دو فیلسوف مطرح در تاریخ یهودیت و مسیحیت هستند که در بسیاری از موضوعات، آراء و اندیشه های مشابهی دارند. مباحث مشابهی که این دو در موضوعاتی؛ مانند ارتباط عقل و دین، صفات خداوند، مشیت خداوند، قانون مندی جهان و خلقت ارائه کرده اند، برخی از اندیشمندان را بر آن داشته تا معتقد شوند که آکویناس در بسیاری از این موضوعات، تحت تأثیر ابن میمون بوده است. در نوشتار زیر، اندیشه های ابن میمون و آکویناس در هر یک از موضوعات پیش گفته به منظور روشن شدن تشابهات و اختلافات، به گونه ای تطبیقی مورد کنکاش قرار گرفته است.

کلید واژه

مطالعه تطبیقی، موسی بن میمون، توماس آکویناس، عقل و دین، تأویل، الهیات سلبی، الهیات طبیعی.

مقدمه

«مطالعه تطبیقی» یکی از رویکردهای مهم برای مشخص کردن جنبه های گوناگون یک اندیشه می باشد. از مطالعه تطبیقی، برداشت های مختلفی صورت گرفته است. عده ای مطالعه تطبیقی را همان مقایسه می دانند. بر اساس این برداشت، مطالعه تطبیقی عبارت از مقایسه پدیدارها و یا دیدگاه ها می باشد؛ اما مطالعه تطبیقی، فرآیندی بیش از صرف مقایسه است؛ به عبارت دیگر، مقایسه در پژوهش تطبیقی، هدف نیست، بلکه ابزاری برای دستیابی به شناخت عمیق تر و فهم ژرف تر است. برخی دیگر نیز در مطالعه تطبیقی به دنبال بررسی تفاوت دیدگاه ها هستند؛ اما در مطالعه تطبیقی باید هم به شباهت ها نظر داشت و هم به تفاوت ها. با این حال، وظیفه محقق در مطالعه تطبیقی صرفاً جمع آوری شباهت ها و تفاوت ها نیست، بلکه آن ها اطلاعاتی هستند که در فرآیند پردازش اطلاعات به تولید علم یا حل مسئله می انجامند. از این رو، بررسی شباهت ها و تفاوت های ظاهری، هدف واقعی مطالعات تطبیقی نمی تواند باشد، بلکه یکی از مهم ترین گام ها در مطالعات تطبیقی، عبور از موارد شباهت و تفاوت ظاهری و دستیابی به مواضع خلاف و وفاق واقعی است که این امر، فنون و ابزارهای خود را می طلبد (قراملکی، 1385: 32-30).

اما مطالعه تطبیقی با این هدف نیز می تواند انجام پذیرد تا میزان تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری دو متفکر یا دو مکتب فکری را از یکدیگر مشخص نماید. البته اثبات این تأثیرپذیری یا رد آن، شاید کار دشواری به نظر برسد؛ چرا که برای اثبات آن در وهله نخست، بررسی این نکته لازم است که اندیشمندی که تحت تأثیر فرد دیگری بوده، آیا خود به این نکته معترف بوده؟ و یا اینکه به آثار او دسترسی داشته؟ آیا صرف تشابه اندیشه های دو متفکر در برخی موضوعات، می تواند دال بر تأثیرپذیری آن دو از یکدیگر باشد؟ و سؤالات دیگر. در غیر این صورت، تنها می توان اشتراکات و افتراقات دو اندیشه را با توجه به مطالب پیش گفته، بررسی نمود، بدون اینکه درباره تأثیرپذیری و عدم تأثیرپذیری، قضاوت خاصی نمود و این روشی است که در نوشتار زیر به کار گرفته شده است.

در نوشتار زیر، رئوس کلی اندیشه های دو فیلسوف مطرح؛ یعنی موسی بن میمون و توماس آکویناس که در نگاه اول، مشابه به نظر می رسند، مورد بررسی قرار گرفته است. این دو فیلسوف که متعلق به دو سنت دینی بزرگ؛ یعنی یهودیت و مسیحیت هستند، از آنجا که تقریباً در شرایط زمانی مشابهی می زیستند و دغدغه های مشترکی نیز داشتند، با اینکه در برخی زمینه ها، دیدگاه های مشابهی دارند، اما نتایجی که هر کدام از آن گرفته اند، متفاوت می نماید. با این حال، برخی از متفکران بر تأثیرپذیری آکویناس از ابن میمون، تأکید زیادی نموده اند؛ برای مثال، ژیلسون معتقد است که اگر ابن میمون، نظریه نفس را که به شدت متأثر از ابن رشد است و او را به برداشت بسیار نزدیکی از فناناپذیری کشاند، تعلیم نمی داد، می توانستیم بگوییم که فلسفه های آن ها در تمام موضوعات واقعاً مهم، با یکدیگر هماهنگ و سازگار است (ژیلسون، 1389: 325). در این مقاله، بدون هرگونه قضاوتی در مورد تأثیرپذیری آکویناس از ابن میمون و یا عدم تأثیرپذیری از او، مواردی مانند زمینه فکری دو اندیشمند، آرای آن ها در مورد عقل و دین، خداشناسی (صفات خداوند)، نبوت، مشیت و خلق جهان از دیدگاه آن دو، مورد بررسی قرار گرفته و تلاش شده تا اشتراکات و افتراقات فکری هر یک در این موارد روشن شود.

اندیشه های ابن میمون

الف) زمینه های فکری ابن میمون

موسی بن میمون در سال 1134 م در قرطبه به دنیا آمد و هنگامی که هنوز نوجوانی بیش نبود، اسپانیای مسلمان، تحت سلطه الموحدون (یکتاپرستان)؛ قبیله ای عرب که از آفریقا به این سرزمین هجوم آورده بودند، درآمد. حاکمان جدید اسپانیا متعصبانی خشن بودند که همین مسئله، بسیاری از غیرمسلمانان را ناگزیر ساخت از این کشور بگریزند. یکی از این فراریان موسی بن میمون بود که پس از مدتی آوارگی با زحمت خود را به مصر رسانده و در فسطاط (قاهره قدیم) ساکن شد (نک به: اپستاین، 1385: 252-251).

در دوره زندگی موسی بن میمون در مصر، پیروان قرائیم، نهضت نیرومندی را به راه انداخته بودند. قرائیم که بنیانگذار آن عانان بن داود بود، حجیت تلمود را انکار می کردند. آنان بر تفسیر ظاهری کتاب مقدس پایبند بوده و هرگونه عبور از ظاهر را برنمی تابیدند. آنان به اندازه ای بر ظاهر آیات کتاب مقدس معتقد بودند که مطابق آیه سوم باب 35 سفر خروج که بیان می کند: «در آن روز (سبت) در خانه هایتان حتی آتش هم روشن نکنید»، ترک خانه در روز سبت، حمل چیزی از اتاقی به اتاقی دیگر، شستن صورت، پوشیدن پالتو، کفش، کمربند، مرتب ساختن رختخواب و دیگر فعالیت های ضروری روزمره زندگی را در آن روز برای همه کس منع می نمودند. این نهضت در

سده 10 م در مصر نیز تثبیت شد (اپستاین، 1385: 229-226) و در زمان ابن میمون از قدرتمندترین جنبش های فکری یهود بود. از سوی دیگر، در زمان ابن میمون آثار کهن فرهنگ یونانی به ویژه فلسفه یونان در درون جامعه یهودیت رواج یافته بود که در بسیاری از اذهان یهودی، تردیدهایی نسبت به درستی و حقانیت تعالیم و سنت های دین یهود پدید آورده بود؛ بنابراین عقل با ایمان در تعارض افتاده بود. اگرچه که در دوره های قبلی به ویژه زمان فیلون نیز این تحدی عقل و ایمان سابقه داشته، اما در زمان فیلون این بحث فقط در میان دانشمندان مطرح بوده، در حالی که در روزگار ابن میمون، این مباحث بر ذهن و روان توده های مردم اثر گذاشته بود (اپستاین، 1385: 229).

ابن میمون خود در یک محیط فرهنگی و علمی اسلامی پرورش یافته، حتی در طب و فلسفه، آثار خود را به عربی نوشته بود. او در میان اندیشمندان مسلمان، تحت تأثیر ابن رشد و در میان فیلسوفان یونانی، تحت تأثیر ارسطو قرار داشت (ولفسون، 1936: 58، 61-64؛ دینانی، 1388: 232-231) و احترام فوق العاده ای برای ارسطو به عنوان عالی ترین نماینده نیروی عقلانی انسان پس از انبیای بنی اسرائیل قائل بود؛ از این رو تلاش کرد از یک سو با نشان دادن ارزش و اعتبار سنت یهودی، نفوذ و تأثیر فلسفه را خنثی نموده و از دیگر سوی با تأکید بر فلسفه ارسطو در تفسیر حقایق ایمانی یهود، درصدد خنثی کردن تعالیم قرائیم برآید که نفوذ فوق العاده ای در بین یهودیان روزگار او داشت.

ب) عقل و دین در دیدگاه ابن میمون- تأویل

ابن میمون از جمله متفکران بزرگ خردگرا و پیرو اصالت عقل به شمار می رود. او معتقد به سنت شفاهی مفقوده ای با ماهیت فلسفی از انبیاء بود که اختلاف ظاهری میان فلسفه و دین را ناشی از فقدان آن سنت می دانست. (Hastings 600/7) بنابراین در کتاب دلالة الحائرین، تفسیر دوباره تعالیم کتاب مقدس و سنت را به منظور هماهنگی با حقایق عقلی، وجهه همت خود قرار داد. او سعی کرد از طریق فلسفه ارسطو، تفسیری عقلانی از ایمان و سنت دینی یهودی بیابد. کوشش ابن میمون در راه جمع و توفیق میان عقل و نقل و فلسفه و دین به منظور دفاع از دین و آئین یهودی انجام می پذیرد و انگیزه او در این کار سخت و دشوار، دفاع از فلسفه نبود (ابن میمون، بی تا: ج 2/278) به بیان دیگر، می توان گفت: مهم ترین هدف و عالی ترین مقصد موسی بن میمون این بوده است که از قدرت فلسفه و نور عقل و روشنایی منطقی در دفاع از حقیقت ایمان بهره برداری کند. ابن میمون در کار جمع و توفیق میان فلسفه و دین یهود، کوشش و تلاش بسیار کرد و بیش از هر چیز دیگر، تحت تأثیر اندیشه های ابن رشد قرار گرفته بود (دینانی، 1388: 232-231؛ بخشنده بالی، 1390: 95-102).

ابن میمون در مهم ترین کتاب فلسفی خود، دلالة الحائرین تلاش کرد تا ظواهر کتاب عهد عتیق را با قواعد عقلانی و فلسفی مطابقت دهد. او معتقد است اگر درباره موضوعی بین فلسفه و الهیات مبتنی بر کتاب مقدس، مغایرتی پیش بیاید، اگر آن موضوع در کتاب مقدس آمده باشد و استدلال محکمی در رد آن نداشته باشیم، باید در این موضوع، جانب کتاب مقدس را گرفت؛ اما هنگامی که عقل به روشنی و قاطعانه معلوم می دارد قضیه ای از عهد عتیق را نمی توان به معنای ظاهری آن پذیرفت، از آن قضیه باید تأویلی تمثیلی به دست داد و از اینجاست که تأویل در دیدگاه او اهمیت برجسته ای می یابد.

بنابراین، او سعی می کند امثال و برخی کلمات ناسازگار با عقل را که در تورات آمده، همه را تأویل عقلانی نماید (ابن میمون، بی تا: ج 10-12/1 وی الفاضلی را که درباره خدا در تورات و کتب دینی یهود به کار رفته است، به معنی لفظی و لغوی آن نمی گیرد؛ مثلاً می گوید: اینکه در سفر تکوین (ابن میمون، بی تا: ج 26: 1 سخن از آفرینش انسان به صورت و شکل خدا آمده است، مراد از صورت، حقیقت و صورت نوعیه است و صورت نوعیه انسان، ادراک عقلی اوست و آفرینش انسان به صورت و شکل خدا به معنی عقلانیت و ادراک معقولات است (ابن میمون، بی تا: ج 22-23: 1 همچنین او منظور از رؤیت خداوند را رؤیت با چشم ظاهری نمی داند؛ چون در این صورت، تجسیم و تشبیه لازم می آید، بلکه منظور، ادراک و نظر عقلی است (ابن میمون، بی تا: ج 29-30/1 یا وی نسبت دادن جلوس به خداوند را اشاره به حالت ثابت غیر متغیر او می داند (ابن میمون، بی تا: ج 39-40/1 و موارد دیگری مانند وجه، دست و پا و نظایر آن که درباره خدا به کار رفته است، باید به گونه ای تأویلی مورد بررسی قرار گیرند (ابن میمون، بی تا: ج 59: 1 به بعد). بنابراین وی تلاش کرد با استفاده از روش تأویل تمثیلی، میان متن کتاب مقدس و فلسفه ارسطو سازگاری ایجاد نماید.

ج) صفات الهی (خداشناسی) در دیدگاه ابن میمون- الهیات سلبی

ابن میمون، وحدانیت حقیقی خداوند را با هرگونه ترکیب و انقسام، مغایر دانسته و به همین جهت معتقد است که خدا دارای صفات نمی باشد. او معتقد است که نسبت دادن صفات ثبوتی به خداوند، افزودن چیزی به ذات اوست و این وحدانیت مطلق او را به مخاطره می افکند (ابن میمون، بی تا: ج 114-115/1 خلاصه آنکه خداوند از هر جهت، واحد است و اینکه صفات متعددی برای خداوند قائل شده اند، به جهت کثرت در ذاتش نیست، بلکه به دلیل آن است که افعالی که از او صادر می شود، کثرت دارد (ابن میمون، بی تا: ج 1/122) بنابراین ابن میمون معتقد است که فقط صفات سلبیه، صفات حقیقی خداوند می باشد و نسبت دادن صفات ایجابی و ثبوتی برای

او نوعی شرک محسوب می شود (ابن میمون، بی تا: ج 136-137/1).

اما در برخی از عبارات تورات، صفاتی به خداوند نسبت داده شده که با ادعای فوق سازگاری ندارد. ابن میمون هم به این نکته اشاره می کند. وی بیان می دارد که اگر مطابق آنچه در کتاب مقدس عبری آمده که خدا پیرامون بهشت با مخلوقات راه می رود، آیا این بدان معنی است که خدا دارای پا و بدنی مادی است؟ آیای گفتگوی او با آدم و حوا بدین معنی است که او گوش و دهان دارد؟ ابن میمون معتقد است که ما این واژگان را در مورد خداوند به کار می بریم تا برای همگان، قابل درک باشد و در واقع ما از زبان عادی که ناشی از تجربه انسانی ماست، برای سخن گفتن از خداوند استفاده می کنیم (نک به: ابن میمون، بی تا: ج 61-64/1 و 67-69).

ذات الهی به رغم صفاتی که به او نسبت داده می شود، ورای فهم و ادراک بشری است. اوصافی که به خداوند نسبت داده می شوند، نه با ذات او یکی هستند و نه قادرند به تعریف او بپردازند. همه شناخت ما از خداوند، محدود به این است که او وجود دارد و منحصر است به فهم آثار فعل او در جهان، در عالم آفرینش و در مشیت او. او از آثار و افعال خداوند در جهان با عنوان «صفات فعلیه» نام می برد که شامل

سیزده صفت اخلاقی است که خداوند، آن‌ها را در کوه سینا بر موسی (ع) آشکار کرد (نک به: ابن میمون، بی تا: ج 149-152/1؛ و نیز اپستاین، 1385: 255).

ابن میمون همچنین اباء دارد که صفاتی؛ مانند وجود، حیات، قدرت و... را در مورد خدا به کار برد. او بیان می‌کند که اطلاق صفات وجود به خداوند، صحیح نیست؛ چون وجود درباره موجوداتی کاربرد دارد که نیازمند وجودند. همه مخلوقات غیر از خدا، علتی غیر از خود دارند که وجودشان از آن ناشی است، در صورتی که خدا واجب الوجود بوده و وجود را از موجود دیگری دریافت نمی‌دارد؛ به همین سبب، صحیح نیست که از وجود خداوند، سخن به میان آوریم؛ چراکه با این کار، خدا را با مخلوقات، یکی می‌گیریم (ابن میمون، بی تا ج. 147-145: 1).

بنابراین او به این نکته رسید که خدا «بدون وجود، وجود دارد.» این سخن او بدین معنی است که خداوند، فاقد وجود مخلوق می‌باشد. در واقع وی کیفیت وابسته وجود مخلوق خدا را انکار می‌کند. او به شیوه‌ای مشابه استدلال می‌نماید که خدا «بدون حیات، زندگی می‌کند. بدون قدرت، قادر و بدون علم، عالم است.» از آنجا که خالق و مخلوق با هم تباین دارند، بنابراین اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا از باب اشتراک لفظی است. وقتی گفته می‌شود خدا عالم است، علم او با علم ما فرق می‌کند؛ زیرا بر خلاف علم ما، هیچ گونه تغییری در علم او حاصل نمی‌شود و علم او به اشیاء قبل از تعلق وجود و بعد از آن یکسان است. این استدلال، او را بدین نکته رهنمون شد که نه تنها نمی‌توان به واسطه توصیفات ایجابی به معرفت خدا دست یافت، بلکه درباره او اصلاً نمی‌توان از توصیفات ایجابی سخن گفت و تنها راه سخن از او، انکار توصیفات ایجابی است (ابن میمون، بی تا: ج. 145-140: 1).

انسان به واسطه آموزش فلسفی می‌تواند نابسندگی وصف ایجابی را در مورد خدا دریابد. چنین شخصی با درک محدودیت‌های مفاهیم و دیدگاه‌های عام و مشترک، به فهم روشن‌تری از خدا واصل می‌گردد و پس از کسب این فهم، به شناخت ناپذیری خدا می‌رسد. ابن میمون معتقد است از آنجا که خدا به فهم عقول آدمی در نمی‌آید، بنابراین نمی‌توان از او با صفات ایجابی سخن گفت. ادراک انسان از درک حقیقت خداوند، ناتوان بوده و چون در وجود خداوند، تکثری راه ندارد تا برخی از صفات او درک شود و برخی نه پس وقتی برای او که واجب الوجود و بسیط محض بوده، صفات و معانی در نظر گرفته می‌شود. با این کار به خدایی اشاره می‌شود که اصولاً وجود ندارد؛ از این رو باید اوصافی را که در کتاب مقدس عبری آمده، به معنای سلبی حمل کنیم یا اوصاف حاکی از افعال الهی بدانیم. تمام اسمای الهی موجود در کتاب مقدس، برگرفته از افعال الهی اند، مگر یهوه که اسم اعظم بوده و به صراحت بر خداوند دلالت دارد، اما اسماء و اوصاف دیگر از انسان نیز سر می‌زند. (ابن میمون، بی تا ج. 149-152: 1) بنابراین او قائل به الهیات سلبی است.

(د) نبوت در دیدگاه ابن میمون

ابن میمون در کتاب دلالة الحائرين، سه دیدگاه عمده در مورد نبوت را بیان می‌کند: 1- عموم مردم که اعتقاد دارند خداوند، هر کس را که بخواهد، به نبوت برمی‌گزیند. آن شخص می‌تواند جاهل، عامی محض، عالم، باسواد، کم سن یا پیر باشد. ولی خداوند افراد شریر را به این مقام بر نمی‌گزیند. 2- فلاسفه که اعتقاد دارند خداوند کسی را که به کمال رسیده باشد، به نبوت برمی‌گزیند و این گزینش هم حتمی و ضروری است؛ یعنی شخصی که این صلاحیت و کمال را کسب کرد، خود به خود به این سمت برگزیده می‌شود. 3- رأی شریعت موسوی این است که خداوند، کسی را که به صلاحیت و کمال لازم رسید، به نبوت برمی‌گزیند، اما این گزینش اجباری و ضروری نیست. چه بسا افرادی که آمادگی لازم برای احراز مقام نبوت داشتند، ولی به این مقام نرسیدند. پس در شریعت موسوی، کسب آمادگی، شرط لازم هست، ولی شرط کافی نیست و اراده خدا و مشیت او هم در این گزینش دخالت دارد (ابن میمون، بی تا ج. 395-392: 21). ابن میمون معتقد است که حقیقت نبوت و ماهیت آن، فیض الهی است که به واسطه عقل فعال، نخست به «قوه عاقله» و بعد به «قوه متخیله» افاضه می‌شود؛ یعنی برای دریافت نبوت هم کمال قوه عاقله و هم کمال قوه متخیله، هر دو لازم است و کمال قوه متخیله، تابع مزاج تام و تمام است. پس برای کمال قوه متخیله لازم است که مزاج او فطرتاً سالم و کامل باشد و اگر سرشت او ناقص خلق شده باشد، ولو با کسب علوم نظری و حسن اخلاق، کمال قوه عاقله حاصل آید، باز هم نمی‌تواند فیض نبوت را دریافت نماید (ابن میمون، بی تا ج. 403-400: 2).

بنابراین وی برای دریافت نبوت، داشتن سه کمال را برای نبی لازم می‌داند که این سه کمال عبارتند از: 1- کمال قوه عاقله که با تعلم، ممارست و تمرین حاصل می‌شود. 2- کمال قوه متخیله که جبلّی و فطری بوده و سرشت انسان باید از همان ابتدا که خلق می‌شود، کامل بوده و نقص و عیبی در آن نباشد و اگر کسی فطرتاً دارای قوه متخیله کامل نباشد، او می‌تواند با ریاضت و تمرین، موقعیت فعلی خویش را حفظ نماید، ولی نمی‌تواند آن را ارتقاء داده و به نقطه مطلوب برساند. 3- کمال الخلق که همان کمال اخلاقی است و برای به دست آوردن آن، شخص باید ذهن و وابستگی خود را به همه لذات بدنی تعطیل نموده و اشتیاقی به امور جسمانی و دنیوی نداشته باشد (ابن میمون، بی تا: ج. 403-405: 2).

(ه) مشیت الهی، اختیار انسان، قانون مندی جهان

ابن میمون در زمینه جبر و اختیار و عنایت الهی بیان می‌کند که بر اساس دیدگاه یهودیت، انسان دارای استطاعت، قدرت و اختیار است، اما این اختیار از روی مشیت و اراده الهی است. بر اساس این دیدگاه، نعمت‌ها و مصائب اشخاص از روی استحقاق است (ابن میمون، بی تا: ج. 532-525/3) وی معتقد است که در عالم زیرین که عالم تحت القمر خوانده می‌شود، عنایت الهی فقط شامل حال هر یک از افراد و اشخاص انسان می‌گردد و نوع انسان نیز تنها نوعی است که آنچه از نعمت‌ها و مصیبت‌ها به اشخاص و افراد آن می‌رسد، بر اساس استحقاق آن‌ها تحقق می‌پذیرد؛ اما درباره سایر حیوانات و نباتات و موجودات دیگر این گونه نیست، بلکه هر اتفاقی که درباره آن‌ها می‌افتد، تابع علل و اسباب طبیعی است؛ بنابراین او نظام علیّی ارسطویی را منحصر در جهان تحت فلک قمر می‌داند. البته اینگونه نیست که خداوند نمی‌تواند در جهان تحت فلک قمر دخالت نماید، اما او این کار را نمی‌کند؛ چراکه نمی‌خواهد نظم و قانون مندی جهان را برهم زند. به دلیل همین قانون مندی حاکم بر جهان است که می‌توان جهان را شناخت و حتی از وقایع آینده نیز خبر داد (ابن میمون، بی تا: ج. 534-532/3؛ و نیز دینانی، 1388: 279-278).

(و) خلق جهان (خلقت) در دیدگاه ابن میمون

ابن میمون بیان می کند که درباره پدید آمدن جهان سه نظر وجود دارد: 1- خلق جهان از عدم که اعتقاد مردم عادی است. 2- آفرینش جهان از ماده اولیه که نظر ارسطوست. 3- اعتقاد ارسطو که می گوید: جهان قدیم است (ابن میمون، بی تا: ج. 2/309-305) اما خود ابن میمون معتقد است که نمی توان از راه برهان برای اثبات یا نفی قطعی حدوث یا قدم عالم، دلیل قطعی آورد. او بیان می دارد که ارسطو نیز از راه برهان، قدم عالم را اثبات نمی کند، بلکه وی نقاط ضعف آن را کمتر از آرای دیگر می داند؛ از این رو ابن میمون، ادله حدوث یا قدم عالم را کافی و برهانی نمی داند. با این حال، او عالم را به این دلیل حادث می داند که بنا بر شریعت موسی A عالم، حادث است (نک به: ابن میمون، بی تا ج 2: 339-243؛ و نیز ژیلسون، 1389: 326-325).

با این حال او در جای دیگر، انگیزه خود را در اثبات حادث بودن جهان، نصّ تورات نمی داند؛ زیرا نصّ تورات به آسانی در نظر او قابل تأویل است، چنانکه جسمانی بودن خداوند را نیز که در نصّ تورات مطرح شده، تأویل نموده است. بلکه آنچه او را به کوشش در زمینه اثبات حدوث عالم وادار کرده، این است که اگر حدوث عالم اثبات نشود، جایگاه شریعت و قواعد آن از میان خواهد رفت و معجزات پیغمبران: نیز بی معنی خواهد بود (ابن میمون، بی تا ج 2: 350؛ و نیز دینانی، 1388: 311). البته این مسئله در دلاله الحائری به نوعی، ابهام دارد. ابن میمون در برخی نقاط در مورد قدم عالم با ارسطو همدلی نشان می دهد و در جای دیگر، اعتقاد به آن را نابودکننده شریعت می داند (نک به: دینانی، 1388: 311) از عبارات او در این باره چنین برمی آید که به نظر او، آنچه از منظر دین مهم است، حفظ عنصر اراده الهی در آفرینش جهان است؛ از این رو ابن میمون حتی بر اساس این فرض که جهان از ازل وجود داشته است نیز به اثبات خداوند می پردازد. بدین منظور او به شرح و توضیح بیست و شش قضیه مأخوذ از کتاب طبیعت ارسطو می پردازد که عمدتاً بر امتناع وجود رشته ای نامتناهی از علل (= تسلسل) استوارند. بدین طریق ابن میمون به شیوه های مختلف وجود، خداوند را اثبات می کند و از صرف وجود موجودات به خداوند به عنوان واجب الوجود، محرک اول و علت اولی استدلال می کند که در او رشته متناهی علل متوقف می شود (اپستاین، 1385: 254-252). ابن میمون مقدمات متکلمان را در اثبات حدوث عالم و اثبات صانع و توحید او و جسمانی نبودن او برمی شمارد و پس از رد همه آن ها، خود بیست و پنج مقدمه برهانی و یک مقدمه فرضی مبتنی بر اصل موضوع ازلی بودن حرکت در اثبات صانع و مادی نبودن او می آورد.

اندیشه های توماس آکویناس

الف) زمینه های فکری آکویناس

توماس آکویناس در سال 1225 م در نزدیکی ناپل به دنیا آمد. او در دانشگاه ناپل مشغول به تحصیل شد و در سال 1244 م در همان جا به گروه تازه تأسیس واعظین فرقه دومینیکن پیوست. وی تحت نظر متأله برجسته دومینیکن به تحصیلات خود ادامه داد و تحت تأثیر او قرار گرفت (لین، 1390: 207-206).

آکویناس در زمانی می زیست که رواج آرای فلسفی- علمی فیلسوفان یونانی و متفکران اسلامی، اعتقادات مسیحی را به چالش کشیده بود. اعتقادات مسیحی در چارچوب خاص کلامی کلیسای کاتولیک، داعیه نجات بشر را داشت، ولی نظام های فلسفی یونانی و اسلامی، جهانی متفاوت با آنچه کلیسا مطرح کرده بود، عرضه می کردند (گراث، 1384: 109). بنابراین آکویناس با دو نظام فکری که هر دو داعیه تفسیر حقیقی عالم را داشتند، مواجه شد. ایمان مسیحی و جامعه رهبانی اش از یک طرف او را با مسیحیت، همراه با تفسیر و قرائت کاتولیکی از آن و با جهانی که نیروی ماورای طبیعی الهیت متعال، آن را ساخته و حفظ کرده بود، مأنوس کرد. این مجموعه، جهان بینی سنتی را تشکیل داده بود که معلمان قدسی و نظریه پردازان آن آکویناس، آگوستین، دیونیسوس مجعول، آنسلم قدیس و متکلمان بنام قرن 12 م بودند. از طرف دیگر در کنار آرای متفکران مسیحی که آکویناس آن ها را «متکلم» می خواند، نظریه های فلسفی فیلسوفان یونانی- رومی، مسلمان و یهودی رواج داشت. آثار و آرای فیلسوفان یونانی به طور ناقص و به تدریج، طی قرون متمادی در آن زمان موجود بوده و به زبان لاتینی ترجمه شده بود. در نیمه دوم سده 12 م، متون فلسفی و علمی مسلمانان نیز به زبان لاتینی ترجمه شد. با ترجمه متون فلسفی و علمی از زبان عربی به لاتینی در سده های 6 و 7 و 13، آکویناس با آرای متفکرانی؛ همچون ابن سینا، ابن رشد، غزالی، فارابی و کندی آشنا شد. او هر وقت موضع فلسفی خود را با ابن سینا هماهنگ می دید، از او نام می برد. او حداقل 251 بار از ابن سینا نام برده است. افزون بر این ها، باید گفت که وی با آرای متفکران هودی، به ویژه موسی بن میمون نیز آشنا بوده و کتاب دلاله الحائری ابن میمون، زمینه ساز آشنایی او با اقوال متکلمان مسلمان و یهودی نیز بود. او این گروه را «فیلسوف» می نامید (ایلخانی، 1382: 396-395).

با مطرح شدن این دو تفسیر از عالم، پرسش های بسیاری در باب ارتباط این دو مجموعه معرفتی بین متفکران مسیحی مطرح شد. آکویناس با تأسی از استادش، آلبرتوس کبیر به جمع بین این دو طریق پرداخت و آنچه را که در تفکر غرب به کلام یا الهیات طبیعی معروف است، ایجاد کرد. در این جمع بندی فلسفی- کلامی، آکویناس در فلسفه، روش مشائی را برگزید و در این راه از متفکران مسیحی و غیرمسیحی کمک بسیار گرفت. کتاب جامع الهیات آکویناس، نمونه ای عالی از اثری در الهیات است که بر اصول ارسطویی به مثابه مشارکت فلسفی میان مسیحیان و مسلمانان مبتنی است که زمینه را برای تبیین جذایت های ایمان مسیحی در جهان اسلام فراهم می سازد (گراث، 1384: 109) تفکر او امروزه با عنوان «تومیس» شناخته می شود.

ب) عقل و دین در آرای آکویناس- کلام (الهیات) طبیعی

آکویناس پیرو فلسفه ارسطو بود. در عین حال، با آن گروه از پیروان ارسطو موافق نبود که تمام افکار ارسطو را حتی افکاری که با تعالیم کلیسای کاتولیک تضاد پیدا می کرد، می پذیرفتند. هدف آکویناس این بود که ترکیبی از عقل و ایمان یا فلسفه و الهیات یا افکار ارسطو و تعالیم کلیسای کاتولیک پدید آورد. وی بر این اعتقاد بود که فلسفه ارسطویی و الهیات کاتولیکی بدون اینکه تضادی بین آن ها وجود داشته باشد، می توانند با همدیگر پیوند یابند (نک به: کاپلستون، 1387، ج 2: 539-551؛ و نیز لین، 1390: 205).

آکویناس بر این باور نبود که فلسفه و الهیات کاملاً با هم سازگارند، بلکه معتقد بود که فلسفه صحیح می تواند کمک زیادی به الهیات

کند. از نظر او هدف فیض خدا، نابودسازی طبیعت انسانی نبوده یا به شکلی مجزا از آن عمل نمی کند، بلکه در جهت کامل ساختن آن عمل می نماید. عقل انسانی با استفاده از فلسفه می تواند حقایق بسیاری را در مورد جهان، انسان و حتی خدا کشف کند. هدف مکاشفه الهی، کامل کردن فلسفه انسانی است که با اضافه کردن برخی مطالب به آن و رفع نقایص آن صورت می گیرد. مکاشفه در اساس با فلسفه انسانی متضاد نیست، بلکه آن را تکمیل کرده و به شکل مطلوب درمی آورد. نظام فکری آکویناس به خانه ای دو طبقه می ماند که فلسفه ارسطویی، بنیان و طبقه نخست آن محسوب می شود و الهیات کاتولیکی با اضافه کردن طبقه دوم و بام به این خانه، آن را کامل می سازد (ژیلسون، 508-510: 1389؛ و نیز لین، 206: 1390).

در دیدگاه آکویناس، عقل و ایمان، انسان را به سوی حقیقتی واحد هدایت می کنند و از این روی، میان ایمان و فلسفه راستین، تعارضی وجود ندارد. ایمان به معنای اعتقاد به یک سلسله اصول ماورای طبیعی است که با وحی به انسان اعطاء و در کتاب مقدس ذکر شده است؛ به عبارت دیگر، ایمان با حس و عقل به دست نمی آید. آکویناس می گوید: حقیقت، حقیقت را نفی نمی کند، اما از آنجا که عقل انسان خطاپذیر است، تحت تأثیر اوضاع و احوال ممکن است در تشخیص حقیقت دچار اشتباه گردد؛ بنابراین او با لحاظ نمودن این تفاوت بین ایمان و عقل، به تمایز دو نظام معرفتی؛ یعنی الهیات و فلسفه روی می آورد. فلسفه به عنوان ثمره عقل طبیعی و کلام وحیانی، دو راه مستقل برای درک حقیقت اند. به این ترتیب، به نظر آکویناس انسان می تواند حقایقی را با عقلش درک کند و حقایقی هست که در محدوده توانایی عقل انسان نیست و درک آن ها فقط با ایمان امکان پذیر است. حقایقی نیز هست که بین عقل و وحی مشترک می باشد (ایلخانی، 408-410: 1382).

حقایق فلسفی بر اساس مفاهیمی هستند که عقل انسان از عالم عین دریافت کرده و مورد بحث و تحلیل قرار داده است. بدین ترتیب در فلسفه، عقل است که ابتدا و انتهای طریق را نشان می دهد. ایمان نیز بر اساس وحی، کلام نقلی یا وحیانی را ایجاد می کند که جزئی است؛ یعنی باید به حقانیت آن اعتقاد داشت و آن را مورد نقد عقل قرار نداد؛ به عبارت دیگر، عقل نمی تواند موضوعات خاص کلام وحیانی را دریابد (ایلخانی، 410: 1382) اما در صورتی که بین حکم دین و رأی عقل، اختلافی رخ دهد، باید جانب دین گرفته شود. بدین سان دین، هدایت کننده عقل به راه راست و بازدارنده آن از گمراهی می باشد. نتیجه چنین جمعی میان عقل و ایمان، «الهیات طبیعی» یا «کلام طبیعی» است که می توان آن را مهم ترین نوآوری آکویناس در این زمینه دانست، اگرچه خود او در هیچ یک از آثار خویش، چنین اصطلاحی را به کار نبرده است.

عقل در الهیات طبیعی، نقش سازمان دهنده و تبیین کننده مفاهیم ایمانی را دارد. انسان برای تفسیر عقلی اصول و مبانی ایمان تا آنجا که قابل درک است، باید هرچه در توان دارد، انجام دهد؛ بنابراین الهیات طبیعی آکویناس با براهین عقلی سخن نمی گوید. در این الهیات، ایمان، طرح و نقشه و مبدأ و غایت را می دهد؛ اما توضیح محتوا و طریق رسیدن به غایت را عقل و فلسفه بیان می کند. در الهیات طبیعی، تمام موضوعات فلسفی مورد بحث قرار نمی گیرد. نقطه شروع بحث درباره خداوند است که وجودش را ایمان به انسان قبولانده است و در انتها درباره بازگشت مخلوقات به سوی خدا بحث می کند. در حالی که فلسفه از اشای طبیعی آغاز می کند و در پایان به وجود خدا می رسد، الهیات طبیعی از جایی شروع می کند که انتهای راه فلسفه است (ایلخانی، 412-413: 1382).

ج) صفات الهی (خداشناسی) در دیدگاه آکویناس - نظریه تشابه
آکویناس در بحث از صفات الهی کوشید بین دو مسئله تعادل ایجاد کند: نخست اینکه صفات الهی ای هستند که چیزی درباره ذات الهی به ما می گویند. دوم، نظر ابن میمون است که این صفات مستقیماً خدا را به ما نشان نمی دهند. آکویناس معتقد بود که می توان با صفات ایجابی از خدا سخن گفت. در غیر این صورت، ارتباطی بین خدا و انسان نخواهد بود (ایلخانی، 420-421: 1382) از نظر او مهم ترین صفاتی که می توان به خدا نسبت داد، وجود، خیر، حکمت، عقل، اراده و قدرت است. این صفات چه از لحاظ معنا و چه از لحاظ لفظ به طور مشترک بر خدا حمل نمی شوند؛ به عبارت دیگر، هیچ یک از این دو طریق نمی تواند ارتباط وجودی خالق و مخلوق را به طور صحیح تبیین کند. او برای حل و تبیین این موضوع، نظریه تشابه را در مقابل اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قرار داد و آن را چیزی بین این دو معرفی کرد. منظور او از تشابه این است که دو چیز در عین اینکه کاملاً به یک معنا نیستند، معنایشان نیز کاملاً متفاوت با یکدیگر نیست، بلکه نوعی تشابه در معنا دارند. به عقیده او اشتراک لفظی وجود؛ یعنی تبیین کامل معنای وجود خدا از مخلوق به لادری گری می انجامد و بنابراین مخلوق نمی تواند خالق را بشناسد. اشتراک معنوی وجود خدا و مخلوق نیز به وحدت وجود می انجامد؛ بنابراین به نظر او مناسب ترین راه شناخت خداوند بر اساس تشابه است. وی در آثارش به چند نوع تشابه اشاره می کند که معروف ترین آن ها «تشابه بر اساس مناسبت نسبت» و «تشابه بر اساس مناسبت تناسب» است. دغدغه او در تدوین این روش این بود که از یک سو بتواند تعالی خداوند را حفظ کند و از سوی دیگر بتواند در مورد خداوند سخن گفته و سخنانش معنادار باشد (نک به: کاپلستون، 1387، ج 2: 455-457؛ و نیز ایلخانی، 421-423: 1382).

آکویناس در کتاب جامع علم کلام فقط از تشابه بر اساس نسبت بحث می کند و سعی می کند خداشناسی اش را بر این روش تبیین نماید. در نظر وی خدا شبیه مخلوقات نیست، بلکه مخلوقات شبیه خدا هستند. البته این شباهت کامل نیست؛ چون مخلوقات، افعال محدود وجودند و خدا، فعل محض و نامحدود وجود است. از طرف دیگر، چون عقل انسان، خدا را از طریق مخلوقات می شناسد، برای شناخت خدا نسبت به کمالاتی که از خدا به مخلوقات اعطاء شده است، مفاهیمی را شکل می دهد. این کمالات در خدا، واحد و بسیط اند، در حالی که در مخلوقات، کثیر و تقسیم شده اند. این مفاهیم، مفهوم دیگری را نیز در خود دارند و آن این است که مخلوقات هم شبیه خدا هستند و هم شبیه او نیستند؛ چون اگر شباهت مخلوقات به خدا تام باشد، اشتراک معنوی حاصل می شود. او مثالی می زند: واژه سلامتی هم در طب به کار می رود و هم درباره جانوران. وقتی می گوئیم طب، سلامتی است، رابطه ای میان این دو وجود دارد که همان تشابه است؛ چون طب می تواند سلامتی را برای جانوران به ارمغان آورد. سلامتی به کار رفته در رابطه با طب به چیزی اشاره دارد که قادر است سلامتی را ایجاد کند و سلامتی جانوران به معنی ایجاد شده (معلول) است. در هر دو مورد، معنی هم مشابه است و هم متفاوت. آکویناس معتقد است که ما می توانیم با تشابه بر اساس نسبت و بر اساس رابطه وابستگی که میان مخلوقات و خدا هست، به طور متشابه

سخن بگوئیم. کمالات انسانی تنها خدا را به طور ناقص منعکس می کنند؛ چرا که تنها خدا بنفسه دارای کمالات در بالاترین حد آن است. این بدان معنی است که صفاتی که در سخن گفتن از خدا به کار می بریم و به وسیله بسط و گسترششان آن ها را بر خدا اطلاق می کنیم، در این کاربرد، فراگسترده تر شده اند. کارکرد انسانی مستقیماً به خدا بسط نمی یابد. آکویناس میان کاربردهای گوناگون یک صفت تمایز می نهد؛ برای نمونه، ما واژه ای مانند خیر را در رابطه با خیر مخلوقات به کار می بریم و آن را در مورد خداوند نیز به کار می بریم. این معنی به کمال پیشاموجود در خدا تغییر می یابد. پس وقتی که می گوئیم خدا خیر است، بدین معنی نیست که خدا، علت خیر بودن است یا خدا شر نیست، بلکه بدین معنی است که هر خیری که به مخلوقات نسبت می دهیم، به طریقی اعلی در خدا از پیش موجود است (نک به: کاپلستون، 1387: ج 2/452-450؛ ژیلسون، 181-182: 1384؛ اینگلیس، 87: 1388).

چون خدا علت صوری همه مخلوقات است، همه کمالاتی را که در مخلوقات هست، در خداوند به طور کامل تری از پیش موجود است. خدا همچون الگویی که برای همه کسانی که حکیم اند، این کمال را در حد عالی در خود دارد؛ بنابراین حکیم در هر دو مورد، معنی دقیقاً یکسانی ندارد، اما معنی کاملاً متفاوتی نیز ندارد (ژیلسون، 177-178: 1384؛ اینگلیس، 88: 1388). او در تبیین موضوع می گوید که صفات به یک معنا به طور حقیقی درباره خداوند بیان نمی شوند؛ چرا که با توجه به اینکه آن ها بر مخلوقات دلالت دارند، محدودیت هایی دربردارند؛ اما به معنای دیگر، صفات می توانند به طور حقیقی درباره خدا بیان شوند تا آن حد که دلالت بر خود کمالات دارند و جدا از مدارج محدودی اند که آن ها در مخلوقات دارند. در رابطه با خدا، زبان انسانی به فراسوی محدوده های کاربرد عالی می روند (اینگلیس، 89: 1388).

با این حال چون ما راهی برای درک دقیق مفهومی نداریم که صفات در آن طریق درباره خدا به کار می روند و چون دسترسی ما به معنای صفات، منطبق با وصف مخلوقات از جانب ماست، این طریقه خاص وصف خدا، بیرون از فهم ما جای دارد. همان گونه که ویتگنشتاین می گوید: «ما بدان چیزی می رسم که نمی توانیم از آن سخن گفت.» (اینگلیس، 90: 1388)

(د) نبوت

آکویناس معتقد بود که نبوت، هدیه ای محض از جانب خداست. نبوت، نتیجه موهبتی است که انسان شایستگی آن را ندارد و گاهی ممکن است خداوند، این عطیه را به ناشایست ترین افراد هم اعطاء نماید؛ بنابراین نمی توان گفت که نبوت به افرادی داده می شود که دارای کمال شخصی بوده و افراد به خاطر استحقاق خود آن را دریافت می کنند. بلکه نبوت، موضوعی برای لطف بدون استحقاق الهی است. با این حال، آکویناس می پذیرد که عملی کردن عطیه نبوت، نیاز به یک سری استعدادهایی دارد که خداوند پس از اعطای نور نبوت، قوای عقلانی و تخیلی شخص نبی را گسترش می دهد (نک به: آلمن، 75: 1389). آکویناس بر خلاف ابن میمون، سخنی از کارکرد سیاسی نبوت به میان نمی آورد. در واقع دیدگاه آکویناس در مورد نبوت، در بخش اول تقسیم بندی ابن میمون در مورد نظرات مختلف در باب نبوت می گنجد که عموم مردم اعتقاد دارند خداوند هر کس را بخواهد به نبوت برمی گزیند؛ خواه آن شخص جاهل و عامی محض باشد یا اینکه عالم و باسواد، خواه کم سن یا پیر و مسن باشد.

(ه) مشیت الهی، اختیار انسان، قانون مندی جهان

آکویناس با تصویری که از صدور خلقت داشت، در کتاب جامع الهیات خود برای تبیین زندگی بر اساس فضیلت با پرسش از حفاظت از مخلوقات و اداره آنان، بحث خود را آغاز می نماید. او مفهومی که از «حفاظت» ارائه می نماید، همان ادامه نظم مخلوقات است. خدا در این میان، علت غایی آفرینش محسوب می شود. انواع مخلوقات مختلف در عالم، علت یا هدف غایی واحدی را در نظر دارند و علت غایی همان خداست (اینگلیس، 129: 1388). در اعتقاد آکویناس، با آنکه انسان ها می توانند خرد و اراده خود را برای هدایت اعمالشان به کار گیرند، مسئول ساختار و حفظ آفرینش که شامل کارکردهای عقلانی خود آنان نیز هست، نیستند (اینگلیس، 129: 1388).

آکویناس می پذیرد که نظم کامل آفرینش، تجلی بیرونی اراده الهی است. این نظم چنان تجلی مهمی است که خدا نمی تواند علیه نظم طبیعی عمل کند؛ چرا که این نظم به خود او همچون علت نخستین وابسته است. انجام چنین کاری بر خلاف ذات الهی خواهد بود. این امر بدین معنی نیست که خدا قادر به معجزه نیست، بلکه بدین معنی است که ارزش بسیاری برای نظم آفرینش قائل است. خدا در مقام خالق، مسئول هستی، صورت، قوه و حفاظت از مخلوقات می باشد (اینگلیس، 131: 1388).

ما اغلب فکر می کنیم که اعمالمان را برمی گزینیم. آکویناس تصور می کند که ما آزاد هستیم. او با نظر به مجموعه ای از تمایزات، استدلال می کند که ما علت ثانویه فعل انسانی هستیم. خدا علت نخستین است که می آفریند و از چارچوب ساختاری ای که افعال ما بدان وابسته است، حفاظت می کند (اینگلیس، 131: 1388؛ دالکورت، 56-57: 1383). برای نمونه، هر انسانی یک انسان است و به سبب فعالیت خلاق خدا، به افعال خود همچون یک انسان ادامه می دهد. این امر به آکویناس اجازه می دهد تا ادعا کند که انسان ها قادرند تا عمل کنند؛ چرا که آن ها به قدرت خدا وابسته اند. وابستگی ای در میان هست که در آن خدا، علت فعالیت هر انسان فعالی و نیز علت خود اوست. در این چارچوب، خدا به انسان های فعال، نقشی همچون علت ثانویه می بخشد. انسان ها فعل و انتخاب دارند که چگونه و چه هنگام عمل کنند؛ اما انسان ها تنها بدین سبب قادرند عمل کنند که خدا از افعال انسانی، حمایت و حفاظت می کند و علت یا غایت نهایی را فراهم می آورد. آکویناس خدا را از فعل انسانی یا طبیعت به گونه ای که در جهان مدرن مجزا می کنیم، مجزا نمی سازد. طبیعت و فعالیت انسانی به طور اولیه، قدرت خدا را متجلی می سازند و به طور ثانویه، نظم مخلوقات را که خدا از آنان محافظت می کند. آرای آکویناس در این موضوع، شباهت چشمگیری با اندیشه های ابن میمون و غزالی دارد (اینگلیس، 132: 1388؛ دالکورت، 57: 1383).

آکویناس با مطالعه دقیق آثار دیونیسوس مجعول و ابن سینا، در مشیت الهی نقشی برجسته به موجودات غیرمادی یا فرشتگان می بخشد. فرشتگان در این نظم، مخلوق بوده و با فرمان الهی، حفاظت آفرینش را بر عهده دارند. سلسله مراتبی از فرشتگان برای انجام چنین کاری وجود دارد. فرشتگان می توانند توان عقلانی یک فرد انسان را بیفزایند و اجازه دهند که فردی بیش از آنچه عموماً می خواهد، ببیند

(اینگلیس، 133-135: 1388). انسان که موجود شناسنده است، به تمام موجوداتی که درک می کند، تمایل دارد و این تمایل، منشأ فعل آزاد و ارادی اوست؛ به عبارت دیگر، این موجود، مختار است و اختیارش در تمایزش به این یا آن چیز نمایان می شود. غایت انسان که موضوع خاص اراده اش نیز هست، خیر است. (ژیلسون، 396: 1375؛ ترانوی، 83: 1377؛ ایلخانی، 450: 1382) طریق کسب خیر در یک چیز و فقط یک چیز است که نیک مطلق و بی قید و شرط است و آن خداست. این بدان معناست که فقط یک چیز است که اراده را بنا به ضرورت به جنبش درمی آورد و آن خدا می باشد (ترانوی، 83: 1377).

اهدافی که انسان در این جهان می تواند بداند دست یابد، حداکثر می تواند اهداف یا وسیله هایی تابع آن هدف برین باشند. این اهداف ثانوی از هر نظر خوب نیستند؛ آن ها نیز همان نقص هایی را دارند که هر چیز بشری دارد. همین واقعیت که این اهداف، کامل نیستند و نقص هایی دارند، جا را برای مفهوم تومیستی آزادی اراده بشری باز می کند. آکویناس می گوید:

اراده می تواند در قبال چیزهای مختلف آزاد باشد؛ زیرا عقل ممکن است درک های متفاوتی از خوب و نیک داشته باشد. بدین ترتیب، آزادی اخلاقی به اندیشه نیکی که عقل با آن اراده را به حرکت درمی آورد، ربط پیدا می کند. در مورد خدا که نیکی مطلق است، اراده انسان، بسته قوانین ضرورت است. این فقط نیک مطلق است که چندان نیک است که اراده نمی تواند آن را اداره نکند؛ اما در مورد نیکی هایی که این کمال مطلق را ندارند و در هستی خاکی رخ می نمایند، اراده، بسته ضرورت نیست؛ بنابراین می توان گفت که با توجه به اینکه هدف برین انسان، مشخص و مسلم است، دلبستگی اصل اخلاقیات می بایست بر نیکی های خاص و جزئی زمینی متمرکز گردد (ترانوی، 83-84: 1377). هنگامی که انسان، خیر را درک می کند، با اراده اش مایل است که آن را از آن خود کند. آکویناس جستجوی خیر را امری عقلانی در نظر گرفت؛ عقلی که اراده، تابع آن است و به موضوع خاص آن میل می کند (ایلخانی، 450: 1382). فضایل به دو صورت در انسان نمایان می شوند: برخی بر اثر فعالیت های فردی و اخلاقی آن فرد و همچنین بر مبنای فعل ارادی و بر اثر تکرار در انسان شکل می گیرند. نوع دیگر مانند پرهیزگاری با لطف و فیض الهی به انسان داده می شود؛ اما با این وجود، آکویناس بر اختیار انسان، بر اراده اش که تابع عقل است و عقل به او اجازه انتخاب می دهد، تأکید داشته است. انسان، آزاد است که بین خیر و شر حکم کند، اما خدا بر اساس لطف نجات بخش به او کمک می کند، راه را برای او باز می کند تا به خیر حکم کند (ایلخانی، 451: 1382).

(و) خلق جهان (خلقت)

در اعتقاد آکویناس، جهان، قدیم زمانی نیست و ابتدا دارد. وی این امر را بر اساس حجیت وحی و از طریق ایمان پذیرفت و معتقد بود که برهان فلسفی نمی تواند برای جهان، ابتدای زمانی ثابت کند. البته بر این باور هم بود که فلسفه هم قادر به اثبات قدمت زمانی عالم نیست (نک به: کاپلستون، 1387: ج 2/469؛ ژیلسون، 518-519: 1389؛ ایلخانی، 449: 1382) بنابراین او عقل را در اثبات قدیم یا حادث بودن عالم، قادر نمی داند. او معتقد است که استدلال عقلی به ماهیت موجودات مربوط بوده و مستلزم استنتاج گذشته موجودات از طریق تحلیل مفهوم آن است و ماهیت فی نفسه، ارتباطی به زمان ندارد؛ از این رو حدوث یا قدم عالم هیچ یک قابل اثبات عقلی نیست و تنها مرجع موثق در این موضوع، حکم کتاب مقدس به حدوث عالم است و آن را باید حقیقت دانست (ژیلسون، 326: 1389 و 518-519؛ ایلخانی، 373: 1382 و 449).

آکویناس در اثبات وجود خدا به اثبات این نکته پرداخت که موجودات این جهان ممکن الوجودند و در نتیجه معلول اند و علتی برای وجود یافتن باید داشته باشند. او این طریق وجود یافتن را همراه با سنت کلامی مسیحی، «خلقت از عدم» نامید. خلقت از عدم برای آکویناس، اعطای وجود است به چیزی که از هیچ به وجود آمده است. خدای آکویناس نیازی به «ماده نخستین» برای وجود بخشیدن به موجودات ندارد. خدای او مانند صانع افلاطون نیست که برای ایجاد جهان، ماده ای نخستین داشته باشد و روی آن تصاویر مثل را پیاده کند. ماده نزد آکویناس چیزی نیست که به حالت بی نظم موجود باشد و فقط باید به آن نظم بخشید. ماده، قوه است که صورت به آن فعلیت می بخشد. او در این طریق از ارسطو پیروی کرد (ایلخانی، 443-444: 1382).

وجود، نخستین کمال است که خداوند به مخلوقات اعطاء می کند. پس از آن، کمالات دیگر؛ از قبیل خیر، حیات، شرافت و غیره به مخلوقات داده می شود. آکویناس، خلقت را به صورت صدور یا سریان وجود نمی دید. به نظر او خلقت، فعل آزاد خداوند است. او تصمیم گرفت و خلق کرد. او می توانست خلقت را انجام ندهد و یا اینکه عالم را طوری دیگر خلق کند. آکویناس برای توضیح چگونگی خلق موجودات، از اصل افلاطونی «بهره مندی» استفاده کرد. البته او گاهی هم لفظ «صدور» را که در چهارچوبی نوافلاطونی، خلقت را توصیف می کند، به کار برده و در جامع علم کلام، خلقت را «صدور تمام موجود از یک علت تام» تعریف کرده است (ایلخانی، 345: 1382).

نتیجه: نقاط اشتراک و افتراق در آرای ابن میمون و آکویناس

الف) نقاط اشتراک

1. هر دو به فلسفه ارسطو احترام فوق العاده ای قائل بودند و نیز تحت تأثیر فیلسوفان اسلامی قرار داشته اند. همچنین آکویناس از طریق کتاب دلاله الحائرین ابن میمون با برخی فلاسفه مسلمان و آرای آن ها آشنا شد.

2. ابن میمون و آکویناس هر دو به جمع دین و فلسفه معتقدند. ابن میمون معتقد به سنت شفاهی مفقوده ای با ماهیت فلسفی از انبیاء بود که به علت فقدان آن، اختلاف ظاهری میان فلسفه و دین پیدا شده است. آکویناس نیز معتقد است میان ایمان و فلسفه راستین، تعارضی وجود ندارد و عقل و ایمان انسان را به سوی حقیقتی واحد هدایت می کنند.

3. هر دو سعی کردند تفسیری عقلانی از ایمان و سنت دینی خود ارائه نمایند.

4. ابن میمون معتقد است که انسان دارای استطاعت، قدرت و اختیار است، اما این اختیار از روی مشیت و اراده الهی است. از نظر آکویناس نیز انسان، آزاد و مختار است، اما او علت ثانویه افعال خود می باشد. خدا علت نخستین است که می آفریند و از چارچوب ساختاری ای که افعال انسانی بدان وابسته است، حفاظت می نماید. طبیعت و فعالیت انسانی به طور اولیه، قدرت خدا را متجلی می سازند

و به طور ثانویه، نظم مخلوقات را که خدا از آنان محافظت می کند. انسان دارای فعل و انتخاب بوده و می تواند انتخاب نماید که چگونه و چه هنگام عمل کند؛ اما انسان تنها بدین سبب قادر است عمل کند که خدا از افعال انسانی، حمایت و حفاظت می کند و علت یا غایت نهایی را فراهم می آورد؛ بنابراین می توان گفت که این همان مفهوم مشیت در دیدگاه ابن میمون می باشد. پس دیدگاه آکویناس در این موضوع، شباهت چشمگیری با دیدگاه ابن میمون دارد.

5. در مورد نظام علی حاکم بر جهان (قانون مندی جهان)، ابن میمون نظام علی ارسطویی را منحصر در حوادث جزئی و جهان تحت فلک قمر کرد و جلوی تعمیم آن به کل جهان را گرفت. خدا با آن که می تواند در جهان تحت فلک قمر دخالت کند، چنین نمی کند و نظم و قانون مندی جهان را به هم نمی زند. آکویناس نیز معتقد است که نظم کامل آفرینش، تجلی بیرونی اراده الهی است. این نظم چنان تجلی مهمی است که خدا نمی تواند علیه نظم طبیعی عمل کند؛ چرا که این نظم به خود او همچون علت نخستین وابسته است. انجام چنین کاری برخلاف ذات الهی خواهد بود. خدا در مقام خالق، مسئول هستی، صورت، قوه و حفاظت از مخلوقات است؛ از این رو هر دو قانون مندی جهان را پذیرفتند.

6. ابن میمون و آکویناس هر دو معتقدند که عقل در اثبات قدیم یا حادث بودن عالم، قادر نمی باشد و هیچ یک از این دو شق، قابل اثبات عقلی نیست. تنها مرجع موثق در این موضوع حکم کتاب مقدس است که عالم را حادث می داند و باید آن را حقیقت دانست.

7. هر دو معتقدند که خلق جهان از عدم را تنها بر پایه ایمان می توان شناخت.

ب) نقاط افتراق

1. ابن میمون در اندیشه خود از بین متفکران اسلامی، بیش از هر کس دیگر تحت تأثیر اندیشه های ابن رشد قرار گرفته بود. آکویناس نیز در فلسفه، روش مشائی را برگزید و در این روش کوشید که از ابن رشد، هرچند که از او تأثیر پذیرفت، دور شود. او از بین متفکران اسلامی، بیش از هر کس تحت تأثیر ابن سینا بود. حضور ابن سینا در وجودشناسی و معرفت شناسی آکویناس برجسته است.

2. ابن میمون معتقد بود که اگر قضیه ای از عهد عتیق با عقل ناسازگار به نظر برسد، باید از معنی ظاهری آن عبور کرده، مطابق اصول عقلانی، تأویلی تمثیلی از آن به دست داد؛ بنابراین جمع بین عقل و وحی در آرای ابن میمون به تأویل امور ظاهراً غیرعقلانی، مطابق اصول عقلانی انجامید که این روش به «تأویل تمثیلی» مشهور شد؛ اما آکویناس معتقد بود از آنجا که وحی و دین، هر دو انسان را به سوی حقیقتی واحد هدایت می کنند، بنابراین در هنگام پدید آمدن تعارض بین عقل و وحی در موضوع خاصی، به دلیل خطاپذیر بودن عقل انسان، باید به حکم دین در آن موضوع تن داده و حکم عقل را تصحیح کرد؛ از این رو جمع بین عقل و دین در آرای آکویناس «الهیات طبیعی» را پدید آورد.

3. در بحث از صفات خدا، ابن میمون معتقد به الهیات سلبی است و اعتقاد دارد که نمی توان از توصیفات ایجابی سخن گفت، بلکه تنها راه سخن از خدا، انکار توصیفات ایجابی است؛ بنابراین به سبب اینکه خالق و مخلوق با هم تباین دارند، اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا از باب اشتراک لفظی است؛ اما آکویناس معتقد است که می توان با صفات ایجابی از خدا سخن گفت. در غیر این صورت، ارتباطی بین خدا و انسان نخواهد بود؛ اما اطلاق صفات ایجابی بر خدا نه از باب اشتراک لفظی است که این اعتقاد به لا ادری گری منجر می شود و نه از باب اشتراک معنوی است که این نیز به وحدت وجود می انجامد، بلکه این اطلاق از باب تشابه است که بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قرار دارد؛ بدین معنا که دو چیز در عین اینکه کاملاً به یک معنا نیستند، معنایشان نیز کاملاً متفاوت با یکدیگر نیست، بلکه تشابه در معنا دارند.

4. در بحث نبوت، ابن میمون معتقد است که خداوند کسی را که صلاحیت و کمال لازم را دارد، به نبوت برمی گزیند، ولی این گزینش، اجباری و ضروری نیست و خداوند می تواند چنین کسی را به نبوت انتخاب نکند. کمال عاقله، کمال قوه متخیله و کمال اخلاقی برای دریافت فیض نبوت لازم است؛ اما آکویناس معتقد است که نبوت، هدیه ای محض از جانب خداست و نبوت، نتیجه موهبتی است که انسان، شایستگی آن را ندارد و خدا حتی ممکن است آن را به کسی بدهد که صلاحیت و شایستگی ندارد. همچنین آکویناس، وظیفه سیاسی نبوت را نادیده می گیرد که در نظریه ابن میمون نقش اساسی دارد.

5. آکویناس هم حدوث عالم را محتمل می دانست و هم قدم عالم را، اما معتقد بود که از طریق برهان نمی توان به اثبات هر یک از آن ها پرداخت، ولی چون در کتاب مقدس به حدوث عالم اشاره شده، بنابراین آن را می پذیرد. با این حال، وی معتقد است که با اعتقاد به هر کدام از این دو شق، می توان خدا را اثبات نمود؛ اما آکویناس بر اساس کتاب مقدس فقط حدوث عالم را باور داشت، هرچند که معتقد بود به واسطه براهین فلسفی نمی توان این نکته را اثبات کرد.

6. در مورد خلق از عدم، ابن میمون می پنداشت که با اثبات خلق از عدم، مسئله ازلیت عالم، منتفی خواهد شد؛ بنابراین کوشید تا به تأویل رأی ارسطو در این مورد پرداخته، درباره آن ادله ای ذکر نماید؛ اما آکویناس میان این دو مسئله ملازمه ای نمی دید و معتقد بود که بدون التزام به پذیرش حدوث عالم، می توان برای خلق از عدم، براهینی را ذکر کرد.

کتابنامه

منابع فارسی

1. ابن میمون، موسی، (بی تا)، دلالة الحائرین، به کوشش حسین اتای، بی جا: مکتبه الثقافه الدینیة.
2. اپستاین، ایزیدور، (1385)، یهودیت: بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
3. ایلخانی، محمد، (1382)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
4. اینگلیس، جان، (1388)، درباره آکویناس، ترجمه بهنام اکبری، تهران: حکمت.
5. آلمن، الکساندر، (1389)، ابن میمون و توماس آکوئینی: نبوت طبیعی یا الهی، ترجمه علیرضا فاضلی، کتاب ماه فلسفه، شماره 39.
6. بخشنده بالی، عباس، (1390)، تأثیر فلسفی ابن رشد بر ابن میمون یهودی در اندلس قرون وسطی، معرفت، شماره 166.

7. ترانوی، کنوت، (1377)، توماس آکویناس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.
 8. دالکورت، جرارد، (1383)، آکویناس و تومیس، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: اقبال.
 9. دینانی، غلامحسین. (1388)، فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، تهران: هرمس.
 10. ژیلسون، اتین، (1389)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
 11. _____، (1375)، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 12. ژیلسون، اتین، (1384)، تومیس؛ درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
 13. قراملکی، احد فرامرز، (1385)، کارآیی و اثربخشی در مطالعات تطبیقی ادیان، پژوهش و حوزه، شماره 26.
 14. کاپلستون، فردریک چارلز، (1387)، تاریخ فلسفه، جلد دوم (فلسفه قرون وسطی از آوگوستینوس تا اسکوتوس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 15. گراث، آلیستر مک، (1384)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 16. لین، تونی، (1390)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران: نشر فرزانه.
 17. ولفنسون، اسرائیل، (1936)، موسی بن میمون؛ حیات و مصنفاته، بی جا: قاهره.
- منابع لاتین
18. Hastings, james, Encyclopaedia of Religion and Ethics.