

# علم الهی به جزئیات

## از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی

محمد محمودی<sup>۱</sup>

حسین کلباسی اشتری<sup>۲</sup>

### چکیده

«وجودشان» انکار نکرده است. اما در تصور کلامی توماس از خدا بمتابه خدای مشخص، انکار علم الهی به جزئیات، منجر به خلل در قدرت الهی میگردد. بعلاوه، در صورت انکار علم الهی به جزئیات، انسان که مخلوق خداست، در مرتبه‌یی بالاتر از خالق قرار میگیرد، زیرا میتواند جزئیات را بشناسد. آکوئیناس که در اینجا در قامت یک متکلم ظاهر شده، مرز میان فلسفه و الهیات را نادیده گرفته و در اعتراض به ابن سینا میگوید کلیاتی مانند «حیوان» و «انسان» نمیتوانند ملاک تمایز یک جزئی مانند «سقراط»، از دیگران باشند. مقاله حاضر به تحلیل و تطبیق دیدگاه ایندو فیلسوف در مورد علم خدا به جزئیات میپردازد.

این پرسش که «آیا خدا به جزئیات علم دارد؟» یکی از پرسشهای بنیادین در حوزه خداشناسی فلسفی است. برخی بدون توجه به واژه «خدا» که در تصور آن اختلاف نظر وجود دارد، درصدد اثبات یا انکار علم الهی به جزئیات برآمده‌اند. در سنت فلسفی‌یی که سخن از آن با افلاطون و ارسطو آغاز میشود و ابن سینا نیز در درون این سنت جای میگیرد، علم الهی به جزئیات انکار میگردد اما در چارچوب همین مکتب، توماس آکوئیناس در مقام یک متکلم، این علم را برای خدا اثبات میکند. از دیدگاه ابن سینا میان «ماهیت» و «وجود» بعنوان دو مرتبه مختلف از هستی، تفاوت بنیادین وجود دارد. واجب‌الوجود علت برای اعطاء وجود به ماهیات است و به این دلیل نمیتواند ماهیات را در جزئیات آنها بشناسد، چرا که آنها مستقل از او، «وجود» ندارند؛ البته ابن سینا علم الهی به جزئیات را از طریق

کلیدواژگان: خداشناسی فلسفی، علم الهی، علم خدا به جزئیات، مکتب مشائی، ابن سینا، توماس آکوئینی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ mahmoodi1355@yahoo.com

۲. استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ hkashtari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1401.28.2.8.3

## ۱. مقدمه

مسئله خدا و صفات او، همواره یکی از مباحث قابل توجه برای مکاتب فکری مختلف بوده است. از بین این مکاتب - که هر یک دارای پیشفرضهایی خاص هستند و در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند - میتوانیم به سه مکتب کلی در طول حیات بشری اشاره کنیم: ۱) مکتب فلسفی، ۲) مکتب کلامی (دینی) و ۳) مکتب فلسفی - کلامی. بارزترین وجه تمایز این مکاتب آنست که در فلسفه از «عقل» و در دین از «وحی» و در مکتب سوم از ترکیب میان عقل و وحی سخن بمیان می‌آید. از نمایندگان مکتب فلسفی میتوان به فلاسفه یونان باستان مانند افلاطون و ارسطو و پیروان آنها نظیر ابن‌سینا و ابن‌رشد اشاره کرد. متکلمان مسیحی مانند آباء کلیسا، آگوستینوس، آنسلم و متکلمان اشعری مانند غزالی و فخر رازی از پیروان مکتب کلامی بشمار می‌آیند. از مشهورترین متفکران مکتب سوم در حوزه مسیحی و اسلامی میتوان به توماس آکوئینی و ملاصدرا اشاره کرد.

برخی از پیشفرضه‌های متفاوت این مکاتب را میتوان اینگونه بیان کرد: در بینش فلسفی، جهان قدیم است و علم الهی به جزئیات تعلق نمی‌گیرد و معاد جسمانی انکار میشود. در بینش کلامی، جهان حادث است و علم الهی به جزئیات تعلق می‌گیرد و معاد جسمانی اثبات میگردد. اما در مکتب سوم، اصول و مبانی مکاتب دیگر همواره و در همه حالات، با هم جمع نمیشوند؛ چرا که اگر شخص میان هر یک از پیشفرضه‌های فوق مثلاً میان قدم و حدوث - جمع کند، گرفتار

تناقض میشود. نمایندگان مکتب سوم، بیشتر بسوی مکتب دوم تمایل دارند. بنظر میرسد پیروان مکتب سوم، به فهم عمیق دو مکتب دیگر، بویژه مکتب فلسفی، پی نبرده‌اند. بعنوان مثال، هم در مکتب فلسفی و هم در مکتب کلامی، خدا ماهیت ندارد و صرفاً از وجود برخوردار است؛ ماهیت درباره اشیا عالم صدق میکند و هیچکدام از این دو مکتب، اوصاف مادی را به خدا نسبت نداده‌اند.

حال اگر به پیشفرضه‌های متفاوت این دو مکتب، مانند اختلافی که میان آنها درباره ذات و صفات خدا وجود دارد، توجه نکنیم، تمایز آن دو از یکدیگر مشکل است. در اینجا شخص براحتی میتواند روش استدلال در هر یک از این دو مکتب را یکی بداند و به تلفیق میان آنها معتقد باشد. اگرچه میان این مکاتب اختلاف وجود دارد، اما حامیان هرکدام از آنها مجاز به تخطئه دیدگاه مکتب مقابل خود نمیباشند، زیرا خدا به انسانها استعدادهایی مختلف داده و هرکسی متناسب با استعداد خود، یکی از این مکاتب را انتخاب میکنند.

در بسیاری از مقالاتی که درباره ذات و صفات الهی نوشته شده، به تمایز میان این مکاتب و پیشفرضه‌های مختلف آنها، کمتر پرداخته شده است. در نوشتار حاضر سعی شده با تبیین اجمالی دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوئینی درباره ذات خدا و تفاوت میان فلسفه و دین، مسئله علم الهی به جزئیات بصورت روشتر ارائه گردد. البته با ملاحظه نظریات و دیدگاههای این دو متفکر بزرگ، و خصوصاً با

خودمان میرسد

مقایسه روش‌شناختی دو مکتب توماسی و سینیوی، میتوان به برتری ابن‌سینا بر توماس آکوئینی در فهم فلسفه ارسطو پی برد.

## ۲. مفهوم «خدا» از دیدگاه ابن‌سینا

از آنجا که تصورات و رویکردهای مختلف درباره ذات خدا، میتواند به اختلاف در بحث از صفات او منجر شود، میتوان ادعا کرد اختلاف نظر میان ابن‌سینا و توماس در علم الهی به جزئیات، ناشی از تصور و رویکرد مختلف آنها درباره خداست. بنابراین، بحث را با بیان دیدگاه ابن‌سینا درباره ذات خدا آغاز میکنیم.<sup>۱</sup>

ابن‌سینا با رویکرد فلسفی و روش پیشینیان همچون افلاطون و ارسطو، وجود خدا را اثبات میکند. ارسطو پس از تکمیل مبحث طبیعیات، به تأسیس دانشی بنام «مابعدالطبیعه» (فلسفه اولی)، برای اثبات خدا مبادرت میورزد، بطوریکه طبیعیات، مقدمه‌یی برای الهیات اوست. از دیدگاه ارسطو، اگر طبیعیات بگونه‌یی مستقل از خدا وجود نداشته باشد، آنگاه اثبات خدا امکان نخواهد داشت. او برای اثبات این مسئله، در مابعدالطبیعه، جواهر سه‌گانه را از بالا به پایین بر یکدیگر مرتب میکند و چنانکه در ادامه به نقل از کتاب سماع طبیعی (فیزیک) او- نشان خواهیم داد، این مسئله با وضوحی بیشتر به اثبات میرسد.

ارسطو جواهر را به (۱) جوهر مادی و فناپذیر، (۲) جوهر مادی و فناپذیر و (۳) جوهر غیرمادی و فناپذیر تقسیم میکند (ارسطو، ۱۳۷۸ب: ۴۶۲). او جوهر غیرمادی و فناپذیر را محرک نامتحرک اول (خدا) میداند. ویژگی

جوهر مادی و فناپذیر، تغییر است. جوهر مادی و فناپذیر (نظیر اجرام فلکی) در مقایسه با جوهر مادی و فناپذیر، کاملاً مادی و متغیر نیست و همچنین مشابه با جوهر غیرمادی و فناپذیر نیز نیست که کاملاً غیرمادی و مفارق باشد، بلکه آمیزه‌یی از این دو است و جوهری مستقل محسوب میشود. جوهر سوم (خدا)، کاملاً غیرمادی و مفارق میباشد. او در کتاب مابعدالطبیعه (در بخش لامبدا)، خداوند را فعلیت محض و عقل عقل مینامد (همان: ۴۸۳-۴۷۵).

ارسطو در آغاز مابعدالطبیعه، نظریات فلاسفه یونانی پیش از خود را به‌اجمال بیان میکند و این میتواند برای درک بهتر دیدگاه وی درباره فلسفه اولی، خدا و مباحث وجودشناسی بسیار مفید باشد. او مساعی پیشینیان خود همچون پارمنیدس، امپدوکلس و آناکساگوراس را میستاید؛ اگرچه آن را ناکافی میداند.

وقتی کسی [آناکساگوراس] گفت که علت زیبایی و نظم، چه در کل طبیعت و چه در موجودات زنده، عقل است، سخن او در مقایسه با سخنان پیشینیان، همچون سخن مرد هوشیار و آگاه در برابر سخن یاه‌گویان جلوه کرد (همان: ۳۳).

ارسطو دیدگاه نخستین متفکران یونانی را مقدمه‌یی برای تأسیس فلسفه خود میداند. او معتقد است امور ثابتی - مانند محمول در عبارت «حرکت همیشگی است»، یا «جهان قدیم است»- وجود دارد. از طرفی، جوهر متغیر نمیتواند علت این ثابتات باشد. بنابراین علت (یا محرک) آنها نوعی جدید از جوهر است.

سلسله‌یی از محرکها و متحرکها قابل تصور است، اما باید به محرک نامتحرک اول ختم گردد. محرک نامتحرک اول، ضرورتاً وجود دارد زیرا حرکت همواره وجود دارد. محرک نامتحرک اول باید مفارق از ماده و تغییر باشد، زیرا در غیر این صورت نمیتواند علت برای امور ثابت باشد. ارسطو در فصل هشتم از کتاب فیزیک (سماع طبیعی) با عنوان «حرکت همیشه بوده و خواهد بود»، قدیم‌بودن جهان و جاودانگی حرکت را اثبات میکند. او در پایان فصل مزبور اینگونه آورده است:

پس به قدر کافی اثبات کردیم که هیچ زمانی وجود نداشته است که در آن، حرکت وجود نداشته است و هیچ زمانی وجود نخواهد داشت که در آن حرکت موجود نباشد (همان: ۳۳۲).

از مطالب فوق، نتیجه میگیریم که قبل از اثبات وجود خدا، باید جهان و حرکتی مقدم بر او و مستقل از او باشد تا خدا را نگهدارندهٔ محمول در گزارهٔ «حرکت همیشگی است» بدانیم که علت آن را نمیتوان در میان جواهر متغیر جستجو کرد (همان: کتاب ۱۲، فصل ۶). به بیان دیگر، در فلسفه، خدا محرک اول است و محرک را نمیتوان بدون متحرکی که مقدم است، تصور کرد و این همان استدلال اثبات قدمت جهان در فلسفه است (همانجا).

ارسطو، خدا را شایستهٔ موضوع قرارگرفتن برای فلسفهٔ اولی میدانند. او مباحث فصلی با عنوان «انواع علوم نظری و شرافت فلسفهٔ اولی» (فصل اول از کتاب ششم مابعدالطبیعه) را

اینگونه جمع‌بندی میکند که «فلسفهٔ اولی، علم به احوال موجود از آن جهت که وجود دارد میباشد، نه از آن جهت که موجودی خاص است». «وجود» امری کلی و ثابت است و موجودات خاص، امور جزئی و متغیر هستند. اکنون بنظر میرسد پاسخ این پرسش که در فلسفهٔ ارسطو چگونه طبیعیات مقدمه برای الهیات بحساب می‌آید، روشن شده باشد. محرک و متحرک دو امر متضایفند و تصور محرک بدون متحرک غیرممکن است.<sup>۲</sup>

ابن‌سینا برای اثبات وجود خدا، رویکردی ارسطویی اتخاذ میکند. او در تقسیمی منطبق بر اقسام جوهر از دیدگاه ارسطو، موجود را به ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود تقسیم کرده است. شیخ‌الرئیس به تفکیک میان ماهیت و وجود قائل است و آن را پیشفرض اثبات وجود خدا میداند:

بدان که معنای مثلث را بخوبی درمی‌یابی درحالیکه در وجود آن شک داری که آیا در خارج هستی دارد، یا در خارج موجود نیست؟ این تردید بعد از آن است که مثلث به ذهن تو آمد و دریافتی که از خط و سطح فراهم شده است، با اینکه هستی خارجی آن هنوز ثابت نگردیده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

وی در تعریف ممکن میگوید: «ممکن ذاتی است که نسبت به وجود و عدم لاقتضا است. خدا واجب‌الوجود است و علت برای اعطاء وجود به ماهیتی است که فی‌ذاته بهره‌یی از وجود ندارد» (همو، ۱۳۸۷: ۳۸۱). ماهیات خارجی، همان جواهر متغیر ارسطویی هستند و

«وجود» که غیر از ماهیت است، جوهری متفاوت با جوهر متغیر (ماهیات خارجی) است.<sup>۳</sup> وجود سینوی (همو، ۱۳۸۲: ۲۵۶)، معادل جوهر سوم ارسطویی است.

ابن‌سینا خدا را واجب‌الوجود بالذات دانسته زیرا ممکنات قبل از اینکه از وجود برخوردار شوند، فی‌ذاته نسبتشان به وجود و عدم یکسان است، و اکنون که از «وجود» بهره برده‌اند (واجب بالغیر)، متصف به واجب‌الوجود بعنوان علت آنها هستند. اما در هستی‌شناسی ابن‌سینا همانند ارسطو، ماهیت خارجی (جوهر متغیر)، مقدم بر سایر اعتبارات ماهیت می‌باشد و این مساوی با تقدم متحرک بر محرک و اثبات قدیم بودن جهان در فلسفه ابن‌سیناست. روشن است که میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود ملازمه برقرار است و تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست.

ابن‌سینا جهان را قدیم زمانی میدانند، نه حادث زمانی. او بر اساس قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها: هر حادث زمانی متأخر از قوه و ماده‌یی است که حامل آن است»، حدوث زمانی عالم را باطل دانسته است (همو، ۱۳۶۳: ۴۰ و ۴۱). قوه و ماده را بیرون از عالم نمیتوان تصور کرد، از اینرو حدوث زمانی را نمیتوان ملاک نیازمندی عالم به علت قرار داد، بلکه عالم قدیم زمانی است و ملاک نیازمندی آن به علت، امکان و حدوث ذاتی آن است. او به پیروی از ارسطو، به ازلیت و ابدیت حرکت و زمان معتقد است و این اوصاف ثابت را در بین ماهیات عالم جستجو نمیکند، بلکه آن را به عقلی نسبت میدهد که جوهری خارج از ماهیات و

متفاوت با آنها می‌باشد. او در آثار متعدد خود، غالباً تحت عنوان «در اثبات دوام حرکت»، به این مسئله پرداخته است (همو، ۱۳۸۷: ۴۱۰-۴۰۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۰-۳۸).<sup>۴</sup>

مسئله حدوث و قدم عالم، مرز میان دین و فلسفه را در بحث شناخت ذات و صفات خدا، از یکدیگر جدا میکند. بر همین اساس، هر یک از این دو سنخ معرفت، دارای تصور و رویکردی مختلف درباره خدا هستند؛ پیروان ادیان توحیدی، جهان را مخلوق خدا میدانند و هرگونه استقلال جهان از خدا را نفی میکنند. آنها معتقدند که میتوان از خدا آغاز کرد، بدون اینکه جهانی وجود داشته باشد. اما در رویکرد فلسفی، جهان بگونه‌یی مستقل از خدا وجود دارد و مقدمه اثبات وجود خدا می‌باشد، تا آنجا که اگر جهانی وجود نداشته باشد، امکان اثبات وجود خدا نخواهد بود.

در فلسفه، خدا از طرفی مستقل از جهان است و از طرف دیگر، وابسته به آن. خدا مستقل از جهان است، زیرا جوهری متفاوت با جوهر جهان می‌باشد. خدا مستقل از جهان نیست، زیرا فرض جهان، مقدمه اثبات اوست.<sup>۵</sup> در شریعت نیز خداوند مستقل از جهان است، زیرا جوهری متفاوت با جوهر جهان می‌باشد. اما جهان مستقل از خدا نیست، بلکه بدون فرض جهان، میتوان تصویری از خدا داشت. در شریعت، خدا جهان را از عدم آفریده است.

با توجه به مطالب گذشته، در ادامه به تبیین مسئله علم الهی به جزئیات از دیدگاه ابن‌سینا می‌پردازیم.

### ۳. علم الهی به جزئیات از دیدگاه ابن سینا

برای آنکه دیدگاه ابن سینا در مسئله علم خدا به جزئیات را بررسی و بیان کنیم، باید علاوه بر ملاحظه نظریات وی درباره ذات و صفات خدا که پیشتر به آن اشاره شد- پنج محور زیر را نیز مورد توجه قرار دهیم:

(۱) مفهوم «جزئی» و «جزئیات»

(۲) رابطه وجودی «علت و معلول»

(۳) «علم انفعالی» انسان و «علم فعلی»

واجب الوجود

(۴) معنای «تعقل» برای واجب الوجود

(۵) «وحدت ذات و صفات» در واجب الوجود

**الف) مفهوم «جزئی» گاهی به معنایی بکار**

میرود که در مقابل مفهوم «کلی» است اما در معقول بودن با آن مشترک است، و گاهی بمعنای محسوس و جسمانی و مصداقی خارج از ذهن است. این دو از نظر مصداق یکی هستند اما از نظر مفهوم، دو تفاوت مهم دارند که عبارت است از معقولیت و زمانمندی.

معنای اول جزئی که در مقابل کلی است، خود معنایی معقول است، اگرچه در مقام تطابق با خارج یک مصداق بیشتر ندارد، اما جزئی به معنای دوم، صرفاً مصداقی خارج از ذهن مثل این انسان و آن گیاه و امثال آن است، و در حقیقت جزئی در این مورد دیگر معنای معقول ندارد بلکه به معنی فلان شیء محسوس و جسمانی است. معنای اول جزئی، وابسته به زمان و مکان است اما زمان و مکان خاص ندارد، در صورتیکه معنای دوم جزئی، با زمان و مکان خاص مرتبط

است و بدون آن فرض و مصداق ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۳ و ۳۹۴؛ همو ۱۳۸۷: ۳۸۵).

ب) از دیدگاه ابن سینا خدا نمیتواند (ممکن نیست) جزئیات را بطور مستقیم بشناسد، بلکه علم او ابتدا به کلیات تعلق میگیرد و تنها از طریق کلیات است که جزئیات را میشناسد؛ عبارت دیگر او جزئیات را بطور غیرمستقیم میشناسد. این رأی او نتیجه طبیعی استدلال وی در اثبات خداست که پیشتر به آن اشاره شد. میان ماهیت و وجود مغایرت وجود دارد و ماهیت همسرخ با جواهر متغیر و وجود همسرخ با جواهر ثابت است.

لازم به یادآوری است که ابن سینا واجب الوجود را علت اعطاء وجود به ماهیت میداند؛ ماهیتی که فی نفسه از نسبت مساوی با وجود و عدم برخوردار است. بهمین دلیل، خدا که در حوزه جواهر ثابت (جوهر سوم ارسطویی) قرار دارد، علم او به جزئیات، از طریق شناخت «وجود» آنها که شناخت آنها در کلیتشان است، محقق میگردد. از دیدگاه ابن سینا شناخت وجود برای شناخت ماهیت کفایت میکند و از اینرو، خدا از طریق وجود، ماهیات را میشناسد. او در الهیات شفاء در اینباره آورده است:

تعقل او از ذاتش، عین ذاتش است، و با ذات خود، غیر خود را میشناسد. از اینرو تعقل او از ذاتش، علت برای تعقل او از غیر اوست. و تعقل او از غیر خودش معلول تعقل او از ذات اوست... معنای معقول گاهی از شیء خارجی دریافت میشود، همانطور که با رصد و حس، صورت

معقول فلک را دریافت میکنیم؛ و صورت معقول گاهی از وجود خارجی دریافت نمیشود، بلکه برعکس است، همانطور که با تعقل صورت ساختمان، آن را ایجاد میکنیم، سپس آن صورت معقول، اعضای ما را برای ایجاد آن صورت بحرکت درمی‌آورد، از اینرو آن صورت ابتدا وجود ندارد که سپس آن را تعقل کنیم، بلکه تعقل آن علت برای وجود آن است. نسبت همه چیز به عقل اول واجب‌الوجود اینگونه است (همو، ۱۳۸۷: ۳۸۹ و ۳۹۰).

ج) ابن‌سینا در مباحث علم الهی، علم را به دو قسم «انفعالی» و «فعلی» دسته‌بندی میکند. علم انفعالی برآمده از شیء است و در انسان تحقق دارد، اما علم فعلی برآمده از فعل فاعل یا خالق شیء است و در واجب‌الوجود مصداق می‌یابد. یک نمونه علم فعلی - با تسامح در تعبیر- در انسان مصداق می‌یابد، آنجا که او ابتدا نقشه‌یی در خیال خود می‌سازد و سپس بر مبنای آن نقشه بنایی یا شیئی را بوجود می‌آورد. عباراتی از الهیات شفاء مُشعر به این معناست:

گاهی رواست که صورتهای عقلی، از جهتی از صورتهای خارجی گرفته شوند. چنانکه صورت آسمان را از آسمان میگیریم. گاهی ممکن است که صورت عقلی از پیش، در قوه عاقله موجود باشد و سپس دارای وجود خارجی گردد. چنانکه شکلی را تعقل میکنیم و سپس آن را بوجود می‌آوریم. و

واجب است آنچه معقول واجب‌الوجود است، بگونه صورت دوم باشد (همو، ۱۳۸۲: ۳۸۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۸۰، ۳۳۷).

د) تعقل بعنوان نوعی از فاعلیت ادراکی انسان، معنایی مشخص دارد که ارسطو با نظریه «تجریه» و ابن‌سینا علاوه بر تجریه، با نظریه «اتصال به عقل فعال» آن را تبیین کرده‌اند. اما تعقل در مورد واجب‌الوجود به چه معناست؟ بدون تردید در واجب‌الوجود فرایندی بنام تجریه وجود ندارد، همچنین اتصال به عقل فعال در مورد او بیمعناست. البته انواع دیگر ادراک، یعنی ادراک حسی و خیالی، نیز به طریق اولی درباره خداوند مصداق ندارند، زیرا مستلزم آلات حسی، انفعال و محدودیت ادراک اوست. ابن‌سینا در تعلیقات آورده که واجب‌الوجود به اسباب وجود هر شیئی آگاه است، او وقتی چیزی را بداند، یعنی آن چیز محقق شده است (همو، ۱۳۹۱: ۵۴). شیخ‌الرئیس در ادامه، توضیح میدهد که واجب، اشیاء را تعقل میکند نه بدین صورت که در ذات او چیزی حاصل شود و بسان آنچه در تعقل ما رخ میدهد، بلکه بر این اساس که شیئی از او صادر میشود و ذات او سبب آن است.

ابن‌سینا میکوشد با دو مثال، نوع تعقل واجب را به اذهان مخاطبان خویش نزدیک کند؛ مثال بنا و معمار ساختمان (که پیش از این اشاره شد) و مثال خورشیدگرفتگی. او معتقد است همانگونه که ادراک کلیات با دریافت عقلی (تعقل) صورت میگیرد، گاهی امور جزئی نیز از حیث آنکه با اسباب و علت‌های خود واجب میگردند، تعقل و



دریافت میشوند، و این در حالیست که به مبدأ نوع خود که در شخص تحقق دارد، انتساب دارند، و به آن اسباب تخصص پیدا میکنند، مانند خورشیدگرفتگی که بسبب فراهم آمدن سببهای جزئی و احاطه عقل به آن، پیش از وقوع، تعقل میگردد. این ادراک، از نوع ادراک کلیات است و با دریافت جزئی زمانی فرق دارد. دریافت جزئی زمانی اینگونه است که به وقوع آن در حال و پیش از آن و بعد از آن حکم میشود، در صورتیکه دریافت جزئی غیرزمانی، به این صورت است که مثلاً- ادراک عقلی به این تعلق بگیرد که یک خورشیدگرفتگی خاص، بهنگام قرار گرفتن ماه (که آن هم خاص است) در وقت معین (که آن هم بنوعی خاص و جزئی است) در مقابل چیزی خاص (که این هم جزئی است) پدید می‌آید (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۳ و ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۸۵).

ابن سینا از تحلیل خود نتیجه میگیرد که منجم دو نوع علم به خورشیدگرفتگی بی خاص و جزئی دارد: علم جزئی غیرزمانی و علم جزئی زمانی. این خورشیدگرفتگی برای منجم بطریق نخست، یعنی جزئی غیرزمانی، معلوم است نه از راه دیدن و مشاهده بلکه از راه محاسبه اسباب و علل؛ اما علم جزئی زمانی او، دریافتی دیگر از خورشیدگرفتگی است که با حدوث مدرک پدید می‌آید، و با زوال آن هم زایل میگردد. علم نخست، یعنی جزئی غیرزمانی، هر چند که علمی خاص است، اما برای همیشه ثابت است، و آن عبارتست از اینکه عاقل به ادراک عقلی درمی‌یابد که خورشیدگرفتگی بی معین در زمانی معین واقع خواهد شد و چنین تعقلی پیش از وقوع و بعد از آن و با آن، همیشه

ثابت و تغییرناپذیر است (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۳ و ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۸۸-۳۸۴).

ه) از دیدگاه ابن سینا، واجب‌الوجود صفات مختلفی مانند حیات، علم، قدرت، حکمت، اراده، جود و ... دارد و این صفات نمیتوانند در ذات واحد باری تعالی اختلاف و تمایز بوجود آورند. بهمین دلیل همه صفات در ذات او و متحد با ذات او هستند (همو، ۱۳۸۷: ۳۹۴ و ۳۹۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۳-۲۱). یکی از صفات خدا، علم است. همانگونه که پیشتر بیان شد، از دیدگاه ابن سینا علم واجب، مانند علم ما نیست. اکنون با توجه به این اصل که علم واجب با ذات او متحد است، باید این نتیجه را تصدیق کنیم که واجب تعالی معالیل را به علم ذاتی میشناسد و علم فعلی او نیز از همان سنخ است. بیرون از ذات واجب‌الوجود هیچ چیزی از خود وجودی ندارد، زیرا ماهیات فی نفسه نسبت به وجود و عدم علی السویه هستند. از اینرو وجود بالذات ندارند و اگر وجود پیدا کنند، واجب‌الوجود علت هستی و وجود آنهاست. از آنجا که هیچ صفتی از واجب نمیتواند بیرون از ذات او باشد، پس علم او نیز اینگونه است.

ارسطو و ابن سینا خدا را «عقل محض» و «وجود» بعنوان مرتبه‌یی از هستی، معرفی میکنند که ارتباطی با نخستین مرتبه هستی یعنی جزئیات و ماهیات- ندارد. نه تنها درباره رابطه خدا با اشیاء، بلکه در تعریفی که ارسطو از علم انسان در تعلق آن به صرف کلیات بیان میکند، انسان اشیاء جزئی را از طریق ادراک که امری کلی است، میشناسد. خدا وجود صرف است و مرکب از ماهیت و وجود نیست. ارتباط خدا با ماهیات اینگونه است



که علت اعطاء «وجود» به آنها میباشد. ماهیات آنچنانکه برای انسان ظاهر میشوند، برای خدا ظاهر نمیشوند.

ابن سینا با تأثیرپذیری از دیدگاه ارسطو، «وجود» اشیاء را متفاوت از «ماهیت» آنها میداند. بهمین دلیل ارتباط خدا با اشیاء، به ارتباط با «وجود» دریافتی اشیاء از خدا برمیگردد و خدا بطور مستقیم جز با «وجود» آنها در ارتباط نیست، زیرا او «عقل»، «عاقل» و «معقول» است (همو، ۱۳۸۷: ۳۸۲)، و مانند انسان نیست که شناخت خود را از بیرون از خود، یعنی از عالم حواس دریافت کرده باشد. اما برغم اینکه میتوان گفت خدا تنها علت وجود اشیاء است، نمیتوان گفت که بطور غیرمستقیم علت ماهیت آنها نیست، زیرا اشیاء موجودات مرکب از ماهیت و وجود هستند و علت وجود درباره ماهیت آنها نیز صدق میکند. این ویژگی موجودات میتواند استدلالی در وحدانیت معنای وجود یا وحدانیت ذات باری باشد.

#### ۴. مفهوم خدا از دیدگاه توماس آکوئینی

چنانکه اشاره شد، شناخت صفات خدا کاملاً وابسته به اینست که شخص چه تصویری درباره خدا دارد. میان فلسفه و الهیات (کلام) در تصور خدا تفاوت وجود دارد. توماس آکوئینی خدا را موضوع دو دانش مختلف یعنی فلسفه و الهیات میداند و مکتب او مبتنی بر پذیرش هر دو تصور از خداست. تا قبل از او، استقلال فلسفه و الهیات از یکدیگر اعلام نشده بود، بلکه در یکسو کسانی مانند آگوستینوس و آنسلم بودند که فلسفه را فرع

بر الهیات میدانستند، و در سوی دیگر ابن رشد و ابن رشدیان لاتین (که معاصر توماس بودند) قرار داشتند که الهیات را فرع بر فلسفه میدانستند. اتین ژیلسون در اینباره میگوید:

مذاهب اصالت الهیات و اصالت عقل در قرن سیزدهم برغم تقابل عمده‌شان لاقلاً یک خصوصیت مشترک داشتند که یکسونگری آنها بود. بنابر مذهب اصالت الهیات هر جزء وحی باید فهمیده شود، درحالیکه در مذهب اصالت عقل اعتقاد بر این بود که هیچیک از اجزاء وحی چنانکه باید و شاید بفهم در نمی‌آید. اهمیت تاریخی قدیس توماس آکوئینی این بود که او اولین متفکر قرون وسطایی است که به ریشه این مشکل پی برده است (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۱).

توماس معتقد به استقلال این دو دانش از یکدیگر بود. معنای اصل «تمایز میان فلسفه و الهیات» در نظر توماس اینست که وی حقیقت را مرکب از «جمع آن دو» میداند. او در آغاز کتاب جامع الهیات درباره تفاوت الهیات مسیحی با فلسفه میگوید:

تفاوت علوم بدلیل تفاوت در متعلقهای آنهاست. هم منجم و هم فیزیکدان به اثبات نتیجه‌ی واحد میپردازند، مثلاً اینکه زمین کروی است؛ بهمین دلیل منجم با روش ریاضی عمل میکند و با اوصاف مادی سروکار ندارد، درحالیکه روش دانشمند فیزیکدان مشاهده اجسام مادی از طریق حواس است. از اینرو

هیچ مانعی برای این امور وجود ندارد تا مورد بررسی علوم فلسفی قرار گیرند، زمانی که در پرتو عقل طبیعی نگریده می‌شوند؛ یا مورد بررسی علم دیگر قرار می‌گیرند، زمانی که در پرتو وحی الهی نگریده می‌شوند. در نتیجه، الهیات مربوط به آموزه مقدس، نوعاً با الهیاتی که بخشی از فلسفه است، فرق دارد (Aquinas, 1963: vol. 1, 1a. 1, 1).

توماس همچین در جامع علیه کفار به تمایز میان فلسفه و الهیات در مسئله اثبات وجود خدا اشاره می‌کند:

دو گونه حقیقت در اعتراف ما درباره خدا وجود دارد. برخی حقایق در مورد خدا فراتر از هرگونه توانایی عقل انسان هستند، مانند این حقیقت که خدا سه و یک (تثلیث) است. اما برخی حقایق وجود دارند که عقل طبیعی نیز میتواند به آنها برسد. نمونه آن اینست که خدا وجود دارد، و واحد است یا مانند آن. در حقیقت این حقایق درباره خدا به روش برهانی و در پرتو عقل طبیعی توسط فیلسوفان به اثبات رسیده‌اند (Idem, 1955: I. 3).

با بررسی آثار توماس، میتوانیم دو امر را از یکدیگر متمایز نماییم: توماس در مقام فیلسوف و توماس در مقام الهیدان.<sup>۶</sup> این رویکرد توماس منجر به گسترده‌گی آثار او شده است. نمونه و مصداق آن در سنت اسلامی را میتوان ملاحظه کرد دانست که آثار او مرکب از فلسفه، عرفان، کلام و معارف قرآنی است. درباره مفهوم خدا با

رویکرد فلسفی از دیدگاه توماس، بطور خلاصه باید گفت خدای او، همان خدای ارسطو و ابن‌سیناست و اختلافی که میان آنها وجود دارد، تنها به اختلاف در تعبیر برمیگردد.

توماس در دو اثر جامع خود به بیان برهین اثبات خدا می‌پردازد (Idem, 1963: vol. 2, 1a. 2, 3; Idem, 1955: I. 13). او برهان حرکت ارسطویی را در آغاز آنها می‌آورد و برهین دیگر او تفاوت ماهوی با برهان نخستین او ندارند. در اینجا، نتیجه‌گیری پایانی توماس در معرفی برهین اثبات خدا در جامع علیه کفار را نقل می‌کنیم. آنچه در این نتیجه‌گیری اهمیت دارد اینست که توماس از پیشفرضهای ارسطویی در اثبات خدا مانند قدمت جهان و جاودانگی حرکت آگاه است و آنها را میپذیرد:

بنظر میرسد دو مسئله، این برهین را باطل می‌کند. نخستین مسئله اینست که این برهین جاودانگی حرکت را مفروض میدارند که مسیحیان کاتولیک آن را نمی‌پذیرند. پاسخ این مسئله از این قرار است: مؤثرترین شیوه در اثبات وجود خدا اینست که جهان قدیم است. این فرض را می‌پذیریم که وجود خدا چندان آشکار نیست. زیرا اگر جهان و حرکت آغاز دارند، علتی باید بطور واضح فرض گردد که این منشأ جهان و منشأ حرکت را تبیین کند. آنچه از نو بوجود می‌آید باید در علت ایجاد منشأ داشته باشد، زیرا هیچ چیزی خودش را از قوه به فعل یا از عدم بوجود در نمی‌آورد.

مسئله دوم اینست که استدلالهای بالا [براهین پنجگانه توماسی] نشان میدهند که وجود متحرک اول یعنی جسم آسمانی، متحرک خود بخود است. بدین معنا که حیات دارد، و برخی نمیتوانند آن را بپذیرند. به این مسئله میتوان چنین پاسخ داد که اگر متحرک نخستین نمیتواند متحرک خود بخود باشد، بنابراین باید بلافاصله بوسیله نامتحرک مطلق بحرکت درآید. بهمین دلیل حتی خود ارسطو حکم به دوسویگی در این نتیجه میدهد: ضروری است یا بلافاصله به نخستین محرک نامتحرک مفارق رسید، یا به محرک متحرک خود بخود، که بنوبه خود به نخستین محرک نامتحرک مفارق می‌انجامد (Ibid: 1955, I, 13).

با دقت در عبارات بالا میتوان فهمید که چگونه توماس در مسئله نخست، علت در حدوث جهان را به علت در قدم جهان، پیوند میدهد و به توضیح مسئله دوم در اتصال با مسئله اول می‌پردازد.

توماس در تقسیمی منطبق با تقسیم هستی به جواهر سه‌گانه (دیدگاه ارسطو)، و تقسیم موجود به واجب و ممکن (دیدگاه ابن‌سینا)، موجود را به فعل محض (خدا)، قوه محض (ماده اولی)، و مرکب از قوه و فعل (ماهیات و ممکنات) تقسیم میکند (Ibid: 1955, I, 43). قرابت میان دیدگاه توماس و دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا را میتوانیم در رساله‌ی از توماس با عنوان در باب هستی و ذات (درباره وجود و ماهیت)، ملاحظه کنیم. او در فصل چهارم و

مهم این رساله با عنوان «ذات آنگونه که در جواهر مفارق یافت میشود»، با تبعیت از ارسطو و ابن‌سینا، به مغایرت ماهیت و وجود در اشیاء و اینهمانی ماهیت و وجود در خدا قائل است (آکوئینی، ۱۳۸۱: ۵۳).

توماس در آثار متأخر خود مانند دو جامع به محتوای این رساله پایبند است. بعنوان مثال میتوان به تأثیرپذیری او از ارسطو و ابن‌سینا در براهین اثبات خدا در هر دو جامع اشاره کرد. کاپلستون در تاریخ فلسفه خود، پس از بیان براهین اثبات خدا از دیدگاه توماس، به تعارض در ترکیب فلسفه و الهیات در اثبات خدا از دیدگاه توماس اشاره میکند (Copleston, 1993: pp. 342-343). او در جایی دیگر و بگونه‌ی واضحتر، مطالبی را با عنوان «تنش نهفته در ترکیب توماسی» بیان میکند (Ibid: 429-430). توماس در فصلی با عنوان «در خدا وجود و ماهیت یکی هستند»، میگوید:

بعلاوه وجود (Being) نام برای بالفعل است، زیرا به چیزی گفته میشود وجود دارد که نه اینکه بالقوه بلکه بالفعل باشد. از اینرو هر چیزی بالفعل نیست - بعنوان قوه برای آن - با آن بالفعل مرتبط است، زیرا قوه و فعل بطور نسبی با یکدیگر ارتباط دارند. از اینرو اگر ماهیت خدا چیزی متفاوت با وجود او باشد، ماهیت و وجود در آن در حکم قوه و فعل هستند. اما نشان داده‌ایم که در خدا هیچ قوه‌ی وجود ندارد، بلکه او فعل محض است. بنابراین ماهیت خدا چیزی غیر از وجود او نمیشد (Ibid: I, 22).

رویکرد کلامی توماس در شناخت خدا، همراه رویکرد فلسفی او مطرح می‌گردد و تشخیص آن در آثار وی، بمراتب آسانتر از تشخیص رویکرد فلسفی اوست. سبک نوشتن توماس در آثارش به این صورت است که او در زمینه‌های مختلف مانند خدا، جهان، مشیت الهی، نجات، اخلاق، معاد، حیات مسیح (ع) و... فقراتی (Articles) را مستقل از یکدیگر و بصورت مسئله بیان میکند. سپس در یک بخش با رویکرد فلسفی و دیدگاه عقل طبیعی (Natural Reason) و اظهار نظرهای ارسطو، به آن مسئله پاسخ میدهد. بخش دیگر به بیان رویکرد اعتقادی (کلامی) و دیدگاه نمایندگان آن نظیر آباء کلیسا، آگوستینوس، دیونیسوس مجعول، یوحنا دمشقی، آنسلم و دیگران اختصاص دارد. توماس در بخش پاسخ (Reply)، به داوری درباره آن دو دیدگاه می‌پردازد. قصد او اینست که به تمایز فلسفه و الهیات از یکدیگر برجستگی بخشد و با کسانی که در صدد فروکاستن یکی از دو دیدگاه به دیگری هستند، مخالفت ورزد. ژیلسون درباره این ویژگی توماس می‌گوید: «توماس قدیس به شگفتی تمام آماده حل مشکلی از این نوع بود، زیرا این مشکل مربوط به نظم و ترتیب میشد. تمام کسانی که بنحوی با آثار او آشنایی دارند، بخوبی میدانند که او شیفته قرار دادن هر چیز در جای مناسبش بود» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۲).

همانگونه که گفته شد، دو رویکرد فلسفی و کلامی را میتوانیم در آثار توماس ملاحظه کنیم. اینک در معرفی این دو رویکرد، عبارتی دیگر

را از توماس نقل میکنیم. او که در مقام فیلسوف قدمت جهان را پذیرفته بود، اکنون در مقام الهیدان حدوث جهان را می‌پذیرد. توماس در جامع الهیات در بخشی با عنوان «آیا مربوط به ایمان است که جهان آفریده شده است؟» می‌گوید: «اینکه جهان همیشه وجود نداشته است، نمیتواند بنحو برهانی اثبات گردد، بلکه تنها موضوع ایمان (faith) است. ما درباره آن موضعی نظیر راز تثلیث اتخاذ میکنیم» (Aquinas, 1967, vol. 8, 1967, 1a. 46, 2).

رویکرد کلامی مبتنی بر وحی و رویکرد فلسفی مبتنی بر عقل - بمعنای تقابل آن با وحی - میباشد.

##### ۵. علم الهی به جزئیات از دیدگاه توماس

توماس با رویکرد کلامی به اثبات علم الهی به جزئیات می‌پردازد. در این مسئله اگر صرفاً به کتاب جامع الهیات او رجوع کنیم و جامع علیه کفار را - که توماس خودش می‌گوید ناگزیر است در آن با عقل با کفار سخن بگوید - رها نماییم، نمیتوانیم رویکرد فلسفی و کلامی او را از یکدیگر تشخیص دهیم. توماس انکار هرگونه علم الهی به جزئیات را فقدان کمالی از کمالات خدا میدانند. از دیدگاه او، کمال علم به یک شیء، زمانی حاصل میگردد که آن شیء را در جزئیت و نه صرفاً در کلیت آن بشناسیم. مثلاً کمال علم به سقراط در سقراط بودن اوست، نه در انسان بودن او. توماس می‌گوید این در حالی است که خدا در مرتبه بالاتر از انسان قرار دارد و کمال مطلق است. بهمین دلیل نمیتوان کمالی را به انسان نسبت داد و خدا را فاقد آن دانست.

او در جامع الهیات بخشی را با عنوان «آیا خدا اشیاء غیر از خود را بنحو جزئی میشناسد؟» مطرح میکند ( Idem, 1964: vol. 4, 1a. 14, 6). توماس در این قسمت، ابتدا -چنانکه سبک او در جامع الهیات میباشد- دو دیدگاه معارض را بیان میکند. در دیدگاه اول (که با دیدگاه ابن سینا مشترک است) پاسخ به پرسش بالا منفی است. دیدگاه دوم، با نظر توماس موافق است. او در تأیید آن، این عبارت را از رساله به عبرانیان نقل میکند: «کلمة الهی به تقسیم نفس و روح، همچنین مفصل و مغز می‌انجامد: و ملاک تمایز افکار و نیت قلب است. هیچ مخلوقی از دیدگان او پنهان نیست» (Hebrews 4, 12, 13).

توماس پس از بیان دو دیدگاه معارض، نظر خود را مطرح میکند و میگوید برخی به خطا معتقدند خدا تنها کلیت اشیاء را به این معنا که تا آنجا که از «وجود» برخوردارند، میشناسد. او مثال آتش را از قول آنها بیان میکند که آتش، اگر خودش را علت گرما بداند، ماهیت گرما و همه اشیائی که گرم هستند را خواهد شناخت، از اینرو خدا، تا آنجاییکه خودش را علت هستی میداند، ذات هستی و همه اشیاء را تا آنجاییکه از هستی برخوردارند، خواهد شناخت. توماس در ادامه میگوید این مسئله نمیتواند صادق باشد، زیرا شناخت کلی - و نه شناخت جزئی- از شیء، شناخت ناقصی از آنست. عقل انسان از کلی بسوی جزئی سیر میکند و شناخت کلی شناخت مغشوشی از شیء است. این شناخت کلی، وقتی کامل میگردد که به شناخت امر جزئی بینجامد. از

اینرو خدا امور غیر از خود را آنچنانکه شایسته آن امر است، میشناسد؛ نه تنها آنها را در هستی و وجود مشترکشان، بلکه در تمایزشان از یکدیگر میشناسد.

توماس در ادامه اینگونه می‌افزاید:

در توضیح این نکته باید خاطر نشان کرد که برخی نویسندگان که هدفشان این بود که خدا چیزهای بسیاری را از طریق یک چیز میشناسد، مقایسه‌های خاصی بکار برده‌اند: مثلاً اگر مرکز خودش را بشناسد، همه خطوطی را که از مرکز آغاز میشوند را نیز میشناسد [نظر اسکندر هالسی]؛ یا اگر نور خودش را بشناسد، همه رنگها را خواهد شناخت. اگرچه این مقایسه‌ها به بخشی از موقعیت شباهت دارد؛ به این معنا که آنها علیت عمومی خدا را نشان میدهند، با اینهمه آنها نمیتوانند نشان دهند که چگونه کثرت و تنوع تنها توسط اصل کلی که اصل برای تمایز در اشیاء و نه تنها اصل برای مشترکات آنهاست، ایجاد میشود. زیرا اختلاف الوان تنها معلول نور نیست، بلکه معلول اختلاف در حالت واسطه شفاف است که نور دریافت میکند؛ همچنین خطوط مختلفی وجود دارند، زیرا این خطوط موقعیتهایی گوناگون دارند. بهمین دلیل در این موارد، شناخت منبع آنها، شناختی خاص از تنوع و کثرت اشیاء ارائه نمیکند، بلکه تنها شناخت کلی آنهاست.

او درباره بند بالا میگوید:

علم خدا از این طریق نیست. هر آنچه مخلوق دارد، خدا آن را در درجه ممتاز دارد. کمال مخلوقات در چیزی نیست که آنها بالعموم دارند، و شناخت آنها تنها به «هستی» و «وجود» آنها تعلق نمیگیرد، بلکه به چیزی تعلق میگیرد که ملاک تمایز جزئیات از یکدیگر است. مانند حیات، فهم و ویژگیهای مانند آن که میان حیات و مرگ و میان صاحب عقل و فاقد عقل، تمایز ایجاد میکنند. بهمین دلیل، همه چیزها نخست در خدا یافت میشوند، نه تنها در کلیات آنها، بلکه در جزئیاتی که ملاک تمایز آنها از یکدیگر است. بنابراین چون خدا کمال مطلق است، ذات او به ذوات همه اشیا اختصاص دارد، نه تنها در آنچه بالعموم به هر کدام از آنها اختصاص دارد، مانند واحد نسبت به اعداد یا مرکز نسبت به خطوط، بلکه مانند نسبتی که فعلیت کامل با فعلیت ناقص دارد. به بیان دیگر میتوان گفت مانند نسبتی که انسان به حیوان دارد، یا مانند نسبتی که عدد شش، بعنوان عدد کامل، با اعداد ناقص درون آن دارد. اکنون واضح است که با فعلیت کامل میتوان فعلیت ناقص را نه تنها در کلیت آن بلکه در جزئیات آن نیز شناخت. از اینرو شناخت انسان یعنی شناخت آنچه درباره حیوان صدق میکند و شناخت عدد شش یعنی شناخت آنچه درباره عدد سه صدق میکند.

توماس در پایان میگوید:

بنابراین، ذات خدا کمال ذات هر چیز دیگری را شامل است، و بعلاوه خدا همه اشیا را در خودش با شناختی که اختصاص به هر کدام از آنها دارد، میشناسد. زیرا طبیعت مخصوص هر چیز مرکب از بهره‌مندی آن از درجه‌یی از کمال الهی میباشد. اگر خدا همه آنچه را که کمال او در ارتباط با اشیا دیگر دارد نشناسد، در حقیقت خودش را نشناخته است؛ اگر او همه درجات وجود را نشناسد، شناخت کاملی از طبیعت وجود بدست نخواهد آورد. از اینرو واضح است که خدا همه اشیا را در آنچه مخصوص به آنهاست میشناسد و آنها را از یکدیگر متمایز میکند (Idem, 1964: vol. 4, 1a. 14, 6)

توماس در هر دو کتاب جامع و در کتاب درباره حقیقت ذیل عنوان «آیا خدا جزئیات را میشناسد؟»، با توضیح و تفصیل بیشتری به این موضوع پرداخته است ( Idem, 1964, vol. 4, 1a. 14, 11; Idem, 1955, I, 65; Idem, 1994, vol. 1: 2, 5). او در جامع الهیات در پاسخ به پرسش فوق (چنانکه روش اوست) دو دیدگاه معارض را بیان میکند. دیدگاه اول میگوید خدا جزئیات را نمیشناسد، زیرا عقل الهی و حتی عقل انسان که در مرتبه‌یی پایینتر از عقل الهی قرار دارد، از اوصاف مادی به دور است. توماس در معرفی این دیدگاه، این سخن را از کتاب درباره نفس از ارسطو نقل میکند که «ذهن کلیات را میشناسد و حس جزئیات را» ( De Anima 11,

417b22. 5). دیدگاه دوم به عبارتی از کتاب امثال سلیمان اختصاص دارد: «همه رفتار انسانها در برابر دیدگان او اتفاق می‌افتد» (Proverbs 16, 2). پاسخ توماس اینست که خدا جزئیات را می‌شناسد، زیرا شناخت جزئیات، کمال برای انسان است. خدا که در صدر کمالات قرار دارد، نمیتواند فاقد کمالی باشد که برای انسان حاصل است. در بخشی از پاسخ او در اعتراض به دیدگاه ابن‌سینا آمده است:

اما برخی [ابن‌سینا و طرفدارانش] در تشریح علم الهی به جزئیات می‌گویند که خدا جزئیات را از طریق علل کلی می‌شناسد؛ آنها استدلال میکنند که چیزی در جزئیات وجود ندارد که منشأ آن در یک علت کلی نباشد. آنها مثال ستاره‌شناس را بکار می‌برند که اگر او همه حرکات کلی آسمانها را بداند، قادر است همه کسوفهای آینده را پیشبینی کند. اما این کافی نیست؛ زیرا جزئیات از علل کلی، صور و قوای خاصی دریافت میکنند که با اینکه کاملاً کلی هستند، اما بجز از طریق ماده جزئی تفرد نمی‌یابند. از اینرو علم به سقراط به این معنا که او سفید است، یا فرزند سوفرونیسکوس است، یا توصیفی مشابه از او، بمعنای شناخت او بعنوان این انسان جزئی نیست. بنابراین اگر شناخت خدا مانند چیزی باشد که این نویسندگان می‌گویند، او نمیتواند جزئیات را در کلیت آنها بشناسد.

توماس در جامع علیه کفار نیز همین اعتراض را علیه ابن‌سینا مطرح کرده است (I, 66). او در همین مجلد از جامع الهیات (2, 15, 1a) و بتفصیل در درباره حقیقت (8, 7, 2, 1: 3)، بخشی را با عنوان «آیا صور (Ideas) بسیاری وجود دارد؟»، آورده است. توماس برعکس مقاصد افلاطون در طرح نظریه صور، برای جزئیات مختلف، صور مختلف فرض میکند. بطور مختصر میتوان گفت که توماس در این بخش مخالف ابن‌سیناست که معتقد است خدا تنها به مخلوق اول (عقل اول) علم دارد و علم او به مراتب پایتتر عقول، از طریق علم او به عقل اول بدست می‌آید. توماس در تبیین کثرت مثل و معقولات، به سخنی از آگوستینوس استناد میکند که میگوید: خدا هر چیزی را مطابق مثال (ایده) مخصوص به آن چیز آفریده است. او در توضیح دیدگاه خود، تصور معمار از نقشه ساختمان را مثال میزند. جالب است که ابن‌سینا نیز که نظری مخالف با توماس دارد، از همین مثال استفاده کرده است. توماس میگوید طرح و نقشه‌یی که معمار در ذهن دارد، مساوی با احداث خانه نیست، زیرا این مصالح و اجزاء خانه هستند که طرح و نقشه او را به خانه تبدیل میکنند. ابن‌سینا صورت بنائیه و همچنین پیش‌بینی‌هایی که یک ستاره‌شناس درباره پدیده کسوف جزئی در آینده میکند، را کافی میداند، بطوریکه علم به کلیات آنها، علم به جزئیات آنها را نیز بهمراه دارد.

توماس در جامع علیه کفار هفت نظریه در تبیین علم الهی به جزئیات بیان کرده است. او



سپس بر اساس نگرش کلامی خود، همه آنها را در بند زیر رد میکند.

برای رفع این خطا و همینطور بیان شناخت الهی، باید با جدیت به حقیقت هر کدام از راههای فوق بنگریم، بطوریکه آنچه مخالف با حقیقت است، کنار گذاشته شود. از اینرو نخست نشان میدهیم که عقل الهی جزئیات را میشناسد. دوم، نشان خواهیم داد که خدا آنچه را که در عمل وجود ندارد، میشناسد. سوم، خدا ممکنات آینده را با علم خطاناپذیر میشناسد. چهارم، او حرکات اراده را میشناسد. پنجم، او چیزهای نامتناهی را میشناسد. ششم، او هر چیز کوچک و بی‌اهمیت را در میان موجودات میشناسد. هفتم، او شرور و همه سلبها و نقصها را میشناسد (I, 63-64).

رویکرد توماس به مسئله علم الهی به جزئیات، با رویکردش به مسئله حدوث و قدم جهان متفاوت است. او یکی از این دو مسئله را با رویکرد کلامی و دیگری را با رویکرد فلسفی بیان کرده است. این در حالیست که این دو مسئله تفسیری واحد در فلسفه ارسطو دارند. توماس با تمام توان در مقابل دیدگاه ابن سینا در علم الهی به جزئیات موضع گرفته است. درحالیکه ابن سینا در مسئله مذکور بیرون از چارچوب فلسفه ارسطویی سخنی نگفته است. تبیین مسئله علم الهی در فلسفه، از ابتکارات ابن سینا در تاریخ فلسفه‌های غرب و اسلامی است. شاید اگر ارسطو مانند مسئله

قدمت جهان به این مسئله میپرداخت، توماس در تبیین این مسئله کمتر دچار سردرگمی و بی‌انصافی نسبت به ابن سینا میشد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بحث درباره علم الهی، فرع بر این بحث است که کدامیک از رویکردهای مختلف در خداشناسی را اتخاذ کرده‌ایم، زیرا در هر رویکردی تصویری خاص در مورد خدا وجود دارد و صفات مختلف خدا - که مسئله علم الهی یکی از آنهاست - متناسب با آن رویکرد معنا و مفهوم پیدا میکنند. علم الهی در یک رویکرد، به علم خدا به کلیات تعلق می‌یابد و شناخت جزئیات ذیل علم به کلیات جای میگیرد. در رویکرد مقابل، علم الهی به کلیات و جزئیات، هر کدام بطور جداگانه، تعلق میگیرد. تقابل میان ابن سینا و توماس آکوئینی در مسئله علم الهی، به تقابل میان تصورات مختلف آنها از خدا برمیگردد. در رویکرد فلسفی که ابن سینا نماینده آن است، خدا واجب‌الوجود بالذات است. واژه «واجب» در ترکیب «واجب‌الوجود»، بمعنای ملازمه میان خدا و جهان است؛ به این معنا که تا خدایی وجود نداشته باشد، جهانی نیز وجود ندارد، زیرا خود ابن سینا معتقد است: ماهیات و ممکنات دارای نسبت تساوی به وجود و عدم هستند و خدا علت اعطاء وجود به آنهاست. از سوی دیگر، در تفکر ارسطو و ابن سینا، جهان مستقل از خدا وجود دارد. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه بیان میکند که جوهر اول و جوهر دوم درباره جهان و افلاک

صدق میکند و مستقل از جوهر سوم یعنی خدا میباشد. جوهر سوم (خدا) اگرچه در مرتبه‌یی بالاتر از دو جوهر دیگر قرار دارد، اما در ارتباطی وثیق با آن دو قرار دارد. مسئله حدوث و قدم عالم مرز میان دو دانش یعنی کلام و فلسفه، با دو تصور و رویکرد متفاوت درباره خدا، را از یکدیگر جدا میکند. البته همانگونه که اشاره شد، میان ابن‌سینا و توماس در اتخاذ رویکرد فلسفی در مورد اثبات خدا و ملزومات این رویکرد، از جمله قدمت جهان، اختلاف نظر وجود ندارد.

ابن‌سینا بطور مستقیم علم الهی را تنها علم به وجود اشیاء میداند که علت اعطاء وجود به آنها میباشد و در مرحله بعد از آن و بطور غیرمستقیم، این علم به جزئیات تعلق میگیرد. وجود اشیاء، متفاوت با ماهیت آنهاست که اولی آن از طریق کلیات و دومی از طریق جزئیات شناخته میشود. اینکه چرا از دیدگاه ابن‌سینا، خدا نمیتواند بطور مستقیم جزئیات را بشناسد، به تصور خاص خدا و براهین اثبات او در فلسفه برمیگردد که در آغاز در مباحث وجودشناسی از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا به آن اشاره شد.

توماس معتقد است علم خداوند به جزئیات بطور مستقیم است. مکتب او مبتنی بر تلفیق فلسفه و دین است. او در آثار مختلف خود از جمله در جامع الهیات با رویکرد کلامی به تشریح مسئله علم الهی به جزئیات میپردازد. در این اثر، او فرایند شناخت انسان و خدا را - در عین تفاوت بنیادین آنها - با یکدیگر مقایسه میکند. توماس در مخالفت با ابن‌سینا و پیروانش، بر این باور است که علم به کلیات

نمیتواند ملاک شناخت و تمایز افراد از یکدیگر باشد. از اینرو کمال شناخت سقراط در «انسان بودن» او نیست، بلکه در «این سقراط» بودن اوست. اکنون که انسان از این ویژگی در شناخت برخوردار است و در مرتبه‌یی پایتتر از خدا قرار دارد، چرا خدا - که در صدر مراتب کمالات هستی قرار دارد - نتواند جزئیات را در جزئیات بشناسد. او باید جزئیات را بشناسد، زیرا در غیر این صورت کمالی را از او سلب کرده‌ایم و آن کمال را به مرتبه پایتتر از او، یعنی انسان، نسبت داده‌ایم.

### پی‌نوشتها

۱. در مقاله‌یی با عنوان «رویکرد فلسفی ابن‌سینا و توماس آکوئینی در اثبات وجود خدا»، نوشته حسین کلباسی اشتری و محمد محمودی، بتفصیل درباره تصور خدا از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و توماس بحث شده است.

۲. چنانکه در ادامه نیز خواهد آمد، رویکرد مختلف فلسفه و الهیات (کلام) به جهان، که یکی جهان را قدیم میداند و نقطه مقابل آن که جهان را حادث میداند، مقبولیت عام یافته است.

۳. لازم بذکر است که ماهیت در لسان ابن‌سینا دارای سه اعتبار است: (۱) ماهیت بشرط شیء (ماهیت مخلوطه، ماهیت خارجی) (۲) ماهیت بشرط لا (ماهیت مجرده، ماهیت انتزاعی) (۳) ماهیت لا بشرط (ماهیت مطلقه، ماهیت بدون اعتبار وجود خارجی یا انتزاعی). ابن‌سینا آنجا که در مقابل «واجب» از «ممکن» نام میبرد، ممکنات را بمعنی ماهیت لا بشرط لحاظ میکند. در اینجا نیز ما ماهیات بشرط شیء را منطبق بر جواهر متغیر ارسطویی دانسته‌ایم.

۴. در تکمیل و توضیح بیشتر تقدم جهان بر خدا از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا، باید گفت میان دو اصطلاح «ماهیت جهان» و «وجود جهان» تفاوت است؛ ماهیت جهان بدون انسان وجود دارد، اما این تنها انسان است که میتواند «وجود» جهان را تصور کند و جهان بدون او «وجود» ندارد.

۵. میتوانیم بگوییم انسان جزئی از نظام طبیعت است و تا او نباشد، نه فلسفه‌یی وجود دارد و نه خدایی بعنوان موضوع فلسفه. زیرا تنها در ارتباط با انسان است که علم فلسفه معنا و مفهوم پیدا میکند.

۶. در کتاب تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس نوشته محمد ایلخانی، اطلاعاتی ارزنده درباره برخی از عناصر تفکر توماسی مانند تمایز فلسفه و کلام (عقل و ایمان)، وجودشناسی، آنالوژی، و نقد برهان وجودی آمده است.

## منابع

آکوئینی، توماس (۱۳۸۱) در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.

ابن‌سینا (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و با همکاری دانشگاه تهران.

----- (۱۳۸۲) اشارات و تنبیهات، ج ۱، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

----- (۱۳۸۷) الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۳۹۱) التعليقات، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ارسطو (۱۳۷۸ الف) مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

----- (۱۳۷۸ ب) سماع طبیعی (فیزیک)،

ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: نشر سمت.

ژیلسون، اتین (۱۳۷۸) عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: گروس.

Aquinas, T., (1954). *Truth*. vol. 1, trans. by R. W. Mulligan, S. J.

-----, (1955). *Summa Contra Gentiles*.

Book 1, trans. by Anton C. Pegis, New York: Doubleday.

-----, (1963). *Summa Theologica*. vol. 1,

trans. by Gilby O. P.etal., Cambridge: Cambridge University Press.

-----, (1963). *Summa Theologica*. vol. 2,

Mcdermott, Cambridge: Cambridge University Press.

-----, (1964). *Summa Theologica*. vol. 4, T.

ed.by T. Gornall S. J., Cambridge: Cambridge University Press.

-----, (1967). *Summa Theologica*. Vol. 8,

trans. by T. Gilby O. P., Cambridge: Cambridge University Press.

Copleston, F., (1993). *A History Of Philosophy*. vol. II, Medieval Philosophy, Doubleday.