



Research on Human Beings in Thomas Aquinas is Conducted according to the Idea of “Participation”

Leila Abdulahi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: leilaabdolahy@ut.ac.ir

Abstract

The biblical account of the creation event indicates that God has created man in His image to be like Him. This account closely connects two realms of divinity and humanity: one (man) and the likeness of the other (God). Given that in Christian theology, the doctrine of original sin is considered to mean the gap between God and human beings, the way to restore this relationship and how it is possible (salvation) has been discussed from many aspects. Aquinas presents the existence and likeness of man to God from the perspective of the concept of "participation". He believes that man's being is based on participation in the divine existence. Man's participatory being is, in fact, participation in the divine good (first activity). And man's primary goal is to attempt to actualize this potential good in himself. Man's downward arc is participation in the divine existence (creation), and his upward arc is becoming an operational instrument of God in nature (continuation of participation). He is in the process of perfection, actualizing his existential goal and becoming the "image of God". This article examines the human condition and its sub-topics, such as "evil", "faith", and "salvation", from Aquinas's perspective of the concept of participation.

Keywords: participation, Man, evil, faith, grace.

Introduction

In the Judeo-Christian tradition (Genesis 1:26-27), God is said to have created man in His image. Part of the commentary on this verse explains the relationship between divinity and creatures. Christian theology took various positions on this issue, especially after meeting the Greek philosophy. From a salvation perspective, Augustine rejected participation in the sense of creaturely participation in God and considered it from a moral perspective as a "mental state" and not "the presupposed state of man by creation" (Wisse, 2011: 276). Arguing that the "beatific vision" refers to an eschatological sense, not worldly and ontological status. Salvation is moral, not ontological, and "good deeds take precedence over knowledge" (Ibid. 313). Aquinas's approach and understanding of participation in the structure of existence and its relationship, including man with God, are entirely different from those of Greek philosophers and Augustine. Although some influences from Aristotle and Neoplatonists can be seen in his ideas, he tries to integrate philosophical and theological principles. There have been studies on participation in Aquinas' philosophical system. Still, most of them have dealt with this concept from an intellectual perspective, and how it affected Aquinas' view on human beings has been neglected. The author intends to examine the existential situation and salvation of man in Aquinas's view from the



perspective of the concept of participation: (1) Aquinas's interpretation of creation in terms of the concept of participation is presented, and then in section (2) he follows the interpretation of existence in terms of participation in the goodness and perfection of human existence and creation; and in section (3) the dimensions of salvation of such an interpretation of creation and human existence are examined. Thus, human existence can be examined from the perspective of his existential participation in the divine presence, as one of the main foundations of Aquinas' theology.

Research Findings

Aquinas' metaphysics is based on the distinction between "being" and "essence": existence in God is essential, but it is of participation in man. Participation is conceived as a process, according to which "existence is a permanent action". The notion of "perfection through action" or action as perfection has Aristotelian precedent, but Aquinas uses it to expand "potential" as the capacity to receive perfection. This approach is essential because actual imperfection is not evidence of lack or deprivation. His main emphasis is on understanding the continuity of the relationship between the three axes of God, man, and salvation: human existence is participation in God and the potential perfection of good; potential good is actualised within man through permanent participation. Aquinas, emphasising the rational power of the soul, which is also the result of the involvement in the divine intellect, considers faith sensible. Thus, the "second act" of man (perfection) seems to be acquired from the rational soul of man (first act). Being (creation) is the first actuality through which man participates in the divine being, but final perfection must be actualised. Aquinas's approach to human beings depicts a potential being of sound that has the potential to "become actualised." The intrinsic good of man becomes actualised when he becomes the instrument of God's action in nature.

Conclusion

"Participation" is the most fundamental concept for understanding Aquinas's approach to human beings, and the main characteristic of his interpretation of the Human creation and his return to God (justification). It is a concept that seems more philosophical and does not make it easy to come across some aspects of it along with some theological dogmas; however, Aquinas, by polishing the nature of this concept, develops it in a theological-Christian context. He tries to explain the basic teachings of Christianity according to participation and shows its fundamental place in understanding the structure of Christian theology. Aquinas' approach claims that man and God are in permanent partnership and have a close connection. The consequence of this interpretation of creation is not only cosmology's goodness and excellence but also man's special ontological status in the cosmos. Man's special status is his rational participation in God; according to this idea, faith is a logical perception. Although the philosophical dimensions of this approach sometimes go beyond the framework of traditional Christian concepts. However, in Aquinas's approach, God as the first intellect, creation as the continuous emanation of being, and faith as a rational perception are propositions he attempts to present traditional concepts in a philosophical coherence. He reduces the opposition between reason and faith and makes the rationalisation of faith propositions the substantial aspect of his theology. The necessity of a hierarchy of faith in discussing salvation and the concept of evil is also



in this category. These arguments seem apparent to faith with access to the divine (participatory) intellect. Faith and moving towards salvation are a kind of regression to the state of primary perfection. In the process of salvation, man becomes the operational agent of God in nature; in all human actions, even his free actions, God acts as the first cause in all things, all beings, and all activities. And man, in his perfection, becomes the instrument of divine operations in nature. In Aquinas's view, there is no fundamental distinction between the two realms of finite and infinite. Because man is similar to God (the infinite) in that he participates in the matter of being (with/in God), and since God's essence is united with his being, it can be said that man is not finite but somewhat similar to him in that he reflects the infinite.

Cite this article: Abdulahi, L. (2025). Research on Human Beings in Thomas Aquinas is Conducted according to the Idea of "Participation". *Religions and Mysticism*, 57 (2), 403-423. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.385905.630565>



Article Type: Research Paper

Received: 16-Dec-2024

Received in revised form: 26-Feb-2025

Accepted: 26-Feb-2025

Published online: 18-Mar-2025

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی الگوی انسان‌شناسی توماس آکویناس بر مبنای ایده «مشارکت»

لیلا عبدالهی^۱

۱. استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

leilaabdolahy@ut.ac.ir

چکیده

روایت کتاب مقدس از رویداد آفرینش اشاره می‌کند که خداوند انسان را به صورت خود آفرید تا شبیه او باشد. این روایت دو حوزه الهی و بشری را در ارتباط نزدیک نشان می‌دهد: یکی (انسان)، شبیه دیگری (خدا). با توجه به اینکه در الهیات مسیحی، آموزه گناه ازلی به معنای گسسته شدن ارتباط میان خداوند و بشر تلقی شده، نحوه بازیابی این ارتباط و چگونگی امکان آن (نجات) از جنبه‌های متعدد مورد بحث قرار گرفته‌است. آکویناس هستی و شباهت انسان به خداوند را از منظر مفهوم «مشارکت» مطرح می‌کند. او معتقد است که هستی انسان حاصل مشارکت در هستی الهی است. هستی مشارکتی انسان درواقع مشارکت در خیر الهی (فعلیت اول) است. و هدف اصلی انسان تلاش برای به فعلیت رساندن این خیر بالقوه در خود است. قوس نزولی انسان مشارکت در هستی الهی (آفرینش)، و قوس صعودی او تبدیل شدن به ابزار عملیاتی خداوند در طبیعت (تداوم مشارکت) است. درواقع او در فرایند کمال است که غایت وجودی خویش را بالفعل نموده و به «صورت خدا» در می‌آید. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی وضعیت انسان و موضوعات فرعی آن از قبیل «شر»، «ایمان» و «نجات»، در نگاه آکویناس از منظر مفهوم مشارکت می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: مشارکت، انسان، خداوند، شر، فیض.

استناد: عبدالهی، لیلا (۱۴۰۳). بررسی الگوی انسان‌شناسی توماس آکویناس بر مبنای ایده «مشارکت». ادیان و عرفان، ۵۷ (۲)، ۴۰۳-۴۲۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.385905.630565>



مقدمه

در سنت یهودی-مسیحی (اول آفرینش ۲۷-۲۶)، گفته می‌شود خداوند انسان را شبیه به صورت خویش آفریده است. بخشی از تفسیر این آیه به تبیین نسبت و رابطه میان الوهیت و مخلوقات می‌پردازد. الهیات مسیحی بخصوص پس از برخورد با آراء فلاسفه یونان، مواضع متنوعی در این خصوص برگزید. مفهوم «مشارکت» نخستین بار در «فایدون» افلاطون چنین بیان شده: آنچه که [امور] با «حضور یا اشتراک»^۱ هستند (افلاطون، فایدون: بند ۱۰۰). این ایده درواقع مقدمه‌ای بر این استدلال است که «مُثل» با معقولات ترکیب نمی‌شوند، بلکه فی‌نفسه هستی «جدا» دارند. در آثار بعدی افلاطون این مفهوم در دو دسته بکار می‌رود: مشارکت امور محسوس در صور مُثل؛ و مشارکت صور در میان خودشان. گسترش این مفهوم به «صور مثل در میان خودشان» سبب برداشت‌های متنوع از آن و ادامه یافتن جریان در اندیشه‌های فلسفی بعد شد (Fabro, 2024, 3). بعدها اصرار ارسطو بر «علیت» فیزیکی، موضع او را از مفهوم مشارکت افلاطونی جدا کرد؛ اما ارسطوئیان بعدی مشارکت را با استفاده از «علیت» تبیین نمودند. در دیگر سو، نوافلاطونیان ضرورت علیت را در چارچوب مشارکت پذیرفتند. و این جریان دوم مجرای ورود و تأثیر این ایده در اندیشه مسیحی شد. بویژه آگوستین، و بیش از همه در تبیین نسبت اتحاد میان کلیسا و مسیح بکار گرفت. او رهیافت‌هایی را برای بیان وحدت بین مسیح و کلیسا بر حسب مقولات الهیاتی ارائه داده که تمایز میان قلمرو الهی و بشری را حفظ می‌کند (Fogleman, 2023, 305).

از منظر نجات‌شناختی نیز آگوستین مشارکت به معنای مشارکت مخلوق در خدا را رد کرده، و مشارکت را از منظر اخلاقی، به عنوان یک «وضعیت ذهنی»، و نه «وضعیت پیش‌فرض انسان بواسطه خلقت» تلقی نمود (Wisse, 2011: 276). با این استدلال که «رؤیت سعادت‌مندانه»^۲ به امری آخرت‌شناختی، و نه دنیوی و هستی‌شناختی اشاره می‌کند. نجات امری اخلاقی است نه هستی‌شناختی؛ و «عمل خیر بر معرفت اولویت دارد» (Ibid. 313). بنابراین آگوستین بر عدم تشابه هستی‌شناختی مخلوق با خداوند تأکید می‌کند. آکویناس اما با طرح ایده تمایز میان «بودن»^۳ و «فعلیت یافتن»^۴ رشته بحث را از موضع ارسطویی، که مبتنی بر روش دیالکتیک است، پی می‌گیرد. از منابع اصلی او رساله «علل»^۵ است. اثری ناشناس که زمانی به ارسطو نسبت داده می‌شد اما مشخص شد محتوای آن عمدتاً از کتاب «عناصر الهیات» پروکلس (۴۱۲-۴۸۵ م) گرفته شده است.

^۱. communion و قابل توجه است که بعدها در سنت مسیحی این اصطلاح برای عمل دریافت نان و شراب، در مراسم عشاء ربانی بکار رفته است.

^۲. beatific vision. «دیدن سعادت‌مندانه» اصطلاحی است که آگوستین برای توصیف وضعیت مومنان نسبت به خداوند در بهشت بکار می‌برد.

^۳. to be (esse)

^۴. act of being (essence)

^۵. causes

آکویناس شرحی نیز بر این رساله نگاشته و در بیشتر مقال، شیوه ارسطو را برتر می‌یابد (Henle, 1956, xxi).

در خصوص تأثیرات نوافلاطونی‌ها، برخی معتقدند آکویناس کاملاً تحت تأثیر آنها بوده و هستی‌شناسی او باید از این منظر درک شود. اما همان‌طور که ژیلسون اشاره می‌کند: «نمی‌توان همزمان به عنوان یک نوافلاطونی و به عنوان یک مسیحی فکر کرد.» این اختلاف در مواردی مانند «ماهیت خداوند» و «نحوه آفرینش» یا «صدور» دیده می‌شود. اختلافی که ژیلسون آن را ناسازگاری «متافیزیک وجود» با «فلسفه هنولوژی»^۶ می‌نامد (Gilson, 1952: 30-31). در هنولوژی نوافلاطونی واحد «احد» است؛ و هستی اولین مخلوق او، و در مرحله بعد قرار دارد. در حالی که در مسیحیت «وجود» نمی‌تواند اولین مخلوق باشد چرا که باید خود خالق، یعنی خدا باشد. ژیلسون به (خروج: ۳.۱۴) اشاره می‌کند که یهوه می‌گوید «همانی هستم که هستم»، و اینکه اگر خدای مسیحی [در مرتبه] اول است و اگر او هستی است، هستی اول است، هیچ فلسفه مسیحی نمی‌تواند چیزی را بالاتر از هستی قرار دهد (Ibid.). از این منظر آراء آکویناس به پروکلوس نزدیک است که «خداوند» را «واحد» نامید؛ و در مقابل رویکرد ارسطو که مشخص نبود چگونه، چیزی غیر از اول، از آن پدید آمده و ارتباطش با آن چگونه است، پروکلوس «اول» را به استعلایی مطلقاً غیرقابل وصف ارتقاء داد که اساساً قابل ادراک نیست (Proclus, 1971: pro. 98).

با این حال، درک آکویناس از ساختار هستی و ارتباط آن با خداوند، با محوریت مفهوم «مشارکت»، کاملاً متمایز است. مبنای متافیزیک او بر ایده تمایز میان «هستی» و «ذات» استوار است: وجود در خداوند ذاتی، اما در انسان حاصل مشارکت است. این مشارکت امر مداومی تصور می‌شود که بر حسب آن «وجود به مثابه عملی غایی» است. تلقی «کمال از طریق عمل» یا عمل به مثابه کمال، سابقه ارسطویی دارد اما آکویناس آن را در جهت بسط «قوه» به مثابه ظرفیت دریافت کمال بکار می‌گیرد. اهمیت این رویکرد از آنجاست که عدم کمال فعلی دلیل بر فقدان یا محرومیت نیست.

ویژگی دیگر رویکرد آکویناس تأکید بر روح عقلانی انسان است. «فعلیت دوم» انسان (کمال) ریشه در روح عقلانی انسان (فعلیت اول) دارد. هستی (آفرینش)، فعلیت نخست است که طی آن انسان در هستی الهی مشارکت می‌جوید؛ اما کمال محض، آن چیز است که انسان باید «بشود». «بودن» ای که پتانسیل «فعلیت یافتن» را دارد (Aquinas, 1952, Ia, 48, 5). بدین ترتیب رویکرد آکویناس ورای آگوستین و حتی نوافلاطونی‌ها شکل گرفت.

این رویکرد چشم‌انداز جدیدی در الهیات مسیحیت غربی برای فرآیند نجات و ایمان گشود. الهیاتی با جهت‌گیری بسوی کمال وجود در حرکت (بازگشت) بسوی خداوند. این فرآیند را «ارتسن» حرکتی چرخشی می‌نامد که از خدا آغاز و به او ختم می‌شود (Aretsen, 1982, 462). (The Circulation)

^۶ Henology را می‌توان در فارسی «واحد شناسی» گفت که به ایده نوافلاطونی «the one» اشاره می‌کند.

مفهوم «مشارکت» ایده مرکزی الگوی اندیشه آکویناس در خصوص انسان است که در پژوهش‌های انسان‌شناختی آکویناس، مورد غفلت واقع می‌شود. در آثار فارسی زبان دو مقاله به بررسی موضوع انسان در آکویناس پرداخته‌اند. ۱. بررسی تطبیقی اراده انسان از دیدگاه توماس آکویناس و ملاصدرا به نویسندگی ناهیده ظهوری، مهدی دهباشی، سید حسین واعظی، که محور اصلی موضوع اراده انسان و بررسی آنها از منظر فلسفی است. ۲. مبنای انسان‌شناختی تمایز عقل و ایمان نزد توماس آکویناس و دکارت به نویسندگی سیمین اسفندیاری (انسان پژوهی دینی سال دوازدهم پاییز و زمستان ۱۳۹۴ شماره ۳۴) که به موضوعات عقل و ایمان در بستر فلسفی پرداخته‌است.

تعداد اندکی از نویسندگان حوزه اندیشه‌های آکویناس، به بررسی مفهوم «مشارکت» پرداخته‌اند. از جمله مهم‌ترین آنها اثر Te Velde. Rudi A, Participation and Substantiality in Thomas⁷ است که به بررسی ابعاد فلسفی و تأثیرات احتمالی او از فلاسفه مسلمان، بویژه در ایده تمایز میان ذات و جوهر، پرداخته‌است. همچنین، Wippel. John F⁸ در مقاله «Thomas Aquinas and Participation» به ایده مشارکت در آکویناس صرفاً از دیدگاه فلسفی پرداخته‌است. اهمیت اساسی مفهوم مشارکت در بعد متافیزیکی تفسیر آکویناس از روایت آفرینش و بخصوص انسان، بقدر کافی در سنت تومیستی پرداخته نشده، و صرفاً به ایده‌ای که در آن موجودات (متناهی)، وجودشان وابسته به یک علت بیرونی (نامتناهی) است، فروکاهش یافته‌است. در این مقاله قصد داریم به بررسی این ایده در زمینه و مفهوم الهیاتی آن، و مهم‌تر آنکه، با محوریت آن به بررسی الگوی اندیشه آکویناس در موضوع انسان بپردازیم.

۱. (۱) خلقت انسان به معنای «مشارکت» در هستی خداوند

الف) «انسان موجودی شبیه به صورت خداوند»^۹

انسان‌شناسی آکویناس با تفسیر او از داستان آفرینش در عهد عتیق آغاز می‌شود. در این روایت آمده خدا فرمود: «انسان را به صورت خود و شبیه خود بسازیم..» (آفرینش ۲۶: ۱). او مفهوم «شباهت» را به معنای «تصویر»^{۱۰} در نظر گرفته و معتقد است «شباهت» مربوط به امور عام‌تر از شایستگی‌های عقلانی است، در حالی که «تصویر»، دلالت بر موجودی «عاقل»، «دارای اراده آزاد» و «حرکت آزادانه» دارد (Aquinas, 1952, I, q. 93, a. 9). بنابراین شباهت میان انسان و خداوند از نوع شباهت «گونه» است؛ و البته شباهت منحصر بفرد گونه بشر به خداوند، که در دیگر گونه‌ها یافت نمی‌شود، توانایی ممتاز بشر در عقلانیت است (a. 2 Ibid. I, q. 93). معنی «تصویر خداوند در انسان»، این

7. Te Velde. Rudi A, (1995), Participation and Substantiality in Thomas, Brill.

8. Wippel. John F, (1987), «Thomas Aquinas and Participation» in Studies in Medieval Philosophy edited by John F. Wippel, The Catholic University Of America press.

۹. سپس خدا فرمود: «انسان را به صورت خود و شبیه خود بسازیم..» (آفرینش ۲۶: ۱)

10. image

است که «آنچه ما نسبت به خداوند، و هر آنچه که از قدرت او و مطابق با اراده او صادر می‌شود، تلقی می‌کنیم، نسبت به تصویر او، یعنی انسان نیز محفوظ است» (Ibid. I-II, prologue). بنابراین در تمامی صفات، انسان، تصویری از خداوند را منعکس می‌کند.

اصلی‌ترین و مهم‌ترین وجه شباهت انسان به خداوند قوه تعقل است. که در عین حال وجه اصلی مشارکت انسان و خداوند قلمداد می‌شود (Ibid. I, q. 79, a. 1)، و به سبب مشارکت در «عقل»^{۱۱} الهی، انسان، «عاقل» خوانده می‌شود (Ibid, a. 4). اهمیت این موضوع در آن است که عقلانیت مشارکتی انسان، نه تنها او را از سایر موجودات متمایز می‌نماید؛ بلکه امکان و توانایی شناخت خداوند را برای انسان فراهم می‌کند. انسان به سبب شباهت عقلانی به خداوند قادر است چیزی راجع به خداوند بداند، و به او عشق بورزد. این باور نقش مهمی در فرآیند ایمان و نجات در رویکرد آکویناس دارد.

البته انسان صرفاً شکل پراکنده و ناقصی از کمالات الهی را دارد؛ و تنها مسیح است که بدلیل برخورداری از ذات یکسان با الوهیت، شباهت او از نوع «ذات» است و تصویر کامل خداوند نیز در او منعکس شده است (Ibid. I, q. 13, a. 5).

ب) مشارکت در هستی خداوند از طریق شباهت انسان به او

نوع و نحوه ارتباط خدا با انسان، یا به زبان فلسفی، واحد با کثرت، موضوع بحث فلاسفه و متألهان بوده است. ارسطو در نظام فلسفی خود محرک اول و «جهان» را متمایز نموده و معتقد است محرک اول نمی‌تواند ارتباط فاعلی با این جهان و موجودات آن داشته باشد. محرک اول، علت فاعلی حرکت نیست، علت غایی آن است و از طریق علت غایی بودن فاعل است (رک ارسطو، ۱۳۸۵، فصل ۱۲، بخش ۷، بند ۱۰۷۲a). علاوه بر این، در نظر ارسطو محرک نخستین فاقد علم نسبت به جهان بوده و نیازی نیز به این امر ندارد (همان). هرچند بعدها آکویناس تلاش نمود با تفسیر برخی از کلمات ارسطو، خدای او را عالم به خلقت تلقی نماید، اما چنان که کاپلستون می‌گوید: هرچند نظر توماس درواقع حق است، ولی نظر اوست نه رأی ارسطو (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۳۶۲). محرک نخستین ارسطو خالق هم نیست، به این معنا که جهان را در لحظه‌ای از زمان خلق کند. در نظر ارسطو، ماده ازلی و غیر مخلوق است. محرک نخستین فعلیت محض است و فاقد هر گونه قوه برای بالفعل نمودن است (رک ارسطو، ۱۳۸۵، فصل ۱۲، بخش ۷، بند ۱۰۷۲a). در دیدگاه افلاطون این ارتباط با ایده مُثُل تبیین می‌شود. مُثُل یا همان صورت غیر مادی موجودات، از آنجایی که با یک «گونه» متمایز می‌شوند، ذات مشترکی ندارند، و صرفاً در آن گونه مشارکت دارند (Kenny, 2005: 79).

در رویکرد آکویناس این ارتباط، و آفرینش بر حسب شباهت میان انسان و خداوند، به نوع خاصی از ارتباط میان انسان و خدا اشاره می‌کند که حاصل «مشارکت»^{۱۲} روح با خداوند است (Aquinas,)

^{۱۱}. intellect

^{۱۲}. participation

4. a. q. 79, I, 1952). مبنای ایده مشارکت در نگاه آکویناس، بر تمایز وجود (هستی) از ذات است. او معتقد است از دو طریق می‌توان امری را به یک چیز نسبت داد: «ذاتاً»^{۱۳} و یا با «مشارکت».^{۱۴} هستی خداوند به صورت مطلق [ذاتی] است؛ اما، دیگر موجودات، مخلوق‌اند و وجودشان متفاوت از ماهیت آنهاست؛ بنابراین «هستی» با مشارکت بر مخلوقات حمل می‌شود (Aquinas, 2020, II, q. 2, a. 1). خداوند، وجودش قائم به خود است و هستی موجودات دیگر (خلقت)، حاصل «مشارکت» در این موجود قائم بالذات است (Ibid. 2011, q. 3, a. 5). بدین ترتیب، آفرینش در حقیقت مشارکت موجودات در هستی خداوند است؛ و تفسیر آفرینش، حول مسئله هستی «قائم به خود» خداوند، و نحوه تکثیر موجودات متنوع از او، شکل می‌گیرد.

آکویناس بحث خود را با تمایز میان «ذات»^{۱۵} و «وجود»^{۱۶} آغاز نموده و معتقد است مشارکت مربوط به «وجود» است و نه ماهیت. این تمایز تا حدود زیادی نوآوری اوست و او را در موضوعاتی مانند خداوند، صفات و آفرینش، از افلاطون و حتی ارسطو جدا می‌کند. موضع آکویناس از دو جهت با افلاطون متفاوت است اول اینکه در نظر او مشارکت در ذات است و نه در فرم؛ دوم اینکه برای آکویناس مسیحی فقط خداوند است که بسیط و مجرد و قائم به خود است و ذاتش در چیزی مشارکت ندارد.

اختلاف دیگر آکویناس با سنت افلاطونی در این است او آفرینش را به «هستی یافتن همه چیز از نیستی» (ex nihilo) تعبیر نموده و معتقد است پیشوند (ex) نه بر امری [ماده‌ای] پیشینی، بلکه صرفاً بر یک نوع «نظم»^{۱۷} دلالت می‌کند (Aquinas, 1952, I, q. 45, a. 1 ad 3). «نظم»، در اینجا نوعی گذر از نیستی به هستی است اما نه بر حسب مفهوم تغییر (Ibid. I, q. 45, a. 1 ad 2)؛ بلکه به این مفهوم که خلقت به یک‌باره و دفعتاً انجام می‌شود.

آفرینش «دفعی و یک‌باره» به این معناست که همواره نوعی «پویایی خلقت» وجود دارد که از سوی خداوند بر مخلوقات اعمال می‌شود؛ و آکویناس این جریان مداوم را «تراوش هستی» می‌نامد (Aquinas, 2011, q. 3, a. 1, ad 11). او معتقد است: آنچه در آفرینش ساخته می‌شود نه با «حرکت»، که با «تراوش» عامل [خداوند] بر عمل [خلقت]، اتفاق می‌افتد (ibid).

نکته قابل توجه اینکه «پویایی خلقت» به معنای نوعی مشارکت مداوم میان خالق و مخلوق است؛ که طی آن مخلوق وجود خود را از خالق دریافت می‌کند (Ibid. q. 3, a. 3). چنین فرآیندی را می‌توان «خلق مداوم» نامید؛ که با تأکید بر ارتباط مداوم میان مخلوقات و خداوند، آکویناس نتیجه می‌گیرد آفرینش نوعی «ارتباط» به شکل مداوم و «لحظه» ای است؛ و موجودات مخلوق هر لحظه نیازمند دریافت وجود از خداوند هستند (Aquinas, 1952, I, q. 102). آفرینش به معنای خلق مداوم،

13. essentially

14. participation

15. Essenc

16. Esse

17. order

مستلزم این است که هستی هر چیزی، در هر لحظه وابسته و در مشارکت با خداوند باشد. شکل این ارتباط، و ماهیت حفظ هستی مخلوقات، از نظر آکویناس، در ایده «مشارکت مداوم» نهفته است. او معتقد است ذات خداوند، که عین وجود اوست، به فضیلت ذات خود، و به واسطه اشتراک با طبیعت انسان، به آنها هستی بخشیده و این مشارکت را حفظ می‌نماید. درواقع، هیچ «چیزی» از پیش موجود نیست؛ بلکه همان چیزی است که خلق می‌شود. استدلال آکویناس این است که: «در حالی که اعطای وجود از سوی خداوند بطور همزمان چیزی را تولید می‌کند که وجود را دریافت می‌کند؛ پس لازم نیست که او بر اساس چیزی که از قبل موجود است عمل نماید» (Aquinas, 2011, q. 3, a. 1 ad 16). بدین ترتیب، مشارکت، نه تنها در «شدن» یا هستی یافتن، بلکه در «بودن» نیز لحاظ می‌شود.

در رویکرد آکویناس ساز و کار «مشارکت از طریق شباهت» در قالب نوع خاصی از «رابطه علی» درک می‌شود. مشارکت علی، یعنی همان‌طور که هوا در نور خورشید مشارکت می‌کند (هوا با نور خورشید روشن می‌شود)؛ در مشارکت نیز معلول چیزی را از علت، هرچند به شکلی کاهش یافته، دریافت می‌کند (Aquinas, 1952, I, q. 104, a. 1). طی عمل آفرینش، مخلوقات به نحوی از خداوند ناشی شده، و او را آشکار می‌کنند. از سوی دیگر، خالق چیزی از کمال خود را به مخلوق انتقال داده و خود را در او بیان می‌کند. بنابراین او باید تا حدی شبیه علت خود باشد.

البته این نوع از مشارکت و شباهت هرگز به معنای خلق خدای دیگر نیست. مخلوقات، متنوع و البته متفاوت از خداوند هستند. به این معنا که هر چیزی غیر از خداوند، با «خدا نبودن»، تعریف می‌شود. «مشارکت» درواقع وجه ایجابی این نفی است: آن چیزی که از خداوند متمایز می‌شود، وجود آن (موجود) نیست؛ بلکه در «وجودی» که از خداوند دریافت کرده است مشارکت دارد (Aquinas, 2005, I, q. 4, a. 1). خداوند به عنوان خالق در «عمل» آفرینش، شباهت خود را بیان می‌کند. شباهت مخلوقات به خداوند نه بر حسب توافق در شکل، یا فرم در جنس، بلکه صرفاً براساس «قیاس»^{۱۸} است (ibid).

رابطه علی همراه با مشارکت، یا علیت قیاسی، یعنی داشتن شباهت در عین متفاوت بودن. آکویناس در تفسیر شباهت در داستان آفرینش، از توصیفاتی مانند «دور»، «ناقص» و «معیوب» استفاده می‌کند که ابعاد منفی دارند. چنین توصیفاتی در تضاد با صفاتی از قبیل «وحدت»، «یگانگی» و «سادگی» است که او برای خداوند برمی‌شمارد. آنچه که در معلول‌ها، بصورت منقسم و متکثر است، بصورت یکپارچه و بسیط و با همان کیفیت، در خداوند وجود دارد (Aquinas, 1952, I, q. 13, a. 5). تمایز دیگر میان انسان و خداوند این است که این صفات در انسان متمایز از ذات او هستند یعنی دلالت بر کمالی متمایز از ذات او دارند، در حالی که صفات خداوند عین ذات یا وجود او هستند، نه کمالی متمایز از آن (ibid). از سوی دیگر، آنچه ما از خداوند می‌شناسیم، از طریق انسان است. یعنی

¹⁸. analogy

این اسامی و صفات در مورد خدا و انسان در معنایی قیاسی بکار می‌رود (Aquinas, 1952, I, q. 4, a. 2. ad. 1).

ابعاد نوافلاطونی چنین تفسیری از آفرینش را نمی‌توان نادیده گرفت که بر اساس آن، فرآیند آفرینش به نوعی صدور تعبیر می‌شود. همچنان‌که برخی محققین چنین تصویری از آفرینش در آکویناس را به مثابه یک «هبوط هستی‌شناختی» شناختی تعبیر کرده‌اند (Te Velde, 1995: 96)؛ اما، زمینه‌های دینی-مسیحی آکویناس، او را وادار می‌دارد تا استدلال کند که همه چیز بطور دقیق و مطابق با «حکمت» خداوند از پیش معین شده‌است؛ و کثرت و تنوع در مخلوقات، درواقع، کثرت مراتب معقول است (Aquinas, 1952, I, q. 4, a. 3). خداوند صرفاً علت آفرینش نیست بلکه همه چیز مطابق با اراده و علم او اتفاق می‌افتد.

۲. هستی‌مشارکتی و فعلیت یافتن کمال (عینیت وجود و خیر)

هستی‌مشارکتی در رویکرد آکویناس دو ویژگی دارد: تداوم مشارکت یا «هستی مداوم» و دوم «کمال» [بالقوه] آن. در نظر او کمال به مفهوم خیر است و او تلاش می‌کند عینیت این دو را اثبات نماید. آفرینش کمال خیر است؛ هرچند فعلیت کامل آن در تداوم هستی آشکار می‌شود.

الف) هستی‌مشارکتی و تداوم عمل الهی

مبنای اصلی متافیزیک آکویناس بر تمایز میان «ذات» و «وجود» است. هستی در خداوند ذاتی، اما در انسان حاصل مشارکت است؛ و هستی مخلوق دائماً در حال ایجاد است (Aquinas, 1952, I, q. 102)؛ از این رو، آفرینش در نسبت با خداوند (دهنده وجود)، به مفهوم نوعی «فعلیت‌بخشی» و به مثابه «عمل»¹⁹ یا فعالیت ذات الهی درک می‌شود. اهمیت مفهوم مشارکت از اینجا آشکار می‌شود: هستی یعنی اینکه یک ذات با عمل الهی فعلیت می‌یابد.

ب) عینیت کمال و خیر

در دیدگاه آکویناس وجود به خودی خود، شامل همه کمالات است. مفهوم «کمال» در اینجا اخلاقی نیست، هر چند می‌تواند بخشی از آن باشد، اما بیشتر به معنی فعلیت بخشیدن به آن است. برحسب این دیدگاه انسان بواسطه مشارکت در وجود الهی، همه کمالات را بالقوه در خود دارد. آکویناس «کمال» را به «خیر» تعریف می‌کند چنانکه، چیزی بر حسب «مطلوب بودنش» خوب است. «هر چیزی به دنبال کمال خود است و کمال هر چیزی عبارتست از شباهت آن به فاعل خود [خداوند]». هر فاعلی مانند خود را می‌سازد و خداوند که ماهیت خیر دارد، همان مطلوب و کمال و خیر است (Aquinas, 1952, I, q. 6, q. a. 1, ob. I). این تعریف به دیدگاه ارسطو نزدیک است. او نیز این مفاهیم را بجای یکدیگر بکار می‌برد.

¹⁹. act

ارسطو خیر را به‌مثابه «امری ماورائی که هیچ چیزی مقدم بر آن نیست، و از این رو آن را صرفاً می‌توان بطور غیر مستقیم، یعنی از طریق آنچه که پیامد و اثر آن است، درک نمود»، تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۰۹۴a). آکویناس بر بُعد غایی تعریف ارسطو تأکید و استدلال می‌کند: «خیر آن چیزی است که همه آن را می‌خواهند و از آنجا که جنبه‌ای غایتی دارد، روشن است که خیر متضمن ویژگی غایی است» (Aquinas, 1952, I, q. 5, 4).

باور عینیت هستی و خیر، علاوه بر ارسطو، نزد بسیاری از متفکران قرون وسطی یافت می‌شود (MacDonald, 1991: 4)؛ اما این ایده در رویکرد آکویناس به نتایج انسان‌شناختی و نجات‌شناختی می‌رسد. نخست اینکه «بودن» و «خوب بودن» عین یکدیگر هستند و هر موجودی تا آنجا که وجود دارد، خیر است. او در (Aquinas, 1952, I, q. 6, q. a. 1, ob. I) استدلال می‌کند «کمال» به معنای خاتمه یک «فرآیند» است، «کامل» یعنی چیزی به «غایت» خود رسیده‌است. به عبارتی، «کمال» با «فعلیت یافتن»²⁰ یکی است. هر چیزی تا آنجا که فعلیت و واقعیت یافته، کامل است. یک امر بالقوه، بدون فعلیت، ناقص است و کامل نیست؛ به این دلیل که فاقد غایت و هدف خود است (Ibid. I, q. 5, a 1). و بالاخره اینکه «واقعیت» مترادف «بودن» است: «یک چیز تا آنجا که یک «موجود» است، خیر است؛ زیرا وجود «فعلیت» هر چیز است» (Ibid I, q. 5, a1).

این ایده نوعی الگوی هستی‌شناختی است که در آن صرف وجود انسان مترادف با «خیر» است؛ در عین حال، «خیر بودن» همان «واقعیت» اوست. کمال یعنی مطلوب بودن؛ و هستی زمانی واقعیت وجودی می‌یابد که مطلوب باشد. در این الگو هستی امری «واقعی» است، یعنی «واقعیت» یک چیز، آنگونه که شایسته‌است باشد، به منصفه هستی در می‌آید. این بحث آکویناس را به این نتیجه‌گیری اساسی می‌آورد که: «هر چیزی به صرف وجود داشتن، «عالی»²¹ است.» (Ibi. I, 5, 2 obj. 4). او تأکید می‌کند آنچه من هستی می‌نامم، واقعیت آن چیز است؛ «فعلیت یافته»، و از این جهت کمال همه کمالات است (Aquinas, 2011, q. VII, 2 a. d 9).

همان‌طور که اشاره شد این ایده با تعریف «خیر» به امر «مطلوب» ارائه می‌شود. در «رساله اخلاق» ارسطو، «مطلوب» با «کمال»²² یکی گرفته می‌شود و از آنجا که یک چیز، صرفاً تا آنجا که کامل است مطلوب است، همه خواستار کمال خود هستند. تعریف ارسطو نه به ذات مفهوم خیر، بلکه به اثرات پسینی آن اشاره دارد. آکویناس در (Aquinas, 1952, I, q. 1, 5) این تعریف ارسطو را می‌پذیرد اما تأکید او بیشتر بر جنبه «کمال» است؛ که متعلق تمایل و آرزوی انسان تلقی می‌شود.

آکویناس «کامل» را «چیزی که هیچ چیز کم ندارد» معرفی نموده، که بسیار نزدیک به تعریف ارسطوست، اما در ادامه استدلال خود، «کامل» را با «فعلیت یافتگی»²³ مشخص می‌کند. «هر چیزی

²⁰. actual

²¹. excellence

²². perfect

²³. actuality

که فعلیت یافته، کامل است؛ یا «یک چیز تا زمانی که به فعل در نیامده باشد، کامل نیست.» قوه بدون فعلیت یافتن، ناقص است؛ به این دلیل که فاقد غایت است، و یک چیز بواسطه فعلیت یافتگی اش وجود می‌یابد (Ibid. I, q. 4, 1). بنابراین هر چیزی که از قوه به فعل آمده و «هستی» یافته، دارای «کمال» و در نتیجه «خیر» است. و بالاخره اینکه «هستی» همان «فعلیت یافتن» کمال است؛ چون یک چیز از آن جهت که موجود است، خیر است. بدین ترتیب، شالوده هستی‌شناختی آکویناس بر عینیت «هستی» و «خیر» قرار می‌گیرد که طی آن «هستی» به معنای «فعلیت یافتن» است و فعلیت یافتن عین «کمال» است و «کمال» همان «خیر» است.

چنین رویکرد هستی‌شناختی به انسان، از آن جهت که معتقد است انسان به صرف برخورداری از هستی، کامل و کمال یافته‌است، از منظر نجات‌شناختی حائز اهمیت است: هستی انسان عین خیر است. و او نیازمند امری «بیرونی»، برای کمال و خیر نیست.

ج) هستی‌مشارکتی و مسئله شر

گزاره «هر موجودی کمال خیر است»، در الهیات فلسفی آکویناس، منجر به طرح دو مسئله می‌شود. نخست «مسئله شر» که آکویناس خود نیز به آن اشاره می‌کند و بطور خلاصه مفهوم «شر» را فقدان «فضیلت» تلقی می‌کند. او در سوما (I-II, q. 18, a. 1) استدلال می‌کند که هر موجودی بعنوان موجود، خوب است اما در مفهوم مطلق آن، تمایزی میان این دو مفهوم وجود دارد. به این معنا که یک چیز را هم از جهت «وجودش» می‌توان «خیر» نامید و هم از خواصی که [بعداً] به او اضافه می‌شود. در معنای اول، «موجود» می‌تواند با «خیر» مترادف باشد و بالعکس. اما در حالت دوم، «خیر» قسمتی از وجود است. انسان بی‌فضیلت «به معنی خاص» تا آنجا که یک موجود است، خوب و خیر است؛ اما «خوب مطلق» نیست، بلکه شر است. زیرا او فاقد کمالاتی است که باید داشته باشد. این تنوع در حقیقت مربوط به ذات «خیر» است. بنظر می‌رسد شر به‌مثابه یک محرومیت، در نظر آکویناس، امری ذهنی و نه واقعی است؛ زیرا فقط در ذهن است و نه در طبیعت که واقعیت دارد (Kenny, 2005: 124).

در باب نسبت میان خیر و شر و منشأ هستی، افلاطون در «جمهوری» می‌گوید همه فرم‌ها، و در نتیجه همه موجودات، در خیر مشارکت دارند (رک افلاطون، جمهوری، کتاب ششم)، و در تیمائوس ادعا می‌کند که این تلقی از اولویت متافیزیکی خیر را می‌توان به یک نظریه کیهان‌شناختی تبدیل کرد که منشأ جهان را توضیح می‌دهد (افلاطون، تیمائوس، مجموعه آثار ج ۳). نوافلاطونیان، این رشته از اندیشه افلاطون را به یک کیهان‌شناسی منسجم که شامل صدور همه چیز از خیر و بازگشت آنها به آن است، توسعه دادند. آنها شر را به‌مثابه «تاریکی» تصور نموده و وجود آن را نسبی و به علت عدم وجود خیر یا نور (در مورد تاریکی) تلقی می‌کردند (MacDonald, 1991: 13). آگوستین نیز اعتراف می‌کند که با خواندن افلاطونیان متقاعد شده که شر یک ماهیت یا جوهر نیست، بلکه یک فساد یا

محرومیت است، و از این رو همه جوهرها تا حدی خوب هستند. او استدلال می‌کند اگر همه جوهرها تا حدی خوب باشند، پس نیازی به ثنویت کلامی مانوی به عنوان تبیین ثنویت کیهانی نیست (رک آگوستین، اعترافات، فصل ۷، بند ۵).

در نگاه آکویناس تعبیر خیر در انسان به معنای «اراده معطوف به خیر» است. این ایده بیانگر رویکردی خاص به طبیعت انسان و تأکید بر جایگاه ویژه اوست. اراده انسان به (عمل) خیر خاصی معطوف نیست، بلکه ماهیت اراده و جهت‌گیری آن به سوی خیر است. او نوعی گشودگی روحی برای انسان تصور می‌کند که مبتنی بر باور به آزادی اراده انسان است. اعمال انسان در حقیقت اعمال آزادانه هستند و بر این اساس، کنش انسانی قلمرو خیر اخلاقی نیز هست (Aquinas, 1952, 1-11, 1, 3) که ارتسن آن را «گشودگی متعال»^{۲۴} می‌نامد (Aertsen, 1985, 462). البته باید توجه کرد که در اینجا، «اراده انسان علت خیر نیست بلکه بوسیله خیر حرکت می‌کند» (Aquinas, 1952, I, 2, 20).

۳. مشارکت و نجات

«تصویر خدا» در عین حال که کمال صورت نخستین انسان پیش از گناه را توصیف می‌کند، بیانگر هدف غایی او نیز هست. این هدف عبارتست از «هرچه کامل‌تر تبدیل شدن انسان به تصویر خداوند» و انعکاس تصویر او (Ibid. I, q. 93, a. 7, ad. 4). برآورده شدن این هدف غایی، فرآیند رسیدن از قوه به فعل است. رسیدن به غایت خیر ضروری است؛ چون اولاً خصلت «خیر» در پویایی آن است و ثانیاً «مطلق بودن» و «خوب مطلق بودن» در هیچ مخلوقی یکسان نیستند (Ibid. 2005, 2, 20). همه موجودات در یک مرتبه خیر قرار ندارند و این ایده همچنان که بر ضرورت غایت خیر استدلال می‌کند، بیانگر رویکرد سلسله‌مراتبی عالم نیز هست. آکویناس (Ibid. 1952, I-II, q. 18, a. 1) تأکید می‌کند که ذات «خیر» مستلزم چنین تنوعی است. هر موجودی به صرف وجود، خیر است. اما در مفهوم مطلق آن، تمایزی اساسی می‌تواند وجود داشته باشد. به این معنا که یک چیز را هم از جهت «هستی» اش می‌توان «خیر» نامید و هم از خواصی که [بعداً] به او اضافه می‌شود. در معنای اول، «موجود» می‌تواند با «خیر» مترادف باشد و بالعکس. اما در حالت دوم، «خیر» قسمتی از وجود است. انسان بی‌فضیلت «به یک معنای خاص» خیر است، یعنی تا آنجا که یک موجود است؛ اما «خیر مطلق» نیست، بلکه شر است چون فاقد کمالاتی است که باید داشته باشد.

تنوع مخلوقات بدلیل تنوع مشارکت آنهاست. البته ایده سلسله‌مراتب دلالت بر مراتب خیر دارد و احتمالاً نه در مورد هستی. به نظر می‌رسد آنچه آکویناس تأکید می‌کند این است که خیر از آنجایی که به فعلیت‌های ثانویه (مثلاً دانش و فضیلت) وابسته است، تابع درجه است. اما او به صراحت نمی‌گوید، که هستی تابع درجه است (Hughes, 2015: 273).

²⁴. transcendental openness

الف) ایمان به مثابه ادراک عقلانی

مهم‌ترین وجه شباهت در مشارکت انسان با خداوند عقلانیت اوست. تأکید بر عقلانیت می‌تواند بیانگر تأثیرات ارسطویی در الهیات آکویناس باشد، هرچند او این قوه را امری الهی و حاصل مشارکت در هستی خداوند می‌داند. با توجه به ایده علل سلسله مراتبی آکویناس، او معتقد است «عقل قدرتی در روح است و نه ذاتی آن» (،) که در غیر این صورت جوهر (انسان)، اصل بی‌واسطه عملیات (ایمان) می‌بود (Aquinas, 1952, I, q. 79, a. 1). بدین ترتیب ایمان نیز از حیث علل به علت الهی وابسته است، و فرد در سلسله علل پایین‌تر قرار دارد.

در نظر آکویناس، انسان بواسطه ماهیت عقلانی‌اش شایسته است که «پایان» و سرانجامی داشته باشد و از آنجا که انسان، دارای «قوه اراده و عقل» است، شایسته است که خودش عاملیت هدایت خویش به پایان را داشته باشد (Aquinas, 1952, I II, q. 1, a. 2).

نهایت سعادت انسان، استفاده از بالاترین کارکرد خود یعنی عملکرد عقل است. کمال غایی مخلوقات عقلانی را باید در یک نوع بازگشت به آنچه که اصل وجود آنهاست جستجو کرد. در نظر آکویناس، تصویر خدا، در مفهوم اصلی آن، همان ماهیت عقلانی اوست. مراد از دیدن خداوند، رؤیت با چشم سر، چنان‌که امور مادی و مرئی را می‌بینیم نیست؛ و خداوند نه با حس یا تخیل، بلکه فقط با «عقل»²⁵ دیده می‌شود (Ibid. 1952, I, q. 12, a. 3).

عقل نوعی ظرفیت و قدرت‌شناختی در روح انسان تصور می‌شود. پروکلوس معتقد بود «هر آنچه که الهی است غیرقابل وصف و ناشناختنی است» (Proclus, 1971, prop. 6-7)؛ و آکویناس نیز در شرح این بند، از شناخت و معرفت سلبی خداوند سخن می‌گوید: ذات الهی به معرفت انسان در نمی‌آید. البته این ایده بیشتر بر دیدگاه افلاطونی استوار است که: علت اول، اساساً خیر، یگانه، و فراتر از هستی است (Aquinas, 1996, Proposition 6).

اما از سوی دیگر، آکویناس معتقد است چیزی تا آنجا که «هست» قابل فهم است. بنابراین او بخشی از تأکید پروکلوس بر جنبه استعلایی علت اول را رد کرده و استدلال می‌کند خداوند از آن جهت که هستی نامتناهی است به شناخت انسان در نمی‌آید؛ اما از آن جهت که در وجود به صورت متناهی مشارکت می‌کند با عقل انسان تناسب دارد (Ibid.). ایده «مشارکت در هستی» به آکویناس این امکان را می‌دهد تا «استعلا» و «امر استعلایی» [خداوند] را با همدیگر درک کند. مخلوقات در وجود خود به اصل اول وابسته‌اند و عقل تنها وجه تناسب میان این دو و اولین وجه اشتراک آنهاست. (Aertsen, 1992, 132) بنابراین، انسان بصیرتی نسبت به ذات خداوند ندارد، و تنها راه شناخت خدا «از طریق چیز دیگری» است که از نظر خاصی به او شباهت دارد، یعنی همان عقل.

²⁵. intellect

عقل اما تنها از طریق «فیض»²⁶ امکان معرفت خداوند را دارد. هیچ عقل مخلوقی نمی‌تواند ذات خداوند را ببیند، مگر اینکه خداوند به «فیض» خود، خویش را بعنوان امری قابل فهم، به او «پیوند دهد» (Aquinas, 1952, a, 12, q, I.4). به همین دلیل فیض «تزریق شده»²⁷ نامیده می‌شود: فیضی که خداوند به وسیله آن طبیعت انسان را به کمال می‌رساند و همواره با طبیعت [انسان] «همکاری» می‌کند (Ibid. I, q. 1, a. 8. 2). بنابراین مساعدت فیض خدا برای تحقق و «فعلیت‌یافتگی» انسان لازم است. از آنجا که، عقل از طریق ایمان، به یک موضوع قابل شناخت، معطوف می‌شود، ایمان نوعی از معرفت است. اما، این امر، نه از «بصیرت»²⁸ فرد معتقد، بلکه از بصیرت «او» [مسیح] که مورد اعتقاد است آغاز می‌شود (Ibid. I, q. 12, a. 13, ab. 3). بدین ترتیب، قوس نزولی «فعلیت‌یافتگی» انسان از آنجا آغاز می‌شود که محدودیت‌های ماهیت بشری، لزوم و ضرورت فیض را نشان می‌دهد. و اینکه برخی کامل‌تر از دیگران ذات خداوند را می‌بینند. نه به این دلیل که عقل آنها، از قدرت یا «استعداد» بیشتری برای دیدن خداوند برخوردار است؛ بلکه حاصل مشارکت با فیض خداوند است. هر چه این مشارکت بیشتر باشد، خدا را کامل‌تر می‌بیند و سعادت‌مندتر است (Ibid. I, q. 12, a. 6).

وجه دیگر رویکرد آکویناس این است که در نظام طبیعت، انسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. انسان می‌تواند به معرفت خداوند برسد: ایمان. انسان است که محل کمال غایی است. چنین فرآیند ایمانی را آکویناس «فعلیت تحت یک حرکت دایره‌ای» توصیف می‌کند (Aquinas, 2007. d. 27, q. 1, a. 3). تعبیر دایره در معنای نمادین، کمال اولیه و غایی، یا همان فعلیت اول و دوم را منعکس می‌کند که طی آن پتانسل وجودی انسان بالفعل می‌شود.

اما در این طرح، خداوند نیز بعنوان علت وجود، نقطه آغاز بدیهی و مطلق نیست که مستقل از واقعیت خلقت باشد. در الگوی اندیشه آکویناس، این مخلوقات هستند که وابسته بودن آنها به یک علت اولیه برای وجودشان، منجر به تصدیق وجود خداوند می‌شود. برهان خلقت آکویناس و برهان وجود خدا، به یک معنا دو سوی یک برهان «دایره‌ای» است (Te velde, 1995: 118). درواقع معرفت هم امری دایره‌ای است درک ما از خداوند، وابسته به درک ما از جهان است. وابسته به درک انسان به مثابه مرکز این هستی.

ب) نجات به مثابه تداوم مشارکت در عمل

مخلوق با مشارکت در هستی، اولین فعلیت را دارد که همان فرم و تمامیت یک چیز است. اما با یک «عملیات»²⁹ خاصی، به فعلیت دوم می‌رسد که بالفعل کردن خیر بالقوه است. آکویناس در

²⁶. grace

²⁷. habitual Grace

²⁸. vision

²⁹. operation

(Aquinas, 1952, I, 5, 48) و (I, 5, 1, ad Ibid) نشان می‌دهد که فعلیت دوم بعد غایی و نجات‌شناختی دارد. خیر امری بالقوه است و فعلیت نهایی در «عمل کردن» است (Ibid. I, 6, 48). بنظر می‌رسد چنین تفسیری از خیر منسجم و قابل دفاع است. وجود در شکل مطلق آن صرفاً فرم خاص است؛ اما هر موجود دارای فرمی، پتانسیل‌های بالقوه‌ای نیز دارد. وقتی این پتانسیل‌ها بالفعل می‌شوند، آن چیز تبدیل به چیز کامل‌تری در نوع خود می‌شود. با توجه به فعلیت دوم، می‌توان از «افزایش هستی» در آن چیز سخن گفت (Stump, 2003: 68). «خیر» در معنای کلی نیز به همین صورت است. یعنی حالتی که هدف هر چیزی و از این رو «خیر» است. این نوع «خیر» را آکویناس به تبعیت از ارسطو «فعلیت ثانویه»³⁰ می‌نامد. حالتی که، هدف طبیعی هر چیزی است. و در این حالت است که گفته می‌شود آن چیز دارای «خیر» است (Aquinas, 1905, II, 60).

در اصطلاح ارسطویی (Aristotle, 1987, II, v)، «فعلیت اول» موجودی است که آماده عمل است، «فعلیت دوم» موجودی است که «در حال عمل» است. او در اصل، مفاهیم «فعلیت» و «پتانسیل» را برای مقابله با استدلال‌های پارمنیدس که «واقعیت تغییر» و «کثرت» را انکار می‌کرد، استفاده نمود. پارمنیدس معتقد بود امور فقط از دو راه می‌توانند متمایز باشند: یا به دلیل وجودشان، یا بواسطه نبودشان. شکل سومی از وجود قابل تصور نیست. «هستی» چیزها وجه یکسان آنهاست و با نبودن نیز نمی‌توانند متفاوت باشند. بنابراین همه چیز یکسان است. ارسطو در پاسخ، «جایگاه سومی» بین هستی و نیستی قائل می‌شود که همان «القوه»³¹ یا «توان» است: «ممکن است یک چیز قادر به بودن باشد، و نباشد، و قادر به نبودن باشد و در عین حال باشد. زیرا از چیزهای ناموجود، برخی بالقوه وجود دارند. اما آنها وجود ندارند زیرا درواقعیت کامل وجود ندارند.» (ر. ک به ارسطو، متافیزیک، فصل ۹، بخش ۳، بند ۱۰۴۷). آکویناس مفاهیم «فعل» و «پتانسیل» را در همان معنای ارسطویی به کار می‌برد: «ما با عدم هستی صرفاً چیزهایی را که وجود ندارند درک نمی‌کنیم، بلکه چیزهایی را که بالقوه هستند و بالفعل نیستند، درک می‌کنیم.» (Aquinas, 1952 I, 5, 2).

اهمیت بکارگیری چنین ایده‌ای از آنجاست که اولاً «علیت» چنین فرآیندی (تبدیل قوه به فعل) باید خارج از ماهیت خود انسان باشد. که اثبات آن هدف مشترک آکویناس (خدا) و ارسطو (علت اول) است. اهمیت دوم که آکویناس را از ارسطو جدا و او را متعهد به سنت دینی مسیحی می‌نماید این است که امور معقول (انسان) قادر نیست تمام پتانسیل و ظرفیت‌های خود را به فعلیت برساند. تنها خداوند است که بطور کامل و خالص فعلیت دارد. به همین دلیل است که آکویناس میان «ذات» و «هستی» تمایز قائل می‌شود. ارسطو قائل به چنین تمایزی نیست چون در نظر او «بودن» همان «فرم بودن» است (ارسطو، متافیزیک، فصل ۴، بخش ۲، بند ۱۰۰۳). بنظر می‌رسد در سنت یونان باستان هیچ تمایز فلسفی میان «ذات» و «وجود» وجود ندارد. «کان» معتقد است محوریت یافتن مفهوم «وجود» حاصل

³⁰. second actuality

³¹. potentiality

آمیختگی هستی‌شناسی یونانی با متافیزیک آفرینش کتاب مقدس است. هستی هرگز در یونان «مفهوم‌سازی» نشده و موضع تأمل فلسفی نبوده‌است (Kahn, 1982, 66).

نگاه به انسان از منظر موجودی در حال بالفعل نمودن خیر بالقوه خویش، به این معناست که هیچ موجودی به طور کامل فاقد خیر نیست. در رویکرد آکویناس هر چیزی که هستی دارد، تا حدی خیر است. شرّ صرفاً نقص و فقدان است و نمی‌تواند ذاتی باشد؛ و مهم‌تر آنکه نمی‌تواند منشأ بدی‌های دیگر باشد (Stump, 2003: 68). بنابراین، انسان بد کسی است که از بالفعل کردن قابلیت خود فاصله زیادی دارد و یا از تناسب با ماهیت بالقوه خود محروم است. هر انسانی با قرار گرفتن در فاصله معینی از خدا، تفاوت ماهوی خود را دارد و از این رو کمتر یا بیشتر از «کمال خیر» برخوردار است. تنوع مخلوقات، ضرورتاً منتج به یک نظم سلسله‌مراتبی در عالم هستی می‌شود. هر چیزی که مخلوق خداوند است بایستی بر اساس مرتبه قرابت و نزدیکی خود با خداوند (هستی اول) که کامل‌ترین است، متفاوت از دیگری باشد. بنابراین آکویناس موضع ارسطویی را بکار می‌گیرد. اما با تأکید بر جایگاه منحصر‌بفرد انسان در عملیات خداوند در طبیعت.

پروکلوس در شرح فرآیند علیت از سطوح بالاتر تا سلسله مراتب کیهانی را ذیل سه مفهوم ارائه نمود: معلول در علت خود «باقی می‌ماند»³²؛ از آن «ناشی می‌شود»³³؛ و یا به آن «تبدیل می‌شود»³⁴ (Proclus, 1971, prop. 35). رویکرد آکویناس نیز در خصوص جایگاه انسان در طبیعت، تلفیقی از «جایگاه سوم» ارسطو و شکل سوم مورد نظر پروکلوس است.

ج) انسان ابزار مشارکت الهی در طبیعت

تنوع عالم هستی بر حسب برخورداری از خیر الهی است؛ و انسان تنها به شرطی می‌تواند خود را آماده کند، که اراده او توسط خداوند آماده شود. «خداوند موهبت فیض خود را به گونه‌های مختلف توزیع می‌کند، تا زیبایی و کمال کلیسا از این درجات مختلف حاصل شود. همان‌طور که او شرایط متنوع امور را وضع کرد، تا جهان کامل باشد» (Aquinas, 1952 I-II, q. 112, a. 4). بنابراین تنوع فیض و تنوع مراتب هستی انسان برای حفظ کمال جهان لازم است.

دریافت فیض مقطع پیوند مجدد، برای ارتباط گسسته شده میان انسان و خداوند، و به عبارت دیگر، «مشارکت مداوم» انسان در خداوند است. به این معنا که تکمیل کمال وجود انسانی وابسته به «عمل»، و مربوط به فعالیت قوای انسانی است. «خیر» عین «فعلیت یافتگی» است و فعلیت نیازمند «عمل» یا فعالیت است (Ibid. I, q. 64, a. 1). چنین معنایی از کمال، انسان را در «مشارکت مداوم» با خداوند ترسیم می‌کند.

³². remains

³³. proceeds

³⁴. converts

تداوم مشارکت بصورت عمل خداوند در طبیعت است. این تداوم از طریق علل ثانویه درک می‌شود. آکویناس این ساز و کار را چنین بیان می‌کند «عمل کردن 35 در عملکرد 36 طبیعت» (Ibid. 2011. q. 3, a. 7). این عبارت و همچنین «در»، اشاره به همان ایده مشارکت است. همان‌طور که طبیعت هستی خود را از خدا می‌گیرد، عملکرد او نیز با مشارکت در عملکرد خداوند بنا می‌شود. مشارکت نخست، در عملکرد طبیعت تدام می‌یابد؛ البته از حالت علت و معلولی صرف خارج شده و تبدیل به رابطه علیتی می‌شود که در آن خود انسان شأن یک علت را دارد. به عبارتی، رابطه میان دو علت است که یکی علت دیگری است. آکویناس در (Aquinas, 1952. I, q. 105, a. 5)، این هر دو شکل از رابطه را تحت «مشیت»³⁷ الهی قلمداد نموده و تأکید می‌کند که خداوند هر چیز را بسوی خیرش هدایت می‌کند. «مشیت» را می‌توان «فعلیت یافتگی دوم» انسان تلقی کرد. که طی آن انسان قدرت عملیاتی دارد که نشانه‌ای از خیر الهی است که با آفرینش به او اعطا شده‌است: «از قدرت علت است که معلول دارای قدرتی برای عمل است» (Ibid. I, q. 105, a. 5) بالفعل شدن پتانسیل خیر در انسان او را قادر به نیکوکاری می‌کند (Ibid. q. 103, a. 4).

انگاره فعل مخلوق به مثابه مشارکت در عمل خداوند، قبلاً در نوافلاطونی‌ها مطرح شده بود اما آکویناس تلاش می‌کند از موضع آنها اجتناب نماید. لذا درصدد است تمایز ظریفی میان اینکه فعل مخلوق را مشارکت در عمل خداوند بدانیم، و اینکه خداوند در طبیعت چنان بیواسطه عمل می‌کند که جایی برای عملکرد مخلوق، با قدرت خود باقی نمی‌ماند، ترسیم نماید. در این میان، او شکل سومی ارائه می‌کند که طی آن خداوند از طریق نظام سلسله‌مراتبی در طبیعت عمل می‌کند. الزامات دینی آکویناس را وامی‌دارد تا طی ایده مشارکت، خداوند را به مثابه عاملی در عملکرد طبیعت تلقی کند که در عین حال از آن (طبیعت) فراتر است. قوا و قدرت‌هایی که مخلوقات بوسیله آنها قادر به عمل هستند توسط خداوند به آنها داده شده‌است و خداوند علت هر فعلی است که در طبیعت رخ می‌دهد (Aquinas, 2011. q. 3, a. 7). بنابراین انسان با مشارکت در خداوند «هستی» می‌یابد؛ با تداوم مشارکت هستی او «حفظ» می‌شود؛ و «عملکرد» او نیز ابزاری در جریان مشارکت الهی است. انسان صرفاً به مثابه ابزاری که خداوند در آن اعمال قدرت نماید نیست، بلکه او در بخشی از قدرت علت اصلی (خداوند) مشارکت می‌کند. این مشارکت است که سبب ایجاد عملی می‌شود که مخلوق به تنهایی قادر به انجام آن نبود. به عبارتی قدرت خداوند، با مشارکت، در قدرت مخلوق، نهفته است (Ibid).

تلقی انسان به مثابه ابزار به این منظور است که او می‌تواند عمل را متناسب با علت اول (خداوند) انجام دهد. گویی که علت اول واسطه میان ابزار و معلول است. چنین حضور نزدیک خداوند میان ابزار و فعل انجام شده، تفسیر آکویناس از آفرینش سلسله‌مراتبی است. او برخلاف نوافلاطونی‌ها معتقد

³⁵. to operate

³⁶. operation

³⁷. providence

است خلقت با واسطه ناممکن است به این دلیل که خلقت به نیرویی نامتناهی نیاز دارد و موجودات نامتناهی هرگز نمی‌توانند این قدرت را داشته باشند (Ibid. q. 3, a. 4). به استثنای فرآیند خلقت، خداوند در دیگر امور طبیعت و میان خود با طبیعت از طریق ابزار عمل می‌کند. خداوند و ابزار، هر دو بر اساس ترتیب خاصی که اولی متقدم است، عمل می‌کنند. «هر موجودی تا حدی از قدرت الهی برخوردار است» (Ibid. q. 3, a. 1).

چنین رویکردی به وضعیت انسان در طبیعت، او را ابزار اجرای مشیت الهی قلمداد می‌نماید که در عین حال، او را در مشارکتی مداوم با خداوند حفظ می‌کند. از رهگذر این مشارکت مداوم هستی انسان تداوم می‌یابد و خیر بالقوه او به فعلیت می‌یابد.

نتایج

ایده «مشارکت» بنیادی‌ترین مفهوم برای درک الگوی انسان‌شناسی آکویناس و مشخصه اصلی تفسیر او از ماهیت آفرینش انسان و بازگشت او به خداوند (نجات) است. مفهومی که به نظر فلسفی می‌رسد و تلفیق وجهی از آن با برخی آموزه‌های دینی آسان نمی‌نماید؛ اما آکویناس با صیقل دادن ماهیت این مفهوم آن را در بستری الهیاتی-مسیحی بسط می‌دهد. مفهوم مشارکت به مثابه دال مرکزی است که آکویناس با آن آموزه‌های اساسی مسیحیت را تبیین نموده و نقش بنیادین آن در درک ساختار الهیات مسیحی را نشان می‌دهد. او با منطق خاص متافیزیکی خود تلاش می‌کند ماهیت چند وجهی این مفهوم را نشان دهد. تأکید اصلی او درک پیوستگی ارتباط سه محور خداوند، انسان و نجات است: هستی انسان حاصل مشارکت در خداوند، و بالقوه کمال خیر است؛ کمال خیر بالقوه در درون انسان است و تداوم مشارکت سبب فعلیت یافتن او می‌گردد. رویکرد آکویناس ایجاب می‌کند انسان و خداوند در مشارکتی دائمی، و در پیوند بسیار نزدیکی بهم مرتبط باشند. نتیجه این تفسیر از رویداد آفرینش نه تنها خیر و احسن بودن نظام عالم، که برجسته کردن وضعیت هستی‌شناختی ویژه انسان در نظام هستی است. ایده مشارکت، در موضع آکویناس، امر بدیهی و غیرقابل تردید است. چه در غیر این صورت هستی انسان و امکان نجات او مورد تردید خواهد بود. برحسب این مفهوم، ایمان نوعی ادراک از جنس عقلانی است. و عقل است که جنس مشترک میان انسان و خداوند است. ابعاد فلسفی این رویکرد گاه فراتر از چارچوب آموزه‌ها و مفاهیم سنتی می‌رود. خداوند به مثابه عقل اول، یا آفرینش به مثابه تراوش مداوم هستی و ایمان به مثابه ادراکی عقلانی، گزاره‌هایی هستند که آکویناس تلاش می‌کند طی آنها مفاهیم سنتی را در انسجامی فلسفی ارائه نماید. خصومت عقل و ایمان را به کمترین حد برساند و عقلانی‌سازی گزاره‌های ایمانی را به نقطه قوت الهیات خود تبدیل نماید. لزوم سلسله مراتب ایمانی در بحث نجات، و مفهوم شر نیز از این دسته‌اند. این استدلال‌ها برای ایمانی که دسترسی به عقل الهی (مشارکتی) دارد امری بدیهی می‌نمایند. حاصل آنکه، فعل آفرینش انسان در کمال خیر روی داده‌است. و ماهیت و پتانسیل انسان خیر است و این ماهیت شایسته‌است که به منصفه ظهور

برسد و بالفعل شود. ایمان و رو بسوی نجات رفتن، نوعی پسروری به حالت کمال نخستین است. در فرآیند نجات انسان تبدیل به دست عملیاتی خداوند در طبیعت می‌گردد؛ در تمام اعمال انسان، حتی اعمال آزادانه او، خداوند است که به‌عنوان اولین علت، در همه چیز و همه موجودات و همه فعالیت‌ها، عمل می‌کند. و انسان در کمال خود، به ابزار عملیات الهی در طبیعت تبدیل می‌شود. وجه تمایز آکویناس این است که در زبان مشارکتی او عبور از وجود متناهی به وجود نامتناهی را از طریق دیالکتیک علیت قیاسی ممکن می‌گردد. در نگاه آکویناس تمایزی بنیادینی میان دو قلمرو متناهی و نامتناهی وجود ندارد. چون انسان از این جهت که در امر هستی (با/در خداوند) مشارکت دارد، شبیه به خداوند (نامتناهی) است؛ و از آنجا که ذات خداوند با هستی او یکی است بنابراین می‌توان گفت انسان اساساً متناهی نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت در الهیات آکویناس، هستی متناهی در نقطه مقابل یا در تضاد با امر نامتناهی نیست؛ بلکه متناهی گرچه وجودش به شیوه‌ای نامتناهی است، اما از آن حیث که منعکس‌کننده امر نامتناهی است شبیه به اوست.



منابع

کتاب مقدس

آگوستین (۱۳۸۱)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، نشر سهروری.

ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، نشر طرح نو.

_____ (۱۳۸۵) متافیزیک، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، نشر طرح نو.

افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، ج ۱، ۲ و ۳، خوارزمی.

کاپلستون (۱۳۶۸)، فردریک، تاریخ فلسفه، سید جلال الدین مجتبی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

References

Bible. (2014). Translation of the new millennium (Hezareh No) from the original Hebrew and Greek languages. Publication of Ilam. (in Persian)

Aertsen, Jan A. , (1985) , the Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas. In The New Scholasticism 59, P 449-70.

----- (1992) »Ontology and henology in Medieval Philosophy «in On Proclus and his influence in medieval philosophy Edited by Bos, E. P, Meijer, P. A, Brill.

Aquinas. Thomas, (1996) , Commentary on the Book of Causes, trans by Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, Richard C. Taylor, Catholic University of America Press.

----- (1905) , Of God and His Creatures, Trans by Joseph Ricaby, Burnes& Oates: London.

----- (2007), seremon in sentence, vol iii, trans by John McClernon, Ignatius press.

----- (1952) Summa Theologica,trans by Daniel J. Sullivan, vol I-II,William Benton Chicago.

----- (2020) , Quodlibetal Questions Translated by Turner Nevitt and Brian Davies, Oxford.

----- (2005) , The Summa Contra Gentiles (S C G) , Trans by Joseph Rickaby, S. J. , the Catholic Primer.

----- (2011) , On Creation [Quaestiones Disputatae de Potentia Dei, Q. 3] , Translated by S. C. Selner-Wright, The Catholic University of America Press.

----- (2020) Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions, Trans by Turner Nevitt and Brian Davies, Oxford Press.

Aretsen. Jan A, (1982) »The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas«, Congress of medieval Philosophy, Louvain-la-Neuve.

Aristotle, (1987) , On the Soul, Trans by Hicks. Robert Drew, Penguin Classics.

----- (2006). Metaphysics. Trans by Mohamad hassan Lutfi. Tehran: Nashr Tarhe Nou. (in Persian)

----- (2000). Nicomachean Ethics. Trans by Mohamad Hassan Lutfi. Tehran: Nashr Tarhe Nou. (in Persian)

Augustin. (2002) , Confessions. trans by Sayeh Meysami. Tehran: nashre suhrevardi. (in Persian)

Copleston, Frederick. (1989). A History of Philosophy. Trans by seyed jalal aldin Mojtabavi. Vol. I. Tehran: Entesharat Elmi Farhangi. (in Persian)

Henle. R. J, (1956) Saint Thomas and Platonism;: A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas Hardcover, Martinus Nijhoff.

Gilson. Etienne, (1952) , Being and Some Philosophers, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Kahm. Nicholas, (2017) , Aquinas and Aristotlians on the whether the soul is group of powers, History of PhilosoPhy Quarterly Volume 34, Number 2.

Fabro. Cornelio, »Participation«, (2024) , New Catholic Encyclopedia Encyclopedia. com, September 11.

Fogleman, Alex. (2023) , The Doctrine of Participation in Augustine's Totus Christus Ecclesiology. Scottish Journal of Theology 76, no. 4: 305-16.

Kahn. Charles H. , (2009) , »Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy, «(in essays on being, Oxford, pp 62-74.

Kenny. Anthony, (2005) Aquinas on Being, Oxford.

Hughes. Christopher, (2015) , Aquinas on Being, Goodness and God, Routledge.

MacDonald. Scott, (1991) , The Relation between Being and Goodness «in Being and Goodness, edited by Scott MacDonald, Cornell University Press.

Plato. (2001). Plato complete works. Trans by Mohamad Hassan Lutfi & Reza Kaviani. Vol I. II. III. Tehran: Nashr Kharazmi. (in Persian)

Proclus, (1971) , Element of theology, edited by E. R. Dodds, Oxford.

Stump, Eleonore, (2003) , Aquinas, Abingdon: Routledge.

Te Velde. Rudi A, (1995) , Participation and Substantiality in Thomas, Brill.

Wippel. John F, (1987) , Thomas Aquinas and Participation in Studies in Medieval Philosophy edited by John F. Wippel, The Catholic University Of America press.

Wisse. Maartin, (2011) , Trinitarian Theology beyond Participation: Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology, London, T& T Clark.

