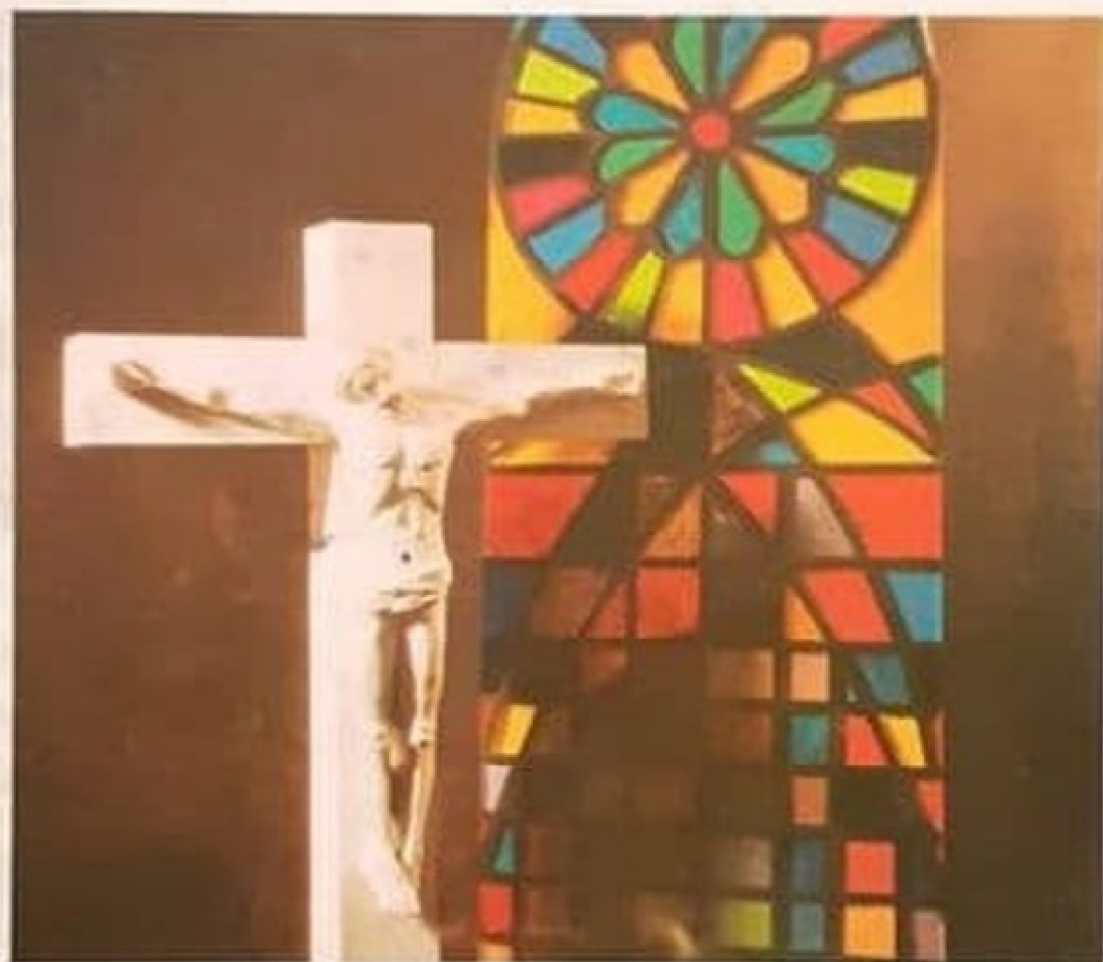


عصر اعتقاد

فلاسفہ قرون وسطی



آن فرماقتل

ترجمہ احمد کوریسی

عصر اعتقاد

چاپ دوم

آن فرمانتل

ترجمه احمد کریمی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶

با همکاری مؤسسه انتشارات فرنکلین

This is an authorized translation of
THE AGE OF BELIEF,
selected, with Introduction and Commentary,
by Anne Fremantle.
Copyright, 1954, by Anne Fremantle.
Published by The New American Library of World Literature, Inc.,
New York.



کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

فرمانت ، آن

عصر اعتقاد

ترجمه احمد کریمی

چاپ اول: ۱۳۴۵

چاپ دوم: ۲۵۳۶ شاهنشاهی

چاپ: چاپخانه سپهر - تهران

حق چاپ محفوظ است.

فهرست

۱	پیش گفتار
۷	۱ . فلسفه چیست ؟
۲۰	۲ . سنت اگوستین
۵۸	۳ . بوئتیوس
۸۱	۴ . جان اسکاتس اریجنا
۱۰۱	۵ . سنت آنسلم
۱۱۳	۶ . آبلار و سن برنار
۱۲۳	۷ . اعراب
۱۵۳	۸ . سنت بوناونتورا
۱۶۷	۹ . سنت طوماس آکیناس
۲۱۰	۱۰ . دنس اسکاتس
۲۳۱	۱۱ . ویلیام اکام
۲۴۵	۱۲ . نتیجه

پیش گفتار

« ما چون اشخاص کوتاه قامتی هستیم که بردوش غولان سترگ نشسته ایم : بیشتر از پیشینیان می بینیم و نگاهمان تا فاصله دورتری پیش می رود، اما این امر نه بسبب تیزبینی خود ما است و نه بعلت بلندی قامتمان، بلکه ازاین جهت است که ما را از روی زمین برداشته اند و توده ای ازاین جثه های غول پیکر ما را می کشند .»

در دوازدهمین قرن تاریخ مسیحی « برنارد شارتری » Bernard of Chartres چنین نوشت: اهمیت این «توده غول پیکر از مردان مشهور و پدرانمان که باعث شدند ما بدنیا بیائیم» تنها از نظر علم توارث و جنبه احساساتی آن نیست. ما نه تنها از اجداد بسیار دور خویش چهره ها و آژنگ جبینمان را، کمان ابرویمان را و حالت خاص شکل و شباهتمان را به ارث میبریم، بلکه سراسر تاریخ و ادبیاتمان را، بیانیتهای استقلالمان را و شعارهای معروفمان را نیز از آنان داریم. همچنین اندیشه هامان را و تمام روشهای تفکر را، همراه با کلماتی که بهنگام اندیشیدن بکار می بریم، از آنان میگیریم. در واقع « ما چیزی نداریم که به ما داده نشده باشد»، چیزی که نسل به نسل به ارث نرسیده و بکرات استعمال نشده باشد.

و این « توده غول پیکر» از افراد مشخصی ساخته شده است. «بشر» به عنوان نوع - اگر بپذیریم که بشر جدا از آدمیان وجود دارد، و یکی از

دلایل خواندن این کتاب همین است که کشف کنیم آیا وجود بشر بدینسان قابل قبول است یا نه - توسط پیشینیان اینطور تعریف شده است : « حیوان متعلقل قادر به خنده ، میدانیم که «بشر» چرخ ، قرقره ، طاق مقوس ، ماشین- های درون سوز و هواپیما را اختراع و برق را کشف کرده و اتم را شکافته است . با این حال این «بشر» که بود و چه بود ؟ مقدار بسیار کمی از افراد بشر هستند که چیزی اختراع کرده یا به کشفی نائل شده باشند: بیشتر مردان در تمام دوران های گذشته ، حتی در عصر حاضر ، اشخاص کوتاه قامتی بوده اند و هستند که حتی طریقه ایستادن تخم مرغ یا افروختن آتش را با مالش دو قطعه چوب نتوانسته اند در ذهن خود مجسم کنند ، مگر آنکه از روی زمین برداشته شده و بر شانه های این غول ها کشیده شده باشند .

ما می توانیم بادیده ذهن خود میان «پیشینیان» و خود ما ، میان «مجد یونان و عظمت روم» - یا سرچشمه دوردست تمام ملل غربی- و اختراع باروت و صله ای سیاه رنگ و ملال آور ، و قطعه ای پلید و کسالت انگیز از مدت ده قرن ببینیم . این ده قرن میان روزهای درخشان یونانیان طلایی که همه چیز را « اختراع کردند» (حتی پرواز را ، اگر افسانه ددالوس و ایکاروس را جدی تلقی کنیم ، و حتی اتم ها و ویتامین ها و مدار سیارات منظومه شمسی را کشف کردند) ، و کهکشان پر نور رنسانس و نهضت اصلاح طلبی ، جای گرفته است . این قرون مظلم که تقریباً تمام فاصله زمانی میان سقوط امپراتوری روم توسط طوایف وحشی در قرن پنجم و سقوط امپراتوری بیزانس (یا قسطنطنیه ، یا روم جدید) بدست ترکها در قرن پانزدهم را شامل است ، عصر ایمان یا رویهمرفته عصر اعتقاد هم نامیده شده است . خود این دوره را نیز به دوره های فرعی قسمت کرده اند: قرون مظلم که شامل قرن پنجم تا دهم است ، و قرون وسطی که از قرن دهم است تا پانزدهم .

ما امریکائیان مخصوصاً مستعدیم که این عصر اعتقاد را راه دور و درازی بیانکاریم ، زیرا که تاریخ خودمان ارتباط طبیعی بسیار کمی با آن دارد . ما مثل اروپائیان در همان ساختمان هایی که این اجداد قرون وسطایی ما

عبادت میکردند . عبادت نمی‌کنیم ؛ در همان بازارهایی که خرید و فروش میکردند ، خرید و فروش نمی‌کنیم ؛ در همان دارالحساب‌ها و صرافی‌هایی که پول‌هاشان را می‌شمردند ، پولمان را نمی‌شمریم ؛ در همان مهمانخانه و مسافرخانه‌هایی که اقامت میکردند اقامت نمی‌کنیم ؛ در همان خانه‌هایی که زندگی میکردند ، زندگی نمی‌کنیم . اما همچنان همان سؤال‌ها را می‌کنیم ، و هر کدام از ما ، چه پسر و چه دختر ، به‌هنگام بلوغ لااقل یکی از همان مراحل درازعقلانی را که تمدن خوانده میشود ، طی می‌کنیم . البته ما باهمان مسائلی که پدران پیشین ما بدانها برخورد کردند ، مواجه خواهیم بود ، و آموختن جوابهای آنان ما را یاری خواهد کرد که این مسائل را همان قدر آگاهانه و از روی بصیرت مورد توجه قرار دهیم که آنان دادند ، و حتی ممکن است اجتناب از اشتباهات مکرر را بمایاد دهد. و همچنان که بطور روزافزون از اعسار روحانی خودمان آگاه میشویم ، ممکن است با نگاهی حاکی از نوعی قدردانی و ستایش - و حتی نوعی از حسرت - به‌عقب بنگریم و به این قرون حلال مشکلات ، به این عصرایمان که يك شاعر فرانسوی ، پلورلن ، آن را «énorme et délicat» (عظیم و لطیف) نامیده است ، بنگریم .

در این کتاب ، عصر اعتقاد بر حسب فلسفه‌ای که این دوره را دربر گرفته است ، یعنی بر حسب سؤالاتی که عقل انسانی در هر نسل در باب مسائل اساسی راجع به حقیقت وجود ، طبیعت بشر و رابطه انسان و سایر اشیاء با وجود میکند ، و جوابهایی که بدانها داده میشود ، مورد توجه قرار می‌گیرد . مسائلی که مطرح میشوند جملگی فلسفی محض خواهند بود ، و مردمی که مورد بررسی قرار می‌گیرند ، فیلسوفانند . گاه این اندیشه‌ها بر حسب اصطلاحاتی که در بیان آنها بکار رفته‌اند دینی بنظر خواهند رسید ، اما هیچکدام از آنها نه دینی خواهد بود ، نه سیاسی ، نه تاریخی ، نه اقتصادی ، نه علمی . بلکه ماوراء - الطبیعی خواهند بود ، زیرا فلسفه اروپای غربی در آن هزار سال مبتنی بود بر نظریات افلاطون و ارسطو - دو حکیم مابعدالطبیعه یونانی - (متا بمعنی «وراء» و فیزیک بمعنی «طبیعت» یعنی عالم محسوس است) .

افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ ق. م.) فن تفکر درباره مفاهیم را پدید آورد: مثل را ابداع کرد، آنها را بعنوان واقعیت‌های ماوراءالطبیعه وجودی مجزا داد. «مکالمات» مشهور او، که امروز، بیش از پیش خوانده میشود، بر چند مقدمه تکیه می‌کرد که یکی از آنها این است: «هر آنچه در جهان هست، به نحوی است که هست از آن روی که این بهترین نحوه آن است، و تصور واقعی آن فقط هنگامی صورت می‌گیرد که هدف عالی آنرا خیر و حسن بدانیم.»

ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق. م.) شاگرد افلاطون بود، و معلم اسکندر کبیر مقدونی (۳۲۳ - ۳۵۶ ق. م.) شد که از بزرگترین فاتحین روی زمین است. ارسطو در استدلال روش قیاسی را به روش استقرائی ترجیح داد (یعنی استدلال را بجای آنکه به اشیاء منتهی سازد، از خود اشیاء آغاز کرد) او به عوض تکیه بر ادراک اشراقی، به معرفت تجربی معتقد بود. محرك غير متحرك را جانشین محرك متحرك بالذات عالم افلاطون نمود. در نظر ارسطو، قوه و فعل اجزائی از تکامل ماوراءالطبیعی محسوب میشدند که توسط علل صوری، فاعلی و غائی اداره و تکمیل میشوند.

تمام عقایدی که در سراسر عصر اعتقاد رواج داشت مشتق از نظریات این دو فیلسوف است. گیلبرت و سولیوان يك بار نوشتند که هر پسری که بجهان می‌آید یا تا حدی آزاد بخواه است یا اندکی محافظه کار. طی هزار سال از تاریخ اروپا اهل تفکر یا افلاطونی بودند یا ارسطویی. سنت اگوستین، که نخستین فلاسفه مسیحی و یکی از بزرگترین آنان است، بعنوان برجسته ترین افلاطونیان محسوب میشود، و سنت طوماس آکیناس که هشتصد سالی بعد از سنت اگوستین به نگارش پرداخت، بزرگترین موفقیت خویش را در وارد ساختن عقاید و افکار ارسطو به حیطه دین مسیح می‌داند.

اما نه سنت اگوستین، نه سنت طوماس و نه هیچیک از سایر فیلسوفان قرون وسطی صرفاً به پذیرش گفتار افلاطون یا ارسطو (یا هر شخص دیگر) قانع نمیشد. جوهر فلسفه در تازه بودن آنست: فلسفه مظلوف ظرفی نیست که همواره ثابت بماند. هر فیلسوف می‌باید مسائل قدیمی را از نو مطرح

سازد وجوابهای تازه‌ای برای آنها بیابد. بدین طریق هر فیلسوف جدید بروی خانه‌ای که به او ارث رسیده، خانه‌ای که همه ما در آن سکونت داریم، یعنی خانه خرد بشری، طبقه‌ای تازه بنا میکند.

برای مقصودی که در این کتاب هست من یکی از مهمترین مسائلی را که توسط ارسطو در کتاب «مقولات» او مطرح شده است، پیش کشیده‌ام. این مسأله همان است که تمام قرون وسطائیان مسأله «کلیات» (سبزی، رطوبت، روشنی و غیره) نام نهاده بودند و مسیر تاریخی آن را در تمام دوران هزار ساله عصر ایمان تعقیب کرده‌ام. نخست بیان واضحی از مسأله بهمان اندازه مختصر که فروریوس نوشته است، بدست داده‌ام که بزبان یونانی یا زبان ارسطو نوشته است. سپس طرز فکر بوئتیوس را نسبت به این مسأله نشان داده‌ام، و او بهنگامی که زبان یونانی از رونق می‌افتاد و حتی زبان لاتین توسط طوایف وحشی گت، واندل و هون در معرض تهدید قرار گرفته بود، به نوشتن پرداخته بود. مسأله را آنطوریکه مورد بحث پیروان مذهب اصالت واقع و اصحاب تسمیه قرار میگرفت، نشان داده‌ام. پیروان مذهب اصالت واقع اشخاصی بودند که فکر میکردند کلیات حقیقتاً وجود دارند، و اصحاب تسمیه کسانی بودند که فکر میکردند «این کلیات» فقط اسم هستند، تا اینکه بالاخره ویلیام اکهام کلیات را بعنوان آنکه فقط علائمی هستند طرد کرد. مسأله کلیات خیلی نزدیک است به مسأله وجود یعنی مسأله‌ای که کلاً تصورات ماهیت و وجود را در بر میگیرد. ما به این موضوع با همان نظر دقیق‌گیر که گارد و فکر نوین ماریتین می‌اندیشیم. اما اگوستین و بعد هم آکیناس سخت با آن درآویختند. اگوستین هم چنین راجع به نحوه درك مفاهیم و محل یافتن آنها سخن بسیار دارد و قصد او از حافظه اغلب به صور گوناگون بروز میکند. همچنین تصور او از ارتباط زمان و ابدیت، بسیار مهم است. بعقیده او زمان «حال در جریان» *nunc fluens* و ابدیت سویت زمانی مطلق *tota simul* است. این عقیده را او توسط فلوطین از افلاطون گرفته بود. فروریوس، اگوستین و بوئتیوس، کوئی پیشرو فلسفه کلاسیک مسیحی

بودند ؛ جان اسکاتس اریجنا چون «پل» یا واسطی بود میان آنان و مردان جدیدی، مانند آنسلم که «اگوستین ثانی» نامیده شده است علم مخالف توسط رسلن و آبلاربرافراشته شد، و یک دسته بندی جدید راجع به مسئله ارتباط بین مکاشفه و عقل بوسیله فلاسفه عرب (مسلمان) و مخصوصاً ابن رشد بوجود آمد.

اتین ژیلسون بزرگترین مورخ معاصر و متبحر در تاریخ دوره قرون وسطی (و شاید بزرگترین مورخی که تاکنون در این زمینه پیدا شده) کتاب جامع و ارزنده ای راجع به دو طبقه از فلاسفه دوره قرون وسطی نوشته است؛ دسته اول آنان که معتقد بودند «چون خدا با ما صحبت کرده است ، تفکر برای ما لازم نیست» و گروهی دیگر اعتقاد داشتند «قانون الهی بشر را مکلف میکند که باروش های عقلی فلسفی در صدد شناختن خدا بر آید»، زیرا اولین وظیفه بشر بکار انداختن عقل خداداد است . در اینجا عقاید هر یک از این دو دسته ، جانشینان ترتولیان و اگوستین قدیس ، بخوبی تشریح شده است .

ارتباط بین آزادی انسان و سر نوشتش ، میان اختیار و سبق العلم خدا یکی دیگر از مسائلی بود که هر کس در عصر اعتقاد سخت به آن می اندیشید و مسئله ای است که مثلاً جی.ای. مور در عصر ما با آن در آویخته است .

سنت برنارد و نیز سنت طوماس آکیناس - نظریات مفصلی در این باره داشتند که قابل ذکر است . سنت بوناونتورا و دنس اسکاتس هر دو در باره امکان وجود مصدر اول بحث های مفصلی کردند ، با این حال در برداشت استدلال خود اختلاف نظر داشته اند ، همانگونه که هر دو نفری ممکن است داشته باشند.

سؤالات وجوابهای این مردان متفکر قرون وسطی متفکرین امروزه را نیز پیوسته تحت تأثیر قرار میدهد . من کوشیده ام در هر مورد نشان دهم که چگونه روشهای متخذه در قرون وسطی توسط فلاسفه ای که نامشان بگوش ما آشنا است - کانت، هیوم، هگل، راسل ، وایتهد و دیوئی - دنبال شده است.

اما غرض اصلی این کتاب با تکیه متون اصلی که ترجمه بسیاری از آنها تاکنون در دسترس نبود ، یا فقط در تعداد بسیار محدودی از کتابخانه های بخصوص موجود بود، این است که بعنوان یک کتاب موثق و معتبر مورد مراجعه قرار گیرد.

فلسفه چیست؟

فصل ۱

فلسفه چیست؟ معنی تحت‌اللفظی آن آسان است، زیرا این لفظ از دو کلمهٔ یونانی مشتق میشود، فیلو بمعنی عشق و سوفیا بمعنی حکمت. بنابراین فلسفه یعنی عشق به حکمت، و فیلسوف یعنی دوستدار حکمت. اما حکمت، مطلق نیست: حکمت همواره بیش از آنست که یک شخص، یا حتی تمام مردم برویهم، بتوانند درک کنند. فیثاغورس - که شش قرن پیش از میلاد مسیح در یونان میزیست و اولین کسی بود که خود را فیلسوف نامید - خاطر نشان کرد: از آنجا که حکمت فقط به خدا تعلق دارد، پس فیلسوف فقط دوستدار حکمت است نه صاحب آن: آنرا می‌جوید و اما مالک نمی‌شود. خردی که فلسفه در پی آنست، بیش از هر چیز آگاهی از وجود است، یعنی علم به کیفیت هستی و نیستی و اینکه اگر میان آنها واقعا فرقی وجود دارد، آن فرق چیست؟

معرفت و حکمت نسبی است - نسبی نسبت به حقیقت - کتابهای لغت، فلسفه را چنین تعریف می‌کنند: عشق به حکمت که به جستجوی آن انجامد. آنگاه توضیح میدهند که فلسفه آگاهی از اصول کلی است - یعنی آگاهی از آنچه که باعث میشود عمر وزید و هر کس و هر چیز کار خود را انجام دهند. از اینقرار فلسفه آگاهی از عناصر، علل و قوانین است بدانگونه که واقعیت‌ها و هستی‌ها را ایضاح می‌کنند. اما فلسفه در درجهٔ اول مربوط است به وجود و آنچه واقعا هست، و مکاتب مختلف فلسفی بعلت وضعی که نسبت به این مسئله وجود بخود میگیرند، بایکدیگر فرق میکنند. بعضی از مشهورترین مکاتب فلسفی (بترتیب

حروف الفباء) از اینقرارند: التقاطی، استقرائی، انتقادی، برترین، تحقیقی، تجربی، تصوفی، جزمی، عملی، مابعدالطبیعه، نظری و وجودی. به گفته افلاطون (۳۴۷ - ۲۷۴ ق.م.) اولین خصلت فیلسوف آمادگی او است برای دنبال کردن جوابها تا آنجا که بحث پیش میرود. و ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق.م.) شاگرد بزرگ افلاطون که شاید از تمام فیلسوفانی که در این جهان زیسته‌اند بزرگتر باشد، اضافه کرده است: «افلاطون در نزد من بسی گرامی است، اما حقیقت از او گرامی‌تر است.» سنت اگوستین نیز هفتصد سالی بعد از ارسطو چنین گفت: «حقیقت را هر جا که ممکن است یافت شود باید با اشتیاق تمام پذیرفت.»

اختلاف میان فلسفه و علم، که آن نیز وسیله جستجوی معرفت است، اساساً تمیزی است بین آنچه از کلی مشتق میشود، و آنچه از جزئی ناشی میگردد. علم يك قسمت یا جنبه بخصوص از واقعیت را که مغز بشری بطور دلخواه از کل منتزع کرده است مورد مطالعه و تحقیق قرار میدهد. فلسفه مربوط است به کل این مسأله که وجود چیست، و این مسأله که آیا عالم به علتی خلق شده یا اینکه بی‌نیاز از توضیح است، و بالاخره فلسفه مربوط است به کلیت نمودها، تا آنجا که نمودها در توضیح چنین مسائل اساسی سهیمند.

بدیهی است عوامل و حوادثی وجود دارند که متضمن تغییراتی از يك نوع یا حالت وجود به نوع یا حالت دیگر هستند. مسلماً علم مطالعه این عوامل و حوادث را در قلمرو خویش میداند. اما موقعی که این تغییرات متضمن تبدیل از لا وجود صرف به وجود محض باشند، بی‌شک از حوزه علم خارج میشوند، زیرا علم وجود را می‌پذیرد، اما در قبال مسائلی که متضمن حقیقت یا حالت وجود است، ادعای صلاحیت نمیکند. عالم ضمن اعتراف به عدم صلاحیت خود در این زمینه، ممکن است صلاحیت فیلسوف را نیز انکار کند: امانمی‌تواند امکان معرفت فلسفی را بدون فرض وجود آن انکار کند، زیرا علم فی نفسه و بموجب خود، هیچ راهی برای استنتاج اینکه چنین معرفتی غیر ممکن است ندارد، و نیز فاقد هر گونه طریقه‌ای است برای اثبات وجود یا عدم آن.

فلسفه تا اعصار افسانه‌ای پیش می‌رود ، و شاید يك مرد یونانی بنام دیونیسیوس‌ها لیکارناسوس Dionysius of Halicarnassus بود که تاریخ‌را چنین تعریف کرد : «فلسفه‌ای که تعلیمات آن براساس نمونه‌هایی از وقایع است.» فلسفه غربی ، یعنی فلسفه اروپائی متمایز از فلسفه شرقی ، بایک مرد یونانی بنام طالس ، (۵۴۶ - ۶۴۰ ق.م.) آغاز شد ، که دانتی شاعر ایتالیائی در فهرست دقیق و برگزیده‌ای از فلاسفه بانفوذ از او یاد کرده است و در رأس این فلاسفه ارسطو را قرار داد که او را «معلم اول» لقب داده‌اند. فلسفه یونانی که با افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید ، بنیان تمام فلسفه‌های بعدی است ، زیرا یونانیان تمام سؤالات مهم را مطرح ساختند و بسیاری از جوابهای ممکن را پیشنهاد کردند. بعد از آغاز مبدأ تاریخ مسیحی پولس حواری ، هنگامی که از آرتوپاگوس (تپه آرس رب النوع ، در آتن) به سخن گفتن پرداخت ، اولین کسی بود که (در حدود سال ۴۰ میلادی) معتقدات مذهب مسیح را با مفاهیم فلسفه یونانی مربوط کرد . بعدها یوحنا مقدس در اولین فصل انجیل خود پایه‌های فلسفه مسیحی را با توصیف خویش از عیسی مسیح بنا نهاد :

« در ابتدا کلمه بود ... و همه چیز بواسطه او آفریده شد... و بغیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت . »

اما اگر مسیحیت زود از فلسفه آگاه شد ، عکسش صادق نبود . «نوعی مرض» ، «بیماری مسری یهود» که امپراتوران روم از شیوع آن بیم داشتند و با آزار و شکنجه در جلوگیری اش می‌کوشیدند ، از طرف فلاسفه رومی که به مسیحیان یا بدیده فرقه‌های یهودی و یا بعنوان دسته‌های مذهبی شرقی می‌نگریستند ، جدی تلقی نشد . ویلیام لکی William Lecky ، مورخی از اصحاب عقل ، در کتاب خویش بنام «تاریخ اصول اخلاقی اروپائی» ، که در سال ۱۸۶۹ منتشر شد ، چنین نوشت :

اینکه بزرگترین تحول دینی در تاریخ بشر می‌بایست پیش چشم مجموعه درخشانی از فلاسفه و مورخین انجام یافته باشد ، فلاسفه و مورخینی که از انحطاط دور و برخویش عمیقاً آگاه بودند ؛ اینکه تمام نویسندگان

می‌بایست از پیشگویی نتیجه تحولی که مشاهده میکردند بکلی عاجز مانده باشند ، و اینکه طی سه قرن می‌بایست بیکی از عوامل بزرگ حیات انسانی بدیده حقارت نگریسته باشند عاملی که ، خوب یا بد ، نیرومندترین اهرم اخلاقی بشر بوده است (و امروز همگان باید به نیرومندی آن مدعن باشند) ، در هر دوره از تحول دینی ، حقایق قابل اندیشه‌ای هستند .

مسیحیت از بدو شروع ، مسائل فلسفی و زندگی فلاسفه را پیچیده و مشکل کرده و به این وضع همچنان ادامه داده است . در روزنامه تایمز لندن در ۱۹۲۸ يك منتقد صلاحیت‌دار با آرامش و قطعیت تمام اظهار کرد که مسیحیت چیز خوبی است ، و فلسفه هم چیز بسیار خوبی است ، اما فلسفه مسیحی بطرز وحشتناکی مشحون است از اصطلاحات متناقض . مشاهده این تناقض بس آسان است . يك فرد مسیحی اعتقاد دارد که نه تنها خود در جستجوی حکمت است ، بلکه حکمت نیز با شتاب و کامیابی بیشتری او را جستجوی می‌کند . خدا نه فقط از هر چیز که بتصور آید عظیم‌تر است ، بلکه «شخصی» است که در عین قابل تصور اعلام کردن خویش ، خود را به بشر نمایانده و «بخشیده» است . میان رسیدن به يك خدای احتمالی در آخرین حد عقل انسانی ، یا به خدائی که علت اولای طبیعت است ، و آغاز از خدای حاضر که خود را به قلب انسان می‌بخشد ، اختلاف فاحشی وجود دارد . آنچه ممکن است به قسمت اول (رسیدن به خدا) منجر شود فلسفه است : و آنچه مربوط به قسمت دوم است (آغاز از خدای حاضر) به الهیات موسوم است ، و جواب به اشاره‌ها و مفاهیم آن ، دین است .

در نخستین قرون میلادی ، عیسویان از فلاسفه دوری می‌جستند یا از ترس اینکه مبادا در مباحثات شکست بخورند بدانها اعتنائی نمیکردند زیرا مسیحیان در اوایل معمولاً اشخاص ساده دل و ناهوشمندی بودند یا از بیم آنکه مبادا عقاید کفرآمیز مشرکان و وحدت وجودی‌ها ایمان‌شان را فاسد گرداند . زیرا یکتائی خدا و جدائی خدا (یعنی فرق فاحش خدا از غیر ذات خودش) مفاهیمی بودند که هیچ فرد مسیحی نمی‌توانست با هم تطبیق کند . با این

حال، حتی در قرون اول میلادی عده معدودی از مسیحیان استدلالاتی نوشتند تا علیه فیلسوفان مشرک بکار برده شود. این استدالات در ضمن تمام حقایق اساسی را که فلاسفه بدان معتقدند در برداشت، مثلاً از این قبیل که یک چیز نمیتواند در عین حال هم باشد و هم نباشد. بهنگامی که امپراتوری روم، تحت حکومت اولین امپراتور عیسوی (قسطنطین کبیر، ۲۷۲ - ۳۳۷ ق.م.) مسیحی شد، فلسفه مسیحی بالفعل آغاز شده بود. فلسفه مسیحی نوعی تفحص عقلی است در حقیقت وجود که وجود احتمالی یک نیروی خارج از بشر را بعنوان یک قضیه قبول میکند و می پذیرد که آن وجود هم هدف و هم محرک جستجوهای بشر است، یا همانطور که مسیح گفت: او خود «طریقت، حقیقت و حیات» است. فلاسفه یونان بالاخره فاتحان رومی خود را متمدن کردند و در میان آنان دو مرد برجسته بوجود آوردند: یکی سیسرون (Cicero)، کاملترین فرد متمدن و با فرهنگ رومی، و دیگری سنکا (Seneca)، که او را تا حدی تالی سقراط می دانند.

در قرن دوم میلادی زبان یونانی زبان ادبی روم بود (همان طور که در قرن نوزدهم زبان فرانسه زبان ادبی مسکو بشمار میرفت)، اما از آن پس زبان یونانی، هم از جهت تداول و هم از نظر ادبیات، بتدریج روبه قهقرا رفت. زبان لاتین نه تنها زبان رسمی روم شد، بلکه حتی در قسطنطنیه نیز رواج یافت، و دیری نپائید که فلاسفه بزرگ یونان فقط مورد مراجعه و تفسیر قرار گرفتند، و بعد از مدتی تقریباً فراموش شدند، و آثار دست نویس ایشان هنگامی که شهرها و کتابخانه هائی که این آثار در آنها نگهداری میشد ویران گردیدند، مفقود یا معدوم شد. بدین طریق مسائلی که فلسفه یونانی کشف و ارائه کرده بود، و حقایقی که به اثبات رسانده بود، فقط از طریق روایت و یا از طریق چنانکه یونانی ها می گویند، به نسل های بعد رسید بعدها لازم شد که تمام این فلسفه دوباره چون معمائی حل شود.

در همان اوان که امپراتوری نامنظم روم دستخوش تجزیه شده بود و گروهی از سرداران در پی یکدیگر کم و بیش توانستند از هجوم قبائل وحشی

جلوگیری و تمام یا قسمتی از امپراتوری عظیم را از خطر تلاشی حفظ کنند، عصر سیمین فرهنگ لاتین موجب شد که مبارزه مقدماتی میان وثنیان که در آن عصر فقط میتوانستند سخنان فیلسوفان بزرگشان را از طریق ترجمه و منابع دست سوم، تکرار کنند، و میان مسیحیان که هنوز از لحاظ فلسفی قوه بیان نداشتند، درگیرد. بحث‌هایی از آن قبیل که میان اکتاویوس Octavius و سسیلیوس Cæcilius در کتاب «اکتاویوس»، مارکوس مینوسیوس فلیکس Marcus Minucius Felix و یامیان سیماکوس Symmachus (۴۱۰ - ۳۴۵) و پرودنتیوس Prudentius اسپانیایی (۴۱۰ - ۳۴۸) پیش آمد، به اشکال میتوانند نام با عظمت فلسفه بخود بگیرد، با این حال آثار روشهای بعدی مسیحی را میتوان در آنها مشاهده کرد.

«اکتاویوس» دوستانی را توصیف میکند که در ساحل دریا نزدیک «استیا» Ostia قدم میزنند؛ یکی از این دوستان وثنی خشمگینی است که مسیحیان پلید را مورد حمله قرار میدهد، اکتاویوس از آنان دفاع میکند: «زنبوران فقط يك پادشاه دارند، هر دسته از حیوانات فقط يك سردسته و رمله‌ها فقط يك رهبر. آیا تو میتوانی معتقد باشی که قدرت عالی در آسمان تقسیم شده است؛ که تمام سطوت واقعی الهی از هم گسسته است؟ بدیهی است که خدا، پدر همه، نه آغازی دارد و نه انجامی؛ او که به همه وجود می‌بخشد به خویشتن زندگی جاودان بخشیده است؛ پیش از آنکه دنیا خلق شود، او خود دنیائی بود. او با کلام خویش به تمام چیزهائی که هستند وجود می‌بخشد، و با حکمت خویش آنها را به نظم در می‌آورد و با قدرت خویش آنها را به کمال میرساند. او نامرئی است، چون آنقدر درخشان است که نمیتوانیم براو بنگریم. لمس نشدنی است، زیرا چندان پاك است که به لمس در نمی‌آید. درك ناشدنی است، زیرا خارج از فهم و ادراك ما است - نامتناهی و عظیم است، و فقط خود از عظمت واقعی خویش آگاه است. اندیشه ما آنقدر محدود است که نمیتوانیم او را درك کنیم، بنابراین فقط با تخمین ناپذیر، خواندن او میتوانیم تخمین درستی زده باشیم. به عقیده من آنکه

می‌پندارد از عظمت خدا آگاه است ، او را تخفیف کرده است ؛ کسی که خواهان تخفیف خدا نباشد ، نسبت به او دانشی ندارد . همچنین لازم نیست که در جستجوی نامی برای خدا باشد ؛ خدا نام او است . اسامی فقط در جایی مورد احتیاج هستند که می‌بایست تعداد زیادی از اشخاص با نشان‌ها و سمت‌های مخصوص فرداً فرد از یکدیگر تمییز شوند ؛ برای خدا ، که احد و واحد است ، نام خدا کاملاً کافی است . « در پایان این بحث (که شرح تمام آن يك كتاب می‌شود) دوستان اکتاوئوس ، که با او گام می‌زدند ، متقاعد شدند و به وحدانیت خدا ایمان آوردند . واضح است که در این زمینه جدلهای عالی وجود دارد ، اما آغاز احساسی برای بحث فلسفی نیز در آن نهفته است این احساس مقدمهٔ کوششی است برای نزدیک شدن به حریف نه با گرز عقاید ، بلکه با سخمهٔ فلسفهٔ اولی .

شعر پرود تئوس خیلی طولانی است . قصیده‌ای است شیرین اما مشرف به فساد ، همچون از گیل یا گلایی رسیده ؛ اما استدلال آن تاحد زیادی کودکانه است . مسیحی فقط در بعضی از مواقع به مرتبهٔ سیماکوس ، آن وثنی والا منش و طالب عینیت ، صعود می‌کند .

از زمان حواریون به بعد دو نظریهٔ مسیحی که نسبتاً خوب شناخته شده وجود داشت ؛ یکی نظریهٔ ضد عقلی عامدانه و گستاخانه که حامیانش چنین استدلال میکردند ؛ « چون خدا با ما سخن گفته است ، تفکر برای ما لازم نیست » ، نظریهٔ دیگر که به صواب نزدیکتر بود اما طرفدارانش در اقلیت بودند ، مبنی بود بر اینکه « هر آنچه حقیقی و خوب است از آن ما است . » رهبر ضد عقلیون ترتولیان بود Tertullian (؟ - ۲۳۰) ، که بعدها سنت جروم St. Jerome (۳۴۰ - ۴۲۰) جانشین او گردید ، و او يك بار به این علت که بیش از آنچه مسیحی باشد پیرو سیسرون بوده است ، در يك مکاشفه مورد سرزنش قرار گرفت . این مکاشفه تأثیر جانگدازی در او گذاشت ، و او پس از آن فلسفه را بعنوان ثمرهٔ غرور انسانی طرد کرد ، و حتی اریگن (۱۸۵ - ۲۵۴) را که یکی از بزرگترین جدلیون و

متألهین مسیحی است ، بعلت استعمال تعالیم غیر روحانی وحتی شرك آمیز در تفسیر کتاب مقدس ، مورد شماتت قرار داد . با این حال سنت جروم یکی از چند نفر عالم واقعاً بزرگ فلسفه و ادبیات یونان در عصر خویش بود ، و ترجمه لاتینی کتاب مقدس او از زبان یونانی و عبری (که ترجمه «مقبول و معتبر» خوانده می شود) حتی امروزه هم مورد استفاده است . در سراسر قرون وسطی از این دو نظریه پشتیبانی میشد . وهریک از آن دو مورد حمایت عده ای از مقدسین بود - مثلاً سنت پتر دامیان St. Peter Damian و سنت برنارد اوکلر و St. Bernard of Clairvaux طرفدار تر تولیان بودند ، و سنت بوناونتورا St. Bonaventura و سنت طوماس آکیناس St. Thomas Aquinas طرفدار گروه منورالفکر ، که در قرون اول توسط نویسندگانی چون مانیلوس تئودوروس و کلاودیانس مامرتوس ، و بالاتر از همه توسط سنت اگوستین ، پشتیبانی میشدند . سنت اگوستین شدیداً تحت تأثیر دو فیلسوف وثنی قرار گرفته بود که هر دوی آنان بزبان یونانی چیز مینوشتند . با تبعیت از دو نفر از نوافلاطونیان یعنی فلوطین Plotinus (۲۷۰ - ۲۰۵) و فرفوریس Porphyry (۳۰۴ - ۲۳۲ ؟) بود که سنت اگوستین وارث و ناقل اندیشه های فلسفی یونانی شد هر چند خود سنت اگوستین محتملاً در زبان یونانی تبصر نداشت ، اما از این دو نفر افلاطونی به خوبی نام می برد و با حسن نظر در مورد آنها به تفسیر میپردازد ، و بسیاری از نظریات خویش را بر عقاید آنان بنیان می نهد .

فرفوریس در سال ۲۳۲ یا ۲۳۳ میلادی در شهر صور بدنیا آمد ، و در سی سالگی خود را به فلوطین که در رم به تدریس مشغول بود ، وابست ، و از آن پس خود را وقف انتشار عقاید فلوطین و کمک به تصحیح و توزیع نوشته های او کرد . در ۲۷۰ میلادی فرفوریس جانشین فلوطین شد . مجموعه آثار او را منتشر کرد و شرح زندگی او را نوشت . همچنین کتاب شدیدالحنی در پانزده جلد علیه مسیحیان نگاشت . اما اهمیت او بعنوان يك فیلسوف

مرهون تفسیرهای اوبر مقولات ارسطو و بالاتر از همه «ایساغوجی» * Isagoge او است. این رساله کوچک که بعدها توسط بوئتیوس Boethius ترجمه و تفسیر شد، وسیله‌ای بود که با آن عقاید ارسطو در قرن پنجم جذب اندیشه‌های غربی شد. بتوسط فرفور یوس، و اگوستین که تحت تأثیر او قرار گرفت، و بوئتیوس که آثار او را ترجمه کرد، اندیشه‌های مسیحی با فلسفه یونانی ارتباط یافته و از آن قوام گرفته است. ایساغوجی مطالعه روی کلیات خمس یا پنج محمول است: جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام، که در نظر ارسطو اساس تمام تصوراتند. اما آنچه فرفور یوس از خود بدان افزود، مطلب کوتاه و جازم و درعین حال بدیع و ساده‌ای بود از مسأله کلیات که بعدها مشهورترین و پیچیده‌ترین مسأله مورد بحث در سراسر قرون وسطی شد. این مسأله بطور وضوح موضوع اصلی تمام فلسفه‌ها است، و همچنانکه طی هزار سال از زمان فرفور یوس تا آکیناس میان اصحاب تسمیه و اصحاب واقعیت مورد بحث وجدل بود، امروز هم میان اصحاب تحقیق و اصحاب تصور، و اصالت وجودی‌ها و توهمیست‌های جدید neo-Thomists موضوع مباحثه است.

مسأله کلیات این است: آیا سفیدی، یا فربهی، یا گردی، یا هر چیز دیگری را که بتوان به‌عده‌ای از چیزها نسبت داد حقیقتاً، بطور جداگانه و مجزا از چیزهای سفید یا فربه یا گرد، وجود دارد یا نه؟ بعبارت دیگر آیا سفیدی، فربهی، گردی فقط در چیزهایی که سفید و فربه و گردند، هست یا اینکه فقط در ذهن ما هست؟ آیا سفیدی فقط يك تصور ذهنی است که توسط تمام چیزهای سفیدی که تا کنون شناخته‌ایم بما تلقین شده است، و فربهی مجموع تمام چیزهای فربه، و گردی تأثیر گردی تمام چیزهای گردی است که حس کرده‌ایم؟ اگر جواب شما این باشد که سفیدی، کاملاً بطور جداگانه و ذاتاً، وجود دارد، پس شما از نظر فلسفی از اصحاب واقعیت یا تحقق هستید؛ و اگر معتقد باشید که سفیدی فقط تصور ذهن ما است از مجموع چیز-

* منطق‌یون قدیم عرب و ایران، این کلمه را «مدخل» ترجمه کرده‌اند، و به‌مناسبت مطالبش گاه «کلیات خمس» هم نامیده شده - م.

هائی که سفید هستند ، آنوقت شما از نظر فلسفه از اصحاب تسمیه محسوب میشوید. گفته فروریوس را در زیر نقل میکنیم، که مقدمه‌ای است کوتاه و اندک بر مباحثه‌ای تند و شدید که تا کنون به نتیجه نرسیده ، و بحکم ماهیتش شاید هم حل نشود :

کریسائوریوس Chrysaiorios ، از آنجا که برای فهم اصول مقولات ارسطو لازم است بدانیم که جنس چیست ، فصل چیست ، نوع چیست ، عرض خاص و عرض عام چیست ، و این آگاهی همچنین برای بیان تعاریف ، و بطور کلی برای هر چیزی که با برهان و انقسام ارتباط دارد لازم است. من آنها را بطور مختصر مرور خواهم کرد ، و بعنوان يك مقدمه ، در ضمن اینکه از تحقیقات بسیار پیچیده اجتناب خواهم کرد و حتی موضوع‌های ساده‌آن را در حد خود نگاه خواهم داشت ، کوشش خواهم کرد که آنچه را فلاسفه کهن راجع به آنها گفته‌اند مرور کنم . در وهله اول نسبت به آنچه با جنس و نوع ارتباط دارد ، مسأله این است که بدانیم آیا آنها واقعیت‌هائی هستند که فی نفسه متحققند ، یا اینکه فقط تصورات ساده ذهن هستند ؟ و اگر فرض کنیم که آنها واقعیت‌های ذاتی هستند ، آیا جسمانی هستند یا غیر جسمانی ، و بالاخره آیا بطور جداگانه وجود دارند یا در اشیاء محسوس و یا نسبت به این اشیاء؟ من از صحبت در این باره اجتناب خواهم کرد ؛ این مسأله بسیار عمیق است ، و نیاز به تحقیقی عمیق‌تر و مبسوط‌تر دارد . سعی خواهم کرد نشان دهم که پیشینیان ، و بالاتر از همه میان آنان ، مشائیون، در این باره چه تصور کرده‌اند و آن تصورات درباره این نکات اخیر و راجع به آنهائی که من مطالعه‌اش را پیشنهاد میکنم ، معقولانه‌ترین تصورات است .

در مورد جنس باید گفت بنظر میرسد که نه جنس لفظ ساده‌ای است ، نه نوع . در واقع جنس بیش از هر چیز دیگر برای مجموعه‌ای از افراد استعمال میشود که نسبت به يك وجود تنها و نسبت به یکدیگر رزی یا سیره معینی دارند . در این سیره است که از نژاد هر اکلئوس صحبت میشود، زیرا سیره آنها همانا بوجود آمدن از يك منشأ مشترك یعنی هر کول است ، و بهمین طریق عده‌ای

از مردم که بستگی معینی نسبت به یکدیگر دارند و نسبشان به يك جد مشترك بر میگردد ، صحبت میشود ، و نامی که به آنها گذاشته شده آنها را از تمام نژادهای دیگر بالکل مجزا میکند . جنس معنی دیگری نیز دارد ، و آن سرمنشأ هر چیز است ، چه خود چیز مولد مورد نظر باشد و چه مکان یا چیز تولید شده . از این قرار میگوئیم که اورستس Orestes از نژاد تانتالوس Tantalus ، یا افلاطون از نژاد آتنی ، زیراکشور ، مثل خود پدر ، نوعی اصل مولد است . جنس ابتدا نامی بود برای نقطه عزیمت یا منشأ چیزی ، اما بعداً شامل عده زیادی از اشیاء شد که از يك اصل تنها پدید می آیند ... جنس باز هم معنی دیگری دارد ، و تحت این عنوان است که نوع می بایست یافت شود ، و این نام بدون شك بعلت شباهت آن (جنس) به مواد سابق الذکر برایش حاصل شده در واقع جنس نوعی از اصل است برای تمام انواعی که مادون آن هستند ، و همچنین بنظر میرسد که مجموعه اجزائی را که زیر آن طبقه بندی شده اند ، شامل باشد . از این قرار برای جنس سه نوع معنی قائل شده اند ، که سومین معنی آن دارای مفهوم فلسفی است . این معنی وقتی مورد نظر است که میگویند جنس صفت ذاتی قابل اطلاق به تعداد کثیری اشیاء است که مخصوصاً میان خود فرقهائی دارند ، مثلاً حیوان . در حقیقت تا آنجا که صفات مورد نظر هستند بعضی ها آن را برای يك وجود ، از قبیل يك فرد ، بکار میبرند ، مثلاً سقراط ، یا این مردی که اینجا است ، و یا آن شخصی که آنجا است ؛ دیگران آن را برای چندین شخص بکار میبرند . در حیطه جنس ، انواع ، فصل ها ، اضافات و عوارض است که اشیاء در صفات عمومی و صفاتی که بهیچیک از افراد آنها بالاخص قابل اطلاق نیست ، سهیم هستند . مثلاً جنس ، حیوان ؛ نوع ، انسان ؛ فصل ، عاقل ؛ عرض خاص ، استعداد خندیدن ؛ عرض عام ، سفید ، سیاه ، قادر به نشستن .

بدین نحو جنس ها از يك طرف ، از این حیث که قابل اسناد به کثرت هستند ، از صفات قابل اطلاق بیک فرد واحد فرق می کنند ؛ و از سوی دیگر از صفاتی که قابل اطلاق به کثرت هستند ، یعنی از انواع ، نیز تفاوت می یابند ، از آن جهت که انواع ، در حالیکه قابل انتساب به چندین فرد هستند ، فقط قابل

اسناد به افرادی میباشد که در میان خود نه بوجه خاص ، بلکه از لحاظ تعدد ، متمایز هستند .

از اینقرار انسان که نوع است به سقراط و افلاطون اطلاق می شود که نه از لحاظ نوع ، بلکه از نظر عدد ، باهم فرق دارند ؛ و حال آنکه حیوان که يك جنس است به انسان ، گاو و اسب اطلاق میشود که از نظر نوع - و نه فقط از لحاظ تعداد - میان خودشان فرقهائی دارند . جنس بنوبه خود از نظر عرض خاص فرق میکند ، از آن جهت که عرض خاص بيك نوع فقط یعنی به نوع خود منتسب می شود ، هم چنین به افراد شامل آن نوع ؛ مثلاً استعداد خندیدن عرض خاص است فقط برای انسان ، و اشخاص بوجه خاص ، و اشخاص بطور انفراد ؛ برعکس ، جنس نمیتواند فقط به يك نوع اطلاق شود ، بلکه به عدۀ کثیری از حدود (مميزات ذاتی) که در انواع بایکدیگر اختلاف دارند ، اطلاق میگردد .

بالاخره جنس از فصل و عرض های عام از این حیث فرق می کند که آنها ذاتاً به اجزاء متعدد اطلاق نمی شوند ، هر چند که فصول و عوارض عام بالاخص به اجزاء متعدد و متفاوت اطلاق می شوند . در واقع اگر ما بپرسیم که حد چیست که به آن فصل و عرض اسناد میشود ، میگوئیم که این دو ذاتاً از نظر صفت اسناد نمیشوند ؛ مثلاً اگر کسی پرسد که انسان چه جور چیزی است ؛ میگوئیم عاقل است ؛ کلاغ چه جور چیزی است ؟ میگوئیم سیاه است . در مورد اول عاقل فصل است ، و در مورد دوم سیاه عرض . اما اگر از ما بپرسند که انسان چیست ؟ جواب میدهیم که حیوان است ، و حیوان جنس انسان است .

نتیجه : تصدیق تعداد کثیری از حدود آن چیزی است که جنس را از مسندها یا محمول های فردی که فقط به يك فرد تنها نسبت داده می شوند متمایز می سازد ؛ تصدیق حدود بالاخص متفاوت آن چیزی است که جنس را از نوع یا عرض خاص مشخص میکند ؛ بالاخره اسناد ذاتی آن چیزی است که جنس را از فصل ها و عوارض عام جدا میکند ؛ یعنی فصل ها و عوارضی

که به موضوعاتی حمل می‌شوند که بترتیب محمول آنها هستند (نه از نظرات اصل ، بلکه از نظر کیفیت یا نوعی رابطه) . این تصور جنس به نحوی که هم اکنون شرح دادیم ، نه با فزونی انحراف می‌پذیرد و نه با نقصان .

سنت اگوستین

فصل ۲

فلسفه قرون وسطی با سنت اگوستین آغاز می‌شود ، و از يك جهت نیز با او پایان می‌یابد . زیرا همانطور که او در آغاز میان مسیحیت و عقاید قدیمی پلی بوجود آورد ، در پایان نیز به کشف مجددی مایه داد که توسط اصلاح - طلبان - مارتین لوتر Martin Luther (۱۵۴۶-۱۴۸۳)، کالون calvin (۱۵۶۴-۱۵۰۹) و زوینگلی Zwingli (۱۵۳۱-۱۴۸۴) صورت گرفت . این کشف از تأکید خود اگوستین منشأ گرفت که گفته بود : «مکالمه بمنزلۀ ترکیبی از مخاطب دوحديث نفس» و نیز اینکه : «حقیقت اندیشه بمنزلۀ نشانه‌ای از وجود خدا» . ارائه اینکه از «من فکر میکنم، بنا بر این خدا هست» اگوستین تا « من فکر میکنم، پس هستم » رنه دکارت چه فاصله کوتاهی در عین حال درازی است ، یکی از مقاصد این کتاب است .

اگوستین در سال ۳۵۴ میلادی در تاگاست Tagaste نزدیک شهر تونس در متصرفات افریقائی روم بدنیا آمد ، و در سال ۴۳۰ با سمت اسقف شهر هیپو Hippo در الجزایر در گذشت . پدرش وثنی بود، و مادرش مونیکا Monica مسیحی . اگوستین شرح بسیار کاملی از دوران کودکی خود بجا نهاده است . در «اعترافات» خویش شادی کودکیش را در بازی و بدبختی‌اش را در مدرسه توصیف میکند و به تحلیل يك دزدی گلابی که توسط او و گروهی از کودکان ژنده پوش و ولگرد انجام شده بود، می‌پردازد . این کودکان دزد حتی گلابی‌ها را نخوردند ، فقط به صرف لذتی که از انجام هر عمل منهی حاصل می‌شود ،

شبانۀ به درخت حمله بردند . اینکه این لذت از کجا حاصل میشود ، یکی از سئوالات متعددی بود که وی مطرح کرد ، و عاقبت به آنها جواب داد .

اگوستین کودکی بسیار با هوش و زیرک بود ، والدینش او را برای تحصیل در مدرسه متوسطه به شهر مادورا ، و بعدها به قرطاجنه فرستادند . در آنجا عاشق شد - چنین نوشت : « این زندگی است که انسان در موجودات می پرستد ، دوست داشتن و دوست داشته شدن . و بهنگامی که از جسم محبوبه خویش متلذذ شدم مهر ورزیدن و مورد مهر قرار گرفتن ، نزد من ارجی فروتر یافت . » و فلسفه را نیز همان جا کشف کرد . کتاب « هورتنسیوس » Hortensius سیسرون بود که به او عشق دیگری را نشان داد ، و آن عشق به حکمت بود . اگوستین در نوزده سالگی احساس کرد که این دو عشق بایکدیگر شدیداً در کشمکشند . آنگاه مانوی شد .

پایه گذار این طرز تفکر يك نفر ایرانی بنام مانی (۲۷۶ - ۲۱۶) بود که وجود دو گوهر متضاد جاودان - نور و ظلمت - را تبلیغ می کرد . بعقیده او بشر در این نشانه می تواند جزئی از ملکوت نور بشود ، و هرگاه چنین توفیقی حاصل کند ، بر جسم خویش فائق خواهد آمد . اما اگر در این امر موفق نشود ، حتی در سطحی پائین تر از پیش در قالب حیوان و حتی حشره ، دوباره متجسد خواهد شد والی الابد گرفتار خواهد بود این بود توضیح مذهب مانی از مسأله شر . در نظر يك مسیحی ، شر از آنجا که بوسیله خدا آفریده نشده است واقعاً وجود ندارد ، و چون هر چه هست خیر است ، شر نیست ، مانویان اعتقاد داشتند که با نخوردن گوشت (که به ظلمت تعلق داشت) و با خوردن مقادیر زیادی سبزی اتیان ملکوت نور را تسریع خواهند کرد . به عقیده آنان انسان با خوردن نباتات می تواند کسب نور کند . متأسفانه این روش منجر به تشکیل بزمهای بسیار شد که در آنها به کودکان خردسال سبزی بسیار می خوراندند و آنها را مبتلا به نفخ شکم و در نتیجه گرفتار مرگ می کردند . در مذهب مانی کودکان هادیان خوبی برای انتقال نور بودند . و مانویان هم چنین ازدواج و تناسل را به این عنوان که شر است مذموم میدانستند ، اما زنا

را جایز می‌شمردند و این خود به فسق و فجور و هرزگی بیشتری منجر می‌شد. اگوستین کم‌کم دید که این ثنویت، به نحوی که اجرا میشد، زیان‌هایی در بر دارد. همچنین کیش مانی را بسیار پرخلل یافت. در همین ایام چندین کتاب درباره «بدایع و ملایمات» نوشت؛ خود او می‌گوید «فکر می‌کنم دو یاسه کتاب» اما هر يك از آنها بنحوی مفقود شد. هنگامی که مانویان يك مناظره علنی تشکیل دادند و شکست خوردند، معتقدات اگوستین بشدت متزلزل شد. مانویان او را ترغیب کردند که منتظر فاوستوس، برجسته ترین مفسر تعالیم مانی، باشد. اما فاوستوس نتوانست به سؤالات اگوستین پاسخ دهد، بنابراین او پس از نه سال که عنوان «مستمع» داشت و شاگرد مکتب مانی بود، مانویان را ترک کرد و به رم رفت. اما تا آنوقت فقط بدناً از ایشان جدا شده بود، زیرا آشکارا از آنها روی برنتافت، و در واقع بعد از رسیدن به ایتالیا مقام خود را به عنوان استاد معانی و بیان در شهر میلان مدیون آنان بود. سیماکوس رئیس دانشگاه، که ثنوی و دشمن شخصی سنت آمبروز St. Ambrose بود، از اینکه يك جوان مانوی و منفور عیسویان را به این سمت گمارده است خرسند بود. سیماکوس همان کسی است که پرودنتیوس در قصیده جدلی خود به او حمله کرده است. (مانی مدعی بود که طریقه خود را مستقیماً از همیسی مسیح اخذ کرده است، و تعالیم کاتولیکی شکل منحرف مسیحیت است. بدین جهت مانویان در نظر عیسویان نوعی از بدعت گذاران بسیار رذیل محسوب میشدند.) اگوستین درست به هنگامی که عقاید مانوی خویش را رها کرده بود، آشکارا به عنوان يك تن مانوی صاحب سمتی شد. با این حال مدت کوتاهی پس از آن، اگوستین بدست سنت آمبروز در میلان تعمد یافت و به دین مسیح درآمد. اگوستین در قطعاتی که از بزرگترین آثار منثور بشمار می‌روند، سیر وسلوك روحی خود و آنچه به تعمد یافتنش منتهی شد، وصف کرد. او حقیقت را شب و روز دنبال کرد و از اینکه دیر به آن دست یافت، بس اندوهگین شد.

[بسی دیر دوستدار تو شدم، ای زیبائی روزهای پیشین که در عین حال

همیشه تازه‌ای بسی دیر دوستدار تو شدم و بنگر ، تو درون بودی ، و من بیرون ، و من آنجا ترا می‌جستم ؛ من زشت روی ، میان صورت‌های زیبایی که از تو برمی‌آمدند ، غوطه‌ور بودم . تو با من بودی ، اما من با تو نبودم . اشیاء مرا از تو دور می‌داشتند ، همان اشیائی که اگر در تو نبودند ، هرگز نمی‌بودند . توندا در دادی ، بانگ بر کشیدی و پرده‌گری مرا بردیدی . تو تابیدی ، درخشیدی و کوری مرا منهزم کردی ... مرا لمس کردی ، و در من برای یافتن آرامش توعطشی پدید آمد .]

گرویدن به کیش عیسی برای اگوستین آغاز زندگی فلسفی بود . پیش از آن زیاد تفکر کرده بود ، اما کم نوشته بود ، و از آن مقدار هم چیزی باقی نمانده است . حال ، او یکی از بزرگترین فلاسفه کثیرالتألیف و ژرف اندیش شده بود . بسیاری از کتابهای او از دستبرد ایام مصون مانده ، و شاید تعداد زیادی هم در طی هزار و پانصد سالی که او را ازما جدا میکند ، از بین رفته است . در موضوع‌های مختلف چیز نوشت . بعضی از کتابهای او در رد عقاید و ثنیان یا بدعت‌گذارانی چون مانویان که زمانی خود او به تعلیمات آنان معتقد بود ، نوشته شده‌اند . اما در تمام رساله‌های مباحثه‌آمیز در الهیات و تاریخش ، در خطبه‌ها و تعالیم دینی توأم با سؤال و جوابش ، و حتی در نامه‌هایش ، میتوان فلسفه‌ای را جست . سؤال دلپذیر او *quem colorem* ، « *habet sapientia* » (بمن بگوئید خردچه رنگی دارد؟) نشان میدهد که تا چه حد يك فیلسوف اشراقی بوده است . و (گر چه اگوستین دین خود را نسبت به فلوپین و سایر نو افلاطونیان با سپاسگزاری اعتراف میکند) فلسفه او بالاخص فلسفه مسیحی است . میگوید : «نه در خود همان کلمات ، بلکه برای خود همان مقصود ، که با دلایل بسیار و گوناگون تنفیذ شده است ، و من در بعضی از کتابهای افلاطونیان که از یونانی به لاتین ترجمه شده است ، خوانده‌ام که کلمه نزد خدا بود ، و کلمه خدا بود . اما این را که کلمه تجسد یافته و میان ما زندگی کرده بود ، در آنها نخواندم . »

میان مسائلی که پیوسته به ذهن او خطور میکرد - چه پس از تغییر مذهبش و چه پیش از آن - همانطور که به ذهن ارسطو ، افلاطون و فلوپین خطور کرده بود ، و همچنانکه امروزه ژان پل سارتر J.P.Sartre ، برتراند راسل B. Russell ، مارتین هایدگر M.Heidegger ، ویا هر فیلسوف زنده ویا در گذشته دیگر ، با آن مواجهند ، مطالبی از این قبیل بود : اشیاء چه هستند؟ آیا اصلاً وجود دارند؟ خارج از زمان کلاً چه چیزی وجود دارد؟ فقط در داخل آن چه هست؟ اختیار انسان و مشیت پروردگار چگونه میتوانند با هم وجود داشته باشند. جوابها ، همچنانکه گفته شد ، پس از اشاعه مسیحیت در اروپا پیچیده تر شدند ، زیرا از آن پس تمام عقاید کاتولیکی به اعتبار الهام آلهی می بایست بطور مسلم پذیرفته شوند ؛ تثلیث ، تجسد ، افتداء ، و تمام نتایج حاصله از این سه موضوع می بایست بی گفتگو قبول گردد . تکلیف فلسفه از آن به بعد این بود که روش خود را برای تفسیر صحیح و دقیق مفروضات الهام بکار برد ، و پیش از آنکه اوج گیرد و با نیروی ایمان پرواز کند ، تا آنجا که چرخهای عقل انسانی قیودات «هواپیما»ی بشری را ببرد ، در ساحت «فرودگاه» پیش رود .

تصور اگوستین درباره وجود و عدم و واقعیت مخلوقات در قطعات زیر که از «اعترافات» او استخراج گردیده اند ، بخوبی ارائه شده است . زبده عقیده مزبور اینست : «آنها (اشیاء مخلوق) هم هستند و هم نیستند ؛ هستند زیرا وجود خود را از خدا می گیرند ؛ نیستند برای اینکه فقط مالک وجودند ، نه خود وجود .»

[خدا آسمان و زمین را ساخت ، و آنها را پر میکند ، زیرا با همین پر کردن است که آنها را خلق کرد . هیچکس ترا از دست نمیدهد مگر آنکس که ترا ترك کند . و کسی که ترا ترك میکند ، به کجا میرود یا میگریزد ، مگر آنکه باز بسوی تو باز گردد که خشنودیت را باروی تافتن از تو بدل به ناخشنودی ساخته بود . روان انسان به هر سو جز سوی تو روی آورد ، خود را به بند غم گرفتار می سازد ، هر چند در میان زیباییهای

جهان باشد . وبا این حال آن زیباییها برون از تو و خارج از روح وجود نمی‌داشتند ، مگر اینکه باز از تو صادر شده باشند . آنها طلوع میکنند و غروب میکنند ، وبا طلوع کردن گوئی بودن را آغاز میکنند ؛ رشد میکنند تا کامل شوند ؛ و هنگامیکه کامل شدند ، بتدریج پیر و پژمرده میشوند . سخن درست بگویم پیر نمی‌شوند بلکه می‌پژمرند . پس وقتی که طالع میشوند و به بودن می‌گرایند ، هرچه سریعتر به جانب هستی گرایند، با همان سرعت به جانب نیستی می‌روند . این است قانون هستی اشیاء . توقف این اندازه برای آنها مقدر کرده‌ای ، زیرا آنها اجزائی هستند که همه با هم وجود ندارند، بلکه با درگذشتن و پی در پی آمدن ، آن‌عالمی را که خود قسمت‌هایی از آن هستند ، کامل میکنند ... اما در این اشیاء جایی برای سکون نیست؛ آنها نمی‌ایستند بلکه فرار میکنند ؛ و چه کسی میتواند با حواس جسمانی به تعقیب آنها بپردازد ؟ آری ، که میتواند آنها را در حالیکه نزدیک هستند درك کند؟ زیرا احساس جسم سریع نیست ، چون به جسم تعلق دارد و به قید آن مقید است . این احساس برای آنچه ساخته شده است کفایت میکند ، اما برای چیزهایی که راه خود را از آغاز معین به انجام مقدر طی می‌کنند، کافی نیست ... خود کلمه ترا باز میخواند: و آنجا مکانی برای استراحت غیر قابل اختلال است؛ عشق در آن دستخوش هجرت نمی‌شود ، مگر اینکه خود خواهان هجرت باشد . بنگر ، این چیزها در میگذرند ، تا چیزهای دیگری جای آنها را بگیرند ، و بدینگونه این جهان دانی با تمام اجزاء خویش کامل میشود .]

اگوستین سؤال میکند : «اگر خدا وجود دارد ، چیست ؟» *

[هنگامی که پروردگارم را دوست میدارم ، چه چیز را دوست دارم ؟ آنکه بر فراز روان من جای دارد ، کیست ؟ من با همین روانم بسوی او صعود خواهم کرد . از آن نیروئی که مرا با بدنم پیوند داده ، فراتر میروم ...]

* اینجادر دیگر مخاطب اگوستین خدا نیست، بلکه خلق بطور کلی (شاید خودش) باشد.

و تمام کالبد را از زندگی اشباع میکنم . اما با آن نیرو هرگز نمی توانم پروردگارم را پیدا کنم ؛ زیرا اگر چنین امکانی بود اسب و استر نیز که هیچ نوع فهمی ندارند، اورا می یافتند؛ زیرا این همان نیروئی است که بدنهای آنها نیز بدانوسیله زندگی می کنند . اما نیروی دیگری وجود دارد، نه فقط آن نیروئی که به من جان داده است، بلکه آن نیز که بوسیله آن از احساس بدنم ملهم و انگیزته می شوم. این احساس، ساخته خداست: فرمانی است به چشم که نشنود و به گوش که نبیند ، بلکه بموجب آن من با چشم خود می بینم و با گوش خویش می شنوم ، و با سایر حواس خویش بر حسب موضع و وظیفه ای که خداوند برای هر يك جدا گانه تعیین کرده است ، حس میکنم و روح یکنای من از طریق این حواس که متنوعند ، عمل می کند . من از این نیروی خود نیز فراتر خواهم رفت ؛ زیرا که اسب و استر نیز همین نیرو را دارند ، چون آنها نیز از طریق جسم درك وحس میکنند....

آنگاه با صعود تدریجی بسوی «او» که مرا آفرید ، از این نیروی طبیعتم نیز فراتر خواهم رفت . و به میدانها و قصرهای وسیع حافظه ام می آیم ، که در آنجا گنجینه هائی است از نقوش بیشمار، نقوش چیزهائی که از راه ادراك حواس به آنجا راه یافته اند . در آنجا علاوه بر آنچه فکر میکنیم ، نقش اشیاء مدرك (بفتح) بمقیاسی بزرگتر یا کوچکتر یا به نحوی از انحاء دیگر ، ذخیره شده است ؛ هم چنین چیز دیگری که از راه حس به آن انتقال یافته و در آن نهاده شده و هنوز با فراموشی از میان نرفته است . وقتی به آنجا وارد شوم آنچه را مایلم طلب میکنم و آنآ چیزى پیش می آید ؛ برای عده ای از چیزهای دیگر می بایست مدت بیشتری جستجو کرد ، چنانکه گوئی از يك مخزن درونی آورده میشوند ؛ عده ای دیگر دسته دسته با شتاب بیرون میریزند، و چون از میان آنها چیزی مورد تمایل باشد ، همه آنها یکباره پیش میتازند، مثل کسی که بگوید «آیا مطلوب تو منم ؟» این چیزها را من با دست دل از چهره خاطر دور میکنم ، تا آنچه در آرزویش هستم از پرده بیرون آید ، و خارج از نهانگاه خویش در منظر من قرار گیرد . چیزهای دیگر به ترتیبی

که فرا خوانده می‌شوند ، فی الفور و بتوالی یکدیگر ظاهر می‌شوند و آنها که در جلو هستند برای عقبی‌ها راه می‌گشایند و خود از نظر ناپدید می‌شوند و آماده می‌مانند تا هر وقت بازشان خوانم دوباره بیایند. تمام اینها هنگامی اتفاق می‌افتند که من چیزی را از حفظ تکرار می‌کنم....

این چیزها را من در درون خود ، در میدان پهناور حافظه‌ام ، انجام می‌دهم . زیرا در آنجا علاوه بر آنچه فراموش شده است ، آسمان ، زمین ، دریا و هر چه راجع به آنها در آنجا می‌توانم فکر کنم ، با من حاضر هستند. در آنجا با خود نیز مناقشه می‌کنم ، و خود را و آنچه را در هر زمان و مکان و تحت هر احساسی انجام داده‌ام بخاطر می‌آورم . در آنجا آنچه بخاطر من مانده ، چه از تجارب شخص خودم چه از اعتقاد دیگران وجود دارد. من خود از همان ذخیره خاطر صورت‌هایی تازه و تازه‌تر از چیزهایی که تجربه کرده‌ام ، یا از راه تجربه به آنها معتقد شده‌ام ، با گذشته ترکیب می‌کنم ؛ و از آن منبع دوباره اعمال ، حوادث و امیدهای آینده را استنباط می‌کنم ، و به تمام این چیزها ، چنانکه گوئی حاضرند ، می‌اندیشم . در آن مخزن بزرگ ذهنم که از صور اشیائی چنین متعدد و بزرگ انباشته شده است ، بخود می‌گویم : «من این کار را خواهم کرد یا آن کار را ، و نتیجه‌اش این یا آن خواهد شد .» ، «کاش چنین یا چنان میشد» یا «خدا این یا آن شر را دفع می‌کرد !» چنین با خود سخن می‌گویم ، و بهنگام صحبت از هر چیز ، صورت آن از گنجینه خاطر در برابر ذهنم حاضر است ؛ زیرا اگر صور اشیاء حاضر نبودند ، از آنها سخن نمی‌گفتم....

با این حال تنها همین چیزها نیستند که ظرف سنجش ناپذیر حافظه من آنها را در خود نگاه میدارد . همچنین تمام چیزهایی که از علوم آزاد آموخته شده و تاکنون فراموش نشده‌اند ، و گوئی به يك محل درونی که در عین حال محل نیست منتقل شده‌اند ، در آنجا وجود دارند : اینها نقش اشیاء نیستند ، بلکه خود آنها هستند . زیرا در ادبیات یا فن جدل انواع مسائل هر چه باشد و هر چه من از آنها بدانم ، به نحوی در ذهن من موجود است

که گوئی خود آنرا اخذ کرده ام ، نه آنکه فقط صورت آن را گرفته و خودش را رها کرده باشم ؛ و گر نه مانند صوتی که به سبب اثر خود در گوش نقشی در خاطر بگذارد و بگذرد ، آن نیز لحظه ای احساس می شد و می گذشت ، و وقتی که دیگر اثر بالفعل آن وجود نداشت از روی خاطره آن اثر بیاد می آمد ؛ یا چون رایحه ای می بود که وقتی در هوا منتشر شود و به شامه رسد ، عملاً احساس شود اما چون زائل گردد چیزی از آن باقی نماند مگر خاطره اش ؛ یا چون گوشتی که چون وارد شکم شد دیگر مزه ای ندارد ولی طعم آن بوجهی در حافظه احساس می شود ؛ یا چون چیزی که از راه لامسه ادراک شود اما پس از انفکاک از ما ، هنوز خاطره اش در ذهن ما باقی ماند . زیرا این چیزها خود بحافظه منتقل نمی شوند ، بلکه صورت آنها با سرعت شکفت - انگیزی در ذهن منتقل و گوئی در **صندوقچه های** حیرت انگیز ذخیره می شود و با عمل یادآوری بطرز شکفت آوری از نهانگاه خود خارج می گردد .

بنابراین ، مادر می یابیم که یاد گرفتن این اشیائی که ما صور آنها را از راه حس جذب نمی کنیم بلکه خود آنها را بدانگونه که هستند از درون بذات خودشان و بدون صورشان درک می کنیم ، چیزی نیست مگر دریافت آنها از طریق تصور ، و توجه از طریق التفات به اینکه آن چیزهائی که حافظه قبلاً بدون قصد و بی ترتیب شامل آنها بود ، در همان حافظه ای که آن چیزها قبلاً در آن ناشناس ، متفرق و مهمل بودند ، برای مراجعه حاضرند و فوراً به ذهنی که با آنها آشناست ، خطور می کنند . حافظه من چیزهای بسیاری از این نوع در خود دارد که تاکنون دریافت شده اند ، و همانطور که گفتم گوئی برای مراجعه آماده اند . این چیزها را میگویند ما یاد گرفته ایم و شناخته ایم و اگر برای مدت کوتاهی از فراخواندن آنها بذهن خودداری کنیم ، دوباره بطوری مدفون میشوند و به زوایای عمیق برمیگردند که باید در آنجا باز آنها را - چنانکه گوئی تازه هستند - به اندیشه فرا خوانیم ، زیرا مسکن دیگری ندارند ؛ اما برای شناختن آنها می باید آنها را دوباره گرد آورد ، یعنی از پراکندگی بیرون آورد و با یکدیگر جمع کرد . از این جا کلمه تفکر

cogitation مشتق میشود. زیرا cogo (جمع کردن) و co-gito (فرا خواندن) همان رابطه را با یکدیگر دارند که ago و agito ، facio و factito . اما ذهن این کلمه (cogitation) را بنحوی بخود اختصاص داده است که نه تنها آن چیزی که «جمع» شده است، بلکه آنچه نیز «فراخوانده» شده است ، یعنی بار دیگر در ذهن گردآورده شده است ، به بیان صحیح مفترک (به صیغه مفعول) خوانده میشود .

ذهن هم چنین دلایل و قوانین بيشمار برای اعداد و ابعاد در خود دارد که هیچکدام از آنها بر حواس جسمانی تأثیر نگذاشته اند ؛ زیرا آنها نه رنگ دارند ، نه صدا ، نه مزه ، نه بو و نه حس . من ندای کلماتی را شنیده ام که توسط آنها هنگامی که بحث کرده ام بر چیزی دلالت کرده اند ؛ اما نداها غیر از چیزها هستند . زیرا که نداها در زبان لاتین غیر از نداهایی است که در زبان یونانی هست ؛ اما چیزها نه زبان یونانی هستند ، نه لاتین و نه هیچ زبان دیگری . من طرح های معماران را دیده ام که مانند تارهای عنکبوت بسیار ظریف بوده اند ؛ اما آنها نیز فرق دارند ، آنها نقش های آن خطوطی که چشمهای بدنی به من نشان دادند نبودند ؛ هر کس بدون هر گونه تصویری از يك بدن در درون خود آنها را باز می شناسد ، با آنها آشناست .

من تمام این چیزها را ، و نیز اینکه چگونه آنها را فرا گرفتم به خاطر می آورم ... و درك میکنم که تشخیص کنونی این چیزها با تشخیصی که کراراً هنگام اندیشیدن بر آنها داشته ام فرق دارد . پس من هم بیاد می آورم که اغلب این چیزها را فهمیده ام ، و هم اینکه آنچه را که اکنون تشخیص میدهم و می فهمم ، در حافظه ام ذخیره میکنم، تا پس از این آنچه را که اکنون می فهمم بخاطر بیاورم . پس همچنین بخاطر می آورم که به خاطر آورده ام ؛ چنان که از این پس بیاد خواهم آورد که اکنون قادر بوده ام این چیزها را بیاد آورم ، و این را توسط نیروی حافظه بیاد خواهم آورد .

همان حافظه تأثیرات ذهن مرا نیز در خود دارد، اما نه به آن طریق که خود ذهن آنها را به هنگام احساس در بردارد، بلکه بطریقی کاملاً دگرگون،

یعنی برطبق نیروی خود . زیرا بدون شادی کردن خود را بخاطر می آورم که شادی کرده ام ، و بی آنکه اندوهگین باشم اندوه گذشته ام را بخاطر می آورم . و هر گاه یکبار ترسیده باشم ، خاطره آن را بدون ترس از نظر می گذرانم ؛ و يك ميل گذشته را نیز بدون داشتن آن ميل به ذهنم فرا می خوانم . برعکس بعضی از اوقات اندوه گذشته را با شادی ، و شادی گذشته را با اندوه بخاطر می آورم . این امر در مورد بدن شکفت انگیز نیست ؛ زیرا که ذهن يك چیز است و جسم چیزی دیگر . بنابراین اگر در حال شادی يك درد بدنی گذشته را بخاطر بیاورم ، چندان شکفت انگیز نیست . حال بنابر آنچه گفته شد ، می بینیم که خود همین حافظه ذهن است (زیرا موقعی که ما چیزی را تحویل حافظه می دهیم که حفظ شود می گوئیم : « ملتفت باش که آن را در ذهن خود نگاه داری » ، و هنگامی که فراموش می کنیم می گوئیم : « به ذهن من نیامد ، » و « از ذهنم بدر رفت ، » و به این ترتیب خود حافظه را ذهن می نامیم) . حال که چنین است ، چطور میشود که وقتی در حال شادی اندوه گذشته ام را بخاطر می آورم ، ذهن ، شادی دارد ، و حافظه ، اندوه ؛ ذهن از شادمانی که در خود دارد شاد است ، در حالی که حافظه از اندوهی که در خود دارد اندوهگین نیست ؟ آیا ممکن است که حافظه به ذهن تعلق نداشته باشد ؟ کیست که چنین بگوید ؟ پس حافظه مانند شکم ذهن است ، و شادی و اندوه مثل غذای شیرین و تلخ ؛ که وقتی به ذهن تحویل میشوند ، مانند این است که به شکم وارد شده اند ، و در آنجا ممکن است انباشته شوند ، اما نمی توانند مزه بدهند . مضحك است که شباهتی میان این دو (حافظه و شکم) تصور کنیم ؛ با این حال کاملاً هم بیشباهت نیستند .

يك بنگر که وقتی می گویم چهار هیجان در ذهن هست - ميل و شادی و ترس و اندوه - آن را از حافظه ام می آورم ؛ و با تقسیم هر يك از آنها به انواع فرعی ، و تعریف آن ، هر چه بتوانم درباره آن بحث کنم ، آن را در حافظه ام می یابم و از آنجا می آورم ؛ با این حال هنگامی که با فراخواندن آنها بذهن آنها را بیاد می آورم ، هیچيك از این هیجانات مرا مشوش نمیکند ؛ بلی

چنین است : این هیجانات پیش از اینکه آنها را فرا بخوانم و برشان گردانم ، آنجا بودند ؛ و بنابراین بوسیله یادآوری میشد آنها را آورد . پس شاید همانطور که گوشت با نشخوار از شکم بیرون آورده میشود ، بهمان طریق نیز این هیجانات را می توان با یادآوری از حافظه بیرون آورد . پس چرا شخص مباحثه جو با این طرز یادآوری ، در دهان تفکر خویش شیرینی شادی یا تلخی اندوه را نمی چشد ؟ آیا مقایسه در این مورد به این علت که در تمام جنبه ها شبیه نیستند ، درست نیست ؟ زیرا اگر هر بار که نام اندوه و ترس را می بریم ، مجبور باشیم اندوهگین و یا ترسان بشویم کیست که با رغبت از آنها سخن بگوید ؟ با این حال اگر در حافظه مان نه تنها صدای اسم ها را بر طبق نقش ها ئی که تأثیر حواس بدن بجا گذاشته اند ، بلکه تصورات خود همین چیزها را هم که هرگز با هیچ وسیله بدنی درك نکرده ایم در نمی یافتیم ، نمی توانستیم از آنها صحبت کنیم . از راه تجربه عواطف خود که به حافظه سپرده شده یا خود حافظه بلا واسطه ضبط کرده است ، این چیزها را خود ذهن درك می کند .

اما کیست که به آسانی تواند گفت که این دریافتن توسط نقش ها انجام میشود یا نه ؟ بدین طریق موقعی که من يك سنگ را نام می برم ، یا خورشید را ، خود چیزها در حواس من حاضر نیستند ، بلکه نقش آنها در حافظه من حضور دارند . هنگامی که هیچ جای بدنم درد نمیکند ، دردی را نام می برم که در آن هنگام در وجود من نیست ؛ با این حال جز در صورتی که نقش آن در حافظه من حاضر باشد ، نه خواهم توانست از آن صحبت کنم ، نه بهنگام صحبت درد را از لذت تشخیص توانم داد . سلامت بدنی را نام می برم ؛ چون سالم باشم خود سلامت با من هست ؛ با این حال بجز آنکه نقش آن هم در حافظه من حاضر باشد ، بهیچ وجه نمی توانم مصداق این نام را بیاد آورم . بیماران نیز چون سخن از سلامت رود ، معنی سخن را درك نمی کنند مگر آنکه در حافظه خود خاطره ای از سلامت مزاج داشته باشند . من اعداد را که بوسیله آنها عمل شمردن را انجام میدهم نام می برم : ولی نه نقش آنها ، بلکه خود آنها در حافظه من حاضر هستند . نقش خورشید را نام می برم ، و آن نقش در حافظه

من حاضر است. زیرا من نقش نقش آن را بخاطر نمی آورم، بلکه خود نقش بر من حاضر است، و آن را به ذهن فرا میخواند. حافظه را نام میبرم، و تشخیص میدهم که چه چیز را نام میبرم و بجز در خود حافظه کجا آن را باز میشناسم؟ آیا آن نیز توسط نقش خود بر خود حضور دارد، و نه بتوسط خود؟

وقتی فراموشی را نام میبرم چه چیز را اراده می کنم، و با آن چگونه آنچه را نام برده ام باز می شناسم؟ اگر آن را بخاطر نداشتم از کجا باز میشناختم؟ من از لفظ اسم سخن نمیگویم، بلکه از معنی آن صحبت میکنم که اگر فراموشش کرده بودم نمیتوانستم به مفهوم لفظ آن پی ببرم. پس موقعی که حافظه را بخاطر می آورم خود حافظه، توسط خود، بر خود حضور دارد: اما هنگامی که فراموشی را بیاد می آورم، هم فراموشی و هم حافظه هر دو حضور دارند: حافظه، که توسط آن بیاد می آورم، و فراموشی، که آنرا بخاطر دارم. اما فراموشی چیست؟ فقدان حافظه؟ پس فراموشی بچه نحو حضور دارد که من آن را بخاطر می آورم، در حالیکه وقتی حاضراست نمیتوانم بخاطر بیاورم؟ اما اگر آنچه را بیاد می آوریم در حافظه نگه میداریم - و با این حال اگر فراموشی را بخاطر نداشتیم، هرگز با شنیدن اسم آن نمیتوانستیم معنی آن را تشخیص بدهیم - پس فراموشی را حافظه نگه داشته است. پس اینکه فراموش نمیکنیم از حضور آنست، و چون چنین است فراموش می کنیم. از این موضوع باید فهمید که فراموشی، وقتی که آن را بیاد می آوریم، توسط خود در حافظه حضور ندارد، بلکه با نقش خود حاضراست: زیرا اگر توسط خود حاضر می بود باعث نمیشد که بیاد آوریم، بلکه سبب میگردید که فراموش کنیم.]

اگوستین نتیجه میگیرد که گذشته و آینده، و نیز زمان حال، بوسیله حافظه تقدیر میشوند؛ در حقیقت همه واقیعت و از جمله خود خدا، در حافظه انسان کامن است: [تو افتخار جای گزیدن در حافظه مرا به من بخشیده ای؛ اما در این اندیشه ام که در کدام موضع آن اقامت کرده ای زیرا با اندیشیدن به تو از آن قسمت های حافظه که حیوان ها نیز گذشته اند فراتر رفتم، زیرا ترا در

آنجا میان نقش‌های جسمانی نیافتم : ربه آن قسمت‌هایی آمدم که تأثرات ذهنم را آنجا می‌سپردم، در آنجا نیز ترا نیافتم . پس داخل مقر و مرکز ذهنم شدم (این مقر را ذهن در حافظه من دارد ، زیرا ذهن خود را نیز بیاد می‌آورد). اما آنجا هم نبودى : زیرا چون نه نقش جسمانی هستی، نه باهیچیک از عواطف يك موجود زنده (یعنی حالتی از قبیل شادی، اندوه، میل، ترس، خاطره، فراموشی و نظایر آنها نیستی)؛ همانگونه نیز خود ذهن نیستی؛ برای اینکه تو خداوندگار ذهن هستی؛ و تمام این چیزها تغییر می‌یابند ، اما تو بالاتر از همه بدون تغییر باقی میمانی ، و با این حال لطف کرده‌ای که در حافظه من - از زمانی که ترا شناختم - سکونت گزیدی. و اکنون چرا جستجو کنم که تو در کدام مکان از حافظه من اقامت کرده‌ای، چنانکه گوئی در آنجا مکان‌هایی وجود دارند ؟ چون که در آن سکونت کرده‌ای ، از زمانی که ترا شناختم بیاد آورده‌ام ، و هنگامی که ترا بیاد می‌آورم ترا در آنجا می‌یابم . پس ترا کجا پیدا کردم که شاید ترا بشناسم؟ زیرا پیش از آنکه ترا بشناسم در حافظه من نبودى. پس ترا کجا یافتم تا شاید بشناسمت ، جز در خودت که فوق وجود منی؟ مکان معینی برای تو نیست ؛ ما پس و پیش می‌رویم ، و مکانی نمی‌یابیم. ای حقیقت ، تو به تمام کسانی که از تو اندرز می‌طلبند ، در همه جا بار میدهی، و یکباره به تمام مطالب، هر چند بسیار باشند، پاسخ می‌گوئی. پاسخ تو واضح است، هر چند همه کس آنرا به وضوح نمی‌شنود. همگی راجع به هر چیز که بخواهند با تو مشورت میکنند، اگر چه همیشه آنچه می‌خواهند نمی‌شنوند.]

انسان چگونه میتواند بدون بکار بردن حواس پنجگانه و بدون استفاده از معلومات حسی چیزها را درك کند ؟ این خود در واقع مسأله دیگری است؛ چگونه ذهن انسان بر خود علم دارد ؟ در اینجا که از رساله « در اقایم ثلاثه » اثر اگوستین انتخاب شده است ، وی سعی میکند لا اقل يك نکته را روشن کند:

[ذهن نمیتواند خود را دوست داشته باشد، مگر اینکه ضمناً خود را نیز

بشناسد ، زیرا چگونه میتواند چیزی را که نمی‌شناسد دوست بدارد ؟ یا اگر کسی بگوید که ذهن ، بنا به معرفت عام یا خاص ، خود را دارای چنان صفتی می‌داند که از روی تجربه در دیگران یافته است ، و بنابراین خود را دوست دارد ، حرف بسیار ابلهانه‌ای زده است ، زیرا اگر ذهن خود را نمی‌شناسد ، از کجا ذهن دیگر را می‌شناسد ؟ زیرا ذهن چنان نیست که اذهان دیگر را بشناسد و خود را نشناسد ، یعنی مثل چشم بدن نیست که چشمان دیگر را ببیند و خود را نبیند . ما اجسام را بوسیله چشم بدن می‌بینیم اما جز اینکه به آینه‌ای نگاه کنیم ، اشعه چشم را نمی‌توانیم منعکس و سپس در خود آنها منعکس سازیم که از درون چشم به بیرون ساطع می‌شوند و به اشیائی که تشخیص می‌دهیم برخورد می‌کنند . اما ماهیت نیرویی که به وسیله آن توسط چشمها تشخیص می‌دهیم هر چه باشد ، چه اشعه و چه هر چیز دیگر ، ما مسلماً خود آن نیرو را با چشم نمی‌توانیم تشخیص دهیم ، بلکه با ذهن خود در آن تحقیق میکنیم ، و اگر ممکن باشد این راهم با ذهن می‌فهمیم . پس همانطور که خود ذهن آگاهی از چیزهای جسمانی را توسط حواس بدن کسب میکند ، همچنان نیز از چیزهای غیر جسمانی توسط خود آگاهی می‌یابد . بنابراین از آنجا که ذهن چیزی غیر جسمانی است ، برخورد نیز از طریق خود علم دارد ، زیرا اگر خود را نشناسد ، خود را دوست ندارد .]

نظریه اگوستین درباره چیزی که امروزه موسوم است به «حیز زمان - مکان» ، گرچه بیشتر مدیون فلوپین است (که رساله کوتاه او در زمان وابدیت ، همان مسائلی را مطرح کرده است که کتاب دکتر و. ت. استیس بهمین نام ، که در سال ۱۹۵۲ منتشر شد) باز هم مطالب زیادی دارد که متعلق بخود او است . فلوپین مینویسد « من يك بار از مرد آگاهی شنیدم که حرکت خورشید ، ماه و ستارگان زمان را تشکیل میدهد ، ولی این گفته را تصدیق نکردم . برای اینکه چرا نباید زمان از حرکت تمام اجسام تشکیل شود ؟ یا اگر انوار آسمانی قطع شوند ، و چرخ کوزه گر بچرخد ، آیا زمانی نباید باشد که بوسیله آن بتوانیم آن چرخش را اندازه گیری کنیم ؟ ... یا وقتی ما این سخن را

می گفتیم، در زمان سخن نگفته بودیم؟» [برای گفتن آن وقت صرف نشده بود؟]
 برطبق نظریهٔ اینشتین، زمان را از لحاظ علم فیزیک میتوان طوری
 بحساب آورد که انگار بعد چهارمی است از یک «حیز زمان - مکان».
 اگوستین میگوید: [حال امور گذشته، حافظه؛ حال امور حاضر، بینائی؛
 حال امور آینده، انتظار. من سه زمان می بینم، و اعتراف میکنم که سه زمان
 وجود دارد. پس بگذارید ما در روش ناصحیح خود بگوئیم: «سه زمان وجود
 دارد: گذشته، حال و آینده...»

پس من هم اکنون گفتم که ما زمان ها را همچنان که میگذرند به این
 جهت تقدیر میکنیم که بتوانیم بگوئیم: این زمان دو برابر آن زمان است؛
 یا این یکی درست به همان اندازه است؛ و همین طور راجع به هر قسمت
 دیگر زمان که قابل تقدیر باشد. بنابر این همانطور که گفتم ما زمان ها
 را همچنان که میگذرند اندازه گیری میکنیم. و اگر کسی از من بپرسد
 «تو از کجا میدانی؟» جواب میدهم: «میدانم که ما چیزهایی را که نیستند
 نه تقدیر میکنیم نه میتوانیم تقدیر کنیم، و چیزهای گذشته و آینده وجود
 ندارند.» ولی ما چگونه زمان حال را که می بینیم هیچگونه فسحتی ندارد،
 اندازه می گیریم؟ این زمان در حال گذشتن اندازه گیری میشود، ولی
 موقعیکه گذشته باشد، اندازه گیری نمی شود؛ زیرا چیزی وجود نخواهد
 داشت که بشود اندازه گرفت. اما هنگامی که در حال سنجش است از کجا،
 از چه راهی و به کجا میگذرد؟ از کجا، غیر از آینده؟ از چه راهی، غیر از
 زمان حال؟ به کجا، غیر از بسوی گذشته؟ بنا براین از آن، که هنوز نیست؛ از
 میان آن، که هیچگونه فسحتی ندارد؛ بسوی آن، که اکنون وجود ندارد. با
 این حال اگر زمان را در فسحت اندازه نگیریم، چه چیز را اندازه میگیریم؟
 برای اینکه نمیگوئیم تك، و دو برابر و سه برابر، و مساوی یا بهر طریق
 مشابه دیگری که از زمان صحبت میکنیم، مگر از فسحت زمان ها. پس ما
 زمان گذرنده را در چه فسحتی اندازه می گیریم؟ آیا در آینده، که از آن
 میگذرد؟ اما چیزی را که هنوز نیست، ما اندازه گیری نمیکنیم. یا در زمان

حال که در آن میگذرد ؟ اما چون حال فسحتی نیست ، ما آنرا اندازه گیری نمیکنیم . یا در گذشته که به سوی آن میگذرد ؟ اما آنچه راهم که اکنون وجود ندارد ، اندازه نمی گیریم .

آیا روان من با صداقت کامل بتو اعتراف نمیکند که من زمانها را تقدیر میکنم ؟ پس ، ای خدای من ، آیا من اندازه گیری میکنم ، اما نمیدانم چه چیز را اندازه می گیرم ؟ من حرکت جسمی را در زمان اندازه می گیرم ؛ ولی آیا خود زمان را اندازه گیری نمیکم ؟ آیا در واقع میتوانستم حرکت يك جسم را که چقدر طول کشید ، و در چه فاصله ای توانست از این مکان به آن مکان برود ، بدون تقدیر زمانی که آن جسم در آن حرکت کرده است ، اندازه - گیری کنم ؟ پس همین زمان را چگونه اندازه گیری میکنم ؟ آیا زمانی طولانی را با زمان کوتاهتری می سنجم ، همچنانکه با فاصله يك ذراع فاصله ربع جریب را ؟ زیرا چنین بنظر میرسد که برای اندازه گیری کلمات ، ما هجاهای بلند را با هجاهای کوتاه می سنجیم و مثلا میگوئیم این دو برابر آن است . بهمین ترتیب فواصل قطعه شعرها را با فاصله يك بیت اندازه گیری میکنیم ، و فواصل بیتها را با فواصل بحر ، و فواصل بحر ها را با فواصل هجاها ، و فواصل هجاهای بلند را با فواصل هجاهای کوتاه ؛ و هیچیک را از روی صفحه کاغذ اندازه گیری نمیکنیم (زیرا در آن موقع فواصل را اندازه گیری کرده ایم ، نه زمانها را) ؛ اما موقعی که کلمات را ادا میکنیم ، و آنها میگذرند ، میگوئیم که آن قطعه درازی است ، زیرا از ابیات متعددی تشکیل شده ؛ بحر طولیلی است ، برای اینکه با هجاهای بسیار زیادی طولانی شده ؛ هجای بلندی است ، زیرا دو برابر يك هجای کوتاه است . اما باین طریق ما هیچگونه اندازه معینی از زمان را بدست نمی آوریم ؛ زیرا ممکن است يك بیت کوتاه تر ، که بطور کامل و درست تلفظ شود ، از يك بیت بلندتر ، که به تندی تلفظ شود ، زمان بیشتری در بر بگیرد . و همین طور است در مورد يك بیت ، يك بحر و يك هجا . و از اینجا بنظر من رسید که زمان چیزی بجز اطاله نیست ، اما اطاله چه ، این را دیگر نمیدانم . و در حیرتم که اطاله خود ذهن نباشد ؟ ای خدای من ، از تو مسئلت

میکنم این راز را به من بنمائی تا هنگامی که هم بطور نامعلوم میگویم که این زمان طولانی تر از آن یکی است ، و هم بطور قطع که این دو برابر دیگری است ، برای چه اندازه گیری میکنم؟ من می دانم که زمان را اندازه میگیرم و با این حال زمانی را که خواهد آمد ، اندازه گیری نمیکنم ، زیرا هنوز نیامده است ؛ و نه زمان حال را ، زیرا با هیچ فاصله ای اطاله نیافته ؛ و نه زمان گذشته را ، زیرا اکنون نیست ، پس چه چیز را می سنجم ؟ زمانی را که در حال گذشتن است ، نه آنرا که گذشته است ؟ درتوست ، ای ذهن من ، که زمان ها را اندازه می گیرم ... اثری که چیزها - هنگام گذر - در تو می گذارند ، حتی هنگامی که گذشته اند ، باقی میماند. این را که هنوز حاضر است اندازه - گیری میکنم ، نه چیزهایی را که میگذرند تا این اثر را پدید آورند . هنگام اندازه گیری زمان ، این را اندازه گیری میکنم ... گذشته با تقلیل یافتن آینده افزایش می یابد ، تا اینکه با استهلاك آینده همه زمان گذشته میشود .

اما چگونه آن آینده ، که هنوز نیست تقلیل یافته یا مصرف شده است ؟ یا آن گذشته ، که دیگر نیست ، چگونه افزایش یافت ، جز اینکه در ذهن که این را انجام می دهد ، سه چیز وجود دارد که انجام شده است ؟ زیرا ذهن انتظار میکشد ، اندیشه میکند ، بیاد می سپارد ؛ بدانگونه که آنچه ذهن انتظارش را میکشد ، توسط آنچه می اندیشد ، از آنچه بیاد می سپارد عبور میکند . بنابراین چه کسی انکار میکند که چیزهایی که خواهند آمد هنوز نیستند ؟ و با این حال ، انتظاری از چیزهایی که خواهند آمد در ذهن وجود دارد . و چه کسی انکار میکند که چیزهای گذشته اکنون دیگر نیستند ؟ و با وجود این هنوز هم خاطره ای از چیزهای گذشته در ذهن وجود دارد . و چه کسی انکار میکند که زمان حال هیچگونه فسحتی ندارد ، برای اینکه در يك لحظه میگذرد ؟ با این حال اندیشه ما ادامه می یابد ، و از میان آنچه حاضر خواهد بود پیش میرود تا اینکه آن چیز غایب شود . پس آنچه طولانی است ، زمان آینده نیست ، زیرا آن زمان هنوز نیست ؛ بلکه يك آینده طولانی و انتظاری طولانی از آینده است و نیز زمان گذشته ، که اکنون وجود ندارد ، طولانی

نیست؛ بلکه يك گذشته طولانی، خاطره‌ای طولانی از گذشته است.]

مسأله فلسفی دیگری وجود دارد که همچنانکه امروز، خاطر مردم را سخت مشغول میدارد، اگوستین نیز به آن می‌اندیشید، و آن اینکه آیا ما میتوانیم معنی را بدون کلمات یا علامات درك کنیم یا نه، و همانطور که اگوستین مطرح کرد، آیا «چیزهای معینی را میتوان بدون علامات آموخت یا نه؟ خود چیزها توسط کلمات آموخته نمیشوند.» این مسأله در این اواخر میان متفکرینی از قبیل ا. ه. کورتسیبسکی A. H. Korzybski، متفکر معاصر ژاپنی کاگاوا Kagawa، سوزان لانگر Susanne Langer و ای. ا. ریچاردز I. A. Richards مورد بحث و جدل قرار گرفته است. در مورد این مسأله که آیا معنی مقدم بر علامت است یا نه، مردانی چون جی. رابرت اپنهايم J. Robert Oppenheimer، ژاک ماریتن Jacques Maritain و سر هربرت رید Sir Herbert Read - بر حسب اصول عقاید خود - بحث کرده‌اند. در اینجا بعضی از چیزهایی که اگوستین راجع به این مسأله نوشته است نقل میشود:

[اگوستین: آیا بنظر تو وقتی کسی درباره چیزی که می‌توان فوراً به آن پرداخت سؤالی می‌کند، آیا آن چیز را می‌توان بدون علامت نشان داد، و آیا استثنائی برای آن می‌بینید؟ ادئوداتوس Adeodatus (پسر اگوستین - پانزده ساله): با مرور مکرر در اجزاء این جنس کل در واقع من چیزی را که بتوان بدون علامت تعلیم داد در آن نمی‌یابم، شاید بجز صحبت کردن و شاید هم آموختن. زیرا می‌بینم که سؤال‌کننده پس از سؤال در این باره، از خود چیزی که مایل است به او ارائه کنند، هیچ نمی‌آموزد. زیرا اگر از من، وقتی که بی حرکت هستم یا کاری دیگر می‌کنم، بپرسند که راه رفتن چیست، و اگر من فوراً راه بیفتم و بخواهم با این وسیله بی‌ارائه علامتی سؤال مذکور را جواب دهم - سؤالی که قبلاً مطرح شده است - چگونه خواهم توانست سائل را از این فکر که راه رفتن فقط تا آن حد که من راه می‌روم راه رفتن

است ، بازدارم ؟ واگر سائل فکر کند که به او اطلاع غیر صحیحی داده شده است ، برای اینکه اگر کسی بیشتر یا کمتر از آن چه من راه رفتم راه نرفت ، او فکر خواهد کرد که این فرد راه نرفته است . و آنچه من راجع به این کلمه گفته ام در مورد سایر کلمات نیز که فکر میکردیم میتوان آنها را بدون علامت نشان داد صادق است ، مگر همانهایی که مستثنی کردیم (صحبت کردن و یاد دادن) .
اگوستین : در واقع من این موضوع را قبول میکنم ، آیا بنظر تو نمیرسد

که صحبت کردن چیزی است و یاد دادن چیز دیگر ؟

ادئو : مسلماً چنین است ، زیرا اگر آنها يك چیز بودند ، هیچ کس بدون صحبت کردن یاد نمیداد ، و از آنجا که ما چیزهای بسیاری را بتوسط علاماتی که کلمه نیستند یاد میدهیم ، چه کسی میتواند در اختلاف بین این دو شك کند ؟
اگوستین : آیا یاد دادن و نشانه دادن يك چیز هستند ، یا اینکه بنحوی باهم اختلاف دارند ؟

ادئو : من فکر میکنم که يك چیزند .

اگوستین : اگر بگوئیم که ما به این جهت یاد میدهیم که نشانه داده باشیم ، آیا گفته پیشین این اظهار را به آسانی رد نمیکند ؟
ادئو : همین طور است .

اگوستین : اگر سپس نشان دهیم که ممکن است یاد بدهیم اما یاد ندهیم برای اینکه نشانه داده باشیم ، پس یاد دادن يك چیز است ، و نشانه دادن چیز دیگر .
ادئو : درست است ، پاسخ من درباره یکی بودن آنها صحیح نیست .

اگوستین : اکنون بمن بگو آیا کسی که یاد میدهد یاد دادن چیست ، آن را با نشانه دادن یاد میدهد ، یا بطریق دیگر ؟
ادئو : من طریق دیگری نمی بینم .

اگوستین : بنا بر این آنچه اندکی پیش گفتی درست نیست ، یعنی وقتی کسی سؤال میکند که یاد دادن چیست خود آن چیز را میتوان بدون علامت یاد داد ، زیرا می بینم حتی این را هم نمیتوان بدون نشانه دادن یاد داد . چون تو پذیرفته ای که نشان دادن يك چیز است ، و یاد دادن چیز دیگر . و اگر آنها

آنطور که بنظر میرسد، با هم فرقی داشته باشند، و یاد دادن فقط بوسیله نشان دادن انجام شود، پس یاد دادن، آنطور که توفکر میکردي، از طریق خود per se نشان داده نمیشود. در نتیجه چیزی هنوز یافت نشده است که بتوان آنرا توسط خود آن نشان داد، بجز صحبت کردن که آن نیز خود را مانند سایر چیزها با نشانه می نمایاند. با اینحال از آنجا که این خود نیز علامت است، هنوز کاملاً روشن نیست که چه چیزهایی را میتوان بدون کمک علامات یاد داد.

ادئو: من هیچگونه دلیلی برای مخالفت با شما ندارم. اگوستین: بنابراین ثابت شد که هیچ چیز بدون علامات یاد داده نمیشود، و دیگر اینکه شناسائی می بایست از علاماتی که بوسیله آنها شناخت حاصل میگردد، برای ما روشن تر باشد، هر چند تمام چیزهایی که با نشانه ارائه میشوند نمیتوانند بزرگتر از علامت هاشان باشند. ادئو: اینطور بنظر میرسد.

اگوستین: آیا بیاد می آوری که با چه تعقید و تکلفی سرانجام به این نکته بی اهمیت رسیدیم؟ زیرا از هنگامی که ما این مبادله کلمات را که مدتی از وقت ما را گرفت شروع کردیم، برای دریافتن سه نکته زیر رنج فراوانی برده ایم: ۱- آیا چیزی را میتوان بدون علامات یاد داد یا نه. ۲- آیا علامات های معینی را باید به چیزهایی که بوسیله آنها ارائه می شوند ترجیح داد؟ ۳- آیا شناسائی چیزها بالاتر از علامت های آنها است یا نه. اما نکته چهارمی هست که مایلیم آن را بطور مختصر برای من بگوئی، یعنی آیا توفکر می کنی که این نکات آنقدر واضح و روشن هستند که نمیتوانی درباره آنها شك کنی؟ ادئو: من آرزو مندم که بعد از این همه شك ها و اشکالات بزرگ به یقین نائل شده باشیم، اما سؤال شما مرا مشوش میسازد. هر چند که علتش را نمیدانم - و مرا از موافقت باز میدارد.

اگوستین: من تردید ترا می ستایم. زیرا این موضوع بر مغزی محتاط دلالت میکند و این مطلب بزرگترین حافظ متانت اندیشه است. وقتی چیزهایی را که به سهولت و بدون اشکال قابل اثبات می پنداریم بوسیله دلایل مخالف

متزلزل میگردند - و گوئی از دست ما ربوده میشوند - بسیار مشکل است که مشوش نشویم ...

اما بیا تا با توجه و دقت بیشتری این مسأله را بررسی کنیم که آیا به گمان تو در هیچیک از این نکات باید شك کرد یا نه . کسی را فرض کنیم که در فن صید پرنده با نی و کشمشک مهارتی نداشته باشد . اگر این شخص تصادفاً به صیادی برخورد کند که با حمل وسایل لازم اما بدون اشتغال به صید در جهتی پیش می رود ، به دنبال او خواهد شتافت و با شگفتی خواهد اندیشید و از خود خواهد پرسید که تجهیزات آن مرد برای چه منظوری است . اکنون اگر صیاد طیور با دیدن اینکه کسی مواظب کار او است ، بخواند هنر خود را بمعرض نمایش در آورد و نی ها را با مهارت بکار ببرد ، و بعد متوجه پرندۀ کوچکی در نزدیکی خود بشود و بانی وقوش و تییچه به آن نزدیک شود و گرفتارش کند ، آیا این صیاد بدون بکار بردن علامات و نشانه ها مرد شاهد را تعلیم نداده است بلکه توسط خود چیزی که شاهد آرزو داشت بداند یاد داده است .

ادئو : میترسم که این شاهد صید طیور مثل آن مردی بوده باشد که در بالا به او اشاره کردم که درباره راه رفتن تحقیق میکند ؛ زیرا بنظر نمی رسد که در این مورد فن صید طیور بلا تمام نشان داده شده باشد .

اگوستین : رهاندن تو از این تشویش آسان است . زیرا من میگویم شاهد ممکن است چندان هوشیار باشد که تمامی پیچیدگی های يك فن را از آنچه مشاهده کرده بشناسد . برای منظور ما کافی است که بتوان بعضی چیزها را - نه واقعاً هر چیز را - بدون علامات به بعضی از مردم یاد داد .

ادئو : به این موضوع میتوانم اضافه کنم که اگر یاد گیرنده بسیار هوشیار باشد ، راه رفتن را با برداشتن چند گام فرا خواهد گرفت .

اگوستین : حرف درستی است . و من نه تنها اعتراضی ندارم ، بلکه گفته ات را نیز تصدیق میکنم . زیرا می بینی که هر دوی ما به این نتیجه رسیده ایم که بعضی چیزها را میتوان بدون علامت به بعضی از مردم یاد داد ، و آنچه را هم که پیش از این فکر میکردیم ، یعنی اینکه می گفتیم ابداً چیزی وجود ندارد

که بدون علامت بتوان نشان داد صحیح نیست . اکنون از آن نوع نه فقط یکی دو چیز ، بلکه هزاران چیز به ذهن خطور میکند که ممکن است توسط خود آنها ، بهنگامی که هیچگونه علامتی داده نشده باشد ، ارائه شوند . اکنون بگو دیگر برای چه تردید کنیم ؟ با مشاهده مناظر بیشمار در هر صحنه از زندگی که در آن اشیاء توسط خودشان بدون علامات ارائه می شوند ، مسلماً خورشید و نور آن که بر تمام اشیاء پرتو می افکند ، ماه و سایر ستارگان ، زمین ها و دریاها ، و موجودات بیشمار آنها ، همگی بواسطه خود آنها ، بوسیله خدا و طبیعت ، به اشخاصی که آنها را درك میکنند ، ارائه میشوند .

اگر ما به این موضوع بیشتر توجه کنیم ، شاید متوجه شوی که چیزی وجود ندارد که توسط علامات یاد گرفته شود . زیرا اگر علامتی به من داده شود که ندانم نشانه چه چیزی است ، آن علامت نمیتواند چیزی به من یاد بدهد ، اما اگر آن چیزی را که این علامت نشانه آن است بشناسم از آن علامت چه یاد میگیرم ؟

اختیار انسان و مشیت پروردگار قدیر و علیم چگونه با هم توانند زیست ؟ این مسأله در زمان ما نیز مورد بحث است . اگر يك خالق همه دان وجود دارد که اراده او تمام دنیاها و آنچه را در آنها هست نگهداری میکند ، اراده انسان می تواند آزاد باشد ؟ اگر خدای همه دانی وجود ندارد ، آیا هیچ اختیاری میتواند وجود داشته باشد ؟ اگر چنین خدائی نیست ، پس حق بجانب پاولف Pavlov است که ثابت کرد تمام افعال بشر عکس العمل هستند ؛ یا به جانب فروید Freud است که اراده انسان را مقید به محرکات نا آگاه فردی پنداشت ، ولی شاگرد پیشین او ك . گ . یونگ C.G. Yung - اگر به گفته اش معتقد باشیم - آن را مقید به محرکات کثری می دانست . یا همانطور که داروین و متخصصین علم توارث و نژادشناسی - در برابر لیسنکو - دعوی ثبوت آن را داشتند ، مقوم اعمال بشر عوامل موروثی است . در واقع مسأله اختیار امروزه همانقدر حاد است که در زمان اگوستین بود ، و رابطه آن با وجود هنوز هم در پرتو هر کشف جدید علمی ، وبکمک هر گونه فرضیه

جدید فلسفی ، باید مورد تفکر و امعان قرار گیرد .
بعضی از عقاید اگوستین راجع به این موضوع در زیر نقل میشود :

[من جستجو کردم که «شر از کجا است ؟» و به طریقی شری جستجو کردم ؛ اما در همین جستجو خود نیز آنرا ندیدم . اکنون تمام آفرینش را ، و هر آنچه در آن میتوانیم ببینیم (از قبیل دریا ، زمین ، هوا ، ستارگان ، درختان و مخلوقات فانی) ، و آنچه را در آن نمی بینیم (چون فلك بهشت و نیز تمام فرشتگان) و تمام ساکنان روحانی آن را ، در منظر روح خویش قرار میدهم . اما ترا ، ای پروردگار ، در هر قسمتی که بر آن محیط است و در آن نفوذ میکند پنداشتم هر چند تمام راهها بی پایان بودند : چنان که گوئی دریائی بود همه جا و در هر سمت ، میان فضای بی پایان فقط يك دریای بیکران ، و این دریا اسفنجی بسیار عظیم اما محدود در خود داشت ؛ که آن اسفنج می بایست در همه جهت از آب آن دریای بیکران اشباع شود ؛ من آفرینش ترا - که خود متناهی است - اینطور تصور کردم که سرشار از تواست - از تو که نامتناهی هستی ؛ و گفتم که خدا را مشاهده کن ، و بنگر آنچه را که خدا آفریده است ؛ و خدا نيك است ، آری ، توانا تر و بنحوی مقایسه ناپذیر برتر از تمام این چیزها است ؛ اما با این حال خدای نيك آنها را نيك آفریده است ، و بین که چگونه آنها را احاطه میکند و به انجام میرساند . پس شر کجا است ، و از کجا و چگونه بدین جا راه یافت ؟ ریشه آن چیست ؟ و تخم آن چیست ؟ یا اینکه وجود ندارد ؟ پس به چه علت از آنچه نیست پرهیز میکنیم و میهراسیم ؟ آیا اگر ما بیهوده از آن میترسیم ، پس خود همان ترس شراست ، که بوسیله آن روان بدین طریق مورد شکنجه و آزار قرار می گیرد . آری ، و شر بسیار بزرگتر این است که هیچ چیز وجود ندارد که از آن بترسیم ، و با این حال می ترسیم . بنابراین شرمناک است که از آن میترسیم ، و اگر این نیست ، شرمناک تر است و لاغیر . پس آن از کجا است ؟ در حالیکه می بینیم که خدای نيك تمام این چیزها را نيك آفریده است . در واقع خدا

که از تمام نیکان بالاتر و برتر است این نیک‌های کوچک را آفریده است ؛ مع هذا هم خالق و هم مخلوق هر دو نمیکند . شر از کجاست ؟ آیا ماده‌ای وجود داشت که خدا شر را از آن ساخت ، به آن شکل بخشید ، و با این حال چیزی در آن باقی گذاشت که آنرا به خوب تبدیل نکرد ؟ پس چرا اینطور است ؟ آیا هیچ قدرت نداشت که تمام آفرینش را بنحوی تغییر و تبدیل دهد که هیچ شری در آن باقی نماند ، درحالی‌که خود قادر کل است ؟ بالاخره ، چرا اواصلا چیزی از آن ساخت ، و ترجیح نداد که با همان قدرت کل باعث شود که آن اصلا نباشد ؟ آیا این امر معارض اراده اومی بود ؟ یا اینکه **اگر ماده** شر از ازل بود ، چرا یزدان روا داشت که برای فواصل نامتناهی از زمانهای گذشته همچنان باشد ، و مدتها پس از آن او را خوش آمد که چیزی از آن بسازد ؟ یا اگر ناگهان او را خوش آمد که در این باره کاری انجام دهد ، حق این بود که قادر کل چنان کند که این ماده شر نباشد ، و تنها او ، که خیر کل نامتناهی ، مطلق و حقیقی است ، باشد . یا اگر خوب نبود که خیر کل چیز خوبی نیافریند ، پس او با برگرفتن و نابود کردن ماده شرممکن بود نیک را درست کند و از آن تمام چیزها را بیافریند . زیرا اگر ممکن نبود که او چیز خوبی را بدون کمک ماده‌ای که خود خلق نکرده بود ، بیافریند ، قادر کل نمی بود . من در قلب مضطرب خویش ، که از نگرانیهای جانگداز مالا مال بود ، در این افکار غور می کردم ، و می‌ترسیدم که مبدا پیش از درك حقیقت بمیرم . [

اگوستین متوجه شد که این مسأله همزیستی اختیار بشر و همه‌دانی خدا بطور ناگسستنی به مسأله وجود خدا پیوسته است . او يك کتاب تمام و در اختیار اراده ، نوشت که موضوع را در ذهن خود روشن کند ، و قطعات زیر از آن کتاب استخراج شده است . در قطعه زیر او با يك شخص محقق درباره امکان نیل بمعرفت مسلم راجع به وجود خدا بحث میکند .

[محقق : به اعتراف صریح من خدا آن وجود واحدی است که وجود

چیزی برتر از او ثابت نشده است .

اگوستین : گفته شما معتبر است . پس برای من کافی خواهد بود که ارائه کنم چنین چیزی وجود دارد، یعنی همان که به اعتراف شما خدا است؛ یا اگر مافوقی بر آن وجود دارد، خواهید پذیرفت که همان خدا است . بنابراین چه آن بالاتر باشد و چه نباشد، هنگامی که من بیاری خداوند آنچه را قول دادم، ثابت کردم، یعنی به ثبوت رساندم که آنچه بالاتر از عقل است وجود دارد، ثابت خواهد شد که خدا وجود دارد .

محقق : پس آنچه را که قول دادی ثابت کن.

اگوستین : ثابت خواهم کرد : اما اول از تو میپرسم که آیا حس بدن من درست همانند حس بدن توست، یا حس من بطور جدا و مشخصی از آن من است، و حس تو از آن خود تو؟ اگر چنین نبود من نمی توانستم که آنچه را تو نمی بینی با چشمانم ببینم .

محقق : من این موضوع را کاملاً قبول دارم، هر چند که آنها (حواس) از لحاظ جنس یکی هستند، با این حال هر کدام از ما اعضای مجزا و مشخصی برای دیدن، شنیدن و تمام حواس دیگر مخصوص بخود را داریم . زیرا نه تنها يك فرد میتواند آنچه را که دیگری نمی بیند و نمی شنود، ببیند و بشنود، بلکه نیز ممکن است که با یکی از حواس خود آنچه را که دیگری درك نمی کند، درك کند. پس بدیهی است که احساس عضوی تو متعلق بخود تو است و احساس من متعلق بخود من .

اگوستین : آیا جواب شما راجع به آن احساس باطنی هم همین است، یا اینکه جواب دیگری دارید؟

محقق : مسلماً جواب دیگری ندارم . زیرا آن حس که به من تعلق دارد عمل حسی مرا درك میکند و حس تو عمل حسی ترا . از این رو اشخاصی که چیزی را می بینند کراراً از من سؤال میکنند که آیا من هم آن را می بینم یا نه؛ زیرا من خود آنچه را می بینم یا نمی بینم درك می کنم، اما سائل [این ادراك مرا] درك نمی کند .

اگوستین : راجع به عقل چه نظری دارید؟ آیا هر کدام از ما عقل خاص خود را نداریم؟ زیرا ممکن است چیزی را که شما نمی‌فهمید من بفهمم؛ و من چه بفهمم و چه نفهمم، شما نمیتوانید بدانید، اما من [فهمیدن یا نفهمیدن خویش را] می‌دانم.

محقق : بدیهی است که هر يك از ما بطور مجزا ذهن متعقل مخصوص بخود را دارد.

اگوستین : آیا این را نیز میتوانید بگوئید که هر کدام از ما بطور مجزا يك خورشید، يك ماه، يك سیاره حامل نور و چیزهای دیگری از این قبیل که می‌بینیم دارد، هر چند هر کس توسط عضو حس مخصوص بخود می‌بیند؟ محقق : من هرگز چنین چیزی نمی‌گویم.

اگوستین : بنا بر این ما که چند نفریم، با آنکه حواسمان بالانفراد مختص بخود ما است، میتوانیم چیزی را در يك زمان ببینیم. این دیدن را همه مادر يك زمان درك میکنیم، به نحوی که با وجود تعلق حس هر کس به خود او، آنچه دیده میشود به فردا فرد ما بطور مجزا تعلق ندارد؛ بلکه شیء واحدی ممکن است دربر ماهر دو حاضر باشد و درك آن توسط هر دوی مادیده شود. محقق : این موضوع بسیار روشن است.

اگوستین : اکنون توجه کنید، و بمن بگوئید که آیا چیزی میتوان یافت که تمام اشخاصی که تعقل میکنند، هر کدام با عقل و ذهن متعلق بخود، بطور مشترك آن را ببینند، زیرا چیزی که دیده میشود برای همه حاضر است؛ با این حال مثل خوراك و آشامیدنی نیست که بدلخواه اشخاص تغییر کند، بلکه چه او را ببینند یا نبینند تمام و کامل باقی میماند؛ یا شاید فکر میکنید که چنین چیزی وجود ندارد؟

محقق: حتی بیش از این - من می‌بینم که بسیاری (از این قبیل چیزها) وجود دارند که کافی است یکی را، یعنی نسبت و حقیقت اعداد را، ذکر کنم. اعداد برای همه کسانی که تعقل میکنند حاضر هستند، بنحویکه هر کسی آنها را بحساب می‌آورد، و هر کس با فهم متعلق بخود میکوشد درك کند؛ شخصی

ممکن است بتواند این عمل را به آسانی انجام دهد ، و دیگری به اشکال ، و یکی دیگر ممکن است که اصلاً نتواند : و حال آنکه آن (نسبت و حقیقت اعداد) برای تمام کسانی که بتوانند درکش کنند ، خود را بیکسان عرضه می‌دارد . و با این حال هنگامی که کسی آن را درك میکند ، نه تغییر می‌یابد و نه بخوراك کسی که آنرا درك کرده است تبدیل می‌شود . و چون کسی در محاسبه نسبت‌ها اشتباه کند ، آن (خود نسبت) غلط نمی‌شود ، بلکه محاسب بهمان اندازه که نسبت را کمتر درك می‌کند بیشتر دچار اشتباه می‌شود .

اگوستین : کاملاً درست است . می‌بینم که شما ، که در این چیزها ناوارد نیستید ، به‌سہولت دریافته‌اید که چه بگوئید . با این حال اگر کسی بشما بگوید که آن اعداد نه از باب ماهیت خود بلکه از جهت اشیائی که ما بتوسط حس عضوی بدن درمی‌یابیم (مانند نقش اشیاء مرئی) بر روان اثر می‌گذارند ، چه خواهید گفت ؟ چنین فکری نیز ممکن است به شما دست دهد ؟

محقق : هرگز چنین فکر نمی‌کنم . زیرا اگر من اعداد را بوسیله حس بدنی درك می‌کردم ، بدانجهت نمیتوانستم توسط يك حس بدنی نسبت های تقسیمات اعداد و مجموع کل آنها را نیز درك کنم . من با نور ذهن خویش گفته هر کس را که با جمع و تفریق جواب ناصحیحی به جای حل مسأله داده باشد رد می‌کنم .

و هر چیز را که من توسط يك حس بدنی لمس می‌کنم ، مانند این هوا و این زمین ، و هر گونه جسم دیگری که درك کنم ، نمیدانم تا چه مدت دوام خواهد داشت . اما هفت بعلاوه سه نه فقط اکنون ، بلکه همواره ، ده می‌شود ؛ و در هیچ زمانی بهیچوجه نشده است که هفت بعلاوه سه ده نشده باشد ؛ و در هر زمان آینده ای نمی‌شود که هفت بعلاوه سه ده نشود . علیهذا من اعلام میدارم که این حقیقت تغییر ناپذیر عدد برای من و برای تمام کسانی که اصلاً تعقل میکنند ، مشترك است .

اگوستین : من با جواب های شما در مورد چیزهای بسیار حقیقی و بسیار مسلم هیچگونه مخالفتی ندارم . اگر فکر کنید که چگونه عددی را

به تعداد دفعاتی که شامل عدد يك است میخوانند ، سهولت در خواهید یافت که اعداد مأخوذ از حواس جسمانی نیستند - مثلاً اگر عددی دوبار شامل عدد يك باشد ، دو نامیده میشود ؛ سه بار شامل يك باشد ، سه ؛ و ده بار شامل يك باشد ، ده نامیده خواهد شد .

اما هر کس که به عدد يك فکر کند ، دقیقاً درمی یابد که نمیتوان آن را توسط حواس بدنی درك کرد . چون ثابت شده است که ، **هر شیء مدرك** (به صیغه مفعول) به ادراك حسی ، یکی نیست ، بلکه متعدد است ؛ زیرا هر چه باشد جسم است و اجزاء بيشمار دارد ؛ حال برای اینکه به شرح اجزاء خرد و منفصل نپردازیم ، فقط می گوئیم که آن جسم اگر يك ذره هم باشد ، مسلماً راست و چپ وزیر و زیر و طرف دور و طرف نزديك دارد ، هم چنین حدودی دارد و حدود آن مرکزی دارد . باید اعتراف کنیم که این (ابعاد) جزء ذاتی جسم است ، هر قدر هم که آن جسم کوچک باشد . بنابراین قبول داریم که هیچ جسمی به حقیقت و بطور ساده ، واحد نیست . با این حال جز با آگاهی از عدد يك ، نمیتوان عناصر بسیاری را که در آن هست شمرد .

بنابراین هنگامی که من عدد يك را در جسمی جستجو میکنم ، و اطمینان دارم که آن را در آنجا نمی یابم ، در واقع میدانم که در جستجوی چه هستم ، و میدانم که آن را در آنجا پیدا نخواهم کرد ، که آنرا در آنجا نمیتوان یافت و یا بهتر بگوئیم که اصلاً در آنجا وجود ندارد .

بنابراین هنگامی که دانسته باشم که جسم عدد يك (ساده) نیست ، از کیفیت عدد يك آگاه شده ام . زیرا اگر عدد يك را نمی شناختم ، نمیتوانستم اجزاء يك جسم را بشمرم . اما در هر جا که عدد يك را شناخته باشم ، مسلماً آن را توسط يك عضو حسی بدن شناختم . زیرا توسط يك (عضو) حس بدن فقط جسم را شناختم که ثابت میکنیم واقعاً و بسادگی عدد يك نیست .

گذشته از این ، چون ما عدد يك را توسط عضو حس بدن درك نکرده ایم توسط آن حس ، هیچ عددی از آن اعداد را که فقط توسط هوش تشخیص میدهیم نیز درك نکرده ایم . زیرا عددی از آن اعداد وجود ندارد که بهمان اندازه

که شامل يك است نامیده نشده باشد ، که درك آن (يك) توسط حس بدن حاصل نمیشود .

نصف هر ذره ای مرکب است از دو قسمت که باکل مساوی هستند . این نصف نیز نصفه ای متعلق بخود دارد . علیهذا این دو قسمت بنحوی دريك بدن وجود دارند که باهم غیر مربوط نیستند .

اما عددی که دو نامیده میشود بدانجهت که دو برابر يك است ، نصفش یعنی آن چیزی که فقط يك است ، نمیتواند بنوبه خود نصف ، یاثلث ، یا هر کسر دیگری باشد ، زیرا عدد ساده و حقیقتاً واحدی (تامی) است .

و نیز همچنان با حفظ ترتیب اعداد می بینیم که دو بعد از يك است ، که از افزایش يك بريك حاصل شده و دو برابر عدد يك است . دو برابر دو به سیاق تسلسل جمع نشده ، بلکه با افزایش سه بريك چهار شده است که دو برابر عدد دو است . و این ترتیب توسط يك قانون ثابت ولایتغیر در تمامی اعداد دیگر بطور قطع حفظ شده است . بنحوی که بعد از يك ، یعنی بعد از اولین عدد ، نخستین عدد آن است که دو برابر يك است ، یعنی دو بعد از يك می آید . اولین عدد بعد از دو عدد سه است ، و دومین عدد چهار – که دو برابر دو است . بعد از سومین عدد یعنی سه ، که خودش را مستثنی میکنیم ، سومین عدد از دو برابر آن (سه) ساخته میشود : زیرا بعد از سومین عدد یعنی عدد سه ، اولین عدد چهار است ، دومین عدد پنج ، و سومین عدد شش ، که دو برابر عدد سه است . همینطور بعد از چهارمین عدد ، یعنی عدد چهار که خودش را مستثنی میکنیم – دو برابر چهار است . برای اینکه بعد از چهارمین عدد ، یعنی عدد چهار ، اولین عدد پنج است ، دومی شش ، سومی هفت ، و چهارمی هشت ، که دو برابر چهار است . بنا بر این شما در تمامی اعداد دیگر آنچه را که در اولین دو عدد جفت شده است خواهید یافت ، یعنی آنچه دريك و دو ثابت شده است ؛ بدین ترتیب به تعداد دفعاتی که هر عدد از مبنای خود دور شود ، بهمان اندازه پس از آن ، دو برابر آن است .

بنا بر این آنچه را که ما در تمامی اعداد می بینیم که ثابت ، تغییر ناپذیر

وقطعی است ، از کجا می بینیم ؟ ، هیچ کس با هیچ حس بدنی به تمامی اعداد دسترسی نمی یابد ، زیرا اعداد نامحدودند . بنابراین از کجا دانسته ایم که این موضوع در مورد همه آنها (اعداد) صادق است؛ یا بوسیله چه وهم و خیالی این حقیقت بسیار ثابت عدد درباره چیزهای غیر معدود اینقدر مسلم دیده شده است ، آیا جز بوسیله آن باطن سبک است که حس جسمانی آنرا نمی شناسد؟

با این بحث ها و بحث های بسیاری از این قبیل بشر - بشر متفکری که خدا فطنت و حساسیت ذهنی بدو داده ، و خودرایی و سرسختی کورش نمیکند - ناچار به اعتراف این امر شده است که نسبت و حقیقت اعداد به حواس بدن تعلق ندارد؛ که این نسبت و حقیقت ، لایتغیر و اسیل باقی میماند. این امر حقیقتی است عام، که می بایست توسط تمام کسانی که عقل را بکار میبرند تشخیص شود. بنابراین از آنجا که بسیاری از چیزهای دیگر را میتوان مطرح کرد که بطور مشترك و به طریقی عام برای تمام کسانی که عقل را بکار میبرند حاضر هستند، و از طریق ذهن و عقل هر فرد متبصری تشخیص می شوند، و این چیزها (اشیاء عینی) ثابت و بدون تنبیر باقی میمانند - با این حال من این حقیقت را بدون میل نپذیرفته ام که نسبت و حقیقت اعداد ، بهنگامی که میخواستید به آن چیزی که سؤال کرده بودم جواب دهی ، در اولین وهله به ذهنت خطور کرد.

معهدنا من می پرسم که حکم منصفانه درباره خود خرد چه باید باشد ؟ آیا فکر میکنید که هر فرد بتنهائی خردی متعلق به خود دارد ، یا اینکه خرد یکی است ، و مشترك میان همه ، که هر کس بنحو کاملتری در آن سهم باشد عاقلتر هم هست ؟

محقق : من نمیدانم شما چه چیز را خرد مینامید : در واقع می بینم که آنچه خردمندان گفته شده و یا عمل شده است در نظر مردمان مختلف است زیرا کسانی که به کارهای جنگی میپردازند، بنظرشان میرسد که عمل خردمندان ای انجام میدهند ؛ و آنان که تمایلی به جنگ ندارند و توجه و نیروی خود را به کشت و زرع اختصاص میدهند، این عمل را ستایش می کنند و آنرا به خرد نسبت میدهند ؛ و آنان که در کشیدن نقشه های بیجهت کسب پول زیرک هستند،

خود را خردمند می‌پندارند ؛ همچنین کسانی که به تمام این چیزها اعتنائی ندارند و همه این امور دنیوی را کنار می‌گذارند و به تحقیق حقیقت همت می-گمارند تا خود و خدا را بشناسند ، چنین حکم میکنند که این عمل مهم و خردمندانه است ؛ و آنان که مایل نیستند فرصت خود را به مطالعه و تفکر اختصاص دهند، بلکه ترجیح میدهند با تحمل رنج و انجام تکالیف رسمی برای سعادت و رفاه مردم کار کنند ، و به اداره امور بشر و حکومت عادلانه میپردازند، خود را خردمند می‌پندارند .

بنابراین از آنجا که ما این مسائل را بنحوی میان خود مطالعه میکنیم که جوابی که داده میشود آن چیزی نباشد که بدان اعتقاد داریم ، بلکه آن چیزی باشد که با فهم درست بدان معتقدیم، من قادر نخواهم بود به سؤال شما جواب گویم ، مگر تا زمانی که با تفکر و تعمق و بوسیله يك عقل ممیز بدانم که آنچه را من با اعتقاد در خود دارم عقل است.

اگوستین: آیا شما فکر میکنید که خرد غیر از حقیقت است که در آن بالا - ترین نیکی شناخته و مقبول شده است ؟ - زیرا تمام کسانی که بر شما رسید، در تعقیب چیزهای مختلف، خیر را میجویند و از شر اجتناب میکنند: اما از آنرو راههای مختلف را تعقیب میکنند که خیر برای يك نفر يك چیز و برای دیگری چیزی دیگر بنظر میرسد . بنابراین هر کس چیزی را که نباید جستجو کرد جستجو کند ، ولو اینکه آن را جستجو نکند مگر آنکه خیر بنظر رسیده باشد - در اشتباه است. اما کسی که در جستجوی چیزی نیست در اشتباه نیست ؛ همچنین آنکس که در جستجوی چیزی است که باید آن را جستجو کند .

پس تا آنجا که تمام مردم در جستجوی زندگی سعادت‌مندانهای هستند در اشتباه نیستند. اما هر کس آن راه زندگی را که به سعادت منجر میشود در پیش نگیرد ، هر چند بگوید که هدفی جز رسیدن به سعادت ندارد، باز در اشتباه است. زیرا دنبال کردن چیزهایی که ما را به مطلوب خود نرساند اشتباه است. يك نفر در راه زندگی هر چه بیشتر مرتکب اشتباه شود کمتر عاقل است؛ زیرا او بهمان اندازه از حقیقت، که در آن بالاترین خیر شناخته و مقبول شده است،

دورتر می‌گردد. اما با نیل به‌عالی‌ترین خیر است که انسان سعادت‌مند می‌شود، و سعادت بی‌گفتگو هدف همه ما است.

بنابراین همان‌طور که ثابت شده است که هدف همه ما سعادت‌مند بودن است، همچنان نیز به اثبات رسیده است که میل داریم عاقل باشیم، زیرا هیچ کس سعادت‌مند نیست مگر به دلیل خیر اعلی که در آن حقیقتی، که ما خردش می‌نامیم شناخته و مقبول شده است. بنابراین همان‌طور که پیش از سعادت‌مند (خشنود) بودن، تصور سعادت در ذهن ما متصور است (زیرا به موجب آن تصور ما بطور حتم می‌دانیم و بدون تردید می‌گوئیم که آرزو مندیم سعادت‌مند شویم)، همچنان نیز پیش از اینکه خردمند (دانا) باشیم، تصور (دانائی) بر ذهن ما منقش است، به این دلیل که اگر از ما بپرسند آیا میل داریم دانا شویم یا نه، بدون ابهام یا شك، جواب می‌دهیم که میل داریم.

بنابراین اگر اکنون میان ما موافقت حاصل شده است که خرد (دانائی) چیست، که شاید شما نمی‌توانستید با کلمات بیان کنید (برای اینکه اگر بهیچ طریقی آن را در ذهن نشناختید، بهیچ وجه نخواهید دانست که مایل هستید آگاه شوید، و شما می‌بایست این تمایل را داشته باشید، که فکر می‌کنم آن را انکار نخواهید کرد) از شما می‌خواهم که اکنون بمن بگوئید آیا خرد (دانش‌عینی) نیز مانند نسبت اعداد و حقیقت خود را به تمام کسانی که عقل را بکار می‌برند مینمایاند؛ یا اینکه (به علت تعدد اذهان به تعداد اشخاص؛ و اینکه من چیزی از ذهن شمارا نمی‌بینم) آیا فکر می‌کنید که خرد بهمان اندازه وجود دارد که اشخاص خردمند وجود دارند؟

محقق: اگر خیر اعلی برای همه یکی باشد، چنین برمی‌آید که حقیقت یعنی خرد نیز، که با خیر اعلی در آن شناخته و مقبول شده است یکی و میان همه مشترك است.

اگوستین: آیا هیچ‌گونه شکی دارید که خیر اعلی، هر چه هست، برای همه مردم یکی (یکسان) است؟

محقق: در حقیقت مطمئن نیستم، زیرا که می‌بینم اشخاص مختلف بعنوان

خیر اعلی شادی را در چیزهای مختلف میجویند .

اگوستین : پس درست همانطور که هیچ کس شك نمی کند که بشر فقط بارسیدن به خیر اعلی میتواند سعادتمند شود، همانطور نیز من نمیخواهم کسی در خیر اعلی شك کند . اما از آنجا که مسأله اهمیت دارد ، و شاید به توضیح مفصلی محتاج باشد، فرض کنیم که خیر اعلی به تعداد اشیاء متعدد وجود دارد و اشخاص مختلف بعنوان خیر اعلای خود در جستجوی آنها هستند. پس آیا نتیجه میشود که خرد نیز میان همه مشترك نیست، برای اینکه آن خیرها که اشخاص آنها را می شناسند و آنها را با خرد بر میگزینند، متعدد و مختلف اند؟ اگر چنین فکر کنید ، ممکن است در نور خورشید نیز شك کنید که آیا (از لحاظ مادی) یکی است یا نه ، زیرا چیزهایی را که ما بوسیله آن تشخیص میدهیم متعدد و مختلف اند . از میان آن همه چیزهای متعدد هر کس بر حسب میل خود آنچیزی را برمیگزیند که از طریق حس دیدگان خویش از آن لذت می برد. کسی به کوهی می نگرد و از منظره آن لذت میبرد؛ شخص دیگری به سطح هموار دشت نظر می اندازد ؛ دیگری به خطوط منحنی و خمیده دره ها می نگرد؛ دیگری به سبزی جنگل ها ؛ یکی دیگر به سطح مواج دریا ؛ دیگری تمام این چیزهای زیبا یا عده ای از آنها را یکباره ، برای لذتی که از دیدن آنها حاصل میشود، با یکدیگر مقایسه میکند.

بنابراین همچنانکه این چیزها متعدد و مختلف اند و اشخاص آنها را در نور آفتاب می بینند و برمیگزینند - نوری که خود همواره یکی است، نوری که در آن قوه بینائی هر شخص ناظری می بیند و آنچه را از آن لذت میبرد ضبط می کند ؛ همانطور نیز ممکن است که چیزهای خوب متعدد و هدف های زندگی مختلفی وجود داشته باشند که هر کس از میان آنها آنچه را مایل است برگزیند، و با مشاهده و ضبط آن بعنوان خیر اعلی تثبیتش کند و بعدها خود او واقعاً و حقاً از آن بهره مند شود؛ و با این حال ممکن است که آن نور خرد، که در آن این چیزها را میتوان دید، یکی باشد، و مشترك میان تمام اشخاص خردمند (دانا) .

محقق : من اعتراف میکنم که ممکن است اینطور باشد، و چیزی مانع آن نمیشود ، بطوری که ممکن است يك خرد وجود داشته باشد مشترك میان همه، و لواینکه بالاترین هدفها متعدد و مختلف باشند. اما میل دارم بدانم که آیا اینطور است یا نه. برای اینکه وقتی ما (نظراً) می پذیریم که يك چیز ممکن است اینطور باشد، قبول نداریم که آن (عملاً) اینطور است.

اگوستین: عجالتاً عقیده داریم که خرد (دانش، حقیقت عینی) هست ؛ اما به این موضوع که آیا خرد یکی است و مشترك میان همه ، یا اینکه آیا اشخاص بالانفراد خردی متعلق بخود دارند یا نه – همانطور که هر کس روان و ذهنی متعلق بخود دارد – هنوز عقیده نداریم.

محقق : همینطور است .

اگوستین : حال آنچه را ما معتقدیم ، یعنی اینکه خرد (حقیقت عینی) هست، و اینکه اشخاص بسیاری وجود دارند که میداند ، و تمام اشخاص آرزو میکنند که سعادتمند شوند – این را از کجا می بینیم ؟ در اینکه شما آنرا می بینید، و می بینید که حقیقت دارد، من شك نتوانم کرد . بنابراین ، شما این « حقیقی » را همانطور می بینید که اندیشه خود را می بینید ، که اگر آن را بمن شناسانید از آن آگاه نخواهم شد ؛ و نیز آیا توجه دارید که می فهمید این حقیقی را من هم میتوانم ببینم ، هر چند (آنچه را شما می فهمید) توسط شما به من اعلام نشده است ؟

محقق : بلی ، و حتی بیش از آن ، بنحوی که حتی مستقل از اراده خویش شك ندارم که شما هم آنرا میتوانید ببینید .

اگوستین : بنابراین آیا آن «حقیقت عینی» واحد، که هر دو بتوسط ذهن خاص خود آن را می بینیم ، همان چیز مشترك میان هر دوی ما نیست؟
محقق : بیشك همان است .

اگوستین : همچنین به عقیده من انکار نمیکنید که ما باید خرد را هدف قرار دهیم ؛ و نیز معتقدم که حقیقی بودن آنرا می پذیرید .
محقق : ابدأ شك ندارم .

اگوستین : پس آیا میتوانیم اذعان نکنیم که این (خرد) نیز درست است و یکی است ؛ و آیا نزد تمام کسانی که آنرا می شناسند مشهود بودن بالاشترک آن قابل انکار است ، گرچه هر فرد آن را از طریق ذهن خود مشاهده می کند ، نه بوسیله ذهن دیگری ؛ با این حال مشهود برای تمام مشاهده کنندگان یکی است و نزد همه بیکسان حاضر است ؟

محقق : بهیچوجه (نمی توانیم انکار کنیم) .

اگوستین : همچنین آیا قبول ندارید که حقیقی ترین چیزها این است که ما باید با حق و بحق زندگی کنیم ؛ که چیزهای پست تر تابع چیزهای عالی تر هستند ؛ که اشیاء باید با نظائر خود مقایسه شوند ؛ که به هر کس یا هر چیز باید آنچه به او تعلق دارد داده شود ؛ که گواه و دلیل گفته پیشین میان من و شما و تمام کسانی که آن را می بینید مشترک است ؟

محقق : قبول دارم .

اگوستین : پس چگونه می توانید انکار کنید که سالم بهتر از فاسد ، باقی بهتر از فانی و غیر قابل نقض بهتر از قابل نقض است ؟

محقق : که میتواند آن را انکار کند ؟

اگوستین : بنابراین آیا کسی میتواند بگوید که این «حقیقی» متعلق بخود او است ، و حال آنکه برای تمام اشخاصی که نیروی تفکر دارند ، بنحو لایتغیری حضور دارد تا به آن بیندیشند ؟

محقق : پس درحالی که خرد بقدر حقیقی بودن خود یکی و مشترک میان همه است ، هیچکس واقعاً نمیتواند گفت که بخود او اختصاص دارد .

اگوستین : بنابراین بهیچوجه نمی توانید انکار کنید که حقیقتی لایتغیر – شامل تمام چیزهایی که بطور تغییر ناپذیر حقیقی هستند – وجود دارد ، و نمی توانید بگوئید که (حقیقت) متعلق به شما است یا من ، و نیز نمیتوانید بگوئید که اختصاصاً به کسی تعلق دارد ؛ بلکه می توانید بگوئید که حضور دارد ، و به طرق شکفت انگیز بعنوان يك نور جهانی و نامرئی خود را بنحوی عام به تمام کسانی که چیزها را بطور تغییر ناپذیری حقیقی تشخیص میدهند ، مینمایاند .

اما چه کسی خواهد گفت که هر چه بطور عام برای موجودات هوشیار و عاقل حضور دارد منحصرأً به ماهیت هر يك از آنها متعلق است ؟

فکر میکنم شما آنچه را که مدتی پیش راجع به حواس بدن گفته شد مطمئناً بیاد دارید - گفتم که آن اشیاء که ما آنها را بالاشتراك بوسیله باصره و سامعه درمی یابیم ، مثل رنگها و صداها ، و شما و من آنها را همزمان می بینیم یا می شنویم ، به ماهیت چشم و گوش ما تعلق ندارند ، بلکه کیفیاتی هستند مادی که باید آنها را بطور مشترك درك کنیم .

پس شما نخواهید گفت که آن (حقایق عینی) که من و شما بالاشتراك اما هر يك از طریق ذهن خاص خود درك می کنیم ، به ماهیت ذهن هر يك از ما مربوط است . زیرا نمی توانید بگوئید که آنچه را دو نفر دريك زمان می بینند با چشمان هر يك از آن دویکی است ؛ بلکه آن شیء ثالثی است ، یعنی هدفی است که بینائی ما بطرف آن متوجه شده است .

محقق : این موضوع بسیار روشن و درست است .

اگوستین: بنابراین اکنون فکر میکنید که آیا این حقیقت ، که درباره آن بسیار گفتگو میکنیم ، و در آن جوهر معنوی واحد به بررسیهای بسیار می پردازیم عالی تر از ذهن ماست ، یا مساوی (هم سطح) ذهن ماست ، یا پست تر از آن است ؟

اما اگر پست تر باشد همچنانکه درباره اجسام (اشیاء جسمانی) حکم میکنیم ، همانطور نیز راجع به آن - نه برطبق آن - حکم میکنیم ، زیرا چون اشیاء جسمانی پست تر هستند ، معمولاً نه تنها میگوئیم که اینطور هستند و یا اینطور نیستند ، بلکه میگوئیم که چگونه باید باشند . به همین نحو راجع به روانمان نیز نه تنها میدانیم که چگونه است (چگونه متکیف یا متأثر است) بلکه میدانیم که چگونه باید متکیف شود .

راجع به اجسام وقتی می خواهیم حکم کنیم میگوئیم : چنانکه باید درخشان نیست یا چهار گوش نیست ، و چیزهای دیگر از این قبیل . اما راجع به روانها بر حسب تقریر خرد اخلاقی خود می گوئیم : آن روان چنانکه باید

مستعد نیست ؛ یا مثلاً آرام یا نیرومند نیست .

در تمام این چیزها برطبق آن قواعد درونی حقیقت که بطور مشترك تشخیص میدهیم حکم میکنیم ؛ اما در باره خود آن قواعد کسی حکم نمیکند زیرا هنگامی که يك نفر میگوید چیزهای باقی بر چیزهای فانی رجحان دارند ، یا هفت بعلاوه سه میشود ده ، هیچکس نمیگوید : باید چنین باشد ؛ بلکه با علم به اینکه چنین است همچون ممتحنی تصحیح نمیکند اما چون مکتشفی خشنود میشود .

اما اگر این حقیقت همسطح ذهن‌های ما باشد ، آن نیز تغییرپذیر خواهد بود . زیرا ذهن ما زمانی با آشکاری بیشتر وزمانی با وضوح کمتر میبیند ، و این دلیل تغییرپذیری آنست . و حال آن که حقیقت بهنگامی که توسط ما دیده میشود بیشتر حقیقی نیست ، و وقتی دیده نمیشود کمتر حقیقی نیست ؛ بلکه در کلیه احوال تام و لایتغیر است ؛ به آنان که با نور آن بطفش رو کرده‌اند شادی می‌بخشد ، و آنان را که از آن روبرگردانده‌اند با کوری مجازات میکند . و اما راجع به این واقعیت که مادر ذهن خود برطبق حقیقت داوری میکنیم چه میگوئید ، و حال آنکه راجع به خود حقیقت نمیتوانیم حکم کنیم ؛ زیرا میگوئیم که زید از آنچه باید بفهمد با وضوح کمتری میفهمد ، یا بهمان اندازه که باید بفهمد ، میفهمد . در واقع ذهن باید آنقدر بفهمد (از لحاظ نسبی) که بتوان آن را هرچه بیشتر و دقیق‌تر به حقیقت لایتغیر ملحق ساخت . بنابراین اگر (حقیقت عینی) نه همسطح ذهن است و نه پست‌تر از آن ، چنین برمی‌آید که بالاتر و عالیت‌تر از آن است .

اما اگر بیادآورید ، قول داده بودم که نشان دهم چیزی بالاتر از ذهن و عقل ما وجود دارد . آگاه باشید که آن را – خود حقیقت را – دارا هستید . اگر میتوانید آن را در آغوش بگیرید ، از آن لذت ببرید ، و در پروردگار شاد باشید .

بوئتیوس

فصل ۳

اگوستین تا حدود زیادی تحت تأثیر فلوطین قرار گرفته بود، و او نیز بنوبه خویش بر انیسیموس مانلیوس بوئتیوس Anicius Manlius Boethius که در حدود نیم قرن پس از مرگ وی بدنیا آمد، تأثیر گذاشت. رم به دست کوتها سقوط کرده بود، و قدرت مؤثر در ایتالیا توسط پادشاه گتها، تئودوریک Theodoric، اعمال میشد که خود از پیروان آریوس بود. پیروان آریوس مسیحیان بدعت گذاری بودند که اعتقاد داشتند خدا یکی است و بکلی تنها، و مسیح زائیده نشده، بلکه پیش از سایر موجودات از هیچ آفریده شده است. اگرچه او به جسد انسان متجسد شد، اما با روح انسان اشباع نشد بلکه از کلمه ربانی سرشار گشت از این قرار هر چند که تمام چیزهای دیگر از طریق مسیح و توسط او ساخته شده اند، اما او نه در وضع روان انسانی سهم بود، نه توسط شهادتش آن را تا سطح خلود بالا برد. در سراسر قرن چهارم و نیز قسمت زیادی از قرن پنجم عده و نیروی پیروان آریوس بر کاتولیک ها غلبه داشت، و بدعت آنان چهارصد سال تمام دوام یافت. تئودوریک که بوئتیوس را بعنوان یکی از مهمترین مأموران دربار خویش برگزیده بود، هنگامی که یک نفر کاتولیک در قسطنطنیه امپراطور شد هراسناک گشت، و گمان برد که رعایایش در وفاداری نسبت به او متزلزل خواهند شد. از این جهت بوئتیوس را اول در پاویا Pavia بزدان انداخت و بعد در ۵۲۴ او را اعدام کرد. بوئتیوس قصد داشت که تمام آثار افلاطون و ارسطو را به لاتین برگرداند، و بر آنها تفسیر بنویسد.

او فقط ترجمه آثار مربوط به علم منطق ارسطو را بپایان رساند، چند رساله از خود راجع به الهیات نوشت، و «تسلی فلسفه» *De Consolatione Philosophiae* را که در تمامی دوره قرون وسطی یکی از دو کتاب پرفروش بود برشته تحریر درآورد. (کتاب دیگر «رساله اسماء الهی» اثر کسی بود که خود را دیونیسیوس آریوباگوس * *Dionysius the Areopagite* میخواند، اما او هر که بود، آن شخص مهدی پولس حواری نبود زیرا چند قرن بعد بدنیا آمده بود) بوئتیوس بحث‌هایی را که اگوستین آغاز کرد ادامه میدهد، و سبک ساده و با روح او درنوشتن، و نیز روشنی افکار او، باعث شده است که آثارش هنوز هم ارزش زیادی برای خواندن داشته باشد.

درایام محبس، درفاصله میان محکومیت و مرگ، بود که بوئتیوس «تسلی فلسفه» را نوشت، که حتی پس از دوران اصلاحات کلیسا یا نهضت پروتستان مقبولیت یافت، و چندین بار به تمام زبانهای اروپائی ترجمه شد. این اثر گفتگویی است میان «دایهام فلسفه» (آنطور که بوئتیوس او را میخواند) «که از زمان جوانیم در خانه‌اش اقامت گزیده بودم» و بوئتیوس، که در درماندگی و تبعید خویش اشک میریزد. درمباحثه آنها اشعار متعددی ضمن گفتگو خوانده میشود، و «فلسفه» بعد از گفته‌های دلکش و دوست‌داشتنی «که آنچه هست، خیر است»، چنین اظهار میکند:

[«عقل نیکی خدا را به چنان وجهی مبرهن می‌سازد که او را متقاعد میکند که کاملاً خوب باشد. زیرا که اگر او چنین نبود، نمی‌توانست در رأس همه چیزها قرار بگیرد و چیزی بهتر از او وجود میداشت که کامل‌می‌بود، و بنظر میرسید که قدمت زیادتر و عظمت بیشتری نسبت باو داشته باشد. زیرا هم‌اکنون واضح است که چیزهای کامل پیش از چیزهای غیرکامل بوده‌اند. علیهذا برای اینکه مبدا استدلال ما انتهای نداشته باشد، باید اعتراف کنیم

* در کتاب «اعمال رسولان» آمده است که کسی بدین نام بر اثر موعظه پولس رسول به دین عیسی گروید. غرض مؤلف مستعار بودن نام است. م.

که خدای قادر سرشار از قدرت مطلق و خیر کامل است . اما نتیجه گرفته ایم
 که خیر کامل سعادت حقیقی است ، بنابراین خوشبختی و برکت حقیقی ناچار
 باید در خدای متعال قرار گیرد . « من گفتم » موافقم ، این را بهیچوجه نمیتوان
 تکذیب کرد . « دایه گفت » اما از تو استدعا میکنم توجه کنی چه بی پروا و
 بی تخلف آنچه را که گفتیم تصدیق میکنی ، که خدای قادر سرشار از خیر
 کامل است . « من : « چگونه ؟ تو چنین نمی انگاری که این پدر تمام موجودات ،
 خیر متعال مورد بحث را از دیگران دریافت داشته ، یا طبیعتاً بنحوی مالک
 آن باشد که گوئی جوهر آن از منبع دیگری است ؟ اگر تو فکر کنی که او
 آن را از دیگران گرفته است ، ممکن است ضمناً استنباط کنی که دهنده آن
 از گیرنده برتر بوده است . ولی ما بنحوی کاملاً شایسته اعتراف میکنیم که
 او عالیترین وجود است . بالاخره آنچه با تمام چیزها فرق دارد ، باماسوای
 خود یکی نیست . بنابراین آنچه ماهیتاً با خیر مطلق فرق دارد ، خود خیر
 مطلق نیست . و فکر خیر مطلق نبودن خدا کفر است ، خدائی که یقیناً میدانیم
 برتر از او چیزی وجود ندارد . زیرا بدون شك ماهیت هیچ چیز نمیتواند
 از مبدأ آن بهتر باشد . از این جهت من می توانم با صحت کامل استنتاج
 کنم که آنچه مبدأ همه اشیاء است ، در گوهر خویش خیر اعلی نیز هست . «
 من : « کاملاً صحیح است ؛ اما آیا این نکته نیز مسلم است که خیر اعلی
 سعادت است ؟ « گفتم : « بلی . « دایه گفت : « از این رو مجبوریم اعتراف
 کنیم که خود سعادت خدا است . « گفتم : « من نمیتوانم قضایای پیشین ترا
 رد کنم ، و می بینم که این استنباط از آنها بر می آید . « دایه در نظر
 بگیر که آیا همین موضوع بعد از این قطعاً ثابت میشود یا نه . زیرا دو خیر
 اعلی ، که یکی از آنها با آن دگر متفاوت باشد ، نمی تواند وجود داشته
 باشد . زیرا واضح است که دو خیر متفاوت بیکدیگر همانند نیستند ، از این
 رو هیچیک از آن دو نمیتواند کامل باشد ، بلکه هر يك [برای تکامل خود]
 بدیگری احتیاج دارد . اما آشکار است که آنچه کامل نیست اعلی نیست ؛
 بنا بر این خیرهای اصلی نمیتواند متعدد باشد . چون ما ثابت کرده ایم که

سعادت و خدا هر دو خیر اعلی هستند ، از این جهت آنکه عالیت‌ترین الوهیت است لزوماً عالیت‌ترین سعادت هم هست . « من : « درست‌تر از این نتیجه‌ای نمیتوان گرفت ، و قاطع‌تر و محکم‌تر از این نمیتوان بحث کرد ، و ارجمندتر از خود خدا هیچ چیز نمیتواند وجود داشته باشد . » [

فلسفه در تلاش‌های خود برای متقاعد کردن بوئتیوس این‌طور ادامه

میدهد :

[«تکون اشیاء ، سیر ماهیات تغییر پذیر ، و هر آنچه بنحوی جنبش دارد ، علل ، نظامات و صور خود را از ثبات ذهن الهی میگیرند . این ذهن که در دژ استوار بساطت خویش جایگزین است ، راههای گوناگون و متعددی جهت اجرای امور معین کرده است که ، با توجه به پاکی فهم خدا ، مشیت پروردگار نام گرفته‌اند ؛ اما با ارجاع به آن چیزهایی که خداوند آنها را به جنبش و نظام در می‌آورد ، توسط قدمات تقدیر نامیده شده‌اند . مشیت پروردگار خود همین عقل الهی است ، که در بالاترین مسند جای گرفته ، و تمام چیزها را به انتظام در می‌آورد . اما تقدیر حالتی است ذاتی در اشیاء تغییر پذیر ، که مشیت پروردگار بدانوسیله تمام آنها را با نظم صحیح خودشان بیکدیگر مربوط میکند . « دایه پرسید : « اکنون درك می‌کنی که چه نتیجه میشود ؟ « من گفتم « چه ؟ « او گفت « هر چه نصیب انسان باشد ، خوبست » [

آنگاه فلسفه ثابت میکند که هیچ چیز بر سبیل تصادف رخ نمی‌دهد :

اگر کسی تصادف را چنین تعریف کند که حادثه‌ای است مولود حرکتی مشوش و بدون ربط علّی ، من با قطعیت اظهار میکنم که هیچ چیز واقعی وجود ندارد . وقتی خدا تمام چیزها را با نظام صحیح مرتب می‌کند ، تشوش چه

محلی می‌تواند داشته باشد ؟ زیرا این حکمی واقعی است که هیچ چیز از لاشیء بوجود نمی‌آید؛ و این موضوع را هیچیک از قدما ، هرچند به اصل علت فاعلی معتقد نبودند ولی به اصل فاعل مادی اعتقاد داشتند، انکارنکرده است . « بوئتیوس چنین اذعان میکند : « من به آنچه تو می‌گوئی معترفم . آیدار این رشته علل پیوسته ، ما اختیاری داریم یا اینکه زنجیر تقدیر جنبش اذهان اشخاص را نیز متوقف میکند ؟ « فلسفه میگوید : « بلی اختیار داریم ، زیرا طبیعت معقولی نمیتواند وجود داشته باشد ، مگر آنکه دارای اختیار باشد . زیرا چیزی که طبیعتاً عقل داشته باشد ، نیروی تشخیص نیز دارد ، و توسط این نیرو تمام چیزها را میتواند فی نفسه تشخیص دهد . بنابراین آنان که از عقل بهره‌مند هستند ، در رد و قبول هرچیز مختارند . اما من اختیار را در همه یکسان نمی‌دانم . زیرا اذهان مردم بهنگامی که خود را باتفکر به خدا مشغول میکنند می‌بایست آزادی بیشتری داشته باشند ، و هنگامی که به جسم خویش می‌اندیشند آزادی کمتری ، و از آن هم کمتر وقتی که به قیود دنیوی مقید باشند . اما بزرگترین قید آنها موقعی است که با سپردن خود به دست رذیلت تملک عقل را از دست میدهند . « آنگاه شکوه کردم که اکنون نسبت به گذشته در آشفتنگی عظیم تر و اشکال تردید آمیزتری هستم . فلسفه گفت « آن چیست ؟ « من گفتم : « بکاهی غیرممکن و متناقض بنظر می‌رسد که خداوند تمام امور را پیش بینی کند و درعین حال اختیاری نیز وجود داشته باشد . زیرا اگر خدا بر تمام امور ناظر است و او را نمیتوان فریب داد ، از این موضوع لزوماً استنتاج میشود که آنچه مشیت او پیش بینی می‌کند ، انجام می‌یابد - ولو اینکه چیزها را به این دلیل که خواهند بود بتوان پیش بینی کرد ، باز هم باین دلیل که پیش بینی شده‌اند اتفاق نمی‌افتند . جز این چه میشود فکر کرد که خدا تمام وقایع آینده را پیش بینی میکند ، برای اینکه آنها می‌بایست اتفاق بیفتند ، و آنگاه تصدیق کرد که آن وقایعی که مدتها پیش از این اتفاق افتادند ، علت آن مشیت فائقه هستند ؟ همچنین ، همانطور که وقتی میدانم چیزی

هست آن چیز حتماً هست، همچنان نیز هنگامی که میدانم چیزی خواهد بود، می‌بایست حتماً حادث شود. و بنا براین چنین استنتاج میشود که از وقوع امر پیش‌بینی شده‌ای نمیتوان جلوگیری کرد. « فلسفه گفت: « این شکوه‌ای است قدیم از مشیت پروردگار. متحیرم که چرا تو این راه حل را غیر کافی می‌پنداری، تو که فکر میکنی که اختیار بواسطه سبق‌العلم منع نشده است، به این دلیل که تصور میکنند سبق‌العلم علت هیچگونه وجوبی در حادثات آینده نیست؟ تصور نمیکنم کسی بگوید که آن چیزهایی که اکنون حادث می‌شوند قرار نبود پیش از وقوعشان حادث شده باشند. بنا براین همچنانکه علم به چیزهای حاضر در چیزهایی که در حال حدوث هستند تولید هیچگونه وجوبی نمیکند، علم قبلی به چیزهای آینده نیز همین‌طور است

« به همین طریق نیز آن چیزها که خدا حاضر دارد، بدون شك دارای وجود خواهند بود، اما بعضی از آنها از وجوب اشیاء ناشی میشوند، و دیگران از نیروی بفعل‌آوردگان. و بنا براین بدون علت نبود که گفتیم این چیزها، اگر بعلم خداوند نسبت داده شوند، واجب هستند؛ و اگر آنها را منسوب به خود آنها بدانیم، از قید وجوب آزادند. بطوریکه هر آنچه برای حواس آشکار است، هر گاه آن را به عقل نسبت دهی، کلی است؛ هر گاه خود چیزها را مورد توجه قرار دهی، فردی یا جزئی است. اما خواهی گفت، اگر در قدرت من باشد که قصد خود را عوض کنم، هر گاه تصادفاً آن چیزهایی را که مشیت پروردگار پیش‌بینی میکند تغییر دهم آیا آن مشیت را خنثی کرده‌ام؟ من جواب میدهم که ممکن است تو قصد خود را عوض کنی، اما چون حقیقت مشیت پروردگار - که حاضر است - میبیند که تو می‌توانی چنین کنی، و چه بخواهی این کار را بکنی چه نخواهی، و اعم از هر تصمیمی که مجدداً بگیری، نمیتوانی از علم قبلی الهی جلوگیری کنی، درست همان‌طور که نمی‌توانی از بینائی چشمی که حاضر است، جلوگیری کنی، هر چند به نیروی اختیار خود خویشتن را با افعال گوناگون مشغول کنی.

«معهذا تو میخواهی تحقیق کنی که آیا علم خدا به میل تو تغییر خواهد کرد یا نه ، بنحوی که اگر يك موقع چیزی را بخواهی و موقعی دیگر چیز دیگری را ، علم خدا نیز بالطبع دچار تغییر خواهد شد یا نه ؟ خیر . زیرا بینش خدا آنچه را که باید حادث شود پیش بینی میکند و آن را به حضور علم خویش میکشد و احضار میکند ؛ و علم او لایتغیر است - یعنی بدانسان که تو خیال می کنی نیست که زمانی چیزی را بداند و زمانی دیگر چیزی دیگر را - بلکه در يك لحظه بدون حرکت کردن ، تغییرات ذهن ترا پیش بینی و درک میکند . خداوند این حضور درك و دیدن تمام چیزها را نه بتوسط وقوع چیزهای آینده ، بلکه بواسطه بساطت خود، دارد .

«همچنین دانش خدا با تفوق بر تمام حرکات زمان ، در بساطت حضور او مقیم است ، و او با درك فواصل نامحدود وقایع گذشته یا آینده ، تمام چیزها را چنانکه گوئی هم اکنون در حال انجام شدن هستند ، در دانش بسیط خویش می بیند .

«به این علت آن را پیش بینی نمی خوانند ، بلکه مشیت پروردگار می نامند ، زیرا با دور بودن از اشیاء دانی ، گوئی که از بالا ترین نقطه بر تمام اشیاء نظر می اندازد . بنابراین چرا تو آن چیزهایی را که با نور آلهی تصویر شده اند میخواهی واجب بدانی ، زیرا حتی مردان نیز آنچه را می - بینند واجب نمی شمارند ؟ آیا بینائی تو بر آن چیزهایی که حاضر می بینید ، وجوبی تحمیل میکند ؟

«خیر . اما آن حاضر اشخاص را بخوبی می توان با آن خدا به این وجه مقایسه کرد : همانطور که شما بعضی از چیزها را در آن زمانی خود می بینید ، همچنان او نیز تمام چیزها را در حال ابدی خویش مشاهده میکند . از این رو این علم قبلی آلهی ماهیت و مناسبت اشیاء را تغییر نمیدهد ، و آنها را در حضور او (خدا) چنان مشاهده میکند که بعدها خواهند بود ، و قضاء او درباره اشیاء مشوش نیست ، و با يك نگاه ذهنش آن چیزهایی را نیز که بر حسب وجوب یا بطریق دیگر حادث خواهند شد تشخیص میدهد .

همچنانکه شما هنگامی که در يك موقع مردی را می بینید که روی زمین راه می رود ، و خورشید را که در آسمان طلوع میکند ، اگر چه آن هر دو یکبارہ دیده میشوند ، با این حال تشخیص میدهید و حکم میکنید که حرکت اولی اختیاری و دومی واجب است ، همانطور نیز بینائی الهی که تمام چیزها را مشاهده میکند ، کیفیت چیزهایی را که برای او حاضر هستند اما از لحاظ زمانی هنوز نیامده اند ، مختل نمی کند. علیهذا این يك عقیده نیست بلکه دانشی است که بر پایه حقیقت بنا شده است ، که وقتی او میداند چنین چیزی خواهد بود ، همانطور نیز عالم است به اینکه آن چیز هیچگونه وجوبی برای بودن ندارد. در اینجا اگر بگوئی که خداوند حدوث هر چیزی را پیش بینی کند آن چیز بناچار حادث خواهد شد ، و آنچه به ناچار حادث خواهد شد باید واجب باشد و به این ترتیب مرا بنام وجوب مقید سازی ، من خواهم پذیرفت که این حقیقت تزلزل ناپذیری است ، اما درك این مطلب برای کمتر کسی میسر است مگر شخصی که در الهیات تفکر کند . زیرا من جواب خواهم داد که يك شیء هر گاه به علم آلهی نسبت داده شود واجب است ؛ اما همان شیء هنگامی که در ماهیت خود سنجیده شود ، رویه مرفته آزاد و مطلق بنظر میرسد . زیرا دو نوع وجوب وجود دارد : یکی بسیط ، چنانکه برای تمام مردم واجب است که فانی باشند ؛ و دیگری مشروط ، چنانکه اگر تو بدانی که شخصی راه می رود ، باید حتماً راه برود . زیرا آنچه کسی میداند نمیتواند طور دیگری بجز همانطور که دانسته شده است باشد . اما این واجب مشروط آن وجوب مطلق یا بسیط را در التزام ندارد . زیرا این امر نه بتوسط ماهیت شیء ، بلکه با اضافه شدن يك شرط پدید میگردد . زیرا هیچ وجوبی آن کس را - که بدو نخواه خود راه می رود - وادار نمیکند که راه برود ، اگر چه واجب است که او در حالیکه راه می رود راه برود . به همین طریق اگر مشیت پروردگار چیزی را حاضر ببیند ، آن چیز لزوماً باید باشد . اگر چه هیچگونه وجوب ماهیتی نداشته باشد . اما خدا آن چیزهای آینده را که از اختیار ناشی میشوند ، حاضر می بیند . علیهذا این چیزها با انتساب به بینائی آلهی ، به شرط علم

آلهی واجب هستند ، و اگر فی نفسه مورد امعان قرار گیرند ، آزادی مطلق ماهیت خود را از دست نمی دهند . از این جهت بدون شك تمام چیزهایی که خداوند حدوثشان را پیش بینی می کند ، حادث خواهند شد ؛ اما بعضی از آنها از اختیارناشی میشوند ، و گرچه حادث می شوند ، با حدوث خود اختیار را از دست نمیدهند ، زیرا پیش از آنکه واقع شوند ، ممکن بود که واقع نشوند .

« پس هر قدر که میتوانیم بالارویم تا به بلندی بلندترین اندیشه برسیم ، زیرا که عقل در آنجا آن چیزی را که از خود نمیتواند مشاهده کند ، خواهد دید . و آن این است که چگونه يك علم قبلی یقینی و قطعی حتی آن چیزهایی را که جریان قطعی ندارند می بیند ، و این يك عقیده نیست ، بلکه سادگی بالا .

ترین دانش است که در داخل هیچگونه حدودی قرار نگرفته است . زیرا این موضوع که خدا جاودان است تشخیص عادی تمام آنهایی است که با عقل زندگی میکنند ، و از این جهت اکنون ببینیم ابدیت چیست .

« ابدیت مالکیت کامل يك زندگی بی پایان است ، که با مقایسه با چیزهای گذرنده بیشتر آشکار میشود ، زیرا هر آنچه در زمان زندگی میکند با حاضر بودن در حال ، از زمان های گذشته بطرف زمان های آینده پیش میرود ، و چیزی وجود ندارد که در زمان قرار گیرد و بتواند یکباره تمام فاصله زندگی خود را دربر گیرد ؛ بلکه هنوز به فردا نرسیده دیروز را هم از دست داده است . و زندگی امروز تو چیزی بیش از زیستن در آن لحظه زود گذر و نابرجا نیست . از این جهت هر آنچه شرط زمان را تحمل میکند ، اگرچه بنا به اندیشه ارسطو در باره جهان نه آغازی داشت و نه پایانی خواهد داشت ، و عمر آن با زمان نا - محدود هم دوام است ، با این حال چنان نیست که جاودان نامیده شود . زیرا دنیا تمام فاصله زندگی خویش را یکباره شامل نمیشود و دربر نمیگیرد ، هر چند که آن زندگی نامحدود باشد ، و مالك آینده هم که هنوز نیامده است ، نیست . پس آنکه تمام کمال يك زندگی بی پایان را کلاً شامل و متصرف است ، و برای او نه هیچ جزء زمان آینده غایب است و نه هیچ قسمت زمان گذشته از ید قدرتش خارج شده ، شایسته آنست که جاودان بشمار آید ، و چون خود

فی ذاته مالکیت نیست، ممکن است همیشه بر خود حاضر باشد، و یک زمان نابرجای لایتنهای [آن دائم] برای خود حاضر داشته باشد. بنا بر این آنان که باشنیدن نظریه افلاطون دائر بر بی آغاز و انجام بودن این جهان فکر میکنند که جهان مخلوق باید با خالق خود هم دوام باشد، فریب خورده اند. زیرا انتقال به یک زندگی بی پایان از طریق زمان، که افلاطون آن را به دنیا نسبت می داد، یک چیز است، و احاطه بر یک زندگی بی پایان، که بطور آشکار مخصوص ذهن آلهی است، چیز دیگر. و خدا نه از نظر کمیت زمان، بلکه از جهت بساطت ماهیت آلهی خود، نباید قدیمتر از چیزهای مخلوق بنظر برسد. زیرا حرکت نامتناهی چیزهای گذرنده، حالت کنونی زندگی بی حرکت را تقلید میکند، و از آنجا که نه میتواند آن را بیان کند و نه با آن مساوی شود، از بی حرکتی به حرکت سقوط میکند، و از سادگی حضور به کمیت نامتناهی آینده و گذشته تبدیل می یابد، و چون با واجد بودن نوعی وجود در هر حال، نمی تواند کمال زندگی خود را بالتمام مالک باشد، ظاهراً آنچه را که نمی تواند کاملاً بدست آورد یا بیان کند، تقلید میکند و خود را به حضور در این لحظه کوتاه و سریع مقید می سازد - لحظه ای که چون دارای تصویری از حضور ثابت حضرت باری است، موجود بنظر می رسد. اما چون نمیتوانست متوقف شود، سفری نامتناهی در زمان پیش گرفت، و آنگاه چنین واقع شد که به آن زندگی با حرکت ادامه داد زیرا با توقف نمیتوانست کمال و جامعیتش را در بر گیرد. از این رو اگر بخواهیم، با پیروی از افلاطون، نام درستی روی چیزها بگذاریم، باید بگوئیم که خدا لایزال است، و دنیا مستدیم.»

بوئتیوس در پنج رساله کوتاه از نظریات کاتولیکها در مقابل پیروان آریوس دفاع کرده در یکی از آنها، «نامه ای به ملا یوحنا» John the Deacon ثابت کرد که «جوهرها بدون آنکه خیر مطلق باشند می توانند به اعتبار وجود خود خیر باشند.»

[بنا بر این من (بوئتیوس می نویسد) از ریاضی و علوم وابسته بدان سرمشق

گرفته و حدود و قوانینی وضع کرده‌ام که بر طبق آنها آنچه را که در ذیل می‌آید توضیح خواهم داد :

۱. يك تصور عادی، گفته‌ایست که معمولاً بمجرد اینکه اظهار میشود مورد قبول قرار میگیرد. از این گونه تصور دو نوع وجود دارد: یکی عموماً درك کردنی است؛ مثلاً «اگر از چیزهای مساوی مقادیر مساوی برداریم باقیمانده‌ها مساوی هستند»، هر کس که این قضیه را بفهمد، نمیتواند آن را انکار کند. نوع دیگر فقط برای علماء درك کردنی است، اما آن نیز از همان دسته از تصورات عادی مشتق شده است؛ مثلاً «چیزهای غیر جسمانی نمیتوانند متحیز در مکان باشند» و نظایر این مطلب. این موضوع فقط برای علماء واضح است نه برای توده مردم.

۲. وجود و يك شیء متحقق با یکدیگر تفاوت دارند. وجود بسیط منتظر ظهور است، اما يك شیء به مجرد دریافت صورتی که به آن وجود می‌بخشد، هستی خود را آغاز میکند.

۳. يك شیء متحقق می‌تواند در چیزی دیگر شرکت کند؛ اما وجود مطلق بهیچوجه در چیزی شرکت نمیکند. زیرا مشارکت موقعی انجام میگیرد که شیء* پس از تحصیل هستی معقود موجود شده باشد.

۴. وجود معقود میتواند گذشته از خود چیزی را نیز مالک باشد [بنحوی با آن چیز متحد یا مشترك باشد] اما وجود مطلق با مساوی خود هیچگونه مزج و ترکیبی ندارد.

۵. «شیئیت صرف» با «وجود مطلق» متفاوت است؛ زیرا اولی بر عوارض دلالت میکند و دومی بر جوهر.

۶. هر شیء موجود، به موجب حقیقت وجود خویش، بهره‌ای از وجود مطلق دارد و برای اینکه متحقق باشد، در چیزی دیگر شرکت میکند. از این رو آنچه وجود دارد، توسط این حقیقت که وجود دارد، از وجود مطلق بهره می‌گیرد؛ اما متحقق است برای اینکه در چیزی دیگر شرکت کند.

۷. هر چیز بسیط، وجود جزئی و وجود مطلق خود را به وجه اتحاد

متصرف است .

۸ . در هر چیز مرکب ، وجود مطلق و وجود جزئی متحد و

متماثل نیستند .

۹ . اختلاف دفع میکند و تماثل جذب . شیئی که در خارج از خود چیزی

را جستجو میکند ، بنحوی مبرهن دارای ماهیت آن چیزی است که در جستجویش است .

این مقدمات برای مقصود ما کافی هستند . مفسر هوشمند این بحث دلایلی

متقاضی برای هر نکته تهیه خواهد کرد .

اکنون مسأله این است : هر چیز که هست ، خوبست . زیرا تمام علماء

موافقت دارند که هر چیز موجود متمایل به خوبی است و هر چیز به نظیر خویش

متمایل است . بنا بر این چیزهایی که متمایل بخوبی هستند ، خوبند . مع هذا

باید تحقیق کنیم که خیر آنها چگونه است - یعنی بر سبیل مشارکت است یا

بالذات ؟ اگر بوسیله مشارکت باشد ، اشیاء بهیچوجه فی نفسه خوب نیستند ؛

زیرا چیزی که با مشارکت در سفیدی سفید است ، با اتکاء به وجود مطلق

فی نفسه سفید نیست . این مورد در تمام کیفیات دیگر نیز صادق است . پس اگر

اشیاء با مشارکت خوب هستند ، فی نفسه خوب نیستند ؛ بنا بر این متمایل به

خوبی نیستند . اما ما موافقت کرده ایم که این تمایل را دارند . بنا بر این

آنها نه با مشارکت بلکه بالذات خوبند . اما آن چیزهایی که گوهرشان

خوب است ذاتاً خوب هستند ؛ لکن وجود واقعی خود را مدیون وجود

مطلق هستند . بنا بر این وجود مطلق آنها خوب است ؛ پس وجود مطلق

تمام چیزها خوب است . اما اگر وجود اشیاء خوب است ، چیزهایی

که وجود دارند به حکم این حقیقت که وجود دارند و وجود مطلق آنها

همان طور است که وجود مطلق خیر اعظم ، خوب هستند . بنا بر این آنها ، از آنجا

که محضاً در خوبی مشارکت نمیکند ، خوب های ذاتی هستند . اگر وجود مطلق

آنها خوب است ، پس هیچ شك نیست که چون ذاتا خوبند مانند خیر نخستین

هستند و از این جهت مجبورند که همان خیر نخستین باشند و چون هیچ چیز

به آن خیر شبیه نیست جز خود آن ، پس چنین بر می آید که تمام چیزهایی که هستند ، خدا هستند - و این بیانی کفر آمیز است . بنابراین اشیاء خوب ذاتی نیستند ، و بهمین سبب ذات خوبی در آنها مقیم نیست . از این جهت به حکم این حقیقت که وجود دارند ، خوب نیستند . اما خوبی را بحکم مشارکت هم دریافت نمیکند ، برای اینکه بهیچوجه به خوبی تمایل ندارد . بنابراین بهیچوجه خوب نیستند .

برای این مساله راه حل زیر قابل قبول است . و چیزهای بسیاری وجود دارند که هر چند انتزاع آنها عملاً ممتنع است ، ولی ذهناً می توان آنها را از یکدیگر منترج ساخت . مثلاً هیچکس در واقع نمیتواند يك مثلث یا يك رقم دیگر ریاضی را از ماده اساسی آن جدا کند ؛ اما ذهناً می توان مثلث و متعلقات آن را مجرد از ماده در نظر گرفت . بنابراین يك لحظه حضور خیر نخستین را که مورد اعتقاد عموم - اعم از علما و جهال هست ، از ذهن خویش دور کنیم . صحت این مدعا را می توان از معتقدات دینی نژادهای وحشی استنتاج کرد . بدین طریق یک لحظه با کنار گذاشتن خیر نخستین تمام چیزهایی را که هستند خوب فرض کنیم ، و ببینیم اگر از خیر نخستین مشتق نشده بودند چگونه میتوانستند احیاناً خوب باشند . این جریان مرا به آنجا می کشاند که درك کنم که خوبی آنها و وجود آنها دو چیز مختلف هستند . زیرا فرض می کنم که گوهر بخصوص خوب ، سفید ، سنگین و گرد است . آنگاه می بایست قبول کرد که ، گردی ، رنگ و خوبی گوهر ، همگی چیزهای مختلفی هستند . زیرا اگر هر کدام از این کیفیات همان جوهر شیء باشد ، وزن همان رنگ یا خوبی و خوبی همان رنگ خواهد بود ، و این موضوع مخالف طبیعت است . پس در این مورد وجود اشیاء يك چیز خواهد بود و کیفیت آنها چیز دیگر ، و اشیاء خوب خواهند بود ، اما وجود مطلقشان خوب نخواهد بود . بنابراین - این اگر واقعاً وجود داشته باشند ، نه خوب خواهند بود و نه مشتق از خوب ، و با خوب نیز متماثل نخواهند بود ، بلکه وجود و خوبی برای آنها دو چیز مختلف خواهد بود . اما اگر چیزی بجز گوهرهای خوب نباشند

و ورای کیفیت خوبی نه سنگین باشند و نه رنگین، و نه دارای بعد مکانی باشند و نه کیفیت، بنظر میرسد که آنها (یا بهتر گوئیم، آن) خود اشیاء نباشند بلکه اصل اشیاء باشند. زیرا فقط يك چیز وجود دارد که بدون هر کیفیت دیگر ماهیتاً خوب است. اما از آنجا که اشیاء بسیط نیستند، حتی نمیتوانستند اصلاً وجود داشته باشند، مگر بموجب اراده يك خوب واحد و منحصر بفرد؛ و خوب نامیده شدن آنها نیز فقط برای اینست که وجود آنها از ارادهٔ خیر مطلق مشتق شده است. چون خیر نخستین به اتکاء وجود ذاتا خوب است، خیر ثانوی نیز بنوبهٔ خود خوب است زیرا از خیری که وجود مطلق آن خوب است مشتق میشود. اما وجود مطلق تمام اشیاء از خیر نخستین مشتق میگردد و آن خیر چنان است که تماثل ذاتی وجود و خوبی در آن بحق مصداق دارد. بنابراین وجود مطلق اشیاء خوب است، زیرا این وجود بدینوسیله (بنابر آنچه گفتیم) در ذات باری مقیم است.

مسأله بدینوسیله حل می‌شود: زیرا اشیاء گرچه به حکم این حقیقت که وجود دارند خوب هستند، مانند خیر نخستین نیستند، به این دلیل ساده که وجود مطلق آنها تحت تمام کیفیات خوب نیست، بلکه اشیاء نمیتوانند وجود مطلق داشته باشند مگر اینکه آن وجود از مصدر نخستین، یعنی خیر نخستین صادر شود؛ بنابراین گوهر آنها خوب است، و با این حال به آن چیزی که از آن صادر میشود همانند نیست. زیرا خیر نخستین به حکم این حقیقت که وجود دارد، صرف نظر از تمام شرایط و کیفیات، خوب است، زیرا جز خیر مطلق نیست، اما خیر ثانوی اگر از هر منبع دیگری هم سرچشمه گرفته بود ممکن بود خوب باشد، اما نمیتوانست به حکم این حقیقت که وجود دارد خوب باشد. زیرا در آن صورت ممکن بود وجود آنها در خوبی شرکت کرده باشد، اما چون از خیر نخستین صادر نشده بود، نمیتوانست عنصر نیکی را واجد باشد. بنابراین موقعی که ما خیر نخستین را از ذهن خویش بیرون نهاده باشیم، این چیزها - اگرچه ممکن است خوب باشند - به حکم این حقیقت که وجود دارند خوب نمی‌بودند، و از آنجا که نمیتوانستند بالفعل وجود داشته باشند مگر آنکه

خوب واقعی آنها را ایجاد کرده باشد ، وجود بالقوه آنها خوب است ، و با این حال آنچه از خوب ذاتی سرچشمه میگیرد مانند منبعی که آن را ایجاد میکند نیست . و اگر از خیر نخستین صادر نشده بودند ، هر چند خوب می بودند ، مع هذا نمیتوانستند به حکم این حقیقت که وجود دارند خوب باشند ، زیرا از خوب جدا بودند و از آن سرچشمه نگرفته بودند ، زیرا همان خوب خیر نخستین است و وجود ذاتی و خوب ذاتی و خیر اصلی است . اما لازم نیست بگوئیم که چیزهای سفید به حکم این حقیقت که وجود دارند سفید هستند . زیرا آنها وجود خود را از اراده خدا دریافت داشته اند نه سفیدشان را . برای اینکه بودن چیزی است ، و سفید بودن چیز دیگر ؛ و این بدان جهت است که معطی وجود آنها خوب است ، نه سفید . بنا بر این بر حسب اراده خیر مطلق است که آنها به حکم این حقیقت که وجود دارند باید خوب باشند ، ولی داشتن خاصه ای که شیئی را بموجب وجود آن سفید می سازد ، طبق اراده کسی که سفید نیست نمی باشد ، زیرا آنچه به آن هستی داده اراده کسی که سفید است نبود . و بنا بر این آنها سفید هستند فقط برای اینکه کسی که سفید نیست اراده کرده که آنها سفید باشند ، اما به حکم این حقیقت که وجود دارند خوب هستند ، برای اینکه کسی که خوب بود اراده کرده که خوب باشند . پس آیا با دلیل مشابه تمام چیزها می بایست بحق باشند ، برای اینکه کسی که اراده کرد چیزها باشند بحق است ؟ چنین نیز نیست : برای اینکه خوب بودن مستلزم وجود است ، اما بحق بودن مستلزم فعل . برای او وجود و فعل متماثلند ، یعنی خوب بودن و بحق بودن برای او یکی و همان است . اما وجود و فعل برای ما يك چیز نیستند ، برای اینکه ما بسیط نیستیم . پس برای ما خوبی همان حق نیست ، بلکه همگی ما به موجب وجودمان يك نوع وجود داریم . بنا بر این تمام چیزها خوب هستند ، اما تمام چیزها بحق نیستند . سرانجام نتیجه میگیریم که خوب کل است ، ولی بحق نوع است ، و این نوع بهمه اطلاق نمی شود از این رو بعضی از اشیاء بحق هستند ، و بقیه چیزی دیگر ، اما همه اشیاء خوب هستند .]

با نفوذ ترین اثر بوئتیوس «تفسیری بر ایساغوجی فرفورئوس» بود. شخصی به نام «سی. ماریوس ویکتورینوس» C. Marius Victorinus که اهل افریقا، و به آفر Afer معروف بود (در حدود ۳۷۰ وفات یافت) آثار فرفورئوس را پیش از آن ترجمه کرده بود، و بوئتیوس این ترجمه را مورد استفاده قرار داد. چون ایساغوجی فرفورئوس تفسیری بود بر مقولات ارسطو، تفسیر بوئتیوس بکر و بیواسطه نبود. مقولات ارسطو چون سنگ‌هایی بود که در بر که‌ای افکنده شود و امواجی تولید کند. حلقه‌های این امواج تا پایان قرون وسطی به کناره‌های بر که - حدود تفکر ممکن - رسیده و تمام جوابها دانسته شده بود. امروزه، همچنانکه گفته‌اند «ما همه جوابها را میدانیم، آنچه را نمیدانیم همان سؤالا هستند.»

مطالب زیر برگزیده‌ای است از «مکالمات» بوئتیوس درباره ایساغوجی.

[هنگامی که باد زمستانی بر کوههای «آرلیان» Aurelian میوزد، و باد خاور آرامش شب را در آن قسمت‌ها درهم شکسته و سکوت آن را برهم زده است، وقت آن است که با دیده ذهن بر بارقه شمشیر هوش خردمندترین مردان، که با آن پرده ظلمت را دریده‌اند، بنگریم. «فابیوس» هنگامی نزد من آمد که در بستر غنوده بودم و سخت بر این امور می‌اندیشیدم - همچنانکه آزادانه سخن می‌گفتم و صداها دور و بر مان خاموش شده بود - او از من خواست که آنچه را ویکتورینوس خطیب، مرد بسیار خردمند زمان خویش، از ایساغوجی فرفورئوس ترجمه کرده بود - یعنی دیباچه او بر مقولات ارسطو، و آنچه بتوسط مفسرین بعنوان مقدماتی برای آماده کردن اذهان خوانندگانشان بکار میرود - برای او شرح دهم. من در جواب گفتم «مقدمات در بادی امر همواره نیت، سودمندی، اصالت، بکارت و تقسیمات فلسفه را توضیح میدهند.»

فابیوس پرسید «پس منظور از این اثر چیست؟»

ومن جواب دادم « فلسفه جنس است و به دو نوع تقسیم می شود : یکی نظری و دیگری عملی . و ارسطو ، که خود پلما و مقدمه ای بر فلسفه است ، نتوانست تشخیص دهد که هیچگونه دلیلی را نمیتوان فهمید مگر آنکه نخست خود موضوعات مورد بحث درك شوند . بعد فروریوس با دیدن اینکه در تمام چیزها يك طبیعت فطری وجود دارد - که از آن سایر چیزها چنان ناشی می شوند که گوئی از چشمه ای بیرون می آیند - آن چیزهائی را که اول می بایست وجود داشته باشند در نظر گرفت و آنها را جنس نامید . اما هیچ چیز نمیتوانست جنس باشد مگر آنکه چیزهای دیگری در داخل آن جای گرفته باشند ، و اینها را « نوع » نامید ، اما هیچ جنسی نمیتوانست فقط جنس يك نوع باشد ، بلکه می بایست واجد چند نوع باشد . با اینحال بسیاری از انواع نمیتوانستند تکثیر بیابند مگر آنکه تفاوت و فرقی آنها را از یکدیگر جدا کرده باشد . زیرا اگر عدم شباهت میان آنها وجود نداشت ، بنظر میرسید که فقط يك نوع وجود داشته باشد ، نه چند نوع . این تقسیمات وعدم تشابه انواع به اسم فصل نامیده شده اند ، و از این مطلب نتیجه میشود که هر فصلی اول در ماده ظاهر میشود و در جوهر نیز موجود است ، بنحوی که نه عرض بدون جوهر میتواند وجود داشته باشد ، نه جوهر بدون عرض . زیرا که هیچ عرضی نمیتواند بدون پایه ای از جوهر وجود داشته باشد ، و جوهر را نمیتوان درك کرد مگر بوسیله عرض . برای اینکه رنگ ، که يك عرض است ، وجود داشته باشد ، می بایست در جسم که يك جوهر است باشد . بنابراین همینطور نیز وقتی که جسمی را که يك گوهر است می بینید ، این عرض رنگ را نیز می بینید . پس چنین بر می آید که نه جوهری و رای عرض وجود دارد ، نه عرض میتواند وجود داشته باشد که جوهر تر کش کرده باشد فروریوس در باره این چیزها به تفکر پرداخت ، یعنی در باره عرض و جوهر ، جنس ، نوع ، اضافه (خاصه) و عرض و فصل ، و اینکه جنس از چیست و فی نفسه چیست ، و فصل بطور ساده و واضح چیست . و اساساً شروع کرد به اینکه جنس ، نوع ، فصل ، عرض خاص و عرض عام را مورد بحث و بررسی قرار دهد . باید دانست که علم به این پنج چیز برای ما نوعی

ریشه و سرچشمه‌ای چندجانبه است که به طرف تمام قسمت‌های فلسفه جاری می‌شود. زیرا برای تعریف يك چیز ، می‌بایست جنس آن را معین کنید. برای اینکه تعریف کنید که بشر چیست ، اول باید بگوئید که بشر حیوان است. آنگاه موقعی که انسان را بعنوان حیوان تعریف میکنید ، حیوان (جنس) و بشر (نوعی از حیوان) را تعریف کرده‌اید ، اما تعیین جنس بتنهائی کافی نیست . زیرا که اگر فقط بگوئید که بشر حیوان است ، آیا يك بشر را بیش از يك اسب ، يك گاو و یا يك الاغ تعریف میکنید ؟

د پس بیائید بشر را بدینگونه تعریف کنیم: بشر از حیث جنس ، حیوان است ؛ اما از جهت نوع حیوان نیست چون متعقل است. خاصیت تعقل انسان فصل است ، و استعداد خندیدن او عرض خاص است. تا اینجا در این تعریف هیچ استفاده‌ای از اعراض بعمل نیامده است. اما شك نیست که عرض چیزی بر تعاریف نمی‌افزاید. زیرا تعریف به منظور توصیف جوهر است ، و عرض جوهر را توصیف نمیکند ، و بنابراین ذکر عرض در تعریف بی‌فایده است. راجع به این موضوع پیشینیان مطالب زیادی نوشته و بحث‌های مفصلی بعمل آورده‌اند ، اما به این مسأله که اکنون مطرح میشود تنها اشاره‌ای کرده‌اند... فابیوس پرسید « آن مسأله کدام است ؟ » من جواب دادم « مسأله‌ای است که میتوان آن را درباره يك و تمام اجناس و انواع بدینگونه طرح کرد: آیا اجناس و انواع واقعاً وجود دارند ، یا فقط بوسیله هوش و ذهن درك میشوند ؛ آیا جسمانی هستند یا غیر جسمانی ، و يك بار که از هم جدا شوند ، آیا میتوانند به اشیاء محسوس بپیوندند. پس اولین مسأله این است که : آیا اجناس و انواع حقیقت دارند ، یا اینکه بجز پندارهای مجرد و میان‌تهی مخیله ما چیز دیگری نیستند؟ این مسأله را میتوان اینطور بعبارت درآورد : از آنجا که بشر هوش چند جانبه‌ای دارد ، کیفیت اشیاء حسی را که در معرض حواس قرار میگیرند درك میکند ، و از اینها ، با کسب نوعی اندیشه و تصور ، بدین طریق راهی برای تفهم اشیاء غیر جسمانی فراهم آورده است. من ، وقتی که افراد انسانی را می‌بینم ، و می‌فهمم که آنها انسان بنظر میرسند ، و انسان هستند ، معتقد

میشوم که خودم را می‌فهمم. آنگاه هوش من، که مرا تا بدین درجه رسانیده است خود را بالاتر میبرد تا اصل شود به تصور يك نوع انسان، که در زیر جنس حیوان ثابت شده بود، و آن چیز غیر جسمانی را که خود بود - پیش از آنکه در فرداً - فرد اشخاص معقول و مدرك بصورت اجسام بخصوص در آید - می‌فهمد. آنگاه این مسأله مشابه وجود دارد که آیا بعضی اشیاء بطور کلی غیر جسمانی هستند، که هرگز در قید جسم گرفتار نیستند مثل روح یا خدا، یا اینطور چیزها نمی‌توانند با جسم وجود داشته باشند، مثلاً يك مصدر اولای غیر جسمانی نامحدود.

همینکه ثابت شد که جنس حقیقتاً وجود دارد، بلاشك مسأله دیگری پیش خواهد آمد، و آن اینکه آیا جنس جسمانی است یا غیر جسمانی. اما جسمانی یا غیر جسمانی بودن جنس موضوعی است بی ارزش یا ابلهانه، مگر آنکه ابتداء وجود آن اثبات شده باشد. اما این مسأله اساسی را میتوان به این طرز حل کرد. هیچ کس تردید ندارد که چیزهای غیر جسمانی، می‌توانند وجود داشته باشند، ولو آنکه با هیچ‌چیز از حواس درك نشوند، زیرا ذهن انسان به نیروی فکر ماهیت آنها را روشن می‌سازد. و اما از آنجا که طبیعت نخستین این چیزها غیر جسمانی است (یعنی اندیشه‌ای است در ذهن) ممکن است که چیزهای غیر جسمانی پدید آورنده چیزهای جسمانی باشند. در حقیقت جنس فی نفسه نه جسمانی است نه غیر جسمانی، ولی میتواند یکی از این دو صورت را بخود بگیرد؛ اما بعضی از انواع جسمانی هستند و برخی غیر جسمانی. جنس مثل «حیوان»، نوع مثل «انسان»، فصل مثل «متعقل»، اضافه مثل «استعداد خندیدن»، عرض مثل «سفید»: این تقسیمی است موجز و مختصر...

«اما جنس گرچه یکی است، میتواند انواع بسیار تولید کند. پس جنس همان‌طور که به انواع بسیار تقسیم شده است، اشیاء بسیار را نیز شامل است. زیرا بشر، کلاغ و اسب که نوع هستند، وقتی که موضوع حیوان به میان آید، بطور مساوی حیوان هستند. بدین ترتیب تمام انواع میان خود در نام حیوان سهیم هستند. اما انواع بنحوی منقسم از جنسند و متکثرند، زیرا

وقتی جنس را به انواع تقسیم میکنید ، همان نوع را فقط بهمان اندازه که تاکنون بعنوان یکی قبول کرده اید می پذیرید . زیرا عده نامحدودی از افراد را میتوان تحت يك اصطلاح نوعی نامگذاری کرد . بدین ترتیب کلیه انسانها که به نوع انسان تعلق دارند ، يك نوع بشر هستند ؛ و درعین حال همان نوع بر فرداً فرد ما نیز شمول دارد . بدانسان که هرچیز که تنها و منفرد است از منشأ خود منقسم شده است ، و هرچیز که تنها یا منفرد نیست بلکه قابل تقسیم است ، تقسیم نمیشود مگر بهمان اندازه که بتواند دوباره بیکدیگر بپیوندد . زیرا اگر شما بگوئید که هر بشری حیوان است ، سخن درستی گفته اید ، اما اگر بگوئید که هر حیوانی انسان است ، حرف شما غلط است ...

« بنابراین از يك نظر ممکن است که بدانیم آیا نام فلان شیء که می خواهم طبقه بندیش کنیم ، مبهم است یا صریح ، یعنی آیا جنس همان معنی مورد نظر را دارد یا اجناس و انواع و چیزهای دیگری از این قبیل فقط بوسیله ما همه درك می شوند

« اجناس و انواع یا واقعاً وجود دارند ، یا فقط مولود ذهن هستند ، اما اجناس و انواع همچنین میتوانند وجود نداشته باشند . این موضوع را میتوان از گفته زیر فهمید : هرچیزی که مقارناً مشترك میان چند چیز است ، نمیتواند درعین حال با خود متفق و متحد باشد . زیرا هر آنچه بشر در آن سهیم است ، و درعین حال مشترك میان بسیاری از چیزهاست ، متعدد و گوناگون است . انواع هر قدر هم متعدد باشند ، باز همان جنس در همه آنها وجود دارد ، و چنان نیست که انواع مجزا جنس را به قسمت های متعدد تقسیم کنند ، بلکه هر يك از انواع درعین حال كل را متصرف هستند . از این موضوع نتیجه میشود که كل جنس ، که مقارناً در بسیاری از افراد حضور دارد ، نمیتواند یکی باشد ؛ زیرا چون کلاً در بسیاری از چیزها مقارناً وجود دارد ، خود نمیتواند یکی باشد . اما اگر موضوع چنین باشد ، و جنس بهیچوجه نتواند یکی باشد ، پس نتیجه میشود که نمیتواند باشد ، زیرا هر آنچه هست ، به این علت هست که یکی است ، والا هیچ نیست . و همین را بطور صحیح در باره انواع نیز می توان

گفت »

[بوئتیوس به گفتار خویش ادامه میدهد تا آن جا که میگوید که اگر جنس و نوع متکثر باشند ، يك سیر قهقرائی نامحدود وجود خواهد داشت ، و بنابراین عقل باید تا ابد پیش برود ، زیرا عمل تحلیل بی پایان خواهد بود . اما موقعی که ذهن چیزهای مغشوش و درآمیخته با اجسام را از حواس دریافت میکند ، با قدرت اندیشه خود آنها را از یکدیگر تمیز میدهد . زیرا بدین طریق حس چیزهای غیر جسمانی را که وجودشان قائم به اجسام است به ما عرضه می کند ، و ذهن که نیروی ترکیب چیزهای منفصل و تجزیه چیزهای متصل را دارد ، بنحوی ماهیت غیر جسمانی را بدون اجسام در خود تشخیص میدهد که هر جا اشیاء متجسد را می بیند بخود می نگرد و ماهیت غیر جسمانی را در خود مشاهده می کند .]

بوئتیوس پرسیده است که « رابطه کلیات با جزئیات مادی که ممثل آنها هستند ، و نیز با ذهن انسان که آنها را می شناسد ، چیست ؟ » تمام فلسفه قرون وسطی جواب دادن باین سؤال را به انحاء مختلف وجهه همت خود قرار می دهد .

مارتیانوس کاپلا Martianus Capella ، يك مرد افریقائی که در حدود سال ۴۳۰ چیز مینوشت ، اولین کسی بود که علوم هفتگانه را فهرست کرد . این علوم بعدها مأخذ دروس و پایه تحصیلات طلاب و دانش پژوهان دوره ی قرون وسطی را تشکیل داد . او این علوم را در جلد سوم تانهم يك کتاب کنائی بنام « ازدواج خدای سخنوری با زبان شناسی » ، که امروزه بهیچوجه قابل خواندن نیست ، بفهرست درآورد . این کتاب (در جلد چهارم) همچنین شامل فهرستی از پنج محمول است (جنس ، نوع ، فصل ، عرض خاص و عرض عام) و مقولات عشر . همچنین تضاد ، قضیه و قیاس را بفهرست درآورد - که همه آنها را کمابیش از ارسطو اقتباس و ضمن اقتباس تحریف و ناقص کرده است .

کاسیودوروس (Cassiodorus ۵۸۵ - ۴۹۰ در حدود) نیز در قلمرو
 گوت‌های شرقی که تحت حکومت تئودوریک بود، زندگی میکرد، اما برخلاف
 بوئتیوس جان بدربرد. در شهر «کالابریا»ی ایتالیا متولد شد، و هنگامیکه
 فقط بیست سال داشت، منشی مخصوص تئودوریک، و بعدها حاکم و سناتور
 شد. در سال ۵۴۰ میلادی از کار کناره‌گیری کرد و به دیر «ویواریوم»
 Vivarium که خود در املاک خویش بنا نهاده بود رفت، و در سن نود و
 پنج سالگی درگذشت. وی راهبان دیر خویش را به مطالعه تشویق میکرد،
 و فهرست مفصلی از کتابها برای مطالعه‌شان ترتیب داد که شامل آثار دیونسیوس،
 بطلامیوس، و فرفوریوس بود.

«سنت ایزیدور» St. Isidore، اهل سویل Seville (۶۳۶-۵۶۰)،
 از يك استان اسپانیا به‌استانی دیگر می‌گریخت. زادبوم او را گت‌ها ویران
 کرده بودند. ایزیدور برادر سنت‌لیندر St. Leander بود، که بعنوان اسقف
 شهر سویل جانشین برادرش گردید، و آخرین فرد «آباء کلیسای غرب» بود.
 او «بیش از هر چیز يك مؤلف بود، شاید بزرگترین مؤلفی که تاکنون
 بوجود آمده است.» ایزیدور خلاصه‌ای از تمام دانش بشری تألیف کرد، و
 نوعی دائرةالمعارف مرکب از تمام نوشته‌های مسیحی و ثنی که در عصر وی
 موجود بود برای قرون وسطی به ارث گذاشت. همچنین لااقل هشت کتاب
 نوشت، که از میان آنها کتاب **تاریخ و کتاب دفاع از کلیسای کاتولیک در مقابل**
یهود معروف‌تر از دیگران هستند. تنها کمک او به فلسفه این است که فلاسفه
 و ثنی را در فهرستی جمع‌آورد و نظریات ایشان را خلاصه کرد. بامرگ او
 آخرین انعکاس آواهای کهن در مغرب زمین خاموش شد.

در این هنگام آفتاب فرهنگ کلاسیک تقریباً غروب کرده بود؛ در
 اروپائی درهم شکسته، که به قلمروهای وحشی متعددی تقسیم شده بود، مسیحیت
 برای حیات خویش می‌جنگید، و وقت و نیروی زیادی برای نجات فرهنگ
 کلاسیک نداشت. اما لااقل هرچه بود فرهنگ کلاسیک را از تخته‌پاره‌ای که
 هردو بدان چسبیده بودند- تخته‌پاره زبانی عمومی (لاتین) و قانونی عمومی-

جدا نکرد. مسیحیت و فرهنگ کلاسیک که توسط بقای مشترکشان بهم پیوند یافته بودند، می‌بایست پس از آن تاریخ در کنار یکدیگر باقی بمانند. سنت یونانی-یهودی-نصرانی، با وجود ترکیب غیرعادی خود، نبرد مشترک خویش را در راه بقا شروع کرده بود. این نبرد هنوز هم ادامه دارد، هر چند بقول « کریستوفر داونسن » Christopher Dawson : « تاریخ اوایل قرون وسطی بخاطر منقطع بودن خود قابل ملاحظه و جالب است: در واقع در بادی امر، چنین بنظر میرسد که این تاریخ از یک رشته آغازهای کاذب تشکیل یافته است. »

جان اسکاتس اریجنا

فصل ۴

«قرون وسطی» تا اندازه‌ای اصطلاح کش داری است که کمابیش ده قرن را - از سقوط رم بدست اقوام وحشی در قرن پنجم میلادی تا سقوط قسطنطنیه بدست ترکها در قرن پانزدهم - دربر گرفته است. این مدت بالغ بر هزار سال از تاریخ اروپا است که دنیای قدیمی کلاسیک یونان و روم را از دنیای معاصر جدا میکند. قرون وسطی را، هم متأدبان، یا مردمی که دنیای کلاسیک ادبیات بشری یونان و روم برایشان برترین جهان بشمار میرفت «قرون مظلم» نامیده‌اند و هم آنانکه فقط عصر نوین برایشان متمدن محسوب میشود. مثلاً یک مورخ فرانسوی، میشله، با لحن افسرده‌ای از «هزار سال بدون گرما به، سخن می‌راند، و حال آنکه یک مورخ دیگر فرانسوی به نام اتین ژیلسون، با حرارت و هیجان از «هزار سال اندیشه مجرد» صحبت میکند. کریستوفر داوسون میگوید که متأدبان قرون وسطی را عصر تاریک و وحشیگری گت‌ها میدانند، در صورتیکه همین دوره برای اصلاح‌طلبان کلیسا قرون ظلمت معنوی محسوب میشد، و هر دو دسته میخواستند که تمام هزار سال را از لوح تاریخ بزدایند و دوباره از روزگار کلاسیک باستان شروع کنند. هواداران عصر نوین نمیخواهند از دوران اصلاح‌طلبی یا دوره نوزائی هنر و ادبیات (رنسانس) شروع کنند، و آن در صورتی است که نخواهند باز هم مدتی جلوتر آمده و از زمان انقلاب فرانسه آغاز کنند.

اما آن دوره، آن قرون وسطی که هزار سال طول کشید، بر تاریخ

بشر مسیطر است. «نضج اروپا و ظهور وقوام فرهنگ غربی در این دوره صورت گرفت؛ هم‌چنین تکوین آن وحدت اجتماعی و دینی که ما عالم مسیحیتش می‌نامیم، و نفوذ تدریجی فرهنگ ما از طریق معتقدات و مبانی عقلی و اخلاقی مسیحی». آنچه در این کتاب باید مورد بحث قرار گیرد فحوای دو کلمه از این جمله کریستوفر داونسن است. این دو کلمه عبارتند از «مبانی عقلی» یا بهتر گوئیم «مبانی فلسفی».

مبانی فرهنگ مسیحی هم مورد بحث است، زیرا آن نیز به فلسفه مربوط است. مع هذا ما را به مبانی سیاسی، روانشناسی، هنری، ادبی، تصوفی یا صرفاً دینی قرون وسطی کاری نیست. تمام اندیشه‌ها و تصورات در قرون وسطی دینی بودند، زیرا تمدن و دین چنان هم بسته و ملتحم شده بودند که مؤسسات مذهبی ارکان اصلی فرهنگ را تشکیل می‌دادند، و تقریباً هر گونه فعالیت اجتماعی يك محور دینی داشت.

قرون وسطی را میتوان به سه قسمت تقسیم نمود: نخست، دوره آباء کلیسای مسیحی. این دوره مرحله‌ای است انتقالی که در آن غروب کلاسیک به سوی سحرگاه طوفانی بربریت ره می‌سپرد. قرون مظلّم واقعی بدنبال این دوره می‌آید، که طی آن طوایف وحشی سراسر اروپا را مورد تاخت و تاز قرار دادند، و سپس بتدریج وبا رنج فراوان از جانب اولیاء دین، به مسیحیت جلب شدند. قرون مظلّم با آغاز دوره باشکوه نوزائی هنر و ادبیات - که تقریباً دو یست سال طول کشید - به اوج رسید. در آن هنگام بود که فرهنگ مسیحی جنبشی از علم و ادبیات، از حقوق و هنر بپا کرد و دوره نوزائی هنر و ادبیات را بعنوان یکی از ادوار طلایی و شکوهمند حیات بشر بنیان نهاد.

کریستوفر داونسن بشرح سه طریقّه پرداخته است که دین توسط آنها ممکن است وارد فرهنگ و جزء آن بشود. دین ممکن است «آنچنان طبیعی با زندگی مردم رشد کند که از آن جدا نشدن بنظر برسد» (در مورد مصر، چین، یونان و روم وضع بدین منوال بود)، یا ممکن است به قهر وارد شود، همانطور که مذهب بودا وارد چین شد، یا اسلام در قرن هفتم میلادی وارد ایران،

و در قرن چهاردهم وارد ترکیه شد؛ یا اینکه در مرحله تشکیلی فرهنگی وارد آن شود و جزء آن فرهنگ گردد که خود در حال رشد است، و توسط آن تعدیل شود. «تاریخ عالم مسیحیت در قرون وسطی يك نمونه کلاسیک از طریقه سوم است.»

چیزی که فهمیدنش برای مردم عصر جدید مشکل است (و این موضوع برای مسیحیان ولادریون به یکسان دشوارست) این است که قرون وسطی از احساسات ملی بکلی بیخبر بود. از ایسلند تا سیسیل يك دین و يك فرهنگ وجود داشت، همچنانکه از لهستان تا پرتغال. و از نظرگاه عقاید ابداً مهم نبود که شخصی اهل ممالک آسیای مرکزی در قلمرو جان پرستر باشد یا متعلق به کلیسای مالابار در هندوستان، از بیابانهای مصر آمده باشد یا از کوههای پربرف اسکاندیناوی. اوج قرون وسطی در قرن سیزدهم است، که مانند یونان در عهد پریکلس، روم در زمان اگوست، هندوستان در عهد اکبر شاه، یا انگلستان در عهد الیزابت اول، یکی از اعصار کلاسیک بشمار میرود، و آن هنگامی است که تمدن بشری یا این بوته پر خار بطی ال رشد، بنا گهان می شکفت، و همانطور که ولتر گفت «چشم انداز لم یزرع و بایر هزار سال بلاهت و توحش را که در برابر دیدگان مورخین قرار داشته است تلافی میکند.»

این «بلاهت و توحش» فقط قسمتی بود، اما قسمت اسفناک و رو به رشد، از تشکیلات جامعه‌ای که در طریق خویش کامل و تمام بود. بانکیه بریکسان بودن دین مقبول، و بر کلیت مطلق کلیسا که مورد مخالفت هیچ فرقه‌ای قرار نداشت، در اوایل قرون وسطی، همانطور که دکتر «والدمار گوریان»، اظهار میکند «هیچگونه اختلاف نظر اساسی نسبت به توافق و تقسیم حقوق، میان نیروهای دنیوی و روحانی وجود نداشت. قاعده کلی قرون وسطی در مورد رابطه اساسی میان طبقه روحانی و دنیوی يك وحدت روحانی را ایجاد میکرد که خصیصه بارز جامعه قرون مزبور بود و در تاریخ نظیر نداشت.» در نتیجه این توافق‌های کلی ممکن بود عدم موافقت‌هایی در بسیاری از فروع به وجود آید. در این قسمت‌ها يك نوع آزادی اختلاف نظر امکان داشت که

با وضع آن زمان شکفت انگیز بود و هنوز هم امری بی نظیر تلقی میشود . « آزادی ایمان » حتی برای لکی Lecky هم مایهٔ تعجب بود که اعتقاد داشت دین رویهمرفته پژوهش و تعقیب حقیقت زیان آور بوده است . اما در کتاب خویش (تاریخ شروع مذهب اصالت عقل و تأثیر آن در اروپا) راجع به قرون وسطی چنین نوشته است :

[مذهب کاتولیک در آن هنگام کاملاً با حوائج معنوی اروپا مطابقت داشت . این مذهب جابر نبود ، زیرا آن اندازه از فسحت عقلی را که مجاز می دانست کاملاً متناسب با احتیاجات مردم اروپا بود . فرقه یا نفوذ جدا افتاده ای نبود که در قلب اروپا عمل کند و فقط وزنه منفردی در ترازوی قدرت اروپا بشمار رود ، بلکه نیروئی بود کاملاً نافذ که به تمام نظام اجتماعی جان می بخشید و روح میداد . آنگاه وحدتی بظهور رساند که تا کنون هرگز تجدید نشده است . شرکت ها ، اصناف ، دستگاه ملوک الطوائفی ، حکومت سلطنتی ، عادات اجتماعی مردم ، قوانین و مطالعات و تفریحات آنان ، همگی از تعالیم کلیسائی سرچشمه میگرفت ، باروش تفکر کلیسائی منطبق بود ، تمایلات عمومی یکسانی را می نمایاند و موارد بیشماری از مجاوره یا مشابهت را عرضه می کرد . تمام اینها دقیقاً با یکدیگر هم آهنگی داشتند . کلیسا خود قلب عالم مسیحیت بود ، و روحی که از آن پرتومی افکند در مناسبات حیات نفوذ میکرد ، حتی در مؤسساتی که خود بنیان نهاده بود ، اثر می گذاشت . در چنین شرایطی ، بدعت گذاری تقریباً امکان ناپذیر بود . زیرا در حالیکه شکل خاص یک بدعت ممکن است منوط به احوال بدعت گذاران باشد ، وجود و موفقیت تعالیم بدعتی همواره مؤید این امر است که مشی تفکر و معیار عقاید شایع و رایج زمان به انحراف از مشی تفکر و معیار عقاید ایمان مختار آغاز کرده است . مادام که کلیسا آنقدر نیرومند است که به تشکیل وضع معنوی عصر بپردازد ، و دیدگاهی برای نگرستن بر مسائل فراهم آورد ... به تصورات عمومی مردم چنان پی خواهد برد که هیچ اشکالی در جزئیات مسائل نتواند آنرا جداً پریشان سازد .

چنین سیادتى كه كليساى كاتوليك در قرون وسطى بدست آورد از سلطه‌اى كه تمام نظامات اجتماعى قبلى و بعدى كسب كردند كاملتر بود ، و تمدنى كه از آن منشأ گرفت يكى از مهمترين تحولات جامعه بود.]

بدین طریق فلسفه در قرون وسطی محتویات خویش را به دو منبع مدیون بود : از يك طرف به سابقه دینی یهود ، تعالیم آباء کلیسای مسیحی ، و بعداً چنانكه خواهیم دید ، اسلام نیز به این منبع افزوده شد ؛ و از طرفی دیگر به فلسفه یونانی. توسعه دین و هضم و جذب اندیشه‌های یونانی دوجنبش متوازی و متقابل بودند كه در كوششی مكرر برای آشتی دادن فلسفه و دین با تفكیک حدود و وظایف هر کدام از آنها به اوج خود رسیدند . و هر چه این تفكیک - بطوری كه خواهیم دید - كاملتر بود ، آشتی نیز رضایتبخش‌تر و بادوام‌تر بود .

وقتی كه فشار طوایف وحشی زیاد شد ، لژیون‌های رومی فراخوانده نشدند ، و سپاهی نیز بجای آنها گسیل نشد . موضوع این نبود كه « عده‌ای از مردم رفتند ، » بلكه این بود كه دیگران موفق به آمدن نشدند : نیروهای امدادی نرسیدند . بعد از آنكه افراد پادگانهای كشور روم به سبب كثرت عددی طوایف وحشی از پا در آمدند و قتل‌عام شدند ، بریتانیا ، اروپای غربی ، اطریش ، وایلیریا (یوگوسلاوی فعلی) برای محافظت خویش تنهامانندند . در برخی نقاط مانند شروزبری Shrewsbury و برتانی Brittany ، حتی يك سرباز رومی نیز جان بدر نبرد .

امواج فاتحان از سمت مشرق ، از آنسوی كوههای كم ارتفاع اورال ، - تپه‌هایی نه چندان بلند - آمده بودند ، تپه‌هایی كه بقول هیتلر تنها فاصل میان اروپا و آسیا هستند ؛ گت‌ها ، واندال‌ها ، فرانك‌ها ، هون‌ها ، در درجات مختلف و در مكانهای گوناگون ، مدت چهارصد سال پیاپی می‌آمدند ؛ و سپس ، كمابیش مستقر می‌شدند و سامان می‌گرفتند . این جریان مدت زیادی طول كشید ، و تدریجی بود . مقدار اندك و ناچیزی از تمدن و فرهنگ رومی در دیرها ، اطراف كليساها ، گوشه و كنار دهكده‌ها یا جزیره‌ها - از قبیل « ایل دولرن ،

Ile de Lérins ، در جنوب فرانسه ، یا ولیندیسفارنی ، Lindisfarne در دریای شمال نزدیک کرانه شمالی انگلستان ، یا «ایرلند» یا جزیره «ایونا» Iona باقی ماند. از این جزیره ها و پاسگاههای دور دست راهبان بتدریج جرأت بخرج دادند و به سرزمین اصلی بازگشتند ؛ گاهی از اوقات موفق شدند و در کنار فاتحین برای تبلیغ و مسیحی کردن آنان باقی ماندند ، چنانکه «سنت کلمبانوس» ، و یا «سنت ویلیبراد» در این کار توفیق یافتند. عده ای از این راهبان به قتل رسیدند ، مثل «بونیفاس» ، اما از آنچه آورده بودند ، چیزی باقی نماند . فقط راهبان سعی داشتند فاتحین را تسخیر کنند ، عوام الناس بطور کلی سخت از آنان متنفر بودند و آثار و سجایا و احساسات رومی خود را بیش از اندازه گرامی و محفوظ می داشتند . در واقع تعویق طولانی مسیحی شدن مهاجمین بیشتر بعلت انزجار شدید عوام الناس بود که زمانی رومی بودند. مثلاً سلت ها چنان از ساکسون ها نفرت داشتند که از هر گونه کوششی برای ارشاد و ابدال آنها - از ترس اینکه مبادا در کار خویش موفق شوند و ساکسون ها رستگار گردند - امتناع می ورزیدند ؛ میخواستند ساکسون ها تا ابد ملعون باشند . ضمناً رومیانی نیز بودند که از وحشیان استقبال کردند زیرا فساد و شرارت ایشان کمتر از آن خود رومیان بود . مسیحیان بدبینی چون «سالویان» Salvian که در قسمت اعظم قرن پنجم زنده بود ، با اندوه جانگزائی در نوشته های خود از خبث طینت و صفات زشت مسیحیان رومی در برابر فضائل ملحدین خوش کردار و پاک طینت ، یاد می کنند . سالویان در رساله «حکومت خدا» اینطور شکوه میکند :

[من بحد کافی متذکر شده ام که رذالت ها و عیوب اخلاقی رومیان تا چه اندازه زیاد است ، رذالت ها و عیوبی که وحشیان را آلوده نساخته است. تنها همین رذالت ها و عیوب زندگی ما هستند که بر ما ظفر یافته اند
اما راجع به وضع کنونی چه میتوان گفت ؟ برکت و فراوانی پیشین از میان ما رخت بر بسته است. چاره گری های کهن از میان رفته اند بنا

براین علل تباهی و انحطاط ما ، آنطور که در مورد اقوام دیگر هست ، در وسوسه و فریب نیست ، بلکه در دل‌های ما است . شرارت و بدی ما در اندیشه‌های ما است ، بنحویکه از دست دادن ثروتمان ما را بر نمی‌انگیزد که راههای زندگیمان را اصلاح کنیم . بعلت علاقهٔ مفرط خویش به شرارت و پلیدیها از ارتکاب به گناه دست بردار نیستیم .]

عده‌ای دیگر از روحانیون خیرخواه‌تر و رؤوف‌تر- یا مآل‌اندیش‌تر- بودند . مثلاً گریگوری از شهر تور Gregory of Tours که از خانواده‌ای برخاسته بود که افراد آن جزء مقدسین و اولیاء دین بودند (همچنانکه امروزه ممکن است بعضی از اشخاص از خانواده‌ای برخیزند که افرادشان اکثراً پزشک یا حقوقدان باشند) ، سخت در رام کردن فرانک‌های وحشی کوشید . یادداشتهای او از زندگی درباری شرح نومیدکننده و غم‌انگیزی است از تلاشهای مافوق قدرت انسانی برای درافتادن با وحشیان طاعی - هیچیک از مبلغین دینی در جزایر بومیان آدمخوار هرگز با چنین صفاتی ناپسند وزشت مواجه نشده است . مشکل گریگوری ، بقول هارمون گریزود Harmon Grisewood « تحمل و مقاومت نبود ، بلکه قبول بود و شمول » ، او را دعوت نکردند که از تروا دفاع کند ، همان کاری که سن لو St . Loup کرد ، یا اینکه در کلیسای خویش بمیرد ، همانطور که « سنت نیکایزی » Nicaise در « رایمز » مرد ، یا اینکه شهر را تجهیز کند ، همان کاری که « سنت اینیان » Aignan در اورلئان انجام داد . مشکل او وظیفهٔ پیچیده و درهمی بود . فاتحین از لحاظ اخروی مسیحی شده بودند و اینک از جهت دنیوی نیز می‌بایست مسیحی شوند . خطر این نبود که فرانک‌ها ، گت‌ها و سایر وحشیان کلیسارا ویران کنند ، زیرا مسیحی شده بودند بلکه خطر در این بود که بر کلیسا مسلط شوند .

مادام که خطر هر روز وجود داشت ، و تا زمانیکه رابطهٔ کلیسا و دولت با تقسیم حدود تکالیف کلی به دو قسمت جداگانه صورت نگرفته بود - چنانکه بعدها در قرون وسطی روشی عادی شد - وقتی برای اشتغال به فلسفه وجود

نداشت . حتی تقدس هم مجبور بود که فعال باشد ، با خشونت‌های روزمره انسانی، آرزو شبق مواجه شود و هر آن بهدایت الهی تدبیری بیندیشد ؛ و با شفقتی تزلزل‌ناپذیر ، وبدون هیچگونه بهت‌زدگی، باقتل ، مسموم کردن ، کشتار ، و درد و رنجهای حاصل از آنها روبرو گردد .

در رم گرگوار کبیر (۶۰۴-۹۵۴) ، یکی از بزرگترین پاپ‌ها ، با فرستادن سنت اگوستین کانتر بوری به انگلستان ، به تجدید تمارهای مستقیم میان روم و قسمتهای دوردست اروپا پرداخت ، و احیاء ادب و هنر را در زمان سلسله کارولنژین که دویست سال بعد شروع شد ، امکان پذیر ساخت . سنت اگوستین مثل سنت پاتریک در جنوب فرانسه تربیت شده بود . از این پاسگاههای دور دست ، از ایرلند (تنها کشور اروپائی که در آنجا راهبان هنوز هم زبان یونانی را میدانستند) از ایونا و از یورک بود که دانش و تفکر دوباره به سرزمین اصلی بازگشت . الکوئین Alcuin از شهر یورک (۸۰۴-۷۳۵) در نشیب‌زندگی خویش چنین نوشت « در صبح زندگیم ، بهنگامی که سن و دانش من کاملاً شکفته بود ، در انگلستان دانه افشاندیم ؛ اکنون خون من در شرف انجماد و آفتاب عمرم رو به افول است ، اما هرگز از بذرافشانی دست برنمی‌دارم ، الکوئین به دعوت شارلمانی ، اولین امپراتور امپراتوری مقدس روم (که در روز میلاد مسیح در سال ۸۰۰ در کلیسای پطرس قدیس تاجگذاری کرد) بنزد او رفت و معلم او شد . چون این فاتح و پادشاه بزرگ غالباً در سفر بود و دربارش محل ثابتی نداشت ، الکوئین نیز یکجا مقیم نبود . الکوئین تعالیمی را بنیان نهاد که بنظر خودش می‌بایست «آتن» جدیدی بوجود آورد ، یعنی فرانسه را از تعلیمات دوگانه مسیح و افلاطون برخوردار سازد . يك كتاب قليل الحجم به صورت نوعی پرسش و پاسخ دینی برای شاگرد همایون خویش نوشت تا فضائل را به او تعلیم دهد (هرچند معلوم نیست که شارلمانی اصلاً آن را خوانده باشد ، یا در واقع اصلاً خواندن را آموخته باشد) . و نیز برنامه تحصیلی کاملی برای تمام قرون وسطی تنظیم کرد . تقسیم هفتگانه او از هنرها و علوم از مارتیانوس کاپلا گرفته شده بود : دستور زبان ، جدل ، معانی و بیان (اینها علوم ثلاثی را

تشکیل میدادند) ؛ حساب، هندسه، نجوم و موسیقی (علوم رباعی را) . بعدها آموختن این هفت ماده جزء شرایط اخذ درجه فوق لیسانس Master of Arts در تمام اروپا شد، و هنوز هم اصلاً مأخذ Litterae Humaniores در دانشگاه آکسفورد است. تسلط و تبحر در این علوم هفتگانه که دوره آموختن آنها در قرون وسطی هفت سال بود، دانشجویان را به سلك فضلا درمی آورد. و در این طرح هفتگانه و از طریق آن بود که فلسفه به جهان غرب راه یافت ، و بعنوان قسمتی از علم منطق منزلتی اندك یافت.

شاگرد الكوئین از او سؤال کرد : «راجع به فلاسفه چه عقیده ای دارید؟» الكوئین چنین جواب داد : «فلاسفه میدانستند که فضیلت، خرد و حقیقت اجزاء لاینفك طبیعت انسانی هستند ، و خود با جد و جهد در جستجوی آنها بودند .» شارلمانی با لحنی ادیبانه پرسید: « پس چه تفاوتی میان چنین فیلسوفان و مسیحیان در کارست ؟ » الكوئین پاسخ داد: « فقط ایمان و غسل تعمید .»

الكوئین معلم مکتب بود نه فیلسوف. جانشین او جان اسکاتس اریجنا John Scotus Erigena ، که در ایرلند بدنیا آمده بود و در فلسفه و ادبیات یونان تبحر داشت ، یکی از بزرگترین متفکرین واقعی در تمام قرون وسطی بود . در حدود ۸۴۰ میلادی به دربار «شارل» ملقب به طاس پادشاه فرانك رسید ، و آثار دنیس ، آریو باغوس کاذب ، و صوفی قدیمی دیگری بنام «ماکسیموس» اقرار نیوش را - که از طرف امپراتور قسطنطنیه ، «میخائیل» الکن ، برای پادشاه فرانسه فرستاده شده بود - از زبان یونانی به لاتین ترجمه کرد . اما مقام جان اسکاتس اریجنا بس والاتر از يك مترجم بود، و شاه شارل طاس شهرت عظیمی بعنوان استاد بحث وجدل نصیب او ساخت.

راهبی بنام گتسالك Gottschalk در بیان این عقیده اصرار ورزیده بود که تقدیر قبلی دو گانه ای وجود دارد . یعنی مقدر شده است که صالحین به بهشت بروند و طالحین به جهنم . معنی تقدیر قبلی این است که خدا - یا تقدیر - سر نوشت بشر را قبلاً تعیین کرده است، یعنی این موضوع که انسان رستگار میشود یا مطرود ، قبل از تولد او تعیین شده است. یکی از بزرگترین

مسائل مطرح در آئین مسیح این بود (وهست) که چگونه علم ازلی مطلق خدا را ، بدون افتراض نوعی تقدیر ، با اختیار بشر که بهمان اندازه علی‌الاطلاق است ، وفق دهند. درحقیقت ، همانطور که بسیاری از فیلسوفان قرون وسطی خاطر نشان کردند ، دانستن لزوماً عین خواستن نیست. خدا میدانده که ما گناه خواهیم کرد ، اما در روی زمین اراده او قانون ما نیست مگر اینکه «ما» آن را اراده کنیم ، و خدا بیش از يك مادر عاقل که کودکش را از خرید شیرینی باز می‌دارد - زیرا میدانده که شیرینی هم او را بیمار خواهد ساخت و هم پشیمان - مانع حدوث امری که پیش‌بینی میکند، نمیشود. هرا با نوس ماروس Hrabanus Maurus يك راهب دیگر ، و هینکمار Hincmar ، اسقف شهر ریمس Rheims هر دو متوجه خطراتی شدند که از نظریه گتسالک متوجه کلیسا شده بود . زیرا آن نظریه مبتنی است بر انکار ارزش باطنی تمام اعمال خیر. هینکمار از جان اسکاتس درخواست کرد که جواب گتسالک را بدهد. جان اسکاتس اریجنا ، که بعنوان رئیس مدرسه قصر جانشین الکوئین شده بود ، بنحو درخشانی ثابت کرد که تقدیر قبلی فقط میتواند برای خوبی وجود داشته باشد - از این حیث که ما همه دعوت داریم که از قدیسان باشیم . بزرگترین اثر جان اسکاتس اریجنا ، به نام تقسیم طبیعت ، «انجازات فلسفی پانزده قرن را با یکدیگر ترکیب میکند، و بعنوان کمال فلسفه کهن ظاهر میشود» . این اثر ، مانند کتاب کوچک الکوئین ، بصورت گفتگو میان استاد و شاگرد است . جان اسکاتس با اظهار این مطلب که هر جا خرد هست ، جائی برای ایمان نیست ، بر گفته توماس اکیناس که انسان نمیتواند يك چیزی را در عین حال هم بدانند و هم بدان معتقد شود ، پیشی جست. اما تکلیف خرد این است که الهام الهی را بفهمد و آنرا تفسیر کند . « اقتدار منبع دانش است ، اما خرد خود ما ملاکی است که هر حجت و مقامی باید با آن سنجیده شود . » و ایمان را چنین تعریف میکند : «آغازی که علم به خالق بتوسط آن در طبیعت معقول اندك اندك پدیدار میگردد . » اریجنا حتی نمیتوانست ایمانی

* نقل از کتاب *Early Medieval philosophy* تالیف George Burch.

را تصور کند که مخالف خرد باشد .

در کتاب تقسیم طبیعت جان اسکاتس خاطر نشان کرد که تقسیم کردن طبیعت به خالق و مخلوق کافی نیست . در نظر او چهار قسمت وجود دارد : خدا ، که طبیعتی است خلاق و غیرمخلوق ؛ دنیای معقول ، که طبیعتی است مخلوق و خلاق ؛ دنیای تجربه ، که طبیعتی است مخلوق و غیر خلاق ؛ و طبیعی که نه خلاق است و نه مخلوق - این آخری بازگشت آن دو طبیعتی است که خدا نیستند به وحدت الهی . در اول و چهارم ، خدا هم آغاز است و هم پایان ؛ او خلق میکند و خلق نشده است ، نه خلق میکند و نه خلق شده است . در قسمت دوم و سوم جان اسکاتس اریجننا از مثل (جمع مثال) و وجودهایی گفتگو میکند که هر دو خلق شده اند اما نه به يك معنى . صدور از خداوند ، و بازگشت به سوی اواز طریق خلقت . این جریان صدور و عودت ، اصل فلسفه اریجننا را تشکیل میدهد .

اما جان اسکاتس ، هر چند گفته است که هیچکس به بهشت نمیرود مگر بتوسط فلسفه ، حکیم الهی نیز بود ؛ میگفت که در همه چیزها فقط خدا را ببینید ، زیرا همه چیز از او صادر میشود ، و بسوی او بازمی گردد . در پایان جهان تمام طبیعت ، جسمانی و غیر جسمانی ، به مبدأ حق واصل خواهد شد ، همانطور که آهن چون بسیار گداخته شود ، ذوب میگردد ، و هوا نیز وقتی که نور بدان تابد نامرئی است . فقط تمامیت طبیعتها باقی خواهند ماند ؛ زیرا خدا ، که هم آغاز ما و هم پایان ما است ، هنوز خالق ماست ، و تمام تاریخ بشری - و نیز تمام علم طبیعی - مجموعه ای است از وزن و آهنگ صدور از خالق و بازگشت بسوی او . ولی این جریان در تاریخ ، بعلت هبوط آدم ، برگشت ناپذیر است ، و حال آنکه در طبیعت مداوم و دوار و ابدی است . تمام اشیاء در همان وحدتی که از آن سرچشمه گرفته اند ، منحل میشوند :

[پایان حرکت آغاز آنست ؛ زیرا شیء به پایان دیگری بجز آغاز خویش منتهی نمیشود ، آغازی که از آن عزیمت میکند و پیوسته مایل است

بسوی آن باز گردد ، تا متوقف شود و در آن آرام یابد .

این قانون در دنیای معقول اصل اساسی تمام علوم ، یعنی اساس علوم هفتگانه است . دستور زبان با حرف آغاز میشود ، که تمام نوشته‌ها از آن سرچشمه میگیرند و همه بدان تجزیه میشوند . معانی و بیان با سؤال معینی آغاز میشود ، که تمام مباحثه از آن ناشی میشود و بسوی آن باز میگردد . جدل با ذات آغاز میگردد که تمام احتجاج از آن مأخوذ است و بدان بازگشت می‌کند . حساب با عدد يك شروع میشود ، که تمام اعداد از آن پدید می‌آیند و همگی بدان تجزیه میشوند . هندسه با نقطه آغاز میشود ، که تمام اشکال از آن بوجود می‌آیند و همه بدان تجزیه میگردند . نجوم بالحنظله شروع میشود ، که تمام حرکت از آن بظهور میرسد و بدان تجزیه میشود . علم ما بعد الطبیعه با خدا آغاز و بدان ختم میگردد . در طبیعت بطور کلی تقسیم ، خلقت است ، که تمام چیزها با حالت‌های متوالی توسط آن از وحدت الهی صادر میشوند . تجزیه بازگشت نامیده میشود ، زیرا تمام اشیاء با عبور از همان مراحل که پیموده بودند به همان وحدت بازمی‌گردند . تمام اشیاء پیوسته از مصدر الهی صادر میشوند - همانطور که آب از چشمه جاری میشود - و پیوسته مایلند که به سوی او باز گردند ، همچنانکه آب همواره مایل است به سطح طبیعی خویش باز گردد . فقط خدا بدون حرکت است زیرا چون آغاز و پایان تمام اشیاء است ، خود نه آغاز دارد و نه پایانی . جریان اشیاء حرکت در زمان نیست ، زیرا زمان خود جزئی از سیر خلقت است . این جریان يك دور تکراری نیست ، بلکه حلقه‌ای است ابدی که هر دو هیئت آن در طریق ابدیت همزمان و همسانند . طبیعت ابدی است اما ساکن نیست . الی الابد سیال است و به حرکت تقسیم و بازگشت متحرك است .

ما نمیدانیم خدا چیست ... زیرا نامتناهی است و بنابراین بطور عینی شناخت ناپذیر است . خدا خود نمیداند که خود او چیست زیرا هیچ چیز نیست . بنابراین هیچ چیز را نمیتوان به معنی لفظی یا به ایجاب بخدا نسبت داد . از نظر معنی لغوی خدا نیست ، برای اینکه مافوق وجود است .

اگرچه ما نمیدانیم خدا چیست ، از هستی جهان استنباط میکنیم که او هست ، اما نه مانند هر ذات معقول ، بلکه فقط به این عنوان که علت تمام اشیاء است. این استنباط سه وجه دارد : ما مشاهده میکنیم که اشیاء هستند ، و استنباط میکنیم که علت آنها نیز هست . نظم عالم را مشاهده میکنیم و پی میبریم به اینکه علت آنها دانا است. مشاهده میکنیم که اشیاء پیوسته در حرکت هستند چون زنده اند ، و استنباط میکنیم که علت آنها زندگی است . بدین طریق خدا ، نه بعنوان خدائی خویش بلکه از نظر علت اشیاء ، سه جنبه دارد: هست ، دانا است ، و زندگی میکند. وجودش موسوم است به اب ، دانائیش به ابن ، و زندگی به روح القدس. کلماتی که نه بر خود این سه جنبه، بلکه بر رابطه آنها بایکدیگر دلالت میکنند. وجود خدا ذات او، یعنی عین هستی او است. دانائی او عین توانائی او یعنی قدرت نامحدود او است. زندگی او عین عمل او ، یعنی فعل علی الاطلاق او است. ذات ، قدرت و عمل ، در خدا یا در هر چیز ، در ساختن جوهر سه گانگی ندارند ، بلکه وحدتی هستند تجزیه ناپذیر و بسیط . اگرچه ابن و روح القدس بیک مفهوم از خدا منشأ گرفته اند ، بنحوی که فقط اب هیچگونه سرچشمه ای ندارد، آن دو بهیچوجه توسط او خلق نشده اند ، بلکه از لحاظ ابدیت و وجود جوهری با او یکی هستند. بنابراین خدا ، در همه این سه شخص ، طبیعتی را تشکیل می دهد که خالق است نه مخلوق .

تمام آفریده های خداوند به شکل خدا خلق شده اند ، و بنابراین تثلیث هائی هستند مرکب از ذات ، قدرت و عمل . این سه ، جوهر اشیاوند و هر چیز دیگر عرض . بهمین طریق در تثلیث خدا این سه چیز وحدتی هستند تجزیه ناپذیر ، اما جنبه های مجزای آن وحدت هستند. در یک درخت ، این سه جنبه برای این هستند که آن درخت باشد ، بتواند رشد کند ، و عملاً رشد کند . ذات ، وجود شناخت ناپذیر شیء است ؛ قدرت صفت خاص آن است و عمل حرکت مخصوص آن . تمام چیزها به این سه طریق وجود دارند. بنابراین خلقت چیزها سه وجه دارد و در تقسیم طبیعت سه مرحله وجود دارد :

طبیعت به وجود وعدم تقسیم شده است ، ذات به اجناس و انواع ، و انواع به افراد . این تقسیمات بترتیب توسط سه شخص تثلیث انجام یافته اند ؛ اب اراده میکند ، ابن میسازد ، و روح القدس به اکمال میرساند . اب اراده میکند . این عمل خدا ذات او است ؛ خلقت عالم در خدا تصادفی و عرضی نیست ، بلکه بتوسط قانونی وصف ناپذیر است . که به موجب آن ذاتیت معلولات الی الابد قائم بر وجود علت است . علم خدا بر اشیاء به سبب هستی آنها نیست بلکه هستی آنها به سبب علم خداوند است که مؤسس و مقوم ذات آنهاست . ابن میسازد . یعنی ذات خلق شده را به اندیشه‌هایی ابدی تقسیم میکند ، و آن اندیشه‌ها موسومند به علل اولی ، زیرا همه چیز را سبب میشوند و خلق میکنند . این اندیشه‌ها یا معانی صور اشیاء هستند ولی نه صورتهای کیفی مرئی ، بلکه صورتهای ذاتی معقول ، که تمام چیزها با مشارکت در آنها متعین هستند ، یعنی خواص یا قوای مخصوص و مجزای خویش را از آنها دارند . درخت رشد میکند برای اینکه در زندگی مشارکت دارد . این اندیشه‌ها ، که در ذهن خدا وجود دارند ، شامل گوهرهای تمام اشیاء هستند ؛ مثلاً انسان ، بعنوان نوعی تصور معنوی که بطور ابد در ذهن آلهی پدید آمده است ، به صحیح‌ترین نحو تعریف شده است روح القدس به اکمال میرساند . یعنی خدا در فعالیت نامتناهی خویش علل اولی را بسوی معلول‌هاشان میراند ، و اندیشه‌های ابدی را به چیزهای خاص ، که هم معقولند و هم مرئی ، تقسیم میکند ، و آن چیزها در آنها مشارکت میکنند . این معلولها ، همانطور که کلمات به تلفظ خود مربوط هستند ، با علل اولی ارتباط دارند ؛ و ترتیب آنها زمانی نیست بلکه علی است . و برخلاف علل ابدی به تشکیل اجناس و انواع میپردازند ، از طریق خلقت حادث میشوند ، در زمان و مکان حرکت میکنند ، و معروض عوارض می‌گردند . تمام ذوات (که در این مورد بطور صحیح ماهیات نامیده میشوند) ، تمام کیفیات ، تمام کمیات ، و تمام چیزهایی را که در طبقات دیگری جای میگیرند ، شامل میشوند . انتزاعاً ، یعنی مجرد از لواحقشان ، غیر جسمانی ، فسادناپذیر و غیر قابل تقسیم هستند . ترکیبی از کیفیت و کمیت تولید ماده

میکند که چیز جدیدی نیست ، بلکه نتیجه ترکیب است ، درست همانطور که ترکیب نور و جسمی کدر تولید سایه میکند ، بی آنکه بهیچ طریق در نور یا در خود جسم تأثیر کند . خود ماده (مجرد از صوری که می پذیرد) نیز بهمین طریق نامرئی و حتی غیر قابل تعریف است . فقط يك بی شکلی یا تغییر پذیری است که استعداد پذیرفتن صورت را دارد . هنگامی که در يك موقع معین ماده به صورتی معین پیوندد ، جسمی مرئی تولید میشود . بدین طریق اجسام از چیزهای غیر جسمانی ، کیفیات ، کمیات ، صورتها و زمانها ساخته شده اند . چون از اعراض ساخته شده اند ، جوهر نیستند ، و بنابراین فساد پذیرند ، زیرا آنها را میتوان به اعراضی تجزیه کرد که آنها را ساخته اند ؛ و هنگامی که اعراض را از آنها برداریم ، چیزی باقی نمی ماند . تمام این اعراض به ذات و صورت جوهری محمولند ، نه به جسم ؛ بلکه جسم خود عرضی از اعراض است . بنابراین در هر جسم سه جنبه ملاحظه میشود : ماده ، یعنی کیفیت و کمیت ، که جسم از آنها ساخته میشود ؛ صورت کیفی ، که آن را جسمی متحقق و مرئی میسازد ؛ و ذات ابدی یا صورت جوهری ، که اینها اعراض آن هستند .

جوهر هر مخلوقی بر سه قسمت تقسیم میشود : ۱ - ذات شیء ، یعنی علم خدا نسبت به آن ، که بدانوسیله آن چیز ابداع میشود . ۲ - صورت ابدی شیء که در میان علل اولی در کلام خدا تثبیت شده است و توسط آن ، شیء متعین میشود . ۳ - خود شیء که در زمان حرکت میکند و در معرض اعراض است ، و بوسیله آن اعراض نمایان میشود .

کلیه اشياء همواره در کلام خدا موجود بوده اند بر حسب علت و بالقوه و استعداد ، و رای تمام مکانها و زمانها ، و رای توالداتی که در زمان و مکان صورت گرفته اند ، و رای تمام انواعی که توسط حس و فهم شناخته شده اند ، و رای کیفیت و کمیت و سایر اعراضی که بوسیله آنها وجود جوهر هر مخلوقی فهمیده میشود اما هویت آن درك نمیشود .

اما همچنین همه اشياء همیشه نبودند ، زیرا پیش از آنکه بوسیله توالد

به صورتها و انواع ومكانها و زمانها جریان پیدا کنند ، و به تمام اعراضی که بر گوهر ابدی آنها عارض میشوند ، جریان پیدا کنند - جوهرهایی که بطور تغییر ناپذیر در کلام خدا مستقر شده اند - نه در توالد بودند نه در فضا ، نه در زمان ، و نه در صورتها و انواع خاصی که اعراض بدانها حادث میشوند . [

دکتر بورش Burch ، که مطالب فوق را بنحو بسیار پسندیده ای از اریجنا ترجمه کرده است ، راجع باین موضوع که آیا اریجنا وحدت وجودی بوده است یا خیر ، مفصلاً بحث میکند . هر فیلسوف مسیحی باید همواره از سه انکار بزرگ حقایق طبیعی (یعنی حقیقت قابل حصول بوسیله عقل ، در مقابل حقیقت الهامی) پرهیز کند . این سه انکار همگی در برابر اولین حکم مسیحیت ، و همچنین نخستین حکم دو دین سابق و لاحق بر آن یعنی یهودیت و اسلام ، معصیت یا نقض شمرده میشوند . آن حکم این است : «تو جز من خدائی نخواهی داشت ،» یا «پروردگار تو یکی است ،» یا «لااله الا الله ،» آن سه انکار عبارتند از چند خدائی یا شرك ؛ همه خدائی یا وحدت وجود ؛ نیمه خدائی * یا پرومتانیسم Prometheanism . اینها فلسفه قرون وسطی ، و همچنین اندیشه های قبل از مسیحیت و اندیشه های متفکرین بعد از مسیحیت را مرتقش ساخته اند .

در میان این سه نظریه چند خدائی ، یا شرك ، از همه عادی تر ، ساده تر و ابتدائی تر است . متفکرینی زیرك و هوشمند ، مانند جان اسکاتس ، هرگز بدان سقوط نمیکند . مانویان چند خدائی بودند . پرومتانیسم از نام پرومته افسانه یونانی گرفته شده است . پرومته پسر زئوس ، خدای خدایان ، صبر نکرد تا پدرش آتش را به او بدهد ، بلکه آنرا از آسمان دزدید . آدم نیز کاری بدینسان کرد ، یعنی منتظر نشد تا خداوند میوه ممنوع را به او بدهد ، بلکه خود به چیدن آن مبادرت کرد . این عمل پرومتانیسم

* از آن جهت «نیمه خدائی» اصطلاح می کنیم که «پرومته» از نیمه خدایان افسانه ای بود و بانیروی نسبی خود با رب الارباب به معارضه برخاست .

بود ؛ و بشر هر گاه که جادو و سحر بکار برد ، و هر وقت که خدا را بعنوان نیرو جستجو کند ، یا خدا را برای موهبت‌هایش جستجو کند ، پرومتانیست است ؛ مثلاً وقتی که بکوشد با ریاضت حالات عالیه‌تری از هوشیاری و خود-آگاهی کسب کند ، یا با صناعت و نیرنگ در آن حالات داخل شود ، یا حتی سعی کند که به آنها واصل گردد ، و منتظر ایصال به آنها از جانب حق نشود ، پرومتانیست است . پرومتانیسم در اصل آمیزه‌ای است از عجب و شکمبارگی .

مذهب وحدت وجود بسیار خوش ظاهرتر و موجه‌نماتر است ، ولی معنأً مانند شرك خدا را تا سرحد شکل خودما محدود میکند ، و او را به اندازه‌ما كوچك میسازد : این مذهب بعنوان مقدمه قبول دارد که خدا تمام این چیزها «هست» ، و چیزی وجود ندارد که خدا «نباشد» . این گفته که نظریه وحدت وجود انکار وحدت است ممکن است تناقض و همی بنظر رسد : اگر خالق و مخلوق یکی هستند ، همچنانکه در نظر موحد واقعی چنین اند (ویک وحدت وجودی باید موحد باشد ، زیرا به حقیقت واحد و علی‌الاطلاق جدأ معتقد است) و نه دوتا ، آنطور که در نظر کثرت وجودی هستند ، پس قطعاً آنکه وحدت را تصدیق میکند موحد است و آنکه به تقسیم آن میپردازد کثرت وجودی است . اما در حقیقت عکس این موضوع صادق است . زیرا مخلوق با انکار مخلوقیت خویش ، همه توانی خالق را انکار میکند . اگر من جزئی از خدا هستم ، و اگر نفس بالذات و در بطن خویش خدا است ، پس نه من میتوانم خدا را انکار کنم ، نه او مرا ، و میان ما هیچگونه نسبتی نیست ، زیرا او همان اندازه با وجود خود محدود شده است که من ، و او تنها وجود واجب نیست ، بلکه من نیز هستم ، و وجود او همانقدر تابع اراده من است که وجود من بسته به اراده او است ؛ و او بصورت من ساخته شده است ، نه من بصورت او .

جان اسکاتس اریجنا این مسأله توحید یا وحدت وجود را دور زد و از آن گذشت ، هر چند عده‌ای فکر میکنند که تا حد مخاطره آمیزی بدان نزدیک شد . عده‌ای دیگر معتقدند که وی با فاصله نسبتاً زیادی از کنار آن عبور کرد ، زیرا اصرار میورزید که برای بازگشتن بسوی خدا میبایست از او آمده باشیم ،

و حال آنکه در نظر يك وحدت وجودی واقعی همانطور که خدا نمیتواند ما را رها کند ما نیز نمیتوانیم از او جدا شویم ، و نه حرکتی میتواند وجود داشته باشد نه بازگشتی . **دیگد ودا** ، بزرگترین کتاب مقدس هندوان ، این موضوع را چنین مطرح میکند : *tat tuam asi* ، یعنی خدایا ، تو هم هستی . برای مسیحیان ، و نیز برای مسلمانان و یهودیان ، همواره بحد کافی مماثلتی بین «من» مخلوق و «تو»ی خداوند هست : برای هندوان کسی جز خدا وجود ندارد که بتواند بگوید «من» ، و خدا نمیتواند هیچ چیز را از خود منفک کند . دکتر بورش قسمتی از گفتار اریجنا را که تا حدودی سازش آمیز است نقل میکند :

[خدا خود سازنده تمام چیزها است ، و در تمام چیزها ساخته شده است ؛ هنگامی که او را فوق تمام اشیاء جستجو کنیم ، در هیچ ذاتی یافته نمیشود ، زیرا او هنوز وجودی نیست ، اما هنگامی که در تمام چیزها درك شود ، هیچ چیز وجود ندارد مگر فقط در خدا . و نیز خدا يك چیز نیست که چیزی دیگر نباشد ، بلکه تمام چیزها است .] اما پس از این بیان ، اریجنا به گفتار خویش چنین ادامه میدهد : [بشر وحدت تمام مخلوقات است . بشر هوش ، عقل ، حس زندگی و جسم است ، و گذشته از اینها هیچ ماهیتی بجز خدا وجود ندارد . تمام چیزها در ذهن الهی ساخته شده اند ، اما ممکن است در اذهان دیگر نیز ساخته شوند . من و شما هنگامی که به بحث میپردازیم در یکدیگر ساخته میشویم . زیرا هنگامی که من آنچه را که شما میفهمیدم - فهمم ، فهم شما میشوم ، و به نحوی خاص و وصف ناپذیر در شما ساخته میشوم . همانطور که تمام چیزها ، در مراحل گوناگون واسطه ، در اصل از خدا منبعث شده اند ، تمام چیزها نیز توسط همان مراحل میانه عاقبت الامر در خدا منحل می شوند . بدین طریق خدا آغاز ، میانه و پایان تمام چیزها است ؛ آغاز است ، زیرا تمام اشیاء بوسیله شرکت در ذات او از او هستند ؛ میانه است ، برای اینکه اشیاء در اوزندگی و حرکت میکنند و وجود خود را در او دارند ؛

پایان است زیرا تمام چیزها کمال و پایان حرکاتشان را در او دارند. انبساط خیر است و اتصال، عشق. خدا بمنزله علت اشیاء خیر متعال است، و بعنوان پایان اشیاء عشق متعال. عشق پایان و توقف حرکت طبیعی تمام چیزهای جنبنده است، و در ورای آن هیچ حرکتی ادامه نمیابد؛ و پیوند و قیدی است که بدانوسیله جمیع مایکون در وحدتی حل ناشدنی و شفقتی وصف ناپذیر بیکدیگر پیوسته اند. خدا بعنوان خیر و خدا بعنوان عشق، علت اولای تمام چیزها و غایت قصوای تمام چیزها، یکی هستند. این حقیقت که آنها یکی و متحد هستند قانون اساسی طبیعت است.]

اریجنا در توصیف غایت قصوای عالم مخلوق تمثیلی بکار میبرد که بسیاری از دیگر پیروان اهل باطن نیز بعداً آن را بکار برده اند :

[همانطور که هوای روشن تماماً نور بنظر میرسد و آهن گداخته کاملاً آتش، و با اینحال نور و آتش تغییری در ماهیت هوا و آهن نمیدهند، همان گونه عقل نیز درمییابد که بعد از پایان این جهان هر ماهیتی، خواه جسمانی یا غیر جسمانی با حفظ تمامیت خود، خدا به نظر خواهد رسید؛ بنحوی که خدا، که فی ذاته لایدرک است، بنحوی در مخلوق درک خواهد شد.]

جان اسکاتس در حدود ۸۷۷ از نظر ناپدید شد * دیگر از متفکرین نسبتاً با نفوذ قرون وسطی یکی «برنژ» Bérenger، معلم مدرسه رهبانی شهر تور بود. وی مصرأ عقیده داشت که مافقط بوسیله عقل به حقیقت نایل میشویم، و حقیقت از مکاشفه و الهام بدست نمی آید؛ و دیگری «سنت پتر دامیان» St. Peter Damian، که با این گفته مخالف بود و با تر تولیان موافقت داشت

* مؤلف از این جهت میگوید «از نظر ناپدید شد» که تاریخ مرگ جان اسکاتس به درستی معلوم نیست و برخی گویند که در سال ۸۷۷ به افسوردرفت و چندی هم آنجا زندگی کرد.

که میگفت از آنجا که خدا با ما صحبت کرده است دیگر تفکر برای مالزومی ندارد . سنت پتردامیان رئیس دیر «فونت آولانا» بود و بعدها اسقف اعظم «استیا» شد ؛ و در سال ۱۰۷۲ در گذشت. لانفرانك Lanfranc (۱۰۰۵ - ۱۰۸۹) ، ایتالیائی دیگری که رئیس دیر «بك» Bec در نورماندی بود ، مانند سنت پتردامیان در تقدم ايمان اصرار میورزید ، اما از انکار ارزش و اعتبار عقل استیحاş کرد . شاگرد و جانشین او سنت آنسلم ، که در سال ۱۰۳۳ در شهر آئوستا در ایتالیا بدنیا آمد ، در ۱۰۷۸ راهب اعظم دیر بك شد ، و در ۱۰۹۳ اسقف اعظم کانتربوری . راه حل او در مورد مسألة رابطه حقیقت با عقل ، هر چند موقت و زودگذر بود ، یکی از اندیشه‌های برجسته و ممتاز قرون وسطی بشمار میرود .

سنت آنسلم

فصل ۵

سنت آنسلم را « اگوستین ثانی » نامیده‌اند . او عقیده داشت که ایمان مقدم بر فهم و ادراك است ، و آن خرد که فلسفه پژوهش می‌کند پیش از آنکه درك شود در نهاد انسان بودیعه گذارده شده است . میگفت که اشخاص بی‌ایمان با همه تلاشهایی که برای فهم مطالب و اشیاء میکنند بعلمت بی‌اعتقادی خود هرگز موفق نخواهند شد زیرا در دین « ایمان همان عملی را برعهده دارد که تجربه در فهم مسائل جهان . » آنسلم در جستجوی دلیلی قطعی برای وجود خدا بود . چنانکه یکی از تذکره نویسان نوشته است : « تنها تصدیق صرف او را خرسند نمی‌ساخت ، بلکه وی سخت خواستار دلایل بود . این اندیشه همواره در ذهن آنسلم جای داشت و هنگام عبادت نیز او را رها نمی‌ساخت ، و باعث میشد که حتی خوراکش را هم فراموش کند ، بعد از به صبح رساندن يك شب تمام در تفکری ژرف ، عاقبت آنچه را که سالیان دراز در جستجویش بود یافت . « مطلبی را که یافت - « برهان وجودی ، معروف ، برای اثبات وجود خدا - که توماس اکیناس (۱۲۲۴ - ۱۲۲۵) انکار کرد ، دنس اسکاتس (۱۳۰۸ - ۱۲۶۵) بعبارتی دیگر بیان کرد ، رنه دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) دوباره مورد تصدیق قرار داد ، گوتفرید لایبنیتس (Gottfried Leibniz) (۱۷۱۶ - ۱۶۴۹) با اصلاحاتی تغییرش داد و امانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) آن را رد کرد ، تا اینکه گئورگ هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) با افزودن پیرایه‌ها و اضافاتی بدان

مجدداً مورد قبولش قرارداد .

آنسلم مباحثه خویش را با يك احمق فرضی - آنطور که در زبور ۵۳ آیه یکم بیان شده - که «در قلبش میگوید ، خدائی نیست ، اینطور شروع میکند : « من برای تحصیل ایمان در جستجوی فهم نیستم ، بلکه ایمان را دارم تا بدانوسیله فهم کنم ؛ و به این نکته نیز معتقدم که اگر ایمان نداشتم نمیفهمیدم . » آنسلم مؤکداً اظهار میدارد که :

[... حتی شخص احمق نیز باور دارد که دست کم در ادراك و فهم چیزی هست که برتر از آن نمیتوان تصور کرد. زیرا هنگامی که این سخن را میشوند ، بیگمان درکش نیز میکند. و آنچه درك می شود ، در فهم وجود دارد . و بی شك چیزی که برتر از آن نتوان تصور کرد ، نمیتواند تنها در فهم وجود داشته باشد . زیرا اگر فرض کنیم که فقط در فهم وجود دارد ، بدنبال این فرض میتوان تصور کرد که در عالم واقع نیز ، که بزرگتر از فهم ماست ، وجود دارد. پس اگر چیزی که بزرگتر از آن را نمیتوان تصور کرد فقط در فهم وجود داشته باشد ، تصویری لازم خواهد آمد که برتر از نفس وجود باشد ، و این امر محال است زیرا چیزی برتر از نفس وجود نیست . از این جهت شك نیست که وجودی هست که برتر از آن را نمیتوان تصور کرد و آن وجود هم در فهم و هم در عالم واقع وجود دارد .

و بطور قطع وجود آن چیز آنقدر صادق است که عدم آنرا نمیتوان تصور کرد . زیرا تصور وجودی که عدمش غیر قابل تصور باشد ممکن است ؛ و این برتر از آن چیزی است که عدمش را میتوان تصور کرد . از این رو اگر آن چیزی که برتر از آن غیر قابل تصور است بتوان معدوم انگاشت ، آن نخواهد بود که برتر از آن نتوان تصور کرد . اما این قضیه متضمن تناقض مصالحه ناپذیری است . پس وجودی آنچنان صادق وجود دارد که نمیتوان برتر از آن را تصور کرد و حتی تصور عدم چنین وجودی نیز محال است ؛ این وجود توهستی ، ای پروردگار ما ، ای خداوند .

اما شخص احمق چگونه آن چیزی را که نمیتوانست تصور بکند در قلب خویش بیان کرده است ؟ یا چطور نتوانست آنچه را که در قلب خویش اظهار میکرد تصور کند ؟ زیرا در دل گفتن با تصور کردن یکی است . اما اگر برآستی اوهم تصور کرده باشد به این جهت که در قلبش بیان کرده است ، و هم در قلبش اظهار نکرده باشد برای اینکه نتوانسته است تصور کند ؛ بیش از يك راه وجود دارد که در آن چیزی در قلب بیان شود یا بتصور درآید . زیرا از يك نظر شیء هنگامی بتصور درمیآید که کلمه ای که معنی ومفهوم آن را دربردارد ، تصور شده باشد ؛ و از نظر دیگر وقتی که هستی واقعی شیء فهم شده باشد .

از این جهت در مورد اول میتوان تصور کرد که خدا وجود ندارد ؛ اما در مورد دوم ابدأ نمیتوان تصور کرد . زیرا هر کس به مفهوم آب و آتش پی ببرد ، بعلت آگاهی از ماهیت خود حقایق ، آتش را بجای آب تصور نمیکند ، هر چند از روی کلمات چنین تصویری ممکن است . بنابراین هر کس بفهمد خدا چیست ، نمیتواند تصور کند که خدا وجود ندارد ؛ هر چند این کلمات را (خدا وجود ندارد) بدون مفهوم یا با مفهوم خارجی در قلبش اظهار کند . زیرا که خدا چیزی است که برتر از آن را نمیتوان تصور کرد . و هر کس که این موضوع را بطور کامل دریافته باشد ، بطور قطع میفهمد که این وجود برآستی وجود دارد ، و حتی در تصور ما نیز نمیتواند غیر موجود باشد . بنا براین کسی که میفهمد خدا به این نحو وجود دارد ، نمیتواند تصور کند که وجود ندارد .

از این رو مسلم است که طبیعت متعال با آنچه آفریده شده ، یکی نیست . اما هیچ عقل سلیمی نمیتواند شك کند که تمام مخلوقات مادام که وجود دارند ، با قوتی که توسط همان وجود فراهم شده است ، زندگی میکنند و به هستی خویش ادامه میدهند ، و این مخلوقات بواسطه عمل خلاقه آن وجود صاحب وجودی شده اند که دارا هستند . زیرا که با يك استدلال مشابه درباره این موضوع چنین استنباط شده است که تمام موجودات توسط موجود یکتائی وجود

دارند ، از این رو تنها آن وجود قائم به ذات است ، و وجود دیگران قائم
بغیر است .

اما چون جزاین نتواند بود که حیات مخلوقات از غیر قوام می یابد ،
و آنچه آنها را آفریده لزوماً قائم به ذات است ، پس درست همانطور که هیچ
چیز جز به وسیله وجود آفریننده حاضر خلق نشده است ، همانطور هم هیچ چیز
زندگی نمی کند مگر از طریق حضور مقوم او .

اما اگر این موضوع صحت داشته باشد - که قطعاً هم دارد - چنین نتیجه
میشود که هر جا این وجود نیست ، هیچ چیز نیست . پس این وجود همه جا و
در کلیه اشیاء وجود دارد .]

اما این احمق فرضی مدافع غیر منتظری پیدا کرد : گانیلو Gaunilo ،
راهب دیر مارموتیه ، نزدیک شهر تور ، « نیابتاً از طرف احمق » جوابی داد .
گانیلو اینطور استدلال می کرد :

[این احمق ممکن است چنین جوابی بدهد :

گفته میشود که این وجود هم اکنون در فهم من جای دارد ، فقط به
این علت که چیزی را که گفته شده است می فهمم . اکنون با قضاوتی
بیطرفانه آیا نمیتوان گفت که من در فهم خویش همه قسم اشیاء غیر واقعی دارم
که فی نفسه مطلقاً وجودی ندارند ، زیرا اگر کسی از آنها - هر چه باشند -
صحبت کند می فهمم ؟

مگر آنکه در واقع ارائه شود که این وجود دارای خاصیتی است که
نمیتوان آن را مانند تمام اشیاء غیر واقعی ، یا اشیائی که وجودشان نامعلوم
است ، در تصور خویش گنجاند : و از این رو من بهنگامی که چیزی درباره آن
میشنوم قادر نیستم تصورش را بکنم ، و یا آنرا در تصور خویش بگنجانم ؛
اما باید آن را بفهمم و در فاهمه خویش جادهم ؛ زیرا چنین بنظر میرسد
که من بطریق دیگری جز فهم کردن آن - یعنی با درك وجود او بصورت

واقع در معلومات و دانش خود - نمیتوانم تصورش را بکنم .
اما اگر مسأله این باشد ، در درجهٔ اول میان آنچه تقدم زمانی دارد -
یعنی داشتن يك شیء در فهم - و چیزی که از نظر زمان در درجهٔ بعدی قرار
گرفته - یعنی فهم اینکه شیء در فهم وجود دارد - فرقی وجود نخواهد
داشت ؛ درست مانند مثال يك تصویر که ابتدا در ذهن نقاش وجود دارد و
بعدها در اثر او تجلی میکند.

گذشته از این گفتهٔ زیر را به اشکال میتوان قبول کرد: این وجود را،
بهنگامی که صحبتش میشود یا وصفش بگوشتان میخورد ، بهمان طریق که در
آن حتی میتوان عدم خداوند را تصور کرد ، نمی توان ناموجود تصور کرد.
زیرا اگر این مسأله غیر ممکن باشد، پس هدف این بحث در برابر کسی که
نسبت به هستی چنین وجودی شك دارد یا انکارش میکند ، چیست ؟
تا آنجا که علم واقعی به شیء مطرح است ، اعم از اینکه صفات عمومی یا
خصوصی آن مورد نظر باشد ، من برای تصور این وجود، هنگام شنیدن وصف
آن یا اخذ آن در فاهمه ، بهمان اندازه ناتوان هستم که هنگام تصور یا تفهم
خدا ؛ و در واقع بهمین دلیل من می توانم خدا را ناموجود انگارم . زیرا
من خود آن حقیقت را که خدا است نمی شناسم، و نیز نمی توانم با کمک حقیقت
مشابه دیگری گمانی از آن حقیقت در ذهن خویش پدید بیاورم . زیرا شما
خود با قطعیت اظهار میکنید که این حقیقت چنان است که نظیر آن نمیتواند
موجود باشد .

فرض کنید که من راجع به مردی که مطلقا نزد من ناشناخته است ،
و از هستی واقعی او بیخبرم چیزی بشنوم . در این صورت توسط آن معرفت
عمومی یا خصوصی که بوسیلهٔ آن میدانم انسان چیست ، می توانم او را به موجب
این واقعیت - تصور بکنم . با این حال ممکن است شخصی که راجع به آن مرد
برای من صحبت کرده است مرا فریب داده باشد، و چنان مردی وجود نداشته
باشد. در این صورت آن واقعیتی که بموجب آن من مرد مورد بحث را تصور
کردم هر چند حقیقتی است مسلم ، با آن مرد منطبق نیست بلکه با انسان

بطور کلی منطبق است.

از این رو هنگامی که من کلمه خدا یا کلمات وجودی برتر از سایر وجودها را می‌شنوم، نمی‌توانم این وجودی را که شما از آن سخن می‌گوئید بطریقی که آن موجود غیر واقعی [مرد فوق الذکر] را به تصور و تفهم در آوردم، تصور یا فهم کنم زیرا من می‌توانم آن مرد را بر طبق واقعیتی که برایم مأنوس است تصور کنم، ولی خدا یا وجود برترین را ابداً نمی‌توانم تصور کنم مگر فقط بر طبق کلمه و حال آنکه هیچ شیء دیگری را نمی‌توان فقط از روی کلمه تصور کرد.]

آنگاه گانیلو، که در اینجا مقام احمق را دارد، محیلاً نه چنین احتجاج می‌کند: پیش از آنکه بتوانیم بگوئیم که آن وجود برترین وجوباً وجود دارد، باید دلیلی داشته باشیم بر اینکه فی الواقع وجود دارد. و گرنه ممکن است در میان تمام جزایر قابل تصور زیباترین جزیره را تصور بکنیم و بگوئیم چون آن را تصور میکنیم، باید وجود داشته باشد. گانیلو میگوید: [..]. اگر شخصی بمن بگوید که چنین جزیره‌ای وجود دارد، من کلمات او را که در آنها هیچ اشکالی نیست، بسهولت خواهم فهمید. اما فرض کنید که او به گفتار خویش، چنانکه گوئی استنباطی منطقی است، چنین ادامه دهد: «شما دیگر نمیتوانید شك کنید که این جزیره که برتر از تمام جزایر است، درجائی وجود دارد؛ زیرا تردید ندارید که این جزیره، در فهم شما هست. و از آنجا که بهرست این جزیره فقط در فهم نباشد، بلکه هم در فهم باشد هم در عالم واقع، پس به این دلیل باید وجود داشته باشد. زیرا اگر وجود نداشته باشد، هر سرزمین فی الواقع موجودی از آن بهتر خواهد بود؛ و بنابراین جزیره‌ای که هم اکنون شما فهمیدید از سایر جزیره‌ها بهتر است، دیگر بهتر نخواهد بود.»

اگر شخصی با چنین استدلالی سعی کند که به من ثابت کند که این جزیره فی الواقع وجود دارد، و اینکه در وجود آن دیگر نمیتوان شك کرد، من

یا باید معتقد شوم که او با من شوخی میکند ، یا یکی از دو طرف را احمق
 تر بدانم: خودم را ، به فرض پذیرفتن این دلیل ؛ یا او را ، اگر فرض کند
 که وجود چنین جزیره‌ای را با قطعیت به اثبات رسانده است . زیرا او نخست
 باید به من ثابت کند که برتری فرضی این جزیره بعنوان يك واقعیت تردید
 ناپذیر و حقیقی وجود دارد ، و بهیچوجه مانند يك شیء غیر حقیقی ، یا شیئی
 که هستی آن یقین و مسلم نیست، فقط در فهم من وجود ندارد.

این جوابی است که احمق میتواند در برابر دلایلی که علیه او اقامه
 میشود ، ارائه دهد . هنگامی که نخست او را مطمئن سازند که این وجودچنان
 عظیم است که عدم آن حتی قابل تصور هم نیست ، وصحت این بیان بنوبه خود
 به این دلیل ثابت میشود که جز در اینصورت آن وجود از تمام اشیاء برتر
 نخواهد بود ، آن احمق ممکن است همان جواب را تکرار کند و بگوید :
 کی من گفتم که چنین وجودی ، یعنی وجودی که اعظم از سایر وجودها
 است ، در عالم واقع وجود دارد؟ - که در این زمینه باید به من ثابت شود که آن
 وجود در عالم واقع بقدری محقق است که حتی تصور عدمش را هم نمیتوان
 کرد ؟ و حال آنکه در وهله اول باید بنحوی ثابت شود که ماهیتی که برتر -
 یعنی بزرگتر و بهتر - از سایر ماهیتها است وجود دارد ؛ تا به آن دلیل ما
 بتوانیم تمام صفاتی را که آن وجود برترین و جوباً داراست به اثبات رسانیم .
 گذشته از این گفته شد که عدم این وجود تصور ناپذیر است . شاید بهتر
 باشد اینطور بگوئیم که عدم آن ، یا امکان عدم آن ، تعقل ناپذیر است . زیرا
 به معنی حقیقی کلمه ، اشیاء غیر واقعی غیر قابل تعقلند . با وجود این ، هستی
 آنها به طریقی که آن احمق عدم خدا را تصور کرد ، تصور شدنی است . من
 با یقین کامل از هستی خویش آگاهم ؛ با این حال میدانم که عدم من نیز امکان
 پذیر است . گذشته از این نسبت به آن وجود اعظم که خدا است ، من بدون
 هیچگونه تردیدی هم هستی او را ، وهم امکان عدم او را درك میکنم . معهذا
 به این موضوع که مادام که بطور مسلم از هستی خویش آگاهم آیا میتوانم عدم
 خود را تصور بکنم یا نه ، یقین ندارم . اما اگر بتوانم چنین کنم ، پس چرآن توانم

عدم هر چیز دیگری را که با همان قطعیت و یقین مورد شناسائی من است تصور بکنم ؟ ولی اگر نتوانم ، خدا تنها وجودی نخواهد بود که این موضوع در باره اوصدق کند، و تصور عدم او امکان ناپذیر است .]

آنسلم جدل را از سر گرفت ، و در حقیقت بازگشت او به ستیز از اولین حمله اش بهتر بود :

[من میگویم : اگر وجودی را، که وجودی بزرگتر از آن تصور نشدنی است ، نتوان فهمید یا تصور کرد ، و در فهم یا تصور نباشد ، مسلماً خدا هم وجودی نیست که وجودی بزرگتر از آن تصور نشدنی باشد ، و نمیتوان او را فهمید یا تصور کرد، و در فهم یا تصور نیست . اما من ایمان و وجدان شمارا دعوت میکنم که کذب ناروای آن را گواهی کنند . از این رو آن چیزی که بزرگتر از آن را نمیتوان تصور کرد حقیقتاً تصور و تفهم میشود، و در فهم و تصور هست . بنابراین، یا دلائلی که شما به اتکاء آن با من احتجاج میکنید نادرست است ، یا استنباطی که فکر بنیان نهادن منطقی آنرا بر اساس آن دلائل در سردارید ، ناموجه است .

اما گذشته از این شما معتقدید که از فرض تفهم وجودی که اعظم از آن نتوان انگاشت ، چنین بر نمی آید که این وجود در فهم ما باشد ؛ یا اگر هم باشد ، در عالم واقع وجود داشته باشد .

در جواب این مطلب من محققاً معتقدم که : اگر آن وجود را حتی بتوان تصور کرد که هست ، باید در عالم واقع وجود داشته باشد . زیرا آن چیز را که بزرگتر از آن تصور نشدنی است ، نمیتوان تصور کرد مگر بعنوان چیزی بدون آغاز. اما هر چه را بتوان تصور کرد که وجود دارد ، و وجود نداشته باشد ، میتواند تصور کرد که از طریق يك آغاز وجود دارد . از این رو آنچه وجودش به تصور آید اما وجود نداشته باشد ، موجودی نیست که نتوان اعظم از آن را تصور کرد. بنابراین اگر تصور چنین چیزی ممکن باشد ، وجود او

نیز لزوماً محقق است .

بعلاوه : اگر اصلاً بتوان او را تصور کرد ، او باید وجود داشته باشد . زیرا هر کس که هستی چنین وجودی را که اعظم آن نامتصور است منکر میشود یا در آن شك میکند ، این موضوع را مورد انکار یا تشکیك قرار نمی دهد که اگر آن وجود موجود باشد عدم آن ، خواه در عالم واقع و خواه در فهم ، محال خواهد بود . زیرا در غیر این صورت وجودی نخواهد بود که اعظم از آن را نتوان تصور کرد . اما درباره هر ناموجود قابل تصویری باید بگوییم که اگر چنین چیزی وجود میداشت ، عدم آن نیز ، خواه در عالم واقع و خواه در فهم ، ممکن میبود . بنابراین اگر وجودی را که اعظم از آن تصور نشدنی است ، حتی بتوان تصور کرد ، نمیتواند غیر موجود باشد .

اما بطور قطع در هیچ فهمی وجودی که بزرگتر از آن تصور شدنی باشد ، وجودی نیست که اعظم از آن نامتصور باشد . پس آیا چنین استنتاج نمیشود که اگر وجودی که اعظم از آن را نتوان تصور کرد در فهمی وجود داشته باشد ، فقط در فهم وجود ندارد ؟ زیرا اگر فقط در ذهن باشد ، وجودی است که وجودی بزرگتر از آن میتوان تصور کرد ، و این موضوع با فرض مابینت دارد . اما شما میگوئید که این موضوع بدان ماند که شخصی جزیره ای را در میان اقیانوس فرض کند که از لحاظ حاصلخیزی و برکت بر تمام خشکی ها تفوق داشته باشد ، و آن جزیره ، بعلمت عدم امکان کشف يك شیء ناموجود ، جزیره مفقوده نامیده میشود ؛ و خواهید گفت که در وجود این جزیره در عالم واقع شکی نیست زیرا آنکس که وصف آن را می شنود باسانی آنچه را می شنود می فهمد . اکنون با اطمینان قول میدهم که اگر کسی چیزی را ابداع کند که در عالم واقع یا فقط در تصور موجود باشد (بجز آن چیزی که اعظم از آن نتوان تصور کرد) ، و بتواند ترتیب استدلال مرا با آن وفق دهد ، من آن چیز را کشف خواهم کرد ، و جزیره گمشده او را بدو بازخواهم داد تا دیگر گم نشود .

اما اکنون چنین بنظر میرسد که این وجود را ، که بالاتر از آن تصور نشدنی است ، نمیتوان ناموجود انگاشت ، برای اینکه هستی او بر بنیانی محکم

از حقیقت استوارست ؛ زیرا بوجه دیگر ابدأ نمیتوانست وجود داشته باشد .
از این رو اگر کسی بگوید که تصور ناموجود بودن این وجود رامی کند ،
من میگویم که او بهنگام این تصور یا وجودی را که اعظم از آن نامتصور است
در ذهن دارد ، یا اصلاً تصور نمی کند . اگر تصور نمیکند ، پس عدم آن چیزی را هم
که در ذهن ندارد تصور نمی کند . اما اگر تصور میکند ، پس مسلماً وجودی
را در ذهن دارد که حتی تصور ناموجود بودن آن هم ممکن نیست . زیرا اگر
آنها بتوان ناموجود انگاشت ، پس می توان تصور کرد که آغاز و پایانی داشته
باشد . اما این موضوع محال است .

پس آن کس که این وجود را تصور میکند وجودی را در ذهن دارد که
حتی تصور ناموجود بودن آنها هم نمیتوان کرد ؛ اما آن کس که این وجود
را تصور میکند ، نمی تواند در همان حال عدم آن را هم تصور کند ؛ در غیر این
صورت آنچه را که تصور نشدنی است تصور میکند . پس عدم آن چیزی که
اعظم از آن نتوان انگاشت ، تصور نشدنی است .

گذشته از اینها شما میگوئید آنجا که من اظهار می کنم این وجود
متعال را نمیتوان ناموجود تصور کرد ، بهتر است گفته شود که عدم آن را
نمیتوان فهمید .

اما صحیح تر این بود که گفته میشد ، آن را نمیتوان تصور کرد . زیرا
اگر من گفته بودم که خود شیء را نمیتوان ناموجود دانست ، شاید خود شما
که میگوئید بر حسب معنی حقیقی لفظ آنچه غیر واقعی است نمیتوان دانست ،
اعتراض میکردید که هر چیز را که هست نمیتوان ناموجود دانست ؛ زیرا عدم
آنچه وجود دارد ، غیر واقعی است ؛ بنابراین خدا تنها وجودی نمی بود که
درباره آن می توانستیم بگوئیم فهمیدن عدم آن محال است .]

و بدین ترتیب آنسلم مظفرانه نتیجه میگیرد :

[پس هر کس هستی وجودی را که اعظم از آن نتوان انگاشت انکار کند ،

لا اقل انكارى را كه مي‌كند مي‌فهمد و تصور مي‌كند . اما نمي‌تواند اين انكار را بدون الفاظ مؤلفه آن بفهمد يا تصور كند ؛ و يكي از شرايط اين جمله « وجودى است كه اعظم از آن نمي‌توان تصور كرد . » پس هر كس كه اين موضوع را انكار مي‌كند آن چيزى را كه اعظم از آن تصور نشدنى است مي‌فهمد و تصور مي‌كند .

بعلاوه ، بديهي است كه بهمان طريق مي‌توان وجودى را كه عدمش محال است فهميد و تصور كرد ؛ اما كسي كه اين را تصور مي‌كند وجودى را اعظم از آن وجود كه عدمش ممكن است تصور مي‌كند . از اين رو هنگامي كه وجودى تصور شود كه اعظم از آن نامتصور است ، اگر وجودى باشد كه امكان عدمش متصور شود ، وجودى نيست كه اعظم از آن را بتوان تصور كرد . اما يك شىء را نمي‌توان در يك زمان واحد هم تصور كرد و هم تصور نكرد . از اين رو آنكس كه وجودى را تصور مي‌كند كه اعظم از آن تصور نشدنى است ، آن وجودى را تصور نمي‌كند كه عدمش ممكن است ، بلكه آنرا كه عدمش محال است تصور مي‌كند . بنا بر اين آنچه تصور مي‌كند ، بايد وجود داشته باشد ؛ زيرا كه چيزى كه عدمش ممكن است ، آن نيست كه او تصورش را مي‌كند .]

استنتاجات آنسلم براي مدتي متجاوز از صد سال مقبول بود . آنگاه استدلال او توسط سنت توماس آكويناس رد شد ، كه گفت « حتي اگر مسلم بدانيم كه همه كس اين نام « خدا » را به معني مورد بيان ما مي‌فهمد (يعنى به اين معني كه اعظم از او نمي‌توان فكر كرد) ، چنين استنتاج نمي‌شود كه او تضمن آن معني را در ماهيت اشياء درك مي‌كند ، بلكه آنرا فقط در مدركه خویش در مي‌يابد . و نيز نمي‌توان استدلال كرد كه در عالم واقع وجود دارد ، مگر پذيرفته شود كه در عالم واقع چيزى وجود دارد كه بزرگتر از آن را نتوان فكر كرد . و اين مطلب را منكران باريتعالی قبول نمي‌كنند . »

اما اين مطلب بار ديگر توسط رنه دکارت بدینگونه تأييد شد : « تصور

فقدان هستی یعنی فقدان کمال دربارهٔ خدائی که به اعلی درجه کامل است ،
متضمن همان درجه از تناقض است که کوهی را فاقد دره تصور کنیم .
وبار دیگر بوسیله امانوئل کانت بدینگونه رد شد : « من فقط از شما
می‌پرسم که این قضیه - که این چیز یا آن چیز ... وجود دارد - قضیه‌ای است
تحلیلی یا ترکیبی ؟ اگر تحلیلی باشد شما بوسیلهٔ هستی آن ، چیزی ، به صورتان
از شیء نمی‌افزایید ... اگر قبول دارید که تمام قضایای مربوط به هستی ترکیبی
است ، پس چگونه توانید گفت که محمول هستی بدون تناقض قبول انتفاء
نمی‌کند ؟ »

هگل نظریه جدیدی راجع به آن اظهار کرد (چنانکه دکتر بورش در
کتاب « فلسفه اوایل قرون وسطی » بیان کرده است : « اگر خدا فقط فکر
باشد ، و تعیین وجودی هم نداشته باشد ، بدون شك غیر کامل خواهد بود . اما
در مورد خدا فکر را نباید بعنوان يك شیء محضاً ذهنی در نظر گرفت ؛ فکر
در اینجا به معنی فکر مطلق محض است ، و بنا براین باید کیفیت وجود را
به او نسبت دهیم . »

آبلار و سن برنار

فصل ۶

سنت آنسلم مسأله دوگانه ایمان و عقل را بنحوی رضایتبخش ، ولو موقت، حل کرد . جان اسکاتس اریجنا فقط بر عقل تکیه کرده بود. آنسلم هر دورا محترم داشت و بیکدیگر مربوط کرد ، زیرا می اندیشید که هر دو برای اثبات هستی خدا دلایلی ضمنی و مبنی بر قرائن ارائه میدهند . مسأله کلیات که بوئتیوس تثبیت کرده بود ، مورد بحث و اعتراف راسلین Roscelin از شهر کامپینی Campiègne قرار گرفت (راسلین بعد از سال ۱۱۲۰ در گذشت). برای آنسلم ، همانطور که در کتاب خویش موسوم به *Cur Deus Homo* (چرا خدا انسان شد) که درباره تجسد نوشته شده است مدلل داشت ، چیز های واقعی و معقول یکی بود . برای راسلین چیز های واقعی همگی افراد بودند. فقط « اشخاص » تثلیث واقعی بودند ، و اندیشه تثلیث غیر واقعی بود. کلیات ، سفیدی ، و تثلیث چیزی بجز کلمات نبودند ، بجز هواهایی که از دهان دمیده میشوند ، آنطور که بوئتیوس گفته بود همگی کلمه بودند . آنسلم بشدت با راسلین مخالفت کرد و گفت منطقیونی که چنین نظریاتی دارند باید از صحنه مباحثه طرد شوند . راسلین اصلا يك عالم علم معانی بود . به گفته ویکتور کوزن Victor Cousin « او دواصل بزرگ برای فلسفه نوبه میراث گذاشت: اول آنکه مجردات را نباید بعنوان اشیاء متحقق در نظر گرفت ، و دوم آنکه نیروی روان بشر و راز پیشرفت و تکامل آن تا حدود زیادی در زبان است . »

پتر آبلار Peter Abelard ، که در سال ۱۰۷۹ نزدیک شهر نانت بدنیا آمد ،

شوالیه بود، اما برای اینکه بتواند به مطالعه بپردازد از میراث خویش دست کشید. نزد ویلیام شامپو William Champeaux در پاریس تلمذ کرد، اما در ذکاوت بر استاد خود چنان برتری یافت که بزودی مدرسه‌ای در شهر مولم، بیست و پنج میلی پاریس، دایر کرد و با معلم خویش به رقابت پرداخت. بعدها توانست استاد پیشین خود را وادار به اعتراف نماید که آن نظریه مر بوط به ذات که او بشاگردان خویش تعلیم میداده غلط بوده است. شاگردان ویلیام او را ترك کردند و نزد آبلار رفتند. آبلار سپس مدرسه‌اش را در خود پاریس، در محله‌ای که اکنون بنام کارتیه لاتن مشهور است، دایر کرد، و در آنجا از ماهیت اجناس و انواع بعنوان کلیات انتقاد کرد. کلیات کلمه‌اند یا شیء؟ اصول نظریه آبلار، که از دو کلمه اول فرضیه او Sententia Nominum نامیده شده است، موجب شد که شاگردان و پیروان عقیده او را اصحاب تسمیه بخوانند. مخالفین او خود را اصحاب تحقق نامیدند. آبلار تأکید می‌کرد که سقراط و افلاطون هر دو در انسان بودن سهیم هستند، ولی واقعیت انسان بودن، شیئیت نیست. هیچ چیز نمی‌تواند از نظر قابلیت حمل به اشیاء متعدد، کلی خوانده شود. چیزی که سقراط نامیده می‌شود سقراط است نه افلاطون، و تمام بهره‌ای که آن دو در انسان بودن دارند، این انسان بودن را يك شیء ثالث یا يك انسان سوم نمیسازد. آبلار « با اعتقاد به اینکه کلی نه يك چیز است و نه يك تصور، بلکه لفظی است منطقی که هم به اشیاء و هم به تصورات اطلاق می‌شود» از اصحاب تسمیه و اصحاب تحقق افراطی دوری گزید. نبوغ حیرت‌آور آبلار در این بود که پیش از دسترسی غربیان به ترجمه آثار ارسطو (که توسط اعراب بعمل آمده بود) فقط با استفاده از آنچه که از طریق آثار فروریوس به مغرب زمین رسیده بود، نتیجه گرفت که کلیات نه پیش از اشیاء و نه بعد از اشیاء، بلکه در خود اشیاء وجود دارند non ante rem, nec Post rem, sed in re. آنها يك هستی واقعی دارند، اما فقط در جزئیات.

سن برنار بالحنی خشمگین راجع به آبلار نوشت که « او در آئینه چیزی را مبهم و تیره نمی‌بیند، بلکه به تمام اشیاء رویاروی و دقیق خیره می‌نگرد »

و آبلار هنگامیکه نظریه خویش را در مورد اصول عقیده تثلیث بمرحله اجرا در آورد، به دردسر افتاد. رابطه عشقی او با هلوئیز، دختر هوشیار و زیرک برادر فولبر مطران شهر شارتر، بیش از فلسفه اش او را مشهور ساخت؛ نامه های آبلار و شرح زندگیش بقلم خود او، او را نیز مثل اگوستین، تمام و سالم به ما رسانده است، بنحوی که از بسیاری از فیلسوفان بزرگتر برای ما زنده تر و به ما نزدیکتر است. آبلار، در ورای عشق پرماجرایش به هلوئیز و خواجه شدنش بدست دوستان عموی هلوئیز، در ورای عشق بزرگتر هلوئیز، که حتی مقدسینی مثل پتر ملقب به مکرم را تحت تأثیر قرار داد، بعلت نظریه «مرتبه ای» اش status theory بشخصه یکی از بزرگترین فلاسفه قرون وسطی بشمار میرود، هرچند نظریه او «اساساً با تعالیم ارسطویی مبنی بر اینکه صورت خاص از نظر عینی ذاتی ترین و از نظر ذهنی معقولترین جنبه چیزها است، مغایرت داشت» (اصطلاح «مرتبه ای» کلمه ای است که از طرف دکتر بورش برای نظریه فوق پیشنهاد شده) آبلار در ترکیب عقل و ایمان با یکدیگر توفیق حاصل کرد؛ چنانکه به هلوئیز گفت: «من نمیخواهم تا آن حد فیلسوف باشم که در برابر پولس مقاومت کنم؛ و تا آن درجه پیرو ارسطو نخواهم شد که مسیح را مردود بشناسم». آبلار، بعد از ابر شدن بدست دوستان و خدمتکاران فولبر مطران، عموی هلوئیز، به دیری پناه برد و آنجا مقیم گردید؛ و هلوئیز را واداشت که داخل صومعه زنان شود. بهر جا که میرفت همواره به جلب تلامذه، و ایجاد دشمنان، می پرداخت. رقیبان حسود او را از دیری به دیر دیگر میراندند، تا سرانجام در نقطه دور افتاده ای عزلت گزید و در آنجا دیری بنام «پارا کلیت» Paraclete بنیان نهاد. حتی در آن هنگام نیز شاگردان گروه گروه بدو روی می آوردند. اما فقد تشخیص او، که بیش از آنچه ذهن بسیار منطقی اش مردم را متقاعد میکرد برای اودشمن می تراشید، دوبار محکومیت عقاید او را فراهم کرد: یک بار بسال ۱۱۲۱ در انجمنی در شهر سواسن Soissons، و بار دوم در محفلی دیگر در شهر سانس Sens در سال ۱۱۴۱. آبلار بعد از محکومیت دوم به دوست وفادار خویش «پتر مکرم» پناه برد، و

اندکی پس از آن در عالم زهد و پرهیزگاری بدرود زندگی گفت. نامه پتر مکرّم به هلوئیز را جمع به مرگ آبلار، با انضمام نامه‌های هلوئیز و آبلار بیکدیگر، و شرح زندگی آبلار بقلم خود او، رقت‌انگیزترین و دردناکترین اسناد و مدارکی را تشکیل می‌دهند که از قرون وسطی بدست ما رسیده‌اند. این اسناد ضمناً به ما نشان می‌دهند که تأثیر آبلار در معاصرین او تا چه حد زیاد بوده است.

سن برنار از شهر «کلرو» معروف‌ترین مخالف آبلار بود، و در چند قرن اخیر شهرت سوئی کسب کرده است. از زمانی که ژان ژاک روسو میل جنسی را نه فقط از لحاظ جسمی، عاطفه‌ای، احساساتی بلکه از نظر معنوی و روانی نیز ملاک ارزش انسانی قرار داد، آبلار به سبب عشق شهیر یا فصیح خود و فریفتن دختر برادر فولبر مطران محبوبیت زیادی کسب کرد. سن برنار، که بعلم دیگری با آبلار بسیار مخالفت می‌ورزید، شخصی فاقد فراست و رأفت محسوب شده است. ولی در حقیقت سن برنار بیش از آنچه معمولاً تصور شده است مردی متفکر و انسانی خونگرم و با محبت بود. بسال ۱۰۹۱ در خانواده‌ای ارجمند بدنیا آمد، و در سال ۱۱۱۲ در صومعه «سیتو» به حلقه راهبان بندیکت پیوست، که رئیس آنان در آنجا استفن هاردینگ انگلیسی بود. برنار با سی‌تن از همراهان خویش بدانجا رسید. ورود این گروه از مردان جوان می‌بایست صومعه تازه اصلاح شده را دچار شور فراوان کرده باشد. هنوز دو سال نگذشته بود که برنار مأموریت یافت تا دیرکلرو Clairvaux را بنیان‌نهد. زمانی ۷۰۰ نوآموز در نزد او مشغول تحصیل علم بودند؛ یکی از شاگردان او پاپ شد، و شش تن اسقف اعظم، و سی نفر از آنها اسقف شدند. از سال ۱۱۳۱ تا ۱۱۳۸ اوقات خویش را برای بهبود شقاق و نفاق که در کلیسا وجود داشت مصروف کرد؛ یکبار در سال ۱۱۲۰ در شهر سواسن، و دوباره در سال ۱۱۴۰ در شهر سانس آبلار را به زحمت انداخت و حکم محکومیت او را از کلیسا دریافت داشت؛ برنار در سال ۱۱۴۶ در مواعظ خود لزوم جهادی را توصیه کرد * و به سال ۱۱۵۳

* این مواعظ جنگ صلیبی دوم (۱۱۴۷-۱۱۴۹) را برانگیخت. - م.

فوت نمود. آنچه گفتیم نمائی یکجانبه از شخصیتی نامشفق و بی ملاحظه بدست میدهد که منظور خود را با بیرحمی و استبداد پیش می برده است. برنار هرگز چنین نبود، و این را میتوان از آنچه به راهبی بنام آدام نوشته و او را بعزت اطاعت بی اندازه از مافوقی بی ارزش سرزنش کرده است، تشخیص داد:

[بابی میلی بود یا از روی میل که پیش رفتی؟ اگر از روی میل بوده، پس نتیجه اطاعت نبوده است. اگر با بی میلی بوده، بنظر میرسد که تو در دستوری که با اکراه اجرا کردی سوءظنی داشته ای. اما هر جا که سوءظن هست تأمل واجب است. لکن تو، برای اینکه اطاعت خویش را نشان دهی یا اعمال کنی، آن دستور را بی چون و چرا اطاعت کردی و ذل تعبد را، نه تنها بی خواست خود، بلکه حتی برخلاف وجدانت، بر خود هموار ساختی. ای شکیبائی، که شایسته هر نوع ناشکیبائی هستی! من اعتراف میکنم که نمیتوانم از خشمگین شدن نسبت به این شکیبائی پرتردید و قابل شك خودداری کنم. تو دیدی که پریشان شده بود، باز بدنبالش رفتی؛ شنیدی چیزی را رهبری میکرد که ننگ آور بود، با این حال او را اطاعت کردی.]

برنار در اثر خویش به نام «رساله ای راجع به عنایت و اختیار»، که در حدود ۱۱۲۸ در سن سی و هشت سالگی خطاب به ویلیام راهب کل دیر سنت تیری نزدیک شهر رنس، نوشته بود، بطور واضح وقاطع مسأله آزادی و مسؤولیت کامل و مطلق هر ذی روح را بیان کرد. يك فرد مسیحی توسط مسیح از حکومت قادر مطلق و قدرت مطلق تقدیر آزاد شده است. و ماهیت انقلابی این آزادی را برنار با اصطلاحاتی شرح کرده است که فلسفی و در ضمن اجتماعی و معرفه‌الروحي نیز هستند. چنین نوشته است:

[يك بار، وقتی که من در حضور جمعی از مردم عنایت خدا را نسبت به خود ستایش میکردم... یکی از حاضرین پرسید: پس کار خود تو در این

باب چیست، و اگر چنان است که همه آن را خدا انجام میدهد، پس در انتظار چه اجر یا پاداشی هستی؟ « آنگاه گفت « فخر کار نيك خود را از خدا بدان، من گفتم « تو نيكو پند میدهی، فقط مشروط براینکه بتوان آن را عمل کرد. » او گفت « پس بگو که استحقاق ما کجاست؟ یا امید ما کجاست؟ تو می‌پرسی: پس اختیار ما چه عملی انجام میدهد؟ « من در يك کلمه جواب دادم: « نجات یافته است. اختیار را بگیر، دیگر چیزی باقی نمی ماند تا نجات یابد؛ عنایت را دور کن، دیگر وسیله‌ای نیست تا با آن بتوان اختیار را نجات داد. این نجات نمیتواند بدون تأثیر دو عامل فراهم شود: اول آنکه بوسیله آن نجات فراهم میشود، و دیگر آنکه برای آن و در آن نجات فراهم میگردد. معطی نجات خدا است که آنرا فقط به اختیار عطا می کند: همانطور که تحصیل آن بی رضایت دریافت کننده ممنوع است، بدون عنایت دهنده نیز ممکن نیست. از این قرار گفته میشود که اختیار با عنایت که فراهم سازنده نجات است همکاری می کند، و آن موقعی است که اختیار رضایت میدهد، یعنی نجات پیدامی کند، زیرا رضایت دادن نجات یافتن است. از این موضوع نتیجه میشود که روح حیوان بهیچوجه نمیتواند چنین نجاتی را دریافت کند؛ زیرا فاقد قوه رضایت است که بدان وسیله با تسلیم و فروتنی از خدا، که آن را نجات میدهد، اطاعت کند. اما رضایت اراده يك چیز است، و میل فطری چیزی دیگر. دومی میان ما و حیوانات بی عقل مشترك است، و بواسطه بدام افتادن و اسیر شدن بدست کشش‌های تن، قدرت رضایت دادن به روح را ندارد. از آنجا که این میل میان ما و حیوانات مشترك است، پس رضایت ارادی است که ما را از آنها ممتاز میسازد. این رضایت ارادی يك عادت ذهن است و متعین به تعین ذاتی است. رضایت ارادی تحت اجبار نیست، و نیز نمیتوان آن را با پند و اسرار بوجود آورد؛ فعلی است ارادی، معروض ضرورت نیست، نه منکر خود میشود و نه خود را به چیزی تسلیم میکند مگر به رغبت و اختیار، ورنه، اگر بتوان آن را مجبور کرد که در جایی و وقتی که خود نمیخواهد عمل کند، در معرض جبر است نه اراده. بنابراین هر جا که رضایت هست، آزادی هم هست. در این

معنی است که من اختیار را می‌فهمم ... رضایت موافقت طوعی اراده است ، یا در واقع (همانطور که هم‌اکنون گفتیم) يك عادت ذهن است و متعین به تعین ذاتی است. بعلاوه ، اراده يك جنبش عقل است ، وهم به ادراك حسی حاکم است وهم به میل فطری. در واقع اراده ، در هر جهتی که خود را وادارد ، همیشه عقل را بعنوان همسفر خود یا ممکن است بگوئیم بعنوان پیرو خود همراه دارد زیرا هیچ مخلوقی، حتی در اعمال ناصواب ، نمی‌تواند مدرك باشد مگر فقط به كمك عقل .

اما عقل از این جهت به اراده داده شده است که آن را ارشاد کند ، نه اینکه تباهاش سازد. مع هذا اگر عقل چنان وجوب و ضرورتی بر اراده تحمیل کند که آن نتواند آزادانه و با اختیار خود تصمیم بگیرد - و لواینکه این تصمیم خطا و بر وفق میل فطری یا موافقت با روح شریری باشد - آن را تباها خواهد ساخت پس می‌گوییم : اگر اراده بعلمت منع عقل قادر نباشد که هیچيك از این دو مسیر را در پیش گیرد ، دیگر صورت اراده نخواهد داشت . زیرا هر جا ضرورت هست ، اختیار نیست .

بنابراین ما از يك طرف در دارا بودن حیات با نباتات شريك هستیم، و از طرف دیگر در ادراك حسی و میل فطری به انضمام حیات ، با حیوانات ؛ و حال آنکه چیزی که ما را از آن هر دو ممتاز میکند آن است که اراده نامیده میشود. و این رضایت اراده اختیاری است نه اضطراری ، و چون مصدر اعمال صالح یا طالح ماست، ما را بالاستحقاق نیکبخت یا بدبخت میسازد. پس چنین رضایتی هم بعلمت آزادی لا ینفك اراده است، وهم بواسطه داوری اجتناب ناپذیری است که عقل در همه جا و همه اوقات هنگامی که اراده است بعمل می‌آورد. زیرا هر جا ضرورت هست، اختیار نیست ، و خود داوری نیز به سبب حضور عقل وجود ندارد . و داوری آزادی را بحق همراهی میکند ، از این لحاظ که هر کس که در تصمیم گرفتن آزاد است ، هنگام ارتکاب گناه بر خود داوری میکند. بنابراین بجز اراده ، هر چه به انسان تعلق دارد چون متعین بالذات نیست، نه سزاوار پاداش است و نه درخور داوری . حیات ، ادراك حسی میل فطری ،

حافظه ، فکر و هر چیز دیگری که ممکن است باشد ، جملگی تابع ضرورت هستند ، مگر تا آن حد که تابع اراده باشند ... اراده را بیش از آنچه بتوان از خودش محروم کرد ، نمیتوان از آزادیش محروم کرد؛ ... هرگاه کسی بتواند چیزی را کراماً اراده کند ، فقط و فقط در آن صورت اراده می تواند از آزادیش محروم شود . بهمین جهت در مورد دیوانگان ، صغیران و خفتگان ، اعم از اینکه اعمالشان خوب باشد یا بد ، اسناد و استذنا ب روانیست ، زیرا اینان همانطور که دارای عقل نیستند ، در بکار بردن اراده خود نیز اختیاری ندارند ، و بنا بر این آزادی آنها در معرض داوری قرار نمیگیرد . پس از آنجا که اراده غیر از خود هیچ چیز آزادی ندارد ، تنها وقتی درست درباره آن حکم می شود که در وضع طبیعی خود باشد . در واقع نه بلاهت عقل ، نه خطای حافظه ، نه بیقراری میل فطری ، نه کندی حس ادراک ، نه ضعف نیروی حیاتی ، هیچ کدام بخودی خود موجبات محکومیت يك انسان را فراهم نمیکنند ، کما اینکه نیرو- های مخالف آنها نیز او را معصوم نمیسازند ، زیرا این کیفیات معاول ضرورت و مستقل از اراده اند .]

سن برنار ، سه جنبه مختلف از آزادی را از یکدیگر تمیز میدهد : آزادی از معصیت ، آزادی از شقاوت ، و آزادی از احتیاج . دوتای اول نمیتوانند در این جهان کامل باشند ، و کمال وجودی آنها فقط در پاتریا Patria یا بهشت برین ، وقوع خواهد یافت . اما هر فرد مسیحی باید معتقد باشد که آزادی از تقدیر و احتیاج در همین نشانه وجود دارد . آزادی چهارم فرد مسیحی ، آزادی از تمکین به دولت است چنانچه آمر به شر باشد ، این آزادی در سراسر قرون وسطی از طرف روحانیون تأکید می شد . این تأکید در واقع از زمانی صورت گرفت که حروف A. D. (Anno Domini ، سال خداوند ما) بجای حروف A.U.C. (ab urbe condita ، از آغاز شهر- حروفی که رومیان توسط آنها مبدأ تاریخشان را شروع کردند) مورد استعمال قرار گرفت . مخالفت با تصور کلیسا راجع به آزادی نهائی بشر حتی از تمکین به دولت ، نخستین بار توسط

و ثنیان ابراز شد ، که دولت برای آنان در حکم کلیسا بود برای مسیحیان ، و بعد توسط وارثان فکر حکومت رومی - مدافعین و حامیان امپراتوری مقدس روم . خود کلیسا ، طبق نص انجیل - « مال قیصر را به قیصر بدهید » - به سلطه دولت بر امور دنیوی معتقد بود و آنرا تعلیم میداد ، اما اصرار داشت که خارج از مدار سیادت دولت ، حریمی وجود دارد که در آن فقط سیادت فرد انسانی معتبر است . حکومت این نظریه را پذیرفت ، ابتدا به این علت که جز این نمیتوانست کار دیگری بکند ، زیرا این کلیسا بود که بر سر شارلمانی و جانشینان او آب تقدیس ریخت و حمایتشان کرد ، و ایشان سخت نیازمند یاری کلیسا بودند ؛ و سپس بدین سبب که آشکارا از کلیسا شکست خورده بود - این شکست دردومورد بدینسان وقوع یافت : یکی در کانوسا ، هنگامی که امپراتور در میان برف مقابل پاپ زانوزد و برای تجاوز به منطقه ممنوع بوزش طلبید ؛ و دیگری در کانتر بوری ، هنگامی که هانری دوم بواسطه قتل سن توماس ا. بکت Æ Becket - شخصاً اسم توبه و استغفار را انجام داد .

آزادی از احتیاج ، و هم چنین از اوامر خلاف شرع حکام ، بطور یکسان به تمام مردم ، اعم از خوب یا بد ، مسیحی یا وثنی ، تعلق دارد . سن برنار جداً به این موضوع عقیده داشت ؛ و هنوز هم کلیسا همین عقیده را دارد . اما همانطور که لرد اکتون Lord Acton خاطرنشان ساخت ، عیسای مسیح وقتی گفت « مال قیصر را به قیصر بدهید » هم به حکومت قدرت داد و هم به فرد آزادی ، و این هر دو از جانب خدا و بیک اندازه معتبر بود . با اشاعه مسیحیت دفاع از آن آزادی دیگر بر عهده « معدودی از فیلسوفان بی خاصیت » نماند . . . و تکلیف همیشگی کلیسای جهانی گشت .

سن برنار مصراً عقیده داشت که آزادی از احتیاج نه بواسطه گناه ما از میان میروند نه بوسیله بدبختی ما ، زیرا در وجود ما خلق شده و نقش الهی است که هیچ چیز و هیچ کس نمیتواند نابودش کند . اما آن آزادی که حضرت آدم در هبوط خود از دست داد - آزادی از گناه و شقاوت - همان شباهت به خداست که از آن پس از بشر ساقط شد .

تباين عظمت و بدبختی انسان - که بعدها از حلقوم هاملت شکسپير اين فریاد عظیم را بر می آورد، «عجب شاهکاری است انسان... با اين همه... اين جوهر خاك چیست؟» و در درخشانترین قطعات آثار بلز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) و ژاك بوسوئه (۱۷۰۴ - ۱۶۲۷) منعكس می گردد، سن برنار رادر برابر از تجسد مسيح به زانو در آورد ، تجسدي که داستان عجيب اعاده بشر را بصورت نخستين ، و اکمال اورا با محبت خدا ، باز می گوید . در اينجا سن برنار از فلسفه بافی دست برداشت، و به سرودن نغمه عشق خویش پرداخت ، همانکاری که بگفته هانری تورو Henry Thoreau (۱۸۶۲ - ۱۸۱۷) همه ما باید بکنیم . «عشق جز علت و غایت خود چیزی نمی جوید ؛ ثمره آن فعالیت خود آن است . من عشق میورزم برای اینکه عشق میورزم ، عشق ورزی من بخاطر خود عشق است . عشق، اگر به منشأ خویش باز گردد ، اگر به سوی سرچشمه خویش جاری شود و باز از آنجا سیلان یابد ، پس نیرومند است . عشق تنها جنبش و عاطفه حسی روان است که بوسیله آن مخلوق میتواند به خالق خویش پاسخ گوید و هر چیز را با مشابه آن پاداش دهد . »

اعراب

فصل ۷

پتر آبلار براستی يك فیلسوف بود ، نه يك متأله فلسفه پرداز . سنت آنسلم هر دو جنبه را داشت ؛ سن برنار متأله و متصوفی بود که گهگاه ، مانند بورژوای مولیر * که نثر می نوشت اما از ماهیت کار خویش آگاه نبود ، بفلسفه نویسی دست میزد . با شروع قرن دوازدهم عده ای دانشجوی فلسفه در اروپا وجود داشت ، ونوعی استعمار روزافزون نسبت به فلسفه در بسیاری از مدارس اروپای غربی پدید آمده بود که يك قرن بعد به تأسیس دانشگاه ها منجر شد یا راه را برای تأسیس آنها گشود . پاریس ، که آبلار در آنجا به طرح مطالب بفرنج و بحث درباره آنها می پرداخت ، چنین مدرسه ای بود ؛ مدرسه دیگر در شارتر بود ، که مردانی ارجمند و شهر از آنجا برخاستند ، مانند برنار افلاطونی و تیری شارتری Thierry of Chartres ، و ژیلبر دولاپوره Gilbert de la Porrée (۱۱۵۴-۱۰۷۰) که مشائی بود ، و خلاصه ای مقتبس از مقولات ارسطو برشته تحریر در آورد ، و آن را در کتاب اصول ششگانه ، نام گذاشت . اما جان سالزبری John of Salisbury (۱۱۸۰ - ۱۱۱۵ ؟) که يك نفر انگلیسی بود ، شاید استوارترین نویسنده مکتب شارتر باشد . کتاب پولیکراتیکوس Polycraticus او از زمره اولین کتابهای مهمی است که در زمینه علوم سیاسی نوشته شده است ، و هنوز هم خواندن آن جزء برنامه دروس دانشکده های دانشگاه آکسford است .

* اشاره به قهرمان نمایشنامه *Bourgeois Gentilhomme* اثر Moliere است . م.

جان ضمناً نمونه‌ای عالی از جنبهٔ بین‌الملل واقعی‌دانش در دورهٔ قرون وسطی است. وی شاگرد آبلار بود، و بعدها به شارتر رفت، اول بعنوان دانشجو، و بعد با سمت اسقف. دوست سن برنارکلروو St. Bernard of Clairveaux بود، و بیست سال با سمت منشی در کانتربوری زندگی کرد. ابتداء منشی اسقف تئوبالد بود، و بعدها منشی سنت توماس ابکت St. Th. ð Becket، و همراه وی به تبعید رفت، و هنگام مرگ او بر بالینش حاضر بود. جان سالزبری چندین بار به رم سفر کرد، و دوست صمیمی تنها پاپ انگلیسی، نیکلاس برکسپیر، N. Breakspear بود که در سال ۱۱۵۴ به نام آدریان چهارم پاپ شد.

جان رساله‌ای بنام *بعدالمنطق Metalogicon* در دفاع از منطق نوشت، و ۳۲۹ نامه نیز از او باقی مانده است.

مطالب منقول زیر از فصل بیست و یکم کتاب پولیکراتیکوس نشان می‌دهد که جان دربارهٔ این مسأله که آیا خدا بر مجهولات عالم است یا نه، سخت غور می‌کرده است. در این فصل جان سالزبری 'دین خود را نسبت به آبلار با وضوح تمام نشان می‌دهد.

[بنگر که با مشکل جدیدی مواجه شده‌ام، و بهر جا رومیکنم دچار اشتباه می‌شوم. زیرا اگر چیزهایی را که نیستند و نخواهند بود بتوان پیشگوئی کرد، خدا میتواند آنچه را که نمیداند بداند، یا بدون اطلاع او چیزی میتواند بوقوع بپیوندد. برای اینکه به یک نبرد دریائی که قرار نیست روی دهد میتواند مبادرت ورزید و آن نبرد را آنان که بدان مبادرت می‌ورزند میدانند. آیا آنچه به یقین هم هست و هم بر بشر معلوم است می‌تواند بر خدا نامعلوم باشد؟ بنا بر این اگر خدا بتواند آنچه را که نمیداند بداند، بطور قطع میتواند آنچه را که میدانند نداند، باین دلیل که معرفت نقیضین ممتنع است، زیرا یکی از آن دو می‌بایست غلط باشد به این دلیل که فاقد جوهر حقیقت است. گذشته از این در بارهٔ آنچه حقیقی نیست معرفتی وجود ندارد. بنا بر این وجود معرفت نامتغیری

که معروض افزایش و کاهش واقعیت است، و می تواند بر آنچه میدانند جاهل یا بر آنچه نمی داند عالم باشد، چگونه ممکن است ؟ ...

از این رو يك رواقی از بیم منهدم ساختن اساس معرفت لای تغییر ، معتقد است که تمام چیزها اجتناب ناپذیرند ، ایبقور برعکس فکر میکند که حوادثی که نتیجه نظام تقدیر باشند وجود ندارند ، مبادا بر چیزهائی که معروض تغییرند وجوبی تحمیل شود.

این هر دو بیک اندازه در اشتباهند زیرا که یکی عالم را در معرض تغییر و دیگری آن را در معرض وجوب قرار میدهد. بنابراین وضع عاری از تغییری از چیزهای تغییر پذیر وجود دارد. از آنجا که این مشیت الهی را نمیتوان از جای ابدیش حرکت داد، مشیت الهی رشته حوادث را از تمام قیود وجوب آزاد کرده است

زیرا درست همانطور که آنچه من در شرف وقوع می بینم بواسطه این واقعیت که آن را می بینم بطور واجب اتفاق نمی افتد ، همچنان نیز آنچه دیده خدا به دید می آورد هیچگونه اجباری برای وقوع ندارد .

من در واقع میدانم که سنگ یا تیری که بسوی ابرها پرتاب کرده ام بحکم قانون طبیعت ، مانند تمام اجسام سنگینی که محمول ثقل خود هستند، به زمین باز خواهند گشت؛ مع هذا چه طبیعتاً و چه به این علت که من میدانم آنها به زمین فرود می آیند ، هیچ اجباری برای فرود آمدن آنها وجود ندارد . زیرا امکان فرود آمدن و یا فرود نیامدن آنها موجود است ؛ مع هذا یکی از این دو امکان بی آنکه واجب باشد، صادق است. آنچه من میدانم ، در هر صورت خواهد بود . زیرا اگر قرار باشد که نباشد ، هر چند تصور شود که هست ، مع هذا شناخته نمی شود، از آنجا که هیچگونه اطلاعی از آنچه نیست موجود نیست، آنچه هست فقط گمان است.]

با شروع قرن سیزدهم دستگاههای عامل عالم مسیحیت مشتمل بود بر سلسله مراتب روحانی ، از پاپ تاحقیرترین کشیش در ادنی درجات ؛ امپراتوری

مقدس روم ، که دستگاه پاپ و جامعه کشیشان را حمایت و حفاظت میکرد ؛ و دارالعلم‌ها یا دانشگاه‌ها . از میان دارالعلم‌ها پاریس از همه جلوتر بود ، و این پاریس بود که تمام متفکرین بزرگ قرون وسطی از آلکساندر هیلز Alexander of Hales (۱۲۴۵-۱۱۷۵ در حدود) گرفته تا جان دنس اسکاتس John Duns Scotus (۱۳۰۸-۱۲۶۵) ، به آن روی آوردند ، در آنجا اقامت گزیدند و به تعلیم و تدریس اشخاص پرداختند ، هر چند هیچک از آنان در اصل فرانسوی نبودند . سرعت ارتباط و بهم پیوستگی در قرون وسطی حیرت انگیز بنظر میرسد : بیست سال پس از آنکه يك ایتالیائی به نام سنت فرانسیس Saint Francis ، فرقه فرانسیسکان را پایه گذاری کرد ، و بیست سال بعد از آنکه يك اسپانیولی ، به نام سان دومینیک San Dominic ، شالوده فرقه دومینیکان را ریخت ، هر دو فرقه پاریس را سنگر قرار داده و بر تعلیمات آن شهر استیلا یافته بودند . و بیشتر مواد تعلیماتی ، متونی که مورد تفسیر قرار می گرفتند - یعنی آثار افلاطون و حتی پیش از آن از ارسطو - فقط در ترجمه هائی که از متن اصلی یونانی به عربی و از عربی به لاتین برگردانده شده بود ، موجود و در دسترس بود . این ترجمه ها از طریق فتوحات مسلمانان ، هم بوسیله خود عرب ها و هم بتوسط اسپانیائیها ، به اروپای غربی رسید . زبان یونانی بزودی از دنیای غرب محو شد ، و در زمان اگوستین حتی فرزندان آثار مصنفین یونانی را در ترجمه های لاتینی آنها مطالعه میکردند . فقط ایرلندی ها ، در مهاجرنشین های خود از قبیل سنت گال در سویس ، تحصیل زبان یونانی را زنده نگاه داشتند ، و در بعضی موارد دوباره به اشاعه و نشر علم و معرفت یونانی پرداختند . اما تا سال ۹۱۷ یافتن کسی که زبان یونانی را بداند دیگر دشوار بود : مثلاً سه وروس Severus ، اسقف اشمونین Ashmounein در افریقا ، چنین نوشته است : « من از برادران مسیحی تقاضا کردم که در ترجمه مدارکی که از زبان یونانی و قبطی بدست آمده بود ، بزبان عربی یاریم کنند - عربی زبان مردم مصر است که اکثراً نه یونانی میدانند نه قبطی . » (نقل A.Mallon در کتاب l'Université St. Joseph

Mélanges de ، بیروت ، ۱۹۰۶) . این « برادران مسیحی ، اهل شام و همانها بودند که فرهنگ باستانی یونان را به مصر مسیحی و بعدها به مسلمانان منتقل ساختند . ترجمه های اینان در طرز فکر اروپائی نفوذی بسزا داشت . در واقع این نفوذ چندان شدید بود که بواسطه همان ترجمه ها بزرگترین شخصیت قرن سیزدهم (قرنی که بیش از قرون دیگر مردان بزرگ پرورد) يك انسان نیست ، بلکه يك شبح است : شبح ارسطو ، که هم سنت توماس آکیناس مسیحی و هم ابن رشد مسلمان او را بسادگی «الفیلسوف» نامیدند ، گوئی هیچکس جز او فیلسوف نبود . برای مردم قرون وسطی ، ارسطو تنها فیلسوف نبود بلکه بزرگترین عالم طبیعی نیز بود که اگر او را بخواهیم به مقیاس امروزی بسنجیم باید منزلتی برتر از اینشتاین و دیوئی توأماً برای او قائل شویم . هنگامی که اروپا ارسطو را بازیافت ، بیش از هزار و پانصد سال از مرگ او می گذشت ؛ مع هذا در بر اروپائیان چنان ارجمند بود که گوئی هنوز زنده است .

بازیافتن ارسطو ، که نفوذ او را از شرق به غرب منتقل کرد ، نتیجه مستقیم فتوحات مسلمانان بود . باید بخاطر داشت که در تمام مدتی که علما در دیرها سخت درباره عالم می اندیشیدند ، وفیلسوفان در مدارس و دانشگاهها به تعلیم درباره عنایت خدا و اختیار انسان می پرداختند ، جهان مسیحیت مشغول جنگی حیاتی و مماتی با اسلام بود که ابتدا در حواشی آن جهان ، در کشورهای از قبیل ارمنستان و اسپانیا ، جریان داشت ؛ اما بعدها به مرکز آن یعنی به سیسیل و شمال اسپانیا و حتی دروازه های پاریس و وین سرایت کرد .

و حداکثر کاری که ارتش های عالم مسیحیت ، منفرداً یا مجتمعاً طی قرون متعدد در آنسوی مرزهای عربستان میتوانستند انجام دهند این بود که از پیمشرفت بیشتر موج اسلام جلوگیری کنند ، بنحوی که دنیای قرون وسطی به دو قسمت تقسیم شده بود ، نیمه ای نسبتاً وسیعتر که مسلمان بود ، و نیمه ای کوچکتر که مسیحی بود . در واقع وضع آن زمان بیشتر به اوایل دهه ششم

قرن بیستم شبیه بود که در آن نیروهای کمونیستی و سرمایه‌داری در جوار یکدیگر می‌زیستند و فقط گاه در حواشی و گوشه و کنار ، مثل کره و هند و چین ، با یکدیگر می‌جنگیدند .

برای پی‌بردن به معاضدت و سیمع فکر اسلامی به فلسفه قرون وسطی لازم است که تباین میان مسیحیت و اسلام را ، اول بعنوان دین و بعد بعنوان فلسفه ، درك كنیم . فقط چندی است که مورخین وقوف به وسعت این معاضدت را آغاز کرده‌اند .

محمد در سال ۵۷۰ در شهر مکه ، در خانواده‌ای فقیر ، بدنیا آمد . هنگامی که در سنین میانه عمر بود آنچه را وحی خدائی میخواند دریافت داشت ، و پیام خویش را ، که خود «قرآن» نامید و توسط پیروانش ثبت و ضبط شد ، به قبایل مشرك پیرامن خویش ابلاغ کرد . در شانزدهم ژوئیه سال ۶۲۲ بعثت سوء رفتار و آزار قبیلۀ قریش ، که خویشاوندان او بودند ، به مدینه گریخت ، و این روز هجرت امروزه مبدأ تاریخ ۴۰۰ میلیون مسلمان است . محمد دینی را که بنیان نهاده بود اسلام ، یا تسلیم (به خدا) نامید ؛ و پیروانش را مسلم ، یا تسلیم شدگان ، خواند . اسلام عقیده‌ای است صریح ، بی‌پیرایه و مبنی‌براین تقریر : « لا اله الا الله و محمد رسول الله »

فروع دین اسلام شامل تکلیفی است برای دادن زکوة - حداقل يك دهم از تمام درآمد و دارائی در هر سال - و لزوم زیارت مکه برای يك بار در تمام عمر . مردن در جنگ در نظر اسلام بهترین مرگ بشمار میرفت ، و جهاد ، یا جنگ مقدس - جنگ با دشمنان اسلام - بعنوان يك فعالیت دینی مقامی بس شامخ داشت . هر مسلمان مکلف است که روزانه پنج بار ، پس از وضو گرفتن ، نماز بگزارد ، و مجاز نیست که شراب بنوشد ، گوشت خوك و ماهی صدف بخورد . میتواند در زمان واحد چهار زن داشته باشد ، اما باید با همه یکسان رفتار کند ؛ يك فرد مسلمان مسئول هر کودکی است که میسازد ، یا هر کودکی که زنش بزاید ، اعم از اینکه مشروع باشد یا از غیر . تا رحلت محمد در سال ۶۳۲ میلادی اسلام از عربستان فراتر رفته و دو قرن پس از

آغاز خود مصر، سوریه، بین‌النهرین، افریقای شمالی، مراکش و اسپانیا را فرا گرفته بود. تمام مسلمانان بطور مطلق یکسانند، و مغلوبین نیز هرگاه اسلام آورند با سایر مسلمین برابر خواهند شد. چون یهودیان و عیسویان نیز کتاب مقدس دارند، اسلام آنانرا «اهل‌الکتاب» اعلام داشت - و به آنان رخصت داد که با پرداخت جزیه و مالیات به زندگی و امور دینی خویش مشغول باشند. دوتا از کشورهای مغلوب، مصر و سوریه، پیش از اسلام عمیقاً یونانی مآب شده بودند، مدارس یونانی زبان در آنها دایر بود و سنت‌های محکم فلسفی رواج داشت. اعراب شامیان را تقریباً صاحب تمام آثار ارسطو - آنطور که امروزه ما او را می‌شناسیم - یافتند و فلاسفه عرب عموماً، از الکندی (بعد از سال ۸۷۰ درگذشت) تا ابن‌رشد که در قرن دوازدهم می‌زیست، معرفت کاملی بدانسان که مورد ادراک نو افلاطونیان بود، از افکار ارسطو داشتند.

اعراب در ایران - کشور زرتشت - با ثنویت مواجه شدند. نظریه زرتشت راجع به اورمزد و اهریمن بعنوان دو نیروی همزور و در عین حال متضاد از طریق مانویت در مسیحیت آن دیار رخنه کرده و سخت بر آن اثر گذاشته بود. اعراب دریافتند که مسیحیان شامی منقسم به سه گروه اصلی هستند: (خود محمد هرگز با يك کاتولیک برخورد نکرد، و نیز ندانست که مذهب کاتولیک چیست) ۱- ارتودوکس؛ ۲- نسطوریان، که ماهیت مسیح را چنان کامل به دو قسمت انسانی و الهی تقسیم کرده بودند، که وجود انسانی، اراده و فعل او از وجود و اراده و فعل الهی جدا و با آن متقابل بودند؛ ۳- مونوفیزیتان یا «يك طبیعتی‌ها»، که تعدادشان در شام زیاد بود، و معتقد بودند که مسیح فقط يك ماهیت دارد، و در نظر ایشان الوهیت انسانیت را در خود جذب می‌کرد. صابئین، یا حرانیان، که اعتقادات خویش را به هر مس الثالث و سایر وثنیان میرساندند و هر چند مسیحی نبودند، ایشان نیز با یهودیان و عیسویان در نظر محمد «اهل‌الکتاب» شمرده میشدند. صابئین به مطالعات ریاضی و نجومی، و بهمان اندازه به مطالعات طبی فیتاغورثیان

جدید و افلاطونیان جدید ، علاقه داشتند . به آثار طبی بقراط و جالینوس بهمان اندازه ارج مینهادند که به آثار فلسفی ارسطو ، و کمک میکردند تا آن آثار به دنیای غرب منتقل شود . ترجمه‌های شامیان از زبان یونانی از قرن چهارم تا هشتم امتداد دارد ، یعنی از زمان پروبوس کشیش و طبیب در انطاکیه ، که در نیمه اول قرن پنجم میزیست ، تا زمان یعقوب الرهاوی (۷۰۸-۶۳۳ در حدود) ، که حتی بعد از غلبه مسلمانان نوشته‌های مربوط به الهیات یونان را ترجمه کرد ، و مصرأ عقیده داشت که برای کشیشان مسیحی جایز است کودکان مسلمان را تعلیم دهند . یوحنا ی قدیس دمشقی در خانواده‌ای مسیحی که مقام و منزلتی مهم و موروئی در نزد تازیان دمشق داشت بدنیا آمد . نام عربی یوحنا منصور بود . در سال ۷۳۵ ، بعد از آنکه طی تشریفات خاصی به کشیشی منصوب شد ، وارد دیر سنت سباس در نزدیکی شهر اورشلیم گردید ، از جمله آثار او رساله‌ای است به نام « مکالمه‌ای میان یک مسیحی و یک تازی » ، این رساله اصیل‌ترین نوشته او محسوب نمیشود ، اما از این نظر اهمیت دارد که نمونه‌ای است از یک همکاری دقیق - و تقریباً مماثلۀ امکان‌پذیر - میان مسیحیان و مسلمانان در قرن هشتم .

یکی از بهترین مترجمین زبان یونانی سر جیوس الرأسعتی یار سعی بود ، که در هفتاد سالگی در حدود ۵۳۶ در قسطنطنیه در گذشت . سر جیوس بیشتر چیزهایی را که ترجمه کرده بود بنحوی دیگر در قالب زبان مسیحی ریخت ، حتی افلاطون را به زاهدی گوشه‌نشین ، و مقیم بیابان ، تبدیل کرد . ارسطو را قبل از هر چیز عالم منطق محسوب داشت . هم‌عصر سر جیوس ، بولس ایرانی ، که بزبان سریانی برای خسرو انوشیروان (۵۷۹ - ۵۲۱) چیز مینوشت ، دانش را فوق ایمان قرارداد ، و فلسفه را فراهستی تعریف کرد که بوسیله آن روح از ذات باطنی خویش آگاه میشود .

ترجمه اعراب از آثار ارسطو فقط از اوایل دوره عباسیان آغاز شد . تقریباً هم‌زمان با تاجگذاری شمارلمانی در غرب (۸۰۰ میلادی) - و بلا تردید تا سیصد سال پس از آن قاهره و بغداد از نظر پیشرفت علم و دانش تمام شهرهای

اروپائی و منجمله رم و قسطنطنیه را بسیار تحت الشعاع قرار داده بودند. در واقع این دو شهر (قاهره و بغداد) بعنوان بزرگترین مراکز علم و حکمت در جهان با یکدیگر رقابت میورزیدند ، و قرطبه اسپانیا بعنوان مرکز سوم چندان از آن دو عقب نبود . ارتباط و همکاری در داخل جهان پهناور اسلام تا حدود مسیحیت بسط یافته بود ، هر چند مواجهه این دو نیرو موجب ستیزی برای تصرف اروپا شد . در این مورد فقط بذکر يك نمونه می پردازیم که آن را کریستوفر داوسون بیان کرده است : يك کتاب خطی اثر دیسقوریدس یونانی برسم هدیه از طرف امپراتور بیزانس ، قسطنطین فرفورگنیتوس ، برای خلیفه اسپانیا عبدالرحمن ثالث (۹۶۱-۸۹۱) فرستاده شد . این کتاب توسط يك یهودی بنام هسدی بن شابرو ، با كمك يك راهب یونانی که برای همین منظور از قسطنطنیه به قرطبه آمده بود ، ترجمه شد .

اولین مترجم عرب ابن مقفع است که ایرانی بود ، ولی هیچیک از آثار او باقی نمانده است . بنا بر روایت ، یحیی بن البطریق در دوره حکومت مأمون (۸۳۳-۸۱۳) و المستعصم (۸۴۲-۸۳۳) « طیماسوس » افلاطون را ترجمه کرده ، و ابوزید حنین بن اسحق ، که پسرش بود و برادرزاده اش نیز با او همکاری داشتند ، مترجمی پر کار و کثیرالترجمه بود . دکتر ریچارد والتسر Dr. R. Walzer ، در یکی از فصول « تاریخ فلسفه در شرق و غرب » ، خاطر نشان میسازد که مصنفین یونانی ای که آثارشان توسط فلاسفه عرب ترجمه شد ، کسانی بودند که نوشته هایشان در مکاتب اخیر مطالعه میشد . در حقیقت یونانیانی که آثارشان مورد مطالعه مسلمین قرار گرفت عبارت بودند از مفسرین آثار او ؛ و اینها برای متون حکمت افلاطونی جدید که تقریباً منحصرأ در اوایل قرون وسطی مورد استفاده مسیحیت بودند جنبه تصحیحی جالبی داشتند . دکتر والتسر آثار نویسندگان فلسفی یونان را که اعراب با آنها آشنا بودند یکایک نام می برد : « طیماسوس » ، جمهوریت و قوانین ، که کتابهای درسی نظریه سیاسی در مکتب فارابی بودند ؛ رسالات ارسطو با استثنای سیاست - و مکالمات ، مترجمین مسیحی همچنین راه را برای دخول فکر و اندیشه اسلامی و یونانی

به عالم یهود هموار ساختند ، و عاقبت الامر در دو قرن یازدهم و دوازدهم برای اولین بار فلسفه‌ای یهودی که بهتر از تلاش بی نتیجه فیلون بود، بوجود آوردند . فلسفه یونان برای اعراب ، و همچنین برای اولین آباء کلیسای غرب يك «الهیات طبیعی» تدارك دید، و اعراب دست کم بعنوان مبنای کار خود قضیه اساس فلسفه یونان یا نظم جاودانی عالم را ، باد ثوابت و سیارات ، - پذیرفتند تا در آن به بحث و تفسیر پردازند و بسطش دهند . اما فکر اسلامی مبنی بر انتحال بلکه يك «هضم و جذب ثمر بخش» از فکر یونان است . با وجود زمینه کاملاً مختلف الهیات مسیحی و عرب و با وجود اختلاف خود فیلسوفان ، میزان نفوذ متقابل تعجب آور است .

قسطنطين لوقا البعلبکی (که در حدود ۸۳۵ در منتهای شهرت و اعتبار بود) رساله مختصری راجع به فرق میان روان و روح نوشت ، که ترجمه لاتینی آن هنوز موجود است . روح ماده‌ای است لطیف که به قالب تن انسان جان می بخشد و جنبش‌ها و ادراکات را سبب میشود . اما روان خود چیز دیگری است ؛ از آنجا که غیر جسمانی است تغییرناپذیرست ، و مانند روح که بعنوان واسطه میان بدن و روان عمل میکند، همراه بدن از بین نمیرود .

در قرن دهم فضلا و دانشمندان اسلامی علوم را به دو دسته تقسیم کردند: یکی علوم عربی ، و دیگری علوم قدیمه یا غیر عربی . صرف و نحو ، اخلاق ، تاریخ ادبیات به قسمت اول تعلق دارد ؛ و فلسفه ، علوم طبیعی و طب به قسمت دوم . فلسفه عرب تا اندازه‌ای از تعالیم مسیحی شرقی، و تا اندازه‌ای از منابع اغنسطی * و زرتشتی و تا حدودی از عوامل حکمت افلاطونی جدید سرچشمه گرفت . بنابر حدیثی محمد گفت: « اول ما خلق الله العقل . » این گفته بوسیله کسانی که احکام قرآن را با وجود فحای عالی اخلاقیش فاقد منطق یافتند، بکرات نقل شده است . مثلاً همین مسأله آزارنده اختیار، که سبب بحث‌های فراوانی میان مسیحیان شد، مسلمین را نیز به گروه‌های مختلفی تقسیم کرد .

* يك فرقه مسیحی که پیروان آن معرفت را برتر از ایمان میدانستند و مانند یهود امکان تبدیل «کلام» را به جسم، منکر بودند . - م .

معتزله ، و پیش از آنها ، قدریه ، عقیده داشتند که خدا هیچگونه ملکی بجز ذات ندارد ، و ماهیت جوهری او نمیتواند هیچگونه محمولی داشته باشد ، اظهار میکردند که از پاکی او بر نمی آید که بشر را به گناه وادارد ، و نیز می گفتند بشر مسئول اعمال خویش است . اما نیروئی که انسان بوسیله آن عمل میکند ، خواه آن عمل خیر باشد یا شر ، از جانب خدا می آید. آیا این نیرو قبل از عمل خلق شده است ، یا همزمان و مصادف با آن ؟ طبق این نظریه چنین بنظر می رسد که قدرت مطلق خدا بوسیله خویش محدود شده است . بعدها معتزله از این هم پیش تر رفته گفتند که خدا به طریقی که مخالف ذات او است نمیتواند عمل کند. اما اهل حدیث خشمگینانه اظهار عقیده میکردند که توانائی خدا ، حتی بوسیله ذات او محدود نتواند شد . اما معتزله در انکار قوه حیات ، اراده ، تکلم ، بینائی و شنوائی خدا اصرار میورزیدند ، زیرا میترسیدند اگر خدا صاحب صفات باشد بصورت انسان تجلی خواهد کرد . در واقع خدائی که خود کلمه اش بود در آن هنگام لا اقل تا حدی به تثلیث مسیحیت شباهت داشت.

النظام معتزلی که در سال ۸۴۵ در گذشت ، می گفت خدا هیچگونه کار شری ، و در واقع هیچ چیز جز آنچه واقعاً انجام میدهد ، نمی تواند انجام دهد. فرضیه یونانی اتم ها را رد کرد ، و در عوض اعراض را بعنوان اجزاء مؤلفه جوهر های جسمانی حقیقی مسلم شمرد. اعراض را بعنوان خود جوهر یا بعنوان جزئی از جوهر تصور کرد . بدین طریق مثلاً در يك كنده چوب «آتش» یا «حرارت» بحال کمون وجود دارد ؛ فقط هنگامی به تحقق می پیوندد که متضاد آن «برودت» بوسیله مالش ناپدید گردد . رنگ ، بو و حتی قوای عقلانی و روان را انواع ماده دانست ؛ هر چیز مخلوق اعم از مرئی یا نامرئی ، ماده است .

المعمر نیز ، که تصور می رود در حدود ۹۰۰ میلادی در اوج شهرت بوده باشد ، هستی هر گونه صفتی را در خدا ، که نه خود را میتواند بشناسد نه هیچ وجود دیگر را ، انکار کرد ، زیرا شناختن را مستلزم کثرت در او

می‌دانست . ممکن است گفته شود که المعمر در مسألة کلیات پیرو اصحاب تصور است : سفیدی ، فربهی و غیره برای او فقط وجود معنوی دارند . اما تا زمانی که در باره يك چیز سفید بحث میکنیم سفیدی در ذهن ما وجود دارد .

پیروان اشعری (۹۳۵ - ۸۷۳) با دقتی شایان توجه نظریه اسلامی اتم‌ها را پدید آوردند . این نظریه ، که از یونانیان بخصوص از ذیمقراطیس (در حدود ۴۶۰ ق.م.) ، توسط لوکرتیوس (۵۱ - ۹۹ ق.م.) اخذ شده بود ، توضیحی بود در باب خلقت؛ بی آنکه از قدرت مطلق خدا چیزی بکاهد ، و مورد پسند معتزله بعدی قرار گرفت . اشعری می‌گفت آنچه ما درك میکنیم چیزی بجز اعراض نیستند ، و بنا به عقیده اصحاب ذره تمام اعراض ، پیوسته در سیلانند . چون هر چیز تغییر می‌یابد ، تمام اشیاء به وجود آمده‌اند ، و بنابراین بوسیله خدائی واجب که بحکم وجوب لایتغیر است ، خلق شده‌اند . اعراض به جوهرها و کیفیات تقسیم شده‌اند ، و اینها مقولاتی هستند که بوسیله آنها واقعیت درك می‌شود ، ماده فقط در فکر وجود دارد ، و « زمان غیر از همبودی جوهرهای مختلف ، یا همزمانی اعراض چیزی نیست ، مکان ، زمان و حرکت اتم‌های عاری از بعد و لحظات بلا استمرارند . ما بین هر « اکنون » از زمان ، سکون یا خلائی وجود دارد . » بعدها گوتیه در فاوست خود به بعضی از این نظریات چنین اشاره میکند :

هر آنچه میگذرد
جز نوعی همانندی نیست

الکندی (که بعد از سال ۸۷۰ در گذشت) مقدمه‌ای بر قدیم‌ترین اثر مربوط به ما بعد الطبیعه در زبان عربی نوشت . « شایسته است که منتهای سپاسگزاری خود را به کسانی که حتی سهم اندکی در مورد حقیقت دارند ابراز دارم ، تا چه رسد به آنها که سهم فزون‌تری دارند . ما نباید از شناختن

حقیقت و درك و پذیرش آن ، از هر منبعی که بسوی ما آید ، حتی از جانب پیشینیان و بیگانگان ، خجل شویم . برای جوینده حقیقت چیزی ارجمندتر از خود حقیقت نیست . حقیقت پژوهنده خود را خوار و بیمقدار نمی سازد ، بلکه به اورفعت و افتخار می بخشد . و همچنان به گفتار خویش ادامه میدهد تا هدف خود را بدینسان بیان کند : « روش کلی من این است که دروهله اول تمام گفته های قدما را در این باره بی هیچگونه دخل و تصرفی ثبت و ضبط کنم ، و سپس آنچه را که پیشینیان بطور کامل بیان نکرده اند تکمیل نمایم ، و این را هم طبق سنت زبان عرب ، رسوم و بقدرت خودمان انجام خواهیم داد . » اما در قبول کلی اصول اساسی فلسفه یونان توسط الکندی ، استثنائی وجود داشت : او « خلقت ابدی » یونانی را نپذیرفت ، و در عوض گفته قرآن را در باره خلقت پذیرفت که دلالت دارد بر « آفرینش کائنات از هیچ دريك لحظه از زمان به اراده همه توان خداوند » .

ابوبکر رازی (۹۲۳ - ۸۵۰) علاوه بر آنکه پزشك مشهوری بود ، متفکری جسور و مبتکر نیز بود . ادیان یهود و نصاری و مسلم را که به نظر او بیشتر منشأ شر بودند تا خیر ، مستحق جن نپنداشت و گفت که هر سه تاحدی متناقض هستند ، در نظر او فقط پژوهش فلسفه بود که می توانست انسان را در بهبود سر نوشت خویش کامیاب سازد . « هر کس در اشتغال به تحصیل و تحقیق کوشش کند ، در راه حقیقت گام برداشته است . در واقع فقط با مطالعه فلسفه است که روان انسان میتواند از لای و ظلمت دنیا رهایی یابد و در آخرت رستگار گردد . » معلومات پزشکی وی شایان توجه بود ، و « وسالیوس » (۱۵۶۴ - ۱۵۱۴) آن را ستوده است ، و شرح حالی که خود از زندگیش نوشته مؤثر و گیرا است . هم او و هم الکندی رسالاتی در باب اخلاق پسندیده نوشتند ، که ترجمه آنها اکنون موجود است . الکندی عرب ، رازی ایرانی و فارابی (بسال ۹۵۰ فوت کرد) ترك بود .

فارابی فیلسوفی بود که سخت علاقه داشت فلسفه را از قید الهیات آزاد کند ، و آن را در حد خود تعالی بخشد . دكتر والتس میگوید : « طبق

نظر فارابی منطق برهانی ارسطو کلیدی برای فهم فلسفی عالم - که از مطالعه طبیعت و ما بعد الطبیعه ناشی میگردد - بدست میدهد... مذهب کلی یکی بیش نیست ، ولی اشکال بسیاری از تجسم رمزی حقیقت غائی وجود دارد که ممکن است در میان ملل و نحل متفاوت باشد . برای ذهن فلسفی فقط يك خدای حقیقی وجود دارد ، که ادیان مختلف آنرا به نام های مختلف می خوانند . نظریه فارابی راجع به طبیعت بشر بطور کلی و تقریباً بالانحصار بر اساس معرفت النفس ارسطوئی استوار است . قوای غاذیه ، ادراک حس ، متخیله و عقل شرح شده اند و سلسله ترتیب آنها در داخل روان یکتا و غیر منقسم ، بعنوان نظم مشابهی که در عالم هست ، و نظمی که می بایست در اجتماع برقرار گردد ، مخصوصاً تأکید شده است . »

ابن سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰) در ایران متولد ، و تمام زندگیش را هم در آنجا گذراند ، و در مواقع مختلف مناصب عالی دولتی را شاغل بود . بزرگترین فیلسوف اوایل اسلام است . ۱۶۰ کتاب نوشت ، و علاوه بر شاعری و نویسندگی عارفی آگاه و عمیق بود . یکی از بهترین اشعار او شرح مفصلی است درباره هبوط روان انسان در جسم - و این فکری است که او از نوافلاطونیان وحدت وجودی متأخر گرفت . « از متفکران با اسلوب طراز اول است » که يك دایرة المعارف پزشکی و فلسفی نوشت و توانست بایکی دانستن نبوت با حد اعلای هوشمندی ، یعنی « قوه درست حدس زدن حد وسط يك قیاس در زمان نا محسوس ... قوه حدس صائب حقیقت بدون یاری نیروی تخیل ، » معتقدات اسلام را درباره نبوت بعنوان عالیتین موهبت خدا بپذیرد .

دلیل او بر وحدانیت خدا بعدها توسط سنت توماس آکیناس مفید تشخیص داده شد . ابن سینا در سرگذشت خویش چنین می نویسد : « کتاب ما بعد الطبیعه *Metaphysics* ارسطو را خواندم ، ولی مندرجات آن را نفهمیدم و مقصود نویسندۀ آن مرا متحیر ساخت ، آن را بیش از چهل بار خواندم تمام مندرجاتش را از بر کردم حتی در آن موقع نیز نه مطالب آن را فهمیدم و نه منظور نویسندۀ آن را ، و باطنا نومید و دل سرد شدم . » آنگاه روزی در يك

کتابفروشی رساله «اغراض کتاب مابعدالطبیعه» فسارابی را یافت : «بخانه
برگشتم و درخواندن آن شتاب ورزیدم ، و یکباره مطالب آن کتاب برایم
آشکار شد ، زیرا تمام آن را ازبرداشتم . »
ابن سینا درباره ماهیت خدا چنین میگوید :

در بیان وجود واجب

هر آنچه وجود دارد یا باید علتی برای وجود خود داشته باشد ، یا
علتی برای آن نداشته باشد . اگر دلیلی دارد ، پس آن وجود ممکن (مقابل
واجب) است ، چه پیش از اینکه وجود یابد (اگر این فرض ذهنی را بکنیم) ،
چه موقعی که در حالت وجود است - زیرا در مورد شیء ممکن الوجود ،
صرف هستی یافتن آن شیء ماهیت ممکن وجودش را زائل نمی سازد . اما اگر
آن وجود برای وجود خود بنحوی از انحاء علتی نداشته باشد ، پس در وجود
خود واجب است . اکنون که این قاعده تصدیق و تأیید شده است ، به اثبات
این موضوع خواهم پرداخت که در وجود وجودی است که برای وجود خود
علتی ندارد .

چنین وجودی یا ممکن است یا واجب . اگر واجب است ، پس نکته ای
را که میخواستیم به اثبات رسانیم ثابت شده است . حال اگر آن وجود ممکن
است ، آن چیزی که ممکن است نمیتواند هستی یابد مگر به علتی ، که آن
علت کفه های ترازو را بنفع وجود او و بزیان نابودن او به نوسان وامیدارد .
اگر آن علت نیز ممکن باشد ، پس سلسله ای از ممکنات وجود دارد که یکی
به دیگری پیوسته است ، و هیچ وجودی بطور مطلق وجود ندارد ؛ زیرا این وجود
که موضوع فرض ما است نمیتواند تا زمانی که رشته ای لایتناهی از وجودها
بر او مقدم نشده باشد ، هستی بیابد ؛ و این محال است . بنا بر این وجودهای
ممکن به وجودی واجب ختم میشوند .

در باب وحدانیت خدا

بهیچوجه ممکن نیست که واجب الوجود دوتا باشد . برهان : فرض کنیم که وجود واجب دیگری وجود دارد : در اینصورت یکی از آن دو باید از دیگری قابل تمیز باشد، بنحوی که بتوان الفاظ «این» و «آن» را برای اشاره بدانها بکار برد. وانگهی، این اختلاف باید یا ذاتی باشد یا عرضی . اگر عرضی باشد، این عنصر عرضی جزاینکه در هر دوی آنها حاضر باشد، یا در یکی از آنها حاضر باشد و در دیگری نباشد، نتواند بود. اگر هر يك از آن دو عنصری عرضی داشته باشد که بوسیله آن از دیگری متمایز شود، هر دو باید سببی داشته باشند، زیرا عرض آن است که به شیء، پس از آنکه به ذات آن پی برده شود، پیوسته است. اگر عنصر عرضی پیوسته به وجود آن فرض شود، و در یکی از آن دو ونه در دیگری حاضر باشد، پس آن یکی که عنصری عرضی ندارد وجودی واجب است، و دیگری وجودی واجب نیست. مع هذا اگر این وجه تمایز ذاتی باشد، عنصر ذاتیت آن است که ذات در حال ذاتیت بوسیله آن زیست کند؛ و اگر این عنصر ذاتیت در هر يك از آن دو متفاوت باشد و باتکاء آن هر دو قابل تشخیص از هم باشند، پس هر يك از آن دو باید مرکب باشد، و چیزهای مرکب سببی دارند؛ بنحوی که هیچیک از آن دو وجود واجبی نخواهد بود. اگر عنصر ذاتیت فقط به یکی از آنها تعلق داشته باشد، و دیگری از هر حیث یکتا باشد و هیچ نوع ترکیبی در وجود آن نباشد، پس آن یکی که هیچگونه عنصر ذاتیت ندارد وجودی است واجب، ولی دیگری وجودی واجب نیست. چون بدین نحو اثبات شد که وجود واجب نمیتواند دوتا باشد، بلکه حقیقت کل است، پس بموجب واقعیت ذاتیش و به اعتبار آن واقعیت، حقیقت است، واحد و یکتا است، و هیچ چیز در آن یگانگی با او شريك نیست: هر اندازه هم که حقیقت کل به هستی نایل شود، این نیل بتوسط خود او انجام می گیرد.

اینکه خدا بدون علت است

يك وجود واجب هیچگونه علتی ندارد. علل بر چهار گونه اند: آنکه

شیء وجود را از آن دارد ، یا علت فاعلی ؛ آنکه شیء بخاطر آن وجود دارد ، یا علت کمالی یا غائی ؛ آنکه شیء در آن وجود دارد ، یا علت مادی ؛ و آنکه شیء توسط آن وجود دارد ، یا علت صوری .

مجوز محدود کردن علل به این چهار قسم این است که علت وجود شیء یا درون ماهیت آن است ، یا جزئی از آن ، یا خارج از آن اگر درونی است ، پس یا قسمتی است که شیء ، بالقوه و نه بالفعل ، در آن هست ، یعنی ماده آن ؛ یا قسمتی است که شیء به آن فعلیت می یابد ، یعنی صورت آن . اگر برونی است ، پس فقط میتواند یا آن باشد که شیء وجود را از آن دارد ، یعنی عامل یا فاعل ؛ یا اینکه شیء وجود را بواسطه آن دارد ، یعنی مقصود و غایت .

چون ثابت شده است که اینها منشأ واصل این موضوع هستند ، اکنون بدانها تکیه می کنیم و مسائلی را که براساس آنها بنا شده اند روشن می سازیم . برهان اینکه خدا علت فاعلی ندارد : این موضوع بدیهی است ؛ زیرا اگر او برای وجود دلیلی می داشت ، این (وجود) حادث می بود و آن (علت) واجب . چون ثابت شده است که او هیچگونه علت فاعلی ندارد ، از این رشته استدلال نتیجه میشود که انیت او چیزی بجز عینیت او ، یعنی وجود او ، نیست ؛ و نه او ماهیت خواهد بود نه عرض . ممکن نیست دو وجود باشند ، که یکی از آنها وجود خود را از دیگری بگیرد ؛ و نه او (خدا) میتواند از یک جهت وجودی واجب باشد ، و از جهت دیگر وجودی ممکن . اثبات اینکه انیت او چیزی بجز عینیت او نیست ، بلکه وجود او با واقعیت او متحد است : اگر وجود او همان واقعیت او نبود ، پس وجود او چیزی بجز واقعیت او می بود . هر عرضی علتی دارد ، و هر چیز معلولی نیازمند علتی است . حال این علت یا نسبت به جوهر او برونی است ، یا اینکه خود انیت او است ؛ اگر برونی است ، پس خدا وجودی واجب نیست و از قید علت فاعلی آزاد نیست ؛ و حال آنکه اگر دلیل خود انیت باشد ، پس به حکم لزوم باید خود یک وجود کامل باشد تا وجود شیء دیگری بتواند از آن ناشی شود . انیت پیش از وجود دارای وجودی نیست ؛ و اگر پیش از این وجود

داشته باشد ، به وجودی ثانوی نیازمند نخواهد بود . بنابراین موضوع مورد بحث برمیگردد به مسأله وجود . اگر وجود انیت عرضی است ، این وجود از کجا پیدا و جزء آن شد ؟ بنابراین باثبات رسید که عینیت واجب الوجود انیت او است ، و نیز اینکه او هیچگونه علت فاعلی ندارد ؛ ماهیت واجب وجود او مانند انیت تمام چیزهای دیگر است . در نتیجه این موضوع بدیهی است که وجود واجب از هیچ جهت به هیچ چیز دیگر شباهتی ندارد ؛ زیرا در اشیاء دیگر وجود با انیت فرق دارد .

اثبات اینکه خداوند عرض نیست : عرض وجودی است در يك موضع اما گفتیم موضع مقدم است بر عرض و بنابراین وجود عرض بدون موضع ممکن نیست .

اثبات اینکه وجود دو واجب ، که هر يك از آنها وجود خود را از دیگری گرفته باشد ، ممتنع است : اگر دو واجب فرض کنیم ، هر يك از آنها چون وجود خود را از دیگری میگیرد ، نسبت به دیگری مؤخر خواهد بود ، و حال آنکه در همان حال هر يك با تکیاء فراهم کردن وجود برای دیگری ، نسبت به دیگری مقدم خواهند بود ؛ و حال آنکه يك شیء واحد نمیتواند نسبت به وجود خود هم مقدم باشد و هم مؤخر . گذشته از این بخاطر ادامه مباحثه فرض کنیم که دیگری ناموجود باشد ، آیا آنوقت اولی وجود واجبی خواهد بود یا نه ؟ اگر وجود واجبی باشد ، هیچگونه ارتباطی با آن دگر نخواهد داشت ؛ و اگر وجود واجبی نباشد ، وجودی ممکن و محتاج بد وجود دیگری خواهد بود . از آنجا که وجود واجب یکی است ، و وجود خود را از هیچ وجودی نمیگیرد ، نتیجه میشود که او از هر حیث وجود واجبی است ؛ و حال آنکه هر چیز دیگر وجود خود را از غیر میگیرد .

اثبات اینکه خدا نمیتواند از يك جهت واجب الوجود و از جهت دیگر ممکن الوجود باشد : اگر خدا ممکن الوجود باشد ، در مورد وجود به چیزی دیگر مربوط خواهد بود ، و بنابراین علتی دارد ؛ اما نظر باینکه وجود واجبی است ، هیچگونه ارتباطی با چیزهای دیگر نخواهد داشت . در

غیر این صورت آن وجود هم موجود خواهد بود و هم ناموجود ؛ و این محال است .

برهان اینکه خدا علت مادی و پذیرا ندارد : علت پذیرا علتی است برای تدارك مکانی که شیء در آن پذیرفته میشود ، یعنی مکانی که برای پذیرفتن وجود ، یا اکمال وجود ، تهیه میگردد . باید دانست که واجب - الوجود کمالی است در فعلیت محض ، و هیچگونه نقصی در وجودش راه ندارد ؛ هر کمالی به او متعلق است ، از او سرچشمه میگیرد ، و مؤخر از ذات او است ؛ و حال آنکه هر نقصی ولو مجازی بوده باشد ، از او مسلوب است . هر زیبایی و هر کمالی مشتق از وجود او است ؛ در واقع اینها آثار کمال وجود او هستند ؛ پس چگونه رواست که او کمال را از چیزهای دیگر دریافت کند . چون بدین نحو ثابت شده که خداوند هیچگونه علت پذیرا ندارد ، چنین نتیجه میشود که او هیچ چیز بالقوه ای ندارد ، و نه هیچگونه صفتی که باز هم مورد انتظار باشد . بلکه بر خلاف ، کمال او متحقق بالفعل است ؛ و او هیچگونه علت مادی ندارد . منظور ما از عبارت « متحقق بالفعل » ، استعمال آن مانند اصطلاحی عادی ، این است که هر کمالی که به کمال دیگر متعلق است غیر موجود و باز هم باید در انتظارش ماند ؛ در صورتیکه تمام کمالات متعلق به او حاضر هستند و دارای وجود . ذرات کامل او ، که بر تمام مناسبات پیشی میگیرد ، یکی است . از این موضوع واضح است که صفات او اضافه بر ذات او نیستند ، زیرا اگر چنین بودند ، نسبت به ذات دارای قوه می بودند و ذات علت آنها می بود . در آن صورت صفات مؤخر بر يك مقدم واقع می شدند ، بنحوی که از يك حیث فعال و از حیث دیگر پذیرا می بودند ؛ فعال بودن آنها غیر از جنبه پذیرا بودن آنها می بود و در نتیجه آنها دارای دو جنبه متقابلاً منحصر می شدند . باید دانست که این موضوع در مورد تمام چیزها امکان ناپذیر است ؛ هنگامی که جسمی در جنبش است ، عامل جنبش در يك سو و جنبش در سوی دیگر است .

اگر قرار باشد بیان کنیم که صفات او اضافه بر ذات او نیستند ، بلکه

به نهاد ذات او وارد شده اند نمیتوان ذات او را بدون این صفات موجود تصور کرد ، آنگاه ذات او مرکب خواهد بود ، و یکنائیش معدوم خواهد گشت . همچنین از انکار هستی يك علت پذیرا این نتیجه بدیهی حاصل می شود که محال است خدا تغییر کند ؛ زیرا مفهوم تغییر عبارت است از زوال يك صفت و برقراری يك صفت دیگر ؛ و اگر او پذیرای تغییر بود ، بالقوه دارای يك عنصر فساد و يك عنصر کون می بود ؛ و این محال است . از این مطلب آشکار میگردد که او هیچگونه ضد و مغایری ندارد ؛ زیرا تضاد با داشتن نهایت مغایرت میان خود ، ذواتی هستند که برای اشغال يك موضع واحد پی در پی جانشین یکدیگر میشوند . اما ذات باری پذیرای اعراض نیست ، تا چه رسد به تضاد . و اگر اصطلاح « ضد » از این جهت استعمال شود که دلالت کند بر کسی که باسلطه او به ستیزه برمیخیزد ، از این جهت نیز واضح است که او هیچگونه ضدی ندارد . بعلاوه روشن است که نابودن او محال است ؛ از آنجا که باثبات رسیده است که وجود او واجب است ، چنین نتیجه میشود که محال است او نباشد ؛ زیرا هر چیزی که بالقوه وجود دارد نمیتواند بالفعل وجود داشته باشد ، والا دارای دوجنبه خواهد بود . هر چیزی که پذیرای چیزی است ، هنگامی که پذیرائی بالفعل بوقوع پیوسته باشد ، پذیرا بودنش پایان نمی پذیرد ؛ و اگر این موضوع چنین نباشد ، این جریان هم منتج به رفع وجود و هم منجر به رفع عدم خواهد شد ؛ و این مطلب غیر قابل دفاع و ناصحیح است . این قاعده درباره هر ذات و هر واقعیت موحده (به صیغه مفعول) ، مانند فرشتگان و ارواح بشری ، قابل اجرا است ؛ آنها ابداً پذیرای عدم نیستند ، زیرا که از ملحقات جسمانی آزادند .

برهان اینکه خدا علت صوری ندارد : يك علت صوری و جسمانی فقط موقعی وجود دارد و مورد تصدیق قرار میگیرد که دارای ماده باشد : ماده بهره ای در وجود صورت دارد ، و همانگونه که صورت سهمی در وضع ماده در وجود بالفعل دارد ؛ پس چنین چیزی دارای علت است . همچنین در نتیجه انکار این علت از او بدیهی است که تمام صفات جسمانی را نیز ، از قبیل

زمان ، مکان ، نواحی و جهات ، و تحیر در يك محل فقط ، باید درباره او
منکر شد؛ خلاصه هر آنچه نسبت به چیزهای جسمانی ممکن است ، نسبت به او
محال است .

اثبات اینکه خدا هیچگونه علت غائی ندارد : علت غائی آن است که
شیء بخاطر آن وجود دارد ؛ اما حقیقت نخستین وجود خود را بخاطر هیچ
چیز ندارد، بلکه هر چیز متکمل بکمال ذات او است ، و نسبت به وجود او مؤخر
است و از وجود او سرچشمه می گیرد . گذشته از این علت غائی، ولو اینکه از
نظر وجود نسبت به تمام علل دیگر متأخر باشد ، ذهنأ بر تمام آنها متقدم
است . این علت غائی است که موجب میشود علت فاعلی علتی بالفعل گردد ،
یعنی اینکار را از لحاظ غائی بودن خود انجام می دهد.

چون ثابت شده است که خدا از این آخرین نوع علت نیز برتر است ،
واضح است که برای صفات او هیچگونه علتی وجود ندارد . همچنین بدیهی است
که او « رحمت محض » و « کمال حقیقی » است ؛ مفهوم مستغنی بالذات
بودن او نیز به همین نحو آشکار میگردد ، یعنی اینکه خداوند هیچ چیز را
استصواب نمیکند و هیچ چیز را استهجان نمیکند . زیرا اگر او چیزی را
تأیید کند ، آن چیز بهستی خواهد آمد و به بودن خویش ادامه خواهد داد؛
و حال آنکه اگر چیزی را استهجان کند ، آن چیز به عدم تبدیل خواهد شد و
باطل خواهد گردید . تباعد و تباین وجودها بطلان و بی اعتباری چنین
قضیه ای را ثابت میکند ؛ زیرا وجودی که از جمیع جهات یکتاست نمیتواند
هم خود يك شیء را استصواب کند و هم ضد آنرا . همچنین برای او واجب
نیست که قاعده الزام و لازم (عمل به اقتضاء) را رعایت کند - همانطور که
بعضی از کیفیون چنین ادعای بیهوده ای کرده اند ؛ زیرا اگر عمل به اقتضاء
برایش الزامی بود، شایستگی سپاسگزاری و ستایش را نمی داشت ؛ در آن صورت
اعمال او فقط انجام وظیفه بود ، و او از هر لحاظ به کسی میمانست که دینی
را ادا کند ، و از آنرو مرحمتش سزاوار نیایش نمی بود . در حقیقت
برعکس اعمال او از او و برای او صادر میشوند - چنانکه بعداً آن را ثابت

صفات الهی بر حسب اصولی که قبلاً گذشت

چون ثابت شد که خدا وجودی است واجب و از هر حیث واحد و برتر از تمام علل، که وجودش بهیچوجه معلول و مقدر نیست، که صفات او بر ذاتش نمی افزایند، که وصف نعوتش ملازم با ثناء و کمال است؛ لزوماً نتیجه میشود که ما باید بگوئیم خدا عالم وحی و مرید و قدیر و متکلم و بصیر و سمیع است، و واجد تمامی صفات حسنۀ دیگر نیز هست. همچنین لازم است تصدیق کنیم که صفات او را باید به سلبیه و ثبوتیه، و ترکیبی از این دو، تقسیم کرد: از آنجا که صفات او از این گروه هستند، نتیجه میشود که تعدد و تکثر آنها به یگانگی اولطه نمی زند و با ماهیت واجب وجود او تناقضی ندارند. مثلاً ازلیت در وهله اول ذاتاً نفی عدم است و در وهله دوم رفض علیت و سابقیت؛ بهمین نحو معنی و مفهوم لفظ «یکی» این است که او از هر حیث، هم لفظاً و هم بالفعل، تقسیم ناپذیر است. هم چنین مراد از قول به وجوب خداوند این است که او وجودی است بدون علت، و نیز اینکه او علت ماسوای خویش است؛ این ترکیبی است از سلبیه و ثبوتیه. مثالهای صفات ثبوتیه خداوند عبارتند از خالق بودن، مبدع بودن، مشکل بودن، و تمام صفات فاعلیت او. و اما ترکیب این دو: این نوع بوسیله مرید و قدیر بودن او ارائه می شود، زیرا این صفات ترکیبی هستند از دانش او و خلاقیت او.

علم واجب الوجود

خدا از ذات خود آگاه است: علم او، معلوم بودن او و عالم بودن او همه واحد و همسانند. او به غیر ذات خود، و نیز بتمام موضوعات علم، عالم است. به موجب علمی واحد، و فقط بیک طریق، تمام چیزها را میداند (علم خدا بر موجودات به وجه کلی است) علم او با وجود یا عدم معلوم تغییر نمیکند.

اثبات علم خداوند بر ذات خود: گفتیم که خدا یکی است و از تمام

علتها برتر است. معنی علم عبارت است از بروز ضمنی اندیشه‌ای مجرد از تلبسات جسمانی. چون اثبات شد که او یکی است، و ذات او صفاتش عاری از تلبساتند؛ و نیز بدین سبب که اندیشه فوق‌الذکر بر او طاری است، و هر کس چنین اندیشه‌ای بر او طاری شود دارای علم است، و آن اندیشه خواه ذات او باشد یا بجز خود او، غیرمادی است؛ و همچنین باین علت که ذات باری از خود او دور نیست؛ چنین نتیجه می‌شود که حق تعالی بر خود عالم است. اثبات اینکه خداوند علم، عالم و معلوم است: علم اصطلاح دیگری است برای اندیشه مجرد. از آنجا که این اندیشه مجرد است، نتیجه می‌شود که خداوند علم است؛ از آنجا که این اندیشه مجرد باو تعلق دارد، باو حاضر است، و از او پنهان نیست، نتیجه می‌شود که او عالم است؛ و از آنجا که این اندیشه مجرد توسط غیر طاری نمی‌گردد، نتیجه می‌شود که او معلوم است. اصطلاحاتی که ما در هر يك از موارد فوق‌بکار بردیم مختلف هستند؛ و گرنه ممکن است بگوئیم که علم و عالم و معلوم و «نسبت به ذات او» یکی هستند. شما تجربه خود را بعنوان مقایسه در نظر بگیرید. اگر شما خود را بشناسید، موضوع دانش شما یا خود شما است یا چیزی دیگر؛ اگر موضوع دانش شما چیزی بجز خود شما باشد، پس شما خود را نمی‌شناسید. اما اگر موضوع دانش شما خود شما باشد، پس عالم و معلوم هر دو خود شما هستید. اگر نقش نفس شما در نفس شما منتقل شده باشد، علم همان نقش شماست حال اگر شما بار دیگر بنحوی متأمل بر خود بنگرید، هیچگونه انطباعی از اندیشه و انیت نفسان در خود نمی‌بینید تا در درون شما موجب حسی گردد که نفس شما بیش از یکی باشد. بنابراین از آنجا که باثبات رسید که باری تعالی از ذات خود آگاهی دارد، و از آنجا که آگاهی او ذات او است و بر ذات او نمی‌افزاید، نتیجه می‌شود که او، بی آنکه هیچگونه تعدد و کثرتی از طریق این صفات بدو منضم شود، عالم و علم و معلوم است؛ و میان «کسی که دانش دارد» و «کسی که آگاهی دارد» هیچگونه تفاوتی موجود نیست، زیرا هر دو اصطلاحاتی هستند برای توصیف نفی ماده بصور مطلق.

اثبات اینکه او بر غیر خود عالم است : هر کسی که بر خود عالم است ، هر گاه پس از آن بر چیزی جز خود عالم نباشد ، این امر بعلت مانعی است . اگر مانع ذاتی باشد این مطلب لزوماً دلالت میکند بر اینکه او بر خود نیز عالم نیست ؛ و حال آنکه اگر آن مانع بسبب ماهیتی خارجی باشد ، آنچه را که خارجی است میتوان از میان برداشت . بنابراین ممکن - نه ، بلکه واجب - است که خداوند باید بر غیر ذات خود آگاه باشد - همانطور که در این فصل خواهیم دانست .

اثبات اینکه حق تعالی بر تمام موضوعات عالم عالم است : از آنجا که اثبات شد که او وجود واجبی است ، که یکی است ، و عالم توسط او بهستی آمده و از وجود او ناشی شده است ؛ از آنجا که همچنین اثبات گردید که او بر ذات خویش عالم است ، و از آنجا که علم او بر ذات خویش آن چیزی است که هست ، یعنی اینکه او منشأ تمام واقعیتها و تمام اشیاء ذیوجود است ؛ نتیجه میشود که هیچ چیز در زمین و آسمان از دانش او دور نیست - بر خلاف ، آنچه به هستی می آید به دلیل وجود او دارای وجود میشود : او علت العلل و مسبب الاسباب است ، و از آنچه که خود علت و سبب آن یعنی معطی و مبدع وجود آن است ، آگاهی دارد .

اثبات اینکه پروردگار به وجه واحد و کلی ، به طریقی که بر حسب تغییر احوال معلوم تغییر نمیکند ، بر همه چیز عالم است : به اثبات رسید که دانش او اضافه بر ذات او نیست ، او منشأ تمام چیزهائی است که دارای وجودند ، و در عین حال برتر از اعراض و تغییرات است ؛ بنابراین نتیجه میشود که او به طریقی لایتغیر بر همه چیز عالم است . موضوعات علم نتیجه علم او هستند ؛ علم او نتیجه چیزهای معلوم نیست ، که با تغییر آنها تغییر کند ؛ زیرا علم او بر اشیاء دلیل وجود داشتن آنهاست . از این رو آشکار میگردد که علم او خود قدرت کل است . او بر تمام چیزهای ممکن عالم است ، همان گونه که بر تمام اشیاء موجود علم دارد ، ولو اینکه ما بر آنها جاهل باشیم ؛ زیرا چیز ممکن نسبت به ما چیزی است که هم وجودش ممکن است و هم عدمش ؛

اما در بر او یکی از این دوشق بالفعل معلوم است . بنا بر این علم او بر اجناس ، انواع ، اشیاء ذی وجود ، اشیاء ممکن و اشیاء آشکار و پنهان ، بوجه واحد و کلی مسلم است .

افعالی که از خدا صادر میشوند

از آنجا که شما اکنون میدانید که او وجود واجبی است ، که واحد است و صفتی اضافه بر ذات خود ندارد (زیرا اگر چنین بود ، موضوع دلالت می داشت بر توالی افعال گوناگون ، و حال آنکه فعل خدا آثار کمال ذات او است) ؛ و از آنجا که حکم بدین منوال است ، نتیجه میشود که اولین فعل او یکی است .

زیرا اگر دو فعل از او صادر شده بود ، این صدور به دو طریق مختلف انجام می شد ، برای اینکه ثنویت در فعل دلالت میکند بر ثنویت در فاعل . آنکس که با تکیاء ذات خود عمل میکند ، اگر ذاتش فقط یکی باشد ، يك فعل از او صادر میشود .]

ابن رشد (۱۱۹۸ - ۱۱۲۶) تفسیراتی بر آثار ارسطو نوشت ، و دانشمندان و فضلاء مغرب زمین مدتی بیش از سیصد سال آثار ارسطو را اساساً به کمک تفسیرهای ابن رشد خواندند . همچنانکه ارسطو برای جهان قرون وسطی به طور اعم ، و برای سنت توماس اکیناس بالاخص ، « فیلسوف » محسوب می شد ، ابن رشد برای آنها « مفسر » بشمار می رفت . مشهورترین و ارجمندترین کتاب او موسوم است به تهافت التهافت ، که در آن کتاب در مقابل غزالی ، که کتاب « تهافت الفلاسفه » را نوشته است ، از فلسفه دفاع کرد . ابن سینا از نقطه ای واقع در منتها الیه مرز جهان اسلام یعنی از آسیای مرکزی (نزدیک بخارا) ، برخاست ؛ و ابن رشد از منتها الیه دیگر آن - اسپانیا . غزالی (۱۱۱۱ - ۱۰۵۸) ، که عظمتش در الهیات با بزرگی ابن رشد در فلسفه برابری می کرد ، ایرانی بود . ابن رشد تمام « زرادخانه فلسفه ارسطویی

را برای اثبات اینکه فقط فلسفه می‌تواند جوابی رضایتبخش «به همه آن» ، مسائلی که بر آنها علم نداریم ارائه دهد» برضد غزالی بکاربرد . ابن سینا نو- افلاطونی بود ، و حال آنکه ابن رشد ، که آخرین فرد مسلمانی بود که جرأت کرد در مقابل الهیات و فلسفه الهی مقبول دنیای اسلام قد علم کند ، بالاصل ارسطوئی یا «آخرین نماینده بزرگ فلسفه یونانی در عالم اسلام در قرون وسطی» ، بود . زیرا شریعت مقبول و مختار اسلام نیز بیش از مذهب رسمی مسیح به تمایلات وحدت وجودی پاره‌ای از مفسرین مسلمان آثار ارسطو روی خوش نشان نمی‌داد . ابن حزم اندلسی، که نزدغریبان منزلتی برابر باغزالی نزد شرقیان داشت ، پس از مضایقی که از جانب اولیاء امور به او وارد شد ، شجاعانه ولی با لحنی اندوهگین ، چنین اظهار داشت : « مرا با سوزاندن کتابها و نوشته‌هایم به زحمت نیندازید ، بلکه بگوئید اینک بیازمائیم که او چه می‌داند . اگر نوشته‌های مرا سوزانده‌اند ، محتویات آنها را نسوزانده‌اند . مطالب آنها در سینه من است ، و آنها را بهر جا که اسبهای من مرا ببرند حمل میکنم . هر جا که من باشم آنها نیز با من خواهند بود ، و فقط در گور من مدفون خواهند شد .»

ابن رشد می‌گفت که فلسفه تحقیقی است در ماهیت واجد وجود . اما واجد وجود همان مخلوق است ، مخلوق رأساً دلالت دارد بر وجود خالق . همچنین می‌گفت که اختلاف بر سر مسأله حدوث یا قدم جهان فقط در الفاظ است ؛ در اصل و معنا جمله فلاسفه با هم موافقند . در نظر ابن رشد سه مقوله هستی وجود دارد: دو نهایت و یک حد وسط . علت اولین نهایت يك فاعل است، که از ماده و صورت ترکیب یافته در زمان تولید شده است، مانند اجسام گوناگون، هوا و آب . نهایت دیگر معلول نیست ، از هیچ ساخته شده است ، و در معرض زمان قرار ندارد- این نهایت خداست . حد وسط از هیچ ساخته شده و مسبوق به زمان هم نیست ، مع هذا توسط فاعلی خلق شده است . این حد همگی جهان است ، و همین واجد وجود است که ستیزه و بحث زیادی را موجب شده است . تمام اشخاص زمان آینده را بی‌انتها می‌دانند ، اما نسبت به زمان گذشته

عقاید مختلفی وجود دارد. مکتب افلاطون معتقد است که زمان گذشته متناهی است، و حال آنکه ارسطو و مکتب او عقیده مند به نامتناهی بودن آن است. ابن رشد نتیجه گرفت که اختلاف در این مسئله اصولاً بر سر الفاظ است.

همانطور که در اروپا دوش به دوش فیلسوفان نظری فلاسفه متصوف یافت میشدند، در عالم اسلام نیز چنین اشخاصی وجود داشتند. اینان با سنت اگوستین در این عقیده متفق بودند که «برای وصول به خدا که همه جا حضور دارد، عشق لازم است نه بادبان»، و حتی نه اندیشه. این صوفیان، (از کلمه صوف، جامه‌ای پشمین و سپیدرنگ که به تن می‌کردند)، معمولاً از طرف مسلمانان متعصب مورد ایذاء قرار می‌گرفتند. باید اعتراف کرد که بسیاری از این صوفیه عبارات و بیاناتی بر زبان می‌آوردند که برای هم‌کیشانان کفرآمیز محسوب می‌شد؛ مثلاً منصور حلاج (بسال ۹۲۱ درگذشت) در عالم وجد و بیخودی فریاد بر می‌آورد: «انا الحق؛ انا الله» و برای این بی‌پروائی اعدام گردید. اما غزالی بهمان اندازه که صوفی بود فیلسوف نیز بود. بسال ۱۰۵۸ میلادی در شهر توس خراسان به دنیا آمد، و در شهر نیشابور و بعدها در شهر بغداد به تحصیل علم پرداخت، و در بغداد بعنوان عالم روحانی و فقیه شهرتی بسزا یافت. آنگاه ناگهان دستخوش شك و تردیدی عظیم شد، و این امر سلامت او را مختل ساخت. او درباره خود چنین می‌گوید: «قید همشکلی و همعقیدگی کورکورانه در من گسست و معتقدات میراثیم درهم شکسته شد». غزالی در مورد نخستین وهله شك خویش شباهتی به دکارت دارد، اما در نظریه خویش نسبت به قانون علیت بر فیلسوف اسکاتلندی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۹۱) سبقت می‌گیرد؛ غزالی پرسید: «اگر خدا علت غائی است، چرا در توالی حوادث باید رابطه‌ای علی وجود داشته باشد؟» و او جواب می‌دهد که هیچ چیز علت هیچ چیز نیست. سوابق نتایجی بدنبال دارند. فقط خدا علت فاعلی است. غزالی با بکار بردن حجت‌ها و روش‌های ارسطویی در مباحثه‌های خویش با مسیحیان آنان را مغلوب کرد. در کتاب «الرد الجمیل»، که ردی

است بر متن انجیل در مورد الوهیت عیسی مسیح ، نوشت که مسیحیان بردو دسته تقسیم شده اند ، دسته اول آنان که کور کورانه به حدیث تکیه میکنند ، و جداً به مفهوم لغوی چسبیده اند ، و دسته دیگر آنان که از حداقل هوش و معرفت علمی برخوردارند ، و در مورد بینش الهی به نظریات قابل اعتماد و موثق فلاسفه مراجعه می کنند ، و از نتایج تعالیمی که بوسیله مراجع صلاحیتدار به اثبات رسیده است متأثر می شوند و بالنتیجه متقاعد می گردند که فلاسفه به تمام زوایای تاریک و پنهان نفوذ کرده اند و آنها را چون روز روشن ساخته اند. گروه اخیر مسأله اتحاد الهی را با پیوستگی جسم و روان بیکدیگر ، بهم می پیوندند ، و به هنگامی که اشاره به ذات واجب الوجود می کنند ، به مثال متوسل میشوند . اما تا چه اندازه در اشتباه هستند ؛ زیرا فلاسفه جداً عقیده داشتند که برای اتحاد جسم و روان می بایست مطابقه ای میان آنها وجود داشته باشد - اما خدا چه اندازه از این مطلب دور است . فیلسوف می گوید که پیوند میان جسم و روان قید حکومت است ، و تأثیرات لذت - الم از روان به جسم منتقل می گردند . اما میان یک چنین وابستگی ، و وابستگی روان با خالق خویش هیچگونه شباهتی نمی تواند موجود باشد ، زیرا خدا نمیتواند لذت یا الم محسوس را درك کند.

همچنین غزالی با عقاید ارسطو ، آن طور که فارابی و ابن سینا تعلیم می دادند ، سخت به ستیز پرداخت ، زیرا او در اصل امتناع تناقض اصرار می ورزید و می گفت پروردگار نیز بدان تسلیم می شود . منکر قدمت جهان بود و نظریات او درباره زمان و مکان بر افکار موسی بن میمون اسرائیلی متفکر یهود سخت اثر گذاشت . موسی طبیب دربار صلاح الدین ایوبی در اسکندریه بود . بنا به گفته غزالی :

« آن کس که به زمان لایتناهی اعتقاد دارد بالضرورة هستی مکان نامتناهی را نیز باید بپذیرد . این اظهار که مکان جوابگوی حس برونی و زمان جوابگوی حس درونی است ، تغییری در قضیه نمی دهد . زیرا درست همان طور که مکان رابطه ای با جسم دارد ، زمان نیز به حرکت جسم مربوط است .

هر دو فقط روابطی هستند میان تصورات ما ، که خدا درما خلق می‌کند. فقط خدا در فعالیت عالی خویش نامتناهی است؛ خدا تنها وجود «مرید» است. فلاسفه‌ای که از ایمان آوردن به اینکه خدا جهان را با يك فعل مطلق خلقت از هیچ به وجود آورد امتناع می‌ورزند - به این دلیل که فقط مبادله عوارض در يك ماده ، عبور و تحول بالفعل را از امکان به امکانی دیگر قبول دارند - تشخیص نمی‌دهند که هر درك محسوسات ، و هر ادراك روحانی ، کاملاً جدید است . زیرا هستی قطعی و غائی که برای علیت و همچنین برای زمان و مکان واجب است، اراده ابدی خداست . « خدا بر جهان علم دارد زیرا که خلق آن را اراده می‌کند. » غزالی نیز مانند اگوستین سخت معتقد است که این اراده خلاقه الهی با اختیار بشر سازگار است ، زیرا علم ازلی خدا را نمی‌توان از حافظه‌اش تمیز داد - علم خدا خارج از زمان و مکان است .

فیلسوف یهودی سعدیه فیومی - مصنفی که در اوایل قرن دهم می‌زیست - نیز وجود خدا را در مکان ، در واقع تا درجه انکار حضور مطلق الهی ، منکر شد ، زیرا اگر خدا همه جا هست ، پس باید در مکان نیز باشد . اما برای سعدیه ، خدا در عالم همچون وجدان است در بدن : « اگر از يك بدن زنده عضوی را قطع کنید ، روان کوچکتر نمی‌شود ؛ و اگر نصف عالم را نابود کنید ، الوهیت لطمه‌ای نمی‌بیند . » این اراؤه «فضائیت انتزاعی» است که رنه دکارت آن را تناقض بی‌معنی اعلام کرد. در نظر دکارت ، مکان آن صفت اشیاء است که بدون آن هستی آنها محال است. « مکان تنها «واقعیت مطلق و غیر مشروط» است . مع هذا اما نوئل کانت به نظریه‌ای بازگشت که نزد يك به عقیده سعدیه است : برای او زمان بالضرورة يك واقعیت خارجی نیست ، بلکه حالت ذهنی ادراك است. « اشیاء بالذات» و رای مقوله مکان هستند ؛ اشیاء ، آنطور که ما آنها را درك می‌کنیم ، می‌بایست در مکان باشند .

گذشته از ارسطوئیان عرب ، چند فیلسوف بزرگ یهودی نیز در قرون وسطی بودند که با دنبال کردن اولین اثر لایقن فیلون ، از آمیختن اندیشه

یونانی و یهودی ترکیبی پدید آوردند. از میان اینها ابن-جبیر کنانی، فیلسوفی یهودی که در قرن یازدهم در اسپانیا می‌زیست و سنت توماس آکیناس به کرات از او نام برده است، تذکار داده بود که عقل نیز مانند اشیاء مادی از ماده و صورت ترکیب شده است، ولی این ماده و صورت هر دو روحانی هستند و بیش از آنکه به وسیله خدا خلق شده باشند، از او ناشی شده‌اند. تنها خدا فعال است، تمام چیزها منفعل هستند، و اراده الهی، تنها قوه فعال در عالم، از تمام اجسام عبور می‌کند و تمام افعالی را که به نظر می‌رسد اجسام انجام می‌دهند انجام می‌دهد. بدیهی است که این مطلب برای مسیحیان ناگوار و غیر قابل تأیید بود، اما موسی بن میمون روش مصالحه آمیزی اختیار کرد و با تفسیر عقاید ارسطو چنین نوشت: «بیمست و پنج قضیه‌ای که در برهان وجود خدا یا در مباحثات مربوط به غیر جسمانی بودن او بکار می‌روند، یا در بحث از اینکه ذات باری قوه‌ای نیست که با ماده مرتبط باشد استعمال می‌شوند، یا در مدلل ساختن وحدانیت خدا مورد استفاده قرار می‌گیرند، کاملاً به اثبات رسیده‌اند و صحت آنها بالاترید است. با این حال قضیه‌ای هست که آن را نمی‌پذیریم، یعنی آن قضیه‌ای که مبین قدم عالم است.» (از مقدمه کتاب دوم موره Moreh)

دلایلی را که موسی بن میمون با چنان قطعیت و اطمینانی اقامه کرده بود، عاقبت به وسیله خود او به سه دلیل تقلیل داده شدند:

۱. هستی خدا از اصل ارسطویی حرکت نتیجه می‌شود.
۲. اگر يك جزء مؤلفه بطور مجزا موجود باشد، جزء دیگر نیز می‌بایست جداگانه وجود داشته باشد. بنابراین «حرکت مسبب» باید بطور مجزا وجود داشته باشد.
۳. اگر هستی ممکن وجود دارد هستی واجب نیز باید وجود داشته باشد، و بنابراین هستی خدا از اصل ارسطویی بالقوه و بالفعل استنتاج می‌شود. حرکت، علیت، و امکان را بعدها سنت توماس آکیناس به عنوان سه دلیل اول از «دلایل پنجگانه» خود بر هستی خدا، پذیرفت.

سنت بوناونتورا

فصل ۸

جذب و تأثیر عقاید و نظریات ارسطو در درجات مختلف توسط مسیحیان ، مسلمین و یهودیان در قرن دهم تا سیزدهم را می توان با کنار گذاشتن جنبه های نابرابر آنها ، با دستکاههای علمی اشخاصی از قبیل کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) ، زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) و آلبرت اینشتاین (۱۸۷۹-۱۹۵۵) توسط مسیحیان و غیر مسیحیان در قرن بیستم مقایسه کرد. از این حیث که در آن نه فقط يك اندیشه تنها، بلکه يك دستگاه کامل، یعنی نظریه ای کلی درباره خدا و عالم ، می بایست مندرج گردد .

تأثیر عقاید ارسطو توسط مسیحیان، که تدریجی و متراکم و کلی بود، جریانانی بود که هر نویسنده ای در قرون وسطی ، آگاهانه یا نا آگاهانه ، در مسیر آن قرار گرفت ؛ هر چند که البته نظر گاهها ، طرز برخورد و دریافت و تأکیدات از سرزمینی به سرزمینی دیگر بسیار تفاوت داشت . مثلاً میان عقاید ارسطویی در انگلستان - بدانسان که رابرت گروستست - Robert Grosseteste (در حدود ۱۲۵۳ - ۱۱۶۹) رئیس دانشگاه آکسفورد ، و شاگرد بسیار هوشمند و برجسته او راجر بیکن Roger Bacon (۱۲۱۴ - ۱۲۹۴ ؟) پیرو فرقه فرانسيسكان دورستشایر، ارائه کرده اند - و در بلژیک، آنطور که توسط داوید دینان David Dinant (که در حدود سال ۱۲۰۰ به اوج اشتهار رسید) با ذکر شواهد و مثال شرح شده است، همان اندازه فرق است که میان يك اصالت وجودی معاصر آلمانی ، مثلاً کارل یاسپرو - Karl

jaspers، ویک فرانسوی، مانند ژان پل سارتر: درست همانطور که ادبیات معاصر موضوع لحن خود را از وضع رایج فلسفه زمان می گیرد (مثلاً داستانهای آلبر کامو، آندره مالرو و جان هرسی و نقاشیهای پیکاسو، ریورا Rivera یا رواو Rouault ، در قرون وسطی نیز شعر دانته Dante (۱۲۶۵-۱۳۲۱) و چاوسر Chaucer (۱۳۴۰-۱۴۰۰) در دوران آخر عمر، علائق و امور جاری زمان را منعکس می سازد. فی الواقع «کمدی الهی» دانته سوماتئولوژیکای Summa theologia (مجموعه اعلاى الهیات) منظوم نامیده شده است، چنانکه تقسیمات و توصیفات آن نشانی از جزء دوم کتاب الهیات کلیسای کاتولیک دارد.

رابرت گروستست به تأکید گفته است که عیسی مسیح چون دعا کرد که همگی چیزها در او جمع و یکی گردد، و چون تمام چیزها از یکتائی او سرچشمه می گیرند و بدان باز می گردند، نه تنها بشر را، بلکه کلیه مخلوقات را، مشمول فیض خود کرد. در رساله «درباره نودیا آغاز هودتها» نور را به عنوان صورت خود ماده مورد بحث قرار می دهد که عمل آن تکثیر، نشر و اشاعه است.

[بعقیده من اولین شکل جسمانی، که بعضی آن را جسمانیت می نامند، نور است. زیرا نور به حکم ماهیت خویش در تمام جهات به نحوی پراکنده می شود که يك نقطه نور آنرا کره ای از نور به هر اندازه که باشد پدید می آورد، مگر اینکه شیء کدري در برابر آن قرار گیرد. باید دانست که گسترش ماده در سه بعد ملازم بالضرورة جسمانیت است، و این موضوع با وجود آنکه ماده و جسمانیت هر دو فی نفسه گوهرهای ساده و فاقد هر گونه بعد هستند صادق است؛ اما يك شکل که فی نفسه ساده و بدون بعد است، نمیتواند از صورت عاری باشد - اما من چنین معتقد شده ام که این نور است که به حکم ماهیت خود دارای نیروئی است که خود را در تمام جهات آنرا منتشر می کند و بسط می دهد. آنچه این عمل را انجام می دهد یا نور است یا عامل دیگری که به علت شرکت در نور عمل می کند، و این عمل اصالتاً به نور تعلق دارد. بنا بر این جسمانیت یا

خود نور است یا عاملی است که عمل سابق الذکر را انجام میدهد و ابعاد را به علت شرکتی که در نور دارد ، به ماده وارد می سازد ، و بوسیله نیروی همین نور عمل می کند . اما صورت اول نمی تواند توسط نیروی صورت لاحق ابعاد را بماده وارد سازد ، بنابراین این نور صورت لاحق جسمانیت نیست ، بلکه نفس جسمانیت است .

گذشته از این ، به عقیده فلاسفه اولین صورت جسمانی از تمام صورتهائی که پس از آن می آیند جوهری عالیترو اصیلتر است . این صورت همچنین به صورتی که جدا از ماده وجود دارند ، شبیه تر است . اما نور از تمام اشیاء جسمانی برتر و دارای جوهری عالیترو اصیلتر است . بعلاوه نور از میان تمام اجسام به صورتی که جدا از ماده وجود دارند - یعنی عقول - شبیه تر است ، بنابراین نور اولین صورت جسمانی است . بدین ترتیب نور ، که نخستین صورتی است که در ماده اولی خلق شده ، به حکم ماهیت خویش خود را به دفعات نامتناهی به تمام اطراف تکثیر کرد و بطور یکسان در تمام جهات بسط داد . بدین طریق نور در آغاز زمان با همراه کشیدن ماده در توده ای به اندازه عالم مادی به گسترش ماده که نمی توانست آن را پشت سر بگذارد ، پرداخت . این گسترش ماده نمی توانست با تکثیر محدود نور انجام پذیرد ، زیرا همانطور که ارسطو در رساله «آسمان و جهان» خود اثبات می کند ، يك وجود ساده به دفعاتی محدود تولید کمیت نمی کند . مع هذا تکثیر يك وجود ساده به دفعاتی غیر محدود باید کمیت محدودی تولید کند ، زیرا حاصلی که نتیجه يك تکثیر نامحدود است ، بطور نامحدود از آنچه به واسطه تکثیر از آن حاصل شده است پیشی می گیرد . باید دانست که يك وجود ساده نمی تواند به طور نامحدود از وجود ساده دیگر پیشی بگیرد ، بلکه فقط کمیت محدود بطور نامحدود از يك وجود ساده پیشی می گیرد . بنا بر این هنگامی که نور که فی نفسه ساده است به تعداد لایتناهی تکثیر شود باید ماده را ، که آن نیز ساده است ، به ابعاد متناهی گسترش دهد .

با این حال ممکن است که مجموع نامحدودی از عدد با مجموعی

نامحدود در هر نسبت - چه عددی و چه غیر عددی - مرتبط باشد . و بعضی از بینهایتها از بینهایتهاى دیگر بزرگتر هستند ، و بعضی هم کوچکتر . بدین طریق مجموع تمام اعداد اعم از فرد و زوج ، بینهایت است . در عین حال این مقدار از مجموع تمام اعداد زوج بیشتر است ، هر چند که این خود نیز بینهایت است ، زیرا آن یکی به تعداد تمامی اعداد فرد از این یکی بیشتر می شود . مجموع تمام اعدادی که با يك شروع می شود و با دو برابر کردن هر شماره متوالی ادامه می یابد نیز بی نهایت است ، و بهمین ترتیب مجموع تمام نیمه هاى که مقابل مضاعفات خود قرار می گیرند نیز بینهایت است . مجموع این نیمه ها هم باید نصف مجموع مضاعفات خود باشد . بهمین نحو مجموع تمام اعدادی که با يك شروع می شوند و متوالیاً در سه ضرب می شوند ، سه برابر مجموع ثلث هاى هستند که در مقابل این سه برابرها قرار می گیرند . در مورد هر نوع نسبت های عددی نیز واضح است که بر طبق هر يك از آنها نسبتی از محدود به نامحدود می تواند وجود داشته باشد .

اما اگر مجموع بینهایتی از تمام مضاعفات که با يك شروع می شوند ، و يك مجموع نامتناهی از تمام نیمه هاى که در مقابل این مضاعفات قرار می گیرند فرض کنیم ، و اگر عدد يك متناهی دیگری از مجموع نیمه ها کسر شود - بمحض اینکه این عمل تفریق انجام پذیرد - دیگر نسبت دو بريك میان اولین مقدار و آنچه از مقدار دوم باقی مانده است برقرار نخواهد بود . در حقیقت هیچگونه نسبت عددی در این مورد وجود نخواهد داشت؛ زیرا اگر قرار باشد يك نسبت عددی دومى ، در نتیجه تفریق از جزء کوچکتر نسبت ، از نسبت عددی اولی باقی بماند ، پس آنچه تفریق شده است باید متداخل یا متداخل های متداخل نسبتی باشد که از آن ، آن مقدار کسر شده است . اما يك عدد متناهی نمی تواند متداخل یا متداخل های متداخل عددی لایتنه ای باشد . بنابراین موقعی که ما عددی را از معدود نامتناهی نیمه ها کسر کنیم ، دیگر يك نسبت عددی میان عدد لایتنه ای مضاعفات و آنچه از عدد لایتنه ای نیمه ها باقی مانده است برقرار نخواهد بود .

از آنجا که حکم بر این منوال است، واضح است که نور به توسط تکثیر بینهایت خویش ماده را به ابعاد متناهی گسترش می‌دهد، و آن ابعاد بر طبق نسبت‌هایی معین - اعم از عددی و غیر عددی - که بایکدیگر دارند، کوچکتر و بزرگتر هستند. زیرا اگر نور به توسط تکثیر بینهایت خود ماده را بعدی برابر بادو ذراع گسترش دهد، با دو برابر کردن همین تکثیر بینهایت آن را به بعدی برابر با چهار ذراع، و با نصف کردن این تکثیر بینهایت آن را به بعدی برابر با یک ذراع گسترش می‌دهد. بدین طریق نور بر حسب نسبت‌های عددی و غیر عددی عمل می‌کند.

عقیده من این است که معنی فرضیه آن دسته از فلاسفه‌ای که معتقد بودند هر چیز از اتم تشکیل یافته، و می‌گفتند که اجسام از سطوح و سطوح از خطوط و خطوط از نقطه‌ها تشکیل شده است همین بوده است. این عقیده با این فرضیه که می‌گوید يك حجم فقط از حجم‌ها تشکیل شده تناقضی ندارد، زیرا در مقابل هر مفهوم کلمه کل، مفهوم کلمه جزء وجود دارد. به همین نحو می‌گوئیم که نیم جزئی از کل واحد است، زیرا جمع نصفین مساوی است با يك واحد تام. همچنین می‌گوئیم که ضلع جزئی از قطر است، اما به مفهومی دیگر، زیرا هر چند بار که ضلعی را بگیریم، قطر به وجود نمی‌آورد، بلکه همیشه کوچکتر از قطر است. باز می‌گوئیم که يك زاویه مماس جزء يك زاویه قائمه است، زیرا عدّه نامحدود از زاویه‌های مماس در يك زاویه قائمه وجود دارد؛ مع هذا موقعی که يك زاویه مماس به تعداد محدودی از يك زاویه قائمه کسر شود، زاویه اخیر کوچکتر می‌شود. با این حال وقتی می‌گویند نقطه جزء يك خط است که در آن عدّه نامحدودی از نقاط گنجانیده شده، مفهوم دیگری در نظر دارند زیرا موقعی که نقطه به دفعاتی متناهی از خط برداشته شود باعث کوتاهی خط نمی‌شود.

بنابراین با بازگشت به مطلب مورد بحث خود، می‌گویم که نور از طریق تکثیر نامتناهی خویش بطور یکسان در تمام جهات، ماده را به شکل يك کره بطور یکسان در تمام جهات گسترش می‌دهد، و در نتیجه این گسترش

لازم می آید که دورترین قسمت های بیرونی ماده نسبت به قسمت های درونی که به مرکز نزدیکتر هستند منبسط تر و رقیقتر باشند. و از آنجا که دورترین قسمت بیرونی به حد اعلی رقیق می شوند قسمت های درونی برای رقت و انبساط بیشتر، قابلیت دارند.

بدین طریق نور با گسترش ماده نخستین به شکل يك كره ، و با رقیق کردن دورترین کره بیرونی توانائی ماده را بطور کامل به تحقیق رساند، و این ماده را بدون امکان پذیرش هر گونه تأثیر بعدی به جا گذارد. و به این طریق اولین جسم در دورترین قسمت بیرونی كره ، یا آن جسم که فلك نام دارد ، کامل است ، زیرا در ترکیب خویش بجز ماده نخستین و صورت نخستین چیزی ندارد. بنابراین از نظر اجزاء متشکله ذات خود و مقدار خود که از حیث اندازه بالاترین حد ممکن را داراست ، از تمام اجسام ساده تر است . فلك با جسم جنس فقط از این جهت فرق می کند که در آن ماده فقط بتوسط صورت نخستین بطور کامل تحقق یافته است . اما جسم جنس که هم در این جسم و هم در سایر اجسام هست و در ذات خویش دارای ماده نخستین و صورت نخستین است، از تحقق یافتن کامل ماده توسط صورت نخستین و از تصغیر ماده توسط صورت نخستین انتزاع حاصل می کند .

موقعی که اولین جسم که فلك است، بدین طریق بطور کامل تحقق یافته است، نورش را Iumen از تمام قسمت های خود بسوی مرکز عالم منتشر می کند. از آنجا که نور Iux کمال اولین جسم است و طبیعتاً خود را از جسم اول تکثیر می کند ، بالضروره به مرکز عالم منتشر می شود . و چون این نور Iux در انتشار خویش از اولین جسم صورتی است که اصلاً از ماده جدا شدنی نیست ، همراه خویش روحانیت ماده اولین جسم را بسط می دهد. بدین نحو از اولین جسم، نور Iumen - که يك جسم روحانی یا بهتر بگوئیم يك روح آسمانی است - جریان می یابد. این نور Iumen هنگام عبور از جسم ، آنرا تقسیم نمی کند ، و به این ترتیب در آن واحد از جسم آسمان اول به طرف مرکز عالم می گذرد. علاوه بر این عبور آن را از نظر جنبه عددی يك ، عبور آنی از آسمان به طرف

مرکز عالم نمی‌توان درك كرد ، زیرا این موضوع شاید محال باشد ، بلکه این عبور توسط خودافشانی و خودزائی نورانجام می‌گیرد.]

راجر بیکن، عالم طبیعی پرمطالعه‌ای بود، و «در آغاز کار نظریه‌ای علمی را به عنوان وسیله‌ای برای کشف واقعیت و حقیقت بنیان نهاد ، (نقل از کتاب «گروستست و مبانی علم تجربی» تألیف ا. کرمبی A. Crombie ، چاپ دانشگاه آکسفرد ، ۱۹۵۳). راجر بیکن حساب و هندسه هر دو را در «علم فیزیک ساده‌ای» بکاربرد ، و نزد او ریاضیات یا ساده‌تر بگوئیم خود اعداد ماده نخستین محسوب می‌شد نه نور . زبان که برای اشخاصی چون سنت‌آنسلم و آبلار راز اصلی حیات عقلانی و معنوی بود و منطق – که در نظر آنها تابع و نیازمند زبان بود – برای راجر بیکن تابع ریاضیات به شمار می‌رفت . او جداً اعتقاد داشت که مشاهده برای تأیید و گواهی در علم فیزیک ریاضی ضرور است ، و مانند رابرت گروستست (که بیکن از سال ۱۲۴۹ به بعد یکی از اعضاء «حلقه» او بود، و به آثار و نوشته‌های خطی وی دسترس داشت) کار خویش را از انالوطیقای ثانی ارسطو آغاز می‌کند. وی در فصل ششم کتاب «کادپردگ» *Opus Majus* خویش (که توسط رابرت بل برک برای دانشگاه پنسیلوانیا ترجمه شده و در سال ۱۹۲۸ به طبع رسیده است) مصرأً معتقد است که او

[..... اکنون می‌خواهد اصول علم ریاضی را کشف و بیان کند، زیرا بدون تجربه نمی‌توان به حد کافی از چیزی آگاه شد. زیرا برای کسب دانش دوراه موجود است: یکی تعقل و دیگری تجربه. تعقل به استنتاج می‌پردازد و ما را وادار می‌کند که نتیجه را بپذیریم، اما نتیجه را مسلم و قطعی نمی‌سازد، و نیز شك را به نحوی که ذهن بتواند روی درك حقیقت تکیه کند بر طرف نمی‌سازد، مگر آنکه ذهن حقیقت را باروش تجربه کشف کند ؛ زیرا بسیاری از اشخاص درباره آنچه می‌تواند شناخته شود براهینی دارند ، ولی چون فاقد تجربه و نیارمند به آن هستند براهین خویش را مهمل می‌گذارند، و از آنچه زیان بخش

است اجتناب نمی‌ورزند ، و نیز به دنبال آنچه خیر و صلاح است نمی‌روند . زیرا اگر مردی که هرگز آتش را ندیده است با دلایل کافی ثابت کند که آتش اشیاء را می‌سوزاند و بدانها آسیب وارد می‌سازد و معدومشان می‌کند ، ذهن او بدان وسیله قانع نخواهد شد ، و نیز نمی‌تواند از آتش اجتناب کند ، مگر زمانی که دستش یا ماده قابل اشتعالی را در میان آتش قرار دهد ، به نحوی که بتواند آنچه را با تعقل آموخته است با تجربه ثابت کند . اما پس از آنکه عمل سوختن را فی الواقع تجربه کرد ، ذهنش یقین حاصل می‌کند و در پرتو کامل حقیقت آرام می‌گیرد . بنابراین تعقل کافی نیست، بلکه تجربه کافی است ... لذا صحت و سقم هر چیز را باید از راه تجربه معلوم کرد و اگر ما توجه خود را به تجربیاتی که دقیق و بی نقص و تصدیق شده یا در نظم خود کامل هستند معطوف سازیم ، باید لزوماً در راه اصول این علم که تجربی نامیده می‌شود گام برداریم .]

راجر بیکن پیرو فرقه فرانسيسکن بود و شدیداً تحت تأثیر ابن سینا قرار داشت؛ چون به نظر او بزرگترین پیرو و مقلد ارسطو محسوب می‌شد. بیکن در برابر «متأخرینی» قد بر می‌افرازد که می‌گویند عقل، که در روان ما کار می‌کند و آن را نورانی می‌سازد ، جزئی از همان روان است ، به نحوی که روان به دو قسمت تقسیم شده است. یکی عقل فعال و دیگری عقل منفعل. راجر- بیکن مصرّاً اعتقاد داشت که عامل عقلی می‌بایست از روان مجزا باشد ، می‌بایست خود خدا باشد، و نیز می‌گفت که تمام فلسفه از نوری الهی سرچشمه می‌گیرد. او نیز «قدما» را می‌ستود : «برای ترغیب ما به زندگی که سزاوار ما است، ما که در تحت لطف و عنایت خدا متولد شده ایم و پرورش یافته ایم ، هیچ چیز مفیدتر و مطمئنتر از شناختن مردانی محروم از فیض و عنایت نیست که با پاکی زندگی خود به چنین عظمت و شأن بیحد و حصری نائل شده اند.» راجر بیکن متوجه شد که برای اثبات فیزیک ریاضی چیزی و رای استدلال وجود دارد، و آن تجربه است. بحث و استدلال ما را به اعتبار فیزیک ریاضی

معتقد می‌سازد، اما حقیقت آنرا مسلم نمی‌دارد. روان نیازمند اتکاء به درك حقیقت است، و برای این منظور باید حقیقت را تجربه کرد. حقیقت مسیحی در جامعه مسیحی توسط رفتار و کردار تجربه می‌شود و در فرد مسیحی با صفای باطن تجربه می‌شود و با انگیزه شوق اثبات می‌گردد. راجر بیکن تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند تنجیم، کیمیا و سحر دارای تقدسی مذهبی و حتی الهی هستند. به واقعیت افراد بیش از واقعیت کلیات اعتقاد دارد و چنین می‌گوید:

«يك فرد بیش از تمام کلیات به روی هم، واقعیت دارد.»

در پاریس يك فرانسیسکن بزرگ دیگر، الکساندر هیلز Alexander of Hales اولین فیلسوف قرون وسطی، بود که عملاً از ارسطو به عنوان مرجع باصلاحیت و منبع موثق نقل قول کرد. کتاب «سوماتا لولویکای» او (که بیکن باخشونت گفت برای حمل آن بیش از يك اسب لازم است) اولین تلاش برای سازش آراء ارسطو با عقاید سنت اگوستین به طریقی فلسفی بود.

بزرگترین پیرو فرقه فرانسیسکن سنت بوناونتورا بود، که باتفاق سنت توماس آکیناس از فرقه دومینیکن، شکفتگی کامل فلسفه قرون وسطی عرضه می‌کند. سنت فرانسیس (۱۲۲۶-۱۱۸۲) خود به کتاب و پژوهش‌های معنوی و عقلانی بدگمان بود و پیروان خویش را از آنها بر حذر می‌داشت، و میل داشت که آنها از مدرسه و بحث و جدل بگریزند. اما بیدانشی و جهالتش نسبت به بحث و استدلال - همچون محمد - مخصوص خود او بود و به همان اندازه نتایج زیان بخش ببار آورد؛ در مدتی کمتر از بیست سال پس از تأسیس فرقه او پیروانش به تدریج بر کرسیهای دانشگاه نشستند و مانند سایرین به بحث و جدل پرداختند.

«جان فیدنزا» John of Fidenza، معروف به بوناونتورا، بسال ۱۲۲۱ در شهر باگنوریا Bagnorea تولد یافت، و در سال ۱۲۵۷ مرشد کل فرانسیسکن‌ها شد. معروفترین کتاب او «سفر ذهن به سوی خدای» داستانی است فلسفی به شیوه کتابهای پلیسی و جنائی، که «آثار» خدا را در عالم مخلوق تعقیب می‌کند، و با بیانیه‌ای در باره هستی بدیهی خدا پایان می‌یابد. سنت-

بوناونتورا می گفت که يك اراده و ميل طبيعى به سوى خير درهر انسانی وجود دارد، و وجدان هر انسان خود بخود، فى نفسه وبنوبه خود طبيعتاً به آگاهی از خدا، که درهر روانی حاضراست، منجر می گردد. اینها جملگی دلایلی هستند بروجود الهی. مسأله عقل فعال و منفعل، و عشق هم به عنوان اروس eros (خدای عشق در یونان باستان) و هم به عنوان آگاهانه agape (جشنی همراه با عاشای ربانی در میان مسیحیان صدر اول)، امروز نیز توسط الهیون بسیار برجسته از قبیل نیگرن Nygren اسقف سوئدی پیرو لوتر، پدر روحانی ام. سی. دارسی M.C. Darcy یسوعی انگلیسی، و دنیس دو روژمون Denis de Rougemont پروتستان سويسی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. این مسأله مورد بحث فیلسوفان قرون وسطی نیز بود، و بدیهی است که جنبه دیگری است از مسأله دوگانه و پایدار اراده و اختیار. خدا در حقیقت و نوری است که هر انسان را روشن می سازد، اما سنت بوناونتورا حاضر نبود روان را پذیرای محض، یا يك شیء. مستنیر بداند. زیرا می پرسید دانستن چیست؟ برای یافتن یقین؟ برای حصول به ایقان؟ و چنین قطعیت و ایقانی مستلزم ثبات در چیز معلوم، و مصونیت از خطا در شخص عالم است. در اینجا ما هیچکدام از این دو را نداریم. زیرا در این نشانه حقیقت به علت مخلوق بودن خود نسبی است، و بهمین دلیل مخلوقی که چیزی را می داند، نمی تواند از خطا مصون باشد. فقط خالق می تواند هم به عالم مصونیت از خطا و هم به معلوم ثبات ببخشد. و فرق میان خالق و مخلوق چیزی است که همواره باید روشن نگهداشته شود.

نیکلا دوماالبراناش Nicolas de Malebranche (۱۷۱۵ - ۱۶۳۸) سنت بوناونتورا را متهم به داشتن عقیده عرف و وجود کرد. معرفت وجود نظریه ای است که ادعا می کند تمام اصول و تصورات عقلانی در انسان فطری هستند، که حتی تصور خدا در ذهن انسان نیز بر هر گونه دانش تجربی نسبت به خدا مقدم است. اما سنت بوناونتورا به وضوح بیان داشت که نور الهی به سبب تعالیش برای قوای هر طبیعت مخلوقی غیر قابل حصول است. او به

گفتار خویش ادامه می‌دهد و به بحث دربارهٔ شش نوری که به بشر داده شده است می‌پردازد. این انوار عبارتند از: نور فن صناعی، نور دانش حساس، سه نور فلسفهٔ طبیعی، عقلی، و اخلاقی و نور کتاب مقدس (وحی). هفتمین نور، که فقط در آن سرا خواهد بود، نور جلال و عنایت است.

سنت بوناونتورا منجمله چنین می‌گوید:

[اولین نور، نور فن صناعی است که به اشکال مصنوع روشنی می‌بخشد. دومین نور در پرتو دانش حساس ما را از جهت درك شكلهای طبیعی روشن می‌سازد، و بحق آن را فرودست نامیده‌اند؛ زیرا دانش حساس با علم به اشیاء سافل شروع می‌شود و به یاری نور جسمانی وجود دارد. این نور بر طبق حواس پنجگانه تقسیم شده است. زیرا روح مدرك بر حسب شدت و ضعف صفای خود، هر گاه در اعصاب مستقر شود ماهیت نور را دارد و در حواس پنجگانه تکثیر می‌شود.

سومین نور که روشنی آن از آزمودن حقایق معقول روشنی حاصل می‌شود، نور دانش فلسفی است و به این جهت آن را درونی نامیده‌اند که در جستجوی یافتن علل نهانی و درونی است، و این عمل را توسط اصول و قواعد حقیقت فطری که طبیعتاً در نهاد انسان است انجام می‌دهد. این نور به سه طریق تقسیم شده است: عقلی، طبیعی و اخلاقی. و کفایت آن را می‌توان بدین نحو مدلل ساخت. که چون حقیقت گفتار؛ حقیقت اشیاء و حقیقت اعمال وجود دارد، طریقهٔ عقلی حقیقت گفتار؛ طریقهٔ طبیعی حقیقت اشیاء و طریقهٔ اخلاقی حقیقت اعمال را مورد توجه و رسیدگی قرار می‌دهند. یا به طریقی دیگر، در مرتبهٔ متعادل، در خود خدا. در این مرتبه باید دلیل علت فاعلی، صوری و غائی (زیرا که خدا علت هستی و بقا است)، دلیل فهم و ترتیب زندگی را مورد رسیدگی و توجه قرار داد. این حالت نیز همان تنویر فلسفی است؛ زیرا افاضهٔ آن یا از جهت علم به علت اشیاء صورت می‌گیرد که موضوع علم فیزیك است؛ یا از جهت علم به علل فهم که موضوع علم منطق است؛ یا از علم به ترتیب زندگی که

موضوع علم اخلاق یا علم عملی است . در طریقهٔ سوم وضع بدین منوال است که نور دانش فلسفی ادراک تعقلی را روشن می‌سازد . این عمل به سه طریق می‌تواند انجام پذیرد : تا آنجا که به محرک ادراک حکومت می‌کند ، معنوی است ؛ تا آنجا که بر خود حکومت می‌کند ، طبیعی است ؛ تا آنجا که بر تفسیرات حکومت می‌کند ، جدلی است . و این همه بدان منظور است که بخاطر حقیقت زندگی ، حقیقت علم و حقیقت آئین منور گردد . [

سنت بوناوتورا به مسأله زمان نیز علاقه‌مند بود . ازلیت زمان را باین دلیل که معلول بودن دلالت بر آغاز داشتن می‌کند ، انکار کرد . اگر زمان - یا هر مادهٔ دیگر - ازلی بود ، خدا تنها وجود مطلق نمی‌بود ، زیرا در آن صورت خدا به جای خالق بودن ، « جریان » خلقت می‌شد ، و دیگر وجود نمی‌بود بلکه فقط لحظه بلحظه دارای وجود می‌شد . مطالب زیر از کتاب « دربارهٔ تبدیل صناعات به الهیات » اثر سنت بوناوتورا نقل می‌شود :

[ارادهٔ انسان همچون عشقش بسیط یا مرکب است . منظور ما از بسیط بودن اراده این است که نیروهای مؤثر بر آن بدون تقسیم یا تفرقه است ، برای اینکه آنها در یک یا چند شیء معدود تمرکز یافته‌اند . و اما عشق اصل چنین بسیط بودن است ، زیرا با هر عشقی خود را با شیئی متحد می‌کنیم ، و با هر اتحادی ترکیبی دیگر در روان ، و با آن ، تفرقه دیگری فراهم می‌شود .]

سنت بوناوتورا در کتاب خویش موسوم به « سفر ذهن به سوی خدا » که آن را در کوه آورنیا Avernia نگاشته است ، آنجا که بر پیشانی و دست و پای اسنادش سنت فرانسیس نشانه‌های مصلوب شدن مسیح پدیدار شد ، چنین نوشته است :

[نظر به اینکه در وضع کنونی ما عالم اشیاء نردبانی است که به وسیلهٔ آن می‌توانیم به سوی خدا صعود کنیم ، و از آنجا که در میان برخی از این اشیاء

«جای پای» خداست، بعضی نقش خدا، بعضی فانی، بعضی باقی، و از این رو بعضی بیرون از ما و بعضی در درون ماست، نتیجه می شود که اگر ما بخواهیم به سیر و نظاره مبدأ نخستین، و سرچشمه تمام اشیاء، که فی حد ذاته از همه جهت روحانی و سرمدی و بالاتر از ما است، نایل گردیم، باید از جای پای خدا که جسمانی، فانی و بیرون از ما است آغاز کنیم، و بنابراین در راهی قدم بگذاریم که به خدا پایان می یابد. ما به درون روانهای خویش، که نقش های خدای جاودانی- و برای ما روحانی و درونی- هستند وارد می شویم، این است ورود به حقیقت خدا. سرانجام باید خویش را پشت سر نهیم و به اقلیم ابدی، به قلمرو روحانیت متعالی، عروج کنیم و به مبدأ کائنات بنگریم...

در مورد این پیشرفت سه گانه روان به سوی خدا، ذهن انسان سه حالت با نظرگاه اساسی دارد. نخستین آن متوجه اشیاء جسمانی خارج است- و از این حیث آن را حیوانی یا فقط جسمانی می نامند؛ حالت بعدی هنگامی دست می دهد که در خود غور و بر خود تأمل می کند، و در این مرحله به مقامی همپایه روح می رسد؛ در حالت سوم به بالا می نگرد و از خود فراتر می رود در این مرحله آنرا عقل خالص می خوانند...

بنابراین جز آنکه بدانیم که وجود به عنوان وجود چیست، کاملاً نمی توانیم هر گوه را خاصه را درك کنیم. و نیز نمی توان وجود را به عنوان وجود شناخت، مگر آنکه وجود در کلیترین احوال خود، که وحدت، حقیقت و خیر باشد در نظر گرفته شود. وجود را ممکن است به طرق متعدد مورد توجه قرار داد: به عنوان تمام یا ناتمام، کامل یا ناقص، بالقوه یا بالفعل، ساده یا مشروط، کل یا جزء، ساکن یا متحرك، لذاته یا الغیره محض یا مرکب، مطلق یا مقید، سابق یا لاحق، لایتغیر یا متغیر، بسیط یا مرکب. اما این يك قاعده کلی است که ممکن است ناقص و آنچه سالبه یا ناهیه است فقط بمنزله چیزی محقق و متیقن تفهیم شود. بنابراین عقل انسانی نمی تواند به توضیح قطعی و کامل اشیاء مخلوق نایل شود، مگر آنکه از راه تفهیم محضترین، واقعیتترین، کاملترین و مطلقترین وجود به آن یاری شود: به عبارت دیگر، مگر آنکه به وجود کاملاً بسیط و سرمدی خدا-

که سبب و دلیل نهائی تمام چیزها را در ذهن او می توان یافت - دسترسی بیابد. در واقع ذهن انسان اگر به وجودی که کاملاً عاری از نقص است فی الجمله واقف نبود، چگونه می توانست گمان برد که اشیاء جزئی که با آنها تماس حاصل می کند ناقص و غیر کامل هستند؟ و همین حجت در مورد سایر شرایط اشیاء مخلوقی که در بالاذکرشان رفت، نیز صادق است. می توان به درستی گفت که وقتی عقل انسانی در حقیقتی بودن قضا یا یقین حاصل کند، معنی آنها را نیز خواهد فهمید. درین هنگام است که می توان گفت عقل انسانی فی الواقع آگاهی دارد زیرا تصدیق آن به نحوی است که نمی توان فریبش داد، و چون نمی توان تصور کرد که موضوع مورد تصدیق طور دیگری باشد، حقیقت حکم عقل باید لایتغیر باشد. وجود با چنان قطعیتی وجود دارد که تصور عدمش ممتنع است. تحقق وجود در کمال پاکی آن وقتی تحقق می یابد که بایک جهش کامل از عدم به وجود آید، زیرا وجود و عدم کاملاً و از جمیع جهات بایکدیگر تضاد دارند. بنابراین به همان نهج که عدم محض چیزی از وجود یا شرایط آن را شامل نیست، همچنان نیز، وجود شامل هیچ چیزی از عدم - خواه بالفعل و خواه بالقوه، خواه از لحاظ معرفت وجودی و خواه بر طبق حالات ادراک ما - نیست. علاوه بر این عدم را به عنوان فقد وجود باید در نظر گرفت، و بهمین جهت آن را نمی توان شناخت مگر با اشاره به وجود. از طرف دیگر، وجود برای رسوخ در اذهان ما متکی به هیچ چیز خارج از خود نیست، زیرا هر چیزی که شناخته می شود یا عنوان عدم، یا وجود بالقوه، یا وجود بالفعل را دارد. بنابراین اگر بتوان عدم را فقط بر حسب وجود و وجود بالقوه را بر حسب وجود بالفعل فهمید، و اگر وجود علاوه بر این دال بر فعل محض آنچه که هست باشد، چنین بر می آید که وجود آن است که نخست در ذهن انسان رسوخ کند و این وجود با کیفیات فعل محض توصیف شده است. این وجود نمی تواند با تمام وجودهای جزئی یکی باشد، زیرا وجودهای جزئی متناهی و موجود بالقوه هستند. با این حال نباید آن را با وجودی مشابه و قابل قیاس که هیچگونه واقعیتی ندارد (زیرا وجود ندارد) یکسان دانست. بنا بر این لازم می آید وجود مورد بحث الهی باشد.

سنت توماس آکیناس

فصل ۹

اگر چه نظریات ارسطو بدانسان ، که از غربال اذهان مسیحیان و تفسیرات بوئتیوس و آبلار گذشته بود ، برای کلیسا غیر قابل قبول نبود ، ولی بدانسان که از مفسرین مسلمان تأثیر گرفته بود ، با آنکه مألوف بود (در سال ۱۲۵۶ سنت آلبرت کبیر آشکارا به بحث درباره عقاید و تعالیم ابن رشد در مورد عقل پرداخت) بزودی با مخالفت و عدم رضایت مقامات رسمی مواجه گردید . سیژ دبرابان Siger de Brabant پیشوای پیروان ابن رشد در دانشگاه پاریس ، به عنوان يك حقیقت فلسفی مدعی بود که فقط يك عقل وجود دارد که در همه عقول جزئی حاضر است ، و پس از مرگ همه این عقول به سوی آن عقل باز می گردند ؛ همچنین عقیده داشت که جهان ابدی است ، و خلقت آن توسط خداوند به وجه استمرار و به حکم ضرورت است ، زیرا خداوند همچنان که نمی تواند به هستی خود پایان دهد از خلق کردن نیز نمی تواند باز ایستد ، و همین وجوب ماهیت او ، که او را مقید کرده است ، ماهیتهای انفرادی ما را به درجهای مقید نموده است که هیچگونه امکانی برای اختیار انسان وجود ندارد . هنگامی که مخالفان به معارضه برخاستند و گفتند که این نظریات را چگونه می توان با الهام مسیحی سازگار ساخت ، سیژ دبرابان و سایر پیروان مسیحی ابن رشد این نغمه را ساز کردند که آنچه از نظر فلسفه حقیقی است ، ارتباطی با آنچه از نظر علوم الهی حقیقی است ندارد . حقایق ملهم به مسائلی که مورد بحث فلسفه است ، توجهی ندارند . این مطلب امروزه

نیز اغلب دستاویز مسیحیانی قرار می‌گیرد که حقایق علمی را مغایر با وحی والهام مسیحی می‌یابند . جواب آنها این است که برای موضوعهای جداگانه حقایق جداگانه‌ای وجود دارد . (پیروان مسلمان ابن رشد نیز فی الواقع درست همان وضع سیئه دبرابان و پیروان مسیحی ابن رشد را داشتند ، زیرا تعالیم قرآن به همان اندازه از فلسفه ابن رشد دور است که حقیقت مسیحی) در سال ۱۲۷۷ نظریات سیئه دبرابان از طرف کلیسا محکوم شد . در میان نظریات مزبور چنین گفته‌هایی وجود دارد : « در این دنیا هیچ کاری ارزنده‌تر از مطالعه فلسفه نیست . تنها مردان خردمند ، فیلسوفان هستند . » خود ارسطو نیز مورد سوء ظن قرار گرفت : مثلاً در اوایل سال ۱۲۱۵ رابرت کورسن Robert de Courcon سفیر پاپ ایننوسنت سوم Pope Innocent III در پاریس ، خواندن « آثار استاد ارسطو را درباره مابعدالطبیعه و علوم طبیعی » بردانشجویان دانشگاه نهی کرد . (بعدها دانته ، اعتبار ارسطو و ابن رشد را بازگرداند) به سال ۱۲۳۱ پاپ گریگوری نهم هیأتی مرکب از سه عالم علوم الهی تشکیل داد تا رسیدگی کنند چه تصمیماتی در نظریات ارسطو لازم است تا آن را بتوان در آئین مسیح پذیرفت . اگرچه بعدها خود سنت توماس آکیناس در موردی بعلت قبول همه جانبه عقاید ارسطو منهم شد ، نظریات و آثار ارسطو بطور کلی در اواسط قرن سیزدهم مقبول بود و تدریس می‌شد .

سنت آلبرت کبیر ، که در سال ۱۱۹۳ در سواحل دانوب علیا متولد شد ، نه فقط به دلیل درك ارزش واقعی نوشته‌های علمی ارسطو ، بلکه همچنین به علت پی بردن عمیق به اهمیت فوق‌العاده‌ای که فلسفه ارسطو برای تشکیل دستگاه جزمی مسیحی دارا بود ، اولین متفکر برجسته قرون وسطی بشمار می‌رود .

سنت آلبرت در خانواده‌ای بزرگ به دنیا آمد و به نحوی صحیح تربیت شد . در هفت سالگی خواندن و نوشتن را می‌دانست ، آنگاه زبان لاتین را آموخت ، و به خواندن افسانه‌های ازوپ Aesop و پند ها و امثال کاتو Cato ، سنک

Seneen، ارسطو، و ویرژیل پرداخت . علاقه زیادی به ادبیات کلاسیک داشت، و در تفسیراتی که در اواخر عمر خویش راجع به دعای ارحمنا نگاشت، چنین نوشت: «والا ترین حکمتی که جهان می تواند بدان مباحثات کند در یونان شکفته و بارور شد. همچنانکه یهودیان خدا را از روی کتاب مقدس می شناختند، فیلسوفان و ثنی نیز خدا را بدلیل حکمت طبیعی عقل می شناختند و دین خود را از طریق اکرام معنوی خویش به «ذات حق» ابراز می کردند. «و در جای دیگر چنین نوشت: «گرچه آنان از نور ایمان بی بهره بودند، با این حال به شیوه ای شگفت انگیز از خالق و مخلوقات او سخن رانده اند. فضیلت و رذیلت را می شناختند، هم چنین حقایق کثیری را که ایمان و عقل از مراتب اعلی اعلام می دارند.»

در سال ۱۲۲۳ آلبرت پیرو فرقه دومینیکن شد؛ و چنین نوشت: «پیش از آن که وارد فرقه شوم مقام شامخی را در علوم بدست آورده بودم.» مطالبی ارجمند و قابل تحسین درباره حیوانات نوشت - نزد او عنکبوتها، حشرات و در واقع تمام حیوانات موضوع های جالب توجهی برای مطالعه بودند. اول در هیلدیس هایم Hildesheim، و بعد در کلن Cologne، به تدریس پرداخت. در آن هنگام بیش از ۳۰۰۰ نفر دومینیکن در اروپا وجود داشتند. در سال ۱۲۴۴ سنت توماس آکیناس، که در آن موقع نوزده سال داشت، شاگرد سنت آلبرت شد، و هنگامی که همدرسه های او «گاو گنگ» را که در تمامی صحبتها و درسه های استاد خاموش در گوشه ای می نشست به باد مسخره می - گرفتند، سنت آلبرت بر سبیل پیش بینی چنین می گفت: «طنین نعره این گاو جهان را فرا خواهد گرفت.» سنت آلبرت و توماس بایکدیگر هم منزل بودند و در خانه ای واقع در خیابان اشتونك در کلن سکونت داشتند: هنگامی که سنت آلبرت مأموریت یافت که در پاریس به تدریس بپردازد، سنت توماس نیز همراه وی رفت. در سال ۱۲۴۸ هر دو به کلن باز گشتند. سنت آلبرت دوبار پیشوای ولایتی فرقه خویش گشت، و نیز اسقف شهر راتیز بون (رگنسبورگ کنونی) شد.

سنت آلبرت می‌آموخت که کلی به‌طریقی سه‌گانه وجود دارد مقدم بر اشیاء، ثابت در آنها، و لاحق بر آنها. از جهت قدم، درخرد الهی است؛ از جهت ثبوت در اشیاء، مقدم ماهیت آنهاست، و از جهت لاحقیت، در ادراک انسان است که با انتزاع آن از اشیاء به‌عنوان موضوع واجب و خاص علم، به‌درك آن نائل می‌شود. کلی از چیزهای بسیار در چیزهای بسیار است، اما در مورد تمام اشیاء خداوند علت فاعلی، صوری و غائی است. تمام اشیاء این جهان خاکی از ماده و صورت درست شده‌اند، و ماده اساس و زمینه اصلی تمام اشیاء مادی است. ماده جوهری است که به‌هیچ‌گونه تعین دیگری احتیاج ندارد؛ هر شیء به‌دلیل صورت خود، آنست که هست. شیء توسط علت فاعلی از ماده بیرون آمده است، اما او خود هرگز نه علت بوده و نه خواهد بود. بدین طریق سنت آلبرت از نظریه وحدت وجودی سیئه دبرابان احتراز می‌کند، و سخت معتقد است که جوهر هر کس اختیار اوست، که انسان کاملاً مسؤول اولین جنبش احساس و شعور خویش است. در برابر ابن‌رشد (که در نظر او ماده قدیم است و پیوسته در جستجوی صورت‌هایی است که به‌خود می‌گیرد، و همه آن‌صورت‌ها معدوم می‌شوند و حال آنکه عقل محض که «از ماه تاماهی همه‌گونه شکلی بخود می‌گیرد». و چون رودخانه تنیسون Tennyson پیوسته جاری است) سنت آلبرت می‌گفت که گرچه مخلوقیت ماده را به‌طریق فلسفی نمی‌توان ارائه کرد یا به ثبوت رساند، آنرا باید به‌حکم وحی پذیرفت.

قرن سیزدهم شاید بیش از هر قرن دیگر، قرن شخصیت‌های ممتاز و برجسته است. یکی از برجسته‌ترین این شخصیت‌ها امپراتور مقدس رومی، فردریک دوم بود (که در سال ۱۱۹۴ به دنیا آمد و سال ۱۲۱۵ به سلطنت رسید، و در سال ۱۲۵۰ درگذشت) که معروف به «عجوبه دهر» Stupor Mundi بود، و خود مردی بود آگاه و فاضل، و آثار ارسطو را از قسطنطنیه خواست و به‌دربار خویش برد. مکاتبات او با حکیم عرب، ابن‌سبعین، از میان قرون و اعصار به دست ما رسیده است، و در دربار او در جزیره سیسیل افراد مسلمان به تعداد افراد مسیحی در دربارهای عرب و مراکش آن زمان می‌زیستند. دو چهره

درخشان دیگر قرن سیزدهم یکی سنت فرانسیس از شهر آسیزی Assisi و دیگری پاپ اینوسنت سوم (۱۲۱۶-۱۱۶۱) است . اولی نمونه خوارداشتن است و «شهر خاکی» او در حد اعلاى ايتار مطلق است که کمال مسیحیت باشد. دومی مفهوم مجسم مسیحیت از لحاظ فردی و انسانی است و زبده و خلاصه، متحقق و متمثل يك جامعه، و در واقع دنیائی است که متعلق و مؤمن به خدا است. این دو به اتفاق نمودار کلیسای تائب و کلیسای سیاستمدارند ؛ اما هیچیک از آن دو اندیشه‌ای فلسفی در مغز خویش نداشتند. از طرفی سنت فرانسیس و پاپ اینوسنت نشان دهندگان کلیسا به عنوان کانون عبادت و قدرت هستند؛ از طرف دیگر، سنت بوناونتورا و سنت توماس مظهر کلیسا به عنوان محل فکر و اندیشه‌اند . علاوه برین در داخل کلیسا سنت بوناونتورا و سنت توماس بترتیب معرف سنت اگوستینی و ارسطوئی هستند. این دو تن بنحوی شگفت‌انگیز مکمل یکدیگر و دوستانی صمیمی بودند. پاپ (گریگوری دهم) از هر دو درخواست کرده بود که برای جشن تازه باب شده و رسمی عید الجسد Corpus Christi - معنی لغوی: (تن عیسی)، که در روز پنج‌شنبه بعد از یکشنبه تثلیث trinity Sunday برپا می‌شود - يك سرود قداس بسرایند. اثر سنت توماس در این زمینه، به عنوان یکی از عالترین سرودهای دینی شناخته شد ، سرودی که سراسر آکنده از دعاها و اشعار نغز و زیبا است . سنت بوناونتورا هنگامی که آن را شنید از روی خاکساری و فروتنی سرودی را که خود ساخته بود پاره کرد ، و گفت که آنرا همپایه اثر سنت توماس نمی‌داند. سنت توماس چندی پیش از مرگ خویش از نوشتن دست‌کشید ، و بزرگترین اثر خود یعنی سوما تئولوژیکا را ناتمام گذاشت، زیرا گفت که قدرتی به او اعطا شده بود تا در پرتو آن به تجربه دریا بد چیزهایی که مطالب تمام نوشته‌هایش را تشکیل می‌داده‌اند «پوشالی» هستند .

تجربه ، که راجع به یکن آن را جزء لازم ایتان قلمداد کرده بود ، در نظر سنت آلبرت کبیر ، سنت بوناونتورا ، و سنت توماس آکیناس موهبتی رایگان محسوب می‌شد، که بدون هیچگونه کوششی از جانب ما قابل دریافت است. فرد

هنگامی که ویلیام جیمس William James و هانری برگسن Henry Bergson در بیست و هشتم ماه مه ۱۹۰۵ یکدیگر را ملاقات کردند ، در وهله اول چند لحظه ای بسکوت گذشت ، آنگاه جیمس صراحتاً از برگسن پرسید که درمسأله دین چگونه می نگرد . اعتقاد داشتن خوب است ، اما آیا این اعتقاد تجربه خداست یا تجربه خود ؟ جیمس پرسید که آیا وحی و الهام خود ما از خدا نسبت به خود ما است یا الهام خداست نسبت به ما ؟ این مسأله - خدا ما را ساخت یا ما او را ؟ - که از تمام مسائل اساسیتر است ، سنت توماس را ابدأ مضطرب نساخت . اونظریه ارسطویی را به عنوان حد وسطی میان دونهایت عرضه کرد . يك از این دو نهایت نظریه ذیمقراطیس است ، که تمام معرفت را تا حدود احساس و تخیل پائین می آورد ؛ و دیگری نظریه افلاطونی ، که برطبق آن حس حد اکثر موردی فراهم می آورد که فهم از آن بالا می رود تا به سیر و نظاره جهان روحانی صور بپردازد . آکیناس می گوید که ارسطو با پی بردن به اینکه تمام دانش از تجربه حسی سرچشمه گرفته است حد وسط قانع کننده را پیدا می کند ، ولی درعین حال اظهار می کند که فکر فعالیت خاصی برای خود دارد ، که بدان وسیله می تواند مواد معرفتی را که از حدود عالم حس خارج می گردد از تجربه حسی بیرون بکشد . این تفکر است که از جزئی نفوذ کرده ، به کلی راه می یابد . جزئیات درواقع نمونه هایی هستند از کلیات . « در تجربه حسی با چیزهای قرمز آشنا هستیم ؛ به وسیله تفکر به انتزاع قرمزی که این چیزها ظاهر می سازند می پردازیم . »

این آغاز نظریه سنت توماس مرهون آبلار است . اما وی باتشخیص عقل هم به عنوان فعال و هم به عنوان منفعل ، از آبلار نیز پیشتر می رود . به عنوان منفعل هنگامی است که عقل ماده خویش را از تجربه حسی دریافت می کند ؛ و به عنوان فعال موقعی است که توسط تأییراتی که دریافت می کند « به درون کم ژرفی و بیمایگی تجزیه نشده حس راه می یابد . » سنت توماس قبول نکرد که عقل فعال خدا ، یا حتی تجلی مستقیم خدا است . عقل فعال يك جزء واقعی وجود انسان ، یا جزئی اساسی از ساختمان بدن اوست ، و پس

از خلق شدن اگر چه بوسیله خدا نگهداری می گردد ، و با حضور خداوند در روان قوام می یابد ، از همان لحظه ای که خلق می شود ، قائم به ذات است . به قول اسکاتلندیها « راه خود را در پیش می گیرد » و تمام معدات لازم را جهت ایفای ذاتی و خود بخود مقصودی که برای آن خلق شده است در خود دارد . روان صورت بدن واصل « ساختمان بدنی و زندگی آلی ، واصل حس و فکر » است . اما در تفکر ، روان انسانی بر صورت خویش فائق می شود و ذاتاً بی نیاز از ماده است .

سنت توماس میان تصور وجود به عنوان اصل هویت و به عنوان اصل اختلاف فرق قائل می شود :

[وجود فی نفسه هویتی است در اختلاف ، و حال آنکه يك تصور کلی درست فقط هویتی است متضمن اختلاف .

دلیل اینکه رابطه بسیار نزدیکی میان تصور وجود و تصور فردیت وجود دارد همین است . يك واقع بینی بیش از حد در حل مسأله کلیات در برابر اصل ارسطویی که به موجب آن فقط فرد به مفهوم درست و خاص لفظ وجود دارد ، سقوط می کند . اکنون ممکن است پیشتر رفته بگوئیم که آن چه در فرد با کلیات که صحت و سقم آنرا معلوم می کند مطابق است ، اساس ذاتی فردیت آن نیست ؛ بلکه موجودیت آن است ، و دقیقاً توسط هستی ذاتی یا تحقق خویش است که آن « فرد » « این چیز مفرد » است . تا زمانی که اصل تفرد انواع جسمانی ماده است ، اصل کلی فردیت هستی ذاتی یا تحقق است .

بدین طریق ما به جایی رانده شده ایم که میان نظم ذات و نظم هستی باید تفاوت قائل شویم . نظم ذات بطور مجرد نمایاننده انشعاب و رابطه متقابل مفاهیم کلی است ؛ نظم هستی بموازات آن جریان دارد و به آن فردیت و واقعیت می بخشد . بنابراین هستی متناسب است با ذات ، یعنی با آنچه وجود دارد . هستی يك مفهوم کلی سر بسته نیست که به وسیله اختلاف ذوات معین و مشخص شده باشد ؛ هستی فی نفسه مختلف است ، و بر طبق ماهیت آن چیزی که هستی

باعث وجودش می‌شود ، می‌بایست بیشتر یا کمتر در نظر گرفته شود . اهمیت اساسی مثال وجود درهمین جا است . بالاخره مثال به معنی تناسب است ، و معنی قیاس التمثیل وجود این است که هستی هر چیز متناسب با ذات آن است .

اگر ذات وهستی بدین طریق بایکدیگر متناسب هستند ، پس میان ذات وهستی هر چیز متناهی کشش ماوراءالطبیعی معینی وجود دارد ، که در زبان اهل مدرسه به عنوان ترکیب ماوراءالطبیعی توصیف شده است . مادام که هستی ذات را از قوه به فعل درمی‌آورد ، ذات حدودی فراهم می‌کند که هستی در داخل آن محاط میگردد .]

از آنجا که هدف بدوی عقل انسانی وجود چیزهای محسوس است ، سنت توماس مصرأً عقیده دارد که ما هیچگونه معرفت مستقیمی از خدا نداریم . وی برهان معرفت وجودی سنت آنسلم را بی‌درنگ رد می‌کند ، و بوسیله طرق پنجگانه خویش (همانطور که قبلاً دیدیم سه طریق اول را از موسی بن میمون اقتباس کرد) به اثبات هستی خدا می‌پردازد . در کتاب سومانثولوژیکا چنین می‌نویسد :

[ماده سوم: آیا خدا وجود دارد یا نه؟ ایراد اول: به نظر می‌رسد که خدا وجود ندارد؛ زیرا اگر یکی از متخالفین نامتناهی باشد، دیگری کلاً معدوم خواهد بود. اما معنی کلمه «خدا» این است که او خیر نامتناهی است. بنا بر این اگر خدا وجود داشته باشد، هیچ شری نمی‌توان یافت؛ ولی درد نیاش هست. بنا بر این خدا وجود ندارد. ایراد دوم: بعلاوه، زائد است تصور کنیم که آنچه را بتوان معلول چند اصل شمرد، زاده اصول بسیار است، اما بنظر می‌رسد که ما می‌توانیم اشیاء مشهود در این جهان را معلول اصول دیگری بدانیم، البته با فرض اینکه خدا وجود نداشته باشد. زیرا تمام اشیاء طبیعی را می‌توان به يك اصل تقلیل داد ، و آن طبیعت است ؛ و تمام چیزهای ارادی را می‌توان به يك اصل تقلیل داد ، و آن عقل یا اراده انسانی است. بنا بر این تصور هستی خدا ضرورت ندارد.

بر خلاف ، دربارهٔ شخص خدا گفته شده است : من آنم که هستم (سفر خروج ، فصل سوم ، بند ۱۴) .

من جواب می‌دهم که هستی خدا را می‌توان به پنج طریق ثابت کرد :
اولین و آشکارترین طریق مباحثه‌ای است دربارهٔ حرکت . مسلم است ،
و برای حواس ما نیز بدیهی است ، که بعضی اشیاء این جهان در حرکتند . باید
دانست که هر متحرکی به وسیلهٔ غیر به حرکت درآمده است ، زیرا هیچ چیز
نمی‌تواند در حال حرکت باشد مگر آنکه نسبت به شیئی که به سوی آن در حرکت
است دارای قوه باشد ؛ در صورتیکه شیء بدان جهت حرکت می‌کند که
فعلیت دارد . زیرا حرکت ، چیزی بجز تبدیل شیء از قوه به فعل نیست . اما
هیچ چیز را نمی‌توان از قوه به فعل تبدیل کرد مگر به وسیلهٔ چیزی که در حال
فعلیت است . بدین طریق آنچه بالفعل سوزنده است - مثل آتش - باعث می‌شود
که چوب ، که بالقوه سوزنده است ، بالفعل سوزنده بشود ، و بدین وسیله آن
را حرکت و تغییر می‌دهد . باید دانست که ممکن نیست يك شیء معین از يك
جهت واحد در عین حال هم دارای قوه باشد و هم دارای فعل ، بلکه فقط از
جهات مختلف ممکن است چنین باشد . زیرا آنچه بالفعل سوزنده است نمی-
تواند در همان حال بالقوه هم سوزنده باشد ؛ بلکه در همان زمان بالقوه سرد
است . بنابراین محال است که يك چیز در يك جهت و به يك طریق هم محرك و
هم متحرك باشد ؛ یعنی خود حرکت دهندهٔ خویش باشد . بنابراین هر چیزی
که در حال حرکت است توسط يك چیز دیگر به حرکت درآمده است . اگر
آنچه که شیء به وسیله آن به حرکت درآمده است ، خود نیز به حرکت درآمده
باشد ، پس ناچار باید مانند آن متحرك اولی محركی داشته باشد ، و آن محرك
نیز محرك دیگری . اما این سلسله نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند ، زیرا
در این صورت محرك اول ، و در نتیجه هیچگونه محرك دیگری وجود نخواهد
داشت ؛ زیرا محركهای بعدی فقط بدان جهت که توسط اولین محرك بحرکت
درآمده‌اند حرکت می‌کنند ؛ همان‌طور که چوب دستی فقط به این علت حرکت
می‌کند که توسط دست به حرکت درآمده است . بنابراین لازم است که در

سلسله محرکات به محرك اول برسیم که هیچ چیز آن را به حرکت در نیاورده است ؛ و همه کس می فهمد که این محرك ، خداست .

طریق دوم درباره ماهیت علت فاعلی است . در جهان حس در می یابیم که نظم از علل فاعلی وجود دارد . هیچ موردی شناخته نشده است (ونه در واقع ممکن است شناخته شود) که در آن بتوان يك چیز را علت فاعلی خود آن چیز یافت ؛ زیرا با این ترتیب آن چیز مقدم خواهد بود بر خودش ، که این محال است . باید دانست که ممکن نیست در علل فاعلی تا بی نهایت پیش رفت ، زیرا در سلسله علل فاعلی آنکه اول همه قرار گرفته ، علت علت واسطه است ، و واسطه علت علت غائی است ، خواه علت واسطه متعدد باشد یا فقط یکی باشد . باید دانست که رفع علت رفع معلول است . بنابراین اگر هیچگونه علت اولائی میان علل فاعلی موجود نباشد ، هیچگونه علت غائی ، و نیز هیچگونه علت واسطه ، وجود نخواهد داشت . اما اگر در علل فاعلی ممکن باشد که تا بی نهایت پیش رفت ، نه علت فاعلی اولی وجود خواهد داشت ، نه معلول غائی ، و نه علل فاعلی واسطه ؛ و همه آنها صراحتاً کاذب خواهند بود . بنابراین لازم است که وجود يك علت فاعلی اولی را بپذیریم ، که هر کس آن را خدای نامد .

سومین طریق از امکان و وجوب گرفته شده است ، و بدین نحو است . ما در طبیعت چیزهایی می یابیم که ممکن است باشد و ممکن است نباشد ، زیرا دریافته ایم آنها در کون و فسادند ، و بالنتیجه ممکن است باشد یا نباشد . اما وجود دائم برای آنها غیر ممکن است ، زیرا که آن چیز که ممکن است در يك موقع نباشد ، هنگام نبودن خود وجود ندارد . بنابراین اگر نبودن برای هر چیز ممکن باشد ، پس در يك زمان هیچ چیز در عالم هستی وجود نداشته است . اگر این موضوع درست باشد ، حتی اکنون نیز چیزی در عالم هستی وجود نمی داشت ، زیرا آنچه وجود ندارد فقط بوسیله چیزی که اکنون موجود است بوجود می آید . بنابراین اگر در يك زمان چیزی در عالم نبود ، امکان هستی برای اشیاء وجود نمی داشت ؛ و بدین طریق حتی اکنون نیز در عالم هستی چیزی موجود نمی بود- و این البته باطل است . بنابراین تمام وجودها محضاً

ممکن نیستند ، بلکه باید چیزی وجود داشته باشد که هستی آن واجب است . اما علت وجوب هر چیز واجبی یا يك چیز دیگر است ، یا نیست . باید دانست که محال است در مورد چیزهای واجبی که وجوبشان معلول چیزی دیگر باشد تا بی نهایت پیش رفت . همانطور که هم اکنون در خصوص علل فاعلی اثبات گردید . بنابراین می توانیم هستی وجودی را مسلم فرض کنیم که فی نفسه واجب است ، و آن را از دیگری اخذ نکرده است ، بلکه خود علت وجوب در چیزهای دیگر است . چنین وجودی را همه کس خدا می خواند .

طریق چهارم از مدارجی که در چیزها یافت می شود گرفته شده است . بین اشیاء بعضی کمتر و برخی بیشتر خوب ، حقیقی ، اصیل و از این قبیل است . اما تصدیق «بیشتر» و «کمتر» در باره اشیاء متفاوت بر حسب شباهتی است که آنها به انحاء مختلف با آن چیزی دارند که واجد بیشترین درجه است ، چنانکه يك چیز را گرمتر می گوئیم بر حسب اینکه بیشتر به آنچه گرمترین است شباهت دارد . پس چیزی وجود دارد که حقیقی ترین است ، چیزی که خوبترین است ، و چیزی که اصیل ترین است ، و بالنتیجه چیزی که برترین است ؛ زیرا آن چیزها که در مورد حقیقت بزرگترین هستند ، بزرگترین چیز هستند در مورد وجود - همانطور که در فصل دوم کتاب ما بعد الطبیعه آمده است . باید دانست که بیشترین درجه در هر جنسی علت تمام چیزها در آن جنس است ؛ همچنانکه آتش ، که بیشترین درجه حرارت است ، علت تمام چیزهای گرم است . بنا بر این چیزی نیز باید وجود داشته باشد که برای تمام اشیاء علت وجود خوبی ، و هر گونه کمال دیگر باشد ؛ و این را ما خدا می نامیم .

پنجمین طریق از اراده جهان مأخوذ است . ما می بینیم که چیزهایی که فاقد خرد هستند ، مانند اجسام طبیعی ، برای مقصودی عمل می کنند ، و این مطلب از فعل همیشگی یا تقریباً همیشگی آنها به يك نهج برای نیل به بهترین نتیجه مشهود است . از این رو واضح است که نیل آنها به غایت خویش به موجب قصد است نه بر سبیل تصادف و اتفاق . باید دانست که هر چیز که فاقد خرد است نمی تواند بسوی مقصودی حرکت کند مگر آنکه توسط وجودی که

دارای دانش و خرد است هدایت گردد ؛ همانطور که تیر بوسیله کماندار بسوی هدف خویش پرتاب می شود. * بنابراین خردمندی وجود دارد که تمام اشیاء طبیعی توسط او بسوی مقصودشان هدایت می گردند ؛ و این وجود را ما خدا می نامیم .]

سنت توماس چنین نتیجه می گیرد که تنها وجود واجب نفس وجود و فعل محض است : ipsum esse, actus purus . و تمام وجودهای متناهی از او منشأ می گیرند ، اما اینکه آیا نشأ آنها جاودان است یا گذرا فقط نزد او معلوم است.

اما اگر خدا واقعی باشد، آیا تنها واقعیت موجود نیست؟ اگر د من آنم که هستم، - آنطور که در سفر خروج باب سوم، آیه چهاردهم آمده است- توصیف معتبر و موثق خدا از خود ، و قابل اعتماد ترین توصیفی که در دست داریم باشد ، آیا تمام واقعیت های دیگر چیزی بجز نقش اوست؟ سنت توماس این نظریه را مؤکداً رد می کند ، و تمام کسانی را که د از چیزهای طبیعی افعال آنها را دور می سازد ، افلاطونی نام می نهد . ارسطو مدعی بود ، و آکیناس در این مورد کاملاً با او موافق است، که گرچه خدا فی نفسه می تواند تمام معلول های طبیعی را به وجود آورد، با این حال بواسطه خیر خویش اراده کرد که شباهت خویش را تا آن حد به مخلوقات ببخشد که آنها نیز بنوبه خود بتوانند علل باشند، همچنانکه هستند. د انکار خلاقیت برای مخلوقات سوء تفهم خالق است. همانطور که ام. اتین ژیلسون M. Etienne Gilson مطرح کرده است ، د دنیائی از علل فاعله ثانویه فقط شایسته خدائی است که علیت او ذاتاً خیر است. کرم خدا به مخلوق قوه ای بخشیده است که در خلقت ، و نیز در افتدء ، با او همکاری کند. کرم خالق تام و کامل است ، و تاریخ بشر و انجام یافتن تدبیر ذهن خلاقه خداست ، در حالیکه زمان معیار استمرار آن

* گرچه تیر از کمان همی گذرد از کماندار بیند اهل خرد
(سعدی)

تدبیر خاص است، و قانون عالم خرد الهی است که تدبیر متعلق بخود را بسط می‌دهد. عقل در انسان قوه‌ای است که بشر بدان وسیله آن تدبیر را درک می‌کند. «يك فعل نسبت به طبیعت انسان صحیح است، به این دلیل که معقول است»، و عالیترین فعالیت عقل انسان فلسفه است، که به عنوان غایت قصوای خویش بالکل معطوف به خداست.

ام. ژیلسون خاطر نشان می‌سازد که سنت توماس هنگامی که به عنوان يك فیلسوف سخن می‌گوید مواظب است که فقط با براهین و دلایل پیش برود. « برای او مهم نیست که قضیه مورد دفاعش در زمینه‌ای که ایمان برای آن فراهم آورده است ظاهر گردد یا نه، زیرا او هرگز در چیزی که معتقد است می‌توان عقلا اثبات کرد ایمان راه نمی‌دهد. و نیز متوقع نیست که دیگران ایمان را در آن راه دهند.» هر جا عقل هست، محلی برای ایمان نیست؛ دانستن يك چیز و در عین حال معتقد شدن بدان امکان‌ناپذیر است.

[ماده پنجم: آیا چیزهایی که مربوط به ایمان هستند می‌توانند موضوعی برای علم باشند یا نه؟]

ایراد اول: به نظر می‌رسد که آن چیزهایی که مربوط به ایمان هستند می‌توانند موضوعی برای علم باشند. زیرا هر جا که علم نیست، جهل هست، زیرا جهل ضد علم است. باید دانست که ما نسبت به چیزهایی که باید بدانها مؤمن باشیم جاهل نیستیم، زیرا جهل در باره چنین چیزهایی به بی‌ایمانی تعلق دارد، بر طبق آیه سیزدهم از باب اول رساله اول تیموتاوس Timothy: « من آن را از روی جهل در بی‌ایمانی انجام دادم». بنابراین چیزهایی که مربوط به ایمان هستند می‌توانند موضوعی برای علم باشند.

ایراد دوم: بعلاوه، علم از طریق مباحثه کسب می‌شود. باید دانست که نویسندگان آثار مقدس مباحثه را برای آموختن و تلقین چیزهایی که مربوط به ایمان هستند بکار می‌برند. بنابراین چنین چیزهایی می‌توانند موضوعی برای علم باشند.

ایراد سوم: بعلاوه ، چیزهائی که اثبات می‌شوند . موضوعی برای علم هستند، زیرا اثبات برهانی است قیاسی که علم را بوجود می‌آورد. باید دانست که بعضی از موضوعهای مربوط به ایمان ، از قبیل هستی و یگانگی خدا ، و مانند آن ، توسط فلاسفه به اثبات رسیده است . بنابراین چیزهائی که مربوط به ایمان هستند می‌توانند موضوعی برای علم باشند .

ایراد چهارم: بعلاوه ، عقیده بیش از ایمان با علم فاصله دارد ، زیرا گفته می‌شود که ایمان بین عقیده و علم قرار دارد . باید دانست که عقیده و ایمان ، همانطور که در باب اول آنالوطیقای ثانی بیان شده است، می‌توانند از يك جهت درباره يك موضوع باشند. بنابراین ایمان و علم هم می‌توانند در باره يك موضوع باشند .

برعکس گر گوار می‌گویید: «هنگامی که يك چیز آشکار است، موضوعی برای ایمان نیست، بلکه موضوعی برای ادراك است . بنابراین چیزهائی که مربوط به ایمان هستند موضوعی برای ادراك نیستند، و حال آنکه آنچه موضوع علم است موضوعی برای ادراك است. بنابراین درباره چیزهائی که موضوعی برای علم هستند، ایمانی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

من جواب می‌دهم که علم تماماً از اصول بدیهی و بنابراین مشهود سرچشمه می‌گیرد ؛ و از این جهت تمام موضوعهای علم ناچار باید به نحوی دیده شوند.

باید دانست که ، همچنانکه قبلاً بیان کردیم، محال است که يك شخص معین در آن واحد هم به يك چیز معین مؤمن شود و هم آن را ببیند. از این رو يك چیز محال است که به طور مساوی برای يك شخص معین در عین حال هم موضوعی برای علم باشد و هم موضوعی برای ایمان . مع هذا ممکن است چنین اتفاق افتد که شیئی که برای یکنفر موضوع بصیرت یا علم است، برای دیگری مایه ایمان باشد؛ زیرا ما امیدواریم آنچه را اکنون درباره تثلیث مورد ایمان ماست روزی به چشم ببینیم. بر طبق آیه دوازدهم از باب سیزدهم رساله اول کورنتیان Corinthian آنچه را که ما اکنون به نحوی مبهم درآینه می‌بینیم،

در آن هنگام رویاروی و دقیق خواهیم دید.

این بینائی را هم اکنون فرشتگان دارا هستند، به نحوی که آنچه مورد ایمان ماست، برای آنها مشهود است. همچنین به طرزی مشابه ممکن است اتفاق افتد که آنچه برای يك نفر موضوع بصیرت یا معرفت علمی است، برای دیگری موضوع ایمان باشد، زیرا شخص اخیر از راه برهان بر آن واقف نیست. مع هذا آنچه به عنوان ایمان قصد شده است، یعنی آنچه همگان باید یکسان بدان مؤمن شوند، به عنوان موضوعی برای علم یکسان در نزد همه مجهول است... در نتیجه ایمان و علم درباره موضوعهای واحدی نیستند.

جواب به ایراد چهارم: آن طور که فیلسوف می گوید، علم و عقیده در باره يك موضوع مسلماً در اشخاص مختلف می تواند وجود داشته باشد؛ با این حال يك شخص معین ممکن است درباره يك چیز معین به طور نسبی هم علم داشته باشد و هم ایمان؛ یعنی نسبت به موضوع، نه از يك لحاظ معین؛ زیرا ممکن است همان شخص از يك موضوع واحد چیزی را بداند و درباره چیز دیگری از آن عقیده ای داشته باشد. از طرف دیگر در يك شخص معین، درباره يك موضوع واحد، و از يك لحاظ معین، علم هم با عقیده منافاتی است و هم با ایمان، اما به دلایل گوناگون. زیرا در يك موضوع واحد، علم به این جهت به طور مطلق با عقیده منافات دارد که برای معلوم خود وجه دیگری جز آنچه دانسته شده، قائل نیست. و حال آنکه برای عقیده ضرور است که وجه دیگری برای موضوعش ممکن باشد؛ اما آنچه که موضوعی برای ایمان است نیز - به علت قطعیت ایمان - وجه دیگری برایش غیر ممکن است؛ و دلیل اینکه چرا علم و ایمان نمی توانند درباره يك موضوع، از يك لحاظ معین، متحد باشند این است که موضوع علم مرئی است و موضوع ایمان نامرئی.

در رساله Questions Disputatae سنت توماس برای اینکه به نظریه صدور کثیر از واحد ابن سینا - که خلقت را جریان لازم چیزهای بسیار از يك چیز توسط مجموعه ای از وسائط تشخیص داده بود - جوابی بدهد که از لحاظ

مسیحی کامل باشد هم تثلیث را مورد بحث قرار می دهد هم خلقت را . جواب مسیحی خلقت و صدور است . سنت توماس در بیست و نه فقره از متون خود نام ابن سینا را ذکر می کند و بارها با عقیده او موافقت می کند . اغلب از طریق تأیید ، نظریات ابن سینا را با عبارت « چنانکه ابن سینا گفته است » نقل می کند . مثلاً سنت توماس هیچگونه منافات فلسفی میان قدمت جهان و خلقت از نیستی ex nihilo نیافت ، و گفت که عدم قدمت جهان را نیز نمی توان ثابت کرد . اما آنجا که سنت توماس و ابن سینا با حداکثر اختلاف از یکدیگر جدا می شوند جائی است که سنت توماس وجوب را در خدا به طور مطلق انکار می کند . در نظر ابن سینا ، همچنانکه يك سنگ باید فروافتد ، آب جوشان تبخیر گردد ، خدا باید خلق کند . سنت توماس ، برخلاف ابن سینا ، می گفت که اگرچه خدا وجود واجبی است ولی از وجوب او بهیچوجه چنین بر نمی آید که آنچه از او صادر می شود از روی وجوب است :

« خدا مخلوقات را از جهت وجوب طبیعی خلق نمی کند تا چنان باشد که کوئی قدرت او بسته به وجود مخلوق است . خدا نه به وسیله وجوب طبیعی بلکه به توسط اراده ، عمل می کند که بواسطه آن می تواند چیزهای بسیط و چیزهای مرکب ، چیزهای تغییر پذیر و چیزهای تغییر ناپذیر بسازد . از این لحاظ سزاوار است گفته شود که مخلوقات کثیر و مختلف از يك چنین نخستین منبعث شده اند نه به سبب وجوب ماده نه به سبب حد و حصر قوه ، نه به سبب خیر ، و نه به سبب الزام خیر ، بلکه از روی نظم خرد ، تا کمال عالم در اختلاف مخلوقات تحقق یابد . » به عبارت دیگر خدا مانند بانوئی است که زیر پوشی پشمین از روی الگو می بافد . آن زن می تواند بهر طریقی که مورد پسندش باشد زیر پوش پشمی را ببافد ، یا اصلاً آن را نبافد ، ولی به اختیار الگوی معینی را انتخاب کرده است ، که توسط خود او طرح شده ، و او برای بافتن زیر پوش خود این شیوه را برگزیده است نه شیوه ای دیگر را ، و توسط الگو و طرح خویش به کار خود ادامه می دهد .

ابن سینا این مسأله را به طریق دیگری مطرح کرده است ؛ آیا خدا می تواند

آنچه را انجام نمی‌دهد انجام دهد؟ ابن‌سینا معتقد بود که فعل خدا تنها نظم ممکن است، و اینکه تنها نظم موجود باید به بهترین‌تر ممکن باشد (قرن‌ها بعد ولتر در کتاب خویش بنام «ساده‌دل»، این نظریه را مورد تمسخر قرار داد و در این مورد با ابن‌سینا مخالفت کرد. این کتاب را ولتر در سال ۱۷۵۹ در هجو خوش‌بینی لایب‌نیتز نوشت). علاوه بر این ابن‌سینا معتقد بود که هر چیز، بجز خدا، فی‌نفسه امکانی برای وجود و امکانی برای عدم دارد. آنطور که پدر روحانی جی. اسمیت G. Smith مطرح می‌کند «تمام چیزها در برابر واقعیت سخت و تیزند، ممکنات بدین طریق در برابر خدا قرار گرفته‌اند، زیرا خداوند ممکنات را از روی وجوب اداره می‌کند.»

سنت توماس پاسخ می‌گوید که فعل خدا توسط هیچگونه عاملی محدود نشده است، و نیز هیچ دریافت‌دارنده‌ای آن را محدود نکرده است. پدر روحانی اسمیت چنین نتیجه می‌گیرد: «اگر ما ممکن را منتظری در آغل امکان در نظر بگیریم که آماده خروج از آن و ورود به چمنزارهای هستی است، پس تنها آغل خداست؛ و آغل نیروی غیر مخلوق خداست برای خلق کردن، نه توانایی مخلوقات برای خلق شدن.» در تحلیل نهائی چنین بنظر می‌رسد که خدای ابن‌سینا علی، و خدای آکیناس خلاق است. سنت توماس منکر بود که این جهان از تمام جهان‌های واقعی بهتر است، هر چند با نظر ولتر در کتاب ساده‌دل مبنی بر اینکه این جهان از تمام جهان‌های واقعی بهتر است موافق بود. خدا همیشه قادر است که بنحوی دیگر عمل کند، گرچه این عالم نسبت به چیزهایی که بالفعل وجود دارند بهترین عالم است. اما نسبت به سایر عالم‌هایی که خدا میتواند فکرش را بکند، این عالم بهترین عالم ممکن نیست.

سنت توماس کتب متعدد در فلسفه محض نوشت، منجمله تفسیراتی درباره نظریات بوئتیوس، و دیونیسوس آریوپاغوس کاذب (درباره نام‌های خداوند)، و ارسطو نوشت. بیش از سایر مفسرین به نوشته‌های اصلی ارسطو وفادار ماند، و دوست خویش ویلیام موئر بک William of Moerbeke را واداشت که در ترجمه‌های موجود تجدید نظر کند و به ترجمه‌های جدیدی دست زند. وی در

ترجمه‌های مؤثر بك از آثار نویسندۀ نوافلاطونی پروكلوس (Proclus) (۴۱۰ - ۴۸۵)، ابن سینا، ابن جبیر، موسی بن میمون و ابن رشد نیز استفاده کرد. معلمی برجسته بود، و کتابهای سوما کونترا جنتیلِس (Summa Contra Gentiles) و سوماتئولوژیکا را برای استفادهٔ طلاب و دانشجویان تالیف کرده بود.

سنت توماس در چند جلد از کتاب‌های خویش به تفسیر دربارهٔ مسألة *tunc* (اکنون در جریان) زمان و *tunc simul* (بعد همزمان) ابدیت * پرداخت، يك منتقد هنری عصر جدید بنام راجر فرای (Roger Fry) «اکنون در جریان» را «فقط اکنون» نامیده است. در اینجا آنچه او دربارهٔ این موضوع در کتاب سوماتئولوژیکا نوشته است، نقل می‌گردد:

[ایراد چهارم: روزهای متعدد نمی‌توانند با هم اتفاق افتند، و نیز زمانهای بسیار نمی‌توانند همگی یکباره وجود داشته باشند. درازیت زمانها و روزها در حالت جمع هستند، زیرا که گفته میشود، «طلوعهای او از قدیم و از ایام ازل بوده است» (آیه دوم از باب پنجم کتاب میسکاه نبی)؛ و همچنین گفته می‌شود، «مطابق کشف آن رازی که از روز ازل مخفی بود» (بندیست و پنجم از باب شانزدهم رساله پولس رسول به رومیان). بنابراین ابدیت، همزمانی مطلق نیست.

ایراد پنجم: بعلاوه، تام و کامل هر دو يك چیزند. بنابراین با فرض تامیت شیء، توصیف آن به عنوان «کامل» زائد است.

ایراد ششم: بعلاوه، استمرار دلالت بر تملك نمی‌کند. اما ابدیت نوعی استمرار است. بنابراین ابدیت تملك نیست.

من جواب می‌دهم: همانطور که ما بوسیلهٔ چیزهای مرکب از چیزهای بسیط آگاهی می‌یابیم، همچنان نیز باید بتوسط زمان از ابدیت اطلاع حاصل کنیم، که زمان چیزی جز تعیین حرکت بوسیلهٔ «قبل از» و «بعد از» نیست.

* *eternity* این کلمه در نوشته سنت توماس اعتباری است و بر حسب فحوا دلالت می‌کند بر ازلیت، ابدیت و سرمَدیت.

از آنجا که توالی در هر حرکتی رخ می‌دهد، و يك جزء بعد از جزء دیگر می‌آید، این حقیقت که، «قبل» و «بعد» را در حرکت محسوب می‌داریم، مارا مجبور می‌سازد که زمان را، که چیزی بجز معیار و اندازه «قبل» و «بعد» در حرکت نیست، درك کنیم. باید دانست که در چیزی که عاری از حرکت است – که همیشه همان است که هست – «قبل» و «بعد» وجود دارد. بنابراین همان‌طور که تصور زمان عبارت از تعیین «قبل» و «بعد» حرکت است، همچنان نیز تصور ابدیت در درك هم‌شکلی آنچه بیرون از حرکت است، نهفته است.

بعلاوه، چیزهائی را گوئیم بتوسط زمان اندازه‌گیری می‌شوند که آغاز و پایانی در زمان دارند، زیرا در هر چیزی که حرکت می‌کند آغازی وجود دارد، و پایانی. اما هر چیز کاملاً لایتنیر چون نمی‌تواند هیچگونه توالی‌ای داشته باشد، سرمدی است یعنی نه آغازی دارد و نه پایانی.

از این قرار سرمدیت از دو منبع شناخته می‌شود: اول اینکه هر آنچه سرمدی است بلاحد است – یعنی آغاز و پایانی ندارد (یعنی از هیچ‌جهت دارای مدت نیست)؛ دوم اینکه سرمدیت، بعلت تمامیت از حیث همزمانی، هیچگونه توالی‌ای ندارد.

جواب به ایراد اول: چیزهای بسیط را معمولاً از راه نفی و سلب تعریف می‌کنند؛ مثلاً «نقطه آن است که هیچ جزئی ندارد». با این حال این را نباید چنان پذیرفت که گوئی نفی به ذات آنها تعلق دارد، بلکه از این جهت که چون عقل ما در وهله اول چیزهای مرکب را درك می‌کند، نمی‌تواند از چیزهای بسیط آگاهی یابد مگر بارتفاع مرکبات.

جواب به ایراد دوم: آنچه واقعاً سرمدی است، فقط وجود نیست، بلکه زندگی هم هست؛ وزندگی خروج از قوه به فعل است، که درباره وجود مصداق ندارد. باید دانست که ادامه استمرار ظاهراً بیش از وجود به فعل تعلق دارد؛ از این رو زمان عبارتست از تقدیر حرکت.

جواب به ایراد سوم: سرمدیت، نه به این علت که دارای اجزاء است، بلکه بدان جهت که فاقد هیچ چیز نیست، تام نامیده می‌شود.

جواب به ایراد چهارم: همانطور که خدا، با وجود غیر جسمانی بودنش، در کتاب مقدس مجازاً بوسیله نامهای جسمانی نامیده شده است، همچنان نیز سرمدیت، با وجود تمامیتش از حیث همزمانی، به نامهایی خوانده می شود که دلالت بر زمان و توالی می کنند.

جواب به ایراد پنجم: دو چیز را در زمان باید مورد توجه قرار داد: یکی خود زمان، که متوالی است؛ و دیگری «اکنون» زمان، که ناقص است. از این رو اصطلاح «تام از حیث همزمانی» برای رفع تصور زمان به کار می رود؛ و کلمه «کامل» برای مستثنی کردن «اکنون» زمان به کار می رود.

جواب به ایراد ششم: هر آنچه مورد تملك است، محکم و آرام نگهداشته می شود؛ بنابراین برای تعریف تغییرناپذیری و دوام سرمدیت، کلمه تملك را بکار می بریم.]

اما، با شرط زمان و سرمدیت، آیا خدا سرمدی است؟ سنت توماس این مسأله را چنین مورد بحث قرار می دهد:

ماده دوم: آیا خدا سرمدی است یا نه؟

ایراد اول: بنظر می رسد که خدا سرمدی نیست. زیرا حمل مواطات میان صانع (خدا) و مصنوع ممتنع است. اما سرمدیت چیزی است مصنوع، زیرا بوئتیوس (در کتاب تثلیث، فصل چهارم) می گوید: «اکنونی که به پیش جریان دارد زمان را می سازد، اکنونی که بازمی ایستد سرمدیت را می سازد»؛ و اگوستین در Octog. Tri. Quast. qu. 28 می گوید: «خدا صانع سرمدیت است». بنابراین خدا سرمدی نیست.

ایراد دوم: بعلاوه، آنچه قبل از ازلیت و بعد از ابدیت است، به وسیله سرمدیت تقدیر نمی شود. اما آنطور که ارسطو می گوید (در تعلیل)، «خدا قبل از ازلیت است و بعد از ابدیت»؛ زیرا آمده است که «پروردگار تا

ابدالاباد سلطنت خواهد کرد، (بند هیجدهم از باب پانزدهم سفر خروج).
بنابراین سرمدیت به خدا تعلق ندارد .

ایراد سوم : بعلاوه ، سرمدیت نوعی معیار است ، و چون خداوند
معیار پذیر نیست، پس سرمدیت نیز در شأن او نیست .

ایراد چهارم : بعلاوه ، همانطور که در ماده پیشین گفته شد ، سرمدیت
عاری از حال ، گذشته و آینده است ، زیرا تمامیتش از حیث همزمانی است .
اما در کتاب مقدس کلماتی به خدا اطلاق شده اند که بر زمانهای حال ، گذشته
و آینده دلالت می کنند . پس خدا سرمدی نیست .

من جواب می دهم که ، تصور سرمدیت از تغییر ناپذیری نتیجه می شود ،
همچنان که تصور زمان از حرکت نتیجه می شود - آنطور که از ماده قبلی بر می آید .
از این رو چون خدا در منتهای درجه تغییر ناپذیری است ، سرمدیت در منتهای درجه
به او تعلق دارد . و نیز او فقط سرمدی نیست ؛ بلکه خود سرمدیت خویش
است ؛ و حال آنکه هیچ وجود دیگری استمرار خویش نیست ، همچنانکه
هیچ وجود دیگری وجود خویش نیست . باید دانست که خدا وجود مماثل
خویش است ؛ و پس همانطور که ذات خویش است ، همچنان نیز سرمدیت
خویش است .

جواب به ایراد اول : گوئیم « اکنونی » که باز می ایستد بر طبق ادراک
ما سرمدیت را می سازد . همانطور که علت درك زمان در ما بوسیله این حقیقت
است که جریان « اکنون » را درك می کنیم ؛ همچنان نیز علت درك سرمدیت
در ما توسط درك « اکنونی » است که باز می ایستد . وقتی اگوستین می گوید
که « خدا صانع است » این موضوع را باید از سرمدیت مشترك فهمید . زیرا
خدا سرمدیت خویش را صله می کند ، همانگونه که تغییر ناپذیری خویش را . [

و آیا بجز خدا چیزی سرمدی هست ؟ سنت توماس این سؤال را می کند

و بدان چنین پاسخ می دهد :

[واجب به معنی حالت معینی از حقیقت است : و حقیقت ، بر طبق گفته فیلسوف (مابعدالطبیعه ، فصل ششم) ، در ذهن است . بنا بر این حقیقی و واجب از این حیث سرمدی هستند که در ذهن سرمدی ، که فقط عقل الهی است ، قرار دارند ؛ از این رو نتیجه نمی شود که چیزی بجز خدا سرمدی باشد .]

آنگاه سنت توماس به ماده چهارم می پردازد :

[آیا سرمدیت با زمان فرق می کند یا نه ؟]

ایراد اول : چنین بنظر می رسد که سرمدیت فرقی با زمان ندارد . زیرا دومعیار استمرار نمی توانند با هم وجود داشته باشند ، مگر آنکه یکی از آنها جزء دیگری باشد ؛ مثلاً دوروز یا دوساعت نمی توانند با هم باشند ؛ مع هذا ، بدین لحاظ که يك ساعت جزئی از يك روز است ، ممکن است بگوئیم که يك روز و يك ساعت با هم هستند . اما سرمدیت و زمان با هم رخ می دهند ، و هر يك از آن دو اندازه معینی از استمرار را ارائه می دهند . بنا بر این از آنجا که سرمدیت جزئی از زمان نیست - زیرا از زمان تجاوز می کند و آن را شامل می شود - بنظر می رسد که زمان جزئی از سرمدیت است و فرقی با سرمدیت ندارد .

ایراد دوم : بر طبق گفته فیلسوف (فصل پنجم طبیعیات) « اکنون » زمان در همه زمان یکسان می ماند . اما بنظر می رسد که ماهیت سرمدیت همان چیز تقسیم ناپذیر در سراسر زمان باشد . بنا بر این سرمدیت « اکنون » زمان است . اما « اکنون » زمان ذاتاً فرقی با زمان ندارد . بنا بر این سرمدیت ذاتاً فرقی با زمان ندارد .

ایراد سوم : بعلاوه ، از آنجا که معیار اولین حرکت معیار تمام حرکات است - همانطور که در فصل پنجم طبیعیات گفته شده است - چنین بنظر می رسد که معیار اولین وجود معیار تمام وجودها است . اما سرمدیت معیار اولین وجود یعنی وجود الهی است . بنا بر این سرمدیت معیار تمام وجودها است .

بنابراین زمان یا سرمدیت است ، یا جزئی از آن .
برعکس ، سرمدیت تام است از حیث همزمانی . اما زمان يك قبل و يك
بعد دارد . بنابراین زمان و سرمدیت يك چیز واحد نیستند .

من چنین جواب می‌دهم : آشکار است که زمان و سرمدیت يك چیز واحد
نیستند . پاره‌ای از اشخاص این اختلاف را بر پایه این حقیقت قرار داده‌اند
که سرمدیت نه آغازی دارد و نه پایانی ؛ و حال آنکه زمان دارای آغاز و پایان
است . مع هذا این اختلاف صرفاً عرضی است نه مطلق زیرا که با فرض اینکه
زمان همیشه بوده و همیشه خواهد بود ، بر طبق عقیده کسانی که فکر می‌کنند
حرکت آسمان‌ها الی الابد ادامه خواهد داشت ، آنطور که بوئتیوس می‌گوید
(فصل پنجم تسلی فلسفه) ، باز هم میان سرمدیت و زمان ، بر اساس این حقیقت
که سرمدیت از حیث همزمانی کامل است ، اختلافی باقی خواهد بود ؛ و این
کمال از حیث همزمانی را نمی‌توان در مورد زمان بکاربرد : زیرا سرمدیت
معیار وجود جاودانی است ؛ و حال آنکه زمان معیار حرکت است . مع هذا با
فرض اینکه اختلاف سابق الذکر در مورد چیزهای اندازه گرفته شده ، و نه
در باره معیارها ، ملحوظ شود ، پس دلیلی برای آن وجود دارد ، زیرا فقط آن
چیز با معیار زمان سنجیده می‌شود که آغاز و انجامی دارد . از این رو اگر
حرکت آسمانها همواره ادامه یابد ، زمان در مورد استمرار آن معیاری نخواهد
بود ، زیرا لایتنهایی قابل اندازه گیری نیست ؛ بلکه زمان معیار آن قسمت از
انقلاب آن خواهد بود که آغاز و پایانی دارد .

اگر ما آغاز و پایان را بعنوان دو قوه در نظر بگیریم ، می‌توان دلیل
دیگری برای همین موضوع از این معیارها فی نفسه بدست آورد ؛ زیرا با فرض
اینکه زمان همیشه جریان دارد ، مع الوصف با در نظر گرفتن اجزاء آن ،
ممکن است که هم آغاز و هم پایان را در زمان ملاحظه کنیم : - بدین طریق ما
از آغاز و پایان يك روز ، یا يك سال ، سخن می‌گوئیم ؛ که نمی‌توان این را در مورد
سرمدیت بکاربرد . مع هذا این اختلافات دنباله اختلافات ذاتی و ابتدائی هستند
مبنی بر اینکه سرمدیت تام است از حیث همزمانی ، و حال آنکه زمان چنین نیست .

جواب به ایراد اول : اگر زمان و سرمدیت نوع واحدی از معیار بودند، چنین دلیلی معتبر بود ؛ اما وقتی ما چیزهائی را که مقیاسشان زمان و سرمدیت است در نظر می گیریم می بینیم که چنین نیست.

جواب به ایراد دوم : « اکنون » زمان از جهت موضوع خود در تمام دوره زمان یکسان است ، اما از حیث جنبه فرق می کند : زیرا در آن حد که زمان با حرکت مطابق است ، « اکنون » آن با آنچه قابل حرکت است تطبیق می کند ؛ و چیز قابل حرکت در تمامی اوقات دارای يك موضوع واحد است ؛ اما از نظر جنبه که اینجا و آنجا است فرق می کند ؛ و چنین تناوبی حرکت است . بهمان طریق جریان « اکنون » که از نظر جنبه متناوب است ، زمان است . اما سرمدیت هم از حیث موضوع و هم از جهت جنبه یکسان می ماند ؛ و از این رو سرمدیت همان نیست که « اکنون » زمان هست .

جواب به ایراد سوم : همانطور که سرمدیت معیار خاص وجود جاودانی است ، همچنان نیز زمان معیار خاص حرکت است ؛ و بنا بر این بر حسب اینکه هر وجودی از دوام وجود دوری می کند و در معرض تغییر است ، از بقا دوری می جوید و در معرض زمان است . بنا بر این وجود چیزهای فسادپذیر ، از آن جهت که تغییرپذیر است ، نه بوسیله سرمدیت ، بلکه بوسیله زمان اندازه گیری می شود ؛ زیرا زمان تنها چیزها را اندازه گیری نمی کند . [

سنت توماس رساله کوتاهی در باب مسألة ذات و هستی نوشته است . رساله « وجود هستی » سنت توماس بنحوی حیرت انگیز از تمام آثار او واضحتر و قابل فهمتر است و هنوز هم از برگزیده ترین و مناسبترین آثار بشمار می رود ؛ قسمتی از آن در اینجا نقل می شود .

[دیباچه :

بدان جهت که بگفته فیلسوف در کتاب اول « آسمان و جهان » ، اشتباهی

اندك در ابتدا اشتباهی بزرگ **درپایان** است و از آنجا که وجود و ذات آن چیزهائی هستند که نخست به تصور عقل درمی آیند - همانگونه که ابن سینا در کتاب اول **طبیعیات** خویش می گوید - بنابراین بخاطر اینکه مبدا از جهل نسبت بدانها (وجود و ذات) اشتباهی رخ دهد، بجهت آشکار ساختن مشکلات آنها سزاوار است گفته شود که از نام های وجود و ذات چه معنی مراد است، و این دو در چیزهای متعدد چگونه یافت می شوند، و ترتیب آنها نسبت به نیت های منطقی، یعنی جنس، نوع و فصل چگونه است.

بخش اول:

چون ما در واقع باید معرفت بر بسائط را از بررسی مرکبات تحصیل کنیم و مطالعه خود را از مقدم آغاز کنیم تا به مؤخر برسیم، تا آموزش ما با شروع از آنچه سهل تر است مناسب تر شود، باید از مفهوم وجود به مفهوم ذات پی بریم.

بنابراین، همانطور که فیلسوف در جلد پنجم کتاب «طبیعیات» خویش می گوید، ما باید بدانیم که گفته می شود وجود فی نفسه دو حالت دارد: در حالت اول به اجناس دهگانه تقسیم می شود؛ و در حالت دیگر حقیقت قضایا را اعلام می دارد. بعلاوه اختلاف بین این دو در این است که در حالت دوم هر چیز را که بتوان درباره آن قضیه **موجبه ای** تشکیل داد، می توان وجود نامید، و لوی اینکه آن قضیه واضح يك امر اثباتی **درشی** نباشد. به موجب این حالت فقد و سلب را نیز می توان وجود نامید، زیرا می گوئیم که ایجاب مقابل سلب، و کوری حال در چشم است. اما در حالت اول فقط آنچه را که واضح يك امر اثباتی **درشی** است می توان وجود خواند؛ بالنتیجه بنا بر حالت اول، کوری و نظایر آن وجود نیستند. بنابراین نام ذات از وجود در حالت دوم گرفته نمی شود، زیرا گفته می شود که در این حالت بعضی از چیزها ذاتی دارند که دارای وجود نیست - همچنانکه در مورد احکام نافیة بدیهی و آشکار است.

اما ذات فقط در حالت اول از وجود گرفته می‌شود؛ درباره حالت اول مفسر در همان جا می‌گوید که : « گفته می‌شود وجود در حالت اول مترادف با ذات شیء است. » و از آنجا که وجود در حالت اول به اجناس دهگانه تقسیم شده است - چنانکه گفته شد - نتیجه می‌شود که ذات بر چیزی دلالت می‌کند که مشترك میان تمام ماهیتهاست که به وسیله آن وجودهای متنوع در اجناس و انواع مختلف ترتیب یافته‌اند، چنانکه انسانیت ذات انسان است، و همچنین است برای دیگران. و چون آنچه شیء به وسیله آن در جنس یا نوع خاص خود مترتب شده، آن است که به موجب تعریف دلالت می‌کند بر هویت شیء، بنابراین - این نام ذات توسط فلاسفه به نام انیت تبدیل شده است. و این است آنچه فیلسوف به کرات « *quod quid erat esse* » نامیده است - یعنی « آنچه به اتکاء آن يك چیز (هر چیزی) باید آنچه هست (چیزی) بشود. » و همچنانکه ابن سینا در بخش دوم «طبیعیات»، خویش می‌گوید، در واقع آن را صورت نامیده‌اند، که به واسطه صورت تحقق هر چیز منفردی محرز می‌شود. و بدان نام دیگری داده‌اند، و آن ماهیت است، با پذیرفتن ماهیت بر طبق حالت اول از حالات چهارگانه‌ای که بوئتیوس در کتاب «*De Duabus Naturis*» خود ذکر کرده است، یعنی بر حسب آنچه گفته می‌شود که ماهیت تمام آن چیزی است که می‌توان توسط عقل در هر حالتی درك کرد؛ زیرا شیء، معقول و قابل درك نیست مگر به موجب تعریف و ذات خود. و بدین ترتیب نیز فیلسوف در کتاب چهارم «طبیعیات»، خویش می‌گوید که هر موجودی يك ماهیت است. اما تشخیص شده است که نام ماهیت بدین مفهوم دلالت می‌کند بر ذات يك چیز، بدان جهت که آن چیز تمایلی به سوی عملی مخصوص بخود دارد، زیرا هیچ چیز فاقد عمل مخصوص بخود نیست. در واقع نام انیت از آنچه چیزی گرفته شده است که دلالت بر تعریف می‌کند؛ لکن ذات نامیده شده است به اعتبار اینکه وجود با اتکاء بدان، و در آن، دارای هستی است.

اما چون هستی بطور مطلق و در درجه اول در مورد جوهرها و در درجه دوم و گوئی به وجهی معین در مورد اعراض، تصدیق می‌شود، بدین

جهت ذات حقیقتاً و بنحوی صحیح نه تنها در جوهرها، بلکه در حالت وجهتی معین در اعراض نیز، وجود دارد. بعضی از جوهرها در واقع بسیط و بعضی دیگر مرکب هستند، و در هر دوی آنها ذاتی وجود دارد. اما جوهرهای ساده به همان نسبت که دارای هستی عالیتری هستند، ذات را در حالتی اصیلتر و حقیقتیتر حائزند، زیرا که آنها علت آنی جوهرهایی هستند که مرکبند - لا اقل جوهر ابتدائی و اصلی، که خدا است، هست. اما از آنجا که بیشتر ذوات این جوهرها از ما پنهان هستند، پس باید از ذوات جوهرهای مرکب آغاز کنیم، تا با شروع از آنچه سهلتر است، تعلیم مناسبتر گردد.

بخش دوم:

بنابراین ماده و صورت در جوهرهای مرکب بدانسان در نظر گرفته می‌شوند که فی‌المثل روان و تن در انسان. علاوه بر این نمی‌توان گفت که هر يك از این دو به تنهایی ذات خوانده می‌شود. زیرا بدیهی است که ماده به تنهایی ذات شیء نیست، زیرا به سبب ذات شیء است که آن شیء هم شناخته می‌شود و هم در نوع و جنس خود ترتب می‌یابد. اما ماده اصل شناسائی نیست و نیز هیچ چیز در مورد جنس و نوع بر حسب آن (ماده) تعیین نمی‌یابد، بلکه بر حسب آن چیزی تعیین می‌یابد که به وسیله آن، يك چیز در حال فعل است. و علاوه صورت تنها نیز نمی‌تواند ذات جوهر مرکب نامیده شود، هر چند که عده‌ای از اشخاص برای تأکید این موضوع سخت بکوشند. از آنچه گفته شد آشکار می‌گردد که ذات آن است که با تعریف شیء اعلام شده است. اما تعریف جوهرهای طبیعی نه فقط شامل صورت می‌شود بلکه شامل ماده نیز هست؛ زیرا در غیر این صورت تعریفات طبیعی و تعریفات ریاضی با یکدیگر فرق نمی‌داشتند. و نیز نمی‌توان گفت که ماده بعنوان چیزی لاحق بر ذات خود یا وجودی خارج از ذات خود در تعریف يك جوهر طبیعی جای گرفته است. زیرا این حالت تعریف بیشتر مخصوص اعراض است که دارای ذات کاملی

نیستند ؛ و از این مطلب نتیجه میشود که آنها باید موضوع را در تعریف خود بپذیرند، که (موضوع) خارج از جنس آنها است . بنابراین روشن است که ذات ماده و صورت را شامل می‌گردد . اما نمی‌توان گفت که ذات دال بر رابطه‌ایست که میان ماده و صورت وجود دارد ، یا از لواحق آنهاست ، زیرا که لاحق باید بالضرورة نسبت به شیء عرضی یا خارجی باشد، و نیز نمی‌توان شیء را به توسط آن تصور کرد ، زیرا هر چیز مختص به ذات خویش است . زیرا ماده به وسیله صورت ، که فعلیت ماده است ، وجود بالفعل شده است .

بنابراین آنچه ملحق شده است تنها هستی بالفعل به ماده نمی‌بخشد، بلکه از آن نوع هستی بالفعل که بهمین ترتیب اعراض می‌سازند، همچنانکه فی‌المثل سفیدی ، يك چیز را سفید بالفعل می‌سازد . بنابراین هرگاه چنین صورتی حاصل آید گفته نمی‌شود که به نحو اطلاق متکون شده است، بلکه گفته می‌شود از حیث معین کونیت یافته است. از این مطلب نتیجه می‌شود که ذات ، که به اتکاء آن شیء وجود نامیده می‌شود، تنها صورت نیست و تنها ماده نیز نیست، بلکه آن هر دو است ؛ اگرچه صورت در حالت آن علت هستی آن است. ما این را در واقع بدین طریق در چیزهای دیگری که از بیش از يك اصل تشکیل یافته‌اند کشف می‌کنیم ، زیرا شیء نه تنها به واسطه یکی از آن اصول ، بلکه به واسطه آن چیزی که آن دو را متحد می‌کند، نامیده می‌شود ...

اما بدان جهت که اصل تفرد ماده است، شاید ظاهراً از این مطلب چنین استنتاج شود که ذات که هم ماده و هم صورت را در خود متحد می‌کند ، فقط جزئی خواهد بود نه کلی. از این موضوع شاید چنین برآید که اگر ذات آن چیزی است که از تعریف افاده می‌شود، کلیات تعریفی ندارند. بنابراین شخص باید چنین دریابد که ماده در هر حالتی اصل تفرد محسوب نمی‌شود ، بلکه فقط ماده متعین است... بنابراین واضح است که ذات سقراط و ذات انسان فرقی بایکدیگر ندارند مگر بر حسب تعین خاص و تعین نسبی. از این جا است که مفسر درباره هفتمین موضوع کتاب « ما بعد الطبیعه » اظهار نظر می‌کند :

« سقراط بجز حیوان بودن و متعلق بودن که انیت او هستند چیز دیگری

نیست. از اینقرار ذات جنس و ذات نوع نیز بر حسب تعیین خاص و تعیین نسبی با یکدیگر فرق می‌کنند، هرچند که برای هر کدام از آنها وجه تعیین مختلفی وجود دارد، برای اینکه تعیین فرد نسبت به نوع به وسیله ماده، که متعین به ابعاد است، می‌باشد و حال آنکه تعیین نوع نسبت به جنس به وسیله اختلاف متشکله‌ای است که از صورت شیء گرفته شده است....

... و درست همانطور که ماهیت جنس نسبت به نوع نامتعین است، ماهیت نوع نیز نسبت به فرد نامتعین می‌باشد. بنابراین، درست همانطور که جنس بر حسب اسنادش درباره نوع، بر سبیل اضممار آنچه را که در نوع متعین است دربر دارد، نوع نیز بر حسب اسنادش به فرد مضمراً بر آنچه ذاتاً در فرد هست، دلالت می‌کند. و در این حالت ذات سقراط با نام انسان اعلام می‌شود، و در نتیجه انسان به سقراط نسبت داده شده است. اما اگر ماهیت نوع با استثنای ماده متعین که اصل تفرد است اعلام گردد، ماهیت نوع بدین ترتیب به عنوان يك جزء (به وسیله حال فاصل) مترتب خواهد شد و ماهیت نوع در این حالت بوسیله نام انسانیت اعلام می‌شود، زیرا که انسانیت آن چیزی را اعلام می‌دارد که انسان با اتکاء بدان انسان است. اما ماده متعین آن چیزی نیست که انسان با اتکاء بدان انسان است؛ و بنابراین در میان آن چیزهایی که انسان از آنها انسانیت را دارا است، بهیچوجه مندرج نیست. بنابراین از آنجا که مفهوم انسانیت فقط آن چیزهایی را شامل می‌شود که انسان از آنها انسانیت را داراست، پس آشکار است که ماده متعین از معنی آن مستثنی یا منقطع شده است. و از آن جهت که جزء به کل نسبت داده نمی‌شود، پیدا است که انسانیت نه به انسان نسبت داده شده است نه به سقراط... همانطور که گفته شد، از آنجا که تعیین نوع نسبت به جنس به اتکاء صورت است، و حال آنکه تعیین فرد نسبت به نوع به اتکاء ماده است، این نتیجه حاصل می‌شود: نامی که اعلام دارنده جایی است که ماهیت جنس از آنجا گرفته شده است - با استثنای صورت معینی که کامل کننده نوع است - باید جزء مادی کل را اعلام بدارد، همانطور که بدن جزء مادی انسان است. اما نامی که اعلام کننده

جائی است که ماهیت نوع از آن گرفته شده است۔ با قطع نظر از ماده متعین۔ جزء صوری را اعلام می دارد . و بنابراین انسانیت به عنوان يك صورت معین اعلام شده ، و از آن به عنوان چیزی که صورت کل است سخن رفته است ؛ و نه بدان نحو که گوئی به اجزاء ذاتی ، یعنی به صورت و ماده ، ملحق شده است ، همچنانکه فی المثل صورت يك خانه به اجزاء لازم و مکمل آن ملحق شده است ؛ اما بیشتر صورت است که کل است ، یعنی ماده و صورت را دربر میگیرد ، با این حال آن چیزهایی که ماده به وسیله آنها می بایست تعیین گردد مستثنی هستند . بنابراین واضح است که نام انسان و نام انسانیت ، ذات انسان را اعلام می دارد ، اما چنانکه گفته شد در حالاتی متفاوت ؛ زیرا نام انسان « انسان » را بعنوان يك کل اعلام می دارد ، بدانجهت که تعین ماده را مستثنی نمی کند بلکه مبهماً و مضمراً آن را شامل می شود ، چونانکه فی المثل پیش از این گفته شد . که جنس فصل را شامل می شود . و بنابراین نام انسان به افراد نسبت داده می شود . لکن نام انسانیت ذات را بعنوان يك جزء اعلام می دارد ، زیرا معنی آن بجز آنچه مربوط به انسان من حیث انسان است چیزی را شامل نمی شود ، و بدان سبب که نام انسانیت تمام تعینات ماده را مستثنی می کند ؛ به فرد انسان نسبت داده نمی شود . و نیز بدین علت گاه پیش می آید که نام ذات به يك چیز نسبت داده می شود ، چنانکه گفته شود سقراط يك ذات است ، و گاه این موضوع انکار می شود ، چنانکه فی المثل گفته شود که ذات سقراط سقراط نیست .

بخش سوم :

بنابراین با دریافتن نحوه دلالت نام ذات در جوهرهای مرکب باید ببینیم که در برابر نسبت جنس ، نوع و فصل دارای چه وضعی است نسبت نوع به ماهیت انسان بر حسب هستی که ماهیت در عقل دارد ، بکار می رود . زیرا خود ماهیت انسانی هستی در عقل دارد که از تمام تفردات منتزع است ، و بنابراین ، به موجب شباهت یکسانش به تمام افراد و دلالتش به فهم کیفیت

انسانی همه آنان ، باتمام افرادی که خارج از روان هستند نسبت همشکلی دارد. و از آنجا که ماهیت انسانی چنین رابطه‌ای با تمام افراد دارد ، عقل نسبت نوع را کشف می‌کند و آن را به ماهیت انسانی نسبت می‌دهد . در نتیجه بدین سبب است که مفسر در اولین کتاب « دربارهٔ روح ، *De Anima* می‌گوید: عقل آن چیزی است که کلیت را در اشیاء تحقق می‌بخشد . این موضوع را ابن‌سینا نیز در کتاب «مابعدالطبیعه» بیان می‌دارد بنابراین گرچه این ماهیت عقلانی نسبت کلی دارد، زیرا در مقایسه با اشیاء خارج از روان مثال مشترك کلی است، مع هذا بر حسب تقرر در عقول مختلف يك نوع جزئی معین متعقل است ... نسبت داده شدن با اتکاء به خود جنس در مورد جنس بکار برده می‌شود ، زیرا جنس در تعریف خود جای گرفته است. زیرا اسناد چیزی است که به سبب عمل عقل ترکیب کننده و تقسیم کننده کمال می‌یابد، و اساس وحدت آن چیزهائی را که هر یکشان دال بر دیگری است در خود دارد . در نتیجه نسبت اسناد را می‌توان در نسبت این حالت نیت که جنس است گنجانده ، جنس نیز بهمین نحو بواسطهٔ يك عمل عقل کمال می‌یابد . مع الوصف آن چیزی که عقل نیت اسناد را بدان نسبت می‌دهد و یکی را با دیگری ترکیب می‌کند، خود نیت جنس نیست، بلکه بیشتر آن چیزی است که عقل نیت جنس را بدان نسبت می‌دهد ، مثلاً آن چیزی که به وسیلهٔ نام حیوان اعلام می‌شود. بنابراین واضح است که ذات یا ماهیت در برابر نسبت نوع چگونه ترتیب یافته است ، زیرا نسبت نوع به آن چیزهائی که به موجب اعمان مطلق مختص آنند تعلق ندارد، و نیز بهمین ترتیب به اعراض متعلق نیست که اعراض بر طبق تحقیقی که نسبت نوع خارج از روان دارد، از آن صادر میشود، مثل سپیدی و سیاهی . اما بر حسب تحقیقی که نوع در عقل دارد، این نسبت به اعراضی که از آن صادر می‌شود ، تعلق دارد. و بر طبق این حالت است که نسبت جنس و فصل نیز در مورد آن بکار می‌رود .

بخش چهارم:

اکنون باید دید که ذات توسط چه حالتی در جوهرهای جدا از هم ، یعنی در روان، در خردها ، و در علت اولی، وجود دارد ...

هر چه به شیء تعلق دارد یا معلول اصل ماهیت خود آن است مثل قوه خندیدن در انسان - یا مضاف بر آنست توسط يك اصل عارضی، مثل نور در هوا در نتیجه تأثیر خورشید . اما من می گویم که خود هستی که باید صورت و یا انیت چیز باشد، نمی تواند علتی (مثلا علت فاعلی) داشته باشد ، زیرا بدین ترتیب شیء علت خود و هستی بخش ذات خویش خواهد بود، و این محال است؛ بنابراین هر چیز که هستیش سوای ماهیتش باشد ، هستی خود را از دیگری دارد. و بدان جهت که هر شیء قائم به ذات غیر ، در سلسله هستی ها به وجود قائم به ذاتی منتهی می شود که علت اولای آن است ، نتیجه می شود که چیزی باید وجود داشته باشد که علت هستی تمام اشیاء است، و خود وجود محض است والا علل تا بینهایت پیش خواهند رفت، زیرا چنانکه گفته شد ، هر چیز که هستی محض نباشد، علتی برای هستی خود خواهد داشت. بنابراین واضح است که خرد صورت و هستی است، و هستی خود را از وجود نخستینی دریافت داشته است که خود هستی محض است ، و این علت اولی است که خداست . لکن هر شیء که چیزی را از شیء دیگر دریافت می کند نسبت به آن بالقوه است ، و آنچه از معطی خود دریافت کرده ، همانا فعل او است. بنابراین نتیجه می شود که خود انیت یا صورت که خرد است نسبت به هستی که از خدا دریافت می کند بالقوه است، و آن هستی بر حسب حالت فعل دریافت شده است. و از این قرار آنچه در خرد یافت می شود قوه و فعل است نه صورت و ماده ؛ مگر آنکه این الفاظ را مبهماً با یکدیگر مترادف سازیم . همچنین در نتیجه این موضوع - همانطور که مفسر در کتاب سوم *De Anima* (درباره روح) می گوید ، تحمل کردن ، دریافت داشتن ، موضوعی بودن و نظائر آنها که به دلیل ماده متعلق به اشیاء محسوب می شوند، به وجه مترادف مبهم به جوهرهای عقلانی

سنت توماس نیز به مسأله‌ای که اگوستین را بی‌اندازه بخود مشغول داشته بود، سخت علاقمند بود؛ حافظه چیست، و کجا است؟ در رساله «حقیقت»، خویش این مسأله را در مقاله یازدهم مورد بحث قرار دارد:

مقاله یازدهم :

[ثانیاً سؤال می‌کنیم: آیا حافظه در ذهن قرار دارد؟]

اشکالات :

به نظر می‌رسد که قرار ندارد، زیرا :

۱. بنا به گفته اگوستین، آن چیزی که ما و حیوانات در آن سهیم هستیم به ذهن تعلق ندارد. اما، همانطور که باز خود گفته اگوستین آشکار می‌سازد، حافظه میان ما و حیوانات مشترك است. بنا بر این حافظه در ذهن قرار ندارد.
۲. فیلسوف می‌گوید که حافظه بقوة عاقله تعلق ندارد، بلکه به حاسة بدوی متعلق است. بنا بر این از آنجا که ذهن نیز مانند فهم است - همچنانکه از گفته فوق برمی‌آید - به نظر نمی‌رسد که حافظه جزء ذهن باشد.
۳. فهم و آنچه به فهم تعلق دارد از زمان و مکان انتزاع حاصل می‌کند. مع هذا حافظه بدین نحو منتزع نمی‌شود، زیرا بازمانی معین و متناهی - زمان گذشته - سروکار دارد. زیرا حافظه، همانطور که سیسرون می‌گوید، مربوط است به چیزهای گذشته. از این جهت حافظه به ذهن یا فهم وابسته نیست.
۴. چون ما در حافظه چیزهایی را نگه می‌داریم که بالفعل درك نمی‌شوند، چنین برمی‌آید که هر جا حافظه هست میان درك و حفظ باید اختلافی وجود داشته باشد. اما فقط در حس است که این اختلاف را باز می‌یابیم، نه در فهم. این دو می‌توانند در مورد حس بایکدیگر فرق داشته باشند، زیرا حس از يك

عضو بدنی استفاده می‌کند؛ اما نه هر چه در بدن نگهداری می‌شود درک می‌گردد. لکن فهم از یک عضو بدنی استفاده نمی‌کند، بدین ترتیب چیزها را فقط بر حسب حالت فهم نگه می‌دارد. غلیه‌ها این چیزها را باید بالفعل فهمید. از این جهت، حافظه جزئی از فاهمه یا ذهن نیست.

۵. روان به خاطر نمی‌سپارد مگر آنکه چیزی را ضبط کرده باشد. اما پیش از آنکه حواس، که منبع تمام دانش‌های ماست، نوعی را که می‌تواند ضبط کند دریافت‌بدارد، صفت «نقش» (تثلیث) را دارد. از آنجا که حافظه جزئی از آن نقش است، برای حافظه ممکن به نظر نمی‌رسد که در ذهن باشد.

۶. در آن حد که ذهن صفت «نقش» را دارد، بسوی خدا معطوف است. اما حافظه بسوی خدا معطوف نیست، زیرا با چیزهایی که به زمان تعلق دارند سروکار دارد. لکن خدا از هر جهت مافوق زمان است. بنابراین حافظه در ذهن قرار ندارد.

۷. اگر حافظه جزئی از ذهن باشد، انواع معقول آن چنان در ذهن ابقاء خواهند شد که در ذهن ملکی هستند. اما ملائکه با معطوف ساختن توجه خود به انواعی که در درون خود دارند می‌توانند بفهمند. بنابراین ذهن انسان، با معطوف ساختن توجه خود به انواعی که ضبط می‌کند، باید بتواند بی‌آنکه به خیالات رجوع کند بفهمد. اما بدیهی است که این مسأله نادرست است؛ زیرا قطع نظر از اینکه شخص تا چه حد عادتاً دارای معرفت علمی باشد، اگر مخیله یا حافظه صدمه ببیند، این معرفت را نمی‌توان بالفعل ساخت. اگر ذهن بدون ارجاع به قوایی که اعضاء را بکار می‌برند می‌توانست فی الواقع بفهمد، چنین نتیجه نمی‌شد. بنابراین، حافظه جزء ذهن نیست.

بر خلاف:

۱. فیلسوف می‌گوید که جزء عاقل روان - و نه همه روان - محل انواع است؛ اما حفظ آنچه در آن ضبط می‌شود به مکان تعلق دارد. بنابراین از آنجا که حفظ انواع به حافظه تعلق دارد، بنظر می‌رسد که حافظه جزئی

از فاهمه است.

۲. آنچه با همه زمان رابطه‌ای یکسان دارد، با هیچ زمان خاصی مربوط نیست. آنطور که اگوستین می‌گوید و با کلام ویرژیل اثبات می‌کند، حافظه حتی به معنی خاص و مقبول خود، رابطه‌ای یکسان با همه زمان دارد. ویرژیل یاد و فراموشی را به مفهوم اصلی آنها استعمال می‌کند. بنابراین حافظه نه با زمانی خاص بلکه با همه زمان مربوط است. از این جهت به فاهمه تعلق دارد.

۳. به سخن دقیق‌تر باید بگوئیم که حافظه به گذشته معطوف است اما فاهمه نه فقط با آنچه حاضر است ارتباط دارد، بلکه با گذشته نیز مربوط است. زیرا فاهمه درباره هر زمانی به حکم می‌پردازد و می‌فهمد که انسان وجود داشته است، در آینده وجود خواهد داشت، و اکنون وجود دارد - همانطور که از کتاب «ففس» ارسطو بر می‌آید. بنابراین حافظه - اگر بخواهیم معنی کلمه را صحیحاً بیان کنیم - می‌تواند به فاهمه تعلق داشته باشد.

۴. بنا به عقیده سیسرون، همانطور که حافظه با وقایع گذشته مربوط است، تبصر با آنچه در آینده است ارتباط دارد. اما تبصر، به مفهوم صحیح کلمه، به قسمت عقلانی تعلق دارد. به همان دلیل حافظه نیز به قسمت عقلانی متعلق است.

جواب :

حافظه، بر طبق معنی متداول خود، معرفت به چیزهای گذشته است. اما شناختن گذشته به عنوان گذشته به آن چیزی تعلق دارد که نیروی شناختن اکنون را به عنوان اکنون داشته باشد. حس این نیرو است. زیرا فاهمه مفرد را به عنوان مفرد نمی‌شناسد، مگر بر حسب يك صفت عمومی، مثلاً به این طریق که آن چیز «انسان» یا «سفید» یا حتی «خاص» است، اما نه بدینسان که آن چیز «این انسان» یا «این چیز خاص» است. به همین طریق فاهمه نیز يك چیز گذشته یا حال را به عنوان «این چیز گذشته» و «این چیز حال» نمی‌شناسد.

همانطور که فیلسوف ثابت می کند ، از آنجا که حافظه - به معنای دقیق کلمه - با اشاره به حال به آنچه گذشته است می نگرد ، واضح می شود که حافظه - به مفهوم صحیح - نه به جزء عاقله ، بلکه فقط به قسمت حاسه تعلق دارد . اما از آنجا که عقل نه فقط چیزهای معقول و قابل درك را می فهمد ، بلکه همچنین می فهمد که يك چنین چیز معقول و قابل دركي را می فهمد ، می توان لفظ حافظه را تا آن حد وسعت داد که معرفتی را شامل شود که بدان وسیله يك شخص شیئی را بداند که سابقاً دانسته شده است تا آن حد که بداند آن شیء را بیشتر نیز می دانسته است ، هر چند که او آن شیء را مانند گذشته به نحوی که قبلاً توضیح دادیم نمی شناسد . به این ترتیب می توان هر معرفتی را که برای اولین بار دریافت نشده است ، حافظه نامید .

این امر به دو طریق می تواند انجام گیرد : یا به هنگامی که مطالعه ای مداوم و بلا انقطاع بر اساس معرفت اکتسابی جریان دارد ، یا به هنگامی که در مطالعه وقفه روی می دهد . طریق دوم مقدار بیشتر از صفت گذشته را در خود دارد ، و بنا بر این به نحوی صحیح تر در ماهیت حافظه شرکت می کند . مثالی برای این مورد داریم و آن بهنگامی است که می گوئیم چیزی را به خاطر داریم که سابقاً آن را عادتاً ، نه عملاً ، می شناختیم . از این قرار حافظه به قسمت عاقله روان ما تعلق دارد . ظاهراً اگوستین حافظه را ، که جزء نقش تثلیث محسوبش می دارد ، به این مفهوم فهمیده است . زیرا قصد او این است که هر چیزی را که عادتاً و بدون ورود به مرحله عمل در ذهن ذخیره شده است به حافظه نسبت دهد .

در باره صورت گرفتن این امر توضیحات گوناگونی وجود دارد . ابن سینا معتقد است که معرفت عادتاً روان بر چیزهائی که عملاً ملحوظ نیستند ، از این موضوع منتج نمی شود که انواعی معین در قسمت عاقله حفظ شده اند . بلکه به عقیده او برای انواع محال است که بدون تأمل در جائی بجز قسمت حاسه حفظ شوند ، خواه این قسمت در مخیله باشد که مخزن صور مأخوذ از حواس است ، یا در حافظه ، برای ادراکات مخصوص که از حواس گرفته نشده اند .

نوع فقط تا وقتی در فاهمه می ماند که فی الواقع مورد تأمل است. اما بعد از تأمل، به بودن خود در آنجا خاتمه می دهد. بدین طریق هنگامی که شخص می خواهد فی الواقع درباره چیزی دوباره تأمل کند برای نوع معقول جدید لازم است که از خرد فعال به طرف عقل ممکن جریان پیدا کند.

معهدنا، بنا بر گفته ابن سینا، از این موضوع نتیجه نمی شود که تأمل تازه درباره آنچه سابقاً شناخته شده است بالضرورة مستلزم آگاهی یا کشف کاملاً مجدد باشد، زیرا انسان استعداد معینی را نگاه می دارد که توسط آن آسانتر از گذشته برای دریافت انواعی که از عقل فعال جریان پیدا می کنند، به عقل مزبور رجوع می کند. این استعداد در ما عادت معرفت علمی است. بر حسب این عقیده، حافظه به این دلیل جزء ذهن نیست که انواع معینی را حفظ می کند، بلکه بدان جهت جزء ذهن است که برای دریافت مجدد آنها مستعد است.

اما این تبیین معقول به نظر نمی رسد. اولاً چون عقل ممکن ماهیت ثابتتری نسبت به حس دارد، باید نوع خود را با اطمینان و استحکام بیشتری دریافت کند. بدین ترتیب، نوع بهتر می تواند در آن حفظ گردد تا در جزء حاسه، ثانیاً خرد فعال به نحوی یکسان متمایل است که انواع را برای تمام علوم مناسب و شایسته سازد. بالنتیجه اگر در عقل ممکن بعضی انواع حفظ نمی شد، بلکه فقط استعداد ارجاع به عقل فعال در آن می بود، انسان برای هر چیز معقول و قابل درك استعدادی یکسان می داشت. در این صورت اگر شخصی علمی را آموخته بود آنرا بهتر از سایر علوم نمی دانست. به علاوه این مطلب با عقیده فیلسوف که قدما را بجهت اعتقاد به اینکه قسمت عاقله روان محل نوع است می ستاید، به نحو آشکار متضاد می نماید.

بنابراین، عده ای دیگر می گویند که انواع معقول بعد از تأمل واقعی در عقل ممکن باقی می مانند، و ترتیب منظم اینها عادت معرفت است. در این طبقه بندی قوه ای که اذهان ما بوسیله آن این انواع معقول را بعد از تأمل واقعی نگه می دارد، حافظه نامیده خواهد شد. این مطلب به مفهوم خاص و صحیح حافظه نزدیکتر است.

۱. حافظه‌ای که مشترك میان ما و حیوانات است، آن چیزی است که نیت‌های خاص در آن نگهداری می‌شوند. این امر در ذهن انجام نمی‌گیرد، بلکه فقط حافظه است که انواع قابل درك را ضبط می‌کند.

۲. فیلسوف از حافظه‌ای سخن می‌گوید که با گذشته مربوط به حالی خاص ارتباط دارد. این در ذهن نیست.

۳. پاسخ به اشکال سوم از آنچه هم‌اکنون گفته شد آشکار می‌گردد.

۴. درك و حفظ واقعی در عقل ممکن با یکدیگر فرق دارند، نه بدان جهت که انواع به شیوه‌ای جسمانی در آن هستند، بلکه فقط به این دلیل که به طریقی قابل درك موجودند، مع هذا از این گفته چنین بر نمی‌آید که شخص در تمامی اوقات بر طبق آن نوع می‌فهمد، بلکه فقط موقعی می‌فهمد که عقل ممکن، آن نوع کاملاً بالفعل بشود. بعضی اوقات عقل ممکن به نحوی غیر کامل فعل این نوع را واجد است - یعنی به طریقی میان قوه محض و فعل محض. این معرفت به وجه عادت است. تبدیل این حالت به فعل کامل توسط اراده، که بنا بگفته آنسلم محرك تمام قواست، صورت می‌گیرد.

۵. ذهن، مخصوصاً تا آن حد که بسوی خدا و خود معطوف است، صفت نقش تثلیث را دارد. پیش از آنکه هر نوعی از طریق چیزهای محسوس دریافت گردد، ذهن نسبت به خود و خدا نسبت به آن حاضر است. بعلاوه گفته نمی‌شود که ذهن برای حفظ چیزی قوه حافظه دارد.

۶. پاسخ به اشکال ششم از آنچه گفته شد آشکار می‌گردد.

۷. هیچ قوه‌ای نمی‌تواند بدون ارجاع به موضوع خود چیزی را بشناسد، همچنانکه بینائی هیچ چیز را نمی‌شناسد مگر آنکه به رنگ رو کند. بنابراین، همانطور که فیلسوف می‌گوید، از آنجا که خیالات با عقل ممکن ارتباط دارند - همانگونه که چیزهای محسوس به حس مربوط هستند - قطع نظر از اینکه يك نوع قابل درك تا چه حد بر فهم حضور دارد، فاهمه بدون مراجعه به خیال، عملاً به هیچ چیز توجه نمی‌کند. بنابراین درست همانطور که فاهمه ما در

حالت کتونی واقعاً به خیالات نیازمند است تا پیش از کسب عادت درباره چیزی به تأمل پردازد، همچنان نیز بعد از کسب عادت بدانها نیازمند است. در مورد ملائکه وضع فرق می کند، زیرا خیالات موضوع فهم آنها نیست.

جواب به اشکالات مخالف :

۱. حجتی که کلامش نقل شد فقط می تواند ثابت کند که حافظه بدان نحو که ما ذکر کردیم در ذهن است نه بنحو کامل .

۲. ما باید گفته اگوستین را چنین بفهمیم که حافظه می تواند با اشیاء حاضر ارتباط داشته باشد. مع هذا هرگز نمی توان آن را حافظه نامید مگر آنکه، لا اقل در مورد نفس شناسائی ، معطوف به گذشته باشد ، بدین نحو است که می گوئیم يك شخص، که برای خود حاضر است، خویش را فراموش می کند یا به یاد می آورد به آن جهت که معرفت گذشته نسبت به خود را نگه می دارد یا نگه نمی دارد .

۳. تا آنجا که فاهمه از طریق خصائص مشترك از اختلافات زمانی آگاه است، می تواند بر حسب هر گونه اختلاف زمان به قضاوت پردازد.

۴- تبصر فقط بر حسب تأمل کلی درباره آینده ، در فاهمه قرارداد و تبصر از طریق وساطت عقل خصوصی میان عقل عمومی (به منزله منشأ حرکت) و حرکت (که در اشیاء خاص بدنبال می آید) در مورد چیزهای خاص بکار می رود ؛ همچنانکه از گفته فیلسوف آشکارا برمی آید .]

و تبصر الهی ما را به اعمال شر و ادار نمی کند، زیرا که خدا «انتخاب ما و آزادی انتخاب ما را خلق میکند»، * و هیچ کسی از فیض و عنایت محروم نیست مگر آنکه در برابر فیض و عنایت مانعی درخویشتن پدید آورد. از این قرار به هنگامی که خورشید می درخشد ، اگر کسی چشمان خود را فرو بندد و از

* منظور اینست که خداوند بشر را منخیر آفریده است ، منظور از «انتخاب» در این جمله «تخیر» است.

پرتگاهی سقوط کند، گناه خود اوست (نه خورشید) هر چند که خورشید برای رؤیت اشیاء لازم است؛ و نخستین حقیقت آشکار هم آن چیزی است که بدان معتقد می‌شویم و هم آن چیزی که شخص به وسیله آن معتقد می‌شود؛ همچنانکه نور هم آن چیزی است که دیده می‌شود، و هم چیزی است که يك شخص به وسیله آن می‌بیند.

سنت توماس نه تنها در جدل روش قابل ستایشی داشت (حتی حریفان و مخالفانی چون اسقف اعظم جان پکام Johu Peckham معترف بودند به اینکه وی در بجهوحه مباحثه‌ای آتشین و پرجوش آرام و نامضطرب بر جای می‌ماند)، بلکه مورخی بینظیر و دقیق بود، و طرز پرداختن او به تاریخ بسیار قابل توجه بوده است. زیرا او همواره امور را «درست همانطور که بودند» می‌پذیرفت، و هرگز انتظار نداشت که با تعاریف خودش موافق در آیند. بلکه درست بالعکس (ژیلسون در کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی»، کتابخانه Scribner، ۱۹۳۸) «با متحد ساختن عادت تجربی فنون عملی و مذهب اصالت عقل فلسفه در قرن دوازدهم، آفرینش علوم تجربی جدید» را، بتوسط رابرت گروستست و دانشیان قرن سیزدهم و چهاردهم او، امکان پذیر ساخت (۱). کرومبی در کتاب «رابرت گروستست مبانی علم تجربی»، چاپ آکسفرد، (۱۹۵۳).

وجوه مشخص فلسفه سنت توماس عبارتند از: تأکید بر وجود ممکن (هر وجود واقعی و کاملی از تمام وجودهای دیگر متمایز است؛ هر وجودی که متکون می‌شود، بالضرورة محدود و متناهی است)؛ دوگانگی قوه و فعل؛ فرق میان واقعیت مشکل و فعلیت هر هستی موجودی با استثنای خدا - که قائم به ذات خویش است. فقط فعلیت نامتناهی هستی محض است.

نظریات جدید سنت توماس را موریس دو ولف Maurice de Wulf خلاصه کرده است: «او در مقابل کثرت صور وحدت اصل ذاتی را اقامه کرد؛ در برابر ترکیب هیولائی جوهرهای معنوی، اصل صور متحقق را؛ در برابر نظریه اگوستینی مبنی بر مماثلت روان با قوای خود، نظریه فرق واقعی میان يك

جوهره تناهی و قوای عاقله آن را ؛ و در مقابل اختلاط ماهیت و وجود ، فرق واقعی میان آنها را ؛ در برابر فرضیه اشراق خاص ، فرضیه قوه متوسط و عادی عقل در داخل حدود طبیعی خود را ؛ و در برابر فرضیه صورت نوری ، فرضیه واقعیت عرضی هر کیفیت و فعل ارائه کرد .

دنس اسکاتس

فصل ۱۰

پاپ گرگوار دهم در سال ۱۲۷۴ امر به تشکیل شورای قرون وسطی در شهر لیون فرانسه داد. موضوع اصلی دستور جلسه انجمن اتحاد مجدد کلیساهای شرق و غرب و پایان بخشیدن به دودستگی پاپ و دستگاه کلیسای بیزانس بود. سنت آلبرت در انجمن حضور یافت، سنت توماس آکیناس در نیمه راه در گذشت، و سنت بوناونتورا به هنگام برقراری انجمن فوت شد. لکن شخص اخیر قبلاً در مذاکرات نهائی با سفیر امپراتوری بیزانس شرکت جسته و در مراسم قداسی که به مناسبت اتحاد مجدد کلیسای شرق و غرب برپاشده بود، وعظ کرده بود. این مراسم ظاهراً برای تجلیل اندیشه عالم مسیحیت، احیای التحام مسیحیت، و آغاز عصر اگوست بود.

معهدنا، آنطور که لرد تنیسون Tennyson شاعر دوره ملکه ویکتوریا خاطر نشان ساخت: «نظام کهن تغییر می یابد، و جای خود را به نظامی نوین می بخشد، و خدا خویشتن را به طرق بسیار متجلی می سازد، مبادا رسمی نیکو جهان را تباه گرداند.» و آنچه آغاز بنظر می رسید، در عوض پایان بود. در واقع سال ۱۲۷۴، همچون سال ۱۶۰۳ یا ۱۹۰۲ تاریخی است نهائی و قطعی، و مرگ سنت توماس آکیناس، همچون در گذشت ملکه الیزابت اول یا ملکه ویکتوریا، بطور یقین پایان عصری را مشخص می کند.

یکی از رازهای آشکار نشده تاریخی - و شاید هم آشکار نشدنی - این است که چرا نام سنت توماس آکیناس بلافاصله بعد از مرگ او در محافل افتاد

و فراموش شد. مخالفان عمده نظریات سنت توماس (تومیس) فرانسیسکن‌ها بودند. اگرچه سنت بوناونتورا خود از دوستان نزدیک سنت توماس بود، در حدود سال ۱۲۸۲ فرقه فرانسیسکن روشی خصومت‌آمیز نسبت به سنت توماس اتخاذ کرده بود، و به مطالعه کتاب «سوما تئولوژیکا» روی خوشی نشان نمی‌داد، و حال آنکه ویلیام دولامر که در آن عصر می‌زیست «انتقادی رسمی از صد و هفده نکته آئینی که در آثار سنت توماس یافته شده بود» منتشر کرد. این نوشته گوئی منشور فرانسیسکن‌ها را تشکیل می‌داد. بعد از آنکه استفن-تمپیر Tempier اسقف پاریس، در سال ۱۲۷۷ ابن رشد و مخالف او سنت توماس آکیناس را در یک لحظه محکوم ساخت، دومینیکن‌ها بزرگترین نویسنده خود گرد آمدند و در سال ۱۲۷۸ به موجب تصمیم «مؤتمر عمومی» در شهر میلان نظریات سنت توماس اصول عقاید رسمی دومینیکن‌ها شد.

در حالی که دومینیکن‌ها بعد از سنت توماس فیلسوف برجسته‌ای نداشتند، جان دنس اسکاتس فرانسیسکن، که در حدود سال ۱۲۶۵ در اسکاتلند تولد یافته بود، بعدها بزرگترین حریف سنت توماس از آب درآمد. جان دنس-اسکاتس در آکسفورد و پاریس کسب علم نمود، از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۲ در آکسفورد و پس از آن در پاریس، و بار دیگر در آکسفورد تدریس می‌کرد، و سرانجام در سال ۱۳۰۸ در شهر کلن وفات یافت. تفسیر پرارزش او در مورد کتاب «احکام» پتر لومبارد Peter Lombard، و رساله «درباره مبدا نخستین» وی در آکسفورد نوشته شده بود. مانند اغلب هم‌نژادان خود، مردی برجسته و هوشمند و «جدلی منصفی» بود، و راجریبکن، توماس آکیناس، پیروان ابن رشد، ریچارد میدلتون (یک هم‌مراهم فرانسیسکن)، هنری گنت Henry Ghent و اکثر معاصرین خویش را مورد حمله قرار داد. مورس دوولف درباره وی چنین به تفسیر می‌پردازد: «این روش انتقاد آمیز، هر چند مؤدبانه بود، تعالیم وی را با روح و مردم‌پسند می‌ساخت. این روش آثار وی را به صورت مجموعه‌ای از فلسفه معاصر که ارزش تعلیماتی غیر قابل مقایسه‌ای را داراست درمی‌آورد... ضمناً توجهی خاص به سنت مسیحی داشت. عقایدش مورد پسند سنت

بوناونتورا بود. وی نه بخاطر انتقاد کردن، بلکه بجهت بنا کردن، انتقاد می کرد.،
پدر روحانی کریستوفر دولین Christopher Devlin, S.J. یسوعی
مقایسهٔ پرارزشی میان سنت توماس و دنس اسکاتس بعمل آورده است :

[بنا براین من ذهن را ، همچنانکه سنت توماس آن را ارائه می کرد
(این بیانات در پانزدهم مارس ۱۹۵۰ در انجمن آکیناس شهر لندن ایراد
شد) به آبگیری صاف و آرام مانند می کنم، که در آن می توان هم ماهیت اشیاء
مجاور را به وضوح تشخیص داد و هم حرکات آسمان را . تمام چیزها در
سطحی دوبعدی منعکس می شوند ، و با این حال اختلافات عمق و مسافت با
هم مشتبّه نمی گردند ، و در فرق میان زمین و آسمان هیچگونه ابهامی
نیست . مع الوصف هنگامی که دنس اسکاتس در عرصهٔ فلسفه پدیدار می گردد،
شکایت می کند که آن آبگیر دوچیزی را که اهمیت حیاتی دارند و بدون
آنها آبگیر نمی تواند چندان دوام آورد ، نمی نمایاند . این دوچیز عبارتند
از مدخل پنهان و مخرج پنهان ، که به وسیلهٔ آنها يك جريان دائمی به داخل
ويك جريان دائمی به خارج برقرار است و بدون این دو جريان آبگیر نمی تواند
آب تازه و شیرین داشته باشد ... آبگیر ذهن معقول است ، و اسکاتس
شکوه می کند که اگر آن را چون دایره ای بسته و بی منفذ در نظر بگیریم که
برای خود کافی باشد ، روان انسانی را به نحو وافی نشان نمی دهد . روان
انسانی با گسترش عقل یا فهم مشترك الامتداد نیست . اگر بر سایر قوای روان
فقط به مثابه اعمال یا مضافات فهم بگیریم، اشتباه کرده ایم . نیروئی در روان
هست که پایینتر از فهم است ، ولی همان نیرو مدرك بهتری برای منشأ روان
دارد و نیروئی در روان هست که بالاتر از فهم است ، و با سر نوشت روان بیشتر
ارتباط دارد . مدخل پنهان آبگیر نقطه ای است که تأثیر ذهن غیر مستشعر
بر ذهن مستشعر از آن جا آغاز می شود . مخرج پنهان نقطه ای است که روان
در آنجا درمی یابد که نیروهای عقلانیش، که تا حد اکثر خود گسترش یافته اند ،
هنوز به خرسند گردانیدن آن توفیق نیافته اند، و خود باید از قوهٔ عالیهتری استفاده

کند . و بدین ترتیب وی به نظریهٔ اگوستین دربارهٔ سلسلهٔ مراتب ذهن ، فهم و اراده باز می گردد ، و امید دارد که آن را دوباره تثبیت کند . او این نیروها را به عنوان روانی که در درجات مختلف استشعار عمل می کند تشخیص می دهد .]

دنس اسکاتس در بسیاری از جهات عقاید ارسطو را رها می کند و به نظریات افلاطون باز می گردد . در آنجا که سنت توماس و پیروان او می گفتند خدا خیر را بدانجهت فریضه قرار داده است که خیر است . دنس اسکاتس گفت که خیر فقط بدانجهت خیر است که خداوند ما را بدان امر فرموده است . توماس آکیناس اصرار ورزیده بود که هستی *esse* اساسیتر از ذات *essentia* است و دربارهٔ مقام والاتر عقل نسبت به اراده تأکید کرده بود . جان دنس اسکاتس با این نظریات به مبارزه بر می خیزد . او را همواره نقطهٔ مقابل توماس آکیناس گرفته اند چنانکه امانوئل کانت را نقطهٔ مقابل گوتهاید لایب نیتز دیده اند ؛ جان دنس اسکاتس منتقد را ، ویران کنندهٔ عقاید توماس جز می پنداشته شده است . اما صناعت احتیال ، غموض و « تحسس و توجده » دنس اسکاتس دست کم بهمان اندازه که انتقادی است ، سازنده نیز هست ؛ و د. جی. بی. هاو کینز - D.J. B. Howkins تا آنجا پیش می رود که می گوید : « او به شیوه ای عالی متفکری است اصولی و منظم ، و در قرون وسطی فقط تالی سنت توماس است ، و ترکیب دیگری از عقاید اگوستین و ارسطو را ارائه می دهد . »

در نظر دنس اسکاتس اراده از عقل برتر است ؛ و از نظر او فلسفه ، شأن « کافی » به بشر نمی بخشد : مسیحیت شأن طبیعی و الاتری به بشر می دهد که فلسفه هرگز بدان دست نیافته است - شأنی طبیعی که فوق طبیعی بر اساس آن بنیان شده است . کشیش بهنگام اجرای آئین قداس می گوید : « ای خدا که به طرزی بس شکفت انگیز جلال ذات انسانی را بنیان نهادی ، و این جلال ذاتی ، در قلب مذهب انسانیت قرون وسطی جای دارد . همانطور که دنس اسکاتس گفت ، اگرچه « هر عقلی بهمین نحو استعداد درك تمام سلسلهٔ وجود را دارد ، آن کیفیت شگرف « *Capax Dei* » (استعداد درك وجه حق) ذات انسان کامل

دورهٔ رنسانس را از نظر دنس اسکاتس می‌شناساند. و همین ذات است که پیکودلامیراندولا Pico della Mirandola بعدها در اشاره به آن با هیجان گفت « L' anima mi s' aggrandisce » (روان من از شوق آکنده است).

دنس اسکاتس مسألهٔ کلیات را از همان جا که آبلار ترك گفته بود به دست گرفت. هنگامی که ذهن قرمزی را از چیزهای قرمز جدا می‌کند، فعالیت ذهنی عناصری را تجزیه می‌کند که در تجزیه به وجه انفصال وجود ندارند. قرمزی در هر چیز قرمز وجود دارد، لکن فقط در ذهن است که می‌توان آنرا از اشیاء قرمز منتزع ساخت. این تمییز، هر چند که غیر واقعی است، ولی بر اساس حقیقت استوارست: دنس اسکاتس پرسید که این «اساس حقیقت» چیست؟ دنس اسکاتس «فهرستی از انواع گوناگون وحدت و ممیزات مربوط به آنها را» ترتیب داد. در آن فهرست «وحدت اجماع، وحدت نظم، وحدت توصیف، وحدت اصول ذاتی و وحدت بسیط بودن، و مطلقترین نوع وحدت که تمایل صوری است» مندرج بود. بنابراین، بر طبق تعالیم مکتب اسکاتس، انسانیت پطرس و انسانیت پولس به نحوی مجازی، نه حقیقی، متمایل گشته‌اند.

دنس اسکاتس فرق میان ماهیت و وجود را انکار کرد، زیرا هیچیک از آنها را نمی‌شد دلیلی برای فردیت اشیاء واقعی بشمار آورد. «از اینقرار، و رای تمام آنچه در عالم واقع با کلیات تطبیق می‌کند، او ادعا می‌کند که اشیاء يك اصل فردیت، یعنی يك هو هویت دارند که قابل تبدیل به هیچ عامل دیگری نیست. جزء برکیان کل، کیانی برتر و بالاتر از آن می‌افزاید. بالنتیجه درك کل، زمینهٔ کامل درك جزء بد انسان که برای معرفت تام جزء وافی باشد، نیست» هو هویت کلی بی‌مانند سایر کلیات همچون قرمزی یا فربهی نیست، زیرا همان اصلی است که به موجب آن من، من هستم و تو، تو هستی. و ما نمی‌توانیم چیزی را بفهمیم؛ مگر آنگاه که هو هویت آن چیز، و اختلاف میان «این بودن» و «آن بودن» را فهمیده باشیم. در حقیقت، همانطور که دکتر هاوکینز خاطر نشان می‌سازد، «هو هویت» دنس اسکاتس تقریباً همان «تحقق» سنت توماس است. این هردو فیلسوف بزرگ از ماندن در میان

مجردات میان تهی و عاری از حقیقت امتناع ورزیدند . یکی با «هوهویت» خود ، و دیگری با «تحقق» خویش ، با تأکید برواقعیت آنچه وجود دارد، فلسفه را از آسمان تنگ و کم‌مایه نظری به‌دنیای پرتلاش و واقعی فرود آورد. درواقع در نظر دنس اسکاتس خرد تنها شیء متحقق است، و آنچه فلسفه در آن تحقیق می‌کند وجود «وجود» نیست ، بلکه وجود فرد است . خدا خدا است زیرا از هر چیز دیگری که خویشتن خود است، فردیتی اتم و خویشتنی اکمل دارد ، و او خدای پاسکال و خدای ابراهیم است ، نه خدای فلاسفه .

دنس اسکاتس در فرضیه صورت خویش به آشکارترین وجهی با سنت توماس آکیناس به معارضه می‌پردازد. مثلاً کمال‌صوری بشر در نظر دنس اسکاتس «humanitas» (انسانیت) است. این انسانیت در هستی مافوق ذهنی با حیات، یا با عناصری خاص همچون قوه عاقله ، متمایل است . در هر يك از دو مورد، هیچ‌يك دیگری نیست و انسانیت ، بر نهج جزئی ، جدا از هستی مفارق و واقعیت‌تصوری خود ، در هر فرد انسانی واقعیتی دارد . بنا بر گفته دنس اسکاتس هر ذاتی وجود و وجودی خود را دارا است ، و تصورات کلی و خاصی که ذهن در ترکیبات علمی خود از آنها استفاده می‌کند ، به واقعیت‌های واحد المعنی منتهی می‌گردند و در وجودی که بطور نامتناهی متعدد است و این تصورات در مورد او به کار می‌روند ، دارای ارزش یکسان هستند . حتی تصور وجود، که با آن را ، به جوهر و عرض به مخلوقات و خدا ، اطلاق می‌کنیم ، دارای کیفیت وحدت معنی است ، و در آن معیاری که وجود به توسط آن تخالف را نشان می‌دهد، با تعینی همجنس در آنچه هست یا میتواند باشد مطابق است .

خدا ، در نظر دنس اسکاتس ، در طبیعیات که به محرکی لا ینحرک می‌رسد، و در مابعدالطبیعه که به وجود اولی دست می‌یابد، قابل اثبات است .

«به دلیل آنکه درمی‌یابیم که چیزهایی که دور و بر ما هستند گوناگون ، ممکن (مقابل واجب) و مرکبند ، و می‌توانیم دریابیم که دارای علتی غائی هستند که یکی، واجب و از نظر مابعدالطبیعه بسیط است.» آشکارترین صفت امکان (مقابل وجوب) تناهی است. و عدم تناهی «ذات‌ترین صفت اختصاصی

است که فکر باید آن را به وجود واجب نسبت دهد. « بنا بر این خدا، در نظر سنت توماس «وجود» نامتناهی، و در نظر دنس اسکاتس وجود «نامتناهی» است. فقط در خدا است که اراده هماهنگی کاملی با عقل دارد، و اولین حرکت خدا به سوی خود او است. اما در نظر دنس اسکاتس «دومین حرکت خدا به سوی خلقت اشخاص است که قادر خواهند بود در مراتب و درجات خویش او را دوست بدارند، و سومین حرکت به سوی آفرینش اسباب و وسایلی است که آن اشخاص بدانها نیاز خواهند داشت.»

دنس اسکاتس در کتاب «*De Primo Principio*» (دربارهٔ مبدأ نخستین) دلیل خاص خود را راجع به هستی خدا به نحوی روشن و کامل عرضه می‌دارد. این اثر، که احتمالاً یکی از آخرین آثار او است، به طور کلی معتبر و اصیل شمرده می‌شود.

بخش اول :

کاش مبدأ نخستین اشیاء این توفیق را به من عطا کند که به آن چیزهایی که ممکن است خوشایند درگاه عظیم الشان قرار گیرد معتقد گردم، و آنها را بفهمم، و بشناسانم و روانها را برای غور و تفکر دربارهٔ وی اعتلاء بخشم. ای خدای بزرگ ما، آنگاه که بنده ات موسی از تو، که حقیقتیترین معلم هستی، نامت را پرسید تا به بنی اسرائیل باز گوید، تو، با دانستن اینکه عقل بندگان فانی دربارهٔ تو چه می‌تواند تصور کند، پاسخ دادی: « من آنم که هستم، و بدینگونه نام مبارک خویش را افشا کردی. تو وجود حقیقی هستی، تو وجود کل هستی - اگر برای من میسر باشد، می‌خواهم از این مطلب آگاه شوم. ای پروردگار، مرا در پژوهش و جستجوی خویش یاری کن، تا بدانم که عقل فطری ما تا چه پایه از معرفت وجود حقیقی می‌تواند نایل گردد، آن وجود حقیقی، که تو هستی و از «وجود»ی که به خویشتن نسبت داده‌ای، آغاز می‌شوی.

وجود دارای صفات بسیار است، که تأمل دربارهٔ آنها برای دنبال کردن

مقصود ما ارجمند خواهد بود . بهر حال ، من از نظم ذاتی به عنوان وسیله ای
ثمر بخشتر ، آغاز می کنم و به ترتیب زیر اقدام خواهم کرد .

در این فصل اول تقسیمات چهار گانه نظم را بیان خواهم کرد ؛ از این تقسیمات
استنباط خواهد شد که چند نظم ذاتی وجود دارد .

برای ارائه یکی از این تقسیمات ، این نکات بسیار لازم هستند : اول
آنکه ، نشان داده شود که منتهجات تحت آن چیزی که تقسیم شده است جای
دارند ؛ دوم آنکه آشکار گردد که منتهجات متقابلاً محدود و منحصر هستند ؛
سوم آنکه اثبات گردد منتهجات افاده کامل مقصود را از موضوع تقسیم میسر
می سازند . در این فصل به لازمه اول خواهیم پرداخت . در فصل دوم به لوازم
دیگر . آنگاه در اینجا فقط تقسیمات را ذکر می کنم و معانی و مفاهیم منتهجات
را معلوم خواهم کرد .

من نظم ذاتی را به مفهوم دقیق واکید در نظر نمی گیرم ، بعکس عده ای
که می گویند مؤخر در داخل نظم است ولی مقدم و نخستین فوق نظم ؛ بلکه
آن را به معنای عادی می پذیرم ، یعنی تا آنجا که نظم رابطه و نسبت سنجشی
است متقابل که به مقدم اسناد می شود از نظر ارتباط آن با مؤخر ، و بالعکس
یعنی ، تا آنجا که شیئی مترتب تحت نظم به نحو کافی بین آنچه مقدم و آنچه
مؤخر است تقسیم شده باشد . بنابراین بعضی از اوقات ذکر از نظم خواهد
بود ، و در مواقع دیگر ذکر از تقدم و تأخر .

تقسیم اول : بنابراین نخست می گویم که نظم ذاتی ظاهراً به وسیله
يك تقسیم ابتدائی ، به عنوان يك لفظ دومعنین به دو لغت مربوط به خود ،
یعنی به نظم متبوع یا فرادست ، و نظم تابع یا فرودست ، تقسیم شده است .
در حالت اول ، مقدم را فرادست می نامند ، و مؤخر را فرودست .
موجزاً می گوئیم که هر آنچه واجد ذات کاملتر و اصیلتر است ، اقدام است .
بر حسب این نحوه تقدم ، ارسطو هنگامی که فعل را بر حسب نوع و جوهر مقدم
می نامد ، در کتاب نهم مابعدالطبیعه خویش اثبات می کند که فعل مقدم بر قوه
است . زیرا می گوید آن چیزهائی که در تکوین مؤخر هستند در مورد نوع و

در حالت دوم آن چیزی مقدم نامیده میشود که متبوع است ، و مؤخر آن چیزی که تابع است . با توجه به کلمه «مقدم» مفهوم ذیل را در می یابیم (که ارسطو نیز ، با استشهاد به گفتار افلاطون ، در کتاب پنجم مابعدالطبیعه آن را مدلل می سازد) : مقدم بر حسب ماهیت و ذات، آن چیزی است که قادر است بدون مؤخر وجود داشته باشد ، ولی عکس آن صادق نیست . من این موضوع را به مفهوم زیر در نظر می گیرم : ولو اینکه مقدم بالضروره علت مؤخر باشد و بنا بر این نتواند بدون آن وجود داشته باشد ، این موضوع بدان جهت نیست که مقدم برای وجود خویش نیازمند به مؤخر باشد ، بلکه عکس این مطلب صادق است . زیرا اگر فرض شود که مؤخر وجود ندارد ، بی آنکه تناقضی روی دهد مقدم وجود خواهد داشت . عکس این مطلب صادق نخواهد بود ، زیرا مؤخر نیازمند مقدم است : و این نیاز را میتوانیم تابعیت و اتکاء بنامیم . از اینقرار می توانیم بگوئیم که هر چیزی که ذاتاً مؤخر است بالضروره بر مقدم خود متکی است ، ولی عکس آن صدق نمی کند ، ولو آنکه گاه مؤخر بالضروره مقدم را دنبال کند . اینها را می توان بر حسب جوهر و نوع، مقدم و مؤخر نامید ، همانطور که دیگران را در بالا نام نهادیم . معهذا ، بدان منظور که سخن به وضوح گفته آید ، آنها را بر حسب تابعیت و اتکاء مقدم و مؤخر می نامیم .

تقسیم دوم : من نظم مبنی بر متبوعیت غیر منقسم را رها می کنم و نظم تابعیت را به تقسیماتی فرعی تقسیم می کنم . زیرا تابع یا معلول است و متبوع علت آن است یا تابع معلول بعیدی است از علتی ، و متبوع آن معلول قریبی است از همان علت .

با توجه به این تقسیم دوم مفهوم جزء اول ، و همچنین این حقیقت که آن جزء تحت آن چیزی که تقسیم شده است جای دارد ، بحد کافی معلوم می شود . زیرا بر حسب مفهوم جزء اول آن چیزی که در اینجا تقسیم شده است و در بالا از آن یاد شد ، واضح می گردد که علت چیست و معلول کدام است ،

و بهمین ترتیب آشکار می گردد که معلول ذاتاً بربك علت متکی است ، و علت آن چیزی است که معلول بدان متکی است .

اما جزء دوم این تقسیم فی نفسه روشن نیست ، و نیز واضح نیست که چگونه تحت آن چیزی که تقسیم شده است جای دارد .

بخش اول چنین توضیح می شود : اگر از يك علت دو معلول پدید آید که یکی از آنها به حکم ماهیت خود معلول اقدم و اقرب باشد و دیگری معلول با واسطه ، یعنی با وساطت آن معلول اقدم و اقرب ، من می گویم که معلول اخیر نسبت به علت مورد بحث معلولی است مؤخر ، و آن معلول بیواسطه تر معلولی است مقدم . این است مفهوم این جزء .

ثانیاً ، از این مطلب مدلل می سازم که این جزء تحت آن چیزی که تقسیم شده است جای دارد ، یعنی معلول ابعد ذاتاً بر معلول اقرب متکی است . زیرا در وهله اول اگر معلول اقرب وجود نداشته باشد ، معلول ابعد نمی تواند وجود داشته باشد ؛ دوم آنکه علت در داخل يك نظم واحد با آنها ارتباط دارد ؛ بنابراین ؛ و بالعکس ، چون با علتی سوم ، که علت هر دوی آنها است مقایسه شوند ، بین یکدیگر نظم ذاتی دارند ؛ بنابراین ، به نحو مطلق نیز بین یکدیگر دارای نظم ذاتی هستند ؛ سوم آنکه ، چنین علتی فی نفسه فقط به عنوان علت قریب تنها معلول قریب شناخته شده است ؛ و اگر آن علت علتی نداشته باشد نسبت به معلول های دیگر به عنوان علتی شناخته می شود که به نحوی بعید است ؛ اما اگر آن علت ، خود معلول باشد نسبت به معلول دوم علت قریب محسوب می شود . مع الوصف ، از علت بعید ، فقط تا آن حد که بعید است ، هیچ معلولی پدید نمی آید . بنابراین معلول دوم بر علتی متکی است که معلولی اقرب را به هستی آورده است ؛ بالنتیجه آن نیز بر وجود اقرب متکی است .

تقسیم سوم : هر جزء از این تقسیم دوم به تقسیماتی فرعی تقسیم شده است ، و من در وهله اول جزء دوم را به تقسیماتی فرعی تقسیم می کنم . زیرا این موضوع با آنچه هم اکنون گفته شد هماهنگی دارد . زیرا اظهار شده است که اقدم ، که معلول بیواسطه تر علت است ، نه فقط معلول بیواسطه تر علت قریب

آن دو است، بلکه معلول علت بعید نیز هست. برای مثال در نظر بگیرید: علت قریب يك معلول - که فرض می‌کنیم «الف» (یعنی علت قریب) باشد - بهیچوجه علت معلول دیگر، یعنی «ب»، نیست. بلکه يك علت مقدم دیگر علت نزدیک «ب» است، و علت بعید آن معلولی است که علتی دیگر (یعنی «الف») علت قریب آن است. مع هذا بین این معلول‌ها نظم ذاتی وجود خواهد داشت، مانند نظم معلول مقدم و معلول مؤخر، و این موضوع صادق است هر گاه که علت علت مشترك هر دو بر طبق یک نظم ذاتی با آنها ارتباط داشته باشد، چنانکه با معلول خویش مربوط است.

چندان معلوم نیست که جزء دوم این قسمت تحت آن چیزی باشد که تقسیم شده است. با این حال آن را بدین نحو اثبات کرده‌اند: از آنجا که هر يك از معلولین نسبت به يك علت سوم، که علت هر دوی آنهاست، درون يك نظم ذاتی است، نتیجه می‌شود که آن دو نسبت به یکدیگر دارای نظم ذاتی هستند. بعلاوه علت مشترك آن چنان در نظر گرفته شده است که کوئی علت بعیدی است نسبت به مؤخر، اگر مقدم علتی نداشته باشد. گذشته از این، مؤخر نمی‌تواند بدون مقدم وجود داشته باشد...

در تلخیص این فصل، ماحصل آنرا یکجا جمع می‌کنم. نظم ذاتی توسط شش نظم که آن را تقسیم می‌کنند کاملاً تبیین می‌شود: یعنی، چهار نظم از علت به معلول؛ و يك نظم از معلول به معلول، با شمول دو جزء تقسیم سوم تحت همان نظم، و يك نظم متبوع یا فرادست به تابع یا فرودست.

دنس اسکاتس از ماهیت خالق به سوی ماهیت مخلوق پیش می‌رود.

بخش سوم: تقدم سه‌گانه در اصل اول

نتیجه اول: امکان دارد که میان وجودها ماهیتی مؤثر باشد. موضوع به این ترتیب ارائه می‌شود: ممکن است ماهیتی متأثر وجود داشته باشد؛ بنابراین وجود ماهیت مؤثر نیز امکان دارد. نتیجه از ماهیت

نسبیب آشکار می گردد . قضیه شرطیه بدین ترتیب اثبات می شود : هرگاه ماهیتی ممکن (مقابل واجب) باشد، وجود برای آن پس از عدم ممکن است . به وجود آمدن این ماهیت نه بوسیله «هیچ» ممکن است، نه توسط خود آن . در این هر دو حالت وجود از عدم خواهد بود . بنابراین ممکن است ماهیتی وجود داشته باشد که به وسیله ماهیتی دیگر پدید آمده باشد. قضیه بازهم به این طریق ثابت می شود : يك ماهیت ممکن است به علت فقد کمالی که باید در آن باشد حرکت کند و تغییر بیابد . از این رو شرط حرکت می تواند آغاز شده و در نتیجه اجرا گردد .

در این نتیجه و بعضی از نتایج ذیل، می توانستیم «بالفعل» را چنین طرح کنم : يك ماهیت علتی فاعلی است، زیرا ماهیتی از آن متأثر است، بنابراین ماهیتی را آغاز می کند، از این رو ماهیتی شرط حرکت و ممکن (مقابل واجب) است . اما من ترجیح می دهم که نتایج و قضایا را در باره ممکن طرح کنم ، زیرا اگر نتایج و قضایای مربوط به بالفعل تصدیق شوند در باره ممکن نیز تصدیق می شوند ، اما عکس آن صادق نیست. همچنین، قضایا و نتایج مربوط به بالفعل ممکن الاعتبار هستند ، هر چند به حد کافی آشکارند : و قضایا و نتایج مربوط به ممکن واجبند . دسته اول مربوطند به وجود موجود ، و دسته دوم به نحوی صحیح می توانند به وجودی که به نحوی انی در نظر گرفته شده است نیز مربوط باشند. و بعداً هستی آن جوهر که اکنون فاعلیت در باره آن مدلل شده است اثبات شود.

نتیجه دوم : مؤثر ممکن است صرفاً اول باشد : یعنی ممکن نیست که خود متأثر از غیر یا مؤثر بموجب غیر باشد .

از نتیجه اول ثابت می شود : ممکن است مؤثری وجود داشته باشد که آن را «الف» می نامیم . اگر آن اول باشد ، و تعبیر وجودش بدانگونه که گفتیم باشد ، منظور ما حاصل است . اگر اول نباشد ، پس علت فاعلی ممکن مؤخری است ، زیرا ممکن است متأثر از غیر یا مؤثر به موجب غیر باشد . اگر جمله سالبه نفی شود ، جمله موجبیه تثبیت می شود . دیگری را مطرح

می‌کنیم و آن را « ب » می‌نامیم ؛ درباره آن نیز چنان بحث می‌کنیم که درباره « الف » کردیم ؛ یا جریانی نامتناهی در علل فاعلی ممکن وجود خواهد داشت ، که هر يك از آنها تالی يك مقدم خواهد بود ؛ یا دريكي که مقدمی ندارد توقفی وجود خواهد داشت . عدم تناهی در صعود و افزایش محال است . بالنتیجه تقدمی واجب است ، زیرا که آن چیز که مقدمی ندارد نسبت به هر چیزی مؤخر آن باشد مؤخر نیست ، برای اینکه نتیجه دوم از فصل دوم وجود تسلسل را در علل باطل می‌سازد .

در اینجا ایراد می‌شود که بنا بر گفته کسانی که فیلسوفانه دلیل می‌آورند يك عدم تناهی در صعود و افزایش ممکن است ، همانطور که درباره وجودهای زاینده نامتناهی مسلم فرض کرده‌اند ، که از میان این وجودها هیچکدام اول نخواهد بود ، بلکه هر کدام از آنها تالی خواهد بود ؛ و با این وصف این موضوع را بدون تسلسل تثبیت کرده‌اند . بامستثنی کردن این مورد من می‌گویم که فیلسوفان عدم تناهی را به عنوان ممکن در علل منتظم بالذات مسلم ندانسته‌اند ، بلکه فقط در علل منتظم بالعرض مسلم فرض کرده‌اند ، همانطور که از گفته ابن سینا آشکار است - در فصل پنجم از کتاب ششم طبیعیات - آنجا که او از عدم تناهی افراد در يك نوع سخن می‌راند .

بجهت باز نمودن مقصودمان توضیح خواهم داد که علل منتظم بالذات و علل منتظم بالعرض چیستند . از این رو باید دانست که سخن گفتن از علل فی نفسه (Per se) و علل اتفاقی يك چیز است ؛ و صحبت از علل فی نفسه یا علل منتظم بالذات ، و علل منتظم بالعرض چیزی دیگر است . زیرا در مورد اول فقط مقایسه یکی است بایکی ، یعنی مقایسه علت با معلول ؛ و آن علتی است فی نفسه که بر طبق ماهیت خویش علت می‌شود نه بر طبق چیزی که نسبت به آن عرض است . در مورد دوم مقایسه دو علت است بایکدیگر ، در آن حد که معلولی از آنها پدید می‌آید .

علل منتظم فی نفسه و بالذات با علل منتظم بالعرض در سه مورد اختلاف دارند . اختلاف اول این است که در علل منتظم بالذات دومی ، در آن حد که

علت می‌شود ، بر اولی متکی است ؛ ولی در علل منتظم بالعرض بر اولی متکی نیست ، هر چند که در وجود خویش و یا به طریقی دیگر بر اولی متکی است. اختلاف دوم این است که در علل منتظم بالذات علیتی از ماهیت و نظمی دیگر وجود دارد ؛ زیرا هر چه بالاتر است کاملتر است ، در علل منتظم بالعرض این علیت وجود ندارد . این اختلاف از اختلاف اول نتیجه می‌شود . برای اینکه هیچ علتی در علیت خود ذاتاً بر علتی از همان ماهیت متکی نیست ، زیرا در علیت هر چیزی ، تنها یکی از یک ماهیت واحد کفایت می‌کند . از اختلاف سوم نتیجه می‌شود که تمام علل منتظم بالذات برای سبب شدن مقارناً لازم هستند . و اگر نه فقد يك علیت مخصوص نسبت به معلول وقوع خواهد یافت. علل منتظم بالعرض مقارناً لازم نیستند.

از این نکات و ملاحظات ، مقصود ما بدین نحو ارائه می‌شود : يك عدم تناهی از علل منتظم بالذات محال است . و يك عدم تناهی از علل منتظم بالعرض محال است مگر آنکه فرض شود که این عدم تناهی بر پایه علم منتظم بالذات بنیان شده است. بنابراین يك عدم تناهی در علل منتظم بالذات بکلی محال است و حتی اگر نظم ذاتی نفی شود عدم تناهی محال است . بنابراین بکلی ممکن است چیزی که علت می‌شود صرفاً اول باشد.

در اینجا سه قضیه فرض شده است . برای رعایت اختصار اولی را «الف» ، و دومی را «ب» ، و سومی «ج» می‌نامیم .

اینک اثبات سه قضیه : نخست ، «الف» بدین وجه ثابت می‌شود: مجموع معلول‌های منتظم بالذات باعث است ، و در نتیجه علت در خارج از مجموع واقع است : زیرا در غیر این صورت آن مجموع علت علت خود می‌شد؛ زیرا مجموع توابع تابع متبوعی است در خارج از مجموع . بعلاوه علل نامتناهی منتظم بالذات مقارناً بالفعل خواهند بود - و این نتیجه‌ای است از اختلاف سوم که در فوق ذکر شد - نتیجه‌ای که هیچیک از فلاسفه آن را نمی‌پذیرد. سوم آنکه مقدم به آغاز نزدیکتر است - از کتاب پنجم ما بعد الطبیعه - در نتیجه هر جا آغازی نیست ، چیزی که ذاتاً مقدم باشد در آنجا وجود ندارد. چهارم

آنچه بالاترست در سبب شدن کاملتر است - منتج از اختلاف سوم ؛ بالنتیجه آنچه بطور نامتناهی متعالی است بطور نامتناهی کاملتر است و از اینقرار در سبب شدن دارای کمالی است نامتناهی ؛ علیهذا این سبب شدن به اتکاء غیر نیست ، زیرا اگر چنین باشد ، سببیت آن ناقص خواهد بود ، از آنجهت که تابع غیر است . پنجم ، آن چیزی که قادر است اثر کند ، لزوماً تسلیم نقصی را ایجاب نمی کند (ممکن است حاوی هیچگونه نقصی نباشد) - این موضوع در نتیجه هشتم از فصل دوم آشکار است ؛ در نتیجه آن قدرت تأثیر می تواند در يك ماهیت بدون نقص باشد ، اما اگر بدون اتکاء بر يك مقدم در هیچ ماهیتی نباشد ، بدون نقص در هیچ ماهیتی نیست ؛ بنابراین علیت فاعلی غیر تابع می تواند به ماهیتی تعلق داشته باشد ؛ و آن ماهیت صرفاً اول است ؛ بالنتیجه يك علیت فاعلی صرفاً اول ممکن است ؛ این مطلب تا همین جا کافی است ، زیرا بعداً از این موضوع استنتاج خواهد شد که آن علیت در عالم واقع وجود دارد . بدین نحو قضیه « الف » با اقامه پنج دلیل واضح گردید .

« ب » چنین ثابت می شود : اگر يك عدم تناهی عرضی مسلم فرض شود ، بدیهی است که این موضوع نه مقارناً ، بلکه فقط متوالیاً ، يك جزء پس از جزء دیگر ، رخ می دهد ؛ به نحوی که دومی ، هر چند که به نحوی از مقدم مشتق خواهد شد ، مع الوصف در سببیت بدان متکی نیست . زیرا به هنگامی که دومی وجود ندارد می تواند سبب شود ، همچنانکه فی المثل يك پسر به هنگامی که پدرش در قید حیات نیست درست به همان نحو که وقتی زنده بود ، به تولید نسل می پردازد . يك چنین توالی نامتناهی محال است ، مگر آنکه بر ماهیتی از استمرار نامتناهی متکی باشد که توالی و ملحقات آن کلاً بدان وابسته اند . زیرا هیچ تعدد صوری جاودانی نیست ، مگر بموجب يك شیء جاودان که تابع توالی نباشد ، زیرا تمام اجزاء توالی از يك ماهیتند ؛ پس آن شیء جاودان بالذات مقدم است ، زیرا هر جزء توالی بر آن متکی است ، و نظم این شیء غیر از نظمی است که در آن يك جزء بر علت قریب متکی است ، و علت قریب خود جزئی از توالی است . بنابراین قضیه « ب » واضح است .

«ج» بدین نحو ثابت می‌شود: چون به موجب نتیجه اول این فصل ممکن است ماهیت مؤثری وجود داشته باشد، پس هرگاه نظم ذاتی علل فاعلی ممکن انکار شود، آن ماهیت بدون اتکاء به هیچ ماهیت دیگری سبب واقع می‌شود؛ و حتی اگر فرض شود که در یک مفرد معلول بوده است، در مفردی دیگر غیر معلول است، و این هدفی است مربوط به ماهیت اول. زیرا اگر در هر یک از مفردات معلول فرض شود، در انکار نظم ذاتی تلویحاً تناقض پیش می‌آید. دلیل آن این است (از «ب» چنین برمی‌آید) که در هر یک از مراتب هیچ ماهیتی را نمی‌توان در هر یک از مفردات معلول فرض کرد به نحوی که نظمی عرضی در زیر آن وجود داشته باشد، بدون آنکه نظم ذاتی نسبت به ماهیتی دیگر موجود باشد.

نتیجه سوم: ممکن است که مؤثر صرفاً اول (علت اولی یا نخستین) علت ناپذیر باشد، زیرا خود معلول نیست و مستقلاً اثر می‌کند. این مطلب از نتیجه دوم آشکار می‌شود. زیرا که اگر ممکن باشد که آن علت معلول غیر باشد، یا علت بودنش به موجب علت دیگری باشد، پس جریانی نامتناهی وجود خواهد یافت که در آن یا قضیه به دور باطل خواهد افتاد، یا اینکه سلسله علیت به چیزی علت ناپذیر منتهی خواهد شد که مستقلاً دارای قدرت سببیت است؛ من می‌گویم که چنین چیزی ماهیت اول است، و آن دیگری - همانطور که از تصدیق شما برمی‌آید - اول نیست. و نیز چنین استنباط می‌شود: اگر اولی اثر ناپذیر باشد، پس علت ناپذیر است؛ زیرا نه می‌تواند برای غایتی ترتیب یافته باشد (از نتیجه پنجم فصل دوم)، نه معلول ماده باشد (از نتیجه پنجم همین فصل)، نه از طریق صورت معلول شود (از نتیجه هفتم همان فصل)، و نه در آن واحد معلول ماده و صورت گردد (از نتیجه هشتم همان فصل).

نتیجه چهارم: علت نخستین در نظم ممکن بالفعل موجود است، و ماهیتی که بالفعل موجود است، بالفعل مؤثر است. اینک اثبات قضیه: آنچه در تعریف آن قابلیت صدور از غیر مردود

است، اگر بتواند باشد، می تواند فی نفسه و بخودی خود باشد. این مردودیت از آن جهت است که علت نخستین نمی تواند صادر از غیر باشد (منتج از نتیجه سوم) ؛ و می تواند باشد (منتج از نتیجه دوم). در واقع در آن جا (نتیجه دوم) دلیل پنجم قضیه «الف» ، که قاطع بنظر نمی رسد، همین نتیجه را به دست می دهد. دلایل دیگری را می توان نسبت به هستی مورد بحث قرار داد، و آنها یا مر بوطند به حقایق ممکن الاعتبار، هر چند که این حقایق آشکارند ؛ یا به ماهیت و هویت و امکان ، که در این صورت مشتق از حقایق واجب هستند. در نتیجه آن چیزی که می تواند صرفاً مؤثر اول باشد می تواند بخودی خود باشد . آن چیز که بخودی خود نیست نمی تواند بخودی خود باشد، زیرا در آن موقع لا وجود موجب وجود خواهد بود ، و این امر محال است ؛ و گذشته از این ، در آن موقع آن چیز علت خود خواهد بود و بنابراین بکلی علت ناپذیر نخواهد بود. این نتیجه چهارم به نحو دیگری بیان شده است زیرا برای عالم مایه زحمت و باعث اشکال خواهد بود که عالمتربین درجه ممکن را در وجود فاقد باشد.

بر طبق این نتیجه چهارم، يك نتیجه را در نظر بگیرید : آن چیزی که می تواند مؤثر اول باشد، فقط آن نیست که بر سایرین مقدم است ، بلکه آن است که بر آنچه تناقضی در خود دارد مقدم است؛ از این قرار، تا آن حد که اول است، وجود دارد. این موضوع ثابت شد، همچنانکه نتیجه چهارم به اثبات رسید. زیرا تعریف این موضوع مخصوصاً شامل علت ناپذیر گردید. بنابراین، اگر آن چیز بتواند به این دلیل که متناقض وجود نیست باشد ، می تواند بخودی خود باشد، و بنابراین بخودی خود هست.

نتیجه پنجم : علت ناپذیر وجودی است فی نفسه واجب .

اینک اثبات قضیه : زیرا علت ناپذیر چون هیچ علت باطنی و عارضی مغایر با ذات یا وجود خود را نمی پذیرد، فی نفسه محال است که نباشد. دلیل : هیچ چیز قادر به نابودن نیست مگر آنکه چیزی که اثباتاً یا نفیاً با آن متناقض است بتواند باشد، زیرا در هر صورت یکی از دو نقیض همیشه حقیقت دارد. هر چیزی که با علت ناپذیر متناقض است نفیاً یا اثباتاً نمی تواند

باشد ، زیرا وجود را باید از خود داشته باشد ، یا از غیر ؛ وجه اول ممکن نیست ؛ زیرا در آن صورت شیء مقدم ذات خود خواهد بود (منتج از نتیجه چهارم) و لذا تناقضات متقارناً وجود خواهند داشت ؛ و به دلیلی مشابه هیچکدام از آن دو نخواهد بود ، زیرا با آن متناقض قبول می کنید که علت ناپذیر وجود ندارد ؛ و بنابراین نتیجه معکوس حاصل می شود ؛ وجه دوم نیز امکان ندارد ، زیرا هیچ معلولی از قبل علت خود دارای وجود شدیدتر یا قویتری از آنچه وجود علت ناپذیر از ناحیه خود دارد نیست ، زیرا وجود معلول قائم به غیر است ، و حال آنکه علت ناپذیر قائم به ذات خویش است . همچنین امکان وجود داشتن علت پذیر وجود بالفعل آن را بالضرورة تثبیت نمی کند ، بعکس آنچه در مورد علت ناپذیر صادق است . مع هذا هیچ چیز متناقض با يك وجود بالفعل نمی تواند معلول علتی باشد ، مگر آنکه از آن علت وجودی دریافت بدارد که شدیدتر و قویتر از وجود متناقض با خود باشد .

نتیجه ششم : وجوب وجود فی نفسه فقط به يك ماهیت تعلق دارد .
اینك اثبات قضیه : اگر دو ماهیت بتوانند فی نفسه واجب باشند ، وجوب وجود آنها مشترك است ؛ بنابراین جوهر ذاتی که طبق آن وجوب در هر دوی آنها مشترك است و گوئی جنس آنها از آن گرفته شده است نیز باید واجب باشد ؛ و گذشته از این ، آن دو به وسیله صور بالفعل غائی خود مشخص می شوند .
از این موضوع دو متناقض نتیجه می شود . اول آنکه هر يك بیش از هر چیز توسط ماهیت مشترك که دارای فعلیت کمتری است وجود واجبی خواهد بود ، و نه توسط ماهیت مشخص کننده که دارای فعلیت بیشتری است . زیرا اگر توسط آن ماهیت مشخص کننده نیز مجازاً وجود واجبی باشد ، پس دوبار وجودی واجب خواهد بود ، زیرا درست همانطور که يك فصل شامل جنس نمی شود ، آن ماهیت مشخص کننده نیز ماهیت مشترك را مجازاً شامل نمی گردد .
مع هذا محال بنظر می رسد که يك فعلیت کمتر ، آن باشد که چیزی بدان وسیله بیش از هر چیز واجب اول باشد ، و نیز محال به نظر می رسد که آن چیز بوسیله فعلیت بیشتری نه بیش از هر چیز و نه فی نفسه Per se واجب باشد .

اگر بگوئید که ماهیت مشترك ، گذشته از ماهیت های بعید ، برای وجود خویش کفایت می کند ، پس نتیجه می شود که خود آن ماهیت مشترك فی نفسه بالفعل است نه مشخص ، و در نتیجه نمی تواند مشخص باشد ، زیرا وجود واجبی که هم اکنون موجود است به مفهوم تام و غیر مشروط نسبت به وجود ، بالقوه نیست ؛ وجود يك جنس در يك نوع فقط وجودی است نسبت به آن (نوع) .

گذشته از این ، دوماهیت که تحت يك طبقه هستند همدگره نیستند . این مطلب توسط اختلافات و فصولی که يك جنس را تقسیم می کنند ثابت می شود ؛ اگر نامساوی باشند ، پس وجود یکی از آنها کاملتر از وجود دیگری خواهد بود ؛ هیچ وجودی کاملتر از وجودی نیست که فی نفسه واجب است .

بعلاوه ، اگر دوماهیت فی نفسه واجب باشند ، وجود یکی از آنها وابسته به دیگری نخواهد بود و بالنتیجه نسبت به دیگری نظم ذاتی نخواهد داشت . بنابراین یکی از آنها از اشیاء این عالم نخواهد بود ، زیرا هیچ چیز در عالم نیست که میان وجودها دارای نظمی ذاتی نباشد ، زیرا وحدت عالم از نظم اجزاء سرچشمه می گیرد .

در اینجا ایراد شده است که چون یکی از دوماهیت نسبت به اجزاء عالم دارای نظمی متعال است ، آن نظم برای وحدت کافی است . و اما جواب این ایراد : یکی از آن دو نسبت به دیگری دارای آن نظم نیست ، زیرا که وجود کاملتر دارای ماهیتی متعالیتر است ؛ اما هیچ چیز کاملتر از آن وجودی نیست که فی نفسه واجب است . بهمین ترتیب یکی از آن دو نسبت به اجزاء عالم دارای هیچگونه نظمی نیست ؛ زیرا برای يك عالم فقط يك نظم وجود دارد ، برای آن يك که اول است يك نظم وجود دارد . برهان : اگر دوماهیت اولی (اعلی) مسلم فرض شوند ، ماهیت ماقبل اولی (بلا فصل اعلی) فقط دارای يك نظم یا يك اتکاء نیست ، بلکه دارای دو نظم و دو اتکاء است ، زیرا دو حد یقف برای آن دو وجود دارد ، و همچنین است نسبت به هر ماهیت اسفل . بنابراین بر طبق این موضوع در تمام عالم فقط دو نظم اول ، و بنابراین دو عالم ، وجود خواهد داشت ، یا اینکه يك نظم فقط نسبت به يك وجود واجب وجود خواهد داشت ،

و هیچگونه نظامی نسبت به دیگری وجود نخواهد داشت .

در هر حال ، بدان جهت که در تمشی عاقلانه بنظر می رسد که هیچ چیز را نباید در عالم مسلم فرض کرد ، مگر اینکه وجوبی برای آن آشکار باشد و نظم یا ترتیبی نسبت به سایر اشیاء تامیت آنرا به وضوح نشان دهد ، و از آنجا که اشیاء متکثر نباید بدون وجوب مسلم فرض شوند - از کتاب اول طبیعیات - يك وجود واجب در عالم به دلیل يك وجود علت ناپذیر اثبات شده است و آن وجود (علت ناپذیر) به دلیل علت نخستین اثبات شده است و آن نیز بنوبه خود به موجب معلولات ثابت شده است . بموجب معلول ها آشکار نیست که برای مسلم فرض کردن بیش از يك ماهیت اولی که علت می شود وجوبی وجود دارد ؛ خیر ، این موضوع محال است ، همچنانکه بعدها در نتیجه پانزدهم از فصل سوم نشان داده خواهد شد . بنابراین واجب نیست که بر حسب ماهیت ، بیش از يك وجود غیر معلول یا واجب را مسلم کرد . در نتیجه توسط عقل و دلیل مسلم فرض نشده اند .

بر حسب چهار نتیجه اول این فصل که مربوطند به علت فاعلی ممکن ، من نتایج مربوط به علت غائی را ارائه می دهم ، و این نتایج به طریقی مشابه نشان داده خواهد شد .

اولین آنها بدین نحو است :

نتیجه هفتم : ممکن است میان وجودها ماهیتی وجود داشته باشد که يك غایت است .

اینك اثبات قضیه : ممکن است چیزی وجود داشته باشد که برای غایتی ترتیب داده شده است . برهان : ممکن است چیزی وجود داشته باشد که متأثر یا معلول است - از دلیل نتیجه اول این فصل ؛ بنا بر این ، ممکن است چیزی وجود داشته باشد که برای غایتی ترتیب داده شده است . نتیجه از نتیجه چهارم فصل دوم آشکار می گردد . این موضوع نسبت به نظم ذاتی - از نتیجه شانزدهم فصل دوم - از آنچه نسبت به مؤثر ممکن بود ، آشکار تر است .

نتیجه هشتم : ممکن است چیزی که یک غایت است فقط اول باشد ؛ یعنی ،

ممکن نیست برای يك چیز دیگر ترتیب داده شده باشد یا اینکه مناسب باشد که به اتکاء چیزی دیگر برای دیگران غایتی باشد .

این موضوع با پنج دلیلی که مشابهند با دلایل نتیجه دوم فصل سوم به اثبات رسیده است .

نتیجه نهم : ممکن است که غایت اول علت ناپذیر باشد .

اینک اثبات قضیه : زیرا نمی توان آن را برای غایتی ترتیب داد ؛ والا آن غایت اول می شد ؛ و بعلاوه ، از این جهت اثر ناپذیر است - از نتیجه چهارم فصل دوم ؛ بعلاوه ، چنانکه فوقاً در برهان نتیجه سوم از فصل سوم (ذکر شد) .

ویلیام اکام

فصل ۱۱

با پایان قرن سیزدهم ، عصر دستکاههای بزرگ فلسفی قرون وسطی به انتها می رسد . این دوره ترکیب به طرز عجیبی دوره انتقاد نیز بود ؛ قرن چهاردهم با قرن سیزدهم فرق بسیار دارد و قرن عدم اتحاد و انحلال و تجزیه است . در ابتدا چرخه آرام می گردد ، لکن حرکتشان به مرور زمان سریعتر و اختلافات شدیدتر می شود ، تا نهضت اصلاح طلبی و نیز نوزائی هنر و ادبیات در سال ۱۴۱۵ در شورای کنستانس ، آشکار می گردد . رسوائی و مفسده و خیم « انشعاب بزرگ مغرب » (که از ۱۳۷۸ تا ۱۴۱۷ دوام یافته بود) منجر به اعلام تفوق « شورای عمومی » بر پاپ گردید . « انشعاب بزرگ » که طی آن دو پاپ رقیب ، در رم و آوینیون Avignon ، هر يك جدا گانه مورد حمایت ملت های مختلف و مقدسین منفرد بودند ، شدیداً از قدرت دستگاه پاپ کاست ، و از طرف دیگر سوزاندن ژان هوس John Huss مرتد اهل ایالت چک به وسیله « شورای کنستانس » ، موجب شد که نهضت اصلاح کلیسا بزرگترین و صدیقترین فرد خود را به عنوان شهید از دست بدهد . ژان هوس برای حضور در شورا و بیان احوال خویش دارای امان نامه بود . قیام فرقه های درویشان و رهبانان و واعضان فرانسیسکن و دومینیکن چیزی نبود مگر تعبیری کلیسائی از قیام مردم . فرقه دومینیکن نخستین نظام اروپائی بود که با روش های واقعاً آزادینخواهانه اداره می شد ؛ این فرقه ، که عده اتباعش از ۵۰۰۰۰ نفر تجاوز می کرد ، در سازمان خود از حکومتی

انتخاباتی برخوردار بود ، و پیشوایا د مرشد، فرقه با اکثریتی ساده انتخاب می شد . این امر ممکن است ناشی از این حقیقت باشد که سنت دومینیک يك فرد اسپانیائی بود ، زیرا در آن زمان مجلس ملی اسپانیائی ها cortes سازمانی بسیار شبیه مجلس های بعدی کشورهای دیگر بود .

طبقان شدید مشرب تصوفی که در قرن چهاردهم بروز کرد از يك طرف ناشی از مصائب جنگهای صدساله بود ، که اروپا را بویرانی عظیمی دچار کرد و سبب شد که مردم باشندتی روزافزون به حیات باطنی روی بیاورند و آن را در مقابل بدبختی های خارجی و زندگی ظاهر پناهگاهی قرار دهند ، و از سوی دیگر ناشی بود از تضعیف قدرت کلیسائی ، در نتیجه انشعاب بزرگ ، که افراد را واداشت تا هر کس رابطه ای جدا ، کاملاً شخصی و انفرادی ، خصوصی و درونی ، بدون واسطه روحانیون ، با خدا جستجو کند . قحطی ها و امراض ساریه در سراسر اروپا ، و شیوع دامنه دار طاعون در انگلستان و آلمان ، منجر به عدم رضایت شدید در میان تهیدستان گردید ، و همچنین موجب کمیابی زحمتکشان و کارگران شد ، که بدین علت ارزش و اهمیت بیشتری یافتند و تدریجاً توانستند بواسطه مرگ مخدومان خود در جنگ ها یا در نتیجه طاعون و بوسیله تجارت که به ایجاد طبقه متوسط کمک می کرد ، از الزامات و وظایف تیولی و ملوک الطوائفی خویش شانه تهی کنند . ظهور ناسیونالیسم ، ازدیاد دعاوی عامه ، تکثیر دانشگاه ها (که همگی از حیث کیفیت دولتی یا محلی بودند ، بعکس دانشگاه پاریس یا حتی اکسفورد* در اوان اعتلای خویش) به رشد و استحکام فلسفه به نوعی دیگر منجر گردید .

شاید سرشناسترین متصوف در سراسر قرن چهاردهم مایسترا کههارت Meister Eckhart از اهالی هوخ هایم Hochheim ، نزدیک شهر کوتا باشد . وی در حدود سال ۱۲۶۰ به دنیا آمد ، در فاصله تبدیل قرن سیزدهم به چهاردهم در پاریس به تدریس پرداخت ، از جانب بونیفاس هشتم به رم خوانده شد ، و از خود پاپ لقب دکترا دریافت کرد . مدتی بعد به کلن برگشت ، لکن

* این دو دانشگاه در قرون وسطی مذهبی بودند .

اسقف اعظم ، که بسال ۱۳۲۶ اقداماتی برضد تعالیم و عقاید وی کرده بود ، مزاحمت هایی برای او فراهم ساخت . در سال ۱۳۲۷ اکهارت به پاپ توسل جست ، و در همان سال جهان را بدرود گفت . بسال ۱۳۲۹ پاپ یوحنا بیست و دوم پاره ای از گفته های وی را مردود دانست ، و بعدها مارتین لوتر بشدت و با حرارت او را ستود . در اثر سه بخشی، *Threepartite Work* برجسته وی، که در پایان قرن سیزدهم انتشار یافت، تصوف و ما بعد الطبیعه بهم می آمیزند. او از این جهت که عقیده دارد ذات وهستی در خدای یگانه یکی و متحد هستند پیرو رسمی و واقعی سنت طوماس است ، لیکن این عقیده را تا بدانجا دنبال می کند که می گوید خدا ایجاب محض است ، و هر گونه نفی و سلبی مورد نفرت او است . اکهارت می گوید که خدا یگانه هستی است . و از آنجا که هستی محض است ، هیچ چیز نمی تواند جدا از او وجود داشته باشد .

يك دومی نیکن دیگر به نام دوراندوس سنت پورسن - Durandus of st. Pourçain (که در سال ۱۳۱۲ در اوج شهرت و اعتبار بود و بسال ۱۳۳۲ درگذشت) عقاید و تعالیم سنت توماس را علیزغم دستور شورای عمومی ساراگوسا ، General Chapter of Saragossa ، که در سال ۱۳۰۹ آن را تعالیم رسمی فرقه دومینیکن اعلام داشت ، ترك گفت . دوراندوس گفت که رابطه يك صورت واقعی از هستی است ، و سه صورت از وجود را باید پذیرفت: وجود فی نفسه ، وجود در غیر ، وجود دیگر شونده . نظریه دوراندوس در مورد واقعیت نسبی او را به نظریه ای در باب شناسائی رهنمون گردید که بموجب آن ، روان و عقل نه تنها بالانفعال منور نیستند ، بلکه برعکس بسیار فعال هستند . کمال روان چنان است که نیازمند به دریافت چیزی از خارج نیست ، و با هر چیز که مواجه شود خود را بصرافت طبع با آن وفق می دهد. دوراندوس هنگامی که سمت اسقفی شهر Meaux را داشت ، پس از آنکه درباره درست اعتقادی ویلیام اکام به داوری خوانده شد ، از جهان دیده فرو بست .

یکی از چهره های جالب و اصیل اوائل قرن چهاردهم ریموند لولی Raymond Lully است ، که نخست فردی عادی و يك فرانسيسكن طراز سوم

بود. در حدود سال ۱۲۳۵ در پالما Palma از ایالت مایورکا Majorca به دنیا آمد، در سال ۱۲۶۶ به تصوف روی آورد، و از آن پس زندگی را وقف مطالعه زبان عربی و مخالفت با عقاید ابن رشد کرد. به تاتارستان، ارمنستان و آفریقا سفر کرد، ورستگاری مسلمانان را با دعوت آنان به پیشگاه مسیح جستجو نمود. وی مردی بود ازاehl باطن، فیلسوف، زبان شناس، شاعر و ترانه سرای مذهبی. در اواخر قرن در مونپلیه Montpollier و پاریس به تدریس پرداخت (از ۱۲۹۷ تا ۱۲۹۹ و از ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۱) و در سال ۱۳۱۵ درگذشت. نخستین مدرسه السنه شرقی را در شهر میرامار، از ناحیه مایورکا، تأسیس کرد، تا مردم را بمنظور مسیحی کردن مسلمانان تربیت کند، و ادعا کرد که روشی منطقی یعنی «هنر بزرگ»، را کشف کرده است که طبق آن همه دانش‌ها به چند ترکیب معین از اصول تبدیل می‌یابند. چنین می‌نویسد: «چون هر علم اصول خاصی برای خود دارد که با اصول علوم دیگر متفاوت است، عقل آرزو مند و نیازمند يك علم کلی و عملی است که شامل و حاوی همه اصول علوم دیگر شود، همانطور که جزئی در کلی موجود است.» همچنین نوشت: «از دوست سؤال شد که «جهان چیست؟» و او پاسخ داد «برای آنان که خواندن را می‌دانند، جهان کتابی است که در آن هر کس می‌تواند از معشوق من باخبر شود.» لولی می‌گوید که برای اثبات بطلان اعتقادات مسلمانان تنها لازم است که حقانیت مذهب کاتولیک اثبات شود، و چنان دلیرانه و بمراد و رضایت خویش به «اثبات» تثلیث همت گماشت که توانست بنویسد «من تثلیث ربانی را به چنان شیوه‌ای اثبات کرده‌ام که عقل انسانی اکنون نمی‌تواند به شیوه عقلانی تصور کند که تثلیث وجود ندارد.»

هر آنچه در تاریخ روی می‌دهد فانی است و باید همان توالی و تابعیت تولد را، از طریق رشد و نمو، بسوی مرگ دنبال کند. این موضوع بهمان اندازه که در مورد افراد صادق است در مورد دستکاهای فلسفی نیز صدق می‌کند، و بیان خاص هر اندیشه، همچنانکه دوران اعتلاء و تازگی خویش را داشته است، زوالی هم دارد. پایان فلسفه اسکولاستیک (حکمت مدرسی)

در حدود سال ۱۳۲۰، هنگامی که بسیاری از حکمای الهی رفته رفته برای آینده خود مذهب در میان پیچیدگیهای دستگاههای مخالف و متضاد فلسفی بهراس افتاده بودند، آغاز شد. دنس اسکاتس عقاید بوناونتورا را تصحیح کرده و آکیناس نظریات آلبرت را استقامت بخشیده بود، لکن پس از ایشان در میان روحانیون و کشیشان کهتر آشفتگی و اختلافی پدید آمد: میان دومینیکن ها عده ای پیرو سنت توماس بودند، و گروهی کم و بیش آشکارا صحت عقاید پیروان ابن رشد را تصدیق می کردند؛ و بعضی از فرانسیسکن ها پیرو اسکاتس بودند، لیکن هر گروه بر آن بود که نظریات و عقاید گروه های دیگری را منهدم سازد.

یکی از واکنش هایی که در برابر تجزیه شدید و تیز کردن و خرد خرد تراشیدن، مداوم حقیقت پدید آمده بود، جنبشی بود برای بازگشت به انجیل. این جنبش معطوف بود به جدا کردن ایمان از عقل و مجزاساختن ذهن و روان از یکدیگر. مثلاً نیکلا آتریکور Nicolas of Autrecourt که مانند بسیاری از کسان در سال ۱۳۴۶ محکوم شده و از قلمرو پاپ به دربار لوئی امپراتور باواریا گریخته بود، می گفت در آن جا که پای حجت و برهان در میان است، قضایای مربوط به وجود داشتن یا نداشتن خدا صرفاً دال بر يك موضوع واحد است. نیکلای دیگر از اهالی کوزا Cusa، که در حدود يك صد سال بعد بنوشتن پرداخت (در سال ۱۴۳۳)، در اوج انشعاب بزرگ جهان را در معرض این خطر عظیم دید که همچون خدا تصور نا پذیر شود. و با از هم پاشیدن فلسفه و حکمت و علوم الهی، اصل امپراتوری کتا، که بازمانده روزگاران امپراتوری روم بود درهم ریخته به صورت تجزیه و توسعه حکومت های ملی درآمد. متفکران مختلف قرن چهاردهم هر يك حملات گوناگونی را بر ضد عقاید و نظریات ابراز شده در عهد اسکولاستیک آغاز کردند. اما این ویلیام اکام است که در پایان قرون وسطی بعنوان بت شکن بزرگ قد می افرازد (اگر يك فرد به تنهایی بتواند چنین ادعائی کند)، میدان را از دشواریها و عوامل آزارنده پاک می کند و راه را برای فلاسفه دوره نوزائی

هنر و ادبیات، از قبیل فرانسیس بیکن و توماس هابز Hobbes، هموار می‌سازد. اخیراً دربارهٔ ویلیام اکام مطالعات زیادی بعمل آمده و نتیجهٔ تحقیقات آقایان هوفر Hofer، اتین ژیلسون و لئون بودری Léon Baudry نشان‌دهندهٔ اینست که بسیاری از حقایقی، که تا کنون دربارهٔ اکام مورد اعتقاد بوده‌است، نادرست است. اکام در حدود سال ۱۳۰۰ در ایالت سری Surrey در دهکده‌ای همنام خویش به دنیا آمد، و اولین ذکر تاریخی قطعی که از نام وی شده در سال ۱۳۲۴ بوده است. در سال ۱۳۲۲ پاپ یوحنا بیست و دوم اعلام داشت که اصل فقر مطلق، موضوع تعالیم فرقهٔ فرانسیسکن، يك بدعت است. ویلیام اکام به اتهام نوشتن مطالبی به نفع این بدعت مورد سوءظن قرار گرفت، و نوشته‌های دیگرش نیز مظلون شناخته شد، و از آکسفورد به آوینیون که پاپ یوحنا بیست و دوم در آنجا در حال تبعید بسر می‌برد، فراخوانده شد تا از اتهام و موضوع گرفتاری خویش دفاع کند. وی در آن هنگام از دانشگاه آکسفورد فارغ التحصیل شده بود، و يك فرانسیسکن بود. از آنجا که در مطالعات خویش گامی فراتر نهاد نزد ستایشگران خویش به عنوان «inceptor Venerabilis» یا «فارغ التحصیل بزرگوار» مشهور بود. ثابت گردیده است که وی، آنطور که پیش از این تصور می‌رفت، هرگز شاگرد دنس اسکاتس نبوده است. اما در کتاب «مکالمه»، خویش گفته است که بدعت‌های توماس آکیناس، مخصوصاً نظریهٔ وحدت صورت او، موجب «جنجال شدیدی» در آکسفورد گردید. خیلی زود شروع بنوشتن منطق کرد، و سخت «دشمن شیوهٔ نو» بود. تفسیری بر طبیعیات ارسطو نوشت، که چند نسخهٔ خطی از آن باقی مانده است، لکن مشهورترین اثرش Quodlibets (معنی لغوی: «آنچه بخواهی»؛ معنی اصطلاحی: «بحث آزاد در الهیات») است. پس از طی دانشگاه آکسفورد و پایان رساندن تفسیری بر «گفته‌های پتر لمبارد»، فارغ التحصیل نمی‌توانست تا دو سال به تدریس پردازد، اما می‌توانست در بحث آزاد دربارهٔ الهیات شرکت جوید و وعظ کند. این بحث برای عموم آزاد بود، و هفت «Quodlibet» اکام نمایانندهٔ زیرکی و فطانت او بود که حدت ذهنش را به تیغ بران تشبیه

کرده‌اند ، درحقیقت تیغ نامی است که درمورد مشهورترین اصل او، که «اشیاء را نباید بیش از حد لزوم متکثر ساخت» (حتی الامکان باید به سادگی گرائید) بکار می‌رود. این اصل که رابرت گروستست آن را به عنوان «Lex Parsimoniae» یا قانون اقتصاد ، تلقی کرده است ، از نظریات ارسطو مأخوذ بود. ارسطو آن را به عنوان اصل کارافزائی بیان داشته است ، گروستست می‌نویسد «آن چیزی بهتر و ارجمندتر است که، با یکسانی شرایط و کیفیات دیگر، به چیزی کمتر نیاز داشته باشد ؛ و برای اثبات مستلزم پاسخگوئی به تعداد کمتری سؤال باشد... همانطور که ارسطو در کتاب پنجم طبیعیات خویش می‌گوید ؛ طبیعت برای عمل کوتاه‌ترین راه ممکن را اختیار می‌کند.» فرانسیسکن‌های بعد از گروستست بر این «اصل» ، که به وسیله دنس اسکاتس، دوران دوس سنت پورسن، و پتر اوریولی Aurioli (متوفی - ۱۳۲۲) هم‌مصر ویلیام اکام ، نقل شده بود ، سخت تکیه داشتند .

در میان آثار نخستین اکام ، که در آکسفورد نوشته شده بود، «شرحی» است بر طبیعیات ارسطو، که چند فقره از اصیلترین و مشهورترین اندیشه‌ها و عقاید اکام در آن پدیدار می‌گردد . این اثر به عنوان شرح مختصری برای «تفسیر احکام» به کار می‌رفت ، که بعدها موجب زحمت و گرفتاری فراوانی برای وی گردید . اکام در این «شرح» بیان میدارد که گروهی از نویسندگان گفته‌اند که اشیاء دارای ماهیت مشترکی هستند ، و تصور يك چنین ماهیت مشترك بعلاوه چند مفهوم تازه ، مخلوقات را از یکدیگر مجزا و مشخص می‌کند ، و این امر آنها را کلی می‌سازد، یا بهتر بگوئیم آنها را در عقل به کلی تبدیل می‌کند . هوش نمی‌تواند این کیفیت یا ماهیت مشترك را درك کند ؛ در حقیقت هوش نمی‌تواند يك فرد را مستقیماً و بدون واسطه ، مانند يك شیء بشناسد، بلکه فقط بوسیله يك عمل انعکاسی، و چنانکه گوئی در يك جهش ثانوی، آن را می‌شناسند . اکام می‌گفت که این موضوع بیمعنی و باطل است ؛ زیرا با هیچ پیچش عقلی يك انسان نمی‌تواند يك بز شود ، یا سقراط بهنگامی که در خیابان راه می‌رود درون خانه باشد . بهمین نهج عقل نمی‌تواند متحرك را

ساکن ، فانی را ابدی یا جزئی را کلی بسازد . « فقط » افراد منفرداً واقعی هستند؛ و چیزی به عنوان يك فرد کلی شده نیست . موضوع تحقیق یا تفحص علمی همیشه فرد است ، و هر گز کلی نیست ؛ و شیء درك شده پیش از عمل درك کردن آن وجود دارد . اکام می گوید که پیش از شناخت يك شیء ، هیچ چیز بجز شیء شناخته شده وجود ندارد و موضوع حواس و موضوع هوش می بایست یکی باشد .

اکام باز می گوید که ماده و صورت فی نفسه نمی توانند به شناخت ما در آیند ، ما آنها را فقط بر حسب ارتباط ها و تضادهائی که بایکدیگر دارند می توانیم بشناسیم . همچنین همواره از ساختن و پدید آوردن مفاهیم بسبب Propter Sibi عاجزیم ، بلکه فقط می توانیم مفاهیم مرکب بسازیم . و اگر در خصوص اشیاء محسوس و معقول چنین باشد ، که می توانیم واقعیت آنها را از روی خواصشان محقق سازیم و ماهیت آنها را استنباط و درك کنیم ، در مورد خدا تا چه اندازه بیش از اینها می توانیم چنین کنیم ؟ خدائی که هیچ يك از صفات او نمی تواند به تجربه ما در آید و موضوع آزمایش ما قرار بگیرد . چنین می توان استدلال کرد که خدا نسبت به جهان مانند علتی است نسبت به معلول خود ، و ما با شناختن معلول می توانیم علت را بشناسیم . این خطا است . زیرا افعال معلول فاعل های منفرد هستند . تمام علت ها واقعیت های مجزا و منفرد هستند ، و همانطور که دانش افلاطون با دانش سقراط فرق دارد ، هر علت نیز با علت دیگر فرق دارد ، و ما هرگز نمی توانیم با تحلیل معلول به شناسائی علت دست یابیم ، مگر آنکه علت را بواسطه برداشت وجدانی درك کرده باشیم . بدین ترتیب ماهیت الهی برای ما معقول و قابل درك است در حقیقت ، بطور قطع و یقین نمی دانیم که خدا هست ، و تمام دلایل متعارف فقط مباحثات و حجت های هستند مربوط به احتمال هستی او ، نه چیز دیگر . (ابن رشد بهمین دلیل ابن سینا را که گفته بود حکماء ما بعد الطبیعه می توانند هستی جوهر های مجزا و منفرد را اثبات کنند ، ملامت کرد.)

البته این نظریه با عقیده سنت توماس صریحاً مغایرت داشت زیرا وی

جداً معتقد بود به اینکه انسان می‌تواند تنها به توسط عقل و بی‌یاری الهام به دلیلی قطعی درباره هستی خدای یگانه دست یابد. و اگر این نظریه سنت توماس انکار شود، همانطور که برتراند راسل در تمام آثار خویش تأکید کرده است، به مذهب لادریه می‌رسیم؛ ما نمی‌توانیم «بدانیم» که خدا وجود دارد. یا می‌توانیم هستی او را قبول کنیم و به توحید متمایل شویم؛ یا عدم او را بپذیریم، و به الحاد متمایل باشیم؛ ولی در هر دو مورد لادری و از اهل شك معرفت هستیم؛ نمی‌توانیم بدانیم، هرگز نمی‌توانیم بدانیم.

همانطور که فردریک کاپلستون Frederick Copleston در جلد سوم کتاب «تاریخ فلسفه» خویش اشاره کرده است:

«اگر منظور شخص از «خدا» وجودی مطلق متعال، کامل، یگنا و نامتناهی باشد، اکام فکر نمی‌کرد که هستی چنین وجودی را فیلسوف بتواند دقیقاً ثابت کند. اما اگر منظور از خدا نخستین علت نگهدارنده و حافظ این جهان باشد، که هیچگونه معرفت قطعی درباره ماهیت آن علت موجود نباشد، اکام فکر می‌کرد که هستی چنین وجودی را می‌توان بطریق فلسفی اثبات کرد. اما چون این مفهوم دوم لفظ «خدا» آن نیست که معمولاً از این لفظ مستفاد می‌شود، می‌توان بلا تردید گفت که اکام قابلیت اثبات وجود خدا را نپذیرفت.»

این طرز فکر اکام طبعاً و منطقاً دنباله‌ای است از نظریه پتر آبلار، و هر چند نمی‌دانیم اکام تا چه اندازه از دین خود به آبلار آگاه بوده یا تا چه حد از سلف قرن دهم خود متأثر شده بود. توالی و تابعیت کاملاً روشن است، و کلیسا، که در اعتقاد فرض اساسی خود مورد تهدید هردو واقع شده بود، بخوبی از خطر آن آگاه بود. زیرا اگر عقل بی‌یاری الهام نتواند بر معرفتی نسبت به وجود خدا حصول یابد و فقط به اعتقادی نسبت به او نایل شود، پس، از آنجا که (همانطور آکیناس ثابت کرد) موضوع علم و موضوع ایمان هرگز نمی‌توانند یکی باشند، آنچه ما می‌توانیم از خدا داشته باشیم ایمان و اعتقاد است. پس چنین نتیجه می‌شود: هیچگونه ضرورت آشکاری برای ایمان به خدا موجود

نیست ، (شما پولی می دهید و آنچه می خواهید می گیرید) ، زیرا ایمان و اعتقاد چیزی است که یا باید پذیرفت یا ترك كرد .

شاید علت عدم توفیق اکام در تحصیل درجه دکتری ، گستاخی نظریات وی بود . زیرا از آنجا که وی در نوشته های خویش نظریاتش را پیوسته تکرار می کرد ، می توان گفت که در سال ۱۳۲۴ ، هنگامی که دستگاه پاپ از خطر عقاید او متوحش شد ، دیگر نحوه اساسی فکروی روشن شده بود و تحول آتی اندیشه او را می شد به وضوح پیش بینی کرد . بسال ۱۳۲۴ اکام به آوینیون Avignon احضار شد تا نزد یوحنا بیست و دوم از نظریات خویش دفاع کند ، و مخصوصاً جالب است که دوران دوس سنت پورسن ، یکی از اشخاصی که اکام از لحاظ عقیده و افکار بیش از همه به او نزدیک است ، از کسانی بود که نوشته های اکام بعد از آن که جان لوترل John Lutterell در سال ۱۳۲۳ آنها را از آکسفورد به آوینیون آورد به آنان داده شد .

جان لوترل کتاب « تفسیری بر احکام » را که اکام در آن از عقاید پتراریولی به نحوی ستایش آمیز یاد کرده بود ، قبیح و مردود شمرد . پتریکی از نمایندگان پاپ بود ، که در سخنرانیهای دنس اسکاتس حضور یافته بود ، و از پیروان سنت اگوستین و مخالف وردکننده عقاید سنت توماس آکیناس بود و او را بدعت گزار می دانست . پترمورد محبت خاص یوحنا بیست و دوم بود و از طرف او به اسقفی شهر اکس Aix ، که بعد از آوینیون مقر اسقفی محسوب می شد ، منصوب شده بود . پتراریولی می گفت که تصور نوع مضمون دیگری بجز « شباهت های کیفی میان وجودهای مختلف » ندارد . تکثر وجودها در یک نوع واحد « بیمعنی » است . و پتراریولی در انکار هر گونه ارزش فوق ذهنی برای معرفت انتزاعی و مجرد ، تقریباً به قدر اکام پیش می رود . به عقیده او « معرفتی که بطور عادی الهامی و درونی باشد ، خواه محسوس و معقول و خواه عقلانی و معنوی ، يك موضوع واقعی و موجود را به ما عرضه می کند . » لکن پترمی پذیرد که خدا می تواند « در غیاب وجودهای واقعی ، مضمونی در احساس و ادراك وجدانی ما بیافریند که پنداری از وجود او بما بدهد . » دوران دوس و

پتراریولی هر دو فرق میان ماهیت و وجود را منکر بودند.
بهر صورت اکام در آن هنگام محکوم نشد. چهار سال در آوینیون ماند،
و باید چنین پنداشت که در آنجا به بسط و توسعه دو اصل بزرگ فلسفی خود
ادامه داد: اول اینکه اشیاء را نباید بیش از حد لزوم متکثر ساخت؛ و دیگر
اینکه هیچگونه تمایز واقعی میان جوهرهای مادی نیست.

اکام در حفظ نظریه‌های بیباکانه خود بسیار محتاط و مواظب بود و چنین
گفته‌هایی را پیوسته تکرار می‌کرد: «من به آنچه کلیسا صریحاً اعتقاد دارد
معتقدم و نه به چیزی دیگر»؛ «من آمادهم که عقل و دلیل خویش را به اولیاء کلیسا
تسلیم کنم، و با صمیم قلب به آنچه کلیسا تعلیم می‌دهد معتقد باشم، و با زبان
خود همه آنها را تعلیم دهم.» اکام اگر بخاطر اعمالش نبود، بعلت تشابه نظریه.
هایش با عقاید دومرد و الامقام و محترم، یعنی دوراندوس و پتراریولی، محتملاً
می‌توانست در سراسر زندگی خویش از محکومیت رسمی با پیروزی بگریزد.

در سال ۱۳۲۲ یوحنا بیست و دوم اصل فقره مطلق فرقه فرانسیسکن
و در سال ۱۳۲۸ میخائیل سسنا Michael of Cesena، مرشد فرقه را خارج
از دین اعلام داشت. اکام نزد لوئی امپراتور باواریا، که در پیزا اقامت
داشت، گریخت، و پیش از او فرانسیسکن دیگری بنام مارسیلیوس پادوا Padua
بدانجا پناه برده بود. در سال ۱۳۲۸ مارسیلیوس، میخائیل و اکام همگی
تکفیر شدند. اکام که در مشهورترین اثر خویش، «در باب شعیبه محراب»،
اعلام داشته بود که هرگاه مشاجره و اختلافی میان اهل دین در گیر شود باید
به پاپ توسل جست، و در حقیقت به برتری پاپ بر «شورای عمومی» عقیده
داشت (عقیده‌ای که تا قرن نوزدهم از طرف کلیسا تعریف و تبیین نشد)،
اکنون می‌گفت که پاپ خود خارج از دین است — نظریه‌ای که توسط فینی
Feeney اب یسوعی، در شرایط نسبتاً مشابه، در سال‌های میان ۱۹۵۰ و
۱۹۶۰ ابراز گردید. نوشته‌های اکام بعد از فرار تا حدود زیادی سیاسی بود؛
او و مارسیلیوس پادوایی دو تنورسین سیاسی بزرگ اواخر قرن وسطی هستند،
اما بزرگترین آثار فلسفی اکام در آرامش دانشگاه آکسفورد و پیش از آنکه

خط مشی توفانی سیاسیش شروع گردد نوشته شده بود . او بالوئی امپراتور باواریا به مونیخ رفت و در آنجا اقامت گزید . در آن هنگام لحن گفتارش برضد پاپ بسیار تند شد ، و با اینکه نظریه های ضد پاپی او مانند نظریه های مارسیلیوس پادوا افراطی و شدید نبود ، در سال ۱۳۳۴ به حداعلای خود رسید . بعد از مرگ لوئی ، در سال ۱۳۴۸ ، درخواست کرد که مقام روحانی سابق او را به وی تفویض کنند ، و از پاپ طلب بخشایش کرد لیکن امیدوار بود که از او نخواهند برای اظهار فروتنی و اطاعت شخصاً به آوینیون برود زیرا رفتن به آنجا برایش آسان نبود ، - کلمه «آسان» با حقیقت وفق نداشت ، زیرا عقاید سیاسی او محتملاً مسافرت بدون خطر و قرین سلامت را برای وی «غیر ممکن» ساخته بود . در هشتم ژوئن سال ۱۳۴۹ پاپ فرمان عفو ویلیام اکام و همفکرانش را صادر کرد ، هر چند معلوم نیست که اکام این بخشایش را پیش از مرگ خویش دریافت داشته باشد ؛ لکن چون در نمازخانه فرانسیسکن در مونیخ ، در جوار میخائیل سسنا ، مدفون شده متحمل است که در طاعون سیاه ۱۳۴۹ ، پس از رهایی از تکفیر ، فوت شده باشد .

پیر دوهم Pierre Duhem ، که در سال ۱۹۰۹ « مطالعاتی دربارهٔ لئونارد دو داوینچی *Etudes sur Leonardo da Vinci* » را می نوشت ، « فلسفهٔ طبیعی » اکام را پیشرو نظریهٔ جهانی مکانیک - ریاضی دکارت و نیوتن محسوب می دارد . وی دربارهٔ فرضیهٔ حرکت اکام چنین می گوید . « تصدیق اینکه دوام حرکت موضعی احتیاج به هیچ علت محرك ندارد عین قانون عدم حرکت است ، که بوسیلهٔ دکارت بصورت فورمول درآمد ، و در زمان اکام چندان بدیع بود که قبولش امکان نداشت . »

ذیلاً تعاریفی چند که در ترجمهٔ استفن چکتورنی Stephen Chack Tornay از آثار ویلیام اکام مندرج است (در « مطالعات احکام ») نقل می شود:

: Expositio Aurea از

[هر چیز قابل تصویری که بدون هیچگونه الحاق و ضمیمه ای فی نفسه وجود

دارد ، منفرد و از حیث تعداد یکی است . هر علمی با افراد آغاز می شود. از احساس که فقط چیزهای منفرد را بدست می دهد ، خاطره ناشی می شود، از خاطره ، تجربه و از طریق تجربه کلی را تحصیل می کنیم که اساس و بنیان هنر و علم است .]

از « احکام پتر لمبارد » :

[داشتن معرفتی وجدانی، هم حسی و هم عقلانی، درباره چیزی که وجود ندارد ممکن است. این بصیرت وجدانی، خواه حسی یا عقلانی، چیزی است مطلق که در مکان و موضوع از شیء ملحوظ دور است ، بنابراین مثلاً پس از نابود شدن ستاره ای ، بصیرت آن باقی می ماند

همچنین واضح است که عقل ما ، در وضع کنونی ما ، نه فقط چیزهای حسی را می شناسد ، بلکه به نحوی خاص و وجدانی چیزهای معقول را نیز ، که هیچوجه موضوع حواس واقع نمی شوند ، می شناسد. اعمال عقل ، اعمال اراده ، شادی، اندوه و مانند اینها، که شخص می تواند آنها را بی آنکه حسی یا موضوع حواس باشند باطناً تجربه کند ، متعلق به اینها است.]

از Quodlibets (بحث آزاد) :

[هر کلی يك چیز منفرد است و تنها بواسطه امعان مفهوم چیزهای بسیار، کلی است .]

بار دیگر از « احکام » :

[اکنون مشغول تحقیق هستم که آیا این کلی ... چیزی است واقعی از قسمتی از چیزی که خارج از روان است یا نه . تمام اشخاصی که ملاقات می کنم می گویند کیانی که به نحوی از انحاء کلی است، فی الواقع در فرد وجود دارد، و بدینسان با عقیده من موافقت هر چند عده ای می گویند که کیان فقط مجازاً تشخیص می شود، و جمعی نیز قائلند به اینکه ابدأ بر طبق ماهیت شیء تشخیص

داده نمی‌شود ، بلکه فقط برحسب عقل تشخیص می‌شود . تمام این عقاید در این موضوع موافقند که کلی‌ها مجازند به نحوی از انحاء دور از شیء وجود داشته باشند ، بطوری که کلیت آنها بنا بر همین عقاید در خود اشیاء منفرد فی الواقع حاضر است . این عقیده اخیر صرفاً ناصحیح و باطل است ، و نظر من در برابر آن چنین است . نه در کثرتی از اشیاء منفرد ، و نیز در هیچ نوع از افراد مخلوق ، معاً و مقارناً ، هیچ چیز یکتا ، بی‌تنوع یا ساده‌ای وجود ندارد . اگر چنین چیزی پذیرفته می‌بود ، از حیث تعداد یکی می‌بود . بنابراین در اشیاء منفرد بسیاری نمی‌بود و به ذات آنها تعلق نمی‌داشت . اما چیز منفرد و کلی فی نفسه دو چیز هستند که فی الواقع از یکدیگر متمایز و مجزا و متساویاً ساده‌اند ، بنابراین اگر چیز منفرد از حیث تعداد یکی باشد ، چیز کلی نیز از حیث تعداد یکی خواهد بود

اگر انسانیت با افراد خاص فرق داشته‌باشد و در عین حال جزئی از ذات آنها نیز باشد ، يك شیء واحد و لایتغیر در افراد بسیاری وجود خواهد داشت ، و بدین ترتیب این شیء واحد و لایتغیر در آن واحد در مکان‌های مختلف خواهد بود ، و این موضوع نادرست است . به همین طریق - فرضاً - آن شیء واحد لایتغیر در یهودا محکوم و در مسیح رستگار می‌بود ، و بنابراین چیزی محکوم و پست در مسیح وجود می‌داشت ، و این امری است محال .

در خاتمه می‌گویم که چیزی به عنوان کلی وجود ندارد ، که فی ذاته و باطناً در چیزهایی که در آنها مشترك است حاضر باشد . هیچ کلی‌ای ، بجز آن کلی که به حکم توافق چنین است ، بهیچ نحوی در خارج از روان موجود نیست ، بلکه هر شیء که بتواند محمول اشیاء بسیار باشد ، به حکم ماهیت خود یا از نظر معرفت النفس در ذهن وجود دارد یا بر اساس منطق .

نتیجه

فصل ۱۲

طی هـزار سال ، در سراسر قرون وسطی ، فلاسفه به مسائل را کدی از قبیل ماهیت وجود ، رابطه ذات و هستی ، مسأله دوگانه جبر و اختیار ، نظریه‌های پیروان مذاهب کثرت و وحدت در باب واقعیت غائی و موضوع وجود یا عدم کلیات ، علاقه‌مند بودند. پاره‌ای از مسائل سیال نیز بهمان اندازه علاقه آنها را جلب کرده بود ؛ مثلاً فرق بین ماده و صورت ، تمایز میان معرفت و تجربه ؛ روابط بین ذهن و موضوع آن ؛ مداخله علی‌حس در تحریض فکر ؛ تبدیل از عدم به وجود این موضوع‌ها توسط مردمی از همه ملت‌ها ، کیش‌ها و اعتقادات مختلف ، در مدارس ، صومعه‌ها ، دانشگاه‌ها و حتی دربارهای سلاطین اروپا با هیجان و حرارت فراوان مورد بحث قرار می‌گرفت . هر یک از متفکران به محتوای فلسفه مدرسی چیزی می‌افزود ، و آن فلسفه از پیوند فلسفه یونانی با وحی و الهام مسیحیت زاده بود ، و با افزایش تدریجی جزئیات رشد یافت . این جزئیات بقول هاو کینز Hawkins « با انتقاد و تصحیحی که در مواقع مختلف صورت می‌گرفت ، به متن نظریات می‌پیوست . با آغاز علم تجربی ، با ورود رابرت گروستست ، سنت آلبرت کبیر و راجریکن به عرصه فلسفه ، مسائل تغییر یافتند. دیگر مردم آن اندازه که به دانستن « چگونه » اشتیاق داشتند ، مشتاق دانستن « چرا » نبودند . دیگر تفحصات پر شور در مسائلی از این قبیل که « چرا » خدا انسان شد « Cur Deus Homo » متداول نبود ، بلکه مردم بیشتر می‌خواستند بدانند که قوس قزح چگونه تشکیل می‌شود و

چسان رنگارنگ می گردد. مردانی چون دوراندوس ، سنت پورسن و ویلیام اکام ، وبسیاری از پیروان اکام ، به شیوه‌ای صریح و اساسی از مکتب اصالت واقعیت و مکتب اصالت تصور انتقاد کردند . دکتر تورنی Tornay چنین می نویسد :

[مفهوم کلی ، که به عنوان صخره دانش توسط سقراط کشف شد ، و به وسیله افلاطون تا ابعاد ماوراءالطبیعی گسترش یافت ، و توسط ارسطو به عنوان اصل مقیم تمام فعلیت‌ها بسط و تکامل یافت ، به عنوان و ثبتهای برای تضمین استحکام علم و زندگی توسط اصحاب اندیشه اگوستینی و توماسی مورد قبول قرار گرفت . حقایق سرسخت شکست‌های انسانی دیر یا زود دیده‌ها را در برابر بیهودگی چنین عقیده‌ای که انسان مرکز و غایت عالم است می‌گشود. اصالت تحقق (مبنی بر قول به حقیقت کلیات) که در سراسر قرون وسطی سلطه و مرتبه‌ای برجسته داشت ، نخستین ضربه کاری را از حمله سهمگین راسلین و آپلار در اواسط قرن دوازدهم دریافت داشت . مع هذا نقش تاریخی منهدم ساختن بنیان آن به نحوی قطعی ، بعهده ویلیام اکام واگذار شد.]

سنت اگوستین گفته است « Virtus est ordo amoris » ، (فضیلت همانا نظم دادن عشق است) ، و همه اندیشه و فکر رایج در قرون وسطی به صورت کوششی عظیم و مطول و متمادی نمودار می‌شود تا همه دانش بشری را به شیوه‌ای منظم و آراسته در دستگاهی بزرگ مرتب کند ، دستگاهی که محرك و آفریننده آن عشق بود که بقول دانته خورشید و ستارگان دیگر را به جنبش می‌آورد. تمام جزئیات ، چه در علم فیزیک و چه در علم شیمی ، چه در هیأت و چه در روانشناسی آنچنانکه در آن هنگام شناخته شده بود ، می‌بایست مرتب گردد و بنظم درآید و علت آن ذکر شود ، و در آن معمای بهم ریخته و پراکنده ، یعنی عالم مخلوق در جای خویش واقع شود . کلیساهای گوتیک ، با کلیت حیرت‌آورشان ، هر يك توضیح و تبیینی هستند از حکمت الهی ، تاریخ و وحی

و الهام ، و علاوه بر آن « موسیقی منجمد » و هنر؛ همه اینها تا دقیقترین جزئیات بیان عینی و متحقی از فلسفه بودند - برای تعلیم بیسوادان - و باز گوئی نکات مهم يك روش کلی و جامع نسبت به تمام چیزهای مرئی و نامرئی . تأثیر در اندیشه نیز مانند هنر، گاه متراکم است ، مانند ردیف نگاره های سمبولیک روی رواق های کلیسای ولز یا شارتر، و فور تزئینات در يك نسخه خطی مذهب، تقارن و مراعات نظیر دقیق در ترکیب جملات در نوشته های دانتیه یا سنت توماس . اما اثر مجتمع و یکجای آن ، ترکیبی بادوام و همیشگی ، و تا آن حد که فلسفه های انسانی گسترش دارد، استوار بود و در برابر حملات خارجی مشرکان و مسلمانان و تهدیدات و مخاطرات داخلی ابن سینا و ابن رشد استقامت کرد، و انگهی هر چیز که از موضوع های بیگانه یا خارجی قابل مصرف بود در خود گنجانده و هضم و جذب کرد ، زیرا تمام خوبی ها به معطی آنها تعلق دارد و می بایست بسوی خدا بازگردانده شود ، چنانکه تمام حقایق می بایست به عنوان موهبت خدا آزمندانه پذیرفته و هضم و جذب شود.

هنگامی که اکام اعلام کرد که همه تصورات ما علاماتی ذهنی هستند که چیزهای خارجی را می شناسانند ، و اینکه « علامت آن چیزی است که ضمن درك شدن چیز دیگری را برای شناسائی ارائه می دهد ، منطق و ما بعد الطبیعه ، فلسفه و الهیات را از یکدیگر جدا ساخت . در نظر اکام « ذات نفس قوه اختیار است » و « خدا اراده ای متعال و مختار است که بالامکان فرمان می دهد ، . « يك علامت ذهنی چیست ؟ » بنا به عقیده اکام مفهوم روح است ؛ و بر طبق نظر دوران دوس ، « فعل خود عقل ، که اکام آن را به عنوان « محتملترین عقاید ، می پذیرد . کلیات چیزهائی واقعی نیستند ، « وجود آنها مفهوم شدن وجود آنها است ... »

بعضی از همعصران اکام ، مثلاً نیکلا اوتریکور Autrecourt (که بسال ۱۳۴۰ در اوج شهرت بود) ، می گفتند که « هستی جهان خارجی را نمی توان ارائه کرد ، و تنها جوهری که انسان می تواند به یقین بشناسد همان جوهر روان خود اوست . « مخالفین حکمت مدرسی قرن چهاردهم عقیده داشتند

که انسان باید عقلش را به مشاهده پدیده‌ها معطوف گرداند و ارسطو و مفسرین آثار وی را فراموش کند. پس از پایان یافتن کوششهای انتقادی آنان، چیزی بجز توالی نمودهای ذهنی باقی نمانده بود، و واقعیت هستی هر انسان بصورت وهمی درآمد.

اکام تا بدین حد پیش نرفت. وی گفت که تأثیرات مکرر واقعیت خارجی شبهی از تجربه تولید می‌کند، و «چنین تجربه‌های مکرر در قالب مثالی منطقی ریخته می‌شوند» (تورنی، در همان اثر). «او با نظریه‌ی علامات خویش میان ذهن شناسنده و جهان شناخت‌پذیر واسطه‌ای قرار داده است، به نحوی که آنچه قرن‌ها وسیله‌ی دانش بوده است توسط او موضوع بیواسطه‌ی دانش شد.» در همان اوان پیروان فلسفه‌ی اسکولاستیک با بحث هرچه بیشتر در مسائل سخیف تدریجاً خود را بیمقدار ساختند - نمونه‌ای از مسائل مورد علاقه‌ی این فیلسوفان این است که چند فرشته می‌توانند بر نوك يك سوزن بایستند، هر چند که این مثال جنبه‌ی افسانه‌ای دارد. مخالفین حکمت مدرسی (آنطور که پیروان اکام را می‌نامیدند) نیز تا درجاتی نسبتاً مضحك بالا رفتند. به‌جان بوریدان (John Buridan) وفات‌اندکی پس از سال ۱۳۵۸)، یکی از برجسته‌ترین پیروان اکام در پاریس، مسأله‌ی ذوالحدین الاغی را نسبت داده‌اند که از فرط گرسنگی مشرف به موت است و بین دو بسته یونجه‌ی متساوی الفاصله قرار گرفته و قادر نیست که میان دو خوب مساوی یکی را انتخاب کند؛ اما این مسأله در میان نوشته‌های وی یافت نشده است. بر طبق عقیده‌ی بوریدان هر چیز خوبی «که توسط عقل در برابر ما قرار می‌گیرد، کششی طبیعی بر اراده، که فی‌نفسه فاقد تصمیم است، اعمال می‌کند، و ما الزاماً آنچه را که در نظرمان بهتر جلوه می‌کند انتخاب می‌کنیم.» بوریدان، فیزیکدان فرانسوی، حرکت را به عنوان تصور و مفهومی که هیچگونه واقعیتی جدا از اجسام متحرك ندارد، تعریف کرد.

«بنابراین من می‌گویم که شیء متحرك در يك چنین حرکتی، بعد از جدائی جسم متحرك از نخستین محرك، خود شیء محرك است، نه بدان جهت

که نیروئی در آن هست ، زیرا این شیء متحرک و شیء محرك را نمی توان از یکدیگر تشخیص داد.»

در همان هنگام که بسیاری از بهترین اذهان فلسفی قرن چهاردهم بدین نحو در جهت علم تجربی حرکت می کرد، عده ای دیگر به جانب رشته تجربی دیگری کشانده شده بودند- و آن مشرب عرفان بود. مایستراکهارت نمونه ای از آنها است ؛ ژان رویزبروک Jan Ruysbroek (۱۳۵۰؟ - ۱۲۹۳) و جرارد گروت Gerard of Groot نمونه هایی دیگر هستند. نیکلای کوزایی Cusa (۱۴۶۴-۱۴۰۱) ، اسقف پرمشغله شهر بریکسن ، در شهر دوتتر Deventer کسب دانش کرده بود، و تحت تأثیر روحانیتی که در آنجا آموخته می شد قرار گرفته بود؛ اثر او بنام «De Docta Ignorantia» (در باره جهل عاقلانه) دنباله ای است از سنت فلسفی آنسلمی-آکیناسی ، مع الوصف براساس نظریه ای در باب معرفت و دانش متکی است که بنا بر اصل تناقض بیان شده است، و بالاتر از آن ، براساس بصیرتی روحانی که توافق و انطباق متخالفات را که عقل متناقض محسوس می دارد، درک می کند..... یک خط منحنی هنگامی که انحناى آن بطور نامتناهی کاهش یابد با خط مستقیم یکی می گردد، و وتریک مثلث موقعی که زاویه مقابل آن به جدی نامتناهی بزرگ و باز شود بر دو ضلع دیگر منطبق می گردد .» این بیان نیکلای کوزایی است که کوششی مداوم بکاربرد تا کلیسای یونانی را با پاپ آشتی دهد. سال ۱۴۵۰ اتحاد نزدیک می نمود ، و پاپ متادب- که او نیز نیکلا نام داشت (نیکلای پنجم) - نیکلای کوزایی را به مقام کاردینالی منصوب کرد ، و از تلاش های او برای پیشرفت صلح و اتحاد عالم مسیحیت پشتیبانی نمود. ظاهراً این کوششها با پیمان مودت شاهزادگان و پایان موفقیت آمیز شورای بال Council of Basle به کمال رسید .

نیکلا در فلسفه خویش به نظریه عقیده ای افلاطونی ، و تقریباً وحدت وجودی ، بازگشت نمود: خدا ، که بیشترین حد مطلق است ، در عین حال با کهنترین درجه ممکن یا کمترین حدیکی است . گفتن اینکه او هست ، با گفتن

اینکه او نیست برابر است. وجود داشتن و وجود نداشتن ، مانند سایر اضداد ، نزد او بر یکدیگر منطبقند ، این موضوع بطرزی آشکار پایان فلسفه است چنانکه علم اصطلاحات پایان منطق است: علم معانی ، مشرب عرفان ، حکمت الهی وجدل و مناظره همگی از فلسفه بمعنای خاص و واقعی خود منبعث می گردند. بر حسب روشی که در قبالشان پیش گرفته می شود، درهائی هستند که گشوده یا بسته می گردند، راههائی بن بست یا گریز گاههائی باز هستند .

بهر حال فلسفه بمعنای خاص و واقعی خود ، در فاصله زمانی میان ویلیام اکام و رنه دکارت وقت می گذراند و در همان اوان بنای کهن حکمت مدرسی بوسیله نهضت اصلاح طلبی فرومی ریخت . مع الوصف « نظریه تحقیق درباره شناخت روشهای علوم دکارت به فلسفه، برهنده ای تحلیلی متکی است که بسوی نیکلای کوزائی و راجر بیکن می نکرد ».

عصر ایمان ، به بیان تی. اس. الیوت T. S. Eliot ، « نه باغریو بلکه با ناله ای دردناک » به پایان رسید .

امیر کبیر منتشر کرده است:

فلسفه هگل (دو جلد)

نوشته و. ت. ستیس

ترجمه دکتر حمید عنایت

اگر قرار باشد نیاز به فلسفه را يك ضرورت تاریخی بدانیم هگل و فلسفه او یکی از همین ضرورتها بوده که دربرهه‌ای از زمان در تاریخ آلمان به این نیاز تاریخی پاسخ گفته است. به گفته هگل هنگامی که زندگی آدمیان از نیروی یگانه‌سازی و ایجاد وحدت محروم بماند و تضادها روابط زنده انسانی را در هم بریزند این وظیفه پیش‌پای فلسفه گذاشته می‌شود که در راه یگانه‌سازی در میان تضادها گام بردارد.

هگل در این راه به نقطه نظرهای ملاحظات سیاسی نخست به یگانه‌سازی یا بازگرداندن وحدت و سازگار کردن مصلحت فردی با مصلحت جمعی می‌پردازد و آنگاه بصیرت فلسفیش او را به شناخت تضادهای بیشمار دیگر در هستی انسان مانند تضاد میان ماده و روح، طبیعت و انسان، اندیشه و واقعیت، آگاهی و وجود، عقیده و فهم، آزادی و ضرورت و عقل و احساس می‌کشاند. او رسالت تاریخی فلسفه را تجزیه و تحلیل دقیق این تضادها و دادن امکان جمع و یگانگی آنها می‌داند. هنگامی که در شهر ینا و در نشان دانشگاه تاریخی آن شهر به مطالعات فلسفی خود می‌پردازد برای تبیین بنیادهای فکری خود در اندیشه تنظیم نوعی نظام یا سیستم فلسفی برمی‌آید که روشنگر اساس بینش و تفکرات فلسفی او باشد. در مجلات دوگانه فلسفه هگل که به کوشش ستیس یکی از شاگردان مکتب فلسفی او تنظیم شده تفصیل اجزاء این نظام فلسفی آمده است که توسط هگل بنیاد نهاده شده است. ستیس نخست به ایده آلیسم یونانی و هگل از جمله مکتب فلسفی ایلایان و هگل، افلاطون و هگل و ارسطو و هگل می‌پردازد و آنگاه در فصل دوم کتاب خود فلسفه نو و هگل یعنی دیدگاههای فلسفی اسپینوزا و هگل و هیوم و کانت را ضمن بیان تاریخچه پیشرفت فلسفه از روزگار کانت به بعد به مقایسه می‌گیرد. فصل سوم کتاب و نیز تمام کتاب دوم فلسفه هگل به نقطه نظرهای فلسفی و شرح سیستم فلسفی و فکری هگل اختصاص دارد.

اصول روانشناسی (۲ جلد)

نرمان ل. مان

ترجمه و اقتباس محمود ساعتچی

این کتاب، از سه چاپ آخر کتابهای «مان» ترجمه شده است که تجدیدنظر کاملی از جانب مؤلف را در برمی گیرد.

اصول روانشناسی مان پرفروش ترین و جالب ترین کتابی است که تا کنون درباره مبانی و ماهیت علم روانشناسی به زبان فارسی سپرده شده است. چاپ تازه این کتاب، با دگرگونیها و مطالب تازه بسیاری همراه است که در چاپهای اخیر نسخه اصلی کتاب به چشم می خورد و سرشار از منابع و مآخذ تازه ای است که دانشجویان و دوستان علم روانشناسی همواره خواهان آنند.

فلسفه علوم

دکتر علی اکبر ترابی

این کتاب، نخستین اثری است که درباره فلسفه علوم با روشی علمی و سیستماتیک در زبان فارسی نوشته شده. «فلسفه علوم» که می کوشد شناسائی علمی و جهان بینی منطقی را جایگزین پندارهای موهوم کند و با تحلیل و شناخت جنبه های گوناگون علوم نظری و آزمایشگاهی، زمینه بینش تحقیقی و آشنایی با فرهنگ و روشهای تحقیق و مسائل و تقسیمات علوم به ویژه علوم انسانی را فراهم کند.

روش شناسی - علم و معرفت علمی - انسان شناسی - تاریخ - روان شناسی - جامعه شناسی - علوم ریاضی - علوم طبیعت (علوم فیزیکی و شیمیایی) و علوم زیستی مباحثی هستند که در این کتاب درباره آنها و روابطی که هر یک با علوم دیگر دارند بحث شده است

فهرست سالاۀ انتشارات خود را منتشر کرده ایم.

علاقه مندان می توانند به آدرس «تهران - سعدی شمالی - بن بست فرهاد - شماره ۲۳۵ - دایره روابط عمومی مؤسسه انتشارات امیرکبیر» برای مانامه بنویسند تا فهرست سالیانه را - به رایگان - برای ایشان ارسال داریم.

در دوران هزار ساله قرون وسطی، فلاسفه اروپا مسائل کلی و ابدی را در دایره مسیحیت مورد تحقیق قرار دادند و با تکیه به دین مسیحی و استفاده از حکمت یونان در باره موضوعاتی چون جبر و اختیار ماهیت وجود و واقعیت نهائی به بحث‌های دقیق و مفصل پرداختند.

این کتاب در باره نظریات مهم قرون وسطی از روی آثار متفکرین بزرگی چون اگوستین، بوئتیوس، آبلار، توماس آکیناس، و دنس اسکاتس، سخن می‌گوید.

فلاسفه قرون وسطی

اگوستین، بوئتیوس، آبلار، توماس آکیناس، دنس اسکاتس
و ویلیام اکام