

ریشه‌های سکولار و ظرفیت‌های پساسکولار اندیشه توماس آکوئینی

امیدرضا جانباز*

علیرضا فاضلی**

چکیده

نسبت عقل و ایمان، پرسش حیاتی که حوزه اندیشه را همواره به خود مشغول داشته است، بعدی اجتماعی دارد. توماس آکوئینی، از جمله شاخص‌ترین طرف‌های این بحث، ضمن تأثیرگذاری گسترده در سیر تاریخ اندیشه می‌تواند الهام‌بخش جامعه مدرنی دانسته شود که متولیان آن قصد داشتند در مراتب سکولارسازی، دخیل بودن آموزه قدسی را از عرصه عمومی بزایند. با این حال، نظرگاه‌های جامعه امروز نه مقتضی حذف دین از بستر اجتماع، بلکه جذب و دریافت روشن آن در عرصه عمومی و تلاش بر حفظ مشارکت باورمندان اعضای خویش، به شرط تعامل عقلانی است. در همین راستا، الهیات سیاسی متأخر، در نظر به نواقص عقل مدرن سکولار، با انکار «وضع طبیعی محض» چندوچون نوع هم‌ارزی امر طبیعی و فراطبیعی را جست‌وجو می‌کند. از این رو، اندیشه توماس، که به‌زعم برخی، محرکی در شکل‌گیری جامعه به ظاهر سکولار بود، ادعایی که در مقابل خود مستندات دعوی خوانش درون‌دینی شدیداً مسیحی را دارد، از نظرگاهی دیگر، می‌تواند نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری اندیشه جامعه پساسکولار داشته باشد. در این مقاله ضمن بررسی دست‌مایه‌های اندیشه توماس در شکل‌گیری جامعه سکولار، با مرور چند خوانش و مناقشه، در سایه اشارات متفکرینی نظیر میلبنک و

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، janbaz@yu.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، a.fazeli@yu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱

هابرماس، تأملاتی بر ظرفیت‌های موضوع او برای جامعه پاسکولار خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها: توماس آکوئینی، عقل، آموزه قدسی، سکولاریسم، جامعه پاسکولار.

۱. مقدمه

از جمله معانی متعدد سکولاریسم یکی نفی و طرد دین از عرصه عمومی اجتماع و در نهایت منحصر دانستن آن به حوزه فردی است و دیگر تفسیر زندگی صرفاً بر اساس جهان مادی و تجربی است. ^۱ به هر دو معنا گویی، هر چند به ادعا، گزاره‌های حاکم بر زندگی اجتماعی باید از درون «نظام انسانی» و بر اساس «عقل تجربه‌گر دنیای مادی» شکل گرفته باشد. روشن است که این اصطلاحات پیش فرض‌های بحث‌ناشده بسیاری دارند. به هر روی، صرف نظر از این پیش فرض‌ها که به نظر واگشودن آن‌ها اصل مباحث را تغییر عمده می‌دهند و ما اشاراتی به آن خواهیم داشت، برچسب‌های سکولاریسم، عرصه عقل جدای از هر نوع امر ماورایی و از این دست، همواره کاربردهای خود را داشته‌اند. در میان روایت‌های فرایند تاریخی سکولارسازی شاید خوانشی از درون خود رویکرد به شدت وفادار دینی عجیب به نظر برسد. از آن جمله خوانشی است که به اندیشه‌های توماس قدیس، آلهی‌دان و فیلسوف عمیقاً تأثیرگذار جهان مسیحیت، ریشه‌هایی از رویکرد سکولارسازی جامعه غرب را نسبت می‌دهد. روشن است ادعا این نیست که دست‌مایه‌های اندیشه سکولار از یک یا دو متفکر نشأت گرفته باشد. با این حال، نباید از یاد برد، در بستر کلی تاریخ اندیشه و عمل سیاسی، توماس در ضمن و قوام‌بخش یک جریان فکری است. او تنها زمانی می‌توانست به طور ویژه شاخصی از اندیشه باشد که بتواند در همراهی این جریان اصالت‌های خاص خود را نشان دهد. این معنا خاصه در ارسطوگرایی او مشاهده می‌شود. ^۲ این که بینیم و بدانیم توماس به واقع چه موضعی داشت وظیفه پژوهشگر است، هر چند ممکن بودن آن بسان هر واقعیت دیگری محل بحث و گفت‌وگوست. در این خصوص سعی خواهیم کرد با ارجاع به متن توماس نظر او را دریابیم. اما وظیفه متصور دیگر دیدن خوانش‌ها و تأثیراتی است که به میل و یا علی‌رغم میل اندیشمند در عمل صورت گرفته است، چه آنکه «برداشت‌ها بیشتر از نوشته‌ها اهمیت دارند» (Stanford, 1998: 60) از همین رو، در مرحله بعد، خوانش‌هایی را ملاحظه خواهیم کرد. بررسی ادعای

سویه‌های اندیشه توماس برای جامعه سکولار و ظرفیت‌های آن برای جامعه پساسکولار در سایه مباحث متفکرینی نظیر میلبنک و هابرماس^۵ واپسین کار نگارش این مقاله است.^۶

۲. زمینه بحث

نسبت میان دریافت‌های عقلانی با آموزه‌های وحیانی همواره موضوع اندیشه متکلمان دلداده وحی بوده است. جذابیت‌های دنیای هلنیستی و نیاز به توجیه و بسط خود، گویا نخست فیلون یهودی^۷ را واداشت تا آموزه‌های عهد عتیق را با عقلانیت هلنیستی هم‌ساز کند. از آن پس ایمان مسیحی، با باورهای به غایت غیرعقلانی‌اش،^۸ کار سختی در مقابل توجیه عقلانیت یونانی داشت. از این رو، ترتولیانوس^۹ دو عرصه ایمان و عقل را متقابل می‌دید. از طرف دیگر کسانی، همچون، ائوسیبوس قیصری^{۱۰} فائل شدند افلاطون و موسی اختلافی ندارند و افلاطون حقایق را از عهد عتیق گرفته است؛ تنها یک حکمت وجود دارد که در مسیحیت کمال یافته است. گرگوریوس نوسایی^{۱۱} هر چند ایمان را مبتنی بر نتیجه‌گیری فلسفی استوار نمی‌دانست اما مبنای عقلانی داشتن ایمان را انکار نمی‌کرد. در این طیف مواضع کم‌وبیش متفاوت و متعددی جای گرفتند؛^{۱۲} آگوستین^{۱۳} قلم را پاداش ایمان می‌دانست (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۷) و پس از او آنسلم^{۱۴} قلم بدون ایمان را نامیسر می‌شمرد. (Wippel, 1995: 3)

اوج این بحث دو موضع متقابل دو حکیم فرانسیسی و دومینیکنی دانشگاه پاریس یعنی بوناونتورا^{۱۵} و آکوئینی^{۱۶} است که در آستانه وقایع پیچیده اندیشه مدرن رقم خورد. در اندیشه بوناونتورا عقل ارسطویی در عرصه حقیقت جاودان ناکارآمد و شکست‌خورده معرفی می‌شود، زیرا عقل ارسطویی خطاکار است و نه تنها نمی‌تواند حقیقت را دریابد بلکه طی طریق با آن به انحراف می‌انجامد.^{۱۷} تنها مابعدالطبیعه الاهیاتی می‌تواند مابعدالطبیعه حقیقی باشد، زیرا هدایت شدن به بالاترین منبع (اصل)، به پدر به عنوان وحدت جامع همه اشیا، تنها از طریق تجلی، تشبه و کمال کلمه ممکن می‌شود. کلمه درخت زندگی و مرکز (واسطه) ما برای بازگرداندن و سیراب شدن از سرچشمه حیات است. استقرا (دانش مخلوقات) و قیاس (تجربه خود ایمان) دو مسیر رسیدن به این مابعدالطبیعه الاهیاتی‌اند. (Bonaventure, 2005: xxxv)

توماس به پیروی از ارسطو مبدأ معرفت را حس می‌داندست (Aquinas, 1947: ST I Q58 a1)؛ چرا که بدیهیات اولیه که بنیان دانش عقلانی انسان را تشکیل می‌دهند برآمده از حس‌اند. (ibid: II I Q51 a1) او با تفاوت گذاشتن میان قانون الهی، طبیعی و بشری که جملگی ریشه در قانون ازلی دارند،^۷ میان غایت طبیعی مورد بررسی فیلسوف و غایت فراطبیعی مورد بررسی الهی‌دان، تمایز نهاد؛ غایت طبیعی با طبیعت و قوای آدمی متناسب است. این دو غایت نه مانع‌الجمع بلکه جمع‌پذیرند. فیلسوف می‌تواند با بررسی طبیعت غایت طبیعی آدمی را دریابد. اما آدمی برای غایتی نهایی و فراطبیعی آفریده شده است. برخلاف بوناوتورا در نظر توماس غایت طبیعی هر چند ناقص اما به حد خود درست است، یعنی می‌تواند به خودی خود در نظر گرفته شود.^۸ گاردینال کوژیتان^۹ و گروهی موسوم به الهی‌دانان جدید در تفسیر نظریه توماس - جایی که بحث در خصوص وجود میل طبیعی *desiderium naturale* در نهان انسان برای رویت ماهیت خداست - از نظم دولایه *duplex ordo* سخن گفته‌اند که بر اساس آن «وضعیت مفروض طبیعت محض غایت طبیعی خودش را متمایز از غایت فراطبیعی انسان خواهد داشت» (Rosenthal, 2004: 335-344) اینکه آیا در نظر توماس حالت طبیعی مفروض به واقع امکان لحاظ شدن جداگانه را دارد یا نه، مناقشه پردامنه‌ای که بخشی از آن در این نوشتار انعکاس یافته است، فرق چندانی در این نکته ندارد که صرف این تمایز آشکارا و به نحو عملی تبعات مهمی برای نظام اخلاقی و سیاسی دنیای سکولار به همراه داشته است. هر چند از منظری دیگر، بر اساس خوانشی که اشاره به ظرایفی در اندیشه توماس می‌کند، به واقع باید موضع توماس را (به تعبیر میلبنک) فراسوی عقل سکولار به حساب آورد. رفت و برگشت‌ها در این بحث نسبت عقل و ایمان در رابطه با امر اجتماعی را روشن می‌سازد.

۳. عقل و ایمان نزد توماس

نزد توماس آموزه قدسی - سرّی *sacra doctrina* آن حقایق معین برتر از عقل انسانی هستند که وحی الهی باید آنها را به انسان‌ها معرفی کند. (Aquinas, 1947: ST I Q1 a1) آموزه قدسی علم است و مبادی آن در علمی برتر قرار دارد. آما این علم برتر همانند سایر علوم بشری نیست، بلکه بر پایه‌های آن برترین علمی بنا شده است که عبارت است از علم خجسته الهی. به عبارتی آموزه قدسی برآمده از علم خداست. همانند علم موسیقی که

مبادی خود را از ریاضیات می‌گیرد، علم مقدس بر اصول وحی شده از جانب خداوند بنا شده است. (Aquinas, 1947: ST I Q1 a2) آموزه قدسی با آنکه به مسائل مختلفی چونان خداوند و فرشتگان و آفریده‌های جسمانی و اخلاق انسانی می‌پردازد، علمی واحد است و این بدان جهت است که تحت سیطره شکلی از وجود است که خدا آشکار ساخته است.^{۲۱} (ibid: a3) به این معنا که وحدت خود را از وحدت سازمانی آن چیزی می‌گیرد که خدا وحی کرده است. آموزه قدسی حقایقی را آشکار می‌کند که نوعاً متفاوت با یافته‌های عقلانی بشر است. این تعلیم مقدس برگرفته از علم خطاناپذیر الهی است و در آن از چیزی بحث می‌شود که بر فراز عقل انسانی است، پس اشرف علوم است، چون شرف علم به شرف موضوع subject-matter آنست. (Ibid: a5) همان‌گونه که ارسطو شرف هر علم را به معلوم آن می‌دانست.

آموزه قدسی حکمت است و مطلقاً به تمامی حکمت‌های انسانی برتری دارد، زیرا معنای واقعی حکمت علم به امور الهی است و آموزه قدسی ذاتاً با خدا سروکار دارد نه از منظری فیلسوفانه که خدا را از راه مخلوقاتش می‌شناسد، بلکه صرفاً به ذات خدا مرتبط است آن‌گونه که با وحی خویش برای دیگران آشکار کرده است. (ibid: a6) از آنجا که در نظر توماس اکتساب هر آنچه عقلانی است تنها از مسیر حس میسر است، شناخت فلسفی خدا نیز تنها از راه مخلوقات ممکن است. از این رو، تمام استدلال‌های توماس در اثبات وجود خدا اِتی هستند. پایه‌های آموزه قدسی ایمانی‌اند و اصول و مبادی‌شان در آن علم اثبات نمی‌شود. اما می‌توان از گزاره‌های تعلیم مقدس به عنوان مقدمات استدلال بهره برد.

توماس هر علمی را دارای دو جنبه مادی و صوری می‌داند. جنبه مادی، نتایج حاصله آن علم و جنبه صوری وسیله‌ای است که با آن به این نتایج می‌رسد مانند براهین در هندسه. با توجه به این تقسیم، جنبه صوری چیزی جز ایمان به حقایق اولیه نیست یعنی خدا به عنوان اصل و منشأ. از آنجا که پذیرش ایمانی حاصل نمی‌آید مگر به سبب آن که خدا متعلقات آن را وحی کرده است، پس معتقدات ایمانی بر حقیقت الهی نهاده شده‌اند. اگرچه جنبه مادی ایمان تنها شامل خدا نیست بلکه چیزهای دیگری را هم دربرمی‌گیرد، اما اینها هم به خدا مرتبط است، از آن جهت که انسان‌ها را در سلوک به بهجت الهی یاری می‌رسانند. بنابراین متعلق ایمان حقیقت اولیه است. (Aquinas, 1947: ST II II Q1 a1) از آنجا که متعلقات ایمان ذیل حقایق اولیه می‌گنجند، هیچ کذب و خطایی در آنان راه ندارد، همان‌گونه که عدم ذیل وجود نمی‌گنجد و شر ذیل خیر. (ibid: a3) همچنین از آنجا که خیر

عقل اکتساب حقیقت است و ایمان کامل‌کننده عقل و فضیلتی برای عقل و مربوط بدان است، در نتیجه چونان حقیقت یکسره از خطا تهی خواهد بود.

ایمان متضمن پذیرش عقلانی آن چیزی است که مورد اعتقاد است. عقل به دو روش امری را می‌پذیرد: در روش نخست پذیرفتن عقل به سبب اموری است که خود بر عقل ظاهر می‌شوند همانند اصولی که خود در نزد عقل بدیهی‌اند، یا نتایجی است که از این اصول بدیهی استنتاج می‌شوند. دومین روش پذیرش عقل از راه فعل ارادی است. یعنی تعمداً voluntarily امری را می‌پذیرد؛ اگر این پذیرش توأم با شک باشد یا همراه با هراس از درستی طرف مقابل باشد گمان opinion خواهد بود، اما اگر همراه با یقین باشد و بیمی از صحت طرف مقابل نباشد ایمان است. اموری که دیده می‌شوند عقل یا حس را خودشان تحریک می‌کنند و این سبب علم بدان‌هاست در حالی که عقل یا حس در امور ظنی و ایمان چیزی را مشاهده نمی‌کند. (Aquinas, 1947: ST II II Q1 a4)

توماس داده‌های تمام علوم را^{۲۲} به مثابه دیدن می‌داند، یعنی دریافت آنها به منزله دیدن آنهاست. این دیدن می‌تواند با حس ظاهر باشد و یا آنچه‌ان که در علوم است به معنای ابتناء بر بدیهیات، یعنی به جهت آنکه گزاره‌های بدیهی خود آشکارگی دارند فهم آنها به مثابه دیدن آنهاست. این درست مخالف ویژگی معتقدات ایمانی است چون در نظر توماس ایمان هنگامی شکل می‌گیرد که متعلق آن دیدنی نباشد. زیرا اگر چیزی دیده شود، هر چند با نور طبیعی عقل تکوینی، ایمان به آن محال است. (Aquinas, 1947: ST II II Q1 a5) بین نحوه پذیرش در این دو اختلاف ماهوی است؛ زیرا پذیرش در علوم به سبب دیدن است اما پذیرش در ایمان به جهت آن است که انسان با اراده خویش آنچه را که وحی الهی است می‌پذیرد. (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۴) پذیرش در ایمان مبتنی بر خواست و اراده انسان است. پذیرش عقلانی در ایمان مبتنی بر شواهدی نیست که در دسترس انسان باشد چرا که بعضاً فراتر از عقلند. نزد توماس آنچه قبول و پذیرش مفاد ایمان را برمی‌انگیزاند اراده است. این در تعارض با پذیرش به طور معمول است. انسان تصمیم می‌گیرد و اراده می‌کند تا بپذیرد تحت اقتدار و سلطه کسی قرار گیرد که ضامن حقانیت گزاره‌هایی است که آنها را پذیرفته است. (Charlesworth, 2002: 66) خلاف آنچه انسان با عقل یا حس می‌یابد که پذیرش آنها موکول به اراده نیست متعلقات ایمان باید با اراده انسان پذیرفته شوند.

در مقابل، معرفت عقلانی در نظر توماس پیوندی ناگسستنی با حواس دارد؛ چنان‌که برخی گفته‌اند دستگاه حسی در انسان چیزی بیش از یک نظام پیچیده است. این دستگاه به

ضمیمه عقل نقش بسیار مهمی در ادراک انسانی بازی می‌کند. حاصل فرآیند ادراک حسی داده‌هایی به نام صور خیالی است که عقل با این صور ادراک خود را ادامه می‌دهد. حتی پس از آنکه عقل داده‌های حسی را دریافت کرد قوای حسی به نقش خویش ادامه می‌دهند، چون عقل همواره باید به صور خیالی بازگردد که آنها مستند به حواس هستند، حواس تصاویری را فراهم می‌آورند که انسان در تفکر همواره به آنها نیازمند است. (Pasnau, 2004: 267) عقل فعال، که نزد آکوئینی به هیچ روی معنای آشنای نزد مسلمانان را ندارد، قوه‌ای از قوای نفس است و موجودی مفارق نیست. (Aquinas, 1954: SCG II C74). عقل فعال با ایجاد نوع منطبع در عقل منفعل عنصر کلی را به تنهایی، بدون کمک اشراق و مفاهیم فطری، انتزاع می‌کند. هر مدرک تا جایی که بالفعل موجود است موضوع عقل است. هیچ چیز معقول نیست مگر تا آنجا که بالفعل است یعنی سهمی از وجود دارد. موضوع خاص عقل وجود، کل وجود، است و تنها در وهله دوم متوجه نوع خاصی از وجود می‌شود. (Aquinas, 1947: ST I Q5 a2)

در نظر توماس تنها یک حقیقت برای همه اشیا وجود دارد و به جهت مفاهیم و ادراکات متفاوت و همچنین طرق متفاوت دانستن است که حقیقت متفاوت می‌شود. عقل با به کار بستن قانون طبیعی همان غایتی را می‌پیماید که عقل الهی ترتیب داده است. قانون طبیعی سهم موجودات عقلانی در انطباق با قانون ازلی است که به خواست و اراده الهی رقم خورده است. (Aquinas, 1947: ST I Q91) انطباقی که منجر به ارزیابی درست انسان از خود می‌شود. خوانش‌های متعددی از نظریه عقل و ایمان توماس صورت گرفته است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

۴. بررسی چند خوانش

ژیلسون بر آن است که توماس حق هر یک از ایمان و عقل را به خوبی ادا کرده است و هیچ کدام را فدای دیگری نکرده است، بلکه هر کدام را دقیقاً در موضع مناسب خویش نهاده است. (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۲-۶۳) آنچه در ادامه می‌آید دو گونه تفسیر است؛ تفاسیری که توماس قدیس را در پیوند با ایمان مسیحی در تمامی عرصه‌های فردی و جمعی می‌خوانند، در مقابل آن دسته از خوانش‌هایی که گویی در راستای عقل مدرن تعهد او به ایمان در عرصه امر طبیعی و اجتماعی را کنار می‌نهند. کاپلستون، از پس تبیین تمایز نهادن

توماس میان غایت طبیعی و فراطبیعی، یادآور می‌شود که در نظر توماس فیلسوف نمی‌تواند غایت نهایی را با عقل طبیعی بشناسد؛ او تنها بخشی از سرنوشت آدمی را کشف می‌کند. آنچه مورد مطالعه فیلسوف است نه انسان در حالت فرضی طبیعت صرف بلکه انسان ملموس و عینی، انسان فراخوانده شده به غایت فراطبیعی، است. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۰۹) با این وصف امر طبیعی تنها با امر فراطبیعی کامل‌شدنی است. از این رو، تمسک به عقل طبیعی نابسند است. در بخشنامه‌ای پای *Encyclical*، که پاپ ژان پل دوم^۳ در رابطه با ایمان و عقل نگاشته است،^۴ در حالی که کاملاً از عقل خودبسنده دوره مدرن نومید است و فلسفه در دوره جدید را فروافتاده در وادی شکاکیت می‌داند و آن را فروکاسته به گمان می‌خواند، نظر توماس را مورد تأکید قرار می‌دهد و او را سرمشقی موثق *authentic exemplar* می‌خواند؛ چون او بدون پایین آوردن شایستگی راه عقلی، به نحو بنیادی از ویژگی‌های وحی محافظت می‌کند. (Hankey, 2007: 19)

چارلزورث با تکیه بر مفهوم لطف در توماس بر این عقیده است که فراطبیعت، طبیعت را هم تکمیل می‌کند و هم آن را تعالی می‌بخشد. به نظر او فلسفه اولاً به ایمان یاری می‌رساند تا حقایق خویش را به نحو نظام‌مند بیان کند و ثانیاً مقدمات و پیش‌فرض‌های ایمان را توجیه می‌کند و ثالثاً از حقایق ایمانی در برابر مواضع شک دفاع می‌کند. (Charlesworth, 2002: 68) در مقابل استامپ^۵ اظهار ابهام و سرگشتگی می‌کند که چگونه یک فرد می‌تواند از دو راه متمایز فهم کند؛ یعنی دلیل برای او از دو راه ایمان و عقل فراهم آید. (Stump, 2003: 361) موریس بلوندل^۶، متفکر فرانسوی کاتولیک، نیز بر این عقیده است که توماس در مورد رابطه بین عقل طبیعی و ایمان فراطبیعی تنها به این بسنده می‌کند که آن‌ها را به شکل ساده کنار هم بگذارد. توماس نشان نمی‌دهد که چگونه یکی دیگری را تکامل می‌بخشد. (Charlesworth, 2002: 67)

برخی با دیدی درون‌دینی موضع توماس در قبال دستاوردهای عقل طبیعی را تفسیر کرده‌اند و آکوئینی را نخستین کسی می‌دانند که فهم از خدا را به دو بخش تقسیم کرده است، یعنی خدای یگانه و خدای سه‌گانه. در نظر ایشان توماس وحدت خدا را قبل از تثلیث قرار می‌دهد. (see: Kerr, 2002: 181) برتاییدن چنین خوانش‌هایی است که اجازه می‌دهد امثال رینر^۷ در مقام نقد توماس بگویند خدایی که در الهیات آکوئینی است بیشتر همخوان با خدای فیلسوفان است تا خدایی که در تاریخ نجات^۸ از آن سخن می‌رود. (Levering, 2004: 23) در پاسخ گفته‌اند که آموزه قدسی مسیر جدیدی در کنار مسیر عقل

برای جست‌وجوی میان اشیا نیست بلکه علم خود خداست که برای مردمان در مسیح انکشاف یافته است، یا حالت مخلوق علم الهی است که وحی آن را منقلب نکرده است. (ibid: 28) یعنی آموزه قدسی حالتی از علم خداست البته به شکل مخلوق، حقایقی در علم ازلی خدا که به مردمان نیز هبه می‌شود و انسان‌های عادی آن را در می‌یابند. اما به مانند کسانی که به آنها وحی می‌شود ساختار ذهنی‌شان را دیگرگون نمی‌سازد.

کریگ^۹ نیز که چندان روی خوشی به نظر توماس ندارد، نظر توماس در باب ایمان را نوعی فروکاست آن به امری معرفت‌شناختی می‌داند، در حالی که ایمان چیزی جز توکل trust و تسلیم قلبی commitment of the heart نیست که تبدیل به راهی برای شناخت برای تکمیل عقل انسانی می‌شود. ایمان پذیرش عقلانی آموزه‌هایی است که برای عقل قابل اثبات نیستند، به همین دلیل در نظریه توماس شناخت علمی و ایمانی مغایرند. (Craig, 2008: 33)

اگرچه توماس در جهت هماهنگی و تسالم بین عقل و ایمان می‌کوشد اما به هر حال در نظریه او تمایز بین دریافت‌های عقل و داده‌های ایمانی اساسی است. به این معنا که او رأی به جدایی این دو می‌دهد؛ درست است که او مقابل ابن رشدیان قائل به حقیقت دوگانه، مثل سیژر بارابات موضع می‌گیرد و موضع تقدم ایمان را هم نمی‌پذیرد، اما به نظر می‌رسد نظریه او راه را برای کسانی که در پی حجیت یگانه عقل انسانی هستند هموار می‌سازد. از این رو عده‌ای پا را از موضع درون‌دینی فراتر می‌نهند و بر این نظرند که توماس عملاً راه را برای عقل خودبسندگی انسان و دنیای سکولار می‌گشاید. مثلاً مدای با توجه به این قسمت از شرح بر تثلیث بوئتیوس توماس:

آنچه که ما در ابتدا می‌دانیم با اتکا به آنچه در انتها شناخته خواهد شد، دانسته می‌شود؛ پس به خاطر همین آغاز ما باید برخی از دانش را از اموری داشته باشیم که فی‌نفسه شناختی‌تر هستند، این تنها با ایمان میسر است. (Médaille, 2009: p3 DT, 3,1)

می‌گوید از این عبارت توماس برمی‌آید که ایمان لازم است در ابتدای هرگونه شناسایی باشد و این قاعده هم در شناخت امور این جهانی mundane با عقل طبیعی جاری است هم در امور فراطبیعی. مدای از این نتیجه می‌گیرد که تقدم ایمان بر عقل کاملاً گذرا و مشروط است. ایمان برای استدلال‌هایی لازم است که سلبی هستند و وابسته به حال شناسنده هستند. یعنی ایمان وضعیتی برآمده از جهل است که با پیشروی در دانش پس خواهد

نشست. (Médaille, 2009: 3) یا به عبارتی می‌توان گفت ایمان وابسته به حال شناسنده است به این معنا که عالم با عدم اطمینان به علم خویش به آن ایمان می‌آورد؛ پس از حصول یقین، علم حاصل خواهد آمد. یعنی می‌توان گفت در این برداشت ایمان شأن سوپزکتیو دارد و متناسب با حال متغیر سوژه است. البته چنان‌که پیش‌تر آمد توماس، خود، ایمان را همراه با یقین می‌دانست. اما در این خوانش عطف توجه به علم ناقص در این دنیا می‌شود که در مقابل یقین و علم کامل است. مدای می‌افزاید آدمیان محتاج ایمان هستند چون در وضعیت دنیوی به سر می‌برند که در آن متحد با بدن هستند. از این رو فهم ایشان تیره گشته است. به نوعی که حتی حقیقت امور شناختنی طبیعت را نمی‌توانند فراچنگ آورند. (ibid) در نظر توماس در زندگی خجسته بهشتی دیگر ایمان نخواهد بود چون فهم کامل در آنجا اعطا خواهد شد.

اگر ایمان حد واسط میان پندار و دانش است، در نتیجه به مثابه جهل نسبی لحاظ می‌شود که علم قطعی جایگزین آن خواهد شد. با اتخاذ این دیدگاه دوران مدرسی پیش‌زمینه آموزه‌های روشنگری و دنیای مدرن می‌شود. در دوران تجدید نیز ایمان جهل نسبی است. برای مدرسیون این جهل جای خودش را در یوم رؤیت خجسته با علم قطعی عوض خواهد کرد. برای دانشمندان جهل نسبی امروز جایش را به «نظریه‌ای در باره همه چیز» خواهد داد و علم این را به آینده حواله می‌کند و معتقد است جواب هر عویصه‌ای را خواهد یافت به نظر مدای این آشکارا امیدی آخرت‌شناختی eschatological hope است، به همان اندازه که دیدار خجسته اخروی امیدی علمی scientific hope است. (ibid: 4) اینجا بر خلاف نظریه ابطال‌گرایانه پوپری تلاش بی‌وقفه برای تقرب به حقیقت در نهایت به وصال و رویت حقیقت می‌انجامد.

همچنین به نظر شیفر توماس راهی برای خودمختاری و استقلال فلسفه و علوم انسانی می‌گشاید. به نظر او جدا کردن لطف الهی از طبیعت و قبول سلسله مراتبی که لطف در بالا و طبیعت در مادون اوست، در حقیقت تولد انسان‌محوری به معنای رنسانسی آن است. به نظر او در این تقسیم‌بندی آکوئینی به تدریج آنچه فراطبیعی بود به فراموشی سپرده شد یا غیرعقلانی خوانده شد و این تا مرز عدم اطمینان و یقین امروزی ادامه یافته است. (Hankey, 2007: 17)

نویسندگان کتاب حقیقت نزد آکوئینی^{۳۳} گناه این جدایی را نه به گردن توماس بلکه بر ذمه رویکردهای متأخر به فلسفه او می‌اندازند؛ اینان بر این نظرند که عقلانی کردن بیش از

حد توماس به سبب جوّ زمانه‌ای قرن نوزده بوده است که در آن الحاد رشد کرده و کلیسا در پی جوابی به شکل عقلانی محض به بی‌دینان برآمده بود. گویا در این قرن برخی بر آن شدند که در قرون وسطی فلسفه‌ای کاملاً خودبسنده سر برآورده است که طنین عقلانیت آن بیش از فیلسوفان مدرن است و استنتاج‌های آن وامدار ایمان نیست. کلیسای کاتولیک رم این قرائت جدید از فلسفه قرون وسطی را به طور مضاعفی حمایت کرد؛ زیرا از یکسو عقل را می‌ستاید و اقتدار آن را در حوزه‌های علمی و تربیتی تأیید می‌کند و از سوی دیگر سخن گفتن از آنچه ورای عقل است با این رویکرد باورکردنی‌تر می‌شود. همچنین درست همانطور که این عقل استدلالی تومیستی خود به دلیل واکنش به ایده‌آلیسم مشوب به تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم است، ایمان کاملاً جدای از آن انگاشته شده و مبتنی بر واقعیات وحی شده است. بنا به گفته صاحبان این کتاب رهیافتی چنین، سبب بالانشینی بی‌چون و چرای عقل استدلالی بر ایمان گشته است. (Milbank & Pickstock, 2001: 17-18)

شاید تجلی این رویکرد عقلانی و جدا کردن ایمان از گزاره‌های عقلانی صرف را بتوان در قضایای ۲۴گانه تومیستی دید. جماعت مقدس مطالعات در شهر رم Sacred Congregation of Studies at Rome این قضایا را در ۷ مارس ۱۹۱۶ میلادی به درخواست پاپ پیوس دهم صورت‌بندی کرد. به گفته هارت که خود گام در راه خوانش عقلانی از آکوئینی نهاده است، این قضایا آموزه‌ها و اصول برجسته فلسفی سنت توماس هستند و هنجارهای مطمئنی برای راهنمایی عقلانی‌اند. آنها به مانند قضایای فلسفی تنها برآمده از دل‌بند و بنابراین از هر رأی اعتقادی و ایمانی تهی هستند. (Hart, 1959: 23)

میلبنک و پیکستوک برخلاف خوانش‌های رایج بر این عقیده‌اند که تمایز عقل استدلالی و ایمان تنها در این است که به درجات شدت مختلفی از نور اشراقی الهی بهره‌مندند. همچنین استدلال عقلانی محتاج ایمان است چون خود از قبل عملکرد لطف الهی را مفروض گرفته است. اما ایمان وارونه آن در حالی تقاضای براهین عقلی را دارد که خود مافوق عقل استدلالی است، چون او برخوردار از بهره ژرف‌تری از عقل الهی است که همان شهود intuition یا مشاهده عقلانی محض pure intellectual vision است. (Milbank & Pickstock, 2001: xiii) صاحبان این اثر با رویکردی کاملاً درون‌دینی مسیحی همچنین بر این عقیده‌اند که توماس موافق حذف علوم عقلانی یونانی به نفع متون وحیانی هم نیست؛ بلکه الهیات وحیانی، با اضافه تاریخ به متافیزیک آن را تکمیل می‌کند و صعود نظری و

تئوریک به سوی حقیقت را با نزول خدا - که در نظر اینان همان تجسد است - در ریاضت عبادی liturgical practice کامل می‌کند. (ibid)

با دیدگاهی ناظر به یک وحی عام، که از طریق آموزه قدسی برای همگان میسر می‌شود، میلینک و همکارش برآنند که توماس در ابتدای قسمت اول جامع علم کلام به این دلیل می‌گوید این آموزه علم‌ترین علم‌هاست که یقینش حاصل از سرچشمه یقین است. با این حال این یقین همخوان با یقین منع آن نیست، زیرا هنگامی که خدا چیزی را برای آدمیان آشکار می‌کند، یعنی به ایشان وحی می‌کند، از یقین مطلق خویش است و آن باید از رهگذر قرابت و شباهت‌های درخور و مقتضی و مناسب دریافت شود که ماده آن تصاویر خیالی است. در نظر اینان این شیوه بهترین طریق تسلیم این حقایق از دور است. این ویژگی غیراستدلالی ادراک انسانی الهیات را از سنخ علوم نظری محض خارج می‌کند. (ibid: 56)

به این معنا که یقین منظوری در ایمان به تعلیم مقدس، همسان با یقینی نیست که خداوند به عنوان صاحب این علم یقینی از آن برخوردار است. چرا که فهم انسانی از این علم لاجرم باید از طریق تشبیهات و تمثیلاتی حاصل شود که در خیال شکل می‌گیرد؛ خدا آموزه مقدس را برای فهم انسانی بعضاً با تمثیل بیان می‌کند و راه خیال و استدلال از هم جداست.

توماس چگونگی این دیدن از طریق تصویر خیالی در عقل مخلوق را شرح می‌دهد؛ بیانی که به طور خاص در باره رؤیت الهی در آخرت است و بخشی از آن مقدمه‌ای برای نتیجه‌گیری پست‌مدرن میلینک و کشاندن نظریه توماس به نوعی اشراق قرار گرفته است. توماس می‌نویسد برای دیدن با چشم سر و عقل به دو چیز نیاز است: یکی قدرت مشاهده و دیگری اتحاد با آنچه دیده می‌شود. در مشاهده حسی ذات شیء دیده شده در مشاهده‌کننده نیست، بلکه تنها شبیهی از آن در اوست. یعنی تصویری در اختیار شخص است که شبیه شیء مشاهده است و با آن دیدار فعلیت می‌یابد. چنانچه قوه مشاهده و شیء مشاهده‌شده یکی باشند، ضرورتاً این دو یعنی قوه دیدن و صورت مرئیه از همان شیء دریافت می‌شود. خداوند هم خالق قوه عقل است و هم می‌تواند با عقل دیده شود. از آنجا که قوه عقل مخلوقات خود ذات خدا نیست، به این معنا که با خدا یکی نیست، پس با نوعی شباهت بهره‌مند از او *aliqua participata similitudo*، به عنوان اولین، است. در نتیجه همچنان که قوه عقلانی مخلوقات نور عقل نامیده می‌شود و مشتق از نور نخستین است، خواه این در باره قوه طبیعی کسب عقلانیات باشد و خواه در مورد کمالی علمی که از طریق لطف منضم به این قوه طبیعی می‌شود، نوعی شباهت با خدا در قوه مشاهده برای

دیدن خدا نیاز است. شباهتی که با آن عقل ظرفیت دیدن خدا را دارد. اما در مورد دیده‌شونده چون ذات خدا با بیننده یگانگی نمی‌یابد، این دیدار از راه شباهتی است که خدا آن را می‌آفریند. همچنین چون ذات خدا خود وجود اوست یعنی خداوند محض وجود است و وجود او عین ماهیت اوست پس هیچ صورت مخلوقی نمی‌تواند نمایانگر ذات او باشد. (Aquinas, 1947, ST I Q12 a2) آنچه با نگرش اشراقی به توماس در این عبارت برجسته می‌شود، مخلوقیت عقل طبیعی است که آن را با منبع دیدار خجسته یگانه می‌کند. در حالی که مشاهده شد توماس صریحاً منکر چنین اتحادی است. هانکی معتقد است تلاش این دو در جهت در نوردیدن فلسفه و الهیات با فرو بردن فلسفه در آموزه قدسی و انجذاب طبیعت در لطف الهی است. (Hankey, 2004: 150)

هانکی به نوعی می‌خواهد راه میانه‌ای بین اشراقی کردن و پیشقراول دنیای مدرن دانستن آکوئینی بیابد. به نظر او توماس مقصود نهایی از شناخت انسانی را رؤیت خجسته^{۳۴} الهی می‌داند. ایمان و عقل هر دو محتاج به این دیدار مبارک ذات الهی هستند. توماس این دیدار فرخنده را نه از راه حواس و نه از طریق خیال، بلکه تنها از راه قوه عقل میسر می‌داند. (Aquinas, 1947, ST I Q12 a3) این دیدار با قوای طبیعی انسانی میسر نیست و لطف الهی آن را ممکن می‌سازد. (ibid, a4) این لطف الهی است که انسان را خواهان رؤیت مبارک ذات او می‌کند. لطف الهی که بر نور طبیعی عقل افزوده می‌شود تا آن را برکشد و هم خواهان دیدار فرخنده ذات خدا شود و هم به او نائل شود. این بصیرت اضافی از درون انسان و قوای طبیعی او نمی‌جوشد، بلکه از بیرون به او می‌رسد. بنابراین در نظر هانکی توماس، آموزه قدسی را در تمامیت فلسفه جاگذاری نمی‌کند، بلکه آن را علمی می‌داند که به آگاهی‌ها و اراده طبیعی انسان اضافه می‌شود تا آن را افزایش دهد. همچنین توماس آن را با تعقل تلفیق می‌کند. انسان با غایتی فراسوی عقل مرتبط است و نفوذ لطف الهی قدرت عقلانی انسان را تکمیل می‌کند. (Hankey, 2007: 31-33) او در انتها سکولار شدن فلسفه در توماس را چیزی مثل وجود علوم یونانی در میان مسلمانان و یهودیان می‌داند که امری مطلوب است. در حالی که علمی مثل ریاضی ذاتاً مسیحی و یهودی و یا اسلامی نیستند. (Hankey, 2007: 35) در ادامه بر دست‌مایه‌های سکولار و ظرفیت‌های فرا/پساسکولار اندیشه توماس، با توجه به موضوع نابسنده بودن امر طبیعی، متمرکز می‌شویم.

۵. نابسندگی امر طبیعی

میلبنک در الهیات و نظریه اجتماعی روایت گسترده‌ای از تاریخ اندیشه و نظریه‌های اجتماعی را ارائه می‌دهد که جملگی به جهت در نظر نگرفتن امر ماوراطبیعی ناتوان از توضیح واقعیت‌اند. روایت دیالکتیکی او علی‌رغم حفظ بینش‌های هر اندیشه، نواقص منطق سکولارشان را نشان می‌دهد و به این ادعا می‌انجامد که در عرصه انسان تاریخی چیزی به عنوان «طبیعی محض» وجود ندارد. اخلاق طبیعی مشترک برای نوع بشر که متأثر از اعتقاد دینی نباشد منظر غیرتاریخی نامقبول از اخلاق است. نظم سرمایه‌داری که منطقش عقل سکولار است مدیریت مرگ برتری و فضیلت است و تنها با تمسک به تعالی می‌توان به نبرد آن رفت. به باور میلبنک، هرکس از پیش مشمول لطف و کرم الهی است و در نتیجه نمی‌توان امر طبیعی را از «ماوراطبیعی» در وحدت انتگرالیستی‌اش به لحاظ تحلیلی جدا کرد. مشخصه دیدگاه انتگرالیستی تأکید بر سلطه کشیشی و سلسله‌مراتبی بر تمامی امور زندگی سکولار است. (Milbank, 2006: 206) به این ترتیب، جزئیات زندگی مبتنی بر این الهیات تمامیت‌بخش تنها در توافق با کل قابل ملاحظه شدن است.

میلبنک در این اثر دو نسخه انتگرالیسم فرانسوی و رانری را بازشناسی می‌کند که به موازات تفاوت‌های عام نسبت‌های طبیعت و لطف، اهمیت نجات‌بخش قلمرو سیاسی اجتماعی را به شیوه‌های متضادی تفسیر می‌کنند. (ibid: 225) در نسخه رانری عرصه اجتماع اگرچه از پیش آکنده از لطف و کرم الهی است مستقل و بی‌نیاز از توجه به جانب الهیات است. (ibid: 208) به روایت میلبنک طرفداری از نسخه رانری در آلمان موجب شده است الهیات سیاسی در دام اصطلاحات عقل سکولار بیفتد. (ibid: 207) حال آن که نسخه فرانسوی افزون بر امتناع از تمایز نهادن قلمروی از طبیعت محض در انسان انضمامی حتی به نحو صوری، مواجهه با فیض را نه در حد شناخت فردی بلکه در رویارویی ایماژها و متون تاریخی خاصی می‌داند که مکان دائمی ندارند و وقوع اصلی خودشان را به عنوان رخدادهای تکرار مکررشان از طریق وفاداری دینی حفظ می‌کنند. (ibid: 209) میلبنک که از نسخه فرانسوی انتگرالیسم دفاع می‌کند، آن را به معنای «ماوراطبیعی کردن امر طبیعی» معرفی می‌کند. اگر انتگرالیسم به این معنا باشد:

در سطح عملی، هیچ عدالت واقعی بدون نیکوکاری و هیچ نظم اجتماعی بدون دگرذیسی توسط جامعه ماوراطبیعی که کلیسا باشد وجود نخواهد داشت. در سطح نظری،

نظریه‌های سکولار جامعه، در بهترین حالت، موقتی خواهند بود و نتایجشان در معرض تجدید نظر و تصحیح الهیات باقی می‌ماند. (ibid: 225)

در همین راستا دو لوبک^۹ نظر به تأکید آبابی و اسکولاستیکی بر تداوم کنش انسانی و فیض ماوراطبیعی، در مقابل رویکرد تفکیکی، به این نگاه سستی ارجاع می‌دهد که صرف میل به دیدن خدا نه صرفاً موهبتی ممکن بلکه علامت پیش‌نهاد فیض درون ماست. هدف غایی خلقت موجود عقلانی فراتر از قوه و استعداد طبیعی‌اش می‌رود. بر این اساس دو لوبک نشان می‌دهد نزد آگوستین، آکوئیناس و اسکوتوس سرشت انسانی تنها با ارجاع به غایت فراطبیعی مشخص می‌شود. (ibid: 220-221)

در مقابل، ایو کنگار^{۱۰} بر ضد سیاست سلسله‌مراتبی با تأکید بر تمایز ساحت‌ها، دخالت کلیسا در قلمرو سکولار را منع می‌کند؛ قلمرویی که استقلال خود را از خدا دارد و به طور معمول مربوط به غیرروحانیون است. (ibid: 207) میلبنگ این رویکرد کنگار و برخی دیگر از دومینیکی‌ها را برای پرهیز از «آگوستینیسم سیاسی» عنوان می‌کند که با گستره یکسان یافتن کلیسا و دولت در عصر کارولنژی چنان به اوج خود رسید که دیگر چیزی بیرون از کلیسا باقی نماند. میلبنک خطای این دسته از نویسندگان را در عدم پرهیز از گرایش ضدتاریخی برای ترکیب دیدگاه آباء اولیه بر امپراطوری «بیرون» کلیسا، و نسخه تومیستی متأخر قانون طبیعی با خصیصه‌سازی مدرن خودآیینی سکولار می‌داند. در نظر میلبنک اگر نظم امپراطوری در نظر گلاسیوس و آگوستین خارج از کلیسا باقی می‌ماند به جهت آن است که تنها تا حدی نجات یافته بود. اگر نزد توماس آکوئینی قلمروهای خانواده و زندگی سیاسی طبیعی هستند در عین حال هر دو اکنون تحت نفوذ قانون نیکوکاری قرار دارند. میلبنک اندیشه مدرن را دایره بسته‌ای از هنجارهای و اعمال سکولار می‌داند که آگوستین و آکوئینی در توافق کامل با هم در مقایسه با مدرنیته بر آنند که «هیچ تحقق حقیقی‌ای از عدالت طبیعی و صلح طبیعی بدون ارجاع به کلیسا و اعمال لطف نمی‌تواند وجود داشته باشد». (ibid: 229-230) از این رو، اخلاق مسیحی مستلزم آموزش اجتماعی خاصی در نظر به ماورایی کردن «امر نیک» و نگاهش به تقدم و امکان خیر است. میلبنک در این رابطه به این توضیح توماس [در Aquinas, ST II II Q23 a7; Q25 a1] اشاره می‌کند که

هیچ فضیلت حقیقی vera virtus بدون نیکوکاری caritas، عشق به خدا (در هر دو معنای مضافش) وجود ندارد، همانطور که هیچ علم حقیقی‌ای بدون الهیات، علم الهی (به طور مشابه در هر دو معنا) وجود ندارد. ما باید همسایگان خود را در پرتو «در خدا»

بودنشان دوست بداریم، و این چنین ما توسط سرمشء خود احیاگر و بی‌وقفه سرریزکننده همه خوبی‌ها به کمال بی‌نهایت فراخوانده شده‌ایم. (Milbank, 2006: 233)

میلبنک، با ذکر این که بر خلاف نظم طبیعی در نظم ماوراطبیعی مصلحت‌اندیشی *prudence* نه صورتی از فضایل بلکه تحت حاکمیت نیکوکاری است، به بخش دوم از بخش دوم جامع علم کلام توماس استناد می‌کند که مصلحت‌اندیشی آشکارا پس از فضایل الهیاتی قرار داده شده است.

مصلحت‌اندیشی با درایت اخلاقی، دادن حق هر چیز در مکان و زمان مناسب سروکار دارد و اگر قرار است نیکوکاری مراقبتی شایسته باشد باید هنوز با درایت صورت گیرد. اما نیکوکاری همچنین از چشم‌انداز اجرای عدالت دقیق، از سنجش نحوه بودن اشیا فراتر می‌رود. چشم‌انداز ماوراطبیعی نیکوکاری آشکار می‌سازد که از هر موضع محدودی، درون هر موقعیت اجتماعی‌ای، پیشرفت به کمال ممکن باقی می‌ماند. (ibid: 234)

میلبنک در ادامه این استدلال خواننده خود را به این نتیجه می‌رساند که این چشم‌انداز تنها به عنوان چشم‌انداز اجتماعی جدیدی، که از آن کلیساست، ممکن است. جزو جماعت کلیسا بودن، اقبال اخلاقی تعلق داشتن به جامعه‌ای را فراهم می‌آورد که بر بخت و اقبال اخلاقی فایق می‌آید. از این رو در نظر آکوئینی نیکوکاری به مثابه دوستی، نه صرفاً در توافق با خوبی و اراده نیک نسبت به دیگری، بلکه همچنین به لحاظ هستی‌شناختی غایی‌تر، ارتباط صمیمی و متقابلی است که انجیل آشکار کرده است. اگر قرار است همگان را در این وضعیت متقابل درآوریم باید تمامی مشکلات را از مسیر ایشان برداریم. در نتیجه وقتی آکوئینی به «افعال ظاهری نیکوکاری» می‌پردازد، در واقع یک عمل اجتماعی کلیسایی کاملاً متفاوت را شرح می‌دهد که به تنهایی «عدالت» را برآورده می‌کند: آنچه در اینجا مهم است «صدقه» است... میلبنک اضافه می‌کند: البته آکوئینی تمامی استلزام‌های عمل کلیسایی را در نمی‌یابد اما نکته اینجاست که چشم‌انداز ماوراطبیعی هر زمان پیشرفت‌کننده کمال منظره اجتماعی متفاوتی را فراهم می‌آورد که پیشرفت به وضعیت متقابل و سهم شدن برابر را پیشنهاد می‌کند. (ibid)

اگر از میلبنک بپرسیم عقل سکولار جامعه مدرن امر واقعی است که بانیان آن، به منظور رهایی از معضلات و بحران‌های عمیقی که جامعه دینی ایجاد کرده بود، سال‌ها در پی تحقق آن بودند، در نتیجه مخالفت و نادیده انگاشتن واقعیت آن بی‌وجه است؟ در جواب چنان سخن می‌گوید که گویی عقل سکولار صرفاً ادعاست و وجوه ارتباط و پیوند خود را

نمی‌بیند. در نظر میلبنک عقل سکولار آنچنان که در وهله نخست وانمود می‌کند نیست، بلکه چونان ارتدادی از درجات مختلف، الحادی احیاشده و نیست‌انگاری دینی است که خود مسیحیت کاتولیکی بستر آن را فراهم کرده است؛ تحریف و الحادی که وجوه خاصی از درست‌کیشی را بهتر بسط می‌دهد. (ibid: XV-XIV) همچنین اگر از او در خصوص رویکردهای بنیادگرایانه دینی پرس و جو کنیم که وجه اثباتی آن‌ها جایی برای هیچ‌گونه نظرورزی و اصلاحی باقی نمی‌گذارد خواهیم دید که او چنین رویکردهای دینی را قسمی از محتوای پوزیتیویستی با صورت لیبرالیستی می‌داند که دارای خصومت به تعویق افتاده و برهم‌زننده صلح و آرامشی است که شهر زمینی می‌تواند آن را برقرار کند. چنین رویکردهای دینی بنیادگرایانه‌ای معمولاً با لیبرالیسم اقتصادی اجتماعی معامله می‌کنند و به طرق راهبردی خاصی از آن سبقت گرفته و با آن مخالفت می‌کنند. (ibid: XI-XII)

با این همه، سال‌ها پیش، شنو،^{۳۷} در توافق با رویکرد کنگار، در تقابل با رویکرد هم‌ارزساز طبیعی و ماوراطبیعی و همسان‌انگار آگوستین و آکوئیناس، میلبنک ایستاده است. شنو، توماس را سرشار از این باور معرفی می‌کند که لطف طبیعت را سرکوب نمی‌کند، بلکه آن را کمال می‌بخشد. توماس افکار و نتایج فلسفه را به طور گسترده بر الهیات فضیلت و زندگی مسیحی تطبیق می‌دهد. (Chenu, 1959: 59) شنو ذهنیت تثبیت‌شده فلسفه را تمایز نهادن *distinguo* عنوان می‌کند و بهترین نمونه برای توضیح این معنا را تفاوت آگوستین و توماس می‌داند. در حالی که برای آگوستین وحدت غالب است و نشانگان در واقع به مانند نت‌های موسیقی یکدیگر را منعکس می‌سازند، منطق اسکولاستیکی که گویی حد اعلای آن را در توماس شاهدیم تعیین‌کننده و هویت‌بخش است. شنو ادعای اقتدار تمامیت‌خواه و مطلق‌گرایی فکری را که خود ویرانگر است و به حکومت دینی سیاسی سوق می‌یابد گرایش همواره آگوستینیسم می‌داند که امروز «انتگرالیسم» نامیده می‌شود، دستگاهی فراماتریالیستی از اقتدارگرایی که هم روح و هم آموزه‌های سنت توماس آن را رد می‌کنند. هنر «تمایز نهادن» مسلماً فرق بازکردن بی‌دلیل موی سر نیست. این یک نشانه و اثر سلامت در استدلال کلامی است. (ibid: 63)

مسیری که آکوئینی در بحث صدق و حقیقت می‌پیماید در دسترس انسان زمینی است. اگر در نظر توماس شناخت انسان در وهله نخست متوجه حقیقت وجود است، تبیین آن با مکانیسم طبیعی و عقلانی و نه لزوماً با زبان رمزی و عرفانی ممکن است. رهایی از هرگونه شک در حوزه‌های شناخت و امور سیاسی و اجتماعی، بدون تمسک به آموزه قدسی، با

دست یازیدن به استدلال عقلانی حاصل می‌شود. توماس برای تحلیل دقیق مفاهیم و اصول بحثش از ظرفیت عقل و زبان انسانی کمک می‌جوید و به این طریق آنها را در معرض گفتمان عقل همگانی قرار می‌دهد. بر اساس موضع مورد اتخاذ توماس دشواری‌های ایمان مسیحی باید با ابزار عقل از منظر فلسفه مدرسی و ارسطوی مسیحی شده پاسخ بگیرد. همین امر موجب می‌شود هابرماس، مدافع عقلانیت مدرن، خودش را تحسین‌گر آکوئیناس بخواند؛ چرا که در نظر هابرماس «او صورت معنوی را ارائه می‌دهد که قادر است وثاقتش را بیرون از منابع اش ایجاد کند... سپهری که دیگر در لجنزار تظاهر مذهبی معاصر یافت نمی‌شود».^۸ (Habermas, 2002: 152)

البته عقل خودبنیاد، عقلی که می‌تواند در مسیر طبیعت طی طریق کند، لزوماً به معنای صرف امر انسانی متمایز و دورافتاده از حقیقت هستی نیست. عقل مورد نظر توماس مرتبه‌ای از آفرینش است و اعتبارش را صرفاً از ارتباط و مشابهتش می‌گیرد. آنچه عقل برمی‌خواند حقیقتی است که در متن هستی به واسطه قانون ازلی نهاده شده است. نفی شهود و مفاهیم فطری به معنای انقطاع نیست، بلکه صرفاً این معنا حاکم است که راه حقیقت برای عقل آدمی از مسیر تأمل گشوده است. این معنا از تأمل دست‌کم با مرزکشی‌هایش از آموزه قدسی راه را برای عقل خودبنیاد مدرن می‌گشاید.

فضیلت افعال آدمی به واسطه مطابقت با قانون عقل حاصل می‌شود. نه این که عقل منشاء الزام و تحکم از جانب خود باشد. عقل قانون طبیعی بنیاد نهاده در ذات آدمی را شناسایی و اعلام می‌کند. عقل عملی خیر را به عنوان غایت رفتار آدمی دریافته و ذیل اصل نخستین «باید به دنبال خیر بود و به آن عمل کرد و از شر دوری جست» (Aquinas, 1947, ST II, Q94, a2) بیان می‌دارد. خیر آدمی آن چیزی است که شایسته ذات اوست و در مقام خردورزی میل طبیعی به آن دارد. این ذات بسان هر مخلوق دیگری آفریده خداوند است. خداوند طبیعت و ذات آدمی را مطابق مثال نوعی حاضر نزد خود سرشته است و به واسطه حکمتش افعال آدمی را بر آن تنظیم کرده و جهت داده است. این نظم قانون ازلی و منشاء قانون طبیعی است. عقل با روشنایی خود ذیل قانون طبیعی خیر و شر خود را درمی‌یابد. از آنجا که ذات آدمی یکی و تغییرناپذیر است احکام نخستین قانون طبیعی نزد همگان آشکار و تغییرناپذیرند. با این حال پیشداوری، انفعال و تغییر موضوع قانون ایجابی الهی را لازم می‌آورد. (ibid, a6 & Q99, a2, ad 2) افزون بر این که غایت سعادت فراطبیعی به چنگ نیروی طبیعی آدمی نمی‌آید. (ibid, Q91, a4)

مراد توماس در اینجا از طبیعی همان معنایی است که ارسطو در کتاب سیاست مد نظر دارد یعنی سرشت انسان طوری سرشته شده است که باید در جایی بزیَد که نهاد سیاسی داشته باشد و جز این راهی برای او نیست؛ مگر آنکه به حسب تصادف دور از اجتماع انسانی افتاده باشد. (Aristotle, 1952, 1253a4) منظور توماس در اینجا از قانونی که در مردمان جاگیر شده است همان قانون طبیعی است و این قانون طبیعی را هم خدا در انسان نشانده است. هرچند در مقاصد و اهدافش خدمتکار کلیساست. از این رو اقتدار کلیسا بر دولت مستقیم نیست. غایت دولت خیر همگانی است. دولت باید مراقب امور اقتصادی و امنیت باشد. گو این که توجه به غایت فراطبیعی نیز در این بین شرط است. قانونگذار باید از قانون طبیعی تبعیت کند. قانون عادلانه بشری، مأخوذ از قانون طبیعی، به واسطه قانون ازلی در وجدان آدمی جای دارد.

اگر تبیین توماس از ایمان و عقل راه را برای دنیای سکولار مدرن هموار و توجه ایشان را به امکان‌های عقل خودبنیاد دوخته باشد، اینک ظرفیت‌هایی نیز برای جهان پساسکولار، آنگونه که هابرماس توصیف می‌کند، فراهم کرده است. در حالی که سکولاریسم یقین داشت در جریان مدرن‌سازی دین به نحو گسترده زمینه‌های خود را از دست خواهد داد، (Habermas, 2010) پساسکولاریسم حضور، تأثیر و ارتباط اجتماعات دینی در جامعه سکولار مدرن را دریافته است. کشمکش‌های دینی و نزاع‌های حاصل از آن، نقش دین در زندگی روزمره و تأثیر آن در جوامع مدرن و مهاجرت افراد با پس‌زمینه فرهنگ سنتی موجب آگاهی جمعی در خصوص دین چه در حوزه ملی و چه در حوزه جهانی شده است. اگر جوامع امروزی از افرادی با رویکردها و گرایش‌های متفاوت دینی تشکیل شده است و اگر این افراد می‌بایست نقش گسترده در ساختار اجتماعی خود ایفا کنند و قرار نیست هویت ایشان به بخش‌های عمومی و خصوصی تقسیم شود (Habermas, 2005: 14) و سپهر عمومی دولت پساسکولار حضور سنن و آموزه‌های دینی را نیز شامل شود دینداران باید بتوانند باورهای خود را به نحو عقلانی برای عموم بیان کنند. در این زمینه توماس برترین الگوست. او تمام سعی خودش را کرد تا منظومه‌ای از باورها و عقاید را بر اساس ظرفیت عقل و زبان انسانی بیان کند.

بر اساس اندیشه هابرماس، در جهان پسامتافیزیکی که دیگر چشم‌انداز متافیزیکی خداگونه در آن جا ندارد و مسائل از نگاه تاریخی و سیاسی ارزیابی می‌شود، در جهانی که حقیقت نه یگانه بلکه متکثر دانسته می‌شود موضع توماس راه را برای خودبسنده‌گی عقل، و

برای آن رویکرد دینی باز نگاه می‌دارد که گشوده به سایر اعضای اجتماع است و به قدرت انکشاف عقل به عنوان موهبت و نور الهی متکی است. چنان که هابرماس می‌گوید برای این که از درون یکدیگر نه در باره یکدیگر سخن بگوییم لازم است دو فرض برآورده شود. جانب دین باید حجیت عقل «طبیعی» را به عنوان علوم نهادینه‌شده و اصول بنیادی اصل جهانی برابری در حقوق و اخلاق رسمیت بشناسد و متقابلاً عقل سکولار نباید در جایگاه داوری راجع به حقایق ایمانی بنشیند، اگرچه در نهایت تنها آن چیزی را عقلانی بداند که در گفتمان خودش، اساساً به نحو عام دسترس‌پذیر، قابل ترجمه باشد. (Habermas, 2010: 16)

۶. سخن واپسین

با توجه به آنچه آمد می‌توان گفت کسانی که به نوعی در پی اشراقی نشان دادن توماس هستند سخن خود را مبتنی بر دو امر می‌کنند، یکی مخلوق بودن عقل انسانی و بهره‌مندی او به شکل تشابه از علم خداوند، دوم از راه آموزه لطف الهی که انسان‌ها را به رؤیت خجسته به عنوان غایت شناخت رهنمون می‌کند. در مقابل کسانی که از دست‌مایه‌های عقل سکولار در اندیشه توماس سخن می‌گویند ضمن اشاره به اصل تمایز عقل طبیعی و امر قدسی، بر خوداتکایی عقل و اقتدار آن در امور طبیعی و دنیوی در حوزه‌های علمی، تربیتی و سیاسی تکیه و بر وجه طبیعی انسان تأکید می‌کنند که در حد خود کافی و منطبق با قانون ازلی است. این که شناخت عقلانی خودبسنده است و از امر محسوس آغاز می‌شود و در شکل‌گیری آن هیچ امر شهودی و فطری بالفعلی در شناخت دخیل نیست. چنان که از نظر گذشت متن توماس امکان هر دو خوانش سکولار و غیرسکولار را فراهم می‌آورد، از این رو موضع‌گیری در این زمینه، با توجه به این که هر طرف وجه نظر قابل اعتنایی دارد، بی‌وجه است. اما مسئله خوانش سکولاریستی از توماس قدیس صرفاً به متن او باز نمی‌گردد. آنچه موجب این خوانش شد به التزام و در امتداد و بسط کار توماس صورت گرفته است. جایگاهی که توماس به عقل می‌دهد، اگر چه در خوانش او فروتر و در مسیر ایمان است، در تاریخ اندیشه در تقابل با رویکردی است که به منظور تعظیم جایگاه وحی و ایمان در ستیزه با عقل است. تلاش توماس در به وجود آوردن انسجام میان کتاب مقدس، سنت و فلسفه اساساً در تقابل با نگرش سکولار برخاسته از طبیعت‌گرایی ارسطویی صورت گرفت. چرا که برهم‌نهاد او می‌توانست زمینه مشترکی به منظور سنجش اعتبار و یا

عدم اعتبار باورهای دینی برای مسیحیان و غیرمسیحیان فراهم آورد. اما این برهم‌نهاد از دو جهت مهلک اندیشه اسکولاستیکی شد: نخست، این که اراده الهی را محدود به ضرورت‌های عقل فلسفی کرد؛ دوم، اجازه داد عقل مسیر خودش را بدون اتکا به وحی و ایمان باز کند. تشخیص بخشیدن به عقل در مقابل وحی و ایمان در گذر زمان تا بدان حد گسترش یافت که متفکرین بعدی حتا در امکان ایجاد برهم‌نهاد طبیعت‌گرایی ارسطویی با الهیات مسیحی شک کنند. متفکرین قرن چهاردهم ایمان و مسیحیت را در تعارض با عقل و فلسفه یافتند. حتا پاپ لئون سیزدهم مدعی ارزش ماندگار سکولاریسم آکئینی شد. اما پی‌آمد این نوشته نباید بیان امکان خوانش سکولاریستی و عدم آن از متن توماس انگاشته شود. بلکه رفت‌وبرگشت‌ها در خود بحث و بررسی نسبت جامعه با امر طبیعی و ماوراطبیعی و ملاحظه نحوه تعامل باورمندان و غیرباورمندان است که باید جلب توجه کند. افزون بر نحوه تعامل عقل و ایمان، دو پی‌آمد شایان توجه می‌تواند از این قرار باشد: نخست، اندیشه توماس می‌تواند الهام‌بخش جامعه امروز باشد، خواه این جامعه صرفاً پیش‌ها و تفاسیر جامعه دینی را به هر دلیل محترم شناخته برای بهره‌برداری از آن‌ها در شکل‌دهی کل جامعه ارزش و اهمیت قائل شود و خواه عمیق‌تر نحوه هم‌ارزی امر طبیعی و ماوراطبیعی را جست‌وجو کند. دوم، مطلق‌گرایی نهاد دین که تن به تصحیح نمی‌دهد راه را برای سکولاریسم می‌گشاید و سکولاریسم خودبسنده به دور فروبسته در می‌غلطد. دیدن هر دو جانب برای اندیشمندی که در هر دو عرصه فلسفه و الهیات، عقل و ایمان، قلم می‌زند وظیفه ایجاد تراز تعادلی را ایجاب می‌کند.

پی‌نوشت

۱. به منظور بررسی دقیق اختلاف نظرها در باب این اصلاح و تفاوت آن با لائیسیته بنگرید به: وثیق، ۱۳۸۷: ۱۵۵ به بعد.

۲. Saint Thomas Aquinas (Thomas of Aquino); 1225 – 7 March 1274).

۳. به نظر بسیاری از محققان توماس ارسطو شناسی دقیق بود اما فراتر از آن ارسطو را از آن خود و در خدمت فلسفه مسیحی کرد (بنگرید به: کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۱۴-۴۱۶)

۴. استفورد این معنا را در خصوص تاریخ‌نگار می‌گوید: «آنچه تاریخ‌نگار می‌نگارد و می‌اندیشد کمتر از آنچه مردمان از نوشته‌های ایشان بنا می‌سازند اهمیت دارد». به نظر می‌رسد این معنا صدق بیشتری در خصوص اندیشمند تأثیرگذار دارد.

Alasdair John Milbank (born 23 October 1952-), Jürgen Habermas (born 18 June 1929-).

۶. با تمام تلاشی که در خصوص جامعیت بحث حول اندیشه توماس به نحو درون‌متنی و با رجوع به مفسران انجام خواهیم داد، مباحث عقلی-کلامی و برون‌متنی جالبی از نظر دور می‌مانند که روند بحث اجازه ورود به آن‌ها را نمی‌دهد و در نهایت با اشاره، ولو در بخش پایانی، از آن‌ها خواهیم گذشت. برای توضیح و تفصیل از جمله بنگرید به: (Marbaniang, 2011: 16-17) و (شندلباخ، ۱۳۹۸: ۱۲۴-۱۲۷)

Philo of Alexandria (c. 20 BCE – c. 50 CE).

۸. گذشته از پاپ بندیکت شانزدهم، یوزف راتسینگر در سخنرانی خویش، از خلال روایت مناظره ابن حزم و قیصر مانوتل دوم پلئولوگوس، اسلام را به نوعی معرفی می‌کند که گویی انضباط عقلانی برنمی‌تابد و حال آن که انجیل با زبان یونانی و مطابق لوگوس یونانی به نگارش درآمده است. او در این زمینه سعی دارد سه دوره یونانی‌زدایی را نشان دهد. برای مطالعه مبسوط سخنرانی او بنگرید به:

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

ترجمه این سخنرانی را انتشارات دانشگاه تهران در کتاب «ایمان و دانش، مجموعه مقالات، سخنرانی‌ها و گفتگوها، ترجمه فرزین بانکی و احمدعلی حیدری در ۱۳۸۸ به چاپ رسانده است.

۹ Tertullian; Quintus Septimius Florens Tertullianus (c. 155 AD – c. 220 AD).

Eusebius of Caesarea (c. 260/265 – 30 May 339).

Gregory of Nyssa, also known as Gregory Nyssen (c. 335 – c. 395).

۱۲. برای تفصیل این مطالب بنگرید به: (ژیلسون، ۱۳۷۸: در فصل نخست تقدم ایمان و در فصل دوم تقدم عقل و در فصل سوم هماهنگی این دو را به بحث گذاشته و گزارشی تاریخی و استدلالی ارائه می‌دهد)؛ (کاپلستون، ۱۳۸۷: به خصوص در مقدمه و بحث آبای کلیسا)؛ (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۴، ۶۹، ۸۰-۸۹، ۴۰۷-۴۱۴). همچنین بنگرید به مقدمه جلد ۹ ترجمه دوره آثار بوناوتورا که مفصل موضع ایمانی استدلال شده است و از آن جمله به استدلال آنسلم در مقابل پاپ اوربان دوم نقل شده است که «کسی که (نخست) ایمان نیاورده باشد، نخواهد فهمید. زیرا کسی که ایمان نیاورده باشد تجربه نخواهد کرد و کسی که تجربه نکند نخواهد دانست» (Bonaventure, 2005: XXIX)

Augustine of Hippo; Aurelius Augustinus Hipponensis (13 November 354 – 28 August 430)

Anselm of Canterbury, also called Anselm of Aosta (1033/4–1109)

۱۶Bonaventure; Bonaventura de Balneoregio (1221 – 15 July 1274)

۱۶. «عالم مابعدالطبیعه... هیچ حکم حقیقی و یقینی را بدون اشراق کلمه نمی تواند صادر کند... دانش او ناقص است و به واسطه نقصش تباه می شود مگر اینکه با الهیات تکمیل شود» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۷۷-۳۷۸)

۱۷. برای تفصیل نظر آکوئیناس در باب قانون و اقسام آن بنگرید به؛ (Aquinas, 1947: II I)؛ پرسش های ۹۱ تا ۹۵ کتاب اول از کتاب دوم جامع علم کلام.

۱۸. هر چند توماس علی رغم این تقسیم هیچگاه انسان را بدون غایت فراطبیعی اش در نظر نداشته است. این بحث را بگذارید کنار موضع توماس در قبال دولت که آن را نهاد مستقلی از کلیسا می داند و قانونگذار انسانی که ملزم به مراعات قانون طبیعی است (منظور نور عقل است، قانون ذاتی درون ما که حاکم بر اندیشه است و خداوند در ما به ودیعه نهاده است). در بخش پایانی به این بحث باز خواهیم گشت.

۱۹Thomas Cajetan (20 February 1469 – 9 August 1534)

۲۰. اینگلیس بر آن است استفاده توماس از واژه آموزه doctorina نشان از علاقه او به علمی است که آن را می توان یاد داد. او الهیاتی از منظر خدا نمی نویسد بلکه الهیات را برای انسان ها می نویسد. (اینگلیس، ۱۳۸۶: ۶۹)

۲formality of being divinely revealed

۲۲. توماس در شرح بر تثلیث بوئتیوس سرشت علوم را عبارت از نتیجه گیری ضروری از امور معلوم می داند (به نقل از (Médaille, 2009: p1 DT 2.2) این سخن تقریباً معادل با تعریف فکر در منطق ارسطویی است و ضرورتی که در آن می آورد همان ضرورتی است که در قیاس منطقی مدنظر است.

۲۳Pope John Paul II (18 May 1920 – 2 April 2005)

۲۴. عنوان این نامه به لاتین Fides et Ratio است که با مشخصات زیر ترجمه و تفسیر شده است:

Restoring Faith In Reason, A New Translation of the Encyclical Letter of Pope John Paul II together with a commentary and discussion, edited by Laurence Paul Hemming and Susan Frank Parsons (London: SCM Press, 2002).

ارجاعات در این قسمت به مقاله هانکی است که بخش هایی از این نامه را نقل می کند. مشخصات این مقاله در بخش منابع آمده است.

۲۵Leonore Stump (August 9, 1947-)

۲۶Maurice Blondel (2 November 1861 – 4 June 1949)

۲۸ Karl Rahner (5 March 1904 – 30 March 1984)

۲۸. salvation history در مسیحیت خدای نجات‌بخش یگانه مطلق نیست بلکه سه‌گانه است.

۲۹ William Lane Craig (August 23, 1949-)

۳۰. پذیرش عقلانی یعنی اینکه عقل از باور به آن ابایی ندارد هر چند خود با دلیل آن را اکتساب نکرده است یعنی عقل در این مقام حیث انفعالی دارد.

۳۱ Siger of Brabant (c. 1240 – before 10 November 1284)

۳۲ Médaille John C.

۳۳. فرگوس کر - که این کتاب به او تقدیم شده است - از آنتونی کنی نقل می‌کند که این اثر را تفسیری اغلب به شکل متملقانه‌ای ناسازگار می‌خواند. همچنین از دیگری نقل می‌کند که آن را تلاشی موفقیت‌آمیز برای پاسخ به پرسش‌های روزگار پست‌مدرن از توماس می‌خواند. (Kerr, 2002: 233)

۳۴. Beatific Vision در نظر مسیحیان معرفتی بی‌واسطه از خداست که در بهشت حاصل می‌آید. به آن دیدار می‌گویند تا از معرفتی که در این دنیا اذهان انسانی از خدا به دست می‌آورند، تمیز داده شود؛ به آن خجسته و سعادت‌آمیز گویند چون در این رویارویی چهره به چهره با خدا بهجت کامل حاصل می‌آید. (Pace, 1907, v2: 364)

۳۵ Henri-Marie Joseph Sonier de Lubac (20 February 1896 – 4 September 1991)

۳۶ Yves Marie-Joseph Congar (13 April 1904 – 22 June 1995)

۳۷ Marie-Dominique Chenu (7 January 1895 – 11 February 1990)

۳۸. شاید مؤیدی برای این خوانش زمینی‌تر از آکوئینی این قسمت از رساله حقیقت در بحث نبوت باشد که می‌گوید قانونی که برای راهبری اجتماع انسانی در یک شهر خوب bonum civile است، می‌تواند به طور متناسبی برآمده از اصول طبیعی جاگیر شده در مردمان باشد. (Aquinas, 1994, QDV Q12 a3, ad11) البته می‌دانیم که او در اینجا درصدد نفی نبوت طبیعی است و شاید به مقتضای حال چنین می‌گوید.

۳۹. موضع هابرماس در باره دین در طول حیات فکری‌اش به شدت تغییر کرده است. سه تطور فکری او در این خصوص را (از امید به از بین رفتن آن به جهت نقش بیگانه‌سازی دین در دوره نخست و سپس درخواست خصوصی‌سازی آن در دوره دوم، تا دفاع از مفهوم تبلیغ در دوره اخیر) می‌توانید در مقاله زیر ملاحظه کنید:

Portier, Philippe (2011). "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas", in *Culture and Society*, Soc 48:426–432, DOI 10.1007/s12115-011-9470-3

منابع

- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: انتشارات سمت.
- اینگلیس، جان (۱۳۸۶). *توماس آکوئیناس*، ترجمه: پریش کوششی، تهران: رویش نو.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸). *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران: انتشارات گروس.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه (فلسفه قرون وسطا از آگوستینوس تا اسکوتوس)*، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شندلباخ، هربرت (۱۳۹۸). *تاریخ و تبیین مفهوم خرد*، ترجمه: رحمان افشاری، تهران: انتشارات مهراندیش.
- وثیق، شیدان (۱۳۷۸). *لائسیته چیست*، تهران: نشر اختران.

- Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*, Translated by Fathers of England Dominican, Benziger Bros edition.
- Aquinas, Thomas (1954). *[Summa] Contra Gentiles*, Book two: Creation, translated by James F. Anderson, Edited with English especially Scriptural references updated by Joseph Kenny, New York: Hanover House [<https://isidore.co/aquinas/english/ContraGentiles2.htm>]
- Aquinas, Thomas (1994). *Truth [Quaestiones disputatae de veritate English]*, Volume II Questions X-XX, Translated by James V. McGlynn, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
- Aristotle (1952). "Politica", Translated by Benjamin Jowett, in: *The Works of Aristotle*, Translated into English under editorship of W. D. Ross, Volume X, Oxford: Oxford University Press.
- Bonaventure, Giovanni Fidanza (2005). *Breviloquium*. Vol. 9. Edited by Dominic V. Monti, O.F.M. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- Charlesworth, Max (2002). *Philosophy and Religion: from Plato to Postmodernism*, Oxford: Oneworld Publications.
- Craig, William Lane (2008). *Reasonable faith: Christian truth and apologetics*, 3rd ed. Wheaton Illinois: Crossway Books.
- Gaine, Simon Francis, O.P. (2002). *Restoring Faith In Reason*, A New Translation of the Encyclical Letter of Pope John Paul II together with a commentary and discussion, edited by Laurence Paul Hemming and Susan Frank Parsons, London: SCM Press.
- Habermas, Jürgen (2002). "Religion and Rationality" in *Essays on Reason, God, and Modernity*, Edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta, Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2005). "Religion in the public sphere", Lecture presented at the Holberg Prize Seminar 29 November.
- Habermas, Jürgen (2010). *A post-secular society – what does that mean*, translated by Ciaran Cronin, Polity Press.
- Hankey, Wayne J. (2007). *Aquinas at the Origins of Secular Humanism? Sources and*

- innovation in *Summa Theologiae* 1.1.1, in: *Nova et Vetera*, 5:1, pp17-40
- Hart, Charles A. (1959). *Thomistic Metaphysics: An Inquiry into the Act of Existing*, Englewood: Prentice Hall.
- Kerr, Fergus (2002). *After Aquinas: Versions of Thomism*, Cornwall: Blackwell publishing.
- Levering, Matthew Webb (2004). *Scripture and metaphysics: Aquinas and the renewal of Trinitarian Theology*, Cornwall: Blackwell publishing.
- Marbaniang, Domenic (2011). *Secularism in India: A Historical Analysis*, Independently Published.
- Médaille, John C. (2009). "Thoroughly Modern Thomas: Faith and Science in Aquinas", https://www.academia.edu/64359983/Thoroughly_Modern_Thomas
- Milbank, John (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd Edition, Blackwell Publishing Ltd.
- Milbank, John and Pickstock, Catherine (2001). *Truth in Aquinas*, London/ New York: Routledge.
- Pace, E. (1907). "Beatific Vision" In *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company. [Source: <http://www.newadvent.org/cathen/02364a.htm>]
- Pasnau, Robert (2004). *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul II, John (2002). *Restoring Faith In Reason*, A New Translation of the Encyclical Letter of Pope John Paul II together with a commentary and discussion, edited by Laurence Paul Hemming and Susan Frank Parsons.
- Portier, Philippe (2011). "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas" in *Culture and Society*, Soc (2011) 48: pp 426–432, DOI 10.1007/s12115-011-9470-3.
- Rosenthal, Alexander S. (2004). "The Problem of the Desiderium Natural in Thomistic Tradition", *Verbum VI*/2, pp. 335-344, 1585-079X/\$ 20.00 © Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Stanford, Michael (1998). *An Introduction to the Philosophy of History*, Blacwell.
- Stump, Eleonore (2003). *Aquinas*, London: Routledge.
- Swinburne, Richard (2005). *Faith and Reason*, New York: Oxford University Press.
- Wippel, John F. (1995). *Mediæval Reactions to the Encounters between Faith and Reason*, Milwaukee: Marquette University Press.