

بررسی و تحلیل رویکرد ذهن‌گرایی در معرفت‌شناسی توماس آکوئیناس

غلامحسین خدري*

چکیده

اگرچه ذهن‌گرایی و همچنین انسان‌مداری را می‌توان از جمله شاخصه‌های بارز رهاورد رنسانس و فلسفه غرب پس از آن، به شمار آورد، در همین راستا شاید بتوان این رویکرد را در افکار کسانی همچون سنت توماس که متقدم بر رنه دکارت فرانسوی و برونوی ایتالیایی بوده‌اند، نیز یافت. وی که در فرایند حصول معرفت، تابع نظریه تجرید و انتزاع ارسطو است، پیرو موضع ارسطو در این باب، جایگاه عقل فعال و منفعل را درون نفس انسانی می‌داند و قائل به حلول آن در نفس است. آکوئیناس نظریه اشراقی شناخت را نمی‌پذیرد و اساساً معرفت را امری بشری می‌داند. ذهن‌گرایی که همانا تأکید بر سهم فاعل شناسا در حصول شناخت است؛ را می‌توان در اندیشه این متکلم و فیلسوف مسیحی قرن سیزدهم، که خود آغازگر دوره غلبه تفکر عقلی در قرون وسطی است، مشاهده نمود. بدین ترتیب مدعای این خامه خیلی دور از واقعیت نیست که نظام کورژیتوی دکارتی و ای بسا ایدئالیسم استعلایی کانت هم، از این لحاظ وامدار آکوئیناس بوده باشد.

واژه‌های کلیدی: آکوئیناس، انسان‌مداری، ذهن‌گرایی، کورژیتو، عقل فعال، عقل منفعل.

۱. مقدمه

توماس آکوئیناس (Tomas Aquinas, 1225- 1274) در اوایل ۱۲۲۵ میلادی در قصر روسکا^۱ نزدیک شهر آکوئینو (Aquino) در جنوب ایتالیا به دنیا آمد. در نوزده سالگی برای ادامه تحصیل به دانشگاه ناپل^۲ رفت و در آنجا تحت تأثیر فرقه دومینیکن‌ها^۳ قرار گرفت. وی مردی درشت اندام و بسیار آرام و متین بود و اوقات زیادی را در خاموشی، به تفکر می‌پرداخت، از این رو، همگان او را «گاو زبان‌بسته» لقب داده بودند، اما استاد او آلبرت کبیر (Albert The Great, 1206-1280) که از استعداد او آگاه بود، در مورد وی گفته بود: «نعره این گاو، جهانیان را به شگفت خواهد آورد» (فروغی، ۱۳۸۳: ۹۵؛ ضومط، ۱۹۵۶: ۱۱). در ۱۲۵۶ میلادی، توماس امتیاز تدریس در دانشگاه پاریس را به دست آورد و در سال بعد به عنوان استاد رسمی الهیات در آنجا مشغول شد.

او در مدت اقامتش در ایتالیا، دوازده جلد کتاب تفسیری را به آثار ارسطو اختصاص داد که شامل *آنالوطیقای اول و دوم، طبیعیات، و مابعدالطبیعه* ارسطو بود. درباره اخلاق، نفس، کائنات جو، درباره تکوین، و سیاست نیز نوشته‌های او در این دوره است. همچنین در همین زمان، تفسیر بر کتاب *العلل (liber de causis)*^۴ را نیز به رشته تحریر درآورد. در ۱۲۶۶-۱۲۶۷ میلادی، توماس دست به کار نوشتن کتاب *عظیم جامع الهیات (summa theologica)* شد که هرگز به پایان نرسید.

توماس، هم با این رشیدان لاتینی همانند سیرز برابانت^۵ که در تفسیرهای خود از فلسفه ارسطو راه افراط را پیمودند و با جداساختن کامل عقل از ایمان، نهایتاً به دو حقیقت متمایز و شاید غیر قابل جمع قائل شده بودند، منازعه کرد و هم در مقابل آگوستین^۶ و طرفداران او که مقابل سنت برخی از آباء اولیه کلیسا، عقل را کاملاً فرع بر ایمان و کاربرد احتمالی آن را منوط به قبول تقدم محض وحی می‌دانستند، ایستاد. شعار آنان «ایمان می‌آورم تا بفهمم»^۷ بود، در حالی که از نظر توماس، عقل، شرط و اساس ایمان بود. موضع او دستیابی به تعادل و هماهنگی میان عقل و وحی، در دفاع از الهیات به عنوان «علمی عقلی» بود که پایه در اصول وحیانی دارد. توماس آکوئیناس، یونانی نمی‌دانست؛ به همین علت، تمام آثارش به لاتین است.

او به دو طریق به متون ارسطو دسترسی پیدا می‌کرد: اول، از طریق آثار مسلمانان که از اوایل قرن دوازدهم میلادی، متون ارسطو با تفاسیر کتب فارابی و ابن‌سینا و غزالی و سپس متون ابن‌رشد در چند مرحله، موجب تحول ژرف در تفکر فلسفه مسیحی شد و مواد فکری بسیار غنی‌ای را در اختیار فلاسفه مدرسی از جمله توماس قرار داد و آنها را با تفکر و مکاتب جدید آشنا کرده بود؛ دوم، از طریق ویلیام از اهالی موئربکه (William of Moerbeke, 1215-1286)^۱ که بر یونانی تسلط داشت. توماس در کمتر از پنجاه سال عمر، بالغ بر شصت اثر از خود بر جا گذاشت که عمدتاً در دفاع از الهیات مسیحی و تفسیر آثار ارسطو بود. مشرب وی ارسطویی بود و در نظرش ارسطو، پایه‌گذار اصالت تجربه بود که بر اساس آن، «هیچ چیز در عقل نیست، مگر آنکه قبلاً در حس بوده باشد» (Encyclopedia of philosophy: 8/ 500).

در نظر توماس، هدف فلسفه و کلام مسیحیت یکی است و آن، رسیدن به حقیقت است. چنانکه وی می‌گوید: «فیلسوف اعظم، خود ثابت می‌کند که فلسفه اولی، علم حقیقت است، اما نه هر حقیقتی، بلکه آن حقیقتی که منشأ تمام حقایق است؛ یعنی آن حقیقتی که متعلق به مبدأ نخستین است که هستی همه اشیا از اوست» (Aquinas, 1975: I/ C. 1, 2).

ما در ادامه، نخست از این بحث خواهیم کرد که چه عناصر دینی و فلسفی‌ای، باعث شدند که توماس نظریه معرفتی ذهن‌گرایانانه خود را ارائه کند. ما به مواردی چون تعلق فکری و قلبی توماس به مبانی دینی و فکری فرقه دومینیک‌ها، عقل‌گرایی و نیز تجربه‌گرایی ارسطویی اشاره خواهیم کرد. سپس بحث را بر استدلال‌های فلسفی و تحلیل‌های خود توماس متمرکز خواهیم کرد و تلاش می‌کنیم وجوه ذهن‌گرایانه معرفت‌شناسی وی را استنتاج کنیم؛ وجوهی که بعدها احتمالاً الهام‌بخش کسانی چون دکارت و کانت بوده و یا در اندیشه فلسفی آنان قابل مشاهده است.

چنانکه خواهیم دید، وی با تحلیل متون ارسطو و تفسیر غیراشراقی از عقل فعال ارسطویی و نیز ارائه استدلال‌های فلسفی مکمل، نوعی معرفت‌شناسی ذهن‌گرایانه ارائه کرده است. همچنین می‌توان از معرفت‌شناسی توماس، مؤلفه و محور اصلی انسان‌مداری (humanism)، یعنی کفایت و استقلال معرفتی انسان را نیز استخراج

کرد. اما قبل از اینکه سراغ این مبحث برویم، لازم است کمی در مورد معنا و تعریف «ذهن‌گرایی» تعمق کنیم. این مفهوم، عموماً مفهومی جدید در اندیشه فلسفی تلقی می‌شود و معمولاً فلسفه دکارت را آغازگر ذهن‌گرایی در فلسفه غرب می‌دانند. بنابر ذهن‌گرایی، ذهن و فعالیت ذهنی، یگانه تجربه خطاناپذیر ماست (Richardson and Bowden, 1983, pp: 552-3). کوژیتوی دکارتی، مبتنی بر همین دیدگاه است. چنانچه دکارت معتقد بود که یگانه امری که قابل شک نیست و می‌توان معرفت را بر آن مبتنی کرد، همان فکرکردن (یا شک‌کردن) است. ذهن‌گرایی بعد از دکارت، صورت‌های متفاوتی به خود گرفته و به شکل ایدئالیسم بارکلی، ایدئالیسم استعلایی کانتی، ایدئالیسم مطلق و حتی صورت‌های افراطی‌تری چون خودتئانگاری (solipsism) بروز و ظهور یافت.

این اصل که ذهن انسان، یگانه امر خطاناپذیر برای شناخت است، چند پیش فرض و نتیجه مهم دارد: نخست اینکه ذهن انسان، فاعل شناساست و بقیه موجودات و حتی خداوند، متعلق شناسایی انسان هستند. البته این امر به آن معنا نیست که چنین فرضی تنها در سوپژکتیویسم مورد توجه بوده و از این رو با انکار سوپژکتیویسم، دیگر نتوان از فاعل شناسا بودن ذهن انسان سخن گفت، زیرا در رویکرد سوپژکتیویسم، ذهن فاعل شناسا به عنوان سوژه، مبنای معرفتی کلیه اموری محسوب می‌شود که تنها در صورت شناخت فاعل شناسا (ادراک) و تبدیل شدن ابژه به امر مدرک (ادراک شده)، از تردیدهای وجودشناختی رهایی یافته و مورد شناخت واقعی قرار می‌گیرند، چرا که بر مبنای سوپژکتیویسم، ادراک امور، گواهی بر صدق وجود آنهاست. از این رو، این امر فرع بر فاعل شناسا بودن انسان است.

دوم اینکه به خاطر خطاناپذیری تجربه ذهنی، هر نوع معرفت حقیقی، از ذهن آغاز می‌شود. در واقع، از آنجا که امور، به صورت واضح و متمایز از طریق قوای معرفتی شناخته شوند؛ سوژه به عنوان فاعل شناسا، تجربه‌ای شناختی در مورد آنها خواهد داشت؛ باید گفت که قوای ذهنی و معرفتی انسان، مبنای تفکر در مورد امور است و از آنجا که سوژه نسبت به خود و حالات و قوای ذهنی خود تجربه‌ای مستقیم و شهودی و خطاناپذیر دارد؛ می‌توان گفت که تجربه ذهنی فاعل شناسا خطاناپذیر است. لیکن بدیهی است که در مورد تجربه عینی امور چنین نیست، زیرا

۵۱ بررسی و تحلیل رویکرد ذهن‌گرایی در معرفت‌شناسی توماس آکوئیناس

ما امور را تنها بر مبنای داده‌های حسی مورد تأمل قرار می‌دهیم و امکان خطا در شناخت حسی وجود دارد. به همین دلیل، بایستی مبنای معرفتی ما برای شناخت همه چیز، از ذهن فاعل شناسا و معرفت‌خطاناپذیر و واضح و متمایز نسبت به خود، آغاز گشته و تجربه ذهنی ما مبنای تجربه امور عینی قرار گیرد. چنانکه خواهیم دید، این موارد به نحوی از نظریه معرفت توماس قابل استنتاج هستند.

۲. معرفت‌شناسی توماس

۲-۱. عقل‌گرایی دومینیکی و تجربه‌گرایی توماس

در قرن سیزدهم میلادی، دو فرقه دینی ضد تجمل‌پرستی کلیسا ظهور یافتند؛ فرقه فرانسوسی^۹ و فرقه دومینیکی^{۱۰}. فیلسوفان قرن سیزدهم و چهاردهم، عمدتاً به یکی از این دو فرقه تعلق داشتند. از میان فیلسوفان بارز فرانسوسی می‌توان به بوناوتورا، یوهانس دنز اسکوتوس و گلیموس اوکامی اشاره کرد و آلبرت کیبر و توماس آکوئیناس از جمله مهم‌ترین متفکران دومینیکی هستند.

این دو فرقه به لحاظ اعتقادی و فکری با هم اختلاف بارز داشتند. مهم‌ترین اختلاف نظر آنها که به بحث ما مربوط است، بر سر نحوه کسب حقیقت است. فرانسوسی‌ها، رویکردی عرفانی و اشراقی به حقیقت داشته و معتقد بودند که حقیقت، از راه دل و اشراق از طرف خداوند به انسان افاضه می‌شود. آنها در فلسفه و کلام، بیشتر پیرو کسانی چون افلاطون و اگوستین بودند.

در مقابل، دومینیکن‌ها بیشتر به ارسطو تمایل داشتند. آنها بر این باور بودند که عقل انسان می‌تواند حقیقت را بشاند و آن را انتقال دهد. توماس علی‌رغم مخالفت شدید خانواده‌اش، به فرقه دومینیکن‌ها پیوست و در تدوین دروس مدارس دومینیکی، بسیار کوشید (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۹۴). عقل‌گرایی دومینیکی به توماس این امکان را داد تا به عقل انسان جایگاه ویژه‌ای اختصاص دهد. وی به این باور رسیده بود که عقل انسان می‌تواند حقیقت را بشناسد؛ حقیقت، امری انتزاع‌شدنی است، نه کشف‌شدنی و عقل انسان توانایی انتزاع حقایق کلی را از امور جزئی دارد.

در نظر توماس، عقل انسان در فرایند شناخت، فعال است نه اینکه صرفاً پذیرای

حقایق از موجودی برتر مانند خداوند باشد.

باید توجه نمود که عقل‌گرایی دومینیکی توماس با تجربه‌گرایی وی قابل جمع است، چراکه وی به فطریات اعتقادی نداشته و در نظر وی، معرفت با تجربه آغاز می‌شود؛ «توماس مفاهیم فطری را چه به صورت اشراق الهی و چه به صورت مفاهیمی که همراه با ذهن هستند، رد کرد. برای وی ذهن انسان لوح سفید نانوخته‌ای بود که با تجربه حسی، اطلاعات بر روی آن شکل می‌بندد (همان: ۳۹۶). وی همانند ارسطو بر این باور بود که این لوح سفید، استعدادی ذاتی برای پذیرش حقایق دارد. نفس یا ذهن انسان، قوه محضی است که با تجربه به فعلیت درمی‌آید. با این حال، نمی‌توان توماس را تجربه‌گرای تمام‌عیار به شمار آورد. وی معتقد به مجرد نفس بود و آن را به مثابه جوهری مستقل از ماده در نظر می‌گرفت.

باور به مجرد و استقلال نفس از ماده، برای نظریه معرفت توماس حیاتی است، چراکه در نظر وی، شناخت وقتی شکل می‌گیرد که موضوع مورد شناخت، از جنس نفس یا ذهن ما نباشد؛ «چون نفس انسان غیرمادی است، می‌تواند موجودات مادی را بشناسد... فعل شناخت از نفس سر می‌زند، زیرا نفس انسان به عنوان یک جوهر مستقل، بنفسه (per se) است و بنا به مبنا و اساس آنچه هست، یعنی موجودیتش، عمل می‌کند» (همان: ۳۹۷).

ترکیب عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، زمینه کافی برای ارائه نظریه معرفتی ذهن‌گرایانه را برای توماس فراهم می‌کند. خواهیم دید که چگونه توماس با این زمینه فکری، به تحلیل و تفسیر غیراشراقی عقل فعال ارسطویی می‌پردازد.

۲-۲ تحلیل توماس از عقل فعال ارسطویی

توماس منشأ معرفت بشری را دو منبع حس و عقل می‌داند. در خصوص ادراکات حسی معتقد است که بالضروره از حس آغاز می‌شوند، منتهی غایت معرفت ما نخواهند بود (Maurer, 2011, p: 184). چنانکه در جامع‌الهیات می‌گوید: «نمی‌توان قائل شد که معرفت حسی، علت کامل و تام معرفت عقلانی است، بلکه به نحوی، موضوع آن است» (Aquinas, 1981: I/ Q.84, a.6). او به دو جنبه عقل در نفس انسان؛ یعنی عقل فعال (agent intellect) و عقل ممکن (possible intellect) یا عقل

مکتسب (receptive intellect) معتقد است (ibid: I/ Q.79, A.4) و عمل تعقل را هم گذر از قوه به فعل از طریق انتزاع (abstraction) طبایع معقول (intelligible natures) از متخیلات می‌داند (Copleston, 1993). عقل منفعل یا ممکن، پذیرنده این طبایع و صور اشیاء است (Aquinas, 1981: I/.79, 4ad4). چنانکه وظیفه دوم این عقل هم همانا حکم‌کردن درباره این صور و معقولات است (Maurer, 2011, p: 184). فرایند معرفت بدین‌نحو است که اشیای محسوس، در اعضا و حواس انسان تأثیر می‌گذارند و چون حواس قادر به درک کلیات نیستند، بلکه توانایی درک آنها فقط در حیطة جزئیات است؛ نمی‌توان ادراک کلیات را در محدوده حواس دانست. وی در این‌جا حصول معرفت را ناشی از عملکرد قوه فاهمه و از طریق انتزاع می‌داند که این امر به مدد عقل فعال صورت می‌پذیرد و لذا عقل منفعل یا بالقوه را قادر می‌سازد که صورت معقولات را به نحو کلی ادراک کند.

توماس که به تبع ارسطو، نظریه‌پردازی افلاطون درباره عالم مثل و وجود صور مفارق از ماده را قبول نداشت؛ برای تبیین فعلیت یافتن ادراکات و معقولات در عقل انسانی، متوسل به نظریه انتزاع می‌شود؛ زیرا دلایل ارسطو در رد تقرر صور مفارقه از ماده را محکم و استوار می‌دانست (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۲).

آکوئیناس بر اساس تفسیرش از ارسطو، بر جایگزینی عقل فعال در درون نفس انسان استدلال کرده و معتقد است و رای نفس عقلانی انسان، نیازمند فرض یک عقل برتر هستیم که به وسیله آن، نفس توانایی ادراک و فهم و تعقل را به دست آورد، زیرا هر آن چیزی که ناقص و متحرک است، مسبوق به وجودی ذاتاً کامل و ثابت و بالفعل است که در نفس قرار دارد. نفس انسانی به واسطه بهره‌ای که از قوه عقلانی دارد، از جنبه و جهتی، عقلانی است، اما برای تعقل و ادراک، نیازمند گذر از قوه به فعل است. از این رو، عمل ادراک صورت نمی‌گیرد، مگر عقل برتری باشد که نفس به مدد آن بتواند عمل ادراک و تعقل را انجام دهد.

برخی معتقدند که این عقل ذاتاً مفارق است و در نتیجه با پرتوافکنی بر قوه متخیله (fantasia) معقولات بالقوه را که در اشیای طبیعی محسوس جزئی ملفوف هستند، آشکارا بالفعل می‌گرداند، اما باور ما این است که در نفس، قوه‌ای هست که از عقلی برتر نشأت گرفته و به وسیله آن عقل برتر، قوه متخیله را روشنی می‌بخشد.

بنابراین، بنا به استدلال توماس، قوه‌ای که مبدأ این فعلیت است، باید چیزی در درون نفس باشد، زیرا ارسطو عقل فعال را به نور تشبیه می‌کند که منبعث از منبع حیات (خداوند) بوده و بر کلیات بالقوه، پرتو افشانی می‌کند تا فعلیت یافته و کلیات معقول معرفتی حاصل گردند، در حالی که افلاطون آن را به خورشید تشبیه کرده است (Aquinas, 1981: I/ Q.79,A.4.).

بر این اساس، باید بینیم عقل فعال نزد توماس آکوئیناس از چه جایگاهی در معرفت انسانی برخوردار است. عقل فعال، عمل تجرید و انتزاع را بر روی صور حسی حاصله در عقل منفعل انجام داده و صورت کلی معقول را ایجاد می‌کند که همانا موضوع حقیقی معرفت است. باید توجه نماییم که عقل فعال نزد توماس، جوهری واحد و الوهی در مرتبه‌ای فراحسی نیست، بلکه در ذهن انسان بوده و به گفته خود توماس، به تعداد انسان‌ها و قوای معرفتی‌شان، عقل فعال وجود دارد. این امر به موضوع اختیاری بودن معرفت مربوط می‌گردد، زیرا توماس معتقد است که اگر عقل فعال امری فراانسانی بود، دیگر نمی‌شد معرفت را امری اختیاری و در حوزه معرفت انسانی لحاظ کرد (Aquinas, p: 738)؛ درحالی‌که، ما در فعالیت‌های عقلانی خود از اختیار کامل برخوردار هستیم.

در واقع آنچه برای توماس اهمیت دارد آن است که عقل فعال، نیروی تفکر و تعقل انسانی محسوب می‌شود که در هر انسانی امری فردی بوده و با آنکه قوای ذهنی افراد به لحاظ بنیادی یکسان است، ولیکن فعلیت بخشی به این قوا در افراد به میزان تعقل آنها امری متفاوت است.

در نظر توماس، انسان به واسطه آنکه واجد عقل فعال است، می‌تواند صور را از دنیای طبیعی انتزاع کند و درباره آنها فهم و اندیشه کند. بنابراین، معرفت عقلانی، وجه ممیزه انسان از سایر حیوانات است؛ این معرفت به نوبه خود، به وسیله قوای حسی در ما پدید می‌آید که آنها صور خیالیه را در ما پدید می‌آورند، و مسلماً بدون آنها معرفت عقلانی هم حاصل نمی‌شود. بنابراین، «معرفت عقلی با کنار گذاشتن مادیت و جزئیت و اخذ کلیت حاصل می‌شود» (Gilson, 1971: 251).

آکوئیناس مدافع سرسخت وحدت عقل و حلول در نفس و مخالف جدی تفکیک عقل فعال از عقل منفعل است. او می‌نویسد: «واجب است که در نفس نیز

قائل به چنین فصول ممیزی باشیم و بیان صریح فیلسوف اعظم (ارسطو) هم همین است که هر دو مبدأ فعال و منفعل در نفس، یعنی حال در نفس و جزء آن هستند» (Aquinas, op.cit, p: 739). در واقع، به نظر توماس، عقل منفعل و عقل فعال هر دو در درون نفس انسان بوده و هر دو در انسان‌ها متفاوت می‌باشند.

توماس چنین استدلال می‌کند که از آنجا که نفس صورت بدن است، پس نمی‌توان برای ابدان مختلف، یک صورت کلی و واحد لحاظ کرد. از این رو، چنین نتیجه می‌گیرد که عقل منفعل در بین انسان‌ها متفاوت بوده و در اتصال با عقل فعال در فرآیند عقلانی معرفت شرکت دارد (Aquinas, op.cit, p. 738). وی در کتاب *مجموعه‌ای در رد ملحدان*، فصلی را به اثبات این مطلب اختصاص داده است که ارسطو عقل فعال را بخشی از نفس انسان می‌دانسته است (Aquinas, 1975: II/Q78). منظور ارسطو در نظر توماس این بوده است که گرچه این عقل روشنی‌بخش است، ولیکن روشنایی آن از جای دیگر است و آلا، آن را به خورشید تشبیه می‌کرد که منبع نور است و به قول افلاطون، مشابه خیر است.

در واقع، عقل فعال در درون نفس انسان، همچون نوری است که برگرفته از خداوند یا منبع نور اوست؛ چنانکه توماس می‌گوید: «عقل فعال در ما انسان‌ها نیرویی است که از خداوند اخذ می‌شود» (Aquinas, op.cit, p: 738). پس می‌توان گفت که عمل عقل فعال در نفس ما، مشابهت به عمل خداوند در جهان دارد، ولیکن عقل فعال خدا نبوده و در قلمرو وجودی برتر از ما نیست، بلکه، تنها نوری در نفس ماست که برگرفته از خداوند بوده و بر قوای شناختی نفس ما می‌تابد تا معرفت عقلانی حاصل شده و معقولات بالقوه عقل منفعل، فعلیت یابند و فعالیت او در باطن ما و ناشی از اراده ماست، زیرا فعالیت عقلانی به نظر توماس امری اختیاری بوده و ما در هر موقعیتی که بخواهیم می‌توانیم بیندیشیم.

توماس قسمت اعظم این کتاب را به موضوع عقل و جواهر عقلانی یعنی فرشتگان و نفس آنان اختصاص داده است؛ وی در آنجا قائل به وجود دو جنبه از عقل واحد یعنی عقل ممکن و عقل فعال در نفس انسانی شده و معرفت را نیز به واسطه عمل انتزاع و اخذ صور طبیعی اشیاء که از طریق داده‌های حسی عرضه شده‌اند، تبیین می‌کند. تفاوت انسان با عقول مجرد و فرشتگان هم این است که

حصول معرفت برای آنان، حضوری است، اما برای انسان حصولی است. موضع توماس درست برخلاف ابن رشد است که کل عقل را مفارق و غیر شخصی می‌داند (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۵۶). نزد ابن رشد، عقل فعال که علت فاعلی و کمال دهنده عقل هیولانی یا منفعل (عقل پذیرنده) است، همچون نور، معرفت بخش و فعلیت دهنده صور معقول بالقوه عقل هیولانی است، ولیکن به نظر او، عقل فعال امری واحد و به لحاظ وجودی، برتر از ذهن انسان است که عقل انسان در هنگام کسب معرفت حقیقی، به آن متصل شده و با کسب معقولات از آن به عقل مکتسب تبدیل شده و کمال می‌یابد.

از این رو، به نظر ابن رشد، عقل فعال به عنوان یک امر مجرد جدا از انسان، علت فاعلی و کمال بخش و فعلیت دهنده عقل منفعل انسانی است که بدون اتصال به آن معرفت حاصل نمی‌شود. همچنین نظر توماس برخلاف دیدگاه شیخ الرئیس است که به دو عقل متمایز (منفعل و فعال) قائل بوده است، درحالی که عقل فعال از نظر او غیر مفارق و همراه و وابسته به نفس است.

توماس آکوئیناس در رساله درباره وحدت عقل تفسیر درست از ارسطو را به خود منتسب می‌کند و با ارائه دلایل فلسفی، نظر کسانی مانند آگوستین و پیروان او به تبع ابن سینا را که معتقد به وجود یک عقل فعال مفارق و اشراق آن بر نفوس و عقل بشری هستند، به چالش می‌کشد. وی همین‌طور رأی ابن رشد مبنی بر مفارقت هر دو عقل را رد می‌کند.

توماس دقیقاً با این نظر که برای شناخت حقیقت، نور فطری عقل به اشراق دیگری توسط نور الهی نیاز دارد، مخالفت می‌کند. انکار شدید نظریه اشراق الهی (divine illumination) توسط توماس، این نتیجه را تأیید می‌کند که در نظر وی، شناخت و معرفت، معلول خود عقل ماست و نه معلول پرتوی از موجودی والاتر و خارج از نفس بشر، زیرا در نظر وی، اگر نور عقلی که با آن انسان امور را می‌شناسد، نوری نباشد که متعلق به خود اوست، دیگر نمی‌توان گفت شناخت منتسب به اوست و حقیقتی را که می‌شناسد، حقیقت خاص او نیست. این امر ارتباط مستقیمی با شناخت اختیاری در انسان دارد. در واقع، از نظر توماس، فعالیت عقلانی امری اختیاری است و با وجود عقل فعال در نفس انسان که دارای نور فطری معرفتی

جهت شناخت صحیح امور است؛ دیگر به اتصال با عقل دیگری ورای نفس آدمی نیازی نیست؛ زیرا خداوند به قوه عقل فعال در انسان توانایی کسب معرفت حقیقی را بخشیده است. می‌توان گفت عقلانیت امری انسانی است که در پرتو نیروی فطری عقل فعال که از سوی خداوند به آن بخشیده شده، حاصل می‌شود. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم این عمل را کسی غیر از خود انسان انجام می‌دهد. از این رو، توماس چنین نتیجه می‌گیرد که «چون قوای فعال طبیعی، توأم با قوای منفعل متناظر آن برای تبیین عملکردهای طبیعی کافی است و همین‌طور، چون نفس فی‌نفسه یک قوه فعال و یک قوه منفعل دارد، پس به قدر کافی بهره‌مند از قوایی است که درک حقیقت و معرفت کند» (Aquinas, 1975: I/ C.II, A.2.).

بر اساس آنچه گفته شد، در نظر توماس، انسان برای درک حقایق نیازمند مکملی نیست، بلکه همان نور اولیه که در هنگام خلقت به عقل طبیعی بشر از ناحیه خداوند اعطا شده است، برای تحصیل معرفت کفایت می‌کند و بدین ترتیب، وی بدین سمت سوق داده می‌شود که نظریه ارسطو را درباب عقل فعال، تأویل به حال در نفس بکند که این هم به نوبه خود، می‌تواند منشأ شکل‌گیری تفکری باشد که در مکاتب انسان‌محوری در تفکر غرب مشاهده می‌شود؛ بدین معنا که براساس دیدگاه وی، خود انسان و قوای معرفتی او از چنان اصالتی برخوردار می‌شود که دیگر نیازی به اشراق از قوای خارجی در درک حقیقت ندارد.

دویست و پنجاه سال قبل از او، ابن‌سینا بنابر گرایشات نوافلاطونی و بر اساس ذوق حکمت مشرقیه، چنین اظهار کرده بود که انسان در ادراکات عقلی خود، محتاج فیضان واهب‌الصور و المعرفة است. این فیضان از درخواست نفس که رو به سوی منبع اشراق یا عقل فعال دارد، آغاز شده و ممکن است به اتصال کشانده شود (ابن سینا، ۱۳۷۹ ق: ۲/ ۶۷۴). انسان در دایره فهم خویش، محتاج افاضه عقل فعال و اشراق است. شدت و حدت این معرفت، بستگی به میزان اتصال با عقل فعال دارد و کیفیت این اتصال هم به میزان رهایی نفس از ماده و مادیات و شواعل جسمانی بستگی دارد که فقط به واسطه تأملات عقلانی به دست می‌آید. در نظر ابن‌سینا، اتصال به عقل فعال، نه تنها مشکل‌گشای کل جریان معرفت است، بلکه همچنین راز تحول انسان نیز هست؛ زیرا عقل فعال، معطی جمیع معقولات یا کلیات است و لذا با وصول عقل

بشری به مرتبه و استعدادی که وی آن را عقل مستفاد می‌نامد، عقل فعال صور مکتسبه‌ای را که مجموع معرفت او را تشکیل می‌دهد به وی افاضه و اعطا می‌کند. بنابراین، اصل «فکر» از فلسفه ارسطو آغاز شد، در فلسفه ابن سینا، بر اساس اندیشه وی در باب «فلسفه شرقی» یا «اشراق» که نهایتاً به تألیف کتاب *الحکمة المشرقیة* انجامیده و در کتب دیگر او نیز مورد تأکید قرار گرفته بود (ابن‌الفطی، ۱۳۴۷: ۴۱)، عقل فعال به عنوان واهب الفیضان و امری مفارق از نفس و دارای جنبه کلی، در سلسله عقول عشره مجرد صادر از مبدأ اول جای گرفت، ولیکن در فلسفه توماس، انسان واجد چنان اصالتی شد که نیازمند اشراقی به غیر از قوای موجود در خویش نبود. از همین جاست که مبادی اصالت انسان، در فلسفه توماس به روشنی قابل رؤیت است، زیرا چنانکه گفته شد، ذهن شناسنده انسان، دارای چنان قابلیت است که بتواند کلیات معقول امور را که معرفت حقیقی تنها از راه حصول به آنها به دست می‌آیند، ایجاد کرده و به ادراک عقلانی دست یابد.

براساس آنچه گفته شد، عقل فعال، حال در نفس انسانی بوده و امری جدای از نفس نیست. توماس این موضع را با چند استدلال فلسفی تقویت می‌کند؛ نخست اینکه حتی به فرض اینکه عقل فعال جدای از نفس باشد، باز باید برای انسان عقل فعال دیگری در نظر گرفت که بتواند توانایی کسب حقیقت افاضه‌شده از آن عقل فعال را داشته باشد.

شاید منظور توماس در اینجا آن باشد که اگر ما عقل فعال در انسان را امری خودبسنده در امر معرفت ندانیم، همواره باید از امر دیگری فراتر از آن سخن بگوییم که برای کسب معرفت عقلانی، نیازمند کسب فیض از آن هستیم. لذا فرض این‌که عقل فعال نمی‌تواند در درون انسان باشد، نامعقول است. همچنین به گفته توماس، این فرض که معارف ما از طریق یک عقل فعال واحد به همه انسان‌ها افاضه می‌شود، با این واقعیت که انسان‌ها با هم اختلاف عقیده دارند، ناسازگار است. اگر یک عقل فعال واحد به همه عقول منفعل انسان حقیقت را اشراق می‌کرد، نباید انسان‌ها با هم اختلاف فکر داشته باشند و همچنین، نباید چیزی به نام جهل وجود می‌داشت. این امر را باید با توجه به جایگاه و کارکرد عقل فعال نزد توماس در نظر گرفت. عقل فعال را اگر همان نیروی تعقل در انسان بدانیم، بدیهی است که چون

صور معقول بالقوه عقل منفعل انسانی که مختار عمل می‌کند (Aquinas, op.cit, p: 738)، یکسان نیست؛ بنابراین، عمل عقل فعال هم نمی‌تواند در آنها یکسان باشد.

عقل فعال که در درون انسان قرار دارد، توانایی انتزاع معارف کلی را از امور جزئی دارد. نکته بسیار مهمی که در این جا وجود دارد این است که عقل فعال، در این شناخت خطایی نمی‌کند؛ زیرا خداوند هنگام خلقت طوری نفس انسان را آفریده است که بتواند بدون هیچ خطایی از خود و جهان خارج، کسب معرفت کند، ولیکن باید توجه نماییم که رویکرد توماس در اینجا کاملاً یک رویکرد عینی‌گرایانه (objectivism) است. چنانچه افلاطون نیز معتقد بود در عالم مثل، واقعیت کلیات یک واقعیت عینی و حقیقی است، اما تفاوت میان این دو در این است که توماس بر این اعتقاد بود که عالمی به نام عالم کلیات خارج از عالم ذهن بشری وجود نداشته، بلکه قوام و وجود کلیات، در نفس بشری است.

در نتیجه، براساس رویکرد ارسطویی توماس، همه چیز از جمله کلیات، منتزع از عالم حس بوده و معرفت از حس آغاز می‌شود، اما به برکت عقل فعال در نفس که از دیدگاه توماس جایگاه ویژه‌ای در نفس بشری داشته و اساساً ادراک آن خطاناپذیر است، خطاناپذیری معرفت انسانی مورد تأکید قرار گرفت. توماس مبنای کلیات معقول را معرفت حسی به امور عینی و خارجی، می‌داند. از این رو می‌توان گفت، کلیات حاصل از معرفت خطاناپذیر عقل فعال در نفس انسان، مبنایی حسی داشته و بر مبنای تجربه حسی ما از جهان حاصل می‌شوند.

در واقع، حصول کلیات معقول در عقل فعال، مابه‌ازاء عینی داشته و صرفاً حاصل فعالیت ذهنی بشر نیست. از سوی دیگر، مؤلفه اصلی جریان فکری ذهن‌گرایی که به ابتکار رنه دکارت فرانسوی به عنوان سرآغاز جریان فلسفی غرب در دوره جدید شکل گرفت، مبتنی بر تأکید بر سهم فاعل شناسا در حصول معرفت بشری است. همین رویکرد، قابل ردیابی در اندیشه توماس است.

نظام اندیشه فلسفی دکارت، از قضیه کورتیتو (cogito ergo sum) «فکر می‌کنم پس هستم» آغاز می‌شود که بر اساس آن، در امر «فکرکردن من» که تجربه‌ای نفسانی است، خطایی رخ نمی‌دهد، زیرا من از خود دارای تصویری واضح و متمایز هستم و از این رو، همه تصدیقات دیگر شناخت بشری، حتی تصدیق به وجود خداوند و

وجود هر چیز دیگر بر «اندیشه من» استوار است که معرفتی اصیل و خطاناپذیر است. دکارت را می‌توان به عنوان یکی از ادامه دهندگان تفکر توماس قرن سیزدهمی دانست. اندیشه فلسفی ذهن‌گرایی دکارت را می‌توان دو قرن بعد در فلسفه ایمانوئل کانت آلمانی روشن‌تر مشاهده کرد؛ در نظر وی، همه‌چیز سوژکتیو می‌شود، زیرا جهان نموداری که هستی ما را دربر گرفته است، مشروط به مقولات ذهنی ماتقدم عقل نظری است. خصلت بنیادی این تفکر، که کانت بیش از دیگران بر آن تأکید دارد، شقاق و دوگانه‌انگاری میان عین و ذهن است که در اندیشه دکارت آغاز شده بود و اساس کار معرفتی وی بوده است.

اعتراف به این مبانی، در حقیقت، اذعان به این تفکر است که اندیشه بشری، محور و مرکز معرفت به جهان و پدیده‌هاست. توجه به این نکته ضروری است که در قرون وسطی چنین تمایز و بینونیتی بین عین و ذهن وجود نداشته و ما هرگز در مقام اثبات این مسأله در فلسفه توماس نبوده و نیستیم، اما به عنوان طرح یک فرضیه به دنبال آن هستیم که اعلام کنیم زمینه‌های این دوگانه‌انگاری و ذهن‌گرایی با توجه به نوع تفسیر توماس از ارسطو در حصول معرفت، می‌تواند به نحوی پایه‌گذار اندیشه فلسفی کسانی مثل دکارت فرانسوی و آغاز دوران جدید فلسفی بوده باشد. نکته‌ای که می‌تواند به عنوان یک امر کلی مؤید این فرضیه و نظریه باشد این است که تفکر فلسفی در خلأ هرگز حاصل نمی‌شود، بلکه اندیشه‌های ناب فلسفی در یک ضرورت و صیورورت تاریخی و مبتنی بر سیر تکوینی و تطوری - تکاملی فکر فلسفی در فرآیند تاریخ اندیشه رخ می‌دهد.

می‌توان گفت برخی از مؤلفه‌های ذهن‌گرایی که در معرفت‌شناسی توماس حضور دارند عبارت‌اند از؛ تکیه بر سهم و نقش فاعل شناسا در حصول معرفت (وی با تفسیر و تأویلی غیراشراقی از جایگاه عقل فعال ارسطویی، و دادن نقشی فعال و نه منفعل به ذهن، نقشی مهم برای فاعل شناسا در فرآیند معرفت قائل می‌شود)، متعلق شناسا بودن عین (که شامل خداوند هم هست)، خطاناپذیری نفس در حصول معرفت کلی و جزئی و درنهایت، توانایی نفس در کسب معرفت بدون نیاز به هیچ منبع معرفتی ورا و فراتر از آن (وی با لوح سفید خواندن ذهن، نفی فطریات و قائل شدن به استعداد ذاتی نفس برای کسب حقیقت که خداوند به انسان در هنگام خلقت عطا

کرده است، این امر را اثبات می‌کند). اساس وجودشناختی عقل فعال در نفس بشری می‌تواند بستر و خاستگاه ظهور تفکر انسان محوری در دوران جدید باشد که مبنا و اساس آن از مجموعه باورهای اندیشه کسانی مثل توماس در قرون وسطی و چندین قرن قبل از دوران جدید، مورد رصد قرار می‌گیرد؛ از دیگر شاخصه‌های تفکر دوران جدید در حوزه معرفت بشری همانا تغییر نگاه از آسمان به زمین و به ویژه تأکید بر نقش آفرینی انسان در حصول حقایق عالم است که این می‌تواند البته با اندکی تسامح، از ویژگی‌های تفکر توماس در تحصیل معرفت محسوب گردد و این همان تغییر نگاه بنیادینی است که از آن بعدها به «انسان‌مداری» در دوران جدید تعبیر شده است؛ یعنی انسان تنها و منحصرأً با تکیه و اعتماد بر قوای عقلانی درون خویش قادر به درک تمام حقیقت است و به نور مکملی افزون بر قوای نفسانی خویش نیازی ندارد. مؤلفه‌های مؤثر در انسان‌مداری، محوریت انسان و همچنین عقل‌گرایی است. در یک قضاوت کلی، چندان دور از دسترس تحلیل فلسفی نیست که اندیشه توماس را بتوان زمینه ساز و تسهیل‌گر شرایط برای افکار و اندیشه کسانی قلمداد کرد که بر نقش قوای عقلانی انسان، و سهم این قوا در حصول معرفت، اعتماد بر خطاناپذیری معرفت بشری بدون تکیه بر اموری وجودی و رای ذهن انسان، تأکید داشته‌اند.

۳. نتیجه

ما در این نوشته، به دنبال تحلیل و بررسی نظریه معرفت توماس آکوئیناس برای بازشناسی ریشه‌های ذهن‌گرایی جدید بودیم. چنانکه بحث کردیم، اولاً در قرن سیزدهم، زمینه فکری لازم برای توماس وجود داشت تا فلسفه وی رنگ و بویی ذهن‌گرایانه بیابد؛ از جمله، تعلق فکری توماس به فرقه دینی دومنیکن‌ها که عقل‌گرایی را در مقابل عرفان و اشراقی‌گری قرار دادند و همچنین تأثیر فردی چون آلبرت کبیر که توماس تحت تأثیر وی، به ارسطو و تجربه‌گرایی شدیداً گرایش پیدا کرد. ثانیاً توماس با تعبیر و تفسیری غیراشراقی از عقل فعال ارسطویی و دادن نقشی فعال و نه منفعل به ذهن، آن را در مقام فاعل شناسا و بقیه موجودات (از جمله خداوند) را در مقام متعلق شناسایی قرار می‌دهد. همچنین با خطاناپذیر دانستن

ادراکات کلی عقل فعال نهادینه در نفس بشری، نفی فطریات، و قائل شدن به استعداد ذاتی نفس برای کسب حقیقت که خداوند به انسان در هنگام خلقت عطا کرده است؛ صلاحیت و کفایت ذهن انسانی را در کسب حقایق توجیه می‌کند.

گذشته از این، توماس با ارائه چند استدلال فلسفی مکمل تلاش می‌کند موضع خود را تقویت کند؛ از جمله: تعبیر عقل به نور و نه به خورشید از سوی ارسطو، که نشان از تفسیر و تأویل صحیح وی از عقل فعال ارسطویی دارد؛ اصالت تعقل و ادراک انسان (به این معنا که اگر عقل فعال مفارق و منفک از نفس انسان بوده و او به تنهایی نتواند به چیزی شناخت واقعی پیدا کند، در این صورت نمی‌توان گفت که تفکر و تعقل منتسب به خود انسان است و این تفکر اصالتی ندارد)؛ اختلاف افکار (به این شکل که اگر عقل فعال مفارق بود و در اصل نفس انسان فاعل شناسا نبود، پس نباید اختلاف فکری میان انسان‌ها بروز پیدا می‌کرد)؛ ضرورت وجود عقل فعال در انسان (به این معنا که به فرض اینکه عقل فعال خارج از نفس انسان باشد، باید نفس انسان توانایی حداقل برابر با آن داشته باشد تا بتواند حقایق افاضه شده را ادراک کند). چنانکه اشاره کردیم مؤلفه‌هایی از اندیشه انسان محوری در ذهن‌گرایی توماس قابل مشاهده می‌باشد؛ در ذهن‌گرایی وی، استقلال، صلاحیت و کفایت معرفتی نفس انسان قابل حصول است و این ویژگی‌ها، به نحوی همان ایده محوری اندیشه انسان‌مداری می‌باشند که بعدها در رنسانس و فلسفه غرب و در یک فرآیند زمانی طولانی مدت، نمود کامل پیدا کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Roccasecca، قصری در چهار مایلی شمال شهر آکوئینو است. این قصر هم‌اکنون روی تپه‌ای در بالای دهکدهٔ روکاسکا، کمی دورتر از جاده‌ای که شهر ناپل را به رم متصل می‌کند قرار دارد (Strathren, 1998: 1).
۲. دانشگاه ناپل را امپراتور فردریک دوم (Frederick II, 1194-1250) حدود چهارده سال پیش از آن برای مقابله با دانشگاه مذهبی بولونیا (Bologna) بنا نهاده بود (Kenny, 1961) در مجموعهٔ *Past masters*، بخش زندگی‌نامه و آثار توماس).
۳. فرقه‌ای رهبانه و زاهدانه به شمار می‌رفتند که دومینیک قدیس حدود ۱۲۱۵ میلادی تأسیس کرد، هدف اصلی وی که متشرعی متعصب بود از بین بردن هرگونه الحاد و دگراندیشی در مقایسه با آرای رسمی کلیسا بود. این فرقه بعدها بیش‌تر به آموزش اعضایش متمایل شد. آلبرت کبیر نیز از همین فرقه است و در کتاب *مختصر الهیات* کوشید که بین حکمت ارسطو و مسیحیت را وفق دهد و طریقهٔ ابن رشد را در جمع آن دو رد کند (مصاحب، ۱۳۴۹).
۴. توماس دقیقاً می‌دانست که این کتاب، اقتباس از عناصر کلام *elements de theological* ابرقلس است (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۳۰).
۵. Siger of Brabant, 1235-1281) استاد دانشگاه پاریس و از رهبران طرفدار ابن‌رشد در پاریس بود. از نظر فلسفی تابع ارسطو بود و به روش ابن رشد، آرای ارسطو را تفسیر می‌کرد، لذا وی را مؤسس مذهب ابن‌رشدیان لاتینی، در قرون وسطی می‌دانند.
۶. قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) مجتهد کلیسا ... به مذهب مانوی گروید ... دوباره به دین مسیح (ع) درآمد (مصاحب، ۱۳۴۹).
۷. اگر شعار ترتولیان «ایمان می‌آورم چون غیر معقول است» (*credo ut absurdum*) بود، شعار آگوستینیان «ایمان می‌آوریم تا بفهمیم» (*credo ut intelligam*) بود و بحث توماس این بود که من به کمک عقل می‌دانم که چیزی حقیقت دارد، زیرا حقیقت آن را درمی‌یابم.
۸. سر اسقف و محقق کلاسیک که در قرون وسطی، ترجمه‌هایش از یونانی به لاتین، وی را یکی از حاملان مهم فرهنگ یونان به غرب لاتینی ساخته است (Kenny, 1961, p: 13).
۹. فرانچسکو آسیزی (Franciscus Assisiensis) (۱۲۲۶-۱۱۸۱) پایه‌گذار این فرقه است.
۱۰. دومینیکو (Dominico de Guzman) (۱۲۳۴-۱۱۱۷۰) پایه‌گذار آن است.

منابع

۱. ابن القفطی، *تاریخ الحکما قفطی*، ترجمه بهین دخت دارائی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷.
۲. ابن سینا، *اشارات و تنبیها*، ج ۲، مطبعه حیدری، تهران، ۱۳۷۹ ق.
۳. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۹.
۴. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، سمت، تهران، ۱۳۸۲.
۵. ژیلسون، اتین، *نقد تفکر فلسفی غرب، از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه احمد احمدی، سمت، تهران، ۱۳۸۰.
۶. ضومط، میخائیل، *توما الاکوینی*، المطبعة الكاثولیکية، بیروت، ۱۹۵۶.
۷. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، هرمس، تهران، ۱۳۸۳.
۸. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب‌نیتس*، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۹. مصاحب، غلامحسین، *دایرةالمعارف فارسی*، فرانکلین، تهران، ۱۳۴۵.
۱۰. مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹.
11. Aquinas, Thomas (1981). *Summa Theologica*, London: Sheed and Ward.
12. Aquinas, Thomas (1975). *Summa Contra Gentiles*, Trans. Anton Pegis, James F. Anderson, Vernon J. Bourke, and Charles J.
13. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, New York, Benziger Brothers
14. Copleston, Frederick (1993). *A History of Philosophy, Vol. 2, Medieval Philosophy From Augustine to Duns Scotus*, New York: Image Books.
15. O'Neil, London: University of Norte Dame.
16. Gilson, E. (1971). *A History of Philosophy*, London: Search Press.
17. Strathern, Paul (1998). *Thomas Aquinas in Ninety Minutes*, Chicago: IVAN R DEE Incorporated.
18. Copleston, Frederick (1955). *Aquinas*, Harmondsworth: Penguin Books.
19. Maurer, Augustine Armand (2011). *Medieval Philosophy, A History of Philosophy*, USA: Literary Licensing, LLC.
20. Kenny, Anthony (1961). *Aquinas*, London: Macmillan.
21. Edwards, Paul (ed.) (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, New York: Macmillan.
22. Richardson, Alan and John Bowden (1983) *A new dictionary of Christian Theology*.