روح فلسفهٔ قرون وسطی

تألیف

اتین ژیلسون

ترجمهٔ: ع. داوودی

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

روح فلسفهٔ قرون وسطی یکی از برجسته‌ترین آثار فیلسوف فرانسوی اتین ژیلسون، مورخ فکر و فرهنگ قرون وسطی است. فصول مختلف این کتاب، ابتدا بصورت سخنرانی در دانشگاه ادین (واقع در اسکاتلند) القاء گردیده، سپس نخست در سال ۱۹۳۲ در دوجلد، وسپس با تجدید نظر در سال ۱۹۴۳ در یک مجلد انتشار یافت. هدف اصلی این کتاب طرح و اثبات وجود «فلسفهٔ مسیحی» است، فلسفه‌ای که اگرچه در بعضی مباحث و روشها با الهیات آمیخته باشد، به حد کافی از آن متمایز است.

مسیحیت یکی از بزرگترین ادیان توحیدی است و دریغ است که تاکنون هیچ اثر معتنابهی دربارهٔ کلام یا فلسفهٔ مسیحی به فارسی ترجمه نشده است. کتاب حاضر دربردارندهٔ بسیاری از مهمات مسائلی است که در فلسفهٔ اسلامی نیز مطرح است نظیر بحث در باب وجود و ماهیت و امکان و عینیت و وجوب وجود خداوند و عنایت الهی و نظایر آن. و از نظر فلسفهٔ تطبیقی منبعی مطمئن و طراز اول است، بویژه که مؤلف به آراء فلاسفهٔ اسلامی نیز اشاره دارد.

بها: ۲۳۵ تومان

روح فلسفهٔ قرون وسطی

۰۱۰	۱
۵۷	۱۵

این کتاب به دلیل وجود نسخ دیگری از آن
در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
بر اساس قرارداد ۹۲۷۴۰ جهت استفاده
به کتابخانه طرف قرارداد، منتقل گردید.



۸۶۲۶۱

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

فَبَشِّرْ عِبادِالَّذين يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ اَحْسَنَه
اُولئِك الَّذِينَ هَديٰهُمُ اللهُ وَ اُولئِكَ هُمْ اُولُوا الأَلْبابْ.

پس بشارت ده بندگان مرا، آنان که سخن را می شنوند
و بهترینش را پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که
خدای هدایتشان کرده و خردمندان هم آنانند.

روح فلسفهٔ قرون وسطی

نوشتهٔ
اتین ژیلسون

ترجمهٔ
ع. داوودی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۱۸۰

ژیلسون، اتین‌هانری ۱۸۸۴ـ۱۹۷۸
Gilson, Etienne Henri.
روح فلسفه قرون وسطی/ترجمه ع. داوودی

ص. ع. به فرانسه:
L'Esprit De La Philosophie medieval.
۱ـ فلسفه قرون وسطی. ۲ـ فلسفه مسیحی. الف. داوودی. علیمراد. مترجم. ب. عنوان
۱۸۹ B. ۷۲۱



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

روح فلسفهٔ قرون وسطی

چاپ اوّل: ۱۳۶۶ چاپ دوم: ۱۳۷۰
تعداد: ۳۰۰۰ جلد
چاپ: چاپخانهٔ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

کلیهٔ حقوق برای ناشر محفوظ است

به آقای جان لیرد

استاد فلسفه در دانشگاه ابردین

Παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ μαθεῖν

ATHÉNAGORE, *Legatio pro Christianis*, VII.

خدا را با خدا بشناس

آتناگوراس (حکیم ومتکلم مسیحی اواخر قرن دوم میلادی، اهل آتن)

فهرست مندرجات

دربارهٔ نویسندهٔ کتاب		نه
مقدمه		۱
فصل اول	مسألهٔ فلسفهٔ مسیحی	۵
فصل دوم	مفهوم فلسفهٔ مسیحی	۳۱
فصل سوم	وجود و وجوب آن	۶۶
فصل چهارم	موجودات و امکان آنها	۱۰۷
فصل پنجم	مماثلت، علیت و غائیت	۱۴۲
فصل ششم	بحث خیر و شر در عالم مسیحی	۱۸۳
فصل هفتم	فر ایزدی	۲۱۷
فصل هشتم	عنایت در فلسفهٔ مسیحی	۲۴۸
فصل نهم	انسان‌شناسی در مسیحیت	۲۸۱
فصل دهم	اصالت شخص در مسیحیت	۳۱۱
فصل یازدهم	خویشتن‌شناسی و شعار سقراطی در عالم مسیحی	۳۴۱
فصل دوازدهم	معرفت اشیاء	۳۷۱
فصل سیزدهم	عقل و معقول	۳۹۶
فصل چهاردهم	عشق و معشوق	۴۲۲
فصل پانزدهم	تکملهٔ فصل	۴۴۶
فصل شانزدهم	انتخاب ارادی و اختیار انسان در مسیحیت	۴۶۹
فصل هفدهم	قانون و اخلاق در مسیحیت	۴۹۹
فصل هجدهم	تیت، وجدان و انوام	۵۲۷
فصل نوزدهم	قرون وسطی و تاریخ	۵۹۲
فصل بیستم	قرون وسطی و فلسفه	۶۲۳
واژه‌نامه		۶۵۹
کتابنامه		۶۶۳
فهرست اعلام		۶۹۳

دربارهٔ نویسندهٔ کتاب*

اتین هانری ژیلسون[1] فیلسوف فرانسوی از پیروان فلسفهٔ تومیسم نو[2] در سال ۱۸۸۴ در پاریس متولّد شد[3]. تحصیلات عالیه‌اش را در دانشگاه پاریس گذراند. در سال ۱۹۰۷ دیپلم مدرّسی گرفت و در سال ۱۹۱۳ پس از چندین سال تدریس موفق به اخذ درجهٔ دکترا شد. در همین دوره دو رسالهٔ کوچك و بزرگ دکتری خود موسوم به فهرست مدرسی ـ دکارتی[4] و آزادی در نظر دکارت و نسبت آن با الهیات[5]، را به حلیه طبع آراست. در خلال سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۶ با درجهٔ افسری در خدمت ارتش فرانسه در جنگ شرکت کرد تا آنکه در وردن[6] اسیر شد و در سالهای میان ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸ اسیر جنگی بود. پس از پایان جنگ بمدّت دو سال در دانشگاه استراسبورگ استاد فلسفه بود و در سال ۱۹۲۱ به مقام استادی تاریخ فلسفه قرون وسطی در دانشگاه سوربن رسید و تا سال ۱۹۳۲ در این مقام باقی ماند. در این سال کرسی تاریخ فلسفه در قرون وسطی را در کلژ دوفرانس[7] پذیرفت. در سال ۱۹۲۹ ژیلسون دعوت به همکاری جماعت کشیشان سنت بازیل تورنتو[8] را در تأسیس مؤسسه تحقیقات قرون وسطایی با همکاری کالج سنت مایکل در دانشگاه تورنتو پذیرفت و از همان آغاز استاد و مدیر تحقیقات این مؤسسه شد.

★دائرةالمعارف فلسفه، جلد سوّم، تدوین پل ادواردز، ترجمه شهرام پازوکی.

1) Etienne Henri Gilson
2) Neo-Thomism

۳) تاریخ مرگ وی نوزدهم سپتامبر سال ۱۹۷۸ است. م.

4) Index Scolastico-cartésian
5) La Liberté chez Descartes et la théologie
6) Verdun
7) Collége de France
8) the congregation of Priests of St.Basil of Toronto

دانشگاههای معتبر بسیاری درجات افتخار به وی داده‌اند و عده‌ای از آنها از او برای سخنرانیهای مهمی دعوت کرده‌اند که از میان آنها می‌توان از سخنرانیهای ذیل نام برد: سخنرانیهایی در دانشگاه آبردین (۱۹۳۱-۱۹۳۰) به نام گیفورد که تحت عنوان روح فلسفهٔ قرون وسطی[9] چاپ شده؛ سخنرانیهایی به افتخار ویلیام جیمز در دانشگاه هاروارد (۱۹۳۷-۱۹۳۶) که تحت عنوان وحدت تجربیات فلسفی[10] انتشار یافت؛ سخنرانیهایی به نام ریچارد در دانشگاه ویرجینیا (۱۹۳۷) که تحت عنوان عقل و وحی در قرون وسطی[11] منتشر شد. سخنرانیهایی در دانشگاه ایندیانا (۱۹۴۰) که تحت عنوان خدا و فلسفه[12] انتشار یافت؛ و سخنرانیهایی دربارهٔ هنرهای زیبا (۱۹۵۵) به نام ا. و. مِلون که تحت عنوان نقاشی وواقعیت[13] چاپ شده است. ژیلسون مؤسّس و مدیر دو نشریهٔ مشهور مطالعاتی در فلسفهٔ قرون وسطی[14] و آرشیو تاریخ ادبی و اصول عقاید در قرون وسطی[15] است. وی در عین حال مدیر سالنامه مؤسسهٔ مطالعات قرون وسطایی وابسته به کلیسای کاتولیك بنام مطالعات قرون وسطایی نیز هست. در میان تعداد آکادمیها و جوامعی که وی عضو آنهاست می‌توان از فرهنگستان فرانسه نیز نام برد که در سال ۱۹۴۷ به عضویت آن انتخاب شد.

موضع فلسفی

آراء اصلی ژیلسون را می‌توان از طریق دو مرحلهٔ موجود در سیر عقلانی تفکّر وی به بهترین وجه دریافت: ۱) لوسین لوی برول[16]، محقق بزرگ یهودی، او را به تحقیق دربارهٔ رابطهٔ فلسفهٔ دکارت با فلسفهٔ مدرسی ترغیب کرد. بنابر قول خود ژیلسون در جریان این تحقیق وی به مطالعه آثار قدیس توماس آکوئینی رهنمون می‌شود و درمی‌یابد که استنتاجات فلسفی دکارت تنها در متن فلسفهٔ قدیس توماس معنا و مفهوم می‌یابد. ۲) مطالعات بیشتر در فلسفهٔ توماس و سایر متفکران قرون وسطی اعم از قدیس آگوستین و اکام[17] بر وی مبرهن می‌سازد که حوزه‌های مختلف الهیات دارای فلسفه واحدی نبوده‌اند بلکه در آنها از فلسفه‌های گوناگون اصیلی بهره گرفته شده است.

ژیلسون بتدریج با انتخاب، استدلال، و قضاوت که به نظر او از وظایف اصلی اشتغال به فلسفه است، موضع فلسفی خویش را توسعه می‌دهد. به نظر وی یگانه فیلسوفی که او را در شناخت واضح لوازمِ مطلقاً مابعدالطبیعیِ موجود در مسائل اساسی [فلسفه] یاری کرد، توماس

9) The Spirit of Medieval philosophy
10) The Unity of Philosophical Experience
(این کتاب تحت عنوان نقد تفکر فلسفی غرب به فارسی ترجمه و منتشر شده است).
11) Reason and Revelation in the Middle Ages
12) God and Philosophy
13) Painting and Reality
14) Études de philosophie médiévale
15) Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen age
16) Lucien Lévy-Bruhl (۱۹۳۹-۱۸۵۷). فیلسوف و انسان شناس مشهور فرانسوی.
17) Ockham

آکوئینی بود. اما این امر هرگز باعث تقلیل آزادی فکری ژیلسون نشد، چه او همواره می خواست مختار باشد تا بتواند رأی کسی را که به نظرش صحیح می آید، بپذیرد. در نظر وی صفت خاص فلسفهٔ تومیسم عزم این فلسفه است در قراردادن فعل وجود[18] در قلب واقعیت، به اعتبار فعلی که فقط می تواند به واسطه ماهیت یا در ماهیت ادراك شود که تحقّق و فعلیت وجود است. به این اعتبار ماهیت نه تنها تقدّم و اولویت بر وجود ندارد، بلکه در قلمرو وجود تحقق می یابد.[19] بنابراین فلسفهٔ تومیسم به عنوان یك فلسفهٔ وجودی اصیل به همان اندازه که مغایر نظر فیلسوفان تومائی اصالت ماهیتی[20] است، که ذات معدومی[21] را در ذهن خویش به عنوان ماهیتی محفوظ داشته و نسبت آن را با فعل وجود ملحوظ نمی دارند، با فیلسوفان معتقد به وجود ظهوری نظیر کیرکه‌گور، هایدگر، یاسپرس و سارتر نیز مغایرت دارد. فیلسوفان اخیر اگرچه هر یك با دیگری متفاوت هستند ولی همگی آنها بالاتفاق وجود را فقط متعلق به یك روش پدیدار شناسی[22] ممکن در تجربهٔ انسانی تلّقی می کنند و فلسفه آنها فلسفه‌ای پدیدار شناسی است که هنوز بدنبال وجود شناسی است.[23]

التزام ژیلسون به اصالت وجود چنانکه در مذهب تومیسم آمده است، به یکی از نظریات فلسفی اساسی اش مربوط می شود که عبارتست از هویت و اعتبار فلسفی چیزی که آن را «فلسفهٔ مسیحی» می نامد. او در کتاب روح فلسفهٔ قرون وسطی و بسیاری از کتب و مقالات دیگر خویش ثابت می کند که در قوهٔ دیانت مسیحی و علم کلام[24] آن است که بتوان در آن به استنتاجات مابعدالطبیعی دست یافته، حتّی باعث تحول در فلسفه شد. فیلسوفان یونانی از نظرات فلسفی متعددی که در دیانت مسیحی وجود دارد آگاه نبوده‌اند، نظراتی از قبیل وجود خداوندی که واحد است و خالق بی آغاز و انجام و بسیط و عالِم است و با اراده تامّ خویش در حکم علت فاعلی قدیر عالم عمل می کند؛ همچنین وجود انسان به عنوان موجودی مرکب از دو جوهر روح و جسم که

18) the act of existence

۱۹ـ ژیلسون معتقد است فلسفه مسیحی حقیقی باید یك فلسفه وجودی (existentialism) باشد که مثال اعلی آن فلسفه قدیس توماس آکوئینی است. اصالت وجودی را که ژیلسون مورد نظر دارد کم و بیش شبیه به قول به اصالت وجود صدرائی در فلسفه اسلامی است. به زعم ژیلسون معنای اصالت وجود متخذ از کتاب مقدس (سفر خروج ۱۳/ ۳) است که خداوند هنگامیکه حضرت موسی نام او را می پرسد، می گوید: «من آنم که هستم» (یهوه). بدین ترتیب هر فیلسوف مسیحی حقیقی باید متذکّر این معنا باشد و قدیس توماس آکوئینی بیش از همه به این معنا توجه کرده است. تفصیل این مطلب در کتاب خدا و فلسفه، آمده است. م.

20) essentialists
21) a dead essence
22) phenomenology

۲۳ـ به نظر ژیلسون در تاریخ فلسفه همواره پرسش از وجود، مسأله اساسی بوده است و چهار پاسخ اصلی به آن داده شده است، که چهار گروه را تشکیل می دهد: گروه افلاطونی ـ گروه ارسطوئی ـ گروه ابن سینائی ـ گروه توماس اکوئینی. از میان این چهار گروه که وی آنها را «چهار خانواده» می خواند، گروه ابن سینائی مشتمل بر ابن سینا، دانس اسکات، سوارز، ولف، کانت و هگل، معتقد به اصالت ماهیت هستند. و به نظر ژیلسون این بیماری اصلی فلسفه غربی است. گروه تومائی ها معتقد به اصالت وجود هستند وماهیت را حاصل فعل وجود دانند. ژیلسون خود تابع نظر اخیر است و این مطلب را در کتاب وجود و بعضی فلاسفه خویش به تفصیل مورد بحث قرار داده است ـ م.

24) theology (الهیات بالمعنی الاخصّ)

مختار است و خداوند او را به صورت خویش آفریده است. امّا در خصوص این مسأله فلسفی که چگونه یك تفکر می تواند در عین حفظ ارتباط با عقاید دینی، عقلی و فلسفی نیز باشد، تاریخ بماهو تاریخ نمی تواند پاسخگو باشد؛ امّا فلسفه از عهده این مهم برمی آید. تاریخ نشان می دهد که همبستگی میان این دو نحوه متمایز تفکر به نتایج فلسفی مثبتی رسیده است. ژیلسون گرچه مانند قدیس توماس و سایر متکلمین[۲۵] قرون وسطی به تغایر میان فلسفه و کلام قائل است، ولی در عین حال وی معتقد به انفصال این دو به نحوی که دکارت وعدهٔ زیادی از حکمای مدرسی نواز قرن شانزده تاکنون به آن قائل اند، نیست. به نظر آنها موافقت فلسفه با هرگونه وضع فلسفی رایج که با دین موافق و ملائم باشد، موقّتی است و نهایتاً منجر به مغایرت متزاید خواهد شد.[۲۶]

در نظر ژیلسون متکلمین قرون وسطی تمام مطالبی را که از حیث فلسفی قابل اثبات می دانستند در کتب کلام به طور کامل مستدل کرده‌اند. چنین براهین فلسفی در عین حال که بخشی از تعالیم قدسی بود، فلسفه نیز هست؛ زیرا در پرتو عقل انسانی حاصل شده است. در مورد قدیس توماس، که در نظر ژیلسون بزرگترین مظهر فلسفه مسیحی است، فلسفه همان معنایی را دارد که در نزدیك متکّلم (متألّه) دارد و آن مقرون به سلسله مراتبی است که مؤدّی به غایات الاهی شود. لذا جدا کردن فلسفهٔ تومایی از زنجیرهای الهی آن منجر به اقدامی مخاطره آمیز می شود که عبارتست از جهل به مبدأ و غایت این فلسفه، تغییر ماهیتش و حتی نیافتن معنا و مفهوم آن. به نظر ژیلسون گذشته از این واقعیت تاریخی که فلسفه از الهیات (علم کلام) جدایی ناپذیر است، ذات خود فلسفه توماس هم مقتضی آن نیست که بتوان فلسفهٔ وی را از عالم ایمان و نفوذ وحی بر آن جدا کرد. فلسفه چنانکه همواره در زمان واحد هم فلسفه و هم مسیحی بوده است، هنوز هم بالاصالة می تواند چنین باشد. زیرا اهتداء نظر فلسفه مسیحی به مسأله معرفت به خداوند و انسان مستلزم طرد ماتقدّم هیچ نوع حوزه تحقیقات فلسفی نمی شود؛ چه در این عالم چیزی وجود ندارد که با معرفت به خداوند و انسان نامتناسب باشد.

مدار بحث فلسفهٔ ژیلسون، که عبارتست از بحث در ماهیت و اعتبار فلسفهٔ مسیحی، باعث تشدید عزم فیلسوفان معروف به تومائی در تأسیس فلسفهٔ تومیسم جدا از کلام (الهیات) گشته است. در حالی که در نظر معتقدین اصالت عقل[۲۷]، اصلاً فلسفهٔ مسیحی، فلسفه نیست. او همواره در پی ارائه شواهد تاریخی و براهین فلسفی است تا برای فلسفه مسیحی این هویت را قائل

25) theologıan (متألّهین)

۲۶ـ ژیلسون در کتاب عقل و وحی در قرون وسطی به تفصیل راجع به این مسأله بحث کرده است. در کتاب مذکور وی در تاریخ فلسفه قرون وسطی قائل به سه نحوه تفکر دربارهٔ مسأله عقل و وحی و نسبت آنها با یکدیگر میشود، که این سه نحوه تفکر منجر به ظهور سه گروه یا به اصلاح خود ژیلسون سه «خانواده» میشود که عبارتند از: خانواده آگوستینی ـ خانواده ابن رشدی ـ خانواده تومائی. به نظر ژیلسون خانواده آگوستینی ها دین را نائب مناب همهٔ معرفت بشری اعم از علوم تجربی و اخلاق می دانند. به نظر آنها با وجود دین، دیگر نیازی به عقل و تفکر فلسفی نیست. خانواده ابن رشدی‌ها بالعکس اصالت را به عقل داده و شأنی برای وحی در معرفت بشری قائل نیستند. برعکس این دوخانواده، خانواده تومائی هستند که به هماهنگی میان عقل و وحی در وصول به حقیقت معتقد هستند. ژیلسون خود معتقد به نظر اخیر است و همواره سعی در تشریح و ترویج آن داشته است ـ م.

شود و آن را مبرهن سازد که این فلسفه در حقیقت استفاده‌ای است که مسیحیان هنگام جمع میان ایمان دینی و تفکر فلسفی از استدلال فلسفی کرده‌اند. او با لحنی خطابی می پرسد: چرا کسانی که به دیانت مسیح و تعالیم آن گردن نهاده‌اند وقتی به تفکر فلسفی دربارهٔ اعتقادات دینی خود می پردازند باید خود را دور از فلسفه به حساب آورند؟.

سایر جنبه‌های مؤثر تعالیم فلسفی ژیلسون شامل تعلیم و تربیت، فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی، فلسفه هنر، و تاریخ فلسفهٔ جدید و معاصر است. او در کتاب نقاشی و واقعیت، تطور هنر نقاشی، خصوصاً مراحل اخیرش را در پرتو فلسفه وجودی معتقد خویش تفسیر کرده است. ژیلسون معتقد است زیبایی هنری ابداعی است نه یافتنی، لذا وی تقلید صرف را زیبایی هنر نمی داند. وظیفهٔ هر نوع اثر هنری، از آن حیث که هنری است، صرفاً ایجاد بهجتی مقرون به تأمل و تدّبر است که مولود لذّت بردن از آن است. ژیلسون در یکی از مدافعات استادانه خویش، تاریخ هنر را از لئوناردوداوینچی تاکنون تحلیل کرده، نشان می دهد که بازنمایی (تمثّل)[28] واقعیت جزء ذات هنر نیست، وی سپس در دفاع از مشروعیت انتزاع (تجرید)[29] و ضرورت قربانی کردن تمامی اجزاء واقعیت، که سهمی در ساخت متحوّل یك اثر ندارند، استدلال می کند.

28) representation
29) abstraction

مقدمه

اولین دوره ازسلسلهٔ دروسی که مجموعهٔ آنها دراین کتاب فراهم آمده[1] دردانشگاه ابردین[2] درسال ۱۹۱۳ تعلیم گردید[3]. مؤلف را بدانجا فراخواندند تا روح فلسفهٔ قرون وسطی را تعریف کند. این دعوت را بااین که کاری دشوار برعهدهٔ او می‌نهاد پذیرفت، زیرا می‌دید که بعضی قرون وسطی را هرچند دارای ادبیات وصنایع ظریفه می‌شمارند فاقد فلسفهٔ مخصوص می‌پندارند، واین رأی آنان شیوع تمام دارد. ازاین‌رو هرگاه کسی بکوشد تا به‌روح این‌فلسفه راه جوید ناگزیر باید دلیل وجود آن را ارائه نماید، یا اعتراف کند که هرگز چنین فلسفه‌ای نبوده است. درضمن این که می‌خواست به‌تعریف ماهیت فلسفهٔ قرون وسطی وتشریح خصایص آن پردازد بدان جا رسید که این فلسفه را می‌تواند بهترین نمونهٔ فلسفهٔ مسیحی بخواند ولیکن دراین‌باره نیز از لحاظ دیگری به‌همان مشکل برخورد. زیرا کسانی که وجود واقعی فلسفهٔ قرون وسطی را انکار کرده‌اند برآن رفته‌اند که فلسفه‌ای به‌نام فلسفهٔ مسیحی نیز تحقق ندارد. پس درسراسر این سلسله ازدروس که در دو دوره ادا شده است روی سخن به سوی این‌مقصداست که درقرون وسطی وجود فلسفهٔ مسیحی که مورد نزاع است علاوه برادب مسیحی و هنر مسیحی اثبات شود. البته مقصود این نیست که باید به حدوث فلسفهٔ قرون وسطی ازعدم قایل شد، چنان که این سخن را درباب ادبیات

قرون وسطی وصنایع ظریفهٔ آن دوره نیز نمی‌توان گفت، وهم‌چنین نمی‌توان ادعا کرد که درقرون وسطی فلسفه‌ای جز فلسفهٔ مسیحی نبود، چنان‌که ادبیات وصنایع این دوره را نیز یکسره منحصر درادب وهنر مسیحی‌نمی‌توان شمرد. تنها مسأله‌ای که باید به‌بحث دربارهٔ آن‌پرداخت این است که آیا فلسفه‌ای به‌نام فلسفهٔ مسیحی معنی دارد، وآیا فلسفهٔ قرون وسطی را به‌صورتی که درآثار شایسته‌ترین حکمای این دوره آمده است نمی‌توان تعبیر تاریخی دقیقی ازفلسفهٔ مسیحی دانست؟- پس روح فلسفهٔ قرون وسطی به‌نظر ما همان روح آیین مسیحی است که درقالب سنن فلسفی یونان حلول یافت واز طریق فلسفهٔ این کشور درآن اثرنهاد وبدین ترتیب جهان‌بینی خاصی راکه به مسیحیت تعلق داشت پدیدآورد. مع‌ذلك، هرقدر فلاسفهٔ قرون وسطی را بتوان مدیون اسلاف خود شمرد، باز باید گفت که باآنان تفاوت داشتند وروح جدیدی که معماران قرون وسطی را به‌ابداع آثار خویش قدرت بخشیده همان روحی بود که فلاسفهٔ این دوره نیز ازآن مستفیض بودند. برای این که به‌حدود صحت این فرضیه راه یابیم تنها روشی که می‌توانستیم درپیش گیریم این بود که تفکر قرون وسطی را درحین ولادت آن، ودرهمان محلی که آیین یهودی ومسیحی با سنت یونانی پیوندگرفت، درنظر گیریم. به‌همین دلیل نحوهٔ استدلال ما درطی این مطالب تنها به‌روش تاریخی محض بود، واگر گاهی بندرت وبه‌طور موقت به‌اثبات عقلی مطلبی ازطریق نظری پرداختیم بدان سبب وفقط تاآن حد بود که هرمورخ مطالبی‌راکه عرضه می‌دارد باید مفهوم ومعقول سازد وحداقل کوشش را دراین‌باره برخود لازم شمارد. مقصودی که ازاین کوشش حاصل می‌شد این بود که ببینیم چگونه عقایدی که درطی قرون افکار اسلاف ما بدانها رضا داده است هنوز می‌تواند مقبول شمرده شود. دورهٔ دوم این سلسله از دروس درسال ۱۹۳۲ در دانشگاه ابردین تدریس شد ونشرمستقل آنها لازم آمد تا به منزلهٔ بحثی باشد که به‌دنبال انتشار

اصول این افکار به‌تأیید و تسجیل این اصول، یا درصورت اقتضاء به‌تصحیح وتکمیل آنها مدد رساند.

طبع اول این کتاب دردوجلد درسال ۱۹۳۲ واقع شد ودرطبع دوم که درتاریخ ۷ آوریل ۱۹۴۳ صورت گرفت همان مطالب تجدید نشریافت. منتهی دوجلدکتاب دریك مجلد فراهم آمد وهرکدام از حواشی که مجموعهٔ آنها درآخـر کتاب آمده بود به‌مناسبت به‌ذیل هرکدام ازصفحات انتقال پذیرفت وشرح مآخذ مطالب درآخر کتاب تکمیل گردید.

پانوشتهای مقدمه

۱) این دروس بیست‌گانه در دو دوره تدوین شده ونشرآنها دردوجلد انجام‌گرفته بود. به‌همین سبب درمقدمهٔ طبع اول این جمله چنین آغاز می‌شد: «ده درسی‌که دراین جلد تدوین شده است...». چون درطبع دوم وسوم هربیست درس دریك مجلد منتشر شده‌است، این تغییرعبارت درمقدمه وچند تغییرمختصر دیگرلازم آمد.

۲) ابردین Aberdeen : عمده‌ترین بندر وبزرگترین شهر شمال شرقی اسکاتلند وبه شهر گرانیت معروف است . دانشگاه ابردین از دانشگاههای قدیمی ومشهور بریتانیاست.
(به تلخیص از **دائرةالمعارف فارسی**)

۳) تحت عنوان وجزو مباحث معروف به «سخنرانیهای‌گیفورد» Gitford Lectunes

فصل اول

مسألهٔ فلسفهٔ مسیحی

کسی که تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی می‌نگارد، بالطبع عنوان «فلسفهٔ مسیحی» را ساده‌تر ازهر تعبیری ازخاطر می گذراند وبآسانی برفلسفهٔ آن دوره ازتاریخ اطلاق می کند[1]؛ وچنان می‌نماید که گویی اشکالات این عنوان راکمتر ازهر تعبیر دیگری می‌داند؛ ازهمین روی جای تعجب نیست اگـر این لفظ تا این درجه کثرت استعمال دارد. مع‌ذلك کمتر اصطلاحی می‌توان یافت که چون درمعرض تأمل قرار گیرد، تا این‌حد قرین ابهام گردد وتعریف آن بااین همه اشکال مواجه شود. اشکال دراین نیست که آیا مورخ فکر قرون وسطی حق آن دارد که فلسفه‌هائی راکه پیروان دین مسیح درطی قرون وسطی ترتیب دادند ازافکار فلسفی یهودیان ومسلمانان جدا سازد وعنوان مستقل فلسفهٔ مسیحی را برآنها اطلاق نماید، یا نبـاید چنین کند. اگر مسأله به‌این صورت طرح شود جنبهٔ تاریخی محض دارد وآسان می‌توان به‌حل آن پرداخت. حق این است که اموری راکـه واقعاً درطی تاریخ متحد بوده‌اند، نبـاید ازهم تفکیك کرد. چون می‌دانیم که افکار مسیحی ویهودی واسلامی تأثیرمتقابل دریکدیگر داشته‌اند پس نباید آنها را

ازهم جدا ساخت وهریك را به‌صورت امرمستقل ومنحصری درمعرض مطالعه نهاد واگر کسی چنین کند روشی نادرست بکاربرده است. البته تحقیق تاریخی مستلزم انتزاع است. هر کسی حیطه‌ای ازتاریخ را جدا می‌سازد وحوزهٔ صلاحیت خودرا به‌همان حوزه محدود می کند. منتهی نباید چنین پندارد حدودی‌که برای روش‌کارش برگـزیده است همان حدود واقعی امور تاریخی است.

آنچه درحقیقت بعنوان مسأله‌ای طرح می‌شود این نیست، بلکه بحثی است که دارای جنبهٔ فلسفی است واهمیت‌آن بسیاراست. ساده‌ترین صورت مسأله این‌است‌که آیا تعبیر «فلسفهٔ مسیحی» مفهومی دارد، ودرنتیجه آیا مصداقی می‌توان برای آن یافت؟ والبته منظور این نیست که آیا دربین مسیحیان کسانی که فیلسوف نیز بوده باشند وجود داشته‌اند بلکه مقصود این است که آیا کسانی بوده‌اندکه آنان را بتوان «فیلسوف مسیحی» نامید؟ ازاین لحاظ این مسأله به‌همین صورت درمورد مسلمین ویهودیان نیز طرح می‌شود. همه‌کس می‌داندکه تمدن قرون وسطی بااهمیت فوق‌العاده‌ای که عامل تدیّن دراین تمدن داشت متمایز گردید؛ واین مطلب نیزبر کسی مجهول‌نیست که درادیان کلیمی واسلام ومسیحی مجموعه‌هایی ازعقاید پدید آمدکه درضمن آنها آرای فلسفی ودینی کمابیش به‌نحو مطلوب بایکدیگر امتزاج یافت وعنوان طریقت اصحاب مدرسه[۲] که خالی ازابهام نیست برآنها اطلاق شد. اما اشکالی‌که وجود دارد این‌است‌که آیا اصحاب مدرسه[۳] اعم ازاین‌که یهودی یا مسلمان یا مسیحی باشند شایستهٔ نام فیلسوف مسیحی بودند یا نباید آنان را چنین نامید. چون مسأله را به‌این صورت طرح‌کنیم وجود فلسفهٔ مسیحی، وحتی امکان چنین فلسفه‌ای، نه‌تنها بدیهی نیست بلکه قرین اشکال بسیاری است، تاآنجاکه امروز بسیاری ازفـرق فلسفی کـه حداکثر اختلاف را بایکدیگر دارند این لفظ را فاقد هرگونه معنی محصلی می‌شمارند.

ابتدا تاریخ‌نگاران براین اصطلاح ایراد می‌گیرند. اینان بدون این‌که قبلاً دراین‌باره بحث کنند که آیا فلسفه‌ای به‌نام «فلسفهٔ مسیحی» حقاً وجود می‌تواند داشت برآنند که حتی درسراسر قرون وسطی چنین فلسفه‌ای واقعاً موجود نبود[۴]. آنچه ازمتفکران مسیحی به‌جای مانده‌است تقریباً به‌تمامی وصله‌هایی است که ازفلسفهٔ یونانی بریده کمابیش ازوضع اول خود درآورده وبه‌کلام مسیحی دوخته‌اند. گاهی ازافلاطون و گاهی ازارسطو اقتباس کردند و گاهی درپی تلفیق این دوفلسفه درضمن هیئت واحدی برآمدند واین بدترین کاری بود که دراین باب می‌توانستند به‌انجام رسانند. زیرا چنانکه جان آو سالزبری[۵]، درقرن دوازدهم پی‌برد چنین کوششی به‌منزلهٔ این بود که بکوشند مردگانی‌راکه درایام حیات خویش‌پیوسته باهم خلاف‌داشته‌اند پس ازمرگشان با یکدیگر آشتی دهند. هرگز فکری را نمی‌توان یافت که هم براساس دینی مسیحی تأسیس شده وهم نشانی ازابتکار داشته باشد؛بنابراین باید گفت که مسیحیت هیچ‌گونه مایه‌ای به‌گنجینهٔ معارف فلسفی نوع بشر نرسانید.

آنچه تاریخ‌نگاران می‌پندارند که گویی ازمشاهدات خود درامور واقعی نتیجه می‌گیرند فیلسوفان می‌کوشند تا جهات عقلی آن را معلوم دارند. اینان می‌گویند که درطی تاریخ هرگز فلسفه‌ای که آن را بتوان فلسفهٔ مسیحی نامید مشهود نیفتاده واین بدان سبب بوده که چنین مفهومی مستلزم تناقض‌است وتحقق‌آن امکان‌پذیر نیست. دربین قائلین به‌این قول کسانی درردیف اول جای دارند که آنان را می‌توان ازجملهٔ اصحاب اصالت عقل[۶] بشمار آورد. رأی اینان معلوم هرکسی است وازشدت وضوح احتیاج به‌توضیح ندارد واگر بیانی دراین باب لازم افتد بدان سبب است که تأثیر این رأی ازحدودی که مفروض ومعلوم همگان است فراتر رفت وبیش ازاندازه وسعت گرفت. اینان می‌گویند که دربین دین وفلسفه اختلاف بالذات وجود دارد وهمین

اختلاف اساسی باعث آن می‌شود که بعداً هر گونه معاضدتی درمیان آن‌دو امکان‌ناپذیر باشد. همهٔ اینان درباب ماهیت دین وحدت نظر ندارند، اما در تصدیق این قول متفقند که دین امر عقلی نیست و عقل نیز نمی‌تواند ازمقولهٔ دین باشد، وحال آن که عقل وفلسفه هردو ازیك قبیلند. پس فلسفه بالذات ازهرچه ماسوای عقل باشد وعلی‌الخصوص ازاین امر غیرعقلی که آن را وحی[۷] می‌نامیم جدا می‌ماند. امروز هیچ کس برآن نیست که ازعلم ریاضی مسیحی یا اززیست‌شناسی مسیحی یا ازپزشکی مسیحی سخن گوید، زیرا ریاضیات وزیست‌شناسی وپزشکی ازجملهٔ علوم به‌شمار می‌روند و علم بالذات، هم ازلحاظ مبادی وهم ازلحاظ نتایج، مستقل ازدین‌است. به‌همین ترتیب ازتعبیر رایج «فلسفهٔ مسیحی» نیزمحال لازم می‌آید[۸]، وتنها کاری که بایدکرد این است که آن را به‌یکسو نهاد.

پیداست که هیچ‌یك ازمتأخرین ازفلاسفهٔ اهـل مدرسه را نمی‌توان یافت که قائل به‌هیچ گونه رابطه‌ای دربین فلسفه ودین نباشد. مع‌ذلك خطاست اگر گمان بریم کـه مذهب اصحاب مدرسه دردورهٔ معاصر با فلسفهٔ اصالت عقل که اینك ازآن سخن گفتیم تقابل مطلق دارد. برعکس، بااین که این گروه طرح دیگری برای تشریح روابط ضروری دین وفلسفه دارنـد برخی ازآنان مقدمات استدلال اصحاب عقل را می‌پذیرند وبعض دیگر به‌خود جرأت می‌دهندکه نتایج آن را نیز قبول کنند. آنچه نمی‌تواند موردقبول اهل مدرسه درزمان ما قرار گیرد این نکته است که هیچ کدام ازاصحاب نظر درمیان مسیحیان موفق به‌تأسیس فلسفه‌ای نشده باشد، زیـرا اینان برآنندکه قدیس‌توماس آکوئیناس[۹] فلسفه‌ای ازاین قبیل را بنیاد نهاده است؛ البته نباید اینان را قائل به‌این عقیده دانست که مذهب این حکیم تنها فلسفهٔ ممکن ازاین قبیل است[۱۰]. ولیکن اگربتوان چنین گفت بدان سبب است که فلسفهٔ او براساس عقلی محض تأسیس شده‌است. پس آنچه این گروه را از

اصحاب اصالت عقل جدا می‌سازد اختلاف دربارهٔ اصول نیست، بلکه دربارهٔ واقعیات است؛ یا اگر درباب اصول نیز اختلافی باشد راجع به‌مفهوم فلسفه نیست، بلکه دربارهٔ مرتبهٔ فلسفه درسلسلهٔ مراتب علوم است. کسی که صرفا به‌اصالت عقل قائل باشد فلسفه را باحکمت[۱۱] به‌یك معنی می‌گیرد ومرتبهٔ آن را دراوج مراتب می‌داند وحال آن‌که اهل مدرسه درزمان ما تنها علم‌کلام[۱۲] را شایستهٔ آن‌که نام حکمت به‌خود گیرد می‌شمارند وفلسفه را مادون‌کلام وتابع آن می‌پندارند. ولیکن باید دیدکه چرا بعضی ازمتأخرین اصحاب مدرسه فلسفهٔ خودرا بااین که مادون‌کلام می‌خوانند بالذات با علم اعلی‌که هیچ حکمتی فراتر ازآن نیست مترادف می‌گیرند؟ واین طرز تلقی را چگونه می‌توان تبیین‌کرد؟

اگر امکان می‌داشت‌که ازمتفکرین قرون وسطی سؤال‌کنیم که ازآن لحاظ‌که خویشتن را فیلسوف می‌خوانند چه حقوقی برای خود قائلند، پاسخهای‌گوناگون می‌شنیدیم. بعضی درجواب می‌گفتند که به‌هیچ وجه آنان را اعتنائی به‌این اسم ورسم نیست، زیرا عنوان دیگری دارندکه آنان را مستغنی ازسمت فیلسوف می‌سازد وآن عنوان مسیحی است. بعض دیگر مانند قدیس برنار[۱۳] وقدیس پیترو دامیانی[۱۴] پاسخی می‌آوردندکـه حکایت ازشدت مخالفت آنان با اهل منطق[۱۵] داشت[۱۶]. اما اگر ازاینان‌که اهل افراط بودند صرف‌نظر می‌کردیم درمیان دیگران نیز غیرازپیروان ابن‌رشدکسی را نمی‌یافتیم‌که تعقل فلسفی محض راکه به‌نحو خاصی بروزکند وفارغ ازتأثیر ایمان باشد موجّه شمارد. رأی معتدل را درسده‌های دوازدهم وسیزدهم امثال قدیس انسلم[۱۷] وقدیس بوناونتوره[۱۸]که به‌حق خویشتن را به قدیس آوگوستینوس[۱۹] منسوب می‌داشتند اظهار کردند. اینان‌برآن بودندکه بکاربستن عقل محض امکان‌پذیراست وچگونه می‌توان پس ازافلاطون وارسطو، وبا توجه بدانچه بااین‌دوحکیم انجام گرفت، دراین‌باره تردید

داشت. ولیکن این اشخاص دراظهار این عقیده به‌جای این‌که مفهوم عقل را برحسب تعریف منطقی آن درنظر گیرند به‌اوضاع واحوالی که عقل درآنها به‌کار می‌افتد توجه داشتند. اینان می‌گفتند واقع امر این‌است که دربین دورهٔ ما وعصرفلاسفهٔ یونان دینی به‌نام دین مسیح ظاهرشد واوضاع واحوالی راکه عقل ناگزیر می‌بایست درآنها به‌کار افتد دیگرگون ساخت. پس چگونه می‌توان گفت کسانی که از وحی نازل برمسیح برخوردار شده‌اند چون به فلسفه اشتغال جویندگویی هرگز ازدین عیسی خبر نگرفته‌اند. خطاهایی که افلاطون و ارسطو دچار آنها شدند ناشی ازاین بودکـه خواستند عقل محض را برای وصول بحقایق به‌کار برند وهرفیلسوف دیگرنیزکـه مدعی اکتفا به فلسفه باشد مرتکب اغلاطی ازاین قبیل وحتی بیشتر وبدتر ازآنها می‌گردد؛ وتنها روشی که ما ازاین پس می‌توانیم به‌صحت آن اطمینان یابیم این‌است که وحی الهی را هادی خود شماریم تا بتوانیم به‌تعقل درآنچه ازطریق وحی نازل گردید موفق شویم وفلسفه عیناً به‌همین معنی تعقل دربارهٔ وحی است. این قاعده که «ایمان عقل را به سوی خود می‌خواند»[۲۰] اصل هرگونه تفکرفلسفی درقرون وسطی بود. اما باید دیدکه آیا این قاعده موجب نمی‌شدکه فلسفه باکلام مشتبه شود وازهمین جا رو به زوال رود؟[۲۱]

برای رهایی ازاین خطر بعضی ازمتأخرین اصحاب مدرسه درزمان ما برآن شدندکـه رأی مخالفین خودرا تاحدودی بپذیرند. با اذعان به‌اصل مزبور، کوشیدند تا اثبات کنندکه هرگز هیچ رأیی درقرون وسطی جزآنچه توماس آکوئیناس آورد لایق عنوان فلسفه نبود[۲۲]. آنسلم وبوناونتوره فلسفهٔ خودرا ازایمان ابتداکردند وبه‌همین سبب درکلام محصور ماندند. اتبـاع ابن‌رشد اگرچه‌کار خویش را محدود به‌حدود عقل کردند چون ازتصدیق ضروریترین نتایج استدلال عقلی سرباز زدند ازفلسفه به‌کنار افتادنـد. تنها درمـذهب توماس

آکوئیناس بود که نتایج فلسفی ازمقدمات عقلی محض استنتاج شد. کلام دراین مذهب درمقر خود یعنی دررأس سلسلهٔ مراتب علوم قرار دارد، مبتنی بروحی الهی است واصول آن مأخوذ ازهمین وحی است؛ علم خاصی است که ازایمان ابتدا می‌شود وعقل را جزبرای تشریح ایمان یا حفظ آن ازوقوع درخطا به‌کار نمی‌گیرد. فلسفه اگرچه مادون کلام است اما ازآن لحاظ که فلسفه است تنها به‌اسلوب خاص خود عمل می‌کند وآن اسلوب این‌است که چون مبتنی برعقل انسانی است صحت احکام آن ازبداهت اصول ودقت استنتاج ناشی می‌شود وبی‌آن که ازهیئت فلسفه به‌در رود مطابقت‌آن باایمان خودبه‌خود تحقق‌می‌پذیرد، و این مطابقت بـدان سبب حاصل می‌آید که برحق است و حقیقت نمی‌تواند مخالف حقیقت باشد[۲۳].

البته چنین‌کسانی ازاصحاب مدرسه با اصحاب اصالت عقل دریك مورد تفاوت اساسی دارند. اهل مدرسه ایمان را معتبرمی‌گیرند وهرگونه عدم توافق را دربین ایمان وفلسفه به‌قطع ویقین دال بر آن می‌شمارند که درفلسفه خطا رخ داده است؛ درچنین موردی اینان فکر خودرا ازسرمی‌گیرند، نتایج ومبادی آن را ازنو می‌آزمایند تا خطایی که باعث فساد استدلال شده‌است پدید آید. اما اگر دراین صورت نیز با اصحاب اصالت عقل موافقت نجویند بدان سبب نیست که به زبان یکدیگـر آشنا نیستند؛ بلکه بدان سبب است کـه نمی‌خواهند مانند آوگوستینوس و آنسلم این گناه نابخشودنی را مرتکب شوند که چون ازآنان خواسته شود تا خدا را اثبات کنند نخست مارا به‌اعتقاد به‌وجود خدادعوت می‌نمایند. چه، اینان‌صحت فلسفهٔ خود راتنها ناشی‌ازبداهت عقلی آن می‌شمارند، واگر قادر به‌اقناع حریف نشوند خودرا مجاز نمی‌بینند که برای توجیه رأی خویش به‌ایمان توسل جویند؛ نه‌تنها بدان‌سبب که چنین ایمانی مورد قبول حریف نیست، بلکه هم بدان سبب که صحت فلسفهٔ خودرا به‌هیچ‌وجه متکی‌برحقانیت ایمانشان نمی‌دانند.

چون این معنی را ازفلسفهٔ توماس آکوئیناس اراده کنند نتایج غیرمنتظر و شگفت‌آوری حاصل می‌آید که امتناع از قبول آنها امکان‌پذیر نیست. ابتدا به‌یاد آوریم که پیروان آوگوستینوس درهمهٔ ادوار با چه شدتی اقسام اعتراض را براین قول وارد آوردند وقبول آن را دردین مسیح به‌معنی انحرافی به‌جانب کفر انگاشتند. همان‌طور که به‌نظر بعضی ازاتباع متأخر توماس آکوئیناس مذهب آوگوستینوس را نمی‌توان فلسفه نامید به‌زعم اتباع آوگوستینوس درقرون وسطی مذهب توماس آکوئیناس را موافق با سنن مسیحی نمی‌توان دانست. هربارکه اینان خواستند با یکی ازعقاید اتباع توماس آکوئیناس که به‌نظرآنان نادرست می‌آمد مخالفت نمایند، برای تأیید بحث جدلی خود ایرادات کلیتری که به‌اساس‌این‌مذهب متوجه می‌شد واردآوردند. مثلاً گفتندکه اشتباه پیروان توماس دربارهٔ مسألهٔ اشراق[۲۴] یا عقول بذری[۲۵] یا قدمت عالم بدان سبب بودکه درحل مسألهٔ اصلی مناسبات عقل وایمان به‌خطا رفتند. زیرا ازهمان‌دم که تأسی به‌آوگوستینوس را –که خود تابع ایمان بود – به‌کنار نهادند وبه‌اصول بعضی ازفلاسفهٔ غیرمسیحی یا معاصرین مسلمان خود تمسّك جستند، باعث شدندکه عقل ازتمییز حق وباطل فروماند. چه ، عقل چون به‌خود رها شود بعضی‌ازعقاید برآن غالب می‌آید وغلبهٔ آنها مایهٔ نابینایی عقل می‌گردد وهمین نابینایی مانع ازآن می‌شودکه به‌بطلان این عقاید پی‌برد[۲۶].

اما عجیبتر این‌است‌که درپاسخ بعضی ازپیروان‌آوگوستینوس که فلسفهٔ توماس را منافی مسیحیت پنداشتند وازهمین‌رو به‌بطلان آن حکم کردند، برخی ازاتباع توماس گفتندکه حقانیت فلسفهٔ آنان جز بدین سبب نیست‌که مطابقت با مسیحیت دارد. و درواقع جز این نمی‌توانستند سخنی دراین باره بگویند، زیرا اگر قصد آن می‌کردند که عقل وایمان را درعمل ازهم جدا سازند هرگونه ارتباط درونی دربین مسیحیت وفلسفه مستلزم تناقض می‌شد. صحت هرفلسفه‌ای بدان

سبب است که معقول است؛ اما معقولیت آن ازاین حیث نیست که با دین مسیح مطابقت دارد. پس باید راه خودرا برگزید. هرگز هیچ‌یك ازپیروان توماس نمی‌توانست به راهی رودکه ناگزیر ازآن شودکه درمذهب این حکیم مطلبی را ازلحاظ معانی یا ازلحاظ الفاظ بااقتضای ایمان منافی شمارد، زیرا درنظرآکوئیناس مطابقت وحی وعقل به‌منزلهٔ مطابقت حقیقت با نفس حقیقت است. ولیکن اگـر بعضی ازپیروان توماس را ببینیم که طعنه‌ای راکه برآنان روا می‌داشتند بدون تشویش پذیرفتند نباید تعجب ما فراتر ازحد معمول رود، وآن طعنه این است که فلسفهٔ توماس آکوئیناس درصمیم ذات خود فلسفهٔ مسیحی نبود، و اگر می‌خواست بماند دیگر نمی‌توانست فلسفهٔ مسیحی باشد. اصول فلسفی توماس همان اصول ارسطو بود و ارسطو نه وحی مسیحی را می‌شناخت‌ونه‌حتی به‌دین‌یهود معرفت داشت.اگرچه توماس‌آکوئیناس فلسفهٔ ارسطورا تثبیت وتکمیل وتهذیب نمود ولیکن این مقصودرا با توسل به‌ایمان حاصل نکرد بلکه ازاین راه به‌دست‌آوردکه به طرزی دقیقتر و کاملتر از خود ارسطو نتایج مندرج در اصول فلسفهٔ او را استخراج نمود. بالجمله ازلحاظ تفکر فلسفی مذهب تـوماس همان مذهب ارسطوبودکه به‌ترتیب منطقی چنانکه بایدوشاید تصحیح‌وتکمیل شد، بی‌آن‌که توماس خواسته باشدکه آیین ارسطو را به‌صورت دین مسیح جلوه‌گر نماید تا صحت آن را نمایان سازد، یا ارسطو را غسل تعمید دهد تا با او توافق جوید. این دوتن صرفاً ازآن لحاظ‌که انسان بودند با یکدیگر تبادل‌فکر فلسفی کردند، بی‌آن‌که تدیّن یکی ازآن دو به دین مسیح دراین میان ملحوظ باشد.

البته اگرمطلب را بدین‌گونه تلقی‌کنیم منتهی به‌نفی مفهوم فلسفهٔ مسیحی می‌شود، وبا این‌که عجیب می‌نماید باید اعتراف داشت که این‌بحث را به‌همین جا رسانیده وهمین نتیجه را نیزحاصل کرده‌اند.

نه‌تنها بعضی ازمورخان تأثیر جدی دین مسیح را درجریان تفکرفلسفی انکارکردند[۲۷] بلکه بعضی ازمتأخرین اصحاب مدرسه نیز این مطلب را بدیهی شمردند وبدون هیچ‌گونه تردیدی برآن رفتندکه تعبیر «فلسفهٔ مسیحی» معنی ندارد[۲۸]. ماحصل قولشان این بودکه اگرفلسفه را برای تسهیل قبول عقاید دینی به‌کارگیرند تفکرفلسفی را با احتجاج دینی مشتبه می‌سازند؛ اگر اعتبار نتایج حاصله ازتعقل را منوط به مطابقت آنها بـا معتقدات نمایند به علم‌کلام می‌رسند؛ اگر برای رفـع این اشکالات لفظ «فلسفهٔ مسیحی» را فقط به معنی فلسفهٔ حقیقی بیاورند چرا بایدکشف این فلسفه وتقریرآن را منحصر به‌پیروان دین مسیح شمارند وکسانی راکه مسیحی نیستند یا با مسیحیت مخالفند اززمرهٔ اصحاب این فلسفه به‌کنارگذارند؛ اما اگربگویندکه برای پدیدآمدن فلسفهٔ مسیحی‌کافی است‌که فلسفهٔ حقیقی با دین مسیح توافق جوید یا این توافق نتیجه‌ایست‌که درواقـع حاصل است وبه‌طور منطقی از اصول اولیهٔ همین فلسفه لازم می‌آیـد ودراین صورت تلازم فلسفه ومسیحیت چنانکه درشق۳ سابق بود امرعارضی وخارجی است، یا برای تحصیل این توافق باید سعی خاصی مبـذول داشت ودراین صورت رجوع آن به علم‌کلام یا صناعت احتجاج[۲۹] است. چنان می‌نمایدکه گوئی دچار محظور می‌شویم وبرای تخلص ازآن لازم می‌آیدکه تلاش کنیم تا مفهومی راکه ازتصورآن تناقض لازم می‌آید به‌الفاظ مختلف تعریف‌کنیم، یعنی برآن شویم‌که فلسفهٔ مسیحی ازآن حیث‌که فلسفه است بحث عقلی است، ولیکن درهمان حال جنبهٔ دینی دارد، یعنـی از لحاظ ماهیت یا در عمل تابع شروط غیر عقلی است. اما اصلاً چرا نباید مفهومی راکه هیچ‌کس بدان خرسند نیست، به‌کنار نهاد؟ مذهب آوگوستینوس طالب فلسفهٔ مسیحی است مشروط براین‌که با صرف‌نظر ازجنبهٔ فلسفی، به جنبهٔ مسیحی آن اکتفا شود؛ مذهب توماسی متأخرین

طالب فلسفهٔ مسیحی است مشروط براین‌که باصرف‌نظر از جنبهٔ فلسفی به جنبهٔ مسیحی آن اکتفا شود؛ آیا ساده‌تر وبهترنیست‌که این هردو جزء را یکسره ازهم جدا سازند، فلسفه را به‌عقل واگذارند ومسیحیت را به‌دین سپارند؟

چون نتایج حاصله ازمشاهدهٔ امور وتحلیل مفاهیم تا این‌حد با یکدیگرمطابقت دارد شاید بحث وفحص دربارهٔ آنها بیفایده باشد. ولی ضمناً مناسبات مفاهیم فکری را با امور واقعی پیچیده‌تر ازآن می‌دانیم‌که به‌این آسانی بتوانیم دربارهٔ آنها داوری‌کنیم. مسلماً تاریخ ازآن لحاظ‌که مجموعه‌ای ازاموری است‌که واقعاً رخ می‌دهد هرگز به‌حل هیچ مسأله‌ای ازآن حیث‌که حقاً باید چنان باشد نمی‌پردازد، زیرا تصمیم دراین مورد ارتباط با مفاهیم عقلی اشیا دارد. ولیکن این نکته نیزمسلم است‌که مفاهیم حقیقی ازامور واقعی استقرا می‌شود، واین مفاهیم همین‌که ازطریق چنین استقرائی به‌دست آمد میزان حکم دربارهٔ همین امور می‌گردد. اما درمورد تعریف فلسفهٔ مسیحی بیش‌از آنچه به‌استقرا پردازند به‌قیاس روی آورده‌اند وآنجاکه درمقام شخص متدین به‌دین مسیح قرارگرفته‌اند نسبت استقرا را به‌قیاس به مراتب کمترکرده‌اند. وحال آن‌که نخست می‌بایست ببینندکه فکرفلسفی با ایمان مسیحی چه مناسباتی داشته وچه اموری درمیان آن‌دو مبادله شده است. دراین‌جا مسائل مهمی طرح می‌شودکه البته می‌توان برای هریك ازآنها جواب قاطعی یافت، منتهی اگر این پاسخها را با روش دقیق جستجوکنیم قوای فکری خودرا باید بشدت به‌کار اندازیم. زیرا نه‌تنها جزئیات مسائلی‌که باید به‌حل‌آنها پرداخت تابتوان فکرخودرا به‌نحو صحیح هدایت‌کرد بسیار است، بلکه حل هریك ازاین مسائل تاحدودی منوط به‌نحوهٔ تلقی امور مزبور ازجانب ماست؛ ودرهمین جاست‌کـه مسائلی راجع به‌مفهوم فلسفهٔ مسیحی وتأسیس این بحث

براساس محکم لااقل طرح می‌شود، وهرگاه بتوان این مطالب را به‌امور واقعی تاریخی مرتبط ساخت می‌تـوان به تعریف مفهوم این فلسفه پرداخت.

اما باید دید که آیا این فلسفه به‌صورت امر واقعی تاریخی وجود دارد؟ یا می‌توان تصور کرد که درزمانی وجود داشته است؟ بعضی از کسانی که ازجملهٔ مورخان لایق به شمار می‌روند وجود تاریخی این فلسفه را انکار کرده‌اند ودلیلی که برای انکار خویش آورده‌اند این است که دین مسیح درابتدای امر دین عمل بوده وبا هرگونه تفکـر نظری مغایرت داشته است. هارناك[۳۰] برای ترویج این نظریه بسیار کوشیده و باعث شیوع آن دربین تاریخ‌نگارانی که پس ازوی آمده‌اند گردیده است. درادامهٔ این مباحث رأی خودرا دراین باره به‌حدکفایت معلوم خواهیم داشت. اکنون جزاین نمی‌خواهیم که سؤالی که اینان به‌میان آورده‌اند، به‌کنار رود وتحقیقی ازاین قبیل راکـه اینك ما برسرآنیم مانع نشود.

کسانی که می‌گویند دین مسیح دراوایل تاریخ خود هرگز جنبهٔ نظری نداشته است چه قصدی ازاین قول دارند؟ اگر قصدشان این باشد که مسیحیت فلسفه نیست درصحت این قول تردید نمی‌توان داشت. ولیکن اگردعوی آن دارند که مسیحیت حتی درزمینهٔ دینی به معنی اخص آن نیز هیچ‌گونه مطلب نظری عنوان نکرد وسعی آن درترویج تعاون معنوی ومادی درمجامع اتباع خود محصور ماند[۳۱] ازحکم شواهد تاریخی عدول می‌جویند. مسیحیت را به‌صورتی کـه اینان ادعا می‌کنند وگویی آیین محض عمل بوده وبا هرگونه بحث نظری منافات داشته است، کجا می‌توان یافت؟ لابد برای اینکه بتوانیم به‌چنین وضعی راه یابیم باید به‌زمانی پیش ازیوستینوس[۳۲] بازگردیم؛ ازکتب اولیهٔ مسیحیت بسیاری‌از اوراقی راکه حاکی‌ازتعالیم حواریین است درآوریم؛ رسالهٔ اول یوحنّا راکه حاوی مبادی ومبانی عرفان

مسیحی قرون وسطی است به‌کنار گذاریم؛ ازمواعظ پولس دربارهٔ فضل ورحمت[۳۳] که منشأ آیین فلسفی آوگوستینوس است صرف‌نظر کنیم؛ انجیل یوحنا را با معانی آیاتی که دراوایل آن درشأن کلمه آمده است به‌یك سو نهیم؛ حتی ازاناجیل سه‌گانهٔ نظیر[۳۴] فراتررویم وحتی‌آشکارا ادعاکنیم که شخص عیسی اعتقاد به‌پدرآسمانی وایمان به‌خدای یگانه وعنایت اورا تعلیم نفرمود وبشارت به‌حیات جاویـدان درملکوت بی‌پایان نداد؛ علی‌الخصوص غافل ازاین معنی شویم که مسیحیت هرچه بیشتر به‌اوایل خود نزدیك شود پیوستگی آن با دین یهود آشکارتر می‌گردد، وشکی دراین نیست که‌کتاب مقدس مشتمل برعقاید بسیار درمورد خدا وقدرت الهی بود واگرچه سبك بیان فلسفی‌به‌معنی‌اخص خود نداشت سخنانی‌آورده‌بود که دروضع مساعدی می‌توانست‌به‌صورت فلسفی تقریرشود ونتایجی ازاین قبیل حاصل کند.

همان‌گونه‌که ازلحاظ تاریخی موجبی برای صرف‌نظر ازاین مطالعه وجود ندارد، ازجنبهٔ فلسفی نیز دلیلی‌که بتواند قبل ازشروع چنین تحقیقی بطلان‌آن را اثبات‌کند دردست نیست. حتی نزاع‌متمادی بعضی ازاتباع آوگوستینوس بابرخی ازپیروان‌توماس ترك این مطالعه را لازم نمی‌آورد. مانع توافق‌آنان جزاین نیست‌که هردو می‌خواهند دومسألهٔ متفاوت را به‌عنوان واحد طرح وحل نمایند. روزی‌کـه پیروان آوگوستینوس این مطلب را قبول‌کنندکه حتی درنظرشخص معتقد به‌دین مسیح عقل ذاتاً غیرازایمان است وفلسفه با دین تفاوت دارد، اتباع توماس آکوئیناس نیز می‌توانند راهی راکـه درآیین آوگوستینوس برای حل این مسأله درپیش‌گرفته‌انـد اختیارکنند؛ آوگوستینوس به‌این معنی قائل بود وآنچه می‌ماند همین است‌کـه پیروان او نیز مانند خود وی این تفاوت لازم را بپذیرند. برعکس، روزی‌که پیروان توماس‌این مطلب را قبول‌کنندکه حتی درنظرشخص معتقد به دین مسیح عقل عملاً ازایمان تفکیك‌ناپذیـر است، اتباع

آوگوستینوس می‌توانند راهی راکه درآیین توماس برای حل این مسأله نشان داده‌اند درپیش گیرند؛ آکوئیناس خود به‌این معنی قائل بود، پس هیچ مانعی برا ی‌پیوستن پیروان او به این مسلك نیست. اگر چنین گوییم بی‌آن‌که حتی به ماهیت فلسفهٔ مسیحی راه یافته باشیم می‌توانیم تعبیر «فلسفهٔ مسیحی» را ازلحاظ نظری مستلزم تناقض ندانیم. ولااقل دریك زمینه می‌توان چنین فلسفه‌ای را امکان‌پذیر دانست وآن زمینه‌ای ازاوضاع واحوال واقعی است‌که تعقل شخصی که معتقد به‌دین مسیح باشد درآن به‌کار می‌افتد. عقلی‌که آن را بتوان عقل مسیحی نامید درمیان نیست ولیکن ازروشی‌که شخص مسیحی عقل خودرا برطبق آن به‌کار برد می‌توان سخن به‌میان آورد. چرا باید قبل ازآن‌که تحقیق کنیم درانکار این معنی اصرار ورزیم‌که دین مسیح تعقل انسان را به‌توسط ایمان به راههایی انداخت‌که پیش ازآن نمی‌شناخت وبدین ترتیب جریان تاریخ فلسفه را دیگرگون ساخت؟ این امری‌است‌که البته امکان داشت‌که واقع نشود ولیکن هرگز نمی‌توانیم بگوییم‌که چنین امری امکان نداشت‌که واقع شود. حتی می‌توانیم فراتر ازاین‌رویم وبانظری‌که به‌تاریخ‌فلسفهٔ جدید می‌افکنیم برآن شویم‌که چنین امری وقوع یافته است.

درست است‌که جریان فلسفهٔ متداول اروپا درقرن هفدهم با پیشرفت علوم تحصّلی[۳۵] به‌طورکلی وفیزیك ریاضی علی‌الخصوص ارتباط دارد وعامل ممیّز فلسفهٔ دکارت ازعقاید فلاسفهٔ قرون وسطی دربارهٔ طبیعت جزاین نیست. ولیکن باید دیدکه وجه اختلاف فلسفهٔ دکارت با فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ حکمای یونان چیست؟ البته مقصود ما این نیست‌که بخواهیم دکارت را به‌وصف فیلسوف مسیحی متّصف سازیم، ولیکن این قول را نیز نمی‌توانیم تصدیق کنیم‌که هرگاه فیلسوفان مسیحی درفاصلهٔ پایان دورهٔ یونانی وآغاز عصر جدید نمی‌بودند، فلسفهٔ جدید اروپا ازدکارت تا کانت بازهمان صورتی را

داشت که درواقع داشته است. به‌عبارت دیگر، قرون وسطی ازلحاظ فلسفی برخلاف آنچه گفته‌اند تا این حد عقیم نبوده است وبعضی از اصولی که فلسفهٔ جدید براساس آنها وبا اقتباس ازآنها تأسیس یافته براثرنفوذ دین مسیح وغلبهٔ آن درقرون وسطی حاصل شده است. اگر فلسفه‌ای راکه درسده‌های هفدهم وهجدهم، وحتی درسدهٔ نوزدهم، پدیدآمد به‌اجمال‌مطالعه کنیم فوراً به‌خصوصیاتی‌برمی‌خوریم که تبیین آنها بدون توجه به‌طرزتعقل مسیحی درفاصلهٔ بین اواخر عصریونانی واوایل رنسانس [= تجدد فکری اروپا] دشوار می‌نماید.

مثلاً نظری‌به‌آثار رنه دکارت[۳۶]، مجدد فلسفی‌اروپا، بیفکنیم. هاملن[۳۷] جرأت را دربارهٔ دکارت بدانجا رسانیدکه گفت: «او پس از پیشینیان می‌آید، چنانکه گویی درمیان او وآنان تقریباً کسی جز طبیعت‌شناسان قرار ندارد.» اما باید دیدکه قید «تقریباً» دراین کلام به‌چه معنی است؟ برای پی‌بردن به‌معنی‌آن نخست می‌توان عنوان کتاب دکارت راکه «تأملات درفلسفهٔ اولی»[۳۸] است ودرآن به«اثبات‌وجود باری وخلودنفس» پرداخته است به‌یاد آورد. سپس می‌توان مشابهت ادلّهٔ اورا دراثبات وجود خدا با ادله‌ای که انسلم قدیس وحتی توماس آکوئیناس دراین باره اقامه کرده‌اند ازنظر گذرانید. ازآن‌پس می‌توان روشن ساخت که او درمطلب اختیار چگونه ازافکار حکمای قرون وسطی راجع به مناسبات فضل ورحمت با فعل ارادی اختیاری که از رؤوس مسائل درحکمت مسیحی است مستفید بوده است[۳۹]. ولیکن شاید بتوان دراین باره تنها به ذکر این مطلب اکتفاکردکه سراسر فلسفهٔ دکارت تابع رأی او درقبول خدای توانایی است که خود او به‌یك معنی خالق خویش است، وچون چنین باشد به‌طریق اولی خالق حقایق ازلی[۴۰] وازجمله حقایق ریاضی است، خالق عالم ازکتم عدم وعلت مبقیهٔ آن باخلق مدام درتمام آنات است، واگر چنین فعلی ازاو نمی‌بود همهٔ اشیاء به عدمی که به ارادهٔ وی ازآن بدر آمده‌اند می‌پیوستند.

عن‌قریب این سؤال به میان خواهد آمد که آیا حکمای یونان به مفهوم خلق راه یافته وخدا را خالق عالم دانسته‌اند یا این خود مفهوم جدیدی است؛ ولیکن همین‌قدر که چنین سؤالی ازخاطر بگذرد ما را دلالت براین فرض می‌کند که دکارت مستقیماً دراین باره ازسنن یهودی ومسیحی مستفید بوده واساس رأی او درتکوین عالم حاصل تعمقی است که درتعالیم معلمین خود راجع به منشأ کائنات نموده است. وانگهی باید دید که خدایی که دکارت اورا وجود لایتناهی وکامل وقادر شناخت وآفریدگار آسمان وزمین دانست، وبرآن رفت که او انسان را به‌صورت ومثال خود آفریده است واشیا را باهمان فعلی که علت ایجاد آنهاست ابقا می‌کند، جزهمان خدای مسیحیان که ذات وصفات اورا برطبق معتقدات آنان بآسانی دراین اقوال می‌بینیم چه می‌تواند بود. دکارت می‌گفت که فلسفهٔ او ناشی ازعلم الهی یا وحی مسیحی نیست، بلکه همهٔ افکاری که منشأ این فلسفه است معانی صریح ومیزی است که عقل فطری با اندك مایه کاوش درآنچه خود او حاوی است می‌تواند یافت. اما باید دید که چگونه می‌شود که افکاری که منشأ عقلی محض دارد اساساً عین همان عقایدی باشد که دین‌مسیح به‌نام ایمان ووحی درطی شانزده قرن به‌تعلیم آنها پرداخته است؟ ازاین مطابقت فواید بسیار می‌توان گرفت واین فواید آن‌گاه بیشتر می‌شود که علاوه بردکارت اقران اورا نیز که ازاین لحاظ وضع مشابهی بااین حکیم داشته‌اند درنظر گیرند.

مالبرانش[۴۱] درقیاس با پیشوای خویش دردرجهٔ دوم ازاهمیت قرار دارد؛ معذلك، برای فهم تاریخ فلسفهٔ اولی درعصرجدید ازتوجه به‌این حکیم صرف‌نظر نمی‌توان کرد. او برآن بود که وجود عالم خارج قابل اثبات نیست وانسان هرچه ببیند درخدا می‌بیند، واین دو رأی چون باهم تلفیق شود می‌تواند مقدمه‌ای برای قول به‌اصالت معنی[۴۲] برطبق فلسفهٔ بارکلی[۴۳] باشد. رأی دیگر او تأکید دربارهٔ علل معده[۴۴]

ویا اگر بتوان گفت قول به‌اصالت معدات[۴۵] [کسب] است، وبرطبق این قول تعدی فعل ازجوهری به جوهر دیگر ممکن نیست. چنین رأیی مقدمهٔ انتقاد اصل علیّت درفلسفهٔ هیوم[۴۶] بود وکافی است کتب هیوم را بخوانیم تا به‌این معنی پی‌ببریم که وی ازتبعیّت خود نسبت به مالبرانش اطلاع داشت، وازهمین‌جا پیداست که موقف مالبرانش را باید یکی ازمراحل مهم ومؤثر درفلسفهٔ جدید به شمار آورد. اما باید دیدکه مالبرانش خودرا به چه کسانی منسوب می‌شمرد؟ شك نیست که او درمعنی هم به‌قدیس آوگوستینوس وهم به‌دکارت نسب می‌برد. البته حملهٔ او به‌فلسفهٔ اهل مدرسه[۴۷] شدیدتر ازدکارت بود. منتهی ایرادی که این فیلسوف عصرجدید براهل مدرسه می‌گرفت بـرخلاف آنچه تصور می‌رود این نبودکه فلسفه ودین را بایکدیگر مشتبه ساخته‌اند، بلکه این بودکه به‌قدرکافی تمسّك به‌فکـر مسیحی نداشته‌اند. گناه آکوئیناس را این می‌دانست که به‌جای تبعیت از آوگوستینوس که‌مثل اعلای سنن مسیحی‌است، به‌دنبال ارسطوی مشرك، و«شارح حقیر» او ابن رشد، افتاده است وپیداست که چنین اعتقادی به‌منزلهٔ ایراد عارضی وخارجی نسبت به‌فلسفهٔ اهل مدرسه محسوب نمی‌شد، بلکه حمله‌ای بود که به‌قلب این فلسفه وارد می‌آمد ودلالت برآن می‌کردکه اگر تبعیت فلسفهٔ اهل مدرسه نسبت به‌آوگوستینوس بیش ازآنچه درواقع صورت گرفته است می‌بود مطابقت بیشتری با دیانت و بنابـراین با حقیقت می‌یافت[۴۸].

چه فلسفه‌ای را می‌توان شایستهٔ عنوان فلسفهٔ مسیحی دانست؟ نخستین ممیّز چنین فلسفه‌ای اعلای شأن خدا وتعظیم جلالت وقدرت اوست: خدا وجود مطلق وفعل محض است، به‌این معنی که هرچه هست از اوست وهرچه می‌شود او می‌کند. اما ارسطو وتوماس آکوئیناس چه می‌گفتند؟ فلسفهٔ اینان فلسفهٔ طبیعت بود، وبرحسب چنین فلسفه‌ای صور نوعیّه یا طبایع اشیا هرکدام به‌نحوی منشأ فعل است، وعامل

ایجاد آثاری است که به‌اجسام منسوب می‌دارند. اگر فیلسوف مشرکی مانند ارسطو قائل به‌تقوم واستقلال اشیای متناهی شده وآنها را تا این حد منشأ تأثیر شمرده باشد جای تعجب نیست، وازچنویی همین انتظار می‌رفته است که علم مارا نسبت به‌اشیا معلول وجود آنها وناشی ازفعل آنها پندارد، ولیکن شخصی که متدین به‌دین مسیح بوده است می‌بایست قلب او فیض بیشتری برده باشد. توماس آکوئیناس چون می‌دانست که علیّت به‌معنی خالقیّت است وخالقیّت فعل خاص خداست می‌بایست وجود طبایع یا صور نوعیّه را انکار کند وهر گونه فعلی را تنها به‌خدا منسوب دارد و اورا هم منشأ علم وهم منشأ عمل ما شمارد. خلاصه، اعتقاد به علل ٌمعده [=کسب] و رؤیت اشیا درخدا درنظر مالبرانش به‌منزلهٔ ارکان اصلی فلسفه‌ای است که بحقیقت بتواند فلسفهٔ مسیحی نام گیرد ومبتنی برحصرقدرت به‌خدا باشد.

به سادگی می‌توان مثالهای بیشتر آورد و با استناد بدانها نشان داد که اعتقاد به‌خدای آفریدگار چنانکه درکتاب مقدس تعلیم شده‌بود چگونه درمخیّلهٔ اصحاب حکمت الهی متعارف اروپا رسوخ کرد. استناد به‌آرای پاسکال[۴۹] آسانترین کار دراین‌باره است. زیرا فلسفهٔ پاسکال ازبسیاری جهات همان مذهب آوگوستینوس بود؛ اما فراتر می‌رویم وبه لایبنیتس[۵۰] می‌رسیم تا ببینیم که هـرگاه، برفرض، بتوان عناصر مسیحی را ازمجموعهٔ آرای‌این‌حکیم حذف‌نمود ازفلسفهٔ او چه می‌ماند. حق این است که حتی مسألهٔ اصلی فلسفه نیز ازوضعی که درمذهب او یافته بود خارج می‌شود، وآن بحث درمنشأ اشیا وخلق عالم ازجانب خدای کامل ومختار است. کتاب او به‌نام «گفتار درفلسفهٔ اولی»[۵۱] با مطلبی دربارهٔ همین خدای کامل ومختار آغاز می‌شود، واین کتاب که اهمیت آن دربین آثار لایبنیتس قابل‌انکار نیست با مطلبی به‌قصد توجیه عنایت‌الهی[۵۲] وبا استشهاد به‌انجیل پایان می‌پذیـرد: «قدمای حکما بسیارکم به‌این حقایق راه یافتند؛ تنها عیسی مسیح بود که آنها را

در کلام الهی بیان داشت و کلام او چنان واضح وصریح ومعهود بود که حتی کسانی که ازلطف طبع بهره‌ای نداشتند بدانهـا راه جستند وبدین سان بود که انجیل عیسی وجه امور انسانی را یکسره منقلب ساخت»[۵۳]. کسی که این سخنان را به‌زبان آورد نمی‌توانست درحق‌خود گمان برد که چنان پس ازیونانیان سررسیده است که گویی درمیان او وآنان چیز دیگری پدید نیامده باشد. دربارهٔ کانت[۵۴]نیز همین حکم صادق است، مشروط براین که مطالب کتاب اورا در «نقد عقل محض»[۵۵] باکتاب دیگرش در «نقد عقل عملی»[۵۶] تتمیم کرد، ودربارهٔ برخی از معاصران ما نیز چنین قولی رواست[۵۷].

آنچه شـایان توجه و اعتناست این که معاصران ما اگرچه برخلاف لایبنیتس ازاستناد به کتاب آوگوستینوس به‌نام «مدینةالله»[۵۸] یا استشهاد به‌انجیل خودداری نمودند فارغ ازتأثیر این مأخذ نبودند وحتی بسیاری ازآنان خود به‌افکاری که ازآنها مایه گرفتند وقوف نداشتند. ازاین میان تنها بیك مورد اشاره می کنیم وآن‌آقای مانتگیو[۵۹] است که کتاب او[۶۰] به‌تازگی انتشار یافت و اورا نمونهٔ این اشخاص می‌توان دانست. آقای مانتگیو ابتدا به‌ذکر این مطلب پرداخته است که درضمیرمردم در ادوار اولیهٔ تاریخ گاهی بعضی ازافکار ابتدائی که حکم مادهٔ خام را داشت خود به‌خود راه می‌یافت ولیکن به‌نظر او آنچه عجیب می‌نماید و «شاید عجیبتر ازهمه می‌آید وبارزترین نشانهٔ سیر قهقرایی فرهنگ بشرمی‌تواند بود، این است که آن پندارهای نخستین راکه نیاکان ما داشتند اینك به‌صورت عقایدی که ازعلم کل خدا مایه گرفته باشد درآوریم.» وبدین گونه است که کتاب مقدس مسیحی که بنابه‌ادعای ماگویی وحی‌الهی است جزمجموعه‌ای ازعقاید ونمونه‌ای ازمعارف عوام[۶۱] که به‌ناروا به‌خدا نسبت یافته است نمی‌شود واین همان اعتقادی است که به‌بندگـی باز می گردد وآقای مانتگیو می‌خواهد ومی کوشد تا ما را ازبند آن آزاد سازد. این شخص طالب فیض خدای

تازه‌ای است که خود او آن را خدای پرومتئوس[۶۲] می‌خواند و مراد او این است که تجلی روح قدسی الهی نه‌تنها چنان باشد که ضعف ما را به‌قوت بدل کند و درحین دردمندی و رنجوری و ناتوانی تسلیت بخشد... بلکه قدرت و نور و جلالی فراتر از آنچه آدمی راست نمایان سازد.»[۶۳]

انصاف باید داد که وعظی بهتر ازاین نمی‌توان کرد. آنجا که می‌خواهند معتقدات را تجدد بخشند و ازتأثیر معارف دینی عمومی که که اینك درمیان مسیحیان رواج دارد آزاد سازند، اگر مقصد این باشد که چنین افکاری را ترویج نمایند چه بهتر که دانشگاه ییل قرائت عباراتی ازرسائل یوحنّا و پولس را به‌جای خطابات تری[۶۴] متداول کند، و اگر برطبق رأی آقای مانتگیو تفاوت خدای نو با خدای کهن دراین باشد که به‌جای نفی حیات به‌تأیید آن پردازد، باید دید که معاصران ما درازهان خود چه تصوری ازمفهوم دین مسیح دارند و چه معنی ازآن اراده می‌کنند. درواقع دین جدید آقای مانتگیو یکی از همان عقاید رایج یهودی و مسیحی است که با معارف عامّهٔ یونان‌باستان ترکیب شده‌است و تصور مبهمی ازخاطراتی را که مؤلف ازتعلّم انجیل در اوان کودکی داشته و بی‌آن که خود بداند در قلب او رسوخ یافته وازعروض نسیان در امان مانده‌است به‌صورت افکار فلسفی جدید جلوه داده است.

پس چند دلیل ازتاریخ حکایت ازاین می‌کند که اساس فلسفه ودین درقرونی که بعد ازقرون وسطی آمده ازیکدیگر تفکیك نپذیرفت و به‌هرصورت می‌توان این بحث را به‌میان آورد که فلسفهٔ اولی به‌صورت متعارف خود دراروپا ازجوهر وحی مسیحی بیش ازآنچه معمولاً گمان می‌بردند بهره برد و مایه گرفت، واین بحث درواقع همان طرح مسألهٔ فلسفی به‌نحو دیگری‌است. حاصل این بحث این‌است که وحی مسیحی منشأیی برای بعضی ازافکار فلسفی محض بود؛ فلسفهٔ اولی ازتورات وانجیل مایهٔ بسیار گرفت، عقاید امثال دکارت ومالبرانش

ولایبنیتس هرگاه خالی ازتأثیر دین مسیح می‌ماند صورتی راکه بخودگرفته است نمی‌داشت؛ بنابراین می‌توان با احتمالی قریب بیقین برآن بودکه چون دین مسیح این همه تأثیر درفلسفهٔ اروپایی بخشید پس فلسفهٔ مسیحی بمعنی خاص خود وجود دارد.

کسی که این حقیقت را قبول می کند می‌تواند آن را بدونحو مختلف تلقی نماید: یا مثل اگوست کنت[۶۵] برآن می‌شودکه فلسفهٔ اولی که شبحی ازعلم کلام مسیحی است بدنبال همین علم به راه زوال می‌رود؛ یا می‌بیندکه علم کلام پس ازآن که اورا به گورسپردند همچنان زنده مانده است، وازهمین‌رو می گویدکه فلسفهٔ اولی هنوز همچنان از علم کلام تأثیر می‌پذیرد بگمان ما این رأی اخیر را می‌توان درست انگاشت ومنطبق بردوام وبقای دین مسیح دانست، ومعلوم نیست که آنان که بآیندهٔ فلسفه امید بسته وبدوام آن یقین کرده‌اند چرا وچگونه ازقبول این معنی نگران می‌شوند، ولیکن با صرف‌نظر ازآنچه ممکن است درآینده رخ دهد درسی که ازگذشته می گیریم این است وچنانکه لسینگ با تعمّق بسیار دریافته وگفته است «حقایق دین آن‌گاه که ازطریق وحی بااین عالم نزول یافت جزء امورعقلی بشمار نمی‌رفت، اما نمی‌توان غافل ازاین معنی بودکه این حقایق بقصد این‌که معقول شود نازل گردید.»[۶۶] اگر درمورد تمام آن حقایق چنین نتوان گفت لااقل برخی ازآنها چنین است وقصد ما ازمطالبی که ازاین پس دراین سلسله از دروس درج می کنیم شرح همین معنی‌است. درابتدای بحث اولین تکلیف ما این خواهد بودکه ازخود فیلسوفان مسیحی معنی فلسفهٔ مسیحی را استفسار کنیم ومقصود ما ازتحقیق فوایدی که حکمای مسیحی درتعقّل فلسفی خود ازتورات وانجیل برگرفته‌اند جز این نیست.

حواشی فصل اول

۱) درمورد مفهوم «فلسفهٔ مسیحی» و تاریخچهٔ آن ← کتابنامه، در پایان ایـن کتاب، تحت‌عنوان «منابعی‌که مراجعه به‌آنها برای توجه به‌مفهوم فلسفهٔ مسیحی مفید است».

2) scolastique

3) scolastiques

٤) ← کتابنامه، شمارهٔ ۷۱، مربوط به م. شلر، M. Scheler وشمارهٔ ٦۳،قسمت مربوط‌به ا. بریه E. Bréhier .

٥) جان آو سالزبری (حدود ۱۱۱٥ــ۱۱۸۰ م.) John of Salisbury [= به فرانسه Jean de Salisbury] حکیم مدرسی انگلیسی... (دایرةالمعارف فارسی).

6) rationalistes

7) révélation

۸) ← کتابنامهٔ، شمارهٔ ۱۹، ل. فوئرباخ L. Feuerbach .

۹) قدیس تومـاس آکوئیناس [=آکویناس] Thomas Aquinas/Thomas d'Aquin معروف به‌حکیم آسمانی ۱۲۲٥ــ۱۲۷٤م.، فیلسوف ایتالیائی، بزرگترین شخصیت فلسفهٔ مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، و واضع دستگاه فلسفی‌ای که پاپ لئوی سیزدهم فلسفهٔ رسمی مذهب کاتولیك اعلام کرد... دست به‌کار تلفیق فلسفهٔ ارسطو بـا عقاید مسیحی شد. ترکیبی که ازاین‌دو به‌عمل آورده است، از بزرگترین کارهائیست که در فلسفه صورت گرفته است و برجسته‌ترین مرحلهٔ فلسفهٔ مدرسی (اسکولاستیسیسم) بشمار می‌رود... (دایرةالمعارف فارسی).

۱۰) ← کتابنامه، شمارهٔ ٥۹، پ. ماندونه P. Mandonnet و شمارهٔ ٦٤، م.د. شنو M.D. Chenu .

11) sagesse

12) théologie

۱۳) قدیس برنار (۱۰۹۰؟ــ۱۱٥۳) یا سن‌برنار Saint Bernard یا برنارکلرووئی: کشیش فرانسوی و عالم الاهیات مسیحی... (دایرةالمعارف فارسی).

۱۴) قدیس پیترو [=پی‌یر] دامیانی (۱۰۰۷؟۱۰۷۲م) Saint Pierre Damiani به ایتالیائی سان‌پیترو San Pietro دامیانی: مصلح دینی ایتالیائی و عالم علوم دینی مسیحی... (دایرةالمعارف فارسی).

15) dialectique به‌معنی اعم آن

۱۶) تمسك به علم الهی محض، چنانکه قدیس پیترو دامیانی داشت، مستلزم نفی اساسی فلسفهٔ مسیحی است. زیرا جوهر آن نفی فلسفه بسود علم الهی است. یگانه مقصد شخص مسیحی نجات اوست و آن جز از طریق ایمان نیست. به‌کار بستن عقل در ایمان، درحکم نفی و ابطال ایمان است. پس جز این کاری نمی‌توان کرد که طلب علم عقلی را برای نجات شخص مسیحی خطرناك شمرده براو ممنوع داریم. باری آن‌که شوق علم را در دل مردم برانگیخته شیطان است و همین شوق باعث آدم برگناه نخستین بوده و این گناه سرچشمهٔ سایر بدیهای ما شده است. نگاه کنید به:
Pierre Damiani, *De sancta simplicitate*, I; Patr. lat., t. 145, Col. 695-969.

قطعات مشابه دیگری را درکتاب زیر نقل کرده‌ایم:
Etudes de philosophie médiévale, Strasbourg, 1921, P. 30-38.

۱۷) قدیس انسلم (۱۰۳۴–۱۱۰۹م) Saint Anselm اسقف‌اعظم کنتربری، مجتهد مسیحی، متولد ایتالیا... (دایرةالمعارف فارسی).

۱۸) قدیس‌بوناونتوره (۱۲۲۱–۱۲۷۴) Saint Bonaventure : متأله مدرسی‌ایتالیائی وفرانسوی، کاردینال، مجتهدکلیسا... ریاست‌فرقه‌ی فرانسیسیان... اسقف‌اعظم پاریس... (دایرةالمعارف فارسی).

۱۹) قدیس آوگوستینوس (۳۵۴–۴۳۰ م) Saint Augustine : مجتهد کلیسا... به مذهب مانوی گروید... دوباره بدین مسیح درآمد... (دایرةالمعارف فارسی).

20) *Fides quaerens intellectum.*

۲۱) نگاه‌کنید به‌کتاب **تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی**، اثر ولف:
(M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912, P. 186, note 2.)

باید درنظرداشت که اصطلاح Rationalisme (اصالت عقل)، که بـرای تسمیهٔ مذهب فلسفی انسلم به‌کار رفته Bouchitté, *Le rationalisme chrétien*, Paris, 1842)
لفظ مبهمی است که لااقل باید معنی دقیق آن‌را معلوم‌داشت. کسی‌که قایل به اصالت عقل است، عقل خودرا باید ملاك داوری در همهٔ امور، که یکی ازآنها وحی است، بینگارد؛ و همینکه فیلسوف مسیحی، حتی دریك‌مورد، اعتقاد را تابع ایمان خود بداند کافی است تا اورا در سلك دیگری وارد سازد. ما برآن بوده‌ایم تا این نکته را روشن سازیم که نه یوهانس سکوتوس اریگنا، نه انسلم ونه حتی آبلار، هرگز عقلی‌راکه مخالف وحی یاحتی غیرملتزم به وحی باشد موجه نشمرده‌اند←:
Le sens du rationalisme chrétien, dans. *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, P. 1-29.

۲۲) بدین‌قرار، برطبق رأی ماندونه، این تهمت که معمولا براصحاب مدرسه می‌بندند که اینان فلسفه را درکلام منحل ساختند، نزد متکلمین تابع آوگوستینوس محملی داشت، اما نسبت‌دادن آن به‌مذهب‌توماس محملی ندارد. ←:
P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siécle, IIe* Partie, 2e édit. Louvain, 1911- p. 55-56.

۲۳) راجع به‌اهتمامی که توماس آکوئیناس دراین‌باره کرده‌است ← تحقیق مهم زیر:
P. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siécle,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. II 1927), P. 31-71.
24) illumination

۲۵) عقول بذری raisons séminales . شاید بتوان مسألهٔ «عقول بذری» را بااندکی مسامحه همان مسألهٔ «عالم ذر» دانست—م.

۲۶) به‌عنوان نمونه کافی است سخنی را که ژان‌پکام Jean Peckham در قرن سیزدهم گفته و نقل آن متداول شده است به یاد آوریم:←
DENIFLE et CHATELAIN, *Chartul. universit. Parisiensis,* t. I, P. 627.

۲۷) ازقبیل امیل بریه. رجوع‌شود به ارجاع شمارهٔ ٤ در همین قسمت.

۲۸) «اساساً فلسفه‌ای به‌نام فلسفهٔ مسیحی نیست، بلکه آنچه وجود دارد فلسفهٔ حقیقی‌است که نهایت مطابقت را بادین مسیح که بتمامه غیراز این فلسفه است حاصل می‌کند» نقل‌از:
C. SIERP, dans KLEUTGEN, *La philosophie scolastique,* t. I, P. VIII.
29) apologétique

۳۰) آدولف فون‌هارناك (۱۸۵۱–۱۹۳۰) Adolf von Harnak متکلم شهیر پرتستان آلمانی و مورخ کلیسای لوتری.—م.

۳۱) رجوع‌شود بمشرح مآخذ، امیل‌بریه ← ارجاع شمارهٔ ٤.

۳۲) یوستینوس یا سن‌ژوستین (۱۰۰؟–۱۶۵؟م) St. Justin معروف به ژوستین شهید و ژوستین حکیم، از آباء کلیسا و پیروان مشرب افلاطون. نخستین مکتب مسیحی را در رم پایه‌نهاد، و زیر تازیانهٔ مخالفان جان‌سپرد.—م.

33) Grâce
34) Les Synoptiques
35) sciences positives

۳۶) رنه دکارت (۱۵۹۶–۱۶۵۰م) René Descartes فیلسوف و ریاضیدان و عالم فرانسوی... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

37) Octave Hamelin

۳۸) **تأملات در فلسفهٔ اولی** *Méditations sur la métaphysique* این کتاب با همین عنوان توسط دکتر احمد احمدی به‌فارسی ترجمه شده و از سوی مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۶۱) منتشر گردیده است.—م.

۳۹) نگاه کنید به:

E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du systéme cartésien.* Paris, J. Vrin, 1930.

و مقایسه‌کنید با:

La liberté chez Descartes et la théologie. Paris, F. Alcan, 1913.

40) Les vérités éternelles

۴۱) نیکولا مالبرانش (۱۶۳۸–۱۷۱۵م) Nicolas Malebranche فیلسوف‌فرانسوی.ـم.

42) idéalisme

۴۳) جورج بارکلی (۱۶۸۵–۱۷۵۳م) George Berkeley فیلسوف بریتانیائی، متولد ایرلند... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

44) causes occasionnelles

[اصالت معدات: این نظریه برابر با نظریهٔ «کسب» در کلام اشعری است.ـم.]

45) occasionnalisme

۴۶) دیوید هیوم (۱۷۱۱ــ۱۷۷۶ م) David Hume فیلسوف بریتانیائی.ـم.

47) Scolastique

۴۸) رجوع شود به مقدمهٔ کتاب **تحری حقیقت باعقل نظری:**

Recherche de la vérité par la raison naturelle.

تصنیف مالبرانش. دربارهٔ عناصر دینی درمجموعهٔ فلسفهٔ مالبرانش رجوع‌شود به‌تألیفات H. Gouhier که اسامی آنها درشرح مآخذ کتاب آمده است و هرکدام غایت امتیاز را دارد (← کتابشناسی، مدخل شمارهٔ ۸).

۴۹) بلز پاسکال (۱۶۲۳ــ۱۶۶۲ م) Blaise Pascal عالم فرانسوی و فیلسوف دینی، یکی از بزرگترین و جامعترین نوابغ جهان... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۵۰) گوتفرید ویلهلم لایبنیتز [آلمانی: لایپنیتس] (۱۶۴۶ــ۱۷۱۶ م)
Gottferied Wilhelm Leibniz

فیلسوف و عالم طبیعی و ریاضی و سیاستمدار و مورخ و اقتصاددان آلمانی، و یکی از حکما و صاحبنظران بزرگ اروپا در قرون جدید (← **دایرةالمعارف فارسی**).

51) *Discours de la métaphysique.*

52) Providence divine

۵۳) دربارهٔ اجزاء دینی مجموعهٔ فلسفهٔ لایبنیتس رجوع‌شود به‌کتاب زیر:
J. Baruzi, *Leibniz et l'organization religieuse de la terre.* Paris, Alcan, 1907.

۵۴) ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ــ۱۸۰۴م) Immanuel Kant یکی‌از فلاسفهٔ مشهورجهان و بزرگترین فیلسوف آلمان در قرن هجدهم... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۵۵) «نقد عقل محض» *Critique de la raison Pure* [یا در اصل آلمانی: *Kritik der reinen Vernunft*] این کتاب بامشخصات زیر به‌فارسی ترجمه شده است: **سنجش خردناب** نوشتهٔ ایمانوئل کانت. ترجمهٔ دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی (تهـران،

امیرکبیر، ۱۳۶۲). – م.

۵۶) «نقد عقل عملی» *Critique de la raison pratique* [در اصل آلمانی: *Kritik der Practischen Vernunft*].

۵۷) KANT, *Die Metaphysik der Sitten, Methodenlehre* – دربارهٔ ارتباط محکم فلسفهٔ جدید و فکر مسیحی اعم از آنچه در دورهٔ آباء کلیسا یا در قرون‌وسطی بوده‌است به‌کتاب زیر مراجعه شود:

H. RITTER, *Histoire de la philosophie chrétienne*. Paris, Ladrange. 1843, t. I. P. 20-22.

۵۸) شهر الهی یا مدینة الله: *Cité de Dieu* [= *De Civitate Dei*]

۵۹ و ۶۰) و. پ. مانتگیو (۱۸۷۳–۱۹۵۳) W. P. Montague فیلسوف امریکائی، صاحب کتاب اعتقاد رهیده از بند *Belief Unbound* . – م.

61) folklore

۶۲) پرومتئوسی Prométhéen منسوب به پرومتئوس: در دین یونان یکی از تیتانها. به روایتی انسان را از گل خلق‌کرد و علی‌رغم زئوس، شراره‌ای از آتش آسمان... ربود و به‌زمین آورد و انسان را صنعت آموخت... (← دایرةالمعارف فارسی).

63) W. P. Montague, *Belief Unbound*. New-Haven, Yale University Press, 1930. PP. 9-10, 97.

64) *D. H. Terry Lectures.*

۶۵) اوگوست کنت (۱۷۹۸–۱۸۵۷) Auguste Comte فیلسوف و جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی و بنیانگذار مذهب تحققی [= پوزیتیویسم]... (←دایرةالمعارف فارسی).

66) Lessing, *Ueber Erziehung des Menschengeschlechtes*

که در کتاب زیر نقل شده است:

M. Guéroult, *L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, 1930, vol. I, P. 15.

فصل دوم

مفهوم فلسفهٔ مسیحی

چون این مسأله به‌صورتی که عنوان گردید طرح شود ساده‌ترین روش برای حل آن این است که ببینیم چرا کسانی که با دانش وبینش وفرهنگ یونان آشنایی داشتند ودرمعرفت افکار وعقاید عهد باستان کارآزموده بودند، ناگهان تصمیم به‌قبول دین مسیح گرفتند. وقوع این امر، یعنی اقبال این دسته ازمردم به‌آیین عیسی، هرگز توقف نپذیرفت واینك درروزگارما نیزبرخی ازفیلسوفان برآنند که‌در این‌دین‌می‌توان جوابی که مقنعتر ازپاسخهای اهل فلسفه باشد دربرابر سؤالهای فلسفی یافت. مع‌هذا اگر قصد آن‌باشد که این‌مسأله‌را مطابق باعین‌واقع‌درمعرض بحث گذاریم وازتأثیر عواملی که بامصالح شخصی ما ارتباط دارد فارغ سازیم یا لااقل ازتأثیرمستقیم این عوامل برکنار داریم، ساده‌ترین روش آن خواهد بود که به‌اوایل تاریخ مسیحی بازگردیم. اگر دین مسیح بیش ازفلسفهٔ یونان، حکما را به‌حقیقت رهنمون شده باشد تحقیق این امر با رجوع به‌اوایل وقوع آن روشن‌تر وآشکارتر تواند بود. به‌همین دلیل اینك ما به‌حکمایی که دراوایل امر به‌آیین مسیح گرویدند رجوع می‌کنیم تا ببینیم که به‌عنوان فیلسوف دراین دین چه می‌یافتند که آن را به‌صواب می‌دیدند؟

حتی برای این‌که مسأله چنانکه درخورآن باشد موردبحث قرارگیرد بایـد به دوره‌ای پیش از زمان نخستین فیلسوفان مسیحی فرا رفت. قدیمترین شاهد ماکه اینك می‌توانیم وی‌را فراخوانیم و با این‌که خود فیلسوف نیست، شیوهٔ فکر او درسراسر دورهٔ تحول فکر مسیحی نافذ بوده است پولس‌حواری[1] است. می‌توان گفت کـه پولس اصلی را برای حل‌قطعی این مسأله تأسیس کرد که حکمای مسیحی در ادوار آتیه نتایجی ازآن به‌دست آوردند وبه شرح وبسط این نتایج پرداختند. برحسب رأی این حواری مسیحیت را هـرگز نمی‌توان به منزلهٔ فلسفه‌ای محسوب داشت، بلکه باید آن را ازجملهٔ ادیان به‌شمار آورد. پولس جزایمان به مسیح مصلوب ونجات بنی‌آدم ازمعصیت براثر فضل ورحمت نه علمی داشت ونه وعظی می کرد. پس نباید به‌عبث درپی تشخیص وتعریف فلسفهٔ پولس برآمد واگرگاهی درآثار او بعضی از افکار فلسفی یونانی بتوان یافت یا این افکار برحسب اتفاق درآن آثار راه جسته است یا چنان به‌هیئت دینی درآمده وبه‌مجموعهٔ معتقدات پیوسته که معنی‌آن یکسره دیگرگون شده‌است. مسیحیت درنظرپولس به منزلهٔ فلسفه‌ای که برفلسفه‌های دیگربتوان افزود یا جانشین آنها بتوان ساخت تلقی نمی‌شد، بلکه دینی بودکه آنچه راکه معمولاً فلسفه نام می‌گرفت ازاعتبار می‌انداخت وبیهوده می‌ساخت وما را ازآن مستغنی می‌داشت. مسیحیت طریق نجات بود یعنی در مرتبه‌ای والاتر ازآن جای داشت که وسیله‌ای برای تحصیل معرفت باشد وکسی بیش ازپولس حواری وقوف صریح به‌این حقیقت نداشت.

این دین جدید چنانکه در«رسالهٔ اول پولس به قرنتیان» آمده است، هم به‌نظریونانیان وهم درنزد یهودیان نامقبول می‌آمد. یهودیان نجات انسان را درمراعات منطوق شریعت تورات واطاعت ازاحکام خدایی که قدرت او منشأ اعجاز ومصدرجلال است می‌یافتند. یونانیان درپی تحصیل نجات ازطریق استقامت اراده وعلم حاصل ازنور فطری

عقل بودند. مسیحیت دربرابر این هردو فرقه چه می گفت؟ می گفت که نجات انسان ازطریق ایمان به مسیح مصلوب است. این سخن بریهودیان ناگوار می‌آمد، زیرا به‌خدای قادر قهاری که جلال‌او ازطریق معجزات پدید می‌آید قائل بودند وخدایی راکه بتوان به‌دار آویخت وبه‌دست مرگ سپرد ناسزا می‌شمردند. یونانیان نیز درچنین قولی نشان ازخرد نمی‌دیدند واعتقاد به‌الوهیت یکی ازافراد بشر–که برفراز صلیب بمیرد وآن‌گاه ازمیان مردگان برخیزد تا ما را رستگار سازد – به‌نظر اینان باطل می‌آمد. پس آنچه دین مسیح درمقابل‌حکمت‌دنیوی تعلیم می کرد رازشگفت‌انگیز وناگشودنی وناشناختنی عیسی مسیح بودکه درانظار دیگران ناروا می‌نمود: «مقدر است‌که حکمت حکما را ازمیان ببرم وتدبیر اهل تدبیررا به‌دست زوال سپارم. حکیم‌کو؟ عالم‌کو؟ فیلسوف زمان‌کو؟ آیا خدا حکمت اهل دنیا را زایل نساخت؟ وبدان سبب چنین شدکه دنیا ازطریق حکمت خود نتوانست خدا را درحکمت او بازیابد وازاین‌رو خدا چنین خواست‌که اهل ایمان را با شوریدگی وشیدایی که ازطریق وعظ به‌دلهای آنان راه می‌یابد رستگار سازد. یهودیان معجزه می‌جویند ویونانیان حکمت می‌خواهند. ما، برعکس این هردو گروه، به راه مسیح مصلوب دعوت می کنیم که قوم یهود آن‌را فضیحت می‌شمارند ومردم یونان ازسنخ جنون می‌پندارند. ولیکن درنظر کسانی که به‌این راه خوانده شدند، خواه ازیهود وخواه ازیونان، عیسی مسیح هم قدرت خدا وهم حکمت خداست، زیرا شوریدگی وشیدایی‌که از خدا فرامی‌رسد ازفرزانگی بشر به‌حکمت نزدیکتراست وناتوانی‌که نشان ازخدا درآن‌باشد، بیش ازتوانایی‌آدمیان، ازتوانایی نشان‌دارد.»[۲]

درنظراول چنان می‌نمایدکه گویی‌قاطعترازاین بیانی‌نمی‌توان داشت، زیرا فلسفهٔ یونان را آشکارا دربرابر ایمان جدید ازاعتبار می‌اندازد، وبدین ترتیب خطا نیست اگررأی پولس را درمورد این مطلب اصلی چنین تلخیص کنیم که انجیل درس حکمت‌نیست بلکه طریق

نجات است.[۳] مع‌ذلك بايد گفت كه اين تفسير ازلحاظ ديگر به‌تمامی صحيح نيست، زيرا پولس درهمان‌حين كه اززوال حكمت يونان خبر می‌داد، برآن بود كه بايد حكمت ديگری كه شخص عيسی مسيح باشد جايگزين آن شود. او می‌خواست كه آنچه به‌ظاهر حكمت يونانی می‌نامند ودرواقع جنونی بيش‌نيست به‌نام آنچه به‌ظاهر جنون مسيحی است وهمان حقيقت حكمت است ازميان رود. به‌جای اين كه گفته شود كه پولس انجيل را درس حكمت نمی‌دانست بلكه طريق نجات می‌شمرد بهتر آن كه بگوييم كه نجاتی كه پولس بدان دلالت می‌كرد حقيقت حكمت‌بود، وهم بدان سبب كه طريقت نجات به شمار می‌رفت می‌توانست حقيقت حكمت باشد.

اگر اين تفسير كه گويی درمتن كلام پولس مندرج است مورد قبول قرار گيرد، مسألهٔ فلسفهٔ مسيحی دراساس خود حل می‌شود وليكن بحث درنتايجی كه ازآن حاصل می‌آيد همچنان باقی‌است. مطلبی كه پولس بدان قائل بود وكسی ازپيروان عيسی بحثی درآن نمی‌تواند داشت اين‌است كه مؤمن به عيسی مسيح به‌طريق اولی صاحب حكمت است، بدين‌معنی كه ايمان، لااقل ازلحاظ نجات ما را واقعاً وكاملاً ازحكمت مستغنی می‌دارد. همچنين می‌توان گفت كه وضع پولس‌درست درمقابل وضعی بود كه درکلمهٔ صدوسی‌وششم ازامثال وحكم گوته دربيان آن چنين آمده است: «كسی كه علم وهنر را داراست دين نيز دارد، اما آن كه هيچ‌يك ازآن‌دو را دارا نيست بايد دارای دين‌باشد.»

درنظرپولس درست عكس اين معنی صحيح بود، زيرا او می‌گفت كه آنكه دين دارد علم وهنر وفلسفه را نيز به‌حقيقت معانی آنها داراست وجملهٔ اين فنون مقبول ومحترم است منتهی هيچ‌يك ازآنها نمی‌تواند چنانكه بايد موجب تسلی كسی باشد كه دين ندارد، وآنچه می‌ماند اين‌است كه بتوان روشن ساخت كه هر كه دين دارد مابقی را نيز بالجمله داراست. رسولی مانند پولس می‌توانست به‌تعليم اين مطلب

درمواعظ خود اکتفا کند ولیکن فیلسوف می‌بایست بتواند صحت این مطلب را اثبات کند. درنظر اهل فلسفه کافی نیست بگوییم که شخص مؤمن می‌تواند ازفلسفه صرف‌نظر نماید واین بدان سبب باشدکه جملهٔ مضامین فلسفه وبسی‌بیشترازآنها را درمعتقدات خود مندرج بیند، بلکه باید بتوان دلیلی برای اثبات این ادعا آورد؛ اما اثبات این مطلب ازیك لحاظ به‌معنی لغو فلسفه خواهد بود وازلحاظ دیگر، هرگاه بتوان موفق به‌تحصیل مطلوب شد، بهترین قسم فلسفه را عرضه خواهـد داشت. بنابراین باید دیدکه قدیمترین کسانی که به‌دین مسیح ایمان آوردند شاهد چه فوایدی ازلحاظ فلسفی درقبول این دین بودند.

کسی که شهادت او قدیمتر ازدیگران وازلحاظ بحث کنونی ما مفیدتر ازجملهٔ آنان است یوستینوس[۴] است و گفتگوی او باتروفن[۵] گرویدن اورا به‌دین مسیح به شیوه‌ای زیبا وگویا نمایان می‌سازد. وی دربدو امر برآن بود که غرض ازفلسفه ، هدایت ما به سوی خدا واتحاد ما با اوست. نخستین مسلکی که یوستینوس آن را آزمود آیین رواقی[۶] بود ولیکن فیلسوفی ازرواقیان که بدو برخورد بیش ازآنچه اهل‌نظر باشد دربند اعمال واخلاق بود وعلم الهی را لازم نمی‌شمرد. پس از او با یکی ازمشّائین[۷] روبرو شد واین شخص بسیار زود درپی‌آن برآمد که تکلیف اجرتی‌را که می‌بایست دربرابردروس اوپرداخته شود روشن سازد واین معنی به‌نظر یوستینوس دون‌شأن اهل فلسفه آمد. معلم سوم او که یکی‌از فیثاغوریان بود و ی‌را از خود راند، زیرا هنوز موسیقی ونجوم وهندسه که تعلّم آنها ازجملهٔ لوازم مطالعهٔ فلسفه است نیاموخته بود. معلم افلاطونی که پس ازوی سررسید بهتربود، ویوستینوس نقل کرده است که «هرچه بیشتر توانستم با او نشست‌وبرخاست کردم وبدین گونه به راه پیشرفت افتادم. هرروز تاحداکثر امکان پیش می‌رفتم. تدبّر درامور غیرجسمانی تاآخرین درجات مسحورم می‌ساخت. روح من ازتأمل دربارهٔ مُثُل[۸] بال‌وپر می گشود. تاآن‌جاکه دراندك زمانی

پنداشتم که به حکمت رسیده‌ام. حتی به حدی احمق شدم که امید بستم به‌این که خدا را بتوانم دید. چه غرض ازفلسفهٔ افلاطون همین است.»[۹] یوستینوس دراین راه به‌خوبی پیش می‌رفت تا به پیرمردی برخورد که درضمن سؤالاتی که دربارهٔ نفس وخدا پیش آورد اثبات کرد که او گرفتار تناقضات شگفت‌انگیزی است، وچون یوستینوس ازاو پرسید که معلومات خودرا دراین‌باره ازکجا به‌دست آورده است درجواب گفت: «درروزگار گذشته و پیش ازهمهٔ کسانی که ادعای فیلسوفی دارنـد مردمان نیك‌بخت ودرستکار وداد گری بودند که خدا آنان را دوست می‌داشت، به‌زبان روح‌القدس سخن می گفتند، پیش گویی‌هایی دربارهٔ آینده می کردند کـه اینك انجام گرفته است وآنان انبیا نام دارند... نوشته‌های آنان هم‌اکنون برجاست وکسانی که این آثاررا می‌خوانند اگر ایمان داشته باشند اقسام فواید را ازآنها درمورد هرچه فیلسوف باید بشناسد، هم ازمبادی وهم ازغایات، برمی‌گیرد. اینان با اقامهٔ براهین سخن نگفته‌اند، بلکه فراتر ازهربرهانی درنهایت لیاقت شاهد حقیقت‌بوده‌اند.[۱۰] این سخنان ناگهان آتشی دردل یوستینوس برافروخت وخود او دراین‌باره چنین گفت: «چون در نزد خود دربارهٔ همهٔ این کلمات تأمل کردم دریافتم که تنها به‌چنین‌فلسفه‌ای می‌توان‌اعتماد داشت وتنها ازآن می‌توان فایده برگرفت ومن به‌همین‌گونه وبه‌همین دلیل خودرا فیلسوف می‌دانم.»[۱۱]

دربارهٔ اهمیت این‌کلام حاجت به‌اغراق نیست، واگر تجربهٔ شخص یوستینوس دراین‌جا تاحدودی به‌تفصیل نقل شد بدین سبب بود که درحدود قرن دوم میلادی همهٔ مطالبی راکه برای حل مسألهٔ فلسفهٔ مسیحی ضرورت دارد روشن ساخت وماحصل آن چنین بود: کسی که می‌خواهد حقیقت را تنها ازراه عقل به‌دست آورد، کوشش او به‌جائی نمی‌رسد؛ حقیقت را ازطریق ایمان به وی عرضه می‌دارنـد، آن را می‌پذیرد، وچون پذیرفت عقل وی نیـز اقنـاع می‌شود. اما تجربهٔ

یوستینوس ازلحاظ دیگری نیز مفید فواید بود، چه مسأله‌ای با این تجربه طرح شد که یوستینوس خود از آن غافل نماند. او در آیین مسیح، گذشته از بسیاری از فواید دیگر، به‌این فایده نیز دست یافت که می‌توان با سلوك درطریقت غیرفلسفی به‌حقیقت فلسفی راه جست. آن‌جا که بی‌سامانی به‌حکم عقل پدید آید سامانی ازایمان رخ می‌نماید؛ ولیکن فیلسوفان چون فارغ ازخوف تناقض طبع خودرا درهرباره آزمودند، درکنار بسیاری ازسخنان نادرست، به‌بسیاری ازحقایق نیز راه یافتند؛ وباید دید که چگونه توانستند این حقایق را ولو به‌صورتی که پراکنده و گسسته ازیکدیگر بود، دریابند.

نخستین راه حل این مسأله را فیلون[۱۲] یهودی پیشنهاد کرد وقول اودراین‌باره تا مدتی مدید مسیحیان را مشغول ومجذوب داشت. راه حلی ساده وآسان بود که به سبب سهولت خود مورد قبول قرار گرفت. برحسب این قول این مسأله را می‌توان باتوجه به‌تقدم زمانی کتاب مقدس نسبت به کتب فلاسفه حل کرد. ابتدا با اندکی احتیاط، وپس ازتاتیانوس[۱۳] با جرأت بیشتر، ادعا شد که فلاسفهٔ یونان کمابیش به‌طورمستقیم از کتب انبیا برخوردارشده وبرخی ازحقایق را بااقتباس ازاینان وبا خلط آنها به‌اشتباهات خویشتن تعلیم کرده‌اند. ولیکن ادلّه‌ای برای اثبات این اقتباس به‌دست نیامد وبه‌همین سبب قبول این راه حل ساده وآسان به‌اشکال برخورد و با این‌که مدتی دوام آورد، وشاید بتوان گفت که هنوز ازمیان نرفته است، به‌تدریج جای خودرا به راه حل دیگری داد واین راه حل دیگر اگرچه عمق بیشتر دارد ازلحاظ زمان تازه‌تر ازآن نیست چه دراقوال یوستینوس نیز آمده‌است. حتی می‌توان فراتر رفت و گفت که در رسائل پولس لااقل بذر آن افکنده شد وصورتی که می‌توانست به‌خودگیرد آماده گردید. این حواری باوجود طعنه‌ای که برحکمت یونان می‌زد وتحقیری که نسبت به‌فیلسوفان این سرزمین روا می‌داشت عقل را مردود نشمرد، چه

به‌نحوه‌ای ازمعرفت خدا که یونانیان را به صرافت طبع حاصل شده‌بود اعتراف کرد. در «رساله به رومیان»[۱۴] گفت که خداوندی خدا وقدرت ازلی اورا مستقیماً با نظری که به‌خلقت می‌افکنیم می‌توان شناخت وبدین ترتیب به‌طور ضمنی امکان علم عقلی محض را نسبت به‌خدا چنانکه درنزدیونانیان‌حاصل‌شده‌بود تصدیق کردوتمام اقسام خداشناسی طبیعی[۱۵] راکه بعداً دربطن‌حکمت‌الهی‌مسیحی پرورش‌یافت پی‌افکند.[۱۶] ازآوگوستینوس تا دکارت هیچ فیلسوفی را نمی‌توان یافت که ازاین کلام اقتباس مرام نکرده باشد. ازطرف دیگرآنجاکه پولس گفت[۱۷] که یونانیان باهمهٔ بی‌بهرگی‌ازشرع‌یهود شرع‌خاص‌خودرا داشتند وبه‌حکم وجدان‌خویشتن درروز جزا مأخوذ یا مغفور خواهند بود به‌طورضمنی به‌وجود قانون اخلاقی طبیعی قائل شد یا بهترآن‌که بگوییم معرفت طبیعی را نسبت به‌قانون اخلاقی معتبرشمرد. بدین‌قرار با این‌که پولس خود به‌طرح این مسأله ازلحاظ نظری محض نپرداخت ولیکن با اقوال خود وضعی پدید آورد که مسأله‌ای بدین‌صورت ناگزیر می‌بایست طرح شود: چه مناسباتی دربین معرفت طبیعی نسبت به خیروحقیقت که خدا آن را به‌انسان تفویض‌کرده است با معرفتی‌که وحی نازل درکتاب انجیل برآن افزوده است وجود دارد؟ ودرست همین مسأله بودکه یوستینوس به‌طرح‌آن پرداخت ودرحل آن کوشید.

این سؤال را یوستینوس به‌این صورت عنوان‌کردکه چون عیسی مسیح صدوپنجاه سال‌قبل‌ازتاریخی که او این مطلب را می‌نگاشت به‌جهان آمد آیا باید همهٔ مردمانی راکه پیش از او می‌زیستند وبه‌همین سبب ازفیض‌وحی‌نازل بروی بی‌نصیب ماندند گناهکار یا همه را بی‌گناه دانست؟ او می‌گفت که جوابی‌که به‌این سؤال می‌توان داد ازسرآغاز انجیل یوحنّا به‌دست می‌آید: عیسی مسیح کلمه است وکلمه خداست؛ ولیکن درانجیل آمده است که‌کلمه هرکسی راکه به‌این جهان می‌آید به‌فروغ خود روشن می‌دارد، پس می‌توان نتیجه‌گرفت که ایمان به‌خدا

ممکن‌است ازطریق وحی طبیعی[۱۸] کلمهٔ الهی[۱۹] قبل ازاین‌که درقالب عیسی تجسّد[۲۰] پذیرد ودرمیان ما مقر گزیند حاصل آید. ازطرف دیگر چون مسیح همان کلمةالله است همهٔ مردم در حینی که از کلمه فیض می گیرند ازعیسی بهره‌ورمی‌شوند. پس‌بنابرتعریف، کسانی که زندگانی خودرا مطابق‌باحکم کلمه به سربرده‌اند، خواه درزمرهٔ اهل شرك وخواه متدین به‌دین یهود بوده باشند، مسیحی محسوبند، ودرمقابل کسانی که درغفلت ومعصیت می‌زیسته‌اند یعنی برخلاف آنچه ازنورکلمهٔ خدا فائض بوده‌است عمری به سرآورده‌اند حتی قبل ازتولد عیسی ازجملهٔ دشمنان راستین او به‌شمار رفته‌اند. اگربتوان چنین‌گفت باید اذعان کردکه قول یوستینوس با این‌که برحسب ظاهر همان قول پولس بود ازلحاظ روحانی باآن تفاوت داشت، زیرا آن‌جاکه پولس قائل به‌نوعی ازوحی طبیعی شدکه به‌اقتضای آن مشرکین یونان را محکوم ساخت یوستینوس به‌حکم وحی طبیعی اینان را رستگار شناخت وفی‌المثل سقراط را مسیحی مؤمنی دانست‌که دمون[۲۱] بروی نازل شد واورا به‌فوز شهادت درسبیل حقیقت فائز داشت. وگوئی این قول یوستینوس‌چندان ازبیان اراسموس[۲۲] دور نباشدکه خطاب به سقراط گفت: ای سقراط مقدس، درحق ما دعاکن!

دراین زمان‌که چنین تعبیری شد دین مسیح مسؤلیت نوع بشر را درسراسرتاریخ گذشتهٔ خود برعهـده گرفت وضمناً محاسن طبیعی بشری را نیز ازخود دانست. یعنی برآن رفت‌که هرگونه اثری‌که از بدی پدیدآید در مخالفت باکلمةالله حاصل می گردد وچون عکس این مطلب نیز درست است، یعنی هرگونه اثری‌که نشان ازنیکی درآن باشد ازکلمهٔ اوکه اسمش مسیح است[۲۳] فائض می‌شود، بنابرتعریف، هرگونه حقیقتی منسوب به مسیحیت است. «هـرچه نیك باشد ازماست.»[۲۴] وبدین‌گونه بودکه درقرن دوم میلادی منشور ابدی اصالت انسان برطبق تعبیری‌که مسیحیان ازآن می‌کنند تقریرشد. هراکلیتوس[۲۵]

ازما بود، سقراط که تاحدودی به‌حقیقت مسیح پی‌برد ازما بود. رواقیان وهمهٔ فیلسوفان راستین که بذرحقیقت دردلشان جای گزیده بود واز آن پس به‌فیض وحی‌مسیحی به‌تمامی سربرآورد وبالاگرفت و رخ گشود ازما بودند[۲۶].

کسی که قائل به‌چنین قولی دربارهٔ تفسیر تاریخ باشد با پولس دراین باره موافقت خواهد داشت که ایمان به مسیح انسان را ازفلسفه بی‌نیاز می‌دارد ووحی الهی را جایگزین آن می‌سازد تا به‌اتمام واکمال آن پردازد. بدین ترتیب مسأله‌ای که طرح شده بود ناگزیر به‌صورت دیگری درمی‌آید. اگرتنها آن قسمت ازفلسفه را مطابق با حقیقت انگارند که بتوانند به منزلهٔ دیباچهٔ دین مسیح وآغاز این دین محسوب دارند شخصی راکه عارف به‌دین مسیح باشد ناچار باید به هرمطلبی که درفلسفه نشان ازحقیقت داشته وخواهد داشت واقف شمارند. به‌عبارت دیگر باهمهٔ استبعادی که دارد باید تصدیق داشت کسانی که به‌حقیقت ملتزم به‌حکم عقلند کسانی نیستند که تابع فلسفهٔ اصالت عقل باشند بلکه اهل ایمانند، ومقبول‌ترین وضع فلسفی تعلق به‌فیلسوفان ندارد بلکه مختص اتباع دین مسیح است. برای این که درعین‌اطمینان قائل‌به‌چنین قولی شویم فواید حاصله ازآن را ازنظر می گذرانیم.

نخست توجه به‌این مطلب می کنیم که مزیت عمدهٔ مسیحیت این است که تنها به منزلهٔ علم انتزاعی به‌حقیقت نیست بلکه راهی برای رستگاری است. امروز که فلسفه راکمابیش باعلم مشتبه می گیرند شاید نتوان به ربط مستقیم این معنی مخصوص با مفهوم فلسفه پی‌برد؛ ولیکن فلسفه دررسالهٔ فایدون[۲۷] ازآثار افلاطون یا دراخلاق نیقوماخس[۲۸] ازکتب ارسطو با این که با لذات علم بود درست به‌همین معنی می‌آمد. یعنی اینان درهمان‌حال که فلسفه را علم می‌شمردند راهی برای زندگی می‌دانستند وچون نوبت به رواقیان واخلاف آنان رسید این معنی تا آن‌جا قوت گرفت که این حکما با لباس خاص خویشتن ازمردم جدا

می‌شدند، چنان که امروز کشیشان با جامه‌ای که دربرمی کنند ازدیگران شناخته می‌شوند. اما مسلم است که مسیحیان قـرن دوم میلادی آراء فلسفی یونانیان را اگرچه مرغوب ومطلوب می‌یافتند وحتی برخی ازآنها را مقرون به‌صواب می‌دیدند درتعیین نحوهٔ سلوك آدمیان درایام حیات مؤثر نمی‌شمردند. برعکس دین مسیح را بسبب اعتقاد به‌وجود عالمی ماورای عـالم طبیعت وتوسل به‌فضل ورحمت به‌عنوان منشأ لایزالی برای تحصیل قدرت درعلم به‌حقیقت وتحقق خیر، هم می توانستند به‌منزلهٔ حکمت نظری بدانند وهم طریقت عمل محسوب دارنـد؛ یا به‌عبارت دقیق‌تر، می‌توانستند به‌منزلهٔ آئین‌نظری خاصی تلقی کنند که موجباتی برای تحقق عملی آراء وعقائد خود نیز دارد.

بسیار آسان می‌توان شواهدی‌ازتاریخ درتأیید این‌نحوهٔ تفسیر مسیحیت نقل کرد ولیکن کافی‌است به‌یادآوریم که نظریهٔ پولس دربارهٔ معصیت ونجات ورحمت نیز دراساس به‌همین معنی‌است یعنی مطابق با چنین تفسیری است. انسان آنچه می‌خواهد بکند نمی کند وآنچه نمی‌خواهد بکند می کند. خواستن نیکوکاری غیرازتوانستن آن است. قانون خداکه هادی ضمیر انسان است غیرازقانون معصیت است کـه برظاهر اعضاء او حکومت دارد. پس چه‌کسی جز خود خدا، به‌واسطهٔ رحمت عیسی، می‌تواند قانون خدا را برظاهر آدمی حاکم سازد؟[۲۹] این مطلب معلوم هرکسی است، اما آنچه گاهی ازیاد می‌رود این‌است که این‌مطلب‌محورفکراوگوستینوس گردیدوازهمین‌جامحورفکرمسیحی شد. دربارهٔ معنی مستفاد از «اعترافات»[۳۰] اوگوستینوس بحث زیادی رفته‌است. بعضی روی‌آوردن اورا به‌آئین نوافلاطونی مقدم برایمان او به‌دین مسیح وفائق براین ایمان شمرده‌اند وبعض‌دیگر برعکس گرویدن اورا به‌دین مسیح درحکم ایمان مسیحی حقیقی دانسته‌اند. من شخصاً تردیدی درصحت فرض دوم ندارم اماکسانی کـه خواسته‌اند با اتکاء به‌دلائل وشواهد منقول ازکتب او فرض اول را قبول کنند ازاین نکته

غافل مانده‌اند که دین مسیح راهی برای رستگاری است و گرویدن به‌این دین روی‌آوردن به‌چنین راهی‌است واگر ازمطالب کتاب «اعترافات» تنها یك مطلب‌را بتوان مسلم‌شمرد جزاین نیست که او گوستینوس عیب اصلی آئین نوافلاطونی را دوگونه جهل می‌داند: جهل به معصیت ما وجهل به‌رحمت‌خدا که باعث‌نجات ازمعصیت است. البته بااقامهٔ‌بعضی‌از دلائل‌می‌توان‌اثبات کرد که تطورعقلی‌ای که‌درطی‌حیات‌آو گوستینوس حاصل شد به‌تصدیق فلسفهٔ نوافلاطونیان می‌انجامید[۳۱]. بااین که صحت این رأی را نیزمی‌توان با استشهاد ازاقوال این‌حکیم به‌حدودی محدود ساخت، اما آنچه به‌حکم مجموعهٔ مذهب او مردود می‌شود این‌است که تصدیق را با ایمان، یا پذیرفتن را باگرویدن، مشتبه سازند. افلوطین[۳۲] ما را به‌انقطاع ازمحسوسات وتسلط بـرشهوات وتصدیق وجود خدا فراخواند؛ چه بهتر ازاین می‌توانست بود، ولیکن باید دید که آیا کسب قوت برای قبول این دعوت وتوفیق عمل به‌این نصیحت نیز ازخود افلوطین میسرمی‌شد؟ واگرنمی‌شد این دانائی بدون توانائی به‌چه‌کار می‌آمد. این چه طبیبی بود که دعوت به‌صحت می‌کرد، بی‌آن‌که ماهیت مرض را بداند یا طبیعت دوای آن را بشناسد. پس باید گفت که ایمان آو گوستینوس جز با تلاوت آثار پولس ونزول رحمت ازطریق وحی انجام نگرفت وخود او دراین‌باره چنین گفت: «قانون روحانی زیستن درعیسی مسیح ازقانون گناه ومرگ نجاتم بخشید.» آن‌که درشب باغ کاسیکیاکوم[۳۳] رنج می‌برد عقل [مجرّد] نبود، بلکه‌انسان [مجسّم] بود.

مع‌ذلك این‌مطلب را ازلحاظ فلسفهٔ نظری‌محض وعلم‌انتزاعی نیزملحوظ می‌داریم. ازاین‌لحاظ هم‌می‌بینیم که‌درنظر نخستین‌متفکران مسیحی بسیاری ازفواید ازجانب دین حاصل می‌شد. یکی ازدلائلی که اینان درتأیید ایمان خود اقامه می‌کردند مبتنی‌برکشف تناقض‌دراقوال حکما بود. این سخن معلوم هرکسی است ولیکن شاید نتوان همان معنی راکـه عموماً اراده می‌کنند ازآن مستفاد داشت. آنچه توجه

یوستینوس واخلاف اورا جلب کرد تنها ضعف ارتباط درآراء فلسفی حکما نبود بلکه انسجام معنوی اقوالی بودکـه اصحاب دین مسیح درجواب مسائل فلسفی می‌آوردند وبه‌جای‌آن‌که آئین خودرا فلسفه‌ای در بین فلسفه‌های دیگر محسوب دارند تنها دین راستین می‌شمردند.

چون ازلحاظ احتجاج دینی برای اثبات حقانیت مسیحیت به‌این مطلب نظر می‌افکندند دلیل متداولی‌که استناد به‌تناقض اقوال فلاسفه بود اقامه می‌شد. درقرون اولیهٔ مسیحیت همه‌کس درهمه جا این مطلب را بیان می‌داشت. ازجملهٔ آنها آثار یوستینوس بودکه چنان‌که گفته شد سرآغاز این قول می‌توانست باشد وازجمله‌کتاب تاتیانوس[۳۴] به‌نام «خطاب به‌یونانیان»[۳۵] بودکه این‌مطلب به‌اتم وجوه خود درضمن آن بیان‌گردید[۳۶] وازآن جمله‌کتابـی ازمؤلفی مجهول «دراستهزاء حکماء»[۳۷] بود. وازجمله آثار آرنبیوس[۳۸] بودکه ازاقامهٔ این دلیل برای توجیه آراء اهل شك درسلب اعتبار ازفلسفه واثبات‌اصالت‌ایمان‌استفاده می‌کرد. اما ازآن‌میان شاید بتوان‌گفت‌که لاکتانتیوس[۳۹] باحسن‌ذوقی که داشت حدود صحیح این استدلال را دریـافت و بـا الفاظ دقیق به‌تقریرآن پرداخت. او بااین‌که درهرفرصتی‌که پیش آمد ازاهانت فیلسوفان فرونگذاشت باآنان مؤانست داشت. او قائل به‌این بودکـه سقراط وافلاطون وسنکا[۴۰] سخنان نیکو بسیارگفتند ودراصل هرکدام ازآنان به‌جزئی ازکل حقیقت فرارسید واگربتوان این اجزاء راگرد آورد می‌توان‌کل حقیقت را معلوم ساخت. فرض‌کنیم‌که‌کسی یافت شود واین قطعات متفرقـه را ازخلال آثار حکما برچیند وبه‌صورت مجموعه‌ای ازآراءگرد آورد، آنچه بدین ترتیب فراهم می‌آید معادل کل حقیقت است. ولیکن نکتهٔ اصلی این‌است‌که‌کسی نمی‌تواند حق را ازباطل درعقاید فلاسفه تمیز دهد مگراین‌که پیش ازآن حقیقت را شناخته باشد وهیچ‌کس ازپیش نمی‌تواند حقیقت را بشناسد مگر این‌که خدا آن را ازطـریق وحی به‌وی بیاموزد، یعنی آن را ازراه ایمان

بپذیرد.

پس لاکتانتیوس بر آن بود که فلسفهٔ راستین امکان‌پذیر است، منتهی طریق تحصیل چنین فلسفه‌ای را التقاط از عقاید حکما برطبق حکم ایمان می‌دانست. او می‌گفت که در یك طرف کسی را می‌توان یافت که فیلسوف بحت و بسیط است و جز به‌عقل خود تمسّك ندارد و در پی آن است که حقیقت را به‌مدد قوای خاص خویشتن بشناسد و تمام مساعی او بدانجا منتهی می‌شود که اقل اجزاء از کل حقیقت را دریابد و درمیان انبوهی از خطایا فروماند و قادر به رهاساختن خویشتن از آنها نباشد؛ اما درطرف دیگر فیلسوف مسیحی را می‌توان دید که ایمان او باعث می‌شود که ملاکی و قاعده‌ای برای صدور حکم به‌دست آورد و اصلی را برای تشخیص و تمییز و انتخاب بپذیرد و با استفاده از این ملاك و قاعده واصل بتواند حقیقت معقول را از خطائی که محیط بر آن است آزاد کند و به ذات خود بر گرداند. به‌قول لاکتانتیوس «تنها آن کس می‌تواند چیزی را بشناسد که آن را ساخته باشد.»[۴۱] خدا که خالق همه چیز است عالم به همه چیز است. اگر او قصد تعلیم مارا دارد به‌وی تأسّی کنیم. بدین‌ترتیب او دربین عقلی که از فیض هدایت محروم می‌ماند و عقلی که با ایمان هدایت می‌شود بدون لحظه‌ای تردید این یك را بر گزید و پس‌از او یوستینوس نیز دراین‌باره تردیدی روا نداشت.

چه درحقیقت همهٔ آنان فکرواحدی را می‌آزمودند، واین همان فکری بود که سرانجام تعبیرنظری وانتزاعی خودرا درآثار صاحب‌نظران قرون وسطی به‌دست آورد وچند تن ازمتفکران قرون جدید نیزهمان معنی را ازسر گرفتند وبهتر آن که بگوییم ازنو کشف کردند. او گوستینوس درجوانی به‌فرقهٔ مانی پیوست و این بدان سبب بود که مانویان می‌کوشیدند تا همهٔ اموررا بدون تمسك به‌ایمان تبیین نمایند. مانویان باهمهٔ عجایب وغرایبی که داشتند وبا وجود سخنان کودکانه‌ای که درشناخت جهان می‌گفتند جزو اهل تعقل به شمار

می‌رفتند وادعای آن داشتند که عقل را به‌ایمان ملحق سازند تا ایمان دارای روح شود. اوگوستینوس چون عقل موعود این آئین راهرگز بازنیافت سرانجام خسته وافسرده ازفرقهٔ مانی‌گسست وبه مسلك سیسرون[۴۲] که برپایهٔ شك استوار بود وزیبا ودل‌انگیز می‌نمود پیوست، وآن‌گاه ازاین شك آزاد شدکه به مسلك افلوطین روی آورد. وخود به‌زودی این نکته را دریافت‌که آنچه درآئین نوافلاطونیان بتوان به منزلهٔ حقایق محسوب داشت قبل از او درانجیل یوحنّا ودرکتاب حکمت[۴۳] آمده است وبسیاری از این حقایق را افلوطین خود هیچ‌گاه درنیافته‌است. بنابراین‌حکمتی که اوبیهوده ازراه عقل درجستجوی‌آن بود دراین‌جا حضورداشت وانتظار اورا می‌برد تا ازطریق ایمان به‌وی عرضه شود. این حقایق مبرم وقاطع‌که معرفت آنها را اصحاب نظر یونان فراخور شأن خواص می‌دانستند اولیای دین مسیح قبلاً تدوین وتهذیب وتحکیم وتکمیل‌کرده ودراختیار عامهٔ مردم نهاده بودند[۴۴]. از این لحاظ می‌توان تمام احوالی‌را که اوگوستینوس آزموده بود دریکی ازعناوینی‌که خود وی بریکی ازکتب خویشتن اطلاق‌کرد تلخیص نمود وآن «سودمندی باورداشتن»[۴۵] است. باورداشتن را حتی برای معقول شدن حکم عقل نیزسودمند می‌شمرد وکلام اشعیا را چون تعبیر دقیقی ازوصف حال شخص خویشتن می‌دید پیوسته بروفق ترجمهٔ لاتینی‌که ازکتاب او داشت ازسر می‌گرفت وبه زبان می‌آورد، وآن این‌که : «اگر ایمان نباشد خرد به‌کار نمی‌افتد.»[۴۶] و انسلم نیزآن‌گاه که حسن تاثیر ایمان را در عقل فیلسوف بیان داشت در واقع مطلب دیگری برآنچه اوگفته بود نیفزود.

رأی انسلم را دراین مورد حمل برقبول اصالت عقل کرده‌اند. البته اصالت عقل لفظ متشابهی است ومی‌توان آن را به‌اقسام مختلف تعبیر کرد؛ ولیکن‌حسن این لفظ ایضاح این معنی‌است‌که عقلی‌که انسلم بدان استناد می‌نمود، عقل محض بود. نه‌تنها خود این حکیم بلکه

اصحاب او نیز برآن بودندکه دربین اصول عقلی یا مقدمات استدلال ونتایجی که به حکم عقل ازآنها استنتاج می‌شود هیچ امر دیگری دخیل نیست. کافی‌است به‌نقل یکی ازشواهد برای اثبات این مقصود اکتفا کنیم وآن مقدمهٔ مشهور رسالهٔ اوست که نام آن «حدیث نفس»[٤٧]است. انسلم دراین مقدمه به‌اصرار شاگردان خویش برعهده گرفت که دراثبات هیچ مطلبی ازکتاب مقدس به مطالب خود این کتاب استناد نکند، وهرعقیده‌ای راکه به‌حکم وحی‌نازل درکتاب خدا تصدیق می‌کند، تنها به هدایت عقل ودرپرتو نورفطری حقیقت اثبات نماید. ولیکن به‌استناد اقوال خود انسلم می‌دانیم که همین کتاب یعنی «حدیث نفس» قبلاً «تأمل دربارهٔ معقولیت ایمان»[٤٨] نام داشت وعنوان کتاب دیگر وی یعنی «پیش گفتار»[٤٩] ابتدا «ایمان طالب عقل»[٥٠]بود. وازهمینجا می‌توان فکر اورا بخوبی دریافت وبراین نکته واقف شدکه او درپی آن نبودکه بفهمد برای اینکه باور کند، بلکه می‌خواست باور کند تا سرانجام بفهمد. تاآنجاکه حتی همین تفوق ایمان را برعقل نیز پیش ازآنکه بفهمد وبرای آنکه بفهمد باور داشت، واین باور با استناد به وحی حاصل می‌آمد ودرواقع او نیز برآن بودکه «اگر ایمان نباشد، خرد به‌کار نمی‌افتد.»

یوستینوس ولاکتانتیوس وآوگوستینوس و انسلم شهودی بیش نیستند، اما پیداست که شهادت چنین شهودی چه اعتباری دارد. ازیك طرف بایدگفت که اقوال یکایك ایشان حجت‌است وازطرف‌دیگر نهایت مطابقت را با یکدیگردارد. ازاین‌رو امیدواریم که استناد به‌این اقوال ما را ازنقل شواهد بی‌شماری که می‌توان بدانها استشهادکرد بی‌نیاز می‌سازد. معذلك قبل ازاینکه ازاین بحث فارغ شویم کلام کسی را دراین باره نقل می‌کنیم که پس ازمرور صدها سال با اینان توافق جسته وازاین طریق اثبات کرده است که این پرسش جاویدان است و ازپاسخ دادن به‌آن گزیری نیست. آخرین نتایجی که من دوبیران[٥١]

ازمباحث فلسفی گرفته است ازنظر می گذرانیم وچنین نظری به منزلهٔ این است که تمام تجاربی راکه این حکیم درسراسرزندگی حاصل کرده است با یکدیگر موازنه کنیم. او نیز مانند اوگوستینوس وبسیارکسان دیگر ازاین قبیل کوشیده است تا اسرار فلسفه را تنها ازطریق عقل خودکشف نماید وآخرین سخنانی که در«روزنامهٔ خویشتن»[۵۲] نوشته است حاکی ازمفادکلام نازل درکتاب مقدس است که : "Vae Soli" من‌دوبیران گفته است: «نمی‌توان انکار داشت که مؤمن صادق در خویشتن آثاری ازآنچه رحمت خدا می‌نامد بازمی‌یابد وصلح وصفای روحانی خودرا دراین می‌بیندکه بعضی ازافکار یا احوال حاکی از ایمان وامید وعشق را به میان آورد وازهمین‌جا روح خودرا دربارهٔ مسائلی که درتمام حوزه‌های فلسفی لاینحل می‌مانـد خرسند سازد. نمی‌توان احوالی راکـه چنین‌کسی درخویشتن حس می کند ازوی بازگرفت وپایه‌های استواری راکه این احوال درروح او ودرعقاید دینی او دارد وموجب تسلیت وسعادت وی می‌شود انکار نمود.»[۵۳] پس هرشخص مسیحی دراین باره یقین داردکـه عقل تنها به‌خود اکتفا نمی‌تواندکرد واین امر تنها ازخصائص قرن دوم میلادی نبودکـه فیلسوفانی به‌اقتضای مصلحت فلسفهٔ خود به‌دین مسیح گرویده وبرای تحکیم عقل به‌ایمان روی‌آورده‌باشند. اگرامثال انسلم وآوگوستینوس برآن بودندکه ایمان عقل را به سوی خود می‌خواند شخصی مانند من‌دوبیران دراین باره چنین‌گفت: «عقل بواسطهٔ ایمان طالب عقل است.»[۵۴] برطبق نص‌کتاب مقدس «چون عقل را خواستم به من داده شد وچون روح حکمت را طلب‌کردم فـرارسید.»[۵۵]؛ معنی حکمت مسیحی همین است‌که حقیقتی که به‌حکم ایمان مقبول است ازراه عقل معلوم شود ومجموعهٔ حقایق عقلی‌که ازچنین‌کوششی حاصل می‌آید خود فلسفهٔ مسیحی است. پس آنچه ازفلسفه مسیحی مستفاد می‌شـود مجموعهٔ حقایق معقوله است‌که عقل آنها را به‌فیض وحی‌الهی معلوم

یا محفوظ می‌دارد و یا در آنها خوض و غور می‌کند. آیا چنین فلسفه‌ای درواقع وجود دارد یا افسانه‌ای بیش نیست؟ جواب چنین سؤالی را باید از توجه به اموری که در طی تاریخ واقع شده است خواستار شد. منتهی قبل از شروع چنین بحثی باید اشتباهی را مرتفع ساخت، چه بر اثر این اشتباه ممکن است معنی اصلی ضابطهٔ مذکوره که حاکی از این بود که ایمان عقل را به سوی خود فرامی‌خواند مخفی دارد و مفهوم فلسفهٔ مسیحی را غیرمعقول سازد.

باید قبول کرد که این جمله هرگاه از لحاظ ارتباط معنوی وحی و عقل با یکدیگر ملحوظ نشود هیچ‌گونه معنای محصلی نخواهد داشت. اما این معنی مخصوص را باید به‌دقت معین ساخت. مقصود از آن سخن به‌هیچ‌وجه این نیست که اعتقاد را قسمی از معرفت بدانیم که برقسم دیگر آن که معرفت عقلی است فائق باشد. هرگز کسی چنین ادعائی نکرده است. برعکس واضح است که اعتقاد تالی علم است و هرجا که بتوان علم را جای گزین اعتقاد ساخت غنیمتی است که فاهمهٔ ما را حاصل می‌آید. سلسلهٔ مراتب اقسام معرفت را [درسیر صعودی آن] اصحاب نظر مسیحی همواره به‌این صورت بیان داشته‌اند: «ایمان، عقل، رؤیت خدا». و به‌قول انسلم: «دربین ایمان به‌خدا و رؤیت او تعقلی را که درزندگی خود به‌کار می‌گیرم واسطه می‌دانم.»[۵۶]

همچنین مقصود از آن سخن این مطلب باطل هم نیست که ایمان را کبرای قیاسی که نتیجهٔ آن علم خواهد بود بشماریم. اگر از اعتقادی آغاز کنیم و قصد ما آن باشد که آنچه مندرج در این اعتقاد است استنتاج شود نتیجه‌ای که به‌دست خواهد آمد باز از نوع اعتقاد خواهد بود. بر کسانی که می‌گویند که شعار فلسفهٔ مسیحی و طریق تحقیق آن همین قاعده است که «ایمان عقل را به سوی خود فرامی‌خواند» ایراد گرفته‌اند که اینان کلام را باحکمت اشتباه کرده‌اند، ولیکن با این ایراد نشان داده‌اند که وضع فلاسفهٔ مسیحی را درنیافته و حتی به معنی

علم کلام نیز پی‌نبرده‌اند. زیرا اگرچه کلام ازجملهٔ علوم به شمار می‌آید ولیکن اصول چنین علمی به‌حکم اعتقاد قبول می‌شود وهرگاه متکلم بخواهد قبول این اصول اعتقادی را مبدل به‌تعقل نماید موضوع علم خودرا ازمیان می‌برد. ازطرف دیگرحکیم مسیحی نیز مانند متکلم برآن نیست که ایمان را باترکیب عجیب وغریب اموری که ماهیّات آنها بایکدیگر تناقض‌دارد تبدیل به‌علم‌نماید. فیلسوف مسیحی‌می‌خواهد تنها به‌این نکته پی‌برد که آیا بعضی ازقضایائی راکه او به‌صحت آنها اعتقاد دارد می‌توان به‌حکم عقل نیز تصدیق داشت؟ هرگاه شخص معتقد مقبولات خویش را تنها براقناعی کـه ازایمان حاصل می‌شود مبتنی سازد هنوز درزمرهٔ کسانی که پای‌بند اعتقاد محض باشند به‌جای مانده وبه ساحت فلسفه روی نیاورده است. اما همین که دربین معتقدات خود حقایقی بیابدکه آنها را بتوان موردبحث علم دانست فیلسوف می‌شود. وهرگاه این حقایق فلسفی جدید مربوط به‌دین مسیح باشد نام چنین کسی فیلسوف مسیحی‌است.

اختلافی راکه اکنون دربین فیلسوفان راجع به‌معنی این‌تعبیر وجود دارد ازهمین‌جا بآسانی می‌توان تبیین کرد. بعضی ازآنان فلسفه را فی‌نفسها وازلحاظ ماهیت وصورت‌آن درنظر می‌گیرند وازعواملی که درتأسیس فلسفه اثر می‌گذارد یا آن را معقول می‌سازد صرف‌نظر می‌کنند. واضح است که ازاین‌لحاظ فلسفه‌ای را نمی‌توان فلسفهٔ مسیحی یا یهودی یا اسلامی دانست، به‌همان ترتیب که علوم طبیعی مسیحی یا علوم ریاضی مسیحی نیزموردی ندارد[۵۷].

بعض دیگر به‌این مطلب واضح توجه می‌کنندکه درنظرشخص مسیحی ایمان به منزلهٔ اصلی غیراز اصل عقلی‌است وازخارج به‌هدایت عقل می‌پـردازد. اینان ازیك طرف فلسفهٔ مسیحی را امکان‌پذیـر می‌شمارند وازطرف دیگرمی‌خواهند ماهیت فلسفهٔ مسیحی را به‌خلوص خود نگاه دارند وازهمین‌رو هرگونه فلسفهٔ راستین راکه نظری‌دربارهٔ

طبیعت اظهار دارد وراه را برای توجه به مافوق طبیعت نیز گشوده گذارد فلسفهٔ مسیحی می‌شمارند.»[۵۸] شك نیست که یکی ازخصوصیات اساسی فلسفهٔ مسیحی همین‌است ولیکن این صفت تنها وجه ممیّز فلسفهٔ مسیحی نیست ومهمترین اوصاف‌آن نیز به شمار نمی‌رود. هرفلسفه‌ای که راه را برای توجه به مافوق طبیعت گشوده گذارد اگرچه با دین مسیح توافق‌پذیر است ولیکن لازم نیست که فلسفهٔ مسیحی باشد. برای این‌که فلسفه‌ای را به‌حقیقت شایستهٔ نام فلسفهٔ مسیحی بتوان دانست باید امری که ازمافوق طبیعت نازل شده‌است درتأسیس این فلسفه دخیل گردد. البته لازم نیست که جزو مضمون متن این فلسفه باشد وبدین ترتیب بامفهوم فلسفه که امرعقلی است تناقض یابد بلکه درنهادن بنیاد این فلسفه به‌کار آید. ازهمین‌رو ما فلسفهٔ مسیحی، فلسفه‌ای را می‌نامیم که درطی آن باوجود تفکیك صوری دومطلب وحی وعقل، معاضدت وحی مسیحی را باعقل انسانی لازم شمارند. فلسفهٔ مسیحی چون بدین گونه تلقی شود دیگر به‌صورت مفهوم بسیطی که بتوان تعریف انتزاعی ازآن به‌عمل آورد درنمی‌آید، بلکه با معنی تاریخ انضمامی که می‌توان به شرح ووصف‌آن‌پرداخت ارتباط می‌جوید. بدین‌ترتیب فلسفه به‌منزلهٔ جنسی که فلسفهٔ مسیحی یکی ازانواع آن است تلقی می‌شود ومصادیق این نوع خاص فلسفه مذاهبی است که اصحاب آنها به‌ارادهٔ خود تأثیر دین مسیح را پذیرفته وبسبب قبول همین دین فلسفه‌های آنان به‌این صورت درآمده است[۵۹]. این مذاهب فلسفی ازحیث تاریخی انضمامی خود باخصوصیات فردی ازیکدیگرمتمایز می‌شود ولیکن ازاین حیث که جملهٔ آنها نوع واحدی ازفلسفه است وجوه اشتراکی‌دارد که موجب تسمیهٔ آنها به اسم واحدی می‌گردد.

اولین وشاید بارزترین خصوصیت فیلسوف مسیحی این‌است که دربین مسائل فلسفی قائل به‌انتخاب می‌شود. حقاً می‌تواند مثل هرفیلسوف دیگری نسبت به‌کل این مسائل ذی‌علاقه باشد؛ ولیکن واقعاً

علاقهٔ انحصاری واختصاصی او نسبت به مسائلی است که حل آنها از لحاظ سلوك دینی وی اهمیت دارد. مابقی مسائل درنظر او یکسان است واز جمله آنها اموری است که به‌قول آوگوستینوس وبرنار وبوناونتوره مورد تجسس کنجکاوان قرار می گیرد، یا بهتر آن که بگوییم کسانی که درپی آن مطالب می‌رونـد دراصطلاح این فیلسوفان داغ کنجکاوی بیهوده برپیشانی‌خود می‌زنند و «کنجکاوی‌بیهوده نشانهٔ ابلهی‌است.»[۶۰] حتی بعضی ازفیلسوفان مسیحی مثل توماس آکوئیناس که نسبت‌به‌جمیع مطالب فلسفه دلبستگی داشتند جز درمورد نسبتاً محدودی به‌ایجاد وابداع نپرداختند وطبیعةً نیزمی‌بایست چنین باشد. زیرا وحی مسیحی جز به‌تعلیم حقایقی که برای نجات ما ضرورت دارد نمی‌پردازد واز همین‌رو تنها درآن قسمت ازفلسفه که ازوجود خدا وذات او ومنشأ نفس انسان و ماهیت و تقدیر آن سخن می‌رود نافذ است. بوسوئه[۶۱] درضمن عنوان کتاب خود که «دربارهٔ خداشناسی وخودشناسی»[۶۲] است وهمچنین دراولین سطورآن کتاب این سنّت یك هزاروشش‌صد سالهٔ تعالیم مسیحی را محفوظ داشته وازجمله چنین گفته است: «حکمت عبارت ازشناخت خدا وشناخت خویشتن است. شناخت خویشتن باید ما را به شناخت خدا فرابرد.» چه کسی است که ازاین عبارات به‌یاد کلمات آوگوستینوس نیفتد[۶۳].

توماس آکوئیناس نیز اگرچه این سخنان را به‌همین صورت محدود به‌زبان نیاورد درفلسفهٔ خود با قبول همین اصل عمل کرد. اگر توماس را شارح ومفسر ارسطو به شمار آوریم ازشأن او نمی‌کاهیم. ولیکن باید دانست که جلالت قدر توماس تنها درهمین نیست که آثار ارسطو را شرح وتفسیر کرد، بلکه بیشتر به‌سبب عقایدی از اوست که با ابرازآنها نبوغ خودرا ظاهرساخت ودرضمن همین عقاید بود که فلسفهٔ ارسطو را بسط داد وازآنچه این حکیم گفته بود فراتررفت. اینها همه را تقریباً درمباحث خدا ونفس وارتباط آن‌دو بایکدیگر می‌توان

یافت، اما عمیق‌ترین افکار اورا اغلب درمتون آثار او درعلم کلام باید جست، زیرا این افکار درضمن طرح مسائلی که به‌کلام تعلق دارد ودر مناسبت با این قبیل مسائل رخ می‌گشاید. خلاصه، درنزد تمام حکمائی که شایستهٔ عنوان حکیم مسیحی بودنـد تأثیر ایمان موجب تلخیص وتهذیب مطالب گردید وابتکار این حکما علی‌الخصوص درمباحثی که تابع نفوذ خاص ایمان است یعنی بحث دربارهٔ خدا وانسان ومناسبات انسان با خدا پدید آمد.

این حکما برآن‌بودندکه وحی‌الهی چون باتأثیری که درفلسفه می‌بخشد تجسس زائد وکنجکاوی بی‌مورد را ازمیان می‌برد باعث‌آن می‌شودکه فلسفه تمامیت پذیرد. ازلحاظ دین مسیح تجسس باعث می‌شود که صاحب آن درکاری که پایان ندارد گرفتارآید. درواقع اهل‌تجسس همهٔ فنون معرفت عقلی را دربارهٔ تمام اشیاء وامور درحوزهٔ صلاحیت خود می‌دانند وبه‌خود حق می‌دهندکه دربارهٔ هرچیزی بگویندکه هرگاه آن را بتوان‌شناخت همهٔ اموری‌که می‌شناسیم ممکن‌است یکسره دگرگون‌شود. اما واقعیات امور لایتناهی‌است وبنابراین سعی درتألیف وتلفیق جملهٔ‌آنها به‌حکم اصول‌کلی‌درعمل امکان‌ناپذیر است. می‌توان برطبق رأیی‌که اوگوست‌کنت بعداً به‌میان آورد برآن بودکه جهان ازآن حیث‌که درواقع چنان است دارای هیئت تألیفی نیست وهرگاه به‌عنوان‌شخص عالم به‌جهان نظر نیندازیم وآن را معلوم خود نسازیم وحدتی درآن نمی‌تـوان یافت[۶۴]. فیلسوف مسیحی انسان را ازحیث ارتباطی‌که باخدا دارد به‌عنوان‌مرکزی اختیار می‌کند و از این‌مرکز به‌تمام جهان نظر می‌افکند واختیار این مرجع ثابت اورا موفق می‌دارد که درفکرخویشتن نظم ووحدت وارد آورد. ازهمین‌رو تمایل به‌هیئت تألیفی وتوجه به مجموعه‌ای ازامورمنتظم ومرتبط همواره درنظـر فیلسوف مسیحی قوت واهمیت دارد. اموری‌که او باید بدانها نظم‌ونسق وسامان بخشدکمتر ازاموری است‌که دربرابرسایر فیلسوفان قرار دارد

واو نیك می‌داندکه ازکجا وچگونه باید این ارتباط را درآن امور پدید آورد، یعنی وسیلهٔ ربط آنها را دردست دارد.

ونیزفیلسوف مسیحی می‌داندکه چگونه باید این نظم ونسق وسامان را درامور این جهان، وقبل ازهمهٔ آنها درامور مربوط به‌فلسفهٔ طبیعت، تکمیل‌نماید. گاهی گمان می‌برندکه تنها پیروان‌آ وگوستینوس به‌چنین امری گردن‌نهاده‌اند، وحال‌آن‌که توماس‌آکوئیناس خلاصه‌ای درکمال وضوح ازتمام تعالیم آباءکلیسا دربارهٔ این مطلب اصلی‌آورده است[۶۵]. سؤال می‌شودکه آیا خدا روا می‌بیندکه حقایق فلسفی قابل قبول عقل را ازطریق وحی به‌مردم افاضه‌کند؟ جواب این است‌کـه هرگاه این حقایق درزمرهٔ اموری باشدکه علم بدانها برای نجات بشر ضرورت دارد چنین افاضه‌ای حاصل می‌شود. اگر جز این می‌بود، این حقایق ونجاتی‌که مشروط بدانهاست منحصر به‌تعداد محدودی ازمردم می‌شد. ودیگران‌خواه به سبب حرمان ازنورفطری عقل، خواه به دلیل فقدان فراغ وفرصت برای بحث وفحص، خواه به‌جهت عدم جرأت به مطالعه وتحقیق ازاین موهبت محروم می‌ماندند. علاوه براین، کسانی هم‌که قادر به‌تحصیل این حقایق‌بودند رنج فراوان دراین راه می‌بردند ومدت مدیدی ازعمرآنان درتفکـر می‌گذشت واکثر ایام حیات‌شان درجهلی‌که می‌توانست منشأ خطرباشد سپری می‌شد. نوع انسان اگر برای شناختن خدا جز به‌عقل محض تمسك نمی‌جست به‌نظر توماس آکوئیناس درچه وضعی قرار می‌گرفت؟- درسخت‌ترین وتاریك‌ترین درجات نادانی. واین همان معنی‌است‌که او به‌دلیل ثالث خودکه قوت آن‌کمتر ازدو دلیل دیگرنیست اثبات‌کرد. به‌نظراو قصورفهم انسان درزندگی این جهان تاآن‌جاست‌که با صرف‌نظر ازایمان، آنچه درنظر بعضی صحت آن اثبات می‌شود وحتی به‌حد بداهت می‌رسد، درنظـر دیگران مشکوك می‌نماید وتوجه به‌این تناقض اقوال فلاسفه یکی از اسباب ایجاد شك وتردید درافکارکسانی می‌شودکـه ازخارج به‌این

مطالب نظر می‌افکنند[٦٦]. پس انسان برای تخلص ازاین ناتوانی عقلی محتاج امداد الهی است واین امداد را ایمان به‌وی عـرضه می‌دارد. توماس آکوئیناس مثل آوگوستینوس و انسلم عقل فیلسوف مسیحی را حد وسط دربین دومرحله می‌دانست: مرحلهٔ اولیهٔ ایمان که هادی انسان درنخستین گامهای خود دراین راه است، وغایت قصوای آن که علم تام حاصل ازطـریق رؤیت مقـرون با بهجت[٦٧] است[٦٨]. مثل آتناگوراس او نیز برآن بود که انسان نمی‌تواند مدعی معرفت تام به‌خدا باشد، مگراین که رضا به‌تعلم درمکتب خدا دهد، که خودرا درحد کمال می‌شناسد. ایمان چون دست انسان را می گیرد اورا به راه راست می‌اندازد[٦٩] وتا هرمدتی که لازم می‌آید دراین طریق همراه او می‌رود تا دربرابرخطا ازوی حمایت کند.

آسان می‌توان معلوم داشت که هربار که انسان تنها به‌مدد عقل خویش برای شناخت خدا ازطریق مطالعه درطبیعیات به راه افتاد، حتی اگر ازجملهٔ خردمندترین فیلسوفان مسیحی بود، نتائج درخشان به‌دست نیاورد[٧٠]. چرا باید درقبول مطالبی که این همه بایکدیگر متوافق‌است تردید روا داریم، علی‌الخصوص که تصدیق‌آنها مستلزم صرف‌نظر از نتائج حاصله ازتعقل وتفکر که با رنج بسیار به‌دست آورده وناگزیر بدانها گردن نهاده‌ایم نباشد. بحثی دراین نیست که صحت هرفلسفه‌ای معلول مطابقت آن با حکم عقل است و انسلم وآوگوستینوس نخستین کسانی بودند که چنین گفتند؛ اما فلاسفهٔ مسیحی برآن بودند که این فلسفهٔ صحیح جز به‌فیض وحی الهی ومدد معنوی ضروری که ازاین طریق به‌عقل انسان می‌رسد نمی‌تواند به کمال خود نائل‌آید، وهم‌اکنون دیدیم که توماس آکوئیناس نیز برهمین رأی بود. واگر دراظهارچنین رأیی حق به‌جانب او بوده یا لااقل می‌توانسته است که چنین حقی داشته باشد، به سؤالی که دربارهٔ وجود فلسفهٔ مسیحی درمیان است می‌توان جوابی حاکی‌ازقبول داد. هرگاه مطلب را به‌طور انتزاعی درنظر گیریم

شاید بتوان گفت که فلسفه مستلزم دین نیست، ولیکن حق طرح این سؤال را داریم که آیا اگر فیلسوفان متدین به یکی از ادیان باشند تدین شان تأثیری در فلسفهٔ آنان می‌بخشد یا تفاوتی بدین سبب در فلسفه حاصل نمی‌آید؟ وعلی‌الخصوص این سؤال را به‌این صورت می‌توان به میان آورد که آیا اگر برخی از فیلسوفان مسیحی باشند این امر هیچ گونه تأثیری در تاریخ فلسفه نمی‌بخشد؟ وآیا باوجود سبك عقلی محضی که در تدوین مجموعه‌های آراء فلسفی خود درپیش می گیرند، حتی در زمان مـا علائم نفوذ ایمان دینی این حکما را درسلوك فکری آنان نمی‌توان یافت؟

هیچ فرضی فی‌نفسه مستلزم تناقض نیست واز تصدیق آن محالی لازم نمی‌آید. فرض کنیم آوگوستینوس و انسلم و توماس آکوئیناس نسبت به‌آنچه می کردند وقوف صحیح داشتند؛ فرض کنیم کـه اینان آن گاه که ازتأثیر وحی وعقل دریکدیگرسخن می گفتند به‌یاد اوقات واحوالی بودند که دوفروغ تابناك که پیشاپیش یکدیگر می‌تابید به هم می‌رسید، وپرتو ایمان که دیدگان ما ازرؤیت آن ناتوان بود ناگهان جای خودرا به روشنائی خرد می‌داد که ماورای حجاب را مکشوف می‌داشت؛ فراتر می‌رویم وفرض کنیم که اینان گاهی بیش ازآنچه‌خود گمان می‌بردند به‌کشف بعضی ازبدایع احوال راه می‌جستند وبراثر ایمان خویشتن جرأتی که خود ازآن غافل بودند به‌دست می‌آوردند ودرنتیجه بی‌آن کـه آگاه باشند، درعین التزام به‌تبعیت ازافلاطون وارسطو یا موافقت با این دوحکیم، به مطالب جدید پی‌می‌بردند. اگر این فرضیات را بتوان اثبات کرد، یعنی بتوان تأثیر وحی مسیحی را درتوسعهٔ فلسفهٔ اولی درطی تاریخ بازیافت به‌طریق تجربی ازوجود واقعی فلسفهٔ مسیحی می‌توان آگاه شد. شك نیست که سعی درحل چنین مسأله‌ای کار دشواری‌است ودامنهٔ آن وسعت بسیاردارد وپرازمشکلاتی است که باید برای رفع آنها چاره اندیشید. اما آنچه بایدکرد جز این

نیست که قدم فرا نهیم و پیمودن این راه را آغاز کنیم، حتی امید بستن به‌اقدام خود نیز لزومی ندارد

حواشی فصل دوم

۱) پولس یا بولس‌حواری یا بولس رسول یا قدیس بولس، [به‌فرانسه:] سن‌پـول، [به‌انگلیسی:] سنت‌پول (متوفای ۶۷؟م)... یکی از بارزتریـن شخصیتهـای تاریخ مسیحیت... (← **دایرةالمعارف فارسی**). حواری یا رسول در اصطلاح مسیحیان به‌معنی اعم کلمه شامل پولس نیز می‌شود و گاهی اورا حواری یا رسول مسیح برای یونانیان و اقوام غیریهودی می‌نامند، وگرنه او جزو دوازده نفر حواری به‌معنی اخص کلمـه نیست.—م.

۲) «رسالهٔ اول پولس رسول به‌قرنتیان»، باب اول، ۱۹–۲۵. همچنین رجوع شود به همین مکتوب، باب دوم، ۵ و ۸، ونیز به «رسالهٔ پولس رسول به‌کولسیان» باب دوم، ۸. همهٔ مسیحیانی که بافلسفه مخالفت ورزیده‌اند و ترتولیانوس نمونهٔ کامل آنهاست به‌این کلمات استناد کرده‌اند. رجوع شود به:
Tertullien, *De Praescript haereticorum*, VII.

۳) رجوع‌شود به‌کتاب **رسائل** [=مکاتیب] **پولس‌قدیس** با مشخصات زیر:
C. Toussaint, *Epitres de saint paul.* Paris, G. Beauchesne, 1910, t. I, P. 253.

٤) ← پانوشتهای فصل اول، ارجاع شمارهٔ ۳۲.

5) Tryphon
6) Stoïcisme
7) Péripatéticien
8) Idées

۹) یوستینوس، **مکالمه باتروفن**، ص ۱۱–۱۲. با این مشخصات:
Justin, *Dialogue avec Tryphon*, II, 6; trad. G. Archambault. Paris, Picard, 1909, P. 11-12.

۱۰) رجوع‌شود به‌کتاب مذکور در ارجاع شمارهٔ ۹ همین بخش، VII ص ۳۷.

۱۱) رجوع شود به همان‌کتاب، ص ۱۱–۱۲ ترجمهٔ فرانسوی. — این‌که شخص مسیحی مدعی عنوان فیلسوفی شد در دورهٔ باستان منحصر به‌همین مورد نبود. درمتنی‌که سرلوحهٔ

کتاب حاضر ما مقتبس از آن است آتناگوراس (Athénagure) حق مسیحیان را برای تبیین فلسفی جهان به‌حکم عقلی که هادی آن ایمان است بیان داشت: «دیگران تقریباً همگی، بااین‌که شاید موافق میل‌شان نباشد درضمن بحث خود چون به‌مبادی عالم‌می‌رسند به‌الوهیت اذعان می‌کنند و ما نیز خدا را کسی می‌دانیم که ناظم عالم است. چون چنین است چرا آنان به خویشتن حق دهندکه مطالبی به‌گمان خود درباره الوهیت بگویند و بنویسند ولیکن ماخود را به‌حکم یکی ازقوانین از اقامهٔ ادله وبراهین برای اثبات وجود خدا ممنوع سازیم، و حال آن‌که ما وجود اورا نه‌تنها به‌حکم عقل بلکه به‌حکم ایمان نیز قبول داریم. شعرا و فلاسفه چون کمابیش از فیض روح الهی جان گرفته‌اند از طریق حدس و احتمال و به حکم قریحهٔ شخصی خود به‌تلاش و کوشش برخـاسته‌اند ولیکن به‌کشف حقیقت و فهم آن موفق نشده‌اند و وسیلهٔ نیل به‌مطلوب و تحصیل مقصود را به‌دست نیاورده‌اند، زیرا نخواسته‌اند دربارهٔخدا از خود خدا مطلب بیاموزند بلکه‌هرکدام از نزد خویشتن چیزی گفته‌اند. ازهمین‌رو هرکدام به‌نتائج مختلف دربارهٔ خدا و ماده و مثل و عالم رسیده‌اند. ولیکن ما برعکس آنان، خواه درآنچه می‌دانیم و خواه درآنچه باور داریم، انبیا را به‌شهادت می‌خوانیم، و اینان را فیض روح‌القدس دربارهٔ خدا و آنچه باخدا ارتباط می‌جوید به‌سخن گفتن واداشته‌است.»

(Athénagore, *Legatio Pro Christianis*, VII.

تاریخ نگارش این‌مطلب سال ۱۷۷ میلادی بود. – اشراق عقل انسان را به‌نور وحی خدا را ایرناؤس نیز (Irénée)در کتاب *Adversus Haereses*, I, 3, 6; II, 27, 2. آورد. اما کلمنس اسکندرانی که از سال۱۵۰ تا سال ۲۱۵میلادی می‌زیست بحث معرفت را ازلحاظ مسیحیان براین اساس نهادکه فلسفه را بالذات امر مقبول و لازمی شمرد. رجوع شود به:

Stromates, I, 1; I, 18.

که درآنجا کلمنس با مسیحیانی که مخالف فلسفه بودند درافتاد و فلسفهٔ یونان را یکی از اقسام وحی ناقص مبتنی بر عقل دانست که باید ازطریق وحی تکمیل شود. او برآن بود که درواقع دو عهد عتیق ویك عهد جدید وجود دارد. یکی از دو عهد عتیق‌تورات و دیگری فلسفهٔ یونان است. (*Stromates*, VI, 42, 44, 106)اما عهد جدید به‌منزلـهٔ سرچشمه‌ایست که آبی از آن جاری می‌شود جویبارهائی را که هرکدام از راه دوری می‌آید به‌هم‌می‌پیوندد ودرمجرای‌خودبه‌راه‌می‌افکند(رجوع‌شودبه (*Stromates*, I, 5) تمثیل دیگری نیز دراین‌باره آورد و آن این بود که گفت ایمان به‌تنهٔ درخت فلسفه‌پیوند می‌خورد، و چون این پیوند به‌تمامی بگیرد جوانهٔ ایمان که ازاین تنه سربرمی‌زند جای خود آن‌را می‌گیرد ومی‌زید وبارورمی‌شود (*Stromates*, VI, 15) پس برحسب رأی کلمنس حکمت مسیحی نتیجهٔ حاصله از پیوند ایمان به‌عقل است. تئوفیلس انطاکـی خطایای فلاسفه را درمقابل علم یقین مسیحی نسبت به‌توحید و خلقت که از روح‌القدس فائض می‌شود قرار داد. رجوع شود به:

Ad Autolycum, II, 33; II, 4; II, 12; III, 2; III, 9.

(آنچه درابتدای این حاشیه بعنوان سرلوحهٔ کتاب حاضر ذکر شده‌است قطعهٔ یونانی‌است که ازکتاب آتناگوراس اخذ شده و درهمین کتاب یعنی روح فلسفهٔ قرون وسطی تألیف اتین ژیلسون قبل‌از مقدمهٔ مؤلف به‌عنوان شعاری درج گردیده است یعنی: «خدارا باخدا بشناس».م.).

۱۲) فیلون یهودی = فیلن اسکندرانی Philo Judaeus = Philon (حدود ۳۰ قبل‌از میلاد– حدود ۴۰ میلادی) از فلاسفهٔ بزرگ یهود یونانی... فلسفه‌ی فیان التقاطی است از فلسفه‌های افلاطون، رواقی، و فیثاغورسیان جدید، و عقاید دینی یهود... (← دایرة المعارف فارسی).

۱۳) تاتیانوس (قرن دوم‌میلادی) Tatien [= Tatian] از مدافعین مسیحیت؛احتمالا متولد سوریه. به‌مسیحیت گروید، ونزد قدیس یوستینوس شهید تعلیم یافت... (← دایرة المعارف فارسی).

۱۴) باب اول، ۱۹–۲۰.

15) théologie naturelle

۱۶) همین فکر را در کتاب حکمت، فصل سیزدهم، ۱ Livre de la sagesse ، می‌توان دید و شرح آن‌را در پیام لئون هشتم، می‌توان یافت.

۱۷) «رساله پولس رسول به‌رومیان» باب دوم، ۱۴–۱۵.

18) révélation naturelle

19) Verbe

20) Incarnation

۲۱) دمون Démonموجودی یا موجوداتی اعم از دیو، جن، روح –م.

۲۲) اراسموس (۱۴۶۹؟–۱۵۳۶) Erasmus = Erasm ادیب، مربی وکشیش‌کاتولیك هلندی که پس‌از ۱۵۰۰ نفوذ فراوان داشت... (←دایرة لمعارف فارسی).

۲۳) مقایسه کنید با این تعبیر از قرآن مجید: ان الله یبشرك بکلمة منه اسمه المسیح (آل‌عمران، آیهٔ ۴۵)–م.

۲۴) یوستینوس، دفاعیهٔ دوم، فصل ۱۳. پاریس، Picard، ۱۹۰۴، ص ۱۷۷.– ومبانی این قول را می‌توان در دفاعیهٔ اول، فصل۴۶، صص ۹۴–۹۷ بازیافت همچنین رجوع‌شود به:
St. Augustin, *De doctr christiana*, II, 18, 28; patr. lat., t. 34. Col. 49.

۲۵) هراکلیت Héraclite =هراکلیتوس (درحدود۵۴۰ تا۴۷۵ قبل‌ازمیلاد) Heraclitus فیلسوف یونانی.–م.

۲۶) یوستینوس، دفاعیهٔ دوم (IIe *Apologie*) ، فصل X ، ص ۱۶۹ و فصل XIII ، ص ۱۷۷–ص۱۷۹. این اقوال یوستینوس را می‌توان شبیه قاعده‌ای دانست که امبروزیوس وضع‌کرد و ذکر آن چندبار در آثار توماس آکوئیناس تکرار شد. رجوع‌شودبه:
P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint thomas d'Aquin*, 2e édition. Paris, G. Beauchesne, 1924, P. 228.

و این یکی‌از وجوه ممیز ثابت روح مسیحی بودکه از انظار بسیاری از اهل‌تفسیربرکنار ماند و غفلت ازآن باعث وقوع اشتباهات عدیده شد. علی‌الخصوص فهم مناسبات دورهٔ

تجدید حیات علمی و ادبی(Renaissance) را با مسیحیت قرون وسطی و دورهٔ قدیم دچار اشکال ساخت. قول معروف اراسموس راکه گفت: «ای سقراط مقدس در حق ما دعاکن» دلیل واضحی بر شرك او گرفتند و لیکن اگر بتوان گفت که بحقیقت سقراط مسیحی بوده و ملك وحی بروی نازل شده و از کلمةالله فیض برده و در این راه به قتل رسیده است آیا نباید اورا جزء شهدا محسوب داشت؟ واگر بشهادت او باید قائل‌شد نباید اورا جزء مقدسین بشمار آورد؟ – نمونه‌های شگفت‌آوری از این مفاسد را که بسبب غفلت از سنن حقیقی مسیحی در تاریخ راه یافته است می‌توان در کتاب پینو (M. J.-B., Pineau) بنام: *Erasme, sa pensée religieuse,* Paris, 1923. بازیافت. این مورخ پیوسته از قول اراسموس اقوالی را اداکرده که اراسموس قائل بآنها نبوده وبه همین سبب باید گفت که اقوال اورا این مورخ درنیافته است. این قول اراسموس که «چون تهمتی برتو واردآید بیادآر که از بهر مسیح است (ص۱۱۶)» باسنن مسیحی متعارض نیست. این‌که می‌گوید که شاید روح مسیح بیش‌از آنچه بتوان توجیه‌کرد حلول داشته باشد (ص ۲۶۹)» بجای این‌که دلیل شجاعت یوستینوس باشد دلیل جبن اوست. البته مقصود ما این نیست که قول اراسموس را باصالت بشر سخن تازه‌ای نشماریم،ولیکن برای این‌که بتازگی این سخن راه جوئیم باید برخی از سخنان کهن را که پیشینیان او دراین‌باره بزبان آورده‌اند بشناسیم و اقوال اورا برخلاف قصدی که خود وی از آنها داشته است تفسیر نکنیم. پینو بزبان اراسموس دربارهٔ مسیح می‌گوید که: «او چه بهما آموخت که معادل آن‌را فیلسوفان نگفته بودند؟» (ص۱۱۷) و این سخن را سرآغاز گفتاری از اراسموس قرار داد که مقصود از آن این بود که: «اقوال فلاسفه را نمی‌توان چندان حجت مسلم گرفت، مگر این‌که این اقوال، ولو باختلاف عبارت، در آثار دینی مسیحی آمده باشد» (همان صفحهٔ حاشیهٔ ۹۶).

پس درست خلاف مقصودی را که اراسموس خود داشته است بوی نسبت‌داده‌اند. اگر چنین روشهائی درپیش گرفته شود مددی بروشن‌ساختن تاریخ نمی‌کند.

۲۷) رسالهٔ فایدون [=فدون، فیدن] یا «جاودانی روح» بفارسی ترجمه شده است: ← **مجموعهٔ آثار افلاطون.** ترجمهٔ دکتر رضا کاویانی [و] دکتر محمدحسن لطفی (تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۹) ج۱، صص ۵۱۹–۶۰۷.–م.

۲۸) این رساله بفارسی ترجمه شده است:

۲۹) «رسالهٔ پولس رسول برومیان» باب ۷، ۱۴–۲۵.

30) *Confessions*

۳۱) نگاه‌کنید به‌کتاب **تحول عقلی قدیس آوگوستینوس**، با مشخصات زیر:

P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* Paris, E. Nourry, 1918.

۳۲) [افلوطین یا] فلوطین [بیونانی پلوتینوس Plotinus متوفای ۲۶۹ یا ۲۷۰ م. از فلاسفهٔ بزرگ یونان و بنیانگذار فلسفهٔ نوافلاطونی... (← **دایرةالمعارف فارسی**). کتابی از او (بترجمهٔ عربی) و کتابی دربارهٔ او بفارسی انتشار یافته است:

اثولوجیا. تألیف فلوطین. ترجمهٔ ابن‌ناعمهٔ حمصی. باتعلیقات قاضی سعیدقمی. بامقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۶)؛ **درآمدی بر فلسفهٔ افلوطین.** تألیف نصرالله پورجوادی (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۸).—م.

33) Cassiciacum

۳۴) نگاه‌کنید به پانوشت شمارهٔ ۱۳ در همین بخش.

35) *Discours aux Grecs*

36) Tatien, Adversus Graecos, XXV.

37) *Persiflage des philosophes*

دراین‌باره نگاه‌کنید به‌کتاب هرمیاس تحت عنوان:
Gentilium philosophorum irrisio
وباید درنظرداشت که هرمیاس خود عنوان فیلسوف داشت.

۳۸) آرنوبیوس (متوفای ۳۰۰ بعداز میلاد). Arnobius متفکر مسیحی که اعتبار و اصالت چندانی برای فلسفه و عقل قائل نبود.—م.

۳۹) لاکتانتیوس (حدود ۲۶۰–۳۴۰م) نویسندهٔ مسیحی دراثبات حقانیت مذهب‌مسیح... آثار او دربارهٔ مسیحیت و تاریخ آن حاکی از اطلاع وسیعش از ادبیات رومی است. (**دایرةالمعارف فارسی**).

۴۰) سنکایاسنك، نام کاملش لوکیوس آنایوس‌سنکا (حدود ۳ ق‌م–۶۵م) فیلسوف و نمایشنامه‌نویس و از رجال رومی؛ متولد اسپانیا... درجوانی به‌عنوان خطیب شهرت داشت... از رواقیون بود، و رسائلی در تأیید این نحله دراخلاق و فلسفه نوشت... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

41) *Solus potest scire qui fecit*

۴۲) سیسرون (۱۰۶ ق‌م –۴۳ ق‌م) Cicero نام لاتینی وی مارکوس تولیدس کیکرو، فیلسوف، سیاستمدار و بزرگترین خطیب رومی... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۴۳) مراد کتاب حکمت سلیمان، از کتب عهد عتیق است.—م.

۴۴) بعضی گفته‌اند که مسیحیت در اوایل حال جنبهٔ نظری نداشته و کوششی برای تعاون معنوی و مادی در مجامع مسیحی بوده است (امیل‌بریه، تاریخ فلسفه، بخش دوم از جلد اول. تهران، دانشگاه، ۱۳۵۵، ص ۳۰۰) حاجت نیست که دین مسیح را مطابق با «تفسیری‌که به مرور زمان از آن کرده‌اند» درنظر گیریم تا در صدق این قول تردید روا داریم. دیدیم که انقلاب حال یوستینوس و اقبال او به‌دین مسیح برحسب آنچه در مکالمه با تروفن آمده است جنبهٔ فلسفی داشت، ولیکن مطلبی که علی‌الخصوص توجه به‌آن مفید است این‌که مسیحیان دراین زمان، یعنی مقارن قرن دوم میلادی، چون مدعی معارفی–غیراز آنچه حکمای یونان داشتند– می‌شدند، ملامت می‌شنیدند؛ و در حق آنان می‌گفتند که این جهال دربرابر اهل علم و اطلاع بیش‌از خود افلاطون و ارسطو از فلسفه دم می‌زنند. پس به این مجامع اولیهٔ مسیحی در زمان خودشان نه‌تنها ادعای تفسیر جدیدی از جهان را منسوب می‌داشتند بلکه بدین‌سبب آنها را سرزنش می‌کردند و بعضی

از فیلسوف‌منشان درصدد حمایت از حقوق تفکر عقلی و فلسفی در برابر اینان برآمدند. نمونه‌ای از یکی از آنها را به‌نقل از Perraut d'Ablancourt درکتاب M. Felix به‌عنوان *Octavius* اواخر قرن دوم میلادی می‌بینیم که می‌گوید: ککیلیوس Cecilius- یکی از اهل شرك- نمی‌توانست برخود هموار سازد که کسانی درعین بی‌فرهنگی و نادانی دربارهٔ الهیات بحث‌کنند. درصورتی‌که می‌بایست بداند که همهٔ مردم دارای هر سنی و متصف به‌هر صفتی که باشند، خواه مرد و خواه زن، همین که به‌دنیا می‌آیند عقل دارند؛ عقل خودرا به‌حکم بخت و ازطریق تصادف تحصیل نمی‌کنند، بلکه بالفطره دارای آنند، و فیلسوفان بزرگ و مشاهیر اهل اختراع دربین اصحاب صنایع و علوم، قبل‌از آنکه افکار خویش را درکتب خود ظاهر سازند، ازجمله تودهٔ‌مردم و در زمرهٔ جهال محسوب بودند. حق مطلب این‌است که اغنیائی که خزائن خویش را مانند بتها می‌پرستند به‌زر و گوهر بیش‌از آسمان می‌نگرند، ودربرابر آنان فقرائی مانند مارا می‌رسد که کاشف حکمت و ناقل آن به‌دیگران باشند» (پاریس، ۱۶۷۷، ص ۵۶-۵۷). بطوری‌که می‌بینیم این کلام حکایت از لزوم ترویج فلسفه دربین عوام و دعوت به‌تعمیم تعقل دارد و این مطلب را می‌رساند که در مجامع اولیه مسیحی روح تعقل و بحث نظری بشدت درکار بود و این دعوی که درآن زمان برفلاسفه‌گران‌می‌آمد، یعنی تاب آن‌را نداشتند که شخص بیمقداری علم خودرا دربارهٔ جهان بیش‌از افلاطون و ارسطو بداند، باظهور فرانسیسکوس قدیس و شاگردان او از سرگرفته‌شد و جزئی از مجموعهٔ سنن مسیحی‌گردید. عنوان رسالهٔ‌مفقوده از هیپولیت (متوفای‌حدود۲۳۶-۲۳۷) دربارهٔ جهان یا ضدّ یونانیان وافلاطون بود؛ وهمین عنوان خود حکایت از آن می‌کند که این کشیش رومی نسبت به‌مطالب نظری ذی‌علاقه بوده است.

45) *De utilitate credendi*
46) *nisi credideritis, non intelligelis*
47) *Monologium*
48) *Méditation sur la rationalité de la foi*
49) *Prosodogion*
50) *Une foi qui cherche l'intelligence*

۵۱) گوتیه من دوبیران (۱۷۶۶-۱۸۲۴) Gauthier Maine de Biran فیلسوف فرانسوی.-م.

52) *Journal intime*

۵۳) احوال و افکار من دوبیران: Maine de Biran, *Savie et ses pensèes* نشر E. Naville ، پاریس، ۱۸۵۷، ص ۴۰۵. در فاصلهٔ بین قرن نوزدهم و قرون وسطی می‌توان آثار مالبرانش را منشأ تمام‌ناشدنی برای نقل متونی ازاین‌قبیل دانست. دراین‌باره رجوع‌شود به‌کتاب زیر:
H. Gouheir, *La vocation de Malbranche,* Paris, J. Vrin, 1926. P. 129-156.

54) *intellectus quaerens intellectum*

۵۵) به‌نقل من دوبیران درکتاب پیشین (← ارجاع شمارهٔ ۵۳ همین‌بخش).

56) *Inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo*

۵۷) فایده‌ای براین ایراد مترتب نیست که عقلی که به‌دنبال ایمان کشانیده شود خودرا به‌عمد فاقد بصیرت می‌سازد و این ادعا که چیزی را که به‌آن ایمان داریم بتوانیم به‌حکم عقل اثبات‌کنیم ازقبیل توهم است. اگر شخص معتقد نتوانست با دلائلی‌که اقامه می‌کند شخص بی‌اعتقاد را اقناع نماید مجازنیست که برای اقناع حریف به‌ایمانی که او فاقد آن است توسل جوید. ازیك‌طرف یعنی تا آن‌جاکه به‌خود او مربوط می‌شود تنها کاری که شخص معتقد می‌تواند کرد این است که به‌نقد فکر خویش پردازد تا مبادا خود دچار پندار باطل شده باشد. ازطرف دیگر یعنی تا آن‌جاکه به‌حریف او ارتباط دارد توقع نمی‌تواند داشت که این حریف به‌فضل ایمان فائز شود و اشراقی از ایمان به‌عقل وی بتابد [تا درنتیجه باشخص معتقد توافق جوید]. اگر به‌صداقت رفتارکنیم از این‌نکته نمی‌توانیم غافل بمانیم. مسألهٔ فلسفه مسیحی همین‌که چنین فلسفه‌ای تأسیس گردد فوراً حل‌نمی‌شود بلکه پس‌ازاین که تأسیس شد باید آن‌را بتوان معقول ساخت. خصوصیتی که این فلسفه دارد و خلاف عرف و عادت به‌نظر می‌رسد، واگرچه درنظر مخالفین فاقد اعتبار است ازلحاظ موافقین صحت آن بدیهی است، این نیست که طرفداران این فلسفه به‌حکم‌قوت اعتقادشان درمورد اعتبار عقلی نتائج حاصله ازطرز تفکر خویش به‌اشتباه افتاده‌اند، بلکه این است که فقدان اعتقاد باعث غفلت مخالفین از حقایق شده‌است که اگر جز این‌می‌بود، یعنی عدم ایمان حاجب دیدهٔ بصیرت آنان نمی‌شد، به نظرشان واضح می‌آمد. اگر این مطلب به‌درستی دریافته شود فیلسوف مسیحی را هرگز مجاز به‌این نمی‌کند که به نام ایمان خود استدلال نماید بلکه اورا وامی‌دارد که سعی عقلی خویش را مضاعف سازد تا درپرتو آن سایر افکار نیز به‌منبعی که او مستفیض از آنست دلالت شوند.

۵۸) نگاه‌کنید به:

P. M. D. Chenu, Bulletin thomiste, 1928, P. 244.

که در کتابشناسی همین کتاب به‌آن اشاره شده است (← کتابشناسی، مدخل شمارهٔ ۶۴). همچنین رجوع‌شود به‌ملاحظاتی که ژاك مارتین در مجلهٔ فلسفه درنهایت انسجام و متانت آورده است و بتمامی مورد تأیید و تأکید ماست:

J. Martain, *De la sagesse augustinienne, Revue de philosophie* (XXX), 1930, P. 739-741.

۵۹) پس تاریخ فلسفهٔ مسیحی را نباید با تاریخ تأثیر دین مسیح برفلسفه اشتباه کرد. اوگوست کنت فرانسوی، درمعرض تأثیر دین مسیح بوده ولی مذهب فلسفی تحصلی اورا نمی‌توان ازجمله فلسفه‌های مسیحی به‌شمار آورد.

60) *uana curiositas, turpis curiositas*

دربارهٔ آوگوستینوس نگاه‌کنید به‌کتاب زیر:

E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, J. Vrin, 1929, P. 151 و به‌بعد

دربارهٔ برنار رجوع‌شود به‌مطلب زیر:

In cant. cant., Semo XXXVI art. 2-3; patr., t. 183, col. 967.

٦١) ژاك‌بنینی بوسوئه (١٦٢٧-١٧٠٤) Jacques-Benigne Bossuet واعظ و نویسندهٔ فرانسوی و یکی‌از بزرگترین خطبای فرانسه... (← دایرةالمعارف فارسی).

62) *De la connaissance de Dieu et de Soi-même*

٦٣) منظور این عبارت اوست: *noverim me, noverim te* نگاه‌کنید به:

Saint Augustin, *Soliloq.*, II, 1, I.

و رجوع‌شود به: De ordine, II, 18, 47 قدیس برنار هم از آوگوستینوس در وعظ وی راجع به «نغمهٔ نغمه‌ها»:

In Cant. Cantic., XXXVII, 1; patr. lat., t, 183. col 971-974.

تبعیت کرده‌است. یکی از بارزترین آثار آوگوستینوس را دربارهٔ لزوم محدود ساختن مطالبی که مورد تعلق‌خاطر صاحبنظران مسیحی است دراثر زیر می‌توان یافت:

Enchiridion, IX, 3; patr. lat., t. 40, col. 235-236.

٦٤) دراین‌باره رجوع‌شود به:

E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure.* Paris, J. Vrin, 1924, P. 116-117.

حتی اذعان، به‌حکم ایمان، به‌حقایق غیرقابل اثبات ازطریق عقل می‌تواند هادی چنین فیلسوفی باشد. اعتقادی که به‌حکم وحی تلقین می‌گردد، و معرفت عقلی را یکپارچه و تکمیل می‌کند، تقریباً به‌همان نحوی‌که در فلسفهٔ کانت صورماتقدم عقلی (نفس‌وجهان وخدا) باعث وحدت مفهومات می‌گردد، ویا بهتر آنکه بگوئیم به‌همان نحوی‌که درفلسفهٔ افلاطون، بحث فلسفی با تمثیلاتی از نوع «اسطوره» تکمیل می‌شود و چون ایمان در نوع خود یقینی از نوع یقین مطلق است، وحدت فکر درنزد فیلسوف مسیحی کاملتر از آن می‌گردد که درنزد افلاطون حاصل می‌شد. به‌همین معنی است که می‌توان برحسب اقوال آباء کلیسا و برطبق فلسفهٔ اصالت عقل از نوع فلسفهٔ توماس آکوئیناس تصدیق کرد که علم کلام اشرف از فلسفه است و فلسفه خدمتگزار کلام به‌شمار می‌رود. نگاه کنید به:

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 1, 5, ad 2m.

65) *Contra Gentiles*, I, 7.

٦٦) رجوع‌شود به تحقیق مهم P. Synave به‌نام «وحی حقائق فطری الهی درنظرتوماس آکوئیناس»

La révélation des vérités divines naturelles d'Après Saint Thomas d'Aquin.

در مجموعه‌ای از مقالات متفرقه به‌نام ماندونه

Mélanges Mandonnet, Paris, J. Vrin, 1931, t. I, P. 327-365

ما به‌ارجاع به‌این مطلب اکتفا می‌کنیم زیرا مشکل می‌توانیم چیزی برآن بیفزائیم. ولیکن می‌توانیم دربارهٔ متون منقوله و جزئیات معانی و دقائق الفاظ آنها و نتائج مأخوذه از آنها مستقیماً به‌مطالعه پردازیم.

(بحثی که دراین حاشیه ازاین‌پس به‌آن پرداخته می‌شود ارتباط به‌بعضی از کلمات لاتین و معانی مختلفی که می‌توان به‌اختلاف اعتبارات از آنها اراده‌کرد و

اشکالات حاصله ازاین اختلافات دارد و نقل آنها بهزبان فارسی مفید فایده‌ای نبود و لهذا صرف‌نظر گردید و این حاشیه در ترجمهٔ فارسی نسبت به‌آنچه دراصل کتاب آمده بود تلخیص شد.م.) .

67) Vision béatifique
68) St. Thomas d'Aquin, In Boeth. *de Trinitate*, III, 1.
69) St. Thomas d'Aquin, *De veritate*, XIV, 10.

دربارهٔ مطلب منقول دراین متن و همچنین دربارهٔ مطلب حاشیهٔ سابق رجوع‌شود به‌تفسیر سیناوه P. Synave ،ص ۳۳٤ ومابعد.

۷۰) پیداست‌که به‌آسانی می‌توان مجموعه‌ای از متونی، مهم‌تر از آثار طماس آکوئیناس، دربارهٔ منابعی که عقل بالطبع از آنها بهره برمی‌گیرد فراهم آورد. تا آن‌جا که به بوناونتورا Saint Bonaventure مربوط باشد می‌توان رجوع کرد به:
La philosophie de saint Bonaventure, chapitre II : La critique de la philosophie naturelle

راجر بیکن Roger Bacon که پیشرو علم تجربی در قرون وسطی بود چون فرصت پیش‌آمد دراین‌باره بسیار سخت گرفت. او می‌گفت که علم را به‌تمامی خدا به‌ما الهام کرده است. کشف حقیقت به‌منزلهٔ راه‌یافتن به الهام اصلی است که امروزه در دست ما نیست. ازهمین‌رو هرگونه بحث فلسفی بدون ایمان قاصر است. رجوع‌شود به: د
R. Bacon, *Opera inedita*, édit. I. S. Breuer. *Opus tertium*, XV, P. 53.
و همان کتاب Cop. XXIV, P. 82. (و باید به‌یاد داشت که ادعای او این بوده که این رأی را بحکم پاپ تقریر نموده است.) ونیز رجوع‌شود به *Compend. Studii*, فصل III، همان طبع، ص ٤۱۵...

اما در آثار دونس اسکوتس، صورت مفصلی از عناوین حقایق فلسفی که خارج از دسترس فلاسفه مانده است ــ واگر قوت ایمان مدد نکند همچنان از ادراك آنها قاصر خواهند بود – آمده است. و اساس این خطیئات جهل آنان به‌غایت فوق طبیعی انسانی است. نگاه‌کنید به:
Op. Oxon., Pral., qu. 1, art. 2; édit. Quaracchi, n. 7, t. I. P. 7.

درنظر او حتی بدون مدد ایمان نمی‌توان آشکارا معلوم داشت‌که وجود از آن حیث که وجود است، اولین متعلق بحث عقلی است (همان مأخذ، n. 11, P. 12) و نمی‌توان به‌تمیز آن از سایر اقسام وجود نائل شد (همان مأخذ، n. 13, P. 14-15). پس‌فلسفهٔ متعارف قرون وسطی بینابین مذهب ابن‌رشدی اصالت عقل و مذهب اکامی اصالت ایمان (fidéisme) است، چه اکام بالکل منکر قدرت عقل در ادراك مطالب مربوط به‌مابعد طبیعت است. نتایج افراطی‌ای که ازاین‌گونه اصالت ایمان حاصل می‌آید در نزد شکاکان قرن چهاردهم پیداست. مثلا رجوع‌شود به مقالهٔ «نیکلادوترکور» در فرهنگ الهیات کاتولیك:
P. Vignaux, *Nicolas d'Autre Court*, dans le Dict. de *théologie Catholique*, t, XI, Col. 561-587.

فصل سوم

وجود و وجوب آن

اگر درپی آن برمی‌آمدیم که بعضی‌ازصاحب‌نظران را به‌عنوان سخت‌گیرترین داوران دربارهٔ قرون وسطی وفرهنگ آن زمان تعیین کنیم کوندورسه[1] یکی ازکسانی بودکه توجه ما طبیعةً به‌جانب او معطوف می‌شد. بااین همه، حتی این دشمن آشتی‌ناپذیرکشیشان نیز گاهی اعتراف‌کرده است‌که مساعی اینان درفلسفه یکسره فاقد اعتبار نیست. دروصفی‌که ازهفتمین دوره از ادوار ترقی فکر انسانی‌کرده است این سطوررا می‌خوانیم واهمیت آنها را باتوجه به شدت نفرت او نسبت به‌ادیان درمی‌یابیم: «ازاصحاب مدرسهٔ قرون وسطی بسیاری از مطالب قطعی واساسی را دربارهٔ نحوهٔ اعتقاد به موجود متعال وصفات او، دربارهٔ تمایز علت اولی ازدنیائی‌کـه آن را محکوم به‌حکم او انگاشته‌اند، دربارهٔ روح وماده، دربارهٔ معانی مختلفی‌که می‌توان از اختیار اراده‌کرد، دربارهٔ آنچه‌ازلفظ خلقت مستفاد توان‌داشت، دربارهٔ تمیز افعال مختلف روح انسان وطرز ترتّب تصورات حاصله درآن ازاشیاء عالم واقع وخواص‌آنها، تحصیل کرده‌ایم.»[2] خلاصه باصرف‌نظر ازخوی تند وتلخی‌که درقبال اصحاب مدرسه دارد اذعان می‌کندکه

اینان جمیع مفاهیم اساسی را درفلسفهٔ اولی وبحث معرفت تعیین کرده وحدود آنها را بدقت معلوم داشته‌اند. این خود ستایش نیکوئی است وآسان می‌توان آن را به‌نحوی دگرگون ساخت که به‌صورت لایحهٔ دفاعیّه درآید وازتصمیم به‌تأیید حکایت نماید. فعلاً به‌ذکر مطلبی که اصحاب نظرمسیحی دربارهٔ خدا آورده‌اند وبنای فلسفهٔ اولی سراسر با اتکاء به‌همین مطلب برجای وبرپای می‌ماند اکتفا کنیم.

کوندورسه چون‌لفظ غیردقیق وجودمتعال[۳] را به‌کاربرده‌است به زبانی که درعصر خود او رائج بوده سخن گفته است. ولیکن همین دو کلمه دراین زبان خلاصه‌ای ازکوشش چندین صد سالهٔ صاحب‌نظران برای تفکـر دربارهٔ تعالیم مسیحی است. سخن گفتن ازوجود متعال، به‌معنی خاص کلمه، به‌منزلهٔ پذیرفتن این امر است که اسم خاص چنین خدائی وجود است، واین اسم با معنی مخصوصی که ازآن اراده می‌شود به‌همین خدای واحد اختصاص دارد وجز درشأن او نیست. اما آیا می‌توان گفت که صاحب‌نظران مسیحی توحید را ازسنّت‌جاریه دریونان فراگرفته باشند؟

به‌آسانی نمی‌توان به‌این مطلب پی‌برد که مردم یونان تاچه اندازه دراین مسیرپیش رفته بودند. تاریخ‌نگاران هربار که خواسته‌اند دراین باره تصمیم بگیرند اتفاق رأی نیافته‌اند. مع‌ذلك می‌توان به‌این نکته‌اشاره کرد که توحیدصریح‌وخالص‌راآن‌جا که شناخته‌وپذیرفته‌اند، یعنی درعالم مسیحی، درصدرعقاید جای داده واصل اصول شمرده‌اند. نفس اعتقاد به‌توحید مستلزم تصدیق چنین مقامی برای چنین اصلی است. زیرا اگرخدائی هست وخدایی جز او نیست بازگشت همه چیز همواره به سوی او خواهد بود. اما درهیچ کدام ازدستگاههای فلسفی یونان نمی‌بینیم که وجود واحدی را به‌نام خدا نامیده وهیئت کل عالم را تابع چنین خدائی شمرده باشند. پس بسیار کم می‌توان احتمال داد که صاحب‌نظران یونان به‌راستی موفق به‌معرفت مبدأ واحدی شده باشند

که ، بااین که بذاته باید آن را مبدأ دانست، فعلی که فراخور مبدأ باشد ازاو برآید. این مطلب را قبل ازتحقیق فرض کردیم واینك باید ببینیم که چه اموری درواقع می‌تواند فرض ما را تأیید نماید.

مشاهدات ما به‌وضوح حاکی ازاین است که شعرا واصحاب نظر دریونان آن گاه که به علم الهی ازطریق تأمل درطبیعت[۴] پرداختند ودرچنین علمی باتشبیه خدا به‌انسان مخالفت ورزیدند ودراین کشاکش پیروز شدند شرك را انکار نکردند وحتی تصور انکارآن‌را نیز به‌خاطر خود راه ندادند. کسنوفانس[۵] می گفت که او خدای بسیار بزرگی‌است، ولیکن این تنها بدان معنی‌است که او برتر ازخدایان ومردمان است[۶]. امپدکلس[۷] وفیلولائوس[۸] نیز فراتر ازاین نرفتند. اما درمورد پلوتارخوس[۹] ازاین مطلب بخوبی آگاهیم که تصریح به شرك یکی از شعائر او بود[۱۰]. گویا هرگز فکریونانی نتوانست ازاین مرحله بگذرد؛ چه ، حتی درعلم الهی افلاطونی وارسطوئی نیز که ازطریق تأمل در طبیعت حاصل می‌آمد چنین توفیقی نصیب نشد.

اگرمسأله را محدود به‌حدود مشخص خود سازیم ودرصدد حل همین مسألهٔ معین بدون خلط آن بامسائل دیگری که کمابیش باآن ارتباط دارد برآئیم تردیدی درجواب حاصل نمی‌آید. مسأله این‌نیست که عناصرمهم ومتعددی ازمجموعهٔ آراء افلاطون به‌افکار مسیحیان انتقال یافته ودر ادوار آتیه درتشریح وتوضیح اعتقاد خاص مسیحی نسبت به‌خدا مفید افتاده باشد؛ چنین انتقالی علی‌الخصوص درمورد خیر مطلق یا مثال خیر به صورتی که شرح آن در رسالهٔ «جمهوری»[۱۱] آمده بود واقع شده است. بلکه اصل مسأله فقط این‌است که ببینیم که افلاطون دربارهٔ خدا چگونه فکر می کرد وآیا تعدد آلهه را قبول یا انکار داشت وبه‌اصطلاح ارباب ادیان مشرك یا موحّد بود. ولیکن می‌بایست راه درازی پیموده شود تا تصوری که افلاطون ازخدا داشت بتواند معادل باوجود متعال یا حدکمال وجودگردد. شاهد این مقال

آن‌که درنظر افلاطون الوهیت به‌طبقه‌ای شامل اشیاء متعدد تعلق داشت وشاید بتوان گفت که به‌قول او هرشیئی چون به‌حد دقیق وصحیح خود می‌رسید خدا می‌بود. رسالهٔ تیمائوس[۱۲] حاکی ازسعی معتنابه افلاطون برای فوز به‌معرفت خدائی است که اورا بتوان علت جهان وپدرآن دانست؛ ولیکن چنین خدائی باهمهٔ عظمت درمقامی نیست که بتواند بانظم معقول مثل مقابله نماید، وبه‌علاوه قابل قیاس به سایر اعضای عائلهٔ جلیلهٔ خدایان افلاطونی است، خداوندی ستارگانی را که آفریدگار آنهاست ازدست‌شان نمی‌گیرد[۱۳]، صفت الوهیت را ازجهانی که مصنوع اوست سلب نمی‌کند. اگرچه مقام اول را درمیان خدایان دارد یکی ازجملهٔ آنان است. بعضی گفته‌اند که صانع[۱۴] افلاطونی برطبق آنچه در رسالهٔ «تیمائوس» آمده است به‌سبب اولویتی که دارد تقریباً مشابه خدای مسیحی است[۱۵]. ولیکن درجواب اینان بایدگفت که در این‌گونه امور سخن ازتفاوت مختصر دربین مراتب گفتن وازمشابهت مطالب دم‌زدن وارد نیست؛ یا خدا یکی‌است یا چندتاست، خدائی که تقریباً مانند خدای مسیحی باشد خدای مسیحی نمی‌تواند بود.

درمورد ارسطو نیز چنین بود وقبول این معنی بدان سبب بعید می‌نماید که مسیحیت تاریخ فلسفه را نیزمانند خود فلسفه ، به‌ضبط آورد ومغلوب خودکرد. ذکر بعضی‌ازنکات دراحوال ارسطو می‌تواند برای عطف توجه ما به‌این جنبه ازفلسفهٔ او مفید افتد. ارسطو برطبق وصیت خود مقرر داشت که تصویر مادر او وقف خدای خاک[۱۶] شود ودراستاگیرا[۱۷] برای وفای نذری که او درقبال خدایان کرده بود دو مجسمه ازمرمر به‌ارتفاع چهار ذراع یکی به‌نام زئوس[۱۸] ودیگری به‌نام آتنا[۱۹] برپای دارند[۲۰]. این وصایا اثبات می‌کندکه ارسطو هرگز از حدود شرك متداول دریونان قدم فراتر نگذاشت. البته دراین‌جا نیز مقصود ما تردید دراین‌مطلب‌نیست که ارسطو تأثیری‌بسزا درپدیدآمدن معنی خدا چنانکه مطلوب فلسفهٔ مسیحی است بخشید، بلکه آنچه عجیب

می‌نماید این‌است که چنین فیلسوفی بااین‌که درراه راست قدم نهاد واین همه درآن پیش رفت خودرا به سرمنـزل نرسانید وچنان‌کـه مشاهدات ما حاکی‌است دربین راه توقف جست.

آن‌گاه‌که ازخدای ارسطوئی نام می‌برند تاآن را با خدای مسیحی مقایسه نمایند محـرّك غیرمتحـرّك[۲۱] مفارق[۲۲] راکه فعل محض وفکرفکربوده ودرقطعهٔ مشهوری ازکتاب «طبیعت»[۲۳] ازآن سخن رفته است درنظر می‌گیرند. بعداً به‌این مطلب بازمی‌گردیم ومعانی فراخور این الفاظ را بازمی‌گوئیم. فعلاً تنها این نکته را به‌یاد می‌آوریم‌که محرك اول غیرمتحرك درعالم ارسطوئی مقـام خاصی راکه خدای تورات درعـالم یهودی ومسیحی داشت حائز نبود. ارسطو درکتاب «مابعدالطبیعه»[۲۴] چون به مسألهٔ علت حرکات بازگشت نتائجی راکه قبلاً درکتاب «طبیعت» به‌دست آورده بود ازسرگرفت وچنین‌گفت: «ازآنچه‌گذشت روشن شدکه جوهری وجوددارد‌که ازلی‌وغیرمتحرك ومفارق ازمحسوسات است. هم‌چنین معلوم گردیدکه این جوهر منفعل نمی‌شود وقبول حرکت نمی‌کند، زیرا هیچ‌کدام ازسایر انواع تغیّر بدون تغیّر درمکان (یا حرکت اینی) امکان‌پذیرنیست. پس به‌وضوح می‌بینیم‌که چرا محرك اول واجد چنین صفاتی است.» گوئی بهترازاین نتوان دربارهٔ خدا سخن‌گفت. جوهر غیرمادی مفارق ازلی غیرمتحرك آیا درست به‌همان‌معنی خدای مسیحیان نیست؟ شاید چنین باشد، ولیکن بهتراست‌که مابقی مطلب را نیزبخوانیم: «نمی‌توان بحث دراین مورد را به‌کنارگذاشت‌که آیا باید به‌یك جوهر ازاین قبیل قائل بود یا تعـدد آنها را تصدیق داشت، واگرمتعدد باشند عدد آنها را چند دانست.» دراین‌جا محاسبات خودرا آغازکرد وبه دلائل نجومی مدلل داشت‌که مادون محرك اول، باید به چهل‌ونه یا شاید پنجاه‌ونه محرك دیگرقائل شدکه جملهٔ آنها مفارق و ازلی و غیرمتحرکند. بدین‌ترتیب با این‌که محرك اول غیرمتحرك ازآن لحاظ‌که محرك اول است یکی بیش

نیست ولیکن‌از آن لحاظ که محرك غیر متحرك یعنی‌خداست تنها نیست. همین دوگانگی اعتقاد برای اثبات این نکته کافی است که «باوجود تفوق فکر اول، یعنی باوجود ترجیح اعتقاد به‌توحید، ارسطو هنوز دراعماق روح خود فارغ ازتأثیر شرك نبود.»[۲۵] خلاصه ، فکر یونانی، حتی درآثار بزرگترین اصحاب آن، حقیقت اصلیّه‌ای راکه درکتاب مقدس دریك کلمه وبا یك نظر، بدون این‌که ابهامی درمیان باشد تا برای رفع آن بحثی لازم‌آید، آمده بود درنیافت وآن این‌که: «گوش فرادار ای اسرائیل، یهوه خدای ماست ویهوه یکتاست.»[۲۶]

شاید این کلام درآن زمان دراذهان کسانی که آن‌را می‌شنیدند معنی کامل وواضح خودراکه امروز فیلسوف مسیحی ازآن درمی‌یابد، نداشت ومی‌توان گفت که قوم اسرائیل بتدریج ارتقا پذیرفت تا بدانجا رسیدکه وقوف صریح به‌توحید یافت وبه‌کنه حقیقت آن پی‌برد[۲۷]؛ اما مطلبی‌که شکی درآن نیست این است‌که ولو فکریهودی دراین راه سیر ارتقائی پیموده باشد این سیر، مدتهای مدید قبل ازآن‌که دین مسیح جای‌کتاب مقدس را بگیرد به‌نهایت خود رسیده بود. کسی از عیسی پرسیدکه بزرگترین دستور درشریعت خدا چیست؟ عیسی‌برفور قبول توحید اهل‌کتاب را، چنانکه گوئی همهٔ تعالیم دیگرتابع آن باشد، جواب این‌سؤال دانست وبه‌عین عبارت چنین گفت: «اول جمیع احکام این است: بشنو ای اسرائیل؛ خداوندی‌که خدای تست خداوند یگانه است.»[۲۸] ولیکن این اعتقاد به‌خدای واحدکه مسیحیان داشتند ورکن اول ایمان آنان بود درهمان حال به‌صورت امربدیهی عقلی غیرقابل انکار نیز درآمد؛ یعنی به‌حکم عقل می‌بایست اذعان کردکه اگرخدائی باشد یگانه است. ازقرن دوازدهم به‌بعد حتی لازم ندیدندکه خودرا برای اثبات این حقیقت به‌زحمت افکنند، چنان‌که‌گوئی این حکم را به منزلهٔ اصلی دانسته باشندکه بدون احتیاج به هیچ‌گونه حد اوسط ثابت است، یعنی بدیهی است. معذلك یونانیان چنین نمی‌گفتند. آنچه

آباء کلیسا به‌نص کلام خدا ازجملهٔ اصول عقاید دانستند وبه‌همین سبب ازتأکید درتقریر آن دست برنداشتند، ازجملهٔ همان حقایقی بودکه بااین که جنبهٔ عقلی داشت، ویکی از اهمّ معقولات بود، ازمجرای تعقل به‌فلسفه راه نیافت. شاید بتوان ماهیت این حقیقت راکه تأثیر قطعی درتکامل فکرفلسفی داشت با سعی درربط مسألهٔ ذات خدا با مسألهٔ وحدت او بهترمفهوم ساخت.

این‌دو مسأله درعین ارتباط بایکدیگراست. اگر فلاسفهٔ یونان هرگز نتوانستند به عدد خدایان پی‌برند بدین سبب بودکه خدا را به معنی دقیق آن که با قبول تعدد منافات دارد، نشناختند. برخی ازآنان باکوششی که می‌توان ستایش کرد خودرا ازبعضی ازتبعات شرك یونانی که ماده‌انگاری را به‌دنبال می‌کشید رها ساختند. چند تن خدایان را درسلسلهٔ مراتب قرار دادند وخدایان اساطیر یونان را تابع خدایانی که درفلسفهٔ اولی ازآنان سخن می‌رفت دانستند واین خدایان را نیز فرودست رب اعلی شمردند، اما باید دیدکه چرا ربوبیّت را مختص ومنحصر به‌همین رب اعلی ندانستند؟- جواب این سؤال را درنحوهٔ اعتقادی که به ذات خدا داشتند باید جست.

البته تفسیرعلم الهی افلاطونی که براساس تفکر درعالم طبیعی است موجب طرح مسائل مشکل درتاریخ فلسفه گردید بعضی‌از یونان‌شناسان بزرگ که ازجملهٔ فلاسفه نیز به شمار می‌رفتند به‌جدّ تمام برآن شدندکه آئین افلاطون به‌معرفت خدائی فرارسیدکه درعمل با خدای مسیحیان تفاوتی نداشت. راسخ‌ترین مدافع این رأی برآن شدکه فکر حقیقی افلاطونی جز این نبودکه «مراتب ربوبیت متناسب با درجات وجود است، اعلی درجات ربوبیت جز اشدّ مراتب وجود نیست؛ ولکن وجودی که اشدّ وجود باشد وجودکلی یاکل وجود است.» بنابراین چگونه نمی‌توان دریافت که «کل وجود» درنظر افلاطون وجودکلی یعنی خدا بود؟ همان خدائی که فنلن[۲۹] در شأن

وی گفت که «کل وجود و تمامیت آن» را درخویشتن دارد ومالبرانش[۳۰] در کتاب خود آورد که معنی خدا «معنی وجود کلی، وجود غیرمحدود و وجود لایتناهی است.»

این گونه اهتمام که درتقریب وتطبیق متون ازلحاظ الفاظ با یکدیگر به‌عمل می‌آید بسیار صحیح ودقیق می‌نماید، اما نمی‌توان به‌صحت آنها امیدبست. سخنی که‌از «کل‌وجود» در رسالهٔ «سوفسطائی» به میان آمد[۳۱] ناظربه‌حیث عقلی وبنابراین به‌جنبهٔ واقعی بود، این معنی ازآن اراده می‌شدکه نباید به‌دنبال پارمنیدس الئائی[۳۲] رفت وبه‌نفی حرکت وصیرورت[۳۳] وحیات پرداخت. باتوجه به‌این معنی باید گفت که افلاطون می‌خواست وجود را به معنی هرآن چیزی بگیرد که موجودیت آن به‌نسبت معقولیت آن باشد[۳۴]. ولیکن باید دانست که اولاً افلاطون وجودکل راکه به‌آن قائل بود خدا ننامید[۳۵]. ثانیاً برفرض این‌که ، باوجود سکوت افلاطون دراین مورد، برآن باشیم که مقصود او خدا بود آنچه ازاین قول او برمی‌آید تنها همین معنی است که خدای افلاطونی کل مراتب الوهیت را مانند جمیع مدارج وجود درخود جمع داشت. کافی‌است این‌دوفکررا که قصد مقایسهٔ آنها درمیان است به‌هم نزدیك سازیم تا به‌فرق عمیقی که درمعانی این دومجموعهٔ اقوال وجود دارد پی‌بریم. می گویند درنظر افلاطون «مراتب خدائی متناسب با مراتب هستی» بود، اما درنظرمسیحیان مراتبی برای خداوندی نیست چه خدا تنها خداست. بازمی گویند درنظر افلاطون «اعلی درجات الوهیت اشدّ مراتب وجود» بود، اما درنظرمسیحیان وجود را اگر به معنی الوهیت بگیریم، جزبه‌طریق‌تشبیه واستعاره نمی‌توان درمراتب شدت وضعف قرارداد، وبه‌تعبیر اخص آنچه هست اول خداست که یکی بیش نیست وهموست که وجودست وازآن پس موجوداتندکه خدا نیستند. آنچه فارق این دوعقیده ازیکدیگر است این است که درنزد افلاطون کلمهٔ وجود را به‌این معنی که خاص خدا ومنحصر به‌او باشد

بازنمی‌یابیم. به‌همین سبب است که الوهیت در آثار او در اعلی مراتب خویش مذکور شده بی‌آنکه به‌معنی وجود فرد واحدی باشد که قبول مراتب نکند ومختص ومنحصر به‌ذات خدا باشد. وجود هرجا که باشد امر الهی‌است، زیرا سخن ازوجودی که این صفت حُسنی یعنی الوهیت بتمامی وبتنهائی درشأن او باشد به میان نمی‌آید.

مفسران آثار افلاطون کوشیدند تا رأی این فیلسوف را دربارهٔ وجود الهی، به‌اعتقادی که مسیحیان دربارهٔ خدا دارند نزدیك سازند، ولیکن دراین کوشش با اشکالاتی مواجه شدند که علت آنها ناپیداست. این دانشمندان از گنجینهٔ هوشیاری وشایستگی خود دراین راه نثار بسیار کردند[۳۶]. گاهی مفهوم صانع[۳۷] را دررسالهٔ «تیمائوس» با مثال خیر دررسالهٔ «جمهور» به‌یك معنی گرفتند و ازاین کوشش تنها نتیجه‌ای که شاید حاصل آمد این بود که صانع خیر است نه اینکه وجود است[۳۸]. وانگهی خود افلاطون هرگز چنین کوششی نکرد[۳۹]. گاهی خواستند کل مراتب الوهیت[٤۰] را دروجود واحدی که درآثار افلاطون نشانی ازآن نیست جمع آورند منتهی نمی‌دانستند که با این معنی مبهم ومنتشر الوهیت که درهمه جا ودرهمه چیز خاصه درتمام مثل گسترده است، چنان که گوئی خدایان دراین میان بیش ازچیزهای دیگرخدائی ندارند، چه باید کرد؟

با اشکالی ازهمین قبیل مفسران ارسطو نیز دست به‌گریبان شدند واینك این اشکال را باید موردبحث قرارداد. آیا ارسطو این کار دشواررا به‌انجام رسانید، یعنی درمحدودهٔ شرك یونانی وجود واحد خدائی راکه می‌توانست همان خدای مسیحیان باشد جای بخشید؟- البته متون آثار ارسطو فاقد قطعاتی نیست که بتوان ازآنها استشهاد کرد وجواب حاکی ازقبول به‌این سؤال داد. آیا ارسطو از ذاتی که دراعلی مراتب وجود است وفراتر ازنظام اشیاء طبیعی‌است ودرماورای طبیعت جای دارد ومی‌تواند به‌نام خدا نامیده شود سخن به‌میان نیاورد؟

واگر چنین کردگوئی بتوان گفت که حقیقةً با علم الهی براساس معرفت طبیعت سروکار یافت، علمی که موضوع آن به‌اصطلاح خود او «وجود از آن حیث که وجود است»[۴۱] یا وجود اعلی[۴۲] یا جوهر بالفعل واجب[۴۳] یا به‌طور خلاصه همان خدائی است که بعداً توماس آکوئیناس چنین آسان در اقوال ارسطو، بی‌آن که قائل به‌هیچ گونه تغییری در آنها شود بازیافت، والبته اگر هیچ نشانی از آنچه می‌توان خدای مسیحی نامید در اقوال ارسطو نمی‌بود آکوئیناس نمی‌توانست این خدا را در آن آثار بازشناسد. شاید بگویند که ازیك لحاظ مشکل بتوان به‌این معنی تااین حد نزدیك شد بی‌آن که بتوان به‌آن فرارسید، ولیکن چنین دلیلی برای اثبات این که ارسطو به‌خدای مسیحی راه یافت کافی نیست. مسلم این‌است که ارسطو بوضوح دریافت که خدا دربین موجودات تنها وجودی است که احق ازهمهٔ آنها برای عنوان وجود است؛ ولیکن اعتقاد او به شرك مانع ازاین بود که امر الهی را چیزی جزصفت مشترك دربین یك طبقه ازموجودات بداند. دربارهٔ او برخلاف افلاطون نمی‌توان گفت که هرچه وجود دارد الهی‌است، زیرا وی الوهیت را مختص وجودی می گرفت که هم واجب وهم فعل محض‌باشد؛ اما محرك اول غیرمتحرك را با این که الهی‌ترین موجودات ودر اشدّ مراتب وجود می‌شمرد تنها یکی از«وجودات ازآن حیث که وجود است» می‌دانست؟ هرگز نمی‌توان کاری کرد که علم الهی ارسطوئی که مبتنی برعلم طبیعی بود ازکثرت موجوداتی که الوهیت دارند فارغ انگاشته شود، وهمین نکته برای تمییز آن ازعلم الهی مسیحی که‌آن نیز باستناد به‌طبیعیات وضع شد کافی است. درنظر ارسطو وجوب وجود امری بود که می‌توانست مابه‌الاشتراك باشد، وحال‌آن که مسیحیان واجب‌الوجود را پیوسته فرید ووحید می‌دانستند[۴۴]. فراتر رویم وگوئیم که هرگاه، به‌رغم تمام شواهد ازمتون آثار ارسطو، قائل شویم که وجود ازآن‌حیث که وجود است درنظر این حکیم وجود واحدی بود، باز این تفاوت

همچنان به‌جای خود می‌ماند که این وجود، برخلاف خدای مسیحیان، چیزی جـز فعل محض فکری که دربارهٔ خود فکر می‌کند[۴۵] نبود. وازهمین‌رو صفات خدای ارسطوئی محدود به‌صفات فکر می‌شد، یعنی این حکیم وجود محض را به‌فکر محض تأویل می‌کرد، وحال آن که اگر دین مسیح را چنان که باید تفسیر کنیم نخستین نام خدا را برحسب این دین باید وجود بدانیم وچون ازوجود نمی‌توانیم قدرت وفکـر واراده را سلب کنیم صفات خدای مسیحیان را ازجمیع جهات جامع‌تر ازصفات خدای ارسطوئی می‌بینیم، وبه همین سبب نمی‌توانیم کسی را که هیاکلی به‌یاد زئوس و دمتر[۴۶] برپای می‌داشت واقف به معنی وجود چنانکه مسیحیان ازآن اراده می‌کنند بخوانیم.

موسی برای این که بگوید خدا چیست به‌خود خدا روی آورد. چون خواست نام اورا بداند ازخود او پرسید، واین بود جوابی که شنید: «من هستم آنچه هستم واین است آنچه تو باید به‌فرزندان اسرائیل بگوئی.» (سفرخروج، باب سوم، ۱۴). دراین مقام کلمه‌ای ازعلم مابعد طبیعت گفته نشد، بلکه خدا به سخن گفتن آمد، امر او بود که معلوم گردید، ودرهمین آیات ازسفرخروج اصلی وضع شد که فلسفهٔ مسیحی از آن پس سراسر از این اصل تبعیت کرد. در این لحظه یك‌بار ندائی رسید که ازآن پس همواره درگوش جان اهل ایمان ماند وآن این که اسم خاص خدا وجود است، واین اسم به‌قول قدیس افرائیم[۴۷] که بعداً بوناونتوره ازسر گرفت حتی اسم ذات خدا شد[۴۸]. ولیکن همین که کلمهٔ وجود را برذات خدا اطلاق کنیم وخدا را تنها موجودی‌بدانیم که وجود می‌تواند اسم ذات او باشد به منزلهٔ قبول این امراست کـه درمقام خدا وجود وماهیت به‌یك معنی است واین تنها موردی است که ماهیت یا ذات عین وجود است. ازهمین‌رو توماس آکوئیناس بااشاره به آیهٔ مذکوره از سفر خروج گفت که در بین تمام اسماء خدا تنهایك اسم است که اختصاص به‌خدا دارد وآن «کسی‌است که هست.» زیرا

این کلمه هیچ معنی دیگری جزخود هستی ندارد[۴۹]. این اصل به منزلهٔ منبع فیّاضی برای فلسفهٔ اولی شدکه فیض‌آن هرگز تمامی نپذیرفت وتمام مطالعاتی راکه ازآن پس به‌عمل آمد می‌توان به منزلهٔ نتائج حاصله ازآن دانست. سنگ بنای فلسفهٔ مسیحی همین کلام بودکه «جز یك خدا نیست واین خدا وجود است.» واین سنگ را درگوشهٔ پایهٔ این بنا، نه افلاطون ونه ارسطو، بلکه موسی نهاد.

اگر قصد ما توجه به‌اهمیت این معنی باشدکوتاه‌ترین راه برای وصول به‌این مقصد شاید این باشدکه نخستین سطور یکی ازآثار دونس اسکوتوس را بخوانیم: «ای پروردگار، ای خداوند، چون موسی بدان سان‌که ازعالم صادق می‌پرسند ازتو پرسیدکه ترا درمیان فرزندان اسرائیل به‌چه نامی بنامد آگاه بودی‌که تاچه اندازه شناختن تو می‌تواند فراخور فهم این مردم فناپذیر باشد ودربرابر او نقاب از روی اسم مبارك خود به‌کنار زدی وچنین پاسخ دادی: من هستم آنچه هستم؛ پس توحقیقت وجودی، توکل وجودی. همین است آنچه من باور دارم، اما اگر امکان می‌داشت همین هم می‌بود آنچه می‌خواستم بدانم. یا رب، مرا یاری‌کن تا بدانم‌که عقل فطری من تاچه حدودی می‌تواند ازوجودی‌که تو خودرا بدان نامیده‌ای آغازکند وحقیقت این وجود راکه تو همانی بشناسد.»[۵۰] هیچ کلامی درتمامی نمی‌توانست فراتر ازاین باشد، زیرا هم روش فلسفهٔ مسیحی را معین ساخت وهم حقیقت اولیه‌ای راکه تمام حقایق ازآن سربرمی‌زند معلوم داشت. دونس اسکوتوس همان‌کلام آوگوستینوس و انسلم راکه‌گفته بودند: چون ایمان دارم می‌توانم بفهمم[۵۱] به‌کار برد ودستگاه فلسفی خویش را بریکی ازحقایق کلام الهی‌که به‌حکم ایمان مورد قبول است بناکرد و مثل‌آتنا گوراس برآن‌شدکه آنچه دربارهٔ خدا می‌گوئیم بایدازخود خدا بیاموزیم وهیچ فیلسوفی نباید واسطه دربین عقل ما واستاد ازل باشد، اما فوراً پس ازایمان به‌او فلسفه آغاز می‌شود وآن‌که به‌حکم

ایمان باور می کند که خدا وجود است درحال به‌حکم عقل درمی‌یابد که او نمی‌تواند جز وجود کلی و وجودحقیقی باشد. اینك ما نیز بکوشیم تا ببینیم که چگونه این مقدمه مستلزم چنین نتائجی است. خدا گفت که او وجود است. کلام او به‌این نحو درعقل ما می گنجد که نامی را که او به خود می‌دهد به معنی فعل محض وجود می گیریم. اما این فعل محض قبلاً هر گونه عدمی را طرد می کند. چنان که عدم مطلقاً هیچ نشانی ازوجود یا ازشروط وجود ندارد وجود نیز بالفعل یا بالقوه، بذاته یا ازآن لحاظ که ما درآن نظرمی کنیم، هیچ گونه عدمی را به ساحت خود راه نمی‌دهد[۵۲]. بنابراین وجود با این که درزبان ما عنوانی برای کلی‌ترین وانتزاعی‌ترین مفاهیم است دارای معنی دیگری است که با این مفاهیم تفاوت اساسی دارد. توضیح این که ما رابطه‌ای ازنوع تبعیت باخدا داریم که مورد مطالعهٔ علم‌الوجود[۵۳] درفلسفهٔ اولی است، و تواند بود که استعداد ما برای ادراك وجود انتزاعی باعث شود که معنی وجود درعلم ما به‌صورتی ازسنخ همین رابطه درآید ویکی ازمباحث علم‌الوجود شود، وحال آن که وجودی که خدا ما را دعوت به سوی آن می کند نه خودآن ازجملهٔ مفاهیم کلی انتزاعی‌است ونه مضمون آن طوری است که بتواند بامضمون این قبیل ازمفاهیم توافق جوید. خدا، ماورای جمیع صور خیالی حسی وتمام مفاهیم از اوداریم، وخود اوازتمام اطراف وجهات ازحدود این تصور که‌شبیه انتزاعی کلی، وجود مطلق بالفعل به‌فعلیت محضه است. تصوری که ما ناقص وضعیفی از اوست فراتر می‌ماند، جز به‌صورت چنین حکمی قابل تعبیر نیست: وجود وجود است، امرمطلقی است که با این که ورای هر گونه شیئی‌است جهت کافی همهٔ اشیاء را درخویشتن دارد. ازهمین جاست که به‌حق می‌توان گفت که شدت وجود ایجابی درذات الهی که باعث‌آن می‌شود که اورا ازدیدگان ما ناپیدا سازد درهمان حال نوری است که ماسوای اورا روشن می‌دارد: «درهمین شدت تاریکی وناپیدائی

است که دیدهٔ عقل ما روشنائی می گیرد.»[۵۴].

ازاین پس فکرما که براساس مفاهیم کلی مبتنی است درحول وحوش ذات بسیط الهی به‌جولان درمی‌آید وبه‌ذکر محامد فراوان درتجلیل شأن خدا وتکمیل اعتقادی که دربارهٔ او حاصل کرده است توسل می‌جوید تا شاید بتواند جلال بی‌مثال وغنای لایزال اورا با ذکر این‌اسماء وصفات به‌نحوی مجسم سازد. ولیکن هرگاه بکوشیم تا ازخدا چنان که خود اوست سخن به‌زبان آریم جزتکرارآنچه آوگوستینوس گفته ، یعنی ذکر اسم الهی که خدا خود به ما تعلیم کرده است، چارهٔ دیگر نداریم[۵۵]: «آنچه به‌نحو معینی نیست، ولیکن هست، اوست.»[۵۶]. اگربخواهیم دورتر ازاین رویم باید بپرهیزیم ازاین که معنی خاصی راکه کلمهٔ «هست» با تکرار ذکرآن درکلام مزبور برای ما می‌تواند داشت به‌صورت قضایائی که به هیچ کدام ازآنها اکتفا نمی‌توان کرد تشریح نمائیم. ولیکن چنان می‌نمایدکه گوئی صاحب‌نظران مسیحی چنین کرده‌اند، واین کاررا در دومسیر مختلف به سربرده‌اندکه خدا درطی یکی ازآن‌دو به‌صورت کمال ودردیگری به‌صورت لایتناهی جلوه گر شده است. والبته این هردو صفت یعنی کمال خدا وعدم تناهی او متقابلاً مستلزم یکدیگر است، و دوجنبهٔ ضروری ازوجودی است که به‌این دوصفت موصوف است. ازلحاظ اول، وجود محض به سبب فعلیّت خود مطلقاً اکتفاء به ذات دارد. اگرتصورکنیم که آنچه تعریف به‌وجود می‌شود بتواند چیزی ازماسوای خود اکتساب کند تناقض‌لازم می‌آید، زیرا معلوم می گرددکه بااین که فعلیت محضه است فاقد آن چیزی است که باید به‌دست آورد. بدین ترتیب همین که خدا را وجود محض بنامیم بدین معنی‌است که اورا موجود بنفسه ومستقل ازغیر وغنی بالذات[۵۷] بخوانیم. دربارهٔ معنی این اصطلاح تأمل کنیم. خدا بذاته مطلق است، یعنی، به‌همین سبب که وجود است، هم درباطن خود وهم نسبت به ماسوای خویش به‌تمامی درعین بی‌نیازی است. نه‌تنها

وجود خودرا ازشیء دیگری که سوای او باشد تحصیل نمی کند بلکه هیچ گونه ماهیتی که آن را بتوان ازخدا ودرخدا دانست نیـز افادهٔ وجود به وی نمی کند. اگر اورا ذات می‌نامیم ازاین کلمه تنها فعلیت وجود را اراده می کنیم[۵۸]. آن‌جاکه قدیس ژروم[۵۹] گفت خـدا منشأ خود و علت جوهر خاص خویشتن است، مقصود او برخلاف تعبیری که دکارت از قول او نمود این نبود که خدا با قدرت تامّهٔ خود چنان که گوئی‌علتی عمل نماید، افادهٔ وجود به‌خویشتن‌فرمود، بلکه ایـن بود که نباید درجستجوی شیئی خارج ازخدا برآمد تا اورا بتوان علت وجود خدا نامید[۶۰]. اما این غنای تام خدا فوراً مستلزم آن می‌شود که او را به کمال مطلق نیز موصوف سازیم.

چون خدا وجود بنفسه است وچون‌تصوری که ما ازاو داریم[۶۱] طارد عدم است، وبه همین سبب تبعیت را نیز که نشان ازعدم دارد طرد می کند، لازم می‌آیدکه تمام وجودکاملاً دراو تحقق یافته باشد. پس خدا وجود محض درکمال تمامیت آن است ونه ازدرون ونه ازبیرون چیزی نمی‌تواند براو افزوده شود. علاوه براین باید گفت که کمالی را که دارد به‌دست نیاورده بلکه این کمال دراو بوده است ودرهمین‌جاست که فلسفهٔ مسیحی پیوسته ازفلسفهٔ افلاطونی، باهمهٔ تلاشی که می کنند تاآن دو را به‌یکدیگر نزدیك سازند، پیوسته دور می‌ماند. فرضاً تصدیق کنیم که خدای حقیقی افلاطونی همان مثال خیر باشدکه وصف‌آن دررسالهٔ «جمهوری»[۶۲] آمده‌است؛ دراین‌صورت آنچه به‌عنوان حداعلی بدان‌فرا می‌رسند امرمعقولی است که ازآن‌لحاظ که‌منشأ معقولیت‌اشیاء است مصدر موجودیت آنها نیزمی‌شود. اما تفـوّق معنی خیر برسایر معانی که مقبولی فکریونانی‌بود افلاطونیان را برآن می‌داشت که وجود را تابع خیرسازند. وحال آن‌که مسیحیان برخلاف آنان به‌حکم وحی الهی درسفرخروج تفوق را ازوجود می‌دانند وخیر را تابع وجود می‌شمارند[۶۳]. پس کمال خدای مسیحی کمالی است لایق وجود ازآن

حیث که وجود است، وچون وجود وضع می‌شود چنین کمالی را نیز وضع می کند؛ خدا به سبب این که کامل است وجود ندارد، بلکه به سبب این که وجود دارد کامل است، وهمین فرق اساسی کـه دراصل خود ازفرط دقت وظرافت تقریباً محسوس نیست درنتائجی که ازآن حاصل می‌آید بارز می‌شود، زیرا باعث آن می گردد که نفس کمال خدا را دال بر آن بگیریم که باید کل حدود را ازخدا سلب کرد وبه عدم تناهی او قائل شد.

آنچه بنفسه وجود دارد ووجودش به‌او افاده نمی‌شود فکر ما آن را نمونه‌ای ازوجود تام غیرمتحرك می‌داند. وجود الهی بالضروره ازلی است زیـرا وجود او عین ماهیت اوست؛ هم‌چنین بالضروره غیرمتحرك است زیرا چیزی براو افزوده یا ازاو کاسته نمی‌شود، مگر این که هم ذات او وهم کمال اورا ازمیان ببرد. سرانجام باید گفت که ثبات مطلق است. جوهر او دریائی آرام را می‌ماند که پیوسته بریك قرار باشد، بالتّمام درتلقاء ذات خود حضور دارد وحدوث حوادث نسبت به‌او فاقد هر گونه معنی است[۶۴]. اما درهمان حال کمال خدا چون کمال وجود است تنها به معنی تمامیت نیست بلکه به معنی بسط مطلق یعنی عدم تناهی است.

[اینك خدا را ازهمین لحاظ دوم یعنی عـدم تناهی درنظر گیریم.] اگرخیررا ارجح شماریم مستلزم قبول‌حدود می‌شود وبه‌همین سبب بود که قدمای یونان قبل ازعهد مسیحی عدم تناهی را به معنی عدم کمال می گرفتند. برعکس، وجود را برای این که درشأن خدا باشد الیق ازخیر می گیریم. چون وجود فاقد هیچ چیز نمی‌تواند بود لازم می‌آید که کامل باشد، وچون این کمال صفتی‌است که درشأن وجود است مقتضیات مفهوم خیر تابع مقتضیات مفهوم وجود می‌شود وخیر خود جنبه‌ای ازوجود به شمار می‌رود. بدین ترتیب ازکمال وجود تنها تمامیت آن لازم نمی‌آید بلکه جمیع حدود طرد می گردد وبا همین

سلب حدود عدم تناهی به معنی ایجابی آن برای وجود حاصل می‌شود واین مرادف با نفی تعیّن است.

وجود الهی را چون ازاین لحاظ درنظر گیریم به هیچ‌وجه در تصور ما نمی‌گنجد. در بین مفاهیم ذهن ما هر قالبی که بخواهد به‌نحوی ازانحاء اورا درخود جای دهـد درهم می‌شکند. هر گونه تسمیه‌ای به معنی تحدید اوست، ولیکن خدا فاقد هر گونه حدی‌است، پس هیچ اسمی درهرمقامی از علوّ و سموّ باشد در شأن او نیست، به‌عبارت دیگر تعبیری که منطبق برخدا شود خود خدا خواهد بود. ازهمین روست کـه درعلم الهی مسیحی جز یك کلمه درشأن خـدا نمی‌آورند وآن کلمه است. اما کلماتی که ازماست با همهٔ وسعت وشمولی که دارد تنها جزئی ازوجودی راکه اجزائی نمی‌تواند داشت می‌رساند، و قائل آن ناگزیر می‌کوشد که آنچه‌را که به‌قول دیونوسیوس مافوق ماهیت است درماهیتی محدود سازد. حتی صورعلمی الهی نیز خدا را جز به‌نحو محدود ومقیّد نمی‌رساند. چه ، هریك ازآنها تا آن‌جاکه امکان دارد فیضی ازآنچه خود مستفیض ازهیچ چیز نیست می‌بـرد ووجودی راکه فراتر ازهر گونه حدی است درجزئی محدود می‌سازد، بدین معنی عدم تناهی یکی‌از صفات اصلی خدا درانظار مسیحیان‌است، وبعد ازوجود، همین صفت است که معنی خدای مسیحی را ازتصوراتی که دیگران دربارهٔ خدا دارند تمیز می‌دهد.

این نکته بیش ازتمام نکات دیگر قابل توجه است که اصحاب نظر درقرون وسطی جملگی دراین‌باره متفق وموافق بودند. شاید این صفت خدا را درفلسفهٔ دونس اسکوتوس آسان‌تر ازسایرفلسفه‌ها بتوان بازیافت. درنظر وی اثبات وجود خدا با اثبات وجود لایتناهی هردو یکی است. واین بی‌شبهه بدان معنی است که تاوجودی که لایتناهی باشد اثبات نشود وجود خدا به‌ثبوت نمی‌رسد. ازهمین‌رو می گویـد: «آیا دربین کائنات شیئی‌وجود دارد که آن‌را بتوان‌لایتناهی‌دانست؟»[۶۵]

ودراین قول هیچ مطلبی نیست که با افکار توماس آکوئیناس وسایر فلاسفهٔ مسیحی قرون وسطی موافق نباشد، منتهی نحوهٔ خاصی که او این مطلب موردبحث ما را به‌قید ضبط وربط آورد آن را روشن‌تر ودل‌نشین‌تر ساخت. دونس اسکوتوس ازتأمل درمفهوم وجود آغاز کردتا اثبات کندکه به‌ضرورت باید وجودی‌راکه وجود اول‌است‌قبول داشت؛ وازتأمل درصفت اولیّت وجود استنتاج کردکه این وجود غیرمعلول است؛ وازتأمل درهمین معنی که این وجود غیرمعلول است به‌این نتیجه رسیدکه وجودآن واجب است. ازآن پس به سایر اوصاف وجود اول وواجب پرداخت وازجمله اثبات کردکه علت فاعلی است، دارای عقل[۶۶] واراده است، عقل او محیط برلایتناهی است، وچون عقل او عین ذات اوست ذات او نیزشامل لایتناهی است[۶۷]. احرازچنین نتیجه‌ای به‌نظر این مجتهد فرانسیسکن[۶۸] درحکم آن بودکه کامل‌ترین مفهومی راکه قابل ادراك ماست یعنی کامل‌ترین تصوری راکه ممکن است درمورد خدا داشت حاصل کنیم[۶۹].

جای آن است که این مطلب را نیـز بگوئیم که بوناونتوره وتوماس آکوئیناس با دونس اسکوتوس درتصدیق وجود قائل بالذاتی که درقیاس به‌آن فلسفهٔ الیائیان و رأی هراکلیتوس هـردو بیهوده می‌شودکمال توافق را داشتند، زیرا چنین وجودی درعین حال هم فراتر از اشدّ اقسام تحرك فعلی وهم والاتـر از اتمّ انحاء سکون صوری است؛ حتی کسانی که اخیراً نام بردیم وتأکید دربارهٔ تمامیت وجود محض وکمال آن را خوش دارند بآسانی می‌توانند تصوری ازآنچه نام نیـرو برآن می‌گذارند وازمفهوم فعل تفکیك‌ناپذیـر می‌شمارند در او بازیابند. توماس آکوئیناس خودکه ازخدا به زبان ارسطوئی سخن می‌گفت. ازارسطو بسی دوربود. مشّائین فعل محض را فعل محض فکر می‌دانستند وحال آن‌که توماس آن را فعل محض وجود نیز می‌شمرد وچنان‌که دیدیم تنها بدین ترتیب است که فعل‌محض

را می‌توانیم هم لایتناهی وهم کامل بخوانیم. خواه هرگونه حدودی را ازچنین وجود بالفعلی سلب نکنیم، خواه کمال اورا به تمامی حاصل ندانیم، به هردوصورت، نحوه‌ای ازوجود بالقوه را به وی نسبت داده ودرذات او خللی وارد آورده‌ایم. ازسطو می‌گفت که لایتناهی آن نیست که ماورای او چیزی نباشد بلکه ، برعکس، آن است که ماورای او همواره چیزی باشد.»[۷۰] ولیکن خدای لایتناهی درنظر توماس درست همان بود که ماورای آن چیزی نباشد. ازهمین‌رو پس ازآن که گفت که نام راستین خدا وجود است، زیرا ازچنین اسمی هیچ‌گونه صورت متعین مستفاد نیست، آهسته و آرام کلامی را به‌زبان آورد که اگرچه به‌تعبیر ارسطوئی است معلوم نیست که خود ارسطو مفاد آن را دریافته بوده است: خدا به همان سبب که صورت است وجود لایتناهی است[۷۱]. توماس می‌دانست که صورت ازآن حیث که صورت است اصلی برای کمال یافتن وختام پذیرفتن است وبه همین دلیل بود که گفت خدا را وجود می‌نامیم زیرا این اسم دال بر هیچ‌گونه صورتی نیست. ولیکن او براین نکته نیز واقف بود که در مورد منفردی که مقصود از فعل محض فعلیّت وجود باشد، تمامیّت فعلیّت وجود حقاً موجب این می‌شود که وجود لایتناهی ایجابی باشد، بدین‌معنی که در ورای آن چیزی نتوان یافت، واین قول که ضمناً خارق اجماع است وجز دربارهٔ خدا صادق نیست برارسطو مجهول بود[۷۲]. هم درنظر توماس آکوئیناس وهم برطبق رأی دونس اسکوتوس ذات خدا ازآن حیث که صورت محض وجود است وجود لایتناهی است.

چون دراین معنی تأمل کنیم روشن می‌شود که دیر یا زود می‌بایست برهان جدیدی برای اثبات وجود خدا اقامه شود که اززمان کانت نام آن را برهان علم‌الوجودی[۷۳] نهادند و انسلم این افتخار را یافت که اولین بیان دقیق‌آن را عرضه دارد. حتی کسانی هم که سلب هرگونه اعتبار ازفکرمسیحی کردند وهیچ ابداع وابتکاری درآن

ندیدند در برهان انسلم کمابیش قائل به‌استثنا شدند. واین همان برهانی است که ازقرون وسطی به‌بعد به‌انحاء مختلف جلوه نمود ودرمذاهب دکارت و مالبرانش ولایبنیتس و اسپینوزا حتی در فلسفهٔ هگل از نو رخ گشود. هیچ گونه تردیدی دراین باب نمی‌توان کرد که آثاری ازاین برهان درنزد یونانیان پدید نیامده بود ولیکن تاکنون کسی درصدد این تفحص برنیامده است که چرا می‌بایست این برهان به‌خاطرحکمای یونان خطور نکند[۷۴] وهم‌چنین چرا می‌بایست ابتکار آن اولین‌بار اختصاص به مسیحیان یابد.

همین که این مسأله را طرح کنند جواب آن را به‌وضوح معلوم می‌توان داشت. قابل تصور نیست که فیلسوفانی مانند افلاطون وارسطو که خدا را عین وجود نمی‌گیرند بتوانند ازتصور خدا دلیلی برای اثبات وجود او استخراج کنند؛ اما درنظرفیلسوف مسیحی مثل انسلم سؤال ازاین که خدا وجود دارد به منزلهٔ سؤال ازاین است که وجود وجود دارد، ونفی وجود خدا درحکم این‌است که بگوئیم وجود وجود ندارد. به همین سبب همواره این خلجان درفکر او بود که برهان مستقیمی برای اثبات وجود خدا مبتنی‌بر اصل امتناع تناقض بیابد. این برهان معروف‌تر ازآن‌است که احتیاجی به صرف وقت برای تفصیل ذکرآن باشد، ولیکن انصاف باید داد که معنی این برهان همواره در اذهان کسانی که آن را تقریر می‌کنند روشن نیست: این نکته که سلب وجود ازخدا غیرقابل تصور باشد جز درنظر مسیحیان که خدا را عین وجود می‌شمارند معنی ندارد واینانند که به همین دلیل نمی‌توانند خدا را تصور کنند ودرهمان حال عدم اورا ممکن بینگارند، بی‌آن که خود را دچار تناقض ببینند.

باصرف‌نظرازطرزتقریرصناعی‌برهان‌دررسالهٔ «پیش گفتار»[۷۵] که ما هرگز درستایش آن اغراق نمی‌کنیم اساس برهان مزبور این است که وجودی وجود دارد که بذاته چندان واجب است که وجوب

آن حتی به‌تصوری هم که ما را از آن حاصل می‌آید انتقال می‌پذیرد. به عبارت دیگر وجود خدا بذاته واجب است واین وجوب به حدی است که حتی درذهن ما نیـز نمی‌تواند وجود نداشته باشد[۷۶]. قصور انسلم که اخلاف او بدان پی‌بردند این بود که براساس وجوب تصور خدا قیاسی برای اثبات وجود او ترتیب داد، وحال آن که می‌بایست استقرائی براین اساس برای استنتاج وجود او فراهم سازد. به عبارت دیگر او خواست ازتحلیل تصور خدا با سیرقیاسی فکری ضرورت وجود خدا را استخراج کند، درصورتی که با تحلیل این تصور وجود خدا را اثبات نمی‌توان کرد؛ اما می‌تـوان تصور خدا را مادهٔ اولیّهٔ استدلالی ازاین قبیل قرارداد که حال که تصور خدا برما لازم می‌آید وجود خدا اصل موضوعی است که تنها جهت کافی برای لزوم چنین تصوری درما تواند بود. آنچه به‌طور ضمنی واجمالی به‌خاطر انسلم خطور کرد بردیگـران لازم می‌آمدکـه آن را روشن سازند. مثلاً بوناونتوره دریافت که وجوب وجود خدا بذاته تنها جهت کافی است که برای وجوب وجود او نسبت به ما می‌توان تصور کرد. این حکیم گفت که هر که بخواهد دربارهٔ وحدت ذات الهی تأمل کند ابتدا نظر خودرا به نفس وجود می‌دوزد، وباهمین نظر نفس وجود را فی‌حدذاته چنان قرین یقین مطلق می‌بیند که نمی‌تواند آن را غیرموجود تصور کند[۷۷]. فلسفهٔ اشراقی[۷۸] بوناونتوره بتمامی درضمن این بیان مندرج است واستعداد آن را دارد که بتواند با تجلی وجود الهی درروح ما یقینی را که به وجود او داریم تبیین نماید. درفلسفهٔ دونس اسکوتوس نیز ازطریق نظریهٔ دیگری درمعرفت که به همین درجه ازدقت است همین نتیجه توجیه می‌شود. درنظر او مورد خاص تعقل وجود است؛ پس چگونه می‌توان راجع به امری که به حکم عقل دربارهٔ وجود درنهایت بداهت تصدیق می‌شود، یعنی دربارهٔ عدم تناهی وجود، تردید داشت[۷۹]. سرانجام اگر ازقرون وسطی بدرآئیم وبه مبانی فلسفهٔ جدید

درآراء دکارت ومالبرانش توجه نمائیم درمی‌یابیم که کشف انسلم آثار واثمار خودرا دراین‌فلسفه ظاهرساخت. علی‌الخصوص درآثار دکارت می‌بینیم که دو روش ممکن برای اثبات خداکه هردو مبتنی‌برتصور خدا باشد پیاپی آزموده شد. دکارت درتأمل پنجم ازتأملات خویش مرورمستقیم ازتصور خدا به تصدیق وجود اورا به‌تبع انسلم ازسر گرفت، وحال‌آن‌که قبل ازآن درتأمل سوم کوشید تا وجود خدا را به عنوان علت واجب تصوری که ما ازآن داریم اثبات کند. واین همان راهی است که مالبرانش پیمود و برآن رفت که تصور خدا درما مثل نقشی‌است که خود خدا درنفس ما نهاده باشد. این فیلسوف خطیب درآثار عمدهٔ خود با تحلیل تصور کلی وانتزاعی ومبهمی که ما ازوجود داریم آشکار ساخت که همین امرحاکی ازحضور نفس وجود درفکر ماست. واین روش یکی ازهمان راههائی بودکه فلاسفهٔ مسیحی برای پیوستن به‌خدا درپیش گرفتند: اگرخدا ممتنع نباشد موجود است، پس همین که خدا مورد تفکرما است دلیل براین است که وجود دارد[۸۰].

فکرمسیحی قرون وسطی درقرون جدید به هرصورتی امتداد یافته باشد وحدت آن ازاین لحاظ که رجحان وجود را درفلسفهٔ اولی تصدیق می‌کند وبه همین جهت ماهیت خدا را عین وجود او می‌داند محفوظ ماند. این وحدت که اهمیت اساسی دارد نه‌تنها به‌عنوان اصل، بلکه درتمام نتائجی که به ضرورت ازاین اصل درعلم‌الوجود حاصل می‌آید، تأیید شد. مهمترین آن نتائج را درمباحث‌آتیه ، علی‌الخصوص درمبحث مناسبات حق وخلق، خواهیم دید. برعکس، درمورد صحت استدلال به وجود خدا ازطریق تصوری که ما ازآن داریم تا روزگار ما هنوز توافق‌حاصل نشده است. دربین‌فلاسفهٔ مسیحی کسانی که به‌دنبال انسلم رفتند همواره این دلیل را بهترین ادلّه یا حتی گاهی تنها دلیل ممکن برای اثبات وجود خدا دانستند. اما همین عده به دوقسم منقسم شدند وهرکدام به‌نحوی به‌این دلیل توجه کردند و بدین ترتیب این

مطلب دونوع قابلیت برای این‌که در معرض بحث قرار گیرد یافت: بعضی دراین‌باره تأکید نمودندکه آنچه ازلحاظ بحث عقلی بدیهی باشد درعلم‌الوجود نیز کسب اعتبار می‌کند ومانند انسلم دررسالهٔ «پیش گفتار» ویا مانند دکارت درتأمل‌پنجم از «تأملات‌درفلسفهٔ اولی» برآن رفتندکه چون وجودی به ضرورت درفکر ما تصدیق شود به ضرورت درنفس‌الامر وجود دارد. بعض‌دیگرعلم‌الوجود را برمبنای مفهوم تصور ازلحاظ صدق‌آن درخارج بناکردند وآن‌گاه وجود خدا را به عنوان تنها علتی‌که می‌توان برای حصول تصورآن درذهن ما تصورکرد استقراء نمودند، واین همان راهی است‌که آوگوستینوس و انسلم درکتاب خود دربارهٔ حقیقت[۸۱] گشودند وبوناونتوره و دکارت و مالبرانش را نیز به تبعیت خود ملتزم ساختند. جای آن نیست‌که اعتبار نسبی این‌دو روش را با یکدیگر مقایسه‌کنیم، علی‌الخصوص‌که دراین صورت ناچار ازمقایسهٔ آنها با روش سومی نیز می‌شویم؛ اما خودرا مجاز به اظهار این عقیده می‌دانیم‌که به دلایلی‌که ازاین پس خواهد آمد طریقت آوگوستینوس وبوناونتوره را بهتر شماریم. اثبات این مطلب‌که تحلیل مفهوم خدا مستلزم تصدیق وجوب وجود است، به قول گونیلون[۸۲]، دلالت برآن می‌کندکه اگرخدا موجود باشد واجب است ولیکن اثبات وجود خدارا نمی‌کند. برعکس، این سؤال که جهت کافی برای وجود شیئی‌که بتواند تصور وجود را حاصل‌کند، ودرماهیت چنین تصوری حتماً وجود را مندرج ببیند چیست، در هرگونه بحثی راجع به معرفت می‌تواند به میان آید. پس می‌توان حکمت الهی را براساس حضور تصور خدا درما تأسیس‌کرد وچنین امری را همواره مقبول شمرد، مشروط براین‌که تقریر این مطلب به صورت قیاس لمّی[۸۳] درنیاید ودرضمن آن وجود خدا مقدم برسایر اجزاء دلیل وضع نگردد واستدلال ازهمو آغاز نشود، بلکه به صورت استقراء درآید وبه طریق انّی[۸۴] ازآنچه تصور ما ازخدا مشتمل برآن

می‌تواند بود آغاز شود. شاید بتوان استفاده ازروش توماس آکوئیناس را دراین‌موردلازم دانست تاخصوصیات طریقهٔ آوگوستینوس درنهایت وضوح براتباع خود وی معلوم گردد وحدود استفادهٔ صحیح ازاین طریقه روشن شود، ولیکن این نکته‌ایست‌کـه خود به خود ازبحث مستقل ما برای روشن ساختن راهی‌که توماس آکوئیناس به‌سوی خدا درپیش گرفت برخواهد آمد.

حواشی فصل سوم

۱) ماری ژان آنتوان نیکولادوکوندورسه (۱۷۴۳–۱۷۹۴)
Marie - Jean - Antoin - Nicolas de Condorcet
ملقب به مارکی دوکوندورسه: فیلسوف، ریاضیدان، سیاستمدار و مرد انقلابی فرانسه... (←دایرةالمعارف فارسی).

2) Condorcet, *Tableau historique des progrés de l'esprit humain*, Paris, G. Steinheil, 1900, P. 87.

3) Etre suprême

4) Theologie naturelle

۵) کسنوفانس Xenophanes شاعر و متفکر و صاحبنظر دینی یونانی قرون ششم وپنجم قبل‌از میلاد... (←دایرةالمعارف فارسی).

6) H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3e édit. Berlin, 1912, t. I, P. 62, fr. 23, et P. 63, fr. 25.

۷) امپدوکلس (حدود ۴۹۵–حدود ۴۳۵ ق‌م) Empedocles در مأخذ اسلامی انبدقلس [و انباذقلس] فیلسوف یونانی... (←دایرةالمعارف فارسی).

۸) فیلولائوس (اواسط قرن‌پنجم ق‌م) Philolaus منجم وریاضیدان وفیلسوف‌فیثاغورسی مسلك یونانی... (←دایرةالمعارف فارسی).

۹) پلوتارك، یونانی: پلوتارخوس [Plutarch = Plutarque] در مآخذ اسلامی: فلوطرخس، (۴۶؟–حدود ۱۲۰م) نویسنده وزندگینامه‌نویس یونانی... (←دایرةالمعارف فارسی).

10) P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez le Grecs*, Paris, 1904, P. 47.

۱۱) این کتاب به‌فارسی ترجمه شده است: **جمهور**. اثر افلاطون. ترجمهٔ فؤاد روحانی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵).

12) *Timée* (28C)

13) *Timée* (41 A-C)

14) Démiurge

15) P. Decharme, *op. cit.*, P. 217.

۱۶) دمتر Demeter در اساطیر یونـان الاهـهٔ محصول و حاصلخیزی، حـامی کشاورزی... (←**دایرةالمعارف فارسی**).

۱۷) استاگیرا Stagyre زادگاه ارسطو.—م.

۱۸) زئوس [Zeus Soter] در دین یونان، خدای خدایـان... (←**دایرةالمعارف فارسی**).

۱۹) آتنا [Athéna Soteira] الاهۀ اولمپی حکمت... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

20) P. Decharme, *Op. cit.*, P. 233-234.

21) moteur immobile

22) Séparé

23) *Physique* (VIII, 6)

24) Métaphysique (XII, 8)

۲۵) نگاه‌کنید به:

M. D. Ronald-Gosselin, *Aristote*. Paris, 1928, P. 97.

آکوئیناس بامهارت این مطلب دشوار از کتاب ارسطو را درضمن تفسیری که برکتاب **مابعدالطبیعه** نوشته درج کرده و به‌سایر مطالب ربط داده است.

In Metaph., XII, 10; édit. Cathala, n. 2586.

م. ژ. لاگرانژ درجهتی درمقابل جهت تفسیر ما مقاله‌ای به‌عنـوان

Comment s'est transformé la religion d'Aristote

نگاشته ودر

Revue thomiste, 1926, P. 285-329

منتشر داشته است. این نویسنده ترقیات حاصله از اهتمام ارسطـو را در تفسیر فلسفی معنی خدا ایضاح کرده ولیکن تحت‌تأثیر بعضی از مبالغات یگر(Jaeger)درمورد ارسطو انصافی کمتر از آنچه راجع به افلاطون داشت نشان داد و چنان‌که بعداً مورد بحث ما نیز خواهد بود روشن ساخت که خدای ارسطو خالق نبود (همان مرجع، ص ۳۰۶) و از آن‌پس گفت که برحسب مابعدالطبیعۀ ارسطو نه‌تنها قائل به یك محرك غیر متحرك، بلکه به‌چهل‌وهفت یا پنجاه و پنج محرك ازاین قبیل، بود (همان مقاله، ص۳۱۰-۳۱۶). حتی اگر به‌دو محرك نیز معتقد می‌بود برای مخالفت او با مفاد تورات و ملت ابراهیم کفایت می‌کرد، ولیکن هرگاه فرض‌کنیم که ارسطو بعداز تعلیم اعتقاد به‌وحدت محرك غیرمتحرك تغییر مذهب داده و به‌تعدد این محرکها قائل شده است مسأله‌ای را که قابل حل نمی‌تواند بود طرح نموده‌ایم. یگر و لاگرانژ متمایل به‌چنین فرضیه‌ای بوده‌اند (رجوع‌شود به همان مرجع، ص ۳۱۲) و این فرضیه مبتنی بر اصلی است که از طریق بحث انتقادی مدام آن‌را برمطلب ما نحن‌فیه تطبیق نموده‌اند ولیکن به‌عقیدۀ ما اصل صحیحی نیست. آن اصل این‌است که هرکسی آن‌گاه که مطلبی را می‌نویسد جز به‌آن صورت درآن‌باره که می‌نویسد تفکر نمی‌کند. کسی می‌تواند چنین پندارد که خودهرگز به‌تفکر نپرداخته باشد. دربارۀ بسیاری از امور تفکر می‌کنیم که آنها را مهم‌تر از اموری

می‌شماریم که اینك راجع بدانها مطلب می‌نگاریم، منتهی بیان آنها را به‌سبب همان اهمیتی که دارند موقتاً برعهدهٔ تعویق می‌گذاریم. آنچه مورخ به‌منزلهٔ تغییر فلسفه‌ای می‌پندارد گاهی جز سیرتکاملی تعبیر همان فلسفه نیست و بدین‌ترتیب اولین مطالبی که فیلسوف دربارهٔ آنها تفکر نموده است غالباً آخرین مطالبی است که آنها را به زبان آورده است. P. Lagrange نوشته است که: «ارسطو چون این افسانه را یکسره به‌یك‌سو نهاد اعتقاد به‌خدایان را به‌خلوص تمام محفوظ داشت، چون این اعتقاد با استدلالی که دربارهٔ محرکات غیرمتحرك می‌کرد مطابق بود. ولیکن باید دید که بدین‌ترتیب توافق این رأی باآهنگ واحد فکری این حکیم چه‌وضعی می‌یافت؟» (همان مرجع، ص۳۱۳) - موجه‌ترین جواب این سؤال شاید این‌باشد که این آهنگ به‌هیچ مانعی برنمی‌خورد زیرا ارسطو چنین آهنگی ساز نکرده بود. بحث از یك محرك غیرمتحرك هیچ‌گونه منافاتی با تعدد این محرکها نداشت والا چون فرصت سخن گفتن از این محرکهای متعدد دست می‌داد به‌رد این تعدد می‌پرداخت.

۲۶) سفر تثنیه، باب ٦، آیهٔ ٤.

۲۷) دربارهٔ آنچه درآغاز حال «به‌خاطر عبریان قدیم خطور می‌کرد و نشان از شرك داشت» رجوع شود به:

A. Lods, *Israël,* Paris, Renaissanee da livre, 1930, P. 222.

دربارهٔ ادعای بعضی از نویسندگان که مردم یونان را معتقد به توحید پنداشته‌اند رجوع شود به:

G. Murray, *Five Stages of Greek Religion,* New-York, Columbia University Press, 1925, P. 32.

باید گفت که چنین اعتقادی هرگز دربین این قوم نبوده است. مسیحیان دراین باب نسبت به یونانیان مروت بسیار نشان دادند، و البته این مدارا به‌مصلحت دین مسیح بود. یونانی‌منشان مسیحیان را متهم به سوء اعتقاد می‌کردند زیرا اینان از قربانی‌کردن برای خدایان معبد رومی پانتئون (Panthéon) امتناع داشتند. اهل احتجاج در امت مسیح می‌کوشیدند تا اثبات‌کنند که مذهب افلاطون با این‌قبیل معتقدات مسیحیان موافق بود، یعنی این فیلسوف نیز مانند مسیحیان جز یك مبدأ الهی را نمی‌شناخت. معذلك دراین‌باره نیز اهل احتجاج مسیحی تفاوت دین مسیح و فلسفهٔ افلاطون را ازنظر دور نمی‌گرفتند. یکی از آنان گفت که موسی از وجود سخن می‌گوید وحال آن‌که افلاطون از آنچه وجود دارد دم می‌زند. رجوع شود به:

Cohort. ad Graeeos, Cap. XXII (Patr. Grec., t. VI, col. 287.

این نوشته را به‌خطابه یوستینوس نسبت می‌دادند. تاریخ نگارش آن‌را A. Puech حدود سال ۲٦۰-۳۰۰ می‌داند. رجوع‌شود به:

Litt. grecque chrétienne, t. II, P. 216.

به‌همین‌ترتیب آتناگوراس برآن‌شد که آنچه یونانیان مبدأ الهی می‌نامند همان است که ما خدا می‌دانیم وآنجاکه اینان از چیزی‌که به‌خدا نسبت‌می‌دهند (Le divin)

سخن به‌میان می‌آورند ما می‌گوئیم که خدائی هست.
Athénagore, *Legatio pro-christianis,* Cap. VII; patr. gr. t. VI, col. 904.

باید دانست که تیلور (M. A. E. Taylor) که از جملهٔ دانشمندانی به‌شمار می‌رود که قول اورا دربارهٔ افلاطون حجت می‌دانند با این تفسیر مخالف است
(Taylor, *Platonism,* P. 103)

چه او می‌گوید که در اعتقاد افلاطون به‌توحید شکی نیست. و دلیل او این است که آن‌جا که این حکیم به‌لحنی حاکی از غیرت دینی سخن گفته لفظ خدا را جمع نبسته و خدایان نگفته بلکه تنها «خدا» نامیده است. این سخن با این‌که صحیح است دلالت قطعی بر معنی مزبور ندارد؛ زیرا شخص مشرك می‌تواند کلمهٔ خدا را به‌لفظ مفرد بیاورد ولیکن شخص موحد کلمهٔ «خدایان» به‌لفظ جمع هرگز نمی‌تواند بر زبان جاری سازد. آنچه ازاین تفسیر تیلور دربارهٔ افلاطون به‌یاد می‌آید این است که در فلسفهٔ این حکیم میل بسیار قوی به‌جانب توحید بوده اگرچه این میل به‌نتیجه‌ای که می‌بایست حاصل کند نرسیده است. همین قول را دربارهٔ ارسطو نیز می‌توان تأیید کرد.

۲۸) انجیل مرقس، باب ۱۲، آیهٔ ۲۹.

29) Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu* (II, 52).

30) Malebranche, *Recherche de la Vérité* (IV, 11).

۳۱) افلاطون، رسالهٔ سوفسطائی = سوفیست [= هستی‌ونیستی] .*Le Sophiste,* 248, E
برای ترجمهٔ فارسی‌اش ← **مجموعهٔ آثار افلاطون**، ج۲، صص ۳۹۷-۴۸۷.

۳۲) پارمنیدس Parmenides در مآخذ اسلامی: برمانیدس، (متولد ۵۱۴ ق‌م)، فیلسوف یونانی. تحت نفوذ تعالیم کسنوفانس و فیثاغورس و از فلاسفهٔ بزرگ نحلهٔ الئائی بود... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

33) devenir

۳۴) استدلال مشهور افلاطون در رسالهٔ سوفسطائی [=سوفیست] می‌تواند همین معنی باشد بظاهر چنان می‌نماید که گوئی وجودی که افلاطون از آن سخن گفته است وجود فردی یا خدای شخصی باشد ولیکن نباید این معنی ما را دچار غفلت سازد و به این خطر اندازد که نقل قول افلاطون را فرصتی برای شرح نظریهٔ فنلن و مالبرانش بشماریم (رجوع‌شود به متن رسالهٔ سوفسطائی افلاطون و شرح A. Diès، آن درضمن مجموعهٔ Platon, *Oeuvres complètes,* Paris, 1925, t. VIII, 3e partie, P. 351.

حتی نتیجهٔ کلام نشان‌می‌دهد که دراین‌قطعه کلمات وجود وکل با یکدیگر مترادف‌است (سوفسطائی، ۲۴۹، د) افلاطون به‌جای این‌که مثل مسیحیان استدلال کند که چون خدا وجود است ناگزیر عقل و حیات و نفس است استدلال می‌کند که عقل و حیات و نفس هرکدام جزئی از وجود است، و ازهمین‌جا می‌توان معنی کلام اورا که در همین مورد می‌آورد (۲۴۹، ب) دریافت و آن این‌که «باید قبول داشت که متحرك و حرکت ازجملهٔ موجوداتند.» چنین قولی اختلاف بسیار با این قول دارد که وجود مطلق‌حرکت است. افلاطون هرگز چنین نگفته و مالبرانش نیز که به‌کلام او در حاشیهٔ ۲ صفحهٔ ۵۳۷

کتاب سوفسطائی، شرح Diès ، استناد شده چنین نخواسته است، زیرا آنچه او به‌خدا منسوب می‌دارد حرکت نیست بلکه فعالیت است: «به‌نظر من واضح می‌آید که این خود کمالی است که هرگز وجود در معرض تغیر نباشد.»

۳۵) ترجمهٔ قول افلاطون به«وجودکل یاوجودکلی» (L etre universelle) درست‌است. این تعبیر، علاوه‌بر صحت منطقی آن ازلحاظ مطابقت لفظ و معنی، با تفسیر دیس (M. l'abbé Diès) نیز می‌تواند موافق آید. ولیکن مطمئن نیستیم که تفسیری که دیس از آن‌می‌کند صحیح‌باشد. همین شخص درجای‌دیگری یعنی درکتابی «راجع‌به‌افلاطون» *Autour de Platon*, t. II, P. 557 ، این لفظ را تنها به‌معنی وجود کامل نمی‌گیرد، زیرا این احتمال را ضعیف می‌داند، بلکه به‌معنی وجودی می‌داند که بکله وجود باشد و برای این‌که وجودی را به‌صورت جوهر محض بینگارد براو لازم می‌آید که هرگونه حرکتی را که بر وجود عارض یا ازوجود صادر می‌شود غیراز وجود بداند. پس تعبیر وجودکلی به‌معنی نظم وجود ازحیث کلیت آن به‌تمام و کمال است و چنین وجودی شامل هر آن چیزی می‌شود که لایق اطلاق عنوان وجود به‌هر نحوی باشد؛ بی‌آن‌که لازم آید که آن‌را وجود محض و بسیط بدانیم ازقبیل عقل (اعم از فاعل یا منفعل)، حرکت، حیات وغیره. خلاصه، وجود معنی دیگری جز کل وجود، یا مجموعهٔ وجود، ندارد: رجوع شود به:

R. Jolivet, *le Dieu de Platon, Revue apologétique*, Janvier, 1929, P. 57.

۳٦) مسیحیان، درباب این مطلب نیز مثل بسیاری از مطالب، کوششی بسزا کردند تا در میان مردم یونان کسانی را بیابندکه پیشروان افکار خود به‌شمارآورند. رجوع‌شودبه:

Eusèbe, Preparatio evangelica, lib. XI, De l'ame, selon Moïse et Platon.

Eusèbe ابتدا آیهٔ ۱٤ فصل ۳ سفر خروج تورات را نقل می‌کند و ازآن‌پس می‌گوید که افلاطون درابتدای رسالهٔ تیمائوس این‌کلام‌را لفظ به‌لفظ نقل‌کرده است. پس پیداست که Eusèbe به‌کتاب افلاطون از ممر ضرورت نظر می‌افکند، به‌جای توجه به‌این معنی که معقول افلاطونی اعلی مراتب وجود است و فارغ ازهرگونه صیرورتی است برطبق‌کلام موسی خدا را به‌وجود مطلق تعریف می‌کند. رجوع‌شود به:

Patr. Gr. - lat., t. XXI, col. 867-872.

و از آن پس در تأیید نظریهٔ خود از نومنیوس (Numénius) نقل‌قول می‌کند:

De bono, lib. II (apud Eueèbe, cap. X; patr. gr.-lat., XXI, col. 871-876.

این‌شخص که Eusèbe اورا فیثاغوری می‌داند گفته‌هائی دارد که بردل اثر می‌گذارد، منتهی جز مذهب متعارف افلاطونی دلالت بر معنی دیگری نمی‌کند و عیناً مانند قول افلاطون حاکی از مقابلهٔ وجود معقول باوجود محسوس است (وشاید بهتر آن باشد که به‌جای وجود محسوس شبه وجود یا تقریباً لاوجود گفته شود.). چون Eusèbe نتیجه می‌گیرد که: این کلام از افلاطون است و افلاطون چه کسی است جز موسائی که به‌زبان یونانی سخن گفته است (Col. 873, C) نیتی را که از کار خویش دارد بی‌اراده فرا می‌نماید. در فصل IX از همین رسالهٔ Eusèbe کلام نیکوئی از پلوتارخس نقل‌می‌شود

(همان مرجع، Col. 875-880) که در تفسیر کتیبهٔ کهنه‌ای از معبد دلفس است. و چنین معنی می‌دهد که: تو وجود داری. و تصدیق وجود الهی و وحدت خدا درتفسیری که براین کتیبه می‌نگارد مؤثر است. البته دراین‌جا دیگر پای از افلاطون فراتر نهاده می‌شود. اما باید دانست که پلوتارخس خود نیز معتقد بهشرك یونانی بوده و هرگز خدا را عین وجود مطلق نگرفته است.

37) Démiurge

۳۸) متن مشهور رسالهٔ جمهوری (۵۰۹، ب) که برحسب آن خیر بالاتر از وجود یا ذات (Essence) است کافی است برای این‌که اثبات کندکه افلاطون حتی اگرخدا وخیر را عین یکدیگر می‌گرفت چنین خدائی را عین وجود نمی‌دانست. و هم‌چنین خدا را همان وجود لایتناهی نمی‌شمرد. زیرا این که خیر را بالاتر از وجود بدانیم دلالت براین دارد که وجود را تابع تعین‌کنیم و بااین تعین آن‌را محدود سازیم. دراین‌جا بهتر است بهملاحظاتی که یکی از مفسرین اقوال افلوطین دارد و درعین صحت است توجه کنیم: «ولیکن واحد مقیاس ناگزیر برتر از اشیائی است که آنها را با این مقیاس اندازه می‌گیرند، چه، بهاین‌کار می‌آیدکه بدان وسیله براینها ارزش‌نهیم و ثبات‌بخشیم. احتمالا متن رسالهٔ جمهوری (۵۰۹، ب) را نیز که افلوطین این‌همه بهنقل آن پرداخته است باید بههمین معنی گرفت: خیر بالاتر از وجود یا ذات است و درشرف و قدرت برآن افضل است. به هر صورت افلوطین چنان‌که بعداً اشاره‌ای خواهد شد از این کلام همان معنی مذکور را اراده کرد. یك ذات موجود نمی‌تواند همان‌که هست باشد مگر براثر واحد مقیاسی که بهدقت حدود آن‌را معلوم می‌دارد و این واحد مقیاس همان است که دراین‌جا خیر می‌نامیم.» نقل از کتاب امیل بریه بهنام ***فلسفهٔ افلوطین*** ***La philosophie de Platon*** طبع پاریس، Boivin ، ۱۹۲۸، ص ۱۳۸.

۳۹) دراین‌باره مباحثات بسیار بهمیان آمده است که شاید انتهائی برای آنها نتوان یافت. یکی از بهترین مدافعاتی که از افلاطون کرده‌اند و معلوم است و درجهت مخالف نظریهٔ ما می‌توان بهآن استناد کرد شرحی است که لاگرانژ (P.M. - J. Lagrange) به عنوان الهیات‌افلاطون (Platon théologien) آورده وازص۱۸۹ تاص۲۱۸ ***Revue Thomiste*** در سال ۱۹۲۶ منتشر شده است. این مفسر عالی‌قدر برآن‌است که مثال خیر که در رسالهٔ جمهوری (کتاب ۶، ص ۵۰۹، ب) ازآن سخن می‌رود، و بهقول افلاطون نه‌تنها اشیاء را معقول بلکه موجود می‌سازد، با صانع رسالهٔ طیماووس هردو یکی است. لاگرانژ می‌گوید که افلاطون عیناً و دقیقاً همین سخن را نگفته ولیکن فرصت بهدست داده است تا همین معنی را آشکارا از سخنان او دریابیم (همان‌مقاله، ص۱۹۶) ابتدا تعجب‌می‌کنیم که چرا نمی‌بایست افلاطون بهدقت و بهطور محدود و معلوم، این سخن را در یك جمله گفته باشد که صانع همان مثال خیر است، و حال آن‌که اگر چنین می‌گفت معنی فلسفهٔ او بهتمامی و یك‌سره مبدل می‌شد. این‌که «افلاطون در هیچ موضعی از آثار خود مثال

خیر را با صانع عالم جمع نکرده است» (همان مقاله، ص ۱۹۷) این احتمال را تقویت می‌کند که شاید درفکر خود نیز چنین نکرده و این دورا عین یکدیگر نشمرده باشد. و نمی‌توانست چنین کند. زیرا اگر صانع همان مفهوم خیر می‌بود و تمام مثل از او ناشی می‌شد چرا می‌بایست چشم به‌مثل بدوزد و اشیاء را از روی‌گردهٔ آنهابسازد. برفرض این‌که قبول کنیم‌که صانع مثال خیر باشد و همو به‌اشیاء افادهٔ وجود کند؛ بایـد دید که کلمهٔ وجود را افلاطون به‌چه معنی می‌گیرد: آیا مقصود او از وجود همان قیام ظهوری (Existence) مسیحی است یا معقولیتی است که مانع از این می‌شود که وجودی که در حالت صیرورت است بالاوجود محض اشتباه شود؟ نظر افلاطون به‌معنی حقیقی آن همین مطلب اخیر می‌بایست باشد. شکی دراین نیست که همین عامل موجب می‌شود که عالم محسوس افلاطونی معقول گردد، اما این بدان معنی نیست که از همین منشأ کسب وجود نیز بکند. پس ماسه اشکال عمده را باید مرتفع‌کنیم تا بتوانیم مثل لاگراثز خیر و صانع را عین یکدیگر بدانیم: ۱- نمی‌دانیم که افلاطون این دو را عین یکدیگر می‌شمرد، اما می‌دانیم که هرگز سخنی که حاکی از این معنی باشد به‌زبان نیاورد؛ ۲- می‌دانیم که این مثال خیر اگر خدای متعال نیز باشد خدایان دیگری وجود دارند که او برترین آنهاست (همان مقاله، ص ۲۰٤)؛ ۳- ازهمین‌جا معلوم می‌شود که چنین خدائی چون وجود نیست نمی‌تواند افادهٔ وجود به‌ماسوی کند، و به هرصورت با قبول چنین فکری خارج از مجموعهٔ افکار مسیحی می‌مانیم. - درمورد رد این عقیده که‌بتوان خدای افلاطونی را همان مثل دانست رجوع شود به:

P. E. More, *The Religion of Plato,* Princeton University Press, P. 119-120.

(و البته به‌دلایلی که خواهد آمد با مضامین سطور اخیر این متن موافقت نداریم.) و هم‌چنین رجوع شود به:

P. Shorey, *The Unity of Plato's thought,* Decennial publication, VI University of Chicago Press, 1903, P. 65.

ولیکن کامل‌ترین دفاع از این نظریه که افلاطون خدا را همان وجود می‌دانست در آثار دیس (A. Diès) آمده است. رجوع شود به:

Autour de Platon, Paris, Beauchesne, 1927, vol. II, P. 566.

اگر این یونان‌شناس لایق در آنچه در ص ٥٥٦ گفته‌است برحق باشد و هرگاه بتوان فلسفهٔ افلاطون را به مدد اقوال فنلن و مالبرانش تفسیر کرد، به‌آسانی قبول می‌کنیم که اصل رأی ما دراین سلسله از دروس برخطاست. مع‌ذلك چنان می‌نماید که گوئی دیس در اقوالی که تعلق به مسیحیان ندارد ازلحاظ مسیحی نظر افکنده است. تحلیل تاریخی اورا چنان‌که خود وی آورده است می‌توان نگاه داشت و نتائج حاصله از این تحلیل را نیز به‌همان صورت پذیرفت، منتهی از این اقوال همان معانی را که او اراده می‌کرد استنباط ننمود. به‌هر صورت تحلیل متون افلاطونی به‌قلم او بسیار محکم و متین است و کسی که بخواهد ایراد را به‌تمام قوت آن بر سایر نظریات وارد سازد ناگزیر

باید آنهارا بخواند. نتائج تحقیقات دیس را درهمان مرجع، ص۵۵۶ و ص۵۶۱، می‌توان یافت.

راجع به‌این بحث می‌توان به

Eust. Ugarte De Ercilla, S. J. *Anepifania del platonismo.* Barcelona, 1929, P. 278-286.

که در طی آن نظریهٔ دیس را درمعرض بحث می‌گذارد.

هم‌چنین رجوع شود به:

A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus.* Oxford, Clarendon Press, 1928, P. 80-82.

ایضاً به:

R. Mugnier, *Le Sens du mot θεος chez Platon,* Paris, J. Vrin, 1930.

سرانجام رجوع‌شود به:

J. Baudry, *Le Problème de l'origine et de l'éternite du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ere chrétienne.* Paris, Les Belles-Lettres, 1931.

40) divinité

41) *Métaphysique,* Γ, 1, 1003, a, 31.

۴۲) l'étre par excellence نگاه‌کنید به:

Métaphysique, A2, 2, 994b 18.

43) *Métaphysique,* Λ, 1071, b, 19; 1072, b, 10.

۴۴) خدائی را که ارسطو می‌شناخت و در حکم شخصی بود که در ارشد مراتب وجود است هاملن (Octave Hamelin) درکتاب:

Le système d'Aristote, Paris, Alcan, 1920, P. 404-405.

و روبن (Léon Robin) درکتاب:

La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, 1923, P. 368-369.

و شوالیه (J. Chevalier) درکتاب:

La notion du nécessaire chez Aristote et ses précurseurs, Paris, Alcan, 1915, P. 144.

درمعرض تعمق قرار دارند.

لئون روبن وجود را از آن حیث که وجود است همان امر مافوق‌طبیعی (Surnaturel) می‌داند ولیکن این عنوان را باقید احتیاط باید تلقی کرد. زیرا کلمهٔ مافوق طبیعی جز به‌تبع کلمهٔ طبیعی معنی ندارد. ارسطو کلمهٔ طبیعی را به‌معنی هر شیء مرکب از ماده و صورت می‌دانست، پس کافی است‌که وجودی غیرمادی باشد تا ارسطو آن‌را فوق طبیعی بخواند، و ازاین‌لحاظ تمام جواهر مفارق ارسطوئی فوق‌طبیعی است، و حال آن‌که درنظر شخص مسیحی جوهر می‌تواند غیرمادی باشد بدون این‌که از دایرهٔ جواهر عقلی طبیعی خارج گردد – رجوع شود به:

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.,* I, 51, 1.

در مسیحیت برای این‌که شیء بتواند ازنظام طبیعی خارج شود کافی نیست که مرکب از

ماده و صورت نباشد، چنان‌که ملائکه چنین‌اند، بلکه علاوه‌بر آن لازم می‌آید که از وجود و ماهیت نیز ترکیب نشود، یعنی خدا باشد. بدین‌ترتیب است که به‌مفهوم مسیحی وجود از آن حیث که وجود است بازمی‌گردیم و به‌تبع سفر خروج به‌زبان خدا می‌گوئیم که من هستم آنچه هستم، و این تنها مرتبه‌ایست که درآن وجود عین ماهیت است و باید دید که آیا ارسطو نیز این مرتبه را دریافته است؟

قوی‌ترین متنی که می‌توان در تأیید این قول از آن استشهاد نمود همان است که روبن (Léon Robin) به‌آن ارجاع کرده، یعنی کلامی از ارسطو کـه در کتاب اپسیلون از مابعدالطبیعه آمده است:

Métaphysique; E, 1, 1026, a, 27-32.

ارسطو دراین موضع از کتاب خواسته است موضوع بحث علم الهـی را تعیین کند: «هرگاه جواهری خارج از آنچه در زمرهٔ طبیعیات است موجود نباشد علم اول علم طبیعی است و چنین علمی ازآن حیث که اول است کلی است، و همین علم اول به‌مطالعهٔ وجود از آن‌حیث که وجود است می‌پردازد، یعنی دراین علم است که می‌شناسند که‌چنین وجودی چیست و آنچه ازلحاظ وجود بودن به‌آن تعلق می‌گیرد کدام است.» به‌ظاهر کلامی صریح‌تر از این نمی‌تواند بود. ولیکن باید دید که این کلام ازلحاظ ارسطو چه معنی دارد. البته مقصود او محرك اول است، اما تنها همو نیست. صورت مسأله‌ای که طرح می‌شود این است‌که: آیا می‌توان مافوق علم طبیعت به‌علم دیگری که علم الهی باشد قائل‌شد. برای این‌که بتوان به‌این مطلب پی‌برد باید دید که آیا می‌توان مطلب خاصی را تعیین کرد که متعلق بحث چنین علمی باشد. قبول کنیم که موضوع علم طبیعی طبایعی است که مرکب از ماده و صورت است؛ حال اگر بتوان جواهری برتر از طبایع نیز یافت که فاقد ماده باشند و علل همین طبایع نیز به‌شمار روند محلی برای علم‌الهی خواهد بود. اما می‌دانیم که چندین جوهر ازاین‌قبیل وجود دارد و ارسطو خود همین معنی را در همین فصل ذکر می‌کند: «تمام علل و بالاخص علل مفارق و غیرمتحرك باید ازلی باشد، زیرا اینها علل اموری است که در اشیاء مرئی جنبهٔ الهی دارد.» (همان مرجع، ۱۰۲۶، الف) پس بدین‌ترتیب جوهری که مورد بحث مابعدالطبیعه است جوهر یك موجود نیست بلکه جوهر تعداد کثیری از محرکات غیرمتحرك است، و وجود از آن‌حیث که وجود است اگرچه در مرتبهٔ اولی به‌محرك اول تعلق می‌گیرد ولیکن منحصراً متعلق به‌او نیست.

اگر اشکالی در تفسیر جواهر (Ousia) و حمل‌آن به‌این معنی به‌نظر برسد کافی است به‌یاد آوریم که ارسطو در همین فصل این کلمه را برای تعیین طبقهٔ اشیائی که‌تعداد آنها حتی بیش‌تر از اشیاء طبیعی است به‌کار می‌برد (**مابعدالطبیعه**، اپسیلون ۱، ۱۰۲۵، الف، ۱۸–۲۱) پس مقصود او این است که طبقه‌ای از موجودات را درمقابل طبقهٔ دیگر قرار دهد، نه‌این‌که وجود واحدی را درمقابل طبقه‌ای از اشیاء متعدد نام ببرد، و همین مطلب دربارهٔ بسیاری از تعبیرات دیگر وی نیز صادق می‌آید (مابعدالطبیعه، اپسیلون، ٤، ۱۰۲۷، ب، ۳۱؛ ۱۰۲٦، الف، ۲۰؛ کاپا، ۸، ۱۰٦۵، الف، ۲۱).

پس آنچه مورد بحث مخصوص علم الهی براساس علم طبیعی است خـدای مسیحیان نیست بلکه امری است که به‌نحوی جنبهٔ الهی تواندیافت، و جنس شامل‌موجودات مابعدطبیعی است (۱۰۲۶، الف، ۲۰-۲۲).

٤٥) l'acte pure de la pensée qui se pense : البته در اصطلاح حکمای ما دربارهٔ خدا بدین صورت از فکر سخن نمی‌گویند، بلکه دراین مورد و به‌جای فکر یا اندیشه، «علم» را به‌کار می‌برند و فی‌المثل چنین تعبیر می‌کنند: علمی که به‌ذات خود تعلق می‌گیرد.ـم.

٤٦) Démeter ← ارجاع شمارهٔ ١٦ در همین بخش.

٤٧) قدیس افرائیم (حدود ۳۰۸ـحدود ۳۷۳ م) Saint Ehraem روحانی و عالم الاهیات مسیحی... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

٤٨) بالطبع مقصود ما این نیست که بگوئیم در سفر خروج تورات تعریف خدا را مطابق مفاهیم علم مابعدالطبیعه به‌مردم آموختند، ولیکن بااین‌که سفر خروج حاوی مباحث علم مابعد طبیعت نیست ولیکن علم مابعد طبیعت را می‌توان براساس سفر خروج تأسیس کرد و آباء کلیسا این کار را بسیار زود به‌انجام رسانیدند و حکمای قرون وسطی‌به‌دنبال آنان رفتند و نتائج حاصله از راهنمائی آبـاء کلیسا را در این‌بـاره استخراج کردند. رجوع‌شود به‌متون آثار Saint Ephraem de Nisibis (که درحدود سال ۳٦۳ می‌زیست) در مجموعهٔ:

Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum, 4m édit, Herder, 1922, t. 729, P. 254.

وهم‌چنین به Saint Gregorie de Nazianze همان مرجع، t. 993, P. 370 و t. 1015, P. 379 و ایضاً به Saint Grégoire de Nysse همان‌مرجع، t. 1046, P. 393 ونیزبه 9 a. Saint cyrille d'Alexandrie

saint cyrille a, Alexanarie (همان مرجع، 658 و t. 2098, p. 657) همین‌قطعه t. 2098, P. 657-658

از سفرخروج بودکه به‌منزلهٔ چراغ هدایت فراراه هیلاریوس Hilaire de Poitiers دربحبوحهٔ شکوك او داشت و شرح آن‌را می‌توان درابتدای کتاب او دربارهٔ تثلیث که درحدود سال ۳٥٦ نگاشته شده است بازیافت.

De Trinitate, I, 5; Patr. lat., t. X, Col. 28.

هیلاریوس ازاین‌تعریف نتیجه می‌گیرد که خدا قدیم است، لایتناهی است، جمالی درحد کمال دارد و معرفت او ممتنع است. - ایضاً دراین‌باره می‌توان رجوع‌کرد به:

Saint-Bonaventure, *In Sent.*, 1, 2, dub. 4; édit. Quaracchi t. 1, P. 60.

معنی ابتدائی کلام منقول از حضرت موسی را، در سفـر خـروج، لـودس (M. A. Lods) بسیار ساده می‌گیرد. او می‌گوید که این کلام فقط به‌این معنی است که یهوه «همان است که خود اوست و انسان نمی‌تواند اورا بشناساند.» اما تبیینی که از آن می‌کنند «حکایت از جلال خدا دارد، ولیکن جنبهٔ فلسفی و کلامی آن به‌حدی است که آن‌را از سادگی فطری خارج می‌سازد و به‌صورت خدای مدین باقی نمی‌گذارد.» و

A. Lods, Israëel, Paris, Renaissance du livre, 1930, P. 373-379.
این بحث تعلق به‌اهل تحقیق در عبرانیات دارد. معذلك تحلیلی که لودس خود از این قطعه می‌کند در ترجمه‌ای که از آن می‌آورد رد این معنی را که یهوه خواسته باشد تا خود را با این کلام به‌موسی بشناساند دشوار می‌سازد. اگر مثل لودس برآن شویم که «من هستم آنچه هستم» حکایت ازاین می‌کند که خدا نمی‌خواهد اسم خودرا بازگوید بقیهٔ کلام را چنان‌که خود او ترجمه می‌کند چگونه باید تعبیر کرد: «پس او براین گفته افزود که تو در جواب بنی‌اسرائیل خواهی گفت که من هستم آن‌که موسی را بسوی شما فرستاده‌ام.» – «من هستم» در این‌جا اسم یهوه است، چنان‌که در آیهٔ بعد نیز می‌توان چنین خواند که یهوه بسیار ساده و آسان خودرا بجای «من هستم آن که» می‌گذارد: «و خدا به‌موسی گفت: تو با بنی‌اسرائیل خواهی گفت که یهوه، خداوندی که خدای پدران شماست...، مرا بسوی شما فرستاده است.» (سفر خروج، III ، ۱۵)– رجوع‌شود به ص ۳۷۳ و حاشیهٔ ۲ همان صفحه از همـان کتاب تألیف A. Lods – پس چنان می‌نماید که گوئی فلسفهٔ آباءکلیسا و حکمای قرون وسطی درست درامتداد معنی اصلی متن تورات باشد.

۴۹) رجوع‌شود به: Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, 3, 11.
بدین‌ترتیب می‌توان گفت که ازلحاظ مسیحیان وجود حتی بر خیر نیز تقدم دارد. – برای بحث دربارهٔ اعتقاد یونانیان به‌تقدم خیر بروجود رجوع شود به:
Saint Thomas d'Aquin, *De malo*, I, 2.

و مباحثهٔ یونانیان را با مسیحیان که به‌حکم تورات وجود را برخیر مقدم گرفته‌اند می‌توان به‌نحو ممتع در رسالهٔ سالوستیوس Salluste ترجمهٔ Gilbert Murray در کتاب *Five Stages of Greek religion* به‌عنوان «خدایان‌وجهان»
"On the Gods and World"
بازیافت: «اگر علت اولی نفس می‌بود همهٔ اشیاء نفس می‌داشتند، اگر فکر می‌بود همهٔ اشیاء دارای فکر می‌شدند، اگر وجود می‌بود همهٔ اشیاء موجود می‌بودند؛ بعضی چون همین وصف اخیر را در همه‌چیز دیدند خدا را وجود پنداشتند. اما درصورتی این‌دلیل درست بود که همهٔ اشیاء فقط وجود می‌داشتند بی‌آن‌که نیکو باشند. ولیکن چون اشیائی که وجود دارند جز بسبب نیکی خویش و به‌عنوان برخورداری از خیر وجود ندارند پس علت اولی بالضروره باید دورای این‌هردو، یعنی هم برتر از وجود و هم برتر ازخیر، باشد. ودلیل برصحت قول این است که نفوس اخیار به‌سبب حب خیر وجود را تحقیر می‌کنند. تا آن‌جا که حتی مرگ را در راه‌وطن یا دوستان یا به‌عشق فضیلت، پذیرا می‌شدند – بعدازاین قدرت غیرقابل وصف است که احکام خدایان فرا می‌رسد.» همان مرجع، ص ۲۴۷–ص ۲۴۸– این حکیم نو افلاطونی که درحـدود سال ۲۷۰ درگذشته است آن‌جا که علت اولی را نمی‌تواند عین وجود بداند روی سخن او بسوی مسیحیان است. رسالهٔ اورا دربارهٔ «خدایان وجهان» مونیه Meunier به‌زبان فرانسوی

ترجمه کرده و در پاریس ازطرف انتشارات وگا Véga بسال ۱۹۳۱ طبع شده است. اما بهترین طبع آن عبارت است از:
A. D. Nock, Sallustius, *Concerning the Gods and the Universe,* Cambridge Univ. Press.
50) Duns Scot, *De Primo rerum Omnium,* Cap. 1, art. 1.

نیز رجوع‌شود به کتاب زیر:
Hier. De Montefortino, *J. Duns Scoti Summa theologica,* I, 13, 11.

و مقایسه با تفسیری که قدیس برنار از همین آیات در کتاب زیر کرده است، مفید تواند بود:
Saint Bernard, *De Considcratione,* Lib. V, Cap. VI.
51) *Creds ut intelligam.*
52) Saint Bonaventure, *Itimerarium mentis in Deum,* V, 3.
53) Ontologie

٥٤) *Ipsa caligo summa est mentis illuminatio* مرجع سابق‌الذکر، ٤٠.

٥٥) رجوع شود به:
Saint Augustin, *Confess.,* XIII, 31, 46, édit. P. Knöll, Leipzig, teubner, 1919, P. 329.

می‌توان به‌این‌قطعه دو قطعهٔ دیگر را نیز ملحق ساخت:
De Moribus eccleside catholicae, XIV, 24, patr., lat., 32, col. 1321; De Trinitate, I, 1, 2, patr., lat., t. 42, col. 821.

ژاك مارتین به‌شرح این دو نظریه پرداخته است:
J. Maritain, *La sagesse augustinienne; Mélanges augustiniens,* Paris, Rivière, 1931, P. 405, note 1.

در قطعهٔ دیگری از کتاب تثلیث نیز به‌همین متن از سفر خروج، «من هستم آنچه هستم»، استناد شده است. حق با ژاك مارتین است که می‌گوید: «این متون بالقوه مشتمل بر تمام رأی توماس آکوئیناس دربارهٔ اسماءالله و دربارهٔ مسألهٔ مشابهت حق و خلق است» (همان مرجع، ص ٤٠٥) – وانگهی این رأی مطابق با اصل مقبول فلسفهٔ مسیحی است و آوگوستینوس ویوحنای دمشقی آن را تأیید کرده‌اند. رجوع‌شود به:
Alex. Halensis, *Summa theolgica,* P. II, ing. II, tract. I, qu. I, cap. II, art. 1-2, édit. Quaracchi, t. I, P. 521-523.

تقابل در بین اعتقاد به تقدم خیر بروجود که ایونوسیوس آریوپاغی به‌تبع افلاطون داشته وتقدم وجود برخیرکه یوحنای دمشقی به‌تبع تورات برآن رفته است – رجوع شود به: Jean Damascéne, *De fide Orthodoxa,* I, 9, patr. gr. l, 94. col. 835.
دراین‌جا طرح‌شده و سعی در رفع آن گردیده است. (همان مرجع، ص ٥٢٣) این مسألهٔ مورد نزاع دیونوسیوس و یوحنا قبلا نیز مورد بحث قرار گرفته بود:
Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea,* cap. III, qu. 7.

(رجوع‌شود به حاشیه ۱ ص ۸۲ همین ترجمهٔ حاضر) – بوناونتوره نیز همین نظریه را داشته است:
Bonau., *Comment. In sap.* XIII, P. 55, note 1, édit. Quaracchi, t. VI, P. 192.

56) *non aliquo modo est, sed est, est.*
57) Aséité

۵۸) چون در زبان لاتین کلمه‌ای که به‌معنی ذات می‌آید ازلحاظ لغوی مشتق از کلمه‌ایست که به‌معنی وجود می‌آید در متن کتاب جمله‌ای آمده است که فقط با استفاده ازجناس‌لفظی‌می‌تواند بیان شود وبه‌همین سبب به‌فارسی‌قابل‌ترجمه نیست ومفادآن این‌که: گوهٔ Esse (=وجود) بتواند صفت فاعلی Essens (= étant = موجود یاکائن) را پدید آورد و ازاین صفت essentia (= essence = ذات)پدید آید. م- ازاین لحاظ می‌توان گفت که اسم «ذات» به‌طور اخص جز درشأن خدا نباشد و ماسوای او همه را باید جوهر نامید نه ذات. رجوع‌شود به:
Augustin, De Trinitate, VII, 5, 10; patr. lat., t. 42, col. 942.

۵۹) قدیس ژروم (حدود ۳۴۷-۴۲۰ م) Saint Jérome نام حقیقی‌اش: اوسبیوس هیرونیموس Eusebius Hieronymus یکی از بزرگترین دانشمندان و آباء کلیسا و نخستین مترجم کتاب مقدس از عبری و یونانی به‌لاتین.-م.

۶۰) دربارهٔ رأی دکارت راجع به‌این‌مطلب رجوع‌شود به:
Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, J. Vrin, 1930, P. 224-233.

حقیقتی که دکارت به‌اشتباه دربارهٔ آن تأکید می‌کند این‌است که خدا فعل است وحتی فعل محض است. به‌این‌معنی از آیات سفر خروج می‌تواند در توافق با قدیس ژروم نتیجه‌بگیرد که خدا مبدأ دیگری جز خویشتن ندارد. رجوع‌شود به:
In epist. ad Ephesios, II, 3, 14; cité par Journel, *Enchiridion patristicum,* t., 1367, P. 498.

پس تعبیرات قدیس ژروم دراین‌مورد به‌قصد اثبات غنای مطلق الهی درمقابل وجود مخلوق جمیع ماسواست.

۶۱) لامشاحة فی‌الاصطلاح.م.

۶۲) (B ۵۰۹).

۶۳)
Saint Bonaventure, *In Hexaemeron,* X, 10; édit. Quaracchi, t. V, P. 318; XI, 1, t. V, P. 380.

بوناونتوره‌کوشید تا تفوق افلاطونی خیر را بروجودکه معتقد دیونوسیوس آریوپاغی بود باتفوق مسیحی وجود برخیر که معتقد یوحنای دمشقی بود باتوجه به‌سفر خروج‌باهم وفق دهد.

Itinerarium mentis in Deum, V, 2.

ولیکن من‌حیث‌المجموع به‌تفوق وجود قائل بود، و این معنی را می‌توان در سایر قطعات از In Hexameron یافت.

۶۴) قدیس آمبروسیوس (؟۳۳۹-؟۳۹۷) Saint Amroise قدم خدا را مستقیماً از متن سفر خروج استخراج کرد. رجوع‌شود به:
Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum,* texte 1962, P. 478.

عدم تحرك اورا آوگوستینوس استنباط نمود ومتن کلام وی را می‌توان در:
Rouet de Journel, t. 1489, P. 523; t. 1493, P. 524.
یافت. تشبیه خدا به «دریای بی‌پایانی از جوهر» نخستین‌بار از متن سفر خروج به‌توسط گرگوریوس اقتباس شد. رجوع شود به:
Rouet de Journel, t. 1015, P. 379.
ولیکن یوحنای دمشقی آن‌را ازسرگرفت و برای فهم عامهٔ ناس پرورد.
De fide orthodoxa, I, 9, texte 2345, P. 736.

65) *utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum.*

٦٦) اصطلاح ما دراین‌مورد علم است نه عقل.م.

67) *Primum est infinitum, in cognoscibilitate, sic ergo et in entitate.*
68) Docteur franciscain

(٦٩
Duns Scot, *Opus Oroniense,* lib. I, dist. 2, qu. 1, 2, sect. 2, art. 2, n. 2.
این رابطهٔ نزدیك دربین مفهوم وجود ومفهوم لایتناهی، یا بهتر آن‌که بگوئیم اندراج مفهوم لایتناهی را در مفهوم وجود، فنلن در قرن هجدهم به‌وضوح تمام بیان داشت و به‌عنوان نتیجهٔ مستقیم متن اصلی سفر خروج تلقی کرد: «چون شیئی شیء معین‌ومحدودی باشد جز همان شیء خاص نمی‌تواند بود. موقعی‌که من در شأن وجود لایتناهی فقط به‌این گفته اکتفاکنم که وجود مطلق محض است هرچه می‌بایست دربارهٔ آن بگویم گفته‌ام و حاجت نیست که هیچ گفته‌ای برآن بیفزایم. فصل چنین وجودی این‌است که‌هیچ‌گونه فصلی ندارد. پس افزودن کلمهٔ لایتناهی برکلمهٔ وجود هیچ تأثیری نـدارد، و تقریباً حشوی است‌که به‌حکم عرف وعادت به‌زبان می‌آید. الفاظ نباید برزبان‌گذرد مگربه‌قصد این‌که بر اشیاء دلالت کند. دراین‌مورد افزودن لفظ نه‌تنها در حکم افزودن برمعنی نیست بلکه به‌منزلهٔ کاستن از آن است، زیرا آنچه می‌افزایند معنی را از بساطت اولیهٔ خود خارج می‌سازد. کسی‌که لفظ وجود مطلق را بدون قید دیگری به‌زبان می‌آورد درضمن آن لایتناهی را نیز می‌گنجاند و ازآن‌پس دیگر ذکر کلمهٔ لایتناهی حشوی بیش نیست، چه فصلی را با جنسی جمع نمی‌کند تا نوعی را یا جنس سافلی را حاصل نماید. بنابراین خدا وجود مطلق است و سرانجام باید این سخن بزرگ موسی را دریافت که فرمود: آن‌که وجود دارد مرا به‌سوی شما فرستاده است. وجود اسم ذات اوست، از جلال او حکایت می‌کند، قابل انتقال نیست، به‌شرح و بیان درنمی‌آید، طارد کثرت است.»
رجوع شود به:
Fénélon, *Traité de l'existense de Dieu,* 2e Patrie, ch. v.

قابل‌توجه است که همین متن سفر خروج در شرعیات کلیسای انگلیسی و اسکاتلندی نیز محفوظ ماند و به‌عنوان توصیه عدم تناهی الهی برحسب کتاب مقدس ملحوظ گردید.
The Larger Catechism, qu. 7.

۷۰) ارسطو، علم‌طبیعت، III، ٦، ۲۰٦ ب، ۲۳– در تاریخ تطور فکر فلسفی مقاومت

اریگنیس Origène که یونانیت او از همهٔ آباء یونانی افزون‌تر بود، و تردید مدید وی درمقابل مسألهٔ عدم تناهی الهی قابل توجه است: «درواقع هرگاه قوهٔ خدا غیرمحدود می‌بود بالضروره به‌خویشتن علم نمی‌داشت؛ زیرا آنچه بالطبع غیرمحدود است معلوم نمی‌تواند شد».

De Principiis, II, 9, 1.

رجوع‌شود به:

E. De Faye, *Origène, savie, son oeuvre*, t. III, P. 34-35.

71) St. Thomas d'Aquin, *Compendium theologiae*, I, cap. XX.

۷۲) همان مأخذ، I، فصل XX.

73) argument ontologique.

۷٤) راس M. W D. ROSS در کتاب *ارسطو*، ص ۱۷۹، در آثار دورهٔ شباب ارسطو علائمی از سابقهٔ برهان علم‌الوجودی یافته است، ولیکن رجوع به‌اصل اقوال او روشن می‌دارد که‌این قول را طبق ذکر رأی توماس دربارهٔ *quarta via* باید شمرد.

75) *Prosologion*

(۷٦

quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse آنسلم، *Proslogion* فصل ٤.

در همین موضع اولین جملهٔ فصلی که به‌دنبال برهان علم‌الوجودی‌می‌آید چنین است: «او چنان به‌حقیقت وجود دارد که حتی نمی‌توان چنین فکری را به‌خاطر خطور داد که او وجود ندارد.» (فصل ۳) «پس بدین‌ترتیب این وجودی که نمی‌توان‌وجودی بزرگتر از آن تصور کرد چندان برحق است که نمی‌توان در این فکر بود که او وجود نداشته باشد.» (فصل ۳ همان کتاب، ترجمهٔ Koyré ، پاریس، J. Vrin ، ص ۱۵) نحوه‌ای از وجود خدا که عدم اورا غیرقابل تصور می‌سازد «عظمت» مطلق وجود او، به‌عبارت دیگر عدم تناهی او درنظام وجود، است. ازهمین‌رو می‌توان گفت که آنسلم ضابطه‌ای برقرار داشت که مالبرانش بعدها آن‌را ازسرگرفت و چنین گفت: «درنتیجه، اگر بتوان اورا موجود تصور کرد، بالضروره وجود دارد. فراتر ازاین می‌توان رفت و چنین گفت که اگر تنها بتوان فکر اورا کرد ناگزیر وجود دارد.»

(*Liber apologeticus*. cap. I, trad. A. Koyré, P. 73)

و این عبارت منشأ مستقیم این ضابطه است که: «اگر دراین‌باره فکر کنیم باید وجود داشته باشد.» (مالبرانش، جستجوی حقیقت، Malebranche, Recherche de la vérité کتاب IV، فصل II ، مطلب ۳.

(۷۷ St. Bonaventure, *Itinerarium mentis in deum*, cap. V, no. 3

همین متکلم این مطلب را که خاص اعتقاد مسیحی دربارهٔ خداست به‌صراحت در طی ضابطه‌ای چنین مضبوط داشت: مورد اعتقاد امری است که عدم آن غیرقابل تصور است. و این حکم یکی از جملهٔ احکامی است که از نفی آن ایجاب آن لازم می‌آید. آن‌گاه

که می‌گوئیم: حقیقتی وجود ندارد، لااقل همین یك حکم را حقیقتی می‌دانیم که وجود دارد؛ پس نمی‌توان حقیقت را نفی کرد مگر این‌که بانفس همین عمل آن‌را تصدیق کنیم. همچنین است آن‌گاه که بگوئیم که: خدا وجود ندارد. این قضیه نیز چون درواقع به‌این معنی است که بگوئیم وجود وجود ندارد پس با نفی وجود اثبات آن را کرده‌ایم. بدین‌ترتیب بوناونتوره بهتر از هرکس دیگر دریافته است که برهان علم‌الوجودی یا قول به‌این‌که وجود و خدا عین یکدیگراست ارتباط تاریخی ضروری‌دارد. رجوع‌شودبه: Saint Bonaventura, *De mysterio Trinitatis*, qu. 1, art. 1; édit. Quaracchi, t. V, P. 49.

و همچنین رجوع‌شود به‌همان مأخذ: . ad 9m, P. 51.

78) métaphysique de l'illumination.

۷۹) Duns Scot, *Opus Oxoniense*, lib. I, dist. 2, qu. 1 et 2, sect. 2, art. 2, n. 2 دونس اسکوتوس از یك‌لحاظ منکر این معنی بود که وجود خدا حقیقتی در عین بداهت باشد، و می‌گفت که انسلم خود نیز این حقیقت را بدیهی نشمرد و به‌همین سبب سعی در اقامهٔ برهانی برای اثبات آن‌کرد. این نکته را نیز باید گفت که برهان انسلم برای این که بتواند درحدود دستگاه فلسفی بوناونتوره وارد شود تغییر معنی داد و با فلسفهٔ خاص او دربارهٔ وجود تطبیق شد و به‌همان صورتی که انسلم خود به‌این برهان داده بود محفوظ نماند. اما دربارهٔ ادلهٔ اثبات وجود خدا در فلسفهٔ دونس اسکوتوس باید گفت که این ادله خود در تاریخ فلسفهٔ مسیحی در رتبهٔ اولی از اهمیت بود، زیرا مستقیماً براساس تصور وجود و خواص اصلیهٔ آن ازقبیل علیت و علویت تأسیس شد.
Opus Oxonionse, édit.Quaracchi, n. 244, t. I, P. 201 et suiv.

۸۰) دوام سنت فکری مسیحی را دراین‌باره می‌توان در آثار مالبرانش بازیافت:

«– آریست (Ariste) گفت: گوئی بتوانم فکر شما را بخوانم. شما خدا را چنان تعریف می‌کنید که او خود درحین تکلم با موسی تعریف کرد، یعنی خدا همان است که وجود دارد (سفر خروج، فصل ۳، آیهٔ ۱۴)...و خلاصه، وجود غیر مقید است. وجود مطلق همان مفهومی است که خدا دارد و در فکر ما چنان که در زندگانی این جهانی می‌توانیم داشت بدین‌سان تصور می‌شود.

– تئودور (Théodore) گفت: بسیار خوب... ولیکن لایتناهی خویشتن را جز در خویشتن نمی‌تواند دید، زیرا شیء متناهی وجود لایتناهی را مصور نمی‌تواند داشت. اگر دربارهٔ خدا فکر می‌کنیم او باید وجود داشته باشد. و حال‌آن‌که شیءمحدود اگرچه به‌تصور آید می‌تواند هرگز موجود نباشد. می‌توان ماهیت اورا بدون وجود او، یا مفهوم اورا بدون خود او، تصور کرد. اما ذات لایتناهی را بدون قبول وجود آن نمی‌تـوان به‌نظـر آورد.» Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, II, 5.

البته مسلم است که نظریه ابصار فی الله (Vision en dieu) را نمی‌توان از تورات استنباط کرد. ولیکن باید توجه داشت که حتـی تفسیـر شخصی مالبرانش از

استدلال انسلم نیز به‌متن سفر خروج مربوط می‌شود.

فنلن بی‌آن‌که با فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ مالبرانش معاضدت‌کند، وبیشتر با توجه به تأمل پنجم از تأملات دکارت، این استدلال را به‌همان درجه از قوت به‌مفهوم وجود راجع می‌سازد: «پس یا باید مطلقاً انکارکنیم که ما تصوری از وجود واجب و کامل وغیرمتناهی داریم یا این‌که ناگزیر باید اقرار کنیم که چنین تصوری را جز باوجود بالفعلی که عین ماهیت اوست نمی‌توان حاصل کرد. رجوع شود به:
Fénélon, *traité de l'existence de Dieu,* 2e Partie, chap. II, 3e Preuve.

81) *De veritate*
82) Gaunilon, *Liber pro insipiente,* 7; pat. lat., t. 158, C. 247-248.
83) *a priori*
84) *a posteriori*

فصل چهارم

موجودات و امکان آنها

آنچه گفته شد، اگر مورد قبول قرار گیرد، این نکته را روشن می‌سازد که وحی مسیحی تأثیر قطعی در ارتقاء فلسفهٔ اولی بخشید و این تأثیر از این حیث بود که خدا را عین وجود دانست. اما از همین قول لازم می‌آمد که نحوهٔ تلقی عالم از جانب ما دیگر گون شود. می‌بایست معتقد بود که خدا وجوداست، ولیکن تنها وجود کل نیست، بلکه‌چنان که خواهیم دید وجود حقیقی نیز هست؛ و معنی چنین کلامی این است که ماسوای او جزئی از وجود است و حقیقةً لایق نام وجود نیست[1]، و این است شأن همهٔ اشیائی که عامهٔ مردم معمولاً موجودیت را در آنها قوی‌تر می‌انگارند، یعنی مجموعه‌ای از اشیاء ممتد و متحرك که محیط بر ماست و در ظلمت گونه‌ای از ظواهر امور فرود افتاده و در اسفل مراتب که شاید آن را بتوان شبه وجود نامید جای گرفته است. تأکید دربارهٔ اهمیت این نتیجه لزومی ندارد، فقط باید معنی اصلی آن را روشن ساخت.

ابتکار این مطلب را که وجود محسوس، حقیقت وجود نیست، البته نمی‌توان به وحی مسیحی منسوب داشت. هر کسی که فلسفهٔ

افلاطون را به‌یاد دارد بخوبی می‌داند که این حکیم چگونه موجودات را تابع مُثُل آنها می‌شمرد. او بر آن بود که مثُل ثابت و ازلی وضروری است ودرمقابل آنها اشیاء متحرك وفانی وممکن قرار دارنـد. این اشیاء چنانند که گوئی موجود نیستند، هرنشانی ازوجود درآنها باشد به سبب فیضی است که ازمثل بدانها می‌رسد؛ واین فیض را تنها ازمثل می‌برند، زیرا صورت موقت که هر کـدام ازآنها را حاصل می‌شود پرتوی است که ازمثل بدرآمده وبرقابل منفعلی فروافتاده است. این قابل منفعل نحوه‌ای ازلاتعیُّن است که دربین وجود و لاوجود قرار دارد وبرخوردار ازحیاتی توأم با فقـر وزوال است ومانند دریای طوفانی جزرومدی دارد که به نور وجودی که ازمثل می‌تابد منتقل می‌شود واشعهٔ آن را مضطرب می‌سازد وهمین اضطراب حاصل درنور وجود است که عدم تعیُّن را دروجود باعث می‌گردد. هرچه افلاطون در این‌باب فرمود قابل قبول مسیحیان بود ولیکن مسیحیان به کُنه حقیقت این معنی بیش ازخود افلاطون راه یافتند وحتی باید گفت که حقیقت آن را به‌نحو دیگر دریافتند. آنچه ممیز حکمای مسیحی از فلاسفهٔ یونانی است این که مسیحیان فلسفه‌های خودرا برمبنای تصوری ازوجود الهی بناکردند که افلاطون وارسطو هرگز بدان راه نجسته بودند.

ازهمان دم که گفته شد خدا وجود است پیداست که به یك معنی گفته شد که تنها خداست که وجود دارد. اگرقائل به خلاف این قول شویم برآن می‌رویم که همه چیز خداست، واین قولی است کـه شخص مسیحی هرگز نتوانست به آن قائل شود، و این امتناع تنهـا به‌اقتضای تدین نیست بلکه جهات فلسفی نیزدارد که اهمّ آنها این است که اگرهمه چیز خدا باشد خدائی نیست. درواقع هیچ کدام از اشیائی که مستقیماً معلوم ماست اوصاف وجود را نـدارد. چه ، اولا اجسام لایتناهی نیست، بلکه هریك ازآنها متعین به ماهیتی است کـه

معرف آنها وبنابراین مجدد آنهاست. آنچه ما می‌شناسیم وجود نیست، بلکه این موجود یا آن موجود است. حتی اگرفرض کنیم که وجود ممکن درواقع بتمامه به انجام رسیده ویکسره به دست آمده است مجموعه‌ای که به‌این‌ترتیب‌ازجزئیات موجودات‌فراهم می‌آید نمی‌تواند وجود محض وبسیط را حاصل نماید. ولیکن فراتر ازاین نیز می‌توان رفت وعلاوه برآیهٔ سفرخروج، که خدا درضمن آن گفته بود: «من هستم آنچه هستم»، به نص دیگری از تورات، یعنی جملهٔ ششم ازفصل سوم صحیفهٔ «ملاکی» توجه یافت وآن این‌که: «من، یهوه، تغییر نمی‌پذیرم»، وحال آن‌که تمام موجوداتی‌که ما می‌شناسیم درمعرض صیرورت یعنی درمحل تغییرند، وازهمین‌رو موجودات‌کامل وثابت، چنانکه موجود مطلق[۲] بالضروره چنان است، نیستند[۳]. ازاین لحاظ هیچ امری یا هیچ مسأله‌ای برای صاحب‌نظران مسیحی مهم‌تر ازمسألهٔ حرکت نیست؛ وفلسفهٔ ارسطو به همین دلیل‌که بالذات به تحلیل صیرورت می‌پرداخت، ومی‌کوشید تا آن را مشروط به شروط مابعد-طبیعی سازد، توانست به‌صورت جزءلازمی‌ازفلسفهٔ اولی به‌تعبیرمسیحی آن درآید، وهمواره چنین خواهد ماند.

گاهی تعجب می‌کنندکه چرا توماس آکوئیناس کوشید تا علل طبیعی ارسطوئی را حتی باتوجه به‌الفاظ آن تفسیر نماید ودر جزئیات مباحث فعل وقوه چنان بدقت وظرافت تدبّر کند، چنان‌که گوئی سرنوشت الهیات به‌طریق خاص او، که مبتنی برطبیعیات است، باتفسیر این مباحث ارتباط دارد. زبان‌ارسطو زبان ساخته وپرداخته - ایست وازهمین‌رو مجموعهٔ مفاهیمی که به‌این زبان تقریرمی‌شود علمی راترتیب می‌دهد؛ ولیکن می‌توان درضمن‌تعبیرات صناعی که او دراین مباحث به‌کار می‌برد به‌واقعیتی که اراده می‌کرد نیزتوجه یافت، واین واقعیت‌که او تقریباً همیشه ازآن سخن می‌گفت حرکت‌بود. هیچ‌کس واضح‌تر ازاو دراین‌باره مطلب نیاورد وبه جنبهٔ مرموز ومجهول

حرکت باوجود انس والفتی که به ظاهر با آن داریم توجه نیافت. او برآن بود که هرحرکتی مستلزم وجود است، زیرا اگرچیزی وجود نمی‌داشت حرکت نمی‌کرد؛ پس حرکت همیشه تعلق به شیئی دارد که متحرك است. ازطرف دیگر، هرگاه شیئی که حرکت می‌کند وجود تمام می‌داشت متحرك نمی‌شد؛ زیرا که تغیّر یا به‌دست‌آوردن وجود یا ازدست‌دادن آن است. برای این‌که بتواند چیزی شود بایست قبلاً آن چیز نباشد، وگاهی بایست چیزی که بود دیگر نباشد، به‌طوری که می‌توان گفت حرکت حالت شیئی است که بی‌آن‌که عدم باشد وجود تام هم نیست. برگسون[۴] برارسطو تهمت زد که او حرکت را به‌صورت شیء درآورده وبه‌یك سلسله سکون متوالی تقطیع نموده است. این نسبت یکسره ناروا بود وبدان می‌مانست که ارسطو را با دکارت اشتباه کنند؛ چه، رأی ارسطو دراین‌باره درست خلاف رأیی بود که به وی منسوب گردید. درسراسرقرون وسطی ارسطوئیان نظرخودرا ازتوالی اوضاع شیء متحرك فراترکشانیدند وحرکت را حالتی یا بهتربگوئیم نحوه‌ای ازوجود دانستند که درباطن ماهیت شیئی که وجود دارد مضمر است و درنتیجه ازطبیعت او تفکیك‌پذیر نیست. می‌بینیم که اشیاء تغییر می‌یابند؛ برای این‌که این تغیّر واقع شود کافی نیست که آن اشیاء فی‌نفسها ثابت بمانند وبا حفظ این ثبات ازحالتی به حالت دیگر مرور کنند، چنان‌که درعلم طبیعی دکارتی اشیاء ازحیّزی به حیّز دیگر مرور می‌کنند بی‌آن‌که جزآن شوند که بودند. برعکس لازم است که، چنان‌که درعلم طبیعی ارسطوئی می‌آید، حتی جا به جاشدن درمکان حاکی ازتحرك وروانی جسمی باشد که جا به جا می‌شود؛ به‌طوری که ازیك حیث همین که ممکن می‌شود که شیئی درجائی که بود دیگر درآن جا نباشد مقتضی این است که این شیء دیگر همان نباشد که بود.

همین تجربهٔ اصلی است که ارسطو را حاصل شد و او درفلسفهٔ خودکوشید تاآن را به‌صورت این ضابطه تعبیر کند که حرکت فعلیت

شیئی است که بالقوه است از آن حیث که بالقوه است. این تعریفی است که بعد ازدکارت بعضی حق استهزاء آن را به‌خود دادند وتعریف دکارت به‌نظرشان واضح‌تر رسید. ولیکن چنانکه لایبنیتس توجه یافت شاید نتوان قول دکارت را تعریف حرکت دانست. درواقع آنچه مبهم است تعریف ارسطو نیست، بلکه خود حرکت است. چه ، حرکت چون وجود دارد فعلیتی است وچون صیرورت است فعلیت محض نیست وچون تغییر می‌پذیرد قوهٔ آن متدرجاً به مرحلهٔ فعلیت می‌رسد. چون ازالفاظ فراتر رویم وبه معانی برسیم نمی‌توانیم این نکته را نادیده بگیریم که حضور حرکت دریك موجود منشأ نحوه‌ای ازفقدان فعلیت است.

البته پیداست که این تحلیل صیرورت ازچه لحاظ توانست مطبوع طبع صاحب‌نظران مسیحی باشد وچرا فیلسوفان قرون وسطی این همه آن را مهم شمردند. مع‌ذلك شایان توجه است که همین امر یکی ازجملهٔ اموری است که آشکارا معلوم می‌دارد که چگونه فکر مسیحی ازفکر یونانی ازحیث تعمق درمباحث مشترك این دوفلسفه پرمایه‌تر گردید. فلاسفهٔ مسیحی چون درتورات این مطلب را خواندند که وجود خدا عین ماهیت اوست به‌این نکته پی‌بردند که وجود وماهیت درهیچ کدام ازاشیائی که ماسوای خداست نمی‌تواند یکی باشد. واز همین جا برآن شدند که حرکت تنها به معنی امکان انحاء وجود، یا به معنی امکان تجوهر[۵] درموجوداتی که برحسب مراتب متغیر استفاضهٔ آنها ازصورمعقول یا ازمثل پدید می‌آیند وناپدید می‌شوند، نیست؛ بلکه به معنی امکان ذاتی[۶] وجود درخود موجوداتی است که قبول صیرورت می کنند. فلاسفهٔ مسیحی درتصویرعالم ازلی که به‌قول ارسطو خارج ازخدا وبدون خدا استمرار داشت امتیاز وجود وماهیت را ازیکدیگر واردکردند. نه‌تنها حق است که بگوئیم که با صرف‌نظر از خدا آنچه هست نمی‌توانست آنچه هست باشد، بلکه این نیز حق است

که بگوئیم که با صرف‌نظر ازخدا آنچه هست نمی‌توانست باشد[۷]. این امکان ذاتی باعث می‌شود که عالم از آن لحاظ که به مابعدطبیعت مرتبط است، جلوهٔ جدیدی بیابد که اهمیت بسیار دارد وموقعی پی به‌نهایت اهمیت آن می‌بریم که مسألهٔ منشأ عالم را طرح کنیم.

اولین آیهٔ تورات را همه‌کس می‌داند: «درابتدا خدا آسمان وزمین راآفرید.»[۸] دراین سخن هیچ نشانی ازفلسفه نبود. خدا فعل خویش را ازطریق فلسفی توجیه ننمود، چنان‌که وجود خودرا نیز ازاین راه تعریف نفرمود. مع‌ذلك این‌دو آیهٔ سفرخروج وسفرتکوین که یکی حکایت ازوجود خدا ودیگری دلالت برفعل او می‌کرد وهیچ یك ازآنها با اقامهٔ حجت برای اثبات مفاد خود مقرون نبود، توافقی درغایت عمق ونهایت ضرورت بایکدیگرداشت، وهردو باهم مفید یك معنی تام بود وآن این‌که : خدا وجود است وتنها وجود هموست، پس هرچه خدا نیست وجود خودرا جز ازاو نمی‌تواند داشت. بدین‌گونه می‌بینیم که ازامکان یونانی ناگهان فراتر رفتیم وبی‌آن‌که مایه‌ای ازفلسفه بگیریم چه خوش به مبدأ اعلی درمابعد طبیعت پیوستیم[۹].

خداگوئی سرّفعل آفریدگاری خودرا درگفتاری به همین سادگی نهاد ویکی ازکلمات رمزخویشتن را بدین‌گونه به مردم سپرد. مردم درطی مدت مدید با اطمینانی که ازوجود این رموز داشتند در طلب آنها همت‌گماشتند ودرطی طلب به‌این نکته التفات جستندکه آنها را تا بدیشان فراننمایند باز نمی‌یابند. اما همین‌که فرانمودند چنان قوتی ازصحت وصراحت داشت‌که درحال بدانها گردن نهادند. صانع، که در رسالهٔ طیماؤوس از آن سخن می‌رفت، چنان به خدای مسیحیان نزدیك بودکه درسراسر قرون وسطی توجه افلاطون را به‌فعالیت صانع مقدمهٔ اعتقاد به‌فعل خلقت می‌دانستند؛ مع‌ذلك همان صانع به‌حسب همین رساله به‌صورتی تصورمی‌شدکه هرچیزی به‌جهان می‌بخشد بی‌آن‌که‌افادهٔ وجودآن رانماید[۱۰]. محرك‌اول غیرمتحرك‌نیز

که ارسطو بدان قائل بود درنظر این حکیم ازیك لحاظ پـدر همهٔ موجودات وعلت جمیع ماسوی به‌شمار می‌رفت. ازهمین‌رو توماس آکوئیناس گفت: افلاطون وارسطو به معرفت مبدأکل وجود نائـل آمدند[۱۱]. مع‌ذلك توماس آکوئیناس هرگز اعتقاد به خالقیت خدا را به‌ارسطو نسبت نداد وحتی یك‌بار این اسم را برای تسمیهٔ رأئی کـه ارسطو دربارهٔ منشأ عالم داشت به‌کار نبرد، چه قبول مبدأ اول تمام وجود چنانکه افلاطون وارسطو می‌شناختند، جواب این سؤال‌را می‌داد که چرا جهان چنان است‌که هست، ولیکن معلوم نمی‌داشت‌که چرا جهان هست[۱۲]. پیروان‌آوگوستینوس درقرون وسطی که‌کمترازتوماس آکوئیناس با فلسفهٔ یونان سرسازش داشتند راجع به‌این نقصی که درآن فلسفه می‌یافتند تأکید بسیارکردند وگاهی به زبان تلخی دراین باره سخن‌گفتند[۱۳]. بعضی ازمفسران دیگرعلی‌الخصوص دربین متأخرین اگرچه غفلت ارسطو را ازتوجه به‌آفریدگاری خدا تصدیق‌کردند، اما این غفلت را حاکی ازوجود عیب اساسی درفلسفهٔ ارسطو نیافتند بلکه ناشی ازضعف ارتباط منطقی اجزاء فلسفهٔ او بایکدیگرشمردند[۱۴]. ولیکن مسأله را ازآنچه اینان تصور می‌کردند ساده‌تر بایدگرفت، زیرا اصول فلسفهٔ ارسطو باعث عدم توجه او به مسألهٔ خلق بود[۱۵]. اگر ارسطو به‌این حقیقت پی‌می‌بردکه خدا وجود است، وتنها در اوست‌که وجود عین ماهیت است، امکان نمی‌داشت‌کـه بتوان اورا درغفلت ازقبول خلقت معذور انگاشت. چه ، اگرعلت اولی را وجود بدانیم ودرهمان حال علت وجود ماسوی نخوانیم محال لازم می‌آید. لزومی نداردکه‌کسی ازلحاظ علـّو مقام درفلسفهٔ اولی درردیف افلاطون و ارسطو باشد تا بتواند چنین نکته‌ای را دریابد، چنان‌که مسیحیان دورهٔ اولی بااین‌که خودرا ازجملهٔ اصحاب نظر درمسائل فلسفی به‌شمار نمی‌آوردند به‌این مطلب توجه داشتند. از همان زمان‌کـه مکتوب کلمنس[۱۶] نوشته شد، یعنی ازقرن اول میلادی تصورجهانی که مسیحیان

به‌آن قائل بودند با امکانی که خاص چنین جهانی است پدید آمد، زیرا اینان برآن شدند که خدا «همه چیز را با کلمهٔ جلال خود ایجاد کرده است و با همین یك کلمه نیز می‌تواند آن را نابود سازد.»[۱۷] مؤلف رسالهٔ «شبان هرماس»[۱۸] باهمهٔ فروتنی که دراو بوده تأمل کرده و دریافته است که اولین حکم تورات مستلزم اعتقاد به‌آفریدگاری خداست. «پیش ازهمه چیز باور کن که خدای واحدی وجود دارد که همهٔ اشیاء را آفریده و به‌انجام رسانیده وازنیستی به هستی آورده است. او محیط برهمه چیز است وهیچ چیز نمی‌تواند محیط براو باشد.»[۱۹] واین رساله را درزمانی نگاشت که قرن دوم میلادی به‌تازگی آغاز می‌شد. درهمین دوره در «رسالهٔ دفاعیهٔ آریستیدس»[۲۰] دلیلی دراثبات خلقت ازمشاهدهٔ حرکت استخراج شد وازهمین راه سرآغازی برای مطلبی که توماس آکوئیناس درقرن سیزدهم میلادی برهمان اساس منتهی به‌ترتیب صناعی دقیق‌تری درفلسفهٔ خود به شرح وبسط آن پرداخت پدید آمد[۲۱]. چون قرن دوم به‌پایان رسید فلسفهٔ افلاطون به سبب اعتقاد این حکیم به‌خدائی که صانع است وخالق نیست، وحتی احداث مادهٔ عالم خارج ازحیطهٔ قدرت اوست، انتقاد گردید[۲۲]. هیچ مسأله‌ای درنظر این مسیحیان ساده‌تر ازخلقت نبود، اما علت علم اینان به‌حقیقتی که فلاسفه نسبت به‌آن جاهل بودند، چنانکه تئوفیلس انطاکی[۲۳] پی برده است[۲٤] تنها این بود که اولین سطر کتاب تکوین را خوانده بودند. افلاطون وارسطو هیچ یك توفیق خواندن این مطلب نصیب‌شان نشد، وشاید بتوان گفت که مسیر تاریخ فلسفه با همین مطلب تغییر پذیرفت. البته می‌توان فرصتی بدست آورد وهمهٔ کلمات افلاطون را دراین‌باره که وحدت مبدأ کثرت است، یا قطعاتی ازآثار ارسطو را دراین‌باره که وجوب منشأ امکان است، جمع‌آورد[۲۵]. اما به‌هیچ‌وجه نمی‌توان امکان به‌معنی فلسفی آن راکه درآثار اینان ازآن سخن به‌میان آمده است زائد بروجود واحدی که ازآن دم می‌زنند وحادث ازآن دانست. شك

نیست که درنظر افلاطون کثرت عالم شهادت نسبت به‌وحدت عالم مُثُل درحکم امر امکانی است؛ هم‌چنین موجوداتی که درجهان برطبق رأی ارسطو درجریان صیرورت قرار می‌گیرند وپیوسته ازکون به فساد می‌روند نسبت به‌وجوب محرك اول غیرمتحرك درحالت امکانند؛ اما اگر بگوئیم که امکان بدان معنی که فلاسفه یونان درنظام عقلی عالم کون بدان قائل بودند همان امکانی است که مسیحیان کنه موجودات را متلازم با آن می‌دانند هیچ گونه دلیلی برای اثبات قول خود نداریم وتصور این معنی قبل ازحصول اعتقاد خاص به‌خدای مسیحی امکان نمی‌پذیرد. احداث محض عالم عمل خاص وجود مطلق است[۲۶].

مادام که کسی تعداد اشیائی راکه جملهٔ آنها می‌توانند وجود مطلق[۲۷] باشند به چهل‌وچهار عـدد می‌رسانید[۲۸] نمی‌توانست به معنی خالقیت با تمایز وجود وماهیت درماسوای خالق راه جوید. آنچه افلاطون وارسطو نمی‌شناختند مفاد این آیه بودکه : «من هستم آنچه هستم.»

این فتح وظفر درفلسفهٔ اولی حاکی ازارتقاء قابل اعتنا در نحوهٔ اعتقاد مردم به‌خدا بود، ولیکن علاوه برآن معنی جهان را نیز ازلحاظی که ارتباط با این اعتقاد داشت تغییر بسیار می‌داد وبه‌صورتی جزآنچه سابقاً تصورمی‌شد درمی‌آورد. ازآن زمان که عالم محسوس به‌صورت نتیجهٔ حاصله ازفعل آفریدگاری تصور شدکه نه‌تنها افاضهٔ وجود به‌عالم می‌کند بلکه آن را درهرکدام ازآنات مستمر ومتوالی محفوظ می‌دارد عالم درچنان وضعی ازتبعیت قرار می‌گیردکه درکنه وجود خویش دستخوش امکان می‌شود. چنین جهانی دیگـر تابع ضرورت‌فکری که دربارهٔ خود فکرمی‌کند نیست، بلکه تابع‌اراده‌ایست که به‌خلق‌آن تعلق می‌گیرد. ما امروزه بااین بینش فلسفی‌الفت داریم، زیرا جهانی که مسیحیان تصورآن را می‌کنند دیگر به‌صورتی نیست که تنها ازطریق افکار نظائر توماس‌آکوئیناس وبوناونتوره ودونس

اسکوتوس حاصل آمده باشد، بلکـه تعالیم امثال دکارت ولایبنیتس ومالبرانش نیز درتعریف وتشریح این عالم دخیل شده است، وبه‌همین سبب توجه به‌تفاوت اعتقاد مسیحیان باآنچه یونانیان دربارهٔ طبیعت می‌گفتند درروزگار ما بدشواری حاصل می‌آید. معذلك، ممکن‌نیست بتوان به‌جد تمام دراین اعتقاد تأمل‌کرد بی‌آن‌که هیبت واهمیت آن درنظرجلوه نماید. پس‌ازحصول چنین اعتقادی باید برآن‌بودکه اشیاء این‌جهان نه‌تنها ازلحاظ صورخود وائتلاف‌این صور بایکدیگروتعداد ومقدار اشیاء بلکه علاوه براین‌جمله ازحیث موجودیت خود نیز اکتفا بذات ندارند. عالم مخلوق‌که به‌قول‌آوگوستینوس خودبه‌خود پیوسته روی‌آور به سوی نیستی است درهیچ آنی اززمان نمی‌تواند ازنیستی رهائی جوید مگر این‌که وجودی به‌وی موهبت شودکه خود او نه‌آن را می‌تواند به‌خود افاده‌کند ونه ازبهـر خود باقی دارد. هیچ شیئی دراین عالم وجود نمی‌تواند داشت ومصدر فعلی یا درمعرض انفعالی نمی‌تواند بود بی‌آن‌که وجود وصیرورت وفعل وانفعال آن ازوجود مطلق قائم بذات غیرمتحرك غیرمتناهی سرزند. جهان درنظرمسیحیان نه‌تنها ازاین راه‌که جلوه‌ای ازجلال یـزدان درآن نمایـان است بلکه ازهمین حیث نیـزکه وجود دارد، حاکی از قدرت ایزدی است:

«من به هرچیزی‌که درپیرامون‌خودیافتم روی‌آوردم. ازهمهٔ آنها خواستم‌که حال‌که خودشان خدای من نیستند ازخدای من با من سخن‌گویند. همگی به‌آوای بلند فریاد زدندکه اوکسی است‌که ما را ساخته است! به‌این اشیاء می‌نگرم وچیزی جزنگریستن بدانها برای شنیدن پاسخ‌شان‌لازم ندارم.»[۲۹] این‌آیه ازمزامیرکه «او ماراآفرید»[۳۰] هرگز به‌گوش ارسطو نرسیده بود، ولیکن آوگوستینوس با این معنی آشنائی داشت‌و به‌همین‌سبب ادلّه‌ای‌که بااستناد به‌جهان‌شناسی[۳۱] برای اثبات وجود خدا اقامه می‌گردید درآثار او دیگرگون شد.

چون مناسبات جهان با خدا ازلحاظ دیگری درفلسفهٔ مسیحی

ملحوظ می‌شد ناگزیر می‌بایست ادلّهٔ وجود خدا نیز معنی جدیدی تحصیل کند، هیچ‌کس غافل ازاین نکته نمانده است که جمیع افکار آباء کلیسا وصاحب‌نظران قرون وسطی، درمورد اثبات خدا ازطریق استناد به مصنوعات او، باکلام معروف پولس دررسالهٔ او به رومیان[۳۲] ارتباط مستقیم داشت: «صفات نادیدنی خدا به‌واسطهٔ مصنوعات او درمعرض بینش عقل نهاده شد.» برعکس، چنان می‌نماید که گوئی هیچ‌کس به حدکفایت دربارهٔ یکی ازنکاتی که اهمیت بسیار دارد مداقه نکرده است، و آن این که جمیع حکمای مسیحی با اتصالی که به پولس یافتند ازفلسفهٔ یونان انفصال جستند. اثبات وجود خدا «به‌واسطهٔ مصنوعات او» به منزلهٔ التزام به‌تصدیق وجود او به‌عنوان خالق عالم بود. به‌عبارت دیگر حکم این را داشت که ازهمان ابتدای بحث خود قبول کنند که علت فاعلی عالم جز به معنی خالق آن نمی‌تواند بود، ودرنتیجه مفهوم خالقیت را به ضرورت درهرگونه برهانی که برای اثبات وجود خدای مسیحیان اقامه شود مندرج باید دید.

شك نیست که آوگوستینوس برهمین رأی بود، زیرا بیان مشهوری که درمورد عروج نفس انسان به سوی خدا درکتاب دهم «اعترافات» آورد مستلزم قبول این معنی بود که نفس پیاپی همهٔ اشیائی راکه برای فرارفتن او به سوی آفریدگاری که آنها را ساخته است سودمند نباشد پشت سر می‌گذارد وفرامی‌رود. برعکس، توماس آکوئیناس چون به زبان ارسطوئی سخن گفت دراین مورد نیز گوئی مطلب را بربعضی ازمشاهیرمورخین دربارهٔ معنی حقیقی ادلّهٔ مأخوذه ازجهان‌شناسی، یا به‌اصطلاح خود او طرقی که با طی آنها می‌توان به اثبات خدا فرا رسید، مشتبه ساخت.

ابتدا گوئیم که او نیز مانند هرصاحب‌نظر مسیحی دیگر رابطهٔ علت ومعلول راکه واسطهٔ اتصال طبیعت به خداست باتوجه به‌وجود برقرار داشت. به‌نظر او شکی دراین نبود که «هرآنچه وجود دارد

ازیك حیث وجود خودرا ناگزیر ازخدا می‌گیرد. وبه‌طور کلی آنجا که سلسله‌ای ازاشیاء باشد اسبق اجزاء این سلسله واکمل آنها علت‌جزئی است که درهمان سلسله لاحق برجزء سابق باشد. مثلا آتش که گرم‌ترین اجسام است علت گرمی اشیاء گرم است، زیرا منشأ وجود ناقص همواره وجودکامل است، چنان‌که نطفه ازحیوانات یا ازنباتات ناشی می‌شود. اما قبلاً گفته شدکـه خدا وجود اول است وکمال مطلق دارد؛ پس به‌ضرورت باید علت ایجاد هرشیئی باشدکه وجود دارد.»[۳۳] امثله‌ای ازمحسوسات‌که توماس آکوئیناس دراین مقام می‌آورد اشکالی را موجب نمی‌شود. چه ، روشن است‌که فعل خلق مستلزم فرض هیچ‌گونه ماده‌ای‌که این فعل برآن وارد شود نیست. خدا ازآن حیث‌که فعل اول وجود است علت موجودات است؛ ماده چون وجود بالقوه است چگونه می‌تواند شرطی‌باشدکه فعل محض را به‌خود مشروط سازد[۳۴]؟ درواقع همه چیز حتی خود ماده مشمول فعل خلق است؛ پس باید قبول داشت که خدا پیش ازآن‌که علت هرگونه امردیگری درطبیعت باشد علت وجود طبیعت است، ازهمین‌رو همهٔ ادلّه‌ای‌که مسیحیان می‌آوردند تا خدا را به‌عنوان علت فاعلی اثبات‌کنند خالقیت خدا را نیز به‌ثبوت می‌رسانید. البته ممکن‌است‌کـه این امر دربادی نظر مشهود نباشد؛ مع‌ذلك، استناد به محرك اول راکه بیش‌ازسایر ادلّهٔ توماس‌آکوئیناس با اقوال ارسطو مشابهت داشت به‌نحو دیگری نمی‌توان تفسیرکرد. توماس آکوئیناس می‌گفت‌که باید قبلاً وجود داشت تا بتوان محرك بود، وباید دید با چنین قولی برهان ارسطو به‌چه صورتی درمی‌آمد:

حواس ما حکایت‌ازاین می‌کندکه حرکت درعالم وجوددارد. ولیکن،، هیچ شیئی جز ازآن حیث‌که بالقوه است متحرك نیست وهیچ شیئی جز ازآن حیث‌که بالفعل است محرك نیست؛ وچون نمی‌توان ازیك حیث هم بالفعل وهم بالقوه بود لازم می‌آیدکه هرچه حرکت می‌کند متحرك به شیء دیگری باشد. اما درسلسلهٔ علل محرك واشیاء

متحرك نمی‌توان تا بی‌نهایت رفت، زیرا دراین صورت محرك اول وجود نخواهد داشت وبه‌همین دلیل حرکت نیز درمیان نخواهد بود؛ پس باید محرك اولی باشدکه خود او با شیء دیگری تحریك نشود وهموخداست[۳۵]. درنظر اول هیچ فکری را بیش‌ازاین‌نمی‌توان بافکر محض یونانی مشابه یافت: عالم متحرك‌است، سلسله مراتبی دربین‌اشیاء متحرك ومحرك برقرار است، محرك اولی وجود داردکه با این‌که خود آن متحرك نیست حرکت را به‌تمام سلسله منتقل می‌سازد. چگونه می‌توان گفت‌که این همان عالمی نیست‌که ارسطو تصورکرده بود، وحال‌آن‌که خودآن برهان نیزازخود این حکیم اقتباس شده‌است[۳۶]؟

ارسطو جهان را به‌همین نقش نگاشته بود، وساختمان جهان درنظر توماس ازلحاظ طبیعی قابل تمیز ازعالم یونانی نیست. اما گذشته ازاین مشابهت‌که ازلحاظ طبیعی وجود داشت دربین این دو فلسفه ازلحاظ مابعدطبیعی تفاوت عمده‌ای‌بود. این تفاوت را می‌توان باتوجه به‌همین مطلب‌که هرپنج دلیل توماس‌آکوئیناس مستند به سفر خروج تورات بود بازیافت[۳۷]. دراقامهٔ این ادله ازهمان ابتدا قدم در زمینهٔ وجود باید نهاد. ارسطو می‌گفت‌که فکری‌که دربارهٔ خود فکر می‌کند محرك‌جمیع‌موجودات‌به‌عنوان علت‌غائی‌است. البته به‌یك‌معنی فعل محض منشأ هرگونه علیت فاعلی ومبدأ هرگونه تحریکی است، زیرا علل محرك ثانوی‌اگرغایت نمی‌داشتند هیچ‌کدام ازآنهارا جهتی برای این‌که محرك یا متحرك باشد، یعنی قوهٔ تحریك وتحرك در او به‌کار افتد، نمی‌بود[۳۸]. معذلك، اگر محرك اول باعث آن می‌شودکه علل دیگر علت باشند ازاین طریق نیست‌که فعلی ازاو به علل ثانویه تعدی‌کند، وهمین فعل باعث آن‌گرددکه این علل هم موجود شوند وهم علت باشند. او جز باشوقی‌که برمی‌انگیزد تحریك نمی‌کند واین شوق را نیز بدون این‌که ازطریق وحی ابلاغ‌کند احداث می‌نماید. درتفاسیری‌که برکتاب «کمدی الهی» نوشته‌اند می‌خوانیم‌که آخرین

بیت منظومهٔ مفصل دانته معبّر فکر ارسطو بود. ولیکن کسانی که چنین گفتند دور ازحق مطلب بودنـد. زیرا عشقی کـه محرك خورشید وستارگان دیگر است فقط اشتراك اسمی با اولین تحریك غیرمتحرك دارد. خدای توماس آکوئیناس وخدای دانته خدائی است که دوست می‌دارد وحال آن که خدای ارسطو خدائی بود که اورادوست می‌داشتند. آنچه آسمان وستارگان را به‌جنبش درمی‌آورد درنظر ارسطو شوق اینان به‌خدا بود، وحال آن که درنظر توماس ودانته محبت خدا به‌جهان است. دربین این دوقسم تحریك همان تفاوتی است که دربین علت غائی وعلت فاعلی وجود دارد. اما فراتر ازاین باید رفت.

فرض کنیم (با این که اطمینان به صحت چنین فرضی نیست) که خدا درنظر ارسطو مبدأ محرك وعلت فاعلی به معنی اخص کلمه بود؛ معذلك، نسبت به عالمی علیت داشت کـه وجود خود را از او نمی‌گرفت، یعنی علت اشیائی به شمار می‌رفت که وجود آنها معلول وجود او نبود. بدین‌معنی، خدا جزمحرك اول غیرمتحرك، یعنی منشأ انتقال حرکات، حتی خالق خود حرکت نیز، نمی‌توانست بود. برای توجه به درجهٔ وسعت این مطلب کافی است به‌یاد آوریم کـه ارسطو حرکت را منشأ ولادت کائنات می‌دانست، ودرنتیجه برآن بود که آنچه علت حرکت مولده باشد علت موالید این حرکت نیـزخواهد بود. درجهانی مانند جهانی که ارسطو تصورآن را می‌کرد همهٔ اشیاء اعم ازمحرك اول ومحرکات متوسط وحرکت وموجوداتی که این حرکت مولد آنهاست موجود ومعین بودند. پس هرگاه بـرآن باشیم که او محرك اول را نخستین علت ازعلل محرکه‌ای می‌شمرد که علیت آنها ازطریق تعدی فعل حاصل می‌شود باید بگوئیم که وجود خود حرکت را خارج ازحوزهٔ علیت او می‌گرفت، وحال آن که درفلسفهٔ مسیحی چنین نبود وازهمین‌رو توماس آکوئیناس برای اثبات خالقیت خدا اکتفا به‌همین کرد که نتیجه‌ای راکه ازاثبات خدا با استناد به حرکت

حاصل می‌آید به‌یاد آورد، ودراین‌باره چنین گفت: «ارسطو با ادلّهٔ خود نشان داد که محرك اولی وجود دارد که غیرمتحرك است وما آن را خدا می‌نامیم. اما درهرسلسله‌ای اولین محرك علت تمام حرکات آن سلسله است. پس اگرمی‌بینیم که تعدادکثیری ازموجودات درنتیجهٔ حرکت فلك به‌وجود می‌آیند وخدا درمقام محرك اول دراین سلسله ازحرکات اثبات شده است باید خدا علت وجود همهٔ این موجودات باشد.»[۳۹] آنچه مسلم است این که خدا عللی راکه با حرکت خود مولد اشیاء به شمار می‌روند تحریك می‌کند وتنها با چنین تحریکی است که اشیاء را می‌آفریند؛ وازاین جا لازم می‌آید که خدا را ازآن حیث که خالق حرکت است محرك بدانیم. به‌عبارت دیگر، برای این که برهان محرك اول[۴۰] دراثبات خلقت کفایت کند لازم می‌آمد که محرك اول حتماً به معنی خالق گرفته شود، وحال آن‌کـه تصور خالق با فلسفهٔ ارسطو منافات داشت. برهانی که توماس آکوئیناس دراثبات وجود خدا آورد با آن‌که درضمن‌آن ازلحاظ الفاظ استدلال ارسطو ازسر گرفته شد معنی خاصی داشت که نمی‌توانست جز به‌فلسفهٔ او تعلق‌پذیرد، وبه فیلسوف یونانی نسبت جوید.

به طریق اولی برهان علت فاعلی[۴۱] نیز چنین است، وهمین تفاوت ممیز دو گونه تصوری‌است که یونانیان‌ومسیحیان ازعالم داشتند. دراین هردوعالم ترتّب علل ثانوی تبعی را برعلت اولی می‌بینیم، اما درفلسفهٔ یونان چون ازمقام فعل به مقام وجود فرانمی‌رویم ازمرحلهٔ صیرورت نیزخارج نمی‌شویم. ازهمین جهت وبا مواظبت درحفظ همین اصل بودکه ارسطو تعدادکثیری ازعلل ثانویه راکه همهٔ آنها مثل علت اولی غیرمتحرك است می‌توانست تابع علت اولی شمارد، زیرا اگر این علل ثانویه فعلی راکه منتقل می‌سازند ازعلت دیگر دریافت می‌داشتند چگونـه می‌توانستند غیرمتحرك باشند؟ چون وجود آنها تبعیت ازوجود شیء دیگرندارد وعلت اولی علتی برای علیت این علل

نیست، بلکه علتی برای این است که این علل به‌کار افتند، ازهمین‌رو می‌توانند وباید غیرمتحرك باشند. برعکس، همین‌قدر کافی است که نگاهی به‌آثار توماس آکوئیناس بیفکنیم تا ببینیم که برهانی که او اقامه‌کرد یکسره درخط دیگری افتاد. زیرا اثبات خدا درمقام علت فاعلی، چنانکه او نمود اتم اقسام اثبات خلقت بود. او گفت: «با اقامهٔ برهانی ازارسطو اثبات کردیم که علت اولائی وجود دارد که علت فاعلی است وآن را خدا می‌نامیم. اما علت فاعلی افادهٔ وجود بدانچه معلول اوست می‌کند پس خدا علت فاعلی جمیع ماسواست.»[۴۲] وروشن‌تر ازاین ممکن نیست بتوان گفت که دربحث ازخدا علت فاعلی به‌معنی خالق است واثبات علت فاعلهٔ اولی جز به‌معنی اثبات خالق اول نیست. توماس آکوئیناس خوش داشت که دراین باره به‌ارسطو استناد کند، چه بهترازاین؛ ولیکن چون مفهوم فاعلیت دراین دوفلسفه مصداق واحد ندارد باید اذعان کرد که استدلالی که توماس برای اثبات خدا درمقام علت فاعلی نمود به‌معنی دیگری جزآنچه مقصود ارسطو بود می‌آمد[۴۳]. مسأله‌ای که از این پس طرح شد و طرح آن در تمام دورهٔ اعتبار فلسفهٔ متعارف دراروپا ادامه یافت مسألهٔ منشأ اصلی اشیاء بود که یونانیان تصوری ازآن نداشتند. به‌قول لایبنیتس چرا چیزی هست واگر می‌توانست هیچ چیز نباشد چرا آن بودن براین نبودن رجحان یافت؟ واین درست همان مسأله‌ایست که به‌عنوان بحث درغایت هنوز مورد توجه فلسفهٔ مسیحی است.

امروز همه‌کس دراین باره اتفاق‌نظر دارند که علت غائی را علم مبتنی براصول عقلی مردود می‌شمارد. مسأله این است که آیا رد غائیت به همان درجه‌ای که تصور می‌شود با قطع ویقین مقرون است یا چنین نیست. فعلاً ما دعوی دیگری دراین باره نداریم جزاین که اصولی راکه ادلهٔ اثبات خدا با استناد به غائیت مبتنی برآنهاست معلوم داریم. فرض این است که نظمی درعالم وجود دارد، وسؤال این است

که علت چنین نظمی چیست؟ به دونکته باید دراین‌جا توجه کرد: اول این‌که ازما نمی‌خواهند تا چنین نظمی را نظم کاملی بدانیم؛ بلکه حتی اگرمجموعهٔ موارد فقدان نظم را بسی‌بیشتر ازموارد ثبوت‌آن بینگاریم وهرگاه تنها جزء قلیلی ازاشیاء را برخوردار ازنظم بشماریم باز حق آن داریم که علت همین نظم قلیل را جستجو کنیم. دیگر این‌که ازما نمی‌خواهند تا روابط شگفت‌انگیزی را دربین وسائل وغایات مشاهده کنیم ونظری حاکی ازاعجاب به‌این روابط بیفکنیم وسعی درتشریح وتفصیل دقیق جزئیات آن را مانند برناردن دوسن‌پیر[۴۴] به‌حدی از ساده‌لوحی برسانیم. شك نیست که اصالت غایت چون بعضی ازهواداران آن حسن‌نیت خودرا با اندکی حماقت مقرون ساختند ازلحاظ علمی ازاعتبار افتاد ولیکن استدلالی که با تمسّك به‌غائیت برای اثبات وجود خدا می‌کنند با این اشتباهات ملازمت ندارد. برای این‌که بتوان چنین دلیلی آورد کافی است که ساختمان طبیعی وحیاتی[۴۵] اشیا وطرزعمل آنها که مانند اجزاء ماشین تلقی می‌شود متوجه به‌جهاتی باشد. درهمین جا این سؤال به میان می‌آید که اگر این دستگاه را ماشین‌وار بینگاریم این توجه ازکجاست؟ خطای حکمائی که این مسأله را طرح کردند این بود که دوشقّ طرح آن را ازیکدیگر تشخیص ندادند. شق اول که به‌جائی نمی‌رسد این است که درتفحص علت «عجائب طبیعت» برآئیم. برفرض این‌که دراعتقاد به‌وجود این عجائب ولزوم تفحص آنها برخطا نباشیم مقصدی که با طی این طریق بدان می‌رسیم فراتر ازاین نیست که سرمهندسی برای ساختمان جهان بیابیم وقدرت او ما را به‌حیرت اندازد، همان‌گونه که قدرت اهل صنعت درتمدن جدید کسانی را که بدان جاهلند دچار تعجب می‌سازد؛ وبه هرصورت ازنوع قدرت بشری خواهد بود. تصدیق ماشین‌وارانگاری[۴۶] (مکانیسم) ازجانب دکارت درمقابل همین گونه ازقول به‌اصالت غایت[۴۷] قرار داشت. ساختن یکی ازجانوران ممکن است دشوار باشد، ولیکن مقدم برتجاربی که

باید کرد هیچ دلیلی برای اثبات این معنی دردست نیست که طبیعت جانور مستلزم این باشد که آن را نتوان ساخت. دکارت کـه پیامبر ماشین وارانگاری جهان بوده وپیش گوئی‌ها دراین باره کرده است برآن بود که لااقل موجودی که درحد یکی ازفرشتگان باشد می‌تواند به ساختن ماشین‌های پرنده قادرآید، واگر امروز زنده می‌بود می‌دید که مردم نیزمی‌توانند دسته دسته ازاین گونه ماشین‌ها را به‌آسانی بسازند وروزبه‌روز براطمینان خود ازاتقان آنها بیفزایند. پس مسألـه این نیست، بلکه شق دوم صحیح است. یعنی همان‌طور که استدلال به‌وجود خدا درمقام محرك اول بدین معنی نیست که اورا محرك مرکزی ماشین طبیعت بینگاریم اثبات وجود او درمقام علت غائی نیزبدین معنی نیست که اورا سرمهندس این کار دشوار پهناور بشماریم. بلکه موردبحث ما به‌دقت این است که اگرنظمی وجود دارد علت وجود آن چیست؟ تشبیه خدا به ساعت‌ساز شهـرت دارد؛ ولیکن این تشبیه درصورتی می‌تواند وارد باشد که ازمرتبهٔ ساختن به مرتبهٔ آفریدن فراورویم. چون بارها وبارها ترتیبی که حکایت ازصناعت می کند می‌بینیم وجود صانعی را استقراء می کنیم که تنها جهت کافی است که می‌توان برای چنین ترتیبی تصور کرد. هم‌چنین اگر به‌دفعات علاوه بروجود اشیاء شاهد نظمی دربین آنها باشیم وجود ناظم متعال را می‌توان استقراء نمود. ولیکن اعتقاد به‌چنین ناظمی حاصل ازتوجه ما به‌دقت محاسبهٔ مقرره دربین اجزاء عالم نیست، زیرا چه بساکه طبیعت را ازبسیاری ازجهات فاقد این دقت بیابیم؛ بلکه ازاین لحاظ است که هرجا نظمی موجود است باید علتی برای افادهٔ وجود به‌آن باشد. کسانی ادعای آن دارند که رأی‌زن خدا شوند وخودرا به‌نام خدا درجریان قانون گذاری جهان دخیل سازند. دکارت اینان را به ریشخند گرفت، زیرا حاجت به‌نقض حریم تکوین اشیا وتعرض به‌اسرار قوانین خدا نیست تا بتوان به‌وجود او پی برد؛ بلکه همین‌قدر کافی است که نظمی باشد، زیرا چنین نظمی

دال بروجودی است؛ خواه وجود ممکن باشد وبه سبب امکانی که دارد خود او بـرای تبیین خودکفایت ننماید؛ خواه وجود واجب باشد و به سبب اکتفاء به ذات خود بتواند جهتی برای وجود ممکنی که از او صادر می‌شود به شمار آید.

چون به‌صراحت به‌این‌نکته پی‌بریم می‌توانیم ادلهٔ اثبات وجود خدا را با استناد به شناخت جهان یا ادلهٔ جهانشناختی[۴۸] به‌وضوح تام تفسیر کنیم، وهم‌چنین می‌توانیم دریابیم که چگونه فیلسوفان مسیحی با این‌که به‌نقل اقوال ارسطو، گاهی به‌عین الفاظ آنها، پرداختند در زمینه‌ای جزآنچه او درپیش گرفته بود راه پیمودند[۴۹]. برای این‌که بهتر به‌این حقیقت پی‌بریم کافی‌است که تعارض دوفرقه ازحکمای‌قرون وسطی راکه شهرت بسیار درآن روزگار داشت به‌یاد آوریم: بعضی ازاینان مثل ابن‌رشد اقامهٔ ادلّهٔ طبیعی[۵۰]را برای اثبات وجود خدا معتبر می گرفتند وبعض دیگر مثل ابن‌سینا دراثبات وجود خدا فقط به ادلهٔ مابعدطبیعی[۵۱] استناد می‌جستند. رأی ابن‌رشد به سنّت یونانی نزدیك‌تر بود، زیرا درجهانی‌کـه افلاطون و ارسطو تصور آن را می کردند خدا وجهان از ازل تا ابد درعرض یکدیگرند وخدا برتارك گنبد افلاك جای‌دارد تا مقـوم ومحرك آن باشد؛ وازهمین‌جا برمی‌آید که اورا دیگر نمی‌توان اولین حلقه ازیك سلسلهٔ طولیّه دانست کـه درعین حال اقدم برسلسله واعلی ازآن باشد. رأی ابن‌سینا برعکس او حکایت ازسنت یهود داشت، زیرا خدائی که این حکیم قائل به‌او بود ودقیقاً ومطلقاً اورا به‌اسم «اول» می‌نامید اولین موجود عالم محسوب نمی‌شد بلکه اول نسبت به‌وجود عالم واقدم براین وجود ودرنتیجه خارج ازاین وجود به‌قلم می‌رفت. حق مطلب این است که درفلسفهٔ مسیحی بالذات هیچ گونه استدلالی را برای اثبات خدا فقط با اتکاء به علم طبیعت نپذیـرفتند وفقط ادلهٔ طبیعی – مابعدطبیعی[۵۲]، یعنی ادله‌ای راکه هم ازعلم طبیعت وهم ازعلم مابعدطبیعت، مستفید باشد

یعنی باوجود ازآن حیث که وجود است ارتباط جوید، معتبر گرفتند. البته توماس آکوئیناس دراین مطالب به علم طبیعی ارسطوئی استناد جست، ولیکن نباید تصور کرد که چنین استنادی را برای اثبات مطلبی کافی شمرد، بلکه همواره بحث او با استناد به علم طبیعت ابتدا شد وبا توسل به مابعدطبیعت نهایت گرفت، حتی می‌توان نشان داد که تفسیر کلی او ازفلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطو فائق براصل این فلسفه شد، زیرا تدین به‌دین مسیح اورا برآن داشت که وجود مطلق[۵۳] را درمعرض تأمل قرار دهد تا بدین ترتیب علم مابعدالطبیعه با التزام به وحی بتواند بدانچه موضوع حقیقی چنین علمی است راه جوید. آن‌گاه که فیلسوف مسیحی درموافقت با ارسطو فلسفهٔ مابعدالطبیعه را علم به وجود ازآن حیث که وجود است تعریف می‌کرد می‌توان اطمینان یافت که منظور او ازاین وجود همواره وجود مطلق، یا فعلیت وجود، بود وچنین وجودی نمی‌توانست جزخدا باشد.

پس چنان می‌نماید که گوئی به‌قول ویلیام جیمز[۵۴] روح فلسفهٔ مسیحی با روح فلسفهٔ یونانی ازلحاظ آرائی که دراین دوفلسفه دربارهٔ جهان ابراز می‌شد تفاوت داشت، ومغایرت این دوهیئت با یکدیگر رفته‌رفته هرچه بیشتر وژرفتر گردید. ازیك طرف، یونانیان خدا را باکمال او می‌شناختند، خواه این کمال به‌قول افلاطون اکمل صفات یعنی خیرمطلق، خواه به‌قول ارسطو کمال درنظم وجود باشد؛ ازطرف دیگر، مسیحیان به‌خدائی قائل شدند که اول درسلسلهٔ وجود است، وبه‌قول دانس اسکوتوس اورا درچنان علّوی دیدند که هرگاه لفظ محرك اول را نیز به‌کار می‌بردند برخلاف حکمای طبیعی سعی‌شان این نبود که محرك‌بودن اورا اثبات نمایند، بلکه برسیاق حکمای الهی دربارهٔ معنی اولیّت تأکید می‌کردند، یعنی این لفظ را ازحیث جزء دوم خود درشأن او می‌دیدند. ازیك طرف، یونانیان خدائی را می‌پذیرفتند که می‌تواند علت کل وجود ازحیث معقولیت وفاعلیت

وغائیت وجمیع شؤون دیگر به‌استثناء موجودیت آن باشد؛ ازطرف دیگر، مسیحیان به‌خدائی روی آوردندکه اورا علت افاضهٔ موجودیت به‌وجود نیز دانستند. ازیك طرف، یونانیان جهانی را به‌تصور آوردند که از ازل صورت خود وهم‌چنین حرکت خودرا داشته است؛ ازطرف دیگر، مسیحیان جهان را به‌صورتی درنظرگرفتندکه با خلقت آغاز شده است. ازیك طرف، یونانیان جهان را ازآن حیث‌که معقول است یا صیرورت دارد ممکن[۵۵] می‌دانستند؛ ازطرف دیگر، مسیحیان به‌امکان جهان ازحیث وجود آن معتقد شدند. ازیك طرف، یونانیان غایتی را که حال[۵۶] درداخل اشیاء ومقارن با نظام خود آنهاست می‌پذیرفتند؛ ازطرف دیگر، مسیحیان به‌غایت متعالی[۵۷] قائل شدندکه با عنایت[۵۸] خود خالق وجود نظم درعالم است وهم‌چنین خالق اشیائی است‌که منتظم به‌چنین نظمی است[۵۹].

بعد ازذکر این مطلب می‌کوشیم تا شاید بتوانیم به سؤال دشواری جواب گوئیم، اگرچه ممکن است نه این مطلب را بتوانیم چنان‌که حق آن است روشن سازیم ونه یکسره به‌دور اندازیم. سؤال مزبور این است‌که آیا فکرمسیحی چون فکریونانی را فرونهاد خودرا درمقابل آن قرارداد، یا به‌ادامه واتمام آن پرداخت؟ ما هیچ‌گونه تناقضی دربین اصول فلسفهٔ یونان دردوره‌ای‌که این فلسفه متداول بود ونتائجی‌که حکمای نصاری ازآن به‌دست آوردند نمی‌بینیم[۶۰]. برعکس، همین‌که این نتائج استنتاج می‌شود چنان می‌نمایدکه‌گوئی اندراج آنها درآن مقدمات بدیهی است، وسؤالی‌که طرح شد به‌این صورت درمی‌آیدکه حکمائی‌که به‌این اصول راه یافتند چگونه توانستند ازنتائجی‌که بالضروره می‌بایست ازآنها حاصل شود غافل بمانند. ما تصور می‌کنیم‌که ارسطو وافلاطون نتوانسته باشند معانی ومفاهیمی راکه نخستین‌بار خود آنان به‌تعریف آنها راه جستند چنان که باید وشاید به‌تمامی بازیابند، زیرا درمسألهٔ وجود به‌حد لزوم تعمق

نکردند وبه‌جائی نرسیدند که ازسعی درمعقول ساختن موجودات فارغ شوند وبه‌بحث درنفس وجود پردازند. درسؤالاتی که عنوان کردند به‌خطا نرفتند، چون اینان نیز درواقع کارشان طرح مسألهٔ وجود بود وبه‌همین سبب قواعد وضوابطی که معلوم داشتند مقبول افتاد ومحفوظ ماند. اصحاب‌نظر درقرن سیزدهم دراین قواعد وضوابط تدبّر نمودند. رنجی که دراین راه برخود هموار کردند مایهٔ شادمانی آنان شد، زیرا حقایقی را درآنها فروخواندند که برآنان معلوم داشت که گوئی چنان که می‌بایست به‌تصفّح آثار خود نپرداخته وهمهٔ نتائج افکار خویش را معلوم نساخته‌انـد. ازهمین جا می‌توان تبیین کرد کـه هم فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ یونان درضمن آثار حکمای قرون وسطی راه پیشرفت پیمود، وهم می‌توان تصدیق نمود که این پیشرفت براثر التزام آن به‌وحی مسیحی حاصل آمد. «جنبهٔ دینی فکر افلاطون به‌تمام قوت خود دردورهٔ افلوطین درقرن سوم پس‌ازمیلاد رخ گشود وظهور این جنبه درفکر ارسطو مرهون وقت خود بود واین وقت درقرن سیزدهم میلادی با پدیدآمدن فلسفهٔ توماس آکوئیناس فرارسید، وچنین قولی را نباید خرق اجماع پنداشت یا غیرموجه انگاشت.»[۶۱] شاید بهتر آن باشد که به‌جای افلوطین نام آوگوستینوس‌را ببریم ولیکن به هرصورت باید اذعان داشت که افلوطین خود نیز ازدین مسیح بی‌خبرنبود. از ازین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که فلسفهٔ قرون وسطی به دو دلیل توانست فلسفهٔ یونان را به‌اوج ارتقاء برساند: یکی این‌که فکریونانی به‌موقع خود به راه صواب افتاده وروی به‌سوی حقیقت نهاده بود، دیگر این که فکر مسیحی، هم به سبب ایمان حکما به‌دین مسیح، توانست حقایق فلسفهٔ یونان را بیش ازآنچه بود به‌منصهٔ ظهور ومرحلهٔ کمال رساند. افلاطون وارسطو باطرح مسألهٔ منشأ وجود به راه راست افتادند وچون اینان درراه راست بودند ادامهٔ همان راه می‌توانست سیر ارتقائی باشد. این دوتن درطی طریق فلسفی خود به سوی حقیقت درآستانهٔ یکی‌از

مراحل توقف جستند واین مرحله‌ای بودکـه مسألهٔ وجود وماهیت درآن طرح می‌شد تا این نتیجه حاصل آید که ماهیت درخدا عین‌وجود است ودرهرآنچه ماسوای اوست این‌دو ازیکدیگـر متمایزند. اصل حقیقت درفلسفهٔ توماس آکوئیناس، وشاید بتوان گفت که درسراسر فلسفهٔ مسیحی، همین بود وکسانی ازاین فیلسوفان نیز که باطرز تقریر آن به‌صورت قاعدهٔ فلسفی موافق نبودند دربارهٔ اساس این‌معنی وتصدیق صحت آن توافق داشتند[۶۲]. افلاطون وارسطو گنبد زیبائی برافراشتند که تمام سنگهای بنای آن به سوی سنگی که می‌بایست برتارك گنبد جای گیرد ومایهٔ استواری وپایداری سراسر آن شود فـرامی‌رفت، ولیکن این سنگ برفراز این گنبد جز باتوجه به کتاب مقدس وبه‌دست مسیحیان نهاده نشد. تاریخ نباید مایه‌ای راکه فلسفهٔ مسیحی ازسنّت یونانی گرفت وبدین سبب مدیون آن گردید ازیاد ببرد، وهم‌چنین نباید فیضی راکه ازمربی الهی به‌این حکمت رسید به‌دست غفلت سپارد. واین مطالب چنان روشن است واهمیت آنها به‌حدی است که گاهی ما را ازاین نکته غافل می‌داردکه این دروس را ازتاریخ آموخته‌ایم.

حواشی فصل چهارم

۱) رجوع‌شود به اثر زیر از آوگوستینوس:
S. Augustin, *De civ. Dei.* VIII, 11; patr. lat. t. 41, Col. 236.
آوگوستینوس در این متن این عقیده‌را به‌اشتباه به‌افلاطون نسبت‌داد و ضمناً برآن شد که این‌حکیم‌آن‌را ازتورات آموخته‌است. تحرك درنظر آوگوستینوس ازامکان تفکیك‌ناپذیر بود، ولذا هرگز نمی‌توانست تصورکند که افلاطون درهمان حال که موجودات رامتحرك می‌داند از امکان آنها غافل بماند.

۲) Etre (مشروط براینکه‌کتابت آن با حرف بزرگ آغاز شود. – م.)

۳) غیرمتحرك بودن خدا نتیجه‌ایست که فوراً از کلام سفر خروج برمی‌آید. رجوع شود به:
Saint Bonaventure, *Com, in Joan.*, VIII, 82; édit Quaracchi, t. VI, P. 311; *Dominica III adventus,* Sermo XIV; édit. Quaracchi, t. IX, p. 73.

٤) هانری برگسون (۱۸۵۹–۱۹٤۱) Henri Bergson فیلسوف فرانسوی... (←دایرة المعارف فارسی).

5) substantialité

6) Contingence

۷) تمیز ماهیت و وجود از یکدیگر به‌حسب فلسفهٔ توماس درواقع بدین معنی است که اشیائی‌که ماسوای خداست، ممکن‌الوجود است. از همان اوایل فکر مسیحی نسبت به‌این امر اصلی مشهود یافتند و ناگزیر می‌بایست به‌تقریر آن درضمن ضابطه‌ای پردازند. این ضابطه را نخستین‌بار Guillaume d'Auvergne بصراحت بیان داشت. رجوع شود به:
M. - D. Ronald - Gosselin, Le "De ente et essentia" *de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 161.
که تقریر فیلسوف مزبور درضمن آن نقل شده‌است و این‌کتاب از منابع اصلی برای مطالعهٔ این مسأله و تاریخ آن‌است. چون رأیی که باعث تمیز ماهیت و وجود ازیکدیگر شده است رأی خاص مسیحی است، و دین مسیح به‌مثابهٔ تعمقی دردین یهود است، نباید

تعجب کرد که چرا توماس آکوئیناس با همهٔ جدوجهد خویش موفق نشد تـا درفلسفهٔ ارسطو تمیز وجود و ماهیت را ازیکدیگر بیابد دراین‌باب رجوع شود به مطالب عالیه‌ای که فوره (A. Forest) در کتاب:
La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin, Paris, J. Vrin, 1931, chap. V, art. 2. p. 133-147.
نوشته است.

چون عالم را چنان‌که فیلسوف یونانی می‌پنداشت قدیم و غیرمخلوق بشماریم می‌بایست ماهیت را از ازل متحقق بینگاریم و تصور عدم تحقق آن‌را ممتنع بدانیم. پس دربارهٔ این‌مطلب تأکید بایدکرد که تمیز وجود و ماهیت ازیکدیگر، اگرچه به‌صراحت ازاوایل قرن سیزدهم تقریرشده، درحکم تجددی در فلسفه‌بود که می‌توان بالقوه آن‌را در همان اولین آیهٔ سفر تکوین مندرج دانست. در موجود مخلوق، هرقدر بسیط باشد، حتی در صور مفارق قائم بالذات مثل ملائکه، ماهیت شیء وجه‌کافی برای ترجیح وجود آن‌نیست؛ بلکه باید این وجود راکسب‌کند؛ وبنابراین ماهیت فی‌الواقع غیرازوجود است. این ترکیب از وجود و ماهیت که لازمهٔ هر شیء و مخلوقی است برای تمیز ممکن‌الوجود ازنفس وجود مطلق‌کافی است.
Saint Thomas d'Aquin, *Quodlibert.* II, art. 4ad 1in.

تعبیر بالعرض‌که دربیان توماس‌آکوئیناس دراین باب به‌کار رفته است‌گوئی باعث اشتباه فکر توماس با فکر ابن‌سینا تواند شد، منتهی باید این تعبیر را به‌همان معنی خاصی که خود توماس به‌کار برده است درنظر گرفت. مقصود از آن این نیست که ماهیت شیئی است که بدون وجود موجود نیست؛ چه، شیئی که بدون وجود باشد چه می‌تواند بود؟ بلکه مقصود این‌است که وجود بالفعل شیء ممکن متحقق جز براثر فعل خالق که این وجود را به‌آن شیء افاده می‌کند به‌شیء مزبور تعلق نمی‌گیرد. فوره (M. A. Forest) اشکال اصلی این بحث را بدقت معلوم ساخت‌که درکجاست وازهمین جا معنی حقیقی راه‌حل توماسی را نیز بازیافت: «ماهیت درنظر توماس‌آکوئیناس، برخلاف نظر ابن‌سینا، به‌معنی امری‌که مستقل از ارتباط آن باوجود، بتواند منظور شود نیست، تفاوت این دو فیلسوف دراین باب همان تفاوت ضرورت یونانی واختیار مسیحی است» (کتاب مذکور، ص ۱۵٤ و ص ۱٦۱).

به‌عبارت دیگر ترکیب واقعی وجود و ماهیت مستلزم این نیست که خدا بتواند ماهیاتی را که وجود ندارند برپای دارد، یا از موجوداتی که خلق می‌کند وجودشان را بازگیرد تا فقط ماهیت آنها بماند؛ همهٔ این فروض باطل است، بلکه فقط باید گفت که خدا می‌توانست افاضهٔ وجود بدانها نکند و اینك می‌تواند سلب وجود از آنها نماید. بدین ترتیب: «به‌طورکلی تمیز وجود وماهیت با نظریهٔ خلقت درارتباط است.» (همان کتاب، ص ۱٦۲)– این بیان عین حقیقت است وما لازم نمی‌دانیم که مطلبی را برآن مزید کنیم، مگر این‌که تمام این بحث را به‌مفاد آیهٔ سفر خروج مربوط بدانیم.

۸) تورات، سفر تکوینی، باب ۱، آیهٔ ۱.

۹) دربارهٔ کلمهٔ Elohim که به‌صیغهٔ جمع یعنی تقریباً به‌معنی الهه می‌آید رجوع شود به:
A. Lods, *Israël*, P. 290-293.
علمائی‌که علم به‌احوال عبرانیان دارند دربارهٔ اعتقاد قوم یهود، ازهمان بدایت حال، به‌توحید الهی متفق‌الکلمه نیستند و هم‌چنین کلمهٔ خلقت را در تورات نیز همگی به‌دقت به‌یك‌معنی نمی‌گیرند. رجوع‌شود به:

M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e édition, Paris, Gabalda, 1905; P.W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münsteri-West.,Aschendorff, 2e édit., 1926.

به‌هرصورت مسلم‌است که توجه به‌مفهوم خلقت تأثیر عمیق درفکر عبرانی قرن ششم داشت و به‌شواهدی ازاین‌امر درادامهٔ این مکالمات علی‌الخصوص در بحث عنایت استشهاد خواهد شد. مسیحیان نه‌تنها اذعان به‌خلقت بلکه تعریف آن‌را درکتاب ۲مکابیان، فصل ۷، آیه ۲۸ یافتند. پس فلاسفهٔ مسیحی کاری جز این نکردند که اعتقاد معین و مخصوصی را که ازمدتها پیش ازآن تفسیر و تثبیت‌شده و بدانها رسیده‌بود ازلحاظ‌فلسفی به‌نحو مستوفی تقریر نمودند. رجوع شود به‌استنادی‌که به رسالهٔ مکابیان در:
Origène, *In Joan. Comm.* I, 7, 103, Rouet de Journel,*Enchiridion patristicum*, t. 478, p. 174.
شده‌است. کیفیت مرور این‌مطلب را اززمینهٔ وحی به زمینهٔ علم درمتون‌کتب‌آوگوستینوس می‌توان یافت رجوع شود به :

Saint Augustin, *Confessions*, XI, 3, 5.

آنچه از طریق وحی الهی از خارج به‌انسان القاءمی‌شود در پرتو نور حقیقت عقلی در باطن او روشن می‌گردد وایمانی‌که ندای آن را ازبیرون می‌شنویم درحال درعقل ما انعکاس می‌پذیرد.

۱۰) بوناونتوره تردیدی دراین‌باب نداشت.
In Hexaem., IX, 24; édit. Quaracchi, t. V, p. 376.
تیلور (M. A. E. Taylor) در *Plato*, p. 442-444. ، برخلاف بوناونتوره، می‌گوید که صانع «همان خالق به‌تمام‌معنی کلمه است». گوئی این سخن را باید در اوراقی ازاین کتاب که بدانها ارجاع کردیم به‌این معنی گرفت که عالم افلاطون، برخلاف عالم ارسطوئی، قدیم نیست، بلکه مثل عالم مسیحی بدایت زمانی دارد. البته تیلور دامنهٔ سخن را بدین‌جا نمی‌کشاند که بگوید که به‌قول افلاطون وجود مطلق‌به‌عالم افاضهٔ وجود کرده و خلقت به‌معنی مسیحی آن واقع شده است؛ولیکن احتمال‌آن‌می‌رفت که این سخن را به‌همین‌جا بکشاند، زیرا به‌قول او صانع بر ماده‌ای که قبلا وجود داشته است تأثیر نمی‌نهد و درچنین زمینه‌ای عمل نمی‌کند، زیرا آنچه ما ماده می‌نامیم درنظر افلاطون عدمی بیش نیست. –
A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 79, p. 493.
جاوت (Jowett) به‌معنی دیگری پیوسته کلمهٔ خلقت را در ترجمهٔ خود از رسالهٔ

تیمائوس به‌کار می‌برد، منتهی می‌گوید که «عناصر قبل ازاین‌که فعل خلقت آغازشود به‌طرز غیرمنظم درحرکتند (همان مرجع، ص ۳۹۱) و پیداست که خلقتی که وی از آن دم می‌زند شبه‌خلقت است زیرا مسبوق به‌وجود عناصر است. – مور (P. E. More) برعکس می‌گوید که «فیلسوف یونانی نمی‌توانست مثل فیلسوف مسیحی بگوید که خدا فقط با کلمهٔ «کن» شیئی را ازعدم به‌وجود می‌آورد. درواقع آفریدن بدان معنی که ما به‌کار می‌بریم کلمه‌ایست که معنی آن با معنی ساختن یا صورت‌دادن اشتباه می‌شود. درنظر افلاطون تصور خالق و مخلوق مستلزم قول به جوهری بود که خالق مخلوق را از آن بدر آورد.» P. E. More, *The Religion of Plato*, p. 203.

باید اعتراف داشت‌که چون افلاطون را قائل به ماده غیرمخلوق می‌شمارند بی‌آن‌که حتی اسمی ازچنین ماده‌ای درآثار او بـرده شود قائل به مسامحه می‌شوند وفلسفهٔ او را به‌سادگی بسیار تلقی می‌کنند. مع‌ذلك مشکل می‌توان فعل تنظیم را که به صانع منسوب می‌شود تبیین کنیم بی‌آن‌که بگوئیم که آنچه او طبق نمونهٔ مثل می‌سازد خود شیئی است، حال این شیء هرچه باشد مهم نیست. این عنصر که غیراز مثل است چه منشأی دارد؟ در هیچ محلی از کتب خود افلاطون نمی‌گوید که صانع آن‌را ایجاد می‌نماید، یا حتی آن‌را با صورت باهم می‌آفریند. این‌که آیا این شیء مقدم بر فعل صورت‌بخشی او بوده یا هم‌زمان با همین فعل حاصل شده است خود بحثی است که همواره می‌تواند در میان باشد، البته افلاطون قولی حاکی از تقدم آن دارد ولیکن ملزم نیستیم که این قول اورا به عین الفاظ معنی‌کنیم، علی‌الخصوص‌که سخن ازقصه‌ای یا تمثیلی می‌رود. پس بسیار دشوار می‌نماید بتوان از قبول این نتیجه سرباز زد که در عالم افلاطونی عنصری وجود داردکه خارج ازمنطقهٔ عمل صانع است حتی اگر ارتباط صانع با مثل را منظور نداریم باز نحوهٔ فعالیت صانع افادهٔ وجود نیست بلکه افادهٔ صورت است. رجوع‌شود به نتائجی که ریوو A. Rivaud درغایت متانت به‌دست آورده است:
Platon, *Oeuvres complètes*, t. X, Timée, Paris, 1925, p. 36.

نفوذ افلاطون به‌قدری عمیق بوده است‌که فیلون یهودی‌کـه قاعدةً می‌بایست‌کسی باشد که نخستین‌بار قائل به‌خلق عالم از عدم می‌شود هرگز تصوری ازآن به‌خاطر او راه نمی‌یابد. دراین باب رجوع‌شود به ملاحظات بریه درکتاب:
Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e édit., Paris, J. Vrin, 1925, p. 78-82.

پس‌چنان می‌نماید که گوئی سنن دینی یهودی تا به تنهٔ درخت دین مسیح پیوند نخورد اثمار فلسفی خویش را به‌بار نیاورد. نخستین متفکران مسیحی تصور دقیقی از تفاوت فکر خود با فکر افلاطون دراین باب داشتند. یکی از آنان با اتکا به‌سفر خروج تورات خدارا به‌وجود مطلق واجب تعریف کرد و ازآن‌پس نشان داد که صانع افلاطونی رسالهٔ تیمائوس همان خالقی نیست که در تورات از آن سخن می‌رود، زیرا این صانع شیئی را لازم دارد تا درمعرض تأثیر فعل او قرار گیرد. رجوع شود به:
Cohortatio ad Graecos, XXI-XXII.

همین ملاحظه را تئوفیلس انطاکی (Théophile d'Antioche) داشته است – رجوع‌شودبه:
Ad Autolycum, II, 4.

ایرنائوس نیز با نظریه افلاطون درافتاد، اما این نظریه را به‌صورتی‌که غنوصیه آن را تحریف کرده بودند تلقی نمود. رجوع‌شود به:

Adversus Haereses, II, 1-3.

11) *Plato et Aristotelis pervenerunt ad cognoscendum principium totis ess.*

۱۲) رجوع‌شود به:

St. Thomas d'Aquin, *In phys.*, lib. VIII, lect. 2, n. 5.

درضمن یك فصل نمی‌توان این قطعه یا قطعات مشابه آن راکـه درمتون آثار توماس آکوئیناس آمده‌است تمیز داد.

Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 43.

گاهی می‌گویندکه توماس آکوئیناس افلاطون وارسطو را قائل به‌خلق عالم شمرده است وازاین قول تعجب می‌کنند، وحال آن‌که توماس آکوئیناس هرگزچنین نخواسته است.

درمورد افلاطون هیچ‌گونه شکی ممکن نیست. در قطعه‌ای به‌صراحت‌افلاطونیان را درمقابل ارسطو و مسیحیان نهاده، زیرا افلاطون را به‌جای این‌که معتقد به مبدأ واحد بداند قائل به‌تعدد مبادی عالم (یعنی خدا و ماده و مثل) شمرده است و درهمان مورد تفاوت افاضهٔ صورت را که فعل مثل افلاطونی است باافادهٔ وجود که فعل خدای مسیحی است تشخیص داده است.

Super lib. de Causis, XVIII

به‌علاوه توماس درموارد عدیده می‌گوید که افلاطون به‌قول بعضی از مفسرین ماده را غیرمخلوق می‌دانست و از همین‌جا معلوم می‌شود که نمی‌توانست برای ماده و برای افراد که آنها نیز از ماده حادث می‌شوند قائل به‌مثال باشد.

Sum. theol; I, 15, 3, ad 4m

بالاخره پیداست که او به‌خوبی می‌دانست که ارسطو بر افلاطون به‌سبب قول به‌وجود مفارق مثل خرده گرفته است.

(*Sum.* theol., I, 15, 1, ad 1m)

پس بدین‌ترتیب توماس غافل از این مطلب نمانده است که در عالم افلاطونی وجودی است که ناشی از وجود خدا نیست.

اما درمورد ارسطو به‌طریق اولی اشتباه نکرده است. اگر بعضی اورا درغفلت پنداشته‌اند بدین‌سبب بوده‌است که منشأ اقوال اورا دراین‌باره در آثار آوگوستینوس دانسته‌اند. رجوع‌شود به:

Patr. lat., t. 41.

آوگوستینوس برآن بودکه شاید بعضی ازمفسرین افلاطون به‌فهم این معنی راه یافته باشند و احتمال می‌رودکـه عادةً مقصود او افلوطین و پرکلوس و شاید فرفوریوس است. توماس آکوئیناس با تمسك به همین قول آوگوستینوس‌که حتی به‌آن ارجاع نیز

کرده است تاریخ تحول این مسأله را بیان داشته وآن را به سه مرحله تقسیم کرده است:

الف- قدمای قبل‌از سقراط که تنها در تفحص علل حرکات انتقالی اجسام برمی‌آمدند و قائل به‌وجود علتی برای جوهر آن نبودند.

ب- افلاطون و ارسطو که مسألهٔ علت جوهر اجسام را طرح کردند. به‌مادهٔ فاقد علت و به‌علت صوری قائل شدند. منتهی ارسطو علت صورت را علت واحد کلی دانست و افلاطون به‌تعدد این‌علل قائل شد. پس این هردو بدانجا رسیدند که مبدأ کلی راکه باعث آن می‌شودکه هرموجود خاصی، نه‌تنها جوهراً ما، بلکه این جوهر معین باشد بپذیرند... ولیکن جداً باید درنظرگرفت‌که توماس آکوئیناس هرگزکلمهٔ خلقت را درضمن بیان آراء افلاطون و ارسطو نیاورده است، زیرا این علت کلی اشیاء علت خالقهٔ آنها نمی‌تواند بود.

ج- بعداز افلاطون و ارسطو بعض دیگر به‌دریافت علت وجود این جواهر نیز راه جسته‌اند - رجوع شود به :

Sum. theol. I, 44, 2.

خلاصهٔ این قول آن‌که توماس علم به‌علت‌کلی جوهر اشیاء را به‌افلاطون وارسطو منسوب داشت ولیکن آنان را ازعلت وجود این جواهر غافل شمرد. متن منقول از مجموعهٔ الهیات (*La somme*) بسیار واضح است ومی‌توان ازآن برای تفسیر قطعات‌کتاب *De Potentia*, III, 5. که درضمن آن به:

Saint Augustin, *De Civit Dei*, VIII, 4.

ارجاع شده‌است مستفید شد. توماس دراین کتاب نظر خودرا دربارهٔ تاریخ این مسأله تغییر نداده است. دراین‌جا نیز به‌طی همان مراحل درتفکر فلسفی اشاره‌کرده است:

الف- تبیین تغییرات دفعی عرضی، ب- شروع به‌تبیین صور جوهری، ج- توجه به‌وجود به‌طورکلی- رجوع‌شود به:

De Civ. Dei, VIII, 4.

پس توماس برآن‌بود که افلاطون و ارسطو و اخلاف آن‌دو به‌علت کلی اشیاء قائل‌شدند ولیکن همهٔ آنان مفهوم علت خالقه را درنیافتند، و چون به‌متن آوگوستینوس ارجاع می‌کند باید معنی قول اورا به‌تبع همین متن دریافت و به‌مطلبی که درمجموعهٔ الهیات آمده بود بازگشت و آن این‌که افلاطون و ارسطو هیچ‌یك به‌خلق عالم قائل نبودند. آوگوستینوس می‌گفت که خلقت را بعضی از افلاطونیان محتمل می‌گرفتند، توماس او به ابن‌سینا بودکه به خدائی مانند خدای تورات ، اعتقاد داشت (رجوع شود به آکوئیناس قید احتمال را به‌کنار نهاد؛ زیرا چون درقرن سیزدهم به سر می‌برد توجه *De Potentia* همان مورد مذکور) وتنها دراین زمان بودکه اعتقاد به‌خلق به‌معنی اخص آن به‌میان آمد و مستقیماً به‌تمیز وجود و ماهیت درماسوای حق ارتباط جست.

موقف حقیقی توماس آکوئیناس را درمجموعهٔ الهیات ژاك ماریتن به‌وضوح تام معلوم داشته است:

M. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit., Paris, M. Rivière, 1930,

p. 426.

۱۳) دراین‌باب بوناونتوره گفت که ارسطو «بدین‌معنی فرا نرسید.» رجوع‌شود به کتاب اتین ژیلسون دربارهٔ فلسفهٔ بوناونتوره:
(*La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924)
ص ۱۸۱ – ص ۱۸۲

بعضی از مورخان جدید که روش تحقیق آنان دقیق‌تر از متفکران قرون وسطی بود همین نظر را اظهار داشته‌اند. رجوع‌شود به:
J. Chevalier, *La notion de création chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris, F. Alcan, 1915, p. 183-189.

نظر مخالف را می‌توان درکتاب ذیل یافت:
Alex. Halensis, *Summa, theologica*, édit. Quaracchi, t. 2, n. 26, p. 37.

14) R. Jolivet, *Aristote et la notion de création*, dans, *Revue des sciences philosophiques et théologiques.*
مجلد ۱۹، سال ۱۹۳۰، ص ۲۱۸.

۱۵) ژولیوه در مقاله‌ای که شرح آن گذشت در ص۲۳۳ می‌گوید: «عجیب است که توماس آکوئیناس وکسان دیگری پس ازوی به‌این تعارض منطقی درفلسفهٔ ارسطو توجه نیافتند، بااین‌که در هیچ قطعه‌ای از متون آثار ارسطو حتی اشارهٔ ضمنی در جر کلام به‌خالقیت خدا نمی‌توان یافت، و درواقع این حکیم نسبت به‌امر خلقت جاهل بود.» این بحث دراین‌مورد کافی نیست و نتایج آن بااتقان و اعتدالی که دارد قابل‌بحث دشواری است.

۱۶) کلمنس اسکندرانی Clement of Alexandria (حدود ۱۵۰–حدود ۲۱۵م) متأله یونانی ویکی ازفاضلترین آباء کلیسا... (←دایرةالمعارف فارسی).

17) *Epist, ad Corinth.*, XXVII, 4.
18) *Pàsteur d'Hermas.*
19) *Mand.*, I, 1.
20) *Apologie d'Aristide.*
21) Rouet de Journel, *Enchiridon Patristicum*, t. 110, 111, p. 40.
22) *Cohortatio ad Graecos* XXII-XXIII.

۲۳) تئوفیلوس انطاکی (قرن چهارم میلادی) Théophile d'Antioche متکلم مسیحی، بطریق اسکندریه.–م.

24) Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, II, 10.

۲۵) توماس آکوئیناس به‌این قطعات استنادکرده است: *Sum. theol.*, I, 44, 1, Resp.
۲۶) رجوع‌شود به مآخذ مزبور در حاشیهٔ قبل.
۲۷) ویا وجود از آن حیث که وجود است: *Etre en tant qu'être*
۲۸) مقصود ارسطوست.–م.
۲۹)

Saint Augustin, *Confess.*, lib. X, 6, 9.

جوابی که آوگوستینوس به‌طبیعت داد، بااقتباس از آیهٔ ۳ مزمور ۹۹ بود. در فصل بعد

همین کتاب **اعترافات** (*Confess*, X, 7, 10) جست‌وجوی خدا را در مابعدطبیعت به گفتار پولس که اینك خواهد آمد، یعنی آنچه او درجملهٔ ۲۰ فصل اول گفته است، مربوط ساخت. بدین‌ترتیب حتی در متون آثار حکما بدون احتیاج به‌استفاده از قوهٔ متخیله ارتباط درونی وحی مسیحی را با فلسفهٔ مسیحی می‌توان بازیافت.

30) *Ipse fecit nos*

31) les preuves cosmologique

۳۲) رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب اول، ۲۰.

33) Saint Thomas d'Aquin, *Compendium theologiae*, I, Cap. LXVIII.

34) Saint Thomas d'Aquin, *op. cit.*, cap. LXIX.

قطعه‌ای که در *In Phys.* lib VIII, lect. 2. art 4. آورده است بهترین نمونهٔ عدول صریح از نتایج حاصله از اصول فلسفهٔ ارسطو باحفظ خود آن اصول است.

۳۵) *Movere Praesuppoint esse* نگاه کنید به:

Saint Thomas d'Aquin, *Sup. libr. de Causis*, lect. XVIII.

36) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theo.*, I, 2, 3, Resp.

۳۷) سفر خروج، باب سوم، آیهٔ ۱٤.

۳۸) بعضی برآن رفته‌اند که خدا درنظر ارسطو نیز عالم را به‌عنوان علت فاعلی تحریك می‌کند. رجوع شود به آثار زیر:

F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 576-577; R. Mugnier, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristoté licienne*, Paris, J. Vrin 1930, p. 113-114); M. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit., p. 422-426.

مع‌ذلك مشکل می‌توان کلامی از ارسطو یافت که بوضوح حاکی ازآن باشدکه خدا علت فاعلی به‌معنی اخص کلمه است، یعنی فعلی از او به‌معلول تعدی می‌کند.

39) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, II, 6.

40) Preuve par le premier moteur.

41) Preuve par la cause efficiente.

٤۲) رجوع شود به توماس آکوئیناس، کتاب مذکور درحاشیهٔ ۱ ص ۱۱۳ – برهانی که توماس آکوئیناس بعداً به‌طور مستقیم درمورد خلقت اقامه کرد (همان مرجع، کتاب ۲، فصل، ۱٦) بامطلب منقول در همین فصل ٦ که دراین‌دو حاشیهٔ متوالی بدان اشاره شد ارتباط دارد.

٤۳) توماس آکوئیناس گفت: «هرچه معلولی کلی‌تر باشد علت آن عالی‌تر است، زیرا چون مرتبهٔ علت عالی‌تر باشد سبب می‌شود که تعداد معلولهائی که تأثیر آن بدانها می‌رسد فزونی گیرد، اما موجود بودن کلی‌تر از واحد بودن است... و ازاین‌جا برمی‌آید که مافوق مقوله‌ای از علل که تأثیر آنها فقط به‌صورت احداث حرکت و تغیر است علتی وجود دارد که مبدأ اول وجود است و ما اثبات کردیم که همان علت خداست. پس فعل خدا تنها احداث حرکت و تغیر نیست...»

Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, II, 16.

حاجت به‌ذکر نیست که نه‌تنها پیروان آوگوستینوس بلکه حریفان آشتی‌ناپذیر آنان یعنی پیروان ابن‌رشد نیز به‌تفاوت فکر یونانی با اعتقاد مسیحی دراین‌باره واقف بودند. رجوع شود به:

P. Mandonnet, *Siger de Brabant* (*Les philosophes delges,* VII), *De erroribus philosophorum,* p. 4, n. 4; p. 8, n. 2.

تاحدودی سوءتعبیر ارتباط تاریخی حقیقی دربین افکار توماس آکوئیناس وارسطو بود که باعث سوءظن اتباع آوگوستینوس نسبت به توماس گردید. توماس آکوئیناس دربارهٔ آنچه از ارسطو اقتباس می‌کرد تأکید می‌نمود و در آنچه خود براین فلسفه می‌افزود به‌تلویح اکتفا می‌کرد، حتی گاهی خودرا در وضعی قرار می‌داد که گوئی آنچه خود او به‌فلسفه ارسطو بخشیده نیز از همین حکیم اقتباس شده است، و به‌همین سبب کار را برکسانی‌که می‌گویند که از اصول فلسفهٔ ارسطو در فلسفهٔ توماس همان نتائج ارسطوئی تحصیل نشده است دشوار می‌سازد. ازاین‌رو پیروان آوگوستینوس و ابن‌رشد چون به‌معنی جدید اصول ارسطوئی در آثار توماس آکوئیناس راه نیافته‌اند مذهب این‌حکیم را درابتدا همان مذهب ارسطوئی دانسته‌اند، بی‌آن‌که جرأت تصریح به‌این امر وادامهٔ این عقیده را تا قبول همهٔ نتائج حاصله به‌خود دهد، یا بهتر آن‌که بگوئیم همان مذهب ابن‌رشدی شمرده‌اند بی‌آن‌که هرچه می‌پذیرد آشکارا و بی‌پرده به‌زبان آورد. و حال آن‌که مطلب چیز دیگری است. سرانجام باید گفت که طبیعی است اگر فکر مسیحی در این باب مسبوق به‌فکر یهودی باشد، زیرا اعتقاد به‌تورات وجه مشترك این هردو فکر است.

دربارهٔ مذهب ابن‌میمون (Maïmonide) رجوع‌شود به فصل دوم کتاب فوره که دارای اهمیت بسیار است:

A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin,* Paris, J. Vrin, 1931, 50-51.

٤٤) ژاك هانری برناردن دوسن-پیر (۱۷۳۷-۱۸۱٤)

Jacques Henri Bernardin de Saint-Pierre

نویسندهٔ فرانسوی از دوستان ژان‌ژاك‌روسو... (←دایرةالمعارف فارسی).

45) Physico-biologique.

46) mécanisme.

47) finalisme.

48) preuve cosmologique

٤٩) «توماس آکوئیناس وضع مسائلی را که دربرابر او طرح می‌شد تغییری نداد؛ حتی از یك‌لحاظ می‌توان گفت که مراحل آنها را نیز حفظ کرد. معذلك، می‌کوشیم تا نشان دهیم که آراء او دربارهٔ جمیع این مسائل حقیقة برخوردار از اعتبار بود. این ابتکار درنظر ما ازاین‌لحاظ است که طرق حل مسائل را که تقریباً مقبول همه‌کس بود براصول جدیدی تأسیس کرد.» نگاه کنید به:

A. Forest, *La Structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin,* Paris, J. Vrin, 1931, p. 46.

و این طرز دیگری از تفضیل مسأله و تقریر جواب آن است که اندکی با آنچه ما اختیار می‌کنیم تفاوت دارد. ما فراتر ازاین می‌رویم و می‌گوئیم که در فلسفهٔ مسیحی چون اصول مطلب تجدد می‌پذیرد، یا تعمق بیشتر در اصول سابق می‌شود، خود مطلب نیز در معرض این تجدد و تعمق قرار می‌گیرد و دیگر عین آنچه قبلا بود نمی‌شود. یعنی مطالب فلسفه نیز مانند مبادی آن دیگرگون می‌شود.

50) preuves physiques
51) preuves métaphysiques
52) Preuves physico-métaphysiques

۵۳) *Celui qui est* مشزوط برآینکه کتابت آن در زبان فرانسوی با حرف بزرگ آغاز شود.

۵۴) ویلیام جیمز (۱۸۴۲–۱۹۱۰) William James فیلسوف و روانشناس امریکائی... (←دایرةالمعارف فارسی).

55) Contingent

درمقابل واجب

56) immanent
57) transcendant
58) Providence

۵۹) رجوع‌شود به:

Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives d'hist. doctr. et littèraire du moyen âge, II (1927), p. 98-99.

کوشیده‌ایم تا این مطلب را ازلحاظ توماس آکوئیناس اثبات کنیم، زیرا مطلب بیشتراز همین لحاظ مجهول مانده است، سعی دراثبات آن ازلحاظ دونس اسکوتوس در حکم تفنن است. چه، می‌دانیم که او چگونه از استناد به‌امور طبیعی برای اثبات وجود خدا سلب‌اعتبار کرد و نسبت به‌برهان محرك اول نیز به‌همین جهت‌که از سنخ ادلهٔ طبیعی است رغبت اندك داشت. اگر مقصود ما اولین محرك از محرکات باشد چنین محرك اولی خدا نمی‌تواند بود. اگر این محرك نه‌تنها در سلسلهٔ تحریك بلکه در سلسلهٔ وجود نیز اول می‌بود البته مقصود از آن‌را می‌توانستیم خدا بدانیم؛ اما دراین صورت این بحث ازحدود علم طبیعت خارج می‌شد وبه‌فلسفهٔ مابعدالطبیعه ارتباط‌می‌جست. دونس‌اسکوتوس با بیان نافذ خود دراین‌باره چنین گفت: «عالم طبیعی چگونه می‌تواند اثبات‌کند که محرکی اولین محرك باشد؟ مگر این‌که خودرا بیشتر درزمرهٔ اصحاب مابعدالطبیعه جای دهد و ازاین‌رو دربارهٔ اولیت خدا تأکید کند، نه‌این‌که به‌عنوان عالم طبیعت اثبات خدا را بیشتر درمقام محرك وجههٔ همت سازد.»

In Metaph. lib. VI, qu. 4; édit. Wadding, t. IV, p. 671.

روزی‌که دونس اسکوتوس این مطلب را می‌نوشت به‌عمق فلسفهٔ مسیحی راه یافته بود، و چنین تعمقی به‌کرات دربارهٔ بسیاری از مسائل وی را دست‌داده و فلسفهٔ او ازاین‌حیث هیچ‌گونه فرق اساسی با فلسفهٔ توماس نداشته است. برعکس می‌توان گفت که فکر هر

فیلسوف مسیحی می‌توانست به‌ایضاح فکر فیلسوف دیگر مدد رساند. برهانی که ارسطو برای اثبات وجود محرك اول درکتاب هفتم از علم طبیعت آورد در همان مورد بجا بود، زیرا اگرچه این محرك اول موجود طبیعی نیست می‌تواند مستقیماً علت حرکت که مورد بحث علم طبیعت است باشد. توماس آکوئیناس، برعکس، این دلیل را شامل مطلب وجودکرد و به‌همین‌سبب به‌صورت برهانی درآوردکه از هرحیث جنبهٔ مابعدطبیعی داشت و درضمن آن امکان حرکت مورد مخصوص و معلوم و واضحی از امکان کلی و ذاتی مخلوقات می‌شد. برای‌این‌که دراین‌باره اقناع شویم کافی است به‌یادآوریم که اقامهٔ برهان برای اثبات محرك غیرمتحرك یعنی شیئی که هرگز قبول حرکت نمی‌تواند کرد ازنظر توماس آکوئیناس مستلزم قبول این معنی بود که چنین وجودی قدیم و واجب باشد رجوع شود به:

Compend. theologiae, cap. LXVIII.

تعبیر محرك اول را چون بدین‌معنی به‌کاربریم پیداست که تأکید ما دربارهٔ جزء اخیر آن، یعنی کلمهٔ «اول» می‌شود و ازهمین لحاظ به‌صورت مفهوم مابعدطبیعی درمی‌آید، نه‌این‌که تأکید مادربارهٔ جزء اول آن، یعنی کلمهٔ «محرك» باشد و به‌صورت امرطبیعی جلوه نماید.

٦۰) لابرتونیر (Le P. Laberthonnière) تجدد اساسی تاریخ فلسفه را تحت‌تأثیر وحی مسیحی به‌نحو حادی تصدیق کرد رجوع‌شود به:

Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, Paris, Lethielleux, 1904.

او برآن‌است که این تجدد تا آن‌جا رسید که فلسفهٔ یونانی و فکر مسیحی را درست دربرابر یکدیگر جای‌داد (ص ۹ همان کتاب) این تقابل را آباءکلیسا دریافتند ولیکن حکمای قرون وسطی کوشیدند تا آن‌را خفیف و ضعیف سازند (ص ۱۰–ص۱۱) حق این است‌که دربین عالم مسیحی وعالم یونانی تقابلی ازلحاظ دینی بود. مسیحیت ازلحاظ دینی ابتکار مطلق داشت، اما نمی‌توان به‌یقین‌گفت‌که ازلحاظ فلسفی نیز چنین بود، بلکه بهتر آن که تأثیر این دین را ازاین‌لحاظ به‌منزلهٔ ارتقاء فکر یونانی تلقی نمود. مسیحیان هرگز برآن نبودند که کاری که برعهده دارند جز تکمیل دین یونانی نباشد. اما درمورد فلسفه تکلیف خودرا همین می‌دانستند که فکر یونانی را به‌اتمام رسانند. پس می‌توان قائل به‌تجدد دینی مسیحی شد بی‌آن‌که معنی این تجدد تقابل آن با فلسفهٔ یونان باشد و اگر تعارضی دربین نتائج حاصله ازاین دو طرزتفکر فلسفی باشد ازطریق تعمق دراصول افکار قابل رفع است. H. Ritter در ص٤۷ ج۱ کتاب

Hist. de la phil. Chétienne

نظر صحیح‌تری اظهار داشت و آن این‌که «تأثیر ارسطو فقط درصورت ظاهر افکار اهل مدرسه بود والا این افکار دراساس معنی خود به‌افکار آباء کلیسا مشابهت داشت» و ازآن‌پس گفت: «ازاین‌جا نتیجه می‌گیریم که فلسفهٔ اهل مدرسه را می‌توان ادامهٔ فلسفهٔ آباء کلیسا دانست.» (همان مرجع، ص ۵۲) اما باید اذعان‌کرد که این مؤلف به‌راه تفریط رفت و غافل ازاین‌نکته ماند که ارسطو صناعت تفکر و اصول

افکار را که بااین‌که خود او نسبت به‌درجهٔ اعتبار آنها وقوف تام نیافت درغایت صحت بود، تقدیم اصحاب نظر قرون وسطی داشت. پس باید اعتراف‌کرد که در قرون وسطی اگرچه فکر مسیحی بادهٔ نو می‌پیمود خم می کهنه هنوز نیکو می‌نمود.

61) Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* 2nd ed., New York, Columbia University Press, 1925, p. 7.

٦۲) ازاین‌لحاظ قبول تمایز وجود و ماهیت ازیکدیگر نه‌تنها اساس فلسفهٔ توماس آکوئیناس بلکه اصل اصیل هرگونه فلسفهٔ اولی در عالم مسیحی است. در آثار آوگوستینوس همه‌جا این معنی را بدون این‌که درقالب لفظ خاص خود باشد بازمی‌بینیم (رجوع شود به‌فصل ٦ کتاب حاضر). قالب لفظی این معنی مورد انتقاد بعضی از اصحاب نظر خاصه سوارز (Suarez) قرار گرفت ولیکن همین شخص درحین انتقاد این ضابطه از تصدیق معنی آن ابا نداشت و آن معنی این‌است که تنها خداست که وجود خودرا از خود دارد و حال آن‌که ماسوای او جملگی وجود خویش را از او می‌گیرند. برای ورود به‌این بحث و توجه به مفهوم صحیح این اختلاف‌نظر که ربطی به‌اصل مسأله ندارد می‌توان رجوع کرد به: P. Descods, *Thomisme et suarezisme* مندرج در:
Archives de philosophie, col. IV, Paris, G. Beauchesne, 1926, p. 131-161, 141 et suiv.

ونیز رجوع‌شود به: *Thomisme et Scolastique.* مندرج در:
Archives de philosophie, Vol. V, 1927, p. 48-59 et 83-140.

اگر منظور از تشخیص وجود و ماهیت تمیز واقعی و طبیعی آنها از یکدیگر به‌صورت عناصر قابل ترکیب و تفکیك باشد پیروان دونس‌اسکوتوس و سوارز حق داشتند که تمایز وجود و ماهیت را ازاین‌حیث انکارکنند بلکه توماس آکوئیناس را نیز قائل به‌چنین قولی نشمارند رجوع‌شود به:
(St. Thomas d'Aquin, *Compendium theologiae,* I, cap. LXVIII.

اما اگر ازآن‌لحاظ که ملحوظ مبحث امور عامه در فلسفهٔ اولی است به‌این مسأله نظر کنند، چنان‌که درواقع نیز قصد حکمای مسیحی همین بود، هیچ‌یك از آنان منکر این معنی نبودند ولو الفاظی را که این معنی در آن قالب اداشد تصدیق نکنند، و این همان قولی است که P. Descoqs تصدیق داشت و حق به‌جانب او بود. رجوع‌شود به مقالهٔ مذکوره در: *Archives de philosophie,* Vol. IV, p. 141-143.

و همچنین به‌تقریری که *P. Del Prado* در کتاب ذیل نموده است.
De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburg (Suisse), 1911, cap. V, p. 33-37.

فصل پنجم

مماثلت ، علیّت و غائیّت

چنان‌که گفته شد ارتباط موجودات ممکن را باوجود واجب به معنی تام خود نمی‌توانیم دریابیم مگر این‌که مطابق اعتقاد مسیحی خدا را عین‌وجود بدانیم. ولیکن می‌توان ایرادی دراین مورد وارد کرد، وآن این‌که چنین تصوری ازخدا، چون به‌طور خاص وخالص حاصل آیـد، امکان هرگونه ارتباطی را دربین اشیاء وخدا زائل می‌سازد، زیرا موجودیت اشیاء برحسب آن ممتنع می‌شود. برفرض، مسلم بگیریم که عالم متغیّر چنان‌که معلوم ماست جهت کافی خودرا درخود ندارد، بلکه وجود آن را مبتنی برمبدئی باید شمرد که همان وجود مطلق[1] است؛ اما چون خدا را وجود مطلق یا فعل محض وجود بدانیم آیا تصور این‌که ماسوای او نیز موجود باشد محال نمی‌شود؟ اگر خدا وجود مطلق نباشد چگونه می‌توان جهان را تبیین کرد، واگر وجود مطلق باشد ماسوای اورا چگونه می‌توان موجود دانست؟ به‌قول لایبنیتس جزیك خدا نیست وهمو کافی است. البته چنین است؛ ولیکن نه‌تنها کافی است بلکه به‌ذات خود کافی است. چگونه می‌توان ازاین قیاس ذوحدّین[2] خارج شد؟

اولاً به‌این نکته توجه‌کنیم که این قیاس ذوحدین مناسبت با مسیحیت داشت، یعنی طرح آن به‌حکم خصائص فلسفهٔ اولی برطبق آراء مسیحیان لازم می‌آمد وجز براثر تدبّر عقلی با التزام به‌وحی مسیحی معنی‌نداشت. تفسیر جهان چنان‌که دریونان حاصل‌بود هیچ‌گونه اشکالی ازاین قبیل فراهم نمی‌آورد. درنظر افلاطون وارسطو جهان با خدایان آن همه دریك زمان حاصل بودند. این حکما وجود را ملك طلق ومحض وخاص هیچ‌یك ازاین‌دو، یعنی خدا یا جهان، نمی‌دانستند وهیچ مانعی نمی‌دیدندکه این‌دو درهم درج شود، ومسأله‌ای به‌این صورت‌که چگونه وجود آن‌دو درمعیت یکدیگر امکان می‌پذیرد طرح نمی‌کردند. اما تصوری‌که مسیحیان ازجهان داشتند به‌نحو دیگری بود، ومی‌توان گفت‌که حتی حکمائی‌که تعارض[۳] مزبوررا غیرقابل‌حل شمردند به‌این نکته اذعان‌کردند. این مسأله‌که آیا باید درمقابل دوشقّ مطلب، یعنی تصدیق یا انکار وجود واجبی که علت عالم باشد، تردید را جائز شمرد وناگزیر یکی ازآن‌دو را اختیارکرد، یا این‌که خویشتن را به‌ایجاب ونفی این وجود درآن واحد ملزم دانست وهیچ‌یك ازآن دو را نتوان طرد نمود[۴] مشکلی است‌که فکرمردم یونان هرگز گرفتار آن نبود وفکرجدید تنها بدان سبب‌که درطریق مسیحیت به‌حرکت درآمد با این مشکل مواجه شد.

ثانیاً این اشکال را ازلحاظ انتزاعی وغیرواقعی خودکه لابد جنبهٔ غیرمسیحی آن خواهد بود ملحوظ داریم. مطالب فصول سابق باهمهٔ ارتباطی‌که با امور عامهٔ فلسفهٔ اولی داشت مناسبت آنها با امور واقعی نیزمحفوظ بود. وبرحسب آنها معلوم گردیدکه خواه مانند انسلم بحث خودرا ازتصوری‌که انسان ازخدا دارد آغازکنیم، خواه مانند توماس‌آکوئیناس‌ابتدا ازانسان یا ازجهان سخن گوئیم، به هردوصورت خدا مبدأ ما نیست بلکه مقصد ماست. پس نبایدگفت‌که تصور وجود مطلق اصل موضوعی برای تصور موجودیت است وبنابراین وجود فقط

حق او وتنها درشأن اوست، بلکه باید برآن بودکه موجودات همگی برحسب واقع وجود دارند وجهت کافی آنها وجود مطلق است. پس برفرض این که قبول مقارنهٔ وجود خدا با سایر موجودات باعث اشکال شود می‌توان مطمئن بودکه این اشکال تنها برحسب ظاهر است، زیرا نه ازمشاهدهٔ اشیاء یعنی قبول عالم واقع می‌توان چشم پوشید ونه‌تصدیق جهت کافی برای آنها یعنی اعتقاد به‌وجود واجب را به‌یك سو نهاد. چهارمین تعارض کانت فقط دردایرهٔ فلسفهٔ امثال اوکه هم به‌اصالت معنی قائل بودند وهم به‌نقـد عقل می‌پرداختند[۵] غیرقابل رفع بود. کسانی که به راه اصالت واقع می‌رفتند واعتبار عقل را تصدیق‌داشتند[۶] قبلاً این مطلب را واضح می‌گرفتندکه راهی برای حل این اشکال وجود دارد وتصوری که ازخدا می‌کردند چنان بودکه مقارنهٔ وجود مخلوقات را باوجود خدا موجّـه می‌ساخت. این طرز توجیه لازم می‌آوردکه «نخست» وجهی برای ایجاد موجودات ازجانب وجود مطلق بتوان تصورکرد و«ازآن پس» مناسبت موجودات را باوجود مطلق به‌نحو معقولی بتوان بیان داشت.

برای حل اشکال نخستین ناگزیر باید به‌اصل دعوی توجه کرد وطرز تصور خدا را به‌حکم اعتقاد مسیحی معین ساخت واین نکته را معلوم داشت که مفهوم علت درپرتو این اعتقاد چه رنگی به‌خود می‌گیرد. این کار چندان آسان نیست، زیرا انتقادی که فلاسفه‌ای مانند مالبرانش وهیوم ازعلیت کرده وتعدی فعل را ازعلت به معلول[۷] منکر شده‌اند باعث آن شده است که این معنی را نتوان تعقل نمود. امروز دیگر این‌مطلب را واضح می‌دانندکه عالم ازسلسله‌ای‌ازروابط ضروری پدید می‌آیدکه چگونگی آنها معلوم ماست ولیکن هرگز نمی‌توان دریافت که چرا می‌بایست چنین باشد. برای این‌که علت را به مفهومی که درقرون وسطی داشت بتوان بازیافت باید به‌صورت ساده‌ای‌ازمذهب اصالت واقع بازگشت وضابطه‌ای را ازتوماس آکوئیناس که معنی آن

بسیار آشکار است بیان داشت و آن این که ازوجود علت اثری به‌وجود معلول تعدی می‌یابد. یعنی باید دوموجود باشد وچیزی ازوجود علت به‌وجودی که تأثیر آن را می‌پذیرد تعدی کند تا علیت به معنی دقیق این کلمه برقرارشود.

تصور این معنی حاصل نمی‌آید مگر این که قبلاً بتوان، چنان که اصحاب نظر درقرون وسطی دعوی آن داشتند، ارتباط وجود وعلیت را درکنه معنی آن بازیافت. قبل ازاین‌که بتوان‌کاری‌کرد باید بتوان چیزی بود، زیرا خواه فعل علت بدین‌گونه باشدکه درپی آن اثری درخود معلول پدید آید، خواه بدین‌گونه‌که همان علت با تسخیری‌که درمعلول می‌کند این اثررا درآن پدید آورد. چاره جز این نیست‌که علت یا امری راکه درخود او وجود دارد به شیء دیگر ببخشد یا چون خود او وجود دارد به‌دنبال اوامری درشیء دیگرپدید آید. پس به هرصورت وجود منشأ علیت است، به علاوه وجود، علیت را تنها ممکن نمی‌دارد، بلکه مستلزم آن می‌شود، وتعیین مناسبت وجود با فعلی‌که به‌عنوان علت ازآن سر برمی‌زند یکی ازدشوارترین مسائل درفلسفهٔ اولی به صورت متداول آن دربین حکماست. ما هرگز ادعای حل آن را نداریم یا حتی مدعی تعریف دقیق مفاهیم آن به‌ترتیب صناعی منطقی نیستیم، بلکه تنها می‌کوشیم تا به‌القاء معنی آن ازطریق تشبیه وبا اندکی خروج ازاصل مطلب بپردازیم.

غالباً برحکمای قرون وسطی این ملامت را روامی‌دارندکه اینان مانند فرقهٔ مشبّهه[۸] خدا را با ساده‌دلی به‌انسان قیاس می‌کنند. این سرزنش ازجانب کسانی‌که افکارشان با نظم علمی خوگرفته است وخواستارآن شده‌اندکه علم را جانشین فلسفه سازند بعید نیست؛ ولیکن اهل مدرسه درقرون وسطی با این‌که برخلاف مشهور همهٔ آنان چندان ازعلوم بی‌بهره نبودند، مقصود اصلی و اولی آنان این نبودکه دانشمند شوند بلکه می‌خواستند متکلم یا فیلسوف باشند. مطمح‌نظرآنان کشف

اصول اولیه وطرزتفسیر عقلی امور ظاهری واقعی بودکه دانشمندان آنها را صرف ازاین لحاظکه اکتساب می‌شود می‌پذیرفتند ولیکن فلاسفه محتاج تبیین وتفسیر می‌گرفتند. وجود یا حرکت هیچ‌کدام ازآن حیث‌که چنین است ازلحاظ علمی احتیاج به توجیه ندارد ولیکن ازلحاظ فلسفی هردو محتاج این است‌که توجیه شود وعلیت نیز چنین است. هرگاه دانشمند بگویدکه این مسائل ربطی به‌وی ندارد ازآن لحاظ‌که دانشمند است حق با اوست، وهم‌چنین هرگاه بگویدکه اصلاً مسائلی ازاین قبیل وجود ندارد باز می‌توان گفت‌که لااقل ازاین لحاظ که دربحث علمی چنین مسائلی به میان نمی‌آید حق با اوست. سرانجام اگر بگویدکه قیاس به‌انسان[۹] لطمه به علم می‌زند باز حق با اوست، زیرا چون این روش را درجستجوی مطالب علمی به‌کار برند زیان می‌بخشد. ولیکن هیچ‌کدام ازاین دلائل برای استنتاج این نتیجه‌کافی نیست‌که فلسفه نیز ازقیاس به‌انسان زیان می‌بیند.

حتی خلاف این مطلب صحیح است. البته تصدیق این معنی که تمام امور طبیعت را به مقیاس انسان بسنجند دلیل برساده‌لوحی است؛ واین‌گمان نیز درست نیست‌که با حکم قبلی بتوان نظام غائی را درجهان برقرار پنداشت، یا به‌یقین باور داشت‌که اشیاء چنانندکه به‌نظر ما می‌بایست همان باشند تاآنچه راکه بزرگترین مصلحت آدمی است برآورده سازند؛ زیرا نه‌تنهاکشف روابطی ازاین قبیل دربین اشیاء تاحدی‌که بیش ازآن به‌تصور درنیاید موکول به‌تصادف است، بلکه چنین‌کشفی برفرض این‌که امکان‌پذیر باشد نام تبیین علمی‌برآن نمی‌توان نهاد. ولیکن اینها دلیل برآن نیست‌که عالم را نتوان هیئتی دانست‌که ازجمعی ازاشیاء وروابط متقابل ومتبادل آنها تألیف شده باشد وانسان نیزجزئی ازهمین مجموعه به شمار آید. اما اگر انسان جزئی ازطبیعت است چرا نباید فیلسوف برای این‌که تصور نیکوتری ازطبیعت حاصل‌کند به‌انسان روی آورد. هیچ دلیلی به‌نحو ماتقدم

دردست نیست تااثبات کند که آنچه دربارهٔ وجود انسانی درست درمی‌آید دربارهٔ موجودات درست نباشد، علی‌الخصوص هـر گاه آنچه مورد مشاهدهٔ ما درافراد انسان یا درسایر اشیاء این جهان است نفس وجود یا خواص اولیهٔ آن باشد. ازهمین جا وبه همین معنی است که قیاس به انسان که در قرون وسطی متداول بود و امروز تا این حد تخطئه می‌شود اعتبار خودرا ازسرمی‌گیرد وبه‌صورت روشی که ناگزیر باید آن را به‌کار برد درمی‌آید. من جزئی ازطبیعتم وتجربه‌ای که ازخود دارم چون بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای به‌طورمستقیم تحصیل می‌شود مورد مخصوص وممتازی ازتجارب من است، پس به چه دلیل باید خودرا ممنوع سازم ازاین که امور مکتسب ازخارج را به‌تبع تنها امری که درخویشتن می‌بینم تفسیر نمایم؟ اساس هر گونه قیاس به‌انسان، اگر چنین قیاسی به‌نحو صحیح انجام پذیـرد، این است کـه انسان تنها موجودیست که درآن طبیعت نسبت به‌خود، آگاهی دارد وتصوری که حکمای قرون وسطی ازعلیت داشتند مبتنی برهمین اصل بود وازهمین طریق توجیه می‌شد[۱۰].

انسان را می‌توانیم علت به معانی مختلف این کلمه بدانیم : اولاً علت بدان معنی که جسم طبیعی را علت می‌خوانیم وانسان نیز چنین است. ثانیاً علت بدان معنی که جسم آنی جاندار را علت می گوئیم وانسان نیز چنین است؛ ثالثاً وسرانجام بدان معنی که موجود ناطق را علت می‌شماریم و انسان نیزجسم طبیعی آلی جاندار ناطق است. وچون ناطق به معنی عاقل، فصل ممیز نوع انسان ازسایر انواع حیوان است تنها علیّتی که می‌تواند مخصوص نوع انسان باشد علیت عقلی است، یعنی علیتی که به هدایت عقل صورت پذیرد وبراصل عقلی تأسیس شود. اما درهر گونه علیتی ازاین قبیل لازم می‌آیدکـه قبلاً درذهن فاعل تصوری ازفعلی که انجام می‌گیرد وحاصل عمل اوست حضور یابد. مآل چنین قولی این‌است که اعمال ما یا نتائج آنها قبل ازاین که

چنان شوند که خود آنها بعد ازصدور ازما خواهند بود ناگزیر درما هستند، به‌عبارت دیگر اموری که معلول ما باشند قبل ازاین که خود آنها به‌صورت معلول درخارج ازما به‌وجود آیند به‌صورت علت در خود ما وجود دارند، یعنی دروجود علت خود سهیمند. علت به معنی خاص انشائی خود، که اختصاص به‌انسان ازآن لحاظ که موجود صانع است دارد، براین پایه استوار است که انسان چون ازموهبت عقل برخوردار است اشیائی را که می‌توانند معلول او باشند ووجودی ممتاز ازوجود او درخارج به‌دست آرند به‌نحو خاصی ازطریق تصور در خویشتن حاوی است. ازهمین‌روست که آنچه ما عمل می‌کنیم یا ازما تولید می‌شود ازآن ماست؛ زیرا ما بدان سبب خودرا مسؤول افعال خویشتن می‌شماریم وحقاً مالك آثاری که براثر تولید ما حاصل شده است می‌انگاریم که آنچه اینك به‌عنوان معلول ما به شمار می‌رود ابتدا درخود ما به‌عنوان علت بود؛ پس این مائیم که درآنها که اینك به‌عنوان معلول به شمار می‌آید وجود داریم. نمایش‌نامه‌های شکسپیر ومولیر وآهنگهای بتهوون را، نه‌تنها ازشکسپیر ومولیر وبتهوون، بلکه خود شکسپیر ومولیر وبتهوون می‌توان دانست، مگر نه‌این که آثار بهترین اجزاء وجود آنان دردورهٔ ارتقای روح آنان است.

کسی که این تحلیل را دراین جهت ادامه دهد براو واضح می‌شود که نتیجهٔ حاصله اعتبار موقت دارد. انسان علت نیست مگر از آن‌حیث که وجوددارد وچون هیچ امری مقدم بروجودنیست نمی‌توان به ورای آن راه یافت. اماکلمهٔ وجود چه معنی دارد؟ آن‌گاه که می‌گویم وجود دارم فکرمن معمولاً فراتر ازامری که ادراك آن ازطریق مشاهدهٔ درونی درخویشتن تحصیل می‌شود به‌جائی نمی‌رسد. وحال آن‌که اصحاب نظر قرون وسطی دراین باب ازهرجهت به‌قول دیگری قائل بودند. درنظر اینان وجود کلمه‌ای بود که با لذات حکایت ازفعل[۱۱] می‌کرد و با انفعال تقابل داشت، یعنی تقرّر یا قیام ظهوری[۱۲]

بالفعل را می‌رسانید، چون خودرا بالفعل موجود می‌دیدند تنها بدین معنی نبود که قیام ظهوری خودرا درحال حاضر تصدیق نمایند بلکه فاعلیت خود یعنی نیروئی راکه ظهور وجودشان قائم به‌آن است نیز با همین لفظ ادا می‌کردند. برای فهم معنی دقیقی که از کلمهٔ علیّت درقرون وسطی اراده می‌شد باید به‌همین معنی تقرّر بالفعل وجود توجه کرد، زیرا واضح است که اگروجود را فعل بدانیم منشأ فعل علیّت را باید وجود بالفعل علت بشماریم، باتوجه به‌همین رابطه بود که فرق دقیقی دربین فعل اول وفعل ثانی نهاده شد. اگرچه تمیز این دوفعل اریکدیگر برحسب ظاهر عجیب می‌نماید، ولی دراساس خود وضوح تام دارد. فعل اول وجود شیء است، شیئی که چون بالفعل متقرّر است آن را موجود می‌نامند: «موجود به شیئی گفته می‌شود که ازفعل وجود برخوردار باشد.»[۱۳] فعل ثانی عمل علّی این وجود، یعنی ظهور درونی یا بیرونی فعل اول آن ازطریق تولید آثاری خارج از آن یا درداخل آن است[۱۴]. ازهمین روست که تأثیرعلّی که جزجنبه‌ای ازفاعلیت وجود ازآن حیث که وجود است، نیست بالمآل به‌تعدّی یا انتقال وجود بازمی‌گردد[۱۵].

چون معنی این رأی را دریافتیم آماده برای دریافت این‌نکته شدیم که مفهوم خلقت می‌تواند ازلحاظ فلسفی دقیقی ملحوظ شود. خلق افادهٔ وجود است. بنابراین هرشیئی می‌تواند درست به همان نسبت که موجود است علت باشد. خداکه وجود مطلق است نه‌تنها قدرت به‌افادهٔ وجود دارد بلکه باید تنها شیئی باشدکه چنین می‌تواندکرد. امکان هروجود ممکنی بدین سبب است که جزسهمی ازوجود را ندارد؛ یعنی وجود خودرا حائز است ولیکن به‌آن معنی منحصر ومنفردی که خدا وجود دارد او ندارد. به‌همین دلیل موجودات ممکن چون وجود ثانوی دارند ازعلل ثانویه‌اند. تمام فعل علّی آنها محدود به‌انتقال حالات وجود وتغییر اوضاع اشیائی است که درمعرض تأثیرآنها قرار

می‌گیرند وهرگز این تأثیر بدانجا نمی‌رسد که علت وجود معلولی که احداث می‌کنند باشد؛ به‌یك کلمه ، انسان صانع[۱۶] نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه انسان خالق باشد[۱۷]، چون وجود خود او مکتسب است نمی‌تواند آنچه را که ازخود او نیست افاده کند، وهمچنین نمی‌تواند درزمینهٔ علیت ازمرتبه‌ای که درزمینهٔ وجود دارد فراتر رود. پس خلق فعل علی خاص خداست[۱۸]. او قدرت به‌خلق دارد وجز او هیچ کس یا هیچ چیز قادر به‌این امر نیست[۱۹] اما این که بتوان ازاین مقدمات نتیجه گرفت که خلق وابداع قابل فهم ماست ومی‌توان به حکم تعقل به ماهیت یا علت آن راه یافت مسائل دیگری‌است که باید شروع به‌بحث دربارهٔ آنها کرد.

مسألهٔ اول چندان دشوار نیست. تمام فلاسفهٔ مسیحی اذعان داشتند که اگرچه فعل خلقت می‌تواند مفهوم ما شود ولیکن تصورآن امکان ندارد. ما هرگز خلق نمی‌کنیم وقدرت آفریدگاری نداریم، وازهمین‌رو نمی‌توانیم فعلی را که حقیقةً بتوان فعل خلاق نامید تصور کنیم. موجوداتی که همواره هرچیزی را با چیز دیگری می‌سازند ممکن نیست فعلی را تصور کنند که براثرآن افادهٔ وجود به معلول شود. بسیارآسان می‌توان گفت واین گفته را ازسر گرفت که خدا اشیاء را خلق کرده به‌این معنی که آنها را ازعدم به‌وجود آورده است. اما چگونه می‌توان این خیال را ازخاطر به‌دور داشت که این عدم خود نوعی از ماددایست که فعل خالق آثاری را که معلول اوست ازآن بدر می‌آورد؟ آنچه درفکر ما می‌گنجد تغیّر وانتقال[۲۰] واستحاله[۲۱] است؛ برای این که بتوان راجع به خلق وابداع تدبّر کرد باید بتوان هم ازمرتبهٔ وجود خودمان وهم ازمرتبه‌ای ازعلیّت که فراخور شأن ماست فراتر رفت[۲۲].

سعی ما برای حل اشکال دوم[۲۳]، یعنی برای پی‌بردن به‌این که چرا خلقت واقع شده‌است با مانعی ازهمان قبیل مواجه است، منتهی این مانع به‌آن درجه ازاصالت واهمیت نیست. نخست باید اشتباهی

را که می‌توانـد باعث تحریف معنی این مسأله گردد مرتفع ساخت. جستجوی جهت کافی خلقت به معنی جستجوی علت برای فعل خالق نیست. زیرا فعل خالق خود خالق است وعلتی ندارد، بلکه خود اوست که علت است. قرنها پیش ازاین آوگوستینوس این نکته را به روش خود دریافت یعنی با شهود صحیح بدان پی‌برد، بدون این‌که تقریر خودرا دراین‌باره باتوجیه صناعی منطقی مقرون ساخته باشد. جستجوی علت برای ارادهٔ خدا به‌طور ضمنی مستلزم قبول شیئی است که اقدم برارادهٔ او باشد وحال آن‌که ارادهٔ او اقدم بر کل ماسواست[۲۴]. پیداست که آوگوستینوس دراین مورد تناقضی را معلوم داشت که فرض علت برای خلقت که جزئی ازخود خلقت خواهد بود مستلزم آن می‌شود. **توماس آکوئیناس** با تصدیق این قول وخوضی که در معنی آن کرد ازاین نیز فراتررفت وهرگونه علتی را برای فعل خالق، اعم ازاین‌که درونی یا بیرونی باشد، ممتنع شمرد. او گفت برای این‌که درذات خدا علتی برای ارادهٔ خود او باشد باید دربین قوا یا صفات او بتوان قائل به مغایرت شد. درواقع ممکن نیست بتوان علت دیگری برای ارادهٔ او جزعلم[۲۵] او تصورکرد، وحال آن‌که ما قبلاً به‌وحدت تامّهٔ وجود ازآن لحاظ‌که فعل محض است تصریح کرده‌ایم واین وحدت بنابـر تعریف هرگونه مغایرت را دربین صفات خداکه موجب تقابل یکی‌از آنها با دیگری شود یا یکی ازآنها را دردیگری مؤثر شمارد طـرد می‌کند. البته ازحیث فکر نطقی ما، که درحد خود حیث معتبری است، لازم می‌آیدکه بگوئیم علم خدا درارادهٔ او تأثیر می‌کند، ولیکن نباید غافل ازاین معنی بودکه علم خدا وارادهٔ خدا هـردو خود خداست وچون واضح است‌که هیچ امری را علت خود آن نمی‌توان دانست[۲۶] چگونه می‌تـوان رابطهٔ علیّت به معنی اخص‌کلمه را درخود خدا صادق دانست.

مع‌ذلك، ناگزیر این سؤال به میان می‌آیدکه ارادهٔ خدا را

هر گاه عین اوبدانیم بازاین کلمه معنی خاص خودرا محفوظ می‌دارد. زیرا اراده هرچند ازوجود محض باشد اگر ازلحاظ ارتباط آن باغایت ملحوظ نشود مفهوم نیست، وآیا می‌توان فرض کرد کـه ارادهٔ خدا ازلحاظ غایت به‌کار افتد بدون این‌که این غایت به عنوان علت غائی آن اراده باشد؟- جواب این است که درمورد خدا، هر گاه اورا وجود مطلق بدانیم، می‌توان چنین فرض کرد. ازیك طرف، اگر ارادهٔ خدا را فاقد غایت بشماریم یا باید این اراده را تابع ضرورت علی‌العمیا بینگاریم یا برآن باشیم که این اراده ، بی‌آن‌کـه جهت عقلی داشته باشد، می‌تواند به هرنحوی به‌کار افتد؛ واین هردوشق مطلب مستلزم قبول نقص در اوست ونقص با فعل محض وجود منافات دارد. ازطرف دیگر، چون خدا وجود محض است اگر برآن باشیم که می‌تواند غایتی جز ذات خود داشته باشد به‌تناقض می‌افتیم. تنها غایتی که می‌توان برای ارادهٔ خدا تصور کرد وجود خاص اوست وچون این وجود ازآن حیث که غایت ارادهٔ اوست با خیر مترادف است می‌توان گفت که تنها غایت ممکن برای فعل خداکمال محض خود اوست. به‌عبارت دیگر خدا بالضروره خودرا اراده می کند وارادهٔ او جزبه‌خود تعلق‌نمی گیرد ونسبت به‌خود اوست که ماسوای او نیز اراده می‌شود.

پس می‌توان گفت وتمام فلاسفه مسیحی این گفته را پیوسته ازسر گرفتند که وجه خلقت احسان خداست. به‌گفته آوگوستینوس، که ازآن پس توماس آکوئیناس آن را بازگفت، چون خدا نیکوست ما وجود داریم[۲۷]. یا بنا به‌قول دیگری ازتوماس آکوئیناس درضمن یکی ازقواعدی که ازرسائل دیونوسیوس[۲۸] استخراج گردید وتفسیر آن پیوسته درقرون وسطی ازسر گرفته شد خیر آن است کـه مفیض باشد، یعنی خویشتن را منتشر سازد[۲۹]. شك نیست که چنین رأیی منشأ افلاطونی داشت. دررسالهٔ طیماؤوس آمده بود که جود[۳۰] صانع الهی وفقدان بخل دراو جهت فعالیت او درتنظیم وترتیب موجودات است[۳۱].

ولیکن باید دید که اگر خیر جهت قصوای خلقت است[۳۲] جهت خود این خیر چیست؟

اگرچنین سؤالی درفلسفهٔ افلاطون طرح می‌شد بی‌جواب می‌ماند، زیرا او خیررا وجود اعلی می‌دانست. درآثار دیونوسیوس آریوپاگوسی نیزجوابی برای چنین سؤالی نمی‌توان یافت، زیرا این شخص مسیحی به سبب خوضی که درمذهب افلاطون داشت نتوانست بدان سوی خیر مطلق فرا رسد و وجود مطلق را که خالق خیرمطلق است، دریابد. این معنـی را به‌وضوح درقطعه‌ای ازمتن کتاب او به‌نام «اسماءالله»[۳۳] که حاوی نظریهٔ دیونوسیوس دربارهٔ وجود الهی است می‌بینیم. او برآن بود که این که خدا خودرا وجود می‌نامد بدین معنی است که اول فیضی که ازذات او، یعنی ازخیرمطلق فائض می‌شود وجود است. توماس آکوئیناس اگرچه درتفسیر این قطعه چنان می‌نمود که گوئی با دیونوسیوس توافق داشت ولیکن چون درتفسیر او دقت شود معلوم می گردد که چنین نبود[۳۴]. زیرا توماس به‌جای این که وجود را مطابق متن قول دیونوسیوس فیضی ازخیر بداند خیررا جنبه‌ای از وجود دانست. ازهمین‌جا بودکـه تفسیر توماس آکوئیناس ازآثار دیونوسیوس ازلحاظ فلسفی مفید فوائد بسیار شد. دراین کتب فکـر مسیحی اندك‌اندك اصول بحث خودرا درامور عامـه وفلسفهٔ اولی بازیافت ونسبت بدانها وقوف جست وفکریونانی را پس‌پشت نهاد تا فلسفه‌ای راکه می‌توان نام حکمت سفرخروج برآن نهاد به‌صورت قطعی خود استیفا شود. اینك باید دید چگونه این امرصورت پذیرفت.

توماس این مطلب راکه خیر انتشار وانتقال می‌پذیرد قبول کرد، بی‌آن‌که قائل به‌حدود وقیودی برای‌آن حتی ازلحاظ روحی شود. اما بحث او دراین بودکه ازچه رو خیر دارای چنین صفتی‌است؟ ودرجواب این دلیل را آوردکه خیر یکی ازجنبه‌های استعلائی وجود است؛ خیر، ازلحاظ علم مابعدطبیعت همان وجود است ازآن حیث که

مراد است، یعنی ازآن حیث که موردی است که ممکن‌است کـه اراده به‌آن تعلق گیرد؛ بنابراین اگربخواهیم این نکته را روشن سازیم که خیر چرا خود به خود انتشار وانتقال می‌پذیرد باید ناگزیر به فعلیتی که حال دروجود است رجوع کنیم. اگربگوئیم که وجود هم فعل وهم خیر است این گفته نه‌تنها بدان معنی است که قدرت آن دارد که به‌عنوان علت تأثیر بخشد بلکه بدین معنی هم هست که جهتی را برای به‌کار انداختن قدرت علّی خود داراست. اگرکمال فعلیت اورا خیر بدانیم چنین کمالی اورا به‌افادهٔ اختیاری وجود به هرگونه معلولی که درصقع امکان باشد فرامی‌خواند[۳۵]. قبلاً گفته شد که می‌توان قیاس به‌انسان را درمباحث الهیّات مجاز دانست. اینك گوئیم که دراین مورد نیزقیاس به‌انسان می‌تواند راهنمای بحث ما باشد. آنچه درانسان صاحب صنعت یا قدرت یا حکمت موردتحسین ماست این‌است که فاعلیت‌آنان ازطریق افعال وآثاری کـه احداث می‌کنند ازخود آنان صادر می‌شود وبه مجموعه‌ای ازاشیائی که ازحیث وجود درمراتبی کمتر ازاو قرار دارند انتقال می‌یابد واعجاب آنها را ازطریق تأمل دراین افعال وآثار باعث می‌شود. با صرف‌نظر ازهنروران وپهلوانان ودانشمندان که این صفت به‌حد اعلی درآنان بارز است هرکدام ازما درشخص خود نیز به‌صدق این قاعدهٔ فلسفی حکم می‌کندکه به‌تبع وجود عمل پدید می‌آید[۳۶]، زیرا وجودداشتن اثرنهادن است واثرنهادن وجودداشتن است. جودی که خیر به‌واسطهٔ آن فائض می‌شود، درهرموجود معقولی، بدین معنی است که نیروئی که وجود چنین موجودی به اوست به‌آزادی پدید می‌آید.

البته انسان تنها به معنی وجود نیست، زیرا او کل وجود نیست؛ او باید قبل ازاین که آنچه دارد بدهد باید آنچه ندارد بگیرد. گاهی آنچه راکه دیگران دارند می‌خواهد تا ازنقائص خود بکاهد ووجود خویش را محفوظ دارد یا ازدیاد بخشد؛ ولیکن درهمان حال

که نسبت به‌آنچه ندارد حرص می‌ورزد ازآنچه دارد می‌بخشد؛ چه ازآن حیث که وجود دارد خیر است: وجود آن است که مفیض باشد، یعنی خودرا منتشرسازد[۳۷]. منتهی باید گفت که کسی که بدین جا می‌رسد باید دورتر ازآن نیز برود.

ازآن زمان که علیّت را به معنی هستی‌بخش تفسیر می‌کنیم رابطهٔ تازه‌ای دربین علت ومعلول وارد می‌سازیم وآن مماثلت[۳۸] است. فلاسفهٔ قرون وسطی حاجتی به‌توجیه این نتیجه نمی‌دیدند؛ بلکه آن را امر بدیهی می‌شمردند وتجربه درمحسوسات را برای تأیید آن کافی می‌پنداشتند. هرلحظه می‌بینیم که حیوان یا نباتی حیوان یا نبات دیگر ازهمان نوع پدید می‌آورد، خارج ازحیوانات ونباتات، آتش آتش را برمی‌افـروزد وجنبش جنبش را پدید می‌سازد. ولیکن جهت عقلی فلسفی نیز این امررا به‌همان درجه ازضرورت که درمحسوسات است اثبات می‌کند زیرا اگر برآن باشیم که وجودی که علت می‌شود جز این که به معلول خود انتقال وانتشار می‌پذیرد کاری نمی‌کند درمعلول نیز همان علت است که خودرا درنحوهٔ دیگری ازوجود خویش بازمی‌یابد، وتفاوتی که پدید می‌آید ناشی ازاوضاع واحوال حاصله ازتقررآن درماده‌ایست که تأثیرآن را می‌پذیـرد. درآثار توماس آکوئیناس به‌ندرت سایرقواعد را می‌توان یافت که بیش ازاین رابطه تکرار شده باشد: چون هرچه علت می‌شود ازآن حیث که بالفعل است اثر می‌نهد پس هرعلتی معلولی راکه شبیه اوست احداث می‌کند[۳۹]. مشابهت دراین مورد به‌منزلهٔ کیفیت زائد وممکن نیست که به‌نحوی ازانحاء ناگهان سررسد و باآنچه براثرعلت حاصل می‌شود فراهم‌آید وبرفراز آن‌جای گیرد، بلکه معلول با علت فاعلی که علامت خارجی و حسّی آن است از یك ذات و از یك گوهر است.

اگر جهان درنظرمسیحیان معلول خداست، ودراین‌جا معلول به معنی مخلوق است، باید موجودی شبیه خدا باشد. البته جزمشابهت

یا مماثلت هیچ نمی‌توان گفت، زیرا اگر وجود بالذات را با وجود معلول ازلحاظ تقرر[۴۰] آن مقایسه کنیم دوقسم ازوجود را می‌بینیم که نه می‌توان با یکدیگر گرد آورد ونه ازهم جدا ساخت، واگر به‌تعبیر دقیق ادای کلام کنیم باید بگوئیم که این هردو را به مقیاس یکدیگر نمی‌توانیم بسنجیم وازهمین روست که موجودیت این هردو درمعیت یکدیگر امکان می‌پذیرد؛ خدا باآفرینش جهان چیزی برخود نیفزود وبا فنای عالم نیزچیزی ازاو نخواهدکاست؛ حدوث وزوال اشیاء با این که ازلحاظ موجوداتی که این دوحادثه برآنها عارض می‌شود اهمیت دارد ولیکن ازلحاظ وجود مطلق که ازآن حیث که وجود است این‌دو را بدان ربطی‌نیست معنی‌ندارد[۴۱]. بااین همه جهان شبیه خداست، نه‌تنها بدان معنی که به منزلهٔ معلولی تلقی گرددکه مشابهت با علت مانند یکی ازاعراض برآن افزوده شود، بلکه چون معلولی که دراین جا مقصود ماست امری است که افادهٔ وجود ازعلت بدان شده باشد، مشابهت مخلوق با خالق خود بالذات دروجود معلول یا مخلوق است.

ازهمین‌رو حکمت الهی مسیحی سراسر مشتمل بر مفاهیم مشابهت واستفاضه ، یا به‌اصطلاح دیگر همانندی وبهره‌مندی، است که بااین که ازفلسفهٔ افلاطون اقتباس شده ولیکن دربارهٔ آنها تعمق‌بیشتری به‌کاررفته است. زیرا ماده‌ای که صانع برحسب رسالهٔ تیمائوس به‌کار می‌برد با فیضی که ازمثل می‌گیرد صورت‌پذیر می‌شود وحال آن‌که مادهٔ جهان برحسب فلسفهٔ مسیحی چنان است که هم وجود وهم صورت آن ازخداکسب می‌شود. البته ما غافل ازمشکلاتی که دراین باره پیش می‌آید نیستیم ولیکن شاید هیچ یك از آنها را نتوان غیرقابل رفع دانست. ممکن است چنان بینگاریم که مفهوم فیض یا بهره‌مندی با فکر منطقی تعارض دارد، زیرا فیض مستلزم این است که شیء مستفیض هم شیء مفیض باشد وهم نباشد. ولیکن چگونه می‌توان غافل ازاین نکته بود که می‌بایست فی‌الواقع روابطی برقرار باشد تا فکرمنطقی که عمل

خاص آن جز تحلیل همین روابط نیست به‌کار افتد. همین‌قدر که اصل امتناع تناقض را وضع کنیم توجه خودرا به معنی فیض یا بهره‌مندی ابرازمی‌داریم ودرنتیجه این‌معنی‌را به‌نسبت معقول می‌شماریم. آن‌گاه که می‌گوئیم که یك شیء ازیك حیث نمی‌تواند هم شیء دیگر وهم ضد آن [یا نقیض آن] باشد نحوه‌ای ازمناسبت شیء را با اشیاء دیگر درتعریف آن دخیل می‌سازیم ودرنتیجه فرض می‌کنیم که آنچه ازیك حیث چنین است ازحیث دیگر می‌تواند چنان باشد. وانگهی فکر منطقی آن‌جاکه واقع امر با ضوابط مخصوص خود جریان دارد به‌چه کار می‌آید؟ اگرچه مسألهٔ عینیّت وغیریّت چند تن ازعلمای منطق قرون وسطی را پای‌بند خود ساخت وازجرأت انداخت نباید دلیل سلب توجه حکمای الهی ازاین حقیقت شود که عینیت وغیریت درنفس اشیاء مندرج است. مشابهت درواقع امروجود دارد. کسی نمی‌تواند این مطلب را انکارکندکه ما درجهانی به سر می‌بریم که مهیای طبقه‌بندی یا حتی مقتضی آن است و با همین طبقه‌بندی است که بهره‌مندی ناگزیر وارد فلسفه می‌شود. هیچ چیز نیست‌که خود آن نباشد وتعریف هرماهیتی مستازم ترکیبی ازمفاهیم است. فکر منطقی چون باچنین‌ترکیبی مواجه شود به‌تحلیل‌آن‌می‌پردازد ولیکن‌ادعای‌او این نیست‌که این ترکیب را زائل سازد، چه فکرمنطقی خود ازهمین ترکیب مایه می‌گیرد ونه‌تنها اگر نفی ترکیب‌کند دیگر سخنی ندارد تا بگوید بلکه نفی آن به منزلهٔ نفی فکرمنطقی است، زیرا همین‌که گفتیم الف الف‌است ضمناً پذیرفتیم که شیء می‌تواند بی‌آن‌که همان شیء نباشد ازحیث دیگری همان شیء باشد.

هم‌چنین برفلاسفه‌ای‌که قائل به مشابهت یا مماثلت خالق ومخلوقند ایرادگرفته‌اندکه این اعتقاد موجب آن می‌شودکه علیت صبغه‌ای ازمادیت پذیرد. اگر برآن باشیم که جهان خدا را درخود نشان می‌دهد، چنان‌که تصویری صاحب تصویر را نمایان می‌سازد یا

حیوانی ازحیوانات دیگر که مولد آن بوده‌اند حکایت می‌کند، به مرحله‌ای بازمی‌گردیم که قبل ازتحصیل روح علمی برای بشر حاصل بود وفکر ما ازسنخ افکار اقوام اولیه می‌شود. اما واقع امر این است که نباید کهنگی افکار وزوال عصر اعتبار آنها را بیش ازحد لزوم مهم انگاشت، چون حتی اگر اثبات شود که فکری ازبقایای افکار اقوام اولیه است باز ممکن‌است آن فکر ازصدق وصحت برخوردار باشد. برعکس، آنچه ممکن‌است به‌نظر ما عجیب آید این است که تخیلی که اقوام اولیه درتبیین اشیاء داشتند تعبیری ازقواعد ضروری فکر بشرنبود. البته کسی مخالف این معنی نیست که اقوام اولیه وتا حدودی مردم قرون‌وسطی چون به شناخت جهان وشرح تکوین آن‌می‌پرداختند دربارهٔ همانندی و بهره‌مندی زیاده اصرار می‌ورزیدند ودائرهٔ شمول آن را وسعت بسیار می‌بخشیدند؛ زیرا این معانی درآن روزگاران خام وناپخته بود، درمعرض انتقاد قرار نمی‌گرفت، با روش درست درآنها بحث نمی‌شد، توجیه عقلی نمی‌یافت. اما ازاین جا نباید نتیجه گرفت که این نحوهٔ اعتقاد با جنبهٔ اصلی وواقعی جریان امور ارتباطی نداشت وبنابراین برای تبیین یا تشریح این جریان لازم نبود، به‌طوری که می‌توان گفت که تصدیق مشابهت خدا وجهان یا همانندی این وآن بدان سادگی وبی‌مایگی که معمولاً می‌پندارند نیست.

فلاسفهٔ مسیحی همواره کوشیدند تا کثرت انواع یا مراتب مماثلت را تشخیص دهند. مشابهت بیش ازهمهٔ اقسام مماثلت درقوهٔ مخیلهٔ ما اثر می‌نهد ولیکن تنها قسم آن نیست وممکن است درجائی که مشابهت نیست مماثلت باشد. چون‌ما به تصویری نظرافکنیم دریافت مشابهت تصویر با صاحب‌آن که تاحدودی وجود دارد توجه ما را جلب می‌کند. ولیکن چون تصاویرمختلفی راکه نقاش واحد، علی‌الخصوص تقریباً دریك زمان ازعمر خود، ترسیم کرده است با یکدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که این تصاویر نیز با یکدیگر مشابهت دارد ومشابهت

آنها با یکدیگر به معنی مشابهت همهٔ آنها با نقاش است. نه‌تنها تصاویری که آثار یك نقاش باشد شبیه یکدیگر است بلکه آثار شاگردان او وبه‌قول معروف آثار حاصله درحوزهٔ او نیزچنین شباهتی با یکدیگر دارند، زیرا درحقیقت خود اوست که علت آنهاست، ودراین مورد نیز مثل سایر موارد ازاین قبیل، بهره‌ای ازوجود اوست که مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم به‌آثاری که معلول این وجود است می‌رسد. ازاین لحاظ حق آن است که تمام نقوشی راکه از رامبران باقی‌است تصاویری ازخود رامبران بدانیم که به‌قلم او ترسیم شده است ولو یکی ازاین نقوش «انسان را بنگر»[۴۲] باشد ودیگری «فیلسوفی درحال تأمل»[۴۳] را نشان دهد ودیگری «زوار عمواس»[۴۴] را جلوه گرسازد.

گوئی باید جهانی راکه تصورآن درقرون وسطی متداول بود ودرتمام اشیاء آن نقشی ازخدا خوانده می‌شد بدین معنی تفسیر کرد. شکی نیست که اصحاب نظر درمیان مسیحیان مخیّلهٔ خودرا در این زمینه به کار انداختند. امثال هوگ‌دوسن ویکتور[۴۵] و بوناونتوره و رایموند لول[۴۶] سخنان فراوان با شوق و شعف شاعران دراین باره به زبان آوردند وکوشیدند تا درساختمان جمیع اشیاء همواره آن سه‌گانگی راکه نشان ازتثلیث خدا برطبق اعتقاد مسیحی است بازیابند. درکتاب «راهی که روان به‌سوی خدا دارد»[۴۷] سراسر مبتنی برهمین اصل است وحتی گفته‌اندکه درمنظومهٔ «کمدی الهی» که آئینهٔ جهان درقرون وسطی است هرکدام ازقطعات اشعار ازسه مصراع ترکیب یافته است تا این‌کتاب مانند جهانی‌که به وصف آن می‌پردازد ازلحاظ قالب شعرنیزمشابهت با خدا را عیان سازد. البته چنین روحیه‌ای را بدون توجه به‌اصلی‌که برآن حاکم است مشکل بتوان دریافت. ازآن دم‌که بپذیریم‌که مماثلت وجود دارد چگونه ودرکجا می‌توان سلسلهٔ این مماثلت را متوقف داشت؟کسانی‌که مانند توماس آکوئیناس طبع معتدل وفکرقانع داشتند ازذکر اغلب این

مشابهات که اهل تدبّر از آنها سخن می گفتند سرباز زدند ولیکن از اعتقاد به‌این امر که جوهـر اشیاء وصورت آنها ونظم واحد حاکم برذوات آنها نشانه‌ای ازیگانگی درسه‌گانگی خدائی است که خالق آنهاست امتناع نورزیدند[۴۸].

ازاین‌جا برمی‌آید که مسیحیان بر آن بودند که عالم به‌اصطلاح نیومن ازتقدس بهره دارد[۴۹]. درهرگونه بیانی که ازعالم می کردند جنبهٔ طبیعی علمی را پس‌پشت می‌نهادند تا به مابعدطبیعت پردازنـد وموجبات مرور فکررا به‌عرفان فراهم سازند. مقصود ما این نیست که ازتبیین علمی یا فلسفی محض غفلت داشتند یا آن راکم‌مایه می‌شمردند؛ برعکس، طرق تبیین علمی وفلسفی را جمع می‌آوردند وبا تأکید تمام طلب می کردند، زیرا آنچه ازاین راه فرامی گرفتند چیزی دربارهٔ خدا به آنان می‌آموخت؛ بلکه منظور ما این است که فیلسوف مسیحی این جهان را علاوه براین که ازلحاظ همهٔ مردم ملحوظ می‌داشت نگاه دیگری نیـز بدان می‌افکند واین نظرخاص خود او بود. چون خدا به‌حکم احسان به موجودات هستی بخشید به‌علل‌نیز به‌همین جهت علیّت دادوبدین ترتیب فیضی ازقـدرت وفعلیت خود بدانها سپرد، یا بهتر آن‌که بگوئیم چون علیت ناشی ازفعلیت است با افادهٔ یکی ازآن‌دو به موجودات آن دیگررا نیز بدانها تفویض کرد؛ به‌طوری که می‌توان گفت که عالم طبیعی که ما درآن به سر می‌بریم درنظرشخص مسیحی به منزلهٔ رویه‌ای ازجامه‌ای بود که این جامه رویهٔ دیگرنیـز داشت، وآنچه درورویهٔ نخستین به‌صورت قوه ونیرو وقانون خوانده می‌شد درورویهٔ دیگر علائمی ازفیض وجود الهی ومماثلهٔ خالق ومخلوق بود. کسی که معنی این فکررا دریابد به‌تقدس عالم ازنظرمسیحیان پی‌می‌برد وارتباط جهان را با خدا دروجود اشیاء ودرهرکدام ازقوانین حاکم براعمال آنها مندرج می‌بیند.

شاید خارج ازموضوع نباشدکه دراین جا به رفع اشتباهی

پردازیم که اخیراً پدید آمده ورغبت به مطالعهٔ فلسفهٔ قرون وسطی که اینك ازدیاد گرفته است می‌تواند باعث توسعه وتقویت این اشتباه شود. اوایل قرون وسطی تعلق به‌اهل ذوق وظرافت داشت. دنیائی ازجمال وخیال وپیچ وخم ونقش‌ونگار بود. دراین زمان اولیای دین که اهل قدس وتقوی وزهد وصلاح بودند با مردم ناچیز وکم‌مایهٔ کوی وبرزن وبازار نشست وبرخاست وسروکار داشتند وخواهش‌ها وامیدها و آرزوهائی که بدین‌سان دراعماق دلها پدید می‌آمد درفنون معماری وحجاری و شاعری جلوه می‌کرد. دورهٔ علائم و تشبیهات و رموز و استعارات بود. جریان امور درقالب معانی عرفانی که اصحاب نظر می‌پرداختند جای می‌گرفت وهرشیئی به زبان معنی با مردم سخن می‌گفت واشیاء عالم تکوین درحکم کلمات کتاب تدوین بود. تصاویر کتب درسی وآئینه‌های جهان‌نما وشیشه‌بری وآئینه‌کاری وآذین‌بندی درگاههای کلیساها هرکدام زبان‌حالی برای خود داشت وچون این همه یك‌جاگرد می‌آمد وبه‌هم می‌پیوست جهانی ازرمز و راز وآیت وعلامت پدید می‌آمد که همه چیز درآن درباطن خود تعبیری ازخدا بود. دردورهٔ اخیر قرون وسطی طبیعةً عکس‌العملی درمقابل این‌وضع پدید آمد. مطالعات وتحقیقات درآراء فلسفی رونق گرفت تا درقرن سیزدهم میلادی مورخان دربرابر چنین بینشی ازجهان که جنبهٔ شعر وهنر درآن غالب‌بود به پا خاستند وبه‌تعبیرعلمی‌وعقلی عالم بدان‌گونه که امثال رابرت‌گروستست[۵۰] و راجر بیکن[۵۱] و توماس آکوئیناس می‌کردند، روی‌آوردند. درصحت این مطلب لااقل ازاین لحاظ شکی نمی‌توان داشت که پس ازقرن سیزدهم تفسیر علمی جهان به‌صورت حائلی دربین دورهٔ ما واوایل قرون وسطی که عالم را مجموعه‌ای از رموز واسرار وعلائم می‌دیدند درآمد، ولیکن خطاست اگرگمان بریم که درعصرلاحق توانسته باشند عصرسابق را دستخوش زوال سازند یا حتی خواسته باشندکه اقوال اوایل قرون وسطی را درنحوهٔ تفسیر

عالم ازاعتبار بیندازند. آنچه به‌وقوع پیوست نخست این بود که دیگر اشیاء را تنها به منزلهٔ علائم نمی‌دیدند بلکه به‌صورت موجودات انضمامی[۵۲] خارجی می‌یافتند که علاوه برخصائص طبیعی خود می‌توانستند دارای معانی باطنی باشند و به منزلهٔ علائمی ازمعانی روحانی تلقی شوند، ودیگر این بود که قیاس خدا به جهان به جای این که تنها ازطریق خیالات واحساسات بیان شود درضمن ضوابط قطعی ومفاهیم دقیق فلسفی تعبیر گردید. در واقع هرچه بیشتر در طبیعت خوض می‌کردند وهرچه بهتر به‌اعماق عالم راه می‌جستند به‌همان نسبت خدا را درجهان نافذتر می‌یافتند. مثلاً بوناونتوره برآن بود که هیچ‌گونه شوق وشعفی بدان پایه نیست که آدمی را ازتوجه به خدا ازطریق تأمل در هیئت عالم که آیتی از اوست حاصل‌می‌آید. توماس آکوئیناس که طبعی قرین اعتدال واحتیاط داشت با همین نظر به فلسفهٔ طبیعت می‌نگریست وتأثیر علل ثانویه را حمل براین می‌کرد که جملهٔ آنها فیضی ازتأثیر علت اولی برده ومشابهت با خدا یافته‌اند. علیت طبیعی نسبت به خلقت مثل موجودات نسبت به‌وجود مطلق ومثل زمان نسبت به‌ابدیت است. بدین ترتیب ازهرنظر که بنگریم می‌بینیم که درقرون وسطی درواقع تعبیرعالم همواره به‌یك صورت بود، منتهی گاهی عالم را به‌آثار ذوق وصنعت وهنرتشبیه می‌کردند و گاهی با استفاده ازمفاهیم دقیق فلسفی به‌تعریف آن می‌پرداختند، واین همان عالمی بود که آوگوستینوس طرح عظیم آن را درکتاب خود «دربارهٔ تثلیث»[۵۳] درانداخت ومستقیماً بااین آیه از«کتاب حکمت»[۵۴] مربوط ساخت: «تو همه چیزرا با پیمایش وشمارش وسنجش سامان داده‌ای، زیرا برترین پایهٔ توانائی پیوسته ازآن تست.»[۵۵]

حق این است که پس ازرفع این اشکال بااشکال خطیر دیگری مواجه می‌شویم. اگر قبول داریم که وجود موجودات درمعیت وجود مطلق امکان دارد وحتی ازلحاظ فلسفی افادهٔ وجود را ازوجود مطلق

به سایر موجودات ممکن می‌شماریم باید جهت اخلاقی این افاده را نیز معلوم سازیم. گفتیم که خلقت فعلی ازقبیل جود است؛ چنین باشد، ولیکن این جود به‌چه‌کسی تعلق می‌گیرد؟ چون خدا خیرمطلق است آنچه می‌تواند بخشید چیست؟ چون مخلوقات هیچ نیست آنچه او به‌این هیچ می‌تواند داد چه خواهد بود؟ به‌عبارت دیگر آن‌گاه که ما به‌وجود علت فاعلی برای خلقت عالم قائل می‌شویم مشکل می‌توانیم علت غائی برای آن بیابیم، مسألهٔ مناسبات موجودات باوجود مطلق به مسألـهٔ دیگری منضم می‌شود وآن مسألهٔ مناسبات مراتب خیر با خیرمطلق‌است.

مع‌ذلك، برای رفع همین اشکال خطیر نیز ازفکر مسیحی می‌توان چاره‌جوئی کرد. یك‌بار دیگر به سوی کتاب مقدس رو می‌کنیم تا راه حل این مسأله را درهمان‌کتاب فروخوانیم وآنچه ازآن پس برعهدهٔ عقل می‌ماند این است‌که اجزاء حاصله ازمعانی این وحی را به ترتیب صناعی ازنو بسازد وبپردازد، چنان‌که مهندسی مسأله‌ای را حل شده می‌گیرد وآن‌گاه شروطی راکه برای قبول چنین راه حلی لازم می‌آید تحلیل می‌نماید. درکتاب امثال آمده است‌که : «خدا همه چیزرا برای خویشتن ساخت»[۵۶]. کافی است این‌کلام را بخوانیم تـا به‌یاد آوریم‌که تنها درخداست‌که چون علت وغایت عین یکدیگرند آن‌که همه چیزرا ساخت جزبرای خویشتن نمی‌توانست بسازد. ولیکن اگرجهان را برای خود آفرید جودی‌که درفعل آفرینش به‌کار برد چه می‌توانست بود، واین‌کلام را دررفعت مرتبت به‌کدام منزلت باید فرابرد تا ازآن‌بتوان رفع تناقض کرد: جودی‌که باغرضی مقرون‌است!

حق این است‌که جهان به‌صورتی کـه مسیحیان می‌شناختند، به هرصورتی که تصورشود، وجود خدا را محور دیدارآن باید دانست. اصحاب بعضی ازمذاهب فلسفی مسیحی ممکن است دراین‌باره تأکیدی بیش ازدیگران روا دارند، ولیکن هیچ‌یك ازآنان نمی‌توانند چنین خاصه‌ای را ازفلسفهٔ مسیحی‌بازگیرند مگراین‌که تعلق‌آن‌را به مسیحیت

ازمیان ببرند وازهمین‌جا آن را ازلحاظ فلسفی نیز دچار تناقض کنند. کسی که خیررا به‌وجود تأویل می کند برطبق رأی او غایت نیزبه‌واسطهٔ خیر به‌وجود تأویل می گردد. به‌عبارت دیگر خیرهمان وجود است ازآن حیث که مراد ومطلوب است، به‌طوری که مطلوب مطلق به همان سبب که خیرمطلق است برحسب تعریف باوجود مطلق مشتبه می‌شود. پس اگر برای این که عالم را معقول بینگاریم وجود علتی را برای خلق آن لازم می‌شماریم علت غائی این علت فاعلی جزخود او نمی‌تواند بود. اگرفرض کنیم که خدا می‌تواند غایت فعل خودرا خارج ازخود بیابد فاعلیت اورا محدود می‌سازیم وچون خلق عمل خاص وجود محض مطلق است چنین امری به منزلهٔ آن خواهد بودکه خلقت را ممتنع شماریم. بدین ترتیب خیری که خدا جهان را ازلحاظ آن‌آفریده است جزنفس وجود مطلق نیست وهمین وجود مطلق است که درمقام تمامیت فعلیت خود خالق است.

منتهی باید مواظب بود تامطلب را چنان که لازمهٔ فعلیت خیر مطلق است تلقی نمود. ما چون بالطبع درزمینه‌ای که به خودمان تعلق دارد قرار می گیریم استدلال ما چنان می‌شود که گوئی غایت خیرمطلق را نیز می‌توان از قبیل غایات اقسام خیر نسبی تلقی کرد. اما چون هرکدام از غایات محدودی که ما داریم کمالی است که باید ازنهایت عمل حاصل آید اکثر اعمال به‌عنوان عمل نافع انجام می‌پذیرد وغایت معنی منفعت را به خود می گیرد، وهمین قیاس است که فهم فعل الهی را تقریباً برای ما ممتنع می‌سازد. موجودی که همواره سهمی ازوجود را فاقد است وباید درپی تحصیل آن باشد نمی‌تواند نحوهٔ فعلیت خیری راکه اکتساب هیچ‌گونه خیری براو لازم نمی‌آید دریابد واین امر دربرابر او همواره به منزلهٔ رازی که نمی‌توان بدان راه یافت می‌ماند. مع‌ذلك، کافی است دربارهٔ خیرمطلق تدبّر کنیم تا به ضرورت قبول چنین فعلی که فهم آن برای ما امکان‌پذیر نیست درکنه اشیاء قائل

شویم، زیرا عاملی کـه هرچه کند خیرمطلق است همان موجود فرد واحدی تواند بود که تنها غایتی که برای فعل وی امکان دارد همین است که انتشار وانتقال می‌پذیرد، یا بهتر آن که بگوئیم که از خود فائض می‌شود. موجودات همواره کمابیش بدان سبب انبساط می‌یابند کـه به‌خویشتن تحقق‌دهند؛ وجود مطلق چون[هست آنچه هست] ودرمورد او تحقق پذیرفتن معنی ندارد تنها بدان سبب عمل می کنند که فیضی ببخشد وجودی بکند. گاهی دراین‌باره استعاره‌ای کرده‌اند که متناسب با فهم ناقص ماست وآن این که ازخودخواهی خدا سخن گفته واین صفت را فراخور شأن خدا شمرده وتنها درحق او روا داشته‌اند. زیرا خودخواهی آنجاست که چیزی باید برای خود به‌دست آورد. ماسوای وجود مطلق جملگی عمل همین وجودی است کـه خودرا به‌حداعلی مقصد طلب ومورد شوق می‌بیند وازهمین‌رو می‌خواهدکه اشباه او موجود باشند تا امثالی برای وی ازاین لحاظ که مورد شوق ومقصد طلب است نیزحاصل آیند. آنچه ایزد می‌آفریند شواهدی برای این که فـرّ ایزدی را برخود ایزد معلوم دارد نیست، بلکه موجودی است که مانند خود ایزد ازفـرّ ایزدی برخوردار می‌شود ودرهمان حال که از وجود او بهره می گیرد نصیب ازبهجت او نیزمی‌برد. پس‌خدا نه ازبهر خود بلکه ازبهر ماست که فـرّ خودرا می‌خواهد[۵۷]. این خواستن نه بدان معنی است که چنین فرّی را تحصیل کند، زیـرا که درخود او حاصل است؛ هم‌چنین نه بدان معنی است که آن را ازدیاد بخشد، زیرا درحدکمال است؛ بلکه بدین معنی است که آن را به ما منتقل سازد.

این ملاحظات مارا به‌نتائجی می‌رساند که هرچه دربارهٔ اهمیت آنها گفته شود اغراق نیست. عالم چون معلول علت غائی است بالضروره ملازم غائیّت است، یعنی درهیچ موردی نمی‌توان تبیین اشیاء را از توجه به‌جهت وجود آنها تفکیک کرد. ازهمین‌رو با این که علم جدید وفلسفهٔ جدید با غائیت مخالفت دارند واین مخالفت گاهی رو به شدت

می‌نهد باید اذعان داشت که فلسفهٔ مسیحی هیچ گاه از توجه به علل غائی صرف‌نظر نکرده و نخواهد کرد. البته می‌توان با بیکن و دکارت دراین باره هم‌داستان بود که حتی اگر علل غائی وجود هم داشته باشند توجه بدانها وسعی درتبیین اشیاء ازطریق این علل ازلحاظ علمی عقیم می‌ماند وهیچ گونه نتیجه‌ای ازآن حاصل نمی‌آید: «جستجوی علل غائی بی‌نتیجه‌است. ودوشیزه‌ای که ویژهٔ خداشده‌است چیز نمی‌زاید.»[۵۸] منتهی اولاً چنان که ازاین پس خواهد آمد فرانسیس بیکن با حکمای قرون وسطی دربارهٔ مفهوم فلسفه اختلاف نظر اساسی داشت. فکر مسیحی اعتقاد به‌علیت غائی‌را درنهایت حمیت به این نیت حفظ کرد که خاص خدا سازد وبا اعتقادی ازاین قبیل عالم امکان را معقول وموجه نماید؛ با این که شاید از این راه هیچ کدام از منافع عملی که فرانسیس بیکن این همه نسبت بدانها حرص وولع داشت نوع بشررا حاصل نیاید. کسانی که اعتقاد به‌اصالت غایات را ازلحاظ علمی بی‌اثر وبی‌ثمر می‌شمارند، ادعای آنان برفرض این که عین صواب باشد مستلزم این است که ازتدبّر فلسفی که شرح آن خواهد آمد سلب‌اعتبار کنند و اموری راکه به‌نظر ما تمیز آنها ازیکدیگر مطلقاً ضرورت دارد باهم مشتبه سازند.

شاید نتیجهٔ بدتری نیزازاین گونه افکارحاصل آید. ازاین‌پیش گفتیم که هیچ کس نمی‌تواند درصدد حمایت از کسانی‌برآید که به‌عنوان قبول اصالت غایات ساده‌لوحی بسیار از خود آشکار می‌سازند. وهم‌چنین کسی دعوی آن ندارد که تبیین ازطریق علت غائی را بتوان تبیین علمی به شمارآورد[۵۹]. فلسفه درپی‌آن می‌رود که چرائی[۶۰] امور را بشناسد وبرفرض این که موفق به شناختن آن شود به‌هیچ‌وجه ما را ازعلم بی‌نیاز نمی‌دارد چه تنها قصد علم این است که جوابی دربرابر سؤال ازچگونگی[۶۱] بازیابد. دکارت دراین باره سخنانی درغایت متانت داشت که جای آن نیست که به‌نقل آنها پردازیم ولیکن جای آن

است وهمواره جای آن خواهد بود که این بحث را ازسر گیریم که آیا سئوالی که باکلمهٔ «چرا» آغازشود دربحث راجع به‌طبیعت می‌توان به زبان آورد یا نمی‌توان چنین کرد. اما مطمئنیم که آن جاکه بحث ما به‌انسان مربوط می‌شود سؤال «چرا» به میان می‌آید وانسان‌لامحاله جزئی ازطبیعت است وبدین ترتیب آنچه درباب مشابهت ومماثلت گفته شد به‌طریق اولی راجع به غائیت نیـز می‌توان گفت. انسان با جمیع اعمال خود شاهد زنده‌ای برای حضور غائیت درطبیعت است. گفتیم که اگر استدلال ما براین اساس باشدکه همهٔ اعمال طبیعی را با قیاس آنها به‌اعمال انسانی وبه منزلهٔ آثاری ازارادهٔ موجودی ازسنخ انسان، منتهی فائق براو وغائب ازاو[۶۲]، بینگاریم به‌صف ساده‌دلان پیوسته‌ایم. منتهی شاید بتوان گفت که این نیزساده‌لوحی دیگری است کـه وجود غایات وعلیت آنها را یکسره انکارکنیم وروشی را برگزینیم که حتی درموارد حضور غایات نیـز خودرا ازپذیرفتن آنها ممنوع ومعذور شماریم. جواب گفتن به «چرا» ازسؤالی کـه دربارهٔ چگونگی اشیاء به میان می‌آید ما را بی‌نیاز نمی‌دارد، ولیکن کسی که تنها به‌همینقدر اکتفاکندکه چگونگی را بیابد آیا مطمئن است که هـرگز با سؤال «چرا» روبرو نخواهد شد؟ آیا مطمئن است کـه اگر دربرابر سؤال «چرا» قرارگیرد جواب آن را مانند جوابی که به سؤال «چگونه» می‌دهد نخواهد داد؟ ومطلبی راکه ازچرائی آن پرسیده‌اند چنانکه گوئی چگونگی را خواسته باشند مدلّل نخواهد ساخت؟– به‌هرصورت فکرمسیحی هرگز درمقابل این مسأله تغییروضع نداد، بلکه اصول خود را هم‌چنان محفوظ داشت. چون به تصوری که افلاطون وارسطو ازجهان داشتند روی آورد این جهان را به‌همان هیئت، چنان که گوئی ازخود اوست، تلقی کرد وازطرف دیگر جهان افلاطونی وارسطوئی نیز براثرعقاید مسیحی نخستین‌بار به‌تمام معنی خود معقول وموجه گردید. حکمای قرون وسطی برآن بودندکه انسان ازلحاظ غایاتی که

معلوم به علم اوست عمل می‌کند. مادون انسان حیوان جای دارد که اعمال اورا غایاتی که محسوس به‌ادراك اوست معین می‌سازد، ومادون حیوان جمادات است که غایات درآنها اثر می‌گذارند، بدین معنی که تأثیرغایات را بدون‌این که علمی نسبت بدانها حاصل کنند می‌پذیرند[۶۳] ولیکن مافوق انسان در قرون وسطی همیشه قائل به‌وجود خدا بودند که فعل متعال او که فائق برماست تابع غایات نیست، بلکه دروجودی که افاده می‌کند هم غایات وهم وسائط را مقرر می‌دارد، واین تنها بدان جهت است که چنان‌که ازعلم خود بهره‌ای به موجودات می‌رساند وآنها را معقول می‌گرداند ازبهجت[۶۴] خود نیزآیتی نمایان‌کند وآنها را مشتاق سازد.

ازهمین‌رو می‌تـوان گفت که جهان به‌صورتی که مسیحیان درقرون وسطی تصور می‌کردند هم ازساحت قدس آیتی درآن بود وهم توجه به جهتی داشت، ودرهرمرحله‌ای ازتاریخ این دیانت هربار که فکر مسیحی به حقیقت ماهیت خود وقوف جست این هردوصفت را درآن بازیافت. به سبب ثباتی که دراساس این فکر بود، انقلاباتی که ازعلوم درتصور انسان نسبت به جهان پدیدآمد به منزلهٔ حوادثی بودکه چندان تأثیری دراین بنیاد ننهاد. زمین بگردد یا نگردد، در مرکز جهان باشد یا نباشد، نیروهای فیزیکی وشیمیائی که درجهان است هرچه بیشتر معلوم شود، هیچ‌کدام ازاین افکار یا امور نمی‌تواند باعث آن شودکه اشیاء دراساس خود به منزلهٔ علائمی ازصنع خـدا به شمار نیاید وفعل خالق دراین‌گذرگاه این آثاررا ازخود به جای ننهاده باشد. پاسکال ازتبیین علمی چنـدان غافل نبود؛ با این همه دربحبوحهٔ قـرن هفدهم وپس ازظهور دکارت هنوز جرأت آن را داشت که بگوید: «اشیاء این جهان جملگی درنهان رازی دارد وهمهٔ آنها مانند نقابی است که برچهرهٔ خدا فرود افتاده باشد.»[۶۵] ازاین لحاظ اعتقاد مسیحیان به‌اصالت غایت نتیجه‌ایست که بلاواسطه ازمفهوم

خلقت استنتاج می‌شود، تا آن‌جا که می‌توان گفت که علت غائی به‌تمام معنی خود درعالمی که تابع ارادهٔ خدای فاعل مختار باشد مفهوم می‌شود واین همان خدائی است که درتورات وانجیل ذکر اورا کرده‌اند، زیرا غایتی درحقیقت درکار نمی‌تواند بود مگر این که عقلی را منشأ اشیاء بدانیم واین عقل را به شخصی[۶۶] که آفریدگار جهـان است منسوب سازیم[۶۷]. البته دربارهٔ معنی کلمهٔ شخص وطرز تعبیر آن بعداً باید اظهار نظر کرد. دراین مقام نخست باید دید که عالمی که مولود قدرت کل وجود مطلق است چه ماهیتی دارد وبالاخص خیر ذاتی که حقاً به‌آن تعلق می گیرد چیست؟

حواشی فصل پنجم

۱) **وجود مطلق:** صفت مطلق پس‌از وجود در ترجمهٔ فارسی افزوده شد، چون به‌نحو **دیگری نمی‌توانستیم** کلمهٔ Etre را که کتابت آن در زبان فرانسوی باحرف بزرگ‌آغاز می‌شود و اختصاص به‌خدا می‌پذیرد، ترجمه‌کنیم و در سایر موارد گاهی به‌جای کلمهٔ **مطلق** از کلمهٔ **کل** استفاده کرده‌ایم.–م.

2) dilemme

3) antinomie

٤) تعارض چهارم درمبحث جدل استعلالی کتاب **نقد عقل‌محض**. برای ترجمهٔ فارسی این مبحث نگاه‌کنید به : **سنجش خردناب**. نوشتهٔ ایمانوئل‌کانت. ترجمهٔ دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی (تهران، امیرکبیر، ۱۳٦۲) ص ٤٤۷.

5) idéalisme critique
6) rationalisme réaliste
7) *Causa importat influnum quemdam ad esse causti*

– نگاه‌کنید به:
Saint Thomas D'Aquin, *In Metaphys.*, lib. V, lect. 1, édit. Cathala. n. 751.

8) Les Anthropomorphistes
9) antropomorphisme

۱۰) فلاسفهٔ جدید ازاین معنی غافل نماندند. تحلیل انتقادی هیوم از مفهوم علت به‌قصد این‌بود که نشان دهد که علیت حاصل بسط تجربهٔ روانی ما و صدق آن در عالم واقع است: ما گمان می‌بریم که پدیداری پدیدار دیگر را احداث می‌کند، زیرا تصور یکی از آن‌دو تصور دیگری را بهما القاء می‌کند. پس عادات روانی خودمان را که اعتبار موضوعی دارد بی‌آن‌که حق داشته‌باشیم به‌صورت روابط علی موردی درمی‌آوریم. چنین قیاسی به‌انسان‌که در فلسفهٔ‌هیوم سلب‌اعتبار از علیت‌می‌کند برعکس در فلسفهٔ من‌دوبیران (Maine de Biran) قول به‌علیت را ایجاب می‌کند و موجه می‌سازد. به‌قول من‌دوبیران ما مطمئنیم که درطبیعت علیت فاعلی واقعی وجود دارد، زیرا که ما در خویشتن نیروی

آلی اراده و جنبهٔ فاعلیت را احساس می‌کنیم. پس این مطلب را تصدیق دارد که تصور علیت چنان‌که در فلسفهٔ متعارف بوده است به‌معنی انتقال انسان از خویشتن به طبیعت است و این نکته نیز معلوم می‌شود که حتی در قرن نوزدهم لااقل یکی از فلاسفه برآن رفته‌است که چنین انتقالی برحق است. آراء تازه‌تری را در این‌باره نیز می‌توان شاهد آورد و فلسفهٔ برگسون مثال بارزی برای این معنی می‌تواند بود، چه تطور خلاق مقتضی این است که تجربه‌ای را که انسان از اختیار درخویشتن دارد در طبیعت نیز صادق انگارد.

۱۱) actif که در دستور زبان فارسی به‌تبع صرف عربی آن‌را معلوم درمقابل مجهول passif می‌گوئیم و ما نمی‌توانستیم آن‌را به معلوم ترجمه‌کنیم، چون لفظ فرنگی ضمناً معنی **فعل** را درمقابل **انفعال** نیز می‌رساند.—م.

12) existence

13) *ens dictur ab actu essendi*

۱٤) رجوع‌شود به توماس آکوئیناس: *Sum. theol.*, I, 48, 5, resp.

توماس آکوئیناس دربحث راجع به‌فضل ورحمت تبعیت عمل را نسبت به‌صورت با تأکید تمام بیان داشت (رجوع شود به‌همان مرجع، Ia-IIae, 111, 2) — در جستجوی ریشهٔ علیت رفتن وآن را درفعلیت وجود یافتن مشترك دربین همهٔ حکمای قرون وسطی است. برعکس، آراءشان دربارهٔ طرز تلقی ارتباط دربین قوهٔ عامله با جوهری که این قوه تعلق به‌وی دارد متفاوت است و این مسأله علی‌الخصوص در بحث از نفس انسان مطرح می‌شود:

الف – بعضی ازآنان تشخیص نفس را ازاعمال آن لازم ندانستند، نفس جوهر روحانی بسیطی است که از بساطت خدا و روحانیت او مستفیض است. به‌قول این فیلسوفان نفس مستقیماً بذاته عمل می‌کند، همان‌طور که خدا چنین است. و نیز می‌توان گفت فعلیت ذات است که مستقیماً مفید عمل می‌شود و به‌هرصورت اصحاب این عقاید دارتباط موردبحث دربین ذات و عمل را به‌اعلی درجهٔ وضوح می‌رسانند. رجوع‌شود به:
Guillaume d'Auvergne, *De anima*, cap. III, purs 6. که درج آن در
Archives d'histoire doctrinale et litt. du moyen âge, t. I, p. 55, note 2.
تجدید شده است.

ب– بعض دیگر برآن رفتند که ذات مخلوق را نمی‌توان چنین بسیط دانست. برای تمیز این ذوات ازخدا گفتندکه نفس وقوای آن ازیکدیگر متمایز است ونفس به‌وساطت قوائی که فعالیت او بدانها منتقل می‌شود عمل می‌کند ولیکن این تمایز به حداقل امکان است. Alcher de Clairvaux در *De spiritu et anima* آنها را اعمال (fonctions) نامید. رجوع‌شود به:
Patr. lat., t. 40, col. 788.

سن ویکتور اعراض (accidents) خواند. رجوع‌شود به:
De Sacramentis, I, 3, 25; patr. lat., t. 176, col. 297.

بوناونتوره آنها را آلاتی از نفس دانست که ضمناً باخود نفس هم‌جوهرند رجوع‌شود به:
I Sent. 3, 2, 1, 3, conel; édit Quaracchi, t. 1, p. 86.
در چنین نظریه‌ای مداومت در بین فعل جوهر و فعل قوای آن، مشارکت اساسی دربین فعلیت وجود و فعلیت عمل، بدیهی می‌نماید رجوع‌شود به:
La philosophie he st. Bonaventure, p. 331-332.
به‌نظر دونس اسکوتوس قوای نفس تمایز واقعی ازیکدیگر ندارند بلکه تمایز آنهاصوری است. شواهد از اقوال او در:
H. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica,* I, 77, 1; t. III, p. 533.
نقل شده است.

ج - توماس آکوئیناس برآن بودکه دربین جوهر وقوای آن تمایز واقعی وجود دارد و قوای جوهر به‌منزلهٔ اعراض آن‌است و قصد او برخلاف سن‌ویکتور آن نبود که چنین تمایزی را به‌حداقل خود برساند بلکه دربارهٔ آن تأکید می‌کرد. معذلك، چنانکه دیدیم، عمل جوهر را همان فعل ثانوی وجود که مانند فعل اول آن ناشی از فعلیت صورت است می‌دانست. و بدین‌ترتیب باوجود امتیازی که ازلحاظ انتزاعی‌فلسفی برقرار می‌شد ازلحاظ واقعی مداومت‌شان نیز محفوظ می‌ماند. توماس آکوئیناس خود به این‌قول به‌عین عبارت تصریح کرد. رجوع شود به:
Sum. theol. I, 77, 1, resp.
و برای تأکید دربارهٔ ارتباط آن‌دو به‌یکدیگر گفت که قوای نفس «خواص آن» یعنی خصوصیات طبیعی آن است (همان مرجع ad5m) و همهٔ آنها درنفس، چنان‌که گوئی در مبدأ خود، جای دارند (رجوع‌شود به‌همان مرجع، art. 5, ad 2m) و از ذات‌نفس، چنان‌که گوئی از علت خود صادر می‌شوند. (رجوع‌شود به همان مرجع، penseé) و بدان می‌ماند که رنگ از نور برمی‌آید (رجوع‌شود به همان مرجع،
art. 6, ad 3m, et art. 7, ad 1m
پس فعلیت نفس اصل قوای نفس واعمال آن درنزد توماس آکوئیناس واسلاف او بود.

15) *Influxum quemdam ad esse causati.*
16) *homo faber.*
17) *homo Creator.*

۱۸) حق است اگر بخواهیم خلقت را باتوسل به‌قدرت تامهٔ خدا تبیین‌کنیم ولیکن همین اعتقاد مسیحی به‌قدرت تامهٔ خدا نتیجهٔ حاصله از عینیت ذات خدا باوجود اوست، ومبین شمول غیرمحدود وعلیت خاصهٔ وجود مطلق است. رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 25, 3, resp.
و هم‌چنین به:
Hier. De Montefortino, *J.D. Scoti Summa theologica,* I, 25, 3.
پس قدرت تامهٔ الهی به‌معنی یکی از صفات خدا که برای تطبیق برمورد خاص خلقت ترتیب یافته باشد نیست، زیرا علاوه بر امکانی‌که تحقق می‌یابد برامکانی هم که در صقع امکان می‌ماند شامل است. می‌دانیم که این مفهوم در توسعهٔ فلسفهٔ جدید چه اثری

نهاده است. و بدون توسل به‌این مفهوم علی‌الخصوص فلسفه‌های امثال دکارت ومالبرانش قابل تصور نخواهد بود.

۱۹) مجموعهٔ فلسفهٔ قائل به‌خلقت، و ازجمله اصل این فلسفه را که وجود و فعلیت آن است، می‌توان در این سطور فرو خواند: «آنچه بذاته شایستهٔ یك موضوع باشد بالضروره درآن مندرج است. چنان‌که نطق در انسان و خاصیت صعود به‌مافوق در آتش چنین است. اما افادهٔ وجود به‌معلول در شأن وجود بالفعل است؛ زیرا هرفاعلی ازآن‌حیث که بالفعل باشد فاعل است. پس هر موجود بالفعلی می‌تواند شیئی را که موجود بالفعل است بسازد، و چنان‌که گفتیم (lib. I, cap. XVI) خدا وجود بالفعل است. پس در شأن اوست که وجود بالفعلی را ایجادکند وعلت قیام ظهوری آن باشد.» رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Contr. Gentil.* II, 6.

خلاصه خدا علت است برای این که وجود است، وچون وجودیست که مستلزم تقدم هیچ‌وجودی برخود نیست علتی است که علت دیگری تقدم برآن وجود ندارد. اما علت اولی افادهٔ وجود به‌معلول اول می‌کند. اولین معلول که سایر معلولها مستلزم آنند قیام ظهوری است؛ پس خاصهٔ وجود این است‌که علت قیام ظهوری باشد واین همان‌آفریدگار بودن خداست. ازهمین روست‌که خلق را فعل خاص خدا می‌دانیم رجوع شود به :
Cont. Gent., II, 21, et *Sum. Theol.*, I, 45, 5.

راجع به‌اهمیت مفهوم وجود در فلسفهٔ توماس که محور و مرکز این فلسفه است رجوع‌شود به:
Fr. Olgiati, *L'animal dit San Tommaso*, Milano.

و درمورد خلقت رجوع‌شود به همان مرجع، ص ۸۰ تا ص ۸۲.

20) transmutation
21) altération

۲۲) ازهمین جا تا حدی معلوم می‌گردد که فلاسفهٔ یونان چنان‌که اتباع آوگوستینوس در قرون وسطی بوضوح تمام دریافتند به‌فهم معنی خلقت موفق نشده بودند و درهمین جاست که یکی از موارد صدق این معنی را به‌عیان می‌بینیم و آن اینکه هرگاه عقل از فیض وحی محروم باشد، ممکن است از ادراك بعضی از مطالب که بذاته مطلب عقلی است قاصر آید. نگاه‌کنید به:
Saint Bonaventure, *In II Sent.*, Sent., dist. 1, p. l, a. 1, qu. 1, Resp; édit. Quaracchi, t. II, p. 16-17.

۲۳) اشکال دوم از دو اشکالی که قبلا طرح‌شده و تاکنون تمام مطلب به‌سعی در رفع اشکال اول اختصاص یافته بود.

24) E. Gilson, *Introduction á l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 243.

۲۵) اروپائیان از اینکه اصطلاح فهم entendement یافکر pensée را به‌عنوان صفاتی که می‌توان به‌خدا نسبت داد، به‌کاربرند، تحاشی‌ندارند. اصطلاح متکلمان‌وفلاسفهٔ اسلامی دراین باب «علم خداوند» است.ـم.

26) *idem non est causa sui ipsius*

27) *quia Deus bonus est, sumus*

نگاه کنید به:
Saint Augustin, *De doctrina christiana,* I, 32.

همچنین به:
Thomas D'Aquin, *Sum. theol.,* I, 19, 4, obj. 3 et ad 3m. Cf. *Cont. Gent.,* I, 86.

۲۸) قدیس دیونوسیوس آریوپاگوسی [=آریوپاغی] = Denys L'Aréopagite Dionysius the Areopagite قرن اول بعدازمیلاد. ازاعضای محکمهٔ آریوپاگوس، که بوسیلهٔ پولس حواری به‌مسیحیت گروید. برطبق روایات، از شهدای مسیحی و نخستین اسقف آتن بود. گاهی اورا با قدیس دنی اشتباه کرده‌اند. در قرون وسطی بعضی از آثار فلسفی به‌او نسبت داده می‌شد، ولی این آثار (به‌زبان یونانی) در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم احتمالا در فلسطین نوشته شده است، و نویسندهٔ آنها امروز دیونوسیوس کاذب خوانده می‌شود. بهرحال آثار مذکور دررشد فلسفهٔ مدرسی نفوذ پایداری داشته است. (دایرةالمعارف فارسی).

29) *bonum est diffusivum sui et communicativum.*

نگاه کنید به:
J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis,* Paris, 1919,p. 154.

۳۰) مقایسه کنید با این بیت مولوی: – م.

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

۳۱) افلاطون، تیمائوس، ۲۹، E.

32) A. E. Taylor, *Plato,* London, 1926, p. 441-442.

33) *Les noms divinis,* V, 1.

34) S. Thomas D'Aquin, *In div. nom.,* V, I; dans, *Opuscul,* éd. Mandonnet, t. II, p. 489.

توماس بصراحت به‌متن سفرخروج دراین قطعه اشاره کرده است. رجوع شود به :
J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis,* p. 138.

ما دراین‌مورد نیز یقین‌داریم که توماس معنی کلام دیونوسیوس را مطابق رأی مخصوص خود بیان داشته وآشکارا تفاوتی‌راکه دربین تفوق خیر افلاطونی باتفوق وجود مسیحی دارد بازیافته است. رجوع شود به :
In lib. de Causis, lect. VI.

۳۵) ژاك شوالیه (J. Chevalier) مدتی مدید است که دربارهٔ تفاوت اساسی در بین‌فکر یونانی و فکر مسیحی دربارهٔ مفهوم خلقت تأکید می‌کند رجوع‌شود به:
La notion du nècessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs, Paris, Alcan, 1915.

ما در این‌باره با او کمال توافق را داریم و مفیدتر از آن نمی‌بینیم که خواننده را به‌کتاب او احاله‌کنیم. منشأ عالم درنظر مسیحیان امکان ذاتی عالم است. یعنی اینان اعتقاد دارند که افادهٔ وجود به عالم به‌ارادهٔ وجودی‌که در اعلی مراتب اختیار است امکان پذیرفته

است. ولیکن شاید بر کلام او این نکته را باید افزود که اصحاب نظر مسیحی توانسته‌اند خدا را به‌منزلهٔ وجودی که ضرورت و اختیار دراو مجتمع و متحداست تصور کنند. چون ضرورت واختیار عین یکدیگر شود خدا را می‌توان وجود واجب دانست، منتهی نه بدان‌معنی که ارسطو برآن بود. چون خدا کل وجود است و تنها وجودی است که چنین تواند بود وجوب تنها ازآن اوست. پس برطبق این فلسفه هیچ معلولی از خدا نمی‌تواند واجب باشد زیرا معلول خدا عین خدا نیست و به‌عبارت دیگر هیچ موجودی عین وجود مطلق نیست. ازاین‌رو خدا چون وجود مطلق وخیر مطلق است باید مشیتی در او باشدکه داعی انتقال و انتشار وجود از وی شود ، یعنی باعث افادهٔ وجود به اشباه خود گردد. ولیکن قوت این مشیت هرچه باشد، حتی اگر نهایتی برای آن نتوان یافت طارد ضرورت است؛ زیرا این حکم مستلزم تناقض است که بگوئیم دربین وجود مطلق وسایر موجودات رابطهٔ ضروری برقراراست. ماسوای‌خدا جز امکان‌نیست رجوع‌شود به:
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 19, 3, ad 6m.

بدین‌ترتیب، وجود واجب به‌ضرورت جز خودرا اراده نمی‌کند (همان مأخذ) و تعلق ارادهٔ او بداحداث ممکن‌الوجود به‌همین سبب که ممکن‌الوجود است اختیاری است.
این مباحث درآثار دونس اسکوتوس واصحاب حوزهٔ او به تأکید تمام آمـده است.
رجوع‌شود به:
Hier. De Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 19 3, 3. resp.

و هم‌چنین رجوع‌شود به:
Duns Scot, *De prima principio*, V, no. 71, b, édit. Quaracchi, p. 675.

بدین‌ترتیب فعل مختار خالق مستقیماً مبتنی بر اصول فلسفی سفر خروج است و برای فهم آن باید از اعتقادی که یهودیان و مسیحیان باقدرت کل خدا دارند فراتر رفت و به‌اعتقاد اصحاب این دین به‌وجود واجب باز رسید. خلاصه، کمال یك موجود، اگر فکر محض ارسطوئی نیز باشد، همواره مستلزم ضرورت است؛ ولیکن کمال وجود مطلق هم ضرورت و هم عدم نهایتْ و هم‌اختیار را مقتضی است.

36) *operatio sequitur esse.*

۳۷) نگاه کنید به:
Thomas D'Aquin, *Sum. theol.*, I, 19, 3, Resp.

پس وجود است که تعدی فعل را درما می‌نهد و مشابهت معلول با علت خود به‌سبب فعلیت خاص فاعل است که منشأ علیت است.

38) analogie.

39) Omne *agens agit sibi simile.*

40) existence.

۴۱) مفهوم مماثلت یا مشابهت (analogie) از مفاهیمی است که دربرابر نظر کسانی که امروز فلسفهٔ قرون وسطی را می‌خوانند اشکالات بسیاری پدید می‌آورد. سعی بسیار لازم آمد تا اصحاب نظر در قرون وسطی بتوانند دراین‌باب، با یکدیگر توافق جویند و

توماس آکوئیناس نیز گویا برای روشن ساختن این مطلب چندان بەتلاش برنخاست. آنچه می‌توان گفت این است که مشابهت دارای دو عامل است: عاملی که پیوند می‌بخشد و عاملی که جدا می‌سازد. امری با منشأ خود به‌همین سبب که مشابهت دارد ارتباط می‌جوید، و نیز به‌همین سبب که رابطهٔ آن‌دو بایکدیگر جز مشابهت نیست از آن جدا می‌شود. اینك باید دید که آن‌جا که قصد ما بالاخص مشابهت وجود باشد چه معنی از آن اراده می‌کنیم:

الف– نخست باید یك‌جا و یکسره و برآن‌بود که وجود مشابه است و نمی‌تواند چنین نباشد. چه، هر چیزی که وجود دارد، ازآن‌حیث که واقعاً موجود است، از هر موجود دیگری متمایز است. از همان‌حین که از اشیاء موجود به‌وجود جزئی فراتر می‌رویم تا به عناصر مشترك دربین موجودات متعدد، ازقبیل انواع واجناس، برسیم درواقع از آنچه وجود دارد بدانچه وجود ندارد مرور می‌کنیم. مقصود این نیست که انواع یا اجناس هیچ نباشند بلکه تقرری که خاص آنها باشد ندارند–به‌عبارت دیگرتقرر هر موجودی برحسب تعریف مختص همان موجود است، زیرا اگر خاص آن نمی‌بود به‌وی تعلق نمی‌داشت ودرنتیجه موجود نمی‌بود. نتیجه‌ای‌که به‌دست می‌آید این است که چون کلمهٔ وجود آن‌گاه که براشیاء مختلف اطلاق می‌شود هرگز دوبار بر یك شیء دلالت نمی‌کند پس لفظ متواطی نیست.

ب– ازطرف دیگر لفظ متشابه،یا مشترك به‌اشتراك لفظی، هم‌نیست؛ زیرا اگرچه موجودات به‌یکدیگر قابل تأویل نیستند همگی دراین معنی مطابقت دارند‌که بالفعل تقرر دارند. ازهمین‌رو می‌گویند که وجود از موجودی به موجود دیگر شبیه هم می‌ماند؟ این رابطهٔ مشابهت عبارت از چیست؟ – رابطه‌ایست که دربین نسبت‌هاست، یا به‌اصطلاح رابطه‌ای ازقبیل تناسب است. وجه مشترك وجودی که برخدا و وجودی که برانسان اطلاق می‌شود این است‌که وجود خدا چیزی است که خدا به‌آن هست، و وجود انسان نیز چیزی است که انسان به‌آن هست. البته این بدان معنی نیست که نسبت خدا به‌وجود خویش همان نسبت انسان به‌وجود خویش باشد: بالعکس این‌دو بایکدیگر تفاوت لایتناهی دارد؛ منتهی درهرمورد این رابطه برقرار است، و همین‌که این امر در هریك از موجودات برقرار است در بین تمام آنها ایجاد مشابهت می‌کند. مشابهت وجود جز این نیست و به‌همین جهت این مشابهت ازقبیل تناسب است، زیرا دربین موجوداتی که هیچ‌گونه نسبتی به‌یکدیگر ندارند می‌تواند برقرار شود. مشروط براین هریك از آنها نسبت به خویش همان باشد که دیگری نسبت به‌خویش است. مشابهت علت و معلول رابطهٔ دیگری است که بلافاصله در متن کتاب از آن سخن‌خواهد رفت.آنچه باید همواره به یادداشت این‌است که مشابهت خلق و خالق مشابهت معلولی است که دربین وجود آن و وجود علت آن رابطه‌ای جز همین مشابهت نیست و هرگاه ازآن صرف‌نظر شود از هرحیث بایکدیگر بی‌نهایت اختلاف دارند. مراجعه شود به:

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 13, 5.

Quaest, disp de veritate, qu. II, art. 11; qu. XXIII, art. 7, ad am.

– وانگهی می‌دانیم که دونس اسکوتوس به‌تواطی وجود قائل بود، ولیکن به‌ترتیب مخصوص و با الفاظ متفاوت رأی خودرا ادا می‌کرد؛ و به‌هرصورت این اعتقاد را که نسبت خلق و حق ازقبیل مشابهت است محفوظ می‌داشت. درنظر او متواطی عبارت از وحدتی بود که برای این‌که تناقضی را صورت‌پذیر سازد کفایت کند. بدین معنی هرگاه بگوئیم که وجود متواطی است درحکم این است که گفته باشیم که وجودی که به‌خالق نسبت می‌دهیم همان وجودی است که به‌مخلوق نسبت می‌دهیم. پس با وجود اختلاف اساسی در ماهیت تواطی مفهوم وجود برقرار می‌ماند. قطعات این متون را می‌توان به‌نحو مجتمع و مرتبط در ذیل بازیافت.

Hier. De Montefortino, *J. D. Scoti Summa. theologica,* I, 13, 5; t. I, p. 318-322.

ج – باصرف‌نظر ازقول به مشابهت، هرگاه خدا ووجود را عین یکدیگر شماریم قائل به‌وحدت وجود می‌شویم. این امر به‌کرات در قرون وسطی واقع شده است. مثلا مراجعه‌کنید به آراء David de Dinant درکتاب:

G. Théry, *David de Dinant* (Bibl. thomiste, VI), Paris, J. Vrin, 1925.

علی‌الخصوص متنی که در صفحه ۱۳۲ و متن پنجم که در صفحه ۱۳۵ نقل شده است، و درآن‌جا خدا را همان وجود بالقوه یعنی ماده دانسته‌اند زیرا که او نیز وجود است. مشکلاتی که بعداً گریبان اکهارت (Maître Eckhart) را گرفت منشأ دیگری جزهمین نداشت... رجوع‌شود به:

G. Della Volpe, *Il misticismo speclativo di maestro Eckhart nei suvi rapporti storici,* Bologna, 1930, p. 151-152.

او نیز به آیهٔ «من هستم آنچه هستم» استناد می‌کند، ولیکن نتایجی که بسیار دور از احتیاط است ازآن می‌گیرد و این نتایج با اصل معنی این آیه منافات دارد؛ زیرا اگر خدا وجود مطلق است هیچ شیء دیگری نمی‌تواند وجود به‌همان معنی باشد که اوست، و حال آن‌که او برعکس نسبت ذات اشیاء به‌وجود خدا همان نسبت قوه به‌فعل است، و بنابراین اشیاءِ با خدا وحدتی ازقبیل اتحاد قوه و فعل بایکدیگر دارند. (همان‌مرجع، ص ۱۷۹) – رجوع‌شود به:

G. Théry, *Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la sagesse*

در مجموعهٔ:

Archives d'hist doctrinale et littéraire du moyen âge, t. IV (1929-1930), Paris, J. Vrin, 1930, p. 257.

وهمان مرجع،

. p. 255

دراین‌باره می‌توان به مطلب حاشیهٔ ۳ ص ۲۵۶ که اهمیت بسیار دارد رجوع‌کرد، که درضمن آن P. G. Théry بادقت و قطعیت معانی مختلف عدم تمایز وجود را در بین حق و خلق چنان‌که اکهارت به‌آن قائل بود شرح می‌دهد عنایت داشت هم‌چنین می‌توان به:

G. Théry, *Edition critique des pieces relatives au procès d'Eckhart*

در مجموعه:
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge t. I, p. 172.
رجوع کرد و ایضاً می‌توان به‌صفحهٔ ۱۹۳ قطعه ۵ که درضمن آن اکهارت به سفر خروج ارجاع می‌کند نظر افکند.

برعکس می‌توان معلوم‌داشت که علت این‌که مفهوم «صورت و مثال خدا» را به‌عنوان محور بسیاری از افکار عرفانی قرون وسطی می‌یابیم، و ازجملهٔ آنها به‌عنوان مثال می‌توان عرفان برناردوس قدیس را شاهد آورد، این‌است که مارا موفق می‌دارد که به‌تأله عرفانی موجودات قائل شویم، بی‌آن‌که جوهر حق و خلق را باهم مشتبه سازیم. برحسب این اعتقاد انسان موضوعی خواهد بود که براثر فضل الهی با مشابهت به‌خدا صورت‌پذیر خواهد شد.

42) *Ecce Homo*
43) *Philosophe en méditation*
44) *Pélerins d'Emmaüs*
۴۵) هوگ دوسن–ویکتور Hugues de Saint-Victor عارف قرن دوازدهمی پیشوای‌یك طریقت رهبانی.–م.
۴۶) رمون یا رایموند لول (قرن سیزدهم میلادی) Raymond Lulle/Lully/Llull شاعر و عارف کاتالانی که مشرب نوافلاطونی داشت.–م.
47) *Itinéraire de l'âme vers Dieu*
48) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 45, 7, Resp.
۴۹) Card. Newman، مقدمهٔ کتاب *Apologia pro vita sua* تعبیری‌که دراینجا آمده قوی‌تر از آن است که در آثار نیومن بوده، چه نیومن ازلحاظ تاریخی به‌این مطلب نظر افکنده است ولیکن ازلحاظ ربط اشیا به‌خدا تفاوت‌اساسی با بیانی‌که ماکردیم ندارد.
۵۰) رابرت‌گروستست (حدود ۱۱۷۵–۱۲۵۳) Robert Grosseteste روحانی انگلیسی... وی زبان یونانی واحتمالاً عبری می‌دانست وترجمه‌ها وحواشی او برآثار ارسطو مبنای افکار آلبرتوس کبیر و قدیس توماس آکویناس قرار گرفت... (← **دایرةالمعارف فارسی**).
۵۱) راجر بیکن (حدود ۱۲۱۴–۱۲۹۴) فیلسوف مدرسی انگلیسی... Roger Bacon (← **دایرةالمعارف فارسی**).
52) Concret
53) *De Trinitate*
۵۴) کتاب مقدس، کتاب حکمت، فصل باب ۱۱، آیهٔ ۲۱.
۵۵) دراین‌جا دو اشتباه را که متمم یکدیگر است باید رفع‌کرد: اول همان است که گفته‌شد، یعنی تشبیه معانی به‌محسوسات و قبول معانی استعاری برای اشیاء را که این‌همه درنظر اهل هنر درقرون وسطی معتبر بود یکی ازاقسام تخیل بشماریم وفاقد توجیه فلسفی بینگاریم. دیگر این‌که گمان بریم که در قرون وسطی علم را همین تمثل و تخیل

می‌دانستند و امروز نیز باید علم آن دوره را مجموعهٔ همین تخیلات بخوانیم. ایـن اشتباه تاریخی ما را برآن می‌داردکه پیکرهائی راکه ازسنگها تراشیده‌اند درانظار مردم درقرن سیزدهم نمونه‌ای ازمعرفت عقلی مردم این دوره بدانیم. شخصی به‌نام لانگلوا Ch. - V. Langlois کتابی به‌عنوان **معرفت طبیعت وعالم درقـرون وسطی با استناد به‌بعضی ازمقالات فرانسوی برای‌کسانی‌که ملتزم به‌دیانت نیستند.**

La connaissanee de la nature et du monde au moyen âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs, Paris, 1911.

دراین‌باره نگاشته است که حتی عنوان آن گمراه‌کننده است. رابرت گروستست و راجر بیکن و تیری دو وربری Thierry de Vrieberg و ویتلو Witelo بعضی از رسائل علمی پرداخته‌اندکه علمای فقه‌اللغه در روزگار ماگاهی در توضیح مطالب ریاضی‌آنها به‌زحمت افتاده‌اند و همین کسانند که اهل علم زمان خود بوده‌اند و حتی در بعضی از موارد نسبت به‌زمان ما نیز چنین می‌توانند بود. حقیقت این است که تبیین تخیلی عالم وتعبیر معانی در قالب محسوسات از قرن نهم تا قرن دوازدهم بر فکر مسیحی غالب بود و از آن پس یعنی ازقرن سیزدهم به‌بعد اندك اندك تابع تبیین علمی شد بدون این‌که هرگز به‌راه زوال رود. این رأی هنوز هم متداول است وحتی اصحاب آن بااستمداد از عقل می‌کوشند تا هم روش خودرا موجه سازند و هم حدود آن‌را معلوم دارند. به‌هرصورت این‌دو مانعةالجمع‌اند. نگاه‌کنید به:

Saint Bonaventure, *In I Sent.*, 3, 3, ad2m.

۵۶) کتاب مقدس، امثال، باب ۱۶، آیهٔ ٤.

۵۷) آوگوستینوس از همین طریق ستایشهایی را که خدا درکتاب مقدس در شأن خود آورده است تفسیر کرد و برآن‌شد که چون خدا صفات جلال وجمال‌خودرا بازمی‌گوید از این راه چیزی فرانمی‌گیرد و بزرگتر از آنچه هست نمی‌شود، بلکه ذکر این صفات باعث برآن برمی‌گردید که ما اورا بهتر بشناسیم. پس مائیم که از آنها سود می‌جوئیم. توماس آکوئیناس همین بیان را ازسرگرفت و در کتب خود بازگفت و در ضمن روابطی تقریر و تلخیص کرد. رجوع‌شود به:

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIaIIae, 132, 1, ad 1m.

و آیهٔ کتاب **امثال** (XVI, 4) را نیز به‌همین نحو تفسیر نمود (*Sum. theol.*, I, 44, 4)

بدین‌ترتیب می‌بینیم که موجوداتی که او می‌آفریند چگونه جز برای وصول به او عمل نمی‌کنند و این سخن درسراسر فلسفهٔ حقیقی مسیحی بازگفته می‌شود رجوع‌شود به:

Saint Thomas d'Aquin, I, 65.

و همچنین به بوناونتوره که کلام او نیز مؤید همین معنی بود:

Saint Bonaventure, *In II Sent.*, I, 12, 2, 1, édit. Quaracchi, t. II, p. 44.

مقایسه‌شود با:

*Westminster Confessions of Faith, C*hap. II, 2.

58) *Causarum finalium inquisitis sterilis est et tanquam vrigo Dco consecrata*

nihil Parit.

نگاه کنید به:

F. Bacon, *De augmentis scientiarum,* III, 5.

[مقصود فرانسیس بیکن از جمله‌ای که از او نقل‌شد این است: فکری که تنها متوجه علل غائی بشود - که سرانجام آنها غایةالغایات یعنی خداست- عقیم می‌ماند؛ تنها علل فاعلی است که فکـــر علمی را بارور می‌سازد، البته قول او خالی ازتعریض به ولادت عیسی هم نیست.-م.].

۵۹) وانگهی در فلسفه‌های قرون وسطی کمتر به‌شرح و بسط مطالب دربارهٔ «عجائب طبیعت» پرداخته‌اند. توجه به‌این قبیل مطالب قبل‌ازدورهٔ مسیحیت حاصل بود ولیکن شیوع آن و علی‌الخصوص استفاده از آن به‌عنوان روش فلسفی برای اثبات وجود خدا درقرن هفدهم صورت گرفت. فنلن در بحث راجع به‌وجود خدا به‌اشاعهٔ این روش، باری بسیار رسانید و عنوان فصل دوم از باب اول کتاب خودرا دراین‌باره «ادلهٔ اثبات وجود خدا با استفادهٔ از مشاهدهٔ عجائب عمدهٔ طبیعت» نهاد.

Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu;* 1re partie, chap. II : *Preuves de l'existence de Dieu tirées de la considération des Principales merveilles de la nature*)

و تأثیر کتاب سیسرون درآن مشهود است. در سدهٔ هجدهم برناردن دوسن‌پیر این مطلب را در یکی از آثار خود مجسم ساخت:

(Bernardin de Saint-Pierre, *études de la nature,* Paris, 1784)

این نویسنده برآن‌شد که کشف علل فاعلی ممتنع است و درپی کشف آنها رفتن هم به تحقیقات علمی و هم به‌احساسات دینی لطمه می‌زند. صانع طبیعت مارا دعوت به‌جستجوی علل غایی می‌نماید: «با همهٔ تحقیری‌که فلاسفه نسبت به علل نهایی دارند خدا خواسته است که تنها همین‌گونه از علل را بتوان دریافت. و باقی علل‌را ازما پنهان داشته است.» (رجوع‌شود به کتاب زبور، چاپ ۱۷۸۹، مطلب ۹، جلد ۲، ص۱۸) و درهمین‌جا سخنان او دربارهٔ هم‌آهنگی طبیعت و شرح جزئیات آن‌که بسیار خنده‌آور است و حکایت از نهایت ساده‌دلی دارد به‌میان آمد. این‌گونه ادله دیگـــر منسوخ شد واز اعتبار افتاد. حتی درمواردی هم که بتوان تشخیص غایت داد معرفت ما نسبت به‌آن غایت برای علم مفید و ممتع نیست و تنها کاری‌که دراین‌زمینه ازآن برمی‌آید این‌است‌که در شناختن چگونگی برخی از امور به‌علم یاری می‌رساند و همین شناختن چگونگی است که مارا به‌تأثیر درطبیعت و تسخیر آن تا آن‌جا که امکان‌پذیر باشد موفق می‌سازد.

60) pourquoi

61) comment

۶۲) برای شرح جهاتی که وجود دارد تا رجوع به‌غایات را بعنوان جزئی از روش علمی ممکن سازد، رجوع کنید به:

- A. Reymond, dans *Etudes sur la finalité,* Lusanne, La Concorde, 1931, p. 79-107.

L. Plantefol, dans *La méthode dans les sciences,* Paris, Alcan, 1930 : *La*

biologie végétale.

۶۳) برای فهم دقیق معنی مذهب اصالت غایت در قرون وسطی به‌بعضی از نکات مهم باید توجه داشت و از جمله:

الف- فلسفه نباید روشهائی را که علم درپیش می‌گیرد به‌علم القاء کند بلکه علم خود باید ببیند که کدام‌یك از روشهای تحقیق و تبیین منطبق بر معرفت علمی است. پس اگر دانشمندان از قبول اصالت غایت امتناع دارند (والبته این امتناع به اندازه‌ای که گفته می‌شود نیست) حق با آنان است و فیلسوف را نمی‌رسد که دراین‌باره چیزی بگوید که درصلاحیت او نیست. برعکس، اگر فیلسوف جهاتی درفلسفهٔ خود برای قبول غائیت در جهان دارد دانشمند را نمی‌رسد که اورا ازاین سخن به‌دستاویز این که علت غائی ازلحاظ علمی قابل تحلیل و تألیف نیست باز دارد؛

ب- ازنظر شخص فیلسوف در هر شیئی که عناصر آن یکایك و جدا ازهم، و مجموعهٔ حاصله از انضمام آنها، برای این‌که جهت وجود کل آن شیء را معلوم دارد کفایت نمی‌کند غائیت وجود دارد. ازهم‌گسستن اجزاء یك مجموعه و باز به‌هم پیوستن آنها به‌روش مکانیستی شاید برای تبیین علمی کفایت کند ولیکن درموردی هم که چنین عملی امکان‌پذیر باشد جای دو سؤال باقی‌است: ۱- عناصری‌که قابل دخول در ترکیب باشد، ۲- نظم این عناصر از آن‌لحاظ که دراین ترکیب جای می‌گیرد. از همین‌جاست که توماس آکوئیناس گمان می‌برد که بتواند وجود خدا را به‌عنوان علت وجود نظم در اشیاء اثبات نماید و هم‌چنین شاید بتوان گفت که اعتقاد به‌خدا به‌عنوان علتی برای استعداد قبول این نظم ازطرف عناصر نیز لازم آید؛

ج- قیاس به انسان لازمهٔ اعتقاد به‌غائیت است، زیرا آنچه بهتر از هر چیز دیگر و از درون خود آن را می‌شناسیم غائیتی است که اجزاء فعل انسانی را با یکدیگر تألیف کند ولیکن ازاین‌جا لازم نمی‌آید که خودرا از قیاس سایر موجودات به انسان باز داریم. ازنظر علمی یا ازلحاظ فلسفی جهاتی برای تعمیم غایاتی که با شعور مقرون باشد به موجودات آلی غیرذی‌شعور در دست نیست. غائیت در جائی است که معرفت نیز باشد، یعنی مرحلهٔ جنینی آن در حیوان و بحبوحهٔ ظهور آن در انسان است. از همین‌رو موجودی که حامل غایت مقرون به‌شعور است چون بخواهد علت غائیت را در موجودات غیر ذی‌شعور دریابد نمی‌تواند از تشبیه آن به غائیتی که در خویشتن می‌بیند جتناب ورزد. درهمین‌جاست که می‌توان «اربعهٔ متناسبه» از مشابهت انسان با خدا برقرار ساخت: نسبت خدا به غایت خود او مثل نسبت ما به‌غایت خودمان است؛ ولیکن چیزی دربارهٔ نسبت او به‌غایت خود نمی‌دانیم جز این‌که به‌وجود آن غایت قائلیم. گاهی از این جهل خود غفلت می‌کنیم و گمان می‌بریم که می‌توان غایات اورا دریافت و نقشه‌های اورا معلوم داشت. گاهی این نقشه‌ها و هدفها که برای او برمی‌شماریم موجه است ولیکن مورد یقین نیست و گاهی حتی ازلحاظ عقل انسان نیز غیرموجه و محال می‌نماید. نظر حکمای قرون وسطی دربارهٔ غائیت ملتزم به‌انحرافی ازاین‌قبیل نیست.

رجوع‌شود به:
Dalbiez, *Le transformisme et la philosophie,* dans *Le transformisme,* Paris, J. Vrin, 1927, p. 174-179, et R. Collin, *Reflexions sur le psychisme,* Paris, J. Vrin, 1929, p. 192-198)

د – مسألهٔ دیگرکه آن نیـز درخور اعتناست این‌که آیا تبیین ماشین‌وار (mécaniste) جهان نیز مانند قبول غایات مستلزم قیاس جهان به‌انسان نیست؟ – چه، انسان ازآن‌لحاظ که صانع است (homo faber) غایاتی دارد و برای تحقق این غایات هیئتی را که مانند ماشین به‌کار می‌افتد ترتیب می‌دهد و خواه جهان را مانند ماشین بینگارد و خواه آن‌را متوجه به غایات شمارد به‌هردو صورت نظری را که دربارهٔطبیعت دارد در آن دخیل می‌سازد. لانژون (Langevin) در سالهای اخیر دراین‌باره چنین گفته است: «اینك ما دربرابر بحران جدید مکانیسم قرار داریم، منظور تأکید دربارهٔ قیاس به‌انسان به‌روش پیشینیان درمکانیسم عمومی وبعضی ازمفاهیم اصلی آن است، مثل تصور نقطهٔ مادی و قبول آن به‌عنوان حد شیء منفرد، یا تصور نیرو وغیره.»
(*Bulletin de la société française de philosophie,* 30eannée, no 2,Avril-Juin, 1930, p. 58).

مقصود ما این نیست که به‌نظریهٔ لانژون استناد کنیم، چه مقاصد باهم تفاوت دارد؛ قصد او بیشتر حذف بقایای قیاس به‌انسان ازعلم است ونمی‌خواهد با امثله‌ای‌کـه می‌آورد این معنی را تجویز نماید (همان مأخذ، ص ٦١–ص ٦٢) منتهی قول اورا می‌توانیم برای تأمل خود مفید بدانیم. آنچه فعلا دراین مسأله مجهول است این‌است که هرگاه قیاس به انسان از مکانیسم حذف شود و همین‌معنی به‌صورتی لطیف‌تر از آنچه اینك دارد باز به‌میان نیاید علم چه وضعی به‌خود می‌گیرد. لانژون می‌گوید: «نباید تصویر خیالی را از مکانیسم به‌دور انداخت، بلکه باید آن‌را دیگرگون ساخت. (ص ۷۰) ولیکن محلی برای این سخن باقی است که چون تصویر خیالی را به‌میان آوریم خودبه‌خود بقایائی از قیاس به‌انسان دخیل در علم می‌شود وحتی می‌توان گفت که علمی که عقل انسانی آن‌را احداث کند ولیکن قیاس به‌انسان را درآن از میان ببرد به‌تصور درنمی‌آید.

64) béatitude

65) Blaise Pascal, *Pensées et opuscules,* éd. L. Brunschvicg, édit. min., 4e édit., p. 215.

٦٦) اطلاق شخص بر خدا در بین مسیحیان شیوع بسیار دارد.–م.

67) Maine de Biran, dans *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* édit. E. Naville, Paris, 1857; Journal intime du 15 Mars 1821, p. 349.

فصل ششم

بحث خیر وشر در عالم مسیحی

ظن شایع ومتداول این است که دین مسیح مستلزم بدبینی بود. زیرا ما را ازتنها جهانی که به‌وجود آن اطمینان داریم ناامید ساخت تا نسبت بـه جهان دیگری که معلوم نیست اصلا وجود داشته بـاشد امیدوار کند. عیسی‌مسیح پیوسته پند می‌داد که یکسره ازآنچه بدین جهان وابسته‌است بگسلیم؛ پولس تن را خوار می‌داشت ودر ستایش کسانی که دوشیزه[1] می‌مانند اغراق می گفت. آباء صحراء[2] که چـون شیفتگان وسرگشتگان تا حد دیوانگی و درعین بی‌خودی ازطبیعت نفرت داشتند چنان به‌سر می‌بردند که گوئی حیات را تنها به‌معنی ترك تمام علائق اجتماعی وانسانی تلقی می کنند؛ بالاخره در قرون وسطی قواعد زندگی نسلی راکه اهل تحقیرروزگاربود[3]، مضبوط ومحدود ساختند، واز این‌طریق طرز توجیه فلسفی آن‌را معلوم داشتند. به‌صریح بیان گفتند که جهان غرق معصیت شده وعفونت گرفته وتا اعماق خود به فساد افتـاده است؛ چون بالذات شر است باید ازآن گریخت و در نفی ومحو آن کوشید. قدیس‌برنار[4] ودامیانی[5] برآن شدند که هرچه به‌نام طبیعت تصدیق می‌شود و باآن نسبت می‌پذیرد مردود است. براثر

این اقوال هزاران پسر ودختر جوان، اگر به‌دنبال برونو[٦] دربیابان شارتر[۷] به راه نیفتادند لااقل به‌غربت وعزلت روی آوردند. در سایر موارد بعضی‌از عائله‌هائی که با پیوند ازدواج پدید آمده وقرار گرفته بود ازهم پاشید واعضای آنها به‌خویشتن رها شدند وآزادی خود را در راه خوار شمردن تن وتباه کردن حس به‌کار انداختند وحتی عقل خود را که ممیز انسانی آنان بود در بندکشیدند[۸].

این شوق و علاقه و رغبت راکه تمام مردم در عین بی‌خودی، نسلها پس‌از یکدیگر، به‌نیستی ونابودی نشان دادند آیا می‌توان نتیجهٔ حاصله‌از تعالیم مسیحی دانست؟ و آیا می‌توان برآن‌بودکه فکر جدید باعث آن‌شدکه نفی حیات را نفی‌کنند وترك دنیا را تـرك نمایند؟ وبدین‌ترتیب انسان طبیعت را مورد قبول قرار دهد ونسبت به‌اعتبار تمام آثار طبیعی اعتمادکند وترقی غیر محدود ازلحاظ طبیعی را میسر شمارد، مشروط براین‌که آنچه را نیکوست بازشناسد تا بدانچه نیکوتر است فرا رسد، خلاصه برآن باشدکه عالم بالذات خیر است و زندگی درآن نیکوست؟ این‌خوش‌بینی دنیای جدید بودکه دراساس معنی خود با بدبینی مسیحی تقابل داشت. دورهٔ تجدد علمی و ادبی (رنسانس) خدایان یونان را بازپس آورد یا لااقل روح بشر را ازنو به‌صورتی‌که در حین اعتقاد بدانها بود باز گردانید؛ دربرابر پاسکال ولتر[۹] ودر برابر قدیس برنار کوندورسه[۱۰] را پدید آورد.

دربارهٔ صفای دنیای یونانی به‌تمام معنی آن شاید درمباحث آتیه بتوان سخنانی به‌میان آورد ولیکن معنی خوش‌بینی این قوم و تعیین حدود آن‌را در بحث از فلسفهٔ یونان بهتر می‌توان معلوم داشت و اکنون موقع آن نیست که بحثی از این قبیل عنوان شود. برعکس، اینك جای آن است‌که معلوم داریم‌که محور حکمت مسیحی را تنها نمی‌توان سیرت اولیا وعرفا دانست وبا استناد به‌حیات اهل باطن‌مدار این‌حکمت‌را معین ساخت.حتی بایدگفت‌که استشهاد از سیرت اصحاب

عرفان بدون توجه به‌عقایدی‌که مقبول اهـل شریعت در این دیانت است و کیفیت احوال وافعال پیروان دیـن مسیح را روشن می‌دارد زیان‌آور است. قدر برنار هرچه عالی باشد ووجود پاسکال هرچند لازم افتد افکار امثال اینان را نمی‌توان به‌تنهائی جانشین سنن آبـاء کلیسا و تحول مدید آن درطی قرون واعصار وفلسفهٔ حکمای قرون وسطی ساخت. دراین‌جا نیز بهتر آن‌است‌که‌گواهانی‌که ازآنان نقل قول می‌کنیم امثال اوگوستینوس وبوناونتوره و توماس آکوئیناس ودونس اسکوتوس باشند، بی‌آن‌که‌کتاب مقدس راکه هردو فرقه از آن بهره برده‌اند به یك‌سو نهیم.

کافی است نخستین فصل سفر تکوین را بخوانیم تا اصلی را بیابیم‌که همواره می‌تواند پایهٔ استوار وتزلزل‌ناپذیری برای آنچه خوش‌بینی مسیحی می‌نامیم باشد. ما دراین مقام دفعةً دربرابر فعل خلقت قرار می‌گیریم. وبه‌این مطلب برمی‌خوریم‌که خدا خود در شام‌گاه هرروز به‌کار خویشتن می‌نگرد ونه‌تنها تصدیق می‌کرد که این کار از اوست بلکه می‌گفت که چون ازخود اوست پس نیکوست. از آن پس چون درشامگاه روز ششم یك نگاه به سراسر این‌کار انداخت آخرین بار با قول خود شهادت برآن‌دادکه آفرینش او نیکوست : «خدا هرآنچه‌راکه ساخته‌بود دید وآن همه بسیارنیکوبود»[۱۱] ازاین‌جا برمی‌آید که از همان زمان قدیس ایرنایوس[۱۲] سنگ‌گوشهٔ پی‌بنای خوش‌بینی مسیحی چه بود. البته این قول را نمی‌توان تعبیر فلسفی دانست وازقبیل مباحث حکمت الهی به‌شمار آورد ولیکن همین سخن باعث آن‌شدکه بسیاری از اقسام فلسفهٔ الهی مردود شود وتنها ظهور یك‌فلسفه‌که مقبول مسیحیان تواند بود انتظار رود. همهٔ افراد فرقهٔ غنوصیه‌که صانع اسفلی را عامل خلق جهان پنداشتند فوراً مغضوب شدند وآئین‌شان مخالف دین مسیح محسوب‌گردید تا ساحت خدا از این طعنه که مبادا جهان را چنان بدآفریده باشندکه اینان می‌گویند

مقدس ماند. جهان چون آفریدهٔ خدای نیکوست نمی‌تواند نتیجهٔ حاصله از وقوع خطائی در خلقت یا به‌نحوی از انحاء حاصل جهل و نقص وهبوط باشد[۱۳]. ایرنایوس این نکته را دریافت وآشکارا گفت که خوش‌بینی مسیحی نتیجه‌ایست که ازنحوهٔ اعتقاد مسیحیان به‌خلقت لازم می‌آید. خدای نیکو که همه‌چیز را از هیچ آفرید مخلوقات‌خود را نه‌تنها موجود بلکه منتظم ساخت وهیچ‌گونه علت دیگر راکه مادون او باشد وحائلی دربین صانع وصنع او به‌شمار آید برنتافت[۱٤]. چون تنها آفریدگار بود ما را مجاز داشت‌که همه‌چیز را یکسره از او بدانیم[۱۵]. واو چنین می‌تواند بود، زیراکه نیکوست، وآنچه می‌ماند این است‌که از لحاظ فلسفی اثبات‌کنیم‌که چنین است.

می‌دانیم که‌این مسأله تاچه اندازه فکر آگوستینوس را درعهد شباب او به‌عذاب افکند. او نیز نخست به‌افکار غنوصیه به‌صورتی که‌در ثنویت مانویه آشکار بود برخورد، وآن‌گاه ازاین عذاب فارغ شدکه از فرقه‌ای که زمانی به‌آن‌گرویده بود بدرآمد[۱٦]. مع‌ذلك، بااین‌که از غنوصی مآبی مانویان آسوده‌گردید ازهمهٔ مشکلات رها نشد، زیرا پیوسته این سؤال درخاطر او خلجان‌داشت‌که در عالمی‌که مخلوق خدا است چگونه می‌توان حضور شر را تبیین‌کرد. اگر خدا نیست نیکی ازکجا می‌آید، اگر خدا هست بدی ازکجا می‌رسد؟ جوابی‌که افلوطین به‌این سؤال داد در سنت فلسفهٔ یونان سابقهٔ بسیار داشت وبه اوایل این فلسفه بازمی‌گشت، ولیکن این جواب چون در فکر او قوام می‌گرفت ناگزیر با بعضی ازافکار غنوصیه‌که این همه با آنان درافتاده بود ملازمت می‌یافت. بدین‌معنی‌که حاصل این جواب آن‌بود که شاید بتوانیم ماده را اصل شر بدانیم. چون وجود نیکوست پس آنچه ضد اوست، یعنی عدم است، بالضروره بد است. وبه‌یك معنی ماده عدم است، منتهی عدم آن عدم افلاطونی است، یعنی لاوجود[۱۷] نیست، بلکه لاخیر[۱۸] است. وهمین اصل بودکه افلوطین را برآن می‌داشت

که هم ماده را ناشی از عدم انگارد و هـم آن را اصل شر شمارد[۱۹]. او گوستینوس که در عنفوان شباب آن همه ستایش نسبت به افلوطین داشت باچنین عقیده‌ای به وسوسه می‌افتاد. صاحب‌این عقیده چون شر رابه ماده تأویل می کردوآن‌را تقریباًناچیز می‌شمرد وبه‌جهات‌نقائصی که ناگزیر دراین جهان وجود دارد پی‌می‌برد، پس چرا قبول چنین راه‌حل ظریفی بر آو گوستینوس گران می‌آمد؟

امتناع او از قبول این عقیده تنها به این دلیل بودکه از این راه این مسأله را غیرقابل حل می‌دید. جوابی که افلوطین داده بود با مجموعهٔ فلسفهٔ او مطابقت داشت، زیرا خدا چنان کـه او می‌شناخت خدای خالق به‌معنی یهودی ومسیحی این کلمه نبود. چون جاعل‌وجود ماده به‌شمار نمی‌رفت پس احوال طبیعت ازاو نبودو ازهمین‌رو طبیعت می‌توانست بد باشد بی‌آن که‌خدا بد شود. ولیکن‌آو گوستینوس‌چگونه می‌توانست ازقبل خدای آفریدگار عذر بخواهدکه چرا ماده را بد آفرید، یااگر آن‌را بد یافت چرا به‌خود رها ساخت تا چنین بماند[۲۰]؟ ازاین‌رو آو گوستینوس که اصول فلسفی افلوطین را در پرتو نور وحی مسیحی خواند دریافت‌که می‌تواند از این اصول فراتر رود[۲۱]. بدبینی اگر به‌این‌صورت باشدکه ماده هم مخلوق خداست وهم بداست ازلحاظ شخص معتقد به‌دین مسیح ممتنع است. زیرا ازآن تناقض لازم می‌آید. آنچه علی‌الخصوص دراین‌مورد اهمیت دارد این است کـه ببینیم که چگونه این خوش‌بینی دینی به‌صورت خوش‌بینی فلسفی در می‌آید. راز این مطلب را از آو گوستینوس باید آموخت، ولیکن این همان رازی است‌که یك‌بار دیگر بایدگفت‌که درسفر خروج‌می‌توان یافت.

آنچه آو گوستینوس تمیز داد وبا آن همه زیبائی وشیوائی روشن داشت این بود که ماده را حتی اگر تنها به صورت مبدئی برای امکان وعدم تعین نیز تصورکنیم نمی‌توانیم بد بینگاریم. فرض‌کنیم

که ماده به‌حداقل اعتبار تقلیل شود یا به‌تمامی عاری ازصورت وفاقد کیفیت باشد؛ دراین حالت نیز لااقل به‌عنوان قابلیت صورت واستعداد اخذ آن باقی می‌ماند. البته اندك مایه‌است، ولیکن نمی‌توان گفت که هیچ‌است. فراتر ازاین رویم و گوئیم که شیئی که قابل نیکوشدن است بسیارنیکو نیست ولیکن به‌هرصورت نیکوست، وقدر متیقن این‌است که بد نیست. کسی که حکیم باشد بهتراز کسی‌است که می‌تواند حکیم شود؛ ولی همین که کسی بتواند حکیم شود خود سجیه‌ایست[۲۲]. ایـن دلائل جدلی البته درحد خود اعتبار دارد، ولیکن حکم به‌تمامت صحت آن نمی‌توان کرد؛ مگر این که هریك رابه‌عنوان جزئی که حائزمحل خاص خود درمجموعهٔ فلسفهٔمسیحی باشد تلقی کنیم واین‌مجموعه را براساس محکم تأسیس نمائیم: ازاین که ماده نیکوست می‌توان اطمینان یافت که کار خدا است، ودرهمین‌جا بود که مانویان به‌خطا رفتند؛ برعکس از این که ماده کار خداست می‌توان حتم داشت که نیکوست، ودرهمین‌جا بود که افلوطین به‌خطا رفت. «ازاین‌روست که خدای ما دراین کلام جلیل وجمیل الهی به‌عبد خود خطاب می‌کند: من هستم آنچه‌هستم، وازآن‌پس می‌فرماید: به‌فرزندان اسرائیل بگوی که مراکسی به‌سوی شما فرستاد که گفت من هستم[۲۳]. زیرا او در حقیقت خود اوست، چون غیرمتحرك است. هرگونه تغیری این نتیجه را حاصل می‌کند که آنچه بود دیگر نباشد؛ اما هرکدام از اشیاء دیگر که مخلوق اوست به‌نحوی که خاص همان شیء است وجود خویش را از او دریافت می‌دارد. پس چون او وجود اعلی است، ضد او لاوجود است و در نتیجه می‌توان گفت که چون هرچه در طبیعت موجود است‌نیکوست وهرچه نیکوست وجود خویش را از او دارد پس هرچه درطبیعت موجود است وجود خود را ازاو دارد. خلاصه، همهٔ طبیعت نیکوست، اما هرچه نیکوست از خداست، پس تمام طبیعت از خداست»[۲۴]. با اتکا به همین اصل است که مسیحیان می‌گویند که هرچه هست، در دل خود نیکوست وباز بـا

اتکاء به‌همین اصل‌است که جهت هر گونه شری که در طبیعت می‌تواند بود تعیین می‌شود، زیرا مسیحیان شر را انکار ندارند، بلکه آن‌را امر عدمی وعرضی می‌شمارند واز همین‌رو به‌زوال آن امیدوارند.

هیچ مطلبی صحیح‌تر از این نیست که آنچه خدا ساخته است نیکوست ودر صحت این مطلب نیز شکی نمی‌توان داشت که هرچه هست به‌یك اندازه نیکو نیست؛ بعضی نیکوست وبعضی بیشتر نیکوست. اما چون چیزی باشد که بیشتر نیکوست پس چیزی هم هست که کمتر نیکوست، وآنچه کمتر نیکوست بد است. به‌علاوه دنیا هم درمرتبهٔ طبیعت بی‌جان وهم در مرحلهٔ موجودات جاندار پیوسته مقر کون و فساد است. این مراتب دنو نسبی و حدوث اقسام فساد وزوال از سنخ همان اموری است که در اصطلاح شر طبیعی‌نام می گیرد. وجود شر طبیعی را در عالم چگونه تبیین کنیم؟

آنچه ازقبیل عدم مساوات در بین مخلوقات باشد گویی‌نتواند جز ازطریق مسامحه در الفاظ شر نام گیرد. چون ماده نیکوست‌هرچه راکه هست به‌حق می‌توان نیکو شمرد، زیرا نه‌تنها خود آن شیء خیر است وقوع آن در مرتبهٔ پائین‌تر ازخیر نیز لازمهٔ کمال کلی[۲۵] است که شیء جزئی ازآن است. آنچه باید تأکید خاص دربارهٔ آن کرد این است که حدود ومراتب طبیعت وتحرك وتغیری که بدان‌سبب برطبیعت طعنه می‌زنند باتوجه به‌مابعد طبیعت جزء لوازم ذاتی شیء مخلوق می‌شود. زیرا حتی اگر بتوان فرض کردکه تمام مخلوقات متساوی باشند وازلحاظ نحوهٔ وجودی که دارند قبول حرکت نکنند باز در نفس وجود خویش محدود وممکن خواهند بود. خلاصه، چون به‌خلق عالم از عدم قائل شویم اشیاء بدان‌سبب که ازعدم به‌وجود می‌آیند به‌همین‌سبب هم‌هستند وهم نیکند؛ ولیکن باز به‌همین‌سبب که از عدم به‌وجود می‌آیند تحرك در ذاتشان مندرج است. پس دربرابر اصرار کسانی که طبیعت را، چون ناگزیر ازتغییرپذیری است، «بد»می‌دانند

باید توجه به‌این مطلب داشت که امکان تغیر ضرورتی است که خدا از آنچه مخلوق اوست بازپس نمی‌تواند گرفت، زیرا مخلوق بودن در کنه خود به‌معنی همین امکان است. البته قدرت تامهٔ خدا می‌تواند آثار آن‌را زائل سازد. خدا می‌تواند وجودی را که به‌موجودات‌افاده کرده است درآنها تثبیت نمایدوچنین‌نیز می‌کند؛حتی اگرمی‌خواست می‌توانست چنان‌کند که‌تمام اشیاء تالایتناهی بریك‌حال بمانند، ولیکن به‌هرصورت این ثبات یاحرکت در اشیاء جنبهٔ اکتسابی می‌داشت،وگرنه آنچه حادث از فعل خالق است ودوام آن معلول خلق مدام است حائز امکان ذاتی است وهمین امکان پیوسته آن‌را در معرض رجوع به‌عدم می‌گذارد. مخلوقات به‌سبب استعدادی که برای نبودن دارند روی‌شان به‌سوی نیستی است[۲۶] وآنچه خدا احداث‌می‌کند باصرف‌نظر ازفعلی که منشأ آن به‌شمار می‌رود ازاین امکان برخوردار است که سلب حدوث ازآن شود؛ خلاصه، مناط التزام مخلوقات به‌حرکت امکان آنها در وجود است.

ازقبول‌این نتیجه که‌فلسفهٔ مسیحی منکر آن‌نیست لازم‌نمی‌آید که به‌موقف افلوطین که ماده را بدمی‌دانست. رجعت‌کنیم یا به فلسفهٔ ارسطو بازگردیم که می‌گفت که ماده به‌همان‌سبب که ممکن است خلاف نظم را در عالم دخیل می‌سازد. باشروع مسیحیت، تبعیت از فلسفهٔ سفر خروج موجب آن می‌شود که فکر انسان از مرحلهٔ کیفیت فرا رود تا به‌مرحلهٔ وجود رسد. تغیر بدان جهت نیست که مقوله‌ای ازموجودات به‌نام اشیاء مادی وجود دارند،بلکه تنها بدان‌سبب است که«موجوداتی» وجود دارند. بدین‌معنی صورت وفعلیت همهٔ موجودات عیناً مثل ماده آنها در معرض تغییر است، وآنچه شر به‌معنی اخص خود خوانده می‌شود آغاز و فرجامی است که منشأ آن دراین جهان جز روح‌نیست. پس نباید گفت که جسم روح رابه‌گناه وا می‌دارد بلکه روح است که جسم را می‌کشد. ماهیت این مسأله پس‌از قبول چنین اصلی تغییر

می‌پذیرد وبه‌این‌صورت درمی‌آیدکه هرچیزی‌که باید ایجاد شود تـا بتواند وجود یابد همواره در معرض این قراردارد‌که سلب وجود از آن شود، تاآن‌جاکه خلق را خطری پیوسته درکمین است وباحکـم دقیق وبه‌عین الفاظ می‌توان‌گفت‌که این‌خطر جز همان امکان فساد وزوال نیست. این امکان را باید منظور داشت وجز این‌کاری دربارهٔ آن نمی‌توان کرد. ازاین امکان خطری به‌طبیعت بیجان روی‌آور نیست، زیرا طبیعت در این مرحله برعهدهٔ خود نهاده نیست، ولیکن در مرتبهٔ موجودات معنوی وروحانی، یعنی درآدمیان وفرشتگان بروز این خطر به‌واقع ودرعمل میسر است، زیرا آفریدگار چنان می‌خواهد که این طبقه از مخلوقات شریك او در حکم باشند و ازهمین‌رو خود آنان را فرا می‌خواند تا در رفع این زوال وفساد با وی یاری کنند.

بدین‌ترتیب وقوع شر طبیعی را به‌قطع ویقین‌نتیجهٔ حاصله از امکان مخلوقات دانستند[۲۷] وباتوجه به‌این حقیقت‌که درطی مدت مدید حاصل شد یکی‌از مهمترین اکتشافات قرون وسطی در فلسفهٔ اولی‌رخ گشود. توماس آکوئیناس برآن شدکه وجه ممیز خالق ومخلوق از یکدیگر را نباید از حیث نسبت صورت وماده به‌یکدیگر بلکه باید از حیث نسبت وجود وماهیت به‌یکدیگر ملحوظ داشت. ولیکن با اظهار چنین رأیی در واقع مطلبی راکه آوگوستینوس گفته بود از سر گرفت وبه‌نحو قاطعی تقریر نمود. آوگوستینوس در حل این مسأله بسیار کوشید وآنچه او در فلسفهٔ شر بیان داشت تقریباً یکسره به‌همان‌صورت به‌آثار توماس آکوئیناس ودونس اسکوتوس انتقال یافت. از اصلی‌که اتخاذ شد این نتیجه حاصل می‌آیدکه هرگاه شر طبیعی را یکی از صفات ثبوتی اشیاء بدانیم قطعاً وبنابر تعریف شری درطبیعت وجود ندارد وبدین‌ترتیب شر به خیر اقل تأویل می‌شود، یعنی به‌صورت یکی‌از مراتب خیر درمی‌آید. چه، برای این‌که اقل مراتب خیر باشد باید خیر باشد ودرنتیجه باید وجود باشد، زیرا چون خیر یکسره

ناپدید شود وجود نیز به‌تمامی از میان می‌رود[۲۸]. فراتر رویم و گوئیم که حتی اگر شر را به‌معنی فقدان خیری که می‌بایست وجود داشته باشد بگیریم باز باید بگوئیم که این فقدان جز نسبت به‌آن خیر از لحاظ ثبوتی خود معنی ندارد، زیرا در واقع بـه معنی فقدان کمال مخصوص آن خیر است[۲۹]. چنان می‌نماید که گوئی شر شیئی است که دارای جهت عقلی است؛ چون امر سلبی است جز نسبت به امـر ثبوتی معنی نـدارد؛ در کنه خود غیر واقعی است؛ از همهٔ اطراف محاط به خیری است که آن را محـدود و معین می‌سازد. پس بـه راستی می‌تـوان گفت که خیر موضوعی است کـه معروض شراست، تاآنجاکه می‌توان تقـریباً آن دو را به‌یکدیگر تأویل کرد. چنان‌که گوئی شر با جنبهٔ سلبی وعدمی خود نتواند جز به‌نفس خیرقائم باشد وجزنسبت به‌آن معقول گردد[۳۰]. آوگوستینوس حتی سخن را به‌این پایه رسانید وپیداست که درخوش‌بینی فـراتر ازاین نمی‌توان رفت، مگر این‌که به‌نحوی ازانحاء به‌طورکلی مفهوم شر را ازهرحیث‌انکار کنیم والبته بدین ترتیب نمی‌توان ادعای آن داشت‌که مسأله را حل کرده‌ایم، بلکه تنها می‌توان گفت‌که طرح آن را به‌یك سو نهاده‌ایم.

در مرتبهٔ اشیائی‌که فاقدِ علم وشعورند سعادت وشقاوت معنی ندارد. بندرت ممکن است، یا بهتر آن‌که بگوئیم هرگز ممکن نیست که بعضی ازآنها به‌فزونی یـا کاستی خـود در مراتب کمال نسبت به‌یکدیگر اعتنا کنند یا این امر راکه خود از میان می‌روند تا جـای خود به‌دیگران سپارند مهم شمارند. جهان را پروائی ازآن نیست که چنین باشد، زیرا چون خیری از دست رود خیر دیگری جانشین آن می‌شود؛ یا بهتر بگوئیم جهان چون به‌کل خود در نظر آید بهتر آن می‌نمایدکه چنین باشد، زیرا جمال‌وکمالی که از این‌راه حاصل می‌شود بسی بیش‌از آن‌است‌که ازدست می‌رود. توالی نظم این اشیاء که ضعفا در نظام آنها جای خود را به اقویا می‌دهند ائتلافی را احداث

می‌کندکه مرگ افرادی هم‌که از میان می‌روند نمی‌تواند زوال آن‌را باعث آید، بلکه برعکس ممد این ائتلاف می‌شود. چنین جهانی در مثل بسخنانی می‌ماند که متکلمی با ترکیب‌مخصوص ومطلوب به‌زبان می‌راند. این‌گونه سخن‌گفتن چون در ضمن آن همهٔ اجزاء واصوات کلام هریك به‌جای خود در پی یکدیگر می‌آیدزیبا می‌نماید. چنان‌که گوئی جمال کلام در همین باشدکه هرکدام ازکلمات به‌نوبت بزایند و بمیرند وجای یکدیگر را بگیرند. بدین‌ترتیب به‌قول آوگوستینوس آنچه شر طبیعی نام داردر مجموعهٔ مؤتلفه‌ای از امور ثبوتی‌که جملهٔ آنها خیر است دخیل می‌شود وبه‌قول توماس آکوئیناس چون اشیاء فسادپذیر در عالم رخ گشاید وبا امور فسادناپذیر گردهم آید جز این‌که برکمال وجمال عالم‌بیفزاید نتیجه‌ای‌حاصل نمی‌شود[۳۱]. برعکس باید به‌این نکته توجه داشت‌که چون از اشیاء بیجان به‌موجودات عاقل فرا رویم غموض مطلب ازدیاد می‌پذیرد، زیرا اینان تقدیر خود را درمی‌یابند وازآن رنج می‌برند؛ آنچه در مابقی طبیعت به‌معنی فقدان وزوال است در نزد آنان نام تیره‌روزی وبد اختری می‌گیرد. دراین مرتبه است‌که مسألهٔ شر معنوی طرح می‌شود ومقصود ازآن رنجی است‌که انسان می‌برد ودراین میان بعضی‌از اوضاع طبیعی نیز که مستلزم اقسامی از این آلام است از قبیل درد وبیماری ومرگ محلی را حائز می‌شود. حاجت بدان نیست‌که اصول جدیدی وضع‌کنیم تا بتوانیم به‌حل این مسأله در این مرحله موفق شویم ولیکن لازم است که معنی دقیق اصول را معلوم داریم تا ببینیم که چگونه می‌توان از آنها به‌عنوان مقدماتی برای حل این مسأله استفاده‌کرد.

ابتدا باید درنظرگرفت‌که انسان یابه‌عبارت دیگر، موجود ناطق، تنها ازآن لحاظ‌که چنین است نیکو نیست، بلکه ازلحاظ کل تقدیری‌که در انتظار اوست وبالاخص از لحاظ سعادت وبهجتی که قابلیت آن‌را دارد نیز نیکوست، به‌قول برناردوس: خلق موجودی‌که

برترین موجودات باشد در قدرت خداست[۳۲]. برای این‌که درحیات خود مشابهت با خدا توان جست عاقل باید بود، اما برای این‌که ازاین مشابهت بتوان بهره برگرفت اراده بایـد داشت. دارای خیر بـودن بدین‌معنی است‌که آن خیر را بتوان به‌خویشتن پیوست ودر فعل ارادی بدان مجهز شد. بدین قرار خلق موجودی‌که قابل اعلی مراتب خیـر باشد یعنی بهره‌ای از بهجت خدا گیرد به‌معنی خلق موجود صاحب اراده است، وچون تعلق اراده به امری‌که معلوم عقل باشد به‌معنی برخورداری از اختیار است می‌توان‌گفت‌که دعوت انسان به‌بهجت و سعادت بدون این‌که در همان حین اختیار به‌وی تفویض شود امکان‌ـ پذیر نیست. این موهبت عظمی است[۳۳] ولیکن‌انسان باکسب این‌موهبت در معرض خطر نیز واقع است؛ چه، آن‌که قادر به تحصیل اعلی‌مراتب خیر است این قابلیت را نیز داردکه آن مرتبه را ازدست دهد یا ازآن فرود افتد. آوگوستینوس بارها دراین‌باره سخن راند واین خصوصیت راکه دراختیار آدمی‌است فرا نمودومقدوراتی‌از بزرگواری وخواری راکه از این راه برای او فراهم تواند شد باز گفت. در جهانی که هر چه درآن باشد ازآن‌حیث‌که وجود دارد نیکوست اختیار، خیرعظیمی است. بعضی از اقسام خیر در مراتبی فروتر ازاختیار قرار داردولیکن بعض اقسام دیگر خیر را می‌توان برتر ازآن شمرد. مثلا فضائل اقسامی ازخیر است‌که برتر از مرتبهٔ اختیار جای دارد، زیرا مثلا عدالت یـا اعتدال را نمی‌توان چنان به‌کاربردکه بد شوند، ولیکن از اختیار می‌توان سوء استفاده کرد. پس حقیقت این است‌که اختیار خیری است وشرط لازم برای بزرگ‌ترین اقسام خیر و عام‌ترین مراتب آن است بی‌آن‌که شرط کافی باشد. هرچیزی تابع آن‌است‌که آدمی آن‌را به اختیار خود چگونه به‌کاربرد[۳٤].

اما واقع امر این است‌که انسان با گناه نخستین خود اختیار را بد به‌کار برد. مثل هرمخلوقی متحرك ومتغیر وعلاوه برآن مرید

ومختار بود ودرنتیجه قدرت به‌تقصیر داشت واین تقصیر را مرتکب گردید[۳۵]. تقصیر او به‌این صورت نبود که چیزی را بخواهد که‌فی‌نفسه بد باشد، چه تصور چنین شیئی مستلزم تناقض است[۳۶]، بلکه عمل وی به‌معنی ترك اولی بود واو را برآن داشت که نیکوتر را واگذارد تا نیکو را به دست آرد[۳۷]. انسان برای خدا آفریده شد ولیکن خود را برخدا برگزید و با این کار خویشتن شر را در این عالم دخیل کرد، یابه‌عبارت دقیق‌تر، هرگاه فرشته پیش‌از او چنین نمی‌کرد این کار از او سر برمی‌زد. این شر صفتی داشت که خاص اوبود، وهمین صفت می‌توانست ممیز آن از شر اخلاقی فلسفهٔ یونان باشد. خلافی که انسان با این اخلال‌نظم مرتکب شد تنها این نبود که نظم عقلی طبیعی را در وجود خویشتن مختل ساخت ومرتبهٔ انسانیت خود را فروتر انداخت، یا تنها آن نبود که مطابق تعبیر افلاطون، در بعضی‌از قصص وارده در رسائل او، سرنوشت خود را با یك لغزش تباه کرد، بلکه نظام الهی را غیرمنتظم نمود وجلوهٔ غم‌انگیز محنت‌خیزی ازطغیان یك موجود را در برابر وجود مطلق ظاهر آورد. ازهمین‌رو شر معنوی واخلاقی در فلسفهٔ مسیحی اسم مخصوصی به‌خودگرفت وهمین اسم بر سایر خطایائی که مولود خطای اول است نیز تعمیم پذیرفت و آن «گناه» بود. منظور شخص مسیحی از این کلمه همواره همین معنی بوده که شر اخلاقی به‌حکم اراده واختیار انسان در عالمی که مخلوق خداست وارد شده و با این تعبیر خود نظر به لزوم تبعیت مخلوق از خالق داشته است. خدا منع خفیفی کرد که آدمی بسیار آسان وبی‌آن که بر وی گران‌آید می‌توانست آن را بپذیرد وازیکی ازنعمی که دردسترس دارد بی‌آن که زیان کند روی برگرداند و این امتناع دلالت برتبعیت مخلوق از خالق داشت. اطاعت نهی الهی به‌منزلهٔ قبول این تبعیت وهتك این تحریم در حکم رد آن بود. آدم با چنین امتناعی فرا نمود که آنچه مخلوق آن را نیکو می‌داند بهتر از آن چیزی است که خدا

نیکو می‌خواند. اما هربارکه انسان گناه کرد این فعل طغیان تجدید شد، یعنی‌او با این‌عمل خودرا بر خدا برگزید، وخود را چون‌برگزید از خدا جدا ساخت؛ وچون جدا ساخت از تنها مقصدی‌که بهجت انسان درآن حاصل می‌شد محروم ماند وبا همین عمل محکوم بـه شقاوت‌گردید پس آنجاکه مقصود ما شر اخلاقی است حق این است که هر شری یا معصیت ویانتیجهٔ معصیت است[۳۸]. انسان چون بدین ترتیب روان خود تباه کرد و زمام خویش به دست شهوت سپرد و در سلسلهٔ مراتب روحانی مـرتبهٔ سفلی را برمرتبهٔ علیا رجحـان بخشید جسمی را نیزکه زنده به‌جان او بود پریشان نمود. تعادل دقیق عناصر وجود طبیعی اوبرهم خورد، ودرمثل‌چون آشفتگی دردل‌خانه خداراه یافت‌خانه نیز درهم ریخت. کام‌جوئی وشهوت‌رانی، که‌جزطغیان‌جسم دربرابر فکر نیست، وپستی وبیماری ومرگ وهمهٔ اقسام بدیها نتیجهٔ طبیعی معصیت او بود[۳۹].

این سخن اوگوستینوس را تتمهٔ قول پولس می‌توان شمرد که‌گفت: «تنها بایك آدم بودکه معصیت در جهان پدید آمد ومرگ را نیز با خود درآن پدیدآورد»[۴۰]. وقول پولس نیز در واقع رجوعی به آیات سفر تکوین بود. یك‌بار دیگر گوئیم‌که وحی الهی چون امری راکه انسان به‌حکم طبیعت فاقد آن است به وی وا می‌گذارد راهی برای این‌که خود انسان در آن گام بردارد به‌روی او می‌گشاید.

اصل مسأله همین است واگر بتوان این مطلب را برطبق‌تفکر مسیحی توجیه‌کرد جهان چنان تفسیر می‌شودکه می‌توان به‌نیکوترین صورتی‌که قابل تصور باشد نسبت به‌آن خوش‌بین بود. درچنین جهانی شر امری است‌که به هرصورت واقع می‌شود ووجود آن را انکار نمی‌توان داشت. بالطبع کسانی از مخالفت با این راه‌حل فروگذار نکردند وایراداتی بـرآن وارد آوردند. ایـن معارضات ازجانب پلاگوسیان[۴۱] صورت‌گرفت؛ واین جمله ازآن قبیل اشکالات فلسفی

است که طرح آنها در هر زمانی رایج ومتداول است وآسان‌ترین راه برای رفع این ایرادات آن‌است که درآنها به‌همان نحوی که حادث می‌شود نظر افکنند. مقصد این است که ببینیم آیا رأی مسیحی دراین مورد مناسبتی با عقائد مانویه ندارد؟ انسان را صنع صانع عاجز نمی‌انگاریم واز بدو خلقت درمعرض نفوذ مبدأ شر نمی‌شماریم. اما می‌گوئیم که به‌اختیار خود گناه کرد، پس خود او خواست تا گناه کند وچون اراده به‌گناهکاری نمود پس‌ارادهٔ او بد بود واین جواب مفید نیست که بگوئیم که چون او بد را خواست پس ارادهٔ او بد شد، زیرا نخست می‌بایست بد باشد تا بد بخواهد. از این دور چگونه‌خارج شویم؟ چگونه می‌توانیم جهانی را که نفس مرید مختاری درآن‌حضور یافت وبا حضور خود نظام کل را غیرمنتظم ساخت لائق اتصاف به‌صفت نیکو بدانیم[۴۲]. چنان می‌نماید که گوئی فکر مسیحی که در مقایسه با دین مانی رنگی از خوش‌بینی داشت درمقابله با پیروان پلاگیوس نشان بدبینی می‌گیرد وحتی شاید بتوان گفت که از طریق افکاری که در آثار آوگوستینوس راه‌یافت بی‌آن‌که برآن واقف باشد بقایائی از ما ترك مانویه رامحفوظ داشت.

برای این‌که این نکته روشن شود بار دیگر به‌یاد آوریم که اصل کلی این مسأله چیست؟ مقصد آن نیست که ببینیم که آیا خدا می‌توانست مخلوقات غیرمتحرك بیافریند، زیرا چنین خلقی بیش‌از خلق دائرهٔ مربع محال می‌نماید، [و به هر صورت ازتصور آن تناقض لازم می‌آید.] قبلا دیدیم که حرکت لازم ماهیت مخلوق ممکن است، همان‌طورکه عدم تحرك لازم ذات واجب‌الوجود است. همین‌قاعده آنگاه که مسألهٔ شر اخلاقی را طرح می‌کنیم برماهیت مخلوق مختاری که به ارادهٔ خالق از عدم به‌وجود آمد تطبیق می‌شود. هرگاه چنین بینگاریم که هیچ‌یك‌از آدمیان یا فرشتگان قابلیت فسادی راکه در باطن آنان نهان است به‌کار نمی‌گیرند این امر نیز مانع آن نخواهد

بود که این موجودات را متحرك بالذات نشماریم. این قابلیت می‌تواند به‌فعلیت در نیاید یا درصورت شمول فضل الهی ازلحاظ اخلاقی فعلیت‌پذیر نباشد ولیکن به‌هر صورت به‌منزلهٔ داغ نازدودنی است که بر پیشانی مخلوقات نهاده باشند، تا پیوسته درآن بماند ونشان امکان در وجود آنان به‌شمار آید[۴۳]. پس اگر در بین اشیاء مخلوق به‌وجود یك سلسله از موجوداتی که برخوردار از اختیارند قائل شویم بایدشر اخلاقی را به‌عنوان امری که لازمهٔ خلقت است بپذیریم وگرنه هر توجیهی از مخلوق بودن اشیاء امکان‌ناپذیر می‌شود[۴۴]. اما باید دید که چرا می‌بایست موجودات مختار آفریده شوند؟

زیرا موجودات مختار نه تنها اشرف مخلوقات بلکه پس‌از خدا علت غائی خلقت به‌شمارند. اینان، چنان‌که گفتیم[۴۵]، خدای مخلوقند، گواه‌فر آفریدگار واز همین راه ازبهجت او برخوردارند. برای این‌که این بهجت به‌حقیقت از اینان شود باید آن‌را طلب کنند ولیکن برای این‌که بتوانند طلب کنند باید به رد آن نیز قادر باشند. سراسر عالم طبیعت به‌منزلهٔ مقر ارواحی است‌که خدا آنها را چنان می‌آفریندکه سزاوار برخورداری از حیات پروردگار باشند وبا رشته‌هائی از پیوند راستین با او مرتبط شوند. اگربه‌ضرورت‌می‌بایست گناهکار باشند از جملهٔ عجائب اشیاءکه از تصور آنها محال لازم می‌آید به‌شمار می‌رفتند، زیرا ماهیت آنها با غایت وجودشان تعارض می‌یافت. ولیکن اگر گناه‌کردن برای آنان امکان نمی‌پذیرفت وجودشان قطعاً ممتنع می‌بود، زیرا می‌بایست آنان را مخلوق غیر متحرك شمرد وبدین‌ترتیب شیئی راکه تصورآن ازلحاظ فلسفی‌مستلزم تناقض است تحقق بخشید. البته این خود مرتبهٔ عالی‌تری از خیر است که وجودی بی‌آن‌که دربارهٔ وی تصور معصیت توان‌کرد صاحب بهجت باشدولیکن چنین‌خیری‌تنها در شأن خداست‌یا در شأن اصفیائی است‌که فضل خدا با اختیار آنان قرین‌شده واز این‌پس باآن‌ملازمت

یافته باشد. اما این‌مرتبه نیز کم‌مایه نیست‌که ارادهٔ موجود مخلوق برای نجات وی از شقاوت و تحصیل بهجب کفایت کند[۴۶]. ما ادعای آن‌را نداریم‌که ناگزیر باید راهی راکه مسیحیان برای حل مسألهٔ شر برگزیده‌اند درپیش گرفت، زیرا رد وقبول این راه‌حل با رد وقبول مذهب خاصی در بحث فلسفی راجع به‌وجود ارتباط دارد. مطلبی‌که قصد ایضاح آن‌را داریم این است‌کـه قبول چنین مذهبی مستلزم خوش‌بینی است. ولیکن این راه را فراتر ازآنچه آوگوستینوس و اصحاب‌او رفته‌اند مشکل‌بتوان‌پیمود. زیرا هر شری‌ناشی از اراده‌ایست، خدا این اراده را بدنیا آفریده است، حتی نسبت به‌نیك وبد بی‌اعتنا نخواسته است، بلکه خوب آفریده است واو را کفایت می‌کردکه‌چنان باشدکه او خواسته است تا بی‌آن‌که رنجی ببرد به نهایت بهجت فرا رسد. پس تنها خطری‌که در کمین چنین ماهیتی است این است‌که چون از لحاظ فلسفی در موجود مخلوق نظرکنیم ناگزیر باید آن‌را ممکن الوجود شماریم، امکان از مخلوق جدا شدنی نیست وچنین امکانی قابلیت محض است بی‌آن‌که کم‌ترین نشان از وجود بالفعل درآن باشد ونه‌تنها می‌تواند فعلیت نپذیرد بلکه می‌بایست هرگز بـه فعلیت در نیاید[۴۷]. بدین‌ترتیب حتی اگر از صنع الهی نیزکه خیر را از شر بدر می‌آورد وعقبات معصیت را با فضل ورحمت مرتفع می‌سازد صرف‌نظر کنیم وشر را تنها ازلحاظ منشأ خود ملحوظ داریم می‌توان گفت‌که اصحاب فکر مسیحی کوشیدند تا شر را به‌حادثه‌ای‌که می‌توان ازآن اجتناب جست تأویل‌کنند ودر حاشیهٔ خیری‌که اساس جهان است جای دهند.

آنچه دربارهٔ منشأ شر درست باشد دربارهٔ ارزش جهان ازآن پس‌که شر از راه‌گناه نخستین درآن وارد آمد نیز درست است. معمولا تباه شدن جهان را با گناه نخستین برطبق‌تعالیم مسیحیان‌که تحت‌تأثیر تعالیم لوتر[۴۸] وکالون[۴۹] یا یانس[۵۰] به‌خودگرفت تصور می‌کنند؛ ولیکن

تصور اینان از دین مسیح یکسره با طرز تلقی اتباع توماس آکوئیناس یا حتی اصحاب آوگوستینوس از این دین مغایرت دارد. چه، هیچ کس به‌قدر آوگوستینوس دور از این نبود که عالم را به‌سبب هبوطی که درآن رخ داده‌است فاقد اعتبار شمارد. نخست باید گفت که او به‌سبب اصولی که قائل به‌صحت آنها بود چنین نمی‌توانست گفت. زیرا هر شری درنظر او به‌منزلهٔ فساد خیری‌است وجز به‌آن خیر قیام نمی‌تواند داشت. البته ما از مرتبه‌ای ازنظم وجمال وتناسب که خدا با خلق‌جهان به‌آن بخشید دور افتادیم ولیکن هرگاه معصیت ما می‌توانست خیر را به تمامی از میان برده باشد می‌بایست وجود را نابود کرده و عالم را به‌دست عدم سپرده باشد. والبته شر نمی‌توانست بی‌آن‌که خود از میان رود کل طبیعت را ازمیان ببرد، زیرا دراین‌صورت دیگرموردی نمی‌ماند تا شر درآن صادق آید. پس نباید تعجب کنیم از این‌که در آثار آوگوستینوس این‌همه ستایش در شأن همین طبیعت که دستخوش هبوط شده‌است می‌خوانیم. این‌حکیم به‌یاد آنچه از دست داده‌ایم ناله‌ها سر داد ولیکن آنچه راکه برای ما به‌جای مانده‌است ناچیز نینگاشت، حتی فقری راکه هم‌اکنون دچار آنیم خالی از حسن نشمرد. او بر آن‌بود که نوع‌بشر تاآن‌جا منشأ ثمرمی‌شود که سراسر عالم رابهره‌ور می‌کند. انسان با خلقت عظیم وعجیب خود که در وجود کودك خفته است به‌تدریج بیدار می‌شود وبالا می‌گیرد تابه‌جائی‌می‌رسد که این‌همه صنایع پدید می‌آرد، که حتی اگر فوائدی حاصل نکند تابش پرتو خرد را نمایان می‌سازد. اگر خیری در طبیعت به‌جای نمانده بود این همه آثار در فنون بشر در تغذیه وکشاورزی وصناعت ودریانوردی چگونه پدید می‌آمد وانسان چگونه به‌سخن‌گفتن وشعرسرودن و آهنگ نواختن دست می‌یافت؛ سرانجام چگونه به‌اخلاق که او را فائق بر مقدرات خویشتن می‌سازد راه می‌جست. آوگوستینوس تاآن‌جا بسط کلام داد که حتی در ستایش محاسن جسمانی سخن گفت واین

محاسن را نیز پس‌از هبوط پایدار شمرد. ممکن است در فهم معنی دقیق فکر او به‌خطا رویم واین خطا ازآن‌جاست که یارای آن نداریم که با بینشی که او داشت به‌جهان آفرینش بنگریم وشکوه این جهان را پیش‌ازگناه نخستین وفری که دوباره از سرخواهد گرفت مانند او به‌روشنی بازیابیم. آن‌گاه که آوگوستینوس نعم این عالم را وسائلی برای تسلیت کسانی که به‌تیره‌روزی محکومند دانست قصد او این‌نبود که از قدر وقیمت آنها بکاهد، بلکه باید گفت که او بیش‌از ما این محاسن را عزیز می‌شمرد[۵۱]. منتهی می‌گفت که این جهان محاسنی زیباتر ازآنچه اینك دارد ازاین پیش داشت واز این‌پس خواهد داشت. آنچه ما می‌پذیریم می‌پذیرفت واز آنچه ما برخورداریم اونیز بهره برمی‌گرفت، منتهی بیش‌از آن را امید می‌برد، واگر ما چنین امیدی در دل نداریم او را بدبین نباید نامید بلکه‌خود ما را چنین بایدخواند.

برای این‌که بتوانیم آنچه راکه آوگوستینوس به‌حس‌مسیحی خود درمی‌یافت ازطریق صناعی منطقی توجیه کنیم‌باید یك‌بار دیگر به آثار حکمای قرون وسطی، علی‌الخصوص توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس نظر افکنیم. در آثار آوگوستینوس چون طبیعت به‌عنوان مفهوم دقیق وثابت ومحدودی تعریف نشد این‌گونه توجیه امکان نپذیرفت. او اطمینان داشت که شر نمی‌تواند طبیعت را تباه گرداند ولیکن دیگر بـه‌این مطلب تصریح نکردکـه حتی نمی‌تواند آن‌را دگرگون‌سازد. اما قول‌توماس آکوئیناس، برعکس‌دراین‌باره صراحت داشت واین‌حکیم بعضاً راجع به «طبیعتی که فساد در آن راه‌جسته» سخن به‌میان آورده‌است. ولیکن کسانی که سطری ازیکی از مطالب کتاب توماس رابه‌نام «مجموعهٔ الهیات» دربارهٔ مسألهٔ شر نخوانده‌اند. این سخن را چنانکه معمول اینان است با سهل‌انگاری بسیار تعبیر می‌کنند. چه این سخن اگر به‌عین‌الفاظ گرفته شود مستلزم تناقض است وکافی است دنبال کلامی راکه توماس آکوئیناس در تحلیل این

تعبیر آورده‌است بگیریم تا بتوانیم معنی مناسبی در موافقت با خود وی ازآن اراده کنیم.

چون این سؤال به‌میان آیدکه گناه نخستین چه آثاری در حسن طبیعت بشر نهاده‌است ابتدا باید این حسن طبیعت را تعریف کرد. در واقع این لفظ می‌تواند از سه امر مختلف حکایت کند: اول ـ خود طبیعت انسان را چنان‌که از اصول مقوم این‌طبیعت حاصل می‌آید ودر تعریف آن موجود حی ناطق می‌گویند می‌رساند. دوم به‌معنی تمایل طبیعی است‌که انسان به‌خیر دارد وچون خیر به‌معنی کلی خود شامل خیر خاص اوست جز به‌این تمایل نمی‌تواند قائم باشد. سوم موهبتی است‌که خدا به‌حکم عدالت اصلیه به‌انسان در بدو خلقت او تفویض‌کرد واین موهبت ازجانب انسان به‌منزلهٔ فضل ورحمت تلقی شد وحسن طبیعت آدمی نام‌گرفت. حسن طبیعت اگر به‌معنی اخیر گرفته شود جزئی از طبیعت نیست بلکه ملحق به‌آن است وازهمین‌رو گناه نخستین آن‌را یکسره از میان می‌برد. اگر به‌معنی دوم بیایدواقعاً جزئی از طبیعت است وبه‌همین سبب از میان نمی‌رود بلکه خفیف‌تر می‌شود. باهر فعلی‌که از انسان صدور یابد عادتی شروع می‌شود. به‌طوری‌که اولین فعل قبیح انسان را برای ارتکاب قبائح دیگر آماده می‌سازد وبه‌همین ترتیب تمایل‌طبیعی انسان‌را به‌خیر روبه‌ضعف‌می‌برد. مع‌ذلك این تمایل پایدار می‌ماند وهموست‌که تحصیل تمام فضائل را ممکن می‌گرداند[۵۳]. اما طبیعت خاص انسان، یعنی ماهیت او از راه گناه نه از میان می‌رود ونه ناتوان می‌شود! اگر خلاف این فرض‌کنیم باید برآن باشیم که انسان می‌تواند در همان حال‌که دیگر انسان نیست انسان باشد. بدین‌ترتیب معصیت بر طبیعت بشر نه‌چیزی می‌افزاید و نه‌چیزی ازآن می‌کاهد[۵۴]. قانون حاکم بروجود وی ازلحاظ‌کلی و جنبهٔ‌فلسفی ثابت‌است ومستقل ازاعراضی است‌که‌برآن عارض می‌شود. برخی می‌گویند که دورهٔ رنسانس (تجدد حیات علم و ادب)

از این حیث با قرون وسطی تقابل جست که طبیعت را که در آن دوره ناچیز می‌شمردند وبرآن ستم می‌راندند دراین دوره مکشوف داشتند وقدر آن رامعلوم ساختند. باتوجه بدانچه گفته شد باید ازچنین قولی برحذر بود. این سخن را تنها بدین‌معنی می‌توان درست انگاشت که دورهٔ تجدد علامت شروع دوره‌ایست که درآن آدمی خود را از وقوع در مرحلهٔ هبوط طبیعت خرسند می‌شمارد. شاید در قرون وسطی، ولو در حدودی بسیار کمتر ازآنچه می گویند،چنین شده‌باشد[۵۵] ولیکن نباید ازاین‌جا نتیجه گرفت که در این قرون چون طبیعت را در مرحلهٔ هبوط خود با مرحله‌ای کامل‌تر ازآن می‌سنجیدند وفروتر می‌دیدند از احساس واقعیت طبیعت یا تصدیق اعتبار آن غافل بودند، وبه‌هر صورت اگر کسانی نیز به انکار طبیعت وسلب اعتبار ازآن برخاسته باشند امثال توماس آکوئیناس یا اوگوستینوس در این زمره نبودند، بلکه عقاید لوتر وکالون بیشتر با این افکار مناسبت داشت، واز این جهت در حقیقت بایدگفت که اگر در بین فلسفهٔ قرون وسطی وبعضی از مقتضیات دورهٔ تجدد در کنه خود توافقی باشد بدان‌سبب است که این فلسفه دارای روح مسیحی بود.

این سنت را می‌توان تا عهد باستان امتداد بخشید. هیچکس به‌قدر ترتولیانوس[۵۶] در دفاع از وحدت کلیسای حقیقی مسیح اهتمام نورزید، ولی همین شخص همین‌که تصمیم گرفت تاجسم را فی‌نفسه بدبینگارد از کلیسا کناره گرفت[۵۷]. اوگوستینوس مرتکب این خطا نشد. این نکته را دریافت‌که جسم چون مخلوق خداست نیکوست؛ مانند افلاطون گمان نبردکه نفس براثر هبوط خود از ماوراء طبیعت، چنان‌که گوئی به زندان افتاده باشد، گرفتار جسم شد؛ تکلیف نفس را سعی در گریز از زندان تن نشمرد، بلکه نفس را دعوت‌کرد تا پیوند خویش را با تن استوار دارد، چنانکه گوئی نعمتی پر بها به‌وی سپرده باشندکه باید آن‌را محفوظ دارد ودر تنظیم وتوحید وتحسین آن

همت گمارد[۵۸]. چنان‌که فرار از جسم را نمی‌توان از جملهٔ عقائد مسیحی محسوب داشت تحقیر طبیعت نیز مـوافق مسیحیت نیست. مسیحیان چگونه می‌توانند این آسمانها واین زمین راکه موردستایش آفریدگار آنان است و شهادت به‌وجود وی می‌دهند ونشان از حکمت لایزال وخیر بی مثال او دارند ناچیز شمارند؟ احساس حقیقی مسیحی نسبت به‌طبیعت همان است‌که در هر ورقی از مزامیر داود نمایان است و «نغمهٔ سه مرد جوان در دل آتش»[۵۹] زیباترین تعبیر آن است. این نغمه پس‌از مرور قرون در «تسبیحات فرانسیسکوس قدیس» [۶۰] و «سرود برادر خورشید»[۶۱] انعکاس یافت ودر همین سرود نه‌تنها آب وخاك وهوا وستارگان بلکه مرگ تن نیز ممدوح ومبارك به‌شمار آمد. نیکی در این‌است‌که دل آدمی برادروار با هرآنچه ازحیات و از وجود برخورداراست‌الفت پذیرد[۶۲]. در دل چنین‌کسانی‌که مسیحی محض بودند خواستن خدا با دوست داشتن آثار صنع او هر دوبه‌یك معنی بود.

شاید اینك بدانجا رسیدیم‌که سوءتعبیری راکه معنی حقیقی خوش‌بینی مسیحی در پس‌پردهٔ آن نهان می‌ماند مرتفع سازیم. در قرون وسطی‌هیچگونه زهدی درشدت به‌پایهٔ پارسائی قدیس‌فرانسیس[۶۳] نرسید ودر همان‌حال هیچکس نیز مانند او اعتماد مطلق به‌نیکوئی طبیعت نداشت واین بدان معنی است‌که پارسائی مسیحی به‌جای این‌که خوش‌بینی را به‌دست زوال سپارد جنبهٔ دیگری ازآن می‌شود. البته دین مسیح عاری از نکوهش روزگار نبود ولیکن تحقیر زمانه به‌معنی وحشت از وجود نیست بلکه به معنی نفرت از عدم است. زاهد قرون وسطی چون با تن درمی‌افتاد می‌خواست کمال اول آن‌را بازپس‌آورد. اگر برخورداری از جهان را برای جهان ممنوع می‌داشت بدان‌سبب بودکه می‌دانست که جهان چگونه باید به‌کار آید تا درست باشد و راه درست این است‌که جهان را به‌آفریدگار آن بازگردانند تا به

خود نیز بازآید. زمانه‌ای که اتباع دین مسیح ازآن روی گردانند همین آشفتگی وزشتی وبدی است که انسان با فسادی که به‌ارادهٔ خود دستخوش آن شد در جهان وارد ساخته‌است، واو با اعراض از این امور ازته ول به‌نظم وخیر و جمالی که خدا خواسته است می‌پیوندد، و می‌کوشد تا این محاسن را در خود ودر دیگران از نو زنده کند. دلیرانه می‌کوشد تا غبار از آئینهٔ جهان بزداید تا بتواند بار دیگر روی خدا را درآن ببیند. چنین زهدی امر ثبوتی‌است، امید می‌بخشد، به‌جد تمام خوشبین می‌سازد ودراین صفات هیچ امر دیگر به‌پایهٔ آن نمی‌رسد. پس بحث اتباع دین مسیح با دیگران دراین مورد وجهی جز آنچه عموم مردم می‌گویند دارد. مقصد از این بحث این نیست که آیا طبیعت نیکوست یا بد است، بلکه مقصد این است که بذات خود کافی است یا چنین نیست. دین مسیح شهادت می‌دهد، ومی‌توان گفت که تجارب این دین در طی قرون متمادی حکایت ازاین دارد که طبیعت ازآن حیث که طبیعت است چون بخواهد از فضل ورحمت صرف‌نظر کند نه تحقق می‌تواند یافت ونه قوام می‌تواند گرفت. برای این‌که بتوان خوشبین بود لازم نیست که در صدد انکار شر برآئیم یا بدان گردن نهیم، بلکه باید باشر مواجه شویم یا حتی باآن در بیفتیم؛ و چون چنین باشد می‌توان گفت که دین مسیح دین خوشبینی است.عالم مخلوق با فساد مقرون شده‌است، ولیکن اجزاء آن نیکوست وبه‌فضل الهی می‌تواند از نو به‌صورتی که بوده‌است باز آید. برای این‌که به این حقیقت گردن نهیم از این‌پس باید در جستجوی آن باشیم که به چه معنی می‌توان گفت که زمین وآسمان،حتی در همین مرحله ازهبوط طبیعی، سرود فر ایزدی می‌خوانند. اگر چنین کنیم می‌توانیم مقام حقیقی انسان را به وی بازگردانیم ودر راهی که انسان را به‌سوی سرنوشت راستین خود می‌برد نشانه‌هائی برای راهنمائی او بنشانیم.

حواشی فصل ششم

۱) دوشیزه در زبان فارسی به‌پسر ودختر هردو می‌توان گفت: «داماد دوشیزه گرین...» (قابوس‌نامه). ــم.

2) Les Péres du Désert.

3) *Contemptus saeculi.*

٤) نگاه کنید به حواشی فصل اول، شمارهٔ ۲۵.

٥) نگاه کنید به حواشی فصل اول، شمارهٔ ١٤.

٦) قدیس برونو (حدود ۱۰۳۰–۱۱۰۱م.) Saint Bruno راهب آلمانی، مؤسس فرقهٔ کارتوزیان (دایرةالمعارف فارسی).

7) désert de Chartreuse.

8) *Ubi solitudinem fecerunt, Pacem appellant.*

۹) ولتر برآن بود که پاسکال مجموعهٔ افکار (*Pensées*) خودرا به‌قصد آن نوشت که «انسان را به‌صورت نفرت‌آوری جلوه دهد».

Premières remarques sur les Pensées de M. Blaise Pascal, 1728.

و «آنچه را که جز در شأن بعضی از مردم نیست به‌ذات انسان منسوب دارد.» البته اگر پاسکال ذات انسان را که نیکوست از حالتی ازاو که به‌سبب ارتکاب گناه نخستین بد شده است تمیز نمی‌داد حق باولتر بود و شاید بتوان گفت که پاسکال اندکی آشکارتر از این می‌بایست دربارهٔ این تفاوت سخن گفته باشد. ولتر این مطلب را به‌خوبی دریافت و به‌همین سبب تأکید انتقاد او راجع به‌اعتقاد به‌گناه نخستین بود. وانگهی خوش‌بینی خاص ولتر درحد متوسطی است، چنان‌که می‌توان در شرحی‌که از مردم نیك‌بخت داده است این معنی را بازیافت: «بسیاری از مردمند که مانند او نیك‌بختند؛ برخی از مردم به حیوان می‌مانند، سگی با زنی‌که صاحب اوست می‌خورد ومی‌خوابد، سگ دیگر هار می‌شود و اورا می‌کشند.» نتیجه‌ای‌که بعدها ازمنظومهٔ خود به‌نام «تیره‌روزی لیسبن (Poème sur le désastre de Lisbonne, 1755)» گرفت اعتراضی برضد خوش‌بینی مطلق لایبنیتس بود وبا خوش‌بینی مسیحی‌وار مناسبت بسیار داشت: «اگرآینده‌ای نباشد، اگر

شب قبر باعث آن شودکه موجودی‌که صاحب فکراست ازمیان رود،گذشته برای ما جز خاطرهٔ غم‌انگیز نیست وزمان‌حال وحشت‌آور است. ما امید آن داریم‌که روزی همه‌چیز نیکو خواهد شد، ولیکن اگرگمان بریم‌که امروز همه‌چیز نیکوست‌گمان ما پنداری بیش نیست. حکما به‌خطا می‌روند وتنها خداست‌که حق است [یا حق با اوست].» درمیان مسیحیانی با صحت اعتقاد نیزآسان می‌توان‌کسانی یافت‌که خوش‌بین‌تر ازاین باشند.

۱۰) Condorcet نگاه‌کنید به‌حواشی فصل سوم، شمارهٔ ۱.

۱۱) تورات، سفر تکوین، باب ۱، آیهٔ ۳۱.

۱۲) قدیس ایرنایوس (حـدود ۱۲۵–۲۰۲م.) Saint Irénée/Irenaeus اسقف لیون (درفرانسه حالیه) متولد آسیای صغیر؛ مؤلف رسالهٔ برضد بدعت (علیه‌گنوستیسیسم) (دایرةالمعارف فارسی).

۱۳) رجوع‌شود به:

Irénée, *Adv. Haereses*, III, 25, 5; V, 18, 2.

فیلون یهودی در وضعی مشابه وضع غنوصیه قرار گرفت چه منشأ شر را لوگوس Logos دانست که مبدأ اسفلی نسبت به خداست. رجوع‌شود به:

E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e édit., Paris, J. Vrin, 1929, p. 99 et 130.

۱٤) رجوع‌شود به:

Irénée, *Adv. Haereses*, I, 22, 1; II, 10, 4; II, 30, 9; II, 26, 3.

وضعی‌که ایرنایوس‌گرفت به منزلهٔ خوش‌بینی اساسی تلقی شد. رجوع شود به :

Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, E. Leroux, p. 41.

و در صحت این نحوهٔ تلقی هیچ‌گونه شکی نیست.

۱۵) در اصل کتاب آمده بود: خدا تمام مسئولیت را برعهده می‌گیرد. – ولی پیداست که این‌جمله در شأن خدا به‌مذاق ما خوش نیست.

۱٦) Saint Augustin, *Confessions*, IV, 15, 25-26; VII, 3, 4-5 et 5, 7.

راجع به مذهب ثنوی مانوی وتأثیر آن درافکار آوگوستینوس رجوع شود به :

P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, p. 95-101 et 215-225.

شبیه همین ثنویت مانویه را در آثار پلوتارخوس نیز می‌توان یافت.

Plutarque, *De Isidе et Osiride*, cap. XLV; édit Teubner, t. II, p. 517, 519.

همین تردید را در نزد فیلون اسکندرانی نیز می‌بینیم آنجا که گفته‌است که خدا به «قوای مادون خلقت» سرشتن فطرتـی را درآدمی‌کـه سائق او به‌جانب شـر است وامی‌گذارد. رجوع‌شود به:

J. Maritain, *Philon*, Paris, 1907, p. 82.

17) non-être.

18) non-bien

۱۹) Plotin, *Ennéades*, I, 8; trad. E. Bréhier, t. I, p. 130.

علی‌الخصوص از فصل ۱۰ تا فصل ۱۵ طبع مذکور از ص ۱۲٦ تا ص ۱۳۰. – راجع به

صحت انتساب این فصول به افلوطین رجوع‌شود به مقدمهٔ بریه براین ترجمه از ص ۱۱۳ تا ص ۱٤٤. – دربارهٔ مسألهٔ شر ازلحاظ افلوطین و تقابل او ازاین‌لحاظ با آوگوستینوس رجوع‌شود به:

R. Jolivet, *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, p. 102-111.

در این‌جا فقط به آرائی که فکر مسیحی در بدو ظهور خود با آنها درتلاقی بود اشاره کردیم. اما راجع به آراء قدما که می‌توان گمان‌برد که شاید تأثیر غیرمستقیم در فکر مسیحی داشته‌است باید گفت که افلاطون هیچگونه راهی برای حل مسألهٔ منشأ شر مطابق با اجزاء فلسفهٔ خود نشان نداد. ارسطو استاد خویش را آشکارا قائل به‌ثنویت پنداشت، یعنی برآن رفت‌که افلاطون اشیاء را معلول دو اصل خیر و شر می‌انگاشت. و ازاین‌حیث‌اورا در سلك امثال امپدوکلس وآناکساگوراس کشید(ارسطو، **مابعدالطبیعه**، آلفا، ٦، ۹۸۸ الف، ۷–۱۷)، برطبق این شهادت ارسطو در مذهب افلاطون ماده اصل شر است (همان قطعه، ۱۰) مشکل بتوان در آثار افلاطون عبارتی یافت که این قول را تأیید نماید. در رسالهٔ تیمائوس هیچ قول صریحی دربارهٔ ماده نیاورده وحتی از آن نام نبرده است. با همهٔ این خائوس (chaos) را که صانع به‌آن نظام می‌بخشد معادل ماده دانسته‌اند و شاید مورد نظر ارسطو نیز همین قسمت از تیمائوس بوده باشد. آنچه این گمان را قوی‌تر می‌کند قطعه‌ای از رسالهٔ سیاسی (۲۷۳، ب) است که در ضمن آن بدون این‌که اسمی از ماده برده شود مفهوم آن به‌صورتی عنوان شده است، که مشابهت با همان مفهوم خائوس در رسالهٔ تیمائوس دارد و برای تبیین فقدان نظم در طبیعت از آن استفاده شده‌است. قطعه‌ای از رسالهٔ جمهوری (II، ۳۷۹، C) را نیزمی‌توان به شهادت خواند. زیرا افلاطون در آن قطعه می‌گوید که خدا علت نیکی‌هائی است که به‌قدر قلیل به‌ما رسید، ولیکن بدیهائی که به‌مقدار بسیار مارا دستخوش خود می‌سازد باید علت دیگری برای آنها جستجو شود؛ منتهی تصریح به‌این مطلب نمی‌کند که این علت چیست، و چون می‌توان گمان‌برد که این علت همان قصور انسان باشد، این قطعه را نمی‌توان به‌یقین دراثبات رأی مزبور مفید دانست. و شاید در مکتوب افلاطون به دیونوسیوس (II، ۳۱۳) خواه صحت انتساب آن‌را قبول یا ردکنیم حق مطلب را دراین‌باره اداکرده آن‌جا که گفته است که افلاطون بسیار درباب مسألهٔ شر ازلحاظ کلی فکر کرده ولیکن هرگز راهی برای حل آن نیافته است.

اما ارسطو گاهی این مطلب را به‌عباراتی بسیار نزدیك بدانچه اصحاب نظر مسیحی ادا کرده‌اند تعبیر می‌کند. او می‌گوید که شر در طبیعت وجـود نـدارد (**مابعدالطبیعه**، ۹، ۱۰۵۱ الف، ۱۷–۱۸)؛ چه، فعل همان وجود است و وجود نیکوست. ولیکن چون مفهوم ماده را دربحث خود داخل می‌کند و آن‌را به‌معنی قوه در مقابل فعل می‌گیرد بدان‌جا می‌رسد که شرو ماده را به‌یکدیگر مربوط می‌شمارد. نمی‌گوید که ماده بد است بلکه می‌گوید که اصل تحرك و امکان است و ازاین‌لحاظ در مقابل

صورت و ضرورتی که لازمهٔ صورت است قرار می‌گیرد. بسبب همین جنبهٔ بالقوهٔ ماده است که اقسام فساد و استحاله و انواع عجائب و غرائب درطبیعت و امثال آنها رخ می‌گشاید. می‌توان گفت که ماده درنظر ارسطو بی‌آن‌که بذاته بد باشد عاملی است که خلاف نظم را نه‌تنها امکان‌پذیر بلکه اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. بنابراین جنبه‌ای از بدکاری در ماده است (کتاب **طبیعت**، آلفا، ۹، ۱۹۲ الف، ۱۵) وجه تمیز ارسطو از مسیحیان دراین‌باره این‌است‌که آوگوستینوس ماده را علت امکان شر یا حتی جهت وجود آن نمی‌شمارد و به‌نظر او ماده بذاته به‌هیچ‌وجه مستلزم آن نیست که داعی به‌خلاف نظم باشد. عالم مادی چنان‌که خدا آن‌را آفرید بسیار نیکو بود وبه‌همین صورت می‌توانست بماند، اگر نه آن می‌بود که قصوری و خطائی در مرتبهٔ روح، نه در مرحلهٔ ماده، پدید آید و این خلاف نظم را حتی درنفس ماده نیز پدید آورد. به‌عبارت دیگر، عالم قدیم و غیرمخلوق ارسطوئی که ماده درضمن آن به‌صورت عامل مقاومت درمقابل کمال‌صورت تصور می‌شد با عالم مخلوق چنان‌که حکمای مسیحی بدان قائلند ودرنظر آنان ماده مستقیماً مستفیض از کمال وجود الهی است و بااین‌که درمرتبهٔ سفلی است صورتی و مثالی از خداست تفاوت اساسی دارد.

مؤلف رسالهٔ سالوستس (Salluste) در مطلبی که در فصل ۱۲ دارد این مسأله را بهشیوهٔ مسیحی‌وار بازمی‌گوید. ولیکن این مطلب را بعداز ظهور دین مسیح نوشته‌اند و شاید نتوان گفت که نگارندهٔ آن فارغ از قبول تأثیر از فکر مسیحی بوده است.

20) Saint Augustin, *Confessions*, VII, 5, 7.

(۲۱ Saint Augustin, *Confessions*, VII, 11, 17-16, 22.

معمولا چنین بیان می‌کنند که آوگوستینوس خود اعتراف داشت که با خواندن کتب نوافلاطونیان ارتقاء فکر یافت و به‌این حقیقت پی‌برد که هرچه هست نیکوست (همان مأخذ، VII, 21, 18)) معذلك آوگوستینوس نگفته است‌که درجائی ازکتب‌نوافلاطونی خوانده باشد که هرچه هست نیکوست یاحتی هرچه هست بد نیست، و نگفته است که حقیقت امر را در مسألهٔ شر در این کتب خوانده و یافته باشد. خلاصهٔ آنچه او خودرا در آن‌باره مستفید از خواندن این کتب دانسته است همان‌است که در **اعترافات** (VII, 9, 15) آمده‌است. درواقع راهنمای او دراین راه افلوطین‌نبود بلکه خدا بود. ازهمین‌رومی‌توان گفت که مسأله‌ای که آقای ژولیوه بااین‌همه هوشمندی دربارهٔ آن بحث کرده و به‌حل آن موفق شده‌است درواقع طرح نمی‌شود. رجوع شود به :

M. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, p. 113, n. 2.

22) Saint Augustin, *De natura boni*, XVIII (patr. lat., t. 42, col. 556-557).

آقای ژولیـــوه (M. R. Jolivet, *Essai sur les rapport.*, p. 112) این متـــن آوگوستینوس را تقریباً به‌تمامی بازگفته است؛ ودرهمین‌گفتار شیوا می‌توان قطعات متعدد درتأیید این رأی باز یافت. توماس آکوئیناس نیز طبیعة برآن رفت که ماده نیکوست و شواهد آن در آثار او بسیار است ازجمله در:. *Quaest. disp. de Malo*, 1, 2.

۲۳) سفر خروج، باب ۳، آیهٔ ۱٤.
24) Saint Augustin, *De natura boni,* cap. XIX, patr. lat. col. 557.
در همین رساله در فصل ۳٤ آوگوستینوس به‌این نص دیگر از کتاب مقدس استناد می‌کند: «آنچه خدا آفرید نیکو بود» (مکتوب اول، پولس رسول به تیموتائوس باب ٤، آیهٔ ٤). و واضح است که این رأی مورد قبول عام درفلسفهٔ مسیحی است. مثلا رجوع‌شود به:
Saint Thomas d'Aquin, *De malo,* I, 1, Sed Contra.
۲۵) کل (tout) با یاء نکره، نه یاء نسبت. – منظور این است که کل درمقابل جزء تلقی شود نه‌کلی در مقابل جزئی.–م.
26) Saint Augustin, *De natura boni,* cap. X (patr. lat., t. 42. col. 554-555).
(۲۷
Saint Augustin, *Contra secundinum manichaeum,* cap. VIII, (patr. lat., t. 42, col. 584).
دونس اسکوتس این رأی آوگوستینوس را به‌نحوی‌که قوت بسیار دارد بیان کرده و اجزاء آن‌را به‌هم مربوط ساخته و درضمن این بیان به‌تفاوت فلسفه ارسطو با دین مسیح وقوف تام ازخود نشان داده است. او می‌گویدکه برطبق رأی ارسطو خدا علت ضروری است، پس عجیب نیست اگر معلولاتی از او صادر شوند که آنها نیز ضروری باشند. رجوع‌شود به:
Duns Scot, *In Isent.,* I, 8, 5, 2, 1, b; édit. Quaracchi, t. I, p. 647.
اما اگر موافق اعتقاد مسیحی قبول‌کنیم که علت اولی به‌اختیار عمل می‌کند رابطهٔ مخلوقات با خدا رابطه‌ای ازقبیل امکان می‌شود و ضرورت نمی‌یابد. ازهمین‌جاضرورت وجود خاصهٔ خدا می‌شود تحرك از مخلوق انفکاك نمی‌پذیرد.
رجوع‌شود ایضاً به:
Hier. de Montefortino, *J. P. Scoti Summa theologica,* I, 9, 2.
دونس اسکوتوس مستقیماً تحت‌تأثیر یوحنای دمشقی بوده‌است. رجوع‌شودبه:
S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* II, 27; patr. gr., t. 94, col. 960.
(۲۸
Saint Augustin, *Enchiridion,* cap. XII, 4; patr. lat., t. 40, col. 236-237.
این رأی اخیر را توماس آکوئیناس بعداً ازسرگرفت. رجوع‌شود به:
Sum. theol., I, 48, 4; cont. Gent. III, 12
همچنین به: Saint Augustin, *De natura boni,* cap. VI, col. 554.
در این متن می‌بینیم که ماسوای خدا را بالذات فسادپذیر می‌داند.
۲۹) آوگوستینوس در تعریف شر گفته است که آن فسادی است که در اندازه و نظم و جمال مخلوقات راه می‌یابد. رجوع‌شود به:
De natura boni, cap. III (patr. lat., 42, col. 553.
در جای دیگری به‌جای تعبیر «فساد» تعبیر «فقدان» را به‌کار می‌برد. رجوع‌شود به:
cap. XVI, col. 556.

توماس آکوئیناس این اصطلاحات را به‌طور دقیق و به‌معنی قاطع و محدود به‌کار برد. رجوع‌شود به:
Sum. theol., I, 48, 1, ad 1m. *De malo*, I, 1,

۳۰) رجوع‌شود به:
Saint Augustin, *Enchiridion*, XIV (patr. lat., t. 40, col. 238).
توماس آکوئیناس این متن را نقل کرده و ادامه داده، و دونس اسکوتوس نیز چنین کرده است. Duns Scot, *Reportata Parisiensia*, 1, II, dist. 34.
این اصل را آوگوستینوس چنان باحدت و صداقت تقریر کرده که گاهی اورا به خرق اجماع کشانده است؛ تا آن‌جاکه حتی گفته است که نیك بد است وبد نیك است... رجوع‌شود به:
Enchiridion, XIII, col. 237.
توماس آکوئیناس این اصطلاحات را در *Sum. theol.*, I, 48, 3, ad 3m. بازگفته‌است.
اگر به جزئیات نتایج حاصله از این رأی توجه کنیم بسیار دور باید رفت، زیرا اگر هرچه وجود دارد خوب باشد معصیت را نیز ازآن‌حیث که وجود بالفعل دارد، جدا از کاستی و بی‌اندامی آن، باید خوب دانست و معلول خدا شمرد.
Saint Thomas d'Aquin, *De malo*, III, 2.
حتی ارواح شریر نیز به‌این‌حساب باید خوب باشند زیرا همگی وجود دارند. رجوع‌شود به دیونوسیوس‌آریوپاگوسی، کتاب **اسماءالله** (*De div. nom*) ، فصل٤ که توماس‌آکوئیناس به‌آن استناد کرده است. (*De malo*, XVI, 2) اسکوتوس اریگنا این رأی مسیحی را تا آخرین نتیجه‌ای که می‌توان از آن به‌دست‌آورد امتداد بخشید، و برآن شد که تمام موجودات بالمآل در ضمن جهت جامعهٔ خیر فطری خود مبعوث خواهند شد.
۳۱) نگاه‌کنید به:
Saint Augustin, *De natura boni*, cap. VIII; patr. lat., t. 42, col. 554.
همچنین رجوع‌شود به ادلهٔ توماس آکوئیناس در:
Cont. Gentiles; III, 71; *Sum. theol.*, I, 48, 2.
32) *Celsa creatura in capacitate majestatis.*

نگاه‌کنید به:
Saint Bernard, *In Cant. Conticorum*, Sermo 80, art. 5.
۳۳) از همین جهت بود که قدیس برنار در مدح اختیار انسان سخن به‌میان‌آورد وآن‌را به‌اختیار خدا نزدیك ساخت. نگاه کنید به:
De gratia et libero arbitrio IX, 28.
34) Saint Augustin, *De lib. arbit.* III, 19, 50 (patr. lat., t. 32, col. 1267-1268). Cf. Retract. I, 9, 6; t. 32, col. 598.

۳۵) رجوع‌شود به:
Saint Augustin, *Enchiridion*, XXIII, 8; patr. lat. t, 40, col. 244.
مذهب آوگوستینوس را یکی ازاخلاف او درقرون وسطی بسیار نیکو تلخیص‌کرده‌است رجوع‌شود به:

Saint Bonaventure, *Breviloquium,* III, 1; ed. minor, Quarracchi, 1911, p. 96-97.

و هم‌چنین می‌توان به:
Saint Augustin, *De Civitate Dei,* XII, 7; patr. lat., t. 41, col. 355.
برای بحث در معصیت به‌عنوان نقص و فقدان رجوع کرد.

۳۶) چون شیء به‌همان سبب که موجود است مستفیض از وجود، یعنی خیر، است. بنابراین از تصور موجودی که فی‌نفسه بد باشد تناقض لازم می‌آید.م.

۳۷) *Inquitas est desrtio meliorum* نگاه کنید به:
Saint Augustin, *De natura boni,* cap. XX; patr. lat., t. 42, col. 555; cap. XXXIV, col. 562.

۳۸) رجوع شود به:
Saint Augustin, *De genesi ad litt.,* I, 3; patr. lat., t. 34, col. 221.
این نظریه را توماس آکوئیناس ازسر گرفت. رجوع‌شود به:
Sum. theol., tat. t. 34, col. 221.
مع‌ذلك توماس آکوئیناس این قید مهم را برآن افزود که ضابطه‌ای که آوگوستینوس اختیار کرده است تنها از آن‌حیث که بر شر اخلاقی و نتایج اخلاقی یا طبیعی حاصله از شر اخلاقی تطبیق شود اعتبار دارد. اگر شر را فقط به‌معنی عدم مساوات اشیاء طبیعی، ولو هیچ‌گونه نتیجه‌ای حاکی از سعادت یا شقاوت حتی برای خود آن اشیاء حاصل نکند، بگیریم ربطی به‌معصیت نخواهد داشت و جدا از آن خواهد بود.
Saint Thomas d'Aquin, *De malo,* I, 4.
این نکته یکی از نکاتی است که فکر مسیحی دربارهٔ جزئیات آن به‌کار افتاده و تطور و تموج بسیار یافته و دربارهٔ منشأ شر طبیعی و کیفیت وقوع آن توافق اذهان پدید نیامده است. آیا مثلا اموری مانند درندگی برخی از جانوران را باید شر طبیعی‌دانست؟ آیا این سبعیت طبیعی است یا خلاف نظمی‌است که درطبیعت به‌سبب معصیت انسان دخیل شده است؟ بعضی برآن شدند که حیوانات به‌تبع عصیان اول انسان به‌درندگی افتاده‌اند.
تئوفیلوس انطاکی
Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum,* II, 16; patr. grec. lat., t. VI, col. 1077-1081.
ولیکن توماس آکوئیناس برآن شد که، برعکس، جانوران درنده بالطبع می‌بایست همواره درنده بوده باشند. البته خدا این حیوانات را تابع انسان ساخته است ولیکن این بدان معنی نیست که شیر یا باز مثلا از کاهو تغذیه کنند. این حکیم طرز تغذی هرحیوانی را جزء لاینفك طبیعت آن می‌شمارد. *Sum. theol.,* I, 96, 1, ad 2m.
پس درواقع دربارهٔ حدود شمول شر طبیعی توافق دربین حکما وجود ندارد. «بد» (Bède le Vénérable) و دونس اسکوتوس، پای‌بند فکر اول به‌شمار می‌روند، با این‌که شاید حجیت قول آوگوستینوس را پشتیبان صحت فکر خود نیابند.
Hier. de Montefortino, J. *Duns Scti. summa theologica,* I, 96, 1, ad 2m.
می‌توان قطعات آثار آوگوستینوس و «بد» را در کتاب ذیل بازیافت:

Alex. Halensis, *Summa theologica;* édit. Quaracchi, t. II, p. 781-782.
39) *Omne quod dicitur malum, autpeccatum est, aut poena peccati.*

۴۰) پولس، رساله به رومیان، باب ۵، آیهٔ ۱۲.

رجوع‌شود به:
Saint Augustin, Enchiridion, cap. XXIV-XXV; patr. lat., t. 40, col. 244-245;
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 85, 5; De malo, V, 4.

و دربارهٔ مذهب دونس اسکوتوس در این باب رجوع‌شود به:
Hier de Montefortino, *J. D. Scoti Summa, theologica,* Ia-IIae, 85, 5.

متفکران مسیحی عموماً برآنند که خدا انسان را چنان نیافریده است که حقاً باید از خلود بهره‌ور باشد، ولیکن از لحاظ فوق طبیعی درواقع اورا خالد و باقی داشته است و این خلود تابع صحت و عدالت ارادهٔ اوست. انسان با ترك این عدالت و صحت نظم عالم را تباه ساخته وبنای هیئت طبیعت خویشتن برهم زده است. رجوع شود به تئوفیلس انطاکی:
Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum,* II, 27; patr. grec. - lat., t. VI, col. 1093-1096.

و همچنین به: Saint Thomas d'Aquin, Ie-IIae, 85, 6. De malo, V, 5.

خلود برای نفس به‌منزلهٔ فطرت بود ولیکن به بدن موهبت شد. – از همین روست که نفس بعد از وقوع معصیت نیز هنوز خالد است ولیکن بدن فناپذیر گردیده است.

۴۱) پلاگوسیان [Pélagianistes] پیروان بدعتی در دین مسیح در قرن پنجم که از راهب والاهیدانی به‌نام پلاگیوس Pelagius (حدود ۳۵۵–۴۲۵م) نام گرفته‌اند. پلاگیوس تعالیم قدیس آوگوستینوس را در باب تقدیر و فیض الهی رد می‌کرد. در مواعظ خود در شمال افریقا و در فلسطین تعلیم می‌داد که کودکان، معصوم به‌دنیا می‌آیند (خلاف نظریهٔ **گناه نخستین**) ولهذا نیازی به‌تعمید ندارند... قدیس آوگوستینوس و قدیس هیرونیموس با آیین پلاگیوس سخت مبارزه کردند... (←**دایرةالمعارف فارسی**).

۴۲) این ایراد را یولیانوس از اتباع پلاگیوس به قوی‌ترین صورت آن وارد آورد و آوگوستینوس آن‌را به نحوی از او نقل‌کرد که هرگز نمی‌توان گفت که درضمن نقل ایراد قصد تضعیف آن‌را داشت. نگاه‌کنید به:
Saint Augustin, *Contra Julian. op. imperfect.,* V, 60, patr. lat., t. 45, col. 1494.
43) Saint Augustin, *Cont. Julian.* V, 60; patr. lat., t. 45, col. 1456.

۴۴) بوناونتوره با آوگوستینوس موافق بود و رأی اورا به‌نحو قاطع، و محدود به حدود معین، بیان داشت. به‌نظر وی اصل اول شر نقص فطری است که جز همان تحرك اشیاء مخلوق که آوگوستینوس درآن‌باره سخن به‌میان آورده است نیست. این نقص خطا نیست، ولیکن شرط مابعدطبیعی‌برای‌امکان‌وقوع خطاست. به‌عبارت دیگرنقص‌پذیری اراده مقدمهٔ وقوع نقصی است که اسم آن معصیت تواند بود. اما خود خطا، یعنی نقصی که نشان از معصیت دارد، نتیجه‌ای نیست که بالضروره از نقص طبیعی حاصل شود. اما سؤال دیگری‌که باقی می‌ماند این‌است‌که چرا اراده‌ای‌که می‌توانست‌کاستی نپذیرد

چنین می‌کند؟ در جواب این سؤال گوئیم: برای این‌که مختار است؛ اگر به‌اختیارخود به‌قاعده و قانون تن دردهد نیکوست؛ اگر به‌ارادهٔ خود از آن شانه تهی کند بد است. رجوع‌شود به:

Saint Bonaventure, *in II sent.*, dist. 34, art. 1, qa. 2; édit. Quaracchi, t. II, p. 806-807.

توماس آکوئیناس اغلب به سؤال دوم می‌پردازد، یعنی سؤال از این که چرا خطا به معصیت می‌انجامد؛ و مثل بوناونتوره در جواب می‌گوید که منشأ شری که به معنی معصیت است نقص ساده‌ایست؛ و این نقص این است که قاعده‌ای را که اراده باید تابع آن باشد در فاهمهٔ خود ملحوظ نداریم. این غفلت امر عدمی است؛ و از همین‌رو بذاته نه نیك است ونه بد است؛ خطا آن‌گاه آغاز می‌شودکه به ارادهٔ خود تصمیم بگیریم تا بدون توجه به قانون الهی عمل‌کنیم. ولیکن توماس آکوئیناس به‌این نکته نیز توجه داشت که در تعیین علت شر فراتر از ایـن نمی‌تـوان رفت. رجوع‌شود به: اواخـر *De malo*, I, 3. و علی‌الخصوص $ab6^{m}$ بنابراین گوئی توماس آکوئیناس به‌طور کلی نمی‌خواست تا آن‌جا فرارود که مثل بوناونتوره شر را همان نقص فطری بینگارد یا مثل آوگوستینوس آن‌را با تحرك مخلوقات مترادف شمارد. ولیکن رأی آوگوستینوس را دراین‌باره می‌پذیرفت که حتی اگر خدا عالمی پر از اشیائی که **واقعاً درحرکت نباشند** می‌آفرید باز این اشیاء **حقاً متحرك** می‌بودند زیرا که تحرك در شأن ممکن‌الوجود است و تنها خداست که غیرمتحرك است. *De natura boni.* I, که در ***Sum. theol.***, I, 9, 2. نقل شده است.

سرانجام توماس آکوئیناس قائل به‌این‌شد که خارج‌از این تحرك ذاتی کـه موجب این می‌شود که از هر مخلوقی بالقوه بتواند سلب وجود شود، علی‌الخصوص در موجودات عاقل تحرك ثانوی دیگری برای انتخاب خیر بر شر وجود دارد – همان قطعه از مجموعهٔ الهیات، *Sum. theol.*–پس درنظر وی نیز خدا نمی‌توانست مخلوقاتـی را بیافریند که بالفطره خطاناپذیر باشند. رجوع‌شود به:

De veritate, 24, 7.

درآثار دونس‌اسکوتوس شرح اجزاء این‌فکر وربط آنها به‌یکدیگربرسم متداول محفوظ ماند. رجوع‌شود به:

Hier de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 9, 2.

این حکیم درنهایت احاطه براین مطلب از آن سخن گفته (Op. Oxon., II, 23, 1) و به آوگوستینوس و قدیس ژروم و آنسلم ارجاع کرده است.

٤٥) رجوع‌شود به فصل ٥.

46) Saint Augustin, *Cont. Julian. op. imp.*, V, 60; patr. lat. t. 45, col. 1494-1495.

47) *Op. Cit.*, V, 61; patr. lat., t. 45, col. 1497.

٤٨) مارتین لوتر (۱٤۸۳–۱٥٤٦) Martin Luther مصلح دینی آلمانی که نهضت

پروتستان را آغاز کرد، و بدین‌گونه، طلسم تعصب مذهبی و سد استیلا و استبداد مذهب کاتولیك را درهم شکست... (←دایرةالمعارف فارسی).

۴۹) ژان کالون (۱۵۰۹–۱۵۶۴) John Calvin [تلفظ انگلیسی: جان کلوین، صورت فارسی‌شدهٔ آن جان کالوین) متألهٔ پروتستان فرانسوی در دوران اصلاح دینی، که‌مذهب کالونی از تعالیم وی پیدایش یافت... (←دایرةالمعارف فارسی).

۵۰) کورنلیوس یانسن (۱۵۸۵–۱۶۳۸) Cornelius Jansen متأله هلندی.–م.

51) Saint Augustin, *De Civitato Dei,* XXXII, 24, 3-5; *patr. lat.,* t. col. 789-792.

۵۲) حتی درنزد دوزخیان نیز چنین تمایلی پایدار می‌ماند و همان است که آنان را به عذاب ملامتی که از خود می‌کنند و ندامتی که می‌برند معذب می‌سازد. نگاه‌کنید به:
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia IIae, 85, a, ad 3m.

(۵۳
Primum jaitur bonum naturae, nec tollitur nec dominitur per peecatum.

رجوع‌شود به:
St. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I°II°°, 85, 1.

دربارهٔ این رأی و مقایسهٔ آن با رأی آوگوستینوس رجوع‌شود به مطلب بسیار مفیدی که J. - B. Kors نوشته است به‌عنوان:
La justice primitive et le péché originel d'après Saint Thomas (Bobl. thomiste II), Paris, J. Vrin, 1922.

54) *ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum.*

رجوع شود به:
Saint Thomas, *Sum. theol.,* I, 98, 2.

۵۵) یعنی‌کسانی دربرخی ازموارد به‌تحقیر طبیعت وحیات دنیوی پرداخته باشند. – م.

۵۶) ترتولیانوس (حدود ۱۵۰–۲۳۰م) Tertullian [=Tertullien] متأله رومی؛ متولدکارتاژ. پیش از ۱۹۷ به مسیحیت‌گروید. باحرارت تمام ازمسیحیت درمقابل بت‌پرستی دفاع‌کرد. بعداً علناً به مونتانوسیان پیوست وبا همان حرارت به‌کلیسای رسمی حمله‌کرد... وی ازبزرگترین نوابغ مسیحیت وموجد ادبیات مسیحی‌لاتینی‌است. کتابهای بسیاری درالاهیات نوشته است. (دایرةالمعارف فارسی).

۵۷) مبارزهٔ ترتولیانوس به‌جد تمام با فلسفه (و تسمیهٔ فلاسفه به شیوخ کفار – *De anima,* 3.) با سلب اعتماد او از طبیعت و تمسك مفرط او به‌شدت عمل ارتباط داشت. همین عوامل بود که اورا از مذهب کاتولیك به‌مونتانیسم (Montanisme) برد و از این مذهب نیز بیرون آورد تا ترتولیانیسم (Tertullianisme) را بنیاد نهد.
رجوع‌شود به:
Saint Augustin, *De haeresibus,* cap. LXXXVI; patr. lat., t. 42, col. 46-47.

۵۸) رجوع‌شود به انتقادی که آوگوستینوس از پدبینی فرفوریوس کرد. رجوع‌شودبه:
Saint Augustin, *Sermo* 242, VII, 7; patr. lat., t. 38, col. 1137.

این متن مهم را ژولیوه درحاشیهٔ صفحهٔ ۱۱۶ کتابی‌که اخیراً ازآن نام بردیم تشریح و در باب اهمیت آن تأکید نمود. روح حقیقی مسیحی در کلمات همین متن جلوه‌گر شد و چنان‌که پیداست چنین فکری با زهد حاکی از نومیدی و بدبینی برخی از نویسندگان قرون وسطی تفاوت داشت. اینان جنبهٔ مهمی از فکر قرون وسطی را باز نمودند بی‌آن‌که محور و مرکز فکر مسیحی را نشان دهند. رجوع‌شود به:
Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis, III, 8.

(این تألیف را به‌اشتباه جزء آثار قدیس برنار منتشر کرده‌اند.)
59) *Cantique des trois nommes dans la fournaise.*
60) *Laudes de Saint François d'Assise.*
61) *Le chunt de Frère Soleil.*

۶۲) متن *Laudes creaturarum* یا *Canticum fratris Solis* از آثار Saint François d'Assise

در همهٔ مجموعه‌هائی که از نوشته‌های کوتاه او فراهم آورده و به طبع رسانیده‌اند وجود دارد، علی‌الخصوص در:
H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi.*
طبع توبینگن، ۱۹۰۴، ص ۵۵–ص ۶۶– ترجمهٔ آن‌را در ص ۴۶۸ تا ص ۴۶۹ کتاب J. Joergensen, *Saint François d'Assise,* p. 468-469.
می‌توان یافت. نغمهٔ سه جوان (Azarias, Misael, Ananias) نیز جزئی ازکتب‌شرعی مذهب کاتولیك شده و از کتاب دانیال (III, 51-90) استخراج شده‌است. مقایسه‌با مزمور ۱۰۳ که معنی کلی آن در دو بیت ۳۰–۳۱ تلخیص شده است مفید خواهد بود: «تو چون از نفخهٔ خود بدمی خلق پدید می‌آید، و روی زمین دیگرگون می‌شود. فر ایزدی تا ابد بماناد، یهوه از آفریدگان خود خشنود باد!»

۶۳) قدیس فرانسیس یا فرانسیس آسیزی [=سن فرانسوا آسیز] Francois d'Assise ۱۱۸۲؟–۱۲۲۶ م، مؤسس فرقهٔ فرانسیسیان ویکی ازبزرگترین قدیسین مسیحی؛ متولد آسیزی، ایتالیا... (←دایرةالمعارف فارسی).

فصل هفتم

فر ایزدی

چون در مجموعه‌هائی که در قرن سیزدهم فراهم آوردند فکر مسیحی را درعین انتظام وارتباطی که دارد می‌خوانیم به‌سهولت از مقدماتی که در طی قرون متمادی برای تدوین آنها ترتیب یافته بود غفلت می کنیم. وحال آن که کار بسیار می‌بایست انجام گرفته باشد تا کسانی بتوانند اجزاء افکار را باآن همه دقت وظرافت فراهم آورند وبه تدوین امثال این آثار موفق شوند. قرنها می‌بایست در سعی وهمت مداومت جویند وهرگز رشتهٔ کوشش را نگسلند وهوشیاری بسیار به کار گیرند تا حکمای مسیحی بتوانند نسبت به‌اصول خاص این حکمت ولوازم ونتائج آنها وقوف تام یابند ودر نهایت دقت وصحت به‌ضبط و ربط آنها پردازند. به‌همین‌سبب فلسفهٔ مسیحی به‌جای این که از روش اصحاب مدرسه که شیوهٔ اهل‌نظر در قرون وسطی بود آزرده شود از آنان برخوردار شده وسود بسیار برده‌است. اصحاب مدرسه پیوسته با یکدیگر برخورد داشتند، باهم به‌کوشش برمی‌خاستند، مدام در مباحثه بودند، به‌انتقاد متقابل می‌پرداختند وهر روز در صحن مدرسه چنین می‌کردند، اینها همه تأثیر بسیار در تکمیل وتهذیب افکار

بخشید واهتمام تام این اشخاص برای کشف طرق حل مسائل که‌همواره در معرض بحث مشترك ومتبادل بود سرانجام به‌ثمر رسید. ولیکن به هرصورت ارتقاء فکر مسیحی در هیچ موردی بیش‌از آنچه در حل مسألهٔ مناسبات خلق وحق پدید آمد بارز نشد. مسأله این بود که خلق چون موجود است نیکوست. حق چون وجود مطلق است خیر محض است؛ اما باید دیدچه رتبه‌ای از کمال در شأن هریك ازآنهاست و چه رابطه‌ای این‌دو بایکدیگر دارند؟ آنچه باید به‌اشیاء منسوب داشت تا حقیقةً آنها را بتوان موجود انگاشت چیست؟ وآنچه باید از اشیاء سلب‌کرد تا گمان کفایت آنها به‌ذات خود نرود وبا تمسك ما به فر ایزدی منافات جوید کدام است؟

نخست به‌اصلی توجه کنیم. دربارهٔ صحت این اصل هرگز فلاسفهٔ مسیحی تردید نیافتند. راه‌حل نهائی مسأله‌ای‌که پس‌ازیك هزاروسیصد سال تدبر وتأمل می‌بایست پدید آید از ابتدا بالقوه در آن مندرج بود. آن اصل این است‌که چون همه‌چیز نیکوست وهر چیزی‌که هست وجود خود را از جود[1] خدا وانبساط وانتشار آن تحصیل می‌کند پس هیچ موجودی مستقل ازخدا ومکتفی به‌خود نیست. از این لحاظ قول مالبرانش حق است‌که از همهٔ وسوسه‌هائی‌که در دل مردم راه می‌یابد هیچ‌یك خطرناك‌تر ازآن نیست‌که خلق را مستقل از حق بینگارند ودر عالم مسیحی باید به‌شدت وقوت با کسانی که چنین می‌پندارند درافتاد. ما نمی‌گوئیم که مالبرانش همواره خطر این وسوسه را در هرجا که وجود دارد باز یافت وحتی بر آنیم‌که در مواردی هم‌که نشان ازچنین وسوسه‌ای نبود او چنین خطری را گمان برد. ولیکن نمی‌توان انکار داشت‌که آوازه‌ای‌که از مالبرانش درافتاد به‌همین سبب بودکه این خطر را دریافت ودیگران را ازآن برحذر ساخت. مانیز در این اهتمام مداومت می‌کنیم، منتهی می‌کوشیم تا به‌مفهوم این مطلب ازلحاظ فلسفه اولی بنگریم ومعنی حقیقی آن‌را

از همین لحاظ دریابیم. باتوجه به‌علم وجود[۲] باید گفت که چون عالم را مانند مسیحیان مخلوق خدا بینگاریم بایدوجود جمیع موجودات را در اساس تابع وجود خدا ومتکی به‌ذات او شماریم. موجودات نه‌تنها در هرآن جز به تبع خدا وجود ندارند بلکه ماهیت آنها نیز ازوست، یعنی گوهر اشیا نیز مانند هستی آنها نعمتی است که آفریدهٔ خداست، وچون قدرت اشیا به‌علیت نتیجهٔ حاصله ازوجود آنهاست این علیت رانیز به‌ضرورت به خدا باید منسوب داشت وچون فعلیت نیز حاصل وجود است سیر این علیت از قوه به‌فعل نیز از خداست وسرانجام باید گفت که هیچ علتی مؤثر در آنچه معلول خوانده می‌شود جز خـدا نیست، زیرا هرچه ما می‌کنیم آفریدهٔ خداست[۳]. بدین‌ترتیب امکان ذاتی موجود متناهی باعث تبعیت مطلقهٔ او نسبت به‌واجب‌الوجود می‌شود وهمهٔ اشیاء در اصل خود باید به‌همین وجود واجب منسوب گردد که منشأ موجودیت وجوهریت وعلیت آنهاست. آن‌که از این نکته غفلت کند معصیت اولیه را ازسر می‌گیرد، یا بهتر آن‌که بگوئیم چون این معصیت مداومت دارد اجتناب از این غفلت دشوار می‌شود.

منتهی در برابر اذعان به این‌حقیقت بعضی‌از صاحب‌نظران مسیحی به‌مخالفت برخاستند واز این‌که همهٔ امور را به‌خدا منسوب دارند امتناع جستند وهمین اهتمام نیز مفید بود. اگر به‌زبان فلسفهٔ اولی سخن گوئیم درست است که همه‌چیز ازخدا وبرای‌خداست، ولیکن هرگاه ازلحاظ علم طبیعت نظر کنیم هرچه هست در خویشتن وبرای خویشتن است. آنچه خدا می‌آفریند تابع تأثیر قدرت خالقه وناشی‌از آن است، ولیکن این تأثیر چون نباید عبث باشد همواره شیئی را، یعنی موجودی را، احداث می‌کند. حق این است که موجود مخلوق بالذات ممکن‌است[واز همین‌رو وجود آن‌تابع واجب‌الوجود است]، مع‌ذلك چون نه معدوم است ونه وجود واجب دارد باید ازلحاظ علم وجود وضع خاصی به‌وی منسوب داشت. وجود مکتسب که به‌مخلوق

تفویض شد اینك دیگر وجود خود اوست؛ جوهری که مقوم او گردید جوهر خود اوست؛ علیتی که اینك اوبه‌کار می‌برد وتأثیری که ازاین علیت حاصل می‌آید تأثیر علی خود اوست[۴]. یکی‌از این دو قول را بی‌آن‌که شق ثالثی باشد باید پذیرفت: یا باید گفت‌که فعل خالق فاقد تأثیر است وچنین قولی محال است؛ یا بایدگفت‌که آنچه به‌وساطت فعل خاص آفرینش از وجود مطلق به‌شیء موجود تفویض می‌شود باعث آن می‌گرددکه موجود مخلوق، درعین تبعیت ذاتی نسبت به آفریدگار، تقرر[۵] خاص خود وتمام صفاتی راکه ازاین حیث می‌توان بر وی حمل‌کرد دارا باشد. رمزی‌که باعث شد تا فکر ما دچار این مشکل گردد خود می‌تواند موجب رفع آن‌شود. نبایدگفت‌که مخلوق چون ازلحاظ علم وجود تابع خالق نباشد درحقیقت می‌توان خود او راچیزی دانست، بلکه باید دانست‌که مخلوق‌به‌همین سبب‌که تابع‌خالق است می‌تواند چیزی به‌شمار آید، یابه قول پولس: «ما حیات وحرکت و وجود را، نه جز در خدا، بلکه در او داریم»[۶].

درتاریخ فکر مسیحی بسیار زود به این دو جنبهٔ مسأله توجه یافتند. آوگوستینوس، با این‌که شاید از او چنین انتظاری نمی‌رفت آشکارا دراین‌باره سخن‌گفت. حاکمیت خدا در نظر آوگوستینوس و همین‌طور در نظر توماس آکوئیناس بدین معنی نیست‌که خدا جای اشیاء را بگیرد، به‌جای آنها احداث عمل وافادهٔ وجود کند. برعکس، چون وجود اشیاء وجود خدا نیست نحوهٔ حاکمیت خدا بر اشیاء از این‌قبیل است‌که رضا دهد تا خود اشیاء اعمالی راکه خاص آنهاست به انجام رسانند[۷]. چنان است‌که گوئی پیوسته مراکزی را می‌آفریند که منشأ فعل وتأثیر توانند بود وکمال طبیعی آنها در ضمن اعمالی کـه واقعاً ازخود آنها سر برمی‌زند حاصل می‌آید وبه‌همین سبب این‌اعمال باید به‌خود این اشیاء چنان‌که گوئی علل آنهاست منسوب گردد. توماس آکوئیناس این جنبه از فکر مسیحی را به‌وجه احسن شرح

وبسط داد واصلی راکه ازلحاظ فلسفی می‌توانست منشأ وضوح چنین فکری شود پیوسته از سر گرفت ودر برابر نظر نهاد. این سؤال درمیان بود که عالمی که خود مخلوق خداست چگونه می‌تواند مقر عللی باشد که منشأ تأثیرند؟ او دربرابر اینان پرسش دیگری می‌کرد وآن این که عالمی که مخلوق خداست آیا می‌تواند مقر اشیائی جز علل مؤثر باشد؟ـ این عالم چون مخلوق است ولادت او نشان از مولد بودن خدا دارد. واز همین‌رو در این عالم نیز معلول باید این مشابهت را با علت خود حفظ کند. هر کسی می‌تواند تناقض بین را در چنین قولی دریابد که شیئی، که به‌اعلی مرتبه منتج ومولد است اشیائی را اخداث کند که عقیم باشند! و نشان این تناقض را حتی به رأی‌العین می‌توان دریافت. زیرا افادهٔ وجود به‌معنی خلق ماهیاتی است که بالفعل‌موجود باشند، و چون ما اینك می‌دانیم که تأثیرات علل به‌عنوان افعال ثانویه ناشی از فعل اول وجود است ازهمین‌جا لازم می‌آید که مخلوقات به همین سبب که موجودند منشأ تأثیر باشند. خلاصه، همین که موجود مخلوق شبیه[۸] وجود الهی است، علیت مخلوق نیز شبیه علیت خـالق است؛ علت بودن بدین‌معنی است که نصیب محدودی که ازفعل مولد غیرمتناهی خالق کسب شده‌است به‌کار افتد[۹].

تا این‌جا همهٔ فلاسفهٔ مسیحی قرون وسطی با یکدیگر وبا آباء کلیسا توافق داشتند. تصوری که مسیحیان را بدین‌صورت ازعالم حاصل بود ازچه حیث با تصور یونانیان متفاوت بود؟ – احتیاجی به تشریح وتأکید نیست. تصوری که افلاطون وارسطو از جهان داشتند با اعتقاد مسیحی دراین‌باره اختلاف اساسی داشت. این اعتقاد برتصور خاص یهودیان وعیسویان ازوجود واعتقاد اینان به خلقت که ازهمین نحوهٔ تصور وجود ناشی می‌شد مبتنی بود. کل عالم درنظر مسیحیان، حتی از لحاظ تقرر خویش، تابع خداست و به همین دلیل هم متناهی وهم متکی است، یا بهتر آن‌که بگوئیم که ازآن حیث که تقرر دارد

نابع خداست واز آن‌حیث که‌مستفیض ازمشابهت با وجود مطلق ومتکی بر اوست مستقل است. پس مسأله این نیست که ببینیم درضمن وجودی که موجود مخلوق دارد وعملی‌که از او سر برمی‌زند خدا فاعل چیست؛ چون خدا فاعل همان وجودی است‌که موجود مخلوق دارد وفاعل هرآن عملی‌است‌که از او سرمی‌زند مگر آنچه شر باشد؛ زیرا اگر به‌دقت سخن‌گوئیم شری وجود ندارد، بلکه مسأله‌ای‌که حقیقةً دربین فلاسفهٔ مسیحی مورد نزاع است این است‌که علیت مخلوقات در تأثیری‌که خدا به‌عموم آنها وبالاخص به‌انسان تفویض کرده‌است تا چه حدودی است؟ــ گوئی در بحث راجع به این‌مسأله تفاوتی‌که در جزئیات عقاید مذهبی بود به‌فلسفهٔ اولی در عالم مسیحی سرایت کرد. ازهمین‌رو بحث در فر ایزدی در طی تاریخ تطور یافت وفلسفه‌های آوگوستینوس وتوماس آکوئیناس مثل بسیاری از موارد دیگر دو قطب این بحث در سیر تطور تاریخی آن شد. اصول فکر چون فوراً تثبیت‌گردید ازتطور در امان ماند ولیکن فر ایزدی در طی زمـان به‌انحاء مختلف در دلها راه یافت واز همین‌رو تصور عقلی آن نیز در مسیر تاریخ دگرگونی پذیرفت. نقل جزئیات آن مستلزم ذکـر تاریخ فلسفهٔ مسیحی است، ولیکن لااقل می‌توان کوشید تا دوقطبی راکه این تطور دربین آنها نوسان داشت وشاید از این‌پس نیز پیوسته چنین خواهد بود معلوم ساخت.

کنه تعالیم آوگوستینوس وجزئیات عقائد او در ضمن تقریر صناعی ومنطقی آنها حکایت از جلوهٔ امر واحدی می‌کردکه بر سراسر اصول وفروع این مذهب حکومت داشت وآن تجربه‌ایست‌که این حکیم از انقلاب حال خود با گرویدن به‌دین مسیح حاصل‌کرد. قبلا درجای دیگری دراین‌باره سخن‌گفتیم، وبه گمان ما می‌توان فلسفهٔ او را دراساس خود «فلسفهٔ گرویدن به‌دین مسیح» نامید[۱۰]. مشکلی‌که آوگوستینوس داشت همواره این بودکه تجربهٔ فلسفی خویش را که از

گرویدن به دین مسیح داشت با فلسفهٔ سفر خروج مطابقت بخشد. چه، او به‌این هر دو تمسك می‌جست، به‌علم خود می‌دانست وحتی به‌حس خود.درمی‌یافت که این دو یکی بیش نیست. ولیکن اگر کسی ازسفر خروج ابتدا کند تا به‌دین مسیح بگرود کار وی آسان‌تر ازکسی خواهد بود که از شیوهٔ گرویدن خویشتن به‌دین مسیح تصدیق سفر خروج رانتیجه بگیرد. اهتمام آوگوستینوس که شرح آن سه‌باب‌اخیر از کتاب«اعترافات» را این همه پر معنی وپرمایه ساخت به‌همین‌قصد بود که این‌کار دشوار را به‌انجام رساند. مدتهای متمادی این سه‌باب را مهمل‌گذاشتند وبیشتر در فهم مضامین سایر ابواب‌کتاب همت گماشتند وگاهی این سه‌باب را به‌منزلهٔ ضمیمهٔ‌کتاب پنداشتند ومطالب آنها را زائد انگاشتند. شرحی‌که او از معاصی خود در اوان شباب داده‌است، مانندباب دوزخ در کتاب دانته،ازجملهٔ مطالبی‌که برای عوام بنگارند به‌شمار می‌رود، و همان‌طور که باب بهشت کتاب دانته پر بهاترین پیرایهٔ منظومهٔ «کمدی الهی» است‌گوهرهای رخشان آوگوستینوس را نیز در گنجینه‌ای‌که نتیجهٔ‌کتاب«اعترافات» اوست انباشته‌اند.

«ای پروردگار من‌که ملك ازل ازآن تست، آیا آنچه من به‌تو می‌گویم نمی‌دانی، یا هرچه در روزگار می‌گذرد تو به دیدهٔ‌خود نمی‌بینی؟ پس‌چرا باید این‌همه داستان برای‌تو سرود؟ این‌کار به‌یقین از بهر آن نیست‌که ترا از آنها آگاه سازم، بلکه از بهر آن است که روی دل‌خود ودلهای کسانی‌راکه‌به‌خواندن این‌سرگذشت می‌پردازند به‌سوی تو برگردانم، تاآن‌جاکه همه‌باهم بگوئیم: مجد وجلال در شأن خداست واوست‌که در خور ستایش است»[۱۱]. بدین‌گونه بود که آوگوستینوس مطلب اصلی را دربارهٔ فر ایزدی به‌صریح کلام خود مضبوط ساخت، وهم باتوجه به‌اعتقادی‌که به‌خلقت داشت وهم با تمسك به‌بحثی‌که در فلسفهٔ اولی ازوجود می‌شد به‌توجیه این مطلب پرداخت.

چون خدا زیباست همه چیز زیباست؛ چون خدا نیکوست همه چیز نیکوست؛ چون خدا وجود مطلق دارد همه‌چیز موجود است[۱۲]. ولیکن ازطرف دیگر گرویدن اوگوستینوس به دین مسیح درحکم این بود که ناتوانی اساسی مخلوقات را از آن‌حیث که مدعی اکتفا به ذات خود شوند دریافته باشد، واگرچه این حقیقت مطلقه در همان مورد خاص یعنی درعالم حق معلوم او شد، زیرا درهمان مقام است که از ازادهٔ آدمی جز به‌مدد فضل ورحمت خدا کاری برنمی‌آید، اماپیوسته کوشید تا این تجربه را ازعلم الهی به‌فلسفهٔ عمومی سرایت دهد ومرتبهٔ طبیعت را ازآن حیث‌که طبیعت است فرود آرد تا درمقابل بر شأن ماوراء طبیعت بیفزاید. از یك‌طرف درنزد او اقرار ما به خدا به‌منزلهٔ این‌بود که به‌جلال خدا اعتراف کنیم و به جمال صنع اوکه حکایت از جلال او دارد گردن نهیم؛ اوراقی‌که اوگوستینوس درآنها زبان به ستایش آفرینش گشود وحتی خلق‌را پس‌از هبوط آن نیز ستود هرگاه گردهم آید می‌توان ازآنها کتابی پرداخت. ازطرف دیگر گاهی در آثار او می‌بینیم که‌گوئی دربحث فلسفی طفره رفته ودراین‌که طبیعت راحائز مرتبه‌ای ازکمال شمارد‌که به‌ذات خود کفایت تواند‌کردتردید یافته‌است. اومی‌دیدکه موجودات‌احتیاج‌به‌فضل‌و رحمت‌خدا درماوراء طبیعت دارند ودر مرحلهٔ طبیعت‌نیز مستغنی ازاونیستند وباتوجه به‌این دوگونه احتیاج سخن را بدانجا رسانید که‌موجودات را ازلحاظ‌مؤثر بودن آنها سخت محدود بشمارد. ازهمین‌جا آوگوستینوس رابه‌حق می‌توان پدر همهٔ فیلسوفان مسیحی دانست‌که‌کوشیدند تا درطبیعت اقسام خلأ را باز یابند و تنها خدا را قادر به‌رفع آنها شمارند وحضور او را در ما شاهد احتیاج ما به او دانند، هرچه ماکمتر خود رامستغنی بینگاریم بیشتر به‌وجوب اوپی می‌بریم؛ زبونی یا بزرگی آدمی هر دو به‌یك درجه ازبلاغت می‌تواند ازجلال اوحکایت کند وگاهی زبان زبونی دراین‌باره شیواتر می‌نماید، زیرا بزرگی آدمی ممکن است او

را به‌خطا دچار این پندار کند که گوئی به حول وقوهٔ خود اتکا دارد؛ وحال آن که زبونی بشر وی را بر آن می‌دارد که خدای بزرگ را بجوید. اگر کمی دراین‌باره بیندیشیم آشکارا می‌بینیم که توماس آکوئیناس همین مطالب را در نهایت اتقان واطمینان به‌صورت سه‌نکتهٔ اصلی از مطلب واحد مورد بحث ونقد قرار داده‌است: ۱) علیت در مرتبهٔ طبیعت یا مطلب جهات بذری[۱۳]، ۲) علیت در مرتبهٔ معرفت یا مطلب حقیقت، ۳) علیت در مرتبهٔ اخلاق یا مطلب فضیلت[۱۴].

آن گاه که آوگوستینوس می کوشید تا جهان‌را ازلحاظ‌تبعیت آن نسبت به‌فعل خالق نمایش دهد معمولا این‌قاعده که مأخوذاز «کتاب شرایع»[۱۵] بود به فکر او راه می‌جست: «آنکه حیات ازلی دارد همهٔ اشیاء را همین‌گونه آفرید.» برطبق رأی او فعل خلقت امر آنی بود وباکلمهٔ «کُن» دفعةً به‌وقوع پیوست، واز این‌جا برمی‌آید که نه‌تنها شش روزی که در سفر تکوین ازآنها سخن رفته‌است معنی استعاری دارد وبه‌یك آن تأویل می‌شود بلکه کار آفرینش در همین آن به‌انجام رسید وخدا در روز هفتم آرام گرفت واین آرام هنوز بر دوام است. آنچه گمان می‌بریم که گوئی پیوسته احداث‌وایجاد می‌شود ودر جریان زمان اتساع وازدیاد می‌پذیرد، خواه در مورد اشیاء بیجان وخواه در مورد موجودات جاندار، از همان نخستین دم آفریده شد. اگر بخواهیم برخلاف این رأی رویم یا باید برآن شویم که خدا در هر لحظه از روزگار اشیاء تازهٔ بی‌شمار می‌آفریند، ودراین‌صورت دیگر نمی‌توان گفت که‌همهٔ آنهارا باهم دریك‌زمان آفریده‌است؛ یاباید‌بگوئیم که علل ثانویه به‌این اشیاء جدید افادهٔ وجود می کند، ودر این‌صورت باید این رأی محال را پذیرفت که‌عللی که خود آنها مخلوق است‌در همان حال بتواند خالق باشد. آوگوستینوس برای خروج از این معرکه به رأی قدیم رواقی که اعتقاد به‌جهات بذری بود بازگشت واین رأی را با نحوهٔ اعتقاد مسیحی به‌خلقت‌درارتباط‌دید. سوای موجوداتی

که خدا آنها را به‌تمامت صورت‌شان ساخت‌وپرداخت بذور همهٔ‌اشیائی رانیز که می‌بایست ازآن‌پس پدید آیند آفرید وعلاوه بر خود آن‌اشیاء قوانین حاکم‌بر حدوث آنها را در جریان زمان نیز درهمان‌نخستین دم وضع کرد: «چنانکه مادران آبستن کودکانند جهان نیز حاملهٔ علل جمیع اشیائی است که باید زاده شوند، به‌طوری که‌باید گفت که حوادث در عالم جز به ارادهٔ ذات متعال احداث نمی‌شود، در چنین عالمی هیچ‌چیز نه می‌زاید ونه می‌میرد، نه آغاز می‌شود ونه انجام‌می گیرد.»[۱۷] این سخنان آخرین ما را از آنچه آوگوستینوس در دل داشت آگاه می‌سازد. آنچه او می‌خواست آشکارکند این بود که تنها خداست که خالق است. پس اگر قائل به‌این شویم که یکی‌از علل ثانویه بتواند معلولی راکه در واقع شیء جدیدی باشد احداث کند بدین‌معنی است که این علت ثانویه را به‌علت اولی منقلب سازیم. علل ثانویه جز این کاری نمی‌کنندکه قابلیاتی راکه خدا در حین‌خلق ماده در ضمن آن درج کرده‌است بیدار سازند یا به‌جنبش آرند. هربار که شیئی دربرابر دیدگان ما پدید می‌آید همان فعل خلقت است که درکمال وضوح خود نمایان می‌شود: «از خدای پنهان‌که نادیدنی است اشیاء پیدا و دیدنی پدیدمی‌آید»[۱۸].

پدر ومادر که طفل را می‌زایند چیزی نیستند بلکه خداست که وجود دارد واوست که طفل را احداث می کند. مادر که حامل‌طفل در بطن خویش‌است هیچ نیست، بلکه خداست‌که وجود دارد واوست که طفل را نمو می‌بخشد[۱۹]. بدین ترتیب حتی در مرتبهٔ طبیعیات نیز فقدان تأثیر طبیعت ازخلائی حکایت داردکه تأثیر خدا آن را مرتفع می‌سازد؛ درمقابل‌کلام منقول ازکتاب «شرایع» تورات نص انجیل یوحنا را نقل می کنیم که‌گفت: «پدرم دست از ساختن باز نمی‌دارد ومن نیز می‌سازم»[۲۰]. آنچه‌گوئی از نو پدید می‌آید دلیلی برای اثبات اوست؛ کافی است دیدگان خود بگشائیم تا او را ببینیم.

اگر از مرحلهٔ طبیعی به‌مرحلهٔ انسانی مرور کنیم ودراین مرحله نیز به امری که بیش ازسایر امور اختصاص به‌انسان دارد، یعنی به‌قوهٔ عقلیه، نظر افکنیم همین نتیجه را به‌دست می‌آوریم. عمل خاص عقل حکمی است که مطابق حقیقت باشد وحکم ما آن‌گاه با حقیقت مطابق می‌افتد که در حین صدور آن به‌مشاهدهٔ تجربی اموری که وجود دارد اکتفا نشود؛ بلکه دربارهٔ آنچه هست ازلحاظ ارتباط باآنچه‌باید باشد حکم کنیم. به‌یك‌معنی درست است که حقیقت همان است که وجود دارد ولیکن آنچه وجود دارد ظاهر متغیر اشیاء نیست بلکه ضابطه وقاعدهٔ آنهاست، یعنی صورت علمی الهی است که این اشیاء ازآن‌فیض می‌برند وبه‌آن تأسی می‌کنند.یا باید احکام ما بلاواسطه‌مستندبه‌صورت علمی الهی باشد، دراین‌صورت قاعدهٔ حقیقت را به‌دست داریم؛ یا باید تنها ازعقل خود ما تبعیت کند، دراین‌صورت هیچگونه حکمی که آن‌را بتوان مطابق با حقیقت شمرد امکان نمی‌پذیرد. اما مسلم است که فکر ما فاقد احکام صحیح نیست. ساده‌ترین تعاریف هندسه وآحاد حساب مشتمل بر اموری است که نه‌حاصل تجربه ونه ناشی از فکر ما تواند بود. عالم ریاضی دربارهٔ دوائر ازآن لحاظ که در خارج وجود دارد یا دربارهٔ آحاد ازآن حیث که محسوس است سخن نمی‌گوید زیرا هیچ‌یك ازآنها دوائر یا آحاد حقیقی نیست، بلکه برآن است تا بگوید که دایره‌ای در هندسه یا واحدی در حساب چگونه باید باشد تا با تعریف خود مطابق افتد. پس‌این تعاریف‌فراتر ازهرگونه تجربه‌ایست که غالباً برای انسان امکان می‌پذیرد. اشیائی که اکتساب می‌کنیم و فکر ما که این علم مکتسب درآن حاصل می‌آید، ممکن و متحرك و موقت است؛ ولیکن در همـان حین حقیقت بالذات ضروری و غیر متحرك وازلی است، وچون مستلزم رجوع به‌صورت علمی الهی است چگونه جز این می‌تواند بود[۲۱]؟ به‌همین‌سبب در مذهب آوگوستینوس هرحکم حقیقی مستلزم اشراق فطری فکر انسان به علم الهی است

عقل مخلوق یعنی عقلی که از عدم به‌وجود آمد نمی‌تواند امر ضروری را که همان شیء حقیقی است احداث نماید، همان‌طور که مادر به‌تنهائی نمی‌تواند بدن فناپذیر کودك خود را به‌بار آورد. خداست که فکر ما را با کلمهٔ خویش بارور می‌سازد. خدا نه‌تنها مالك فکر درباطن ماست چنان‌که گوئی ندائی نهان به‌گوش فکر فرو می‌خوانند، بلکه چراغی است که فراراه آن می‌دارند تاقادر به‌رؤیت باشد، یا بهتر آن که‌بگوئیم خوراکی است که به فکر ما می‌دهند و نانی‌است که به دهان‌آن‌می‌نهند؛ فراتر از این نیز می‌توان رفت وبرآن شدکه نطفهٔ زنده‌ایست که به‌بطن نفس ما فرو می‌فرستند تا با فکرمان بیامیزد وآن‌را بارور سازد و حقیقت ازاین میان بزاید. اینك به این نکته اخیر نظر مختصر بیفکنیم.

توضیح این مطلب آسان است، زیرا همان مطلب سابق است. هر فضیلتی عادت ثابتی است، عادت پایدار به‌نیکوئی رفتار است و از همین‌رو مستلزم حکم صحیح عقلی است. این احکام نیز می‌تواند یا براساس آنچه اشیاء چنان باید باشند یا براساس آنچه اشخاص چنان باید بکنند مبتنی شود. چون می‌گوئیم آنچه نیکوتر است برآنچه نیکوست شرف دارد یاهر فعل انسانی باید چنان باشدکه حرمت نظم درآن محفوظ ماند یا ارادهٔ ما باید عدلی راکه بدان راه‌یافته‌استحاکم سازد، حقائقی را اظهار می‌داریم که ضرورت آنها معادل تعریف دایره در هندسه یا تعریف واحد درحساب است. باید دیـدکه این حقائق ضروری و ازلی و غیر متحرك را چگونه می‌توان از اشیاء یا از فکر ماکه هم این وهم آن متحرك وممکن است استخراج کرد؟ـ درحقیقت خدا باید نفس ما را دربر گیرد تا نطفه فضائل را نیز مانند بذر معارف درآن بکارد. فکر من تنها در مورد مفاهیم علمی مثل اعداد از خدا اشراق نمی‌گیرد، بلکه خدا مرابه‌نور حکمت نیز منوّر می‌سازد، تا آن‌جاکه حیات اخلاقی من نیز مانند معرفت علمی من ازحضور خدا در صمیم دل من و در کنه مخزن روح من که نسبت به مابعدطبیعت

دارد واز این پس دربارهٔ اهمیت آن سخن می گوئیم[۲۲] حکایت‌می کند. پس خدااز همهٔ جهات برمن محیط است؛ ازهمهٔ اطراف درمن نافذ است؛ نزدیك‌تر ازمن به‌من‌است؛ تنها جهت کافی برای همهٔ امـوری است که ازمن‌سربر می‌زندبی‌آن که خود من‌چنین توانم‌بود؛ هرناتمامی که درمن است گواه تمامی اوست، به همان شیوه‌ئی که بزرگی من از فر او سخن می گوید زبونی من نیز چنین می کند. این حسی که در ژرفنای دل ما جای می گیرد همواره در آن پایدار می‌ماند، و البته تا ابد می‌تواند مقبول شخص مسیحی باشد، در مرتبهٔ فضل ورحمت حقیقت وضرورت دارد؛ ولیکن باید دیدکه آیا در مرتبهٔ طبیعت نیز چنین می‌تواند بود؟ تعبیر دیگری از احساس فر ایزدی بحث دربـارهٔ این مطلب را لازم می‌آورد.

قبلا مفادکلام انتقادی توماس آکوئیناس راجع بـه‌مطالب سه‌گانه دربارهٔ علیت مذکور شد. آنچه در این بیان انتقادی قابل‌توجه است این‌که توماس آکوئیناس برآن بودکه آراء سه‌گانه با وجود اختلاف موارد آنها بایکدیگر به‌امر واحدی راجع می گردد. زیـرا این حکیم همهٔ آنها را ازلحاظ معنی خاصی که برای علیت طبیعی قائل می‌شد ملحوظ می‌داشت وبه‌علاوه باآنچه فر ایزدی به‌معنی صحیح خود اقتضا می کند ناسازگار می‌شمرد. البته با اعتقاد به‌جهات بذری درنهایت حمیت از این‌عقیده که خدا تنها مؤثر درعالم است می‌توان حمایت کرد؛ زیرا همهٔ اشیاء در بذور آنها مندرج است وبر علل‌ثانویه اثری که آن‌را بتوان به چیزی شمرد متـرتب نیست. ازطرف دیگر اشراق الهی نیز همین تأثیر را می‌بخشد؛ زیرا با قبول چنین اشراقی باید گفت که حقیقت وفضیلت جملگی ازخدا ناشی وبه‌جانب موجودات عاقل جـاری می‌شود؛ ولیکن از این هـر دو رأی یك اشکال لازم می‌آید و آن این که خـواه همه چیز را از پیش در بـاطن طبیعت نهاده باشند و خواه همه‌چیز را باید همـواره از خـارج طبیعت به

آن برسانند به هر دو صورت طبیعت در این میان هیچ نیست. اما در عالم مخلوق که مسیحیان بدان قائلند نمی‌توان تصور کرد که موجودات را موجودات حقیقی بینگارند، ولیکن‌علل را علل حقیقی نشمارند. جود واحسان خدا چنان است‌که نه‌تنها اشیاء را موجود می‌سازد بلکه علیتی راکه ناشی از این موجودیت‌است نیز بدانها ارزانی می‌دارد[۲۳]. با اتکاء به‌همین اصل توماس آکوئیناس شقوق سه‌گانهٔ علیت رامطابق مذهب آوگوستینوس‌که خود او به‌عنوان جهات بذری واشراق‌حقیقت وفضیلت‌ازآنها یادکرده بود به‌طرز جدیدی‌تقریر نمود.

قبول جهات بذری بدین صورت معتبر می‌تواند بود که‌صور موجوداتی‌راکه باید پدید آیند به‌طور ضمنی در ماده مندرج بینگاریم. درواقع صور اشیاء قبلا درماده تحقق نیافته‌اند وماده آنها را ساخته و پرداخته ازخارج دریافت نداشته است. بلکه، چنان‌که ارسطو می‌گفت اشیاء بالقوه در ماده وجود دارند، یعنی ماده می‌تواند این صور را حاصل‌کند. اما برای این‌که آنها را حاصل نماید علت ثانویه‌ای که وجود بالفعلی است لازم می‌آید تا جزئی از فعلیت خود را به‌قوه‌ای که درماده است منتقل سازد. چون علیت را به‌معنی خاص آن‌که قبلا گفته شد درنظر گیریم می‌بینیم‌که تأثیری‌که علل ثانویه می‌بخشند فیضی است که از علیت‌خدا بدانها رسیده است. البته علل ثانویه خالق نیستند ولیکن علتند. چون‌خود آنها جوهرند احداث می‌کنند، منتهی این احداث بدان معنی نیست‌که افادهٔ وجود نمایند بلکه بدان معنی است‌که منشأ تجوهر شوند[۲۴].

توماس آکوئیناس همین اصل را به‌کار می‌برد تا اشراقی را که در مذهب آوگوستینوس آمده بود به‌حدودی تحدیدکند ومعنی آن‌را تجدید نماید. مطلب اصلی که اشراق بود در فلسفهٔ او نیز محفوظ ماند. هم برطبق مذهب توماس وهم برحسب رأی آوگوستینوس ما حقیقت را جز در صور علمی الهی ودر پرتو نوری‌که از کلمهٔ خدا

به ما می‌تابد نمی‌توانیم شناخت. ولیکن این نور در بینش این هر دو فیلسوف به‌طرز واحدی‌ما را منوّر نمی‌دارد. توماس اشراق‌را عبارت‌از موهبتی می‌دانست که خدا در حین خلق انسان به‌او عطا می‌کند و آن عقلی است که برای افادهٔ حقیقت به‌خویشتن کافی است وهمین امر بود که انکار وجود آن اساس مبحث عقل در فلسفهٔ آوگوستینوس به‌شمار می‌رفت. ازآن زمان‌که فلسفهٔ توماس آکوئیناس پدید آمد انسان را برخوردار از نور فطری عقل فعال دانستند واین عقل نه‌فکری بود که او گوستینوس به‌آن اعتقاد داشت‌ونه عقل‌فعال به‌معنی مخصوصی که ارسطو ازآن اراده می‌کرد. توماس آکوئیناس می‌گفت‌که این عقل ازیك طرف مثل‌عقل فعال ارسطوئی می‌تواند باتجربهٔ‌حسی تلاقی کندو اصول اولیه‌ای راکه به مدد آنها ازآن‌پس به‌تدریج به‌سلسلهٔ معارف علمی دست خواهد یافت برقرار سازد؛ ازطرف دیگر مانند فکری‌که آوگوستینوس به‌آن قائل بود به‌همان‌سبب‌که فیضی ازحقیقت مطلقه است قدرت به افادهٔ حقائق دارد. نور حقیقت برحسب مذهب توماس به‌جای این‌که ازبالا فرود افتد وبه‌عقلی‌که فطرةً فاقد انسان است برسد به‌نحوی ازانحاء جزءخود عقل است، یابهتر بگوئیم این‌عقل‌به‌آن نور تشبه می‌جوید وبا فیضی که‌ازآن نورمی‌برد خودآن نورمی‌شود[۲۵]. آنچه درمورد حقائق درست باشد در مورد فضائل نیز درست است. فضائل از یك طرف در ما فطری است، بدان معنی که به تحصیل آنها از این طریق که اصل عقلی خود را به کار می‌بریم حاصل می‌آید و این عقل عملی خود فیضی از نور الهی است[۲۶]. در هر دو صورت وصول ما به صور علمی الهی به وساطت عقلی است که خود آن مشابهت به‌نور غیرمخلوق دارد وازچنین نوری‌که صور علمی درآن مندرج بوده مستفیض شده‌است. وازاین‌رو بودکه چون از صاحب مزامیر پرسیدند: کیست آنکه نیکی‌ها را برما آشکارکرد[۲۷]، درجواب گفت: پروردگارا فروغ سیمای تو بودکه برما فرو تابید[۲۸]؛

چنان‌که گوئی قصد آن داشت که چون نور الهی بر ما اثر می‌گذارد می‌توانیم همه‌چیز را بشناسیم[۲۹].

پیروان آوگوستینوس در قرن سیزدهم چنین پنداشتند که گوئی برحسب مذهب توماس آکوئیناس خدا خود را ازعالم وآدم برکنار می‌دارد و ازهمین‌جا بود که گاهی عکس‌العمل شدید در برابر مذهب او نشان دادند. با همهٔ این باید دانست که هرکاری که خدا بنا به‌اعتقاد آوگوستینوس می‌کند در مذهب توماس آکوئیناس ازقدرت او برمی‌آید، وهرآنچه مخلوقات برحسب مذهب آوگوستینوس بی آن‌که فیض خدا مدد فرماید ازآن قاصرند درنظر توماس آکوئیناس نیز همین قصور را دارند. درهر دو مذهب خدا فاعل هرچیزی است ومخلوقات فاعل افعال خویشند. تفاوت دراین است که خدای توماس جودی بیش از خدای اوگوستینوس دارد، یا بهتر آن‌که بگوئیم جود الهی بنا بر مذهب آوگوستینوس در هر مرتبه از جلالت باشد در فلسفهٔ توماس اجل ازآن است. زیرا این‌فیلسوف می‌گوید که خداعقلی را می‌آفریند که فاقد هیچ‌یك از اموری که برای آن ضرورت دارد نیست، وعلی‌الخصوص هرآنچه او را لازم می‌آید تا قوهٔ خاصهٔ خود راکه معرفت حقیقت است به‌کار اندازد داراست[۳۰].

باصرف‌نظر از جهاتی که از لحاظ روان‌شناسی می‌توان بدانها توجه داشت وتا حدودی در ایضاح‌این‌مطلب مفید است[۳۱] تفاوت اساسی این دو مذهب به‌سادگی قابل تبیین است. این دو رأی دو تعبیر متفاوت از احساس واحد است وآن دریافت فر ایزدی است. هم ازنظر اوگوستینوس و هم از لحاظ توماس آکوئیناس مطلب یکی است: آسمانها فر ایزدی را باز می‌گویند؛ وازآن‌رو چنین می‌کنندکه نشان از مشابهت با آن دارند. منتهی فلسفهٔ توماس نخستین فلسفه‌ایست که برحسب آن مشابهت به‌خدا به درون طبیعت راه می‌جوید، به‌فراسوی

نظم ونسبت وجمال می‌رسد ودر هیئت طبیعی عالم نفوذ می‌کند وبه تأثیری‌که اشیاء به‌عنوان علل در یکدیگر می‌بخشند منضم می‌شود. نمی‌توان برآن بودکه صنع قادرمطلق مهمل ومعطل باشد، زیـرا چنین صنعی حکایت ازصانع نمی‌تواندکرد. بعداً مالبرانش اصول فلسفهٔ آوگوستینوس را تباه ساخت وبرآن شد تا سرود فر ایزدی را در جهانی بخواندکه فاقد طبیعت ومحروم از تأثیر است وناگزیر باید از ناتوانی این جهان به‌توانائی خدای آن راه جست[۳۲]. ولیکن توماس آکوئیناس‌که فلسفهٔ او با روح فلسفهٔ آوگوستینوس بیشتر مطابقت داشت مذهب این حکیم را درجهت اصول همان مذهب تنقیح‌کرد و تمام حقوقی راکه موجود مخلوق می‌تواند داشت به‌وی بازپس داد تا معلوم آیـد که جلال صانع را با قیاس به جلال صنع او می‌تـوان بازیافت.

نخست به‌اصل اول روکنیم. معلول خاص علت خالقه وجودی است‌که از این علت افاده می‌شود. مبنای همهٔ اموری‌که عالم از خدا دریافت داشت واخص واقرب ازجملهٔ امور دیگر است موجودیت عالم است: «وجود اول واسبق واعم همهٔ معلولات است، پس افادهٔ چنین معلولی تنها در شأن پروردگار است‌که از قدرت‌مطلقهٔ خود برخوردار است»[۳۳]. ازطرف دیگر به‌این اصل روی‌آور شویم‌که چون معلـول همواره مشابه علت‌است موجودات به‌همان سبب‌که وجود دارند مشابه پروردگارند؛ وچون ذات این موجودات مشابهتی است‌که به موجد خود دارند شدت وجود آنها به‌نسبت‌کثرت مشابهت آنهاست[۳۴]، ولیکن برای این‌که ببینیم‌که نتائج حاصله از این اصل چیست وتا کجا فرا می‌رود باید دیدکه کدام مقوله از وجود در شأن مخلوقات است. اغلب اشیاء محسوس از مقولهٔ جوهر است، مرکب از ماده وصورت است، یعنی جزئی ازآن بالقوه وجزئی ازآن بالفعل است. ایـن موجودات ازآن لحاظ‌که چنین است در اساس نیکوست، زیرا خود

ماده ازآن حیث که ماده است واستعداد قبول صورت دارد باید نیکو بهشمار آید. ازاین مطلب قبلا سخن گفتیم واینك جهت قصوای آن را باز می‌گوئیم وآن این که ماده جز وجود بـالقوه نیست ولهذا تنها بالقوه آن‌را می‌توان نیکو شمرد. هستی اگر مطلقاً ملحوظ شود جـز به شیئی که قائم به‌ذات باشد تعلق نمی‌گیرد، ولیکن نیکی را بر مناسبات اشیاء نیز حمل می‌کنیم. ازهمین روست که ماده بااین که جز ازلحاظ صورت ونسبت به‌آن تحقق نمی‌پذیرد گرچه وجود آن وجود بالفعل نیست نیکوست، واین خود نشانی از شرف هستی‌است که حتی ساده‌ترین قابلیت برای تحصیل آن نیز نیکو باشد[۳۵]. با این‌همه، آن‌جاکه امکان به‌تحقق نمی‌پیوندد نقصی وفقدانی ودر نتیجه شری حاصل است. پس جوهرهای انضمامی که جهان ساخته ازآنهاست وجود غیر کامل وغیر تام است، و از همین‌جاست که برآنها لازم می‌آید که ناگزیر به عمل پردازند. پیش‌از آن‌که عمل کنند تا فیضی ببخشند عمل می‌کنند تـا کمالی‌بپذیرند. هرچه‌ناقص‌تر باشند اعمالی که بایدانجام دهند متنوع‌تر ومختلف‌تر است. درهر صورتی که باشند وبه‌هر رتبه‌ای از مراتب موجودات فرا رسند وجودشان برای این‌که مقام کمال را حائز شود کافی نیست. انسان، حتی اگر رذیل باشد، ازآن‌حیث‌که انسان است نیکوست ولی انسان‌کامل نیست، زیرا از فقدان فضائل لازمه‌که نتیجهٔ حاصله از رذیلت است رنج می‌برد. وجود خدا کافی به‌ذات است، زیرا وجود مطلق وجودکامل است؛ ولیکن وجود موجودات، به‌خصوص موجوداتی که ملتزم به‌جنبهٔ بالقوهٔ ماده‌اند، بدین‌معنی است که امکاناتی برای وجود دارند واین امکانات رامی‌توانند ازطریق عمل تحصیل نمایند. پس می‌توان‌گفت‌که اگر وجود اشیاء عبارت‌از مشابهت آنها با خدا باشد، هرچه باعث آن می‌شودکه وجودشان تحقق بیشتر پذیرد، مشابهت‌شان را به‌خدا کامل‌تر خواهد ساخت؛ اما موجودات مخلوق جز ازاین طریق که اعمال خاص خود را به‌انجام رسانند به‌کمال وجود

خویش نمی‌توانند رسید؛ پس مخلوقات نه‌تنها در موجودیت خود بلکه حتی در علیت خود نیز مشابهت به‌خدا دارند[۳۶].

مشاهدهٔ این امر ما را بدانجا می‌رساند که جهان را با نظری که ظاهراً به‌نظر ارسطو می‌ماند ولیکن در کنه خود و باطناً با آن تفاوت دارد بنگریم. درنظر فیلسوف یونانی اشیاء حرکت می‌کنند تا جوهر خاص خود را حاصل نمایند و از این‌لحاظ به‌کمال الهی که اشیاءمحرك غیرمتحرك دارند تأسی جویند. درنظر فیلسوفان مسیحی اشیاء حرکت می‌کنند تا تمامیت وجود را به‌دست آورند، زیرا اگر ماهیت مخصوص خویش را در حدکمال حائز شوند مشابهت‌شان به‌خدا نیز در همان حال به‌حدکمال می‌رسد: «هرآنچه در جستجوی کمال خاص خویش باشد در پی آن است که به خدا مشابهت جوید»[۳۷]. تفاوت اساسی که ممیزآراء یونانیان دربارهٔ جوهر ازآراء مسیحیان دربارهٔ وجوداست یکی از نتائج خفیفهٔ خود را که درعین‌حال از اهم نتائج است درهمین مـوردآشکار می‌سازد. علیت درنظر مسیحیان به‌همان دلیل کـه نتیجهٔ حاصله‌از خلقت‌است و ازهمین رو مشابهت باآن دارد به‌نحوی‌از انحاء امتداد فعل خلقت بشمار می‌رود. البته نمی‌توان علیت اشیاء را عین خالقیت خدا نامید، زیرا منشأ آن علیت همواره وجود مکتسب است، ولیکن به‌هر صورت افادهٔ وجود می‌کند؛ زیرا هر وجودی به‌همان اندازه که برخوردار از وجود است می‌تواند وجـودی را که تحصیل کرده‌است تفویض نماید وآن‌را به‌عنوان معلول به موجود دیگر مرور دهد: «وجود علت است که باعث تعدی تأثیر آن به‌معلول می‌شود[۳۸]». از همین‌رو به‌گفتهٔ شیوای دیونوسیوس هرآنچه درجهان تا جائی که حد اوست هم کار خدا شود بیش‌از چیزهای دیگر نشان از خدا دارد، ودراین گفتار انعکاسی از کلام پولس پدیدار است که گفته‌بود: ما انصار پروردگاریم. اما اگر ما یاوران خدا باشیم وبه‌راستی در کار آفرینش سهیم شویم از این‌راه خواهد بود که هستی را در پیرامون خویشتن

پخش کنیم وبا تأثیری که از فعل علی ما سر برمی‌زند غنای وجودخود را افزون‌تر سازیم. علیت نه بدان معنی است که بر مجموعهٔ وجـود مخلوق بیفزائیم، زیرا تنها خداست که چنین می‌تواند کرد؛ ونه بدان معنی است که وجود مخلوق را به‌همان حالی که دارد واگذاریم، زیرا دراین صورت کاری از ما بر نیامده‌است. بلکه بدان معنی است کـه امکاناتی راکه در جهان است به‌انجام رسانیم، در همه‌جا شیء بالفعل را جانشین شیء بالقوه گردانیم، آنچه راکه اینك وجود دارد به‌تمام وسعت خودکه می‌تواند حاصل آید وامکان وصول بدان باشد برساند؛ خلاصه، به‌صورت آلتی برای فعل خلقت به‌کار افتد وبه مثابهٔ همکار خدا شود[۳۹]، وبا صیرورتی که ازآن برمی‌آید جهان را یاری دهـد تا تحقق تواند یافت: «ما یاران ویاوران خدائیم»[۴۰].

از این‌بیان به‌آسانی می‌توان دریافت که برحسب این مذهب تأکید دربارهٔ کمال موجودات وتأثیر علی آنها مستلزم انکار جلال الهی نیست، بلکه هرآنچه آنها را تجلیل کنیم فر یزدان را نمایان‌تر می‌سازیم. فیلسوفان مسیحی در عصر رواج فلسفهٔ متعارف همواره این کار را دور از احتیاط شمردندکه طبیعت را ناچیز سازند تا ازاین راه قدر خدا را برافرازند. فرود آوردن این جهان و ناچیز شمردن آن خود به‌خود خطائی ازلحاظ فلسفی است، زیرا نمی‌توان طبیعت را جدا از موجبات تحصیل کمالی که خاص آن است ملحوظ داشت. ولیکن این عمل هم‌چنین خطا بر خدا برشمردن است، زیرا خدا فعل محض وجود است وچون با خلق مخلوقات نقل وجود بدانها می‌کند شایسته است که در همان حین که آنها را ازحیث وجود مانندهٔ خود می‌کند از حیث علیت نیز به‌خویشتن مشابهت بخشد[۴۱]. ولیکن خدا چون وجود مطلق است علت تامه است؛ پس اشیاء مخلوق باید از تمامیت او نیـز مستفیض شوند؛ تاآن‌جاکه اگر دربارهٔ کمال مخلوقات انصاف ندهیم کمال قدرت خدا را از برابر نظر دور می‌داریم[۴۲].

عالمی که فاقد علیت به‌معنی حقیقی آن باشد یا علیت در آن تأثیر تام خود را نبخشد جهانی است که شایستهٔ خدا نیست. سرانجام گوئیم که چون خدا خیراعلی است همهٔ اشیاء را به‌بهترین انحاء می‌بایست آفریده باشد، وبهتر آن‌است که خیری که به‌هرشیئی می‌بخشد انتشار پذیرد تا خیر عام همهٔ اشیاء شود. و برای این‌که خیر یکی از اشیاء بتواند خیر اشیاء دیگر باشد این خیر باید انتقال پذیرد، وانتقال نمی‌تواند پذیرفت مگر ازآن لحاظ‌که عمل می‌کند. پس خدا خود حسن خویش را به‌اشیاء بخشیده‌است، بدان‌گونه‌که هریکی‌از آنها بتواند کمالی راکه دریافت داشته‌است به‌اشیاء دیگر منتقل سازد، و هرگاه دربارهٔعلیت اشیاء انصاف ندهیم احسان‌خدا را نادیده می‌گیریم.

چون سخن بدین‌جا رسید اینك باید معلوم داشت‌که فلاسفهٔ مسیحی در اکثر جهات وازلحاظ اهم نکات سرانجام به توافق‌رسیدند. همگی برآن شدند‌که وجود مطلق آفریدگار همه‌چیز است وهمهٔ‌اشیاء را از بهر جلال خویش آفریده است واین خود بدان معنی است که همهٔ اشیاء را خلق‌کرده‌است تا جلال‌پذیرند. اما مخلوقات دراین‌جاکه نصیب ازجلال می‌گیرند از فر ایزدی بیش‌از شکوهی‌که از خود آنان باشد برخوردار می‌شوند[۴۳]. پس فر اوست‌که چنان‌که در آغاز بود در انجام نیز هست[۴۴]. وچون چنین باشد جهانی‌که در عین جلال و به‌صورت ومثال خیر متعال است اگر دربارهٔ آن تأمل شود چگونه می‌تواند در اساس خود نیکو به‌شمار نرود. ولیکن همین جهان برای تحصیل این بهجت وسعادت وتحقق این فر وشکوه کافی نیست که موجود باشد، بلکه لازم است‌که عمل‌کند؛ اما هر عملی خواه با شعور همراه شود وخواه ازآن جدا افتد، خواه نیك وخواه بد باشد فر ایزدی را یاوری می‌کند، زیرا افعال ما می‌تواند فاقد فر خود شود ولیکن هیچ امری خدا را از فر خود جدا نمی‌تواند کرد[۴۵]. پس جهان مسیحیان از آن‌حیث‌که هست جهانی است‌که نیکوست؛ ولیکن کامل

نیست ودرنتیجه به‌سوئی روی‌آور است که با اتمام وجود خود تمامت حسن خویشتن را تحصیل کند. ازهمین جاست که باید گفت که آراء توماس آکوئیناس ودونس اسکوتوس را دربارهٔ تأثیر علل ثانویه و اصلاحی که در مذهب آوگوستینوس دربارهٔمطلب جهات بذری واشراق الهی کردند در جهت موافق با سنت فلسفه مسیحی ودر حول محور این فلسفه بود. وچون اصول این فکر از خود آوگوستینوس اقتباس گردید با صرف‌نظر از ظاهر تاریخ وبا توجه به روح آن می‌توان گفت که رأیی که دربارهٔ معرفت وعلیت مخالف بـافلسفهٔ آوگوستینوس می‌نماید همان است کـه در همین فـلسفه در نهایت مقصد آن پدید می‌آید. ازاین لحاظ همهٔ عقاید در آثار فلسفی قرون وسطی به‌هر صورتی که بیان شده باشند معنی حقیقی خود را باز می‌یابند. اولا آیاتی ازکتاب مقدس که بذر این عقاید را در آنها افشانده‌اند دیگر به‌صورت زینت کلام تلقی نمی‌گردد وجنبهٔ لفظی وعارضی وسطحی نمی‌یابد وفاقد معنی فلسفی نمی‌شود؛ بلکه حضور معانی این آیات در همهٔ افکار ضرورت می‌پذیرد واین افکار را در ضمن سیرمعنوی آنها ازپیش واز پس هدایت ودلالت وحمایت می‌کند. چون وجه تمیز فلسفهٔ مسیحی است علائم محسوس معاضدت وحی وعقل است. ولیکن از همین‌جا برمی‌آیدکه چرا اصحاب نظر قرون وسطی، نه‌تنها آن‌گاه که در پی آوگوستینوس وسائر آباء کلیسا می‌رفتند، بلکه آن‌گاه نیز که ترك اینان می‌گفتند بازمی‌کوشیدند تا تمسك به‌آوگوستینوس را پیوسته ازسر گیرند وهربارکه از متابعت اینان صرف‌نظر می‌کردند تنها به این قصد بود که بهتر بتوانند در افکارشان مداومت نمایند، و البته اصراری که این صاحب‌نظران در حفظ توافق داشتند برای تسهیل عمل مورخین در نقل افکار آنان نبود. احیاناً دربرابر بعضی‌از حکما که حتی از طریق اظهار اقوال مخالف فلسفهٔ خـود سعی در حفظ توافق می‌کردند حالتی از تردید به‌ما دست می‌دهد، ولیکن باید دانست

که اگر حکمای قرون وسطی از اختلافات خود با یکدیگر صرف‌نظر می‌کردند به‌این دلیل بود که می‌دانستند که در واقع موارد اختلاف در معرض زوال است و آنچه باهم پیوند گیرد ودوام پذیرد جز وجوه مشابهت نیست؛ به‌این دلیل بود که جملگی خود را با وقوف تام عمال یك عمل می‌دیدند؛ به‌این دلیل بود که چون در بعضی از موارد صرف‌نظر از افکار پیشینیان لازم می‌آمد مخالفت با این افکار را بیش‌از موافقت با آنها شرط وفا نسبت به قدما می‌شمردند؛ زیرا از این طریق سخنانی را به‌زبان می‌آوردند که پیشینیان می‌بایست بگویند، یا اگر زنده می‌ماندند واز افکاری برخوردار می‌شدند که در مسیر قرون واعصار با تبعیت از اصول عقائد آنان پدید آمد خود همین سخنان را می‌گفتند. این امر خیانت به‌اسلاف محسوب نمی‌شد، بلکه سعی در این بود که هرآنچه می‌بایست گذشتگان‌ما خود به‌انجام‌رسانیده باشند تا چیزی فوت نشود در کار آنان واز بهر آنان به‌جای آورند. ولیکن ما بسیار دور از آنیم که کلام را در تقریر همهٔ نتایجی که از فلسفهٔ سفر خروج می‌توان تحصیل کرد در این مقام به‌اتمام رسانیم و در ادامهٔ کلام، برحسب ترتیب طبیعی اصول این فلسفه، اینك به‌بیان اعتقاد مسیحیان در باب عنایت خدا می‌رسیم واین خود منزل تازه‌ای در راه درازی است که البته سراسر آن‌را نمی‌توان پیمود، مگر این‌که برخی از نشانه‌ها برای باز شناختن این راه جابه‌جا درآن بنشانیم.

حواشی فصل هفتم

1) libéralité.
2) ontologic.

۳) رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 66, 67.
وهمچنین رجوع شود به : *De Potentia*, III, 7. – اصل دینی این رأی را می‌توان مطلب کتاب اشعیا، باب ۲۶، آیهٔ ۱۲ دانست: «ای یهوه ، توئی که صلح را به ما خواهی بخشید، زیرا هرچه ما می‌کنیم توئی که آن را برای ما می‌کنی.» وهمچنین کتاب یوحنّا، باب ۵ ، آیهٔ ۱۷ که ذکر آن درجای دیگر آمده است. پیداست که اگر توماس را قائل به چنین رأیی بدانیم به‌طریق اولی آوگوستینوس را نیزچنین باید بخوانیم؛ زیرا قبول تبعیت خلق ازآراء شایعه درفلسفهٔ آوگوستینوس بود. مثلا رجوع شود به :
De Genesi ad litteram, V, 20; patr. lat., t. 34, col. 335.
همین رأی را درآثار یوحنای زرین‌دهان Jean Chrysostome نیزمی‌توان یافت:
In Joan. Homil., XXXVII, 2.
رهم‌چنین درآثار گرگوریوس نوسائی:
Grégoire de Mysse, *Orat. cath.*, c. XXV; patr. gr. t. 45, col. 65.
4) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 66; *Sum. theol*, I, 115, I. *De Potentia*, III, 7.
5) existence.

۶) عهد جدید، اعمال رسولان، باب ۱۷ ، آیهٔ ۲۸ .
۷) توجه به‌این نکته مفید است که چنان‌که خود آوگوستینوس آشکارا دریافت امکان ذاتی موجود مخلوق اورا درهمان حالی‌که درمرحلهٔ تبعیت مطلقه نسبت به خدا قرارداد ازاستقلال نسبی نیز برخوردار ساخت. زیرا ازهمین جاکه مخلوق غیرازخداست ومعدوم هم نیست برمی‌آیدکه خود او چیزی است، یعنی موجودی است که وجود اورا به خود او می‌توان منسوب داشت ودرنتیجه علتی است که علیت اورا می‌توان ازاو دانست. رجوع شود به :
Saint Augustin, *De civ. Dei*, VII, 30; patr. lat., t. 41, col. 220.

۸) خوانندگان توجه دارندکه کلمهٔ «شبیه» خداکه درفصل پنجم همین‌کتاب نیز اساس بحث بود وبارها درمواضع مختلف تکرار می‌شود ناظر به یکی ازآیات تورات است‌که مشابه آن را نیز دراحادیث اسلامی داریم وآن اینکه «خدا آدم را به صورت ومثال خود آفرید» وتعمیم مفاد آن به همه اشیاء بدین‌معنی است‌که موجد وموجود بایکدیگر دروجود مشارکت دارند والا قول به «شبیه خدا» تفاوتی با شرك ندارد. – م .

9) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 70.

۱۰) métaphysique de la conversion . نگاه‌کنید به‌اثر دیگر نگارندهٔ این سطور: *Introduction à l'étude de Saint Augustin.*

همچنین به تحقیق ژاك ماریتن:

M. J. Maritain, *La sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, M. Rivière, 1931, p. 396-397.

که عنوان آن حکمت sagesse آوگوستینوس است وپیداست‌که مقصود نویسنده ازحکمت همان فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه است، نه حکمت بدان معنی‌که مابعدالطبیعه جزئی ازآن باشد، چه دراین صورت نمی‌توانست اختصاص به‌این فلسفه یابد.

۱۱) Saint Augustine, *Confessions*, XI, 1. کلام منقول درآخر این قول آیهٔ ٤ فصل ۹۵ مزامیر داود ازکتب عهد عتیق است.

۱۲) قول به‌امکان اشیاء وتحرك آنها درقطعه‌ای ازکتاب آوگوستینوس به‌تمام وکمال آمده است. رجوع شود به‌کتاب پیشین :

Confessions, XI, 4, 6.

۱۳) raisons séminales این نظـریه با آنچه درکتب اسلامی «عالم ذر» خوانده‌انـد مناسبتی دارد. – م .

۱٤) Saint Thomas d'Aquin, *De Ueritate*, XI, 1. – ارتباط این سه مطلب به‌یکدیگر درطی تاریخ فلسفهٔ مسیحی پیوسته برقـرار بوده وهمین رابطه دربین سه مطلب درمتن دیگری ازکلام توماس آکوئیناس نیز آمده است. نگاه‌کنید به :

De Virtulibus in Communi VIII.

وبه‌عبارت دیگرمی‌توان‌گفت‌که درضمن هرسه مطلب سخن دربارهٔ نحوهٔ مؤثربودن علل ثانویه ومناسبت این علل با خدا می‌رود. رجوع شود به :

De Potentia, III, 8.

15) Ecclésiastiques XVIII, 1.

16) Fait.

۱۷)

Saint Augustin, *De Trinitate*, III, 9, 16; patr. lat., t. 42, col. 877-878.

ونیز رجوع شود به :

Leibniz, ***Principes de la nature et de la grâce***, art. 15.

وهمچنین به : Malebranche, *entreties métaphysiques*, XI, 1-2.

نظریهٔ جهات بذری درقرون وسطی درآثار بوناونتوره نیز وارد شد واین حکیم دربارهٔ ارتباط نزدیك آن با روح‌کلی فلسفهٔ آوگوستینوس تأکید نمود ومقصود او تبیین این

نکته بودکه چگونه می‌توان علیت علل ثانویه را پذیرفت بی‌آن‌که ازاین‌جا لازم آیدکه تأثیری ازنوع خلق‌که تنها درشأن خداست بدانها منسوب داریم واین مقصود را آشکارا می‌توان ازآثار او دریافت. (رجوع شود علی‌الخصوص به :
Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, 43, 1, 4; édit. Quaracchi, t. IV, p. 888.
وهمچنین به : *In II sent.*, 7, dub. 3; t. II, p. 207.) – شرح این متن را می‌توان در کتاب *La philosophie de Saint Bonaventure* ، تألیف مؤلف همین‌کتاب، ص ۲۸۰ به‌بعد یافت ودرمورد اقوال آوگوستینوس به حاشیهٔ ۲ ص ۲۹۰ کتاب مزبور رجوع کرد. همین رأی را Jean Peckam به شدت درمخالفت با توماس آکوئیناس ازسر گرفت. (رجوع شود به : *Chartular. Univers. Parisiensis*, t. I, p. 180.) – معذلك این رأی مهم آوگوستینوس را پیروان خود او درحوزهٔ اتباع قدیس فرانسیس (Franciscains) به‌کنار نهادند وبی‌گمان ترك آن براثر انتقادات وارده ازجانب حوزهٔ فلسفی توماس آکوئیناس بود. این رأی درحالی‌که اجزاء آن ازهم گسسته وبه‌آشفتگی افتاده بود درآثار P.-J. Olivi ازنو پدید آمد (رجوع شود به : *In II sent.*, qu. 31.) دراواخر قرن سیزدهم Richard de Middleton مانند توماس آکوئیناس آن را مردود شناخت. (رجوع شود به :
E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 197-199.
وقطعات منقوله در:
D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford* University Press, 1930, p. 223.
دونس اسکوتوس نیز به همان شیوه‌ای‌که معمول زمان شده بود به رد آن پرداخت. بااین‌که این فیلسوف ماده را به‌صورت قوه‌ای با صفات ثبوتی تصورکرد معذلك ازتصدیق جهات بذری درماده امتناع ورزید. (رجوع شود به :
Duns Scot, *Opus Oxoniense*, II, 18, qu. unica; édit. Quarracchi, t. II, p. 601-612.
وهمچنین به : D. E. Sharp, *Op. cit.*, p. 295-297.)

18) *Creationem rerum visibilium Deus interius operatur.*
19) Saint Augustin, *De Gen. ad. litt.*, IX, 15, 26-27; patr. lat., t. 34, c. 403-404. De Trinitate, III, 8, 14; t. 42, c. 876-877.

۲۰) انجیل یوحنّا ، باب ۵ ، آیهٔ ۱۷ .

۲۱) وانگهی به همین جهت بودکه آوگوستینوس‌کشف منشأ حقیقت را معادل با دلیلی برای اثبات وجود خدا دانست –
De libero arbitrio, II, 12, 34; patr. lat., t. 32, col. 1250-1260; II, 14, 38, col. 1261-1262.
دربارهٔ مجموعهٔ مذهب او رجوع شود به :
Introduction à l'étude de St. August. p. 103-137.
اجلهٔ اتباع آوگوستینوس درقرون وسطی رابطهٔ این قسم ازبحث‌المعرفه را با علم وجود یا مابعدالطبیعه بارز داشتند.
Saint Bonaventure, *De Scientia christi*, IV, concl., édit. Quaracchi, t. V, p. 23.

ازهمین‌رو سرانجام بایدگفت‌کـه ما ممکن‌الوجود را جز درپرتو اشراق وجود واجب نمی‌توانیم شناخت – *Itinerarium*, III, 3; édit. minor, p. 317, 319.

پیروان بوناونتوره این نظریه را تاآن‌جا بسط می‌دهند ونتائجی را درجهت خاصی ازآن می‌گیرندکـه اگر درهمان جهت امتداد پذیـرد به مذهب اصالت معنی (= ایدئالیسم ، Idéalisme) منتهی می‌شود؛ چون حقیقت براساس ذات خدا بنا می‌شود حتی لازم نیست اشیاء وجود داشته باشند تا حقایق‌شان شناخته شود؛ فقط‌کافی است‌که به‌صور علمی این اشیاء فرارسند. رجوع شود به متّی آکاسپارتائی–

Matt. d'Aquasparta, *Quaest. disp. de cognitione*, qu. 1; édit. Quaracchi, 1903, p. 232-233.

قول به‌امکان وجود به‌عنوان اساس مذهب اشراق با همان اصطلاحات‌کتاب اخیرالذکر بوناونتوره (*Itinerarium*) درمسألهٔ مابعد این مسأله یعنی در qu. II, p. 256-257 ازکتاب متّی آمده است.

پس قصد این فلاسفه این است‌که بدانند آیا اوصاف حقیقت‌که همان اوصاف وجود است می‌تواند درآنچه وجود مطلق نیست یافت شود؟ وچون چنین چیزی را امکان‌ناپذیر شمردند، یعنی برآن شدندکه حقیقت فقط دروجود مطلق می‌تـواند بود، به‌همین سبب اشراق خاص نفس را ازجانب خدا درمعرفت حقیقت لازم دانستند. مذهب آوگوستینوس چون با تأکید دربارهٔ اقوال خود این حکیم تقریرشود وسعی دراستنتاج همهٔ نتائج آن تا اقصی مراتب‌گردد به همان نظریهٔ ابصار" فی‌الله (Vision en Dieu) منتهی می‌شودکه مالبرانش بیان داشت. برطبق رأی این فیلسوف ما نه‌تنها نمی‌تـوانیم حقایق خودمان را ایجادکنیم بلکه صورعلمی خویش را نیز نمی‌توانیم احداث نمائیم، زیرا استخراج‌کلی ازجزئی، به معنی احداث صورت علمی است. ولیکن فقط خداست‌که به‌عنوان علت، مؤثر است زیرا تنها اوست‌که وجود مطلق است؛ توجیه نهائی نظریهٔ ابصار" فی‌الله این است‌که «بهترآن‌که مردم آشکارا بدانند وتمیز دهندکه چگونـه بدون خدا هیچ چیز ازآنان ساخته نیست.» رجوع شود به :

Malebranche, *De la recherche de la vérité, liv.* III, 2e Partie, chap. VI.

۲۲) نگاه‌کنید به :

Saint Augustin, *De libero arbitrio*, II, 10, 29; patr. lat. t. 32, col. 1256.

بوناونتوره بالاخص دربارهٔ قول به اسوهٔ اخلاقی درمابعد طبیعت وتأسی ما به‌آن یا تجلی آن درما تأکیدکرد ودراین باره به افلوطین وفیلون استناد جست. نگاه‌کنید به :

Collationes in Hexaemeron, VI, 6-10; édit. Quaracchi, t. V, p. 361-362.

درفصل ۱۰ خواهیم دیدکه چگونه «انوار فضائل» ازقوهٔ عالمه به قوهٔ عامله می‌تابد.

۲۳)

Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint.

رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin *De Veritate*, XI, 1.

آرائی راکه توماس دراین مبحث انتقادکرده است می‌توان به دوقسم تقسیم نمود: ۱) رأیی که برطبق آن صور وعلوم وفضائلی‌که آنها را فطری انسان می‌دانند ازخارج یعنی ازواهب صور Dator formarum به‌نفس افاضه می‌شود. ۲) رأیی‌که برحسب آن صورجملهٔ اشیاء واصول معارف علمی وفضائل اخلاقی درواقع نیزفطری انسان است ودرخود او مضمر ومندرج است (واصحاب این رأی صورفطری اشیاء را همان جهات بذری آنها می‌دانند)- رأی اول یا Extrinsécisme radieal تعلق به اتبـاع ابـن‌سینا دارد و رأی دوم یا Intrinsécisme radieal منسوب به اتباع آناکساگوراس است.

پس دربین نظریات سه‌گانه‌ای‌که ازآوگوستینوس نقل‌کرده وتلخیص نموده‌ایم، نظریهٔ جهات بذری (واگربتوان‌گفت عالم ذر) ناشی ازرأی دوم یعنی صدور ازداخل، ودونظریهٔ دیگر دال برأی اول یعنی وصول ازخارج است. ولیکن می‌توان‌گفت‌که حتی عقول بذری را نیز می‌توان وارد ازخارج دانست، زیرا آوگوستینوس هرچه راکه در طبیعت مندرج است، با یك‌کلمه ودریك دفعه، واصل ازخدا می‌داند. دربارهٔ چگونگی توافق‌توماس‌آکوئیناس‌وابن‌سینا درطرز انتقاد نظریهٔ آوگوستینوس رجوع‌شودبه مجموعهٔ :

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I (1926), p. 5-127.

۲٤) رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 115, 2.

این مطلب مثالی است‌که می‌تواند نمونه‌ای ازطرز عمل توماس آکوئیناس باشدکه چگونه اصطلاحات آوگوستینوس را با تغییراتی درمعانی آنها درفلسفهٔ خود دخیل می‌سازد وبه‌کار می‌برد. چه او می‌گویدکـه عقول بذری درماده وجود دارد وحتی ازحجّیت قـول آوگوستینوس دراین باب مدد می‌گیرد. وبدین ترتیب درواقع نظریه‌ای ازآوگوستینوس را به‌نام خود آوگوستینوس رد می‌کند، زیرا اگر اندکی‌دقیق‌ترشویم وبه معنی اصلی‌قول اوپی‌بریم می‌بینیم‌که هرگز تصدیق‌وقوع خلقت به‌نحو tota simul چنان‌که‌آوگوستینوس می‌گفت مقبول توماس نیست. اوگمان می‌برد، یاگویی می‌خواهدگمان بردکه این عقول بذری برطبق مذهب آوگوستینوس inchohationes formarum نیستند (رجوع شود به : De Veritate, V, 9, ad 8^{m})، وشاید درصحت این تفسیر جازم نیز بوده است زیرا عناصری راکه آوگوستینوس ازآن نام می‌برد به معنی ارسطوئی آنها تفسیر می‌کند وعبارت ازهوا وآب وآتش وخاك می‌داند. ولیکن عناصر درمذهب آوگوستینوس درست برخلاف این معنی آمده است. آوگوستینوس برآن نیست‌که آب جزهمان عنصر سرد وتر نباشد؛ بلکه این عنصر ازآن لحاظ منظور اوست‌که حامل بذور اولیه باقوانین نسبت‌های عددی درونی است‌که قوای ضمنی خودرا درجریان زمان به‌تدریج وسعت می‌بخشد وظاهـر می‌سازد ... رجوع شود به :

Introduction à l'étude de Saint Augustin. p. 261-264.

مقصود این نیست‌که بگویندکـه خدا *sparsit elementa* است - درواقـع پیـروان آوگوستینوس درقرن سیزدهم درفهم معنی مذهب او اشتباه نکردند وروی سخن توماس

آکوئیناس نیز به سوی آنان است، بدون این‌که نامی ازخود آوگوستینوس ببرد. (رجوع شود به : *De Veritate*, XI, 1) تنها تفاوت‌این‌است‌که‌کسی‌که خودرا پیروآوگوستینوس می‌دانست ازقبول این مطلب امتناع داشت‌که صور اشیاء بالفعل درماده مندرج باشد؛ بلکه درموافقت با راجر بیکن (Roger Bacon) می‌گفت‌که این صورتها به قوهٔ فعلی درماده قرار دارند، یا چنان‌که بوناونتوره می‌گفت وجود صورتها درماده چنان است‌که‌گل سرخ درجوانه‌ای‌که تازه ازبوتهٔ آن سربرمی‌زند وجود دارد. این درست همان امری بودکه توماس آکوئیناس رد می‌کرد، چه او به‌جای این‌که ازقوهٔ فعلی درماده سخن‌گوید صورتها را به قوهٔ انفعالی درماده موجود می‌شمرد؛ وبا همین تغییر معنی اعتقاد به عقول بذری را مطابق مقصود آوگوستینوس ممتنع می‌ساخت.

۲۵) توماس آکوئیناس نظریهٔ اشراق را به‌همین معنی پذیرفت‌که نفس چون عقل فعال دارد ازهمین طریق ازنور الهی بهره‌ور می‌شود – رجوع کنید به :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 84, 5.

این نوع تفسیرمذهب آوگوستینوس راکه درواقع به معنی ابداع رأی جدیدی دربارهٔ اشراق بود اتباع آوگوستینوس درقرن سیزدهم به‌دور افکندند – متنّی اهل آکاسپارتا این بحث را موردتوجه مستقیم قرارداد –

Matthieu d'Aquasparta, *Quaest. disput.* de cognitione, qu. 2; édit. Quaracchi, p. 251.

به همین نظریه راجر مارستن (Roger Marston) نیز حمله‌کرد.

De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam; Quaracchi, 1883, p. 205.

مسلم است‌که توماس آکوئیناس درهمان حال‌که قصد توافق درهیئت فکری خود با آوگوستینوس داشت ومی‌خواست همان سخن راکه آوگوستینوس‌گفته بود بگوید وبه حجّیت قول او استنادکند با اتباع آوگوستینوس درمی‌افتاد ومخالفت آنان را برمی‌انگیخت وازهمین‌جا بودکه راجر مارستن اقسام سب وشتم را نثار وی‌کرد. وپیداست که هدف حملهٔ مارستن متن قول توماس آکوئیناس درمجموعهٔ الهیات بودکه دربدایت این حاشیه به‌آن اشاره‌گردید واین معنی را می‌توان ازخلاصه‌ای‌که خود این منتقد آورده است بازیافت(همان مرجع، ص ۲۰۳). یوحنّا پکام را (Jean Peckam) اگر درست دربارهٔ او دقت‌کنیم باید مخالفت توماس آکوئیناس بدانیم – رجوع شود به :

Quaest. *disputata,* 1a obj., ad 1m; op. cit., p. 179, p. 180.

ولیکن چون به اولیوی (P. - J. Olivi) برسیم نظریهٔ اشراق به معنی اخص نیز مثل نظریهٔ عقول بذری ازهم می‌پاشد. اولیوی می‌گفت‌که او با این نظریه موافق است، منتهی دلیل موافقت خودرا نمی‌داند.

In II sent.; édit. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, p. 500-517.

می‌توان‌گفت‌که ازاین تاریخ به‌بعد نظریهٔ اشراق منسوب به‌آوگوستینوس با این‌که کم وبیش به دشواری توانست خودرا محفوظ دارد دیگرنتوانست قبل ازقرن هفدهم ، یعنی قبل ازظهور مالبرانش، تجدید حیات‌کند؛ ولیکن البته وقوع این امرجدید خود

برای این رأی خالی ازخطرنبود. دراوایل قرن چهاردهم دونس اسکوتوس این رأی را مردود شناخته بود.

Opus Oxoniense; édit. Quaracchi, t. 3, n. 416-421, p. 376-379.

درآثار او – همان مرجع، (p. 379-381) n. 422-423 – می‌توان دیدکه دونس اسکوتوس به‌اندازهٔ توماس آکوئیناس درتلفیق متون منقوله ازآوگوستینوس وتوفیق آنها با عقاید خود مهارت داشت، ودرواقع می‌توان گفت‌که دراساس مسأله دربین او وتوماس توافق بود.

26) Saint Thomas d'Aquin, *De virtutibus in communi,* VIII.

27) *Quis ostendit nobis bona?*

28) *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

29) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 84, 5.

۳۰) پیروان آوگوستینوس به قوت این ایراد توجه داشتند. طبیعت را هرگز نمی‌توان فاقد ضرورت پنداشت، واگر جز این باشد طبیعت موجود نمی‌تواند بود؛ انسان‌که مخلوق عاقل است باید به همین سبب‌که اشرف ازآنهاست بیش ازسایر مخلوقات برخوردار از ضرورت باشد. پس یك موجود عاقل چگونه می‌تواند به معرفت حقیقت قادر نباشد؟ متّی اهل آکاسپارتا درجواب چنین ایرادی‌گفت‌که ، برعکس، همین خود دلالت به اشرفیت انسان می‌کندکه درمعرض اشراق الهی قرار می‌گیرد –

Quaest. disput. de cognitione, qu. II; édit. Quaracchi, p. 264, ad 11^{m}.

البته این خود دلیل برشرف موجودی است‌که خدا اورا درمعرفت مدد فرماید، ولیکن هرگاه همین موجود چنان آفریده می‌شدکه خود قدرت به معرفت می‌یافت مرتبهٔ بالاتری ازشرف را حائز می‌گردید.

۳۱) رجوع شود به :

L'idée de philosophie chez Saint Augustin et chez Saint Thomas d'Aquin, dans *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae,* Taurini Roma, Marietti, 1931, p. 75-80.

(۳۲

H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse,* Paris, J. Vrin, 1926.

«قبول قرّ ایزدی رأی اساسی درفلسفهٔ مالبرانش است، درضمن چنین حماسه‌ای این حکیم نغمهٔ توانائی بیکران آفریدگار را سر می‌دهد، واین همان بیان عرفانی است‌که درضمن آن‌حقارت مخلوقات عیان می‌شود وآدم ازآدمیت خود بازمی‌رهد.» (همان‌کتاب، ص۱۷) – ولیکن هرگاه دربارهٔ توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس ازاین حیث سخن‌گوئیم باید برآن بودکه با بیان حماسی خویش نغمهٔ توانائی بی‌پایان آفریدگار را سر می‌دادند، واین همان بیان عرفانی‌بودکه ازعظمت مخلوقات به‌آثارصنع الهی راه می‌یافت وبه تأمل دربارهٔ آن می‌پرداخت وآدم را درآدمیت خود به سوی نجات رهنمون می‌شد.

33) *Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.*

رجوع شود به :

St. Thomas d'Aquinas, *De Potentia*, III, 7.
34) Saint Thomas d'Aquin, *cont. Gent.*, III, 19.

۳۵) ازهمین‌رو به‌نحوی خیر اوسع ازوجود است واین البته نه بدان سبب است که خیر تقدم بروجود دارد؛ بلکه برعکس ازآن روست که تنها همین‌که نحوه‌ای ازمناسبت با وجود حاصل شود خیری پدید می‌آید. به عبارت دیگـر، وجود جز بدانچه بالفعل است تعلق نمی‌گیرد. شیئی‌که بالفعل نباشد وجود به معنی اخص ندارد. پس قابلیت ساده‌ای برای وجود را وجود به معنی اخص آن نمی‌توان گفت. ولیکن همین قابلیت ساده را ازهمان حیث که قابلیت ساده‌ایست خیر می‌توان نامید. رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 20.
36) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 20.
37) *Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam simititudinem.*

رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 21.
38) *Causa importat influxum quemdam ad esse causati.*

رجوع کنید به فصل پنجم .

39) *Dei cooperatorem fieri.*
40) *Dei sumus adjutores.*

نگاه کنید به :

Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 21.
41) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 69.
42) *detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae* virtutis.
43) Saint Bonaventure, *In II sent.*, 1, 2, 2, 1, ad 4^{m}; édit Quarracchi, t. II, p. 45.

۴۴) رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* I, 44, 4.

وهمچنین رجوع شود به آثار منقولهٔ مجتمعه از Duns Scot در

Hier. De Montefortino, *J. D. Scoti summa theologica*, I, 44, 4.
45) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 114, 1, ad 2^{m}.

وهمچنین به :

Saint Bonaventure, *In II sent.* I, 2, 2, 1, 3m fund; édit. Quarracchi, t. II, p. 44.

فصل هشتم

عنایت درفلسفهٔ مسیحی

بحث دربارهٔ عنایت[1] خدا مطلبی نیست که خاص مسیحیت باشد ولیکن تصوری که مسیحیان ازآن دارند به‌صورتی است که خاص آنان است. اگر درپی‌آن برآئیم که سوابق این مطلب را در تاریخ بجوئیم بی‌شبهه می‌توانیم اعتقاد مسیحی‌را دراین‌باره به رأی افلاطون‌نزدیك‌تر بدانیم. دراین مورد نیز مثل اغلب موارد نزدیك‌تر ازهمهٔ فیلسوفان دیگر دورهٔ باستان به مسیحیان همین فیلسوف‌است وبسیارآسان می‌توان علت این امررا که آباءکلیسا یا حکمای قرون وسطی تا این انـدازه به آثار وی استناد جسته‌اند بازیافت. الهیات افلاطون چنان که‌دررسالهٔ «توامیس» تقریرشده مشتمل برسه نکتهٔ اصلی بود: ۱) خدایان وجود دارند؛ ۲) مراقب اعمال بندگانند؛ ۳) انسان ممکن نیست بتواند باسعی درجلب مساعـدت خدایان آنان را تباه سازد[2]. دومین مطلب ازاین مطالب مستقیماً مربوط به‌بحث دربارهٔ عنایت الهی است وازهمین‌رو می‌کوشیم تا آن را بیشتروبهتردریابیم.

افلاطون در اشد[3] مراتب تأکید می‌کوشید تا معلوم داردکه هرگاه به‌وجود خدایان قائل شویم وبا این همه آنان را فارغ ازاحوال

وافعال آدمیان دانیم به‌تناقض می‌افتیم. زیرا اگر خدایان وجود دارند باید نیکو باشند واگرآنان را نیکو بینگاریم باید جامع فضائل شماریم؛ اماکوتاهی وتنبلی وسستی جزء رذائل است وبا فضائل منافات دارد وبه همین سبب آنها را نمی‌توان به‌خدا منسوب داشت؛ پس باید برآن بود که خدایان نسبت به‌احوال انسان درنهایت مواظبت ومراقبت باشند واین مواظبت نه‌تنها به مهمات امور بلکه به جزئیات احوال آنان نیز باید تعلق گیرد[۳]. برای این‌که بیشتر به‌این مطلب اذعان کنیم کافی است به‌یادآوریم که خدایان فسادناپذیرند، امکان ندارد که شیئی خارج ازحیطهٔ عمل آنان ماند، نمی‌توان برآن بود که چیزی محروم ازمراقبت آنان شود، بی‌آن‌که به همین جهت متصف به قصور وغفلت شوند. طبیب نیکو یا سردارخوب نمی‌تواند خودرا ازکم‌مایه‌ترین امور درجزئیات احوال غافل سازد ودست‌آویز او این باشدکه باید به‌کلیات امور ومجموعهٔ اوضاع پردازد. صانع فسادناپذیر جهان را نمی‌توان در مواظبت ومراقبت کم‌تر ازاین کارگران که درمعرض زوالند پنداشت[۴]. پس باید برآن باشیم که همهٔ اشیاء دراین جهان، حتی انسان، ازلحاظ خیرکل عالم تربیت وتنظیم می‌شود: «تو نیز ای بی‌نوای ناتوان میرا، هرچند ناچیز باشی، ازلحاظی درنظام کل عالم واردی وپیوسته با آن ارتباط داری. ولیکن ازاین معنی غافلی که هرنسل مخصوص ازلحاظ همهٔ نسلها به‌وجود می‌آید تا حیات او بتواند مقرون به‌سعادت باشد وهیچ چیزرا ازبهرتو نیافریده‌اند بلکه خود ترا ازبهرجهان پدید آورده‌اند؛ ازاین معنی غافلی که هرپزشك وهرپیشه‌ور شایسته‌ای همهٔ اعمال خویش را به سوی غایت آنها معطوف می‌دارد وبه خیر مشترك اجزاء متوجه می‌سازد و هر جزئی را منسوب به کل می‌کند، نه این‌که کل اشیاء را تابع یکی از اجزاء گرداند. و تو زیر لب می‌غُری، زیرا آنچه راکه هم ازبهرتو وهم ازبهرهمه برطبق قوانین کلی وجود بهتر است نمی‌شناسی.»[۵] باید دید که این قوانین چیست؟

درمورد انسان قانون واحدی است که سلسلهٔ احوال اورا به‌تبع افعال او درطی سلسله‌ای متوالی و ادواری ازتجدید حیات که به حکم تاریخ درپیش خواهد داشت مرتب می‌دارد. این قانون واحد وبسیط مقتضی آن است که هم جنس طبیعةً جاذب هم جنس خود باشد وچون اشیاء بدین گونه گرد یکدیگر آمدند «آنها که ازیك جنسند هرآنچه انتظار دارند به‌هم می‌دهند وازهم می‌گیرند.» به‌عبارت دیگر، نیك باشیم تا با نیکان به سر بریم وآنان به‌حکم نیکی خود با ما رفتار کنند، بد باشیم تا با بدان به سر آریم وما وآنها بدی یکدیگررا برخود هموار داریم. نظم این است وهیچ کس نمی‌تواند خواه دردورهٔ حیات خواه پس‌ازممات ازآن معاف باشد[۶]. ازهمین‌جاست که گفته‌اند که‌این‌سخنان دردلهای مسیحیان آثاری که بااین دلهاالفت دارد پدیدمی‌آرد: «نه‌تو، ونه هر کس دیگر، درهروضعی که باشد، نمی‌توانید مدعی آن شوید که ازاین قاعده برکنارید، چه این قاعده را خدایان نهاده‌اند وبیش ازهرقانون دیگر باید آن را غیرقابل نقض انگاشت وبی‌نهایت محترم داشت. تو هرگز ازآن برکنار نمی‌مانی، نه آن‌گاه که چنان فرومایه شوی که دراعماق زمین جای گیری، نه آن‌گاه که چنان بزرگوار باشی که به‌آسمان فراروی.»[۷] هیچ قابل انکار نیست که این گفتار طبیعةً با هرگونه مقالی که آن را بتوان مقدمهٔ انجیل دانست مناسبت دارد. ولیکن باید دید که آیا باحکم انجیل یا حتی باحکم تورات موافق‌است؟

چون ازکتاب افلاطون به‌کتاب تورات روی آوریم آنچه فوراً درما تأثیر می‌نهد این است که به‌جای چندین صانع که یك‌بار مصنوع خودرا ساخته وآیندهٔ آن را چنان که همیشه خواهد بود معلوم داشته‌اند خدای یگانه را می‌بینیم که خالق جهان ومالك آن است ودر حفظ ملك خود نهایت غیرت را دارد. یهوه هرگز غافل ازاین نمی‌ماند که پیوسته به‌گوش جهان فروخواندکه حق ایجاد برذمّهٔ آن دارد وبراساس همین حق‌است که خدا این قدرت را ازآن خود می‌داند

واشخاص را درافعال آنان چنان که خود او می‌خواهد هدایت می کند. اگر او قوم اسرائیل را دربین تمام اقوام برگزید وبرکشید بدان سبب بود که زمین یکسره تعلق به‌او داشت[۸] وازهمین‌رو چنین می‌توانست کرد[۹]. این حق مالکیت که پیوسته ابراز واحراز می‌شود به مجموعهٔ عالم، یا به‌قوم افضل خدا، یا به‌اقوام دیگری که خدا می‌توانست آنها را نیز برگزیند وچنین نکرد، محدود نیست؛ بلکه مانند فعل خالقیت که اساس وجود عالم است این حق مالکیت نیز شامل کل موجودات است: انسان وحیوان وگیاه وخاك جملگی ملك خداست زیرا که خلق خداست[۱۰]. چون رابطهٔ اصلی مخلوق وخالق را بدین صورت تلقی کنیم مستلزم بسیاری ازامور می‌شود ودامنهٔ آن وسعت مافوق تصور می‌یابد. زیرا نخست معجزات خدا را تبیین می کندکه اذعان بدانها حاکی ازقبول عام خالقیت خدا وتصدیق قدرت او ووضع قوانین والقاء آنها به قوم اسرائیل است. همین قدرت تامّهٔ خدا وظهورآن درافعال اوست که باعث وضع چنین حکمی شده‌است که حتی درانجیل به‌صورت اول واهم[۵] احکام خدا محفوظ می‌ماند؛ تو پروردگاری راکه خداوند تست دوست خواهی داشت، ازصمیم قلب وبه‌تمام روح خود درخدمت او خواهی بود[۱۱]. این خدای غیورکه همهٔ اشیاء ازآن اوست خدائی است که هیچ چیز خارج ازحیطهٔ عمل او نیست. تا ژرفنای گُرده‌ها و دلها نفوذ می کند وپنهان‌ترین افکار مردم را مانندکل عالم که اینها همه اجزائی از اوست می‌خواند. البته او وفیّ[۶] وعادل وصادق است وهرگونه بیدادی دور ازساحت اوست[۱۲]؛ هرکه قدرت اورا بازشناسد وقانون اورا محترم شمارد ازچیزی نمی‌ترسد ومی‌تواند یکسره به‌وی امیدوار باشد؛ هرراهی که او درپیش می گیرد، مانند هرکاری که او می کند کامل است: «افعال خدا در عین کمال است وهر راهی که‌او نشان دهد پیمودن آن درحکم قانون است»[۱۳]. ولیکن بدا به‌حال کسی که دعوی شورش دربرابر اوکند، حتی اگرچنین خیالی را تنها از

گوشهٔ دل بگذراند؛ زیرا او همه چیزرا ازدور وازپیش می‌بیند وآنچه را می‌اندیشیم ومی‌کنیم می‌داند؛ همه چیز، وازآن جمله گذشته وحال و آینده را می‌خواند. اما اگر او مارا با چنین علم عجیب و خطیری می‌شناسد بدان‌سبب است که مارا آفریده ودست برسرمان نهاده است[۱۴]. ازهمین روست که درنظر اهل تورات انسان هرگز ازخدا روی پنهان نمی‌تواندکرد، خواه چندان ناچیز نمایدکه دردل زمین جای گیرد، خواه چندان برقدر او بیفزایدکه به‌آسمان فرارود. ولیکن البته این قول، برخلاف آنچه درفلسفهٔ افلاطون می‌آید، به معنی تبعیت انسان ازقانون کلی غیرشخصی نیست، بلکه حاکی ازتبعیت بشر ازشخصی‌است که وجود او وتقدیر او معلق به‌ارادهٔ همین شخص متعال است: «توئی که گرده‌های مرا ساخته‌ای ودراندرون مادرم تاروپود مـرا به هم بافته‌ای»[۱۵] صاحب مزامیر ازقدرت خدا می‌ترسید وافلاطون به‌نظم معقولی گردن می‌نهاد، والبته این دواحساس تفاوت بسیار با یکدیگر داشت: «من مدیون زحمت توام که مرا چنین شگفت‌انگیز آفریده‌ای! هرچه تو می‌کنی شگفت‌آور است وتو روان مرا به‌تمام وکمال وچنان که باید وشاید می‌شناسی.»[۱۶] ولیکن تنها تفاوت احساس درمیان نیست بلکه سخن ازرأی خاص یهودی ومسیحی است که عنایت خدا رابه‌معنی خلق وابداع می‌گیرند، وچون ابداع باشد البته انتخاب نیزخواهد بود.

درعهد عتیق قوم خاصی را برگشید ودرعهد جدید سراسر نوع بشررا برگزید. وعده‌ای که به قوم اسرائیل داده وخیری که برای این امت خواسته بود باظهور مسیح وپولس‌قدیس شامل نوع انسان کرد. خدای‌آفریدگارهمان خدای‌تورات بود منتهی‌قدمت‌آفریدگاری او درپس پردهٔ محبت پدری پنهان شد. «پدر ماکه درآسمان» است باز همان است که هستی ما از اوست ولیکن این‌بار مهر خودرا نیز به آفریدگان خویشتن، مانند پدری‌به فرزندان‌خود، نثارکرد[۱۷]. بدین ترتیب اعتقادی که مسیحیان به‌عنایت یافتند اگرچه تکیه برهمان اساسی

داشت که تورات نهاده بود به‌طرز جدیدی پدیدآمد. رشته‌های شخصی که هرمخلوقی را به خالق خود می‌پیوندد شامل جمیع اشیاء طبیعی شد، زیرا هرچه کار خدا باشد از آن اوست وخدا ناچیزترین آنها را دوست می‌دارد. پدرآسمانی پرندگان آسمان را روزی می‌دهد؛ کلاغها نه می‌کارند ونه خرمن برمی‌دارند ونه دانه می‌اندوزند، با این همه زندگی را به سرمی‌برند. زنبق‌ها که درکشتزارها می‌رویند نه می‌چینند و نه می‌ریسند؛ با این همه سلیمان با تمام حشمت خود هرگز نتوانست مانند یکی ازآنها جامه به تن کند. حتی گنجشکی را نمی‌توان یافت که دیدهٔ خدا نگران او نباشد. دربارهٔ انسان چگونه جز این توان گفت، زیرا قدر انسان درنظر خدا بسی بیش‌ازگنجشکان است. آدمی چرا باید بترسد؟ همهٔ تارهای موی اورا شمرده‌اند. تن خودرا باید به‌عنایت خدا سپارد تا تیمارآن را دارد. آن‌که پرندگان آسمان را می‌خوراند وزنبق‌های کشتزاررا می‌پوشاند مواظب انسان نیزتواند بود: اگر خدا روا می‌بیندکه پرکاهی که امروز درکشتزار است فردا درتنور باشد، چرا این تقدیر او دربارهٔ شما به‌کار نیفتد، ای‌کسانی که درایمان فرومایه‌اید[۱۸]. آنچه برای شخص مسیحی مهم است این‌که ملکوت خدا وعدل اورا خواستار شود، زیرا اگر این‌دو را بخواهد مابقی را نیز مزید بر آنها می‌گیرد. از همین‌روست‌که دعای «ای پدر ما...» که درضمن آن ترس ازقدرت تامّهٔ خدا به‌حکم تورات تلقین می‌شد درآئین مسیح به معنی حقیقی آن مقبول افتاد وبه‌عنوان دعای عمومی درعالم مسیحی معتبرمانده وخواهد ماند. ارادهٔ خدا چنان‌که درآسمان است درزمین نیز نافذ باد؛ آنچه او ازبهر ما می‌خواهد ما نیز همان را می‌خواهیم، زیرا او چون خداوندگار است همان خواهد شدکه او می‌خواهد؛ ولیکن ازبهرما نیزهمان نیکوست‌که ارادهٔ او به‌انجام رسد، زیرا او پدر است، پرمعنی‌ترین تعبیرعنایت دردین مسیح جزاین نیست. «ای رمهٔ ناتوان، باك مدار، زیرا پدرتان را خوش‌آمده‌است که ملکوتی

به شما ارزانی دارد.»[۱۹]

ازهمین جا می‌توان دریافت که چگونه صاحب‌نظران مسیحی دربارهٔ مفهوم عنایت مثل‌یکی ازوجوه ممیّزهٔ جهان‌بینی جدیداین‌همه تأکید نمودند. اینان حق داشتندکه خودرا درجهان نو بیابند. دراین جهان تقدیررا به‌صورتی که رواقیان بدان اعتقاد داشتند انکارکردند. تسلیم ورضای این حکما نیزکه حتی باعث‌آن می‌شدکه جوانمردی و رادمنشی اینان با همهٔ زیبائی‌که داشت رنگی ازانفعال به خودگیرد ازاعتبار افتاد. جهانی‌راکه درنظر امثال لوکرتیوس[۲۰] ودمکریتوس[۲۱] ماشین‌گونه می‌نمود به یك سو نهادند وبه جای آن جهانی را پذیرفتند که هرجزئی ازآن برگزیده وآفریدهٔ خداست وسرنوشت آن به حکم محبت ازپیش مقرر است. خدای ارسطو یا فکر محض که از ازل تاابد با عالمی قرین‌است که نه مخلوق خدا ونه معلوم اوست واین عالم بیهوده می‌کوشد تا به سوی خدا روکند بی‌آن‌که بتواند به‌کمترین یاری او امید بندد[۲۲] جای خودرا به پدرآسمانی دادکه پاسداری آفریدگاری او تاکم‌ترین پرهٔ‌کاهی‌که درکشتزارهـا می‌روید دامن خودرا فرو می‌گسترد. قانون عدالت درعالم افلاطونی این بودکه خود به خود نیکان با نیکان وبدان با بدان درجریان ادوار غیرمتناهی متوالی‌که وجود خواهند داشت، فـراهم آیند ولیکن این قانون جای خودرا درآئین مسیح به‌نگهبانی پدر مهربانی دادکـه موجودات را ازعدم به‌وجود می‌آرد تا فـّر خود آشکار دارد واین موجودات را نیز ازچنین فـّری برخوردار سازد. اگرکسانی برآن باشندکه بهترین شاهدی‌که ازتاریخ برای ایضاح فکرمسیحی می‌توان آورد افکارمسیحیان ادوار اولیه است می‌توانند به سخنان همین مسیحیان‌گوش فرادارند تا به‌این مطلب اذعان نمایند. ولیکن تعدادکسانی‌که ازاقوال آنان می‌توان شاهد آورد به حدی است‌که نقل همهٔ آنها ممکن نیست، آنچه اهمیت دارد علی‌الخصوص این است‌که ببینیم که چگونه اینان مفهوم خلقت را

به صراحت نخستین پایهٔ اعتقاد به عنایت درمسیحیت شمردند. آتنا گوراس[۲۳] به صراحت وقوت گفت که اگر به خلقت قائل شویم وعنایت را انکارکنیم به تناقض می‌افتیم. چون خداست که درآسمان وزمین همه چیزرا آفریده است، همهٔ موجودات که مصنوعات اوست ازبزرگ وکوچك باید تابع حکومت او باشند. نفوذ او درآنها ساری وجاری گردد. چون اشیاء به‌افراد خود خلق شده‌اند باید یکایك آنها به‌انفراد درمعرض عنایت باشند وصاحب این عنایت به حوائج خاصهٔ هریك ازآنها نظرکند وهرکدام را به سوی مقصد خاص خود راهبرشود[۲۴]. همین رأی را ایرنایوس[۲۵] نیزداشت، یعنی برآن بودکه موجودات جز به‌ارادهٔ خدائی‌که خالق آنهاست قائم نیست؛ پس تأثیرآنها نیز مانند وجود آنها به‌تبع خداست: «خالق اشیاء ومؤثر درآنها هردو یکی است.»[۲۶] اما مینوکیوس فلیکس[۲۷]دراحتجاجی‌که‌کرد قصد او تنها این بودکه ارتباط ضروری اعتقاد به عنایت را درآئین مسیح با اعتقاد به‌توحید معلوم دارد[۲۸]. ولیکن چون بیان جامع آوگوستینوس که تألیف کاملی‌ازجمیع این عقائداست دردسترس ماست احتیاجی‌به‌تفصیل وتأکید دربارهٔ مقدمات این معتقدات درکتب قدما نیست.

خدا چون وجود مطلق بود همهٔ اشیاء را ایجادکرد ولیکن این همه را باکلمهٔ خود آفرید وبا همین‌کلمه قدرت وجود همهٔ اشیاء را محفوظ می‌دارد[۲۹]. بدان سبب می‌توان گفت که خدا درابتدا آسمان وزمین را آفریدکه درابتداکلمه بود، وهرآنچه احداث شد با او به حدوث پیوست وجز با او هیچ چیز پدید نیامد. خدا پیش ازآن که جهان را احداث‌کند، در ازل خودرا درکلمهٔ خویش بازگفت و درهمان‌کلمه‌ای‌که خودرا بازگفت‌کل وجود خویش وهمهٔ فیضی را که ازآن می‌توان برد فرانمود. بدین‌گونه هرفیض وجودی‌که ازخدا می‌توان برد در ازل درکلمهٔ او درج شد وبه همین‌کلمه قائم‌گردید واینك این همه مانند خودکلمه غیرمخلوق وغیرمتحرك وواجب

به‌وجود اوست وهمان است که صورعلمی یا "مثل نام می گیرد. بدین ترتیب مثل افلاطونی که ازآن پیش آنها را قائم بذات می‌دانستند وعالم معقول مستقل ازصانع می‌شمردند ازاین پس آنها را مجتمع درخدا دیدند وبرآن رفتند که چون وجود خدا منشأ تأثیر ازلی‌است این "مثل نیز در ازل ایجاد شدند وازصمیم حیات او ولادت یافتند، وچون خود آنها نیزعین حیات بودند توانستند به جمیع ماسوی حیات بخشند. پس صورعلمی الهی صور اولی اصلی جمیع اشیاء است، قوانین ثابته‌ایست که اشیاء تابع آنهاست،قواعدیست که حاکم برخلقت است وانجام کلام این که عللی است برای اشیائی که آفریده می‌شود[۳۰]. واگرچنین گوئیم دیگر جهان را نتیجهٔ حاصله ازضرورت علی‌العمیا نمی‌دانیم، بلکه صنع حکیم متعال می‌خوانیم که هرآنچه می کند می‌داند وجز ازاین راه که در ازل می‌داند نمی کند.

باقبول این رأی اعتقاد به خالقیت خدا نه‌تنها مستلزم نفی شر در ذوات موجودات، چنان‌که ازاین پیش گفتیم ، می‌شود (زیرا آنچه حائز رتبه‌ای ازوجود باشد ناگزیر مشابهتی با خـدا دارد)[۳۱]، بلکه علاوه برآن تصدیق عنایت را نیزلازم می‌آورد[۳۲]، زیرا ادارهٔ اشیاء واحداث آنها هردو به‌یك معنی است. جای آن نیست که اصول تازه‌ای وضع کنیم تا لزوم جهتی را برای نظم عمومی عالم معلوم داریم، زیرا مشاهدهٔ امکان ذاتی اشیاء وتحرك آنها برای اثبات این امـر کفایت می کند. شیء ممکن‌الوجودکه تابع صیرورت است آنچه خود ندارد نمی‌تواند به‌خویشتن ببخشد وبنابراین نه صورت خودرا می‌تواند به‌خود افاده کند ونه مرتبهٔ خودرا درنظام عمومی عالم می‌تواند معین سازد. پس باید قبول داشت که هرشیئی که ممکن باشد صورت خودرا کسب می کند[۳۳]

ممکن‌الوجود این صورت را ازخدا می گیرد وخدا همـان صورت غیرمتحرك یاعین‌ثابت‌ازلی‌است که دربارهٔ او در کتاب«مقدس»

چنین می‌خوانیم: «اشیاء فساد خواهند یافت ولیکن تو چنان‌که هستی بقا خواهی داشت.»[۳۴] اما دریافت این نکته به منزلهٔ دریافت این معنی است که عالم تابع حکم عنایت خداست، زیرا هرچه وجود دارد وجود آن جـز به صورت خود نیست واگر این صورت را ازآن سلب کنیم وجود خویش را یکسره ازدست خواهد داد؛ اگربگوئیم که خدا صورت ثابته‌ایست که عالم امکان قائم بدوست ومطابق نظم وقانون همان صورت سیر می‌کند سخن ما بدین معنی خواهد بود که خدا همان عنایت خویش است، واگر او نباشد اشیاء نخواهند بود[۳۵]. آوگوستینوس سلسلهٔ اصول وفروع اقوال خویش را دربارهٔ این مطلب درچند ضابطه تلخیص کرد وآن‌گاه این پرسش را به میان آورد که چرا اشیاء درمعرض شرّ‌ند؟ ودرپاسخ گفت که چون متغیّرند. درادامهٔ سلسلهٔ پرسش‌ها وپاسخ‌ها گفت که چرا متغیّرند؟ـ زیرا وجود مطلق نیستند. چرا وجود مطلق نیستند؟ـ زیرا ازوجودی که آنهارا ساخته‌است پست‌ترند. چه کسی آنها راساخته است؟ـ آن که هست، آن که‌هست کیست؟ ـ اوخداست، اقانیم ثلاثه‌ایست که موجودات‌را باسموّ حکمت‌خود به‌وجودمی‌آورد وباعلوّ احسان خود محفوظ می‌دارد. چرا آنها را ایجاد می‌کند؟- برای این که باشند؛ چه ، خود هستی هرچند ناچیز باشد نیکوست، ووجود متعال خیرمتعال است. خدا آنها را ازچه احداث می‌کند؟- ازهیچ؛ زیـرا هرچه هست به همان اندازه‌ای که هست نیکوست، وچون ناچیزترین صور اشیاء وکوچك‌ترین اجزاء این پیکرزیبا نیکو باشد ناگزیرمی‌باید وجود وجمال وحسن ونظم تنها ازخدا آید: «هرچه نیکو باشد یـا خداست یا ازخداست.»[۳۶] پس به‌وجودآوردن وصورت بخشیدن وحکم راندن هرسه ازبهرخدا به‌یك معنی است. درجهانی که هرچه درآن‌باشد ازخداست همه چیز را ازپیش دیده وخواسته وترتیب داده‌اند وهیچ امر به‌حکم تصادف **صورت نمی‌پذیرد**[۳۷]. **پس تعلق عنایت به‌خدا از آن** لحاظ که اورا مانند شخصی تلقی کنیم، ازتورات و انجیل به مذهب

آوگوستینوس رسید[۳۸]؛ ازهمین‌رو جای تعجب نیست اگر درقرون وسطی آن‌را برگرفتند و درتفسیر صناعی وتقریر منطقی‌آن کوشیدند. مقصود امثال بوناونتوره وتوماس آکوئیناس تنها این نبودکه قانونی بیابند تا هریك ازاجزاء کل را همواره درمقامی‌که حق آن است جای دهند وازاین طریق خیرکل را برآورده سازند؛ وبازمقصود آنان این نبودکه هرجزئی به حد خود رضا دهد ومقامی راکه به وی داده‌اند نیکو شمارد، زیرا خیرکل چنین اقتضا دارد؛ بلکه اینان می‌خواستند عنایت را چنان تعریف کنندکه خیر اجزاء را ازآن لحاظ‌که هرکدام ازآنها جزئی‌است‌خواستارباشد، وچنان‌برجهان حکم راندکه هرجزئی سهم خودرا ازآن حیث‌که سهم آن است نیکوداند. برای تحصیل این نتیجه ، برآنان لازم آمده است‌که به منشأ اشکال راه جویند ودررأی آوگوستینوس راجع به صورعلمی الهی تعمق‌کنند. حال ببینیم اجلّهٔ این حکما هرکدام چگونه ازعهدهٔ این تفسیر برآمده‌اند[۳۹].

اینان همه با آوگوستینوس در اذعـان به‌وجود صورعلمی وتصدیق این معنی‌که علم به‌این صورمحور فلسفه است[۴۰] توافق‌داشتند؛ ولیکن همهٔ اینان این صوررا به‌یك نحو تلقی نمی‌کردند واختلافشان درجزئیات مطالب دربحثی‌که اینك ما به‌آن می‌پردازیم خالی ازفائده نیست. برحسب رأی توماس آکوئیناس صورعلمی درخداست واین همان صوری‌است‌که خدا اشیاء را به مثال آنها آفرید. آنها درخداست، وبرخلاف آنچه افلاطون می‌پنداشت خارج ازخدا وجود نـدارد[۴۱]. بدین معنی، چون هرچه درخداست خداست صورعلمی الهی نیزعین ذات خداست. مع‌ذلك این صوررا تنها اگر ازلحاظ خاصی ملحوظ داریم می‌توانیم آنها را عین‌ذات خدا بینگاریم. چه ، خدا بذاته وجود دارد؛ دراو چیزی برای این‌که ساخته شود نیست، پس او برخلاف رأیی‌که مالبرانش درقرون آتیه ابراز داشت طباع تام یا مثل‌اعلی[۴۲] ندارد. نمی‌توان‌گفت‌که خدا ازآن حیث‌که علم او درخود وبه‌خود

تعلق می گیرد هم‌چون چیزی که باید ساخته شود معلوم خود می گردد. ذات او اصل ایجاد همهٔ اشیاء جز خود اوست، وچون صورت علمی اسوهٔ شیئی است که بایدساخته شود خدا خودرا به وساطت صورت علمی نمی‌شناسد. صورعلمی آن‌جا پدید می‌آید که خدا به ذات خود به‌عنوان اصل مخلوقات یا منشأ اقسام مختلف فیضی که صدورآنها ازاو امکان دارد عالم است[۴۳]. وازاین لحاظ با این‌که ذات خدا واحد است واز همین حیث وحدت معلوم خویش است واجد صورعلمی کثیر به‌تعداد مخلوقات است ومی‌توانیم گفته‌ای را ازآوگوستینوس بازگوئیم: «خدا یکایك اشیاء عالم کثرت را به جهات خاص آنها آفرید»[۴۴] زیرا خدا علم کامل به ذات خود دارد؛ پس این ذات را به‌تمام انحائی که می‌توان شناخت می‌شناسد. اما این ذات را نه‌تنها ازآن حیث که فی‌حدذاته چنان است بلکه ازآن حیث نیز که به‌نحوی ازانحاء ازآن مستفیض توان شد می‌توان شناخت. ولیکن هرمخلوقی نحوه‌ای ازفیضی است که ازذات خدا می‌توان برد وقسمی ازمشابهتی است که با ذات خدا می‌توان یافت. پس خدا ذات خودرا ازآن حیث که به مثابهٔ امری که قابل تأسّی یکی ازمخلوقات باشد درمی‌یابد؛ به‌عنوان اسوهٔ[۴۵] مخصوص وصورت علمی همین شیء مخلوق می‌شناسد، این کثرت صورعلمی دروحدت ذات الهی صنع خداست، مانند ذات خدا واحد است، معلول اشیاء نیست بلکه علت آنهاست[۴۶].

پیداست که برحسب این مذهب، صورت علمی جزنسبت به‌یك مخلوق ممکن‌الوجود معنی ندارد. حق همین است که درخدا صوری ازاشیائی که قابل تحصّل نباشند موجود نیست. بدین ترتیب باید گفت که اجناس چون جدا ازانواع تحصّل ندارد درخدا صورتی جزصور انواع نیست. همین‌طور اعراض چون ازجواهرخود تفکیك‌ناپذیرند صورتی که ماسوای جواهرشان باشد درخدا ندارند. سرانجام گوئیم که ماده چون هرگز عاری ازصورت خود نیست درضمن همان صورتی که

ازجواهر انضمامی درعلم خدا حاصل است مندرج است[۴۷]. خدا همه چیزرا می‌داند، منتهی آنها را چنان‌که هست می‌داند، زیرا آنها چنان که او می‌داند هستند. ازهمین‌رو رأی مسیحی دربارهٔ صورعلمی تفاوتی بسیار عمیق‌تر ازآنچه می‌پندارند با رأی افلاطون دراین باب داشت. مقصود او تنها این نبودکه صورعلمی که افلاطون وجود آنها را جدا ازخدا می‌دانست درعلم او فراهم می‌آید، بلکـه درمذهب او صانع افلاطونی جای خودرا بەخالقی سپردکه علم او مقرّ صورعلمی است. خواه عالم خارج بەوجود آیـد، خواه درواقع موجود نشود، مثل افلاطونی همانندکه هستند؛ حتی اگرممکن نباشدکه خارج ازاین مثل هیچ‌گونه جهانی بەوجود آید باز این مثل همان‌که بودند می‌مانند؛ زیرا این صور عقلی محض چون وجود متعال دارند بەذات خودکفایت می‌کنند ومناسباتی جز دربین خود ندارند وخود غایت خاص خویش به شمار می‌روند. امثال آوگوستینوس وتوماس آکوئیناس وبوناونتوره ودونس اسکوتوس جزاین گفتند، در فلسفهٔ این حکما آنچه جزباخود نسبتی‌ندارد ذات واجب‌است؛ اما صورت علمی یا مثال عقلی‌جز ازلحاظ مخلوق ممکن پدید نمی‌آید، وبه منزلهٔ تعبیری ازمناسبت مخلوقات ممکن‌الوجود با ذات واجب خالق است. ازهمین‌جا می‌تـوان تبیین کردکه هرچه موجود است، به هرعنوانی‌که باشد، صورت علمی آن دروجود مطلقی‌است‌که آن را موجود می‌سازد؛ صورعلمی افراد نیز درخدا وجود دارد، وشـاید بتوان درمورد وجود صورعلمی افراد درعلم خدا تأکید بیشترکرد، زیرا افرادندکه واقعاً وجود دارنـد واعراض وانـواع واجناس همگی قائم بەوجود آنهاست[۴۸]، اعتقاد مسیحی به عنایت خدا بەافراد مبتنی برهمین اصل در فلسفهٔ اولی است. می‌توان گفت‌که این اصول مشترك درمیان همهٔ فلسفه‌های متعارف در قرون وسطی بود ولیکن با وجود این‌که اصحاب این عقائدجملگی اعتقاد بەصورعلمی را با اعتقاد بەخلقت مستقیماً مرتبط می‌دانستند،

این ارتباط را به‌انحاء مختلف وبا ضوابط متفاوت تقریر می‌کردند. توماس آکوئیناس برآن بودکه صورت علمی همان معرفتی‌است‌که خدا به ذات خود ازآن حیث‌که می‌توان ازآن استفاضه‌کرد دارد، واین علم فیضانی ازذات الهی‌است‌که ارتباط اشیاء ممکن‌الوجود با خدا درآن مندرج است[۴۹]. بوناونتوره صورت علمی را تعبیری ازحقیقت الوهیت دانست. یعنی‌برآن شدکه علم الهی مبتنی‌برقبول «کلمةالله»[۵۰] است وبه همین سبب از ازل تا ابد با هرفعلی‌که ازخدا صادرشود تاافادهٔ تأثیرکند خدا خودرا بازمی‌گوید ودرضمن هرکدام ازاین تأثیرات یکی ازصورعلمی مندرج است. بدین ترتیب صورعلمی مندرج درفعلی است‌که خدا خودرا به وساطت آن درکلمهٔ خویش بازمی‌گوید واز همین طریق‌کل اشیائی راکه وجود آنها ممکن باشد فرانماید. البته آنچه ازاین قول برمی‌آید مشابهت این صور با ذات خداست، وبدین ترتیب صورت علمی ازآنچه خودرا درفعل خدا فرامی‌نماید بیش‌از آنچه با چنین فعلی فـرانموده می‌شود حکایت دارد[۵۱]. پس برحسب مذهب بوناونتوره بایدگفت‌که آنچه اصل مقصود است نمایش‌کلمهٔ الهی ازطریق صورت علمی است وبا قبول این مذهب جزآنچه دربیان رأی توماس آکوئیناس راجع به صورعلمیه آورده شد لازم می‌آید که اشیائی‌که وجود آنها تحقق‌پذیر است به‌نحوی ازانحاء درباطن ذات خداکائن شوند. توماس آکوئیناس برآن بودکه‌کافی است خدا خودرا ازآن حیث‌که می‌توان ازآن مستفیض شد بشناسد تا صور تمام اشیاء حاصل آید ولیکن بوناونتوره می‌گفت‌که علاوه برچنین علمی لازم می‌آیدکه خدا به وساطت‌کلمهٔ ازلی خویش مفاهیم موجوداتی راکه ممکن است ازاو فائض شود درذات اقدس خود نیز بازگوید. البته این تفاوتی درجزئیات طرز تعبیربود، ولیکن تأکید دربارهٔ فعلی که منشأ ایجاد ازلی صورعلمی درخداست صفت اختصاصی اساسی این صوررا آشکار می‌سازد وآن این‌که این صورتعبیری ازخلقی است‌که

امکان‌پذیر باشد. سرانجام، دونس اسکوتوس رابطهٔ صورت علمی را با مفهوم خلقت واضح‌تر وشاید بتوان گفت که محسوس‌تر ساخت. گفتیم که درنظر توماس آکوئیناس صورعلمی همان علمی است که خدا به ذات خدا دارد. درنظر بوناونتوره ذات خدا ازآن حیث که اشیاء ممکن‌الوجود می‌توانند ازآن فائض آیند درخویشتن فرانموده می‌شود وازهمین‌جا صورعلمی پدید می‌آید؛ ولیکن درنظر دونس اسکوتوس صورعلمی همان مخلوقات است ازآن حیث که می‌توانند آفریدهٔ خدا، وموجود در او به وساطت مفاهیم آنها به‌عنوان اشیاء ممکن‌الوجود، باشند[۵۲]. صاحب این مذهب منشأ صورت علمی را مثل بوناونتوره و توماس آکوئیناس درباطن ذات الهی می‌دانست، ولیکن برآن نبود که صورت علمی را بتوان برعین ذات او، یا برذات او ازآن حیث که می‌توان‌ازآن مستفیض شد، حمل کرد. بلکه این صورت را باید مستقیماً به فیضی که درهرموردی ازآن فائض می‌شود راجع شمرد. البته خدا مخلوقات ممکن‌الوجود را به وساطت ذات خود می‌شناسد ولیکن صوری که ازاین مخلوقات درعلم اوست دیدارهائی نیست که ازعین ذات او پدید آید یا ازذات او ازآن حیث که قابل تأسی است حاصل شود، بلکه دیداری‌ازهمین تأسی‌هاست. بدین‌ترتیب درمذهب‌اسکوتوس ذات خدا ازآن حیث که خود اوست درعلو نورخویش می‌ماند، منزّه ازاین است که کثرت حاصله ازتأسی اشیاء متناهی براین ذات انور سایه اندازد، ولو این تأسی را تنها ازآن لحاظ ملحوظ داریم که تحقق آن امکان‌پذیر باشد؛ برحسب این مذهب باید گفت که صورعلمی معلوم به علم خداست، زیرا علم او به‌اشیاء مخلوق تعلق می‌گیرد، اگرچه تعلق علم او به‌اشیاء ازاین حیث است که این اشیاء به‌او نسبت دارند.

درخلال این اختلافات وحدت اصلی فکرمسیحی برقرار خود ماند. تعبیرات مختلفی که ازآن شد به ضبط وربط این فکر افزود وبیان آن را دقیق‌تر ساخت، ومقصود ازاین اقوال به هرصورت تعلیم جواب

این سؤال بود که چرا پدرآسمانی به همان سبب که همهٔ اشیاء را ازعدم به‌وجود می‌آورد باید صاحب عنایت شمرده شود؛ وازهمین‌رو درشأن او بگوئیم: ای پدر عنایت تست که زمام همه چیز را به‌دست دارد[۵۳]. چون منشأ فعل خلاق اورا صورعلمی الهی یعنی علم خدا می‌شماریم، پس ناگزیر باید شمول علم اورا معادل وسعت علیت او بینگاریم. اما خدا را بدان سبب به صفت خالق متصف می‌دانیم که فعل او محدود به‌اعطای صورت نیست، بلکه افادهٔ وجود به ماده را نیزشامل می‌شود. خواه تشخص را مانند دونس اسکوتوس به‌صورت بدانیم، خواه مانند بوناونتوره برآن شویم که تشخص به‌اتحاد ماده وصورت با یکدیگر است، خواه مانند توماس آکوئیناس بگوئیم که تشخص جـز به ماده نیست، به‌هر سه صورت باید قبول داشت که خدا علم به جزئیات دارد واشخاص وافراد را به‌وجود جزئی آنها می‌شناسد. خدایان افلاطون می‌توانند بار خودرا بـردوش قانون‌کلی که مراقب افراد وحاکـم برتقدیـرآنان باشد بگذارند. علل محرك غیرمتحرك بـرطبق رأی ارسطو می‌توانند نسبت بدانچه دراین جهان می‌گذرد بی‌اعتنا باشند، والبته هردو مذهب چنین می‌بایست گفت، زیرا خدا، برطبق هیچ کدام ازاین دو رأی، عاملی‌نبود که ماده راآفریده باشد ودرنتیجه نمی‌توانست آن را بشناسد. اما، چون ماده را نشناسد ناگزیر نسبت به‌موجوداتی که با ماده تشخص می‌پذیرند نیزجاهل است. ولیکن درجهانی کـه هر موجودی در آن مخلوق است شیء مادی و جزئی نیز ناگزیر باید درمعرض علم الهی ومعلوم به‌این علم باشد[۵۴].

اگر چنین گوئیم تعلق عنایت نمی‌تواند منحصربه‌کلیات باشد وحتی باید گفت که مانند صورعلمی الهی بالذات باید برجزئیات حمل شود[۵۵]. ولیکن شیء جزئی غیرقابل تفکیك ازنظم خویش است ونظم هرصنعی جزئی ازآن صنع است. پس باید جهان‌آفرین آنچه راکه درجزئیات جهان گذشته وخواهد گذشت ازپیش دیده وخواسته باشد.

آنچه دراین میان شایان توجه است مداومت سنن جاریه دین یهود ودین مسیح ونهایت ارتباط آن‌دو با یکدیگر درمسیرزمان است. خدای حکمای قرون وسطی همان خدای تورات است یعنی وجود مطلقی است که خالق جهان ومالك‌آن است ودرنتیجه جهـان را به‌اختیار خود می‌گرداند. توماس آکوئیناس مجموعهٔ این عقاید را دریك صفحه ازیکی ازکتب خود جمع آورد وبهترآن‌که بیان دقیق ومنظم این مطلب را به‌خود او واگذاریم. او برآن بودکه: «مبرهن است کـه وجودی هست که اول همهٔ اشیاء است، دارای کمال تام وجود است وما آن را خدا می‌نامیم. چون سرشار ازکمال است[٥٦] وجود ازاو به سایر موجودات فائض می‌شود. به‌طوری‌که اورا نباید تنها وجود اول، بلکه مبدأ اول تمام موجودات، دانست. اما این وجود را به سایرموجودات بنابه ضرورت طبیعت منتقل نمی‌سازد، بلکه به حکم ارادهٔ خود افاده می‌کند. درنتیجه خدا صاحب مصنوعات خویش است، چنان‌که ما نیز خودرا مالك آثاری‌که ازارادهٔ ما برمی‌آید می‌شماریم. علاوه براین، مالکیت خدا نسبت به‌اشیائی‌که مصنوعات اوست مطلق است، زیرا چون آنها را بی‌آن‌که ازعاملی ماسوای خود مدد گیرد وبی‌آن‌که مادهٔ آنها به وی عرضه شود ایجادکرد موجدکل وجود است. اما، چون اشیاء به تأثیر ارادهٔ او به وجود آمدند هرکدام ازآنها بـراثر همین عامل ازلحاظ توجه به‌غایتی ترتیب یافت. هرشیئی با عمل خویش به‌غایت قصوای خود می‌رسد ولیکن آن‌که به‌این اشیاء قوائی عنایت‌کرد تا با همان قوا بتوانند عامل به عمل خویش باشند باید این عمل را هدایت کند. پس ناگزیر باید خدائی‌که فی‌حدذاته کامل است وبه حکم قدرت خود تفویض وجود به موجودات می‌کند برهمهٔ اشیاء حاکـم باشد بی‌آن‌که محکوم به حکم شیئی شود؛ هیچ چیز نباید خارج ازحیطهٔ حکومت او باشد چنان‌که هیچ چیز وجود خویش را جز ازوی‌کسب نمی‌کند. همان‌گونه‌که اورا ازآن حیث‌که وجود است وازآن حیث

که علت است کامل می‌دانیم ازآن حیث که حاکم است نیز باید کامل بخوانیم.»[۵۷] تبیین خلقت درفلسفهٔ اولی برحسب مذهب آوگوستینوس سراسر دراین سطور مندرج است، منتهی باید گفت که بیانی است که ازهرجهت با وقوف تام قرین است ومی‌توان آن را درغایت سهولت ودرعین وضوح دریافت.

برای‌این که تصور دقیقی ازمعنی خاص‌عنایت درنزد مسیحیان حاصل کنیم اینك باید نتائجی را که قبلاً تحصیل شده بود باآنچه اینك به‌دست آمده است مقرون سازیم. گفتیم که خدا همهٔ اشیاء را ازلحاظ غایتی ایجادکرده وترتیب داده است. ولیکن باید دیدکه این غایت چیست؟ قبلاً دیدیم که این غایت خداست: «خدا همهٔ اشیاء را ازبهر خود آفرید»[۵۸]. اگر گوئیم خدا به‌حکم عنایت خود برعالم حاکم است بدین معنی است که بگوئیم که همهٔ اشیاء را به علم وارادهٔ خود وازلحاظ خود وبا توجه به خود مرتب می‌دارد[۵۹]. قاعده را باید هم برکل وجود وهم برجزئیات موجودات حمل کرد. زیرا اگر برآن باشیم که خدا هرشیء جزئی را به سوی خود به‌عنوان غایت‌کلی خلقت متوجه نمی‌دارد باید فرض کنیم که یا آن شیء جزئی را نمی‌شناسد یا دربارهٔ آن نمی‌تواند یا نمی‌خواهد چنین کند. اما نمی‌توان گفت که خدا علم به جزئیات ندارد، زیرا صورآنها درعلم او حاصل است. ونیز نمی‌توان گفت که خدا نمی‌تواند چنین کند، زیرا قدرت او نیزمثل وجود، او لایتناهی است؛ وهم‌چنین نمی‌توان گفت که نمی‌خواهد چنین کند زیرا ارادهٔ او اراده به خیرکل است[۶۰]. پس باید تمام موجودات، هرچه باشند، به حکم عنایت خدا باتوجه به غایتی که خود او باشد مرتب شوند، چه همان گونه که مبدأ آنهاست غایت‌آنها نیزهست. بدین ترتیب، اعتقاد مسیحی به فرّ ایزدی بدانجا می‌انجامدکه عنایت خدا را به تمام معنی آن مفهوم سازد. اگر خدا خودرا غایت اشیاء می‌داند وهمهٔ آنها را متوجه به سوی خود می‌گرداند بدان معنی نیست که منتظر تزیید

مراتب کمال خود ازجانب آنها باشد، بلکه برای این است که این کمال را دراشیاء مرتسم سازد، وتا آن‌جاکه درحدود قابلیت آنها باشد بدانها انتقال دهد[٦١]؛ ولیکن موجودات انسانی درمراتب عالیهٔ قابلیت قرار دارند وازهمین‌روست که عنایت خدا به‌نحو خاصی مواظب آنها ومحیط برآنهاست.

چون می گوئیم که هیچ شیئی فارغ ازتأثیرعنایت خدا نیست، ازاین نکته نیز نباید غفلت داشت که خدا خودرا جانشین اشیاء نمی‌سازد تا به‌جای آنها به‌عمل پردازد. چنان‌که گفتیم مددی کـه خدا به‌اشیاء می‌رساند باعث موجودیت وعلیت آنها می‌شود. آن‌جاکه مقصود اشیاء طبیعی باشندکه نه علمی ونه اختیاری دارند تمام افراد نوع ناگزیر وبه طرز تخلف‌ناپذیر به‌حکم ضروری طبیعت آن نوع عمل می کنند ووضع قانون برای نوع کافی است تا غایت افراد آن نوع نیز تعیین شود. ازاین لحاظ عنایت خدا می‌تـواند مواظب هرگنجشکی باشد بی‌آن‌که به‌وجه امتیاز وانفراد آن فردگنجشك ازسایر افراد اعتناکند. اراده‌ای که حیوان را آفریده وچنین خواسته است تا به‌حکم همین اراده به راه افتد طبعی را به ضرورت براو حمل کرده است که ازآن تخلف نمی‌تواندکرد، وبدین ترتیب حیوانی که عمل می کند عمل او متوجه به خیر است. ولیکن درمورد انسان که هم ازلحاظ کمال طبیعت و هم از لحاظ شرف غایت برسایر مخلوقات فضیلت دارد چنین نیست. ازلحاظ طبیعت چنین نیست، زیرا موجود عاقل صاحب افعال خویش است واختیار آن را داردکه این افعال را درهـرمسیری کـه خود می‌خواهد به راه اندازد؛ ازلحاظ غایت چنین نیست، زیرا غایت سایر مخلوقات این است که همان که هستند می‌مانند، ودرهمان حال نحوه‌ای ازمشابهت به خدا حاصل می کنند ولیکن غایت مخلوق عاقل این است که با اعمال خویش به‌غایت قصوای کل طبیعت، هم درعلم وهم درعشق، فائزآید. حاکم هرشهری که نظمی درآن باشد برهرکسی بـرطبق

وضع وحال خود او حکم می‌راند. چگونه می‌توان گمان برد که خدا با هرموجود مخلوق برطبق وضع وحال خود او رفتار نکند[۶۲]. تنها سؤالی که پیش می‌آید این است که عنایت خدا به چه نحو خاصی باید برموجودات انسانی تطبیق شود.

نخست گوئیم که پیداست که انسان به سبب همان عقلی که دارد می‌تواند سایر اشیاء را به‌عنوان آلاتی به‌خدمت گیرد. این اشیاء دربعضی ازاوضاع می‌توانند انسان را با شدت وخشونتی که درآنهاست درهم بکوبند وازمیان ببرند، ولیکن هرگز انسان را به‌خدمت نمی‌گیرند وحال آن‌که انسان آنها را مورد استعمال قرار می‌دهد. پس اشیاء ازلحاظ انسان وجود دارند وانسان غایت آنهاست، نه این‌که وجود انسان ازلحاظ اشیاء باشد، واین سخن بدانجا بازمی‌گرددکه بگوئیم که مابقی جهان به‌وسیلهٔ انسان وازرهگذر انسان به سوی غایت خود توجه دارد. موجود عاقل به‌یك معنی برای خویشتن به سرمی‌برد وحال آن‌که سایر موجودات ازلحاظ موجود عاقل وجود دارند. همه چیز چنان می‌نمایدکه گوئی وضع لشکری را داردکه غایت قصوای آن فتح وظفر است. این پیروزی را سربازانی که جنگ می‌کنند به‌دست می‌آورند، اماکسانی که به خدمات فرعی وتبعی می‌پردازند جهت وجودشان همین سربازانی است که پیروز می‌شوند وآن‌کسان به‌وساطت این سربازان می‌توانند درپیروزی سهیم باشند. وضع عالم وآدم نیز چنین است؛ زیرا غایت عالم بهجت وسعادت است، وچون تنها موجود عاقل می‌تواند ازبهجت برخوردار باشد سایر اشیاء دراو وازبهراوست که دعوت به مشارکت درتوجه به‌این غایت می‌شوند[۶۳]. پس عنایت خدا نوع انسانی را به‌اختصاص برگزیده وبه سوی غایت هدایت کرده است، زیرا خدا غایت عالم است وعالم به‌وساطت بنی‌آدم به این غایت خواهد رسید. ولیکن باید فراتر ازاین رفت ومعلوم داشت که چگونه عنایت خدا مراقب خیرخاص هرکدام ازافراد این نوع می‌شود.

دربین تمام موجودات این عالم انسان تنها موجودی است که فناناپذیر است. برای این‌که تمام مراتب خیر به جلوه درآید وقانون نظم عالم استیفا شود انواع مختلف غیرمساوی ازموجودات لازم می‌آید، ولیکن درتمام انواع غیرازنوع بشر افرادی‌که این مراتب را ظاهرسازند مقدّر چنان‌است که فساد بپذیرند. اینان می‌زایند ومی‌زیند ومی‌میرند، بی‌آن‌که هرگز ازاین نابودی وارهند. پس می‌توان گفت که عنایت خدا این اشیاء را ازبهرخود آنها نمی‌خواهد، بلکه ازلحاظ نوعی‌که این افراد باعث بقای آن می‌شوند ملحوظ می‌دارد. انسان را وضع دیگری است. موجودات انسانی‌که مخلوقات فناناپذیرند وفساد به‌آنان راه ندارد چون هرکدام ازلحاظ شخص خود ملحوظ شوند تنها از بهرنوع انسانی نیستند، بلکه هم‌چنین از بهر شخص خویشند وخدا هریك‌ازآنان‌را ازبهرخود او می‌خواهد وبروی‌حکم می‌راند[٦٤]. وانگهی این معنی را می‌توان دررفتاری‌که هریك ازافراد بشر ازآن حیث‌که فرد است درپیش می‌گیرد نیز دریافت. درست به همان سبب که مختارند اعمال آنان را پیش‌بینی نمی‌توان‌کرد وعمل هریك از آنان با دیگران تفاوت دارد. اما هیچ چیز حتی احوال مختلف ومتنوع افراد نیزفارغ ازعنایت خدا نیست: «عنایت خدا شامل یکایك جزئیات ناچیزترین اشیاء است.»[٦٥] پس‌کافی نیست‌که بگوئیم خدا به‌طورکلی مراقب نوع انسانی است، یا حتی بگوئیم که مراقب هرشخص مخصوصی از این نوع است، بلکه باید گفت که مراقب هرعمل اختیاری جزئی هرفرد خاصی ازنوع انسان است.

اینك با امری مواجه می‌شویم کـه یکی ازعالی‌ترین اقسام شرف را به انسان می‌بخشد و ضمناً با بحث دربارهٔ آن مسأله‌ای مطرح می‌شودکه چون مربوط به‌تقدیر انسانی است بسیار خطیر است. موجود انسانی به‌همان سبب که‌عاقل است به‌اشرف غایات دعوت می‌شود ولیکن برذمّهٔ اوست که به‌آن فرا رسد. اونیز، به‌نحوی مانند خدا، قادر به

تصور غایتی است که همان خیر است وقادر به تنظیم و ترتیب وسائلی است که برای تحصیل آن لازم می‌آید. چنان که خدا جهان را می‌آفریند انسان حیات خود را بنا می‌نهد. او نمی‌تواند مواد را که همان افعال اوست برگزیند و نمی‌تواند آنها را متناسب با غایت خود که همان بهجت و سعادت است مرتب دارد، مگر این که حزم و حکمت به کار برد. پیش‌بینی انسان نسبت به عنایت خدا مثل علیت انسان نسبت به آفریدگاری خداست، پس خدا نه تنها با عنایت خود مراقب انسان می‌شود، بلکه انسان را در این عنایت سهیم می‌سازد. درحالی که سایر موجودات تنها به عنایت خدا محکومند انسان هم محکوم به عنایت خدا وهم محکوم خویش است، ونه تنها محکوم خویش بلکه حاکم برماسوای خویش است. خلاصهٔ مقال وتمام کلام این است که هرموجودی ازنوع انسان یك شخص است. افعال او افعال شخصی است، زیرا مبتنی بر تصمیم توأم با اختیاری است که ازموجود عاقل برمی‌آید وبه ابتکار خاص او سربرمی‌زند. عنایت خدا را باید ازاین حیث که انسان چنین است براو تطبیق کرد. خدا نوع انسان را به این امتیاز خاص ممتاز می‌دارد که هرشخصی ازاین نوع را درراهی که خود او می‌رود راهنمائی می‌کند وبه هریك ازما این نشان افتخار را می‌بخشد که دراین راهنمائی با او سهیم باشد[۶۶]. دراین جاست که همکار خدابودن یا چنان که پولس گفته است یاوری خدا کردن بسیار زیبا می‌نماید. ولیکن باید دید که معنی کلمهٔ «شخص» که ما را به‌چنین مقام والائی ازشرافت وفضیلت می‌رساند چیست؟ چنان می‌نماید که گوئی تفکر مسیحی با توجه به معنی شخص وربط آن به فلسفه نه تنها طرز تصور یونانی را ازعنایت خدا دگرگون ساخت، بلکه بسیار فراتر ازاین رفت. صاحب مزامیر این سؤال را به میان آورد که «آدمی کیست که تو، ای خدا، اورا به یاد آری وبه وی راغب باشی؟» – هرفردی ازافراد نوع انسان بدان سبب که شخص است به جای این که فقط به قانون جهان گردن نهد درحکومت برآن شرکت

می‌جوید، وبه همین سبب باید گفت که معنی شخص درنظر مسیحیان با معنی انسان به صورتی که افلاطون وارسطو تصور می‌کردند تفاوت بسیار دارد. بدین ترتیب بحث فلسفی دربارهٔ وجود نتایجی را ضرورةً درپی یکدیگر آوردکه ناگزیر ما را به بحث دربارهٔ انسان ازلحاظ مسیحیان رسانید. تنها درچنین مقامی است که چون به‌دقت می‌توان دریافت که انسان چیست می‌توان به‌این مطلب پی‌برد که عنـایت خدا چگونه برانسان حاکم است وچون این مطلب را نیزشناختیم آن‌گاه می‌توان آموخت که انسان چگونه باید برخویشتن حاکم باشد.

حواشی فصل هشتم

1) Providence.

۲) دربارهٔ این مطلب رجوع کنید به‌آثار زیر:

A. Diés, *La religion de Platon* dans *Autour de Platon*, t. II, p. 575-603; L. Robin, *La Pensée grecque*, p. 266-283; A. E. Taylor, *Platonism*, p. 103-106. et *Plato*, p. 490-494; Platon, *Lois*, X, 907 b.

3) Platon, *Lois*, X, 899, d-901, c.

۴) Platon, *Lois*, *X*, 902, e. ـ صانع دراین قطعه به‌صورتی تصور شده است که علم الهی افلاطونی را برمبنای علم طبیعی چنان‌که دررسالهٔ نوامیس آمده است به علم الهی او دررسالهٔ تیمائوس مربوط سازد. وباید دانست‌که صنعت صانع دراین مورد برآدمیان وخدایان هردو اطلاق می‌شود وازهمین‌جا به‌ثبوت می‌رسد که صانع رسالهٔ تیمائوس خدائی است که می‌سازد نه خدائی که می‌آفریند. رجوع شود به : *Lois*, X, ۹۰۳ c. که شرح آن درمرجع مذکور درحاشیهٔ آتیه آمده است.

۵) Platon, *Lois*, 903, b-c. ترجمهٔ فرانسوی Grou شرح A. Diès درکتاب *Autour de Platon*, t. II, p. 584.

6) A. E. Taylor, *Platonism*, p. 105.

۷) Platon, *Lois*, X, 905, a. که A. Diés درکتاب *Autour de Platon*, t. II, p. 585-586.

آن را شرح داده ودرحاشیهٔ ص ۵۸۶ همین‌کتاب گفته است‌که نویسندگان‌کلیسا درمشابهت این قطعات باآیات ۷–۱۲ مزمور ۱۲۷ مزامیر داود تأکیدکرده‌اند. نگاه‌کنید به : Eusébe, *Prae paratio evangelica*, XII, 52, 32.

۸) «اگر شما به ندای من‌گوش فرادارید وبا من یگانه بمانید قوم خاص من دربین تمام اقوام خواهید بود، زیرا تمام زمین ازمن است.» (سفرخروج، باب ۱۹ آیهٔ ۵) وهم‌چنین رجوع شود به سفر تثنیه ، باب ۱۴ ، آیهٔ ۱۵ .

۹) «زمین وهرچه درآن است تعلق به یهوه دارد وهم‌چنین جهان با همهٔ کسانی‌که درآن

سکونت دارند ازاوست، زیرا او بودکه خاك را برپایهٔ آب استوار داشت.» (مزمور ۲۳ ، آیهٔ ۱-۲) و «جهان وهرچه دراوست ازمن است.» (مزمور ٤۹ آیهٔ ۱۲) و «آسمانها وزمین، جهان وآنچه دراوست تعلق به تو دارد، توکه آن را بنیاد نهاده‌ای.» (مزمور ۸۸ ، آیهٔ ۱۲).

۱۰) «من‌گاوی ازخانه تو یا بزی ازگلهٔ تو برنخواهم‌گرفت، زیرا همهٔ جانوران جنگلها وکوهها هزار هزار ازآن من است.» (مزمور ٤۹ ، آیهٔ ۹ و ۱۰).

۱۱) «هرگاه دیدگان شما همهٔ کارهای بزرگی راکه یهوه به‌انجام رسانیده است ببیند تمام احکامی راکه امروز به شما سفارش می‌کنم مرعی خواهید داشت تا توانا شوید ودر سرزمینی‌که ازآن شما خواهد شد درآئید وآن را بگشائید.» . «اگر امروز احکام مرا برای این‌که با تمام قلب وروح خود دوستدار وخدمتگزار یهوه ، خدای خویشتن شوید به‌کار بندید.» (سفر تثنیه ، باب ۱۱ ، آیات ۷-۸و۱۳)- درانجیل نیز اصل دوحکم مهم تورات‌را می‌توان‌اعتقاد یهود به‌توحید دانست: «اولین حکم این‌است، بشنو ای‌اسرائیل، پروردگاری‌که خدای ماست خدای یگانه است وتو پروردگار خودرا با تمام دل وجان وروان خود وبا همهٔ نیروهای خود دوست خواهی داشت، ودومین حکم این است‌که نزدیکان خودرا مثل خویشتن خواهی خواست، وهیچ حکمی برتر ازاین‌دو نیست.» (انجیل مرقس، باب ۱۲ ، آیات ۲۹-۳۱) وهم‌چنین دربارهٔ قدرت تامّهٔ خدا رجوع شود به‌انجیل متّی، باب ۱۹، آیهٔ ۲٦ وانجیل لوقا، باب ۱، آیهٔ ۳۷.

۱۲) سفرتثنیه ، باب ۳۲ ، آیهٔ ٤ .

13) *Dei perfecta sant opera, et omnes viae ejus Judicia.*

۱٤) «خدایا، تومرا می‌آزمائی ومی‌شناسی. تومی‌دانی‌که من‌کی می‌نشینم وکی برمی‌خیزم، فکرمرا ازدور می‌خوانی، چون می‌روم یا می‌خوابم به دل من راه می‌یابی، هرندائی‌که ازمن برمی‌آید تو آن را نیك می‌شناسی، هنوز سخنانم برزبانم راه نیافته است‌که تو آنها را سراسر می‌دانی. ازهرسوی مرا دربرمی‌گیری ودست برسرم می‌نهی. من به علوّ این علم عجیب راه نمی‌توانم جست. کجا می‌توان رفت‌که برکنار ازدانش تو ماند، کجا می‌توان گریخت‌که روی تو بدان سوی نباشد، اگر به‌آسمانها فراروم یا اگر برزمین فروخسبم توهم درآنجا وهم دراینجائی» (مزامیر، باب ۱۳۸، آیات ۱-۸) وهم‌چنین رجوع شود به‌کتاب عاموص، فصل۹ ، آیهٔ ۲ . - دوقطعه‌ای نیزکه درمتن صفحهٔ آتیه نقل شده است ازمزامیر است(باب ۱۳۸، آیات ۱۳و۱٤)- عنایت مبتنی برخلقت برطبق مفاد یکی‌دیگر ازقطعات تورات شامل مجموعهٔ عالم می‌شود : «کسی‌که عالم به همه چیز است آن را می‌شناسد وبا عقل خود بازمی‌یابد، او کسی است‌که زمین را چنان ترتیب دادکه پیوسته برقرار باشد وآن را پر ازچهارپایان ساخت...» الخ. (عهدین غیرقانونی، کتاب باروخ، باب ۳ ، آیهٔ ۲۲). اما این متن باکتب حکمت قرابت دارد وازاین‌کتب به‌آسانی وفراوانی می‌توان دراثبات این مطلب برخوردار شد، منتهی دراین مقام ازآنها صرف‌نظر می‌کنیم وبه‌استشهاد ازمتونی‌که هرگونه ظنی دربارهٔ تأثیر افکار یونانی درآنها ممتنع باشد اکتفا

می‌نمائیم. – دربارهٔ علم خدا به‌آینده رجوع شود به انجیل متّی، باب ۲٤ ، آیهٔ ۳٦ وانجیل مرقس، باب ۱۳ ، آیهٔ ۳۲ . – دربارهٔ علم خدا به‌اسرارقلوب ما رجوع شود به انجیل متّی، باب ٦ ، آیات ٤ و ٦ و ۱۸ .

۱۵) مزامیر، باب ۱۳۸ ، آیهٔ ۱۳ .

۱٦) مزامیر، باب ۱۳۸ ، آیهٔ ۱٤ .

۱۷) این دگرگونی‌که ازهرجهت طبیعی‌است درخود تورات نیز دیده می‌شود (مزمور ۸۸ ، آیهٔ ۲۷) ولیکن بسیار نادر است وهمان درجه ازاهمیت راکه درانجیل به‌دست آورد ندارد . – درمورد افلاطون نیزهمین سخن را می‌تـوان به زبان آورد. (رجوع شود به : تیمائوس افلاطون Timée, 28, c) .

18) *Si autem fœnum, quod hodie est in agro, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit : quanto magis vos, pusillae fidei?*

19) *nolite timere, pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis reg-*

اجزاء کلامی‌که دراین اوراق‌آمده ازانجیل متّی، باب ٦، آیات ۲۵–۳٤، وانجیل لوقا، باب ۱۲ ، آیات ٦–۹ و ۲۲–۲۳ اقتباس وتلفیق شده‌است.

۲۰) لوکرتیوس (۹۹ - ۵۵ ؟ ق م) Lucretius [Lucrèce=] [تیتوس لوکرتیوس کاروس] شاعر وفیلسوف رومی ... اثر بزرگ وجاودانی لوکرتیوس‌که نام اورا درردیف شعرای بزرگ زبان لاتینی وحکمای بزرگ دنیای قدیم درآورده است منظومه‌ایست به‌نام *De rerum natura* :دربارهٔ **طبیعت اشیاء**که درحقیقت شرح وبیان فلسفهٔ طبیعی واخلاقی اپیکوروس، فیلسوف معروف یونانی است... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۲۱) دمـوکریتوس = ذیمقراطیس = ذومقراطیس (٤٦۰ – حـدود ۳۷۰ ق م) Democritus [Démocrite=]

فیلسوف یونانی... (←**دایرةالمعارف فارسی**)

۲۲) رأی ارسطو را دراین باره به‌اختلاف تفسیر کرده ودربارهٔ معنی آن اتفاق‌نظر نیافته‌اند. اغلب مفسرین اززمان زلر (Zeller) به **مابعدالطبیعه** ، کتاب ۱۲ ، فصل ۹ ، ص ۱۰۷٤ ب ، س ۱۵ ومابعد آن استناد کرده‌اند. راس (W. D. Ross) این تفسیررا درکتاب خود دربارهٔ ارسطو (*Aristotle*, p. 183) روشن داشته است: «خدا چنان‌کـه ارسطو اورا می‌شناسد علمی داردکه به‌جهان تعلق نمی‌گیرد، وتأثیر او درعالم ناشی ازعلم او به عالم نیست.» برعکس، به‌تبع برنتانو (Brentano) مفسران دیگر برآنندکه خدای ارسطو علم به اشیاء دارد. مثلا رجوع شود به :

E. Rolfes, *Aristoteles Metaphysik*, Leipzig, 1904, I, p. 18, note. 61.

وهم‌چنین به :

Jaques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit., Paris, Rivière, 1930, p. 420-421.

مشکل می‌توان گفت‌که ارسطو تعلق علم خدا را به‌جهان تصدیق یا انکار داشته است. آنچه تصدیق کرده این بوده است‌که علم خدا به ذات خدا تعلق می‌گیرد. به‌این مطلب نیز، آن‌جا

که سخن از امپدکلس رانده (کتاب نفس، I ،۵، ٤۱۰ ب، ٤ـ۷) و (مابعدالطبیعه ، III ،٤، ۱۰۰۰ ب، ۲ـ٦) اذعان کرده است که خدا هرآنچه را که اشیاء فسادپذیر توانند شناخت می‌شناسد. اما مشکل بتوان چیزی بیش از ایـن ازآثار او بدست آورد. کم‌ترین نشانی دراین کتب نمی‌توان یافت که حاکی‌از علم‌خدا به‌عالم باشد و نمی‌توان گفت که‌چون توماس آکوئیناس بااستناد به‌بعضی ازاقوال ارسطو خدارا عالم به‌جهان می‌داند ارسطو خود نیز چنین می‌دانست. زیراآنچه مقصود ماست این است که ببینیم که آیا توماس قول ارسطو را برحسب رأی خود تفسیر نکرده است؟ ازاین‌که ارسطو می‌گوید که خدا هرآنچه راکه اشیاء فسادپذیر می‌توانند شناخت می‌شناسد نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا به همهٔ اشیاء فسادپذیر و همهٔ معلومات آنها علم دارد. خدای مسیحیان باعلمی که به‌خود دارد اشیاء را نیز می‌شناسد وحتی با چنین علمی به‌وجود آنها نیزعلم دارد. خدای ارسطو هرآنچه راکه موجود است یا وجود می‌تواند داشت درضمن علمی که به‌خود دارد می‌شناسد ولیکن‌آیا می‌توان گفت که به‌وجود اشیائی‌هم که معلوم اوست عالم‌است. قطعاتی که‌در مقابل امپدوکلس آمده است حاکی ازچنین رأیی نیست. آخرین‌کاری که می‌توان کرد این است که خدای ارسطو را در مقایسه با خدای مسیحیان خـدائی بدانیم کـه بالقوه یا بالفعل آفریدگار جهان نیست وعلم اورا ازقبیل علمی بدانیم که فکری درمقام فعل محض دارا باشد چنین فکری شامل همه چیز است، مگر موجوداتی که خارج ازاو واقعاً وجود دارند یا ممکن است که وجود داشته باشند. در این صورت اگر مثل ارسطو قائل به آن شویم که خارج از او موجوداتی واقعاً وجود دارند که مخلوق او نیستند ماهیات این موجودات مشمول علم‌خدا خواهد بود؛ ولیکن علمی که خدا به‌خود دارد مستلزم آن نمی‌شود که اورا عالم به وجود شیء دیگری ماسوای خود نیز بدانیم. باید به‌جای فعل محض فکر مثل توماس آکوئیناس به فعل محض وجود قائل شویم تا خلق امکان‌پذیر باشد و علم الهی از ماهیات اشیاء بگذرد وبه وجود آنها نیزبرسد. ولیکن ارسطو ازآفریدگاری‌خدا سخنی نگفته است Jaques Chevalier, *La notion du nécessaire*, p. 186-187. و از همین‌رو هرگز برآن نرفته است که علم خدا به جهان تعلق می‌گیرد. این مسأله در قرون وسطی نیز مورد بحث بود. رجوع شود به:

De erroribus philosophorum, cap. II, n. 15.

(در کتاب P. Mandonnet راجع به شیرر دو برابان *Siger de Brabant*, t. II, p. 7. و هم‌چنین رجوع شود به:

De quindecim problematibus, cap. XI.

(در همان مرجع، ص٤۸ـ٤۹).

۲۳) آتناگوراس (متوفای اواخر قرن دوم میلادی) Athénagore [Athenagoras=] متأله و مدافع عقاید کلامی مسیحی. ـ م.

۲٤) Athénagore, *De resurrtione morturum*, XVI. : دربارهٔ تناقضات اقوال فلاسفهٔ یونان راجع به مسألهٔ عنایت رجوع شود به:

Théophile D'Antioche, *Ad Autolycum*; IV.

۲۵) ایرنایوس← حواشی فصل ششم، ارجاع ۱۲.

26) *unum essi qui creaturam fecerit et regat.*

نگاه کنید به:

Saint Irénée, *Adv. Haereses*, II, 27, 2.

۲۷) مینوکیوس فلیکس، مارکوس (اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی) Marcus Minucius Felix متکلم ومدافعه‌گر کلام مسیحی‌فقط یك‌اثر به‌نام **اوکتاویوس** دارد. ــ م.

۲۸) **اوکتاویوس** *Octavius* (اثر مارکوس مینوکیوس فلیکس) تقریباً به‌تمامی توجه به مفهوم عنایت داشت وبا علم به‌همین حقیقت بودکه کیکیلیوس Cécilius به دین مسیح گروید. در این محاوره مطالبی وجود داشت کـه از هماهنگی طبیعت حکایت می‌کرد. لاکتانتیوس نیز دچار این خطا شد. نگاه کنید به قطعات منقوله در:

R. Pichon, *Lactance. Etude sur le mouvement philosophique et philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901, p. 67-69.

۲۹) پولس، رساله به عبرانیان، باب ۱، آیهٔ ۳.

۳۰) نگاه کنید به آثار متداول آوگوستینوس از جمله:

De diversis quaestionibus, 83, qu. 46, 1-2; *patr. lat.*, t. 40, col. 29-30; *De Genesi ad litteram* II, 6, 12; *patr. lat.*, t. 34, col. 268.

و بسنجید با اثر زیر از نگارندهٔ کتاب حاضر:

Introduction à l'étude de Saint Augustin, p. 109-110, et p. 259. note 1.

۳۱) رجوع شود به:

Saint Augustin, *De civ.* Dei, XII; 2; patr. lat., t. 41, col. 350.

و هم‌چنین به: *De Ordine*, II, 19, 51; patr. lat., t. 32, col. 1019.

۳۲) بوایه (Ch. Boyer) این نکته را به‌خوبی روشن داشته‌است. رجوع شود به‌کتاب او *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1921.

وی در صفحه ۱۳٤ همین کتاب می‌گوید: «پس (درنظر آوگوستینوس) عنایت وخلقت هردو یکی است و به همهٔ این فصل از ص ۱۳۲ تا ص۱۳۷ نیز می‌توان رجوع کرد».

33) *Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est.*

۳٤) عهد عتیق، مزامیر، باب ۱۰۱، ۲۷ــ۲۸.

۳۵) رجوع شود بـه: Saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 17, 45. در مجموعـهٔ Patr. lat., t. 32, col. 1265. ــ بوایه P. Ch. Boyer دراین‌باره تأکید به سزا کرده است. (رجوع شود به ص۱۳٦ کتاب مذکور در حاشیه ۲ص ۲۲۸ این ترجمه).

۳٦) *Omne autem bonum, aut Deus aut ex Deo est.* رجوع شود به:

Saint Augustin, *De Vera religione*, XVIII, 35; patr. lat., t. 34, col. 137.

و ازهمین قول‌است‌که بلافاصله‌رأی اودربارهٔ حسن‌ماده تحصیل می‌شود. همان‌کتاب،ص۳٦.

۳۷) رجوع شود به:

Saint Augustin, *De div. quaest.* 82, XXIV; patr. lat., t. 40, col. 17.

ترکیب اجزاء این مذهب دراین چندکلمه بسیار نیکو ترتیب یافته است: عنایت عبارت ازاین است‌که وجود واجب مطلقی وجود داردکه اشیاء ممکن‌الوجود را آفریده است وخیرمطلق واجبی وجود داردکه اقسام ممکن خیر ازآن سرزده است.

۳۸) افلوطین، با این‌که با مسیحیت آشنا بود، قول به مفهوم‌کلی وغیرشخصی عنایت را ازافلاطون‌گرفت. وبایدگفت‌که آوگوستینوس با قبول معتقدات تورات وانجیل دراین نکته نیـز ازافلوطین جدا شده R. Jolivet این مطلب را بخوبی مطالعه‌کرده است. رجوع شود به :

Etudes sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris, J. Vrin, 1931, chap. III, 1; *la providence impersonnelle de Plotin,* chap. III, 2 : *La providence personnelle et et Saint Augustin,* p. 123-151.

۳۹) دربارهٔ این مطلب رجوع شود به بحث تحقیقی (Scolie) مهمی‌کـه تعلق به ناشرین دارد Quarracchie وهم‌چنین به : Saint Bonaventure, *Opera omnia,* t. I, p. 6-16. *Quaest. disput. de Scientia Christi,* qu. 2-3, t. V, p. 6-16.

۴۰) رجوع شود به Saint Augustin, De *div. quaest.* 83, qu. 46. وشرحی‌که توماس آکوئیناس‌در *Sum. theol.,* I, 15, 1, *sed contra* برآن نوشته است. وهم‌چنین رجوع شود به‌کتاب *La philosophie de St. Bonaventure* تألیف مؤلف همین‌کتاب، ص۱۴۲–۱۴۳ .

41) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 15, 1, ad 1m.

42) archétype.

43) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 15, 1, ad 2m.

44) *Singula propriis Mationibus a Deo Creata Sunt.*

45) modéle.

46) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.* I, 15, 2.

دراین قطعات ثبات مصطلحات فلسفهٔ آوگوستینوس قابل توجه است. صورت علمی را ازآن حیث‌که اصل علم به موجودات درخداست ratio وازآن حیث‌کـه اصل وجود آنهاست exemplar می‌خوانند. رجوع شود به :

Saint Augustin, *De div. quaest.* 83, qu. 46; patr. lat., t. 40, col. 30.

وهم‌چنین به :

Saint Thomas d'Aquin. *Sum. theol.,* I, 15, 3.

47) Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate,* III, 5; *Sum. theol.,* I, 15, 3, ad 3m.

۴۸) توماس آکوئیناس دراین مورد به شدتی بیش ازآنچه معمول است با افلاطون تقابل جست. رجوع شود بـه :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 15, 3, ad 4m.

درجای دیگر اظهار داشت‌که افلاطون برآن نبودکه درخدا صوری ازاعراض باشد واین رأی اورا مردود شمرد، زیرا عرض نیزمخلوق‌خداست وباید صورخودرا در او داشته باشد: *De Veritate,* 111, 7. بدین ترتیب مفهوم خلقت درفکر او حدفاصل فلسفهٔ افلاطونی وفلسفهٔ مسیحی بود. چون افلاطون قائل به خلق ماده نبود مسیحیان نتوانستند صورعلمی

الهی را مانند مثل افلاطونی شمارند و در این باره با یکدیگر توافق جویند: *De Veritate*, 111,8. مأخذ تعلیمات توماس آکوئیناس در این باره در *Sum. theol.*, I, 22, 3. تعیین شده است. توماس بر آن بود که، برعکس افلاطون، در آثار ارسطو نمی‌توان مطلبی یافت که حاکی از سلب تعلق عنایت خدا به جزئیات باشد. (رجوع شود به :
Cont. Gent. III, 75.
از لحاظ الفاظ این قول درست است، زیرا ارسطو اصلا از مسألهٔ عنایت غافل بود. توماس در این مورد بر اتباع ابن‌رشد خرده گرفت که نفی عنایت که اینان می‌کنند در آثار ارسطو وجود ندارد ولی خود او رنج بسیار می‌بایست بر خود هموار دارد تا بتواند تصدیق عنایت را چنان که خود او می‌کرد در آثار ارسطو بیابد. نقل صحیح اقوال توماس که همواره با تعبیرات دقیق و مراعات جزئیات تفاوت معانی مقرون است، برای این که بتوان یافت که آیا این رأی را به ارسطو نسبت داده یا چنین نکرده است، لطف بسیار دارد. برای این که کاری از این قبیل بتوان کرد باید همهٔ این بحث را از این لحاظ از سر گرفت. همهٔ فلاسفهٔ مسیحی قائل به آنند که خدا عالم به امکانات آتیه است. اینان این عقیده را به حکم کتاب مقدس و به‌عنوان نتیجهٔ بحث فلسفی در مسألهٔ خلقت می‌پذیرند
(*Cont. Gentil.*, I, 67; *Sum. theol.*, I, 14, 13)
توماس در این مورد ابن‌رشد را به خصوص در معرض حملهٔ خود قرار داد. ولیکن شهادت مفسران او حاکی از این است که از این لحاظ به رأی خاص ارسطو نیز بی‌آن که خطا کند توجه داشت. اما آنچه اهمیت دارد این است که ببینیم چگونه می‌توان عنایت به‌افراد داشت بی‌آن که عالم به‌امکانات آتیه بود.

۴۹) یکی از صریح‌ترین اقوال در فلسفهٔ توماس آکوئیناس در تعریف علمی در رسالهٔ *De Veritate*, 111, 2. آمده است. برحسب این قول صورت علمی همان ذات الهی است که از لحاظ خاصی ملحوظ است و آن لحاظ همین است که علاوه بر ذات خدا به فیضی هم که از او می‌توان برد توجه شود. (رجوع کنید به همین مرجعی که اخیراً ذکر شد، ad 8^{m})
این علم الهی که نسبت به‌صور حاصل می‌شود به همان سبب که بر روابط ممکنهٔ مخلوقات با ذات الهی نیز حمل می‌گردد معرفت عملی است. اگر مقصود صوری از اشیائی باشد که واقعاً تحقق خواهند یافت معرفت این اشیاء از طریق صور علمی آنها معرفت عملی بالفعل است. و اگر مقصود صوری از اشیاء باشد که تحقق آنها امکان می‌داشت ولیکن حاصل نشده است یا نخواهد شد معرفت این اشیاء معرفت عملی بالقوه است، زیرا علم خدا نسبت بدانها مانند علم او به‌موردی از عمل است که امکان‌پذیر باشد (*De Veritate*, III, 3, *Sum. theol.*, I, 15, 3)
به همین سبب تنها صوری که مطلقاً در علم خدا معین شده است مربوط به اشیائی است که ارادهٔ او مصمم به‌ایجاد آنهاست؛ ولیکن در مورد صور دیگر باید گفت که مقصود قدرتی است که خدا به‌ایجاد آنها و علم ضروری به‌این ایجاد دارد. او این صور را مثل اشیائی که می‌توان ساخت تصور می‌کند نه مثل اشیائی که ساخته شده‌است یا باید ساخته شود. پس این صور در او به‌نحوی از انحاء غیرمتعین است. رجوع شود به

De Veritate, III, 6, et ad 3m.

درضمن تشریح وضع فلسفهٔ توماس دراین مورد نباید ازیاد بردکه اگرچه صور علمی علم خدا به ذات اوست ازآن حیث‌که می‌توان ازآن فیض برد، این نوع ازعلم متوجه به‌عمل می‌شود وبرشیئی‌که قابل خلق باشد حمل می‌گردد. رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *De veritate*, III, 7; III, 8.

۵۰) البته احتیاج به تکرار ذکر نیست‌که کلمةالله (Verbe, Verbe divin) کـه اولین صادر ازاو است، واسطهٔ خلق سایرمخلوقات است، یعنی به‌عبارتـی خود او خالق است، «درنزد خداست وخداست» م .

۵۱) تکوّن صورعلمی الهی را برحسب نظر بوناونتوره می‌توان به‌این شکل بیان داشت: خدا به‌خود عالم است، علم تامی‌که او به‌خود دارد تعبیرکاملی ازوجود اوست، وجوهرآن باوجود او یکی است واین همان‌کلمه است. خدا به وساطت‌کلمه‌که حقیقت قائم به ذات است نه‌تنها خودرا درذات خویش بلکه درهرآنچه فیضی ازوجود او می‌برد وتحقق آن ازاین طـریق امکان می‌پذیرد باز می‌شناسد. پس ممیز این دومذهب تأکیدی بودکـه بوناونتوره دربارهٔ تأثیر حاصل ازکلمةالله درتکوّن صورعلمی‌کرد وازآن به عنـوان «تعبیر» و «حقیقت» نام می‌برد. درنظر توماس آکوئیناس خدا چون ذات خودرا ازآن حیث‌که می‌توان ازآن فیض برد می‌شناسد دارای صورعلمی می‌شود. درنظر بوناونتوره خدا ازاین طریق این صوررا دارا می‌شودکه حقیقت خدا این صوررا بیان می‌دارد واین بیان به‌آن درجـه ازجامعیت وکلیت است‌کـه قدرت او می‌توانـد آنها را ایجادکند. رجوع شود به :

Saint Bonaventure, *De Scientia Christi*, qu, 2, édit Quarracchi, t. V, p. 9, et qu. 3, p. 13.

واین‌تأثیری‌که به veritas exprimens نسبت داده شد (همین مرجع اخیرالذکر، ص۴۱) به‌قدری مهم بودکه همان‌را می‌توان وجه ممیزتعریف صورعلمی برحسب رأی بوناونتوره دانست. این صوررا می‌توان چنین تعریف‌کرد: «صورت علمی فرانموده شدن حقیقت الهی است ازآن لحاظ‌که به‌اشیاء مربوط باشد.» (همان مرجع، ص۱۴) – رجوع شود به :

In I sent., 35, un., 1; édit. Quarracchi, t. I, p. 601.

۵۲) بنابراین دونس اسکوتوس برآن بودکه اشیائی‌که می‌بایست روزی آفریده شوند، قبل ازاین‌که آفریده شوند، در ازل موجود به‌وجود معقول خویش‌بودند. احداث صورت علمی الهی مقدمهٔ ازلی برای خلقت زمانی آنها بود. این رأی می‌توانست یادآور این معنی باشدکه چگونه اصحاب‌کتب حکمی تورات (Livres Sapientiaux) [که مشتمل بررسائل ایّوب ومزامیر وشرایع ونظایرآنهاست] ابداع ازلی عقل را اصل خلقت عالم شمردند. رجوع شود به : Hier de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 15, 1.

ازهمین‌رو بود کـه دونس اسکوتوس کـه صورت علمی سنگ خـود سنگ است ازآن حیث‌که عقل آن را درمی‌یابد. وبنابراین رأی او بیش از رأی توماس مستلزم قول به واقعیت صورعلمی یا مثل خواهد بود. دونس اسکوتوس به‌این نکته وقوف داشت

و عالماً خود را متمسّك به افلاطون می‌دانست. توماس آکوئیناس عالم افلاطونی را اندك مایه می‌دید، چون جزذات خدا و علم اوبه این ذات نیست. بوناونتوره دقیقاً می‌توان گفت که عالم معقول را همان تعبیراتی می‌شمردکه در خدا فرا نموده می‌آید تا ازآن طریق اشیاء ممکن‌الوجود شناخته شود. درنظر دونس اسکوتوس صور علمی دوباره قوت خودرا ازسر گرفتند زیرا چون این‌صورخود اشیاء هستند ازآن حیث که به‌علم الهی‌معلوم می‌شوند، پس در خدا حقیقةً عالمی از موجودات معقول یعنی از ذوات و ماهیات اشیاء وجـود دارد و او مقرّ ذوات معقول و صور کلی است. رجوع شود به:

Duns Scot, *Oxoniense*, I, 35, un; édit. Quarracchi, t. I, p. 1160-1161, no. 1072.

۵۳) عهد عتیق، کتاب حکمت، باب ۱۴، آیهٔ ۳.

۵۴) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 13, 2; I, 14, 11. *De veritate*, II, 5, et III, 8.

مقایسه شود با:
Saint Bonaventure, *In I sent.*, 35, un., 4, concl., édit Quarracchi, t. I, p. 610.

و هم‌چنین با:
Duns *Scot, Opus Oxoniense*, I, 2, 1et 2, 2, 2, 1; édit Quarracchi, t. I, p. 208, n. 250.

هم‌چنین رجوع شود به آثار دونس اسکوتوس در مجموعهٔ
Hier de Montefortino, *J. D. Scoti, Summa theologica*, I, 14, 11.

این مطلب طوری با مفهوم خلقت ارتباط داردکه حصول توافق در بین فلاسفهٔ مسیحی در این باب تقریباً ناگزیر می‌بایست حاصل آید.

۵۵) رجوع شود به:
Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 75.

دراین‌جا می‌بینیم که چگونه فلسفهٔ ارسطو با توجهی‌که به شیء انضمامی جزئی دارد بیش از فلسفهٔ افلاطون با شرح و بسط فلسفی عقاید مسیحی مناسبت دارد، مشروط براین‌که با استفاده از فلسفهٔ سفر خروج تغییر پذیرد. رجوع شود به:
De Veritate, III, 8, sed contra, et ad 2m.

۵۶) یا به اصطلاح مسلمین فوق التمام است. م.

۵۷) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 1. قبل از ذکر این قطعه در این کتاب به مزمور ۹۴، آیات ۳ــ۵ استناد شده است. رجوع شود به متن مذکور در حاشیهٔ۲ صفحهٔ ۲۳۸ همین ترجمه و هم‌چنین به:
Cont. Gent., III, 94, primo namque.

58) *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus.*
59) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 64, *Amplius Ostensum est.*
60) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 75, *Adhuc, si Deus.*
61) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 97, *Ex his auten.*
62) Saint Thomas d'Aquin, Cont. Gent., III, 111.

مقایسه کنید با آثار دونس اسکوتوس درمجموعهٔ زیر:
Hier. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 22, 1.
63) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 112.

٦٤) **پیشین.** همین رأی را دونس اسکوتوس نیز درمتنی که ازاین پیش نام بردیم ابراز کرده است.

65) *divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima.*
66) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 113.

فصل نهم

انسان‌شناسی در مسیحیّت

مسیحیان بر آن بودند که انسان از آن حیث که انسان است جز یکی از موجودات در عالمی که شرح آن گذشت نیست: شبهی از خداست، در همان حدودی که وجود دارد و عنایت خدا اورا به سوی غایت خاص خود می‌برد برخوردار از فعالیت است و دارای تأثیر علّی است. تبعیت وی از خدا نسبت به رابطه‌ای که انسان با مثل در فلسفهٔ افلاطون، یا شیء متحرك نسبت به محرك اول در فلسفهٔ ارسطو، داشت در فلسفهٔ مسیحی استوارتر و ریشه‌دارتر شد و همین امر باعث آن گردید که اختلافاتی در طرز تعبیر فلسفی وجود انسانی پدید آید و تفاوت مفهوم انسان را در نظر مسیحیان و یونانیان عمیق‌تر سازد. در این مورد، شاید بیش از سایر موارد، این تفاوت معانی می‌تواند در پس پردهٔ اشتراك الفاظ پنهان ماند و برای تمیز آنها از یکدیگر باید با نظر دقیق‌تر بدانها نگریست.

یکی از اموری که شاید به‌نظر مورخ افکار مسیحی عجیب آید تأکیدی است که اصحاب این افکار دربارهٔ فضیلت بدن انسان و مداومت آن می‌کنند. تقریباً همه‌کس چنین می‌پندارد که مسیحیان انسان را به‌صورتی که مطابق با خصوصیات مذهب اصالت روح[1] است تصور

می‌کنند. برطبق چنین تصوری چنان می‌نماید که گوئی انسان هرگاه نفس خود را از دست دهد حفظ دنیا به‌هیچ کار او نمی‌آید. غرض دین مسیح این است که نفس راتربیت کند، ازطریق تزکیه آن‌را آزاد سازد، وازهمین راه که آزاد می‌سازد نجات بخشد. به‌این نکته نیزباید توجه کرد که خدای مسیحی روح است و انسان نمی‌تواند جز از طریق روح با خدا پیوند پذیرد و خدا را باید در روح و درحقیقت پرستید. پس‌از این همه تأکید انتظار می‌رود که انسان برحسب تعالیم فلاسفهٔ مسیحی سعی خود را یکسره به جزء روحانی یا به نفس خویش معطوف سازد و بدن را مانند شیء مندرسی که حاجب روح است و دیده به روی خدا نمی‌تواند گشود به‌دورباندازد. معذلك، برخلاف تصوربسیاری ازکسانی که تاریخ فکر مسیحی را نگاشته‌اند، و با وجود تعجب اینان، آنچه واقع شد برعکس این بود. بوناونتوره و توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس و حتی قدیس فرانسیس[۲] کسانی بودند که ماده را گرامی شمردند، بدن‌شان را محترم داشتند، شرافت آن را تصدیق کردند و هرگز در پی آن برنیامدند که تقدیر نفس و بدن را از یکدیگر جدا سازند. باید دید که این مطلب را چگونه می‌توان تبیین کرد و دربارهٔ مفهوم حقیقی انسان‌درنظر مسیحیان ازاین‌مطلب چه‌می‌توان آموخت؟

همین امر را می‌توان ازلحاظ خاص تاریخی مورد بحث قرارداد. درنظر اول چنان می‌نماید که گوئی طریقت افلاطون‌را بتوان فلسفهٔ مسیحی دانست وعلی‌الخصوص علم به‌طبیعت انسان‌را برطبق این فلسفه موافق باعقاید مسیحیان شمرد. آباءکلیسا در رسالهٔ «فیدون» اعتقاد به‌روحانیت نفس‌راخواندند وتبعیت‌ازآن رابرخودلازم‌شمردند. وهم‌چنین دراین محاوره بسیاری ازبراهین برای اثبات بقای نفس و اعتقاد به حیات اخروی و مینو و دوزخ وپاداش وکیفر یافتند. هرگاه رسالهٔ «فیدون» افلاطون نمی‌بود بی‌شبهه کتاب اوگوستینوس «دربارهٔ بقای نفس»[۳] نگاشته‌نمی‌شد. چه‌پیش‌آمد که فیلسوفان مسیحی پس‌ازاین

همه‌سلوك درمسلك افلاطون ومداومت درحفظ سنت‌او متدرجاً تسلیم نفوذ ارسطو شدند واین‌تسلیم روزبه‌روز ازدیاد یافت وچون رفته‌رفته بر تردیدهای بسیار غالب شد بدان‌جا رسید که نفس را درفلسفهٔ مسیحی به«صورت بدن» تعریف کردند. دراین مورد بود که بیش ازهرمورد دیگر مسیحیان کوشیدند تا درداخلهٔ فلسفهٔ خود وتحت تأثیر وحی مسیحی با تأمل پردازند وافکار خویش را به‌هدایت معتقدات مرتب سازند.

ماکمابیش معنی اصلی‌لغوی کلمهٔ «انجیل» را ازیاد برده‌ایم. معنی آن بشارت است. درست به‌همان ترتیب که تورات «کتاب» به‌معنی مطلق آن بود انجیل بشارتی درعلو مرتبت به‌شمار رفت[۴]. عیسی اعلام کرد که منجی موعود[۵] [= مسیحا] آمده ، نجات اسرائیل نزدیك شده ، دادگران ودرستکاران دعوت شده‌اند تا با خدا حکم رانند. مواعظ پولس بزودی روشن داشت که نجاتی که با مسیح می‌توان یافت تنها خاص یهود نیست بلکه شامل عموم نوع انسان اعم ازدارا وبینوا، خواجه وبرده، دانشمند ونادان‌است. آنچه بالاخص دربارهٔ آن دراین‌جا تأکید باید کرد این است که نجاتی راکه انجیل بشارت می‌داد نه‌تنها نجات نفوس، بلکه نجات مردم، بود یعنی نجات هریك ازافراد موجود بشر، باگوشت خود، با اندام خود، با تمام ساختمان اعضای بدن خود که اگرعاری ازآنها می‌شدند جزشبحی ازآنان نمی‌ماند وحتی قادر به‌تصور خود نیز نمی‌بودند. چون عیسی مسیح به‌یهود خبرمی‌داد که درسلطنت با او شرکت خواهند جست مقصود او تنها ارواح یهودنبود[۶] بلکه ازخود آنان سخن می‌گفت وحاجت به‌تذکار این نکته نیست که درنظر پولس برخاستن مسیح پس ازمرگ او نمونه‌ای ازرستاخیزی است که خواهد آمد: «برخی ازشما با این که درضمن مواعظ می‌شنوند که مسیح ازمیان مردگان برخاست، چگونه می‌توانند گفت که رستاخیز مردگان نخواهد بود؟ اگر مردگان نتوانند به‌پا خیزند مسیح نیز

نمی‌بایست برخاسته باشد. اما اگر برآن باشید که مسیح نیز برنخاسته است ارشاد شما بیهوده وایمان‌تان بی‌معنی خواهد بود... اگر ما تنها برای همین زندگی به مسیح امیدوار باشیم بینواتر ازهمهٔ مردم به شماریم.»[۷] ولیکن شخص مسیحی تنها امید به‌این زندگی ندارد وازهمین‌رو خودرا نیکبخت‌ترین همهٔ مردم می‌انگارد: «مردگان بی‌آن‌که فسادپذیرند به‌پا خواهند خواست وما دگرگونه خواهیم شد؛ زیرا این جسم فسادپذیر باید پوششی فسادناپذیر به‌خود گیرد واین‌جسم فانی رنگ بقا یابد.»[۸]

این مطلب معلوم همه است ولیکن چنان می‌نماید که گوئی تأثیرآنها را درتکامل فلسفهٔ قرون وسطی ازیاد برده باشند. ایمان پولس ومسیحیان نخستین به‌نجات فردی انسان مستلزم دونتیجه بود: اول این‌که می‌بایست فرد انسان را ازآن حیث‌که فرد انسان است جاویدان‌شمرد وعلو قدر اورا بازشناخت. این حقیقت را درهیچ کتابی بهتر از آنچه پاسکال درقطعهٔ دل‌انگیز «رمز عیسی»[۹] بیان داشت نمی‌توان دریافت. دراین قطعه ازپاسکال اعتمادی‌که شخص مسیحی ازدل وجان به مرگ خدا[۱۰] دارد بیان گردید: «درحال احتضار به‌تأمل دربارهٔ تو پرداختم. این‌قطره‌های خون‌خودرا نثارتو ساختم.» پاسکال پس ازاین‌که دومین نتیجه راگرفت چنین‌گفت: «این منم‌که بهبود می‌پذیرم وزندگی جاویدان تن‌را به‌آن بازمی‌گردانم.» آنچه مسیحیت تصدیق‌کرد قدروقیمت نفس وابدیت آن نبود، بلکه فسادناپذیری موجود مرکب ازجسم ونفس بودکه نام آن انسان است، زیرا مسیح نه‌تنها برای نجات نفس بلکه برای نجات انسان آمد. آنچه پاسکال درقرن هفدهم مذکور داشت نویسندگان مسیحی ازآن پیش دراواخر قرن دوم واوائل قرن سوم گفتند وبا همین قوت بیان ارتباط ضروری اعتقاد به حشر اجساد را با رأی فلسفی وحدت جوهر درموجود انسان که مرکب ازتن وروان است فرانمودند: «زیرا خداگوشت تن را نیز

به رستاخیز فراخواند ووعدهٔ زندگی جاویدان به‌آن داد. نوید نیکوی نجات را به‌انسان‌دادن درحکم آن است که این نوید را به‌گوشت وتن او نیز داده باشند. زیرا انسان چه می‌تواند بود، جزموجود عاقلی که مرکب ازنفس وبدن است؟ مگر نفس ازآن حیث که نفس است انسان نیست؟– نه ؛ بلکه نفسی‌است که متعلق به‌انسان است. مگربدن ازآن‌حیث که بدن است انسان نیست؟– نه ، بلکه بدنی‌است که متعلق به‌انسان است. پس چون هیچ‌یك ازنفس وبدن جداگانه انسان نیست بلکه آنچه انسان نامیده می‌شود ازاتحاد آن‌دو با یکدیگر حاصل می‌آید پس آن‌گاه که خدا انسان را به‌بعث بعدازموت می‌خواند ونوید حیات عقبی می‌دهد به‌یکی ازاین دو جزء وجود او نیست بلکه به‌کل انسان است، یعنی نفس وجسم هردو را باهم فرامی‌خواند.»[۱۱]

نخستین صاحب‌نظران مسیحی چنان دربارهٔ اتحاد این‌دوجزء یقین داشتند وآن را ازجملهٔ اهم عقاید می‌شمردندکه آنچه امروز محتاج بحث می‌نماید واین بحث یکی ازارکان فلسفهٔ مسیحی به شمار می‌آید درانظارآنان‌چندان‌اهمیت‌نداشت. امروزآنچه ماقبل‌ازهرامری به‌اثبات آن می‌پردازیم بقای نفس است‌که ضامن سعادت وبهجت ما درحیات اخروی است. امروز بسیاری ازمسیحیان اگربشنوندکه اعتقاد به‌بقای نفس درنظرقدیم‌ترین آباءکلیسا امرمبهمی بود، وشاید بتوان گفت‌که چنین اعتقادی وجود نداشت، تعجب می‌کنند. معذلك واقع امرهمین است[۱۲]، وشرح این مطلب اهمیت بسیار دارد زیرا محور اصلی ومرکزی فکرمسیحی درمعرفت انسان وجهات تحول تاریخی آن را ازهمین شرح به‌نحو بارزی معلوم می‌توان داشت. درابتدا مسیحیت چنان نبودکه بدون اعتقاد به‌بقای نفس مطلقاً نتوان تصوری ازآن حاصل‌کرد ودلیل برآن این است‌که مسیحیت را توانسته‌اند فارغ ازچنین اعتقادی تصورکنند[۱۳]. آنچه برعکس، مطلقاً غیرقابل تصور است قبول دین مسیح بدون اعتقاد به‌بعث بعدازموت انسان است. انسان

می‌میرد؛ تن او می‌میرد؛ اگر روان او نیز بمیرد باز چنان نیست که همه‌چیز بی‌آن که چاره‌ای برای‌آن بتوان جست ازدست برود وبشارت عهد جدید بیهوده شود، زیرا به‌اطمینان تام می‌توان گفت که انسان‌در روان و درتن خویش دوباره برمی‌خیزد تا بهجت جاویدان بازیابد. در نتیجه جای تعجب نیست که بعضی ازآباء مرگ روان‌وتن راپذیرفته و درانتظار رستاخیز برای‌قضا وجزا مانده باشند. معذلك این تردید درتاریخ افکارمسیحیان دربارهٔ انسان مدت‌قلیلی دوام آورد. به‌زودی، علی‌الخصوص براثر تعالیم افلاطون، دریافتندکه ادلهٔ محکمه‌ای در فلسفه برای اثبات بقای‌نفس وجود دارد. ازاین زمان مسأله رابه‌صورت تازه‌ای طرح کردند، زیرا قصدشان این‌بودکه راه‌حلی برای‌آن بیابند تا هم بقای نفس انسان را اثبات کنند وهم تقدیر جسم اورا در آتیه محتوم سازند. برحسب سنت فلسفی یونانی می‌بایست یکی‌از این‌دو راه افلاطونی و ارسطوئی را برای‌حل این مسأله اختیار کرد. اصحاب‌نظر مسیحی این هردو راه را یکی پس‌از دیگری آزمودند و پس‌از دوازده قرن تردد و تأمل بودکه جواب‌مسأله‌رایافتند واین‌جواب هردوجواب افلاطون و ارسطو را پس‌پشت افکند و بدین ترتیب فلسفهٔ قرون وسطی ابتکار خود را در مذهب توماس آکوئیناس بازیافت.

در نظر اول هیچ فلسفه‌ای نمی‌توانست نویدبخش‌تر از فلسفهٔ افلاطون یا خلف افلوطین باشد تامسیحیان باقبول‌آن بتوانند به‌تحصیل معرفت دربارهٔ انسان در آتیه امیدوار شوند. در نظر افلاطون نفس بالذات منشأ حرکت است یا چنانکه در «فدرس» می‌خوانیم[۱۴] محرك خویش[۱۵] است. کافی‌است ازهمین‌جا یك‌قدم دیگر برداریم تا به این نتیجه برسیم که «حرکتی که محرك خویش است» و ما بدان نفس می‌گوئیم بالطبع برخوردار از زندگی است[۱۶] وازهمین‌رو نامیرا است. بدین سبب اصحاب فلسفهٔ افلاطونی خوش دارند که دربارهٔ استقلال ذاتی نفس ازبدن یابه‌عبارت دیگر وجود نفس مجردی که به‌بدن حیات

می‌بخشد تأکید نمایند. در موجود انسانی که مرکب از نفس و بدن‌است، نفس جزءباقی وثابت والهی است ودرمقابل‌آن بدن‌جزء موقت‌ومتغیّر وفانی است؛ چنان‌که آدمی مستقل ازلباسی‌است‌که می‌پوشد، ومی‌تواند آن‌را ازتن بدر کند و به‌دور افکند وپس‌از آن باز زنده بماند واین‌کار را چندین‌بار در عمر خود ازسر گیرد بی‌آن‌که رنجی برخود هموار دارد، به‌همین ترتیب نفس نیز پیراهـن تن را می‌تـواند با ممارست درحکمت هرچه بیشتر بتدریج ازخود دورسازد و با سیر فکری ارادی ازجمادی بمیرد تااین‌که موت نهائی بدن فرا رسد و اورا رها سازد و یکسره به‌دامن تأمل دربارهٔ مثل بیندازد. درهیچ طریقی بیش‌ازآئین افلاطون دربارهٔ تجرّد نفس نسبت به بدن اصرار نورزیده‌اند، ولهذا آباءکلیسا ازهمان‌دم‌که به اهمیت خلود نفس پی‌بردند بالطبع به‌فلسفهٔ افلاطون، چنان‌که گوئی هم‌پیمان‌شان باشد، روی آوردند.

دربارهٔ نفس بهتر از این نمی‌توان سخن گفت؛ اما باید دید که تکلیف کل وجود انسان در مذهب افلاطون چه می‌شود؟ چون دراین مذهب تنها نفس را منظورنظر داشتند فلاسفهٔ آکادمیا[۱۷] برآن شدند که «نفس بدن‌را مانند آلتی به کار می‌گیرد.»[۱۸] آوگوستینوس بااین که از قبول بعضی از نتائج حاصله از اصول مذهب افلاطون امتناع ورزید نتوانست این عقیده رامردود شمارد. اوگفت‌که «انسان، لااقل ازآن لحاظ‌که ملحوظ خود اوست، نفس ناطقه‌ایست‌که تن خاکی میرا را به‌کار می‌گیرد.»[۱۹] یا چنان‌که همو درجای دیگری نوشت «نفس ناطقه‌ایست که دارای بدنی است.» معذلك آشکارا می‌توان دید که فیلسوف مسیحی کدام اشکال را درپس‌پردهٔ این سخن نهفته می‌دید؛ چه، همین فیلسوف بلافاصله گفت‌که نفس ناطقه و بدنی کـه او دارد دوشخص متمایز نیست بلکه انسان واحدی ازاین هردوحاصل می‌آید[۲۰]. پس شکی دراین‌باره نیست‌که نیت او تصدیق وحدت انسان بود، ولیکن باید دید که آیا باقبول آن اصول چنین امری امکان می‌پذیرفت؟

پیداست که ممکن نمی‌شد، زیرا آوگوستینوس هم نفس وهم انسان هردو را یکسان تعریف می‌کرد. او درجائی می‌گفت که انسان نه‌تنها نفس ونه‌تنها بدن است، بلکه نفسی است که بدنی را به‌کار می‌گیرد. اما درجای دیگر چون قصد تعریف نفس را می‌نمود می‌گفت که «نفس جوهری عقلی است که می‌تواند بربدن حکم راند.»[۲۱] پس انسان سرانجام جزنفس خود نیست، یا بهتر آن که گوئیم که همان نفس است که انسان است. البته آوگوستینوس می‌توانست درمقابل این بیان احتجاج کند وشاید حاصل کلام او این باشد که نفسی را می‌توان نفس نامید که بدنی را به‌کار گیرد وبدنی را می‌توان بدن دانست که درخدمت نفسی باشد وبه هرصورت تعریفی که تنها ازنفس به‌عمل آید تعریفی است که شامل کل انسان نیز می‌شود. حقیقت این است که این رأی افلاطونی درمجموعهٔ عقائد مسیحی راه جست ولیکن مقبول ومعتبر نیفتاد ودربین سایرعقائد درغربت ماند، وحضورآن درفکر مسیحی باعث بروز اشکالاتی شدکه دراصل مذهب افلاطون پیش نمی‌آمد. افلاطون بالطبع می‌توانست برآن باشدکه انسان همان نفس خویش است، زیرا هرگز دربند این نبودکه وحدت شیء مرکب ازنفس وبدن که همان انسان باشد، محفوظ ماند یا بقای چنین موجودی اثبات شود. وحدت نفس وبدن را عرضی حاصل هبوط نفس می‌دانست وبرآن بود که نفس دربدن، که به منزلهٔ زندانی یاگوری است، فرود افتاده‌است وازهمین‌رو سعی فلسفه به‌تمامی باید این باشدکه اورا ازاین مجلس یا ازاین قبرآزاد سازد. شخص مسیحی، برعکس، اولاً اتحاد نفس وبدن را خلاف طبیعت نمی‌شمرد، بلکه صنع خدا می‌دانست وخدا خود همهٔ آثار صنع خویش را نیکو شمرده آن‌جاکه فرموده است: «خدا نگاهی به هرآنچه ساخته بود افکند وآن را بسیار نیکو یافت.»[۲۲] وبه‌همین سبب شخص مسیحی نمی‌توانست امری راکه خلاف طبیعت نیست نتیجهٔ حاصله ازهبوط بینگارد. ثانیاً چون مقصود ازفلسفهٔ مسیحی نجات کل

انسان بود فیلسوفی که خودرا قائل به‌این فکر می‌دانست هرگز نمی‌توانست نفس را ازبدن رهاکند بلکه باید بدن را نیز با نفس خلاص بخشد، و برای این‌که چنین شود ناگزیر می‌بایست انسان را مرکب به‌ترکیب جوهری بینگارد وبرخلاف آنچه افلاطون می‌پنداشت حاصل انضمام عرضی نفس وبدن به‌یکدیگر نشمارد. وانگهی ازهمین جا معلوم می‌توان ساخت که آوگوستینوس چگونه با اعتقاد راسخی که به‌وحدت انسان داشت ازتوجیه آن قاصر ماند. آیا می‌توان گفت که انسان وبدن او مانند دواسبی است که به‌یك گردونه بسته‌اند، یا مانند بالاتنه وپائین‌تنهٔ جانور افسانه‌ایست که نیمی ازآن است ونیم دیگر انسان باشد[۲۳]، یا نفس خود انسان است ونسبت او با بدن نسبتی است که سوار با مرکب خود دارد؟ اینها همه سؤالاتی بود که آوگوستینوس ازذکرجواب آنها امتناع نمود[۲۴] وطرح آنها فرصتی برای اعتراف او به‌اشکالات خود بود.

بدین ترتیب فلسفهٔ افلاطون باوجود مزایائی که انکارنمی‌توان داشت مشکلی را درنهان درفلسفهٔ مسیحی به‌ودیعت نهادکه غیرقابل رفع می‌نمود. ازهمین‌جا می‌توان دریافت که چگونه تعریفی که ارسطو ازنفس کرده بود، با این‌که به‌ظاهر موافق فکرمسیحی جلوه نمی‌کرد، بسیار زود منظورنظر بعضی ازاهل فلسفه وکلام درمیان مسیحیان گردید. البته این امر به سهولت صورت نگرفت وافلاطونیان سخت باآن درافتادند. نمزیوس[۲۵] تعریف ارسطوئی را به شدت انتقادکرد واین انتقاد براثر نفوذگرگوریوس نوسائی[۲۶] به‌قرون وسطی انتقال یافت وتأثیرعمیق ومدید درتاریخ احتجاج فلسفی بخشید[۲۷]. معذلك، دراوائل قرن سیزدهم این تعریف دربین تعداد دیگری ازسایر تعاریف که، هرکدام ازآنها ازیك جهت مقبول افتاده بود شایع شد. نفس، برطبق تعریف ارسطو، فعلیت یا صورت جسم آلی‌است که دارای حیات بالقوه باشد. پس رابطهٔ نفس وبدن یکی ازموارد جزئی رابطهٔ کلی

صورت وماده است. ازیك لحاظ صورت وماده جدائی‌پذیرند، زیرا صورت خاصی بالضروره وبالطبیعه مقدر نیست که صورتی برای مادهٔ خاصی باشد، ولیکن ازلحاظ دیگر باید گفت کـه این‌دو ازیکدیگر، لااقل درجواهری کـه وجود انضمامی دارند جدائی‌ناپذیرند، زیرا صوری ازاین قبیل نمی‌توانند جدا ازماده‌ای باشند ونفس انسانی را چون صورتی ازاین قبیل بینگاریم فوراً می‌توان به‌فوائد ومضار این تعریف پی برد.

فوائد آن روشن است. فیلسوفی که قائل به‌قول ارسطو باشد وحدت جوهری انسان را بدون این‌که با اشکالی مواجه شود خواهد شناخت، زیرا نفس وبدن درنظر او دوجوهر نخواهد بود بلکه دوجزء لاینفك یك جوهر به‌شمار خواهد رفت. به‌آسانی می‌توان دریافت که فیلسوفان مسیحی که گرفتار بحث دربارهٔ بقای وجود مرکب انسان وثبات وحدت آن‌بودند چگونه می‌توانستند ازاین‌راه تحصیل اطمینان کنند. برعکس، تسلیم شدن به‌رأی ارسطو ونفس را صورت بدن‌دانستن، بدون قبول نتائجی که به ضرورت ازاین اصل حاصل می‌آید، دشوار بود. اما پیداست که بعضی ازاین نتائج مثل نتائجی که ازرأی افلاطون برمی‌آمد فیلسوف مسیحی را نگـران می‌ساخت. اینان نمی‌توانستند برهانی راکه افلاطون برای اثبات جوهریّت نفس اقامـه می‌کرد بپذیرند بی‌آن‌کـه وحـدت نفس را به مخاطره اندازنـد؛ هم‌چنین نمی‌توانستند به استدلالی که ارسطو برای اثبات وحدت انسان می‌آورد گردن نهند بی‌آن‌که تجـرّد نفس انسان وبقای آن را دچار اشکال سازند.

ازآنگاه بازکه نفس را طوری تعریف کردندکه اتحاد صورت وماده را بایکدیگرلازم آورد دیگر امکان نداشت که یکی‌ازاین دوجزء را جوهر به معنی اخص آن بینگارند. هرچند اتحاد نفس وبدن دوام دارد انسان نیز بردوام می‌ماند زیرا انسان است که جوهر است؛ ولیکن

همین‌که این اتحاد ازمیان رود تنها انسان نیست‌کـه زائل می‌شود بلکه هم نفس وهم بدن فساد می‌پذیرد. نعش انسان را بدن او نمی‌توان دانست، بلکه جسم آلی است‌که درمسیررجعت به‌حالت غیرآلی قرار می‌گیرد، اما نفس‌حیوان چگونه می‌تواند بعد از مرگ حیوان باقی باشد، و حال آن‌که جزئی از حیوانی است‌کـه دیگر وجود ندارد. درحقیقت ارسطو خود به‌اشکالی‌که ازرأی او دربارهٔ انسان حاصل می‌آید واقف بود، واین وقوف ازآن لحاظ اهمیت داشت‌که ارسطو با خداشناسی به معنی مسیحی این‌کلمه آشنا نبود، وبدان سبب‌که خدا چنین فرموده است انسان را با حیوان متفاوت نمی‌گرفت، بلکه به حکم مشاهده وتعقل دریافته بودکه انسان حیوانی مثل سایرحیوانات نیست، بلکه چون حیوان ناطق است می‌بایست دراو به‌وجود عاملی بیش از آنچه صورت بدن به‌شمار می‌آید قائل بود. نفس انسان منشأ اعمالی است‌که بدون استعمال اعضاء بدن به‌کار می‌افتد وبنابراین ازاین حیث باید فائق برجوهری باشدکه تنها به معنی صورت می‌آید، وآن منشأ عقل است. آنگاه‌که ارسطو درپی آن برآمدکه مناسبت عقل را با بدن معلوم داردگرفتار مشکلات بیشترشد. این سؤال را به میان آوردکه آیا می‌توان این مناسبت را شبیه رابطهٔ ملاح باکشتی خود دانست، ولیکن این سؤال را بی‌جواب گذاشت[۲۸]. هم‌چنین گفت‌که ماهیت این عقل هنوز بـراو معلوم نیست ولیکن می‌توان آن را به منزلهٔ جنس دیگری ازنفس تلقی‌کرد وتنها همان را مجرّد ازبدن دانست، چنان‌که باقی ازفانی متمایز است[۲۹]؛ آنگاه سخن‌کوتاهی دراین‌باره به زبان آورد وبسیار زود ازآن‌گذشت، ومضمون آن سخن این بودکه عقل «ازخارج»[۳۰] فرامی‌رسد، وهمین عبارت را می‌تـوان حاکی ازآن شمردکه شاید سرانجام بازگشت نفس به منشأ خود وبقای آن بعداز فنای بدن امکان‌پذیرد. ولیکن هرگاه چنین‌گوئیم وحدت جوهری وجود انسانی چه می‌شود؟ چگونه می‌توان برآن بودکه صورت بدن

فردی بتواند ازبدن آن فرد جداگردد؟ ارسطو جوابی به‌این سؤال اصلی نگفت. مفاد مجموعهٔ کلمات او حاکی ازاین است که انسان را اتحادی ازنفس وبدن او می‌شمرد ونفس را صورت بدن می‌انگاشت وعقلی که بدان اشاره می‌کرد گوئی جوهرعقلی دیگری باشدکه در اتصال وارتباط با نفس ماست وچون درترکیب انضمامی هریك ازافراد دخیل نیست ازبدن ما جداست، ودرنتیجه فسادناپذیر است، منتهی این فسادناپذیری نه ازما بلکه ازخود اوست.

رأی ارسطو به تفسیر ابن‌رشد که درانظار اهل علم قرون وسطی بزرگ‌ترین مفسر او به شمارمی‌رفت چنین بود. البته این تفسیر به‌شواهد معتبری استناد داشت[۳۱] ومطابقت آن را بامعنی کلی فلسفهٔ ارسطو منکرنمی‌توان شد ولیکن اصحاب افکار درعالم مسیحی آن را قطعاً غیرقابل شمردند، زیرا آنچه دین مسیح به‌انسان وعده می‌داد بقای شخصی او بود نه بقای جوهری مفارق ازانسان که تعلق به شخص او ندارد. آن همه مخالفت‌ازجانب حکمائی که درقرن سیزدهم درمقابل ابن‌رشد قدعلم کردند ازقبیل بوناونتوره وآلبرتوس کبیر[۳۲] وتوماس آکوئیناس برای اثبات اختلاف این‌دو مذهب کفایت می‌کند و این مطلب تا آن‌جا برمورخین فلسفه معلوم است که تأکید دربارهٔ آن را زائد می‌دانیم[۳۳]. برعکس، آنچه اهمیت دارد این‌است که ببینیم فیلسوفان مسیحی چه اهتمامی کردند تا ازمشکلی که افلاطون و ارسطو پدید آورده بودند خارج شوند وچه نتائجی ازاهتمام خودگرفتند.

هرچند طرح این مسأله گرفتاری بسیار ایجادکرد ولیکن هرگز اینان ازخروج ازاین اشکال مأیوس نشدند. بهترآن که گوئیم که همواره راهی برای حل آن یافتندکه چون درآن موقع راه بهتری ندیدند همان را برگزیدند تا ارتقاء فکرفلسفی باعث این شودکه راه بهتر پدید آید. آوگوستینوس ازاین راه رفت وبدانجا رسیدکه هم خلود نفس وهم وحدت انسان هردو را بپذیرد. درفلسفهٔ او می‌توانستند

هردوسر این زنجیر را به‌دست آرند بی‌آن‌که محل پیوستن آن‌دو را به یکدیگر آشکارا معلوم دارند. ازطرف دیگر آثار ابن‌سینا راکه ترجمه‌های آنها به زبان لاتین دراوایل قرن سیزدهم انتشار داشت می‌خواندند ودراین آثار مسأله‌ای ازاین قبیل راکه این حکیم راهی مطابق مشرب خویش برای حل‌آن یافته بود می‌دیدند وبالطبع به‌اقتباس بعضی ازاجزاء آراء وی دراین باره می‌پرداختند. به‌گمان ابن‌سینا، مثل سلف او فارابی، کتابی که ازآثار نوافلاطونیان فراهم آمده وبه‌نام «اثولوجیا» دربین اهل علم شیوع یافته بود ازآثار ارسطو به شمار می‌رفت؛ به‌همین سبب درسراسرفلسفهٔ او کوششی به‌عمل آمد تا مضمون این‌کتاب‌که انتساب آن به‌ارسطو صحت نداشت با مضامین سایرکتب که ازخود ارسطو بود تلفیق شود. بدین ترتیب اصحاب نظر مسیحی درآثار ابن‌سینا ازیك‌طرف مطالبی‌را می‌یافتندکه ازعهدآوگوستینوس ازفلسفهٔ افلاطون‌گرفته وپذیرفته وبه‌صورت سنن جاریه درآورده بودند وازطرف دیگرآنچه اینك بدان حاجت داشتند این بودکه هم بتوانند خلود نفس را برطبق فلسفهٔ افلاطون بپذیرند وهم قائل‌به‌وحدت انسان به‌عنوان موجود مرکب ازنفس وبدن برطبق فلسفهٔ ارسطو باشند. ابن‌سینا درست درهمین موقع سررسید وبه‌همین سبب بودکه تأثیرعمیق درفلسفهٔ مسیحی درسده‌های سیزدهم وچهاردهم بخشید. مسیحیان‌کوشیدند تا فلسفهٔ اورا ازآرائی‌که با فکر مسیحی سازش نداشت عاری‌کنند واصول آن را به‌اصول مذهب آوگوستینوس تأویل نمایند واجزائی ازفلسفهٔ ارسطو راکه درآن راه یافته بود ومی‌بایست محفوظ داشت تابع همین اصول سازند. باید دیدکه این‌کوشش درمورد آنچه مطلوب ماست چه نتائجی بخشید.

دربارهٔ تعریف نفس نخست چنان می‌نمودکه گوئی‌کار به‌انجام رسیده باشد. ابن‌سینا برآن بودکه هردو رأی را درباب نفس می‌توان پذیرفت. نفس درحد ذات یا ازلحاظ ماهیت خود جوهر روحانی

بسیطی است که تقسیم نمی‌پذیـرد ودرنتیجه فساد درآن راه ندارد، وازاین لحاظ تعریف افلاطون بیان مقنعی بود. اما ازلحاظ مناسبت خود با بدنی که زنده می‌دارد وبه عنوان مبدأ تأثیری که دراین بدن می‌کند واعمالی که به‌واسطهٔ آن ظاهـر می‌سازد، صورت بدن است وازاین لحاظ می‌توان گفت که حق با ارسطو بود، یعنی نفس صورت جسم آلی است که دارای حیات بالقوه است[۳٤]. مثال ساده‌ای که ازخود ابن‌سینا اقتباس می‌کنیم معنـی رأی اورا به وضوح معلوم می‌دارد. رهگذری را می‌بینم، می‌پرسم که او کیست، درجواب من می‌گوئید: «کارگری است»، فرض کنیم که جواب درست گفته‌اید واین رهگذر کارگری است، ولیکن این جواب کامل نیست وازتعمق درمفهومی که مطلوب بود حکایت ندارد. چه او قبل ازاین که کارگری باشد انسانی است، یعنی ازحیث ذات خود انسان وازحیث عمل خود کارگر است. درمورد نفس نیـز همین نکته را می‌توان گرفت. نفس در ذات خود جوهری است که ازلحاظ عمل به مثابهٔ صورت است، وازهمین‌رو بیم آن نمی‌رود که فساد بدنی که زنده به‌نفس است درنفس اثر گذارد؛ چه، آن‌گاه که بدن می‌میرد مرگ آن تنها بدین معنی‌است که اعمال نفس دربدن وازطریق بدن اثر نمی‌نهد[۳۵].

ابتدا چنان می‌نماید که گوئی هیچ رأیی نتواند مسیحیان را بیش ازاین قانع سازد. زیرا جامع هردوطرف است: ازیك طرف نفس را برحسب آن جوهر می‌دانیم وازهمین‌رو فسادناپذیـر می‌خوانیم، ازطرف دیگـر صورت بدن می‌شماریم وازهمین‌جا وحدت انسان را برقرار می‌داریم. همین راه حل ابن‌سیناست که درمجموعهٔ منتسب به الکساندر هالس[۳٦] می‌یابیم ودرتفسیری که بوناونتوره برمواعظ وحکم نوشته است وهم‌چنین درنزد بسیاری دیگـر ازمتکلمین که مقام‌شان پائین‌تر از اینان است می‌بینیم. حتی بوناونتوره برای این‌که دربارهٔ جوهریّت نفس یعنی تجرّد آن تأکید بیشترنماید از کلام ابن‌جبرول[۳۷]

نیز مدد می‌گیرد تا براتقان قول ابن‌سینا بیفزاید وآن این‌که نفس خود مرکب ازصورتی وهیولائی غیرجسمانـی است. آلبرتوس‌کبیر با این‌که ترکیب نفس را ازهیولی وصورت مردود شمرد تعریف حقیقی نفس را همان تعریف ابن‌سینا دانست. هیچ‌کس بهتر ازآلبرتوس به‌این نکته پی‌نبرد که این قول حکایت ازجمع بین رأیین دارد وخود او نومیدوارکوشید تا اجزاء آن را ازهرجهت معلوم سازد، ودراین باره گفت کـه «هرگاه قصد تعریف نفس را درحد ذات خودکنیم حق را به‌افلاطون می‌دهیم؛ برعکس، اگرمقصود ما تعریف نفس ازآن لحاظ که صورت بدن است باشد ارسطو را صائب می‌شماریم.» فکرمسیحی دراین مقام تمایل به‌التقاط وتسهیل مطلب ازاین طریق داشت، ولیکن غافل ازاین نکته نباشیم که سهولت حاصله ازالتقاط جـز درظواهر مطالب نیست. گاهی مقصود ما پی‌بردن به‌اصولی است که بدانها احتیاج داریم تا بتوانیم مطالبی راکه مورد قبول ماست با استنتاج ازآنها توجیه کنیم وگاهی مقصود ما این است که نتائجی راکه ازاصولی برمی‌آید وبه حکم ضرورت موجه می‌شود موردقبول ما باشد؛ همین‌که تفاوت این‌دو روش با یکدیگرمعلوم گردید التقاط ازاعتبار می‌افتد[۳۸]. دراین مورد نیز مثل سایرموارد توماس آکوئیناس به‌یاری شتافت واعتبار این عقاید راکه هرکدام ازآنها راهی برای تسهیل مطلب وتقلیل تعب نشان می‌داد مضطرب ساخت ومراحل تازه‌ای برای ارتقاء فکرمسیحی معلوم داشت.

مشکل اساسی این است: انسان واحدی است که ازحیث همین وحدت خود معلوم ماست، پس فیلسوف هرگـز نباید این وحدت را ازنظر دور دارد. آن‌گاه‌که می‌گویم: «من می‌شناسم»، مقصودم این نیست که بدن من با نفس من یا نفس من با بدن من می‌شناسد، بلکـه مقصودم این است که این موجود انضمامی که من باشم ازجنبهٔ وحدت خود فعل معرفت را به‌کار می‌برد. همین‌طور وقتی که می‌گویم: «من

زنده‌ام» یا «من هستم» درهیچ‌یك ازاین جمله‌ها کلمهٔ «من» به معنی جسم یا به معنی نفس نیست بلکه به معنی انسان است. ازهمین روست که رأی التقاطی آلبرتوس کبیررا نمی‌توان جواب حقیقی سؤالی که منظور ماست دانست. مادام که اعمالی که نفس ازطریق آنها به‌بدن حیات می‌بخشد درتعریف ذات نفس مندرج نشود اتحاد نفس وبدن امرعرضی است وهیچ گونه ضرورتی ازلحاظ فلسفهٔ اولی برآن مترتب نیست. نفس خواه بدن خویش را صورت‌پذیر سازد، خواه چنین نکند، ازحیث جوهر خود همان می‌ماند که هست. البته می‌توان برای خروج ازاین وضع مشکل گفت که اقتضای طبیعت نفس این است که صورت بدن شود، ومی‌توان فراتر ازاین رفت ونحوه‌ای‌ازتمایل طبیعی به سوی تن خویش به‌نفس منسوب داشت، ولیکن اگر سخن درست بگوئیم هرگز نمی‌توانیم اتحاد با بدن را مندرج درذات نفس ازآن حیث که نفس است بینگاریم. اما دراین صورت انسان موجود بالذات نیست بلکه موجود بالعرض است. دیگر نمی‌توان گفت که «من‌وجود دارم»، یا «من زنده‌ام»، یا «من فکرمی‌کنم» بی‌آن‌که مقصود این باشد که من نفسی هستم که وجود دارد، یا زنده است، یا فکرمی‌کند وبدون بدنی که باآن اتحاد جسته است نیز به‌همین نحو یا به‌نحوی بهترازاین وجود خواهد داشت یا زنده خواهد بود یا فکرخواهدکرد. عجیب نیست اگر ابن‌سینا را ازاین لحاظ پیش‌رو دکارت بخوانیم؛ چه، هرگاه نفس جوهری است که بالذات مفارق ازبدن است هربارکه می‌گوییم: «من فکرمی‌کنم» درمورد نفس خود این نتیجه را می‌گیرم که «وجود دارم»[۳۹].

درست به‌همین دلیل بود که توماس‌آکوئیناس طرح مسأله را تقریباً ازسرگرفت وراهی که به‌تمامی با راه‌های دیگر تفاوت داشت برای حل‌آن بازجست. به‌ندرت درتاریخ افکار نمونه‌ای بهترازاین می‌توان یافت که تاکوشش مسیحی‌وار یکی ازفیلسوفان را بازنماید.

چه او دراین مورد بهتر ازهر کسی درهرموردی معلوم داشت که اگر بخواهیم که فلسفه‌ای فلسفهٔ مسیحی باشد باید نخست بکوشیم تا فلسفهٔ حقیقی باشد. مع‌ذلك، هیچ کوششی تا این حـد با ناسپاسی روبه‌رو نگردید وایرادی که براو وارد آمد ازهمان قبیل بود که قبلاً گفته شد. توماس آکوئیناس ازیك طرف اصطلاحات ارسطو را به‌کار برد واصول اورا ازسر گرفت، وچنان که برهمه کس معلوم است درتعریف نفس گفت که نفس صورت جسم آلی ذی‌حیات بالقوه است؛ ازطرف دیگر بااین که اصول رأی افلاطونی را مردود شمرد، وهمهٔ افکاری راکه دراین باب به‌تبع آوگوستینوس ازمذهب افلاطون آمده ودرفلسفهٔ قرون وسطی دخیل شده بود به‌کنار نهاد، مدعی تصدیق بقای نفوس افراد که برحسب مذهب افلاطون همین رأی را می‌تـوان موجّه دانست گردید. دراین‌جا بودکه می‌توانستند ایرادی بـرتوماس آکوئیناس وارد آرند وفلسفهٔ اورا خود نوعی ازالتقاط وحتی بدترین انواع آن شمارند، وازاین ایراد غفلت نجستند

تنها جوابی که می‌توان به‌این سؤال داد ازبحث‌انتقادی دربارهٔ ضوابطی که او به‌کار برد، علی‌الخصوص معانی خاصه‌ای کـه ازآنها اراده‌کرد، به‌دست می‌آید. برای این‌کـه معنی این بحث را روشن سازیم باید هم‌اکنون بگوئیم کـه نفس درنظر توماس آکوئیناس نه جوهری است که تنهاکار صورت ازآن برآید، نه صورتی است که آن را نتوان جوهردانست، بلکه صورتی است که هم جوهریّت دارد وهم جوهریت می‌بخشد. هیچ مطلبی ساده‌تر ازاین نیست ولیکن باید اذعان داشت که هیچ فیلسوفی قبل ازتوماس آکوئیناس تصوری ازآن حاصل نکرده بود[۴۰] وهم امروز نیزبسیارکم می‌توان ازفلاسفه‌ای نام بردکه قادر به‌تبیین دقیق این مطلب باشند.

برای دریافت معنی این راه حل نخست جای آن داردکـه بگوئیم که با این‌که ارسطو به‌کشف آن نائل نیامده بود مع‌ذلك قبول

این طریقه با اصول عقاید آن فیلسوف منافات نداشت. برعکس، کسانی که ایراد می‌گیرند که نفس نمی‌تواند هم خود جوهر باشد وهم صورتی برای جوهر به شمار آید غافل ازاین نکته‌اند که دراصل حکمت مشّاء به جواهری ازاین قبیل که می‌بایست آنها را صورت محض انگاشت قائل بودند. حتی ازیك لحاظ می‌توان گفت که اصحاب این مذهب هرصورتی را هرچه بیش‌ترصورت محض می‌شمردند بیشتربه‌جوهریّت آن حکم می‌کردند. وازهمین‌جا بود که فکر الهی راکه فائق برماده وفاقد آن است دراعلی مرتبهٔ صور می‌شمردند وبه‌همین سبب که صورت محض است فعل محض می‌دانستند. درمرتبهٔ مادون او عقول مفارق درمذهب ارسطو بود که آنها را نیز درزمرهٔ صور غیرمادی به شمار می‌آورند و بااین که عاری ازماده می‌دانستند قائم به ذات می‌گرفتند وبه همین دلیل جوهر می‌خواندند[۴۱]. کسی که واقف به‌این امور باشد راه حل این مسأله را درنظر توماس آکوئیناس باآنچه معمولاً به‌خطا به وی منسوب می‌دارند متفاوت می‌بیند. اگرادلهٔ مثبته‌ای‌دردست باشد که برحسب آنها باید نفس را جوهر بدانیم مانع ازاین نخواهد بود که آن‌را صورت نیزبخوانیم. بلکه برعکس، چون نفس‌را صورت بینگاریم لازم می‌آیدکه آن را جوهر نیـز بشماریم. سؤال ما سؤال دیگری است؛ مقصود ما این نیست که بدانیم که آیا نفس صورت است یا نیست، بلکه مقصود ما این است که بدانیم که این صورت چرا صورتی برای بدنی است، وازهمین‌رو نخستین مسأله‌ای که باید به حل آن پرداخت جوهریت نفس است. توماس آکوئیناس رأی خودرا دراثبات جوهریت نفس برقولی که ازآوگوستینوس نقل نمود منطبق ساخت واین انطباق به حکم اتفاق نبود. آنچه ازقول آوگوستینوس برمی‌آید این است که تنها مانع مردم ازقبول این حقیقت قصورآنان ازتصور جوهـر غیرجسمانی بود[۴۲]. ازعهد آوگوستینوس تا عهد توماس وضع این مسأله تغییریافته بود. مسأله را آوگوستینوس درعهد شباب، وکسانی

که او درسن کمال خود به‌انتقاد آنان پرداخت، به‌این صورت طرح نمی‌کردند؛ یعنی مطلوب مسأله دراین زمان این نبود که آیا نفس جوهر است یا نیست، بلکه این بود که آیا می‌توان شیئی را که غیرجسمانی باشد جوهر دانست یا نمی‌توان چنین گفت. اما توماس آکوئیناس بر آن بود که اگر نفس موجود باشد شکی در تجرّد آن از جسم نمی‌ماند، فقط باید دید که آیا نفس جوهر است یا نیست و تأکید برهان او دربارهٔ همین معنی است[۴۳].

چنان می‌نماید که گوئی به‌اصلی که این مطلب از آن متفرع می‌شود به‌حد کفایت توجه نکردند و آن اصل این است که هرعمل متمایزی مستلزم جوهر متمایزی است. جواهر را جز بـااعمال آنها نمی‌تـوان شناخت، وبرعکس اعمال را جز با جواهر نمی‌توان تبیین کرد. می‌دانیم کـه وجود چیست، و می‌دانیم کـه وجود بـرحسب تعریف فعل است، و می‌دانیم که فعلیت وجـود مبنای علیت اشیائی است که موجـود به وجود انضمامی است. اگر گوئیم که هر وجودی از آن حیث که بـالفعل است وجـود است و جز از آن حیث کـه بالفعل عمل نمی‌کند باید گفت کـه منشأ عمـل موجودات فعلیّت آنهاست[۴۴]. پس هـرگاه علم بالفعل عقلی حاصل باشد علت آن را نمی‌توان امر منتزعی مثل فکر کلی دانست، بلکه ناگزیر باید چنین علتی را موجود به‌وجود محصل متحقق، ودرنتیجه قـائم به ماهیّت متعین شمرد. خلاصه، هرجا که افعالی از فکر توان یافت باید وجود جواهر متفکر را پذیـرفت. این جواهر را هرکسی به هرنامی کـه می‌خواهد بنامد ازلحاظ بحث ما مهم نیست. خواه آنهـا را مطابق اصطلاحات آوگوستینوس افکار[۴۵] بخوانند یا مثل توماس آکوئیناس نام عقول[۴۶] برآنها گذارند به هرصورت اشیائی هستند که فکرمی‌کنند وتنها نکته‌ای که می‌ماند این است کـه بتوان ماهیت آنها را معلوم داشت.

اعمالی که عقول مبدأ آنهاست اعمالی ازسنخ معرفت است. به وساطت عقل می‌توانیم ماهیات تمام اشیاء جسمانی را بشناسیم؛ ولیکن برای این که عقل بتواند تمام اشیاء را بشناسد اولین شرط این است که هیچ‌یك ازآنها بخصوصه نباشد، زیرا اگر عقل ماهیت جسمانی معین می‌داشت جسمی درمیان سایر اجسام می‌بود وبه نحوهٔ وجود اجسامی راکه جز وجود جسمانی خود او باشند دریابد. به‌عبارت دیگر خاص خویش محدود می‌ماند ودراین صورت دیگر نمی‌توانست جوهر متفکری که اجسام را نمی‌شناسد خود او نمی‌تواند جسم باشد. ازاین جا برمی‌آید که هرگاه بعضی ازاشیاء قادر به معرفت نباشند بدان سبب خواهد بود که جسم نیستند واگر بعضی ازاشیاء جسمانی قادر به معرفت باشند بدان سبب خواهد بود که مبدأ فعل معرفت دراین اشیاء جسمانیّت آنها نیست. ازاین‌رو عقل انسانی به همان دلیل که عقل است باید هم ازحیث وجود وهم ازحیث عمل جوهرغیرجسمانی باشد[۴۷].

اگرچنین باشد چرا فراترنرویم وعقل را عین انسان نشماریم؟ اشکالی که وجود دارد این‌است که افراد انسان جزاعمال عقلی اعمال دیگر نیز دارند. ولیکن حتی اگر انسان را عین نفس خود نیزبدانیم با چنین اشکالی روبرو می‌شویم. البته امثال افلاطون یا آوگوستینوس می‌توانستند انسان را عین نفس خود بدانند، زیرا درنظر این فلاسفه احساس عمل خاص نفس است وجسم را هیچ گونه تأثیری درآن نیست، وبه همین سبب بود که اینان توانستند در تعریف انسان بگویند که‌انسان نفسی است که جسمی را به‌کار می‌برد[۴۸]. ولیکن ما چون ازتفکیك وجود واحد انسان به دونیمه‌ای که اتحاد عرضی با یکدیگر یافته باشند امتناع داریم ناگزیر باید برآن باشیم که صورت جوهری که ازآن سخن به‌میان می‌آریم فقط جزئی ازانسان است. اینها همه حکایت‌ازآن می‌کند که انسان ازدوجزء پدید آمده است: ۱) جزء مادی جسمانی که ازصورتی حیات‌آلی می‌گیرد، ۲) جزء جوهری عقلی که این حیات

آلی را به‌آن ماده می‌بخشد. پس برای این‌که معلومات مسألهٔ خودرا محفوظ داریم وبرخلاف حکم آنها نرویم باید قبول کنیم که عقل جوهر غیرجسمانی‌است که صورت جسم انسانی‌است[۴۹].

دراین‌جا گوئی اشکالاتی دربین اجزاء خود این فکر یعنی فلسفهٔ توماس آکوئیناس پدید می‌آید که رفع آنها آسان نمی‌نماید. فرض کنیم که عقل جوهر غیرجسمانی باشد؛ دراین صورت چگونه می‌توان گفت که درهمان حال که خود جوهراست بتواند جزئی از جوهر دیگر به شمارآید وترکیب این‌دو با یکدیگر ترکیب عرضی نیز نباشد؟ خلاصه ، چگونه می‌توان فکری را ازافلاطون آغاز کرد ودرارسطو به‌انجام رسانید؟ چگونه می‌توان درتفکر مسیحی به‌این التقاط عاری ازارتباط که گوئی زبان آن بیش ازافکار دیگران باشد رضا داد؟ مع‌ذلك باید دانست که وضع فلسفهٔ توماس با اسلاف او تفاوت داشت ومقبول‌تر ازجملهٔ آنها بود. او این مطلب را ازبرابرنظر دور نمی گرفت که آن‌که احساس می کند عقل نیست بلکه انسان است. این امرنیز مثل سایر امور احتیاج به استنتاج نداشت بلکه ازطریق مشاهده معلوم می‌شد. او می‌دید که اقسام مختلفی از موجودات وجود دارد ووجود اقسام دیگر ازآنها متصور تواند بود: عقول مجرّده صورقائم به ذات[۵۰] وغیرجسمانی است، حیوانات ونباتات صورجسمانی غیرقائم به ذات است؛ افراد انسان دراین میان صورجسمانی قائم به ذاتند. این قسم اخیر چرا چنین است؟- زیرا این جواهررا نمی‌توان جز به‌این عنوان که صوربعضی ازاجسام باشند قائم دانست. اینها عقولند ودرنتیجه قادر به‌ادراك معقولاتند وازاین لحاظ فاقد هیچ یك ازلوازم جوهریت نیستند. ولیکن عقلی که بدون جسم باشد مثل دستی جدا ازپیکرخویش است[۵۱] وچون جزئی ازکل را ازآن‌کل جدا سازند قاصر ومعطل می‌ماند. فرض کنیم که جوهری روحانی قاصر ازادراك معقول دیگری جزآنچه مندرج درضمن اجسام است باشد، یعنی معقول محض دیدهٔ

چنین عقلی را دربرابر خود نابینا وخیره سازد، ولیکن معقولی که ملتزم به ماده‌ایست بتواند دریابد، پیداست که چنین جوهری که عقل ما نیز ازاین قبیل است[۵۲] نمی‌تواند با عالم اجسام جز به وساطت جسمی مرتبط شود. برای این که صورمحسوسه را معقول گرداند خود آن نیز باید صورت جسم محسوسی گردد، باید به‌نحوی ازانحاء به مرتبهٔ ماده فرود آید تا قادر به‌ارتباط با ماده گردد. چنین امری چنان جوهری را لازم می‌شود وازلوازم اصلی‌آن نیز به شمارمی‌رود، تا بتواند ازجنس همان جوهری باشد که هست[۵۳].

برای این که جواب توماس آکوئیناس را بدقت تفسیر کنیم ومعنی صحیح آن را دریابیم باید درنظر گیریم که اشکالی که برحسب ظاهر درآن وجود دارد ناشی ازتوهمی است که علت آن قوهٔ متخیّله است. چون گوئیم که انسان جوهر انضمامی است که فی‌نفسه تحقق دارد قول ما مخالف تصدیق جوهریت نفس نیست. خطائی که ممکن است دراین مورد درتفسیر ما پیش آید این‌است که جسم ونفس را به منزلهٔ دوجوهری تلقی کنیم که ازآن‌دو بتوان جوهرثالثی که انسان باشد پدید آورد. دراین صورت انسان درنظر توماس آکوئیناس مختلط ازقطعاتی خواهد بود که بعضی ازآنها را ازافلاطون وبعض دیگررا ازارسطو فراخوانده وبرهم نشانده باشند. درواقع انسان مسیحی دارای معنی دیگری است، زیرا چنان که ازاین پس فرصت شرح آن را خواهیم یافت، اگرچه تنها انسان است که لیاقت عنوان جوهردارد ولیکن کل آن را به سبب جوهریت جزئی ازآن که نفس است جوهر می‌خوانیم. زیرا نفس انسانی فعلی‌است، پس شیئی‌است که لنفسه وجود دارد، یعنی جوهراست. بدن، برعکس نفس است، یعنی با این که نفس بدون آن نمی‌تواند تمام فعلیّت خودرا حاصل کند نه فعلیتی ونه قیامی جزآنچه ازصورت خود یعنی ازنفس خود تحصیل می‌نماید ندارد. وانگهی به همین دلیل است که فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌شود[۵۴]،

زیرا چون اصلی که منشأ وجود بالفعل بدن است ازمیان رود بدن منحل می‌شود ولیکن انحلال آنچه وجود خودرا ازنفس می گیرد تأثیری درنفس نمی‌بخشد[۵۵]. پس جوهر انسان آمیزه‌ای ازدوجوهر نیست بلکه جوهر غیربسیطی است که با این که بردو اصل تأسیس شده است جوهریت آن تنها ناشی ازیکی ازاین دواصل است. دراین جا می‌بینیم که اصحاب فکرمسیحی حتی درموقعی که ضوابط ارسطوئی را به صورت ظاهری ولفظی ازسر گرفتند چه معانی جدیدی ازآنها اراده کردند. نفوس درفلسفهٔ مسیحی به صورت جواهر فسادناپذیر که عمل آنها بدون مدد آلات حواس به ظهور نمی‌رسد وبرای این که این مدد را تحصیل کند به ماده‌ای فعلیت می‌بخشد درآمد[۵۶]. این ماده جسمانی را فقط آن گاه که نسبت به‌اعمال نفس درنظر گرفتند وبرآن شدند که این اعمال نیز جز درچنین ماده‌ای ظاهر نمی‌آید بدن نامیدند. پس برحسب چنین فلسفه‌ای انسان نه بدن خویش است، زیرا بدن جز به‌نفس قائم نیست؛ نه نفس خویش است، زیرا نفس بدون بدن عاری ازعمل می‌ماند: بلکه وحدت حاصله ازنفسی است که به بدن جوهریت می‌بخشد وبدنی است که این نفس درآن قرار می گیرد. همین مقام سرآغازبحث دیگری است که نتائجی راکه دراین فصل به‌دست آمد روشن‌ترخواهد ساخت وآن بحث ازتفرّد انسان وتشخص اوست.

حواشی فصل نهم

1) Spiritualisme.

۲) قدیس فرانسیس ← حواشی فصل ششم ، ارجاع شمارهٔ ٦٣ .

3) *De immorta lite animae.*

٤) این نکته را ریتر (H. Ritter) درکتاب تاریخ فلسفهٔ مسیحی

(*Histoire de la philosophie chrétienne,* Paris, Ladrange, 1843, t. I, p. 7-10)

به‌خوبی بیان داشت وچنین گفت که «ما می‌خواهیم ازتأثیر مسیحیت درفلسفه سخن گوئیم ودراین کار باید بکوشیم تا بیان واضحی ازاین دین به زبان آریم. روح دین مسیح وعدهٔ زندگی جاویدان است یعنی نوید این که همه چیز با پیوستن روح ما به خدا انجام خواهد گرفت، یعنی دعوت همهٔ موجودات به مشارکت درمدینه‌ای که آفریدگان درآن دیگرگون خواهند شد. می‌توان این قاعدهٔ کلی را محدودتر ازآنچه هست پنداشت، زیرا مشتمل برهمهٔ مطالب اصلی ایمان مسیحی نیست، ولیکن می‌توان برآن بود که هرآنچه موجب غنای دین مسیح ووجه ممیّز حیات مسیحی ومطلوب مسیحیان است درهمین کلام مندرج است.» (کتاب مذکور، ص ۸) وازهمین‌رو ریتر کمی بعدازآن آورده است که شروع تاریخ جدید نمی‌توانست جز با نزول بشارت تازه یعنی وعد جدید یا نوید نو باشد، زیرا عصری که با این دین آغازمی‌شد نه درطریق تجربه به راه می‌افتاد ونه سبیل‌فلسفه می‌پیمود، والبته آنچه این نویسنده دریافت عاری ازتعمق نبود (رجوع شود به همان مرجع) . درواقع می‌توان این سؤال را به میان آورد که اگر عصرما، چنان که درواقع نیز چنین است، باوعد جدید مسیحی ازعهد عتیق جدا نمی‌شد چگونه می‌توانستیم آن زمان را دورهٔ قدیم بخوانیم . همین که تقویم یا حفظ حساب زمان را باظهور دین مسیح دیگرگون ساختیم درس عمده‌ای می‌تواند به ما تعلیم کند وآن این که درواقع درهرچیز حتی درفلسفه این مطلب را پذیرفتیم که درجریان ادوار تاریخ مبدأ قاطعی معین شده وعصرجدیدی افتتاح گردیده است.

5) Messie.

۶) مؤلف مطابق معتقدات کاتولیك دراین باره سخن گفته است. – م.
۷) رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵ ، آیات ۱۲–۱۹ .
۸) همان رساله ، باب ۱۵ ، آیات ۵۲–۵۳ .
9) *Mystère de Jésus.*
۱۰) منظور مرگ عیسی‌است به‌اصطلاح مسیحیان. – م.
11) *Dr Resurrectione,* VIII, dans Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum,* texte 147, p. 58-59.
۱۲) دراین باره باید دونکتهٔ عمده را ملحوظ داشت:
الف – حتی آبائی‌که به‌بقای نفس قائل بودند فوراً ازتسلیم به رأی افلاطون‌که نفس بالطبع فسادناپذیر است امتناع جستند. درنظر افلاطون نفس همان حیات بود، درنظر متفکران مسیحی نفس اگر حیات باشد خداست؛ پس نفس نمی‌تواند فسادناپذیر باشد مگر به‌این معنی‌که‌کسب حیات می‌کند و «امری» از «رب» می‌شود. ازاین لحاظ نفس انسانی بیشتربه‌خدایان جاویدان رسالهٔ تیمائوس‌که فرمان‌گرفته‌اند تا فساد نپذیرند مانند می‌شود (تیمائوس، ۴۱ الف) تا به نفسی‌که دررسالهٔ **فیدون** بحث آن می‌رود وبالطبع فسادناپذیر است. (رجوع شود به : Justin, *Dialogue avec Tryphon,* VI, 1.) قسمتی ازاین بحث درآثار آوگوستینوس باقی است رجوع شود به :
Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* p. 169; 170, note 1, et 186.
ب – گاهی به‌دشواری می‌توان دریافت‌که آیا مقصود قدماء آباء ازبقای نفس بقای آن دربرزخ بین موت جسمانی وحشر اموات بود یا بقای نفس را بعد ازحشر اموات درنظر داشتند. بیان یوستینوس دراین باب مبهم بود : «همان‌گونه‌که انسان تا ابد وجود ندارد وجسم همواره با بدن متحد نیست، بلکه آن‌گاه‌که می‌بایست این ائتلاف ازمیان رود نفس ازبدن مفارقت می‌جوید وانسان دیگر وجود ندارد؛ به همان ترتیب وقتی‌که وجود نفس باید ازمیان برود روح حیات ازآن سلب می‌شود، نفس دیگر وجود ندارد وبه‌نوبت خود بجائی بازمی‌گردد‌که ازآن‌جا بدرآمده بود.» (یوستینوس، مأخذ مذکور، VI, 2.) اما اگر نفسی وجود ندارد به‌کجا می‌تواند بازگردد؟ وآیا مقصود یوستینوس این بودکه بگویدکه نفس دیگر به عنوان نفس وجود ندارد؟ [به عبارت دیگر به مبدأ خود بازگشته وبا آن یکی شده است؟]– دشوار می‌توان دراین‌باره اخذ تصمیم‌کرد. همین ابهام را درقول تاتیانوس می‌بینیم (*Discours aux grecs,* chap. XIII) : «نفس انسانی فی‌نفسه فسادناپذیر نیست. ای یونانیان! بدانیدکه نفس می‌میرد؛ ولیکن همین نفس می‌تواند فسادناپذیرنیزباشد. اگرحقیقت را نشناسد بامرگ تن می‌میرد وبه تحلیل می‌رود، ولیکن باید درپایان جهان ازاین مرگ برخیزد تا همراه با تن خویش فساد لایزالی را به جزای عمل بپذیرد؛ ازطرف دیگر، هرگاه خدا را شناخته باشد با این‌که ممکن‌است زمانی انحلال یابد نمی‌میرد» (Trad. A. Puech, Paris, Alcan, 1903, p. 125) مشکل می‌توانیم تاتیانوس را قائل به نوعی ازمرگ نفس به‌دنبال رستاخیز برای این‌که حیات لایزال

پذیرد یا به عذاب ابدگرفتار شود ندانیم. اما ایرنائوس نفوس را باقی بعد ازمرگ اجسام دانست ولیکن آنها را به‌صورت اشباحی‌که می‌توان بازشناخت تصورکرد. به‌قول او این نفوس صورت اجسام خویش را نمایان می‌سازد چنان‌که آبی‌که درظرفی یخ بسته باشد به شکل همان ظرف درمی‌آید (*Adversus Haereses*, II, 19, 16, et II, 34, 1)
این مطلب ما را به رأی ترتولیانوس راهبر می‌شودکه مستلزم نحوه‌ای ازقول به‌اصالت ماده است وآخرین حد تغییراتی است‌که فلسفهٔ مسیحی می‌تواند دراین باب حاصل نماید ولیکن چون ضلال صاحب چنین قولی ازلحاظ مسیحیت آشکار است تأکید دربارهٔ آن روا نیست. (Tertullien, *De naima*, VI).
۱۳) احتمال بسیار می‌توان دادکه آنچه درقرن هفدهم تصدیق اصالت موت (mortalisme) نامیدند رجوعی به همین عقاید آباء اولیه باشد وبرخلاف آنچه معمول است شاید نتوان این عقیده را ازجمله آثار آزادی فکر (l'esprit libertin) درقرون جدیده شمرد.
14) *Phédre*, 246, A.
15) automotrice.

۱۶) نوامیس افلاطون *Les Lois*, 894C-895B
۱۷) آکادمیا Académie [= Academy] یاآکادمی، قطعه زمینی نزدیک‌آتن (یونان) که اصلا متعلق به‌پهلوانی باسم آکادموس بود. بعداً باغی درآنجا تأسیس شد وکیمون آن را با درختان چنار وزیتون ومجسمه‌ها وسایرآثار هنـــری مزین‌کرد. افلاطون وپیروانش درآنجا درس می‌گفتند، وبه‌همین جهت پیروان افلاطون را آکادمیان یا فلاسفهٔ آکادمیائی گویند... (← دایرةالمعارف فارسی).
18) A. E. Taylor, *Plato*, p. 190.
19) Saint Augustin, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52; patr. lat., t. 32, col. 1332.
20) Saint Augustin, *In Joan. Evang., XIX*, 5, 15; patr. lat., t. 35, col. 1563.
21) Saint Augustin, *De quantitate animae*, XIII, 22; patr. lat., t. 32, col. 1048.
این تعریف را درقرون وسطی غالباً ازسرگرفتند، علی‌الخصوص به‌این دلیل‌که درفصل اول‌ازکتاب مجعول منسوب‌به‌آوگوستینوس‌نیزتکرارشد وآن‌کتاب *De Spiritu et Anima* بود. رجوع شود به :
Patr. lat., t. 41, col. 336-337.
۲۲) عهد عتیق، سفرتکوین، باب ۱ ، آیهٔ ۳۱ . آوگوستینوس به خطری‌که فلسفهٔ افلاطون برای فکرمسیحی ازاین لحاظ دربرداشت واقف بود، زیرا اریگنس (Origéne) راکه رأی او بشدت مورد انتقاد خود وی بود مانند نمونه‌ای دربرابرنظر داشت. نگاه‌کنید به :
De Civit. Dei, XI, 23, 1-2; patr lat; t. 41, col. 336-337.
23) Centaure.
24) Saint Augustin, *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6; patr. lat., t. 32, col. 1313.
۲۵) نمزیوس (قرن چهارم میلادی Nemesius فیلسوف وازرجال‌کلیسا. عضو مکتب اسکندریه بود ومشرب نوافلاطونی داشت. – م.
۲۶) قدیس‌گرگوریوس نوسائی (حدود ۳۳۱– حدود ۳۹۵ م)

Gregory of Nyssa [Grégoire de Nysse=]

عالم‌الاهیات مسیحی از آباء کلیسای شرقی ... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۲۷) **نمزیوس اسقف امزا** (Emèse) که از قرن چهارم تا قرن پنجم می‌زیست تعریف نفس را به عنوان صورت بدن خطرمرگ باری برای اعتقاد به جوهریت نفس وهمچنین برای قبول بقای آن می‌شمرد. رجوع شود بـه :

Migne, patr., gr., t. 40, col. 560b, c.

دربارهٔ ترجمه‌های کتاب او به‌نام *Premnon physicon* به زبان لاتین درقـرون وسطی رجوع شود به :

B. Geyer, Fried. *Uberwegs Grundriss der Gresch. d. Philos.*, t. II, 11e édit. Berlin, 1928, p. 118.

۲۸) ارسطو، **دربارهٔ نفس**، دفتر ۱ ، فصل ۱ ، ۴۱۳ الف ۵ – ۹ .

۲۹) **پشین**، دفتر ۱ ، فصل ۲ ، ۴۱۳ ب ۲۴ – ۲۷ .

۳۰) ارسطو ، **تکوین حیوانات** ، ۷۳۶ ب ۲۸ .

۳۱) ارسطو ، دربارهٔ نفس، دفتر ۳ ، فصل ۵ ، ۴۳۰ الف ۱ – ۲۵ .

۳۲) قدیس‌آلبرتوس [Albert le Grand=] یا آلبرتوس ماگنوس Albertus Magnus ملقب به استادکل (۱۱۹۳ یا ۱۲۰۶ – ۱۲۸۰ م) حکیم مدرسی، ازفرقـهٔ دومینیکیان، متولد سوابیا . درآلمان (خاصه درکولونی) وپاریس تدریس می‌کرد. درکتاب مختصر– الاهیات کوشیدکه بین حکمت ارسطو ودین مسیح وفق دهد وطریقهٔ ابن‌رشد را درتوفیق بین آن‌دو ردکند. درعقاید شاگردش قدیس توماس آکوئیناس نفوذ بسیار داشت. مثل راجر بیکن به علوم طبیعی علاقـه‌مند بود، وتألیفاتی درگیاهشناسی وفلـزات دارد (**دایرةالمعارف فارسی**).

33) P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siécle* (*Les philosophes belges*, t. VI), Louvian, 1911; E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*.

۳۴) انصافاً مؤلف دراینجا مسامحه‌کرده است. چه‌کمال جسم آلی‌کـه ابن‌سینا تعریف ارسطوئی را به همین عنوان برگرفت وبازگفت، درمذهب این فیلسوف به‌نحوی تفسیرشد که با صورت آلی تفاوت داشت (تفاوتی ازقبیل بشرط لا و لا بشرط) . – م.

۳۵) استشهاد ازقطعاتی ازمتون لازمـه را درتحقیقی‌کـه P.M.D. Roland-Gosselin دربارهٔ مناسبات نفس وبدن ازلحاظ ابن‌سیناکرده ودراثر زیر درج شده :

Mélanges Mandonnet, Paris, J. Vrin, 1930, t. II. p. 47-54.

می‌توان یافت.

۳۶) الکساندر هیلزی = الکساندر هالنسیس، صورت لاتینی نام الگزاندر آوهیلز معروف به‌استاد مجاب نشدنی، متوفای ۱۲۴۵ م،

[Alexandre de Hales =] Alexander of Hales

فیلسوف مدرسی انگلیسی وعالم‌الاهیات ... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۳۷) ابن جبرول [= ابن جبرون] شهرت ابوایوب سلیمان‌بن یهودا ، حدود ۱۰۲۱ –

۱۰۵۸ ، شاعر وفیلسوف یهودی، مؤلف کتاب **ینبوع الحیات** دربیان غایت زندگی انسان (**دایرة المعارف فارسی**).

۳۸) مقصود مؤلف این است که اهل التقاط کسانی هستند که ابتدا عقایدی را پذیرفته‌اند وآن‌گاه برای این‌که این عقاید را موجه سازند ازهرمأخذی‌که ممکن باشد اصولی را مأخوذ داشته وآنها را بایکدیگر مخلوط ساخته‌اند تا ازجملهٔ این اصول بتوانند این عقاید را توجیه کنند. – م.

39)Voir le curieux texte d'Avicenne, *Lib. VI. naturalium,* pars V, cap, I, cité dans E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. IV (1930), p. 40-41).

۴۰) البته باید اذعان داشت که آنچه توماس ازمفسرین یونانی ارسطو اقتباس کرده است به خوبی معلوم نیست. شاید پیشرفت تحقیقات تاریخی نشان دهدکه بعضی ازاین مفسرین قبل ازاو قائل به همین قول بوده‌اند. ژان فیلیپون (J. Philoppon) راکه هم ارسطوئی وهم مسیحی بود ومعلوم است که یکی ازپیشروان توماس آکوئیناس است گویی بتوان ازجملهٔ همین اشخاص به شمار آورد.

۴۱) این عقول مفارق که صور مجرد قائم به ذات بود معادلی درفلسفه توماس آکوئیناس به‌نام ملائکه داشت که هرکدام ازآنها را چون صورت مجردی می‌دانست جوهر مفارقی هم می‌شمرد. ولیکن هـریك ازاین صور به مثابهٔ فردی بود. توضیح این‌که درمذهب توماس هرکدام ازملائکه نوع خاصی است، زیرا برحسب این مذهب ملائکه مرکب ازماده وصورت نیست وچون آنچه موجب تشخص وانفراد می‌شود ماده است ممکن نیست دوفرشته بتوان یافت که دوشخص مختلف ازنوع واحد باشد. رجوع شود به *Sum. theol.*, I, 50, 4. ولیکن این بدان معنی نیست که ملك راکه درمذهب توماس صورت محض است بتوان نوعی دانست که تنها مشتمل بریك فرد است؛ بلکه فردی است که به‌تنهائی یك نوع به شمار می‌آید. وبه حق دراین‌باره گفته‌اندکه : «ملك یك نوع به معنی منطقی کلمهٔ نیست»، بلکه یك فرد حقیقی است، منتهی فردی‌است که درنوع خود واحد است. رجوع شود به :
A. Forest, *La structure métaphysique du concret,* p. 120.

دربارهٔ ابن‌جبرول رجوع شود به فصل ٤ همین کتاب اخیرالذکر، ص ۱۰۹–۱۱۵ – دربارهٔ بوناونتوره علاوه برمطالب مندرجه درص ۱۱۶–۱۲۰ کتاب مذکور رجوع شود به :
E. Gilson, *La philosophie de St. Bonaventure,* p. 236-239.

42) Saint Augustin, *De Civitate Dei,* cap. III. Cité par Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 75, 2, *Sed contra.*

۴۳) نگاه کنید به همان کتاب ازتوماس آکوئیناس. – جوهر به معنی شیء قائم بالذات است نه به معنی موضوع وحامل شیء دیگر.

44) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 75, 2, Resp.

45) Les pensées.

46) Les intellects.

۴۷) این مطلب باعث حل مسأله‌ای می‌شودکه طرح آن درفلسفه شیوع دارد وآن مسألهٔ

نفس حیوانی است. حیوانات نفس دارند ولیکن نفسشان عقل نیست وبه همین سبب جوهر نیست وسخن ازبقای آن بعدازفنای جسم نمی‌رود.

۴۸) ذکر عقاید این اشخاص و ربط آنها به یکدیگر ازخود توماس آکوئیناس است ونقل این اقوال دراین مورد اهمیت بسیار دارد. نگاه کنید به : *Sum. theol.*, I, 75, 4.

49) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 86, 1, Sed Contra.

50) Subsistant.

51) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 75, 2.

۵۲) قید اخیر «عقل ما نیز ازاین قبیل است» دراصل کتاب اندکی قبل ازاین موضع آمده است. م.

۵۳) می‌توان این رأی را با ضوابط صناعی منطقی نیز بیان کردکه اساس مطلب را واضح‌تر سازد. **وجود** (être) فعلیت تقرّر (Existence) است. وجود چون این فعلیت را بپذیرد فی‌نفسه ولنفسه وضع می‌شود. چون وجود دارد بنابرتعریف خود اوست وچیز دیگر نیست. جوهر وجودی است که ازلحاظ وحدت غیرقابل انقسام آن ملحوظ باشد وقائم به ذات خاصهٔ چنین شیئی است ازآن لحاظ که به عنوان جوهر، یعنی به عنوان موجود فی‌نفسه وبدون تبعیت ذاتی نسبت به شیء دیگر، موجود باشد. بدین ترتیب فعلیت وجود باعث می‌شودکه وجود هم جوهر وهم قائم به ذات باشد. اگرعلاوه برآن ما وجود را ازآن حیث که موجودی است وموجود دیگری نیست درنظرگیریم آن را فعلیت صورت (صورت نوعیّه) می‌خوانیم ولیکن اگر تنها صوریّت آن را درنظرگیریم صورت می‌نامیم. از همین جا علاوه برخصوصیتی که برای فعلیت مذکور داشتیم وآن این بودکه باعث قیام به ذات شود این خصوصیت را نیز باید ذکرکنیم که نوع جوهررا به‌عنوان صورت معلوم می‌دارد. دربین صور، بعضی چنان است که فعلیت آن کافی است تا باعث این شودکه تنها قائم به خود باشند واینها صورمحض یا صورمفارق است. بعض دیگر چنان است که نمی‌تواند جز درماده‌ای که عمل خودرا به‌آن منتقل می‌سازد تقرر یابد واینها صور جوهری است. ازاین صور جوهری بعضی ازلحاظ اعمال خاص خود قائم به ذات است وتنها نفوس ناطقه است؛ بعض دیگرهم ازحیث وجود وهم ازحیث عمل مرتبط به ماده است وآنها صور مادی است. درنتیجه انسان جوهری است انضمامی (Concret) ، یعنی جوهری است که درآن می‌توان قائل به‌اجزائی بود واین اجزاء را جدا ازیکدیگر ملحوظ ومنظور داشت. ولیکن وجود انسان واحد است. نخست به‌این دلیل که اجزاء جوهری‌آن یعنی نفس‌وبدن نمی‌تواند جدا ازیکدیگر باشد؛ دیگر به‌این دلیل که جوهر انسان تنها به یکی ازدوجزء جوهری خود، یعنی به‌نفس اوکه قائم به ذات است قیام دارد. ازاین‌جا به‌خوبی پیداست که دوجزء انسان چه تفاوتی با یکدیگر دارند؛ نفس چون مددی راکه لازم داشت ازجسم به‌دست‌آورد می‌تواند بدون آن قائم باشد چنان‌که پس ازمرگ چنین می‌شود. ولیکن بدن به هیچ‌وجه بدون نفس قائم نمی‌تواند بود، چه تمام عمل بدن محتاج نفس است وانحلال جسدی که از روح عاری می‌شود این امررا اثبات می‌کند.

٥٤) رجوع شود به قطعه‌ای ازمتن آثار توماس‌که درکمال وضوح فکر اورا دراین‌باره روشـن می‌دارد: Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 89, 1. تعبیراتی راکـه دربارهٔ آنها تأکید شد باید به‌یادداشت، زیرا مفتاح حل مسألهٔ تشخص است‌که معنی آن موردبحث فصل آیندهٔ این‌کتاب خواهد بود.

٥٥) توماس آکوئیناس دراین‌باره اذعان داردکه حل مسألهٔ نحوهٔ معرفت نفس پس از مرگ درمذهب او دشوارتر ازمذهب افلاطون است. معذلك، باید درنظرگرفت‌که درقیام نفس به‌ذات خود پس ازمرگ اشکالی نیست، زیرا نفس همواره قائم به‌ذات بوده وقیام او هرگز تعلق به‌بدن نداشته است. به‌علاوه ،توماس آکوئیناس قائل به‌این است‌که این قیام نفس بدون بدن، بااین‌که امکان دارد، ولیکن نحوه‌ای ازوجود را برای نفس ایجاب می‌کندکه اقتضای طبیعت او نیست. نفس جدا ازبدن جز درمعرض معلوماتی‌که اکتساب کرده است یا اینك مستقیماً باید ازخدا استفاضه‌کند قرار ندارد. وبه‌همین سبب موقتاً درحالتی ازانتظار است‌که درموقع حشر اموات به سرخواهد رسید ودراین موقع نفس خواهد توانست قوائی‌راکه ازوی به‌عنوان صورت فائض‌می‌شود ازنو برقرارخود بازآورد.

رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 89, 1; cont. Gent., II, cap. LXXXI *Quaest. disp. de anima,* art. 15.

56) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 89, 1.

فصل دهم

اصالت شخص در مسیحیت

افکار متأخرین بـا هیچ مفهومی بیش‌از مفهوم فردیت و شخصیت انس ندارد. در دنیای ما سلسله‌هائی از امور متشابه‌که عیناً به‌یك شکل وبریك نسق پدید می‌آید وبی‌آن‌که دیگر گونی در آن‌راه جوید مدتها دوام می‌پذیرد بسیار شایع است وشاید گاهی برای مقابله با این تعمیم ورفع مضار حاصله ازآن دربارهٔ قدر وقیمت شخصیت متمایل به افراط می‌شویم. به‌هرصورت در روزگاری‌که امور عمومی از اعتبار روحانی خاصی برخوردار می‌شود چنان می‌نمایدکه گوئی هرگاه از خصوصیات سلب اعتبار کنیم و اوصاف فردی را به یك‌سو نهیم می‌توانیم به امر الهی راه جوئیم تشخص نیز می‌تواند از جانب دیگر دعوی تقدس کند وحتی خود را تنها اصلـی بینگاردکه هر دینی را می‌توان برآن تأسیس کرد[1]. در همین‌جاست‌که گفته می‌شود که انسان نمی‌تواند درمقابل تعارض دوعامل قرار گیرد بی‌آن‌که یکی ازآن دو عامل متقابل را تقدیس کند.

ولیکن هرگز لازم نیست‌که چنین باشد. وشایدبتوان فلسفه‌ای را آرزو بردکه امور جمعی وعمومی را درجائی‌که باید باشد قـرار

دهد بی‌آن‌که خود را مجبور بیند که افراد را فدای آن یا آن را فدای افراد سازد. ولیکن حتی در چنین موقعی نیز دربارهٔ یکی از آن دو تأکید بیشتر می‌توان کرد و ازهمین‌جا احکامی که فیلسوف برای تعیین اعتبار امور صادر می‌کند تفاوت می‌تواند یافت. ولیکن همواره زمینه‌ای برای این‌که بتوان براثر تبادل‌نظر درآن با یکدیگر توافق جست و ازلحاظ فلسفی روبه‌ترقی نهاد آماده خواهد بود. این همان وضعی است که در بین فکر یونانی و فکر قرون وسطی پدید آمد. یونانیان هرگز منکر وجود واقعی فرد نبودند واز همین راه زمینه‌ای برای توجه مسیحیان به علو قدر شخص آماده داشتند. نه‌تنها حکمای یونان مانع چنین امری نشدند یا حتی آن‌را به تعویق نینداختند، بلکه اهتمامی به‌سزا در این‌باره داشتند. اگر منکر امور بدیهی تاریخی نشویم باید اذعان کنیم که کلبیون و رواقیون حتی بنابه شرحی که بروشار[۲] در نهایت فصاحت آورده است توانستند حیات درونی انسان را به‌مراتب عالیهٔ کمال نائل سازند. ذکر اسامی کسانی مثل اپیکتیتوس[۳] وسنکا[۴] مارا ازهرگونه تفسیری بی‌نیاز می‌دارد، می‌دانیم که در قرون وسطی ازاین‌که افکار اینان را طلایع دین مسیح بخوانند و حتی گاهی از این فلاسفه جزء قدیسین نام ببرند، ابا نداشتند. پس شکی نیست که در این باب نیز تحصیل معرفت فلسفی ازطریق توجیه صناعی مطالب می‌تواند باعث آن‌شود که مقدمات مشاهدهٔ حقیقت از راه حدت بصر و کشف منظر حاصل آید. فقط آنچه مورد بحث می‌تواند بود این است که آیا ظهور دین مسیح باعث آن نشد که رشد این حقیقت به‌سرعت حاصل آید، انسان بتواند آسان‌تر بدان واصل شود، به‌ضرورت مطلقهٔ این حقیقت وقوف یابد وسعی خود را برای توجیه آن به‌اتمام رساند؟ در این مورد مخصوص کار بسیاری مانده بود که می‌بایست انجام پذیرد. اپیکوریان یا رواقیان هیچ‌یك از زمینهٔ اخلاق فراتر نرفتند و به‌بحث فلسفی در باب انسان با این‌که هیچ امری آنان را از

چنین بحثی باز نمی‌داشت نپرداختند. افلاطون وارسطو که به‌اصول فلسفی این توجیه روی آوردند هیچ‌یك از علو قدر انسان ازآن لحاظ که شخص است تصوری نداشتند تا در توجیه آن بکوشند. سقراط در آثار افلاطون، با همهٔ اشتهاری که دارد، از آن‌لحاظ که شخص خاصی به‌نام سقراط است ملحوظ نیست، بلکه اهمیت او دراین است که فیض وافری از مفهوم کلی برده است و این استفاضه بااین که جنبهٔ استثنائی دارد باز امر عرضی است. مفهوم کلی انسان ازلی وثابت وضروری است؛ وحال آن که سقراط مثل سایر افراد موجود موقت وعرضی‌است. مادهٔ او که صورت کلی ثـابت انسانی را در خـود منعکس می‌سازد واقعیت ندارد ووجود موقت او در مجرای صیرورت ساری وجاری است. البته افلاطون تصدیق داشت که بعضی از افراد بهتر ازبعض دیگرند، ولیکن برآن بود که این مزیت به‌سبب خصوصیت آن فرد واحد وغیرقابل انفکاك از شخصیت او نیست، بلکه بدان سبب است که بهره‌ای که افراد از وجود عام می‌برند در مراتب مختلف از کمال است وجود عامی که مثل اعلای انسان و کمـال مطلوب اوست نسبت آن به‌تمام افراد یك‌سان است وتنها هموست که از وجود حقیقی‌برخوردار تواند بود.

در فلسفهٔ ارسطو نیز جنبهٔ غیر واقعی وصفت عرضی موجود طبیعی فردی در مقام مقایسه با وجود ضروری فعل محض واضح‌بود. شك نیست که عالم ارسطو با عالم افلاطون تفاوت داشت؛ زیرا مُثُل درنظر ارسطو، نه‌تنها عالی‌ترین صورت وجودوطباع تام‌آن نبود، بلکه قائم به ذات نیز به‌شمار نمی‌رفت. البته ارسطو دور ازآن بود که مفهوم کلی را به‌هیچ اندازد، ولیکن هرگز به‌قیام وقوام آن اعتقاد نداشت[۵]. وبرحسب آئین او تنها اشیاء جزئی وجود به‌معنی اخص داشتند. پس این مطلب درست است که ارسطو بیش‌از افلاطون دربارهٔ واقعیت افراد تأکید کرد. بااین همه درهریك از این دوفلسفه آنچه اهمیت داشت

کلی بود. ارسطو با این‌که تنها جوهر واقعی را فرد انسان می‌شمرد و مقصود ازفرد انسان‌را صورت نوعیهٔ انسانیت می‌دانست‌که باالتحاق به‌ماده تشخص یافته و تحقق جسته است مع‌ذلك کثرت افراد را بدل از وحدت نوع می‌انگاشت، وبرآن بودکه طبیعت در غیاب انسانیت که نمی‌تواند وجود مستقل و متحقق داشته باشد به‌صیغهٔ تصغیر آن‌که افراد انسانند رضا داده است. هریك ازما در زمانی به جهان می‌آید، مدتی کوتاه در آن به‌سر می‌برد وآن‌گاه همیشه ناپدید می‌شود بی آن‌که نشان از خود گذارد؛ ولیکن مهم نیست، چون افراد تازه‌ای از همان نوع به‌جهان می‌آیند که خواهند زیست و خواهند مرد و جای خود را به‌دیگران خواهند داد، افرادی از میان می‌روند و نوع دوام دارد؛ چنان‌که باتوجه به‌جمیع‌جهات باید گفت که‌افرادی که قیام به‌ذات دارند ولیکن زائل می‌شوند وجودشان برای حفظ دوام نوع است‌که با این که قائم به ذات نیست زوال نمی‌پذیرد[٦].

چون به قدیم‌ترین شواهدی‌که از سنن مسیحی حکایت دارد رجوع‌کنیم به‌سهولت معلوم می‌شودکه این سلب دوام وثبات وقدر و قیمت از افراد چگونه برمسیحیان‌که اشخاص نوع انسان را پایدار و ارجمند می‌شمردند گران آمد. انتخاب شواهدی از اقوال اشخاص‌که برای اثبات این معنی می‌توان آورد دشوار است وما از قول‌یکی‌از آنان‌که به‌ناحق از یادها رفته‌است استشهاد می‌کنیم و اوآتناگوراس[٧] است. کتاب او دربارهٔ حشرات تا آن‌جاکه معلوم است اولین مطلبی است‌که در این باب نگاشتند ودرضمن آن‌کوشیدند تا این آرزوی بزرگ مسیحی را ازلحاظ عقلی توجیه کنند. این مدافع دین‌مسیح نخست در پی‌آن برآمد تا نشان دهدکه حشرابدان انسان کـه مرگ آنها را از میان برده‌است کاری نیست‌که برای خدا امکان‌ناپذیر یا ناسزاوار باشد و آن‌گاه سعی کرد تا با ادلهٔ مثبته نشان دهدکه این‌امر وقوع خواهد یافت.

اولین دلیل او توجه به علت غائی است که انسان از بهر آن آفریده شد. خدا ما را تنها از بهر آن آفرید که درحیات مقرون به حکمت سهیم سازد وچنین حیاتی عبارت‌از تأمل در کمال وجمال آثار صنع اوست. این تأمل نمی‌تواند دراین جهان به‌حد کمال خود فـرا رسد، پس همین که انسان ولادت می‌یابد دلیل برآنست که باید باقی بماند، وبرای این که بتواند ازچنین بقائی برخوردار شود پس‌ازمرگی که ناگزیر دامن او رامی‌گیرد باید مبعوث ومحشور شود. این اصل اصیلی است که‌تمام این مذهب برآن اتکاء دارد، و از این پس خواهیم دید که نتیجه‌ای ازآن حاصل می‌آید که ازلحاظ بحث معرفت اهمیت دارد وآن ترجیح تأمل است. فعلا به‌تحلیل نتائجی که از این قول دربارهٔ طبیعت بشر لازم می‌آید اکتفا کنیم.

اگر خدا روان‌ها را می‌آفرید غایت آنها همان می‌بود که از این پیش بیان شد، ولیکن آنچه خدا آفرید آدمیان بودند، وبه‌همین سبب در پی تعیین غایت خلقت نفس نباید بود بلکه غایت از خلق‌انسان را باید جست. برای این که غایت انسان عین غایت نفس او باشد باید جسم انسان به‌مشارکت با نفس او دعوت شود: «فکر وعقل را به آدمیان دادند تا بتوانند اشیاء را بشناسند و نه‌تنها جوهر اشیاء بلکه احسان و حکمت و عدل کسی که این نعمت را به آنان ارزانی داشت‌نیز معلوم‌شان گردد. برای این که مقصود حاصل آید ناگزیر باید جهاتی که معرفت عقلی از بهرآن به‌افراد انسان عطا شد وقوه‌ای که از این معرفت جدائی‌ناپذیر است پایدار ماند، امـا بقای این علل حاصل نمی‌تواند شد مگر این که طبیعتی که آنها را دریافت داشت ودر خود جای داده دوام وقوام داشته باشد، وآنچه فکر وعقل را دریافت داشت نفس بذاته نیست بلکه انسان است، پس ناگزیر باید انسان مرکب از نفس و بدن پیوسته پایدار باشد، وپایدار نمی‌تواند شد مگر این که از گور برخیزد»[۸].

چون تعبیرات آتناگوراس را بسنجیم عمق تأثیر «مژدهٔ نو» یا کتاب انجیل را درفکر فلسفی به‌تمامی باز می‌یابیم. انسان که به ارادهٔ خدا به‌صورت فرد ممتازی خلق شد وازطریق فعل دائم خلقت در وجودی که از خدا گرفته بود محفوظ ماندازآن‌پس بازیگر نمایشی که تقدیر خود او در ضمن آن عیان می‌شود گردید. چنان‌که هستی ما ناشی از ما نبود نیستی ما نیز تابع ما نیست. حکم الهی م را محکوم به وجود ساخت. در حین خلقت پدید آمدیم وبا نجاتی که در ظهور عیسی یافتیم زندگی ازسر گرفتیم، وبرای این تجدید حیات چه بهای گرانی پرداخته شد[۹]! اینك آنچه به اختیار ماست جزاین نیست که یکی از این دو را برگیریم: یا مذلت بی‌پایان، یا بهجت جاویدان. دوام هیچ شیئی بیش‌از چنین فردی نیست که خدا او را از پیش دیـد و خواست وبر گزید. این فرد مثل خود حکم الهی که او را پدید آورد زوال‌ناپذیر است؛ ضمناً هیچ شیئی بیش‌از تصور چنین فردی نمی‌تواند با فلسفهٔ افلاطون یا ارسطو ناسازگار باشد. در ایـن مورد نیز فکـر مسیحی چون آرزوی بزرگی‌را که مطلوب اوبود ازلحاظ عقلی موجه یافت به‌اصالت وابتکار خود پی برد.

اصحاب‌نظر در قرون وسطی برای اثبات بقای خود دو راه مختلف در پیش داشتند. اما ازترتیب زمانی صرف‌نظر می کنیم ونخست راهی‌را که گوئی پیروی آن آسان‌تر می‌نماید نشان می‌دهیم. وبرای این‌که یك‌بار دیگر اثبات کنیم که فکر مسیحی درهمان زمان که از فلسفهٔ یونان فراتر رفت باز درهمان امتداد به راه افتاد با اقتباس از یکی‌از بهترین مفسرین آثار ارسطو درعصر جدید مطالبی رامی‌آوریم تا معلوم داریم که مسألهٔ تشخص قبل‌از این‌که به‌صورت مسأله‌ای در فکر مسیحی درآید یکی‌از مسائل فلسفی محض به‌شمار می‌رفته‌است.

بنا به‌اصول فلسفهٔ ارسطو هر فردی موجود انضمامی است که از صورتی شبیه صور تمام افراد آن نوع و ماده‌ای که موجب انفراد

آن‌فرد می‌شود پدید می‌آید[۱۰]. مثلا اگر افراد انسان را در نظر گیریم هیچ‌یك ازآنان ازآن لحاظ‌که انسان است تفاوتی با دیگران ندارد، همگی به‌یك درجه وبه یك نحوه انسانند. خلاصه، صورت به‌همان‌دلیل که‌صورت نوعیه است درتمام‌افراد نوع یك‌سان است. ماده که منشأتفرد این افراد است چنین نیست. مقداری از ماده فی‌نفسها جز یك‌بار به‌وجود نمی‌آید وهرگز تکرر نمی‌پذیرد، زیرا ماهیت اجزاء بعد مستلزم این است‌که در خارج ازیکدیگر به‌وجود آیند، به‌نحوی‌که هر صورتی‌که به‌ماده‌ای پیوندد از صورتی که با جزء دیگر از ماده اتحاد پذیرد به‌همان دلیل که چنین ماده‌ای انقسام‌پذیر است متمایز می‌شود.

چنان‌که به‌حق گفته‌اند اشکالات در همین‌جا پدید می‌آید. مقصود ما این نیست‌که هیولای اولی را مبدأ تشخص بدانیم زیرا هیولای اولی قابلیت محضه ولاتعین مطلق‌است وبه‌همین جهت صورت نوعیه‌چون باماده‌ای‌که فی‌نفسها وبه‌تمامی غیرمتعین است اتصال‌پذیرد بعد از این اتصال نیز به‌نحوی‌که قبل‌از آن‌بود غیر مشخص می‌ماند. پس باید در وضع دیگری قرار جست وبرای اجتناب از این اشکال برآن شدکه صورت ازطریق اتحاد با ماده‌ای‌که خود او قبلا کیفیتی حاصل کرده، مثلا از قبول‌امتدادی تعین گرفته‌است، تشخص‌می‌پذیرد. چه راهی بهتراز این می‌توان یافت؛ منتهی باید درنظر داشت‌که در این حالت ماده بدان سبب‌که خودآن باقبول صورتی تشخص‌یافته است می‌تواند اصل تشخص شود. به‌عبارت دیگر چون هرگونه فصل ممیزی را دربین افراد اشیاء تحلیل‌کنیم سرانجام می‌بینیم‌که خود نحوه‌ای از امتیاز صوری در بین آنهاست چگونه می‌توانیم ماده را اصل تشخص اشیاء بدانیم. هرچه در نتائج حاصله از اصول‌فلسفهٔ ارسطو دقیق‌تر شویم برشدت این اشکال می‌افزاید. مثلا اگر وحدت صورت را در شیء مرکب لازم شماریم باید برآن شویم‌که ماده عوامل تشخص خود

را مثل کمیت یا مقاومتی که دارد از صورتی که هم‌اکنون به‌خود گرفته‌است تحصیل می‌کند. دراین مورد شاید به‌تبع‌توماس آکوئیناس بتوان گفت خود صورت براثر کمیتی که آن‌را با ماده مقرون می‌سازد تشخص می‌پذیرد ولیکن چنین رأیی ما را از مسیر خویش منحرف خواهد کرد و بی‌آن‌که فائده‌ای حاصل کند رنج بسیار به‌دنبال خواهد آورد و گوئی اگر درعین صفا اذعان کنیم که صورت مبدأ تشخص‌است می‌توانیم ازچنین رنجی برکنار مانیم[۱۱].

اما اگر چنین کنیم بر فلسفهٔ ارسطو اشکالات مهمی حتی به اقتضای روح خود این فلسفه وارد خواهد آمد. ارسطو انسانیت را به‌نحوی تلقی می‌کرد که افراد آن با اختلاف در اعراض [نه با تفاوت درصورت] ازیکدیگر متمایز می‌شوند وچنین رأیی با اعتقاد راسخ او به‌این‌که افراد تنها ازلحاظ نوع وجود دارند وازآن‌لحاظ که فردند به‌چیزی شمرده نمی‌شوند نهایت مطابقت را داشت. ولیکن فراتر از این می‌توان رفت وچنین گفت‌که هرگاه افراد را بخواهیم ازآن حیث‌که فردند معتبر شماریم ناگزیر از آنیم‌که وحدت نوع را زائل سازیم. هرگاه فردی از حیث صورت خود با فصل ممیزی از فرد دیگر ممتاز شود درواقع همان فرد به‌صورت نوعی درمی‌آیدکه قابل تأویل به‌نوع دیگر نیست. تفاوت سقراط وکالیاس بایکدیگر به‌قدر همان تفاوتی خواهد بودکه سقراط وکالیاس بالفعل با جانوری یا با درختی دارند. خلاصه برای این‌که بتوانیم اصالت فرد را تأمین کنیم باید وحدت نوع را از میان بریم، بی‌آن‌که درنظر آوریم‌که نخستین شرط لازم برای وجود افرادی از انسان وجود انسانیت است.

صاحب‌نظران مسیحی چنین شوقی به تحصیل اطمینان ازقیام افراد به ذات خود و تصدیق اصالت آنان داشتند و دونس اسکوتوس درهمین مقام خطرکرد وتردید در قبول این رأی رابه‌یکسو نهاد. برحسب رأی او هرصورت انسانی از همان حیث‌که صورت است دارای

خصوصیت فردی است و همین خصوصیت صوری فردی است که‌ممیز او از افراد دیگر می‌شود. ارسطو خود تنها در یك‌قطعه از آثار خود قولی از این‌قبیل آورده و گفته بود که «علل افراد مختلف وعناصر آنها ازقبیل ماده وصورت وعلت فاعلی در من ودر شما بایکدیگر اختلاف دارند»[۱۲]. وپیداست که چنین قولی مستلزم تغییر اصول‌فلسفی ارسطوئی نمی‌تواند شد، زیرا اختلاف صورت من با صورت‌شما محتمل است بدان‌سبب باشد که مادهٔ من که غیر از مادهٔ شماست این صورت را انفراد بخشیده است. معذلك همین قبیل‌از اقوال کفایت داشت تا به‌دونس اسکوتوس جرأت دهد که راه خود درپیش گیرد وصورت‌رااز آن‌حیث که صورت است اصل اصیل تشخص بداند[۱۳].

دونس اسکوتوس می‌گفت که اگر صورت یك انسان ازآن حیث که صورت است مثل مادهٔ او ازآن حیث که ماده‌است دارای هیچ‌یك از خصوصیات تشخص نباشد هرگز اشخاص انسان به وجود نمی‌آیند. اما چنین اشخاصی وجود دارند. پس ناگزیر باید صورت خود فرد منشأ تشخص آن باشد. البته مقصود این نیست که بیهوده بر تعداد صور دریك فرد معین بیفزائیم زیرا اگر چنین‌کنیم وحدت فرد را ازمیان می‌بریم[۱۴]؛ لزومی ندارد که به هرصورتی صورت دیگر مزید شود تا باعث تشخص آن‌گردد. کسی شك ندارد دراین‌که خدا به‌یك معنی فرد است، معذلك فردیت اورا نه به ماده می‌توان دانست، نه به صورتی که بروی زیادت شود تا سبب آن گردد که خدا فرد باشد. هر یك از ملائکه فردی است، معذلك هر ملکی غیر مادی است وصورت آن نیز بسیط است. چرا در مورد انسان خلاف این باشد؟ ـ کافی است بگوئیم که نفس بذاته ودر اصل وجود خویش فردی است وعلت تفرد است. خود نفس از حیث تعریف خاصی که دارد فقط نفس نیست بلکه «این نفس» است وتشخص ذاتی اوست که چون به‌مادهٔ جسم اوپیوندد موجب می‌شود که کل وجود انسان شخص باشد[۱۵].

راهی که دونس اسکوتوس برای حل این مسأله نشان داد آشکارا فوائدی داشت. انتخاب آن مقرون بـه‌صرفه و صلاح بود، زیرا به‌آسانی می‌توانستند آن‌راقبول کنند وبدین‌ترتیب تصوریونانیان را دربارهٔ انسان با حداقل مفروضاتی که برآن می‌افزایند به تصور مسیحی دراین‌باره بدل سازند. مع‌ذلك‌فیلسوف قرون وسطی هرچند مهارت آن‌را می‌داشت که شواهدی برای تسجیل افکار خود در آثار ارسطو باز یابد بسیار دشوار می‌توانست به تعداد زیادی از این شواهد راه جوید تا مذهبی را که خود او داشت با اتکاء به مرجعیت ارسطو ونفوذ قول او به‌ثبوت رساند. به‌علاوه دونس اسکوتوس به مشکلاتی که ازقبول وحدت نوع انسانی در فلسفهٔ او راه می‌جست واقف بود و مفهوم این وحدت را می‌بایست باتعمقی که به‌کار می‌برد مبدل سازد تا بتواند وحدت‌نوع را با وحدت فرد سازش دهد[۱۶]. ازایـن‌لحاظ مذهب اسکوتوس، درغیر موقع، گرفتار اقسام تعقیدی شدکه وی از آنها پرهیز داشت وشاید پیش‌بینی همین مشکلات ضمنی بودکه قبل‌از اوتوماس آکوئیناس را ازکل چنین طریقی، که دربادی نظر دل‌انگیز می‌نماید، باز گردانید.

درنظر اول جواب توماس با جوابی که ارسطو به این مسأله می‌دهد متفاوت نمی‌آید. مبادی ونتائج هر دو رأی یك‌سان است.فصل ممیز صوری همان است که نوعی را از نوع دیگر تمیز می‌دهد. وجه ممیز مادی همان است که فردی را با فرد دیگر متفاوت می‌سازد. اما، چون ماده مادون صورت است، چنان‌که قوه نیز اسفل از فعل‌است، ناگزیر باید ممیز مادی را ازلحاظ ممیز صوری ملحوظ داشت ونسبت به‌آن درنظر گرفت؛ واین قول بدانجا باز می‌گردد که‌بگوئیم که‌افراد ازلحاظ انواع ونسبت به‌آنها وجود دارند. آن‌گاه‌که نوع بتواند تنها دریك فرد تحقق پذیرد، چنان‌که درمورد عقول مفارق چنین است، دیگر محلی برای تقطیع آن به‌تعداد کثیر از افرادکه عدداً ازیکدیگر

ممایز باشند نمی‌ماند. ازهمین‌رو در فلسفهٔ توماس هرملکی به‌تنهائی نوع کاملی است. آن‌جاکه صورت نوعیه به‌تمام معنی خود نمی‌تواند بذاتها قائم ودائم باشد، چنان‌که درمورد انسان چنین‌است، دوام و ثبات آن از طریق کون و فساد تعدادی از افراد که عدداً از یکدیگر متمایزند وبه مادهٔ خود تشخص می‌پذیرند حاصل می‌آید[۱۷]. به‌ظاهر چنان می‌نمایدکه گوئی بیش‌از این نمی‌توان آرزوی توافق تام دربین دوفلسفه داشت، یا شاید گوئی بتوان این دو را یك مذهب دانست‌که به دوتن فیلسوف‌که یکی ارسطو و دیگری توماس آکوئیناس است انتساب‌دارد. ازطرف دیگراندك توجهی به‌معنی انسان درفلسفهٔ توماس کفایت می‌کند تا معلوم داردکه اعتقاد او به‌جوهریت نفس، باآن‌همه شدت وقوت، در رأی او راجع به‌تشخص‌نمی‌تواند خالی از تأثیر باشد. پس باید دیدکه فرد یا شخص درنظر توماس آکوئیناس به‌چه معنی است؟

فرد شیئی است که از تمام اشیاء دیگر تفکیك شده است. خود او دیگر قابل تقسیم نیست. بنابراین فرد از این جهت با نوع تفاوت بسیار دارد، زیرا نوع اگر چه ازلحاظ صورت از نوع دیگر متمایز است می‌تواند بی‌آن‌که ماهیت خود را ازدست دهد به تعداد کثیری از افراد متمایز منقسم شود. انسانیت در هر انسانی هست وبه‌همین‌سبب که افردا انسان موجودند نوع انسانی نیز وجود دارد. برعکس، یك فرد انسان از هر فرد دیگر انسان متمایز است وخود او را نمی‌توان بی‌آن‌که زوال بپذیرد منقسم به‌اشیاء دیگر نمود، وبه‌همین‌سبب‌است که آن‌را غیرمنقسم[۱۸] می‌خوانیم.

چون این تعریف رابه‌تحلیلی‌که ازلحاظ فلسفی از موجـود انسانی کردیم قرین سازیم می‌بینیم‌که با این‌که این دوقول به‌ظاهر از اختلافی حکایت می‌کنند متقابلا مؤید یکدیگرند. زیرا حق این است که هم بایدگفت‌که انسان جوهر بسیط نیست وهم باید آن‌را غیرمنقسم

دانست. نفس انسان نیست، بدن نیز انسان نیست، بلکه‌شیء متحد مرکب ازاین‌دو انسان است. اما، شیء مرکب به‌همان‌سبب که یکی‌از دوجزء جوهری، یعنی مادهٔ آن، ازاین لحاظ‌که حائز بعد معین وشاغل مکان خاصی است قابل اشتراك وانتشار نیست، فی‌نفسه وبه‌حکم تعریف نسخهٔ منحصر به‌فرد است، وبنابراین اصالت دارد وبه شیئی سوای خود تحویل نمی‌تواند شد. آنچه می‌تواند باعث کراهت ما از این رأی دربارهٔ وجود فردی انسانی باشد این است‌که باقبول آن بایدگفت‌که آنچه هریك از ما باید خویشتن را همان بداند و به عنوان شخصیت خودپسندیده وگران‌مایه وگرامی شمارد دیگر معلول جزء روحانی وجود ما نیست، بلکه امر عرضی است. به‌عبارت دیگر شخصیت من ناشی از این می‌شودکه قطعه‌ای از ماده که جسم مرا ازآن ساخته‌اند غیراز قطعه‌ای باشدکه جسم همسایهٔ مرا ازآن تراشیده‌اند و چنین اعتقادی‌را نه ازلحاظ انسانی و نه ازلحاظ مسیحی مقبول می‌توان شمرد. البته‌حق همین است‌که چنین اعتراضی برچنین رأیی وارد شود ولیکن مقصود توماس آکوئیناس این نبود. اصحاب نظر در قرون وسطی در تحلیل مسائل بسیار بیش‌از آنچه امروز در بین ما متداول است استقصاء می‌کردند. بحثی‌که درمذهب توماس‌آکوئیناس در این‌باره می‌نمودند فقط برای تبیین تشخص بود وهیچ مقصود دیگر نداشتند. ازاین مطلب که هرگاه اجسام انسان نباشد افراد انسان نیز نخواهند بود هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت که فرد انسان شرافت وفضیلت خویش را ازبدن بگیرد یا اصالت وجود شخصی انسان باتوجه به‌جسم او تعریف شود. اگر به‌یاد آوریم‌که هیچ جوهر انضمامی بدون ماده وجود ندارد و در موجود انسانی‌که جوهر مرکب از صورت وماده‌است جوهریت از صورت‌به‌ماده انتقال می‌پذیرد، این‌مسأله صورت دیگربه‌خود می‌گیرد. [و ایراداتی ازقبیل ایراد اخیر به‌سهولت مندفع می‌شود].

چون بنای مطلب را برهمین اصل اخیر بگذاریم پیداست‌که

حتی با حفظ معلومات مسأله‌که مأخوذ از تعالیم ارسطوست وادار نیستیم که عیناً مثل ارسطو به‌حل آن پردازیم. واین اصل جز این نیست که صورت انسان نمی‌تواند به‌عنوان موضوع منفرد حامل اعراض تلقی شود؛ ولیکن مع‌ذلك صفت جوهریت به‌سبب همین صورت بـه آن موضوع تعلق می گیرد، زیرا صورت است که وجود بالفعل به‌مادهٔ بالقوه می‌دهد وفرد را قادر به‌این می‌سازد که قائم به ذات باشد[۱۹]. ازهمین‌جا این نتیجه برمی‌آیدکه وجود ماده ووجود شیء مرکب ازصورت و ماده جز وجود صورت نیست، برعکس، وجود صورت نیز همان‌وجود کل شیء مرکب است. بالطبع چنین باید بود، زیرا این وجودراصورت به‌ماده یابه جسم می‌بخشد، وبه‌همین‌سبب درضمن فصل اخیر گفته‌شد که خطاست‌اگر تصور کنیم که‌فنای‌بدن‌باعث فنای‌نفس‌می‌شود، زیرابدن‌از نفس‌حیات نمی گیرد بلکه‌نفس بدن‌را زنده‌می‌دارد[۲۰]. پس‌باید اصل‌عدم تشخص نفس را ازآن‌حیث‌که نفس است به‌دقت محفوظ داریم، زیـرا تصور دو صورت ازاین مقوله‌که ازآن حیث‌که صورتند عدداً از یکدیگر متمایز باشند محال است؛ ازآن حیث‌هم‌که قابل اتحاد بـا اجسام مختلف باشند باز چنین تصوری محال است. زیرا اشکالی‌که از لحاظ فلسفی در این‌مورد پدید می‌آید همان است‌که بود. ولیکن باید حقیقتی راکه در ضمن اصل ارسطوئی مندرج بود به‌تمامی باز یافت؛ خود ارسطو نتوانست چنین‌کند، زیرا مثل مسیحیان مبالات آن نداشت که وحدت فرد را براساس روح او تأسیس‌کند.

به این حقیقت درکمال وضوح نمی‌توان پی‌برد مگر این‌که‌با استفاده از مطالبی‌که در معرض تشریح وتحلیل قرارگرفت مفهوم فردیت[۲۱] را از مفهوم تفرد[۲۲] تمیز دهیم. مبدأ تفرد جز ماده نیست، پس همین ماده‌است‌که علت فردیت می‌شود؛ ولیکن فردیت حاصله به خود ماده تعلق نمی گیرد؛ برعکس، فرد از آن‌حیث که به عنوان کل موجود جوهری انضمامی درنظرگرفته می‌شود فرد است. وبدین‌معنی،

ماده که منشأ تفرد است از آن حیث چنین است که جزئی از کل موجود جوهری است، و چون وجود این جوهر همان وجود صورت خویش است ناگزیر باید فردیت را همان‌طور که خاصیت ماده می‌خوانیم خاصیت صورت نیز بشماریم، حتی تعلق آن‌را به‌صورت بیش‌از تعلق آن به ماده بدانیم. زیـرا صورت علاوه براین‌که مثل ماده ازفردیت جوهر برخوردار است؛ آنچه منشأ جوهریت جوهر است ماده نیست بلکه صورت است. این فکر را به‌نحو دیگر نیز می‌تـوان بیان کرد، یعنی می‌توان گفت که ماده‌است که به‌صورت تفرد می‌دهد ولیکن همین که تفرد داده شد صورت است که فردیت دارد. خلاصه، نفس صورت فرد است ولو ازآن‌حیث که صورت محض است چنین نباشد[۲۳]. وقوام ودوام همین صورت فردی است که ماده را به‌نحوی که خاص اوست تقرز می‌بخشد و موجب قوام ودوام آن می‌گردد[۲٤]. اما باید دید که‌این فردیت نفس در چیست، و این مطلب را بتمامه نمی‌توان معلوم داشت مگر این‌که از فردیت به‌شخصیت[۲۵] روی آوریم، یا بهتر آن‌که بگوئیم از آن بحث به مرتبهٔ این بحث دیگر فرا رویم.

هرشخص انسانی نخست یك فرد است[۲٦] ولیکن علاوه براین که فرد باشد اوصاف دیگر نیز دارد زیرا سخن ازشخص آن‌گاه می‌رود که جوهر فردی بخصوصه از لحاظ مرتبه‌ای ازفضیلت و شرف که حائز آن است ملحوظ شود[۲۷]. حیوانات افرادند، ولیکن اشخاص نیستند. فراتر باید رفت: همواره هر موجودی رابه‌سبب عالی‌ترین درجهٔشرف او شخص می‌نامند[۲۸]. یکی از علائم این امر این است که چون قصد تجلیل شخصی را بکنیم همواره ازلحاظ اعلی مرتبهٔ لیاقت که در او می‌بینیم ازوی یاد می‌کنیم وسایر اوصاف اورا چنان‌که گوئی به‌حساب نمی‌آوریم به‌کنار می‌گذاریم. اما اگر بخواهیم عالی‌ترین مرتبهٔ شرف انسان‌را بیابیم‌می‌بینیم که عقل‌اوست، تاآن‌جا که‌درتعریف شخص‌انسانی باید گفت که «جوهرفردی موجودی است که‌عاقل است»[۲۹]. این‌تعریف

بوئتیوس[۳۰] است و فیلسوفانی که در قرون وسطی ایـن تعریف را مقنع نیافتند بسیار کم بودند، زیرا این تعریف به‌تنهائی فراخور معرَّف خویش است، منتهی بایدمعنی دقیق‌تعریف ونتائجی راکه ازآن‌می‌توان گرفت معلوم داشت[۳۱].

تفاوت کلی وجزئی مشترك در بین تمام اجناس موجودات است، حتی به‌یك سعنی در اعراض نیز مثل جواهر ایـن تفاوت را می‌توان‌یافت؛ معذلك، چون عرض جز ازآن لحاظ که به جوهرجزئی تعلق می گیرد جزئی نیست باید گفت که تنها موجود جزئی حقیقی است که به‌تمام معنی خود جوهر می‌تواند بود[۳۲]. پس جواهر ازآن‌لحاظ که به‌وجود انضمامی قائمند همان افرادند؛ منتهی بعضی‌از افراد از بعض دیگر با این خصوصیات عمده متمایز می‌شودکه منشأ مستقل اعمالی است که خود به‌خود از آنها سر می‌زند. اجسام طبیعی غیر آلی به‌نحو انفعالی قوانین طبیعت را می‌پذیرند وقوای طبیعی ازمسیرآنها مرور می کنند و این اجسام را بدون این‌کـه هیچگونه مشارکت یا مقاومت ازجانب آنها پدید آید به‌حرکت درمی‌آورند. نباتات و حیوانات، و علی‌الخصوص حیوانات، مرتبهٔ عالی‌تری را حائزند زیرا در مقابل تحریکات خارجی عکس‌العمل دارند، ولیکن کیفیت این عکس‌العمل را اعمالی کـه در آنها اثر می گـذارد معلوم می‌سازد، به‌طوری‌که دربارهٔ حیوانات نیز می‌توان‌گفت‌که آنها را به‌عمل وا می‌دارند بی‌آن‌که خود آنها عمل کنند. اما وضع انسان یکسره بـا جملهٔ این اشیاء متفاوت است. انسان عقل دارد، قادر به ادراك تعداد کثیری از اشیاء مختلف است، امکان انتخاب دربین امورکه درمعرض سایر موجودات نیست به‌انسان عرضه می‌شود، وچنان‌که در دنبالهٔ کلام خواهد آمد عقل اوست‌که منشأ این اختیار است. پس انسان از افراد هرنوع دیگر به‌این صفت امتیاز داردکه صاحب افعال خویش، و برخلاف اشیائی‌که قوای طبیعی محرك آنهاست عامل به‌اعمال‌خویش

است؛ ولفظ شخصیت به‌معنی فردیتی که به‌موجود مختار تعلق می گیرد می‌آید.[۳۳] وبدین‌ترتیب ماهیت شخصیت واختیار بایکدیگرمشتبه است. از طرف دیگر اختیار باعقل متناسب است وچون قیام نفس وهم‌چنین قیام انسان به‌عقل خویش است بایدگفت که دروجود ما اصل فردیت واصل شخصیت عین یکدیگرند. فعلیت نفس ناطقه چون به‌بدن انتقال پذیرد فردی تحقق می‌یابدکه همان شخص است، به‌طوری‌که می‌توان گفت‌که نفس‌فرد برحسب تعریف متضمن شخصیت است.

چنین تصوری از شخصیت باعث آن‌شدکه از فلسفهٔ یونان،به عبارت دیگر، از افکار افلاطون و ارسطو، بسی فراتر روند. زیـرا نفس انسانی را بدان‌سبب‌که عقل است، یعنی بنابر تعریف خود موجود غیر مادی است ودرنتیجه فسادناپذیر است، جوهر دانستند وازهمین جهت بودکه توماس آکوئیناس می‌توانست یکی‌از اصول معروف حکمت ارسطو را پیوسته از سر گیرد وجزء عقائد خود بپذیرد، وآن این‌که فرد جز ازلحاظ نوع ملحوظ نیست؛ منتهی حکمای مسیحی با تغییری‌که ناگزیر درمعنی این‌اصل وارد ساختند نتائجی ازآن‌گرفتند که مثل ارسطو آنان را ملزم نساخت تا جانب نوع را ترجیح دهند، بلکه برحسب همین قاعده فرد را برنوع مرجح داشتند. قصد طبیعت را از این‌پس توجه نوع ندانستند، بلکه موجود فسادناپذیر را مقصد آن شمردند. اگرگاهی توجه آنان به‌مصلحت نوع بیش‌از مصالح افـراد معطوف می‌شد درموردی بودکه افراد را فسادپذیر می‌یافتند و نوع را دائم و باقی می‌دیدند. ولیکن آن‌جاکه جواهر فسادناپذیر رادرنظر می گرفتند، چون‌نه‌تنهانوع‌آنها باقی‌بودبلکه‌افرادشان‌نیزبقاداشتند، از همین‌رو خودهمین افرادرا مقصود بالاصالهٔطبیعت‌می‌خواندند. اماجزء فساناپذیرانسان نفس اوست، درنتیجه بایدگفت‌که‌افرادکثیرنوع واحد انسـن مقصود اول طبیعت‌است، یابهترآن‌که بگوئیم‌اولین مقصودصانع طبیعت، تنها خالق نفوس انسانی، یعنی خداست[۳۴].

بدین‌ترتیب‌ازاین‌پس وجودفردی‌انسانی‌راکه درفلسفهٔ مسیحی بر جوهریت عقل وبقای آن‌که لازمهٔ این جوهریت است مبتنی‌شمردند از شرافت ولیاقت موجود فسادناپذیر وپایدار برخوردار یافتند وبه سبب همین بقای خویش از هر موجود دیگری ممتاز دیدند ومنشأ اصلی فعل عقلی خواندند، فعلی‌که چون به‌کار افتد تقدیر آتی این موجود مسؤول را معلوم خواهد ساخت. ونبایدغافل از این‌نکته بود که‌برحسب فلسفهٔ مسیحی خود ما را مسؤول روح خویش ازجمیع جهات واز هر دو جنبهٔ عملی و نظری آن به‌شمار آوردند، زیرا برآن شدندکه افراد انسان‌ازآن‌حیث که‌عقل دارند، یا خود ازآن‌حیث که‌شخصند، می‌توانند صواب را از خطا جدا سازند، یعنی تحصیل علم کنند، و می‌توانند خیر را از شر تمیز دهند، یعنی تحصیل اخلاق نمایند[۳۵]. پس مسیحیان مآل حیات باطن‌انسان رادراین دیدندکه هر کسی شخصیت خود رابدین‌سان بنیاد نهد، درمسیر ارتقا اندازد، پیوسته تهذیت و تزکیه نماید، دراین راه هرگز ازپای ننشیند وکار خویش‌را تمام شدنی نپندارد؛ زیراچنین امری به‌تمام معنی آن‌جز در حیات اخروی تحقق‌پذیر نیست. به‌حق می‌توان گفت‌که شخص تنها ازاین طریق موجود می‌شودکه عقلی‌که اصل تعین اختیاری است باماده اتحادپذیرد وجوهر عاقلی ازاین میان پدید آید. کانت خود بااعتقاد به اصالت شخص‌که از فلسفهٔاو مستفاد می‌شد وارث سنت مسیحی بود، زیرا شخص را هویت جوهر متفکر می‌دانست ازآن حیث‌که در ضمن تمام افعالی‌که از او سرمی‌زندهمیشه همان می‌ماند[۳۶]، وهمین وحدت اوست‌که بقای او را مقدر می‌دارد[۳۷]. ولیکن این نکته را نیز نباید ازنظر دور داشت‌که شخص انسان چون بدین‌ترتیب وبا اتکاء به‌این اصول حاصل آید هنوز بسیار دور ازآن است‌که تحقق خود را به‌تمامی تحصیل نماید. درنظر اول می‌توان دریافت‌که چون مفهوم شخص را بدین‌گونه تصورکنند نتائج بسیاری ازطریق ربط آنها به‌همین مفهوم در بسط حیات معنوی انسان به‌دست

می‌آید ودر قرون وسطی سعی عمده‌ای دراین باب نکردند، ومی‌توان گفت که هنوز هم جای آن‌است که از اصول موضوعه در فلسفهٔ مسیحی پیوسته فوائد تازه بر گیرند و کوششی که هر گز تمام نشود دراین‌باره به‌کاربرند به‌هر صورت توماس آکوئیناس شأن شخصیت‌را بیش‌ازهمهٔ امور دیگری که بتوان در طبیعت مشاهده کرد تجلیل نمود وهیچ شیئی درنظر وی اشرف از ذوات اشیائی که آنها را به‌افراد عاقل تعریف می‌کرد نبود[۳۸]. وچگونه جز این می‌توانست گفت .وحال‌آن‌که اونیز مانند تمام متکلمان مسیحی که به‌زبان لاتین مطلب می‌نوشتند معنی شخص را شامل ذات خدا هم می‌دانست وبه‌صراحت از اشخاص الهی سخن به‌میان می‌آورد[۳۹]؟ــ محض مزید توضیح گوئیم که تقریباً هرچه دربارهٔ فلسفهٔ اصالت شخص می‌دانیم در آثار اصحاب افکار در قرون وسطی در مبحث تثلیث الهی وارد شد وحتی همان تعریفی که از بوئسیوس دربارهٔ شخص آوردیم وبه تأثیر آن در سراسر قرون وسطی و نفوذ آن دربسط اخلاق جدید واقفیم[۴۰] از یکی از رسائل او که در شرح‌طبیعت دوگانهٔ عیسی بود[۴۱] نقل گردیده است ومنظور بوناونتوره و توماس آکوئیناس نیز از تعمق درتعریف مزبور همین بوده است که ببینند که آیا حق تطبیق آن را برذات خدا دارند یا نباید چنین کنند. سرانجام یك‌بار دیگر به‌اصل مقال باز می‌گردیم تا در این‌باره تأکید کنیم که در فلسفه‌ای مانند فلسفهٔ مسیحی که همهٔ امور را مخلوق خدای متشخص می‌شمارند نمی‌توانند شخصیت را علامت ارتقاء وجود بـه ذروهٔ کمال خویش نینگارند. زیرا برحسب این فلسفه همهٔ اشیاء بـه وساطت کلمه خلق می‌شوند وکلمه با خداست وکلمه خداست، یعنی بعینه همان موجودی است که در همان حال که وجود مطلق است، وبه اصطلاح سفر خروج همان است که هست، خود را شخص می‌داند[۴۲]. پس قول به‌اصالت شخص نیز مثل سایر اقوال در فلسفهٔ مسیحی بـه حکمت سفر خروج بازمی‌گردد. ما اشخاصیم زیرا که‌آثار صنع‌شخصیم

واز شخصیت خدا فیض برمی گیریم، همان‌طور که ازآن‌لحاظ که‌خیریم از کمال او مستفیض می‌شویم، از آن لحاظ که علتیم از قدرت‌خالقهٔ او برخورداریم، ازآن‌لحاظ که علم سابق براشیاء داریم از عنایت او بهره‌مندیم وخلاصهٔ کلام ازآن‌لحاظ که موجودیم ازوجود مطلق او نصیب می‌بریم. شخص بودن به‌معنی بهره بردن ازیکی‌از عالی‌ترین مراتب شرف وجود الهی است. واین مقام راگوئی باید ختام کلام دانست. جمیع علمای اخلاق در قرون وسطی برآن شدند که این معنی مبین علو شرافت انسان و در نتیجه برترین مرتبت در کل طبیعت است، مع‌ذلك شرحی در این‌باب ندادند، یعنی فکر مسیحی در همان زمان که‌به‌کشف این معنی نائل گردید واهمیت آن‌را دریافت سخن راکوتاه گرفت واز بسط مقال برای تحصیل نتائج این کشف مهم باز ایستاد. این امر را چگونه باید تبیین کرد؟

تنها به‌ظاهر چنین می‌نماید. درست‌است که گوئی مفهوم‌شخص در عالم اخلاق قرون وسطی دخیل‌نشده وتأثیری نبخشیده باشد. ولیکن درصورتی می‌توانیم علم اخلاق این دوره را فاقد این مفهوم بدانیم که از تعریفی که حکمای مسیحی ازشخص کرده‌اند غافل بمانیم. اینان در تعریف شخص گفتند که آن: فردی است که‌قوهٔ‌عاقله دارد؛ وچنان که ازاین‌پس خواهیم دید اخلاق مسیحی مستلزم این است که انسان چنان زندگی کند که حیات او در نهایت مطابقت بـا حکم عقل بـه‌سرآید. بنابراین هر کلمه‌ای که در قرون وسطی دربارهٔ اخلاق گفته باشند مستقیماً با تاریخ آراء حکماء دربارهٔ شخصیت ارتباط می‌جوید. شخص از آن حیث که عقل عملی است به‌فعالیت می‌پردازد و همین کوشش که از همین جنبه از او سر بر می‌زند تاروپود زندگی او را می‌سازد. اگر چه شخص انسان از حیث ذات خود عاری از همهٔ امور است، ازطریق تحصیل معارف جدید که همان علوم است، اخذ عادات جدید دراخلاق که همان فضائل است و کسب ملکات جدید در عمل که همان صنایع

است پیوسته پرمایه وتوانگر می‌شود، در همان حال که خود رامی‌سازد ومی‌پردازد، اشرف خلائق را درنوع انسان نیز که دانشمندان ودلاوران وهنرمندان یا اولیا واصفیا باشند پدید می‌آورد. ایـن شاهکارهای آفرینش پیوسته باقی می‌مانند، مثل شخصی که ایجادشان می‌کند فسادناپذیر می‌شوند، حتی به‌عبارتی می‌توان گفت که در گوهرجان جاویدانی که سرنوشت آن این است که تن خود را نیز در حیات‌لایزال باز یابد حك می‌شوند. یکی‌از شعرای یونان گفته بود که در میان هر آنچه در این‌جهان می‌توان ستود هیچ‌یك را به‌اندازهٔ انسان نمی‌ستایم؛ بعداز ظهور مسیحیت امثال این‌کلمات را تنها در شأن نوع انسان به زبان نیاوردند بلکه شخص‌او را اکمل موجودات در سراسر طبیعت شمردند[۴۳]ـ از این‌پس برای این‌که رشتهٔ تکامل این موجود عالی را دنبال‌کنیم باید به‌مطالعهٔ شروط فعالیت نظری وعملی او پردازیم و کیفیت فراگرفتن معارف وبه‌کاربستن اخلاق‌را ازجانب اومعلوم‌سازیم.

دراین حین‌که قصد آن داریم که از دورهٔ اول این سلسلهٔ دروس نتیجه‌ای به‌دست آوریم[۴۴] بیش‌ازهرموقع دیگربه‌نقص تقریرات خود در قبال اهمیت مطلب پی‌می‌بریم وآشکارا می‌بینیم که آنچـه گفته‌ایم تنها طرحی از خطوط اصلی این تصویر خطیر می‌تواند بود. مع‌ذلك همین طرح مجملی که خود ما بیش‌از همه‌کس برآن ایـراد می‌گیریم می‌تواند عذر ما را نیز بیان کند. آنچه ما خواستیم تا به‌قدر مقدور به‌انجام رسانیم این بود که باتوجه به‌معلوماتی که فعلا داریم منشأ دینی قسمتی از مطالب فلسفی وعلی‌الخصوص اصل یهودی و مسیحی آنها را معلوم سازیم. اگر رأیی که ابراز داشتیم دراساس خود صحیح باشد می‌توان موقتاً روش مطالعهٔ مطالبی راکه حکمای نصاری از فلسفهٔ یونان اقتباس کردند دگرگون ساخت ودراین‌باره یقین‌داشت که هرکدام از عناصر فکر فلسفی که ازمنشأ یونانی یا هر منشأ دیگر به‌قرون وسطی رسیده ودر مجموعهٔ فلسفهٔ مسیحی وارد شده‌است دراین

ترکیب فکری جذب شده ودرنتیجه تغییر صورت یافته است.

چون مسأله را به‌این عنوان طرح کنیم فوراً معلوم می‌شود که ادعای آن نداریم که فلسفهٔ مسیحی را خلق جدیدی بشماریم که ازعدم محض احداث‌شده وهیچ گونه‌ارتباط‌محکم‌باروزگار گذشته‌نداشته‌است.

اهتمام به احصاء منابع یونانی و ترتیب و تبویب آنها و تعیین همهٔ فوائدی که مسیحیت از این منابع برگرفته و از آن خود ساخته‌است پایان‌ناپذیر است. اما سؤالی‌که دراین مقام متبادر به‌ذهن می‌شود این است‌که هرگاه فلسفهٔ یونانی نمی‌بود آیا فلسفهٔ مسیحی به‌وجود می‌آمد؟ـ در جواب بایدگفت‌که هیچ مانعی ندارد که دین مسیح را بتوان به‌تعالیم تورات وانجیل راجع ساخت ودر مطالب همان دو کتاب محصور شمرد وازلحاظ نظری به‌همان سادگی که دین یهود وارد محفوظ داشت. فلسفه، حتی آنچه فلسفهٔ مسیحی نامیده می‌شود، جزء ضروری آئین رستگاری آدمی نبوده ونیست و نخواهد بود. نه‌تنها نمی‌توان ازنظر دور داشت‌که فکر مسیحی بسیار مدیون فکر یونانی است، بلکه می‌توان به‌صحت این مطلب نیز اذعان کرد که آنچه مداومت یافته و در مسیر تطور افتاده است جز فلسفهٔ یونان، یعنی فکر فلسفی محض وبسیط نیست. تنها سؤالی‌که مورد بحث ماست این است‌که آیا فلسفهٔ یونان در دوره‌ای‌که در حوزهٔ‌انتشار دین مسیح تطور می‌یافت تأثیری از این عامل جدید پذیرفت وجنبهٔ تازه‌ای به‌خود گرفت؟ـ درست در همین مورد می‌گوئیم‌که اگر تصوری از فلسفهٔ مسیحی به‌صورت صحیح آن حاصل باشد جواب‌این سؤال را چنین می‌توان دادکه دنیای مسیحی هرچند فلسفه را ازسنت یونانی گرفت با استفاده ازکتاب مقدس وقبول تأثیرات آن این‌فلسفه‌را به‌صورت فلسفهٔ مسیحی درآورد. هرگاه وحی خدا چنان‌که در تورات وانجیل است نازل نمی‌شد فلسفهٔ اولی به‌صورتی‌که مورد بحث آن وجود محض باشد پدید نمی‌آمد وهرگاه فلسفهٔ یونان نمی‌بود ازآن

وحی به‌تنهائی چنین فلسفه‌ای پدید نمی‌آمد.

با توجه به‌این مطلب تصدیق می‌کنیم که روح فلسفهٔ قرون وسطی ازآن حیث‌که فکر جدیدی را ابداع‌کرد همان روح فلسفهٔ مسیحی است ودرهمان حین قبول داریم که قرون وسطی‌یکی از ادوار ارتقاء فلسفی بود و این ارتقاء بر مداومت در سنت اتکاء داشت. ماسعی کردیم که در همه‌جا دربارهٔ عناصر مسیحی این فلسفه تأکیدکنیم و ابتکاری راکه در فکر فلسفی از طریق دین مسیح راه یافت بیان داریم واین بدان سبب بود تا وجه ممیز فلسفهٔ این دوره را نشان دهیم. اما هرگز نخواستیم از عناصری‌که در فکرقرون وسطی راه یافته ومحفوظ مانده وباعث آن شده‌است‌که فکر بشر در این قرون حقیقةً به‌صورت فلسفه درآید غافل مانیم، بلکه کوشیدیم تا مقام این اجزاء وعناصر را پیوسته باز نمائیم. خلاصه، فلسفهٔ مسیحی را تمام فلسفهٔ قرون وسطی نمی‌دانیم وتعالیمی راکه از کتاب مقدس اقتباس گردید تمام فلسفهٔ مسیحی نمی‌خوانیم، حتی مجموعهٔ این تعالیم را ازهر جهت تنهااساس این فلسفه محسوب نمی‌داریم، بلکه فقط ممیز این نوع خاص تفکر فلسفی از سایر انواع فلسفه می‌شماریم وحاکی از روح آن می‌انگاریم. بدین‌معنی، بحث تاریخی دربارهٔ مفهوم فلسفهٔ مسیحی برای تفسیر فلسفهٔ قرون وسطی وتعیین درجهٔ اهمیت این قرون از جمیع جهات در تاریخ بشر ضرورت دارد. وانگهی دراین باب‌که مقصود اصلی از تحقیق ماست هرگونه نتیجه‌ای‌که اکنون در نیمه‌راه به‌دست آمده‌است موقت خواهد بود. زیرا، علاوه بر آنچه تاکنون گفته شد، باید دید که آیا قرون وسطی به‌تکمیل فلسفهٔ اولی ومعرفت انسان از طریق بحث مسیحی راجع‌به‌عقل واخلاق‌موفق گردید؟ واین همان مسأله‌ایست که باید قبل‌از تحصیل نتیجهٔ مطلوبه دربارهٔ آن بحث کنیم واین بحث موضوع دورهٔ دوم این سلسلهٔ دروس [یا فصول ده‌گانهٔ باقی‌ماندهٔ این کتاب] خواهد بود.

حواشی فصل دهم

۱) نگاه کنید به :
Ch. Renouvier, *Le personnalisme,* Paris, F. Alcan, 1903.
(دربارهٔ رابطهٔ اصالت شخص با مسألهٔ خلقت رجوع شود به ص ۱۶ کتاب) همچنین:
Les derniers entretiens, Paris, J. Vrin, 1930.
(دربارهٔ مذهب اصالت شخص Personnalisme به عنوان دین مستقل ازادیان الهی، ص ۱۰۵ کتاب).

2) V. Brochard.

۳) اپیکتتوس (رونق زندگیش درحدود ۱۰۰ م) [Epictête=] Epictetus فیلسوف رواقی رومی... (← دایرةالمعارف فارسی).

٤) سنکا ← حواشی فصل دوم ، ارجاع شمارهٔ ٤٠ .

5) W. D. Ross, *Aristotle,* p. 169.

٦) ازهمین جا می‌توان دریافت که چرا فرد ازآن لحاظ که فرد است نمی‌تواند متعلق علم باشد. می‌دانیم که ارسطو می‌گوید که علم فقط به کلی تعلق می‌گیرد. به عمق معنی این قول مشهور باید توجه داشت. فی‌حدذاته فقط امر کلی است که متعلق علم است ولیکن فلاسفهٔ مسیحی حتی موقعی که همین قول را عیناً بازگفتند معنی دیگری ازآن اراده کردند. توماس آن‌گاه که درموافقت با ارسطو گفت که علم به‌جزئی تعلق نمی‌گیرد قصد او برخلاف قصد ارسطو این نبود که شیء جزئی فی‌نفسه متعلق علم نباشد بلکه مقصود او این بود که علم ازلحاظ ما به‌جزئی تعلق نمی‌گیرد. فی‌نفسه علم به‌جزئی کاملاً امکان‌پذیر است، زیرا خدا علم به‌جزئیات دارد. رجوع شود به :
J. Chevalier, *Trois conférences d'Oxford,* Paris, édit. Spes, 1928, p. 22-27.
که این معنی درآن بسطوافی یافته است.

۷) آتناگوراس ← حواشی فصل ۸ ، ارجاع شمارهٔ ۲۳ .

8) Athenagore, *De resurrectione mortuorum,* cap. XV.

۹) مقصود خون مسیح است که به‌اعتقاد مسیحیان برای بازخریدگناه آدم ونجات اولاد

او نثار شد. – م.

۱۰) باید توجه داشت که مؤلف قول ارسطو را مطابق نظر توماس آکوئیناس تفسیر کرده وتشخص را به‌تبع همین حکیم مسیحی به ماده دانسته است. – م.

۱۱) «اگر دوقطعه ازگوشت واستخوان که صورتشان بدانها می‌پیوندد ازلحاظ کیفیت عین یکدیگر باشند دیگر نمی‌توانند دوانسان متمایز پدید آورند، همان‌طور که اگر دوقطعه ازهیولای اولی نیز می‌بودند نمی‌توانستند چنین کنند. پس باید این دوقطعه ازلحاظ خصائص یعنی ازحیث صورت خود ازیکدیگر متمایز باشند. سقراط وکالیاس با این که درصورت نوعیهٔ خود عین یکدیگرند باید ازلحاظ صورتی که مادهٔ آنها دارد باهم متفاوت باشند. – اگرسلسلهٔ تفکر ما دراین جهت امتداد پذیرد تصوری ازماهیت فرد برای ما حاصل می‌کندکه علاوه برصورت نوعیه مستلزم آن است که افراد نوع دارای خواص پایداری باشندکه ناشی ازامتیاز مادهٔ آنها ازیکدیگر است واختلاف درهمین خواص موجب اختلاف افراد ازیکدیگرخواهد بود. اگرچنین باشد باتوجه به مناسبت صورت وغایت در فلسفهٔ ارسطو بایدگفت که غایت هرفردی تنها وصول به‌کمالی که ممیّز نوع او باشد نیست بلکه این است که خود فرد به‌طرز مخصوص ومشخصی که صورت او معین می‌سازد تحقق بخشد. مع‌ذلك شواهدی که درآثار ارسطو می‌توان یافت تا اثبات کندکه فکر او دراین‌باره چنین بوده است قلیل است» W. D. Ross, *Aristotle*, p. 170. – این ملاحظات ازمورخی است که هیچ‌گونه توجهی به‌قرون وسطی وفلسفهٔ آن نداشت وتنها حاکی ازاین می‌تواند بود که چه مشکلاتی درداخلهٔ فلسفهٔ ارسطو وجود داشت که موجب توجیه راه حل اسکوتوس درقبال این مسأله گردید. آنچه راس دراینجا آورده است چیزی جزهمان سعی اسکوتوس برای خروج ازاین اشکال نیست. اگرفکر ارسطو با تفسیری که راس ازآن کرده است مطابقت می‌داشت (وحق به‌جانب راس است که دراین مطابقت تردید نمود وچنان که خواهیم گفت این مطابقت نمی‌تواند حاصل آید) نظریهٔ ارسطو سرانجام به‌نظریهٔ دونس اسکوتوس یعنی تصدیق hecceitas می‌رسید.

۱۲) ارسطو، **مابعدالطبیعه**، لاندا، ۱۰۷۱ الف ۲۷–۲۹ – باید دانست که این قطعه که راس مضمون آن را دراثبات صحت تفسیرخود بسط داد بی‌آن که به‌ارسطو منسوب دارد (W. D. Ross, Aristotle, p. 170, note 3) قبلاً دونس اسکوتوس درتأیید رأی خود بدان استناد جسته بود. رجوع شود به :

Opus Oxoniense, édit. Garcia, Quarracchi, n. 277, t. II, p. 258.

نتائج حاصله ازتحلیل راس با رأی دونس اسکوتوس درجزئیات بایکدیگر مطابقت دارد. اخلاف اسکوتوس درحوزهٔ او رأی استاد را محفوظ داشتند. رجوع شود به :

Hier De Montefortino, *J. Duns Scoti Summa theologica*, Romae, 1901, t. III, 1, p. 146.

اکتاو هاملن Octave Hamelin نیز درتفسیر ارسطو برهمین رأی رفت. رجوع شود **به کتاب** : *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, p. 238-240, 401-407.

۱۳) تنها یکی ازفلاسفهٔ قبل ازاسکوتوس که امروزه معلوم ماست تشخص صورت وهمچنین حصول تشخص در شیء ازطـریق صورت را تصدیق داشت و او توماس اهـل یورك بود. این شخص دریکی ازآثار خویش به‌نام Thomas d'York *Sapientiale* که هنوز به طبع نرسیده و D. E. Sharp درکتاب :
Franciscan Philosophy of Oxford in the XIII century, Oxford University Press, 1930, p. 82.
به‌نقل وشرح آن پرداخته است چنین‌گفت. اگرشرح رأی دونس اسکوتوس دراین‌باره درکتاب ماقبل ازرأی توماس آکوئیناس آمد تنها بدان‌سبب نبودکه راه‌حل آن یك ساده‌تر ازاین یك است، بلکه هم بدین سبب بودکه رأی او آخرین منزلی است‌که حرکتی که اقدم بردونس‌اسکوتوس وتوماس‌آکوئیناس شروع شد بدان‌جا نهایت‌گرفت. آلبرتوس کبیر قبلاً با عباراتی‌که وضوح بسیار داشت اشکالات حاصله ازنظریهٔ تفرّد به واسطهٔ ماده را بیان نموده بود (رجوع شود به : *Phys.* VIII, tract. I, p. 106, n. 2. وشرحی‌که A. Forest درکتاب : *La structure métaphysique du concret...*, p. 106, n. 2. برآن نوشت) . او برای خروج ازاین اشکال اکتفا به‌این‌کردکه منشأ تشخص راکل وجود انضمامی بداند. البته صحت این معنی واضح است ولیکن باید دیدکـه دراین وجودکل تشخص ازکجا راه یافت. بوناونتوره نیز راه حلی شبیه به همین راه حل را پذیرفت.
E. Gilson, *La philosophie de St. Bonaventure* p. 242.
اوگفت جوهر انضمامی همان وجود فردی‌است وتفرد آن ازطریق ماده حاصل می‌شود. پس هردو قبول‌کردندکه شیء متفردکل هرموجود من‌حیث‌المجموع است، یعنی تفرد نه‌تنها به‌صورت ونه‌تنها به ماده بلکه به‌وجود انضمامی وحدانی هرشیئی است. بدین‌ترتیب بوناونتوره مثل آلبرتوس ازقبول این معنی‌که تنها ماده منشأ تفرد باشد امتناع داشت رجوع شود به :
In II Sent., lib. II, dist. 3, p. 1, art. 2, qu. 3; édit. Quarracchi, t. II, p. 110.
پکام (J. Peckam) نیز وضعی مشابه بوناونتوره داشت وازاین حیث تابع وی بود. – آیا می‌توان فراتررفت وگفت‌که بوناونتوره به‌تشخص ازطریق صورت اعتقاد داشت؟– بسیاری ازاتبـاع اسکوتوس چنین‌گفته ومی‌گـویند، مثل Barth. de Barberiis وFerchi که اقوال آنان را E. Longpré در
La philosophie du B. Duns Scot, Paris, 1924, p. 266, note 10.
آورده است. خود همین Le P. E. Longpré نیز قائل به‌قول اینان بود. مع‌ذلك متن منقول از بوناونتوره که این شخص به‌آن استناد کرده‌است ازاین لحاظ قاطع نیست... چه معلوم نیست‌که اجتماع یا انضمامی‌که صورت نوعـی را به‌حدود فردی محدود وملتزم می‌سازد خصوصیت خود صورت ازآن لحاظ‌که صورت است، یا خصوصیت این فرد مشخص متحصّل ناشی ازاتحاد صورت وماده ، باشد؟– برای این‌که اورا بتوان با رأیی‌که دونس اسکوتوس پس ازوی آورد موافق دانست باید بتوان قولی را ازاو نقل‌کرد حاکی ازاین باشدکه مبداء وجود انضمامی فردی را صورت ازآن حیث‌که صورت است باید دانست

نه صورت ازحیث اتحاد آن با ماده . چنین متنی شاید وجود داشته باشد ولیکن ما به‌آن برنخورده‌ایم. درانتظار نقل چنین قولی احوط آن است‌که اصل صریح بوناونتوره محفوظ بماند: *individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio.*

اما این‌که Bart. de Barberiis گفته‌که بوناونتوره دراین مورد خلاف‌گوئی کرده است بدان سبب می‌تواند بودکه او درنهایت قوت درپی‌آن می‌گشت‌که درآثار این فیلسوف رأیی مطابق رأی اسکوتوس بیابد، با این‌که او چنین رأیی نداشته است. البته اگر بوناونتوره گاهی برآن بوده باشدکه تشخص دارای دواصل است وگاهی گفته باشدکه یك اصل بیشتر ندارد خلاف‌گوئی کرده است ولیکن او به صراحت همواره گفته است‌که تشخص ازانضمام دواصل صوری ومادی به‌یکدیگر ناشی می‌شود وتا امروز نتوانسته‌ایم قطعه‌ای در آثار او بیابیم که تشخص را دارای یك مبدأ شمرده باشد.

ولیکن باید به‌کسانی‌که دراین باره تردید روا می‌دارند ازیك لحاظ حق داد وآن این‌که مذهب فلسفی بوناونتوره مدخلی درفلسفهٔ مسیحی برای این‌که دونس اسکوتوس بتواند ازهمان مدخل بدرآید برجای نهاد، وعلاوه براین آثاری ازمیل به‌قبول تشخص ازطریق ماده ازطرف فلاسفهٔ مقدم برتوماس آکوئیناس نیز دررأی او می‌توان دید.

۱۴) می‌توان‌گمان بردکه دونس اسکوتوس قائل به‌حضور دوصورت جوهری درانسان است: یکی نفس ناطقه ودیگری آنچه او صورت جسمیه (Forme de corporéité) می‌نامد(دلائل اثبات این مدعا را می‌توان درقطعاتی‌ازمتونی‌که Hier de Montefortino جمع آورده است بازیافت، مرجع سابق‌الذکر، ص ۵۰۴ – ص ۵۱۰) ولیکن این تعبیر مأخوذ ازابن‌سیناست، ومعلوم نیست‌که ابن‌سینا وجود صورت جسمیه را باعث‌کثرت صور درافراد شمرده باشد، بلکه خود نفس ناطقه را صورت جسمانیت انسان نیز باید شمرد. شاید مقصود دونس اسکوتوس نیز جز این نباشد.

۱۵) رجوع شود به :

Duns Scot, *Opus Oxoniense,* lib. II, dist. 3, qu. 5 et 6; édit. Gracia Quarracchi, 1914, t. II, p. 267, n. 287.

وهم‌چنین به منقولات : Hier de Montefortino, *op. cit.*, t. III, 1, p. 145-156.

ودربارهٔ تفاوت رأی اسکوتوس با رأی توماس درمورد تشخص عقول مفارق رجوع شود به همین مرجع، ص ۱۵۰ – ۱۵۷ پیداست‌که برحسب رأیی‌که صورت را ازآن حیث‌که صورت است فردی می‌داند یکی ازعقول مفارق می‌تواند فرد باشد وافرادکثیری ازاین قبیل می‌توانند درنوع واحد باشند. برعکس درنظر توماس آکوئیناس‌که تشخص را به ماده می‌داند هرجوهر مفارقی‌که به سبب مفارقت خود غیرمادی است نوع واحدی است. – ما عمداً ازشرح اختلافاتی‌که ازاین لحاظ ممکن‌است دربحث راجع به عیسی مسیح پیش آید ودرضمن بحث راجع به همین مسأله مضمر است وخالی ازتأثیر بارزی درتاریخ دینی مسیحی نبوده است صرف‌نظر می‌کنیم.

۱۶) دربارهٔ این جنبه ازفکر اسکوتوس رجوع شود علی‌الخصوص به :

J. Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der natura communis,* Freiburg, Schweiz, 1927.

دربارهٔ منشأ اصلی این مذهب رجوع شود به :
Etienne Gilson, *Avicenne et le point le départ de Duns Scot,* dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* t. II, (1927) p. 89-149.
17) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 47, 2.

۱۸) کلمهٔ فرد individu در زبان فرانسوی مأخوذ از لاتینی و لغتاً به‌معنی غیرمنقسم‌است والفاظ فارسی‌که دراین ترجمه به‌کاررفته است، برای افادهٔ تمام آن معنی وافی نیست. — م.

۱۹) رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *De Trinitate, cap. II; Sum. theol.,* I, 29, 2, ad 5; I, 76, 1, ad5.

وهم‌چنین به :
P. Glorieux, Le "correctorium corruptorii qudre" (Bibliothéque thomiste, IX), Paris, J. Vrin, 1927, p. 136.

ازاین‌کتاب اخیر مستفاد می‌شودکه این قول مهم توماس آکوئیناس موردغفلت اخلاف او قرار نگرفت و اینان همواره درمقابل اتباع حوزهٔ آوگوستینوس به‌آن قائـل شدند. همین رأی با الفاظ دیگری درفلسفهٔ بوناونتوره نیز حفظ شد. رجوع شود به :
In II sent., dist. III, p. 1, art. 2, qu. 3, édit Quarracchi, t. II, p. 110.

۲۰) نگاه‌کنید به اواخر فصل نهم همین‌کتاب حاضر وهمچنین به‌کتاب P. Glorieux که درحاشیهٔ گذشته ازآن نام برده شد، ص ۱۲۶

21) individualité.
22) individuation.

۲۳) رجوع شود به : Saint Thomas d'Aquin, *In Boet. de Trinitate,* qu, 4, art. 2.
این مطلب مهم ما را متوجه می‌دارد به‌این‌که مورد نفس ناطقه مورد خاصی است. چنان‌که توماس آکوئیناس درضمن شرح مذکور گفته است تنها نفوس راکه دارای عقلند قائم ودائم می‌دانیم وازهمین‌رو تنها دربارهٔ آنهاست‌که می‌گوئیم وجودشان وجودکل‌شان است‌که مرکب ازصورت وماده است. نفوس حیوانات چنین نیست. پس فردیت هرکدام ازنفوس انسانی نتیجهٔ قائم‌بودن خود آنهاست، منتهی بایدگفت‌که این فردیت را ازهمین حیث‌که قائمند وازین‌حیث‌که صوری برای جواهری هستندکه بدون ماده وجود نخواهند داشت حائزند نه ازآن حیث‌که صورتند.

۲۴) این نکته را ازمقایسهٔ مسألهٔ تفرد با مسألهٔ اختلاف موجودات واضح‌تر می‌توان دریافت. این اصل دربین ارسطو وتوماس مشترك است‌که همواره ماده است‌که ازلحاظ صورت وجود دارد ووجود صورت ازلحاظ ماده نیست. پس ممکن نیست بتوان تصورکردکه اختلاف صور ناشی ازاختلاف مواد باشد، بلکه عکس‌آن درست است؛ صورمختلف مواد مختلفی لازم دارند تا بتوانند بااین مواد موجودات انضمامی پدید آورند. این اصل را چون مانند توماس آکوئیناس به‌کارگیریم ونتائجی را بانظم منطقی ازآن استنتاج‌کنیم می‌تواند یکی ازاجزاء اصلی بنای عالم درتقریر فلسفی آن باشد. منتهی توماس آکوئیناس، برخلاف

ارسطو، این اصل را بامفهوم خلقت قرین می‌سازد وازاین‌جا نتیجه می‌گیردکه خدا درنظر مسیحیان صور اشیاء را لاجل خود آنها می‌آفریند ومواد مختلف را جز به‌همان اندازه‌ای که اختلاف صور مقتضی اختلاف آنها باشد خلق نمی‌کند. رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *compendium theologiae,* Pars I, cap. LXXI.

ازاین اصل برمی‌آیدکه چگونه ماده می‌تواند درمذهب توماس مبدأ تفرد شود بدون این‌که فردیّت شیء ناشی ازمادهٔ آن باشد. فوره (M. A. Forest) بحق دراین باره می‌گویدکه ابهام مطلب ازاین‌جا ناشی‌است‌که مسألهٔ تفرد را ازلحاظ فلسفهٔ اولی درمرتبه‌ای‌که به‌حقیقت حائز آن‌است قرارنمی‌دهند. اقتضای مذهب‌توماس جزاین‌که ماده‌را اصل‌تفرّد بداندچیز دیگر نیست. اختلافات فردی واختصاصی هرموجود فردی ازکجا می‌آید؟- جواب این است‌که این اختلافات حاصل ازصورت است، زیرا هموست‌که فعلیّت می‌بخشد ولیکن حصول آنها جز به‌وساطت ماده امکان‌پذیر نیست.
(M. A. Forest, *La Structure métaphysique du concret,* p. 255-256)
25) Personnalité.

۲۶) درقرون وسطی استفاده ازریشه‌های لغات برای اخذ مقاصد مطلوب رواج داشت ودرواقع بازی باکلمات بود. ازآن جمله‌کلمهٔ Persona به معنی شخص را Per se una بخوانندکه «تنها به ذات خود» معنی می‌دهد. رجوع شود به :
Saint Bonaventure, In 1 sent., dist. 23, art. 1, qu. 1.

ناشرین Quaracchi دراین‌باره به‌آلبرتوس‌کبیر وکتاب او :
(*Sum. theol.* Pars I, tr. 10, qu. 44, p. 405, note 9).

ارجاع می‌کنندکه او نیز این بحث لغوی را به ایزیدورس اشبیلی (Isidore de Séville) منسوب می‌دارد ودرمتن دیگری به : Simon de Tournai احاله می‌کند. رجوع شود به :
Saint Bonaventure, *Opera omnia* t. 1, p. 405, note 9.

طبع Quaracchi

۲۷) رجوع شود به‌کتاب اخیرالذکر ازبوناونتوره . - این متکلم بخصوص درتحلیل مفهوم شخص موفق بوده‌است و یکی از دو یا سه‌تن بهترین مفسران اصالت شخص‌برحسب فکرمسیحی است. وضع او دراین جا واضح است. درنظر او مفهوم شخص مستلزم مفهوم فرد است به علاوهٔ مفهوم فضیلتی‌که اختصاص به فرد دارد. تفرّد درنظر او ناشی از اتحاد ماده وصورت فرد بایکدیگر است (وتنها چنان‌که‌گفتیم ازماده نیست) اما فضیلت خاصهٔ او به جهت صورت اوست‌که به‌او تعلق می‌گیرد. رجوع شود به :
Saint Bonaventure, *In II sent.*, 3, 1, 2, 3; édit. Quaracchi, t. II, p. 110.
همین رأی‌کمی بعد درهمین‌کتاب تجدید ذکرمی‌شود. به عبارت دیگر حاصل این رأی این است‌که ماده اگر علت فردیت نیزباشد علت شخصیت نیست؛ چه ، شخصیت صفت صورت است ازآن حیث‌که صورت است.
28) Saint Bonaventure, *In III sent.*, dist. 6, art., 2, qu. 2, ad 4 (Quaracchi. t. III, p. 159)

۲۹) رجوع شود به : Boèce, *De duabus naturis,* cap. III. که شرح آن در :

Saint Bonaventure, *In I sent.*, dist. 5, art. 2. qu. 1.

وهمچنین در : Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 1, 29, 1. آمده است.

۳۰) بوئتیوس [آنیکیوس مانلیوس سورینوس بوئتیوس] Boèce/Boethius حدود ۴۷۵ – ۵۲۵ فیلسوف رومی... (← دایرةالمعارف فارسی).

۳۱) معذلك Richard de Saint Victor پیشنهادکردکه این ضابطه را تبدیل‌کنند وچنین تقریر نمایندکه شخص ماهیت عاقلی است‌که وجود می‌پذیرد. رجوع شود به : *De Trinitate,* lib. IV, cap. XXII.

دونس اسکوتوس بالطبع با چنین تفسیری موافق بود چه ، او می‌گفت‌که نفس چون‌ازآن حیث‌که صورت است فرد است پس حتی نفس مفارق نیزشخص است وچنین امری درفلسفهٔ توماس آکوئیناس نیست. رجوع شود به :
Hier de Montefortino, J. D. *Scoti Summa theologica,* t. I, 2, p. 62.

وازهمین‌رو این حکیم همان ضابطه‌ای‌راکه درمتن‌آورده شد ترجیح‌می‌دهد. علی‌الخصوص که با این‌که نام شخص را برخدا می‌توان نهاد ولیکن نام فرد درخورشأن‌او نیست، چه تفرّد جز ازماده نمی‌آید وخدا فاقد ماده است. (فرد به معنی خاص خودکه مقصود مسیحیان است. – وشاید بتوان‌گفت‌که درفلسفه اسلامی برعکس است، یعنی با این‌که اورا فرد نامیده‌اند لفظ شخص را بسیار بندرت وبه حداقل امکان وبه معنی عین وجود درشأن وی آورده‌اند. م.)

۳۲) ازهمین‌رو توماس اسم خاصی برای این معنی اختیارکرد وآن «جوهر اول» یا «اقنوم» بودکه درترجمهٔ فرنگی آن‌گاهی Suppôts می‌آورند.

33) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 29, 1.

34) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 98, 1.

35) Saint Bonaventure, *In I Sen.*, dist, 25, art. 1, ad 2.

(۳۶
Kant, *Kritik der reinen, Vernunft* (*Critique de la raison pure*), Elementarl., IIth., II Abtheil., II Buch. I. Hauptst.

البته مقصود این نیست‌که فلسفهٔ کانت را با فلسفهٔ بوناونتوره مطابق بدانیم، بلکه مقصود این است‌که مداومت تأثیر فکرمسیحی را درفلسفه‌های غیرمسیحی نشان دهیم.

۳۷) Kant, *op. cit.*, Dritter Paralogismus der personalitat. – می‌دانیم‌که چگونه آنچه ازلحاظ عقل محض برخلاف منطق است ازلحاظ عقل عملی عین حقیقت می‌شود.

38) *Singularia rationalis naturae.*

۳۹) Les personnes divines – منظور پدر وپسر وروح‌القدس است. م.

۴۰) راجع به نفوذ مداوم فلسفهٔ مسیحی درتاریخ فلسفهٔ جدید رجوع شود به تحقیقات ریتر (H. Ritter) درکتاب تاریخ فلسفهٔ مسیحی (*Histoire de la philosophie chrétienne*) ج ۱ ، ص ۲۰ – ص ۲۲ ، که مطالب آن را همواره می‌توان درست دانست.

41) *De Duabus naturis.*

42) Saint Bonaventure, *Com. In Joan.*, VIII, 38; édit. Quaracchi, t. VI, p. 361

43) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 29, 3.

٤٤) اشاره به‌این است که این مجموعه دروس بیست‌گانه درطبع اول منقسم به دوجلد شده ، وجلد اول که شامل ده درس بوده درهمین فصل به‌انجام می‌رسیده است. م.

فصل یازدهم

خویشتن‌شناسی وشعار سقراطی
در عالم مسیحی

«مونتنی[1] طرحی که حکایت از حماقت دارد از خـویشتن درافکند!»[2]ـ پاسکال چون این سخن را به‌زبان می‌آورد به‌حال‌شخص مونتنی که خود را بدین‌سان از هرگونه یقین دور می‌دید ودستخوش تشکیك وتردید وزبونی وناتوانی می‌یافت توجه نداشت، بلکه نظایر این احوال را ازاین لحاظ شایستهٔ نهایت عنایت می‌دانست که در دل انسان راه می‌یابد، وکلام او در «گفتگو با دوساسی»[3]حکایت ازهمین معنی داشت. زیرا «باید خویشتن را شناخت. اگر این کوشش ما را به معرفت حقیقت نائل نسازد لااقل در تنظیم امور حیات مفیدمی‌افتد و هیچ امری بیش از این مقرون به صواب نمی‌تواند بود.»[4] پاسکال آن‌گاه که در طی این اقوال علم اخلاق را مبتنی بر شناختن خویشتن کرد یکی‌از قدیم‌ترین کلمات رائجه در سنت‌فلسفی را بازگفت. ولیکن تفسیری که از شناختن خویشتن کرد به‌طرز جدیدی بود ومورخ‌فلسفه کیفیت انتقال فکر را از سقراط به پاسکال با تبدلی که در آن رخ داده است تفسیر نمی‌تواندکرد مگر این‌که فصل عمده‌ای به‌شرح این‌مطلب

متداول در بین فلاسفهٔ مسیحی، یعنی شعار معروف «خود رابشناس»، اختصاص دهد.

این مطلب بیش‌از تمام مطالبی‌که مورد بحث مورخ فلسفه مسیحی است می‌تواند در معرض این ایراد قرار گیردکه در ضمن‌آن حیث فلسفی با حیث دینی مشتبه می‌شود. معذلك، باید درنظر داشت که سقراط خود این شعار حکمت را کـه در غـایت شهرت است از هاتف معبد دلفی شنید: «خود را بشناس»[۵]، و پیداست‌که کاهن معبد به‌تعلیم فلسفه نمی‌پرداخت. سقراط این دستور را به‌عنوان برنامهٔ‌کار وروش رفتار خود تفسیر می‌کرد واتباع واخلاف‌خود را فرامی‌خواند که در شناخت خود بکوشند تا خویشتن را بهتر سازند. وآنچه مسلم است این‌که از مشکلات این اهتمام غفلت نداشت. نه‌تنها این مشکلات را دید وسنجید بلکه چون دراین راه کشته شد باید برآن بودکه خود او آنها را آزمود. چون این روش رابه‌کار می‌بست با بسیاری از موانع فلسفی‌که می‌بایست ازمیان بردارد و بسیاری از عوائق اجتماعی که می‌بایست در برابر آنها به‌مخاطره افتد مواجه می‌شد ولیکن خود این مطلب ازلحاظ او مسأله‌ای‌که می‌بایست به‌حل آن پـرداخت محسوب نمی‌شد واقدام به‌مطالعهٔ انسان مقرون به رموز و اسرار نبود. دقیق‌تر بگوئیم، چون این سخن از زبان غیبگوی معبد دلفی به‌گوش سقراط رسید وبه‌زبان او گفته شد باهیچ‌گونه رازی همراه نبود ولیکن ازآن زمان‌که اصحاب نظر در قرون وسطی به‌اقتباس این بیان وتفسیر آن پرداختند ناچار دوباره محاط به‌اسرار شد.

فیلسوفان مسیحی با هر نظری واز هرجنبه‌ای به‌انسان‌بنگرند او را به‌خدا منسوب می‌دارند وتابع او می‌شمارند وهمواره ازاین لحاظ دربارهٔ او حکم می‌کنند. البته این فیلسوفان دربارهٔ طبع انسان از تورات چیزها آموخته‌اند. خدا در روز ششم آفرینش با خود گفت: «اینك انسان را به‌صورت ومثال خود بسازیم تا برماهیان دریا

وپرندگان آسمان وجانوران اهلی وسراسر زمین وخزندگانی که در آن می‌خزند حاکم باشد، وخدا انسان‌را به‌صورت خود، یعنی به‌صورت خدا، آفرید»[۶]. مشابهت باخدا، که در این چند سطر سه‌بار تصدیق گردید بدین‌سان با فعل خالق در طبع انسان جای گرفت وبر هیئت باطن وجود او حاکم شد. جای آن نیست که بحث خود را دربارهٔ مراتب تأثیر این کلام وجزئیات آن ومطالبی که از این بحث متفرع می‌شود ادامه دهیم، ولیکن لااقل می‌توانیم تغییراتی راکه براثر اعتقاد به این آیات در نحوهٔ طرح مسألهٔ خویشتن‌شناسی و طریق حـل آن حاصل می‌آید یادداشت کنیم.

نخستین نشانهٔ صورت ومثال خدا کلیت آن است. در تبیین این کلیت گوئیم که مقصود از صورت الهی امر عرضی که به‌ذات انسان ملحق شود نیست، بلکه مقصود خود ذات انسان ووجه مقوم اوست. از همین‌رو گرگوریوس نوسائی[۷] اظهار داشت که تمام افراد انسان بدون هیچ‌گونه امتیازی به‌صورت ومثال آفریدگارند وهمین رأی را در مجموعهٔ توماس آکوئیناس ودر آثار بوناونتوره ودونس اسکوتوس نیز می‌بینیم. خلاصه، این عقیده چون برطبق نص تورات تعلیم شد وجه مشترك جمیع افکـار در فلسفهٔ مسیحی گردید[۸]. ولیکن چـون در حوزه‌های مختلف فلسفی قصد آن کردند که معنی صورت ومثال خدا را معلوم سازند وبه‌تعریف آن پردازند با همدیگر اختلاف‌نظر یافتند.

درنظر کسی که تنها به‌قبول نص سفر تکوین وتبعیت ازآن اکتفا کند این مسأله جواب ساده‌ای دارد. تورات حاکی از این است که انسان رابه‌صورت خدا آفریده‌اند بدین‌معنی که او خلیفهٔ آفریدگار در روی زمین است. جهان آفرین جهان‌دار چنان که خود می‌خواهد برجهان حکم می‌راند. منتهی قسمتی از این حکومت را به انسان وا می‌گذارد، تاآن‌جاکه ما بتوانیم مانند خود خدا براشیا فائق باشیم. قبلاً دربارهٔ این مفاهیم اصلی سخن گفته‌ایم واینك کافی‌است همان سخنان

را به‌یاد آوریم تا معلوم شود که انسان را ازچه لحاظ تصویر خدا در روی زمین می‌شماریم: انسان بدان‌معنی وکیل خداست که نایبی نمایندهٔ حاکم باشد. اما مسألهٔ حقیقی فلسفی که در این‌باره طرح می‌شود این است که ببینیم انسان چرا قابل‌آن است که بر جهان حکم راند واین حکومت را که شبه حکومت خداست احراز کند. پیداست که این امتیاز نخست بدان‌سبب اختصاص به‌انسان می‌یابد که انسان برخوردار از اختیار است، درحالی که سایر موجودات چنین نیستند. ولیکن باید دید که‌منشأ خود این‌اختیار چیست؟ــ منشأ اختیارعقل کلی[۹] وعقل‌جزئی[۱۰] انسان است که او را قادر به‌ادارهٔ افعال خویش وانتخاب در بین آنها می‌سازد و درهمان حال قابل صفات جمال و مشمول فضل خدای متعال می‌کند. این شرح فهرست‌وار که قدیس افرائیم اهل نصیبین[۱۱] آورده است حکایت ازآن دارد که فکر فلسفی از همان اواسط قرن چهارم میلادی چگونه ارتقا یافته بود[۱۲]. ازاین‌پس متکلمان انسان را ازحیث عالی‌ترین صفات او، یعنی عقل واختیار، به‌صورت ومثال آفریدگار دانستند.

قدیس برنار که می‌تواند پیشرو افکار دکارت به‌شمار آید اختیار انسان را عالی‌ترین تصویر خدا در جهان شمرد، زیرا معنی اختیار چنان است که نمی‌تواند کاسته شود بی‌آن‌که از میان برود. اختیار در ما نشانی ازکمال لایزال است که به‌یك معنی کمال ازلی‌است ومشابهت با کمال ذات خدا دارد[۱۳]. آوگوستینوس برعکس دربارهٔ علو قدر فکر تأکید نمود وانسان را ازآن‌حیث که برخوردار ازفکر است در معرض اشراق صور علمی الهی شمرد، ودر حوزهٔ اتباع آوگوستینوس در قرون وسطی مقصود از تصویر الهی را همین‌اتصال عقل با خدا که بلاواسطه حاصل می‌شود دانستند[۱۴]. درهرکدام از این حوزه‌ها از بعضی‌از سنن، که اغلب آنها مکمل یکدیگر بود، تبعیت کردند وبر اثر بحثی که پیش‌آمد به‌هرصورت مضمون آیهٔ تورات که

منشأ این اعتقاد بود از لحاظ فلسفی شرح وبسط گرفت وبسیار اهمیت یافت وانسان در عمق معنی فلسفی خود دگرگون شد.

اگر بگوئیم که فکر واختیاری که در ماست به‌صورت ومثال خداست بدین‌معنی نیست که نفس ما تصویری یا نقشی باشد که نظر افکندن در آن برای شناختن صانع آن کفایت کند. البته در بعضی از مراتب سفلای معرفت مثل تخیل یاتحلیل عقلی شاید بتوان چنین انگاشت. ولیکن این قبیل افکار هرچند در رتبهٔ خود مجاز باشند تنها ازلحاظ کلی وباتوجه به‌روح مطلب اعتبار دارد واگر وارد تفصیل جزئیات شویم قدر وقیمت آنها از میان می‌رود. جملهٔ این تعبیرات به‌منزلهٔ پاسخهائی دربرابر یك سؤال است وآنچه اهمیت دارد این که همین یك سؤال همواره ودر همه‌جا حاضر ومؤثر ومثمر است. در آثار نویسندگان قرون وسطی می‌بینیم که تشبیهاتی راجع به تثلیث پیوسته نضج ونمو ورونق می‌گیرد، علم نفس به‌صورتی درمی‌آید که آثاری از تثلیث درآن نمایان می‌شود، قوای نفس، افعال آن، مواردی که این افعال بدانها تعلق می‌گیرد، انحاء مختلفی که برای شروع بحث ازآنها وجود دارد، جملگی به‌اقسام سه‌گانه منقسم می‌شود. هیچ کس حق آن ندارد که دربارهٔ تصدیق اعتبار علمی این مطالب مبالغه کند وتوماس آکوئیناس به‌دقت حدود شمول این اقوال را درعلم الهی معلوم داشته است. تأثیرات عوامل تاریخی در این مطالب بسیار بیشتر وپیچیده‌تر ازآن است که بتوان دربارهٔ اعتبارجملهٔ آنها حکمی که بدون هیچ گونه تفاوت بر جمیع موارد منطبق شود صادر نمود. افکاری که آوگوستینوس خود در کتاب «تثلیث» درنهایت تعمق در علم نفس بیان کرد گاهی باید ازاین لحاظ ملحوظ شود که علم الهی را در پرتو علم نفس روشن دارد وگاهی از این‌لحاظ که ازطریق تفسیر معتقداتی که مورد قبول ماست موجب تعمق درعلم نفس گردد. مفهوم نطق درعلم نفس ومعنی کلمه در علم الهی، مفهوم اراده در علم نفس ومعنی

روح‌القدس در علم الهی متقابلاً برحسب این مذهب در یکدیگر تأثیر می‌بخشند. اینها ازجملهٔ مسائل مهمه‌ایست که در تاریخ فلسفهٔ مسیحی پس‌از این‌که در مورد روح این‌تاریخ واصول آن توافقی حاصل‌آید به‌مطالعهٔ جزئیات آن می‌توان پرداخت[۱۵]. دراین‌جا اکتفا به‌همین می‌کنیم که ببینیم این افکار در کدام جهت امتداد می‌پذیرد. دقیق‌تر بگوئیم، تصویر خدا را در انسان نباید منحصر یا مختص به‌این‌معنی دانست‌که انسان خود را مانند خداوند بداند بلکه از این امر آگاه باشدکه او را به صورتی آفریده‌اندکه سیری که در نفس خود دارد به‌سبب مشابهت او با خدا وسیری برای وصول‌به‌خداست. به‌قول توماس آکوئیناس «تصویر خدا در نفس است ازآن‌حیث‌که سیر به‌سوی خدا می‌کند، یا ازآن حیث‌که طبع او وی را مجاز می‌داردکه به‌سوی خدا روی آرد»[۱۶]. دونس اسکوتوس با همهٔ تأکیدی که دربارهٔ وجود واقعی تصور خدا در فکر ما می‌کرد دراین‌باره با دیگران توافق‌داشت که مادام که این تصویر منطوی درخویشتن باشد ناقص می‌ماند و قدر خود را موقعی به‌دست می‌آوردکه آشکارا به‌جانب اسوهٔ خود تأسی نماید[۱۷]. دراین‌موقع بودکه کلام مسیحی وسیع‌ترین وقاطع‌ترین تأثیر را در تفسیر فلسفی انسان بخشید وجریانی را پدید آوردکه معمولا «توجه به‌سقراط درعالم مسیحی»[۱۸] می‌نامند وچنین عنوانی برای‌چنین جریانی چندان نامناسب نیست.

دربین رأی سقراط ورأیی‌که آباء کلیسا یا حکمای قرون وسطی باتوجه به او اظهار داشتند وجه مشترکی بود وآن این‌که هردو رأی با اعتقاد به‌اصالت علم طبیعت منافات داشت. اصحاب هیچ‌کدام از این دو رأی به‌مطالعهٔ طبیعت ازآن حیث‌که طبیعت است توجه نکردند بلکه همهٔ آنان دراین باب توافق داشتندکه آدمی را شناختن خویشتن بسی مهمتر از شناختن عالم خارج است. تجربه‌ای که شخص سقراط برحسب روایت افلاطون در رسالهٔ «فیدون»[۱۹] حاصل کرده

بود ازاین لحاظ تأثیر قاطع داشت؛ به‌یك معنی همهٔ سخنانی راکه از زمان رواقیان تا زمان مونتنی و پاسکال گفتند و مورد اصلی و حقیقی مطالعهٔ انسان را خود انسان دانستند می‌توان به‌خود سقراط نسبت داد. وانگهی باید به‌این مطلب نیز توجه داشت‌که همهٔ اینان علم به‌انسان را بدان‌سبب بهترین علوم انگاشتند که می‌توان تعالیمی را براساس چنین علمی تأسیس‌کرد که هادی رفتار انسان در طی حیات باشد. مخالفت آنان با اصالت علم طبیعت[۲۰] به‌معنی موافقت با اصالت علم نفس[۲۱] نبود بلکه جنبهٔ دیگری از تصدیق اصالت علم اخلاق[۲۲] به‌شمار می‌رفت. این نظریه ازهمین دو جنبه کفایت می‌کرد تا مسیحیان را شیفتهٔ خـود سازد: انسان اگر نفس خود را ازدست دهد به‌دست آوردن طبیعت به چه کار او می‌آید؟ ولیکن این نظریه می‌بایست تغییری در عمق معنی خود بپذیرد تا بتواند در قلوب مسیحیان مؤثر افتد. آن‌گاه‌که اندرز سقراط را می‌شنیدندکه باید در پی شناختن خویشتن برآیند فوراً این معنی را ازاین سخن درمی‌یافتندکه باید طبعی راکه خدا به‌افرادانسان تفویض نمود ومقامی را درنظام عالم از بهر آنان تعیین فرمود بشناسند تا به نوبت خود به سوی خدا روی آرند. اینك باید دید که این عناصر مختلف چگونه در فکر مسیحی به‌کار افتاد و برطبق چه قانونی با هم آمیخت؟

چنان‌که انتظار می‌رفت علمای اخلاق بیش‌از حکمای الهی دراین‌باره کوشش کردند. انسان را محاط به‌اشیائی یافتندکه بعضی از آنها در مقام او، بعض دیگر مادون او وبعض دیگر مافوق اوست. پس مصالح او را مستلزم تعمق در علومی دیدندکه تفاوت بسیار بـا یکدیگر داشت، ولیکن تنها علمی راکه لازم فوری برای او شناختند معرفت او به خویشتن بود. اینان برآن شدند که انسان چون خود را تابع طریقت نجات انگارد شناختن خویشتن را امر ضروری مطلقی برای خودمی‌شمارد، حتی‌می‌توان گفت‌که همین‌معرفت را علم واحدی

می‌داند که سرآغاز و سرانجام هرگونه علمی است. منظور این نیست که سایر علوم سودمند نباشد، بلکه منظور این است که سایر علوم اگر برپایهٔ شناختن خویشتن نباشد سودی ندارد. به‌قول قدیس برنار «اگر حکمت انسان از بهر خود او نباشد حکمت نیست. انسان حکیم‌است اگر حکمت او از بهر خود او باشد و آب را نخست از چاه خودبنوشد. از این‌جا آغاز کن که خود را بشناسی ودر همان‌جا نیز به‌انجام رسان. آنجا که‌نظر تو روی از خویشتن برتابد رستگاری تو در این خواهد بود که آن رابه‌سوی خود بازگردانی. تو از بهر خود هم آغاز وهم انجامی»[۲۳]. درضمن کلام قدیس‌برنار شعار «خود را بشناس» به‌منزلهٔ دستوری خطاب به‌انسان تلقی شدکه اطاعت آن غایت اهمیت را در حیات او داشت وبا جزای خطیری مقرون می‌شد. اما اینك خواهیم دید که اگر انسان بنا را برآن گذاردکه هرگونه علمی را به‌علمی که از خود دارد بازگرداند مادام‌که مدعی آن باشدکه چیزی را جز خویشتن نمی‌شناسد خود را نیز در حقیقت نمی‌شناسد.

آوگوستینوس نظام عالم را در این‌می‌دانست که عالم دروضعی قرارگیردکه اوضاع اشیاء اعم از متشابه یا مختلف معلوم باشد ومحلی که درآن به‌هر شیئی تعلق می‌گیرد معین شود[۲٤]. پس برای شناختن خویشتن باید خویشتن را درمقامی که به‌او تعلق دارد، پائین‌تراز آنچه مافوق اوست وبالاتراز آنچه مادون اوست، جای بخشید. معنی‌اساسی وحقیقی‌اندرز سقراط همین بود. اگر اوتنها همین مقصود را می‌داشت که نفس نسبت به‌خود وجدان یابد هیچ‌کاری آسان‌تر از آنچه او سفارش می‌کرد نمی‌بود واز گفتن این سخن چندان سودی برنمی‌آمد. نفس چون همواره به‌خویشتن شاعر یا درخویشتن حاضر باشد درخلال اوهامی‌که ازطریق محسوسات او را حاصل می‌آید وپرده بر رخسار طبع اومی‌کشد هم‌چنان می‌تواند خود را بازیابد یا لااقل احساس مبهمی از خود حاصل نماید. ولیکن برعهدهٔ اوست‌که همواره برای

رها ساختن خویشتن از این اوهام به‌درستی بکوشد تا مبادا خود را بیشتر یاکمتر از آنچه هست پندارد[۲۵]. ازهمین‌رو قدیس برنار به خود جرأت دادکه با استناد به رأی آوگوستینوس دربارهٔ نظام عالم، کلام هاتف معبد دلفی را چنان با ساده‌دلی تفسیر کندکه می‌توانست ما را به‌خنده وادارد، اگر نه‌آن می‌بودکه امروزه می‌دانیم‌که پس‌از مرور اعصار چه «افکار»[۲۶] ارج‌دار از همین سخنان مایه‌گرفت ومقبول افتاد. قدیس برنارمعنی جواب آپولون[۲۷] رااین می‌دانست‌که دوقسم‌از علل می‌تواند موجب جهل‌ما به‌خودمان باشد: ۱ـ جبن‌مفرط‌که مارابر آن می‌داردکه بیش‌از اندازه خویشتن را خوار داریم، ۲ـ تهور مفرط که خطر بیشتر دارد وبیش‌از آنچه باید به‌خویشتن مغرورمان می‌سازد. ازیك‌طرف عجب وتکبر، ازطرف دیگر، یأس وتذلل، دوخطری‌است که ما همواره بدانها محصوریم. برای رهائی از خودبینی وبی باکی باید حد خود را باز یافت وبرای آسودگی از نومیدی و بددلی باید قدر خویشتن را شناخت و به‌طبعی‌که خاص ماست وحقیقت امر دربارهٔ آن راه جست[۲۸]. حد صحیح خودشناسی این است‌که هر دوجنبهٔ مسأله راکه هریك به‌جای خود لازم است با یکدیگر تلفیق‌کنیم ودر فاصلهٔ مساوی از این دو طرف قرارگیریم، زیرا وقوع در هریك‌از دوطرف سلب تمیز از ما می‌کند وعذاب بسیار می‌آورد.

از این سخنان می‌توان‌گفت‌که فکر نوی جوانه می‌زند، یا بهتر آن‌که بگوئیم آشکارا پدید می‌آید. مورخان ادبیات این فکر نو را به‌خوبی می‌شناسند، زیرا در کلام شیوای پاسکال به‌عنوان «زبونی وبزرگی آدمی»[۲۹] باز می‌یابند. آدمی آن‌گاه‌که خدا او را آفرید به حقیقت طبیعت خود جاهل نبود، زیرا مقام خویش را در نظام عالم به‌دقت می‌شناخت. «شناختن خویشتن بدین‌معنی است‌که آدمی به‌حد خود پی‌برد، مرتبهٔ خویش را بداند، آنچه را که‌از مافوق می‌گیرد یا از مادون می‌پذیرد، یا درخویشتن دارد تمیزدهد؛ آنچه به‌انجام‌رسانیده

است، رفتاری که می‌توانست در پیش گیرد، عملی که می‌بایست یا نمی‌بایست ازاو سرزند، اینها همه را دریابد. چون این جمله به‌جای آمدشناختن خویشتن حاصل می‌آید»[۳۰]. آدمی قبل‌از همه‌چیز باید در پی آن باشدکه این علم مفقود را باز جوید، مراقب آنچه معلوم یا حتی مجهول اوست باشد، باعقلی که به‌کار می‌برد مافوق حیوان جای گیرد، با جهلی که در او می‌ماند مادون ملائك قرار پذیرد[۳۱]. آدمی نه جانور ونه فرشته است، بلکه از این هر دو سرشته‌است[۳۳].

کسی که دراین مسأله ازلحاظ علم اخلاق نظر می کند چنین رأیی را بالطبع ازجهات متنوع می‌تواند شرح وبسط دهد. عظمت‌انسان دراین است که آفریده به‌صورت خداست. به‌سبب اختیاری که دارد بر طبیعت حکم می‌راند. آن‌را مطابق حوائج خویشتن به‌کار می‌برد؛ با عقلی که دارد طبیعت رامی‌شناسد، ودرنتیجه برآن‌فائق می‌شود؛ ولیکن در همان حال انسان می‌داندکه عظمت او ناشی از خود او نیست واین نخستین نشان زبونی اوست. اگر از لیاقت خود غافل ماند به خویشتن جاهل خواهد بود، اگر به‌این لیاقت آگاه باشد ولیکن نداندکه آن‌را از مبدأی که بسی بزرگ‌تر از اوست تحصیل می کند دچار نخوت بیهوده می‌شود. «خواه ناخواه این هر دو را باید شناخت، یعنی تا مبادا خود را یکسره غرق افتخار بینی یا از علو مقام خود در غفلت مانی»[۳۳] درنخستین مرتبه از این دومانع باید احتراز جست. اما مرتبهٔ دوم دراین تربیت نفس چیست؟ـ انسان، با شرف مشابهت به‌خدا خلق شده‌است، چون ازاین شرف غفلت کند آن‌را ازدست می‌دهد. البته لیاقت او به‌جای خود باقی است، ولیکن به‌همان میزان‌که شعور او نسبت به‌آن ازمیان می‌رود خود را به‌مرتبهٔ جانوران فرو می‌اندازد و ازهمین‌رو مانند یکی‌از آنان می‌سازد. ولیکن گناهی که در جهت مخالف می‌تواند مرتکب شود بزرگ‌تر است، وآن‌این‌که با غفلت از زبونی وبی‌نوائی خود بخواهد تا درمرتبهٔ فرشتگان جای گیرد واز

آن‌مرحله نیز خویشتن را فراتر کشاند وبه‌مقام آفریدگار رساند[۳۴]. بدین‌ترتیب از قرن دوازدهم تحلیل جزئیات اموری که موجب عظمت انسان می‌شود جزء مباحث رایج درمی‌آید : نفس به‌سبب مشابهت آن به‌خدا بزرگ است ولیکن زخمهائی که بر دل می‌نشیند ودردهائی که به‌تن می‌رسد او را زبون می‌دارد. پس وجدان باید درست درآن‌جا به‌کار افتدکه جایگاه آدمی را در راهی که باپیمودن آن به‌مقر حقیقی خود بازمی‌گردد معلوم دارد. سیر ارتقاء وانحطاط او را درکوششی که برای حفظ صورت خدا در خویشتن می‌کند معین سازد وآدمیان چون خود را به‌چنین کوششی وادارند هریك از آنان به این نکته پی می‌بردکه باچه رشتهٔ استواری از برادری به همراهان خویشتن در این دو راه بزرگی وزبونی می‌پیوندد. چندورق از یکی‌از نویسندگان ناشناخته برجای مانده‌است‌که ما را ازنزدیك با روح قرون وسطی آشنا می‌سازد وبا آنچه در دل مردم آن‌زمان جای داشت همسازمی‌کند ونظایر این مطالب که براین اوراق نوشته ودر ضمن آنهاکوشیده‌اند تا معنی کلام منقول از هاتف معبد دلفی را براحسان مسیحی نیز شامل کنند چندان زیاد نیست.

«خود را به‌خود بازگردان، اگر دائماً یا غالباً چنین نمی‌کنی، اقلا گاه‌گاه چنین کن... خود را دربرابر خود بگذار، چنان‌که گوئی دیگری دربرابر تست وبرحال خود گریه‌کن. بر ستم‌هائی که رانده‌ای وگناهانی که‌کرده‌ای وبا همین کارها خدا را آزرده‌ای اشك بریز؛ از زبونی خود با اوسخن‌گوی؛ بدکاری دشمنانت را باز نمای وچون بدین‌سان گریه‌ات به‌سر رسید واشکت خشك شد خواهش می‌کنم مرا نیز به‌یاد آری. زیرا من از آن‌دم که ترا شناخته‌ام در راه مسیح دوستت داشته‌ام. در هر پندار ناسزاواری که کیفری دارد وهر فکر نیکوئی که پاداشی به‌دنبال خود می‌آرد ترا خبر کرده‌ام.چون دربرابر محراب خدا مانند عاصی عابد ایستاده‌ام یاد تو در دلم بوده‌است. تو نیز با من

چنین خواهی کرد. مرا دوست خواهی داشت واز دعاهای خود سهمی به‌من خواهی داد. آن‌جاست که من می‌خواهم با تو حضور یابم، آن‌جا که تو دربرابر خدا دعاهای خود را نثار خویشتن وهمهٔ کسانی که در پیرامون تو باشند می‌کنی. من خود را درکنار تو حاضر می‌دانم، در عجب مباش، زیرا اگر تو مرا می‌خواهی واین خواستن از آن‌روست که مرا به‌صورت ومثال خدا آفریده‌اند. من درنزد تو مانند تو در نزد خویش حضور دارم[۳۵]. هرچه تو در گوهر خود باشی من نیز همانم. چه، هرنفس ناطقه‌ای صورتی از خداست. بدین‌سان کسی که صورت خدا را درخویشتن طلب کند صورت همگنان رانیز مانند صورت خود در همان‌جا می‌جوید وکسی که این صورت را در خویشتن بجوید و بیابد چنان می‌نمایدکه گوئی آن‌را در هر انسانی می‌شناسد. زیرا رؤیت انسان درایت اوست. پس اگر تو خود را می‌بینی مراکه جز تو نیستم می‌بینی؛ واگر تو صورت خدا را دوست داری مرا به‌منزلهٔ صورت خدا دوست داری، ومن نیزبه‌نوبت خود چون خدا رامی‌خواهم ترا می‌خواهم. بدین‌گونه‌است که چون ما هر دویك‌چیز رامی‌جوئیم وبه سوی یك‌چیز روی می‌آوریم همواره دریکدیگر حاضریم، ولیکن ما در خدا چنینیم ودر اوست که یکدیگر را می‌خواهیم[۳۶]».

پنهان نمی‌داریم که جذبهٔ عرفانی طریقت قدیس‌برنار ما را اندك‌اندك بی‌آن‌که به‌تغییر مسیر خود واقف باشیم به ماورای حدود فلسفه کشانید. برعکس خود را واقف به‌این حرکت ومعترف به‌نتیجهٔ حاصله ازآن می‌دانیم، زیرا ممیز فکر فیلسوف مسیحی در هر مسأله‌ای که به‌مطالعهٔ آن پردازد همین است. فلسفه دراین‌جا همواره خودبه‌خود به‌سوی مرحله‌ای برتر از خویشتن روی آورد واین مرحله را تمهید و تصدیق کرد. آنچه علمای اخلاق‌واولیای عرفان‌باوصول به‌مقام فضل ورحمت واحسان بیان داشتند حکما با الفاظ دقیق وضوابط محدودکه رویی جز به‌سوی عقل ندارد تعبیر وتقریر نمودند. بااین‌که گفتار

آنان به‌شیوهٔ قدیس‌برنار نبود مانند وی انسان را دربین دو مقام جای بخشیدند. برطبق اصل دیونوسیوس که باید بالای مرحلهٔ مادون با پائین مرحلهٔ مافوق مجاورت جوید توماس آکوئیناس بشر را حائز رتبه‌ای دربین فرشته وجانور دانست تا در اوج عقل خویش بایکی‌از آن دو تلاقی پذیرد ودرحضیض جسم خود با این دیگر تماس گیرد، وبه‌همین معنی محدود ومشخص بودکه انسان را عالم صغیر دانست، یعنی عالمی به‌مقیاس کوچك‌تر که «تمام مخلوقات عالم را به‌نحوی در خویشتن داراست». باز به‌همین دلیل بودکه همین حکیم نفس را به منزلهٔ سرحد یا خود در حکم خط افق شمرد که درآن‌جا عالم ارواح مجرد با عالم حیوانات غیرعاقل بایکدیگر تلاقی می‌جویند[۳۷]. بدین ترتیب فلسفهٔ مسیحی پیوسته کوشید تا از دوسوی بر وسعت زمینه‌ای که انسان با مطالعهٔ شخص خود به‌کشف آن می‌پردازد بیفزاید:به‌واسطهٔ علمای اخلاق انسان را واداشت‌که به‌اعماق وجدان راه جوید تا از ارتقاء حیات معنوی خود اطمینان یابد؛ به‌واسطهٔ اصحاب فلسفه درپی آن شدکه اندکی از توجه به‌طبیعت راکه اهل اخلاق می‌کوشیدند تا اعتنای آدمی یك‌سره ازآن سلب شود به‌تدریج بازگردانند. اینان بر آن بودندکه معرفت عالم صغیرکه انسان جز آن نیست نمی‌تواند فارغ از معرفت عالم کبیر باشد وبه‌همین‌سبب بودکه مساعی خود را در قرون وسطی و حتی در دورهٔ رنسانس [=تجدد حیات علم وادب] مصروف داشتند تا علم انسان رابه‌سرحدکمال خود برسانند ودراین علم روشی درپیش گیرندکه تفصیل جزئیات بدن راهبر آدمی در معرفت نفس باشد ومعرفت‌نفس به‌معرفت خدا انجامد.

مع‌ذلك‌این هردو نحوهٔ توسعه مقدمهٔ توسعهٔ دیگری درمعرفت انسان شدکه معنی مهمتری داشت. انسان ازیك‌طرف می‌بایست برای شناختن خویشتن وجدان خود را بیازماید وازطرف دیگر مناسبات خویش را با اشیائی‌که بر او احاطه دارند بشناسد، واین هر دوکار

دشواری بود؛ ولیکن دربرابر آنچه از این‌پس می‌بایست به‌کشف آن پردازد ناچیز می‌نمود. محض مزید توضیح گوئیم که آنچه انسان در پیرامون خود یا زیرپای خود می‌بیند به‌سبب وسعت خود او را ازپای درمی‌آرد؛ آنچه او درخویشتن می‌بیند به‌سبب ظلمت خود وی رابه تنگنا می‌اندازد؛ ولیکن آنچه راکه وجود او دربارهٔ مقامی‌که مافوق اوست به او می‌آموزد چون بخواهد در خویشتن بازیابد به‌اسراری برمی‌خوردکه ناپیدائی آنها وی را دچار وحشت می‌سازد، ودشوارتر ازهمه این‌که او خود را محاط به این‌اسرار می‌بیند. اگر انسان بـه حقیقت صورتی ازخدا باشد چگونه خدا رامی‌تواند شناخت بی‌آن‌که خود را بشناسد، وباز چگونه خود را می‌تواند شناخت بی‌آن‌که خود را بشناسد؟ دراین‌جاست‌که انسان به‌ژرفنائی دردل‌خود، که حتی‌به‌خاطر قدما خطور نمی‌کرد، پی می‌برد وخویشتن را قاصر ازآن می‌بیند که این ژرفنای دل را بیازماید. پولس رسول این سؤال را به‌میان آوردکه آن چه‌کسی است که روح خدا را بشناسد؟ گرگوریوس نوسائی این سخن را ازسرگرفت وگفت‌که «من خود علاوه برآن می‌پرسم کـه آن چه‌کسی است‌که روح خود را بشناسد؟» البته آن‌جاکه روح مـا خارج ازحدود ادراك ما باشد خدا به‌طریق اولی چنین خواهد بود، ولیکن مابه‌همان‌سبب ازمعرفت خویشتن قاصریم‌که خویشتن ما از ذات خدا بهره‌ای برده واز همین‌رو خود آن نیز مجهول‌الکنه مانده است. کلام اسکوتوس ایرلندی[۳۸] که به‌نقل همین قول گرگوریوس وتفسیر آن پرداخت باز به‌همین معنی بود: «روح‌ما، که تمام قـوت نفس در اوست، به‌صورت ومثال خدا ومرآت خیراعلی است، زیـرا دیدار نادیدنی ذات الهی به‌نحوی‌که ناگفتنی وناشناختنی است درآن انعکاس می‌جوید». ولیکن حاجتی به‌تکرار این اقوال نمانده‌است، چون آوگوستینوس در ضمن بیان جلی هرآنچه می‌بایست در این باره گفته شودبه زبان‌آورده‌است: «خدا انسان را درفکر او به صورت

خود آفرید، ودرهمان‌جاست که انسان مثال الهی است وازهمین‌روست که فکر ما به‌شناختن خویشتن نائل نمی‌شود، زیرا خود او تصویری از خداست»[۳۹]. نمی‌توانیم امثال این‌حکم را، با این‌که گوئی مانند بسیاری از کلمات به‌حکم تصادف ازقلم آوگوستینوس جاری شده‌باشد، بخوانیم مگر این‌که در همان دم این نکته را بازیابیم که ذهن او سراسر غرق چنین تأملی بوده وموجبات اعتقاد او را به‌چنین رأیی فراهم آورده است. تنها به‌ذکر نظریهٔ او دربارهٔ حافظه کفایت می‌کنیم که شرح آن در فصول مهمهٔ باب دهم ازکتاب «اعترافات» که هرگز نمی‌توان ازآنها غافل بود آمده‌است: نفس که می‌کوشد تا ذات خاص خویش را درخود بازیابد مراحلی درآن‌جا می‌بیندکه‌پیاپی فرامی‌رسد ودمادم ژرف‌تر می‌شود. نخست مخزن محفوظات حواس است و آن قصر عظیمی است‌که عالم با تمام عظمت ووسعت خود به‌نحو مرموزی که حدی برای‌آن نیست‌و کیفیت آن‌را نمی‌توان دریافت چندان‌کاهش می‌پذیرد تا بتواند درآن‌جای گیرد. چه‌کسی به‌عمق این معنی رسیده است؟ـ به‌قول آوگوستینوس این قوه جز یکی‌از قوای روح من‌نیست؛ مع‌ذلك ادراك آن خارج از حدود توانائی است، ومن نمی‌توانم آنچه راکه خود من چنانم بازیابم. این‌جاست‌که نخستین‌بار درتاریخ فکر مغرب‌زمین خود انسان مورد تعجب وتحیر او می‌شود. چون دراین مرحله باچنین وضعی روبرو شویم، آن‌گاه‌که محفوظات ما از علوم برمحفوظات ما از محسوسات افزوده شود وصور علمی محض دربرابر نظر روح ما قرار گیرد چه بایدکرد؟ [جز این‌که بایدگفت] ای‌خدا من‌کیستم؟ این‌چه طبعی است‌که من دارم؟ـ ولیکن کار درهمین‌جا پایان نمی‌یابد. در ورای صور علمی حقیقتی وجود داردکه این صور را مرتب می‌سازد، وچون این حقیقت از دو صفت ضرورت و ازلیت برخوردار است‌که هر دو ازجملهٔ صفات خداست، پس انسان هربار که خود می‌تواند دربارهٔ حقیقت تأمل کند باید خدا را درخویشتن

حاضر بیند. این‌بار دیگر کافی نیست که از اعماق روح سخن گوید، بلکه بداتچه لایتناهی حقیقی است روی‌آور می‌شود، در خدا خوض می‌کند، هیبت خدا سراپای اورا فرا می‌گیرد، و خوفی که قابل‌تقدیس است بر دل او می‌نشیند. چون حضور خدا رابدین‌گونه دریابد ازخود به‌هراس می‌افتد وسری را در ورای ظواهر طبیعت خویش پنهان می‌بیند[۴۰]: خود او ازآن‌حیث که صورتی از خداست معلوم خـویش نمی‌شود وهمین امر نشانی ازآن است که آخریـن کلمه درشناختن خویشتن نخستین کلمه در شناختن خداست.

علمای اخلاق در قرون وسطی خود را ازهمین‌رو مأمور می‌دیدندکه آخرین نتائج حاصله از سعی در معرفت انسان را در مسلك عـرفان بازیابند. ریشار دوسن ویکتور[۴۱] به‌همان سبب که کلام معبد دلفی از غیب مدد گرفته وبا حق نسبت داشته است تفسیری راکه ازآن می‌شد موجه می‌شمرد. این‌حکم از آسمان برما فرود آمد کـه خود باید خود را بشناسیم؛ پس چرا نباید روح ما برای این‌که ازآن اطاعت کند به‌آسمان روی نیاورد[۴۲]؟ اصحاب افکار درعالم مسیحی از تأثیراتی که خود آنان بر فلسفهٔ یونان نهادند چنان اطمینان داشتند که کافی است رشتهٔ گفتار رابه‌دست همین شخص اخیر بسپاریم تا از کیفیت این تأثیر چنان‌که باید برخوردار شویم: «هرچند علم مانسبت به‌مخلوقات زیاد باشد، در مقام قیاس باعلم خالق جز مانند زمین در قیاس به آسمان، یا مانند مرکز دایره در قیاس به‌تمام محیط آن‌چه می‌تواند بود؟ علم اسفل که به‌اشیاء سفلی تعلق می‌گیرد، مانند همین زمین، کوهها وتپه‌ها ودشتها ودره‌ها دارد. پس علوم، برحسب اختلاف مخلوقات اختلاف می‌پذیرد. ازپائین شروع کنیم: فاصلهٔ دو جسم بـا یکدیگر می‌تواند بسیار زیاد باشد، زیرا بعضی‌از اجسام در آسمان و بعضی دیگر در زمین است. باهمهٔ این فاصلهٔاجسام با ارواح بیش‌از فواصل همهٔ اجسامی است که تصور آنها رامی‌توان کرد، وتفاوت آن

دو بایکدیگر بسی بیش‌تر از متفاوت‌ترین اجسام است. اما در بین این ارواح نیز بعضی ازجملهٔ نفوس ناطقه است وبعض دیگر چنین نیست. پس هر گاه تنها اشیاء جسمانی را درنظر گیریم دیدگان خود را بدانچه پست‌تر ازهر چیزی است دوخته‌ایم. اگر به‌مطالعهٔ امور روحانی روی آوریم به‌نحوی ازانحاء به اوج اعلی باز گشته‌ایم. روحی که می‌خواهد به‌این علم اعلی راه جوید سعی اولی‌واصلی اوشناختن خویشتن خواهد بود. شناختن خویشتن، چنان‌که باید، علم به‌اعلی مراتب است. علم تام به‌روحی که برخوردار از عقل باشد ازحیث رفعت وعظمت مانند کوه پرشکوهی است. فراتر از جمیع قلل علوم انسانی است. ازبالا به‌پائین می‌نگرد تا جمیع مراتب حکمت وعلم تام به‌عالم طبیعت را درعین حقارت آن بازیابد. آیا ارسطو به‌چنین جائی راه‌یافت؟ آیا افلاطون به‌چنین چیزی پی‌برد؟ آیا جمیع حکما توانستند امری از این‌قبیل را مکشوف سازند؟ درحقیقت وبدون هیچ گونه تردید، اگر اینان‌توانسته بودند به‌این اوج رفیع عقل خود فرا رسند، اگر مطالعات‌شان برای راه جستن به‌خویشتن کفایت می کرد، هرگز به‌پرستش‌بت نمی‌پرداختند، سر درپیش مخلوق فرو نمی‌آوردند وگردن دربرابر خالق بـر نمی‌افراشتند»[۴۳]. پس ریشار دوسن‌ویکتورمی‌دیدکه چه رشتهٔ‌استواری عالی‌ترین افکار فلسفی حکمای یونان را دربارهٔ طبیعت انسان با دین اهل شرك مربوط می‌ساخت، واین حکم او عاری ازمعنی نیست‌که ارسطو فقط توانست از پیکرهای تراشیده به‌دست آدمی تا دمتر[۴۴] و زئوس[۴۵] فرا رود، وامت مسیح تنها امتی است‌که می‌داندکه مقام انسان چرا وچگونه برتر از جمیع مخلوقات است، زیرا تنها اوست کـه می‌شناسدکه آدمی جلوه‌ای از آفریدگار است، ولیکن همین امت به همین‌جهت به‌این حقیقت نیز واقف است‌که کنه این آفریدگار فراتر ازحد معرفت اوست ورؤیتی‌که نفوس رانسبت بـه‌یکدیگر حاصل می‌شود طلبی را در انسان برمی‌انگیزدکه تنها در مقام اتحاد عرفانی

یا حیات اخروی می‌توان به‌تحقق آن امیدوار بود[۴۶].

دراین مقام‌نیز آنچه عرفا بازمی‌نمایند حکما گفته‌اند، وافکار فلاسفهٔ جدید به‌شدت تحت‌تأثیر فلسفه‌ای‌که اصحاب‌نظر در قرون وسطی ترتیب داده بودند قرار گرفته‌است. ازاین لحاظ نمی‌توانیم متون آثار حکمای قرون وسطی را بخوانیم، مگر این‌که به درجهٔ اهمیت مسألهٔ معرفت نفس انسان به‌خویشتن پی‌بریم؛ ولیکن اگر درپی آن باشیم‌که سندی‌که بتوان قدر ووقعی برآن نهاد در یونان قبل‌از عهد مسیح دربارهٔ این مطلب بیابیم باید بسیار به‌جستجو برخیزیم. درقرن سیزدهم تنها اشکالی‌که وجود داشت اخذتصمیم در انتخاب بود. چه، فیلسوفان این زمان به‌بحث دربارهٔ وجود نفس روحانی نمی‌پرداختند، زیرا کسی شکی درآن نداشت، علی‌الخصوص ازآن‌گاه باز که آوگوستینوس وجود نفس را به‌مثابهٔ امری‌که به‌تجربه معلوم ماست و جای بحثی در آن نیست تلقی کرده بود؛ بلکه مسأله این بود که نفس چگونه وتاکجا می‌تواند به‌معرفت ذات خاص خویش نائل آید. هشتاد و هفتمین سؤال از نخستین بخش مجموعهٔ الهیات توماس آکوئیناس این است: «نفس ناطقه چگونه خود را وآنچه راکه در اوست می‌شناسد؟» شخصی به‌نام متی آکاسپارتائی[۴۷] این مسأله را در همان زمان بدین‌صورت طرح کرد: «آیا نفس چنان‌که به‌احوالی که در او می‌گذرد عالم است به‌خود نیز علم دارد؛ آیا چنین علمی او را بالذات یا به‌وساطت افعال خویش حاصل می‌آید؟» مقارن این عصر راجرمارستن[۴۸] این سؤال را بدین‌منوال آورد: «چگونه نفس، چنان که به‌احوال خود علم دارد، به‌خویشتن نیز عالم می‌شود؟ آیا چنین علمی بالذات، به واسطهٔ افعال او یا به واسطهٔ امر دیگری ماسوای او حاصل می‌آید؟» کمی پس‌ازآن اولیوی[۴۹] بحث دربارهٔ این‌مشکل را ازسرگرفت[۵۰]. وبه آسانی می‌توان این صورت اسامی را مفصل‌تر ساخت. ولیکن آنچه مهم است این‌که علت ازدیاد این اشخاص وسبب

اهمیت این مسأله را در انظار بدانیم.

چنان‌که فلاسفهٔ مسیحی دریافته‌اند هویت‌نفس‌غیر ازتصویری است‌که از معنی برماده افتاده یا غیراز صورت فسادپذیری است‌که‌شیء مرکب به‌خود گرفته باشد. نفس جوهر روحانی ابدی است‌که‌شخصیت زوال‌ناپذیر دارد. مسألهٔ تشخص را به‌هرنحوی حل‌کنیم نفس دارای تشخص است واین تشخص در ذات اوست. ازهمین‌رو انسان چون در پی آن برمی‌آید که خویشتن را بشناسد با این مانع مواجه می‌شود‌که نفس به‌سبب جوهریتی‌که دارد در همان حین‌که او را به‌تفحص دربارهٔ خود فرا می‌خواند دربرابر او مقاومت می‌کند. اگر نکته‌ای رادرنظر گیریم شاید کیفیت این مسأله رابهتر بتوان معلوم داشت، وآن نکته این‌که خود نفس رانمی‌توان، مانند یکی‌از اشیاء، متعلق معرفت آن پنداشت بلکه نفس موضوعی است‌که در ورای علمی‌که نسبت به‌خود حاصل می‌کند به صرافت طبع فعال می‌مانـد. خلاصه شهود نفس را نسبت به‌خود هرگز نمی‌توان معادل نفس ازآن‌لحاظ‌که این فعل شهودی از او سر می‌زند دانست. ثبات رأی حکمای قرون وسطی را در این‌باب باوجود اختلاف مذاهب آنان بسیار آسان می‌توان دریافت.

حاجت به‌نقل‌قولی از اسکوتوس ایرلندی نیست، زیرا او چون همهٔ ماهیات را نفوذناپذیر وغیرقابل ادراك می‌شمرد به‌طریق اولی ذوات روحانی را نیز چنین می‌انگاشت. تأکید دربارهٔ تـوماس آکوئیناس نیز لزومی ندارد، زیرا به‌نظر او هر علمی مستلزم شهود حسی است ونفس چون جزء محسوسات نیست تنها به‌طور غیرمستقیم می‌تواند معلوم ما شود. البته بلاواسطه درخویشتن حضور دارد ولیکن بلاواسطه قادر به‌ادراك خویشتن نیست، زیرا تصاویر خیالی حسی به مثابهٔ حاجب وحائلی در بین روحانیت ذات‌نفس ومعرفت حاصله‌نسبت به‌این ذات همواره قرار می‌گیرد؛ نفس «می‌داند» که غیرمادی است ولیکن‌خودرا چنین«نمی‌بیند» آنچه بیش‌ازهمهٔ این‌اقوال اهمیت‌داشت

قول اتباع او گوستینوس بود که با این که به اصرار تمام با توماس آکوئیناس درافتادند و قائل به آن شدند که نفس بالذات خود را می‌شناسد و علم او به ذات خویش از ممر تصاویر خیالی حسی نیست، مع‌ذلك بر آن رفتند که علم این ذات روحانی به‌خود او بلاواسطه نیست. و اگر در طلب جهت این اعتقاد برآئیم معلوم می‌شود که چون نفس را به‌صورت و مثال خدا می‌دانستند بر آن بودند که نمی‌توان بلاواسطه آن را شناخت. وجود آفریدگار به‌قول اینان ذات لایتناهی است که در فعل تامی که کلمهٔ اوست علم ازلی به‌خود دارد. این فعل با آنچه ارسطو علم به‌علم می‌نامید متفاوت است، علم به‌علم نیست، بلکه علم به‌وجود است. پس باید بر آن بود که این ذات لایتناهی پیوسته در او حضور دارد و حضور آن ذات به‌سبب علم تامی که او را به‌خود حاصل است در مثل می‌توان گفت که به‌خود او وحی می‌شود. انسان نیز چون به‌صورت و مثال خدا آفریده شده است جوهری عقلی است که نه‌تنها باید اشیاء را در ضمن تعبیراتی ادا کند تا آنها را بشناسد بلکه چون در پی شناختن خویشتن نیز برآید باید آن را فرا نماید. از همین رو نفس در نظر اتباع آوگوستینوس نیز با این که تعلق علم او به‌خویشتن به‌وساطت اشیاء نیست باز نمی‌تواند خود را به مثابهٔ شیئی که مورد معرفت اوست تلقی کند. نفس از لحاظ صوری علت کافی علمی است که به‌خود دارد، ولیکن در ورای هر گونه علمی که بدون وساطت اشیاء به‌خود حاصل می‌کند در منزلت علت همین علم می‌ماند. بدین‌ترتیب، نفس انسان نیز در رتبهٔ خود آن که لایتناهی است تأسی به‌علم فیاض غیرمتناهی الهی می‌کند: حضور ذات را در باطن خویش به‌صورت امری که از این بطون به‌ظهور می‌رسد «تعبیر» می‌نماید و با فعلی که از ارادهٔ او ناشی می‌شود این امر ظاهر را دوباره به‌بطون ذات برمی‌گرداند، چنان که خدا کلمه را احداث می‌کند و با روح‌القدس آن را به‌خود باز می‌پیوندد[۵۱].

اینك ببینیم که آن چیست که علم خاص نفس را به‌خویشتن

موجب می‌شود. این امر همواره عالی‌ترین اموری است که در نفس است، به‌قول پیروان آوگوستینوس قلهٔ نفس است، یا چنان‌که فرانسوا دوسالس[۵۲] پس ازچندی اصطلاح کرد ذروهٔ علیای آن است. اما تمام حکمای مسیحی در این‌باب توافق داشتند که همین اوج مراتب نفس حامل صورت خدا در ماست. توماس آکوئیناس می‌گفت که ذهن یا روح[۵۳] در مرتبه‌ای حاصل می‌آید که نفس ناطقه که صورت شیءمرکب است در معرض تأثیر صور علمی الهی که مدبر آن است واقع‌شود[۵۴]. هرگونه تأثیری که ازفکر ما سر برزند وهرگونه توانائی که باعث‌آن شود که شناسائی آدمی در پرتو روشنائی اصول عقل حاصل آید ناشی از این‌است که فیضی که مخلوق نور الهی است به‌ما رسیده وعالی‌ترین مرتبه از مراتب نفس را درکنه آن پدید آورده‌است. البته بایددانست که توماس آکوئیناس اشراق را به‌نحوی متفاوت با آوگوستینوس تلقی می‌کرد وبالاخص آن‌جاکه مقصود او تبیین علم نفس بود به اشراق تمسك می‌جست. بوناونتوره به‌طریق اولی به‌همین دلیل انسان را ازآن‌لحاظ که به‌صورت خداست واسطهٔ بین حق وخلق شمرد[۵۵]. این مباحث دربارهٔ نفس که مقرون به‌اسراربود ودرقرون‌وسطی انسان را به‌دریافتن‌آنها فرامی‌خواندند هم‌چنان‌ادامه یافت؛ تاآن‌جاکه حکمای جدید نیزازآنهاغفلت‌نجستند. مالبرانش‌هرچند تابع‌دکارت‌بود ایمان به‌مسیحیت دراو تااین‌اندازه قوت داشت که مانع غفلت وی‌ازاین‌معنی شود که جمال‌نفس‌درحدکمال‌است وهمین‌کمال مانع ازاین می‌شود که ماهیت‌آن‌را بتوان‌دریافت. می‌دانیم که دکارت‌نخست‌پایهٔ ادعارا دراین باره که فکرانسان معلوم خوداوست[واین‌معنی‌بدیهی‌ترین‌معانی‌است] تاآنجا فرابرد، ولیکن به‌زودی فلسفهٔ او بااسراری که درپس‌پردهٔ این ادعا بود احاطه شد واین اسرار دراین فلسفه به‌تمامی مؤثرافتاد.

نمی‌توانیم گاهی از این پرسش خودداری کنیم که مطالبی را که تاریخ‌نگاران چون ازیکی ازمتکلمین قرن سیزدهم می‌شنوند به

جد نمی‌گیرند چرا آن‌گاه‌که به‌زبان دکارت بیان شود چنان معتبر می‌دارند که قابل قیاس به سایر افکار نمی‌شمارند. پدر مذهب اصالت عقل[۵۶] در عصر جدید بارها تجرد عقل واستقلال آن‌را نسبت به بدن به‌صورت یکی‌از عقایدی که در آنها جازم بود بیان داشت وقبول این تجرد را به‌حد یقین رسانید. تمام‌علم طبیعت درنظر اومتلازم باعلم‌مابعد طبیعت است وتمام علم طبیعت منوط به‌حصول صورتی ازخداست و تصور خدا در فلسفهٔ او با تصور لایتناهی مشتبه است. اما باید دید که منشأ تصور لایتناهی چیست؟ ارسطو وافلاطون وهیچ‌یك ازفلاسفهٔ قبل‌از مسیح به‌شرح این مطلب نپرداخته بودند وتصور لایتناهی پس‌از تطوری که بافکر مسیحی درآن پدید آمد معنی دقیق خود را تحصیل نمود. اما دکارت واتباع او در مذهب اصالت عقل همان‌جوابی رابه این‌سؤال دادند که امثال اوگوستینوس وبوناونتوره‌و دونس‌اسکوتوس آورده بودند. دکارت نیز مثل تمام متفکران قرون وسطی قول صاحب مزامیر را برطبق رأی شخص خود تفسیر کرد وآن قول این بود: «نوری که در ماست شهادت می‌دهدکه ما به‌صورت خدائیم». وبدان سبب به‌این مزمور ارجاع نمود تا بگویدکه تصور ما ازلایتناهی که «ما نه درخود ونه درجای دیگر هیچ نمونه‌ای ازآن نمی‌بینیم...، چنان‌که قبلاگفته‌ام نشانی ازصانع است‌که برصنع او نهاده باشند»[۵۷]. وچون بدین‌ترتیب اصل اصول را متکی بر وجود الهی شمرد فلسفهٔ او در مورد قبول تصورات صریح وممیز در ورای فکر محض دکارتی با کنه فکر مسیحی ارتباط یافت. و این همان فیلسوفی بود که در بادی‌نظر چنان می‌پنداشت‌که چون بگوید «فکر می‌کنم پس وجود دارم» تمام فلسفه رامی‌تواند ازهمین اصل استخراج کند. در همین‌جا انسان چنان‌که در تصور دکارت بود نشانی از فروغ روی خدا به‌خود می‌گرفت، وزمینه برای فکر مالبرانش آماده می‌شد تا این نشان را در انسان همان تصور وجود مطلق بداند؛ ولیکن علی‌الخصوص

زمینه‌ای برای فکر پاسکال فراهم می‌آمد تا دو جنبه‌ای راکه‌قبلا به تحلیل یکایك آنها پرداختیم در فکر واحدی تلفیق نماید.

پاسکال به قول یکی از بهترین کسانی که تاریخ این حکیم را نگاشته ودرافکار او تعمق داشته‌است، برآن بودکه «شناختن خویشتن را می‌توان به‌دو معنی متمایزبه‌کار برد: به‌معنی‌نظری، شناختن‌خویشتن پایه‌ای برای پی‌بردن به‌حقیقت است وحقیقت درنظر پاسکال خـود خداست؛ بـه‌معنی عملی، شناختن خـویشتن همان است‌که سقراط می‌خواست وتأثیر تفکر در باطن را به‌حدود همین معرفت محصور می‌داشت»[۵۸]. ولیکن باید دانست‌که خود سقراط فقط به‌همین جنبهٔ عملی توجه نمود واگر پاسکال جنبهٔ نظری این فکر را برآن افزود بدان‌سبب بودکه در فاصلهٔ بین ظهور این دوحکیم اعتقاد به‌خلقت را تعلیم کرده وبرطبق نتیجهٔ حاصله از این اعتقاد انسان را به‌صورت‌الهی درآورده‌اند. ولیکن جنبهٔ عملی شعار سقراطی نیز مطابق تقریرپاسکال با آنچه خود سقراط تعلیم می‌کرد تفاوت بسیار داشت. پاسکال در این‌باره گفت: «با اعجاب تمام بشناسیدکه چه وجود عجیبی دارید وچگونه با وجود خویش خرق قواعد جاریه را کرده‌اید. ای عقل ناتوان فرودآی؛ ای‌طبع کودن خاموش باش؛بیاموزکه انسان می‌تواند ازآنچه هست فراتر رود؛ ازمعلم خود وضع حقیقی خویشتن راکه از آن غافلی فراگیر»[۵۹]. خواندن این سخنان کفایت می‌کند تا معلوم داردکه در فاصلهٔ افلوطین تا پاسکال امری به وقوع پیوسته‌است وآن ظهور عرفان سیسترسیومی[۶۰] بوده که در عرفان ویکتوری[۶۱] نیز اثر نهاده است ومطالعهٔ تاریخ مسلم خواهد داشت‌که سلسلهٔ این افکار امتداد بسیار یافته تا به‌پاسکال رسیده‌است: «شناختن خدا بی‌آن‌که به حقارت خویشتن راه یابیم تکبر می‌آورد. پی‌بردن به‌حقارت خویشتن بی‌آن‌که خدا را بشناسیم موجب یأس می‌شود. حد اعتدال شناختن عیسی مسیح است. چه، در وجود او هم بزرگی خدا را می‌شناسیم و

هم از ناتوانی انسان آگاه می‌شویم»[٦٢]. طرح این مسأله وحل آن‌را مطابق معتقدات مسیحیان در همین چند سطر می‌توان خواند. ودر عین‌حال می‌توان دریافت که این همان تعبیری بود که در قرون‌وسطی از تعلیم آپولون در معبد دلفی می‌کردند. ازهمین‌رو در قرن هفدهم چون کتابی را بالزاك به‌نام «سقراط مسیحی»[٦٣] عنوان کرد دور از هر گونه تعجب تلقی شد وباید دانست که همین کتاب نیز که فقط عنوان آن از بالزاك بود ازآثار پاسکال به‌شمار می‌رفت.

دراین‌جا به‌قلب مسألهٔ فلسفهٔ مسیحی راه جستیم. در بدو این مقال، آن‌جاکه می‌کوشیدیم تا این‌فلسفه را موقتاً مطابق با اقوال خواستاران آن تعریف کنیم کلام‌بوسوئه را نقل کردیم که گفته بود: «حکمت عبارت‌ازمعرفت خدا ومعرفت خویشتن‌است. معرفت خویشتن باید ما را به معرفت خدا فرا رساند»[٦٤]. اینك مبانی این معرفت با جنبه‌های دوگانهٔ آن نهاده شد و آنچه اینك باقی است سعی درکشف عواملی است که از پس پردهٔ اسرار محرك فعالیت انسان است. برای این‌که انسان را به خوبی بشناسیم باید جسم و نفس او را در معرض مطالعه گذاریم. متکلمان قرون وسطی از مطالعهٔ بدن از آن‌لحاظ که هم اکنون گفتیم غفلت نجستند ولیکن آنچه اینان گفتند اینك دیگر جزء تاریخ علوم باید به ذکر آنها پرداخت و ارتباطی به تاریخ فلسفه ندارد. اما آنچه در مورد نفس نوشته‌اند به همین سبب که نفس مقر صورت الهی است از تحقیق وتدقیق بسیار مایه گرفته و دین مسیح درهمین مورد منشأ تأثیر خاص بوده است. پس آنچه برعهده ماست این است که ببینیم درنظر این فیلسوفان غایت قصوائی که جمیع افعال انسان تابع آن است چیست وچگونه این افعال مقدماتی برای وصول به‌آن غایت تواند بود. بدین ترتیب بدان‌جا رسیدیم که مفاهیم اساسی معرفت وعشق واختیار واخلاق را ازلحاظ مناسباتی که با غایت انسان دارند، وآن زیستن آدمی درارتباط با خداست، مطالعه کنیم.

حواشی فصل یازدهم

۱) میشل دومونتنی (۱۵۳۳-۱۵۹۲) Michel de Montaigne نویسنده و فیلسوف فرانسوی. — م.

2) Pascal, *Pensées*, L. Brunschvicg, édit. minor, n. 62, p. 343.

3) *Entretion avec M. De Sacy.*

٤) رجوع شود به همان‌کتاب ازپاسکال وهمان طبع (مذکور درحاشیهٔ ۲)، ص ۳٤٥ — ص ۳٤٦ — لئون برونشویگ می‌گوید که ممکن است منشأ فکر پاسکال راکتاب *Traité de la Sagesse* از Charron بدانیم وحق بجانب اوست. زیرا شارون باب اول کتاب خودرا درشناخت وضع وحال انسان وترغیب شخص به مطالعه درنفس خویشتن نوشته است. فقط باید درنظر گرفت که شارون دراین مورد تنها بنقل آثار مونتنی یا سقراط یا نویسندگان باستانی نپرداخته بلکه ازکتب مسیحی واسفار عهد عتیق نیز نقل‌کلام کرده است. جملهٔ ٦ مزمور ۱۳۸ را باین مضمون‌که «تو مرا دربرمی‌گیری ودست برسرمن می‌گذاری. علم بسیار عجیب وعالی است‌که من بآن دست نمی‌توانم یافت.» آورده و همچنین جملهٔ ۸ باب اول «غزل غزلهای سلیمان» که چنین شروع می‌شود: «اگر تو آن را نمی‌شناسی...» وقدیس برنار آن را به معرفت انسان بنفس خویشتن تأویل‌کرده بود بازگفته است. پس می‌توان‌گفت که سراسرمطالب این باب ازکتاب شارون با سنن مسیحی قرون وسطی مرتبط بوده است. گذشته ازاین باید درنظر گرفت که این متألّه اهل‌کوندوم (Condom) خودکشیش بود وقسمتی ازاشکالاتی‌که درتطبیق مطالب «**گفتارهای مسیحی** (*Discours chrétiens*) » و«**حقایق سه‌گانه** (*Trois vérités*) » با همین «**مبحث حکمت** (*Traité de la sagesse*) » پیش آمد ناشی ازاین بودکه نتوانستند دربین تعالیمی‌که دراین مباحث ازسنن مسیحی محفوظ مانده ومطالب تازه‌که درآن راه جسته است قائل به تشخیص شوند باتوجه باین امرمی‌توان مطالب‌کتاب مفید J. B. Sabrie راکه نام آن *De l'humanisme au rationalisme* است و درسال ۱۹۱۲ جزء انتشارات F. Alcan درپاریس بطبع رسیده است اتمام‌کرد. شارون باصالت عقل قائل بود والبته مأخذ قریب آن را آثار دورهٔ تجدد حیات علم وادب (رنسانس) باید دانست منتهی نباید غافل ازاین

نکته ماندکه افکار این دوره جملگی وازهرجهت مأخوذ ازآثار دورهٔ باستانی یونان نبود.
5)Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 24-25.

٦) سفرتکوین، باب ۱ ، آیات ۲٦ – ۲۷ .

۷) قدیس گرگوریوس نوسائی ← حواشی فصل ۹ ، ارجاع شمارهٔ ۲٦ .

۸) رجوع شود به :
Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, cap. XVI; patr. gr., t. 44, col. 185 D.
همچنین به : Saint Bonaventure, *In II sent.*, 16, 1, 2. او انسان راکه صورت ناسوتی خداست باکلمه‌که صورتی ازخداست‌که اتحاد جوهری باآن‌دارد متفاوت می‌شماردومبانی این معنی را درنهایت قوت استوار می‌دارد. همچنین رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 93, 4.
ودربارهٔ دونس اسکوتوس رجوع شود به :
Hier. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 93, 4.
جنبهٔ ناسوتی صورت الهی‌که اصحاب نظر درقرون وسطی این همه دربارهٔ آن تأکیدکردند گاهی مورد اعتراض پرتستانهای معاصر قرارگرفته است. طرز تعبیر پرتستانها ازاین مسأله درکتاب:
K. Barth und H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München, Ch. Kaiser, 1930, p. 43-48.
بیان شده است. هر دو مذهب بسیاری از اجزاء مشترك با یکدیگر دارند، با این که هریك ازآن‌دو آنها را درمورد خاصی به‌کار می‌برند.

9) intelligence.
10) raison.

۱۱) قدیس افرائیم ← حواشی فصل سوم ، ارجاع شمارهٔ ٤۷ .
12) Ephrem de Nisibis, *Interpretationes in sacram scripturam*, dans Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, texte 722, p. 252-253.
13) Saint Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, cap. IX, n. 28; patr. lat., t. 182, col. 1016; Richard de Saint Victor, *De statu interioris hominis*, I, cap. III; patr. lat., t. 196, col. 1118-1119. R. Descartes, *Medit.* IV, édit. Adam-Tannery, t. VII, p. 57, 1, 12-15.

۱٤) رجوع شود به :
Saint Augustin, *Enarr.* in ps. 42, n. 6; patr. lat., t. 36, col. 480.
وهمچنین به متنی‌که ما به‌بحث دربارهٔ آن بازخواهیم گشت.
De symbolo, I, 2; patr. lat., t. 40, col. 623.
همچنین رجوع شود به :
Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, texte 1806, p. 588.
بوناونتوره نیز ازآوگوستینوس دراین‌باره تبعیت دارد. رجوع شود به :
In II sent., 16, I, 1, fund. 4; t. II, p. 394. édit. Quaracchi.

۱۵) چنین مطالعه‌ای را ازدو محل می‌توان شروع کرد واین هردو را می‌توان در :
M. Schmaus, *Die Psychologische Trinitätstehre des hl. Augustinus*, Münster, W., 1927.

وهم‌چنین در :
A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 vol., Paris, Gabalda, 1927.

یافت.

۱۶) رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, I, 93, 8, *Sed Contra.*

بوناونتوره بیش ازدیگران بطورمستقیم وارد این بحث شد وتصویر خدا را درانسان عبارت ازمزیتی شمردکه انسان برای ارتباط مستقیم عقلی و ارادی با خدا دارد.
In II sent., 16, 1, 1, conel., prob. 1; édit. Quaracchi, t. II, p. 394.
17) Duns Scot, *Op. Oxon.,* I, 3, 11, 7; édit. Quaracchi, n. 521, t. I, p. 476.
18) Socratisme chrétien.
19) *Phédon,* 98, b.
20) antiphysicisme.
21) psychologisme.
22) moralisme.

۲۳) رجوع شود به :
Saint Bernard, *De consideratione,* lib. II, cap. III, n. 6; patr. lat., t. 182, col. 745-746.

ودرهمین‌کتاب می‌توان دیدکه چگونه تعریف متداولی‌که ازانسان می‌کنند واورا حیوان ناطق فانی می‌خوانند معنی اخلاقی خاصی تحصیل می‌کندکه با دین مسیح تطبیق می‌شود (همین مرجع II, 4, 7) ورجوع شود به رساله‌ای‌که خط آن را به قدیس برنار نسبت داده‌اند: *Meditationes devotissimae, de cognitione humanae conditionis,* cap. I.

وهم‌چنین رجوع شود به :
Richard de Saint Victor, *Benjamin major,* lib. III, cap. VI; *patr. lat.,* t. 196. col. 116-117.
24) Saint Augustin, *De cive. Dei,* XIX, 13; patr. lat., t. 41, col. 640.

۲۵) رجوع شود به :
Saint Augustin, *De Trinitate,* X, 9, 12; patr. lat., t. 42, col. 980.

وهمان مرجع:
X, 5, 7, col. 977.

۲۶) *Pensées* ایهام به‌کتاب پاسکال داردکه به همین عنوان است. م.

۲۷) Apollon منظور از جواب آپلن همان کلامی‌است که غیب‌گوی معبد دلفی بسقراط گفت: «خودرا بشناس».

۲۸)
Saint Bernard, *Brevis exposition in c.c.,* cap. XXII.

وهم‌چنین رجوع شود به :
De gradibus humilitatis, cap. II.

(برای توجه به مناسبات فروتنی وخودشناسی).
29) Pascal, *Grandeur et misère de l'homme.*

۳۰) رجوع شود به :
Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis,* I, 6, 15; *patr. lat.*, t. 176, col. 272.

۳۱) رجوع شود به : Pascal, XV, 7. وهم‌چنین به :
Richard de Saint-Victor, *Benjamin major,* lib, III, cap. XIII; patr. lat., t. 196, col. 122.

عجیب نیست اگر این فکر قبل ازاین‌که به پاسکال برسد درآثار متکلمین قرون ۱۶ و ۱۷ به‌وفور وارد آمده باشد. زیرا اصل آن تعلق به‌آباءکلیسا وحکمای قرون وسطی داشته یا به‌عبارت بهتر فکرمسیحی بوده است. برای تکمیل این بحث می‌توان رجوع کرد به‌تحقیقات مفیدهٔ وارده در:
E. Jovy, *études pascaliennes,* VIII : Les antécédents de l'infiniment petit dans Pascal, Paris, J. Vrin, 1932, p. 21, note 1.

وهم‌چنین به : Pascal, *Pensées,* L. Brunschevicg, édit. minor, p. 515 et note 3.
می‌توان قطعه‌ای را از بوسوئه که برونشویگ نقل کرده است با قطعه‌ای از برناردوس که درحاشیهٔ ٤ ص ۳۰۷ همین ترجمه به‌آن اشاره شد مقایسه کرد.

۳۲) «آدمی‌زاده طرفه معجونی است ازفرشته سرشته وزحیوان ...» م.

33) *Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a te ipso non sis, ne aut omnino non glorieris, aut inaniter glorieris.*

34) Saint Bernard, De diligendo Deo, cap. II; édit, Watkin W. Williams, p. 13.

35) *Quicquid enim tu es substantialiter, hoc ego sum.*

36) *Meditationes... de cognitione humanae condionis,* cap. I : De dignitate hominis; cap. II : De miseria hominis; cap. III : D dignitate animae et vilitate corporis.

متن منقول ازاین کتاب منسوب به‌قدیس برنار را که صحت انتساب آن مردد است واینك دراین‌جا ترجمهٔ آن را آوردیم می‌توان در مقالات ۱٤ – ۱۵ فصل ۵ مجموعهٔ Patr. lat., t. 184, col. 494-495. یافت.

۳۷)
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 91, 1,; I, 96, 2. Qu. de anima, qu. un., art. 1, ad Resp.

قطعهٔ اخیر ازاین متن علی‌الخصوص دربارهٔ نفس است – هم‌چنین‌رجوع شود به :
Saint Bonaventure, *In II sent.,* XVIII, dub. un.; édit. Quaracchi, t. II, p. 454. p. 454.

هم‌چنین رجوع شود به : *Vital du Four, Quaest. disp.,* qu. I. 1., درمجموعهٔ
Archives d'hist doctr. et litt. du moyenâgo, t. II, 1927, p. 157.

۳۸) یوهانس اسکوتوس اریگنا (حدود ۸۱۰ – ۸۸۰ م) John Scotus Erigena
حکیم مدرسی ایرلندی (← دایرةالمعارف فارسی).

۳۹) درمورد گرگوریوس نوسائی واسکوتوس ایرلندی رجوع شود به :
De divisione naturae, lib. IV, cap. XI; patr. lat., t. 122, col. 788 et 790.
متن قول آوگوستینوس را می‌توان در *De symbolo,* I, 2; patr. lat., t. 40, col. 628. بازیافت؛ درقطعه‌ای ازاوگفتاری است که به‌آثار پاسکال شباهت بسیار دارد وبرحسب آن باید قلب انسان را ورطه‌ای دانست که ورطه را به‌یاد می‌آورد. رجوع شود به :
Enarr. in ps. 41, 13; t. 36, c. 473. confess., IV, 14, 22, et X, 5, 7.
40) Saint Augustin, *Confessions,* lib. X, cap. VII-XXVI.
41) Richard de St. Victor.
42) Richard de Saint-Victor, *Benjamin minor,* cap. LXXVII; *patr. lat.,* t. 196, col. 55-56.
43) *Op. Cit.* LXXV, *patr., lat.,* t. 196, col. 53-54.

۴۴) دمتر ← حواشی فصل سوم ، ارجاع شمارهٔ ۱۶ .
۴۵) زئوس ← حواشی فصل سوم ، ارجاع شمارهٔ ۱۸ .
۴۶) نگاه کنید به همان اثر از ریشار دوسن ویکتور:
Cap. LXXV, patr. lat. t. 196, col. 123-124.
ودربارهٔ اکهارت رجوع شود به کتاب زیر:
G. Théry, *Edition critique des piéces relatives au procés d'Echhart,* dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* I (1926-1927), p. 183, art. 13.

۴۷) متی آکاسپارتائی (حدود ۱۲۴۰ – ۱۳۰۲ م) Matthieu d'Aquasparta
[Mathew of Aquasparta=]حکیم ومتکلم مدرسی ایتالیائی، شاگرد بوناونتوره . م.

۴۸) راجر مارستون (حدود ۱۲۵۰ – ۱۳۰۳ م) Roger Marston حکیم مدرسی بریتانیایی. م.

۴۹) پیترژان اولیوی (۱۲۴۸ – ۱۲۹۸ م) Peter John Olivi حکیم فرانسوی. م.
50) Commentaire sur Pierre Lombard.

۵۱) پیروان آوگوستینوس می‌گفتند که نفس مستقیماً خودرا می‌شناسد ولیکن این معرفت ازممرّ «انواع» است. دراین‌باره مثلاً رجوع شود به :
Matthieu d'Aquasparta, *Quaest. disp. de cognitione,* qu. v; édit. Quaracchi, 1930, p. 333-334.
نظیر این رأی را اولیوی نیز بیان داشت:
(P. J. Olivi, In lib. II sent. qu. 76; édit. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, p. 148-149.
منتهی دربیان خود به جای ادراك انواع ازحافظه سخن گفت. این متن ازآن لحاظ اهمیت داشت که اصل این رأی را ازآنسلم (Monologion, cap. XXXIII) وآوگوستینوس (De Trinitate, IX, 11-12) دانست. ولیکن متنی که درضمن آن می‌توان رابطهٔ وضع آوگوستینوس را با وضع توماس درقبال این مسأله بهترمعلوم داشت کتاب :
Roger Marston, *Quaest. disp. de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima.*
طبع نفیس Quaracchi درسال ۱۹۳۲ است وعلی‌الخصوص بحث :
De anima, qu. I, p. 206-221.

۵۲) فرانسوا دوسالس (۱۵۶۷–۱۶۲۲) François de Sales متکلم واسقف فرانسوی. م.
۵۳) mens که شاید بتوان آن را با عقل مستفاد نزدیك شمرد. م.
۵٤) رجوع شود علی‌الخصوص به :
Saint Thomas d'Aquin, *De veritate,* qui. XV, art. 1.
که درضمن آن به‌آوگوستینوس و دیونوسیوس آریوپاگوسی نیـز ارجاع شـده است، و بالاخص رجوع شود به: Sed contra وانگهی این مطلب را P. A. Gardeil درکتاب *La structure de l'âme,* t. I, p. 24. مورد تحقیق قرار داده است.
۵۵) رجوع شود به :
Saint Augustin, *Epist.* 140, II, 3; patr. lat., t. 33, col. 539.
وهم‌چنین به :
Saint Bonaventure, *In II sent.*, 42, 2, 1; édit Quaracchi, t. II, p. 965.
رابطهٔ این رأی با اعتقاد به اشراق الهی در فلسفه بوناونتوره در آثار متّسی آکاسپارتائی به‌نحو محکم ومطلوب بیان شده‌است. رجوع شود به :
Quaest. de cognitione, qu. II.
چاپ مذکور ص ۲۵۵ .
۵٦) منظور ازپدر مذهب اصالت عقل دکارت است. م.
57) R. Descartes, *Secondes réponses;* édit. Adam-Tannery, t. IX, p. 108.
58) B. Pascal, *Pensées,* L. Brunschvicg, édit. minor, p. 345, note 2.
59) *Op. cit.*, p. 531.
٦۰) سیسترسیومی Cistercium منسوب به سیسترسیوم Cisterciun فرقهٔ عرفانـی مسیحی‌ای‌که با اصلاحگریهای سن‌برنار یا قدیس برنارکلرودئی پدید آمد. م.
61) Victorin.
٦۲) نگاه‌کنید به‌ارجاع شمارهٔ ۵۸ ، همان مرجع ، ص ۳٦۷ .
63) *Socrate chrétien.*
٦٤) رجوع شود به‌اواخر فصل دوم همین‌کتاب. – مؤلف (اتین ژیلسون) پس ازنوشتن این فصل براثر راهنمائی M. l'abbé Combes به‌وجودکتابی راه یافت‌کـه درتحصیل اطلاع ازتاریخ تطور شعار سقراطی درعالم مسیحی مفید بود وآن :
Livre de saincte méditation en congnoissance de soy.
تألیف Robert Ciboule (۱٤۰۳ – ۱٤۵۸) بود وآقای Abbé Combes تحقیقی در باب این‌کتاب‌کرده‌است‌که مذیّل به‌مجموعه‌ای از قطعات منتخبهٔ‌کتاب انتشارخواهدیافت. Robert Giboule از Richard de St. Victor و از عرفان قدیس برنار (طریقت Cistereien) وازبسیاری ازافکار دیگر بهرهٔ بسیار برگرفت ویکی ازوسائط قابل توجه دربین قرون وسطی ودورهٔ پاسکال به شمار آمـده است ومطالعهٔ آن مفید فوائدی است. (حاشیهٔ ۲ ص ۳۰۸ همین ترجمه) – رجوع شود به :
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. VIII, (1939), pp. 93-259.

فصل دوازدهم

معرفت اشیاء

این نکته به‌نظر ما درخور توجه است که تمام آرائی که درمبحث معرفت درقرون وسطی اظهار داشتند مبتنی برنظریه‌ای بوده است که امروزه آن را قول به‌اصالت واقع (رئالیسم) می‌نامند. پس ازسه قرن یا بیشتر که ازظهور مذهب اصالت معنی (ایدئالیسم) ورواج روایتهای مختلف آن می گذرد امروزه اتباع جدید اهل مدرسه دراروپا، مذهب فلسفی خود را به اصالت واقع به صورت جدیدآن می‌نامند و از تبعیت روشی که دکارت سفارش کرد، اجتناب دارند. یا اگر نیـز ازهمین روش پیروی کنند باری ازقبول نتائج آن احتراز می‌جویند. چگونه بود که آنچه اینك بسیاری ازمعاصرین ما آن را ازجملهٔ امور بدیهی اولی می‌شمارند هرگز مورد تردید امثال آوگوستینوس وتوماس آکوئیناس ودونس اسکوتوس قرار نگرفت. علی‌الخصوص این نکته را چگونه می‌توان تبیین کرد که فیلسوفان جدید یك‌بار حکمت را ازتوجه به‌این اصل کـه «من فکر می کنم» آغاز کردند، وازآن پس بسیاری ازآنان درروزگار ما لزوم آن را انکار نمودند، ولیکن کسانی که خودرا پای‌بند سنت قرون وسطی می‌شمردند همواره درزمرهٔ همین

اشخاص یعنی منکرین اصالت فکر قرار جستند. خلاصه، چراهرمتفکر مسیحی باید ناگزیر خودرا قائل به‌اصالت واقع بداند، واگربرحسب تعریف چنین نباشد لااقل چنین امری را محول به خویشتن ببیند؟ این همان مسأله‌ایست که اینك باید بحث دربارهٔ آن را ازیکی ازمهمترین جنبه‌هائی که دارد آغاز کرد تابتوان نشان داد که آنچه درفلسفهٔ مسیحی علم انسان بدان تعلق می گیرد به‌صورتی است که متناسب باقبول اصالت واقع دربحث معرفت است.

هیچ عاملی قبلاً ایجاب نمی کند که فلسفهٔ مسیحی چنین‌باشد واقسام تردیدکه ازآوگوستینوس دراین باره ظاهرشد برای اثبات صدق این قول کافی است. افلاطون که آوگوستینوس ازاو مایه‌گرفت برآن نبودکه طبیعت اشیاء مادی دارای ثبات وقراری باشدکه بتواند معلوم به علم یقینی شود. فکرمحض به عالم مثل که می‌توانـد مورد علم باشد تعلق می گیرد، ولیکن اشیاء محسوس راکـه دربین وجود وعدم سیّال است نمی‌توان معلوم به علمی بالاتر ازظن محض دانست. آوگوستینوس که حاجت به‌آن داشت که دامن خودرا ازچنگ اهل شك رها سازد وازفقدان یقین آسودگی جوید این رأی را باآغوش باز پذیره شد. پیش ازآن ازافلوطین آموخته بودکه قول به‌اصالت حس ناگزیر به‌تعمیم شك منجرمی‌شود. اگرحقایق امورهمان ظواهر اشیاء محسوس باشد چون این ظواهرمدام با یکدیگر درتخالف است هیچ گونه یقینی ازاین قبیل حاصل نمی‌تواند شد. ازهمین مقدمه این نتائج به شدتی که هرگز تخفیف نپذیرفت حاصل‌آمد ودربارهٔ این نتائج بودکه اجلّهٔ فلاسفه درقرن هجدهم به‌تجدید تعمق پرداختند: «هرآنچه به‌حواس جسمانی دریافتـه می‌شود واشیاء محسوس نام می گیرد یك لحظه ازتغیّر برکنار نمی‌ماند. موی ما برسرمان می‌روید، تن ما پیر می‌شود، همین تن درجوانی نضج می گیرد. اینها همه علامت آن است که جسم دائم درمعرض صیرورت قـرار دارد ورشتهٔ این صیرورت

هرگز گسسته نمی‌شود. اما آنچه را که دوام نیابد نمی‌توان ادراك کرد. چه، ادراك به معنی دریافتن ازراه علم است وآنچه را که ازدگرگونی باز نمی‌ایستد نمی‌توان دریافت. پس نباید امیدوار بودکه حواس جسمانی حقیقت محض را تسلیم ماکند.»[۱] واین قاعده راکه هرگز نباید منتظر ادراك حاق‌واقع ازطریق حواس بدن بود درحکم یکی از اصول ثابت تفکر شمردند و ازتخلف از آن تحذیر نمودند وچندان دراین باره اصرار ورزیدندکه بسیاری ازحکمای قرون وسطی دراین باره بایکدیگر توافق جستند.

حقیقت ازضرورت وثبات برخوردار است وهیچ امرواجب وثابت نمی‌تواند محسوس به حواس باشد، پس حقیقت را درمحسوسات نمی‌توان یافت. می‌توان گفت که این رأی وجه مشترك تمام اتباع حوزهٔ آوگوستینوس در قرن سیزدهم بود. بوناونتوره و متّی آکاسپارتائی[۲] و راجر مارستون[۳] به تعلیم همین رأی پرداختند، منتهی ازاشکالاتی که برآن مترتب بود غفلت نجستند. بسیاری ازفرضیات را برای تکمیل آن به میان آوردند تا شاید بتوانند آن را چنان‌که بود محفوظ دارند ولیکن سرانجام توجه به همین اشکالات که روز به روز نمایان‌تر می‌شد آنان را به ترك این رأی واداشت. مشکل اصلی این مسأله که ازحل آن ممانعت می‌کرد این بود که تحقیق دربارهٔ متعلق علم که درامثال این فلسفه‌ها اهمیت بسیار داشت افکار قرون وسطی را تاآن جاکه درحد امکان بود به مذهب اصالت معنی، بروفق اصطلاح متداول درزمان ما، نزدیك می‌ساخت؛ واگر درپی آن برآئیم که نحوهٔ مواجههٔ اصحاب نظررا با چنین مسلکی درآن دوره وعلت امتناع آنان را ازقبول این مسلك مطالعه کنیم بحث ما فوائد بسیار می‌تواند داشت.

برای تسهیل مطالعهٔ این مسأله بهتراست که درهمان موضعی که رأی آوگوستینوس دستخوش این اشکال شد وازاین طریق تلاطمی درآن راه یافت، یعنی درفلسفهٔ متّی آکاسپارتائی که ازجملهٔ اتباع

بوناونتوره بود بدان نظر افکنیم. این شخص چون حتم داشت که محسوسات دارای ثبات نیست وازهمین‌رو نمی‌توان علم یقینی را براین اساس نهاد بالطبع این سؤال به ذهن او راه یافت که آیا علم ما تابع وجود خارجی شیئی است که بدان تعلق می گیرد؟ وجواب حاکی از نفی به‌این سؤال داد. همهٔ مطالب چنان بود که این شخص را به قبول این نتیجه ملزم می‌نمود: ما بعضی ازمطالب را به یقین می‌شناسیم، به عبارت دیگر علمی وجود دارد؛ درطبایع اشیاء مادی خصائصی نیست که بعنوان چنین علمی را برآنها مبتنی داشت، پس این علم مستقل از اشیائی است که وجود خارجی دارند: «عقل فعال می‌تواند به سبب فعالیتی که در اوست درپرتو روشنائی خودکلیات را ازجزئیات، معقولات را ازمحسوسات، ماهیّات را ازاشیائی که وجود بالفعل دارند انتزاع کند. اما یقین داریم که کلیات ومعقولات وماهیات هیچ‌گونه نسبتی به هیچ‌یك ازاشیائی که فعلاً موجودند ندارند. برعکس، وجود یا عدم اشیاء برای آنها یکسان است. مکان وزمان اشیاء ووجود وعدم آنها درعلمی که ما ازاشیاء حاصل می کنیم مؤثرنیست. بدین ترتیب همان‌گونه که عقل می‌تواند ماهیت شیء محسوس را به وساطت نوع معقول بشناسد، ازهمین طریق شیء موجود را حتی اگر موجود نیز نباشد می‌تواند شناخت.» البته براو ایراد گرفتند که دراین صورت باید آنچه معلوم عقل است شیء معدوم باشد وچنین‌قولی مستلزم تناقض است. ولیکن متّی ازاین ایراد چندان پروائی نداشت زیرا، نه یك جواب، بلکه دوجواب دربرابرآن آورد.

جواب اول این بود که اگر معدوم را به معنی معدوم مطلق بینگاریم البته دچار تناقض می‌شویم، زیرا باید بگوئیم که علم عقل به شیئی تعلق می گیرد که خود آن هیچ نیست. ولیکن متعلق علم عقلی ماهیت شیء غیر موجود نیست. برعکس، از یك لحاظ می‌توان گفت که شیء ازآن لحاظ که موجود به وجود خارجی است می‌تواند معلوم

عقل باشد. عقل چون نوع معقول یکی ازماهیات، مثلاً ماهیت انسان، را درخود دارد، مفهومی راکـه مربوط به‌این ماهیت است استنباط می‌کند بی‌آن‌که انسان را ازآن حیث‌که موجود است یا موجود نیست تصورکند. پس ماهیت شیء جدا ازوجود آن معلوم عقل ماست[۴]. این یکی ازدو راه حل مسأله بود وازلحاظ فلسفی نیز با سؤال مطابقت داشت؛ مع‌ذلك، متّی خود دربارهٔ آن مردد بود. ازهمین‌رو درپی‌آن برآمد تا شاید راه دیگری بیابد وباردیگر این مطلب را بیازماید‌که آیا بدون استناد به علم‌کلام وتوسل به الهیات تنها با اتکاء به اصول فلسفی می‌توان به حل این مسأله پرداخت[۵]؟ اینك به دلایلی‌که برای تردید خود داشت‌گوش فراداریم:

جهت عمده‌ای‌که بدان استناد می‌کرد این بودکـه ازلحاظ فلسفی تنها امری‌که می‌تواند متعلق علم عقلی ما باشد مفهوم‌کلی است. فرض‌کنیم‌که دریك حین معرفت ما نتواند جز به دریافت همین انواع معقول یا مفاهیم‌کلی‌که ازآنها انتزاع می‌کند نائل شود؛ درهمان‌حین بایدگفت‌که درواقع امر به‌دریافت هیچ چیز نائل نمی‌آید، یعنی علمی عاری ازمعلوم است وظرف خالی را می‌ماند. البته می‌توان‌گفت‌که دراین موقع عقل به مفاهیم‌کلی خاص خود عالم است، ولیکن چون توجهی به‌این امرنداردکـه آیا این مفاهیم را مصادیقی دربین اشیاء واقعی هست یا نیست، علم او ظرفی عاری ازهرگونه مظروف است. نکتهٔ مهمی‌که بسیار درخور اعتناست این‌که بحث این فیلسوف بدان‌جا رسیدکه درمقابل رأی خاص خویش‌که حاکی ازعلم به ذوات مجرّده بود ایرادات ارسطوئی را درمقابل مثل افلاطونـی مذکور داشت. ازجمله‌گفت‌که: اگر مورد خاص علم ما همین مُثل باشد، علم خودرا چگونه می‌توان علم به‌اشیاء دانست، وحال‌آن‌کـه اشیاء مُثل نیست[۶]؟ تنها تفاوت عمده‌ای‌که با ارسطو داشت این بودکـه متّی چون قبلاً دراین باره ازاشیاء نیزسلب اعتبارکرده وآنها را متعلق علم یقینی‌انسان

نشمرده بود برای این که جواب این ایراد ارسطوئی را بگوید می‌بایست به‌افلاطون بازگردد، اگرچه این بازگشت او لااقل ازهمان راهی‌باشد که انسلم وآوگوستینوس درسعی خود برای تکمیل مذهب افلاطون نشان دادند.

باید دید که درواقع مفهوم کلی ما حاوی چه مظروفی ومشتمل برچه مضمونی است؟ گفتیم که آنچه معلوم ما در ضمن مفهوم کلی است شیء موجود به‌وجود خارجی نیست؛ ولیکن نه این که امرممکنی باشد که فقط قابلیت شناخته شدن دارد، چه معلوم معقول باید حقیقت ثابت ضروری ازلی باشد. وبه‌قول آوگوستینوس[۷]: «هرآنچه من ازطریق حواس جسمانی درمی‌یابم، مثل این زمین، یا این آسمان، یا تمام اجسام دیگری که می‌توانم ادراك کنم چه مدتی می‌توانند دوام داشته باشند؟– من هیچ دراین‌باره نمی‌دانم؛ ولیکن می‌دانم که هفت به‌علاوهٔ سه مساوی ده است. نه‌تنها اکنون چنین است، بلکه پیوسته همین خواهد بود، وهرگز به هیچ وسیله‌ای نمی‌توان توسل جست که هفت وسه ده نباشد یا بتواند چنین نشود.» پس بایك نظرمی‌بینیم که علمی ضروری وجود داردکه منشأ آن نمی‌تواند امر ممکن محسوس باشد. واینك به‌یاد می‌آریم که حقیقت اشیاء مخلوق تعبیری از حقیقت غیر مخلوق است. اوگوستینوس برآن بود، وآنسلم در محاوره‌ای که «دربارهٔ حقیقت»[۸] داشت راجع به‌آن تأکیدکردکه هیچ شیئی جزبه‌آن نسبت که با اسوهٔ الهی خود مطابقت جوید حقیقت ندارد. فعلاً مطالبی راکه ازاین نظریه درفلسفهٔ اولی لازم می‌آید به‌یك سو می‌نهیم، زیرا فرصت رجوع بدانها عن‌قریب حاصل می‌شود، وتنها به تأثیری که در روشن داشتن مسأله موردبحث ما می‌بخشد توجه می‌کنیم. آنچه دراین‌باره ازاین نظریه برمی‌آید این است که متعلق معرفت انسان را فراهم می‌سازد؛ یعنی معلوم می‌داردکه معرفت ما به مفهوم کلی که درحکم ظرف خالی وقالب محض است تعلق نمی‌گیرد؛ به شیء محسوس که عدم ثبات آن

موجب می‌شود که به‌ادراك درنیاید نیز متعلق نمی‌شود؛ بلکه آنچه متعلق علم عقلی ماست مفهوم ماهیت شیء است از آن لحاظ که تأسّی به اسوهٔ الهی می‌جوید[۹].

به راستی باید انصاف داد که بیانی بهتر ازاین نمی‌توان داشت، وباید اعتراف کرد کـه این بحث دراین مسأله از کلك استاد ماهری تراوش کرده است، ولیکن به‌این مسأله نیز باید اذعان داشت که مهارت استاد ضمناً باعث آن شده‌است که خطرات طرح مسأله به‌این صورت واضح‌ترشود. کسی که با رأی افلاطون آغاز بحث می کند اگربخواهد ارتباط اجزاء فکـر خودرا با یکدیگر محفوظ دارد بایدکلام را در افلاطون به‌انجام رساند. متّی این ارتباط را محفوظ داشت وعلم را همواره علم به مثل دانست. نتیجه‌ای که ازبحث تحلیلی خود گرفت این بود که براثر اشراق الهی موردی برای علم عقلی ما فراهم می‌آید که ازشیء محسوسی کـه موجود به‌وجود خارجی است حاصل نمی‌شود؛ نه‌تنها خود اشراق الهی بلکه اتصال آن به شیء محسوس نیزمنشأ ثبات وضرورتی می‌شود که شیء محسوس فاقد آن است وعلم عقلی بـدان حاجت دارد. آن‌گاه این سؤال به ذهن متّی خطور کرد که آیا صور علمی الهی برای تأسیس چنین علمی بی‌آن که به‌اشیاء تعلق گیرد کفایت می کند؟ـ جواب او حاکی از قبول بود ومی‌بایست چنین باشد. درست است که اشیاء به‌یك معنی می‌تواند علت یکی ازمراحل معرفت برای ما باشد، ولیکن این سخن را تنها درهمین‌حد می‌توان قبول داشت، وعلتی که باعث آن می‌شود که معرفت ما به‌صورت علم درآیـد اشیاء نیست، بلکه صورعلمی الهی آنها یعنی مثل است؛ اما مثل تابع اشیاء نیست، بلکه عکس‌آن درست است، پس عقل ما می‌توانـد، حتی اگر اشیائی موجود نباشند این صورعلمی یا مثل را بشناسند[۱۰]. خلاصه، اشیاء علت ضروری علم ما نیست؛ اگر خـدا مستقیماً انواع اشیاء را به عقول ما افاضه می کرد، چنان‌که به عقول ملائك می کند، ما این

اشیاء را باز بدان گونه که هم اکنون می‌شناسیم می‌شناختیم[۱۱].

چنین نتائجی حکایت از آن دارد که از فلسفهٔ محض نمی‌توانیم اساسی برای این که معرفت انسان بر آن تأسیس شود تحصیل کنیم، وهمین که متّی به‌اشراق الهی دراین مورد توسل می‌جوید دلالت بر آن می‌کند که بحث او دربارهٔ معرفت مقرون به شکی از لحاظ فلسفی است وبا تمسّك به‌ایمان باید به جبران پرداخت. وهر گاه بر آن رویم که تنها ایمان است که می‌تواند ضامن حصول یقین درعلم انسان باشد همان راهی را درپیش می گیریم که فکر فلسفی قرون وسطی را به‌قبول اصالت علم کلام[۱۲] برحسب مذهب فیلسوف او کام[۱۳] رسانید. این مسأله چندان اهمیت داشت که متّی دررأی خود نمی‌توانست منفرد بماند وچنین هم نماند. نتائج حاصله ازرأی او متلازم بانحوهٔ خاصی ازتفکر دربارهٔ این مسأله بود که به شخص او انحصار نداشت واین نتائج به ضرورت براین نحوهٔ تفکر مترتب می‌شد. آنچه بیش ازهمه جلب توجه می کند این است که پیروان آوگوستینوس خود به خطری که مذهب آنان را تهدید می کرد واقف شدند. اولیوی[۱۴] می‌خواست هم‌چنان‌پای‌بند سنّت آوگوستینوس باشد، ولیکن مشروط براین که تبعیت ازاین سنت اورا به خطا نیفکند ونخستین خطائی راکه ازوقوع درآن بیمناك بود چنین بیان داشت: «درجانب عقل خویش باید مراقب بود که قدرت آن را به‌صدور حکم حقیقی ویقینی ازآن بازنگیریم، واین همان کاری است که اصحاب آکادمیا کرده‌اند؛ وعلم اصلی به‌تمام اشیاء راکه عقل ما فطرةً باید حائز آنها باشد بدان منسوب نداریم، واین همان کاری است که افلاطون کرد وبه‌همین سبب تعلم را جز به معنی تذکر نیاورد.» فکرقرون وسطی دربین مذهب اصالت فطرت[۱۵] که هیچ کس طالب آن نبود واقوال اصحاب شك که راه برمعرفت می‌بست چه راهی را می‌توانست اختیار کند؟ جز این چاره‌ای نبود که معرفت را درمرحلهٔ محسوسات ازنو موردتوجه قرار دهند وبکوشند تا شاید آن را به‌طرزی

که قابل قبول باشد درآورند وحقوق مسلوبهٔ آن را بازگردانند، واین همان کاری بود که دونس اسکوتوس پس ازتوماس آکوئیناس درپی آن برآمد.

توماس آکوئیناس طالب آن شدکه ثبات علم را درمرحلهٔ حس حاصل کند وشیء محسوس را بهصورتی تصور نمایدکه بتواند لایق عنوان معقول نیز باشد، ولیکن این طلب هرگز اورا برآن نداشت که شأن فکررا فرود آرد یا حقوق آن را نادیده انگارد. نه‌تنها چنین نکرد، بلکه حتی خیال آن را نیز به خاطرخطور نداد. او برآن بود که حقیقت به معنی تام وخاص این کلمه جز درفکرنیست، زیرا حقیقت آن‌جاست که دربین شیء وعقل ارتباطی ازنوع مطابقت حاصل شود، ودراین ارتباط عقل است کـه مطابقت با شیء می‌جوید، یعنی حالت انطباق درعقل پدید آید، پس حقیقت را جز درعقل نمی‌توان یافت. چون این سخن گفته شد باید به دومطلب توجه یافت تا وضع توماس آکوئیناس درقبال این مسأله روشن گردد. اول این‌که مطابقت عقل با شیء مطابقتی است که به‌واقع حاصل می‌آید؛ دوم این‌که اشیائی که عقل برآنها انطباق می‌جوید خود با عقل دیگری نیزمطابقت می‌پذیرد. این دونکته را پیاپی باید موردبحث قرارداد زیرا وضع فکرمسیحی را درمقابل این مسأله جز به‌تبع این بحث تعقل نمی‌توان کرد.

البته حقیقت بالذات درعقل است، زیرا تصدیق وجود یا عدم اشیاء برعهدهٔ عقل است وهموست که حکم می‌کندکه هرشیئی چنان نیست وچنین است. معمولاً امروزه براین رأی ایراد می‌گیرندکـه ارتسام حقیقت درعقل را چون به محك امتحان زنیم درصحت آن تردید می‌کنیم، زیرا عقل نمی‌تواند شیء را چنان‌که وجود دارد والبته براو مجهول است به‌تصوری که خود اورا ازشیء حاصل می‌آید وتنها همان است کـه معلوم اوست قیاس نماید. ما به خود جرأت می‌دهیم ومی‌گوئیم که اگر ایرادی که اصحاب اصالت معنی درعصر جدیـد

به فلسفهٔ قرون وسطی که مطابق با مذهب اصالت واقع به معنی جدید آن بود می گیرند همین‌باشد چنین ایرادی براین مذهب به معنی حقیقی آن وارد نیست. اززمان دکارت عادت برآن جاری شدکه همواره از فکر به سوی وجود سیر کنند ولهذا مطابقت عقل وواقع بدین معنی تفسیرشدکه تصور شیء را با شبحی که به زعم آنان خود شیء است وخارج ازهرگونه تصوری جای دارد مقایسه نمایند. چون درچنین وضعی که مساعد برای ایراد است قرارگیرند وبحث معرفت را به‌این راه اندازند به ذکرتناقضات عدیده‌ای که دراین بحث با قبول آن فرض پیش می‌آید می‌پردازند. ولیکن حق این است که فلسفهٔ متداول در قرون وسطی هرگز خودرا به‌چنین راهی نینداخت وگرفتار چنین محظوری نساخت. البته حقیقتی که دراین دوره ازآن سخن می گفتند راجع به حکم عقل‌بود ولیکن‌حکم را با شیء بدان سبب مطابق‌می‌یافتند که عقلی که حکم را صادر می کرد درنظرآنان با حقیقت وجود شیء مطابقت داشت. این حکما برآن بودندکه ذات خود عقل اقتضا می کند که بتواند به‌صورت هرچیزی ازآن حیث که معقول است درآید. پس هرگاه عقل می‌تواند تصدیق کندکه شیئی وجود دارد، واین شیء است وشیء دیگرنیست، بدان سبب است که وجود معقول شیء ازآنِ عقل شده است. درست است که ما احکام خودرا دراشیاء نمی‌بینیم وازهمین روست که این احکام خطاناپذیر نیست، ولیکن لااقل آنچه راکه درقالب مفاهیم کلی‌ما جای می گیرد دراشیاء می‌یابیم، واین که دراوضاع واحوال معتدل ومتعارف هرمفهومی همواره حکایت ازوجود واقعی شیء مدرك می کند ازآن روست که عقل خود صورت شیئی راکه این مفهوم برآن دلالت دارد وحکم عقل برذات همان شیء حمل می‌شود به خود می گیرد، وگرنه خود عقل نمی‌توانست به‌احداث این مفهوم قادر آید. خلاصه ، تطابقی که با صدورحکم دربین شیء وعقل برقرار می‌شود همواره مستلزم این است که ، مقدم برصدور حکم مزبور، مفهوم

شیء برخود آن منطبق باشد واین انطباق نیز براین اساس است که عقل با شیئی که عقل را به‌صورت خود متصور می‌سازد مطابقت تامّه دارد. حقیقت درحدکمال خویش جز با حکم پدید نمی‌آید ولیکن لااقل مساواتی که قوهٔ حاکمهٔ ما به‌آن وجدان می‌یابد وبه‌صورت ضابطه‌ای مقرر می‌دارد ناشی ازعلم به‌ارتباط وجودی اولی دربین عقل وشیء وانطباق واقعی آن‌دو با یکدیگر است.

پس کلمهٔ حقیقت‌درفلسفهٔ توماس آکوئیناس به سه معنی‌مختلف می‌آیدکه هرسه با یکدیگر ارتباط نزدیك دارد: یکی ازاین معانی مختص ومطلق است و دومعنی دیگر اضافی واعتباری است. این کلمه به‌یکی ازدومعنی اعتباری خویش همان وجود است که شرط اساسی برای امکان‌پذیری هرگونه حقیقتی است. درهیچ موردی بدون این که واقعیتی درکار باشد تاآن را ازلحاظ مناسبت خود با عقل بتوان حقیقت نامید حقیقتی نخواهد بود، و ازاین لحاظ حق بااوگوستینوس بودکه گفت: «حقیقت همان است که هست». حقیقت به معنی اخص خود ازلحاظ صوری علم به‌مطابقت در بین وجود وعقل است، یعنی‌در توافقی است که واقعاً دربین آن‌دو برقرار می‌شود، چنان‌که چشم بررنگی کـه به‌چشم ادراك می‌شود انطباق می‌جوید، وتعریف اسحاق اسرائیلی[۱۶] که‌متداول گردید حاکی ازهمین معنی بود: «حقیقت به‌معنی مطابقت عقل وواقع است»، وتعریف انسلم نیزکه توماس آکوئیناس ازسر گرفت بازهمین معنی را می‌رسانید: «حقیقت امری است که صحت آن تنها ازطریق عقل معلوم گردد»[۱۷]، زیرا فکر درصورتی حق دارد که بگوید آنچه هست هست وآنچه نیست نیست که مطابق واقع باشد. سرانجام ازحقیقت منطقی حکم سخن می گوئیم که جز نتیجهٔ حاصله ازقسم دوم حقیقت یعنی علم به‌وجود مطابقت نیست[۱۸]. ودراین مورد معرفت عبارت ازظهور یا اظهار مطابقتی است کـه قبلاً دربین عقل ووجود تحقق جسته است: معرفت ازحقیقت عیناً به همان ترتیب که

معلول ازعلت خود ناشی است صادر می‌شود، وازهمین‌رو چون مبتنی بررابطه‌ایست که واقعیت دارد هرگز این سؤال را دربارهٔ آن نمی‌توان کرد که چگونه با واقعیت ارتباط می‌جوید[۱۹].

ازاین‌جا اولاً این مطلب روشن می‌شود که انتقاداتی که اصحاب فلسفهٔ جدید به فلسفهٔ اهل مدرسه می‌گیرند باتوجه به ماهیت تفاوت این‌دو فکر وعمق این‌تفاوت روا نیست. ثانیاً معلوم می‌گردد که چگونه اصحاب افکار درقرون وسطی خودرا ملزم می‌یافتند که وارد تردید دراعتبار عقلی محسوسات نشوند. حقیقت بالاخص درعقل انسانی است، ولیکن به‌یك معنی باید به‌وجود آن دراشیاء نیزقائل بود، اگرچه وجود آن دراشیاء ازآن لحاظ باشد که این اشیاء نسبت به‌عقل دارد. این نسبت نخست نسبت واقعه دربین اشیاء با عقل الهی است. قطعیت نتائج حاصله ازاقوال انسلم «دربارهٔ حقیقت» ازهمین‌جاست. چون نسبت به‌انسان درنظر گرفته شود حقیقت بالاخص درعقل انسانی است، ولیکن به‌طور مطلق آن را درعقل الهی باید جست. پس باید به‌وحدت حقیقت درتمام اشیاء قائل بود، زیرا حقیقت عقل‌الهی وحدت دارد وازهمین حقیقت واحده است که حقایق کثیر اشیاء جزئی انشعاب می‌جوید، مع‌ذلك حقیقتی هم وجود دارد که خاص هرشیئی است ومانند هویّت شیء تعلق به‌همان شیء دارد. این حقیقت چون به‌هرشیئی ازجانب خدا تعلق می‌گیرد هرگز ازوجود آن شیء انفکاك نمی‌پذیرد، زیرا دوام وقوام اشیاء ازهمین روست که عقل الهی بدانها افادهٔ وجود می‌کند. فعل آفریدگاری خداوند چون اشیاء را ایجاد می‌کند باهمین فعل حقیقتی راکه درباطن اشیاء جای می‌گیرد بدانها منتقل می‌سازد واین حقیقت هویت اشیاء است وعقل باهمین هویت مطابقت می‌جوید، یا هویت عقل است که براشیاء منطبق می‌شود[۲۰] به‌هرصورت اگر شیء محسوسی که مورد معرفت است بخصوصه وفی‌حدذاته معقول نباشد تعقل امکان‌پذیر نیست.

پس اگرسؤال متّی درمقابل توماس عنوان می‌شد درجوابی که این حکیم می‌توانست به‌آن بدهد تردیدی نبود. هرگاه اشیاء زائل شوند حقیقتی باقی خواهد ماند؟- آری، حقیقت عقل الهی باقی‌است، ولیکن حقیقت اعتباری اشیاء با زوال خود آنها یا با زوال عقل انسان -که تنها هموست که این حقیقت را ادراك می‌کند- به راه زوال می‌رود. اعتقاد مسیحیان به خلقت ناگزیرمستلزم چنین نتیجه‌ایست، زیرا یا بایدگفت که فعل آفریدگار هیچ نیست، که دراین صورت موجوداتی که باید شناخته شوند نه وجود خواهند داشت و نه ازحقیقت صوری بهره‌ورخواهند بود؛ یا این که چنین فعلی تحقق دارد، دراین صورت این اشیاء می‌بایست مانند حقیقتی که درباطن آنهاست دارای وجود واقعی باشند. فلسفهٔ مسیحی چون با وقوف تام به معانی اصول خود قرین باشد ناگزیر قائل به حقیقتی است که وجود آن درحدامکان است، ولیکن ماهیت آن مثل ماهیت شیئی که واجد آن است ثبات دارد: ماهیت هیچ‌یك ازاشیاء عین وجود آن نیست، پس وجود تمام اشیاء مخلوق است وبه همین‌جهت حقیقت آنها را نیزمخلوق باید شمرد[۲۱]. این حقیقت مخلوق که تصور آن وجه ممیز فلسفهٔ مسیحی است، به‌اشیاء محسوس وبه ادراکی که ازآنها حاصل می‌آید تعلق می‌گیرد. از ایراداتی که پیروان آوگوستینوس برحواس وارد می‌ساختند آنچه باقی می‌ماند این است که حس بدان سبب که با یکی ازاعضای بدن در ارتباط است نمی‌تواند به‌تمام وکمال به‌فعل خود رجوع یابد وحال آن‌که چنین رجوعی برای این‌که آن را بشناسد ضرورت دارد. این رجوع آغاز می‌شود، زیرا حیوان احساس می‌کندکه احساس می‌کند؛ ولیکن به‌انجام نمی‌رسد، زیرا حیوان نمی‌داندکه آنچه احساس می‌کند چیست. مع‌ذلك، بااین‌که حقیقت را به‌نحو تفصیلی آن درشیء محسوس نمی‌بینیم، شالوده‌ای راکه حقیقت بتواند برآن بنا شود درهمین شیء باز می‌یابیم: «حقیقت چنان درحس مندرج است که آن را می‌توان

نتیجه‌ای دانست که به‌تبع حس حاصل می‌آید. پس می‌توان گفت که احساس ما به‌اشیاء چنانکه هستند تعلق می‌گیرد.»[۲۲] یعنی ازاین که حس حقیقت را نمی‌شناسد نتیجه نمی‌توان گرفت که آنچه او می‌شناسد حقیقت ندارد؛ برعکس، آنچه عقل برعهده دارد این‌است که فعل خود را برمعطیات حواس تطبیق کند تا حقیقت را ازآنها استخراج نماید.

ما برآنیم که عظمت حوزهٔ قدیس‌فرانسیس وقدرتی که اصحاب آن به‌ادامهٔ حیات دارند درهیچ موردی بیش ازاین موردکه اینان با نهایت سهولت به‌قبول این نتیجه تن دردادند وآن‌گاه برطبق اصول عقاید خود درصدد اثبات آن برآمدند به ظهور نرسید. سالها از آن تاریخ می‌گذرد که یکی ازدوستان جامعه‌شناس من به من تهنیت گفت، زیرا فلسفه‌های قرون وسطی را با ربط آنها به حوزه‌ها وجمعیت‌ها تشریح کرده وبدین ترتیب عقاید فلسفی را به منزلهٔ اموری که تعلق به‌اجتماعات دارد تلقی نموده‌ام. ولیکن واقع امر این است که جمعیتها به دور اشخاصی که آنها را بنیاد می‌نهند حلقه می‌زنند ودرمورد ما نحن‌فیه بسیارآسان می‌توان این معنی را به‌عیان دید. دونس‌اسکوتوس با استفاده ازتمام سنن حوزهٔ قدیس فرانسیس درجدال با توماس آکوئیناس وارد شد وبه حمایت ازتردیدی‌که اقران او درحوزهٔ آوگوستینوس دربارهٔ شیء محسوس کرده بودند برخاست، ولیکن چون وضع اینان را ازلحاظ فلسفی غیرقابل حمایت می‌یافت یکسره آن را به دور انداخت ودرپی آن برآمد تا حقیقتی راکه مذهب آوگوستینوس حاوی آن بود ازراه دیگری اثبات کند.

او نیز توجه خودرا به مسأله‌ای‌که درضمن مطلب نهم از «هشتادوسه مطلب مختلف»[۲۳] ازجملهٔ آثارآوگوستینوس طرح می‌شد معطوف داشت. این حکیم با تمام متون متعارف حوزهٔ آوگوستینوس آشنا بود وعلاوه برآنها همهٔ اقوالی را نیزکه ازمدتی مدید تا زمان او پیوسته ازسرگرفته وبازگفته بودند تا با استناد بدانها فلسفهٔ این

حوزه را تقویت کنند می‌شناخت. ولیکن تنها یك کلام ازپولس رسول را می‌توانست باجمیع این مطالب که درشرح عقاید حوزهٔ آوگوستینوس گرد آورده بودند معادل شمارد وآن این که : «(صفات) نامرئی او ازبدو خلقت عالم به واسطهٔ مصنوعات اومشهود عقل می‌شوند.»[۲۴] زیرا به‌اقرار خود آوگوستینوس این صفات نامرئی همان صورعلمی الهی است: «پس صورعلمی ازطریق مخلوقات شناخته می‌شوند؛ وبنابراین قبل ازاین که آن صوررا رؤیت کنیم می‌توانیم معرفتی به‌یقین دربارهٔ مخلوقات حاصل کنیم.»[۲۵] دونس اسکوتوس چون از این راه به‌وضعی که آوگوستینوس درمقابل این مسأله داشت رجوع کرد درصدد توجیه اعتبار معرفت حسی برآمد وچنان که خواهیم دید به جد تمام دراین باره به‌کوشش برخاست.

آنچه شایان توجه است این که دونس اسکوتوس با بحثی که دربارهٔ عقل کرد یکسره درپی آن برآمد که تاحد امکان استقلال عقل را نسبت به‌محسوسات معلوم دارد. وجه ممیز مذهب او بامذهب توماس آکوئیناس نیز همین بود. درضمن تمام اصلاحاتی که درمذهب آوگوستینوس کرد علقه‌ای را با این مذهب کماکان محفوظ داشت، وآن این که معرفت حسی را همواره فرصتی برای حصول معرفت عقلی دانست. مع‌ذلك دونس اسکوتوس درهمان حین که حوزهٔ حس را چنین محدود ساخت سعی درتحکیم اعتبارآن را مطلقاً لازم شمرد. یعنی برآن شد که احساس آن جاکه درحوزهٔ خود عمل می‌کند جداً باید به‌نحوی تلقی شود که هیچ گونه حمله‌ای برآن نتوان برد. چرا دونس اسکوتوس دراین باب بدین گونه مراقبت داشت؟- زیرا به خوبی می‌دانست که آکادمیای جدید مولود آکادمیای قدیم است. قول به‌اصالت معانی معقول[۲۶] وتنزیه این معانی وتصدیق تعالی آنها، چنان که افلاطون برآن بود، با مذهب اهل شك وتردید آنان دراعتبار عالم اجسام نهایت مناسبت را داشت. اما دونس اسکوتوس به سبب این که مسیحی بود

نمی‌توانست با چنین شکی موافقت جوید. انسان چون درعالم خلق قرار دارد بایدنسبت به‌اشیاء مخلوق تحصیل علم کند تابتواند بدانجا فرارود که مثل را نیز بشناسد، نه این‌که خودرا ازابتدا درعالم مثل جای گزین سازد تا به میل خود علـم به مخلوقات را ناچیـز شمارد. درمذهب ارسطوئی بروی معلوم می‌داشتندکه انتقاد پیروان آوگوستینوس که موجب سلب اعتبار ازمحسوسات می‌شد تنها به‌تبع افلاطون نبود، بلکه ازآراء هراکلیتوس نیزمایه می گرفت، زیرا کبرای‌قیاس ازاو می‌رسید، وهمین کبرای قیاس بودکه صحت نداشت[۲۷].

دونس اسکوتوس چون بدین سان به مخالفت با افلاطونیان به سبب این‌که سلب اعتبار ازشیء محسوس می کردند برخاست بدان‌جا رسیدکه رأی پیروان آوگوستینوس را دربارهٔ اشراق نیز انتقادکند. اولین ایرادی‌که برمذهب آوگوستینوس وارد می‌کرد این بودکه این مذهب برپایهٔ وبرانه‌ای بنا شده‌است. اگرعنصرحسی معرفت بالطبع خارج ازحوزهٔ علم می‌ماند اشراق الهی چگونه می‌توانست به معرفتی که ما ازشیء محسوس داریم ثباتی‌که با ذات آن غرابت دارد ببخشد؟ یا بایدگفت‌که نور الهی درشیء محسوس محصور می‌شود وازکدورت آن بهره برمی گیرد وبدین قرار دیگر چیزی ازآن به‌دست نمی‌آید؛ یا بایدگفت‌که شیء محسوس را چنان دیگرگون می‌سازدکه علم ما دیگرهیچ گونه مناسبت باماهیت شیئی‌که معلوم اوست ندارد؛ بدین گونه دچار خطائی می‌شویم‌که ارسطو به همان مناسبت برافلاطون خرده می گرفت. تنها راه رهائی ازآن‌گرفتاری این است‌که به‌وجود یقین تجربی براساس استدلالی‌که آن نیزتجربی است قائل باشیم. شك نیست که استقراء قوانین ازطریق تجربه ما را به نتائجی‌که مطلقاً ضروری باشد نمی‌رساند وازین‌که اشیاء بتوانند جز به‌نحوی واقع شوندکـه [عادةً] واقع می‌شوند تناقضی لازم نمی‌آید؛ اما دراین صورت نیز علمی‌که به‌قوانین وقوع آنها داریم قطعی است ونبـاید آن را خطا

پنداشت، زیرا چنین علمی به‌اشیاء ازلحاظ ثبات طبایع وضرورت آنها تعلق می‌گیرد. اصل مهمی که ضامن اعتبار علم تجربی است این است که هرآنچه به‌طور منظم براثر فعل علت غیرمختار واقع شود معلول طبیعی این علت است. طبیعی است، یعنی عرضی نیست، بلکه ضروری است؛ پس علمی که می‌توانیم ازطریق تجربه نسبت به‌طبیعت تحصیل کنیم نیزضرورت دارد[۲۸]. می‌توان تمام رأی دونس‌اسکوتوس را درباب این مطلب مهم چنین تلخیص کرد که او برخلاف هراکلیتوس قائل به‌این بود که اشیاء طبیعی بااین‌که درسیلانند طبیعت خود آنها سیّال نیست.

راجر بیکن درقرن سیزدهم ظهورکرد؛ اولین آثار توسعهٔ علم تحصّلی درقرن چهاردهم پدیدآمد؛ وهیچ‌یك‌ازاین‌دو را نمی‌توان به حکم تصادف دانست یا بازی بیهودهٔ تاریخ انگاشت. خطاست اگر بگوئیم که مردم درقرون وسطی علم را محض علم طلب می‌کردند یا به‌اصطلاحی که امروزه خوش دارند علم را فارغ ازتوجه به صلاح حال می‌جستند. البته درهمان حدودی‌کـه عشق به علم درزمان ما می‌تواند فارغ ازاغراض عملی باشد، وغالباً بیشتر ازآن، درقـرون وسطی نیزچنین می‌توانست بود، ولیکن اینان علم به‌اشیاء را محض خود این علم نمی‌خواستند، بلکه بدان سبب که مسیحی بودند به‌طبیعت روی می‌آوردند ومسیحی‌وار به مطالعهٔ آن می‌پرداختند. اینـان در طبیعت آثار صنع خدا را می‌دیدند، ازهمین‌رو آن را گرامی می‌داشتند، درهمین جا به حکم صفای روحانی که دردل آنان رخ می‌گشود عجائب طبیعت[۲۹] را برمی‌شمردند وبا نهـایت غیرت مراقبت می‌کردند تا از معقول‌بودن آن تحصیل اطمینان کنند.

مذهب اصالت واقع[۳۰] (به معنی جدید آن) درقرون وسطی وارث این مذهب به‌صورت یونانـی خود بود. منتهی آنچه درقرون وسطی باعث می‌شدکـه مردم به‌این فلسفه روی آورند با عاملی کـه

ارسطو را به‌این راه‌کشانیده بود تفاوت داشت. ارسطو ازقبول مثل افلاطونی روی‌گردان شد، زیرا انسان را مالك این جهان می‌شمرد وازهمین‌رو برآن بودکه انسان به‌علمی حاجت داردکه متعلق به‌جهانی باشدکه درآن به سر می‌برد. مسیحیان نیز به‌تدریج ازاعتقاد به مثل واصالت آن اعراض‌کردند، زیرا برآن بودندکه با این‌که ملکوت خدا ازاین جهان نیست، ولیکن‌کسانی‌که می‌خواهند روی به سوی خدا آرند باید درهمین‌جهان‌قدم بردارند وناگزیرند ازاین‌که خویشتن را متکی برآن شمارند. اگرعالم را مجموعه‌ای ازظواهر امورکه پیوسته درحال مروراشد بینگاریم، وازهیچ لحاظ نتوانیم قائل به‌دوام وقوام آن شویم، اطمینان خودرا به‌قوت ومتانت وسیله‌ای‌که برای وصول به‌خدا داریم ازدست می‌دهیم. اگر صنع خلقت معقول نباشد هرگز دربارهٔ صانع آن چیزی نمی‌توان دانست، ویا تصوری ازاو جز به‌صورت جریان دائم عالم، چنان‌که هراکلیتوس برآن بود، نمی‌توان یافت. ازهمین جاکه هرچیزی دراین جهان شماره واندازه وپیمانه دارد حکمت بالغهٔ خدا درطبیعت ظاهر می‌آید. ازهمین جاکه اشیاء مثمرومؤثر است قدرت خالقهٔ خدا ثابت می‌شود. ازهمین‌جاکه اشیاء وجود دارند، نه این‌که درنیمه راه هستی باشند[۳۱]، معلوم می‌شودکه خدا وجود مطلق است. بدین ترتیب آنچه وحی الهی دربارهٔ خدا به ما می‌آموزد با دیده‌ای‌که به روی جهان می‌گشائیم به عیان معلوم ما می‌گردد: «مخلوقات این عالم محسوس به منزلهٔ صفاتی است‌که به‌نحو غیرمرئی به‌خدای ناپیدا اسناد می‌شود، زیرا خدا منشأ ومأخذ ومقصد خلق است؛ ومی‌دانیم‌که هرمعلولی ازمنشأ خود، هرتصویری ازمأخذ خود وهرراهی ازمقصد خود حکایت می‌کند.»[۳۲] هرگاه علمی راکه به معلول وتصویر وراه داریم ازما بازگیرند دربارهٔ منشأ ومأخذ و مقصد هیچ نمی‌دانیم. مذهب اصالت واقع چنان‌که درقرون وسطی بود از دواعی دینی مسیحی مایه می‌گرفت ومادام‌که دین مسیح درفکر

فیلسوفی نافذ باشد فلسفهٔ او همچنان مستلزم قول به اصالت واقع خواهد بود.

بااین همه غالباً ازمطابقت مذهب اصالت معنی با فکرمسیحی سخن می‌رود. البته می‌توان برای این اصطلاح قائل به‌نحوه‌ای ازمعنی شد، ولیکن دراین صورت باید فکرمسیحی را بافکر کاتولیکی متداول درقرون وسطی متفاوت گرفت. پیروان لوتر چون درعلم الهی قائل به‌این بودند که طبیعت چنان دستخوش تباهی شده‌است که دیگر درمان نمی‌پذیرد دعوت به‌ترك اعتنا نسبت به‌طبیعت می‌کردند وازهمین‌رو مذهب اصالت معنی را نعمت بازیافته انگاشتند ووسیله‌ای برای رهائی ازتنگنا شمردند. وبالطبع نیزمی‌بایست چنین شود، یعنی صاحب همین عقاید به‌همین فلسفه روی‌آورد. زیرا درنظر پیروان راستین لوتر تاریخ جهان به منزلهٔ نمایش درونی رستگاری آدمی است وازهمین‌رو چنین کسی خدا را درجهان نمی‌جوید بلکه اورا دراندرون خود باز می‌یابد وهمین برای وی کفایت می‌کند. مذهب کاتولیك درقرون وسطی ازاین معنی غفلت نداشت که عالم خلقت گرفتار معصیت شده وحاجت به‌فضل ورحمت یافته است. اصحاب این مذهب بارها گفتند وگفتهٔ خودرا ازسر گرفتند که عالم مادی را برای انسان وانسان را برای خدا آفریده‌اند، تا آن‌جا که این ملامت را برآنان روا داشتند که انسان را محور ومدار کائنات می‌پنداشتند[۳۳]، وازهمین جهت زمین را نیز که مقرّ انسان است مرکزجهان می‌انگاشتند[۳۴]. مقصود ما ازاشاره به‌این مطلب این است که باوجود اصراری که پیروان مذهب کاتولیك دربارهٔ اهمیت انسان داشتند دیگر روا نیست امروزه این تهمت برآنان وارد آید که گوئی انسان را به‌چیزی نشمرده وازتوجه به‌قدر و وقع او غفلت جسته‌اند. معذلك، چون تعمق کنیم می‌بینیم که برخلاف اصحاب اصالت معنی درروزگار ما که گوئی خوش دارند که انسان را مدار دنیا بینگارند حکمای قرون وسطی همواره کوشیدند تا ازاعتقادی

ازآن قبیل که اینان را حاصل شد برکنار مانند.

این یکی ازعجیب‌ترین مناظرتاریخ بودکه نخستین نمایش آن با دکارت آغازشد وازآن پس تا امروز امتداد یافت. می‌توان گفت که فیلسوفان مسیحی یقین داشتندکه طبیعت را برای انسان ساخته‌اند. وبدین معنی می‌توان برآن بودکـه درقرون وسطی انسان را محور جهان می‌شمردند، ولیکن ازاین نکته نیزغفلت نداشتندکه چون خدا جهان را آفرید تقرّر خاصی به‌آن بخشید وازاین لحاظ انسان می‌تواند خودرا قادر به شناختن جهان بداند ولیکن نباید مدعی آن باشدکه جهان ساخته وپرداختهٔ اوست[۳۵] به همین سبب طبیعت اشیاءکه تأثیر فعل خدا حافظ آن است درقبال فکرانسان همواره ازوجود واقعی که خارج ازفکر او می‌ماند برخوردار است واو باید این طبیعت را از خارج کسب وجذب کند تابتواند پس ازاین که درحوزهٔ علم خود وارد ساخت ازآن خویشتن داند. آن‌گاه که کانت درمقام این ادعا برآمدکه انقلابی نظیر انقلاب کوپرنیك[۳۶] برپا سازد ومذهب اصالت معنی را به‌طریقهٔ اهل‌نقد[۳۷] جانشین مذهب اصالت واقع به سیرهٔ اصحاب جزم[۳۸] نماید ناگزیر اعتقاد به خلاف این معنی رونق گرفت[۳۹]. خورشیدی که کانت درمرکز جهان می‌گذاشت انسان بود، وازاین‌رو می‌توان گفت که انقلاب او درست درجهت مخـالف انقلاب کوپرنیك جای داشت وانسان را به‌طریقی جزآنچه درقرون وسطی می‌گفتند محور کائنات می‌انگاشت. انسان درقرون وسطی تنها ازحیث مکان خودرا درمرکز عالم می‌پنداشت، اگرچه غایت خلقت وخلاصهٔ عالم بود عالم را جدا ازخود می‌گرفت وبرای این که طبیعت آن را بتواند شناخت خودرا تابع این طبیعت می‌ساخت. ولیکن، برعکس او، انسان عصرجدید با مایه‌ای که ازفلسفهٔ کانت گرفت طبیعت را مولود قوانین فکـر خود خواند. بدین ترتیب اشیاء درنظر او تبعیت خودرا ازصنع خدا ازدست دادند وازاین پس به دورمحور فکر بشر به‌گردش آمدند وقوانین

خودرا ازفکر او دریافت داشتند. پس دیگر عجیب نیست اگر اصحاب انتقاد به‌تدریج فلسفهٔ مابعدالطبیعه را به‌تمام اقسام آن ازاعتبار انداخته باشند. برای این‌که بتوان به فلسفهٔ مابعدطبیعت رسید باید به معرفت طبیعت قائل‌بود، برای‌این‌که بتوان‌به‌مرتبه‌ای فراتر ازطبیعت‌رفت باید خود طبیعت را پذیرفت. آن‌جاکه جهان به‌قوانین فکر انسان تأویل شود این خالق جدید دیگر چیزی فراپیش خود ندارد تا اورا ازخود بدرآرد. انسان چون واضع قوانین عالمی است‌که مخلوق فکر خاص اوست ازاین پس محصور درصنع خویش خواهد بود وراهی برای رهائی ازآن نخواهد یافت.

لازم نیست‌که درروح تجدد فلسفی‌کانت تعمق بسیارکنیم تا معلوم شودکـه آنچه او ادعای نسخ آن را می‌کرد چه بود. زیرا پیداست‌که قصدی ازمخالفت با اصحاب جزم جزمخالفت با مذهب اصالت واقع برطبق آراء حکمای قرون وسطی نداشت. ظهور مذهب نقد را سرآغاز عصرجدیدی می‌شمرد وبرآن بودکه «سرانجام باید خطاهای بی‌پایان را پایانی بخشید.»[۴۰] آنچه درتصور او راه نیـافت این بودکه مذهب اصالت واقع را برطبق عقاید فلاسفهٔ قرون وسطی نمی‌توان ازافکار مردم [اروپا] خارج ساخت مگر این‌که اینان باروح مسیحیت‌که این فلسفه را درسیر تطوری وتکاملی آن هدایت‌کرده است بیگانه شوند. متفکران قرون وسطی به حکم سفرتکوین خبرداشتندکه جهان صنع انسان نیست بلکه خلق خداست وبه حکم انجیل نیز ازاین معنی آگاه بودندکه مقصد انسان خداست وجهان نیست. اصحاب مذهب اصالت معنی‌که طریق نقد معرفت را درپیش‌گرفتند چون این قاعده را زیرورو ساختند امکان حل مسأله را ازمیان بردند. اگر فکر من شرط وجود باشد نمی‌توانم ازممرفکرخود ازحدود خاصی‌که به‌آن محدودم بدرآیم وتوجه به‌لایتناهی‌که ظرفیت آن را درخود می‌بینم هرگز برآورده نمی‌شود. حتی اگر فکرمن جز این‌کاری نکندکـه

شروط ما تقدم تجربهٔ مرا معین سازد همواره درمیان من وخدا پرده‌ای ازمقولات فهم حائل می‌گرددکه امروز مرا ازعلم به‌وجود او ممنوع می‌دارد وفردا ازشهود کمال‌او که موجب بهجت من‌تواند شد محروم می‌سازد. البته‌کسانی می‌توانند این فکررا مقرون به‌صواب دانندکه انسان باید به‌تمام وکمال ازخود بدرآید وطبیعت خویشتن را یکسره دیگرگون نماید تا بتواند به معرفت امری‌که ازسنخ او نیست وبیگانه با ذات اوست فائزشود. ولیکن درست همین مطلب را فیلسوفان مسیحی مغایرفکرفلسفی دانسته واجتناب ازآن را لازم شمرده‌اند. انسان ازآن حیث‌که انسان است مسافری است‌که باید درراهی به سوی مقصدی رهسپار شود، وهرچند این مقصد فراتر ازاو ودور ازدسترس او باشد ذات انسان چنان است‌که قاصر ازسلوك به سوی آن نیست. اعمال عقلی او به‌صورتی‌که انجام می‌پذیرد باید وی را برای سلوك درچنین راهی آماده دارد. انسان درهمان زمان‌که با ملایمت وسهولت به معرفت اشیاء نائل شده وماهیات آنها را درظرف ذهن خود جای داده است خویشتن را ازاین شناختن خرسند نمی‌بیند وفکر او که هم‌چنان تشنه مانده است به سوی وجود مطلق راه می‌پیماید وبرای تعقل تنها موجود معقولی که می‌تواند اورا سرشار سازد مهیا می‌شود ولیکن باید دیدکه رابطهٔ او بااین معقول مطلق چیست وازچه حیث قادر به معرفت آن است، واینك درهمین مسأله بحث می‌کنیم.

حواشی فصل دوازدهم

1) Saint Augustin, *De div. quaest.* 83, qu. 9; patr. lat., t. 40, col. 13.

۲) متی آکاسپارتائی ← حواشی فصل ۱۱ ، ارجاع شمارهٔ ٤٧ .

۳) راجر مارستون ← حواشی فصل ۱۱ ، ارجاع شمارهٔ ٤٨ .

4) *nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum.*

5) *iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto, quod sufficiat, et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica.*

٦) ارسطو ، **مابعدالطبیعه** ، I ، ۹ ، ۹۹۱ الف ، ۱۲ .

7) Saint Augustin, *De libero arbitrio,* II, 8, 21.

8) *De veritate.*

9) quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum.

این تحلیل به‌تمامی به‌تبع متّی آکاسپارتائی است. رجوع شود به :
Quaest. disputatae; édit. Quarracchi, 1903; qu. I, De cognitione, p. 230-233; ad 8m, p. 236.

10) Matthieu D'Aquasparta, *Quaest disputatae;* contra, 5, p. 225-226.

11) Matthieu D'Aquasparta, *Op. Cit;* ad 12^{m}, p. 237.

12) théologisme.

۱۳) Ockham اوکام یا آکم شهری درانگلستان که ویلیام اوکامی [= آکمی] **William of Ockham** (حدود ۱۲۹۰ – ۱۳٤۹ م) فیلسوف مدرسی انگلیسی بدان شهر منسوب است. م.

14) P. J. Olivi, *In II Sent.,* Appendix, qu. II; édit. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III. p. 505.

باید توجه داشت که اولیوی در صفحهٔ ۵۰۲ همین کتاب خلاصهٔ مفیدی از وضع آوگوستینوس درقبال این مسأله بیان داشت.

15) innéisme.

۱٦) اسحاق اسرائیلی (اواخر قرن نهم واوایل قرن دهم میلادی) Isaac Israeli فیلسوف یهودی. م.

17) *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.*
18) *et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem.*
19) Saint Thomas d'Aquin, *Quaest. disp. de veritate,* qu. I, art. 1 et 2.

می‌توان دربارهٔ مجموع این مسأله به رساله‌ای که J. Pieper نوشته است رجوع کرد:
Die wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Helios-Verlag, Münsteri, W. 1931.

۲۰) اصل قول ازآنسلم است. رجوع شود به :
De veritate, cap. XIII; patr. lat., t. 158, col. 484-486.

پیروان آوگوستینوس ازاین قول استفاده می‌کنند تا اثبات نمایندکه اگرحقیقت واحدی را منظور نداریم نمی‌توانیم هیچیك ازاشیاء را ازحقیقتی‌که خاص آن باشد برخوردار شماریم. مثلا رجوع شود به:
R. Grosseteste, *De unica forma omnium,* édit. L. Baur, p. 106-111, et de *Veritate,* p. 130-134.

توماس آکوئیناس برعکس ازطریق بحث درنتائج مذهب انسلم می‌خواهد تا نشان دهدکه برفرض قبول این معنی معذلك درهرشیئی حقیقتی‌کـه خاص همان شیء باشد باقی است. رجوع شود به :

Ou. disp. de Veritate, I, 4.
21) *nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.*
22) *veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est.*

نگاه‌کنید به مرجع سابق‌الذکر ازقدیس‌توماس، I, 9 . توماس دراین‌جواب‌علی‌الخصوص به‌قطعهٔ منقول ازآوگوستینوس دربارهٔ غیریقینی‌بودن امرمحسوس توجه‌کرده است.
23) *Des* 83 *questions diverses.*

۲٤) رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱ ، آیهٔ ۲۰ .
25) Duns Scot, *Op. Oxon;* I, 3, 4, 2; édit. Quaracchi, n. 399, t. I. p. 358.
26) idéalisme.
27) *antecedens hujus rationis, scilicet quod sensibilia continue mutantur, falsum est; haec enim est opinio quae imponitur Heraclits.*
28) Duns Scot, *Op. Oxon;* I, 3, 2, 9; édit Quaracchi, n. 408, t. I, p. 367-368. Voir sur cette question : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot,* dans *Archives d'hist. doctr. et. litt. du moyen âge,* t. II (1927) p. 117-119.
29) Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum,* I, 14; Quaracchi édit. minor, p. 301.
30) réalisme.

۳۱) اشاره به‌قول پیروان هراکلیتوس وامثال آنان است. چه این قبیل ازحکما اصل اشیاء را حرکت آنها می‌دانستند وبه‌همین سبب هیچ شیئی را ازدوام وجود وثبات آن برخوردار نمی‌دیدند. م.

32) Saint Bonaventure, *Op. cit.* II, 12; édit. citée. p. 312-313.
33) anthropocentrisme.
34) géocentrisme.

۳۵) به‌یك معنی می‌توان گفت که درمذهب فلسفی دکارت عمل خلق معقولات را که درقرون وسطی خاص خدا می‌دانستند به‌فکر انسان منسوب داشتند. رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Qu. disp. de Potentia*, VII, 10, ad 5m.

ازمتن دیگری ازاین حکیم این معنی را نیز می‌توان مستفاد داشت که عقل ما درنظر کانت همان کاری را درقبال اشیاء طبیعی برعهده گرفت که درنظر توماس آکوئیناس خاص عقل الهی بود. چنین کاری ازانسان جز درمورد اشیائی که مصنوع اوست برنمی‌آید. رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Qu. disp., De Veritate*, I, 2.

۳۶) کوپرنیك یا کپرنیك [نیکولاوس کوپرنیکوس] ۱۴۷۳ – ۱۵۴۳ Copernicus منجم لهستانی ... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

37) idéalisme critique.
38) réalisme dogmatique.

۳۹) نگاه کنید به مقدمهٔ طبع دوم کتاب **نقد عقل محض** [ترجمهٔ فارسی: **سنجش خرد ناب**] تصنیف کانت.

40) *cum revera sit in finiti erroris finis et terminus legitimus.*

این کلام ازفرانسیس بیکن در *Instauratio magna* که کانت آن را به‌عنوان شعاری اختیار کرد ودرسرآغاز کتاب خود در **نقد عقل محض** درج نمود.

فصل سیزدهم

عقل و معقول

علم انسان به چه امری تعلق می گیرد؟ این مسأله مشتمل بردو سؤال است که درهمان حال که ازهم متمایزند ارتباط نزدیك بایکدیگر دارند. سؤال اول دربارهٔ شیئی است که معرفت ما بالطبع به‌آن تعلق می گیرد، بدین معنی که می‌خواهیم بدانیم عقلی که از سنخ عقل ماست چه قسمی ازموجودات مستقیماً درمعرض علم اوست وچنین عقلی حق دارد که خودرا به شناختن آنها توانا بیند. سؤال دوم دربارهٔ شیئی‌است که به‌تمام وکمال معلوم علم ما می‌شود وازهـرحیث با چنین علمی مطابقت می‌پذیرد؛ بدین‌معنی که می‌خواهیم بدانیم که آیا آنچه بالطبع معلوم ماست به‌تنهائی برای این‌که ظرف عقل ما را سرشار سازد کافی است یا چنین نیست. دو حوزه از قـوی‌ترین حوزه‌هـای مبـاحث مابعدالطبیعه ، درضمن هیئت تألیفی فلسفی که هریك ازآنها فراهم آورده بود درحل این‌دو مسأله به دو روش مختلف منتهی با روح واحد اهتمام داشتند: یکی ازآنها حوزهٔ توماس آکوئیناس ودیگری حوزهٔ دونس اسکوتوس بود. برای ادامهٔ کلام دراین مقام هیچ روشی مفیدتر ازآن نیست کـه وجوه مغایرت وموافقت دربین این‌دو فلسفه

ازاین لحاظ درمعرض مطالعهٔ ما قرار گیرد.

دربادی نظر می‌تـوان گمان برد که فلاسفه‌ای که خواستند تا انسان را ازامکان تحصیل معرفت دربارهٔ خدا مطمئن دارند، ساده‌تر ازاین چیزی نیافتند که خدا را معلوم بالطبع عقـل انسان بینگارند. ازهمین‌رو کسانی که چنین گمانی بردند درضمن تفسیر عقاید این اشخاص این تهمت را برآنان رواداشتند که به‌جای این که درزمرهٔ حکما باشند ازجملهٔ متکلمین به شمار می‌روند؛ وچون تکرار این نسبت موجب ملال شد اینك اینان را مذمت می‌کنند که درسلك عرفا قرار دارند. درواقع باید گفت که اصل این گمان درست نیست. برعکس، فلاسفهٔ قرون وسطی هرگز برآن نبودند که علم انسان بالطبع به خدا تعلق می‌گیرد. بلکه، برعکس، این فیلسوفان می‌کوشیدند تا این نسبت را چنان که گوئی تهمتی‌است به‌یکدیگرحواله کنند، زیرا خطرآن درنظر آنان چندان زیاد بود که هرکدام ادعا می‌کرد که می‌تواند بیش از دیگران براین خطر فائق آید وآن را ازفلسفهٔ خود دورگردانـد. بوناونتوره رابرت گروستست[1] را متهـم به‌اظهار چنین نظری کرد، دونس اسکوتوس این ملامت را برهانری دوگان[2] رواداشت، وامروزه برخی ازپیروان توماس این اعتقاد را به دونس اسکوتوس منسوب می‌دارند. پروائی که این فیلسوفان داشتند بیهوده نبود، زیرا این مطلب با سرنوشت مبحث علم درفلسفهٔ اولی چنان که درمیان مسیحیان متداول است ارتباط داشت وسزاوار است که راجع به‌آن تأمل رود وزحمت بحثی که دراین باره لازم می‌آید تحمل شود.

دراین مورد نیز مثل سایرموارد مسیحیان طالب آن بودند که راهی راکه درطی آن کمتر می‌توان با موانع روبه‌رو شد درپیش گیرند وازهمین‌رو نخست درپی‌آن رفتند که اصول حل این مسأله را ازمذهب افلاطون خواستار شوند. توماس آکوئیناس با این روش موافقت نداشت، یعنی با رأی افلاطونیان دراین باره مخالف بود که

مورد خاص معرفت عقلی بالطبع همان مثال معقول باشد، زیرا برای اعتلا به مرتبهٔ این مثل می‌بایست رنج بسیار برخود هموار داشت تا نخست بتوان ازقید محسوسات رهائی جست. ازهمین‌رو درموافقت با فلسفهٔ ارسطو وبا تبعیت ازنتائج تجربه برآن شدکه درزندگی این جهان هیچ گونه مفهومی را بی‌آن‌که نخست ازطریق احساس اکتساب شود نمی‌توان حاصل کرد وازآن پس نیز نمی‌توان بـدون وساطت صورخیالی که ازاشیاء درقوهٔ مخیله پدید می‌آید ازمحسوس به مفهوم رسید. پس عقل انسانی تنها با ماهیت اشیاء جسمانی رابطهٔ طبیعی ونسبت ذاتی دارد، وازهمین‌جا نتیجه گرفت که هـر گاه صورمعقول محض مانند مثل افلاطونی وجود داشته باشد بالطبع باید خارج از دسترس حواس ما قرارگیرد وهمین امرمانع آن می‌شودکه این صور یا مثل را بتوان معلوم به عقل ما دانست. اما اگرمثل افلاطونـی را خارج ازحد متعارف علم انسان بینگاریم تمام موارد ازاین قبیل یعنی هرآنچه راکه مافوق تجربهٔ حسی انسان باشد باید چنین بدانیم وتعلق علم انسان را بدانها منکرشویم.

توماس دروهلهٔ اول، برخلاف بعضی ازفیلسوفان، می گفت که انسان نمی‌تواند به مدد مفاهیمی که ازاشیاء محسوس انتزاع می کند علم خاصی به هر گونه جوهرمعقول مجرد حاصل نماید؛ چه ، ماهیت معقول محض با ماهیات محسوس تفاوت تام دارد. هرچند درتجرید وتلطیف وتهذیب مفاهیم حاصله ازمحسوسات بکوشیم هرگز نمی‌توانیم علم مکتسب ازطریق حواس را به مرتبه‌ای برسانیم که ازمعقول محض حکایت کند. البته علم به معقولی که ازطریق انتزاع تحصیل می‌شود بهتر ازهیچ است ولیکن چنین علمی را بسیار دور ازآن باید دانست که بتواند جانشین علم مخصوص ما به امرمعقول ازآن حیث که معقول است گردد. وحکمی که درمورد علم به‌اشیاء غیرمحسوس مثل عقول مجرّد صادق باشد آن‌جاکه مقصود ما خداست به‌طریق اولی صادق

می‌آید. زیـرا عقول مجرد تنها به همین سبب که مادی نیستند یعنی برخلاف ما ازماده وصورت ترکیب نیافته‌اند ازما متمایزنـد ولیکن چون به هرحال هم وجود وهم ماهیت دارند درمقام جوهرند. خلاصه، بااین که ما وآنها داخل درتحت یك جنس ازاشیاء طبیعی نیستیم ولیکن ازلحاظ منطقی هردو ازیك مقوله‌ایم وآن مقولهٔ جوهر است؛یاساده‌تر بگوئیم هردو مخلوقیم، یعنی چون هیچیك وجود مطلق نیستیم جهت کافی وجودمان را درماهیت خود نداریم ولیکن خدا چون مرکب ازصورت وهیولی نیست ازلحاظ طبیعی داخل درجنس ما نمی‌تواند بود. وازطرف دیگر چون ازوجود وماهیت نیز ترکیب نیافته است ازلحاظ منطقی داخل درمقولهٔ جوهر به معنی عام آن هم نیست. پس چگونه می‌توان وجودی راکه از جمیع جهات اجل از شخص عـالم وشیء معلوم است، یعنی هم ازنفس انسان کـه می‌شناسد وهم ازشیء محسوس که شناخته می‌شود فراتراست، درمعرض تعقل‌دانست ومحدود به‌حدود عقلی کرد؟- بدین ترتیب جواب پیروان توماس آکوئیناس به مسأله‌ای که درمعرض بحث ماست هم ساده وهم روشن است: با عقلی که معرفت آن بالطبع به محسوسات تعلق می‌گیرد نمی‌توان خدا را بالطبع تعقل کرد[۳].

اما راهی که درفلسفهٔ اسکوتوس برای حل این مسأله درپیش گرفتند با این که پیچیده‌تر ودشوارتربود نهایت مطابقت را با نتیجه حاصله درفلسفهٔ توماس آکوئیناس داشت. اصحاب هردو مذهب برآن بودندکه عقل انسانی نمی‌توانـد معقول محض را «چنان‌که هست» ادراك کند. آنچه ممیزآنهاست دونظرمختلفی است که دربارهٔ وضع کنونی‌انسان وجهت وقوع او درچنین‌وضعی‌داشتند. توماس‌آکوئیناس می‌گفت که عقل ناگزیر باید به سوی محسوس روی آورد واین امر لازمهٔ زندگی‌کنونی او دراین جهان است[۴]. مقصود وی این بودکه حالتی که انسان درزندگانی این جهان دارد حالت طبیعی اوست، حالتی

است که او به‌همین سبب که دارای طبع انسانی است می‌بایست داشته باشد. معصیت اولیه لطمه‌ای براین طبع وارد آورده ولیکن آن را دیگرگون نکرده است، زیرا دیگرگون ساختن طبع شیئی ازمیان بردن آن است. وچگونه جز این تواند بود و حال آن‌که اتحاد نفس و بدن اتحاد طبیعی است، حالت حاصله ازاین اتحاد حالت طبیعی‌است، علم به‌مفاهیم با انتزاع آنها ازمحسوسات که نتیجهٔ چنین حالتی است علم طبیعی‌است: «برای این‌که نفس انسان بالطبع بتواند تعقل کند بروی لازم می‌آید که به‌تصاویر خیالی حسی روی آورشود.»[۵]

توماس آکوئیناس دراین راه چندان دور رفت (واین سیرت او بود که همواره تاآن‌جا که حکم عقل اقتضادارد ازحرکت بازنایستد) که چون دریافت که نفس مجرد ازبدن بایستی قادر به‌تعقل مستقیم ذات معقول باشد می‌گوید که حالتی که درچنان مرتبه‌ای برای نفس حاصل می‌آید متناسب با طبیعت او نیست واین مطلب واضحی است. نفس با بدن بدان سبب اتحاد جسته است که بتواند مطابق با طبع خود عمل کند. پس نحوهٔ علمی که نفس می‌تواند درحال تجرّد ازبدن تحصیل کند، اگرچه شاید درحد ذات خود اشرف ازعلم سابق باشد ولیکن نحوهٔ طبیعی علم انسان نمی‌تواند بود[۶].

آنچه دونس اسکوتوس «حالت»[۷] می‌خواند عیناً همان نبود که توماس آکوئیناس به‌این نام می‌نامید. درنظر دونس اسکوتوس حالت یکی ازموجودات اولاً ازطبع آن تبعیت نمی‌کند، یقین طبع شیء برای دوام وقوام حالت آن کفایت ندارد؛ ثانیاً این حالت نتیجه‌ای نیست که ماهیت شیء حقاً بتواند به ضرورت دردرون خویشتن اقتضا کند؛ بلکه نحوه‌ای ازوجود ثابت ودائم است که حافظ ثبات ودوام آن قوانین حکمت الهی است[۸]. ازهمین‌جا برمی‌آید که دونس اسکوتوس می‌توانست حالت عقل‌را همان‌حالتی بداند که توماس‌آکوئیناس چنان می‌دانست، بی‌آن‌که ناگزیر باشد که همان نتائجی راکه این فیلسوف

ازقبول چنین حالتی می گرفت بپذیرد، واین مطلب درست همان امری است که درمسألهٔ ما نحن‌فیها پیش می‌آید. برحسب فلسفهٔ دونس اسکوتوس عقل انسانی درحالت کنونی خود هیچ‌گونه مفهومی را جز به مدد حواس نمی‌تواند حاصل کند؛ ولیکن نفس اگرچه واقعاً درچنین حالتی است حقاً براولازم نیست که درچنین حالتی باشد. بدون این که عقل بدواً ازطریق احساس تحریك شود، تعقلی حاصل نمی‌آید. چرا؟- شاید بتوان گفت که خدا به‌این وسیله انسان را به سبب معصیت اولیهٔ اومجازات می کند(واین فرضی است که گوئی دونس اسکوتوس خوش دارد که گاهی آن را ازسر گیرد) وشاید تنها بدان سبب باشد که خدا می‌خواهد تا دربین قوای عالمهٔ ما این ارتباط نزدیك را برقرار سازد. هر کدام ازاین جهات را بپذیریم آنچه مطلقاً ازآن اطمینان داریم این است که برعقل ما لازم نمی‌آید که به‌اقتضای ماهیت خود ازآن حیث که عقل است، یا به‌اقتضای ماهیت خود ازآن حیث که با بدن اتحاد دارد، از معرفت حسی مدد گیرد تا افعال خاص خود را به انجام رساند[۹]. و چون چنین باشد دیگر نمی‌توان گفت که مورد خاص تعقل ما شیء محسوس است؛ و به طریق اولی نمی‌توان گفت که معقول محض بدان سبب که معقول محض است خارج ازدسترس عقل ماست؛ سرانجام دیگر نمی‌توان ادعا کرد که خدا بدان سبب متعلق طبیعی معرفت ما نیست که عقل ما بالطبع تنها با معرفت شیء محسوس مناسبت دارد. ازهمین‌رو دونس اسکوتوس که تا این موقع نظرخودرا محدود به‌بحث معرفت کرده بود ازاین پس به علم مابعد طبیعت روی آورد. راهی که او دراین سفر درپیش گرفت عاری ازمشکلات نبود ولیکن ما درخویشتن یارای آن می‌بینیم که شما را فراخوانیم تا این راه را به‌دنبال او بپیمائید ویقین داریم که ازهمراهی با او پشیمان نمی‌شوید.

دراین باره توافق کنیم که عملی راکه ازیکی ازموجودات

واقعی به موجود دیگر تعدی می کند و آن شیء با این عمل اثری در این یك می گذارد «تحریك» بنامیم، و آن گاه این سؤال را طرح کنیم که آیا خدا می‌تواند به منزلهٔ موجودی تلقی شود که بالذات قادر به‌تحریك عقل ما باشد؟- چنین سؤالی تنها دوجواب دارد، زیرا تحریك بردو قسم طبعی وارادی تقسیم می‌شود. تحریك طبعی تحریکی است که شیئی بر شیء دیگر به حکم ضرورت حاصله از ماهیت خود وارد می‌سازد؛ برای اینکه چنین تحریکی وارد آید کافی است که آن شیء موجود باشد، وازهمان دم که وجود دارد نمی‌تواند این تأثیررا نگذارد. تحریك ارادی تحریکی است که ازموجودی به‌حکم تصمیم ناشی از اختیارآن موجود سر می‌زند ودرنتیجه عمل به‌این تحریك یا ترك عمل تابع خود اوست. باتوجه به‌این دوقسم تحریك دونوع جواب درمقابل آن سؤال می‌توان داد: اگربتوانیم خدا را به‌نحوی که یکی ازاشیاء طبیعی محرك شیء دیگراست داعی خود بدانیم دراین صورت باید گفت که خود خدا بالطبع مورد تعقل است. اما اگر خدا به‌حکم ارادهٔ مختار خود داعی عقل ما به‌فعل معرفت باشد دراین صورت باید گفت که بالطبع هیچ رابطه‌ای دربین ما و او، حتی ازقبیل رابطهٔ عالم ومعلوم، تصورنمی‌توان کرد. کدام یك ازاین دوجواب را اختیار کنیم؟

یکی ازمطالبی که درتقریر فلسفهٔ دونس اسکوتوس اشتباه بسیار دربارهٔ آن کرده‌اندکیفیت تأثیر اراده است. شایع‌ترین اقوال دراین باب این است که دونس اسکوتوس را قائل به‌اصالت اراده[۱۰] شمارند وحق این‌است که اراده درمذهب او اهمیت بسیار دارد ولیکن نباید غافل ازاین نکته بود که به‌حدودی محدود است واهمّ این حدود که می‌تواند ممیز اصلی فلسفهٔ دونس اسکوتوس ازعقایدکسانی که اراده را منشأ وجود می‌دانند به شمارآید، این است که به‌نظر وی اصالت ارادهٔ خدا نسبت به ذات خدا ممتنع است. دقیق‌تربگوئیم چون هرگونه تحریکی راکه بتوان‌تصور کرد به‌دوقسم طبعی و ارادی تقسیم می کنیم،

امکان نـداردکه اولین تحریکی که به‌طورمطلق وجود دارد وتمام تحریکات دیگر منوط به‌آن است، بتواند تحریك ارادی باشد. آنچه دراصل است اراده نمی‌تواند بود، بلکـه طبع یا ذات یا فطرت است. دلیل این حکم را آسان می‌توان دریافت. برای این‌که بتوان خواست باید بتوان شناخت، یعنی فعل عقلی برفعل ارادی تقدم دارد. به‌عبارت دیگرآنچه مراد اراده است قبلاً باید معقول عقل باشد. اما تحریکی که ازشیء معقول برعقل وارد می‌آید تا تعقل وقوع یابد تحریك طبعی است[۱۱]. پس لازم می‌آیدکه یك تحریك طبعی مقدم برهرگونه فعل ارادی واقع شود. اینك مطالبی راکه مذکورشد برافعال خدا تطبیق کنیم. اگرچه تطبیق این تعبیرات را برخدا بخصوصه وبعینه نمی‌توان درست انگاشت ولیکن می‌توان راه‌حل مسأله را ازهمین‌مطالب به‌نحوی که قبول‌آن لازم آید استنتاج کرد.

اولین ذاتی‌که می‌تواند داعی به‌فعل تعقل باشد ومطلقاً هیچ شیء دیگری را نمی‌توان برآن مقدم شمرد ذات الهی است، زیـرا همان‌طورکه لایتناهی برمتناهی تقدم دارد، ذات خدا مقدم برجمیع ماسواست. اما این معقول بالطبع راکه اقدم برجمیع اقسام معقولات است، تنها عقل الهی می‌تواند دریافت، به‌طوری‌که می‌توان گفت‌که اولین تحریکی‌که برعقل وارد می‌شود تا تعقلی حاصل‌آید، تحریك طبعی عقل خدا با ذات خداست[۱۲]. تنها دراین مقام است‌که ارادهٔ الهی تعلق می‌گیرد تا با فعلی‌که ازنوع عشق است ذات لایتناهی راکه بدین گونه شناخته وفرانموده می‌شود بازگیرد؛ فعل ارادی با فعل طبعی مقرون می‌گردد، وهمان‌طورکـه ازعلم خدا به ذات خود «کلمه» احداث می‌شود ازعشق خدا به ذات خود نیـز «روح‌القدس» پدید می‌آید. دائرهٔ فعلی‌که درباطن ذات خدا صورت می‌پذیرد درهمین‌جا مسدود می‌شود. ولیکن درمحدودهٔ همین فعل می‌توان نطفهٔ تمام افعالی راکه مفید وجود ماسوی خواهد شد بازیافت[۱۳].

اگر به‌تحلیل فلسفی این مطلب پردازیم می‌بینیم که اولین علمی که می‌توان تصور کرد تنها درعلم خدا به ذات واجب ونامتناهی خود محدود نمی‌ماند، بلکه بر جمیع اشیاء متناهی هم که قابلیت آن را دارندکه بتوانند با استفاضه ازاین ذات مخلوق شوند شامل می‌آید و اینها همان اشیائی است که چون وجود آنها از حیّز امکان به حیز فعل آید، مشابه وجود مطلقی خواهد بودکه تنها اوست‌که می‌تواند افادهٔ وجودکند. منتهی دونس اسکوتوس ازطریق شهود عمیقی که ما را باکنه فکر او آشنا می‌سازد، به‌این نکته پی‌بردکه علمی که درذات خدا نسبت به ممکنات حاصل می‌آید، ازقبیل همان علمی که ذات اورا به ذات او حاصل می‌شود نیست. زیرا ذات او واجب‌الوجود است، وحال آن‌که ممکنات بنابرتعریف چنین نیستند. شیء ممکن‌الوجود بذاته وازآن حیث‌که ممکن محض است فاقد تعیّنی است‌که بتواند آن را درمعرض علم صریحی قراردهد. چون این مطلب را برمسألهٔ اموری‌که احتمال وقوع آنها درآینده می‌رود تطبیق‌کنیم، معنی آن به سهولت معلوم می‌شود. فرض‌کنیم‌که عقل الهی فی‌نفسه ومبرّا ازهرگونه تعیّن ارادی، بداندکه یکی ازدو واقعه‌ای‌که وقوع هردو امکان دارد واقع خواهد شد. حال گوئیم که یا باید این واقعه چنان‌که بود فی‌نفسه ممکن‌الوقوع بماند، دراین صورت وقوع خطا را درعقل الهی می‌بایست ممکن بینگاریم؛ یا باید علمی‌که خدا به‌وقوع این واقعه دارد خطاناپذیر باشد، دراین صورت این واقعه را دیگرنمی‌توانیم ممکن‌الوقوع شماریم. بلکه باید به ضرورت وقوع آن قائل شویم. بدین ترتیب هرگاه علم را فقط درمرتبهٔ عقل محصور داریم علم صریح وممیز نسبت به شیء ممکن‌الوجود ممتنع خواهد بود. پس چه باید گفت تاچنین علمی را بتوان ممکن دانست؟

نخست باتوجه به تحلیل فلسفی باید برآن بودکه ارادهٔ الهی اقتضا می‌کندکه وجود شیئی یا وقوع حادثهٔ معینی را بخواهد. دیگر

باید گفت که عقل خدا تعیّن ارادی آن امر را که خلاف‌ناپذیر است می‌بیند ودرنتیجه می‌داند که چون ارادهٔ خدا تعلق گرفته است آن شیء باید به‌وجود آید یا این واقعه باید به‌وقوع پیوندد. بدین ترتیب دونس اسکوتوس با اساس قول ابن‌سینا مبنی‌برضرورت وقوع امورمخالفت کرد، وخود او بر آن شد که مخلوقات نه‌تنها ازوجود اول به‌حکم قانون طبعی صادر نمی‌گردد بلکه صور آنها نیز به‌نحوی که ازیکدیگر متمایز باشد وبی‌آن که به ارادهٔ مختار خدا خلق شود درعلم الهی وجود ندارد. برای این که اشیاء مخلوق هر کدام با تعیّن خاص خود متصور باشد نخست باید خدا آنها را به‌همین صورت اراده کند. پس ذات واجب‌الوجود عقل اورا به ضرورت تحریك می‌کند[۱۴] تا علم او شامل این ذات شود، ولیکن وقوع چنین تحریکی ازجانب ذات ممکن‌الوجود فقط درمرحلهٔ امکان است، زیرا برای این که بتوان تحریك نمود باید موجود بود ووجود ممکنات تابع تعلق اراده‌ای ازذات واجب است. عکس این حکم نیز درست است ودرهمین جاست که درشرف تحصیل نتیجه ازاین بحث قرار می‌گیریم.

هیچ شیء ممکن‌الوجودی بالضروره وبالطبع معقول به عقل[۱۵] الهی نیست: اما معقول ضروری این عقل‌نیست زیرا تنها مورد ضروری که عقل الهی به‌آن تعلق می‌گیرد ذات الهی است؛ اما معقول طبعی این عقل نیست، زیرا شیئیّت آن برای این که بتواند طبعی را حائز شود ازتعلق ارادهٔ الهی نسبت به‌آن حاصل می‌آید. طرف مقابل این حکم نیزبدیهی است. هیچ عقل مخلوقی نمی‌تواند بالطبع ذات خدا را تعقل کند، زیرا چون رابطهٔ خلق وحق رابطهٔ طبیعی نباشد، رابطهٔ حق وخلق به‌طریق اولی چنین نمی‌تواند بود. چه درغیراین‌صورت لازم می‌آید که رابطهٔ عقل ما با ذات خدا عین رابطهٔ عقل [= علم] خدا با ذات خدا باشد ولیکن می‌دانیم که چنین نیست، زیرا عقل ما نیز مثل وجود ما واجب نیست، بلکه ممکن است. باید اراده‌ای که باعث

سیر انسان ازحیّزامکان به حیّز وجود شده است ازنو به‌کار افتد و انسان‌را ازمرتبهٔ تناهی به‌عدم تناهی فرارساند تاانسان خدا را تواند شناخت، زیرا تنها وجود لایتناهی چنین می‌تواندکرد. بدین ترتیب موجودی که جز به ارادهٔ مختار خدا وجود نمی‌تواند یافت چون وجود ممکن ارتباط ضروری با ذات واجب ندارد، جز به ارادهٔ مختار خدا نیزنمی‌تواند خدا را شناخت، چون عقل ممکن ارتباط طبیعی با ذات واجب ندارد[۱۶]. اما درهمان حین‌که عالم شهادت‌که حاکی ازفرّ ایزدی است ومشاهدهٔ آن مارا به‌سوی خدا روی‌آور می‌سازد آفریده شد، ارادهٔ مختار حق به‌این امرتعلق گرفت‌که خلق او بتوانند اورا بشناسند؛ هنوزهم پیوسته این‌اراده تعلق می گیرد وبندگان نیك‌اختر را به‌ساحت قرب فرامی‌برد تا دیده به دیدار خدا دوزند وبه بقای او فائز شوند. ولیکن به هردوصورت، یعنی خواه مع‌الواسطه ازطریق خلقت خواه بدون واسطه ازطریق رحمت، عقل‌انسان به شرطی می‌تواند علم به خدا حاصل‌کندکه خدا خود چنین خواسته باشد[۱۷].

دونس اسکوتوس چون اجزاء فکرخودرا بدین‌گونه تألیف کرد، نه‌تنها برحسب مذهب وی اعتقاد مسلمین به‌ضرورت خلق ازبیخ وبن برافتاد[۱۸]، بلکه قول به‌اصالت علم وجود[۱۹] به‌تمام اقسام آن بافلسفهٔ او منافات یافت. چون به‌نظرآوریم‌که بارها این فیلسوف را متهم ساخته‌اند وازبین تمام اقسام عقاید دربارهٔ معرفت نظریه‌ای راکه به حکم رأی خاص فلسفی او مردود ومغلوط بوده است به‌وی منسوب داشته‌اند، هرگونه‌کوششی را برای ذکرصریح رأی صحیح او بیهوده می‌شماریم. منتهی ازتصریح به‌این نکته ناگزیریم که در مطلبی که‌مورد بحث ماست، با تمسّك به‌اصول عقاید خویش، ازطرقی‌که به شخص وی اختصاص داشت به همان نتائجی رسیدکه توماس آکوئیناس از آراء خاص خود به‌دست آورده بود. زیرا پیداست‌که این مطلب ازجملهٔ مطالبی نیست‌که تابع اسلوب خاص اشخاص باشد واختلاف این اسالیب

ازلحاظ صناعی بایکدیگر دراین باره تجویز شود، بلکه مطلبی است که با اساس فکرمسیحی ارتباط دارد. اگرچه توماس آکوئیناس قبول اصالت تجربه را، بروفق مسلك خویش، مانع کافی برای تصدیق اعتبار علم وجود نمی‌دید وبدین سبب ازاین علم نمی‌برید. ولیکن او نیز دلایل دیگری غیرازآنچه دونس اسکوتوس آورده بود برای توجه به‌همین نتائج درفلسفهٔ خویش داشت. هردو تن برآن بودندکه رؤیت ذات حق وعلم به‌این ذات خاص حق است وهیچ خلقی نمی‌تواند به‌چنین علمی فرارسید مگراین‌که خدا اورا به‌این مقام فرابرد. هردو تن برآن بودندکه فرق اصلی‌که فارق واجب‌الوجود ازممکن‌الوجود است چنان‌که درزمینهٔ وجود این‌دو را ازیکدیگر جدا می‌سازد درزمینهٔ علم نیزچنین می‌کند. به‌قول توماس آکوئیناس تنها عقل الهی است که چون عین ذات الهی‌است این ذات را می‌بیند؛ برای این‌که عقل ما ذات خدا را بتواند شناخت، چون این‌دو غیرازیکدیگر است، بایستی فعلی ازخدا اورا به‌چنین امری توانا سازد[۲۰]. بدین ترتیب، برحسب هردو فلسفه ازتصدیق علم طبعی به ذات خدا تناقض لازم می‌آید وبه‌همین‌جهت خدا را نمی‌توان اولاً وبالفطره معقول به‌عقل ما دانست.

این نتیجه باهمهٔ اتقانی‌که دارد حل قسمت دوم مسألهٔ ما را آسان‌تر نمی‌سازد. چه ، ازاین پس باید درپی‌آن برآئیم که موردی را که عقل ما بالطبع به‌آن تعلق می‌گیرد بیابیم تا چنین معقولی بی‌آن‌که خدا باشد ما را درراهی به سوی خدا اندازد. به‌عبارت دیگر چون علم به خدا، علم ما به خدا نیست، سعادتی هم‌که ازچنین علمی تحصیل می‌شود سعادت ما نمی‌تواند بود. اما برای این‌که این علم ازآن ما باشد باید لااقل عقل ما خودرا قابل تحصیل آن سازد ودرنتیجه هم‌اکنون بتوان اساس چنین قابلیتی را درآن بازیافت. اینك پیاپی درعقاید توماس‌آکوئیناس و دونس‌اسکوتوس تفحص‌کنیم تا ببینیم‌که هرکدام ازاین دوفیلسوف این قابلیت را چه می‌دانند وارتباط عقل انسانی را

با معقولی که اکمل معقولات است چگونه تصور می کنند.

موقف توماس آکوئیناس درنظریه‌ای که راجع به معرفت ابراز داشت به‌وضوح معلوم ماست واو هرگز ازقبول نتائجی که براصول این نظریه مترتب می‌شد تن در نزد. تمام مفاهیم عقلی ما به‌مدد شهود حسّی صورت می‌پذیرد ودروضع فعلی عقل هیچ گونه موردی برای معرفت عقلی نمی‌توان یافت مگر این که ازچنین شهودی ابتدا شده باشد. او این نتیجه را با هیچ‌یك ازعقاید خود منافی نشمرد وازهمین‌رو درقبول آن هیچ گونه تشویشی نداشت. پولس‌قدیس گفته بود که چون ازمخلوقات ابتداکنیم می‌توانیم به معرفت خدا فرارسیم، بنابراین واضح است که چون کسی دربحث معرفت قصد آن کند که کوشش وی ازشیء محسوس ابتدا شود همواره دربرابر خود لااقل یك راه به سوی خدا گشوده می‌بیند، واین راه با اعتقاد به خلقت، یعنی باتوجه به‌این که محسوسات ما مخلوقات خداست، به‌روی او باز می‌شود. پس اگر تجربه‌ای که ازشیء محسوس داریم، مبدأ معرفت شماریم وبنای علم الهی را براساس علم طبیعی گذاریم ازاین‌جا برما لازم نمی‌آید که خودرا ازشناخت خدا قاصر انگاریم. منتهی باید دید که ازاین طریق چگونه علمی را می‌توان دربارهٔ خدا تحصیل کرد؟

آن‌که از شیء محسوس آغاز کند خدا را جز درمقام علت خالقهٔ عالم اجسام درنمی‌تواند یافت وهر گونه علم طبعی که ما را نسبت به خدا حاصل آید، به علمی تأویل می‌شود که انسان می‌تواند ازمعلول به علت حاصل نماید. چنین علمی را نمی‌توان گفت که هیچ است یا ناچیز است؛ ولیکن تمام علم نیست. استدلال ما چون متکی بروجود اشیاء ممکن‌الوجود باشد، می‌تواند منتج به‌وجود واجب‌الوجود گردد. ودرنتیجهٔ این استدلال می‌دانیم که او وجود دارد وعلت اولی برای جمیع ماسواست، چنین علمی برای تغییر کامل طرزتعبیرفلسفی ما از عالم کفایت می کند. چون علم ما به‌این حد رسید، تاحدودی می‌توان

به ذات خدا نیز که وجود او معلوم ما گردید راه یافت، زیرا اگر خدا را علت اولی درسلسلهٔ وجود شماریم می‌توان اطمینان یافت ازاین که او ازهرشیء موجود ومعلومی یا حتی ازهرشیئی که تصورآن درفکر مخلوقی بگنجد برتر است. عقل می کوشد تا تمام حدودی را که‌شیء محسوس معلوم ما محدود به‌آنهاست ازخدا سلب نماید وازهمین‌رو مارا هدایت می کند تا به‌وجود ذات اعلی که ازهرحیث منزه ازمعلولاتی است که او علت آنهاست قائل شویم. عقل ما که به‌وجود این ذات الهی قائل می‌شود هرگز به‌کنه آن فـرانمی‌رسد وازآنچه گذشت می‌دانیم که خود هـرگز به ذات او راه نخواهد جست. حق با دیونوسیوس آریوپاگوسی بودکه خدائی راکه عقل ما به‌ادراك وجود آن فرارسد همواره خدای ناشناخته‌ای می‌دانست. زیرا ما می‌دانیم که او هست ومی‌دانیم که او چه نیست، ولیکن هرگز نمی‌توانیم بدانیم که او چیست. البته‌آنچه عقل‌را ازخدا جدامی‌سازد برحسب مذهب توماس‌آکوئیناس فاصلهٔ عظیمی است واگربتوان گفت «اعظم فاصله» است؛ مع‌ذلك چنان نیست که خدا خود نتواند آن را ازمیان ببرد.

ابتدا بایدگفت که عقل انسان هرچند ناتوان باشد باز عقل است، یعنی قابلیت آن را داردکه ازطریق تصور تمام اشیاء به‌نحوی به‌صورت خود آنها درآید. این امر حاکی ازفقر عقل است که جـز معقولی راکه درمحسوسی مندرج باشد نمی‌تواند اخذ وجذب نماید، ولیکن باید دانست که آنچه او درشیء محسوس می‌جوید امرمعقول است وازآن حیث که درطلب تحصیل چنین معقولی است هیچ چیز اورا ازجستجوی خود باز نمی‌دارد. این کوشش هرچه انـدك نماید برای حیات علمی وفلسفی روح ماکافی است. ما بدانچه بالطبع مورد تفحصمان توانـد بود محدود می‌شویم ولیکن لااقل تا به‌این حدود فرانرسیم، یعنی مواد علم اکتسابی خودرا براساس عدهٔ معدودی از اصول اولیهٔ معقولات تأسیس نکنیم [وبدین طریق آنها را ازمقـام

محسوس به مقام معقول نرسانیم] ازپای نمی‌ایستیم. چنان می‌نماید که گوئی حیات روحانی ما ازدرون به‌حکم شوق‌طبعی به‌حرکت درمی‌آید تا به‌حداکمل امکان اتحاد پذیرد، یا بهتر آن‌که بگوئیم این شوق‌طبعی نام دیگری برای حیات روحانی است ومی‌توان گفت که همان روح ممکن‌الوجود است ازآن حیث که می‌کوشد تا امکاناتی راکه درضمن آن مندرج است فعلیت وتمامیت وتحقق بخشد. ازهمین‌روست که هیچ شوق‌طبعی را نمی‌توان بیهوده انگاشت، زیرا آن‌جاکه مقصود ما عقل باشد، وجود آن مستلزم امکان فعلی است که نسبت به‌خود شعور دارد وآنچه می‌کند تنها این است که می‌کوشد تا این میل به فعلیت را فرانماید. امکان فعل بدان سبب گوئیم که برای این که چنین فعلی به‌ثمر رسد و تحقق پذیرد، تنها شرط آن جهدی نیست که شخص عاقل به‌کار می‌برد، بلکه این تحقق به‌قابلیت شیء معقول نیزمشروط است. جهد ما کفایت نمی‌کند برای این‌که ما را موفق سازد، ولیکن چنین جهدی که درنیمهٔ راه می‌ماند کوشش بیهوده‌ای هم نیست؛ مطلوب خودرا صاحب نمی‌شود ولیکن ازاین‌جا برنمی‌آید که مطلوبی ندارد. برعکس، هرگاه اثبات شود که آنچه شائق است بدانچه مورد شوق اوست تنها با قوای خویش واصل نمی‌شود، وهرگاه به‌یاری هیچ‌گونه عاملی که اورا قادر به‌چنین وصولی سازد نیز امید نتواند بست، بازچنین شوقی برجای خود می‌ماند، ونه‌تنها زائل نمی‌شود بلکه به همین سبب که به‌قصور خود پی‌می‌برد به‌اضطراب می‌افتد واین اضطراب اورا به‌تنگنا می‌افکند، توماس آکوئیناس مانند اسکندر افرودیسی[۲۱] و ابن‌رشد وارسطو بااین تنگنا آشنا بود: تنگنائی که عقل‌انسان گرفتارآن می‌شود، عقلی که می‌تواند به‌صورت هرشیئی درآید، ازوجود شیء محسوس ابتدا می‌کند، ازهمین شیء به‌وجود مطلق پی‌می‌برد ولیکن چون می‌خواهد به‌صورت همین وجود درآید نمی‌تواند.

تنها دراین‌جاست که ضابطه‌ای که توماس آکوئیناس چندین‌بار

دربحث ازاین مسأله تقریر کرده وذکرآن را ازسر گرفته است به‌تمام معنی خود معلوم ما می‌شود: «ممکن نیست که شوق‌طبعی عبث باشد.» شوق لقای خدا شوق‌طبعی‌است، این‌مطلب را تاریخ فلسفه اثبات می کند وتجربهٔ شخصی هر کسی که به‌توسط عقل ازمشاهدهٔ عالم به‌علت آن پی می‌برد معلوم می‌دارد. عالم محسوس معلوم ماست وما می‌خواهیم جهت وجود آن را دریابیم؛ جواب این سؤال این است که اشیا هستند زیرا که خدا هست. چون دانستیم که خدا هست می‌خواهیم بدانیم که خدا چیست، ودرهمین جاست که کُمیت فلسفه لنگ می‌شود، ولیکن چنین شکستی شوق ما را به‌جای این‌که ازمیان ببرد حدّت می‌بخشد. خواه فلسفه بتواند عقل تشنهٔ ما را سیراب سازد، خواه نتواند چنین کند، تا روزی که کسانی باشندکه می کوشند تا به‌وجود خدا پی‌برند، کسانی هم خواهند بودکه می‌خواهند تا به‌ذات او راه جویند. می‌دانندکه نفس‌آنان تا ازاین معرفت محروم باشد، نه سکون وقرار می‌جوید، نه خودرا قرین سعادت وبهجت می‌بیند؛ وازفقری که بدتر ازفقر سایر مردم است رنج می‌برند، زیـرا مردمی که به‌جهل خود واقف نباشند ازنعمتی هم که فاقد آنند غفلت دارند. آخرین کلمهٔ فلسفه این است که ما دروجود خیر اعلی یقین می کنیم، اگرچه درهمان حال به‌قصور خود ازاین‌که سهمی ازمعرفت ذات او ببریم آگاه می‌شویم؛ یا بهترآن‌که بگوئیم که هرگاه علم ما به‌وجود او وشوق ما به‌لقای ذات او، شهادت به‌امکان این معرفت نمی‌داد، آخرین کلمهٔ فلسفه همین می‌بود. تنگنائی که نفس آدمی درمرحلهٔ شرك گرفتارآن بود اورا آگاه ساخت که چه فاصله‌ای عقل انسان را ازتنها معقولی که فراخورآن است ومی‌تواند آن را سرشار سازد جدا می کند. وعلم الهی انسان را ازاین تنگنا رها می‌دارد، زیرا چون به‌یقین معلوم می‌شودکه عقل چیست ونفس باقی است فضل خدا باعث آن می گرددکه سعادت او سعادت ما باشد وحقیقت ما با حقیقت او کمال پذیرد[۲۲] این مطلب اخیررا باید با دقت بیشتر

معلوم ساخت.

حتی درفلسفهٔ توماس آکوئیناس نیز انتظاری برای وصول موهبت ازساحت الوهیت وجود دارد، تا به‌منزلهٔ رحمتی که به‌طبیعت ملحق می‌شود، به‌جای این‌که آن را به زوال کشاند تاآخرین حدی که درقابلیت اوست به‌کمال رساند. دراین‌که عقل می‌تواند این‌کمال را دریابد شکی نیست. حتی باید گفت که آن را به‌اقتضای ماهیت خود که قابلیت ادراك معقولات است دریافت کند. دربین آنچه او همان است وآنچه خدا چنان است ازلحاظ معرفت هیچ‌گونه تخالفی نیست، واز همین روست که توماس آکوئیناس می‌گوید که ذات خالق یکسره با عقل مخلوق بیگانه نیست. البته خارج ازدسترس عقل مخلوق است؛ ولیکن تنها بدان سبب چنین است که فراتر از اوست، نه بدان سبب که ازلحاظ صوری ناشناختنی باشد[۲۳]. بدین ترتیب قدرتی که عقل دارد تا درقبال معلوم خاص خود فعال باشد وبراثر این قدرت تمام اجزاء علم خویش را ازلحاظ وصول به‌این معلوم که همان وجود مطلق است مرتب سازد با امکان وصول او به‌این وجود وقابلیت برای ادراك آن، بدون این‌که ادعای معرفت ذات را به میان آورد، تکمیل وتقویت می‌شود. باز سخن ازامکان می‌گوئیم زیرا چون معلوم خاص عقل شیء محسوس است، نمی‌تواند ازاین مرحله فراتر رود. حتی اگرمعلوم خاص عقل، امرمعقول نیز می‌بود، چون خود او فقط سهمی ازوجود داشت، بالطبع نمی‌توانست به‌وجود مطلق فرارسد ووجود مطلق بی‌نهایت فراتر ازدسترس قوای خاص او می‌ماند. ولیکن این امکان به معنی انتزاعی آن نیست، بلکه مقصود ازآن قابلیتی است که درشیء عاقل وجود واقعی دارد، واین شیء بی‌آن‌که بتواند خودرا به فعلیت رساند می‌تواند فعلیتی راکه خدا به‌آن می‌بخشد بپذیرد، وچنین موهبتی نمی‌توانست ازساحت خدائی که ارسطو به‌آن قائل بود برسد، زیرا درنظر این حکیم ذواتی که قصد شناختن چنین خدائی را می‌کنند،

وجود آنان مستفاد ازاو نیست؛ بلکه چنانندکه هستند، وهم‌چنان‌که هستند می‌مانند، تا چنان ازمیان روندکه دیگر بازنگردند. تنها خدائی که مسیحیان اورا می‌شناسند چنین می‌تواندکرد، زیرا اوست‌که این ذوات را ایجادکرده است وازهمین‌رو می‌تواند آنها را اکمال‌کند. آن‌که به‌این اشیاء موهبت وجود بخشید ووجود آنها را فسادناپذیر ساخت می‌تواند واختیارآن‌را داردکه برمواهب خود بیفزاید. می‌تواند همه چیز بدانها ببخشد؛ تنها به‌این شرط‌که قابل دریافت آن باشند. پس چون عقل فی‌حدذاته قابل این است‌که معقول تام را بشناسد، خدا می‌تواند اگربخواهد این معقول را به‌وی تفویض‌کند وبه‌همین معنی است‌که توماس آکوئیناس با حفظ حقایقی‌که ارسطو دربحث معرفت بدانها رسیده بود، راه عقل را به سوی مقامی‌که مافوق طبیعت است، گشاده می‌دارد وآنچه ازآن مقام افاضه می‌شود معنی معرفت را یکسره دیگرگون می‌سازد.

توماس‌آکوئیناس با تأسیس الهیات براساس طبیعیات، بااینکه هیچ فیلسوفی پایهٔ ادعای خودرا فروتر ازاو نیـاورد، تمام امیدها وآرزوهائی راکه مسیحیان دردل داشتند برآورده ساخت. اما دونس اسکوتوس تنها فیلسوفی است‌که با همان درجه ازاتقان فکـری‌که توماس آکوئیناس داشت جرأتی بیش ازوی به‌کار برد تا بروسعت حدود تعقل انسان درحیات این جهان بیفزاید، بی‌آن‌که انسان را مجاز شمارد تا خدا را اولین معقول عقل خود بینگارد. هـردو فیلسوف به‌تبع ارسطو برآن بودندکه اولین مفهومی‌که می‌تواند به عقول ما معقول شود وجود است. ما نمی‌توانیم چیزی را جز ازآن لحاظ‌که وجود دارد تصورکنیم وچون به‌وجود شیئی پی‌بـردیم، ازآن پس درصدد برمی‌آئیم کـه ذات آن را معلوم داریم. ازهمین‌رو توماس آکوئیناس گفت‌که اولین معقول ما وموردخاص تعقل ما وجوداست[۲۴]. منتهی توماس آکوئیناس پس ازاین‌که رأی خودرا به‌این صورت

بیان داشت بر آن رفت که ما مفهوم وجود را همواره ازشیء محسوس انتزاع می کنیم، تا آن‌جا که هر گاه بخواهیم آن را برمعقول مجردی مثل خدا تطبیق نمائیم باید اعتراف کنیم که جز ازطریق تمثیل وتشبیه سزاوار شأن او نمی‌تواند بود. باید تاآن جا که می‌توانیم تمام تعیّنات را ازمفهوم وجود سلب نمائیم وپس ازچنین تصحیح وتنزیهی آن را دراین مورد به کار بریم.

درفلسفهٔ دونس اسکوتوس حال براین منوال نبـود. قبلاً دیدیم که برحسب مذهب او هر گاه عقل را ملزم می‌دانیم که سیرخودرا ازشیء محسوس آغاز کند به‌اقتضای ذات آن نیست، بلکه به سبب وقوع آن درحالتی است که جهت این حالت هرچه باشد ضروری نیست، بلکه امکانی‌است. پس عجب نیست اگر ببینیم که عقل درنظردونس‌اسکوتوس با این‌که عمل‌آن ازاشیاء محسوس آغاز می‌شود بسیار بیش ازعقلی که توماس آکوئیناس به آن قائل بود از محسوسات تجاوز می کند[۲۵]. عقل حقاً وطبعاً معقولی جزمعقول مجرد نمی‌تواند داشت وازاین‌حیث عیناً مانند فرشتگان است کـه ماهیتشان مشابهت بسیار به‌انسان دارد. حتی درمرحلهٔ هبوط انسان به حیات دنیا، آنچه بلاواسطه معلوم اوست نه ذات شیء محسوس جزئی‌است ازآن لحاظ که جزئی‌است، نه ذات همین شیء جزئی است ازلحاظ که با عمل انتزاعی منطقی به‌صورت مفهوم کلی به‌تصور ما درمی‌آید؛ بلکه خود ذات معقول است ازآن لحاظ که لاتعیّن صرف‌است ونه جزئی ونه کلی‌است. ازهمین‌جا می‌توان قول مشهور دونس اسکوتوس را دربارهٔ اشتراك معنوی[۲۶] وجود تبیین نمود. این قول بدان‌معنی نبود که وجود حق درصقع وجود خلق باشد؛ چه ، دونس اسکوتوس نیك می‌دانست که این‌دو فقط مشابهت به‌یکدیگر دارند. بدان معنی هم نبود که وجود مفهوم عامی است کـه ازلحاظ منطقی قابل حمل برحق وخلق باشد، زیرا این «قولی است که جملگی برآنند»، مشروط براین کـه بلافاصله معلوم دارنـد که این مفهوم

برهر کدام از آن دوموضوع ازچه لحاظ حمل می‌شود؛ بلکه بدین معنی است که فعلیت وجود بذاته وبا صرف‌نظر ازانحاء مختلف تعیّن آن درتمام موجودات یکسان معلوم عقل ما می گردد. مقصود دونس اسکوتوس ازاین که وجود اولین شیئی است که درمعرض عقل ما قرار می گیرد، برخلاف مقصود توماس، ماهیت وجود محسوس ازآن حیث که محسوس است نبود، بلکه وجود را فی‌نفسه وفارغ ازتعیّن وتنها ازآن حیث که معقول محض است منظور داشت[۲۷]. دراین حال اگر بگوئیم که وجود دربین حق وخلق اشتراك معنوی دارد تنها بدین معنی است که آنچه مفهوم وجود را مشتمل برآن می‌دانیم ومنطبق برآن می کنیم درهردومورد واحد است، واین وحدت بدان سبب نیست که این هردو موجوداتی دریك مرتبه باشند یا حتی بتوان آنهارا به‌یکدیگر قیاس کرد، بلکه بدان سبب است که مقصود ما ازوجود فعلیت تقرّر[۲۸]، یا تقرّر فعلیت، دراین هردومورد است.

پیداست که دونس اسکوتوس چون درچنین وضعی قرار می گرفت عقل انسان را بسی بیش ازتوماس به‌خدا نزدیك می‌ساخت. اگر قول اورا تصدیق کنیم، لااقل ازلحاظ یکی ازمفاهیم خود –که برتر ازجملهٔ آنهاست – ازمرتبهٔ مشابهت به‌خدا فراتر می‌رویم وآن مفهوم وجود است. مزیت عمده‌ای که او دراین فلسفه می‌یافت، وگوئی خوش داشت که سخن را دربارهٔ آن پیوسته ازسر گیرد، این بود که با قبول چنین رأیی مورد خاص تعقل بامورد تام آن مطابقت می‌جوید واین معقول تام خود به خود متوجه به جهت خدای مسیحی یعنی کل وجود حقیقی لایتناهی است. ازاین پس آنچه طبیعت می‌تواند شناخت باآنچه فضل ورحمت می‌تواند شناسانید بالذات قابل آن می‌شود که به‌یکدیگر اتصال جوید. البته برای این که چنین تواند شد، شمول فضل ورحمت چنان که توماس آکوئیناس برآن بود ضرورت دارد. اشتراك معنوی وجودی که عقل آن را ادراك می کند خود به جای این که

وجود الهی را معلوم ما سازد ازدسترس ما دور می‌دارد، مادام که ما دربارهٔ تقرّر بالفعل ازحیث اشتراك معنوی آن دربین تمام موجودات فکرمی کنیم پیداست که فکر ما نه دربارهٔ خداست. اگر فکر ما دربارهٔ خدا می‌بود می‌بایست بتوان آن را به‌صورت وجود محض لایتناهی تصور کرد، یعنی ازوجهی به‌وی توجه داشت که به‌جای اشتراك معنوی او با ما وبا سایر اشیاء مشابهت اورا با اشیاء معلوم دارد. وجودی که آن را مشترك دربین حق وخلق بدانیم بنابرتعریف نه وجود حق ونه وجود خلق است. وانگهی ازهمین جهت بود که ادلّـه‌ای که دونس اسکوتوس برای اثبات وجود خـدا می‌آورد حقیقةً کسب اعتبار می‌کرد، زیرا این ادله مبتنی برمفهوم وجود بود واگر این مفهوم درنظر او تفاوتی با معنی خدا نمی‌داشت ازاین ادله هیچ گونه نتیجه‌ای برنمی‌آمد. پس اشتراك معنوی وجود را نبایـد وسیله‌ای برای رؤیت خدا ووصول به‌بهجت حاصله ازاین رؤیت دانست، چنان‌که مشابهت ما به خدا نیز نمی‌تواند دستاویز این سعادت باشد، زیـرا انسان تنها ازآن لحاظ ازخدا گسسته وراه این‌دو به‌یکدیگر بسته است که آفریدهٔ خداست. وجودی که معلوم ماست، خواه مشکك خواه مشترك باشد، به هردوصورت وجود مطلق نیست ووجود مطلق بالضروره خارج از دسترس موجودات است، زیرا این موجودات به سبب امکان ذاتی خود هم‌چنان جدا ازآن می‌مانند. اگر خدا خود نمی گفت انسان چگـونه می‌توانست به‌این‌معنی پی‌برد که قدرت آن‌دارد که لایتناهی را به‌دست آرد. ولیکن ازهمان‌دم که او بدین‌معنی راه‌می‌جوید همه‌چیز دربرابر نظر نمایان‌می‌شود! شیئی که بالطبع معقول ماست‌وجوداست، ومعقول‌تام‌عقل ما نیز جزهمین معقول بالطبع، مشروط براین که سلب تعیّن ازآن شده باشد، نیست وحال آن‌که خدائی که خودرا به ما فرامی‌نماید وجود مطلق است. پس برای وصول به‌حق، یا به‌وجود مطلق، چه باید کرد؟– آنچه ازعقل ما بالطبع برمی‌آید وهمین کافی است این‌است که وجود

لایتناهی را متحقق شمارد. آن‌گاه که چنین کند خدا این موهبت را به‌وی ارزانی می‌دارد که به لقای بهجت‌افزای ذات لایتناهی فائز شود، یعنی وجود الهی را از آن حیث که وجود الهی است دریابد، واین همان نعمتی است که چنان که گفتیم هیچ خلقی ازنزد خود قدرت به‌تحصیل آن ندارد. بدین ترتیب اشتراك معنوی وجود چنان که دونس اسکوتوس برآن بود دراساس با وحدت وجود منافات داشت، زیرا برطبق نظریهٔ او برای این که بتوان کلمهٔ وجود را به‌اشتراك برحق وخلق اطلاق کرد لازم می‌آمد که این معنی مشترك همان نباشد که خاص حق است وخدائی خدا بدوست؛ بلکه منظور او این بود که آنچه می‌تواند معلوم به علم انسان شود باوجود تفاوت مراتبی که درآنها سیر می‌کند دارای وحدت ذاتی است وازهمین‌جا وحدت علم انسان نیز عیان می‌گردید.

اینك بکوشیم تا اصول بحث علم را ازجنبهٔ جدید آن که بتواند با بینش خاص مسیحیان دربارهٔ جهان موافق آید استخراج کنیم. دراین باب نیز بسیار کم می‌توان ضوابطی را درفلسفهٔ توماس آکوئیناس یا دونس اسکوتوس یافت که درآثار افلاطون وارسطو یا حتی درکتب ابن‌سینا نباشد. فقط باید دید که آیا فلاسفهٔ مسیحی این ضوابط را عیناً به همان معانی که گذشتگان ازآنها اراده می‌کردند، می‌آوردند؟ درموردی که اینك ما ازآن بحث می‌کنیم چنین نبود وکافی است که افکار حکمای قرون وسطی را ازآغاز تا انجام دنبال کنیم وآخرین نتائجی راکه به‌دست آورده‌اند ازنظر بگذرانیم تا به‌این نکته پی‌بریم. آن‌گاه که برما معلوم باشد که رؤیت حقیقت مطلقه امکان دارد وعلی‌الخصوص آن‌گاه که به‌چنین دیداری امیدوار باشیم به هرکدام ازحقایق ازنظر دیگر می‌نگریم. ازاین‌پس نه‌تنها قدروقیمت هرحقیقت بلکه ماهیت آن نیز دیگرگون می‌شود وهم ازحیث علت وهم ازحیث مورد وهم ازحیث غایت جزآن می‌شود که بود.

دیدیم که اشیاء حقیقتی دارند که خاص آنهاست، وآن حقیقت این است که اشیاء موجودند وهرموجودی معقول است. حقیقت آنها وجود آنها یعنی تحقق عین ماهیت آنهاست. لیکن تحقق عین ماهیت اشیاء ، که هم مقیاس وجود وهم مقیاس حقیقت آنهاست، با قیاس به مثل اعلی وطباع تام ذوات اشیاء ، یعنی نسبت به‌صورت علمی الهی، سنجیده می‌شود. پس درنظرشخص مسیحی حقایقی که دراندرون اشیاء تحقق می‌پذیرد ناشی ازفعلی است که خدا به‌وساطت آن صور اشیاء را درعلم خویش پدید می‌آورد وفعلی که به‌وساطت آن به‌خلق آنها اراده می‌کند. به‌همین‌ترتیب حقایقی نیز درعقل ما حاصل می‌آید که بحق باید گفت که ازآن ماست زیرا مائیم که آنهارا احداث می‌کنیم؛ معذلك، هربار که حکمی مطابق حقیقت ازعقل ما صدور یابد دربین دوقسم متمایز ازروابطی که خدا آنها را برقرار می‌سازد مندرج می‌گردد، وصحت آن حکم هم ازلحاظ مضمونی که حاوی آن است وهم ازلحاظ تقرر خود مشروط به‌این دوگونه رابطه می‌شود. مضمون هرحکمی مورد صدق آن حکم است، زیرا حکمی را صحیح می‌دانیم که آنچه درضمن آن دربارهٔ شیئی گفته می‌شود با آنچه خود شیء همان است متوافق باشد. پس ادراك هرحقیقتی ازجانب انسان بدین معنی است که ماهیتی که فی‌نفسها همان است که درخداست، مستفاد عقل انسان گردد، وبدین قرار می‌توان گفت که علم الهی به‌وساطت شیء خارجی که متعلق حکم ماست علم ما را مرتب می‌دارد. اما تقرر حکم نیز اگرچه معلول عقل ماست ولیکن اگر این تقرر معلول خدا نمی‌بود، عقل ما علت آن نمی‌توانست شد، هرنور عقلی که ساطع ازماست فیضی ازنورخداست؛ آنچه را که عقل ازخود برمواد اولیهٔ مکتسب ازتجربهٔ خارجی یا داخلی می‌افزاید به‌ضرورت باید ازخدا گرفته باشد. آراء فلاسفهٔ قرون وسطی را شاید بتوان دربارهٔ وجوه اشراق الهی با یکدیگر مختلف دانست ولیکن جملهٔ آنها در این‌باب اتفاق رأی داشتند که خداهم خالق عقول

است وهم هادی آنهاست، واین هدایت نه‌تنها دربارهٔ تقرر اموری است که خدابه‌این‌عقول‌موهبت‌می‌کند بلکه دربارهٔ صورت‌بخشیدن‌به‌اصول اولیه‌ایست‌که تمام علوم نظری‌وعملی متکی برآنهاست. بدین‌معنی حق آن‌است‌که درموافقت با آلبرتوس‌کبیربگوئیم‌که خدا همان‌گونه‌که درصقع وجود محرك اول است درصقع معرفت نیزچنین است[۲۹]؛ از همین‌رو اموری‌که موردتعقل‌است، یابه‌عبارت ساده‌ترمعقولات، درنظر مسیحیان غیرازمعقولاتی‌است‌که ارسطو وافلاطون بدانها قائل بودند.

وجود خواه مشترك معنوی وخواه مشكك ومتشابه باشد، فیضی ازوجود الهی است، ودربارهٔ فعلی‌که علم به‌وجود به وسیلهٔ آن تحصیل می‌شود نیز همین سخن را می‌توان گفت. البته ازلحاظ ما وبدان ترتیب‌که ما تحصیل معرفت می‌کنیم اولین مورد معرفت شیء محسوس است،.ولیکن معقول اول فی‌حدذاته خداست وازلحاظ ما نیز دربارهٔ علمی‌که یك‌بار درابتدا تحصیل می‌شود چنین است، ونیز می‌دانیم‌که علت این‌که علم ما به‌اشیائی تعلق می‌گیرد مطابقت این اشیاء با صور علمی آنها درعقل الهی است[۳۰]، ونظیر این رأی را چون مستلزم اعتقاد به خلقت است هرگز درفلسفهٔ ارسطو نمی‌توان یافت.

حتی درفلسفهٔ افلاطون نیزنمی‌توان به‌چنین فکری برخورد، مگر این‌که نظرآوگوستینوس را دربارهٔ صورعلمی[۳۱] الهی واعتقاد به‌کلمةالله‌که لازمهٔ آن است، یا به‌عبارت دیگر فکر خاص مسیحی را، برآن مزیدکنیم. وبدین‌گونه بودکه فلسفهٔ سفرخروج دردل بحث معرفت راه جست، زیرا عقل ومعقول را دراین فلسفه به‌خدا منسوب می‌شمردند ووجود این هردو را ازاو می‌دانستند. آنچه دراین باره تازگی داشت وقدما ازآن غافل بودند، اعتقاد به‌حقیقت مخلوقه بود که خود به خود به وجود مطلق‌که هم غایت وهم بدایت آن است روی‌آور می‌شد، زیرا این حقیقت را چون خدا ایجادکرده بود تنها همو می‌توانست اکمال واتمام‌کند.

حواشی فصل سیزدهم

۱) رابرت گروستست ← حواشی فصل پنجم ، ارجاع شمارهٔ ۵۰ .
۲) هانری دوگان (حدود ۱۲۱۷ – ۱۲۹۳ م)
[Henry of Ghent =] Henri de Gand
فیلسوف ومتکلم آوگوستینی مشرب فرانسوی. م.
3) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 88, Resp. et ad 4m. I, 88, 3, Resp. *Cont. Gent.*, III, 42-43.
4) *secundum statum praesentis vitae.*
5) *anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata.*
6) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 89, 1.
7) état.
8) *Status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata.*
9) Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 3, 24; édit. Quaracchi, t. I, p. 351-352.
10) volantaisme.
۱۱) البته این درصورتی است که علم عقل به معقول خود ازقبیل علم انفعالی باشد. م.
۱۲) اگربخواهیم اصطلاحات رایجه دراقوال حکمای خودمان را به‌کار بریم باید بگوئیم که اولین علمی‌که بلاواسطه وبالاصاله به معلومی تعلق می‌گیرد علم خدا به ذات اوست والبته تمیز علم ومعلوم دراین مقام ، تمیز اعتباری است. م.
۱۳) به‌اصطلاح حکمای ما خدا ازطریق علم به ذات خود به ذوات ممکنات نیزعالم است. م.
۱٤) استعمال کلماتی ازقبیل «تحریك» یا «طبع» ، درآنجاکه بحث ازباری‌تعالی می‌رود، شاید صحیح نباشد وعلی‌الخصوص به مذاق ما مسلمانها خوش نیاید، ولیکن مراعات دقت وامانت ترجمه مانع ازتصرف است. م.
۱۵) دراصطلاح متکلمین وفلاسفهٔ اسلامی، به‌جای کلمهٔ «عقل» ، «علم» به‌کار می‌رود. م.
16) Duns Scot, *Quaest. Quodlib.*, XIV, 14-15.
۱۷) پشین، ۱٦ – ۱۷ .

۱۸) به زعم مؤلف! م.

19) Ontologisme.

20) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 52.

۲۱) اسکندر افرودیسی [Alexander of Aphrodisias =] Alexandre d'Aphrodise فیلسوف مشائی یونانی که‌دراواخر قرن‌دوم واوایل قرن‌سوم‌میلادی‌درآتن رونق‌داشت... (← دایرةالمعارف فارسی).

22) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent*, III, 51.

23) *divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ad ipso.*

رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 54.

وهم‌چنین به :

Saint Augustin, *Cont. Julian. Pelag.*, II, 3, 19; patr. lat., t. 44, col. 747.

قطعه‌ای راکه درمتن نقل‌کردیم (ص ۳۶۱) ازکتاب *Cont. Gent.*, III, 48. مقتبس بود وچون تمام آن نقل شود روح فلسفهٔ توماس آکوئیناس را در ورای ظواهر مذهب او معلوم می‌دارد وکیفیت غلبهٔ فکرتوماس را برحریفان خود معلوم می‌دارد. هنرمندان این فتح وظفررا به‌این صورت مصور ساخته‌اندکه ابن‌رشد مغلوب توماس شده و زیرپای او به زمین افتاده است. کلمات او حاکی ازنشاط نجات است ورأفت برادرانهٔ شخصی را که روح مسیحی دارد بازمی‌گوید وبه همین سبب این حکیم حق آن داردکه غیرقابل قیاس باهرشخص دیگر بماند و هم در روح وهم درقلب خود بزرگ باشد. اگرکسانی‌مارا ملامت‌کنندکه چرا باید ستایش‌نامه درحق‌یکی ازحکما دراین‌جابنگاریم وچنین به‌حمایت او برمی‌خیزیم آنان را آگاه می‌سازیم‌که این سخنان ازما نیست بلکه آنها را ازیکی از کتب اوگوست‌کنت به نام **دستگاه سیاسی تحصّلی** *Système de politique positive* ج ۳، ص۴۸۸ – ۴۸۹ نقل‌کرده‌ایم.

24) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 5, 2, Resp.

25) Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 7, 39.

26) univocité.

27) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent*, I, 62.

28) existence.

29) Albert Grand, *De intellectu et intelligibili*, Tr. I, cap. II.

30) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 16, 5, ad 3^{m}. cf. I, 88, 3, ad 2^{m}.

31)*veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, Scilicet intellectui divino.*

نیز نگاه‌کنید به :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 16, S, ad 2^{m}; I, 16, 6, ad 2^{m}.

فصل چهاردهم

عشق ومعشوق

برای پی‌بردن به‌عقلی که بالذات معقولی جـز خود ندارد فیلسوفان قرون وسطی به‌سوی یونانیان باز می گشتند ولیکن بـرای راه‌یافتن به‌عشقی که بالذات معشوقی جز خود ندارد تنها می‌بایست به‌سوی خود روی‌آور شوند وازاین‌لحاظ با سایر اقوام نوع بشر در ادوار دیگر مشابهت داشتند، واگر نیز لازم می‌آمد که به‌کتابی رجوع کنند مجموعه‌ای بسیار مشروح و مفصل در دستشان بود که ازمطالعه و استنساخ وتقلید واقتباس مطالب آن فرو نمی گذاشتند. عشق افلاطونی ونو افلاطونی که مردم عصر تجدد را آن‌همه شیفتهٔ خود نمود در قرون وسطی مجهول بود، وتنها از ممر بعضی ازتفاسیر مسیحی که کنه معنی آن‌را دیگرگون می‌ساخت کماهی به‌آن‌راهی می‌جستند. ارسطو نیز که اندك مطلبی دراین‌باره ازبعضی از آثار او مستفاد می‌شود تنها در قرن سیزدهم پابه عرصهٔ علم آن زمان گذاشت؛ و حال آن‌که در قرن دوازدهم قدیس برنار واصحاب اومذهب خویش‌را دربارهٔ عشق‌مسیحی به‌تمام وکمال‌بیان داشته‌بودند. اینان ازوجود واقعی‌عشق یعنی‌ازتجربهٔ بشردربارهٔ حب نفس وحال‌دل‌آغازسخن کردند، خلاصهٔ کلام‌بنای‌بحث

را برشوق انسان در اولین مراحل آن که عاری ازهمهٔ شئون است نهادند.

وجه تمیز این شوق، بنابر آنچه در درون خود مشاهده می کنیم، این است که بی‌واسطه بسوی من یا بسوی هرچیزی که ربطی به من تواند داشت بازمی گردد. قدیس برنار[۱] و گیوم دوسن تیری[۲] دو پیشوای طریقت سیسترسیان[۳] بدین گونه بیان مطلب کردند. این طریقت، اگر چه قدر آن به‌ناحق مجهول ماند، قابل قیاس با اخص اقسام طریقت واخلص آنها ازاین‌حیث می‌توانست بود. اصحاب این طریقت پس‌از آن که علم عشق مسیحی را باتوجه به‌جمیع اجزاء آن مرتب داشتند عزلت گرفتند وخاموشی گزیدند تابه‌جای این که ازعشق سخن گویند به‌عشق زنده باشند. معرفت مابه‌حکمت این طریقت اندك است وهمین قلت معرفت باعث خطراتی شد. زیرا اینان چون ملتزم بودند که حافظ اسرار باشند این صفت را حمل بر نسیان و غفلتشان کردند و چون اعتنائی در شأن احوال خود نداشتند ودرصدد توجیه آنها بر نمی‌آمدند تهمت قبول معصیت وتصدیق خطا برآنان بستند.ما دراین‌جا تنها می‌خواهیم حق قدیس‌برنار را اداکنیم ومعانی دقیق الفاظی را که به‌کار برده‌است بیان داریم. آن‌گاه که قدیس‌برنار می گفت، و گیوم‌دوسن‌تیری گفته‌های او را از سرمی گرفت که عشق انسان ناگزیر با حب‌نفس آغاز می‌شودو ازعشق شهوانی مایه می گیرد تنها قصد آن داشتندکه واقع امر را فرا نمایند. ولیکن این مطلب که حال انسان حقاً برچه منوال باید بود مطلب دیگری است که ناچار باید به‌بحث از آن بازگردیم. فعلا دراین‌مقام به‌ملاحظهٔ آنچه در واقع می گذرد و وجود خارجی انضمامی به‌خود می گیرد اکتفاکنیم. انسان چون زادهٔ شوقی است که ازتن برخاسته است حاجت به‌زیستن دارد، نیازمند آن است که با دیگران درافتد وبرای این که هستی خود را نگهدارد چیزی به‌دست آرد؛ اما چنین نمی‌تواندکرد مگر این که شوق او به خویشتن تعلق پذیرد[۴]، و چون نمی‌تواند خود را بخواهد بی‌آن که‌هر

چیزی راکه برای او ضرورت دارد خواستار باشد نخست خود را می‌خواهد وازآن‌پس‌هرچیز دیگر رابه‌سبب‌حب‌نفس خودطلب‌می‌کند.

بااین‌همه بایدگفت‌که اگر در تحلیل این مطلب دقیق‌تر شویم می‌بینیم‌که چنین شوقی امر جزئی فردی است وفی‌نفسه از هیچ‌گونه ضرورتی برخوردار نیست. درنظر اول نمی‌دانیم‌که چرا موجوداتی مثل آدمیان‌که در جهانی جای دارندکه منابع آن در دسترس عقل آنان قرار دارد نمی‌توانند حوائج خود را برآورده سازند وحال آن‌که برآوردن آنها چندان دشوار نیست. حق با اپیکوروس[۵] بودکه می‌گفت‌که حکیم بااندکی نان‌وآب می‌تواندمانند ژوپیتر[۶] بسر برد. یا بهتر آن‌که بگوئیم حکیم باید چنین باشد، و چون سعادت را چنین آسان می‌توان به‌دست آورد، باید دیدکه چرا اندکی از مردم می‌کوشند تاچنین‌کنند. شاید بدان‌سبب باشدکه انسان با کمی آب ونان می‌بایست نیك‌بخت باشد ولیکن نیست. ازاین‌که چنین نیست ناگزیر نمی‌توان سلب حکمت از اوکرد. بلکه این تنها بدان‌سبب است‌که اوانسان‌است وآنچه‌درته‌دل اومی‌گذرد هردم حکمتی راکه به‌وی‌عرضه‌می‌دارند نفی‌می‌کند. وچنان‌می‌نمایدکه‌گوئی‌هیچ‌یك از ما مقصد دیگری جز سعادت خود نمی‌جوید، وباز چنان می‌نماید که‌گوئی هیچ‌یك ازما نمی‌تواند به‌این سعادت فرا رسد؛ زیرا همه‌چیز او را خوش می‌آید بی‌آن‌که چیزی او را قانع سازد. هرکسی هرچه دارد می‌خواهد آن‌را بیشتر سازد، اگر توانگر باشد می‌خواهد بر ثروت خود بیفزاید؛ اگر زنی‌که دوست دارد زیباست می‌خواهد زن زیباتری به چنگ آرد، یا حتی زنی که جمال کمتری، ولیکن از نوع دیگری، دارد از آن خود سازد. این تجارب به حدی شایع است که حاجت به‌تشریح آنها نیست، ولیکن باید آنها را به‌یاد آورد، زیرا نظری که مسیحیان دربارهٔ عشق دارند مبنی براین اساس است‌که هر چه انسان ازآن لذت می‌برد خواستنی است ولیکن هیچ‌یك ازآنها

کافی نیست.

این‌که آدمی پیوسته در پی‌آن برمی‌آیدکه هرچه را که در دل او می‌آید ومی‌گذرد برآورده سازد نخست کنه ضمیر وی را مضطرب می‌دارد، زیرا او سعادت می‌جوید ولیکن روزگار سکون و قرار را نیز از او دریغ می‌دارد؛ این اضطراب با این‌که خاموش و ناپیدا است حاد وشدید است. صلح وسکون کلمه‌ای‌بودکه‌روح مردم قرون وسطی را مفتون ومسحور می‌ساخت. پرتوی ازآن می‌تابید که همواره یك‌سان بود ونشان از آرام وقرار داشت، یعنی گرانبهاترین نعمت راکه کمتر از هر نعمت دیگر به‌دست می‌آید نوید می‌داد. انسان چون فاقد این نعمت می‌شود از شیئی به‌شیء دیگر می‌رود، درپین اشیاء سرگشته می‌ماند؛ واین حیرت بی‌جهت نیست، زیرا اگر آنچه خود دارد نیکو می‌نماید آنچه ندارد نیز به‌نظر زیبا می‌آید. هرکدام از این اشیاء جذبه‌ای داردکه محرك اوست، واو باید نعمتی را ازدست دهد تا نعمت دیگر را به‌چنگ آرد؛ لذتی را بسر برد تا ازلذت دیگر بهره گیرد. هم‌ازآنچه بسر می‌رسدکراهت پذیرد وهم ازآنچه آغاز می‌شود در خلال شوقی که بدان می‌ورزد نشان ازکراهت گیرد. آنچه او لازم دارد این‌است‌که یکسره ویکباره ویك جرعه همهٔ شهواتی را که امکان دارد بیازماید وبمیرد، زیرا چنین لذتی راکه نصیب می‌شود نمی‌تواند پیوسته نگاه دارد. ازهمین‌جاست‌که آدمی بی‌آن‌که بداند همواره سراسیمه وآشفته می‌ماند، وهمین حالت مانع آن می‌شود که به‌جای نعمتی‌که از دست می‌رود در انتظار نعمت دیگرکه آن نیز خواهد آمد وخواهدگذشت بنشیند. در کمین لذت نشستن ودر پی تجدید آن برخاستن تصویری از آرام وقراری است‌که آدمی را حاصل نیست، ودر غیاب آن خود را به‌همین‌تصویر دروغین می‌فریبد، چنان‌که حرکت خود تصویر متغیری از ثبات ازلی است.

درهمین مورد مخصوص است‌که انقلاب حالی‌که فکر قرون

وسطی انسان را بدان فرا می‌خواند پدید می‌آید. با اندکی آب ونان وبا چند تن از دوستان وبا آرامی وآسودگی که این جهان به ما ارزانی می‌دارد نمی‌توان آرام گرفت وآسوده زیست، زیرا شوق ما بدانچه نداریم در جای خود باقی است وچیزی که این عطش را در ما خاموش سازد نیست. از همین لحاظ باید گفت که پرهیزگاری اخلاقی اپیکوریان و رواقیان سرتاپا نفی‌محض است. زیرا از چنین اخلاقی لازم می‌آید که هرچیزی راواگذاریم بی‌آن که چیزی به‌جای آن به دست آریم. زهدی که در اخلاق مسیحی است، برعکس، زهد ایجابی است؛ به جای این که مورد شوق را انکار کند و از این راه آن‌را مثله سازد به‌تعلیم معنی حقیقی شوق می‌پردازد تا آن‌را به‌انجام رساند. زیرا چون هرچه به‌شوق ما عرضه می‌دارند آن‌را خرسند نمی‌کند شاید توان گفت که فراخنای آن بیش‌ازاین جهان است. یا باید بدانچه شوق ما را برآورده نمی‌کند وهم‌چنان نامراد وناکام رها می‌سازد رضا داد، ودر این‌صورت ازنفس باید خواست که تسلیم یأس وحرمان شود؛ یا باید یکسره ازشوق دست برداشت، زیرا دیوانگی است اگر خود را از پادراندازیم تا خوراکی به‌کام نفس خود بریزیم که گرسنگی او را نمایان‌تر وافزون‌تر سازد. ولیکن باید دید که برای جبران این کف نفس چه می‌توان به‌نفس داد؟ــ همه‌چیز! وازهمین‌روست که طی مراحل کف‌نفس برحسب عرفان قرون وسطی به‌منزلهٔ سیر در مدارج فتح و ظفر است وشوق انسان هوای واهی نفس را فرو می‌گذارد تا طعمه‌ای که درخور اوست فراچنگ آرد. «آیا بر تو دشوار است که این یاآن را فروگذاری؟ پس بکوش تا چیزی راازکف ننهی؛ وهمین که‌چیزی به‌دست آری که نتوانی نگاه‌داری به‌منزلهٔ آن‌است که بکوشی تاچیزی را ازدست بدهی». راه این است وچنین راهی آسان نیست؛ ولیکن کسی که سرمنزل را می‌بیند این راه را آسان‌تر می‌یابد: «راه ما به سوی خدا هموار است، زیرا هرچه درآن پیشتر رویم بار از دوش‌خود

بیشتر فرو می‌نهیم. والبته اگراین راه‌را چنان بپیمائیم که پیوسته‌خودرا گرانبارتر نمائیم کار برما دشوارتر خواهد بود. پس بکوش‌تا سبك‌بار شوی، ازاین‌راه‌که نخست هرچیزی را فروگذاری وآن‌گاه از خود نیز دست‌برداری.»[۷] برای این‌که بتوان مصمم به کف‌نفس شد چه‌باید کرد؟

نخست باید دانست‌که این حالت‌که عطش شوق انسان هرگز فرو نمی‌نشیند خود یك‌معنی ایجابی دارد. ودر تبیین آن معنی باید گفت‌که نعمتی‌که پایان نمی‌گیرد ولذتی‌که نهایت نمی‌گیرد درانتظار آدمی است واو را به‌سوی خود فرا می‌خواند. درآن‌سوی‌کراهتی که آدمی را ازهرگونه نعمت جزئی حاصل می‌شود عطشی به‌کل خیرکه حاوی جمیع نعم خوهد بود پنهان است و همین عطش محرك انسان است. ملالی‌که به‌وی دست می‌دهد علامت توجه او به‌فاصلهٔ لایتناهی است‌که در بین چیزی‌که اکنون دوست می‌دارد وچیزی‌که آن‌را شایستهٔ دوست داشتن می‌شمارد باز می‌یابد.

از این‌لحاظ مسألهٔ عشق به‌صورتی‌که در فلسفهٔ مسیحی طرح می‌کنند موازی مسألهٔ معرفت در همین فلسفه است. نفس ازطریق‌عقل قابل ادراك حقیقت وازطریق عشق قابل وصول به‌خیر است. عذابی که نفس می‌برد از این‌جاست‌که درطلب‌آن برمی‌خیزد ولیکن نمی‌داند که چیزی که اوطلب می‌کند همان است، بنابراین نمی‌داندکه درکجا باید آن‌را طلب‌کند. اگر مسألهٔ عشق را بدین‌صورت طرح‌کنیم، یا بایدگفت‌که تاکنون حل‌شده‌است، یا باید برآن بودکه هرگز حل نخواهد شد. اگر بخواهند هم‌چنان در مرحلهٔ طبیعت فرو مانند و حل این مسأله را خواستار شوند غیرقابل حل است؛ زیرا نمی‌توان شوق مبهمی راکه به‌لایتناهی داریم بامخلوقات متناهی برآورده سازیم. اما اگر برآن باشیم‌که عطشی‌که دراین جهان است نشان عشق به‌خدای ناپیداست مسأله حل شده‌است، زیرا هم می‌توان معنی چنین عشقی را

معلوم داشت، هم می‌توان ازشکست آن آگاه شد، هم می‌توان این شکست را نشانی یا نویدی ازاین‌که پیروزی ما امکان دارد بشمار آورد؛ اما آنچه هنوز باقی است این است‌که شروط واوضاع واحوال این عشق را معلوم سازیم.

برای پی‌بردن به‌این اوضاع واحوال کافی‌است به‌یاد آوریم که دنیا در نظر مسیحیان عبارت‌از چیست؟ــ مجموعه‌ای ازمخلوقات است‌که وجود آنها معلول فعلی ازنوع محبت است. خدا همهٔ اشیاء را خواسته است، همهٔ اشیاء خاصه موجود عاقلی راکه انسان باشد اراده کرده‌است، تا بتوانند از جلالت وسعادت او برخوردار شوند. قبول چنین اصلی به‌منزلهٔ آن‌است‌که هرفعل مخلوقی رابالذات و بالضروره به‌خدا، چنان‌که‌گوئی غایت آنهاست، بازگردانیم. آنچه از بهرخدا آفریده شود، همین‌که به‌عمل پردازد به‌تبع قانون مندرج در ذات‌وجود خویش، خود به‌خود بسوی خدا روی‌آور است. تواند بود که آنچه بدین‌گونه درجستجوی غایت قصوای خویش است این غایت رابی آن‌که بداند می‌جوید؛ واین همان است‌که بالطبع در مورد تمام موجودات غیرعاقل‌که نه‌افعال خود رامی‌شناسند ونه‌دربارهٔ این‌افعال می‌توانند تأمل‌کنند تابه‌غایات آنها راه جویند صادق می‌آید. البته این امر مانع آن‌نمی‌شود‌که حتی اشیاء نیز متوجه بسوی خدا باشند، زیرا اشیاء باتوجه بدانچه ازلحاظی نیکوست یا تشبه به خیر اعلی دارد عمل نمی‌کنند، به‌نحوی‌که تمام این اعمال باعث می‌شود‌که از اختلاف اشیاء با خدا بکاهد وبر مشابهتشان بیفزاید. این تبعیت از خدا که موجودات دیگر بالبطع باآن بسر می‌برند در انسان باعلم ووقوف ووجدان انجام می‌پذیرد. البته وجدان او چندان تابناك نیست تابداند که به‌خیر مطلق می‌تواند رسید، زیرا هرچیزی به‌همان نسبت ازخیر مطلق حق دارد‌که هر موجودی از وجودمطلق برخوردار است؛ ولیکن همین‌قدر حق دارد‌که بداند آنچه می‌جویداوست وچرااو رامی‌جوید.

زیرا، اگر آنچه گفتیم درست باشد، باید بر آن شویم که عشق انسانی با همهٔ نادانی ونابینائی و گمراهی که ممکن است باآن همراهی کند فیضی متناهی ازعشق خدابه ذات خویش است. زبونی آدمی دراین است که ممکن‌است که شیئی اورا گمراه سازدوبه‌محنت وزحمت‌اندازد بی‌آن‌که بداندکه گمراه شده وفریب خورده است. مع‌ذلك، در پست‌ترین لذائذ خود، حتی آن‌جاکه شهوت می‌راند، بـاز خدا را می‌جوید؛ فراتر از این می‌توان رفت ومی‌توان گفت که هرجنبهٔ مثبتی که در فعل اوست ومی‌تواند تشبه آن‌را به‌عشق حقیقی محفوظ دارد نشانی ازآن است که خدا خود را درخود واز بهر خود می‌جوید.

بدین‌ترتیب چنان‌که انتظار می‌رود آنچه غایت عشق انسانی است علت آن نیز می‌شود. چون درپی سعادت خاصهٔ خود می‌رویم، خداست‌که پیشاپیش ما می‌رود ومی‌ماند. اوهم چیزی‌است‌که مـا می‌خواهیم وهم‌چیزی است که ما را برآن می‌داردکه بخواهیم[۸]. از این‌لحاظ اساساً بایدگفت‌که علت عشق ما به‌خدا خود خداست، زیـرا اوست‌که با آفرینش ما عشق ما رانیز می‌آفریند[۹]. ولیکن اگر چنین باشد فراتر از این باید رفت؛ زیرا چون عشق طلبی است‌که می‌خواهد مطلوب خود را به‌دست آرد پس هرگاه بدون خدا قادر به خواستن خدا نباشیم بدون خدا قادر به جستن و یافتن او نیز نیستیم. بنابراین خـدا می‌خواهد که انسان از راه مهـری که به خدا می‌ورزد خدا را داشته باشد تا به طلب او وادار شود، بـاز می‌خواهد کـه انسان از راه مهری که او را به طلب خود وامی‌دارد خـدا را داشته باشد. می‌تون او را جست و یافت؛ آنچه نمی‌توان کرد پیشی بروی جستن است؛ کسی نمی‌تواند او را بجوید مگر این که از پیش او را یافته باشد[۱۰]. این کلام که طنین‌آن دراوراق کتاب مشهور پاسکال‌فروپیچیده است معنی خاص عشق را در فکر مسیحی روشن می‌دارد.

کافی است این معنی‌را بـا اصطلاحات فلسفهٔ اولی ادا کنیم

تا معلوم شود که سرشار ازچه مطالب عمده‌ای در اصول عقاید است. منشأ جمیع این عقائد کلام یوحناست: «خدا محبت است»[۱۱]. تصدیق این حکم که «خدا محبت است» به‌منزلهٔ نفی این حکم نیست که «خدا وجود است»؛ بلکه درست برعکس، به‌مثابهٔ تأکید وتجدید آن است، زیرا محبت خدا جز همان جود ناشی از وجود نیست. خدا چون تمام وفوق‌التمام است خود را در ذات خود ودر تمام اقسام فیضی که از او برده می‌شود دوست می‌دارد. از همین‌روست که آفرینش هم‌فعل محبت است وهم فعلی است که محبت‌را می‌آفریند؛ به‌قول دیونوسیوس خدا علت محبت‌است: «هم‌مصدر عشق وهم مولد آن است»[۱۲] وتوماس آکوئیناس در تفسیر این قول گفت که خدا ازآن‌حیث علت عشق است که عشق را در خود احداث می‌کند و علت حدوث آن در سایر موجودات، به‌صورتی ومثالی ازخود می‌شود. چون وجود مطلق‌است، خیر اعلی ومطلوب اقصی است، پس خود را می‌خواهد وخود رادوست می‌دارد؛ ولیکن چون خیری که او دوست دارد جز خود او نیست، و چون این خیر را باعشقی دوست دارد که جز ارادهٔ او نیست وارادهٔ او بالذات عین وجود اوست پس خدا همان عشق خویش است. اما عشقی که خدا در خود احداث می‌کند وخود اوست، ازاین‌طریق علت‌حدوث سایر موجودات می‌شود که شوقی به‌کمال خاص خویش مشابه با همان فعل ازلی که عشق او به‌ذات اوست در هریك ازآنها منطبع می‌سازد. پس می‌توان گفت وباید گفت که او مخلوقات خویش را تحریك می‌کند به‌این‌که او را دوست دارند، ولیکن باید توجه داشت که در این‌مورد نیز مثل سایر موارد درفلسفهٔ مسیحی علت محرک که اولی چون علت خالقه است با محرك اول ارسطوئی متفاوت است. خود را معشوق شخص دیگر ساختن محرك او به‌سوی خود شدن است وتحریك، اگر معلول خدا باشد، جز به‌معنی خلق نیست. پس همهٔ این عبارات به‌یك معنی است: خدا شایستهٔ محبوب بودن است، خدا محرك موجودات

است، خدا علت حرکت اشیاء به‌سوی خود می‌شود، خدا در موجودات عشقی را می‌آفریند که آنها باهمین عشق او را دوست دارند: «شایستهٔ خدا این است که محرك ماسوی وعلت آن باشد، و برای این که چنین تواند بود هم‌خود او را باید معشوق بدانیم وهم موجد عشق درماسوای او بخوانیم»[۱۳]. اما اگرچنین گوئیم گفتار ما باآنچه قدیس‌برنار گفته وپاسکال ازسر گرفته بود چه تفاوتی خواهد داشت: می‌توان خدا را جست ومی‌توان یافت، ولیکن آنچه نمی‌توان کرد پیشی جستن براو است؟ برای تحکیم وحدت سنن مسیحی دراین باب آنچه باید به‌تعبیر فلسفی ادا کرد جز این نیست که طلب خدا بدین‌معنی است که او را یافته وداشته‌ایم.

پیداست که حکمای الهی مسیحی بر همین قول بودند، و چگونه می‌توانست جز این باشد وحال آن‌که عشق ما را به‌خدا فیضی از خود خدا می‌دانستند. عشق که از ازل در خیر اعلی سبق وجود داشت، و بافعلی ازقبیل جودو کرم درعین اختیار از این خیر به‌جانب اشیاء فائض بود، به‌همان خیری که منشأ اوست راجع می‌شود. پس ما دراین‌باب با صدوری که پیوسته هرچه بیشتر از منشأ خود دورمی‌افتد تاآن‌جاکه سرانجام ناپدید شود سروکار نداریم. جهان آفرینش مولود عشق است، عشق مثل خونی در تنی که زنده به آن باشد در این جهان روان است، پس چنین عشقی درسراسر جهان آفرینش، ازدرون آن پیوسته ساری وجاری وزنده وجنبنده است. پس در این جهان جریانی ازعشق است که از خدا آغاز می‌شود وبه او بازمی‌گردد و این جریان عشقی که در وجود پدید می‌آید مبداء ومآل آن هردو خیر است[۱۴]. ازچنین قولی باید این‌نتیجه راگرفت که دوست داشتن خدا درحکم دارا بودن اوست، و کسی که خدا را می‌جوید چون اورا دوست می‌دارد پس‌دارای اوست. طلب‌خدا عشق خدا درماست؛ ولیکن عشق به‌خدادرما فیضی‌متناهی‌است که‌ما ازعشق‌لایتناهی می‌بریم‌وباهمین

عشق لایتناهی است که خدا بهذات خود عشق می‌ورزد. جریان عشق الهی که از سراسر وجود ما می‌گذرد وبه‌سوی منشأ خود بازمی‌گردد ما را نیز با خود بهسوی همان مبدأ می‌کشاند وباز می‌گرداند وچون چنین است می‌توان درموافقت با آوگوستینوس گفت که دوست‌داشتن خدا دارا بودن او درخویشتن است.

چون فلسفهٔ عشق با این تعبیر جدید براساس فلسفهٔ وجود تأسیس شد طرح مسائل جدیدی را در باب ماهیت عشق انسان، حتی ازلحاظ روان‌شناسی انسانی، ایجاب‌کرد. بحث دربارهٔ اشکالاتی که بدین‌ترتیب حاصل آمد به‌قدری درتاریخ فکر مسیحی وتاریخ‌ادبیات قرون وسطی اهمیت داشت که تعیین دقیق معانی این مباحث وتوجه به تجددی که درطرزحل مسألهٔ عشق درضمن آنها مندرج بود ضروری است.

مادام که مطالعهٔ خود را در حوزه‌ای که به‌انسان اختصاص دارد ومناسبات او با خیرات متناهی محصور داریم مسأله‌ای در فلسفهٔ اولی به‌عنوان عشق طرح نمی‌شود تا حل آن لازم آید. ولی البته با مسألهٔ اخلاقی خاصی که اهمیت شایان دارد مواجه می‌شویم وآن مشتهیات سیری‌ناپذیر انسان است. در این‌باب علمای اخلاق یونان‌بذل مساعی بسیار کردند تا شاید این درد چاره‌ناپذیر را تسکین دهند و مضار حاصله از عقبات آن‌را تاحد امکان تخفیف بخشند، بی‌آن‌که هرگز ما را بتوانند به‌رفع این بیماری وعلاج این درد امیدوار سازند؛ البته هرکدام ازآنان ما را به‌طریقی هدایت‌کردند ولیکن جملهٔ این طرق به‌صبر وتسلیم وتحمل منتهی گردید. اشکالی که اینان دربرابر خود داشتند این بود که آنچه باید معشوق محسوب شود چیست؛ اما فعل عشق وروابط این فعل با معشوق مسأله‌ای که حاوی اسرار باشد نبود. اینان‌می‌گفتند که‌هرچه هست‌نیکوست، وهرچه‌نیکوست‌خواستنی است، اگر درمیان خواستنی‌ها اشیائی راکه خواستن‌شان برای‌ما سود

بیشتر دارد بتوان یافت هرچه دراین‌باره گفتنی باشد گفته‌ایم. اماوضع فیلسوف مسیحی چنین نبود، زیرا او هرگز مشکل خـود را در این نمی‌دانست که ببیند کـه محبوب اوچه کسی است، بلکه آنچه پیوسته می‌پرسید ومی‌جست وخویشتن را نگران آن می‌یافت این بود که آیا حب این محبوب ممکن است واین محبت خود به‌چه معنی است. یعنی در چنین فلسفه‌ای اشکال مسأله در بحث راجع به ماهیت عشق بـود وعجب نیست اگر طرح این مسأله یکی‌از بهترین فرصت‌ها را در معرض فکر مسیحی نهاده باشد تا ابتکار خود را اثبات کند.

ازآن زمان که خدا را وجود مطلق دانستند به‌خیر مطلق نیز قائل شدند وچون خیر موردی است که عشق به‌آن تعلق می گیرد پس ناگزیر بدانجا رسیدند که عشق مطلق رانیز قبول کنند، وحتی آن‌را «فرمان بزرگ» بخوانند[۱۵]. ولیکن طرح این مسأله به‌منزلهٔ آن‌بود که‌از حوزهٔ فلسفهٔ یونان خارج شوند ودر معرض اشکالاتی که‌افلاطون وارسطو هیچ‌یك بدانها برنخوردند قرار گیرند. موجود متناهی طالب خیرات متناهی است، شیء اعتباری خواستار خیرات اعتباری است، و هیچ ازآن آسان‌تر نیست که وضع او را بتوان روشن داشت. این شیء چون فاقد قسمتی از اموری است که از بهر او لازم می‌آید تا بتواند در هستی خود پایدار ماند یاآن‌را به‌انجام رساند به‌شیئی شوق می‌ورزد واین شیء را از بهر خود طلب می کند. بدین‌معنی هرگونه عشق‌انسانی به‌حکم طبیعت وعادت عشقی است که‌کمابیش مقرون به‌غرضی است. البته مقصود این نیست که حکمای یونان را غافل از این نکته بدانیم که حقیقت مودت مستلزم ترك اغراض است، کافی است شمه‌ای ازافکار ارسطورا به‌یاد آریم تاچنین تخفیفی را روا نداریم؛ ولیکن بایددانست که خود ارسطو نیز قصد آن نداشت که هرگونه عشق ممزوج به‌شهوت را دربرابر عشقی که به‌معنی مودت است به‌یك‌سوی نهد؛ چه، انسان در یونان در قبال خدایان قرض معلوم ومحدودی داشت که می‌بایست ادا

کند. ولیکن ازآن زمان‌که پای خیرمطلق مطابق تعریف مسیحیان به‌میان آمد این وضع یکسره دیگرگون شد. انسان ازاین‌پس درحضور محبوبی قرار جست‌که مهر ورزیدن به ماسوای او از هر لحاظی‌که تصور توان‌کرد امکان خود را ازدست داد. ویك‌بار دیگر شخص مسیحی خود را در معرض دوشق مختلفی‌که نظائر آنها همواره در مناسبات موجودات با وجود مطلق پیش می‌آید باز یافت؛ منتهی این بار به‌جای زمینهٔ علیت یا معرفت در زمینه عشق با چنین وضعی روبرو شد وازهمین‌رو در موقع خطیر قرار گرفت. هر فیلسوف مسیحی از یك‌طرف چون انسان صاحب اراده‌ای بود به‌خیر شوق می‌ورزید، یعنی بالطبع آنچه را که‌از بهر او نیکوست وخیر خاص اوست، طلب‌می‌کرد؛ ازطرف دیگر نمی‌توانست غافل ازاین باشدکه هرعشق انسانی بی‌آن‌که معلوم گردد عشقی به‌خدای ناپیداست؛ حتی چنان‌که دیدیم فراتر از این می‌رفت ومی‌گفت‌که هرعشق انسانی در مابه‌منزلهٔ فیضی است‌که از مشابهت به‌خدا ازآن‌حیث که به‌ذات خود عشق می‌ورزد می‌بریم. اما خدا به‌سبب کمالی‌که خاص اوست، ذات خود را تنها ازآن حیث که ذات اوست دوست می‌دارد؛ پس ما نیز مادام‌که اشیاء دیگر یا حتی خدا را از بهر خودمان دوست داریم عشق ما با حقیقت عشق منافات دارد. برای این‌که چنان که باید مهر بورزیم نخست باید تمام اشیاءراچنانکه خدا آنها را می‌خواهد از بهرخدا بخواهیم؛وازآن‌پس‌خدا را چنان‌که خدا خود را می‌خواهد از بهر خود او بخواهیم. اشکالی‌که حاصل می‌آید این است‌که معلوم نیست‌که چنین قولی حاوی تناقض نباشد. عشقی‌که موجود متناهی از بهر خیر خود دارد مقرون به‌غرض است وچنان می‌نمایدکه‌گوئی او را ازاین غرض نتوان عاری داشت؛ پس چگونه می‌توان ازچنین موجودی خواست‌که عشقی عاری از غرض داشته باشند؟ ازاین‌که خدا خود را ازبهر ذات کامل خود بخواهد اشکالی پیش نمی‌آید؛ زیرا کمال ذات او جائی برای چیز دیگری که

آن‌را نیزبتواند خواست‌نمی گذارد،او می‌تواند از ذات‌خود برخوردار شود بی‌آن که حاجت به‌تکمیل‌آن با ماسوای ذات باشد؛ ولیکن‌هرگاه منتظر باشیم که انسان‌که فاقد این همه اشیاء است وخدا بیش‌از هر شیء دیگر دور از دسترس اوست بتواند خیری را جز ازآن حیث‌که از بهر خویشتن تحصیل می کند بخواهد، یا معتقد باشیم که او باید چنین‌کند، آیا امر محالی را توقع نکرده‌ایم؟ پس مسأله‌ای که‌مسیحیان در نهایت حدت در مورد عشق طرح کردند چنین بود: فیضی را که بالذات با غرضی مقرون است می‌توان ازعشقی‌که بالذات باید عاری از غرض باشد گرفت،واین فیض برای این‌که به‌ذات خود تحقق‌بخشد باید عاری از غرض شود، یعنی نتواند بدون زوال ذات خود به‌کمال ذات خود نائل آید. برای خروج از این اشکال چه باید کرد؟ـیك‌بار دیگر باید به‌اصول فکر بازگشت.

حد طلب این است‌که انسان با فعلی ازعشق، که خدا ذات‌خود را با همان فعل دوست می‌دارد، خدا را دوست بدارد. یك‌بار دیگر می‌توان‌گفت‌که این مسأله یا تاکنون حل‌شده‌است یا از این‌پس هرگز حل نخواهد شد. هرگاه عشق خدا در دل ما نمی‌بود هرگز نمی‌توانستیم این عشق را درآن‌جای دهیم. ولیکن می‌دانیم که این‌عشق در ما وجود دارد، زیرا هریك ازما بالذات عشقی به‌خداست‌که مخلوق خوداوست وهرکدام از افعال واعمال ما خود به‌خود متوجه به‌وجودی است که غایت آنهاست، چنان‌که بدایت آنهاست. پس مسأله این نیست‌که بدانیم که چگونه عشق خدا را باید به‌دست آریم. بلکه چگونه این عشق خدا را به‌جائی رسانیم‌که نسبت به‌خود، نسبت به‌معشوق ونسبت به‌طرز تلقی این معشوق وقوف تام یابد. از این لحاظ می‌توان گفت‌که تنهااشکالی که می‌ماند این است‌که عشق را چگونه در دل خود بپروریم یا چگونه آن‌را ازنو در این دل به‌بار آوریم. سعی عرفان مکتب سیسترسیان یکسره در همین مورد بخصوص به‌کار می‌رفت وهمین مطلب درحقیقت

محور اصلی بحث دراین طریقت بود: آیا راهی هست که آدمی رابدانجا رساند که در همان حین که خدا را جز از بهر خدا دوست نمی‌دارد بتواند خود را نیز هم‌چنان دوست بدارد؟

اولین نکته‌ای که برای حل این مسأله باید روشن داشت مفهوم خود عشق است. آیا مطلقاً به‌صحت این مطلب اطمینان داریم که هر گونه عشق عاری از غرض ممتنع است؟ برعکس، آیا درست‌تر نیست که بگوئیم که هرعشقی برای این که عشق حقیقی تواند بود باید عاری از غرض باشد؟ آنچه معنی اصلی کلمهٔ عشق را درپس پردهٔ خفا می گذارد این است که پیوسته امکان دارد که آن‌را کماییش بامعنی دیگری که شوق ساده‌ای بیش نیست اشتباه کنیم. پیداست که تقریباً تمام اشواق ما مقرون به اغراض است، و چون بگوئیم که آن گاه که به شیئی از بهر خودمان شوق می‌ورزیم آن‌را دوست می‌داریم خطا گفته‌ایم؛ زیرا آنچه در چنین موقعی دوست می‌داریم خود ماست وهرچیز دیگر را نیز جزاز بهر خودمان نمی‌خواهیم. پس دوست‌داشتن چیز دیگری است؛ خواستن چیزی ازبهر خودآن چیزاست، بهره بردن‌از زیبائی ونیکوئی آن‌ازبهر همین زیبائی ونیکوئی است، بی‌آن که آنها را به‌چیزی جز خود آن چیز منسوب داریم.

چنین احساسی در حد خود از هر دوجانب افراط وتفریط فاصلهٔ مساوی دارد: یکی‌از آن‌دو جانب مهر ورزیدن به‌نفس ودیگری نابودکردن نفس است. عشق دوست داشتن دربرابر توقع پاداش نیست، زیرا دراین‌صورت دیگر عشق نخواهد بود؛ ولیکن نباید توقع داشت که عشق عاری از سروری باشد که عاشق را از وصول به معشوق حاصل آید، زیرا این سرور جزء ذاتی معنی عشق است. عشق اگر خـود را از سروری که باآن قرین است محروم سازد دیگر عشق نیست. پس هر گونه عشق حقیقی هم عاری از غرض است وهم پاداشی دربرابر خود دارد وبهتر آن که بگوئیم پاداشی که دربرابر آن است ازآن‌روست

که خالی از غرض است، زیرا خلو از اغـراض همان مـاهیت عشق است. آن‌که ازعشق پاداش دیگری جز عشق نخواهد نشاطی راکه‌عشق به‌او می‌بخشد دریافت می‌دارد؛ آن‌که مطلوب او ازعشق چیز دیگری جز خود عشق باشد هم‌عشق را وهم نشاطی راکه ازعشق برمی‌خیزد ازدست می‌دهد[۱۶]. پس عشق جز درآن‌جاکه هرگز اجری نخواهـد نمی‌تواند بود. ولیکن همین‌که عشقی باشد کافی است تا اجری به‌آن تعلق گیرد. بنابراین هرگاه عشق را بدین‌گونه تصورکنیم، یعنی هم آن‌را عاری از غرض بینگاریم وهم اجری دربرابر آن بگذاریم،دچار تناقض نمی‌شویم. مع‌ذلك اشکالی‌که به‌آن برخورده بودیم هنوزمرتفع نشده‌است. انسان اگر می‌توانست‌خدا را با فراموش‌کردن خودبخواهد شاید خدا را باعشقی عاری از غرض دوست می‌داشت؛ ولیکن مسأله این است‌که آیا او می‌تواند خود را فراموش‌کند، یعنی چون در وضعی‌است که ناگزیر می‌بایست ابتدا حوائج مخصوص خویشتن را برآورده سازد آیا امکان داردکه به‌تمامی ازخود بگسلد تا یکسره به‌خدا بپیوندد؟

مسلم است‌که این انقلاب حال، به‌معنی اصلی واولی کلمه ، نمی‌تواند تنها در زمینهٔ طبیعت انجام پذیرد، ودرنتیجه بحث دربارهٔ آن با فلسفه ارتباط نجوید. ولیکن لااقل باید طبیعت قادر به‌آن باشد که چنین انقلابی را بپذیرد وآنچه فلسفه می‌تواند در این‌باره به‌مـا بیاموزد این است‌که طبیعت را ازچه لحاظ می‌توان برای‌گرفتن و پذیرفتن چنین حالی آماده داشت. دراین‌باب، باهمهٔ اختلافاتی‌کـه طریقت سیسترسیان را ازحکمت توماس آکوئیناس ازحیث صناعی و ازلحاظ طریق تحقیق جدا می‌سازد می‌توان به‌وحدت این دو حـوزه در کنه مطالب آنها توجه یافت. گفتیم که‌قدیس‌برنار وگیوم‌دوسن‌تیری برآن بودندکه انسان نخست به‌ضرورت خود را دوست می‌دارد وازآن پس به‌تدریج به‌مرتبهٔ مهر ورزیدن به‌خدا ارتقا می‌جوید؛ ولیکن به

این مطلب نیز اشاره کردیم که آنچه در این‌جهان واقع شده‌است چنین اقتضا می‌کند، ووقوع چنین امری نتیجهٔ انحرافی است که براثـر معصیت اولیه در امیال طبیعی ما رخ داده‌است. والا انسان چنان‌که آفریدگار او را خواسته بود به صرافت طبع بیش‌از آنچه خود را بخواهد خدا را می‌خواست، واز همین‌روست که مجاهدت در تهذیب و تزکیهٔ عشق انسانی برای بازگردانیدن عشق بدانچه بالطبع مطلوب اوست امکان دارد. پس عجب نیست که پیشوایان طریقت سیسترسیان می‌گفتند که با این‌که عشق منحرف ما به‌پستی می‌گراید آنچه بالطبع مطلوب آن است همان‌کمالی است‌که در خیر الهی است. برعکس توماس آکوئیناس غافل از این نکته نبودکه عشق انسانی اغلب در توجه به‌اشیائی که بالطبع آن منافات دارد دچـار ضلال می‌شود؛ او می‌دانست‌که انسان فرود افتاده بدین جهان به‌صرافت طبع خویشتن را برخدا رجحان می‌نهد، زیرا هبوط او به‌همین معنی‌است، ولیکن‌این نکته مانع توجه به‌این حقیقت نمی‌شودکه هرعشق مخلوقی فیضی از عشق غیرمخلوق است وهمین خود مستلزم وحدت معشوق در هر دو حال تواند بود.

پس این‌مسأله به‌دو طریق متداول آن بالذات به‌یك صورت طرح می‌شود وبهتر آن‌که بگوئیم‌که یك طریقه بیش نیست. انسان قبل‌از هبوط بالطبع می‌دانست‌که باید خدا را بخواهد واین خواستن باید چگونه باشد؛ پس‌از هبوط آن‌را ازیاد برده‌است واینك دوباره باید فراگیرد. عشق، چنان‌که گفته شد از صانع طبیعت در روح مـا بالطبع به ودیعت سپرده شده ولیکن ازآن‌پس‌که چنین قانونی ازخدا صدور یافت باید آن‌را فرا گرفت[۱۷]. ازهمین‌رو گیوم‌دوسن‌تیری ، اویدیوس[۱۸] را معلم بدآموزی می‌دانست وطرد او را لازم می‌شمرد تا بتواندعشق‌انسانی را به‌سوی خداکه بالطبع معشوق‌اوست بازگرداند، وبه اصطلاح یکی از نویسندگان روزگارکهن قصد او این‌بودکه ردی

بر اویدیوس بنگارد. اما مذهب توماس نیز جز این اقتضا نمی‌کرد. او نیز مانند سیسترسیان برآن بود که انسان بالطبع خدا را بیش از خویشتن می‌خواهد. این عشقی که انسان دارد وباعث آن می‌شود که خدا را بر ماسوای او رجحان نهد محبت نیست بلکه تعلقی طبیعی‌است که محبت باید آن‌را تمام نماید وبه‌انجام رساند. اگر عکس این قول را فرض کنیم، وبرآن رویم که انسان بالطبع خود را بیش‌از خدا می‌خواهد فرض ما بدان معنی خواهد بود که تمایلی را بتوان هم نیك وهم بد انگاشت یاهم موافق با طبیعت وهم مخالف آن پنداشت؛ هم‌چنین بدان‌معنی خواهد بود که برای این که ازآن‌پس بتوان درنفس خویشتن خداجوئی را برخودخواهی چیره ساخت فضل ورحمت خدا باید خلاف طبع ما عمل کند تاآن‌را به‌حدکمال خود بازگرداند[۱۹]. پس اگر امروز لازم است که فضل خدا شامل حال شود تا بتوان خدا را برفراز هرچیز دیگر دوست داشت بدان‌سبب نیست که طبع مابذاته حائز این لیاقت نباشد، بلکه از آن‌روست که این لیاقت رااز دست داده واینك فضل خدا برای این که نخست درد او را شفا بخشد واو بتواند به‌سوی معشوق حقیقی روی آورد لازم آمده‌است[۲۰]. پس تنها قسمتی‌از مسأله که اینك حل آن برعهدهٔ ما باقی‌است این است که بدانیم که چرا انسان بالطبع لائق آن است که خدا را برتر از همهٔ اشیاء بخواهد. جواب این سؤال مستلزم رفع تناقض دربین عشق طبعی به‌خویشتن و عشق طبعی به‌خداست، واین همان‌تعارضی است که ما پیوسته می‌خواهیم تا خود را ازآن رها سازیم.

مسألهٔ ساده‌ای نیست. حتی یکی‌از مسائلی‌است که گوئی برخی از مردم خوش داشته‌اندکه مشکلات بسیار دربارهٔ حل آن برشمارند ودو عشق مختلف راکه بالذات غیرقابل تحویل به‌یکدیگر است در مقابل هم گذارند: یکی‌از آن دو عشق طبیعی ودیگری عشق الهی است[۲۱]. دریك جانب عشقی است که به‌قول فلاسفهٔ یونان وپیروان

توماس آکوئیناس براساس تمایل طبیعی وضروری موجودات به جستجوی صلاح خویش وترجیح آن برسایر امور مبتنی است. کسانی که این تصور طبیعی را ازعشق دارند عشق به‌خود را عین عشق به‌خدا می‌شمارند. چنان‌که گوئی در اصل این هردو یك‌چیز بوده‌است که خودرا بجویند وخدا را بخواهند یا خدا را بجویند وخود رابخواهند. در جانب دیگر عشق الهی است که، برعکس، ایجاب می کند که انسان خود را از یاد ببرد وفراموش کردن خویشتن را شرط ضروری‌هر گونه عشق حقیقی شمارد، وچنین عشقی انسان را به‌معنی واقعی کلمه«از خود خارج» می‌سازد وعشق به دیگران را نیز ازتمام علائقی که‌موجب ارتباط آن با هر گونه تمایلی به‌حب‌نفس باشد می‌پیراید[۲۲]. درواقع چون به‌متون آثار پیشوایان افکار در قرون وسطی رجوع کنیم مشکل می‌توانیم با استناد به‌آنها این دو عشق را تا این‌درجه جدا ازیکدیگر بدانیم. اگرچه ازاحساس تعارض ضمنی در مفهوم عشق رنج برده‌اند ولیکن به‌وجود حدفاصل قاطعی دربین دو قسم آن به‌صراحت توجه نکرده‌اند وحتی شاید بتوان گفت که ازطریق تعمق در معنی عشق در رفع این تعارض کوشیده‌اند.

آنچه باعث اشتباه شده‌است بعضی‌از کلمات حکماست که در ابتدا جنبهٔ استعاره داشته و از جملهٔ متشابهات بوده است بعداً به‌معنی حقیقی آن مطابق ظواهر الفاظ تعبیر شده وامروزه با همین سوءتفسیر رواج یافته وبر زحمت افزوده است. توماس آکوئیناس چون خواست این نکته را معلوم سازدکه چرا انسان بالطبع خدا را برتر ازجمیع اشیاءمی‌خواهد ابتداتوجه‌مارابه‌این مطلب‌معطوف داشت که‌انسان‌هر گاه بالطبع صلاح خاص خود را نیز خواستار باشد ناگزیر باید چیزی را بخواهدکه‌بدون او همین‌صلاح حال امکان‌نمی‌پذیرد. هر شیئی بالطبع وابسته به‌شیء دیگری است، پس اگر آن شیء عاقل باشد وبه‌همین‌سبب بتواند به‌این وابستگی وقوف یابد، نمی‌تواند شیئی راکه خود او

وابسته به‌آن است برخود رجحان ننهد، زیرا آنچه او وابسته بدان است شرط لازم هستی اوست. از همین‌روست که می‌بینیم که خودبه‌خود جزئی ازمجموع خویش را در معرض خطر می‌گذارد تا بتواند کل آن‌را محفوظ دارد. مثلا وقتی‌که بدن به‌خطر افتد دست دربرابر ضربتی‌که ممکن است برآن وارد آید به‌حکم حرکت طبعی وبدون سبق تصمیم پیش می‌رود وحائل آن بامجموعهٔ بدن می‌شود وچنان می‌نماید که گوئی دست می‌دانست که چون نمی‌تواند جدا از بدنی که جزء آن است به‌سر برد دفاع از این بدن معادل دفاع ازخود آن‌است[۲۳]. وازهمین‌جا این رأی درباب عشق طبیعی شهرت گرفت‌که نسبت خیر الهی به‌خیر انسانی مثل نسبت صلاح کل به‌صلاح جزء است. این‌که انسان خدا را بالطبع بیش‌از هرشیء دیگر ونخست بیش‌از خویشتن دوست می‌دارد تنها بدان‌سبب است‌که خدا خیر کل است وخیر هرجزء دیگری را حاوی است. پس چون انسان نیز مانند اجزاء دیگر مشمول اوست وجود او را شرط ضروری وجود مخصوص خویشتن وکمال خاص این وجود می‌شمارد و ازهمین‌رو خود به‌خود او را برخویشتن مقدم می‌دارد.

چون نظریهٔ توماس آکوئیناس را چنین تفسیر کنیم شمه‌ای ازحقیقت راکه درآن است بیان می‌داریم ولیکن ممکن است این نظریه باهمین تفسیر در معرض تحریف قرارگیرد وحقیقت آن به‌غیر صورت خود درآید. دست، برحسب واقع وبه‌حکم ظاهر، جزئی از بدن است؛ پس دراین مورد حق آن است‌که نسبت خیر جزء را به‌خیر کل مثل نسبت جزء به‌کل بدانیم ولیکن همین‌که قدمی فراتر برداریم وبه‌جای اقتباس مثال از زیست‌شناسی ازجامعه‌شناسی استشهاد کنیم ممکن نیست بتوانیم همین ضابطه را برقرار داریم مگر این که با ساده‌انگاری وکوتاه‌بینی تمام دقت وظرافت تعبیر را ازآن بازپس گیریم. البته فرد جزئی از کل مدینه است ولیکن جزئیت آن‌به‌همان

معنی نیست که دست جزئی از بدن است، یعنی جزء طبیعی آن کل نیست واز همین‌رو هر گاه خود را در خدمت مصلحت مدینه قرار دهد به حکم تمایل طبیعی نمی‌تواند بود، بلکه در نتیجهٔ تصمیم ارادی عقلی چنین خواهد کرد. چون نحوهٔ تبعیت خویش‌را نسبت به‌مدینه می‌شناسد ودربارهٔ کیفیت رابطهٔ خود باآن حکم می کند لذا مصمم برآن می‌شود که آن‌را برخویشتن رجحان نهد وخود را به‌اختیار درمعرض آز گذارد. ازاین مرحله نیزفراتررویم وتبعیت انسان را ازخدا مطمح‌نظر سازیم. این‌بار از هرجهت آشکار می‌شودکه قیاس ماهیچ گونه اعتبار ندارد. البته می‌توان گفت که خدا خیر کلی است که مشتمل بر خیر تمام اجزاء عالم است ولیکن رابطهٔ انسان وخدا را دیگر نمی‌توان رابطهٔ جزء و کل شمرد. خدا کلی که انسان جزء آن باشد نیست؛ انسان جزئی که خدا کل‌آن باشد نیست؛ کلی که دراین‌جا مقصود است نحوهٔ شمول آن نسبت به‌جزء خود بانحوهٔ شمول بدن نسبت به‌دستی که خود را در معرض دفاع ازبدن می گذارد تفاوت دارد. و درنتیجه این امر که‌انسان خدا را بالطبع باعشقی بیش‌از آنچه به‌خود دارد می‌خواهد باید غیراز غریزهٔ اولیه‌ای که دست‌را حامی‌بدن وحائل آن درمقابل خود می‌سازد باشد؛ حتی نباید با استدلالی که فردی از جامعه‌را به‌نثار وایثار دربرابر جامعه فرا می‌خواند مقایسه شود. برای این که بدانیم که این عشق‌عبارت ازچیست نخست باید ببینیم که به چه معنی می‌توان گفت که خدا خیر کلی است که انسان جزئی ازآن به‌شمار می‌رود.

از این‌معنی خشنودیم که تذکار مطلب کافی‌است وحاجت به اثبات آن نیست. در دنیای مسیحی که تمام موجودات مخلوق وجود مطلقند هر مخلوقی خیری است که مشابه خیرمطلق است. پس روابطی ازاین‌قبیل جملگی براساس رابطهٔ اصلی مشابهت مبتنی است وهررابطهٔ فرعی که از آن‌پس در بین خلق و حق بتوان برقرار داشت مایه‌ای از معنی همین رابطهٔ اصلی می گیرد. پس مثلا اگر بگوئیم که خدا خیر کل

است قول ما ناگزیر بدین‌معنی است که خـدا خیراعلی وعلت جمیع خیرات است. اگر بگوئیم که هر خیری خیر جزئی است مرادما ازاین گفتار این نیست که خیرات اجزاء به‌منزلهٔ اجزاء منفصل ازکل خیر است که همان خیرمطلق باشد، بلکه آنچه اراده می کنیم ناچار این معنی است که خیرات اجزاء با خیرمطلقی که افادهٔ وجود بدانها کرده‌است مشابهت د رد. ازاین لحاظ حق است اگر بگوئیم که‌دوست داشتن‌خیری همواره بدین‌معنی است که مشابهت آن‌را با خیرالهی دوست بداریم و چون مشابهت آن باخدا باعث می‌شودکه این خیر را خیر بشماریم می‌توان گفت که آنچه در ضمن‌آن دوست می‌داریم همان خیر اعلی است[۲۴]. به‌عبارت دیگر ممکن نیست بتوان تصویری را دوست داشت بی‌آن که شیئی راکه این تصویر ازآن اوست دوست داشته باشیم، واگر بدانیم که آنچه دوست داریم تصویری از شیئی است چنان‌که در مورد خلق وحق می‌دانیم، ممکن نیست تصویر را دوست داشته‌باشیم مگـر این‌که شیئی راکه تصویر ازآن اوست برخود تصویر رجحان نهیم. اما آنچه در مورد مجموعهٔ مخلوقات صدق می کند در مورد انسان بیشتر صادق‌می‌آید. پس خواستن شیئی به‌منزلهٔ خواستن تصویری از خداست، یعنی درحکم خواستن خداست؛ پس خود را خواستن شبهی را از خـدا خواستن یعنی خدا را خواستن است.

با تصدیق مطالبی‌که بیان شد تعارض مورد بحث‌که مایـهٔ گرفتاری ما بود مرتفع می‌شود. تحریك موجودات غیرعاقل وتدبیر امور آنها ناشی از تأثیر ذواتی است که عالم وعاقلند وبه‌همین‌سبب این موجودات خودبه‌خود به‌سوی‌آنچه ازبهرآنها نیکوباشد مایل می‌شوند. اما درمورد این موجودات روی آوردن به‌سوی آنچه از بهر خود آنها نیکوست به‌منزلهٔ اشتیاق به‌کمال خاص آنها یا مشابهت آنها با خداست، زیرا کمال آنها همان مشابهتی است‌که با خدا دارند. پس هرگاه خیر جزئی تنها به‌عنوان مشابهتی‌که با خیرمطلق دارد مطبوع طبع ماست

خیر مطلق ازلحاظ آن خیر جزئی مطلوب نیست؛ بلکه، برعکس، آن خیرجزئی ازلحاظ خیرمطلق مطلوب‌است. بنابراین درمورد شیء طبیعی محض کمال یافتن بدین معنی است که‌آن شیء به‌خدا شبیه‌تر شود[۲۵]. اما درمورد مخلوق عاقل مثل انسان به‌طریق اولی چنین است. زیرا هم کمال خاص آن مخلوق وهم مشابهتی که با خدا دارد ناشی از عقل اوست. اگر برآنچه گفتیم این مطلب را نیز مزید کنیم که، انسان موعود به‌لقای بهجت‌افزای خداست، یعنی مرتبه‌ای در انتظار اوست که عقل او خدا را چنان خواهد شناخت که خدا خود را چنین می‌شناسد، بـه آسانی می‌توان دریافت که انسان باید با فعل واحدی هم به‌اوج کمال خویش وهم به ذروهٔ مشابهت با خدا تاآن‌جاکه درخور امکان اوباشد مقارن یکدیگر اعتلا جوید[۲۶] واین قول جز بدین‌معنی نیست که مفتاح مسألهٔ عشق مفهوم مشابهت است، ازآن حیث که ایـن مشابهت دربین مبادی با مبدأ کل آنها حاصل باشد[۲۷] بنابراین برای حل این مسأله‌باید به‌اصول مقبول در طریقت سیسترسیان بازگشت، زیرا آن‌جاکه توماس آکوئیناس از مشابهت ومماثلت دم می‌زدقدیس‌برنار و گیوم‌دوسن‌تیری ازصورت ومثال سخن می‌گفتند. بدین‌ترتیب عشق طبیعی با عشق الهی گوئی بتواند در این‌جا با یکدیگر اتصال جوید، یا بهتر آن که‌بگوئیم معنی واحدی راکه نتائج حاصله ازآن در دو طـریق مختلف انبساط می‌پذیرد می‌توان ازهر دو اراده کرد.

فقط کلمه‌است که صورت خداست؛ انسان را تنها به‌صورت خدا آفریده‌اند. مقام جلیلی است، زرا درچنین مقامی قابلیت استفاضه ازجلالت وبهجت الهی به‌آدمی دست می‌دهد. این جلالت قدر را از انسان نمی‌توان بازگرفت، زیرا خالق با همان فعلی که به‌وساطت آن افادهٔ وجود به‌انسان می‌کند این جلالت را نیز به او ارزانی می‌دارد؛ ولیکن همین بزرگی می‌تواند با زبونی همراه شود، زیرا اگر انسان درعین آن که انسان می‌ماند استعداد کسب فیض الهی را ازدست دهد،

استقامت اولیهٔ او که خدا را محبوب او می‌ساخت از میان می‌رود، یا بهتر آن‌که بگوئیم این استقامت [براثر معصیت] ازمیان رفته‌است. نفس چون استقامت ارادهٔ خود را ازدست داده‌است کمال اونیز که در مشابهت با خدا بوده به‌راه زوال افتاده است. اما ازقبول‌این نتیجه ناگزیریم که چون ذات نفس این است که صورتی از خدا باشد انسان نمی‌تواند ترك مشابهت با خدا گوید مگر این‌که درهمان حالت با خود نیز مغایرت جوید؛ البته عکس این نتیجه نیز درست است، یعنی کفایت دارد که انسان به مدد فضل ورحمت بسوی خدا بازگردد تاهم مشابهت خود را با خدا وهم مطابقت خود را با اصل فطرت که براثر معصیت ازدست داده بود باز یابد. پس ما دراین‌جا ازطرق متداول در طریقت به‌همان نتیجه رسیدیم که در فلسفهٔ توماس آکوئیناس به‌دست آمده بود[۲۸].

ولیکن درهمان‌حال می‌بینیم که چگونه دوصورت‌عشق مسیحی که بعضی می‌خواستند آن‌دو را ازیکدیگر جدا سازند در ضمن این‌بیان به‌هم می‌پیوندد. زیرا اگر انسان صورتی از خدا باشد، هرچه بیشتر مشابهت به‌خدا جوید بیشتر تحقق ذات مخصوص خویش را به‌انجام می‌رساند. اما، خدا کمال وجود است که علم جامع وعشق تام به‌خویش دارد. پس برای این‌که انسان قابلیت خود را به‌تمامی تحقق بخشد و به‌نحو جامع خود او گردد باید صورت کاملی از خدا شود وعشقی از خدا که معشوق آن‌نیز خداست دراو جلوه کند. پس تقابل مفروض دربین عشق به‌نفس وعشق‌به‌خدا درنظر کسانی که توجه به‌مرتبهٔ‌مشابهت ومماثلت دارند واین همان مرتبهٔ خلقت است هیچ‌گونه علتی برای وجود آن‌نیست. اگر درپی آن باشیم که‌چون انسان به‌ضرورت خویشتن را می‌خواهد پس خدا را باعشقی عاری از غرض نمی‌تواند خواست این نکته را ازیاد می‌بریم که دوست داشتن خدا باعشقی عاری ازغرض بهترین طریق دوست داشتن خویشتن ازبهرانسان است. هرنشانی که

ازحب‌نفس درخویشتن نگاه دارد اورا ازحب خداکه عین‌خداست[۲۹] دورمی‌کند، وهرآنچه ازحب‌نفس‌خود واگذارد، برعکس، اورا به‌خدا مانند می‌سازد وازهمین‌طریق شبیه خویشتن نیزمی‌کند[۳۰]. انسان هرچه کمتر به تصویر خدا درخویشتن شبیه باشدکمتر خود اوست، وهرچه بیشتر با این تصویر مماثلت جوید بیشتر خود اوست: پس وجود داشتن انسان بدین‌معنی‌است که به حداقل امکان ازخویشتن جدا باشد، وچون خودرا دوست‌داشتن ازجانب انسان بدین معنی است کـه به حداکثر امکان خودرا فراموش‌کند. انسان آن‌گاه به‌اقصی‌کمال خود می‌رسد که جز موضوعی که حامل تصویر خداست نباشد، اگر چه درهمان‌حال بالذات ازخداکه اسوهٔ او و صاحب این تصویر است جداست. ولیکن وقت‌آن است‌که از این علو مقام نزول‌کنیم وبه رشد حیات اخلاقی طبیعی چنان‌که در جهان فرودین پدید می‌آید نظر افکنیم. اینك که می‌دانیم مسیحیت چه مقصد اعلی به‌انسان عرضه می‌دارد باید ببینیم که چه منابعی درخود انسان باز می‌یابد تا با استفاده ازآنها او را برای وصول به‌چنین مقصدی آماده سازد[۳۱].

تکملهٔ فصل؛ یادداشتی دربارهٔ *ارتباط اجزاء تفکر عرفـانی*

سیسترسیان ــ یکی‌از مورخین‌که نمی‌توان آراء او را دربارهٔ ایـن مباحث نادیده گرفت، راجع به‌ارتباط منطقی اجزاء فکر قدیس‌برنار دربارهٔ عشق تردید کرده‌است. این قول‌که اجزاء مذهب عشق درنظر مؤلف کتاب «عشق به‌خداوند»[۳۲] [=قدیس‌برنار] به‌تمام معنی مرتبط به یکدیگر نیست بدان معنی است‌که مذهب بزرگترین عـارف قـرن دوازدهم بیربط است. اگر چنین رأیی در معرض بحث نهاده شود، نباید مقصود ازآن را تخطئهٔ فکر این مؤلف مأسوف علیه پنداشت، زیـرا همین‌که کسی با فکر این شخص آشنا می‌شود خود را دوستدار او می‌بیند، بلکه مقصود اثبات وحدت ومعقولیت مذهبی است که‌هرگاه ازآن صرف‌نظر کنیم، فکر قرون وسطی دیگر به‌صورتی‌که امروز

در برابر نظر است نخواهد بود. مسأله‌ای که روسلو[۳۳] با بحث انتقادی خویش ما را به‌بحث دربارهٔ آن فرا می‌خواند این است که آیا این پیر طریقت که دلیل راه دانته درسلوك او به سرمنزل خلسهٔ عرفانی است مذهب خاص خویش‌راباضبط وربط تمام توانست تقریر وتألیف نماید؟ وابتدا باید دید که انتقاد که این نویسنده ازاین طریقت می کند چیست.

«مسألهٔ عشق» رامی‌توان به‌نحو انتزاعی چنین طرح کرد: «آیا عشقی که آن را نتوان حب نفس انگاشت امکان دارد؟ و اگر امکان دارد ارتباط حب غیر با حب‌نفس که گوئی اساس همهٔ تمایلات طبیعی است چیست؟» همهٔ اصحاب‌نظر درقرون وسطی در این‌باب‌اتفاق دارند که عشق به‌خدا نمونه چنین عشقی است، زیرا این عشق غایت قصوای سعادت انسان است، ولیکن باید دید که عشق با غایتی که سیر عشق به‌سوی آن است چه ارتباطی دارد؟ درباب این نکته گوئی اتفاق نداشتند ودربین دوجوابی که به‌این سؤال می‌توان داد مردد بودند. در واقع این اشخاص از این لحاظ به دو قسم تقسیم می‌شدند: بعضی از آنان به‌عشق طبیعی که می‌توان نام آن‌را عشق یونانی وتوماسی نهاد قائل بودند و بعضی دیگر عشق عرفانی راکه مبنی بر جذبه و خلسه بود می‌پذیرفتند.

صاحب‌نظرانی که به‌عشق طبیعی قائل بودند می گفتند «تمام اقسام عشق که حاصل یا ممکن‌الحصول است براساس تمایل ضروری اشیاء طبیعی به‌طلب خیر خاص آنها مبتنی است. عشق به‌خدا وعشق به خود هر دو در اساس یك‌چیز است، این یگانگی اگرچه مجهول و مرموز است باعث آن می‌شود که هردو گونه عشق را دو تعبیر مختلف از میل واحد بدانیم وآن میل واحد در کنه تمام امیال طبیعی ماست یا بهتر آن بگوئیم تنها میل طبیعی‌است». برعکس، کسانی که به‌عشق عرفانی قائل بودند آن گاه‌می‌توانستندچنان که باید ازچنین عشقی خبر دهند که تمام علائق حبّ غیررا ازحب نفس بگسلند. اصحاب این حوزه

در صورتی عشق را عشق کامل وعشق محض می‌شمردندکه عاشق را بتواند به‌تمامی ازخود جدا سازد»[۳۴]. چنان‌که می‌بینیم مقصود این نیست‌که این دو رأی به‌منزلهٔ دو مذهب مختلف درمقابل یکدیگر باشد، بلکه به‌منزلهٔ دو تمایل در دو جهت متضاد است. وچون روسلو بپرسد که قدیس‌برنار کدام‌یك از این دوجهت را برگزید باید گفت‌که او هر دو تمایل را داشت. درکتاب «عشق به‌خداوند» میل عشق طبیعی راجح بود ولیکن در «سخنانی دربارهٔ نغمهٔ نغمه‌ها»[۳۵] رأی او به‌ترجیح عشق عرفانی تعلق گرفت[۳۶]، وازهمین‌روست‌که «اجزاء مذهب او را فاقد ارتباط کامل با یکدیگر» شمردند[۳۷] ولیکن باید دیدکه آیا می‌توان دراین‌باره یقین داشت؟

اولا مشکل بتوان اقوال قدیس‌برنار را به‌دو قسم تقسیم کرد ودر هریك ازآن دوقسم درطلب راه‌حل معین برای مسألهٔ عشق برآمد. اگر سخن را بر وفق تعبیرات روسلو ادا کنیم باید بگوئیم‌که رأی قدیس‌برنار دربارهٔ عشق طبیعی در «عشق به‌خداوند» آمد وحتی سهم مهمی درمطالب این کتاب داشت ولیکن نمی‌توانیم براین سهم واقف شویم بی‌آن‌که معنی دقیق اصطلاحات قدیس‌برنار را دریابیم ومحلی راکه به‌این رأی خاص درسراسر کتاب اختصاص دارد بشناسیم. ولیکن برای این‌که به‌این نکتهٔ دوم فوراً بتوان راه جست باید توجه داشت که از همان حوالی سال ۱۱۲۶ درهمین کتاب «عشق به‌خداوند» که عشق طبیعی به‌دقیق‌ترین ومحکم‌ترین صورت آن بیان شد، تعبیرعرفانی عشق نیز وارد آمد. واگر دقیق‌تر شویم می‌بینیم‌که در قدیمترین مطلب عرفانی که قدیس‌برنار ازخود به‌جای گذاشت یعنی در کتاب «نامه‌ای دربارهٔ نغمه»[۳۸] (۱۱۲۵ م.) هردو عشق را باهم می‌توان یافت. قدیس‌برنار دریك فصل به‌فاصلهٔ چندسطر قائل به‌این شدکه «عشق ما بالضروره با حب‌نفس آغاز می‌شود» وسرانجام این حب‌نفس ازبهجت خدا برخوردار شدن ویکسره به‌سوی او روی‌آوردن وچنان به‌خدا

پیوستن است که «گوئی آدمی خود را به‌عجیب‌ترین نحوی که امکان دارد ازیاد می‌برد ویکسره از خویشتن می‌گسلد»[۳۹]. باتوجه به این مطلب چگونه می‌توانیم برآن باشیم که‌رأی عرفانی‌درمذهب برناردوس دربارهٔ عشق از ابتدا نبوده وبعداً پدید آمده‌است؟[۴۰] واگر در آثار او بعضی از «اقسام شهود» راکه می‌بایست حاصل شده‌باشد نمی‌یابیم یا اگر افکار او را به‌سبب فقدان ربط منطقی تخطئه می‌کنیم از کجا که این نقائص رانتوانیم به‌خود برنار منسوب داریم ونتیجهٔ حاصله ازطرز تعبیر افکار او در اقوال تاریخ‌نگاران بینگاریم؟ مسأله‌ای که باید دربارهٔ آن بحث کرد این‌است والبته چنین بحثی رابابد با تعیین معانی اصطلاحاتی که برنار درکتاب خود «عشق به‌خداوند» به‌کار برده است وتعریف این مفاهیم آغاز کنیم.

در فلسفه‌ای مثل فلسفهٔ برنار چون ازعشق طبیعی سخن به‌میان می‌آمد چه‌مقصودی ازآن بود؟ بروفق رأی برنار، که با اوگوستینوس توافق داشت، طبیعت انسان همواره حکایت ازوضع انضمامی انسان می‌کرد، یعنی ازاین لفظ معنی انسان چنان‌که خدا آفریده است اراده می‌شد. بدین‌ترتیب کلمهٔ طبیعت باکلمهٔ رحمت تقابل نمی‌جست بلکه باآن ارتباط می‌یافت. حقیقت امر درنظر آوگوستینوس وبرنار و همچنین آکوئیناس همین بود. هیچکدام از اینان به‌وجود مرحله‌ای ازطبیعت محض قائل نبودند تا دراین مرحله انسان را ولو یك آن عاری ازموهبت رحمت بینگارند. ولیکن اصطلاحات توماس با اصطلاحات آوگوستینوس در بیان این‌معنی تفاوت داشت. توماس مفاهیم کلی را در بیان تحلیلی امور انضمامی به کار می‌برد و از همین‌رو طبع بشر را همان ماهیت بشر می‌دانست و مفهوم حیوان ناطق را باجمیع مقتضیات آن وجدا ازهمهٔ اموری که باچنین مفهومی مناسبت نداشت در تعریف این‌ماهیت می‌آورد. درچنین وضعی اتباع توماس آکوئیناس چون ازعشق طبیعی انسان سخن رانند مقصود از

آن‌را عشق انسانی ازآن حیث‌که چنین است وبدون این‌که رحمت را درآن مدخلی باشد می‌دانند. اما امثال آوگوستینوس وبرناردوس مفاهیم کلی را برای ادای امور انضمامی به‌صورت مرکب ومخالط آنها وبدون این‌که به‌تحلیل این مفاهیم پردازند به‌کار می‌برند. پس آن‌گاه که اینان ازعشق طبیعی دم می‌زنند معنی طبیعت را بالضروره طارد معنی رحمت نمی‌شمارند، زیرا می‌گویندکه چون خدا انسان را در حالت رحمت آفریده است انسان رحمت را حتی اگر ازدست دهد یا به‌کنار نهد می‌تواند دوباره فراچنگ آرد. خلاصه، برنار هرگز از طبیعت سخن نمی‌راند مگر این‌که آن‌را قرین رحمت یا مستعد تحصیل آن بداند.

اینك با استناد به‌این اصل به‌تحلیل متون کتب پردازیم. آیا طبیعت بشر مقتضی این است‌که از دوست داشتن خویشتن آغاز کند؟ـ آری چنین است؛ و این معنی ازکتاب «عشق به‌خداوند» برمی‌آید.ـ ولیکن باید دیدکه این‌حال به‌چه معنی اقتضای طبیعت بشر است؟ خدا آن را مانند حکمی‌که باید به‌کار برد برذمهٔ ما نمی‌نهد، بلکه طبیعت درمرحله‌ای‌که دستخوش نقص وضعف است خود را ناگزیر ازآن می‌بیند که به‌چنین الزامی تن در دهد. آنچه برنار عشق جسمانی یا خواهش تن می‌نامد، یعنی عشق ما برای خود ما، منشأ ضروری سیر تطوری عشق است، نه از آن‌رو که خدا برگردن ما نهد، یا بدان سبب که بالذات شیء ممدوح ومقبولی باشد، بلکه ازاین جهت‌که بدون چنین عشقی نمی‌توانیم برقرار وپایدار بمانیم. برای این‌که خدا را بتوان دوست داشت باید زنده بود، وبرای این‌که بتوان زنده بود باید خود را دوست داشت[۴۱]. در بدایت حال چنین عشقی حاصل است وجز آن به‌چیزی حاجت نیست.

پس وضع انسان ازاین‌لحاظ به‌شرح ذیل است: خدا به‌انسان امر می‌کندکه بیش‌از هرچیزی مهر او را در دل بپرورد، ولیکن طبع

بیقرار وناپایداربشر او را برآن می‌دارد که‌نخست خویشتن رابخواهد، برای این‌که دلیل این خلاف را بجوئیم باید به‌حقارت طبیعت انسان روی آریم. بیان قدیس‌برنار دراین‌باره به‌قدری صریح بود که محلی برای سوءتعبیر فکر او نمی‌ماند. عشق جسمانی یا حب‌نفس نه‌حکم خداست ونه‌خطای آدمی است، بلکه نتیجهٔ حاصله از خطاست. چون ما وجود جسمانی داریم وبه‌حکم شهوت به‌جهان می‌آئیم ناگزیر عشق ما یا ولع ماکه هر دو به‌یك معنی است[۴۲] باتن آغاز می‌شود. این عشق، یا خود این حرص وولع،بعداً با فضل ورحمت‌تهذیب می گردد وبه‌طرزی که لایق آن است به‌سوی عالی‌ترین مقصد روحانی سیر می کند؛ولیکن بشری‌که زائیدهٔ گناه است طی این طریق را باقدم روح آغاز نمی کند بلکه نخست با جنبهٔ حیوانی وجسمانی خویش به‌راه می‌افتد[۴۳]. به عبارت دیگر، این امر که ناگزیر باید عشق خود را نخست به‌سوی خویشتن روی‌آور سازیم نتیجهٔ این است‌که مولود شهوتیم وشهوت از عقبات معصیت اولیه است. پس عشق جسمانی عشقی است که‌تنی ازآن پدید می‌آیدکه خود را تسلیم گناه می‌سازد. عشق‌به‌خویشتن بدان‌سبب عشق طبیعی است‌که متناسب با طبیعت آدم‌هابط است. منتهی، اگر طبیعت آدم را بدین‌ترتیب ازلحاظ انضمامی آن‌که به‌نحوی از انحاء درتاریخ واقع می‌شود درنظر گیریم توجه به‌هبوط او کفایت نمی کند؛ زیرا هبوط او را به‌قیاس با رحمت خدا می‌سنجیم وچون آنچه از رحمت خدا در طبیعت او برجای مانده‌است جزئی ازاین طبیعت است نمی‌توانیم عشق طبیعی آدمی را بازگوئیم بی‌آن‌که هم به‌ذلت ونکبت او توجه کنیم و هم استعدادی را که برای قبول تصفیه و تزکیه دارد منظور داریم.

انسان تصویری از خدا نیست، زیراخدا یك تصویر بیش‌ندارد وآن کلمه است. ولیکن انسان تصویری از این‌تصویر است وازهمین که در تورات آمده‌که انسان به‌صورت خدا بوده است ومعنی آن این

که انسان را خدا در اعلی‌مرتبهٔ شرافت آفریده وقابل مشارکت در جلال الهی دیده‌است. بزرگواری آدمی در همین‌است وچون خدا با فعل خلقت این علو قدر را به‌وی موهبت کرده‌است از او جداناشدنی است. البته علو قدر نفس عین نفس نیست ولیکن به‌منزلهٔ صورت آن است. ازیك‌طرف هیچ صورتی عین صاحب صورت نیست وبنابراین نفس از آنچه علو قدر آن را باعث می‌شود جدا می‌ماند، ازطرف دیگر نمی‌تواند صورت خویش را ازدست دهد بی‌آن‌که دیگر همان نباشدکه بود، وازهمین‌رو هرگز نمی‌توان تصورکردکه ازآن جدا شود[۴۴]. برعکس، خدا این‌نفس را تنها به‌هیئتی پدید نیاورده‌است که قادر به‌تحصیل مواهب آسمانی باشد بلکه او را مشتاق این مواهب علوی آفریده و طبع مستقیم به‌وی بخشیده است. چون او با ارتکاب معصیت این استقامت طبیعت را ازدست داده‌است به‌سوی اشیاء سفلی در جهان خاك انحراف یافته واینك به‌صورتی درآمده‌است‌که در شأن او بایدگفت‌که شیء مستقیمی بوده‌که اینك اعوجاج یافته‌است، ولیکن اگر فاقد استقامت گردیده بدان‌معنی نیست‌که از علو قدر خود نیز محروم مانده باشد، زیرا هنوز صورت خود را محفوظ دارد وحتی در عین مذلت لایق این است‌که ابدی باشد[۴۵]. اگر چنین‌نمی‌بود، وعلو نفس بر اثر معصیت از میان می‌رفت، هیچگونه امیدی به‌نجات آن نمی‌ماند، زیرا زوال این جلال به‌منزلهٔ این می‌بودکه مناسبت خود را با امور علوی ازدست دهد وفاقد قدرت به‌تحصیل آنها شود وحال آن‌که همین صفت است‌که ممیز آن به‌شمار می‌رود: «امیدی به رستگاری آدمی نیست مگر این‌که برخوردار از صفت جلال وشایستهٔ این صفت باشد»[۴۶]. پس این جمله‌که ما را به‌تصویر الهی آفریده‌اند به‌همین معنی است؛ اما باید دیدکه معنی این تصویر الهی نسبت به عشق عرفانی چیست؟

ابتدا می‌توان دریافت‌که آنچه در ما عیب به‌شمار می‌رود

چیست وچگونه می‌توان به‌تبدیل آن پرداخت تا طبیعت اولیهٔ بشر بازگردد و از همین طریق انسان بتوانـد خود را ازلحاظ عرفانی به آغوش کلمةالله بیفکند[۴۷]. مشابهتی که در بین خدا وانسان پس‌از ارتکاب معصیت باقی می‌ماند عظمت نفس‌وصورت آن است، ومغایرتی که به‌میان می‌آید انحراف واعوجاج نفس به‌سوی جهان خاك وفقدان استقامت درآن‌است. آن‌گاه که‌نفس‌مستقیم بود خدا را دوست‌می‌داشت وجز عشق خدا به‌هیچ قانون دیگری گردن نمی‌نهاد؛ اما ازآن دم که اشیاء این جهان را دوست می‌دارد محکوم به‌حکم ترس شده وآزادی عشق‌را ازدست داده‌است. این بدان‌معنی‌نیست که ترس انتخاب‌اختیاری او را نابود می‌سازد، زیرا این انتخاب چون مرادف اراده‌است همواره فسادناپذیر بوده و خواهد بود. پس به طریق اولی اراده نیز با چنین ترسی از میان نخواهد رفت، منتهی جامه‌ای به‌تن خواهدکردکـه آزادی روحانی او را در انتخاب خیرکه عشق به‌وی داده‌بود پوشیده خواهد داشت: «نه از بهرآن‌که از اختیار خویش عاری شود بلکه از بهر آن‌که اختیار او چنین جامه‌ای دربرکند»[۴۸] آلامی‌که نفس ازآنها رنج می‌برد جای مواهب طبیعی راکه ازخالق خود کسب می‌کند نمی‌گیرد، بلکه منضم به‌این مواهب می‌شود واز این‌طریق نظمی را که نمی‌تواند ازمیان ببرد دیگرگون می‌سازد[۴۹].

نفس‌که ماهیت آن مانندگی به‌خداست، چون براثر اختلال نظم این مانندگی را ازدست دهد دیگر به‌خود نیز مانند نیست. نفس دراین حالت به‌راه غلط می‌افتد وبه ماهیت خود که مشابهت با خداست خیانت‌می‌کند واز این‌پس دیگرنه‌مانندهٔ‌خدا ونه مانند خویشتن‌است[۵۰] اما چون به‌ذات خود وجدان دارد نمی‌تواند به استعداد علوّی‌که در باطن او پنهان است جاهل ماند یا از فقدان این علو مقام‌که بالطبع لیاقت آن را دارد غافل شود. به‌عبارت دیگر چون جنبهٔ الهی در وجود وی باقی است هنوز خود را مانند خدا وپای‌بند ذات خاص خویشتن

می‌یابد، ولیکن در همان حال احساس‌می‌کند که در ساحت خدا و نسبت به‌حقیقت ذات خود شرط وفا را به‌جای نیاورده‌است؛ واز همین‌جا عذاب جانگدازی در دل او که از یك‌سوی خود را هنوز در مشابهت با خدا وازسوی دیگر در مغایرت با او می‌بیند پدید می‌آید واز همین جهت از خود به وحشت می‌افتد و دچار حالت اندوه‌باری می‌شود که با حیات هر گناه‌کاری قرین‌است[٥١]. از این‌پس نفس می‌خواهد تا مانندگی خود را باخدا وبا خود به‌تمامی بازیابد وجدائی خود را هم از خدا وهم ازخود از میان ببرد، وچنین‌کاری را جز به‌مدد محبت ورحمت نمی‌تواند کرد. این تنها بدان‌معنی نیست‌که با اتصاف به محبت دوباره به‌خدا مانند شویم، واز همین راه مانندگی خود را با خویشتن نیز بازیابیم بلکه چون نفس ما بدین‌گونه به رؤیت ذات خود فائز شود خدا را در تصویری از او که به‌حکم فضل وبر وفق رضا در آئینهٔ دل ما فرود افتاده‌است باز می‌بیند. ازهمین‌جاست‌که در کلامی که در علو مقام است اصول عقاید سیسترسیان به‌تمام و کمال، درغایت قوت ودرعین جمال، مندرج می‌شود: «البته لقای خدا با حالت شگفت‌آور وستایش‌انگیزی همراه است وآن این‌که باعث می‌شود تا به مشابهت خود با اومعرفت یابیم [واین معرفت باآن رؤیت به‌یك معنی است، چنان‌که‌گوئی دیدن خدا وخود را با او مانند یافتن هر دو یك‌چیز باشد] ومقصود من همان مقام محبت است. یعنی محبت را جز رؤیت نمی‌دانم؛ وهمان رانیز مشابهت می‌خوانم. چگونه می‌توان از تحسین این محبت‌که خدائی راکه از او غافل بودیم به‌یاد می‌آورد خودداری کرد. نفس شریری‌که تصورما ازاو این‌بودکه مشابهت خود را با خدا ناروا ونابجا به‌کار می‌برد ودرحکم این است‌که حقی را غصب می‌کند بی‌گمان باید محکوم و مطرود باشد، زیرا چنین نفسی چون شرارت ومعصیت رامی‌پسندد نه‌خود را دوست تواند داشت و نه خدا را می‌تواند خواست. چه، مقدر است‌که آن‌که بدکاری را

خواستار آید ازنفس خویش بیزار باشد. پس هرگاه شرارت که‌انفصال محدودی را دربین نفس وخدا باعث شده بود از میان رود [چـون عظمت نفس واستعداد آن برای دریافت خدا هم‌چنان برجاست] اتحاد کامل روحانی در بین این دو پدید می‌آید، یکدیگر را می‌بینند و به‌هم مهر می‌ورزند. چون آنچه کامل است فرا رسد آنچه محدود بود از میان می‌رود وبدین‌گونه است که در میان خدا ونفس عشقی پـاك وشایسته پدید می‌آید [که از هرگونه غرضی مبراست]، علم تامی است، دیدار آشکاری است، اتصال محکمی است، اجتماع غیرقابل تقسیم ومشابهت تامه‌ایست. دراین‌موقع نفس چنان‌که معلوم خداست عالم به خدا نیز خواهد شد؛ چنان‌که خـدا او را دوست دارد او نیز خدا را دوست خواهد داشت؛ دو دلبر شادی خود را دریکدیگـر خواهند جست. سرور ما عیسی مسیح همین عالم ومعلوم یا حبیب و محبوب است که‌هم خداست وهم‌درممّرادوار مقدس‌ترین ومبارك‌ترین اشیاءاست»[۵۲].

کسی که این نکتهٔ اساسی را درنظر گیرد ارتباط تام در بین اجزاء طریقت سیسترسیان می‌یابد وتناقضی راکه گاهی در این‌عرفان گمان می‌برند باز نمی‌بیند. گاهی این سؤال به‌خاطر می‌آیدکه چگونه می‌توان عشق به‌خود را با عشق به‌خدا سازش بخشید ولیکن هیچگونه اشکالی دراین میان نیست. شیئی که تصویری ازخداست هرچه به‌خدا شبیه‌تر باشد با خود مطابق‌تراست. اما خدا چیست؟ ــ خدا محبت است[۵۳]. یعنی چون ذات او محبت است پس زنده به‌محبت است. محبت او خود اوست وبنابراین حیات اوست وازیك لحاظ می‌توان گفت که قانون اوست. عرفان طریقت سیترسیان به‌تمامی موکول به قبول تثلیت در علم الهی است و مبتنی براین اساس است که خدا به‌قانون زنـده است وقانونی که مدبر حیات باطنی الهی است عشق است. پدر پسر را پدید می‌آرد ورشته‌ای که پسر را به‌پدر وپدر را به‌پسر می‌پیوندد

روح‌القدس است که جز همان عشق متقابل این دو به‌یکدیگر نیست. پس محبت رابطه‌ایست که وحدت حیات‌الهی را موجب می‌شود واز همین طریق صلح ورضا وبهجت وسعادت الهی را حاصل می‌کند، و این نه‌محبتی است که زائد بر ذات خدا باشد بلکه عین ذات خداست. محبتی که در ماست وفائض از خداست دیگر عین ذات خدا نیست، بلکه موهبتی از اوست[٥٤]. پس گوئی بتوان گفت که خدا خود زنده به‌قانون جوهری است و «تبعیت خدا را از این‌قانون که آئین مهر است نباید باطل پنداشت»[٥٥]. واین قانون محبت که اشیاء از آن مستفیض می‌شوند قانون ازلی است که خالق ومدبر عالم وآدم است وبالاخص در انسان به‌همین صورت محبت جلوه می‌کند و حاکم می‌شود، و چون قانونی که حاکم برهمه‌چیز است خود بدون قانون نباشد، قانون دیگری جز خود آن که از راه خود حاکم بر خویشتن است ولو خالق خویشتن نباشد وجود ندارد[٥٦]، وهمین امر است که بر تارك خداشناسی جای می‌گیرد ونگهبان سراسر آن می‌شود؛ زیرا رعایا نیز با تبعیت ازیکی‌از قوانین، یعنی از قانون ترس، به‌سر می‌برند ولیکن این قانون خدا نیست؛ سرباز مزدور نیز زنده به‌قانونی است که اگر چه آن‌را می‌توان قانون عشق دانست ولیکن عشقی است که به‌معنی دوست داشتن‌خویشتن است، پس حیات چنین کسی تابع قانون مجعولی است واین قانون به همین سبب قانون خدا نیست. منتهی رعیت‌یا مزدور هیچ‌یك نمی‌توانند مانع وجود قانون الهی شوند؛ ونمی‌توانند موجب آن باشند که‌قوانینی که اینان از بهر خود مقرر داشته‌اند تابع قانون خدا نباشد. انسان‌چون برحسب اراده‌ای که قرین شرارت می‌شود خواست خود را بر خدا برگزیند در پی تقلید خدا برمی‌آید، یعنی برآن می‌شود که برطبق قانون خاص خود حکم کند ولیکن چون از قانون الهی محبت سرباز می‌زند جای آن رابه‌قانون مجازات می‌دهد که اینك او را ازپای در می‌آورد. برعکس، کسی که به‌حکم عدالت وصداقت عامل باشد بند

عشق خدا را برگردن می‌نهد و ازهمین‌جا نه‌محکوم به‌قانون ونه‌فاقد قانون است. منتهی قانونی که ازآن خود می‌سازد ازآن خداست؛ و چنین کسی آن‌گاه کـه همه‌روزه ازخدا می‌خـواهد «ارادهٔ او در زمین نیز چنان‌که در آسمان است به‌جای آورده شود» معنی عمیق‌تری از این‌قول اراده‌می‌کند، یعنی مقصود او ازاین کلمات این است کـه چنان‌که خدا باعشق به‌کمال خاص خویش زنده‌است ارادهٔ بشر نیز در این جهان جز کمال خدا را خواستار نباشد. ولیکن دوست داشتن خدا، چنان‌که او خود را دوست دارد درحقیقت بدین‌معنی است که ارادهٔ خود را با ارادهٔ خدا متحد سازند، حیات الهی را درخویشتن جلوه‌گر کنند، زنده به‌حیات الهی باشند، مشابهت به‌خدا جویند و خلاصهٔ کلام این‌که خود را به‌خدا رسانند[۵۷]. عجیب این‌است که چون چنین کنند به‌خود نیز باز می‌رسند یعنی دوباره خود می‌شوند، بـا تحقق مقصد انسانی ماهیت انسان را بازمی‌یابند، وبدین‌گونه‌است که بیگانگی دردناکی‌که نفس را ازحقیقت ذات خود جدا می‌سازد در وجود اینان ازمیان می‌رود. چون چیزی را ازدست دهندکه باعث این می‌شدکه تنها جزئی ازنفس انسان همان باشدکه بود اینك کل ذات نفس را چنان‌که ساختهٔ دست خداست بازمی‌یابند. پس دیگر چه اختلافی دربین عشق به‌خدا وعشق به خود می‌توان‌یافت؟ انسان‌آن‌گاه به‌تمام ذات خویشتن عین خویشتن می‌شودکه بتواند سراپا عشق خـدا برای خدا باشد.

اما تعارض دوم‌چون در معرض اختبار قرارگیرد فاقد اعتبار می‌شود. حق این است‌که خلسهٔ عرفانی هم به‌معنی فنا شدن وهم به‌معنی تمامیت یافتن است. ولیکن نمی‌توان این دو قول راکه مقارن یکدیگر ادا شده‌است دلیل بر انحراف یا اضطرابی در فکر برنار شمرد. نخست باید گفت‌که نصوص موجود طریقت سیسترسیان هرگز دال بر فنای تمام انسان نیست، بلکه حکایت از قرب او به‌مرحلهٔ فنا می‌کند. و

آنچه در این‌مقام در وجود آدمی ازمیان می‌رود مغایرت وبینونت است. آهنی که در آتش تفته می‌شود چنان می‌نمایدکه گوئی خود آتشی است؛ هوائی که نور ازآن می گذرد چنان می‌شودکه گوئی جز روشنائی نیست؛ ولیکن در هر دو مورد، یعنی هم‌آهنی که موضوع آتش است وهم هوائی که موضوع روشنائی است، به‌جای خود می‌مانند تا حامل این هر دو شوند. این تشبیهات که از ماکسیموس[۵۸] مأخوذ است واو نیز آنها را ازکسانی که بسیار پیش‌از او بوده‌اند اقتباس کرده است حکایت ازفنای انسان بامحبت نمی کند، بلکه دلالت بر بقای او در محبت دارد. کافی است تعبیرات قدیس‌برنار را چنان‌که در خور آنهاست بسنجیم تابه‌حدودی که برحسب قول این عارف فراتر ازآنها نمی‌توان رفت پی‌بریم: قطرهٔ آب چون باشراب آمیزد چنان می‌نماید که‌گوئی منحل می‌شود. به‌همین قرار ارادهٔ آدمی چنان می‌نمایدکه گوئی براثر فضل ورحمت انحلال می‌پذیرد وبا ارادهٔ خدا پیونـد می گیرد، ولیکن سری که ناگفتنی است در این نکته نهفته است. پس در فرجام کار آن‌جاکه از انسان چیزی در انسان نمی‌ماند باز جوهر انسان محفوظ است، واین جوهر وحتی در مقام بهجت حاصله از لقای خدا نیز باقی است: «جوهر، اگرچه به‌صورت دیگر، پیوسته پایدار خواهد ماند»[۵۹]. خلاصه جوهرنفس فناناپذیر است؛ فنای او در خدا به‌این معنی است‌که ارادهٔ خاص خود را ازدست دهد واین همـان اراده‌ایست‌که انسان را از خدا جدا می کرد و بهتر آن‌که بگوئیم که هم باخدا وهم باخود بیگانه می‌ساخت؛ پس چنین فنائی در همان حین که انسان را تصویر کاملی از خدا می گرداند بـه کمال انسانی نیز می‌رساند. نجات انسان در مرحلهٔ محبت آغاز می‌شود، در مرحلهٔخلسه به‌حدی ازتحقق‌که در زندگانی این جهانی تواند یافت می‌رسد، در مرحلهٔ رؤیت‌که لقای خدا در مقام‌بهجت وسعادت است انجام‌می‌پذیرد.

از همین‌جا خصوصیت عرفان طریقت سیسترسیان را به‌آسانی

می‌توان دریافت، این عرفان براین اساس مبتنی است که انسان با وقوف تمام بکوشد تا مشابهت فطری خود را با خدا تکمیل کند، از این‌راه که پیوسته بر آن رود تا هرچه بیشتر مطابقت ارادهٔ بشری را با ارادهٔ الهی تحقق بخشد. دوست داشتن خدا بدین‌معنی است که کاری کنیم که خدا خود را در ما دوست بدارد، چنان‌که خود را در خود دوست می‌دارد. معنی وصلت عرفانی همین است: «این پیوند با کلمه وازبهر کلمه حاصل می‌شود آنچه بالطبع مشابهت دارد به اراده نیز تشبه می‌جوید. چنان‌که خود او معشوق است عاشق نیز می‌شود. چنین عشقی چون به‌حد کمال رسد هم‌آغوشی پدید می‌آید[۶۰] وهم‌آغوشی خدا ونفس به‌معنی اتحاد ارادهٔ آنهاست ودر مقام اتحاد از این هر دو روح واحدی پدید می‌آید»[۶۱]. چنین عشقی بالاتر از تقدیس است، هم علت وهم نتیجهٔ خویش است، زیرا عشق به‌خود عشق است؛ دو کفهٔ آن تعادل ندارد؛ زیرا انسان با خدا برابر نیست، ولیکن چنین عشقی لااقل می‌تواند طالب آن باشد که بتمامه حاصل آید. حتی می‌توان گفت که به‌مطلوب خود راه می‌یابد، زیرا خداست که این عشق را افاضه می‌کند وما کاری جز این نداریم که آن‌را به‌جای خود بپذیریم[۶۲]. قبول چنین عشقی که مطلوبی جز خود ندارد وجز صفای محض نیست وبا این‌همه مأجور است ازآن‌رو لازم می‌آید که محبت تنها عشق نفس برای موجودی که آن‌را دوست می‌دارد نیست بلکه برای جوهر خود عشق است واین غایتی است که در ورای آن هیچ غایتی نیست.

اگر ما دراین‌جا عرفان قدیس‌برنار رابه‌جای عرفان سیسترسیان تلقی کردیم بدان‌سبب بود که اصول آن در نزد سایر اصحاب این طریقت نیز چنین بود. گیوم‌دوسن‌تیری که جلالت قدر او مجهول مانده و بروی ستم رفته است در این‌باب سخن رانده و به تأکید تمام معلوم داشته‌است که انسان چون رحمت حق به‌وی تعلق گیرد تصویری ازخدا می‌گردد وبا همان فعلی که به‌خدا مشابهت می‌جوید خویشتن

خود نیز می‌شود: «[ای خدا] آن‌گاه که تو ما را دوست‌داری جز برای خودت دوست نداری، وقانون حقیقی عدل متعال ما رانیز مجاز نمی‌داردکه چیزی راکه ماسوای تو باشد دوست داریم. وبه‌یقین توان گفت‌که عشق کسی‌که دوستدار خداست، اگر فضل عظیم شامل حال او شود، به مقامی تواند رسیدکه دیگر ترا یا خویشتن را برای خودش دوست ندارد، بلکه هم ترا وهم خودش را برای تو دوست‌دارد.از همین‌جا اوبه‌صورت تو درمی‌آید واین همان صورتی‌است‌که تو او را چنان آفریده‌ای، توکه در حقیقت ذات خود ودر ذات حقیقت خود نمی‌توانی هیچ‌چیز خواه انسان وخواه فرشته وخواه خودت را جز برای خودت دوست بداری»[۶۳]. اما مشابهت به‌خدا یافتن برای انسان به‌منزلهٔ انجام‌گرفتن هرآن‌چیزی است‌که مورد اشتیاق حقیقت ذات او باشد: «انسان خود به‌صورت ومثال خداست، وازهمین‌لحاظ معلوم اوست؛ پس باید اتحاد او با خدا نه‌تنها ممکن باشد، بلکه حتی لازم آید»[۶۴]. ولیکن مانندهٔ خدا شدن بدین‌معنی است‌که چیزی را بخواهند که‌خدا خود می‌خواهد[۶۵] پس‌تنها یك‌قدم‌باید برداشت تابتوان دریافت که تصویری‌که به‌کمال مشابهت خود می‌رسد بنا برتعریف کمال خاص خویش را تحصیل می‌کند. مصنف «مکتوب»[۶۶] بی‌درنگ چنین‌می‌کند وآشکارا می‌گویدکه «کمال یافتن انسان در مشابهت جستن او به خداست. اگر کسی نخواهد کمال پذیرد تبهکار وزیان‌آور است. پس پیوسته باید اراده را با این کمال تقویت کرد، برای عشق آماده‌ساخت وبرآن داشت‌که باتوجه به‌اشیائی‌که ماسوای آن‌است تشتت نپذیرد. عشق راباید ازفساد حفظ نمود، زیرا ما را تنها به‌همین‌سبب آفریده‌اند وزنده داشته‌اند: ماکه آفریده به‌صورت خدائیم مانندهٔ خدا باشیم»[۶۷]. پس دیگر عجب نیست‌که انسان، ازطریق اتحاد ارادهٔ خود با ارادهٔ خدا دروصال محبت، خداشود ولقای‌خدا مرحله‌ای ازمماثلت‌را فراتر از آنچه در میان تصویر وصاحب تصویر وجود دارد فرا نماید: «آنکه

آفریده شد و به همین‌سبب با آفریدگار مغایرت جست از حیث مشابهتی که با آفریدگار دارد قرب خویش را به‌وی محفوظ می‌دارد و با ارتقاء به‌مقام لقاء حتی از مرتبهٔ مشابهت نیز فراتر می‌رود»[٦٨].

اگـر چنین‌کنیم نه‌تنها ارتباط مطالب در داخلـهٔ طریقت سیسترسیان محفوظ می‌ماند بلکه شاید تاحدودی مداومت افکار و مناسبت عقائد در سراسر تاریخ قرون وسطی نیز حاصل آید. البته‌اگر عشق رابه‌صورتی‌که از فلسفهٔ یونانی وتوماسی برمی‌آید تعبیر کنیم‌باید آن‌را عشق طبیعی نامید. منتهی باید دانست‌که مراد ما ازطبیعت در این‌جا معنی مسیحی آن است، یعنی طبیعتی‌که به‌صورت خالق خود مخلوق شده‌است واگـر چنین اراده‌کنیم رأی مابه‌مذهب تـوماسی نزدیك‌تر ازفکر یونانی است. گوئی بتوان‌گفت‌که چون عشقی راکه انسان به‌خدا دارد به‌عشق جزء به‌کل‌تعبیر کرده‌اند اندکی به‌راه افراط رفته‌اند، زیرا انسان جزئی که خدا کل آن باشد نیست، بلکه شبیه و نظیر مبدأ خویش است. واز همین‌رو بنا به‌قاعدهٔ مشهوری‌که در یکی ازکتب توماس آکوئیناس[٦٩] وضع شده‌است «انسان ازآن‌لحاظ شائق خویش‌است‌که به‌مشابهت خود با خدا اشتیاق دارد»[٧٠].

پس مفهوم تصویر خدا، یعنی خلق انسان به‌صورت ومثال آفریدگار، که حتی در فلسفهٔ طبیعت دخیل می‌شود وتأثیر می‌نهد و شوق هر شیء مخلوق را برمی‌انگیزد هم درفلسفهٔ توماس وهم در عرفان قدیس‌برنار کمال خاص انسانی را با تبعیت وی از ارادهٔ الهی متوافق می‌سازد. اجزاء مختلف تاریخ، اگر چنان‌که فراخور آنهاست دریافته شود، خودبه‌خود می‌تواند وحدتی را فرا نماید.

حواشی فصل چهاردهم

۱) قدیس برنار ← حواشی فصل اول، ارجاع شمارهٔ ۱۳ .

2) Guillaume de Saint-Thiery.

۳) سیسترسیان [منسوب به‌نام لاتینی سیتو (=کیسترکیوم = سیسترسیوم : دهکده‌ای در فرانسه)] فرقه‌ای ازراهبان‌کاتولیك رومی‌که در ۱۰۹۸ م بوسیله قدیس روبر (متوفای ۱۱۱۱) رئیس دیر مولم ، درسیتو تأسیس گردید... (← دایرةالمعارف فارسی) .

4) Saint Augustin, *Epist.* 140, II, 3; patr. lat., t. 33, col. 539.

این متن برای تعیین معنای دقیق اولین عشق بزرگ درنظرقدیس برنار اهمیت دارد. نیز نگاه‌کنید به‌آثار زیر:

De diligendo Deo, cap. VIII; édit. Watkin W. Williams, Cambridge, University Press, 1926, p. 41-42; cf. Fulgence, *De fide ad Petrum, Sive de regula verae fidei,* II, 16; patr. lat. t. 40, col. 758.

۵) اپیکوروس (۳٤۱ – ۲۷۰ ق م) Epicurus درمآخذ اسلامی ابیقورس، فرانسه : اپیکور فیلسوف یونانی... (← دایرةالمعارف فارسی) .

٦) ژوپیتر [=یوپیتر] درفرهنگ رومی برابرست با زئوس درفرهنگ یونانی. ← حواشی فصل سوم ، ارجاع شمارهٔ ۱۸ .

7) Guigues Le Chartreux, *Méditationes,* II et V; patr. lat., t. 153, col. 604, b et 6 10, b.

این تأملات ازنویسندهٔ بسیار بزرگی است‌که پارسامنش بوده وامروزه ازیاد رفته است. قدیس برنار چون این افکاررا فروخواند مشتعل شد ونامه‌ای فرستادکه بعداً درضمن رسالهٔ *De diligendo Deo,* cap. XII. درج شد. رجوع شود به :

Saint Bernard, *Epist. II,* patr. lat., t. 182, col. 110-115.

8) Saint Bernard, *De diligende Deo,* VII, édit. citée, p. 39-40.

۹) همان مرجع، ص ٤۰ .

10) Pascal, *Pensées,* L. Brunschvicg, édit. minor,, p. 576. رجوع شود به :
St. Bernard, *op. cit.,* p. 41.

«به خویشتن دلداری ده ؛ اگر تومرا نیافته بودی به جستجوی من برنمی‌خاستی.» وص ۵۷۸ : (اگرتو مرا نمی‌داشتی نمی‌جستی.)

۱۱) رسالهٔ اول یوحنّا ، باب ۴ ، آیهٔ ۱۶ .

12) *et sicut emissor et sicut progenitor.*

13) *ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem erean.*

رجوع شود به :

St. Thomas, *In lib. de Divinis nominibus,* lect. XI; dans *Opuscula,* édit. Mandonnet, t. II, p. 400.

14) *quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bono ad bonum.*

نیز نگاه کنید به‌کتابی درارجاع قبلی (شمارهٔ ۱۳) ازقدیس توماس آکوئیناس یادکردیم، صفحات ۴۰۲ – ۴۰۳ .

۱۵) «ایتك، ای اسرائیل، خدای تو یهوه ازتو چه می‌خواهد جز این‌که ازخدای خود یهوه بترسی، درهرراهی‌که می‌روی خدای خود یهوه را به‌تمام دل وجان خود دوست داری.» (تورات، سفر تثنیه، باب ۱۰، آیات ۱۲–۱۳؛ هم‌چنین رجوع شود به کتاب یوشع، باب ۲۲ ، آیهٔ ۵)– «... تو همگنان خویش را مانند خود دوست خواهی داشت، من یهوه‌ام.» (تورات، سفر لاویان، باب ۱۹، آیهٔ ۱۸)– انجیل این فرمان‌بزرگ را با یگانه‌پرستی یهودی مرتبط شمرد وهمین خود ضرورت این رابطـه را معلوم می‌دارد (انجیل مرقس، باب ۱۲ ، آیات ۲۸–۳۱) وانجیل متّی، باب ۲۲ ، آیات ۳۷–۳۹ وانجیل لوقا ، باب ۱۰ ، آیهٔ ۲۷ .)– «تو ازابناء قوم خود انتقام نخواهی جست وکینه به دل نخواهی گرفت، بلکه تو همگنان خویش را مانند خودت دوست خواهی داشت. من یهوه‌ام.» (سفرلاویان، باب ۱۹ ، آیهٔ ۱۸)– «تو یهوه خدای خودرا ازتمام دل وجان وتاب وتوان خود دوست خواهی داشت.» (سفر تثنیه ، باب ۶ ، آیهٔ ۵)، «تو خداوندی راکه خدای تست به‌تمام دل وجان وروان خود دوست خواهی داشت، بزرگ‌ترین ونخستین فرمان این است. فرمان دوم را نیز با همان فرمان برابر بدان، وآن این‌که نزدیکان خودرا مانند خویشتن دوست خواهی داشت.» (انجیل متّی، باب ۲۲، آیات ۳۷–۳۹)– رجوع‌شود به:
Saint Augustin, *De doctr. christiana,* I, 22, 21; *patr. lat.,* t. 34, col. 27; t. 40, col. 944; t. 38, col. 212.

هم‌چنین رجوع شود به :

E. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin,* p. 173-174.

16) Saint Bernard, *De diligendo Deo,* cap. VII; édit. citée, p. 32-34.

17) *Amor ergo, ut dictum est ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus, sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus.*

رجوع شود به :

Guillaumede Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris,* I, 2; patr. lat., t. 184, col. 382.

۱۸) اویدیوس: نام کاملش پوبلیوس اوویدیوس ناسو (۴۳ ق م - ۱۸ ب م) Publius Ovidius Naso شاعر رومی، ویکی ازنویسندگان بزرگ عصر اوگوستوس... (← دایرةالمعارف فارسی).

19) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 60, S.

۲۰) نگاه کنید به :

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I-IIae, 109, 3.

بدین ترتیب انسان درابتدا بالطبع قابل آن بودکه خدا را بیش ازهرچیز دیگر بخواهد. تنها مددی که می‌بایست خدا به وی برساند این بودکه طبع اورا تحریك کند. بعدازهبوط، برعکس، ابتدا باید فضل خدا شامل شود وطبیعت ما را شفا بخشد تا این طبیعت بتواند مدد تحریك الهی را بپذیرد. ازاین پس دیگر تنها طبیعت ما نیست که بتواند خدا را برتر ازهمه چیز دوست داشته باشد، بلکه طبیعت ما ازآن حیث می‌تواند چنین کندکه با رحمت خدا بهبود پذیرد. - دربارهٔ آنچه ازطریق محبت وعشق طبیعی نسبت به‌خدا به‌حدی که بالاتراز هر عشق‌دیگری باشد افزوده‌می‌شود رجوع کنید به‌مرجع مذکور. - عشق طبعی‌ما به‌خداکه برتر ازعشق ما به همهٔ اشیاء است ازآن حیث که ما خدا را شناخته‌ایم به ساحت اوتقدیم‌می‌گردد؛ اما خدا را ما بالطبع به‌عنوان مبدأ اول وغایت قصوای عالم می‌شناسیم، پس اورا ازهمین حیث برماسوای خود رجحان می‌نهیم. اما ایمان چون به ما تعلیم می‌کند که خدا مقصد اقصای سعادت ماست ما را مجاز می‌داردکه ازاین پس اورا به همین عنوان دوست داشته باشیم؛ عشق به‌خدا به‌عنوان مقصد اقصای علمی‌که ما را به حداکثر امکان ازسعادت می‌رساند درست همان امری‌است‌که محبت آن را به منزلهٔ طبیعت ثانویّه دراین زمینه برطبیعت ما می‌افزاید.

۲۱) به‌اصطلاح ما عشق مجازی وعشق حقیقی. م.

۲۲) دراین جا خلاصه‌ای از P. Rousselot را دریکی ازآثار او به‌نام :

Pour l'histoire de l'amour au moyen âge (Cl. Baeumker-Beiträge, VI, 6) Münster, Aschendorf, 1908, p. 1-6.

آورده‌ایم. برای وقوف به فلسفهٔ توماس ازلحاظ ورود دراین مبحث وسعی درحل این مسأله مخصوصاً رجوع شود به تحقیقی از P. H. D. Simonin به عنوان :

Autour de la solution thomiste du problème de l'amour.

درمجموعهٔ

Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge, VI (1931), Paris, J. Vrin, 1932, p. 177-276.

بالاخص فصل سوم آن :

La similitude cause de l'amour

23) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 60, 5. Resp.

24) Saint Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, dist. I, qu. 2, art. 2, Resp.

علی‌الخصوص به نتیجهٔ آن . همچنین نگاه کنید به :

Cont. Gent., III, 19, 20.

25) Saint Thomas d'Aquin, Cont. Gent., III, 24, ad *Sic igitur.*

– ودراواخر قطعه‌ای که مابعد این قطعه می‌آید رابطهٔ خیرات جزئی با خیر کلی که ازقبیل مشابهت است بوضوح تام معلوم می‌شود.

26) Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 25, ad.
27) *ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium.*
28) *et haec hominis est perfectio, similitudo Dei.*

نیز نگاه کنید به :

Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 16; *part. lat.*, t. 184, col. 348.

۲۹) «خدا محبت است.» (انجیل، مکتوب اول یوحنّا، باب ٤ ، آیهٔ ١٦).

۳۰) رجوع شود به :

Saint Bernard, *In Cont. Cant.*, 82, 8.

وهم‌چنین به :

Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad fratres de Monte Dei.*

مابیون (Mabillon) این رساله را به‌گیوم دوسن تیری منسوب می‌دارد وکسان دیگری آن را به قدیس برنار یا به Pierre de la celle یا به Guigues II le chartreux نسبت می‌دهنـــد. (رجوع شود به : Patr. lat., t. 184, col. 297-300.) – ماسوئه (Massuet) آن را به Guiguees منسوب می‌دارد (col. 299-308) اما دلائل ماسوئه که تابع مارتن (Martène) است ارزشی ندارد زیرا مؤلف *Epistola* فهرستی ازآثار اورا به دست می‌دهد که بافهرست آثار گیوم دوسن‌تیری مطابق نیست. دوم آ. ویلمار (Dom A. Wilmart) حق دارد که به‌نظریهٔ مابیون بازگردد. رجوع شود به :

Revue Bénédictine, t. XXXV (1923), p. 254, note 3.

۳۱) فصل چهاردهم کتاب دربارهٔ «عشق ومعشوق» درهمین جا به‌پایان می‌رسد وآخرین جملهٔ آن به‌قصد ربط مطلب به‌مطلب فصل پانزدهم که راجع به «انتخاب واختیار انسان» یعنی حیات اخلاقی اوست آمده است. مؤلف مطلب الحاقی را که ازاین پس می‌آید درطبع دوم به‌عنوان ذیل مطلب این فصل درمقابل قول یکی ازمورخین افکار نوشته وبرخاتمهٔ کتاب افزوده است. مترجم نظر به‌مناسبت مطلب ترجمهٔ آن‌را ازآخر کتاب به‌همین موضع منتقل ساخت. م.

32) *De diligendo Deo.*

۳۳) روسلو Rousselot درکتاب **تاریخ بحث عشق درقرون وسطی** :

Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, dans *Beiträge-Baeumker*, VI, 6, Münster, 1908.

34) P. Rousselot, *Pour l'histoire de l'amour au moyen âge*, p. 1-4.
35) *Sermons sur le cantique des cantiques.*

۳٦) روسلو ، همان کتاب ، ص ٥ .

۳۷) پشین ، ص ٤٩–٥٠ .

38) *Epistola de cantitate.*

۳۹)

De diligendo Deo, cap. XV; édit. Watkin W. Williams, Cambridge University Press, 1926, p. 65, I. 14-15; p. 66, I, 18-19.

برناردوس دراین‌کتاب قسمتی ازمکتوب خودرابه Guigues le Chartreux که درجواب ارسال Meditationes نوشته است آورده واین مکتوب یازدهمین مکتوب ازمجموعهٔ منتشره ازطرف مابیّون (Mabillon) است. کتاب عشق به خداوند قسمتی ازاین مکتوب راکه مربوط به عقاید است حاوی است، واین همان قسمتی‌است‌که با دومین جملهٔ مطلب هشتم مکتوب ابتدا می‌شود ودرپایان مطلب نهم انتها می‌پذیرد. چهارفصل آخر این‌کتاب عبارت ازهمین قسمت ازهمین مکتوب است‌که تقریباً یك سال قبـل ازعشق به خداوند نگاشته شده است (فصل ١٢ – فصل ١٥) رجوع شود به :
De diligendo Deo, XII, édit. citée, p. 58.

ویلیامز (W. W. Williams) می‌گویدکه برناردوس به‌جای این‌که برطبق سیرت خود درمکتوب‌کلمهٔ محبت (Caritas) را به‌کار ببردکلمهٔ عشق (Amor) را درکتاب عشق به خداوند به‌کار برده است.

٤٠) آسان می‌توان نشان‌داد که برعکس در کتاب دربارهٔ نغمه‌ها قدیس برنار عشقی راکه عشق طبیعی نامیده ازیاد نبرده‌است واین معنی را آشکارا ازاین‌پس بازخواهیم یافت.

٤١) رجوع شود به :
De diligendo Deo, cap. VIII, édit. Watkin W. Williams, p. 42.

تاآن‌جاکه این حب‌نفس به‌تحصیل مواهب ضروری حیات مقصور می‌ماند وخودرا به‌حدود ضروریات محدود می‌سازد نمی‌تواند مذموم باشد. اما چون «اقتضای طبیعتش این است» به زوائد می‌پردازد وازهمین‌رو زیان‌آور وبدمنظر می‌شود. پس تاآن جاکه ضرورت‌دارد می‌تواند موجه باشد.

٤٢) قدیس برنار عشق وولع را ازهم جدا نگرفت وازاین لحاظ تابع اصطلاحات متداول درفلسفهٔ آوگوستینوس بود، چون درنظر این حکیم ولع همان عشق بود ازآن لحاظ‌که عاشق میل به معشوق دارد. رجوع شود به :
St. Augustin, De civit Dei, XIV, 7; patr. lat., t. 41, col. 410.

هرگاه تمام این فصل را ازنظر بگذرانیم می‌بینیم‌که آوگوستینوس محبت وصمیمیت وعشق را درمقابل یکدیگر نمی‌نهد. عشق اگرنیکو باشد همان محبت یا صمیمیت است. آنچه می‌تواند باعث این شودکه عشق با محبت تقابل جوید این نیست‌که عشق است بلکه این‌است که بد است. همین حکم را دربارهٔ حرص وولع نیـزمی‌توان‌کرد. اگرعشق نیکو باشد حرص وولع نیکوست. پس می‌تواند حرص وولعی نسبت به محبت حاصل شود واین همان شوقی‌است‌که انسان‌به‌حکم محبت‌به‌خدا می‌یابد. (اصطلاح عشق‌را درمقابل amour = amor واصطلاح ولع را درمقـابل cupiditas = cupidité واصطلاح محبت را درمقـابل Caritas = Charité و اصطلاح صمیمیت را درمقابل dilectio = dilection به‌کـار برده‌ایم. م.)

43) *De diligendo Deo,* cap. XV, p. 65.

44) Saint Bernard, *In Cant. Cant.,* Sermo 80, art. 5. patr. lat., t. 183, c. 1168.

45) *etiam sic aeternitatis capax.*

46) *non superesset spes satutis; nam si desinat magna esse, et capax.*

رجوع شود به : *In Cant. Cant.*, 80, 3. وازهمین‌جا جدول ذیل را می‌توان ترتیب داد:

Anima	Magna	Recta	Curva
ad	quo	quo	quo
Imaginem	capax aeternorum	appentens supernorum (forma animae)	ap. terrestriam

صفت جلالت یا علـوّ قدر (magna) غیـرقابل انفکاك است ولیکن صفات استقامت (recta) واعوجاج (curva) را می‌توان منفك ساخت. نظریهٔ برنار دراین مورد تردیك به نظریهٔ انسلم است.

47) *In Cant. Cant.*, 81, 1; c. 1171, c.
48) *non tamen ut libertate propria nudaretur, sed superindueretur.*
49) *In Cant. Cant.*, 82, 4-5. - patr. lat., t. 183, c. 1179-1180.
50) *In Cant. Cant.*, 82, 5; c. 1179.
51) *In Cant. Cant.*, 82, 6; c. 1180.
52) *In Cant. Cant.*, 82, 8; patr. lat., t. 183, c. 1181.
٥٣) انجیل، رسالهٔ اول یوحنا ، باب ٤ ، آیهٔ ٨ .
54) *De gradibus humilitatis*, cap. XII; édit. Cambridge, p. 61, 3-4. cf. Saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 19, 37.

نیز رجوع شود به:

55) *nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege.*
56) *Cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et scipsam, etsi non creavit, regit tamen.*
De gradibus humilitatis, cap. XII; édit. citée, p. 61, 7-9; *In Cant. cant.*, VIII, 3.

٥٧) دراصل کتاب: خودرا خدا سازند.

٥٨) ماکسیموس (٥٨٠–٦٦٢ م) معروف به«معترف» Maxime le Confesseur

[Maximus The Confessor=]متکلم وعارف بزرگ مسیحی. م.

59) *manebit quidem Substantia, sed in alia forma.*

نگاه‌کنید به :

De diligendo Deo, X; édit. citée, p. 49-50.
60) "Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit".
61) "Complexas, plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de dubous".
62) *In Cant. Cant.*, 83, 2-3; patr. lat., t. 183, c. 1182.
63) Guillaume de Saint-Thierry, *De Contemplando Deo;* IV, 9; patr. lat., t. 184, c. 372.
64) "Ipse enim imago Dei est. Et per hoc quod imago Dei est, intelligibile ei fit, et se posse, et debere inhaerere ei cujus imago est".

نگاه‌کنید به :

Epist ad fratres de Monte Dei, II, 2, 5; patr. lat., t. 184, c. 341-342.

65) "Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Des esse. Non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cuivelle et esse idipsum est".

نیز نگاه کنید به :

Epist., II, 3, 15; c. 348B.

٦٦) منظور گیوم دوسن تیری است. م.

67) *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 3, 16; c. 348 c.

68) *Similitudine ei appropinquans, a quo longe factus est per dissimilitudinem; et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur.*

II, 3, 18; c. 350 A. رجوع شود به مرجع مذکور در حاشیهٔ شمارهٔ ٦٧ همین فصل:

69) *Contra Gentes*, III, 24.

70) *Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem.*

فصل پانزدهم

انتخاب ارادی و اختیار انسان درمسیحیّت

اختیار انسان ازهمان بدو ظهور دین مسیح مورد قبول قرار گرفت. البته دین مسیح مبتکر اعتقاد به‌اختیار انسان نبـود[1]؛ حتی عنداللزوم نسبت این ابتکاررا به‌خود رد می‌نمود. ایرنائوس درقرن دوم به‌یاد آورد کـه اگرچه کتاب مقدس اعلام اختیار انسان را لازم شمرد ولیکن اختیار قانونی است که قدمت آن معادل قدمت انسان وخدا درضمن وحی خویش ازوجود این قانون واعتبارآن خبرداد. آباء کلیسا دربارهٔ اهمیت این فکر تأکیدکردند ونخست باید به‌نحوهٔ این تأکید وطرزخاص بیان مطالب درآثار اینان دربارهٔ این مفهوم توجه یافت.

خدا چون انسان را آفرید قوانینی برای او وضع کرد، ولیکن اورا دروضع قوانین برای خود مختار شمرد، بدین معنی کـه قانون الهی هیچ‌گونه الزامی برارادهٔ انسان وارد نیاورد. می‌توان گفت که ازهمان دم که فکرمسیحی به‌خود آمد یك‌سلسله ازاصطلاحات فلسفی که توجه به‌تناسب آنها با چنین فکری مفید فوائد بسیار توانـد بود درآن وارد آمد واستقرار جست. خدا انسان را چنان خلق کردکـه دارای نفس ناطقه وبرخوردار ازاراده است، یعنی قدرت انتخاب دارد،

وازاین لحاظ آدمیان فرشتگان را می‌مانند، زیرا اینان نیزموجوداتی برخوردار ازعقلند. پس ازهمین دم مقررشدکه اختیارفقدان جبرمطلق است، یعنی به موجب‌آن انسان حتی دربرابر قانون خدا نیـزمجبور نیست؛ این اختیار به همان دلیل‌که انسان عاقل است به‌وی تعلق می گیرد وبا قدرت ارادهٔ او به‌انتخاب تعبیرمی‌شود: اختیار وقدرت انتخاب وتعقل مطالبی است‌که ازاین پس هرگز دیگر ازهم جدائی‌پذیرنیست[۲]، وبه طریق اولی تفکیك این مطالب ازنظریه‌ای‌که حکمای مسیحی را برآن داشت تا این مطالب را قبول‌کنند وبه‌کار بـرند امکان ندارد. خدا انسان را مختارآفرید تا مسؤول وصول به‌غایت قصوای خویش باشد. براوست‌که یکی ازدو راهی راکه هادی او به سعادت یا به مذلت ابدی است برگزیند؛ انسان مجاهدی است‌که فقط می‌توانـد متکی برقدرت خاصهٔ خود باشد ولیکن براوست‌که به‌این قدرت اعتمادکند؛ چون مالك خویشتن است وبه‌حقیقت استقلال دارد می‌تواند به‌نحو مؤثری باحکم تقدیرمعاضدت‌کند[۳].

همین‌که خواستند مفهوم اختیاررا درمعرض تحلیل‌گذارند به‌دشواری مطلب وپیچیدگی آن توجه یافتند. فلسفهٔ ارسطو می‌توانست به روشن داشتن این مطلب یاری بسیاررساند. طبایع، چنان‌که ارسطو گفت، مبدأ درونی تحریك اشیائی است‌که این طبایع درآنهاست؛ پس هرشیء طبیعی حقیقةً خود به خود درکار است، لااقل بدین‌معنی‌که مبدأ اعمال او درخود اوست. عمل طبیعت دراشیاء غیرمدرك متعیّن به‌نحو واحدی‌است، ولیکن درحیوانات نحوه‌ای ازعدم تعیّن‌درطبیعت وجود داردکه ناشی ازاین است‌که حواس حیوانات ممکن‌است به‌تعداد کثیری ازاشیاء تعلق‌گیرد وازهمین‌جا حالتی به‌وجود می‌آیدکه آن را اشتهاء[۴] یا اشتیاق[۵] می‌نامند. ولیکن انسان چون دارای عقل است این عدم تعین دروی ازدیاد می‌پذیرد. انسان چون می‌تواند با علمی که به‌اشیاء دارد به‌صورت همهٔ آنها درآید اشیاء کثیری درمعرض اختیار

خود می‌بیندکـه ارادهٔ او باید دربین آنها قائل به‌انتخاب شود. پس نخست اراده‌ایست‌که خود به خود توجه به غایت طبیعت درآید وآن سعادت است؛ ازآن پس تصمیمی است‌کـه ازفعل عقلی او دراختیار وسائل مناسب برای وصول به‌این غایت سر می‌زند؛ سرانجام مرحله‌ای ازفعل ارادی است‌کـه به‌حکم آن یکی ازاین وسایل برسایـرآنها رجحان می‌پذیـرد. انتخاب[۶] حائز محل عمده‌ای دراصول اخـلاق ارسطوست[۷]؛ حکمای مسیحی ازابتدا پی‌بردندکـه قبول این مفهوم ازجانب آنان لازم است بی‌آن‌که برای برآوردن مقاصدشان‌کافـی باشد. پس بکوشیم تا ببینیم‌که ازاین رأی یونانی‌چها گرفته وچها برآن افزوده‌اند.

برحسب تعریف ارسطو، مفهوم انتخاب ارادی مستلزم مفهوم عقل است؛ معذلك بایـد توجه داشت‌کـه اراده ، اگرچه درسلسلهٔ موجودات تنها درآن زمان‌که شوق آنها ازفروغ عقلشان بهره می‌گیرد پدید می‌آید، خودآن بالذات به مثابهٔ شوقی به شمارمی‌رود. پس‌انتخاب بدون ادراك میسرنیست، ولیکن خود آن فعلی ازقبیل شوق است‌که به یکی ازمواردی‌که برای آن امکان‌پذیـر باشد تعلق می‌گیرد. اما شهوت نیز درنظر ارسطو تعبیری ازتوانمندی درونی طبیعت است. مداخلهٔ عقل دراوضاع واحوالی‌که این توانمندی به‌کار می‌افتد تاآن جا تأثیرعمیق می‌نهدکه می‌توان ازلحاظی نسبت طبیعت را به‌اراده مثل نسبت عامل انتخاب به عاملی‌که انتخاب نمی‌کند دانست. معذلك، انسان نیز شیء طبیعی‌است وارادهٔ او جزجنبهٔ خاصی‌که شوق طبیعی درموجود عاقل به‌خود می‌گیرد نیست. پس همان‌طورکه اراده به‌غایت را مقدم برانتخاب وسائل می‌کنیم فعلیت وجود انسان را نیزمقدم براین اراده می‌شماریم. دراین مورد نیز مثل سایر موارد فعل اول منشأ فعل ثانی است ووجود علت عمل است. پس اراده جزآلتی برای علیت فاعلی‌که خاص انسان است نیست وانتخاب ارادی، مقدم برتمام امور، حاکی

ازطبیعتی است که به صرافت خویش عمل می کند، یا بهتر آن که بگوئیم که مبدأ اعمال خاص خودرا درخویشتن دارد[۸].

آباء کلیسا وفلاسفهٔ قرون وسطی نهایت مراقبت را دراخذ نتیجه ازاین بحث تحلیلی کردند. اینان طبیعت را مخلوق خدا می‌دانستند وازاین حیث که فیضی ازقدرت الهی است آن را منشأ آثار وعلت امور می‌شمردند. وهمین عقائد موجب می‌شد که دربارهٔ اهمیت آن تأکید نمایند. اگر ازاین نکته غفلت کنیم که قدرت علل ثانویه برحسب عقائد مسیحیان ناشی ازمشابهت آنها به‌قـوهٔ خالقهٔ علت اولی است، کیفیت تطور مسألهٔ اختیاررا درقرون وسطی نمی‌توان دریافت. گوئی بعضی ازاشخاص دربعضی ازمواقع تعجب دارند ازاین که مسیحیان تعیّن ارادی را منشأ تأثیر واقعی می‌شمارند. وحال آن که فهم هیچ مطلبی آسان‌تر ازاین نیست، زیـرا نه‌تنها اینان فارغ ازهرگونه تردیـدی می‌توانستند نتائج بحث تحلیلی ارسطو را بپذیرند، بلکه همهٔ دواعی ایجاب می کرد که ازاین فلسفه فراتر روند.

نظریهٔ ارسطو که برحسب آن بایدگفت که انتخاب تصمیمی ارادی است که به‌تبع تأمل عقلی حاصل می‌شود، قبلاً موردبحث وافی قرارگرفته بود، ولیکن باید توجه داشت که ارسطو دراین بحث نه از اختیار ونه ازانتخاب آزاد سخن به میان آورده بود. البته بدانچه ما امروزه اختیار ازلحاظ روانشناسی می‌خوانیم توجه داشت وآن‌گاه که ازعمل ارادی سخن می گفت مقصود او عملی بود که ازاعماق همان موجودی که صاحب فکراست سر برمی‌زند؛ ولیکن مفهوم اختیاررا نمی‌توان چنان که باید ازبحث تحلیلی او دراین باب استخراج کرد. حتی تعبیرلفظی یونانی آن نیز قاصر از ادای این مفهوم بود. ولیکن برعکس درنزد مسیحیان، علی‌الخصوص مسیحیانی که فرهنگ لاتینی داشتند، مفهوم اختیار درمقام اول قرارگرفت. ترکیب لفظ ازدوجزء که یکی ازآن‌دو به معنی انتخاب[۹] ودیگری به معنی اختیار[۱۰] بود نیز

باعث می‌شد که دربارهٔ آن تأمل کنند تا ببینند که چگونه انتخاب به‌اختیار انجام می‌گیرد، وهمهٔ این افکار مؤدی به‌این نتیجه می‌شد که اختیاررا ناشی ازاستعداد انسان به‌این امر که خویشتن را ازدرون خود متعین سازد بدانند. حتی می‌توان گفت که اگر فضل ورحمت درفلسفهٔ آوگوستینوس تااین درجه کسب اهمیت نمود تاحدودی بدان سبب بود که درنظر او ارادهٔ انسان قدرت به‌این که مالك نفس خود شود وزمام آن را به‌دست گیرد نداشت. چون اراده برحسب تعریف همان قدرت انتخاب است، حاجت به‌تأکید دراین باب نیست که انتخابی که اراده می‌کند ازخود آن سربرمی‌زند؛ بلکه، برعکس، آنچه باید دربارهٔ آن تأکید کرد این است که مریدبودن به معنی مختاربودن است. ازهمین‌رو آوگوستینوس ازتمام متون کتاب مقدس برای انتخاب اختیاری شاهد آورد ومی‌دانیم که این شواهد بیشمار است وجملهٔ آنها حکایت ازاین دارد که خدا پیوسته ما را به خواستن وکردن بعضی از اعمال امرمی‌کند وازبعض دیگر نهی می‌فرماید. وانگهی این معنی تنها به منزلهٔ یکی ازحقایق دینی نیست بلکه جزء ضروری مجموعهٔ احوالی است که توافق آنها با یکدیگر لازمهٔ نجات انسان است[۱۱]. و ادراك آن به‌حکم تجربهٔ بدیهی درونی درهرآن حاصل می‌آید. اراده «صاحب خویش» است، خواستن یانخواستن همواره «درقدرت‌او»ست. هیچ‌چیز «بیش ازخود اراده درمعرض تعلق مستقیم اراده» نیست: واز همین قبیل‌اقوال که جملهٔ آنها حکایت‌ازاین دارد که قوهٔ اراده وفعلیت آن بالطبع ازیکدیگرجدائی‌ناپذیر است. اراده بدین سبب مختار است که ازخود برمی‌خیزد وخودرا فرامی‌نماید[۱۲].

دراین‌جا ازیکی ازمهم‌ترین مفاهیم فلسفهٔ قرون وسطی سخن می‌رود وآن اختیار انسان دراین است که آنچه راکه می‌خواهد به‌کار می‌بندد. اراده ازبسیاری ازجهات مختلف مقرون به‌اختیار است، ولیکن نخست دراین باره اختیار دارد که می‌تواند بخواهد یا نخواهد، خواست

خودرا به‌کاربندد یانبندد، واین‌قسم ازاختیار ذاتی اراده است. همین معنی را فلاسفهٔ مسیحی با این حکم ایجابی بیان می‌دارندکه انتخاب اختیاری را عین اراده می‌شمارند یا عین همان فعل انتخاب‌که اراده به‌کار می‌بندد می‌انگارند؛ زیـرا اراده آن‌گاه انتخاب می‌کـندکه می‌خواهد، وچون بخواهد خود اوست‌که می‌خواهد وخود اوست‌که می‌توانست نخواهد[۱۳]. احساس مسؤولیت اخلاقی درقلوب مسیحیان به‌قدری حـدّت داشت‌که توجهشان را همواره معطوف به‌این نکتـه می‌ساخت‌که شخص فاعل مرید واقعاً علت افعال خویش است، زیرا به‌همین شرط است‌که این افعال را می‌توان به‌او منسوب داشت. همین که فلاسفهٔ مسیحی پیوسته اندیشناك‌اخلاق ونگران‌آن بودند، وعن‌قریب به شرح این مطلب بازمی‌گردیم، داعی آنان بود برای این‌که اراده را منشأ اختیاری شمارندکه هرگز نتوان ازآن بازگرفت مگراین‌کـه درهمان حین خود اراده نیزنابود شود وازمیان رود. این مطلبی است که مدام آن را ازسر گرفتند وگاهی نیزعلاوه بربیان ایجابی به‌صورت قضیهٔ سالبه درآوردند، یعنی ضرورت واراده را مثل دو معنی متعارض غیرقابل تأویل درمقابل یکدیگـر نهادند؛ وتقابل اراده وضرورت درنظر این فیلسوفان حکایت ازاین می‌کردکه اراده هرگز درمعرض تأثیر هیچ‌گونه قاسری نیست. می‌توان انسان را ملزم داشت به‌این‌که کاری را به‌انجام رساند، ولیکن هرگز اورا نمی‌توان مجبور ساخت‌که آن را بخواهد. یا اراده است وقسرنیست، یا قسراست واراده نیست. پس اگربگوئیم‌که انتخاب اختیاری «فارغ ازالزام» است یا «فاقد ضرورت» است قول ما به منزلهٔ تصدیق این معنی است‌که اراده طبیعةً وبه صرافت خویش عمل می‌کند وفعـل انتخاب با رشتهٔ ناگسستنی به‌تأثیر علّی موجود عاقلی‌که منشأ آن است می‌پیوندد[۱۴].

خواهیم دیدکه چگونه هرکدام ازاین مفاهیم محلی ازاعراب درجملهٔ فلسفهٔ توماس آکوئیناس به‌دست آورد، ولیکن بعضی ازآنها

را به‌نحوی ازانحاء می‌توان فاش وبرملا درنزد بعض دیگر ازمتکلمین یا حکما درقرون وسطی بازیافت. اینان دراین باب به‌قدری الفاظ را جا به جاکردندکه نظیرآن به‌ندرت درسایـر موارد دیـده می‌شود. دوجزئی‌که لفظ انتخاب اختیاری ازآنها ترکیب یافته بود پیوسته محل خودرا ازمعنی بایکدیگرمبادله می‌کرد. این‌که اراده خودبه‌خود عمل می‌کند تاآن‌جا درنظر این حکما اهمیت داشت‌که بعضی ازآنان همین معنی را عین معنی مستفاد ازکلمهٔ انتخاب دانستند وبدین‌ترتیب پس ازمرور قرون معنی ابتدائی لفظ معادل انتخاب را درزبان یونانی چنان‌که درفلسفهٔ ارسطو آمده بود ازسرگرفتند. لااقل فکر انسلم را می‌توانیم چنان تعبیرکنیم کـه گوئی اراده‌کردن، خودبه‌خود به‌عمل پرداختن، و فارغ ازضرورت بودن هرسه را مترادف می‌گرفت. نظریهٔ قدیس انسلم نیزلااقل تاحدی‌که می‌توان در ورای ابهام الفاظ به‌معانی آن راه جست چنان می‌نمایدکه حاکی ازهمین مقصود باشد. درنظر او حرکتی‌که ازانسان به صرافت طبع سربرمی‌زند وانتخاب اختیاری به‌وساطت آن به موردی ازموارد تعلق می‌گیرد فعلی ازقبیل شوق و شهوت است، وچون شوق است‌که برمی‌گزیند؛ پس انتخاب ناشی از شوق وشهوت است ولیکن اختیار تابع جنبهٔ عقلی اراده است‌که پرتو معرفت آن را روشن می‌دارد[۱۵]. ولیکن بی‌شبهه بایدگفت‌که آنچه انسلم دراین‌باره‌گفته ووقوع فعـل ارادی را به صرافت طبع با تأکید تام تصدیق‌کرده بود درفلسفهٔ دونس اسکوتوس به‌نحو قاطع بیان‌گردید. دراین فلسفه با اسلوبی‌که حتی آن را به دینامیسم[۱۶] ارسطوئی نزدیك ساخت زمینهٔ طبیعت‌که مقـرّضرورت است با زمینهٔ اراده‌که محل اختیار است درمقابل یکدیگرنهاده شد. طبیعت همواره بالذات متعین است واصل هرتعینی محسوب می‌شود؛ اراده همواره بالذات غیرمتعین است واصل هرگونه عدم تعین به شمار می‌رود. خطاست اگر این فقدان تعین را دلیل برعدم‌کفایت بگیریم؛ بلکه، برعکس حکایت ازعلوّ

مرتبهٔ قوه‌ای می‌کند که هیچ رابطه‌ای با هیچ فعل متعین ندارد. دونس اسکوتوس دراین راه تاآن جا رفت که خود عقل را نیز به مثابهٔ طبیعت تلقی نمود، هرگونه تعینی راکه درعقل باشد حمل برمعرفت کرد وهرگونه اختیاری راکه درآن دیده شود به‌اراده منسوب داشت. امکان انتخاب به‌نظر او تابع حکم عقل که شقوق مختلف امکان فعل را در معرض تأمل می‌نهد نیست، بلکه تابع فعلی است که ازاراده فی‌نفسه سرمی‌زند وتقابل شقوق را ازمیان می‌برد. پس برحسب این مذهب اختیار همان فقدان تعینی است که دراساس اراده جای دارد، تصمیمات غیرقابل پیش‌بینی ازهمین سرچشمه دردرون آدمی فرامی‌جهد، چنان که گوئی منشأی برای افعال متعینی باشد که هیچ عاملی باعث تعین آنها نمی‌شود[۱۷].

همهٔ فیلسوفان قرون وسطی تااین حد فرانرفتند؛ حتی بسیاری ازآنان دراین باره تردید کردند که ضدورفعل اختیاری را ازانسان به صرافت طبع تنها بتوان براساس اراده مبتنی ساخت. حق این‌است که ارسطو انتخاب را بالذات ارادی می‌دانست. ولیکن خود او تصریح کرد واتباع او تأکید نمودند که اگر عزم ارادی مسبوق به‌تصمیم عقلی نباشد هرگز فعل انتخاب حقیقةً صورت نمی‌پذیرد. اراده هرگاه محروم ازمعرفت عقلی باشد ودرپرتو آن روشن نشود به مرتبهٔ شهوت حیوانی فرود می‌افتد؛ وهرگاه ازمعرفت حسی که عکس‌العمل حیوانی را باعث می‌شود محروم باشد جز تمایل طبیعی ضروری معینی نمی‌تواند بود. فلسفهٔ رواقی برای این‌که اهمیت مطلب را معلوم داردکفایت می‌کرد وخطراتی راکه ممکن بود ازساده انگاشتن وآسان پنداشتن حل این مسأله پدیدآید روشن داشت. فیلسوف رواقی چون خودرا درجهانی می‌یافت که تابع شدیدترین اقسام تعین بود نمی‌توانست اختیاررا جز درقبول ارادی نظم جهانی بینگارد. ایراد می‌گرفتند که اراده خود نیز تابع ضرورت همین نظم است؛ جواب می‌داد که این

مطلب چندان مهم نیست، زیرا اراده را باهمهٔ ضرورتی که درآن باشد بازمی‌توان اراده دانست. بوئتیوس[۱۸] آشکارا نشان دادکه فعل خود به‌خودی را آسان می‌توان با موجبیّت مطلقه وضرورت حاصله ازآن توافق بخشید. چون مختار بودن را بدین معنی بگیریم که خود ما منشأ درونی برای صدورتصمیم ارادی باشیم وبه‌همین‌قدر دراین‌باره اکتفا کنیم مهم نیست که این تصمیم قبلاً به‌حکم تقدیر یا براثر حوادث خارجی به‌دقت ایجاب شده باشد، همین‌که این افعال ازما سربرمی‌زند تعلق به ما دارد وما حق داریم که خودرا مختارشماریم. همن امرباعث شد که‌فکر بوئتیوس درست درطرف مقابل به راه افتد. اختیاری که عنداللزوم آن را بتوان به معنی فعل خودبه‌خودی ضروری متعین دانست تأثیرشدید درفکر او نهاد وبرای تلافی این تأثیر دربارهٔ اهمیت جزء عقلی درفعل ارادی تأکید نمود. تنهاکافی نیست که خودبه‌خود چیزی را بخواهیم تا اختیار ما اثبات شود، زیرا دراین‌صورت حیوانات نیزمختارمی‌بودند، بلکه منشأ اراده عقل است. آنچه باعث می گرددکه انتخاب مابه‌حکم اختیار باشد معرفت عقلی است که مسبوق برآن است. بدین ترتیب درنظر بوئتیوس واتباع او انتخاب بدان معنی نیست که آنچه راکه می‌خواهیم خودبه‌خود برمی گزینیم، بلکه به معنی حرکت اختیاری عقلی است. ودرتعریفی که برای انتخاب اختیاری آورد آن را اختیار درصدورحکم ارادی شمرد، یعنی درواقع حکم عقل را مختار دانست واراده‌ٔ ما را تنها ازآن حیث مقرون به‌اختیار انگاشت که به‌حکم عقل انجام می گیرد[۱۹].

بوئتیوس ازاین طریق، مفهوم جدیدی درتعریف انتخاب اختیاری وارد نیاورد. کسی ازتأثیر معرفت درفعل اختیاری غافل نبود. اوراقی که آوگوستینوس درآثار خود به‌این مطلب اختصاص داد شهرتی بسزاداشت. او دراین اوراق بیان کردکه چگونه احساس مبهمی ازعاملی حاصل است که به‌تدبیر امور اراده می‌پردازد ودرهدایت آن

به‌جانب شیء مراد تأثیر می‌کند. اراده از آن حیث که خود اوست وشوقی بیش نیست یا علی‌العمیا عمل می‌کند یا اصلاً وجود ندارد وشایستهٔ آن نیست که‌نام اراده برآن گذارند. این‌نکته نیزدرهرزمانی معلوم بود که چون خواست ما به‌امورمختلف تعلق گیرد وهرکدام ازاین موارد را به‌نحوی معتبرشمارد واین انحاء بایکدیگرمتقابل باشد عقل ما عملاً ایجاب می‌کند که فعل خودبه‌خودی تابی‌نهایت ادامه یابد. شیء واحدی را به ما عرضه می‌دارند، ارادهٔ ما مختار است دراین که فعل خویش را درمورد این شیء به‌کار اندازد یا چنین نکند؛ اما اگر اشیاء متعددی را درمعرض عقل گذارند اراده درانتخاب هرکدام ازآنها یکسان اختیار دارد. تا اینجا اشکالی به‌نظر نمی‌رسید، یعنی جملهٔ این امور معلوم بود ولزومی نداشت که بوئتیوس ظاهرشود تا این اموررا معلوم دارد. مفهوم جدیدی که دراقوال بوئتیوس بود وفوائدی حاصل می‌کرد وجای آن داشت که موردبحث قرارگیرد قول او به‌اصالت عقل ازجمیع جهات بود.

معنی قول اورا آن‌گاه می‌توان معلوم داشت که درمقابل قول دونس اسکوتوس به‌اصالت اراده[۲۰] قرار دهیم. دونس اسکوتوس چنان که گفتیم برآن بود که عقل درهیچ مورد وبه هیچ معنی نمی‌تواند علت تامّهٔ فعل اختیاری باشد. مقصود او این نبود که اراده دراحداث چنین فعلی دخیل است، چون این مطلب وضوح بسیار دارد؛ بلکه این مقصود را داشت که چون احکام مختلف عقل به میان آید وشقوق متعددی که امکان دارد شناخته وسنجیده ودریافته شود وموردبحث دقیق قرار گیرد وازآن پس موقع انتخاب فرارسد تا انتخاب صورت نگرفته است بالذات متعین نیست که ارادهٔ ما کدام یك ازآن شقوق را خواهد خواست. اختیاری که اسکوتوس درنظرداشت اختیار جزافی[۲۱] وخواست خودبه‌خودی بود واین اختیار درقبال اقسام مختلف تعین که به حکم عقل حاصل می‌شد تنها عاملی بود که تحقق یکی ازآنها را ممکن

می‌ساخت. خلاصه ، دونس اسکوتوس می گفت که اختیار درآن جا نیست که شقوق متعددی ازتعین عقلی درمقابل یکدیگر قرار گیرد، ودرست برخلاف ایراد بوئتیوس انتخابی راکه حاصل شوق باشد دور ازشعور می‌پنداشت وکورانه می‌انگاشت. او برآن بود که آنچه انتخاب را با اختیار مقرون می‌دارد انتقاد عقلی است، قوهٔ حاکمه‌ایست که شقوق متعددهٔ ممکنه را مقایسه می کند، ورجحان یکی ازآنها را براقسام دیگر اثبات می‌نماید. به‌ارسطو ازاین حیث استناد می کردکه ازاده درنظر ارسطو تنها به منزلهٔ شوق وشهوتی نبود که پس ازمعرفتی پدید آید، بلکه ارسطو می گفت که اراده قدرتی یا قابلیتی است که براثر این معرفت برای انتخاب حقیقی یا ترجیح واقعی، حاصل شود، وحتی می‌توان گفت که درحالتی که شقوق مختلف عمل را یکسان می‌انگارد قرار می گیرد، زیرا به سبب انفصال دو یا چند عمل ممکن‌الوقوع ازیکدیگر است که فعل خودبه‌خودی به‌صورت فعل اختیاری درمی‌آید.

باوجود اختلاف روشهائی که درپیش گرفتند نتائج حاصله ازآنها با یکدیگر توافق داشت. چون راهی راکه ازشوق وشهوت به اراده می‌رسد دنبال کنیم، بدانجا می‌رسیم که اصل انتخاب اختیاری را فقدان تعین درخواست خودمان بدانیم. چون مانند بوئتیوس در راهی که ازقوهٔ فاهمهٔ ما می گذرد قدم گذاریم اصل انتخاب اختیاری را فقدان تعین امر ارادی که ناشی ازاحکام عقل است می‌شماریم. توماس آکوئیناس، برطبق روش معهود خویش که همواره می کوشید تاآراء متقابل را بایکدیگر متعادل سازد، محل هریك ازدوقوهٔ فاهمه واراده را درفعل اختیاری معلوم داشت، ودرموافقت خود با یکی از مقتضیات عمدهٔ فلسفهٔ ارسطو برآن رفت که انتخاب بالذات یکی ازافعال ارادی است وانتخاب اختیاری مستقیماً مولود اراده ویا بهترآن که گوئیم که خود اراده است[۲۲]. اراده است که می‌خواهد یا نمی‌خواهد، واین را برآن می گزیند. ازآن حیث که یکی ازقوای نفس ماست نسبت

آن به‌اقسام متعدد انتخاب اختیاری مثل نسبت عقل بسیط به عقل مرکب یا خود به قوهٔ ناطقه است. ازطرف دیگر، حق این است که اراده بدون این‌که حکمی باشد اراده نمی‌تواند بود. انتخابی را که به‌اختیارصورت می‌گیرد نمی‌توانیم بدون توجه به‌تصمیم ارادی که آن را جزای حکم عقل می‌شماریم وبدون توجه به‌خود این‌حکم که تصمیم ارادی را جزای آن می‌انگاریم معلوم داریم. ازهمین‌رو تعبیراتی که توماس آکوئیناس دراین باره به‌کار برد معتدل وملائم بود، ولی البته این نکته نباید ما را دربارهٔ معنی حقیقی فکـر او به‌اشتباه اندازد. موقف او درفاصلهٔ مساوی با مذهب اصالت عقل برطبق بیان بوئتیوس ومذهب اصالت اراده برحسب مشرب دونس اسکوتوس بود. مثل بوئتیوس می‌گفت که انتخاب اختیاری همان حـکم اختیاری است، منتهی قول خودرا دراین باره با این قیدکه «اگربتوان چنین گفت» یا «به‌اصطلاح» مقید می‌ساخت، زیـرا این انتخاب را بالذات فعل اراده‌ای می‌دانست که می‌خواهد نه فعل عقلی که حکم می‌کند. مثل دونس اسکوتوس برآن بودکه انتخاب اختیاری بالذات ناشی از اراده است وحتی به‌چنین قولی تصریح می‌کرد، منتهی درتعریفی کـه بدین‌گونه ازانتخاب می‌آورد حکم عقل عملی راکه انتخاب ارادی نتیجهٔ حاصله ازآن است وارد می‌ساخت. انتخاب اختیاری ازلحاظ مادهٔ آن ارادی است وازلحاظ صورت آن عقلی است[۲۳].

به هرنحوی که تعبیر کنیم ازانتخاب اختیاری، چنان‌که‌ازخود قوهٔ اراده ، نمی‌تـوان صرف‌نظر کرد. هیچ انسانی را بدون انتخاب ارادی نمی‌توان تصورکرد چنان‌که تصور انسان بدون اراده ممکن نیست. ازهمین‌رو بودکه اصحاب‌نظر دربین مسیحیان ازآگوستینوس تا توماس آکوئیناس و دونس‌اسکوتوس جملگی برآن شدندکه انتخاب اختیاری قبل ازارتکاب معصیت اولیه وبعد ازآن درهردوحال یکسان می‌ماند. قدیس برنار دراین‌باره که خواستن جزئی ازمجموعهٔ احوال

در طبع هابط آدمی است تأکید کرده بود، توماس آکوئیناس براین اختیار که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را ازانسان بازپس گیرد نام «اختیار طبعی» اطلاق نمود[۲۴]. چه ، انتخاب اختیاری جز با زوال اراده یعنی با فنای خود انسان ازمیان نمی‌رود. منتهی، نتیجه‌ای که به‌ضرورت از چنین حکمی حاصل می‌آید این است که اگر انتخاب اختیاری را بتوان امرطبیعی نامید هر گونه جنبهٔ اخلاقی ازآن سلب می‌شود. اخلاق بدون این انتخاب امکان ندارد، ولیکن اگر این انتخاب بالذات امرطبیعی باشد دیگر امر اخلاقی نمی‌تواند بود. چون اراده همواره قدرت انتخاب دارد می‌تواند نیك یا بد را برگزیند، بی‌آن‌که نیکی یا بدی انتخاب وی ازهیچ لحاظ درفعل اختیاری او مؤثرباشد. انتخاب، ازآن حیث که انتخاب است، مستلزم فقدان تعین امور ازحیث روانشناسی وفقدان تفاوت آنها ازلحاظ اخلاقی است[۲۵] وبرای مسیحیان امکان نداشت که توجه شدید به‌جنبهٔ اخلاقی فعل اختیاری نکنند، اما اگر چنین می‌کردند این توجه اخلاقی درطرز تلقی اختیار ازلحاظ روانشناسی نیز تأثیرات عمده می‌نهاد.

درمقایسهٔ انتخاب اختیاری مسیحی با انتخاب ارسطوئی باید به‌یاد آورد که ارسطو ازانتخاب بیش ازاختیار سخن گفته بود. لفظی را اززبان یونانی که ما امروز به‌اختیار ترجمه می‌کنیم به معنی سیاسی به‌کار می‌برد. وخود اختیار درنظر او بیشتر به معنی استقلال بود، حالت کسی راکه ازلحاظ سیاسی یا اجتماعی نمی‌خواست تابع دیگری باشد ویا به‌قول ارسطو کمال مطلوب خواستاران حکومت عامّه را می‌رسانید[۲۶]. این کلمه که ما اینك اطلاق آن را برمعنی خاص خود در روانشناسی وفلسفهٔ اولی ارجح می‌دانیم درابتدا فقط معنی سیاسی واجتماعی داشت. درفلسفهٔ رواقی انسان را دعوت می‌نمودند تا دربارهٔ اختیار خود نسبت به‌اعمال ازلحاظ ارتباط آنها با قوانین ضروری طبیعت حکم کند وازهمین‌جا این مفهوم اجتماعی را منضم به علم

اخلاق کردند. ازاین پس هریك ازما را درجهان مثل یکی ازشهروندان درشهرخود شمردند: قوانین وجود دارند وما آنها را تحمل می کنیم، اصل مطلب تنها این است که درقبال قوانین چنان به سر بریم که فشاری یا اجباری ازآنها برخویشتن احساس ننمائیم. حکیم رواقی کسی است که دراین سعی موفق شود، یعنی خودرا به همان سبب که درمقابل تقدیر محکوم ومجبور نمی‌انگارد صاحب اختیار شمارد. باید گفت که آراء این حکما براشکال مسأله درافکار مسیحیان بسی‌افزود.

زیرا شخص‌مسیحی‌نیزخودرا درجهانی‌می‌یابدکه قوانین‌برآن حاکم است،اگرباك تقدیررا ندارد به‌حکم عنایت خدا هدایت می‌شود وازنوامیس اوکه حاکم برعالم است تبعیت می کند وبالاخص ازقوانین الهی ازآن حیث که مدبّرطبیعت پس‌ازهبوط آن است فرمان می‌برد. پولس دریکی ازآثار خودکه شهرتی به سزا داردکثرت اقسام اختیار را به‌نسبت تعدد عواملی‌که مدبّر این اختیار باشد معلوم می‌سازد[۲۷]. انسان چون بندهٔ معصیت باشد آزاد ازعدالت است وچون بندهٔ عدالت باشد آزاد ازمعصیت است. پولس با این بیان برآن رفت که مافوق آن قسم ازآزادی وبندگی که ازوضع آدمی درحیات اجتماعی حکایت می‌کند قسم دیگری ازاین هردو ازلحاظ ارتباط انسان به مافوق طبیعت حاصل می‌آید، واین طرزتفکر مسیحی با این‌که اساس دینی داشت فاقد تأثیرعمیق درمسألهٔ انتخاب‌اختیاری‌ازلحاظ فلسفی‌واخلاقی نبود. توجه آوگوستینوس به‌این مطلب معطوف شدکه کلمهٔ اختیار به معانی مختلف ومتعدد به‌افکار مسیحیان عرضه می‌شود. گاهی معنی آن انتخاب اختیاری است، گاهی به‌معنی‌آزادی دربرابر بندگی است‌و چون بندگی رامی‌توان هم‌برگناه وهم‌برمرگ اطلاق کرد آزادی‌رانیز می‌توان هم به معنی‌پارسائی وهم به معنی رستاخیز که هرکدام ازآن‌دو ما را ازیکی ازدوقسم بندگی رها می‌سازد به‌کار برد. ازهمین‌رو اهل اجتهاد درقرون وسطی، که پیوسته می کوشیدند تااین معانی مختلف را

تقسیم وتنظیم کنند علاوه براختیار نفسانی که به معنی انتخاب اختیاری است به دوقسم دیگر اختیار نیز که جنبهٔ دینی وفوق طبیعی داشت قائل شدند: یکی ازآن‌دو اختیاری است که ما را ازمعصیت آزاد می‌دارد، ودیگری اختیاری است که ما را ازرنج ومرگ رها می‌کند[۲۸]. برخی ازمتکلمان به جد بلیغ واصرار تمام می‌کوشیدند تا این کثرت را به وحدت بدل سازند، یعنی انتخاب اختیاری را به سایر اقسام دینی اختیار که بند ازپای انسان برمی‌دارند واورا فارغ ازحدود وقیود به بسط قوای خود موفق می‌کنند تأویل نمایند، ولیکن بدین ترتیب این مسأله را تنها برحسب ظاهر به‌صورتی ساده‌تر ازآنچه بود درمی‌آوردند وحال آن‌که تنها راهی که برای خروج ازاین اشکال وجود داشت اگرچه دشوارترمی‌نمود ولیکن سودمندتروبارآورتربود.

تأویل انتخاب اختیاری نفسانی به‌اختیاری که ازطریق فضل ورحمت به‌انسان موهبت می‌شود وسیلهٔ مناسبی برای رفع اختلاف دربین معانی کلمهٔ اختیاربود. چون همگی دراین‌باره توافق داشتند که خواستن امری است که خودبه‌خود انجام می‌پذیرد می‌توانستند بدون هیچ گونه مانعی تنها معنی اختیاررا همان اختیار حقیقی یعنی اختیار انسان به‌نیکوکاری بدانند. پی‌یر لمبارد[۲۹] به‌وجود چنین رأئی درقرن دوازدهم اشاره کرد ولیکن رأی دیگری را برآن رجحان نهاد، یعنی خود او بهترآن دید که به‌وجود دو گونه اختیار قائل شود: یکی انتخاب اختیاری امور بدون توجه به تفاوت آنها ازلحاظ اخلاقی، دیگری انتخاب اختیاری که به رهائی ورستگاری می‌انجامید. وجه این ترجیح را به سهولت می‌توان دریافت: ازیك طرف چنان‌که قبلاً گفته شد انتخاب اختیاری امرطبیعی است وبه همین سبب قابل سلب ازانسان نیست، وحال آن‌که انسان اختیار خودرا به‌نیکوکاری ازدست داده است[۳۰]؛ ازطرف دیگر تسمیهٔ این‌دو شیء مختلف به‌اسم واحد پیوسته باعث‌سوء تعبیرمی‌شود. ازهمین‌رو حکمای‌قرون وسطی‌بسیار کوشیدند

تا مضامین مختلفی راکه مفهوم اختیار مستلزم آنها بود وتاآن زمان این معانی راکمابیش با یکدیگر اشتباه می کردند ازهم جدا سازند.

دراین مورد نیـز اقوال پولس وآوگوستینوس را می‌توان سرآغازپیشرفت فکر به شمارآورد. درمکتوب خود به رومیان خواستن وبه‌جای‌آوردن را ازیکدیگر تمیز داد وبرآن شدکه یکی ازآن‌دو می‌تواند بدون دیگری حاصل شود: «من می‌دانم که نیکی درمن، یعنی درتن من، جای ندارد. نیکی خواستن دراختیار من است ولیکن نیکی کردن چنین نیست.»[۳۱] این تمیز درآثارآوگوستینوس صورت قطعی به‌خودگرفت وخواستن وتوانستن ازیکدیگر جدا شد[۳۲]. ازاین زمان امکان هرگونه ابهامی ازمیان رفت، وچون به‌دقت می‌خواستند سخن گویند مطلقاً خواستن وتوانستن را به‌یك معنی نمی‌گرفتند. ولیکن دراین‌جا اشکال دیگری به میان می‌آمد، چون توانستن را دراساس ازخواستن‌جدا می کردند دربین‌قدرت واراده قائل به مفارقت می‌شدند. وبدین ترتیب معنی اختیارکه خود عبارت ازاین بودکه انسان بتواند هرچه می‌خواهد بکند درمعنی جدید خود ازدسترس اراده خارج شد. نتیجهٔ حاصله ازیك طرف با عرف متداول درمکالمات اشخاص مخالف بود، زیرا چون‌کسی به‌کاری اراده‌کند وآن را به‌انجام رساند این امر را معمولاً، نه برتوانستن او، بلکه برخواستن او حمل می‌کنند؛ ازطرف دیگر با احساس ارتباط دربین خواستن وتوانستن نیزکه امر طبیعی است ومی‌توان به‌صدق‌آن حکم‌کرد منافات‌داشت. پس‌باید درجستجوی راه دیگری بود وآوگوستینوس ما را به‌چنین راهی فراخواند. برحسب رأی او فضل ورحمت فاقد تأثیرعمیق درانتخاب اختیاری ما نیست. البته نمی‌توان تنها به‌این قول اکتفاکردکـه فضل ورحمت به منزلهٔ عامل مکمّل انتخاب واختیار باشد، بلکه بایدگفت‌که فعل ما را در انتخاب اختیاری دیگرگون می‌سازد، پایهٔ آن را استوار می‌دارد، بهبود می‌بخشد. چون فضل ورحمت به میان آید چنین نیست‌که قدرت آن

باقدرت انتخاب ما جمع شود وما آن را علاوه براین حاصل کنیم؛ بلکه انتخاب ما خود براثرشمول رحمت به‌صورت قدرتی درمی‌آید که اختیار خودرا به‌دست می‌گیرد[۳۳]. بنابراین مسأله به‌این‌صورت درمی‌آید که عواملی راکه موجب فعل اختیاری می‌شود چگونه به طرز جدیدی مرتب سازیم تا اختیار واقعاً به‌قدرت انتخاب ما تعلق پذیرد ودرهمان حال ارادهٔ بنده ازارادهٔ آزاد امتیاز جوید.

انسلم را شاید بتوان کسی دانست که معنی دقیق این مسأله وحدود شمول آن را به‌وضوح معلوم داشت. درنظر او «توانستن» استعدادی‌است برای این‌که انسان آنچه راکه می‌خواهد به‌انجام رساند. اما، به‌یك معنی اراده خود نوعی ازتوانستن است: یعنی مقصود از اراده این است‌که ما بتوانیم بخواهیم. پس اراده هرچه به‌خواستن تواناتر باشد بیشتر با معنی خود مطابقت دارد. این اصل را برمسأله‌ای‌که مورد بحث ماست تطبیق کنیم. دربارهٔ کسی‌که می‌خواهد ولیکن نمی‌تواند تنها نبایدگفت‌که ارادهٔ او فاقد تأثیراست بلکه بایدگفت‌که ارادهٔ او چنان‌که باید اراده نیست. قدرتی‌که فاقد آن است قدرت خود اراده است، یعنی فقدان قدرت اراده دراین‌مورد به‌این معنی‌است‌که نمی‌تواند بخواهد. پس انتخاب اختیاری همواره دربارهٔ خواستن‌نیکی یاخواستن بدی یکسان است: اگر چنین نمی‌بود چگونه می‌توانست پای انتخاب به میان آید؟ ولیکن چون اراده بالذات توانستن است نمی‌توان انتخاب بد را با اختیار اشتباه‌کرد. انسان ازیك طرف اختیار دارد، وازطرف دیگر کار بد را به‌انتخاب خود مرتکب می‌شود، ولیکن ارتکاب این کار ازآن حیث‌که انتخاب او به‌اختیار او باشد نیست. فراتر ازاین می‌توان رفت: انسان چون مختارآفریده شد به سبب قدرتی‌که به‌ارتکاب معصیت داشت معصیت کرد، ولیکن این قدرت جزئی ازاختیار حقیقی او نبود، چه این اختیار بدین‌معنی بود‌که او بتواند گناه نکند[۳۴]. به‌عبارت دیگر اختیارآدمی بدین‌معنی است‌که اورا چنان آفریده‌اندکه مختار است

دراین‌که بخواهد طوق بندگی معصیت را برگردن خود نهـد؛ پس انتخاب اختیاری او قدرتی است‌کـه منشأ تأثیر است. منتهی قدرت خودرا با ارتکاب معصیت [یا خود باقبول بندگی] بازپس زده وبه دور انداخته است؛ آیا می‌توان گفت‌که همین ترك مقاومت درمقابل معصیت خود ازجملهٔ عواملی است‌که اختیاررا صورت‌پذیر سازد؟- اختیاری‌که ازحدود خود می‌کاهد، ولو این‌کاهش به‌اختیار او باشد، مطابقت خویش را با ذات خویش ازدست می‌دهد؛ وبایدگفت‌که فعلی که به‌اختیار ازانسان سرمی‌زند وباعث نقصان اختیار او می‌شود خیانتی نسبت به‌اختیار خاص انسان است. ازهمین‌رو درست به‌همان دلیل‌که خواستن توانستن است اگرتوانستن خودرا به خواستن‌کم‌کنیم ازتأثیر عامل اختیار درفعل انتخابی اختیاری‌کاسته‌ایم. پس قدرت حقیقی این است‌که نیکی را بخواهیم واین خواست خودرا به‌انجام رسانیم؛ اراده ازآن پس‌که بدکند باز دراین‌که نیکی را بخواهد مختار است، ولی دراین‌که آن را بتواند چنین نیست. پس اختیاری است‌که جزئی ازآن را بریده وبه دور افکنده‌اند؛ فضل ورحمت همین جزئی راکه ازاختیار گسسته‌اند بدان می‌پیوندد وتأثیری راکه دربدایت حال داشت بازمی‌گرداند؛ پس به‌جای این‌که ازاختیار بکاهد آن را ازبند رها می‌سازد؛ انتخابی را که می‌تواند بـه صرافت طبع حـاصل شود بـا اختیاری‌که قدرت تأثیر دارد قرین می‌کند؛ انتخاب اختیاری[۳۵] به‌معنی حقیقی خود اختیار درانتخاب[۳۶] می‌شود[۳۷].

ازآن زمان‌که قدرت معصیت به منزلهٔ یکی ازاجزاء لازمه برای صورت پذیرفتن اختیار ازآن حیث‌که اختیار است تلقی نشد مسألهٔ فلسفی انتخاب اختیاری تغییروجهه داد. هربارکـه خواستند شرائط اختیاررا به‌تمام وکمال تعیین‌کنند، مانند توماس آکوئیناس سه حیث مختلف درآن تمیزدادند: اختیار نسبت به فعل، ازآن حیث‌که اراده می‌تواند به‌کار افتد یا نیفتد؛ اراده نسبت به شیء مراد، ازآن

حیث که می‌تواند این شیء یا غیر آن را بخواهد؛ اراده نسبت به غرض مرید، از آن حیث که نیك را یا بد را بخواهد. اما درباب اختیار از حیث فعل اشکالی نیست، زیرا اراده خودبه‌خود مسلط برتعیّناتی است که درآن پدید می‌آید. خواه مقصود خواستن انسان قبل ازارتکاب معصیت اولیه وخواه بعد ازآن باشد، وخواه سعادتمندانی را درنظر گیریم که فضل خدا پیوسته شامل احوال آنهاست، اراده همواره می‌خواهد آنچه‌را که می‌خواهد، و در نتیجه قرین اختیار است. درباب انتخاب وسائل برای وصول به غرض نیز بحثی نداریم، زیرا تردیدی نمی‌توان داشت دراین که انتخاب ازاین حیث قرین اختیار نیست. انسان غرض خودرا انتخاب نمی‌کند، بلکه ازهمین لحاظ که انسان است غرض او بالضّروره نیل به سعادت است؛ ولیکن راههای گوناگون دربرابر او گشوده است واو درانتخاب راهی که برای وصول به‌این غرض بهترین راه می‌نماید اختیار دارد.

اما اگر انتخاب وسائل را ازلحاظ ارتباط آنها با اغراض درنظر گیریم مطلب تفاوت می‌پذیرد، اگر شروطی درنظر نگیریم انسان مختار است دراین که بتواند دربارهٔ ماهیت غرض خود یا دربارهٔ ماهیت وسائلی که این غرض‌را تمهید می‌کنند به‌خطا رود. اگرخطایای عقل او نمی‌بود همواره آنچه راکه می‌بایست بکند می‌دانست؛ اگر ارادهٔ او قرین قصور نمی‌شد هرگز ازآنچه می‌خواست بکند خودداری نمی‌کرد؛ واین خطاها وقصورها جملگی علائم انتخاب اختیاری است. مع‌ذلك عواملی که اختیاررا صورت‌پذیر می‌سازد همین امور نیست، آن‌جاکه این امور نتواند واقع شود، مثلاً درمورد سعداء، اختیار به‌تمام وکمال حاکم است، زیرا اگر بدکردن نشانهٔ مختاربودن باشد، همواره نیکوکاربودن نیز دلالت براختیار دارد[۳۸]. پس همه‌کس دراین باره توافق دارند که تصمیمی که ارادهٔ قصورپذیری به‌اختیار خود می‌گیرد بدان سبب که قصور می‌پذیرد قرین اختیار نیست بلکه بدان

سبب چنین است که فعل ارادی است. ولیکن باید دید که آیا فراتر از این نیز می‌توان رفت؟ اگر قدرت به سوء انتخاب را نقصی درعمل به‌اختیار شماریم آیا همین امررا نمی‌توانیم دلیل نقصانی درخود اختیار بگیریم؟ هرگاه انکار این امردشوار باشد آیا نباید به‌امردیگری اقرار کرد وآن این که هرچه اراده با قصور کمتر قرین باشد به همان نسبت با اختیار بیشتر قرین است.

سابقاً گفتیم که مسیحیان اعتقاد دارند که اراده به مدد فضل ورحمت آزاد می‌شود؛ همین اعتقاد درهمین مقام درتحلیل انتخاب ارادی دخیل می‌شود وهیئت‌آن را یکسره دیگرگون می‌سازد. درفلسفهٔ توماس آکوئیناس درپی تمرین حل این مسأله ازاین طریق برآمده‌اند بی‌آن‌که آن را به‌انجام رسانند. ابتدا اراده ازحیث ماهیت خود بالضروره برای این‌که نیکی را بخواهد تعیّن یافته است. گفتیم و پذیرفتیم که اراده مقرّ ومنشأ اختیار است، ولیکن این نیز درست است که عقل علت اختیار است. توضیح مطلب این‌که اراده بالضروره متوجه به خیر است واین ضرورت ازطبیعتی که منشأ اراده است ناشی است؛ پس اراده تنها درقبال اقسام مختلف تصوری که می‌توان به حکم عقل ازخیرحاصل کرد می‌تواند غیرمتعین باشد[۳۹]. ولیکن اگرآنچه ارادهٔ طبعی ما را به‌صورت انتخاب اختیاری درمی‌آورد عقل باشد باید دید که آن‌جاکه ارادهٔ ما خودرا درقبال تعیّن تام عقلی می‌بیند انتخاب اختیاری چه می‌شود؟– خدا وملائك وسعدا با ما تفاوت دارند ولیکن می‌توان صدق این مطلب را دربارهٔ آنان آزمود. مسلم است که عقل خدا غیرقابل قصوراست؛ معذلك توماس آکوئیناس به‌انتخاب‌اختیاری خدا نسبت به همهٔ اموری که جزکمال خاص او باشد قائل بود. او این صفت را به عیسی مسیح وحتی به سعدا نیز منسوب می‌داشت[۴۰]. زیرا ارادهٔ مسیح با این‌که متعین به خیر است، متعین به خیر خاصی نیست، وارادهٔ سعداء بااین‌که همواره قرین رحمت خداست باز باید موجب

آن شود که افعال آنان ازلحاظ غرض خاص آن اراده تنظیم گردد[۴۱] مورد فرشتگان نیزمورد مشابهی‌است ومی‌تواند ما را به دریافت آنچه دربارهٔ سعدا صادق می‌آید یاری دهد. اینان چون دیده به دیدار خدا می‌دوزند نه‌تنها نمی‌توانند اورا نخواهند بلکه درانتخاب وسائلی که باید درستایش وپرستش خدا به‌کار برند نیز نمی‌توانند به راه خطا روند. اما قصورناپذیری انتخاب اینان به‌جای این‌که مخالف انتخاب اختیاری باشد دلالت بر کمال آن دراینان دارد. پس این انتخاب در فرشتگان‌که نمی‌توانند گناه کنند کامل‌تر است، زیرا هرجاکه عقل باشد اختیار است وهرچه عقل بیشتر باشد اختیار بیشتراست[۴۲].

بیان توماس آکوئیناس درخداشناسی، حاوی نتائجی ازلحاظ فلسفی بودکه می‌توانست به‌تدریج ازآن استخراج شود، ودرطی زمان چنین شد. راه برای دوگونه تفسیر ازاقوال او برحسب این‌که درباب منشأ انتخاب اختیاری یا علت آن تأکیدکنند هموار بود، وچنان‌که اشاره شد مقصود ازمنشأ انتخاب ارادی فعل خودبه‌خودی خواستن، ومقصود ازعلت آن عقل است. دراواخر قرون وسطی به سبب مداخلهٔ ویکلیف[۴۳] ولوتر[۴۴] وکالون[۴۵] این مسأله ناگهان ازنو به میان آمد. اصحاب تجدد مذهبی[۴۶] چون این مسأله را صرفاً ازلحاظ دینی طرح می‌کردند تنها به‌قدرت انتخاب اختیاری توجه داشتند وچون انتخاب اختیاری بدون فضل ورحمت به چیزی شمرده نمی‌شود جز نفی آن چاره‌ای نمی‌دیدند. لوتر به‌جای انتخاب اختیاری انتخاب اضطراری[۴۷] را اصطلاح کرد واین اصطلاح کاملترین تعبیر ازنحوهٔ اعتقاد او می‌توانست بود: خواستن چون توانستن را یکسره ازدست داده فاقد کل اختیار خود شده‌است. متکلمان کاتولیك دربرابر تجدد مذهبی خودرا ناچار ازآن دیدندکه به پا خیزند. به رأیی که درآثارآباء کلیسا وسنن قرون وسطی رائج بود ومستقیماً با انتخاب اضطراری مخالفت داشت تمسّك جستند وآن این بودکه ارادهٔ ما وقوهٔ انتخابی که دارد

اساساً با عدم تعین مقرون است. مولینا[۴۸] با اغراقی که دربارهٔ قدرت اختیار جزافی به‌کار برد. برآن رفت که خصوصیت اختیار بالذات این است که جملهٔ امور نسبت به‌آن علی‌السّویه باشد. او می‌توانست درتأیید رأی خود ازفلسفهٔ دونس اسکوتوس مستفید شود وسلاحی برای دفاع ازاین مذهب ازآن فیلسوف به عاریت گیرد، ولیکن بعضی ازاقوال توماس آکوئیناس نیزممکن بود که اورا به‌کارآید وپیداست که مولینا ازآن حیث که منشأ انتخاب اختیاری را یکسان بودن امور درمقابل اراده می‌شمرد، با یکی ازمقتضیات فکرمسیحی درمورد اختیارموافقت می‌جست. ولیکن باید دانست که فکرمسیحی قائل به حقوقی بـرای قدرت انتخاب اختیاری نیزبود. هیچیك ازفلاسفهٔ مسیحی نمی‌توانست دراین‌باره ازهرجهت حق را به‌جانب پیروان لوتربداند. لااقل پیروان توماس می‌بایست دربرابر اینان به دفاع ازاین عقیده برخیزندکه لوتر تنها به جزئی ازمطلب توجه‌کرده است؛ ازهمین‌رو پیروان توماس بی‌آن که ازمنشأ اختیار غافل مانند به ماهیت علت آن نیزتوجه نمودند وکسانی کـه دراین راه ازآنان تبعیت کردند ناگزیـر دربارهٔ اختیار جزافی چان‌که مولینا آن را دریافته بود به بحث ونقد پرداختند. ما درمورد دیگری شرح این مطلب را داده‌ایم که چگونه این جدال درقرن هفدهم به‌نظریهٔ دکارت دربارهٔ اختیار مدد رسانید[۴۹]. حتی برآنیم که اگر سعی متمادی علمای الهی قرون وسطی دربین یونانیان ودکارت قرار نمی‌گرفت بخش چهـارم ازکتاب «تأملات»[۵۰] نوشته نمی‌شد. دکارت به‌واسطهٔ ژیبیوف[۵۱] کـه ازجملهٔ ارکان مؤسسهٔ وعظ وخطابه محسوب می‌شد، ومورد استناد دکارت بود، توجه به‌انتخاب اختیاری را ازتوماس آکوئیناس فراگرفت وآن را به منزلهٔ قدرتی برای‌انتخاب تلقی کرد واختیار الزامی ناشی ازاین قدرت را بسیط وغیرمنقسم شمرد ولیکن برآن شدکه به‌همان نسبت که یکسان‌بودن امور دربرابر این اختیارکاهش یابد رهائی آن ازشـّر وخطا افزایش می‌پذیرد. درمذهب

دکارت نیـز، مثل مذهب توماس، دورماندن حکم ازقصور وخطا، مخالف انتخاب اختیاری نیست بلکه برقدرت اختیار می‌افزاید.

با این تعبیر، جملهٔ عقائد دربارهٔ انتخاب اختیاری مستقیماً با اصالت طبع بشردرفلسفهٔ مسیحی که مقتضیات آن درسراسر قرون وسطی نمایان بود مناسبت دارد. چون اعتماد به فسادناپذیری طبع بشر واعتقاد به‌تأثیر علل ثانوی وقدرت ایجاد این علل کاهش یافت دنیا برای وقوع تجدد دردین مسیح آماده گردید. درهرکشوری هرقدر این اعتماد به‌قوت خود باقی ماند تجدد با شکست مواجه شد. ازهمین‌رو تمام آراء اخلاقی مسیحی درقرون وسطی مثل عقائد آباء کلیسا که منشأ این آراء بود به ضرورت براساس تصدیق انتخاب اختیاری وزوال‌ناپذیری آن قرار داشت. اگرتجدد مذهبی را، چنانکه خوش دارند، سرآغاز دورهٔ جدیدی درتفکربخوانند ازاین روست که با این تجدد فکری سلب اعتبار ازانتخاب اختیاری شد. ازاین پس دیگـر فلسفهٔ مسیحی دربرابر کسانی که نمی‌خواستند یاران ویاوران وهمکاران خدا به شمار آیند نمی‌توانست سخنی به زبان آورد. معذلك، این فلسفه چون نسبت بامسیحیت داشت دربارهٔ اهمیت قدرت‌انسان ومحلی که درتعریف اختیار داشت پیوسته تأکید نمود. بنابـراین ما یکی ازسودمندترین وپرمایه‌ترین مطالب راکه نمی‌توانیم درنزد پیشینیان بیابیم ازفلسفهٔ مسیحی آموختیم وآن‌این است که ارادهٔ ماخود به‌خود منشأ تأثیر است وتأثیر درست ونیکوئی که می‌بخشد اختیاررا پدید می‌آورد.

حواشی فصل پانزدهم

۱) دربارهٔ مآخذ یونانی فکر قرون وسطی دربارهٔ اختیار می‌توان ازآثار M. Witmann

فوائد بسیار برد ازجمله :

Die Ethik des Aristoteles, Regensburg, 1920; *Aristoteles und die Willensfreiheit,* Fulda, 1920; *Die lehre von der Willenfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht* dans : *Philos. Jahrbuch,* t. XL (1927), p. 170-188 et 285-305.

مطالعات م. ویتمن را دربارهٔ اسلاف توماس آکوئیناس درقرون وسطی می‌توان با مراجعه به‌این کتاب تکمیل کرد:

O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu'a Saint Thomas d'Aquin,* Louvain, abbaye du Mont-Cesar, 1929, in-8e, 164.

2) Irenée, *Adv. Haereses,* IV, 37, 1; patr. gr. t. VII, col. 1699.

۳) رجوع شود به :

Origene, *De principiis,* I, Praef., 5, dans Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum,* t. 446, p. 164-165.

وهم‌چنین به : Gregoire de Nysse, *Orat. catech.,* 31; *op. cit.,* t. 1034, p. 388.

وهم‌چنین رجوع شود به :

Jean Chrysostome, *In Genes. homilide,* 22, I; *op. cit.,* t. 1151, p. 436. *In epist. ad Ephesios homiliae,* 4, 2; op. cit., t. 1204, p. 458. *In epist. ad Hebraeos homiliae,* 12, 3; op. cit., t. 1219, p. 63.

(که متن مهمی دربارهٔ همان مطلب محسوب است.) وهم‌چنین به :

Jean Damascène, *De fide Orthod.,* 2, 30; op. cit., t. 2359, p. 741.

(دربارهٔ اختیار وعلم سابق الهی) کلمهٔ لاتینی Liberium arbitrium دراصل یونانی خود ازاصطلاحات رواقیان بوده وازدیرباز به همین‌کلمه‌کـه معنی‌آن انتخاب اختیاری است ترجمه شده است (Tertullien, *De anima,* 21) – ویتمن Wittman (همان مقاله، ص ۲۸۵) دراین‌باره به : Jérôme, Adv. Pelag., 3, 7. وبه : Rufin درترجمهٔ

Origène, *De Principiis*, III, 1.

نیز ارجاع می‌کند.

۴) appétit که به‌اصطلاح قدما شهوت نیز می‌توان گفت. م.

۵) désir که به‌اصطلاح قدما شوق نیز می‌توان گفت. م.

6) electio, Le choix.

۷) ارسطو، **اخلاق نیکوماخوسی**، دفتر ۳، فصل ۲، ص ۱۱۱، ب ٤؛ ص ۱۱۱۲، الف، ۱۷. باانتخابی‌که دربین خیروشر می‌کنیم می‌توانیم خودرا ازلحاظ اخلاقی موصوف به نیك وبد بدانیم. این انتخاب دخیل درعمل ارادی است ولیکن تنها جزئی ازآن است، زیرا هرچیزی‌که انتخاب به‌آن تعلق‌گیرد، ارادی است بی‌آنکه عکس‌آن صحیح باشد. پس انتخاب همواره فعل ارادی است‌که مبتنی‌بربحث عقلی باشد. مرجع مذکور، ۱۱۱۲، الف، ۱۵ – ۱۶.

۸) دربارهٔ آنچه ازامرطبیعی درامر ارادی باقی می‌ماند، برحسب مذهب ارسطو، رجوع شود به تبصرهٔ مفیدی‌که توماس آکوئیناس آورده است:
Sum. theol., Ia-IIae, 10, 1, ad 1^{m}.

9) arbitrium.

10) liberum

11) Saint Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, I, 1; patr. lat., t. 44, col. 881.

وهمان مرجع: II, 2, col. 882; II, 2-4. وهم‌چنین: X, 22, col. 894. نیزرجوع شود به متنی‌که حاکی ازمطابقت قول آوگوستینوس با قول قدیس ژروم است وحال آن‌که لوتر بیهوده می‌کوشید تا این‌دو را ازیکدیگر جدا سازد:
De natura et gratia, 65, 78; t. 44, col. 286.

۱۲) رجوع شود به: Saint Thomas, I, 83, 4. و *De Veritate*, 24, 6. – درنظر بوناونتوره انتخاب اختیاری بالذات هم شامل عقل وهم حاوی اراده است.
(*In II sent.*, 25, 1, 3; éditt. Quarracchi, t. II, p. 598-599).
وبه همین سبب‌که مشتمل بردوحالت است نمی‌توان آن را قوه‌ای (faculté) نامید بلکه فقط باید گفت ملکه (habitus) ایست: *II Sent.*, 25, 1, 4, p. 601-602. – توماس آکوئیناس در *Sum. theol.*, I, 83, 3, 4. وهم‌چنین در *De Veritate*, 24, 6. درست درمقابل او قرارگرفت. دونس اسکوتوس با رجوع به یوحنای دمشقی درضمن شرح رأی او با توماس آکوئیناس دراین‌باره توافق جست. رجوع‌شود به:
Hier de Montefortino, J. *Duns Scoti; Summa theologica*, I, 83, 4.

۱۳) رجوع شود به:
Saint Augustin, De lib. arbit., I, 12, 26; patr. lat., t. 32, col. 1235.
دراین‌نوشته‌تعبیرپرمعنی‌اختیارارادی‌انتخابی‌پیوسته‌تکرارشده‌است. رجوع‌شودبه‌همان‌مرجع: II, 1, 1, col. 1240. – آوگوستینوس همین انتخاب اختیاری را در همان کتاب III, 3, 7, col. 1274 نیز اراده‌کرده است. این حکیم به‌قصد ستیز با پیروان پلاگیوس دوباره به‌این مقال بازگشته است. واقوالی راکه درآثار اولیهٔ خود درتصدیق انتخاب

اختیاری آورده بود، واینها همان آثاری بودکه پیروان پلاگیوس درمقابله با او بدانها استشهاد می‌کردند تا تناقض اقوال اورا اثبات نمایند ازسرگرفت وصحت این اقوال را به سبب‌این‌که اختیار انتخابی درنظرش با اراده مترادف‌بود تأییدنمود. – نیزرجوع شودبه :
Saint Bernard, *De Gratia et lib.* arb., I, 2; patr. lat., t. 182, col. 1002-1003.
14) Saint Augustin, *De duabus animabus,* X, 14; *pair. lat.*, t. 158, col. 496-498.
De lib. arbi, trio, cap. V; *patr. lat.*, t. 158, col. 496-498.
Pierre Lombard, *II Sent.*, 25, 8, édit. Quaracchi, p. 432.
Saint Bonaventure, *In II sent.*, 25, 2, 1.
Saint Thomas, *In II sent.*, 25, 1, 2, édit. Quaracchi, t. II, p. 609-611.

۱۵) رجوع شود به :
Saint Anselme, De lib. arbit., cap. II; *patr. lat.*, t. 158, col. 491-492.

وهم‌چنین به :
Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis,* I, 5, 21; *patr. lat.*, t. 176, col. 255.

درنظر او این فعل ازآن حیث‌که شوقی‌است‌که درپرتو عقل روشن می‌شود اختیاری است، یعنی اراده به معنی خاص‌آن است؛ ولیکن ازآن حیث‌که به صرافت طبع حاصل می‌آید (یعنی ازفعل خود به‌خودی شوق سربرمی‌زند) انتخاب است. وبدین ترتیب انتخاب‌که به مثابهٔ قدرت انتخاب خود به‌خودی است با اختیارکه به‌منزلهٔ ارادهٔ عقلی است تفاوت می‌پذیرد. لوتن Dom O. Lottin این‌متن‌را در *Les définitions du libre arbitre,* p. 11. شرح می‌دهد وبعداً انتقاد مفیدی راکه ملون Robert de Melan برآن وارد آورده‌است ذکر می‌کند. این شخص برآن است‌که انتقاد را به شوق وشهوت نسبت دادن خلاف معمول است، چه انتخاب بالطبع ناشی‌از عقل ماست. ولیکن گمان‌نمی‌رود که‌هوگ‌دوسن‌ویکتور مرتکب چنین اشتباهی شده باشد. اگرچه قول او مبهم است ولی می‌توان درتعبیرآن‌گفت که انتخاب درنظر او تالی شوق واختیار تالی اراده است. پس باید، برعکس، ازقول او نتیجه‌گرفت‌که انتخاب همان خود به‌خودی‌بودن فعل انتخابی است. اما درمورد اختیار، چون ارادهٔ مختاررا درمقابل انتخاب ناشی ازشوق‌گذاشت پس بایدگفت‌که به‌نظر او حرکت خود به‌خودی شوق طبیعی باقدرت تحرکی‌که ازمعرفت تحصیل می‌شود به‌صورت فعل ارادی واختیاری درمی‌آید. با همهٔ این بایـد دانست‌که به صحت این تفسیر نمی‌تـوان اطمینان داشت.

۱۶) dynamisme یا تصدیق اصالت توانمندی. م.

17) Duns Scot, *Op. Oxon.*, II, 25, 1, 22-24. - In lib. Metaph., IX, 15.

قسمتی ازاین متن را J. Carreras y Artrau در:
Ensayo sobre et voluntarismo de J. Duns Scot.
طبع Gerona سال ۱۹۲۳ ، ص ۸۵ – ۹۰ شرح داده است.

۱۸) بوئتیوس ← حواشی فصل دهم ، ارجاع شمارهٔ ۳۰ .

۱۹) رجوع شود به :
Boece, *In lib. de Interpret. editio secunda* : *patr. lat.*, t. 64, col. 294-493..

دربارهٔ این مطلب که انتخاب اختیاری همان اراده باشد رجوع کنید به :
H. V. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1905, t. III, p. 129, 1-7 et suiv. dans M. Wittman,, art. cit., p. 177-178.

20) volontarisme.
21) liberté d'indifférence.
22) *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.*

۲۳) ویتمن (M. Wittmann) درمقالهٔ ممتازی که بدان اشاره شد (حاشیهٔ ۱ ص ۴۲۵ همین ترجمه) بعضی ازاین تعبیرات را با اختلافات جزئی تفصیلی که درمعانی آنهاست ذکر می‌کند. – ونیزرجوع شود به *De Veritate*, 24, 1, ad 20^m. توماس، پس‌ازاین‌که نشان داد که اشیاء انتخاب ندارند وحیوانات با این‌که دارند اختیاری نیست زیرا با قوهٔ حاکمهٔ خود بالطبع دربارهٔ امورحکم نمی‌کنند، راجع به‌انسان نتیجه‌ای گرفت که تفصیل‌آن را می‌توان درمقالهٔ مذکوره از M. Wittmann (ص ۲۹۵ – ۲۹۸) بازیافت. تبصره‌ای را که این مورخ برتفسیر توماس آکوئیناس ازقول بوئتیوس افزود باید درنظرداشت. اختیار ازلحاف ارتباط آن با قوهٔ حاکمه درنظر بوئتیوس حکم اختیاری دربارهٔ اراده‌ایست که حکم درمورد آن صادر می‌شود، درنظر توماس حکم اختیاری ناشی ازاراده است ازآن حیث که انتخاب آن قسمی ازحکم است (همان مقاله ، ص ۲۹۶ – ۲۹۷) معذلك توماس آکوئیناس ازلحاظ دیگری این مطلب را نیـز پذیرفت که حکم دراراده اثر می‌گذارد (De ver., 24, 1) – قصد آن نداریم که مطلبی را به ویتمن باآن همه تحقیق بدیع کـه درمتون آثارکرده است بیاموزیم، بلکه مقصود ذکر این نکته است کـه چون بخواهیم آخرین تدقیق را به‌جای آوریم به‌جای تشریح مطلب باید به تبیین متون پردازیم که جزئیات آن را نهایتی نیست. آنچه باید درنظرگرفت این است که موقعی که انسان دربارهٔ ارادهٔ خود حکم می‌کند آنکه حکم می‌کند عقل است وموقعی که انتخاب اختیاری او تصمیم می‌گیرد آنکه انتخاب می‌کند اراده است.

۲۴) رجوع شود به :
Saint Bernard, *De gratia et libero arbitrio* VIII, 24.
همچنین رجوع‌شودبه : *Patr. lat.*, 182, col. 1014. وهمان مرجع XII, 39; col. 1022.
ازاین لحاظ آنچه دربارهٔ طبیعت گفته می‌شود درزمینهٔ فضل ورحمت نیز درست‌است (رجوع شود به همین‌کتاب حاضر، اواخر فصل ۷) وآن این است که ما یاران ویاوران خدائیم :
XIII, 45; col. 1025 اما این همکاری انسان درنجات خود امکان نمی‌یابد مگراین‌که انتخاب اختیاری‌را ازاو نتوان سلب‌کرد (رجوع‌شود به‌همان مرجع، II, 4; col. 1004)
وبالاخره باید مطالبی راکه درکتاب توماس آکوئیناس آمده است بازخواند علی‌الخصوص مطلب مندرج در: *Sum. theol.*, I, 83, 2, ad 3^m.

۲۵) رجوع شود به : Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 83, 2.
توماس دراین باره ازسنت پایداری تبعیت‌کرد. پی‌یر لمبارد دربارهٔ این خصوصیت انتخاب اختیاری تأکید نموده بود ودراین باره با هوگ دوسن ویکتور توافـق داشت. رجوع

شود بـه : *II Sent.* 24, 3; édit. Quaracchi, p. 421. واین هـردو با آوگوستینوس متفق‌القول بودندکه انتخاب اختیاری انسان را بنابـرتعریف دربین خیروشّر می‌دانست. رجوع شود به :

De Correptione et gratia, I, 2; patr. lat., t. 44, col. 936.

اگردقت‌کنیم دربارهٔ انتخاب اختیاری الهی سخن جزاین خواهد بود. رجوع شود به :
Cont. Jul. Pelag. Op. imperf., V, 38; t. 45, col. 1474.

منتهی درآن مورد این لفظ ازهرجهت معنی دیگر حاصل خواهدکرد. رجوع شود به :
II sent., 25, 1; édit Quaracchi, p. 429.

برای توجه به‌این مسأله ازلحاظ فنی وصناعی رجوع شود به :
Saint Bonaventure, *In II sent.,* 25, 2, 1; édit. Quaracchi, t. II, p. 610-611.

وهم‌چنین رجوع شود به :

Saint Thomas d'Aquin, *In II sent.,* 25, 1, 1.

۲۶) ارسطو، **اخلاق نیکوماخوسی**، کتاب ۵، فصل ۶، ۱۱۳۱، الف، ۲۸– و رجوع شود به‌افلاطون، **نوامیس**، کتاب ۳ ، ۶۹۸ ، الف – ب .

۲۷) رساله به رومیان ، باب ۶ ، آیات ۲۰ – ۲۳ .

۲۸) تعدد معانی‌کلمهٔ اختیار دریکی ازمتون آثار پیروان پلاگیوس ظاهر است واین شخص یولیانوس Julien d'Eclan بودکه با آوگوستینوس جدال داشت. رجوع شود به :
Op. imp. cont. Julianum, I, 87; *patr. lat.,* t. 45, col. 1106.

آوگوستینوس هرگز این تعدد معانی راکه قبلاً درمتن رسالهٔ پولس نیزآمده بود رد نمی‌کرد (پولس، رساله به رومیان، فصل ۷، آیات ۱–۶)– رجوع شود به طبقه‌بندی معانی اختیار درآثار انسلم :

(*De lib. arbit.*, cap. XIV; *patr. lat.*, t. 158, col. 506)

وهم‌چنین به :

Saint Bernard, *De Gratia et lib. arbit.* cap. III, (*naturae, gratia, gloriae*); cap. IV, II (libertas a necessitate, apeccato, a miseria).

طبع

Quaracchi, t. II, p. 432-435.

هم‌چنین به :

Hugues de Saint-Victor, *Summa sententiarum,* III, 9; *patr. lat.,* t. 176, col. 102-105.

هم‌چنین به :

Saint Bonaventure *In II sent.,* II, 25, 2, dub. 2; édit. Quaracchi, t. II, p. 625-628.

وهم‌چنین به :

Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 83, 3, ad 3m.

۲۹) پی‌یـر [= پیتر] لمبـارد (۱۱۰۰ – ۱۱۶۰) Pierre [= Peter] Lombard متکلم وحکیم مدرسی فرانسوی‌که دراواخر عمر اسقف پاریس بود. م.

30) Saint Augustin, *Cont. Julian. Op. imperf.*, VI, 11; *patr. lat.*, t. 45, col. 1521.

– قدیس برنار نیز این گفته را ازسر گرفت.

۳۱) پولس رسول، رساله به‌رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۸.

32) Saint Augustin, *De Spiritu et littera*, XXXI, 53; patr. lat., t. 44, col. 234, 235.

33) *Ibid;* col. 233.

۳۴) برای توجه به‌تعریف قدرت رجوع شود به :

Saint Anselme, *De voluntate; patr. lat.*, t. 158, col. 488; *De lib. arbit.*, II; t. 158, col. 492.

35) liberum arbitrium.

36) libertas arbitrii.

37) Saint Anselme, *De lib. arbit.*, cap. III; *patr. lat.*, 158, col. 496; *op. cit.*, cap. V, col. 496; cap. VI, col. 517; cap. I, col. 491; cap. XIII, col. 505.

38) Saint Thomas d'Aquin, *De veritate*, XXII, 6, Resp.

39) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 17, 1, ad 2[m].

40) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 19, 10.

درقسمتی ازاین متن بیانی را ازقدیس ژروم تفسیر کرده است که گوئی حکایت ازاین دارد که او درجهت مخالف بوده‌است. رجوع شود به حاشیهٔ ۱ ص ۴۲۹ همین ترجمه . – درمورد عیسی مسیح وسعداء می‌توان کتاب *Sum. theol.*, III, 8, 4, ad 3[m]. را خواند.

۴۱) ازهمین‌روست که پندگفتن واندرزدادن حتی درعین بهجت وسعادت‌نیزدوام‌دارد:

Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 52, 3, ed ad 1[m].

42) *Sum. theol.*, I, 59, 3, ad 3m, et I, 62, 8, ad 3m.

۴۳) جان ویکلیف (حدود ۱۳۲۰ – ۱۳۸۴ م) John Wycliffe حکیم مدرسی ومصلح دینی انگلیسی. م.

۴۴) مارتین لوتر ← حواشی فصل ششم ، ارجاع شمارهٔ ۴۸ .

۴۵) ژان کالون ← حواشی فصل ششم ، ارجاع شمارهٔ ۴۹ .

46) Réforme.

47) Servo arbitrio.

۴۸) لوئیس د مولینا (۱۵۳۵–۱۶۰۰ م) Luis de Molina حکیم مدرسی اسپانیائی. م.

۴۹) دربارهٔ تاریخ این تأثیرات به تحقیقی که «دربارهٔ اختیار ازلحاظ دکارت ومناسبات آن با علم الهی» به‌قلم ژیلسون، مؤلف کتاب حاضر، به‌عمل آمده ومؤسسهٔ F. Alcan درسال ۱۹۱۳ درپاریس آن را به‌طبع رسانیده است (ص ۲۸۶ – ۴۳۲) ارجاع می‌کنیم . این قسمت ازآن کتاب هنوز می‌تواند مفید باشد. اگرچه محتاج بعضی ازاصلاحات در جزئیات مطالب است ولی رأی کلی راکه درآن تقریر شده‌است صحیح می‌دانیم. مؤلف درآن زمان نمی‌دانست و ازآن‌پس توجه‌یافت که نفوذ ژیبیوف در دکارت وتردیدهائی که ازآن پس دراین فیلسوف حاصل شد به‌قلم فراری (J. A. Ferrari) ازپیروان فلسفهٔ دکارت تشریح شده‌است. رجوع شود به کتاب همین شخص به‌نام :

Philosophia peripatetica, édit. 2, Venise, 1754, t. I, p. 310-312.

وهم‌چنین فرصت را دراین جا غنیمت می‌شمارد تا بگویدکه فقدان ارتباط مطالب‌که در ص ۴۰۴ کتاب مزبور دیده می‌شود، واینك بدین سبب از P. Petau معذرت می‌خواهد، ناشی ازجهل مؤلف به‌سوابق تاریخی این‌مسأله بود،و P. Petau حق داشت‌که می‌گفت اگر قدرت اراده را به‌انتخاب به‌این معنی بگیریم‌که جمیع امور دربرابر اراده یکسان است این‌قدرت را نمی‌توان ازآن سلب‌کرد. ولیکن اگرقدرت اراده را به سوء انتخاب، به معنی تساوی امور دربرابر اراده بینگاریم می‌توان این نوع دوم قدرت را ازآن سلب‌کرد بی‌آن که نوع‌اول ازمیان برود. اراده از آن‌حیث‌که انتخاب می‌کندخودرا درمقام ارادهٔجزافی که جمیع امور دربرابرآن علی‌السویه باشد محفوظ می‌دارد واگرهمواره حسن انتخاب کند همواره مختارمی‌ماند. اولین قسمت‌کتاب‌که بحث‌آن دربارهٔ اختیارخداست تصحیحات بیشتری لازم دارد. بعضی از این اصلاحات مفیدِ را درکتاب M. P. Garin به نام *Thèses cartésiennes et thèses thomistes.* طبع پاریس، Desclée de Brouwer ۱۹۳۳، می‌توان یافت وخود مؤلف نیز اصلاحات دیگری را درآن لازم می‌شمارد.

۵۰) *Méditationes* [این‌کتاب به‌فارسی ترجمه شده است: **تأملات درفلسفهٔ اولی.** اثر رنه دکارت. ترجمهٔ احمد احمدی (تهران، مرکزنشردانشگاهی، ۱۳۶۱) م.].

51) Gibieuf.

فصل شانزدهم

قانون و اخلاق در مسیحیت

هیچ کاری دشوارتر از آن نیست که ما امروز بخواهیم کلماتی را که قدما برای ادای معانی اخلاقی به‌کار می‌بردند به زبان خودمان ترجمه کنیم. ارسطو همهٔ افعالی را که برحسب اصول او درعلم اخلاق ممدوح ومقبول بود به‌کلمه‌ای درزبان یونانی می‌نامید که دراصطلاح او حکایت‌ازآن داشت که این‌افعال نشان ازجمال دارد، دلالت برنجات می‌کند، باید آنها را به جدگرفت؛ یعنی ناشی ازآن‌گونه فعالیت ماست که فی‌نفسها ولنفسها ارزش دارد ومغایر افعالی است که به‌قصد انتفاع ازما سرزند یا نشان ازپستی وبردگی دارد یا تنها به‌عنوان سرگرمی وبازی انجام می‌پذیرد[1]. امروز درمقابل همهٔ این تعبیرات تنها کلمهٔ سادهٔ «خیر» را می‌آورند والبته مشکل می‌توانند آن را جامع جمیع این معانی بدانند. کسانی که به زبان لاتین سخن می‌گفتند درترجمهٔ کلمهٔ دیگری اززبان یونانی چنین مشکلی را آزمودند. سیسرون[2] که درآثار خود با معنی این کلمه سروکار داشت لفظی دربرابرآن برگزید که ازآن پس ناگزیر عین آن را به زبان فرانسوی مبدل کردند وبه‌کار بردند [ومعادل عربی آن لفظ «شریف» است]. فعل شریف فعلی است

که مطابق خیرباشد، ولیکن سیسرون فعلی را فعل شریف می‌نامید که بالذات ولنفسه وبدون هیچ‌گونه توجه به منفعت ومصلحت ومکافات ومجازات درخورستایش‌باشد[۳]. مسیحیان نمی‌توانستند نسبت به مضامین این مفاهیم که سرشار ازاین همه معانی بود درمقابل قصور الفاظ، یا به سبب همین قصور، بی‌اعتنا باشند. هرگونه خیر اخلاقی برخوردار اززیبائی است ویونانیان دراین‌باره حق داشتند؛ زیب[۴] یا زیبائی را یکی‌ازخصائص خیر می‌شمردند. این زیبائی به‌اصطلاح حکمای یونانی پرتوی ازفروغ جمال معقول (یا به‌اصطلاح آوگوستینوس نوری ازجمال روحانی) است که ازطریق خیر اخلاقی درنفس ما منعکس می‌شود. آنچه زیبا باشد لایق تشریف وتمجید است وازاین لحاظ حق با سیسرون بود. ولیکن باید درنظر گرفت (وازاین پس فرصت رجوع به‌این نکته را خواهیم یافت) که آنچه سزاوار تمجید است جنبهٔ باطنی فعل درارادهٔ ماست[۵] واین اراده نیز خود ازآن لحاظ زیبا وستودنی است که توجه به‌غایتی دارد وبه‌حکم این غایت هدایت می‌شود.

پس می‌توان تطور اخلاق را دراین باب بدین‌گونه تلخیص کرد که علمای مسیحی نخست‌کوشیدند تا ارزش اخلاقی را به فعل ارادی که منشأ آن است منسوب دارند؛ درهمان حال خواستند تا جمال وشرف را درمفهومی که اعم ازآنهاست وآن مفهوم خیر است جمع آورند؛ آن‌گاه خیررا مستقیماً به مبدأ متعال مجد وشرف که فی‌حدذاته ومطلقاً وحقیقةً درشأن اوست مربوط سازند وفضیلت را به‌جهت نسبتی که با چنین مبدأی دارد برخوردار ازمجد وشرف شمارند[۶]. پس نفس شخص نیکوکار درنظرمسیحیان نیز بدان سبب جمیل وشریف است که صاحب فضیلت است، اما خود فضیلت بدان سبب شرف دارد که راهنمای آدمی به سوی خداست. پس فضیلت، برخلاف آنچه یونانیان می‌پنداشتند، خیر اقصی وشرط کافی اخلاق که خود آن به هیچ شرط دیگری مشروط نباشد نیست. برای این که کیفیت وقوع این تطور را

دریابیم بهتر این است که اول ببینیم آنچه موجب حسن یا قبح فعل اخلاقی می‌شود چیست و آسان‌تر این است که توجه خودرا به‌فعل قبیح که مسیحیان معصیت می‌نامند معطوف داریم.

کلمهٔ معصیت[۷] والفاظ مترادف آن امروز نیز درزبان‌های جدید معنی اخلاقی دینی خودرا محفوظ داشته وبه سهولت نمی‌توان باور داشت که همواره چنین نبوده است[۸]. متکلمان قرون وسطی می‌کوشیدند تا ازاخلاق یونانی هرچه راکه مشتمل برحقیقت می‌دیدند حفظ کنند واز همین‌رو تشخیص آنچه ازفرهنگ آن کشور گرفته وآنچه برآن افزودند همواره آسان نیست، ودرمواردی که اخلاق مسیحی مستقیماً نسبت به‌آن ذی‌علاقه باشد حتی مشکل می‌توان به‌دقت تعیین کرد که درچه زمانی مسیحیان ازدائرهٔ افکار پیشینیان خود پا فراتر نهادند. پس بهتر آن است که بکوشیم تا راهی راکه اصحاب نظر درقرون وسطی رفتند دنبال کنیم، تا ببینیم که تاکجا می‌توانیم با یونانیان همراه باشیم وازافکارشان دراخلاق تبعیت کنیم وجز درموقعی که اینان خود به راه دیگر می‌روند ما راه خودرا جدا نسازیم. هیچ کس بهتر ازتوماس آکوئیناس این سلوك را درنهایت نظم وترتیب نیازمود واین راه را بیش ازاو نپیمود، اگر ازاو هدایت جوئیم می‌توانیم مطمئن شویم که تاآخرین حدی که وصول به‌آن درحیّزامکان باشد دراین‌جهت پیش می‌رویم.

معصیت مقدم برهرامری فعلی است که نشان ازرذیلت دارد، پس برای این‌که به ماهیت آن پی‌بریم نخست باید دانست که رذیلت که منشأ معصیت است چیست وچون رذیلت درمقابل فضیلت است، ابتدا باید دید که فضیلت به‌چه معنی است. فضیلت بالذات ملکه‌ایست، یعنی حالت اکتسابی پایداری‌است که چون کسی آن را به‌دست‌آورد می‌تواند درمطابقت با طبیعت خود رفتار کند. این تعریف ازارسطوست[۹]. پس بدین ترتیب بنای این بحث درزمینهٔ اخلاق یونانی نهاده می‌شود. شیئی

را نیك می‌دانیم که آنچه برای ذات خاص او لازم آید ومقتضیات طبع اورا برآورده سازد دارا باشد. اگر این ملکه را به‌دست آوریم که، چون بدانیم که چیستیم، چنان‌که درخور ماست رفتار کنیم ازلحاظ اخلاقی به‌وصف نیکو موصوف می‌شویم، وچون فعلی راکه خودبه‌خود ازملکه‌ای ازاین قبیل ناشی شود به‌انجام رسانیم رفتار نیکو داریم یا به نیکی رفتار می‌کنیم. پس فعلی را ازلحاظ اخلاقی نیك می‌خوانیم یا مقرون به فضیلت می‌دانیم که باطبیعت کسی که مجری این فعل باشد مطابقت جوید.

درنتیجه باید گفت که اموری که درمقابل فضیلت قرار دارد سه امر است: معصیت وشرارت ورذیلت. بنابرتعریف، معصیت فعلی خارج ازترتیب است، یعنی فعلی‌است که با نظمی که طبیعت شخص مجری آن مقرر می‌دارد مخالف باشد. ازاین حیث چنین فعلی مستقیماً درمقابل فعل نیکو که شرح آن گذشت می‌آید وبه همین سبب بالضروره قبیح است؛ و باز به همین سبب نتیجهٔ حاصله از رذیلت است، زیرا رذیلت فقدان کمالی است که طبیعت شخص مجری اقتضای آن را دارد، یعنی مخالف فضیلت است[۱۰]. اگر فضیلت و رذیلت را بدین‌گونه تعریف کنیم، یعنی آن‌دو را مطابقت یا مخالفت با طبیعت بخوانیم، تنها درموقف ارسطو جای نگرفته‌ایم، بلکه مطالبی را نیز که آوگوستینوس خود ازتعالیم حکمای یونان درقبول اصالت طبیعت محفوظ داشته بود پذیرفته‌ایم[۱۱]. مقصود ما اثبات این مطلب نیست که علم الهی مسیحی بعداً درمعرض تسخیرفکرفلسفی مسیحی قرارگرفت، بلکه منظور ما بیان وضع مشترکی دربین دورهٔ آباءکلیسا ودورهٔ قرون وسطی است که فکرمسیحی نیزمانند فکریونانی بالذات مقتضی آن‌بود. این مطلب ازمطالب متداول درتاریخ فلسفه است، ولیکن آنچه باید گفت این است که توماس آکوئیناس پس ازسعی درتشریح وتوضیح این مطلب به طرز صناعی منطقی که ازعلم اخلاق ارسطو اقتباس کرده

بود برآن شدکه ازتعالیم استاد فراتر رود.

طبیعت چیست؟- چیزی‌است که هرموجودی را درمقرّ نوع خاص خویش برقرار می‌دارد یا خود صورت نوعیّهٔ اوست. ولیکن صورت نوعیّهٔ انسان ازآن لحاظ‌که مرکب ازصورت وهیولی است چیست؟- همان نفس ناطقهٔ اوست. پس آنچه صورت انسانیت به‌طبیعت ما می‌بخشد نطق یا عقل است واگر درتعریف فضیلت وخیر اخلاقی بگوئیم که آن فعلی است که با طبیعت ما مطابقت دارد قول ما بدین‌معنی است‌که چنین فعلی مطابق عقل است. برعکس، معصیت و شرّ اخلاقی، هم‌چنین رذیلتی‌که معصیت ازآن ناشی می‌شود، تنها ازاین لحاظ قابل تصور است‌کـه فعلی یا ملکه‌ای ازما غیرمعقول باشد. این مسأله را ازهرجنبه درنظرگیریم پیوسته باید بدانجا بازگردیم‌که مطابق قول مشهور سیسرون درتعریف اخلاق بگوئیم‌که آن ملکه‌ای برای رفتاری مطابق اقتضای عقل و طبیعت است[۱۲]. دیونوسیوس آریوپاگوسی باهمهٔ ذوق عرفانی‌که دراوبود ازاین لحاظ مشرب یونانی داشت وازهمین‌رو درتعریف خیروشرّ اخلاقی چنین گفت: «خیر انسان این است‌که تابع عقل باشد وشرّ او این است‌که ازعقل جدا افتد.» ازاین‌جا می‌توان به‌تعریف فضیلت چنان‌که بعداً توماس آکوئیناس ما را بدان متوجه ساخت راه جست: فضیلت آن است‌که شخصی راکه صاحب آن می‌شود وبا توجه به‌کاری‌که ازچنین شخصی برمی‌آید نیکو نماید، ازاین‌طریق که اورا قابل آن سازد تا برحسب طبیعت یعنی به‌اقتضای عقل خود رفتارکند[۱۳].

مع‌ذلك این تعریف چنان است‌کـه‌گوئی شخص مسیحی را کفایت نکند. یا بهترآن‌که بگوئیم پیداست‌که این تعریف شخص‌مسیحی راکفایت نمی‌کند، زیرا حاوی هیچ اشاره‌ای به‌خدا نیست وازحسن ارتباط وسوء ارتباط ارادهٔ شخصی با ارادهٔ صانع اوکه فضیلت یا رذیلت نمی‌تواند خالی ازآن باشد وسخن درآن به میان نمی‌آید. ازهمین‌رو

دراقوال آباء کلیسا یا متألهین قرون وسطی اغلب به‌تعاریف دیگری برمی‌خوریم که چنان می‌نماید که ازلحاظ ارتباط مستقیم بامعنی فضیلت ومطابقت با مسیحیت براین تعریف رجحان داشته باشد، مثل تعریف آوگوستینوس که پیوسته آن را ازسر گرفته وباز گفته‌اند: معصیت آن است که برخلاف قانون ازلی سخنی بگوئیم یا رفتاری بکنیم یا شوقی بورزیم[۱٤]. چون قانون الهی مافوق طبیعت است وبیش ازآن می‌ارزد پس اگرمعصیت را مخالفت با قانونی که حاکم برطبیعت است بدانیم بهتر ازآن است که مخالفت با طبیعتی که محکوم به‌این قانون است بخوانیم. باهمهٔ این، چون آن که طبایع را طبایع می کند خداست پس جداشدن طبایع ازماهیّاتی که خاص آنهاست به معنی مخالفت طبایع با قانونی‌است که خدا با خلق آنها وضع کرده است[۱۵]. پس صحت ارادهٔ انسان را می‌توان به مقیاس مطابقت آن با ارادهٔ الهی ودرهمان حال به مقیاس مطابقت آن با عقل انسانی سنجید. بدین معنی، اگرمطابق تعبیرقاطع ومحکم انسلم سخن گوئیم همان‌طورکه حقیقتی هست که به حکم تعلق می گیرد حقیقتی هم هست که با اراده نسبت دارد واساس هردوحقیقت یکی بیش نیست، زیـرا درهردومورد راستی ودرستی انسان در این است که مطابق تدبیر قانون الهی به راه افتد تا چنان که باید بیندیشد وبخواهـد. حتی حقیقتی هم هست کـه به‌اعمال تعلق می گیرد: «...کسی کـه درعمل به‌حقیقت پردازد به سوی نور روی می کند.»[۱٦]– زیـرا درعمل به‌حقیقت پرداختن جزکار نیکوکردن نیست، یعنی تطبیق فعل خویش برقاعده‌ایست که خدا وضع کرده باشد؛ چنان که بدکردن جزنقض همین قاعده نیست[۱۷]. پس کافی است به‌یاد آوریم که عقل صنع خداست تا بدانیم که برخلاف دستور عقل رفتن دستور خدا را به‌یکسونهادن است. پس اگرکسی برخلاف احکامی که عقل به‌وی ابلاغ می‌دارد رفتارکند به منزلهٔ این است که ازممرّطبیعت به‌نزاع باکسی روی آوردکه طبیعت را آفریده است[۱۸]. پس درواقع

معصیت را به دوصورت تعریف نکرده‌اند بلکه هردو گروه درتعریف آن یك سخن گفته‌اند. زیرا اگرقوانین عقل راکه قاعدهٔ قریب افعال ماست نقض کنیم به منزلهٔ این است که قانون اولی واصلی وازلی این افعال راکه همان عقل الهی است درهم شکنیم[۱۹].

صاحبنظران مسیحی چون دواصل مدبّـر افعال انسان را بدین گونه تحویل به واحد کردند ازآن پس درصدد برآمدندکه نتائج حاصله ازفکریونانی را با اعتقاد خاص خود به خلقت درفلسفهٔ اولی مرتبط سازند. والبته پیداست که دراین مورد ارتباط آنها بایکدیگر به منزلهٔ این است که یکی ازآن‌دو را تابع دیگری سازیم زیرا عقل انسان نمی‌تواند واضع اخلاق باشد مگر ازآن حیث که درجمیع مراتب به‌حکم قانون الهی صورت‌پذیرشود. انسان ازآن حیث که دارای عقل طبیعی است تابع اصول اولیهٔ عقل عملی است واین اصول خود ازاشراق الهی که قاعدهٔ وجدان اخلاقی است تبعیت می کند[۲۰]. ازآن حیث که خدا اورا به سوی غایتی درفوق طبیعت هدایت می کند عقل او به ظاهر تابع حکم وحی خدا می‌شود ودرباطن درمعرض نفوذ فضل خداست. ازصدق این حکم که قانون طبیعی عقل قابل تحویل به‌قانـون ازلی خداست صدق عکس آن لازم نمی‌آید، یعنی این حکم درست نیست که قانون ازلی را بتوان به‌احکام عقل طبیعی تحویل کرد. به‌عبارت دیگر بسیاری ازواجبات یا منهیّات است که عقل انسان امر به‌آنها یا نهی ازآنها نمی کند؛ برای این‌که این هردو سلسلهٔ امور بایکدیگر مقارنت جویند غرض طبیعی وغایت فوق طبیعی انسان باید به‌دقت تام عین یکدیگر باشند. وحال آن‌که می‌دانیم چنین نیست؛ قانون ازلی حاوی عقل انسان واساس آن است وجزائی درمقابل احکام عقل مقرر می‌دارد، ولیکن از جمیع جهات فراتر ازعقل است وبه‌همین سبب‌بااین که فیلسوف حق دارد معصیت را مخالفت با عقل بخواند متکلم نیزحق داردکه آن را بالاخص نقض حکم خدا بداند[۲۱]. البته درست است که

زمینهٔ کلام زمینهٔ فلسفه نیست ولیکن باید دید که آیا دراین مورد می‌توان فلسفه را چنان تلقی کرد که بدون علم الهی، وبی‌آن که شناخت خدا هم‌چون تاجی برتارك آن جای گیرد، صورت پذیرد؟- شکی نیست که متکلم بیش ازفیلسوف قائل به‌این بود که معصیت تخلف از قانون الهی ونافرمانی دربرابرخداست ولیکن چون ازفیلسوف مسیحی نیزسؤال می‌شد که چرا هرفعل مخالف عقل را باید قبیح شمرد سرانجام جوابی ازسنخ جواب متکلم می‌داد. قانون الهی، به‌معنی دقیق خود، جز به معنی احکام خدا نیست، ومتکلم دربحث اخلاقی معصیت را ازلحاظ ارتباط آن باهمین احکام وشرایع تعریف می‌کرد. ولیکن قانون الهی به‌معنی اعم شامل تمام اموری است که عقل الهی به‌وساطت آنها عقل انسانی را صورت‌پذیر می‌سازد وازجملهٔ آنها وجدان اخلاقی است. ازهمین‌رو کسانی ازمسیحیان که درعلم اخلاق به‌اصالت عقل قائل بودند بحث خودرا درفلسفهٔ اولی سرانجام به‌قانون الهی می‌رسانیدند. نافرمانی ازخود را نافرمانی از خدا می‌دانستند وهرگونه گناهی را سرپیچی ازقانون می‌خواندند[۲۲].

سعی دراین که مفهومی ازاین قبیل را دراخلاق ارسطوبتوان یافت بیهوده است. این حکیم با بذل توجه به‌تعریف مشروط اخلاق اقسام مختلف خطا راکه موجب فساد افعال ما می‌شود به‌نحو دقیق طبقه‌بندی کرد ولیکن هرگز دربحث تحلیلی خود به ماورای عقل نرفت. بنای بحث تحلیلی ارسطو واقسام احکامی که ازتمام این مباحث نتیجه گرفت برپایهٔ این اصل سقراطی بود که : بدکاری به‌معنی نادانی است. ارسطو این اصل را تصحیح وتکمیل وتلطیف کرد وپس‌ازتحدید آن به حدود تفصیلی ضروری علم اخلاق را برهمین پایه استوار داشت: «هرشروری شخصی است که بدانچه باید بکند جاهل وازآنچه باید احتراز جوید غافل است؛ وخطائی ازهمین قبیل موجب آن است که شخصی نادرست گردد یا به‌لفظ اعم بدشود.»[۲۳] منشأ شرّوقوع خطائی

دربدایت حکم است که‌باعث‌آن می‌شود که‌نتیجهٔ حاصله مخالف غرضی باشدکه مقصود ازعمل بود. ارسطو انسان را متعهد به‌تعقیب سعادت می‌دید ووصول به‌این سعادت راکه به هرصورت نسبی واضافی است حد حیات اخلاقی می‌شمرد. برآن بودکه اعمال او هرگاه اورا به‌این حد نزدیك سازد نیکوست وهـرگاه اورا ازآن دور دارد بد است؛ به هرصورت مفاهیم اخلاقی نیك وبد درنزد ارسطو ارتباط نزدیك با مفاهیم پیروزی وشکست داشت.

بعضی ازخطاها دررفتار پیش می‌آیدکه ناشی ازما نیست؛ اینها اقسام جهلی است کـه علل آنها خارج ازماست، وبنابراین ما مسؤول آنها نیستیم. این اموریاعث آن می‌شودکـه ما به مقصود نرسیم. این حرمانها شکست به معنی اخص کلمه است، وبه هرصورت ناکامی است واگربخواهیم می‌توانیم آنها را بدبختی بخوانیم. اما آن‌گاه‌که علت ناکامی درخود ماست دیگر تنها نمی‌توان سخن ازبدبختی گفت، بلکه پای قصور درمیان است. پس دربین قصور اخلاقی وناکامی فـرق دیگری نیست جز همان فرقی‌که در بین غلل شکست نهائی فعل انسانی وجود دارد. اگرعاملی راکه محرك ما به سوء عمل ازطریق شهوت یا غضب است براین علل ملحق‌کنیم ماهیت آنها تأخیرنمی‌پذیرد: فعلی که دراین موقع ازاین علت نتیجه می‌شود نادرست است ولیکن این نادرستی معلول جهل اصلی است‌که سوء عمل نتیجهٔ مستقیم آن به شمار می‌رود. ولیکن هرگاه فعلی‌را به‌حکم شعور ووقوف اراده‌کنیم ودربارهٔ خواست خود تصمیم بگیریم وپس ازبحثی برای تعیین اعتبار دواعی عمل به‌انتخاب پردازیم این بدکاری حاکی ازنادرستی‌کسی است‌که آن را به‌انجام می‌رساند؛ این‌جا دیگر تنها به‌قبح عمل حکم نمی‌کنیم بلکه شخص فاعل را قبیح می‌خوانیم؛ معذلك، بدکاری شخص فاعل ونادرستی اصلی‌که این تباهی ازآن برمی‌خیزد همواره ناشی ازهمان خطای بدوی عقل است[۲۴]. فضیلت ملکهٔ عقلی است‌که ما را قابل وصول

به سعادت می‌سازد، همان‌طور که رذیلت ملکهٔ خلاف عقل است که ما را محکوم به حرمان ازسعادت می‌کند. درجمیع این موارد، هیچ موجبی برای تبعیت ما ازقانونی برتر ازقانون انسان درمیان نیست؛ ما به هرصورت میوهٔ لیاقت خودرا می‌چینیم یاکیفر ناشایستگی خودرا می‌چشیم. محرك اول که کاری جز تأمل درفکر خاص، خویش ندارد قانونی برای تنظیم رفتار مردم تشریع نمی‌کند. او درمقامی نیست که به‌آسانی بتوان گفت که وحیی ازماورای طبیعت انزال می‌کند یا الواح عشره ارسال می‌دارد، بلکه حیات او کماکان بردوام می‌ماند، بی‌آن که قانونی ازبطون غیب برای هدایت ما تشریع نماید، یا نوری فراراه ما دارد؛ درستکار مأمون می‌شود و نادرست به‌ندامت می‌افتد بی آن که شادمانی آن یا پشیمانی این هرگز موجب رضای خدا شود؛ برخود آدمی است که به حکم اخلاق به‌سر برد وثمرات آن‌را برچیند، خدارا علاقه‌ای به‌این امورنیست.

گفتار افلاطون چنان می‌نمودکه گوئی جز این باشد؛ وبه ضرورت درهرفلسفه‌ای که خدایان را صانع عالم طبیعت بدانند واحکام صادره ازعنایت آنان را حاکم براین جهان بخوانند می‌بایست جز این بگویند. کسانی که به‌آئین افلاطون ودین مسیح می‌گرویدند به‌نظم الهی که حاکم برنظم اخلاقی ومعرفت آن است اعتقاد داشتند. افلاطون به زبان قصص سخن می‌گفت وسنّت رائجهٔ قدیم را ازسرمی‌گرفت که برحسب آن زحل چون عدم لیاقت هرشخصی را به حکومت بردیگران به‌نحوی که مرجع آنان تواند شد می‌بیند مُدن انسانی را تابع عقولی برتر ازعقول بشرمی‌کند واصحاب این عقول راکه برخی‌ازفرشتگانند شبان مردم می‌گرداند، چنان که مردم شبان رمه‌های خویشند. آن‌گاه که با تبعیت ازاحکام عقل رهبری زندگی خصوصی وخانوادگی ومدنی خودرا به‌دست این راهنمایان آسمانی که خود دراقسام این حیات سهیمند می‌سپاریم خودرا تابع آنان می‌شماریم. پس تفاوتی دربین

اطاعت ما ازخدایان واطاعت ما از «جزء فسادناپذیر وجود خودمان»[۲۵] درمیان نیست. اگرزحل را همان صانعی که دررسالهٔ تیمائوس ازآن سخن می‌رود بدانیم گوئی درجهانـی معادل با جهان مسیحی به سر می‌بریم که قانون طبیعی عقل درآن تعبیری ازقانون الهی است وهمین قانون اخیر است که نخستین پایهٔ اخلاق به شمار می‌رود.

دراین که افلاطون ازاین لحاظ تاآخرین حدی که ازشخص غیرمسیحی ساخته باشد به مسیحیت نزدیك شد شکی نیست، وما به‌این مطلب تصریح کردیم تا مبادا متهم به‌غفلت ازآن شویم. معذلك اقسام عمده‌ای ازاختلاف درمیان این دونحوهٔ تفکر می‌ماندکه مورخ باید آنها را درنظر گیرد وهمهٔ اختلافات ناشی ازتفاوت دنیای یونانی با دنیای مسیحی است. عالم درنظر افلاطون چون تابع خدایان بسیار بود یکی ازآنان به‌تنظیم امورآن می‌پرداخت، بی‌آن که آفریدگارآن باشد. ازهمین‌رو چنین عالمی به‌نحو اتم واکمل معقول نمی‌توانست بود، زیراکل وجود آن ازصانع ناشی نمی‌شد، وهمین خود فرق عنایت خدا درمسلك افلاطون با عنایت خدا دردین مسیح بود وما به‌جای خود ازآن سخن گفته‌ایم. همین انفصال درمورد اخلاق نیز وجود داشت. هرگونه نادرستی اخلاقـی نقض قانون به شمار می‌رفت، ولیکن این قانون را ناشی ازعللی بسیار پیچیده‌تر ازعلت بسیط واحدی می‌دانستند که قانون جهان را برطبق قول مسیحیان تثبیت می‌کند. برحسب مذهب افلاطون این قانون را خدا مقرر می‌دارد وصناعت قانون‌گذاری بشری تعبیری ازهمین قانون‌گذاری خداست، ولیکن قوانینی که مدبّر امور دول وملل است ازتصادف وفرصت نیزتبعیت می‌کند واین‌دو عامل به‌اتفاق خدا حاکم بـرتمام احوال واعمال بشر است[۲۶]. اما چون این عوامل دخیل شود نه‌تنها دیگرکل دنیا را باید به‌صورتی تصورکرد که جزئی ازآن را به‌خود آن سپرده باشند – یعنی ازآن لحاظ کـه غیرمخلوق است ناگزیر باید دربارهٔ آن چنین گفت – بلکـه درعالم

انسانی نیزقانون الهی چنان‌که درعالم مسیحی به‌حکومت آن قائلند حاکم نیست.

البته به‌نظر افلاطون قانون مثل عنایت که یکی ازصور همین قانون است برعالم انسانی حکومت دارد وحکومت این هردوعامل وجود اقسام مجازات را نیز ایجاب می‌کند ولیکن ارتکاب خلاف، چه درقبال قانون چه درقبال عنایت، مخل نظمی که مخلوق خدا باشد نیست، زیرا اصولاً افلاطون تصوری ازخلقت نداشت. خداکه برحسب سنت اورفئوس[۲۷] اول ووسط وآخرتمام موجودات است راست روبروی خود می‌رود؛ رب‌النّوع عدالت[۲۸] به‌دنبال او روان است وآماده برای پاداش بخشیدن به‌نیکان وکیفردادن به بدان است، ولیکن این عدالت مطلقه مثل قانون کلی غیر شخصی تدبیر امور عالم را می‌کند. هرکه به‌دنبال خدا روان باشد ازهمین‌رو مانندهٔ اوست وپاداش او سعادتی است که ازحیات مقرون به صحت وعدالت درمشارکت با درستکاران وداد گران تحصیل می‌کند. هرکه چنین پندارد که می‌تواند راهبرخود شود خدا اورا به‌خویشتن وامی‌گذارد، پس ازاین‌که به‌غرضی واصل شدکه مشابهت به‌موفقیت دارد رب‌النوع عدالت ازاو انتقام می‌گیرد، یعنی اورا وخویشان اورا وکشور اورا دچارگم‌گشتگی می‌سازد[۲۹].

«قانون عتیق»[۳۰] که افلاطون همواره به‌آن تمسك داشت این بودکه همگنان دوستدار یکدیگر باشند؛ این قانون هم انسان را وهم خدایان را بس‌بود، زیرا باعث می‌شدکه نظم را حاکم ببینند، ولیکن البته چنین نظمی فقط برای کسانی مقرربودکه تابع آن قانون باشند، تخلف این کسان دررفتار خویش هیچگونه اثری بررب‌النوع عدالت یا برخدا که پیشاپیش او روان بود نمی‌نهاد؛ چه ، او خودرا چندان مراقب مردمان وذی‌علاقه به‌اعمال آنان نمی‌شمرد تا ازاین اعمال آزرده شود.

صورت این مسأله درآئین مسیح یکسره دیگرگون می‌شد. به‌قول آوگوستینوس «قانون ازلی عقل الهی یا ارادهٔ خداست، که

حافظ نظم طبیعی ومانع تزلزل آن است». هیچ قولی واضح‌تر ازاین نمی‌تواند بود، ولیکن باید دیدکه ازقبول آن چه نتائجی لازم می‌آید. اگرقانون ازلی را عین ارادهٔ خدا یا عقل او بدانیم مفهوم این قانون بسیارنزدیك به مفهوم صورعلمی الهی می‌شودکه هریك ازآنها قانون ازلی ثابتی است‌که درحکمت خدا یعنی درکلمهٔ او حیات دارد. اما می‌دانیم که صورعلمی خدا خود خداست؛ پس بایدگفت‌که قانون الهی چون عین عقل خداست عین ذات اوست. برطبق اصطلاح متداول در فلسفهٔ آوگوستینوس، که توماس آکوئیناس نیز بارهـا آن را ازسر گرفته است، این قانون همان صنع الهی است‌که تمام اشیاء برحسب آن مخلوق خدا ومحکوم به‌حکم او شده‌اند. دربارهٔ معانی این تعبیرات اگرچه به‌عنوان تشبیه ادا شده باشد باید تأکیدکرد. صنعت قاعده‌ایست که فکر صنعتگررا هدایت می‌کند وشیئی راکه مصنوع او خواهد بود معلوم می‌دارد. اما چون مقصود ما خدا باشد نخست باید درنظرگرفت که صنع اوکمالی نیست‌که زائد برذات او باشد، بلکه عین ذات اوست، وهم‌چنین باید به‌این نکته نیز توجه داشت‌که تأثیر او درعالم ازقبیل تولید نیست بلکه به معنی افادهٔ وجود یا به معنی خلق است. اگر این دوجنبه ازاین مسأله را درنظرگیریم باید بگوئیم‌که قانون ازلی جز خود خدا نیست‌که عقل او همان‌گونه‌که خالق اشیاء است حاکم برآنها ومحرك آنهاست[۳۱]. هرگاه این نحوهٔ ارتباط را دربین مفهوم قانون ازلی ومفهوم عنایت خالق ازنظر دور داریم تشخیص وجه ممیز اخلاق مسیحی واخلاق افلاطونی امکان نمی‌پذیرد.

دربین این دواخلاق یکباردیگر اعتقاد به‌خلقت با تمام نتائج حاصله ازآن، هم درزمینهٔ عمل وهم درزمینهٔ معرفت، دخیل گردید. مسیحیان برآن رفتندکه قانون ازلی عین حکمت خداست‌که محرك ومدبّر تمام خلائق به‌جانب غایت آنهاست. پس می‌توان درموافقت با آوگوستینوس گفت‌که خدا چون مخلوقات را به‌وجود فراخواند قانون

را نیز باآنها «باهم آفرید». ازآن حیث که ازهستی برخوردارند بهره‌ای ازمشابهت باوجود الهی دارند؛ ازآن حیث که قواعد فعالیت این اشیاء درماهیت آنها وترکیب هیئت آنها مندرج است فیضی از مشابهت با قانون ازلی خدا می‌برند. چگونه می‌توانستند یکی ازاین‌دو را بدون دیگری به‌دست آرند؟ وحال آن که نسبت قانون طبیعی به‌قانون ازلی مثل نسبت شیء موجود به‌وجود مطلق است، واین اصل درمورد تمام اقسام مخلوقات بدون تفاوت اعتبار دارد[۳۲].

دراین باب تمام آباء کلیسا وفلاسفهٔ قرون‌وسطی باهمهٔ اختلافی که‌در جزئیات مسأله ازلحاظ بحث صناعی داشتندمتفق بودند. وپیداست که حصول اختلاف دربین آنان دراین باب متعذر بود، زیرا به محض شروع بحث درمسأله‌ای آیات تورات را دربرابر نظر می‌آوردند: «... قانونی نهاده است که ازمیان نخواهد رفت»[۳۳]، «زمانی که او دریا را به‌کنارهٔ آن محدود ساخت تا همواره همان بماند وآبها ازاین حد فراتر نرود پایه‌های زمین وابرنهاد...»[۳۴]، «با من است که پادشاهان سلطنت می‌کنند وفرمانروایان برطبق عدالت حکم می‌رانند»[۳۵]. دراین آیات خدائی که صاحب کتاب بود خودرا منشأ هرگونه تشریع طبیعی واخلاقی شمرد. بنابراین قوانین عالم طبیعت، صنع قانونگذار متعالی است که قواعدی راکه طبیعت باید ازآنها تبعیت کند مقرر می‌دارد، وانسان که صاحب وجدان است باید سربراین فرمان گذارد.

پس می‌توان گفت که قانون ازلی به‌یك تعبیر درقلب ما منطبع ومندرج است واین همان عقل الهی است که پرتوی ازآن ازطریق فیض او برما تابید وعقل ما با استفاضه ازهمین فیض مقیاس حسن وقبح ارادهٔ ما گردید: «بسیاری می‌گویند چه‌کسی سعادت را به ما فراخواهد نمود؟ ای یهوه، نور وجه خودرا به ما ارزانی دار!»[۳۶] چون قواعد عمل نیز مثل قواعد معرفت معلول خداست متونی که اعتقاد به‌اشراق عقلی مبتنی برآنهاست، اساس قبول اشراق دراخلاق

نیز می‌تواند بود. به علاوه، این‌قواعد عمل خود درحکم قواعد معرفت نیز محسوب است، یعنی اصول اولی کلی عقل عملی است که سلسلهٔ غیرمتناهی تکالیف جزئی‌ازطریق استنتاج عقلی ازآنها تحصیل‌می‌شود. «پس نورعقلی که درماست ازآن حیث‌که نوروجه خدا یعنی ساطع ازوجه اوست می‌تواند خیررا به ما تعلیم وارادهٔ ما را برطبق آن تنظیم کند. پس پیداست که حسن ارادهٔ بشر ناشی ازقانون بشری نیست بلکه معلول قانون ازلی است. ازهمین روست که آن‌جاکه عقل انسان قاصر آید قانون ازلی به مدد آن می‌شتابد.»[۳۷] قانونی هم‌که خدا به قوم اسرائیل وحی فرمود جزبدین مقصود نبود که آنچه راکه به قلم تکوین برصفحهٔ وجدان انسان نوشته بود واین قوم ازخواندن آن ابا می کردند دربرابر انظارشان نمایان سازد[۳۸]. آنچه خدا برای افادهٔ خیر به‌انسان وحی می کند دروجدان انسان درحین خلق او درج کرده بود[۳۹]، وبه همین سبب استفاده ازقانون اخلاقی درکتاب خدا واستشهاد ازوجدان واستشاره ازعقل همگی همواره به معنی استمداد ازخداست.

اکنون می‌توان دریافت که پایهٔ هرگونه قانون مشروع سیاسی واجتماعی را درکجا باید جست[۴۰]. فعلاً به مشاهدهٔ نتائجی که ازاین اصل دربارهٔ مفهوم معصیت برمی‌آید اکتفا کنیم. چنان‌که دیدیم انسان موجودی است که ازطریق نحوه‌ای ازمعرفت عقلی، مستفیض ازقانون ازلی است وچون این قانون را می‌شناسد درپرتوی که ازنورآن می‌تابد راه خودرا می‌یابد ودرپیش می گیرد، برخلاف سایر اشیاء درطبیعت که تنها به‌قبول قانون وتحمل نتائج حاصله ازآن اکتفا می کنند[۴۱]. رؤیت مستقیم این قانون درخویشتن رؤیت خداست. دراین‌جهان ازاین رؤیت سخن نمی‌توان گفت؛ ولیکن چون علم ما به هرگونه حقیقتی تشعشع نور الهی درماست[۴۲] هرتخلفی ازاحکام عقل عملی به‌همین سبب تخلف ازقانون ازلی است که مدبّر این احکام است؛ به‌عبارت دیگر به مثابهٔ مخالفت ارادهٔ انسانی با عقل الهی است. به علاوه، چون نظم طبیعی

فیضی است که به‌واقع ازقانون الهی گرفته می‌شود، وخداست که این نظم را درحین خلقت مقرر می‌دارد، هرآنچه مخالف قانونی باشد که این نظم تابع اوست، به سبب همین مخالفت درحکم رذیلت است[۴۳]. تمام فضائل به‌قول یوحنّای دمشقی طبیعی است وبدین سبب طبیعی‌است که عقلی است (چه ، معرف طبیعت معقول‌بودن آن است) وبدین سبب عقلی است که با احکام عقل متعال الهی که مدبّر إرادهٔ ما ازطریق عقل ماست موافقت دارد. پس، برعکس، باید برآن بود که هرآنچه مخالف یکی ازامیال طبیعی ما باشد معصیت است، مگر این که مخالفت باآن میل به‌اقتضای میل طبیعی والاتری صورت پذیرد. پس نقض یکی‌از قوانین طبیعت یا یکی ازاحکام عقل درعالم مسیحی شاید بتوان به‌یقین گفت که لطمه‌ایست که برسعادت شخصی که قانون را نقض می کند وارد می‌آید، زیرا به منزلهٔ تخلف ازنظمی است کـه حقوق اورا محفوظ می‌دارد ودرصورتی که ازمیـان رود ازطریق مجازات ومکافات باز می گرداند؛ ولیکن تنها همین نیست، بلکه مخالفت با خدائی است که خالق این نظم است، واضع عقل مدبّر است، ذات ناظم متعال است. بدین ترتیب هر گونه نظمی ولونظم طبیعی‌باشد به همین سبب که مخلوق خداست مقدس است؛ وازهمین اصل می‌توان نتائجی را به‌حکم ضرورت استنتاج کرد که تخلف ازآنها امکان‌پذیر نباشد. تخلف ازچنین نظمی تنها درحکم آن نیست که خودرا به مخاطره بیفکنیم تا نظمی راکـه به‌اقتضای احسان صانع ترتیب داده وبرای این‌کـه به حال ما مفید افتد درماده فرونهاده‌اند برهم زنیم، بلکه به مثابهٔ این است که انسان تا آن‌جاکه درامکان او باشد غایتی راکه خدا ازخلق جهان داشته است انکارکند وویران سازد. پس هر گونه امتناعی ازقبول نظم طبیعی هتك حرمت مقدسات است واگر ازجملهٔ معاصی کبیره باشد مرتکب آن نه‌تنها ملعون بلکه مجنون است. معصیت به همین سبب که سرکشی ارادهٔ بشر درمقابل ارادهٔ خداست به منزلهٔ انتحار معنوی کسی است

که اورا برای تحصیل سعادت آفریده‌اند و او ازقبـول این موهبت امتناع می‌کند. حقیقت شرارت او همین است؛ مابقی نتیجهٔ حاصله ازآن یا دوائی برای علاج آن به شمار می‌رود. به محض این‌که چنین نتیجه‌ای حاصل شود بسیاری ازآیات تورات به‌یاد می‌آیدکه خدا را چنان مصور می‌کندکه گوئی تألم وتأسف یافته یا قهروغضب کرده یا درمقام انتقام قائم شده یا سکون وقرار جسته است.

غافل از این نکته نیستیم که چنین تصاویری از خدا به منزلهٔ این نیست‌که شهوات بشررا به‌وی منسوب داریم. البته خدای ابراهیم[۴۴] را نمی‌توان‌شبیه خدایان قصص یونان دانست. او بذاته نه غضب می‌کند ونه اسف می‌خورد؛ نه توهین وتخفیف ما صدمه‌ای به حیات او می‌زند ونه تمجید وتکریم ما نفعی به‌وی می‌رساند. ازاین لحـاظ حق، نه با هومر، بلکه با ارسطو بود. دراین مورد نیز مثل سایرموارد فقط باید گفت‌که استعاراتی درتورات آمده است تا درضمن هـرکدام ازآنها کنه یکی ازحقایق را درماوراء طبیعت ازطریق تشبیه به محسوسات مجسم سازد. این حقیقت‌که قبول آن جزء لاینفك فلسفهٔ مسیحی است به خاطر ارسطو خطور نکرده بود، زیرا او قانون طبیعی را مخلوق خدا نمی‌دانست. حتی درعالم افلاطونی هم معصیت به منزلهٔ نقض صنع خدا، چنان‌که درعالم مسیحی تصورآن را می‌کنند، به شمار نمی‌رفت. البته هیچ‌یك ازاعمالی‌که ازما سر می‌زند درحقیقت به همان صورت به ذات خدا راه نمی‌جوید، بلکـه شخص عاصی دست خودرا به‌قصد ویران ساختن صنعی‌که خدا آفریده است دراز می‌کند، وازاین راه آنچه ازاو برمی‌آید برضد خدائی‌که‌کمال ذات او خارج ازدسترس ماست به‌انجام می‌رساند. حتی دراین موقع نیز ملك هابط یا شخص انسان نمی‌تواند دعوی بیهوده سردهدکه قدرت خدا را شکست داده یا دربرابر تحقق ارادهٔ او سدی به‌پا داشته است. آنچه خـدا خواست همان خواهد شد. آنچه ارادهٔ او بـدان تعلق‌گیرد، ولو به‌دست ما و

درمیان می‌نهند جزسعادت این جهان نیست، وبرحسب این‌که افعال انسان باقواعد عقل وطبیعت موافق یا مخالف باشد این سعادت را می‌برد یا می‌بازد. درهمین‌جا نیز آنچه قانون طبیعی را استوار می‌دارد وتقدیر اشخاصی راکه این قانون براحوالشان تطبیق می‌شود معلوم می‌سازد اراده وعلم خداست؛ ولیکن همین‌که این‌قانون طبیعی‌را فیضی ازقانون الهی بدانیم هرگونه نقض حکم آن اگر عالماً وعامداً انجام پذیرد به صورتی غیراز آنچه دراخلاق یونانی تصور می‌شد درخواهد آمد. خدادر الواح عشره آنچه‌را که به‌حکم وجدان اخلاقی مقرربود اعلام فرمود، باهمین رشتهٔ ارتباط عقل بشررا به‌علم خود پیوست، ازهمین‌راه آدمی راآگاه ساخت‌که اگر قانون خاص وجدان خویش را نادیده بگیرد، حکمی‌را که این قانون تابع‌آن است درهم می‌شکند، واز این پس دیگر به‌حکم خدا این امکان برای انسان حاصل نیامدکه حقیقت اخلاق‌را بازنشناسد و وسعت شمول جرمی راکه مرتکب می‌شوددرنیابد و بدین‌گونه بودکه شدت این‌معصیت بدان‌غایت رسیدکه اگر خداخود نجات انسان‌را ازعقبات آن اراده نکند راه رهائی از آن برروی انسان بسته می‌ماند.

پس معصیت به‌صورتی‌که مسیحیان تصورمی‌کنند جز این نیست‌که نظم الهی را برهم زنند. وانسان با ارتکاب آن چیزی را تباه می‌سازدکه چون تخست خود آن را نیافریده بود اینك نمی‌تواند بازآفریند. صحت ارادهٔ او عین فضل ورحمت بود. او با خطای خود این رحمت را ازدست داد. پس چگونه می‌تواند آن را به‌خود بازگردند؟ ولیکن خدا آنچه راکه خود داده بوداگر بخواهد می‌تواند بازدهد. به‌علاوه، انسان‌چون با معصیت خویشتن خدا را آزرده ساخت به‌تخفیف شأن وجود لایتناهی پرداخت؛ حال چگونه وبا چه‌کوششی که ازخود وی مایه‌گیرد وباکدام شایستگی‌که تنها ازاو باشد می‌تواند فاصلهٔ ظلم خودرا با عدل خدا ازمیان ببرد؟ برای این‌که انسان ازنو

برخلاف میل ما، انجام خواهد پذیرفت. انسان نمی‌تواند ازحکمی که مقرر شده‌است جز درحدودی که خدا روا دارد سرباز زند؛ معذلك، درهمین حدود باید تصدیق کرد که انسان به حکم انتخاب اختیاری خود می‌تواند ازنظم طبیعی تخلف کند وازاین تخلف ابا ندارد. ازهمین روست که معصیت، به‌صورتی که صاحب‌نظران مسیحی تصور می کنند، مرتکب آن را دشمن خدا می‌سازد وداغ نافرمانی دربرابرخدا برپیشانی ما می‌زند؛ دشمنی که با خدا به‌پیکار می‌خیزد دربرابر او مقاومت می کند[۴۵]. این عداوت، که ناگزیر باید کیفری دربرابرآن باشد، دراصل جز اراده به‌نفی عدالت وامتناع ازاطاعت که خدا براو لازم آورده است نیست. اغلب علت معصیت نادانی یا ناتوانی است؛ دراین حالت شدت آن به حداقل است؛ ولیکن آن گاه که ذات خودرا به‌تمامی آشکار سازد، یعنی با علم به‌نظمی که خدا آن را اراده کرده است به‌نفی و رد آن پردازد، به‌صورت تخفیف شأن خدا واهانت به ساحت او درمی‌آید؛ بی‌آن که بتواند ازفرّ ایزدی بکاهد ازشناختن وپذیرفتن آن سر برمی‌زند[۴۶]. انسان چون چنین کند خودرا ازبهره‌ای که خدا دربدایت حال مقدر داشته بود تاآدمی ازفرّ ایزدی ببرد محروم می‌دارد. خدا همچنان درکمال سعادت وبهجت خود می‌ماند ولیکن انسان نصیب خودرا ازاین سعادت فرو می‌نهد، زیرا این نصیب همان صنع الهی‌است که عاصی به مقابلهٔ آن برمی‌خیزد وازراه نافرمانی ارادی خویش آن‌را تباه می‌سازد[۴۷].

ازاین مطالب نخست این نتیجه را می گیریم که مفهوم معصیت را چگونه می‌توان با مفاهیمی ازقبیل مجازات ومکافات یا فضل و رحمت مرتبط ساخت. اخیار نیز مثل اشرار از قانون الهی تبعیت دارند: پیروی آنان ازاین قبیل است که خود این قانون را به‌جای می‌آرند، ولیکن اینان ناگزیر به‌این قانون گردن می‌نهند بی‌آن که به‌انجام رسانند[۴۸]. درزمینهٔ فلسفی وطبیعی آنچه ازلحاظ حیات اخلاقی

بتواند لیاقت خودرا آشکار سازد باز باید مددی ازغیب رسد وخدا خود آن را به وی باز گرداند. بدین ترتیب مسیحیان درموقفی قرار می‌گیرند که اخلاق طبیعی ناگزیر ازآن می‌شود که ازمبدأی ازمابعد طبیعت استمداد کند وبرای تکمیل خود محتاج لطف او باشد. دراین‌جا دیگر ازفضیلت وعدالت ولیاقت خود دم نمی‌زنند، بلکه ازآنچه فضل خدا موجب تحصیل آن خواهد شد سخن می‌گویند. محتاج تأکید نیست که چون ماهیت معصیت درسنّت یهودی ومسیحی ازطریق ارتباط آن با اعتقاد به‌خلقت بدین گونه تغییر پذیرد چگونه باعث آن می‌گردد که نحوهٔ تلقی حیات اخلاقی یکسره دیگرگون شود؛ شك نیست که دراین مورد توجه به مافوق طبیعت معطوف است ونباید بنای بحث را برپایهٔ فلسفی محض نهاد، چه مقام مطلب بالاتر ازمرتبهٔ بحث فلسفی است. اگرچه درفلسفهٔ یونان چنین نبود، زیرا دراین کشور شرّ اخلاقی را بدان معنی که ازآن پس درفلسفهٔ مسیحی تلقی شد نمی‌گرفتند، واین مطلب عمده را بوناونتوره به‌وضوح تام تبیین کرده آن‌جاکه گفته است: «فلاسفهٔ یونان نمی‌دانستند که معصیت به منزلهٔ تخفیف شأن خدا و تحقیر جلال اوست وبه همین سبب ازقوای ما سلب قدرت می‌کند. این بود که می‌گفتند که انسان چون با ترك حکمی که به قاعدهٔ عقل‌مقرر بود نادرست وبیدادگرشد هرگاه خودرا دوباره ملتزم به صحت عمل کند درستکار خواهد شد. ازهمین‌رو ارسطو برآن بود که شخص بدکار چون تمرین نیکوکاری کند، بسیار ترقی خواهد کرد، یا حتی خواهد توانست که خودرا ازنو دارای ملکهٔ نیکوکاری سازد... کاتولیکها برعکس او، چون درپرتو نور ایمان وبا استناد به‌کتاب درزمینهٔ این بحث قدم می‌نهند، می‌دانند که معصیت به منزلهٔ اهانت به ساحت جلال خداست وبه‌نحوی ازانحاء مایهٔ لعنت است، زیرا موجب آن می‌شود که انسان به‌خدمت شیطان درآید؛ وسرانجام تصویری را که ازخدا درماست دیگرگون می‌سازد. مسیحیان ازاین مقدمات به‌این

نتیجه رسیدند که برای این که انتخاب اختیاری انسان را ازمعصیت رها سازد فضل ورحمت خدا ضرورت دارد.»[۴۹] تمام مطالب درفکرمسیحی دراین مورد با یکدیگر تلاقی وتوافق می‌جویند. اصحاب این فکر جملگی ما را بدان‌جا راه می‌نمایند که ارتکاب معصیت صورت الهی را درانسان تباه می‌کند وبدین ترتیب معلوم می‌دارند که شرّ اخلاقی به چه کیفیت صنع خلقت را لطمه می‌زند وچه عقباتی ازاین لطمه حاصل می‌شود وبرای بازخرید این گناه باید چه بهای گرانی که به شمار درنمی‌آید پرداخت.

فاصله‌ای که فکرمسیحی با فلسفهٔ یونان داشت، شاید بتوان گفت که کمتر ازفاصلهٔ آن با فکر دنیای جدید بود، چه اصحاب فکر جدید درنهایت تأکید مدعی استقلال ارادهٔ انسانند؛ معذلك مسلم نیست که حتی اعتقاد به‌استقلال اراده نیز یکسره خارج ازنفوذ عقاید مسیحی باشد. مگر نه این که استقلال ارادهٔ انسان مستلزم این است که اورا شخص بدانیم، ومفهوم شخص به عنوان عضوی که تعلق به ملکوت غایات[۵۰] دارد ازجملهٔ تعالیم انجیل است؟- انسان را ازآن حیث که اهل ملکوت غایات می‌دانیم شخص می‌خوانیم واین بدان معنی است که او صاحب عقل است وعقل عملی او وضع قانون می‌نماید، یعنی به اعمالی حکم می‌کند که دستورآنها اعتبار عام برای تمام عقول دارد. اگر مقصود از استقلال اراده این باشد چه کسی می‌تواند گفت که ارادهٔ مسیحی ازچنین استقلال برخوردار نیست؛ البته ارادهٔ او تابع ارادهٔ خدائی است که برآن حاکم است، ولیکن مگر نه این که دراخلاق کانت نیز حال برهمین منوال بود؟ انسان در نظر این حکیم اهل مملکت غایات است، زیرا اگرچه واضع قانون است ولیکن تابع عقلی است که این قانون را وضع می‌کند. آن که براین مملکت ریاست دارد تنها خداست، زیرا اوست که شارع متعال است وتنها وجودی است که تابع ارادهٔ وجود دیگر نیست[۵۱]. این که فلاسفهٔ مسیحی عقل انسانی را ازسنخ

عقل خدا نمی‌شمارند[۵۲] مقصودی ازقول خود جزاین ندارندکه عقل خالق را با عقل مخلوق نمی‌توان درتحت یك مقوله وارد ساخت، واین بدان معنی نیست که آنچه عقل انسان لازم می‌شمارد به حکم عقل خدا لازم نیاید. برعکس، عقل‌انسان چون فیضی‌است که ازعقل خدا وقانون او رسیده است می‌تواند به‌نوبت خود وضع قانون کند، زیـرا پیوسته قدرت آن را داردکه دربارهٔ حقیقت تفکر نماید، اراده به خیر کند، و بدین ترتیب اعمالی ازاو سرمی‌زندکه دستورآنها را بتوان قانون عام طبیعت به شمار آورد. اخلاق مسیحی را چون ازاین لحـاظ درنظر گیریم، مثل اخلاق کانت، نه با حیث تجربی سعادت ونه با حیث عقلی کمال منافات دارد؛ بلکه جامع آنهاست ویکی ازآن‌دو را با دیگری تکمیل می کند. شاید بتوان گفت که اخلاق کانت همان اخلاق مسیحی است، منتهی فاقد التزام به عقایدی نظیرعقاید مسیحیان درفلسفهٔ اولی برای توجیه چنین اخلاقی است. بقایائی ازمعبدی است که پایهٔ آن را ازبیخ‌وبن برانداخته‌اند وازهمین‌رو با همهٔ شکوهی که دارد بیم ویرانی آن نیز می‌رود.

حواشی فصل شانزدهم

۱) امر اخلاقی درنظر ارسطو همان امری بودکه بالذات شایستهٔ تمجید وتشریف مردم است. عامل اجتماعی درنظر او تااین درجه اهمیت داشت‌که فرق شخص بد را با شخص نیك دراین می‌دانست که شخص بد از کار بد جز بسبب ترس پروا ندارد، ولیکن‌شخص نیك را شرم وآزرم نیز می‌تواند ازکار بد بازدارد. نگاه‌کنید به : اخلاق نیکوماخوسی، ده ، ٦ ، ۱۱۷٦ ، ب ، ۸ ؛ ده ، ۱۰ ، ۱۱۷۹ ، ب ، ۱۱ .

۲) سیسرون ← حواشی فصل دوم ، ارجاع شمارهٔ ٤۲ .

3) Cicéron, *De finibus et malrom,* II, 14, 45.

4) decorum.

5) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* IIa-IIae, 1451 ad 3^{m}.

6) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* IIa-IIae, 145, 1, ad 2^{m}.

کسی‌که مفهوم یونانی جمال را وارد اخلاق مسیحی‌نمود آوگوستینوس‌بود. رجوع شود به: *De div. quaest.* 83, qu. 30; *patr. lat.,* t. 40, col. 19-20.

متن منقول ازاین حکیم‌که درتاریخ تطور این مسأله اهمیت شایان داشت مورد تفکرتوماس آکوئیناس قرارگرفت ورأیی برآن اساس مرتب داشت (ومطالبی‌که ازدیونوسیوس آریوپاگوسی اقتباس‌کرد برآن افزود). رجوع شود به مجموعهٔ الهیات ازتوماس آکوئیناس *Sum. theol.,* IIa-IIae, 14, 2. آنچه درنوشتهٔ آوگوستینوس قابل توجه است تغییری است‌که درمفهوم فضیلت‌که قدما آن را تنها اساس اخلاق می‌دانستند وارد آورد. سیسرون فضیلت وشرافت هردو را بهیك معنی می‌گرفت وهمین درنظر او برای تعریف این مطلب کافی بود. مسیحیان نیزفضیلت را با شرافت مرتبط می‌دانستند وازهمین حیث ازمصلحت ومنفعت جدا می‌شمردند (ومقصود ازمصلحت این بودکه آن را نه برای خود بلکه برای شیء دیگری بخواهند) فقط می‌توان‌گفت‌که ازاین پس مصلحت عبارت ازآن شدکه امری را عنایت خدا ازلحاظ غایت قصوی ترتیب داده باشد وشرف خاص وجودی به شمارآمدکه می‌توان ازآن ثمربرد (ثمر به معنی نتیجه fruit نه به معنی فائده utile=uti) نه‌وجودی

که می‌توان آن را به‌کار انداخت. یعنی خاص خدا شد. پس آنچه سیسرون فضیلت می‌نامید همان شرافت بود، ولیکن حکمت وقدرت (شجاعت) وعدالت واعتدال ازاین پس بدان جهت ازجملهٔ فضائل به شمار رفت که تعلق به نفسی دارد که ازخدا بهره می‌گیرد وماسوای خدا را ازلحاظ خدا ملحوظ می‌دارد (مرجع مذکور ازآوگوستینوس، col. 20) پس اگر فضائل شایسته آن باشند که لذاتها مطلوب‌ما شوند (همان‌مرجع، qu. 31, 2, col. 21 نه ازآن جهت است که اکتفا بذات دارند ونه ازآن جهت که ازبهر ما کفایت می‌کنند. زیرا این فضائل ازجانب خدا به مسیحیان می‌رسد وهادی آنان به سمت خداست. وبه همین سبب نیکوست .(*Sermo* 150, 7, 8-8, 9; t. 38, col. 812) این متن تنها ضرورت فضل ورحمت راکه بحث دربارهٔ آن مربوط بفلسفه نیست ایجاب نمی‌کند، بلکه حکایت ازآن نیز دارد که فضیلت که نطفهٔ آن طبیعةً درماست (*De div. quaest.* 83, 31, col. 20) نه‌تنها ازجنبهٔ مؤثربودن خویش تابع خدا ورحمت اوست بلکه ازجنبهٔ موجودبودن وارزش داشتن خود نیز چنان است، زیرا او بدایت ونهایت آن است.)– مسیحیت ارزش اخلاقی را به‌جای این‌که دروجود فضیلت بداند دروجود خدا دانست وبدین ترتیب غایت فعالیت اخلاقی را دیگرگون ساخت.

7) péché.

۸) دربارهٔ این‌مسأله رجوع‌شود به‌مقالهٔ‌مختصرومفیدی‌که فستوژیر (A. M. Festugière) به‌عنوان معصیت درنظرتوماس آکوئیناس
(La notion du péché par St. Thomas d'Aquin)
نوشته ودرص ۳۳۷ شمارهٔ ٤ مجلهٔ *The New-Scholasticism* شمارهٔ اکتبر ۱۹۳۱ منتشر شده‌است. هم‌چنین دربارهٔ این فصل وفصل آتی می‌تـوان به مقالهٔ مهم V. Brochard به‌نام اخلاق قـدیم واخلاق جدید (La morale ancienne et la morale moderne) ازص ۱ تا ص۱۲ شمارهٔ (XXVI, 1) ژانویهٔ ۱۹۰۱ مجلهٔ فلسفی (*Revue philosophique*) مراجعه‌کرد. این مقـاله دوباره درمجموعـهٔ مطالعـات دربارهٔ فلسفهٔ قـدیم وجدیـد *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, J. Vrin, p. 489-503.

درج شده‌است. می‌توان بحث سرتیانژ (P. Sertillange) را به‌نام اخلاق قـدیم وجدید (La morale ancienne et la morale moderne) کـه در ص ۲۸۰ – ۲۹۲ شمارهٔ (XXVI,3) مورخ مارس ۱۹۰۱ مجلهٔ فلسفی مزبور منتشر شده‌است به همین مطلب ملحق کرد (این‌دو تحقیق درفصل آتی مورد مراجعهٔ ما بوده است).

۹) ارسطو، علم طبیعت (Physique) دفتر ۷ ، فصل ۳ . براین متن ، توماس آکوئیناس دریکی ازآثار خود شرح نوشته است. نگاه‌کنید به :
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, da 1m.

10) Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 14, 41; *patr. lat.*, t. 32, col. 1291.
شرح این متن درآثار توماس آکوئیناس آمده است:
Sum. thol., Ia-IIae, 71, 1.

11) Saint Augustin, *De libero arbitrio,* III, 13, 38, *patr. lat.,* t. 32, col. 1290.
این متن را نیز توماس آکوئیناس شرح کرده است:
Sum. theol., Ia-IIae, 71, 2.

۱۲) رجوع شود به :
Cicéron, *De inventione rhetorica,* II, 53.
که قابل مقایسه است با مرجع مذکور درحاشیهٔ قبل وهمچنین با :
Alcuin, *De virtutibus,* patr. lat., t. 101, c. 943 D.
این متن را توماس آکوئیناس بهنحو دیگری شرح کرده است؛ رجوع شود به :
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 71, 2, ad 1m.

۱۳) رجوع شود به:
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 71, 2, ad 4m.
14) Saint Augustin, *Cont. Faustum manich.,* XXII, 27; *patr., lat.,* t. 42, col. 418.
قسمت اول این متن بهآثار پی‌یر لمبارد با اندکی تغییر انتقال یافت.
(Lib. II Sent., dist. XXXV, 1, édit. Quaracchi, p. 491)
وتوماس آکوئیناس نیزآن را بههمین صورت شرح کرد.
15) Saint Augustin, *De lib. arbit.,* III, 14, 42; patr. lat., t. 32, 1291-1292.
اوایل این متن را توماس آکوئیناس شرح کرده است:
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 71, 2, ad 4m.

۱۶) انجیل یوحنّا، فصل ۳ ، آیهٔ ۲۱ .
17) Saint Anselme, *De veritate,* 3-4; *patr. lat.,* t. 158, col. 471-472.
وهمچنین رجوع شود به :
Duns Scot, *Op. Oxon.,* II, 34-37, 5, édit. Quaracchi, t. II, p. 836; art. 903, a.
18) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 71, 2.
19) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 71, 6.

۲۰) دربین دومذهب آوگوستینوس وتوماس همان اختلاف نظری‌که درزمینهٔ معرفت عقلی وجود داشت درزمینهٔ وجدان اخلاقی نیز نمایان بود. متفکران مسیحی اتفاق‌نظر داشتندکه بداهت احکام عقلی ناشی ازاشراق الهی است وهمهٔ آنان درقرن سیزدهم ازاین لحاظ استناد به‌آوگوستینوس می‌کردند. ولیکن‌طرفداران‌طریقت فرانسیسکوس‌قدیس (Franciscains) امثال بوناونتوره و Pecham و Marston وغیره بیشتر به‌حقیقت مذهب آوگوستینوس نزدیك شدند زیرا علاوه برنورعقل فعال به‌اشراق طبیعی دیگری هم‌که مزید برآن می‌شد قائل‌گردیدند. برعکس، توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس اشراق اخلاقی را ازلحاظ تأثیرعملی‌آن با عقل فعال یکی می‌دانستند.
21) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 71, 6, ad 5m.
همچنین رجوع شود به : *In II sent.,* 35, 1, 2. دربارهٔ فرق دوزمینهٔ اخلاقی وکلامی دونس اسکوتوس تأکیدکرده است:
Dus Scot, *Op. Oxon.* II, 34-37, 2, 8, édit. Quaracchi, t. II, p. 815; art. 878, c
22) Saint Ambroise, *De Paradiso,* VIII, 39; patr. lat., t. 14, col. 292.

این متن به قرون وسطی منتقل شد وبه وساطت پی‌یر لمبارد درمعرض تفکر متکلمین قرار گرفت: *II sent.*, dist. 35, cap. I. – این مسأله که کلمهٔ قانون دراین جا به چه معنی است موردبحث قرارگرفت وسعی درحل آن را ازاین طریق کردند که قانون طبیعی را که متفرع برقانون الهی است درقانون الهی وارد سازند:
Saint Bonaventure, in *II sent.* 35, dub 4; édit. Quaracchi, t. II, p. 837.
توماس آکوئیناس ازلحاظ دیگری بدین مسأله نظرافکند ونتیجه‌ای مشابه باهمین نتیجه بدست آورد: *De Malo*, II, 4. – دراین متن می‌بینیم که خیروشر اخلاقی نسبت به عقلی که قانون الهی آن را درمراتب خود صورت‌پذیر ساخته است تعریف می‌شود.

۲۳) ارسطو، **اخلاق نیکوماخوسی**، دفتر۳، فصل ۲، بند ۱۱۱۰، ب، ۲۸ – ۳۰.

۲٤) دربارهٔ اقسام معصیت درحکمت یونان وفرق آنها بایکدیگر رجوع شود به **اخلاق نیکوماخوسی** دفتر ۵، فصل ۸، ص ۱۱۳۵، ب، ص ۱۱– س ۲۵ – باید درنظر گرفت که بعضی ازمعاصی دریونان شرّ اخلاقی به شمار نمی‌رفت زیرا ناشی ازپستی یا نادرستی شخص عامل نبود (**اخلاق نیکوماخوسی**، ۱۱۲۵، الف، ۱۷–۱۹) بلکه ناشی ازخطائی بود که عرضی محض یا معلول جهل محض یا وقوع خطا درتصمیم است (**اخلاق نیکوماخوسی**، ۱۱٤۲، الف، ۲۱) پس شرّ اخلاقی ناشی ازحضور رذیلتی یعنی ملکهٔ زشت پایداری است، وهمین است که علت پایدار اعمالی است که ازسعادت محروم می‌دارد. می‌توان مرتکب نادرستی شد، بی‌آن‌که نادرست بود، می‌توان شرارت کرد، بی‌آن‌که شرور بود. ولیکن درموقع انتخاب سوء عمل حکم غلط کردن وارادهٔ ناصواب داشتن عین نادرست بودن است.

رجوع شود به ملاحظات فستوژیر (P. A. M. Festugière) درمقالهٔ:
"La notion du péché présenté par Saint Thomas"
درمجلهٔ *New-Scholasticism*, Vol. V, 4 (Octobre 1931), p. 337. که درضمن آن می‌گوید که لفظ یونانی که به معنی معصیت می‌گیرند درآن زبان به معنی حرمان ازوصول بمطلوب بود. شخص یونانی ازاین کلمه معنی دیگری جزاین درنمی‌یافت وهرگز از زمینهٔ امور انسانی خارج نمی‌شد وجز به‌انسان وسعادت او رجوع نمی‌کرد. اما شخص مسیحی فوراً خدا ونافرمانی به‌خدا را به‌یاد می‌آورد وبه‌طور غریزی به‌خدا وجلال لایزال او بازمی‌گشت وفاصلهٔ بین این دوطرز تفکر را نمی‌توان نادیده گرفت.

۲۵) افلاطون، **نوامیس**، ٦، ۷۱۳، د.

۲٦) افلاطون، **نوامیس**، ٤، ۷۰۹، ب.

۲۷) اورفئوس Orphéus دراساطیر یونان، شاعر و خوانندهٔ تراکیائی که نغمات چنگ وی حتی درختها وسنگها را افسون می‌کرد... (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۲۸) Justice (مشروط به‌اینکه کتابت آن با حروف درشت آغاز شود. م.)

۲۹) افلاطون، **نوامیس**، ٤، ۷۱٦، ج د.

30) La "Vieille loi"

31) Saint Augustin, *De civ. Dei*, IX, 22; *patr. lat.*, t. 41, col. 274; Saint

Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 1, ad Resp.

۳۲) حتی درمورد ملائك. – نگاه کنید به :
Saint Augustin, *De civ. Dei, XVI*, 6, 1, *patr. lat.*, t. 41, col. 484.

ازاین متن به‌وضوح برمی‌آیدکه قانون معرفت وقانون اخلاق دراساس یکی بیش نیست.

۳۳) کتاب مقدس ، مزامیر داود ، مزمور ۱۴۸ ، آیهٔ ۶ .

۳۴) کتاب مقدس، کتاب امثال، باب ۸، آیهٔ ۲۹.

۳۵) کتاب مقدس ، کتاب امثال ، باب ۸ ، آیهٔ ۱۵ .

۳۶) کتاب مقدس، مزامیر، باب ٤ ، آیات ٦–۷ .

37) Saint Augustin, *De ordine*, II, 8, 25; *patr. lat.*, t. 32, col. 1006; *Enarr. in Ps.* 145, 5; t. 37, col. 1887-1888, Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 4, Duns Scot, *Quaest. Quodlib.* XVIII, 3; Hier de Montefortino, *J. D. Scoti Sum theol.*, Ia-IIae, 19, 4.

38) Saint Augustin, *Enarr. in ps.* 57, I; *patr. lat.*, t. 36, col. 673-674; Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 100, 1.

39) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 5.

٤۰) جای آن است که معلوم Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 3.
شودکه درسیاست مسیحی ازچه لحاظ مرجعیت ازجملهٔ حقوق الهی است. معمولاً این مطلب را به‌این صورت منعکس کرده‌اندکه هرگونه قدرتی چون ازخداست مشروع است، وحال آن‌که تعلیم مسیحی حکایت ازاین داشت‌که هیچ قدرتی مشروع نیست مگراین‌که ازخدا باشد. صاحب هرقدرتی برای این‌که بتواند توقع اطاعت دیگران را نسبت به‌خود داشته باشد باید خود ازقانون ازلی اطاعت‌کند؛ مرجع مشروع تعبیری ازهمین معنی‌است.

41) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 6.

42) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 2.

43) *op. cit*, 142, 1.

٤٤) دراصل کتاب ، خدای یهودی ومسیحی. م.

45) Saint Bonaventure, *In II Sent.*, 35, 1, 3, fund 2; édit. Quaracchi, t. II, p. 826.

درحاشیهٔ ۸ همان صفحه ازکتاب مذکور، یك سلسله ازآیات کتاب‌مقدس که حاکی ازاین قبیل معانی است یاد شده‌است.

46) Abélard, *Scito Te Ipsum*, cap. III; patr. lat., t. 178, col. 636, Saint Thomas d'Aquin, *In II sent.*, 42, 2, 2, qu. 3, sol. 2. Saint Bonaventure, *In II sent.*, 37, 2, 1, fund. 4; édit. Quaracchi, t. II, p. 869.

47) Saint Bonaventure, *In II sent.*, 35, 1, 3; édit. Quaracchi, t. II, p. 827.

٤۸) رجوع شود به :
Saint-Bonaventure, *In II sent.*, 35, 1, 3. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 6; 87, 6.

راجع بماهیت مکافات و مقام آن دراخلاق مسیحی رجوع‌شود به‌کتاب:
Etienne Gilson به‌عنوان *Le Thomisme* ، طبع ٤ ، ص ۳۷۱–۳۷۸ .

49) Saint Bonaventure, *In II sent.*, 83, 1; édit. Quaracchi, t. II, p. 675-676.

دربارهٔ این مطلب که تخفیف شأن خدا باگناه انسان تاچه اندازه اهمیت دارد رجوع شود به همان مرجع ، ص ٦٧٦ وهمچنین به :
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 87, 5.

50) Membre du Royaume des fins.

51) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der sitten,* II abschnitt.

52) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 4.

فصل هفدهم

نیّت ، وجدان و الزام

دیدیم که اصحاب افکار درقرون وسطی چگونه اخلاق دورهٔ باستانی یونانی را مهم شمردند، وحتی درمواردی هم کـه ازبعضی از احکام این اخلاق فراتر رفتند با چه احترامی آن را تلقی کردند. اما سرانجام به مرحله‌ای رسیدندکه با همهٔ کوششی که برای حفظ فوائد حاصله ازاخلاق یونان وآنچه ازاین اخلاق می‌توانست دوام یابد مبذول داشتند ناچار ازآن شدندکه به منابع خاص خود اکتفاء کنند وتقریباً همهٔ مطالب را ابداع نمایند. هرگز کسی نمی‌تواند مدعی آن شودکه قدمای یونان درمطالعهٔ فضائل ورذائل مسامحه کردند یا دراستیفای بحث دراین باب قصور ورزیدند؛ چه ، علم اخلاق درفلسفهٔ این حکما جزبحث دراین باب نبود. درنظر اینان هرفعلی به‌تنهائی، اعم ازنیك یا بد، آن‌گاه مورد علاقـهٔ علمای اخلاق می‌شدکه آن را می‌توانستند به یکی ازاحوال فاعل که به مناسبت دوام وثبات خود به صورت ملکه درمی‌آید ودرصدور این فعل مؤثر می‌افتد وجزء تعریف آن دخیل می‌شود مربوط ساخت. هیچ کدام ازاعمال ما تنها ازآن لحاظ که فعل جزئی خاصی باشدکه به خواست ما انجام پذیرد سزاوار بحث ودرخور

اعتنا نیست، مگر این که از کنه ذات ما که درسراسر دورهٔ عمرمان باسعی فراوان وصبر بی‌پایان قوام گرفته است حکایت کند. مادام کـه نفوذ فکر یونانی ادامه داشت اولویت درعلم اخلاق با بحث فضیلت ورذیلت بود، واینك درزمان ما این بحث تقریباً روبه‌زوال رفته است. هیچ‌یك ازعلمای اخلاق ازحدود مشاهدهٔ افعال جزئی، ازهمان حیث جزئیّت وخصوصیتی که درآنهاست، فراتر نمی‌رود. چنان‌که گوئی چنین فعلی به‌تنهائی هربار که ازما سرمی‌زند کل حیات‌اخلاقی مارا به‌کار می گیرد. علی‌الخصوص پس ازدورهٔ کانت چون به‌تحلیل تکلیف می‌پردازنـد محور کل اخلاق را بحث دربارهٔ اراده‌ای کـه به‌تصمیم منتهی شـود می‌انگارند. ولیکن پیشینیان با شکیبائی وبردباری به هیئت باطن انسان تأسی می کردند وحکم آنان دربارهٔ حیات باتوجه به مجموعهٔ آن بود. هنرمندانی بودند که به جزئیات هنرخود تنها ازلحاظ هیئت کلی اثری که می‌بایست ازاین هنرحاصل آید علاقه داشتند. مردم درعصرجدید چنان می‌نماید که گوئی جز بدین گونه احساس می کنند. اینان برآنند که انسان درهـریك ازاعمال مهمی که برعهـده می گیرد وبه‌انجام می‌رساند خودرا یکسره ازحیث ذات ازاده و کل معرفت خود به نیکی یا به‌بدی نمایان می‌سازد. تنها یك عمل می‌توانـد پیروزی قطعی یا یا شکست درمان‌ناپذیر به شمارآید، تمام رذایل را تلافی کند یا همهٔ فضائل را ازمیان ببرد. شاید اززمان قدمـا تا روزگار ما هرآنچه تا دیرزمانی جـزء مقبولات بشر به شمار می‌رفت به‌آرامی وبه‌آهستگی دیگرگون شده باشد؛ شاید فکر جدید دیگر نتواند ازاین پس برای تحکیم مبانی اخلاق ازآئین مسیح صرف‌نظر کند، مگر به‌این ترتیب که چنان با تعالیم مسیحیت خوگرفته باشد که آنها را با قوانین خاص عقل خویش مشتبه سازد.

دربین نتائج بی‌شماری که ازتعالیم تورات وانجیل می‌توان به‌دست آورد ودرسراسرفلسفه به‌کار برد هیچ نتیجه‌ای مهم‌تر ازاین

نباشدکه اساس اخلاق به موجب این تعالیم ازظاهـر به باطن انتقال پذیرد. خدا وجود مطلق است، نه‌تنها اجسام موجودات بلکـه روح هرموجود ذی‌روحی نیزمخلوق اوست، پیوسته حافظ موجوداتی است که هرگز ازآفرینش آنها بازنمی‌ایستد، درنهایت مراقبت نسبت به همهٔ اشیائی‌که احداث وابقاء می‌کند عنایت دارد، او همه چیز را می‌داند زیرا همه چیزرا او می‌سازد. هیچ نفسی نیست‌که بدون او بتواند دوام پذیرد وهیچ فکری دراین نفس نمی‌گذرد مگر این‌که معلوم او باشد. چون‌کسی به‌این آئین بگرود ازآن پس دیگرکسانی راکـه به زبان ازصلح وسلام سخن می‌گویند ودردل نیّت شرارت دارنـد رستگار نمی‌شمارد: «... بدکاران وبی‌انصافانی‌که با نزدیکان خویشتن ازآشتی سخن می‌گویند ودردل شرارت می‌پرورند»[۱]. چون‌این شرارت‌ارتکاب شود امیدی به‌تلافی آن جز با بخشایش پروردگاری‌که شخص بدکار ساحت جلال اورا خوار شمرده است نمی‌ماند. بدکار به‌گناهی‌که‌کرده است اقرار می‌کند وخدا مختار است‌که عاصی تائب را به‌این‌گـناه مأخوذ ندارد[۲]. چگونه می‌تواند اقرار نکند وحال آن‌که خدا برآن داناست. اگر ما نام پـروردگاررا ازیاد ببریم وخدایان دروغین را بپرستیم به‌جهت این غفلت ما را به‌پای حساب می‌برد زیـرا به‌اسرار قلوب آگاه است[۳]. اوست‌که ما را آفریده است وما خودرا نساخته‌ایم[۴]؛ پس خدا می‌دانـدکـه دردل صنع او چه می‌گذرد، درست‌کردار یا گناهکار است [ودرشأن او گفته‌اند]: «تو ای خدای دادگرکه دلها وگرده‌ها را می‌شکافی ومی‌گشائی»[۵].

پس خدای تورات هرحقی راکه به‌اقتضای قدرت خالقیت راجع به‌اخلاق مخلوقات خود برای خویشتن قائل است طلب می‌کند چون علم‌کل دارد آدمی باید حساب همه چیز، حتی افکاری راکه از دل می‌گذراند، به وی بازپس دهد: «یهوه تمام قلوب را می‌شکافد وبه تمام افکار راه می‌جوید.»[۶] چون هیچ ازآنچه درماست بروی پوشیده

نیست احکام او عین صدق است: «یهوه به‌صدق وعدل داوری می‌کند، زیرا به‌دلها و گرده‌ها راه دارد»[۷]. یرمیا می‌گوید که قلب آدمی شریر ونفوذناپذیر است؛ کیست که دراین دل راه یابد وآن را بشناسد؟- این سؤال یك جواب بیش ندارد: «منم یهوه که دلها را می‌کاوم و گرده‌ها را بازمی‌جویم.»[۸] پس عجب نیست اگر درانجیل این همه تأکید در تذکار این نکته خطاب به مردم آمده باشد که وقـوع معصیت مقدم برفعلی است که به‌صورت آن درخارج پدید می‌آید ودربسیاری ازموارد مستقل ازاین فعل است. آن‌گاه که گناه ازخاطر می‌گذرد ومادام که درآن می‌ماند خود فعلی است وخدا آن را به‌همان درجه ازوضوح می‌داند که مردم آن را به صورت ظاهر درخارج می‌شناسند، تا آن‌جا که موافقت یا مخالفت ارادهٔ ما درباطن با قانون الهی کافی است که نوع فعل را ازحیث تمسك ما به‌اخلاق یا تخلف ازآن معلوم دارد. البته افعال ازآن لحاظ که درخارج به منصهٔ ظهور می‌رسند اهمیت بسیار دارند، ولیکن پس ازقبول تعالیم انجیل توجه به‌این‌نکته حاصل می‌شود که قبل ازصدور اعمال ازما وظهورآنها درخارج یك سلسله ازافعال درباطن جریان دارد که ازانظار مردم پنهان می‌ماند ولیکن درپیشگاه خدا اهم واقدم است: «عیسی که افکارشان را می‌خواند گفت که چرا درنهان ازدل خویشتن بد می‌گذرانید.»[۹] دراندرون خود پیش‌ازکردار و گفتار به سوی بدیها می‌رویم و مرتکب جرم می‌شویم، «زیرا آنچه ازدهان بدر می‌آید ازدل برمی‌خیزد ودرهمان جاست کـه آدمی را آلوده می‌سازد. بداندیشی وبزهکاری وبی‌شرمی ودزدی وزنا وشهادت بددروغ وناسزاگوئی همه ازدل سرمی‌زند[۱۰]. قانـون ارتکاب زنا را درعمل منع می‌کند ولیکن خدا ازانسان می‌خواهد که خیال ارتکاب آن را نیز از خاطر نگذراند[۱۱]».

این‌اقوال را که به‌این وضوح درانجیل بیان شده‌بود آباء کلیسا دردم بر گرفتند، درقرن دوم یوستینوس دربارهٔ این آخرین آیه‌ای که

ازانجیل متّی نقل شد تأکـید به سزا کرد وبه‌تعلیم آن همت گماشت وتوجه به عمق معنی این آیه را درتفسیرآن بس شمرد. قانون ما را ازاین عمل نهی می کندکه دوهمسر بگیریم ولیکن پیشوایان مسیحی ما را حتی ازاین کـه چنین شوقی دردل بپروریم بازمی‌دارند؛ چه ، طالب آلایش‌بودن، آلوده شدن است، «زیرا نه‌تنها افعال ما بلکه افکار ما نیـز درپیشگاه خدا پیداست.»[۱۲] اگر به‌صورت ظاهـر می‌بینیم که قانون درنهایت دقت وبه جزئیات خود به‌اجرا درمی‌آید تنها به همین دلیل نباید ازتحقق عدالت مطمئن شویم. این معنی را اهل احتجاج دردفاع ازدین مسیح[۱۳] دراوایل امر بارها بیان داشتند وهم دربرابر کسانی ازیونانیان که به‌اصالت قانون قائل‌بودند وهم درمقابل فریسیان یهود[۱۴] به‌این معنی تمسّك جستند: «هـر آنچه می کنیم وهـر آنچه می‌اندیشیم، چه روز وچه شب باشد، می‌دانیم که خدا آن را می‌بیند، وما ازاین امر اطمینان داریم، زیـرا او سراسر روشنائی است، هرچه در دلهای ما نهان باشد براو پیداست.»[۱۵] پس بر گناهانی که به‌فعل یا به‌قول ارتکاب می کنیم ازاین پس گناهان دیگری راکه درافکار ما خطور می کند ملحق می‌سازیم، ومی‌توان دریافت که این قبیل ازمعاصی چون منشأ دوقسم دیگر است ازاهمیت خاصی برخوردار است. سرآغاز گناه ، ومی‌توان گفت که پایهٔ آن، دردل ما نهاده می‌شود، گفتار یاکرداری که حاکی ازچنین گناهی باشد آن را به‌نهایت وسعت می‌رساند وبنای آن را اتمام می کند[۱۶].

ازاین زمان می‌توان گفت که ماهیت خیروشرّ اخلاقی ازعمل به‌نیت انتقال یافت، زیرا به‌قول آوگوستینوس صحت وسقم حیات ما ناشی ازارادهٔ ماست[۱۷] ودراین‌جا مقصود ازاراده جنبشی‌است که درنهان دردل پدید آید، به سوی موردی یا مقصدی که آن را برسایر موارد ومقاصد رجحان نهد روی‌آورد. درمزامیر داود ناله‌ای که دل ما سر می‌دهد وفغانی که پیوسته ازروان‌انسان برمی‌خیزد وبه سوی‌آفریدگار

فرامی‌رود بدین‌معنی به‌کاررفته بود، آباء کلیسا این معنی را به‌صورت صناعی درآوردند ودرلباس منطق عرضه کردند. دزدی که درظلمت شب کمین می‌کند ودرانتظار سرقت می‌نشیند ازجرم خود درنهـان به ساحت خدا فغان برمی‌دارد، زیرا چون خدا می‌داندکه او تصمیم به‌این خطاگرفته است پس جرم او هم درآن زمان صورت پذیرفته است. آنچه انسان می‌کند شاید خود او نیز نداندکه دست او به فرمان چگونه دلی به سوی آن‌کار می‌رود، اما خدا ازآن آگاه است. پس می‌توان گفت که فعل اخلاقی درپس هرگونه پـرده‌ای برخدا فاش وبرملاست ولیکن دربرابر دیدگان کسی که آن را به‌انجام می‌رساند گوئی پرده‌ای آویزان است که فراسوی آن را نمی‌تواند دید. ناله‌ای که دل آدمی درمزامیر داود سرمی‌دهد درضمن این بیان بدین‌گونه تفسیرمی‌شودکه انسان اراده‌ای راکه اغلب خود وی ازآن درغفلت است به‌آفریدگار منسوب می‌دارد وپنهان‌ترین حـرکات خودرا در پیشگاه خدا عیان وعریان می‌بیند، می‌توانـد این اعمال را به‌لباس دیگری دربرابر خویشتن نمایان سازد ولیکن حقیقت ماهیت آنها از خدا پوشیده نمی‌ماند. چون بخواهند لفظی فلسفی برای تعبیر این‌معنی که عبارت ازحرکت ارادهٔ انسان به‌قصد توجه به سوی غایت آن است به‌کار برندکلمهٔ «نیّت»[۱۸] را به زبان می‌آورند.

چون نیت چنین تعریف شود پیداست که فعلی ازاراده خواهد بود. دلیلی که برای چنین حکمی وجود دارد قابل توجه است: ممکن نیست بتوانیم به‌سوی غرضی روی آوریم بی‌آن که‌آن غرض رابشناسیم؛ وشوق یا شهوتی که بدین‌گونه درپرتو علم عقلی روشن می‌شود همان است که اراده می‌نامیم؛ پس به‌وضوح پیداست کـه نیت بالذات امر ارادی است. اماکافی است دربارهٔ مقامی که نیت درترکیب هیئت فعل ارادی حائز می‌شود تأمل کنیم تا ببینیم که چگونه تأثیری دراین فعل می‌بخشد. انسان با فعل بسیط به سوی غرض خویش روی می‌آورد،

ولیکن برای این‌که بدان غرض نائل آید باید وسائل وصول را نیز برگزیند، یا به‌عبارت دیگر این وسایل را خواستار شود. این انتخاب مستلزم تصمیم عقلی است، ودراخذ این تصمیم فضائل عقلی واخلاقی ما به‌کار می‌افتد وتا آن‌جا دوام می‌یابد که ارادهٔ ما به حدکفایت همه چیز را روشن بیند وسرانجام تصمیم به‌ترجیح بعضی ازاین وسائل بربعض دیگر بگیرد. پس هرگاه درصدد تحلیل مراحل مختلف این عمل کلی برآئیم عناصر متعدد ومختلف ومتمایز درآن می‌بینیم ولیکن واقع امر این است که حرکت واحد و بسیطی در سراسر این مراحل صورت می‌پذیرد وهمان است که نام نیت به‌خود می‌گیرد. این حرکت واحد وبسیط هم توجه به سوی غایت دارد وهم وسائلی راکه این توجه مستلزم آنهاست انتخاب می‌کند. فراتر ازاین رویم و گوئیم که چون نیتی که برای تحصیل غایتی می‌کنیم منشأ انتخاب وسائل، وبه تعبیر رساتر، علت این انتخاب است پیداست که نیت ما ازلحاظ اخلاقی، هروصفی را حائزشود فعل ما نیز، تقریباً به‌تمامی، موصوف به‌آن وصف خواهدشد. بنابه تعبیر تورات اگرچشم ماناپاك باشد،یعنی‌نیت خودرابد کنیم، تمام سلسلهٔ اموری که انتخاب ارادی ما را درمراحل متعدد آن معلوم می‌دارد ووسائل وصول ما را به مقصدی که انتخاب می‌کنیم به‌کار می‌گیرد زشت می‌شود. هیچ‌کدام ازکارهائی که ما می‌کنیم، هرگاه برای نیل به مقصدی که نیکو نیست انجام پذیرد نیکو نمی‌تواند بود[۱۹]. برعکس، ممکن‌است که قصد ما تحصیل غرض نیکو باشد ولیکن وسائلی که انتخاب می‌کنیم درنیکی بدان پایه نرسد، زیراگاه چنان می‌شودکه بهترین نیتی راکه درجهان امکان دارد ازدل می‌گذرانیم ولیکن ازمحاسبه‌ای که برای شروع به‌اقدام لازم می‌آید قاصرمی‌مانیم یا خودرا ازاجرای آن درخارج ناتوان می‌بینیم؛ ولیکن دراین موارد هم حسن‌نیت درخلال افعالی که به‌دنبال می‌آورد نمایان می‌شود، انحراف اعمال را ازمسیرمطلوب وانحطاط آنها را به مراتبی که دون

شأن انسان است تاحدودی تلافی می کند، تا آن‌جاکه می‌توان گفت که همواره درکردار ناسزاواری که ازما سر می‌زند آثاری ازنیکوکاری به‌جای می‌ماند، مشروط براین که نیت ما درآن کردار نیکو باشد[۲۰].

این حقایق درانظار متفکران مسیحی تا آن‌جاکسب اهمیت کرد که چون مسألهٔ تعریف منطقی خیروشرّ اخلاقی دربرابرآنان طرح شد فوراً متوجه به جهت نیت شدند وبه حداکثر امکان کوشیدند تا اخلاق را براساس نیت بناکنند. درقرن دوازدهم پی‌یرلمبارد[۲۱] چون این سؤال را به میان آورد که معنی حقیقی کلمهٔ معصیت چیست اقوالی را ازفلاسفه درجواب آن نقل کرد که صورت خارجی فعل را درتعریف معصیت دخیل نمی‌شمردند بلکه معصیت درانظارآنان تنها درسوء اراده بود[۲۲]. کسانی که ازشدت تأثیرآبلار درافکار این متکلم خبردارند شکی دراین که پیشوای حوزهٔ او کدام‌یك ازفیلسوفان بوده است نمی‌کنند. کتاب آبلار به‌نام «خودت را بشناس»[۲۳] درتاریخ علم اخلاق حائزهمان مقام مهمی‌است که تفسیر فرفوریوس ازهمین‌حکیم درتاریخ علم منطق حائز است، وآنچه دراخلاق این حکیم اولویت دارد رضای باطن وترجیح آن برفعلی است که تالی آن است. او تاآن‌جا دراین‌باب اصرار دارد که می گوید کار بد را نه‌تنها گناه نمی‌توان نامید بلکه وقوع آن‌چیزی برشدت معصیت نمی‌افزاید. آنچه ما را دراین‌باره به تردید وامی‌دارد این که درحول وحوش خود می‌بینیم که اشخاص را بیش از آنچه به دلیل معاصی آنان به‌کیفر رسانند به سبب ارتکاب سوء عمل جزا می‌دهند. ولیکن اگر این مسأله را ازلحاظ قوانین اجتماعی طرح کنیم دامنهٔ تردید را فراتر ازاین نیزمی‌توان برد، زیرا چه بسا به حکم قانون کسانی را به سبب اعمالی که نمی‌توان جزء قبائح محسوب داشت کیفر می‌دهند وازاعمالی که بد نیست صرف‌نظر می کنند، واین بدان سبب است که قانون نظر به‌پاداش کار نیك یاکیفرکار بد ندارد، بلکه مقصود ازآن این است که افعالی که به دیگران زیان می‌رساند انجام

نگیرد. ولیکن خدا چنین نیست؛ تنها اوست که بیش‌ازآنچه ناظر به‌عمل باشد ناظر به‌این است که آن عمل با چه روحی به‌انجام رسیده است وبه‌یقین تام می‌توان گفت که معصیت ما را با میزان نیت ما می‌سنجند. وبه‌قول آبلار درست به‌همین دلیل در کتاب یرمیا آمده است که خدا گرده‌ها ودلهارا می گشاید ومی‌آزماید؛ «چون اوچیزهائی‌را به‌بهترین وجه ممکن می‌بیندکه دیگران نمی‌توانند دید درحین کیفردادن بـه معصیت ناظر به عمل نیست بلکه به نیت توجه دارد. برعکس ما، که چون به نیت جاهلیم جزای اشخاص را درمقابل اعمالشان که معلوم ماست می‌دهیم.»[۲۴] پس درواقع گناهی جز درنفس وجود ندارد وماهیت معصیت به روح سوء عمل، یعنی به روحی که این عمل زنده به‌آن‌است، راجع می‌شود؛ چنان که خیراخلاقی نیز جز درنفس نیست وحسن عمل به منزلهٔ جسمی است که آن نفس را موصوف ومجسّم می‌دارد[۲۵]. اما آنچه باعث می‌شودکه خود نیت خوب باشد چیست؟ آیا می‌توان گفت حصول یقین تام درنفس ما نسبت به حسن عمل ماست؟ رضای خاطر ماست از این‌که رفتارمان چنان‌که از ما سر می‌زند خدا را خـوش می‌آید؟– البته همهٔ این احوال نیکوست ووجود آنها لازم است، ولیکن اگر به‌یاد آوریم که قانون الهی مدبّر نیّات ما وناظر براعمال ماست هیچ‌یك ازاین احوال کافی نیست. پس شرطی مافوق شروط دیگر لازم می‌آید تا اخلاق بتواند به نهایت مراتب تعیّن فرارسد.

وچنین نمی‌تواندشد مگراین که مفهوم نیت را بتوان بامفهوم وجدان اخلاقی مرتبط شمرد؛ ودرواقع این دومفهوم ارتباط نزدیك با یکدیگر دارند. صاحب‌نظران مسیحی چون دراین باب یعنی دربارهٔ تأثیر نیت تأکیدکردند خودرا درتنگنای مشکل عمده‌ای افکندند. عقل انسانی اعم ازاین‌که درنظر یا درعمل به‌کار افتـد همان عقل واحد بیش نیست. ازیك طرف اشراق الهی اورا برآن می‌داردکه بتواند با اتکاء به قواعدکلی واصول ضروری به‌تفکر پردازد؛ ازطرف دیگر

ازطریق تجربهٔ وجدانی یا حسی موادی راکه این اصول برآنها انطباق می‌جوید اکتساب می‌کند. مقصود ما خواه این باشدکه ببینیم که اشیاء چیستند وعلم را بنا نهیم، خواه این باشدکه بدانیم اعمال ما چگونه باید بود واخلاق را ترتیب دهیم، درهردوصورت قواعد تفکر متکی برهمان اصول ومنطبق برهمان مواد است. معذلك، آن‌جاکه مقصود ما پی‌بردن به خیر اخلاقی باشد امرخاصی را نیز باید درنظر گرفت که درفاصلهٔ مابین اصول کلی که عقل آنها را به‌کار می‌اندازد واحکام جزئی که ازاین اصول استخراج می‌گردد دخیل می‌شود، وآن وجدان است. این کلمه به معنی قوهٔ خاصی که جدا از اراده یا عقل باشد نیست بلکه فعلی است یا مجموعهٔ افعالی است که به وساطت آنها معرفت عقلی را بررفتار خود منطبق می‌سازیم تابتوانیم دربارهٔ آنها به داوری پردازیم. گاهی ما تنها علم به‌این داریم که کاری راکرده یا نکرده‌ایم، ودراین زمان می‌گوئیم که ما نسبت به‌وقوع فعل خود وجدان داریم یا چنین وجدانی ما را حاصل نیست؛ ولیکن گاهی ما حکم به‌این می‌کنیم که می‌بایست یا نمی‌بایست چنین کنیم، ودراین زمان می‌گوئیم که وجدان امر به‌این عمل یا نهی ازآن می‌کند؛ سرانجام گاهی به فعلی که از ما سرزده است بازمی‌گردیم تا دربارهٔ آن داوری کنیم، ودراین زمان می‌گوئیم که وجدان به‌تحسین ما برمی‌خیزد یا به‌تقبیح ما می‌پردازد و ندای وجدان دراین زمان ندای ملامت است[۲۶]. عمل دوم ازاین اعمال سه‌گانه بالاخص درتعریف خیراخلاقی اهمیت دارد. چون نیت را ممیز فعل‌اخلاقی‌بدانیم باید دیدکه ازاراده درقبال‌احکام عقل چه برمی‌آید؟ اگر می‌توانستیم عقل انسانی را خطاناپذیر بدانیم حل مسألهٔ ما سهل‌تر می‌بود، ولیکن می‌دانیم که عقل چنین نیست. پس برفرض این‌که وجدان اخلاقی درتطبیق اصول کلی عقل برجزئیات اعمال دچار اشتباه شود ارادهٔ ما چه می‌بایست بکند؟ اگر تابع وجدان باشد عمل او بد خواهد شد؛ اگر ازاطاعت وجدان سر باززند ازآنچه به حکم عقل

نیکوست احتراز خواهد جست، یعنی نیت او بد خواهد شد؛ وچون نیت بد باشد سراسر فعل ما بد می‌شود. این مشکل را چگونه حل کنیم؟

علمای اخلاق مسیحی دراین‌باره اتفاق دارند که هرحکمی ازوجدان ارادهٔ انسان را ملزم به مطابقت با خود می‌سازد وچون اعتبار هرفعلی را تابع نیتی که منشأ آن فعل است می‌شمارند، ناگزیر باید چنین نتیجه‌ای را بپذیرند. وبدین ترتیب آراء یونانیان که عمل اخلاقی را از لحاظ تعلق آن به مورد خارجی وطرز وقوع آن در خارج معتبر می‌شمردند، علی‌الخصوص رأی ارسطو دراین باب به کنار می‌رود. ازاین پس موردی که فعل اخلاقی بدان تعلق می گیرد فی‌حدذاته ممیز کیفیت اراده نیست، بلکه تنها ازآن حیث که عقل ما آن را می‌سنجد ومی‌شناسد ملاك تشخیص ارادهٔ ماست. نفس‌عمل نه بد است ونه نیکوست ونسبت آن به‌این هردو صفت یکسان است وتنها ازآن حیث که عقل ما اقدام به‌این عمل را نیکو شمارد یا اجتناب ازآن را سفارش کند نیك یا بد می‌شود. اگرحکم عقل عملی ما شیئی راکه فی‌نفسه نیکوست دربرابر ارادهٔ ما بد جلوه دهد بد می‌شود، وبرعکس شیء بد ازهمین طریق نیکو می‌شود. امثله‌ای را درنظر گیریم که بنابه‌اعتقاد مسیحیان درآخرین حد هر کدام ازاین دوطرف قرار دارد. «اعتقاد به مسیح فی‌حدذاته نیکوست ولازمهٔ رستگاری است، ولیکن ارادهٔ ما این اعتقاد را به‌نحوی که عقل ما اقتضا نماید تلقی می کند؛ ازهمین‌رو اگر عقل ما این امرنیکو را بد جلوه دهد ارادهٔ ما چنان که گوئی به سوی بدی روی آورد توجه به‌آن خواهد یافت؛ نه این که این امر فی‌حدذاته بد باشد، بلکه بالعرض به‌تبع نحوهٔ ادراکی که عقل را حاصل می‌آید بد خواهد شد.»[۲۷] پس توماس آکوئیناس که قائل‌این‌قول‌است می گوید که اراده‌ای که به سوی نیکی یا به سوی بدی روی‌آور شود همین که از حکم عقل کناره گیرد ولو عقل در صدورآن حکم به‌خطا رفته باشد ارادهٔ بدی است. برعکس، پیداست که شکنجه‌دادن به عیسی کار بدی

بود، وهیچ عاملی نمی‌توانست باعث آن باشد که چنین کاری نیکو شود؛ مع‌ذلك، کسانی که او یا اصحاب اورا شکنجه داده‌اند اگر این کاررا مطابق با حکم وجدان خود یافته باشند جز به سبب جهل خود مرتکب گناه نشده‌اند، وهرگاه برخلاف حکم وجدان خویش ازاین کار صرف‌نظر می‌کردند گناهشان بزرگتر می‌بود[۲۸]. آبلارنیز قولی‌رانظیر همین‌قول تصدیق‌داشت ورأیی که‌پس‌از اوتوماس آکوئیناس‌درحل‌این مسأله آورد مخالف با رأی او نبود: «اراده‌ای که با عقل مخالفت کند (اگرچه این عقل درحکم خود صائب نباشد) مخالف وجدان است؛ پس چنین اراده‌ای را باید ارادهٔ بد دانست.»[۲۹].

می‌بینیم که درعلم اخلاق تاحد امکان به‌قبول اصالت نیّت، به دقیق‌ترین معنی این کلمه، نزدیك می‌شویم. اگرچه علمای اخلاق قرون وسطی تاآن‌جا دراین راه پیش نرفتندکه مذهبی نظیرمذهب کانت اختیارکنند اما این بدان سبب نبودکه تصوری از این قبیل به خاطرشان خطور ننمود، بلکه چنین رأیی را شناختند وبه دور انداختند. آبلار بیش ازهمهٔ اینان به فلسفه‌ای ازاین قبیل نزدیك شد، زیرا چنان که دیدیم برآن رفت که انجام‌دادن یا انجام ندادن کار ارزش تصمیم ارادی ما را دیگرگون نمی‌سازد. ولیکن کسی دراین راه به‌دنبال او نرفت؛ فلاسفهٔ مسیحی به سبب حسن ذوقی که داشتند وتوجهی که به‌واقع امر می‌کردند هرگز این معنی را نپذیرفتند که‌کسی که می‌خواهد چیزی به‌کسی ببخشد بی‌آن‌که ببخشد باکسی که می‌خواهد ببخشد ومی‌بخشدکار هردو را بتوان یکسان نیکو دانست، یاکسی که می‌خواهد کسی را بکشد بی‌آن‌که بکشد باکسی که می‌خواهد بکشد ومی‌کشدکار هردو را بتوان یکسان بد پنداشت. زنائی که آدمی دردل خود می‌کند درحقیقت زناست، ولیکن این معنی دلیل برآن نمی‌شود که زنای دیگری درخارج برآن بیفزاید. به علاوه، نیت وجدان اگرچه لازم آیدکه آن را محور اخلاق شماریم برای تعریف اخلاق کافی نیست

وآبلار نیـز دراین معنی با تمام علمای اخلاق مسیحی که پس ازوی آمدند موافقت داشت. جدا از اموری که درنظر ما نیك یا بد می‌نماید اموری هست که نیك یا بد است واینها مهمتر ازآنهاست[۳۰]. درست است که وجدان حتی آن‌گاه که خطا می‌کند الزام‌آور است ولیکن امری که ازوجدان صائب صادر شود با امری که ازوجدان خاطی سرزند تفاوت دارد وتنها امروجدان صائب را به‌حقیقت می‌توان نیکو دانست. علاوه برتکلیفی که دراطاعت ازوجدان داریم خودرا به‌انتقاد وجدان خویشتن وتبدیل وجدان بدتر به‌وجدان بهتر هربارکه به خطائی در احکام آن برمی‌خوریم نیز باید مکلف بدانیم.

برای این‌که این وضع جدید را چنان‌که باید بتوان دریافت، باید توجه‌کرد که تعیین غایات درحفظ توافق اجزاء علم اخلاق در فلسفهٔ مسیحی چه تأثیرمهمی دارد. بسیار بعید می‌نماید که قدما ازاهمیت این امرغافل مانده باشند، عنوان «غایات خیروشرّ»[۳۱]کافی است تا به‌یاد آوردکه آنان با این مهم آشنا بوده‌اند. منتهی اشکالی که درتعبیر این معنی برای ما وجود دارد این‌است‌که چون درمعرض نفوذ فکر مسیحی قرار داریم به‌آسانی نمی‌توانیم غایاتی برای خیروشرّ تعیین کنیم، چون مفاهیم خیروشرّ درنظرما خود ازلحاظ ارتباط آنها با غایات تعریف می‌شود. تاحدودی دراخلاق ارسطو نیـز حال براین منوال بود؛ حتی می‌توان تصورکردکـه ظهور اخلاق مسیحی خود حکایت ازآن می‌نمودکه فلسفهٔ ارسطو باهمهٔ سیر ارتقائی کـه داشت نتائج حاصله ازآن هنوز درنیمهٔ راه علم اخلاق بود. دراخلاق ارسطو وسائل وصول به‌غایت قصوی یعنی سعادت به‌انسان تعلیم می‌شد، وسعادت عبارت اززیستن به معنی تام‌کلمه مطابق بهترین وکامل‌ترین فضائل انسانی بود[۳۲]. این دوفکر ازاین حیث باهم تفاوت داشت‌که ارتبـاط وسائل وغایات درفلسفهٔ ارسطو به همان صورتی که بعداً درانظار علمای اخلاق مسیحی به خودگرفت تصور نمی‌شد؛ نحوهٔ تلقی خیروشرّ دراین

دوطرز تفکر با یکدیگر مختلف بود وهمین اختلاف ممیز آن دو از یکدیگر به شمار می‌رفت. ارسطو مسلماً فریضه‌شناسی[۳۳] را لازم می‌شمرد، بر آن بود که باید کارهائی را انجام داد، این کارها را تنها بدان سبب باید کرد که وصول به غرض معین مستلزم آنهاست. کسی که این کارها را نمی‌کند شبیه تیرانداز ناشایسته‌ایست که گمان می‌برد که درست نشانه گرفته است وحال آن که تیر او به هدف نمی‌خورد. ولیکن این هدف یا غایت که جمیع اعمال اخلاقی انسان باتوجه به‌آن موصوف[به‌اوصافی ازقبیل نیك یا بد] می‌شود برحسب مذهب ارسطو به منزلهٔ حدی نیست که برطبق قانون الهی تعیین گردیده وارادهٔ مخلوقات به حکم خالق محکوم به مراعات آن شده باشد. البته دربین وسیله وغایت می‌توان ارتباطی را تصور کرد وچنین ارتباطی مسلماً وجود دارد، منتهی ارسطو ارتباط آن‌دو را ازنوع الزام نمی‌شمارد، بلکه ازقبیل توافق می‌انگارد. تنها عاملی که الزام می‌آورد قانون است، زیرا تنها اوست که ایجاب ارتباط می‌کند؛ ازهمین‌رو وجدان مسیحی که تعبیری از عقل قانون‌گذار الهی است انسان را الزام می‌کند که به‌اعمالی که از حیث اخلاقی مقرر می‌دارد اقدام نماید، وما امروز با مفهوم الزام اخلاقی چنان خو گرفته‌ایم که گاهی ازیاد می‌بریم که این تجدد درچه زمانی پدید آمد وچه کسی آن را بازیافت.

صاحبنظران مسیحی به‌وضوح پی‌برده بودند که آنچه دراین مورد براخلاق قدما افزوده‌اند چیست. مسألهٔ فضائل وبحث دربارهٔ اعتبار آنها درآثار یونانیان به‌قدری خطیربود که اینان نمی‌توانستند ازآن غافل مانند. به عیان می‌دیدند که درآن زمان نه‌تنها افرادی بلکه اقوامی و حتی تمام نوع انسان غافل از وجود قانون الهی به سر می‌بردند[۳۴]. شاید بتوان گفت که دراین‌دورهٔ ممتد زتاریخ جز رذائل چیزی نبود، بلکه می‌دانیم وشکی هم دراین‌باره نداریم که فضائلی‌وجود داشت؛ ولیکن ازاین نکته نیزنمی‌توانیم خودرا غافل سازیم که این

مردم به سبب جهل به‌تعالیم انجیل غایت حقیقی اخلاق را نمی‌شناختند، وازهمین‌رو هیچ‌یك ازاعمال آنان با غایتی که می‌بایست داشته باشد ارتباط نمی‌جست. آیا می‌توان ازاین حکم نتیجه گرفت که نیاتشان ودرنتیجه افعالشان همگی بد بود؟ مسیحیان برای این‌که بتوانند به‌این سؤال جواب گویند می‌بایست نحوهٔ ارتباط افعال وغایات را با یکدیگر درعلم اخلاق خویش معلوم دارند. بدین ترتیب یکبار دیگر علمای کلام مطالب فلسفی را مانند خمیره‌ای که بتوان ورزید وسرشت وبه‌بارآورد به دست گرفتند.

ما این مسأله را درهمان حدودی که با مفهوم خیر اخلاقی ارتباط دارد مطالعه می‌کنیم. اولین نتیجه‌ای که ازطرح آن حاصل می‌آید این است که یونانیان ورومیان به همان سبب که درزمرهٔ اهل شرك به شمار می‌رفتند واجد شروط لازمه برای این‌که اخلاق را کاملاً به‌معنی محدود خویش به‌کار برند نبودند، و این مطلب واضحی است. آن‌گاه که پولس دربارهٔ خدا می‌گوید که جلال درشأن اوست[۳۵] «نمی‌گوید که درشأن آنان است، زیرا جزیك خدا نیست وجلال را تنها درشأن خدا شمردن چه معنی دارد، جزاین‌که بهترین وعالی‌ترین وکلی‌ترین ستایش را تنها ازاو کنند؟ زیرا اورا هرچه بیشتر به‌بزرگی بستایند واین ستایش‌را بگسترند گرامی‌تر شمرده ودوست‌تر داشته‌اند. اگرآدمی چنین کند جزاین‌که دربهترین راه زندگی ودربرترین پایهٔ نیك‌بختی آهسته وآرام ودرعین اطمینان قدم گذارد وپیش رود کاری نمی‌کند. زیرا دربارهٔ زندگی وآداب آن تنها سؤالی که پیش می‌آید این است که اعلی مراتب خیرانسان که همه چیزرا باید ازلحاظ ارتباط باآن ملحوظ داشت درچیست، ومن جزاین مطلبی برای تفحص‌نمی‌بینم. اما همهٔ اشیاء وامورعالم، تشخیص عقل تاآن‌جاکه من توانسته‌ام بازیابم، وحکم خداکه فائق برعقل ماست، همگی حکایت ازآن داردکه این خیر اعلی جزذات خدا نمی‌تواند بود. چیست آنچه می‌تواند برای بشر

بهتر ازهرچیز دیگر باشد، مگرچیزی که چون پای‌بند آن شود به نیك‌بختی دست یابد؟ جزخدا چیزی را نمی‌توان چنین دانست وبه‌او جز ازراه محبت وعشق واحسان نمی‌توان راه یافت.»[۳۶] فایده‌ای که ازاین کلام می‌توان گرفت تنها دررأیی که ازآن مستفاد می‌شود نیست، زیرا تاریخ خود می‌تواند به‌قبول چنین امری گردن نهد، یا حتی به‌وضوح آن فتوی دهد، بلکه بیشتر به سبب تعیین نحوهٔ ارتباط فعل اخلاقی با غایت آن درنظرمسیحیان مفید است. آنچه قدمای یونان درنیافتند تنها وحدت غایت درحیات بشرنبود بلکه ازهمین‌جا وبه‌همین دلیل ازوجود چنین غایتی نیزغفلت جستند. خلاصه کافی نیست که بگوئیم فکریونانی درشناختن ماهیت غایت که به‌اعتراف خود آنان سراسرعلم اخلاق با چنین مفهومی ارتباط دارد به خطا رفت، بلکه باید دیدکه آیا اصحاب این فکر هرگز توانستند مفهوم غایت را به‌همان صورت که فلاسفهٔ قرون وسطی تصور می‌کردند دریابند؟

ارسطو برآن بودکه سعادت درخیری است که با اعلی مراتب کمال درحیات انسان قرین باشد، زیرا با یك گل بهار نمی‌شود، واز همین جا نتیجه می‌گرفت که غایت حیات درخود حیات است. البته سعادت درنظر او به‌معنی تمتعی که باکمال اخلاقی قرین باشد نیست، بلکه کمال اخلاقی عنصر اصلی وذاتی دربنای سعادت انسان است. منتهی وبه‌همین دلیل سعادت را نباید به منزلهٔ امری متعال ازحیات اخلاقی که متمم ومکمل آن باشد تلقی کرد. تنها غایتی که می‌توان درنظر گرفت وخیرحقیقی جزآن نیست خودحیات اخلاقی است، یعنی سلسله‌ای ازافعال است که سعادت بالطبع به مثابهٔ مکافاتی به‌تبع آنها حاصل خواهد شد. چون اخلاق بدین گونه تلقی شود بیشتر روی بدان سوی می‌رود که دربارهٔ اهمیت وسیله تأکید نماید. البته وسیله را تنها ازاین لحاظ می‌توان نیکو دانست که ما را به‌غایت می‌رساند ولیکن نمی‌توان گفت که ازاین لحاظ که آن را پدید آورده‌اند تا انسان را

به غایت‌خود رساند نیکوست. اگر انسان پیوسته مراقب باشدتا چنان‌که طبیعت او وعقل او اقتضا دارد رفتار کند ازهمین راه به سعادت خواهد رسید ولیکن اخلاق او با هیچ‌گونه حسن‌نیت قرین نخواهد بود. بدین ترتیب معلوم می‌شودکه چـرا مفهوم «کردار سزاوار»[۳۷] یـا «عمل لائق» براثر تعالیم رواقیان این همه اهمیت واولویت درفلسفهٔ یونان کسب‌کرد. «چون اولین اشیائی‌که به حرکت درمی‌آید چنان ساخته شده است‌که امورمطابق با طبیعت باید لذاتها وبذاتها مورد قبول قرار گیرد واشیاء مخالف طبیعت درهمان اوضاع واحوال بایـد به‌دور انداخته شود اولین نـوع کرداری‌که سزاوار هرشیئی است این است که خودرا دروضع طبیعی خویش محفوظ دارد.» این انتخاب بدوی چون یکبار واقع شود، چنان‌که ارسطو نیزمی‌گفت، به‌صورت فضیلت درمی‌آید یعنی ملکه‌ای برای رفتار می‌شودکه خودبه‌خود وپیوسته بدان‌گونه‌که طبیعت می‌خواهد انجام می‌پذیرد. نتیجهٔ چنین وضعی، چنان‌که سیسرون به‌خوبی دریافته است این‌که متمایل به‌قبول دوقسم ازخیر دراعلی مراتب آن شویم‌که یکی ازآن‌دو غایت فعل است و دیگری خود فعل ازآن حیث‌که توجه به‌این غایت دارد. اگر باید از یکی ازآن‌دو صرف‌نظرکرد فیلسوف یونانی خود غایت را به‌کـنار می‌نهد. «چه ، آن‌گاه‌کـه ازغایت قصوائی درسلسلهٔ خیرات سخن می‌گوئیم به‌کسی می‌مانیم‌که می‌خواهد تیری را به هدفی بزند. در چنین مثالی شخص تیرانداز باید هرکاری راکه لازم می‌داند برای خوردن تیر به هدف بکند، ومن می‌توانم بگویم‌که غایت قصوای او دراین مورد همین است‌که هرکاری راکه برای تحقق مقصود خویش شایسته می‌بیند به‌انجام رساند. وچون این مثال را برعین مطلب تطبیق کنیم این غایت قصوی همان خیراعلی می‌شود؛ اما خوردن تیر به‌هدف امری است‌که لایق آن است‌که درابتدا انتخاب شود، نه این‌که لذاتها مورد تفحص ما قرارگیرد.»[۳۸] عمل لائق یاکردار سزاوار روبه‌آن سو

می‌رود که هرچه بیشتر پای برروی غایت نهد تا بدانجا رسد که وسیله ازاین پس جای غایت را غصب کند. وچون غایت اخلاق حکمای یونان حال در خود آن بود بالطبع چنین وضعی در فلسفهٔ آنان پیش می‌آمد؛ اما چون غایت انسان برطبق آراء حکمای مسیحی متعالی ازخود اوست چنین رأیی درفلسفهٔ اینان به هیچ‌وجه مقنع نمی‌بود. بلکه دراین فلسفه تفوق حقیقی را یکسره باید متعلق به غایت شمرد ووسیله را بیش‌ازآنچه متداول بود تابع آن دانست.

پس آوگوستینوس محلی‌راکه باید ازآن‌جا به‌اخلاق پلاگیوس یا خود به‌اخلاق یونانی حمله آورد به‌نحواحسن انتخاب کرد وآن حمله این بودکه برهواداران چنین اخلاقی ایرادگرفت که برطبق عقاید آنان می‌توان افعالی را جزء فضائل حقیقی محسوب داشت بی‌آن‌که هنوز غایت حقیقی هرگونه فضیلتی که لیاقت این عنوان را دارد شناخته شده باشد. «توخوب می‌دانی که تمیز فضائل را ازرذائل باتوجه به‌اعمال لائقه نمی‌توان داد بلکه ملاك این تمیز باید توجه به غایات باشد. عمل لائق‌کاری است که باید به‌انجام رسد، غایت امری است که این‌کاررا باید به‌انجام رسانید تاآن را بتوان به‌دست آورد. پس چون‌کاری می‌کنیم که آن راگناه نمی‌دانیم اگرآنچه این‌کاررا ازبهرآن می‌کنیم همان نباشدکه باید ازبهرآن بکنیم دستخوش گناه شده‌ایم. تو به‌این مطلب توجه نداری؛ پس غایات اعمال را ازاعمالی که آنها را لایق می‌شماری جدا می‌سازی وادعای آن داری که همین امور لائقه را با صرف‌نظر ازغایات آنها باید فضائل حقیقی نامید.»[۳۹] آوگوستینوس ازهمان دم که به‌دین مسیح گروید ازاین یونانی‌منشی پیروان پلاگیوس فراتررفت واخلاق را تابع حرکت ارادی باطنی نفس که پیوسته درجستجوی خداست وانسان درضمن مرور خویش ازممرّ اشیاء فسادپذیر تنها اورا غایت خود می‌داند شمرد، وچون چنین کرد ماهیت غایت اخلاقی را به‌صورتی که اصحاب فلسفهٔ مسیحی

تصور می کنند معلوم داشت واین غایت همواره به‌همین صورت دراین فلسفه باقی ماند. درنظرمسیحیان حسن ارادهٔ انسان تابع نیتی است که درمورد غایت می کند واین رأی مقتضی آن است که این اراده درباطن ما همواره برای توجه به خیرمتعال که همان خداست ترتیب پذیرد، واین توجه اگربردوام نباشد[۴۰] لااقل مطابق واقع ومقرون به نیت حاصل آید. این خیراعلی کـه وجودی خارج ازما وجدا ازما دارد ارادهٔ الهی است که انسان باید نیت آن کند که ارادهٔ خودرا منطبق برآن سازد. هربارکـه ما خیرجزئی خاصی را ازلحاظ مادهٔ آن خواستار شویم، باید درپی آن باشیم که این انتخاب ازلحاظ صورت آن با ارادهٔ الهی مطابق افتد، زیرا ازطریق همین مطابقت است که آن خیر کسب اعتبار اخلاقی می کند. «باطن نیکو را کسی دارد که جز آنچه خدا می‌خواهد چیزی نخواهد.»[۴۱]

قبول چنین اصلی نخست باعث می‌شود که جمیع شؤون حیات انسان وحدت پذیرد. محور این حیات توجه اراده به سوی غایتی‌است که عقل معلوم می‌دارد، این توجه به منزلهٔ تمایل به‌طرفی است. خلاصه به‌اصطلاح توماس آکوئیناس وآوگوستینوس درحکم وزنه‌ایست که کفه‌ای را سنگین‌تر سازد، وانسان را ازطریق عشق با خدا ارتبـاط بخشد[۴۲]. اگر این نیت درکنه خود وبه‌طور دائم وثابت غایت خویش را منظور دارد وچنان باشدکه گوئی تمام احوال انسان تابع آن است چنین عشقی محلی جز برای شادیها و اندوهها وترسها وامیدهائی که نسبت به‌خدا درما حاصل می‌آید نمی گذارد[۴۳]. به علاوه اگر فراتر رود تاآن‌جاکه به پایهٔ محبت رسد، یا خود اگر فراتررفته وبه‌همین پایـه رسیده باشد، به‌صورت فضائل ماوراء طبیعی به جلوه درمی‌آید، واقسام این فضیلت چنان که گلها ومیوه‌ها ازیك ریشه می‌روید ومی‌شکفد از همین محبت سربرمی‌زند[۴۴]. ازاین پس انسان به‌تعبیرآوگوستینوس دیگر درپی‌آن برنمی‌آیدکه ازنزد خود حیاتی مقرون به سعادت برای

خود پدید آورد، بلکه چنین حیاتی را ازخدا می‌خواهد وتنها اوست که آن را به‌انسان می‌بخشد؛ اعمال انسان نسبت به خدا به صورت عمل لایق درمی‌آید وازآن نیزفراتر می‌رود وعمل واجب می‌شود: آن‌که انسان را ساخته است تنها اوست که می‌تواند اورا نیکبخت بسازد[۴۵].

می‌بینیم که اخلاق یهودی‌ومسیحی یکسره برپایهٔ اصل ماورای طبیعی که ناگزیر پیوسته آن را باید به‌یاد آورد استوار می‌شود واین مطلب ما را بدانچه دربدایت بحث خودگفتیم بازمی‌گردانـد ووجه ممیز ومعرف این اخلاق را معلوم می‌دارد. ازیك لحاظ این اخلاق کلاً وجمعاً امرباطنی است، زیراکیفیت فعل انسانی را بالذات ناشی ازنیتی که هادی آن است می‌شمارد، نیت خود ناشی ازاراده است. اراده مختار است، همیشه درقدرت اوست کـه بخواهد یا نخواهد، ودراین مورد کافی است بخواهد تا داشته باشد؛ زیرا آنچه ازآن می‌خواهد جز این نیست که بخواهد[۴۶]. پس اخلاق ازاین پس کاملاً به‌صورت امرباطنی درمی‌آید، ازهمهٔ قیود وشروط خارجی یا حتی ازهمهٔ اوضاع واحوال باطنی که تابع خود ما نباشد رها می‌شود، حتی عمق این آزادی درباطن ما به‌حدی بیش‌ازآنچه مطلوب رواقیان بود می‌رسد؛ زیراآنچه رواقیان می‌خواستند تنها این بودکه ارادهٔ انسان ازجهان آزادگردد ولیکن دراین‌جا علاوه برآن می‌خواهندکه ازخود نیز رها شود. حکیم رواقی تنها درصورتی حکیم است‌که آزاد باشد، ولیکن حکیم مسیحی تنها درصورتی حکیم است‌که بداندکه تنها آزادشدن ازبهر اوکافی نیست؛ بلکه باید خود او شوق به‌آزادشدن پیدا کند. ازهمین‌رو مفهوم «حسن اراده» که درانجیل درضمن بشارت تازه‌ای‌که ازآسمان می‌رسد[۴۷] بیان شده بود ازاین پس معنی جدیدی به‌دست آورد واعتبار غیرقابل قیاس تحصیل کرد. نه‌تنها این اراده کافی است، بلکه کافی به ذات است، چون کافی به خداست: «چیزی برای ارادهٔ نیکو آسان‌تر ازآنچه ازهمین اراده سربرمی‌زند نیست وهمین برای خداکافی است.»[۴۸] پس انسان

درهرآن درنظرخدا همان است که درنظرخویشتن است، وبـرعکس درهرآن درخویشتن همان است که درنظرخداست، واین جنبهٔ دیگری ازاخلاق مسیحی است. ما هیچ نداریم جزاین که آن را [ازاو] گرفته باشیم. درجـریان عمومی عشق که توماس آکوئیناس با دیونوسیوس دربارهٔ آن سخن می گوید خدا خود ما را برآن می‌دارد که روی ارادهٔ خویشتن به سوی او برگردانیم تا درنتیجه این اراده نیکو شود؛ این اراده را اگر ما بخواهیم به‌اختیار خود برگردانیم بدتر می کنیم[۴۹]. به‌این ترتیب فعالیت اخلاقی بدین معنی ازهرجهت تنظیم یافته وهدایت شده است؛ مقیاس آن درخداست[۵۰]. با همهٔ این درست است که منشأ آن را درباطن خودمان بدانیم، زیرا قانون الهی که هادی ماست به وساطت عقل ما خودرا درباطن ما فرامی‌نماید.

پس حدمتوسط دربین اخلاق یونانی وفلسفهٔ کانت، که برمدار اصالت اخلاق دائر است، اخلاق مسیحی است، وهمین اخلاق که دروسط این دوطرف قرار دارد درهمان حین که ازاین دوحد افراط فراتـر می‌رود آن‌دو را با یکدیگر تلفیق می کند. حتی می‌توان گفت که دومین ازاین دوطرف جز به‌تبع همان حدوسط به وجود نمی‌آید وتنها براثر تجزیه‌ای که درآن پدید آورده است حاصل می‌شود. [صریح‌تربگوئیم] اگر فلسفهٔ قرون وسطی نمی‌بود اخلاق کانت نیز مثل فلسفهٔ دکارت پدید نمی‌آمد. چنان که قبلاً گفتیم اخلاق مسیحی براین اساس است که ارادهٔ قانون گذاری درماست که تابع قانون گذار مطلق متعال است؛ معذلك، چون هرعقلی نشان ازعقل مطلق دارد ارادهٔ ما نیز دارای استقلال است. وعلاوه براین بایدگفت کـه علم اخلاق چون براساس نیت تأسیس شود ومبتنی برحسن اراده باشد، وحسن اراده را بدین معنی بگیریم که انسان بخواهد به حکم احترام به قانون اخلاقی رفتار کند، عاری ازمناسبت با این آئین نمی‌تواند بودکه انسان به حکم آن تنها باید به قانون اخلاق حرمت نهـد بلکه باید آن را با عشق به‌آغوش

گیرد، به حکم آن با اخلاق پیوند پذیرد، به حکم آن ملزم به مراعات اخلاق شود؛ واین الزام به وساطت عقلی به‌انجام می‌رسدکه البته از جنس عقل خدا نیست ولیکن باآن منافات هم ندارد، زیرا قانون طبیعی شبهی ازقانون حق است که ازهمان قانون صدوریافته ودرعالم خلق پدید آمده است. شخص مسیحی نیت خودرا به خدا می‌پیوندد واین کار را همه روزه ازسرمی‌گیرد، زیرا هرروز ازخدا می‌خواهدکه «ارادهٔ او چنان‌که درآسمان است درزمین نیز به‌جای آورده شود»؛ وازاین راه به‌حق وارث حکمای یونان‌که معتقد بـه اصالت طبیعت بـودند می‌شود، منتهی برآنچه از این راه به‌دست آورده است نشانی از تعالی می‌گذارد، و به تعبیری کـه به‌ظاهر خلاف معهود است در همـان حـال که تابع آن می‌ماند آن را به درون خـود می‌کشانـد و سرّ این معنی درنفس آن حقیقت است: «کسی‌که درمن بیش ازمن خود من باشد.»[۵۱]

توجه به‌این‌وجوه مغایرت درکنه افکار، درعین‌حفظ مداومت واستمرار، باعث آن می‌شودکه مورخ گرفتار مشکلات بسیار شودکه نتواند آنها را به جد نگیرد. هرچه ازاخلاق یونانی دراخلاق مسیحی بازمی‌ماند معنی تازه‌ای می‌یابد؛ هرچه ازاخلاق مسیحی به‌اخلاق یونانی ملحق می‌شود بالطبع وبه حکم ضرورت باآن پیونـد می‌پذیرد. از همین‌رو مورخانی با سلیقه‌های گوناگون دراین‌باره اتفاق یافته‌اندکه اخلاق مسیحی واخلاق جدیدکه به وساطت اخلاق قرون وسطی، هم ارتباط یافته وهم انفصال جسته‌اند[۵۲] نه این‌که باهم متناقض نیستند، بلکه برعکس اتکاء متقابل به‌یکدیگردارند.

اختلاف‌نظر درمیان مورخان موقعی‌پیش می‌آیدکه قصدتفسیر ماهیت این اختلاف را می‌کنند. بعضی برآن می‌روندکه ماهیت اخلاق یونانی مقتضی این است‌که انسان قائل به‌اصالت سعادت شود وازطریق تعقل درصدد تحصیل آن بـرآید، وچون چنین باشد اخلاق ازحیث

خود اخلاق با مفاهیم قانـون والزام وتکلیف ومسؤولیت واستحقاق بیگانه می‌شود؛ وباید نیز حال آن برهمین منوال بماند، زیرا این مفاهیم منشأ یهودی ومسیحی دارنـد وبالذات ازجملهٔ امور دینـی به‌شمار می‌روند، وهرگز نمی‌بایست آنها را درفلسفه دخیل ساخت، واین خطا ازکانت سرزدکه این مطالب را با فلسفه آمیخت؛ این معانی را باید ازعلم اخلاق به دور ریخت، وبه دامن دین که آنها را درخود پرورده است بازانداخت. واین نخستین شرط لازم برای عودت به‌اخلاق یونانی، یعنی رجوع به عقل است. بعض دیگرمی گویندکه این مفاهیم دارای منشأ مذهبی نیست، بلکه بالذات ازجملهٔ امورعقلی است وحق آن است که بحث دربارهٔ آنها جـزء فلسفه باشد. البته یونانیان آشکارا توجه به‌این مطالب نیافتند، ولیکن می‌توانستند آنها را ازاصولی‌که وضع کردند استنتاج نمایند، یا لااقل هرگاه تکاملی ازحیث عقلی محض در این اصول می‌آمد به همین نتائج می‌رسید. چرا باید مطالبی‌را که پس ازانقضای دورهٔ یونانی چنین تناسبی با اخلاق آن دوره یافت وجزء لازم آن گردید ازمجموعهٔ عقاید اخلاقی یونان ولوازم وضمائم آن جدا ساخت؟ واین قول بدان معنی است‌که ازاخلاق حکمای یونان آنچه مستحق دوام است باید اززوال محفوظ بماند وسیر ارتقائی اخلاق نیز که براثر تفکر فلسفی اخلاف آنان پدید آمده است تحقق بپذیرد.

بازگشت به‌یونان را بعضی ازاصحاب افکار ممدوح می‌شمارند ولیکن چنین‌امری تقریباً به‌همان اندازه متعذر است‌که کسانی‌بخواهند فلسفهٔ یونان را یکسره کنارگذارند. شاید تصور این اقدام درصورتی میسر می‌شدکه مفاهیم تکلیف وقانون وامثال آن را، چنان‌که اشاره کردیم، کانت درقرن هجدهم درعلم اخلاق دخیل ساخته بود، وحال آن‌که کانت خود این مطالب را به‌همان سبب معقول شمردکه ازآن پیش درفلسفهٔ مسیحی آنها را درمعرض بحث عقلی نهاده وبه‌صورت معقولات درآورده بودند. درطی قرون متمادی این مفاهیم چنان در

وجدان مردم راه جست ودر کنه آن نفوذ یافت که هر گاه کسانی دربارهٔ اخلاق به روش عقلی سخن می گفتند وازاین مفاهیم غفلت می‌جستند، برجهل اینان نسبت به معنی علم اخلاق وماهیت آن حمل می‌شد. احاله تکلیف ووجدان به‌ادیان درحکم آن بود که اخلاق را یکسره تأویل به دین نمایند و کسی چنین نمی‌خواست. ازطرف دیگر ایراد شوپنهاور به کانت، کـه مفهوم تکلیف را ازالواح عشرهٔ موسی آموخته است، پر بی‌جا نبود؛ علائق اخلاق با ادیان بسیار استوار است ونمی‌توان تاریخ تطور عقاید را دربارهٔ تکلیف نگاشت بی‌آن که مناسبات آنها را باماًخذ یهودی ومسیحی معلوم داشت؛ ولیکن ما هیچ‌گونه شکی دراین باره نداریم که بحث دراین‌باره بحث عقلی است وباید درمتن فلسفهٔ اخلاق محفوظ‌بماند. هرگز برآن نیستیم که‌حکمای یونان«حقاً» نمی‌توانستند به‌این مطالب راه یابند، بلکه تنها به‌حکم مشاهدات خود می گوئیم که اینان «واقعاً» در وضعی قرار نگرفتند که به تصور آنها نائل شوند.

بعضی گفته‌اند برای این که مفهوم اخلاق ولوازم ولواحق آن معقول شود کافی است که «خدا را علت کل عالم وآدم خوانند وچنین علتی را ازشعور ووقوف نسبت بدانچه معلول اوست برخوردار دانند؛ همین که تبعیت وجود ما نسبت به‌ارادهٔ خدا معلوم ما شود می‌توانیم علم اخلاق فلسفی را براساس مفهوم تکلیف بنا کنیم»[۵۳]. درصحت این قول شکی نیست ولیکن برای این که بتوان «عقل انسان را به عقل خدا ارتباط بخشید» نخست باید به‌خلقت اعتقاد یافت، خدا را به‌صورت وجود واحـد وقادر قبـول داشت، قاسم وجود دربین موجودات و قانون‌گذار عالم دانست. اگر کسانی مثل بروشار[۵۴] برآن شوند که اعتقاد به‌وجود خدای همه تـوان بی‌پایان درقبال خدای محدود ومتناهی حکمای یونان نه‌تنها درحکم «انقلاب»[۵۵] محسوب است بلکه به منزلهٔ «ارتقاء عظیم» درفکر فلسفی است نباید مقصودشان این باشد که درصدد انکار جنبهٔ فلسفی الزام اخلاقی برآیند یا آن را به مفهوم دینی تأویل

نمایند، زیرا مفهوم الزام اخلاقی به مثابهٔ نتیجه‌ایست که به‌ضرورت ازتفکرفلسفی حاصل می‌آید. اگر ازما بخواهندکه اخلاق یونانی را محفوظ داریم، منتهی «نقصی راکه درآن وجود دارد با اعتقاد به‌وجود مطلق الهی»[۵۶] مرتفع سازیم، باید گفت که اگرچنین کنیم اخلاق یونانی باهمین تغییرمختصربه‌صورت اخلاق مسیحی درمی‌آید. اگر ادعاکنند که ربط اخلاق به‌اعتقاد دینی صحیح نیست، زیرا اخلاق جزء فلسفه است، باید گفت که هـرگاه ارتباط را تنها به معنی استنتاج بگیرند درست می‌گویند، ولیکن اقسام دیگری ازروابط نیز دربین مفاهیم‌غیر از استنتاج منطقی آنها ازیکدیگر وجود دارد. استنتاج تکلیف‌از وحی ممکن نیست ولیکن می‌توان آن را ازاعتقاد به خلقت که خود نتیجهٔ حاصله ازتأسیس فلسفه براساس وجود مطلق است استنتاج کرد وبنای فلسفهٔ اولی براصل وجود به‌اقتضای عقل واندیشهٔ انسان حاصل می‌آید ونتیجهٔ حاصله ازاصل دیگرنیست. پس می‌توان گفت که ازیك طرف علم اخلاق اگر مبتنی برالزام تکلیف باشد بالطبع با اخلاق حکمای یونان منافات نمی‌یابد واینان اگردرفلسفهٔ خود تعمق می کردند به‌همین معنی راه می‌جستند؛ وازطرف دیگر چنین اخلاقی با اخلاق یونانی به‌نحوی اختلاف می‌پذیرد زیرا اینان به حدکفایت درفلسفهٔ خود تعمق نکردند تا به‌این معنی راه جویند.

پس باید دید که چرا ازتعمق بیشتر درفلسفهٔ خود غافل ماندند؟ آیا به‌قول توماس‌آکوئیناس بدان جهت چنین شدکه پیشرفت مردم درراه حقیقت می‌بایست قدم به قدم حاصل آید؟- بی‌شبهه چنین است، ولیکن قدم تا قدم تفـاوت دارد. یکی ازقدمها را بالاخص اصحاب فلسفهٔ اولی خود برداشتند[۵۷] ولیکن دراین راه تنها نبودند. اینـان درمرتبهٔ تقـرر ظهوری اشیاء[۵۸] به تعمق درمسألهٔ وجود[۵۹] پرداختند وبدین ترتیب اخلاق را به راه تازه‌ای انداختند. اما این کاری بود که آباء کلیسا ومتفکران قرون وسطی ازبهر اینان کرده بودند. اگر کسی

به اینان می‌گفت که بحثشان دربـارهٔ اخلاق بحث عقلی نیست تعجب می‌کردند حتی شاید می‌کوشیدند تا تبیین کنند که بحثشان هیچ ربطی به‌دین ندارد[۶۰]، ولیکن مشکل می‌توان باور داشت که این اخلاق که خودرا ملتزم به‌دین نمی‌دانست[۶۱] اگر حاصل مطالعات ومباحثات کشیشان مسیحی نمی‌بود، این همه اختلاف با حکمای یونان نمی‌یافت. مطالعهٔ فلسفهٔ قرون وسطی ما را مدد می‌رساند تا به‌احیاء مفهوم فلسفهٔ مسیحی، واگر لازم آید به‌تأسیس آن پردازیم وشاید درهمان حال بتوانیم ازآن برای رفع یکی ازنقائص تاریخ نیز استمداد کنیم وبعضی ازعقاید فلسفی راکه هرکدام ازآنها به حمایت ازیك جنبهٔ حقیقت توجه دارد ازاین طریق با یکدیگر تلفیق کنیم.

حواشی فصل هفدهم

۱) مزمور ۲۷ ، آیهٔ ۳ .
۲) مزمور ۳۱ .
۳) مزمور ۴۳ ، آیهٔ ۲۲ .
٤) مزمور ۹۹ ، آیهٔ ۳ .
٥) مزمور ۷ ، آیهٔ ۱۰ .
٦) عهد عتیق ، کتاب اول تواریخ ایام ، باب ۲۸ ، آیهٔ ۹ .
۷) عهد عتیق ، کتاب ارمیاء نبی ، باب ۱۱ ، آیهٔ ۲۰ .
۸) عهد عتیق ، کتاب ارمیاء نبی ، باب ۱۷ ، آیهٔ ۱۰ .
۹) انجیل متی ، باب ۹ ، آیهٔ ٤ .
۱۰) انجیل متی ، باب ۱۵ ، آیات ۱۸–۲۰ .
۱۱) انجیل متی ، باب ٥ ، آیهٔ ۲۸ .

12) Justin, *I Apology.*, 15; Migne, *patr. gréc. - lat.* 6, col. 394 B.
13) les apologistes.
14) les Pharisiens.
15) Athénagore, *Leg. Pro Christ.*, 33; *Patr. gréc. - lat.* t. 6, col. 965.

۱٦) نگاه کنید به :
Saint Jérôme, *Sup. Ezech.*, 43, 23.
که توماس آکوئیناس به شرح آن پرداخته است :
Sum. theol., Ia-IIae, 72, 7, Sed Contra.

17) Saint Augustin, *Retract.*, I, 9, 4; *patr. lat.*, t. 32, col. 596.

۱۸) Intention رجوع شود به : *Enarr. in Ps.* 125, 7; patr. lat., t. 37, col. 1662.
وهم‌چنین به : *Enarr. in Ps.* 141; t. 37, col. 1837-1838. –تعبیرات آوگوستینوس در این قطعات را توماس آکوئیناس به‌دقت تفسیر کرده است. رجوع شود به :
Sum. theol., Ia-IIae, 12, 2.

این اعتقاد مسیحی را می‌توان بامفاد قطعه‌ای از اخلاق نیکوماخوسی (X, 18, 1178, a, 24-34) مقایسه کرد که درضمن آن ارسطو وقوع خارجی اعمال خیررا برای این‌که فضیلت به‌کار افتد لازم می‌شمارد. روح استدلال او این است که نیات درخفاست وممکن نیست بتوان کسی راکه قصدکار نیك ندارد ازکسی‌که قصد آن را می‌کند ولیکن ازوسائل لازمه برای اجرای آن محروم است تمیز داد. اعتقاد مسیحی درمقابل این ملاك خارجی واجتماعی ملاك دیگری را می‌گذاردکه جنبهٔ باطنی ومعنوی دارد، زیرا برعکس اعتقاد یونانی تمام نیات ما را معلوم به علم خدا می‌شمارد.

19) Saint Augustin, *De serm. Domini in monte,* II, 13, 45-46, *patr. lat.,* t. 34, col. 1289; - Quaest. evang., II, 15; t. 35, col. 1339; - Serm. 149, 12, 13-13, 14; t. 38, col. 804-805. - *Enarr. in* Ps. 31, 2, 4; t. 36, col. 259-260.

دربارهٔ تفسیر اصطلاحات «چشم» و «نور» که مقتبس ازکتاب مقدس است رجوع شود به :
Saint Bonaventure, *In II sent.,* 38, 2, 2, fund. 5, 6; arg. 3; arg. 1, 2; édit. Quaracchi, t. II, p. 892-893.

و ایضاً رجوع‌شود به:
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 12, 1, 2.

وایضاً به :
Saint Bonaventure, *In II sent.,* 38, I, 1, fund. 4; édit. Quaracchi, t. II, p. 881; *In II sent.,* 40, I, 1; t. II, p. 992.

وایضاً به :
Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 19, 7, 8; I, 6.

وایضاً به :
Duns Scot, *Quodlib.* XVIII, 4.

20) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 12, 1, 4; 19, 8.

۲۱) پیر لمبارد ← حواشی فصل پانزدهم ، ارجاع شمارهٔ ۲۹ .

22) Pierre Lombard, *II Sent.,* 35, 2; édit Quaracchi, p. 492.

23) *Scito te ipsum.*

24) Abélard, *Scito te ipsum,* cap. V; *Patr. lat.,* t. 178, col. 647-648; cap. VII, col. 648-689.

25) *Op. cit.,* cap. XI, col. 652.

26) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I, 79, 13; *De veritate,* XVII, 1.

رجوع شود به :
O. Renz, *Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin,* Baeumker-Beitrage, X, 1-2.

طبع مونستر Münster ۱۹۱۱ – اصطلاحات قرون وسطی دراین مطالب ثابت نمانده ووضعی‌که ازآثار توماس آکوئیناس ازاین حیث حاصل شده نتیجهٔ سیرمتمادی تدریجی بوده است. توماس عقل یا نور فطری راکه قوه‌ایست منشأ همه چیز می‌داند. این قوه دو ملکهٔ فطری دارد: الف – ملکهٔ اصول اولیهٔ علم (یا به‌اصطلاح دیگر اصول عقل)، ب – ملکهٔ اصول اولیهٔ عمل (*Sum. theol.,* I, 79, 12) – مقصود ازفطری این است‌که ازجای دیگر کسب نمی‌شود ولیکن به هرموجود عاقلی ازآن حیث‌که عاقل است تعلق دارد.

چون اصول اولیهٔ عقل را برنظریات تطبیق‌کنیم علم حاصل می‌شود وچون بـرعملیات تطبیق‌کنیم وجدان به‌دست می‌آید. پس وجدان حکم عملی‌است دربارهٔ کاری‌که انجام می‌گیرد یا باید انجام بگیرد. اولین ابهام ممکن‌است ناشی ازاین شودکه می‌توان ملکه‌ای را با اشتقاق ازفعلی‌که باآن ارتباط دارد تسمیه‌کرد. پس اتفاق می‌افتد واتفاق افتاده است که خود لفظ Synderesis راکه حاکی ازهمان ملکهٔ دوم (یعنی ملکهٔ اصول اولیهٔ عمل) است ومنشأ حکم وجدان به شمار می‌رود وجدان بنامیم. توماس درمورد تأویل وجدان به قوهٔ عامله (Synderesis) ارجاع می‌کند به :

Saint Jérôme, *In Ezech.*, I, 6; J. Damascène, *De fide orth*, IV, 22.

وکلام آوگوستینوس را نیز: (*Enarr. in Ps.* 57, 1; *patr. lat.*, t. 36, col. 673-674)

به همین صورت به‌کار می‌برد. پس می‌توان‌گفت‌که وجدان به معنی اعم این است‌که اصول عقل عملی را به‌طور فطری درخویشتن داریم، وبه معنی محدود این است‌که آنها را ازطریق احکام خاص برجزئیات رفتار اخلاقی خود تطبیق می‌کنیم تا این رفتاررا ببینند، درمورد آنها امر یا نهی‌کند، ایجاب یا نفی نماید.

اما دومین ابهام شدت بیشتری دارد، چون مربوط به‌اساس مسأله است؛ وآن ناشی ازتقابلی است‌که دراین مورد، مثل سایرموارد دربین رأی پیروان آوگوستینوس به‌اصالت اراده وقول توماس به‌اصالت عقل وجود دارد. اجمالاً می‌توان اقسام اصلی این دومذهب را بدین‌گونه بیان داشت:

الف – اصالت اراده به معنی تام آن‌که مذهب Henri de Gand است ودلالت براین دارد که وجدان مربوط به‌قوهٔ مدرکه نیست، بلکه مربوط به‌قوهٔ منفعلهٔ نفس است. کسانی را می‌بینیم که آنچه بایدکرد می‌دانند منتهی وجدان عمل بدانها را فاقدند. پس‌عقل عملی شامل قوهٔ محرکه‌ای ازنوع انفعالات است، خواه‌کلی (Synderesis) ، خواه جزئی (Con-Scientia) باشد.

ب – اصالت اراده به معنی محدود آن‌که مذهب امثال بوناونتوره است. برحسب این‌مذهب وجدان ملکهٔ‌فطری قوهٔ‌معرفت نه‌ازلحاظ کارنظری آن‌بلکه ازلحاظ‌کارعملی‌آن است. دراین موردکلمهٔ وجدان‌گاهی به معنی خود این قوه است‌که همان عقل باشد، گاهی به معنی ملکهٔ اصول عملی‌است، گاهی به معنی خود اصول عملی است‌که ملکهٔ آن ما را حاصل‌می‌شود.

(Saint Bonav., *In II Sent.*, 39, 1, 1, édit. Quaracchi, t. II, p. 899).

پس آنچه توماس Synderesis می‌نامد مشمول همین تعریف است، چنان‌که توماس خود نیز می‌پذیردکه می‌تـوان چنین‌گفت. ولیکن بوناونتوره‌کلمهٔ Synderesis را به معنی دیگری جزآنچه مقصود توماس است می‌آورد. نسبت آن را به قوهٔ منفعله مثل نسبت حسن ذوق وقـدرت تشخیص بقوهٔ عاقله می‌دانست (*In II Sent.*, 39, 2, 1; t. II, p. 910) وبنابـراین بایدگفت‌که بوناونتوره نیز Synderesis را درضمن قوهٔ منفعله می‌آورد. رجوع شود به :

In II sent., 39, 2, 1, p. 910.

ج- اصالت اراده از لحاظ سیر آن در عمل که مذهب امثال Richard de Middleton است و برحسب این مذهب معنی Synderesis یا این که تمایل طبیعی وضروری ما به خیر کلی است در این صورت جنبهٔ انفعالی دارد؛ یا این که اقناع عقلی است که مارا بدون این که الزام کند به سوی خیر متمایل می‌سازد و در این صورت جنبهٔ عقلی دارد، وجدان به معنی حائز شدن عقل عملی از این طریق است.

(E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 226-229).

د - اصالت عقل از آن قبیل که توماس آکوئیناس به آن قائل بود. برحسب این مذهب Synderesis ووجدان هردو درهمان حال که عملی است یعنی مرتبط با قوهٔ عامله است جنبهٔ ادراکی دارد ومتناسب باقوهٔ عالمه است. مذهب اورا شرح دادیم. می‌توان دونس اسکوتوس را نیز باوجود تفاوت در جزئیات به او ملحق ساخت (Duns Scot, *In II Sent*, 39, 1) چنانکه قدیس ژروم و لمبارد می‌گویند Synderesis در قسمت علیای عقل است (habitus Principiorum) — Synderesis همان ملکهٔ علم به اصول کلی (*In II Sent*, 39, 2) است که حقاً به عقل طبیعی عملی تعلق دارد؛ وجدان همان ملکهٔ علم به موارد خاصی است که منتج به نتائج عملی می‌شود که مستخرج از این اصول است.

درباره تاریخ این عقاید رجوع کنید به :

D. O. Lottin, *La Syndérèse chez les premiers maîtres Franciscains de Paris; Revue néoscolas. de Phil.*, t. XXIX, 1927, p. 265-291.

وایضاً رجوع شود به :

La Syndérèse chez Albert le Grand et St. Th. d'Aqu., Ibid., t. XXX, 1928, p. 18-44.

وملاحظات مفید وموجز دومن P. Th. Deman در *Bulletin thomiste*، ج ۸، بخش ۲، ص ۲۷۳-۲۷۴.

27) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 5, concl. cf. *De veritate*, XVII, 4.

28) Abélard, *Scito te ipsum*, cap. XIV; *patr. lat.*, t. 178, col. 657 D.

29) *voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.*

30) Abélard, *Scito te ipsum*, cap. XII; *patr. lat.*, t. 178, col 653.

31) *De finibus bonorum et malorum.*

32) Aristote, *Eth. Nic.*, I, 7, 1098a 1-19.

33) déontologie.

۳۴) البته به زعم اروپائیان قرون وسطی، وتاآنجاکه اینان درآن اعصار ازجمیع اقوام نوع انسان خبرداشتند. م.

۳۵) رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۱، آیهٔ ۳۶.

36) Saint Augustin, *De mor.*, I, 14, 24; *patr. lat.*, t. 32, col. 1321-1322.

۳۷) کردار سزاوار در ترجمهٔ convenables که اعمال لایقه نیز می‌توان به‌جای آن آورد ناظر است به لفظ یونانی وترجمهٔ فرانسوی آن که درمتن کتاب آمده بود.

۳۸) Cicéron, *Definibus*, III, 6, 20-21. –ترجمهٔ مؤلف فرانسوی کتاب حاضر از کلام سیسرون مطابق ترجمهٔ J. Martha بوده که در ص ۱۸–۱۹ از جلد اول در پاریس جزو سلسله انتشارات Les Belles-lettres در سال ۱۹۳۰ به‌طبع رسیده است، بدون اینکه مقید به مراعات عین ترجمه باشد.

39) Saint Augustin, *Cont. Julian. Pelagianum*, IV, 3, 21; *patr. lat.*, t. 44, col. 749.

پلاگیوس در این مورد نیز مثل بسیاری از موارد دیگر در صدد ربط فکر یونانی و فکر مسیحی بود و چنان دین مسیح را از افکار یونانی اشباع می‌کرد که تقریباً می‌توان گفت که این دین را در آن فلسفه منحل می‌نمود. ازهمین‌رو باید تمام متنی را که اینك به‌آن ارجاع کردیم به‌دقت مطالعه کرد. آوگوستینوس بر پلاگیوس ایراد می‌گرفت که درستکاری از ایمان مایه می‌گیرد؛ مشرکین یونان ایمان نداشتند، پس درستکار و دادگر نبودند؛ وچون چنین نبودند پس هیچ‌یك از فضائل را نداشتند. پلاگیوس مثل کسی که تابع حقیقی حکمای یونان باشد درجواب می‌گفت که منشأ جمیع فضائل نفس ناطقه است. حکمت وعدالت وقناعت (عفت) وشجاعت درفکر ماست، چنان‌که گوئی فکر ما مقرّ طبیعی آنهاست وغرض ازاین فضائل هرچه باشد ما به‌واسطهٔ آنها می‌توانیم نیکو باشیم. مشرکین یونان به‌دنبال غایت حقیقی نمی‌رفتند، پس آن را به‌دست نمی‌آوردند، یعنی پاداش کار خودرا دریافت نمی‌داشتند. ولیکن این بدان معنی نمی‌تواند بود که اینان نیکو نبودند، بلکه باید گفت که اینان خیر بی‌ثمری داشتند. رجوع شود به:
Saint Augustin, *Cont. Julian. Pelagianum*, IV, 3, 21; patr. lat., t. 44, col. 474-478.

بدین ترتیب اخلاق یونانی اخلاقی می‌شود که کاملاً مستقل ازغایت ومستقل ازنیتی است که به‌آن غایت مربوط می‌شود. آوگوستینوس برعکس درمقام مسیحی حقیقی استدلال می‌کند وارزش اخلاقی فضیلت وماهیت آن را با تبعیت آن ازغایت حقیقی می‌داند وخلاصه اخلاق مسیحی را به مبدأ خود ارتباط می‌بخشد. رجوع شود به مرجع (col. 749)

۴۰) دربارهٔ این مطلب که مورد بحث است رجوع شود به :
John Ernst, *Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung.*

درمجموعهٔ :
Strasburger teologische Studien, VII, 2-3, Freib. im Breisgau, Herder, 1905.

41) *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult.*

رجوع شود به :
St. Thomas, d'Aquin, Ia-IIae, 19, 10.

42) St. Th. d'Aquin, *In II Sent.*, 41, I, 1; St. August. *Epist*, 15, 2, 9, *patr. lat.*, t. 33, col. 677; *De civ. Dei*, XI, 28; t. 41. 341-342.

43) Saint Thomas d'Aquin, I, 20, 1.

44) Saint Augustin, *De mor. eccl. cath.*, I, 15, 25; *patr. lat.*, t. 32, col. 1329; *Epist.* 155, III, 13; *patr. lat.*, t. 33, col. 671-672.

۴۵) قول آوگوستینوس مستقیماً متوجه سیسرون بود، در

Epis. 155, I, 2-3; *patr. lat.*, t. 33, col. 667-668.

جمله‌ای را که نقل کردیم درهمین متن (col. 667) می‌توان یافت.

46) *Ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod volult.*

رجوع شود به :

Saint Augustin, *De lib. arb.* I, 13, 29; *patr. lat.*, t. 32, col. 1237.

۴۷) انجیل لوقا ، باب ۲ ، آیهٔ ۱۴ .

48) *nihil tam facile est bonae voluntati quam ipsu sibi; et haec sufficit Deo.*

رجوع شود به :

Saint Augustin, *Sermo* 70, 3, 3; *patr.* lat., t. 38, col. 444.

ازهمین‌جاست که مفهوم «گرویدن بدین یا ایمان‌آوردن درنظرمسیحیان بسیار اهمیت دارد و این اهمیت جز بدان سبب نمی‌تواند بود که نیّت دراین دیانت محور همهٔ افعال واحوال است».

49) Saint Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 18, 29-31; *patr. lat.*, t. 44, col. 168-169.

50) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 114, 1.

51) Saint Augustin, *conf.*, III, 6, 11; édit. Labriolle, t. I, p. 53-54; P. Claudel, *Vers d'exil*, VII, dans *Théâtre*, t. IV, p. 238.

52) V. Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne*, dans *Revue Philosophique*, Janvier 1901, p. 7.

– این مطلب را سرتیانژ P. A. - D. Sertillanges درص ۲۸۰ شمارهٔ مارس ۱۹۰۱ تفسیر کرده است.

۵۳) نگاه کنید به مقالهٔ سرتیانژ که قبلاً ذکر آن گذشت، ص ۲۸۰ .

54) Victor Brochard.

۵۵) ویکتور بروشار، صفحهٔ دوم مقاله‌ای که ازاو یادکردیم.

۵۶) همان مقاله ازسرتیانژ، ص ۲۹۲ .

۵۷) مقصود اصحاب فلسفهٔ اولی درقرون جدیده است. م.

58) existence.

59) être.

۶۰) همان مقاله ازسرتیانژ، ص ۲۹۱ .

61) laïque.

فصل هیجدهم

قرون وسطی وطبیعت

هر مسأله‌ای که تاکنون طرح کردیم پس‌از این‌که شرح آن به‌پایان رسید بحث در مسألهٔ دیگر وسعی درحل آنها را لازم آورد و لااقل قصد ورود در چنین بحثی را ایجاب کرد. همه‌جا درفلسفهٔقرون وسطی مرتبهٔ طبیعت را متکی بر مرتبهٔ مافوق طبیعت ونـاشی ازآن می‌شمردند ومافوق طبیعت را هم‌بدایت وهم غایت طبیعت دانستند. گفتیم که اینان برآن بودندکه انسان صورتی‌ومثالی ازخداست.سعادتی که آرزوی آن را می‌برد سعادت الهی است. معقول تـام عقل انسان و مراد ارادهٔ او وجودی برتر از اوست و سراسر حیات اخلاقی او از برابر نظر همین وجود متعال می‌گذرد ودر معرض داوری او قرار می‌گیرد. اینك گوئیم که علاوه بر انسان عالم طبیعت نیز آفریده از خدا وبرای فر خداست وعشقی فاقد شعور در باطن آن درکار است تا محرك آن به‌سوی صانع خویش باشد، وهر موجودی وهرعملی از هر موجودی در هر آنی هم ازحیث تأثیری که می‌بخشد وهم ازحیث تقرری که دارد تابع قدرت تامهٔ اراده‌ایست که حافظ آن است. واگر چنین باشد آیا می‌توان درفلسفهٔ مسیحی از شیئی به‌نام طبیعت سخن

به‌میان آورد، وآیا بهتر آن نیست که مانند مالبرانش تصور طبیعت را بقایائی ازافکار ضدمسیحی دانست که متکلمان بی‌احتیاط ازمشرکین اقتباس کردند[1]؟ اصحاب‌نظر در قرون وسطی ـ که مقصود مالبرانش دراین‌جا همان کسانند ـ چنین نگفتند ونخواستند. اینان نیز مانند حکمای یونان اعتقاد به‌طبیعت داشتند منتهی طبیعت را عیناً به‌صورت یونانی آن تصور نمی‌کردند واینك باید دیدکه چه تغییری دراین تصور وارد آوردند.

برای این‌که بتوان ازاین مطلب آگاه شد باید شواهدی را که ازآنها نقل‌قول کنیم به‌دقت برگزینیم. اگر به‌اقوال عرفا تمسك نمائیم جواب سؤال خود را ازکسانی خواسته‌ایم که طالب آن‌نیستند ببینند طبیعت چیست، بلکه می‌خواهند بدانند که طبیعت چه معنی دارد. اگر از آثار کسانی‌که مجموعه‌هائی در معرفت احجار یاعلم حیوان ترتیب داده‌اند استشهادکنیم، چنان‌که برخی از زبان‌شناسان نام‌آور چنین کرده‌اند، اقوال‌کسانی راکه مجموعه‌هائی ازعلم زمان خود تدوین کرده‌اند به‌عنوان جوابی دربرابر سؤال خود پذیرفته‌ایم. پس یك‌بار دیگر بایدگفت‌که تنها گواهانی‌که می‌توان به‌نقل مطالب ازآنان دربارهٔ فلسفهٔ قرون وسطی پرداخت فلاسفهٔ این دوره‌اند. اگر تصورکنیم‌که انصراف ازحکما ومراجعه به‌آثار نویسندگان قرون وسطی یا مطالعهٔ تاریخ این دوره، موجب تسریع‌کار خواهد شد، از این تصور زیان می‌بینیم وبهتر آن‌که ازآفات این عدول برکنارمانیم. در واقع مفهوم طبیعت را در قرون‌وسطی می‌شناختند ولیکن تصوری از این‌مفهوم به‌صورتی‌که درفلسفهٔ یونان بود یابه‌صورتی‌که در علم جدید به‌خودگرفت نداشتند، اگرچه ازمفهوم یونانی آن آثار بسیار پذیرفتند ودرمفهوم جدید آن نیز تأثیراتی نهادند[2]. پس باید دید که معنی دقیق طبیعت را دراین دوره چه می‌دانستند؟

در فلسفه‌های قرون وسطی نیز، مثل دورهٔ قدیم[3]، شیء طبیعی

را جوهر فعالی می‌دانستند که ماهیت آن علت اعمال آن ومنشأ تعین ضروری این اعمال است، وطبیعت جز مجموعهٔ طبایع اشیاء نیست؛ پس طبیعت نیز موصوف به ضرورت ومنشأ تأثیر است. متفکران قرون وسطی تاآن‌جا به‌صحت این مطلب قائل بودند که هرجا ضرورتی می‌دیدند، با استناد به‌آن همواره وجود طبیعتی را استقراء می‌کردند. هربار که به‌ثباتی بر می‌خوردند، یا وقوع شیئی را به‌کثرت می‌دیدند مطمئن می‌شدند که این ثبات علتی دارد واین علت نمی‌تواند جز حضور ماهیتی یا طبیعتی باشد که عمل آن وقوع منظم آن‌واقعه را باعث می‌شود. به‌همین دلیل باید عمل این طبیعت مقرون به‌ضرورت باشد، زیرا فرض وجود آن برای‌این است که‌جهت ثباتی را که مشاهده می‌شود معلوم دارند. مفهوم ضرورت با مفهوم طبیعت به‌قدری ارتباط نزدیك دارد که احتیاجی به‌اثبات وجود طبایع نمی‌بینند. براثر ادراك حسی معلوم می‌شود که اشیائی وجود دارند که اعمال‌آنها معلول مبدأی درخود آنها یا به عبارت دیگر معلول طبیعت است و اگر دوباره درپی آن برآئیم که وجود این طبیعت رابه‌دلیل اثبات کنیم به‌مثابهٔ اثبات شیء معلوم با شیء مجهول خواهد بود. پس اغراق نیست اگر گفته شود که طبیعت را درعین ضرورت آن مشاهده می‌کنیم زیرا آنچه ما را ازوجود آن آگاه می‌سازد کلیت است وکلیت مبتنی برضرورت است: «امر طبیعی امری است که همیشه در همهٔ اشیاء یکسان باشد،زیرا طبیعت همواره به‌یك صورت درکار است»[۵].

پس به‌آسانی می‌توان دریافت که آن‌گاه که دونس اسکوتوس مسألهٔ اساس استقراء را طرح کرد چرا خود را محتاج دلیل دیگری جز این اصل نشمرد که: هرچه منظماً براثر علتی واقع شود معلول طبیعی همان علت است[۶]. برای این‌که عدولی ازوقوع منظم این وقایع بتواند حاصل آید می‌بایست که علت وقوع آنها طبیعت نباشد: حد متوسطی دربین ضرورت طبیعت‌ها واختیار اراده‌ها نیست.

پس عالم را درقرون وسطی می‌توانستند به‌همان‌معنی که ما امروزه اراده می‌کنیم درمعرض تبیین علمی قرار دهند. تصور می‌کنیم که دربارهٔ حدود شمول علم و کیفیت آن در قرون وسطی دچار اشتباه نشویم، ولیکن تذکار این نکته را لازم می‌شماریم که دربین شناخت علمی جهان وبینش کلی جهانی که علم به‌تفسیر آن می‌پردازد، باید قائل به تفاوت بود. در آن روزگار جهان را بسیار بد می‌شناختند. حصول ترقی در این معلومات نیز بسیار دشوار بود، زیرا علم طبیعی ارسطوئی که براساس اصالت کیفیات[۷] بود مانع از این می‌شد که توجه به کمیت را در معرفت طبیعت معتبر گیرند. در قرن چهاردهم وقت بسیار تلف کردند تا شدت کیفیات را که می‌بایست با تبدیل آنها به‌کمیات اندازه‌گیری کنند محاسبه نمایند. پس آنچه در قرون وسطی موجب تأخیر ترقی علوم شد این نبود که اعتقاد مردم در این دوره به‌اصل موجبیت عمومی[۸] ضعیف وخفیف بوده‌باشد، بلکه برعکس، فیلسوفان ومتکلمان قرون وسطی، با استثناء ارادهٔ مختار انسان، قائل به وجود ضرورت در هیئت عمومی فلکی عالم بودند. توماس آکوئیناس قبول داشت که حرکات اجسام سفلی معلول اجرام سماوی است ومدبر حوادث عالم تحت قمر، حرکات کواکب است[۹]. قدیس آلبرتوس کبیر[۱۰] وراجربیکن[۱۱] فراتر ازاین رفتند ودونس‌ـ اسکوتوس حتی مدعی آن‌شدکه می‌تواند زایجهٔ ادیان و از جمله دین مسیح را نیز استخراج کند[۱۲]. پس چون همگی در قبول تعین حوادث طبیعت اتفاق رأی داشتند عجب نیست اگر به‌مفهوم مطالعهٔ علمی‌طبیعت به‌معنی اخص آن نیز راه‌یافته باشند. ورابرت گروستست (ملقب به بزرگ‌سر)[۱۳] بسیار زود علم طبیعی ارسطوئی را که براساس اصالت صور نوعیهٔ اشیاء بودبه‌کنار نهاد وهمهٔ این صور را تأویل به‌نور کرد وعلم بدانها را ازنورشناسی[۱۴] وسرانجام فقط ازهندسه استخراج‌نمود. راجربیکن به‌همین راه رفت‌واگر چه‌کاری دربارهٔ تأسیس علوم‌تجربی

به‌انجام نرسانید ولیکن تأکید بلیغ دربارهٔ لزوم آن کـرد و همین تأکید حاکی از توجه دقیق به‌معنی حقیقی استدلال علمی تواندبود[۱۵]. پس این‌که مردم دراین دوره طبیعت را چنان‌که باید نشناختند ناشی از اشتباه‌شان دربارهٔ خواص ذاتی طبیعت‌که باعث این می‌شود کـه معرفت علمی بدانها تعلق‌گیرد نبود وحتی به‌یك معنی می‌توان گفت که تفاوت اینان با حکمای یونان ازاین لحاظ نبودکه طبیعت راکمتر از حکمای آن‌کشور موجَب[۱۶] ومتعین می‌دانستند بلکه در این بودکه بیش‌از اینان به‌موجبیت طبیعت قائل بودند.

توماس آکوئیناس اصل موجبیت نجومی را در حـوادث ارضی با ضرورت مطلقه صادق نمی‌دانست، وبه‌نظر او سوای اموری که حرکات‌کواکب آنها را متعین می‌سازد، وقوع بسیاری از امور نیز تابع صدفه و اتفاق است. استدلال او در این‌باره به‌تمامی مستفاداز ارسطو بود، ونمی‌توان حق رابه‌جانب وی ندانست، زیرا قول بـه تصادف تأثیر مهمـی در فلسفهٔ مشائین داشت. البته صدفه و اتفاق را نباید به‌معنی عدم تعین پنداشت، یعنی نباید برآن بودکه امر تصادفی به‌حسب قول مشائین فاقد علت است و از این حیث وقوع آن به‌منزلهٔ خللی درصدق عمومی اصل موجبیت است، بلکه تصادف به‌معنی‌فقدان تعین تام‌است وآنچه به‌تصادف واقع شود، امری است‌که نسبت به‌علت فاعلی امر عرضی است، زیرا این‌علت آن‌را ازلحاظ غایتی احـداث نکرده، یا این غایت مقصود بالذات آن علت فاعلی نبوده است. پس امر اتفاقی در طبیعت امری است‌که غایت ندارد. البته به‌یك‌معنی‌چون علت غائی علت حقیقی است می‌توان‌گفت‌که امر اتفاقی فاقد علت است؛ ولیکن این فقدان در سلسلهٔ علل فاعلی نیست، بلکه در سلسلهٔ غایات است. مثلا ممکن است دو سلسله از علل که هریك از آنها درحد خود ازلحاظ فاعلیت و غـائیت تعین دارند با هـم تلاقی کنند بی‌آن کـه این تلاقی را کسی پیش‌بینی کـرده یا خـواسته بـاشد: پس

تقاطع آن‌دو بایکدیگر امر عرضی است؛ مثلا وقتی که دونفر درجهت معین که هریك ازآن‌دو نیت آن‌را داشته‌اند به‌حرکت در می‌آیند ناگزیر باهم تلاقی می‌نمایند، بدون این‌که نیت این تلاقی را داشته باشد؛ یامثلا وقتی که شخصی صنعت خود را در ماده‌ای به‌کار می‌برد این ماده ممکن است بنابر خواصی که از لوازم آن به‌شمار می‌رود تأثیرعمل او را نپذیرد: تأثیری که آن صنعتگر می‌خواهد درآن‌ماده ببخشد به‌حکم صنعت او متعین است وتصرفی که می‌توان درآن ماده کرد؛ باز به‌حکم خواص آن ماده تعین دارد ولیکن محل تلاقی آن دو بایکدیگر امر عرضی است. اما صنعت مقلد طبیعت است، وطبیعت نیز مثل صنعت گاهی نمی‌تواند آثاری راکه معلول آن است حاصل کند. صورت با مقتضیات ماده‌ای که فاقد شعور است برخورد می‌کند وآنچه از این‌میان حاصل می‌آید شیء غیرمطلوب عجیب‌الخلقه‌ایست. عجائب مخلوقات خطاهای عرضی است که به‌سبب تلاقی اوضاعی که پیش‌بینی آنها امکان‌پذیر نیست طبیعت را از وصول به‌غایت خودمانع می‌شود[۱۷].

عمدهٔ مطلب این است که حکمای قرون وسطی حتی به‌این‌عدم تعین نسبی واضافی نیز قائل نشدند. اگر به‌طور مطلق وبدون قید و شرط سخن گوئیم حکیم مسیحی نه‌تصادف را تصدیق داشت و نه بـه موجودات ناقص‌الخلقه قائل بود. زیرا تصور این مفاهیم تنها درزمینهٔ تجارب نسبی واضافی بشر حاصل می‌آید، وچون جهان را باتوجه به خدا درنظر گیریم وازاین‌لحاظ به‌وصف آن پردازیم فاقد هرگونه معنی می‌شود. امر اتفاقی برطبق تصوری که قدما ازآن داشتند معنی معهودی در فلسفهٔ آوگوستینوس بود[۱۸].

اما در عالمی که مسیحیان به‌آن قائل شدند هیچ واقعه‌ای‌نیست که برحسب نظم عقلی وقوع نیابد وتقرر خود را ازآن‌کسب نکند. البته می‌توان فارغ ازهرگونه تردیدی درمکالمات روزانه ازتصادف

سخن گفت، ولیکن چون عالم صنع خداست وهیچ‌یك از اموری که در آن واقع می‌شود خارج از عنایت او نیست چگونه می‌توان برآن بود که درچنین جهانی حوادثی واقع شود که اساس وقوع آنها تصادف باشد؟ هیچ امری به‌حکم تصادف در جهان رخ نمی‌دهد. نظر حقیقی شخص مسیحی دربارهٔ نظم عمومی عالم چنین است[۱۹].

پس فلاسفهٔ قرون وسطی رأی ارسطو را قبول داشتند واعتبار مشروط آن‌را تصدیق داشتند. بوئتیوس در زندان تسلی‌خاطر رنجور خویش را ازفلسفه می‌خواست وجواب فلسفه را، به‌زبان حال، مطابق رأی ارسطو بیان می‌کرد. به‌یك معنی به‌وجود تصادف قائل شدند: اگر کسی در حین کاشتن مزرعهٔ خود گنجی بیابد به‌حق می‌گویند که آن را به‌تصادف یافت، زیرا فعل کسی که آن گنج را دراین زمین پنهان ساخته بود وفعل کسی که آن‌را دراین‌جا می‌یابد بایکدیگر تلاقی می‌کند بی‌آن که نیت این تلاقی هیچ‌یك ازآن دو تن را حاصل باشد؛ پس تصادف دراین موقع به‌منزلهٔ تقاطع عرضی دوسلسله ازعلل است که هیچ‌گونه غرضی آن تلاقی را متعین نمی‌سازد، البته مشروط براین که مقصود ما غرض انسانی باشد. ولیکن دربارهٔ غایات الهی چه‌باید گفت؟ هیچ‌از آنچه رخ می‌دهد خارج از عنایت خدا نیست؛ خود ماده نیز ازآن زمان‌که خلق می‌شود نمی‌تواند عامل ضرورت کورانه را در جهان دخیل سازد، وهم‌چنین نمی‌تواند به‌عنوان علت عرضی، چنان‌که در عالم غیر مخلوق ارسطوئی اثر می‌نهاد، در عالم مخلوق مسیحی مؤثر افتد. بنابراین درطرحی که خدا برای جهان درانداخته است محلی برای تصادف نیست، زیرا تلاقی دو سلسلهٔ علل در این‌جهان که برحسب ظاهر امر عرضی است ناشی ازنظم تغییرناپذیری است که «عنایت پروردگاری که ستایش او را سزاست وهر کاری رابه‌حکم حکمت می‌کند وهر شیئی را در زمان معلوم ومکان معین ظاهر می‌سازد» مقرر می‌دارد[۲۰]. قول توماس آکوئیناس را می‌توان با

نتائجی که او گوستینوس وبوئتیوس ازاقوال خویش گرفته‌اند جمع کرد. او گفت همان‌طور که تصادف‌مطلق رخ نمی‌دهد عجائب‌مخلوقات نیز وجود ندارند. طبیعت بر وفق اعتقاد مسیحیان چون صنع خداست خطا را درآن راه‌نیست؛ ماده به‌همان‌نحوی که‌صنع صانع اقتضا می‌کند مهیای‌قبول صورت‌است، وذره‌ای نه‌بیش‌ونه‌کم می‌شود. نقائص طبیعت آن‌گاه که به‌وقوع می‌پیوندد خداوقوع آنهارا بنابرمصلحتی وبرحسب غایتی خواسته است، مثلا اشخاص عجیب‌الخلقه در نوع انسان در نتیجهٔ قوانینی که حاکم برعالم‌هابط است پدید می‌آیند، ولیکن فیلسوفان انکار طرحی راکه خدا برای جهان درانداخته است بهتراز اقرار به جهل خود دراین‌باره می‌دانند. بنابراین طبیعت را درحین تبعیت از قوانین فائقه‌ای که به‌ارادهٔ خدا برآن حکم می‌کند غیرمعقول می‌خوانند[۲۱].

بدین‌ترتیب آن‌جاکه در فکر یونانی محلی برای عدم تعین قائل می‌شوند وعالم را ازهمان حیث ودرهمان محل غیرمعقول می‌شمارند فیلسوفان مسیحی خلاف نظم ظاهر عالم را حمل براین می‌کنندکه قوانین عقل متعال مقتضی آن بوده‌است وبدین‌ترتیب اصل موجبیت را از جمیع جهات در طبیعت حاکم می‌بینند. ولیکن عکس این قضیه نیز درست است. آن‌جاکه در فکر یونانی قائل به‌ضرورت غیرعقلی می‌شوند در فلسفهٔ مسیحی این ضرورت رابه‌همین سبب که غیر عقلی است انکارمی‌کنند. همان‌طورکه صدفه واتفاق برحسب‌آراء این حکماء به‌حکم قانون رخ می‌دهد، به‌همان دلیل وبا همان عمل، طبیعت از تأثیر تقدیر غیر الهی آزاد می‌شود، زیرا اگرچه هر امری جهت عقلی کافی دارد ولیکن این جهت کافی باید عقل مطلق باشد.

آوگوستینوس بارها به‌مخالفت با کسانی که‌از جبر تقدیر[۲۲] سخن می‌گفتند و حوادث را تابع نظم ضروری مستقل از ارادهٔ انسان وارادهٔ خدا می‌شمردند برخاست[۲۳]. البته می‌توان قائل به‌معنی دقیق

محدودی برای تقدیر شد؛ اگر مقصود از این کلمه را ارادهٔ خدا از آن‌حیث که قوانین طبیعت را مقرر می‌دارد طبیعت را به‌تبعیت از این قوانین ملزم می‌شمارد بدانیم بحثی دربارهٔ آن نداریم. فقط باید در این تعبیر قائل به‌تصحیح شویم[۲۴]. فلاسفهٔ قرون وسطی ناگزیر خود را به‌این تصحیح مجاز شمردند، اما تقدیر به‌معنی قدیم خود چنان فکر مردم را تسخیر کرده‌بود که کسی جرأت مقابله باآن‌را جز از این‌راه که ناگزیر به‌نحوی باآن کنار آید نداشت. بوئتیوس هرچه می‌توانست کرد تا شاید بتواند آفرینش جهان را درنظر مسیحیان به‌صورتی تصور کند که تقدیر را درآن محلی باشد. برطبق بیان او عنایت خدا همان عقل خداست که تمام اشیاء این دنیا، یعنی طبایع اشیا وقوانین حاکم بر آنها را، حاوی است. نظم عمومی عالم ازآن حیث که تخصیص و تقطیع می‌پذیرد به‌صورت جزئیات اشیائی که بر آنها حاکم است مجسم می‌شود نام تقدیر به‌خود می‌گیرد. بدین‌ترتیب هرچه تابع تقدیر است تابع عنایت است، زیرا تبعیت تقدیر از عنایت مثل تبعیت نتیجه از مقدمه است وحتی می‌توان گفت که بسیاری از اشیاء که تابع عنایت‌است تابع تقدیر نیست، زیرا عنایت مرکز غیرمتحرك دایره‌ایست که اشیاء درآن به‌حرکت درمی‌آیند وهرچه ازنظم زمانی دورتر روند تابه‌نظم الهی نزدیك‌تر شوند، به‌همان نسبت طرح الهی عالم ازکثرت به‌سوی وحدت وبساطت سیر می‌کند ودر نهایت‌این سیر به‌خود آن فرا می‌رسد ودر همین‌جاست که عنایت تقدیر را به‌تمام وکمال به‌خود مجذوب وملحق می‌سازد[۲۵].

فکر بزرگ بوئتیوس که به‌بیان بلیغی ادا شده‌بود، بسیاری ازحکما وشعرا راکه پس‌از وی به‌جهان آمدند، درطی چندین نسل شیفتهٔ خود ساخت ولیکن مقبول فکر دقیق فلسفی توماس آکوئیناس نگردید. سوء استفاده‌ای که ممکن بوداز کلمهٔ تقدیر به‌عمل آیدو معنی آن‌را به‌خطا بیش‌از آنچه درخور بود تعمیم کند مانع از این‌شد که

توماس آکوئیناس استعمال آن‌را تجویز نماید. کسانی از قدما که مثلا مانند ارسطو تصادف را به‌معنی مطلق آن ممکن می‌شمردندناگزیر از انکار تقدیر شدند. کسانی‌که تصادف را انکار می‌کردند ودر پی آن بودندکه همهٔ اشیاء، حتی اموری راکه برحسب ظاهر به‌حکم اتفاق واقع می‌شود تابع تأثیر الزام‌آور اجرام سماوی بینگارند تقدیر را به‌فلك منسوب می‌دارند وحکم قوانین کواکب می‌شمارند. ولیکن پیداست‌که افعال مردم به‌اختیار انجام می‌گیرد ودرنتیجه فارغ از چنین ضرورتی است.

این نیز پیداست‌که آنچه به‌ظاهر جز تصادف‌نیست، وبا اعتقاد به‌هیچ‌گونه تقدیری نمی‌توان به‌تبیین آن پرداخت جهت وجود آن عنایت الهی‌است. بنابراین‌تاحدودی‌که تقدیربرای تبیین‌حوادث‌اتفاقی مفیدباشد، معلول همین عنایت است؛ ولیکن چون در این‌صورت معنی این کلمه به‌اصطلاح مسیحی وغیر مسیحی تفاوت می‌پذیرد بهتر این است‌که آن‌را به‌کار نبریم. پس چنان‌که آوگوستینوس می‌گفت طرز تعبیر خود را تصحیح کنیم، یعنی از این کلمه دم نزنیم تا تکلم ما صحیح باشد[۲۶].

اگر نتائجی راکه حاصل شد باهم تلفیق ومجموعهٔ آنها رابه مسألهٔ امکان وقوع حوادث آتیه[۲۷] تطبیق‌کنیم معلوم می‌شودکه براثر اعتقاد مسیحیان به‌خلقت وعنایت چه تغییر عمیقی در مفهوم طبیعت به‌صورتی‌که یونانیان تصور می‌کردند وارد آمد. ارسطو چون بـه تصادف قائل بود اموری راکه وقوع آنها در آتیه موقوف به امکان باشد نیز می‌پذیرفت. او می‌گفت امری‌که بالذات عرضی است، به‌همان سبب‌که خارج ازنظام ضرورت است ممکن‌الوجود است؛ ولیکن علم به‌اشیا به‌معنی شناختن علل آنهاست، وچون امر اتفاقی به‌همان‌سبب اتفاقی است‌که فاقد علت است نمی‌تواند موضوع علم باشد، وچون‌علم به‌آن تعلق نگیرد به‌طریق اولی پیش‌بینی آن نیز امکان نمی‌پذیرد.

اگر می‌توانستیم این امور را پیش‌بینی کنیم می‌بایست متعین باشند و دراین‌صورت دیگر ممکن نمی‌بودند [یعنی وجود آنها به‌ضرورت اقتضا می‌شد]. برحسب مذهب رواقی عکس این معنی درست بود. پیش‌بینی آینده در این آئین امکان می‌پذیرفت ومی‌دانیم که رواقیان پیش‌گوئی راتاچه حد مهم می‌شمردند ولیکن برآن بودندکه آینده را با استناد به‌حکم تقدیر می‌توان پیش‌بینی کرد زیرا تأثیر تقدیر موجب می‌شد که هر گونه امری که وقوع آن ممکن باشد، یعنی‌ضرورت نیابد، از میان برود. پس یا باید به‌امکان قائل بود، ودر این‌صورت انکار داشت که امر ممکن‌الوقوع قابل‌پیش‌بینی باشد؛ یا باید به‌پیش‌بینی قائل بود، ودراین صورت امکان را نفی کرد. درفلسفهٔ مسیحی چون از این‌دو مشکل فارغ می‌مانند هم به‌امکان‌وقوع حوادث آتیه‌می‌تواند قائل شوند وهم پیش‌بینی آنها را میسر می‌شمارند، زیرا مفهوم امکان را از مفهوم تصادف جدا می‌دانند وتعین را نیز جز به‌معنی تقدیر می‌گیرند.

اوگوستینوس به خوبی باآثار وافکار سیسرون آشنائی داشت و به همین سبب نمی‌توان او را از مشکلا ت‌قدمای حکما دربارهٔ این مسأله بی‌خبر دانست. سیسرون طالب تقدیر نبود وبه‌همین‌سبب اعتقاد رواقیان را به‌پیش‌گوئی انتقاد می‌کرد. وبرای این‌که با اطمینان‌بیشتر به‌این عقیده حمله‌ور شود ودرصدد رد آن‌برآید برآن شدکه هیچ‌گونه علمی، اعم از علم انسان یا علم خدا، به‌آینده تعلق نمی‌گیرد. البته اگر بخواهیم اختیار را از این‌راه محرز شماریم بهای گرانی باید دربرابر آن بپردازیم. دو رأی غیر مقبول در این بحث در مقابل یکدیگرقرار می‌گیرد: ۱) اعتقاد به‌تقدیر، ۲) نفی سبقت علم الهی بروقوع امور؛ سیسرون سبقت علم خدا را انکار کرد تا اختیار ما را محرز نماید، صاحب‌نظران مسیحی برعکس وی اختیار انسان وسبقت علم خدا هر دو را باهم پذیرفتند؛ زیرا خدا هم خالق است وهم عنایت دارد؛اوست

که علل را خلق می‌کند: بنابراین می‌داند که این علل چیستند وچه خواهند کرد؛ بعضی‌از این علل را نیز مختار آفریده است، ومی‌داند که این علل به اختیار خود چه خواهند کرد. بدین ترتیب؛ در زمینهٔ طبیعت، حاصل تلاقی علل که‌از لحاظ ما امر عرضی است معلوم به‌علم سابق خداست که تلاقی‌آنها را ترتیب داده است.اما درزمینهٔ اراده‌نه‌تنها سبقت علم خدا بر افعال اختیاری مانع از این نمی‌شود که این افعال به‌اختیار ما وقوع یابد، بلکه برعکس چون او پیش‌بینی کرده‌است که ما افعالی را به‌اختیار خود خواهیم کرد، این است که چنین افعالی از ما سر می‌زند. سبقت علم خدا به‌معنی عنایت اوست. خدا باپیش‌بینی اختیار ما آن‌را از میان نمی‌برد بلکه استوار می‌دارد. در هیچ کدام از موارد نمی‌توان بهتر از این‌مورد به‌خصوصیت فلسفهٔ مسیحی پی برد. تصادف در فلسفهٔ ارسطو چون امر غیر عقلی بود پیش‌بینی آن امکان نمی‌پذیرفت، اما همان امر در فلسفهٔ مسیحی هم جزء امور معقول شد وهم‌قابل آن گردید که‌پیش‌بینی تواند شد.تقدیر رواقی قابل پیش‌بینی بود ولیکن تصادف وامکان را ازمیان برد، اما عنایت خدا مثل تقدیر امور آتیه را پیش‌بینی می‌کرد بی‌آن‌که امکان رامنافی آن شمارد[۲۸]. بدین‌ترتیب همهٔ اشیاء و امور بی‌آن‌که ماهیات آنها تغییر پذیرد تابع نظم عقلی می‌شود: «از این‌که تأثیرات تمام علل را خدا به‌طور قطع ترتیب داده است این نتیجه بر نمی‌آید که هیچ‌چیز موقوف به‌انتخاب اختیاری ارادهٔ مانباشد. چه، اراده‌های ماخود جزئی ازسلسلهٔ علل‌است، که مندرج در علم سابق الهی است وازهمین لحاظ وجود آنها قطعیت دارد واراده‌های اشخاص علل جمیع اموری است که انجام می‌پذیرد. بدین‌ترتیب آن‌که تمام علل اشیاء را ازپیش می‌دانست نمی‌توانست در بین این علل نسبت به‌اراده‌های ما جاهل باشد، چون از پیش‌می‌دانست که این اراده‌ها علل اموری خواهد بود که ما به‌انجام می‌رسانیم»[۲۹]. همه‌چیز چنان‌که هست معلوم خداست، زیرا همه‌چیز صنع قدرت عاقلهٔ

خالقه‌ایست که ضروری را ضروری وامکانی را امکانی واختیاری را اختیاری خواسته است[۳۰].

این اصول ما را بدان‌جا راهبر می‌شود که در شرف ورود در مطلبی عجیب‌تر ازمطالب سابق قرار گیریم. این‌مطلب که نوشته‌های اصحاب‌نظر در میان مسیحیان پر از گفتگو دربارهٔ آن است وقدمای یونان در این‌باره با بسیاری از متفکران متأخر در رد آن برحسب فلسفهٔ خویش اتفاق دارند مطلب اعجاز است. واضح است که قرون وسطی دورهٔ معجزات بودوتاریخ‌نگاران نیزشهادت به این امر داده‌اند. ولیکن اعجازی که اینان ازآن سخن گفته‌اند غالباً به‌معنی نادرست آن است. شهادت سالیمبنه[۳۱] حکایت از آن‌دارد که در پارما[۳۲] درسال ۱۲۸۳ بعضی‌از اصحاب فرقهٔ فرانسیسیان[۳۳] وفرقهٔ دومینیکیان[۳۴] بودند که خود را به‌بحث دربارهٔ معجزات وامکان وقوع آنها مشغول می‌داشتند[۳۵]. اغلب هرواقعه‌ای راکه جلب اعجاب می‌کرد وازهمین‌جا وقوع آن به‌تأثیر مستقیم ارادهٔ خدا منسوب می‌شد به‌سادگی بسیار معجزه می‌خواندند ومعجزات را دراین موارد به‌خوارق عادات تأویل می‌کردند. اما آنچه تاریخ‌نگاران از آن غفلت دارند این است که معجزه‌ای که در قرون وسطی به‌آن قائل بودند چون ازلحاظ فلسفی در معرض مطالعه قرار می‌گرفت به‌جای این‌که طبیعت را نفی‌کند ایجاب می‌کرد؛ منتهی باید دراین‌جا طبیعت را به‌همان معنی خاص مسیحی که در قرون وسطی ازآن اراده می‌کردند وکیفیت ارتباط آن‌را با خدا از این پیش شرح دادیم درنظر گرفت.

درنظر یکی‌از آباء کلیسا مثل آوگوستینوس مفهوم اعجاز هیچ‌گونه اشکال خاصی پدید نمی‌آورد وبه‌یك معنی همه‌چیز اعجاز بود. این‌که عیسی آب را در جشن عروسی قانا[۳۶] به‌شراب مبدل ساخت همه‌کس را به‌تعجب وا می‌دارد، وحال‌آن‌که آب باران همه‌ساله در تاکستانهای ما به‌شراب بدل می‌شود بی‌آن‌که کسی را متعجب سازد.

با این که خداست که باران وتاکستان وشراب‌را می‌آفریند ولیکن اینها جملگی سلسله‌ای از امور منظمی است که ما به‌وقوع آنها معتادیم ، واعتیاد ما وابتذال آنها مانع حصول تعجب می‌شود. چون مرده‌ای براثر کلام خدا ازجای برمی‌خیزد همه‌کس مبهوت می‌شود، وحال آن‌که کسانی هر روز ولادت می‌یابند وولادت روزانهٔ آنان درردیف وقایع‌جاری وامورعادی طبیعی در دفاترسجل‌احوال درج‌می‌گردد[۳۷]. درعالمی که مخلوق باشد وقوع معجزه با این که امری‌منسوب به‌مافوق طبیعت است ازلحاظ فلسفی امکان دارد: همان خدائی که پدر سرور ما عیسی‌مسیح است به‌واسطهٔ کلمهٔ خود همهٔ اشیاء راخلق می‌کند و به‌واسطهٔ همین کلمه به‌تدبیر امور عالم مخلوق می‌پردازد. این‌معجزات اولیه را به‌وساطت کلمهٔ خودکه همان نیز خداست در ذات خود ظاهر می‌سازد؛ اما معجزات لاحقه را نیز به‌وساطت همین کلمه از آن حیث‌که جسد پذیرفته ودرمیان ما به‌صورت انسان مصور شده‌است به‌انجام می‌رساند. چون آنچه راکه عیسی به‌نام بشر اجراء می‌کند اعجاز می‌دانیم وبه‌تحسین وتجلیل آن می‌پردازیم آنچه راکه به‌نام خدا به‌جای می‌آورد نیز باید بستائیم[۳۸]. دربین معجزات سابق ولاحق تفاوت ذاتی مابعدطبیعی وجود ندارد. اعتقاد به‌قدرت تامهٔ خدا برای تبیین هردو قبیل از معجزات به یك اندازه کفایت دارد.

البته پیداست‌که هیچ متفکر مسیحی برآن نیست‌که واقعهٔ جشن عروسی قانا را در مرتبهٔ وقایع طبیعی قرار دهد، تنها به‌معنی خاصی است‌که می‌توان هرچه راکه وجود دارد حمل بر اعجازکرد. تعجبی‌که از اعجاز حقیقی حاصل می‌آید وحق همین است‌که حاصل آید ناشی از این‌است‌که خارج از جریان نظم عادی طبیعت به‌وقوع می‌پیوندد. وقایع اعجازآمیز بالضروره و فی حد ذاته عجیب‌تر از منظرهٔ یومیهٔ طبیعت نیست ودرخور ستایش بیشتر به‌شمار نمی‌رود. حکم راندن برسراسر جهان، به‌طورکلی ودر جزئیات آن، عجیب‌تر

ازتغذیهٔ پنج‌هزارتن با پنج گردهٔ نان است. آنچه در ازدیاد نـان شگفت‌آور است عظمت این واقعه نیست بلکه ندرت وقوع‌آن‌است[۳۹]. آوگوستینوس چون بیشتر به‌استیفای ایـن بحث پرداخت بـدانجا رسید که قائل به‌تمییز دومرتبه در طبیعت باشد که یکی برروی دیگری قرار می‌گیرد ودر عین‌حال باهم ارتباط دارند: ۱) مرتبه‌ای ازطبیعت که خدا آن‌را با خلق عالم ذر (عقول بذری)[۴۰] آفرید وبذور همهٔ اشیاءوحوادث آتیهٔ طبیعت‌را درهمین‌عقول‌مندرج‌ساخت، ۲) مرتبه‌ای که تنها خدا به‌حکمت خود عالم بدان است واعجاز به‌معنی اخص در همین مرتبه رخ می‌دهد. کسی که از این جنبه در این مسأله نظر کند هر آفرینشی از قسم دوم راکه بر قسم اول افزوده شود اعجازآمیز می‌داند[۴۱]. ولیکن حتی در این‌حال نیز این امر نسبت به‌ما در مقام اعجاز است ونسبت به‌خدا چنین نیست. به‌نظر ماچنان می‌نماید که گوئی این حرکت درجهت مخالف نظم طبیعت واقع می‌شود ولیکن آن‌را خدائی که خود وی احداث می‌کند خلاف این نظم نمی‌داند: طبیعت برای خدا همیشه همان خواهد ماند که خود او چنان خواسته باشد[۴۲].

بدین‌ترتیب فلسفهٔ مسیحی‌به‌سبب قوت اصولی که برآنها مبتنی است همهٔ اموری راکه قدمای یونان ازجملهٔ عجائب می‌پنداشتند و این همه آنها را عزیز می‌داشتند ازخود دور می‌سازد تا مثل اشیاء ناقص‌الخلقه وعجائب مخلوقات در نظام غیر عقلی عالم که این فلسفه ازآن فراتر می‌رود محلی را حائز شود. درنظر مسیحیان همان‌طور که نقائص اشیاء را درسلك عجائب مخلوقات نمی‌توان محسوب داشت وقوع معجزات را نیز نمی‌توان ازجملهٔ خوارق طبیعت پنداشت. آنچه از ارادهٔ خالق برمی‌آید چگونه می‌تواند خلاف طبیعت باشد وحال آن‌که معرف طبیعت ارادهٔ خالق است: «هرگاه چیزی را برخلاف طبیعت بینگاریم به‌خطا می‌رویم»[۴۳]. برای این‌که بتوان به‌تعریف کامل اعجاز راه جست، فقط باید به‌این نکته تصریح کرد که‌چون طبیعت را

به‌خواست خدا برمی‌گردانیم مقصودمان این است که آن‌را تابع ارادهٔ خدا بدانیم واراده با استبداد تفاوت دارد. چون بعضی‌از آثار پیروان آوگوستینوس را درقرون وسطی می‌خوانیم به‌حد افراط جهان را مانند موم در دست آفریدگار خود نرم می‌بینیم، چنان‌که هربار هر شکلی که بخواهد به‌آن می‌دهد؛ حال‌اگر دراین میان‌بتوان به‌مرحله‌ای از اشیاء برخورد که ماهیات‌آنها به‌ضرورتی ازمافوق طبیعت قائم‌باشد[٤٤] متدرجاً به‌آنجا می‌رسیم که طبیعت را درنظم معقول ومخلوق خود برقرار بینیم. توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس این نظریه را ازلحاظ فلسفی آن بسط بسیار دادند وبه‌حد کمال خود رسانیدند. از این‌پس طبیعت را زمینهٔ علل ثانویه‌ای دانستند که ارادهٔ خدا به‌علیت آنها تعلق گرفته‌است؛ اگر خدا می‌خواست امکان مـی‌داشت که نظم دیگری در طبیعت برقرار شود؛ اگرخدا بخواهد نظم دیگری‌می‌تواند نظمی راکه هم‌اکنون برقرار است تکمیل کند، زیرا خدا خود را مقید به قید علل ثانویه‌ای که خود آنها را احداث کـرده است نمی‌تواند داشت. چون طبیعت برطبق اصول مسیحیت به‌منزلهٔ فیضی نیست که به حکم ضرورت از خدا صادر شده باشد بلکه مخلوق ارادهٔ مختار اوست، خدا همواره قدرت آن داردکه معلولات علل ثانویه را در غیاب آن علل احداث کند، یا خود علت حدوث معلولاتی شود که این علل از احداث آنها قاصرند. اعجاز را اگر بـدین‌گونه تعریف‌کنیم چنان می‌نمایدکه گوئی اساساً در مرتبه‌ای فراتر ازحوزهٔ علل ثانویه‌به‌وقوع می‌پیوندد وبه‌همین سبب دربرابر هرگونه تعقلی از انسان جزء رموز واسرار می‌ماند؛ مع‌ذلك درچنین حالی نیز چون ازلحاظ انتساب آن به‌خدا ملحوظ شود امر معقولی است. آنچه ناشی از نظم انسان نباشد صادر ازنظم خداست که نظم انسان خود نیز تابع آن است. خدا اگـر قانون طبیعت را برهم زند قانون دیگری که فراتر ازآن است به‌کار می‌اندازد واین قانون را دیگر نمی‌تواند نقض کند، زیراکه این‌قانون

جز خود او نیست[۴۵].

متکلمان قرون وسطی برای این‌که وجه ممیز طبیعت را در نظر مسیحیان بیان دارند اصطلاح خاصی ابداع کردندکه ازآن‌پس شهرت گرفت وآن «قوهٔ مطاوعت»[۴۶] بود. سوءتعبیر این اصطلاح به جائی رسیدکه راجع به آن گفته شدکه متکلمان برای خـروج از تنگنائی‌که درآن افتادند به‌جعل آن پرداختند، ولیکن برعکس این قبیل اقوال این‌اصطلاح حاکی ازکنه معنی‌نظم طبیعی درفلسفهٔ مسیحی است[۴۷]. بعضی‌از حکمای نصاری با استفاده از مهارت خود در جـدل انواع شیطنت را به‌کار بردند تا مفهوم این لفظ را با اقسام مشکلات مواجه سازند، ولیکن هیچ‌یك از آنان نتوانست این معنی را مردود شناسد، مگر این‌که تصوری از عالم برخلاف آنچه مسیحیان دارند حاصل‌کند. این لفظ ابتدا به‌معنی وضعی است‌که در اشیاء در قبال علل طبیعی آنها حاصل می‌آید: دریك‌طرف عللی است‌که منشأ فعل است ودر طرف دیگر اشیائی است‌که ازفعل آن علل منفعل می‌شود. مجموعهٔ اموری که بدین‌ترتیب در زمینهٔ علل ثانویه که خود آنها مخلوق است حاصل می‌شود صقع امکان طبیعی است. ولیکن این لفظ معنی دیگر نیز دارد. برای توضیح این‌معنی اخیر گوئیم‌که در عالم مخلوق آنچه از اشیاء برمی‌آید برای تعریف آنچه می‌تواند واقع‌شود کافی نیست. مافوق نظم خاص طبیعت، به‌قول بوناونتوره، نظم عامی نیز وجود داردکه ناشی از علم وارادهٔ خداست. آنچه خدا خود در طبیعت می‌تواندکرد ازلحاظ طبیعت ممتنع است ولیکن ازلحاظ خدا امکان‌پذیر است. قوهٔ مطاوعت همین امکانی است‌که در باطن طبیعت مخلوق وجود دارد تا بتواند هرچیزی که خدا می‌خواهد یا خواهد خواست همان بشود. چنین امکانی ازهرلحاظ معادل انفعال محض است و تعریف آن طارد هرگونه قابلیت طبیعی ایجابی بـرای لزوم تحقق یافتن به‌وضع خاصی‌است. معذلك این امکان محض وجود دارد،

زیرا لازمهٔ صنع خدا در طبیعت وحفظ قدرت او برای افادهٔ فعلیت به‌آن است[۴۸].

چون قائل به‌قوهٔ مطاوعت در نظم عمومی الهی عالم شدند محلی را که اعجاز در مجموعهٔ طبیعت دارد معلوم ساختند. ازآن‌پس همین مطلب را برمسألهٔ فضل ورحمت نیز تطبیق کردند وبدین‌گونه بود که اهل کلام در قرون وسطی همهٔ اجزائی را که برای مجموعه علم خود لازم داشتند وچندین صدسال در جستجوی آنها به‌سر برده بودند فراهم آوردند وبا تکمیل این علم منظرهٔ جهان را به‌سامانی که مطابق با معتقدات مسیحیان بودرسانیدند. مفهوم فضل‌ورحمت همواره با فکر مسیحی مقرون بوده‌است وهمان‌طور که ازیك‌لحاظ در انظار مسیحیان هرچه هست اعجاز است ازلحاظ دیگر نیز می‌توان گفت که هرچه هست فضل و رحمت است. اشتباه پلاگیوس دراصل تنها این‌بود که دربارهٔ این حقیقت اغراق کرد. چنان که بارها گفته‌اند پلاگیوس در زمرهٔ یونانیان به‌شمار می‌رفت. ولیکن یونانی محض نبود وبدعت او هم ربطی به‌فلسفهٔ اصالت طبیعت بر طبق آراء قدمای حکما دریونان نداشت. آنچه او را ازمسیحیان جدا ساخت وممیز مذهب خاص اوشد، افراط در تخفیف معصیت وسلب اعتقاد از تأثیر نجات بود؛ اما آنچه او را از یونانیان دور می‌کرد شیفتگی وبیخودی او دربرابر فضل و رحمت بود، وهمین باعث می‌شد که طبیعت را یکسره مجذوب رحمت ومنحل درآن‌بیند. پلاگیوس‌پیوسته این سخن‌را ازسر گرفت که لیاقتی که هرکس به‌اختیار خود کسب می‌کند براثر رحمت پدید می‌آید؛ چه، ازهمان دم که او خلق می‌شود قدرت به‌انتخاب اختیاری دارد و این خود فضلی و رحمتی است. اوگوستینوس این قسمت از حقیقت را در عقاید حریف خویش باز یافت وروشن‌بینی خود را با اعتراف به‌این مطلب اثبات کرد وضمناً این نکته را نیز معلوم داشت که روشنائی این حقیقت چشم دل پلاگیوس را چنان خیره کرد که از توجه به‌سایر

حقایق باز داشت. پلاگیوس از مخالفین آئین مانی بود و اعتقاد بـه معصیت اولیه را از بقایای همین آئین می‌پنداشت؛ طبیعت مخلوق به‌نظر او چنان زیبا می‌نمود که هیچ عاملی نمی‌توانست آن را تباه سازد تا رحمتی علاوه برآنچه طبیعت را برپایهٔ آن نهاده‌اند لازم آید. ایرادی که آوگوستینوس براو می‌گرفت این بود که از معصیت غفلت کرده نه‌این‌که طبیعت را عین فضل ورحمت شمرده‌است. طبیعت خود رحمتی است، منتهی خطای پلاگیوس این بوده که باتوجه به‌این رحمت از رحمت دیگر غافل مانده است. علاوه‌بر فضل عام الهی کـه باعث می‌شود که همهٔ اشیاء همان باشندکه هستند فضل خاص عیسی مسیح نیز وجود داردکه ازآن مسیحیان است وچندان برای اینان اهمیت داردکه عنوان فضل ورحمت را تنها بـه‌همین قسم ازآن اختصاص می‌دهند؛ این رحمت عین طبیعت نیست. بلکه نجات‌بخش طبیعت است. اگر پلاگیوس به‌این قسم از رحمت اعتراف می‌کرد هیچ‌گونه مانعی او را از تأکیددربارهٔ فضل‌عام که‌طبیعت معلول‌آن است باز نمی‌داشت، زیرا دین خود یکی‌از اقسام رحمت است منتهی اهم این اقسام نیست:[۴۴] «غیراز فضل عامی که طبیعت بشر را آراسته است‌ومسیحیان با دیگران درآن اشتراك دارند وبر اثر خلقت انسان به‌وساطت کلمةالله حاصل شده‌است باید به‌فضل اخص واهمی قائل شدکه انسان درنتیجهٔ ایمان خود به‌کلمهٔ خدا درمعرض آن قرار می‌گیرد»[۵۰].

دراین مقام نیز بر متکلمین لازم آمدکه مدت متمادی بکوشند تا دو مفهوم نزدیك به‌یکدیگر را برهم تطبیق کنند وآن دو مفهوم آفرینش طبیعت به‌حکم جود وفضل ودیگری رستگاری آن براثـر همین عامل بود. تعریف طبیعت محض وتوجه به‌این‌که آیا هرگـز طبیعت بدین‌گونه بوده‌است ومطالعهٔ آثاری از اقسام فضل الهی کـه طبیعت را تجهیز وتزیین نموده‌است مسائلی است که ازهرلحاظ مربوط به‌علم کلام است وبیان تطور تاریخی این مطالب خارج ازبحث‌ماست.

ولیکن تصور مفهوم طبیعت به‌صورتی که فضل ورحمت را لازم آرد ارتباط مستقیم با تفکر فلسفی دارد وبحث دربارهٔ آن محول به‌تاریخ فلسفه است. ما قبلا به این مسأله برخوردیم، واین همان مسأله بود که در وصف روحی که لایق خدا باشد[۵۱]، ازقدیس برنار وانسلم وتوماس باز یافتیم. اینك تنها باید کوشید تا عنوان فلسفی آن را تعیین کرد واین قابلیت را به‌قوهٔ مطاوعت چنان‌که توماس آکوئیناس به‌تشریح آن پرداخته است تأویل کرد ووصف آن‌را بدین گونه به‌پایان رسانید[۵۲].

طبیعت دوگونه قابلیت دارد واین همان مطلبی است که بوناونتوره به‌تحلیل آن پرداخت. ازاین‌پس توجه به‌این نکته کافی است که صدور هرگونه فیضی از مافوق طبیعت برای تعلق به‌طبیعت مشابهت به‌نحوهٔ وقوع اعجاز در طبیعت دارد. علاوه بر قابلیتی که طبیعت فی‌حد ذاتها دارد این قابلیت نیز درآن است که به‌ارادهٔ خدا بتواند چیزی شود. این ایراد را برمتکلمین قرون وسطی وارد آورده وشایع کرده‌اند که رحمت مسیحی را به‌طبیعت ارسطوئی ملحق ساختند و بدین ترتیب تصور شکلی از قبیل دایرهٔ مربع را که وقوع آن محال است جائز شمردند. این ایراد درصورتی وارد بود که اهل کلام بنابر آنچه تصور می‌شود کاری جز این‌که مفهوم یونانی طبیعت را به‌فلسفهٔ مسیحی انتقال دهند انجام نمی‌دادند. می‌توان گفت که مفهوم طبیعت درفلسفهٔ ارسطو اقتضای ضرورت می‌کرد وتصوری که این حکیم از آن حاصل می‌نمود چنان محدود ومسدود بود که‌هرگز امکان‌نمی‌یافت که بتوان برای دخول ارادهٔ خدا مدخلی درآن گشود. اومی گفت که خدا طبیعت را نیافریده‌است وطبیعت صنع او نیست، پس چگونه می‌تواند به‌ترتیب وتدبیر آن پردازد؟ـ طبیعت در فلسفهٔ مسیحی نیز برخوردار از ماهیت وضرورت است ونه‌تنها از این‌لحاظ کمتر از طبیعت در فلسفهٔ یونان نیست، بلکه اگر لازم آید که این دو فلسفه را ازاین لحاظ بایکدیگرمقایسه کنیم ویکی‌ازآن دو را بردیگری‌رجحان

نهیم مابرآن می‌رویم که طبیعت را مسیحیان ازضرورت بیشتر بهره‌ور می‌بینند، زیرا ضرورت آن را ناشی از وجوب ذات خدا می‌دانند. این مطلب تاآن‌جا صحیح است که درنظر مسیحیان خدا خود به‌تسخیر اشیاء جزاز این طریق که قصد صور علمی آنها را که عین ذات اوست نماید، نمی‌پردازد. و می‌توان گفت که فهم این مطلب در تاریخ علم کلام مسیحی به‌ظهور توماس آکوئیناس موقوف نماند. آوگوستینوس خود با این که چندان هوادار طبیعت نبود به‌این نکته توجه داشت که صور علمی اشیاء که مسیحیان آنها را صنع کلمهٔ خدا می‌دانند موجب ثبات طبایع اشیاء می‌شود، زیرا طبیعت هر شیئی فیض محدودی است که آن شیء از صنع کلمه می‌برد. خدا جمادات یا حیوانات را به مقام لقای خود اعتلا نمی‌بخشد[۵۳] [وآنها را درهمان مرتبهٔ طبیعت که مقام ضرورت است محفوظ می‌دارد] ولیکن باید گفت که ضرورتی که بر ماهیات اشیاء مخلوق حاکم است اگرچه آنها را درهمان حوزهٔ فعل وانفعال خود در مرحلهٔ طبیعت محصور می‌کند مانع از این نمی‌شود که راهی دراین‌حصار برای نفوذ فعل پروردگار گشوده ماندواز همین راه فیضی از ماوراء طبیعت به‌این حوزه درآید. چون این ماهیات مخلوق خداست می‌تواند تابع ارادهٔ خالق خودنیز باشد، تا خدا هرگاه بخواهد بر اتساع واعتلای آنها بیفزاید، وعلی‌الخصوص عقل انسان به‌طور قطع می‌تواند بی‌آن که ماهیت خود را ازدست دهد توسعه پذیرد، حتی ماهیت آن می‌تواند ازطریق این توسعه تحقق وتکامل پذیرد. پس مطلب قابلیت ذات انسان را برای لقای خدا نباید تنها از قبیل بحث الفاظ دانست؛ بلکه باید گفت که ذات انسان چون به‌صورت ومثال خدا آفریده شده‌است قدرت معرفت خود را درنیل به‌این مقام به کار می‌گیرد. به‌همین ترتیب باید برآن بود که قابلیت اوبرای فضل ورحمت نیز تنها درحدود الفاظ نیست، زیرا اگر نفس خود قابل‌قبول فضل ورحمت نمی‌بود خداآن‌را به‌وی موهبت نمی‌فرمود. پس‌ازاین که

جملهٔ این توضیحات ادا شد اینك به‌حدود بحث خویش‌که دربارهٔ طبیعت بود محدود می‌مانیم. اگر خدا فرمان دهد طبیعت اطاعت می‌کند ولیکن جز اطاعت کاری ازآن برنمی‌آید[۵۴]. هیچ‌چیز در طبیعت نیست‌که از فوق طبیعت باشد، یا آن را به‌خود جذب کند یا لااقل مقتضی آن شود. قوهٔ مطاوعت، با این‌که واقعاً وجود دارد دائماً ومطلقاً انفعالی بیش نیست ودلالت براین می‌کند که راهی در طبیعت برای این‌که فعل آفریدگار درآن نفوذپذیرد برطبق عقائد مسیحیان همواره گشوه می‌ماند.

در قرون وسطی طبیعت را بدین‌گونه می‌شناختند. این طبیعت از آنچه یونانیان می‌شناختند یا ازآنچه برحسب علم جدید می‌توان درآن باز یافت چیزی کم نداشت، ولیکن امید بیشتری به‌آن می‌بردند. چون قرون وسطی زمانی بودکه نفوذ عامل دین درآن به نهایت رسید قوهٔ متخیله توانست در پی تفنن برآید وحدودی راکه دربین مراتب اشیاء بود بشکند وگاهی آن‌را بایکدیگر مختلط ومشتبه سازد ولیکن بحث عقلی فلسفی همواره حاضر بود تا حدود این مراتب را محفوظ دارد. اگر بخواهیم ضابطه‌ای بیابیم که نتیجهٔ تأمل متمادی دربارهٔ این مسأله راکه بیش‌از هزار سال به‌طول انجامید در ضمن آن درج‌کنیم می‌توانیم آن‌را از اقوال توماس آکوئیناس مستفاد داریم. این حکیم چون دربارهٔ طبیعت غیرعاقل سخن می‌گوید غالباً آن‌را به منزلهٔ آلتی در دست خدا می‌شمارد[۵۵]. صانع ماهر همواره آلات خود را برحسب طبیعت آنها به‌کار می‌برد، معذلك این آلات جز به‌منزلهٔ وسائلی‌که ازآنها برای وصول به‌غایت خود می‌تواند فوائدی برگیرد به‌شمار نمی‌رود. اما آن‌جاکه مقصود ما انسان باشد درتعریف طبیعت مسیحی تنها نمی‌توانیم به این امر اکتفاکنیم که آن‌را درحکم آلت‌فعل شماریم.. موجود عاقل دارای اراده‌است؛ خدا خود نیز شخص را به مثابهٔ آلت به‌کار نمی‌برد؛ شخص مختار است واختیار شخص را خدا

خود ایجاد نموده وبه‌او تفویض فرموده است؛ به‌همین سبب این‌اختیار را ملحوظ می‌دارد[۵۶]. ولیکن می‌تواند این اراده را ازباطن خود برانگیزد؛ آن‌را به‌سوی خویش فرا خواند؛ وبدین‌ترتیب می‌توان گفت‌که اگر طبایع جمادات ابزاری در دست خدا باشند طبایع موجودات عاقل یار ویاور خدا می‌شوند. بحثی‌که ازلحاظ فلسفی دربارهٔ اعتقاد مسیحیان به‌عنایت خدا کردیم ما را به‌این نتیجه رسانید، بحث کنونی ما دربارهٔ مفهوم طبیعت نیز همین نتیجه را درموردقابلیت انسان برای معاضدت با خدا حاصل کرد، اینك چون خود انسان را ازلحاظ مناسبات آن باجامعه واز حیث مقامی‌که در تاریخ دارد ملحوظ داریم این نتیجه را بهتر وبیشتر می‌پذیریم، ودراین‌جاست که می‌بینیم که چگونه توافق طبیعت او با غایت او در سیر ارتقائی خود رخ می‌گشاید.

حواشی فصل هیجدهم

۱) رجوع شود به :
H. Gouhier, *La vocation de Malebranche,* Paris, J. Vrin, 1926, p. 112-113.

وهم‌چنین به‌کتاب دیگری ازهمین مؤلف به‌نام :
La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris, J. Vrin, 1926, p. 393-397; La nature chrétienne.

۲) رجوع شود به‌تحقیق عمیقی‌که V. Egger دراین باره‌کرده است وآن مقاله‌ای است به‌عنوان علم قـدیم وعلم جدید (Science ancienne et science moderne) که درمجلهٔ بین‌المللی تعلیمات عالیه *Revue internationale de l'enseigement supérieur.* سال ۱۸۹۰ انتشار یافته است وآن تقریـر M. l'abbé M. Grison استاد مجمع بزرگ تحقیق در Bourges است.

۳) مفهوم ضرورت درفلسفهٔ قبل ازسقراط بسیارمهم ومؤثربود. اصلی‌که این مفهوم ازآن برمی‌آمد چنان‌که پرس Perse بعداً اظهار داشت این بودکه :
de nihilo nihil in nihilum posse reverti.
پس مسألهٔ اصلی دراین‌باره این بود که ببینند جوهر ثابتی که همه‌چیز ازآن برمی‌خیزد وبه‌آن برمی‌گردد چیست؟ این‌جوهر اولی‌درنظرآنان طبیعت (physis) بود. رجوع‌شودبه :
E. Burnet تألیف *L'aurore de la philosophie grecque* ، طبع۱۹۱۹ مؤسسهٔ Payot درپاریس، ص ۱۱-۱٤. افلاطون‌کاری جزاین نکـردکه مفهوم نظم معقول را جانشین ضرورت جوهرمادی نمود. رجوع شود به :
M. J. Chevalier, *La notion du nécessaire...* p. 69-98.
وهم‌چنین به : A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus,* p. 99-301.
ارسطو با این‌که دربارهٔ نظام عالم عقایدی غیرازافلاطون داشت روح فلسفهٔ اورا حفظ کرد. او نیز برآن شدکه چون وقوع منظم حوادث یعنی‌کلیت آنها حاکی ازحضور ماهیتی دراشیاء وهمین ماهیت منشأ ضروری اعمال است لذا علم به‌کلی تعلق می‌گیرد.

(J. Chevalier, p. 149, note 2)

فلاسفهٔ قرون وسطی به‌تمامی وازجمله پیروان ابن‌رشد درهمین زمینه فکرمی‌کردند.

٤) تفسیر توماس آکوئیناس دراین‌باره با ابن‌سینا اختلاف داشت. رجوع شود به :
In II phys., I, 1, 8; édit. Léonine, t. II, p. 57.
5) *hoc enim est naturale quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur.*

رجوع شود به :
St. Th. d'Aquin. *In VIII phys.*, 8, 15, 7; édit. léonine, t. II, p. 422.

٦) رجوع شود به : Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 4, 9. – البته ممکن است نظمی وثباتی بدون ضرورتی موجود باشد. چنانکه مثلاً فعل خدا چنین است، ولیکن این مسألهٔ دیگری است و دونس اسکوتوس برای این‌که توجه خودرا به راه حل خویش محفوظ دارد کلام خودرا به قید «غیراختیاری» مقید نموده است. – دربارهٔ روشهای استدلال تجربی درفلسفهٔ دونس اسکوتوس رجوع شود به مقالهٔ اتین ژیلسون :
Avicenne et le point de départ de Duns Scot dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1927, p. 117-129.
7) Physique des qualités.
8) Déterminisme universel.

۹) رجوع شود به : Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 115, 3. – درمقالهٔ ٤ انتخاب اختیاری انسان ودرمقالهٔ ٦ صدفه واتفاق را برطبق رأی ارسطو استثناء کرد. ولیکن بعداً خواهیم دید که صدفه واتفاق خود درنظر فیلسوف مسیحی تابع تعیّن دیگری است. امروز نیز اهل تنجیم (Astrologues) وجود دارند وبه‌آثار توماس آکوئیناس استناد می‌کنند. رجوع شود به‌کتاب P. Chois nard به‌نام **توماس‌آکوئیناس وتأثیر کواکب** (*Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*) پاریس، مؤسسهٔ فلیکس آلکان Félix Alcan ، ۱۹۲٦ .

۱۰) قدیس آلبرتوس کبیر ← حواشی فصل ۹ ، ارجاع شمارهٔ ۳۲ .

۱۱) راجر بیکن ← حواشی فصل ۵، ارجاع شمارهٔ ۵۱.

۱۲) صحت انتساب کتاب *Speculum astronomiae* به‌آلبرتوس کبیر مورد تردید ماندونه P. Mandonnet درمقالهٔ "Roger Bocon et le Speculum astronomiae" (1277) ازص ۳۱۳ تا ۳۳۵ ، ج ۱۷ مجلهٔ *Néo-Scolastique* سال ۱۹۱۰ واقع شده است. ولیکن ما هنوز این مسأله را قابل بحث می‌دانیم. رجوع شود به :
P. G. Meerseman, *Introductiio in opera omnia Bo Alberti Magni*, Beyaert, Bruges, 1931, p. 132-138.

به‌هر صورت چه این کتاب از آلبرتوس ماگنوس یا از راجر بیکن باشد درمطالعهٔ تاریخ این بحث اعتبار بسیار دارد واین بحث را می‌توان در:
Albert le Grand, *Opera Omnia*, édit Borgnet, t. X, p. 629-651.

بازیافت. – دربارهٔ اعتقاد راجربیکن به‌اصل موجبیّت درعلم تنجیم رجوع شود به :
Un fragment inédit de l'"Opus Tertium", édit. Par P. Duhem, Quaracchi,

1909, p. 169.

۱۳) رابرت گروستست ← حواشی فصل ۵ ، ارجاع شمارهٔ ۵۰ .

14) optique.

۱۵) دربارهٔ گروستست اطلاعاتی می‌توان از کتاب:
Philosophie au moyen âge, t. II, p. 47-50.

به‌دست آورد. تطبیق آراء او بـرصنایع درقرون وسطی به‌توسط M. H. Focillon در
L'art des sculpteurs romans, Paris, E. Leroux, 1931, Ch. X : *L'art de géometrie au moyen âge.*

به‌تفصیل وتدقیق مطالعه شده‌است. امادربارهٔ راجربیکن‌می‌توان‌علی‌الخصوص مراجعه کرد به:
R. Carton, *l'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle,* Paris, J. Vrin, 1924.

۱٦) déterminé (موجب: به‌فتح جیم به صیغهٔ اسم مفعول) .

۱۷) راجع به‌نظریهٔ ارسطو درباب تصادف رجوع شود به تفسیر هاملن Octave Hamelin بر کتاب ارسطو **درباب طبیعت** (*Physique,* II, Paris, J. Vrin, p. 120-125) رجوع کرد. نتیجهٔ حاصله ازاین تفسیر این است که به‌نظر ارسطو «تصادف راکه امری فاقد جهت است باید امری فاقد غایت» دانست. – درمورد تعـریف عجائب مخلوقات وهم‌چنین درمورد خطاهای طبیعت رجوع شود به :
Aristote, *Phys.,* II, 8, de Saint Thomas, lect. XIV; édit. léonine, t. II, p. 95.

18) Saint Augustin, *De civ Dei,* V, 1; *patr. lat.,* t. 41, col. 141 :
qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes.

19) Saint Augustin, *De div.* quaest. 83, qu. 24; patr. lat., t. 40, col. 17; Retract., I, 1, 2; t. 32, col. 585.

20) Boéce, *De consolat. philos.* lib. V, Prosa 1; *patr. lat.,* t. 63, col. 829-832.

هم‌چنین رجوع شود به‌بحث مهم او دربارهٔ آئین رواقی در:
In libr. de Interpretatione editio secunda, patr. lat., 64, col. 491 B - 495 A.

آشکارا می‌توان دراین گفتار نتائج حاصله ازبحث توماس‌آکوئیناس را بازیافت وازاین اقوال می‌توان مستفاد داشت که مسیحیان به‌تصادف برحسب مذهب ارسطو ازآن حیث که با قول رواقیان به ضرورت مطلقه تقابل داشت قائل بودنـد. واگرچه با ارسطو دربارهٔ وجود تصادف موافقت داشتند ولیکن با رواقیان دراین‌باره متفق بودندکه امرممکن معلول علت عالی‌تری است. اختلاف آنان با رواقیان دراین بودکه تصادف را به‌جای این‌کـه به ضرورت تأویل کنند ناشی ازارادهٔ فاعل مختار می‌دانند. به‌همین جهت می‌توانند قائل شوندکه اموری‌که وقوع آنها درآتیه امکان دارد با این‌کـه ممکن‌الوقوع است قابل پیش‌بینی است (رجوع شود به همان مرجع col. 495-518) – وایضاً به :
Saint Bonaventure *In II sent.,* 37, 2, 2; édit. Quaracchi, t. II, p. 872-873.

وایضاً به: Saint Thomas d'Aquin, *comp. theol.,* I, 137. در Opuscula چاپ ماندونه (Mandonnet) ، ج ۲ ، ص ۹٤ وهم‌چنین به‌تقریری‌که درسال ۱۲۷۷ مردود شناخته شد:

art. 197, *Chart. Univ.* Paris, t. I, p. 554.

۲۱) آوگوستینوس با تعبیر «خطاهای طبیعت» که برای اشاره به‌عجائب مخلوقات به‌کار می‌برند آشنائی داشت واین تعبیررا بهتراز «معاصی طبیعت» می‌شمرد، زیرا آنچه مسیحیان معصیت می‌نامند درنظرحکمای یونان خطائی بیش نیست وازقبیل همان خطاهائی است که درطبیعت ممکن‌است حاصل آید. رجوع شود به :
Cont. Jul. Pelag., V, 15, 53; *patr. lat.*, t. 44, col. 814. *De civ. Dei* XVI, 8, 1-2; t, 41, col. 485-487.

درمورد معصیت اولیه وارتباط آن با موجودات عجیب‌الخلقه درنوع انسان رجوع شود به :
Op. Imp. Cont. Julian., I, 116; t. 45, col. 1125.

توماس آکوئیناس این‌امر را مستقیماً به‌خلقت ماده‌به‌ارادهٔ‌خدا حمل می‌کند.رجوع‌شودبه:
In VI Metaph., lect. 3; édit. Cathala, n° 1210 et 1215.

پس نقائص طبیعت نیز باید معلول علیت خدا وقانون ازلی باشد. رجوع شود به :
Sum. theol., Ia-IIae, 93, 5, ad 3m.

دربارهٔ معصیت اولیه وارتباط آن با عجائب مخلوقات درنوع انسان ایضاً رجوع شود به همان مرجع، و
Ia-IIae, 121, 1, ad 1m et 2m.

22) fatalité.
23) Saint Augustin, *De civ. Dei*, V, I; *patr. lat.*, t. 41, col. 141.
24) Saint Augustin, *De civ. Dei*, V, I; *patr. lat.*, t. 41, col. 141-142.

این متن منشأ آراء حکماء قرون وسطی درتفسیر مسیحی‌کلمهٔ تقدیربود وازهمین لحاظ اهمیت تاریخی عمده‌ای داشت.

۲۵) رجوع شود به‌کتاب **تسلّی فلسفی** تألیف بوئتیوس
Boèce, *de cosol. philosophiae*, IV, prosa; *patr. lat.*, t. 63, col. 814-815.

این شرح را به‌تمامی باید خواند وبا قول Bernard Silvestre مقایسه‌کردکه تقدیررا با نام یونانی آن محفوظ داشت وتابع عنایت شمرد.
De Mundi universitate; édit. Barrach, p. 32, 1. 126-127.

این اصطلاح را شاید بتوان ازقبیل هرمسیّات شمرد وورود آن را درقرون وسطی حاصل نفوذ هرمس Hermès Trismégiste دانست؛ رجوع شود به :
J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Baeumker-Beiträge, XII. 2-4), Münster i. w., 1914, p. 214-218.

مصنف‌کتاب *De fato* (دربارهٔ تقدیر) که نسبت آن به‌توماس آکوئیناس درست نیست به‌وضوح این اصطلاح را به هرمس نسبت داده است. رجوع‌شود به مرجع مذکور، طبع ماندونه :
art. II; édit. Mandonnet, t. V, p. 402.
26) Saint Thomas d'Aquin, *Compend. theol.*, I, 138; édit. Mandonnet, t. II, p. 94-95.

متون آثار آوگوستینوس وبوئتیوس را بوناونتوره مقـایسه‌کرده وبه‌بحث دربارهٔ آنها پرداخته است.
S. Bonaventure, *In II sent.*, 14, ,22, 3, ad 1m; édit. Quaracchi, t. II, p. 364.

حاصل مقایسهٔ او همان نتیجه‌ایست که توماس آکوئیناس به‌دست آورده است. این نتیجه حاکی از کمال ارتقاء فکر مسیحی درباب این مسأله است. کتاب مجعول *De fato* که آن‌را دربین جزوات منسوب به‌توماس آکوئیناس می‌بینیم ازطرف پلستر (P. Plester) به‌آلبرتوس کبیر انتساب یافته است. (*Phil. Jahrbuch.* 1923, p. 150-154) – رجوع شود به :
P. G. Meerseman, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni,* Bruges, 1931, p. 138.

مؤلف این کتاب، با تصریح کمتری دراستدلال، متمایل به راه حل بوئتیوس بوده ونظریهٔ هرمس را نیز به‌نظریهٔ بوئتیوس تحویل نموده است. رجوع شود به :
De fato, art. II, édit. Mandonnet, p. 403.

پس تقدیر درنظرمؤلف این رساله واسطهٔ بین عنایت خدا وحوادث دنیاست، چنان‌که بوئتیوس نیز به همین بود. ولیکن تفسیری که از مطلب تسلّی فلسفی بوئتیوس (*De consolat. philos.*, p. 404) می‌کند چنان است که گوئی دربارهٔ آن احتیاط باید کرد. زیرا دراقوال بوئتیوس نظریه‌ای را درباب نجوم که مسلماً موردتوجه این مؤلف نبوده وارد آورده است. مادهٔ ۱۹۵ محکومیت سال ۱۲۷۷ مربوط به *Chart. univ.* Paris, t. I, p. 554. را می‌توان به مطلب همین رساله نزدیك شمرد.

27) Problème des futurs contingents.

۲۸) توماس آکوئیناس مناسبات این فکررا با فکریونانی به‌وضوح موردبحث قرار داده است : *In VI Metaph.*, lect., 3; édit. Cathala, n. 1203 et suiv.
ارسطو امکان وتصادف را اثبات کرد وبدین ترتیب ازیك لحاظ درمقابل رواقیان قرار گرفت که تصادف را انکار می‌کردند تا عنایت را قبول کنند. پس مسلك رواقی ودین مسیح بایکدیگر درسلب اعتقاد به مطلق تصادف اتفاق رأی داشتند. درمورد مسلك رواقی این مطلب واضح است. رجوع شود به : *In VI Metaph.*, 3, n° 1204, 1215. – اما درمورد رأی مذهب کاتولیك رجوع شود به همان مرجع، n° 1216 – ولیکن بایدگفت که رأی رواقی دراین‌باره با حکم فلسفی تعارض دارد، زیرا ازاین‌که هیچ امری را ازلحاظ انتساب آن به خدا نمی‌توان مرهون تصادف دانست. لازم نمی‌آیدکه همه چیز تابع تقدیرباشد – اوضاع غیرمساعد مادی که عجائب مخلوقات را ایجاب می‌کند درعالم مسیحی نیز کماکان درحیّز امکان می‌ماند، منتهی وقوع آنها تابع اراده می‌شود وتصمیم آزاد ارادهٔ انسان کماکان دراختیار او می‌ماند، حتی اگر عنایت خلاف‌ناپذیر خدا آنها را پیش‌بینی کرده باشد. خدای مسیحی علت تمام وجود است، پس باید امرممکن‌الوجود نیز تابع او باشد. ازیك لحاظ دردیانت مسیحی مثل مسلك رواقی قائل به‌ضرورت عام امور می‌شوند، ولیکن این ضرورت را امرمشروطی می‌شمارند: اگرشیئی را خدا پیش‌بینی کند خواهد شد. اما عنایت خدا می‌خواهدکه امرممکن مثل امرممکن وامرضروری مثل امرضروری واقع شود (همان مرجع، n° 1220) آنچه ازلحاظ خدا به‌طور مشروط ضروری است ازلحاظ علت قریب آن ممکن‌الوقوع است (n° 1221) به‌طوری که می‌توان پیش‌بینی خدا را خلاف‌ناپذیر دانست وهم به‌امکان واقعی امورقائل شد. رجوع شود به :

In I perihermeneias, lect. 14.

۲۹) همهٔ آباء کلیسا ومتکلمان قرون وسطی اتفاق‌نظر داشتند دراین‌که مفهوم عنایت را با مفهوم خلقت مرتبط شمارند (*Supra,* ch. 8) پس‌فلسفه‌مبتنی بر قبول‌وجودمطلق‌است که امور امکانی واختیاری را تقرر می‌بخشد وفقدان تعیّن را درآنها متعلق علم سابق الهی می‌شمارد. آوگوستینوس اصلی راکه می‌توان درحل این مسأله به‌آن متمسك شد درکمال قوت برقرارداشت *De civ. Dei,* V, 9, 10; *patr. lat.,* t. 41, col. 148-153. واین یکی ازاصول ضروری فلسفهٔ مسیحی است وما به‌طور قطع آن را مستفاد می‌داریم. ولیکن باید دیدکه آنچه درفعل خلقت موجب امکان واختیار می‌شود چیست؟ البته این مسأله طرح شد وتردیدهائی راکه پی‌یر لمبارد دراین‌باره‌کرد می‌دانیم:
Lib. I Sent., dist. 38; 38; édit. Quaracchi, p. 240-245.
به همین سبب این مسأله درکلام مسیحی وهم‌چنین درفلسفهٔ قرون وسطی سیرتطوری یافته است ومطالعهٔ تاریخ این تطور مفید خواهد بود:

الف) اولین راه حل را توماس آکوئیناس بیان‌کرده است: خدا وجود مطلقی است‌که علت هروجودی است. علیت خداکه هیچ‌یك ازاشیاء خارج ازحدود آن نمی‌مانند هم به‌امرضروری وهم به‌امر عرضی وهم به‌امر اختیاری افادهٔ وجود می‌کند. اگر درچنین وضعی قرارگیریم وتأثیر خالقیت خدا را ازاین لحاظ ملحوظ داریم می‌بینیم‌که امکان دراشیاء دخیل می‌شود. آنچه توماس آکوئیناس قصد اثبات آن را دارد باوجود پیچیدگی مطالب او این است‌که خدا می‌تواند شیء ممکن را خلق‌کند.
Sum. theol., I, 22, 4; *comp. theol.,* I, 140.

در *Opuscula* طبع Mandonnet ، ج۲ ، ص ۹۵-۹۶ . آن‌گاه چون بپرسندکه خدا چگونه می‌تواند وقوع امری راکه ممکن‌است ولیکن ضرورت ندارد درآتیه پیش‌بینی‌کند کافی است به‌یاد آوریم‌که خدا همه چیز را از ازل تا ابد دربرابر خود حاضر دارد. او پیش‌بینی نمی‌کند، بلکه درهمان حین‌که امری فرامی‌رسد می‌بیندکه فرامی‌رسد. این همان جوابی بودکه بوئتیوس نیزآماده داشت.
De con. phil. lib. V, Prosa 6; *Patr. lat.,* t. 63, col. 857-862.
وهم‌چنین رجوع‌شود به : *Roman de la Rose,* 17397-17498. وتوسط توماس‌آکوئیناس وارد مجموعهٔ تقریر مذهب اوگردید. رجوع شود به :
Sum. theol., I, 22, 4; *comp. theol.,* I, 140; t. II, p. 95-96.

ب) ممکن‌است به‌نظرآیدکه چون توماس بدانچه دراین‌باره برفلسفهٔ ارسطو افزود تصریح نمی‌کند شاید تردیدهائی دراین مورد داشت. تواضع او موجب شده‌است‌که بعضی ازاخلاف او به‌اشتباه بیفتند. خدای توماس آکوئیناس مثل خدای ارسطو واجب است؛ ولیکن برخلاف خدای ارسطو چون فعال لایزال است ارادهٔ خالق مختار دارد. پس توماس آکوئیناس امکان شیء مخلوق قابل پیش‌بینی را مبتنی براختیار خدا می‌کند. دربارهٔ قسمت دوم مسأله تأکید نمود، گوئی خوف ازاین‌داشت که مبادا اگر اختیار خدا را منشأ امکان اشیاء نشماردگرفتار اصالت ضرورت دروقوع اشیاء به سیرت حکمای یونان شود

وازهمین جا این مسأله را طوری حل می‌کرد که ازاین مشکل درامان بماند:
(*Op. Oxon...* I, 39, 1, 3, 4, édit. Quaracchi, n. 1118, t. I, p. 1215).
به همین دلیل دونس اسکوتوس با راه حل بوئتیوس برای مسألهٔ پیش‌بینی امکان وقوع امور درآتیه مخالفت کرد. بوناونتوره نیز دراین باب تردید خویش راکرده بود. رجوع شود به :
In I Sent., 38, 2, 1; édit. Quaracchi, t. I, p. 675.
دونس اسکوتوس ایرادگرفت که علمی که آینده را درحال می‌بیندکافی است برای این که علم سابق بروقوع اشیاء نامیده شود؛ دراین مقام نیزعلمی که خدا نسبت به تعیّن ازلی ارادهٔ خود دارد باید سهمی ازتأثیر داشته باشد: همان مرجع،
8, 9, édit. Quaracchi, n° 1112-1113, p. 1210-1212.
پس دونس اسکوتوس دربارهٔ اختیار الهی تأکید می‌کرد وآنچه منشأ هرگونه امکانی است امکانی به معنی اختیار عقلی است.

ج) این دو راه حل مسأله به عقیدهٔ ما متقابل نیست بلکه مکمل یکدیگر است. توماس آکوئیناس هیچ‌یك ازاموری راکه دونس اسکوتوس اثبات می‌کرد انکار نداشت وبرعکس درمورد این دوتن می‌توان نمونه‌ای ازدوفلسفهٔ مسیحی را یافت که چون هرکدام ازآنها روش عقلی خاصی برای شرح حقیقت واجدی است با یکدیگر تفاوت دارد. احساس این وحدت حقیقت درجریان اختلافات حاصله دراین حوزه ازمیان رفته است. یکی از اتباع دونس اسکوتوس درقرن ۱۸ طرح اشکال کرده وجواب آن را طوری آورده است که برطبق قول او منشأ اختیاررا درفلسفهٔ دونس اسکوتوس نباید قدرت خدا دانست، بلکه ارادهٔ خدا را باید چنین شمرد. رجوع شود به :
J. A. Ferrari, O. M. Conv., *Philosophiae peripatetica*, Vénise, 2e édit. 1754, p. 316.
اگرچنین فکری را فکر مشّائی بدانیم فلسفهٔ مشّائین به‌صورت عجیبی درخواهد آمد. وعجیب‌تر این که توافق مطالب را بچنان تقابلی بدل کردندکه غیرقابل رفع است. چگونه می‌توان دراین به‌عیان ندیدکه قدرت‌خدا که بالذات مفهوم مسیحی‌است مستلزم مفهوم اختیار است وبه‌تنهائی برای تشخیص فلسفه‌ای که قائل‌به‌آن می‌شود ازفلسفهٔ اصالت ضرورت برطبق مشرب ارسطوکافی است. ازهردوجانب این خطا را مرتکب شدندکه به‌جای بحث فلسفی درمورد مسائل به‌بحث فلسفی درمورد فلسفه‌ها پرداختند وازهمان دم که اهل نظر بخواهند ازواقع امرچشم بپوشند وتوجه خودرا به‌اقوال اشخاص وضوابط آنان دربرابر تعبیرآن امرمعطوف دارند تنها وحدتی راکه برای فلسفه امکان‌پذیر است ازمیان می‌برند وبحث الفاظ راکه به هرج‌ومرج می‌کشد به میان می‌آورند.

اگر اتباع توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس به‌جای این که دربارهٔ اقوال این دوحکیم بایکدیگر مباحثه کنند به‌اموری که اقوال این دوتن دربارهٔ آنها بوده است، یعنی به‌خود مطالب نه به‌این اقوال، توجه می‌کردند بیشتر ازاین می‌توانستند باهم توافق جویند وقیل‌وقال را ازمیان برند.

30) Saint Augustin, *De civ.*, V, 9, 3; *Patr. lat.*, t. 41, col. 150-151.

۳۱) سالیمبنه دی‌آدام (۱۲۲۱ – ۱۲۹۰ م) Salimbene di Adam راهب ومورخ عضو فرقهٔ فرانسیسیان. م.

۳۲) پارما Parma = Parme شهری درایتالیای مرکزی (← **دایرةالمعارف فارسی**).

۳۳) فرانسیسیان (فرانسه : فرانسیسکن) : فرقه‌ای ازفرایارهای کاتولیك رومی که در ۱۲۰۹ م به‌توسط قدیس فرانسیس تأسیس شد... فرانسیسیان دردانشگاههای قرون وسطائی ودربسط فلسفهٔ مدرسی نقش مهمی داشتند، و ازمیان‌آنان مردان نامداری (مانند راجر بیکن) برخاسته‌اند... (**دایرةالمعارف فارسی**).

۳۴) دومینیکیان: فرقهٔ کاتولیك رومی‌که در ۱۲۱۶ بوسیلهٔ قدیس دومینیك تأسیس گردید ونام رسمی آن فرقهٔ واعظان است. اعضای فرقه را فرایارگویند... ازمیان آنها متألهین نامی برخاسته‌اند، که معروفترین آنها قدیس توماس آکویناس است... (**دایرةالمعارف فارسی**).

35) *intromittebant se de miraculis faciundis.*

رجوع شود به :
E. Gebhart, La renaissance intalienne, 2e édit. Paris, L. Cerf, 1920, p. 124-125.

اعجاز علمی نیز درآن دوره اعتبار داشت و راجر بیکن در Opus majus به ذکر آن پرداخته است والبته منظور ازآن شعبده‌بازی نبود، بلکه حتی مورد تکریم قرار می‌گرفت ودراحتجاج به‌کارمی‌رفت(وآثارنامطلوب دردورهٔ تجدد مذهبی réforme آشکارساخت).

۳۶) قانا Cana یا قانای جلیل شهرقدیم درجلیل. اولین معجزهٔ حضرت عیسی (تبدیل کردن آب به شراب دریك مجلس عروسی) دراینجا به‌وقوع پیوست (**دایرةالمعارف فارسی**).

37) Saint Augustin, *In Joan. evang.*, VIII, 1; *Patr. lat.*, 35, col. 1450; IX, 1, col. 1458; *De Trinitate*, III, 5-6; t. 42, col. 847-875; III, 8, 13-15; col. 876-877; III, 9, 16-19; col. 877-879.

بعضی ازانتقادات شدید ودرعین حال دقیق وصحیح ما را برآن داشت‌که دراین‌جا تصریح کنیم‌که آوگوستینوس خود ازثبت وقایع دردفاتر مدنی دولتی سخن نگفته است وما نیز برهمین عقیده‌ایم.

38) Saint Augustin, *In Joan. evang.*, VIII, 1; Patr. lat., t. 35, col. 1450.

ورجوع شود به قطعهٔ بسیار دل‌انگیزی ازمتن: *De civ. Dei*, X, 12; t. 41, col. 291.

39) Saint Augustin, *In Joan. evang.*, XXIV, 1; *Patr. lat.*, t. 35, col. 1593; Saint Bernard, *In vig Nat. Domini*, Sermo 4, n. 3; *Patr. lat.*, t. 183, col. 101.

40) Raisons séminales.

41) Saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, VI, 17, 32; *Patr. lat.*, t. 34, col. 406.

42) Saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, VI, 13, 24; *Patr. lat.*, t. 34, col. 349.

43) *Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt.*

رجوع شود به :
Saint Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 8, 2; *Patr. lat.*, t. 41, col. 721.

44) Saint Pierre Damiani, *De divina Omnipotentia*, cap. XI; *Patr. lat.*, t. 145,

col. 611-612; cap. XV, col. 619.
45) Saint Th. d'Aqu., *Sum. theol.*, I, 105, 6; I, 105, 7; I, 115, 2, ad 4m.
مطالعهٔ این قطعهٔ اخیر مفید فوائدی درمعرفت به فلسفهٔ آوگوستینوس است.
46) Potentia obidentialis.
۴۷) مراجعه شود به :
Leibniz, *Discours de Métaphysique,* chap. VI-VII, édit. H. Lestienne, Paris, J. Vrin, p. 32-35.
لایبنیتس به‌اقتضای اسلوب خاص خویش رأی متداول درفلسفهٔ مسیحی را دراین‌کلام شرح داده است.
48) St. August., *In I Sent.*, 42, I, 4; édit. Quaracchi, t. I, p. 758.
هم‌چنین در:
De Gen. at litt., IX, 16, 30-17, 32; *Patr. lat.*, t. 34, col. 404-406.
متن آوگوستینوس را می‌توان یافت و
Cont. Faustum Manicheum, XXVI, 3; t. 42, col. 480-481.
را نیز می‌توان به‌آن ملحق ساخت. ولیکن باید درنظر گرفت که تعبیر قوت مطاوعت Puissance obédientielle درهیچ‌یك ازاین دومتن منقول ازآوگوستینوس نیست.
۴۹) رجوع شود به :
Saint Augustin, *Sermo* XXVI, V, 6; *Patr. lat.*, t. 38, col. 173.
وهم‌چنین به : Epist. 177, 6; t. 33, col. 767; 7, col. 767-768. – قطعات ممتازی‌ازآثار
طریقت پلاگیوس را می‌توان در: *Libellus fidei pelagii, Patr. lat.*, t. 45, col. 1718.
وهم‌چنین در: *Pelagii dogmata,* t. 45, col. 1701, col. 1706. یافت. مشرب پلاگیوس
را درتفسیری‌که بررسالات پولس نوشته است به‌طور ضمنی می‌توان یافت:
A. Souter, *Pelagius's Expositions of thirteen epistles of St. Paul,* Cambridge University Press, t. II, 1926.
ودربعضی ازیادداشتهای صفحات ۴۶و۴۷ و ۵۹و۶۰و۷۶ می‌توان بدان برخورد. برعکس، درقطعاتی ازآثار پلاگیوس‌که امروزه دردست نمانده وآوگوستینوس آنها را درآثار خود محفوظ داشته است شرح آن را می‌توان خواند. علی‌الخصوص
De natura et gratia, 45, 53, 51, 49; *Patr. lat.*, t. 44, col. 272-276.
این‌که مفهوم فضل را با مفهوم جود عین یکدیگر گرفته‌اند وبالطبع نیز چنین‌می‌بایست بشود تأثیر پایداری درسیرتکاملی علم کلام بخشیده است. بقایائی از آثار عقاید پلاگیوس را دراین متن نیزمی‌توان دید:
A. Landgraf, *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*
که در *Scholastik,* t. III (1928), p. 28-64. آمده است وهم‌چنین در:
Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik.
که درهمان *Scholastik* t. IV (1939). صفحه ۱–۳۷ و ۱۸۹–۲۲۰ و ۳۵۲–۳۸۹ باید جست. وهم‌چنین رجوع شود به :
H. Domas, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus, Breslau,* 1929,

وبه : *La recension du P. M. J. Congar*, p. 303-306, در
Bulletin thomiste, VIII, 3.

50) *excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim Christianis paganisque communis est) haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carrem factum fideles facti sumus.*

51) *anima capax Dei.*

۵۴) نظر توماس را دربارهٔ قوهٔ مطاوعت وخصوصیات آن ومناسبات آن با مفهوم طبیعت دراغلب تعلیمات خود شرح وبسط داده است ومؤلف کتاب حاضر خود P. M. D. Chenu این امتیاز را بدست آوردکه دریکی ازمجالس درس عمیق ودقیق اوکه درنوامبر ۱۹۳۲ در مؤسسهٔ تحقیقات قرون وسطائی کالج سنت مایکل تورنتو منعقد می‌شد حضور یابد ونتیجه‌ای راکه‌ازآن‌تعلیمات گرفته‌است جزوبحث‌تاریخی خود بیاورد واینك‌افتخارایضاح این مطلب مهم را ازشخص وی می‌دانم.

53) St. Augustin, *Cont. Jul. Pelag.*, IV, 3, 15; *Patr. lat.*, t. 44, col. 744.

54) *Sum. theol.*, III, 1, 3, ad 3^{m}, III, 11, 1.

همچنین رجوع شود به :
De virtutibus in communi, art. X, ad 13^{m}.

55) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 1, 2, Resp.

56) *Op. Cit.*, Ia-IIae, 6, ad 3^{m}.

فصل نوزدهم

قرون وسطی وتاریخ

مسیحیت چون طبیعت را با انسان که جزئی از آن است به‌جهت غایتی در ماورای طبیعت متوجه داشت ناگزیر می‌بایست نه‌تنها منظرهٔ تاریخ را دیگرگون سازد، بلکه حتی معنی آن‌را نیز تغییر دهد. مع‌ذلك، امروز کسانی این عقیده را شایع ساخته‌اندکه در قرون وسطی ازهرگونه توجه به‌تاریخ صرف‌نظر شد وبنابه تعبیری که‌ازخود این اشخاص گرفته‌ایم حیث تاریخی مورد غفلت قرارگرفت. بسیاری ازمشاهیر اهل‌تتبع این‌مطلب‌را ازجملهٔ واضحات‌شمردند وبدین‌ترتیب تضاد عجیبی پدید آوردند. چه، ازیك‌طرف این دوره را قرون‌وسطی نامیدند، یعنی واسطهٔ انتقال دربین دو دوره‌ای که مقدم ومؤخر برآن بود شمردند وازطرف دیگر کمترین نشانی که از امکان انتقال درامور مربوطه به‌حیات انسان حکایت کند درآن نیافتند. برعکس، برآن شدندکه «ممیز قرون وسطی ثبات اشیاء وامور است؛ اصحاب‌نظر در عهد قدیم، علی‌الخصوص در قرون اخیرهٔ آن، معتقد به‌انحطاط انسان و مداومت او در سیر نزولی بودند؛ در عصر جدید از همان ابتدا برآن رفتندکه انسان سیر ارتقائی دارد وپیوسته رو به‌تکامل می‌رود؛

در قرون وسطی نه‌آن یأس ونه این امید را داشتند. مردم این دوره می‌گفتند که جهان همواره بدین‌سان که اینان در زمان خود می‌بینند بوده‌است[۱] وتا قیام قیامت نیز به‌همین صورت خواهد بود»[۲]. این رأی دربارهٔ قرون وسطی رأی رزین ومحکمی به‌نظر می‌آید واگر نمی‌دانستیم که اصحاب آن ازجملهٔ زبانشناسان به‌شمار می‌روند وتنها به‌تحقیق لغوی ولفظی می‌پردازند ونسبت به‌مطالعهٔ افکار وعقائد اعتنائی ندارند، ممکن می‌بود که رأی‌شان جلب‌توجه نماید. این اشخاص افکار وعقاید را، چون برحسب واقع کمترازآن به جد می‌گیرند که مورد بحث تاریخ بدانند، به‌هرنحوی که بخواهند تلقی می‌کنند و بدین‌ترتیب دربارهٔ عقایدی که مردم قرون وسطی دقیق‌ترین مطالب علمی خود را در معرفت آنها نگاشته‌اند گاه به‌دلخواه سخن می‌گویند وآن افکار را با احکامی که بدون مراعات احتیاط راجع بدانها صادر می‌کنند به‌هم می‌آمیزند.

دراین‌مورد نیز مثل سایر موارد حق این است که اگر بخواهیم تاریخ را بدان‌معنی که امروز خود ما تلقی می‌کنیم درقرون وسطی بیابیم ناگفته پیداست که موفق نمی‌شویم واگر فقدان تاریخ به‌مفهوم کنونی آن در قرون وسطی به‌معنی فقدان هرگونه تاریخی به‌هر معنی درآن دوره باشد باید مطمئن باشیم که قرون وسطی فاقد تاریخ است. وانگهی به‌همین سهولت وبا همین روش می‌توان اثبات کرد که هیچ‌گونه شعری هم دراین دوره نبوده است، چنان‌که مدتهای متمادی دربرابر این‌همه ابنیهٔ معابد باقیه از قرون وسطی دعوی آن داشتند که در این قرون هیچ‌گونه هنری پدید نیامده، وچنان‌که هنوز با وجود اطلاع از وجود این‌همه اصحاب فکر وارباب نظر ادعا می‌کنند که قرون‌وسطی فلسفه‌ای نداشته‌است. اما درمقابل، می‌توان این سؤال را طرح کرد که آیا تصورخاصی ازتاریخ جز به‌صورت یونانی آن وجز به‌صورتی که ما امروزه ازآن داریم امکان‌پذیر نیست؟ و

چنین تصوری در قرون وسطی واقعاً حاصل نبود؟

قبل‌از ذکر هرگونه مطلبی می‌توان فعلا زمانی را مجسم ساخت که درطی آن همهٔ مردم درحالی که یادی از وقوع امر مهمی در تاریخ در دل خود داشتند بسر می‌بردند، دوره‌ای از زمان را که مقدم براین واقعه بود ازلحاظ ارتباطی که باوقوع آن داشت می‌سنجیدند، این واقعه را سرآغاز دورهٔ جدید تاریخ می‌دانستند، درحکم واقعهٔ واحده‌ای می‌شمردند که خود خدا نیز همان‌را مبدأ تاریخ می‌گیرد و آن‌واقعهٔ تجسد کلمةالله[۳] وولادت عیسی مسیح بود. شاید مردم قرون وسطی نمی‌دانستند که یونانیان به‌طرز دیگری جزآنان لباس می‌پوشیدند؛ وبه‌اغلب احتمال می‌توان گفت که می‌دانستند ولیکن اعتنائی به‌این مغایرت نمی‌کردند. آنچه در این‌دوره مبالات آن‌را داشتند این بود که مردم یونان ازچه مطالبی مطلع یابه‌چه عقایدی معتقد بودند، و بهتر آن‌که بگوئیم نسبت به‌چه اموری اطلاع یا اعتقاد نداشتند. درگذشتهٔ دور، پس‌از خلقت عالم وهبوط آدم انبوهی از مردم در جهان، بی‌قانون وبی‌ایمان، درهم ریختند وبه‌سر بردند. اندکی پس‌از آن ملت «برگزیدهٔ خدا» به‌تبعیت ازشریعت او زیستن آغاز کرد و حوادثی براین قوم گذشت که سلسلهٔ آنها مدت مدیدی امتداد یافت؛ سرانجام نزدیک‌تر ازهمهٔ این وقایع به‌زمان ما دین مسیح به‌ظهور رسید وعصر جدید افتتاح گردید. در جریان این دوره نیز حوادث عدیدهٔ مهمه روی داد، امپراطوری روم سقوط کرد، دولت کارلوس کبیر (شارلمانی) به‌عرصه رسید ونظائر آنها بسیار... گذشته از اینها چگونه می‌توان برآن بود که مردمانی در طی یکی‌از ادوار تمدن قائل به‌ثبات اشیاء باشند وحال‌آن‌که دراین دوره ازتاریخ کتاب مقدس‌خود را مشتمل بر دوکتاب شمارند، ونام یکی‌از آن دو را عهد عتیق و دیگری را عهد جدید گذارند؟ پس اصرار در ادامهٔ سؤال دربارهٔ این مطلب، که‌آیا چنین مردمی به‌تطور جامعه قائل بودند ونسبت‌به‌این

تطور شعور داشتند، اتلاف وقت است؛ منتهی می‌توان سؤال را به‌این صورت طرح کرد که به‌قول اینان جامعه چگونه تغییر می‌پذیرفت؟ یعنی از کجا می‌آمد، به‌کجا می‌رفت، درمسیری که او را به‌گذشته و آینده مربوط می‌ساخت درست درکدام موقف قرار می‌جست.

دین مسیح سرانجام انسان را درماورای حدود زندگی کنونی او می‌دانست؛ درهمان حین قائل به‌این بود که خدائی که آفریدگار جهان است هیچ‌یك از اشیاء وامور ووقایع را خارج ازطرحی که به عنایت خود درمی‌اندازد رها نمی‌سازد؛ پس به‌حکم این دین می‌بایست قائل بود که در حیات افراد یا در حیات جامعه‌ای که این افراد اعضای آنند همهٔ اشیاء وامور ووقایع به‌ضرورت می‌بایست باتوجه به‌همین مقصدی که مافوق جهان خاك است تنظیم گردد. ولیکن شرط اول برای این که چنین نظمی برقرار شود این است که حوادث در مجرای زمان به‌طور منظم جریان یابد، والبته برای این که چنین تواند بود ابتدا لازم می‌آید که زمانی موجود باشد. این زمان را نمی‌توان ظرف خالی وقالب منتزعی دانست که اشیاء درآن استمرار پذیرد، یا لااقل باید گفت که زمان تنها همین ظرف حوادث نیست. زمان بالذات نحوهٔ معینی از وجود یافتن وتقرر جستن است که در خور شأن اشیائی است که ممکن‌الوجود باشند ونتوانند همواره به‌صورت حالیه ثابت ودائم بمانند. خدا وجود مطلق است، هیچ گونه محلی برای صیرورت درآن نیست، زیرا چیزی نمی‌توان یافت که او هم‌اکنون همان نباشد؛ پس تغیر واستمرار درمورد او حاصل نمی‌تواند شد. اشیاء مخلوق، برعکس، هر کدام فیض محدودی ازهمین وجود مطلق‌اند؛ چون هریك از آنها قطعه‌ای وقسمتی وجزئی بیش نیست همگی همواره ناقصند، وبه‌رفتار درمی‌آیند تارو به‌کمال روند؛ بنابراین تغییر می‌پذیرند. ودرنتیجه استمرار دارند. ازهمین‌روست که آوگوستینوس می‌گوید که زمان پیوسته به‌نحوی منبسط می‌شود وبا این‌جریان مستمری که دارد به‌ذات

ازلی الهی که، اگر بتوان گفت، کل وجود همواره باهم درپیشگاه او حضور دارد تأسی می کند.

حق مطلب این است که انسان خود را در وضعی می‌یابد که نه وضع خدا ونه وضع اشیاء است، مانند سایر اشیاء درعالم طبیعت نیست که فقط در مجرای مقرری جاری باشد، بلکه در مسیر حوادثی که صیرورت می‌پذیرد از خویشتن آگاه است وبه‌خود صیرورت نیز شعور دارد. با حافظه‌ای که او راست می‌تواند آنات متوالی زمان را که اگر چنین مخزنی برای آنها نمی‌بود وپیاپی می‌آمد ومی گذشت و ناپدید می‌شد گرد آرد و از همین راه استمرار را میسر دارد، به همان ترتیب که ازطریق باصرهٔ خود اجزاء متفرق ماده را دریك مکان ممتد ومجتمع می‌سازد. با همین عمل که همهٔ امور را به‌یاد می‌آرد و محفوظ می‌دارد قسمتی‌از صیرورت عالم که او را با خود می‌برد تلافی می‌شود وبدین گونه است که گذشت زمان در خود آن نیز به‌نحوی جبران می‌پذیرد. ما در همان‌حین که دربارهٔ جهان ودربارهٔ خودمان فکر می کنیم مرحله‌ای ازوجود نمایان می‌شود که واسطه‌ای دربین اجسام گذران و ناپایدار و مقام ثبات ازلی پروردگار است. بااین‌همه انسان درورای تلاشی که برای حفظ پیوستگی و پایداری می کرد خود نیز هم‌چنان می گذشت، وهمین ثبات سست و لرزانی که‌در حافظهٔ خود پدیدآورد به‌نیستی می‌پیوست، اگرنه آن‌می‌بود که خدااورا ازاین‌میان برمی گیرد ومحفوظ می‌دارد. ازهمین‌رو صاحبنظران مسیحی نه‌تنها غافل از این‌نیستند که همه‌چیز دیگر گون‌می‌شود بلکه وضع غم‌انگیزی که در «آن»[۴] پدید می‌آید وحتی می‌توان گفت که آدمی را به‌تنگنا می‌اندازد معلوم آنان است. مقصود این است که تنها «آن» وجود واقعی دارد، گذشته راه زوال می‌سپارد و ازمیان می‌رود، بقایائی که ازآن جدا می‌شود وباز می‌ماند با اجزائی از آینده که می‌توان پیش‌از فرا رسیدن آن تصور کرد در همین «آن» بایکدیگر فراهم می‌آید؛

درهمین «آن» است که گذشته وآینده را قرین یکدیگر بنا می کند؛ به‌علاوه «آن» حامل تصویر موقتی می‌شود که از ثبات حقیقی در فوق مادهٔ سیال در حافظهٔ ما فرو می‌افتد ونقش می‌بندد، وغنیمتی را که به‌چنگ می‌آورد از نیستی می‌رهاند وبا خود همراه می‌بـرد . بدین‌ترتیب، گذشته جز در آنی ازفکری که‌استمراری دارد نمی‌تواند از نیستی باز رهد، ولیکن «آن» هم پای‌بند حال وهم روی‌آور بـه استقبال است ودر استقبال نیز هرگز بیش‌از حال دوام نمی‌پذیرد. از همین‌جاست که چون «آن» یك‌باره وناگهان قطع شود دفتر تاریخ را فرو می‌بندد وتقدیر را بریك‌حال متوقف می‌دارد.

پس هرصاحبنظری در قرون وسطی برآن بود که مردم روی به‌سوی غایتی که خود آن هرگز نخواهد گذشت پیوسته درگذرنـد. ولیکن‌فراتر ازاین می‌توان رفت. انجیل چون پیام «نوید نیکو» می‌آورد تنها خبراز بهجت وسعادت افراد بشر نمی‌داد، بلکه ایـن بشارت را نیز بدانان می‌رسانید که در ملکوت آسمان درمی‌آیند ودر مجمعی از درستکاران وداد‌گران که با پیوندی از بهجت مشترك بـا یکدیگر متحد می‌شوند فراهم می‌آیند. تعالیم مسیح را ازهمان بدایت حال به‌صورت وعدهٔ حیات مدنی در حد کمال تلقی کردند ووصول نوع انسان را به‌چنین حیاتی در جامعهٔ خود غایت قصوای تجسدعیسی شمردند. به‌همین سبب هرشخص مسیحی برآن‌است که او را به‌مشارکت در جمعی فرا خوانده‌اندکه ازجمعی که او هم‌اکنون پیوسته به‌آن است کامل‌تر وشامل‌تر است. مدینهٔ خداکه اختصاص به‌هیچ‌یك از اقوام ندارد اعضای خود را دراین جهان به‌مدن مختلف متعلق می‌سازد تا درضمن سیر ارتقائی استمراری به‌تدریج‌عین آن مدینه تحقق‌پذیرد، وهیچ‌گونه وجهی برای دوام عالم واستمرار آن جز انتظار وصول به‌چنین سرانجامی نیست. افراد مردم خشت‌ها وسنگ‌های بنای این شهر آسمانی، یعنی شهر نادیدنی نهانی به‌شمار می‌روند وخدا معمار

این شهر است. این مدینه به‌نظارت او بنامی‌شود وتمام احکامی که برحسب عنایت خود مقرر می‌کند روی به سوی این بنا دارد، برای این‌که چنین مدینه‌ای فرا رسد در مقام قانون‌گذار قائم می‌شود. قانون الهی راکه در ضمیر انسان مندرج بود اعلام وابلاغ می‌دارد، وآن‌را از حدی‌که برای تنظیم اجتماع بشری کفایت داشت ولیکن برای تأسیس جامعه‌ای‌که در بین خدا وانسان باشد کافی نبود فراترمی‌برد[۵]. مسیحیان به‌فضائلی، مثلا ازقبیل تواضع، راه یافتندکه به‌آسانی در صورت اسامی فضائل یونانی محلی برای ذکر آن نمی‌توان یافت واین بدان‌سبب بودکه قدمای یونان علم اخلاق را براساس مقتضیات حیات مدنی بشری تأسیس کردند وغایت قصوای آن علم را همین حیات شمردند. وحال‌آن‌که اخلاق مسیحی باتوجه‌به‌مقتضیات مدینه‌ای تدوین شدکه موجودات عاقل را باآفریدگار خود ارتباط می‌بخشید یعنی در مقامی عالی‌تر ازجامعه‌ای‌که آدمیان‌درآن بایکدیگرائتلاف‌می‌پذیرند جای داشت[۶]. آنچه برای یونانیان هیچ نبود مبنای ضرورت حیات مسیحی شد وآن پی‌بردن به‌تعالی شأن خدا وتبعیت مطلقهٔ مخلوقات از او بود، ومعنی حقیقی تواضع جز این نیست، وهمین است‌که قانون اساسی ملکی‌است‌که‌توماس آکوئیناس‌به‌تأکیدبلیغ نام آن‌را «حکومت انسان با تبعیت ازخدا» نهاد[۷]، ومی‌دانیم‌که فلاسفه‌ای مثل لایبنیتس ومالبرانش واگوست‌کنت وکانت چون اصطلاحاتی مانند «ولایت ارواح» و «جامعهٔ ازلی» و «انسانیت» و «ملکوت غایات» بـه کار می‌بردند چگونه از این مفهوم فلسفی قرون وسطی برخوردار شدند. رؤیای جامعهٔ عمومی جهانی‌که براساس روحانی باشد در مثل به‌منزلهٔ شبحی از «مدینهٔ خدا»ست‌که‌در ویرانه‌های‌بنای فلسفهٔاولی رفت‌وآمد دارد[۸]. فعلا ما را به‌این مطلب جز درحدودی که از قرون وسطـی حکایت کند ومقامی‌که در تاریخ تمدن دارد کاری نیست.

هرگاه ازاین نظر به‌این بحث بنگریم اولین نتیجه‌ای که به

دست آوریم این است که می‌بینیم در این دوره مفهوم جدیدی را به‌نام استمرار به جای حرکت دورانی یا رجعت ازلی که بافلسفهٔ یونانی مبنی بر اصالت ضرورت موافقت داشت نشانیدند. انسان را دارای تاریخی درحیات فردی خود که «تاریخ طبیعی» حقیقی‌است شمردند. برآن شدند که این تاریخ در خطی که مسیر طولی غیر دورانی دارد جریان می‌یابد. دراین مسیر سنین عمر او یکایك از پی هم مثل مراحلی که گوئی پیش‌بینی شده باشد می‌آید ومی گذرد تا سرانجام مرگ او که پایان خط است فرا رسد. این سیر منظم رشد ونمو حیات فردی در حکم ارتقاء مداومی ازکودکی تا پیری‌است که مدت آن محدود به طول عمر انسان است[۹]. هریك از افراد بشر به‌تدریج که سن او بیشتر می‌شود سرمایه‌ای از معلومات تحصیل می کند، قوای مدرکه‌ای را که به‌وسیلهٔ آنها این معلومات به‌دست‌می‌آید تکمیل می‌نماید وبه‌عبارتی تا اندازه‌ای که قوای او اجازه دهد ارتقاء وانبساط می‌پذیرد. ولیکن آن‌گاه که مرگ شخص او فرا رسد مساعی او به‌همین سبب به‌هدر نمی‌رود، زیرا آنچه در حق افراد صادق باشد در شأن جامعه‌هائی که پس‌از مرگ هریك از آنان برجای می‌ماند ونظامات عقلی واخلاقی که پس از زوال هرکدام ازجامعه‌ها نیز دوام می‌پذیرد صادق است. ازهمین‌رو چنان که توماس آکوئیناس در اغلب موارد ذکر کرده‌است برآن شدند که در زمینهٔ سیاسی واجتماعی نیز مثل زمینهٔ علم وفلسفه سیر ارتقائی وجود دارد، هرنسلی از حقایقی که نسلهای سابق تحصیل کرده وگردآورده‌اند بهره برمی گیرد، حتی از خطاهای آنان عبرت می‌آموزد وبه نسلهائی که ازآن پس می‌آیند میراثی را که از گذشتگان برده و باسعی خود نیز مبلغی برآن افزوده است منتقل می‌سازد. منتهی درنظر مسیحیان تنها توجه به نتائج حاصله از طریق مساعی افـراد جوامع وعلوم ومعارف کفایت نمی کند. زیرا اینان به‌غایتی قائلند که خداآن‌را ابلاغ می‌دارد وبه ارادهٔ اوهمهٔ‌افراد بشربه‌سوی آن روی‌آور

می‌شوند، واگر چنین باشد چگونه می‌توانند اجتماع تمام افراد نوع انسان را درسایهٔ فکر واحد وهدایت مجموعهٔ حرکات ارتقائی آنان را بسوی مقصد واحد لازم نشمارند. این ترقی جز نسبت به آن غایت وباتوجه بجانب آن معنی ندارد وفاصله‌ای که هر مرحله از این سیر ترقی را ازآن غایت مطلوبه جدا می‌سازد مقیاس حقیقی ترقی‌است. ازهمین‌رو متفکران مسیحی جملگی در موافقت با آوگوستینوس و پاسکال برآن شدند که نوع انسان‌که حیاتی شبیه حیات یکی‌از افراد دارد اززمان آدم تا پایان عالم سلسله‌ای از مراحل متوالی رامی‌پیماید، در طی تعاقب سنین عمر خود روبه پیری می‌رود، ودر همین مسیر مجموعهٔ معارف طبیعی وفوق طبیعی پیوسته در وی ازدیاد می‌گیرد، تابه حد کمال خویش‌که دورهٔ جلال او در مستقبل ایام اوست فرا رسد[۱۰].

تاریخ عالم را چنین باید تصور کرد تا با تصوری‌که درقرون وسطی ازآن داشتند مطابق افتد. بدین‌ترتیب سیر تاریخ بصورت مداومت در انحطاط درنمی‌آید، بلکه برعکس از ارتقاء منظم جامعهٔ انسانی حکایت می‌کند، منتهی این ارتقاء غیر محدود نیست بلکه سیری بسوی کمال است واین کمال چون حاصل آید در حکم این است که حرکت تاریخ نهایت گیرد وغایت‌آن تحقق پذیرد؛ وبهتر آن که‌بگوئیم که تاریخ ارتقاء انسان برای وصول بحد نهائی است. بهرصورت هرگز چیزی ما رابرآن نمی‌داردکه بگوئیم‌که مردم قرون وسطی تصور می‌کردندکه‌همهٔ اشیاء وامور پیوسته به همان صورتی‌که درزمان خود می‌یافتند بوده‌است ودر قیام قیامت نیز همین‌صورت را خواهد داشت. آوگوستینوس وسایر متفکران مسیحی‌که در پی او رفتند، چنان‌که گفتیم شرحی از سیر ارتقائی عالم را با تأکید تمام وبه‌نحو مضبوط ومربوط بیان داشتند وچنین فکری‌که امروزه‌تا این‌حد شیوع دارد درآن روزگار فکر جدیدی بود، زیرا در مذاهب افلاطون و

ارسطو وحتی رواقیان سابقه‌ای از چنین رأیی وجود نداشت که برحسب آن عالم انسان را شیء واحدی بخوانند و موجود به وجود جمعی بدانند که از اجتماع مردگان و زندگان در حالی که تعداد مردگان فزونی دارد پدید آید ودرضمن سیر ارتقائی مداوم به‌سوی کمالی که پیوسته به‌آن نزدیك‌تر می‌شود روی آورد. سلسلهٔ نسلهای انسان در طی زمان نه‌تنها وحدت واقعی خارجی دارد، بلکه با غایت واحدی که حال درآن است[۱۱]، حتی می‌توان گفت با نیت واحدی که با این حیات واحد مقرون است، هدایت می‌شود؛ چنان‌که از این‌پس تنها به‌صورت سلسله‌ای ازحوادث فرعی وعرضی تصور نمی‌شود، بلکه معنی معقولی به‌خود می‌گیرد وازهمین‌رو حتی اگر به‌فقدان تاریخ در قرون وسطی قائل شویم وبه‌همین دلیل براین دوره ملامت روا داریم لااقل باید فضیلت فلاسفهٔ این دوره را به‌این سبب که در تأسیس فلسفه‌ای برای تاریخ معاضدت کرده‌اند تصدیق نمائیم. البته فلسفه‌ای برای تاریخ وجود داشت وهم‌اکنون نیز وجود دارد، ولیکن باید اعتراف کرد که فلسفه‌ای که امروزه برای تاریخ معتبر می‌گیرند بیش‌از آنچه تصور می‌شود در معرض تأثیر اصول فکر مسیحی وفلسفهٔ قرون وسطی قرار گرفته‌است.

می‌توانیم فلسفهٔ تاریخ رابه‌صورتی که ولتر وهیوم تصور می‌کردند در آوریم، یعنی نفوذ فکر مسیحی را کاملا یا تقریباً از آن برکنار داریم، البته مانعی نخواهد بود که نتائجی راکه بدین‌ترتیب به‌دست می‌آید باز فلسفهٔ تاریخ بخوانیم. وبدین‌ترتیب شاید هیچ‌مورخ بزرگی را نتوان یافت که خود او فلسفه‌ای را برای تاریخ نپذیرد، حتی کسانی که به‌ذکر آن تصریح نمی‌کنند فلسفه‌ای که خاص‌هر کدام است دارند وشاید هرچه کمتر به‌آن تصریح شود بیشتر تأثیرمی‌بخشد. اما مسیحیان ملزم بودندکه فلسفهٔ خود را به‌تفصیل باز گویند ومعنی مخصوص ومعینی راکه به‌آن می‌دادند شرح وبسط دهند. مورخان

مسیحی با مورخان دیگر نخست این تفاوت را داشتند که دربارهٔ آغاز وانجام تاریخ از دو مطلب اصلی آگاه بودند، وبه‌اعتقاد اینان ملل غیر مسیحی به‌سبب جهل بدانها نه‌تنها معنی تـاریخ را درنمی‌یافتند بلکه حق آن است که حتی دراین‌باره که اینان بتوانند تاریخی داشته باشند تـأمل رود. مسیحیان چون بـه‌تورات وانجیل اعتقاد داشتند سرگذشت خلقت ومژدهٔ قیامت را شنیده بودند وملکوت خدا را انتظار می‌بردند؛ ازهمین‌رو جرأت آن یافتند که کل تاریخ را به‌صورتی کـه تمام اجزاء آن با یکدیگر تألیف شده وهیئت واحدی پدید آورده‌است تصور کنند. هرکوششی از این‌قبیل که ازآن‌پس به‌عمل آمد به‌قصد این بود که غایت متعال را که حافظ وحدت تاریخ برطبق ترکیب‌خاص آن در قرون وسطی بود به قوای مختلفی بسپارند که در خود انسان‌یا در خود جهان جای دارد ومی‌تواند قائم‌مقام خدا باشد؛ مع‌ذلك‌ماهیت عمل همان است که در ابتدا بود وتصور آن نخست مسیحیان را حاصل آمد، واین عمل تبیین عقلی ازکل تاریخ است به‌نحوی که برطبق آن بتوان جهتی برای آغاز وانجام نوع انسان یافت.

چنین طرحی با این‌که از اشتیاق بسیار حکایت دارد کـافی ووافی نیست، زیرا نمی‌توان طرحی از این‌قبیل را بدون قبول‌شروطی که برای تحقق آن ضرورت دارد درانداخت. باید یقین داشت کـه خدائی که پر کاهی ازنظر او دور نمی‌ماند[۱۲] تعاقب دولتها وتسلسل حکومتها را به‌خود وا نمی‌گذارد، باید قبول کرد که خدا خود از طرحی که برای حکومت برعالم درانداخته وهدایت آن‌را برعهدهٔ حکمت خویش گرفته‌است ما را آگاه می‌سازد، باید خود را به‌تشخیص عنایت خدا در جزئیات وقایع وتبیین آنها به‌واسطهٔ آن توانا شمرد. بدین‌قرار تدوین تاریخ واستخراج فلسفهٔ آن امر واحدی خواهد بود، زیرا درچنین تاریخی همهٔ حوادث خودبه‌خود درمحلی که در طرح الهی دارد وقوع خواهد یافت، این قوم در این سرزمین که این‌شکل

معین را دارد به‌سر خواهد برد، این صفات واین رذائل واین فضائل را خواهد داشت، دراین لحظه ازتاریخ پدید خواهد آمد ودرمدتی که موافق مقتضیات عنایت الهی باشد دوام خواهد آورد، ونه‌تنها دربارهٔ این قوم بلکه دربارهٔ این شخص یا این دین یا این‌فلسفه نیز چنین می‌توان گفت[۱۳]. پس در قرون وسطی درپی آوگوستینوس تاریخ عالم رابه‌صورت منظومهٔ زیبائی تصور کردندکه هرگاه آغاز وانجام را بشناسیم می‌توانیم معنی آن‌را به‌نحو کامل ومعقول دریابیم. البته بسیاری از جزئیات معنی ناپیدای این قصیده خارج ازحدود فهم ما می‌ماند؛ ودراین حین می‌توان گفت‌که نوازنده‌ای‌که ما قادر به‌وصف آن نیستیم راز آهنگ خویش را باز نگفته ودر دل خویش نهان‌داشته است؛ ولیکن به‌حد کفایت جستجو می‌کنیم تا ازاین‌که هرچیزی در آن معنی دارد اطمینان یابیم و رابطهٔ هر حادثه‌ای را با قانون واحد حاکم بر ترکیب کل عالم بشناسیم[۱۴]. چنین اقدامی دشوار وخطرات آن بسیار است ولیکن نه‌اصل آن خطاست ونه کاملا ممتنع است. از این‌رو می‌بینیم‌که حکمای نصاری سعی بسیار در تبیین تاریخ کردند واین عمل را تاحدودی که تاآن زمان بر همه‌کس مجهول بود فرا بردند وهریك‌از آنان برآن شدکه به‌نحوی کل وقایع را درضمن بیانی‌که ازآنها می‌کند داخل سازد ودر پرتو اصل واحدی همهٔ آنها را مرتب ومنظم گرداند. کلام آوگوستینوس درکتاب «مدینةالله» که مطالب آن‌را پل اوروز[۱۵] درکتاب خود دربارهٔ «تاریخ»[۱۶] باز آورد ازبلندپروازی او حکایت داشت واین فیلسوف به‌آسانی نمی‌توانست آن‌را پنهان دارد، زیرا چنین ادعائی خود سبب نگارش این‌کتاب به‌شمار می‌رفت. آوگوستینوس در فتوری‌که درحیات وی پیش‌آمد مجموعهٔ کتاب خویش را ازبرابر نظر گذرانید ودرچند کلمه معنی کتاب مزبور وطرح نگارش آن‌را خلاصه‌کرد: «درچهار باب اول از دوازده باب این‌کتاب از پدید آمدن دو مدینه حکایت می‌شود که یکی

از آن‌دو شهر خدا و دیگری شهر جهان است. در چهـار باب دیگـر کیفیت ارتقاء آن‌دو تقریر می‌گردد؛ درچهار باب اخر از ختام آن سخن می‌رود». همین طرح را آشکارا درکتاب بوسوئه به‌نام «گفتار درتاریخ عمومی جهان»[۱۷] می‌بینیم که این نویسنده در ضمن آن کلام آوگوستینوس را بازگفت تاشخصی که درآتیه برکشور فرانسه سلطنت خواهدکرد ازآن بـرخوردار شود. مورخ بـزرگی مثل بوسوئه نمی‌توانست غافل از این ماندکه مضمون کتاب او باتصوری که پاسکال دربارهٔ انسانیت داشت وکل عالم بشر را به‌منزلهٔ شخص واحدی تلقی می‌کرد ازنزدیك در ارتباط بود، و از طریق پاسکال و بـه وساطت آوگوستینوس به‌تصوری که مسیحیان دربارهٔ تاریخ داشتند فرا رسید: «مفهوم تاریخ عمومی عالم نه‌تنها درآثار پاسکال بود بلکه ازهمان اوائل دورهٔ کلیسا درهمه‌جا انتشار داشت؛ آوگوستینوس وپل اوروز وسالوین[۱۸] وحتی بالزاك نیز ازآن سخن گفتند. اشکال در فهم آن نبود. بلکه‌اجرای‌آن دشوار می‌نمود؛ زیرابرای این که‌بتوان چنین کرد می‌بایست هم‌دانائی وهم‌توانائی داشت، ازحدت ذهن وقوت منطق و مهارت عمل به‌حدی که آن‌را نتوان باور کرد برخوردار بود. برای این‌که بتوان از این‌نظر به‌احوال بشر نگریست اعتقاد به‌دین مسیح کافی است، ولیکن شخصی مانند بوسوئه لازم است تا براساس چنین نظریه‌ای به‌تألیف چنین کتابی موفق شود»[۱۹]. سخن‌بهترازاین نمی‌توان به‌زبان آورد ولیکن البته می‌توان محل دوجملهٔ تالی ومقدم را دراین عبارت تغییر داد و چنین گفت «برای این‌که براساس چنین نظریه‌ای چنین کتابی‌بتوان تألیف‌کرد شخصی‌مثل بوسوئه‌کافی‌است ولیکن‌برای این‌که بتوان ازاین‌نظر به‌احوال وامور بشر نگریست مسیحی بودن لازم‌است»[۲۰].

تأثیر مسیحیت در طرز تصور تاریخ دوام یافت که حتی‌پس‌از قرن هفدهم درآثار متفکرانی کـه خود را پـای‌بند آئین مسیح

نمی‌دانستندیا کم‌وبیش‌باآن مخالفت‌می‌ورزیدندظاهر آمد. کوندورسه کسی بودکه در افکار خود از کتاب مقدس مدد نمی‌گرفت، ولیکن او نیز درصدد برآمدکه «منظره‌ای ازمجموعهٔ ترقیات فکر انسانی» ترسیم کند وفلسفهٔ تاریخ را در مسیر مسیحی که جاری در مجرای زمان بود[۲۱] بیندازد، چنان‌که‌گوئی تعاقب ادوار می‌بایست ازاین‌پس برطبق قانون ترقی که خدای مسیحیان ترتیب داده بود حاصل آید، بی‌آن‌که خود این خدا در میانه حاضر باشد، یابهترآن‌که بگوئیم‌همین «قانون ترقی» خود جای خدا را بگیرد. این نمونهٔ کاملی از بعضی‌از افکار فلسفی است که از وحی الهی مایه‌گرفته و ازآن‌پس عقل بشر ادعای ابداع آن را کرده و برضد خود وحی‌که منشأ اصلی آن بوده به‌کاربرده است. اگوست‌کنت و«قانون مراحل سه‌گانهٔ» اوکه زمینه‌را برای ظهور دین انسانیت در فلسفهٔ این فیلسوف فراهم آورد گاهی انسان رابه‌این خیال می‌اندازدکه گوئی آوگوستینوس ترك دین‌گفته وشهر خدا را از آسمان به‌زمین فرود افکنده باشد[۲۲]. شلینگ[۲۳] با اعتقادی‌که به‌وحدت وجود داشت برآن شدکه‌منشأ تعاقب ادوار جهان در اندرون خود آن است[۲۴]. وبدین‌ترتیب فلسفهٔ اولی را مبتنی بر حلول ذات الهی در عالم دانست وتاریخ جز شرحی از سیر ظهور این ذات در جریان زمان نیست. هگل از این نیز فراتر رفت. این‌نابغه با فکر استوار خود این مطلب را به‌وضوح دریافت‌که فلسفهٔ تاریخ مستلزم فلسفهٔ جغرافیاست وبه‌همین سبب این فلسفه را نیز جزءترکیب محکم فکری خود که سراسر آن مبتنی بر اصل ترقی جدالی عقل است وارد آورد. یونانیان خود از اوائل به‌این مطلب پی برده بودند که فکری برعالم طبیعت حاکم است. هگل این رأی صحیح را حقاً به‌آنان منسوب داشت ولیکن غافل از این نکته نماندکه بعداً براثر تعالیم مسیحی بودکه چنین رأیی به‌نحوی‌که قابل تطبیق برتاریخ‌باشد به‌مردم عرضه شد. ایرادی که این حکیم برمفهوم مسیحی عنایت الهی

گرفت نخست این بود که بالذات تعلق به‌علم کلام دارد ودلائلی که‌برای اثبات آن اقامه می‌شود دلائل عقلی نیست. دیگر این بود که این‌مفهوم را حتی کسانی هم که قبول دارند غیر متعین می‌شمارند وفقدان تعین دراین مفهوم به‌اندازه‌ایست که نمی‌تواند مفید فایده‌ای در تأسیس فلسفه باشد. اگر ایمانی به‌تعین برای ما دراین‌باره حاصل آید که خدا طرحی درافکنده است که خارج ازدسترس ماست ووقوع حوادث تابع چنین طرحی است هیچ‌گونه مددی از این اعتقاد دینی نمی‌توانیم برای ربط حوادث به‌یکدیگر با روابط عقلی بگیریم. باهمهٔ این‌فلسفهٔ تاریخ هگل اگرچه حقانیت اعتقاد دینی را ضامن نمی‌شود[۲۵] ولیکن سعی در اثبات صحت عقلی آن را برعهده می‌گیرد[۲۶]. منتهی باید گفت که تصور عقلی این مفهوم از اعتقاد دینی مسیحی مایهٔ بسیار به دست آورد. زیرا آنچه هگل دراین‌باره به‌ما عرضه داشت بحثی دربارهٔ تاریخ عمومی بود که کار صنع الهی را برعهدهٔ جدال عقلی[۲۷] نهاد. اشتیاق این‌حکیم به‌تفسیر عقلی کل تاریخ آشکارا نشان از زمانی‌دارد که دین مسیح عقل را چنان به‌خود باز کشید که با کنه عقاید خویش پیوند بخشید ودرنتیجه عقلی که زمانی خواب آن نمی‌دید که بدون‌این اعتقاد قادر به‌عملی باشد اینك می‌پندارد که همان عمل راخود به جای می‌آرد ودراجرای آن نیازی به امداد اعتقاد ندارد.

مطالعه دربارهٔ تصوری که در قرون وسطی از تاریخ حاصل بود ما را بدانجا می‌رساند که ببینیم حکمای مسیحی موقف خاص خویشتن را نسبت به اسلاف یا اخلاف خود چگونه تعیین کردند. فلسفهٔ تاریخ در چنین محلی از هیئت تألیفی فکری باید تاریخ فلسفه را نیز شامل شود وهر دو سر دائرهٔ تحقیق به‌یکدیگر رسد واین دایره در همین نقطه مسدود گردد. بدین‌ترتیب دوباره به‌بدایت کلام خود باز می‌گردیم ومسأله‌ای راکه دربرابر ماطرح شده‌است دربرابر کسانی که عقاید آنان مورد مطالعهٔ ما قرار گرفت طرح می‌کنیم، یعنی درکتب

این‌حکما دنبال جواب این سؤال می‌گردیم که آیا ارتباطی که عقاید آنان با افکار مردم یونان دارد عرضی است یابه‌حکم ضرورت عقلی حاصل می‌آید ودر مجموعهٔ اجزاء طرح الهی محلی را حائز می‌شود؟

در قرون وسطی «گفتار در تاریخ عمومی فلسفه» نپرداختند، ولیکن قطعاتی ازاین قبیل نگاشتند، وعلی‌الخصوص قرون وسطی را با مراقبت بسیار در مجموعهٔ تاریخی که می‌توان دراین‌باره تدوین کرد جای دادند. اگر کسی می‌خواست به‌اهل‌این دوره بیاموزد که درقرون «وسطی» یعنی در دوره‌ای که واسطهٔ بین دو دوره است به‌سر می‌برند ازکار او تعجب نمی‌کردند. رنسانس یا دورهٔ تجدد که مردم اصطلاح قرون وسطی را از اوائل همین دوره به‌کار بردند خود نیز قـرون «وسطی» بود. عصر ما نیز «قرون وسطی» است. اگر بتوان تنها از یك دوره نام برد که جز این باشد بحث دربارهٔ آن ازقبیل بحث در حیات اخروی خواهد بود[۲۸]، یعنی ربطی به‌تاریخ دنیا نخواهد داشت. هم‌چنین آن‌گاه که به مردم قرون وسطی طعنه زدند که نسلی از وراث فلسفهٔ قدیم یونان‌بودند با این‌طعنه نیزافکارشان‌را ازاعتبار نینداختند؛ چه، این مردم در دین و فلسفه واخلاق هرگز دعوی آن نکرده بودند که همهٔ مطالب را ابداع نموده‌اند. اعتقاد خود اینان به‌ارتباط مراحل تاریخ و وحدت سیر ترقی مانع از این می‌شد که چنین پندارند.درست برعکس این بود. اینان ازآن حیث که مسیحی بودند حتی در زمینهٔ معتقدات که ارتباط به ماورای طبیعت دارد تمام «عهد عتیق» را برگرفتند وبه «عهد جدید» ملحق ساختند وبدین‌گونه وحدت عنایت الهی وارتباط اجزاء آن‌را بایکدیگر دربارهٔ وحی‌والهام اثبات کردند. واین امر باعث آن شد که چون خواستند وارد بحث در فلسفهٔ مسیحی شوند هرگز نتوانستند آیات عهد جدید را از کلمات عهد عتیق جـدا سازند، زیرا این دوکتاب را چنان به‌هیکل واحد می‌دیدند که در عهد جدید پیوسته تمسك به‌عهد عتیق، حتی به‌فرمان بزرگ[۲۹]، را

می‌یافتند. بدین ترتیب اکتفا به انجیل بـرای تأسیس فلسفهٔ مسیحی امکان‌ناپذیر شد، زیرا در انجیل آن‌جاکه به وضوح تام نقل‌کلام از تورات نکنند بنای مطلب را براساس‌مطالب تورات‌می‌نهند. ازهمین‌رو در طرح عنایت‌الهی چنان‌که مردم قرون وسطی قائل بودند تعالیم انجیل مقدمهٔ پدید آمدن دوره‌ای شدکه ادامهٔ ادوار سابقه بود،ثمرات آن ادوار را می‌چید، وخود نیز بر آنها می‌افزود، واین مردم درهمین دوره می‌زیستند. وانگهی ،مگرنه این‌است‌که عصر مسیح را ازلحاظ دینی آخرین دوره می‌دانیم وتنها دوره‌ای راکه پس‌ازآن تواند آمد قیام قیامت یا به‌اصطلاح‌مسیحیان ظهور ملکوت‌ازلی الهی‌می‌خوانیم[۳۰]؟

حکمای قرون وسطیٰ هم‌چنین ادعا داشتند که در زمینهٔ علم دنیوی نیز از قدمای علما میراث برده‌اند ولیکن می‌دانستندکه چـرا می‌بایست وراث آنان باشند. هیچ‌یك از آنان غافل از این نکته نبودند که از نسلی به‌نسل دیگر باید ارتقائی در فلسفه حاصل آید. از این‌که وقوف آنان را به‌این مطلب واضح توضیح دادیم معذرت می‌خواهیم، ولیکن چاره‌ای جز این نبود، زیراکه آنان را به‌این غفلت متهم داشته‌اند. همان اندازه ازمطالب‌که در کتب ارسطو راجع به‌تاریخ فلسفه می‌یافتند کافی بود تابه آنان نشان دهدکه حکمای قبل‌ازسقراط «مانند کودکانی‌که سخن گفتن آغاز کنند والفاظ را جویده وبریده به‌زبان آورند»[۳۱]، اینان بعضی ازمساعی خویش را دربارهٔ تبیین اشیاء بی‌آن‌که صورتی پذیرفته‌وشکلی گرفته‌باشد به‌آیندگان منتقل‌ساختند. توماس آکوئیناس که به‌تجدید ذکر این مطلب پرداخت درپی آن برآمدکه مسیر تاریخی مسائل را ترسیم کند، تا درنتیجه معلوم دارد که مردم چگونه قدم به قدم در زمینهٔ معرفت پیش رفتند تا دم‌به‌دم به مقصد حقیقت نزدیك‌تر شوند. مسیحیان قرون وسطی برعهدهٔ خـود می‌دیدندکه از این پیشرفت‌ها و پیروزی‌هاکه البته هرگز نمی‌توانست جامع وکامل باشد بهره بردارند ودرتوسعه وتکمیل آنها همت‌گمارند.

خود را به‌حکم عنایت خدا درمحل تقاطعی می‌یافتند که ازآن‌پس میراث فکر قدیم یونانی با اتصال به‌وحی جدید مسیحی می‌بایست صدبرابر ازدیاد پذیرد. حکومت کارلوس کبیر (شارلمانی) درقرون وسطی منشأ همان آثاری شدکه نظیر آن در قرون جدید در «عصر انوار»[۳۲] پدیدآمد، وبوناونتوره در قرن سیزدهم دراین‌باره قول معروفی دارد[۳۳]. درهمین اوان بودکه انتقال معارف صورت گرفت و علم روم وآتن را به‌فرانسه آورد و دانشگاه‌های رنس[۳۴] و شارتر[۳۵] و پاریس برعهده گرفتند که این میراث علمی را برحکمت نصاری منطبق سازند ودر مجموعهٔ این حکمت مندرج کنند. هیچ‌کس بهتراز یکی‌از شعرای مسیحی[۳۶] مباهات مردم قرون وسطی‌را ازاین‌که حافظ تمدن‌قدیم وناقل‌آن به‌عصر جدید بودند بیان‌نداشته‌است[۳۷]. این‌افتخار که این شاعر قرن دوازدهم به‌وطن خود منسوب می‌داشت واز بیان آن لذت می‌برد ابتکار او نبود، بلکه مؤلف مجهول یکی ازکتب قرون وسطی‌که درشرح حوادث تاریخی به‌ترتیب تقدم‌زمانی وقوع‌آنهابود[۳۸] و عنوان خاصی نداشت ودرسن‌گال[۳۹] نوشته شد پیش ازاو چنین قولی را نقل کرد وونسان‌دوبووه[۴۰] پس‌از وی باز از همین سخن دم زد. آن‌گاه که یوحنای سالیسبوری انگلیسی درسال ۱۱۶۴، یعنی قبل‌از این‌که در دانشگاه پاریس آن رونق عجیب ازلحاظ تحقیق درآراء و عقاید حاصل‌آید، وارد این شهر شد دراین باره تردیدی نیافت که‌حکم عنایت الهی به‌وقوع چنین امری در چنین محلی تعلق گرفته‌است و چنین به‌زبان آورد: درحقیقت سرور ماعیسی‌مسیح درهمین مکان‌است ومن از این امر غافل بودم.

قرون وسطی با فلسفهٔ خاصی‌که برای تاریخ درنظر گرفت خود را درحدفاصل وقاطعی از جریان نمایشی‌که با آفرینش جهان آغاز شده بود بازیافت. دراین دوره هرگز گمان نمی‌بردند که‌مطالعات علمی همواره به‌همان صورتی بوده که از زمان شارلمانی آغاز شده

است، یا ازآن‌پس نیز هرگز نباید هیچ‌گونه ارتقائی درآن حاصل شود. البته درمقابل ایـن گمان رانیز نداشتندکه جهانی‌که تـا قرن سیزدهم در مسیر ارتقاء حرکت کرده‌بود این حرکت را تنها براثر قوای طبیعی وباکسب سرعت از عوامل خارجی تا بی‌نهایت ادامه تواند داد. چون بانظر خاص خود به‌مفهوم انسانیت می‌نگریستندچنان می‌انگاشتندکه نوع انسان ازهمان زمان‌که درجهان پدید آمد هرگز از دگرگونی باز نایستاد وپس از آنان نیز از دگرگونی باز نخواهد ایستاد ولیکن درهمان‌حال درانتظار روزی به‌سر می‌بردکه آخرین دگرگونی‌پدیدآید.شخصی‌به‌نام‌یواخیم[۴۱] مردم‌رابه‌ظهورانجیل‌جدیدی که‌تعلق به‌روح‌القدس خواهد داشت وعده می‌داد، ولیکن کسانی که‌در آغاز از او تبعیت کردند سرانجام اذعان نمودندکه پس‌از انجیل عیسی مسیح انجیل دیگری نخواهد آمد[۴۲]. فلسفه پس‌از طی دورهٔ متمادی که قدمای حکما آن‌را پرورده وآماده داشتند صورت قطعی واساسی خود را به‌دست آورد. این‌صورت نه درفلسفهٔ افلاطون ونه در فلسفه ارسطو بود، بلکه در این بودکه فلسفهٔ این هر دوتن به‌حکمت مسیح پیوست وجزئی از این حکمت شد. البته غیرازحکمت مسیحی اقسام دیگر حکمت نیز این دو فلسفه‌را به‌خود ملحق‌ساختند. فلسفهٔ‌مسیحیان تنها فلسفه‌ای نبودکه با استناد به‌تورات وبا استفاده از آثار فلاسفهٔ یونان پدید آمد: بلکه فیلسوفانی از قوم یهود مـانند ابن میمون و فیلسوفی در بین مسلمین مانند ابن‌سینا نیز هرکدام ازجهتی در راهی که با راه‌مسیحیان موازات‌داشت به‌حرکت‌درآمدند. چگونه‌می‌توانست جز این باشد، وحال آن‌که این عقاید باهم مشابهت بسیار داشت و حتی می‌توان گفت‌که خویشاوند یکدیگر بود، زیرا موادی‌که در این فلسفه‌ها به‌کار می‌رفت منشأ دینی آنها عین یکدیگر بود. پس فلسفهٔ مسیحی در قرون وسطی تنها بافلسفهٔ یونان ملازمت‌نداشت، بلکه چنان که از قدمای حکما برخوردار بود از یهودیان ومسلمین نیز بهره

برمی‌گرفت[۴۳]. مع‌ذلك کاری‌که می‌بایست انجام گیرد درنظر اینان به‌انجام رسیده یا در شرف وصول به‌مرحلهٔ قطعی اساسی خویش قرار گرفته بود. راجربیکن‌که خود به‌نتیجهٔ حاصله درآن‌دوره رضا نمی‌داد برآن بودکه این «امر عظیم»[۴۴] عن‌قریب به‌انجام خواهد رسید. ازآن پس صاحبنظران مسیحی درانتظار عصری‌بودندکه جامعهٔ بشر درنهایت صراحت بیش‌از پیش کاملا جنبهٔ مسیحیت به‌خود گیرد وهرچه بیشتر با کلیسا پیوند پذیرد، وفلسفه نیز به‌همین‌گونه خود را یکسره در آغوش حکمت مسیحی بیندازد. این عصر تاچه حدی امتداد خواهد یافت؟ ــ هیچ‌یك ازکسانی‌که این سؤال را می‌کردند پاسخ آن‌را نمی‌دانست، ولیکن همه دراین‌باره اتفاق داشتندکه دراین زمان این نمایش را درصحنهٔ ماقبل آخر آن تماشا خواهند کرد. ازآن‌پس‌تغییر ناگهانی احوال به‌نحو موحشی دراین نمایش پدید خواهدآمدو دجال به‌قدرت خواهد رسید. نمی‌دانستندکه آیا بـاید امپراطور کارلوس (شارلمانی) راآخرین دلاوری‌که کلیسا منتظر ظهور او برای حمایت ازدین مسیح‌بود بدانند یاپس‌ازوی درانتظار شخص دیگرباشند. ولیکن باهمهٔ احوالی که تاآن زمان پیش آمده بود یا ازآن پس می‌بایست‌پیش آید دربارهٔ این مطلب یقین داشتندکه پس‌از قیام این دلاور برتر به حمایت دین مسیح مرحله‌ای ازمحنت ومصیبت ونفاق وشقاق آغـاز خواهد شد، اما دورهٔ دوام آن محدود خواهد بود، همان‌گونه کـه مصیبت وارده بر عیسی به‌منزلهٔ ظلمتی درمیان دو روشنائی بودآخرین حملهٔ شر به خیر نیز به‌شکست خواهد انجامید، وبه‌زودی هفتمین‌دورهٔ تاریخ نوع انسان افتتاح خواهد شدکه به‌هفتمین روز آفرینش جهان مشابهت خواهد داشت وسرآغاز صلح وسکون جاویدان در روز بی پایان خواهد بود: «آن‌گاه مدینهٔ خدا ازآسمان به‌زمین خواهد آمدـ البته نه‌همان مدینه‌ای‌که در آسمان است بلکه آنچه دراین زمین تواند بودـ مدینه‌ای درحال جهاد که تاآن‌جاکه امکان آن در حیات این

جهان حاصل آید با مدینهٔ آسمان که درعین ظفر است مطابقت خواهد داشت. مدینه، چنان‌که در آغاز بود سرانجام به‌پاخواهد خاست و زندگی از سر خواهد گرفت، ودراین زمان است که صلح به‌حکومت خواهد رسید وخدا می‌داند که حکومت آن تاچه زمان دوام خواهد آورد»[۴۵].

این ملاحظات ازقبیل مکاشفات[۴۶] است وعلم به‌جزئیات مطالب آنها کمتر از توجه به‌معنی کلی آن وروح یوم موعود اهمیت دارد. آنچه در این روز تحقق خواهد یافت صلحی است که در سایهٔ صلیب حاصل خواهد شد. خدا وعدهٔ چنین صلحی را به‌ما داده‌است. وفلسفه هرچند بالذات از فراهم آوردن آن ناتوان باشد، لااقل می‌تواند بـا پیوستن به‌حکمت مسیحا موجبات تحقق آن‌را مهیا سازد ودر همین جاست که فلسفه به‌شیوهٔ خود می‌کوشد تا طرح خدا به‌انجام رسد و تا آن‌جاکه قادر باشد مقدمات استقرار مدینهٔ خدا را در جهان فراهم آورد، زیرا فلسفه تعلیم عدالت‌می‌کند وراه رابه‌سوی‌محبت می‌گشاید. از این لحاظ فلسفهٔ قرون وسطی نه‌تنها در تاریخ قرار می‌گیرد بلکه محلی را در مدار نقشهٔ الهی حائز می‌شود ودر تدبیر امور آن سهمی برعهده می‌گیرد. آن‌جاکه عدالت برجامعه حاکم‌باشد می‌توان‌به‌وجود نظم قائل بود، توافقی در بین اراده‌ها بازیافت،حتی به‌حصول نحوه‌ای از اتحاد یقین کرد؛ ولیکن صلح امر دیگری است، زیرا هرجا صلح باشد اتحاد است. ولیکن حصول اتحاد برای تحقق صلح کافی‌نیست. آنچه مردم صلح می‌نامندفاصله‌ایست که دوجنگ‌را ازهم جدا می‌سازد. تعادل موقت در بین قوا پدید می‌آید وتاآن‌جاکه ترس متقابل دشمنان از یکدیگر مانع بروز انشقاق شود پایدار می‌ماند. این حالت وحشت که مردم درآن پیوسته خود را مسلح می‌سازند تقلیدی از صلح حقیقی است وتشریح کیفیت آن برای کسانی که در روزگار ما بسر می‌برند زائد است. اگرچه می‌توان نظمی را از این طریق برقرار ساخت ولی

برای این‌که مردم را آرام سازد وآسوده دارد کفایت نمی‌کند وبرای این‌که آرامی وآسودگی حاکم شود باید نظم اجتماعی خود به‌خود تعبیری ازصلح باطنی درقلوب مردم باشد. چون همهٔ افکار هرکسی بایکدیگر توافق جوید وتمام اراده‌ها درباطن هرکدام از افراد به حکم عشقی‌که به‌خیر مطلق دارد اتحاد پذیرد گسستگی وپریشانی از دل هرکس رخت برمی‌بندد واتحاد وانتظام با آن قرین می‌شود، از چنین نظمی آرامی و آسودگی پدید می‌آید و از این آرامی و آسودگی صلحی در اندرون همه‌کس رخ می‌گشاید؛ «صلح همان نظام آرامش است»[۴۷]. ولیکن چون همهٔ خواهشهای هرکسی در ارادهٔ خود او با یکدیگر موافقت پذیرد اراده‌های همهٔ افراد مردم نیز با یکدیگر مطابقت خواهد یافت و هر کسی صلح خود را در این خواهد دیدکه چیزی را بجوید که دیگری می‌خواهد[۴۸]. در چنین زمانی است که جامعهٔ حقیقی براساس اتحاد حاصل از عشق به غایت واحده به ظهور خواهد پیوست. زیرا خواستن خیر درحکم دانستن آن است، اگر با اراده‌ای‌که در عین اتحاد است طالب خیر باشیم درحالتی از ثبات وقرارکه هیچ مانعی مخل آن نمی‌شود آن خیر را درصلح باز می‌یابیم. فلسفهٔ قرون وسطی تمام قوای خود را به‌کار برد تا مقدمات تحقق چنین صلحی را که‌از خود آن نمی‌توانست مستفاد شود فراهم سازد. با تأسیس مجموعه‌ای از آراء وعقائدکه مقبول تمام عقول باشد کوشید تا افکار را بایکدیگر متحد سازد واز این‌طریق وحدت باطنی ارواح ووفاق آنها را بایکدیگر حاصل کند. فلسفهٔ مسیحی به‌مردم تعلیم کردکه‌هر کسی وهرچیزی خواستار خداست، واز آنان خواست تا در ماورای کثرت لایتناهی که در حرکات خود دارند به‌نیروی ناپیدائی‌که عامل محرك همهٔ آنهاست روی آرند، و بدین‌سان همه‌کس راآماده داشت‌که نظم محبت را درقلوب برقرار سازند وحکومت آن‌را برسراسر جهان خواستار

شوند. صلح حقیقی در کجاست؟ــ درعشق عام به‌خیر حقیقی‌است[۴۹].

فلسفهٔ قرون وسطی همان‌گونه‌که برای پدید آوردن صلح به‌کار افتاده خود آن نیز ازصلح پدید آمده است، وبه‌همین سبب‌که ساختهٔ صلح است می‌کوشد تا درخدمت صلح باشد. تاریخ بالجمله بـه سوی آرامشی‌که منتهی مراتب آن در دورهٔ تحقق حکومت الهـی حاصل خواهد شد توجه دارد ووصول به‌این مرتبه را غایت سیر خود می‌شمارد، زیرا خدائی‌که آفریدگار مردم است و این مردم در مسیر زمان به‌سوی او روی آورند خود عین صلح مطلق است؛البته نه‌صلحی به‌معنی اتحاد موقت مثل اقسام اتحاد بشری‌که مدام مقرون به‌تهدید ودرمعرض تردید است؛ نه‌صلحی‌که ازطریق سعی در ایجـاد اتحاد باطنی در بین کثرات حاصل می‌آید وکمال آن تا آخرین حد امکان است؛ بلکه صلح مطلق است، برای این‌که واحد مطلق است، برای این‌که وجود مطلق است. به‌همان‌ترتیب‌که آفرینندهٔ اشیاء موجود و اقسام واحد است انواع صلح رانیز می‌آفریند. خدا، عقلها واراده‌ها را برآن می‌داردکه در راه علم وعشق به‌سوی او روی‌آور شوند و خود او چنان‌که می‌دانیم معلوم آن‌علم ومعشوق آن عشق است واز همین‌طریق آرامشی به وجدانها می‌بخشدکه موجب اتحاد آنها می‌شود واز این‌پس‌که آنها را به‌مقام اتحاد رسانید به‌مرحلهٔ وحدت می‌برد. این آرامش چون معلول صلح الهی است محتاج قوهٔ فاعلهٔ خالقهٔ‌صلح مطلق است‌که‌در برترین پایهٔ هستی پیوسته پایدار می‌ماند، وهموست‌که این آرامش را احـداث می‌کند[۵۰]. البته این صلح الهی کـه عین ذات خداست مثل این ذات دور از دسترس ماست؛ ولیکن مـراتب فیض محـدودی کـه از آن فـائض می‌شود به صورت وحـدت مـاهیات معلوم ما می‌گردد و آنچه ایـن وحـدت را تعبیر می‌کند ائتلافی است کـه به حکم عقل برقـرار می‌شود و نـام قانون بـه خود می‌گیرد، اعم از قوانین علمی که حاکی از روابط اشیاء طبیعی

است یا قوانین اجتماعی که حاکم بر مناسبات افراد بشر است. زیرا صلح در همهٔ اشیاء و امور سرتاسر بـه جریان درمی‌آیـد، و همهٔ آنها را باقدرت به‌یکدیگر پیوند می‌دهد وبا رأفت به‌سوی خود روی‌آور می‌کند. فلسفهٔ مسیحی راچون از این جنبه درنظر گیریم تنها به‌همان صورتی که خود آن در طی تاریخ تصور می‌شود نمی‌بینیم بلکه بـا همین نظر می‌یابیم که این فلسفه در پدید آوردن تاریخ یا خود در ساختن‌آن اثرنهاد. البته همواره نتوانست تاریخ‌را چنان‌که می‌خواست یا چنان‌که می‌بایست بسازد وبپردازد، زیرا به‌هر صورت فلسفه‌ای بیش نبود، یعنی یکی ازقوای انسانی به‌شمار می‌رفت‌که می‌خواست کاری راکه فوق قوهٔ انسان است به‌انجام رساند. جلالت قدری‌که این فلسفه حقاً می‌توانست به‌خود منسوب دارد دراین بودکه درقبال آنچه ماهیت او اقتضا می‌کرد امین وصدیق باشد. چون روح فلسفهٔ قرون وسطی همان روح فلسفهٔ مسیحی بود مادام‌که به ارادهٔ خود علقهٔ خویش را با حکمت مطلقه محفوظ می‌داشت منشأ تأثیر می‌ماند واین حکمت خود به ایمان و محبت زنده بود. متفکران مسیحی به نقائص مسیحیت در قرون وسطی وضیق حدود آن اذعان داشتند وازاحساس چنین وضعی خود را در تنگنا می‌یافتند و آشکارا می‌گفتند کـه خوبان در میان مسیحیان کمتراز بدانند ونسبت به‌کسانی‌که خود را خارج‌از امت ناجیه می‌شمارند یعنی ایمان به‌مسیح ندارند بسیار ناچیزند[۵۱].

مع‌ذلـك حتی درهمین حصار تنگ نیـز فلسفهٔ مسیحـی می‌توانست به حیات خود ادامه دهد. مرگ این فلسفه ازموقعی شروع شدکه در داخلهٔ خود دچار مجادلات فرقه‌ها گردید. این مجادلات از موقعی رو به‌ازدیاد نهادکه این فلسفه به‌جای توجه به‌حکمت مطلقه‌ای که هم بدایت وهم غایت آن بود خود را مقصد مطلوب خویش پنداشت وپیروان آلبرتوس وتوماس واسکوتوس واکام همه هم‌دست یکدیگر شدند تابنای فلسفهٔ قرون وسطی را ویران سازند، واین ویرانی به‌همان

نسبت که اینان از تحری حقیقت صرف‌نظر کردند تا خود را به‌جدال بی‌حاصل دربارهٔ معانی الفاظ مشغول سازند رو به‌فزونی رفت. البته اختلاف در اقوال می‌توانست خالی از هرگونه زیان باشد مشروط بر این‌که‌روح مسیحی که‌حافظ وحدت آنها بود شیوهٔ ابهام نمی‌گرفت یا گاهی در پس پردهٔ خفا نمی‌رفت ولیکن هرجا که روح مغلوب شد فکر قرون وسطی به‌صورت نعش بی‌جان درآمد، این نعش مانند بار گران به‌خاك افتاد وخاك را درهم‌ریخت اما بنای آن فلسفه را تنها در همین خاك می‌توانستند برافرازند، از دیرباز آن رابه‌همین قصد آماده می‌داشتند، زیرا فلسفهٔ قرون وسطی درخدمت‌دین مسیح بود وهیچ‌یك ازآن دو نمی‌توانست جدا ازآن دیگر به‌سربرد. اصحاب مدرسه وجامعهٔ مسیحیت چون نتوانستند این وحدت را دربین فلسفهٔ حقیقی ودین حقیقی مسیحی محفوظ دارند این هر دو به‌صورت بار گرانی بر دوش یکدیگر افتادند ودریك زمان ازمیان رفتند.

آرزو داریم که لااقل درسی راکه آموخته‌ایم از یاد نبریم. علم جدیدکه خود نیروی بزرگی برای ایجاد وحدت در افکار است بنای فلسفهٔ مسیحی را ویران نساخت. موقعی که علم جدید ولادت‌یافت دیگر فلسفهٔ مسیحی زنده نبود تا بتواند آن‌را جمع وجذب کند. این فلسفه‌که خادم صلح بود براثر جنگ از میان نرفت. این جنگ که دنیای مسیحی گرفتار آن شد از شورشهای ملی که معلول خودخواهی بود به‌پا خاست. این اختلاف وانشعاب که فلسفهٔ مسیحی می‌بایست‌منتظر آن باشد بدان‌سبب پدید آمدکه اصحاب این آئین فراموش کردندکه بالذات ومقدم بر هر امر دیگری می‌بایست مسیحی بمانند. این خانه در داخل خودازهم پاشید وفرو ریخت. شایدهنوز فرصتی‌برای تجدید بنای آن باشد. اما برای این‌که فلسفهٔ مسیحی به‌پا خیزد باید دنیای مسیحی جدیدی پدیدآید وآن فلسفه زیستن در این دنیا رابیاموزد. تنها هوائی‌که آن فلسفه می‌تواند تنفس کند در همین دنیاست.

حواشی فصل نوزدهم

۱) دراینجا عبارتی از متن کتاب درترجمهٔفارسی به حاشیه منتقل شد تا ماقبل ومابعد آن ارتباط مستقیم با یکدیگـــر یابد وبه‌نحو صریح‌ترکاشف ازمقصود باشد وآن این بود: «ازهمین جاست‌که نقوشی‌که دراین دوره از ادوارگذشته ترسیم‌کرده‌اند به‌نظر مضحك می‌آید.» — م.

2) G. Paris, *La littérature française au moyen âge,* 2e édit., Paris, Hachette, 1890, p. 30.

3) incarnation du Verbe.

4) instant.

5) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 100, 2.

6) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 161, 1, ad 5.

این فضیلت اخلاقی تواضع‌که برهرشخصی‌که ملزم به زیستن درعالم مخلوق باشد وخود را نیز جزء مخلوقات شمارد لازم می‌آید نتیجهٔ مستقیم فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ مسیحی است. امروز نیز درهرگونه علم اخلاقی‌که درپی‌تکمیل خود برآید ولوبشری محض باشد لزوم مطلق دارد. رجوع به نوشته‌های I. Barbitt به‌عنوان :

On being creative, Boston, 1932, p. XVI.

7) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* Ia-IIae, 100, 5.

۸) اغراق مؤلف درتجلیل شأن فلسفهٔ قـــرون وسطی دراین سطور پیـــداست. والبته خوانندگان می‌دانندکه نه «تواضع» را می‌توان ازجملهٔ فضائل اخلاقی‌که تنها مرهون فلسفهٔ اروپائی قرون وسطی باشد دانست ونه انتظار تأسیس جامعهٔ انسانی مقرون به‌حیات اخلاقی الهی را درآخرالزمان ووعدهٔ استقرار عدالت وسعادت را درسراسر جهان به‌عقاید مسیحیان منحصر می‌توان شمرد. م.

۹) آوگوستینوس درقرون وسطی قائل به شش دوره برای عالم شدکه مثل ادوار عمر افراد یکایك درپی هم می‌آیند ومی‌روند تا سرانجام دورهٔ قرار وآرام فرارسد، رجوع شود به :

De Genesi contra Manich., I, 23, 35-41; *Patr. lat.,* t. 37, col. 190-193.

دربارهٔ عدم تساوی این ادوار رجوع شود به همان مرجع :
24, 42; col. 193.

دربارهٔ تطبیق این ادوار برحیات روحانی رجوع شود به همان مرجع :
25, 43; col. 193-194.

وایضاً به :
Enarr. in Ps. 92, 1; *Patr. lat.*, t. 37, col. 1182. De civ. quaest. 83, 58, 2. t. 48, col. 43-44.

این مسأله را درسده‌های ۱۷ و ۱۸ به‌نحو دیگری تفسیر می‌کردند. زیرا می‌بایست جریان تاریخ را ازعصرآوگوستینوس تا زمان خود درجزء این طرح فلسفی وارد سازنـد.
رجوع شودبه :
Honorius Augustodunensis, *De Imagine Mundi*, lib., III, continuatio; *Patr. lat.*, t. 172, col. 186-188.

باید دانست‌که هوگ دوسن ویکتور به‌جای ادوار از دول سخن‌گفت وبوناونتوره ازآن پس دول را دربین ادوار توزیع‌کرد. رجوع شود به :
In Hexamen., col. XVI; édit. Quaracchi, t. V, p. 403-408.
10) St. August., *De vera religione*, XXVII, 50; *Patr. lat.*, t. 34, col. 144.

وایضاً رجوع شود به :
De civ. Dei, X, 14; *Patr. lat.*, t. 41, col. 292.

بوناونتوره این مفهوم را برازدیاد معارف انسانی تطبیق‌کرد. رجوع شود به :
In IV Sent., 40, dub. 3; édit. Quaracchi, t. IV, p. 854.

دراین‌جا همواره مقصود ارتقاء عالم بشر به‌سوی غایت فوق طبیعی‌است. ولیکن پاسکال بعداً این قیاس را به‌سیر ارتقائی تحصیل علوم ازطرف نـوع انسان نیز تعمیم‌کرد:
برای توجه به‌تأثیر قرون – Pascal, *Pensées*, édit. minor, L. Brunschvicg, p. 80.
وسطی در استیفاء معنی ترقی رجوع شود به:
Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, lib. Positiviste, 4e édition 1912, t. II, p. 116.

11) Saint Augustin, *De civ. Dei*, V, 11; *Patr. lat.*, t. 41, col. 153-154.

۱۲) یادآور این بخش ازآیهٔ قرآنی است: ... وماتسقط من ورقة الا یعلمها ... (انعام ، ۵۹). – م.

13) Saint Augustin, *De civ. Dei*, V, 10, 1-2; *Patr. lat.*, t. 41, col. 152-153.

آوگوستینوس دراین باب‌گفت‌که خدا رومیان را به‌صفاتی‌که داشتند متصف ساخت تا بتوانند برسرزمین بزرگی حکومت‌کنند ودین مسیح برسراسر این سرزمین انتشار پذیرد. پس‌آن‌جاکه مورخان امروزه ازعلل‌فاعلی‌برای تبیین امور استفاده می‌کنند آوگوستینوس باتوسل به‌علت غائی به‌توجیه مطلب می‌پرداخت وازهمین جاست‌که بیان او وحدت تألیفی فلسفی پذیرفت وسامان منطقی‌گرفت.

۱۴) بوناونتوره تشبیه جهـان را به‌شعری‌که نغمه‌پرداز الهی ساخته ونواخته باشد از آوگوستینوس اقتباس‌کرد. رجوع شود به :

Epist. 138, I, 5; *Patr., lat.*, t. 33, col. 527.

وایضاً رجوع شود به :
Saint Bonaventure, *Breviloquium,* Prol. 2, 4, *Tria opuscula,* édit. Quaracchi, 1911, p. 17.

ونتیجه‌ای راکه بوناونتوره به‌دست آورده است در:
In Hexaemeron, coll. XVI, 30; édit. Quaracchi, t. V, p. 408.

می‌توان یافت.

15) P. Orose.

۱۶) *Histoire* که نام کتاب اوست.

17) *Discours sur l'histoire universelle.*

18) Salvien.

19) G. Lanson, *Bossuet,* p. 290; cité par G. Hardly, le *"De civitate Dei" Source principale du discours sur l'histoire universelle.* Parix, Leroux, 1913, p. 3.

کتاب پسیس (J. Du Plessis) را به نام :
Le Sens de l'histoire. Lacaravane humaine, Le Roseau d'or. Paris, Plon, 1932.

می‌توان ازهمین قبیل شمرد وجدیدترین تعبیرهمین سنّت دانست.

۲۰) شاید اگر مترجم جرأت آن‌را به‌خود می‌داد که تغییری دراین عبارت وارد سازد می‌بایست به‌جای چندکلمهٔ اواخر این عبارت بگوید: «... موحدبودن لازم است.» – م.

21) *tempora et aetas.*

۲۲) اگوست‌کنت نام کتاب «مدینهٔ خدا» تألیف آوگوستینوس را درفهرست کتابخانهٔ خود که حاوی کتب مفید برای فلسفهٔ اصالت تحصّل درقرن نوزدهم
(Bibliothèque positiviste au XIX° siècle)
بود درج کرد وهم‌چنین کتاب بوسوئه به‌نام «گفتار درتاریخ عمومی عالم» وبه‌دنبال آن کتاب کندرسه به‌نام «طرح تاریخی» (Esquisse historique) را نیز برآن افزود. دراین مورد نیز اگوست‌کنت قائل به مداومت ادوار تاریخ بود، چنان‌که همیشه چنین می‌گفت.

۲۳) فریدریش ویلهلم یوزف فون شلینگ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling ازفلاسفهٔ بزرگ ایدئالیست عصررومانتیك آلمان... (← دایرةالمعارف فارسی).

24) die Weltalter.

25) die Wahrheit.

26) die Richtigtikeit.

– نیز نگاه‌کنید به :
Hegel, Philosophie der Geschichte, Einleit., édit. Reclam, p. 46.

27) dialectique.

۲۸) یعنی دوره‌ای‌که ازآن پس دوره‌ای نیاید، وازهمین روی نتوان آن را قرون وسطی نامید، حیات اخروی است. م.

29) Grand Commandement.

۳۰) اشاره به‌اعتقاد مسیحی است، والا می‌دانیم‌که به‌اعتقاد مسلمین، عصرمحمدی پس از

عصرمسیحی حق ظهور داشته است؛ مگراینکه عصرمسیح را شامل رجعت عیسیٰ به‌این جهان درآخرالزمان نیزبدانیم. وبدین ترتیب دورهٔ اورا آخرین دوره به شمار آوریم. م.

۳۱) آیا دربارهٔ حکمای قبل ازسقراط ستمی نرفته است؟ م.

۳۲) منظور قرن هجدهم است: L'âge des Lumieres . م.

33) *hoc tempore fuit claritas doctrinae.*

34) Reins.

35) Chartres.

۳۶) Chretien de Troyes شاعرفرانسوی قرن دوازدهم (۱۱۳۵–۱۱۸۳ م).

37) *Cligés*, 27-39).

38) *Les Chroniqueur.*

39) Saint-Gall.

40) Vincent de Beauvais.

41) Joachim de Flore.

۴۲) شدت بحرانی راکه با نهضت یواخیم درعالم مسیحی پدید آمد ازهمین نظر باید منظور داشت. دعوت مردم به‌انتظار ظهور قریب انجیل روح‌القدس ترتیب ادوار عالم را به‌صورتی‌کـه درفلسفهٔ تاریخ مسیحی قرون وسطی درنظر می‌گرفتند سرتاسر به‌هم می‌ریخت. بوناونتوره مستقیماً دربرابر یواخیم به مقاومت برخاست وسعی دراثبات این مطلب کردکه بعد ازانجیل عیسی مسیح انجیل دیگری نخواهد بود:
In Hexamen., coll. XVI; édit. Quaracchi, t. V, p. 403.

۴۳) فوائدی راکه فلسفهٔ مسیحی‌ازحکمای مسلمان‌ویهودی برگرفته‌اند دراین‌جا نیاوردیم وازاین قصور عذر می‌خواهیم عذر ما این‌است‌که این مطلب را نمی‌دانم وآنچه ما را درنادانی خود دلداری می‌دهد این است‌که هیچ‌کس آن را نمی‌داند. یقین داریم‌که حق این فلسفه‌ها برذمهٔ فلسفهٔ مسیحی شـایان عنایت است؛ ولیکن هرگز به ماهیت آن یا به‌حدود وسعت آن نمی‌توان پی‌برد، مگراین‌که قبلاً تحقیقی ازهمین قبیل‌که اینك ما دربارهٔ فلسفهٔ مسیحی می‌کنیم دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی یا فلسفهٔ یهودی نیز، لااقل به‌طور مجمل وموقت، به‌عمل آید. آنچه ما اینك می‌توانیم دراین‌باره بگوئیم محدود به حدود کلیات خواهد بود.

نخست باید توجه داشت‌که اگرفلسفهٔ مسیحی را فقط باتوجه به‌انجیل تعریف‌کنیم وعهد عتیق را به‌کنارگذاریم مقایسهٔ این فلسفه‌ها امکان نخواهد یافت. اما چگونه می‌توان این‌دوکتاب را ازیکدیگر جدا ساخت، زیرا عهد عتیق درعهد جدید است.
(Saint Augustin, *Sermo* 160, 6; *Patr. lat.*, t. 38, col. 876).

به همین سبب ما همه جا تعبیر یهودی ومسیحی را یك جا به‌کار برده‌ایم واگر جزاین کنیم به‌اساس دین مسیح لطمه می‌زنیم. اما مسلمانان ویهودیان نیزمثل مسیحیان درنور همین دومشعل یعنی آراء فلسفی یونانی وعقایدی مطابق با مضامین عهد عتیق به‌کار خود پرداخته‌اند. پس بالطبع نتائج مساعی اینان می‌توانست به‌تأسیس فلسفهٔ مسیحی مدد رساند. مع‌ذلك باید دانست‌که اگرچه حکمای قرون وسطی دراستیفای مطالب وبحث صناعی

درمسائل ازاین فلسفه‌ها فوائد بسیار برگرفتند هیچ‌کدام ازاصول فلسفهٔ خودرا ازآنان نیاموختند زیرا این اصول جملگی ازکتاب مقدس یا ازتعالیم آباءکلیسا مأخوذ است. پس غالباً ممکن بودکه این فلسفه‌ها به موازات یکدیگر حـرکت‌کنند ودرجهت واحد به‌مقصد واحد برسند بی‌آن‌که از یکدیگر اقتباس مطلب نمایند. درمواردی هم‌که بتوان انتقال مطلبی را ازیکی ازآنها به‌یکدیگر تصدیق داشت نمی‌توان ازدیگرگون شدن آن درجریان انتقال غافل ماند. یهود ازانجیل وقرآن بی‌نصیب بودند. مسلمین به‌قـرآن ومسیحیان به‌انجیل تمسّك داشتند وهمین امرمی‌توانست منشأ اختلاف آراء فلاسفهٔ این سه قوم باشد. سرانجام باید اختلافات عمدهٔ اوضاع واحوال را مقارن پدیدآمدن این فلسفه‌ها درنظرگرفت. آنچه ما فلسفهٔ مسیحی می‌نامیم نتیجهٔ حاصله ازفعالیت متکلمین مسیحی است که به‌نام دین مسیح وبرای همین دین بخصوصه می‌کوشیدند. تا حدودی تصور می‌کنیم که فلاسفهٔ یهود نیزچنین بودند. اما سؤال این است‌که آیا دربارهٔ فلاسفهٔ عالم اسلام نیز می‌توان چنین‌گفت؟ – چون فلسفه‌ای راکه فلاسفهٔ متدین به‌دین‌اسلام فراهم ساختند واکثر کتب خودرا دراین باب به زبان عربی پرداختند به‌ضرورت نمی‌توان فلسفهٔ اسلامی نامید؛ دربارهٔ فلسفهٔ ابن‌رشد یقین داریم‌که جنبهٔ دینی اسلامی آن بسیار ضعیف است ودربارهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا باید دید تاچه اندازه چنین است. به هرصورت اگرمی‌خواستیم به‌این قسمت ازتاریخ فلسفهٔ قرون وسطی بپردازیم درجریانی‌که تفاوت بسیار با جریان فکری مسیحی می‌داشت قرار می‌گرفتیم ، فرض می‌کنیم‌که فلسفه‌ای به‌نام فلسفهٔ اسلامی وجود داشته است وما تمایل بسیار به‌قبول این مطلب داریم. اما نمی‌توانیم قبل ازتحقیق دقیقی وجوه مشابهت ومغایرت آنها را با فلسفهٔ مسیحی معلوم سازیم . ازهمین جا توجه به‌تاریخ افکار وعقاید ضرورت می‌پذیرد وبه‌نظر چنان می‌رسدکه بتوان دراین‌باره یقین داشت‌که اختلاف فلسفه‌های یهودیان ومسلمین بیش ازاختلاف ادیان آنان بایکدیگر نباشد. الخ... (مترجم ازترجمهٔ چند سطر ازاواخر این حاشیه عمداً امتناع ورزید. م.)

44) Grand oeuvre.

45) Saint Bonaventure, *collat. in Hexameron,* XVI, 29-30; édit. Quaracchi, t. V, p. 408.

برای شرح نظریهٔ *De tranlatione sudii* که بوناونتوره دراین‌باره ازآن‌استمدادکرده است رجوع شود به:

Etienne Gilson, *Humanisme médiéval et renaissance,* dans *Les Idées et les lettres,* Paris, J. Vrin, 1932.

46) apocalyptiques.

47) *Pax est tranquillitas ordinis.*

48) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* IIa-IIae, 29, 1, ad 1^{m}.

49) Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* IIa-IIae, 29, ad 3^{m}.

50) Saint Thomas d'Aquin, *In de Div. Nom.,*cap. XI, lect.1; édit. Mandonnet, t. II, p. 601-602.

دروس دوم وسوم را از: ص ۶۰۵ تا ۶۲۰ همین مرجع نیز باید خواند زیرا اصول فلسفی

صلح مسیحی دراین دروس به‌نحو مشروح وبا شوق محسوس تشریح شده‌است.

51) *boni igitur paucissimi respectu malorum Christianorum, et nulli Sunt respectu eorum qui sunt extra statum salutis.*

نیز نگاه کنید به :

R. Bacon, *Un fragment inédit de l'"Opus Tertium";* édit. P. Duhem, Quaracchi, 1909, p. 164-165.

فصل بیستم

قرون وسطی و فلسفه

درختام چنین بحثی بالطبع طالب آن می‌شویم که باردیگر یك نظر به سراسر مطلب بیفکنیم تابتوانیم نتائجی را ازآن استخراج کنیم. البته مقصود ما این نمی‌تواند بود که آخرین جهد خودرا برای توجیه این افکار به‌کار بریم: چه ، دیگر مجالی برای چنین جهدی نیست؛ بلکه منظور ما این است که نتائج این بحث را معلوم داریم وعلی‌الخصوص به‌صورتی بیان کنیم که ازهرگونه اشتباهی دربارهٔ آنها خودداری شود وامکان این که معانی دیگری جزآنچه مقصود ما بوده است ازآنها اراده کنند ازمیان برود.

ما دراین کتاب مسألهٔ روح فلسفهٔ قرون وسطی را ازلحاظ خاص تاریخی طرح کردیم و امیدواریم که نتائج حاصله ازبحث مانیز دارای جنبهٔ تاریخی محض باشد. این نتائج، اعم ازصواب یا خطا، مطالب تاریخی است وتأثیرمستقیم آن باید درنحوهٔ تعلیم تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی ظاهرآید. شاید تاکنون توجه کافی به‌این مطلب نشده باشدکه یکی ازمسائل حقیقی که درمورد قرون وسطی طرح می‌شود همین است که تدریس فلسفهٔ این دوره لازم وجائز است یا حق این‌است

که ازآن صرف‌نظر شود. هـرگاه آوگوستینوس جزتکـرار فلسفهٔ افلاطون‌کاری نکرده وتوماس آکوئیناس یا دونس اسکوتوس همان فلسفهٔ ارسطو را به‌نحوی‌که حکایت ازفهم صحیح این فلسفه ندارد بازگفته باشند، مطالعهٔ عقاید آنان مفید نخواهد بود وعلی‌الخصوص ازلحاظ تاریخ فلسفه هیچ‌گونه حاصلی نخواهد داشت وفاصله‌ای دربین افلوطین ودکارت‌که درطی آن‌کاری درفلسفه صورت نپذیرفته است خواهد افتاد. مورخ تکلیفی جزنقل اموری‌که به‌وقوع پیوسته است ندارد واگر، بنابرفرض، دربین انتهای فکریونانی وابتدای عصرجدید هیچ‌گونه امری درفلسفه صورت وقوع به‌خود نگرفته باشد این قسمت ازتاریخ خالی خواهد ماند والبته قصوری ازاین‌لحاظ برعهدهٔ مورخ نیست؛ چه، علت چنین خلّوی فقـدان اموری است که به‌ذکر آنها درتاریخ بتوان پرداخت. اما اگر نتائجی‌کـه ازبحث خود تاکنون گرفته‌ایم صحیح باشد بایدگفت‌که با چنین رأیی نمی‌توان موافق بود؛ زیرا هرگاه قبول‌کنیم‌که آوگوستینوس مطالبی برفلسفهٔ‌یونان افزوده است یا توماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس به‌تکرار اقوال ارسطو اکتفا ننموده‌اند، تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی موضوع خاصی خواهد داشت وچون به‌یاد می‌آریم‌که‌کسانی به‌تعلیم تاریخ فلسفه دراین دوره اشتغال دارند امیدواریم تأکیدی راکه درباب لزوم این امرمی‌کنیم ناروا نشمارند[1].

مع‌ذلك باید توجه‌کنیم‌که این مطلب ازلحاظ اهمیت امـر ثانوی است، زیراکسانی‌که تعلیم تاریخ می‌کنند دراین‌باره هـرچه گمان برند علت غائی تاریخ به شمار نمی‌روند. اصل مسأله این است که چون درضمن این بحث خواستیم به روح فلسفهٔ قرون وسطی راه یابیم و آن‌را با فلسفهٔ مسیحی مترادف شماریم حدود صدق نتائج‌حاصله ازبحث خودرا ناگزیر ازدوجهت محدود داشتیم: ازیك طرف، چون این نتائج با استناد به‌بعضی ازملاحظات تاریخـی دربارهٔ این دوره

به‌دست آمده است درجهٔ صحت آن. نتائج متناسب بـا اعتبار همین ملاحظات خواهد بود؛ ازطرف دیگر، برفرض این‌کـه ملاحظات ما معتبر باشد برای حل مسأله‌ای‌که جنبهٔ فلسفی دارد وازحدود تاریخ فراتر می‌رود کافی نیست، بی‌آن‌که وجود این مسأله ازدرجهٔ اعتبار آن ملاحظات بکاهد. اما ازلحاظ تاریخی پیداست‌که قصد ما آن نبود که مدعی ترسیم جدول مقایسه دربین فلسفهٔ قرون وسطی وفلسفهٔ یونان باشیم وتصور می‌کنیم‌که دراین باب حتی توسل به‌خود تاریخ نیـز بی‌حاصل باشد وهیچ سودی ازآن برای ترسیم چنین جدولی نتوان برد. چگونه می‌توان مسیحیت را با اواخر دورهٔ رواج مسلك رواقی مقایسه‌کرد، وحال‌آن‌که اثبات مناسبات این‌دو باهم وارائهٔ نحوهٔ تأثیر یکی ازآن‌دو بردیگری به‌صورتی‌که معاصران ما تصور این اموررا دارند بسیار دشواراست[۲]. دربارهٔ افلوطین ومعلم وی‌آمونیوس ساکاس[۳] نیز حال برهمین منوال است. از مقایسهٔ متون آثار ومواد مطالب باهم نتایجی حاصل می‌آید که در تفسیر آنها بسیار قائل به توسّع بایدشد تابتوان نام ادله بـرآنها نهاد. به علاوه‌کسانی هم‌کـه قصدشان تنها پی‌بردن به‌حدود اطلاعات فلاسفهٔ قرون وسطی دربارهٔ فکریونانی قبل ازعهد مسیحی باشد درعمل بامسائل خصوصی بیشماری مواجه می‌شوند. سرانجام برفرض این‌که تعدادی ازمسائل مهمه را انتخاب‌کنند وحدود تحقیق را محصور به همین مسائل سازند، تقریباً محال است‌که بتوانند تأثیر متقابل این‌دو فلسفه را بریکدیگر درهمهٔ موارد به‌یك درجه از وضوح بیان دارند وآنچه راکه فکرمسیحی ازفکریونانی گرفته وآنچه راکه خود برآن افزوده است معلوم سازند. ممکن‌است ازروشی‌کـه درتحقیق این مطالب به‌کار رفته است چنین استنباط شودکه درحق فکریونانی ستم رفته وحال آن‌که چنین قصدی بسیار دور ازنیت مؤلف بوده است. برعکس، درصورتی بریونان‌باستان ستم می‌رفت‌که تعلیمات افلاطون وارسطو دربارهٔ مطالب موردبحث ما عیناً با مفاهیمی‌کـه

کشف آنها به مسیحیان با استفاده از کتاب مقدس منسوب شده است مطابقت می‌داشت. اگر افلاطون وارسطو موحد می‌بودند؛ اگر خدا را باوجود به یك معنی می گرفتند؛ اگر مادهٔ را مخلوق می‌شمردند؛ اگر چنان که برخی همین سخن را بی‌پروا گفته‌اند، عقول محرك غیرمتحرك درفلسفهٔ ارسطو به معنی ملائکه درفلسفهٔ توماس آکوئیناس می‌آمد ومانند آنها مخلوق درزمان ومتصف به‌امکان می‌بود؛ اگر یونانیان نیز مثل مسیحیان نسبت وجود انسان وعقل وارادهٔ اورا به خدا مثل نسبت مخلوقات به‌خالق یانسبت موجودات به‌وجود مطلق می‌دانستند؛ دراین صورت مطلب‌اصلی این کتاب ازلحاظ‌تاریخی‌غلط می‌بود ومی‌بایست‌آن را به‌دور انداخت. تاریخ‌نگاران صلاحیت دارند که دراین‌باب‌به‌داوری پردازند مشروط براین که به‌بحث دراین مسأله تنها درهمان زمینه‌ای که طرح شده‌است اکتفا کنند.

ولیکن ما تنها حیث تاریخی را درنظرنگرفتیم. اگرچه طرح سؤال ما مبتنی بـرامور واقعی بود درضمن جوابی کـه به‌آن دادیم خواستیم تا به حل مسأله‌ای که مطلوب آن اعم ازروح فلسفهٔ قرون وسطی است نیز مدد رسانیم وآن مسألهٔ فلسفهٔ مسیحی است[۴]. دراین مورد نیز سعی بسیار می‌بایست به عمل آید تا اوضاع ازهر حیث معلوم ومعین گردد. زیرا مطالبی کـه درمعرض بحث ما بود درهمهٔ موارد به‌اندازه‌ای که حقاً ازآنها توقع می‌رفت صراحت نداشت. نتیجه‌ای که ازاین مطالعه به‌دست آمد یا بهترآن که بگوئیم محور سرتاسر مطالب این کتاب این بود که گوئی بتوان وحی یهودی ومسیحی را منشأ دینی تطور فلسفی خاصی شمرد وقرون وسطی را دردنیای لاتین شاهد وقوع این تطور درروزگار گذشته انگاشت. البته می‌توان چنین پنداشت که نتیجه‌ای که به‌دست آوردیم درموقع احتجاج به‌قصد دفاع ازدین مسیح به‌کار می‌آید، ولیکن باید توجه داشت که اگرچنین رأیی صحیح باشد، بدین‌جهت که دراین موقع به‌کار می‌آید، نمی‌توان از اذعان به‌صحت

آن امتناع جست؛ اما اگرغلط باشد بازنمی‌تـوان عدم صحت آن را بدین سبب دانست که می‌توان چنین فایده‌ای ازآن برگرفت. پس سؤالی که می‌بایست به‌آن جواب دهیم این است که آیا چنین رأیی صحیح است یا نیست، اما اگرصحیح باشد هرکسی می‌تواند آن را به هرقصدی که خود دارد به‌کار برد[۵]. برعکس، آنچه باعث خروج بحث ازموضوع فلسفه وحتی ازموضوع تاریخ فلسفه می‌گردد این است که با اذعان به صحت این نتیجه[۶] برآن شویم که هرامری به‌طورمستقیم یا غیرمستقیم درمعرض تأثیر ایمان دینی قرارگیرد به همین دلیل فاقد اعتبار فلسفی است ولیکن قبول چنین اصلی کـه معمولاً برحسب «مذهب اصالت عقل» وضع می‌شود خلاف حکم خود عقل است. زیرا اگر فلسفه‌ای به‌عنوان فلسفهٔ قرون وسطی پدید آمده لابد وجهی برای تمسك به‌عقل نیز داشته است. وبا این‌که اقسام سوء تعبیر دراین فلسفه راه یافته است وازهمین‌رو به موقع خود می‌توان به‌انتقاد آن پرداخت ولیکن این فلسفه را نمی‌توان با حفظ جهل خود نسبت به‌آن یا به سبب انتقاداتی که وارد می‌کنیم به‌کـنار افکنیم. فیلسوفی می‌تواند به وحی الهی تمسّك جوید ودرهمان حال دررأی خود هم به‌غلط رود ولیکن غلط رفتن او نه بدان سبب باشدکه مستفید ازوحی است بلکه بدین سبب که فلسفهٔ او مقبول نیست؛ وبهترین مثال برای اثبات صدق این معنی اقسام خطاهائی است که درفلسفهٔ مالبرانش هست با این‌که ملتزم به‌وحی است. همین‌که عقل بخواهد دراین مورد دریکی ازدوحد قرارگیرد وپای‌بند یکی ازدوطرف باشد شایستگی داوری را ازدست می‌دهد.

دربارهٔ اهمیت این مطلب دچار توهّم نیستیم وقصدآن نداریم که ازآنچه اینك خاطرنشان‌کردیم برای تغییر افکارکسانی‌که راجع به‌قرون وسطی اظهارنظرمی‌کنند استفاده کنیم، بلکه ازآنان می‌خواهیم که درقول خود صافی وصادق باشند ونتایجی راکـه ازاصول آراء خودشان برمی‌آید بپذیرند. کسانی می‌توانند با استناد به‌اصل موضوعی

که به نقد آن پرداختیم عنوان فلسفه را ازمجموعه‌های افکاری که درقرون وسطی ترتیب یافته است سلب کنند، ولیکن همین که عمدهٔ این افکاررا متعلق به متفکران قرون وسطی شمارند وفقط میراث حکمای یونان نینگارند اذعان ضمنی به‌این نکته کرده‌اند که فلسفه‌های متداول دراروپا ازقرن هفدهم به‌بعد نیز به‌همین سبب وبه‌همان اندازه که وارث افکار قرون وسطی شده‌اند استحقاق عنوان فلسفه را ازدست داده‌اند. برای این که یکی ازآراء فلسفی را بتوانیم ازجملهٔ امور عقلی به شمار آوریم کافی نیست که منشأ دینی آن را ازیاد ببریم. به همین سبب جملهٔ عقایدی راکه دکارت ولایبنیتس و مالبرانش و اسپینوزا و کانت‌دربارهٔ خدا اظهار داشته‌اند باید ازفلسفه جدا ساخت وبه‌کنار انداخت، زیرا هیچ‌یك ازاین عقاید، مثل مذهب توماس آکوئیناس درصورت فقدان عهد عتیق وعهد جدید نمی‌توانست به‌این صورت باشد، واگر چنین بگوئیم باید اگوست کنت را درقول خود برحق شماریم که می‌گفت که افکار حکمای جدید درفلسفهٔ اولی سایه‌ایست که الهیات قرون وسطی به زمان ما افکنده است وهمه را می‌توان به سبب این که دورهٔ اعتبار آنها منقضی شده است شاخه‌ای ازباستان‌شناسی روحی به شمار آورد. اگر کسانی نخواهند به‌صدق وصفا حکم کنند باید اعتبار فلسفه‌های جدید را ناشی ازاین بدانند که با این که ازدیانت ولادت یافته وازوحی الهی مایه گرفته‌اند پیونـد خودرا با آن گسسته‌اند؛ ودرمقابل نسبت به فلاسفهٔ قرون وسطی بدین سبب که اصل خویش را ازیاد نبرده وبا صداقت وامانت به‌ارتباط خود با دیانت واقتباس آراء ازکتاب خدا اذعان داشته‌اند ترك اعتنا کنند. اگر امروز قدرفلسفهٔ قرون وسطی را فقط بدین سبب که با عقاید دینی ارتباط دارد درخورآن بدانیم که مجهول بماند دربارهٔ افکار فلسفی متأخرین نیز باید همین گونه داوری کنیم، وحتی یارای آن داریم که خدود این داوری را وسیع‌تر وشامل‌تر سازیم، زیرا اگر ازفلسفهٔ یونان نیزهمهٔ آثاری راکه ادیان به مرور

زمان بر آن نهاده‌اند سلب کنیم بسی بازپس می‌رود.

پس فلسفهٔ قرون وسطی را چنان‌که درمعرض مشاهدهٔ ماست درنظر گیریم. برای طرح مسأله دراین باب به‌همین مشاهده اکتفا کنیم، زیرا آنچه ازاین فلسفه دربرابرنظر قرار می‌گیرد برای این‌که توجه مورخ فلسفه را جلب کند و فاهمهٔ او را برانگیزد کفایت دارد. «مجموعه‌های الهیات» یا «تفاسیر کلمات قصار» راکه درقرون وسطی پرداخته‌اند همین‌که بگشائیم سرشار ازقطعاتی می‌بینیم که بی‌هیچ‌گونه تردید منشأ یونانی دارد ویا درتوضیح وتشریح متون یونانی است. درکتابخانهٔ یکی ازمتکلمین قرون وسطی ابتدا کتاب مقدس، ازآن پس کتب ارسطو ازآن‌پس تفاسیر این‌کتب به‌قلم امثال آلبرتوس کبیر و توماس آکوئیناس جای داشت، وسرانجام اگردرحدود مقدورات او می‌بودتفاسیر این‌تفاسیر مثلاً از آن قبیل‌که یوحنا (اهل ژاندون)[۷] تفسیر کتاب ارسطو به‌قلم ابن‌رشد را تفسیر کرده است دیده می‌شد؛ و روی همهٔ این کتب اوراقی قرار می‌گرفت‌که حاوی مجموعه‌ای از سؤالات بود و مرور درآنها معلوم می‌داشت‌که چه مطالبی مورد بحث اصحاب این آثار است. ولیکن در همان حین اگر کمی از نزدیك به این تفاسیر نظر کنند آثاری از ابتکار در آنها پدید می‌آید و احیاناً آزادی مفسر در نحوهٔ تفسیر کتب دیگران به حدی است که آن را می‌توان حمل بر عدم امانت او یا عدم التزام او به مراعات مطابقت تفاسیرخود با متون‌کتب نمود؛ وچگونه جزاین می‌توانست بود، چون همهٔ این تفاسیر با این‌که به متن واحدی راجع می‌شد پیوسته باهم اختلاف داشت. آثار ارسطو منشأ لایزالی بود که هرکسی می‌توانست جمله‌ای درآن بیابد تا مانند حربه‌ای برای دفاع ازموقف خاص خویش به‌کار اندازد وبه‌قول یکی ازنویسندگان روزگارکهن «شخصی‌که قول او حجت بود بینی مومین داشت و هرکسی می‌توانست نوك این بینی را به هرسوئی‌که خود او بخواهد

برگرداند.» پس چه حیله‌ای در کار بود؟ یا باید گفت که درقرون وسطی فلسفهٔ یونان را به جد گرفتند ودراین صورت ناگزیر باید تصدیق کرد که درتفسیر کتب فلاسفهٔ آن کشور نه ازلحاظ فلسفی مراعات انتظام وارتباط مطالب را نمودند ونه ازلحاظ تاریخی ملتزم به حفظ دقت وامانت بودند؛ یا باید گفت که کاری که دراین دوره انجام می‌گرفت هیچ گونه ارتباطی با کار مردم یونان نداشت ودراین صورت ناگزیر باید تحقیق کرد که چرا امثال بوناونتوره وتوماس آکوئیناس به‌جای این که درنهایت جرأت به‌تأسیس فلسفهٔ اصیل وبدیع مسیحی پردازند، قطعاتی ازفلسفهٔ قدیم یونان جدا ساختند وآنها را مانند وصله‌هائی به‌یکدیگر دوختند وچنین قبائی را بردوش فکر خود انداختند ودراین راه به‌این مخاطره افتادند که مانند مسیحیانی جلوه کنند که خودرا به‌صورت یونانیان درمی‌آورند تا ازآن پس دیگر آنان را نه یونانی توان نامید ونه مسیحی توان شمرد؟ آنچه باید دراین میان قبول داشت این است که اگر ازهر کدام ازاین دومایهٔ یونانی ومسیحی درتعالیم آنان کاسته می‌شد فیلسوف نمی‌بودند.

مجموعهٔ احوال وامور ووقایعی که قرون وسطی ازآنها پدید می‌آید به‌اندازه‌ای پیچیده است که به‌آسانی نمی‌توان مطالب قطعی وضروری برای تحقیق صحت چنین فرضیاتی دراین مجموعه مشاهده کرد. می‌توان معلوم داشت که تعلیم فلسفه دردانشگاههای قرن سیزدهم درصورتی که فارغ ازنفوذ دین مسیح می‌بود به چه صورتی درمی‌آمد. ابن‌رشد کوشیده بود تا جدا ساختن فلسفه را ازتأثیر تعالیم اسلام تجربه کند، پیروان وی این کوشش را دردنیای لاتین دنبال کردند وبی‌آن که خستگی پذیرند برآن شدند که تفکیك فلسفه را ازمسیحیت وجههٔ همت سازند. نتیجه‌ای که به‌دست آمد معلوم ماست: فلسفه به‌تمام وکمال عقیم شد. البته دربارهٔ امانت این اشخاص درحفظ افکار قرون وسطی مطابق اصل مقاصد این حکیم بحث بسیار به میان آوردند وازاین پس

نیزچنین بحثی همواره درمیان خواهد بود؛ چه ، درقرون وسطی فلسفهٔ ارسطو را به‌اقسام مختلف که تعداد آنها بسیارزیاد بود تعبیر کرده‌اند؛ ولیکن چنین بحثی درمقابل این اشخاص عنوانی نداشت، زیرا کمال مطلوب اینان جزاین نبود که فاقد هرگونه ابتکاری درمقابل تعالیم ارسطو باشند و اگر کسی می‌توانست اثبات کند که مطلبی برآنچه ارسطو گفته بود افزوده‌اند اینان را ناخوش می‌آمد. به‌یاد باید آورد که ابن‌رشد چه نکوهش‌ها برابن‌سینا روا داشت واین حکیم را به سبب ابداع چند مطلب که موافق با عین تعالیم ارسطو نبود مرتکب جرم فاحش دانست! پس باید گفت کسانی که درقرون وسطی فلسفهٔ یونان را ازوحی مسیحی بریدند باهمان افکاری که ازاختلاط آراء ارسطو و نوافلاطونیان پدید آمده بود به سربردند ودرطی مدت چند صد سال ازقرن سیزدهم تا قرن شانزدهم کمترین رأیی که آن را بتوان درآن زمان فکربکری دانست ازاین اشخاص به‌ظهور نرسید. البته کسانی ممکن است ازاین که درقرون وسطی همواره فلسفهٔ یونان را لفظ به‌لفظ روایت نکرده‌اند قرین تأسف شوند؛ یا برعکس، برای سهولت جریان تاریخ ومداومت آن درمسیر مستقیم بخواهند تا قرون وسطی را به‌صورتی بیابند که هرچه پیش ازآن وجود داشت درآثار این دوره طوطی‌وار ادامه یافته باشد؛ وپیداست که رضای خاطر این اشخاص را توجه به اتباع ابن‌رشد، که می‌خواستند عین همان اقوالی را که‌ارسطو گفته بود بازگویند فراهم می‌سازد ولیکن امثال بوناونتوره وتوماس آکوئیناس که مناسبت با این عنوان نداشتند، نمی‌توانند منشأ فوائدی برای چنین کسانی باشند. این اشخاص که با روح انتقادی به مطالعهٔ تاریخ افکار می‌پردازند به همین سبب این حکما را نکوهش می‌کنند. حکمای مسیحی اگرچه ازفلسفهٔ ارسطو وافلاطون مستفید وبه‌اصول این دو حکیم متمسك بودند درهمان حین ازاین اصول نتائجی را برآوردند که افلاطون وارسطو هیچ‌یك بدانها عنایت نداشتند، بلکه

حتی می‌توان گفت این نتائج نمی‌توانست درمذاهب آنان دخیل شود بی‌آن‌که مجموعهٔ عقایدشان را درهم ریزد. تمیز وجود وماهیت از یکدیگر که این همه شهرت گرفت واهمیت یافت ازهمین قبیل است. تشخیص این‌دو را به هرصورت وبه هرمعنی که درنظر گیریم باید جزء لوازم تفکر مسیحی محسوب داریم وحال آن‌که درفلسفهٔ ارسطو تصوری از آن حاصل نبود. حکمای مشّاء درصورتی که ملتزم به‌حکمت خود باشند باید دومفهوم قوه وفعل را متلازم شمارند وبه همین سبب هر گونه وجود غیرمادی را فعل محض یعنی خدا بینگارند وحال آن که درنظر فیلسوف مسیحی هرشیء غیرمادی لامحاله فعل محض نیست بلکه ازلحاظ تقرری که مخصوص آن شیء ودرحد خود اوست می‌تواند بالقوه باشد؛ ازهمین‌رو درفلسفهٔ توماس آکوئیناس مفهوم قوه شمول بیشتر می‌یافت و از مفهوم ماده جدا شد و به‌جای این‌که مترادف با نحوه‌ای ازوجود یعنی وجود مادی باشد به معنی تقرر وجود درحد معین گردید. دونس اسکوتوس فراتر ازاین رفت. او می‌خواست که هریك ازعناصر اشیاء مرکب را دارای وجود واقعی ایجابی بشمارد وبه‌همین سبب همان تشخیصی راکه توماس آکوئیناس درمفهوم قوه داده بود درمفهوم فعل داد. ماده چنان‌که دونس اسکوتوس تصور می‌کرد، خود به نحوی مخصوص دارای فعلیّت بود، وچون ماده می‌بایست اساساً وبالذات متفاوت با صورت باشد فعلیت آن فعلیت خود قوه به شمار می‌رفت. دونس اسکوتوس برآن بودکه این قاعده نتیجهٔ لازمهٔ اعتقاد به خلقت دردین مسیح است، زیرا اگر ماده را مخلوق بینگاریم باید آن را موجود بشماریم واگرموجود بخوانیم باید فعل یا بالفعل بدانیم. پس می‌بینیم که بحث وجودکه درفلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطو سابقه داشت درقرون وسطی صورتی به‌خودگرفت‌که با فلسفهٔ او بیگانه می‌نمود ونتیجه‌ای‌که حاصل آمد این بودکه قوه وماده ازهم جدا شد وصورت وفعلیت بایکدیگر مغایرت جست. بدین ترتیب علم

مابعدالطبیعه به جهت دیگر توجه یافت وناگزیر جهت علم طبیعت و علم نفس وعلم اخلاق نیز به‌تبع آن تغییر پذیرفت.

وقوع این امررا نمی‌توان‌انکار داشت ولیکن می‌توان‌به‌تفسیر آن پرداخت. البته حق داریم که نتائجی راکه توماس آکوئیناس یا دونس اسکوتوس گرفته‌اند ازحیث خود آن عقاید، وبا تمسك جزمی به‌آنها، قابل بحث بدانیم؛ چه ، این اشخاص ازآن حیث که جزء فلاسفه به شمار می‌رفتند وآراءشان جنبهٔ عقلی داشت تابع عرف عام وحکم عقل بودند. ولیکن قبل ازاین‌که حق داوری دربارهٔ عقاید آنان را به‌خویشتن دهیم باید به‌فهم این عقاید چنان‌که باید موفق شویم، زیرا چون به‌تفکر دربارهٔ این آراء پردازیم چه بسا ممکن‌است‌که حقیقةً دردام اقسام سوء تعبیر گرفتار شویم. اما اگر فرضاً یکی ازاین عقاید موردبحث را مطابق واقع دریابیم حق این نکوهش را نداریم‌که چرا صاحب آن درحدود مسلکی که به‌عنوان منشأ سیرفکری خویش اختیار کرده بود مسدود نمانده وحق ابتکار به‌خود داده است واگرچنین‌کنیم بدان می‌ماندکه مثلاً مالبرانش واسپینوزا را فیلسوف نشماریم، زیرا هریك ازاین دوتن باوجود انتساب به دکارت واتخاذ روش فلسفی او نتائجی را ازاین روش استنتاج نمودکه خود دکارت پیش‌بینی‌نکرده بود. یا مثلاً درمیان اخلاف‌کانت مشکل بتوان‌گفت‌که فلسفهٔ فیشته[۸] [= فیخته] درنتیجهٔ عدم اعتنای او به معنی اصلی فلسفهٔ کانت پدید آمد وشوپنهاور[۹] به سبب اشتباهی‌که درفهم‌کتاب «نقادی عقل عملی» مرتکب شد قائل به‌تجسم خارجی اراده‌گردید [والا این دوتن فلسفهٔ کانت را اگر چنان‌که باید دریافته بودند به‌همان صورت اصلی خود محفوظ می‌داشتند] بحث انتقادی دربارهٔ مذاهب فلسفی به‌طوری که درآن واحد وازحیث واحد هم جنبهٔ فلسفی وهم جنبهٔ تاریخی داشته باشد منجر به‌تناقض می‌گردد. هرفلسفه‌ای ازفلسفهٔ دیگر سربرمی‌زند وازآن پس ازمنشأ خود جدا می‌شود وبه‌راه دیگر می‌رود. با بحث

انتقادی تاریخی می‌توان روشن داشت که چگونه صدور این افکار از یکدیگر رخ داده وچگونه درمیان آنها اختلاف افتاده است. اما اگر به حکم بحث انتقادی بگوئیم که هیچ فلسفه‌ای حق ندارد ازفلسفه‌ای که منشأ آن بوده است متمایزشود هم معنی بحث انتقادی را تحریف می‌کنیم وهم فلسفه‌ای راکه درمعرض این‌بحث بوده‌است تباه می‌سازیم.

حکم به صحت افکار فلاسفه وتعیین حدود اعتبار این افکار برفرض این‌که مورخ فلسفه به‌تشریح آنها پردازد، خارج ازمقولهٔ بحث تاریخی است. پس تصدیق این مطلب که فلسفه‌های یونانی در قرون وسطی امتداد یافته وصورت تازه‌ای به‌خودگرفته است ازاعتبار فلسفهٔ قرون وسطی نمی‌کاهد؛ واگرکسی قصد تخطئهٔ فلاسفهٔ قرون وسطی را نماید ودرصدد رد اتقان عقاید فلسفی آنان برآید باید بکوشد تا نشان دهدکه مسألهٔ وجود وصیرورت اساساً درآثار افلاطون وارسطو نیامده وجزء مسائل اصلی این فلسفه‌ها نبوده است [بنابراین اگر فلاسفهٔ مسیحی مسألهٔ وجود وارتباط آن را با صیرورت بدون هیچ‌گونه سابقه‌ای درآثار حکمای یونان به میان آورده ودرهمان حال فلسفهٔ خودرا امتداد فلسفهٔ آن‌کشور به‌صورت دیگر شمرده باشند به خطا رفته‌اند]. یعنی اگربتوان اثبات‌کردکه افلاطون یا ارسطو هیچ‌یك واجب را از ممکن تمییز نداده و ضرورت و واقعیت را باهم اشتباه‌کرده وامکان خاص وامکان عام را مختلط ساخته ومرتبهٔ امکان را به مرتبهٔ ضرورت تأویل نموده وموجودیت اشیاء را مثل معقولیت آنها محکوم به ضرورت شمرده‌اند ارتباط منطقی اجزاء فلسفهٔ مسیحی [که درضمن آن با وجود سعی دراجتناب ازاین اشتباهات به‌آراء افلاطون یا ارسطو استناد شده است] قرین اضطراب می‌شود. ولیکن بالعکس اگرمعلوم گرددکه یونانیان مسألهٔ اصل وجود را طرح‌کرده بودند چگونه می‌توان این مطلب را نادرست یا ناروا شمردکه مسیحیان درعین امتداد همان سلسلهٔ افکار مطالب دیگری را ابتکار نموده وبا

تعمق دروجود واقعی اشیاء به طرح مسألهٔ تقرر ظهوری[۱۰] آنها رسیده وازهمین جا به‌فهم معنی کامل فعلیت وجود راه یافته باشند. ماگمان می‌بریم که عمل مخصوص فلسفهٔ مسیحی همین بوده وهمهٔ جرأت این فلسفه درهمین زمینه به‌کار رفته وازهمین جا مستحق عنوان فلسفهٔ حقیقی شده ودامنهٔ آن ازحدود وثغور قرون وسطی به همین سبب فراتر رفته است. ومادام‌که مردمانی درجهان باشندکه لزوم فلسفهٔ اولی ووجود آن را بپذیرند هم‌چنان به‌کار خواهد افتاد واثرخواهد نهاد. منتهی برای اطمینان ازوجود فلسفهٔ قرون وسطی باید آراء و عقاید اصحاب این فلسفه را مورد مطالعه قرارداد [وبه‌احکامی‌که دیگران دراین باره صادر می‌کنند اکتفا نکرد] زیرا بعضی ازمردم به حفظ رأیی‌که درهرمورد اتخاذ می‌کنند تصمیم می‌گیرند وبه هرقیمتی که تمام شود دراین رأی جازم می‌مانند ولو با مداومت دراین سیرت گرفتار تناقض گردند یا ارتباط اقوالشان با یکدیگر سست شود. این قبیل اشخاص چون دربارهٔ فلاسفهٔ قرون وسطی اظهارنظر کنندگاهی آنان را اسیر تعبّد می‌دانند ومقلدکسانی‌که قولشان را حجّت[۱۱] شمرده‌اند می‌خوانند وگاهی به‌دستاویز استقلال درتفکر وبه سبب عدول ازتبعیت ارسطو مطابق منطوق کلام او برآنان خرده می‌گیرند، چون نتیجه‌ای‌که قصد تحصیل آن را دارند این است‌که قرون وسطی تخطئه شود ودراین مقصود همواره حق با آنان بماند. چون فکر انتقادی را بدین‌گونه تلقی‌کنیم عنان آن رها می‌شود و درهرزمینه به هرجاکه بخواهد رو می‌کند؛ ولیکن البته صاحب چنین فکری حق نداردکه برخلاف آنچه خود او پذیرفته است سخن گوید واگر چنین‌کند می‌توان‌کسی راکه مقصود دیگری دارد براو رجحان نهاد. و اوکسی است‌که درآزاد شمردن خویشتن تاحدی فرامی‌رود که چون با امور واقعی بدیهی روبه‌رو شود به‌آسانی به‌قبول آنها گردن نهد وعقل را برخلاف عقل به‌کار نیندازد.

البته با رد یك نیمه ازایراد ممکن‌است با این خطر روبه‌رو شویم که نیمهٔ دیگر آن به‌قوت بیشتر برما وارد آید. اگرفکرمردم قرون وسطی تا این حد استقلال داشته ودرمسیر حقیقی فلسفی به راه افتاده پس ارتباط آن با دین مسیح چه بوده است؟ خلاصه ، اصحاب‌نظر در قرون وسطی با تمسك به فلسفه آیا ازدین مسیح عدول نکرده‌اند؟- دفاع ازفکر قرون وسطی دربرابر چنین حمله‌ای ممتنع نیست ولیکن البته اشکال مهمی است ونباید آن را خوارمایه پنداشت. منتهی باید ازکسانی که فلسفهٔ قرون وسطی را انکار دارند خواستار شدکه درایراد خود به دواصل متناقض استناد نکنند. اگر برحکمای قرون وسطی خرده بگیرندکه اساس فلسفی تفکررا منحل‌کرده ودراعتقاد دینی مستهلك ساخته‌اند این ایراد را می‌توان دریافت وبه تأمل دربارهٔ آن پرداخت؛ برعکس اگر براینان ملامت روا دارندکه اصول عقاید مسیحی را به‌نحوه‌ای ازتفکر فلسفی تأویل‌کرده‌اند این سخن را نیز می‌توان معقول ومفهوم انگاشت؛ آنچه هرگز نمی‌توان قبول داشت این است‌که هردو ایراد را باهم وارد سازند. هرگاه اصحاب نظر درقرون وسطی تا بدان پایه فیلسوف بوده‌اندکه اصول دین مسیح را برای حفظ تمسك خود به فلسفه تباه ساخته‌اند اهل انکار چه حق آن دارندکه آراء فلسفی اینان را ازتاریخ فلسفه حذف‌کنند؟ اما اگر برعکس تفکرفلسفی را فدای اعتقاد دینی مسیحی ومقتضیات آن کرده‌اند چگونه می‌توان اینان را متهم داشت‌که ازمسیحیت عدول کرده وانحراف جسته‌اند؟

حقیقت تاریخی را مابین اموری‌که درمعرض این‌دو ایراد متناقض است می‌توان یافت واین امر بینابین بدان سبب حقیقت است که با واقعیت مطابقت دارد. ایراد اول که فلاسفهٔ مسیحی افکار خودرا تاحد افراط وقف فلسفه کرده‌اند مبتذل‌ترین وکهنه‌ترین ایراداتی است که براین فلاسفه وارد آورده‌اند. هم امروز نیز هواداران آئین

پرتستان خودرا مکلف می‌بینندکـه «درمقابل تعـرض افکارکفّار برکلیسای مسیح به‌پا خیزند.» ویکی ازمقاصد اصلی‌که اصحاب تجدد مذهبی درقرن شانزدهم پیشنهاد همت خود ساختند همین بود[۱۲]. این مطلب حقیقت دارد ودرتأیید آن قطعات بسیار ازمتون آثار لوتررا می‌توان درصورت احتیاج شاهد آورد. اما این ایراد به ضرورت و دراساس خود اختصاص به مذهب پرتستان ندارد. مالبرانش بی‌آن‌که پرتستان باشد ازتمایل اصحاب مدرسه به فلسفهٔ کفار یونان به تلخی تمام شکوه‌ها راند وآن را «فلسفهٔ مارگونه»[۱۳] خواند. اراسموس[۱۴] تابع لوتر نبود وهرگز نخواست تا چنین شود ولیکن این امر مانع مشارکت او با لوتـر دراعتراض بـرامثال آلبرتوس‌کبیر وتوماس آکوئیناس ودونس اسکوتوس بدان سبب‌که درقرون وسطی افکار ارسطو را باتعالیم انجیل مختلط ساخته‌اند نگردید. یعنی او نیزبرآن رفت‌که «فلسفهٔ مسیح» برکنارماندن ازهرگونه فلسفه‌ایست، یا خود همان انجیل است. درخود قرون وسطی نیزچنین شد، یعنی قرنها قبل از آن‌که عصر تجدد مذهبی پیش آید امثال پیترو دامیانی[۱۵] و همهٔ مخالفان جدل وخود پاپهـا متکلمین مسیحی را با آب‌وتاب تمام از خطری‌که ازطریق فلسفه به‌ایمان روی‌آور شده بودند برحذر داشتند. می‌دانیم که‌گرگوریوس نهم[۱۶] با چه شدتی به‌استادان‌کلام دردانشگاه پاریس اخطارکردکه فلسفه به‌جای این‌که خادم‌کلام بماند مخدوم آن می‌گردد ومتکلمان‌کـه می‌بایست به‌وجود خدا قائل باشند اینك به حلول خدا مائل شده‌اند وکاری می‌کنندکه طبیعت بررحمت سبقت گیرد وآثار حکما جانشین‌کلام خدا شود وتابوت عهد[۱۷] درجوار بت «داجون»[۱۸] جای‌گیرد و چون می‌خواهند ایمان دینـی را با عقل طبیعی مسجل سازند ایمان را ازمصرف می‌اندازند زیرا آن‌جاکـه مطلب را بتوان به حکم عقل اثبات‌کرد محلی برای اعتقاد به حکم ایمان نمی‌ماند. شخصی‌که درمقام پاپ همهٔ سعی خودرا برای حمایت

ازدانشگاه پاریس ونجات آن مبـذول داشت خطاب به این دانشگاه به بانگ بلند ندا درداد کـه متکلمان نباید خودرا به صورت فلاسفه درآورند[۱۹]. شواهد متعدد ازجوانب مختلف مارا وادار به قبول این مطلب می‌سازد که دراین میان مانعی برای عنایت اهل دیانت به فلسفه بود واین مانع با ماهیات این امور ارتباط داشت؛ واینك باید این مانع را به‌دقت معلوم ساخت وماهیت آن را چنان‌که باید معلوم کرد.

این ایراد بالذات جنبهٔ دینی داشت وکسانی که این ایراد را می‌گرفتند به‌نام دفاع ازدین مسیح البته باتصور خاصی که ازاین دین داشتند چنین می‌کردند. خطری که فلاسفهٔ مسیحی را ازآن برحذر می‌داشتند این‌بود که مبادا انسان را برحسب قول قدمای یونان به‌طبیعت تأویل کنند وآیات انجیل وتعالیم پولس راکه حکایت ازرحمت دارد به دور افکنند. هیچ تأکیدی صحیح‌تر ازاین‌نمی‌توانست بود وهر کسی که مصالح دین مسیح را منظور می‌داشت مدام می‌بایست این انذار را مفید یا حتی لازم شمارد که نبـاید هرگز ازتأثیر صلیب مسیح غفلت یافت[۲۰]. صرف‌نظر ازاین قاعـده صرف‌نظر ازدین مسیح بود؛ منتهی می‌بایست مراقبت گردد تا ازاین حقیقت نتائجی که با حقایق دیگـر وخاصه با حقیقت فلسفه تعارض جوید تحصیل نشود. اراسموس به‌نام دفاع ازاصالت انسان[۲۱] برقرون وسطی خرده می‌گرفت که انجیل را به فلسفه آلودند، وبرآن بود که باید با صرف‌نظر از دونس اسکوتوس وتوماس آکوئیناس وبوناونتوره به‌نص کلام مقـدس رجوع کرد[۲۲]. فرض کنیم که او حق داشت، حتی قبول کنیم کـه تذکار این مطلب به حکمای مسیحی که فلسفه نباید انجیل را ازیاد آنان ببرد لازم بود؛ اما باید ببینیم که اراسموس به چه حقی به‌دنبال کلام می‌گفت که انجیل خود فلسفه‌ایست؟ آیا او یقین داشت که مسیحیان با این‌که حقی جز تمسك به‌انجیل وکلیسا ندارند وبا اکتفاء به‌دین ازهرچیزی بی‌نیـاز می‌شوند باز ناگزیرند ازاین‌که دارای فلسفه‌ای باشند؟ یا باید برآن

بود که انجیل جزمجموعهٔ تعالیم اخلاقی طبیعی نیست، وبدین ترتیب هر گونه جنبهٔ دینی را ازآن سلب کرد ودین مسیح را به دستاویز نجات آن ازمیان برد؛ یا باید جنبهٔ الهی ودینی انجیل را محفوظ داشت، و دراین صورت چگونه می‌توان هنوز آن را فلسفه‌ای به شمارآورد؟ پس برای اجتناب ازتناقض باید قول اراسموس را به‌کنار نهاد وراه دیگری جست.

بیان لوتر قوی‌تر بود ولااقل نشان ازصفا داشت. او می گفت «اخلاق ارسطو تقریباً به‌تمامی بدترین دشمن فضل ورحمت است» ازاین پس درمیان این‌دو نمی‌توان کاررا به داوری فیصل داد. نه‌تنها دین مسیح فلسفه ندارد بلکه فلسفه چون جز به معنی جهل نیست هر گز با انجیل سازگار نخواهد شد. درمیان شاگردان او نیز کسانی که بدین پایه از افراط در این‌باره حکم نمودند بسیار کم بودند. با این همه‌حتی آنان که ازقبول نتائج رأی اوبه‌تمام قوت امتناع کردند حقیقتی‌راکه‌از دیرباز گرگوریوس نهم وبسیاری از اهل کلام درقرون وسطی بیان داشتند وآن‌همه کوشیدند تامبادا مورد غفلت قرار گیرد نمی‌توان‌ازیاد برد، وآن حقیقت این‌بود که مسیحیت ازآن لحاظ که دین است باید به‌طور اعم ازهر گونه فلسفه‌ای وبه‌طور اخص ازفلسفهٔ مسیحی [قرون وسطی] متعالی بماند.

شایسته است که دربارهٔ این نکته تأکید کنیم، زیرا غفلت ازآن منشأ بعضی‌ازدقیق‌ترین اقسام سوءتعبیر شد که دوام بسیارآورد. ازلحاظ لوتروکسانی که به‌حکم منطق ازاو تبعیت دارند – ووجودشان درحکم کیمیاست – هیچ گونه سوءتعبیری ممکن نمی‌آید، زیرا اینان دین مسیح را به‌صورتی تصور می کنندکه فلسفهٔ طبیعت درآن نمی‌تواند بود. ولیکن کسانی که حقانیت فلسفه را انکار ندارند وآرزو می کنندکه دین مسیح به‌تمامی با فکر فلسفی بیامیزد برآنندکه فلسفهٔ مسیحی رؤیائی است که همواره به حالتی ازابهام درمرحلهٔ امکان خواهد

ماند و به‌تحقق نخواهد پیوست. اینان می‌گویند که فلسفهٔ مسیحی در گذشته وجود نداشته است و هم‌اکنون نیز وجود ندارد، ولیکن ممکن خواهد بود که به‌وجود آید و البته روزی به‌وجود خواهد آمد، مشروط بر این که عمر کسانی که در این رؤیا به سر می‌برند برای تماشای تحقق آن کفایت کند، و این تردید از آن روست که آنچه اینان در رؤیای خود می‌بینند از جملهٔ امور ممکن الحصول نیست. این اشخاص ناراضی آنچه می‌جویند در فلسفهٔ قرون وسطی نمی‌یابند، ولیکن باید دانست که از طریق انکار نیز به مقصدی که دارند نائل نمی‌شوند زیرا درواقع چیزی را می‌خواهند که هرگز نمی‌تواند بود. اینان فلسفه‌ای می‌جویند که حقیقةً فلسفه باشد ولیکن درهمان حال که فلسفهٔ محض است و مقرون به‌دقت عقلی است تمام احوالی را که درمرحلهٔ استعلاء روحانی حاصل می‌آید واختصاص به مابعد طبیعت دارد وخاصهٔ دین مسیح وممیز این دین است دربر گیرد. اینان بیهوده می‌کوشند تا جریان حال باطن دربین طبیعت ورحمت، رمز آسای محبت، اسرارحیات علوی درخدا ودرما، وامثال این عقاید – که دین مسیح هرگاه فاقد آنها باشد دیگر همان که هست نخواهد بود – جملگی را درمجموعهٔ همین فلسفه‌ای که به‌نام فلسفهٔ مسیحی همواره درانتظار آن به سر می‌برند جای بخشند وچون این خصوصیات را درفلسفه‌ای که ازاین پیش به‌نام فلسفهٔ مسیحی پدید آمده است نمی‌بینند تعلق آن فلسفه را به مسیحیت انکار کنند[۲۳].

وحال آن که درست به‌همین سبب که فلسفهٔ مسیحی فاقد این خصوصیات است آن را می‌توان فلسفه دانست وتنها به‌همین نام نامید. وچون اشتمال فلسفه بر این مطالب در حکم اجتماع نقیضین است ازهمین‌رو هرگز فلسفهٔ مسیحی به‌صورتی که بتواند حاکی ازاین امور باشد به‌وجود نخواهد آمد. باید محل وموقع فلسفه را درجملهٔ آنچه حکمت مسیحی نام می‌گیرد و فلسفه جزئی از این حکمت است و این

حکمت علاوه‌بر آن اجزاء دیگری را نیز شامل است وبه همین‌سبب این هردورا نمی‌توان معادل یکدیگر شمرد، تعیین کرد. نمی‌توان از جزء توقع داشت که‌باحفظ ماهیت‌خود عین کل باشدواگر چنین کنیم‌هم‌جزء وهم کل را ازمیان می‌بریم. پس اگر برفلسفهٔ قرون وسطی ایراد بگیریم که فلسفهٔ مسیحی نیست ودلیل ما این باشد که احکامی که اصحاب این فلسفه راجع به‌طبیعت وهیولای اولی[۲۴] ووحدت یاکثرت صور صادر نمی‌کنند مفید فوائد اساسی برای نجات روح بشرنیست، یا برعکس آنچه مفید فوائد اساسی برای نجات روح بشر است محلی دراین فلسفه ندارد هم نسبت به معنی فلسفه جاهل مانده وهم ازمفهوم حقیقی دین مسیح غفلت کرده‌ایم. اصحاب‌نظر درقرون وسطی هم معنی فلسفه وهم مفهوم مسیحیت را چنان‌که باید دریافته بودند، وازهمین‌رو مصمم برآن شدندکه دنبالهٔ فلسفهٔ یونان را بگیرند ودرتکمیل آن بکوشند ودراین کوشش موفق شوند. کسانی که دراین باره تردید می‌کنند ازاین روست‌که فلسفهٔ قرون وسطی را درغیرمورد آن، یعنی دردیانت، می‌جویند ونمی‌یابند.

اینان می‌گویند آیا درتاریخ فلسفه نمی‌توان به‌یك اصل اصیل مسیحی راه جست‌که درآراء حکمای قرون وسطی ازکتاب مقدس اقتباس شده وهمین اصل به وساطت همین فلاسفه به نفس فلسفه راه جسته باشد؟– برفرض این‌که چنین بگوئیم ازاین مطلب هیچ فایده‌ای برای انکار وجود فلسفهٔ مسیحی واصالت این فلسفه مطلقاً نمی‌توان تحصیل کرد. مسیحیانی که فیلسوف بودند یا می‌خواستند فیلسوف بمانند یا فیلسوف بشوند ازهمان ابتدا با حسن ذوق خود دریافتندکه نبایست با تمسك به‌انجیل فرقهٔ دیگری برسایر فرقه‌های فلسفی بیفزایند. مشاهدات مورخین نیز حکایت ازاین داشت‌که براثر تعالیم انجیل دگرگونی ناگهانی دروضع مسائل مربوط به علم نفس وعلم طبیعی وعلم مابعدطبیعت وعلم اخلاق حاصل نیامد. ازهمین‌رو اینان نیز برآن

شدند که تغییری که از آئین مسیح در فلسفه وارد آمد بدین صورت نبود که دستگاه فلسفی جدیدی بر دستگاههای قدیم افزوده شود، بلکه بدین صورت بود که این آئین از همهٔ آن عقاید فراتر رود. بشارت عهد جدید وعدهٔ نجات بود و وحی انجیل کلید مسألهٔ هیولای اولی را در کف مردم نمی‌نهاد. تنها مأخذی که قبل از ظهور مسیح و بعد از آن برای استفادهٔ فلاسفه در این باره وجود داشت نتائجی بود که حکمای یونان با سعی وجهد و تأمل و تأنی به مرور قرون فراهم آوردند و در معرض استفادهٔ اینان نهادند. اگر اینان از همین‌جا سیر فکری خویش را آغاز کردند تنها بدین سبب بود که مأخذ دیگر در برابر نظر نداشتند. پس فلسفهٔ مسیحیان نمی‌توانست جز ادامهٔ فلسفهٔ یونان باشد؛ منتهی باید دانست که فلسفهٔ یونان هرگاه توانست به‌وسیلهٔ این فیلسوفان مداومت پذیرد تنها بدین سبب بود که اینان مسیحی بودند.

دین مسیح فلسفهٔ تازه‌ای به‌این فلاسفه عرضه نمی‌داشت، بلکه اینان را به‌صورت مردمان تازه‌ای درمی‌آورد و با تولد جدیدی که اینان می‌یافتند فلسفه نیز که احتیاج مبرم به‌تجدید حیات داشت از نو متولد می‌شد. افکار فلسفی افلاطون و ارسطو و دموکریتوس[۲۵] و اپیکورس[۲۶] و تعالیم اخلاقی رواقی ثمرات خود را داده بودند و اگرچه وجود امثال سنکا[۲۷] و اپیکتتوس[۲۸] و مارکوس اورلیوس[۲۹] مانع از این می‌شود که به زوال افکار آنان در این زمان بتوان حکم کرد ولیکن می‌توان گفت که هر میوه‌ای که از این درخت می‌رست از همان قبیل بود که مردم از آن پیش دیده وچیده بودند، و هر بار که در قرون اولیهٔ عهد مسیحی این درخت کهن سرسبز شد و میوهٔ تازه‌ای داد بدان سبب بود که از حیات دینی جان گرفت و رونق پذیرفت. حیات مسیحی همه جا در کار بود. حیات مسیحی غالباً در همه جا مشهود می‌شد؛ افلوطین خود مانند اریگنس شاگرد آمونیوس ساکاس بود و این حکیم مانند شاگردان خویش از وجود مسیحیت اطلاع داشت. آنگاه که فیلسوفان

مسیحی به‌کارآغاز کردند انجیل مانند قبائـی به رنگ تازه بردوش فکر کهن افتاده بوده فلاسفهٔ غیرمسیحی دربارهٔ تعالیم انجیل بحث و فحص می‌نمودند، به نقد و رد آن می‌پرداختند، ولیکن چون به مسائل فلسفی یونانی روی می‌آوردند تا بحث دراین مسائل را با فکر تازه‌ای آغاز کنند چه می کردند؟ آنچه مسلم است این که اینان رمزحیات دینی خویش را دراین فلسفه نمی‌جستند، چه این حیات منشأ دیگری داشت؛ ولیکن درضمن نمی‌توانستند خودرا ازفیض این حیات دربحث راجع به مسائل فلسفی وسعی درحل‌آنها ممنوع دارند. فلاسفهٔ قرون وسطی جزاین نکردند، کاری را که درسدهٔ دوم آغاز شده بود ادامه دادند وآن را به دورهٔ کمال خود نزدیك ساختند.

اگرواقعاً وجود فلسفه‌ای، ولوفلسفهٔ مسیحی باشد، برای دین مسیح ضرورت نداشت، باید دید چرا چنین فلسفه‌ای به‌وجود آمد؟ به‌عبارت دیگر چرا دنیای مسیحی درقرون وسطی فلسفه‌ای برای خود حاصل کرد؟ جواب این سؤال را می‌توان به سادگی بسیار چنین بیان داشت که چون مسیحیانی پدید آمدند که فیلسوف بودند فلسفهٔ مسیحی نیز می‌بایست پدید آید، والا مسیحیان را نـه چیزی به‌تفلسف ملزم می‌ساخت ونه ازآن برحذر می‌داشت. حقیقت امر این است که وجود فلسفهٔ مسیحی اگرحقاً اجتناب‌ناپذیر نبود واقعاً چنین شد. درگذشته چنین پیش آمد، اکنون چنین است وازاین پس نیز مادام که مسیحیانی باشند که به تفکـر پردازند چنین خواهد بود. این ضرورت ناشی از ماهیت مسیحیت که همان فضل ورحمت خداست نیست، بلکه ناشی از شیئی است که مشمول این فضل ورحمت است، وچنین شیئی چون شیء طبیعی است ناگزیر درمعرض بحث خاص فلسفی است، آن‌گاه که شخص مسیحی دربارهٔ شیئی که حامل رحمت حق است فکر می کند فیلسوف می‌شود.

اگرمی‌توانستیم نتیجه‌ای‌ازهمهٔ نتائج این بحث تفصیلی‌تحلیلی

استنتاج کنیم می گفتیم که مقصد اساسی فلسفهٔ مسیحی این است که انسان ازطریق تفکر وتدبّـر موجودیت طبیعت را تصدیق کند وآن را در اندرون خود نیکو بدانـد. یونانیان به‌این حقیقت جز به‌طور ضمنی تلویحی واقف نبودند، زیرا ازبدایت وغایت طبیعت غفلت داشتند. البته چون عموماً بـرخلاف این معنی حکم می کنند ممکن‌است رأی ما را دراین باره خرق اجماع بینگارند ولیکن شواهدی ازواقع امرمی‌توان برای اثبات صحت آن آورد وآرائی که دراین باب متداول شده است سوء تعبیری بیش نیست، وازجملهٔ آنها سوء تعبیر اقـوال آباءکلیسا وحکمای‌قرون وسطی دربارهٔ فساد طبیعت است. بدین‌معنی که آنچه حکما دربارهٔ وقوع فساد درطبیعت گفته‌اند به خطا حمل براین شدکه اینان طبیعت را فاسد می‌انگارند وبدین ترتیب نه‌تنها دربارهٔ تشخیص احساس این اشخاص مرتکب خطا شدند بلکه اینان را قائل به رأیی شمردندکه منکر آن بودند ومنکر رأیی پنداشتندکـه نه‌تنها آن را تصدیق داشتند بلکه ضمناً واقف به‌این نکته بودندکه انکار چنین حکمی به منزلهٔ خروج ازدین مسیح است. چگونه چنین خطائی درتشخیص آراء این حکما دربارهٔ طبیعت به‌وقوع پیوست. البته علل وقوع آن فراوان است وپیچیدگی بسیار دارد، ولیکن لااقل درتأثیر یکی ازاین علل شکی نیست وآن تغییروجههٔ مسیحیت وانقلاب ماهیت آن درعصر تجدد مذهبی است وشیوع طریقت یانسن[۳۰] ممّد ترویج وتسجیل این رأی گردید.

آنچه دربارهٔ مسیحیت قرون وسطی صادق نبود دربارهٔ دین مسیح به‌صورتی که دردورهٔ تجدد مذهبی تلقی شد صادق آمد. یهودیان ویونانیان ورومیان‌که مخاطب تعالیم انجیل بودند هـرگز به‌خاطر هیچ‌یك ازآنان خطور نکرده بودکـه این تعالیم مستلزم نفی‌طبیعت حتی درحال هبوط آن یا مقتضی سلب اختیار ازانسان باشد. بلکـه درست برعکس این بود ودرقرون اولیهٔ کلیسا شخص مسیحی درحد

متوسط دربین طرفین افراط قرار داشت، یعنی نه مانند مانی بالذات نفی‌خیر ازطبیعت می‌نمود ونـه مانند پلاگیوس ضرورت رحمت را برای نجات طبیعت ازصدمات وارده برآن منکربود. آوگوستینوس خود با این‌کـه به معارضه با اتباع پلاگیوس پرداخت وازهمین‌رو مجتهد رحمت[۳۱] لقب گرفت ولیکن دردفاع ازاختیار انسان وقـدرت انتخابی که به‌آدمیان تفویض شده است نیزقصور نورزید وبه همین‌سبب حق آن داشت‌که صاحب اجتهاد دربارهٔ اختیار نیز به شمارآید، چه او پیش ازآن‌که پلاگیوس را بشناسد شروع به‌تألیف رساله‌ای «دربارهٔ انتخاب اختیاری»[۳۲] کرد ودربحبوحهٔ مبارزه با طریقت پلاگیوس نیز نگارش مطلبی را «دربارهٔ رحمت خدا واختیار بشر»[۳۳] لازم شمرد. اگر بخواهیم باکسانی آشنا شویم که از«انتخاب تعبّدی» سخن گفته‌اند باید به لوتر روی آوریم. این اعتقاد نخستین‌بار مقارن باتجدد مذهبی به میان آمدکه رحمت خدا موجب نجات انسان شود بی‌آن‌که آن را دیگرگون سازد، عدالت خدا مایهٔ بازخرید فساد طبیعت می‌شود بی‌آن که طبیعت را زنده دارد، مسیح ازمعاصی شخص عاصی درمی‌گذرد بی‌آن‌که اورا بهبود بخشد. اما به‌تدریج وبا مرور زمـان‌که مذهب کاتولیك قرون وسطی نفوذ خود را از دست می‌داد وجههٔ نظر روی به دیگرگونی نهاد واین مذهب رفته رفته با تعبیر خاصی‌که اصحاب تجدد مذهبی ازمسیحیت می‌کردند اشتباه شد، وحال آن‌که این تعبیر به منزلهٔ نفی عقاید قرون وسطی بود، وازاین پس فلسفهٔ قرون وسطی به‌صورت دستاویز دروغین‌که دیگر نمی‌توانست‌کسی را بفریبد جلوه کرد، یا اگر درشأن آن قائل به تخفیف واغماض شویم لااقل بایـد بگوئیم‌که به مثابهٔ سوءتعبیرساده‌ای ازفلسفه تلقی شد.

درحقیقت، اگربگوئیم‌که حکمای قرون وسطی دوام وثبات طبیعت را درعالم، بسبب ارتکاب معصیت ازجانب آدم، انکار داشتند چگونه می‌توانند اینان را جداً طالب علم طبیعت وعلم اخلاق بشمارند

یا قائل به‌اعتبار علم مابعدالطبیعه که ناگزیر براساس همین علم طبیعت وعلم اخلاق می‌بایست تأسیس شود بینگارند؟ چون بنابراین فرض آنچه مورد خاص تفکرعقلی نظری درنزد یونانیان بود ازمیان می‌رفت دیگر تفکرفلسفی به چه امری می‌توانست تعلق گیرد؟ اگر براین فرض ایراد بگیرندکه پس کسانی چگونه توانستند درقرون وسطی جزء فلاسفه باشند دررفع این ایراد می‌گویندکه اینان درحق خودگمان فیلسوفی می‌بردند بی‌آن‌که فیلسوف باشند؛ چه ، نفس اعتقاد اینان به‌دین مسیح مانع ازاین می‌شدکه به فلسفه روی آورند. واگر اعتقاد دینی مسیحی واقعاً براین منوال باشدکـه اینان فرض کرده‌اند حق مطلب دربارهٔ فلسفهٔ قرون وسطی جزاین نخواهد بود. آنجاکه ارادهٔ آزاد درمیان نباشد درافتادن با رذائل یا به‌دست‌آوردن فضائل معنی نخواهد داشت، ودراین‌صورت دیگر محلی برای علم اخلاق نخواهد ماند. آن‌جاکه عالم طبیعت را دستخوش فساد بینگارند چرا بایدکسانی وقت خویشتن ضایع سازنـد تاکتاب ارسطو را دربارهٔ طبیعت بخوانند وبیاموزند؟ واین بنابه‌قول لوتر به‌منزلهٔ آن است‌که‌کلامی راکه لغو می‌انگارند مایهٔ بلاغت شمارند[۳۴]. خلاصه ، اگرمسیحیان نخستین نیز دین خودرا به‌همان صورتی‌که لوتر تصور می‌کرد دریافته بودند فلسفه‌ای به‌نام فلسفهٔ قرون وسطی به‌وجود نمی‌آمد واینـان به‌جای این‌کـه آثار صاحب‌نظران یونان را تکمیل کنند می‌بایست مانند او خواندن آنها را ممنوع سازند وفلسفه را درحکم طاعونی بدانندکه شیوع آن درحکم غضب خدا برمردم به شمار می‌آید.

تنها اشکالی‌کـه می‌توان برچنین رأیی وارد آورد وآن را ایراد صحیح وصائب شمرد این است‌که مسیحیان قرون وسطی درست درموقف مخالف جای داشتند ولوتر خود به‌خوبی به‌این نکته واقف بود وازهمین‌رو هرگز نمی‌توانست این گناه را برآنان ببخشاید. لوتر همهٔ فیلسوفان‌ومتکلمان قرون‌وسطی را درزمرهٔ کفار به شمارمی‌آورد،

زیرا اینان گمان می‌بردند که طبیعت[۳۵] عالم پس ازمعصیت آدم هم‌چنان دوام آورده است وچون رحمت خدا به‌نجات آن تعلق گیرد خود می‌تواند به‌کار افتد وپیش رود ونیکو شود. بوناونتوره و توماس آکوئیناس اگر می‌شنیدند که کسی آنان را درسلك کفار کشیده است تعجب می کردند ولیکن مابقی این نسبت را به رضا ورغبت می‌پذیرفتند وچون ما این نکته را دریابیم بالطبع به‌وجود فلسفهٔ قرون وسطی باید اذعان کنیم، همان‌طور که واضع تجدد مذهبی نیز می‌بایست به‌حکم رأی خاص خویش چنین فلسفه‌ای را تخطئه کند. به‌همان دلائلی که لوتر خودرا ازفلسفه ممنوع می‌دید اینان می‌بایست دارای فلسفه باشند. چه ، اینان به‌همان شدتی که متمسك به رحمت خدا بودند طبیعت را نیز، هم بدان سبب که آفریدهٔ خداست وهم بدان سبب که خدائی برای نجات آن تن به مرگ سپرده است، گران‌بها می‌شمردند. اینان درهمان حین که به حقارت انسان اعتراف داشتند به‌عظمت او نیز واقف بودند. می گفتند که آدمی هرچه بیشتر به‌لیاقت خویشتن واقف شود بهتر به جلالت خدا پی می‌برد وحتی برای این‌که فرّایزدی را به‌خدا منسوب دارد براو لازم می‌آید که چنین فرّی را بشناسد: «چه شأن وشرفی دراین است که چیزی را بشناسند بی‌آن‌که به‌داشتن آن دانا باشند؟»[۳۶] این سخن ازقدیس برنار است ومی‌دانیم که او کسی نیست که ازطریق افراط درتبرئهٔ طبیعت مرتکب معصیت شده باشد. اما چون این متکلمان صنع صانع را هابط وضایع نمی‌شمارند این عمل را مفید می‌انگارند که درجستجوی خالق به‌خلق او روی آرند یا مانند پزشکان شکیبا وبردبار درپی‌آن برآیند که ازطریق مطالعه درامراض آدمی به‌صورت اولیهٔ صحت راه جویند تا دوائی راکه برای شفای او لازم است فرانمایند. ولیکن بی‌آن‌که روان را بازشکافت چگونه می‌توانند به مداوای آن پرداخت وبی‌آن‌که تن را بازبینند چگونه می‌توانند روان را دریابند وبی‌آن‌که ازجهان آگاه شوند چگونه می‌توانند تن

راکه جزئی ازآن است بشناسند. البته علم به‌این امور برای تعلیم نجات یا تحصیل آن ضرورت ندارد. ولیکن هرگاه علمی برای رستگاری که همان علم الهی است وضع کنند چگونه می‌توانند راه رستگاری جهان را درچنین علمی فرانمایند بی‌آن‌که ازشناختن خودجهان فارغ باشند؟

اما علم به‌جهانی که انجیل قصد نجات آن را داشت مستفاد ازخود انجیل نبود. عهد جدید نیزمثل عهد عتیق تعلیم چنین علمی را برعهده نداشت. متفکران قرون وسطی می‌بایست دوگونه مسؤولیت برعهده گیرند. یعنی هم به‌تدوین فلسفه‌ای برای طبیعت وهم به‌تأسیس علم الهی یا علم مابعدطبیعت پردازند وعلم اول را با علم ثانی درضمن مجموعهٔ واحدی که اجزاء آن مرتبط به‌یکدیگر باشد بگنجانند. اگر چنین اقدامی را قبل ازهرگونه تجربه‌ای زیان‌آور بینگاریم ازاصلی که پایهٔ چنین اقدامی است غفلت می‌کنیم. چگونه می‌توانیم علم رحمت را مخل درعلم طبیعت بینگاریم، وحال آن‌که مقصود ازرحمت تکمیل طبیعت پس ازاحیاء آن است؛ وبالعکس چگونه می‌توانیم علم طبیعت را هرگاه مطابق مطلوب باشد منافی علم رحمت بشماریم، وحال آن‌که طبیعت موردی است‌که رحمت بـدان تعلق می‌گیرد؟ تنها می‌بایست چنین‌کوششی را آزمایش‌کرد واین آزمایش جـز با فلسفهٔ یونـان نمی‌توانست صورت پذیرد، زیرا فلسفهٔ یونان تنها فلسفهٔ آن زمان بود وصرف‌نظر ازآن امکان نمی‌یافت.

به همین سبب آباءکلیسا وفلاسفهٔ قرون وسطی همین راه را درپیش‌گرفتند وفلسفهٔ خودرا به دومعنی ازفلسفهٔ یونان آغازکردند. مقصود این است‌که اگرچه ازمبدأ افلاطونی وارسطوئی درطریق تفکر فلسفی به حرکت آمدند رفته رفته ازاین راه جدا شدند، ولیکن در همان حین‌که راه خود جداکردند چیزی ازآنچه درمبدأ گرفته بودند با خود داشتند. بدین ترتیب شخص افلاطون وشخص ارسطو درزمان ماضی ازتاریخ برهمان منوالی کـه بودند برجای می‌ماندند، ولیکن

فلسفهٔ این دوحکیم تجدید حیات می‌یافت وبا مداومت درهمین حیات جدیدکاری راکه درابتدا قصد آن نداشت برعهده می‌گرفت. قرون وسطی ازحیث فلسفه‌ای‌که داشت مدیون افلاطون وارسطو بود. این دوتن بودندکه مفهوم فلسفه را به مردم این زمان آموختند – وآن را حاصل‌کامل تعقل[۳۷] دانستند – مسائل عمدهٔ فلسفی واصولی‌که حل این مسائل برآنها مبتنی می‌شود وصناعاتی‌که این مسائل درضمن آنها توجیه می‌گردد جملگی ازاین دوتن مستفاد شد. وامی‌که قرون وسطی ازیونان برذمّهٔ خود می‌گرفت سنگین بود وهمه‌کس برآن وقوف دارند، ولیکن وامی هم‌که برگردن یونان نهادند اندك نیست وکمتر کسی ازآن آگاه است. زیـرا ازدینی‌که قـرون وسطی به تبلیغ آن می‌پرداخت فوائدی به فلسفهٔ یونان رسید، این فلسفه ازحیاتی‌که خاص این دین بود جان‌گرفت وبدین‌گونه بودکه به راه تازه‌ای افتاد.

خصوصیت فلسفهٔ قرون وسطی‌که گـاه باعث تعجب می‌شود ازهمین‌جاست. هرچه بیشتر تفاسیری راکه درقرون وسطی برکتب ارسطو نوشتند می‌خوانیم بیشتر به این مطلب اذعـان می‌کنیم کـه نویسندگان آنها ازمعنی‌کاری‌که به‌انجام می‌رسانیدند به‌درستی آگاه بودند. توماس آکوئیناس می‌توانست اوراق بسیار راجع به‌کـتاب «مابعدالطبیعهٔ» ارسطو بنگارد بی‌آن‌که درضمن آن برما معلوم دارد که آیا ارسطو به‌خلق جهان اقرار یا آن را انکارکرده است. چه ، او به‌خوبی می‌دانست‌که ارسطواعتقاد به‌خلقت نداشت، ولیکن می‌خواست این‌نکته را روشن سازدکه با وجود غفلت ارسطو ازاین‌حقیقت می‌توان با اتکاء به‌اصول حکمت او اعتقاد به‌خلقت را حفظ‌کرد، مشروط براین که دراین اصول بتوان تعمقی نمودکه او خود بدان نرسیده بود، اما همین تعمق موجب می‌شودکه برحقانیت این حکمت بیفزاید وموافقت آن با مقتضیات ماهیت خود بیشترشود. پس بایدگفت‌که حکمای قرون وسطی به عنـوان تاریخ‌نگار به فلسفهٔ یونان رغبت نـداشتند. اگر

می‌خواستند ازلحاظ تاریخی به‌فلسفهٔ ارسطو بنگرند می‌بایست به‌نقائص این فلسفه نیـز مانندکمالات آن توجه‌کنند، یعنی اگر می‌خواستند شخص ارسطو را چنان‌که بوده است بشناسند می‌بایست بدانندکه او خود چگونه اصول این فلسفه را برحق می‌دانست نه این‌که فلسفهٔ او حاوی چه حقایقی بود، وبدین ترتیب درعین اعتراف به جلالت قدر ارسطو حدود صحت عقاید اورا نیـز معلوم دارند وهمین سخن را می‌توانیم دربارهٔ افلاطون نیز برزبان رانیم. اما آنچه حکمای قرون وسطی ازاین دوتن می‌خواستند برعکس این بود، یعنی این حکما درپی آن نبودندکه آنچه راکه درکتب ارسطو وافلاطون می‌تـوان برحق دانست معلوم دارند، زیرا اگر عقایدی ازاینان دراصل خود مقرون به صحت نمی‌بود ازاین پس دیگـر نمی‌توانست به حقیقت پیونـدد. استیفای این مطلب کار ظریف ودقیقی بود، ولیکن بوناونتوره وتوماس آکوئیناس و دونس اسکوتوس بنـای این کار را با استواری بسیار نهادند. روشی که به‌کار می‌بردند خالی ازتصنع بود زیرا اصول تفکر را ازتصلب دور می‌داشتند وازهمین‌رو مانع زوال آنها می‌شدند وتا آن‌جاکه میسربود دراین اصول قائل به توسّع شدند. بدین تـرتیب سلسلهٔ افکاررا به‌حدی امتداد وانتشار دادندکه جمیع اقسام نتائجی راکه از آنها مستفاد می‌شد به‌دست آوردند و باتمام وجوه حقیقت‌تاآن جاکه می‌توانست با این اصول ارتباط جوید آشنا شدند. ازهمین‌رو بایدگفت‌که اگر کسانی خوش دارندکه قرون وسطی را دورهٔ شرح وتفسیر شمارند بهتر آن است‌که نام آن را دورهٔ حکمای شارح ومفسر بگذارند وجائز نیست‌که براینان طعنه زنندکه چرا با این‌که پیوسته نام ارسطو را برزبان داشته‌اند سخنانی‌که ارسطو خود نگفته بود به‌نام او بازبسته‌اند. چه ، اینان هرگز دعوی نگارش تاریخ فلسفه نکرده‌اند وخودرا به‌جای این‌کـه درسلك تاریخ‌نگاران بدانند جـزء فلاسفه شمرده‌اند واهل تاریخ درصورتی حق نکوهش اینـان را دارندکـه

خدای‌ناکرده فیلسوفان یکسره جای خودرا به مورخین فلسفه سپارند.

پس باید دید سیرت استادان قرون وسطی ازچه لحاظ مردم زمانهٔ مارا خوش نمی‌آید شایدازهیچ لحاظ نتوان براینان عیب گرفت، مگر ازاین لحاظ‌که بسیار فروتن بودند وبه‌جای این‌که درپیشبرد فلسفه بکوشند پیوسته برآن شدندکه خود ازفلسفه چیزی بیاموزند. اگر این سیرت را می‌توان معصیت پنداشت ناچار باید اینان را درزمرهٔ گناهکاران محسوب داشت. اینان گمان می‌بردندکه فلسفه کار یك تن، هرچندکه درهوش وخرد سرآمد باشد، نمی‌تواند بود؛ بلکه باید مانند علم، با شکیبائی وبردباری، به‌همکاری چندین نسل متوالی ارتقاء جوید وهرنسل لاحقی متکی برنسل سابق شود تابتواند ازآن فراتر رود، وبه‌قول برنار اهل‌شارتر[۳۸] «هریك از ما کسانی را می‌مانیم که قدشان بسیار پست باشد وچون بردوش مردان غول‌پیکر سوار شویم بسیار بیشتر ودورتر ازآنچه پیشینیان ما دیده‌اند می‌بینیم والبته این نه ازحدت بصر یا طول قامت ماست، بلکه تنها ازآن روست‌که بردوش این مردان بالابلند پا نهاده و قد برافراخته‌ایم». امروزه این‌تواضع‌که بررفعت قدر انسان می‌افزود ازمیان رفته است. بسیاری ازمردم زمان ما می‌خواهند همچنان برزمین راه روند، وفروشکوه خویش را درآن می‌دانندکه هیچ چیزرا جز به‌چشم خود نبینند. دل‌خوش دارندکه پای بردوش‌کسی ننهند، با این‌که به‌کهنسالی می‌رسند به قد پست خویشتن رضا دهند وچیزی درکهنسالی دردناکتر ازآن نیست‌که آدمی آنچه راکه به مرورزمان براو گذشته است به‌یاد نیارد. بعضی گفته‌اندکه‌توماس آکوئیناس کودکی بیش نبود ودکارت‌به‌کمال‌مردی رسید. اگراین گفته‌درست‌باشدبه‌دنبال‌آن‌باید گفت‌که‌اینك‌ماخرف می‌شویم. پس‌بایدآرزو کنیم که قدرت‌حقیقت‌باجوانی جاویدان‌خود ما را مدتی‌مدیددرسن‌کودکی نگاه‌دارد تابادلی سرشارازامیدبه‌آینده‌بنگریم واین تاب و توان را درخود بیابیم که پیوسته بدان روی آوریم.

حواشی فصل بیستم

۱) مسأله‌ای ازاین قبیل درباب تاریخ هنرقرون وسطی نیز طـرح شده است. فوسیون M. H. Focillon درکتاب خوبی‌که به‌عنوان:
L'art des sculpteurs romans (Paris, E. Leroux, 1931)
نگاشته این نتیجه راگرفته است‌که «هنر مجسمه سازی درابنیهٔ سده‌های ۱۱ و ۱۲ را نه می‌توان اقتباس مستبعد منحرفی از هنرهای مشرق‌زمین دانست و نه به منزلهٔ انحطاط‌هنر یونانی محسوب داشت.» وبدین ترتیب‌کوشیده است تا استقلال واختصاص این هنـر را معلوم دارد. (همان‌کتاب، ص ۸ مقدمه وص ۶۰ متن)– البته شرحی‌که این مؤلف داده است دراساس خود مناسبتی با طرح مسأله راجع به‌تأثیر دین مسیح درمجسمه سازی قرون وسطی نداشته است، مع‌ذلك درموردی چنین نگاشته است‌که هنری‌که دراین دو قرن به‌سیاق هنرلاتین دراروپا شایع بود (L'art roman) «حال روحی انسانی راکه متلازم باآن است مجسم می‌داشت بی‌آن‌که تابع وخادم آن باشد. فکربشر دراین هنـر به منزلهٔ جنبه‌ای ازعلم الهـی‌گرامی بود. انسان دراین دوره درحالت انحطاط نسبت به دورهٔ قدیم یونانی قرار نداشت ودرحکم تجدید صورت آن پس ازقـرنها خاموشی وفراموشی نیـز به شمار نمی‌رفت.» (ص ۴۳)– بدین ترتیب چنان می‌نمایدکه‌گوئـی باستان‌شناسی نیز درشرف پی‌بردن به‌این مطلب است‌که قرون وسطی ازآن حیث‌که مورد بحث این علم است مثل حیث فلسفی می‌تواند اختصاص وامتیاز خودرا نسبت به‌سایـر ادوار محفوظ دارد.

۲) دراین باره می‌توان به‌تحقیق دوریف (Abbé Durif) در کتابی به‌عنوان:
Du Stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercées sur les moeurs.
که درسال ۱۸۶۳ درپاریس به‌توسط مؤسسهٔ Dubuisson انتشار یافته است رجوع‌کرد وازمطالب آن با این‌که امروز دیگرکهنه شده‌است بهره برد. نتیجهٔ کتاب تصدیق نفوذ مسیحیت دراواخر دورهٔ مسلك رواقی است ولیکن مقایسهٔ متونی‌که مؤلف دربارهٔ آنها

درنگ بسیار می‌کند باهمهٔ فوائدی‌که دارد علی‌الخصوص حکایت ازآن می‌کندکه تاچه اندازه باید چنین روشی را محدود دانست ودراستفاده ازآن جانب احتیاط را مراعات‌کرد.
۳) آمونیوس ساکاس (حدود ۱۷۵ – ۲۴۲ م) Ammonius Saccas حکیم رومی یونانی‌مآب، کـه استاد افلوطین بود وبعضی اورا، بنیانگذار فلسفهٔ نوافلاطونی به شمار می‌آورند. ــم.
٤) ازهمین‌رو عنوان «تحقیق درفلسفهٔ مسیحی» راکه مدتها منظورنظر ما بود براین دروس ننهادیم. ما نه‌تنها برآنیم‌که مسأله چون به‌صورت «مسألهٔ فلسفهٔ مسیحی» طرح شود جنبهٔ فلسفی آن بارزتر از جنبهٔ تاریخی خواهد بود، بلکه حتی ازحیث تاریخی‌محض نیزفلسفهٔ مسیحی را نمی‌توانیم با فلسفهٔ قرون وسطی مترادف بدانیم، چه ازیك طرف درقرون وسطی بعضی ازاقسام تفکر فلسفی با فلسفهٔ مسیحی مغایرت داشت (مثل فلسفه‌های اسلامی ویهودی و ابن‌رشدی لاتینی) واگرچه نمی‌توان این افکاررا ممیّز روح فلسفهٔ قرون وسطی دردنیای لاتین دانست به هرصورت حقاً جزئی ازتاریخ فلسفهٔ این دوره است. ازطرف دیگر درخارج ازحدود قرون وسطی نیزفلسفهٔ مسیحی وجود داشته است، گاهی به‌صورت مقدمهٔ فلسفهٔ قرون وسطی بوده وگاهی ازآن مستفاد شده‌است. پس انتخاب این عنوان برخلاف آنچه‌گمان برده‌اند به‌قصد رعایت اوضاع واحوال نبوده است.
٥) خطاست اگرگمان بریم‌که‌کاتولیکها نسبت به‌چنین رأیی به‌سبب این‌کـه می‌توانند دراحتجاج مذهبی ازآن برخوردار شوند مولع باشند. بلکه برعکس، بعضی برآنندکه مذهب‌کاتولیك محتاج استفاده ازاین امرنیست وحق با اینان است. حتی بایدگفت‌که صدق این قول محدود به مذهب‌کاتولیك هم نیست بلکه درمورد هرگونه احتجاجی‌که به‌قصد دفاع ازدین به‌عمل می‌آید صدق می‌کند. یعنی نباید ازیاد بردکه حقیقت‌احتیاج به‌احتجاج ندارد، بلکه ما برای وصول به‌حقیقت محتاج احتجاجیم. احتجاج را اقسامی است: بعضی ازآنها را چنان می‌نمایدکه‌گوئی برسندان نهاده وفروکوفته‌اند وازهمین‌روکسانی‌کـه چنین ابزاری را به‌کار می‌برند هرچیزی را به شرطی درست می‌انگارند ونیکو می‌شمارند که برهمین ابزار منطبق شود ودرجهتی‌که باآن متناسب باشد به‌حرکت آیـد. اینان به‌جای این‌که خادم حقیقت باشند مخل آنند. بعض دیگررا اگرچه عمداً وقصداً ترتیب می‌دهند ولیکن درضمن تقریر آنها ازحدود صدق وصواب وانصاف خارج نمی‌شونـد (وگاهی به‌صورتی درمی‌آورندکه حقاً باید آنها را ممدوح ومقبول شمرد): البته این قبیل ازاحتجاجات مفید است ولیکن نباید تصورکردکه حقیقت مبتنی برآنهاست، زیرا احتجاج به حقیقت محتاج‌تر ازحقیقت به‌احتجاج است. سرانجام بایدگفت‌که بعض دیگر ادلّه‌ایست‌که آنها را براثر مطالعه درمشهودات وباتوجه به واقع امر بازیافته وبه قبول آنها باوجود بسیاری ازعوامل معارض ملزم شده‌اند. دروسی‌که مجموعهٔ آنهاکتاب ما را پدید آورد ازهمین قبیل بود، مطالبی‌که درضمن آنها عرضه شد به‌تدریج وبا تأنّـی وبرخلاف انتظاری‌که خود ما داشتیم به‌دست آمد. ازیك طرف قول‌کسانی راکـه برما ملامت روا می‌دارند وازجملهٔ اهل احتجاج برای اثبات حقانیت دین مسیح می‌شمارند

می‌پذیریم، زیرا نمی‌توانیم این دیانت را چنین بارور و پرثمر در فلسفه نبینیم و مدافع آن نباشیم ، وازطرف دیگر باهمهٔ کسانی‌که برما خرده می‌گیرندکه مسیحیت محتاج این اهتمام واحتجاج نیست موافقت داریم ، زیرا این‌کتاب وسایرکتب ما بـدون مسیحیت نمی‌توانست موجود باشد وحال آن‌کـه مسیحیت بدون امثال این‌کتب هم‌چنان وجود می‌داشت. تنها مطلبی‌که اذعان به‌آن را شرط انصاف می‌دانیم این است‌که تأثیر دین مسیح درتکامل فکرفلسفی امری‌است‌که به‌واقع ودرحقیقت رخ داده است، خواه‌کسانی این تأثیررا ممدوح وخواه مذموم شمارند. بنابراین تاریخ مکلف است‌که این حقیقت را اعلام کند وبحث خودرا نیز به‌حدود مشاهدهٔ همین امرواقع محدود سازد.

٦) یعنی باقبول این معنی‌که درقرون وسطی فلسفهٔ مخصوصی تحت تأثیر وحی مسیحی حاصل آمدکه عنوان آن فلسفهٔ مسیحی است.

7) Jean de Jandun.

٨) یوهـان‌گوتلیب فیشته [= فیخته] Johan Gottlieb Fichte (١٧٦٢ – ١٨١٤)، فیلسوف بزرگ آلمانی وازپیشروان فلسفهٔ اصالت تصور یا ایدآلیسم آلمان... (دایرة‌المعارف فارسی).

٩) آرتور شوپنهاور (١٧٨٨ – ١٨٦٠) Arthur Schopenhauer فیلسوف بزرگ‌آلمانی وواضع فلسفهٔ اصالت اراده ... (دایرة‌المعارف فارسی).

10) existence.

11) autorité.

12) A. Lecerf, *De la nature de la connaissance religieuse*. Paris, 1931, p. 7.

١٣) فلسفهٔ مارگونه : Philosophie de Serpent نگاه‌کنید به :
H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, chap. IV, p. 108-114.

ضمناً باید اعتراف داشت‌کـه لااقل یکی ازپرتستانها را می‌شناسیم‌کـه دوست دولافوره Louis de la Forge بود و با نظریهٔ او و مالبرانش دربارهٔ نفی تأثیر علل ثانویه مخالفت کرد. با شرح یکی ازمباحثات او با دولافورژ به‌توسط :
Jac. Gussetius, *Causarum Primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur et ab objectionibus refenditur. De his apologia fit pro Renato des Cortes adversus discipulos ejus pseudonymos*, Leovardiae, Franc, Halma, 1716.

آشنا هستیم. نویسنده درمخالفت با مالبرانش‌گفته است‌که نظریهٔ تأثیر علل ثانویه هیچ ربط خاصی به‌عقایدکفار ندارد، ص ١٥٣ – ص ١٩٥ .

١٤) اراسموس ← حواشی فصل دوم ، ارجاع شمارهٔ ٢٢ .

١٥) قدیس پیترو دامیانی ← حواشی فصل یکم ، ارجاع شمارهٔ ١٤ .

١٦) گرگوریوس‌نهم (١١٤٣ ؟–١٢٤١ م) Gregory IX / Grégoire IX پاپ (١٢٢٧–١٢٤١ م) ایتالیائی، ونام اصلیش اوگولینو بود... (دایرة‌المعارف فارسی).

17) L'arche d'alliance.

١٨) داجون یا داگون Dagon ، ازخدایان مشهور فلسطینیان. ذکرش مکرر درکتاب

مقدس آمده است، واصلاً ازخدایان ماهیها بود، وسپس ازخدایان زراعت گردید. گویند ازکمر ببالا شبیه انسان وازکمر بپائین شبیه ماهی بود. (دایرةالمعارف فارسی).

19) Grégoire IX, 7 Juillet 1228, dans *Chart. Univ. Paris*, t. I, p. 114-116; E. Gilson, *Etudes de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 45, note 1.

20) *Ne evacuetur crux Christi.*

21) humanisme.

22) Et. Gilson, *Le moyen âge et naturalisme antique*, dans *Archices d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VII (1932).

۲۳) دراین‌باره بسیارکوشیدند وازاین پس نیـز خواهندکوشید. یکی ازنمونه‌های این کوشش را می‌توان درکتاب *Della filosofia della revelazione* تألیف V. Gioberti بازیافت که درسال ۱۸۵۶ در ۳۹۷ صفحه با مقدمه‌ای در ۳۸ صفحه توسط :

G. Massari, Stati sardi, Torino et France, Chamerot, 1856, in-8°.

انتشار یافته است. مسأله این است که ببینیم فلسفه تاکجا می‌تواند از وحی مسیحی مستفید شود. مالبرانش که درقول به‌اصالت عقل به‌حد تهور رسیده بود دراین راه بسیار پیش‌رفت (رجوع شود به مطلب «مفهوم فلسفهٔ مسیحی» که فصل ۵ کتاب H. Gouhier به عنوان *La vocation de Malebranche* است واهمیت بسیار دارد.) معذلك او نیزگمان نبرد که تمام معتقدات را بتوان درمعرض بحث فلسفی نهاد ومطالبی که او به‌این قصد برگزید خاص فلسفهٔ او بود (کتاب مزبور، ص ۱۶۰). حتی درقرون وسطی نیز فهرست مطالبی که اختصاص به‌ایمان دینی یا فهم عقلی داشت برحسب مذهب انسلم یا توماس یا دونس اسکوتوس یکسان نبود والبته این حکم دربارهٔ اوکام به‌طریق اولی صادق می‌آمد واین اختلاف بدان سبب بودکـه هرفیلسوفی برهـان صحیح را به معنی خاصی جز دیگران می‌گرفت. فلسفهٔ مسیحی به‌نظر ما هیئت تألیفی عقلی (Système) نیست وبه همین سبب جواب این سؤال را یکسان نمی‌توان داد. تاریخ انحاء مختلف مناسبات را دربین عقل وایمان درقرون وسطی می‌توان به‌صورت مطالعهٔ محور واحدی دانست که امورمختلف به دور آن درگردش آید. حل این مسأله هم‌اکنون نیزمی‌تواند درمعرض بحث باشد وامکان داردکه عقیده‌ای ازقبیل تجسّد (Incarnation)درهمان حال که رازی است که باید به‌آن اعتقاد جست موردی برای اقسام تعمق عقلی دربعضی ازجنبه‌های طبیعی ونفسانی وهنری واخلاقی باشد. معذلك تعمق دراین مطالب را باید عقلاً مکتفی بذات دانست تابتوان درجزء مجموعه‌ای ازافکار فلسفی وارد آورد. یعنی چنین تعمقی به منزلهٔ آن نیست که اسرار وحی را باحکم عقل تطبیق نمائیم بلکه به مثابهٔ این‌است که امور واقعی را ازجهتی که ایمان ازسرّی حکایت می‌کند موجه سازیم.

می‌دانیم که اعتقاد به تثلیث چه تأثیری دراقوال آوگوستینوس دربارهٔ علم‌النفس وعلم‌الجمال داشت. این خود یکی ازمطالب عدیده‌ای بودکه قصد ورود دربحث راجع به‌آنها داشتیم ولیکن لزوم اکتفاء به رؤوس مطالب ما را ازآنها بازداشت. اعتقاد به‌تجسّد نیز منشأ چنین تأثیری می‌توانست بود. مقصود این‌است که فلسفهٔ مسیحی اتمام نپذیرفته

وکلام دربارهٔ آن به‌انجام نرسیده است. یا بهتر آن‌که بگوئیم این فلسفه چون ازاشیاء به‌اسرار منتقل می‌شود قابل استقصاء واستیفاء نیست وهرگز به‌پایان نمی‌توانـد رسید. بنابراین هیچ‌گونه ایرادی برآنچه ازبعضی ازکتب گابریل مارسل (Gabriel Marcel) آمده ودریادداشت‌های آخر این‌کتاب بدانها اشاره شده‌است نمی‌توان‌گرفت. به‌نظر ما حد فاصلی دربین دوشیوهٔ تفکر وجود دارد که باید قائل به‌اهمیت آن بود. یکی ازاین دوشیوه این‌است‌که اعتقاد دینی را ازهرگونه اسراری‌که لازمهٔ چنین اعتقادی است تخلیه کنیم وآن را سراسر ازهمین طریق معقول سازیم. ودیگری این‌که عقل را با استمداد ازاعتقاد دینی منتج ومثمر سازیم. ما روش نخستین را صحیح نمی‌دانیم. علم‌کلام برای تعریف اسرار وتعیین موقع ومقام آنها ازمفاهیم عقلی بهره برمی‌گیرد ولیکن به‌هیچ‌وجه نمی‌کوشد تا این اسراررا معقول سازد. ارسطو هرگز درپی آن برنیامد تا تبدّل ماهیات جواهررا به‌یکدیگر تبیین‌کند، منتهی‌کوشید تاآنچه راکه لازمهٔ وقوع چنین تبدّلی است بیان نماید. ایرادی‌که ما برگیوبرتی (Gioberti) وکسان دیگر ازاین قبیل می‌گیریم این است‌که‌کوشیده‌اند تا مردم را به‌قبول این مطلب وادارندکه دین مسیح خود می‌تواند فلسفه‌ای شود زیرا نتیجهٔ این‌کوشش این‌است‌که دین مسیح‌که اساس چنین فلسفه‌ای می‌شود ازمیان برود. برعکس، بایدگفت‌که اعتقاد دینی چون به عقل مدد رسانید هرگز ازتقدس وتعالی آن نمی‌کاهد، چنان‌که رحمت خدا چون به‌یاری بشر شتابد جنبهٔ الهی خودرا ازدست نمی‌دهد؛ منتهی باز باید قائل به تمیز شد.

وحی الهی فقط تعلیم اسرار نکرده است. همهٔ متکلمان ومتألهان برآنندکـه الواح عشره حاوی بسیاری ازکلمات مشعر برحقایقی است‌که بالطبیعه معلوم عقل یا وجدان انسان است (مثل وجود خدا، اصول عدل اخلاقی وغیره) این حقایق‌که مقبول وشایع دربین عامه است چون بالذات مطابق با حکم عقل انسانی است می‌تواند معقول باشد. اما وحی الهی حقایق دیگری را نیزشامل است‌که مربوط به‌اموری است‌که بالذات دربرابر عقل ما محاط به رموز واسرار می‌ماند، ولیکن عقل قبول آن را تنها راه حل ممکن ولازم برای حل مسائل خود می‌شناسد. مثلاً خلقت فی‌حدذاته جزء اسرار است، اما عقل ناگزیر ازاین است‌که آن را بپذیرد، زیرا تنها ازطریق قبول آن می‌توان مسألهٔ اصل اساسی وجود را حل‌کرد. خدا حافظ سرّخویش است، اما عقل ما اذعان به‌وجود چنین سرّ محفوظی را برای این‌که بتواند درتفکر فلسفی به‌کار افتد اقتضا می‌کند. این همان زمینهٔ برگزیدهٔ فلسفهٔ مسیحی است، زیرا دراین زمینه است‌که می‌توان ازفکری توقع داشت‌که هم فلسفی وهم مسیحی باشد. ما نیزکوشیده‌ایم تا درهمین زمینه بمانیم بی‌آن‌که سراسرآن را بپیمائیم. اظهارنظر عقلی درمورد عقایدی مثل تثلیث وتجسّد یا بعضی از وجوه اعتقاد به خلقت درحکم خروج ازاین زمینه خواهد بود. خلقت را عقلاً می‌توان ازلی شمرد؛ درهردوصورت یعنی خواه خلقت ازلی، خواه واقع درزمان، باشد این امر جزء اسرار می‌ماند ولیکن اگر ازلی باشد می‌تواند معقول‌گردد. اما اگر فراتر ازاین

مرتبه رویم به عقایدی برمی‌خوریم که انسان هم قادر به فهم ماهیت آنها نیست وهم از اثبات مطابقت آنها با مقتضیات عقل چنان‌که امور واقعی چنین است عاجز می‌ماند. در نظر بعضی ازمردم فعل تجسّد که حکایت ازاختیار مطلق می‌کند واعتقاد به ضرورت عقلی هردو مستلزم تناقض است. ولیکن هیچ امری مانع ازاین نیست که فلسفه نتواند ازتفکر دربارهٔ آنها منتفع شود وشاید ازطریق چنین تفکری باشدکه بتواند به‌کنه حقایق معانی آنها راه جوید. اما ازاین‌که تفکرفلسفی بتواند جنبه‌ای ازتعالی تحصیل‌کند وازهمین طریق بتواند تکمیل شود سرّی راکه در وحی است ازمیان نمی‌برد پس تثلیث یا تجسّد نمی‌تواند مثل مفاهیم خلقت یا وجدان یا قانون اخلاقی یا نیّت جزئی ازمجموعهٔ فکر فلسفی شود بلکه خاصهٔ آنها این است‌که متعلق به علم‌کلام باشد وازهمین روست‌که ما ازاین اسرار درسلسلهٔ مطالعاتی‌که داشته‌ایم سخن به میان نیاورده‌ایم.

24) matière première.

۲۵) دموکریتوس ← حواشی فصل هشتم ، ارجاع شمارهٔ ۲۱ .

۲۶) اپیکوروس ← حواشی فصل چهاردهم ، ارجاع شمارهٔ ۵ .

۲۷) سنکا ← حواشی فصل دوم ، ارجاع شمارهٔ ۲۰ .

۲۸) اپیکتتوس ← حواشی فصل دهم ، ارجاع شمارهٔ ۳ .

۲۹) مارکوس اورلیوس (۱۲۱ – ۱۸۰ م) Marcus Aurelius / Marc-Auréle فیلسوف وامپراطور دوم. م.

۳۰) آئین یانسن Jansénisme فرقه‌ومکتبی‌کلامی‌که‌کورنلیوس یانسن(۱۵۸۵–۱۶۳۸) Cornelius Jansen متکلم هلندی آن را تأسیس‌کرد. م.

31) Le Docteur de la grâce.

32) *De libero arbitrio.*

33) *De gratia et libero arbitrio.*

34) Luther à Spalatin, 13 mars 1519; édit. Weimar, *Briefwechsel,* t. I, p. 359.

ودرمطلبی‌که درتاریخ ۲۳ فوریهٔ ۱۵۱۹ نگاشت (ج ۱، ص ۵۳۰) پیشنهادکردکه درس منطق توماسی را حذف‌کنند وبه‌جای آن قطعهٔ *Métamorphoses* ازآثار اویدیوس را تدریس نمایند.

۳۵) شاید اگررعایت امانت درحفظ اصطلاح نبود، می‌توانستیم «فطرت» ترجمه‌کنیم. م.

36) Saint Bernard, *De diligendo Deo,* II; édit. Watkin W. Williams. p. 12-13.

37) *Perfectum opus rationis.*

۳۸) برنار اهـل شارتر(۱۰۸۰ ؟ – ۱۱۶۷ م) Bernard de Chartres حکیم مدرسی فرانسوی‌که مشرب افلاطونی داشت. م.

واژه‌نامه

altération	استحاله، تبدل کیفی
analogie	مماثلت، مشابهت
antinomie	تعارض
antiphysicisme	مخالفت با اصالت علم طبیعت
apologétique	احتجاج، دفاع از مبانی دین
appétit	اشتها، شهوت
arbitrium	انتخاب
archétype	مثل اعلی، طباع تام
argument ontologique	برهان علم الوجودی، برهان وجودی، برهان لمّی
aréité	وجود غنی با لذات، وجود قائم با لذات
automotrice	محرك خویش، خود جنبان
béatitude	بهجت
Causes occasionnelles	علل مُعدّه، علل اِعدادی
concret	انضمامی
contingence	امکان ذاتی، امکان خاص
contingent	ممکن
démiurge	صانع
déontologie	فریضه‌شناسی، بایدشناسی، علم تکالیف
désir	اشتیاق، شوق
détermine	مُوجَبْ

déterminisme	موجبیت
dialectique	منطق (به معنی اعم آن)
dilemme	قیاس ذوحدین، احراج
divinité	الوهیت
electio	انتخاب
etat	حالت
etre supréme	وجود متعال
existence	تقرر، قیام ظهوری
fatalité	تقدیر
fidéisme	اصالت ایمان
finalisme	اصالت غایت
folklore	معارف عوام، فرهنگ عامه
grace	فضل و رحمت، لطف
homo creator	انسانِ خالق
homo faber	انسانِ صانع
humanisme	اصالت انسان، اصالت بشر
idéalisme	اصالت معنی
idées	مُثُل
illumination	اشراق
immanent	حالّ
incarnation	تجسد
incarnation du Verbe	تجسد کلمةالله
individualité	فردیت
individuation	تفرد
intelligence	عقل کلی
innéisme	اصالت فطرت
intention	نیت
libéralité	جود

libertas arbitrii	اختیار در انتخاب
liberté d'indifférence	اختیار جزافی
liberum	اختیار
liberum arbitrium	انتخاب اختیاری
mécanisme	ماشین‌وار انگاری، مکانیسم
modéle	اسوه
moralisme	اصالت علم اخلاق
moteur immobile	محرك غیرمتحرك
occasionnalisme	اصالت مُعدّات، کسب، اصالت علل موقعی
ontologie	علم‌الوجود، هستی شناسی
ontologisme	اصالت علم وجود
optigue	نورشناسی، علم مناظر و مرایا
péripatéticien	مشاء
personnalisme	اصالت شخص
potentia obidentialis	قوهٔ مطاوعت
preuve par la cause efficient	برهان علت فاعلی
preuve par la prémier moteur	برهان محرك اول، برهان حرکت
preuves cosmologiques	ادلهٔ جهانشناختی، براهین اِنّی
preuves métaphysiques	ادلهٔ مابعدطبیعی
preuves physico-métaphysiques	ادلهٔ طبیعی ـ مابعدطبیعی
preuves physiques	ادلهٔ طبیعی
providence	عنایت
providence divine	عنایت الهی
psychologisme	اصالت علم نفس
puissance obédientielle	قوت مطاوعت
raison	عقل جزئی
raisons séminales	عقول بذری
rationalistes	اصحاب اصالت عقل
révélation	وحی
révélation naturelle	وحی طبیعی

sagesse	حکمت
sciences positives	علوم تحصّلی
scolastique	فلسفهٔ اهل مدرسه، حکمت مدرسی، طریقت اصحاب مدرسه
scolastiques	اصحاب مدرسه، حکمای مدرسی
séparé	مفارق
servo arbitrio	انتخاب اضطراری
spiritualisme	مذهب اصالت روح
stoïcisme	آئین رواقی
subsistant	قائم به ذات
substantialité	تجوهر
théologie	کلام، الهیات
théologie naturelle	خداشناسی طبیعی
théologisme	اصالت علم کلام
transcendant	متعالی
transmutation	تغییر و انتقال
univocité	اشتراك معنوی
verbe	کلمه، کلمةالله، کلمهٔ الهی
volontarisme	اصالت اراده

کتابنامه

منابعی که مراجعه بدانها برای
توجه به مفهوم فلسفهٔ مسیحی
مفید است

در اوراق آتیه مطالبی یادداشت شد که غرض از آنها نه شرح مآخذ تألیف این کتاب است، زیرا در متن کتاب و حواشی آن به این مآخذ به تفصیل تام ارجاع گردید؛ و نه ذکر مراجع تاریخ فلسفهٔ مسیحی است، زیرا این تاریخ را باید جداگانه نوشت و در تألیف این کتاب حتی ادعای طرح آن نیز در میان نبود. مؤلف فقط خواست دربین کتبی که در دست داشت بعضی از آنها را که ازلحاظ خاصی مفید فوایدی برای چنین تاریخی تواند بود نام ببرد، و این سعی را محدود به درج اسامی آثاری نمود که تعبیر خاص فلسفهٔ مسیحی را به اسم و رسم آورده یا الفاظی معادل آن به کار برده‌اند، یابی‌آن که این تعبیر یا الفاظ مشابه آن را بیاورند مطالبی نگاشته‌اند که به این عنوان یا روشن ساختن مطالبی دربارهٔ آن مدد می‌رساند. ترتیب ذکر اسامی کتب در این فهرست ترتیب تاریخی است و تنها به تعیین چاپهایی ازآنها که مورد استفادهٔ مؤلف بود اشاره شد و از درج اسامی بعضی از نویسندگان که مناسبت آثارشان با مفهوم فلسفهٔ مسیحی در حواشی کتاب به تفصیل یا به حد کفایت معلوم شده بود صرف‌نظر گردید.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

POUR SERVIR

A L'HISTOIRE DE LA NOTION DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

On ne trouvera dans les notes qui suivent ni une bibliographie des ouvrages cités dans ce volume, car leurs références y ont été complètement données ; ni même une bibliographie complète de l'histoire de la notion de philosophie chrétienne. Cette histoire resterait entièrement à écrire et je n'ai même pas prétendu l'ébaucher. J'ai simplement signalé, parmi les textes que j'ai eus entre les mains, ceux qui présentent un intérêt quelconque pour cette histoire. Je me suis strictement limité soit à ceux qui emploient l'expression même de *philosophie chrétienne* ou des expressions équivalentes, soit à ceux qui, sans lui donner son nom propre, tournent autour de cette notion et peuvent en éclairer le sens. Les ouvrages signalés sont disposés selon leur ordre chronologique ; les éditions citées sont celles dont je me suis servi ; quelques auteurs, dont la position avait été suffisamment indiquée dans les notes, ont été omis.

1. AUGUSTIN (S.). — L'expression est rare chez saint Augustin ; je ne l'ai même relevée qu'une seule fois, bien que peut-être on puisse l'y rencontrer dans d'autres passages : « Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine... Erubescamus interim variis disputationibus impiorum, qui didicimus in vera verae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum (*Galat.*, V, 17). » *Conl. Julian. Pelag.*, IV, 14, 72 ; *Pat. lat.*, t. XLIV, col. 774. — Comparer ce texte, où les Prophètes sont présentés comme les vrais philosophes des Israélites : « Ipsi eis erant philosophi, hoc est, amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis. » *De civ. Dei*, XVIII, 42, 3. Cf. *op. cit.*, X, 32, où la religion chrétienne est présentée, contre Porphyre, comme la *philosophia verissima*, parce que « universalem continet viam animae liberandae ». — « Porro si paucis divinitus datum est verae philosophiae contra miserias hujus vitae unicum exilium, satis et hinc apparet humanum genus ad luendas miseriarum poenas esse damnatum ; *op. cit.*, XXII, 22, 6. — On trouvera un abondant recueil de textes en ce sens dans A. VICTOR (voir n. 7), édit. J. Fabre, pars I, cap. 1-29. Il semble, en somme, que philosophie chrétienne ne signifie rien d'autre chez Augustin que religion chrétienne, ce qui s'accorderait avec sa fameuse formule, reprise plus tard par Érigène et Malebranche (voir n. 8) : la Religion, c'est la vraie philosophie. Voici le texte d'Augustin, avec le commentaire d'Érigène : « Sic enim, ut ait sanctus Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. » Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere ? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. » J. SCOT ÉRIGÈNE, *De praedestinatione*, I, 1 ; *Pat. lat.*, t. CXXII, col. 357-358.

2. Érasme (D.). — *Enchiridion militis Christiani*, dans *Desid. Erasmi Roter. Opera omnia*. Ludguni Batav, 1704. In-fol., t. V, col. 2-66.

Cap. II. Utilité pour le jeune homme de s'initier à la philosophie grecque, mais sans s'y attarder, ni surtout y demeurer. Se réclame de saint Basile, saint Augustin et saint Jérôme. La poésie d'Homère et de Virgile est toute allégorique : « Breviter, omnem Ethnicam litteraturam delibare profuerit, siquidem id fiat, ut dixi, et annis idoneis et modice, tunc cautim et cum delectu ; deinde cursim et peregrinantis, non habitantis more ; postremo, quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur » (col. 7-8). — Cap. III. Toute vraie sagesse vient du Christ ; il est lui-même la vraie Sagesse (col. 9-12). — Cet écrit tourne autour de l'idée de philosophie chrétienne sans l'aborder directement.

— *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, t. V, col. 75-138.

La théologie opposée à la philosophie grecque ; c'est une « philosophia coelestis » ; « Christi coelestem philosophiam » (col. 83 D), et il ne faut pas la corrompre en y mêlant trop de philosophie grecque. — Dogmes nouveaux, inconnus des philosophes et introduits par le Christ (84 E). — Proteste contre l'abus des commentaires scolastiques et l'oubli des Écritures elles-mêmes (132 D ; cf. 133 F-138 C). Érasme s'en prend surtout à Scot et Occam, mais parle avec respect de saint Thomas dans cet écrit.

— *Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium*, t. V, col. 137-144.

Ce court traité est le texte le plus important d'Érasme sur la question. — La « philosophia Christi » est oubliée ou ridiculisée par ses contemporains ; il veut les rappeler au Christ, qui est le seul docteur (139 B-D) ; c'est dans le baptême que se trouve « prima Christianae philosophiae professio » (140 D). — Définition de la *philosophie chrétienne* : « ... id quod est in Christiana Philosophia praecipuum, non dicam corrumpimus : sed quod negari non potest, ad paucos homines contrahimus rem, qua Christus nihil voluit esse communius. Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio » (141 E). — « Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae ? » (141 F). — Elle ne se trouve que dans l'Évangile et les écrits apostoliques (142 CD). — Contre les scolastiques (143 AD).

Sur la position érasmienne du problème, consulter A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*. Paris, J. Gabalda, 1911. In-12, 358 p. ; particulièrement, ch. IV : *Philosophia Christi*, p. 179-223. — A. Renaudet, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*. Paris, Alcan, 1926 ; ch. I, *Philosophie du Christ et réforme religieuse*.

3. *Catechismus concilii Tridentini*, pars I, cap. 2, art. 6 : « In hoc enim multum inter se differunt Christiana Philosophia et hujus saeculi sapientia... », etc.

4. Suarez (Fr.). — *Metaphysicae Disputationes (1597)*, voir le deuxième paragraphe de l'ouvrage, dans *Ratio et discursus totius operis* : « Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram », dans *Opera omnia*. Paris, Vivès, 1861 ; t. XXV, début, sans pagination.

5. Javellus (Chrys.), O. P. — *In universam moralem Aristotelis, Platonis et christianam philosophiam epitome in certas partes distinctae...* Lugduni, H. de la Garde, 1646. In-fol., 768 p. et table (Bibl. nat., R. 946).

Sur Javelli, consulter M.-D. Chenu, *Javelli* (art.), dans le *Dict. de théol. catholique*, t. VIII, col. 535-536. Du même : *Note pour l'histoire de la philosophie chrétienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXI (1932). Le P. Chenu note avec raison que le titre a été suggéré par Érasme (la 1re édit. de Javelli date de 1640) et que cette philosophie est une théologie. On peut ajouter que tout se passe comme si ce Dominicain s'était proposé de constituer une « philosophie chrétienne » répondant au vœu d'Érasme. C'est, en effet, une morale ; elle est en liaison avec l'Antiquité par Aristote et plus encore par Platon ; elle est simple, essentiellement religieuse et plus parénétique que dialectique. Sur l'esprit qui l'anime, voir surtout, dans *Christiana*

philosophia (p. 378-665), la partie I, 1 : *De celsitudine divinae et christianae philosophiae moralis.* La morale chrétienne l'emporte sur les autres, parce que : 1° elle dépend de Dieu (p. 379) ; 2° ses interprètes s'accordent (p. 380) ; 3° elle est plus complète (p. 380-381) ; 4° pure de toute erreur (p. 381-382) ; 5° féconde en résultats excellents (p. 382-387). Le corps de l'ouvrage comprend l'étude des vertus théologales et cardinales (« prudentia christiana, justitia christiana », etc.), des sept péchés capitaux, des sept dons du Saint Esprit, des bonnes œuvres, des sept Béatitudes et du Souverain Bien. Le reste du volume reproduit deux écrits antérieurs de Javelli : *Philosophia civilis christiana* (la cité chrétienne, le prince chrétien, le peuple chrétien) et la *Philosophia oeconomica christiana* (la famille chrétienne, ses membres et leurs fonctions). — Cf. n° 14 : Goudin.

6. Balzac (Hon. Guez de). — *Socrate chrestien.* Paris, A. Courbe, 1652. in-12.

Particulièrement : *Discours cinquiesme, De la trop grande subtilité dans les choses de religion* : « Et à votre avis (Dieu) n'aurait-il point envoyé le saint Thomas des derniers temps aux successeurs d'Aristote, afin de les traiter selon leur humeur, et de les convertir à leur mode ; afin de les gagner par leurs syllogismes et par leur dialectique ? Ce saint Thomas de l'École n'aurait-il point été choisi, pour être l'Apôtre de la nation des Péripatéticiens, qui n'était pas encore bien assujettie et bien domptée... », etc. (p. 72-73). Cf. *Discours sixiesme* (p. 106-108) ; *Discours onziesme* (p. 270-307) : « Je veux suivre Moïse, à quelque prix que ce soit... Ce que j'ai entendu, je l'ai admiré ; ce que je n'entends pas je l'admire encore davantage. Quelqu'un a dit autrefois cela de la physique d'un philosophe païen ; ne me sera-t-il pas permis de le dire de la Métaphysique chrétienne » (p. 275-276) ? L'humilité, vertu inconnue d'Aristote, est essentielle pour la comprendre (p. 278-282). — *Discours douziesme*, rapports de l'autorité et de la raison (p. 320-326). — On joindra à ce traité l'*Apologie contre le docteur de Louvain*, p. 355-396, et tout le reste du volume, notamment les essais adressés à Descartes, qui contiennent des remarques sur la question. Le *Socrate chrétien*, où l'on ne voit communément qu'un exercice de rhétorique, prend une certaine unité lorsqu'on l'étudie en fonction du problème de la philosophie chrétienne.

7. Ambrosius Victor (André Martin, de l'Oratoire). — *Philosophia christiana Ambrosio Victore theologo collectore.* Paris, 1667, 5 vol. in-12.

La philosophie chrétienne est identifiée avec la philosophie de saint Augustin. L'ouvrage est une mosaïque de textes empruntés à saint Augustin et groupés selon un ordre systématique. La notion de philosophie chrétienne est expliquée dans la Préface : « Ipsam vero (*scil.* philosophiam) habita finis sui ratione, Christianam Philosophiam merito dici posse facile concesserit, quisquis verum ac proprium illius finem et scopum non esse nisi veritatis aeternae, id est, veri summique Dei amorem castum ac sincerum meminerit. » Cf. vol. I, cap. VI : « Sapientiam christianam seu religionem christianam naturales intellectualis creaturae vires superare ; ipsamque sapientiam naturalem, in hoc statu, non sine aliquo divinae gratiae adjutorio, in philosophorum mentibus sese explicare et perfectionem obtinere. » — Sur l'œuvre d'Ambrosius Victor, consulter H. Gouhier, *La vocation de Malebranche.* Paris, J. Vrin, 1926, p. 78-79. — Sur les rapports de Malebranche à A. Victor, voir H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche.* Paris, J. Vrin, 1926, p. 411-420.

8. Malebranche (N.). — L'expression « philosophie des païens » n'est pas rare sous la plume de Malebranche ; son opposition à ce qu'il désigne ainsi (Aristote et la scolastique aristotélicienne) est un thème si caractéristique de sa pensée, que son meilleur historien définit sa doctrine comme une « *philosophie chrétienne*, qu'il faudrait écrire avec un trait d'union ». H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, p. 127. Rien de plus juste (voir *op. cit.*, p. 108-164). — Pourtant, je ne suis pas sûr que l'expression même de « philosophie chrétienne » se rencontre dans ses ouvrages. On y rencontre fréquemment « philosophes païens » et « philosophes chrétiens » ; on y rencontre aussi « philosophie païenne », mais ce qu'il oppose à cette dernière c'est la « philosophie véritable » (Malebranche, *Recherche de la vérité*, Préface). — Comme il connaissait bien A. Victor, on peut se demander s'il n'a pas intentionnellement évité ce terme, que tout historien considérera comme nécessaire lorsqu'il s'agit de lui. Peut-être voulait-il marquer par

là que la philosophie des chrétiens est, en effet, la philosophie véritable (voir plus haut : saint AUGUSTIN), c'est-à-dire la philosophie tout court, sans épithète, et non une espèce du genre philosophie, dont la philosophie païenne serait l'autre espèce : « La Religion, c'est la vraie philosophie » (*Traité de Morale*, I, 2, 11). A moins qu'on ne trouve l'expression sous sa plume, il y a là un problème.

9. SPIZELIUS (Th.). — *Literatus felicissimus, sacrae melanoeae proselytus; sive de conversione literatorum commentarius.* Augustae Vindelicorum, 1685. In-16, 555 p.

Ce volume, orné d'un frontispice intéressant pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne, contient à la fin l'écrit suivant du même auteur : *Pius literati hominis secessus, sive a profanae doctrinae vanitate ad sinceram pietatem manuductio*, édit. altera, priore emendatior, 1685, p. 401-547. — Souligne la nécessité de renoncer à la vanité du siècle pour atteindre la philosophie chrétienne ; rassemble des textes de saint Basile, Théophile d'Antioche, Justin Martyr, Augustin, Hilaire de Poitiers, Jean Chrysostome, saint Éphrem, saint Jérôme, saint Bernard. — L'inspiration est nettement érasmienne et un fragment d'Érasme est d'ailleurs donné en appendice, p. 548-551.

10. THOMASSIN (L.). — *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures.* Paris, Muguet, 1685. In-8°, 754 p.

Insiste du commencement à la fin sur l'étroite parenté de la philosophie des Anciens avec celle des chrétiens. L'étude de la philosophie ancienne est une propédeutique à la religion chrétienne. Signale sans beaucoup insister ses divergences éventuelles d'avec la « philosophie chrétienne » (liv. II, ch. 19, p. 505). L'expression est prise dans un sens assez vague : « Ce sont ces rayons de la Divinité et d'une beauté immortelle qu'un Philosophe Chrétien doit rechercher dans tous les objets naturels qui se présentent à ses sens » (p. 737).

11. FERRARI (Jos. Ant.), O. M. Conv. — *Philosophia peripatetica adversus veteres, et recentiores praesertim philosophos, firmioribus propugnata rationibus Joannis Dunsii Scoti subtilium principis.* Venetiis, apud Thomam Bettinelli, 1754. 3 vol. gr. in-8°, 2e édit. augmentée.

Philosophiae praeludium; qu. IV : *Expedit ne Christiano philosopho unicam seligere sectam philosophandi, an vagari per omnes?* Réponse, oui : « thesis haec Recentiorum opinionibus passim adversatur » (t. I, p. 19). Ce devoir est particulièrement urgent pour le philosophe chrétien, parce qu'il a besoin d'une philosophie une : « ut Philosophiae unitatem teneat, quae ad fidei unitatem, quo modo potest, conferat » *(ibid.)*.. Les trois sources de la philosophie sont : *divina fides, evidens ratio, comperta experientia.* Donc le philosophe chrétien ne jurera pas sur la parole d'un maître, mais il a besoin d'un système un, pour échapper à la confusion des sectes (p. 20). Ce système est le péripatétisme (qu. V, p. 21), ouvert d'ailleurs aux vérités nouvelles (p. 22) et expurgé de ses erreurs par Alex. de Hales, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot (p. 23). Ferrari défend Aristote contre Luther et Ramus (p. 24), qui furent ennemis à la fois du Philosophe et du Catholicisme. Certes, Aristote a été suspect et même condamné : saint Vincent Ferrier a dit : « Aristotelem et Averroem fuisse phialas irae Dei, projectas super aquas sapientiae christianae, unde factae sunt amarae ut absinthium » (p. 26). Aussi, comparées à la théologie, les opinions d'Aristote sont des « vilia et humilia » (p. 28), mais elles peuvent servir à la vérité de la foi. Il faut donc recommander : « Philosophiam peripateticam a catholicis doctoribus expositam » (p. 32).

12. BRUCKER (Jac.). — *Historia critica philosophiae*, t. III. Lipsiae, 1766.

Le tome III est important pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne. Sur l'emploi de cette expression chez les Pères de l'Église et leur historiens, voir les p. 243-244 (nombreuses références). — Cette expression est impropre (p. 244-247). — Ni Jésus-Christ, ni les Apôtres, pas même saint Paul, n'ont été des philosophes (p. 247-268). — Caractère éclectique de la philosophie des Pères, avec des citations très bien choisies (p. 316-321). — La philosophie des Pères est à peu près stérile et n'a que très

peu contribué au progrès de la saine philosophie (p. 365-366). — Critique sévère de la philosophie scolastique, sa méthode, son esprit et ses résultats (p. 869-912).

13. André (Père). — *Œuvres*. Paris, 1766, 4 vol.

Le tome I débute par un *Éloge historique du P. André*, dont l'auteur est l'abbé Guyot. Je note, p. VI-VII, les indications suivantes : « Ce fut pour remédier à tant d'abus qu'il dressa un nouveau plan, qu'il intitula : *Philosophie chrétienne*. On y trouve une latinité pure, un très bel ordre dans les questions, dont presque toutes sont discutées selon la méthode des géomètres, et surtout ce goût de la religion et d'une morale saine, qui doivent occuper les prémices de l'esprit et du cœur. » L'abbé Guyot ajoute que cet ouvrage n'est pas imprimé, mais que « ce cours de philosophie a été dicté dans les principaux collèges de la Province, et à Paris, au collège de Louis-le-Grand, par plusieurs professeurs... Ce n'est qu'une ébauche de ce que cet Auteur nous aurait donné en ce genre, si le temps ou des circonstances favorables lui eussent permis de retoucher et de perfectionner son ouvrage ».

— *Neuvième Discours, sur la mémoire*, dans *Œuvres*, t. I, p. 360 : « Le Prince des Philosophes chrétiens, c'est ainsi que nous croyons devoir appeler saint Augustin... Il fallait des lumières plus pures et plus étendues que celles de la philosophie païenne pour dissiper de si épaisses ténèbres. »

— *Quatorzième Discours, sur les idées*, dans *Œuvres*, t. II, p. 189-190 : la morale chrétienne et l'*Ego sum qui sum*. Cf. *Seizième Discours*, p. 247-252, toute la morale réduite à quatre principes qui se déduisent de l'*Ego sum*.

— *Premier Discours, sur l'idée de Dieu*, dans *Œuvres*, t. III, p. 1-54 : théologie naturelle fondée sur l'idée d'Être et l'*Ego sum qui sum ;* surtout, p. 44 et suiv. Cf. *Second Discours, sur la nature de l'entendement divin*, p. 57-108.

14. Goudin (Ant.). — *Philosophia thomistica, juxta inconcussa, tutissimaque Divi Thomae dogmata*. Matriti, Typis Societatis, 1796. 4 vol. in-8°.

Voir t. I, Dissertatio praeliminaris, art. III : *Philosophia necessaria est homini...*, p. 6-12. Goudin rappelle qu'Averroës, Avicenne et Algazel ont méprisé le Coran et cru à Aristote plus qu'à Mahomet. Il renvoie sur ce point à Javellus, *Phil. christ.*, II, tract. 5, circa finem (p. 9). — Voir aussi t. IV, *Metaphysica*, disp. II, qu. 4, art. 5, 3ª concl., p. 305-306 : « Addunt praeterea quidam, Philosophum Christianum... », p. 306. — Le texte de Javelli, auquel renvoie Goudin, se trouve dans la *Philosophia christiana*, Pars II, tr. 6, cap. VI, p. 449. Javelli explique en cet endroit que les musulmans et les Juifs, dont la fausse religion a obscurci la raison naturelle, peuvent se libérer de leurs fausses Lois en pratiquant la philosophie : « Sicut fecerunt Avicenna et Averroës, qui cum essent Mahumetani, postquam instructi fuerunt in philosophia, despexerunt legem ejus. » Cf. nº 5 : Javellus.

15. Sanseverino (G.). — *Philosophiae christianae compendium*, 10ª édit. Naples, 1800.

L'épigraphe du livre se réclame de la formule « philosophia ancilla theologiae ». Je n'ai pas trouvé de définition spéciale de la philosophie chrétienne. L'ouvrage est un bon manuel de philosophie thomiste. Discutant les rapports de la raison et de la foi, il maintient la distinction formelle de la philosophie et de la théologie, mais requiert la révélation comme un *secours moral* nécessaire à la raison dans la recherche de la vérité philosophique. Il se réclame expressément des décisions du Concile du Vatican (p. 278).

— *Éléments de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*, traduit du latin par A. C. Avignon, A. Coriolano, 1875, 1876, 3 vol. in-8°, 861, 677 et 900 p.

La philosophie chrétienne est un éclectisme à base de foi : « La méthode philosophique employée par les Pères fut la méthode *éclectique*, ou *élective*, avec cela de particulier que la révélation chrétienne, ou la foi, était le principe d'où partait leur philosophie, le fondement sur lequel ils en élevaient l'édifice et la règle, qui dirigeait toutes leurs recherches » (t. I, p. XI). La philosophie est, en outre, pour eux une prépa-

ration à la foi *(Ibid.)*. — Cf. art. 26, p. xx-xxii. Sanseverino distingue radicalement l'éclectisme chrétien de l'éclectisme de Cousin qu'il considère comme « absurde en soi » (p. xxx). La philosophie moderne commence avec Descartes, c'est-à-dire lorsqu'elle « a proclamé l'*autonomie* de son enseignement », car à partir de ce moment « la philosophie a tellement dégénéré qu'elle est successivement tombée dans les erreurs qui ont infecté toutes les sciences morales et politiques », n. 39, p. xxx. — Il ne faut ni croire avec les rationalistes que la raison ait le pouvoir de découvrir toutes les vérités d'ordre naturel (p. 799, 1), ni avec les traditionalistes qu'elle n'ait le pouvoir d'en découvrir aucune ; elle peut les découvrir, mais grâce à l'auxiliaire extérieur de la Révélation (t. I, p. 801). « La Révélation est partant le premier et le principal auxiliaire que la raison doit appeler à son secours pour ne pas chanceler dans ses investigations ou ne pas sortir du droit chemin » (t. I, p. 802-803). Elle est donc l'auxiliaire moral de la philosophie, qui reste une science rationnelle et formellement distincte de la foi, bien qu'elle se règle sur son enseignement. — On cite du même auteur, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 6 vol. in-8° ; mais je n'ai pas encore pu consulter cet ouvrage.

16. Rückert (L. J.). — *Christliche Philosophie, oder: Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander dargestellt.* Leipzig, Hartmann, 1825. 2 vol. in-8°, xii-467 et 488 p.

Distingue religion et théologie. Se propose de construire une théologie scientifique. Le besoin s'en fait sentir, car ou bien une théologie scientifique est impossible, ou bien il est grand temps de la constituer. Son livre ne s'adresse pas aux croyants, mais à ceux qui ont des raisons philosophiques de douter et auxquels il veut fournir des raisons philosophiques de croire. Philosophie chrétienne signifie donc pour Rückert une théologie naturelle trouvée telle quelle dans l'Écriture. Le fondement inébranlable de tout le système est l'affirmation de l'existence de Dieu ; ce principe est indémontrable, mais vrai, comme tous les principes ; il se confond avec le principe de la moralité (p. 35). — On peut encore aujourd'hui utiliser, bien qu'elle ne traite pas à part des livres sapientiaux, l'analyse des éléments philosophiques impliqués dans l'Ancien Testament (*Die Lehre des Judenthums*, t. I, p. 312-467). L'étude, très détaillée, des éléments philosophiques impliqués dans le Nouveau Testament (*Systematische Darstellung der theologischen Ansichten des Neuen Testaments*, t. II, p. 109-437) souffre aussi de ne pas assez distinguer entre les Synoptiques, l'évangile de saint Jean et les écrits pauliniens ; malgré quelque désordre, elle peut, elle aussi, rendre aujourd'hui encore des services.

17. Branis (Christ. Jul.). — *De notione philosophiae christianae.* Bratislaviae, Grassii Barthii et socii impensis, 1825. In-12, 118 p. (Staats-und Universität Bibliothek, Breslau, Philos. I, octobre 1460).

Nous n'avons eu que tardivement connaissance de ce remarquable travail, dont nous savions l'existence par la Préface de H. Ritter, mais qu'il ne nous a été possible de voir que grâce à l'extrême amabilité de notre collègue M. le professeur Dr J. Koch et de M. le professeur Dr Christ, directeur de la bibliothèque de l'Université de Breslau. Branis est le seul historien de nous connu qui ait fait un effort sérieux pour définir la notion de philosophie chrétienne. Comme ce livre est rare et intéressant, nous en donnerons d'assez longues citations.

Tout le monde admet l'existence d'une histoire chrétienne, d'un art chrétien et d'une poésie chrétienne ; pourquoi ne pas parler, par analogie, d'une *philosophie chrétienne?* C'est que tout le monde sait ce qu'est la philosophie en tant que *non* chrétienne, mais ce qu'est la philosophie chrétienne, ou même si elle est possible, c'est une difficile question. Trois positions différentes sont concevables touchant ce problème.

1° La philosophie d'un homme exprime une certaine manière de sentir et de vouloir. Ce qui est vrai en général est vrai du chrétien en particulier : « Pari autem modo et christianismus certam sentiendi rationem et continet et praecipit ; christiano igitur philosopho et quatenus christianus et quatenus philosophus, certus competit sensus, et quia duo sensus inter se discrepantes ei inesse nequeunt, sensum suum christianum et sensum philosophicum inter se prorsus consentire necesse est, atque hujusmodi

hominis philosophia, christiana nuncupanda est, quippe quia ex sensu est christiano » (p. 2-3). Ce sentiment chrétien se fonde sur la foi ; celui qui croit et transforme sa foi en raison « fit philosophus christianus et a nudo christiano sane distinguendus est » (p. 3). En ce premier sens : *philosophia christiana sensus est christianus, methodo scientifica e fide ad scientiam provectus* (p. 4).

2° Position contraire : si la doctrine chrétienne pouvait être entièrement rationalisée, elle aurait pu être conçue par la raison avant même le Christianisme, en tout cas sans lui ; mais une philosophie qui, même si elle n'est pas partie de la raison, aurait pu en partir, n'a pas à être distinguée par un nom spécial de n'importe quelle autre philosophie (p. 4). Pour sortir de là, on dira qu'en effet la philosophie chrétienne est tout autre chose. Tant que la foi ne fait que se rationaliser, on n'a qu'un philosophisme chrétien, dans lequel la foi naît de la connaissance ; dans une philosophie chrétienne digne de ce nom, c'est la connaissance qui naît de la foi. Sa caractéristique, c'est que la foi y gouverne la raison. En quoi diffère-t-elle d'un simple exposé historique de la règle de foi ? En ce qu'elle en donne une interprétation systématique. D'où cette deuxième position possible : *philosophia christiana doctrina est christiana, fidei tradita, nullisque argumentis rationalibus demonstrata, in ordinem tamen systematicum, ideoque scientificum redacta* (p. 6-7).

3° Contre ces deux conclusions s'en élève une troisième. Si cet exposé de la foi est systématique, c'est parce qu'il est rationnel, non seulement en ce qui concerne la liaison des dogmes, mais chacun de ces dogmes mêmes. Il est donc contradictoire de parler d'un système rationnel et fondé sur la foi (p. 7). Du même coup, on rejette la première position, car si le système était rationnel, ce serait une philosophie comme toutes les autres. Ainsi, il résulte de la première position qu'une philosophie chrétienne, pour être *philosophie*, doit être rationnelle ; il résulte de la deuxième position que, pour être une philosophie *chrétienne*, elle doit s'appuyer sur la foi. Ces deux exigences étant contradictoires, concluons que la philosophie chrétienne est impossible : « Dicendum enim est, *philosophiam christianam ideam esse scientiae, in qua omnia dogmata christiana simul rationi vindicentur, simulque soli fidei reserventur; scientiae igitur, quae reapse existere nequeat* » (p. 9).

4° Solution du problème : le Christianisme relève de la raison tout en étant réservé à la foi, et il n'y a là rien d'impossible. Toute science est une activité de la raison tournée vers un objet. Dans le cas du Christianisme, l'objet est infini ; en tant qu'il y a science d'un tel objet, il y a équation entre la raison et cet objet, mais en tant qu'il est infini cette équation reste toujours à parfaire. Il résulte de là que la science de l'infini ne peut s'exprimer dans aucune connaissance définie, mais seulement par la liaison et le progrès de connaissances définies, de telle sorte que l'histoire soit la seule forme de sa manifestation (p. 16). Il faut pour cela que l'histoire soit autre chose que les *membra disjecta* qu'on trouve dans les livres, mais « viventem illam, unius ac solidae philosophiae evolutionem (Entwicklung), imo ipsius ejus objecti infiniti manifestationem exhibentem » (p. 20). Il reste donc toujours place pour la foi au delà de la raison dans la philosophie chrétienne ; l'adéquation entre la science et son objet infini n'aura lieu que dans l'au-delà. En attendant, foi et raison se distinguent, cohabitent et réagissent l'une sur l'autre (p. 22). Conclusion : *Philosophia christiana est actio (sive eam rationalem dicas, sive spiritalem) totam historiam christianam pervadans, qua ratio infinitam essentiam Christianismi, fidei manifestatam, in essentiam suam recipit et convertit, atque ideo se ipsam suamque naturam in fide magis magisque agnoscit* (p. 24).

Branis annonce son intention d'écrire une : *Entwicklungs-Geschichte des christlichen Geistes* (voir art. suivant). Le reste de l'ouvrage est une suite de brèves études historiques, souvent suggestives, sur la notion de philosophie chez Justin Martyr (p. 26-40), Irénée (p. 41-72), Tertullien (p. 73-116).

— *Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit.* Breslau, 1842.

C'est une esquisse de la réalisation de l'*Idée* chrétienne dans l'histoire. — Les peuples se divisent en deux catégories, dont les uns considèrent la nature, les autres Dieu comme la puissance déterminatrice. Ces deux catégories s'expriment dans la

réalité historique concrète par le Judaïsme et l'Hellénisme. « C'est la caractéristique commune de tous les peuples païens que, dans leur conscience, le divin est déterminé par le naturel... C'est, au contraire, la caractéristique du judaïsme, et par là il se sépare bien moins de tous les autres peuples qu'il ne s'y oppose, que, dans sa conscience immédiate, le naturel est déterminé dans son existence et son essence par le divin. Pour lui, toute la nature est quelque chose de devenu, d'absolument dépendant et impuissant ; Dieu, au contraire, dans la volonté absolue et la puissance absolue de son essence simple, est le seul qui ne soit pas devenu, absolument indépendant, déterminé par rien d'autre que par sa libre décision. C'est de l'antique nuit de la nécessité naturelle que découlent pour le paganisme tous les êtres ; pour le judaïsme, c'est de la lumière originelle de la libre volonté de Dieu qu'ils tirent leur origine » (p. 24).

Les Pères de l'Église n'ont pas eu de philosophie proprement dite ; ils ne se sont intéressés qu'à la saisie intellectuelle du donné révélé, et c'est le fait qu'il était donné qui était pour eux le critérium de sa vérité (p. 365). Leur attitude à l'égard de la foi était analogue à celle du physicien moderne à l'égard de la nature (p. 365). — C'est une erreur de croire que la pensée grecque ait exercé une influence essentielle sur la formation du dogme chrétien, car il s'agissait là d'un monde de la pensée entièrement nouveau : « Eine völlig neue, von der alten Philosophie kaum geahnte Gedankewelt » (p. 388-389). — La philosophie scolastique correspond au moment où la conscience chrétienne devient spéculative (p. 397). — Une page intéressante sur la liberté d'esprit des philosophes scolastiques ; et même : « Die Scholastiker waren recht eigentlich die Protestanten vor der Reformation » (p. 398). — La scolastique n'est pas une collusion arbitraire du Dogme et d'Aristote (p. 401). — Ce qui forme le noyau de la pensée d'Aristote ne se retrouve pas dans la scolastique ; leur coalition était impossible, puisque la Weltanschauung médiévale était opposée à celle des Grecs (p. 404). Aristote n'a été que le pédagogue du moyen âge, mais on n'a même pas pu *comprendre* sa philosophie (p. 404-405). — L'idée d'une scolastique qui se serait développée *accidentellement* par suite de la découverte d'Aristote et non d'une impulsion interne est à rejeter (p. 406). Chez saint Thomas, tout l'essentiel vient de la pensée chrétienne : « C'est par là que l'on peut expliquer l'intérêt profond porté par le moyen âge aux écrits théoriques d'Aristote, dont d'ailleurs, sauf quelques déterminations générales de concepts, que la philosophie moderne a, elle aussi, partiellement conservées, rien n'est passé dans la métaphysique scolastique, essentiellement élaborée à partir de la pensée chrétienne » (p. 440).

« Si au début de cette section l'avènement de la scolastique a pu être désigné comme l'accession de la conscience chrétienne à l'état spéculatif, on peut dire que dans l'œuvre de saint Thomas cette conscience devient une spéculation pleinement élaborée. Un système de pensées particulier articulé avec pénétration et avec une rigueur scientifique se dresse devant nous, qui ne doit pas moins son origine à la force productrice de la raison spéculative que la philosophie antique, et qui cependant, par tout son esprit, est opposé à cette philosophie. Car la vie qui l'anime ne s'est pas allumée au contact de la nature, mais de l'idée chrétienne, et sa vérité fondamentale n'est pas l'immanence, mais l'extériorité de Dieu par rapport au monde. Ce système de *théisme chrétien*, une création de l'esprit aussi hardie que le panthéisme pré-chrétien et son exacte contre-partie, a été construit par saint Thomas d'une manière si compréhensive et si complète, qu'il a laissé aux temps à venir peu de chose à faire dans ce domaine et qu'il est une source inépuisable d'enseignement aujourd'hui encore, comme au temps où il a inspiré à Leibniz sa théodicée » (p. 454-455).

« L'œuvre de Thomas est le point culminant de la scolastique, son théisme en est le résultat suprême » (p. 455).

« Le troisième stade ne pouvait que contenir l'accomplissement de l'exigence dont il a été parlé, et c'est justement cet accomplissement qui s'exprime de manière complète dans l'œuvre de Thomas. Philosophie et théologie y conservent respectivement leur être propre. La théologie renferme une science divine, que le concept ne saurait dominer, mais que la philosophie, quoiqu'elle soit incapable de le pénétrer, doit reconnaître comme son complément essentiel. Inversement, la philosophie règne sur un ordre de vérité pure et issue du pouvoir naturel de la raison, qui appartient directement

à toute raison à part de toute révélation surnaturelle de Dieu, mais qu'à son tour la théologie doit reconnaître comme le complément nécessaire de son contenu supra-rationnel. — Et du même coup l'œuvre de la scolastique atteint ici son achèvement. Car en approfondissant l'enseignement chrétien, l'esprit s'est fécondé, en a fait sienne l'idée prégnante, et, après l'avoir élaborée, a donné naissance, dans le théisme, à la philosophie chrétienne » (p. 455-456). Je ne garantis pas l'exactitude littérale de cette obstétrique historique, car je crois que c'est la pensée même (das Denken) qui est *im Theismus als christliche Philosophie ausgeboren*. Elle s'est accouchée elle-même sous forme de philosophie chrétienne (p. 456). Peu importe. La scolastique est pour lui l'artisan de cette œuvre.

La pensée moderne est conditionnée, comme par ses éléments fondamentaux, par le panthéisme pré-chrétien et le théisme chrétien (p. 459).

18. Molenkamp (G.). — *Commentatio qua respondetur ad quaestionem theologicam in Academia Itheno-Trajectina propositam anno MDCCCXXVIII*, dans *Annales Academiae Itheno-Trajectinae*. Utrecht, J. Altheer, 1830. In-8°, VIII-156 p.

Nous devons la communication de ce texte rare à l'obligeance de M. le Directeur de la bibliothèque de l'Université d'Utrecht. — Le sujet proposé par l'Académie d'Utrecht était le suivant : « Probetur, doctrinam Christianam, cum sanae rationis de Deo rebusque divinis decreta pure traderet, divina auctoritate confirmaret, varia ratione illustraret, ad homines consolandos emendandosque adhiberet, atque ad permultorum notitiam propagaret ; et theologiae, quae dicitur, naturali valde profuisse, et vero de genere humano, hoc quoque nomine, optime meruisse. » La dissertation de G. Molenkamp, qui fut primée, suit pas à pas les divisions du sujet. — La doctrine apportée par Jésus et ses apôtres intéresse les problèmes « de Dei vita ac perfectionibus ; de mundo ab Ipso condito ; de provida cura, qua et omnia alia curat, et nostros quoque animos conservat ; de regimine denique, quo totum mundum singulasque ejus partes complectitur » (p. 25). — Exposé de cette doctrine (p. 26-44). — L'unité de Dieu, fondement de la doctrine (p. 75-79). — Jésus et les apôtres ont enseigné des vérités inconnues des philosophes grecs : la création, la providence du singulier, l'immortalité de l'âme (p. 79-84) ; ils ont, en outre, confirmé des vérités déjà connues (p. 88-98). — Condition supérieure de la théologie naturelle chrétienne par rapport à la théologie naturelle grecque ou contemporaine (p. 126-153). — L'expression de « philosophie chrétienne » n'est pas employée par l'auteur, mais tout ce travail contribue à l'élucider.

19. Feuerbach (L.). — *Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (1839), dans *L. Feuerbachs sämtliche Werke*, édit. W. Bolin und Fr. Jodl. Stuttgart, 1903, t. VII, p. 41-109. Cf. *Kritik der christlichen oder « positiven » Philosophie* (1838) ; *Ibid.*, p. 128-153.

La philosophie est une science indépendante, qui ne relève que de la raison. Il est aussi absurde de parler de philosophie chrétienne que de science chrétienne (p. 52-57). On ne parle de philosophie chrétienne que par hypocrisie, pour dissimuler sa haine de la philosophie (p. 58-59). Hegel lui-même s'est trompé en croyant que la différence qui sépare le paganisme du christianisme est d'ordre philosophique. La philosophie apparaît chez les peuples chrétiens justement au moment où ils reviennent aux philosophes païens, au temps de la Réforme. Pendant le moyen âge, la philosophie ne s'est introduite qu'en contrebande (p. 63) ; penser, du point de vue d'un esprit religieux, c'est exercer une activité irréligieuse, hérétique (p. 66). « Alle religiose Speculation ist Eitelkeit und Lüge » (p. 72). Une *philosophie religieuse* n'est ni religion, ni philosophie, comme le *Bourgeois gentilhomme* n'est ni un bourgeois, ni un gentilhomme (p. 133). Il est de l'essence du dogme de contredire la raison ; c'est donc le détruire que le rationaliser (p. 134). — La critique de Feuerbach s'adresse souvent à d'absurdes, mais réels, systèmes de mathématique chrétienne, de botanique chrétienne et même de médecine chrétienne (*édit. citée*, t. VII, p. 154-178 : *Kritik der christlichen Medicin*) ; c'est ce qui en excuse dans une certaine mesure la violence : tous les torts ne sont pas de son côté.

20. RITTER (Henri). — *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. par J. TRULLARD. Paris, Ladrange, 1843, 2 vol. in-8°.

Livre I, ch. I : *Notion de la philosophie chrétienne*, t. I, p. 1-41. La philosophie chrétienne est celle des Pères de l'Église et des philosophes du moyen âge qui s'inspirent avant tout de leur pensée. Elle s'est constituée sous l'influence de la bonne nouvelle apportée aux hommes par l'Evangile, c'est-à-dire la promesse de la vie éternelle en union avec Dieu. Cette espérance était impossible aux Grecs (p. 9). Le Christianisme n'est pas une philosophie, mais une rénovation de la vie entière ; en tant que tel, il a agi sur la philosophie en transformant la philosophie grecque et en en fondant une plus profonde (p. 15). Pour que cette philosophie nouvelle mérite le nom de *chrétienne*, il ne suffit pas qu'elle ait été influencée par le christianisme, car elle a subi d'autres influences ; cette expression « présuppose que l'influence du christianisme a déterminé l'essence de cette philosophie et a réglé tout le cours de son histoire : il faut en considérer l'esprit chrétien comme la force motrice » (p. 18). Continuité de la philosophie dite moderne et de la philosophie chrétienne (p. 20-22). Définition de la philosophie chrétienne : « Nous appelons notre philosophie « une philosophie chrétienne » par l'unique raison que la suite des développements qu'elle embrasse dérive essentiellement des mouvements historiques que la diffusion de l'esprit chrétien a soulevés dans l'humanité » (p. 32). Différence entre le rapport de la religion à la philosophie chez les Grecs et le même rapport chez les chrétiens ; pourquoi on ne peut parler d'une philosophie païenne, alors qu'on peut parler d'une philosophie chrétienne (p. 33-34). « Aristote n'a influé que sur la forme extérieure des œuvres de la scolastique, qui, par le fond intime de sa pensée, se rapprochait infiniment des Pères de l'Église » (ch. II, p. 47). — *Considérations générales sur l'idée et le développement historique de la philosophie chrétienne*, trad. par M. NICOLAS. Paris. 1851, 1 vol. in-8 (Bib. Nat., A..49208). — Signalé par M. l'Abbé Louis Foucher.

21. TRULLARD (J.). *Un mot sur la relation de la croyance avec la science*. Préface de sa traduction de H. RITTER, *Histoire de la philosophie chrétienne*. Paris, J. Ladrange, 1843, t. I, p. I-XXXV.

Traduction dédiée à Edgard Quinet. Distinction essentielle de la philosophie et de la religion ; « la religion suppose la philosophie, et la proposition inverse ne présente évidemment aucun côté vrai » (p. XIV) ; « la religion, loin d'être supposée par la philosophie, ne peut même pas légitimement s'en proclamer indépendante » *(ibid.)* ; « la religion, quoi qu'elle en ait, sera toujours à la philosophie ce que l'art est à la science, l'art étant la représentation de l'infini dans le fini » (p. XV).

22. NICOLAS (Aug.). — *Études philosophiques sur le Christianisme*, 26e édit. Paris, Poussielgue, 1885, 4 vol. in-16, XXXI-460, 531, 578, 599 p.

Cet ouvrage d'apologétique, dont le succès fut considérable, est précédé d'une Dédicace de l'auteur à ses anciens confrères du barreau de Bordeaux, datée de mars 1843. Ce qui s'y trouve opposé à la « philosophie rationaliste » ne se nomme pas « philosophie chrétienne », mais *philosophie croyante*. La philosophie croyante s'inspire de l'Évangile ; cf. t. III, ch. 19, p. 545-578 : le soi-disant *éclectisme* chrétien qui sépare la vérité de l'erreur est en réalité révélation (p. 573). — T. IV, p. 458-494 : *Fruits du Christianisme dans l'ordre intellectuel* : « La foi ne vient pas se joindre à la raison par *juxtaposition*, si je puis ainsi parler, mais par *incorporation* » (p. 471). Le Christianisme « a mis un principe de certitude dans l'âme humaine, qui, de proche en proche, a *stabilisé* toutes les assises de la raison » (p. 475). Bref, le Christianisme n'est pas une gêne pour la raison ; au contraire, il lui assure ses propres richesses et met en outre à sa portée des vérités qui, autrement, lui auraient toujours échappé (p. 476).

23. PIE IX. — *Allocution « Singulari quadam »*, 9 décembre 1854 ; texte dans DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, 16e édit., t. 1643, p. 441 ; t. 1644, p. 442.

— *Lettre « Tuas libenter »*, 21 décembre 1863 ; texte dans DENZINGER-BANNWART, *édit. citée*, t. 1681, p. 455.

— *Syllabus seu collectio errorum modernorum*, 8 décembre 1864 ; dans DENZINGER-BANNWART, *édit. citée*, p. 467 : II, 14.

24. MATTER (M.). — *Histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne.* Paris, Hachette, 1854. In-16, XII-432 p.

« L'histoire de la philosophie n'est vraie et possible que dans ses rapports avec la théologie » (p. 2). Proteste contre leur séparation dans les histoires de Brucker, Buhle, De Gérando et Tennemann. « Il n'y a pas de philosophie qui ne soit ou sortie d'une théologie, ou bien opposée à une théologie, ou enfin unie à une théologie. Ainsi, faire l'histoire de la philosophie séparée de la théologie, c'est faire l'histoire d'un être de raison, d'une chose qui n'existe pas et n'a jamais existé » (p. 11). Matter distingue nettement, en principe, religion et philosophie, foi et raison ; pour lui, le Christianisme « n'est pas une philosophie du tout ; il n'est pas une création de la raison humaine » (p. 34 ; cf. p. 6-7). Mais il ajoute que, leur objet étant le même, il n'est jamais possible de « distinguer entièrement les idées de l'une de celles de l'autre, si aisément qu'on distingue leurs domaines en théorie » (p. 7). C'est pourquoi l'expression de « philosophie chrétienne » (ch. III et V) signifie pour lui le mélange historique de fait, où la religion devient pratiquement indiscernable de la philosophie dans la théologie, et où la philosophie se fait religieuse sous l'influence de la religion (p. 8). C'est ce qui est arrivé au moyen âge, et ce fut un grand bien : « Si la religion et la philosophie s'unissent alors et se confondent, c'est que leur alliance seule est assez forte pour conduire le monde » (p. 98).

25. OZANAM (A. F.). — *La philosophie chrétienne*, dans *Œuvres complètes*. Paris, J. Lecoffre, 1855, t. I, p. 359-395.

C'est la onzième leçon d'un cours sur la *civilisation au Ve siècle*. Son dessein est de lutter contre l'influence de Gibbon. La philosophie chrétienne est fondée sur une foi. « La théologie descend de la foi à la raison et la philosophie remonte de la raison à la foi » (t. I, p. 362). La philosophie procède selon deux voies : dogmatisme et mysticisme (p. 363-364). Ni Platon, ni Aristote ne se sont élevés à l'idée vraie de Dieu (p. 365-366). « Le Christianisme est venu renouveler les forces de l'esprit humain, surtout en lui donnant ce sans quoi l'esprit humain n'agit pas, en lui donnant des certitudes » (p. 366-367). Objecter au Christianisme qu'il réduit la philosophie à la vérification du dogme, c'est lui reprocher ce qui fait sa force. Même les purs savants ne progressent que grâce à leur foi dans le but où ils tendent : « Le Christianisme apportait la certitude et, avec elle, il donnait la liberté pour choisir entre les voies diverses qui devaient y conduire » (p. 367). On a le choix entre le *dogmatisme* et le *mysticisme:* « C'est là la nouveauté de l'éclectisme chrétien » (p. 368). Saint Augustin est le type du philosophe chrétien, mais saint Anselme, saint Thomas, Descartes, Leibniz, Malebranche continueront son œuvre. « C'est cette grande et puissante métaphysique chrétienne à laquelle a été suspendu, depuis le Ve siècle jusqu'à nos jours, tout l'ensemble de la civilisation moderne » (p. 395).

26. LACORDAIRE (M.-D.). — *Discours sur les études philosophiques* (10 août 1859), dans *Œuvres philosophiques et politiques*. Paris, Poussielgue, 1872 ; t. VII, p. 252-253.

« Reste à savoir, Messieurs, pourquoi j'ai donné le nom de philosophie chrétienne à la philosophie dont je viens de retracer les principes et les caractères. Ce n'est pas que Jésus-Christ en soit le fondateur ; elle existait dès l'origine du monde, et elle avait été toujours, soit obscurcie, soit lumineuse, le ciment même de la société humaine. Mais quand vint Jésus-Christ, quand l'Évangile tomba tout à coup sous les yeux des hommes, la raison se reconnut dans ces pages divines. Elle y puisa une vue plus profonde, une certitude plus grande des croyances qu'elle possédait déjà, et dès lors la philosophie, sans rien perdre de sa nature propre, s'unit au christianisme, par le côté où le christianisme avait avec elle des rapports de ressemblance et d'affinité, Le philosophe devenu chrétien conservait son titre de philosophe, et les mêlant ensemble comme le nom d'un frère et d'une sœur, il se disait, pour se définir tout entier au monde et à lui-même, un philosophe chrétien, c'est-à-dire un fils de la vérité par la raison et par l'Évangile, par la raison émanée de Dieu, et par l'Évangile, autre ouvrage du même Dieu. ». — Communiqué par M. A. Forest.

27. VENTURA DE RAULICA (Joach.). — *La philosophie chrétienne.* Paris, Gaume, 1861, 3 vol. in-8°, CXV-477, 623, 208 p.

Le volume III : *Traité des préambules de la philosophie,* doit être lu le premier. — Se réclame du traditionalisme strict : « Tout ce qui est nouveau en religion est hérétique. Tout ce qui est nouveau en philosophie est absurde. Tout ce qui est nouveau en politique est révolutionnaire » (t. I, p. XXVI). — Distinction entre philosophie et théologie (t. III, p. 191). — Méthode de la philosophie chrétienne, IIIe section, t. II, p. 579-623. C'est la philosophie qui, sachant que toute la vérité a été primitivement révélée par Dieu aux hommes, se considère comme la science du sens commun. Sa méthode « ne consiste qu'à prendre les vérités traditionnelles, les croyances universelles pour point de départ de la science, ou qu'à commencer par croire afin d'arriver à comprendre, et qu'à faire de la foi la base du savoir » (t. II, p. 596-597). Il ne s'agit là, bien entendu, que de la foi humaine aux vérités naturelles, mais elle se subordonne à la foi aux vérités surnaturelles : « Le Seigneur étant le seul Dieu des sciences, toute science qui ne sert pas à l'explication, à la confirmation, à la défense du dogme chrétien n'a pas de raison d'être, est vaine, frivole, lorsqu'elle n'est pas funeste, et la pensée de l'homme doit servir de piédestal à la pensée de Dieu » (t. II, p. 623). — La *philosophie chrétienne,* ou *divine,* s'oppose à la *philosophie païenne,* soit ancienne, soit moderne, qui est *diabolique* (t. I, p. LX-LXI) ; elle se relie à la science qu'Adam tenait de Dieu (t. I, p. CXV). Pour la conserver, en dépit des turpitudes de l'homme, Dieu a providentiellement suscité « une espèce de Trinité humaine qui surpasse en grandeur, en sublimité, en gloire, tout ce qui n'est pas la Trinité divine. Ces trois hommes sont saint Paul, saint Augustin et saint Thomas » (t. I, p. 2). Tout le livre est consacré à réfuter le « semi-rationalisme », qui croit que la raison peut *inventer* quelque chose ; la grandeur d'Augustin est de s'être *opposé* à Platon au nom de la foi, comme celle de saint Thomas est de s'être *opposé* à Aristote. « Saint Augustin n'inventa aucune vérité (car la vérité se reçoit et ne s'invente pas) ; il reçut toute la vérité par la foi » (t. I, p. 16-17). De même, chez saint Thomas, « il faut ne pas distinguer le théologien du philosophe » (t. I, p. 114).

— *La raison philosophique et la raison catholique.* Conférences prêchées à Paris dans l'année 1851. Paris, Gaume, 1854. 3 vol. in-8°, XVI-547, XLVIII-591, VIII-602 p., 3e édit.

Voir surtout t. I, 1re conférence : *La raison philosophique chez les Anciens ;* 2e conférence : *La raison philosophique des siècles chrétiens.* Intéressant pour son exégèse tendancieuse de saint Thomas (p. 47).

28. FABRE (J.). — Réédition d'A. VICTOR (A. Martin), sous le titre : *S. Aurelii Augustini... Philosophia.* Paris, Durand, 1863.

Le mot « christiana » disparaît du titre ; mais le *Praeloquium,* daté de 1862, contient des attaques violentes contre les néo-thomistes, coupables d'avoir introduit dans la théologie toutes les erreurs philosophiques : « Hoc nonnullorum Neoperipateticorum, Pseudotraditionalium, aliorumque id genus portentorum, institutum fuit, hic scopus » (p. VI). En niant l'idée innée de Dieu et l'illumination, ils ont favorisé l'athéisme et le matérialisme. Fabre revendique contre eux la vérité de l'Ontologisme, et c'est contre eux qu'il réimprime A. Victor, en éliminant du titre *christiana,* de peur que l'on ne croie à un traité de théologie (p. XII).

29. JACQUINOT (Abbé). — *Philosophie chrétienne et théories rationalistes dans l'étude de l'histoire.* Paris, Lecoffre, et Langres, Chapelet, 1863. In-8°, 129 p. et tables.

Attaque les conceptions historiques du philosophisme au XVIIIe siècle (ch. I) ; les théories de quelques historiens libéraux éclectiques sous la Restauration : Guizot, Cousin, Aug. Thierry (ch. II) ; les théories du libéralisme et du socialisme après la révolution de 1830 : Thiers, Lamartine, Louis Blanc (ch. III). La partie la plus importante est le ch. IV : *La philosophie chrétienne opposée aux théories rationalistes* (p. 91-121). L'auteur demande que l'on enseigne l'histoire en s'inspirant de l'esprit de la *Cité de Dieu.* Ses revendications s'appuient sur les décisions de ce qu'il nomme le « Concile d'Amiens », réunion d'évêques, dont j'ignore la date exacte, mais postérieure

à 1848, et dont les décisions touchant l'enseignement de l'histoire sont reproduites par Jacquinot, p. 124-129.

30. Brentano (Fr.). — *Die Psychologie des Aristoteles.* Mainz, Fr. Kircheim, 1867. In-8°, 252 p.

— *Ueber den Creatianismus des Aristoteles.* Sitzungsberichte d. hist.-philos. Classe d. Kais. Akad. d. Wissens., vol. CI, 1 fasc. Wien, 1882. Tiré à part.

— *Offener Brief an Herrn Professor Dr Eduard Zeller, aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes.* Leipzig, Duncker und Humblot, 1883. In-8°, 36 p.

— *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes.* Leipzig, Veit, 1911. In-8°, VIII-165 p.

— *Aristoteles und seine Weltanschauung.* Leipzig, Quelle und Meyer, 1911. In-8°, VIII-153 p.

Les ouvrages de Fr. Brentano contiennent une reconstruction à la fois historique et systématique d'Aristote, qui rapproche beaucoup sa doctrine du Christianisme. C'est l'effort le plus intéressant qui ait été fait en ce sens. La *Lettre ouverte* est une réponse au mémoire dirigé contre le deuxième des écrits de Brentano qui viennent d'être cités ; Ed. Zeller, *Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes,* dans *Sitzungsber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin.* Sitzung der philos. histor. Classe vom 7 Dec. Berlin, 1882, vol. XLIX, p. 1033.

31. Concile du Vatican. — *Constitutio dogmatica de fide catholica* (24 avril 1870). Texte dans Denzinger-Bannwart, *édit. citée,* t. 1786, p. 474 ; t. 1795-1800, p. 477-480.

32. Havet (Ernest), *Le Christianisme et ses origines,* Paris, A. Lévy, 2e éd., 1873, 4 vol. — « ... il n'y a pas de philosophie chrétienne, et le christianisme n'a fait qu'hériter la philosophie de l'Antiquité » ; t. II, p. 291. — Cf. t. II, p. 300 ; t. IV, p. 410.

33. Talamo (Salv.). — *L'aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie. Études critiques.* Traduit de la seconde édition italienne par un prêtre du diocèse du Mans. Paris, Vivès, 1876.

Traduction de *L'Aristotelismo nella storia della filosofia;* la 3e édit. italienne est de Sienne, 1900. Insiste sur l'indépendance de la scolastique à l'égard d'Aristote, surtout lorsque les doctrines du philosophe grec étaient en désaccord avec les données de la révélation. Cite nombre de textes intéressants et est utile à consulter.

34. Léon XIII. — Encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879) : *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda,* reproduit dans *S. Thomae Aquinatis Summa theologica.* Romae, Forzani, 1894, t. VI.

L'Église a charge d'enseigner (*Matt.,* XXVIII, 19). La philosophie l'intéresse particulièrement parce que la juste interprétation des autres sciences en dépend. Sans doute la religion chrétienne est fondée sur la foi (*I Cor.,* II, 4), mais elle ne méprise pas les *adjumenta* humains, dont la philosophie. La philosophie est une *préparation* à la foi, prouve certaines de ses vérités et aide à l'interprétation des autres. Elle est en outre une *défense* de la foi contre les fausses philosophies. En ce qui concerne les mystères, la philosophie doit se subordonner à la théologie dans son objet et ses méthodes ; pour ce qui est des vérités de l'ordre naturel, la philosophie suit sa propre méthode, sans toutefois se soustraire à l'autorité divine (p. 429).

La reconnaissance de l'autorité ne déroge pas à la dignité de la raison, même dans l'ordre proprement philosophique. En effet, à la différence de la foi : « Cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia » (p. 429) ; « quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae conjungunt, ii optime philosophantur : quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam juvat intelligentiam ; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit » (p. 429) ; la foi est pour la raison « sidus amicum » (p. 430). — L'histoire met

en évidence la collaboration de la philosophie à l'œuvre de la théologie chez les Pères et les Scolastiques, notamment saint Thomas et saint Bonaventure. Elle montre aussi de quel service la foi peut être pour la raison : « Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nobis enim, inter nonnulla vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderunt de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium » (p. 430). — D'où la nécessité de restaurer l'enseignement de la philosophie scolastique, en suivant surtout le plus grand maître de l'École : saint Thomas d'Aquin.

Cf. : *Litterae apostolicae, quibus Constitutiones Societatis Jesu de doctrina s. Thomae Aquinatis profitenda confirmantur.* Romae, XXX decembris, 1892. Un important fragment est cité par Del Prado (n° 49), p. xvii. Il porte sur le caractère à la fois aristotélicien et chrétien du thomisme.

35. Ehrle (Fr.). — *Die päpstliche Encyklika vom 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie,* dans *Stimmen aus Maria Laach,* t. XVIII (1880), pp. 13-28 ; 292-317 ; 388-407 ; 485-498. Sur la notion de philosophie chrétienne, que l'auteur approuve sans réserves, voir surtout pp. 16-22.

36. Zigliara (T.-M.). — *Essai sur le traditionalisme,* dans *Œuvres philosophiques,* trad. A. Murgue. Lyon, Vitte, 1880, t. I, p. 1-291.

Contre Ventura : « Oui certainement, c'est renoncer à la raison, c'est méconnaître et l'histoire et nous-même que vouloir affirmer que l'homme peut, par ses propres forces et dans l'ordre de la possibilité morale, parvenir à cette *connaissance parfaite,* éloquemment décrite par Ventura. Sur ce point nous irons même plus loin que la nouvelle école ; nous affirmons hautement que la philosophie, même avec la tradition sociale, est dans l'*impossibilité morale* de donner un traité parfait de théologie *naturelle,* si elle n'est pas éclairée par la lumière de la révélation chrétienne et catholique ; nous disons que la philosophie séparée de la théodicée chrétienne va nécessairement — d'une nécessité morale — à l'erreur... Mais affirmer le contraire du traditionalisme dans l'ordre de la possibilité absolue n'est pas renoncer à la raison », p. 243-244. Cf. p. 285-291. L'expression de « philosophie chrétienne » n'apparaît pas dans ces pages.

37. Stirling (J. H.). — *Philosophy and Theology* (The first Edinburgh University Gifford Lectures). Edinburgh, T. and T. Clark, 1890. In-8°, xvi-407 p.

Voir spécialement la II° leçon sur la notion de théologie naturelle, p. 21-40. Stirling passe pour le principal introducteur de Hegel en Écosse.

38. Gonzalez (Z.). — *Histoire de la philosophie,* trad. G. de Pascal ; t. II : *Philosophie chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1890-1891. 4 vol. in-8°, xlii-552, 538, 492, 528 p.

Admet un « mouvement philosophico-chrétien, mouvement d'harmonie et d'alliance entre la Philosophie et le Christianisme » (p. 3). « On doit distinguer la Philosophie *essentiellement* chrétienne et la Philosophie *accidentellement* chrétienne » (t. II, p. 4). La philosophie accidentellement chrétienne est celle qui a subi, à un degré quelconque, l'influence du Christianisme ; il n'y a guère de philosophie postérieure au Christianisme qui ait échappé à son influence : « En ce sens, et seulement dans ce sens, on peut ramener à la Philosophie chrétienne certains systèmes incompatibles avec les vérités fondamentales de la religion de Jésus-Christ » (p. 5). En face de cette Philosophie chrétienne *per accidens* « se dresse la Philosophie *essentiellement* chrétienne, la Philosophie qui connaît et qui professe » l'existence d'un Dieu personnel, infini, transcendant, providence, rémunérateur, créateur. « Tout système qui rejette toutes ces thèses, ou seulement quelqu'une d'entre elles... pourra être appelée chrétienne dans un sens secondaire, selon le plus ou moins d'idées chrétiennes qu'elle contiendra, mais on ne peut l'appeler Philosophie chrétienne dans un sens absolu. »

39. Stöckl (Alb.). — *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter.* Mainz, 1891.

La philosophie ne dépend que de la raison. C'est là son caractère essentiel et la

révélation chrétienne ne pouvait rien y changer, puisque la philosophie aurait cessé par là même d'être philosophie (Einleit., 5, p. 2). — Mais la révélation a joué le rôle d'un principe directeur de la recherche philosophique. Elle allège les difficultés énormes de la spéculation rationnelle en la mettant en garde contre l'erreur, puisque toute contradiction entre raison et révélation est le signe d'une erreur : « In solcher Weise also ist für die Philosophie die christliche Offenbarung zum leitenden Princip geworden » (Einl., 7, p. 3). Du fait qu'elle n'avait plus à craindre l'erreur, la philosophie pouvait se consacrer entièrement à la seule exploration du vrai : « Sie könnte daher mit neuer, bisher nicht gekannter Kraft und Sicherheit eine neue Entwickelung inauguriren. So enstand also in Gegensatze zur antik-heidnischen eine neue, — die *christliche* Philosophie » (Einl., 7-8, p. 3).

La philosophie des Pères fonde la philosophie chrétienne. Celle-ci n'est pas sans rapports avec la philosophie grecque, ni même avec les philosophies païennes contemporaines : « Das Leben der Menschheit ist ja ein continuirliches. » C'est pourquoi les relations sont maintenues. Ce que la pensée grecque contenait de vérités a été recueilli et intégré au corps de la philosophie chrétienne (« aufgenommen und in das Ganze der christlichen Philosophie hinenverarbeitet ») ; le reste a été éliminé et combattu. — Stöckl est un peu plus précis dans ses *Schlussbemerkungen*, 6, p. 433 : « Nichts ging verloren von alledem, was der menschliche Geist bisher ergründet ; aber Alles erhielt erst seine wahre Bedeutung und seine Vollendung durch Einfügung in das Ganze der christlichen Speculation. » Ce qui n'a pas peu contribué à fortifier sa position est que ses fondateurs furent des saints (*Ibid.*, 6, p. 433). — La position de Stöckl semble s'accorder pour l'essentiel avec celle de saint Thomas d'Aquin.

40. Rolfes (Eug.). — *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen.* Berlin, Mayer und Müller, 1892. In-8°, 203 p.

L'interprétation correcte d'Aristote est presque impossible sans avoir recours aux sources scolastiques, et plus particulièrement aux commentaires de saint Thomas d'Aquin (p. 202). Tend, en conséquence, à rapprocher les deux doctrines et adopte une interprétation d'Aristote plus franchement chrétienne encore que celle de Brentano (p. 22). Les commentaires de Rolfes à ses traductions allemandes d'Aristote vont naturellement dans le même sens.

41. Caird (John). — *The Fundamental Ideas of Christianity* (Gifford Lectures, Glasgow, 1892-1893, 1895-1896). Glasgow, J. Maclehose, 1899. 2 vol. in-8°, cxli-232 et vii-297 p.

Voir t. I, p. 3-30 : religion naturelle et religion révélée (la valeur philosophique de nos idées est indépendante de la nature de leur source ; impossibilité de séparer radicalement raison et révélation) ; p. 31-54 : foi et raison (la tâche la plus haute de la philosophie est de justifier ce qu'affirment intuitivement la foi et l'expérience chrétiennes). Cet ouvrage est un excellent exemple de ce que peut être aujourd'hui encore une réflexion philosophique de type anselmien sur le contenu du dogme : Trinité, création, péché et grâce, Incarnation, Rédemption, vie future. Le tome I contient une importante étude d'Ed. Caird sur John Caird, dont il a édité les *Gifford Lectures*.

42. Caird (Edward). — *The Evolution of Religion* (Gifford Lectures, St Andrews, 1890-1891 et 1891-1892). Glasgow, J. Maclehose, 1893. 2 vol. in-8°, xv-400 et vii-234 p.

Voir surtout les leçons I à III sur la possibilité d'une science de la religion et les différentes manières d'en définir l'essence. Le corps de l'ouvrage étudie l'évolution de la religion, depuis les origines jusqu'au christianisme de la Réforme.

— *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (Gifford Lectures, Glasgow, 1900-1901 et 1901-1902). Glasgow, 1904. 2 vol. in-8°, xvii-382 et xi-377 p.

Voir surtout, t. I, 1re leçon : *La relation de la religion à la théologie.* Le corps de l'ouvrage étudie l'évolution de la théologie grecque des origines à Plotin. Les chapitres consacrés à la théologie d'Aristote sont particulièrement intéressants.

43. Elser (K.). — *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes.* Münster i. West., Aschendorffsche Buchhandlung, 1893. In-8°, viii-228 p.

Essai de mise au point des questions soulevées par la controverse Brentano-Zeller

(voir n° 30). Les conclusions de l'auteur, très modérées et judicieuses, sont résumées à la fin de l'ouvrage, p. 210-225.

44. PFLEIDERER (Otto). — *Philosophy and Development of Religion* (Gifford Lectures, Edinburgh, 1894-1895). Edinburgh and London, W. Blackwood. In-8°, t. I, 331 p., 1894 ; t. II, 356 p., 1894.

Étudie la conception religieuse de l'homme et du monde (nature de l'homme, rédemption et éducation, idéalisme et naturalisme, optimisme et pessimisme) ; la préparation du Christianisme dans le Judaïsme, l'Évangile, la communauté chrétienne primitive, l'apôtre Paul, l'hellénisme juif et chrétien, le Christianisme des Alexandrins, le Christianisme d'Augustin et de l'Église romaine, le Christianisme de Luther et du protestantisme. — Cf. du même auteur, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.*

45. HARNACK (Ad.). — *Das Wesen des Christentums*, sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin gehalten. 56e-60e Mille. Leipzig, 1908. In-8°, xv-189 p.

Cet ouvrage a plus fait que tout autre pour répandre l'idée que le Christianisme est par essence un moralisme religieux sans théologie ni dogmes proprement dits. L'influence de la philosophie grecque a transformé le Christianisme en catholicisme (XIe leçon, p. 125-128). — Le catholicisme grec est plus grec que chrétien (XIIe leçon, p. 137). — Son intellectualisme l'amène pratiquement à se confondre avec la philosophie (XIIIe leçon, p. 143). — La position de Harnack revient à voir dans toute tentative pour l'exprimer philosophiquement une corruption de l'essence même du Christianisme. Il va sans dire que, de ce point de vue, la notion de philosophie chrétienne est impossible.

46. BLONDEL (M.). — *Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans *Annales de philosophie chrétienne*. I, janvier 1896, p. 337-347. II, février 1896, p. 467-482. III, mars 1896, p. 599-616. IV, mai 1896, p. 131-147. V, juin 1896, p. 255-267. VI, juillet 1896, p. 337-350.

« Il en résulte encore que, même au sein d'une société chrétienne, et même alors qu'on a sous les yeux l'organisme complet des dogmes et des préceptes, l'on doit continuer à respecter scrupuleusement les limites où s'arrête la portée de la philosophie. Sans doute, pour déterminer précisément les insuffisances de notre nature, et pour aller jusqu'au bout des requêtes de la raison ou des prières de la vie, ce spectacle est infiniment instructif ; mais il faut d'autant plus se défier de la tentation de confondre domaines et compétences, et de *retrouver* plus qu'on ne saurait *trouver*. Car, au sens où l'on entend ordinairement ce mot, « la philosophie chrétienne » n'existe pas plus que la physique chrétienne : c'est-à-dire que la philosophie s'applique au christianisme selon la mesure même où le christianisme a, dans le fond des choses, empire ou judicature sur les hommes mêmes qui l'ignorent ou l'excluent » (mars 1896, p. 613). — *Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera philosophia* (*ibid.*, p. 616). — « D'une part, la philosophie n'a pas été, jusqu'ici, exactement délimitée ni, par suite, scientifiquement constituée... D'autre part et à plus forte raison, il n'y a point eu encore, à la rigueur des termes, de philosophie chrétienne : à celle qui porte ce nom, il ne convient tout à fait, ni philosophiquement, ni chrétiennement ; s'il peut y en avoir une qui le mérite pleinement, elle est à constituer. Et les deux problèmes sont solidaires ou même n'en font qu'un » (mai 1896, p. 134). — Sur la philosophie médiévale et son caractère hybride, p. 135-137.

— *Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin : l'unité originale de sa doctrine philosophique*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre 1930 (37e année, n° 4), p. 423-469.

« En ce sens foncier, Augustin (quel que soit l'apport de ses devanciers) demeure l'initiateur et l'animateur de « la pensée catholique » et de « la philosophie chrétienne » (p. 468).

— *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre 1931 (38e année, n° 4), p. 599-606.

Se défend, contre les objections de M. É. Bréhier, d'avoir fait une œuvre *apologétique ;* revendique pour elle le droit au titre de *philosophie*. « En 1896, dans une lettre publiée par les *Annales de philosophie chrétienne* (que j'aurais toujours préféré voir intitulées « Annales catholiques de philosophie »), j'avais, avec une intrépidité juvénile, dont j'ai à m'excuser, soutenu qu'en la rigueur des termes « la philosophie chrétienne n'existe pas. » — « Je reviens sur ce jugement trop sommaire... » (p. 605).

— *La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie?* Lettre publiée en Appendice dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931, p. 86-92.

Nie que le problème puisse être légitimement posé sur le plan historique (p. 87). — Rappelle qu'il n'a jamais pris à son compte l'appellation de « philosophie chrétienne » (p. 87, note). — Sa philosophie, « sans procéder d'une révélation, est seule en accord spontané et profond avec le christianisme » (p. 88). — Poser historiquement le problème, c'est compromettre à la fois philosophie et révélation : « Car, sous le couvert d'un rapprochement clandestin, cette hybridation dessert les intérêts essentiels de l'un et l'autre conjoints. En effet, si, comme une entremetteuse *(sic)*, l'histoire fournit au laboratoire de la réflexion philosophique des données prises au christianisme, dans la promiscuité des faits publics *(sic)* ou des expériences privées, c'est en les dépouillant forcément de leur originalité surnaturelle... » (p. 89). — En quel sens, pourtant, l'« inviscération des faits chrétiens dans l'organisme philosophique » est concevable, p. 91-92.

— *Le problème de la philosophique catholique.* Paris, Bloud et Gay, 1932, 177 p.

I. A la recherche du point où se rencontrent le problème philosophique et le problème religieux (extraits et commentaires de la lettre de 1896 sur *Les exigences rationnelles...*). — La méthode de la providence ou le problème de la philosophie catholique vu par un théologien philosophe (l'œuvre du card. Dechamps et les compléments qu'elle appelle). — État actuel du problème de la philosophie catholique et conditions préalables d'une solution (favorise la substitution des termes « philosophie catholique » à « philosophie chrétienne », p. 172, note 1).

47. Loisy (A.). — *L'Évangile et l'Église.* Paris, A. Picard, 1902. In-12, 234 p.

Discussion très serrée du livre de Harnack (n° 45). Indique que la théorie exposée dans ces conférences sur l'essence du christianisme est celle qui domine le *Lehrbuch der Dogmengeschichte* du même auteur, et qu'au lieu de l'avoir déduite de l'histoire, il a simplement interprété l'histoire d'après cette théorie (p. IX-X). Marque la nécessité de prendre en considération toute l'histoire du christianisme pour en définir l'essence (p. XIV-XV).— Contre la substitution de l'hellénisme au christianisme par les Pères, telle que la conçoit Harnack, et les impossibilités historiques de cette thèse, voir ch. IV, *Le dogme chrétien*, surtout p. 140-142.

48. Laberthonnière (L.). — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec.* Paris, P. Lethielleux, s. d. In-16, 219 p., 4e édit. (Le permis d'imprimer est de 1904).

Il y a opposition ouverte entre les penseurs chrétiens et les philosophes grecs (p. 10). Le moyen âge a essayé de la pallier (p. 11). L'objet de cet ouvrage est de remettre cette opposition en pleine lumière (p. 12). — La philosophie grecque (p. 14-35). — Le Christianisme (p. 37-64). — Leur opposition (p. 65-102). — Comment se concilient l'immutabilité et la mobilité dans le Christianisme (p. 191-214). — Soutient avec pénétration et profondeur la thèse de l'opposition radicale entre l'hellénisme et le Christianisme.

— *Notre Programme.* Paris, Bloud, 1905 (*Annales de Philosophie chrétienne*, 77e année, 4e série, t. I, p. 5-31).

Comment se concilient l'initiative libre du philosophe et la docilité cordiale du croyant. Il faut à la fois *intellectus quaerens fidem* et *fides quaerens intellectum* (p. 11). Cet article est signé : *La Rédaction.*

49. De Wulf (M.). — *Introduction à la philosophie néo-scolastique.* Paris, F. Alcan, 1904. In-8°, 350 p.

« Voilà pourquoi il n'y a pas de *philosophie catholique*, pas plus qu'il n'y a une *science catholique*. Mais il y a des philosophes croyant, en matière religieuse, à telle dogmatique, tout comme il y a des chimistes ou des médecins qui sont en même temps des catholiques, des protestants ou des Juifs. La néo-scolastique se constitue en dehors de toute préoccupation confessionnelle, et c'est tout confondre que de lui assigner un but apologétique. » P. 254. — Cf. dans la traduction anglaise de cet ouvrage : *Scholasticism old and new*, la même affirmation (p. 198), appuyée par les notes du traducteur, P. Coffey : « This is quite true and quite consistent with the negative and material subordination of philosophy to theology insisted on above, p. 192. » Le traducteur fait d'ailleurs observer que l'on ne voit plus alors quel droit certains systèmes pourraient avoir à se nommer *catholiques* (p. 194, note 1).

50. Del Prado (Fr. N.), O. P. — *De veritate fundamentali philosophiae christianae.* Fribourg (Suisse), Société Saint-Paul, 1911. 1 vol. in-8°, xlv-659 p.

La philosophie de saint Thomas mérite le titre de *chrétienne* (p. xvi-xix). — Elle est aristotélicienne quant à sa méthode, éclectique quant à son contenu (p. xx). — Elle est suspendue tout entière à l'idée de Dieu conçu comme première cause (p. xxii). — La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne de saint Thomas, formulée dans le *De ente et essentia*, peut se résumer ainsi : *Primum Ens est Actus Purus, omnia vero alia entia constant ex potentia et actu ;* ce qui signifie : « *Solus Deus est suum esse ; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus...* En thesis fundamentalis totius philosophiae D. Thomae, quae Philosophia Christiana jure merito denominatur » (p. xxx). — Cette doctrine de la distinction de l'essence et de l'existence se trouvait plus ou moins indiquée chez Aristote, chez Platon et dans le *Liber de causis*, mais la source principale où saint Thomas l'a puisée « est ipsa notio Dei prout traditur in S. Scriptura et explicatur a Patribus » (p. xxxv-xxxvi). Le texte de l'Exode, III, 13, est capital sous ce rapport (p. xxxvii), car c'est de lui que s'inspire cette thèse que l'on considère à bon droit comme le fondement même du thomisme (p. xxxviii-xxxix). — Le corps de l'ouvrage est consacré à l'étude philosophique de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Il est à peine utile de souligner l'accord fondamental entre les conclusions du P. Del Prado et celles de ces *Gifford Lectures*. Je dois de connaître le *De veritate fundamentali* à l'obligeance de M. J. Maritain, avec qui je discutais l'idée directrice de ces leçons, et je le remercie, entre plusieurs autres choses, de m'avoir permis de constater cet accord.

51. Webb (Clem. C. J.). — *Studies in the History of Natural Theology.* Oxford, Clarendon, Press, 1915. 1 vol. in-8°, vi-363 p.

Introduction to the History of Natural Theology ; voir surtout p. 35 et suiv., sur les rapports de la raison et de la révélation, des pages très pénétrantes ou le point de vue de Pfleiderer est discuté. — Le corps de l'ouvrage étudie : la théologie naturelle de Platon (comparée au moralisme kantien, p. 126 et suiv.) et la théologie naturelle au moyen âge : Anselme, Abélard, saint Thomas d'Aquin, Raymond Sebond, Pomponace, Herbert de Cherbury.

— *God and Personality*, Gifford Lectures, First course. Aberdeen, For the University, 1919 (et Oxford University Press). 1 vol. in-8°, 275 p.

— *Divine Personality and Human Life*, Gifford Lectures, 2nd course. *Ibid.*, 1920. In-8°, 291 p.

Un Dieu personnel est un Dieu avec qui des relations personnelles sont possibles. Le Christianisme est la seule religion à l'affirmer. Le premier de ces deux volumes étudie la notion de personnalité divine, son rapport à la notion de création, ainsi qu'à celle de péché (*The Problem of Sin*, t. I, p. 184-212), son influence sur le problème que posent les rapports entre la religion et la philosophie. Le second volume considère la personnalité humaine, à la lumière de la notion de personnalité divine, dans la vie économique, scientifique, esthétique, morale, politique et religieuse.

Je n'ai pu consulter un autre ouvrage de M. Cl. C. J. Webb, *The Debt of Modern Philosophy to the Christian Religion.* Oxford, 1929.

52. Chevalier (J.). — *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.* Paris, F. Alcan, 1917. In-8°, 304 p.

Intéresse directement le problème des rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. — La doctrine du nécessaire est au cœur de la philosophie grecque et s'oppose à la notion chrétienne de liberté. Ce qui manquait aux anciens, c'est la notion d'un Dieu créateur ; en acceptant cette notion, le Christianisme transformait la notion philosophique de l'être, de l'intelligibilité et même de la personnalité. Voir surtout la conclusion de l'ouvrage, p. 183-189.

— *Trois conférences d'Oxford. Aristote. Pascal. Newman.* Paris, Éditions Spes, 1928. In-12, 80 p.

Voir particulièrement la première conférence : *Aristote et saint Thomas d'Aquin ou l'idée de création.* — En dépit de l'identité des formules dont ils usent, Aristote et saint Thomas « sont deux fleuves qui coulent à contre-pente » (p. 9). Ils sont séparés par un écart tel « que rien ne peut l'abolir, ni même l'atténuer : un abîme infini ne saurait être comblé par rien de fini » (p. 10). — Reprend les conclusions de l'ouvrage précédent et les développe : le contingent est inintelligible selon Aristote, il est intelligible selon saint Thomas et le devient grâce à la création (p. 16-17). Opposition entre le Dieu cause finale d'Aristote et le Dieu puissance créatrice de saint Thomas (p. 18-21). — Opposition entre leurs conceptions de la science et de l'intelligibilité ; le singulier, qui est le réel, est aussi en soi, parce qu'il l'est pour le Dieu chrétien, le suprême intelligible (p. 25).

53. Scheler (M.). — *Krieg und Aufbau.* Leipzig, 1916.

« Es giebt in diesem Sinne und gab nie eine christliche Philosophie, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht. » P. 411.

54. More (P. E.). — *The Greek Tradition from the Death of Socrates to the Council of Chalcedon (399 B. C. to 451 A. D.).*

I. *The Religion of Plato.* Princeton University Press, 1921. In-8°, 352 p.
L'âme et la justice ; Dieu ; providence ; création ; le mal ; la vie religieuse.

II. *Hellenistic Philosophies.* Princeton University Press, 1923. In-8°, 385 p.
Aristippe. Épicure, Cyniques et Stoïciens. Épictète. Plotin. Diogène.

III. *The Christ of the New Testament.* Princeton University Press. (Je n'ai pas eu ce volume entre les mains).

IV. *Christ the Word.* Princeton University Press, 1927. In-8°, 343 p.
Gnosticisme ; Sabellianisme et Arianisme ; Arianisme ; Antioche et Laodicée ; Chalcédoine et la tradition grecque ; la doctrine du Logos.

L'ensemble de ces études est dominé par l'idée qu'il existe une tradition hellénique dont, en dépit du dogme chrétien de l'incarnation, la continuité est historiquement observable. Cette continuité est assurée par la doctrine du Logos. Si important qu'ait été le rôle joué plus tard par l'Occident, il est plutôt malheureux. Sous l'influence du légalisme romain et de la scolastique médiévale, des éléments ont été introduits dans le Christianisme, qui sont inutiles en eux-mêmes et étrangers à l'inspiration originale de la foi chrétienne. On rapprochera de ces conclusions les remarques analogues, quoique entièrement indépendantes, de Ch. Guignebert, *Le christianisme médiéval et moderne.* Paris, Flammarion, 1922, p. 70-71, 306-309.

55. Matthews (W. R.). — *Studies in Christian Philosophy.* London, Macmillan and Co, 1921. In-8°, xiv-228 p.

Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Oui, car il existe une religion chrétienne et il n'y a pas de différence essentielle entre religion et philosophie (p. 30) ; elles sont, en un certain sens, identiques. « Puisque nous ne pouvons établir une distinction radicale entre religion et philosophie, nous sommes obligés d'admettre que l'une et l'autre sont indissolublement unies » (p. 33). Telle est la réponse à la question posée (p. 35). — Sur

le contenu de cette philosophie chrétienne, voir surtout, ch. II, Vue chrétienne de l'univers. Ch. V, Personnalité divine. Ch. VI, L'idée de création.

56. GILSON (É.). — *La signification historique du thomisme*, dans *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, p. 76-124.

N. B. — Ce travail pose un problème réel et, pour le fond, sa conclusion demeure vraie : la philosophie thomiste n'est pas moins « chrétienne » que la philosophie augustinienne. Mais ajouter que « dans l'homme de saint Thomas il y a le philosophe en plus, il n'y a pas le chrétien en moins » (p. 123-124), c'est avoir l'air de dire que, chez les augustiniens, il y a le philosophe en moins, ce qui n'est pas vrai. Ce qui est vrai, c'est que c'est avec saint Thomas que la philosophie chrétienne prend pleine conscience de ses droits en tant que philosophie, d'où il ne résulte pas que la philosophie ne soit pas déjà à l'œuvre, quoique à l'état moins distinct, chez saint Augustin et ses disciples. En outre, j'ai parlé dans ce travail comme si l'originalité de saint Thomas tenait à son effort pour ne pas « céder systématiquement aux sollicitations de la foi » (p. 123), au lieu qu'elle me semble due aujourd'hui bien plutôt à cette liberté de jugement — qui est un des traits frappants de son génie — avec laquelle il a vu que c'était la foi qui « installait la philosophie chez elle », beaucoup plus complètement qu'elle n'avait réussi à s'y installer toute seule. Et c'est parce qu'il était profondément enraciné dans la foi, parce que c'était un *traditionalisme*, que son *modernisme* s'est montré fécond. Bref, tout en maintenant saint Thomas dans la famille chrétienne, ce travail ne montre pas assez en quoi il lui appartient.

— *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 3e édit., 1927 : *Le docteur chrétien*, p. 34-41 ; *Foi et raison. L'objet de la philosophie*, p. 42-57. Voir particulièrement p. 49-50 des explications qui me semblent encore vraies et permettent de s'expliquer le plan du livre.

— *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, J. Vrin, 1924 ; ch. II : *La critique de la philosophie naturelle*, p. 89-118.

— *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, J. Vrin, 1929 ; I, ch. I : *Premier degré : la Foi*, p. 31-43.

— *L'idée de philosophie chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, dans *Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae*. Turin-Rome, Marietti, 1931, p. 74-87.

57. MARITAIN (J.). — *L'esprit de Descartes*, dans les *Lettres*, 1er février 1922, p. 182 : « Hélas ! une philosophie ne doit pas être *chrétienne*, elle doit être *vraie*, et c'est alors seulement qu'elle est vraiment chrétienne. Elle ne doit pas être aimable, même à l'égard du cœur le meilleur et le plus pieux ; elle ne doit pas être faite à la mesure d'un sentiment, même du plus haut et du plus pur, même du « sentiment chrétien » ; elle doit être faite à la mesure de ce qui est ; nous sommes ici en présence des inflexibles et jalouses exigences de l'objet. » — Dans la suite de l'article (1er mars 1922, p. 407), la philosophie de saint Thomas est qualifiée de « philosophie chrétienne ».

— *Le thomisme et la civilisation*, dans *Revue de Philosophie*, t. XXVIII (1928), p. 110 : « De soi la philosophie n'est fondée et stabilisée que sur les pures nécessités intelligibles qui s'imposent à la raison. Parfaitement distincte de la théologie, qui a pour objet le donné révélé, son point d'appui à elle n'est aucunement une croyance religieuse, mais la seule évidence de l'objet et l'adhésion de l'intelligence à toute la réalité naturellement saisissable. Ce n'est pas parce qu'elle est chrétienne, c'est parce qu'elle est démonstrativement vraie, que la philosophie thomiste vaut comme philosophie. Aristote, son premier fondateur, n'était pas chrétien... »

— *De la sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens* ou *Revue de Philosophie*, t. XXX (1930), p. 739-741. Particulièrement : « Pour que les noms que nous employons répondent aux réalités, nous devons appeler *philosophie chrétienne* une philosophie proprement dite, une sagesse qui se définisse comme l'œuvre parfaite de la raison... Mais parce que de fait le sujet humain ne peut pas parvenir à l'intégrité des suprêmes vérités naturellement connaissables s'il n'est aidé d'en haut, cette philosophie demande à se développer, dans le sujet, en connexion vitale avec la foi, qui,

sans entrer dans sa texture ni lui servir de critère positif, joue à son égard le rôle de principe régulateur extrinsèque, *veluti stella rectrix;* avec la théologie, qui, en usant d'elle comme d'un instrument, la corrobore, et avec la sagesse du Saint Esprit, qui, surnaturellement, la conforte aussi dans l'âme du chrétien ». *Mélanges augustiniens*, p. 409-410.

— Le même point de vue se trouve complètement développé dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, compte rendu de la séance du 21 mars 1931. Cet exposé me semble le plus rigoureusement exact que l'on puisse raisonnablement espérer de cette question. — Pour une discussion de la position de M. J. Chevalier (n° 51), voir J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit. Paris, M. Rivière, 1930, Appendice.

58. JULES D'ALDI (O. F. Cap.). — *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Paris, Giraudon, 1923. In-16, 260 p.

« Tandis que trop exclusivement guidé par Aristote, Fr. Thomas se croit en possession de conclusions nouvelles et défend fièrement des régressions qu'il prend pour des conquêtes... » (p. 12). — « Juifs, Astrologues, Manichéens, Albigeois, Maîtres séculiers, Averroïstes, frère Thomas, quiconque obscurcit la clarté de l'orthodoxie est impitoyablement signalé. Bonaventure n'a qu'un souci, maintenir dans toute sa splendeur la vérité théologique compromise par les audaces de Siger et ses émules, ou par les régressions inadmissibles de Thomas d'Aquin » (p. 242-243). Cf. p. 256. — Sur ce livre, voir la conclusion de la *Revue d'histoire franciscaine*, 1924, p. 510 : « De dire en quoi le thomisme constituait un progrès, et même un progrès philosophique chrétien, c'est ce que nous ne désespérons pas de pouvoir faire un jour mieux que nous n'avons encore su le faire. En attendant, souvenons-nous que nous risquerions peut-être d'atteindre la pensée chrétienne dans sa vie même, si nous méconnaissions ce qu'expriment de sa réalité profonde un saint Bonaventure ou un saint Thomas d'Aquin. »

59. MANDONNET (P.), O. P. — Dans *Bulletin thomiste*, 1924, p. 132-136.

L'ordre à suivre dans l'exposé de la philosophie thomiste est celui qu'a indiqué saint Thomas : logique, mathématique, physique, morale, métaphysique, théodicée, et non l'ordre théologique, qui est inverse. En suivant l'ordre théologique en philosophie, on a l'air de déduire la philosophie d'une donnée *a priori* : l'existence de Dieu et ses attributs. En outre, on s'embarrasse dans de grosses difficultés, car le monde est contingent ; on ne peut déduire le monde de Dieu, et c'est donc par le monde qu'il faut commencer.

N. B. — *Concedo totum.* Mais saint Thomas décrit l'ordre dans lequel il faut enseigner la philosophie à des *pueros*, et non l'ordre d'exposition qu'il faut suivre pour exposer à des adultes cultivés le sens de sa propre philosophie en 1931. Il y a deux méthodes possibles dans ce dernier cas. 1° Suivre l'ordre indiqué par le P. Mandonnet ; on aura alors un manuel de philosophie *ad mentem Divi Thomae*, où figureront une Logique, une Physique (y mettra-t-on aussi les mathématiques ?), qui sont en réalité la philosophie d'Aristote et non celle de saint Thomas. 2° Ne retenir que ce qui est original dans la pensée de saint Thomas, l'ensemble des doctrines qui sont siennes parce qu'il s'y est montré créateur. Or, c'est presque toujours sur ce qui concerne Dieu et l'homme qu'il s'est montré créateur, c'est-à-dire là où il a repris les problèmes grecs à la lumière de la foi chrétienne. Si c'est cela que l'on veut faire, on constatera naturellement que ses ouvrages théologiques sont le lieu de naissance de sa pensée philosophique originale. Les Commentaires sur Aristote préparent les matériaux de la synthèse, mais c'est l'inspiration chrétienne des Sommes qui leur donne leur forme et en fait les éléments de la synthèse *thomiste*. Dès lors, le problème de l'ordre à suivre se pose en termes nouveaux.

En effet, on peut extraire des Sommes et Questions les éléments philosophiques qu'elles contiennent et les reconstruire selon l'ordre de la philosophie. C'est parfaitement légitime et j'espère que quelqu'un le fera, ou le refera. Mais on peut raisonner autrement : la philosophie de saint Thomas m'intéresse quand je lis saint Thomas, elle m'ennuie quand je lis les manuels thomistes. Certains sont très bien faits, mais

je les trouve tous ennuyeux. Supposons, ce qui n'est pas impossible, que mon cas ne soit pas unique ; comment vais-je communiquer aux autres le goût que saint Thomas lui-même m'a inspiré pour la philosophie thomiste ? En la leur montrant telle qu'il me l'a montrée et telle qu'elle m'a séduit. J'ai aimé la Somme, et c'est pour arriver à la comprendre que j'ai lu le reste ; si je réussis à la faire aimer, d'autres vont peut-être lire aussi le reste. Voilà pourquoi j'en ai suivi l'ordre, mais je n'en fais pas une loi. Si l'on trouve que l'enseignement du thomisme par les manuels a brillamment réussi, on peut continuer. C'est en suivant saint Thomas et en le suivant spontanément que j'en suis venu à me demander pourquoi c'est dans ses ouvrages théologiques que sa philosophie m'intéresse ? Réponse : d'abord parce que, sur nombre de points essentiels, on ne la trouve que là ; par exemple, sur la création, la providence, le notion de personne, le *verbum mentis*, que saurions-nous si nous n'avions que ses Commentaires sur Aristote ? D'où cette autre question : pourquoi ne la trouve-t-on que là ? Réponse : parce que c'est là qu'elle est née. Je suis ainsi arrivé à concevoir l'idée que, ce qui m'intéressait chez saint Thomas, c'était le spectacle de la fécondité philosophique du Christianisme se manifestant dans toute sa splendeur. Suivre l'ordre de la Somme est donc non pas *la* méthode, mais *une* méthode, et particulièrement appropriée lorsqu'on veut montrer comment la *doctrina fidei* aide le *perfectum opus rationis* à atteindre sa perfection. De cette remarque est né le présent livre.

Dernière question : l'ordre théologique transporté en philosophie crée-t-il de grosses difficultés ? Je ne m'en suis pas aperçu. Peu importe qu'on « ait l'air » de déduire la philosophie de la théologie, si on ne le fait pas. Quant à dire qu'on déduit le reste d'une donnée *a priori*, l'existence de Dieu, comment l'objection tiendrait-elle si l'on commence par les *démonstrations* de l'existence de Dieu, qui commencent elles-mêmes par la preuve que l'existence de Dieu n'est pas une donnée *a priori* ? Il y aurait une autre question, beaucoup plus intéressante. Selon saint Thomas, Aristote n'a pas su que l'existence même de la matière est contingente ; si saint Thomas, lui, l'a su, n'est-ce pas qu'il avait reçu de la Bible une autre notion de l'Être que celle qu'il trouvait dans Aristote ? Si cela est vrai, n'est-il pas aussi utile de recevoir de la Bible la notion de l'Être nécessaire pour savoir ce que signifie le mot *contingent*, qu'il est utile de savoir ce qu'est la contingence pour prouver l'Être nécessaire ? Pourquoi la contingence même dont il s'agit de partir est-elle autre chez saint Thomas que chez Aristote ? Je livre cette question à la sagacité du P. Mandonnet ; et je lui dirai même où se trouve la réponse : saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 2, 3, *Sed contra*.

— *L'augustinisme bonaventurien*, dans *Bulletin thomiste*, mars 1926, p. 48-54. Particulièrement : « M. G. s'efforce de nous montrer en Bonaventure un philosophe, alors qu'il n'y a qu'un théologien, et le cas de saint Bonaventure n'est pas autre que celui de saint Augustin et de tous ses véritables disciples » (p. 52). « Qui ne voit, sans plus ample informé, que si Bonaventure nie la légitimité de la distinction formelle entre la philosophie et la théologie, pratiquement au moins, dans sa pensée et ses écrits, ce double objet ne peut se distinguer formellement ? » (p. 54).

N. B. — Qui ne voit, sans plus ample informé, que saint Thomas d'Aquin nie que la distinction *formelle* entre la foi et la raison puisse se traduire par une activité de la raison séparée de la foi *dans la pratique* ? Et si saint Thomas peut le nier sans cesser d'être un philosophe, pourquoi saint Bonaventure attendrait-il du P. Mandonnet la permission d'en faire autant ? Mais il ne l'a pas attendue, il l'a prise, et saint Augustin avant lui, qui, quoi qu'on en dise, n'était pas tout à fait indigne du titre de philosophe. Je sens entre l'illustre historien et moi un double désaccord, qui me navre, mais que je crains irrémédiable : je tiens saint Augustin et saint Bonaventure pour des *philosophes* chrétiens et saint Thomas pour un philosophe *chrétien*.

60. Rimaud (J.). — *Thomisme et méthode. Que devrait être un Discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?* (Bibliothèque des *Archives de philosophie*). Paris, G. Beauchesne, 1925. In-8°, 276-xxxv p.

Un des buts principaux de l'ouvrage est de montrer que le thomisme « est un aristotélisme quant à sa forme, une doctrine nouvelle à base d'aristotélisme quant à son objet » (p. 143). — Sur les différences entre l'Aristotélisme et le Thomisme, voir particulièrement p. 137-144.

61. Diès (A.). — *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire.* Paris, G. Beauchesne, 1927. In-8°, 615 p.

Voir surtout : *Le Dieu de Platon*, p. 523-574, et *La religion de Platon*, p. 575-603. Tend à rapprocher la religion de Platon du Christianisme ; un des meilleurs essais de ce genre.

62. Duret (G.). — *Théorie de l'art chrétien ;* introduction à l'album *Les tailles directes*, par H. Charlier, statuaire. Wépion-sur-Meuse, 1927 (Communiqué par M. A. Forest).

Le terme de *philosophie chrétienne* n'est pas univoque, mais analogue ; il atteint plusieurs plans de réalité, enveloppe plusieurs profondeurs de sens. Une philosophie est chrétienne : 1° quand elle s'accorde pleinement avec l'enseignement chrétien ; 2° plus profondément, lorsqu'elle prend place dans l'ordre chrétien, c'est-à-dire en vue et sous la dépendance de la révélation ; 3° plus profondément encore, elle est la sagesse chrétienne, c'est-à-dire la sagesse créée se renonçant à la fin pour adhérer à la Sagesse incréée ; c'est en ce sens que les Pères et Docteurs l'entendent lorsqu'ils parlent de *doctrina sacra, sapientia christiana.*

63. Bréhier (É.). — *Histoire de la philosophie ;* t. I : *L'antiquité et le moyen âge.* Paris, F. Alcan, 1927.

« Il n'y a pas, en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme. » T. I, p. 493. — « Le Christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif ; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés » *(ibid).* — « Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du Christianisme et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne. » T. I, p. 494.

— *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1931, p. 133-162.

Quelle est la vocation intellectuelle du Christianisme, quelle est sa part positive dans le développement de la pensée philosophique ? — Le Christianisme n'a pas été l'initiateur d'un mouvement philosopbique nouveau (p. 135) ; pas même avec saint Augustin ; « il n'y a pas du tout chez saint Augustin une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une conception de l'univers entée sur le dogme. La seule philosophie qu'il connaisse, la seule que nous trouvions chez lui, c'est la philosophie de Platon et de Plotin » (p. 140). — Quant au thomisme, malgré son esprit positif et réaliste, il aboutit à l'aveu d'une complète insécurité en ce qui concerne les résultats de la recherche philosophique et de « l'impossibilité quasi absolue de fonder une philosophie systématique et cohérente » (p. 150). — Dans le cartésianisme, au contraire, le rationalisme est si ferme que la censure de la foi perd toute efficace : ce n'est pas une philosophie chrétienne (p. 150-154). — Au XIXe siècle, le traditionalisme cherche dans le Christianisme non pas une vérité, mais un principe d'organisation sociale (p. 157).— En Allemagne, l'interprétation du Christianisme par Hegel conduit logiquement à Feuerbach (p. 159). — A l'époque contemporaine, M. Blondel a essayé de faire naître la philosophie du Christianisme lui-même ; sa doctrine a plus de parenté avec une apologétique qu'avec une philosophie (p. 160) ; d'ailleurs, « le problème de l'action, tel que l'a posé M. Blondel, n'a pas de rapport spécial au Christianisme » (p. 161). — Conclusion : « Nous avons vu les essais, toujours vains, du Christianisme pour fixer un de ces moments, pour s'en emparer ; mais on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique ou d'une physique chrétiennes » (p. 162). — Cf. les formules de L. Feuerbach (n° 19, p. 421), et de M. de Wulf (n° 49, p. 429).

64. Chenu (M.-D.), O. P. — Dans *Bulletin thomiste*, janvier 1928, p. 244.

« Nous voyons bien ce dont veut rendre raison cette distinction des *principes* rationnels et de l'*ordre* théologique (dans É. Gilson, *Le thomisme*, 3e édit., 1927, p. 34-41) : une philosophie qui reste en contact, quasi en continuité, avec le surnaturel, tout en étant justiciable de la seule raison. Mais cette distinction, qui se révélerait,

à l'analyse, intenable sur le terrain philosophique, n'est point, ni historiquement, ni doctrinalement, ce par quoi une philosophie s'avère chrétienne. Une philosophie est chrétienne non pas par l'ordre théologique imposé du dehors à son contenu rationnel, mais par une conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel. Anselme, Bonaventure, Thomas d'Aquin sont à ce titre, tous autant les uns que les autres, des philosophes chrétiens ; Thomas d'Aquin seul a su, en définissant cette nature et cette raison, garantir (dans leur être, dans leur connaître, dans leur agir, voire même provisoirement jusqu'en leur fin ultime) leur efficace propre et leur autonomie, tout en leur laissant leur obédience au surnaturel. Et par là, philosophe chrétien (de ce terme imprécis nous voudrions avoir décelé l'équivoque), seul il est philosophe. Une philosophie pure ne devient pas une philosophie chrétienne en enfermant sa démarche rationnelle dans un schème théologique ; une philosophie pure se trouve être chrétienne lorsque, pour développer son propre contenu en toute liberté et pour manifester intégralement la rigueur de ses exigences rationnelles, elle constate et elle affirme n'avoir pas à rejeter toute capacité, toute puissance de surnaturel. »

N. B. — Le R. P. Chenu a tout à fait raison de dire qu'une philosophie n'a pas à s'enfermer dans un cadre théologique pour être chrétienne. L'ordre d'exposition n'est pas une marque intrinsèque de son caractère chrétien. Toutefois, il peut y avoir intérêt, d'un point de vue purement historique, à conserver l'ordre théologique d'exposition dans lequel elle nous est parvenue, d'autant plus qu'il permet de mieux observer l'influence directrice de la foi sur la raison, qui confère à cette philosophie son caractère chrétien. Cette méthode peut avoir des avantages et des inconvénients ; de toute façon, on pourrait exposer une philosophie chrétienne, même née au contact d'une théologie, dans un ordre non théologique. Peut-être son caractère chrétien ressortirait-il moins nettement et son caractère philosophique plus nettement. — Pour le reste, deux questions : 1° quel est le philosophe qui a construit une philosophie « ouverte au surnaturel », c'est-à-dire qui « constate et... affirme n'avoir pas à rejeter toute capacité, toute puissance du surnaturel », et qui n'a pas en même temps enseigné que la foi aide la raison à découvrir la vérité purement philosophique ? 2° Si de saint Anselme, saint Bonaventure et saint Thomas, le dernier est seul philosophe, comment sont-ils tous les trois, « autant les uns que les autres », des philosophes chrétiens ? Peut-être faut-il entendre que tous trois sont également chrétiens et qu'un seul d'entre eux est philosophe ? Mais s'il y en a deux qui ne sont pas philosophes, comment leur somme serait-elle trois philosophes chrétiens ?

65. Forest (A.). — *Autour de la notion de philosophie chrétienne*, dans *La vie intellectuelle*, octobre 1928, p. 122-133.

Analyse les positions de É. Bréhier, L. Brunschvicg, É. Gilson, H. Gouhier, J. Rimaud. — Rapproche la position de É. Bréhier de celle qu'adoptait Spinoza dans le *Tractatus theologico-politicus*, la foi n'étant conçue que comme une doctrine d'obéissance et de salut ; le théologien ne fait que traduire en images ce que le philosophe pense en concepts. Lorsque M. É. Bréhier nie qu'il y ait une philosophie chrétienne, la proposition demande à être éclaircie. « L'enseignement chrétien ne se présentait pas sous le mode d'une philosophie, nous l'admettons ; il est exact encore qu'il ne modifiait pas notre vision de l'univers physique, mais on ne saurait admettre que la foi n'ouvrait pas à l'esprit un domaine de vérités nouvelles, vérités qui se proposent non seulement à notre *consentement*, mais encore à notre *assentiment*. »

66. De Bruyne (E.). — *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, G. Beauchesne, 1928. In-8°, 348 p.

« S'il y a au moyen âge une conception chrétienne de l'univers, commune à tous les croyants, s'il y a une théologie catholique, il n'y a pas de philosophie chrétienne. » P. 12.

67. Monnot (P.), S. J. — *Essai de synthèse philosophique d'après le XIe livre de la Cité de Dieu*, dans *Études sur saint Augustin*. Archives de Philosophie. Paris, G. Beauchesne, 1930, p. 142-185. Voir particulièrement p. 153-155 et p. 180-185.

On peut « définir la philosophie chrétienne selon deux conceptions différentes, quoique toutes deux essentiellement philosophiques et chrétiennes ». Tableau compa-

ratif des deux systèmes, augustinien et thomiste, touchant les relations de la foi et de la raison (p. 181) « Ce tableau nous semble mettre sous les yeux avec netteté les conceptions qu'on peut opposer l'une à l'autre en philosophie scolastique sous le nom de thomisme... et d'augustinisme... ; il s'efforce de manifester, en même temps que leurs indéniables différences, leur convenance sous un genre commun : exercice de la raison qui travaille à l'organisation du donné en système intelligible soumis aux données de la révélation. Et c'est ce genre commun qui fait bien de chaque côté, malgré les différences du présupposé (abstraction ou son refus) et du but (savoir ou sagesse), une *philosophie* et une philosophie *chrétienne*. Mais leurs oppositions respectives en font bien aussi sous ce genre commun des contraires », p. 182 (ou ne vaudrait-il pas mieux dire : des espèces ?).

68. KREMER (R.), C. SS. R. — *Saint Augustin, philosophe chrétien*, dans *La vie intellectuelle*, t. XIII, n° 2 (10 nov. 1931), p. 220-235.

Réflexions, « en lisant les publications du centenaire » ; les p. 225-235 sont particulièrement intéressantes pour la notion de philosophie chrétienne.

69. BAUDRY (J.). — *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*. Paris, Les Belles-Lettres, 1931. In-8°, 333 p.

Jamais un Grec ni aucun philosophe ancien n'est arrivé à la notion de création *ex nihilo*. Aussi tous devaient finir par admettre l'éternité de l'univers. Ce problème a été chez les Grecs un problème essentiellement religieux et théologique. Le Christianisme, héritier de la tradition juive, a donné un élan nouveau aux discussions cosmogoniques et fourni une solution satisfaisante du problème.

70. ANDRIAN (L.). — *Die Ständeordnung des Alls, rationales Weltbild eines katholischen Dichters*. München, J. Kösel und F. Pustet, 1930.

D'importants extraits, préfacés par Ch. du Bos, ont été traduits dans *Vigile*, 4e cahier, 1931, sous le titre : *L'ordonnance hiérarchisée du tout*. Sur la philosophie chrétienne, voir p. 87-101. On ne saurait trop recommander la lecture de ces essais très profonds sur le rapport de la pensée chrétienne à l'Antiquité.

71. JOLIVET (Régis). — *Hellénisme et Christianisme*, dans *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Paris, J. Vrin, 1931, p. 159-198.

Conteste l'assertion de M. É. Bréhier, selon laquelle il n'y a pas de philosophie chrétienne (p. 174). Il y a quelque chose d'original dans la pensée chrétienne et des éléments communs avec la philosophie grecque (p. 175). Malgré la diversité des courants intellectuels où s'alimentent les écrivains chrétiens, ils ont un bien commun, qui consiste en la croyance aux mystères et « un ensemble de thèses rationnelles qui compose ce que l'on appelle la philosophie chrétienne » (p. 177). Comment saint Augustin et saint Thomas peuvent se réclamer de Platon et d'Aristote tout en les dépassant (p. 179-196). « La spéculation grecque n'a été utilisée, par saint Augustin comme par saint Thomas, que sous le bénéfice d'un accord avec la foi, qui reste par là le critère et la norme suprême de la vérité, en matière de philosophie religieuse » (p. 196).

72. DE CORTE (M.). — *La notion de philosophie chrétienne*, dans la *Revue catholique des idées et des faits*. Bruxelles, 27 mars 1931 (XIe année), p. 19-22.

Compte rendu critique de la séance de la *Société française de philosophie* du 21 mars 1931. L'auteur de l'article présente ses propres conclusions p. 21-22. En tant que philosophie, la philosophie thomiste, à laquelle on donne parfois le nom de philosophie chrétienne « est fermée à toute influence dogmatique. Sa dépendance vis-à-vis du donné révélé est purement extrinsèque et n'affecte pas son essence ». « Il n'est pas contradictoire qu'un philosophe thomiste ne soit pas chrétien. » « Il y a donc nécessité, du point de vue de l'analyse statique de l'abstrait et du concret, d'éliminer le concept de philosophie chrétienne comme ne répondant à aucun contenu positif. Toutefois, en considérant les notions sous un aspect que l'on pourrait appeler dynamique, on peut atteindre à une définition de la philosophie chrétienne où la différence ne serait ni purement extrinsèque ni purement intrinsèque, mais potentiellement intrinsèque, quoique actuellement extrinsèque, ou encore matériellement intrinsèque, quoique

formellement extrinsèque » (p. 21). « La philosophie chrétienne est une philosophie dont la tendance, non explicite et latente, est de déboucher sur le surnaturel. Cette tendance est, si l'on veut, simple puissance passive, mais elle n'est pas du moins pur néant » (p. 22).

73. WUST (Peter). — *Zum Begriff einer christlichen Philosophie* dans *Catholica*. Paderborn, Verlag des Winfriedbundes, 1932 (I, 1), p. 37-44.

Réponse à un article de Herm. ZELTNER, dans *Zwischen den Zeiten*, 1931 (IX, 2). Cet article ne m'est pas connu, mais semble porter directement sur la question. — La position de P. Wust se résume ainsi : « Une philosophie chrétienne est-elle possible ? N'est-elle pas en soi un contresens ? Pour moi, la réponse ne peut être que celle-ci : elle n'est pas simplement possible, mais toute philosophie extra-chrétienne, c'est-à-dire toute philosophie en soi, tend précisément vers ce but, devenir une philosophie chrétienne, s'accomplir, comme philosophie, dans la philosophie chrétienne » (p. 38). — « ... il peut y avoir une philosophie extra-chrétienne et une philosophie chrétienne. Une philosophie extra-chrétienne, car chaque homme est, comme homme, appelé par la raison éternelle à répondre à des questions éternelles, qui se posent à lui du fait même d'être un homme. Une philosophie chrétienne, car le chrétien, lui aussi, ne cesse pas d'être un homme » (p. 43).

74. SERTILLANGES (A.-D.). — *L'apport philosophique du Christianisme*, dans *La vie intellectuelle*, 4e année (10 mars 1932), p. 386-402.

Estime que c'est une « grave injustice » que d'accuser Aristote de polythéisme (p. 387). Selon saint Thomas, le *polythéisme* d'Aristote est une simple question de mots (p. 388). La théologie naturelle de saint Thomas a pour objet propre une pluralité d'êtres divins au sens d'Aristote, à savoir Dieu et les Anges (p. 389 et note 1). L'être en tant qu'être, en Aristote et en saint Thomas, n'est ni un sujet ni une collection de sujets, c'est l'objet de la métaphysique générale (p. 390, n. 1). Les attributs du Dieu d'Aristote ne se limitent pas à ceux de la pensée (p. 392). L'amour de Dieu pour le monde n'est ni cause efficiente, ni cause finale première, puisqu'il est, comme le monde même, en la dépendance d'un libre décret (p. 393). — Le reste, p. 393-401, n'a pas de rapport direct au livre en discussion.

75. MARCEL (G.). — Compte-rendu dans *La Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932 (IV, 3), p. 308-314.

L'apport chrétien à la philosophie est un donné révélé, « dont la signification, la valeur est absolument transcendante à toute expérience susceptible de se constituer sur des bases purement humaines. Là est le paradoxe, le scandale, si l'on veut. Je serais disposé pour ma part à penser qu'il n'y a de philosophie chrétienne que là où ce paradoxe, ce scandale est non point seulement admis ou même accepté, mais *étreint* avec une gratitude éperdue et sans restriction. Dès le moment, au contraire, où le philosophe cherche par un procédé quelconque à atténuer ce scandale, à masquer ce paradoxe, à résorber le donné révélé dans une dialectique de la raison ou de l'esprit pur, dans cette mesure précise il cesse d'être un philosophe chrétien » (p. 312). — Il ne suffit pas de dire que la révélation est un *auxiliaire* pour la raison : « Une philosophie chrétienne me paraît se définir par ce fait qu'elle trouve son point d'amorçage ontologique dans un fait *unique*, j'entends sans analogue possible, qui est l'Incarnation » (p. 312 ; voir tout ce remarquable passage). — « ... je serais assez porté à admettre que la notion de philosophie chrétienne n'est susceptible de prendre un sens que pour une conscience, sinon chrétienne, au moins imprégnée de Christianisme, mais capable par là même d'appréhender le développement des doctrines suivant des perspectives qui ne coïncident pas absolument avec celles de l'historien pur et simple » (p. 314). Ce développement participe à la vie religieuse la plus haute et se relie sans doute « à cette Histoire sacrée dont nous avons perdu jusqu'à la notion en ces temps d'outrancière et brutale sécularisation » *(ibid.)*. « Le problème philosophique que pose l'existence même d'une histoire de la philosophie est de ceux que de nos jours les spécialistes paraissent les plus incapables de poser ou même de soupçonner ; c'est pourtant un problème absolument fondamental... et que nous autres philosophes catholiques sommes tenus de considérer en face et d'un regard sans défaillance » *(ibid.)*.

76. Fernandez (Ramon). — *Religion et Philosophie*, dans *Nouvelle Revue française*, t. XX (1er mai 1932), p. 901-909.

Incline à penser avec M. Bréhier et moi-même *(sic)* qu'une philosophie religieuse n'est pas possible, contre J. Maritain et M. Blondel qui l'affirment. L'article suivant se demandera si l'on peut tirer une religion de la philosophie.

77. Souriau (M.). — *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* dans *Rev. de mét. et de mor.*, t. 39 (1932), p. 353-385.

78. De Solages (Br.). — *Le problème de la philosophie chrétienne*, dans *la Vie intellectuelle*, 1933, p. 9-20.

79. Marc (A.). — *La philosophie chrétienne et la théologie*, dans *la Vie intellectuelle*, 1933, p. 21-27.

80. Maritain (J.). — *De la notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. XXXIV (mai 1932), p. 153-186.

— *De la philosophie chrétienne*. Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Reprend, avec d'importantes additions, le texte de la communication faite en mars 1931 à la *Société française de philosophie*. Qu'il me soit permis de dire que cet exposé de la question définit, beaucoup mieux que je n'aurais pu le faire, les éléments d'une solution doctrinale de la question. Non seulement je ne crois pas que le point de vue historique exclue le point de vue doctrinal, mais il l'appelle et, en un sens, l'implique. Pour que la révélation puisse éclairer la raison, il faut que l'une et l'autre nouent des rapports réels dans le sujet où elles collaborent. J'accepte donc entièrement, comme caractérisant ma position, dans ses avantages et ses limites, le jugement de M. J. Maritain : « Cette reconnaissance de notions objectives auparavant ignorées ou laissées dans le doute, de vérités que la raison à elle seule est « physiquement » capable, mais « moralement » incapable de réunir dans leur pureté, n'est pas le seul caractère, ni le plus vital, de la philosophie chrétienne ; mais c'est le plus manifeste et le premier à considérer » (p. 159). J'ai dit, en effet, que la notion de philosophie chrétienne n'a de sens que du point de vue de l'histoire. Est-il nécessaire de rappeler qu'il s'agit d'histoire de la philosophie ? Si l'histoire a qualité pour attester l'existence d'une philosophie chrétienne, c'est donc que la philosophie chrétienne est possible, et qu'elle l'est, comme je l'ai dit, intrinsèquement, c'est-à-dire à la fois du point de vue philosophique et du point de vue chrétien. C'est ce que M. J. Maritain vient de démontrer. Ce qui est le plus « vital » et véritablement premier, c'est ce travail de la révélation et de la grâce dans l'âme du philosophe, puisque, sans lui, il n'y aurait pas de philosophie chrétienne historiquement observable. La sympathique clairvoyance de M. Maritain a fort bien discerné que je ne pouvais pas avoir pris ma formule en un sens qui lui ferait nier les conditions de possibilité de son objet. Je veux donc, à mon tour, aller à sa rencontre. Prenons un système de philosophie donné ; demandons-nous s'il est « chrétien » et, s'il l'est, à quels caractères on peut reconnaître qu'il l'est ? Pour l'observateur, c'est une philosophie, donc une œuvre de la raison ; son auteur est chrétien, mais son christianisme, si efficace qu'en ait été l'influence sur sa philosophie, en reste essentiellement distinct. Le seul moyen dont nous disposions pour déceler cette action interne est donc de comparer les données qui nous sont observables du dehors : la philosophie sans la révélation et la philosophie avec la révélation. C'est ce que j'ai essayé de faire, et comme l'histoire est seule à le pouvoir, j'ai dit que l'histoire seule pouvait donner un sens à la notion de philosophie chrétienne. La conclusion vaut et ne vaut qu'en fonction des prémisses. Mais si cette formule, ou les formules analogues dont j'ai pu faire usage devaient créer une confusion à cause de leur précision même, je suis tout prêt à les changer. Je dirai donc que la philosophie chrétienne n'est une réalité objectivement observable que pour l'histoire, et que son existence n'est positivement démontrable que par l'histoire, mais que, son existence étant ainsi établie, sa notion peut être analysée en elle-même et qu'elle doit l'être comme vient de le faire M. J. Maritain. Je suis donc entièrement d'accord avec lui. Ma position, au contraire, doit être tenue pour fausse, s'il est vrai de dire avec M. É. Bréhier que la philosophie

chrétienne n'est pas une réalité historiquement observable, ou, avec M. M. Blondel, que le caractère chrétien d'une philosophie (à supposer qu'il soit possible) ne doit rien à l'influence de la révélation.

Parmi les comptes rendus critiques dont le livre de M. M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, et la première édition de l'*Esprit de la philosophie médiévale* ont fait l'objet, je citerai, dans l'ordre où je les ai reçus : J. Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie*, dans *Études*, 1932, p. 513-533. — X., *Une philosophie chrétienne est-elle rationnellement concevable? Est-elle historiquement réalisée ? État actuel de ce débat*, dans *Revue des études historiques*, 1932, p. 389-393. — Enr. Castelli, *Réflexions critiques sur le problème de la philosophie chrétienne*, Études philosophiques, Marseille, 1932. — J. Guiraud, *La notion de la philosophie chrétienne. Le problème de la philosophie catholique*, dans *La Croix*, 12-13 juin 1932. — Ét. Borne, *Le problème de la philosophie catholique*, dans *Bulletin Joseph Lotte*, juin 1932, p. 428-430. — Carlos M. Cervetti, *E. Gilson y la nocion de la filosofia cristiana*, dans *Criterio*, mai et juin 1932, Buenos-Aires. — Phil. Böhner, O. F. M., *Zum Problem der christlichen Philosophie*, dans *Kölnische Volkszeitung*, vendredi 22 avril 1932. — Joh. Brinkmann, O. S. C., *Zum Problem der christlichen Philosophie*, dans *Kölnische Volkszeitung*, mardi 31 mai 1932 (objections à l'article précédent). — Ét. Borne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, dans *La vie catholique*, 14 mai 1932. — F. Mourret, *Le problème de la philosophie catholique d'après le livre récent de M. Blondel et les controverses actuelles*, dans *La vie catholique*, 23 juillet 1932. — M. de Gandillac, *L'esprit de la philosophie médiévale*, dans *Revue universelle*, septembre 1932. — R. Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, Paris, Téqui, 1932, volume où le problème est étudié pour lui-même et d'ensemble. — *La philosophie chrétienne*, Journées d'études de la Société Thomiste, II (Juvisy, 11 sept. 1933). Paris, Éditions du Cerf, Bibliographie, pp. 165-169. Cf. F. van Steenberghen, *La deuxième journée d'études de la Société thomiste et la notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 35 (1933), pp. 539-554. — Sertillanges (A. D.)., *De la philosophie chrétienne*, dans *Vie intellectuelle*, t. XXIV (1933), pp. 9-20. — B. Romeyer, S. J., *Autour du problème de la philosophie chrétienne. Essai critique et positif*, dans *Archives de Philosophie*, t. X, cahier 4, 1934, pp. 1-64. — Simon (Y.), *Philosophie chrétienne. Notes complémentaires*, dans *Revue Carmélitaine*, 1934, pp. 107-119. — Noel (L.), *La notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 37 (1934), pp. 337-345. — Bartolomei (T. M.), *Esiste una « filosofia cristiana » ?...*, dans *Riv. di filosofia neo-scolastica*, t. XXVI (1934), pp. 14-52. — Jansen (B.), *Christliche Philosophie*, dans *Stimmen der Zeit*, t: CXXVIII (1934), pp. 229-238. — Derisi (Oct. Nic.), *Concepto de la filosofia cristiana*. Buenos Aires, Gotelli, 1935. — Masnovo (Am.), *Filosofia cristiana*, dans *Indirizzi e conquiste della filosofia neo-scolastica italiana*. Milano, 1934, pp. 21-27. — Baudoux (Bern.), *Quaestio de philosophia christiana*, dans *Antonianum*, t. XI (1936), pp. 487-552 (la meilleure étude d'ensemble sur la question ; bibliographie, pp. 488-491).

فهرست اعلام حواشی

در این فهرست کوتاه، فقط اعلامی یاد شده که شرح حال کوتاهی از آنها در حواشی فصول بیست‌گانه کتاب حاضر، آمده است. عددی که به صورت حروفی نوشته شده، همانا شمارهٔ فصل است، و عددی که پس‌از خط ممیزگونه (/) آمده، شماره ارجاع یا شمارهٔ حاشیه است.

آتنا سه/۱۹
آتناگوراس هشت/۲۳
آرتوبیوس دو/۳۸
آلبرتوس ماگنوس←قدیس آلبرتوس کبیر
آمبروسیوس←قدیس آمبروسیوس
آمونیوس ساکاس بیست/۳
آنسلم←انسلم
آینکیوس مانلیوس سورینوس بوئتیوس ←بوئتیوس
آوگوستینوس←قدیس آوگوستینوس

ابن‌جبرول نه/۳۷
اپیکتتوس ده/۳
اپیکوروس چهارده/۵
اراسموس دو/۲۲
ارفئوس←اورفئوس
اریگنا، یوهانس اسکوتوس یازده/۳۸
اسحاق اسرائیلی دوازده/۱۶
اسکندر افرودیسی سیزده/۲۱
اسکوتوس ایرلندی←اریگنا، یوهانس اسکوتوس
افرائیم←قدیس افرائیم
اگوستین←قدیس آوگوستینوس
افلوطین دو/۳۲
الگزاندر آوهیلز←الکساندر هیلزی
الکساندر هیلزی [=الکساندر هالنسیس] نه/۳۶
امپدوکلس سه/۷
انباذقلس←امپدوکلس
انبدقلس←امپدوکلس
انسلم یك/۱۷
اورفئوس شانزده/۲۷
اولیوی، پیترژان یازده/۴۹
اویدیوس چهارده/۱۸
ایرنایوس←قدیس ایرنایوس

بارکلی، جورج یك/۴۲
برگسون، هانری چهار/۴
برنار اهل شارتر بیست/۳۸
برناردن دوسن‌پیر، ژاك‌هانری چهار/۴۴
برنارقدیس←قدیس برنار
برونو←قدیس برونو
بوسوئه، ژاك‌بنینی دو/۶۱
بوناونتوره←قدیس بوناونتوره
بوئتیوس ده/۳۰
بیکن، راجر پنج/۵۱

پارمنیدس سه/۳۲
پاسکال، بلز یك/۴۸
پلاگوس شش/۴۱
پلوتارك/پلوتارخوس سه/۹
پلوتینوس←افلوطین
پوبلیوس اوویدوس ناسو←اوویدوس
پولس حواری دو/۱
پیتروداميانی←قدیس پیترو دامیانی
پی‌یر لمبارد پانزده/۲۹

تاتیانوس دو/۱۳
ترتولیانوس شش/۵۶
توماس آکوئیناس یك/۲۵
تئوفیلوس انطاکی چهار/۲۳

جان آوسالزبری یك/۵
جیمز، ویلیام چهار/۵۴

داجون/داگون بیست/۱۸
دامیانی←قدیس پیترو دامیانی
دکارت، رنه یك/۳۶
دمتر سه/۱۶
دموکریتوس هشت/۲۱

دوسالس،فرانسوا←سالس، فرانسوا دو
دوسن‌ـ ویکتور، هوگ←سن‌ـ ویکتور، هوگ‌دو
دیونوسیوس آریوپاگوسی←قدیس دیونوسیوس آریوپاگوسی

ذیمقراطیس←دموکریتوس

رابرت گروستست←گروستست، رابرت
راجربیکن←بیکن، راجر

زئوس سه/۱۸

ژروم←قدیس ژروم
ژوپیتر چهارده/۶
ژوپیتر نیز←زئوس

ساکاس آمونیوس←آمونیوس ساکاس
سالس، فرانسوا دو یازده/۵۲
سن‌برنار←قدیس برنار
سن ژوستین←یوستینوس
سنکا دو/۴۰
سن‌ـ ویکتور،هوگ‌دو پنج/۴۵
سیسرون دو/۴۲

شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون نوزده/۲۳
شوپنهاور، آرتور بیست/۹

فرانسیس آسیزی←قدیس فرانسیس
فلوطین←افلوطین
فلیکس، مارکوس مینوکیوس←مینوکیوس فلیکس، مارکوس
فیلولائوس سه/۸
فیلون یهودی دو/۱۲

فیشته، یوهان گوتلیب بیست/۸

قدیس آلبرتوس کبیر نه/۳۲
قدیس آنسلم←انسلم
قدیس آوگوستینوس یك/۱۹
قدیس آمبروسیوس سه/۶۴
قدیس افرائیم سه/۴۷
قدیس انسلم←انسلم
قدیس ایرنایوس شش/۱۲
قدیس برنار یك/۱۳
قدیس برونو شش/۶
قدیس بوناونتوره یك/۲۶
قدیس بولس←پولس حواری
قدیس پیترو دامیانی یك/۱۴
قدیس‌دیونوسیوس آریوپاگوسی پنج/۲۸
قدیس ژروم سه/۵۹
قدیس فرانسیس شش/۶۳
قدیس گرگوریوس نوسائی نه/۲۶
قدیس یوستینوس←یوستینوس

کالون، ژان شش/۴۹
کانت، ایمانوئل یك/۵۳
کپرنیك←کوپرنیك
کسنوفانس سه/۵
کلمنس اسکندرائی چهار/۱۶
کنت، اوگوست یك/۶۴
کوپرنیك دوازده/۳۶
کوندورسه، ماری‌ژان آنتوان نیکولا
دو سه/۱

گرگوریوس‌نوسائی←قدیس گرگوریوس
نوسائی
گرگوریوس نهم بیست/۱۶
گروستست، رابرت پنج/۵۰

لاکتانتیوس دو/۳۹
لایپنیتس، گرتفرید ویلهلم یك/۴۹
لمبارد، پی‌یر←پی‌یر لمبارد
لوتر، مارتین شش/۴۸
لوکرتیوس هشت/۲۰
لول، رمون پنج/۴۶

مارستون، راجر یازده/۴۸
مارکوس اورلیوس بیست/۲۹
مارکوس‌مینوکیوس‌فلیکس←مینوکیوس
فلیکس مارکوس
مالبرانش، نیکولا یك/۴۰
مانتگیو، و. پ یك/۵۸
متی آکاسپارتائی یازده/۴۷
من دوبیران، گوتیه دو/۵۱
مونتنی، میشل دو یازده/
مینوکیوس فلیکس، مارکوس هشت/۲۷

نمزیوس نه/۲۵
هارناك، آدولف فون یك/۳۰
هانری دوگان سیزده/۲
هراکلیت دو/۲۵
هیرونیموس←قدیس ژروم

یانس، کورنلیوس شش/۵۰
یوپیتر←ژوپیتر
یوستینوس یك/۳۲

© *Copyright 1991*

by Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī
Printed at S.I.I.F. Printing House
Tihrān, Irān

L'ESPRIT
DE LA
PHILOSOPHIE MÉDIÉVAL

Par

Etienne Gilson

Traduit en Persan

'A. Dawūdī

Scientific & Cultural
Publications Company
180