

دیباچه‌ای بر

فلسفه

فرزاد

۱۳۸۱



فردریک کاپلستون
ترجمه مسعود علیا

دیباچه‌ای بر فلسفهٔ قرون وسطی

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Medieval Philosophy: An Introduction

F. C. Copleston

Dover Publications, INC.

2001



اتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

✱ ✱ ✱

فردریک کاپلستون

دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی

ترجمه مسعود علیا

چاپ دوم

۱۵۰۰ نسخه

۱۳۸۷

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۵ - ۵۴۲ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 542 - 5

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۲۸۰۰ تومان

فهرست

پیشگفتار.....	۷
۱. سرچشمه‌ها و کیفیت فلسفه قرون وسطی.....	۱۵
۲. قرون وسطای متقدم (۱): مسئله کلیات.....	۳۱
۳. قرون وسطای متقدم (۲): رشد فلسفه مدرسی.....	۴۹
۴. فلسفه اسلامی و یهودی: ترجمه‌ها.....	۶۷
۵. دانشگاه‌ها: فلاسفه فرانسوی.....	۷۷
۶. توماس آکویناس: قدیس.....	۹۳
۷. ابن رشدی‌ها.....	۱۰۹
۸. دانتز اسکوتوس.....	۱۱۷
۹. قرن چهاردهم (۱): ویلیام آکمی.....	۱۲۹
۱۰. قرن چهاردهم (۲): نهضت آکمیستی.....	۱۴۷
۱۱. عرفان نظری: نیکولاس کوزایی.....	۱۶۳
۱۲. فلسفه سیاسی.....	۱۷۷
منابع پیشنهادی برای مطالعه بیشتر.....	۱۹۶
نمایه.....	۱۹۸

کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

پیشگفتار

سابقاً مورخان فلسفه چنین می نمودند که می توان به طرزی سودمند از افلاطون و ارسطو یکر است تا فرانسیس بیکن و دکارت جست و فلسفه یونانی پس از ارسطو و نیز تفکر قرون وسطی - هر دو - را به کلی نادیده گرفت. این دیدگاه البته قابل تبیین است؛ ولی نمی توان با دلایلی کافی از آن دفاع کرد؛ و نیز امروزه روز تمایل چندانی به دفاع از آن وجود ندارد. زیرا اکنون پیوستگی میان فلسفه قرون وسطی، فلسفه دوران رنسانس و فلسفه جدید را بهتر درک می کنیم. فی المثل، بیکن و دکارت بسا که از ارسطوگرایی مدرسی^۱ به شدت انتقاد کرده اند، ولی پژوهشگرانی که در باره آن ها تحقیق می کنند از تأثیری که تفکر این دو از همان فلسفه مورد انتقاد ایشان پذیرفته است به خوبی آگاهند. فلاسفه سالیان متمادی همچنان از همان مقولات فکری که مورد استفاده فلاسفه قرون وسطی بود استفاده کردند، و همچنان در فلسفه خود همان اصولی را که فلاسفه قرون وسطی به کار برده بودند به کار بردند. خطاست که آنچه را می توان عناصر «مدرسی» در فلسفه هایی نظیر فلسفه دکارت، مالبرانش یا لایب نیتس نامید ناشی از سرازیر شدن سیل آثار یونانی - رومی در دوران رنسانس و علاقه ای که در این دوران به این آثار نشان می دادند بدانیم. دکارت اولین مطالعات فلسفی خود را در سنت

1. scholastic Aristotelianism

مدرسی انجام داد؛ و با این که بعدها فکر او در جهات دیگری سیر کرد، تأثیر آن مطالعات اولیه پایدار ماند. در واقع، هرچند دکارت گاه به گاه ارسطوگرایی یا مکتب ارسطو را به دلایل گوناگون مورد حمله قرار می‌داد، در مواقعی دیگر تصدیق داشت که آموزش فکری معمول در مدرسه‌ای که در آن تحصیل کرده بود بسیار بهتر از آموزشی بود که در بسیاری مؤسسات از نوع دیگر معمول بود. مالبرانش عمیقاً تحت تأثیر آوگوستینِ قدیس قرار داشت؛ و اگر آدمی از خود بپرسد که آیا خدای مالبرانش بیش از آن که به خدای مابعدالطبیعه ارسطو شباهت داشته باشد به خدای آوگوستین، آکویناس و اسکوتوس شبیه است، این پرسش تنها یک جواب خواهد داشت. لایب‌نیتس هم شناخت گسترده‌ای از مصنوعات فلسفه مدرسی^۱ داشت، و تأثیر این نوشته‌ها در او از آثارش پیداست. به علاوه، می‌توانیم میان فلسفه حقوق قرون وسطی و فلسفه حقوق جان لاک نسبتی پیدا کنیم. همین طور تجربه‌گرایی لاک آن چنان که شاید تصور شود با تفکر قرون وسطی یکسره بیگانه نبود. و حتی در قرن چهاردهم، لااقل تا اندازه‌ای، بر نقد هیوم از مفاهیم علیت و جوهر پیشدستی کرده بودند.

ولی فلسفه قرون وسطی تنها به دلایل تاریخی، از آن رو که جزئی لاینفک از تاریخ فلسفه اروپا را تشکیل می‌دهد، شایسته توجه و مطالعه نیست، بلکه به خودی خود نیز در خور آن است که مورد توجه و مطالعه ما قرار گیرد. درست است که رویکرد و زمینه ممکن است در ادوار گوناگون فرق کند، ولی مسائل فلسفی واحد، یا دست کم مشابهی، به ناگزیر تکرار می‌شوند. و با این که فلسفه با انباشت حقایق معین یا فقرات معرفت که با گذشت سالیان در شماره افزون می‌شوند مترادف نیست، حق نداریم که پیشاپیش فرض کنیم مباحثاتی که در قرون وسطی بر سر مسائل فلسفی درگرفت صرفاً به این دلیل که قرن‌ها پیش رخ داده‌اند ارزشی ندارند. در واقع، برخی فلاسفه می‌گویند که

روش‌ها و مقاصد عالمان مابعدالطبیعه قرن سیزدهم اشتباه بوده است. ولی این مدعا، چه درست باشد چه نادرست، مدعایی فلسفی است که خود پذیرا و در معرض بحث و تردید است. به هر روی، ذهن به دور از پیشداوری باید از دو حد افراط و تفریط اجتناب ورزد: [یکی این که] تصور کند از قرون وسطی به این سوی در فلسفه هیچ سخن ارزنده‌ای گفته نشده و هیچ کار ارزنده‌ای صورت نبسته است، و [دیگر این که] فلسفه قرون وسطی را به وصف این که تاریک‌اندیشی^۱ است بدون معطلی مردود شمارد. همه چیز به کنار، متفکران بزرگ قرون وسطی مردانی بودند که در روزگار خودشان قابلیت نظرگیر داشتند؛ و لااقل محال نیست که ایشان چیزهایی گفته باشند که ارزش گفتن داشته باشد. گاه به طرزی کمابیش ساده‌لوحانه داعیه‌هایی طرح می‌شود مبنی بر این که فلان نهضت یا جریان جدید فکری سرانجام فلسفه را بر مبنایی درست نشانده و بدان سمت و سوی درست بخشیده است. اگر کسی تاریخ فلسفه را مطالعه کرده باشد، می‌داند که چنین چیزی پیش‌تر به کرات گفته شده، و تمایل دارد که داعیه‌هایی از این دست را، بر وفق طبع خویش، با شکاکیتی خفیف یا مسرت‌بخش یا بی‌هیچ رغبت و حوصله‌ای بخواند. البته پذیرش این رأی مرتجعانه که فلسفه را می‌توان کاملاً با نظام فیلسوفی قرون وسطایی برابر دانست دور از خردمندی است؛ ولی این فرض هم به همان اندازه از خرد به دور است که می‌توان فلسفه را با نظامی که اکنون ادعای کمال دارد برابر گرفت. ممکن است اظهار شود که هیچ فیلسوف زنده‌ای ادعا نمی‌کند که نظام او، اگر نظامی داشته باشد، حقیقت قطعی و قصوی است؛ ولی در میان فلاسفه معروف قرون وسطی هم کسی پیدا نمی‌شود که مدعی باشد در فلسفه حرف آخر را زده است. و اگر حاضریم به نظام‌ها و شیوه‌های تفکر جدید با تمایل و آمادگی برای فهم و ارج‌شناسی

ره یابیم - همان حالتی که بایسته است - در رهیافت به نظام‌های گذشته نیز باید سعه صدر مشابهی داشته باشیم. اگر معتقدیم که به هر روی فلسفه می‌تواند به حقیقت دست پیدا کند، دشوار می‌توانیم فرض کنیم که چند قرن تفکر فلسفی سخت و جدی چیزی به بار نیاورده است که ارزش داشته باشد [برای فهم آن] تلاش کنیم.

با این همه، به هیچ وجه نمی‌توان منکر شد که امروزه در راه مطالعه فلسفه قرون وسطی برای بسیاری کسان دشواری‌های بزرگی هست. در واقع، امروزه روز فلسفه قرون وسطی، لااقل در نگاه اول، نزد بسیاری افراد احتمالاً به صورت چیزی جلوه‌گر می‌شود که به کلی با دریافت آن‌ها از فلسفه بیگانه است. یکی از دلایل این امر پیوند استواری است که در قرون وسطی بین فلسفه و الهیات برقرار بود. غالب فلاسفه قرون وسطی الهی‌دان^۱ نیز بودند؛ و این معنا حتی در مورد ویلیام آکمی هم صدق می‌کند. در واقع نمی‌توانیم [اندیشه] او را به درستی بفهمیم مگر این‌که این واقعیت را در خاطر داشته باشیم. و این پیوند میان فلسفه و الهیات بلاشک در جهت و شیوه‌ای که مسائل فلسفی محل بحث قرار می‌گرفتند مؤثر بود. بنابراین، احتمال دارد جهاتی چند از فلسفه قرون وسطی پژوهندگانی را که مؤمن به دین مسیح نیستند سردرگم سازد. این نیز محتمل است که با تفکر قرن چهاردهم بسی بیش از تفکر قرون وسطای متقدم^۲ یا تفکر قرن سیزدهم همدلی داشته باشند. این امر قابل فهم است، زیرا برخی متفکران قرون وسطای متأخر^۳ کمابیش از نزدیک به آن اشکال فلسفه‌ورزی ره یافتند که امروزه روز ما به آن‌ها خو گرفته‌ایم. ولی مهم است که در نظر داشته باشیم که حتی این قبیل متفکران به این باور مشترک میان متفکران قرون وسطی عقیده‌مند بودند که وحی الهی منبع قسمی از معرفت است. و نیز باید این واقعیت را به خاطر داشت که

1. theologian

2. early Middle Ages

3. late Middle Ages

فلسفه در طریقی برکنار از طرق دیگر که خاص خودش باشد ره نمی‌سپارد. فلسفه یک مشغله فرهنگی است، و لاجرم از سایر مشغله‌ها و شاخه‌های تحقیق که نمی‌توان آن‌ها را با خود فلسفه برابر گرفت متأثر می‌شود. همه می‌دانیم که تاریخ فلسفه جدید را نمی‌توان بدون به حساب آوردن زایش و بالندگی علوم مختلف به نگارش درآورد. تأثیر علم بر فلسفه جدید تأثیری بوده است ژرف و پردامنه، گو این که همواره صبغه و خصوصیت یکسان نداشته است. در قرون وسطی عامل اصلی خارج از فلسفه که آن را تحت تأثیر قرار داد دین مسیح بود. خواه مؤمن به دین مسیح باشیم خواه نباشیم، مثل روز روشن است که مسیحیت همان قدر داده‌ای تاریخی است که علم جدید هست؛ و اگر می‌خواهیم فلسفه قرون وسطی را فهم کنیم، باید زمینه فکری نظرگاه قرون وسطایی را در مد نظر داشته باشیم. فلسفه قرون وسطی و الهیات قرون وسطی اصطلاحاتی مترادف نیستند؛ بلکه، همان طور که آقای ژیلسون در سخنرانی‌های درسی گیفورد^۱ معلوم داشته است، سنت یهودی - مسیحی در مورد فلسفه متقدم مسیحی و قرون وسطایی به کردار عامل مؤثر انگیزه‌بخش و بارورکننده قدرتمندی عمل کرد.

دومین دشواری بزرگ در فهم فلسفه قرون وسطی از اصطلاحات و زبان نامانوس [آن] برمی‌خیزد. اگر کسی بخواهد معنای کثیری از اصطلاحاتی را که متفکران قرون وسطی به کار برده‌اند و نیز ماهیت بسیاری از مسائلی را که ایشان طرح و بررسی کرده‌اند فهم کند در درجه اول بی‌نهایت مطلوب است که فلسفه ارسطویی را بشناسد. فی‌المثل، او باید بتواند دریابد که چه هنگام واژه «ماده» به معنای «ماده نخستین»^۲ ارسطو استعمال شده و چه موقع بدین معنا به کار نرفته است. در درجه دوم، او نمی‌تواند این را مسلم بگیرد که نویسندگان قرون وسطایی واژه‌ای را به همان معنایی به کار برده است که آن واژه

طبیعتاً برای خواننده انگلیسی افاده می‌کند. فی‌المثل، واژه لاتین species ممکن است در یک سیاق به معنای نوع، به همان معنایی که هنگام سخن گفتن در باره انواع و اجناس در ذهن داریم، به کار رفته باشد؛ ولی در سیاقی دیگر شاید نوعی حالت ذهنی یا تصور معنا دهد. همین طور [واژه] "good" / «نیک» ممکن است همان معنایی را بدهد که وقتی کرداری را از حیث اخلاقی نیک می‌خوانیم داراست؛ ولی این نیز ممکن است که فیلسوفی قرون وسطایی آن را به عنوان چیزی که لفظی متعالی^۱ نامیده می‌شد و دالّ بر نسبت داشتن با اراده یا میلی بود به کار برده باشد. در این کتاب سعی کرده‌ام تا حد امکان اصطلاحات را ساده کنم و از این که آگاهی از فلسفه ارسطویی را [در خواننده‌ام] مسلم فرض کنم دوری بجویم. ولی هر پژوهنده‌ای که طالب است شناختی جامع‌تر و عمیق‌تر از فلسفه قرون وسطی حاصل آورد ناگزیر است که در باره زبان این فلسفه مطالعه کند. در این خصوص منظور من از زبان، زبان لاتین نیست، بلکه اصطلاحات و مقولات فکری است.

نظر به سمت و سوی فعلی تفکر فلسفی در قرن حاضر [= قرن بیستم]، چه بسا مناسب باشد که در باره نگرش فلاسفه قرون وسطی در باب آنچه امروزه روز تحلیل زبانی یا وضوح بخشیدن به زبان می‌خوانند چند کلمه‌ای بیان داریم. البته نمی‌توان در فلسفه قرون وسطی تحلیل معنا و مواجهه با زبان بدان شکل گسترده و در عین حال جامعی که امروزه مطلوب می‌شمرند پیدا کرد؛ ولی خطایی است عظیم که تصور کنیم فلاسفه قرون وسطی از لزوم نوعی تحلیل زبانی غافل بودند. مسئله معنای الفاظ و احکام طبیعتاً در درجه اول در خصوص الفاظی که در کتاب مقدس بر خدا حمل شده و احکامی که در این کتاب در باره خداوند بیان گردیده است خود را بر اذهان ایشان می‌نمود. از باب مثال، اگر گفته شده است که خداوند «حکیم» یا

«تغییرناپذیر» است، این الفاظ به چه معنایی به کار رفته‌اند؟ فلاسفه قرون وسطی به وضوح کافی دیدند که در موردی از این دست با مسئله‌ای واقعی در باره معنا مواجهند؛ و نظریه‌هایی در باب حمل تمثیلی^۱ و زبان تمثیلی پروردند. با این حال، پرسشی که ایشان پیش کشیدند این بود که معنای چنین الفاظ و احکامی چیست نه این که آیا آن‌ها الفاظ و احکامی معنا دارند یا نه: این که آن‌ها باید معنایی داشته باشند بر مبنای این واقعیت نزد ایشان مسلم به نظر رسیده بود که اصطلاحاتی از این دست در کتاب مقدس و نصوص کلیسا استعمال شده بود و نیز این که آن‌ها متعلق به حوزه مقالی^۲ بودند که این فلاسفه از روزگار جوانی با آن انس و الفت داشتند. ولی بعضی از فلاسفه برجسته قرون وسطی نسبت به مسائل زبان بسیار حساس بودند. فی الواقع، می‌توان رساله‌ای ارزنده و جالب در باره فلسفه زبان آشکار و تلویحی فلاسفه قرون وسطی به رشته تحریر درآورد.

سرانجام باید متذکر شد که عبارت «فلسفه قرون وسطی» همان قدر به معنای یک نظام فلسفی خاص نیست که عبارت «فلسفه جدید»: آن عبارت صرفاً به معنای فلسفه‌ورزی قرون وسطی است. فی الواقع، در فلسفه قرون وسطی تنوع فراوانی وجود داشت. به طور مثال، میان فلسفه آکویناس در قرن سیزدهم و فلسفه نیکولاس اوترکوری^۳ در قرن چهاردهم تفاوت فراوان هست. تلاش کرده‌ام تا حدودی این تنوع را در این کتاب آفتابی کنم.

1. analogical predication

2. discourse

3. Nicholas of Autrecourt

سرچشمه‌ها و کیفیت فلسفه قرون وسطی

۱. شاید بتوان سال تاجگذاری شارلمانی^۱ در مقام امپراتور، یعنی سال ۸۰۰ میلادی، را مبدأ مناسبی برای دوران قرون وسطایی فلسفه به حساب آورد. ولی ریشه‌های فلسفه قرون وسطی در خاک جهان باستان است؛ و برای آن‌که فلسفه قرون وسطی را فهم کنیم لازم است چیزی در باره تفکر مسیحی متقدم بدانیم. آن‌گاه که امپراتور یوستینیان^۲ مدارس فلسفی آتن را در سال ۵۲۹ تعطیل کرد و نوافلاطونیان غیر مسیحی عازم ایران شدند، یک قرن از درگذشت آوگوستین^۳ قدیس در آفریقا سپری شده بود – درگذشتی بدان هنگام که وندال‌ها^۴ از همه جا به شهر اسقفی او، یعنی هیپو،^۴ هجوم می‌آوردند و امپراتوری روم تباهی فرجامین خود را به چشم می‌دید. ولی با این‌که زندگی آوگوستین در واپسین ایام امپراتوری روم غربی سپری شد، مصنفات او تأثیری ژرف در تفکر جهان قرون وسطی بر جا نهادند که سرانجام از دل قرون ظلمت^۵ برآمد. اولین فلاسفه قرون وسطی سازماندهی‌های فراوانی در اختیار نداشتند؛ ولی آنچه داشتند میراث جهان باستان بود.

رسولان و اخلاف ایشان البته بیش از هر چیز دلمشغول تبلیغ و موعظه دین مسیح بودند، نه ساختن و پرداختن نظام‌های فلسفی. ولی حتی در صدر

1. Charlemagne

2. Justinian

3. Vandals

4. Hippo

5. Dark Ages

مسیحیت، طبیعتاً این ضرورت احساس می‌شد که از دین جدید در برابر حملاتی که متفکران غیرمسیحی بدان می‌کردند دفاع کنند، این دین را در چشم صاحب‌قدرتان امپراتوری موجه سازند، و معلوم دارند که حکمت راستین نه در مصنفات فلاسفه مشرک بلکه در مسیحیت پیدا می‌شود. آثاری همچون دفاعیه^۱ مارکیانوس آریستیدس^۲ (حدود ۱۴۰ م.)، خطاب به امپراتور آنتونینوس پیوس^۳، دفاع از مسیحیان^۴ آتناگوراس^۵ (حدود ۱۷۷ م.)، خطاب به امپراتور مارکوس اورلیوس^۶ و امپراتور کومودوس^۷، و مصنفات قدیس یوستین شهید^۸ (حدود ۱۰۰-۱۶۴ م.) از همین جا برخاست. مسلماً نمی‌توان مکتوبات اولین دفاعیه‌نویسان مسیحی را آثاری فلسفی خواند؛ این عنوان را بر مصنفاًتی هم که علیه گنوستیک‌ها^۹ به رشته تحریر درآمد نمی‌توان اطلاق کرد؛ با این وصف، اصطلاحات و آرای برگرفته از فلسفه یونانی [در این نوشته‌ها] به کار رفت. وانگهی، اولین نویسندگان مسیحی ناگزیر بودند در قبال فلسفه یونانی موضعی مشخص اختیار کنند. این موضع از خصومت و تحقیر شخصی چون ترتولیان^{۱۰} تا موضع موافق‌تری که در کل، علی‌الخصوص نسبت به مکتب افلاطون^{۱۱}، غلبه داشت در نوسان بود. و هنگامی که آبای کلیسا در تلاش برای فهم تعالیم مسیحیت در حدی که برایشان مقدور بود – تعالیمی که از سر ایمان آن‌ها را پذیرفته بودند – و نیز برای نظام دادن به این تعالیم آغاز به تکوین الهیات مسیحی کردند، از آرا و مقولات فکری‌ای که پیشاپیش، علی‌الخصوص در مکتب افلاطون، در دسترس بود بهره جستند. با این حال، اصطلاح «مکتب افلاطون»/Platonism را در این سیاق باید به معنایی گسترده فهم کرد به طوری که بر

1. *Apology*

2. Marcianus Aristides

3. Antoninus Pius

4. *Plea for the Christians*

5. Athenagoras

6. Marcus Aurelius

7. Commodus

8. St. Justin Martyr

9. Gnostics

10. Tertullian

11. Platonism

سنت افلاطونی دلالت کند. متفکران مسیحی عموماً مکتب افلاطون را تمهیدی عقلانی برای مسیحیت به شمار می‌آوردند؛ اما افلاطون در پرتو مکتب نوافلاطونی^۱ تفسیر می‌شد.

کاربرد اصطلاحات و مفاهیم فلسفی در بیان آموزه‌ای نظیر تثلیث در حیطه الهیات باقی می‌ماند. با این حال، در اوایل دوره مسیحی تمایز قاطعی بین الهیات و فلسفه وجود نداشت. وضعیت بیش‌تر بدین قرار بود: نویسندگان عصر آباء کلیسا همت خود را مصروف آن می‌کردند که دین مسیح را بفهمند، به زبانی روشن و رسا بیان کنند، و تا حدی به آن نظام ببخشند: موقف ایشان را می‌توان در این عبارت پرآوازه لاتین خلاصه کرد: *Credo ut intelligam* / «ایمان می‌آورم تا بفهمم». سواى این، آن‌ها سعی داشتند عالم، خود انسان و تاریخ انسان را در پرتو ایمان مسیحی تفسیر کنند. بدین قرار ایشان (به درجه‌ای که به فراخور افراد متغیر بود) خاطر خود را به مضامینی مشتغل می‌داشتند که، بر حسب تمایزی که بعدها میان الهیات و فلسفه برقرار گشت، مضامینی فلسفی خوانده می‌شد. به طور مثال، آوگوستین قدیس موضوعاتی همچون نسبت نفس با بدن در آدمی و ماهیت معرفت آدمی را محل بررسی قرار داد؛ و آنچه او در باب این مسائل گفت تأثیر نظرگیری بر تفکر قرون وسطی بر جا نهاد. اندکی بعد در باب فلسفه آوگوستین چیزی خواهیم گفت، ولی قبل از هر چیز مایلیم موضوع نسبت فلسفه با الهیات را اندکی بیش‌تر تفصیل دهیم، زیرا فهم این مسئله برای فهم فلسفه قرون وسطی ضرورت دارد. اگر آدمی بخواهد فلسفه دورانى مشخص را فهم کند، واجب است که به فهم طرز تفکر و پیشفرض‌های مردمانی که در آن دوران زندگی می‌کردند همت گمارد، فارغ از این که خود او در آن طرز تفکر و آن پیشفرض‌ها شریک باشد یا نباشد.

آن واقعیت بنیادینی که باید در باره اولین متفکران مسیحی و نیز در باره

فلاسفه عالم مسیحی قرون وسطی به خاطر داشت این است که ایشان به وحی الهی مشخصی مؤمن بودند. این وحی، که در کتاب مقدس و در سنت حفظ شده بود، به نزد ایشان فرضی پذیرفته، امری مورد وفاق، بود که از سر ایمان به آن گردن نهاده بودند. اهتمام به بیان این تعالیم در قالب زبانی روشن، که عمدتاً از فلسفه به عاریت گرفته شده بود، و نیز اهتمام به بسط استلزامات و مدلولات آن‌ها به وسیله استدلال منطقی سرانجام منجر به رشد الهیات مدرسی شد. از سوی دیگر، آشکارا ممکن است که کار، به تعبیری، از طرف دیگر آغاز شود، یعنی نه با مقدمات و مفروضاتی که داده‌هایی وحیانی به شمار می‌آیند، بلکه با اعیان تجربه انسان، خود انسان و جهانی که او در آن به سر می‌برد. تفکر در باره این اعیان بلافصل معرفت آدمی، و نیز در باره خود روند کسب معرفت، به شکوفایی فلسفه می‌انجامد. در قرن سیزدهم، توماس آکویناس قدیس تفاوت بین الهیات جزئی و فلسفه مابعدالطبیعی را در درجه اول تفاوتی در روش دانست. حقایقی وجود دارد که خاص الهیات است، نظیر راز تثلیث، که فلاسفه نمی‌توانند به دستیاری عقل طبیعی [یا تکوینی] تنها بدان‌ها معرفت پیدا کنند؛ و موضوعات دیگری نیز هست، نظیر ترکیب و ساختمان اجسام طبیعی، که در حیطه الهیات جزئی جای نمی‌گیرد. ولی تمایز بین الهیات و فلسفه در درجه اول تمایزی در موضوع نیست، زیرا [بین موضوعات این‌ها] تا حدی تداخل هست. تمایز بین این دو علم (متفکران قرون وسطی هم الهیات و هم فلسفه را «علم»^۱ می‌خواندند، و واژه علم را به معنای رشته‌ای به کار می‌بردند که مفید معرفت یقینی است) در وهله اول تمایزی است در روش. مثالی ملموس را در نظر آوریم. نزد الهی‌دان وجود خداوند نوعی مقدمه است، حال آن‌که فیلسوف اهل مابعدالطبیعه وجود خداوند را به عنوان نتیجه روندی از استدلال که بر تفکراتی در باره جهان تجربه شده استوار است می‌شناسد.

فی الواقع، این دو روش از همان ابتدا به کار می‌رفت؛ اما تمایز صوری بین الهیات و فلسفه پیش از آن هنگام که بسط و بالندگی ملموس مضامین فلسفی اشخاص را وادارد که به این تمایز توجه کنند صورتی مشخص نداشت. آوگوستینِ قدیس در جهان باستان و آنسلمِ قدیس در قرون وسطای متقدم به طور قطع از تفاوت بین آنچه بر مبنای حجیت،^۱ به موجب ایمان، بدان مؤمن بودند، و آنچه حاصل روند استدلال خودشان بود خبر داشتند. ولی ایشان تمایز چندان مشخصی میان این دو علم درنیفکندند. آن‌ها بیش‌تر دلمشغول چیزی بودند که می‌شود آن را حکمت مسیحی تام نامید، دلمشغولِ فهم خودِ ایمان مسیحی و فهم عالم در پرتو آن ایمان، اما بدون تفکیک مشخص سپهر و دامنهٔ فلسفه از سپهر و دامنهٔ الهیات. یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب درافکندن تمایزی مشخص و ناظر به روش میان این علوم گردید راه یافتن بخش عمدهٔ مکتب ارسطو به معرفت متفکران مسیحی در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم بود؛ زیرا آشنایی با نظام فلسفی عظیمی که آشکارا هیچ چیزی از دین مسیح نداشت آن‌ها را عمیقاً متوجه لزوم مشخص کردن مرز میان این دو علم از حیث روش کرد. گهگاه تصور کرده‌اند که ارسطو همچون آفت و مصیبت یا دست‌کم باری طاقت‌فرسا برای تفکر قرون وسطی بود – و این تصویری است که البته علی‌الخصوص کسانی در سر پخته‌اند که چندان در باره فلسفه قرون وسطی اطلاع نداشته‌اند. اما چنین تصویری فرسنگ‌ها با واقعیت فاصله دارد. عمدتاً از رهگذرِ راه یافتن مکتب ارسطو به غرب مسیحی بود که فلسفه، به تعبیری، خودآگاه و بالغ شد.^۲ چنین نبود که ارسطو جایگزین افلاطون شده و او را از میدان به در کرده باشد. زیرا، به رغم آن‌که نخستین متفکران قرون وسطی

1. authority

۲. این قضاوتی تاریخی است. تأکید بر اهمیت تاریخی مکتب ارسطو در تفکر قرون وسطی لزوماً به معنای آن نیست که فلسفه ارسطویی حقیقت محض است. این نکته قطعاً روشن است؛ ولی همان طور که تجربه نشان می‌دهد، ممکن است کژفهمی‌هایی برخیزد.

متأثر از اندیشه آوگوستین و دیونوسیوس مجعول^۱ بودند، که خود تحت تأثیر سنت افلاطونی (یا نوافلاطونی) قرار داشتند، مصنفات افلاطون را اندک می‌شناختند. فی الواقع، متفکران قرون وسطی در هیچ هنگامی [از این دوران] شناخت گسترده و جامعی از مکالمات افلاطون پیدا نکردند. اگر، در قرن سیزدهم، مقام ارسطو تا آن‌جا رفعت گرفت که او را «الفیلسوف»^۲ قلمداد می‌کردند، این امر تا حدی به موجب این واقعیت بود که مکتب ارسطو یگانه نظام فلسفی‌ای بود که متفکران قرون وسطی شناخت گسترده‌ای از آن داشتند. همان‌طور که خواهیم دید، همگان از مکتب ارسطو استقبال گرمی به عمل نیاوردند؛ اما گرایش به این بود که میان ارسطو از یک سو و آوگوستین قدیس و نویسندگان مسیحی از طرف دیگر تقابل دراندازند. محافظه‌کارانی نظیر بوناوتوره قدیس بسا که از افلاطون به قیمت [چشم بستن به روی] ارسطو تجلیل کرده باشند؛ ولی این به دلیل اظهارات آوگوستین قدیس و استفاده‌ای بود که او از برخی نظریه‌های افلاطونی به عمل آورد، و نه به دلیل هیچ‌گونه شناختی از خود فلسفه افلاطون.

مقبول افتادن مکتب ارسطو در نزد کسی مثل توماس آکویناس در قرن سیزدهم البته مستلزم بازاندیشی انتقادی فلسفه ارسطو بود به طرزى که ترکیبی نظریه‌ای از الهیات و فلسفه حاصل آمد. در حقیقت، قرن سیزدهم از حیث ایجاد چنین ترکیب‌هایی در خور توجه بود. مابعدالطبیعه، علی‌الخصوص آنچه عموماً «الهیات طبیعی [یا تکوینی]»^۳ اش می‌خوانند، به تعبیری، ملتقای این دو علم بود. با این حال، در قرن بعد، نقدی که ویلیام آکمی و آن‌هایی که در جنبش آکمستی^۴ یا «نام‌انگاران»^۵ دست داشتند بر مباحثات مابعدالطبیعی اسلاف خویش اقامه کردند رو به سوی جداسازی

1. Pseudo-Dionysius

2. The Philosopher

3. natural theology

4. Ockhamist

5. nominalist

فلسفه از الهیات داشت، آن هم نه فقط از طریق بازشناسی نظری اختلاف روش بین این دو علم، بلکه سوای آن بدین اعتبار که ایشان فلسفه را عاجز از این کار می‌دانستند که مؤید و پشتیبان الهیات باشد - کاری که پیش‌تر تصور شده بود از فلسفه برمی‌آید.

یک طریق ممکن (البته نه یگانه طریق) تمیز دادن مراحل گوناگون فلسفه قرون وسطی، تمیز دادن آن‌ها با توجه به نسبت فلسفه با الهیات است. در قرون وسطای متقدم تمایز میان الهیات و فلسفه به طور مشخصی درافکنده نشده بود، و این تا حدی به سبب حالت ابتدایی رشد فلسفی در آن روزگار بود. در قرن سیزدهم این تمایز به وضوح تصدیق شد؛ ولی غالب بزرگان عالم اندیشه آن دوران در درجه اول الهی‌دان بودند؛ و ایشان ترکیب‌های عظیمی از الهیات و فلسفه بر پا ساختند که در آن‌ها این دو علم با یکدیگر دمساز بودند. در قرن چهاردهم این ترکیب رو به از هم پاشیدن نهاد.

به دست دادن طرحی کلی از سیر فلسفه قرون وسطی از چنین منظری احتمالاً تأکید نهادن بیش از حد بر یک جنبه خواهد بود. ولی با این وصف این جنبه حایز اهمیت است. در ادوار مختلف تاریخی چیزی هست که می‌توان مسامحتاً آن را زمینه فکری یا ذهنیتی مشترک خواند، که تأثیر آن در ادبیات و فلسفه آن دوره به دید می‌آید. از باب مثال، در عصر جدید پیشرفت گسترده علوم تجربی به ایجاد ذهنیت و نگرشی یاری رسانده که به شکل‌های مختلف در فلسفه بازتاب پیدا کرده است. در قرون وسطی آن نگرشی که در فلسفه بازتاب یافت عمدتاً محصول قبول عام ایمان مسیحی بود. بدین قرار، فلاسفه قرون وسطی غالباً علاقه شدیدی به مسائلی داشتند که برای فیلسوفی که زمینه فکری‌اش برخلاف زمینه فکری ایشان است گیرایی ندارد. این بدان معنا نیست که مهم‌ترین مسائلی که فلاسفه قرون وسطی بررسی کرده‌اند عیناً آن مسائلی نیستند که پیوسته در تاریخ فلسفه تکرار می‌شوند. مسائل مهم مربوط به معرفت، علم‌النفس، قانون اخلاق، وجود خداوند و جامعه انسانی،

که محل بررسی فلاسفه در قرون وسطی بود، شبیه مسائلی است که از آن هنگام معمولاً موضوع بحث فلسفی بوده است. اما زبانی که از آن استفاده می‌شد، به عبارت دیگر اصطلاحات فلسفی مورد استفاده، کمابیش متفاوت با زبانی بود که امروزه روز عموماً به کار می‌رود؛ و نیز نحوهٔ رهیافت به مسائل غالباً از لون دیگری بود. آدمی [در بررسی فلسفهٔ قرون وسطی] مدام متوجه تأثیر زمینهٔ الهیاتی، حتی در مورد متفکری نظیر ویلیام آکمی، می‌شود.

مبادا وجود این زمینهٔ الهیاتی موجب شود که جدیت متفکران قرون وسطی را در تعقیب مطالعات و مباحثات فلسفی خویش یا آن سطح بالای تفکر فلسفی را که آن‌ها بدان رسیدند ناچیز شماریم. زبان و اصطلاحات فلسفی ایشان امروزه روز در انگلستان از رواج افتاده است؛ اما دقتی که در کاربرد اصطلاحات خویش به خرج می‌دادند، بی‌اغراق، با عنایتی که برخی فلاسفهٔ نامدار متعلق به روزگاری بس متأخرتر نسبت به زبان از خود نشان داده‌اند قابل قیاس است و به آن شباهت بسیار دارد. این نکته نیز در خور تذکر است که در اتهام «خیال‌اندیشی» یا «سودا‌بختن»^۱ که علیه عالمان مابعدالطبیعهٔ قرون وسطی (و نه فقط قرون وسطی) اقامه شده است ممکن است بی‌اندازه مبالغه گردد. فی‌المثل، رسم است که بگویند وقتی فیلسوفی قرون وسطایی در صدد اثبات وجود خدا برمی‌آید، پیشاپیش بر مبنایی دیگر به نتیجهٔ استدلال باور داشته است، و این تلویحاً حکایت از آن دارد که، بنابراین، آن برهان بی‌ارزش محسوب می‌شود. البته درست است که وقتی آکویناس یا اسکوتوس براهین^۲ اثبات وجود خدا را بررسی می‌کردند ایمان خود را به خداوند به حال تعلیق در نمی‌آوردند؛ و حقیقت دارد که فلاسفهٔ قرن

1. wishful thinking

۲. کاربرد واژهٔ «برهان» در این زمینه خالی از مباحه نیست؛ ولی به سبب کثرت استعمال، چاره‌ای جز آن ندیدیم. با این حال، باید توجه داشت که برهان را قیاسی تعریف کرده‌اند که مقدمات آن قضایایی یقینی است و، بنابراین، نتیجهٔ آن چون و چرا بر نمی‌دارد. - م.

چهاردهم که این براهین فلسفی اسلاف خود را بیش از ادله‌ای محتمل نمی‌دانستند به این سبب از اعتقاد به خداوند دست نمی‌شستند. با این حال، از منظر فلسفی، پرسشی که ربط و مناسبت دارد این است که آیا استدلالی مشخص، وقتی بر اساس شایستگی‌های خودش بررسی می‌گردد، استدلالی معتبر است یا نه؛ این‌که فیلسوفی پیشاپیش بر مبنایی دیگر به نتیجه [استدلال] اعتقاد داشته است ربطی به ارزشمندی یا بی‌ارزش بودن خود استدلال ندارد. این مطلب قطعاً به قدری واضح است که نیاز به تذکر ندارد؛ ولی از آن جایی که در پاره‌ای محافل کاملاً مغفول مانده است ذکر آن خالی از لطف نیست.

۲. بعد از این ملاحظات کلی، مایلم به تفکر مسیحی متقدم برگردم و مطالبی بگویم در باره سه فیلسوف جهان باستان که تأثیر نظریه‌ری بر فلسفه قرون وسطی نهادند. اولین و مهم‌ترین آن‌ها آوگوستین قدیس است که در سال ۳۵۴ دیده به جهان گشود و در مقام اسقف شهر هیپو در سال ۴۳۰ بدرود حیات گفت.

مادر آوگوستین مسیحی بود؛ ولی خود او در ایام جوانی یک‌چند پیرو تعالیم ثنوی مانویان شد، که مطابق آن، دو مبدأ بنیادین وجود دارد، یکی سبب‌ساز خیر است و دیگری سبب‌ساز شر. آوگوستین مردی بود با شور و تمنای شدید جسمانی؛ و این اندیشه مسیحی که خدایی نیک همه کائنات از جمله ماده و تن آدمی را آفریده است به دیده او مهمل می‌آمد. با این حال، با گذشت زمان، مطالعه پاره‌ای رساله‌های نوافلاطونی او را متقاعد کرد که شر امری محقق یا ثبوتی^۱ نیست تا اگر خدا همه چیز را آفریده باشد لازم آید که آفرینش آن به او نسبت داده شود؛ بلکه شر نوعی فقدان است. فی‌المثل، شر اخلاقی فقدان سامان درست در اراده آدمی است، و نیز کوری، که شری

1. positive

طبیعی است، فقدان بینایی است. به طور کلی، مکتب نوافلاطونی راه را برای فروش فکری آوگوستین به مسیحیت هموار کرد؛ و آوگوستین بعد از فروش اخلاقی متعاقب خود به این آیین، که حکایت آن در اعترافات^۱ او آمده است، در میلان به دست آمبروزیوس قدیس^۲ به سال ۳۸۷ غسل تعمید داده شد. او در سیر زندگانی‌اش در مقام کشیش و اسقفی مسیحی آثار فراوانی نگاشت؛ و با گذشت زمان هر چه بیش‌تر در مسائل الهیاتی غوطه‌ور شد. ولی در مراحل نخستین کارش در مقام نویسنده، تأثیر مکتب نوافلاطونی بارز است.

آوگوستین به مسائل مربوط به معرفت علاقه بسیار داشت. این که ذهن آدمی قادر است به مرتبه یقین برسد نزد او حقیقتی بود که جای هیچ تردید خردپسندی نداشت. به گفته او، تأمل [در خویشتن] هر انسانی را مجاب می‌کند که نمی‌تواند در وجود خویش تردید ورزد، و ممکن نیست از سر فریب‌خوردگی فکر کند که وجود دارد. آوگوستین با عبارت مشهور خود، «اگر فریب‌خورده‌ام، وجود دارم»، بر دکارت پیشدستی کرد. او معتقد بود کسی که وجود خودش را انکار می‌کند یا حتی در آن تردید می‌ورزد به ناگزیر مهمل می‌گردد. ولی، گرچه آوگوستین بدین صورت به شکاکان پاسخ می‌داد، بسی بیش از آن که به پیشدستی‌اش بر دکارت علاقه داشته باشد، به این که ما حقایق ضروری و تغییرناپذیر را درک می‌کنیم علاقه‌مند بود. از باب نمونه، قضیه‌ای ریاضی نظیر $10 = 3 + 7$ را در نظر آورید، قضیه‌ای که امروزه معمولاً آن را «تحلیلی» می‌نامند. آوگوستین، همانند افلاطون که پیش از او می‌زیست، تحت تأثیر ضرورت و ثبات چنین قضایایی بود. او می‌اندیشید که حقایقی از این قسم بر ذهن آدمی حاکم است: این حقایق را ذهن آدمی کشف می‌کند، و حقایقی از این دست نه مولود ذهن آدمی هستند نه ذهن آدمی می‌تواند در آن‌ها تغییری دهد.

حال دو پرسش پیش می‌آید: معنای ضمنی استقلال این حقایق از ذهن آدمی چیست؟ و چگونه ذهن آدمی، که فی‌نفسه متغیر و خطاپذیر است، می‌تواند بدین وجه به یقین برسد؟ پاسخ آوگوستین به پرسش اول این است که حقایق ضروری و ثابت موقوف به مبنای سرمدی جمیع حقایق، یعنی خداوند، است. به تعبیر دیگر، وجود حقایق سرمدی^۱ که بر ذهن آدمی تفوق دارند حاکی یا کاشف از وجود موجود سرمدی است که همان خداوند باشد. آوگوستین براهین متعددی در اثبات وجود خداوند می‌آورد، ولی طریق استدلال مورد علاقه او همان طریقی است که استوار است بر این امر که ذهن آدمی حقایق سرمدی را در می‌یابد. این طریق استدلال در پاره‌ای از فلسفه‌های جدید، فی‌المثل در فلسفه لایبنیتس، از نو ظاهر می‌شود. پاسخ آوگوستین به پرسش دوم، چگونه به این نوع یقین می‌رسیم، این بود که ذهن، که در معرض تغییر و خطاست قادر است از رهگذر نوعی «اشراق الهی»^۲ به یقین مطلق دست پیدا کند. این نور، که نوری طبیعی [یا تکوینی] است به این معنا که به تمامی انسان‌ها عطا شده است، بدون ملاحظه وضع معنوی و اخلاقی آدمی، ذهن او را به درک عناصر ضرورت و ثبات در حکم^۳ قادر می‌سازد.

اشراق الهی همچنین ذهن آدمی را از این توانایی بهره‌مند می‌کند که در باره چیزها از جهت نسبتشان با مثل یا ملاک‌های سرمدی حکم کند. ما می‌گوییم فلان چیز زیباتر یا کم‌تر زیباست، فلان عمل شایسته‌تر یا کم‌تر شایسته است، و فلان کس نزدیک به کمال مطلوب یا دور از آن است. آوگوستین، به کردار افلاطون، تصور می‌کرد که داوری‌هایی از این دست تلویحاً بر وجود «مثل» یا ملاک‌های سرمدی دلالت می‌کنند؛ ولی او به پیروی از نوافلاطونیان «جایگاه» این مثل سرمشق‌گونه را در عقل الهی^۴ دانست.

1. eternal truths

2. divine illumination

3. judgement

4. divine mind

این‌ها مثلی هستند که خداوند مطابق آن‌ها دست به آفرینش می‌زند. ما این مثل الهی را بی‌واسطه درک نمی‌کنیم. برخی مورخان تصور کرده‌اند که مقصود آوگوستین بدین قرار بوده است؛ ولی امکان ندارد که او حقیقتاً چنین مقصودی را در سر پخته باشد. درک بی‌واسطه مثل الهی بهره‌مند شدن از دیدار خداوند است؛ ولی حتی ملحدان می‌توانند بر وفق ملاک‌های ثابت در باره امور داوری کنند. مسلماً آوگوستین در مواضع مختلف به شکل‌های مختلف سخن می‌گوید؛ و به سادگی نمی‌توان گفت که مراد او دقیقاً چه بوده است. — احتمالاً خودش هم تصور چندان روشنی [از موضوع] نداشته است. ولی لااقل در این تردیدی نیست که، به زعم او، اشراق الهی به ذهن این توانایی را می‌بخشد که داوری‌هایی کند که متضمن اشاراتی به ملاک‌های سرمدی است. به عبارت دیگر، [نظریه] «اشراق الهی» آوگوستین نقشی ایفا می‌کرد شبیه نقش [نظریه] «تذکر» افلاطون. شاید آوگوستین مدت زمانی خاطر خود را به اندیشه وجود قبلی نفس مشغول داشته بود، ولی به هر تقدیر در نهایت بر آن خط بطلان کشید. در نتیجه، او نمی‌توانست بگوید که نفس آنچه را در وضعیت وجود قبلی دیده است «به خاطر می‌آورد». به جای این، آوگوستین عمل اشراق الهی را اصل قرار داد.

آموزه مثل الهی و آموزه اشراق الهی هر دو به قرون وسطی راه پیدا کردند. متفکرانی همچون آکویناس تقریر آموزه اول را تهذیب کردند تا آن را از عنصر تشبیه^۱ بپالایند؛ اما این آموزه یکی از اجزای اصلی مابعدالطبیعه مدرسی بود. در قرن چهاردهم، ویلیام آکمی، به دلایلی که بعداً معلوم خواهد شد، آن را مردود شمرد. ولی نظریه اشراق الهی مشخصه سنت آوگوستینی معهود بود، سنتی که عموماً فلاسفه فرانسیسی نمایندگان آن بودند، گو این که دانز اسکوتوس [فرانسیسی] این نظریه را کنار نهاد آن هم به این دلیل که [نظریه]

1. anthropomorphism

مزبور به اعتقاد او] در تبیین معرفت آدمی نه یاریگری لازم بود نه یاریگری راهگشا.

رسم بر این بوده است که شماری از نظریه‌ها را به عنوان مختصات «مکتب آوگوستین»^۱ در یک گروه جای دهند. نظریه اشراق الهی از این جمله است. نظریه‌ای دیگر در این میان نظریه صور یا مبادی نطفه‌ای/بذری^۲ (rationes seminales) است. آوگوستین برای آن که بین این قول کتاب حکمت یسوع پسر سیراخ،^۳ باب هجدهم، بند یکم، که خدا «همه چیز را با هم» آفرید و روایت آفرینش تدریجی در سفر پیدایش جمع کند، فرض کرد که انواعی^۴ که در آغاز جهان پدیدار نشدند از ابتدا در قالب صورت‌های نطفه‌ای که بعدها فعلیت پیدا کردند آفریده شده بوده‌اند. نامی که او به این صورت‌ها یا مبادی نطفه‌ای داد ترجمه عبارت یونانی logoi spermatikoi [عقول بذری] بود که نوافلاطونیان آن را از روایون برگرفته بودند. پیداست که آوگوستین در دعوی خویش مبنی بر وجود این صورت‌ها با مسئله‌ای تفسیری در خصوص کتاب مقدس سر و کار داشت، نه با نظریه‌ای تکاملی به معنای امروزی کلمه. بنابراین، نابجاست که [نظریه] آوگوستین را به صورت نظریه تکامل دگرگشت‌باورانه^۵ تعبیر کنیم.

اما مکتب آوگوستین تا حدودی ناظر به نوعی حال و هوا یا جهت‌گیری علاقه نیز بود. فی‌المثل، نظریه اشراق الهی بر فعل خداوند در درون نفس و اتکای ذهن آدمی به خداوند تأکید داشت. همچنین، آوگوستین بیش از آن که

1. Augustinianism

2. germinal forms or principles

۳. «کتابی است از عهد قدیم یا از جمله آپوکریف، که موضوع آن بلندی مقام حکمت است. از فصول مهم آن ستایش حکمت و اعتراض علیه مذهب جبر، تسبیح خدا برای آنچه آفریده، و ستایش کسانی است که بر افتخارات اسرائیل افزوده‌اند. نمونه‌ای از ادبیات حکمتی است.» (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب). رومی‌ها آن را Ecclesiasticus می‌خواندند. - م.

4. species

5. tranformistic

به طرح‌ریزی برهانی در اثبات وجود خداوند از آن دست که در مابعدالطبیعه ارسطو پیدا می‌شود علاقه داشته باشد، به وقوف ذهن آدمی بر خداوند از طریق تأمل در ماهیت و فعالیت خویش علاقه‌مند بود. نوعی حال و هوای «درون‌نگرانه» در مکتب آوگوستین هست که می‌توان تا اندازه‌ای آن را در مقابل نگرش غیرشخصی‌تر آن دسته از فلاسفه قرون وسطی نهاد که به شدت از مکتب ارسطو متأثر بودند. این حال و هوا بر تفکر بوناوتتوره قدیس در قرن سیزدهم [نیز] سایه انداخته است.

دیگر نویسندگان جهان باستان که در خصوص فلسفه قرون وسطی اهمیت دارد دیونوسیوس مجعول است، که احتمالاً راهبی مسیحی بود و رساله‌های خود را در اواخر قرن پنجم به رشته تحریر درآورد. از آنجایی که او خود را به جای آن مرد آتنی [= دیونوسیوس] جا زد که به پولس قدیس گرویده بود، مکتوبات او از ارج و اعتبار و حجیت فراوانی برخوردار شدند. با این حال، چون این آثار از تعالیم پروکلوس^۱ نوافلاطونی نشان دارد، به مرور زمان (گرچه نه در قرون وسطی) معلوم شد که ممکن نیست آن‌ها را دیونوسیوس آرنوپاگی^۲ نوشته باشد بلکه این آثار حتماً در زمانی بسیار پسین‌تر به نگارش درآمده‌اند.

دیونوسیوس مجعول جهد ورزید تا نظریه نوافلاطونی احد^۳ را با آموزه مسیحی تثلیث، و اندیشه نوافلاطونی صدور^۴ را با آموزه مسیحی آفرینش سازگار کند، هر چند در این جهد خویش توفیق کامل نیافت. این اهتمام به تلفیق مسیحیت و مکتب نوافلاطونی در نظام [فلسفی] فیلسوف ایرلندی، جان اسکوتوس اریوجنا،^۵ در قرن نهم، تأثیری بسیار عمیق بر جا نهاد. ولی دو موضوع را باید متذکر شد که تأثیر دیونوسیوس مجعول در خصوص آن‌ها

1. Proclus

2. Dionysius the Areopagite

3. the One

4. emanation

5. John Scotus Eriugena

بسیار گسترده‌تر بود. اولین این‌ها نظریه اوست در باره معرفت فلسفی ما به خداوند یا در باره نحوه سخن گفتن ما در باره او. دیونوسیوس بین دوره‌یافت تعقل فلسفی به خداوند، طریق تنزیهی یا سلبی^۱ و طریق ثبوتی^۲، تمایز نهاد. طریق تنزیهی عبارت است از این که خداوند را منزّه از اسما یا الفاظی بدانیم که به مخلوقات اطلاق می‌کنیم. فی‌المثل، مخلوقات تغییرپذیرند؛ خداوند تغییرناپذیر است. این شیوه سخن گفتن مبتنی بر تصدیق نابسندۀ بودن مفاهیم انسانی است وقتی که به نامتناهی اطلاق می‌شوند؛ و بر تعالی خداوند تأکید دارد. طریق ثبوتی عبارت است از این که آن دسته از صفات مخلوقات را که با موجود روحانی نامتناهی سازگارند بر خداوند حمل کنیم. فی‌المثل، خداوند «حکیم» خوانده می‌شود. این شیوه بر تصدیق آفرینش و تصدیق این معنا مبتنا دارد که مخلوقات آیات و مظاهر متناهی خداوندند. دیونوسیوس مجعول (که مبدع این طرایق نبود) خوش داشت که این‌ها را تلفیق کند و خداوند را «بالا‌تر از حکمت» و نظایر آن بخواند. استفاده از این دو طریق بین فلاسفه قرون وسطی شایع بود. آن‌ها حمل تمثیلی^۳ و مسئله توجیه و معنای الفاظی را که بر خدا حمل می‌شود محل بحث و فحص قرار می‌دادند. دومین موضوع از آن دو موضوع مهمی که به آن‌ها اشاره کردم نظریه دیونوسیوس مجعول در باب شر است که به موجب آن، شر نوعی فقدان است. پیش‌تر در خصوص آوگوستین قدیس این نظریه را ذکر کردم؛ ولی فلاسفه قرون وسطی نظریه مذکور را، به آن صورتی که دیونوسیوس مجعول از کار درآورد، برگرفتند و از آن بهره جستند. این نظریه در فلسفه جدید در نظام [فلسفی] متفکری همچون بارکلی از نو جلوه‌گر می‌شود.

بدین قرار آوگوستین قدیس، و از او بیش‌تر دیونوسیوس مجعول، فلسفه‌هایی را برای قرون وسطی به میراث نهادند که سرشار از عناصر

برگرفته از مکتب نوافلاطونی بود. ولی در عین حال، نویسندگانی همچون بوئتیوس،^۱ مؤلف کتاب نامدار در تسلای فلسفه،^۲ مقداری از مکتب ارسطو را به متفکران قرون وسطای متقدم منتقل کردند. بوئتیوس، که از حدود سال ۴۸۰ تا ۵۲۴ می‌زیست، علاوه بر ایساغوجی^۳ فورفورئوس،^۴ آثار منطقی ارسطو را به لاتین ترجمه کرد و بر آن‌ها شرح نوشت. او در اصل هوای آن را در سر داشت که طرحی را به انجام رساند - طرحی که هرگز صورت کامل به خود نگرفت: ترجمه و شرح تمامی آثار ارسطو. ولی ما دقیقاً نمی‌دانیم که او در راه اجرای این طرح تا چه حد پیش رفت. به هر روی، ترجمه بوئتیوس از آثار منطقی ارسطو در کنار رساله‌های خلافت خود او، متفکران قرون وسطای متقدم را به منطق ارسطویی واقف کرد. در رساله‌های او از چند نظریه مابعدالطبیعی ارسطویی نیز یاد شده است؛ ولی روشن است که در قرون وسطای متقدم ارسطو را عمدتاً منطق‌دان^۵ یا منطقی محسوب می‌کردند. به علاوه، متفکران قرون وسطی از رهگذر رساله‌های نویسندگانی همچون کاسیودوروس^۶ و مارتیانوس کاپلا^۷ ایده صناعات آزاد هفتگانه - دستور زبان، منطق،^۸ و معانی و بیان (معروف به سه گانه)،^۹ حساب، هندسه، موسیقی و هیئت (معروف به چهارگانه)^{۱۰} - را پذیرا شدند.

بدین قرار، علی‌رغم قرون ظلمت که حدفاصل سقوط امپراتوری روم و قرون وسطی بود، متفکران قرون وسطی ناگزیر نبودند که بار دیگر همه چیز را به کلی از نو آغاز کنند. از طرف دیگر، کثیری متون فلسفی متعلق به جهان باستان وجود داشت که یا مفقود شده بود یا در دسترس علما و متفکران قرون وسطای متقدم قرار نداشت. وقتی فلسفه رهسپار دورانی تازه از تحول شد، سرچشمه‌های آن ناچیز بود و حوزه‌ای محدود داشت.

1. Boethius

2. *On the Consolation of Philosophy*

3. *Isagoge*

4. *Porphyry*

5. *dialectician or logician*

6. *Cassiodorus*

7. *Martianus Capella*

8. *dialectic*

9. *Trivium*

10. *Quadrivium*

قرون وسطای متقدم (۱): مسئله کلیات

۱. در سال ۴۵۵ وندال‌ها^۱ رم را تصرف و تاراج کردند که قبلاً ویزیگوت‌ها^۲ در دوران آلاریک^۳ در سال ۴۰۸ وارد آن شده بودند. در سال ۴۷۶ امپراتور اسمی روم، که در راونا^۴ مستقر بود، به دست اودوئاکر^۵ که در بین مزدوران آلمانی در ایتالیا مقامی بلند یافته بود، به زیر کشیده شد؛ و فرستادگانی به جانب زنون^۶، امپراتور بیزانس، گسیل شدند تا به او خبر دهند که دیگر هیچ امپراتور [ی در روم] غربی وجود ندارد. اودوئاکر، با عنوان نجیب‌زاده، عملاً فرمانروای ایتالیا بود، تا این‌که در سال ۴۹۳ ثئودوریس^۷، پادشاه اوستروگوت‌ها^۸ خود را فرمانروای آن سرزمین خواند. در دوران حکمرانی او بود که بوئتیوس به اتهام نامه‌نگاری خیانت‌آمیز با بیزانتیوم^۹ اعدام شد. پادشاهی اوستروگوت‌ها در ایتالیا همچنان برقرار بود تا این‌که بلیساریوس^{۱۰}، سرلشکر بلندمرتبه امپراتور، یوستینیان^{۱۱}، رم را در سال ۵۳۶ و راونا را در سال ۵۴۰ تصرف کرد. ولی در نیمه دوم قرن لمباردها^{۱۲} به ایتالیا تجاوز کردند. با این حال، حکومت فرمانروایان لمبارد محدود به شمال ایتالیا بود، و

1. Vandals

2. Visigoths

3. Alaric

4. Ravenna

5. Odoacer

6. Zeno

7. Theodorice

8. Ostrogoths

9. Byzantium

10. Belisarius

11. Justinian

12. Lombards

در همان حال نمایندگان امپراتور بیزانس در راونا مستقر بودند. خود شهر رم تحت حاکمیت موقت پاپ قرار داشت.

این که فلسفه طی سال‌های مصیبت بار سقوط امپراتوری روم و تجاوزات پی در پی از شکوفایی حظی نبرد دور از انتظار نبود. اگر چه گوت‌ها^۱ به هیچ وجه سراپا وحشی نبودند، ولی آنچه از دانش و معرفت وجود داشت عمدتاً در صومعه‌ها پیدا می‌شد. بندیکتِ قدیس از سال ۴۸۰ تا ۵۴۳ در این دنیا به سر برد؛ و صومعه‌هایی که از آداب و قواعد او الهام گرفتند به صورت مجرایی درآمدند که به توسط آن پاره‌ای از فرهنگ لاتینی کهن به مردمان «وحشی» انتقال یافت. (در عین حال که دین تصدیق حق‌شناسانه بنیان‌های بندیکتی را ادا می‌کنیم نباید تأثیر فرهنگی رهبانیت کهن سلتی را نادیده بگیریم، رهبانیتی که از ایرلند تا اسکاتلند و شمال بریتانیا اشاعه داشت.) صومعه‌ها تا هنگام شکل‌گیری شهرهای قرون وسطی به صورت مراکز فرهنگ باقی ماندند؛ و هنگامی که شارلمانی^۲ باب احیای علم و ادب را رسماً گشود، بر همکاری راهبان و تشکیلات رهبانی بسیار تکیه کرد.

رنسانس علم و ادب در روزگار شارلمانی رخ نشان داد. در سال ۴۰۶ کلویس،^۳ پادشاه فرانک‌ها، به آیین کاتولیک ایمان آورد؛ و در دوران حکمرانی او و جانشینانش همه حکومت‌های فرانکی در لوای سلسله مروونژی‌ها^۴ یکپارچه شدند. ولی بعد از درگذشت داگوبر^۵ اول، در سال ۶۳۸، پادشاهان مروونژی صرفاً حاکمانی اسمی بودند، و قدرت واقعی در دست درباریان بود. بدین قرار شارل مارتل^۶، که در سال ۷۳۲ اعراب را در پواتیه^۷ مغلوب کرد و تهاجم مسلمانان در غرب را متوقف ساخت (چنان که

1. Goths

2. Charlemagne

3. Clovis

4. Merovingian

5. Dagobert

6. Charles Martel

7. Poitiers

قبلاً در شرق این تهاجم به دست لثوی ایسوری^۱ در سال ۷۱۸ در پشت دیوارهای بیزانتیوم متوقف شده بود)، اسماً پادشاه فرانک‌ها نبود، بلکه تنها در عمل چنین بود. با این حال، در سال ۷۵۱، سلسله مروونژی‌ها سرانجام منقرض شد، و این در زمانی بود که پپین کوتاه‌قد،^۲ با تنفیذ و تأیید پاپ، علناً پادشاه فرانک‌ها اعلام شد. او پادشاهی را برای دو پسرش، شارل و کارلومان^۳ به میراث نهاد. پسر دوم او در سال ۷۷۱ جان سپرد، و شارل، که مقدر بود به شارل کبیر یا شارلمانی معروف شود، یگانه پادشاه فرانک‌ها شد. شارلمانی بعد از تهاجم به لمباردی، چندین پیروزی بر ساکسون‌ها، ضمیمه کردن باواریا [به قلمرو خویش]، سلطه بر بوهیمیا و فتح بخش‌هایی از اسپانیا، بزرگ‌ترین پادشاه مسیحی در غرب اروپا بود، و در روز کریسمس سال ۸۰۰ پاپ در شهر رم تاج امپراتوری را بر سر او گذاشت. این عمل نشانه گسست رم و بیزانتیوم بود، و در عین حال بر وظایف مسیحی فرمانروا و خصلت دین‌سالارانه دولت مسیحی نیز تأکید می‌نهاد.

ولی شارلمانی تنها فاتح نبود. او در عین حال مصلح نیز بود، مصلحی که به کارهای آموزشی علاقه‌مند بود و قصد بازسازی فرهنگی جامعه را داشت. شارلمانی گروهی از علما را گرد خویش آورد که در این میان معروف‌ترین کس آلکونین یورکی^۴ بود - یکی از ثمرات آن فرهنگ شکوفانی که در انگلیس آنگلو ساکسون بالیده بود. این عالم انگلیسی مدرسه وابسته به دربار امپراتوری (مدرسه درباری) را سازمان بخشید، و به دانشجویان کتاب مقدس، ادبیات باستان، منطق، دستور زبان و هیئت آموزش داد. سوای این، خود را با تصنیف رسالات یا کتاب‌هایی درسی و نیز با استنساخ صحیح دست‌نوشته‌ها، علی‌الخصوص دست‌نوشته‌های کتاب مقدس، مشغول

1. Leo the Isourian

2. Pippin the Short

3. Carloman

4. Alcuin of York

داشت. یکی از شاگردان او رابانوس ماوروس^۱ مشهور، [ملقب به] «آموزگار آلمان»، بود که رئیس صومعه فولدا^۲ و سپس اسقف اعظم ماینتس^۳ گردید. نمی‌توان گفت که آلکون و دوستانش ابتکار چندانی در کار کردند؛ ولی کار بزرگ ایشان اشاعه معرفت و دانش موجود بود. این کار هم در مدارس دیری، مثل مدرسی که به دیرها یا صومعه‌های گالِ قدیس و فولدا وابسته بودند، و هم در مدارس اسقفی یا مدارس کلیساهای جامع انجام گرفت. این مدارس در درجه اول، ولی نه منحصرأً، به خاطر کسانی برپا بود که بنا بود به سلک راهبان یا کشیشان درآیند. ولی قصد امپراتور از دایر کردن مدرسه درباری، که برخی خوش دارند آن را نیای دور دانشگاه پاریس بدانند، به‌رغم این واقعیت که دربار شارلمانی در آخن^۴ واقع بود، بدون شک این بود که این مدرسه وسیله‌ای باشد برای ایجاد چیزی که می‌توان آن را دستگاه اداری خواند. زبانی که در آموزش به کار می‌رفت زبان لاتین بود؛ زیرا استفاده از این زبان به دلیل تنوع اقوامی که امپراتوری را تشکیل می‌دادند برای مقاصد اداری و اجرایی ضرورت داشت، حتی اگر استفاده از آن طبعاً از رنگ و بوی کلیسایی آموزش لازم نیامده بود. این را هم باید متذکر شد که از جمله ثمرات اصلی کار آموزشی شارلمانی یکی هم افزایش دست‌نوشته‌ها و غنی شدن کتابخانه‌ها بود.

به لحاظ سیاسی، امپراتوری کارولنژی‌ها^۵ شکستی مجسم بود، بدین اعتبار که این امپراتوری با درگذشت امپراتور کبیر یکپارچگی خود را از کف داد. ولی در سال‌های پس از منازعه داخلی بود که اولین فیلسوف برجسته قرون وسطی، جان اسکوتوس اریوجنا، روزگار می‌گذرانید و سرگرم کار بود. جان اسکوتوس که در ایرلند به دنیا آمده بود، رهسپار فرانسه شد و پیش از

1. Rhabanus Maurus

2. Fulda

3. Mainz

4. Aachen

5. Carolingian empire

سال ۸۵۰ به دربار شارل کچل^۱ پیوست. این پادشاه از سال ۸۴۳ تا ۸۷۵، که در این سال تاج امپراتوری بر سر نهاد، فرمانروای بخش غربی قلمرو امپراتوری، یعنی نیوستریا،^۲ بود. شارل کچل در سال ۸۷۷ درگذشت، و به نظر می‌رسد که جان اسکوتوس نیز تقریباً در همین ایام چشم از دنیا فرو بسته باشد.

جان اسکوتوس علاوه بر حمله‌ای کمابیش نامیمون به الهیات مبتنی بر مذهب قضا، آثار دیونوسیوس مجعول را، که در سال ۸۲۷ امپراتور وقت بیزانس به لویی پرهیزگار^۳ (که «عادل»^۴ نیز خوانده می‌شد) تقدیم کرده بود، از یونانی به لاتین ترجمه کرد. در آن دوران، اطلاع از زبان یونانی کمابیش منحصر به صومعه‌های ایرلندی بود؛ یا، اگر در جای دیگری از غرب وجود داشت، به لطف تأثیر راهبان ایرلندی بود. جان اسکوتوس در صومعه‌ای ایرلندی تحصیل کرده بود، هر چند احتمالاً روحانی نبود. ولی او نه به لطف ترجمه‌ها و تفسیرهایش بلکه به لطف اثر خود به نام در باره تقسیم طبیعت^۵ درخور توجه است - کتابی که از پنج بخش تشکیل شده و در قالب مکالمه به نگارش درآمده است. حتی با در نظر گرفتن وقوف و اتکای جان اسکوتوس بر مصنفات دیونوسیوس مجعول و آبای یونانی نظیر قدیس گرگوری نیسایی،^۶ باز هم کتاب او دستاوردی نظرگیر بود، زیرا نظام کاملی در خود داشت. [وقتی این کتاب را می‌خوانیم] احساس می‌کنیم با متفکری مواجهیم پرتوان و برجسته و، البته، محدود به شرایط حیات فکری آن روزگار و قلتِ سازمایه‌های فلسفی در دسترس ولی با این حال ایستاده در مرتبه‌ای بسیار بالاتر از قابلیت‌های کمابیش میانمایه معاصران خویش.

کلمه «طبیعت» در عنوان کتاب جان اسکوتوس به معنای کل واقعیت،

1. Charles the Bald

2. Neustria

3. Louis the Pious

4. the Fair

5. *On the Division of Nature*

6. St. Gregory of Nyssa

شامل خداوند و مخلوقات، است. نویسنده سعی دارد نشان دهد که چگونه خداوند فی حد ذاته، «طبیعی که خالق است و مخلوق نیست»، مثل الهی سرمدی، [یعنی] «طبیعی را که مخلوق است و خالق»، در کلمه‌الله^۱ خلق می‌کند - مثلی که سرمشق‌ها و اسباب و علل مخلوقات هستند. خود مخلوقات متناهی، «طبیعی که مخلوق است و خالق نیست»، به صورت مظاهر خداوند یا تجلی خداوند تصویر می‌شوند؛ و در آخر جان اسکوتوس از بازگشت مخلوقات به خداوند سخن می‌گوید که نتیجه روند و پریش کیهانی است و در آن هنگام خداوند در تمامت خویش خواهد بود: «طبیعی که نه خالق است نه مخلوق».

کل این نظام، تلفیقی گیرا از مضامین مسیحی و نوافلاطونی است بدون آن که تمایز مشخصی میان الهیات و فلسفه [در آن] نهاده شده باشد. در بنیاد، [حاصل] تلاشی است پیگیر برای بیان ایمان مسیحی و فلسفه یا تفسیری مسیحی در باب عالم برحسب مقولات و آرایبی که پدیدآورنده این نظام از منابعی که خود به خود به شدت صبغه نوافلاطونی داشتند برگرفته بود. با این حال، این بدان معنا نیست که نظام یاد شده ملغمه‌ای بیش نیست؛ ارکان گوناگون آن طوری به هم جوش خورده‌اند که نظامی را شکل داده‌اند. در عین حال، شکی در این نیست که جان اسکوتوس در روند بیان تعالیم مسیحی در قالب آنچه به زعم خودش قالب فلسفی راستین بود اقوالی بیان داشت که با الهیات راست‌کیشانه سر سازگاری نداشتند، گو این که غالباً آن اقوال را اقوالی با دلالتی متفاوت، که خواننده تیزبین را در تفسیر معنای مراد شده مجموعه اول یاری می‌دهد، به حال تعادل درآورده‌اند. به نظر من، بعید است که منظور مؤلف واقعاً این بوده باشد که مشرب وحدت وجود تکاملی^۲ را مطرح سازد، مشربی از آن قسم که بخشی از گفته‌های او بدان اشارت دارند. معنای دقیق

این اثر محل مناقشه است؛ ولی بحث مبسوط در باره نظام جان اسکوتوس در طرحی مختصر از فلسفه قرون وسطی مناسبتی ندارد، نه به این دلیل که نظام یاد شده فاقد اهمیت ذاتی است، بلکه از آن جهت که این اثر در روزگار خودش توجه بسیار کمی برانگیخت. درست است که بعضی نویسندگان از آن بهره جستند، ولی تا سال ۱۲۲۵ بدنامی یا آوازه‌ای حاصل نکرد. آلبیگایی‌ها^۱ به آن متمسک شده بودند و آمالریک بنی^۲ از آن در تأیید وحدت وجود استفاده کرد، که نتیجه‌اش این شد که کتاب جان اسکوتوس را پاپ هونوریوس دوم^۳ در همان سال محکوم کرد.

به نظر می‌رسید که دستاوردهای شارلمانی از آینده‌ای مقرون به پیشرفت فرهنگی و فکری خبر می‌دهد؛ ولی هنوز از درگذشت او دیری نگذشته بود که اصل سلطنت قبیله‌ای از نو عرض اندام کرد. امپراتوری دستخوش تجزیه شد؛ و دوران تهاجمات از نو آغاز گردید. سال ۸۴۵ شاهد سوزاندن هامبورگ و غارت پاریس به دست اسکاندیناویایی‌ها یا وایکینگ‌ها بود، و در سال ۸۴۷ برودو به سرنوشتی مشابه دچار شد. امپراتوری فرانک‌ها سرانجام به پنج قلمرو پادشاهی تجزیه شد که مکرر در مکرر سرگرم منازعه با یکدیگر بودند. در این اثنا، اعراب به ایتالیا هجوم بردند؛ و تقریباً کل شهر رم را به تصرف خود درآوردند. اروپای غربی سوای فرهنگ شکوفان اسلامی در اسپانیا، وارد دومین قرون ظلمت شده بود. کلیسا قربانی بهره‌کشی جامعه فئودالی نو ظهور شد. مقام ریاست صومعه و مقام اسقفی به صورت پادشاهی برای افراد عامی و غیر روحانی یا اسقف‌های نالایق محل استفاده قرار گرفت. و در قرن دهم خود منصب پاپی در دایره اختیار و نفوذ نجبا و دسته‌های محلی بود. در چنین اوضاع و احوالی، اصلاحات آموزشی‌ای که شارلمانی آغاز کرده بود نمی‌توانست ثمری به بار بنشانند.

با این حال، در سال ۹۱۰ صومعه بزرگ کلونی^۱ بنیاد نهاده شد؛ و اصلاحات کلونی (که دانستن قدیس^۲ آن را وارد انگلیس کرد) تأثیری عظیم بر زندگی رهبانی و حیات فرهنگی در اروپای غربی بر جا نهاد. در سال ۹۶۳ اتوی کبیر^۳ در رم تاج امپراتوری بر سر نهاد؛ و امپراتوری، به اعتباری، در قالب سلسله‌ای آلمانی احیا شد. می‌گویم «به اعتباری»، زیرا امپراتورهای آلمانی هرگز بر فراختای قلمروی که امپراتوری شارلمانی، امپراتور فرانک‌ها، را تشکیل می‌داد عملاً حاکم نبودند. با این حال، تأسیس امپراتوری آلمانی تأثیر مهمی در کلیسا گذاشت. برای مسیحیت غربی مایهٔ رسوایی بود که در قرن دهم رم از حال و هوای اصلاحات کلونی نشانی در خود نداشت. ولی در سال ۱۰۴۶ هانری سوم اسقفی آلمانی را به منصب پاپی منصوب کرد، و این مداخله حکایت از آن داشت که منصب پاپی سرانجام از اختیار نجبای محلی خارج شده است. در سال ۱۰۵۹ پاپ نیکولاس دوم کار انتخاب پاپ را به شورای کاردینال‌ها محول کرد؛ و بدین قرار کلیسا استقلال خود را از قدرت این جهانی، حتی از امپراتور، اعلام کرد. سال‌های هولناک تنزل منصب پاپی به پایان رسیده بود.

در اوضاع و احوال آرام‌تر زندگی که پس از تجزیه تدریجی امپراتوری فرانک‌ها با همهٔ مصیبت‌های ناشی از تهاجمات و نبردهای ملازم آن حادث شد، یعنی در جامعهٔ فئودالی نوظهور قرون وسطای متقدم، فعالیت فلسفی می‌توانست از نو آغاز شود. چنان‌که انتظار می‌رفت، این فعالیت به طرزی معمولی و محقر آغازیدن گرفت، و طبیعتاً سر و کارش با مسائلی بود که نوشته‌های موجود بدان‌ها اشارت داشتند. یکی از مهم‌ترین مسائلی که خاطر متفکران [قرون وسطای] متقدم را به خود مشغول می‌داشت مسئلهٔ الفاظ کلی

1. Cluny

2. St. Dunstan

3. Otto the Great

یا اسامی طبقه‌ای^۱ بود؛ و حال در نظر دارم مسیری را که بحث در بارهٔ این مسئله پیمود به اجمال ترسیم کنم.

۲. دو حکم نظیر «نیما انسان است» و «سگ‌ها حیوانند» را در نظر بگیرید. در حکم اول «نیما» اسم خاص است، که به فردی مشخص دلالت دارد، حال آن‌که «انسان» اسمی طبقه‌ای است، که دال بر یک نوع است. در حکم دوم کلمهٔ «سگ‌ها» دلالت بر طبقه یا نوع سگ‌ها دارد، حال آن‌که «حیوان» دال بر طبقه‌ای گسترده‌تر، یعنی یک جنس، است که سگ‌ها یکی از طبقات فرعی آن را تشکیل می‌دهند. ما همواره از اسامی طبقه‌ای استفاده می‌کنیم. اگر من این حکم کلی را جاری کنم که آرسنیک سمی است، منظورم فقط این نیست که بگویم یک تکهٔ مشخص از آرسنیک خاصیت سمی دارد؛ [بلکه] حکمی کلی جاری می‌کنم، و آن این‌که همهٔ اعضای طبقهٔ «آرسنیک» سمی هستند. و اما، من خوب می‌دانم که وقتی حکمی در بارهٔ «نیما» جاری می‌کنم به چه چیزی اشارت دارم. اشارهٔ من به شخصی معین است خواه آن شخص واقعی باشد، خواه، همان‌طور که در آثار داستانی شاهدیم، شخصی باشد خیالی – مگر این‌که در حال بیان حکمی دستوری^۲ در بارهٔ کلمهٔ «نیما» باشم. ولی هنگامی که اسمی طبقه‌ای نظیر «انسان» را به کار می‌برم به چه چیزی اشارت دارم یا منظورم چیست؟ به مجموعه‌ای از افراد، یا به یک ذات یا ماهیت؟ وقتی می‌گویم «انسان فانی است» آیا این را بیان می‌کنم که قاطبهٔ افراد انسان که در این عالم به سر برده‌اند، تا جایی که من می‌دانم، فانی از آب درآمده‌اند، یا این‌که بیان‌کنندهٔ این معنا هستم که خود ذات یا ماهیت انسان فانی است؟ در صورت دوم، این ذات یا ماهیت دقیقاً چیست؟ و با افراد انسان در مقام افراد چه نسبتی دارد؟

گفتن ندارد که من مسئله را به زبانی ساده بیان می‌کنم؛ ولی وقتی با فلاسفه

قرون وسطای متقدم سر و کار داریم بجا نیست که طور دیگری عمل کنیم. آن‌ها علی‌الخصوص دو قسم از اسامی طبقه‌ای را بررسی می‌کردند: انواع و اجناس؛ و از خود می‌پرسیدند که آیا انواع و اجناس، مثلاً «انسان» و «حیوان» چیزی جز مشت‌ی واژه نیستند، یا واژه‌هایی هستند صرفاً بیانگر تصورات یا مفاهیم، یا این که دلالت بر ذوات مشخص و عامی دارند که فی‌الواقع وجود دارند. یا می‌توان مسئله را بدین صورت بیان کرد: آیا انواع و اجناس صرفاً دارای وجودی لفظی هستند، یا وجودی درون‌ذهنی،^۱ در مفاهیم، دارند ولی دارای وجودی برون‌ذهنی^۲ نیستند، یا این که وجودی برون‌ذهنی دارند؟ مسئله کلیات پیوسته در تاریخ فلسفه تکرار می‌شود؛ ولی این مسئله در قرون وسطای متقدم شکلی ساده به خود گرفت، و آن طرح این پرسش بود که شأن وجودی انواع و اجناس چیست. دلیل طرح مسئله به چنین شکلی عمدتاً این بود که بوئتیوس، در شروح خود بر ایساغوجی فورفورئوس، می‌آورد که فورفورئوس این مسئله را پیش کشید که آیا انواع و اجناس به معنی واقعی کلمه ثبوت یا تقرر دارند،^۳ یا این که وجودشان صرفاً همچون وجود مفاهیم است، و اگر آن‌ها به معنی واقعی کلمه ثبوت یا تقرر دارند، آیا در اشیای محسوسند یا از این اشیای مفارقتند. بررسی خود بوئتیوس در باب موضوع آن‌طور که باید و شاید فهم نشد. ولی مسئله‌ای که طرح گردیده بود باب این مناقشه را در قرون وسطای متقدم مفتوح کرد. بهتر است متذکر شویم که مسئله یاد شده در این صورت‌بندی‌اش مسئله‌ای هستی‌شناسانه است. [البته] با این مسئله روان‌شناسانه ارتباط دارد که تصورات کلی ما چگونه شکل می‌گیرند؛ ولی دقیقاً عین آن نیست.

قدیم‌ترین پاسخی که در قرون وسطی به این مسئله اقامه شد رئالیسمی افراطی و به نوعی خامدستانه بود.^۴ بوئتیوس در شرح نظر ارسطو گفته بود

1. interamental

2. extramental

3. to subsist

۴. رئالیسم قرون وسطایی به طور کلی آموزه‌ای بود دایر بر این که مفاهیم با الفاظ کلی ←

که، مطابق این نظر، تصور انسانیت یا طبیعت انسانی از راه مقایسه شباهت جوهری افراد انسان که از حیث تعداد متمایزند و ملاحظه این شباهت به طور مجزا یا به طور تجربیدی، شکل می‌گیرد. تصورات کلی را اندیشه پدید می‌آورد؛ ولی این بدان معنا نیست که آن‌ها بنیادی عینی در عالم خارج از ذهن ندارند، گو این که دارای وجودی برون‌ذهنی به عنوان کلیات نیستند. ولی رئالیست‌های افراطی می‌پنداشتند که نظام اندیشه و نظام وجود برون‌ذهنی دقیقاً تناظر و تطابق دارند. بدین قرار تصور ما از «انسان»، از انسانیت یا طبیعت انسانی، متناظر با واقعیت برون‌ذهنی واحدی است و از آن حکایت می‌کند، واقعیتی که، برخلاف نظر افلاطون، «مفارق» از افراد انسان نیست بلکه در آن‌هاست. نتیجه این که در همه افراد انسان تنها یک جوهر یا ماهیت هست؛ و اودوی تورنه‌ای^۱ (در گذشته ۱۱۱۳) در این نتیجه‌گیری درنگ نمی‌کرد که وقتی انسانی جدید پا به عرصه وجود می‌گذارد آنچه حادث می‌شود این نیست که جوهری جدید پدید می‌آید بلکه آن چیزی که ایجاد می‌شود تنها یک خاصیت^۲ جدید جوهری است که پیشاپیش وجود داشته است. این رأی بر فرضی مبتنی است دایر بر این که متناظر با هر نام یا لفظی واقعیتی محقق^۳ هست، فرضی که از قرار معلوم فردگیسیوس^۴، جانشین آلکمان در مقام رئیس صومعه سن مارتین^۵ در تور،^۶ بدان قائل بود. رمیگیوس اوسری^۷ (در گذشته ۹۰۸) جان اسکوتوس اریوجنا و، گویا، آنسلم قدیس (در گذشته ۱۱۰۹) نیز به رئالیسم افراطی اعتقاد داشتند. به لحاظ منطقی، این صورت از رئالیسم چه بسا به یگانه‌انگاری^۸ فلسفی منتهی شود.

بنیادی عینی در واقعیت برون‌ذهنی دارند. رئالیسم افراطی این نظریه بود که متناظر با مفاهیم کلی مشخص در ذهن جواهر یا ذوات کلی مشخصی در عالم خارج وجود دارد.

- | | | |
|------------------------|---------------|-------------|
| 1. Odo of Tournai | 2. property | 3. positive |
| 4. Fredegisius | 5. St. Martin | 6. Tours |
| 7. Remigius of Auxerre | 8. monism | |

زیرا، اگر مفاهیم جوهر و موجود مفاهیم واحدی باشند، یا اگر کلمات «جوهر» و «موجود» را بر سبیل اشتراک معنوی^۱ استعمال کنیم، همه جوهر باید حالات^۲ یک جوهر و همه موجودات باید حالات یک موجود باشند. البته این بدان معنا نیست که رئالیست‌های افراطی قرون وسطی عملاً به این نتیجه رسیدند، ولی گرایش به این نتیجه‌گیری در نظام [فلسفی] جان اسکوتوس اریوجنا مشهود است.

همان‌طور که مورخان متذکر شده‌اند، رئالیست‌های افراطی در مقام منطق‌دان فلسفه‌ورزی می‌کردند. آنان فرض را بر این می‌گذاشتند که نظام منطقی و نظام واقع‌همتا و مطابقند. در حقیقت، این را هم می‌توان اضافه کرد که زبان ایشان را به ورطه گمراهی کشانده بود؛ زیرا رئالیست‌های افراطی می‌پنداشتند که، درست همان‌طور که شیء معینی متناظر با نام «نیما ابراهیمی» وجود دارد، شیء معینی، کلی موجودی، هم متناظر با کلمه‌ای مثل «انسانیت» یا «انسان» در کار است. ولی خطاست که خیلی ساده بگوییم زبان ایشان را از راه به در برده بود بدان سان که گویی این سخن تبیینی کافی و مناسب از نظریه غریب ایشان است. فی‌المثل، رأی غریب اودوی تورنه‌ای مبنی بر این که تنها یک جوهر در همه انسان‌ها وجود دارد تا حدی به سبب ملاحظات الهیاتی بود. او که گناه جبلی^۳ را، به تعبیری، آلودگی محصل نفوس [انسان‌ها] می‌دانست، خوش نداشت که بگوید هر جوهر فرد انسانی وجودش را بی‌واسطه از خدا دارد، زیرا در این صورت خداوند باعث و بانی خدشه یا آلودگی محصلی که گناه جبلی است می‌گردید. به جای آن، می‌گفت که جوهر یا ماهیت واحد انسانی، که با گناه برخاسته از فعل اختیاری آدم ابوالبشر مشوب و آلوده شده است، نسل به نسل به آدمیان انتقال می‌یابد.

خود آوگوستین قدیس [هم] چندی به صورتی از «انتقال باوری»^۱ متمایل بود تا آموزه گناه جلی را تبیین کند.

مخالفان رئالیسم افراطی عقیده داشتند که فقط افراد وجود دارند، و این اصل راهنمای ایشان بود؛ و مقدر بود که همین اصل غالب شود. پیش‌تر اریک اوسری^۲ در قرن نهم گفته بود که محال است واقعیت مجزایی را نشان داد که دقیقاً مطابق یا متناظر با واژه‌ای مثل «سفید» یا «سفیدی» باشد. اگر آدمی بخواهد شرح دهد که این واژه بر چه چیز دلالت دارد، چاره‌ای ندارد جز آن‌که به شیئی سفید، مانند انسانی سفید یا گلی سفید، اشاره کند. ذهن به قصد صرفه‌جویی، فی‌المثل، افراد انسان را «گرد می‌آورد» و تصور معین انسان یا انسانیت را شکل می‌دهد. همین‌طور، تصور جنس نیز با «گرد آوردن» انواع به دست می‌آید. چیزی که در خارج از ذهن وجود دارد فقط افراد است. بیان قاطع‌تری از موضع ضد رئالیستی را روسلن^۳ (وفات: ۱۱۲۰) اقامه کرد که صراحتاً کلی را واژه‌ای بیش ندانست (flatus vocis) آنسلم قدیس بر روسلن حمله آورد، و این عمدتاً به سبب کاربرد «نام‌نگاری»^۴ او در مورد آموزه تثلیث بود. ولی دشوار می‌توان پی برد که نظریه روسلن در باره کلیات دقیقاً چه بود، زیرا ناگزیریم که عمدتاً بر گواهی منتقدان متخاصم او تکیه کنیم. قدر مسلم این‌که او به رئالیسم افراطی حمله برد و صراحتاً اعلام کرد که تنها افراد در خارج از ذهن وجود دارند. ولی روشن نیست که آیا قول او دایر بر این‌که کلیات واژگانی بیش نیستند صرفاً انکار مؤکد رئالیسم افراطی بود یا این‌که مرادش این بود که وجود هرگونه مفهوم کلی را منکر شود، البته با فرض این‌که او واقعاً به این مسئله بذل توجه کرده باشد.

نزاع بین اصحاب رئالیسم افراطی و مخالفان ایشان در مناقشه معروفی که

1. traducianism

2. Eric of Auxerre

3. Roscelin

4. nominalism

بین ویلیام شامپویی^۱ (وفات: ۱۱۲۰) و آبلار^۲ (۱۰۷۹-۱۱۴۲) درگرفت به اوج خود رسید. ویلیام شامپویی در مدرسهٔ کلیسای جامع پاریس درس می‌داد تا این‌که فشار انتقاد آبلار منجر به آن شد که او به خلوت صومعهٔ سن ویکتور پناه برد، و از آن‌جا نیز متعاقباً به مقام اسقفی شالون - سور - مارن^۳ رسید. آبلار، که گوی فراست را از همهٔ متفکران هم‌روزگار خود ربوده بود، در فرصت عمر خویش در جاهای مختلفی تدریس کرد: ولی حملات او به الهیات خصوصت بی‌وقفه برنارِ قدیس^۴ را متوجه خود کرد. او به اتهام ارتداد به سال ۱۱۴۱ در شورای سانس^۵ محکوم شد؛ و در ایام زاویه‌گزینی‌اش در کلونی درگذشت. آبلار با این‌که طبعی شهرآشوب، شخصیتی پیچیده و خویی پیکارگر داشت، بی‌هیچ تردید متفکری طراز اول و یکی از قلیل [فکری] قرون وسطای متقدم بود. در این‌جا صرفاً به نقش او در مناقشه در بارهٔ کلیات می‌پردازم؛ در فصل بعد به پاره‌ای از جهاتِ دیگر مشغلهٔ فلسفی او اشاره خواهد شد.

ویلیام شامپویی بر آن بود که همهٔ اعضای نوعی معین خصوصیات ذاتی واحد و یکسانی دارند. از آن‌جایی که نتیجهٔ این قول آن بود که افرادِ آن نوع فقط از جهاتِ عَرَضی با هم تفاوت دارند نه به طور ذاتی، آبلار می‌گفت که سقراط و افلاطون واقعاً باید جوهر واحد و یکسانی باشند، و در این صورت، اگر سقراط در یک شهر باشد و افلاطون در شهری دیگر، سقراط باید در آن واحد در دو جا باشد. (واقع امر این است که لازم نمی‌آید که سقراط در دو جا باشد، زیرا کلمهٔ «سقراط» راجع است به جوهری دارای حالاتِ عَرَضیِ مشخص که تنها در یک جا حاضر خواهد بود. اما مسلماً لازم می‌آید که جوهری واحد تحت حالاتِ عَرَضیِ مختلف در دو جا حاضر باشد.) آبلار

1. William of Champeaux

2. Abelard

3. Châlons-sur-Marne

4. St. Bernard

5. Council of Sens

معتقد بود که نظری از این دست در فرجام ضرورتاً به یگانه‌انگاری یا وحدت وجود منجر می‌شود. سیری که این مناقشه بعد از این در پیش گرفت کاملاً روشن نیست؛ ولی به هر تقدیر ویلیام از رأی خویش دست شست و رأی دیگری اختیار کرد. او گفت که اعضای نوعی واحد ذاتاً عین هم نیستند بلکه «به شکلی نامتفاوت»^۱ عین یکدیگرند. به اغلب احتمال، منظور ویلیام این بود که دو فرد انسان عیناً، یعنی تعداداً، ماهیت واحدی ندارند بلکه دارای ماهیات مشابهی هستند، یا، به تعبیر خود او، «به شکلی نامتفاوت» ماهیت واحدی دارند. آبلار این نظریه را صرفاً ترفندی لفظی دانست؛ ولی به ظن قوی نظریه مزبور در حکم دست شستن از رئالیسم افراطی بود. به هر روی، ویلیام سرانجام رئالیسم افراطی را رها کرد؛ و آبلار فاتح میدان شد.

آبلار آن‌گاه به سروقت بیان این مطلب رفت که کلیت فقط بر واژگان قابل حمل است؛ و بدین قرار چه بسا به نظر آید که او «نام‌انگار» بوده است. ولی آبلار توضیح می‌دهد که وقتی از واژه حرف می‌زند منظورش موجودی فیزیکی (flatus vocis) نیست بلکه واژه را بیانگر محتوایی منطقی در نظر می‌گیرد. کلی نه یک صدا / vox یا flatus vocis بلکه sermo یا nomen، [به معنی] واژه یا نامی است که بیانگر محتوایی منطقی است. این محتوای منطقی چیست؟ آبلار هر از گاهی به لسانی سخن می‌گوید که تلویحاً دالّ بر این است که به زعم او مفهوم کلی هیچ نیست مگر تصویری مبهم چنان که گویی، فی‌المثل، تصور من از انسان صرفاً تصویری است مبهم در ذهن که از رؤیت کثیری افراد انسان حاصل آمده است. با این حال، در مواضعی دیگر توضیح می‌دهد که مفاهیم کلی از رهگذر انتزاع شکل می‌گیرند. به طور مثال، در آن هنگام که انسانی را به عنوان عضوی از طبقه جواهر در نظر می‌گیرم،

محتوای مفهومی کلی را که به وسیله انتزاع از جواهر موجود پدید آورده‌ام بر او حمل می‌کنم. مفهوم کلی، که واژه یا نامی مشترک بیانگر آن است، البته در ذهن وجود دارد؛ ولی مدلول آن در خارج از ذهن هم موجود است، گرچه نه به صورت یک کلی. از باب مثال، فقط جواهر فرد هستند که در خارج از ذهن وجود دارند؛ و این جواهر اقسام گوناگونی از چیزهایند؛ ولی من می‌توانم به آن‌ها دقیقاً از آن حیث که جوهرند توجه کنم، و بدین قرار قادرم آن مفهوم کلی را شکل دهم که بر هر کدام از آن‌ها قابل حمل است. سقراط افلاطون نیست خواه او را به عنوان انسان ملاحظه کنیم خواه به عنوان جوهر؛ ولی سقراط یک جوهر است و افلاطون نیز. این همان واقعیت عینی‌ای است که به من امکان می‌دهد لفظی یکسان را بر هر دوی آن‌ها حمل کنم. ولی یکسانی یا همانی به مفهوم تعلق دارد نه به سقراط و افلاطون؛ این دو به هم شبیهند اما این همان یا یکسان نیستند. از حیث زبانی، من واژه‌ای، واژه‌ای واحد، را به هر دوی ایشان اسناد می‌کنم؛ و به این اعتبار می‌توان گفت که کلیت تنها به واژگان تعلق دارد، البته به واژگان از آن حیث که در ارتباط با معنای منطقی‌شان ملاحظه شده باشند، نه از آن حیث که موجوداتی فیزیکی یا *flatus vocis* در نظر گرفته شده باشند. آبلار در پاسخ به این پرسش که در عالم خارج از ذهن چه چیزی مطابق یا متناظر با مفهومی کلی است، می‌گفت که اشیای فرد با آن مفهوم مطابق یا متناظرند، یعنی اشیای فردی که شبیه یکدیگرند، هر چند در شماره از هم متمایزند. و پاسخ او به این پرسش که این مفاهیم چگونه شکل می‌گیرند این بود که شکل‌گیری آن‌ها از طریق انتزاع است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، آبلار گاهی دو پهلوی سخن می‌گوید، و تلویحاً می‌رساند که کلیات تصاویری هستند مبهم؛ ولی نظریه او اساساً از نوع «رنالیسم معتدل» است، که بعدها نزد توماس آکویناس قدیس مقبول افتاد.

با این که در قرن دوازدهم اعضای مکتب شارتر گرایش به رنالیسم افراطی

داشتند، ولی دو شخصیت نامدار منسوب به این مکتب، ژیلبر دو لا پوره^۱ (وفات: ۱۱۵۴) و جان سالزبریایی^۲ (وفات: ۱۱۸۰) از این سنت قدیم گسستند. به عقیده جان سالزبریایی، کسی که بیرون از اعیان محسوس به دنبال انواع و اجناس می‌گردد وقت خود را تلف می‌کند. انواع و اجناس شیء نیستند؛ و می‌توان آن‌ها را بر ساخته‌های ذهنی خواند؛ ولی انواع و اجناس از رهگذر انتزاع شکل می‌گیرند و دارای مرجع و بنیادی عینی هستند. هیو سن ویکتوری^۳ (وفات: ۱۱۴۱) نظری شبیه این مطرح کرد. او بر آن بود که اگرچه خطوط جدا از اشیای مادی وجود ندارند، ولی ریاضی‌دان آن‌ها را انتزاع می‌کند و در حالت انتزاع محل بررسی قرار می‌دهد. به همین ترتیب صورت‌های اشیاء، ماهیات یا طبایع آن‌ها، وجودی به صورت کلیات ندارند؛ بلکه آن‌ها در حالت انتزاع به صورت کلیات در نظر گرفته می‌شوند. سرانجام، در قرن سیزدهم، توماس قدیس، که ماده را اصل تفرد^۴ می‌دانست، قائل شد به این که ذهن، فی‌المثل، ذات انسان را از افراد انسان انتزاع می‌کند و آن را به طور مجزا، به عنوان یک کلی، در نظر می‌گیرد؛ ولی کلیت، به رغم این که بنیادی عینی در شباهت خاص افراد انسان دارد، به خودی خود به مقام منطقی تعلق دارد.

در قرون وسطای متأخر این مسئله از نو طرح گردید. ولی عجالتاً می‌توان شرح آن را ناگفته گذاشت. پیداست که آبلار ضربه مهلک را بر اندام رئالیسم افراطی وارد آورد بدین شکل که نتایج نامعقول خلط کردن مقام منطقی و مقام وجودی یا هستی‌شناسانه، یا اگر ترجیح می‌دهید بگوییم نتایج نامعقول خلط کردن اقسام منطقی متفاوت، را نشان داد. آیا مسئله کلیات «مسئله‌ای زبانی» بود؟ به اعتباری، مسلماً همین طور بود، زیرا این مسئله از توجه به نحوه سخن

1. Gilbert de la Porrée

2. John of Salisbury

3. Hugh of St. Victor

4. principle of individuation

گفتن ما در باره چیزها برخاست. ولی [در عین حال] مسئله کلیات مسئله‌ای هستی‌شناسانه بود، به این اعتبار که تنها با ارجاع به امور واقع، به اشیای موجود، می‌شد آن را چنان که باید و شاید بررسی کرد. آشکار است که مسئله کلیات مسئله‌ای صرفاً دستوری^۱ نبود.

قرون وسطای متقدم (۲): رشد فلسفه مدرسی

۱. قبلاً به این مطلب اشاره شد که روسلین مخالف با رئالیسم، حملاتی بر الهیات وارد آورد. به طور مثال، او در خصوص آموزه تثلیث اظهار داشت که تنها در صورتی که افراد وجود داشته باشند می‌توانیم، اگر نحوه استعمال زبان به ما اجازه دهد، از سه خدا بر این اساس که سه شخص [یا اقنوم] باید واقعیت‌هایی فرد باشند سخن بگوییم. منطق‌دان‌ها مکرر در مکرر تلاش‌هایی سرکشانه در کار کردند تا رازهای الهیاتی را بگشایند. طبیعتاً ایشان سر آن داشتند که ابزار منطق را در فهم موضوعی مشخص و متعین به کار بندند؛ و آموزه‌های الهیاتی یکی از پهنه‌های آشکار برای کاربرد ابزارشان بود. بنای عمارت الهیات مدرسی بدون یاری منطق البته محال بوده است؛ و مقصود منطق‌دان‌های جدی‌تر فهمیدن بود، نه «دلیل‌تراشی». ولی در درجه اول حملات آن‌ها به الهیات بود که خصومت کسانی را برای ایشان به بار آورد که در نظرشان محدود کردن خویش به تأمل در کتاب مقدس و [اقوال] آبا [ی کلیسا] کاری بود به مراتب نیکوتر. بدین قرار پطرس دامیانی قدیس^۱ (وفات: ۱۰۷۲) اعلام کرد که منطق زائد است و صناعات آزاد بی‌حاصل. به دیده او، یگانه مرتبه شایسته برای منطق این است که «خادمه الهیات» باشد؛ و ما حق نداریم فرض کنیم که خداوند به اصول منطق ملزم و مقید است. و

1. St. Peter Damian

پیش‌تر دیدیم که برنارِ قدیس نسبت به آبلار و مشغله‌های او نظر مساعدی نداشت.

در قیاس با نگرشی که منطق را به تمامی نکوهش می‌کرد، نگرشی اعتدالی‌تر هم وجود داشت که از آنِ لفرنک^۱ بود. وی در سال ۱۰۸۹ در مقام اسقف اعظم کنتربری^۲ چشم از جهان فرو بست. او، به وجهی بسیار معقول، عقیده داشت که آنچه سزاوار نکوهش است سوءاستفاده از منطق است نه خود منطق. و جانشین او در مقر اسقف اعظم کنتربری، یعنی آنسلمِ قدیس^۳ (۱۰۳۳-۱۱۰۹)، هم قدیس بود و هم یکی از راهگشایان اصلی در پرورش الهیات و فلسفهٔ مدرسی در قرن یازدهم. آنسلم در درجهٔ اول الهی‌دان بود؛ و نگرش او را می‌توان در عبارتی که قبلاً آوردم جمع‌بندی کرد: «ایمان می‌آورم تا بفهمم.» او خواهان آن بود که تا جایی که می‌توانست داده‌های دین مسیح را فهم کند. آنسلم می‌گوید: «خواهان آنم که، به درجه‌ای، حقیقت تو را که قلبم بدان ایمان دارد و عشق می‌ورزد به فهم درآورم. زیرا من در پی آن نیستم که بفهمم تا ایمان آورم؛ بل ایمان می‌آورم تا بفهمم.» بدین قرار آنسلم همچون مسیحی مؤمنی سخن می‌گوید، و بر تقدم ایمان پای می‌فشرد؛ ولی عزم آن دارد که به دستیاری عقل خویش داده‌های ایمان را فهم کند. آنسلم با این اهتمام، به رشد و پرورش الهیات مدرسی و نیز فلسفهٔ مدرسی یاری رساند. در زمینهٔ فلسفهٔ مدرسی نام آنسلم در درجهٔ اول قرین و یادآور براهین او در اثبات وجود خداست علی‌الخصوص یکی از آن‌ها که نزد همگان به «برهان وجودی»^۴ مشهور است. اعتقاد به خداوند البته در شمار اصول دین مسیح است؛ ولی آنسلم، همدستان با سایر متفکران قرون وسطی پیش از ویلیام آکمی، تصور می‌کرد که اثبات عقلانی وجود خداکاری است امکان‌پذیر. و بر

1. Lanfranc

2. Canterbury

3. St. Anselm

4. ontological argument

حسب تمایزی که بعدها میان الهیات جزئی و الهیات «طبیعی» یا فلسفی نهاده شد، براهین اثبات وجود خداوند در سپهر فلسفه مابعدالطبیعی جای می‌گیرند.

چه بسا در این جا تذکر این مطلب نیز خالی از لطف نباشد که بررسی وجود خداوند صرفاً مشغله خاطر فلاسفه قرون وسطی نبوده است. کافی است به دکارت، لایب‌نیتس، لاک، بارکلی، کانت، هگل، برگسون و وایتهد فکر کنیم. [البته] همه این فلاسفه معتقد نبودند که وجود خدا را به طور نظری می‌توان اثبات کرد؛ کانت چنین کاری را مقدور نمی‌دانست، هر چند به هیچ روی نسبت به مسئله وجود خدا بی‌اعتنا نبود و باور داشت که اعتقاد به وجود خداوند به عنوان یک اصل موضوع عقل عملی، صورت مسلم و یقینی پیدا می‌کند. ولی مقصود من این است که پژوهش در باره واقعیت قصوی یا وجود اعلی بخشی اساسی و لازم از فلسفه مابعدالطبیعی است و از آغاز نیز چنین بوده است. خطاست که این پژوهش را صرفاً ناشی از «ذهنیت قرون وسطایی» بدانیم، البته مگر این که حاضر باشیم به همه علمای مابعدالطبیعه در همه ادوار تاریخی یا محیط‌هایی که در آن‌ها زیسته‌اند «ذهنیتی قرون وسطایی» نسبت دهیم. ولی این کار نوعی سوءاستفاده از زبان است.

آنسلم قدیس در یکی از آثار خویش به نام حدیث با نفس^۱ رشته براهینی در اثبات وجود خدا به دست می‌دهد. این براهین عمدتاً بر دو فرض مبتنی هستند: یکی این که در عالم مراتب کمال (نظیر مراتب خیر) هست، و دیگر این که وقتی شماری چیزها از کمالی «بهره‌مندند»^۲، لزوماً این کمال را از موجودی حاصل کرده‌اند که خود آن کمال است. اگر چیزهایی هستند که نیکنند، لزوماً نیکی مطلق وجود دارد که در عین حال ملاک و منبع نیکی‌های محدود است. این طریق استدلال صیغه افلاطونی دارد، ولی در ارسطو نیز،

[البته] به صورتی نسبتاً ابتدایی، دیده می‌شود؛ و در چهارمین طریق [از طریق پنجگانه] توامیس قدیس در اثبات وجود خداوند از نو ظاهر می‌گردد. گفتن ندارد که آنسلم قدیس مشتاق بود ثابت کند که عالم تجربه،^۱ با مراتب و درجات گوناگون کمالش، تجلی‌گاه وجود خداوند است نه این که وجود خداوند را برای ملحدان به اثبات رساند (روی سخن او با ملحدان نبود). ایده مدارج، ایده درجه‌بندی بسامان و مراتب وجود و کمال، در خرد قرون وسطایی ریشه عمیقی داشت. بعضی خوش دارند ادعا کنند که این ایده، آن‌جا که در مورد کل عالم به کار رفته، صرفاً انعکاسی از شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه فئودالی بوده است. شک نیست که این شرایط در نگرش فلسفی قرون وسطایی تأثیری نهاده است؛ ولی باید به خاطر داشته باشیم که اصل مدارج و اصل مراتب عینی کمال در مکتب نوافلاطونی و در مکتوبات کسانی همچون دیونوسیوس مجعول جای گرفته بود. در مورد اعتبار یا بی‌اعتباری براهین آنسلم هرگونه که فکر کنیم، به نظر من چنین نمی‌رسد که این براهین ضرورتاً متضمن رئالیسم افراطی هستند - آن قسم رئالیسم افراطی که در قرون وسطای متقدم مشاهده می‌کنیم؛ ولی آن‌ها به طور قطع با نام‌انگاری جمع نمی‌شوند.

آنسلم در همان اثر این مطلب را بررسی می‌کند که به چه دلیل برخی محمول‌ها را به خداوند، وجود اعلی، اطلاق می‌کنیم و برخی دیگر را اطلاق نمی‌کنیم. فی‌المثل، حکمت را بر خداوند حمل می‌کنیم زیرا خداوند کمال مطلق است، و دارا بودن صفت حکمت علی‌الاطلاق بهتر از نداشتن آن است. ولی جسمانی بودن مطلقاً بهتر از جسمانی نبودن نیست، بلکه تنها نسبتاً بهتر است. جسمانی بودن بهتر از آن است که اصلاً وجود نداشته باشیم؛ ولی موجودی جسمانی بودن از موجودی غیرجسمانی یا روحانی بودن بهتر

نیست. بنابراین، جسمانیت^۱ را نمی‌توان بر خداوند حمل کرد. وانگهی، نباید از شباهت صوری بین احکام «خداوند حکیم است» و «سقراط حکیم است» به ورطه گمراهی درافتیم و فرض کنیم که خداوند از صفتی بهره‌مند است. او حکمت است. دشوار می‌توان معنای کلمه «بهره‌مندی» را به صورتی بسیار دقیق مشخص کرد، ولی تا جایی که به آنسلم قدیس مربوط می‌شود، این کلمه را نباید به این معنا گرفت که مخلوقات، به تعبیری، در بردارنده پاره‌هایی از نیکی خداوندی هستند؛ معنایی که متضمن قول به وحدت وجود است. آنسلم گاهی به لسان رئالیسم افراطی سخن می‌گوید که تلویحاً می‌رساند که نوعی صورت نیکی وجود دارد که همه چیزهای نیک واقعاً در آن سهیمند. ولی بهره‌مندی از نیکی یا وجود به نزد او فی‌الواقع به معنای دارا بودن وجود یا نیکی در [حالت] وابستگی به علتی است. با این حال، گاهی آنسلم اصطلاحاتی را که به کار می‌برد به دقت تشریح می‌کند: مثل وقتی که شرح می‌دهد که عبارت «خلق از عدم» را نباید دال بر این گرفت که «عدم» نوعی سازمایه^۲ است. گفتن این که جهان «از عدم» خلق شده است کاملاً همسنگ این است که بگوییم جهان از هیچ چیزی، یعنی از هیچ ماده‌ای پیش موجودی، خلق نشده است. حتی متفکران قرون وسطای متقدم نیز آن قدرها که گاهی تصور شده است نسبت به ضرورت تحلیل زبانی در غفلت محض به سر نمی‌بردند.

البته آنسلم قدیس بیش‌تر به خاطر برهان معروفش در حدیث باغیر^۳ شهرت دارد، همان که معمولاً «برهان وجودی» اش می‌خوانند. آنسلم، که مایل بود برهان مجملی پیدا کند که، به تنهایی، همه معتقدات مسیحیان در باره جوهر الهی را به ثبوت رساند، تصور می‌کرد که مطلوبش را در برهانی که دلالت ضمنی وجودی مفهوم کمال مطلق را عیان می‌نمود پیدا کرده است.

اگر خدا را به صورت کمال مطلق تعریف کنیم، به صورت «چیزی که برتر از آن قابل تصور نیست»، امکان ندارد، بدون درافکندن خود به ورطهٔ تناقض‌گویی، وجود خداوند را انکار کنیم. چرا این گونه است؟ زیرا اگر خداوند، با این تصویری که از او بیان شد، صرفاً وجود ذهنی، یعنی وجودی در فکر، داشت، می‌توانستیم موجودی از آن هم کامل‌تر تصور کنیم: یعنی موجودی که نه فقط در ذهن، در فکر، بلکه در خارج از ذهن، در عالم واقع، نیز وجود دارد. ولی، در این صورت، تصور موجودی برتر از موجودی که «برتر از آن قابل تصور نیست» ممکن بود؛ اما این سخن در حکم درافتادن در ورطهٔ تناقض‌گویی است. نتیجه این که ناگزیریم کمال مطلق، یعنی موجودی را که «برتر از آن قابل تصور نیست» دارای وجودی واقعی بدانیم؛ و این موجود مطلقاً کامل همان است که «خدا» می‌خوانیمش. البته اگر آدمی الوهیت را بر سبیل تشبیه^۱ متصور شود، فی‌المثل همچون شماری اله و الهه، مسلماً مانعی ندارد که منکر واقعیت عینی الوهیت به این معنی شود؛ ولی لب مطلب یگانه بودن تصور کمال مطلق است. اگر «احمق» در مزامیر حقیقتاً می‌فهمید که «خداوند» چه معنایی دارد، به زبان ممکن بود وجود خدا را منکر شود ولی «به دل» امکان نداشت وجود او را انکار کند. زیرا، اگر حقیقتاً در می‌یافت که «خداوند» چه معنایی دارد، واقف می‌شد که انکارش او را به ورطهٔ تناقض‌گویی می‌کشاند. بدین قرار مدعای گونیلو^۲ راهب، در دفاع خویش از «احمق» خاطر آنسلم را مشوّش نکرد - یعنی این مدعا که می‌توان درست به همان وجه گفت که زیباترین جزیره‌ها باید وجود داشته باشند، زیرا می‌توانیم آن‌ها را تصور کنیم. آنسلم وجود هرگونه همانندی میان این دو مورد را حاشا کرد. انکار وجود زیباترین جزیره‌ها مستلزم تناقض‌گویی نیست، زیرا تصور این جزیره‌ها، تصور چیزی نیست که باید وجود داشته باشد؛ ولی تصور کمال

1. anthropomorphically

2. Gaunilo

مطلق، تصور موجودی که «برتر از آن قابل تصور نیست»، تصور موجودی است که باید وجود داشته باشد یا واجب‌الوجود^۱ است.

به خاطر داریم که آنسلم قدیس خواهان آن بود که طریق ساده‌ای پیدا کند برای اثبات حقانیت جمیع آن احکامی که مؤمنان در باره جوهر الهی بیان می‌دارند. او تصور می‌کرد در استدلالی که خطوط کلی آن را اندکی قبل ترسیم کردم این برهان [قاطع] را یافته است. زیرا اگر از خود پیرسیم مفهوم موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست دلالت بر چه دارد، به صفات جوهر الهی واقف می‌شویم، صفاتی همچون علم مطلق^۲ و قدرت مطلق^۳.

«برهان وجودی» آنسلم قدیس سرگذشتی پرفراز و نشیب داشته است. در عالم قرون وسطی، بناوتتوره قدیس، در موضع و مقامی نسبتاً متفاوت، از این برهان بهره گرفت؛ ولی توماس قدیس آن را مردود شمرد. به زعم توماس، قضیه «خدا وجود دارد»، «فی‌نفسه» قضیه‌ای تحلیلی است (per se nota quoad se): در واقع، یگانه قضیه تحلیلی وجودی همین است. خدا [خود] وجود (esse) است؛ ولی در مورد هیچ موجود دیگری نمی‌توان گفت که آن موجود [خود] وجود است. با این حال، این بدان معنا نیست که قضیه «خدا وجود دارد» برای ما (quoad nos) قضیه‌ای تحلیلی است. البته اگر خدا را به عنوان خود وجود یا «واجب‌الوجود» تعریف کنیم این قضیه که خدا وجود دارد به صورت همان‌گویی در می‌آید؛ ولی جان کلام توماس قدیس این بود که جایز است خدا را فقط به عنوان نتیجه براهینی پسین که بر تأمل در باره چیزهای متناهی مبتنی هستند بدین وجه توصیف کنیم. این که خدا وجود دارد و این که او خود وجود یا هستی است فقط از راه تأمل در چیزهای متناهی موجود بر ما معلوم می‌شود، نه از راه تحلیل ذات الهی که ما در حیات این جهانی شهودی از آن نداریم. بنابراین، قضیه «خدا وجود دارد» تا جایی که

1. exists necessarily

2. omniscience

3. omnipotence

به ما مربوط می‌شود [یا برای ما] قضیه‌ای تحلیلی نیست.^۱ و هرگونه استدلال کردن از تصور خداوند همچون کمال اعلی به وجود خداوند مردود است. در عالم بعد از رنسانس، دکارت و لایبنیتس، به آشکالی متفاوت، از این برهان استفاده کردند. ولی کانت آن را مردود شمرد. [به گفته کانت] ما به هر روی، مفهومی پیشین از امکان^۲ خداوند، به تعبیر دیگر از ذات خداوند، نداریم که ما را قادر سازد [بر اساس آن] بر وجود او استدلال کنیم. به علاوه، این برهان به طور ضمنی می‌گوید که وجود نوعی کمال است، نظیر حکمت، حال آن‌که در واقع، وجود چیزی از این قسم نیست [به تعبیر دیگر، وجود محمول نیست]. خطاست که به گونه‌ای از وجود سخن بگوییم که گویی کمال یا صفت یک موضوع است. با این حال، هگل از این برهان بهره جست، هر چند البته این کار را در چارچوب نظامی انجام داد که با فلسفه آنسلم قدیس از زمین تا آسمان تفاوت داشت. حتی امروز هم خیلی از فلاسفه این یا آن صورت برهان وجودی را قبول دارند. این که برهان وجودی، خواه به لحاظ منطقی معتبر باشد خواه نامعتبر، به صورت‌های گوناگون تکرار می‌شود، چه بسا نشان از آن داشته باشد که تصور موجود مطلق، به تعبیری، خود را بر ذهن تحمیل می‌کند و این که این تصور به هر روی تصویری اساسی در مابعدالطبیعه است.

۲. [حال] باید از آنسلم قدیس دیده بگیریم و به آبلار نظر کنیم که نه تنها در خصوص مناقشه کلیات، که خطوط کلی آن در فصل پیش ترسیم گردید، اهمیت دارد، بلکه در خصوص شکل‌گیری کلی فلسفه مدرسی نیز حائز

۱. اسکوتوس از قبول تمایز بین قضیه‌ای که فی‌نفسه تحلیلی است و قضیه‌ای که «برای ما» تحلیلی است امتناع کرد. قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که صدق آن با درک الفاظ آن آشکار می‌شود. این که شمار بیش‌تر یا کم‌تری از افراد درک لازم را در موردی معین ندارند، در خصوصیت قضیه مورد نظر تأثیری نمی‌گذارد.

اهمیت است. او در کتابش تحت عنوان آری و خیر^۱ شمار فراوانی از قطعات و اقوال و آرا، عمدتاً از آباء کلیسا، گرد آورد که ظاهراً ناقض یکدیگر بودند، تا این تناقضات ظاهری بررسی گردد و برای مسائلی که پیش آمده بود جواب‌هایی پیدا شود. با این حال، مهم است که دریابیم او سرگرم به سخره گرفتن تمسک به سنت یا اصل حجیت^۲ نبود. این که آبلار در پاره‌ای از نوشته‌هایش به «عقلانی کردن» اصول اعتقادی، مخصوصاً اصل اعتقادی تثلیث، گرایش داشت واقعیتی است که چون و چرا بر نمی‌دارد؛ و این واقعیت راه را برای پدید آمدن خصومت برنار قدیس با او هموار کرد. ولی این گرایش به «عقلانی کردن» مختص به آبلار نبود: حتی مشاهده می‌کنیم که آنسلم قدیس هم از اثبات آموزه تثلیث با «دلایل ضروری» سخن می‌گوید. در زمانی که تمایز مشخصی بین الهیات تجزیمی و مابعدالطبیعه نظری در افکنده نشده بود، آن نویسندگانی که از منطق برای تنویر و شکافتن حقایق ایمانی استفاده می‌کردند طبعاً گرایش داشتند به این که آنچه را الهی دانان متعلق به زمانه‌ای متأخر «عقلانی کردن» می‌خواندند بر خود روا دارند. ولی این بدان معنا نیست که ایشان اصل حجیت در امور ایمانی را محل تشکیک قرار می‌دادند. مسلماً آبلار به چنین کاری دست نیازید. او در نامه‌ای به هلوئیز^۳ با صراحت اعلام می‌دارد که اگر فیلسوف بودن به معنای مخالفت با پولس قدیس است خوش ندارد که فیلسوف باشد، و اگر ارسطو بودن به معنای مفارقت از مسیح است خوش ندارد که ارسطو باشد: او ایمان خود را به صخره‌ای می‌پیوندد که کلیسا بر روی آن بنا شده است. به هر تقدیر، اهمیت آری و خیر در تأثیری است که این اثر در روش مدرسی لاحق بر جا نهاد. روش آبلار – گرد آوردن اقوال و آرای مانعة‌الجمع^۴ – روشی سراپا نوپدید نبود؛ اما راه را برای

1. *Sic et Non*

2. authority

3. Heloise

4. mutually exclusive

مشخص کردن ویژگی آن روشی که، فی‌المثل، در مجموعه الهیات^۱ توماس قدیس در کار می‌بینیم هموار کرد. اگر به این کتاب نظری بیندازیم، ملاحظه می‌کنیم که توماس قدیس استدلال‌ها و حجیت‌ها یا مراجع متعارضی عرضه می‌دارد و آن‌گاه موضع خودش را شرح می‌دهد و از آن دفاع می‌کند، و در مباحثات عمومی قرون وسطی رسم بر این بود که به دنبال کشاکش استدلال‌ها و حجیت‌ها یا مراجع، جمع‌بندی نقادانه و بی‌طرفانه استاد بیاید.

دیگر کتاب مهم آبلار خود را بشناس^۲ بود. این کتاب را می‌توان اثری اخلاقی خواند، هر چند امروزه روز معمولاً همه موضوعاتی را که با آن‌ها سر و کار دارد مربوط به فلسفه اخلاق نمی‌دانند. آبلار ویژگی عمل اخلاقی را بررسی می‌کند؛ و بر نیت تأکید فراوان می‌ورزد. اعمال، فی حد ذاته، نه خوبند نه بد: نیت است که آن‌ها را صواب یا خطا می‌کند. درست است که تمایلات یا گرایش‌هایی وجود دارد که فی حد ذاته خوب یا بد است؛ ولی تمایل یا گرایش بد («خوی ناپسند») به خودی خود گناه نیست. آدمی قادر است با آن به نبرد برخیزد؛ و این کاری شایسته است. گناه وقتی پدید می‌آید که آدمی به شر رضایت می‌دهد، یا دقیق‌تر بگوییم، وقتی که آدمی از انجام دادن کاری که نباید انجام داد نمی‌پرهیزد (آبلار موضوع را به این شیوه منفی بیان می‌کرد تا نشان دهد که گناه چیزی مثبت نیست). ولی رضایت دادن به شر چه معنایی دارد؟ معنای آن عمل کردن بدون اعتنا به اراده پروردگار است. گناه اساساً عبارت است از نوعی عمل باطنی اراده که متضمن خوار شمردن اراده پروردگار است؛ حال آن‌که عمل صواب اساساً عبارت از نوعی عمل باطنی است که متضمن اعتنا به اراده پروردگار است. عمل بیرونی در هیچ کدام از این دو حالت چیزی مزید نمی‌کند. اگر میرغصبی به طور مشروع کسی را از سر رعایت عدالت و قانون به دار آویزد، عمل بیرونی او هیچ فرقی با همین

عمل در حالتی که آن را به سائقه انتقام و خصومت شخصی انجام دهد ندارد. ولی در حالت اول عمل او صواب است، و در حالت دوم گناه. و نیت است که این تفاوت را موجب می شود. از این گذشته، اخلاقی بودن اعمال در گرو خوب بودن یا بد بودن نتایج آن‌ها نیست: رقم زدن نتایج همواره در اختیار ما نیست. نیت، تمام آن چیزی است که اهمیت دارد.

با این حساب، تکلیف کسانی که بدون شناخت انجیل یا شریعت مسیح از دنیا می روند چه می شود؟ اگر آن‌ها شریعت مسیح را نشناخته باشند، امکان ندارد عمل کردن به وجهی خلاف آن را آگاهانه و عامدانه انتخاب کرده باشند یا نیتشان خوار شمردن آن بوده باشد. در این صورت، ممکن نیست مرتکب گناه شده باشند. پس آیا ایشان رستگارانند؟ آبلار در خود را بشناس می گوید که بی ایمانی آنان دلیلی کافی بر لعن ایشان است، گرچه سبب این بی ایمانی بر ما نامعلوم باشد. اما در کتاب الهیات مسیحی^۱ خود از رأی آن دسته از مؤلفان اولیه مسیحی بهره می گیرد که می گفتند خداوند به همان وجه که قوم یهود را به وسیله شریعت و انبیا آگاه کرده است، مشرکان را نیز به وسیله فلاسفه آن‌ها از بی خبری درآورده است. مشرکانی به رستگاری رسیده اند که به حقیقت اقتدا کرده اند – حقیقتی که به وسیله فلاسفه ای که خداوند و قانون طبیعی را تصدیق کردند و حتی تا اندازه ای برخی رازهای مسیحیت را به فراست دریافتند به ایشان ابلاغ گردید.

پیداست که آبلار با در میان آوردن ملاحظات کاملاً الهیاتی، مقولات اخلاقی را مغشوش می کرد. لاقلاً این چیزی است که غالب فلاسفه جدید می گویند. به علاوه، اگرچه نیت درست یکی از مؤلفه های عمل اخلاقی است، یگانه مؤلفه ای نیست که باید مد نظر قرار داد. ولی نکته نظرگیر در بررسی های اخلاقی آبلار این است که او به مسائل اخلاقی گیرا و مهم توجه

داد و به صورت‌بندی آن‌ها کمک کرد، و نیز این‌که از رهگذر طرز مواجهه خویش با این مسائل بر جهات درونی و روانی عمل اخلاقی انگشت تأکید نهاد. به تعبیری دیگر، طرز مواجهه او با این مسائل مرحله‌ای از رشد و بالندگی علم اخلاق در قرون وسطی بود. آرای او می‌بایست به حساب آید، خواه این آرا به همان شکل که آبلار آن‌ها را شرح داده بود مقبول می‌افتاد خواه مطرود.

در کتابی از این دست دشوار می‌توان تصویری رضایت‌بخش از آن ذکاوت، نظم و دقت، و تعلق خاطر به زبان و تمیز دادن الفاظ ترسیم کرد که مایه امتیاز طرز مواجهه آبلار با مسائلی بود که خواه در منطق، خواه در الهیات و خواه در اخلاق با آن‌ها سروکار داشت. خطایی است فاحش که او را صرفاً متفکری [دارای وجهه نظر] انتقادی و ویرانگر بدانیم. ژیلسون^۱ خوب گفته است که تأثیر آبلار «فراخ‌دامنه» بود و او، به تعبیری، ملاکی فکری برای اخلاف خویش برنهاد. چه بسا این از جهاتی مهم‌ترین وجه مشغله او بوده باشد، یعنی این امر که او کل سطح تفکر فلسفی را به مرتبه‌ای تازه برکشید. این مطلب را بررسی‌های امروزی در باره نوشته‌ها و تأثیر آبلار آفتابی کرده است.

۳. آنسلم قدیس تقریباً در آغاز قرن دوازدهم (۱۱۰۹) چشم از جهان فرو بست و آبلار تقریباً در میانه این قرن (۱۱۴۲). اگر باور داشته باشیم که فلسفه قرون وسطی در نظام‌های بزرگ قرن سیزدهم به اوج خود رسید، قرن دوازدهم را می‌توانیم دوره تمهید و تقویت و تحکیم نسبی قلمداد کنیم. در سال ۱۱۵۸ بود که دانشگاه بولونیا منشوری از فردریک اول دریافت کرد: ولی فرانسه مهم‌ترین مرکز فکری روزگار بود، و پاریس به صورت مرکز فکری فرانسه در می‌آمد. دانشگاه پاریس تا اوایل قرن سیزدهم رسماً تأسیس نشد؛

ولی اهمیت مدارس پاریس، که بعداً از ادغام آن‌ها دانشگاه پاریس شکل گرفت، رو به فزونی بود، و این افزایش اهمیت با افزایش قدرت اثربخش سلطنت فرانسه همراه بود. ولی هنوز پاریس سایر مراکز فرهنگی را تحت‌الشعاع قرار نداده بود - مقامی که در قرن سیزدهم پیدا کرد. بولونیا در زمینه مطالعه حقوق مشهور بود، مون‌پلیه^۱ در زمینه پزشکی، و مدرسه لان^۲ در زمینه الهیات برجسته بود. به علاوه، فضل فرانسه در حیات فکری اروپای غربی دال بر این نبود که این حیات فکری صبغه بین‌المللی با رزی نداشت. برعکس، شمار زیادی از علما از کشورهای دیگر، انگلیس، آلمان و ایتالیا، به مدارس فرانسه می‌آمدند. برخی از ایشان چندی بعد به موطن خود بازمی‌گشتند و در آن‌جا به تدریس و قلم زدن مشغول می‌شدند، حال آن‌که دیگران در مقام استاد در فرانسه می‌ماندند. اگر بخواهیم تصویری از حیات فکری قرون وسطی رسم کنیم، ناگزیریم فارغ از مرزها و تقسیماتی که تفاوت‌های زبان، دین، سنت ملی و شرایط سیاسی و اقتصادی در جهان مدرن پدید آورده است اندیشه کنیم. درست است که امپراتور آلمان در قرون وسطی قدرتی مؤثر بر قلمروهای پادشاهی نظیر انگلیس و فرانسه نداشت، و ملی‌گرایی بالیدن آغاز کرده بود؛ ولی اقوام و ملت‌های اروپا به رشته علقه‌های دینی مشترک، به رشته نوعی سنت فرهنگی مشترک، و در حوزه آموزشی و دانشگاهی به رشته زبانی مشترک، یعنی زبان لاتین، به یکدیگر پیوند یافته بودند. اگر پاریس در قرن بعد به صورت بزرگ‌ترین مرکز فکری اروپای غربی درآمد، معنایش این نبود که شخصیت‌های برجسته لزوماً از علما و استادان فرانسوی بودند. فی‌المثل، آکویناس قدیس و بوناوتوره قدیس هیچ کدام فرانسوی نبودند.

یکی از مهم‌ترین و جالب‌ترین مدارس قرن دوازدهم مدرسه شارتر^۳ بود.

این مدرسه در سال ۹۹۰ بنیاد نهاده شده بود، ولی پررونق‌ترین دوران آن در قرن دوازدهم بود. برخی فلاسفه مدرسه شارتر به شدت شیفته تیمائوس^۱ افلاطون بودند و طبیعت را همچون ارگانیسم یا موجودی زنده بازمی‌نمودند که نفس عالم^۲ به آن حیات می‌بخشد. یک تن از ایشان، یعنی ویلیام کونشی^۳، حتی تا آن‌جا پیش رفت که نفس عالم را با روح القدس یکی دانست؛ ولی متعاقباً از این رأی عدول کرد و توضیح داد که او مسیحی است، نه عضوی از آکادمی. ولی در بین همین گروه فلاسفه مرتبط با مدرسه شارتر بود که نظریه ماده و صورت^۴ ارسطو روی نشان داد. مطابق این نظریه، اشیای مادی در بنیاد خویش مرکبند از «ماده نخستین» [یا هیولی]، مبدأ کاملاً نامتعیّن که به تنهایی وجود ندارد، و «صورت»، مبدأ تعین‌بخش، یعنی مبدایی که به موجب آن شیء به قسمی است که هست. برنار شارتری^۵، ضمن پذیرش این نظریه، معتقد بود که صورت‌های اشیا روگرفت‌های مثل ازلی در عقل الهی هستند. بدین قرار، آن‌طور که جان سالزبرایی می‌گوید، او جهد ورزید تا افلاطون را با ارسطو آشتی دهد. ویلیام کونشی، در واقع، مدافع نظریه اتمی دموکریتوس بود؛ ولی به طور کلی این مدرسه به مکتب افلاطون، به معنای گسترده آن، تمایل داشت.

یک ویژگی دلپذیر مدرسه شارتر اعتنای آن به صناعات آزاد بود. جان سالزبرایی، که، با وجود این‌که در شارتر درس نخوانده بود، در سال ۱۱۷۶ اسقف این شهر شد، کسانی را که انشای لاتین مغلوطنی داشتند فراوان ملامت می‌کرد و با ایشان درشتی‌ها می‌نمود. این انگلیسی‌سرشناس، که پیش‌تر منشی توماس آبکت قدیس^۶ بود، با بهره‌گیری از متون فلاسفه و حقوقدانان رومی و نیز مدینه الهی^۷ آوگوستین و در باب تکالیف امبروزیوس

1. *Timaeus*

2. world-soul

3. William of Conches

4. hylomorphic theory

5. Bernard of Chartres

6. St. Thomas à Becket

7. *City of God*

قدیس، مطالبی در موضوعات سیاسی و حقوقی نیز به رشته تحریر درآورد. هر چند او سرچشمه قدرت شهریار را پیمانی با مردم نمی دانست، همان نظری که مانگولت لاوتنباخی^۱ در قرن یازدهم اختیار کرده بود، مؤکداً اصرار می ورزید که شهریار فوق قانون نیست بلکه تابع قانون است. منظور او از قانون تا حدی قانون طبیعی بود که رواقیون قائل به وجود آن شده بودند. از آنجایی که قانون موضوعه،^۲ که شهریار وضع می کند، باید لااقل موافق قانون طبیعی باشد، شهریاری که معمولاً به گونه ای عمل می کند که ناقض قانون طبیعی یا عدالت طبیعی است، یا قانونی وضع می کند که با قانون طبیعی از در سازگاری در نمی آید، حاکمی مستبد است و به زیر کشیدن حاکم مستبد کرداری جایز است. در واقع، جان می گوید اگر راه دیگری برای خلاص شدن از شر او وجود نداشته باشد، جایز است او را اعدام کنند، مشروط به این که این کار به وسیله [خوراندن] زهر صورت نگیرد. بی تردید جان سالزبریایی در این دیدگاه قرون وسطایی فراگیر نیز شریک بود که شهریار از جهتی تابع سنن سرزمین و قوانین پیشین است؛ ولی رویکرد او به موضوع عمدتاً از رهگذر ملاحظه رهنمودها و اقوال حقوقدانان رومی بود، و او خاطر خود را چندان به اوضاع و احوال و سنن جامعه فئودالی قرون وسطی مشغول نمی داشت. ولی به لحاظ بیزاری اش از حکمرانی هوسبازانه و خودسرانه با سایر الهی دانان و فلاسفه قرون وسطی همداستان بود.

مجال محدود [این کتاب] مانع از آن می شود که در باره دیگر مرکز فرهنگی پر رونق قرن دوازدهم، یعنی صومعه سن ویکتور در خارج از پاریس بیش از اشاره ای حرف و حدیث آوریم. ولی در رشد و بالندگی فلسفه قرون وسطی دو چهره منسوب به این صومعه اهمیت نظرگیر داشتند. یکی از ایشان متفکری آلمانی به نام هیوی سن ویکتوری^۳ (وفات: ۱۱۴۱) بود و دیگری

1. Manegold of Lautenbach

2. positive law

3. Hugh of St. Victor

ریچارد سن ویکتوری^۱ (وفات: ۱۱۷۳). این دو در تسهیل رشد و بالندگی الهیات جزمی و، از آن گذشته، الهیات عرفانی سهم بسزایی داشتند. در الهیات جزمی ذهن در پی آن است که به یاری تعقل انسانی به درک داده‌های وحی راه برد، حال آن‌که در عرفان، تجربه عاشقانه خداوند به جای تعقل در باره خداوند و رازهای الهی می‌نشیند. ولی ذهن آدمی از قابلیت معرفتی فلسفی نسبت به خداوند نیز بهره‌مند است؛ و هیو و ریچارد هر دو مجموعه‌ای از استدلال‌های فلسفی را در اثبات [وجود] خداوند پروردند. هیو بر خودآگاهی همچون مبنای یک طریق استدلال انگشت تأکید نهاد. خودآگاهی و درون‌نگری گواهی است بر وجود نفسی روحانی. ولی نفس به ممکن بودن^۲ خود آگاه است، به این واقعیت که همواره وجود نداشته است. لاجرم نفس حادث است؛ و علت حدوث آن بالضروره خداست. گرچه این طریق استدلال بر آن چیزی که به زعم هیو واقعیت‌های تجربی است و نیز بر پاره‌ای حقایق عقل ابتدا دارد نه بر هیچ‌گونه تجربه عرفانی، ولی صبغه روان‌شناسانه آن به طور قطع با علاقه شدید اقامه‌کننده آن به عرفان هماهنگی دارد. و اما ریچارد: با آن‌که او در مجموعه براهینی که بر [اثبات] وجود خداوند اقامه کرد برهان مبتنی بر درجات کمال را، که یادآور طریقه آنسلم قدیس است، جای داد، ولی سوای آن به تفصیل برهانی تدارک دید که در آن از موجودات ممکن‌الوجودی (ممکن به امکان خاص) که در تجربه می‌یابیم به وجود موجودی قائم به ذات یا واجب‌الوجود استدلال کرد. این طریق برهان‌آوری در فلسفه مدرسی به صورت اسوه‌ای در آمد.

هیو سن ویکتوری از این جهت نیز اهمیت دارد که نمودگار‌گرایش پیدا در قرن دوازدهم به جانب تنظیم و تنسیق^۳ معرفت موجود و شاخه‌های مختلف علم^۴ و دانش^۵ است. در کتاب تعلیم و تربیت^۶ او منطق و شاخه‌های

1. Richard of St. Victor

2. contingency

3. systematization

4. science

5. learning

6. Didascalion

مختلف آن پیش آموز یا تمهیدی برای علم یا معرفت چیزها به شمار آمده است. خود علم یا نظری است، یا عملی، یا فنی.^۱ نخستین شامل الهیات، ریاضیات و طبیعیات می شود. با این حال، ریاضیات نه تنها حساب و هندسه بلکه موسیقی، به عنوان علمی که با تناسب سر و کار دارد، و هیئت را نیز در بر می گیرد. علم عملی مشتمل است بر اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست، و فن شامل شمار زیادی از «صناعات غیرآزاد» نظیر طب، سوداگری و حتی آشپزی می شود. هیو در این طبقه بندی تا حدی بر تقسیم ارسطویی علم به علم نظری، که غایت آن معرفت صرف یا معرفت از برای معرفت است، و علم عملی، که به نتیجه ای جز خود معرفت نظر دارد، متکی بود و تا حدی هم بر آثار دایرةالمعارفی آکنده از اطلاعات متنوع نظیر ریشه شناسی های^۲ ایزیدور سورلی^۳ (حدود ۶۳۶). در قرون وسطی عقیده به ویژگی سلسله مراتبی بودن عالم و نظم و غایت مندی در طبیعت و تاریخ طبعاً ذهن را به تنظیم و تنسيق متمايل می کرد؛ و این قسم تنظیم و تنسيق طبعاً به نزد متفکران قرون وسطی کاری می نمود آسان تر از آنچه امروز می نماید. دلیل این امر نه تنها قلت نسبی معرفت تجربی بلکه، سواى این، سنت فرهنگی مشترک و نگرش و منظر مشترکی بود که اصولی مشخص آن ها را طرح داده و شکل بخشیده بود.

همین گرایش به تنظیم و تنسيق بعدها در مجموعه های عظیم قرون وسطی عیان گردید؛ ولی یک سرمشتق این رساله های الهیاتی - فلسفی عظیم در قرن دوازدهم در کتب اربعه^۴ جمل^۵ اثر پطرس لمبارد^۶ جلوه گر است. در این کتاب درسی که عمدتاً صبغه الهیاتی دارد، و معمولاً آن را جمل^۷ می خوانند، مؤلف آرای آبا [ی کلیسا]، علی الخصوص آوگوستین قدیس، را در باب تعالیم

1. mechanical

2. Etymologies

3. Isidore of Seville

4. Summas

5. Sententiarum

6. Peter Lombard

7. Sentences

الهیاتی گرد آورد، و آن‌ها را به طرز منظم در چهار کتاب دسته‌بندی کرد که به ترتیب با خداوند، مخلوقات، تجسد^۱ و نجات یا کفاره،^۲ و شعایر و چهار [امر فرجامین مرگ، داوری، جهنم و بهشت] سر و کار دارند. این اثر نشان از آن ندارد که مؤلف دارای ابتکار یا توانایی نظری چندانی است؛ ولی با این حال بسیار اثرگذار بود. شمار زیادی از الهی‌دانان و فلاسفه مدرسی، از جمله توماس قدیس، بوناوتتوره قدیس، دانز اسکوتوس و ویلیام آکمی، آن را تدریس کردند و بر آن شرح نوشتند. در واقع، این کتاب تا اواخر قرن شانزدهم نوعی کتاب درسی الهیات بود که پاره‌ای از موضوعات مورد بررسی آن صبغه فلسفی داشت. و اگر بخواهیم، فی‌المثل، آرای فلسفی دانز اسکوتوس یا ویلیام آکمی را بشناسیم، ناگزیریم، علاوه بر سایر آثارشان، به شروحاتی که ایشان بر جمل پطرس لمبارد مراجعه کنیم. استادان قرون وسطی به کار شرح و تفسیر متون در درس‌هایشان عادت داشتند، و، اگر چه آثار ارسطو به صورت آن کتاب‌های درسی‌ای درآمد که آن‌ها را شرح فلسفی کردند، تدریس جمل بخشی مشخص از برنامه درسی دانشگاهی در قرون سیزدهم و چهاردهم بود.

فلسفه اسلامی و یهودی: ترجمه‌ها

۱. در قرن دوازدهم و نیمه اول قرن سیزدهم شمار زیادی از نوشته‌های فلسفی در دسترس فلاسفه و علمای غرب عالم مسیحیت قرار گرفت. [در این مجال] مقدور نیست که ماجرای انتقال آثار فلسفی یونانی، علی‌الخصوص آثار ارسطو، به جهان عرب و، سرانجام، از جهان عرب به جهان مسیحی اروپای غربی را به شکل مبسوط یا اصلاً به طور کامل روایت کنیم؛ ولی دست‌کم باید تصویری از سیر رخدادها به دست دهیم.

مجره‌هایی که تفکر یونانی از طریق آن‌ها به جهان عرب راه پیدا کرد مدارس مسیحی شرق بود. آثار ارسطو، فورفوریوس و سایر فلاسفه، نویسندگان متون طبی و ریاضی‌دانان یونانی در مدرسهٔ نسطوری ادِسا^۱ در بین‌النهرین (که در سال ۴۸۹ به دست زنون بسته شد)، در مدارس نصیبین و جندی‌شاپور در ایران، و در مدارس مونوفیزیت‌ها^۲ [یا قائلین به وحدت طبیعت مسیح] در سوریه به زبان سریانی ترجمه شده بود. پس این مرحلهٔ اول بود، یعنی ترجمهٔ آثار یونانی به زبان سریانی. مرحلهٔ دوم ترجمهٔ ترجمه‌های سریانی آثار یونانی به زبان عربی بود. در سال ۷۵۰ سلسلهٔ بنی‌عباس به قدرت رسید، و این حاکمان عرب به علمای سوری روی خوش نشان دادند. در سال ۸۳۲ مدرسه‌ای رسمی برای [ترجمه و] مترجمان در بغداد تأسیس

1. Edessa

2. Monophysites

شد [که «بیت الحکمه» نام داشت]. در حقیقت، برخی آثار یونانی از زبان اصلی به عربی ترجمه شدند؛ ولی ترجمه سایر آثار به عربی از روی برگردان‌های سریانی صورت گرفت. نکته‌ای که باید تذکر داد این است که در بین آثاری که علمای سوری تحت عنوان آثار ارسطو به اعراب انتقال دادند دو اثر وجود داشت که اصل و نسبشان نوافلاطونی بود. کتاب *اثولوجیا* ارسطاطالیس^۱ معروف در واقع تألیفی از مطالب تاسوعات^۲ [یا نه گانه‌ها] (از کتاب چهارم تا کتاب ششم) نوشته افلوطین بود، حال آن‌که کتاب *العلل*^۳ (یا، آن‌طور که نزد متفکران قرون وسطی شناخته شده بود: *Liber de causis*) مبتنی بود بر عناصر *الثولوجیا*^۴ پروکلس^۵، هر چند مدتی به خطا آن را به ارسطو نسبت می‌دادند. این که دو اثر یاد شده در شمار آثار ارسطو محسوب شدند واقعیتی است حائز اهمیت؛ زیرا دلالت بر آن دارد که مکتب ارسطو، همان مکتبی که فلاسفه پیشگام اسلامی ارج و احترام عمیقی بدان می‌نهادند، به صورتی دریافته و نموده می‌شد که تا حدی خطا بود. فی‌المثل، ابن سینا به شدت از کتاب *اثولوجیا* ارسطاطالیس متأثر بود - کتابی که به خطا نام گرفته بود.

مرحله سوم ترجمه برگردان‌های عربی متون فلسفه یونانی به زبان لاتین بود. کار ترجمه در قرن دوازدهم آغاز شد؛ یک مرکز آن سیسیل و مرکز دیگر آن اسپانیا بود. یوهانس اسپانیایی، گرار دوس کرمونایی^۶، مایکل اسکات^۷ و هرمان آلمانی^۸ از جمله مترجمان برجسته‌ای بودند که در تولدو^۹ کار می‌کردند. ولی خطایی فاحش است که تصور کنیم علمای مسیحی صرفاً بر ترجمه‌های لاتین برگردان‌های عربی برگردان‌های سریانی آثار یونانی (ترجمه‌هایی که گاه با واسطه زبان‌های محلی بود) اتکا داشتند. ترجمه‌های بی‌واسطه از زبان یونانی نه تنها در قرن سیزدهم، فی‌المثل به دست رابرت

1. *Theology of Aristotle*2. *Enneads*3. *Book of Causes*4. *Elements of Theology*

5. Proclus

6. Gerard of Cremona

7. Michael Scot

8. Herman the German

9. Toledo

گروستست^۱ و ویلیام موریکه،^۲ صورت می‌گرفت بلکه حتی در قرن دوازدهم نیز صورت می‌یست. فی الواقع، در پاره‌ای موارد، ترجمه‌ای از زبان یونانی، هرچند نه همواره ترجمه‌ای کامل، بر ترجمه همان اثر از زبان عربی مقدم بود. به هر تقدیر، غالباً به دنبال ترجمه [اثری] از زبان عربی، ترجمه‌ای دقیق از اصل یونانی آن انجام می‌گرفت. متفکران قرون وسطی از نسبت ارسطو با افلاطون و نسبت نوافلاطونیان با این دو شناخت صائبی نداشتند. ولی این سخن که شناخت ایشان از تاریخ فلسفه باستان ناقص و خدشه‌دار بود فرق دارد با این که بگوییم ایشان برگردان‌های موثقی از بخش زیادی از آثار ارسطو در اختیار نداشتند.

به لطف کار مترجمان، اغلب آثار ارسطو، برخی از شروح یونانی، و پاره‌ای از آثار پروکلس و سایر نویسندگان باستان در اختیار فلاسفه و علمای مسیحی قرار گرفت. و اما افلاطون: متفکران متقدم‌تر قرون وسطی تیمائوس، یا بخشی از آن، را به ترجمه خالکیدئوس^۳ در اختیار داشتند؛ و مون^۴ و فایدون^۵ در قرن دوازدهم به دست هنریکوس آریستپوس^۶ در سیسیل به لاتین ترجمه شد. ولی تا دوران رنسانس ترجمه پردامنه‌ای از مکالمه‌های افلاطون صورت نگرفت.

اما تنها آثار نویسندگان یونانی نبود که در قرون دوازدهم و سیزدهم به لاتین ترجمه شد. ترجمه‌هایی نیز از آثار فلاسفه اسلامی و یهودی انجام گرفت؛ و این آثار در رشد و بالندگی فلسفه در غرب جهان مسیحی اهمیت چشمگیری داشتند. سوای این، فلاسفه اسلامی و یهودی قرون وسطی به خاطر خودشان نیز حائز اهمیتند. از بخت بد، محدودیت جا فرصت نمی‌دهد که از حد شرحی بسیار مختصر و نابسندۀ در باره این فلاسفه پیش‌تر رویم. با این حال، همین شرح مختصر بهتر از هیچ است.

1. Robert Grossetest

2. William Moerbeke

3. Chalcidius

4. Meno

5. Phaedo

6. Henricus Aristippus

۲. دو فیلسوف اسلامی قرون وسطی که بیش از دیگران مشهورند عبارتند از ابن سینا، که به دسته [فیلسوفان اسلامی] شرقی تعلق دارد، و ابن رشد، که به دسته [فیلسوفان اسلامی] غربی متعلق است. ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷)، فیلسوف ایرانی، نظامی پدید آورد که تلفیقی از مکتب ارسطو و مقداری از عناصر مکتب نوافلاطونی بود. همان طور که ارسطو گفته است، مابعدالطبیعه علم وجود است. ولی وجود به دو قسم یا بخش اصلی تقسیم می‌شود. یکی از این اقسام «ممکن الوجود»^۱ است. ولی، این عبارت دو معنا دارد. ممکن است صرفاً به معنای وجود ممکن باشد، به معنای چیزی که هنوز وجود پیدا نکرده است، یا ممکن است به معنای چیزی که واقع موجود باشد که وجودش را از علتی خارج از خود دارد. پس، به طور کلی، «ممکن الوجود» به معنای چیزی است که قائم به ذات نیست، بلکه وجودش به علتی خارج از خودش وابسته است. ممکن الوجود در برابر «واجب الوجود» قرار می‌گیرد، یعنی در برابر آنچه به ذات خودش وجود دارد؛ به تعبیر دیگر، موجودی که قائم به ذات است. چیزهای متناهی که عالم را تشکیل می‌دهند جملگی ممکن الوجودند. و به علل بیرون از خویش وابسته‌اند؛ و کل رشته موجودات ممکن الوجود مستلزم واجب الوجودی است که علت نخستین آن‌ها باشد، و آن وجود واجب خداوند است که در او ماهیت و وجود یکی است [یا ماهیت او همان وجود اوست]. ویلیام اوورنی^۲ (وفات: ۱۲۴۹) این تمایز میان ماهیت و وجود در مخلوقات، به همراه [قول به] یکی بودن آن‌ها در خداوند، را اختیار کرد؛ و تمایز یاد شده به صورت وجهی مهم از فلسفه توماس قدیس درآمد.

ابن سینا از قول به این که خداوند علت موجودات ممکن الوجود است نمی‌خواست که تلویحاً این معنا را برساند که خداوند به اختیار خلق می‌کند؛

1. possible being

2. William of Auvergne

بر عکس، خلقت امری ضروری است. ابن سینا جهد ورزید تا صدور پی در پی عقول دهگانه را استنتاج کند، عقولی که هر کدام پدیدآورندهٔ نفس و جسم فلکی مجزا هستند. دهمین و واپسین عقل، که به فلک قمر مربوط می‌شود، علتِ صورت‌هاست که، همراه با «مادهٔ نخستین» (مبدأ کاملاً بالقوه [یا قابلیت محض] در اشیای جسمانی)، متعلقات تجربهٔ حسی را تشکیل می‌دهند. عقل دهم، کار دیگری نیز می‌کند و آن اشراق ذهن آدمی و قادر ساختن آن به درک ماهیت‌ها در حالت تجرید یا انتزاع است. عقل دهم در همهٔ انسان‌ها عیناً یکی است، و عقلی مفارق است. ولی این بدان معنا نیست که خلود شخصی باطل است؛ زیرا عقل بالقوه^۱ فرد هر انسان، که به نور عقل مفارق یا «عقل فعال» واحد منور می‌شود، به صورت ذاتی فرد بعد از مرگ باقی می‌ماند. ابن سینا، که مسلمانی مؤمن بود، بدین قرار می‌توانست ایدهٔ ثواب و عقاب در آن دنیا را حفظ کند.

نظریهٔ عقول ابن سینا البته بر نظریهٔ ارسطو در بارهٔ متحرک‌های افلاک استوار بود؛ این نظریه در فلسفهٔ مسیحی قرون وسطی از نو ظاهر می‌شود؛ [در این بستر] عقول به صورت فرشتگان درمی‌آیند. ولی فلاسفهٔ مسیحی رأی نوافلاطونی ابن سینا را دایر بر وجود موجودات واسطه در روند خلقت مردود شمردند؛ همین رد و انکار در مورد رأی [دیگر] او نیز مبنی بر این که خلقت روندی ضروری است صورت بست. و اما در خصوص نظریهٔ عقل فعال مفارق او، که عمل اشراق ذهن آدمی را انجام می‌دهد [باید گفت که] شماری از فلاسفهٔ مسیحی عقل فعال را با خدا یکی دانستند و این نظریه را به نظریهٔ اشراق آوگوستین پیوند زدند، حال آن که شماری دیگر، نظیر آکویناس، بر اندیشهٔ عقل فعالی مفارق به کلی خط بطلان کشیدند.

ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸) در قرطبه به دنیا آمد، شهری که از مراکز

فرهنگ شکوفان اسلامی در اسپانیا بود. در سال ۷۵۶ اسپانیای اسلامی از دایره خلافت بغداد جدا شد؛ و در قرن نهم سلسله مستقل این سرزمین به صورت خلافت قرطبه درآمد. فرهنگی ظهور یافت که چند یادگار معماری مشهور آن هنوز هم باقی است، آثاری نظیر قصر الحمراء در غرناطه، خیرالدای سویل و مسجد قرطبه، که [بعدها] به کلیسا بدل شد. در اواخر دوران فرهنگ اسلامی در اسپانیا بود که ابن رشد با چنان شور خستگی ناپذیری زندگی خود را وقف تصنیف تفاسیری بر آثار ارسطو کرد که در میان فلاسفه مسیحی به عنوان المفسر (Commentator) مشهور شد.

ابن رشد نیز، به کردار ابن سینا، در تفسیر خویش از ارسطو متأثر از مکتب نوافلاطونی بود، هر چند نظریه او در باره خلقت کم‌تر تحت تأثیر نظریه نوافلاطونی صدور قرار داشت. ولی آن عقیده ابن رشد که بیش از همه در محیط علم و ادب جهان مسیحی تب و تاب برانگیخت عقیده او در باره عقل آدمی بود.

ارسطو در انسان بین عقل فعال، که صورت‌ها یا ماهیات چیزها را «انتزاع می‌کند»، و عقل منفعل یا بالقوه، که این صورت‌ها را به مثابه مفاهیم یا تصورات دریافت می‌کند، تمایز نهاده بود. فلاسفه مدرسی معمولاً ابن رشد را قائل به این رأی نشان می‌دادند که عقل فعال و عقل منفعل یا بالقوه هر دو عقلی مفارق هستند که با افراد آدمی موقتاً ارتباط برقرار می‌کنند. ولی ابن تفسیر تا جایی که تلویحاً این معنا را می‌رساند که ابن رشد عقل فعال و عقل منفعل را عقلی کاملاً مفارق و متمایز می‌دانست تفسیری ناصواب است. عقیده ابن رشد این بود که عقل فعال، که در قاطبه انسان‌ها یکی است، به واسطه اتصال خود با عقل منفعل فردی (که آمادگی صرف برای دریافت تصورات است)، ترکیبی از این دو پدید می‌آورد که خود آن را عقل «مادی» می‌خواند. با این حال، عقل مادی چیزی بیش از فعالیت خاص عقل فعال مفارق در فردی معین نیست. به هر حال، نکته مهم این است که به زعم

ابن رشد تنها یک مبدأ عقلی وجود دارد که فناپذیر است؛ و این مبدأ در همه انسان‌ها تعداداً یکی است، و در مقام فعالیت آگاهی‌بخش با افراد ارتباطی موقت برقرار می‌کند. در انسان عقل فردی‌ای وجود ندارد که بعد از مرگ باقی بماند. در نتیجه، خلود شخصی در کار نیست. تا جایی که جایز است بگوییم عقل بالقوه افراد بعد از مرگ باقی می‌ماند، بقای آن فقط دمی است در زندگانی عقل مفارق.

این عقیده با الهیات راست‌کیشانه اسلامی سازگار نبود. ابن رشد بدین وجه از پس این مشکل برآمد که اظهار داشت عقل او را به پافشاری بر وحدت عقل در همه انسان‌ها وامی‌دارد، ولی او به موجب ایمان قویاً به رأی خلاف آن باور دارد. روشن نیست که مراد ابن رشد از این حرف دقیقاً چه بوده است؛ و تفسیرهای مختلفی از رأی او اقامه شده است. با این حال، چیزی که پوشیده نیست این است که او گفته‌های مبهم ارسطو در [رساله] در باره نفس^۱ را بدین نهج تفسیر می‌کرد، و نیز این که او ارسطو را مظهر عقل، ذروه نبوغ انسانی، می‌دانست. خواهیم دید که در دانشکده صناعات در پاریس گروهی ارسطویی تمام‌عیار یا، به نامی که خوانده شده‌اند، «ابن رشدی‌های لاتینی» سر برآوردند که همین نظریه وحدت نفس^۲ را یک نتیجه عقلانی ضروری معرفی کردند. گفتن ندارد که الهی‌دانان - فیلسوفان، نظیر بوناوتتوره قدیس و توماس قدیس، هر اختلافی هم که در باره سایر مسائل داشتند، علیه این نظریه در جبهه‌ای مشترک متحد بودند. با این حال، فلاسفه مسیحی برای ابن رشد، و به طور کلی برای فلاسفه اسلامی، احترام زیادی قائل بودند؛ و این مطلب مهمی است که دانت، در کمدی الهی، ابن سینا و ابن رشد را در برزخ جای می‌دهد، نه همراه با محمد [ص] در دوزخ.

الهی‌دانان اسلامی راست‌کیش با سوءظن به فلاسفه اسلامی نظر

1. *De anima*

2. monopsychism

می‌کردند. ابن سینا به خاطر عقیده‌اش در باره خلقت به شدت از جانب غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) نکوهش شد؛ و ابن رشد به سبب سوءظن و خصومتی که آرای فلسفی بدعت‌آمیزش برانگیخته بود ناگزیر شد اسپانیا را ترک گوید. در واقع، در اسپانیای اسلامی مطالعه فلسفه یونان ممنوع بود.

۳. یهودیان بسیاری در اسپانیا به سر می‌بردند؛ و متفکران یهودی طبعاً تحت تأثیر علاقه‌ای قرار داشتند که در جهان اسلام به فلسفه یونانی ابراز می‌شد. دو فیلسوف یهودی که بیش از دیگران اهمیت داشتند عبارت بودند از سلیمان ابن جبرون [یا ابن جبرئیل] (حدود ۱۰۲۱-۱۰۶۹) - که نزد مسیحیان شناخته شده بود و مسیحیان او را عرب می‌پنداشتند و از او با نام Avicbron یاد می‌کردند - و موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴). کتاب *بنوع الحیات* اثر ابن جبرون، که در اصل به زبان عربی تحریر شده است، تأثیر چشمگیری بر فلاسفه مسیحی نهاد، هر چند اندیشه او به شدت صبغه نوافلاطونی داشت. ابن میمون، در قرطبه زاده شد ولی در قاهره از دنیا رفت. او به سبب خصومتی که در اسپانیا نسبت به فلاسفه نشان می‌دادند ناگزیر شد جلای وطن کند. ابن میمون یکی از مدافعان سرسخت ارسطو بود. از طرف دیگر، او کوشش فراوان کرد تا [آرای] ارسطو را با کتاب مقدس سازگار کند؛ و بر آکوناس، فی‌المثل از طریق براهینش در اثبات وجود خدا، تأثیری مثبت نهاد. اصل کلی او در باره مغایرت‌های بین فلسفه و الهیات مبتنی بر کتاب مقدس بدین قرار بود: آن‌گاه که تعلیم عهد عتیق در باره مطلبی روشن است، و آن‌گاه که استدلال‌های فلسفی‌ای که می‌توان در تأیید موضع مخالف اقامه کرد تا آن پایه قاطع نباشد که ما را به تغییر تفسیرمان از کتاب مقدس وادار سازد، باید آن چیزی را بپذیریم که کتاب مقدس تعلیم می‌دهد. فی‌المثل، باید رأی ارسطو دایر بر قدیم بودن عالم و حرکت را رد کنیم. ولی هنگامی که عقل به روشنی و قاطعانه معلوم می‌دارد که قضیه‌ای از عهد عتیق را نمی‌توان به معنای ظاهری آن پذیرفت، از آن قضیه باید تأویلی تمثیلی به دست داد. این

فلسفه اسلامی و یهودی: ترجمه‌ها ♦ ۷۵

دیدگاه به طور خاصی انقلابی نبود؛ و با تعلیم فیلون، فیلسوف یهودی برجسته جهان باستان، همخوانی داشت؛ ولی در نظر برخی یهودیان همقطار ابن میمون، که معتقد بودند او دین خود را به یونانی‌ها فروخته است، این مقدار هم زیاده بود.

دانشگاه‌ها: فلاسفهٔ فرانسیسی

۱. دشوار می‌توان به طور دقیق مشخص کرد که قدیم‌ترین دانشگاه‌ها در چه تاریخی بنیاد نهاده شدند. در سال ۱۲۰۰ دانشگاه پاریس منشوری از فیلیپ اوگوستوس^۱ دریافت کرد؛ و نمایندهٔ پاپ، روبر دوکورسون،^۲ در سال ۱۲۱۵ مقررات این دانشگاه را تصویب کرد. ولی عملاً در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم مدارس پاریس درهم ادغام شده بودند و «دانشگاهی» تشکیل داده بودند، دانشگاه به معنای نهادی برای آموزش عالی که بیش از یک دانشکده دارد و باب آن به روی علما و دانشجویان از هر جا که بیایند باز است. بنیاد دانشگاه آکسفورد اندکی بعد از دانشگاه پاریس نهاده شد، و دانشگاه کیمبریج هم بعد از دانشگاه آکسفورد پایه‌گذاری شد. ولی مسلماً در نیمهٔ اول قرن دوازدهم مدارس در آکسفورد وجود داشت، گرچه بعدها بود که دانشگاه آکسفورد رسماً تأسیس گردید. اعطای منشوری از جانب منصب پاپی، پادشاهی یا امپراتوری در تاریخی مشخص، قطعاً بدین معنا نیست که در مورد قدیم‌ترین دانشگاه‌های قرون وسطی، پیش‌تر آن چیزی که متفکران قرون وسطی *studium generale* یا مرکز مطالعات برای دانشجویان متعلق به مناطق مختلف می‌نامیدند وجود نداشت. اصطلاح *universitas* در قرون وسطی بر مجموعهٔ استادان و دانشجویانی که در شهری مشغول به تدریس و تحصیل

1. Philip Augustus

2. Robert de Courçon

بودند دلالت می‌کرد؛ و منشور رسماً آن‌ها را به عنوان یک صنف، با مقررات و امتیازاتی معین، مشخص می‌کرد.

در زمینه الهیات و فلسفه نظری، دانشگاه پاریس بدون شک مهم‌ترین دانشگاه قرن سیزدهم بود. خط‌مشی صاحبان منصب پاپی، مخصوصاً پاپ اینوکتیوس سوم،^۱ که از طریق نماینده‌اش، مقررات را تصویب می‌کرد، و پاپ گرگوری نهم،^۲ ترویج و ارتقای خدمات دین و کلیسا از طریق آشتی دادن فلسفه و الهیات بود. به تعبیر دیگر، پاریس علمدار و پاسدار فکری حقیقت مسیحی محسوب می‌شد. و اما بولونیا: دانشگاه این شهر نیز اهمیت زیادی داشت؛ ولی این اهمیت بیش‌تر در زمینه حقوق، اعم از حقوق شرعی و عرفی، بود تا در زمینه الهیات جزمی یا فلسفه. در پاریس بود که تلاقی الهیات مسیحی و فلسفه یونانی و اسلامی برای نخستین بار به نتایجی پراهمیت انجامید. در آکسفورد روحیه الهی‌دانان - فیلسوفان به طرز محسوسی محافظه‌کارانه بود، و ایشان به شدت تخته‌بند سنت آوگوستینی بودند، هر چند این محافظه‌کاری با خصلت دیگری در آمیخته بود که صفت بارز آکسفورد در آن روزگار بود، یعنی پروردن ریاضیات و علمی که از اعراب انتقال یافته بود. راجر بیکن نمونه‌ای عالی از امتزاج روحیه آوگوستینی معهود با علاقه و اعتماد وافر به ریاضیات و علم تجربی است.

یکی از مهم‌ترین وقایعی که در حیات دانشگاه پاریس و در حقیقت در حیات سایر دانشگاه‌ها نیز حادث شد باب شدن مکان‌هایی برای مطالعه و پژوهش بود که فرقه‌های دینی نوظهور آن‌ها را اداره می‌کردند. دومینیکی‌ها که فرقه واعظان بودند، از همان ابتدا مطالعه الهیات را دوست می‌داشتند؛ ولی فرانسیس (یا فرانچسکوی) آسیزی قدیس^۳ با آن آرمان‌گرایی شورمندانه‌اش در راه پیروی مو به مو از مسیح و فقر سختگیرانه‌ای که مطابق

1. Innocent III

2. Gregory IX

3. St. Francis of Assisi

با تعالیم انجیل باشد، از خاطرش نمی‌گذشت که اعضای فرقهٔ او خویشتن را وقف فضل و دانش کنند. با این حال، صاحبان منصب پاپی هوشمندانه و زیرکانه قابلیت‌های این فرقه‌های نوپدید و پرشور را که فرقه‌های سائلان خوانده می‌شدند دریافتند؛ و علی‌الخصوص پاپ گرگوری نهم، که در مقام کاردینال به رونق دادن کار پژوهش در فرقهٔ فرانسیسی کمک کرده بود، هر چه در توان داشت به‌کار برد تا دومینیکی‌ها و فرانسیسی‌ها را وارد حیات [فکری] دانشگاه پاریس کند و ایشان را در آن‌جا نگه دارد. در سال ۱۲۱۷ دومینیکی‌ها جایگاه خود را در دانشگاه پاریس تثبیت کردند، و در سال ۱۲۲۹ صاحب یک کرسی الهیات شدند. در همان سال فرانسیسی‌ها نیز که اندکی بعد از دومینیکی‌ها جایگاه خود را در دانشگاه پاریس تثبیت کرده بودند، صاحب یک کرسی شدند و مردی انگلیسی به نام الکساندر هیلزی^۱ نخستین استاد متعلق به فرقهٔ ایشان بود. دیری نگذشت که هر دو فرقه در دانشگاه‌هایی دیگر، نظیر دانشگاه آکسفورد شماری studium generale تأسیس کردند (مکان‌هایی برای مطالعه و پژوهش که باب آن‌ها به روی دانشجویان اهل تمامی حوزه‌های آن فرقه گشوده بود)، و سایر فرقه‌های دینی بی‌درنگ آن‌ها را سرمشق قرار دادند. ورود فرقه‌های دینی به دانشگاه پاریس بدون مخالفت فراوان روحانیون آزاد^۲ صورت نسبت. ولی دومینیکی‌ها و فرانسیسی‌ها از حمایت منصب پاپی برخوردار بودند، و مخالفتی که با آن مواجه شدند، گرچه شدید بود، برطرف شد. بیشینهٔ پرشمار فلاسفهٔ مشهوری که در قرن سیزدهم به سر می‌بردند عضو فرقه‌های دینی بودند.

۲. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، نظام فلسفی ارسطو، که از طریق ترجمه‌ها معروفِ خاطر فلاسفهٔ مسیحی شده بود، به هیچ روی قابل

1. Alexander of Hales

۲. اصطلاح «روحانیون آزاد» (secular clergy) دال بر روحانیونی است که به فرقه‌ای دینی تعلق ندارند. روحانیون متعلق به فرقه‌ای دینی را «روحانیون عضو فرقه» (regular clergy) می‌نامند.

چشم‌پوشی نبود. از طرف دیگر، طبیعتاً الهی‌دانان این نظام را با آغوش باز پذیرا نشدند. ارسطو بی‌تردید قدیم بودن عالم را تعلیم می‌داد؛ و این رأی با الهیات مبتنی بر خلقت تعارض داشت. مهم‌تر آن‌که ابن رشد او را به صورت فیلسوفی معرفی کرده بود که به خلود شخصی معتقد نیست. بدتر از آن این‌که داوید دینانی،^۱ که به گفتهٔ توماسِ قدیس خدا را با مادهٔ نخستین یکی می‌دانست، در تأیید نظر خویش به مابعدالطبیعه [ارسطو] متوسل شده بود. اگر داوید واقعاً بر آن بوده باشد که ارسطو به نوعی وحدت وجود مادی قائل است، البته برخطا بوده است؛ ولی این موضوع دیگری است. به هر صورت، در سال ۱۲۱۰ شورای محلی دانشگاه پاریس تدریس «فلسفهٔ طبیعت» ارسطو را چه در جلوت و چه در خلوت تحریم کرد؛ و در سال ۱۲۱۵، یعنی زمانی که مقررات این دانشگاه تصویب شد، آثار ارسطو در بارهٔ مابعدالطبیعه و فلسفهٔ طبیعت، همراه با آرای داوید دینانی و چند فیلسوف دیگر، که یکی از آن‌ها («موریس اسپانیایی»)^۲ احتمالاً همان ابن رشد بود، ممنوع گردید. مطالعهٔ اخلاق^۳ ممنوع نشد، و البته آثار منطقی نیز به همچنین – آناری که برخی از آن‌ها، همان‌طور که ملاحظه کردیم، از آغاز قرون وسطی شناخته شده و مورد استفاده بود. در سال ۱۲۳۱ گرگوری نهم هیئتی از الهی‌دانان را به کار «اصلاح» آثار ارسطو گمارد، و این کار آشکارا حکایت از آن داشت که مکتب ارسطو از پایه نادرست محسوب نمی‌شد. ممنوعیت‌ها در سال ۱۲۶۳ از سر گرفته شد؛ اما ثمری نداشت. در اواسط قرن، در پاریس همهٔ آثار مشهور ارسطو تدریس می‌شد. به علاوه، همان‌طور که مورخان خاطرنشان کرده‌اند، مسلماً اوربان چهارم^۴ کاملاً خبر داشت که ویلیام موربکه‌ای در دربار او سرگرم ترجمهٔ [آثار] ارسطو بود. احتمالاً پاپ قصد داشت

1. David of Dinant

2. Maurice of Spain

3. Ethics

4. Urban IV

اشاعه «ابن رشدگرایی» یا «مکتب ابن رشد» را متوقف سازد نه این‌که از هرگونه مطالعهٔ ارسطو جلوگیری کند. به هر روی، مقصود اوریان چهارم هر چه بود، مکتب ارسطو از پیش، حیات پرشور خود در عالم مسیحی قرون وسطی را آغاز کرده بود.

۳. جریان‌های مختلف تفکر در قرن سیزدهم را می‌توان بر طبق دیدگاه‌های متنوعی که در بارهٔ مکتب ارسطو اختیار گردید تقسیم‌بندی کرد. بی‌تردید اگر مدعی شویم که این طرز مواجهه با موضوع، مستوفا و بسنده است، در پیش گرفتن تقسیم‌بندی مزبور ساده‌سازی بیش از اندازه خواهد بود و منتهی به عرضه داشت تک‌بعدی تفکر قرن سیزدهم خواهد شد. ولی شرح جریان‌های مختلف تفکر در پرتو دیدگاه‌های متنوع اختیار شده در بارهٔ مکتب ارسطو لااقل این حسن را دارد که ما را قادر می‌سازد تا تصویری قابل فهم از تحول و بالندگی فلسفه در آن دوران و کشاکش‌هایی که برخاسته ترسیم کنیم - تصویری که خطوطی واضح دارد. این تصویر چه بسا بسنده نباشد؛ ولی نقش کردن تصویری که حق مطلب را به تمام و کمال به جای آورد بر بومی به این کوچکی که همانا کتاب حاضر باشد به هیچ روی ممکن نیست. هر کس که با تاریخ فلسفه آشنا باشد از دشواری کامیاب شدن در بیان شرح و تفسیری نهایی در بارهٔ تحول و بالندگی تفکر در دوره‌ای معین خبر دارد؛ و مسلماً قرون وسطی از این قاعده مستثنا نیست.

متفکران آن سنتی که عموماً آن را «سنت آوگوستینی» می‌خوانند دیدگاهی محتاطانه در بارهٔ ارسطو داشتند. به طور قطع، ایشان از فلسفهٔ ارسطو به درجات مختلف بهره می‌بردند؛ ولی من مزیتی در این نمی‌بینم که ایشان را «ارسطویان ناتمام» بخوانیم صرفاً بدان جهت که این متفکران برخی آرای ارسطو را پذیرفتند ولی در کار بهره‌گیری از ارسطو تا آن‌جا پیش نرفتند که توماس قدیس پیش رفت. فی‌المثل بوناوتورهٔ قدیس را در نظر آورید. او در سال ۱۲۲۱ به دنیا آمد، به جمع فرانسیسی‌ها پیوست و در دانشگاه پاریس

نزد الکساندر هیلزری درس خواند. سپس در این دانشگاه به تدریس پرداخت تا این که در سال ۱۲۵۷ به مقام ریاست فرقه خویش برگزیده شد. بوناوتتوره در سال ۱۲۷۴، همان سالی که توماس قدیس درگذشت، از دنیا رفت، و در این هنگام اسقف آلبانو^۱ و کاردینال بود. او در پاره‌ای موضوعات با ارسطو موافق بود. فی‌المثل، در عقیده خویش در باره نحوه‌ای که ذهن به اشیای محسوس معرفت پیدا می‌کند، یعنی با اتکا به احساس و بدون داشتن تصورات فطری، کم و بیش با ارسطو همداستان بود. او در باره معرفت ما به «اولیات» یا «مبادی اولیه» به نهجی مشابه سخن می‌گوید. آدمی تا وقتی که به تجربه نیاموخته است که «کل» و «جزء» چه معنایی دارند یا چیستند، این اصل کلی را که کل بزرگ‌تر از جزء است در نمی‌یابد. همین که او از راه نوعی تجربه بیاموزد که این کلمات چه معنا می‌دهند، یعنی همین که تصورات جزء و کل را حاصل کند، نور طبیعی یا تکوینی عقل او را قادر می‌سازد که صدق این قضیه کلی را دریابد. او به این قضیه یا مبدأ کلی معرفت «فطری» واقعی ندارد، و دلیلی نداریم که معرفتی را که با اتکا به تجربه حاصل می‌شود «فطری» بنامیم. در این خصوص بوناوتتوره قدیس با ارسطو، و نیز با توماس قدیس، موافق بود. افزون بر این، بوناوتتوره قدیس مسلماً در چارچوب مقولاتی اندیشه می‌ورزید که صبغه ارسطویی داشتند - مقولاتی همچون جوهر و عرض. ولی سایر فلاسفه قرون وسطایی قرن سیزدهم نیز جملگی بدین نهج اندیشه می‌کردند. به علاوه، دیرزمانی پیش از قرن سیزدهم مقولات ارسطویی معروف خاطر الهی‌دانان و فلاسفه مسیحی و محل استفاده ایشان بود. فی‌المثل این مقولات در [اندیشه] بوئتیوس پیداست. حقیقتی است که استفاده از مقولات ارسطویی بوناوتتوره قدیس را به اعتباری در عداد «ارسطویان» در می‌آورد. او از منطق ارسطویی استفاده می‌کرد؛ و

1. Albano

مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی‌اش تا حدی رنگ و بوی ارسطویی داشت. بنابراین، اگر بخواهیم، می‌توانیم او را یک «ارسطویی ناتمام» بخوانیم. ولی این نام‌گذاری تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که موضع بوناوتورهٔ قدیس در بارهٔ ارسطوی عالم مابعدالطبیعه به هیچ روی ارادت کامل عیار نبود؛ و بوناوتوره با آوگوستین همداستانی داشت نه با ارسطو، همداستانی‌ای که روح فلسفه‌اش نشان از آن دارد. به دست دادن شرحی مجمل از روح فلسفهٔ بوناوتوره کاری است که به زحمتش می‌ارزد، زیرا بوناوتورهٔ قدیس نمونه‌ای طراز اول از الهی‌دانان - فیلسوفان محافظه‌کاری است که موضع خود را همسو با «آرای مشترک استادان»، یعنی آرای اسلاف مسیحی خویش، مشخص کردند.

در نظر بوناوتورهٔ قدیس، ارسطو فیلسوف طبیعت‌شناسی استثنایی بود که به درستی از این‌که جهان محسوس را موضوعی درخور معرفت نداند امتناع ورزید، ولی امتناع او از پذیرش وجود صور یا «مثل» ازلی و ابدی افلاطون کاری خطا بود؛ و دلایلی که در مابعدالطبیعه برای این رد و انکار آورد «بی‌ارزش» است. افلاطون دریافت که نسبت جهان محسوس به واقعیت متعالی نسبت رونوشت به اصل [یا روگرفت به الگو] است. این همان مشرب مثال‌باوری^۱ است؛ و مثال‌باوری مفتاح و محور مابعدالطبیعه است. نتیجه این‌که ارسطو عالم مابعدالطبیعه‌ای راستین نبود. اگر به جستجوی حقیقت تام و تمام در بارهٔ مثال‌باوری هستیم، باید از افلاطون دیده برگیریم و به آوگوستین روی آوریم؛ ولی افلاطون لااقل حقیقتی را تشخیص داد که ارسطو به فهم آن توفیق نیافت. به علاوه، اگر مثل الهی وجود نداشته باشد و اگر خداوند، همان‌طور که ارسطو می‌اندیشید، صرفاً علت غایی حرکت باشد، خداوند هیچ‌گونه فعالیت خالقانه‌ای نخواهد داشت. پس شگفت نیست که

ارسطو منکر خلقت بود و قدیم بودن عالم را تعلیم می‌داد. به زعم بناوتتوره قدیس، که البته توماس قدیس جز این می‌اندیشد، این عقیده اخیر، یعنی اعتقاد به قدیم بودن عالم، در ذات خود عقیده‌ای است که آشکارا خلاف عقل است. به طور مثال، اگر جهان از ازل وجود می‌داشت، یعنی اگر زمان آغازی نمی‌داشت، لازم می‌آمد که تاکنون رشته‌ای نامتناهی پیموده شده باشد، که این محال است. به علاوه، لازم می‌آمد که افزودن به بی‌نهایت ممکن باشد، که این نیز خلاف عقل است. ادله‌ای که بناوتتوره قدیس اقامه کرده است چه بسا متقن نباشند، ولی روشن است که او در رویارویی با رأی ارسطو مبنی بر قدیم بودن عالم، صرفاً از تعالیم الهیاتی سلاح برنگرفت و کار را به همین جا خاتمه نداد.

اما ماجرا تنها این نبود که بناوتتوره قدیس شماری از آرای ارسطو را مردود شمرد. در واقع، او میان الهیات و فلسفه تمایزی صوری نهاد. الهیات از داده‌های وحی ابتدا می‌کند و در تلاش برای فهم آن‌ها عقل را به کار می‌گیرد؛ حال آن‌که فلسفه از جهان پیرامون ما آغاز می‌کند و بر [وجود] خداوند در مقام علت [عالم هستی] دلیل می‌آورد. ولی در مابعدالطبیعه مثال‌باورانه خود او تأثیر ایمان مسیحی نه تنها آشکار است بلکه به آن اقرار نیز کرده است. هر مخلوقی «آیتی از خداوند» یا «سایه‌ای از خداوند» است؛ ولی مخلوقات ذی‌عقل به معنایی خاص «تصویر خداوند»‌ند. نظر به این‌که بناوتتوره این اعتقاد به مثال‌باوری و نظریه تمثیل همراه با آن را با اعتقاد به حیات روحانی انسان پیوند می‌دهد، چه بسا به نظر آید که بیان او بیانی صرفاً الهیاتی است. عروج روحانی انسان به معنای تبدل از «سایه» یا شباهت دورتر به «تصویر خداوند»، و از تصویر به خود آن علتی که الگو و سرمشق است، یعنی به خداوند، است. ولی سوای این واقعیت که اعتقاد به عروج روحانی انسان در برخی فلسفه‌های جهان باستان، مثلاً در فلسفه افلوطین وجود دارد، مهم است که به خاطر داشته باشیم که بناوتتوره اعتقاد دارد که مثال‌باوری قلب

مابعدالطبیعه است و مابعدالطبیعه اگر با الهیات پیوند نیابد ضرورتاً نامطلوب است. جهان در نظر فیلسوف طبیعت شناس صرفاً «طبیعت» است؛ و او آن را فی حد ذاته، بدون توجه به هیچ گونه نسبتی با خداوند جز نسبت طبیعی با او، نظیر نسبت متحرک به محرک آن، ملاحظه می‌کند، حال آن‌که عالم مابعدالطبیعه جهان را تجلی‌گاه خداوند نیز می‌داند و تا مرتبه معرفت مُثل الهی و خداوند در مقام علت محدثه و سرمشتق بالا می‌رود. ولی عالم مابعدالطبیعه از نیل به حقیقت تام و تمام قاصر است مگر این‌که به کردار آوگوستین، واقف شود که مثل الهی، که از حیث وجودی از هم مجزا نیستند، در کلمه الله^۱ وجود دارند. از این گذشته، او مسلماً به ورطه خطا می‌افتد مگر این‌که در پرتو نور ایمان فلسفه‌ورزی کند. فی‌المثل، فیلسوف می‌تواند به حقانیت یگانگی خدا واقف شود. ولی مادام که آموزه وحیانی تثلیث را نپذیرد بر یگانگی خداوند به نحوی تأکید می‌ورزد که نه تنها از تثلیث اشخاص [در جوهر واحد الهی] فاصله می‌گیرد بلکه، علاوه بر این، آن را نادیده می‌انگارد. فیلسوف بماهو فیلسوف نمی‌تواند اصل اعتقادی تثلیث را اثبات کند، اصلی که رازی و حیان است؛ ولی اگر از نور ایمان بی‌بهره باشد، به تعبیری، جایی برای تثلیث نمی‌گذارد. بنابراین، گرچه فلسفه و الهیات به لحاظ صوری متمایزند، عالم مابعدالطبیعه مادام که مشغله‌اش را در پرتو نور ایمان از پیش نبرد مسلماً در خطا خواهد بود. به این معنا، الهیات و مابعدالطبیعه اتحادی ناگسستنی با یکدیگر دارند.

بدین قرار کانون علاقه بوناوتوره قدیس همواره نسبت انسان با خداوند و جهت‌گیری‌اش به جانب خداوند بود. این علاقه، فی‌المثل، در براهینی که بوناوتوره برای اثبات وجود خداوند به کار می‌برد خود را عیان می‌گرداند. در حقیقت، او از برهان علت نخستین و برهان واجب‌الوجود، و نیز از برهان

حقایق سرمدی آوگوستین در اثبات وجود خداوند استفاده می‌کند؛ ولی علاوه بر این‌ها اعتقاد دارد که آدمی با تأمل کردن در میل خویش به سعادت می‌تواند به معرفت روشن خداوند نایل شود، زیرا میل به سعادت میل به دارا بودن نیکی تام و تمام و مطلق است؛ و این مشخصاً همان خداوند است. در واقع، جهت‌گیری اراده به سوی دارا شدن نیکی اعلی (خیر اعلی) نشان‌دهنده آگاهی ابتدایی مضمّر و مبهمی نسبت به وجود خداوند است. به همین وجه، بوناوتوره برای اثبات بقای نفس، طبیعت غیرمادی نفس را حجت قرار می‌داد. ولی برهان دلخواه او بر میل نفس به کمال و سعادت لایزال مبتنی بود. و بالاخره این که اگرچه او شرح ارسطو را در باره انتزاع [کلیات] می‌پذیرفت، تصور نمی‌کرد که این شرح در تبیین معرفت آدمی کفایت کند. ما نمی‌توانیم معقولات و امور ثابت را صرفاً به وسیله انتزاع ذهنی [آن‌ها] از اشیای محسوس دریابیم: ما به عمل نظم‌دهنده و هدایتگر نور الهی نیاز داریم. ارسطو از درک ضرورت اشراق الهی قاصر بود، ولی آوگوستین قدیس دریافت که ما نمی‌توانیم بدون نور [افشانی لوگوس یا] کلمه الله به حقیقت ثابت راه ببریم. کلمه در درون هر انسانی در کار است، حتی اگر او به آن واقف نباشد.

به دلیل تأکیدی که بوناوتوره قدیس بر مثال‌باوری و اشراق می‌ورزد، حق است که فلسفه او را «آوگوستینی» بخوانیم. و به لحاظ نحوه‌ای که این مضامین را به مضمون الهیاتی عروج انسان به جانب خداوند از طریق مسیح، کلمه الله، پیوند می‌دهد حق است که این فلسفه را «فلسفه‌ای مسیحی» نام دهیم. او دیدگاهی یکپارچه در باره واقعیت داشت که آن را در پرتو ایمان مسیحی‌اش ساخته و پرداخته بود؛ و با این که مسلماً آرای بی ارسطویی را اختیار کرده و از آن‌ها بهره گرفته بود، خود ارسطو را فیلسوفی طبیعت‌شناس می‌دانست نه عالم مابعدالطبیعه. مثل روز روشن است که بوناوتوره نسبت به هر گونه

گرایش به قبول کل نظام ارسطویی آن چنان که گویی این نظام خود «فلسفه» است بدگمان بود.

در قرن سیزدهم، متفکران فرانسوی عمدتاً محافظه‌کار بودند. دفاع آن‌ها از نظریه‌های متعددی که مشخصهٔ سنت آوگوستینی بود عیان‌دارندهٔ این واقعیت است. فی‌المثل، ایشان معتقد بودند که [توسل به نظریهٔ] اشراق الهی عقل آدمی برای تبیین معرفت او به «حقایق سرمدی» بایسته است. این رأی مسلماً رأیی آوگوستینی بود؛ و در خصوص آن باید دو مطلب را به خاطر داشت. اولاً، اشراق الهی بدین منظور اصل قرار گرفته بود که درک عناصر ضروری و ثابت در احکام تبیین شود. تصور می‌کنم که، با مصطلحاتی دیگر، می‌توان گفت که اشراق الهی اصل قرار گرفته بود تا درک ما از قضایای تحلیلی^۱ و از قضایای پیشین ترکیبی^۲ تا جایی که عنصر پیشین قضایای قسم اخیر مورد نظر است، تبیین گردد. همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، کار اشراق الهی تا حدودی نظیر کار تذکر^۳ در [اندیشهٔ] افلاطون بود. ثانیاً، آن‌هایی که به نظریهٔ اشراق الهی عقیده‌مند بودند نمی‌خواستند تلویحاً این معنا را برسانند که تصوّراتی را که ما خواه از اعیان محسوس خواه از تصوّرات حاصل شده از اعیان محسوس داریم خداوند القا می‌کند. آن‌ها علم‌النفس و معرفت‌شناسی ارسطویی را سرتاسر مردود نمی‌شمردند: تصور ایشان این بود که آموزهٔ انتزاع حتی در تبیین معرفت عادی آدمی از جمیع جهات آن، کفایت نمی‌کند. کاملاً طبیعی بود که اشاعهٔ مکتب ارسطو در قرن سیزدهم و بهره‌گرفتن آکرناس از آن بر فلاسفهٔ فرانسوی اثر گذارد، و نگرش نسبتاً محافظه‌کارانهٔ ایشان دستخوش جرح و تعدیل شود. فی‌المثل، ریچارد میدلتونی^۴، فرانسیسی انگلیسی که در اواخر قرن سیزدهم از دنیا رفت، تصریح کرد که

1. analytical propositions

2. synthetic a priori propositions

3. reminiscence

4. Richard of Middleton

اصلاً لازم نیست هیچ‌گونه اشراق الهی خاصی را اصل قرار دهیم، زیرا معرفت فلسفی ما به ماهیت موجودات جسمانی و بلکه سوای این به ماهیت موجودات روحانی بدون آن کاملاً قابل تبیین است. و در دانش اسکوتوس، که فلسفه او بعداً بررسی خواهد شد، ترکیبی بدیع می‌یابیم که تحت تأثیر مکتب ارسطو و فلسفه اسلامی ساخته و پرداخته شده و نشان ذهنی توانا و خلاق را بر پیشانی دارد. از طرف دیگر، سنت‌گرایان سازش‌ناپذیری را می‌بینیم نظیر راجر مارستون^۱ فرانسیسی (وفات: ۱۳۰۳)، که بر چیزی که آن را نظریه آوگوستینی اشراق الهی می‌دانست پای فشرد و عقل فعال موجد اشراق را با خدا یکی گرفت، و اعلام داشت که باید «قدیسان»، کسانی همچون آوگوستین و آنسلم، را به آن «انسان‌های دوزخی»، [یعنی] فلاسفه مشرک، رجحان نهاد. با این حال، شخصیتی که توجه بیش‌تری برمی‌انگیزد راجر بیکن^۲ (حدود ۱۲۱۲ تا بعد از ۱۲۹۲) است که او نیز فرانسیسی و انگلیسی بود. بیکن از پاره‌ای جهات به سنت و نگرش آوگوستینی پایبند بود. فی‌المثل، او نظریه‌های اشراق الهی، صورت‌های نطفه‌ای و «صورت جسمانیت»^۳ را باور داشت. ولی بیکن مردی بود دارای تفکری مستقل، و در واقع تا حدودی تعصب‌آمیز. او در آکسفورد زیر نظر رابرت گروستست مشهور (وفات: ۱۲۵۳) تحصیل کرد، کسی که بیکن او را به خاطر دانشش در زمینه ریاضیات و علم مناظر و مرايا می‌ستاید. ولی بیکن برای اغلب استادانی که در پاریس به ایشان برمی‌خورد احترامی قائل نبود. او از تمکینی که ایشان به افراد سرشناس و آرای اسلافشان می‌کردند با تمام وجود بیزار بود. در واقع،

1. Roger Marston

2. Roger Bacon

۳. این نظریه سنتی بدین قرار بود که، فی‌المثل، جسم انسان به موجب صورت جسمانیت (from of corporeity) به شکل یک جسم یا بدن قوام یافته است. به هنگام مرگ، نفس از بدن جدا می‌شود؛ ولی بدن، به موجب صورت جسمانیت، همان بدن باقی می‌ماند تا این که فساد و تلاشی رخ می‌دهد.

نخستین سبب جهل آدمی که بیکن در اثرکیر^۱ خویش ثبت می‌کند اقتدا به مراجعی است که شایستگی اقتدا ندارند. بیکن می‌گوید که ارسطو به این واقعیت وقوف داشت. چه بسا حق داشته باشیم بگویم که وقتی راجر بیکن بر اقتدا از مراجع به شدت می‌تازد منظورش قبول اصول اعتقادی مسیحیت نیست، بلکه نقل قول کردن از آرای سایر فلاسفه است به این عنوان که این‌ها جواب مسائل است. ولی چیزی که در هم‌روزگاران او را فوق‌العاده می‌آورد غفلت ایشان از علوم و زبان‌ها بود. بیکن می‌گوید ریاضیات در میان لاتینی‌ها به بوتهٔ فراموشی افتاده است. و اما در مورد زبان‌ها: چگونه ممکن است بدون دانشی درخور از زبان‌های مربوط، کتاب مقدس و [آثار] فلاسفهٔ یونانی و عرب را به درستی ترجمه و تفسیر کرد؟

رابرت گروستست بر ضرورت مشاهده و تجربه در مطالعهٔ طبیعت انگشت تأکید نهاده بود، و راجر بیکن در این تأکیدورزی به او اقتدا کرد. اگرچه بیکن به درجهٔ زیادی بر آثار نویسندگان یونانی و عرب تکیه داشت، مشاهداتی از آن خود – فی‌المثل در زمینهٔ نورشناسی – انجام داد و دیگران را به مشاهده ترغیب کرد. افزون بر این، بیکن اغراض عملی‌ای را که معرفت علمی می‌تواند به خدمت آن‌ها درآید به فراست دریافت. فی‌المثل، [اندیشهٔ] امکان [ساخت] تلسکوپ را در سر پخت. از این‌ها گذشته، هم گروستست و هم بیکن بر اهمیت ریاضیات در علم تأکید فراوان ورزیدند. ما باید با داده‌های تجربی آغاز کنیم؛ ولی غایت علم نظری این است که این داده‌ها را معقول گرداند؛ و داده‌های تجربی از این راه معقول می‌شوند که در پرتو استدلال ریاضی به طرز قیاسی تبیین شوند. برای خبر گرفتن از داده‌های تجربی و بسط معرفت ناظر به واقع^۲ خودمان و نیز برای تأیید نتایج استدلال قیاسی از روی «عللی» که با استقرا مشخص گردیده است، «تجربه» ضرورت دارد. ولی صرف گردآوردن داده‌های تجربی ایجاد علم نمی‌کند.

خطاست که چنین بنماییم، یا بکوشیم چنین بنماییم، که دانشگاه‌های قرن سیزدهم مالا مال از طلاب علم به معنای امروزی آن بود؛ ولی این نیز خطاست که چنین جلوه دهیم که نخستین گام‌ها در علم تجربی و در فهم روش علمی در قرن چهاردهم و با نهضت آکمیستی^۱ برداشته شد. گروستست و ویتلو،^۲ فیزیکدان و فیلسوف سیلزیایی^۳ قرن سیزدهم، انکسار نور را بررسی کردند. بیکن به نورشناسی عطف توجه کرد؛ و شماری دیگر، نظیر یوردانوس نموراریوس^۴ دومینیکی، در علم مکانیک کشفیاتی کردند. و از یاد نباید برد که خود ارسطو تعلیم داده بود که باید با داده‌های تجربی آغاز کنیم: علاقه ارسطو به مشاهده و واقعیت‌های زیستی معروف است. گروستست و بیکن هر دو از مکتوبات این فیلسوف یونانی تأثیر پذیرفته بودند؛ آن‌ها علاقه علمی خود را با تعالیم ارسطو مغایر نمی‌دانستند. در عین حال، ایشان آرای ارسطویی را می‌پروراندند. ارسطو معتقد بود که ما تنها زمانی به معنای حقیقی کلمه معرفت علمی داریم که بتوانیم ثابت کنیم که معلول‌ها ضرورتاً از «علل» حاصل می‌آیند به همان وجه که در منطق نتیجه از مقدمات لازم می‌آید، ولی او سر رشته مشخصی به دست نداده بود که معرفت به چنین «عللی» در علم طبیعی چگونه باید حاصل شود. با این حال، بیکن تلاش کرد معلوم دارد که چگونه می‌توان از طریق کنار نهادن آن نظریه‌های تبیین‌گری که با امور واقع سازگار نیستند «علت» امور واقع را مشخص کرد. به تعبیری دیگر، بیکن به نوعی اهمیت فرضیه در علم و نقش [اصل] اثبات^۵ در تصدیق یا رد فرضیه‌ای معین را دریافته بود. علم قرن سیزدهم مسلماً ابتدایی و ساده بود؛ ولی تحقیقات نشان داده است که، اولاً، تمهید برخی نظریه‌ها و پژوهش‌های علمی دوران رنسانس در قرن چهاردهم صورت بسته بود، و،

1. Ockamist movement

2. Witelo

3. Silesian

4. Jordanus Nemorarius

5. verification

ثانیاً، علم قرن چهاردهم رخدادی سراپا نوپدید نبود بلکه ریشه در قرن پیش از آن داشت.

فکر بیکن به نحوی از انحا پیچیده بود. او مردی بود دارای ایمانی استوار و، در مواجهه با شماری از نظریه‌های فلسفی، محافظه‌کاری از مکتب آوگوستین بود؛ با این همه، بیکن احترام واقعی به ارسطو، سنکا، ابن رشد و سایر فلاسفهٔ غیرمسیحی را با تأکید بر استقلال رأی و درکی وافر از اهمیت علوم توأم کرد. بیکن وقتی از تجربه و ارزش آزمایش در بخش ششم اثرکیر سخن می‌گوید تجربه را به دو قسم تقسیم می‌کند: تجربهٔ حسی و تجربهٔ امور روحانی، که این یک، به یاری لطف الهی، بسا که به مراتب اعلای عرفان راه برد. همراه کردن نگرشی روحانی با اعتقاد به ارزش علوم فی‌الواقع در دانشگاه آکسفورد قرون وسطی امری نامنتظر نبود. ولی در قرن سیزدهم بیش از همه راجر بیکن بود که به درک ماهیت روش علمی، از آن حیث که تلفیقی از قیاس و استقراست، راه برد - البته تا جایی که درک ماهیت روش علمی در عصری که علوم طبیعی در حد بسیار ناچیزی بالیده بود امکان داشت.

توماس آکویناسِ قدیس

۱. آن‌که به راستی تلاش کرد تا نظام فلسفی ارسطو و الهیات مسیحی را به هم پیوند دهد و به صورت کلی هماهنگ درآورد کسی نبود جز راهب دومینیکی، توماس آکویناسِ قدیس. وقتی برمی‌گردیم و به منظرهٔ قرون وسطی در آن سوی قرونی که از روزگار زندگی و قلم‌زدن توماسِ قدیس گذشته است می‌نگریم، محتمل است فراموش کنیم که او نوآور بود و در نظر هم‌روزگارانِش متفکری «پیشرو» جلوه می‌کرد. شاید نزد خود تصور کنیم که «فلسفهٔ قرون وسطی؟ – آه بله، ارسطو!» ولی واقع امر این است که آکویناس با جانبداری کامل، ولی نه چشم‌پسته، از فلسفهٔ ارسطویی، که گسترهٔ آن تنها اخیراً معلوم شده است، نه تنها تفکر مسیحی را غنای وافر بخشید بلکه علاوه بر این گامی تهورآمیز برداشت. قبلاً ملاحظه کردیم که چگونه آثار مابعدالطبیعی و کیهان‌شناسانهٔ ارسطو در [دانشگاه] پاریس ممنوع شده بود. در بارهٔ برخی ارسطویان مسیحی بعدی هر طور که فکر کنیم، بستن اتهام «تاریک‌اندیشی» به آکویناس نشان‌دهندهٔ کژفهمی کامل وضعیتی است که در نیمهٔ اول قرن سیزدهم وجود داشت. از طرف دیگر، آکویناس به هیچ روی مکتب ارسطو را از این رو پذیرا نشد که مکتبی بدیع بود، [بلکه] دلیل این پذیرا شدن آن بود که آکویناس بخش عمدهٔ مکتب ارسطو را صواب می‌دانست، گرچه مسلماً ارسطو را مصون از خطا نمی‌پنداشت.

توماس قدیس در اواخر سال ۱۲۲۴ یا اوایل سال ۱۲۲۵ در روکاسکا^۱ واقع در نزدیکی ناپل دیده به جهان گشود. پدرش کنت آکوینو^۲ بود. توماس قدیس در سال ۱۲۴۴ به فرقه دومینیکی پیوست و در سال ۱۲۴۵ به پاریس رفت. زندگی او در کار مطالعه و تدریس، و عمدتاً در پاریس، سپری شد، هر چند مدتی نیز در دربار پاپ بود. سوای رخدادی هیجان‌انگیز در ایام جوانی، یعنی زمانی که خانواده‌اش او را محبوس کردند و کوشیدند تا وی را از پافشاری بر تصمیم خود مبنی بر این‌که دومینیکی شود بازدارند، زندگی‌اش زندگی استادان دانشگاه بود: در واقع، پاره‌ای از صفاتی که سنتاً به استادان نسبت می‌دهند، نظیر حواس‌پرتی، در او وجود داشت. آکویناس انسانی شکپا، دقیق، دارای سعه صدر و منصف بود، و از جمیع تعصبات وارسته بود، و هرگز بدزبانی را جایگزینی شایسته برای استدلال و بحث عقلانی نمی‌انگاشت. به نیکوترین معنای کلمه «عقل‌گرا» بود. قدیس نیز بود، و به هر روی در اواخر عمر از طعم تجربه عرفانی خداوند محظوظ شد. آکویناس در هفتم مارس ۱۲۷۴، زمانی که برای شرکت در شورای دوم لیون از ناپل عزیمت کرده بود، در بین راه درگذشت.

توماس در دوران دانشجویی با شخصی قابل توجه ارتباطی نزدیک داشت: قدیس آلبرت کبیر^۳ (۱۲۰۶-۱۲۸۰)، که دومینیکی و آلمانی بود و در پاریس و کولونی تدریس می‌کرد. فلسفه آلبرت خصلتی کمابیش التقاطی داشت، و در آن نظریه‌هایی برگرفته از مکتب آوگوستین در شکل سنتی آن و مکتب نوافلاطونی، آن چنان که در کتاب *العلل* بازنموده شده است، با مکتب ارسطو در شکل اصیل آن ترکیب یافته بود. ولی او بود که دریچه ذهن شاگردش، توماس آکویناس، را به روی ارزش و اهمیت فلسفه ارسطویی گشود، همان فلسفه‌ای که آلبرت در درس‌ها و نوشته‌هایش آن را شرح می‌داد.

1. Roccasecca

2. Aquino

3. St. Albert the Great

به علاوه، آلبرت کبیر علاقهٔ شدید و وافرِ به تحقیق تجربی و اطمینانیِ راسخ به ارزش مشاهده و اثبات^۱ داشت. او در آثارش در بارهٔ نباتات و حیوانات صرفاً به اقوال نویسندگان پیشین استناد نمی‌کرد، بلکه با پافشاری بر این که در موضوعاتی از این دست معرفت در گرو مشاهدهٔ تجربی است، تا جایی که مشاهده برایش مقدور بود نتایج مشاهدات خود را به دست می‌داد. نظرورزی‌های او در باب مسائل علمی از عقل سلیم و بیزاری از پرش به جانب نتیجه‌گیری‌های شتابزده نشان دارد. (اتفاقاً حکایت‌هایی در بارهٔ ابداعات او نقل شده است.) ولی با این که آلبرت کبیر تأثیر شکل‌دهندهٔ پرمایه‌ای در فکر آکویناس برجا نهاد، علی‌الظاهر کنجکاوی همه‌چیزبینانه و علاقهٔ وافرش به تحقیق تجربی را به شاگردش منتقل نکرد. آلبرت از نبوغ توماس در نظام‌پردازی بهره‌ای نداشت، و توماس از گرایش آلبرت به تحقیقات علمی. مسلم است که همهٔ کارها از دست یک نفر بر نمی‌آید.

۲. در فصل اول از این مطلب یاد کردم که آکویناس تفاوت میان فلسفه و الهیات را از حیث روش به روشنی بیان کرد. با یک مثال می‌توان نشاد داد که او این فرق‌گذاری را به جد می‌گرفت. آکویناس معتقد بود که براهینی که متفکری همچون بوناوتتورهٔ قدیس می‌آورد تا ثابت کند که حرکت و زمان لزوماً آغازی داشته‌اند براهینی قاطع نیستند. به زعم توماس، هیچ فیلسوفی هرگز موفق نشده است قاطعانه ثابت کند که خلقت ازلی محال است و این که، بنابراین، حرکت و زمان لزوماً آغازی داشته‌اند. پس فیلسوف باید داوری در این باره را به حال تعلیق درآورد. از آن طرف، الهیات می‌آموزد که زمان آغازی داشته است. به تعبیر دیگر، ما از طریق وحی حقیقتی را می‌دانیم که فیلسوفان می‌توانند آن را محل بحث و بررسی قرار دهند ولی هرگز در اثبات آن توفیق نیافته‌اند. البته این بدان معنا نیست که فیلسوف می‌تواند عکس آن چیزی را که

الهیات به صراحت می‌آموزد به اثبات رساند: اگر توماس براهین بوناوتوره را در اثبات این که حرکت و زمان لزوماً آغازی داشته‌اند مردود می‌شمرد، براهین ارسطو را نیز در اثبات این که محال است این‌ها آغازی داشته باشند رد می‌کرد. درست است که توماس ارسطو را فوق‌العاده بزرگ می‌داشت، ولی او فلان استدلال را صرفاً از آن رو که مورد استفاده ارسطو بوده صائب نمی‌دانست، یا فلان قول را صرفاً از آن جهت که از آن ارسطو بوده درست نمی‌پنداشت. ممکن است با ارسطوگرایی توماس موافق باشیم یا موافق نباشیم، ولی دلیلی ندارد که او را پرستنده‌ای چشم‌پسته در معبد ارسطو بدانیم. ماجرا خلاف این است: توماس مکتب ارسطو را فوق‌العاده جرح و تعدیل کرد، و این کار را نه تنها در پرتو دین مسیح و تعالیم آبا بلکه افزون بر این در پرتو تأملات خودش انجام داد.

۳. شاید آسان‌ترین راه به دست دادن تصویری از فلسفه آکویناس این باشد که از ترسیم خطوط کلی تحلیل او در باره آن اشیای مادی که موضوعات بلافصل تجربه معمول ما هستند آغاز کنیم. می‌توان گفت که در این تحلیل سطوح مختلفی قابل تشخیص است. اول از همه این که توماس نظریه ارسطویی سنتی جوهر و عرض را پذیرفت. فی‌المثل، اندازه واقعی یا رنگ یک بز حالتی عرضی است: این‌ها ممکن است تغییر کند ولی بز همان جوهری که هست باقی می‌ماند. اما فرض کنیم که شیری بز را می‌درد و می‌خورد. آنچه بدن بز بود، وقتی که شیر آن را هضم می‌کند، تعیین جوهری^۱ یا «صورت» دیگری دریافت می‌کند. حال صورت شیر به آن «صورت می‌بخشد». در هر جوهر مادی می‌توانیم «ماده» و «صورت» را تمیز دهیم، و اگر در ذهن جمیع مبادی تعیین‌بخش یا صورت‌ها را [از جسم] منها کنیم، می‌توانیم – گرچه تنها به شیوه سلبی – مبدأ کاملاً بالقوه‌ای را در نظر آوریم که

قابلیت دریافت جمیع صورت‌های جسمانی را - هرچند تنها به طور متوالی [نه همزمان] - دارد. پس در هر جوهر مادی می‌توانیم بین آنچه ارسطو «ماده نخستین»، مبدأ بالقوه، می‌نامید و صورت جوهری، مبدأ تعین بخش که شیء را آن‌گونه می‌کند که هست، تمایز گذاریم.

تمایز جوهر و عرض از همان ابتدا معروف خاطر متفکران قرون وسطی بود، حال آن‌که نظریه ماده و صورت،^۱ همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در مدرسه شارتر در قرن دوازدهم جلوه نمود. نظریه جوهر و عرض و نظریه ماده و صورت هر دو ارسطویی بودند. تمایز فعل و قوه یا قابلیت نیز چنین بود. آکویناس، به تبعیت از ارسطو، در جمیع جواهر متناهی، اعم از مادی یا غیرمادی، هم قابلیت دریافت کمالات یا حالات دیگر را تشخیص داد و هم مبدأ تعین بخشی که شیء را به صورتی در می‌آورد که هست یا در می‌آید. ترکیب یافتگی از ماده و صورت فقط یک مورد از تمایز قوه و فعل است - موردی که محدود به جواهر مادی است: ماده قابلیت دریافت صورت را دارد، و نسبت صورت به ماده نسبت فعل است به قوه. ولی در موجودات روحانی هم تمایز قوه و فعل برقرار است. فی‌المثل ملائکه قابلیت افعال عاشقانه یا دریافت اشراق یا لطف الهی را دارند. بدین قرار تمایز قوه و فعل اساسی‌تر و فراگیرتر از تمایز ماده و صورت است. به علاوه تمایز قوه و فعل نشانه‌ای از محدودیت و تناهی است. چیزی که قابلیت تغییر یا دریافت کمالی دیگر یا تعینی دیگر را دارد از آن جهت دارای چنین قابلیت است که محدود یا متناهی یا ناقص است. خداوند، که فعلیت محض و کمال مطلق است، نه تغییر می‌پذیرد نه کمالی دیگر دریافت می‌کند: موجود مطلقاً کامل صرفاً هست: چنین موجودی دستخوش ضرورت نمی‌شود.

نمی‌خواهم این معنا را برسانم که تحلیل یاد شده در باره جوهر مادی

به طور خاص و موجود متناهی به طور عام، مشخصاً تحلیلی تومیستی^۱ است. این تحلیل منشایی ارسطویی دارد، و در برخی دیگر از فلاسفه قرون وسطی، نظیر بوناوتوره، به چشم می‌خورد. ولی آکویناس با تمایز نهادن میان وجود و ماهیت در هر موجود متناهی، تحلیل موجود متناهی را در قیاس با ارسطو گامی پیش‌تر برد. هر موجود یا جوهر متناهی وجود دارد یا بهره‌مند از وجود است؛ و وجود آن نوعی فعل است که بر ذات یا ماهیت آن واقع می‌شود. به تعبیر دیگر، وجود داشتن از لوازم ماهیت موجود متناهی نیست: موجود متناهی وجود را دریافت می‌کند و وجود آن به فراخور ماهیتش محدود است. ولی وجود و ماهیت دو چیز تفکیک‌پذیر نیستند؛ و نیز این‌گونه نیست که ابتدا ماهیتی باشد و آن‌گاه وجود را دریافت کند. چنین قولی در حکم صحنه نهادن بر تناقضی در گفتار است. وجود و ماهیت مجموعاً مقومات بنیادی هستند، مبادی مابعدالطبیعی هر موجود متناهی. مسلماً این زبان ناظر بر وجود و ماهیت امروزه در حلقه‌های فلسفی بریتانیا به غایت نامرسوم است؛ ولی در اهمیتی که آکویناس برای این تحلیل در باره موجود متناهی قائل شد جای تردید نیست، گو این‌که ماهیت دقیق این تمایز بین وجود و ماهیت که او مصمم بود بر آن پافشاری کند محل بحث بوده و هنوز هم هست. تمایز وجود و ماهیت کاملاً تازگی نداشت. همان‌طور که ملاحظه کردیم، ابن سینا آن را تشخیص داده بود، هر چند او تمایل داشت که وجود را نوعی عرض^۲ به حساب آورد؛ و این تمایز با ویلیام اوورنی به فلسفه مدرسی راه یافت. ولی آکویناس بود که اول بار اهمیت و افری برای آن قائل شد. از طریق این تحلیل، وابستگی و حاجت‌مندی هر موجود متناهی آشکار می‌شود. و این امر در عین حال مسئله خدا را پیش می‌آورد. شاید این نیز همان قدر مناسب داشته باشد که در عین حال اشاره کنیم که، به زعم آکویناس، در خداوند تمایزی بین

1. Thomist

2. accident

وجود و ماهیت نیست. وجود و ماهیت خداوند یکی است. ماهیت او وجود است. و همین است منظور آکویناس هنگامی که خداوند را «واجب الوجود» می خواند.

۴. آکویناس، در مجموعه الهیات، پنج طریق برای اثبات وجود خداوند به دست می دهد. در طریق اول، بر مبنای واقعیت حرکت (که منظور از آن تنها حرکت مکانی نیست بلکه، همانند آنچه ارسطو باور داشت، خروج از قوه به فعل را نیز شامل می شود) استدلال می کند و وجود محرکی نخستین را نتیجه می گیرد. این برهان بر برهان ارسطو در مابعدالطبیعه مبتنی است. در طریق دوم، آکویناس مدلل می دارد که باید علت فاعلی نخستینی وجود داشته باشد؛ و، در طریق سوم، دلیل می آورد که واجب الوجودی باید باشد. ما مشاهده می کنیم که به هر روی موجوداتی هستند که وجودشان ضروری نیست، زیرا هستند موجوداتی که وجودشان آغاز و انجامی دارد. ولی این موجودات (موجودات ممکن به امکان خاص) اگر یگانه نوع وجود بودند، وجود پیدا نمی کردند؛ زیرا وجود این ها وابسته [به غیر] است. در نهایت باید موجودی باشد که ضرورتاً وجود داشته باشد و وابسته نباشد. برهان [یا طریق] چهارم از درجات کمال که در عالم مشاهده می کنیم ابتدا می کند و وجود موجودی متعال یا کامل را نتیجه می گیرد: و برهان [یا طریق] پنجم، که بر غایت مندی در جهان مادی ابتدا دارد، به این نتیجه می انجامد که خدایی وجود دارد که علت غایت مندی و نظم در جهان است. در این براهین، مفهوم وابستگی یا حاجت مندی شأن بنیادی دارد، و پیاپی در مورد واقعیت های مشهود حرکت، علیت فاعلی، کون و فساد، درجات کمالات متناهی و بالاخره غایت مندی مصداق پیدا می کند. براهین پنجگانه آکویناس هیچ کدام کاملاً بدیع نبودند؛ و خود توماس هم آن ها را بدیع نمی دانست. او خطاب به ملحدان نمی نوشت، بلکه مشتغل به این کار بود که اساس عقلانی ایمان را همچون مقدمه ای برای پرداختن به موضوعات الهیاتی به ثبوت رساند. تنها برهانی که او به تفصیل

(در مجموعه در ردّ کفار^۱) می‌پرورد برهان اول، یعنی برهان ناظر به حرکت، است.

قصد ندارم اعتبار براهین توماس قدیس را محل بحث و بررسی قرار دهم؛ ولی چند نکته توضیحی وجود دارد که باید بدان‌ها اشاره شود. نکته اول این که وقتی او از محرک «نخستین» یا علت «نخستین» سخن می‌گوید، منظورش نخستین از حیث زمانی نیست. این امر با این واقعیت کاملاً روشن می‌شود که توماس نمی‌پذیرفت که فیلسوف می‌تواند محال بودن سلسله‌ای از مخلوقات را که تا بی‌نهایت، یا به طور نامحدودی، در جهت گذشته امتداد دارد به ثبوت برساند. منظور او از «نخستین»، «اعلی» یا «قصوی» است. جان کلام او این است که هر سلسله‌ای، خواه متناهی باشد خواه نامتناهی خودش نیاز به علتی قصوی دارد. بنابراین – و این نکته دوم است – وقتی او از محال بودن «سلسله نامتناهی» یا «تسلسل»^۲ در، مثلاً، سلسله علل فاعلی سخن می‌گوید، به تسلسل از حیث وابستگی وجودی اشاره دارد نه از حیث زمانی. مراد او را می‌توان به این صورت بیان کرد. به طور مثال، سلسله‌ای نامتناهی از موجودات ممکن به امکان خاص علت وجود آن موجودات نیست. این امر محال است از آن جهت که بدون «موجودی واجب»، آن سلسله، چه از حیث زمانی متناهی باشد چه نامتناهی، وجود نخواهد داشت. طرح این اندیشه که سلسله نامتناهی خود علت است گرهی از کار نمی‌گشاید: این همان مطلبی است که توماس می‌خواهد بگوید. نکته سوم این که این حرف کاملاً درست است که آکویناس اصل جهت کافی^۳ و اصل علیت را، در مقام اصولی مابعدالطبیعی، مسلم می‌گیرد؛ ولی هم‌روزگاران او نیز چنین می‌کردند. بعداً خواهیم دید که اعتبار براهین سنتی وجود خدا در قرن چهاردهم در معرض

1. *Summa Contra Gentiles*

2. infinite regress

3. principle of sufficient reason

تردید قرار گرفت. این که آیا آکویناس و علمای مابعدالطبیعه همقطار او یا منتقدان قرن چهاردهمی ایشان بر صواب بودند یا بر خطا، مسئله‌ای است که لزومی ندارد مورخ در باره آن بحث و فحص کند. ولی مهم است که بدانیم از نظر آکویناس، اصلی نظیر اصل جهت کافی نه صرفاً اصلی «منطقی» به معنایی که امروزه روزگاهی از عبارت «اصل منطقی» مستفاد می‌شود - یعنی اصلی کاملاً صوری یا «همان‌گویی» - بلکه اصلی مابعدالطبیعی است که «قانونی» از قوانین هستی را بیان می‌دارد.

طبعاً می‌توان پرسید که آکویناس به چه دلیل محرک اول یا واجب‌الوجود را «خدا» می‌خواند. ولی او، طبیعتاً، به سراغ این کار می‌رود که ثابت کند «واجب‌الوجود» باید همان صفاتی را داشته باشد که ما بر خداوند حمل می‌کنیم. به طور مثال، آکویناس مدلل می‌دارد که موجود اعلی باید مدبر باشد. و اما این امر مسئله معنای الفاظی را که بر خداوند حمل می‌کنیم پیش می‌آورد؛ و این مسئله به موجب علم‌النفس و معرفت‌شناسی آکویناس شکل بسیار حادّی پیدا می‌کند. زیرا آکویناس نه تنها به پای این رأی ارسطویی که نفس آدمی «صورت» بدن است صحنه می‌گذاشت، بلکه به این نیز قائل بود که معرفت آدمی در گرو ادراک حسی است. نفس در بدن آن چنان نیست که ناخدا در کشتی است؛ نفس ذاتاً با بدن متحد است، و اتحاد آن‌ها مصنوعی نیست. این حقیقت خود را در این امر واقع نشان می‌دهد - و از راه این امر واقع مکشوف می‌شود - که نخستین موضوع معرفت آدمی، واقعیت مادی است. پس چگونه ذهن آدمی می‌تواند حتی به وجود موجودی روحانی همچون خداوند معرفت پیدا کند. پاسخ آکویناس اصولاً این است که ذهن آدمی، که نخستین موضوع معرفت آن ماهیات اشیای مادی است، می‌تواند نسبت موضوعات تجربه را با آنچه این موضوعات بدان وابسته‌اند دریابد. بدین قرار، ذهن آدمی در تصدیق وجود موجودی که اشیای تشکیل‌دهنده عالم به آن وابسته‌اند محق است، ولی ماهیت آن موجود را تنها تا جایی

می‌تواند بشناسد که آن ماهیت در چیزهای متناهی مکشوف شده است. به تعبیری مشهور، ما از خداوند این را می‌دانیم که هست ولی نمی‌دانیم که او چیست.

با این همه، حمل هر لفظی بر خداوند مسئله‌ای پدید می‌آورد. زیرا الفاظ اساساً بر کیفیات یا کمالاتی دلالت دارند که به تجربه درآمده‌اند. فی‌المثل لفظ «تدبیر» اساساً دال بر آن تدبیری است که ما تجربه کرده‌ایم، یعنی تدبیر انسانی. این لفظ به چه معنایی بر خداوند حمل می‌شود؟ وقتی می‌گوییم که خداوند مدبر است، مرادمان صرفاً این نیست که او علت تدبیر انسانی است. اگر همه آنچه مراد می‌کردیم همین بود، می‌توانستیم درست به همان وجه این را نیز بگوییم که خداوند ماده است. وقتی آن کمالاتی را که با موجود متناهی مغایرت ندارند بر خداوند حمل می‌کنیم، منظورمان چیزی بیش از این است که خداوند علت آن کمالات است. ولی نمی‌توانیم این معنا را اراده کنیم که خداوند درست به همان نحوی مدبر است که انسانی مدبر است. به عبارت دیگر، نمی‌توانیم این لفظ را به معنایی مشترک یا بر سبیل اشتراک معنوی استعمال کنیم. و نیز نمی‌توانیم آن را کاملاً بر سبیل اشتراک لفظی به کار ببریم. اگر چنین کنیم، این لفظ هنگامی که بر موجودی و رای تجربه معمول ما اطلاق می‌شود، معنایی ندارد. آکویناس می‌گوید ما این لفظ را بر سبیل تمثیل^۱ استعمال می‌کنیم. ما امری ثبوتی را بر خداوند حمل می‌کنیم که تدبیر انسانی شباهتی به آن دارد؛ ولی این شباهت همواره با تفاوت یا ناهمبندی همراه است، و ما نمی‌توانیم از واقعیتی که تصدیق می‌شود معرفتی کافی داشته باشیم. فیلسوف قادر است دریابد که حمل چه الفاظی بر خداوند موجه است و حمل چه الفاظی بر او موجه نیست؛ و توانایی آن را دارد که با سعی در تهذیب و تنقیح مفاهیمش به معرفت معنای واقعی آن الفاظ وقتی که بر

1. analogically

خداوند حمل می‌گردند نزدیک شود؛ اما از وی ساخته نیست که معنای واقعی تام و تمام آن الفاظ را آن‌گاه که بر خداوند حمل می‌شوند در یابد. بدین قرار در فلسفه توماس نوعی «تعطیل»^۱ وجود دارد؛ ولی این تعطیل تمام عیار نیست، و در اعتقاد به تعالی الهی از یک طرف، و محدودیت‌های ذهن آدمی و زبان از طرف دیگر، سرچشمه دارد، نه در بالسویگی یا در نومییدی از این که اصولاً هرگز چیزی در باره خداوند دریابیم.

۵. خاطر نشان کردیم که توماس بر این رأی ارسطویی که نفس صورت بدن است مهر تأیید زد. نفس ناطقه^۲ واحد انسان است که بدن انسان را بدن انسان می‌کند، و مبدأ عملکردهای حیاتی آن و نیز مبدأ احساس است. ولی همین که این دریافت از نسبت نفس و بدن به دست داده شود، چه بسا به نظر رسد که اشکال مهمی در خصوص خلود پیش می‌آید. اگر نفس ذاتاً صورت بدن باشد، آیا لازم نمی‌آید که همانند نفس حساسه^۳ حیوان، به مجرد مرگ از میان برود؟ توماس قدیس در جواب می‌گوید که نفس ناطقه، گرچه صورت بدن است، صورتی روحانی یا غیرمادی است. منزّه بودن نفس ناطقه از ماده را می‌توان با واریسی فعالیت‌های آن معلوم داشت؛ زیرا نفس ناطقه قابلیت شناخت تمام اقسام اجسام را دارد و بدان نحو که قوه بینایی محدود به مشاهده اشیا در حالتی است که واجد رنگند، تخته‌بند زمینه‌ای محدود نیست. نفس می‌تواند ماهیات مادی را بشناسد، و نیز قادر است به خود بیندیشد. بنابراین، نفس مجرد است ولی وجود صورتی مجرد ذاتاً وابسته به ماده‌ای نیست که آن صورت بدان شکل می‌دهد. آکویناس از آموزه ارسطویی در باره نفس نتیجه گرفت که نفس نامتجسد، به معنای حقیقی کلمه، «شخص» نیست. شخص، همان‌طور که بوئتیوس آن را تعریف کرد، جوهر فرد طبیعت ذی عقل است؛ و بدن جزئی است از انسان، که خود جوهری تام است. با این

حال، نفس، که مبدأیی مجرد است، بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. در خصوص این رأی ارسطویی که فقط عقل فعال مفارق، که در همهٔ انسان‌ها یکی است، باقی می‌ماند - و این تفسیری است که ابن رشد از نظریهٔ ارسطو به دست داده بود - آکویناس این موضع را اختیار کرد که این نظریه دارای پایه و اساسی واقعی در تجربه نیست، و از پذیرش آن امتناع ورزید. همان قدر که احساسات یک انسان با احساسات انسانی دیگر متفاوت است حیات عقلانی یک انسان نیز با حیات عقلانی انسانی دیگر فرق دارد. هر انسانی عقل فعال خاص خود دارد؛ و خلود، خلود شخصی است.

۶. ترکیب مکتب ارسطو با فلسفه‌ای ملهم از نگرش مسیحی در نظریهٔ اخلاق توماس قدیس بسیار آشکار است. او اصالت سعادت^۱ و غایت‌گرایی اخلاق ارسطویی را پذیرفت، بدین جهت که بر این رأی ارسطویی صحنه نهاد که سعادت غایت حیات آدمی است و نیک بودن یا بد بودن اعمال در گرو نسبت آن‌ها با این غایت است. به این اعتبار او بر تقدم نیکی در حیات اخلاقی صحنه نهاد. ولی گذشته از این واقعیت که تعبیر توماس قدیس از سعادت، [یا همان] غایت حیات آدمی، نیکی یا خیری بود که حصول کامل آن تنها در حیات اخروی امکان‌پذیر است، او میان اخلاق و مابعدالطبیعه به صورتی ارتباط برقرار کرد که ارسطو نکرده بود. ولی در فهم پیوند اخلاق و مابعدالطبیعه در فلسفهٔ آکویناس باید دقت به خرج داد. این اندیشه که قانون اخلاق بر انتخاب دلخواهی یا حکم خداوند مبتنی است با فکر توماس کاملاً بیگانه است. موضع او کمابیش بدین صورت بود: اگر بخواهیم بر سبیل تشبیه^۲ سخن بگوییم، خداوند از ازل مثال طبیعت آدمی را در ذهن خویش داشته است. او به اعمال لازم برای تحصیل غایت آن طبیعت، یعنی برای پرورش تام و تمام قابلیت‌های طبیعت آدمی، عالم بوده است. این برنامه [ای

1. eudaemonism

2. anthropomorphically (در برابر تعطیل)

که خداوند] برای انسان [تدارک دیده است] قانون جاودانه است؛ ولی این قانون بر هوس خداوند ابتدا ندارد. طبیعت آدمی یکی از آن مجاری است که ذات خداوند می‌تواند در آن‌ها جلوهٔ بیرونی بیابد؛ و، در خصوص طبیعت آدمی، اعمالی هست که برای پرورش قابلیت‌های آن لازم است و اعمالی هست که با آن پرورش مغایرت دارد. بدین قرار قانون اخلاق در اصل بر خود ذاتِ ضروری و ثابت الهی مبتنی است. از آن جایی که عقل الهی به این قانون علم دارد و بر آن صحنه نهاده (این بیان بار دیگر بر سبیل تشبیه است، ولی گزیری از آن نیست) قانون اخلاق، همان قانون جاودانه است. این قانون جاودانهٔ خداوند در قانون طبیعی انعکاس یافته، که خود کل فرمان‌های عقل عملی آدمی است در بارهٔ نیکی‌هایی که باید جست و ضروری که باید از آن‌ها پرهیز کرد. قانون طبیعی را عقل آدمی خود بی‌واسطه اعلام می‌دارد، و به این اعتبار آدمی از نوعی خودآیینی^۱ اخلاقی برخوردار است. ولی طبیعت آدمی همواره ذاتاً به یک گونه است؛ و لذا قانون طبیعی نیز همواره ذاتاً به گونه‌ای واحد است. بنابراین، شالودهٔ متعالیِ قصوایی که قانون اخلاق طبیعی دارد و اعلام این قانون از جانب عقل عملی هیچ کدام دلالت بر این ندارند که قانون طبیعی دلبخواهی است یا ممکن بود به صورتی جز این باشد که هست. عقل آدمی این قانون را از طریق تأمل در طبیعت آدمی اعلام می‌دارد. بدین قرار، به لسان کانتی، دستور اخلاقی نوعی دستور مشروط تحقیقی^۲ است، گو این که فلاسفهٔ مدرسی خوش نداشتند واژهٔ «مشروط» را به کار برند. تکلیف، ملزم گرداندن ارادهٔ آزاد، در مقام آزاد بودن، به انجام دادن عملی است که برای نیل به غایت واپسین ضرورت دارد؛ و این غایت، یعنی سعادت، غایتی مطلق است، به این اعتبار که اراده نمی‌تواند آن را طلب نکند. و اما در شرح این که این غایت مشخصاً و به طور ملموس چیست، لازم است خصوصیات آن را با

توجه به طبیعت آدمی تعیین کنیم. قانون اخلاق صرفاً صوری نیست، بلکه محتوایی ضروری دارد که طبیعت آدمی آن را معین می‌کند.

۷. نظریه قانون طبیعی، که شرح آن آمد، نتایج مهمی در خصوص قانون موضوعه انسانی، قوانین دولت یا مدینه، در بر دارد. وظیفه قانون موضوعه انسانی، تعریف و ایضاح قانون طبیعی و آشکار کردن آن است به منظور کاربست قانون طبیعی و مؤثر کردن آن به وسیله وضع ضمانت‌های اجرایی. قوانین دولت یا مدینه، فی‌المثل، باید قتل را تعریف کنند و ضمانت‌های اجرایی یا مجازات‌هایی مقرر دارند که به رعایت احکامی که دولت یا مدینه وضع می‌کند یاری می‌رسانند. این بدان معنا نیست که قوانین دولت یا مدینه باید مشتمل بر احکامی در باره هرگونه نقض قانون طبیعی باشند. زیرا قوانین آن به خاطر خیر و صلاح اجتماع وجود دارد، و این شاید به خیر و صلاح اجتماع نباشد که قوانین دولت یا مدینه در باره نقض قانون طبیعی از رهگذر این یا آن‌گونه عمل، کسب اطلاع کنند و [ناقض آن را] به مجازات رسانند. ولی معنای این حرف آن نیست که هرگونه وضع قانون به دست دولت یا مدینه به هر روی حتماً با قانون طبیعی هماهنگ است. توماس قدیس می‌گوید اگر قانونی از قوانین موضوعه انسانی با قانون طبیعی مغایر باشد، آن قانون موضوعه انحرافی از قانون است نه قانونی راستین. چنین قانونی ناعادلانه است، و وجدان را ملتزم نمی‌سازد. این البته موردی در حد افراط است. این هم ممکن است که قانونگذار کاملاً و منحصرأ به خاطر منافع و مطامع شخصی و خودبینانه‌اش قانونی وضع کند؛ و چنین قانونی، حتی اگر تا جایی که به محتوایش مربوط است با قانون طبیعی مغایر نباشد، وجدان را ملتزم نمی‌سازد، مگر در مواردی که رعایت نکردن آن قانون موجب شری شود بزرگ‌تر از شری که با رعایت قانونی پدید می‌آید که، اگرچه ذاتاً شر نیست، زائد است و برای [تحصیل] خیر و صلاح همگانی ضرورتی ندارد. این

دریافت از قانون در تعریف توماس قدیس از قانون سرچشمه دارد: «نوعی فرمان عقل به خاطر خیر و صلاح همگانی، که از جانب کسی که پروای اجتماع را دارد صادر می‌شود، و رسماً اعلام می‌گردد».

امروزه در نظر کثیری از آدمیان «قانون» به معنای قانون دولت یا مدینه است. ولی نزد توماس قدیس، قانون دولت یا مدینه تنها یک قسم از اقسام قانون است. کلمه «قانون»، در مقام لفظی کلی، قانون جاودانه خداوند، قانون طبیعی، قانون موضوعه الهی (قانون مُنَزَل) و قانون موضوعه انسانی را در ذیل خود جای می‌دهد. نهایتاً، تمام قوانین اعتبار خود را از خداوند کسب می‌کنند، و بدین قرار شالوده‌ای متعالی دارند. بخش زیادی از این دریافت قرون وسطایی از قانون در فلسفه حقوق ریچارد هوکر^۱ (۱۵۵۳-۱۶۰۰)، نویسنده پروتستان انگلیسی، وجود دارد؛ و این دریافت از طریق هوکر بر [تفکر] جان لاک، لااقل در خصوص ویژگی اخلاقی قانون انسانی و نسبت آن با قانون طبیعی، تأثیر نهاده است. البته دریافت پوزیتیویستی از قانون که بعدها پدیدار شد، در قطب مقابل تصور آکویناس از قانون قرار می‌گیرد.

۸. احترامی که امروزه مسیحیان برای آکویناس، در مقام الهی‌دان و فیلسوف، قائلند چه بسا آدمی را به جانب این فرض سوق دهد که او در قرون وسطی نیز جایگاه مشابهی داشته است، ولی [واقع امر این است که] شماری از هم‌روزگاران آکویناس پاره‌ای از نظریات او را بدعت‌هایی خطرناک دانستند. در سال ۱۲۷۷، سه سال بعد از درگذشت آکویناس، اسقف پاریس برخی قضایا را محکوم کرد؛ و اگرچه این محکومیت عمدتاً متوجه «ابن رشدی‌ها» بود، پاره‌ای از نظریات آکویناس را هم شامل می‌شد. در همان سال اسقف اعظم دومینیکی کتربری، ریچارد کیلواردبی^۲، در آکسفورد مجموعه‌ای از قضایا را محکوم کرد که نظریه آکویناس دایر بر وحدت

1. Richard Hooker

2. Richard Kilwardby

صورت جوهری در جوهر فرد^۱ از آن جمله بود. و در سال ۱۲۸۴ جان پکم،^۲ جانشین فرانسیسی کیلواردبی در مقر اسقف اعظم کنتربری، همان محکومیت را تکرار کرد. خرده‌گیری سنت‌گرایان از نظریه توماس دایر بر این‌که در هر جوهری فقط یک صورت جوهری وجود دارد دلیلی الهیاتی داشت. به عقیده ایشان، اگر نفس مسیح صورت جوهری واحد جسم یا بدن مسیح بود، و اگر «صورت جسمانیت» وجود نداشت، لازم می‌آمد که در فاصله مرگ مسیح و رستاخیز او بدن مسیح به هیچ روی واقعاً بدن او نباشد. به علاوه، آن‌ها می‌پنداشتند که، بنابر نظریه توماس، تکریم ابدان و بقایای قدسین موجه نیست. توماس نظر دیگری داشت؛ ولی منتقدان او تصور می‌کردند که امتناع توماس از پذیرش نظریه سنتی «صورت جسمانیت» بدعتی خطرناک است.

بعد از تقدیس آکوناس در سال ۱۳۲۳ این حملات طبیعتاً به مقدار زیادی تعدیل شد؛ و دو سال بعد اسقف پاریس از محکومیت‌های سال ۱۲۷۷ دست کشید. ولی با این‌که توماس قدیس رفته رفته به مرتبه علامه رسمی فرقه دومینیکی رسید، طی قرون وسطی هرگز به هیچ اعتباری مرتبه فیلسوف رسمی کاتولیک را پیدا نکرد. درست نیست که بگوییم حتی امروزه روز تومیسم به معنای واقعی کلمه، رسماً بر قاطبه فلاسفه کاتولیک تحمیل شده است؛ ولی انکار نمی‌توان کرد که از هنگام صدور منشور عام پدر سرمدی^۳ پاپ لئوی سیزدهم، توماس قدیس در جامعه مسیحیت منزلی دارد که به هیچ فیلسوف دیگری عطا نشده است.

۱. آکوناس معتقد بود که، فی‌المثل، در آدمی تنها یک صورت جوهری، یعنی نفس ناطقه، وجود دارد که مستقیماً به «ماده نخستین» شکل می‌دهد. چیزی به نام «صورت جسمانیت» وجود ندارد، چه رسد به نفوس یا صورت‌های جوهری متمایز نباتی و حساسه که به ترتیب متناظرند با مبادی حیاتی در نباتات و حیوانات.

ابن رشدی‌ها

قدیس آلبرت کبیر، توماس آکویناس قدیس و بوناوتتوره قدیس جملگی الهی‌دان بودند و مدرس دانشکده الهیات دانشگاه پاریس. الهی‌دانان بودند که اول بار به آثار مابعدالطبیعی ارسطو علاقه نشان دادند و از این آثار بهره گرفتند، و اهمیت متون فلسفی‌ای را که به تازگی در دسترس ایشان قرار گرفته بود دریافتند. ولی تقریباً از اواسط قرن سیزدهم استادان و مدرسان دانشکده صناعات در پاریس (یا، به بیان دقیق‌تر، گروهی از آن استادان و مدرسان) افزون بر توجه به آثار منطقی ارسطو، کاری که در دانشکده صناعات مسبوق به سابقه بود، به نوشته‌های مابعدالطبیعی، کیهان‌شناسانه و اخلاقی ارسطو نیز عطف توجه کردند. بی‌تردید توجهی که در دانشکده الهیات به ارسطو مبذول می‌شد سبب‌ساز علاقه ایشان بود. به هر روی، فعالیت الهی‌دانان در این خصوص به عطف توجه همکاران ایشان در دانشکده صناعات نسبت به کل نظام ارسطویی کمک کرد.

اما دیری نگذشت که اختلاف عظیم در نگرش و روش بین اعضای این دو دانشکده پدیدار شد. فیلسوف - الهی‌دانی چون آلبرت یا توماس مایل نبود مکتب ارسطو را بدون جرح و تعدیل بپذیرد؛ زیرا به نزد او مثل روز روشن بود که برخی نظریه‌های ارسطو با الهیات راست‌کیشانه مسیحی مغایرت دارد خاصه اگر تفاسیر ابن رشد تعبیر راستین فلسفه ارسطو محسوب می‌شد. ولی

گروهی مدرس در دانشکده صناعات پیدا شدند که به کلی حاضر بودند کل مکتب ارسطو را به دیده قبول بنگرند بدون آن که خاطر خود را نگران آن کنند که آیا همه نظریه‌های ارسطو از حیث الهیاتی راست‌کیشانه است یا نه. و لا اقل برخی از ایشان تردیدی در این باره به خود راه نمی‌دادند که تفاسیر ابن رشد تعبیر صحیح [آرای] ارسطوست، علی‌الخصوص در زمینه واحد بودن عقل در جمیع افراد نوع انسان. از این روست که معمولاً ایشان را «ابن رشدی‌ها» خوانده‌اند.

نگرش سطحی در باره این وضعیت ممکن است برخی را به این نتیجه‌گیری رهنمون شود: الهی‌دانان که واجد عقاید پیش‌انگاشته‌ای بودند، طبیعتاً ناگزیر بودند به تحریف [اندیشه] ارسطو دست یازند تا او را با آن عقاید پیش‌انگاشته دمساز کنند. در مقابل، استادان دانشکده صناعات کم‌تر دچار پیش‌داوری بودند. آن‌ها از آزادی و استقلال فلسفه در مقابل استبداد الهیات دفاع می‌کردند. ولی تفسیری از این دست نشان از کژفهمی اساسی وضعیت دارد. اولاً، به کلی صرف نظر از مسئله درستی یا نادرستی تعالیم مسیحی، الهی‌دانان - فیلسوفان، به موجب همین امر که اگر می‌خواستند مکتب ارسطو را بپذیرند باید آن را جرح و تعدیل می‌کردند، مجبور بودند که از منظری انتقادی در نظریه‌ها و استدلال‌های ارسطو بازاندیشی کنند. و این واقعیتی تاریخی است که تلاش‌های سازنده در فلسفه طی قرن سیزدهم از ناحیه الهی‌دانان - فیلسوفان بود، نه از ناحیه اعضای دانشکده صناعات. آنان که تمایل داشتند فکر ارسطو را تجسم عقل و ذروه نبوغ انسانی بدانند، و فلسفه را با مکتب ارسطو معادل گیرند نه الهی‌دانان بلکه همان اعضای دانشکده صناعات بودند.

به جهت همین واقعیت است که پاره‌ای از مورخان معتقد بوده‌اند که [اطلاق] نام «ابن رشدی‌ها» [بر ایشان] نامگذاری خطایی است. آن‌هایی که،

فی‌المثل، نظریه وحدت نفس^۱ را شرح و تفصیل می‌دادند این کار را از آن رو نمی‌کردند که این نظریه نظریه ابن رشد بود بلکه دلیل کارشان این بود که معتقد بودند نظریه مزبور نظریه ارسطوست، که ابن رشد آن را به درستی تفسیر کرده است. پس اطلاق نام «ابن‌رشدی‌ها» بر ایشان خطاکاری در تعیین محل تأکید است: درست‌تر این است که ایشان را «ارسطویان تمام‌عیار» بخوانیم. این مدعا به نظر من بسیار خردپسند است. در سیاهه قضایایی که در سال ۱۲۷۰ و بار دیگر در سال ۱۲۷۷ در پاریس تخطئه گردید بعضی همان قدر که به مشرب ابن رشد میل می‌کردند به مشرب ابن سینا گرایش داشتند. به طور مثال، نظریه قدیم بودن عالم محکوم شد. ولی سوای ابن رشد، ابن سینا هم به این نظریه قائل بود؛ و این دو فیلسوف، و نیز «ابن‌رشدی‌ها» دانشکده صناعات پاریس، عمدتاً از آن جهت به نظریه قدیم بودن عالم قائل بودند که این نظریه از آن ارسطو بود (با این تفاوت که در [اندیشه] ارسطو نظریه خلقت وجود ندارد، حال آن‌که هم ابن سینا و هم ابن رشد به وابستگی وجودی عالم به خداوند قائل بودند). آن نظریه اصلی که خاص تعبیر ابن رشد از ارسطو بود نظریه وحدت نفس انسانی بود که به صورتی بر آن تأکید شده بود که انکار خلود شخصی را در پی داشت؛ و این نظریه نیز در پاریس محکوم شد؛ اما نظریه مزبور به هیچ وجه یگانه قضیه مشکل‌آفرینی نبود که «ابن‌رشدی‌ها» مطرح کرده بودند، هر چند نظریه‌ای بود که بیش از سایر نظریات [آن‌ها] جلب توجه کرد. بدین قرار، دلیل محکمی در دست داریم که «ابن‌رشدی‌ها» را «ارسطویان تمام‌عیار» بخوانیم، زیرا نام «ابن‌رشدی» بر یک نظریه خاص بیش از اندازه تأکید دارد. ولی، با همه این احوال، نام چندان اهمیتی ندارد؛ و سهل‌تر است که آن‌ها را «ابن‌رشدی‌ها» بنامیم تا این‌که همواره از تعبیر «ارسطویان تمام‌عیار» استفاده کنیم. اما مهم این است که

بدانیم ارسطو بود که «الفیلسوف» به شمار می‌رفت. ابن رشد «المفسر» محسوب می‌شد.

وقتی ابن رشدی‌ها یا ارسطویان تمام عیار به دلیل آرا و اقوال الهیاتی بدعت‌آمیز خویش مورد حمله قرار گرفتند، پاسخ عجیبی دادند. آن‌ها گفتند که صرفاً سر در کار شرح آرای ارسطو دارند. به تعبیر دیگر، ایشان در مقام دلیل آوردن برای بی‌تلفاتی خویش نسبت به سازگار کردن فلسفه و الهیات اظهار داشتند که کارشان کار مورخان است. بانیان محکومیت سال ۱۲۷۷ تأکید داشتند که برخی اعضای دانشکده صناعات بر این باورند که قضایای مشکل‌آفرین «بر طبق فلسفه درستند ولی بر طبق ایمان مسیحی نادرستند». اگر این تأکید واقعاً بازنمای طرز فکر ابن رشدی‌ها باشد، موضع ایشان را می‌توان به اشکال گوناگونی تعبیر کرد. می‌توان گفت که ابن رشدی‌ها نظریه «حقیقت دوگانه»^۱ را از سر تمایلی احتیاط‌آمیز به پرهیز از اتهام ارتداد پیش می‌نهادند. حتی می‌شود گفت که [در نظریه ایشان] این معنای ضمنی نهفته بود که وحی مسیحی افسانه‌ای بیش نیست. با این همه، اگر تبیین موضع ابن رشدی‌ها که به ایشان نسبت داده می‌شد به جد مورد نظر باشد، باید آن را به گونه‌ای تعبیر کرد که، فی‌المثل، حاکی از این معنا باشد که عقل انسان، که در مقام طبیعی (مقامی که فلسفه به آن می‌پردازد) در تمام اعضای نوع انسان تعداداً واحد و یکسان است، به طرز معجزه‌آسایی با فعل الهی، که الهیات به آن می‌پردازد، متکثر شده است. ولی اشکال کار در این است که این چیزی نیست که ابن رشدی‌ها به واقع می‌گفتند. به طور مثال، سیگر برابانتی^۲ به صراحت تمام می‌گفت که تنها یک حقیقت وجود دارد، که حقیقت و حیانی است، و هدف فلسفه صرفاً شرح و تفسیر آرای فلاسفه، و در رأس آن‌ها ارسطو، است. حال که مقصود فلسفه این است، آرای ارسطو را باید

طابق النعل بالنعل شرح داد، حتی اگر با آنچه درست می‌انگاریم مغایر باشند. اگر این بیان بازنمای طرز فکر واقعی ابن رشدی‌ها باشد، به نظر می‌رسد که وقتی بانیان محکومیت سال ۱۲۷۷ نظریه حقیقت دوگانه را به ایشان نسبت می‌دادند چیزی را بیان می‌کردند که، به زعمشان، نتایج منطقی موضع ابن رشدی‌ها بود. این نیز برمی‌آید که شخصی همچون سیگر برباتی کار فیلسوف را تا مرتبه کار مورخ فلسفه پایین آورد. در این صورت، دلایل زیادی در اختیار داریم که بگوییم یهوده است از ابن رشدی‌های قرن سیزدهم انتظار تفکر فلسفی سازنده داشته باشیم؛ زیرا آن‌ها، بنابر ادعای خودشان، صرفاً آرای فلاسفه گذشته را گزارش می‌کنند. ولی اگر فرض کنیم که بانیان آن محکومیت با شناختی بیش از آنچه ما می‌توانیم حاصل کنیم از طرز فکر واقعی ابن رشدی‌ها سخن می‌گفتند، چنین بر می‌آید که پاسخ ابن رشدی‌ها از سر صدق و اخلاص نبوده است. قرائن و ادله موجود به راستی آن قدر نیست که ما را قادر سازد قاطعانه معلوم داریم که پاسخ ابن رشدی‌ها صادقانه بوده است یا نه، یا، اگر صادقانه نبوده، طرز فکر واقعی ایشان دقیقاً به چه شکل بوده است. با این حال، این امر مهم است که توماس قدیس آشکارا تصور نمی‌کرد که ابن رشدی‌ها واقعاً مشغول به صرف گزارش آرای ارسطو هستند. این نیز اهمیت دارد که بعد از محکومیت سال ۱۲۷۰، ابن رشدی‌ها، یا برخی از آن‌ها، از تعلیم پنهانی آنچه قبلاً در انتظار تعلیم می‌دادند دست نشستند.

سیگر برباتی (حدود ۱۲۳۵-۱۲۸۲)، که در دانشکده صناعات پاریس درس می‌داد، مشهورترین عضو این جماعت بود. همان‌طور که ملاحظه کردیم، او مدعی بود که فلسفه ارسطو را شرح می‌دهد. در این شرح، عالم، قدیم نمایانده می‌شود؛ و هیچ نوعی عضو نخستینی ندارد. فرایندی چرخه‌ای و بازآیند از رخدادهای موجب وجود دارد، و مشیت الهی در کار نیست. در انسان، عقل مبدایی مجزاست، که در تمام انسان‌ها تعداداً یکی است، و

فعالیت آن مشروط و محدود به تصورات مختلفی است که معلول تجربه‌های حسی مختلف هستند. خلود شخصی در کار نیست.

برخی معتقد بوده‌اند که بعد از محکومیت سال ۱۲۷۰ سیگر برباتنی آرای خود را در جهت تومیسم جرح و تعدیل کرده است. قرائن و ادله موجود در این باره چندان مسلم نیست. ولی به هر صورت، اگر بنا باشد مدعای سیگر را همان طور که هست بپذیریم، یعنی به این صورت که او صرفاً در کار گزارش آرای ارسطو بوده و عقاید خود را بیان نمی‌کرده است، موارد عدول او از مواضع پیشین خویش تغییراتی در شرح و تفسیر او از ارسطو بوده نه در آرای خود او. ولی ممکن است این موارد عدول از مواضع نشان از تغییر عقیده‌ای واقعی داشته باشند.

در سال ۱۲۷۷ محکومیت دیگری رخ داد و اتین تامپیه،^۱ اسقف پاریس، حدود ۲۱۹ قضیه را تخطئه کرد. این محکومیت عمدتاً متوجه سیگر برباتنی و بوئتیوس داکایی،^۲ اهل سوئد، بود. از جمله عقاید بوئتیوس داکایی یکی هم این بود که فلاسفه قادرند به تنهایی به سعادت راستین نایل شوند که عبارت است از معرفت حقیقت و به جای آوردن کردار نیک؛ و به تعبیر دیگر، پرورش طبیعی عالی‌ترین قابلیت‌های انسان. مثل روز روشن است که بوئتیوس آن دریافت از سعادت را شرح و بسط می‌داد که در اخلاق^۳ ارسطو وجود دارد. ولی آیا او مشغول بود به صرف گزارش [اندیشه] ارسطو، یا بیان عقیده خودش، فارغ از جمیع ملاحظات الهیاتی و بدون این که بخواهد این آموزه مسیحی را مردود شمرده که غایت قصوای انسان، غایتی که اصلاً و ابداً به فلاسفه محدود نمی‌شود، نوعی عاقبت به خیری فوق طبیعی است که در حیات اخروی می‌توان بدان نایل شد؟ ما واقعاً جواب این سؤال را نمی‌دانیم. اما، با این که محکومیت سال ۱۲۷۷ در درجه اول متوجه سیگر و

1. Étienne Tempier

2. Boethius of Dacia

3. *Ethics*

بوئیوس بود، دامنگیر برخی قضایای مورد اعتقاد آکویناس و شماری دیگر از الهی‌دانان نیز شد، و البته این چیزی بود که بانیان آن محکومیت نیز می‌خواستند. به نظر می‌رسید هدف این بود که ارسطوگرایی مسیحی آکویناس را به ارسطوگرایی بدعت‌آمیزی که در دانشکده صناعات شرح و بسط داده می‌شد ربط دهند، و بدین قرار هر دو را نابود کنند. احتمالاً خصومت روحانیون آزاد با روحانیون عضو فرقه در این ماجرا نقشی داشت. به هر روی، توماس قدیس پیش‌تر کاملاً معلوم داشته بود که ابن رشدی نیست. او اثر خود به نام در باره وحدت عقل در ردّ ابن رشدی‌ها^۱ را در سال ۱۲۷۰ تصنیف کرد، یعنی همان سالی که محکومیت اول رخ داد. ولی برخی آرای او که محکومیت سال ۱۲۷۷ دامنگیر آن‌ها شد (فی‌المثل این نظریه که ماده اصل تفرد است) مورد اعتقاد سیگر برابانتی هم بود. این صرفاً امری طبیعی بود، زیرا این آرا در ارسطو سرچشمه داشتند یا اشکال بسط یافته آرای ارسطو بودند. پس در این باره چندان نمی‌توان تردید کرد که تنظیم‌کنندگان سیاهه قضایایی که در سال ۱۲۷۷ محکوم شدند با کل مکتب ارسطو دشمنی داشتند. ولی گرچه ایشان در نظر داشتند ضربه مهلک را بر پیکر مکتب ارسطو یا ارسطوگرایی وارد آورند، در نیل به آرزوی خویش توفیق نیافتند. برای بازگشت به وضعی که پیش‌تر حکمفرما بود بسی دیر شده بود - یعنی وضع معمول پیش از آن‌که آثار تازه باب شده ارسطو با گستره و عمق خویش بهترین متفکران را در بین الهی‌دانان - فیلسوفان تحت تأثیر قرار دهد و استادان دانشکده صناعات را مشتاق خود کند - استادانی که دیگر به کارهایی که تا آن زمان برایشان مقرر گردیده بود قانع نبودند.

دانز اسکوتوس

وقتی به فلاسفه انگلیسی فکر می‌کنیم، خاطرمان متوجه هابز، لاک، بارکلی، هیوم، میل و شماری دیگر از بزرگان فلسفه جدید می‌شود. شاید نام فرانسیس بیکن و راجر بیکن هم به ذهنمان خطور کند؛ ولی قلیلند کسانی که به یاد دانز اسکوتوس بیفتند. با این حال، او یکی از تواناترین و وقادترین فلاسفه‌ای است که انگلستان در دامن خود پرورده است. دانز اسکوتوس وجهه نظری انتقادی داشت، و از قابلیت درک تفاوت‌های ظریف و اختلاف‌های جزئی معنایی برخوردار بود (قابلیتی که برای او لقب سنتی «علامه باریک‌بین» را به همراه آورد)، و در عین حال از قدرتی نظرگیر در نظام‌پردازی سازنده بهره‌مند بود. وی که فرانسیسی بود، طبیعتاً تحت تأثیر سنت‌های فلسفی فرقه خویش قرار داشت؛ با این حال، از مکتب ارسطو و فلسفه اسلامی، و شاید مخصوصاً از تفکر ابن سینا، هم به شدت متأثر بود. ولی او عناصر مختلفی را که به شکل‌گیری فلسفه‌اش کمک کردند دستمایه قدرت ذهنی نوآور، خلاق و انتقادی کرد.

جان دانز اسکوتوس در حدود سال ۱۲۶۵ در اسکاتلند به دنیا آمد و در سال ۱۲۷۸ وارد فرقه فرانسیسی شد. سپس هم در دانشگاه آکسفورد و هم در دانشگاه پاریس به تدریس پرداخت؛ و دو مجموعه تفسیر در باب جمل لمبارد، اثر آکسفوردی^۱ و جزوه‌های پاریسی^۲، ثمره دروس او در این دو مرکز بود.

1. *Opus Oxoniense*

2. *Reportata Parisiensia*

این آثار دربر دارندهٔ افزوده‌های شاگردان است، و اصالت برخی از سایر آثاری که قبلاً به اسکوتوس نسبت داده می‌شد امروزه قاطعانه رد شده است. تا همین اواخر چاپی انتقادی از نوشته‌های اسکوتوس وجود نداشت؛ ولی در سال ۱۹۵۰ آبای فرانسیسی^۱ دو جلد نخست چاپ انتقادی مجموعهٔ آثار که دیرزمانی مورد انتظار بود در رم به طبع رساند. تکمیل این اثر عظیم امکان بیان توصیفی واقعاً درست و قابل اعتماد از آموزه‌های واقعی اسکوتوس همراه با سیر تحول و بالندگی آن‌ها را فراهم خواهد کرد. در هر حال، در این فاصله هرگونه شرحی از نظام او لزوماً تا حدودی موقتی است. به هر صورت، همهٔ کاری که من در این فصل می‌توانم به آن مبادرت کنم ترسیم طرحی کلی از جوانب تفکر اوست.

۲. بیایم قبل از هر چیز آن جنبه از تفکر دانز اسکوتوس را در نظر بگیریم که، لااقل به نظر من، شاخص این تفکر است. کل فلسفهٔ او بر این باور مبتنی است که ذهن انسان قادر است هستی و حقیقت عینی را دریابد. البته آکویناس هم آشکارا همین اعتقاد را داشت. ولی اسکوتوس می‌پنداشت که عینی بودن معرفت انسانی مستلزم اوضاعی است که فیلسوفی همچون آکویناس آن‌ها را منظور نکرده، یا به قدر کفایت بدان‌ها اذعان نکرده است. مایلم این مطلب را به یاری مثال‌هایی از طرز فکر اسکوتوس توضیح دهم.

اسکوتوس در این باور با آکویناس همداستان بود که معرفت انسانی در گرو تجربه است. او بر نظریهٔ سنتی آگوستینی - فرانسیسی دایر بر وجود اشراق الهی خاصی خط بطلان کشید و، همچون آکویناس، معتقد بود که نظریهٔ ارسطویی انتزاع کلیات می‌تواند تکوین معرفت انسانی را تبیین کند بی‌آنکه لازم باشد به [نظریهٔ] تصورات فطری یا [نظریهٔ] اشراق الهی خاصی متوسل شویم. ولی اسکوتوس حاضر نبود این رأی آکویناس را بپذیرد که

1. Franciscan Fathers

ذهن آدمی افراد^۱ را مستقیماً یا بی واسطه نمی شناسد. به زعم آکوئیناس، موضوع بی واسطه معرفت عقلانی انسان صورت هایی است که از ماده - مبدأ - فرد - منتزع می شوند، و آدمی به واسطه مفهوم کلی به آن ها معرفت پیدا می کند. حواس افراد را ادراک می کنند؛ ولی ذهن افراد را فقط با واسطه، آن طور که در تصور یا صورت ذهنی^۲ باز نموده شده اند، ادراک می کند. ما شهودی عقلانی از افراد از آن حیث که افرادند نداریم. اسکوئوس این رأی را مردود شمرده و به طرفداری از رأی دیگری برخاست، و آن این که ذهن نوعی شهود عقلانی ابتدایی، ولو مبهم، از افراد از آن حیث که افرادند دارد. او می پرسد اگر پیشاپیش شهودی عقلانی از افراد نمی داشتیم، چگونه می توانستیم کلیات را از افراد انتزاع کنیم. اگر ذهن انتزاع می کند، از چیزی که بدان معرفت دارد انتزاع می کند. پس لازمه انتزاع، همین شهود افراد است؛ و اگر ذهن چنین شهودی نمی داشت، تضمینی برای وجود مرجع و مبنای عینی تصورات کلی انتزاعی ما در کار نبود.

رتالیسم اسکوئوس را نیز می توان از منظری مشابه این نگریست. اگر تصریح کنیم که سقراط یک انسان است و افلاطون یک انسان است، باید هم در سقراط و هم در افلاطون طبیعتی انسانی باشد که فی حد ذاته نسبت به این که طبیعت سقراط باشد یا طبیعت افلاطون، «علی السویه» است. (البته در صورتی که این احکام در خارج از ذهن صادق باشند). مسلماً منظور اسکوئوس این نبود که طبیعت انسانی سقراط تعداداً همان طبیعت انسانی افلاطون است، یا این که ما می توانیم طبیعت انسانی بالفعل سقراط را بر افلاطون حمل کنیم. مراد اسکوئوس این بود که ما می توانیم در سقراط «سقراطیت» او را از طبیعت انسانی او تمیز دهیم. این طبیعت انسانی، اگرچه تعداداً متمایز از طبیعت انسانی افلاطون است، با «سقراطیت» سقراط یکی

نیست. پس تمایز بین «سقراطیت» سقراط و طبیعت انسانی او از چه سنخی است؟ این تمایز تمایزی بین دو امر جدایی‌پذیر نیست: حتی قدرت خداوند هم نمی‌تواند بین آن‌ها جدایی دراندازد، ولی تمایزی کاملاً ذهنی هم نیست. تمایز یاد شده نوعی «تمایز عینی صوری» است. شاید بتوان با مثالی این تمایز را وضوح بخشید – تمایزی که گرچه اسکوتوس بهره‌فراوانی از آن برد، ولی ابداع او نبود. تعقل و احساس به طور عینی از هم متمایزند؛ ولی قوه تعقل و مبدأ حیات حسی در نفس آدمی آن طور که نفس و بدن از هم جداشدنی هستند از یکدیگر جدایی نمی‌پذیرند. قوه تعقل و قوه (و نه ضرورتاً فعلیت) به کار انداختن حیات حسی بدون نابودی نفس امکان ندارد که از هم جدا شوند. این تمایز تمایزی است بین «حیثیات صوری»^۱ مختلف، نه بین اموری جداشدنی. رئالیسم اسکوتوس متضمن این عقیده بود که در هر فرد [یا جزئی]، طبیعتی متمایز از «این‌بودگی»^۲ آن وجود دارد؛ و او می‌پنداشت که ارجاع عینی داورهای کلی ما به طور ضمنی این عقیده را می‌رساند. ولی اسکوتوس رئالیستی افراطی نبود به این معنی که تمام افراد نوعی واحد را دارای طبیعتی بدانند که وحدت عددی دارد. با این حال، رئالیسم او در نظر ویلیام آکمی، که قویاً به آن حمله آورد، مقرون به افراط جلوه کرد.

سرانجام این‌که اسکوتوس خاطر خود را به وجه عینی احکام مابعدالطبیعی در باره خداوند مشتغل کرد. فرض کنید که خداوند را، فی‌المثل، موجود واجب، در مقابل موجود ممکن به امکان خاص، بخوانیم. لفظ «موجود» اول بار به چیزهای متناهی‌ای که تجربه می‌کنیم اطلاق می‌شود؛ و ذهن، از راه تفکر در وجود الهی، به تصور وجود الهی راه می‌برد. می‌توانیم بدین نهج استدلال کنیم: اگر ممکن‌الوجود وجود داشته باشد، واجب‌الوجود وجود خواهد داشت. اما ممکن‌الوجود وجود دارد. پس

1. formalities

2. «thisness»

واجب الوجود وجود دارد. حال، به گفته اسکوتوس، اگر این قیاس صوری معتبر باشد، باید مفهومی باشد که بدان مفهوم، لفظ «وجود» وقتی در مورد ممکن الوجود و واجب الوجود به کار می رود، معنای واحدی داشته باشد. اگر این معنا به هر روی واحد نباشد، و اگر در عین حال شهودی از خداوند نداشته باشیم بلکه تنها از رهگذر تفکر در موجودات متناهی [عالم] تجربه نسبت به خداوند معرفتی فلسفی حاصل کنیم، آن گاه لفظ «وجود»، وقتی در مورد خداوند به کار می رود معنایی نزد ما نخواهد داشت. بنابراین، وجود لزوماً مشترک معنوی است که هم بر خداوند و هم بر مخلوقات [به یک معنا] اطلاق می شود.

شاید اگر لفظی نظیر «حکمت» را در نظر آوریم مطلب روشن تر شود. تصور ما از حکمت از راه تجربه حکمت انسانی شکل می گیرد. ولی ما نمی توانیم حکمت انسانی را بر خداوند حمل کنیم. از طرف دیگر، اگر این لفظ وقتی بر خداوند حمل می شود بر سبیل اشتراک لفظی به کار رود، یعنی به معنایی به کار رود که به کلی با معنای آن هنگامی که بر مخلوقات حمل می شود متفاوت باشد، نزد ما معنایی نخواهد داشت. پس، به گفته اسکوتوس، ما باید بتوانیم، به تعبیری، از تصور حکمت انسانی تصویری از حکمت فی حد ذاته بیرون آوریم که بشود آن را بر سبیل اشتراک معنوی بر آدمیان و خداوند حمل کرد. و زبانی که ما با آن در باره خداوند سخن می گوئیم، اگر معنادار باشد، پیشاپیش متضمن این است که ذهن واجد این مفاهیم مشترک معنوی است که از طریق تجربه موجودات متناهی شکل می گیرند ولی بر خداوند نیز قابل اطلاقند.

اسکوتوس نمی خواست بگوید که موجود نامتناهی و موجود متناهی واقعاً به معنایی واحد موجودند. او لفظ «وجود» را جنس نمی دانست. نزد او، مفهوم مشترک معنوی وجود، تصور تقابل با عدم بود. در عالم واقع، در مرتبه واقعیت، خداوند و مخلوقات به انحای متفاوت با عدم تقابل دارند؛ ولی، به

زعم اسکوتوس، ذهن هرگز نمی‌تواند از مخلوقات به خداوند راه برد مگر این‌که نوعی تصور حداقلی از تقابل با عدم داشته باشد، تصویری انتزاع شده از انحایی که موجودات مختلف در تقابل با عدم قرار می‌گیرند. به لسان قیاس صوری، در غیر این صورت حد وسطی وجود نخواهد داشت، البته ایرادهای قابل توجهی بر این نظریه وارد شده است؛ ولی خواه این نظریه درست باشد خواه نادرست، اسکوتوس وحدت وجودی نبود. او [نظریه] تمثیل یا حمل تمثیلی را مردود نمی‌شمرد؛ بلکه عقیده داشت که [نظریه] تمثیل متضمن دارا بودن مفاهیم مشترک معنوی است. به عقیده او، تنها در صورتی می‌توانیم مخلوقات را با خداوند، از حیث وجود و صفاتشان، مقایسه کنیم که مفاهیمی وجود داشته باشد که بتوان آن‌ها را هم بر خداوند و هم بر مخلوقات اطلاق کرد. بدین قرار، دعوی اسکوتوس این بود که الهیات طبیعی تومیستی، لااقل آن‌طور که او تفسیرش می‌کرد، به تعطیل می‌انجامد مگر این‌که [نظریه] تمثیل را مقتضی مفاهیم مشترک معنوی بدانیم.

۳. از آنچه گفته آمد معلوم می‌شود که مدعای کسانی که می‌گویند اسکوتوس مابعدالطبیعه مدرسی را ویران کرد تا چه اندازه یاوه‌سرایی است. بر عکس، او مشتاق بود که مبانی این مابعدالطبیعه را اصلاح و تکمیل کند. اسکوتوس خودش عالم مابعدالطبیعه‌ای ممتاز و باریک‌بین بود؛ و مباحث او در باره وجود و صفات آن، در باره علل و در باره نامتناهی بودن خداوند مسلماً در مرتبه‌ای فروتر از مباحث سایر متفکران قرون وسطی قرار نمی‌گیرد. اسکوتوس از جهاتی هم سنت‌گرا بود، هر چند وقتی مواضع سنتی فرانسیسی را می‌پذیرفت گاه به آن‌ها صورتی نو می‌بخشید. به طور مثال، متفکران قرون وسطی از بحث و فحص در این باره محظوظ می‌شدند که عقل قوه شریف‌تری است یا اراده. آکویناس طرف عقل را گرفت، حال آن‌که سنت آوگوستینی - فرانسیسی جانبدار اراده بود آن هم عمدتاً به این دلیل که عشق را برتر از معرفت می‌شمرد. در این باره اسکوتوس به سنت فرانسیسی اقتدا کرد

ولی، با این که دلایلی سنتی در تأیید این موضع اقامه کرد، عمده تأکیدش را بر آزادی نهاد. اگر عقل حقیقت را دریابد، نمی‌تواند خود را از قبول آن بازدارد؛ ولی اراده ذاتاً قوه‌ای آزاد است. برای ما سخت است که در مناقشه بر سر قوا [ی نفس] شور و هیجان چندانی در خودمان احساس کنیم؛ ولی نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است که اسکوتوس این مناقشه سنتی را دستمایه قرار داد و آن را به صورت مجالی برای بررسی آزادی و اختیار و نسبت آن با معرفت درآورد.

پس چگونه این دریافت مطرح شد که اسکوتوس از قابلیت انتقادی‌اش به گونه‌ای استفاده کرد که تیشه به ریشه مابعدالطبیعه مدرسی زد و راه را برای نقد بنیادی‌تری که در قرن چهاردهم طرح گردید صاف و هموار کرد؟ این دریافت تا حدودی از کتاب قضایا^۱ نشئت گرفته است – کتابی که امروزه همگان آن را اثر اصلی از اسکوتوس نمی‌دانند. همگان هم عدم اصالت آن را نپذیرفته‌اند؛ ولی تا وقتی که اصالت این اثر به اثبات برسد، البته اگر روزی روزگاری چنین چیزی حادث شود، نیکوترین کار این است که بحث را محدود به آثاری کنیم که اصالت آن‌ها تأیید شده است. در این آثار مثل روز روشن است که اسکوتوس بر استدلال‌های علمای مابعدالطبیعه سلف و همروزگارش خرده می‌گرفت؛ ولی این نیز آشکار است که روال خرده‌گیری و انتقاد او در حد چیزی شبیه تخریب فلسفه مدرسی نبود. حال با چند مثال می‌خواهم این مطلب را معلوم دارم.

ملاحظه کردیم که آکویناس برهان ارسطویی حرکت در اثبات وجود خداوند را محل تأکید قرار داد. اسکوتوس مسلماً اعتقاد استواری به اتقان این برهان نداشت. او در اعتبار اصلی که این برهان بر آن متکی است تردید کرد، یعنی این اصل که هر متحرکی حرکتش را از چیز دیگری دارد. به گفته

اسکوتوس، این اصل در مورد موجودات روحانی، همچون فرشتگان یا نفس آدمی، صدق نمی‌کند، و حتی اعتبار عام آن در مورد اجسام نیز محل تشکیک است. ولی آنچه گفتیم دال بر این نیست که اسکوتوس اثبات وجود خدا را محال می‌دانست. یکی از ایرادهای او نسبت به برهان حرکت در شکل متعارفش، این بود که برهان مزبور در چارچوب مقام جسمانی می‌ماند و، حتی اگر معتبر باشد، وجود آنچه را از لفظ «خدا» می‌فهمیم ثابت نمی‌کند. برای این کار، باید براهینی را دنبال کنیم که به معنای واقعی، مابعدالطبیعی هستند. اسکوتوس در هیچ اثری که اصلش مسجل باشد نمی‌گوید که اثبات وجود خداوند امری محال است. برعکس، او در براهین و استدلال‌های مابعدالطبیعی مذاقه کرد؛ و به طرزی مبسوط سراغ پرداختن به براهین نامتناهی بودن خداوند رفت که از موضوعات مورد علاقه‌اش بود. خداوند در نظر او به طرز بارزی موجود لایتناهی بود نه فرضی نجومی.

حقیقت دارد که اسکوتوس باور نداشت آدمی بتواند جمیع آن صفات خداوند را که عموماً قابل اثبات دانسته‌اند «به اثبات برساند». او در اثری که اصالت آن چون و چرا بر نمی‌دارد فهرست شماری از صفات الهی را که تنها از طریق وحی معلوم می‌شوند عرضه می‌دارد. قدرت مطلق از جمله این صفات است. ولی در این جا هم موضع اسکوتوس آن قدرها که شاید در نظر اول بنماید صبغه انقلابی ندارد. فلاسفه این مطلب را می‌توانند ثابت کنند که خداوند صاحب قدرت لایتناهی است، به این معنا که می‌تواند هر معلول ممکن را خواه با واسطه (از طریق علل ثانویه) خواه بی‌واسطه پدید آورد. چیزی که اثبات آن از فلاسفه ساخته نیست این است که خداوند می‌تواند هر معلول ممکن را بی‌واسطه پدید آورد، زیرا تا جایی که فیلسوف می‌تواند دریابد، نقصان برخی معلول‌ها ممکن است لزوماً برخاسته از عملکرد علی نوعی علت مادون یا تبعی متناهی باشد.

نمونه دیگری از خرده‌گیری اسکوتوس بر مواضع سنتی، نقد اوست بر

استدلال‌های فلسفی‌ای که در اثبات خلود اقامه شده بود. یک استدلال محبوب که صیغهٔ آوگوستینی -فرانسیسی داشت بر پایهٔ میل به سعادت تام و تمام استوار بود، که گفته می‌شد متضمن میل طبیعی به خلود است. اسکوتوس می‌پرسد منظور از «میل طبیعی» چیست؟ اگر، فی‌المثل، منظور از آن سائقهٔ زیستی حفظ حیات خود باشد - سائقه‌ای که اجتناب از آنچه به شهادت تجربه منجر به مرگ می‌شود عیان دارندهٔ آن است - درست همان قدر که می‌توان بر خلود نفوس انسانی استدلال آورد بر خلود حیوانات وحشی نیز می‌شود اقامهٔ استدلال کرد. ولی اگر منظور از «میل طبیعی» میلی آگاهانه باشد، نمی‌توان میل به خلود را دلیل بر واقعیت خلود قرار داد مگر این که ابتدا ثابت کرده باشیم که نفس آدمی می‌تواند پس از مرگ تن باقی بماند. به زعم اسکوتوس، چنین چیزی به ثبوت نرسیده است. اسکوتوس منکر خلود نبود: حرفش این بود که استدلال‌هایی که در تأیید خلود اقامه کرده‌اند برهانی^۱ نیست، گو این که [صدق] برخی از آن‌ها، نظیر استدلال مبتنی بر فعالیت عقلانی نفس، بسیار محتمل است. یقین در بارهٔ خلود تنها از راه وحی حاصل می‌شود. ویلیام آکمی نیز اثبات فلسفی خلود را ناممکن می‌داند.

۴. اسکوتوس را به جهت نظریه‌اش در بارهٔ نسبت قانون اخلاق با ارادهٔ الهی غالباً پیشاهنگ ویلیام آکمی نمایانده‌اند.^۲ ولی اسکوتوس به سادگی ارادهٔ الهی را ملاک و میزان خیر و شر، و صواب و خطا نمی‌دانست. او صراحتاً می‌گوید که اصول اخلاقی تغییرناپذیری وجود دارد که خصلت الزام‌آور بودن آن‌ها بدیهی است. خداوند نمی‌توانسته بر خلاف این اصول امر کند، نه به این دلیل که او مقهور و تابع قانون است، بل از آن رو که این اصول اساساً بر ماهیت یا ذات خداوند مبتنی هستند. خداوند نمی‌توانسته است،

1. demonstrative

۲. ویلیام آکمی معتقد بود که قانون اخلاق به انتخاب خداوند وابسته است، به این معنا که خداوند می‌توانسته سامان اخلاقی‌ای بنیاد گذارد متفاوت با آن سامانی که عملاً بنیاد نهاده است.

بدون تخلف از ماهیت خویش (که امری محال است)، به انسانی امر کند که از او بیزار باشد یا به خدایان دیگری غیر از او محبت ورزد. همین پافشاری بر دستورهای تغییرناپذیر قانون اخلاق وجه افتراق موضع اسکوتوس از موضع ویلیام آکمی است که معتقد بود خداوند علی‌الاطلاق می‌توانسته است به انسانی امر کند که از او بیزار باشد. ولی، به عقیده اسکوتوس، دستورهایی از نوعی دیگر، یعنی دستورهای قانون طبیعی، وجود دارند که تا آن اندازه واجب و بدیهی نیستند که خداوند نتواند در مواردی خاص از آن‌ها چشم‌پوشی کند. اسکوتوس موارد آشکار چشم‌پوشی در عهد عتیق را در نظر داشت؛ و اسکوتوس در مواجهه با این موارد، در حالتی که موارد واقعی چشم‌پوشی تعبیر می‌شد، احساس می‌کرد ناگزیر است که بگوید دستورهای لوح دوم ده فرمان^۱ آن قدرها واجب نیستند که خداوند نتواند از آن‌ها چشم‌پوشد. به این اعتبار، می‌توان گفت که خصلت الزام‌آور بودن این دستورها در گرو اراده الهی است. ولی اسکوتوس در عین حال بر این معنا پای می‌فشرد که محتوای این دستورها دلخواهی نیست، و عملی که در ذیل قانون طبیعی قرار می‌گیرد بدان جهت که خطاست ممنوع است نه بالعکس. دستورهای به اصطلاح ثانویه قانون طبیعی هماهنگی عمیقی با دستورهای اولیه دارند، ولی این پیوند آن قدرها ضروری نیست که پروردگار نتواند از آن چشم‌پوشی کند. سازگار کردن تعابیر و اقوال گوناگون اسکوتوس در باره قانون طبیعی در نظر من کاری نسبتاً دشوار جلوه می‌کند؛ ولی در هر صورت روشن است که مقصود اسکوتوس از فرق نهادن میان دستورهایی که خصلت الزام‌آور بودنشان بر اراده خداوند مبتنی نیست و دستورهایی که این خصلت آن‌ها به اعتباری بر اراده خداوند مبتنا دارد این نبود که از نظریه‌ای تحکم‌آمیز در

۱. یعنی فرمان‌های مربوط به مناسبات آدمیان با یکدیگر.

اخلاق پشتیبانی کند، بلکه قصد داشت پاره‌ای دشواری‌ها در تفسیر کتاب مقدس را توضیح دهد.

اگر از جایگاهی متعلق به تاریخ بعد از قرن چهاردهم نگاهی به قفا بیندازیم و به اسکوتوس نظر کنیم، البته ممکن است فلسفه او را طلیعه مکتب ویلیام آکمی^۱ ببینیم. فی‌المثل، می‌توان گفت که مخالفت اسکوتوس با پاره‌ای از استدلال‌هایی که علمای سلف مابعدالطبیعه به کار برده بودند گامی بود در طریق نقد بنیادستیزانه‌تر و جامع‌تر ویلیام آکمی، و نظریه اسکوتوس در باره نسبت دستورهای ثانویه قانون طبیعی با اراده الهی تمهیدی بود برای کاری که ویلیام آکمی کرد: این که قانون اخلاق را به تمام و کمال تابع انتخاب الهی قرار داد. به نظر من، این دیدگاه دیدگاهی معقول است. ولی اگر تاریخ لاحق را به حساب نیاوریم و فلسفه اسکوتوس را صرفاً به خودی خود و در نسبت با اسلاف و هم‌روزگاران او ملاحظه کنیم، نه در نسبت با اخلاف اسکوتوس، [پی‌می‌بریم که] این فلسفه آشکارا به دسته پرشمار ترکیب‌ها یا هم‌نهادهای قرن سیزدهم تعلق دارد. اسکوتوس در آستانه قرن جدید به سر می‌برد و می‌نوشت، و از جهتی فلسفه او، به لحاظ جوانب انتقادی آن، مشتاقانه چشم به راه مکتب ویلیام آکمی بود؛ ولی خود اسکوتوس عالم مابعدالطبیعه‌ای پر و پا قرص بود و، با این که، فی‌المثل، براهین خلود را صرفاً استدلال‌هایی محتمل‌الصدق می‌دانست، به هیچ روی از این رأی دست‌نشد که می‌توان شمار زیادی از آرای مابعدالطبیعی را به طور قطع و یقین ثابت کرد. ویلیام آکمی مخالف سرسخت اسکوتوس بود؛ و پیروان اسکوتوس هرگز «نام‌نگاران» را یار و همراه خود ندیده‌اند.

قرن چهاردهم (۱): ویلیام آکمی

۱. علمای مابعدالطبیعه و نظام پردازان برجسته قرون وسطی متعلق به قرن سیزدهم بودند. در قرن چهاردهم این نظام‌ها به هیئت مجموعه‌هایی از آرا و عقاید که مشخصه مدارس معین بود دوام آوردند. به علاوه، این مدارس معمولاً با فرقه‌های دینی معینی پیوند داشتند. بدین قرار، تومیسم مشخصه فرقه دومینیکی شد، و فرانسیسی‌ها، در زمانی پسین‌تر، داور اسکوتوس را علامه مخصوص خود به شمار آوردند. معتکفان آوگوستین قدیس^۱ به پیروی از ژیل رمی^۲ تمایل داشتند. در گذر ایام این مدارس شروح، و تفاسیر عالمانه‌ای، بر آثار و افکار فلاسفه قرن سیزدهم نگاشتند که در این میان اولین مفسر برجسته توماس قدیس، یوهانس کاپرئولوس^۳ (حدود ۱۳۸۰-۱۴۴۴) بود. شماری از مفسران بعدی، نظیر تومیسٔ بزرگ، توماس دو ویو^۴ (۱۴۶۸-۱۵۳۴)، که معمولاً او را به نام کایتان^۵ می‌شناسند، مقامی بالاتر از صرف شارح و مفسر داشتند؛ ولی در قرن چهاردهم این مدارس آثار خلافت چندانی به بار نیاوردند. با این حال، پیوند آن‌ها با اصناف پایدار معینی همچون فرقه‌های دینی طول عمر قابل توجهی را برای نظام‌های قرن سیزدهم فراهم کرد.

1. Hermits of St. Augustine

2. Giles of Rome

3. Joannes Capreolus

4. Thomas de Vio

5. Cajetan / کازتان

این مدارس، در قرن چهاردهم، نماینده «طریق کهن» (via antiqua) یا سنت قدیم، در مقابل نهضت جدید، «طریق نو» (via moderna)، بودند که علی‌الخصوص با نام ویلیام آکمی قرین است. مشخصه این نهضت جدید، که به نهضت نام‌انگارانه یا حدگریانه معروف است (واژه‌های «حدگرایی»^۱ و «نام‌انگاری» به طور مترادف استعمال می‌شدند)، تا اندازه‌ای بسط منطق حدگریانه بود. این منطق، گرچه غالباً «منطق جدید» نامیده می‌شد، مسلماً شکل بسط‌یافته‌ای از «منطق قدیم» بود. منطق‌دانان حدگرا توجه زیادی به تحلیل نقش حدود^۲ در قضایا مبذول می‌داشتند، و واژه «حدگرایی»، آن‌گاه که برای دلالت بر بسط و تحول منطقی مشخصی به کار می‌رود و نه به صورت مترادفی برای نام‌انگاری به طور کلی، اساساً به نظریه وضع / suppositio مربوط می‌شود، یعنی به نظریه نقشی که حدود دارند از این جهت که نماینده چیزها در قضایا هستند. به زودی از این نظریه از جهت ارتباطش با ویلیام آکمی، که از این نظریه منطقی در دفع آرای رئالیستی در باره کلیات استفاده کرد، بیش‌تر می‌گوییم. یکی دیگر از مشخصه‌های نهضت جدید رویکرد تحلیلی، انتقادی و گاه تجربه‌گرایانه آن به مسائل فلسفی بود. متفکران این نهضت بیش از آن‌که به ایجاد ترکیب‌های جامع علاقه‌مند باشند به بررسی تحلیلی مسائل خاص علاقه داشتند. از این گذشته، به شدت مایل بودند که استدلال‌هایی را که پیش‌تر از نوع برهانی محسوب شده بود، استدلال‌هایی محتمل‌الصدق به حساب آورند. نقد تمام‌عیار استدلال‌های مابعدالطبیعی سنتی که به دست ویلیام آکمی و، از آن‌هم بیش‌تر، به دست فیلسوفی همچون نیکولاس اوترکوری صورت گرفت در نظرها چنین نمایانده است که نهضت یادشده خصلتی کاملاً تخریبی داشته است؛ ولی بررسی‌های منطقی منسوب به این نهضت را دشوار می‌توان به معنای واقعی کلمه واجد خصلتی

«تخریبی» دانست، ضمن این که برخی جوانب این نهضت جدید، اگر مستقیماً پدیدآورندهٔ علاقه به مسائل علم طبیعی نبودند، مؤید این علاقه بودند، که یک ویژگی جذاب حیات دانشگاهی در پاریس قرن چهاردهم بود. با وجود این، حقیقت دارد که سمت و سوی جدید تفکر منجر به جدایی الهیات و فلسفه شد. بخش زیادی از مابعدالطبیعهٔ سنتی به حوزهٔ ایمان انتقال یافت؛ و منطق و نیز آنچه می‌توان تحلیل نامید مشغله‌های فلاسفه را تشکیل دادند. به این اعتبار، نهضت جدید تیشه به ریشهٔ ترکیب یا هم نهاد قرن سیزدهم زد (یا [بهتر است بگوییم] هم‌نهادهای قرن سیزدهم، زیرا یک هم‌نهاد قرن سیزدهمی وجود نداشت).

با گذشت زمان، نهضت جدید خود در قالب مکتبی تجسم یافت، مکتبی که به نام‌انگاری معروف است؛ ولی، به عقیدهٔ من، تا جایی که به قرن چهاردهم مربوط می‌شود بهتر است از تعبیر نهضت فکری استفاده کنیم نه مکتب. این نهضت به یک مکان یا به هیچ صنف یا فرقهٔ دینی خاصی محدود نمی‌شد. پیش‌تر از پیوند نظام‌های قدیم‌تر با فرقه‌های دینی خاصی یاد کرده‌ام؛ ولی این را نباید بدان معنا گرفت که تأثیر نهضت جدید به فرقه‌های دینی راه نیافت. خود ویلیام آکمی فرانسیسی بود؛ و تأثیر او نه فقط در فرقه یا نهاد دینی خودش، بلکه در سایر نهادهای دینی هم احساس می‌شد. از این گذشته، اگرچه تأثیر نهضت جدید به مکان یا صنف خاصی محدود نمی‌شد، هموارهٔ صبغهٔ یکنواختی هم نداشت. برخی فلاسفه دلبستهٔ منطق حدگریانه بودند و مخصوصاً به مطالعات منطقی عطف توجه می‌کردند، حال آن‌که برخی دیگر به تحلیل انتقادی آرا و استدلال‌های فلسفی علاقهٔ بیشتری داشتند. همچنین، در حالی که شماری از کسانی که از سر خصومت مابعدالطبیعهٔ سنتی را به باد انتقاد می‌گرفتند از قرار معلوم به معانی ضمنی انتقاد خویش بسی اندک می‌پرداختند، شماری دیگر تصور می‌کردند که چنین انتقادی منجر به رهایی خجستهٔ ایمان از استبداد مابعدالطبیعهٔ

عقل‌گرایانه‌ای می‌شود که در شرک سرچشمه دارد. خلاصه این که نهضت جدید هم به لحاظ خصلت و هم به لحاظ تأثیرش پیچیده بود.

درک این مطلب آسان است که نهضت جدید یکباره آغاز نگردید بلکه در گذشته ریشه داشت. به طور مثال، آن چیزی که به «استره آکم»^۱ یا اصل صرفه‌جویی معروف است – یعنی این اصل که نباید شمار بیش‌تری از چیزها یا عوامل را مسلم فرض کرد وقتی که شمار کم‌تری از آن‌ها کفایت می‌کند – بر ساخته خود آکم نبود. این اصل را، فی‌المثل، دوراندوس^۲ (وفات: ۱۳۳۲)، که مسلماً نمی‌توان او را آکم‌ست نامید، در حذف شماری از چیزهایی که علم‌النفس سنتی ارسطویی برای تبیین انتزاع مسلم دانسته بود [پیش‌تر] به کار بسته بود. همچنین، آکم‌ست‌ها معتقد بودند که مسئله‌ای به نام مسئله تفرد در کار نیست، زیرا کلی‌ای وجود ندارد که لازم باشد تفرد پیدا کند: شیء بنابر همین امر که وجود دارد فرد است. ولی این نظری بود که پیش‌تر، فی‌المثل، راهب فرانسیسی، پطرس آورثولی^۳، (وفات: ۱۳۲۲) اختیار کرده بود.

منطق حد‌گرایانه هم بر ساخته آکم نبود، صرف نظر از فرانسیسی شهید، رامون لول (وفات: ۱۳۱۵)، که به هیچ روی نمی‌توان او را حد‌گرا خواند، ولی، به شکلی ابتدایی، بر رؤیای لایب‌نیتس برای پدید آوردن زبانی جهانی^۴ و صناعت ترکیبات^۵ پیش‌دستی کرد، می‌توان به علاقه پرشوری توجه داد که دستوردانان و منطق‌دانان قرن سیزدهمی دانشکده صناعات در پاریس نسبت به چیزی که می‌توان آن را فلسفه زبان نامید و نیز نسبت به نقش قضیه‌ای حدود مبذول می‌کردند. این افراد، که الهی‌دانان به ایشان گفته بودند که باید خودشان را به دستور زبان و ادبیات و منطق مشغول دارند و به سراغ الهیات و مابعدالطبیعه نروند، توجه خود را به نسبت کلمات و معنا و به نقش حدود

1. Ockham's razor

2. Durandus

3. Petrus Aureoli

4. caracteristica universalis

5. ars combinatoria

جلب کردند. در واقع، ایشان مایل بودند که بر مطالعات زبانی و منطقی در پیوند با فلسفه تأکید کنند مشابه تأکیدی که امروزه بر ریاضیات در پیوند با علوم طبیعی می‌شود. در اوایل مجملات منطقی^۱ پطرس اسپانیایی^۲ (وفات: ۱۲۷۷) البته در صورتی که قرار باشد وی را همان کسی بدانیم که پاپ یوهانس بیست و یکم شد، چیزی که بعید هم نیست) می‌خوانیم که دیالکتیک یا منطق صناعتِ صناعات و علمِ علوم است که راه را برای مطالعهٔ جمیع علوم دیگر هموار می‌سازد. منطق صناعت تعقل است؛ ولی تعقل به وسیلهٔ زبان روی می‌دهد؛ و، بنابراین، مطالعهٔ منطق باید با بررسی واژه یا لفظ / حد [یا مبحث الفاظ] و نقش آن آغاز شود. این رسالهٔ مختصر یکی از مؤثرترین ثمرات قرن سیزدهم بود؛ و به طور قطع تأثیری عمیق بر ویلیام آکمی نهاد. اصول منطق ویلیام آکمی مأخوذ از کتب راهنمای منطق‌دانان قرن سیزدهم نظیر پطرس اسپانیایی بود، گرچه وی از منطق حدود در تأیید مواضع فلسفی‌ای بهره جست که از آن خودش بود.

نکتهٔ دیگری هست که باید به آن عنایت داشت. وقتی منطق‌دانان قرن سیزدهم «دیالکتیک» را بزرگ می‌داشتند غالباً مرادشان قیاس جدلی^۳ بود که به نتایج محتمل‌الصدق می‌انجامد در برابر قیاس برهانی^۴ از یک طرف و قیاس سوفسطایی^۵ از طرف دیگر. بنابراین، بزرگداشت دیالکتیک بیانگر عطف توجه به استدلال محتمل‌الصدق بود. این بدان معنا نیست که منطق‌دانان مورد بحث معتقد بودند که یقین در فلسفه قابل حصول نیست؛ ولی به نظر می‌رسد توجهی که ایشان به استدلال جدلی مبذول می‌داشتند بر نام‌انگاران قرن چهاردهم تأثیر نهاد که مکرر در مکرر نتایجی را که سابقاً یقینی دانسته شده بود صرفاً محتمل‌الصدق تلقی می‌کردند.

1. *Summulae Logicales*

2. Peter of Spain

3. dialectical syllogism

4. demonstrative syllogism

5. sophistical syllogism

۲. ویلیام آکمی، احتمالاً بین سال‌های ۱۲۸۰ و ۱۲۹۰، در آکم واقع در ساری^۱ به دنیا آمد. او به فرقهٔ فرانسیسی پیوست و در آکسفورد تحصیل کرد. در سال ۱۳۲۴، هنوز قبل از آن‌که در مقام استاد آغاز به تدریس کند، ناگزیر شد در آوینیون حاضر شود تا به اتهاماتی در خصوص برخی قضایای مندرج در تفسیرش بر جمل پطرس لمبارد پاسخ گوید. دخالت ویلیام آکمی در مناقشه بین پاپ یوهانس بیست و دوم و بزرگی فرانسیسی‌ها، میکلّه چزنایی^۲، بر سر فقر مطابق با تعالیم انجیل قضیه را پیچیده کرد. در سال ۱۳۲۸ میکلّه چزنایی از آوینیون گریخت و آکم و دو فرانسیسی دیگر را با خود برد. متواری شدگان، که حکم تکفیر را برای خود خریدند، نزد لودویگ باواریایی^۳ پناه جستند. آن‌ها در پسا به وی پیوستند و او را به مقصد مونیخ همراهی کردند. ویلیام آکمی به وسیلهٔ نوشته‌های سیاسی - کلیسایی‌اش در نزاع بین پاپ و امپراتور شرکت جست؛ ولی آرای او در باب رابطهٔ این دو قدرت به اختصار در یکی از فصل‌های بعدی بررسی خواهد شد. او در سال ۱۳۴۹، احتمالاً بر اثر طاعون سیاه، جان سپرد. معلوم نیست قدم‌هایی که ویلیام آکمی برای آشتی با پاپ برداشت پیش از مرگ او به نتیجهٔ مطلوبی رسید یا نه.

در فلسفهٔ ویلیام آکمی عناصر و رگه‌های متعددی هست؛ و شاید بتوان اول از همه در جنبهٔ «تجربه‌گرایانه» [آن] امعان نظر کرد. او بر تقدم شهود یا ادراک [حسی] بی‌واسطهٔ جزئیات یا افراد تأکید وافر می‌ورزید. «هیچ چیز را نمی‌توان طبعاً فی حد ذاته شناخت مگر از راه شهود.» درست است که به نزد ویلیام آکمی معرفت شهودی عیناً همان ادراک [حسی] نیست، زیرا این قسم معرفت به معنای تام و تمام خویش متضمن این حکم است که آنچه ادراک شده است وجود دارد؛ ولی این حکم که چیزی وجود دارد نتیجهٔ طبیعی ادراک [حسی] است، و ادراک [حسی] تضمین‌کنندهٔ صدق این حکم است. با

1. Surrey

2. Michael of Cesena

3. Ludwig of Bavaria

این حال، آکمی این قول را تعدیل کرد از این راه که گفت خداوند، فی المثل، می‌تواند در انسانی به گونه‌ای تأثیر و تصرف کند که او باور داشته باشد ستاره‌ای را می‌بیند در حالی که آن ستاره وجود ندارد. ولی ویلیام آکمی اعتقاد نداشت که فلاسفه می‌توانند ثابت کنند که چنین کاری از خداوند ساخته است. به هر صورت، در جریان طبیعی امور، معرفت شهودی خود تضمین‌کننده صدق خویش است. این معرفت بنیاد ضروری هرگونه معرفت در باره جهان است. به تعبیر دیگر، بنیاد معرفت در باره جهان بر تجربه استوار است؛ و تجربه تجربه جزئیات یا افراد است. بدین قرار ویلیام آکمی علاقه خود به امر انضمامی و جزئی یا فرد، و اعتقاد خود را به اهمیت بنیادین معرفت تجربی یا شهودی عیان می‌کند.

ویلیام آکمی علاقه شخصی چندانی به علم طبیعی از خود بروز نمی‌داد؛ و نیز (گفتن ندارد که) درکی از روش علمی جدید نداشت. ولی پوشیده نیست که پافشاری او بر بنیاد تجربی معرفت در باره جهان طبعاً به رشد علم طبیعی یاری می‌رساند، به این اعتبار که نتیجه طبیعی آن پافشاری جلب توجه به امور واقع قابل مشاهده بود. به علاوه، استفاده او از «استره» یا اصل صرفه‌جویی به این پافشاری بر تجربه ربط وثیقی دارد؛ زیرا، اگر شهود یا تجربه بی‌واسطه است که، به تنهایی، وجود چیزی را تضمین می‌کند، می‌توان گریبان خود را از دست همه چیزهای ادعا شده‌ای که وجودشان را نمی‌توان در تجربه ثابت کرد به طرزی سودمند رها ساخت، مشروط به این که – او می‌افزاید – وجود آن‌ها از طریق وحی معلوم نشده باشد.

ویلیام آکمی از ملاحظات یاد شده نتیجه مهمی گرفت. تنها از راه تجربه است که می‌توان ثابت کرد چیزی علت فاعلی چیز دیگری است. اگر حضور ب در پی حضور الف باشد، و اگر، در غیاب الف، ب از پی نیاید، حتی وقتی جمیع شرایط دیگری که معمولاً مقدم بر حضور ب یا مقارن با آن هستند حاضر باشند، باید نتیجه گرفت که الف علت فاعلی ب است. در تعیین علت

ب باید اصل صرفه‌جویی را رعایت کرد، [یعنی] همه آن عواملی را کنار نهاد که تحقیق تجربی نشان نمی‌دهد که حضور ب پیوسته در پی آن‌هاست. البته این روشی است برای معلوم داشتن علت رخدادی معین و نه حکمی دایر بر این که علت صرفاً به معنای توالی منظم است. با این حال، این گفته ویلیام آکمی که نمی‌توان بر علت بودن چیزی برای چیزی دیگر برهان آورد بلکه تنها می‌توان آن را به طور تجربی ثابت کرد از قرار معلوم بر استدلال علی در الهیات طبیعی خط بطلان می‌کشد.

دوم این که در فلسفه ویلیام آکمی عناصر منطقی و عقل‌گرایانه هم وجود دارد. در منطق آکمی بین معنا و جانشینی یا دلالت^۱ (suppositio) تمایز نهاده شد. حدود تنها در قضیه نقش دلالت بر چیزی را دارا می‌شوند. در قضیه «این انسان در حال راه رفتن است»، حد «این انسان» دلالت بر فردی معین دارد ولی در قضیه «انسان فانی است» حد «انسان» دلالت بر طبقه‌ای دارد، حال آن که در قضیه «man [= انسان] اسمی مذکر است»، حکمی دستوری در باره کلمه «انسان» بیان شده است. بنابراین، وضع [یا دلالت] (suppositio) اقسام گوناگون دارد.

در این جا می‌توان پرسید که در قضیه «انسان فانی است» حد «انسان» دقیقاً بر چه چیز دلالت می‌کند. آیا دال بر واقعیتی کلی است، کلی‌ای که خارج از ذهن وجود دارد؟ ویلیام آکمی در پاسخ می‌گوید البته که نه. تنها افراد وجود دارند. بنابراین، حد «انسان» در قضیه مزبور دال بر افراد انسان است. کلیت از آن حدود / الفاظ یا اسامی است، که علائم طبقات افرادند.

تا جایی که ویلیام آکمی می‌گوید که کلیت از آن حدود / الفاظ یا اسامی است، می‌توان او را «نام‌انگار» خواند. ولی مهم است که بدانیم او میان کلمه یا لفظ مکتوب، کلمه ملفوظ، و لفظ در حالتی که مطابق دلالت منطقی آن مد

1. standing-for

نظر باشد (terminus conceptus یا intentio animae) تمایز نهاد. کلمه‌ای که صرفاً به عنوان کلمه، مکتوب یا ملفوظ، در نظر گرفته شود، علامتی قراردادی است. فی‌المثل، این که آدمی از کلمه «man» یا «homme» یا «uomo» [جملگی به معنای انسان در سه زبان مختلف] استفاده می‌کند مسئله‌ای است که به قرارداد زبانی مربوط می‌شود. برعکس، کلمه‌ای که مطابق معنای منطقی‌اش مدنظر قرار گیرد (مفهوم) علامتی طبیعی است: خواه کلمه «man» را به کار ببریم خواه کلمه «homme» را [از این حیث] یکسان است. وقتی می‌گوییم که سقراط یک انسان است و افلاطون یک انسان است، این کلمه را، به عنوان کلمه، بر سقراط و افلاطون حمل نمی‌کنیم: [بلکه] این لفظ را مطابق معنایش حمل می‌کنیم. و از آنجایی که سقراط و افلاطون به هم شبیهند، لفظ انسان در هر دو مورد دلالت منطقی واحدی دارد. پس وقتی که می‌گوییم انسان فانی است، لفظ انسان بر سقراط و سایر افراد انسان فی‌الجمله دلالت دارد، زیرا ادراک [حسی] یکایک آن‌ها پدیدآورنده همین تصور است. بنابراین، گرچه می‌توانیم ویلیام آکمی را نام‌انگار بخوانیم، مانعی هم ندارد، یا بهتر است، که از او با عنوان مفهوم‌انگار^۱ یاد کنیم. جان کلام او این بود که برای تبیین قضایایی چون «انسان فانی است» ذهن و افراد کاملاً کفایت می‌کنند: می‌توان از [اصل] استره برای زدودن همه آن واقعیت‌های کلی که وجودشان ادعا شده است استفاده کرد. کلیت صفتی از صفات چیزها نیست: یک نقش‌الفاظ یا حدود است در قضایا. در بحث ویلیام آکمی در باره کلیات می‌توانیم مشاهده کنیم که علاقه به تحلیل نقش یا نقش‌های قضیه‌ایِ الفاظ یا حدود چطور جای علاقه به مسائل مابعدالطبیعی را می‌گیرد.

موضوع امتناع ویلیام آکمی از قبول واقعیت‌های کلی شاید بیشتر به مبحث جنبه «تجربی» فلسفه او مربوط باشد؛ ولی من مناسب می‌بینم که در

این‌جا در بارهٔ این موضوع بنویسم، و این به دلیل ارتباط موضوع یاد شده با منطق اوست. از این گذشته، بررسی دریافت او از *suppositio* ما را در وضعیتی قرار می‌دهد که دریافت او از علم را فهم کنیم.

ویلیام آکمی می‌گوید که هر علمی با قضایا سر و کار دارد، زیرا صدق و کذب به قضایاست که نسبت داده می‌شود. ممکن است چنین به نظر آید که گویی او می‌گوید سر و کار علم با تصورات است به این معنا که علم با واقعیت پیوندی ندارد. ولی این طور نیست. ویلیام آکمی بین «علم واقعی»^۱ و «علم عقلی»^۲ تمایز نهاد. علم واقعی مستقیماً با قضایا، و بنابراین با الفاظ، سر و کار دارد؛ ولی این الفاظ، همان طور که دیدیم بر چیزها دلالت می‌کنند. بر این اساس، میان علم واقعی و چیزها شکافی برطرف ناشدنی وجود ندارد. فرض کنیم قضیه «انسان فانی است» قضیه‌ای است متعلق به علم واقعی. این قضیه‌ای است که صادق خوانده می‌شود و موضوع بی‌واسطهٔ علم است؛ ولی لفظ «انسان» دلالت بر افراد انسان دارد. بنابراین، علم با واقعیت سر و کار دارد، هر چند به طرزی با واسطه. و اما سر و کار علم عقلی با الفاظی است که مستقیماً بر چیزها دلالت نمی‌کنند. الفاظی مثل «جنس» و «نوع»، «الفاظی دارای مفهوم اولیه» نیستند که مستقیماً بر چیزها دلالت کنند: آن‌ها «الفاظی دارای مفهوم ثانویه» اند، که دلالت بر الفاظ دیگری دارند. به طور مثال، «انواع» دلالت بر الفاظی مثل «گاو»، «اسب» و «انسان» دارد که خودشان دال بر چیزهایند: لفظ «انواع» یک طبقهٔ طبقات است. بدین قرار منطق، علمی عقلی است نه واقعی. ویلیام آکمی می‌گوید که اگر قرار است از وسوسهٔ تعبیر کردن حدود یا الفاظ منطقی به این صورت که گویی آن‌ها مستقیماً به چیزها راجعند پرهیز کنیم، لازم است این مطلب را به خاطر داشته باشیم. شجرهٔ

فورفوربوس و مقولات ارسطو هیچ کدام به چیزهایی که واقعاً وجود دارند راجع نیستند؛ آن‌ها با الفاظ یا با طبقه‌بندی‌های مفهومی ما سر و کار دارند. و اما ویلیام آکمی، به خلاف آنچه احتمالاً تصور می‌شود، به استدلال استنتاجی یا قیاسی ارجح فراوان می‌نهد؛ و هنگامی که از او با عنوان «تجربه‌گرا» یاد می‌کنیم این را نیز باید در نظر داشته باشیم. ویلیام آکمی به اصول بدیهی اذعان داشت، اصولی که صدق آن‌ها به مجرد درک الفاظ [آن‌ها] آشکار است. این قضایا فرضیات تجربی صرف نیستند؛ آن‌ها، مطابق با یکی از کاربردهای جدید واژه تحلیلی، قضایایی تحلیلی اند. این قضایا مقوم «علم» نیستند؛ زیرا «علم معرفت بدیهی حقایق ضروری‌ای است که از راه به کار بردن مقدمات در استدلال قیاسی قابل حصول است.» به عبارت دیگر، علم مشتمل است بر مجموعه نتایج نه اصول بدیهی که جریان استدلال استنتاجی یا قیاسی بر پایه آن‌ها استوار است. شایان ذکر است که ویلیام آکمی از «حقایق ضروری»، که از راه استدلال قیاسی قابل حصول است، به عنوان علم یاد می‌کند. این نگرشی کاملاً ارسطویی به علم است؛ و نمودگار جنبه عقل‌گرایانه فلسفه ویلیام آکمی. لازم نمی‌آید که این نگرش به علم با پافشاری او بر منشأ تجربی معرفت ناظر به واقع^۱ مغایرت داشته باشد. به طور مثال، گرچه قضیه کل بزرگ‌تر از جزء است قضیه‌ای ضروری است، از راه تجربه است که تصور کل و تصور جزء را پدید می‌آوریم. حقیقت این است که چه بسا در کار سازگار کردن عناصر عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه در فلسفه ویلیام آکمی دشواری‌هایی وجود داشته باشد؛ با این همه، این دو عنصر وجود دارند. واقعیت این است که او خود را بیش از رئالیست‌هایی چون اسکوتوس حقیقتاً ارسطویی می‌دانست؛ و طبیعتاً هم از ارجح وافر که ارسطو به استدلال استنتاجی می‌نهاد متأثر بود و هم از جوانب «تجربه‌گرایانه» مکتب ارسطو.

نقد ویلیام آکمی بر استدلال‌های مابعدالطبیعی پیشین به طور قطع گریبان پاره‌ای از مواضع یقیناً ارسطویی را گرفت؛ ولی اشتباه است که او را ضد ارسطویی محسوب کنیم. به زعم او، فیلسوفی همچون اسکوتوس به طریق حقیقی [اندیشه] ارسطو ناوفادار بود.

سوم این‌که باید به نقد ویلیام آکمی بر استدلال‌هایی که علمای مابعدالطبیعه نظری در قرن سیزدهم به کار می‌بردند واقعی گذاریم. در درجه اول، ویلیام آکمی تردید داشت که براهین سنتی اثبات وجود خدا خصلتی برهانی داشته باشند. او نیز، به کردار اسکوتوس، در این اصل تردید روا داشت که هر متحرکی حرکتش را از چیز دیگری دارد؛ و نیز برهان مبتنی بر غایتمندی را نپذیرفت. اگر وجود خدا را مسلم بگیریم، جایز است که همه چیزها را متوجه غایات مختلف خویش بدانیم؛ ولی، اگر وجود خدا را مسلم نگیریم، همه آنچه می‌توانیم بگوئیم این است که فاعل‌های غیر ذی‌شعور به حکم ضرورت طبیعت عمل می‌کنند. در مورد فاعل‌های ذی‌شعور، افعالشان را می‌توان بدون فرض کردن وجود خداوند توجیه کرد. درست است که ویلیام آکمی بی‌درنگ برهانی را که برای اثبات وجود مَبْقٰی نخستین یا متعالی برای عالم اقامه شده است «کافی» دانست؛ ولی باید اضافه کرد که، به زعم او، در اثبات این‌که این موجود به معنایی مطلق، نخستین یا متعال است تنها می‌توان دلایلی محتمل اقامه کرد؛ زیرا ویلیام آکمی تصور نمی‌کرد که بتوان یگانه بودن عالم را به طور دقیق ثابت کرد. وجود عوالمی دیگر، حتی اگر نامحتمل باشد، قابل تصور است؛ و بنابراین، حتی اگر محتمل نباشد، قابل تصور است که شمار زیادی علل یا مَبْقِیان به نسبت نخستین وجود داشته باشند. به تعبیری دیگر، ویلیام آکمی اعتقاد نداشت که برای اثبات وجود موجودی مطلقاً متعال، کامل و نامتناهی چیزی بیش از دلایلی محتمل بتوان اقامه کرد؛ و او به طریقی مخالف‌خوان براهین اسکوتوس بر یگانگی و نامتناهی بودن خداوند را به باد انتقاد می‌گرفت. نظر ویلیام آکمی در باره

صفات خداوند نیز این بود که محال است بتوان صفاتی چون قدرت مطلق و علم مطلق را که مختص به خداوندند بر کرسی اثبات نشانند، به این دلیل که امکان ندارد در قیاس‌های مربوط به این صفات حد وسطی وجود داشته باشد، اگر که ناگزیر معرفت فلسفی ما از خداوند بر تجربه مخلوقات مبتنی باشد. با این حال، در صورتی که وجود خدا را مسلم بگیریم، در واقع می‌توانیم مدلل داریم که خداوند نیک است، به این دلیل که، فی‌المثل، نیکی در مخلوقات یافت می‌شود و صفتی از صفات هستی است. ولی با وجود این، همه آنچه می‌توانیم حاصل کنیم تصویری ظاهری از واقعیت الهی است: استدلال ما در باره «اسامی» یا مفاهیم است نه در باره خود واقعیت الهی. چه بسا این تعبیر از [آرای] ویلیام آکمی خطا نباشد که بگوییم او مباحثات فلسفی در باره صفات الهی را مباحثاتی در باره کاربرد شایسته کلمات می‌دانست.

ویلیام آکمی در استدلال‌های سنتی اقامه شده در علم‌النفس فلسفی نیز تردید روا داشت. تا جایی که به استدلال دقیق فلسفی مربوط است، نمی‌توان ثابت کرد که نفس وجودش را مرهون توالد طبیعی نیست؛ و استدلال‌هایی که در اثبات تجرد نفس و بقای نفس آورده‌اند به حد و مرتبه برهان نمی‌رسند. و نیز نمی‌توان ثابت کرد که آدمی مختار است، هر چند انس و عادت ما به ستایش و نکوهش افراد به سبب اعمالشان معلوم می‌دارد که ما بر واقعیت اختیار صحنه می‌گذاریم. ما به تجربه می‌دانیم که اراده قادر است عملی را که عقل توصیه می‌کند برگزیند یا برنگزیند؛ ولی برهانی بر اختیار وجود ندارد. ویلیام آکمی تصور سختگیرانه‌ای از برهان داشت و آن این که برهان استنتاجی است ضروری از اصولی ضروری؛ و زمانی که او می‌گوید این یا آن استدلال مابعدالطبیعی برهان نیست، منظورش دقیقاً همین است. به عبارت دیگر، او نمی‌خواهد که در باب وجود خداوند یا بقای نفس شبهه اندازد. چیزی که او باور داشت این بود که هم به وجود خداوند به معنای دقیق کلمه – یعنی موجود نامتناهی، قادر مطلق، عالم مطلق و مطلقاً متعال و کامل – و هم

به بقای نفس تنها از راه ایمان علم پیدا می‌کنیم. زیرا ویلیام آکمی شکاک یا «عقل‌گرا»یی امروزی نبود: او سوای فیلسوف بودن، فرانسیسی و الهی‌دان نیز بود.

و سرانجام این‌که، بدین قرار، باید عنصر الهیاتی در تفکر ویلیام آکمی را به حساب آورد. او تصور می‌کرد که قدرت مطلق الهی و اختیار تنها از راه ایمان، از راه قبول حقیقت و حیانی، بر ما معلوم می‌شود؛ ولی اعتقادات بسیار راسخ او در باره قدرت مطلق الهی تأثیر مهمی در فلسفه‌اش نهاد. سنجش این امر همیشه آسان نیست که ویلیام آکمی در دفاع از نظری معین تا چه مایه متأثر از ملاحظات منطقی و «تجربه‌گرایی» خود بود، و تا چه مایه متأثر از ملاحظات الهیاتی؛ ولی نمی‌توان ملاحظات الهیاتی را به این عنوان که اهمیت ندارند از نظر دور داشت. به طور مثال، ویلیام آکمی با نظریه آوگوستینیستی مثل الهی مخالفت ورزید. او حاضر بود که از زبان این نظریه تا حدی استفاده کند؛ ولی مثل الهی به نزد ویلیام آکمی سرمشق‌های کلی نبودند بلکه مخلوقات فرد یا جزئی بودند از آن حیث که معلوم علم خدا قرار گرفته‌اند. و کاربرد عبارت «مثال الهی» به این معنا در حکم رد این نظریه سنتی بود. و اما پیداست که تجربه‌گرایی ویلیام آکمی و بیزاری‌اش از هر قسم رئالیسم در خصوص کلیات، او را به اتخاذ آن موضعی که در خصوص مثل الهی در پیش گرفت راغب کرد. ولی عامل دیگری هم بود که در او تأثیر گذاشت. به دیده ویلیام آکمی، ورود مابعدالطبیعه یونانی به الهیات مسیحی الهی‌دانان را واداشته بود که به گونه‌ای سخن بگویند که گویی مثل یا الگوهای خلقت، راهبر یا حکمران خداوند در فعالیت خالقانه او بوده‌اند. اما وی معتقد است که قائل شدن به این امر مرزگذاری یا حد نهادن بر اختیار خداوند و قدرت مطلق اوست. به تعبیری دیگر، ویلیام آکمی می‌پنداشت که مابعدالطبیعه یونانی الهی‌دانان - فیلسوفان قرن سیزدهم خلوص و بی‌غشی ایمان مسیحی را آلوده است، و خلاصی از این مابعدالطبیعه رهانیدن الهیات مسیحی از یوغی

بیگانه است. البته اگر دست مابعدالطبیعه سنتی کوتاه می‌شد، نتیجه طبیعی‌اش این بود که الهیات و فلسفه روی به از هم پاشیدگی می‌نهادند؛ و این همان چیزی است که در مورد ویلیام آکمی روی داد. ولی خطاست اگر تصور کنیم که او صرفاً از آن رو بین فلسفه و الهیات جدایی انداخت که می‌خواست فلسفه را از عوامل مؤثر الهیاتی بپیراید. ویلیام آکمی سوای این، می‌خواست که الهیات را هم از چیزی که آن را ناپاکی مابعدالطبیعه مشرکانه می‌پنداشت پیرایش کند. و اگر بخواهیم ضمیر ویلیام آکمی تاریخی را دریابیم و از تبدیل او به عقل‌گرایی مدرن بهره‌یزیم، درک این مطلب حائز اهمیت است.

اما در علم اخلاق ویلیام آکمی است که دلمشغولی‌های الهیاتی او گسترده‌تر از هر جای دیگری آفتابی شده است. اختیار نشان خاص شخص‌بودن^۱ است؛ و اختیار نامتناهی الهی در قدرت مطلق او عیان شده است. ولی در انسان، اراده تابع تکلیف اخلاقی است، حال آن‌که امکان ندارد خداوند تابع تکلیف باشد. اراده الهی است که قانون اخلاق را تکلیف می‌کند، قانونی که آدمی مکلف است در برابر آن سر فرود آورد. «به موجب همین امر که خداوند کاری را اراده می‌کند، انجام دادن آن کار صواب است». حقیقت این است که ویلیام آکمی نگرشی سنتی به اخلاقی بودن یا حیث اخلاقی عرضه می‌دارد آن‌گاه که می‌گوید «هیچ چیز نزد خدا عزیز نیست مگر آن‌که نیک باشد»؛ ولی او تأکید می‌ورزد که دلیل نیکی آن این است که خداوند آن را اراده می‌کند. و او کاملاً حاضر بود که از این موضع، نتایج منطقی‌اش را بیرون آورد. فی‌المثل، زنا عملی است ناشایست؛ ولی دلیل ناشایست بودنش این است که خداوند آن را نهی کرده است. اگر خدا امر به زنا می‌کرد، این عمل شایسته می‌بود. علی‌الاطلاق، خداوند حتی می‌توانست به کسی فرمان دهد که از پروردگارش بیزاری جوید.

البته ویلیام آکمی نمی‌خواست تلویحاً بگوید که در نظام اخلاقی موجود زنا یا قتل یا بیزاری از خداوند ممکن است صواب باشد. بلکه موضع وی این بود که نظام اخلاقی موجود در گرو انتخاب خداوند است. علی‌الاطلاق، خداوند می‌توانست قانون اخلاق متفاوتی را تکلیف کند؛ ولی در واقع امر آن قانونی را تکلیف کرده است که عملاً و فعلاً حکمفرماست. ویلیام آکمی مایل نبود که تکلیف اخلاقی را تضعیف یا بی‌اعتقادی به قانون اخلاق را ترویج کند؛ او مایل بود که اختیار الهی و قدرت مطلق الهی را بزرگ دارد و آنچه را به زعم او نتایج منطقی قدرت مطلق الهی بود استنتاج کند. با این حال، یکی از مشکلات مهم نظریه اخلاقی که سراپا صبغه تحکم‌آمیز دارد این است که ما به هیچ روی نمی‌توانیم بدانیم که خداوند به چه چیز فرمان داده است مگر از طریق وحی الهی. ویلیام آکمی گاه از اصل اخلاقی بودن به عنوان «دلیل درست» یاد می‌کند؛ و او قبول دارد که آدمی همواره مکلف است که از وجدانش پیروی کند، حتی اگر وجدانش خطاآمیز باشد. «اراده‌ای مخلوق که از وجدانی پیوسته خطاآمیز پیروی می‌کند اراده‌ای پسندیده است.» اگر دستورهای اخلاقی در گرو انتخاب دلبخواهانه خداوند باشد، کمابیش دشوار می‌توان متصور شد که دلیل درست چه نقش اخلاقی‌ای می‌تواند به جای آورد مگر این که منظور ویلیام آکمی این باشد که نقش دلیل درست فقط درک این امر است که اوامر خداوند لازم‌الاتباع است.

بدین قرار پیداست که ویلیام آکمی، در مقام الهی‌دان یا فیلسوفی که بر قضایایی که تنها از راه ایمان معلوم شده‌اند صحنه می‌گذاشت، از یک طرف بر قدرت مطلق الهی و از طرف دیگر بر وابستگی جزئیات یا افراد متناهی انگشت تأکید می‌نهاد. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم حقیقتاً از وجود ب بر وجود الف برهان کنیم، زیرا، اگر الف و ب از هم متمایز باشند، خداوند می‌توانسته کاری کند که یکی از آن‌ها بدون دیگری وجود داشته باشد. این موضع تبعات بلافصلی در خصوص «علم» دارد. همان‌طور که ملاحظه کردیم، ویلیام آکمی

علم «واقعی» را از علم «عقلی» متمایز می‌کرد؛ ولی با توجه به مخالفت او با مابعدالطبیعه ناظر به ماهیات، علم واقعی، که برهانی به شمار آمده است، به هیچ روی نمی‌تواند چیزی بیش از اثبات برهانی استلزامات حدود / الفاظ، مقدمات و تعاریف باشد: این علم در پهنه مفهومی صرف باقی می‌ماند. نتیجه قیاسی در علم واقعی را چه بسا بتوان به طرزی تجربی ثابت کرد؛ ولی، در این صورت، چنین اثباتی بر حسب اتفاق است. اثبات تجربی آن نتیجه از ضرورت مطلق بهره ندارد، زیرا هیچ چیز در عالم ضروری نیست. البته ویلیام آکمی مدعی بود که دیدگاه مسیحی راستین در باره موضوع همین است؛ و اندیشه پیوستگی‌های علی ضروری، به زبان تفکر مسیحی، از فلسفه مشرکانه وارد شده است.

کماییش روشن است که اگر فلسفه ویلیام آکمی به زبان و اصطلاحات جدید برگردان شود، می‌توان او را بسیار امروزی جلوه داد. این رأی که قضایا و استلزامات منطقی و تحلیلی، یقینی هستند ولی خبر ناظر به واقعی در باره عالم نمی‌دهند می‌تواند نمودگار جنبه عقل‌گرایانه فلسفه او باشد، و این رأی که قضایای ناظر به واقعی که قابلیت اثبات تجربی دارند هرگز علی‌الاطلاق یقینی یا ضروری نیستند نمودگار جنبه تجربه‌گرایانه این فلسفه تواند بود. به نظر من، این تصویر بهره‌زبانی از حقیقت دارد؛ ولی به هیچ روی تمام حقیقت نیست. همان طور که دیدیم، ویلیام آکمی الهی‌دان بود و از صمیم قلب به اختیار الهی و قدرت مطلق الهی اعتقاد داشت؛ و عقاید الهیاتی او تا حدودی تعیین‌کننده مواضع فلسفی‌اش بود. فلسفه ویلیام آکمی پیچیده است، درست همان طور که خود او نیز شخصیتی پیچیده داشت؛ و اگر بناست این فلسفه را فهم کنیم، سیمای آن را باید در پرتو زمینه قرون وسطایی‌اش بنگریم.

قرن چهاردهم (۲): نهضت آکمیستی

۱. تأثیر آن جریان «مدرن» تفکر که با نام ویلیام آکمی قرین بود در قرن چهاردهم در اطراف و اکناف گسترش یافت. به طور مثال، مشاهده می‌کنیم که آدم وودهم یا گادم^۱ (وفات: ۱۳۵۸) و جان رودینگتون^۲ (وفات: ۱۳۴۸)، که هر دو فرانسیسی بودند و در آکسفورد تدریس می‌کردند، در براهین فلسفی اثبات وجود، وحدانیت و قدرت مطلق خداوند تشکیک می‌نمودند، و در همان حال رابرت هوکات^۳ دومینیکی (وفات: ۱۳۴۹)، که در کیمبریج درس الهیات می‌داد، اعتقاد داشت که فقط قضایای تحلیلی یقینی هستند (که، در نتیجه، قضیه خدا وجود دارد به لحاظ فلسفی یقینی نیست) و مقولات کلمات یا مفاهیمند نه حالات عینی هستی. با این حال، هوکات، که در شمار الهی‌دانان قرار داشت، شکاک یا لاداری در زمینه دین نبود؛ و او قسمی «منطق ایمان» را، به تمایز از منطق طبیعی ارسطو، اصل قرار می‌داد. ریچارد اسواینزهد^۴ و ویلیام هیتسبری^۵ که هر دو به مدرسه عالی مرتون آکسفورد تعلق داشتند، منطق حدگریانه را گسترش بخشیدند. گرگوری ریمینیایی^۶ که بزرگ معتکفان آوگوستین قدیس شد و در سال ۱۳۵۸ درگذشت، در پاره‌ای

1. Adam Wodham or Goddam

2. John of Rodington

3. Robert Holkot

4. Richard Swineshead

5. William Heytesbury

6. Gregory of Rimini

مطالب متأثر از ویلیام آکمی بود، و در همان حال تامس برَدوردین،^۱ که در آکسفورد تدریس می‌کرد و در سال ۱۳۴۹ در مقام اسقف اعظم کنتربری چشم از جهان فروبست، در تأکید بر اختیار و قدرت مطلق الهی و نیز در قول به وابستگی قانون اخلاقی به اراده الهی با ویلیام آکمی همدستان بود. در سال ۱۳۸۹ در دانشگاه وِشنا^۲ مصوبه‌ای وضع شد که بر دانشجویان دانشکده صناعات مقرر می‌داشت در دروس مربوط به آثار منطقی پطرس اسپانیایی شرکت کنند، و مصوبات بعدی الزامی مشابه را در خصوص نوشته‌های منطقی هیتسبری و سایر نویسندگان آکمیست تکلیف کردند. دانشگاه‌های هایدلبرگ (تأسیس شده در سال ۱۳۸۶)، ارفوت^۳ (۱۳۹۲)، لایپزیک (۱۴۰۹) و کراکاو^۴ (۱۳۹۷) نیز به قوت نمودگار آکمیسم بودند. در واقع، نقل است که مبدأ پیدایش دانشگاه لایپزیک خروج آکمیست‌ها از پراگ بود که در آنجا جان هاس^۵ و جروم پراگی^۶ رئالیسم اسکوتوسی را که از جان ویکلیف^۷ (حدود ۱۳۲۰-۱۳۸۴) آموخته بودند تدریس می‌کردند. بدین قرار، در قرن پانزدهم، تأثیر آکمیسم در [دانشگاه‌های] پاریس و آکسفورد و در دانشگاه‌های آلمان شدت داشت، هر چند در [دانشگاه] کولونی (۱۳۸۹) آرای قدیس آلبرت کبیر و توماس آکویناس قدیس، علی‌رغم تلاش‌هایی که صورت می‌گرفت تا اولیای دانشگاه را به کنار نهادن رئالیسم به نفع نام‌انگاری برانگیزند، میدان را خالی نکرده بودند. این تلاش‌ها از آن رو صورت می‌بست که در برخی محافل تصور می‌شد که بدعت‌های جان هاس ناشی از رئالیسم فلسفی اوست؛ ولی دانشگاه کولونی پاسخ داد که چنین چیزی صحت ندارد. [دانشگاه] لوون نیز، که در سال ۱۴۲۵ پایه‌گذاری شد، پایگاهی برای سنت قدیم بود.

1. Thomas Bradwardine

2. Vienna (واینا)

3. Erfurt

4. Cracow

5. John Hus

6. Jerome of Prague

7. John Wycliffe

جان میرکوری^۱ و نیکولاس اوترکوری دو متفکر توجه‌برانگیز وابسته به نهضت آکمیستی در قرن چهاردهم بودند. اولی، که به نظر می‌رسد عضو فرقه سیسترسین^۲ بوده است، کتاب جمل پطرس لمبارد را در مدرسه عالی سیسترسین برنار قدیس در پاریس درس می‌داد، و برخی قضایای او را دانشکده الهیات در سال ۱۳۴۷ محکوم کرد. نیکولاس اوترکوری نیز دچار دردسر شد؛ و در همان سال از گروه آموزشی دانشگاه پاریس اخراج گردید. با این حال، این امر مانع از آن نشد که نیکولاس اوترکوری در سال ۱۳۵۰ یکی از مقامات کلیسای جامع مس^۳ شود.

۲. جان میرکوری تصدیق داشت که قضایایی وجود دارند که قابل تحویل به اصل بدیهی اولیه، اصل تناقض، هستند. بدین قرار این قضایا تحلیلی اند، به این معنا که از راه تحلیل می‌توان آن‌ها را به اصل تناقض تحویل کرد؛ و قضایایی از این دست علی‌الاطلاق یقینی هستند، صدق آن‌ها به اعلی درجه بدیهی است. ولی قضایای تجربی، منهای یک استثنا، از این جنس نیستند. آن استثنا قضیه‌ای است که به وجود اندیشنده یا گوینده تصریح می‌کند. اگر بگویم که وجود خودم را انکار می‌کنم یا حتی در آن شک دارم، با خود از در تناقض درآمده‌ام؛ زیرا محال است بتوانم وجود خودم را انکار کنم یا حتی در آن تردید بورزم بدون آن‌که تلویحاً آن را تصدیق کرده باشم. ولی، از این استثنا که بگذریم، قضایای تجربی قابل تحویل به اصل تناقض نیستند. نمی‌توان ثابت کرد که اصل علیت بر اصل تناقض مبتنی است به نحوی که انکار اصل علیت مستلزم انکار اصل تناقض باشد، مگر این‌که اصل علیت را طوری بیان کنیم که نوعی همانگویی باشد.

از قرار معلوم، منتقدان منظور جان را چنین می‌پنداشتند که جمیع قضایای تجربی محل تردیدند. جان شرح می‌دهد که قصد ندارد انکار کند که قضایایی

تجربی وجود دارند که بدیهی‌الصدقند، چیزی که هست صدق آن‌ها به همان نحو که صدق قضایای تحلیلی بدیهی است به نزد ما بدیهی نیست. قضایای دسته دوم دارای حد اعلای بدهت (evidentia potissima) اند، حال آن‌که قضایای تجربی نمی‌توانند چیزی بیش از «بدهت طبیعی»^۱ داشته باشند. صدق پاره‌ای از قضایای تجربی مشکوک است، چنان‌که همگان به این امر اذعان دارند؛ ولی قضایای تجربی دیگری نیز هست (فی‌المثل این قضیه که چیزهایی چون سنگ‌ها وجود دارند)، که صدق آن‌ها «طبیعتاً بدیهی» است. پی بردن به این که مراد جان از «بدهت طبیعی» دقیقاً چه بوده است بر روی هم آسان نیست، زیرا او مایل است در دفاعیاتش آنچه را در تفسیر خویش بر جمل گفته بوده است کوچک جلوه دهد؛ ولی به نظر می‌آید که منظور جان این بوده است که، هرچند از پذیرش صدق برخی قضایای تجربی ناگزیریم و هرچند تشکیک در صدق آن‌ها از خرد به دور است، ولی انکار این قضایا مستلزم تناقض یا امتناع^۲ نیست. به طور مثال، خداوند می‌تواند موجب پدیدار شدن چیزی شود وقتی که آن چیز فی‌الواقع وجود ندارد. به نظر می‌آید که موضع جان در باره اصل علیت این باشد که ما را از تصدیق این اصل به عنوان اصلی راهنما و از عمل کردن با فرض صدق آن‌گزیری نیست؛ ولی نقیض این اصل قابل تصور و امکان‌پذیر است. نتیجه این که هیچ برهانی بر وجود خداوند که بر این اصل مبتنی است نمی‌تواند علی‌الاطلاق یقینی باشد. جان در دفاعیه اول خود تصریح می‌کند که نقیض قضیه «خدا وجود دارد» مستلزم تناقض است؛ ولی بعد می‌گوید که قضیه‌ای از این دست واجد آن بدهتی نیست که اصل تناقض دارد. از آنجایی که این دو قول ناهمساز جلوه می‌کنند، من مقصود جان را این طور تعبیر می‌کنم که قضیه خدا وجود دارد فی‌نفسه قضیه‌ای ضروری است، به این معنا که عدم خداوند در عالم

1. natural evidence

2. impossibility

واقع ممتنع است، ولی هیچ گونه برهان فلسفی پیشین بر وجود خداوند امکان ندارد علی الاطلاق یقینی باشد. این که موضع یاد شده قانع کننده است یا نه البته مسئله دیگری است.

اگر در استفاده جان از تمایز بین قضایای تحلیلی و تجربی تأثیر ویلیام آکمی پیداست، این تأثیر در تأکید هم که جان بر اختیار الهی و قدرت مطلق الهی می‌ورزد آشکار است. به عقیده جان، خداوند علی الاطلاق می‌تواند سبب ساز هر فعلی در اراده آدمی گردد، حتی بیزاری از پروردگارش. همچنین، بیزاری از همسایه تنها از آن روگناه است که خداوند آن را نهی کرده است. طبعاً الهی دانان نسبت به قضایایی از این دست روی خوش نشان ندادند؛ و جان کوشید از طریق جمع هر دو امکان مغایر در آن واحد، از خودش دفاع کند. او شرح داد که منظورش این نبوده که بیزاری از همسایه خلاف قانون طبیعی نیست؛ بلکه انسانی که از همسایه‌اش بیزاری می‌جوید تنها بدان سبب کیفر الهی یا خطر ابتلا به آن را برای خود می‌خرد که خداوند این بیزاری را نهی کرده است. همچنین، ممکن نیست که خداوند سبب ساز گناه در اراده انسان شود به نحوی که خودش به طرزی گناه‌آمیز عمل کند؛ اما اگر او سبب ساز فعل بیزاری از پروردگار در اراده انسان می‌شد، گناهی نکرده بود. پیداست که تمایزاتی از این دست اندیشه وابستگی قانون اخلاق به اراده الهی را دست نخورده باقی می‌گذارد. وانگهی، به نظر می‌رسد که جان نوعی موجبیت الهی را تعلیم می‌داده است که چه بسا نشان‌دهنده تأثیر در باب علت الهی^۱ تامس برودرین باشد. خداوند علت نقصانی طبیعی مثل کوری است به واسطه فراهم نکردن قوه بینایی؛ و علت عیب یا نقصانی اخلاقی است به واسطه فراهم نکردن شرافت اخلاقی. جان قبول دارد که علامه‌ها این قول را نمی‌پذیرند که خداوند علت گناه است، به این دلیل که از این قول لازم می‌آید

1. *De causa Dei*

که خداوند گناه کند؛ ولی او اصرار می‌ورزد که خداوند می‌تواند سبب ساز گناه باشد بی آن‌که خودش مرتکب گناه شود. گناه تنها در اراده انسانی و از طریق این اراده تحقق پیدا می‌کند؛ و اراده انسانی، که علت «حقیقی»^۱ گناه است، گناهکارانه عمل می‌کند. خداوند ممکن نیست عمل گناهکارانه انجام دهد؛ ولی با این حال او علت «مؤثر»^۲ گناه است بدان جهت که به طرزی مؤثر اراده می‌کند که شرافت اخلاقی در اراده وجود نداشته باشد.

این تصور تحکم‌آمیز از قانون اخلاق، که در [اندیشه] جان میرکوری با موجبیت الهی پیوند دارد، عیان می‌کند که زمینه و رنگ و روی آکمیسم قرن چهاردهم چه مایه با زمینه و رنگ و روی تجربه‌گرایی جدید تفاوت دارد. جان میرکوری، همانند خود ویلیام آکمی، مایه‌ای الهیاتی داشت؛ و این مایه الهیاتی در فلسفه‌اش تأثیر نهاد. در واقع، شاید بتوان گفت که آکمیسیت‌ها اندیشه الهی‌دان سلف، پطرس دامیانی قدیس، را مبنی بر این‌که خداوند، به تعبیری، فراتر از اصول منطق و فکر آدمی است بار دیگر اختیار کردند. به طور مثال، جان میرکوری به این رأی پطرس دامیانی گرایش داشت که خداوند می‌تواند کاری کند که آنچه فی‌الواقع در گذشته رخ داده است در گذشته رخ نداده باشد، و رابرت هوکات، که، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، منطق ایمان را از منطق طبیعی ارسطو متمایز کرد، آموزه تثلیث را همچون مثالی از حقیقتی که از شمول اصل ارسطویی تناقض فراتر و خارج است خاطر نشان کرد. وقتی هوکات تصریح می‌کرد که الهیات فلسفی را نمی‌توان «علم» نامید، به نفع چیزی سخن می‌گفت که، به زعم او، ایمان مسیحی و الهیات جزمی بود.

۳. در همین حال، متوجه اهمیتی می‌شویم که اندیشه قضایای تحلیلی به عنوان یگانه قضایای مطلقاً یقینی، سوای قضایای الهیات و حیانی، پیدا کرد. با نیکولاس اوترکوری، همچنان که با جان میرکوری، این اهمیت بخشیدن

صورتِ پافشاری بر اصل تناقض همچون مبنای یقین را به خود می‌گیرد. به عقیدهٔ نیکولاس، نخستین اصل اندیشه این اصل است که محال است نقیضین در آن واحد صادق باشند. این اصل نخستین است هم به معنای منفی - این که قانون اندیشه‌ای مقدم بر آن وجود ندارد - و هم به معنای مثبت - این که پیشفرض جمیع قوانین دیگر اندیشه است. بنابراین، هر نتیجه‌ای که صدق آن مبرهن شده است حیثیت یقینی و بداهت خود را از اصل تناقض، یا به بیان دقیق‌تر از اصل عدم تناقض، دارد. یقین مراتب ندارد. هر قضیه‌ای (فی‌المثل، نتیجهٔ زنجیره‌ای طولانی از استدلال قیاسی) یا قابل تحویل به اصل نخستین است یا نیست. اگر قابل تحویل باشد، یقینی است؛ اگر نه، یقینی نیست. باید توجه داشت که نیکولاس این نظریه را نه تنها برای اثبات یقینی بودن قضایای انتزاعی نظیر «کل بزرگ‌تر از اجزای خود است» بلکه سوای آن برای اثبات یقینی بودن آگاهی بی‌واسطه از داده‌های موجود ادراک [حسی] به کار برد. به طور مثال، اگر من سرخی را بینم، تناقض‌آمیز است که بگویم سرخی را نمی‌بینم، زیرا تناقض دارد که بگویم رنگی هم رؤیت می‌شود هم رؤیت نمی‌شود. به تعبیر دیگر، نیکولاس وجود احکام تجربی یقینی را تصدیق می‌کرد؛ و سعی داشت یقینی بودن آن‌ها را به طریقی شبیه آن طریقی که در توجیه یقینی بودن احکام «تحلیلی» در پیش گرفته بود توجیه کند.

یکی از جالب‌ترین وجوه فلسفهٔ نیکولاس نقد او از علیت و جوهر در پرتو اصل یاد شده است. نمی‌توان با قطعیت و یقین از وجود چیزی بر وجود چیز دیگری دلیل آورد. به طور مثال، نتیجهٔ این استدلال یقینی نیست: «آتش به الیاف کنف رسیده است، و مانعی در کار نیست؛ پس حرارت وجود خواهد داشت» چرا این نتیجه یقینی نیست؟ زیرا قضایای «آتش به الیاف کنف رسیده است و مانعی در کار نیست» و «حرارت وجود نخواهد داشت» قضایایی متناقض نیستند. بنابراین، نتیجهٔ این استدلال را نمی‌توان به اصل نخستین تحویل کرد؛ و در این صورت این نتیجه یقینی نیست. اگر مشاهده کنیم که ب

پیوسته به دنبال الف می‌آید، محتمل است که در هر زمانی در آینده که الف را مشاهده می‌کنیم وقوع ب را به دنبال وقوع الف ببینیم؛ ولی مسلم نیست که این امر رخ بدهد. نیکولاس نزدیک کردن دست به آتش را مثال می‌زند. به گفته او، اگرچه به دفعات در گذشته بر من آشکار شده است که به دنبال این عمل دستم گرم می‌شود، در صورتی که بنا باشد دستم را اکنون به آتش نزدیک کنم محتمل است که گرم شود. پس به نظر می‌رسد که نیکولاس تصدیق نمی‌کرد که بتوان نسبت علی ضروری‌ای یافت، و از قرار معلوم او این [واقعیت] را که ما چشم داریم ب در آینده از پی الف بیاید به این صورت تبیین می‌کرد که علت این چشمداشت تجربه ماضی توالی ثابت و منظم است. در خصوص مفهوم جوهر، نیکولاس معتقد بود که ما معرفتی شهودی به جوهر مادی نداریم. تا جایی که به ادراک [حسی] مربوط است، قرینه‌ای در دست نداریم که نشان دهد در اشیای مادی چیز دیگری جز آنچه عملاً ادراک می‌کنیم وجود دارد؛ و چیزهایی که عملاً ادراک می‌کنیم پدیده‌ها هستند نه جواهر. از طرف دیگر، نمی‌توانیم به طرزی موجه بر وجود جواهر نامدرک استدلال آوریم، زیرا نمی‌توانیم با قطعیت و یقین از وجود چیزی به وجود چیز دیگری که ادراک نمی‌شود استدلال کنیم. تناقضی ندارد که وجود آنچه را ادراک می‌شود تصدیق کنیم و وجود چیز دیگری را که ادراک نمی‌شود منکر شویم. البته اگر کسی بگوید «عَرَضی هست، پس جوهری هست»، این استدلال معتبر است؛ ولی از آن رو اعتبار دارد که عرض در نسبت با جوهر تعریف می‌شود. این استدلال به الفاظ یا تصورات مربوط می‌شود، نه به چیزها؛ زیرا مسئله تماماً در این است که آیا می‌توان به طور قطع و یقین دانست که آنچه کسی ادراک می‌کند نوعی عرض است. حق نداریم که این را از پیش مسلم بگیریم. به تعبیر دیگر، اگر رنگی که ادراک می‌شود عرض باشد، در آن صورت آن رنگ با جوهری ملازمه دارد؛ ولی در این امر تناقضی

منطقی نیست که در عین تصدیق پیداییِ این رنگ، تصدیق کنیم که رنگ مورد نظر عرض نیست که با جوهری ملازمه داشته باشد.

این موضوع محل مناقشه است که آیا نیکولاس نقد خود از جوهر را تا آن جا گسترش داد که شامل حال نفس، جوهری روحانی، شود. حقیقت این است که او تأکید می‌ورزید که این استدلال ضروری نیست: «عمل تعقل (یا عمل اراده کردن) وجود دارد؛ بنابراین عقل (یا اراده‌ای) وجود دارد»؛ ولی شماری از نویسندگان بر این نظر بوده‌اند که نیکولاس در کار حمله کردن به روان‌شناسی قوا [ی نفس] بود؛ زیرا او در جای دیگری اظهار می‌دارد که ارسطو به هیچ جوهر دیگری غیر از نفس خودش معرفتِ یقینی نداشت. اما به نظر نمی‌آید که نیکولاس مشتاق حمله به نظریه قوای واقعاً مجزا [ی نفس] بوده باشد، نظریه‌ای که قبلاً، فی‌المثل از جانب ویلیام آکمی، رد شده بود؛ و شاید بتوان این استثنایی را که نیکولاس از قرار معلوم در تأیید معرفت به وجود نفس قائل می‌شود کوچک جلوه داد. دکتر واینبرگ^۱ در کتابی که راجع به نیکولاس اوترکوری نوشته است همین راه را در پیش می‌گیرد. با این وصف، رسیدن به نتیجه‌ای قاطع در باره این موضوع کاری دشوار است.

بنابراین، بی‌جهت نیست که نیکولاس را هیوم قرون وسطی نامیده‌اند. ولی مهم است که بدانیم او دعوی پدیدارگرایی^۲ جز می‌نداشت. اگر نمی‌توان به طور قطع و یقین از وجود الف به وجود ب استدلال کرد، [از وجود الف] به عدم ب نیز نمی‌توان به طور قطع و یقین استدلال آورد. به طور مثال، نیکولاس معتقد بود که ما معرفت شهودی یا منطقی یقینی به وجود جواهر مادی نداریم؛ ولی او نمی‌گفت که چیزی به نام جواهر مادی وجود ندارد. او در باره معرفت ما سخن می‌گفت نه این که تصدیقاتی در باره این که چه چیزی وجود دارد یا وجود ندارد بیان کند.

وجهه نظر انتقادی نیکولاس مانع از آن نشد که او فلسفه‌ای مثبت از آن خودش طرح کند؛ ولی نیکولاس این فلسفه را به عنوان فلسفه‌ای پیش نهاد که از حد محتمل بودن فراتر نمی‌رود. بدین قرار او این نظریه را، به عنوان نظریه‌ای محتمل، مطرح کرد که عالم کامل و قدیم است و همه چیزهای مادی مرکب از اتم‌هاست. برخی نتایج او با الهیات راست‌کیشانه سازگار نبود؛ و نیکولاس در دفاع از خود گفت که او صرفاً نظریاتش را به عنوان نظریاتی محتمل پیش می‌نهد و چه بسا شخص دیگری ثابت کند که آن‌ها حتی محتمل هم نیستند. الهی دانان دفاع نیکولاس را قانع‌کننده ندانستند؛ ولی ما واقعاً نمی‌دانیم که نگرش شخصی نیکولاس در باره نسبت نظریاتش با الهیات راست‌کیشانه از چه قرار بود. مهم‌ترین چیزی که در نیکولاس توجه و علاقه ما را برمی‌انگیزد استفاده او از اصول منطقی و معرفت‌شناسانه خود در کار تشکیک در یقینی بودن برخی از آرای اساسی مابعدالطبیعه قرن سیزدهم بود. طریقی که او در پیش می‌گیرد کاملاً برای اثبات این معناکفایت می‌کند که هیوم اولین فیلسوفی نبود که در این آرا تشکیک کرد؛ زیرا آرای مزبور پیش‌تر در قرن چهاردهم محل تشکیک قرار گرفته بود.

۴. [پیش‌تر] گفتم که فلسفه ویلیام آکمی، با تأکید نهادن بر تجربه به این عنوان که مبنای معرفت ما از چیزهای موجود است به رشد علم تجربی یاری رساند. اما قولی از این دست نیاز به جرح و تعدیل دارد. از همه چیز که بگذریم، این توصیف چه در مورد رنسانس و چه در مورد علم متأخر بسیار ساده‌اندیشانه است که بگوییم دانشمندان کسانی بودند که بیش از همقطاران خویش به مشاهدۀ ناظر به واقع توجه می‌کردند. به طور قطع، نمی‌توان روش علمی را صرفاً در چارچوب آن چیزی خلاصه کرد که ویلیام آکمی

شهودی می‌نامد. با وجود این، آکمیسم اذهان کسانی را که به مسائل علم طبیعی و مکانیک علاقه داشتند ترغیب کرد که از نو سراغ این مسائل بروند و

به راه حل هایی که، فی المثل، ارسطو به دست داده بود قانع نباشند.^۱ و در واقع، مشاهده می کنیم که در قرن چهاردهم گروهی از کسان که تا حدی در نهضت فلسفی جدید دست داشتند شماری از مسائل را به طریزی نو محل بررسی قرار دادند. می گویم «تا حدی»، زیرا کسی مثل ژان بوریدان،^۲ هر چند به رشد منطق جدید کمک کرد، مواضع بنیادستیزانه تر ویلیام آکمی و اخلاف او را نپذیرفت.

نهضت علمی قرن چهاردهم به دانشگاه پاریس وابسته بود، گرچه نه منحصرأً از شخصیت های مهم این نهضت می توان به این ها اشاره کرد: ژان بوریدان که مدتی رئیس این دانشگاه بود و در حدود سال ۱۳۶۰ درگذشت؛ نیکولاس اورمی،^۳ که در پاریس درس می داد و در مقام اسقف لیزیو^۴ در سال ۱۳۸۲ از دنیا رفت؛ آلبرت ساکسونیایی،^۵ که رئیس دانشگاه پاریس در سال ۱۳۵۷ بود و، بعد از این که در سال ۱۳۶۵ نخستین رئیس دانشگاه وینا شد، به مقام اسقفی هالبرشتات^۶ منصوب گردید، و در سال ۱۳۹۰ درگذشت؛ و مارسیلیوس اینگنی،^۷ که، پس از این که دو بار ریاست دانشگاه پاریس را بر عهده گرفت، در سال ۱۳۸۶ اولین رئیس دانشگاه هایدلبرگ شد و در سال ۱۳۹۶ از دنیا رفت. همان طور که قبلاً اشاره شد، درجه ای که این افراد را می توان به درستی «آکمیست» نامید [برحسب مورد] متغیر است. از باب مثال، مارسیلیوس اینگنی می پنداشت که وجود و وحدانیت خداوند را می توان با استدلال های مابعدالطبیعی ثابت کرد.

یکی از آن مسائل طبیعی که این گروه از متفکران بدان ها بذل توجه می کردند مسئله حرکت بود. ارسطو بین حرکت طبیعی^۸ (طبیعی) و حرکت

۱. پیش تر (صص ۸۹-۹۱) متذکر شدیم که بالندگی علم در قرن چهاردهم ریشه در کار علمی قرن پیشین داشت. ولی این واقعیت نافی تأثیر آکمیسم در بالندگی علم نیست.

2. John Buridan

3. Nicholas Oresme

4. Lisieux

5. Albert of Saxony

6. Halberstadt

7. Marsilius of Inghen

8. natural

قسری^۱ فرق نهاده بود. فی‌المثل، آتش گرایش طبیعی به حرکتِ رو به بالا دارد؛ آتش بنا به طبع خویش روشن است و گرایش طبیعی به جایگاه طبیعی اش دارد. از آن طرف، سنگ بنا به طبع خویش سنگین است و گرایش طبیعی به حرکتِ رو به پایین دارد. ولی اگر کسی سنگی را بالا بیندازد، سنگ مدتی به شکلی غیرطبیعی یا قسری حرکت می‌کند، تا این‌که گرایش طبیعی آن به بازیافتن جایگاه طبیعی اش از نو آشکار می‌شود. علت این حرکت غیرطبیعی چیست؟ خود سنگ نمی‌تواند علت آن باشد، زیرا گرایش طبیعی سنگ به این است که رو به پایین، به جانب زمین، حرکت کند. نیز فقط شخصی هم که سنگ را بالا می‌اندازد نمی‌تواند علت این حرکت باشد، زیرا وقتی سنگ از دستش رها می‌شود او دیگر با آن تماسی ندارد. به نظر ارسطو، کسی که سنگ را بالا می‌اندازد هوای پیرامون را نیز حرکت می‌دهد، و این هوا هوای پیش‌تر را، و هر بخش از هوا سنگ را با خودش حرکت می‌دهد، تا این‌که حرکات پی در پی بخش‌های هوا به قدری ضعیف می‌شود که حرکت طبیعی سنگ از نو عرض‌اندام می‌کند، و سنگ شروع می‌کند به حرکت کردن به طرف جایگاه طبیعی یا طبیعی خود.

ویلیام آکمی این تبیین در باره «حرکت قسری» را مردود شمرده بود. اگر دو کمانگیر به سمت یکدیگر تیر بیندازند و تیرها در حال پرواز با هم تلاقی کنند، لازم می‌آید که بگوئیم هوای واحدی در جهات مخالف حرکت می‌کند، که این از خرد به دور است. کاملاً بسنده است که بگوئیم جسمی متحرک صرفاً از آن رو حرکت می‌کند که در حرکت است. آن‌هایی که در این رأی تمهید قوانین اینرسی را می‌بینند احتمالاً برحقند؛ ولی آکمیست‌های پاریس ترجیح می‌دادند به نظریه فیلوپونوس^۲ در باره نیروی محرک توسل جویند. مطابق این رأی، فاعل حرکت نوعی کیفیت یا انرژی را در پرتابه

می‌نهد، که ایشان آن را «نیروی محرک» می‌نامیدند، نیرویی که به موجب آن پرتابه بعد از آن‌که از دست پرتاب‌کننده رها شد به حرکت خود ادامه می‌دهد تا این‌که مقاومت هوا و وزن طبیعی جسم بر نیروی محرک غالب آید.

لازم است به دو نکته توجه کرد. اول این‌که آکمیست‌ها از این نظریه نیروی محرک استفاده جالبی کردند. ژان بوریدان معتقد بود که اگر خداوند را نهنده نیروی محرکی در اجسام سماوی به هنگام خلقت بدانیم، به تبیین بیش‌تری برای حرکت این اجسام حاجت نمی‌افتد، زیرا آن‌ها با مقاومتی روبرو نمی‌شوند. نیازی نیست که فرض کنیم این اجسام مرکب از عنصر خاصی از آن خودشان هستند، و حاجت نیست که وجود عقول یا فرشتگانی را فرض بگیریم که آن‌ها را به حرکت درمی‌آورند. به عبارت دیگر، تبیین حرکات اجسام سماوی در بنیاد با تبیین حرکات ارضی فرقی ندارد. بوریدان این نظریه را عجالاً پیش نهاد و گفت که خوش دارد بداند نظر الهی‌دانان در باره آن چیست. ولی نظریه مذکور توفیق چشمگیری پیدا کرد و کسانی چون نیکولاس اورمی، آلبرت ساکسونیایی و مارسیلیوس اینگنی آن را اختیار کردند. این نظریه حائز اهمیت است، زیرا راه را برای نگرشی مکانیکی در باره عالم هموار می‌سازد، نگرشی که در آن عالم دستگاهی از اجسام متحرک به شمار می‌آید و حرکت یا انرژی از جسمی به جسم دیگر انتقال پیدا می‌کند.

نکته دوم این‌که با این حال شایسته است در نظر داشته باشیم که فکر آکمیست‌های پاریس تا حدود زیادی در چارچوب اصطلاحات و آرای سنتی ارسطویی سیر می‌کرد. فی‌المثل، آلبرت ساکسونیایی، بعد از طرح این سؤال که نیروی محرک جوهر است یا عرض، تصریح کرد که جواب دادن به این سؤال کار علمای مابعدالطبیعه است. خود او اظهار داشت که نیروی محرک نوعی کیفیت، یعنی نوعی عرض، است. مارسیلیوس اینگنی هم این مسئله را

بررسی کرد که نیروی محرک را باید به کدام مقوله یا *praedicamentum* نسبت داد، هر چند برای این سؤال پاسخ چندان مشخصی دست و پا نکرد. آلبرت ساکسونیایی بین مرکز ثقل جسم و مرکز حجم آن تمایز نهاد. این دو لزوماً یکی نیستند؛ و آنچه حقیقتاً مرکز عالم است مرکز ثقل زمین است، نه مرکز حجم آن، به این اعتبار که همه اجسام که وزن دارند بدان می‌گیرند که مرکز ثقل خود را با مرکز عالم یکی سازند. این گرایش، در واقع، همان چیزی است که از گرانث یا جاذبه مراد می‌شود.

یکی از توجه‌برانگیزترین اشخاص گروه یاد شده نیکولاس اورمی بود. او، فی‌المثل، کشف کرد که فاصله‌ای که جسمی متحرک با سرعتی که به طور یکنواخت افزایش می‌یابد می‌پیماید مساوی فاصله‌ای است که در همان مدت زمان جسمی متحرک با سرعتی یکنواخت برابر با سرعتی که جسم اول در لحظه‌ی میانی سیرش به دست می‌آورد، طی می‌کند. سوای این، نیکولاس برای آن‌که این نوسانات و نوسانات متوالی مشابه در شدت را به طرزی بیان دارد که فهم و مقایسه را تسهیل کند، این فکر را در سر پروراند که آن‌ها را با [محور] مختصات مستطیلی، یعنی به وسیله منحنی، نمایش دهد. او مکان یا زمان را با خط پایه‌ای راست نمایش داد؛ و آن‌گاه خطوط عمودی را بر این پایه قائم کرد؛ طول این خطوط عمودی متناظر با موقعیت یا شدت متغیرها بود. بدین قرار با وصل کردن انتهای خطوط عمودی می‌توانست منحنی‌ای به دست آورد که نوسانات در شدت را نشان دهد. اما با آن‌که این روش راه را برای پیشرفت‌های دیگری در ریاضیات هموار کرد مبالغه‌آمیز است که نیکولاس اورمی را مبدع «هندسه تحلیلی» توصیف کنیم، زیرا برداشتن گام بعدی باقی ماند، و آن نشان دادن معادل‌های عددی به جای نحوه‌ی ارائه هندسی او بود.

نیکولاس اورمی در کتاب خود، در بارهٔ آسمان و عالم،^۱ موضوع حرکت زمین در نسبت با خورشید را بررسی کرد؛ و چند دلیل آورد تا ثابت کند که فرضیهٔ بطلمیوس به هیچ روی یقینی نیست. به طور مثال، محال است از راه مشاهده ثابت کنیم که افلاک روز به روز می‌گردند حال آن‌که زمین به حال سکون باقی است؛ زیرا حتی اگر در واقع زمین باشد که حرکت می‌کند نه خورشید، باز هم خورشید در حال حرکت به نظر می‌رسد. و اما در بارهٔ ایراداتی که از کتاب مقدس علیه فرضیهٔ حرکت زمین بیرون کشیده‌اند [باید گفت] کتاب مقدس به زبان عامهٔ مردم سخن می‌گوید و نباید آن را مجموعه‌ای از رساله‌های علمی قلمداد کرد. همان قدر که حق نداریم از عباراتی نظیر «خداوند پشیمان شد» نتیجه بگیریم که امکان دارد خداوند به کردار آدمی تغییر عقیده بدهد، در این نیز محق نیستیم که از این قول مندرج در دعا‌های یوشع که خورشید از مدار خود خارج نمی‌شود این نتیجهٔ علمی را استنباط کنیم که خورشید است که حرکت می‌کند نه زمین. خود نیکولاس به این واقعیت توجه می‌دهد که هراکلیدس پونتوسی^۲ نظریهٔ حرکت زمین را طرح کرده است؛ و به نظر می‌رسد که این مدعا که تجربه نمی‌تواند طبیعت ساکن زمین را به اثبات رساند قبلاً در قرن چهاردهم شناخته شده بود. ولی، با این‌که نیکولاس در کتابش عقیده داشت که نه تجربه و نه تعقل انتزاعی هیچ کدام نمی‌توانند ثابت کنند که افلاک روز به روز می‌گردند حال آن‌که زمین ساکن می‌ماند، ولی نتیجه‌ای که او در فرجام به آن رسید این بود که افلاکند که حرکت می‌کنند نه زمین «علی‌رغم دلایلی که برخلاف آن داریم، زیرا این دلایل باورهایی هستند که به طور آشکار مسلم نیستند».

یقیناً بررسی‌های علمی آکمیست‌های پاریس زمینه را برای علم رنسانس مهیا کرد؛ و می‌توان ردّ پیوستگی را بین آن بررسی‌ها، فی‌المثل، در مکانیک،

و پیشرفت‌های علمی دوره بعد پیدا کرد. ولی باید در موضعی اعتدالی باقی بمانیم؛ و، اگرچه دیگر میسر نیست که علم رنسانس را به صورت نوآوری کاملی جلوه دهیم، مبالغه‌آمیز است اگر کسی مثل نیکولاس اورمی را به صورت شخصی تصویری کنیم که در قرن چهاردهم بر جمیع کارهای کسی چون گالیله پیشدستی کرده است. همین طور، اگرچه راست است که پرداختن به مسائل علمی به شکلی تازه در قرن چهاردهم پیوندی با آکمیسم داشت، این پیوند آن اندازه عمیق نیست که بتوان با اطمینان پیشرفت علم در قرن چهاردهم را صرفاً ناشی از تأثیر آکمیسم دانست. این که بگوییم آکمیسم، از یک جنبه‌اش، به رشد علم تجربی یاری رساند یک چیز است؛ و این که تأکید کنیم آکمیسم علت کافی آن رشد بود یک چیز دیگر. علاقه به موضوعات علمی صرفاً پدیده‌ای متعلق به قرن چهاردهم نبود، گو این که پیش‌تر با آکسفورد پیوند داشت نه با پاریس. با این حال، چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که گشایش راه‌های تازه اندیشه در فلسفه طی قرن چهاردهم طبیعتاً با گشایش راه‌های تازه اندیشه در علم همراه بود. به هیچ روی ممکن نبود شرحی کافی و وافی از روش علمی، در این دوره به دست داده شود، زیرا تفکر در باره روش علمی در پی دستاوردهای علمی ملموس صورت می‌گیرد نه پیش از آن. به علاوه، «دانشمندان» قرن چهاردهم عمدتاً فیلسوف نیز بودند؛ و علم تجربی به روشنی از فلسفه متمایز نشده بود - و در طی دوره‌ای بسیار در خور توجه نیز چنین تمایز روشنی صورت نیست. بنابراین، کاملاً طبیعی بود که نهضت فلسفی جدید، با انتقادش نسبت به مواضع پیشین، نهضت علمی جدیدی را به همراه داشته باشد که مشخصه آن نیز انتقاد از مواضع پیشین بود. به این اعتبار، شاید بتوان نهضت علمی جدید را برخاسته از آکمیسم دانست. ولی اگر به دانشمندان رنسانس نظر کنیم، خواهیم دید که حتی فلاسفه اهل مابعدالطبیعه هم می‌توانند به کردار نوعی بارورکننده برای پیشرفت علمی عمل کنند.

عرفان نظری: نیکولاس کوزایی

۱. در سرتاسر قرون وسطی البته عارفانی می‌زیستند؛ و در مورد الهیات عرفانی تنها لازم است هیو و ریچارد سن ویکتوری در قرن دوازدهم و بوناوتتوره قدیس در قرن سیزدهم را در نظر آوریم. با این حال، در قرن چهاردهم جریانی از نظروری فلسفی وجود داشت که آشکارا متأثر از تأمل در باره تجربه عرفانی بود. [در این جریان فلسفی] دو مضمون برجستگی خاصی داشت: نسبت موجود متناهی به طور اعم با خداوند و نسبت نفس انسان به طور اخص با خداوند.

شاید وسوسه‌انگیز باشد که در شکوفایی عرفان نظری در قرن چهاردهم واکنشی علیه مناقشات و مشاجرات مدارس و مکاتب ببینیم. چه چیزی طبیعی‌تر از آن بود که آگاهی دینی بیزار از مباحثات بی‌روح و بی‌حاصل تومیست‌ها، اسکوتیست‌ها یا پیروان اسکوتوس و آکمیست‌ها به جانب آن طریق اندیشه‌ای روی آورد که بر «یک چیز لازم» تأکید می‌نهاد؟ بی‌تردید بعضی چنین احساس می‌کردند. توماس-آ-کمپیس^۱ (۱۳۸۰-۱۴۷۱) می‌پرسد: «اجتناس و انواع به حال ما چه توفیری می‌کند؟» و باز می‌گوید: «دهاتی متواضعی که خدا را خدمت می‌کند مسلماً بهتر از فیلسوف متکبری است که، غافل از خویش، حرکت افلاک را مطالعه می‌کند.» یا «خوش دارم

1. Thomas-à-Kempis

احساس گناه کنم نه این‌که تعریفش را بدانم». راست است که توماس-آکمپیس فیلسوف نبود؛ ولی ژان ژرسون،^۱ که در سال ۱۳۹۵ رئیس دانشگاه پاریس شد، در دروسش «علیه کنجکاوی بیهوده در مطالب ایمانی» به لحنی از همین‌گونه سخن می‌گوید و در آن‌جا بر نقشی که روحیه رقابت و حسد، روحیه غرور و خودبینی و خوارشماری درس‌نخوانده‌ها، در مناقشات مدرسی ایفا می‌کرد انگشت تأکید می‌گذارد. ژرسون بر تقدم الهیات عرفانی پای می‌فشرد که مرادش از آن معرفت تجربی خداوند بود. او باور داشت که علاج واقعی مفساد روزگارش پررنگ کردن حیات و روحیه دینی است. اما او با الهیات و فلسفه مدرسی به خودی خود، خصومت نداشت. در واقع، با وجود استفاده و آفری که از نوشته‌های دیونوسیوس مجعول و بوناوتتوره قدیس کرد، به شدت تحت تأثیر آکمپیس نیز قرار داشت. به عقیده ژرسون، رئالیست‌ها منطق را با مابعدالطبیعه و مابعدالطبیعه را با الهیات خلط می‌کنند؛ آن‌ها سعی دارند آنچه را به فهم در نمی‌آید بفهمند، و در این روند بر اختیار الهی حد می‌گذارند. رئالیسم در نهایت به الحاد می‌انجامد. مگر نه این‌که جان هاس و جروم پراگی هر دو رئالیست بودند؟

مثال ژان ژرسون این رأی را که عرفان نظری واکنشی علیه مشاجرات مدارس و مکاتب بود تا حدی پذیرفتنی می‌سازد، ولی به طور قطع آن رأی با این مثال به تمام و کمال تأیید نمی‌شود. از همه چیز که بگذریم، ژرسون خودش الهی‌دان و فیلسوف بود. وقتی به مایستر اکهارت^۲ (حدود ۱۲۶۰-۱۳۲۷)، دومینیکی آلمانی مشهور، نظر می‌کنیم، متفکری را می‌بینیم که در فلسفه سنتی غور و غوص می‌کند و برای بیان دربرداشته‌های تجربه عرفانی از مقولات فلسفه سنتی بهره می‌گیرد. عرفای نظری مانند اکهارت، توجه خود را به مضامینی معطوف می‌کردند که همواره در تفکر عرفانی

1. John Gerson

2. Meister Eckhart

وجود داشته است؛ و مشخصهٔ ایشان همین عطف توجه است، نه هیچ‌گونه خصوصیتی با فلسفهٔ مدرسی به خودی خود. در واقع نهضتی در همان زمان برای پررنگ کردن حیات دینی وجود داشت؛ و موعظه‌های آلمانی خودِ اکهارت، و هنری زوزو^۱ (وفات: ۱۳۶۶) و یوهانس تاولر^۲ (وفات: ۱۳۶۱)، که هر دو دومینیکی بودند، و نوشته‌های عارف فلاندری، جان روسبروک^۳ (۱۲۹۳-۱۳۸۱) شاهدهی بر این نهضت است. ولی گرچه این نهضت مرتبط با عطف توجه به پاره‌ای مضامین است، این بدان معنا نیست که شخصی چون اکهارت جدا و برکنار از الهیات و فلسفهٔ مدرسی به طور کلی بود. این واقعیت که اکهارت بر قضایایی پای فشرده که مقامات کلیسا محکومشان کردند تا حدی بدان سبب بود که وی تجربه‌ای را که حقیقتاً بیان‌ناشدنی است و از ماهیت آن برای کسانی که خود در آن تجربه شریک نبوده‌اند تنها می‌توان به اشاره خبر داد، به زبان الهیاتی و فلسفی برگرداند، زبانی که پیشاپیش معنای پذیرفته‌ای داشت؛ ولی به سبب هیچ‌گونه خصوصیتی با فلسفهٔ سنتی به خودی خود نبود. احتمالاً در تفکر اکهارت مایه‌های بیش‌تری از فلسفهٔ سنتی هست تا در تفکر ژرسون^۴ راست‌کیش‌تر، که، همان‌طور که ملاحظه کردیم، به شدت تحت تأثیر آکمیسم بود.

چنان‌که معروف است، اکهارت دیدگاه خود را در بارهٔ نسبت مخلوقات با خداوند در قالب قضایا و احکام معارضی^۵ بیان کرد که بسیار شگفت‌انگیزند. فی‌المثل، به گفتهٔ او، جمیع موجودات عدم محضند. نیز، گوهر یا «بارقه» یا مأمن^۵ نفس (مفهومی که عرفای آلمانی از نویسندگان سلف برگرفتند) «نامخلوق» است، و نفس، از طریق اتحاد با خداوند، به خداوند مبدل می‌شود همان‌طور که نان به بدن مسیح تبدیل پیدا می‌کند. به علاوه، هم در اکهارت و

1. Henry Soso

2. John Tauler

3. John Ruysbroeck

4. antinomies

5. citadel

هم در رویسبروک می‌توان به تعبیری، گرایش دید به جانب نشانیدن وحدت طبیعت الهی در مرتبه‌ای بالاتر از تثلیث اشخاص [یا اقانیم] و در پس تثلیث، و نیز به جانب پافشاری بر اتحاد کامل گوهر نفس در تجربه عرفانی با این وحدت وجودی متعال. اقوال اکهارت در باب نسبت موجود متناهی با خداوند و تبدل نفس به خداوند، به همان صورتی که هستند و در معنای ظاهریشان، گاهی از حیث الهیاتی بدعت‌آمیزند؛ و این اقوال انتقاد کلیسا را متوجه خود کردند. این واقعیت برخی مورخان را به آن‌جا کشانده است که او را یک وحدت وجودی قرون وسطایی بدانند. در عین حال برخی نویسندگان نازی حتی تا آن‌جا پیش رفتند که اکهارت را طلایه‌دار دین و فلسفه آلمانی جدیدی پنداشتند. اما واقع امر این است که اکهارت گاهی قضایای شگفت‌انگیز خود را در همان زمان نگارش یا ادای آن‌ها توضیح داده بود. به طور مثال، او بعد از گفتن این که مخلوقات از وجود بهره‌ای ندارند منظور خود را توضیح داد. «جميع مخلوقات از وجود بهره‌ای ندارند، زیرا وجود آن‌ها مبتنی بر حضور خداوند است. اگر خداوند دمی از مخلوقات روی می‌گرداند، آن‌ها به کتم عدم فرو می‌رفتند.» همین طور، با این که اکهارت اذعان داشت که خطاست اگر بگوییم در نفس چیزی نامخلوق هست، تأکید می‌کرد که متهم‌کنندگانش تفسیر او را در باره لفظ «نامخلوق» آن طور که در این زمینه به کار رفته است نادیده گرفته‌اند. و باز هم، اگرچه اکهارت اذعان می‌کرد که مقایسه بین اتحاد نفس با خداوند و تبدل جوهری^۱ اشتباه است، تأکید می‌ورزید که این در هر صورت تمثیلی بیش نیست. در خصوص گرایش اکهارت و رویسبروک به پشت سر نهادن تثلیث اشخاص [یا اقانیم الهی] برای رسیدن به وحدت طبیعت الهی [باید گفت] این گرایش به راحتی تبیین‌پذیر است اگر به خاطر داشته باشیم تأثیری را که سنت نوافلاطونی، آن طور که،

فی‌المثل، در نوشته‌های دیونوسیوس مجعول جلوه‌گر شده است، در ایشان نهاده بود. اکهارت در زمانه‌ای می‌زیست که توقع دقت و صحت بیان می‌رفت؛ و او نه تنها این توقع را اجابت نمی‌کرد بلکه در موعظه‌ها [ی خویش] اقوالی شطح‌آمیز^۱ هم بر زبان جاری می‌کرد - چیزی که طبعاً توجهی از سر انتقاد را به خود جلب می‌کرد. این مطلب روشن است که اکهارت دلمشغول مسئله ترکیب،^۲ مسئله نسبت موجود متناهی با موجود نامتناهی و، علی‌الخصوص، مسئله نسبت نفس انسان با خدا بود؛ ولی شواهد و قرائنی حقیقی وجود ندارد که نشان دهد این واعظ عظیم‌الشان آلمانی هرگز در نظر داشته است که بر وحدت وجود تأکید بورزد. احکام معارض جسورانه او ندرتاً چیزی بیش از طرقی برای برجستگی خاص بخشیدن به مسائل اساسی در خصوص تعالی^۳ و حلول^۴ الهی بودند که اکهارت بر هر دوی آن‌ها صحنه می‌گذاشت. اگر می‌شد در قرون وسطی [متفکری] آلمانی را که قائل به ایده‌آلیسم استعلایی باشد پیدا کرد، چه بسا به لحاظ نظری هیجان‌انگیز می‌بود؛ ولی من شک دارم که اکهارت، علی‌رغم قضایای محکوم‌شده‌اش، نامزد چندان خوبی برای این نقش باشد. و در باره اقدامات برخی نویسندگان نازی برای پیوستن این دومینیکی گرانپایه به خودشان [باید بگویم که] چنین اقداماتی، به نظر من، از سرحد حماقت و یا وه‌سرایي هم می‌گذرد.

۲. مناسبت گنجانیدن نیکولاس کوزایی در کتابی در باره فلسفه قرون وسطی جای تردید دارد. رگه سنتی در تفکر او مسلماً چشمگیر است، و این امر توجیهی فراهم می‌کند برای این که او را، به تعبیری، به عقب، به درون قرون وسطی، برانیم، هرچند که سالیان عمر او، ۱۴۰۱ تا ۱۴۶۴، با سالیان عمر شخصیتی متعلق به اوایل رنسانس مثل مارسیلیوس فیچینو^۵

1. paradoxical

2. synthesis

3. transcendence

4. immanence

5. Marsilius Ficinus

(۱۴۳۳-۱۴۹۹) تداخل دارد. از طرف دیگر، می‌توان بر رگه‌ها یا عناصر پیشگامانه در تفکر نیکولاس کوزایی تأکید ورزید و او را به سرچشمه‌های فلسفه «جدید» مرتبط ساخت. از این هم بهتر، شاید بتوان ترکیب عناصر را در فلسفه نیکولاس کوزایی در نظر گرفت و تأکید ورزید که او در بنیاد متفکری متعلق به دوران گذار بود، و [بدین وجه] او را به رنسانس منسوب کرد. با همه این تفصیلات، حتی اگر کسی، همانند من، ترجیح دهد که نیکولاس کوزایی را شخصیتی متعلق به رنسانس به شمار آورد، به عقیده من، برای ترسیم طرحی کلی از فلسفه او در کتابی در باره فلسفه قرون وسطی توجیهی وجود دارد، آن هم دقیقاً به سبب این ویژگی نیکولاس که او متفکری متعلق به دوران گذار است، فیلسوفی که، به تعبیری، پای بر خاک قرون وسطی داشت و پای بر خاک [دوران] پس از قرون وسطی. همواره سودمند است که پیوستگی در تاریخ فلسفه را به خود یادآور شویم. گذاری بی مقدمه و ناگهانی از فلسفه قرون وسطی به فلسفه «جدید» روی نداد.

نیکولاس کرپس^۱ در کوزا واقع در موزل^۲ به دنیا آمد و در ایام کودکی نزد برادران زندگی مشترک^۳ در دِونتر^۴ آموزش دید. بعد از تحصیل در دانشگاه‌های هایدلبرگ و پادوا در رشته حقوق دکتری گرفت. اما بعد به الهیات روی آورد و در کسوت کشیشان درآمد. گرچه در ابتدا با دسته طرفداران شورا [در رهبری کلیسا] همراه بود و در شورای بال^۵ شرکت می‌کرد، ولی بعداً تغییر عقیده داد و مدافع موضع پاپ گردید. نیکولاس کوزایی به نمایندگی از پاپ مأموریت‌های متعددی به انجام رساند. به طور مثال، او در خصوص پیوند دوباره کلیسای شرقی با رم، که در شورای فلورانس تحقق پیدا کرد، به بیزانس فرستاده شد. در سال ۱۴۴۸ به مقام

1. Chryps or Krebs

2. Moselle

3. Brethren of the Common Life

4. Deventer

5. Bâle

کاردینالی منصوب شد و در سال ۱۴۵۰ به مقام اسقف بریکسن.^۱ او به سال ۱۴۶۴ در تودی^۲ واقع در اومبریا^۳ درگذشت.

نیکولاس کوزایی، همانند لایب‌نیتس، ملهم از فکر ترکیب، فکر آشتی دادن اختلاف‌ها و تضادها، بود. او هیچ‌گاه نسبت به وقوع دودستگی در یکپارچگی عالم مسیحیت، که تهدید آن احساس می‌شد، نظر مساعدی نداشت؛ و اعتقاد وی به وحدت کلیسا و وحدت امپراتوری، و نیز به توازن بین این دو قدرت، یکسره رنگ و بوی قرون وسطایی داشت که او را، فی‌المثل، به دانه پیوند می‌داد؛ بیزاری همزمان او از حکومت استبدادی و هرج و مرج نیز چنین بود. به طور مثال، ایده‌آلی که او از امپراتوری در سر داشت حکومت استبدادی تمرکز یافته‌ای نبود که حقوق پادشاهان و شهریاران را پایمال کند، بلکه ائتلافی از قدرت‌های مسیحی بود. ولی نیکولاس کوزایی با وجود این که حامی ایده‌آل قرون وسطایی وحدت بود، از مقتضیات زمانه خورش آگاهی داشت و به این مقتضیات حساس بود. بدین قرار، میل پرشور او به اصلاح بود که یک چند او را جذب دسته طرفداران شورا کرد، گو این که، به کلی سوای ملاحظات الهیاتی‌تر، اندکی بعد متقاعد گردید که آن غایت مطلوب [یعنی اصلاح] از طریق نهضت طرفداران شورا به دست نمی‌آید، نهضتی که به اغلب احتمال منجر به هرج و مرج می‌شد.

اندیشه محوری در فلسفه نظری نیکولاس کوزایی اندیشه ترکیب یا اتحاد^۴ [یا جمع] اضداد (coincidentia oppositorum) است. ما در موجودات متناهی شاهد تمایزها و تضادهاییم. به طور مثال، در جمیع موجودات متناهی ماهیت و وجود متمایزند. ولی در موجود نامتناهی، یعنی خداوند، وجود و ماهیت یکی است. این البته یکی از اصول تومیسم بود. ولی

1. Brixen

2. Todì

3. Umbria

4. identity

به نزد نیکولاس این اصل اصلی عامی بود دایر بر این که تضادها و تمایزات مخلوقات در خداوند با یکدیگرند سازگار می‌شوند. این اندیشه چه بسا یادآور «فلسفه یکسانی یا اتحاد» شلینگ باشد، یعنی آن مرحله از تحول فلسفی شلینگ که در آن او مطلق را نقطه پایان تمام اختلاف‌ها و تمایزات به شمار می‌آورد؛ و در حقیقت، بین فلسفه این کاردینال قرن پانزدهم و آن ایده‌آلیست آلمانی قرن نوزدهم شباهت‌هایی وجود دارد. ولی فلسفه نیکولاس، به‌رغم زبانی که موجب برخی کژفهمی‌ها می‌شد، قطعاً از رنگ و بویی خدا‌باورانه بهره داشت.

نیکولاس با تأکید بر اتحاد [یا جمع] اضداد در خداوند نمی‌خواست که تلویحاً برساند که می‌توان از راه شیرین‌کاری با کلمات و صرف اعلام اتحاد محمول‌های متضاد یا تمایز به فهم مثبت بسنده‌ای از خداوند نایل شد. مقصود او بیش از این بود. ما امر متناهی را از طریق ربط دادن آن به آنچه پیشاپیش [بر ما] معلوم است می‌شناسیم. ما آن را با معلومات قبلی [خویش]، مقایسه می‌کنیم و شباهت‌ها و تمایزها را در نظر می‌گیریم. چیزهای متناهی از جهات گوناگون با هم فرق دارند و باید هم میانشان فرقی باشد؛ و ما از راه تجربه چیزهای متناهی واجد شماری مفاهیم متمایز می‌شویم. ولی این مفاهیم هیچ کدام نمی‌توانند آن چنان که شایسته و بایسته است ماهیت امر نامتناهی را بیان کنند. چیزهای متناهی جملگی منعکس‌کننده امر نامتناهی‌اند؛ و صفات متمایز آن‌ها باید در امر نامتناهی همسان و متحد باشند. از طرف دیگر، چون همه مفاهیمی که ما داریم بر تجربه مخلوقات مبتنی هستند و آن تجربه را منعکس می‌کنند، هیچ مفهوم واحدی بر سبیل اشتراک معنوی بر خداوند قابل اطلاق نیست. ماهیت واقعی اتحاد [یا جمع] اضداد در امر نامتناهی را نمی‌توان از راه عقل استدلالی به‌طور مثبت دریافت، عقلی که تنها قادر است به درک آن همچون فرجام آرمانی نوعی روند نزدیک شود. بدین قرار نیکولاس بر تقدم «طریق تنزیهی» انگشت تأکید

می‌گذارد؛ ولی اگر بخواهیم این موضع را «تعطیل» بنامیم، [باید توجه داشته باشیم که] این تعطیل از آن قسمی نیست که نتیجه امتناع از جهدورزی فکری است، بلکه آن قسم تعطیل است که از درک تدریجی عدم تناهی و تعالی خداوند حاصل می‌آید. چه بسا «جهل» باشد؛ ولی این جهل، به قول نیکولاس، جهلی است «عالمانه» یا «آموخته شده». تنها با جهد ورزیدن در راه فهم خداوند است که در می‌یابیم خداوند و رای فهم ماست. امر نامتناهی موضوعی نیست که فراخور عقل استدلالی باشد. نیکولاس می‌گوید اگر به کثیرالاضلاعی محاط در یک دایره اضلاعی بیفزاییم، آن کثیرالاضلاع بیش از پیش به حالت انطباق خود بر دایره نزدیک می‌شود؛ ولی هر قدر هم که اضلاعی به آن اضافه کنیم این انطباق هرگز به واقع روی نخواهد داد. به همین منوال، عقل استدلالی ممکن است از بسیاری جهات به [درک] امر نامتناهی نزدیک شود و به فهمی مثبت نزدیکی جوید؛ ولی هرگز به آن دست نخواهد یافت، زیرا عقل استدلالی، که، به تعبیری، قوّت خود را از تمایزها و شباهت‌های موجود در مخلوقات حاصل می‌کند، با امر نامتناهی متناسب و قابل مقایسه نیست. عقل استدلالی (ratio) تحت سیطرهٔ اصل ناسازگاری یا مانعة‌الجمع بودن^۱ اضداد است؛ ولی خرد (intellectus) از این سپهر فراتر می‌رود. با این حال، این معنا لازم می‌آید که زبان، که به درد بیان تصدیقات و ردّیات عقل استدلالی می‌خورد، قادر نباشد بیانی شایسته از شهود وحدت اضداد در خداوند به دست دهد. بنابراین، زبان برای آن به کار رفته است که به معنا اشارتی کند نه این که آن را به وضوح بیان دارد؛ و نیکولاس برای اشاره به معنای مورد نظرش از تمثیل‌های ریاضی بهره می‌جوید.

عالم تجلی حضرت حق، جلوهٔ محسوس خداوند، است: نوعی «انقباض»^۲ الوهیت است. در «ظهور»^۳ خداوند در خلقت، وحدت مطلق

1. mutual exclusion

2. contraction

3. unfolding

«منقبض می‌شود» و به صورت «کثرت» در می‌آید؛ عدم تناهی به صورت تناهی؛ قَدَم به صورت حدوث؛ و ضرورت به صورت امکان خاص^۱ یا امکان عام.^۲ نیکولاس خوش دارد که از هر مخلوقی با عنوان «عدم تناهی ای متناهی یا خدایی مخلوق» یاد کند. این طرز سخن گفتن تأثیر جان اسکوتوس اریوجنا را بر ملا می‌سازد. ولی، با این که عالم مرکب از موجودات متناهی است، به یک معنا می‌توان آن را نامتناهی خواند. زیرا عالم، بالقوه نامتناهی است به این اعتبار که، علی‌الاصول، از جهت حدود مرزهای زمانی - مکانی نامتعیّن است. این دریافت از عالم - عالم همچون انبسط یا ظهور بی وقفه عدم تناهی الهی - فلسفه نیکولاس را به نظام‌های [فلسفی] جوردانو برونو^۳ و اسپینوزا می‌پیوندد؛ ولی نیکولاس قصد نداشت که خلقت را منکر شود.

جالب است که بگوییم اندیشه نیکولاس در باب نامتناهی بودن عالم او را به آن جا رهنمون شد که مفهوم جهت‌های ثابت در جهان را باطل بشمارد. «بالا» یا «پایین» یا «مرکز» مطلق وجود ندارد. زمین نه مرکز عالم است نه فروترین بخش آن؛ و ساکن هم نیست. ولی خورشید هم جایگاه ممتازی ندارد. داوری‌های ما در این موضوعات، نسبی است. اعراض نیکولاس از نظریه زمین مرکزی^۴ کار بدیعی نبود. و او آنچه را پیش‌تر نیکولاس اورمی گفته بود مکرر می‌کرد آن‌گاه که می‌گفت شرحی که در اسفار خیمه در باره خلقت آمده به زبانی متناسب با عقل خوانندگان بیان شده است و منظور از آن بیان حکمی علمی نبوده است تا مطلقاً به معنای تحت‌اللفظی‌اش گرفته شود. ولی با این وصف، رأی او در باره عالم از جهاتی چند بیش‌تر به آرای که متفکران رنسانس پیش نهادند شبیه بود تا رأیی که در قرون وسطی غلبه داشت. ضمناً می‌توان اضافه کرد که نظروری‌های او در زمینه ریاضیات به صورت انگیزه‌ای برای لئوناردو داوینچی درآمد.

1. contingency

2. possibility

3. Giordano Bruno

4. geocentrism

اشاره کردم که اندیشه نیکولاس در باره نظام نامتناهی طبیعت را جوردانو برونو و متفکرانی نظیر او پروردند، گو این که برونو، و بعد از او اسپینوزا، آن را به گونه‌ای پر و بال دادند که با موضع اساساً مسیحی راست‌کیشانه نیکولاس بیگانه بود. ولی تصور او از نظام خودگشا یا خودبسط‌دهنده^۱ طبیعت همچون تجلی تدریجی خداوند او را به لایب‌نیس هم پیوند می‌دهد. وجه دیگری از تفکر او نیز که در پی می‌آید همین گونه است. اندیشه طبیعت همچون تجلی خداوند و اندیشه سلسله مراتب و سطوح در طبیعت البته اندیشه نوپدیدی نبود. ولی نیکولاس بر جزئیات یا افراد به عنوان «انقباض‌ها»ی معین امر نامتناهی تأکید خاصی نهاد. هر چیز فرد خداوند را به وجهی خاص جلوه‌گر می‌سازد؛ و از این مطلب لازم می‌آید که هیچ دو چیز فرد عین هم نباشند. ولی با این حال، این چیزهای فرد نظام یا سامان هماهنگی را تشکیل می‌دهند که در آن مخلوقات فرد، که هیچ کدام عین هم نیستند، با یکدیگر مرتبطند. این دو اندیشه – ویژگی منحصر به فرد هر چیز فرد و ارتباط هر چیز فرد با هر چیز فرد دیگر – در فلسفه لایب‌نیس بار دیگر جلوه‌گر می‌شوند.

و سرانجام این که، هر چند هر چیزی به اعتباری آینده‌ای است که تصویر عالم را در خود منعکس می‌کند، این امر علی‌الخصوص در مورد انسان صادق است، که ماده، حیات انداموند، حیات حساسه^۲ حیوانی، و عقل روحانی را در خودش به هم می‌آمیزد. بدین قرار انسان عالم صغیر است، باز نمود متناهی و ناقص اتحاد [یا جمع] اضداد در خداوند. انسان به لطف قوه عقلانی اعلای خویش قادر است از مرتبه عقل استدلالی فراتر رود، نمادپردازی ریاضیاتی را به جای عملکرد دیالکتیکی آن عقل بنشانند، و ماهیت خداوند در مقام اتحاد اضداد را به نحوی از انحا دریابد. و رای این، ایمان فراطبیعی و تجربه عرفانی جای دارد، که باب آن‌ها تنها به واسطه مسیح به روی انسان

مفتوح است، به واسطه آن انسان - خدا، آن‌که با متحد کردن فراترین و فروترین در خویش، مظهر تام و تمام اتحاد اضداد است. بدین قرار آدمی تنها از طریق پیوستن خویش به مسیح در جسم رمزی او، یعنی کلیسا، می‌تواند عالی‌ترین قابلیت‌های خویش را به فعل درآورد. اندیشه نیکولاس کوزایی ریشه‌های عمیقی در الهیات و معنویت کاتولیک داشت.

به گمان من، حتی طرحی بسیار مجمل از فلسفه نیکولاس این دو وجه اندیشه او را معلوم می‌دارد. او در [کار ساختن و پرداختن] خطوط اصلی متافیزیک خویش عمدتاً بر دیونوسیوس مجعول و سایر نویسندگان سنت نوافلاطونی اتکا داشت، گو این‌که از متفکران متأخر قرون وسطی نظیر اکهارت نیز البته متأثر بود. نیکولاس با آکمیسیم همدلی اندکی داشت. در بادی نظر چه بسا چنین بنماید که نتیجه نهایی گفته‌های او در باب معرفت فلسفی ما نسبت به خداوند چندان فرقی با شکاکیت فلسفی نام‌انگاران ندارد؛ ولی دلایلی که نیکولاس در تأیید نگرش خویش به این موضوع عرضه می‌دارد دلایلی است که دیونوسیوس مجعول به دست داده نه آن دلایلی که ویلیام آکمی عرضه داشته است. از این گذشته، نیکولاس در نوشته‌های متأخر خویش گرایش به این داشت که تعطیل فلسفی خود را تعدیل کند از این طریق که خداوند را همچون قدرت، که در قدرت‌ها و قابلیت‌های مخلوقات عیان است، وصف کند. درست به همان وجهی که قدرت ذهن افلاطون یا ارسطو در آثارشان عیان است، قدرت اشیای متناهی نیز عیان‌دارنده خداوند است. به هر تقدیر، نیکولاس نظام مابعدالطبیعی گسترده‌ای پدید آورد؛ و این واقعیتی است که او را آشکارا از آکمیسیم‌ها متمایز می‌کند، علی‌الخصوص به لحاظ اتکای نیکولاس بر سنت افلاطونی یا نوافلاطونی. از طرف دیگر، نگرش او به طبیعت همچون نوعی نظام خودگشای پویا، دست شستن او از نظریه زمین‌مرکزی، تأکیدی که بر چیزهای متناهی فرد می‌نهد و اهمیتی که برای تمثیل ریاضی قائل است (هر قدر هم که نظرگاه او در این باب [پیش‌تر]

از جانب نویسندگان افلاطونی اظهار شده باشد) دست در دست هم نظام او را به صورت پیشاهنگ آن فلسفه‌های طبیعتی درمی‌آورند که یکی از خصوصیات برجستهٔ رنسانس بودند. پافشاری نیکولاس بر تصور طبیعت همچون امر بالقوه نامتناهی، همچون امر نامتناهی مخلوق – اگر چنین تعبیری جایز باشد – و همچون «انقباض» یا خودگشایی خدا در ساحت وجود مخلوق، همراه با تصور طبیعت همچون نظامی قابل فهم و هماهنگ، به وضوح دال بر آن است که طبیعت ارزش و شایستگی آن را دارد که از برای خودش موضوع مطالعه قرار گیرد. زمینهٔ فکری عصری که در آن دانشمندان بزرگ رنسانس به سر می‌بردند و کار می‌کردند در واقع نه با فلسفه‌هایی نظیر فلسفهٔ ویلیام آکمی بلکه با فلسفه‌هایی نظیر فلسفهٔ نیکولاس کوزایی شکل گرفت.

فلسفه سیاسی

۱. پوشیده نیست که فلسفه سیاسی در برگیرنده تفکر در باره نهادها و موضوعات سیاسی مشخص است؛ و بدون شک تحولات تاریخی نوپدید و نیز اوضاع و احوال روزگار کمابیش آن را تحت تأثیر قرار می‌دهند. کاملاً طبیعی است که در نظریه سیاسی قرون وسطی، بازتاب مناسبات متغیر قدرت‌های روحانی و این‌جهانی را ببینیم. وجود دو قسم جامعه، جامعه مسیحی (کلیسا) و امپراتوری یا مدینه،^۱ آن داده تاریخی در اروپای قرون وسطی بود که موضوع بخش زیادی از تفکرات سیاسی متفکران قرون وسطی، گرچه مسلماً نه همه آن، را تشکیل می‌داد. ولی همین مضمون را می‌توان در فلسفه آوگوستین قدیس مشاهده کرد، هرچند شکل بیان آن در فلسفه او با شکل بیان آن در قرون وسطی کمابیش تفاوت داشت.

آوگوستین قدیس مدینه را همچون تجسم شهر معنوی بابل می‌انگاشت، همچون چیزی «این‌جهانی» به معنایی خوارشمارانه. او که معتقد بود تاریخ نوع بشر در بنیاد خویش جدال خیر و شر، عشق به خدا و بیزاری از خداست، در مدینه به چشم ثمره گناه می‌نگریست، به چشم ابزاری برای اعمال زور که اگر آدمی مرتکب گناه نشده بود وجود آن ضرورت نمی‌داشت. با عنایت به طبیعت هبوط یافته آدمی، مدینه در واقع نهادی ضروری است؛ ولی، اگرچه

1. state

مدینه متعین را نمی‌توان به سادگی با مفهوم معنوی شهر بابل (جمعیت معنوی همه آن‌هایی که خود را به جای خداوند می‌پرستند) یکسان گرفت، ظلم و بی‌عدالتی چنان در آن رخنه کرده است که تنها مدینه مسیحی را می‌توان عادل دانست. آوگوستین از حیث این طرز تفکر البته متأثر از چیزهایی بود که در باره تاریخ مدینه‌هایی مثل مدینه آشور، مدینه بابل و مدینه روم مشرک می‌دانست. مدینه، که از قدرت اعمال زور برخوردار است، نتیجه ضروری گناه نخستین و تحقق یافته است؛ ولی هیچ مدینه‌ای نمی‌تواند جامعه‌ای حقیقتاً عادل باشد مگر این که مدینه‌ای مسیحی باشد. مدینه‌ای که اصولی آن را شکل داده که برگرفته از منبعی والاتر از خود مدینه است. از این بیان البته برمی‌آید که کلیسا یا جامعه مسیحی جامعه‌ای است که از حیث ارزش و شأن برتر از مدینه است، و این آموزه‌ای است که در قرون وسطی نقش مهمی ایفا کرد. ولی باید اضافه کرد که اعتقاد به این که کلیسا از حیث ارزش برتر از مدینه است اعتقادی است جدایی‌ناپذیر از این عقیده که مسیح کلیسای مشخصی برپا کرد به این عنوان که وسیله تضمین رستگاری ابدی برای انسان باشد: این مبتنی بر فلسفه تاریخ آوگوستین نیست، گو این که نحوه پرداختن آوگوستین به موضوع نسبت مدینه با کلیسا تأثیر چشمگیری بر نظریه پسین نهاد. داعیه‌های کلیسا برای استقلال، و پیکار در راه عملی کردن این داعیه‌ها، نتیجه منطقی این عقیده بود که آدمی غایتی فراطبیعی و جاوید دارد و این که از طریق پیوستن فعالانه به کلیساست که این غایت حاصل می‌شود.

۲. ولی این بدان معنا نیست که تصور بدبینانه و خوارشمارانه آوگوستین از مدینه آن تصویری بود که عملاً در قرون وسطی غلبه داشت. توماس قدیس، با این که به طور قطع بخش زیادی از اقوال آوگوستین در باره مدینه‌های تاریخی را به دیده قبول می‌نگریست، نگرشی نسبت به مدینه داشت که با نگرش آوگوستین قدیس متفاوت بود. یک دلیل آن این است که آن اوضاع و احوال

تاریخی که آگوستین قدیس در آن به سر می‌برد با اوضاع و احوال تاریخی‌ای که آکویناس قدیس در آن روزگار می‌گذرانید فرق بسیار داشت: نباید انتظار داشت که فیلسوفی که در جامعه مسیحی اروپای قرون وسطی به سر می‌برد مدینه را دقیقاً به همان صورتی در نظر آورد که آگوستین در نظر می‌آورد. آگوستینی که، گرچه در واپسین سال‌های امپراتوری مسیحی روم زندگی می‌کرد، نمی‌توانست رفتاری را که پیش از عهد کنستانتین با مسیحیان مقرر داشته شده بود به بوته فراموشی بسپارد. ولی با وجود اهمیت این قبیل ملاحظات تاریخی، میل دارم آن‌ها را مسکوت گذارم و بیش‌تر بر وجه نظری‌تر موضوع تأکید بورزم. آکویناس طبیعتاً متأثر از نوشته‌های شرع‌شناسان و حقوقدانان و نیز متأثر از نظریه‌های سیاسی طرح شده از جانب نویسندگان قدیم‌تر قرون وسطی بود. نظریه‌هایی که به نوعی رنگ و بویی ابتدایی داشت؛ ولی نکته‌ای که من می‌خواهم به آن توجه دهم تأثیری است که فلسفه ارسطو در نظریه سیاسی آکویناس بر جا گذاشت.

آکویناس، بر وفق تعالیم ارسطو، معتقد بود که نه تنها جامعه به طور کلی، به حال انسان طبیعی است [یا انسان مدنی بالطبع است]، بلکه جامعه سیاسی یا مدنی سازمان‌یافته جامعه‌ای طبیعی است. طبیعی بودن جامعه را به حال انسان از چند راه می‌توان ثابت کرد. به طور مثال، زبان پدیده‌ای اجتماعی است و مبین طبع اجتماعی انسان است. ولی، اگر جامعه نهادی طبیعی باشد، حکومت سازمان‌یافته هم نهادی طبیعی است. حتی اگر آدمیان هرگز مرکب گناه نمی‌شدند، باز هم به وجود نظارتی بر کارهایشان حاجت بود، نظارتی که روی به جانب خیر و صلاح همگانی داشته باشد. خلاصه این که جامعه مدنی و حکومت مدنی نهادهایی طبیعی هستند به این اعتبار که وجودشان برای برآورده شدن نیازهای طبیعی آدمیان و نیز برای گذراندن حیات انسانی پر و پیمان ضرورت دارد: بین مدینه و گناه پیوندی ضروری وجود ندارد؛ و انسان

حتی اگر هیچ‌گاه مرتکب گناه نمی‌شد، باز هم محتاج به مدینه بود. وانگهی اگر مدینه نهادی طبیعی باشد، خواسته خداوند، صانع طبیعت، نیز هست.

توماس قدیس دریافت ارسطویی از مدینه را نصب‌العین قرار داد که به موجب آن، مدینه، به تمایز از خانواده، اجتماعی خودبسنده است، یعنی جامعه‌ای که جمیع وسایل لازم برای نیل به غایتش را، که در این مورد خیر و صلاح همگانی شهروندان است، در خودش دارد. مراد او از «خیر و صلاح همگانی» صرفاً بهروزی این جهانی آنان به معنای مادی آن نبود، بلکه چیزی بود غنی‌تر از این: گذراندن زندگی نیک، که، به شیوه ارسطویی، زندگی مطابق با فضیلت، تعریف شده است. ولی توماس با این‌که مدینه را اجتماعی خودبسنده یا «کامل» می‌دانست، به خلاف ارسطو، مسیحی بود؛ و معتقد به این‌که کلیسا نیز اجتماعی کامل و خودبسنده است و جمیع وسایل لازم برای نیل به غایت فراطبیعی‌اش را، که سعادت ابدی اعضای آن در [حالت] رؤیت خجسته خداوند است، در خودش دارد. در نگاه اول ممکن است چنین بنماید که آکویناس پس از این قول خواهد گفت که وجود مدینه برای این است که نیل به غایت قصوای این جهانی انسان را تضمین کند، حال آن‌که کلیسا برای این وجود دارد که تضمین‌کننده نیل به هدف غایی فراطبیعی انسان باشد. ولی او نمی‌توانست دقیقاً چنین چیزی بگوید؛ زیرا، به عنوان فردی مسیحی، عقیده داشت که انسان تنها یک هدف غایی دارد، و آن هدف فراطبیعی است. در واقع توماس قدیس بر این نظر بود که مدینه قلمرو خاص خودش را دارد (و الاً به هیچ روی نمی‌توانست اجتماعی «کامل» باشد)؛ ولی ناگزیر بود بگوید که پادشاه در کار اداره امور انسانی و این جهانی، باید راه رسیدن به غایت فراطبیعی انسان را هموار کند. این مطلب مهم‌تر از آن است که شاید به نظر آید. از یک طرف، ارسطوگرایی توماس قدیس موجب گردید که هرگونه تبعیت تام و تمام مدینه از کلیسا یا هرگونه گرایش به این تلقی که حاکم یا پادشاه بیش از نوعی خدمتگزار کلیسا نیست با اندیشه او کاملاً بیگانه

باشد. از طرف دیگر، اگر انسان یک غایت قصوی، غایتی فراطبیعی، داشته باشد، که در درجهٔ اول کلیسا به فکر آن است، لازم می‌آید که کلیسا جامعه‌ای برتر باشد. مدینه نهادی طبیعی است، و قلمرو خاص خودش را دارد، که خیر و صلاح همگانی در ساحت این جهانی است. ولی ممکن نیست بین قلمرو مدینه و قلمرو کلیسا جدایی کامل و مطلق برقرار باشد، زیرا انسان را در این جهان جای داده‌اند تا به غایتی فراطبیعی نایل شود؛ و حیات این جهانی او باید برای نیل به آن غایت تحت مراقبت و نظارت قرار گیرد. بنابراین، شأن کلیسا برتر از مدینه است؛ و اگر بین مصالح فراطبیعی انسان و آنچه مصالح این جهانی او به نظر می‌رسد تنافری پدید آید، مصالح دستهٔ دوم باید تابع مصالح دستهٔ اول قرار گیرد. پس، به تعبیری جدیدتر، کلیسا قدرتی غیرمستقیم بر مدینه دارد، ولی واجد قدرتی مستقیم بر آن نیست، زیرا مدینه بخشی از کلیسا نیست: مدینه نهادی طبیعی است، و به این عنوان خواستهٔ خداوند است.

بدین قرار مسیحیتِ توماس قدیس دریافت ارسطویی او از مدینه را جرح و تعدیل کرد. او گاهی فرد را تابع اجتماع می‌شمارد آن گونه که جزء تابع کل است و خیر و صلاح شخصی فرد را تابع خیر و صلاح همگانی؛ ولی دریافت مسیحی او از فرد – شخصی روحانی که غایت قصوایش فراطبیعی است – هرگونه تبعیت تام و تمام فرد از مدینه را به کلی ناپذیرفتنی می‌کرد. به نزد توماس، همچنان که به نزد سایر متفکران قرون وسطی، هر چیزی که نشان از «تمامت‌خواهی» سیاسی داشته باشد اصلاً جای بحث ندارد. و نیز، البته، مسئلهٔ بهره‌مندی حاکم یا پادشاه از قدرت بی‌حصر ممکن نبود در فلسفهٔ او جایی داشته باشد. آکویناس در بیزاری قرون وسطایی از استبداد شریک بود؛ و آرای او در بارهٔ شکل حکومت از انعطاف‌پذیری بهره داشت. آن شکلی از حکومت نیکوترین است که به نیکوترین وجه در خدمت خیر و صلاح همگانی باشد. در عمل به نزد توماس قدیس این به معنای آن چیزی است که

ما سلطنت محدود یا مشروطه می‌خوانیم. ولی به هر صورت فلسفه قانون و حقوق او، که به اختصار در فصل ششم بررسی شد، هرگونه مشروعیت بخشیدن و صحنه نهادن به استبدادِ عنان‌گسیخته را مردود می‌شمارد. اگر کار قانون موضوعه انسانی تعریف و به کار بستن قانون طبیعی باشد که خود مظهري از قانون جاودانه الهی است؛ اگر قانون موضوعه انسانی در هر مورد باید مطابق با قانون اخلاق طبیعی باشد؛ و اگر نقض یا رعایت نکردن قانون موضوعه الهی جایز نباشد، این نتیجه لازم می‌آید که حاکم یا پادشاه مصدر اخلاق نیست و نمی‌تواند باشد. برعکس، او خود در اعمال عمومی‌اش، همچنان که در اعمال خصوصی‌اش، تابع قانون عینی اخلاق است. حکومت خواسته خداوند است؛ ولی مسئولیتی دارد که باید به انجام رساند؛ و به زیر کشیدن زمامداری مستبدکاری جایز و مشروع است. ارسطو و توماس قدیس هیچ کدام مدینه یا دولت را فراسوی خیر و شر نمی‌نشانند؛ ولی ویژگی خودبستگی مدینه یا دولت لاجرم نزد آن فیلسوف یونانی اعتبار و اهمیت بیشتری دارد تا نزد این الهی‌دان مسیحی.

۳. دانتِه (۱۲۶۵-۱۳۲۱)، شاعر بزرگ قرون وسطی، در آرمان توماس قدیس در باره این دو قلمرو و توازن این دو قدرت شریک بود. ولی اگرچه دوران فعالیت ادبی دانتِه کاملاً بعد از درگذشت توماس قدیس واقع شد، دلمشغولی او به ایده امپراتوری بیش از توماس قدیس بود. این واقعیت را می‌توان بر حسب اوضاع و احوال زندگی دانتِه به راحتی توضیح داد. این شاعر ایتالیایی شاهد آثار و نتایج مجادلات بین منصب پاپی و امپراتوری بود، و درگیر در دسته‌بندی‌های بین گروه‌های طرفدار منصب پاپی و امپراتوری. بنابراین، او طبعاً در چارچوب کلیسا و امپراتوری اندیشه می‌کرد، و در کتابش با نام در باره سلطنت^۱ به دفاع از حقانیت امپراتوری برخاست. دانتِه حجت

آورد که سلطنت این جهانی، به معنای نوعی امپراتوریِ عالمگیر، برای بهروزی انسان ضرورت دارد. اگر بناست به وصال صلح و آزادی برسیم، وجود داور و فرمانروای این جهانیِ اعلایی بایسته است. دانه امپراتوری را صورتی آرمانی داد؛ و این واقعیت را نادیده گرفت، یا درک نکرد، که امپراتوری قرون وسطایی - که هرگز به واقع سلطنتی عالمگیر نبود، حتی در عالم مسیحیت - هرچه می‌گذشت کم‌تر و کم‌تر واقعیتی اثربخش می‌شد. دانه همچنین کوشید ثابت کند که اقتدار امپراتوری مستقیماً از خداوند ناشی می‌شود، و در میان آدمیان کسی بالادستِ امپراتور نیست. در عین حال، دانه با این که طرفدار امپراتور بود، حال آن که توماس قدیس از پاپ طرفداری می‌کرد، در صدد برنیامد که حق اعمال قدرت^۱ معنوی منصب پاپی را انکار کند؛ و اصول فلسفی او کم و بیش همان اصول توماس قدیس بود. دانه در نگرش مسیحی آکوئیناس به انسان و تقدیر او شریک بود؛ او [نظریه] دو قدرت و دو قلمرو را تصدیق داشت؛ و مقصودش از صورت آرمانی دادن به امپراتوری و این قول که قدرت امپراتور مستقیماً از خدا ناشی می‌شود تبلیغ استبداد یا خودکامگی سلطنتی نبود. دلیل عملی دفاع دانه از حقانیت امپراتوری اعتقاد او به این امر بود که تنها از طریق امپراتوری آن هم از آن گونه‌ای که او در نظر داشت، رسیدن به صلح امکان‌پذیر است. به زعم دانه، پافشاری منصب پاپی بر این که افزون بر حق اعمال قدرت معنوی، صاحب حق اعمال قدرت این جهانی هم باشد، و نیز خط‌مشی سیاسی منصب پاپی مانع از آن می‌شد که این صلح جامع تحقق بر تن کند. به لحاظ نظری، دانه حامی آموزه پاپ گلاسیوس^۲ اول بود دایر بر این که قدرت معنوی و قدرت این جهانی هیچ کدام نباید در صدد برآیند که نقش یکدیگر را تصاحب کنند. این البته نظر توماس قدیس هم بود.

۴. همین نظریه دو قدرت یا دو شمشیر نظریه رابچ قرون وسطای متقدم و قرن دوازدهم بود. ولی در قرن سیزدهم با آن که این نظریه به زبان پذیرفته بود، گرایشی نمایان شد به این که آن را کوچک جلوه دهند یا مثله کنند. پاپ‌هایی نظیر پاپ اینوکتیوس سوم و اینوکتیوس چهارم هم در مقام نظر و هم در مقام عمل بر قدرت و سیطره منصب پاپی افزوده بودند؛ ولی افراطی‌ترین بیان دعاوی پاپی از آن [پاپ] بونیفاس هشتم در فتوای معروفش، مقدس یگانه^۱ (۱۳۰۲)، بود. بونیفاس در نظریه دو قدرت به دیده انکار نظر نمی‌کرد؛ ولی تأکید می‌ورزید که اگرچه کلیسا نباید عملاً شمشیر این جهانی را به دست گیرد، ولی [در حالت مطلوب] حاکمان یا پادشاهان این جهانی تنها به گونه‌ای که تابع کلیسا باشند آن را به دست می‌گیرند. قدرت معنوی داور قدرت این جهانی است؛ ولی تنها خداست که می‌تواند در مورد قدرت معنوی داوروری کند. بونیفاس در مواجهه با اعتراضات پادشاه فرانسه پاسخ داد که مقصودش تصاحب قدرت حاکمان یا دفاع از نظارت مستقیم کلیسا بر امور این جهانی نبوده است. با این حال، او اثر ژیل رمی (حدود ۱۲۴۶-۱۳۱۶)، الهی‌دان و فیلسوف، به نام در باره قدرت کلیسا^۲ را خوانده بود و از آن بهره گرفته بود. ژیل در این اثر نظریه دو قدرت و دو شمشیر را تصدیق کرد؛ و بر این رأی نیز صحنه نهاد که کلیسا نباید شمشیر این جهانی را به دست گیرد. ولی به صراحت تمام گفت که، به عقیده او، کلیسا صاحب قدرت این جهانی است، درست همان طور که مسیح صاحب قدرت این جهانی بود، هرچند اعمال مستقیم این قدرت کار کلیسا نیست، همان قدر که کار مسیح در ایام حیات این جهانی‌اش نبود. پس، به دیده ژیل رمی، کلیسا علاوه بر امور معنوی در امور این جهانی هم حق اعمال قدرت دارد، گو این که اعمال مستقیم قدرت این جهانی به پادشاهان و شهریاران سپرده شده است.

۵. دیدگاهی از این دست طبیعتاً مخالفت‌هایی برانگیخت. فی‌المثل، یک تن دومینیکن معروف به ژان کیدور،^۱ که به ژان پارسی نیز مشهور بود،^۲ در اثر خویش به نام در باره قدرت پادشاه و پاپ^۳ (۳-۱۳۰۲) به دفاع از اقتدار مستقل پادشاه برخاست. او که مستقیماً دلمشغول دفاع از پادشاه فرانسه بود، زحمت فراوان کشید تا ثابت کند که، اگرچه کلیسا اساساً عالمگیر یا جهانگستر است، برای آن‌که اجتماعی سیاسی، واحد خودمختار خودبسنده‌ای باشد و مقتضیات تعریف مدینه را برآورد، عالمگیری، حتی علی‌الاصول، واجب نیست. و نیز دلیل تاریخی محکمی بر این قول نمی‌توان آورد که پادشاه فرانسه تابع امپراتور است یا قدرتش را از او می‌گیرد. با این حال، این مسئله که پادشاه فرانسه تابع امپراتور بود یا نه، مسئله اصلی نبود؛ و علاقه ژان به نسبت شاه با پاپ و نسبت دولت با کلیسا معطوف بود. او، که آرای خود را بر [اندیشه] ارسطو و توماس قدیس بنا کرده بود، احتجاج می‌کرد که اجتماع سیاسی خودمختار پیش از تأسیس کلیسا به دست مسیح، وجود داشته است. ریشه‌های آن در خود طبیعت آدمی است، که مخلوق خداوند است؛ و این اجتماع توجیهی اخلاقی از آن خودش دارد. حکومت عرفی یا غیردینی^۴ هم طبیعی است. این حکومت همواره در اجتماعات سیاسی وجود داشته است؛ و برای بهروزی جامعه سیاسی ضرورت دارد. بنابراین، نتیجه می‌شود که حکومت عرفی توجیهش را مرهون کلیسا نیست. اقتدار معنوی، به حکم طبیعت خویش، از حیث شأن و مرتبه، برتر از اقتدار عرفی است؛ ولی این بدان معنا نیست که اقتدار عرفی از اقتدار معنوی ناشی می‌شود یا در بنیاد تابع آن است. نظریه انتزاعی و استدلال تاریخی هیچ کدام نمی‌توانند ثابت کنند که پادشاه فرانسه، در مقام پادشاه فرانسه، تابع پاپ

1. Jean Quidort

2. John of Paris

3. *On Royal and Papal Power*

4. civil government

است، هرچند که او، در مقام فردی مسیحی، تابع قدرت صرفاً معنوی کلیساست.

۶. بدین قرار در قرن سیزدهم و در آغاز قرن چهاردهم شاهد قبول عام یافتن نظریهٔ دو قدرت هستیم که در ترکیب تعقل نظری و نیروی واقعیت‌ها و تحولات تاریخی سرچشمه داشت. با این حال، برای پی بردن به کیفیت بی‌ثباتِ توازنِ بین این دو قدرت نیاز به شناخت چندان عمیقی از تاریخ قرون وسطی نیست. به علاوه، به نظر من، طبیعی بود که اختلاف‌هایی در نظریه رخ دهد نه فقط به عنوان بازتابی از مقاصد عملی و آمال دسته‌ها و منافع مخالف و تحت تأثیر تحولات بالفعل تاریخی (هرچند این عوامل را البته باید به حساب آورد)، بلکه علاوه بر این بدان جهت که نظریهٔ دو قدرت، آن‌طور که، فی‌المثل، توماس قدیس، بیان کرده بود، نطفه‌های این اختلاف‌ها را در خودش داشت. از یک طرف، تأکید بر تقدم امر فراطبیعی، که مقبول جمیع متفکران مسیحی بود، با عنایت به شرایط عینی تاریخی، به راحتی ممکن بود منجر به آن قسم آرایشی شود که ژیل رمی هوادارشان بود یا به راحتی امکان داشت در تأیید این آرا مورد استفاده قرار گیرد. در این صورت، نظریهٔ دو قدرت، گرچه به زبان مقبول بود، به نفع قدرت معنوی تحلیل می‌رفت. از طرف دیگر، عناصر ارسطوییِ نظریهٔ آکویناس، اگر محل تأکید قرار می‌گرفت، می‌توانست منجر به تحلیل رفتن نظریهٔ دو قدرت به نفع مدینه یا دولت شود؛ زیرا ارسطو غایت یا نهادی فراطبیعی سراغ نداشت و دریافتش از خودمختاری خودبستهٔ مدینه متفاوت با دریافت توماس قدیس از آن بود. این واقعیت که تحول اخیر صورت گرفت عمدتاً به سبب تطور و گسترش تاریخی مدینه‌ها یا دولت‌های ملی در قرون وسطی بود؛ ولی این امکان در خود آن نظریه مندرج بود. همین حالا خواهیم دید که چگونه این امکان در فلسفهٔ سیاسی قرن چهاردهم به فعل درآمد.

۷. در سال ۱۳۲۳ پاپ یوهانس بیست و دوم، با اعتقاد به لزوم تنفیذ

منصب پاپی، در صدد برآمد که در انتخاب پادشاه مداخله کند. وقتی لودویگ باواریایی برگزیده شد، پاپ آن انتخاب را مردود شمرد، ولی در سال ۱۳۲۸ لودویگ خود در رم تاج‌گذاری کرد. در مناقشه متعاقب آن بین امپراتور و پاپ، ویلیام آکمی طرف امپراتور را گرفت که به دربارش پناه آورده بود. او همان راهی را در پیش گرفت که توقع می‌رفت و تأکید ورزید که قدرت و اقتدار امپراتوری از منصب پاپی ناشی نمی‌شود؛ این قدرت و اقتدار ناشی از انتخاب امپراتور است، که تنفیذ آن از جانب پاپ ضرورت ندارد. ویلیام آکمی البته در نظر نداشت که این تأکید را به امپراتور محدود کند: او به صراحت اعلام کرد که جمیع زمامداران برحق از اقتداری بهره‌مندند که ناشی از کلیسا نیست.

ولی تأکید ویلیام آکمی بر استقلال حاکم یا پادشاه این جهانی برای آن نبود که از خودکامگی سیاسی حمایت کند. همه انسان‌ها آزاد زاده شده‌اند، به این معنا که حق آزادی دارند؛ و آنان از حقی طبیعی برای انتخاب زمامدارانشان برخوردارند؛ گو این که حکومت سیاسی، ضرورتی طبیعی است. این بدان معنا نیست که اجتماع سیاسی حق ندارد که، اگر بخواهد، سلطنتی موروثی برپا دارد؛ ولی با این حال اقتدار پادشاه در گرو رضایت آزادانه مردم است. در مورد امپراتور، اعضای هیئت انتخاب‌کنندگان نمایندگان مردم هستند. پس مردم حق دارند پادشاهی را که از اعتمادشان سوءاستفاده می‌کند از سریر سلطنت به زیر کشند. با این حال، این رأی، رأی بدیعی نبود؛ و مسلماً نباید آن را متضمن انکار این اصل عام قرون وسطایی دانست که هر اقتداری نهایتاً از خدا ناشی می‌شود.

اما ویلیام آکمی به تأکید بر استقلال امپراتور از منصب پاپی رضایت نداد؛ او سوای این، نوک پیکان حمله خود را متوجه جایگاه پاپ در درون کلیسا کرد. به زعم ویلیام آکمی، برتری پاپ در درون کلیسا توجیه‌ناپذیر و به حال خیر امت مسیحی زاینبار است. قدرت پاپ باید به وسیله شورایی عمومی

محدود شود. او منکر این معنا نبود که پاپ نایب مسیح و جانشین پطرس قدیس است، ولی وجود مانع و رادعی قانونی را برای آنچه به زعم او خودکامگی توجیه‌ناپذیر پاپ بود لازم می‌شمرد. ویلیام آکمی در نظر داشت که گروه‌ها و سازمان‌هایی چون کشیش‌نشین‌ها و صومعه‌ها نمایندگانی به شورای کلیسا^۱های محلی بفرستند، و این شوراها نیز نمایندگانی برای حضور در شورایی عمومی ارسال دارند که بنا بود همچون مانع و رادعی برای اعمال قدرت مطلقه از جانب پاپ عمل کند. ویلیام آکمی در ترسیم این طرح چه بسا از تجربه خویش و اطلاعات از نهادهای فرقه‌های سائلان یاری گرفته باشد. ژان پاریسی، که دومینکی بود و قبلاً به مناسبت هواداری‌اش از اقتدار مستقل پادشاه فرانسه از او یاد کردیم، پیش‌تر تأکید کرده بود که شورایی عمومی مجاز است که پاپی را به دلیلی خطیر عزل کند؛ و او این را وظیفه هیئتی از کاردینال‌ها دانسته بود که خودکامگی پاپ را محدود سازند.

می‌توان گفت که حمله ژان پاریسی و ویلیام آکمی بر خودکامگی پاپ منادی نهضت شورایی بوده است که بعدها شقاق عظیم^۲ (۱۳۷۸-۱۴۱۷) محرّکی آن چنان نیرومند برای آن شد. ولی، با وجود این حمله، نوشته‌های جدلی ویلیام آکمی، تا جایی که به نظریه سیاسی مربوط می‌شدند، صبغه انقلابی نداشتند. اندیشه او در چارچوب قرون وسطایی منصب پاپی و امپراتوری سیر می‌کرد؛ و انگیزه‌ای که او را به جانب جدل سوق داد علاقه خاص به نظریه پردازی سیاسی نبود، بلکه، اولاً، بیزاری از موضع منصب پاپی در مورد مناقشه باگروهی از فرانسیسی‌ها بر سر فقر مطابق با تعالیم انجیل و، ثانیاً، تمایل به دفاع از حقانیت حامی خویش، لودویگ باواریایی، بود. در خصوص قبول عام نظریه دو قدرت، ویلیام آکمی اساساً با سایر الهی‌دانان و

1. synod

2. Great Schism

فلاسفه قرون وسطی همداستان بود. برای پیدا کردن موضعی انقلابی تر باید به مارسیلیوس پادوایی، مؤلف کتاب مشهور مدافع صلح،^۱ روی آوریم.

۸. تواریخ دقیق [سوانح احوال] مارسیلیوس مشخص نیست؛ با این حال او چند صباحی (۳-۱۳۱۲) رئیس دانشگاه پاریس بود. ظاهراً بعد از آن به ایتالیا برگشت و «فلسفه طبیعی» خواند؛ ولی چندان نگذشت که به پاریس رجعت کرد و در آنجا مدافع صلح را، احتمالاً با همکاری یوحنا زاندانی،^۲ به رشته تحریر درآورد. این کتاب در سال ۱۳۲۴ تکمیل شد؛ و در سال ۱۳۲۶ مارسیلیوس، همراه با یوحنا زاندانی، نزد لودویگ باواریایی پناه جستند. آرای او ممکن است در نظر حامی اش مقبول افتاده باشد؛ ولی آن‌ها گرفتار انتقاد ویلیام آکمی شدند، انتقادی که مارسیلیوس در کتاب خویش، مدافع صلح، در مقام پاسخ دادن به آن برآمد. مارسیلیوس پیش از سال ۱۳۴۳ درگذشت، زیرا پاپ کلمنس ششم در آوریل این سال از او به عنوان متوفی یاد کرد.

در بررسی نظریه سیاسی مارسیلیوس پادوایی لازم است وضعیت تاریخی عینی شمال ایتالیا را در آن روزگار به خاطر داشته باشیم. چنددستگی‌ها و جنگ‌ها، با همه آفت‌های همراه خویش، امیرنشین‌ها و شهر جمهوری‌های^۳ شمال ایتالیا را به دست ویرانی سپرده بود. در برداشت مارسیلیوس از این شرایط، این وضعیت در درجه اول به سبب خطی‌مشی و دعاوی منصب‌پایی و نیز به دلیل به هم خوردن صلح از ناحیه مداخله مقامات کلیسا در امور دولتی بود که به سلاح تکفیر و محرومیت دست می‌بردند. اصل مطلب این نیست که دریافت مارسیلیوس از وضعیت ایتالیا در آن روزگار درست یا نادرست، بسنده یا نابسنده، یکطرفه یا منصفانه، بوده است یا نه، بلکه این است که این شرایط تاریخی، آن‌گونه که او آن را می‌دید و تفسیر

1. *Defensor pacis*

2. John of Jandun

3. city-republics

می‌کرد، در نظریه سیاسی‌اش بازتاب پیدا کرده است. وقتی از اشتیاق مارسیلیوس نسبت به مدینه یا دولت خودمختار آگاه می‌شویم و بی‌اعتنایی نسبی او را به امپراتوری در می‌یابیم، باید متوجه باشیم که این حال نه به دلیل «مدرن بودن» بلکه به دلیل سرسپاری شورمندان به آرمان شهر جمهوری‌های کوچک شمال ایتالیا بود. و خصوصت او با منصب پاپی عمدتاً از دریافت او در باره آفات و ناگواری‌های شمال ایتالیا برمی‌خاست. طبیعتاً، برخورد نظری مارسیلیوس با مسائلی که در این جا مطرح است اهمیتی دارد که از صرف دریافتی در باره وضعیت آن روزگار فراتر می‌رود؛ ولی با وجود این خوب است آن عوامل تاریخی را که جهت اندیشه مارسیلیوس را تحت تأثیر قرار داد مطمح نظر قرار دهیم، زیرا این کار به طرزی مفید مانع از آن می‌شود که او را زیاده مدرن جلوه دهیم.

مدینه اجتماعی کامل یا خودبسندۀ است، که بدواً به خاطر زندگی در وجود آمده است، ولی غایت آن راه گشودن برای زندگی نیک است. مارسیلیوس در این دریافت از مدینه و وظیفه آن پا بر جای پای ارسطو می‌گذارد؛ ولی در عین حال، با جای دادن جماعت روحانیون، حتی روحانیون مسیحی، در بخشی از مدینه، جهت اندیشه [خاص] خودش را معلوم می‌دارد. در ضمن کتاب مارسیلیوس این مطلب کاملاً آشکار می‌شود که او به صرف ردّ دخالت کلیسا در امور این جهانی قانع نیست، بلکه مصمم است که کلیسا را تابع مدینه سازد. بدین قرار، اگر بخواهیم اصطلاحی متأخرتر را به کار ببریم، [باید بگوییم که] موضع او آشکارا «اراستوسی»^۱ بود، مشروط به این که اصطلاح یاد شده را حاکی از این نگیریم که مارسیلیوس شخصی پروتستان بود قبل از آن که مذهب پروتستان به وجود آید. او صفحات زیادی را مصروف بررسی رد ادعاهای کلیسا، و مخصوصاً منصب پاپی، مبنی بر

۱. Erastian: بر وفق نظریه توماس اراستوس، الهی‌دان آلمانی - سوییسی (۱۵۲۴-۱۵۸۳). - م.

داشتن حق اعمال قدرت مستقل می‌کند، و این بررسی و رد را به لحن و شیوه‌ای بسیار تحکم‌آمیز انجام می‌دهد؛ ولی مارسیلیوس به خاطر چیزی به مجادله دینی‌اش می‌پرداخت که از نظر او منافع حقیقی مدینه بود، نه از سر اعتقادات دینی یا الهیاتی. همین واقعیت است که موجب شده برخی نویسندگان نظریه سیاسی مارسیلیوس را دارای صبغه «ابن رشدی» برشمرند. ولی به نظر نمی‌رسد دلیل چندان محکمی وجود داشته باشد که نظریه او را به معنای دقیق «ابن رشدی» بشماریم، گو این که او مسلماً با متفکرانی چون یوحنا ژاندانی که احترام ابن رشدی به ارسطو ایشان را بر سر شوق آورده بود ارتباط داشت. مارسیلیوس می‌پنداشت که ادعاها و اعمال کلیساست که صلح و آرامش مدینه را به هم ریخته و مانع از آن شده است؛ و او راه حل مسئله‌اش را در ایده ارسطویی مدینه یا دولت خودمختار یافت که، بر حسب تفسیر مارسیلیوس، مستلزم تبعیت کلیسا از مدینه بود. بدین قرار مارسیلیوس رویه ارسطویی نظریه سیاسی قرون وسطایی را به گونه‌ای پر و بال داد که آن رویه دیگر، یعنی تأکید بر قدرت معنوی مستقل، را نابود کند.

مارسیلیوس در دفاع از غرض اصلی خویش فلسفه قانون و حقوق را در مسیری تازه پیش برد. در طرح تومیستی، انواع مختلف قانون پیوند تنگاتنگی با هم دارند، چه قانون مدینه مبتنی بر قانون طبیعی است، و قانون طبیعی جلوه‌ای است از قانون جاودانه خداوند که مصدر بنیادین همه قوانین است. با وجود این، مارسیلیوس گرایش داشت به این که پیوند قانون موضوعه انسانی، به معنای قانون مدینه، با قانون طبیعی را بگسلد. او منکر وجود قانون طبیعی نبود؛ اما دو نوع قانون طبیعی را از هم متمایز می‌کرد. عبارت «قانون طبیعی» ممکن است به آن قوانینی راجع باشد که در قاطبه کشورها وضع می‌شوند و خصلت الزام‌آورشان عملاً مسلم فرض می‌شود. از طرف دیگر، «هستند کسانی که 'قانون طبیعی' را فرمان‌های عقل صائب در خصوص اعمال آدمی می‌خوانند، و قانون طبیعی به این معنا را در ذیل قانون الهی جای می‌دهند.»

ولی در این دو توصیف از قانون طبیعی، عبارت «قانون طبیعی» مشترک لفظی است. علت چیست؟ پاسخ این سؤال ما را به کنه مطلب می‌رساند. مارسیلیوس قانون را به معنای دقیق کلمه به صورت قاعده‌ای آمرانه و قهرآمیز که مستظهر و مجهز به ضمانت‌های اجرایی قابل اعمال در این دنیا است تعریف می‌کرد. ولی در این صورت، قانون موضوعه انسانی، به معنای قانون مدینه، است که قانون به معنای دقیق کلمه است. قانون طبیعی، که به معنای ثانویه‌ای که در بالا ذکر شد به صورت قانون تعبیر شده است، به معنای دقیق کلمه قانون نیست. فرمان عقلی صائب در صورتی که در قانون مدینه، که مستظهر و مجهز به ضمانت‌های اجرایی در این دنیا است، تجسم پیدا کند البته به صورت قانون به معنای دقیق کلمه در می‌آید؛ ولی اگر صرفاً به عنوان قانونی اخلاقی ملاحظه شود، که ضمانت‌های اجرایی آن در آن دنیا قابل اعمال است، فقط بر حسب اشتراک لفظی قانون است. از این امر نتیجه می‌شود که قانون مسیح به معنای دقیق کلمه «قانون» نیست؛ [بلکه]، به گفته مارسیلیوس، بیش‌تر شبیه تجویز طبیب است. و نیز قانون کلیسا نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه قانون باشد؛ زیرا، از پیش خودش، تنها به ضمانت‌های اجرایی معنوی مستظهر و مجهز است. اگر به ضمانت‌های اجرایی این جهانی، که به تمام و کمال قابل اعمال در این دنیا است، مستظهر و مجهز باشد، این را به اذن و اراده مدینه دارد؛ و بدین قرار به صورت قانون مدینه در می‌آید. و اما، مارسیلیوس هر از گاهی، آن هم به شیوه‌ای کمابیش سستی، می‌گفت که اگر قوانین الهی و انسانی با هم تصادم پیدا کنند باید از قوانین الهی متابعت کرد؛ ولی به این رأی نیز قائل بود که داورى در باره این که آیا قانونی معین با قانون الهی همخوانی دارد یا نه، تنها در صلاحیت مدینه است و لاغیر. پس می‌توان گفت که اگرچه مارسیلیوس صراحتاً دریافت تومیستی از قانون طبیعی و نسبت آن با قانون مدینه را مردود نمی‌شمرد، اما عملاً قانون مدینه را از بنیاد و اصول مابعدالطبیعی آن جدا می‌کرد. تنها قانون مدینه است که به معنای

دقیق کلمه قانون است و تنها قانونگذار این جهانی است که به معنای دقیق کلمه قانونگذار است. قانون کلیسا به معنای دقیق کلمه قانون نیست؛ و قانونگذار معنوی [هم] به معنای دقیق کلمه قانونگذار نیست. از این قول نه فقط لازم می‌آید که مدعیات افراطی پاپ‌هایی نظیر بونیفاس هشتم فاقد هرگونه دلیل موجه باشد، بلکه این نیز لازم می‌آید که دریافت قرون وسطایی شایع از حق اعمال قدرت کلیسا مقرون به خطا باشد. روحانیون حق اعمال قدرت به معنای دقیق کلمه ندارند. مارسیلیوس قانون کلیسا را پاک نادیده گرفت.

قانونگذار این جهانی چه کسی است؟ علت فاعلی اصلی قانون مردم، یا لاقلاً بخش مهم‌تر (pars valentior) مردم، هستند. لزومی ندارد که این بخش مهم‌تر اکثریت رقمی باشند؛ ولی لازم است که به شکل مشروعی نمایندۀ مردم باشند. با این حال، از آن‌جایی که در عمل دشوار است که قاطبۀ شهروندان قوانین را تهیه و تنظیم کنند، مناسب است که هیئت یا کمیسیونی قوانین را تدوین کنند و سپس آن‌ها را به قانونگذار عرضه بدارند تا قانونگذار آن‌ها را قبول یا رد کند. وظیفۀ شهربار به کار بستن و به اجرا گذاشتن قوانین است. بدین قرار قوۀ مجریه تابع قوۀ مقننه می‌شود؛ و در صورتی که هر شهربار یا حکومتی انتخابی باشد، این تبعیت در عمل به نیکوترین وجه نمود پیدا می‌کند. این امر ضروری نیست، ولی انتخاب، فی‌نفسه، بر جانشینی موروثی رجحان دارد. تصور کرده‌اند که مارسیلیوس فکر تفکیک کامل قوا را در سر می‌پخت؛ ولی او با این که قوۀ مجریه را از قوۀ مقننه جدا کرد، قوۀ قضاییه را تابع قوۀ مجریه قرار داد. وانگهی، اگرچه به اعتباری حاکمیت مردم را تصدیق داشت، نظریۀ مشخصی در باب قرارداد اجتماعی بیان نکرد.^۱ آنچه

۱. این نظریه که جامعه سیاسی ریشه در نوعی قرارداد میان اعضای آن دارد پیش‌تر به تلویح از جانپ، مثلاً، ژان باریسی بیان شده بود. [اما] آغاز نظریۀ میثاق یا قرارداد بین شهروندان و زمامدار را می‌توان در قرن یازدهم در مانگولت لاونباخی سراغ گرفت.

مارسیلیوس را واداشت تا قوه مجریه را تابع قوه مقننه قرار دهد. ملاحظات عملی در خصوص بهروزی مدینه بود نه نظریه‌ای فلسفی در باب قرارداد اجتماعی. او بیش از هر چیز دلمشغول صلح بود؛ و می‌پنداشت که استبداد و خودکامگی در پی دارنده صلح در درون مدینه نیست.

پیش‌تر یادآور شدم که باید اشتغال خاطر مارسیلیوس به مسائل ایتالیای آن روزگار را در نظر داشته باشیم. ولی در عین حال، تردیدی نیست که، همان‌طور که در پرتو تاریخ پس از آن مشاهده می‌شود، نظریه سیاسی مارسیلیوس خبر از رشد مدینه یا دولت در دوره بعد می‌دهد. در دوران گذار و تکوین مابین سقوط امپراتوری روم و برپایی تمدن غربی روزگار قرون وسطی، عامل مهم وحدت‌بخش، کلیسا بود. در قرون وسطای متقدم، ایده امپراتوری، گرچه جامه فعلیت نپوشید، همچنان قوت داشت؛ و نظریه دو قدرت قبول عام پیدا کرد. این نظریه در مورد قدرت‌های این‌جهانی همچون [حکومت] انگلیس هم که هرگز پیوندی واقعی با امپراتوری قرون وسطایی نداشتند مصداق داشت. ولی در طول قرون وسطی مدینه‌ها یا دولت‌های قوی و مستحکم در حال رشد و بالندگی بودند، زیرا قدرت اثربخش پادشاهان نظیر پادشاه فرانسه رفته رفته بیشتر می‌شد. هنوز مانده بود که دوران حکومت‌های پادشاهی مطلقه عظیم فرا رسد، ولی ظهور تدریجی خودآگاهی ملی واقعی تاریخی بود که، در ساحت نظریه، با آن شکوفایی عنصر ارسطویی در فلسفه سیاسی قرون وسطی که در نوشته‌های کسی همچون مارسیلیوس پادوایی مشاهده می‌کنیم تناظر داشت. مارسیلیوس چه بسا هم و غم خود را مصروف حمله به منصب پاپی و حق اعمال قدرت کلیسایی در محیط قرون وسطا کرده باشد، و دریافتی که از او در قرن چهاردهم داشتند در پرتو همین مطلب بود؛ ولی کار مارسیلیوس مشتاقانه چشم انتظار نظریه سیاسی هابز و رشد تاریخی مدینه یا دولت مدرن بود. به نزد مارسیلیوس، تنها مدینه است که حقیقتاً «جامعه‌ای کامل» است؛ وظیفه

کلیسا، تا جایی که به این دنیا مربوط است، بیش از این نیست که با ایجاد شرایط اخلاقی و معنوی‌ای که کار مدینه را تسهیل کند خدمتگزار آن باشد. آرمان قرون وسطایی امت واحد مسیحی،^۱ در قرن سیزدهم در پیوند وثیق الهیات و فلسفه و در نظریه سیاسی توازن بین دو قدرت، قدرت معنوی و قدرت این جهانی – همان نظریه‌ای که قبول عام پیدا کرده بود – انعکاس یافت. در قرن چهاردهم شاهد نهضتی تاریخی در جهت از هم پاشی هستیم که در جداسازی آکمیستی الهیات و فلسفه و در نظریه مارسیلیوس در باب مدینه یا دولت خودمختار و کاملاً خودبسنده منعکس شده است. در مقابل، نهضت آکمیستی و نظریه‌هایی همچون نظریه‌های مارسیلیوس پادوایی، با پروردن حال و هوایی که در دوران بعد از آن به اوج شکوفایی خود رسید، در ساحت عملی منشأ اثر گردیدند.

منابع پیشنهادی برای مطالعه بیش تر

۱. آثار عمومی

- M. H. Carré, *Realists and Nominalists* (Oxford, 1946).
F. C. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II. Augustine to Scotus (Burns, Oates, 1950).
C. S. J. Curtis, *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages* (MacDonald, 1950).
M. De Wulf, *History of Mediaeval Philosophy* (Longmans, Vol. I, 1935. Vol. II, 1938, Vol. III is available only in French, Louvain, 1947).
E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (Paris, 1944).
E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (Sheed and Ward, 1950).
D. J. B. Hawkins *A Sketch of Mediaeval Philosophy* (Sheed and Ward, 1946).
H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages* (Edited by F. M. Powicke and A. B. Enden). (Three. vols. Oxford, 1936.)

۲. اوگوستین قدیس

- A Monument to St. Augustine* (Sheed and Ward, 1930. Various authors).
Reprinted. 1945.
E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1943).

در اثر زیر طرح کلی سودمندی از فلسفه مسیحی متقدم ترسیم شده است:

- A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy* (Methuen, 1947).

۳. بوناونتوره قدیس

E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure* (Sheed and Ward, 1938).

۴. توماس آکویناس قدیس

M. C. D'Arcy, *Thomas Aquinas* (Benn, 1931).

E. Gilson, *Le thomisme* (Paris, 1944).

J. Maritain, *St. Thomas Aquinas* (Sheed and Ward, 1946).

R. L. Patterson, *The Concept of God in the Philosophy of Aquinas* (George Allen and Unwin, 1933).

A. D. Sertillanges, *Foundations of Thomistic Philosophy* (Sands, 1931).

۵. راجر بیکن

J. H. Bridges, *The Life and Work of Roger Bacon* (Williams and Norgate, 1914).

۶. جان دانز اسکوتوس

C. Harris, *Duns Scotus* (Oxford, 1927. Two vols.).

(کتابی است مفید ولی از اثری نااصیل به وفور استفاده می‌کند.)

۷. اکیسم

E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham* (Sheed and Ward, 1935).

J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt* (Geoffrey Cumberlege, 1948).

۸. نیکولاس کوزایی

H. Bett, *Nicholas of Cusa* (Methuen, 1932).

۹. فلسفه سیاسی

A. P. D'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford University Press, 1939).

G. H. Sabine, *History of Political Theory* (Harrap, 1941).

برای آگاهی از کتاب‌شناسی کامل‌تری، مشتمل بر فهرست‌های متون و مطالعات، بنگرید به کتاب من که مشخصات آن در بالا، بند ۱ ذکر شده است. برای آگاهی از کتاب‌شناسی‌های کامل‌تر و جامع‌تر نگاه کنید به اثر دو ولف که در همان بند ۱ مشخصات آن آمده است و نیز کتاب اوپروک - گایر با این مشخصات:

Ueberweg-Geyer, *Die Paristische und Scholastisch Philosophie* (Berlin, 1928).

نمایه

اسامی فلاسفه و کسانی که از آرای فلسفی‌شان در کتاب یاد شده، با حروف سیاه آمده است.

- آپلار، ۴۴-۷، ۵۰، ۵۶-۶۰
آتناگوراس، ۱۶
آکونیناس قدیس، ۸، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۶
۴۶، ۶۱، ۷۱، ۷۴، ۸۷، ۱۰۴-۹۳، ۱۰۷-۹
۱۱۵، ۹-۱۱۸، ۳-۱۲۲، ۱۴۸، ۱۷۹-۸۱
۱۸۳، ۱۸۶
آلاریک، ۳۱
آلبرت ساکونیایی، ۱۵۷، ۱۵۹-۶۰
آلبرت کبیر، ۵-۹۴، ۱۰۹، ۱۴۸
آلکون، ۴-۳۳
آمالریک بنی، ۳۷
آمبروزیوس قدیس، ۲۴، ۶۲
آنتونینوس پیوس، ۱۶
آنسلم قدیس، ۱۹، ۴۱، ۴۳، ۵۰-۳، ۵۵-۷، ۶۰، ۶۴
آوگوستین قدیس، ۸، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۳-۹
۴۳، ۶۲، ۶۵، ۷۱، ۸۳، ۸۵-۶، ۸۸، ۹۱، ۹۴
۱۲۹، ۱۴۷، ۱۷۷-۹
ابن جبرون [ابن جبرئیل]، ۷۴
ابن رشد، ۴-۷۰، ۱-۸۰، ۹۱، ۱۰۴، ۱۰۹
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۹۱
ابن سینا، ۴۸، ۷۰-۴، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۷
انوی کبیر، ۳۸
ارسطو، ۸-۷، ۱۱-۲، ۲۰-۱۹، ۲۸، ۳۰، ۴۰، ۵۱
- ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۷۴-۶۶، ۸۴-۷۹، ۸۶-۹
۱-۹۰، ۴-۹۳، ۸-۹۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳-۴
۱۸-۱۰۹، ۲۳، ۳۲، ۴۰-۱۳۹، ۱۴۷
۱۵۲، ۱۵۵، ۹-۱۵۷، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰-۲
۶-۱۸۵، ۱-۱۹۰، ۱۹۴
اریک اوسری، ۴۱
اسپینوزا، ۳-۱۷۲
اسکوتوس، جان دانز، ۸، ۲۲، ۲۶، ۲۸
۷-۳۴، ۲-۴۱، ۵۶، ۶۶، ۸۸، ۲۷-۱۱۷
۲۹-۴۰، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۶۳، ۱۷۲
اسواینزهد، ریچارد، ۱۴۷
افلاطون، ۷، ۷-۱۶، ۲۰-۱۹، ۲۴-۶، ۴۱، ۴۴
۴۶، ۶۲، ۶۹، ۸۳، ۸۷، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۷۴
افلوپین، ۶۸، ۸۴
اکهارت، ۷-۱۶۴، ۱۷۴
الکساندر هیلزی، ۷۹، ۸۲
اودوناکر، ۳۱
اودوی تورنه‌ای، ۲-۴۱
اوربان چهارم، ۱-۸۰
اینوکنتیوس چهارم، ۱۸۴
اینوکنتیوس سوم، ۷۸، ۱۸۴
بارکلی، جورج، ۲۹، ۵۱، ۱۱۷
پردردین، تامس، ۱۴۸، ۱۵۱
برگسون، هانری، ۵۱

- داوید دینانی، ۸۰
داوینچی، لئوناردو، ۱۷۲
دکارت، ۷۸، ۲۴، ۵۱، ۵۶
دموکریٹوس، ۶۲
دوراندوس، ۱۳۲
دیونوسیوس مجعول، ۲۰، ۲۸۹، ۳۵، ۵۲
۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۴
رایانوس ماوروس، ۳۴
رمیگیوس اوسری، ۴۱
روبر دو کورسون، ۷۷
روسلن، ۴۳، ۴۹
رویسبروک، ۱۶۵-۶
ریچارد سن ویکتوری، ۱۶۳، ۶۴
ریچارد میدلتونی، ۸۷
زنون، ۶۷
زوزو، هنری، ۱۶۵
ژان پارسی، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۳
ژرسون، ژان، ۱۶۴
ژیلبر دو لا پوره، ۴۷
ژیل رمی، ۱۲۹، ۱۸۴، ۱۸۶
زیلسون، اتین، ۱۱، ۶۰
سنگا، ۹۱
سیگر بریانتی، ۱۱۲-۵
شارل کچل، ۳۵
شارل، مارتل، ۳۲
شارلمانی، ۱۵، ۳۲-۴، ۳۷-۸
غزالی، ۷۴
فرانسین قدیس، ۷۸
فردریک اول، ۶۰
فردگیسیوس، ۴۱
فورفوروس، ۳۰، ۴۰، ۶۷، ۱۳۹
فیلوپونوس، ۱۵۸
فیلون، ۷۵
فیلیپ اوگوستوس، ۷۷
کارلومان، ۳۳
- برنار قدیس، ۴۴، ۵۰، ۵۷، ۱۴۹
برونو، جوردانو، ۱۷۲-۳
بلیساریوس، ۳۱
بندیکت قدیس، ۳۲
بوئتیوس، ۳۰-۱، ۴۰، ۸۲، ۱۰۳
بوئتیوس داکایی، ۵-۱۱۴
بوریدان، ژان، ۱۵۷، ۱۵۹
سونائوتوره قدیس، ۲۰، ۲۸، ۶۱، ۶۶، ۷۳
۸۱-۶، ۹۵-۶، ۹۸، ۱۰۹، ۱۶۳-۴
برنیفاس هشتم، ۱۸۴، ۱۹۳
بیکن، راجر، ۷۸، ۸۸-۹، ۱۱۷
بیکن، فرانسیس، ۷، ۱۱۷
پروکلوس، ۲۸، ۶۸، ۶۹
پطرس آورثولی، ۱۳۲
پطرس اسپانیایی، ۱۳۳، ۱۴۸
پطرس دامیانی، ۲۹، ۱۵۲
پطرس لمبارد، ۶۵-۶، ۱۳۴، ۱۴۹
پکم، جان، ۱۰۸
پرلین قدیس، ۲۸، ۵۷
پیپین، ۳۳
تئودوریس، ۳۱
نامیه، اتین، ۱۱۴
تاوئر، یوهانس، ۱۶۵
ترتولیان، ۱۶
توماس آ. بکت، ۶۲
توماس آ. کمپیس، ۱۶۳-۴
جان اسکوتوس اریوجنا، ۲۸، ۷-۳۴، ۲-۴۱، ۱۷۲
جان رودینگوتی، ۱۴۷
جان سالزبریایی، ۴۷، ۶۲-۳
جان میرکوری، ۱۴۹، ۱۵۲
جرودم پراگی، ۱۴۸، ۱۶۴
داگوبر اول، ۳۲
دانتیه، ۱۶۹، ۱۸۲-۳
دانستن قدیس، ۳۸

- کاسیودوروس، ۳۰
کانت، ایمانوئل، ۵۱، ۵۶، ۱۰۵
کایتان (کاجتان / کاژتان)، ۱۲۹
کلمنس ششم، ۱۸۹
کلرویس، ۳۲
کومودوس، ۱۶
کیلواردی، ریچارد، ۱۰۷
گادم، آدم ← وودہم، آدم.
گالیلہ، ۱۶۲
گراردوس کرمونائی، ۶۸
گرگوری ریمینیائی، ۱۴۷
گرگوری نہم، ۷۸۸۰
گرگوری نیسائی قدیس، ۳۵
گروستنس، رابرٹ، ۸۸۹
گلاسیوس، ۱۸۳
گونیلو، ۵۴
لئوی ایسوری، ۳۳
لئوی سیزدہم، ۱۰۸
لاک، جان، ۱۰۷
لایبنیتس، ۷۸، ۲۵، ۵۱، ۵۶، ۱۳۲، ۱۶۹، ۱۷۳
لنفرنک، ۵۰
لول، رامون، ۱۳۲
لوبی پرمیزگار، ۳۵
مارستون، راجر، ۸۸
مارسیانوس کاپلا، ۳۰
مارسیلیوس اینگنی، ۱۵۷، ۱۵۹
مارسیلیوس پادوائی، ۱۸۹، ۱۹۴-۵
مارسیلیوس فیچینو، ۱۶۷
مارکوس اورلیوس، ۱۶
مارکیانوس آریستیدس، ۱۶
مالیرانش، ۷۸
مانگولٹ لاوتباخی، ۶۳، ۱۹۳
مایکل اسکات، ۶۸
موسی بن میمون، ۷۴-۵
میکلہ چزنائی، ۱۳۴
میل، جان استوارٹ، ۱۱۷
نیکولاس اوترکوری، ۱۳، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۲-۶
نیکولاس اورمی، ۱۵۷، ۱۵۹-۶۲، ۱۷۲
نیکولاس دوم، ۳۸
نیکولاس کوزائی، ۷۴-۱۶۳، ۱۷۴-۵
وایتھد، آلفرد نورٹ، ۵۱
وودہم، آدم، ۱۴۷
وینلر، ۹۰
ویلیام آکمی (آکسم)، ۱۰، ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۵۰، ۶۶، ۱۲۵۷، ۱۲۹-۴۵، ۱۴۷۸، ۱۵۱-۲
۱۵۵۸، ۱۷۴-۵، ۱۸۷-۹
ویلیام اوورنی، ۹۸۷۰
ویلیام شامپوی، ۴۴
ویلیام کونشی، ۶۲
ہایز، تامس، ۱۱۷، ۱۹۴
ہاس، جان، ۱۴۸، ۱۶۴
ہانری سوم، ۳۸
ہراکلیدس پونٹوسی، ۱۶۱
ہرمان آلمانی، ۶۸
ہگل، ۵۶
ہنریکوس آریستیبوس، ۶۹
ہوکات، رابرٹ، ۱۴۷، ۱۵۲
ہوکر، ریچارد، ۱۰۷
ہونوریوس دوم، ۳۷
ہیتسبری، ویلیام، ۱۴۷
ہیوم، دیوید، ۱۱۷، ۱۵۵-۴
ہیوی سن ویکٹوری، ۴۷، ۶۳، ۶۴
یوحنا زاندانی، ۱۸۹، ۱۹۱
یوردانس نموراریوس، ۹۰
یوستین شہید، ۱۶
یوستینیان، ۱۵، ۳۱
یوہانس اسپانیائی، ۶۸
یوہانس بیست و دوم، ۱۳۴، ۱۸۶
یوہانس کاپرٹولوس، ۱۲۹

Medieval Philosophy

AN INTRODUCTION

فردریک کاپلستون، که دوستداران فلسفه در ایران با «تاریخ فلسفه» او آشنایی دارند، در این کتاب می‌کوشد فلسفه قرون وسطی را از منظر تاریخی بررسی کند و سیمای مهم‌ترین متفکران و جریان‌های فکری این دوران را بازنماید. در این کتاب مجال آشنایی با آرای متفکرانی چون اوگوستین، توماس آکویناس، دانز اسکوتوس، ابن رشدی‌ها، فلاسفه فرانسویسی، ویلیام اکمی و نیکولاس کوزایی فراهم شده است. همچنین، خواننده با آرای فلاسفه این دوران در موضوعاتی همچون نسبت عقل و ایمان، مسئله کلیات، فلسفه سیاسی و عرفان نظری از منظر یکی از صاحب‌نظران فلسفه قرون وسطی آشنا می‌شود.

۲۸۰۰ تومان



ISBN 964-311-542-9

