

متافیزیک بوئتیوس

(بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)



نوشته:

دکتر محمد ایلخانی



The Metaphysics of Boethius

By Mohammad Ilkhani



ISBN 964-6071-62 7 شابک: ۶۴-۶۰۷۱ ۶۲-۷

متافیزیک بونتیوس

دکتر محمد الیخانی

۱

۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

۸۶۲۷۹



این کتاب، به دلیل وجود نسخ دیگری از آن
در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
بر اساس سیاست‌های موجود در جهت استفاده
به کتابخانه مربوط سررد، منتقل گردید.

○ متافیزیک بوئتیوس



○ متافیزیک بوئتیوس

(بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)

تألیف:

دکتر محمد ایلخانی

ایلخانی، محمد، ۱۳۳۷ -
متافیزیک بوئتیوس (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی) / تألیف محمد ایلخانی. —
تهران: الهام، ۱۳۸۰.
۳۹۲ ص.

ISBN: 964-6071-62-7

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
ص.ع. به انگلیسی:
Mohammad Ilkhani. The
metaphysics of Boethius.

کتابنامه: ص. ۳۷۹ - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. بوئتیوس، ۵۲۲ Boethius ۲. مسیحیت — کلام. ۳. فلسفه قرون
وسطا. الف. عنوان. بد عنوان: بحثی در فلسفه و کلام مسیحی.

۱۸۹

بف ۵۹/۷

۸۰-۱۱۵۵۸

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:



- متافیزیک بوئتیوس
- (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)
- تألیف: دکتر محمد ایلخانی
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: مؤسسه بروچردی
- لیتوگرافی: رنگین‌کمان
- چاپ اول: سال ۱۳۸۰
- شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه
- چاپ و صحافی: سماریک
- ناشر: الهام، خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، خیابان فروردین
- خیابان وحید نظری، شماره ۲۳۳، تلفن و دورنگار: ۶۴۶۸۰۱۰
- قیمت: ۳۰۰۰ تومان
- حق چاپ محفوظ و مخصوص ناشر است.

شابک: ۶۲-۷-۶۴۴-۶۰۷۱-۹۶۴ ؛ ISBN: 964-6071-62-7

تقديم به:

دخترم ياسمن.

این پژوهش با حمایت مالی دانشگاه تفرش
انجام شده است.

نویسنده بر خود لازم می‌داند که از بذل عنایت
مسئولان دانشگاه مذکور تشکر و سپاسگزاری
کند.

محمد ایلخانی

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۹
فصل اول: سیری در تفکر یونانی و مسیحی.....	۱۳
فصل دوم: زندگی و آثار بوئتیوس.....	۱۲۹
فصل سوم: وجود.....	۱۴۳
فصل چهارم: خدا.....	۱۹۵
فصل پنجم: تثلیث.....	۲۳۷
فصل ششم: آفرینش.....	۲۷۹
فصل هفتم: انسان.....	۳۰۹
فصل هشتم: مسیح شناسی.....	۳۴۱
فصل نهم: فلسفه و دین.....	۳۶۷
کتابنامه.....	۳۹۱

○ پیشگفتار

این نوشتار کوششی است در معرفی و تبیین مفاهیم اساسی اندیشه فلسفی - کلامی انیکئوس مانلیوس سورینوس بوئتیوس (Anicius manlius Severinus Boethius) (۴۸۰-۵۲۴) فیلسوف و متکلم بزرگ مسیحی که از پایه گذاران تفکر قرون وسطی و به نوعی فلسفه غرب است. آشنایی با نظام فکری او برای خوانندگان، مقدمه‌ای خواهد بود برای ورود به جهان اندیشه مسیحی قرون وسطی که شکل دهنده تفکر غربی است. مسیحیت به روایت پولوس جوهر اندیشه غربی را تشکیل می‌دهد و اندیشه غربی هویت و شاکله خود را در قرون وسطی پیدا کرد. اصولاً بدون شناخت مسیحیت پولوسی نمی‌توان به درک عمیق از فرهنگ غرب اعم از ادبیات، فلسفه، هنر و ...، نائل آمد و ساختار آن را فهمید. به قول گابریل مارسل اندیشه غیردینی قرن بیستم را نیز بدون فهم مسیحیت نمی‌توان درک کرد. نخستین مرحله در فراگیری اندیشه غرب مطالعه عمیق تفکر قرون وسطی است. در این دوره فرهنگ غربی مسیحی است و یا حداقل می‌توان گفت که در ارتباط با مسیحیت است که تعریف می‌شود و خود را باز می‌یابد.

تحقیق در فلسفه و کلام قرون وسطی در غرب از اواسط قرن نوزدهم، پس از فروکش کردن امواج هیجانات انقلاب فرانسه رونق بیشتری گرفت. امروزه هزاران محقق و متفکر به تحقیق و پژوهش در باب آن می‌پردازند. در برنامه‌های

درسی و پژوهشی گروه‌های فلسفه دانشگاه‌های معتبر، فلسفه قرون وسطی جایگاه اساسی دارد و هر سال ده‌ها کنگره و کنفرانس دربارهٔ آراء فیلسوفان و متکلمان و نظریات رایج در این دوره بحث می‌کنند. برخلاف خود غربیان که مطالعهٔ تفکر این دورهٔ هزارساله را برای فهم فرهنگ و تمدن خود اساسی می‌شمردند، متأسفانه در کشور ما میراث هیجانات انقلاب فرانسه و بازماندهٔ تفکرات مارکسیستی در بی‌توجهی به اهمیت این دوره برای فهم اندیشهٔ غربی هنوز پابرجا است و مطالعهٔ فکر قرون وسطی جایگاه بایستهٔ خود را ندارد؛ و شاید همانند دیگر کشورهای در حال توسعه! (واژهٔ مؤدبانه برای نامیدن کشورهای عقب‌مانده در زمینه‌های اجتماعی و صنعتی، و یا به قول عده‌ای عقب‌نگه داشته شده!) مصرف‌زدگی و توجه به ظاهر و نتایج فراورده‌های غربی، به حوزهٔ اندیشه‌مان نیز رسوخ کرده است، چنانکه مطالعهٔ فرهنگ غرب را از نقطهٔ اوج آن، یعنی از قرون نوزدهم و بیستم میلادی، شروع می‌کنیم - بگذریم از اینکه عده‌ای با مطالعهٔ فرهنگ پست مدرن تفحص در اندیشهٔ غربی را آغاز می‌کنند - شاید برای اینکه مُد است و با آن می‌توان ژست گرفت (البته باید خاطرنشان کرد که تنی چند به دکارت و یا قرن هفدهم هم نظری می‌اندازند) و فراموش می‌کنیم که تاریخ اندیشه تاریخ علم پزشکی نیست که ناسخ و منسوخ داشته باشد. شاید این نوشتار که پژوهشی است دربارهٔ یکی از پایه‌گذاران اندیشهٔ حاکم بر این دوره مدخل کوچکی باشد برای توجه بیشتر دانش پژوهان به غنای فکری قرون وسطی.

لورنزو والا (Lorenzo Valla) متفکر اومانیست دورهٔ رنسانس، بوئتیوس را به درستی آخرین فیلسوف رومی و نخستین فیلسوف مدرسی خواند^(۱). این جمله تا حدی نقش این متفکر را در انتقال فرهنگ دنیای قدیم به قرون وسطی و اهمیت او را در ساختن کلام و فلسفهٔ این دوره نشان می‌دهد. بوئتیوس با اعتقاد به دین مسیحی بهرهٔ فراوان از فرهنگ و تفکر غیر مسیحی یونانی - رومی برد و

1. Chadwick H., *Boethius. The Consolations of music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, 1990, P. XI.

با قرار گرفتن در دوره گذر از دنیای رومی به قرون وسطی، از ارتباط دهندگان اصلی این دو تمدن و از بنیان‌گذاران تفکر فلسفی و ادبی قرون وسطی بود. او نیز، همچون دیگر متفکران، خارج از محدوده زمان و مکان و فرهنگ عصر خود نیندیشید، ولی برخلاف اندیشمندان معاصرش به افق‌های دورتر نظر کرد و تمدن ساز شد. کتب و رسالاتی از فرهنگ کلاسیک و مسیحی که به زبان‌های لاتینی و یونانی در دسترسش بود خواند و در آن‌ها تأمل کرد. ارزش‌های غیردینی فرهنگ کلاسیک قدیم را به خوبی درک کرد، و آنچه از مبانی و مفاهیم این فرهنگ را قابل جمع با اعتقادات مسیحی یافت، در شکل دادن کلام و متافیزیک مسیحی مورد استفاده قرار داد و با استفاده از اندیشمندان آن دوره نظام فکری خود را پایه ریخت.

بدین ترتیب دو جریان فکری در تربیت اندیشه او دخیل بودند: فلسفه یونانی - رومی و کلام و اصول اعتقادات مسیحی. بنابراین سیری، هر چند مختصر، در تفکر یونانی و مسیحی، ما را در شناخت بهتر این متفکر بزرگ کمک خواهد کرد. این موضوع محتوای فصل اول این نوشتار را تشکیل می‌دهد. فصل دوم اختصاص به معرفی بوئتیوس و آثارش دارد. بحث‌های او در وجودشناسی مفاهیم جدیدی را برای غربیان مطرح کرد و بزرگانی همچون توماس آکوینسی (۱۲۲۵-۱۲۷۴) ضمن شرح آثار او بهره‌های فراوانی از نوآوری‌های او بردند.

در فصل سوم به شرح مسئله وجود از نظر او و ریشه‌های آن می‌پردازیم. موضوع فصل چهارم خداشناسی او است. خدا برای او خیر اعلی، وجود مطلق و منشا وجود است.

در تثلیث بوئتیوس به دنبال اوگوستینوس قدیس (۳۵۴-۴۳۰)، ضمن رد کثرت در خداوند، از مقوله رابطه یا نسبت ارسطویی برای بیان تمایز و ارتباط سه شخص الهی تثلیث استفاده می‌کند که در قرون وسطی به عنوان راست دینی کلیسایی محور بحث‌های راجع به تثلیث می‌شود. در فصل پنجم به بررسی آن می‌پردازیم.

در کلام رسمی مسیحی در قرون وسطی آفرینش جهان مستقیماً و بدون واسطه از خداست. در فصل ششم مشاهده خواهیم کرد که تا چه حد بوئتیوس به معیارهای کلام رسمی کلیسا پایبند بود و چه مقدار در شکل دادن آن دخالت داشته است.

در فصل هفتم به توضیح انسان‌شناسی او می‌پردازیم. فصل هشتم را اختصاص به شرح مسیح‌شناسی او داده‌ایم. وی از کسانی است که راست دینی مسیحی را در این مبحث که قرن‌ها مورد بحث و حتی مشاجره واقع شد، شکل داد.

از موضوعات اساسی فلسفه قرون وسطی رابطه عقل یا فلسفه با ایمان است. در فصل نهم به بررسی جایگاه عقل و فلسفه در نظام کلامی بوئتیوس می‌پردازیم.

در انتها کتابنامه‌ای است از کتب و مقالاتی که به نوعی در شکل گرفتن این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است.

فصل اوّل

○ سیری در تفکر یونانی و مسیحی

○ سیری در تفکر یونانی و مسیحی

هر چند که نخستن فیلسوفان یونان متفکرانی هستند که به قبل از سقراطیان معروفند، ولی اولین اندیشمندی که نظام فلسفی منسجمی را عرضه کرد و تأثیر بسیار بر متفکران و جریان‌های فکری بعد از خود گذاشت، افلاطون (۴۲۷-۳۴۸ ق.م) بود. همان‌طور که می‌دانید نظریهٔ مثل افلاطون قرن‌ها اساس بسیاری از نظام‌های فلسفی را تشکیل داد. او با این نظریه سعی کرد منشاء وجود و ثبات و تغییر در عالم را توضیح دهد. افلاطون نیز مانند متفکران قبل از خود و هم عصر خود به ثبات و تغییر در عالم توجه کرد و همانند پارمنیدس ثبات وجود و وحدت آن را به عنوان یک اصل در نظر گرفت، اما همچون او تغییر را نفی نکرد. برای افلاطون تغییر امری خیالی و موهوم نبود. با هراکلیتوس بر تغییر و عدم ثبات موجودات در عالم صحنه گذاشت، ولی همانند او، آن را برای تکوین و استمرار عالم ضروری ندانست. او به دنبال جمع بین ثبات وجود با تغییر و حرکت در عالم طبیعت بود.

بدین ترتیب افلاطون در وجودشناسی، به جستجوی «وجود حقیقی» و آنچه «واقعاً وجود دارد» پرداخت و آن را امری ثابت، و اساس یا عامل تغییرات در عالم در نظر گرفت. همانند رأی پارمنیدس، خصوصیت اصلی وجود حقیقی افلاطون نیز هویت وجود با خودش است. وجود حقیقی همان است که هست. برای یک موجود بودن آنچه هست در مقابل چیزی دیگر شدن است و چیزی

دیگر شدن مساوی است با نبودن آنچه بود. یعنی عدم اینهمانی یک موجود با خودش برابر است با نیستی آن. برای افلاطون تغییر نشانه عدم است. نظریه اینهمانی وجود با خود ضرورتاً به این نتیجه می‌رسد که وجود، واحد، بسیط و نامتغیر است. در این صورت، وجود حقیقی با کثرت و غیریت بیگانه است. این وجود یا موجود ثابت و نامتغیر را افلاطون اوسیا (ousia) به معنی ذات یا جوهر، می‌نامد^(۱). اگر وجود حقیقی آن است که عین خودش است و نامتغیر و بسیط است، پس تکلیف موجودات محسوس که دائم در حرکت هستند و فناپذیرند چیست؟

افلاطون قائل به دو نوع موجود بود: محسوسات که مادی‌اند و در طبیعت مشاهده می‌شوند و صور یا مثل که غیر مادی‌اند و در عالمی فرای جهان طبیعت قرار دارند. نوع اول زمانی و فناپذیر است، یعنی آغاز و پایان وجودی دارد و نوع دوم خارج از زمان و جاویدان است. به نظر می‌رسد که نقطه حرکت افلاطون برای تمایز این دو نوع وجود از معرفت‌شناسی او سرچشمه می‌گیرد. او تشابهاتی بین موجودات محسوس مشاهده می‌کرد. به طور مثال موجودات زیبا در زیبایی مشترکند، عده‌ای در شجاعت و یا این‌که انسان‌ها در انسانیت. این مشترکات، کلی است و بدین ترتیب بحث از کلیات آغاز می‌شود. برای افلاطون کلیات مفاهیمی ذهنی نیستند و واقعاً در خارج وجود دارند. با این‌که افراد تغییر می‌کنند و حتی فنا می‌پذیرند، کلیات ثابتند. افراد انسانی می‌میرند و از بین می‌روند، ولی انسانیت باقی می‌ماند.^(۲) افلاطون به این نتیجه می‌رسد که این کلیات یا مشترکات ثابت باید وجودی جدای از افراد متغیر داشته باشند و افراد

۱. در قرون وسطی ousia را گاهی essentia (ذات، وجود) و گاهی substantia (جوهر) معنی کرده‌اند. انتخاب این معانی با تأمل بسیار بوده و به فلسفه‌های ذات‌گرا (essentialiste)، مانند فلسفه اوگوستینوس قدیس و جوهرگرا (substantialiste)، مانند فلسفه بوئتیوس، منتهی شد.

۲. سنکا این جمله را در نامه پنجاه و ششم به لوسیوس، به افلاطون نسبت می‌دهد. رجوع شود به:

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, texte établi par F. Préchac et traduction par H. Nobolot, Les Belles Lettres, Paris, 1947-57.

با بهره‌مند شدن از آن‌ها کیفیات گوناگونی را کسب می‌کنند. ممکن نیست که این کلیات ثابت در جهانی که تغییر و زمان بر آن حاکم است، باشند. در این صورت آن‌ها نیز متغیر و در نتیجه فناپذیر خواهند بود. افلاطون آن‌ها را در عالمی روحانی، فرای عالم مادی قرار می‌دهد و صور یا مثل می‌نامد. رابطه مثل و محسوسات را این‌طور می‌توان تشریح کرد که اگر از شخصی تصاویر گوناگونی در دست باشد، هیچ‌یک از این تصاویر خود مدل نیستند و وجود بنفسه هم ندارند، چون وجودشان وابسته به وجود مدل است. پس اگر مثال میز را در نظر بگیریم، میزهای ساخته شده نام مثال یا صورت میز را دارند ولی هیچ‌یک میز کلی نیست. اما همه میزها یک ذات مشترک دارند و آن میز بودن است. ذات مشترک یا صورت، کیفیتی است که در موجودات حاضر می‌شود. به این معنی که صورت در عالم متعالی باقی می‌ماند و کیفیاتی از آن مورد تقلید یا بهره‌مندی موجودات قرار می‌گیرند. این کیفیات، وجودی ناپایدار دارند؛ تصاویر و انعکاس‌هایی هستند از آن ذات حقیقی که همان مثال است. نزد افلاطون صورت، ذات کاملی است که موجودات محسوس فقط چند خصوصیت را از آن بهره‌مند می‌شوند. این خصوصیات کیفیات غصب شده‌ای هستند که این موجود نمی‌تواند آن‌ها را برای مدت طولانی نگه دارد و به هیچ‌وجه ذاتی آن‌ها نیستند. صور، مجموعه‌ای منظم‌اند که در رأس آن صورت خیر قرار دارد. خیر، منشاء و اصل هستی‌دهنده ذوات یا صور، و از لحاظ قدرت و شرف نیز از دیگر صور برتر است.^(۱) مثال خیر بر جهان معقول حاکم است و بر تمام مثل تسلط دارد. هر مثالی برای بودن در ابتدا باید نیکو باشد. خیر سازنده تمام موجودات زیبا و نیکوست. او منشاء عقل و حقیقت در جهان عقلی است و به مثل وحدت می‌بخشد و آن‌ها را قابل فهم می‌کند.

هر ذات که با خود اینهمانی دارد با دیگر ذوات متفاوت است. بدین ترتیب هر صورت یا ذات از اینهمانی و غیریت بهره‌مند می‌شود. غیریت در خود مفهوم

رابطه را دارد. یعنی دیگری بودن همیشه در رابطه با دیگران است. صورت خیر که برتر از دیگر ذوات است فقط از اینهمانی بهره‌مند می‌شود و بهره‌ای از غیریت ندارد. در این جا به نظر می‌رسد که اینهمانی اصلی است که حتی صورت خیر نیز باید به آن تمکین کند. ولی چون خیر از غیریت بهره‌مند نمی‌شود، کاملاً بنفسه است و وجودش در رابطه با دیگر صور نیست؛ و چون رابطه‌ای با دیگر صور ندارد قابل تعریف نیست، زیرا تعریف از رابطه نشأت می‌گیرد. البته رابطه‌ای بین خیر و سایر مثل هست که رابطه وجودی است. این رابطه را می‌توان به یک چشمه با نه‌ری که از آن جریان پیدا می‌کند تشبیه کرد. نه‌ر به همان نسبت که از چشمه متفرع می‌شود با آن یکسان و متفاوت است.

موضوع اینهمانی وجود و واحد نیز از موضوعاتی بود که افلاطون در مورد آن به تأمل پرداخت. اگر گفته شود که افراد از یک ذات، که یک واحد است، بدون از بین بردن وحدتش بهره‌مند می‌گردند، باید توضیح داد که این ذات چگونه می‌تواند بنفسه واحد باشد. این که ذات یا آنچه واقعاً موجود است به اینهمانی با خود تعریف می‌شود، گفتن این است که وجود، واحد است یا واحد، وجود است. اگر گفته شود که مثال موجود است برای این که واحد است، یعنی «واحدی که هست»، این می‌شود ترکیبی از وحدت و وجود. ذکر این که وجود هست، گفتن این است که وجود ترکیبی است از وجود و وحدت؛ و هر یک از این دو جزء نیز ترکیبی است از وجود و وحدت و این ترکیب تا بی‌نهایت اجزاء پیش خواهد رفت. حال اگر واحد بنفسه در نظر گرفته شود، چیز دیگری غیر از وجود خواهد بود؛ در هر صورت وجود نخواهد بود.^(۱) بدین ترتیب وجود در وحدت جوهریش را نمی‌توان در عین حال واحد و وجود خواند.

ارسطو می‌نویسد که: «افلاطون واحد و خیر را یکی می‌داند».^(۲) و در کتاب مابعدالطبیعه (1091b) نیز می‌گوید که: «افلاطون صور را علت اشیاء در نظر می‌گیرد و واحد را علت هستی صور». از نوشته‌های افلاطون به روشنی چیزی

۱. پارمنیدس 143-144.

۲. اخلاق اودموس 1218 a.

در این باره درک نمی‌شود، ولی بسیاری از مفسران فلسفه افلاطونی «خیر» را با «واحد» یکی در نظر می‌گیرند و آن را همان مفهوم فلسفی الوهیت می‌دانند و به این نتیجه می‌رسند که خیر و واحد افلاطونی همان خدا است.

اگر به جهان‌شناسی افلاطون نظری بیفکنیم اولین نکته‌ای که ذهن را به خود مشغول می‌کند دوگانگی عالم محسوس و عالم معقول است. این دوگانگی، دوگانگی بین «آنچه واقعاً هست» و «آنچه واقعاً نیست» است و برمی‌گردد به دوگانگی «عین خود بودن یا اینهمانی وجودی» و «دیگری شدن». پس اگر وجود ذاتی بسیط در نظر گرفته شود، موجودات محسوس در حوزه عدم قرار می‌گیرند. البته به نظر می‌رسد که این عدم نسبی است و با درجه بساطت وجود بیان می‌شود. بنابراین نزد افلاطون جهان محسوس موجود است، ولی در عین حال کاملاً موجود نیست. زیرا این موجودات هیچ یک بنفسه و واقعاً وجود ندارند، بلکه براساس بهره‌مندی‌شان از آنچه واقعاً هست موجودند. رابطه بین این دو عالم رابطه بین علت و معلول است، به این معنی که مثلاً، علل کون و فساد در جهان محسوساتند. یعنی آنچه واقعاً هست علت آنچه واقعاً نیست، است. آنچه به وجود می‌آید و تغییر می‌کند حتماً علتی دارد، ولی این علت را از خود ندارد چون وجود حقیقی نیست، پس علت آن در جای دیگری قرار دارد. بدین ترتیب موجودات محسوس به عنوان معلول، تصاویر مثل هستند.^(۱) اگر قبول کنیم که مثل علت وجود محسوساتند، مشکل ارتباط بین این دو عالم پیش می‌آید. مثلاً در عالم عقلی قرار دارند و محسوسات در عالم محسوس؛ مثلاً که ذاتاً بدون حرکتند چطور می‌توانند علت وجودی محسوسات باشند؟ می‌دانیم که چگونگی ارتباط علی بین این دو یکی از انتقادات ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه بر نظریه مثل بود.

افلاطون برای حل این مشکل در کتاب تیمائوس خود از موجودی سخن می‌گوید به نام صانع (demiurgous) که نه مانند مثل است و نه مانند

۱. تیمائوس 28-29.

محسوسات، ولی به نظر می‌رسد که از هر دو خصوصیتی را کسب کرده است. او همانند مُثُل در عالم ماوراءطبیعت قرار دارد و سرمدی است، و لیکن مانند موجودات این جهان حرکت می‌کند و می‌سازد. یکی از بحث‌هایی که بین مفسران جدید رواج دارد این است که در نهایت آیا صانع همان مُثُل است یا نه. به نظر می‌رسد که نزد افلاطون مُثُل و صانع دو اصل جدای از یکدیگرند و در کتاب تیمائوس (28-29) به روشنی آمده است که برای ساختن موجودات محسوس جهان طبیعت، صانع به طرف بالا نگاه می‌کند و با تقلید از مثل آن‌ها را می‌سازد. یکی گرفتن صانع و مُثُل، تفسیر افلاطونی میانه و نوافلاطونی است از فلسفه افلاطون. نزد فیلسوفان افلاطونی میانه در دوره یونانی مآب است که صانع می‌شود عالم مثل و پایین‌تر از خیر قرار می‌گیرد. نزد افلاطون، صانع نه سازنده مُثُل است و نه سازنده تصاویر مُثُل که بر ماده پیاده می‌شوند. عمل صانع مانند کاری است که یک نجار برای ساختن یک تخت انجام می‌دهد. مهارت او فقط در ترکیب و یا در کاربرد فنونی است در رابطه با کار ناپذیری ماده. هنگامی که صانع تصمیم به ساختن می‌گیرد، در ایجاد نوع و اندازه‌ها آزاد نیست. او همان اشکال و اندازه‌هایی را که مُثُل می‌دهند، رعایت می‌کند. صانع فقط تصویر صورتی را بر ماده‌ای پیاده می‌کند و سعی او بر این است موجود ساخته شده هر چه بیشتر شبیه مدل باشد.

بدین ترتیب صانع برای ساختن به ماده هم احتیاج دارد. ماده چیزی است که تصاویر مُثُل را قبول می‌کند. ماده نزد افلاطون یک پذیرنده یا ظرف است. ظرفی سرمدی که در وجود خود به موجودی دیگر وابسته نیست. ماده قبل از قبول تصاویر هیچ کیفیت مخصوصی نداشته است. نزد افلاطون صانع خالق ماده نیست و خلقت از عدمِ ادیانِ ابراهیمی در فلسفه او وجود ندارد. در هر صورت صانع ماده بدون نظم را به نظم آورد و با آن جهان محسوس را ساخت. او تا آن‌جا که ممکن بود این جهان را خوب و عالی ساخت و خواست که همه چیز شبیه به او باشد. پس نزد افلاطون سه اصل ازلی مشاهده می‌شوند که از لحاظ وجودی ربطی به یکدیگر ندارند: مُثُل، صانع، ماده.

افلاطون از نفس عالم نیز سخن می‌گوید. نفس عالم واسطه‌ای است بین عالم مُثُل و محسوسات و در هر دو عالم شریک است. او اصل و منشأ حرکت و عامل نظم و ثبات در عالم است. نفس عالم به جهان حیات می‌بخشد و صانع از او نفوس فناپذیر را می‌سازد.

علت به وجود آمدن عالم، خیر است. صانع نیکو است و حسادت و خواست بیهوده ندارد. او خواست تا همه چیز نیکو باشد. عالم را در حالت بدون نظم و هماهنگی یافت، عالم را به نظم درآورد، زیرا در هر حالت نظم از بی‌نظمی بهتر است.

ارسطو (۳۸۵-۳۲۲ ق. م.) در آکادمیا شاگرد افلاطون بود، ولی نظامی فلسفی ایجاد کرد که در مواضع اساسی در مقابل نظریات استادش قرار گرفت. آثار و فکر ارسطویی را به دو دوره تقسیم می‌کنند: دوره جوانی که تحت تأثیر افلاطون بود و دوره بعد که از افلاطون فاصله می‌گیرد. آثار ارسطو در دوره اول، همانند آثار افلاطون، بیشتر به شکل گفتگو یا مکالمه بوده است. او این رسالات را برای عموم مردم می‌نوشته و در اختیار آن‌ها قرار می‌داده است. آثار ارسطو در این دوره دنباله فکر افلاطون و کلامی‌تر از آثار دوره دومش بود. این آثار در قرون اول مسیحی مفقود شده‌اند و به جز اسامی آن‌ها و نقل قول‌هایی که نویسندگان قدیمی کرده‌اند چیز دیگری از آن‌ها در دسترس نیست. مهم‌ترین این رسالات عبارتند از: «درباره نفس»، «درباره فلسفه»، «ترغیب به فلسفه»، «درباره خطابه» و «درباره عدالت». در دوره دوم نظریات فلسفی‌اش مستقل از افلاطون می‌شود. آثار این دوره دیگر برای عموم نبود، بلکه درس‌هایی بود که به شاگردانش می‌داد و رسالاتی است که امروزه در دسترس ما است. نکته قابل توجه این است که تا قرن اول قبل از میلاد آثار دوره اول شناخته شده‌تر بود و تأثیر بسیار بر فکر قدیم گذاشت. از قرن اول قبل از میلاد به بعد آثار دوره دوم نیز کم‌کم شناخت عام پیدا کرد و آثار هر دو دوره در تاریخ موازی یکدیگر حضور داشتند. متفکران مسیحی قرون اولیه میلادی، مانند دیگر متفکران همعصرشان، هر دو گروه آثار را می‌شناختند، ولی به آثار گروه اول توجه بیشتری نشان می‌دادند. اما از قرن

چهارم میلادی وضع فرق کرد و آثار گروه دوم، مخصوصاً رسالات منطقی، اهمیت بیشتری پیدا کرد که کم‌کم منجر به ناپدید شدن آثار گروه اول گردید. پس فلسفه‌ای که ما به نام فلسفه ارسطویی می‌شناسیم و از قرن چهارم میلادی در تاریخ مورد توجه قرار گرفت، آثار گروه دوم است. آثار گروه دوم بخش‌های متنوعی را در بر می‌گیرد مانند منطق، مابعدالطبیعه، علوم طبیعی و اخلاق که هر کدام نقش عمده‌ای در جهت دادن فلسفه‌های بعدی داشتند.

موضوع اصلی تفکر در نظر ارسطو بررسی ماهیت جوهر (ousia) است. او در دو رساله مقولات و مابعدالطبیعه [این واژه از خود ارسطو نیست] در مورد جوهر به بحث می‌پردازد. معمولاً رساله مقولات را در بین کتب منطقی ارسطو جای می‌دهند، ولی این که موضوع این رساله مربوط به مابعدالطبیعه است یا منطق از دوران قدیم مورد بحث فیلسوفان بوده است. در غرب فیلسوفانی بوده‌اند که اگرچه موضوع این رساله را در حوزه منطق می‌دانستند، ولی بسیاری از مفاهیم و تعریف‌های آن را در مابعدالطبیعه به کار می‌بردند. فورفوریوس معتقد بود که مقولات در ابتدا درباره کلمات است، اما نه به شیوه علم دستور و ادبیات. مقولات تقسیمات طبیعی زبان را به عنوان بیان‌کننده تقسیمات نظم طبیعت، بررسی کرده و غیر مستقیم کمک به شکل‌گیری نظریه درباره جهان می‌کند.^(۱) در هر صورت اگر به تعریف جوهر در این رساله دقت کنیم، می‌بینیم که ارسطو بیشتر به موجودات و آنچه آن‌ها هستند می‌پردازد تا به کلمات.

نزد ارسطو تعریف جوهر چندان مشخص نیست و به نظر می‌رسد که او آن را بیشتر آنچه نیست تعریف می‌کند تا آنچه هست. از آثار او این‌طور فهمیده می‌شود که جوهر خصوصیت بنیادین «آنچه هست» را تشکیل می‌دهد. در رساله مقولات، جوهر در مقابل اعراض است و به دو نوع تقسیم می‌شود. جوهر اولی (prote ousia) که بر موضوعی حمل نمی‌شود و در موضوعی هم نیست، مانند فرد اسب و فرد انسان. در این جا جوهر موجودی فردی است و موضوع قرار

۱. رجوع شود به:

Stead Ch., *Divine Substance*, Oxford, 1977, pp. 55-58.

می‌گیرد برای دیگر موجودات. جوهر قائم بالذات است، یعنی بنفسه آنچه را که لازمه وجودش است دارد. ارسطو فرق جوهر خود را با جوهر افلاطون در این می‌داند که جوهر خودش قابل حمل بر موضوعی نیست، در حالیکه جوهر مثالی افلاطون قابل حمل بر موضوع است و در نتیجه یک موجود واقعی نیست و نمی‌تواند متعلق علم باشد. نوع دوم جوهر ارسطویی در رساله مقولات جوهر ثانوی (deutera ousia) است. این جوهر کلی است و به جنس و نوع تقسیم می‌شود، مانند جنس انسان و نوع حیوان. در این جا ارسطو به طریق افلاطون جوهر را کلی در نظر می‌گیرد، ولی جوهر اصلی را همان جوهر اولی که فردی است، می‌داند. یعنی محسوساتی که برای افلاطون جواهر واقعی نبودند، از نظر ارسطو جواهر واقعیند. البته در فصل سیزدهم رساله عبارت ارسطو از موجودات بالفعل و فاقد قوه، مثل خدا و عقول افلاک، به عنوان جواهر اولی نیز یاد می‌کند.

در رساله مابعدالطبیعه روش بررسی و دید ارسطو نسبت به جوهر و موجود با روش و دید او در رساله مقولات متفاوت است. در این رساله ارسطو می‌خواهد به بررسی وجود از حیث این که وجود است بپردازد. وجود دارای معانی مختلف است: جوهر و نه عرض.^(۱) او مقولات را اجناس عالی و وجود نیز می‌خواند که بالاتر از آن‌ها فقط کلمه وجود قرار دارد. معنی نخستین و اصلی وجود «آنچه شیء است»، یعنی جوهر، است. در معانی دیگر کیفیت، کمیت و دیگر اعراض است. معانی مختلف وجود به یکدیگر غیر قابل تحویل هستند و معنی خود را در رابطه با جوهر بیان می‌کنند. به جز جوهر دیگر مقولات ممکن نیست که جدای از موجودی دیگر وجود داشته باشند. پس اگر به غیر از جوهر دیگر مقولات وجود دارند برای این است که کمیت، کیفیت، انفعال و یا یکی از حالات جوهر هستند. این‌ها را نمی‌توان حقیقتاً وجود واقعی خواند، زیرا وجودی مستقل از موضوعی که در آن قرار می‌گیرند، ندارند.

۱. مابعدالطبیعه Z, 1, 1028a.

در رساله مابعدالطبیعه ارسطو دیگر از جوهر اولی و جوهر ثانوی سخن نمی‌گوید، بلکه تقسیم‌بندی‌های دیگری از انواع جوهر را نام می‌برد. در یک تقسیم‌بندی جوهر ممکن است متغیر باشد یا نامتغیر. جوهر متغیر محسوس است و کون و فساد دارد. جوهر نامتغیر هم ممکن است محسوس باشد، مانند ستارگان؛ البته ستارگان سرمدی‌اند. نوع دیگر جوهر نامتغیر جوهر الهی است که نامحسوس و سرمدی است. در تقسیم‌بندی دیگری از اجسام بسیط (آب، خاک)، اجسام یا ترکیبات آن‌ها (حیوانات یا موجودات الهی)، قسمت‌های اجسام، علت درونی وجود موجوداتی که ذاتاً قابل حمل بر موضوعی نیستند (مانند روح برای حیوان)، قسمت‌های درونی موجودات که به آن‌ها حدود و فردیت می‌بخشد و از بین رفتنشان فنای موجود را در بردارد (مانند خط برای سطح، سطح برای جسم) و ماهیت تعریف شده (در تعریف انسان گفته می‌شود که حیوان، عاقل و فانی است) به عنوان جوهر نام می‌برد. حال ببینیم که در رساله مابعدالطبیعه جوهر چیست و چگونه تعریف می‌شود؟

وجود برای ارسطو وجود بالفعل است و برای تعریف وجود، یا جوهر، از واقعیات عینی سخن می‌گوید و مثال می‌آورد. به شخصی که هنوز درباره چیزی تفکر نمی‌کند، دانشمند بالقوه گفته می‌شود و زمانی که شروع به تفکر کرد، به او دانشمند بالفعل می‌گویند. ارسطو به‌طور واضح فعلیت را تعریف نمی‌کند و مدعی می‌شود که تعریف همه چیز را نباید خواست، بلکه سعی می‌کند از طریق مثال‌های گوناگون، تشابه بین موجودات و استقراء منظورش را بفهماند. او جواهر عینی را به عنوان مثال‌های موجود یا وجود بالفعل یا «آنچه هست» معرفی می‌کند. «آنچه شیء هست» عرض نیست، بلکه اعراض به «آنچه شیء هست» تعلق دارند.

برای ارسطو چهار نوع موجود وجود دارد: موجود بالعرض، موجود بالذات، موجود همچون حقیقت و موجود بالقوه و بالفعل. از این چهار نوع موجود، موجود بالعرض موضوع هیچ علمی نیست چون فقط وجودی اسمی دارد و یک شیء نیست. چون حقیقت موضوع منطبق است. و موجود

بالقوه در ارتباط با موجود بالفعل است. پس می‌ماند موجود بالذات و موجود بالفعل. در رساله مابعدالطبیعه دو معنی عام می‌توان برای جوهر یافت. در معنی اول جوهر آن است که بر هیچ موضوعی حمل نمی‌شود - که در رساله مقولات دیدیم - و در معنی دوم فرد، بالذات و جدای از دیگران است.^(۱) پس شناخت جوهر شناخت موجود بالذات و آن چه آن موجود را آن چه هست می‌کند، است. ارسطو می‌گوید چهار معنی اصلی را می‌توان برای جوهر نام برد: ماهیت، کلی، جنس و موضوع.^(۲) او در رساله مابعدالطبیعه بر خلاف رساله مقولات، معتقد است که جوهر ممکن نیست که کلی باشد، پس جنس هم نیست. یک معنی جوهر ماهیت یا ذات است. ماهیت آن است که به موجود، بنفسه یا ذاتاً حمل می‌شود و طبیعت موجود متعین را بیان می‌کند. انسان بودن، موسیقی دان بودن نیست. ماهیت انسان، آنچه انسان ذاتاً و بنفسه است، می‌باشد. البته در این جا مشخص نشده است که خود این ذات یا ماهیت چیست. ارسطو بیش از این توضیحی نمی‌دهد. او ابراز می‌دارد که موضوع نخستین یک موجود تشکیل‌دهنده جوهرش است زیرا وجود خصوصیات که بر موضوع حمل می‌شود به اندازه وجود موضوع که دارنده این خصوصیات است، نیست و موضوع برتری و جودی بر این خصوصیات دارد. موضوع ممکن است ماده باشد یا صورت و یا ترکیب این دو. ماده ممکن نیست موضوع یا جوهر باشد، چون ماده ارسطویی بنفسه موجود نیست و وجود متعین و کیفیت بخصوص ندارد. از آن گذشته ماده بدون صورت در طبیعت یافت نمی‌شود. صورت به ماده حدود و در نتیجه فردیتی متمایز می‌دهد. بنابراین، صورت اصل و بنیانی است که بر اساس آن هر جوهری، جوهر مشخص می‌شود. پس صورت در جواب چیستی یک شیء می‌آید.

ارسطو برای بیان این که جوهر همان صورت است، از مفهوم علیت نیز

۱. مابعدالطبیعه ۲۳-۲۶ ۱۰۱۷b ۸, Z.

۲. مابعدالطبیعه ۳۳-۳۶ ۱۰۲۸b ۳, Z.

استفاده می‌کند. در حقیقت نزد او^(۱) جوهر یک اصل و علت است که موجب می‌شود که یک موجود آن چه هست باشد و در جواب «چرا» می‌آید. هنگامی که «چرا» پرسیده می‌شود، برای فهمیدن این است که برای چه یک محمول متعلق به یک موضوع است. البته نمی‌توان پرسید چرا یک چیز خودش است، این پرسش بی‌معنی است. به‌طور مثال پرسیدن این که چرا انسان انسان است و یا چرا موسیقی دان موسیقی دان است، سؤالی است بیهوده. ارسطو می‌گوید در این جا به دنبال این نیستیم تا درک کنیم به چه علت عناصری تشکیل‌دهنده یک موجود هستند. اما آنچه مناسب است پرسیده شود، این است که چرا انسان حیوانی است با این ماهیت. در این پرسش دیگر سؤال نمی‌شود چرا انسان انسان است، بلکه جستجو می‌شود که چرا چیزی به این موجود تعلق دارد. مثال دیگری که ارسطو می‌زند این است که چرا صدای رعد می‌آید؟ در این جا منظور این است که چرا صدایی در ابرها بوجود می‌آید؟ ارسطو در این پرسش به دنبال علت فاعلی است. در مثالی دیگر سؤال می‌شود که چرا یک خانه از آجر ساخته شده است؟ در این جا او در پی علت غایی است. علت، ماهیت است و ماهیت گاهی علت فاعلی، گاهی علت غایی و اصل توضیح چیستی موجود است. چون می‌بایست درباره یک موجود عینی جستجو کرد، ماده است که مورد پژوهش قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان پرسید چرا ماده این موجود بخصوص است؟ و یا این که چرا این مواد یک خانه هستند؟ جواب ارسطو این است که ماهیت خانه به عنوان یک محمول به آن‌ها تعلق دارد؛ و یا می‌توان گفت که این بدن که این تعیین را دارد یک انسان است. یعنی این استخوان‌ها، این ماهیچه‌ها در یک نظم، طوری قرار گرفته‌اند که در انتها فعالیت‌های عقلی و اخلاقی انسان را تشکیل دهند. مشاهده می‌کنیم که نزد ارسطو علت غایی، علت صوری و علت فاعلی یکی می‌شوند. بنابراین تحقیق درباره «چرا»، تحقیق درباره علت است و علت همان صورت است. صورتی که به واسطه آن ماده یک موجود متعین است و

همین صورت است که جوهر نامیده می‌شود.^(۱)

نکته قابل توجه این است که اگر صورت را جوهر در نظر بگیریم مشکلی در نظام فلسفی ارسطو پیش خواهد آمد. در نظریه ارسطو هر موجود صورت مخصوص به خود را دارد که براساس آن او یک واحد وجودی متمایز از دیگران است که بالذات نیز هست. از طرف دیگر نزد ارسطو صورت هر فرد آن است که ما آن موجود را با آن تعریف می‌کنیم. بدین ترتیب تعریف مستقماً براساس صورت است، صورتی که برای تمام افراد یک نوع یکی است. آنچه انسان است برای تمام انسان‌ها یکی است و بین آن‌ها تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر صورت نزد ارسطو کلی است و کلی قابل حمل است بر افراد. در حالیکه جوهر یا موضوع اولی قابل حمل نیست. همان‌طور که دیدیم ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه کلی را جوهر نمی‌داند. چطور می‌توان صورت را جوهر دانست و کلی؟ اگر صورت کلی باشد جوهر نیست و اگر جوهر باشد کلی نمی‌تواند باشد. در قسمت‌هایی از کتاب مابعدالطبیعه، این ماده است که اصل فردیت برای جواهر فردی می‌شود. ولی نزد ارسطو ماده قوه محض است و آن‌طور که هست تجربه نمی‌شود. ماده، با کیفیتش، کمیتش، مکانی که اشغال می‌کند و رابطه‌اش با دیگر جواهر، به واسطه اعراض است که متعین می‌شود. این تعیینات از صورتش می‌آید که آن را فردی متمایز از دیگران می‌کند.

بدین ترتیب در مبحث وجودشناسی ما دو ارسطو را مشاهده می‌کنیم. از یک طرف ارسطویی که به خاطر کنجکاوی‌اش برای موجود عینی و مشاهدات تجربی‌اش برای مطالعه موجودات از افلاطون فاصله بسیار گرفت. ارسطویی که به جزئیات و افراد توجه کرد و درباره حیوانات و تکوین و تولید مثلشان مطالبی نوشت. از طرف دیگر ارسطویی است که به افلاطون نزدیکتر است و فقط جوهر کلی را موضوع علم می‌داند و تفحص درباره جزئی را فقط برای رسیدن به کلی جایز می‌شمارد. به همین دلیل می‌بینیم که ارسطو در قرون وسطی چهره‌ای

دوگانه داشت. از یک طرف در مقابل ایده‌آلیسم افلاطون قرار داشت و به جهان عینی توجه مخصوص ابراز می‌کرد. از طرف دیگر با نظریه‌اش دربارهٔ صور جوهری، تولد و اوج‌گیری علوم جدید را برای چند قرن به عقب انداخت. حتی طرفداران نظریه‌های رئالیستی و نومیالیستی، هر دو گروه خود را منتسب به ارسطو می‌کردند.

ارسطو تغییر و حرکت را در جهان، واقعی در نظر می‌گرفت و برای هر تغییر وجود چند عامل را ضروری می‌دانست. در ابتدا می‌بایست موضوع تغییر باشد تا چیزی تغییر کند و تعیین و شکل جدیدی را بپذیرد. هر متغیری شکل جدید را بالقوه در خود دارد و می‌بایست عاملی یا علتی فاعلی این تغییر و شکل‌پذیری را در او بوجود بیاورد. البته این تغییر به دو شکل صورت می‌گیرد: گاهی با پذیرفتن شکل جدید ماده یا جوهر همان ماده و جوهر قبلی باقی می‌ماند و فقط شکل جدیدی را می‌گیرد. به‌طور مثال برنزی که از آن مجسمه یا ظرفی می‌سازند همان برنز است که شکل جدیدی را می‌پذیرد و یا عمل رشد در انسان که ماده و جوهر تغییری نمی‌کند. گاهی این تغییر دربرگیرندهٔ تغییر ماده یا جوهر متغیر است. هنگامی که حیوانی گیاهی را می‌خورد، در عمل هضم ضمن تغییر شکل گیاه جوهر آن نیز عوض می‌شود. تغییرات در اجسام باعث این باور شده است که باید ماده‌ای اولیه وجود داشته باشد که از خود صورت و شکلی نداشته باشد و قوهٔ صرف باشد برای فعلیت‌های جدید. لیکن در تجربهٔ ما ماده همیشه همراه با صورت است. حتی بسیط‌ترین اجسام نیز دارای صورت‌اند.

تغییر رفتن از قوه به فعل است؛ به عبارت دیگر یک موجود چیزی را که ممکن است به وجود آید و در خودش بالقوه دارد، فعلیت می‌بخشد و در نتیجه صورت جدیدی کسب می‌کند. فعلیت و کسب صورت جدید برای جوهر فردی غایت است و هر چه جوهر فردی از ماده دورتر باشد، در مرتبهٔ فعلیت صورتش خالص‌تر است و مقامش عالی‌تر. این سلسلهٔ مراتب از مادهٔ اولیه که قوهٔ محض است شروع می‌شود تا این که به انسان می‌رسد. نفس انسان صورت یا فعل بدن است؛ اما در رابطه با عقل، قوه است، و عقل فعال که بدون ماده است صورت

خالص است؛ از او عالی‌تر و بسیط‌تر افلاک و از افلاک عالی‌تر خداوند است که فعل و صورت محض است. اصولاً^۱ نزد ارسطو جوهر سرمدی که فنا ندارد و همیشه باقی است، فعلیت محض است. خداوند ضرورتاً وجود دارد و وجودش چون ضروری است، سرمدی است و فعل یا صورت محض است.

حوزه‌ای از وجود هست که در آن، وجود به یک معنی بکار می‌رود و آن وجود الهی است. خدا فقط جوهر است و کیفیت و کمیت ندارد و در مکان و زمان نیست، رابطه‌ای با کسی ندارد و در وضعی هم نیست. احتیاج به فعل ندارد و متحمل هیچ انفعالی هم نیست. با مشاهده ستارگان باید پذیرفت که این حوزه وجودی موجود است. زیرا ستارگان با غیرمادی بودنشان، نظمشان و مستدیر و سرمدی بودن حرکاتشان تشکیل آنچه را که از این حوزه الهی قابل مشاهده است، می‌دهند.^(۱) حرکات ستارگان از ذاتشان است. این حرکت یا به علت ماده‌شان یعنی اثیر است که طبیعتش حرکت بنفسه می‌باشد و یا به علت نفسی است که دارند که براساس سنت فیثاغوری - افلاطونی خصوصیتش خودحرکتی است. خودحرکتی ستارگان فرضیه محرک جدا از آن‌ها را دور می‌کند. برای ارسطو حرکت، سرمدی است و سرمدیت آن در رابطه با سرمدیت زمان است. سرمدیتی که به حرکات ستارگان نسبت داده شده است مشکلی برای حرکات بدون تداوم و نامنظم جهان تحت‌القمر ایجاد می‌کند. زیرا متحرک‌های جهان تحت‌القمر که گاهی ساکن و گاهی در حرکتند حرکت را بالفعل صاحب نیستند. بنابراین می‌بایست علتی برای حرکاتشان وجود داشته باشد که محرک بالفعل باشد و این محرک باید ضرورتاً جدا از متحرک باشد که حرکت را فقط بالقوه داراست. بنابراین برای متحرک‌های جهان تحت‌القمر است - و نه ستارگان - که ارسطو این اصل را که هر متحرکی به وسیله یک محرک به حرکت درمی‌آید، بیان می‌کند.^(۲) لیکن محرک نیز حرکت خود را از محرکی دیگر دریافت می‌کند، اما در هر صورت ضروری است که برای اصل و منشاء حرکت محرکی را قرار داد

۱. همان 17 1026a E.

۲. فیزیک 2 156a VIII, 4, 16 242a VII.

که بدون این که حرکت کند محرک دیگران باشد، یعنی محرک نامتحرک که محرک اول است. در این جا منظور از کلمه اول، اول زمانی نیست، بلکه معنی آن متعالی است. محرک اول علت سرمدی حرکت سرمدی است.

آیا می توان محرک اول را با خدا یکی گرفت؟ در کتاب فیزیک، تعالی محرک اول را با توصیف مکانیکی ای که از رابطه اش با متحرک داده می شود مشکل می شود قبول کرد. در حقیقت حرکت دادن در اصطلاح ارسطو هل دادن یا کشیدن است و بدین ترتیب محرک اول از جهان خارج نمی شود. اما در حوزه کلامی کتاب مابعدالطبیعه، ارسطو از مقدمات استدلالش در رساله فیزیک می گذرد و بر غیر جسمانی بودن و خصوصیت گسترش ناپذیری محرک اول و این که او از آنچه حرکت می دهد جداست، تأکید می کند. در کتاب مابعدالطبیعه محرک اول مانند محرک های عالم تحت القمر متحرک ها را به طور مکانیکی حرکت نمی دهد. برای تبیین این روند ارسطو از تجربه روانشناختی استفاده می کند؛ حرکت برای محرک اول یک میل، و موضوع عشق است؛ و اگر بخواهیم فلسفی تر بنگریم، علت غایی است. بدین روش است که ارسطو می خواهد حرکت دادن محرک اول را بدون این که حرکت کند نشان دهد. محرک اول به عنوان علت غائی، جهان را به حرکت درمی آورد.

تنها چیزی که به طور صحیح می توان درباره خدای ارسطو گفت این است که او جوهر است. اگر صفاتی دیگر بر او حمل شود باید معنی آن ها را مشخص کرد. اگر گفته شود که خدا زنده است، باید خاطر نشان کرد که حیاتی است بدون خستگی، پیری و مرگ. اگر گفته شود که خدا فکر است، باید ذکر کرد که این فکر، مانند فکر انسان، فکر چیزی نیست. زیرا فکر انسان وقتی بالفعل است که چیزی برای فکر کردن به او داده شود و این طور وابستگی برای خدا کسر شأن است. خدا خودش را فکر می کند، او فکری است که موضوع فکرش خودش است. چون فکر محض، متعالی و بدون حرکت است، موضوع فکرش نمی تواند موجودات متغیر باشد. پس خدا فکری باقی است که به طور سرمدی درباره خود فکر می کند و قائم بالذات است. پائین تر از او افلاک آسمانی متحدالمركز قرار

دارند. حرکات سرمدی این افلاک کون و فساد و تولد و مرگ تمام موجودات زمینی را از ازل سبب می‌شوند. فکر سرمدی یا خدای ارسطو خالق جهان تحت‌القمر نیست. او فکری است جدا از جهان که مشیتش بر جهان کارگر نیست، او حتی علم به موجودات ندارد، چون همان‌طور که اشاره شد این موجودات به خاطر فناپذیری و تغییرشان نمی‌توانند موضوع فکر الهی باشند. ارسطو براهینی برای اثبات وجود خدا می‌آورد که بعدها مورد استفاده متفکران مسیحی مخصوصاً توماس آکوئینی قرار می‌گیرد. از جمله آن‌ها می‌توان از برهان غایت‌انگاری، محرک نامتحرک و علت فاعلی نام برد.

○

از قرن سوم قبل از میلاد فلسفه یونان طریقی نوین در تفکر در پیش گرفت که منتهی به ایجاد دوره‌ای جدید در فکر یونانی شد؛ طریقی که نظام‌های جدید فکری را از قرن سوم قبل از میلاد تا اوایل قرن پنجم بعد از میلاد شکل داد؛ نظام‌هایی که گاهی ساختار و مفاهیم بنیادینشان با ساختار و مفاهیم حاکم بر فلسفه کلاسیک یونان متفاوت بود. البته انقطاع فکری بین این دو دوره رخ نداد؛ چون در این صورت دیگر نمی‌توان از ادامه فلسفه یونان سخن گفت. ولی جهت‌گیری‌های فکری و جهان‌بینی‌ها به قدری متفاوت شدند که انسان حس می‌کند به دوره جدیدی از مفاهیم فکری و ارزش‌ها وارد شده است؛ دوره‌ای که برخلاف دوره قبل دینی و عرفانی بودن، ملاک ارزش می‌شود.

با لشگرکشی اسکندر کبیر، در قرن چهارم قبل از میلاد، به سرزمین‌های شرقی و شکسته شدن حصارهای قومی، ملی و سیاسی، و اختلاط فرهنگ‌های مطرح آن عصر، تغییری اساسی در فرهنگ یونانی و سرزمین‌های اطراف دریای مدیترانه ایجاد شد. این تغییر بطبیعی بود و دو قرن طول کشید تا ثمره آن به‌طور مشخص معلوم گردد. البته خود تغییر از ابتدا قابل درک و تشخیص بود. بدین ترتیب دوره‌ای در فرهنگ و فکر یونانی شروع شد که به عصر یونانی مآب معروف است و تا قرن پنجم میلادی ادامه یافت. در این دوره زبان و فرهنگ یونانی در خارج از مرزهای جغرافیایی سرزمین یونان منتشر شد. اقوام غیر

یونانی اطراف دریای مدیترانه به زبان یونانی صحبت کردند و فرهنگ یونانی فرهنگ غالب حوزه شرقی این دریا گردید. البته تأثیرات، متقابل بود؛ فرهنگ یونانی نیز تأثیر بسیار از فرهنگ‌های دیگر که عموماً شرقی بودند، پذیرفت. یونانی مآبان فرهنگ یونانی را با فرهنگ ملی و قومی خود درآمیختند و در نتیجه مذاهب و باورهای جدیدی پدید آمد. خصوصیت مهم این دوره مذهبی شدن فکر و فلسفه یونان و یا فلسفی شدن مذهب است؛ به این معنی که فلسفه غیرمذهبی یونان گرایش مذهبی پیدا کرد و مذاهب شرقی در سرزمین‌های یونانی زبان رایج شدند. مهم‌ترین خصوصیت این ادیان درونگرایی و توجه به روحانیات در مقابل گرایش به مادیات، و ارائه نوعی عرفان بود. رواقیون زمینه مناسبی برای بیان آراء خود که همچون امپراطوری یونانی نگرشی جهانی داشت و جهان وطن بود، بدست آوردند. فلسفه افلاطونی که برای بیان مفاهیم جدید دینی از فلسفه مشائی مناسب‌تر بود، رواج فراوان یافت و تنوع مکاتب فلسفی و کلامی بیش از دوره قبل شد. اپیکوریان، نوفیثاغوریان و اخلاق‌گرایان عقاید خود را در شهرهای مختلف تبلیغ می‌کردند. جریان‌های عرفانی شرقی با فلسفه‌های یونانی درآمیختند و گونه‌های مختلفی از عرفان نظری با گرایش‌های ثنوی بوجود آوردند. یهودیان نیز همراه با ادیان دیگر شرقی همچون میترائیزم، ادیان اسرارآمیز و ادیان مصری وارد این بازار مکاره فرهنگی شدند و از آن بهره جستند و به آن غنای بیشتری دادند و با ظهور مسیحیت نیز جریان کلامی - فلسفی جدیدی در این دوره ظهور کرد. البته شکسته شدن باورهای قدیمی و جایگزینی اعتقادات جدید در جامعه باعث بروز بدبینی و شک‌گرایی نیز گشت - که بحث هر چند مختصر درباره آن‌ها خارج از حوصله این مقدمه است - ما فقط اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت به آراء رواقی، افلاطونی، یهودی و مسیحی.

با دگرگونی شرایط سیاسی - اجتماعی و محیط رشد افکار در ربع آخر قرن چهارم قبل از میلاد در جهان یونانی، روح مذهبی و عمل به باورهای نظری رواج پیدا کرد. دولت‌شهرهای یونان با خدایانشان دیگر تصویر و الگوی خوشبختی نبودند و تقسیم قدیمی انسان‌ها به یونانی و بربر جای خود را به

تقسیم انسان‌ها براساس فضایل داده بود. یعنی معیار نژادی جای خود را به معیار اخلاقی داد. متفکران اعلام می‌داشتند که کسی برتر است که فضایل اخلاقی‌اش بیشتر باشد. بدین ترتیب ابتدا می‌بایست انسان بود و نه شهروند. پس از مرگ اسکندر شرایط سیاسی جدید باعث بی‌ثباتی دولت‌ها شده و احساس عدم امنیت و بی‌ثباتی سیاسی امری عام بود و متفکران مشکل می‌توانستند نقشی مثبت در حل معضلات اجتماعی داشته باشند. عکس‌العمل عادی نسبت به این اوضاع، رشد درونگرایی بود. می‌بایست به تربیت نفس پرداخت و خودسازی کرد. اگر آزادی سیاسی وجود ندارد و یا نامطمئن است، باید به دنبال آزادی درونی رفت و سعادت درونی را - که جدای از شرایط بیرونی است و بی‌ثباتی خارج نمی‌تواند ثبات آن را از بین ببرد - کسب کرد. بدین ترتیب نظام‌های فلسفی جدیدی ظاهر شد که برای انسان ارزش بیشتری قائل شد و در پی ثبات و تعادل برای او بود و وقتی به شرایط سیاسی و اجتماعی نگذاشت. انسان مسلط بر نفس خود و شهروند جهان، موضوع تفکر آن عصر است که نزد رواقیان، کلبیان و اپیکوریان یافت می‌شود. رواقیان در عکس‌العمل به ناپایداری سیاسی، آرامش روح و ثبات درونی را از اهداف فلسفه در نظر گرفتند و در مقابل فرهنگ قومی و وابستگی‌های جغرافیایی و ملی نوعی جهان وطنی تبلیغ کردند و معنی وجودی انسان را مد نظر قرار دادند. نظریه غالب انسان‌شناسی یونانی که انسان را شناسنده طبیعت در نظر می‌گرفت، جای خود را به نظریه‌ای داد که به انسان به عنوان مرکز ثقل طبیعت توجه کرد و هدف او را فقط شناخت عناصر طبیعی ندانست.

بنیانگذار نظام فلسفی رواقی شخصی است به نام زنون سیتیومی (Cittium) از اهالی قبرس. معمولاً مورخان، فلسفه رواقی را به سه دوره تقسیم می‌کنند:

۱. فلسفه رواقی قدیم یا فلسفه رواقی بنیانگذاران که با زنون (۳/۲۶۴ - ۵/۳۳۶ ق.م) از قرن چهارم قبل از میلاد آغاز می‌شود و مهم‌ترین متفکران آن به غیر از زنون، کلئانتس (Cleantes) (۳۳۱/۳۳ - ۳۰۱/۳۰۳) و خرسیپوس

(Chrysippus) (۲۰۵/۸ - ۲۷۸/۸۱) هستند.

۲. فلسفه رواقی میانه که مهم‌ترین متفکرانش پانتیوس (Panetius) و پوزیدونیوس (Posidonius) می‌باشند. ۳. فلسفه رواقی متأخر یا فلسفه رواقی امپراطوری که در امپراطوری روم رشد کرد و مهم‌ترین نمایندگان سنکا (Seneca)، اپیکتتوس (Epictetus) و مارکوس اورلیوس (Marcus Aurelius) هستند.

برخلاف افلاطون و ارسطو که نظام فلسفی آن‌ها را از درون متونی که خود نوشته‌اند و یا از دروسشان می‌شناسیم، از رواقیان قدیم تقریباً متن کامل مستقیمی بدست ما نرسیده است. شناخت ما از تفکر آن‌ها یا از قطعاتی است که از آثارشان به وسیله نویسندگان بعدی ذکر شده است و یا این که رواقیان متأخر عقاید و یا قطعاتی از آن‌ها را نقل کرده‌اند.

رواقیان، فلسفه را به سه بخش تقسیم می‌کردند: طبیعیات (فیزیک)، منطق و اخلاق. فیزیک یا طبیعیات در برگیرنده بحث درباره خدا و موجودات دیگر است. به عبارت دیگر جهان‌شناسی و الهیات جزء فیزیک رواقی است. بدین ترتیب نزد رواقیان متافیزیک را باید در فیزیک جستجو کرد. در فیزیک رواقی دو مشخصه را می‌توان یافت: وحدت‌گرایی (monisme) و ماده‌گرایی (materialisme). جهان در نظر رواقیان یک کل است که در خلأ قرار گرفته و هر واقعیتی که در آن یافت می‌شود جسم است که قابلیت فعلیت یا عمل و انفعال یا تأثیرپذیری دارد. اصولاً در نظام فکری رواقی فقط اجسام هستند که وجود دارند. زیرا آنچه موجود است می‌بایست دارای قابلیت تأثیرگذاردن (فعل) و تأثیرپذیرفتن (انفعال) باشد و فقط اجسامند که دارای این قابلیتند. بنابراین خدا همراه انسان، جمادات و حتی خصوصیات از قبیل رنگ، صوت، بو، فضایل، شرور، حقیقت، هیجانات، علائق، قضاوت، سخن، فصول، ماه‌ها و شب، جسمانی است. این نظام یا کل به وسیله عقل یا نفس (Logos, pneuma) که نیروی فعال و خدا است، پابرجاست. این نیروی فعال در همه چیز به درجات مختلف نفوذ می‌کند و از کل، نظامی مداوم و پیوسته می‌سازد. بدین ترتیب به

جای دوگانه انگاری افلاطونی و ارسطویی که موجودات را به محسوس و معقول یا مادی و غیرمادی تقسیم می‌کرد، ما نظام یگانه‌انگاری رواقیان را مشاهده می‌کنیم. در واقع ارسطو تقسیم افلاطونی موجودات محسوس (مادی و فناپذیر) و معقول (غیرمادی و فناناپذیر) را رد نکرد، بلکه تنها تفسیری جدید از آن ارائه نمود و به جای این که مانند افلاطون دو جهان محسوس و معقول را کاملاً از یکدیگر جدا نماید، محسوس و معقول را در یک جهان و نظام قرار داد. اما در این جهان دو حوزه یا محدوده جدا برای آن‌ها در نظر گرفت: حوزه افلاک و عقول و حوزه تحت‌القمر. رواقیان مانند ارسطو تقسیم افلاطونی دو جهان محسوس و معقول جدای از یکدیگر را رد کردند و تنها به یک جهان واقعی باور داشتند. لیکن تقسیم ارسطویی دو حوزه محسوس و معقول را در یک جهان نیز نپذیرفتند و محسوس و معقول را یک چیز می‌دانستند. بدین ترتیب برای رواقیان واقعیت و آنچه واقعاً هست جسمانی یا مادی است.

در کلیات نیز رواقیان نظری ابراز کردند که متفاوت با نظر افلاطون و ارسطو بود. به نظر ایشان کلی چه در شکل افلاطونی‌اش (جوهر معقول و متعالی) و چه در شکل ارسطویی‌اش (وجود ذهنی در عین داشتن زمینه‌ای در افراد) غیرقابل قبول است. فقط فرد است که وجود دارد و کلی وجودی خارجی و یا ذهنی ندارد. بنابراین کلی موضوع علم نیست، موضوع علم جزئی و فرد است. موجودات عینی بر نفس تأثیر می‌گذارند و شناخت ما اصولاً شناخت این تأثیرات است. پس یک رواقی در خارج فقط فرد را می‌بیند و برای او فرد مصداق هیچ کلی‌ای نیست و در ورای او نیز کلی‌ای وجود ندارد.

رواقیان ابراز می‌داشتند که جهان از دو اصل تشکیل شده است: ماده و نیروی ناظم و هماهنگ‌کننده. ماده جوهری واحد و یگانه، منفعل، کارپذیر، غیرممتد و بدون کیفیت است. نیرو که همان لوگوس یا خدای سرمدی است، به ماده نظام و ساختار می‌دهد. از نظر فیزیکی جهان از چهار عنصر تشکیل شده است. این چهار عنصر به دو دسته دوتایی تقسیم می‌گردند: هوا و آتش که فعال هستند و آب و خاک که منفعل و کارپذیرند. آتش، عقل (logos) و هوا، نفس

(pneuma) است. نفس در همهٔ عالم رسوخ می‌کند و از آن مجموعه‌ای هماهنگ ایجاد می‌کند. آتش، که تصویری از گرمای حیوانی است، عنصر عالی فعال و اصل یگانهٔ اداره‌کننده است که جهان را با نظم می‌سازد. آتش اصل و منشاء همه چیز است و با نوعی انقباض و با حفظ هویت وجودی خود، عناصر دیگر را بوجود می‌آورد و با یک نوع انبساط و گسترش مداوم موجوداتی را که تشکیل‌دهندهٔ جهان هستند، بوجود می‌آورد. عقول بذری (logoi spermatikoi) که بذور مختلفند، به صورت صور گوناگون در لوگوس یا خدا که همان اصل فعال است قرار دارند و با توسعهٔ خود و فعالیتشان به هر موجودی صورت عطا می‌کنند.

نیروی فعالی که ماده را از درون می‌سازد، علت عام است که چهار علت ارسطویی را در برمی‌گیرد؛ او محل تمام علل است. رواقیان به جای چند علت سخن از یک علت می‌گویند و در نظام فلسفی شان هیچ چیز بدون علت بوجود نمی‌آید و هیچ چیز - نه وجود و نه هیچ حادثه‌ای - ممکن نیست که از این شبکهٔ علل خارج باشد. در ساختن عالم نیروی کل که همان عقل است، تابع هیچ نمونه و الگویی خارج از خود نیست، نیرویش غایتش است. در این جا گذر از قوه به فعل معنی ندارد. جهان از ابتدای خلقت کامل بوده و همیشه در فعلیت تام است. جایگزینی زمانی موجودات، گسترش مجموعه‌ای است که در ابتدا بوده است. پس اگر عقل کل جهان را ایجاد کرده و در همهٔ موجودات نیز هست، طبیعی است که برای یک رواقی امر نامعقول در جهان وجود ندارد. وجود موجودات عین معقول بودن است و عقل در وجودشان ساری است. به عبارت دیگر جهان محل عمل عقل محض است و این عقل است که جسم می‌شود و محسوس عقلی می‌گردد. در نظام رواقی دیگر - همچون نظام ارسطویی - از محسوس نباید به طرف معقول رفت چون محسوس و معقول یکی هستند و در محسوس است که عقل به تمامیت وجودی خود دست می‌یابد.

نزد رواقیان تاریخ سرمدی است و از دوره‌های مشابه تشکیل شده و هر دوره تعیین‌کنندهٔ عمر جهان است. در پایان تاریخ خدا یا زئوس که همان آتش

است تمامی موجودات را در خود جذب می‌کند. جهان با حرقی عام و طوفان آتش و حوادثی آخرالزمانی پایان می‌یابد و موجودات به نقطه آغاز و منشاء خود رجعت می‌کنند. پس از این رجعت دوره‌ای جدید شروع می‌شود. در دوره جدید نیز خدا یا آتش همان موجودات را دوباره می‌سازد و همان حوادث آخرالزمانی را نیز باعث می‌شود. این دوره‌های تاریخی از ازل بوده و تا ابد ادامه خواهند داشت. جهان از جوهر خدا صادر شده است و به این جوهر رجعت می‌کند. بنابراین در نظام رواقی جهان جاویدان نیست و در انتهای هر دوره به چهار عنصر ابتدایی و آتش برمی‌گردد. حتی نفوس انسان‌ها و خردمندان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. جهان دوره‌های محدود از حیات دارد که کاملاً شبیه به یکدیگرند و تمام حوادث تکرار می‌شوند. با این که عمر جهان محدود است، اما تکرار دوره‌ها سرمدی است. بدین ترتیب جهان حادثی است که تکرار سرمدی می‌شود. نوعی جبر، دلیل این تکرار و این کون و فساد است. آتش که عقل محض است طور دیگر نمی‌تواند عمل کند.

نفس (pneuma) به موجود صورت و وحدت در وجود می‌دهد و با گوناگونی ترکیب هوا - آتش، کیفیت مخصوص هر موجود را مشخص می‌کند: به‌طور مثال سختی برای آهن در نظر می‌گیرد و سفیدی و براقی برای نقره. نفس، جمادات را در وجود مخصوص به خود نگه می‌دارد، عامل رشد گیاهان، حیات غریزی حیوانات و عقل (nous) انسان نیز هست. در انسان نیز نیرو و انرژی‌اش سلامت و اخلاق را تنظیم می‌کند؛ و اراده‌اش، قضاوتش و هیجاناتش را متعین می‌نماید. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که در نظام فلسفی رواقی ماده و صورت ارسطویی جایی ندارد.

وحدت نفس کل که در همه چیز رسوخ کرده است، باعث می‌شود که همه چیز به صورت مجموعه‌ای محدود در خلاء نامحدود قرار و ثبات داشته باشد. هر موجود و هر حادثه‌ای در مجموعه‌ای دارای نظام و ساختار قرار دارد. همه چیز مانند مجموعه‌ای در یک حیوان عاقل عمل می‌کند و به حیات ادامه می‌دهد. یک فعل عمومی متقابل بین موجودات است که تا دورترین نقاط جهان

امتداد دارد و باعث یک پویایی همنوا و هماهنگ می‌گردد. فلسفه رواقی از هماهنگی، کمال و زیبایی نظام جهان سخن می‌گوید. اما اگر جهان تماماً زیباست و همه چیز در عین هماهنگی دارای علت یا علل بخصوص است، پس مسئله شر یا ضرور که بعینه در نظام هستی به چشم می‌خورد، چیست؟ رواقیان نظریه نسبی بودن شر را ارائه کردند. هر چیز را باید در کل نظام جهان در نظر گرفت و در این صورت مشاهده می‌شود که هر چیزی در رابطه با دیگر اجزای جهان نیکو است. افعال دیوانگان و بدکاران حلقه‌های ضروری زنجیره حوادث اند و ضعف بعضی از اجسام و ابدان، مانند ظرافت استخوان‌های انسان بنا به هماهنگی متضادها، شرط و تابعی است از کیفیت مخصوصش در کل نظام هستی. اگر جهان کامل است، اجزای آن این طور نیستند. در رابطه با کل است که اجزا دارای کمال هستند. خریسیپوس مدعی بود که ضرور یا نقایص برای نظام کل جهان لازم است. اگر ما دیدی کلی به جهان داشته باشیم، امتزاج آنچه شر نامیده می‌شود با خوبی‌ها برای ساختار جهان ضروری است و از این دیدگاه اصولاً شر وجود ندارد. رواقیان خوشبین بودند و باور داشتند که تنها جهان است که در تمامیتش موجود زنده کامل است و سرنوشت حقیقی فردی وجود ندارد.

تقدیر (Fatum) به عنوان نیرویی عظیم به جهان و اجزاء آن وجود عطا می‌کند. در جهان، نظم، علل ضروری و سرنوشت حاکم است. تقدیر همان عقل (logos) است. او نیرویی است عاقل که با نظم عمل می‌کند و مشیتش را بر همه موجودات بسط می‌دهد. او همان نفس عالم است و به موجودات حیات می‌بخشد. مشکلی که به ذهن خطور می‌کند، جایگاه اعمال ارادی و اخلاقی انسان در این نظام جهانی تابع علل ضروری و تقدیر است. برای توجیه آزادی اراده و اخلاقیات، خریسیپوس (به نقل از سیسرون در رساله درباره سرنوشت De fato) بر وجود علل ثانوی و کمکی تأکید می‌کرد، اما او هم مدعی بود علل اصلی و کاملی هستند که فعلی مشخص را باعث می‌گردند.

برخلاف خدای ارسطویی، خدای رواقیان در جهان دخالت می‌کند و هیچ

چیز از حیطة علم و قدرت او خارج نیست. او سازنده عالم است و طرح این جهان را در مشیت و علم خویش داشته است. خدای رواقیان با خدای ارسطو و افلاطون متفاوت است. نزد این دو فیلسوف خدا متعالی و جدای از این جهان است. خدای ارسطو حتی علم به این جهان ندارد، چون موضوع فکرش خودش است. خدای رواقیان از این جهت که سازنده عالم است و در آن دخالت می‌کند به خدای سامی نزدیک است و این که زنون بنیانگذار مکتب رواقی فنیقی بوده، این احتمال را همراه دارد که او بعضی از مفاهیم خداشناسی سامی را در فلسفه رواقی وارد کرده باشد.

تا این جا دیدیم که نزد رواقیان هر چه جسم است، هست و هر چه جسم نیست، وجود ندارد. زمان و مکان جسم نیستند ولی شرایطی برای وجود همه چیزند. حوادث بدون زمان اتفاق نمی‌افتند و بدون مکان وجود ندارند. البته بدون این که تأثیر بپذیرند، در زمان و مکان قرار می‌گیرند. فاعلی که جسم است، واقعیتش را به زمان و مکان که صوری خالی هستند و وقایع در آن‌ها اتفاق می‌افتند، می‌دهد. زمان و مکان بنفسه نامحدود هستند. زمان واسطه‌ای است که ابتدا و انتهای یک دوره از جهان را از یکدیگر جدا می‌کند و متداوم و قابل تقسیم به بی‌نهایت است. هیچ زمانی حاضر نیست، زمان حاضر وجود ندارد. آنچه را که زمان حاضر می‌گویند در حقیقت از گذشته و آینده‌ای بسیار نزدیک تشکیل شده است. مکان بی‌نهایت که نامقطع است، خلاء است و خلاء به وسیله جهان قطع شده است و جهان به آن اندازه می‌دهد. مکان وجود ندارد و تنها رابطه بین اشیائی است که وجود دارند و دارای حجمند.

رواقیان میانه، همدوره عصر شکوفایی امپراطوری روم بودند و در قرن دوم قبل از میلاد در جهان رومی به تبلیغ فکر خود می‌پرداختند. در بین حکمای رواقی این دوره اعتقاد به حریق عام و طوفان آتش در آخرالزمان و این که جهان می‌بایست به اصل و مبداء خود یعنی به آتش اولیه و کلی رجعت کند، کم‌کم اعتبار خود را از دست داد. فسادپذیری، از بین رفتن و رجعت به اصل، باکمال و الوهیت جهان در تضاد بود و طرفداران این عقیده دلیلی بر انهدام جهان

نمی‌توانستند ارائه بدهند. از طرف دیگر انهدام جهان در آخرالزمان دلیل ناتوانی خدا شمرده می‌شد و خدا می‌بایست پس از زوال جهان تا دوره جدید حیات عالم بدون فعل یا غیر فاعل باشد و این برای خدا به منزله مرگ است.

○

از یک قرن قبل از میلاد مسیح رشد تأثیر شرق بر فرهنگ یونانی و رومی سریع‌تر می‌شود و عمق بیشتری می‌یابد. جریان‌ات فکری و فلسفی از یک قرن قبل از میلاد مسیح تا پایان قرن سوم که فلسفه نوافلاطونی شکل می‌گیرد، بسیار مهم و پیچیده است. دین مزدایی و دیگر ادیان شرقی تحت عنوان ادیان اسرارآمیز، میترائیزم، ستاره‌شناسی بابلی، جریان‌ات عرفانی با جوهر ثنوی، و ادیان و اساطیر مصری در جهان یونانی - رومی رواج پیدا کردند. ادیان شرقی پا به سرزمین‌های غرب آن روز نهاده بودند و در بعضی از زمینه‌ها بنیاد و جوهر فکر یونانی - رومی را دگرگون کردند. آیین یهود که به عنوان یک دین شرقی به جهان یونانی مآب آمده بود، ضمن اعطای افق‌های جدید فکری و دینی به تمدن یونانی مآبی، از تأثیر آن نیز در امان نماند و مخصوصاً در اسکندریه، شکل کلامی جدیدی از دین یهودی در زبان یونانی پیدا شد. دین مسیحی نیز راه دین یهود را دنبال کرد و با تأثیرگرفتن از فرهنگ یونانی مآب، کلامی را عرضه کرد که ضمن قرابت با فلسفه و کلام‌های رایج در آن دوره، ویژه‌گی‌های خاص خود را داشت.

پارسایی و نوعی رهبانیت، متفکران این دوره را به خود جلب کرده بود و عدم علاقه به موجودات فسادپذیر و میرا و توجه به عالم لاهوت همه جاگیر شد. فلسفه تبدیل به حکمت گشت و رنگ مذهبی به خود گرفت. در این عصر حکمت مانند فلسفه‌های قبلی فقط جهان را به انسان نمی‌شناسانید، بلکه دغدغه نجات او را هم داشت. افلاطون و ارسطو حکمایی شدند که در عین فیلسوف بودن درد دین هم داشتند و تبدیل به مراد و شیخ گردیدند. در این بین، فلسفه افلاطون اهمیت بیشتری کسب می‌کند. فلسفه‌واقعی هم در شکل متأخر خود با متفکرانی نظیر سنکا (Seneca)، اپیکتتوس (Epictetus) و مارکوس

اورلیوس (Marcus Aurelius) توجه بیشتری به فلسفه افلاطون، اخلاقیات و تزکیه نفس نشان داد. فیلسوفان افلاطونی میانه مثل پلوتارکوس (Plutarchus)، البینوس (Albinus) و فیلون (Philo) اسکندرانی یا فیلون یهودی تفسیری جدید از فلسفه افلاطونی همراه با مفاهیم ارسطویی و رواقی و دینی ارائه کردند. البته همه فیلسوفان در این دوره، افلاطونی صرف نبودند. مشائیان، اپیکوریان و شکاکان نیز برای خود طرفدارانی داشتند. اما همان طور که قبلاً ذکر شد جریان غالب در این عصر جریان مذهبی است که از لحاظ فلسفی با نظام افلاطونی قرابت زیادی داشت و تأثیر بسیار بر فلسفه های بعدی گذارد. با رشد فلسفه های مذهبی و مخصوصاً ورود دو دین مسیحی و یهودی به جهان یونانی زبان، اپیکوریان، شکاکان و حتی مشائیان در قرون بعد زمینه مناسبی برای رشد پیدا نکردند. از این جهت در این مقدمه کوتاه از ذکر عقاید آنها صرف نظر می کنیم.

○

فلسفه افلاطونی میانه در این دوره رایج ترین نظام فلسفی بود که نقش مهمی در شکل گیری کلام فلسفی یهودی و مسیحی داشت. اساساً تا دوره رنسانس، افلاطونی را که غربیان می شناختند از طریق تفاسیر و منابع افلاطونیان میانه و نوافلاطونی بود. فلسفه افلاطونی میانه از مبانی فلسفی ارسطو، رواقیان، نوفیثاغوری و از اصول دین، مخصوصاً ادیان شرقی برای درک فلسفه افلاطون استفاده کرد.

اگر چه در این دوره تاریخی ظهور ادیان جدید نوعی ابداع را در حیطه کبری و فرهنگی به همراه دارد، اما نظام فلسفی جدیدی همانند نظام های افلاطونی و ارسطویی نزد فیلسوفان دینی این دوره ظهور نکردند و متفکران بینی که اغلب افلاطونی بودند، به التقاطی بودن شهره اند و بیشتر مفسر گذشتگان بودند تا نویسنده کتب خاص و جدید فلسفی. اصولاً در تفسیر فیلسوفان قبل از خود نظریات فلسفی شان را نیز ابراز می کردند. این تفاسیر غالباً جدید و اصیل می بود و گاهی اوقات در مقابل عقیده فیلسوف مورد تفسیر قرار می گرفت. البته هیچگاه این مفسران این تقابل را به طور صریح ابراز نمی کردند و

سعی در هماهنگی نظریات خود با آراء گذشتگان داشتند. با این وجود از یک جهت می‌توان گفت که در این دوره تاریخی نظام‌های جدید فلسفی ظهور کرد؛ چون در هر صورت آراء این فیلسوفان با آراء گذشتگان متفاوت بود. اما همان‌طور که گفتیم، این نظام‌ها مبتنی بر تفاسیر فیلسوفان گذشته، مخصوصاً افلاطون بود؛ چنانکه تیمائوس، پارمنیدس و جمهوری بارها مورد شرح و تفسیر قرار گرفتند. و تعداد کتب مستقل فلسفی - همانند کتب افلاطون و ارسطو - در مقایسه با تفاسیر، رقم بزرگی را تشکیل نمی‌داد.

همان‌طور که نزد رواقیان انسان و سرنوشت او بسیار مهم و گاهی موضوع اساسی می‌شود و تزکیه نفس و خودسازی هدف اصلی فلسفه می‌گردد، در دیگر نظام‌های فلسفی عصر یونانی مآبی نیز این مفاهیم جای خود را باز می‌کنند. نجات انسان از جهان و مادیات مد نظر قرار می‌گیرد و انجام این مهم به فلسفه سپرده می‌شود. فلسفه تبدیل به علمی می‌گردد که باید روح را از بدن و دنیا نجات دهد و انسان را به طرف درک عقول و موجودات حقیقی که در عالم متعالی جای دارند، راهنمایی کند. نظام فلسفه افلاطونی میانه با قبول بسیاری از اصول انسان‌شناسی عصر یونانی مآبی نظریه رواقی انسانگرایی (humanisme) و این پندار را که انسان غایت و هدف جهان است و نظام عالم برای اوست، به کنار گذاشت. البته این عقیده چندان از اهمیت انسان در این نظام نکاست، بلکه دید آن نسبت به انسان با دید رواقیان متفاوت بود. اصولاً در هر نظام فلسفی - مذهبی انسان نقش کلیدی دارد، ولی رابطه او با دیگر موجودات بسته به نوع جهان‌بینی دینی است. یک دین ممکن است انسان‌گرا باشد و قابلیت‌ها و ارزش‌های انسانی را ارتقاء دهد و یا این‌که از انسان تحقیر شده که باید بسیاری از ارزش‌های خود را از بین ببرد، سخن گوید و ارزش‌های انسانی را نشانه‌ای از تمایلات خودخواهانه قلمداد کند که در مقابل ارزش‌های آسمانی قرار می‌گیرد. با این‌که فلسفه افلاطونی میانه به‌طور بنیادی مذهبی است، خدایش رابطه مستقیم و بخصوصی با انسان ندارد. نه تنها نظام جهان برای انسان ایجاد نشده و انسان غایت آن را تشکیل نمی‌دهد، بلکه او می‌بایست روح خود را از این جهان

که برای او مانند زندان است، نجات دهد و باگذشتن از واسطه‌های بسیار به عالم لاهوت برسد.

نوفیثاغوریان که بسیاری از اصول فلسفی افلاطونی میانه را در هستی‌شناسی خود برگزیده بودند و ریاضیات و اعداد را هم به عنوان روشی برای بررسی عالم و درک آن در نظر گرفته بودند، تأثیر عظیمی بر فیلسوفان بعدی مخصوصاً متفکران مسیحی گذاشتند. آن‌ها هم مانند دیگر افلاطونیان میانه معتقد بودند که واحدی نخستین هست که از وجود و جوهر یا ذات برتر است. پایین‌تر از این واحد واحدی دیگر موجود است که وجود واقعی و معقول است. در این واحد دوم است که عالم مثل جای دارد. واحدی سوم نیز وجود دارد که روح یا نفس است. در مرتبه‌ای پایین‌تر از این سه واحد ماده قرار دارد که به تقلید از مثل نظم داده شده است. اصولاً "نوفیثاغوریان «واحد» را علامت وحدت و «دو» را علامت غیریت و تفاوت یا به عبارت دیگر کثرت در نظر می‌گرفتند. برتر دانستن واحد از وجود مورد استفاده افلوپین واقع شد و مسیحیان نیز از مفاهیم ریاضی نوفیثاغوری در تبیین نظریهٔ تثلیث استفاده کردند و کثرت را صادر شده به‌طور مستقیم از واحد دوم که نزد آن پسر یا عقل (لوگوس) است در نظر گرفتند و اکثر قریب به اتفاق آنان این نظریه را در مقابل نظریهٔ صدور عقول برای تبیین کثرت انتخاب کردند.

مشخصهٔ بارز فلسفهٔ افلاطونی میانه فاصلهٔ بسیار بین خدایی کاملاً بلندمرتبه، غیرمادی و وصف‌ناپذیر، و جهان مادی است. چون مقام وجودی و جوهر این خدا بسیار برتر از مقام وجودی و جوهر موجودات محسوس است، او به‌طور مستقیم با ماده و جهان محسوس در رابطه نیست. برای توضیح این موضوع فیلسوفان افلاطونی میانه قائل به هستی موجودات واسطه‌ای شدند که دارای سلسله مراتب وجودی بین خدای ناشناخته و توصیف‌ناپذیر و عالم مادی بودند.

اولین مرحله، تمایز بین دو خداست. یکی خدایی کاملاً متعالی و وصف‌ناپذیر و دیگری صانع فعال. تعدادی از این افلاطونیان، لوگوس (عقل)

رواقی را به عنوان نیروی فعال خدا در جهان قبول کردند و در کنار اصل و مبدا متعالی قرار دادند. بدین ترتیب به دو موجود الهی رسیدند: اولی همان خیر کتاب جمهوری و واحد کتاب پارمنیدس است و دومی صانع رساله تیمائوس. با یکی گرفتن لوگوس رواقی با صانع افلاطونی، قرار دادن مُثُل در عقل خدا اجتناب ناپذیر شد؛ و زمانی که وضعیت وجودی دو خدا روشن و واضح گردید، مُثُل را در خدای دوم یا صانع قرار دادند. البته همان طور که دیدیم نزد افلاطون صانع محل مُثُل نیست، بلکه این دو کاملاً جدا و مستقل از یکدیگرند. این دو خدای افلاطونیان میانه هر دو عقل هستند، لکن یکی ساکن است و توجه به خود دارد، دیگری متحرک است و به بیرون، به بالا و پایین توجه می کند. موجود دیگری نیز وجود دارد که در مرتبه ای پایین تر از لوگوس است و آن نفس عالم است که در تیمائوس افلاطون نیز ذکر شده است. نفس عالم مسئول نظم و کثرت جهان است.

جهان فلسفه افلاطونی میانه مملو است از موجودات واسطه ای که تابع سه اصل ذکر شده اند. این موجودات فرشتگانند. ارواحی هستند که در صعودشان در مرتبه وجودی بالاتر خلوص بیشتری کسب می کنند و در سقوطشان دارای بدن می شوند.

عده ای از افلاطونیان میانه نظریه ارسطویی چهار عنصر تشکیل دهنده جهان را قبول داشتند و عده ای دیگر اثیر را به عنوان عنصر آسمان ها به عناصر قبلی اضافه کردند و نظریه پنج عنصر را عرضه نمودند. عده ای نیز اثیر را آتش رواقی در نظر گرفتند که به نظر آن ها آتش آسمان ها می بوده و از چهار عنصر برتر است. در هر صورت تمامی آن ها باور داشتند که حوزه وجودی آسمان ها کیفاً با حوزه وجودی این جهان متفاوت است و آسمان واسطه ای است بین جهان تحت القمر و عالم معقول.

از قرن اول قبل از میلاد ظهور مذهب یا مذاهب گنوسیسی^(۱) نیز در دنیای یونانی مآب با تفسیری ثنوی از جهان مشاهده می‌شود. تعداد فرق گنوسیسی بسیار زیاد است و در فرهنگ‌های مختلف آن دوره ظاهر شدند، که در عین دارابودن مشترکات، خصوصیات مختص به خود نیز داشتند؛ چنانکه می‌توان مذاهب گنوسیسی ایرانی، یهودی، مسیحی، مصری و یونانی را از یکدیگر کاملاً^۲ مشخص کرد. اکثر مورخان آیین گنوسیسی بر این که ریشه و ساختار آن شرقی، و به‌طور اساسی ایرانی است اتفاق نظر دارند. گنوسیسیان با استفاده از مفاهیم فلسفی یونانی، مخصوصاً فیثاغوری و افلاطونی، نظام‌های کلامی ساختند و تفسیری ثنوی از کل عالم ارائه دادند و مقابله خیر و شر را ازلی در نظر گرفتند. جریان گنوسیسی در قرون دوم و سوم میلادی از مهم‌ترین جریانات مذهبی - فکری بود؛ چنانکه بسیاری از متفکران مسیحی و غیر مسیحی یونانی زبان در رابطه با اصول و مبانی گنوسیسی عقاید خود را شکل منسجم دادند. پس از آن عصر نیز آیین گنوسیسی، به صورت دین مانوی، در غرب تا آخر قرون وسطی به حیات خود ادامه داد. گنوسیسیان معتقد بودند که عرفان یا معرفت درونی (gnosis) عامل نجات و رهایی انسان است از جهان مادی؛ جهانی که شر مطلق است. این معرفت، اشراقی است و نه حصولی و در نتیجه با عقل و حس به آن نمی‌توان دست یافت. اما مهم‌ترین خصیصه مذهب گنوسیسی - همان‌طور که اشاره شد - گرایش ثنوی آن است. البته درجه ثنویت بستگی داشته است به نوع خاص فرهنگی که آیین گنوسی در آن متولد شده و رشد کرده بود. شرایط سیاسی و اجتماعی نیز در این زمینه نقش مهمی داشتند. چنانکه گنوسیسی ایرانی ثنوتی نسبتاً رادیکال بود و گنوسیسی مسیحی معمولاً^۳ ثنویت را تخفیف می‌داد. ولی در این که ثنوتی جهان‌شناختی و وجودی بین خدای خیر و خدای شر است و هر یک قلمرو وجودی خاص خود را دارد، بین گنوسیسیان اختلافی نبود. آن‌ها اعتقاد داشتند که جهان مادی، مخلوق اهریمن یا

۱. رجوع شود به محمد ایلخانی، «مذهب گنوسی»، معارف، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۷۴، صص ۱۶-۳۱.

خدای شر است و تنها راه نجات از این جهان شیطانی و رسیدن به سرچشمه نیکویی مطلق، یعنی خدای خیر یا حقیقت کل که نورالانوار و منشاء حیات واقعی نیز هست، شناخت درونی و اشراقی است.

نزد گنوسیسیان علت خلقت جهان معمولاً "خطا و یا زیاده‌طلبی یکی از خدایان دربار خدای خیر است. این خطا موجب شر در جهان نور و آمیزش آن با خیر می‌شود و آفرینش و تاریخ جهان داستان جدا کردن نور از تاریکی و خیر از شر است. جهان خیر می‌بایست بازسازی شود و مقدار خیری که با شر امتزاج پیدا کرده است به اصل خود باز گردد. خالق جهان ماده نزد بعضی فرق دارای وجودی کاملاً مستقل از خدای خیر است و در نزد گروهی یکی از خدایان سرکش که به دام خودخواهی و کبر افتاده است، می‌باشد. او جهان مادی را بدون ارتباط و وجودی با جهان خدای خیر خلق می‌کند و تنها موجودی که در این جهان با جهان نور و نیکی در ارتباط است انسان است. دلیل آن این است که خدای شر با نوری از جهان متعالی که با ظلمت امتزاج کرده است، روح انسان را می‌سازد. بدین ترتیب انسان موجودی است که ذاتاً با این جهان غریبه است. او بیگانه‌ای است که در بیغوله‌ای گرفتار شده و هنگامی که با عرفان (gnosis) به این حقیقت پی می‌برد، از این عالم خاک و ماده رهایی پیدا می‌کند.

گنوسیسیان کسانی بودند که با آیین‌های ظاهری به مخالفت پرداختند. آن‌ها نجات و سعادت ابدی را در رعایت قوانین دینی در نظر نمی‌گرفتند. آن‌ها معتقد بودند که نجات، با نوعی الهام و اشراق به دست می‌آید. هنگامی که گنوسیسی (gnosticus) درک می‌کرد که از این جهان نیست و اصل او از جای دیگر است، نجات می‌یافت. بنابراین پس از آگاهی از این امر به جهان و ارزش‌های آن پشت می‌کردند و زهد و ریاضت در پیش می‌گرفتند.

فلسفه افلاطونی - همان‌طور که ذکر شد - از قرن اول قبل از میلاد به صورت افلاطونی میانه شکل گرفت، و حتی فیلسوفان رواقی بزرگی همچون سنکا و اپیکتتوس فلسفه رواقی را همراه با مفاهیم افلاطونی میانه بیان کردند. به این معنی که با کمک بسیاری از اصول فلسفه افلاطونی میانه به بیان مفاهیم

رواقی پرداختند. این فلسفه همواره با گسترش خود متفکران یهودی و مسیحی را برای بیان عقاید مذهبی‌شان کمک بسیاری کرد.

○

در نیمه قرن سوم میلادی با افلوپین (۲۰۵-۲۷۰) گرایش افلاطونی فلسفه یونانی مآب به صورت فلسفه نوافلاطونی ظهور می‌کند. فروریوس شاگردش متون دروس او را در پنجاه و چهار رساله جمع‌آوری کرد و در نه گروه قرار داد که به همین دلیل کل اثر او نه گانه‌ها یا تاسوعات نام گرفت.

به دنبال دینی شدن فلسفه در دنیای یونانی مآب، متفکران قرون دوم و سوم میلادی بر خصوصیت نجات بخشی آن افزودند. آن‌ها راهنمایان حیات روحانی شدند و فن تطهیر روح و طریق اتحاد با الوهیت را تعلیم می‌دادند. اعتقاد به این که روح را می‌بایست تصحیح کرد و در حیاتی کاملاً جدید متولد شد، نظر غالب گردید و هدف فلسفه رهانیدن انسان از ماده و دنیای محسوسات شد. افلوپین را شاید بتوان مهم‌ترین فیلسوف دوره یونانی مآبی دانست که به توسعه این بینش کمک کرد. او فلسفه را با عرفان درآمیخت و بدین طریق قصد نجات انسان و کسب سعادت ابدی را برای او داشت. او از فلسفه افلاطونی میانه رایج در عصرش به عنوان زبان و دستگاهی برای بیان عقاید عرفانی خود و تبیین عروج روح به الوهیت استفاده کرد. فلسفه نزد او دیگر فلسفه طبیعی گذشتگان نبود، بلکه شکل حکمت (sapientia) به خود گرفت. به نظر او برای نزدیک شدن به الوهیت و خیر مطلق باید خود را از طبیعت و ماده رهانید. باید آنچه را در سقوط، به تن کرده‌ایم و برای الوهیت بیگانه است، از تن به درآورد و مانند برهنگان به طرف خیر برگشت. شرق‌گرایی و تأثیر روح شرقی در فلسفه افلوپین بیش از دیگر نظام‌های افلاطونی به چشم می‌خورد. این خصوصیت نظری را افلوپین با عزم رفتن به ایران و پس از آن به هندوستان برای فراگیری فلسفه‌های ایرانی و هندی نشان داده؛ مسافرتی که به خاطر مشکلات سیاسی هیچگاه انجام نشد. تأثیر شرق بر فلسفه افلوپین به حدی است که امیل برئیه معتقد است که

عرفان افلوپین از حدود فکر یونانی خارج شده و منشأ آن در شرق است.^(۱) بدین ترتیب فلسفه افلوپین از حدود عقلانیت فلسفه یونان می‌گذرد. عقلانیت یونانی برای آن لباس تنگی است که باید آن را از تن به درآورد. از عقل و معقول باید فراتر رفت و به واحد که برتر از همه چیز حتی وجود است، رسید. واحد افلوپین دیگر در چهارچوب عقلانیت فلسفه کلاسیک یونان نمی‌گنجد؛ حوزه‌ای است که فلسفه به آن راهی ندارد؛ به درگاه آن که می‌رسد متوقف می‌گردد. باید طریقی دیگر برگزید. زهد، بی‌اعتنایی به دنیا، عرفان و نوعی شهود به نحوی در نظام افلوپینی راه یافته بود که فروریوس برخلاف سنت فلسفی یونان معتقد بود که افلوپین از خدای ناشناخته که برتر از اندیشه و عالم عقلی است، وحی دریافت می‌کرده است. با این که افلوپین نیز مانند اکثر فیلسوفان یونانی مآب به دنبال نجات فرد بود، ولی نجات برای او همانند نجات نزد گنوسیسیان امری ذهنی و نوعی آگاهی نبود. به این معنی که او نجات را در آگاهی تئوریک طبیعت انسان و جای او در جهان قرار نمی‌داد. برای او نجات انسان در محو کردن تفاوت بین فرد و کل بود. در نتیجه، این اثبات و تأیید شخصیت انسان نیست که برای نجات او لازم است، بلکه هضم شدن در کل و تحلیل او در وجود مطلق و پس از آن رسیدن به محل عزیمت است که نجات را برای انسان در بردارد.

افلوپین واحد و وجود را به یک معنی می‌گیرد. واحد بنیان و اساس وجود است. آنچه هست، برای این هست که یک واحد است. حتی اگر به مجموعه‌ای از موجودات گفته شود که هست، برای این است که به عنوان یک چیز و یک مجموعه در نظر گرفته شده است. پس وجود واحد است و باید وحدت داشته باشد. یک موجود برای بودن آنچه هست وابسته به واحد و این همانی وجودی است. این همانی وجودی وحدتی است که از وحدت واحد بهره‌مند می‌شود و وحدت محض نیست. واحد دارای درجات مختلف است. این درجات براساس

۱. بنگرید به:

Bréhier E., *La philosophie de plotin*, paris, 1928, pp. 107-133.

کمال وحدت است. واحد کامل در رأس قرار دارد و هر قدر که وحدت ناقص‌تر باشد در درجه‌ای پایین‌تر است. از طرف دیگر موجود یا وجود همان واحد است. پس درجات مختلف وجود هم براساس درجه وحدت آن است. وحدت وجودی موجود درونی و ذاتی است. با این که واحد کل غیرقابل توصیف و درک نشدنی است، با این وجود خودش را در یک سری از موجودات توصیف‌پذیر و قابل درک که دارای سلسله مراتب هستند تقسیم می‌کند تا این که در آخرین مرحله به موجودات حسی برسد. این تقسیم به این صورت است که واحد همانند چشمه‌ای پایان‌ناپذیر لبریز و روان می‌شود. این لبریز شدن یا سریان، وجود را برای تمام موجودات به ارمغان می‌آورد. بنابراین در نظام افلوپینی، وجود امری مستمر و مداوم است که دارای مرکز است و از آن دوایری بسط می‌یابند. این بسط به طریق سریان یا صدور است. عمل صدور وجود در یک سلسله مراتب وجودی صورت می‌گیرد و موجودات عالی‌تر بدون این که از موجودات پایین‌تر تأثیر بپذیرند به آن‌ها تعین وجودی می‌بخشند، تا این که به وجود ماده می‌رسد و بدین وسیله عقل وارد ماده می‌گردد.

در این سیر وجودی سه اکتوم (hypostasis) مشاهده می‌شوند: واحد، عقل و نفس عالم. فرق اکتوم با جوهر یا اوسیا (ousia) در این است که جوهر دارای صفات مثبت متعین و صورت است، در حالیکه اکتوم ممکن است متعین باشد یا نامتعین. هر اکتوم به نوعی مرحله‌ای است از صدور و گسترش واحد. ماده آخرین مرحله صدور است ولی افلوپین آن را اکتوم خطاب نمی‌کند او معتقد است که ماده نامتعین است و از لحاظ وجودی یک جوهر (ousia) نیست و خودآگاهی افانیم دوّم و سوّم را ندارد.

همان‌طور که دیدیم ارسطو نقل کرده است که افلاطون در تعلیمات شفاهی‌اش خود را به گفتن این که معقول محسوس را بوجود می‌آورد محدود نکرد. او در جستجوی این بود که چطور و از کجا مُثُل بوجود آمده‌اند و واحد و خیر را به عنوان اصل و منشاء وجود مُثُل در نظر گرفت. برای افلوپین نیز واحد اصل اوّل است که برتر از وجود است و منشاء و سرچشمه آن. واحد کامل‌ترین

است و تحمل بودن در خود را ندارد و موجود دیگری را بوجود می‌آورد. او لبریز و منتشر می‌شود. واحد میل به هیچ چیز ندارد. اگر چیزی را بوجود می‌آورد به واسطه سخاوتش است؛ چون خیر مطلق نیز هست. همان‌طور که قبلاً گفته شد، این تولید به طریق صدور است و سرریز شدن وجود بدون هیچ اراده‌ای صورت می‌گیرد و ضرورتی است از کمال او و نشانه‌ای از خلقت ارادی دیده نمی‌شود. اما چرا واحدی که برتر از وجود و در سکون مطلق است شروع به تولید کرد؟ جواب افلوپین این است که او کامل مطلق است و طبیعت به ما نشان داده است که هر موجودی که به کمال نوعی خود می‌رسد، شروع به تولید می‌کند. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که افلوپین قانونی طبیعی را که بین موجودات متعین حاکم است، برای بیان صدور از واحد غیرمتعین و غیرقابل توصیف به کار می‌برد. او تأکید بر تعالی مطلق اصل اول یا واحد داشته و آن را غیرقابل درک و دور از دسترسی عقل می‌دانسته است. به عبارت دیگر واحد یا احد برتر از عقل و اندیشه انسان و حتی برتر از هر سخنی است که می‌توان درباره او گفت. نزد او توصیف ناپذیری اصل اول به حدی است که سخنان آدمیان درباره او فقط می‌تواند منفی باشد، و هیچ امر مثبتی را ممکن نیست به او نسبت داد و او را وصف کرد. مشاهده می‌شود که افلوپین به طریق سلبی از واحد یاد می‌کند. در واقع افلوپین از رواج‌دهندگان کلام سلبی در خداشناسی بود که نزد مسیحیان نیز پذیرفته شد. با این که واحد، اصل و منشأ وجود موجودات است، خود ناموجود یا عدم وجود است. دلیل این که خود واحد نمی‌تواند وجود داشته باشد، این است که علت وجود است. علت وجود باید لاوجود باشد. در این‌جا افلوپین از سخن پارمینیدس که علت وجود را وجود می‌دانست، دور می‌شود. به نظر افلوپین اگر واحد وجود می‌بود می‌بایست از علت وجود آن نیز سؤال شود و همین‌طور از علت وجود وجود دهنده‌اش تا بینهایت و این تسلسل غیرقابل قبول است. چون واحد هیچ چیز نیست، همه چیز از آن می‌آید. او می‌تواند علت وجود باشد و آنچه را ندارد، اعطا کند. واحد کامل است و چون کامل است محتاج به چیزی نیست. در حالت وفور و لبریزی

است و وجود از آن صادر می‌شود.

دلیل دیگری که افلوطین برای تعالی واحد نسبت به وجود می‌آورد همان است که افلاطون در رساله پارمنیدس به آن اشاره کرده بود. یعنی جمع شدن واحد و وجود ایجاد کثرت می‌کند. برای افلوطین هر موجودی واحدی مخصوص است و اگر واحد موجود باشد، باید واحد نیز باشد، اما واحد دیگر نمی‌تواند واحد بنفسه باشد. زیرا می‌بایست یا وجود بنفسه باشد یا واحد بنفسه. هر دو را بودن کثرت است و امکان ندارد که واحد کل محل کثرت باشد. پس او وجود نیست، بلکه واحد بنفسه است، زیرا اگر وجود می‌بود، واحدی مخصوص می‌شد. بنابراین بنیان و اصل وجود برتر از وجود است. از طرف دیگر ممکن نیست که منشاء و اصل وجود خصوصياتی را که دیگر موجودات دارند، داشته باشد. زیرا در این صورت آن نیز موجودی خواهد بود همانند دیگر موجودات؛ و چون هیچ خصوصیتی از خصوصیات موجودات دیگر را ندارد، یک لا وجود محض است.

این مفهوم برتر بودن از وجود، واحد را درک نشدنی و غیرقابل تعقل می‌گرداند. اصولاً عقل باید موضوعی برای فکر کردن داشته باشد؛ واحد چون موجود نیست، موضوع عقل قرار نمی‌گیرد. از طرف دیگر اگر واحد معقول می‌بود، می‌بایست خود را فکر کند و در او کثرت عاقل و معقول ایجاد می‌شود که با ذات یگانه واحد در تناقض است. واحد که برتر از وجود است فقط با تجربه‌ای برتر از عقل قابل دسترسی است. به نظر افلوطین اصل و منشاء عقل نیز برتر از عقل است و باید آن را در اصلی یافت که فکر نمی‌کند و خودش موضوع فکرش نیست و واحد محض است.

بدین ترتیب می‌بینیم که افلوطین واحد رساله پارمنیدس افلاطون را به عنوان اصل اول یا اکتوم اول به وام گرفته و با خیر رساله جمهوری جمع کرده است. اکتوم اول به عنوان اصل وحدت‌دهنده، واحد است و به عنوان خیر، غایت موجودات است.

فعل و صدور در داخل واحد صورت می‌گیرد. یعنی اعطای وجود

دربگیرنده تولید اثری از واحد نیست. واحد بدون خارج شدن از خود منتشر می‌شود. صدور از واحد در زمان هم نیست؛ زیرا زمان و موجودات محسوس مرحله‌ای است پس از صدور عقول و ارواح.

عقل (nous) که اقنوم دوم است، به محض صادر شدن به طرف واحد روی می‌کند تا در او تأمل نماید. او وجود یا جوهر (ousia) نیز هست. این اقنوم در عین این که عقل است، معقول نیز هست و محل عقول یا صور است. افلاطون در رساله تیمائوس عاقل را از معقول جدا کرده و معقول را در مرتبه‌ای بالاتر قرار داده بود. چنانکه صانع برای درک عالم معقول به بالا نگاه کرد. اما در رساله جمهوری خیر اصل مشترک شناسنده و شناخته شده است. ارسطو عقل را به عنوان اصل در نظر می‌گیرد، اما معقولی برای عقل وجود ندارد. مطلبی را که افلوطین ابراز می‌کند این است که در علم، شیء شناخته شده با موضوع شناسنده یکی است. به عبارت دیگر عاقل و معقول دارای یک هویتند و متحد هستند. بدین ترتیب او معقولات را در عقل قرار می‌دهد. عالم معقول اجتماعی است از عقول که هر یک از عقول درباره خود و دیگران فکر می‌کند و تماماً تشکیل یک عقل را می‌دهند. عالم معقول طوری است که جهان حسی تصویر و تقلیدی از آن است، و لیکن نقص و زمان و گسترش‌پذیری در آن جایی ندارد و جاویدان است. در این عالم صور فردی هم یافت می‌شوند. انسان با نیروی عقل می‌تواند عالم معقول را درک کرده و مثل را مشاهده نماید. چون عقل او همان عقل الهی است که در بند ماده گرفتار شده است.

سومین اقنوم نفس عالم است. نزد ارسطو و سنت مشائی نفس عالم جایی پیدا نکرد. لیکن در جهان بینی‌های افلاطونی و رواقی وجود نفس عالم باعث زنده بودن و هماهنگی در جهان بود و قوانینی را به اجرا درمی‌آورد که نام مشیت و تقدیر را به خود گرفت. نفس عالم واسطه‌ای است بین عقل کل و جهان محسوس. او از عقل صادر شده است و به‌طور جاویدان روبه سوی او دارد و در او تأمل می‌کند و جهان محسوس را به نظم می‌آورد و آن را سازمان می‌دهد. ماده برای افلوطین واقعیتی محض است. او برداشتی نسبی از ماده - آن

طور که ارسطو ماده را در رابطه با صورت تبیین می‌کند - ندارد. ماده نه تنها نامتعیین است، بلکه غیرقابل تعین است. ماده بدون صورت است و ظرفی است برای دریافت صور. افلوپین با این که افلاطونی است اما معتقد است که ماده، صورت و مقولات عرضی ارسطو قابل حمل به جهان حسی هستند.

نزد افلوپین تاریخ و زمان خطی نیست، بلکه دوری یا دایره‌ای است. یعنی تاریخ مانند یک خط نیست که در جایی شروع شده باشد و در جای دیگر خاتمه پذیرد. موجودات که از واحد صادر شده‌اند به او باز می‌گردند؛ و این حرکتی است که در اطراف یک مرکز انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر نقطه عزیمت با مقصد یکی است. تاریخ خطی در نظام‌های فکری مبتنی بر خلقت کاربرد دارد. خالق موجوداتی غیر از خود را خلق می‌کند و خلقت در جایی پایان می‌پذیرد. ولی در نظام‌های مبتنی بر صدور که موجودات به مبدأ باز می‌گردند، تاریخ تبدیل به دور می‌شود و یا دایره‌ای شکل می‌گردد. البته در این جا تاریخ به معنی مجموعه حوادث اتفاق افتاده بین آدمیان نیست، بلکه داستان وجود یافتن عالم است.

افلوپین برای توضیح منشاء شر در عالم دو نظر را می‌دهد که حاکی از دو نگرش منفی و مثبت او به نظام هستی است. در نظر اول او ماده به عنوان پست‌ترین جوهر مظهر شر و منشاء شرور در عالم است. اگر بدی و ضعف در روح انسان دیده می‌شود به علت اتحاد آن با ماده است. او از ثبات و سکون عالم عقلی جدا شده و به عالم شدن و تغییر آمده است. خیر، جدا شدن از ماده و تغییر و بازگشت به عالم سکون است. ماده در مرز تاریکی عدم است و آخرین انعکاس و جلوه نور واحد است. در این جا افلوپین در کنار جریانات حاکم بر قرون اولیه مسیحی مخصوصاً گنوسیسی‌ها قرار گرفته است، که ماده و عالم را شر می‌پنداشتند. آن‌ها به دنبال نجات روح انسان به عنوان جرقه‌ای از نور الهی، از این عالم بودند. البته افلوپین معتقد به ثنویت رادیکال گنوسیسیان نبود و ماده و عالم را وابسته به واحد کل و خیر اعلی که منشاء هستی است، می‌دانست. از طرف دیگر افلوپین وابسته به فرهنگ و فلسفه یونانی است. فرهنگی که

به زیبایی و نظم عالم اهمیت بسیار می‌داد. نزد بسیاری از یونانیان عقل یا لوگوس اصل و منشاء هماهنگی و زیبایی عالم است. هر موجودی مکان و نقش معینی در جهان هستی دارد که در پدید آمدن هماهنگی و زیبایی عالم مؤثر است. اگر عالم زیباست و نظم کامل در آن مشاهده می‌شود، پس شر چیست و کجاست؟ در این نگرش اگر هر موجود را جدای از دیگران و به‌طور فردی مورد تجربه قرار دهیم، نقایصی در آن مشاهده می‌شود که می‌توان از آن به شر تعبیر کرد. اما این نقایص در و برای هماهنگی و زیبایی عالم شر نیست. بلکه لازمه زیبایی و نظم عالم محدودیت‌هایی است که اگر به‌طور فردی ملاحظه شوند، ممکن است شر به نظر رسند.

○

فلسفه نوافلاطونی پس از افلوپین ادامه پیدا کرد و طرفداران بسیاری نزد فیلسوفان یونانی، یهودی، مسیحی و مسلمان داشت. نزد یونانیان بزرگانی از این فلسفه دفاع کردند. در قرون سوم تا انتهای پنجم میلادی متفکرانی همچون فروریوس، یامبلیخوس (Jamblichus) و پروکلوس (proclus) ضمن ادامهٔ بحثش نوافلاطونی و افزودن مفاهیم جدید بر آن، از این فلسفه در مقابل فلسفه و کلام مسیحی نیز دفاع کردند.

○

فروریوس (۲۳۲ - ۳۰۵ میلادی) در تاریخ فلسفه بیشتر به خاطر کتاب ایساغوجی که مقدمه‌ای است بر مقولات ارسطویی معروف است. این کتاب را بوئتیوس به لاتینی ترجمه کرد و بر آن دو شرح نیز نوشت و یکی از منابع منطق در قرون وسطی گردید. نزد فروریوس گرایش‌های دینی قوی‌تر از افلوپین بود و از فلسفهٔ دینی که نزد افلوپین فراگرفته بود، برای دادن شکل قابل قبول به ادیان رایج بین عامهٔ مردم و تصحیح نظری آن‌ها استفاده کرد. او بیشتر به مذهب در شکل مردمی آن توجه داشت. فلسفه برای او نیز رنگ حکمت به خود گرفت که غایت آن نجات انسان و متحد کردن با الوهیت بود. در دین، نیت و اعتقاد قلبی مهم است نه انجام اعمال بدون آگاهی. حکیم حتی اگر آیین‌ها و احکام فردی و

جمعی را بجا نیاورد، نجات یافته است. البته انجام احکامی که انسان را با عقول و ارواح ارتباط می‌دهد، بی‌فایده نیست. ولی اثر این اعمال مانند نجات بخشی حکمت نیست، زیرا سکوت و عدم انجام احکام مذهبی در عدم نجات حکیم بی‌تأثیر است. عمل به احکام مذهبی برای انسان‌های معمولی مفید است و بر نفس تأثیر می‌گذارد و نه بر عقل که عالی‌تر از نفس است. بدین ترتیب اثر اعمال دینی در مرتبه‌ای پایین‌تر از حکمت است. فرفورئوس از واحد افلوطین فراتر رفت و به اصلی معتقد شد که برتر از واحد است. زیرا واحد افلوطین چون واحد خوانده می‌شود، موجودی متعین در نظر گرفته می‌شود یعنی خود کلمه واحد تعین بخش است.

یامبلیخوس (Jamblichus) (وفات حدود ۳۳۰ میلادی) شاگرد فرفورئوس بود. او همان‌طور که فلسفه را دوست می‌داشت به اسرار مذهبی نیز علاقه نشان می‌داد و افلاطون را به عنوان راهنمایی روحانی مطالعه می‌کرد. به خاطر تفاسیری که بر ادیان اسرارآمیز نوشت و سعیی که در تبیین عقلی ادیان شرقی داشت، می‌توان او را فیلسوف دین به معنی امروزی نیز به شمار آورد. او به آیین‌های دینی در مقابل گرایش‌های عقلی بها می‌داد. اگر انسان‌ها خدایانی را می‌شناسند و به وجود آن‌ها معتقدند به دلیل براهین عقلی نیست، بلکه به علت وابستگی و ارتباط وجودی است که با آن‌ها دارند. باید با اعمال دینی و انجام احکام مذهبی توجه آن‌ها را به خود جلب کرد. به نظر یامبلیخوس به‌طور کلی دو نوع خدا وجود دارد. خدایانی وجود دارند که با جهان محسوس در ارتباطند و برای آن‌ها باید آیین‌های مادی، مانند قربانی کردن حیوانات را اجرا کرد. همچنین خدایانی که جدای از جهان محسوسند که برای جلب نظر آن‌ها آیین‌های روحانی، مانند فضیلت و حکمت لازم است. البته انسان‌هایی که فضیلت و حکمت را پیشه خود می‌کنند در اقلیتند. یامبلیخوس معتقد بود که قبل از واحد افلوطین خدایی واحد قرار دارد که از آن خدایان دیگر به وجود می‌آیند. از واحد دومین است که عالم عقلی و جوهر یا وجود صادر می‌گردد.

پروکلوس (Proclus) (۴۱۲-۴۸۵ میلادی) یک فیلسوف و یک روحانی یا کاهن بود. خود او زهد در پیش گرفته بود و از خیلی چیزها دوری می‌جست. بسیار روزه می‌گرفت. غسل می‌کرد تا تطهیر شود و هر روز نماز به جا می‌آورد و به درگاه الهی دعا می‌کرد. به نظر او این اعمال برای یک فیلسوف لازم بود. او ادعای آشنایی با اسرار روحانی و الهی داشت. اطرافیانش تصور می‌کردند که او با عالم الهی در ارتباط است و از او طلب درمان‌های معجزه‌آسا می‌کردند. پروکلوس افلاطون را مراد خود می‌دانست و پایبندی او به افلاطون به حدی بود که در زمینه‌هایی که افلاطون بحث نکرده بود، به ابداع مواضع جدید برای او می‌پرداخت.

فلسفه پروکلوس نسبت به دیگر متفکران نوافلاطونی بسیار نظام یافته است و فقط بسط و گسترش نظریات افلوپین نیست. در بسیاری از موضوعات، افلوپین را نقد و مواضع جدیدی اتخاذ کرد، او سلسله مراتب وجود را افزایش داد که از بالا به پایین عبارتند از: واحد، وجود، حیات، روح، نفس، حیات حسی، طبیعت، وجود و ماده. این سلسله مراتب وجودی سلسله مراتب علی نیز هست. یعنی بالاتر، علت وجودی پایین تر است و معلول به طریق صدور به وجود می‌آید. هر علت در معلول خود عمل می‌کند و در آن باقی می‌ماند. بدین ترتیب قوای الهی تا پایین ترین واقعیات فرود می‌آیند. به نوعی می‌توان گفت که همه چیز حاوی خداست. البته هر یک از مراتب وجود همه چیز را به واسطه وجه وجودی مخصوص به خود دارد و طریق تولید نیز براساس این وجه وجودی مخصوص به خود است. واحد که نامتعیین است، علت عام و کلی براساس وجه وجودی وحدت است و هر چه از او صادر می‌شود، نشانه‌ای از وحدت دارد. واحد چون در همه چیز هست و همه چیز از او بهره‌مند شده، وجودی قبلی نسبت به موجودات دارد. علت نخستین عام‌ترین و عالی‌ترین مفهوم است و هر چیزی که عام‌تر و بسیط‌تر باشد، عالی تر است. پس واحد عام‌ترین و عالی‌ترین مفاهیم در همه موجودات است. ماده نزد پروکلوس شر نیست. او در مقابل ثنویت وجودی گنوسیسی‌ها و ثنویت نسبی افلوپین ابراز

می دارد که ماده نیکوست. ماده از واحد با واسطه های چند صادر شده است. پس واحد علت نخستین ماده است. بدین ترتیب ماده اگرچه بدون صورت و پایین ترین حد وجودی است، چون از واحد صادر شده است، نیکو است. فلسفه یونانی مآب در شکل غیرمسیحی خود تا اواخر قرن ششم به حیات خود ادامه داد و در این قرون معمولاً "افلاطونی بود.

○

در ساحل شرقی دریای مدیترانه قوم یهود از نژاد سامی، از چندین قرن قبل، اعتقاد به خدای واحد را به عنوان باور اصلی خود پذیرفته بود. در واقع آنچه دین یهود را از سایر ادیان متمایز کرد اعتقاد به توحید بود. پیامبران این قوم اعلام داشتند که یک خدا وجود دارد، خدای یگانه، قادر، متعال، سرمدی و دانا. او همه جا هست و چیزی از او پوشیده نیست. خدای خالق که جهان را از عدم آفرید. خدای قهار که در طبیعت دخالت می کند و همه چیزی به خواست و اراده او موجود شده و به وجود خود ادامه می دهد. اگر یک لحظه نظر و فیض خود را از جهان برگیرد، هستی نیست می شود. او خواست که وجود بخشد و نیکویی را در وجود بخشیدن دید، ولی هرگاه که اراده کند، وجود را برمی گیرد و عالم وجود نیست می گردد. خدای حکیم که جهان را با عقل و حکمت آفرید، هدفی مشخص از آفرینش دارد و می داند چه آفریده و چه خواهد آفرید. جهان، مخلوق کامل است و در آن نقص نیست؛ چون آفریننده اش کامل است. انسان باید شکرگزار نعمت های الهی باشد و از قوانینی که خداوند وضع کرده است تبعیت کند.

خداوند جهان را در شش روز آفرید، آفرینش آسمان ها و زمین و خلقت روشنائی و جدایی آن از تاریکی در اولین روز بود. در روز دوم نیز از خلقت آسمان سخن گفته می شود. زمین با گیاهان در روز سوم آفریده می شود و در روز چهارم خورشید و ماه و ستارگان خلق شدند. در روز پنجم خلقت پرندگان و جانوران رخ داد و روز ششم به آفرینش جانوران خشکی اختصاص داشت. یهوه خدای یگانه یهود، در روز هفتم به استراحت پرداخت.

در دین یهود انسان جایگاه مخصوصی دارد. او عالی‌ترین و والاترین و به عبارتی دیگر، اشرف مخلوقات است. خدا او را به صورت و شبیه خود آفرید و هرچه را که خلق کرد برای انسان است.

نظریه خلقت یهودی با جهان‌شناسی‌های یونانی متفاوت است و از بینشی کاملاً متفاوت نسبت به هستی‌حکایت می‌کند. خدای یهود همانند صانع افلاطون ماده‌ای در اختیار ندارد که به آن شکل دهد، او امر می‌کند و از عدم، آنچه امر کرده است، پدید می‌آید. او در طبیعت دخالت می‌کند و به جزئیات آن کاملاً آگاه است و مانند محرک اول ارسطو از جهان بیگانه نیست. مفهوم جهان، ساختار آن و قوانین طبیعت نیز در دین یهود و نزد یونانیان متفاوتند. جهان یهودی همانند جهان یونانی قانونمندی‌اش مبتنی بر عناصر و رابطه علیّی آن‌ها با یکدیگر نیست. این‌طور نیست که هر عنصر جای مخصوص به خود داشته باشد و جای و حرکت آن موجب نظم طبیعت باشد. در حالیکه طبیعت نزد فلاسفه یونانی براساس نظم و قانونمندی عقلانی اداره می‌شود و علل مشخص، ایجادکننده وقایع هستند، قانونمندی جهان یهودی بر اراده یهوه، خدای یهود قرار گرفته است. تصمیم‌های او نظم جهان را شکل می‌دهد. نظم جهان براساس منطق و علم طبیعت‌شناسی نیست. هر لحظه امکان تغییر در نظم عالم وجود دارد و می‌بایست منتظر حادثه‌ای غریب بود. به‌طور مثال دریا باز می‌شود تا قوم یهود از آن عبور کنند. امراض و حوادث طبیعی حتماً علل طبیعی ندارند، ممکن است برای مجازات قومی باشد و کثرت نعمت هم برای پاداش دادن به قومی دیگر.

دین یهود یک دین ملی یا بهتر است گفته شود یک دین قومی است. یهوه خدای بنی‌اسرائیل است و از این قوم در مقابل اقوام دیگر و حوادث طبیعی پشتیبانی می‌کند. این حمایت براساس عهد و پیمانی است که بین ابراهیم به عنوان نماینده این قوم و یهوه بسته شده است. در این پیمان اسرائیلیان تعهد کردند که یهوه را پرستند و فرامینش را اطاعت کنند و در مقابل، یهوه قول حمایت به آن‌ها داد. این پیمان در زمان موسی محکم‌تر و گسترده‌تر شد.

داستان عهد بنی اسرائیل با یهوه و تاریخ قوم بنی اسرائیل، «تورات» کتاب مقدس یهود را شکل داد. کتاب مقدس یهود تاریخ این قوم، پیمان آن با یهوه، مصائبی که متحمل شد، خوشی‌هایش، جنگ‌هایش و پیروزی‌هایش از ابتدای خلقت است. این کتاب تاریخ دینی قوم بنی اسرائیل است. داستان رابطه این قوم با یهوه و دخالت‌های مستقیم او در تاریخ است. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که تاریخ اهمیت بسیار در جهان‌بینی دین یهود دارد. اتحاد یهوه با بنی اسرائیل در تاریخ بسته شد. تاریخ دارای معنی است. باید آن را درک کرد. بدین ترتیب تاریخ این قوم همراه با سنت‌هایش ملاک ارزش‌ها قرار گرفت. دین یهود با خود، تاریخی فکر کردن را آورد و همراه با مسیحیت به یونانیان و رومیان دید تاریخی را تعلیم داد.

پس از فتح فلسطین و اورشلیم به دست بنی اسرائیل و سرکوب کنعانیان ساکنان اولیه این سرزمین، فلسطین ثبات و آرامش مداومی را به خود نداد. از قرن ششم قبل از میلاد تا ظهور عیسی مسیح به غیر از دوره‌های نسبتاً کوتاهی فلسطین تحت اشغال بابلی‌ها، یونانیان و رومیان بود. یهودی‌ها در مقابل این اقوام به طرق مختلف مقاومت می‌کردند، ولی این مقاومت‌ها درهم می‌شکست. در این مقاومت‌ها احساسات میهنی و دینی به یک دیگر گره خورده بود. در اعتقادات یهودی بیگانه مساوی با کافر بود. کفار بیگانه به حریم سرزمینی که خدایشان، یهوه، به آن‌ها بخشیده بود تجاوز کرده بودند و بر آن‌ها، که خود را قوم برگزیده خداوند می‌پنداشتند، برتری و حاکمیت یافته بودند و ارزش‌های کفر را رواج می‌دادند. کم‌کم نزد بنی اسرائیل این تفکر قوام پیدا کرد که خدا قومش را برای همیشه تحت سلطه بیگانه و کفار قرار نخواهد داد. روزی خواهد رسید که قدرت و عدالت او ظاهراً خواهد شد. نزد آن‌ها اعتقاد به جامعه‌ای ایده‌آل که پس از شکست اشغالگران پدید خواهد آمد و منجی‌ای این قوم را از این محنت و رنج‌رهایی خواهد داد، طرفداران بسیاری پیدا کرد. بدکاران و اشغالگران کافر از بین خواهند رفت و دوره‌ای از سعادت و صلح آغاز خواهد شد و مهاجران یهودی، که به واسطه عدم امنیت به خارج از فلسطین گریخته بودند و یا به زور

کوچ داده شده بودند، به آن‌جا باز خواهند گشت. عمل رهایی به دست منجی‌ای که مشیاه (Meshiah) نام دارد و از اولاد داود شاه خواهد بود، انجام می‌پذیرد. این منجی برخلاف پیامبران بنی اسرائیل کاملاً "انسان نیست، قدرت بسیار دارد و از ابرها فرود می‌آید. او را پسر انسان می‌نامیدند. رسالات آخرین کتاب تورات این عقیده را ابراز می‌داشت و به انتشار آن بین یهودیان کمک بسیار می‌کرد. البته تظاهر قدرت و عدالت الهی بستگی به این داشت که یهودیان پیمانی را که با یهوه بسته بودند کاملاً "رعایت کنند؛ یعنی قوانین الهی را اجرا و فرامین او را اطاعت کنند.

بی‌ثباتی و عدم امنیت در فلسطین باعث شد که در قرون منتهی به میلاد مسیح عده‌ای از یهودی‌ها به جوامع دیگر کوچ کنند. از دوران بخت‌النصر پادشاه بابل عده‌ای به زور به خارج از فلسطین تبعید شدند. پس از فتح فلسطین به دست اسکندر مقدونی در قرن چهارم قبل از میلاد عده‌ای دیگر در شهرهای مختلف از جمله شهرهای تازه تأسیس یافته سکنی داده شدند. بدین ترتیب یهودیان، مراکز و جوامعی در دنیای متمدن آن روز مخصوصاً در اطراف دریای مدیترانه تشکیل دادند. یهودیان مهاجر در دوران حاکمیت جانشینان اسکندر و رومیان، مانند همکیشان خود در فلسطین، آزادی نسبی در التزام به آیین خود داشتند. حتی دولت روم این حق را برای آن‌ها در نظر گرفته بود که از عمل به آنچه با شریعتشان در تضاد بود معاف باشند. این‌ها یهودیانی معتقد بودند که اورشلیم را به عنوان شهر مقدس خود و مرجعیت شورای روحانیون آن را قبول داشتند و مالیات مذهبی خویش را به معبد بزرگ آن‌جا می‌پرداختند و سعی می‌کردند که حداقل یک‌بار در عمر خود این شهر و معبد را زیارت کنند.

یهودیانی که به سرزمین‌های یونانی زبان کوچ کرده بودند با فرهنگ یونانی مأنوس شدند. به یونانی لباس پوشیدند و صحبت کردند و برای فرزندان‌شان اسامی یونانی گذاشتند. ناسیونالیسم فلسطینی - یهودی و اعتقاد به منجی نزد آن‌ها ضعیف شد و پس از چند نسل به یونانی سخن گفتن، فراموشی زبان عبری را به همراه داشت و زبان یونانی جای آن را گرفت. اهمیت زبان عبری برای

یهودیان بیش از یک زبان ملی بود. این زبان، زبان مذهبیشان نیز بود، یعنی زبانی که تورات، کتاب مقدسشان به آن نوشته شده بود. برای فهم دین و برآورده شدن احتیاجاتشان کتاب تورات را به یونانی ترجمه کردند و این ترجمه را سبعینه یا هفتادگان (Septuaginta) نامیدند. این نامگذاری به دلیل این بود که براساس روایات یهودی در عصر سلطنت پتولموس فیلا دلفیایی (۲۸۵-۲۴۷ قبل از میلاد) هفتاد یا هفتاد و دو عالم یهودی به طور جداگانه کتاب تورات را ترجمه کردند و هنگامی که این ترجمه‌ها با یکدیگر مقایسه شد، تفاوتی بین این ترجمه‌ها، حتی یک کلمه، مشاهده نشد. مورخان این داستان را باور ندارند و اسناد تاریخی نشان می‌دهد که این ترجمه به دست چند نفر و طی یک قرن صورت پذیرفت. این روایت براین اساس ساخته شد که این ترجمه همان حجیت متن اصلی را داشته باشد، و همچون متن عبری نوعی وحی یا الهام باشد. در هر صورت این ترجمه به طور رسمی در کنیسه‌های مهاجران یهودی یونانی زبان مورد استفاده قرار گرفت و مرجعیت آن با اصل عبری یکسان بود.

ترجمه هفتادگان راه را برای ورود مقولات و مفاهیم یونانی به باورهای یهودیان مهاجر هموارتر کرد. در این ترجمه سعی شده است موضوعاتی که برای یک متفکر یونانی بیگانه است تقلیل یابد. به طور مثال یهوه در رسالات نخستین تورات چهره‌ای بسیار انسانی دارد که برای کسی که با نظریات افلاطونی آشنا بود زیاد قابل پذیرش نبود. برای برطرف کردن این مشکل به تصاویری که خدا را نشان می‌داد روحانیت بخشیدند. ولی مهم‌تر از این‌ها مسئله زبان بود. زبان عبری از ریشه سامی است که از لحاظ ساختار و طرز بیان با زبان یونانی که یک زبان هند و اروپایی است متفاوت بود. از آن گذشته زبان یونانی در آن دوره، تاریخی فلسفی و ادبی داشت که با تاریخ زبان عبری متفاوت بود. در هر فرهنگی واژه‌های فکری و مذهبی بار و معنی بخصوصی دارد که با اصطلاح معادل آن در فرهنگ دیگری، - اگرچه به ظاهر دارای یک معنی است - گاهی تفاوتی جوهری دارد. معادل یونانی بعضی از کلمات که در زبان عبری معنی غیرفلسفی‌ای را بیان می‌کرد، در زبان یونانی با چند قرن فلسفه معنایی کاملاً

فلسفی یافته بود و مترجمان این کتاب با یافتن این مفاهیم جدید خواسته یا ناخواسته ترجمه این کتاب را در تاریخ فکر و ادبیات فلسفی - مذهبی یونانی قرار دادند. خوانندگان و مفسران یونانی زبان یهودی این نزدیکی فرهنگی را بیشتر کردند.

بزرگترین متفکر یهودی که در نزدیکی فکر یهودی و یونانی نقش داشت و هر دو را در نهایت یک حقیقت در نظر گرفت فیلون (Philo) اسکندرانی یا فیلون یهودی بود. او چنانکه از نامش پیدا است از یهودیان اسکندریه در شمال مصر بود و در حدود سال ۲۵ قبل از میلاد متولد شد و کمی پس از ۴۰ میلادی درگذشت. او مانند غالب یهودیان اسکندریه به یونانی صحبت می‌کرد و کتاب مقدس را به این زبان می‌خواند. فیلون سعی بسیار کرد که نشان دهد دین و اعتقادات یهودی تفاوت ماهوی با تفکر و فرهنگ یونانی ندارد. به نظر او هر دو یک حقیقت را ابراز می‌کنند. دلیل آن این است که فلاسفه یونان، مخصوصاً سقراط و افلاطون توانسته بودند مقداری از حقیقت را از کتاب تورات، مخصوصاً از آراء موسی درک کنند. این سخن از نظر تاریخی نادرست است، زیرا متفکران یونانی قبل از ترجمه تورات به زبان یونانی دسترسی به آن نداشتند و از طرف دیگر جهان‌بینی یونانی و مخصوصاً عقاید سقراط و افلاطون بسیار متفاوت است با جهان‌بینی یهودی و عقاید موسی. پس از فیلون بسیاری از متکلمان مسیحی که علاقه به فلسفه یونانی داشتند، این سخن را مجوزی دینی برای استفاده از این فلسفه یافتند و آن را تکرار کردند. در هر صورت فیلون اسکندرانی سعی کرد دین و فرهنگ یهودی را با فلسفه و فکر یونانی آشتی دهد و از میان یونانیان افلاطون را برگزید و در خط فلسفه او تفسیر دینی جدیدی از این فلسفه کرد و درک افلاطونی خود را - البته با تفاسیر افلاطونی میانه - از دین یهود ارائه نمود.

ابزار فیلون در نزدیک کردن فکر یهودی به فکر یونانی تفسیر رمزی و تمثیلی تورات و تاریخ قوم بنی اسرائیل بود. تفسیر رمزی نزد یونانیان رایج بود و از آن برای اخلاقی‌تر کردن متون ادبی خود برای تعلیم به نوجوانان استفاده

می‌کردند. این نوع تفسیر قبل از فیلون نیز نزد یهودیان رواج داشت و آن‌ها از آن در تفسیر کتاب تورات و تطبیق آن با علم و فلسفه عصر خویش استفاده کردند. اما فیلون اهمیت بیشتری به این روش داد و به‌طور گسترده از آن استفاده کرد. به نظر او تورات دارای یک معنی باطنی و یک معنی ظاهری است. معنی باطنی معنی پنهان آن است که باید کشف کرد و از معنی ظاهری عالی‌تر است. معنی باطنی برای کسانی است که قوه درک عمیقی دارند و معنی ظاهری برای مردم عادی است. البته هر دو معنی حقیقی‌اند و هیچ‌یک دیگری را نفی نمی‌کند. رابطه معنی باطنی با معنی ظاهری مانند رابطه نفس با بدن است. نفس با این‌که برتر از بدن است، همانند بدن جزئی از انسان است و لازمه وجودش طرد وجود بدن نیست. پس معنی باطنی معنی ظاهری را نفی نمی‌کند. فیلون در تفسیر باطنی خود وقایع تاریخی تورات را داستان نفسی در نظر گرفت که به خدا نزدیک می‌گردد و یا از او دور می‌شود. هدف نفس رسیدن به خداست. قوم بنی‌اسرائیل این نفس است که به طرف خداوند پیش می‌رود و پیامبران، راهنمایان آن هستند. نفس در صعود خود به سوی خدا و حتی در سقوطش باید از واسطه‌های بسیاری بگذرد که با حوادثی که بر قوم بنی‌اسرائیل گذشته، نشان داده شده است. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که در این نوع تفسیر حرکات و اعمال تاریخی معنی دیگری می‌یابند و فیلون تورات و شخصیت‌های اصلی آن را در رابطه با این نفس و سرنوشتش تفسیر افلاطونی می‌کند و هر شخصیتی را جنبه‌ای از این نفس در نظر می‌گیرد. به‌طور مثال آدم نمود عقل مادی، حواء نمود حس، و مار، نمود لذت است. ازدواج ابراهیم با هاجر و ساره نشانه‌ای است از اتحاد او با حکمت غیر دینی و پس از آن با حکمت الهی. خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر به رهبری موسی به معنی تطهیر نفس است.

فیلون مانند فیلسوفان افلاطونی میانه همعصرش فاصله‌ای عمیق بین خداوند و عالم مادی در نظر گرفت. به نظر او خدا وجود محض و بسیط است، قائم به ذات است، شاغل زمان و مکان نیست و بر همه چیز احاطه دارد. او مطلقاً متعالی، برتر از فکر و توصیف‌ناپذیر است. فقط می‌توان او را از طریق

شهود درک کرد. تعالی بسیار خداوند نزد فیلون مشکل ارتباط او را با عالم مادی پیش می‌آورد. او به قدری روحانی و متعالی است که به هیچ وجه ممکن نیست که با عالم مادی ارتباط مستقیم داشته باشد. پس باید واسطه‌هایی وجود داشته باشند که فاصله بین خدا و عالم مادی را پر کنند و جنبهٔ مطلقاً روحانی خدا را به جنبهٔ مادی مخلوقات محسوس در پایین‌ترین مرحلهٔ وجود ارتباط دهند. تمایز رایج بین دو خدای افلاطونیان میانه نزد فیلون نیز مشاهده می‌شود. او هم لوگوس (logos) را به عنوان واسطهٔ بین خدا و مخلوقات در نظر گرفت. نزد فیلون لوگوس عامل و وسیلهٔ خلقت است. او همان کلمه یا صدای خداست که با آن خداوند خلق کرد. او حکمت و قدرت خداوندی است و به عنوان عقل خدا محل مثل نیز هست. توحید یهودی به هیچ وجه به فیلون اجازهٔ در نظر گرفتن شریک برای خدا را - حتی اگر از لحاظ وجودی در رتبهٔ پایین‌تری باشد - نمی‌داد. بنابراین او به صراحت لوگوس را مخلوق خواند؛ البته اولین مخلوق که واسطه‌ای است برای خلقت بعدی. لوگوس فیلونی همان نقش لوگوس افلاطونیان میانه را دارد و از این جهت فیلون از آن‌ها پیروی می‌کند. نظریهٔ لوگوس فیلون تأثیری بسیار در شکل دادن مفهوم لوگوس در اعتقادات مسیحی گذاشت. در مرحله‌ای پایین‌تر از لوگوس واسطه‌های دیگری هم وجود دارند که فرشتگان هستند. فیلون گاهی آن‌ها را پسر خدا می‌نامد.

فیلون تحت تأثیر جریانات فلسفی افلاطونی معتقد به ثنویت نفس و بدن بود. این دوگانگی بین عقل و حس است و باید از حسیات دوری جست. اما برخلاف متفکران یونانی اعتقاد به خود و انقلاب درونی را تنها شرط رهایی از محسوسات و جهان مادی نمی‌دانست. به نظر او باید به خدا توکل کرد و از او کمک خواست. هدف انسان کسب شباهت بیشتر به خداوند است.

تأثیر فکر یونانی بر عقاید یهودی مختص به یهودیان یونانی مآب نبود. در آخرین رسالات کتاب تورات نیز این تأثیر را می‌توان مشاهده کرد، مخصوصاً در رسالهٔ حکمت سلیمان که نشانه‌هایی از فکر رواقی و افلاطونی دیده می‌شود. در این رساله به طریق یونانیان از حکمت خداوند سخن گفته می‌شود. حکمت

الهی عام است و هر کس به آن دسترسی دارد و می‌تواند آن را بشناسد. یونانی مآبی همراه خود عقل‌گرایی را دارد و با عقل‌گرایی مرزهای قومی و نژادی شکسته می‌شود. دین یهود نیز از این قاعده مستثنی نبود، زیرا با نظریه حکمت، دین یهود به بینشی جهانی دست پیدا کرد و از موضع دینی قومی در کنار ادیان دیگر خارج شد. یهودیانی نیز بودند که افکار یونانی و ایرانی را با اعتقادات یهودی جمع کرده بودند. چنانکه فرقه اِسنی تفسیری عرفانی، رهبانی و تا حدی ثنوی از دین یهود ارائه کرد. آن‌ها با روحانیت رسمی یهود مستقر در اورشلیم رابطه خوبی نداشتند. به بیابان‌های فلسطین رفتند تا ضمن داشتن زندگی رهبانی، با تأملات روحانی و تفسیری باطنی از تورات و اعتقادات یهودی از ظاهرگرایی دیگر یهودیان به دور باشند. دو فرقه صدوقی و فریسی ظاهرگرایی را در دین یهود بیش از دیگران تبلیغ می‌کردند. صرف رعایت ظاهر شریعت را برای رستگاری کافی می‌دانستند و معتقد بودند آنچه بین یهودیان و کفار تمایز ایجاد می‌کند رعایت حلال و حرام در لباس و خوراک و نجس و پاکی است.

○

یهودیان فلسطین در قرن منتهی به ظهور عیسی مسیح منتظر ظهور منجی موعود قوم خویش برای نجات از سلطه رومیان بودند و می‌پنداشتند که در آخرالزمان زندگی می‌کنند. در این شرایط است که عیسی ناصری در فلسطین تحت سلطه رومیان ظهور می‌کند. از او متونی به‌طور مستقیم باقی نمانده است. داستان زندگی و نقل قول‌هایی از او به زبان‌های رایج آن دوره در قرون اول و دوم نوشته شده است، که اکثرشان به یونانی است. کتاب مقدس مسیحیان در برگرفته دو بخش است: عهد عتیق که همان تورات یهودیان است و عهد جدید که انجیل هم نامیده می‌شود. انجیل از واژه یونانی evangelion (به لاتینی مسیحی evangelium) به معنی بشارت و خبر خوش است. در ابتدا نزد مسیحیان منظور خبر خوش ظهور مسیح بود؛ یعنی همان منجی موعود که تورات خبر آمدنش را داده بود، و نجات انسان به دست او بود. ولی پس از چندی لفظ انجیل به روایت این خبر خوش اطلاق شد و در اواسط قرن دوم میلادی زندگینامه

عیسی مسیح را انجیل نامیدند. کتاب عهد عتیق به عبری نوشته شده است و عهد جدید به یونانی و این درحالی است که عیسی مسیح فلسطینی بود و به زبان آرامی سخن می‌گفت. نباید فراموش کرد که با نوشته شدن عهد جدید به یونانی بسیاری از مفاهیم یونانی به آن راه یافت و روح این کتاب یونانی گشت. برای وحدت بخشیدن به عهد عتیق و عهد جدید و تشکیل یک کتاب مقدس هماهنگ، مسیحیان از همان ابتدا به تفسیر رمزی از عهد عتیق در رابطه با محتوای عهد جدید پرداختند. به این معنی که تمام وقایع مندرج در کتاب عهد عتیق در رابطه با ظهور مسیح، کلمه‌الله، و تجسد او تفسیر شد و معنی جدیدی یافت که با برداشت یهودیان از این کتاب متفاوت بود.

کتاب انجیل یا عهد جدید مجموعه‌ای است از ۲۷ رساله با چندین مؤلف. این کتاب شامل چهار انجیل متی، مرقس، لوقا و یوحنا، رساله اعمال رسولان، نامه‌های پولوس (نامه به رومیان، نامه اول به قرنتیان، نامه دوم به قرنتیان، نامه به غلاطیان، نامه به افسوسی‌ان، نامه به فیلیپی‌ان، نامه به کولوسی‌ان، نامه اول به تسالونیکیان، نامه دوم به تسالونیکیان، نامه اول به تیموتائوس، نامه دوم به تیموتائوس، نامه به تیتوس و نامه به فلیمون)، نامه به عبرانیان، نامه یعقوب، نامه اول پطرس، نامه دوم پطرس، نامه اول یوحنا، نامه دوم یوحنا، نامه سوم یوحنا، نامه یهودا و مکاشفه یوحنا است. تاریخ نگارش این رسالات از حدود سال ۴۹-۵۰ میلادی با نگارش نامه‌های پولوس است تا حدود ۱۵۰ میلادی که مورخان معتقدند زمان نوشتن نامه دوم پطرس است. یعنی نگارش کتاب عهد جدید حدود نود سال طول کشید. در کنار این رسالات، انجیل‌ها، نامه‌ها و مکاشفات دیگری نیز وجود داشت و بسیاری از مسیحیان قرون نخستین میلادی آن‌ها را به عنوان متون مقدس خود پذیرفته بودند. تاریخ، اولین مجموعه‌ای را که به عنوان متون مقدس مسیحی جمع‌آوری شد به مرقیون (Marcion) گنوسیسی مسیحی قرن دوم میلادی نسبت می‌دهد. او در حدود سال‌های ۱۵۰-۱۶۰ میلادی متن مقدسی را به مسیحیان معرفی کرد که شامل انجیل لوقا و ۱۰ نامه از پولوس (به غیر از نامه‌های اول و دوم تیمائوس و نامه به تیتوس)

بود. مرقیون چون کتاب تورات را از طرف خدای شر می‌دانست آن را به عنوان متن مقدس نپذیرفته بود و کتاب مقدسش فاقد آن بود. حدود سال ۱۸۰ میلادی، یعنی حدود ۱۵۰ سال پس از عروج عیسی مسیح، روحانیونی که نماینده اکثریت مسیحیان شده بودند، مجموعه رسالاتی را که با تفسیرشان از مسیحیت سازگاری داشت، از میان رسالات مقدسی که در جوامع مسیحی رایج بود انتخاب کردند. این رسالات عبارت بودند از: انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا، انجیل یوحنا، رساله اعمال رسولان، نامه یهودا، نامه اول و دوم یوحنا و دو مکاشفه یکی از یوحنا و یکی از پطرس که آن‌ها را همراه کتاب تورات به عنوان کتاب مقدس پذیرفتند^(۱) و باقی متون مقدس را جعلی^(۲) خواندند. به نظر می‌رسد که جمع‌آوری متونی که عهد جدید نامیده شد، در عکس‌العمل به متن مقدسی بود که مرقیون به مسیحیان معرفی کرده بود. در قرون بعد مکاشفه پطرس از مجموعه متون مقدس حذف و نامه‌های پطرس و نامه سوم یوحنا و نامه یعقوب به آن اضافه می‌گردد. در کلیسای یونانی زبان شرق در سال ۳۶۷ میلادی و در کلیسای لاتینی زبان غرب در شورای رم در سال ۳۸۲، هیپو ۳۹۳ و کارتاژ ۳۹۷ میلادی لیست فعلی مورد پذیرش واقع شد. تفاوت محتوا و بینش دینی متون مقدس رسمی و غیررسمی (جعلی) مسیحی نشان می‌دهد که از همان ابتدا شخصیت مسیح و نوع دینی که او تبلیغ کرده بود مورد تفاسیر مختلف قرار گرفت و فرق و مذاهب مختلف مسیحی به وجود آمدند. ما در این مقدمه از مسیحیت رسمی و کلام و فلسفه آن سخن می‌گوییم و به معرفی رسالات عهد جدید به‌طور خلاصه می‌پردازیم. بررسی

۱. این مجموعه را در قرن هجدهم شخصی به نام موراتوری (Muratori) در کتابخانه امپروزیوس میلان کشف کرد و به مجموعه موراتوری معروف است.

۲. جعلی در این جا ترجمه apochryphos یونانی به معنی پنهانی و مخفی است که هرگاه در مورد متون مذهبی به کار برده شده معنی دروغین و غیرحقیقی دارد. این لفظ را به غیررسمی نیز می‌توان ترجمه کرد. منظور متونی است که کلیسا یا مرجعیت رسمی مسیحی آن‌ها را به عنوان متون مقدس نشناخته است.

متون مسیحی خارج از این مجموعه را به فرصتی دیگر باز می‌گذاریم. در میان رسالات کتاب عهد جدید مهم‌ترین‌شان اناجیل اربعه و نامه‌های پولوس است. دیگر رسالات در رابطه با این‌ها مورد تفسیر قرار می‌گیرند و در شکل دادن اصول اعتقادات و کلام مسیحی نقش چندانی نداشته‌اند.

چهار انجیل رسمی روایت زندگی عیسی ناصری، سخنان و اعمال او هستند. تنها منابعی که از زندگی مسیح در اختیار داریم متون مقدس مسیحی است. مورخان رومی و یهودی در قرن اوّل دربارهٔ او چیزی ننوشته‌اند. مورخان جدید معمولاً تاریخ نگارش انجیل مرقس را حدود سال ۷۰ میلادی، انجیل متی و لوقا را حدود سال ۸۰ میلادی و انجیل یوحنا را حدود سال ۱۰۰ و گاهی تا ۱۲۰ یا ۱۳۰ میلادی نیز ذکر کرده‌اند. بنابراین مشکل بنظر می‌رسد که نویسندگان این اناجیل، شاهدان عینی وقایعی باشند که بر مسیح گذشت و او را از نزدیک دیده باشند. به سه انجیل متی، مرقس و لوقا اناجیل همدید می‌گویند. دلیل این نامگذاری این است که مطالب این اناجیل به یکدیگر شبیه و جهان‌بینی‌شان نیز به یکدیگر بسیار نزدیک است. مورخان بر این عقیده هستند که منبع این سه انجیل مجموعه یا مجموعه‌هایی از سخنان عیسی مسیح به نام Logia و روایات شفاهی بوده است و دو انجیل دیگر از انجیل مرقس نیز استفاده کرده‌اند. انجیل یوحنا دارای بینش و دیدی متفاوت از سه انجیل همدید است و از منابع دیگری استفاده کرده است.

براساس روایت اناجیل، شروع مأموریت عیسی مسیح با غسل تعمیدش در رودخانهٔ اردن به دست یحیی معمدان است. مسیح پس از موعظه‌های بسیار به اورشلیم می‌رود و در آن‌جا به راهنمایی مردم می‌پردازد. موعظه‌های او خشم روحانیان یهودی را برمی‌انگیزد و با خیانت یکی از حواریونش به نام یهودای اسخریوطی به دست سربازان رومی گرفتار می‌شود. روحانیان یهودی در جلسه‌ای او را به جرم بدعت به مرگ محکوم می‌کنند و برای اجرای حکم، او را به پیلاتس حاکم رومی اورشلیم می‌سپارند. مسیح به دست رومیان به صلیب کشیده می‌شود و می‌میرد. اما پس از سه روز دوباره زنده می‌شود و چهل روز

بین آدمیان زندگی می‌کند و بعد به آسمان صعود می‌کند.

مأموریت و پیام عیسی مسیح در انجیل‌های همدید در چارچوب نجات‌بخشی یهودی رایج در آن زمان بود؛ یعنی اعلام آخرالزمان و نزدیکی پادشاهی خدا. ظهور مسیح در راستای پیش‌بینی و قول‌هایی بود که آخرین رسالات کتاب تورات درباره ظهور منجی قوم یهود داده بودند. پیام این سه انجیل این است که باید توبه کرد و از دنیا که تحت سلطه شیاطین است و ارزش‌های آن چشم پوشید؛ باید به مسیح گروید تا در ملکوت اعلی جای داشت. مسیح برای اثبات حقانیت خود و مخصوصاً برای دفع شیاطین معجزه‌های بسیاری انجام داد و اعلام کرد که پادشاهی خدا در خارج از جهان است؛ ظهورش را نمی‌توان پیش‌بینی کرد، چون اصولاً با اعمال و ارزش‌های جهانی نمی‌توان به آن دست یافت. البته نشانه‌هایی برای تظاهر آن وجود دارد که مهم‌ترین آن ظهور پسر انسان است. پسر انسان نام منجی یهودی است که در کتاب دانیال نبی از او سخن به میان آمده است. عیسی مسیح در این انجیل‌های همدید شخصیتی فراتر از انسان دارد و پسر خدا خوانده شده است، ولی بارها نیز او را پیامبر و استاد خطاب کرده‌اند. این نام‌های مختلف حکایت از منابع متفاوت این سه انجیل می‌کند که مؤلفانشان آن‌ها را با یکدیگر جمع کرده‌اند. در این انجیل‌ها مسیح بارها یهودیان را برای افراط در اجرای ظاهری شریعت مورد انتقاد قرار می‌دهد و به نظر می‌رسد که تفسیری باطنی و اخلاقی از شریعت یهود می‌کند و بر نیت، بیش از اجرای ظاهری شریعت تأکید دارد. البته مسیح انجیل‌ها برای رد یا نسخ شریعت یهود نیامده است، بلکه می‌خواهد آن‌ها را کامل و اخلاقی‌تر کند. مسئله‌ای که در این سه انجیل به چشم می‌خورد این است که مسیح منجی جهانی نیست. او برای نجات قوم بنی‌اسرائیل ظهور کرده است؛ اگر هم کاری برای غیر یهودی‌ها می‌کند حالتی استثنایی دارد.

با انجیل یوحنا، با تفسیری دیگر از مسیحیت آشنا می‌شویم. اگر نویسندگان سه انجیل همدید گرایش‌های یهودی نسبتاً قوی داشتند، نویسنده انجیل چهارم با فکر و فرهنگ یونانی بیشتر آشنا بوده است و به نظر می‌رسد که

قبل از مسیحی شدنش از مؤمنان به دین یهودی رسمی فلسطین نبوده، بلکه از یهودیان یونانی مآب و نزدیک به جامعهٔ اسنی بوده است. این انجیل کلامی تر از سه انجیل همدید است و انتخاب وقایع زندگی مسیح از منابعی که در دسترس داشته براساس گرایش‌های کلامی نویسنده‌اش بوده است. انجیل یوحنا تفسیری عرفانی و باطنی از سخنان و اعمال عیسی مسیح ارائه می‌دهد و برای گسترش کلام مسیحی در قرون بعد بسیار مهم بوده است. این انجیل با این‌که ثنویت گنوسی را نقد می‌کند خود نیز تحت تأثیر آیین گنوسی است و از تضاد نور و ظلمت یاد می‌کند. ولی برخلاف گنوسی‌ها تأکید آن بر این است که خالق جهان خداوند است و نه شیطان. بسیاری از موضوعاتی که در سه انجیل همدید به روشنی مطرح نشده بود و گاهی به صورت سؤال باقی مانده بود، در این انجیل دربارهٔ آن‌ها بحث شده و جواب برای آن‌ها در نظر گرفته شده است. به‌طور مثال این انجیل به گونه‌ای واضح از الوهیت مسیح سخن می‌گوید و او را کلام یا لوگوس خداوند خطاب می‌کند. در این‌جا دیگر مسیح گاهی پسر خدا و گاهی پیامبر و استاد نیست. او عقل و لوگوس ازلی خداوند است که برای نجات انسان متجسد شده است. دین مسیحی نیز جهانی می‌شود و مسیح، دیگر منجی قوم یهود نیست بلکه آمده است تا بشریت را از گناه رهایی بخشد. پادشاهی یا ملکوت الهی انجیل‌های همدید نیز در این انجیل جای خود را به حیات جاویدان می‌دهد. همان‌طور که گفته شد این انجیل اواخر قرن اول یا اوایل قرن دوم میلادی نوشته شده است.

رسالهٔ اعمال رسولان روایت گسترش مسیحیت پولوسی پس از عیسی مسیح است و در دههٔ شصت میلادی در شهر رم خاتمه می‌پذیرد. این رساله بر نقش روح‌القدس در جوامع نخستین مسیحی و در بسط مسیحیت نیز تأکید دارد. سبک نگارش و مفاهیم کلامی رسالهٔ اعمال رسولان شبیه به انجیل لوقا است و بسیاری از مورخان معتقدند که نویسندهٔ این رساله همان نویسندهٔ انجیل لوقا است. حدس زده می‌شود که رسالهٔ اعمال رسولان حدود سال ۹۰ میلادی نوشته شده باشد.

اولین گروه مسیحیان که تاریخ به ما می‌شناساند، مسیحیان شهر اورشلیم‌اند که غالباً مسیح را دیده بودند و چند تن از حواریون مانند پطرس و یعقوب نیز در بین آن‌ها بودند. این‌ها یهودی‌هایی بودند که اعتقاد داشتند عیسی ناصری همان مسیح موعود یهودیان است. به نظر آن‌ها او مانند دیگر پیامبران بنی‌اسرائیل انسانی بود حامل وحی خداوند و با شریعت یهود برای نجات قوم یهود آمده بود. هرکس می‌خواست به آیین آن‌ها درآید می‌بایست شریعت یهود و حرام و حلال و نجس و پاکی را در لباس و غذا و سایر امور زندگی رعایت کند.

در مقابل این تفسیر از مسیحیت، تفسیر پولوس قرار داشت که بپیش و نگرشی کاملاً متفاوت از دین براساس تفکر یونانی مآب ارائه کرد. سنت مسیحی ۱۴ نامه در کتاب عهد جدید به پولوس نسبت می‌دهد که نامه به عبرانیان اثبات شده است که از او نیست و بسیاری از مسیحیان نیز این امر را پذیرفته‌اند. عده‌ای از مورخان نامه به افسوسیان، نامه به کولوسی‌ان، اولین نامه به تیموتاؤس، دومین نامه به تیموتاؤس و نامه به تیتوس را از پولوس نمی‌دانند و در نتیجه انتساب آن‌ها را به او مورد شک قرار داده‌اند. همان‌طور که ذکر شد نامه‌های پولوس قدیمی‌ترین متون مسیحی است که در دست داریم. این نامه‌ها بین سال‌های ۴۹ یا ۵۰ تا ۶۰ میلادی نوشته شده‌اند.

تفسیری که پولوس از مسیحیت ارائه کرد، بنیان و اساس مسیحیت رسمی را از اواخر قرن دوم میلادی تشکیل داد و تا به امروز نیز پایدار است. پولوس متفکری یونانی مآب بود و به زبان یونانی سخن می‌گفت. او از حواریون عیسی مسیح نبود و هرگز او را ندیده بود. مدعی شد که در راه فلسطین به دمشق مسیح بر او ظاهر شد و او را به آیین خود خواند. پس از آن پولوس مبلغ مسیحیت به تفسیر خود شد. برداشت یونانی مآب او از آیین مسیحی در نقطه مقابل اعتقادات جامعه مسیحی اورشلیم بود. برخلاف عقاید آن‌ها از اولوهِیت مسیح دفاع کرد و شریعت را به عنوان عامل رستگاری رد کرد. او تحت تأثیر فلسفه‌های دینی عصر خویش، تفسیری عرفانی از آیین مسیح ارائه کرد و حقیقت آیین و

تعلیمات و اعمال عیسی مسیح را باطنی دانست. انسان را گناهکار و شریر پنداشت و جهان را فاسد؛ جهانی که نیروهای شیطانی بر آن حاکمیت داشتند. او معتقد بود که خداوند برای نجات انسان از گناه، پسر خود عیسی مسیح، را به زمین فرستاد. مسیح به دست نیروهای شیطانی به صلیب کشیده شد و با قربانی شدنش روی صلیب و ریختن خونش انسان نجات یافت. با ریخته شدن خون مسیح و با مرگش روی صلیب، انسان که با انجام گناه نخستین از خدا دور شده بود با او آشتی داده شد. برای پولوس ظهور مسیح آن طور که مسیحیان اورشلیم ابراز می کردند، فقط برای نجات یهودیان نبود، بلکه مسیحیت دینی جهانی است برای نجات بشریت از شر گناه. در تفسیر عرفانی پولوس از دین دیگر جایی برای شریعت که یهودیان و مسیحیان اورشلیم بر آن تأکید داشتند، نبود. او معتقد بود که با تجسد پسر خدا تمام آیین ها و سنن ظاهری دین یهود مثل ختنه کردن و حلال و حرام و نجس و پاکی منسوخ شده است و روح و ضمیر پاک و پسنندیده مومن او را از گناه رهایی می بخشد. شریعت تا قبل از تجسد مسیح پسر خدا برای برحذر داشتن انسان از گناه بیشتر لازم بود، ولی پس از آمدن مسیح پیروی کردن از شریعت در بند دنیا بودن است، زیرا شریعت راه و رسم زندگی در دنیا را می آموزد و این طریق از زندگی در گناه بودن است. به نظر پولوس زندگی در جهان و اعتقاد به ارزش های دنیوی در نتیجه گناه نخستین است، باید از جهان و ارزش های آن رست تا رستگار شد. با این که پولوس شریعت یهود را نفی می کرد، ولی مسیحیت را ادامه دین یهود می دانست و تورات را به عنوان کتاب مقدس قبول داشت. مسیح برای او همان منجی ای بود که پیامبران متأخر یهود از او سخن گفته بودند. پولوس ارزش های انسانی را نفی کرد و آن ها را دنیوی و فاسد دانست. به نظر او آدم با تکیه بر انسانیت خود و ارزش های وابسته به آن گناه کرد. پس انسان و جهان را باید تحقیر کرد و در خداوند غرق شد. استقلال انسان، شیطانی است. ارزش، وابستگی تام به خدا داشتن است. در فکر پولوس انسان بودن در مقابل خدا بودن است. هر که در انسان است در خدا نیست. در کتاب انجیل، پولوس و یوحنا بیشترین نقش را در نسبت دادن الوهیت به مسیح

دارند. پولوس او را پسر واقعی خدا و خالق جهان خواند. یوحنا نیز ضمن تأیید خالق بودن مسیح، او را عقل یا لوگوس ازلی خدا پنداشت و راه را برای بحث هم جوهری پدر و پسر در تثلیث در قرون بعد باز کرد.

پولوس به عنوان یک یهودی یونانی مآب، فلسفه و فرهنگ یونانی را به عنوان تفکر غالب تحصیل کرد و در چارچوب عقلانیتش به اندیشیدن پرداخت. اصولاً در عصر او، در فرهنگ یونانی مآب، تدریس فلسفه در نظام تعلیم و تربیت گنجانیده شده بود. لیکن نزد او دو نظر مختلف راجع به فلسفه و فکر یونانی می‌بینیم. به نظر می‌رسد که گاهی نظر خوش به فکر یونانی دارد و در کلیات، آن را تأیید می‌کند. مثلاً هنگامی که برای تبلیغ تفسیر خود از مسیحیت به آتن رفته بود و بر تپه کوچک سنگی به نام آریوباغ (Areopagus) در مقابل بزرگان و متفکران آتنی به سخنرانی پرداخت و آن‌ها را به آیین دعوت کرد، از مفاهیم فلسفی استفاده کرد و همانند فیلسوفان یونانی سخن گفت. در این جا نوع بیان و محتوای سخنانش شبیه آن چیزی بود که فیلسوفان افلاطونی و رواقی می‌گفتند. این سخنرانی زیاد موفقیت‌آمیز نبود و به جز دو تن دیگران او را^(۱) مسخره کردند و مجنونش نامیدند. پولوس در بعضی از نامه‌هایش نیز از مفاهیم فلسفی برای بیان عقاید خود استفاده کرد، چنانکه در نامه به رومیان (۱۹:۱-۲۱) نشانه‌هایی از برهان جهانشناختی را برای اثبات وجود خدا می‌توان یافت. اصولاً برای او شناخت خدا در نشانه‌ها و آثارش در این جهان ممکن است، این جهان آینه‌ای است برای شناخت الوهیت. یقین او به نظم در جهان و طبیعت و بین انسان‌ها نشانگر تأثیر قانونمندی فلسفه‌های یونانی بر ذهن اوست. ولی در مواقع دیگر در مقابل فکر و فلسفه یونان جبهه گرفت^(۲) و واکنش شدید نشان داد و آن را حکمت ظلمت و کفر نامید. به نظر می‌رسد که عدم موفقیت او در آریوباغ آتن بر رویگردانی او از فلسفه تأثیر بسزایی گذاشت. پس از این دوره، اعتقادات مسیحی را نوعی جنون خواند و در مقابل خرد یا حکمت یونانی قرار

۱. رجوع شود به اعمال رسولان ۳۴-۱۶: ۱۷.

۲. برای مثال بنگرید به نامه اول به قرنتیان ۱۷: ۱-۲۶.

داد و آن را برتر از هر حکمتی دانست: حکمت الهی در مقابل حکمت جهانی یا انسانی یونانیان. او بر جدایی حکمت الهی که همان حکمت مسیح است و حکمت انسانی یا دنیایی که فکر و علم یونانی است اصرار ورزید و آن‌ها را - به ترتیب - حکمت الهی و حکمت کفر نامید.^(۱) این دو نظر پولوس در قرون وسطی طرفداران بسیاری پیدا کرد و دو طریق را در کلام مسیحی شکل داد. عده‌ای با کمک فلسفه و فکر یونانی به شکل دادن اصول اعتقادات مسیحی به طریق فلسفی پرداختند و عده‌ای دیگر اگرچه تا حدودی از فکر یونانی تأثیر پذیرفته بودند، همیشه با ظن و تحقیر به آن نگرستند.

نامه به عبرانیان در خط فکری پولوس و انجیل یوحنا است و به خاطر همین نزدیکی فکری است که به پولوس نسبت داده شده بود. البته تأثیر افکار فیلون اسکندرانی نیز در آن مشهود است. در این نامه بر الوهیت مسیح تأکید شد، و او پسر خدا خوانده شده است که از تمام موجودات، حتی فرشتگان و پیامبران برتر است. او خالق آسمان‌ها و زمین و فناپذیر است. نویسنده این نامه برتری مفاهیم و ارزش‌های مسیحی را بر مفاهیم و ارزش‌های یهودی گوشزد می‌کند. مسیح و قربانی شدن او را با هیچ یک از مبانی و وقایع و شخصیت‌های یهودی نمی‌توان مقایسه کرد و در بخشش گناهان هیچ قربانی‌ای نمی‌تواند با قربانی شدن او روی صلیب برابری کند. ولی در عین حال این نامه او را انسان هم دانسته است. انسانی که مورد وسوسه و تحت تأثیر عواطف قرار گرفت. او مانند دیگران گریه کرده و فریاد کشیده است. نویسنده نامه نامشخص است، ولی از محتوای نامه می‌توان حدس زد که یهودی یونانی مآبی بوده که مسیحی شده و فرهنگ یونانی و شریعت یهود را خوب می‌شناخته است. این نامه احتمالاً* اواخر قرن اول میلادی نوشته شده است.

مخاطبان نامه یعقوب دوازده قبیله یهود هستند. این نامه دارای محتوایی بسیار یهودی است و از عیسی مسیح فقط دو بار یاد می‌کند و از نجات انسان به

۱. رجوع شود به محمد ایلخانی، پولس، ارغنون شماره ۶/۵، بهار و تابستان ۱۳۷۴، صص

دست او ذکر نمی‌کند. این نامه شبیه به رسالات اخلاقی یهودی قرن اول میلادی است که نزد یهودیان یونانی مآب، مخصوصاً اسنی‌ها رواج داشته است. نویسنده در کنار ایمان، به شریعت و اعمال مذهبی اهمیت می‌دهد و نظریه‌اش در مقابل نظریه پولوس که شریعت را در مقابل ایمان می‌گذارد و آن را نفی می‌کند، قرار می‌گیرد. این نامه هم احتمالاً در اواخر قرن اول میلادی نوشته شده است.

در نامه اول پطرس انتظار آخرالزمان و امید به نجات و تقدس‌گرایی و تقوا موضوعات اصلی هستند. مخاطبان این نامه مسیحیان آسیای صغیرند. سنت مسیحی، آن را به پطرس حواری نسبت می‌دهد ولی بسیاری از مورخان این نظر را نپذیرفته‌اند.

نامه دوم پطرس مشاجره‌های قلمی علیه کسانی است که نظریه‌پردازان دروغین مسیحی خوانده شده‌اند. این نامه جدیدترین متن عهد جدید است و ثابت شده است که از پطرس حواری نیست و حدود نیمه قرن دوم میلادی به رشته تحریر درآمده است.

نامه یهودا نیز مشاجره قلمی و نقدی است علیه کسانی که به نظر نویسنده، بدعت‌گذار و نظریه‌پردازان دروغین مسیحی هستند. نویسنده نامه خود را یهودا برادر یعقوب، و به‌طور غیرمستقیم برادر عیسی مسیح معرفی می‌کند. البته تاریخ نوشته شدن این نامه که اواخر قرن اول یا اوایل قرن دوم میلادی است این ادعا را رد می‌کند.

نامه اول یوحنا از نظر محتوا و شکل شبیه به انجیل یوحنا است. موضوع اصلی در این نامه نقد کسانی است که تجسد و رنج مسیح را واقعی نمی‌دانستند و معتقد بودند که مسیح ظاهری انسانی به خود گرفت و واقعاً متجسد نشد. نویسنده حملاتی نیز به گنوسیسیان می‌کند. نامه دوم عشق به هم‌نوع و نقد کسانی را که بدعت‌گذار می‌خواند از نامه اول ادامه می‌دهد. نامه سوم شخصی است. سنت مسیحی نویسنده این نامه‌ها و نویسنده انجیل یوحنا را یک شخص می‌داند، ولی بسیاری از مورخان این نظر را نمی‌پذیرند. تاریخ نوشته شدن این

نامه‌ها را تا اوایل قرن دوم هم ذکر کرده‌اند.

نویسنده مکاشفه یوحنا مدعی است که وقایع آخرالزمان بر او وحی شده است. او رویارویی مسیح با ضد مسیح یا شیطان را به عنوان نیروهای خیر و شر در آخرالزمان شرح می‌دهد. شیطان شکست می‌خورد و مسیح با برگزیدگان و صالحان هزارسال در اورشلیم حکومت می‌کند. این رساله با داوری در آخرالزمان و آفرینش آسمان‌ها و زمین جدید و رؤیت اورشلیم آسمانی پایان می‌یابد. این رساله به دنبال مکاشفات آخرالزمانی یهودی نوشته شده است و ورود آن به مجموعه متون مقدس با اعتراض بسیاری از مسیحیان مواجه شد. تاریخ نگارش آن را تا سال ۱۳۰ میلادی هم ذکر کرده‌اند.

همزمان با نویسندگان کتاب عهد جدید، کسان دیگری هم رسالاتی در تبیین مسیحیت نوشتند که در ابتدا به عنوان متون مقدس مورد قبول جوامع مختلف مسیحی قرار گرفت. البته اکثر این رسالات را بعدها کلیسای مسیحی، بدعت‌گذار خواند. لیکن عده‌ای از این نویسندگان با این که رسالاتشان به عنوان متون مقدس در مجموعه رسمی کلیسا قرار نگرفت، از احترام خاصی برخوردار شدند و مسیحیان آن‌ها را به عنوان نسل پس از نویسندگان عهد جدید، که معاصر مسیح پنداشته می‌شدند، پدران رسول می‌خواندند.^(۱) این‌ها در اواخر قرن اول و نیمه اول قرن دوم میلادی می‌زیسته‌اند. پدران رسول با این که هم‌عصر با تعدادی از نویسندگان عهد جدیدند، ولی در مجموع متکلم‌تر از آن‌ها هستند و شروع به تفکر راجع به ایمان و اعتقادات مسیحی کرده‌اند. اولین جمع‌بندی اعتقادی را پس از پولوس نزد آن‌ها می‌یابیم. به نظر می‌رسد که از اوایل قرن دوم میلادی جوامع مسیحی از حالت روحانی و شور مذهبی اولیه خارج می‌شود و به نوعی ثبات فکری نزدیک می‌شود. عصر پیامبران و کسانی که مدعی دریافت وحی بودند در شرف اتمام بود. هر قدر که فاصله زمانی مسیحیان از مسیح بیشتر می‌شد، رهبران دینی دیگر نمی‌توانستند همانند نویسندگان انجیل، ادعا کنند که

۱. این گروه را به فرانسه Les pères apostoliques و به انگلیسی The Apostolic Fathers می‌نامند.

با او همراه بوده و او را دیده‌اند. با این که این رهبران برای خود نوعی الهام و روحانیتی خاص قائل بودند، نوشته‌هایشان در رتبه‌ای پایین‌تر از متون قرن اول در نظر گرفته شد. در جوامع مسیحی این دوره نظم و اصول اولیه سلسله مراتب به چشم می‌خورد و پدران رسول از کلیسا و رهبری آن سخن می‌گفتند. ولی موضوع اصلی رسالاتشان مسیح‌شناسی بود. یعنی درباره اندازه وجودی مسیح به تفکر پرداختند. پرسش‌های اساسی که برای متفکران این دوره مطرح می‌شد، برای مثال عبارت بودند از: مسیح کیست و جایگاه وجودی او چیست؟ آیا او الوهیت دارد؟ آیا پسر واقعی خداست؟ آیا انسانی مانند دیگران است و وحی دریافت کرده است؟ اگر هم پسر خدا خوانده شده است، شاید پسر واقعی او نباشد. شاید خدا او را به عنوان پسر خود قبول کرده است. پس آیا او به‌طور ذاتی پسر خداست؟ آیا می‌توان گفت که خدا او را به عنوان پسر خوانده قبول کرده است؟ اصلاً شاید او فرستاده خدای خیر است برای مقابله با خدای شر. جواب به این سؤالات انواع گرایش‌ها و بینش‌های دینی را در این قرن مشخص می‌کرد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از مسیحیت پایبند به اعتقادات یهودی، مسیحیت پولوسی و مسیحیت گنوسیسی.

نماینده مسیحیت نزدیک به دین یهود رساله شبان اثر هرماس (Hermas) است که در اوایل قرن دوم نوشته شد. هرماس همانند یهودیان بر توحید تأکید دارد. خدا واحد است و همه چیز را از عدم خلق کرده است. او مسیح را لوگوس خدا ندانست و معتقد بود که مسیح پسر واقعی خدا نیست. برای هرماس مسیح فردی بود که مأموریتی را که خداوند بر عهده او گذاشته بود به خوبی انجام داد. پس مستحق این بود که اعتلای مقام یابد و خداوند او را فرزند خویش خواند. یعنی او فرزندخوانده خداست. البته هرماس مانند بعضی از رسالات یهودی، بالا بردن اخلاق جامعه را نیز مدنظر قرار داد. مخصوصاً پس از آزار و شکنجه‌ای که مسیحیان در اواخر قرن اول میلادی دیده بودند، نیاز به اعتلای اخلاق و روحانیت نزد آن‌ها هویدا بود و بحث از گناه و توبه بحث روز شده بود.

کلمنس رومی، ایگناتیوس انطاکیه‌ای و بارناباس معروف‌ترین پدران رسول هستند که خط فکری پولوس را ادامه دادند.

کلمنس (Clemens) رومی سۆمین اسقف شهر رم بود؛ شهری که اولین اسقفش پطرس حواری معروف عیسی مسیح بود. از او نامه‌ای در دست است که در اواخر قرن اول میلادی به اجتماع مسیحیان شهر قرنیه برای رفع اختلافان نوشت و آن‌ها را دعوت به اتحاد کرد. در این نامه به غیر از ابراز الوهیت مسیح و راهنمایی روحانی انسان‌ها به دست روح القدس - که به دنبال پولوس قدیس ابراز کرد - موضوع جالب توجه آشنایی او با فلسفه یونان و استفاده از آن است. او مفاهیم فلسفه رواقی را برای بیان ارتباط بین خدا و عالم به کار برد. خداوند قدرت مطلق بر عالم دارد و او همان صانع است که اراده‌اش بر جهان حاکم است. یعنی برخلاف آنچه افلاطونیان میانه و گنوسی‌ها می‌پنداشتند، کلمنس معتقد بود که خدایی برتر از صانع وجود ندارد، خدای متعال همان است که خلق کرد. او خالق و ناظم آسمان‌ها و زمین است. بر عالم نظم و هماهنگی کاملی حاکم است و هیچ انحرافی در این نظم مشاهده نمی‌شود. آنچه در عالم است براساس تصمیم‌های غیرقابل درک خداوند اداره می‌شود.

ایگناتیوس (Ignatius) انطاکیه‌ای (اواخر قرن اول - نیمه اول قرن دوم میلادی) کلام پولوس را با انجیل یوحنا جمع کرد. او هم از نظم الهی سخن می‌گوید، ولیکن این نظم را به محدوده تاریخ می‌برد. در آراء ایگناتیوس نوعی فلسفه تاریخ مشاهده می‌کنیم. به این معنی که نزد او وقایع تاریخی بیهوده نیستند و تاریخ دارای معنی است و براساس نظم و سازمانی (oeconomia) که خداوند در آن قرار داده اتفاق افتاده است. براساس این نظم خداوند انسان و جهان را از شیطان، که حاکم بر آن‌هاست، نجات خواهد داد. دین یهود با پیامبرانش با پیش‌بینی ظهور عیسی مسیح، آدمیان را آماده این رهایی کرد و تنها مسیح است که آن‌ها را از شیطان، حاکم ظلمت، نجات می‌دهد. مسیح همان خداست که انسان شده است. خدا خود را به واسطه لوگوسش - که پسرش نیز هست - به انسان‌ها نمایانده است. مسیح روح و جسم است. الوهیت او از

خداست و جسمش از مریم عذرا. مسیح حیات است و در اتحاد با او هر کس می‌تواند به حیات ابدی دست یابد. او برتر از زمان و نادیدنی است که به عشق انسان دیدنی شد و در زمان آمد، زجر کشید و روی صلیب مرد تا انسان را نجات دهد. ایگناتیوس هم کسانی را که تجسد و زجر و مرگ مسیح را ظاهری می‌دانستند نقد می‌کند.

رساله مهم دیگری که در اوایل قرن دوم، کلام پولوس را دنبال می‌کرد، نامه بارناباس (Barnabas) است. در این نامه تفسیر یهودی از کتاب تورات مردود دانسته شده است و تفسیر رمزی و تمثیلی را مطرح می‌کند. باید از ظاهر کتاب و شریعت گذشت و تفسیری باطنی و روحانی از وقایع این کتاب و قوانین یهودی کرد. این رساله در مقابل اعتقادات یهودی است و مانند دیگر رساله‌های پولوسی از وجود قبلی قبل از خلقت مسیح و این که او فرزند واقعی خدا و خالق جهان است سخن می‌گوید.

مسیحیان نیز همچون دیگر ادیان یونانی مآب برداشت‌های گنوسیسی از دین داشتند و نظام‌های گنوسیسی تشکیل دادند که مهم‌ترین‌شان در قرن دوم میلادی ظهور کردند. معروف‌ترین گنوسیسی‌های مسیحی عبارت بودند از: بازیلیدوس (Basilidus)، والتینوس (Valentinus)، پتولمیوس (Ptolemeus)، هراکلیون (Heracleon)، باردسانس (Bardesanes)، کورپوکراتس (Corpocrates) و مرقیون (Marciones). در این‌جا به‌طور اجمال به بررسی اهم آراء مرقیون و والتینوس که مهم‌تر از دیگران بودند می‌پردازیم. البته نباید فراموش کنیم که در قرون بعد، مخصوصاً در قرون وسطی تفسیر مانوی از مسیحیت جای تفاسیر گنوسیسی دیگر را گرفت که با سرکوب شدید کلیسای کاتولیک مواجه شد.

مرقیون در سال ۱۴۰ میلادی به شهر رم رفت و به انتشار عقاید خود پرداخت. کلیسای این شهر در سال ۱۴۴ میلادی او را تکفیر کرد. او تنها گنوسیسی این قرن بود که برای خود جامعه یا کلیسایی مسیحی تشکیل داد و تنها به عنوان یک مکتب فکری باقی نماند. برای کلیسای خود اسقف و کشیش‌هایی در نظر گرفت و رواج افکار خود را میان عامه مردم مد نظر قرار داد،

چنانکه یوستینوس در اواسط این قرن از طرفداران بی‌شمار او در مناطق مختلف سخن می‌گوید. کلیسای مرقیون تا قرن پنجم، مخصوصاً در سوریه دوام آورد. کتاب او متضادین (Antitheses) نام داشت که در انتهای کتاب مقدسی که از انجیل لوقا و برخی از نامه‌های پولوس قدیس ایجاد کرده بود، برای توجیه انتخاب این متون به عنوان کتاب مقدس و عدم قبول کتاب تورات، آورده بود. مرقیون با ثنویت جهان‌شناختی‌ای که در پیش گرفت، مقابلهٔ پولوس با جهان‌بینی یهودی را به منتهای خود رساند تا جایی که هر یک از این دو دین را به منشاء و خدایی متفاوت نسبت داد. به نظر او دین یهود، خدا و تاریخی جدا از خدا و تاریخ مسیحیت دارد. تاریخ یهود پیشگویی ظهور مسیح و آماده‌سازی برای دین مسیحی نیست. او به دو منبع و اصل جدا برای این دو دین قائل بود: یکی زمینی و ستمگرانه، دیگری آسمانی و نیکو؛ یکی بر شریعت و عدالت تأکید داشت، دیگری بر ایمان و خیر.

برای او دو خدای متمایز از یکدیگر وجود دارند: خدای برتر و متعالی که خدای خیر، غریبه و ناشناختنی و پدر عیسی مسیح است و خدای سافل که خدای شناخته شده، ستمکار، صانع و خالق عالم و خدای یهود است. اگر خدای متعالی ناشناخته است برای این است که در خلقت دخالتی نداشته و نشانی در جهان از او در دست نیست تا او شناخته شود. فقط با ظهور عیسی مسیح است که بشریت به وجود او پی برد. خدای متعالی نیکو است در حالیکه خدای یهود عادل است و در عدالت خود ستمکار و انتقامجو نیز هست. بدین ترتیب مرقیون خیر را در مقابل عدالت می‌گذارد و عدالت را لزوماً نیکو نمی‌داند. نزد مرقیون واسطه‌های زیادی که در فلسفه‌های آن عصر و مخصوصاً نزد گنوسیسیان بین خدای خیر و متعالی و عالم مادی مشاهده می‌شد، وجود نداشت؛ زیرا خدای خیر خالق نبود که بین او و جهان ارتباط وجودی برقرار باشد. او فقط نجات‌دهنده است و تنها نقش اخروی در نظام هستی دارد.

مرقیون وجود کتاب تورات را به عنوان حقیقت نفی نکرد، بلکه معتقد بود که عالم و انسان همان‌طور که در این کتاب آمده است خلق شده‌اند. انسان در

جسم و روح خود متعلق به خدای سافل است، هیچ عنصر و جزیی از انسان برای جهان و خدای آن بیگانه نیست. البته خدای یهود جهان را از ماده خلق کرده است و ماده مظهر شر است و بدین ترتیب شر در خلقت وارد شد و آفرینش او کامل نیست. برای این که از خلقت ناقصش حمایت کند و مشکلات دیگری همچون گناه نخستین پیش نیاید، شریعت یهود را که در تورات آمده است، بر انسان‌ها حاکم کرد. رابطه او با انسان براساس شریعت است. با این که مرقیون روایت یهودی و خدای آن را صحیح می‌دانست، ولی آن را تمام حقیقت در نظر نگرفت. او معتقد بود که خدایی دیگر برتر از این خدا وجود دارد که حتی خدای یهود نیز از وجود او بی‌اطلاع بود. بدین ترتیب مرقیون وجود کتاب تورات را به عنوان یک متن مستند نفی نکرد، ولی معتقد بود که برای مسیحیان متن مقدس نیست. اگر تشابهاتی در روایات یهودی و مسیحی یافت می‌شود، برای این است که یهودیان مفاهیمی در انجیل مسیح وارد کردند و آن را تغییر دادند. او تضادهایی را در این کتاب و اعتقادات مسیحی مشاهده کرده بود و معتقد بود که برای این که وقایع کتاب تورات با اعتقادات مسیحی هماهنگ شود باید آن را تفسیر رمزی و تمثیلی کرد. برخلاف اکثر مسیحیان او مخالف تفسیر باطنی این کتاب بود و بر ظاهر روایات آن تکیه می‌کرد. وقایع ظاهری آن حقیقتند و خدای آن جهان آنچه را خلق کرده است در آن شرح داده است. سلطنت و جامعه مسیح یهودیان زمینی و دنیوی است و این منجی حتماً ظهور خواهد کرد. در حالیکه مسیح مسیحیان سلطنتی آسمانی را ارائه می‌کند.

خدای خیر رنج و حقارت بشریت را در این جهان مشاهده می‌کند و چون خیر محض است پسر خود را برای نجات انسان از این بدبختی بر روی زمین می‌فرستد. نجات، لطفی است که خدای متعال بدون هیچ چشمداشتی به انسان می‌کند. مسیح آدمیان را از جهان و خدای آن می‌رهاند تا فرزندان خدای خیر و بیگانه شوند و به ملکوت اعلی راه یابند. برخلاف دیگر مسیحیان مرقیون معتقد بود که مسیح به دنیا نیامد و طفولیت نیز نداشت، او به‌طور ناگهانی خود را نشان داد. به نظر مرقیون چون انسان هیچ رابطه‌ای با خدای متعال و خیر ندارد، علت

ریخته شدن خون مسیح بر روی صلیب - آن طور که دیگر مسیحیان باور داشتند - بخشش گناه، تطهیر ذات گنهکار انسان و یا آشتی دادن انسان با خدا نبود. خدای خیر انسان را از خدای سافل باز می‌خرد و قیمت آن خون مسیح بود که بر روی صلیب ریخته شد. برخلاف دیگر گنوسیسیان مرقیون معتقد است که رنج و محنت مسیح بر روی صلیب حقیقت داشت و عرفان را عامل نجات نمی‌دانست، بلکه، به دنبال پولوس، بر ایمان به عنوان طریق نجات تأکید می‌کرد. تا پایان جهان نجات یافتگان می‌بایست تا آن‌جا که ممکن است ارتباط خود را با این جهان که مظهر شر و آفرینش خدای سافل است کم کنند. می‌بایست از ازدواج خوداری کنند. زیرا هر عملی که به ادامهٔ عالم خدای سافل منتهی شود غیراخلاقی است، باید زهد در پیش گرفت و از هر چه رنگ دنیایی دارد چشم پوشید.

نظام گنوسیسی‌ای که والتینوس ارائه می‌کند برخلاف نظام مرقیون جهان‌شناسی منظمی دارد و چگونگی تکوین عالم را شرح می‌دهد و فلسفی است. والتینوس عالم الهی را ملأ اعلی (pleroma) می‌نامد. جایی است که موجودات الهی یا خدایان (aion) قرار دارند. عالم الهی کاملاً از جهان و صانعش جدا است. خالق عالم مادی جایی در ملأ اعلی ندارد. بین خدایان ملأ اعلی سلسله مراتب حاکم است و بالاتر، پایین‌تر را ایجاد می‌کند. در هر مرتبه‌ای تنها یک موجود الهی قرار ندارد، بلکه زوجی از آن‌ها است. اصل همه چیز و در ابتدا، «قبل از آغاز» یا «قبل از پدر» یا «گرداب» قرار دارد. او غیر قابل درک است. همراه او خدای مؤنث است به نام «فکر» یا «لطف» یا «سکوت». از این جفت، عقل (Nous) (مذکر) و حقیقت (مؤنث) صادر می‌شود. از زوج دوم کلمه (Logos) (مذکر) و حیات (مؤنث) بوجود می‌آید و از این دو، انسان (مذکر) و کلیسا (مؤنث) ایجاد می‌گردد. از کلمه و حیات ده موجود الهی و از انسان و کلیسا دوازده موجود الهی صادر می‌شوند و از این ۳۰ موجود الهی یا خدا ملأ اعلی تشکیل می‌گردد. آخرین موجود الهی مؤنث حکمت (Sophia) است.

حکمت، بیشتر از مرتبه خود خواست و کبر ورزید و خواست عظمت «قبل از پدر» و اصل همه چیز را بشناسد و این غیر قابل قبول بود. «مرز» که ناظم ملاً اعلی بود حکمت را تسلی داد. او را از این کار منصرف کرد و به او فهماند که اصل اول غیر قابل درک است. حکمت از میل مفرط و هوس شناختن «قبل از آغاز» باردار شد. از او موجودی بدون شکل و ظلمانی به دنیا آمد که از ملاً اعلی رانده شد. این موجود پس از خارج شدن از ملاً اعلی اصل خود را فراموش می‌کند و به خلق عالم مادی می‌پردازد. البته چون فرزند حکمت هم بود مقداری از نور الهی را در خود داشت. با قسمت ظلمانی خود عالم مادی و جسم انسان را خلق کرد و با نوری که از مادرش به ارث برده بود روح انسان را آفرید.

پس از چندی انسان در این جهان خود را غریبه می‌یابد و شروع به دلتنگی می‌کند. مسیح که یکی از موجودات الهی ملاً اعلی است به زمین می‌آید و انسان را با اصل خود آشنا می‌کند. انسانی که به اصل خود معرفت پیدا کرده دیگر از این جهان نیست و به اصل خود برمی‌گردد و به نوعی ملاً اعلی بازسازی می‌شود و همه چیز به نظم نخستین باز می‌گردد و دوباره سکون و آرامش حکم فرما می‌شود.

از همان ابتدا مسیحیان در تبلیغ آیین خود مشکل توضیح جهان‌بینی و اعتقادات مسیحی را برای یونانیان و دفاع از آن در مقابل حملات آن‌ها داشتند. مشاهده کردیم که بعضی از مفاهیم فلسفه یونانی در رسالات کتب عهد عتیق و عهد جدید وارد شده بود. ولی مسیحیت در جهان یونانی مآب به عنوان دینی نجات بخش ظاهر شد و مبلغان در ابتدا از بحث‌های نظری و فلسفی اجتناب می‌کردند. آن‌ها فقط ایمان به مسیح منجی الهی که انسان را از گناه نجات داده است، تبلیغ می‌کردند. ولی کم‌کم ارتباط بیشتر با محیط‌های مختلف دینی و فلسفی یونانی مآب به بحث‌های کلامی ضرورت بخشید. مسیحی شدن تعدادی از متفکران یونانی هم باعث نفوذ بیشتر فلسفه‌های یونانی در مسیحیت شد. ولی مسیحیت و فلسفه‌های یونانی از لحاظ منابع و روش کاملاً در دو حوزه متفاوت سیر می‌کردند. به این معنی که جهان‌بینی و آیین مسیحی صورت

تدوین شده‌ای مانند فلسفه‌های یونانی نداشت و در کتاب یا رسالاتی به صورت مرتب و مدون به تحریر درنیامده بود. تنها چند انجیل راجع به داستان زندگی و اعمال عیسی مسیح، و چند رساله وجود داشت که برای تبلیغ پیام مسیح و احیاناً در جواب مشکلات افراد یا جوامع تازه مسیحی شده به رشته تحریر درآمده بودند. این رسالات و اناجیل برای عامه مردم نوشته شده بودند و بیشتر، از کلمات ساده، رموز و استعارات استفاده می‌کردند و اندرزهایی برای بیداری روان آدمی می‌دادند. مردمی که عیسی و مبلغان اولیه مسیحی با آنان ارتباط داشتند بیشتر عامه مردم بودند که از سواد خواندن و نوشتن زیاد بهره‌ای نداشتند و با علوم و معارف یونانی آشنا نبودند.

اما از طرف دیگر در دنیای یونانی مآب نظام‌های فکری و فلسفی کاملاً منسجمی رواج داشت که بر مبنای استدلال و برهان پایه ریزی شده بود. البته تصویر جهان یونانی مآب را نباید زیاد ساده پنداشت، زیرا همان‌طور که قبلاً ذکر شد جریانات بی‌شمار مذهبی، عرفانی، فلسفی، ستاره‌شناسی و علوم خفیه با یکدیگر امتزاج یافته بودند و به ترکیبات گاه عجیبی رسیده بودند که بحث از آن‌ها در این مختصر نمی‌گنجد. در هر صورت مسیحیت به عنوان دینی که ادعای جهانی بودن را داشت، بسیاری از آراء یهودی را به عنوان بنیان‌های اعتقادی پذیرفته بود؛ آرائی که برای یک متفکر یونانی بسیار غریب بود. مسیحیان رواج اخلاق و بی‌اعتنایی به دنیا و ارزش‌های آن را یکی از اصول مهم خود قرار داده و روشی عرفانی برای زندگی برگزیده بودند و به ترویج آن می‌پرداختند. این نوع عقاید برای یونانیان تازگی نداشت، چون همان‌طور که ذکر کردیم مسیحیت نیز از این جهت در همان جریانات دینی یونانی مآب قرار داشت. ولی جمع این عقاید با اعتقادات یهودی ترکیب جدیدی را عرضه کرده بود که با نظر اخلاقیون یونانی مثل سنکا یا اپیکتتوس متفاوت بود. برای حکیم یونانی خودسازی و تکیه بر اراده خود برای خروج از این جهان و ارزش‌های آن کافی بود، در حالیکه مسیحیت، به دنبال دین یهود، امداد غیبی و دخالت مستقیم خداوند را در این سیر درونی مطرح کرد. بدون امداد غیبی نجاتی در کار نخواهد بود. دخالت

خداوند در سرنوشت انسان نتیجه تعریفی بود که مسیحیت از انسان داشت که با تعریف یونانی متفاوت بود. مسیحیت از دین یهود غایت و اشرف مخلوقات بودن انسان را به ارث برد و آن را به جهان یونانی عرضه کرد. مسیحیان ابراز می‌داشتند که انسان مانند دیگر موجودات و در کنار آن‌ها نیست که فعل او تنها به شناخت اشیاء محدود گردد. انسان تافته‌ای جدا بافته است که جهان برای او خلق شده است. او مستقل از این جهان و ارزش‌های آن است و هرچه خلق شده است برای اوست. این انسان دارای اراده‌ای آزاد است که قادر به تغییر جریان تاریخ است و مانند انسان یونانی در جبر علل و معلولات گرفتار نیست. مسیحیت به پیروی از دین یهود خطی بودن و یکبار اتفاق افتادن جهان و تاریخ را عرضه داشت. به معنی دیگر مسیحیت برداشتی تاریخی از نظم جهان را به دنیای یونانی عرضه کرد. جهان در یک نقطه از عدم به وجود آمده است و هر چه تا به حال گذشته یا در آینده اتفاق می‌افتد، براساس یک برنامه و سازمان از پیش تعیین شده است که در آن انسان نقش اساسی را دارد. اوست که تصمیم می‌گیرد و سرنوشت خود را رقم می‌زند.

متفکران نخستین مسیحی طرفدار سنت پولوسی - یوحناپی خود را با دو جهان‌بینی متفاوت روبرو می‌دیدند. از یک طرف دین یهود بود که مسیحیت خود را دنباله آن می‌دانست و ختم آن را با ظهور منجی اعلام کرده بود و از طرف دیگر دنیای یونانی مآب که مسیحیان آن را دنیای شرک در نظر می‌گرفتند و ارزش‌های آن را در تضاد با ارزش‌های مسیحی قرار می‌دادند. مسیحیان با یهودیان تضاد بنیانی نداشتند فقط می‌بایست استقلال خود را از آن‌ها اعلام می‌کردند و با براهین کلامی علل تولد دینی جدید را توضیح می‌دادند. مشکل اساسی، دنیای یونانی مآب بود که با عقل‌گرایی و نظام‌های عظیم فلسفی در مقابلشان بود. از همان ابتدا پولوس، که تا حدی توجه به عقل را روا می‌دانست، حکمت مسیحی و حکمت یونانی را در مقابل یکدیگر قرار داد. اولی را حکمت الهی نامید و دومی را حکمت شرک. حکمت الهی به ایمان وابسته است و ذات فاسد انسان را با کمک لطف و رحمت خداوند نجات می‌دهد. در حالیکه

حکمت شرک حکمت انسانی است که با عقل سخن می‌گوید و فقط قوانین طبیعت را می‌شناسد. باید حکمت شرک تحقیر شود؛ وحی الهی برای نجات کافی است.

اما در تاریخ فکر مسیحی این دو حکمت بدون ارتباط باقی نماندند. کسانی پیدا شدند که ضرورت بهره‌گیری از حکمت یونانی را مطرح کردند. هر چه ارتباط با یونانیان بیشتر می‌شد، سؤالات جدیدی مطرح می‌گردید و می‌بایست به انتقادات آن‌ها نیز پاسخ داد. همان‌طور که دیدیم بسیاری از کتب مقدس مسیحی مفاهیم فلسفی یونانی را به کار برده بودند و راه برای استفاده بیشتر از آن بسته نبود. از طرف دیگر به دنبال متفکران یونانی مآب یهودی، مخصوصاً، فیلون اسکندرانی، مسیحیان نیز ابراز کردند که گاهی می‌توان حقایقی، هر چند کوچک، در حکمت شرک، به خصوص نزد سقراط و افلاطون، پیدا کرد. اما این متفکران قبل از ظهور مسیح می‌زیستند و او را نمی‌شناختند. در این جا بود که نظریه فیلون مبنی بر این که برخی از متفکران یونانی مطالبی از وحی الهی به موسی را شناخته بودند، دوباره مطرح شد. بدین ترتیب روزه‌ای در کلام مسیحی به حکمت شرک باز شد و این حکمت دیگر صد درصد بد نبود. اکثر مسیحیان راه میانه‌ای را برگزیدند؛ یعنی به جای رد یا تأیید کامل حکمت یونان، حکمت مسیحی را برتر از آن دانستند و فلسفه یونان را به خدمت کلام مسیحی درآوردند. از این طریق سه کار عمده انجام دادند. انسان‌ها را برای دریافت ایمان مسیحی آماده می‌کردند، عقاید مسیحی را توضیح می‌دادند و از مسیحیت در مقابل انتقادات دیگران دفاع می‌کردند.

در قرن دوم میلادی نزد مسیحیانی که کلیسای رسمی مسیحیت پولوسی - یوحنایی را تشکیل دادند، دو گروه از دیگران متمایز بودند. عده‌ای خود را از اجتماعات یونانی - رومی کنار می‌کشیدند و از نشست و برخاست با آن‌ها اجتناب می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که یونانیان و رومیان کافر غرق در فسادند و باید فساد اخلاقی آن‌ها را افشا کرد. این افراد همراه با گنوسیسیان از پایه‌گذاران رهبانیت مسیحی شدند که در ابتدا انزوا را به عنوان راه حل قبول کردند و به‌طور

فردی زندگی‌ای زاهدانه و مرتاضانه در پیش گرفتند. عده‌ای دیگر نگاهی مثبت به جوامع غیر مسیحی داشتند و استفاده از فکر و فرهنگ یونانی را برای شکل دادن به کلام مسیحی روا دانستند. البته در بسیاری اوقات این استفاده ناآگاهانه صورت می‌گرفت و اگر هم آگاهانه بود همراه با توجیهات شرعی بود. این گروه را اولین فیلسوفان مسیحی باید دانست. عده‌ای از این گروه به پدران دفاع‌کننده (Apologists) معروفند. این‌ها رسالاتی برای دفاع از مسیحیت و توضیح آن برای دیگران، می‌نوشتند. معروف‌ترین این‌ها یوستینوس (Justinus) و ایرنیوس (Iraeneus) هستند.

یوستینوس در سال ۱۰۰ میلادی در شهر ناپلوز به دنیا آمد و در سال ۱۶۰ میلادی در شهر رم کشته شد. آثاری که از او باقی مانده، عبارت است از: دو دفاعیه (Apologia) که به منظور دفاع از مسیحیت و توضیح آن برای دو امپراتور رومی نوشت و رساله‌ای به نام گفتگو با تریفون (Tryphon). والدین او مسیحی نبودند ولی او به مسیحیت به عنوان کامل‌ترین فلسفه پیوست. یوستینوس برداشتی فلسفی از ایمان داشت. ایمان همان فلسفه است و با عقل دست یافتنی است. البته این عقل، عقل حسابگر نیست، بلکه عقلی است که با عالم الوهیت در ارتباط است. پس فلسفه برای او، همانند متفکران یونانی مآب معاصرش، حکمت است؛ یعنی راهنمای انسان در تمام مراحل و ابعاد زندگی به سوی الوهیت و وحدت با او. به نظر او فیلسوفان پارسا همیشه از عقل اطاعت می‌کنند؛ عقلی که به آن‌ها فرمان می‌دهد که حقیقت را دوست بدارند و به آن احترام بگذارند. برای یوستینوس غایت فلسفه مسیحیت است؛ مسیحیان صاحب حقیقتند و این در اخلاق و رفتارشان نیز مشهود است. فیلسوف راستین به درک حقیقت که همان مسیح است می‌رسد.

یوستینوس در جوانی برای درک حکمت به مطالعه فلسفه‌های یونانی پرداخت. رواقیان با این که در اخلاق مقام والایی داشتند، خداشناسی‌شان یوستینوس جوان را قانع نکرد. فلسفه مشایی هم برای او فلسفه کامل نبود؛ مخصوصاً هنگامی که یکی از مشائیان برای تعلیم فلسفه از او تقاضای حقوق

کرد. برای یوستینوس این عمل به هیچ وجه شایسته یک حکیم نبود. فیثاغوریان نیز بیشتر به علم موسیقی و هندسه و نجوم می پرداختند تا به خود فلسفه و آن را در کنار علوم دیگر قرار می دادند، در حالیکه برای یوستینوس فلسفه علمی در میان علوم دیگر نبود و بر آن‌ها برتری داشت. در این میان افلاطون برای او جذابیت دیگری داشت. البته او افلاطون را در تفسیر فلسفه افلاطونی میانه شناخت، یعنی افلاطون حکیم. به نظر او افلاطون در خداشناسی از دیگران پیشی گرفته بود و برای او یک مرشد روحانی بود. با این وجود به نظر یوستینوس هر فیلسوفی قسمتی از حقیقت را مشاهده کرده و حقیقت کامل همان عیسی مسیح است. او پنداشت که با گرویدن به آیین مسیح، به حکمت، یعنی آنچه سال‌ها در جستجویش بوده، دست یافته است؛ حکمتی که ریشه در کتاب عهد عتیق داشت و قبل از مسیح پیامبران بنی اسرائیل آن را - البته نه به طور کامل - ابراز می کردند تا این که با تجسد مسیح - لوگوس و عقل خداوند - خود حقیقت ظاهر شد.

اکنون جای این پرسش است که اگر مسیح حقیقت است و فقط با گرویدن به آیین اوست که می توان حقیقت را دریافت، چطور فیلسوفان یونانی توانستند به آن - هر چند به طور ناقص - دست یابند؟ این مطلب را یوستینوس به دو طریق توضیح می دهد. قبلاً ذکر کردیم که فیلون اسکندرانی باور داشت که سقراط و افلاطون به گنجینه حکمت کتاب تورات دست یافته و از موسی حکمت آموخته بودند. یوستینوس ضمن قبول این نظر با توسل به مقدمه انجیل یوحنا مدعی شد که یونانیان نیز همچون یهودیان لوگوس را درک کرده اند. در این انجیل آمده است که کلمه الله (لوگوس یا عقل خداوند) نور آدمیان است (۴:۱). برای یوستینوس این عبارت به این معنی است که اشراق عقل الهی به تمام انسان‌ها رسیده است و یهودی و غیریهودی توانسته اند پاره‌هایی از حکمت را کسب کنند. پس هر که براساس عقل زندگی کرده، از حکمت الهی بهره برده است و نزد غیریهودیان، بیش از همه سقراط و افلاطون و هراکلیتوس از آن کسب فیض کرده اند. پس می توان گفت که آن‌ها هم کم و بیش مسیح را می شناخته و

مسیحی بوده‌اند. در این جا یوستینوس نیم نگاهی به عقول بذری (logoi spermatikoi) رواقی دارد، که براساس آن بذر عقل، از عقل کل (Logos)، نزد همه موجودات عاقل پخش شده است. پس هر کس بهره‌ای از عقل الهی برده به درک حقیقت براساس قابلیت و استعداد ذاتی‌اش نایل شده است. البته چون یونانیان نتوانستند عقل کل را - که مسیح است - درک کنند بر علیه یکدیگر سخن گفتند. بدین‌سان نزد یوستینوس حکمت توحیدی با حکمت یونانی جمع می‌شود. با این که حقیقت یکی است و یک منشأ دارد و حکمتی که ما را به آن می‌رساند نیز یکی است، ولی مختص به یک قوم نیست و همه جا هست و هر کس قسمتی از آن را دریافته است. بدین ترتیب یوستینوس موافق با جریانی کلامی حاکم بر مسیحیت نبود که حقیقت را مختص مسیحیان می‌دانست و دیگران را در گمراهی کامل می‌پنداشت.

اما در هر صورت، یوستینوس مسیحی‌ای معتقد بود و با پیروی از پولوس برای مسیح الوهیت قائل شد و او را پسر یگانه خدا خواند. مسیح لوگوس و عقل خداست که از خدای پدر تولد یافت و خالق جهان است. او متجسد شد و بر روی صلیب مرد. رنج و محنت او و مرگش بر روی صلیب نجات را برای بشریت به ارمغان آورد. مسیح این دین را براساس اراده خدا برقرار کرد تا آدمیان را پاک و مطهر گرداند. یوستینوس بر اختیار انسان تأکید دارد و این اختیار را علت فلاح یا گمراهی می‌داند. گناه نخستین جای مهمی در نظام او ندارد. در هر صورت مسیحیت دینی جهانی است که باید پیام آن را به گوش همه رسانید. برای او کتاب مقدس که شامل تورات و چند متن مسیحی بود، حجت مطلق بود و به عنوان یک متفکر، مفسر آن بود و می‌پنداشت که در تفسیر آن نوعی الهام از خداوند دریافت کرده است. او در تورات به دنبال کشف نشانه‌هایی از مسیحیت و پیشگویی ظهور عیسی مسیح بود و برای پیدا کردن این نشانه‌ها از روش تفسیر باطنی و رمزی (allegoria) استفاده می‌کرد.

نظام جهان‌شناختی یوستینوس افلاطونی میانه است. نزد یوستینوس همانند نظام افلاطونی میانه فاصله بسیار بین خدای متعالی و عالم وجود دارد

که این فاصله با واسطه‌های بسیار پوشیده شده است که مهم‌ترین آن‌ها عقل (Logos) است. به نظر او خداوند بدون منشأ و نامولود و در نتیجه بدون نام است. نام‌هایی همچون پدر، خدا و خالق که برای او در نظر گرفته شده‌اند، نام‌های واقعی نیستند بلکه القابی‌اند که به خاطر اعمال خداوند به او داده شده است. مناسب‌ترین نام برای او پدر است، زیرا به عنوان خالق، او واقعاً پدر همه چیز است.

خدای پدر غیرقابل توصیف و ناشناختنی است و در حوزه برتر از آسمان است. او خدای تورات نیست که در مکان قرار می‌گیرد و قدم می‌زند. به نظر یوستینوس و بسیاری از متکلمان مسیحی یونانی مآب، یهوه همان لوگوس است که در بدن عیسی ناصری متجسد شد. خدای پدر با این که چشم و گوش ندارد همه موجودات را می‌شناسد و آن‌ها را مشاهده می‌کند. اما او چگونه با انسان‌ها سخن می‌گوید و قابل شناخت گشته است؟ فاصله انسان با خدا را لوگوس می‌پوشاند. او واسطه بین جهان و خداست. او که انسان را به خدا راهنمایی می‌کند، به عنوان نیرویی در خدا قرار داشت و قبل از خلقت از او صادر گشت و جهان را خلق کرد. برای شرح ارتباط وجودی خداوند با لوگوس یوستینوس از فلسفه رواقی نیز کمک می‌گیرد. همان‌طور که دیده می‌شود آتش بدون این که کمتر شود آتش دیگری را روشن می‌کند، و همان‌طور که کار از انسان صادر می‌شود بدون این که چیزی از او کم شود، به همین‌گونه هنگامی که لوگوس از جوهر الهی صادر می‌شود، چیزی از آن جوهر کم نمی‌شود. البته صدور لوگوس در خود خداوند است و فعلی بیرون از الوهیت نیست. نزد یوستینوس مقام وجودی لوگوس یا پسر از پدر پایین‌تر است. او گاهی پسر و روح القدس را یکی در نظر می‌گیرد.

ایرنئوس لیونی بین سال‌های ۱۶۰-۲۴۰ میلادی در آسیای صغیر - احتمالاً در شهر ازمیر - در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمد و برخلاف بسیاری از متفکران مسیحی همعصرش که به مسیحیت تغییر دین داده بودند، تربیتی مسیحی داشت. او خود را شاگرد باواسطه پدران رسول خواند و مدعی شد که

سنت حقیقی مسیحی را از آن‌ها دریافت کرده است. با این که ایرنئوس نیز از فلسفه یونان تأثیر پذیرفته بود، و لیکن توجه‌اش را معطوف به سنت نخستین مسیحی و مخصوصاً جهان‌بینی پولوس کرد و در مقابل کسانی که به مسیحیت به عنوان یک فلسفه نگاه می‌کردند، او به نوعی ادامه‌دهنده سنت پولوسی بود. بنابراین اگر یوستینوس مسیحیت را به عنوان یک فلسفه در نظر گرفت و در چارچوب حکمت یونانی مآب آن را فهمید، ایرنئوس بر خصوصیات و حیانی مسیحیت تأکید بیشتری کرد و ایمان مسیحی را از چارچوب فلسفی صرف خارج کرد و آن را در سنتی که به حواریون ختم می‌شد قرار داد. به عبارت دیگر او از بنیانگذاران اصلی اعتقادات رسمی مسیحیت است.

برخلاف یوستینوس که مخاطبان نوشته‌هایش غیر مسیحیان بودند، آثاری که از ایرنئوس باقی مانده است نشانگر آن است که او برای مسیحیان نوشته بود. ذهن او بیشتر مشغول به نظم ایمانی و عقلانی درون کلیسا بود تا بحث با غیر مسیحیان و تبلیغ این آیین برای آن‌ها. اگر او به نقد آیین گنوسی در مهم‌ترین اثرش کتاب در رد بدعت‌گذاران (Adversus haereses) می‌پردازد، این بحث را در درون جامعه مسیحی قرار می‌دهد؛ یعنی آن‌ها را به عنوان بدعت‌گذارانی می‌داند که بیش از حد از فلسفه یونان استفاده کرده‌اند. این کتاب در پنج مجلد است. جلد اول آن به توضیح عقاید گنوسیسیان می‌پردازد. جلد دوم در نقد این اعتقادات است و جلد سوم و چهارم و پنجم اعتقادات مسیحی را بیان می‌کند. به نظر او عرفان یا گنوسیس حقیقی شناخت تعلیمات رسولان و سنت کلیسا است. او از کسانی است که ایمان را در مقابل عرفان قرار می‌دهد. اصولاً او با مخالفان کلام رسمی کلیسا به طریق برهانی و فلسفی بحث نمی‌کرد. با رجوع به تاریخ دو قرنی عقاید مسیحی آن‌ها را کسانی می‌دانست که از سنت رسولان و حواریون دور شده‌اند و متهم به نواندیشی و تجدید نظرطلبی می‌کرد.

ایرنئوس با وجود تأکید بر سنت مسیحی از تأثیر اندیشه فلسفی یونانی به دور نماند و در بسیاری از مفاهیمی که عرضه داشت ردپای یونانی مآبی را می‌توان یافت. او در مقابل گنوسیسیان ثنوی اعلام می‌دارد که فقط یک خدا

وجود دارد که همان خدای تورات و انجیل است. اما خدای او همانند خدای افلاطونیان میانه غیر قابل درک و توصیف ناپذیر است و انسان هیچ شناختی از او ندارد. اگر ادراکی از او هست، به واسطه عشق است. در عشق است که او به ما نزدیک می شود. هموست که خالق جهان است. او با تأکید بر خالق بودن خداوند در مقابل نظریه گنوسیسیان قرار می گیرد که به وجود خالقی غیر از خدای متعال نیکو قائل بودند. خدا همه چیز را از عدم آفرید، یعنی آن طور که یونانیان و بعضی از گنوسیسیان تصور می کردند خدا برای آفرینش احتیاجی به ماده اولیه نداشت و جهان نیز ذاتاً شر و ظلمت نیست، چون خداوند خیر محض است، جهان ثمره خیر است و شری در آن نیست و غایت آن نیز نیکوست. مشیت الهی عالم را اداره می کند و نظم و اندازه به موجودات اعطا کرده است. همه چیز براساس نظم عقلانی است و چیزی براساس تصادف به وجود نیامده است.

خداوند انسان را به شکل و شبیه خود ساخت. انسان آزاد و مختار خلق شد. ولی از اختیارش به خوبی استفاده نکرد و مرتکب گناه نخستین شد. گناه اختیار انسان را کاهش داد ولی آن را از بین نبرد، زیرا برای نجات از ضروری بود. خداوند چون عشق محض است انسان را در گناه رها نکرد و جلال نخستینش را به او بازگردانید. عمل نجات در سه مرحله انجام گرفته و می گیرد: ۱. پیامبران بنی اسرائیل گناهکار بودن انسان را به او نمایانند. ۲. لوگوس خداوند متجسد شد و روی صلیب مرد. ۳. در آینده سلطنت الهی و حکمرانی خداوند تحقق خواهد یافت. پس عمل نجات را مسیح انجام می دهد. چگونگی نجات انسان را ایرتئوس با الهام از عقاید پولوس قدیس در نظریه ای که به اجمال یا خلاصه (recapitulation) انسانیت در مسیح معروف است، ارائه می کند. او ابراز می دارد که از ابتدا همه چیز در مسیح خلاصه شده است. خداوند نقشه نجات انسان را که با گناه آدم متوقف شده بود، احیا کرد و انسانیت را در مسیح تجدید و بازسازی می کند. مسیح دومین آدم است. همان طور که آدم موجب گناه و گمراهی انسان شد، آدمی دیگر باعث نجات او شده است. با تجسد مسیح انسانیت دوباره خلق می شود. این خلق روحانی است و انسانیت را در مسیح جمع می کند. انسانیت

در مسیح خلاصه می‌شود و تصویر خداوند را که در آدم از دست داده بود، در مسیح دوباره به دست آورده است. ایرنئوس همانند پولوس و والتینوس انسان را متشکل از سه قسمت می‌داند: جسم (physis)، نفس (psyché) و روح (pneuma, nous). روح عالی‌ترین قسمت است و کمال انسان در آن است. روح همان روح خداوند است که در انسان دمیده شده است و انسان کامل همیشه نظر به قسم سوّم دارد و نه به قسم دوّم، یعنی نفس. البته مجموع این سه بخش انسان را می‌سازد و شبیه و صورت خداوند است. نجات‌دهنده انسان روح اوست. نفس اگر توجه به روح کند به تعالی می‌رسد و اگر به جسم روی آورد به گناه و بدبختی می‌افتد.

○

شهر اسکندریه که طی چند قرن مرکز فرهنگی دنیای یونانی مآب بود، در قرن سوّم میلادی روزهای اوج خود را می‌گذرانید و مهم‌ترین مرکز فکر مسیحی بود. افکار و مذاهب مختلف در کنار یکدیگر با صلح به حیات خود ادامه می‌دادند و تبادل آرا نیز بینشان صورت می‌گرفت. چنانکه مسیحیان در مدارس فیلسوفان یونانی حاضر می‌شدند و به کسب علم و حکمت می‌پرداختند. در این شهر طرفداران فلسفه‌های یونان فراوان بودند. ادیان شرقی و مصری و رومی نیز رواج خاصی داشتند. یهودیان نیز که غالباً سنت کلامی فیلون اسکندرانی را نگه داشته بودند برای خود مدارس داشتند. تاریخ، حضور فرق مختلف گنوسی را نیز در این شهر نشان داده است، چنانکه در قرن دوّم میلادی والتینوس و بازیلیدئوس و مرقیون چندی در این شهر اقامت گزیدند. مسیحیان هم اجتماع خاص خود را داشتند و به نظر می‌رسد که در اواخر قرن دوّم صاحب مدرسه نیز بوده‌اند. کلمنس (Clemens) اسکندرانی (حدود ۱۵۰ - حدود ۲۱۵) و اوریگنس (Origenes) (حدود ۱۸۵ - پس از ۲۵۴) دو متفکر بزرگ مسیحی یونانی زبان قرن سوّم میلادی در این شهر ظهور کردند.

کلمنس همانند یوستینوس فیلسوفی یونانی بود که به مسیحیت تغییر دین

داد. برای یافتن استادی قابل قبول مسافرت بسیار کرد تا این‌که پانتنائوس (Pantenaus) را در اسکندریه یافت و نزد او تعلیم کرد. از آثار مهمی که از او باقی مانده است یکی کتاب برانگیزاننده (Protreptikos) است که به دنبال دفاعیه‌های پدران مدافع نوشته است. در آن از مسیحیت دفاع، و یونانیان را به پیوستن به آن دعوت می‌کند. مربی (Pedagogue) کتابی است در اخلاق عملی. مسیح مربی اعلا است و آداب و سنن را تعلیم می‌دهد. جُنگ (Stromates) مجموعه‌ای است از رسالات با موضوعات مختلف که کلمنس در آن از مسیحیت به‌طور فلسفی دفاع کرده است.

تفسیر کلمنس از مسیحیت، فلسفی و گنوسیسی است. البته او بین فلسفه و گنوسیسی تفاوت عمده‌ای قائل نمی‌شد. او به عنوان یک فیلسوف یونانی مسیحیتی را برگزید که گرایش‌های فلسفه دینی عصرش را داشت: فلسفه‌ای با گرایش عرفانی. به نظر او در تاریخ دو جریان اندیشه یونان و دین یهود وجود داشتند که مسیحیت در انتها و غایت آن‌هاست. به این معنی که فلسفه به عنوان یک نظام معرفتی در کنار دین قرار داشته و خداوند دین را جایگزین فلسفه نکرده است. فلسفه و کتاب مقدس در مقابل یکدیگر نیستند؛ حتی می‌توان گفت که هر دو یک سنتند که یک حقیقت را جستجو می‌کنند، حقیقتی که به‌طور کامل با تجسد لوگوس الهی عینیت یافت. بدین ترتیب به نظر کلمنس خداوند به نوعی حقیقت را به همه انسان‌ها عرضه کرده است: به قوم یهود با پیامبران و وحی، و به یونانیان با فلاسفه و خرد. پس اگر یهودیان از دین به مسیحیت آمدند فیلسوفان از فلسفه به آن گرویدند. یهودیان با وحی آماده دریافت نجات مسیحی شدند و یونانیان با عقل. پس اگر یونانیان فاقد وحی به طریق یهودی بودند با عقل و خرد خویش حقیقت را درک می‌کردند و با گرویدن به مسیحیت با فلسفه به معنی عمیق آن دست یافتند و از آن در مقابل کفار دفاع کردند. البته اگر یونانیان به شناخت نسبی حقیقت رسیده بودند برای این بود که به نوعی با خداوند در ارتباط بودند.

او هم مانند یوستینوس از اشراق عقل الهی برای تمام انسان‌ها سخن

می‌گوید و این که بزرگان فکر یونانی مثل سقراط و افلاطون کتاب مقدس را شناخته و از آن بهره‌مند گشته بودند. کلمنس فلسفه را به صورت حکمت نگاه می‌کند، حکمتی که نقطهٔ اوجش در مسیحیت است. فلسفه به معنای حکمت دنیوی و انسانی‌ای که پولوس قدیس آن را طرد کرده بود نیست. البته اگر فلسفه را به معنی علوم طبیعی و عقلی در نظر بگیریم، انسان را برای دریافت حکمت حقیقی آماده می‌کند و نباید در این علوم مانند هندسه یا ریاضیات توقف کرد. خود این علوم غایت نیستند. بلکه هدف، درک حقیقت کل یعنی عیسی مسیح، لوگوس الهی است. به این معنی که نزد کلمنس بر خلاف نظر پولوس فلسفه، علم الهی است. البته این نظر مانع از این نیست که کلمنس جزم‌گرایی را محکوم نکند. او با طریق مخصوص خود در تفسیر متون معتقد است که هیچ کتابی تمام حقیقت را تعلیم نمی‌دهد و اصولاً "معرفت حقیقی فردی است و با یک رابطهٔ فردی به دست می‌آید. پس باید در کنار کتاب مقدس مراد و شیخی برگزید و تحت راهنمایی او سلوک کرد و به سوی حقیقت رفت. مراد، فردی مقدس است و از خداوند الهام می‌گیرد و حقیقت را برای مرید قابل رؤیت می‌کند و طریق عشق ورزیدن را به او می‌آموزد. در بالاترین مرحله عارف دیگر احتیاجی به راهنما و مراد ندارد و لوگوس، او را با خدا متحد می‌کند. او با این که در این جهان زندگی می‌کند با این جهان نیست. او آزاد است و تحت هیچ اجباری نیست و اراده‌اش در ارادهٔ خدا غرق شده است. حیات او در جهان نوعی نماز و دعا است و در اتحاد با الوهیت است. او انسان کامل است که آئینهٔ کامل و زندهٔ مسیح است.

مشاهده می‌کنیم که برخلاف یوستینوس حکمت مسیحی نزد کلمنس گرایش‌های شدید گنوسیسی دارد. او می‌خواهد گنوسیسی یا عرفان واقعی را در مقابل عرفان ثنوی بیان کند. عرفانی که در آن ثنویت جهان‌شناختی وجود نداشته باشد. او می‌خواهد عرفان را به سنت رسمی کلیسا نزدیک کند و انحصار آن را از دست ثنویان که آن‌ها را بدعت گذار می‌نامد درآورد. گنوسیسی واقعی مسیحی‌ای است که براساس عشق و معرفت با خداوند متحد می‌شود.

گنوسیسی بودن بالاترین درجه کمال شخص است که در مسیحیت متبلور می شود. البته او همراه گنوسیسی ایمان را نیز مطرح می کند. گنوسیسی مرحله ای است برتر از ایمان ساده.

ابتدا باید ایمان داشت. ایمان فضیلتی ابتدایی و عام است و هر مسیحی به دست می یابد؛ زیرا بنیان و اساس ایمان بر تعالیم مسیح و حواریون قرار دارد که در کتاب انجیل حفظ شده است. کلمنس نیز سخن از سنت کلیسا می گوید و معتقد است که کلیسا تعالیم مسیح و حواریون را نگهداری کرده است. عرفان بر ایمان تکیه می کند. یعنی ایمان مبنایی می شود که عرفان بر آن قرار می گیرد. البته میانشان هماهنگی و وحدت برقرار است، زیرا منشأ هر دو آن ها وحی است که لوگوس الهی با تجسد خود آن را ابراز کرده است. موضوعی واحد نیز دارند که اسرار خداوند است. گذر از ایمان به عرفان به دو طریق صورت می گیرد: اولین طریق تجسس و تتبع عقلانی است. در این جا روش تفسیری کلمنس کارکرد خود را نشان می دهد. چون این تفحص عقلانی، تفسیر روحانی کتاب مقدس است. کلمنس روش تفسیر رمزی و تمثیلی را برای درک حقایق کتاب مقدس به کار برد و معتقد بود که کتاب مقدس دو معنی ظاهری و باطنی دارد. معنی ظاهری برای عوام است و معنی باطنی برای درک حقایق پنهان در ظاهر کتاب؛ این نوع تفسیر مختص خواص است. تفسیر عرفانی - نظری متون مقدس همراه با توسعه ایمان است. در این نوع تفسیر کلمنس از فلسفه یونان استفاده بسیار می برد. فلسفه محتوای ایمان را گسترش و توضیح می دهد و بینه و دلیل آن است. با فلسفه انسان به عمق ایمان پی می برد. باید از عقل و فلسفه استفاده کرد چون خداوند عقل را به ایمان پیوند داده است. مقایسه اصول جزمی عقاید مختلف به ما طریق جستجوی حقیقت را نشان می دهد و این عمل فقط با فلسفه میسر است. باید خاطر نشان کرد که در این جا کلمنس عرفان را به طریقی کلامی - فلسفی توضیح می دهد.

طریق دیگر برای کسب عرفان، افعال اخلاقی و کسب فضایل است. انسانی که می خواهد قابلیت معرفت خداوند را داشته باشد و تصویری از او باشد، باید

از فرامین الهی اطاعت کند و خود را از هوس‌ها، بدی‌ها و شرور پاک گرداند. سرانجام و هدف یک زندگی با فضیلت و زاهدانه عرفان است. البته کلمنس معتقد است که ایمان مسیحی در اجرای احکام نیست، بلکه امری درونی و اخلاقی است. آنچه انسان را در مذهب پایدار می‌کند عشق به خداوند و هم‌نوع است. بنابراین عارف باید شعایر مذهبی را، اگرچه شخصاً به آن‌ها احتیاجی ندارد، رعایت کند. یعنی باید با جامعه مسیحی هماهنگی داشته باشد و جدای از آن‌ها به حیات روحانی خود ادامه ندهد.

با این که کلمنس به عنوان یک متفکر قرن سوم میلادی اندیشه‌ای همراه با جریانات گنوسی بود و سعی در تبیین گنوسیس یا عرفان رسمی برای کلیسا داشت، ولی در جهان‌شناسی از گنوسیس ثنوی فاصله می‌گیرد و اعلام می‌دارد که خداوند به عنوان خیر مطلق خالق و منشأ مخلوقات است. همچنین در مقابل گنوسیسان مسیحی از تمامیت کتاب مقدس و هماهنگی کتاب عهد عتیق و عهد جدید دفاع کرد و ظهور عیسی را دنباله وحی ابلاغ شده به پیامبران بنی اسرائیل دانست.

اوریگنس حدود سال ۱۸۵ میلادی در مصر و در خانواده‌ای مسیحی متولد شد. پدرش استاد الهیات و علوم دینی بود و در اسکندریه شاگردانی داشت و در سال ۲۰۲ میلادی به خاطر پایبندی‌اش به اعتقادات مسیحی شکنجه و کشته شد. اوریگنس راه پدر را دنبال کرد و به مطالعه عمیق علوم و فلسفه‌های رایج در عصرش پرداخت. چندی شاگرد کلمنس بود و از محضر آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas)، استاد افلوپین نیز استفاده کرد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که با افلوپین هم‌درس بوده است. به خاطر مشکلاتی که با اسقف شهرش داشت در سال ۲۳۱ میلادی اسکندریه را ترک کرد و مدرسه‌ای را در شهر اسکندریه قیصریه ایجاد کرد. وی پس از تحمل شکنجه‌های بسیار به دست رومیان پس از سال ۲۵۴ میلادی فوت کرد. بسیاری از مورخان عقیده دارند که او بزرگ‌ترین متفکر مسیحی قرون اولیه میلادی است

و نظام کلامی - فلسفی منسجمی ارائه کرده و هیچ‌یک از آباء کلیسا به عمق و وسعت جمع‌بندی او در مسائل نظری نرسیدند. اما در طول تاریخ مورد بی‌مهری متولیان دین مسیحی قرار گرفت؛ چنانکه کتبش سانسور شد. او رسالات بسیاری نوشت که تنها بخشی از آن‌ها باقی مانده است. معروف‌ترین آن‌ها کتاب دربارهٔ اصول (Peri Archon یا De principiis) است. مخاطبان این کتاب مسیحیان و غیرمسیحیانند و اوریگنس در نظر داشت که اصول اعتقادات مسیحی را در چارچوبی فلسفی توضیح دهد. اصل یونانی این کتاب از بین رفته و فقط ترجمهٔ لاتینی روفینوس (Ruffinus) با تعدیلاتی برای نزدیک کردن آن به کلام رسمی کلیسا باقی مانده است. کتاب در رد سلسوس (Contra Celsum) را برای دفاع از مسیحیت و جواب به انتقادات سلسوس بر علیه مسیحیت در قرن دوم میلادی نوشت. از دیگر رسالات مهمی که از او باقی مانده است می‌توان از تفسیرش بر انجیل یوحنا نام برد.

او بین حقیقت فلسفی و دینی تفاوت چندانی قائل نبود و رساله‌ای نیز دربارهٔ ارتباط و تطبیق این دو نوشت که در تاریخ ناپدید شده است. ولی با این وجود به عنوان یک مسیحی به حقیقت مطلق بودن وحی مسیحی اعتقاد داشت؛ چنانکه نسخه‌ای از کتاب مقدس را در شش ستون (Hexaples) تهیه کرد. در یک ستون عبری را بدون اعراب نوشت. ستون بعدی را به طرز تلفظ آن به یونانی اختصاص داد و در چهار ستون بعدی چهار ترجمهٔ یونانی از آن را قرار داد. این متن از بین رفته و فقط نقل قول‌هایی از آن باقی مانده است.

به نظر اوریگنس وحی نقطهٔ حرکت تأملات نظری است و معتقد بود که وحی در کتاب مقدس عینیت یافته است. پس برای او حجت، کتاب مقدس بود و آن را پایه و منشأ هر نوع اندیشه و نظام مابعدالطبیعی و اخلاقی می‌دانست. البته ظاهر متن تمام معنای آن نیست؛ باید از آن گذشت و به باطن و معنی مخفی آن دست یافت. به نظر او کتاب مقدس دریایی است از اسرار که باید آن را کشف کرد و شناخت. اوریگنس از رواج دهندگان تفسیر رمزی و تمثیلی بین مسیحیان بود و چند اثرش را به تبیین آن اختصاص داد و به تفسیر کتاب مقدس

در حال و هوایی عرفانی و در چارچوب عقاید یونانی مآب پرداخت. به نظر او سه معنی برای کتاب مقدس می‌توان در نظر گرفت: معنی ظاهری یا تاریخی که متعلق به حوزه جسم (physis) است، معنی عرفانی که تعلق به نفس (psyche) دارد و معنی حکمی که متعلق به روح (pneuma) است. اورینگنس گاهی اوقات معنی دوم و سوم را معنی باطنی تعریف می‌کند و توجهی به معنی ظاهری یا تاریخی متن ندارد. به نظر او در نظر گرفتن معنی ظاهری بی‌محتوا و حماقت‌آمیز و غیراخلاقی است. مخصوصاً روایت خلقت که در آن خداوند به شکل انسان به تصویر کشیده شده و اعمالش نیز یادآور اعمال انسان است و همچنین اخلاق رایج در کتاب تورات که اگر به ظاهر آن نظر کنیم اخلاق یونانی - رومی از آن برتر خواهد بود. او تفسیر تمثیلی را برگزید تا محتوای کتاب مقدس را قابل فهم، و از آن در مقابل بدعت‌گذاران و گنوسیسیان دفاع کند. البته او نیز مانند کلمنس تنها راه نجات انسان را دریافت گنوسیس یا معرفت کامل حقیقت الهی می‌دانست. این نجات را مسیح با تجسد خویش و با فرستادن پیام، شعائر مذهبی و انسان‌های کامل آماده کرده است. ولی نفس نیز باید آن را بخواهد؛ باید تصمیم بگیرد و به آن عمل کند. در این جا با تأکید بر اراده انسان در نجات خود، او از ایده آل گنوسیسیان فاصله گرفت و به فکر یهودی که اراده انسان را در مقام نخست می‌گذاشت نزدیک شد.

تقسیم سه گانه معنی کتاب مقدس در رابطه با تقسیم معرفت انسان‌ها بر سه نوع است. آدمیانی هستند که فقط بهره از ایمان دارند، این‌ها مؤمنان ساده‌اند. اقلیتی بهره از عرفان دارند و عده‌ای خاص نیز به حکمت دست می‌یابند. بدین ترتیب انسان‌هایی وجود دارند که در مرحله جسم باقی می‌مانند و معنی ظاهری کتاب مقدس را درک می‌کنند. عده‌ای به مرحله نفس می‌رسند و معنی عرفانی آن را درمی‌یابند و کسانی هم دریافت‌های روح را درک می‌کنند و به معنی حکمت‌آمیز و روحانی آن دست می‌یابند. این دسته اخیر سایه سعادت جاویدان را که منظر آن‌هاست رؤیت می‌کنند. همان‌طور که قبلاً گفته شد این تقسیم‌بندی نزد پولوس قدیس و والتینوس گنوسیسی نیز یافت می‌شود.

در خداشناسی، اوریگنس مانند اکثر اندیشمندان مسیحی همعصرش به فلسفه افلاطونی میانه‌گرایی داشت و سلسله مراتب وجود را در عالم الهی و خارج از آن حقیقتی مسیحی و فلسفی می‌دانست. خداوند، متعالی و غیرقابل توصیف و بسیط است. او واحد محض و منشأ همه چیز است. اما برخلاف فیلسوفان یونانی او را یک شخص در نظر می‌گرفت. خداوند در لوگوس خویش قابل شناختن شد و عالم را خلق کرد. لوگوس یا خدای پسر از ازل با او همراه بوده و سرمدی است. با این که لوگوس را همذات (homoousios) خدای پدر خواند، ولی او را در مرحله‌ای پایین‌تر از او قرار داد. زیرا لوگوس معلول است و پدر، علت. لوگوس به عنوان عقل الهی محل مُثُل است و کثرت عالم خلقت از او صادر می‌شود، در حالیکه پدر واحد و بسیط صرف است. پس از این‌دو روح‌القدس است و بدین ترتیب تثلیث الهی شکل گرفته است.

جهان، قدیم زمانی و خلقت امری ازلی است؛ چون اگر خداوند در مرحله‌ای بعد خلق می‌کرد، یعنی این که تصمیم به خلقت گرفته است و این به معنای تغییر در ذات خداوند است. از این گذشته به نظر می‌رسد که مرحله‌ای بوده که خداوند خلق نکرده است، که در نتیجه تبدیل به شخصی بیکار می‌شود. اریگنس یادآوری می‌کند که تصور این مفاهیم درباره‌ی خداوند دور از شأن اوست. پس خلقت امری ازلی است و در زمان و با زمان نبوده است. این امر باعث انتقاد شدید متکلمان رسمی کلیسا از اوریگنس شد. ولی برخلاف آراء متفکران یونانی، او خلقت را امری آزاد از طرف خداوند می‌دانست و معتقد بود که در امر آفرینش هیچ ضرورتی حاکم نبوده است؛ نظریه‌ای خلاف آنچه همدرس او افلوپین ابراز کرد.

خلقت از طریق لوگوس صورت گرفته است. لوگوس مجموعه‌ای از عقول را خلق می‌کند که از لحاظ وجودی متساویند و در یک ردیف قرار دارند و سلسله مراتبی بینشان نیست. این عقول مختار آفریده شدند و به واسطه‌ی اختیار خود توانایی انجام شر را داشتند. عده‌ای از آن‌ها وابستگی خود را به خداوند حفظ کردند و عده‌ای نیز مرتکب گناه شدند و از مقام خود سقوط کرده و از

خداوند دور شدند. درجه سقوط این عقول یا ارواح و یا درجه وفاداریشان به الوهیت ایجاد سلسله مراتب کرد، چنانکه پایین‌ترینشان با ماده متحد شدند. جهان مادی به خاطر گناه آن‌ها خلق شده است و هر چه این ارواح از فلکی به فلک پایین‌تر سقوط کنند و از خدا دورتر شوند او را بیشتر فراموش می‌کنند، تا آن‌جا که ارواحی که به جهان مادی سقوط کردند جاهل به خداوند و تبدیل به ارواح سرد شدند. اورینگنس نزدیکی به خداوند و دوری از او را با گرما و سرمای روحانی مشخص می‌کند. ارواح نزدیک به الوهیت گرمند و ارواح دور از او سرد. بدین ترتیب دو مرحله در خلقت وجود دارد: خلقت ازلی که خلقت ارواح یا عقول است و خلقت مادی که همراه با سقوط ارواح در جسم است. اصولاً خداوند جهان مادی را خلق کرده است تا ارواح سقوط بیشتری نکنند و این جهان مقدمه است برای رستگاری آن‌ها. اورینگنس در روایت خلقت در دو نکته به گنوسیسیان نزدیک می‌شود. اولین نکته این است که خلقت جهان مادی ثمره گناه است. همانند گنوسیسیان برای او نیز موجود یا موجودات گناهکار غیر مایند و با اراده خود مرتکب گناه شده‌اند. دوم این‌که خلقت عالم مادی برای نجات ارواح در بند ماده است. به همین جهت بازسازی عالم ایده‌آل است که به واسطه غفلت و گناه موجوداتش از هم گسیخته شده است. لکن باید این نکته را در نظر داشت که جهان‌شناسی اورینگنس ثنوی نیست، به این معنی که هر دو مرحله خلقت از خداوند است و نیکویی اوست که موجب وجود یافتن موجودات چه مادی و چه روحانی شده است. مشیت خداوند یکتا که منشأ تمام موجودات است بر جهان حاکم است و نه چنانکه گنوسیسیان تصور می‌کردند، اراده‌ی خدایی دیگر بر عالم مادی حکمفرماست. ماده نیز شر محض نیست. درست است که نزد اورینگنس ماده دورترین موجود از الوهیت است و کمترین بهره را از وجود الهی دارد و گاهی نیز ظلمت و ارزش‌های آن شیطانی و گناه‌آلود خوانده شده است، ولی در عین حال نباید فراموش کرد که ماده از سقوط بیشتر ارواح آسمانی جلوگیری کرد و ابزاری شد برای بازگشت دوباره آن‌ها به جایگاه نخستینشان.

ارواح در ابتدا برای این خلق نشده بودند که در بدن و در جهان مادی زندگی کنند. آن‌ها به اراده خود گناه کردند و دچار مصیبت زندگی در عالم مادی شدند. باید آن‌ها را از این جهان که مطابق مقام وجودیشان نیست نجات داد. با این که ارواح خود موجب سقوطشان شده بودند، خداوند چون خیر و عشق محض است وسایل نجات آن‌ها را مهیا کرد. البته در طریق نجات، اراده خود ارواح نیز نقش مهمی دارند. آن‌ها باید بخواهند تا رستگار شوند. عمل نجات را لوگوس خالق انجام می‌دهد. اوست که با مأموریتی که خدای پدر به او محول کرده است، متجسد شد و با یک روح انسانی متحد گشت و چندی میان انسان‌ها زندگی کرد و روی صلیب قربانی شد. اورینگنس برخلاف نظر رسمی کلیسا قربانی شدن مسیح را روی صلیب نجات مستقیم از گناه نمی‌داند. او معتقد بود که پس از گناه، ارواح جهان و روح انسان تحت حاکمیت شیطان درآمد و مسیح با خون خود روح انسان را از شیطان باز خریده است. این سخن نظریه مرقیون گنوسی را به یاد می‌آورد که مسیح، انسان را از یهوه خدای کتاب عهد عتیق که خالق جهان است نجات داده است. بدین ترتیب ارواح به جایگاه نخستینشان باز می‌گردند. نزد اورینگنس بهشت و جهنم مادی جایی ندارد. خلقت جهان تا آنجا تکرار می‌شود که بیشتر ارواح نجات یابند و به نظر می‌رسد که مسیح نیز باید چندین بار متجسد شود و بر صلیب رود. البته اقلیتی نیز به عذاب ابدی دچار خواهند شد. تکرار خلقت و جهان از نظر اورینگنس، به نوعی یادآور نظریه تکرار جهان رواقیون^۲ است. در تفکر سنتی مسیحی سخنی از تکرار خلقت گفته نمی‌شود. جهان برای یکبار خلق شده است و تاریخ نیز یکبار اتفاق می‌افتد. البته اورینگنس جبر رواقی را به هیچ وجه نمی‌پذیرد. به نظر او انسان به عنوان روحی که در بند جسم است آزاد و مختار است و براساس این اختیار است که سقوط می‌کند. انسان مسئول اعمالی است که انجام می‌دهد. چیزهای خوب و بد بر اراده‌اش تأثیر می‌گذارند، ولی در انتها این خود انسان است که تصمیم خواهد گرفت. پس اگر اختیار علت گناه و سقوط انسان بود، شرط اصلی رستگارش هم هست.

در مورد منشأ روح، اوریگنس با دو نظر یونانی و مسیحی روبرو بود. هنگامی که ارواح را ذواتی خلق شده قبل از وجود یافتن عالم مادی در نظر گرفت که گناه هیچ یک از آن‌ها ربطی به دیگری ندارد، راه یونانیان را پیمود. اما از طرف دیگر مفهوم گناه نخستین که از طریق آدم به تمام انسان‌ها رسیده است و این که در کتاب مقدس خلقت روح پس از خلقت بدن آورده شده است، قابل جمع با نظریه یونانی نیست. اوریگنس از این تعارض آگاه بود و ابراز داشت که چون حواریون و متولیان کلیسا هیچ یک از این دو نظریه را به طور رسمی انتخاب نکردند، پس اشکالی در استفاده از آن‌ها و مخصوصاً نظر یونانی وجود ندارد.

○

در اوایل قرن چهارم، قسطنطین امپراتور رومی مسیحی شد و در نتیجه آزار و شکنجه مسیحیان تا حد زیادی رو به کاستی نهاد. مسیحیان صاحب اعتبار حقوقی در امپراطوری روم شدند و در اواخر این قرن مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراطوری روم شناخته شد. شاید مهم‌ترین بحث کلامی در این قرن شکل‌گیری نظریه تثلیث در دو شورای عمومی نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی که به همت و رهبری امپراتور قسطنطین تازه مسیحی تشکیل شد، و شورای عمومی قسطنطنیه در سال ۳۸۱ میلادی بود. در دهه دوم این قرن آریوس دوباره نظریه انسان بودن عیسی مسیح را طرح کرد و ابراز داشت که او پسر واقعی خدا نیست. به نظر او مسیح انسانی بود که حتی می‌توانست گناه کند. شورای نیقیه ضمن محکوم کردن آریوس و طرفدارانش همجوهری خدای پدر و پسر را اعلام کرد و در دومین شورای عمومی که در قسطنطنیه تشکیل شد، همجوهری روح القدس با پدر و پسر ابراز گشت.^(۱)

متفکران یونانی زبان مهم این قرن آتانازیوس (Athanasius)، و سه متفکر مرتبط با حوزه کلامی شهر کاپادوکیه یعنی بازیلوئس (Basilus) قیصریه‌ای،

۱. رجوع شود به محمد ابلخانی، تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه، معارف، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۷۴، صص ۷۳-۱۰۰.

گریگوریوس (Gregorius) نازیانزوسی و گریگوریوس نیسایی^(۱) بودند. در این قرن کاپادوکیه تبدیل به مهم‌ترین مرکز برای اندیشهٔ کلامی مسیحی به زبان یونانی شد و از این حیث اسکندریه را پشت سر گذارد. اهمیت آتانازیوس بیشتر مربوط به نقد آراء آریوس در تثلیث و دفاعش از قطعنامهٔ شورای نیقیه بود.

○

بازیلوس (۳۳۰-۳۷۹) شناخت خوبی از نظریه‌های فلسفی رایج در عصرش در رابطه با ساختار و بنیان جهان داشت. ولی هنگامی که به موعظه‌هایش دربارهٔ خلقت عالم در شش روز نظر انداخته شود مشاهده می‌شود که از آراء فلاسفه با تحقیر یاد می‌کند. او بر تمامیت حقیقت و حیانی تأکید داشت. در مقابل افلوپین و اوریگنس از ارادهٔ آزاد خداوند در خلقت و رد ضرورت سخن گفت و معتقد بود که جهان ابتدای زمانی داشته است. در مقابل ثنویان با رد شر جهان‌شناختی، آن را اخلاقی در نظر گرفت و در ارادهٔ انسان قرار داد.

○

معروف‌ترین اثر گریگوریوس نازیانزوسی (۳۳۰-۳۹۰) خطابه‌های کلامی اوست که در آن ضمن نقد آراء آریوس از قطعنامهٔ شورای نیقیه دفاع کرد. اصولاً بزرگترین انتقاد او به آریوس این بود که به عقل‌گرایی فلاسفهٔ یونانی روی آورده است. او به فلسفهٔ یونان به عنوان فلسفهٔ شرک حمله کرد، ولی گاهی نیز سخن از فایدهٔ فلسفه برای تبیین عقاید دینی گفت. در یکی از خطابه‌هایش اظهار داشته است که از فرهنگ غیرمسیحی آنچه جستجوی حقیقت و اندیشهٔ دربارهٔ حقیقت در آن است گرفته‌ایم و آنچه راهنمایی به طرف شیاطین و به خطاست کنار گذاشته‌ایم. به نظر او حکمتی که فقط بر عقل بنا شده باشد، نادرست است. گریگوریوس می‌خواست صورت و شکل فلسفهٔ یونان را برگیرد و محتوا را از مسیحیت پر کند.

۱. خداشناسی و نظریهٔ تثلیث این سه متفکر در فصل مربوط به تثلیث مورد بحث قرار گرفته است.

هر موجود عاقل اشتیاق به خداوند و علت نخستین دارد. خداوند غیر قابل درک است و فقط در حال وحدت با او و رسیدن به عالم مُثُل است که می توان او را درک کرد. در آن صورت انسان الهی می شود و می تواند خدا را دربر گیرد. خداوند در ذات و احکامش غیر قابل درک است و نمی توان نامی برای او در نظر گرفت. مناسب ترین نام برای او «آن است که هست» است. در این جا گریگوریوس اشاره دارد به جمله ۱۴، بخش سیزدهم سفر خروج که یهوه در جواب پرسش موسی که از او پرسیده بود: تو کیستی؟ جواب داد که: من آنم که هستم. اوگوستینوس قدیس و توماس آکوینی نیز بعدها با نقل این عبارت خدا را وجود مطلق در نظر گرفتند. در هر صورت به نظر گریگوریوس انسان خدا را فقط به واسطه اعمال و آثارش مشاهده می کند.

برای گریگوریوس نیسایی ایقان ایمان برتر از شناخت علمی و عقلانی است، ولی از عقل می توان برای سازمان دادن وحی و شناخت خداوند و صفاتش بهره برد. البته گرایش او بیشتر به الهیات سلبی یا تنزیهی بود و معتقد بود که ذات خداوند برتر از مقولات است و مخلوقات نسبت به او عدم هستند. برای شناخت حقیقی خداوند باید طریق عرفان را برگزید. عرفان در ابتدا یک نور است که شروع به ظاهر شدن می کند. هر چه انسان بیشتر به خدا نزدیک می شود، می فهمد که خداوند ناشناختنی است. هنگامی که نفس ظواهر را به کنار می زند، به آنچه عقل گمان می کند که می شناسد می رسد، بیشتر به درون می رود تا این که به ناشناختنی می رسد و در آن جا به مشاهده خدا می پردازد. لیکن شناخت حقیقی خداوند غیر ممکن است. زیرا او برتر از تمام اندیشه هاست و به وسیله تاریکی از همه چیز جدا شده است. خداوند تاریکی محض است و درک خداوند عدم درک اوست. در این جا منظور گریگوریوس نیسایی این نیست که خداوند ظلمت به معنی گنوسیسی است و یا این که خدایی غیر از این خدا وجود دارد که نور و وجود است. خداوند تاریکی است برای فهم بشر. او همانند تاریکی برای بشر غیر قابل فهم و دست نیافتنی است.

انسان با این که شناختی واقعی از خداوند ندارد، ولی در هر صورت

تصویری از خداوند است. او غایت و سلطان خلقت و امتزاجی از لاهوت و ناسوت است. هدف انسان بازگشت به خداوند است و با تزکیه نفس تصویر خدا را در خود که به علت گناه نخستین بد شکل شده بود پاکیزه می‌گرداند. منابع فلسفی گریگوریوس به‌طور عمده افلاطونیان میانه، نوافلاطونیان، فیلون، کلمنس اسکندرانی و اوریگنس است. از مهم‌ترین آثارش می‌توان از: درباره نفس، درباره خالق و درباره خلقت انسان نام برد.

○

ادبیات کلامی مسیحی لاتینی زبان قدمتی کمتر از ادبیات کلامی مسیحی یونانی زبان دارد. شاید علت اصلی آن این است که متون انجیل به یونانی نوشته شد و نخستین تأملات کلامی به این زبان بود. دوره اوج کلام مسیحی به زبان لاتینی از قرن سوم میلادی شروع می‌شود و اولین متفکر بزرگ آن ترتولیانوس (Tertullianus) (۱۶۰-۲۴۰) بود. او اهل کارتاژ در شمال آفریقا بود. در سی سالگی به مسیحیت پیوست و پس از چند سال لباس روحانیت مسیحی را به تن کرد. او در تمام عمر خود با آنچه بدعت می‌نامید، مخصوصاً عقاید گنوسیسی مقابله کرد، و لیکن کلیسای کاتولیک خود او را هم بدعت‌گذار خواند. برای نجات ایمان مسیحی حتی با ورزش و بازی‌های مختلف، تئاتر و خدمت نظام مخالفت کرد و به انتقاد از رفتار زنان و حتی کشیشان پرداخت. ولی دشمن اصلی اعتقادات دینی را فلسفه می‌دانست. آتن را به عنوان محلی که فلسفه در آن‌جا نشأت گرفته در مقابل اورشلیم شهر دین یهود و ایمان مسیحی، و همچنین آکادمی محل تجمع فیلسوفان را در برابر کلیسا محل تجمع مسیحیان قرار داد. در مقابل گنوسیسیان که عرفان را عامل نجات در نظر می‌گرفتند، دینداری را در ایمان صرف می‌دانست؛ و به دین فلسفی و یا کاربرد فلسفه در دین نیز روی خوش نشان نداد. انتقاد از عقاید گنوسیسی را نقد آراء فلسفی می‌پنداشت. نظرش بر این بود که فلسفه علت بدعت‌گذاری در دین است، مخصوصاً نزد گنوسیسیان که از آن بهره بسیار برده‌اند. به اعتقاد او گنوسیسیان فلسفه را با اعتقادات مسیحی مخلوط کرده و اعتقادات التقاطی و خطای خود را شکل

داده‌اند. ترتولیانوس به دنبال اعتقادات و ایمان خالص بود. به نظر او همان‌طور که پیامبران ایمان مسیحی را تبلور بخشیدند و شیوخ مسیحیانند، فلاسفه علت بدعتند. همه فلاسفه در امر سرگردانی فکری سهیمند و هیچ استثنایی در کار نیست. حتی سقراط و افلاطون نیز عامل جهل و خطا هستند. فلاسفه‌ای که برای بسیاری از مسیحیان محترم بودند، از تیغ انتقادات و حتی ناسزاهای ترتولیانوس در امان نبودند. نزد او از نظریه لوگوس اشراقگر که به تمام عقول نور خرد اعطا می‌کند، خبری نیست. فیلسوفان حتی نتوانستند قسمت کمی از آنچه را مسیحیان به آن اعتقاد دارند، درک کنند. در حالیکه افلاطون در شناخت صانع و اثبات وجودش دچار مشکل بود، مؤمنان ساده مسیحی به وجود خدا اعتقاد یقینی دارند. اگر فلاسفه سخنانی را ابراز می‌کنند که شبیه است به آنچه مسیحیان می‌گویند، تصادف صرف است. زیرا با عقل نمی‌توان به حقایق دست یافت. ایمان امری غیرعقلانی و غیرقابل درک است و همین غیرقابل درک بودن، آن را از عقل یقینی تر کرده است. نزد ترتولیانوس حتی نمی‌توان از عقل برای توضیح و گسترش ایمان، آن‌طور که دیگر متفکران مسیحی می‌پنداشتند استفاده کرد. می‌توان به مرگ پسر خدا بر روی صلیب اعتقاد داشت چون نوعی جنون است و عقلانی نیست. رستاخیزش نیز یقیناً اتفاق افتاد و چون به نظر غیرممکن می‌آید قابل باور است. به این ترتیب تضادی را که پولوس قدیس بین فلسفه - به عنوان حکمت انسانی و دنیوی که خطا و دروغ است - و حکمت الهی - به عنوان حکمت راستین و حقیقت محض - قائل شده بود، در بالاترین درجه نزد ترتولیانوس مشاهده می‌کنیم.

جهت‌گیری ترتولیانوس در مقابله با فلسفه و اندیشه یونانی ما را به یاد سخنان تاتیانوس (Tatianus) از مسیحیان اهل سوریه در قرن دوم میلادی می‌اندازد. او فلسفه یونان را به جز خطا و فساد چیز دیگری نمی‌دانست. البته اذعان داشت که گاهی می‌توان حقایقی در آن یافت، که آن‌هم به خاطر بهره‌ای بوده است که این فیلسوفان از کتاب مقدس برده بودند. این دو فیلسوف یونانی و لاتینی زبان بالاترین گرایش ضدفلسفه را نزد مسیحیان قرون نخست میلادی

نشان دادند.

با وجود این که ترتولیانوس فلسفه را مورد انتقاد فراوان قرار می دهد، ولی هنگامی که بحث کلامی می کند ناخودآگاه به فلسفه روی می آورد و سخنانش رنگ رواقی به خود می گیرد. به نظر او همه چیز جسم است. اصولاً جوهر واقعی آن است که جسمانی باشد. دلیل این که روح با بدن متحد است این است که روح نیز جسم است. برای ترتولیانوس جسم بر دو نوع است که یکی از دیگری لطیف تر است. جسم لطیف همان روح و عقل است که در رأس آن خداست. البته خداوند لطیف ترین جسم است. او درخشان ترین جسم است و درخشش او را نادیدنی کرده است. ذات خداوند عقل است که همان خیر و واحد هم هست. چون خداوند عقل صرف است، نظام جهان نیز عقلانی است. او جهان را بر اساس عقل خلق کرد و نظم بخشید.

ترتولیانوس در مقابل نظریه افلاطونی آفرینش ارواح قبل از خلقت ابدان و فرود آمدنشان در بدن، صریحاً از انتقال روح از طریق والدین به فرزندان دفاع می کند و دلیل همه گیر بودن گناه نخستین را این می داند که روح گناهکار آدم، گناه را به فرزندانش که انسان هایتد انتقال داده است.

ماریوس ویکتورینوس (Marius Victorius) (۲۸۰-۳۶۳) در پنجاه و پنج سالگی مسیحی شد. او در ساختن زبان کلامی مسیحی نقش مهمی ایفا کرد و تأثیر بسیاری بر فیلسوفان قرون وسطی گذاشت. رسالات بسیاری در ترجمه و تفسیر متون فلسفی و منطقی، علم نحو لاتینی و علم خطابه داشت. قبل از این که مسیحی شود کتاب تاسوعات افلوپین را به زبان لاتین ترجمه کرد که امروزه اثری از این ترجمه در دست نیست. از ارسطو و فرفوریوس نیز ترجمه هایی داشت. رساله مهمش پس از مسیحی شدن در رد آریوس (Adversus Arium) است. در بحث با آریوسیان مهم ترین موضوعی که ذهن او را به خود مشغول کرد، بررسی ذات و وجود خداوند و ارتباط خدای پدر با خدای پسر یا لوگوس بود.

خداوند واحد، نامحدود، وصف ناپذیر و غیر قابل درک و بدون عقل، یعنی

برتر از عقل است. او برتر از همه چیز و حتی وجود است. او قبل از وجود است؛ و چون قبل از وجود است، پس علت وجود می‌باشد. ویکتورینوس در این جا از فلسفه‌های افلاطونی میانه و نوافلاطونی در مقابل نظر پارمنیدس تبعیت کرد. پس خدای پدر به عنوان علت وجود از وجود برتر است. اما این سخن بدان معنی نیست که او عدم یا لاوجود است، زیرا عدم، علت وجود نخواهد بود. ولی در هر صورت علت برتر است از معلول و خداوند به عنوان علت وجود، وجود برتر و به این معنی لاوجود است. البته خداوند لاوجود محض نیست، او لاوجودی است که به یک معنی وجود است. در این جا ویکتورینوس می‌خواهد جمع بین مسیحیت و فلسفه نوافلاطونی کند. در مسیحیت رسمی خداوند وجود است و دهنده وجود به دیگر موجودات. در حالیکه نزد افلوپین واحد برتر از وجود است. او در این جا از هر دو نظریه استفاده می‌کند. وجود در او مخفی بوده است، پس بدین ترتیب خداوند وجودی است که در وجود، متظاهر و متجلی شده است. لوگوس به عنوان وجود در لاوجود مخفی بود و از او صادر شد. در سفر خروج باب سوم جمله ۱۴ یهوه خود را به موسی به عنوان آن که هست معرفی می‌کند. ویکتورینوس معتقد است که در این جا لوگوس با موسی سخن گفته است و اوست که جوهر و وجود واقعی است.

تفسیر بر رؤیای سکپیون (In Somnium Scipionis) اثر ماکروبیوس (Macrobius) در اواخر قرن چهارم میلادی یکی از منابع افلاطونی و نوافلاطونی قرون وسطی است. فیلسوفان بعدی با بسیاری از مفاهیم و نکات ادبی و اساطیری از طریق آثار این نویسنده آشنا شدند. با در نظر گرفتن محتوای آثار ماکروبیوس، اکثر مورخان او را مسیحی می‌دانند، ولی اشاره مستقیمی دال بر این موضوع در آثار خود او یافته نشده است. به نظر می‌رسد که ماکروبیوس در جستجوی دینی عام بود که متشکل از مفاهیم و اعتقادات مسیحی و یونانی - رومی همراه با باورهای مصری بود. او فلسفه یونانی - رومی را همراه با اعتقادات مسیحی آورد و به‌طور اصولی مسیحیت را با فلسفه نوافلاطونی جمع

کرد. این روش در آن عصر کم و بیش رایج بود، چنانکه اوگوستینوس قدیس نیز به نوعی باورهای مسیحی را در چارچوبی نوافلاطونی عرضه کرد. ماکروبیوس نزد سیسرون، رؤیایی را منسوب به سکپیون یافت که مهم‌ترین مفهوم آن فناپذیری نفس بود. جسم فناپذیر است، ولی نفس باقی و ماندگار. نفس خدایی است که به جسم جان می‌بخشد و رابطه آن با جسم همانند رابطه خدا با جهان است. انفاس نیکوکاران و آن‌هایی که جان خود را برای میهن داده‌اند زندگی سعادت‌مندان‌ای پس از مرگ خواهند داشت و جزای نیکو از خداوند دریافت خواهند کرد.

در رأس همه چیز خیر قرار دارد که علت و منشأ تمام موجودات است. پس از آن عقل یا فکر (nous) است که محل مُثُل می‌باشد. عقل با روی کردن به خیر و توجه به آن همانند خیر است، ولی در عین حال با این توجه موجب صدور نفس عالم می‌شود. این هر سه اقنوم واحدند. وحدت در خیر بسیط کامل است و قبل از عدد. با این که فکر محل مُثُل است و نفس عالم محل انفاس، ولی هر یک از آن‌ها همچنین واحدند. ماکروبیوس همانند اوریگنس از سقوط نفوس در عالم مادی سخن می‌گوید. انفاس منشأ الهی دارند و عده‌ای از آن‌ها که درون نفس عالم‌اند، سقوط می‌کنند و به جهان مادی می‌افتند و با ماده متحد می‌شوند. این ارواح اصل و منشأ خود را فراموش می‌کنند و با نوعی تذکر که همان گنوسیسی یا عرفان است به اصل و منشأ خود آگاه می‌شوند و به عالم الهی باز می‌گردند.

کالسیدیوس (Chalcidius) در اواخر قرن چهارم و شاید اوایل قرن پنجم میلادی می‌زیسته و قسمت اعظم کتاب تیمائوس (53C - 17A) افلاطون را به زبان لاتین ترجمه و تفسیری افلاطونی میانه - نوافلاطونی کرد. برای کالسیدیوس سه اصل وجود دارد: خدا، مُثُل و ماده. او کوشش کرده است که سه اصل سرمدی تیمائوس، یعنی صانع، عالم مُثُل و ماده، را مسیحی کند. او همچون فیلسوفان افلاطونی میانه این سه اصل را جدای از یکدیگر نمی‌بیند. در ابتدا و برتر از همه متعالی‌ترین خدا (Summus Deus) قرار دارد. او خیر اعلی و

برتر از ذات و وجود است. همه چیز به او میل دارد و او را می‌جوید، در حالیکه او کمال محض است و به چیزی نیاز ندارد. از این خدا، خدای دیگری صادر می‌شود که یونانیان آن را فکر (nous) یا عقل می‌خوانند که عالم مثل نیز هست. پس از این عقل، عقل دوّمی است که همان نفس عالم افلاطونی است. منشأ پدر است، عقل اوّل ناظم عالم و مشیت خداوند است و نفس عالم با رسوخ در موجودات به آن‌ها حیات می‌بخشد. ماده اولیه کالسیدیوس خصوصیات ماده افلاطونی، ارسطویی و رواقی را دارد. البته کالسیدیوس به عنوان یک مسیحی نمی‌توانست بپذیرد که ماده قدیم ذاتی باشد. فقط ابراز می‌دارد که ماده قدیم زمانی است. ماده از دیدگاه او همانند ماده افلاطونی، بدون صورت و سازمان نیافته است. ماده ظرف صورت است و تصاویر عالم مثل را قبول می‌کند. به طریق ارسطویی ماده کالسیدیوس قوه محض است و فقط امکان بودن جسم یا نبودن آن است. او مانند رواقیون ماده را منفعل و کارپذیر و بدون حد در نظر می‌گیرد.

خداوند براساس طرح و نقشه‌ای که در عقل دارد و مشیت (Providentia) خوانده می‌شود جهان را خلق می‌کند. به دنبال فلاسفه افلاطونی میانه کالسیدیوس بین مشیت و تقدیر (fatum) تفاوت قائل است. مشیت همان عقل خداست که با او هم جوهر است، طرح و نقشه سرمدی موجودات است در عقل الهی. حکمت خداوند است که الگوی خلقت قرار گرفته شده است. تقدیر، قوانینی است که در طبیعت قرار دارد و بر مخلوقات حاکم است و آن‌ها را اداره می‌کند. جایگاهی که یک موجود در عالم دارد براساس تقدیر است. فرشتگان، دیوان و سایر موجودات براساس تقدیر عمل می‌کنند. تقدیر، ابزار خلقت خداوند و اداره جهان است. تقدیر تابع مشیت است و بر اساس آن شکل گرفته است.

به دنبال افلاطون و ارسطو، کالسیدیوس نیز وجود را صورت (forma) می‌نامد. دو نوع صورت وجود دارد: صورت اصلی و نامخلوق که صورت اوّل خوانده می‌شود و صورت مخلوق که تصویر صورت نخستین است و صورت

دوم نامیده می‌شود. براساس این دو نوع صورت دو نوع وجود بالفعل وجود دارد. اما از طرف دیگر سه نوع وجود را می‌توان یافت: مُثُل، مخلوقات و ماده. این تقسیم جدید است و براساس معرفت انسان به موجودات است. به این سه درجه وجود، سه درجه شناخت تعلق می‌گیرد. چون مُثُل عقلانی هستند و به وسیله عقل شناخته می‌شوند، موضوع علمند. مخلوقات محسوسند و موضوع عقیده یا گمان هستند و ماده چون نه معقول است و نه محسوس، انسان آن را نمی‌شناسد. فقط می‌تواند به واسطه نشانه‌هایی وجود آن را تأیید کند، بدون این‌که واقعاً آن را درک کند.

○

از لحاظ کلامی قرن پنجم را می‌توان قرن بحث‌های مسیح‌شناسی نامید که پس از قبول الوهیت کامل مسیح و بحث‌های راجع به تثلیث در تاریخ مسیحیت نمایان می‌شود. پرسش‌های اساسی، راجع به نقش الوهیت و جوهر انسانی در تجسد کلمه الله است. چگونه پسر خدا با جوهر لاهوتی خویش تجسد یافت و انسان شد؟ انسانیت او به چه اندازه بود؟ آیا او در تجسدش جوهر الهی خود را از دست داد؟ اگر جوهر الهی خود را نگه داشته است، پس جوهر انسانی او چه نقشی دارد؟ آیا عیسی ناصری از ابتدا پسر خدا بوده یا در غسل تعمید خود به دست یحیی معمدان جوهر الهی بر او فرود آمده است؟ سه پاسخ عمده در این دوره را می‌توان از دیگر پاسخ‌ها ممتاز کرد. نسطوریوس معتقد بود که در مسیح دو جوهر الهی وجود داشته است و هر جوهر یک شخص است؛ پس در او دو شخص بوده است. او به عنوان یک انسان از مریم عذرا زاده شد، بنابراین باکره مقدس را نمی‌توان مادر خدا نامید. اوتیکس (Eutyches) و دیگر مونوفیزیت‌ها معتقد بودند که در مسیح پس از تجسد نیز فقط جوهر الهی وجود داشته و جوهر انسانی جذب جوهر الهی گشته است. پس به نظر این‌ها مسیح یک جوهر دارد و یک شخص است. راست دینی کلیسایی از دو جوهر و یک شخص در مسیح دفاع کرد. به این معنی که در مسیح جوهر الهی، انسانیت یا جوهر انسانی را برگرفته است. مسیح، انسان خداست. در این برگرفتن، هر دو جوهر باقی

می‌ماند، ولی شخصیت یکی می‌گردد. در نتیجه مسیح یک شخص با دو جوهر الهی و انسانی است و مریم عذرا نیز مادر خداست.

بزرگترین متفکر و اندیشمند مسیحی قرون اولیه اوگوستینوس (Augustinus) (۳۵۴-۴۳۰) بود که از پایه‌گذاران سنت حاکم مسیحی غرب است. عقاید او در قرون وسطی در بسیاری از موارد داور تمایز بین سنت کلیسایی و بدعت بود و برخی از نظریاتش تا به امروز نیز در کلام مسیحی مطرح است. در سال ۳۵۴ میلادی در شهر تاگاست در الجزایر فعلی زاده شد. مادرش مسیحی بود و لیکن پدرش به دین رومیان باقی بود. بدین ترتیب از کودکی با اعتقادات مسیحی آشنایی داشت، ولی در دین پدر بود. در سال ۳۷۳ مانویت او را به خود جلب کرد. مخصوصاً جهان‌شناسی ثنوی این دین که به نظر اوگوستینوس جوان تبیین قابل قبولی از شر و منشأ آن می‌داد. پس از چندی از مانویان برید و به آیین شکاکون آکادمیای جدید پیوست. این مسلک هم او را اقناع نکرد و نوافلاطونی گردید و افلوپین را در ترجمه لاتینی ماریوس ویکتورینوس خواند. تا این که برای تدریس ادبیات لاتینی به شهر رم و از آنجا به میلان مسافرت کرد. در آنجا با تفسیر نوافلاطونی آمبروزیوس قدیس اسقف شهر میلان از کتاب مقدس آشناگشت که منجر به مسیحی شدن او در سال ۳۸۶ میلادی شد. در سال ۴۳۰ میلادی هنگامی که اسقف شهر هیپو (Hippo) در شمال آفریقا بود درگذشت.

از اوگوستینوس آثار بسیاری به جا مانده که تأثیر بسیار بر فکر قرون وسطی و حتی قرون بعد گذارد. رسالات مهم او عبارتند از: درباره ۸۳ سؤال مختلف (De diversis quaestionibus 83)، درباره اصول عقاید مسیحی (De doctrina christiana)، اعترافات (Confessiones)، درباره تثلیث (De Trinitate)، درباره معنی ادبی (ظاهری) سفر پیدایش (De Genesi ad litteram) و درباره شهر خدا (De civitate Dei).

اوگوستینوس سخت تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بود و نظام کلامی خود

را در ساختاری نوافلاطونی بیان کرد. البته از مفاهیم نوافلاطونی که با کلام رایج مسیحی غیرقابل جمع بود، دوری گزید.

درباره رابطه ایمان با عقل، اوگوستینوس با توجه به تجربه شخصی اش، ابراز می‌دارد که قبل از ایمان آوردن باید از عقل استفاده کرد. عقل انسان را برای دریافت ایمان آماده می‌کند. البته باید اشراق الهی باشد تا نور ایمان بر دل بتابد. پس از کسب ایمان باید دوباره از عقل برای توضیح و گسترش ایمان بهره برد. اوگوستینوس جمله معروفی دارد که بفهم تا ایمان بیاوری، ایمان بیاور تا بفهمی (Intellige ut credas, crede ut intelligas). رابطه عقل و ایمان و درجه‌ای از معرفت را که به واسطه هر یک می‌توان کسب کرد با علم (scientia) و حکمت (sapientia) توضیح داده می‌شود. نزد اوگوستینوس عقل دو مرحله از معرفت را می‌پیماید. در یک مرحله عام است و بدون ایمان. در این مرحله انسان به علم دست می‌یابد، چنانکه علم ریاضیات و طبیعیات نزد مسیحی و غیرمسیحی وجود دارد و یکی است. در مرحله‌ای برتر عقل اشراق الهی را با ایمان به مسیح دریافت می‌کند. در این مرحله که مختص به مسیحیان است، انسان به حکمت دست می‌یابد و عده‌ای خاص تا به آنجا پیش می‌روند که می‌توانند موجودات را در عالم مثل رؤیت کنند. به نظر می‌رسد که در اواخر عمرش در کتاب اعترافات مفهوم عقل نزد او تا حدی تغییر می‌کند و عقل را بیشتر در معنای اشراقی آن بکار می‌برد تا عقلی. از این جهت تعقل قبل از ایمان را رد می‌کند. به این معنی که عقل به هیچ وجه حقیقت را نشان نمی‌دهد.

هنگامی که اوگوستینوس از خداوند سخن می‌گوید او را وجود مطلق (ipsium esse) یا بودن صرف توصیف می‌کند. با پیروی از چارچوب تفکر افلاطونی او را تنها موجودی می‌داند که عنوان ذات (essentia) شایسته اوست. او تنها موجودی است که هست. چنانکه خداوند خود را در آیه ۱۴ باب سوم سفر خروج «آتم که هستم» (Ego sum qui sum) معرفی می‌کند. چیزی که تغییر می‌کند، حقیقتاً موجود نیست، زیرا تغییر یعنی چیزی دیگر شدن و در خود پایان وجود قبلی را داشتن است. بدین ترتیب موجود متغیر همیشه یک صورت

را ندارد. پس هر تغییری حاوی وجود و عدم است. موجودی که تغییر بر او راه می‌یابد ممکن نیست که علت وجودی خود باشد. باید موجودی مطلق و نامتغیر وجود داشته باشد که همیشه به یک صورت است و علت وجودی موجودات دیگر باشد.

اصول رسمی کلیسایی نظریهٔ آفرینش را اوگوستینوس به روشنی ابراز کرد و اگر فیلسوفان بعدی قرون وسطی از آن تخطی می‌کردند مورد مجازات واقع می‌شدند. به نظر او خلقت امری ارادی است و خداوند در آفرینش تابع هیچ ضرورتی -آن‌طور که نوافلاطونیان می‌گفتند- نیست. او خواست و خلق کرد. خلقت از عدم است و هیچ مادهٔ قدیمی موجود نبوده تا خداوند از آن خلق کند. اوگوستینوس خلقت از عدم (creatio ex nihilo) را امری مسیحی می‌دانست و آن را در مقابل خلقت از ماده (creatio ex materia) که به یونانیان نسبت می‌داد، می‌نهاد. خلقت در زمان و یا به عبارت بهتر با زمان است. نظریهٔ خلقت ازلی موجودات آن‌طور که اوریگنس ابراز کرده بود و یا بعدها یوهانس سکوتوس اریوگنا در قرن نهم میلادی گفت مورد قبول اوگوستینوس و کلیسای کاتولیک نبود. اوگوستینوس وحدت وجود را رد کرد و معتقد بود که خدا و موجودات دو جوهر کاملاً جدا هستند. جوهر خداوند متعالی و مطلق است در حالیکه موجودات جوهری مخلوق و متغیر دارند. خدا صور و مُثُل موجودات را از ازل و برای همیشه در خود داشته و دارد. این‌ها عقول ثابت و نامتغیرند که تشکیل عقل خداوند را می‌دهند. پس عالم مثل که همان کلمهٔ الهی است با خداوند همذات است و مخلوق نیست.

خداوند با سخن خود خلق کرد. او اراده کرد و با گفتنِ باش، موجودات خلق شدند. خدا عالم را یک‌بار و در یک لحظه خلق کرد. اگر کتاب مقدس سخن از شش روز خلقت می‌گوید، برای اذهانی است که خلقت در یک آن را نمی‌فهمند؛ باید متن را تفسیر رمزی کرد تا به باطن آن پی برد. در اولین جملهٔ کتاب مقدس آمده است: «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید». به نظر اوگوستینوس ابتدا (principium) در این‌جا همان کلمهٔ خداوند یا پسر است که با

اولین جمله انجیل یوحنا: «در ابتدا (in principio) کلمه بود» به یک معنی و هماهنگ است. منظور کتاب مقدس این است که خداوند در پسر یا لوگوس خلق می‌کند. آسمان در این جمله به معنی ماده روحانی است که ملائک از آن خلق شدند و منظور از زمین ماده‌ای است که اجسام از آن آفریده شدند. این دو نوع ماده بدون صورت و بی‌شکل بودند و خدا با صوری که در عقل خود داشت به آن‌ها صورت، شکل، اندازه و وزن داد و مخلوقات به وجود آمدند. مطلب جالب توجه در این‌جا این است که اوگوستینوس هم بدون تصور ماده نخستین نتوانست خلقت را توضیح دهد. البته با این تفاوت عمده که برای او برخلاف یونانیان ماده مخلوق است.

خلقت با زمان است. به این معنی که زمان با خلقت به وجود می‌آید و قبل از آفرینش زمانی وجود نداشته است. دلیل این امر آن است که زمان در برگیرنده تغییر است و فقط مخلوقاتند که تغییر می‌کنند، در حالیکه خدا همیشه به همان صورت باقی می‌ماند. پس زمان و خلقت با یکدیگر به وجود آمدند و قبل از خلقت زمان نبوده است.

اگر خلقت در یک آن و یک‌بار صورت گرفته است، و اگر همه چیز با هم و در یک لحظه آفریده شده است، پس این تغییرات در طبیعت و پیدایش موجودات جدید را چه طور می‌توان توضیح داد؟ اوگوستینوس می‌گوید که این تغییرات و کون و فسادها آفرینش جدید نیست، بلکه گسترش و بسط خلقت است. او در توضیح این مطلب از مفهوم عقول بذری (logoi spermatikoi) استفاده می‌کند. او معتقد بود که خداوند در ابتدا همه اجناس را آفرید و در هر جنس عقول بذری (rationes seminales) قرار داد. به این معنی که هر جنس به صورت بذری، افراد خود را در بر دارد. در هر زمان قسمتی از این عقول به صورت افراد جدید بوجود می‌آیند. سپس در طول زمان افراد جدید که به صورت بذری و بالقوه آفریده شده بودند، صورت وجودی می‌یابند و ظاهر می‌شوند.

اوگوستینوس در بحث مربوط به موضوع گناه، ذات گناهکار انسان، گناه مرکزی در دین، لطف (gratia) خداوند برای بخشش گناه و جبر و اختیار انسان،

سنت مسیحی را شکل خاصی داد. بسیاری از متفکران یونانی و رومی برای اراده انسان در نجات از گناه و فساد ارزش خاصی قائل بودند. به نظر آن‌ها انسان اگر اراده و خودسازی کند می‌تواند خود را از گناه برهاند. پس خیر و شر انسان در اختیار خودش است و جبر الهی یا طبیعی نقش تعیین‌کننده‌ای در این امر ندارد. البته رواقیان نخستین و میانه معتقد به وجود جبر علت و معلول در تمام زمینه‌ها و از جمله در انسان بودند که منتهی به نفی اختیار می‌گردید، ولی رواقیان متأخر این نظریه را تعدیل کردند.

پلاگیوس (Pelagius) راهب و متکلم مسیحی بریتانیایی در عکس‌العمل نسبت به سستی مسیحیان در اجرای اخلاقیات و دستورات دینی، نظریه آزادی کامل اراده را در کلام مسیحی بکار برد. در آن زمان بعضی از مسیحیان به دلیل ایمان یا تمایلات دنیوی اراده خداوند را در انجام امور بهانه قرار می‌دادند و عدم پابندی خود را به احکام مسیحی به خواست خداوند ربط می‌دادند. پلاگیوس بر نیروی طبیعی انسان تأکید کرد و ابراز داشت که اگر انسان بخواهد می‌تواند عمل نیک انجام دهد. او فضیلت انسانی، اراده آزاد و اختیار کامل انسان را مطرح کرد. لیکن این نظریه خطر حذف انتقال گناه نخستین را از آدم به دیگر انسان‌ها به همراه دارد و براساس آن دیگر نمی‌توان گناه را موروثی دانست و به دیگری نسبت داد. اوگوستینوس با مشاهده این که حذف انتقال گناه را موروثی دانست و به دیگری نسبت داد. اوگوستینوس با مشاهده این که حذف انتقال گناه نخستین به دیگران اساس سنت کلیسایی را به خطر می‌اندازد، با جدیت تمام با این نظر مخالفت کرد و به دفاع از سنت پولسی که ایرنئوس لیونی و اتاناسیوس (Athanasius) شکل کلامی تری به آن داده بودند، برخاست. به نظر اوگوستینوس گناه آدم با پیوستگی جوهر انسان‌ها با او به همه سرایت پیدا کرده است. انسان با خواست و اراده خود گناه کرد و به ذات الهی توهین نمود. او با دیدی نوافلاطونی به تبیین گناه نخستین می‌پردازد. با گناه نخستین بدن بر علیه روح شورش کرد و روح که ذاتاً برتر از بدن بود و برای اداره آن خلق شده بود تابع بدن و ارزش‌های آن شد. روح پس از چندی دیگر خود را نشناخت و خویش را بدن

انگاشت و ارزش‌های حاکم بر آن را ارزش‌های روحانی تلقی کرد. در نتیجه نگاه انسان متوجه مادیات شد و از الوهیت روی گردانید. به عقیده اوگوستینوس انسان به تنهایی نمی‌تواند خود را نجات دهد. او با اراده و به اختیار خود سقوط کرد، ولی اختیار (*liberum arbitrium*) برای نجات او کافی نیست. امدادی غیبی لازم است تا او نجات یابد. این امداد، لطف الهی برای باز خرید انسان است. لطف و رحمت الهی باید باشد تا اراده و اختیار انسان بتواند علیه تمایلات دنیوی و فاسدی که گناه نخستین ایجاد کرده است به‌طور مؤثر مبارزه کند و آدمی استحقاق خداوند را داشته باشد. لطف الهی کمکی است از طرف خداوند به اراده انسان. لطف با اراده همکاری می‌کند تا انسان به‌طور مؤثر عمل کند و خیری را که با گناه نخستین از دست داده، دوباره به دست آورد. لطف قبل از اراده است، ابتدا باید لطف خداوند شامل انسان شود تا او عملی را برای بلند مرتبگی نفس انجام دهد. بدون لطف، قوانین الهی را می‌توان شناخت، اما به آن‌ها نمی‌توان عمل کرد. بدون لطف الهی اراده انسان نمی‌تواند خیر را بخواهد، و اگر هم آن را بخواهد نمی‌تواند به آن دست یابد. پس برای انجام خیر دو شرط لازم است: لطف الهی و اختیار. اختیار تابع لطف است و اگر لطف نباشد اختیار توانایی نجات انسان را ندارد. اکنون پرسش اساسی این است که انسان چگونه ایمان را به دست می‌آورد؟ آیا ایمان از اوست و با سعی او بدست می‌آید؛ یا هدیه‌ای است که خداوند به او عطا می‌کند؟ به نظر اوگوستینوس ایمان در رابطه با لطف است. ایمان نیز یک لطف است، نوری است که بر دل انسان می‌تابد و لازمه انجام هر عمل نیکی، داشتن ایمان است. پس ایمان نیز از طرف خداوند به انسان داده می‌شود.

در تاریخ، بینش اوگوستینوسی بر بینش پلاگوسی پیروز می‌شود و دینی در غرب رواج پیدا می‌کند که انسان‌شناسی آن بر مبنای انسان گناهکار و تحقیر شده و نجاتی که از آسمان بر او فرود می‌آید بنا می‌شود.

مسیحیتی که بوئتیوس می‌شناخته و آن را راستین می‌پنداشته، آن است که پس از اوگوستینوس از قرن پنجم میلادی به بعد رواج پیدا کرد. بینشی از دین

مسیحی که براساس تعلیمات پولوس است و متفکرانی که با سنت کلیسایی همراه بودند آن را شکل دادند و تا امروز هم مورد قبول غربیان است و آن را این طور می‌توان تعریف کرد: مسیحیت، اعلام ایمان است به نجاتی که عیسی مسیح برای بشریت به ارمغان آورده است. این نجات از طرف خدای پدر، شخص اول تثلیث، می‌آید؛ عیسی مسیح (خدای پسر)، شخص دوم تثلیث، آن را برای بشریت آورده است و پس از مرگ عیسی مسیح روی صلیب و عروج او نزد پدر، عمل آمرزش، تطهیر (justification) و تقدیس (sanctification) الهی به وسیله روح القدس، شخص سوم تثلیث، ادامه خواهد داشت. پرسشی که به ذهن خطور می‌کند این است که این نجات چیست؟ و اصولاً برای چه و از چه، انسان را باید نجات داد؟

بنا به تفسیر مسیحیان از کتاب عهد عتیق، آدم و همسرش حوا در بهشت، در باغ عدن، در صلح و آرامش و به خوشی می‌زیستند. آن‌ها مجاز بودند از هر چه در آن باغ یافت می‌شد، به غیر از میوه درخت معرفت به خیر و شر و درخت حیات تناول کنند. مار آدم و حوا را اغوا کرد و این دو از میوه درخت معرفت خوردند. بدین ترتیب آدم مرتکب گناه نخستین شد و به ذات الهی توهین کرد. این عمل اشتباه و خطایی معمولی نبود، بلکه عصیان عمده بود بر ضد خداوند. آن‌ها می‌خواستند خدا شوند و مایل نبودند مطیع اراده الهی گردند. میل خود را بر اراده الهی ترجیح دادند.

این سرپیچی و کبر، قدرت شناخت و عشق ورزیدن به خداوند را که خالق عالم در آن‌ها به ودیعه گذارده بود، از بین برد و باعث سقوطشان بر روی کره خاک شد. آدم و حوا اتحاد و نزدیکی با خدا را از دست دادند و کاملاً عوض شدند. آن‌ها قبل از گناه، مقدس و پاک بودند ولی با انجام آن فاسد و گناهکار شدند. قبل از این که بر ضد اراده الهی عمل کنند، قادر به انجام آنچه خدا از آن‌ها انتظار می‌داشت، بودند. ولی پس از انجام گناه هر چند حقیقت را می‌دانستند، نیروی لازم را برای پیروی از آن نداشتند. کم‌کم از آنچه خوب بود، متنفر شدند و به آنچه شرارت‌آمیز بود علاقه‌مند گشتند. آرزوی خدا این بود که انسان‌ها به

منزله فرزندان روحانی او باشند و او را چون پدر دوست بدارند و به یکدیگر کمک کنند. ولی این طور نشد. انسان به جای این که اراده خود را در راه اطاعت از خدا و خدمت به او بکار برد، از آن برای مخالفت با خدا استفاده کرد.

آدم و حوا به دنیای مادی تبعید شدند و با سقوطشان، دیگر نه تنها آن عدالت اولیه و قدرت استفاده از نیروی شناخت و عشق ورزیدن به خدا را نداشتند، بلکه فناپذیر شده و زندگی جاویدان را از دست دادند.

آدم و حوا به عنوان جدّ مشترک انسان‌ها، با سرپیچی از فرامین الهی، گناه را برای بشریت به ارث گذاشتند. فساد گناه از طریق پیوستگی و یگانگی نژادی، که آدم و حوا منشاء آن هستند، به تمامی آدمیان سرایت کرد. گناه نخستین انسانیت را آلوده ساخت. فرزندانی که به دنیا پای می‌گذارند، به گناه آلوده‌اند و به آن میل باطنی دارند. آن‌ها به ظاهر پاک و بی‌گناه هستند، ولی به زودی شرارت در وجودشان نمایان می‌شود. خداوند شر و بدی را ایجاد نکرده است؛ این اراده انسان است که عامل شر است. اراده‌ای که در مقابل اراده الهی قرار گرفت و جوهر انسان را به فساد کشانید و مرگ و نیستی، و نقص و کاستی را برای انسان به ارمغان آورد.

گناه نخستین انسان را به انجام گناهان دیگر کشانیده است. با انجام گناه اولیه تصویر خداوند که در انسان قرار داشت^(۱) کدر، بدشکل و ضعیف شد و انسان از خدا دور و گریزان گشت. درون انسان ناپاک گردید. خیالات بد، زنا، فسق، قتل، دزدی، طمع، خباثت، مکر، شهوت، کفر، غرور، جهالت، جنگ، مصائب، فجایع، و امراض همه نتیجه گناه اولیه است. طبیعت هم به خاطر این گناه و سقوط انسان آلوده گشت. شر اخلاقی گناه اولیه باعث تباه شدن طبیعت گردید و به نوعی، شر طبیعی را به همراه آورد.

با ارتکاب گناه اولیه، آدم به ذات خداوند توهین کرد. او نمی‌توانست با عقل و قدرت‌های مادی که در او نهفته بود، از این گناه‌رهایی پیدا کند و بهای آن

۱. در کتاب مقدس آمده است که خدا انسان را به شکل و صورت خود خلق کرد (سفر آفرینش، باب اول جمله ۲۷).

را بپردازد. او احتیاج به کمک داشت، کمکی که می‌بایست الهی می‌بود، چون این گناه و خطا به قدری عظیم بود که هیچ موجودی غیر از خود خدا نمی‌توانست آن را تعدیل و جبران کند.

پس از گناه اولیه زندگی انسان بر روی کرهٔ خاکی، در شرایط مادی و دور از الوهیت، شروع شد. با آمدن موسی و دیگر پیامبران بنی‌اسرائیل، انسان به شرایط گناه‌آلود خود آگاهی نسبی پیدا کرد. آن‌ها برای مردم شرح دادند که خدا کیست. با آوردن شریعت و قوانین از مردم خواستند که از آن‌ها اطاعت کنند تا بار گناهشان سبک‌تر گردد. اعلام کردند که عدم رعایت آن موجب عقاب خواهد بود. اما آگاهی نسبی به گناه و عمل پیامبران بنی‌اسرائیل برای این که انسان را از این شرایط گناه‌آلود نجات دهد، کافی نبود. شریعت قادر نبود انسان را نجات بخشد، ولی مانند آینه‌ای گناهکار بودن او را برایش نمایان می‌ساخت. عمل دیگر انبیاء بنی‌اسرائیل پیشگویی آمدن منجی‌ای بود که می‌توانست گناه نخستین را از چهرهٔ انسان پاک کند.

برای بازخرید این گناه می‌بایست خداوند در این کار دخالت می‌کرد. او پسر خود را بر روی کرهٔ خاک فرستاد و او را کلمهٔ خود نامید. کلمهٔ الله که همذات خدای پدر است، به جسم و شکل انسان درآمد و با خفت و خواری بین آدمیان زندگی کرد. با رنج و محنتی که از این تجسد و ضرب و شکنجه‌ای که روی صلیب متحمل شد، و با مرگش، موجب بخشش گناهان انسان گردید. با خون خود قیمت آزادی نسل بشر را پرداخت. کفارهٔ گناه آدم را داد و خشم خدا نسبت به انسان فروکش کرد. او از این گناه که آدم مرتکب شده بود و در اعقابش به ارث گذارده بود، نجات یافت. انسان از تسلط گناه خارج شد و آثار گناهان دیگر که نتیجهٔ گناه اولیه بود، از چهره‌اش پاک گردید. با ایمان به مسیح، مؤمن از گناه رهایی می‌یابد و به آزادی واقعی می‌رسد و از مرگ واقعی که زندگی در گناه است، نجات پیدا می‌کند. مؤمن تولدی تازه می‌یابد و مقدس می‌شود. این لطفی است که خداوند به بشر ارزانی داشت. زیرا که او خیر مطلق است و هیچ شری در او راه ندارد و با مهری پدری که به انسان دارد، پسر خود را قربانی کرد تا

انسان را از گناه و دوزخ برهاند.

پس از عروج عیسی مسیح عمل روح القدس در جهان شروع شد. روح القدس عمل تولد دوباره گناهکار را انجام می دهد. گناهکار که در گناه مرده بود با ایمان به عیسی مسیح و در کلیسای او تولدی روحانی می یابد. روح القدس در مؤمن مسیحی است، او را یاری می کند که در مقابل شیطان مقاومت کند. زیرا ذات گناه آلوده قدیمی مؤمن مسیحی در او باقی می ماند و پیوسته او را به طرف شرارت می کشاند. شیطان همیشه آماده است تا او را وسوسه نماید که نسبت به خدا نافرمانی کند. روح القدس در او صفات نیکی بوجود می آورد که مقبول خداست؛ صفاتی از قبیل محبت، پاک‌ی، راستی، شادی، آرامش و صلح جویی. روح القدس در ضمن انجام این عمل وحدت کلیسا را، که مجموعه مؤمنین به عیسی مسیح است، حفظ می کند. او مؤلف کتب مقدس نیز هست و انبیاء قبل از عیسی و نویسندگان کتب عهد جدید را تعلیم داده و هدایت کرده است.

این تفسیر از مسیحیت در امپراطوری روم شکل گرفت. هنگامی که امپراطوری روم غربی روزهای آخر خود را می گذرانید، مسیحیت در حال تبدیل شدن به دین غالب در آن بود. رومیان از قرن دوم قبل از میلاد سرزمین های اطراف دریای مدیترانه را فتح کردند و امپراطوری روم این دریا را همچون نگینی در برگرفت. تمدن رومی تمدنی مدیترانه ای بود؛ به این معنی که مراکز سیاسی و فرهنگی آن در اطراف دریای مدیترانه بود و سرزمین هایی که در اطراف این دریا بودند، نقشی اساسی در شکل دادن به این تمدن و تکامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن داشتند. البته سرزمین های دور از دریای مدیترانه هم - مخصوصاً در اروپا - این تمدن را دریافت کرده بودند، ولی تأثیری تعیین کننده در آن نداشتند. می توان گفت که در قرن اول میلادی، در دوران شکوفایی امپراطوری روم، اقوامی که در سواحل دریای مدیترانه زندگی می کردند، نماینده یک تمدن بودند و نوعی هماهنگی اعتقادی و فرهنگی بین آنها حاکم بود. ولی امپراطوری روم در غرب از قرن سوم میلادی نشانه هایی از ضعف از خود نشان داد، ضعف هایی

که بعداً منجر به سقوط امپراطوری روم غربی و شکل‌گیری اروپای قرون وسطی شد. از قرن پنجم تا قرن هفتم که تمدن قرون وسطایی شکل گرفت، دوران گذر از دنیای قدیم به دنیای قرون وسطی بود^(۱) و بوئتیوس نیز در این دوران گذر می‌زیست. دوره‌ای که عدم ثبات سیاسی و اقتصادی و بحران هویت فرهنگی و دینی از مشخصات آن بود. البته از قرن پنجم میلادی به بعد مسیحیت کم‌کم جایی برای ادیان رومی باقی نمی‌گذارد و از قرن ششم میلادی غالب اقوام ژرمن به مسیحیت می‌گروند، تا این که در اوایل قرن هفتم میلادی مسیحیت شکل‌دهنده هویت مذهبی سرزمین‌های امپراطوری سقوط کرده روم غربی می‌شود. بوئتیوس از نمایندگان فرهنگ این دوره است که در شکل دادن تمدن مسیحی قرون وسطی نیز سهم به سزایی داشته است.

با این که تمدن روم غربی در قرن پنجم میلادی با هجوم اقوام ژرمن به پایان رسید، با این حال می‌توان گفت که حملات ژرمن‌ها به تنهایی علت سقوط امپراطوری نبود؛ آن‌ها آخرین ضربه را به امپراطوری‌ای زدند که نشانه‌های بحران از قرن سوم میلادی در آن هویدا بود؛ قرنی که طی آن وحدت امپراطوری روم کم‌رنگ شد و از سال ۲۸۶ میلادی دو امپراطور (augustus)، یکی برای قسمت شرقی و دیگری برای قسمت غربی امپراطوری، تعیین گردید. شرق تأثیر بسیاری بر روم غربی گذارده و ادیان خود همچون میترائیسم و مسیحیت را به آن تحمیل کرده، و یکدستی اعتقادی و فرهنگی آن را به خطر انداخته بود. در قرن سوم ارتش روم غربی نیز دیگر یکدست نبود و هر قسمتی از آن برای به قدرت رسیدن رهبر خود با دیگران به مقابله برخاسته بود. نتیجه آن، باندهای قدرتی بودند که مردم را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند. عدم ثبات و بی‌قانونی در حال افزایش روم غربی، اقوام بربر را به حمله به امپراطوری تحریض می‌کرد. از طرف دیگر پول رومی ارزش خود را از دست می‌داد و اقتصاد روم ضعیف‌تر می‌شد. تجارت، رونق گذشته خود را نداشت و مالیات‌ها سنگین‌تر می‌شدند. طاعون نیز

1. Genicot L., *Les lignes de faite du Moyen Ages*, Louvain-La-Neuve, 1983, p. 15.

هر از چند گاهی قربانیان بسیار می‌گرفت. فقط کشاورزی کم و بیش رونق خود را حفظ کرده بود. عدم امنیت درونی و حملات کم و بیش سنگین بربرها بسیاری از مردم را وادار به ترک مناطق خود و مهاجرت به شهرهای دارای برج و باروهای مستحکم کرده بود. بدیهی است که در این اوضاع، فرهنگ، کم‌جان می‌شود. در این دوران در امپراطوری روم غربی فقط چند متفکر و ادیب انگشت‌شمار و غیرمسیحی را همراه با چند متکلم مسیحی می‌توان پیدا کرد. اما اوضاع در روم شرقی کاملاً متفاوت بود. شهرهایش آباد بودند و آینده‌ای درخشان را نوید می‌دادند. تأملات فلسفی و کلامی در مدارس آن رواج داشت. بدون دلیل نیست که قسطنطین در سال ۳۳۰ میلادی قسطنطنیه را پایتخت خود می‌کند.

در این اوضاع و احوال بود که هجوم - و شاید صحیح‌تر باشد که گفته شود مهاجرت بزرگ - اقوام ژرمن و آسیایی به امپراطوری روم شروع شد. البته روابط اقتصادی و اجتماعی از قرن سوم میلادی بین ژرمن‌ها و رومیان وجود داشت و بازرگانان رومی به سرزمین ژرمن‌ها می‌رفتند و ژرمن‌ها نیز در مرزهای روم مستقر می‌شدند و طریق زندگی رومی را می‌پذیرفتند. از زمان قسطنطین امپراطوران رومی از میان ژرمن‌ها سربازگیری می‌کردند و ارتش رومی کم‌کم یکدستی خود را از دست داد. ژرمن‌ها به تدریج در ارتش روم اهمیت پیدا کردند و به مقامات فرماندهی نیز دست یافتند. با ازدواج‌هایی که بین مردان و زنان ژرمنی و رومی به وقوع پیوست، نوعی امتزاج نژادی بین آن‌ها به وجود آمد. ولی در هر صورت ژرمن‌ها از سرزمین‌های سرد و باتلاقی شمال، اقوام آسیایی از سرزمین‌های نیمه خشک آسیای مرکزی به ثروت و تمدن روم چشم دوخته بودند. در قرن چهارم هون‌ها (Huns) که از چین رانده شده بودند با هجوم خود به غرب باعث حرکت اقوام و ملل مختلفی که در اروپای شرقی و شمالی و مخصوصاً در کنار رود دانوب و راین می‌زیستند، به طرف مرزهای روم شدند. همراه هون‌ها، اقوام ژرمن از قبیل ویزیگوت‌ها (Visigoths)، اوستروگوت‌ها (Ostrogoths)، وندال‌ها (Vandales)، ال‌ها (Alains)، سوئوها (Sueves)، لمباردها (Lombards) و فرانک‌ها (franks) به سرزمین‌های روم غربی هجوم

آوردند. در سی و یکم دسامبر ۴۰۵ میلادی لایه‌ای از یخ روی رودخانه راین را فراگرفت و بسیاری از اقوام ژرمن توانستند از رودخانه رد شده و به سرزمین‌های رومی سرازیر شوند. با هجوم بربرها به روم غربی اتحاد سیاسی بین روم غربی و روم شرقی از بین رفت، سازمان اداری روم غربی ناپدید شد و با قبول بسیاری از ارزش‌ها و مفاهیم فرهنگی اقوام غالب، تفاوت فرهنگی بین روم شرقی و غربی نمایان گشت. از طرف دیگر روم شرقی سنت و فرهنگ لاتینی را بیش از پیش نفی می‌کرد و توجه خود را بیشتر به سوی فرهنگ یونانی و یونانی مآبی و فرهنگ‌های آسیایی معطوف می‌کرد. تنها ارتباط قوی بین این دو قسمت، امپراطوری روم مسیحی مذهب بود که آن‌هم مواجه با فاصله گرفتن دو کلیسای کاتولیک و ارتودکس شد که در قرن یازدهم میلادی به جدایی کامل این دو کلیسا منجر گردید.

در سال ۴۱۰ میلادی شهر رم پس از هشتصد سال به اشغال دشمن درآمد و آلاریک رهبر گوت‌ها (goths) وارد شهر شد. در سال ۴۷۶ میلادی هنگامی که اودوآکر (Odoacre) ژرمنی خود را امپراطور خواند، امپراطوری روم غربی از صحنه تاریخ حذف شد.

قبل از تسخیر روم غربی عده‌ای از ژرمن‌ها به مسیحیت جلب شده و تغییر دین داده بودند. در نیمه دوم قرن سوم میلادی اسیران جنگی رومی، گوت‌ها را با مسیحیت آشنا کردند و نظام کلیسایی ابتدایی در بعضی نقاط ایجاد کردند. به تدریج مسیحیان گوت اهمیت بیشتر یافتند، چنانکه در قرن چهارم گروه‌های مسیحی گوت‌ها شناخته شده بودند و شورای عمومی قسطنطنیه در سال ۳۸۱ میلادی به آن‌ها اشاره کرد. لیکن تفسیر ژرمن‌ها از مسیحیت با تفسیر رومیان از آن متفاوت بود. رومیان کاتولیک بودند و به قطعنامه شورای عمومی نیقیه (۳۲۵ میلادی) اعتقاد داشتند که در آن پدر و پسر هم‌جوهر (homoousios) خوانده شده بودند. به این معنی که پسر همانند پدر خدای کامل است و با او از لحاظ جوهر یکی است. در حالیکه اکثر ژرمن‌ها سخنان آریوس را که مخالف این شورا و طرفدار مسیح مخلوق بود، پذیرفتند. مسیحیت آریوسی را به طور عمده

شخصی بنام اولفیل (Ulfila) (۳۱۰-۳۸۳) نزد گوت‌ها تبلیغ کرد. او کتاب مقدس و یا حداقل عهد جدید را به زبان گوتی ترجمه کرد. بدین ترتیب مسیحیان ژرمن قبل از هجوم به امپراطوری روم مسیحیت آریوسی را به عنوان مسیحیت پذیرفته بودند. اعتقاد به مسیحیت امکان نزدیکی این دو ملت را ایجاد کرده بود. ولی دو تفسیر جداگانه از مقام و فعل مسیح فاصله بین آن‌ها را پایدار نگه داشت و به ژرمن‌ها نوعی هویت در مقابل رومیان بخشید. اما از هنگامی که ژرمن‌ها قدرت سیاسی را به دست گرفتند، علاقه‌شان به قوانین و تمدن رومی باعث شد که با اسقف‌های کاتولیک، که رومیان تحصیلکرده بودند، مشکل بخصوصی نداشته باشند. ژرمن‌ها حکومت می‌کردند و اسقف‌های کاتولیک به امور مذهبی و گاهی اجتماعی می‌پرداختند.

پس از هجوم اقوام ژرمن به روم غربی اروپائیان با دو فرهنگ متفاوت ژرمنی و لاتینی شروع به ساختن تمدنی جدید کردند که قرون وسطی نام گرفت. تأثیر دیگر تمدن‌ها موضوعات و بینش‌های اساسی در این تمدن جدید ایجاد نکرد. ژرمن‌ها خصوصیات مهم و اساسی نظام اجتماعی را به اروپائیان دادند. قوم غالب مفاهیم اصلی سیاست خود را نگه داشت و سازمان سیاسی رومیان را حفظ نکرد. پادشاهی جای دیگر مفاهیم سیاسی را گرفت. پادشاه جایگزین دولت شد، او خود دولت بود و قدرت مطلق فردی داشت. البته در آن شرایط این قدرت برای رهبری قومی که به دنبال سرزمین‌های جدید می‌بود، برای نابود کردن کسانی که در مقابلشان مقاومت می‌کردند، شاید امری لازم بود. هر پیروزی و تسخیر سرزمین‌های جدید برای پادشاه اعتبار و نفوذ بیشتری به همراه می‌آورد. قدرت پادشاه فوق طبیعی و او تجسم قدرت الهی بود. پادشاه و سرزمین و مردم تحت تسلط او یک هویت داشتند. نظم اجتماعی در ید قدرت یک فرد قرار گرفت و شخصیت پادشاه موجد صلح و عدالت یا ناپایداری سیاسی بود. اگر پادشاه دلیر، متمول، قابل، مقتدر و زیرک بود، صلح و آرامش، پایدار می‌بود و اگر ضعیف و ترسو بود فقر و بدبختی حاکم می‌گردید. همراه با نظام شاهی، اشرافیت قدرت گرفت و روابط فردی حاکم شد. افراد، در قدرت

شریک می‌شدند و پادشاه را در خانواده سلطنتی انتخاب می‌کردند. اشراف صاحب قدرت مطلقه در سرزمین‌های خود شدند و نقش حاکم و قاضی را داشتند. این روابط یکی از اصول فتودالیزم در حال تولد بود.

از لحاظ فکری نیز چارچوب‌ها در حال تغییر بود. ژرمن‌ها علاقه بسیار به اسطوره و حماسه داشتند که یاد قهرمانانشان را همیشه زنده نگه می‌داشت. غرب از فلسفه یونانی فقط آنچه را رومیان و مسیحیان و آنچه چند رومی شرقی به آن‌ها می‌آموختند چیز بیشتری نمی‌دانست. از طرف دیگر مسیحیت تحقیر دنیا و ارزش‌های آن را همراه با تنفر از علوم و دانستنی‌های فلسفی و عقلی تبلیغ می‌کرد. اما در زمینه تعلیم و تربیت، فرهنگ رومی حاکمیت داشت و ادیبان بزرگ رومی همچون سیسرون، اوید (Ovide)، هوراس (Horace)، ویرژیل (Virgile) و دیگر بزرگان رومی، مطالعه و تقلید می‌شدند. برنامه آموزش نیز لاتینی بود و هفت فن آزاد (septem artes liberales) نامیده می‌شدند. فنون آزاد به دو بخش سه تایی (trivium) و چهارتایی (quadrivium) تقسیم شده بودند. فنون سه گانه علوم فکری، و عبارت بودند از: دستور، بلاغت و جدل یا منطق. فنون چهارگانه حساب، هندسه، نجوم و موسیقی نیز بخش علوم طبیعی را تشکیل می‌دادند.

در این اوضاع و شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و مذهبی بود که تئودوریک (Theodoric) پادشاه اوستروگوتی، که بوئتیوس در دربار او زیست و به جرم خیانت به او اعدام شد، قدرت را در ایتالیا به دست گرفت. در طفولیت از طرف قوم خود به عنوان وثیقه صلح و وفاداری به دربار بیزانس فرستاده شد و بیش از ده سال از جوانی خود را در قسطنطنیه گذراند. در این مدت فنون جنگ و حکومت را فراگرفت و با فرهنگ یونانی آشنا شد. در سال ۴۷۵ میلادی پادشاه اوستروگوت‌ها شد. پس از کشتن اودوآکر (Odoakre) در سال ۴۹۳ میلادی در ایتالیا قدرت را در دست گرفت. در دوره سلطنت تئودوریک (۴۹۳-۵۲۶) سناتورهای رومی که مسیحی شده بودند، دوباره همانند گذشته قدرت یافتند. این سناتورها همانند دیگر مسیحیان به کلیسا احترام می‌گذاشتند و از فرامین آن

اطاعت می‌کردند، ولی علاقه خود را به نویسندگان کلاسیک رومی پنهان نمی‌کردند و به مطالعه آثار آن‌ها می‌پرداختند. تئودوریک قضاوت و کارهای اداری را به رومیان سپرد و وظایف گوت‌ها را به نظامی‌گری محدود کرد. او از لحاظ بیش فرهنگ‌ی یک استثناء بود و برخلاف دیگر پادشاهان ژرمن که به زرگری و طلاکاری و معماری دلبستگی داشتند، به فرهنگ کلاسیک رومی علاقه نشان داد و کوشش کرد که فرهنگ کلاسیک را در ایتالیا گسترش دهد. از دانشمندان، خطیبان و شاعران حمایت کرد و سعی نمود که فضای فرهنگی و اجتماعی گذشته روم را دوباره زنده کند. البته با کوشش او دنیای قدیم مدتی کوتاه دوباره جان گرفت.

در غربی که در بی‌نظمی و بی‌تمدنی غرق شده بود، تنها سرزمینی که از هرج و مرج و اغتشاش دور بود و به ادیبان احترام می‌گذاشت، ایتالیای تحت تسلط استروگوت‌ها بود که همانند بندری - در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم - فرهنگ لاتینی و مسیحی به آن پناهنده شده بودند.^(۱) لیکن تضادهایی نیز وجود داشت. تئودوریک رومی نبود و تفاوت نژادی و منافع قومی بین رومیان و استروگوت‌ها ایجاد بدینی می‌کرد. چنانکه بوئتیوس با این که مقام بسیار برجسته‌ای در دربار داشت و به تئودوریک نزدیک بود، به جرم واهی همدستی با امپراطور بیزانس برای براندازی حکومت تئودوریک اعدام شد و چنانکه تئودوریک به این اعتراض که شاهدان خیانت بوئتیوس کذاب هستند، جواب داد بهتر این است که به شاهدان دروغین اعتماد کرد تا به سناتورهای رومی. از طرف دیگر تئودوریک در مسیحیت پیرو آریوس بود، در حالیکه رومیان طرفدار شورای نقیه بودند که خود این امر نیز از لحاظ اعتقادی ایجاد فاصله بین آن‌ها می‌کرد. در این جو فرهنگی و سیاسی بود که بوئتیوس زیست، اندیشید و بالاخره اعدام شد.

1. Genicot L, "op. cit.", p. 46.

فصل دوّم

○ زندگی و آثار بوئتیوس

○ زندگی و آثار بوئتیوس

پس از اضمحلال امپراطوری روم و تسخیر سرزمین‌های پهناور آن بوسیله اقوام بربر، انیکئوس مانلیوس سورینوس بوئتیوس (Anicius Manlius Severinus Boethius) آخرین فیلسوف بزرگ مسیحی-رومی، در خانواده‌ای قدیمی و اشرافی به نام انیکی (Anici) که از قرن چهارم مسیحی شده بود، در سال ۴۸۰ میلادی در شهر رم به دنیا آمد. خانواده انیکی صاحب اعتبار و نفوذ بسیار در روم بود و روابط گسترده‌ای با خانواده‌های اشرافی رومی داشت، چنانکه دو امپراطور و یک پاپ از این خانواده برخاسته بودند و اعضای آن منصب‌های مهمی را در دربار رومی صاحب شده بودند. پدر بوئتیوس نیز در دربار اودوآکر کنسول بود. بوئتیوس هنگام طفولیت پدر خود را از دست داد و چند تن از بزرگان رومی، مخصوصاً کوینتوس اورلیوس ممیوس سیماکوس (Quintus Aurelius Memmius Symmachus) که او نیز در دربار اودوآکر کنسول بود و بعدها رئیس سنا شد، قیمومت او را قبول کردند. بعدها بوئتیوس دختر سیماکوس را به زنی گرفت.

نبوغ بوئتیوس و آگاهی خوبی که از علوم مختلف داشت و کتاب‌هایی که در جوانی نوشته بود، بسیار زود نام او را بر سر زبان‌ها انداخت و قبل از سال ۵۰۷ میلادی، تئودوریک شاه از دانش او در موسیقی و نجوم بهره گرفت. به نظر می‌رسد که بوئتیوس در این زمان در دربار تئودوریک صاحب مقام بوده است و در سال ۵۱۰ میلادی کنسول شد. پس از آن مهم‌ترین منصب دربار را -که نظارت یا ریاست کل امور دربار و دولت (magisterium officiorum) باشد- کسب می‌کند. موفقیت

بوئتیوس در دربار با کنسول شدن دو پسرش در سال ۵۲۲ میلادی کامل شد. ولی دوران خوشی بوئتیوس در دربار تئودوریک دیری نپایید. حسد و بدگویی دیگران و خیال‌بافی‌های تئودوریک و خطری که از طرف امپراطوری روم شرقی یا بیزانس حس می‌شد، موجب بدبینی تئودوریک به بوئتیوس شد. موضوع از این قرار بود که البینوس (Albinus) سناتور، که قبلاً هم کنسول بوده، به خاطر نوشتن نامه‌ای به یوستینیانوس (Justinianus) بر علیه تئودوریک متهم به خیانت به پادشاه می‌شود. این اتهام از طرف شخصی بود به نام سیپریانوس (Syprianus) که با این‌که رومی بود، کاملاً در خدمت استروگوت‌ها بود. بوئتیوس به عنوان رئیس کل امور دربار و دولت در جریان واقعه قرار گرفت. البینوس تمام گزارشی را که بر ضدش تنظیم شده بود تکذیب کرد. بوئتیوس نیز به خاطر اعتماد و علاقه‌ای که به البینوس داشت، از او پشتیبانی کرد و گزارش سیپریانوس را کذب خواند و با شجاعت تمام به تئودوریک خاطرنشان کرد که اگر البینوس این عمل را انجام داده باشد من و تمام سنا نیز این عمل را انجام داده‌ایم. بدین ترتیب بوئتیوس از البینوس و سنا حمایت می‌کند، ولی حمایت او از البینوس برایش گران تمام می‌شود. به این صورت که سیپریانوس خود بوئتیوس را نیز متهم به دست داشتن در این توطئه کرده و سه شاهد نیز برای خیانت او به تئودوریک معرفی می‌کند. بوئتیوس به عنوان یکی از دولتمردان عالی‌مقام دربار تئودوریک دشمنانی داشت، و ظاهراً طبق گفته خود بوئتیوس در رساله در تسلاهی فلسفه (De consolatione Philosophiae) سه نفری که علیه او شهادت دادند از نزدیکان سیپریانوس و از رانده‌شدگان دربار بودند. بوئتیوس دوباره به‌طور واضح علاقه خود را به سنا ابراز کرده و از آن پشتیبانی می‌نماید، ولی به سختی خیانت به پادشاه استروگوتی را تکذیب می‌کند. تئودوریک که اعتماد چندانی به سنایی که متشکل از رومیان بود، نداشت، اظهار می‌کند که ترجیح می‌دهد شاهدان دروغین را باور کند تا سنای رومی را. بدین ترتیب البینوس و بوئتیوس به زندان می‌افتند. بوئتیوس در دادگاه محکوم می‌گردد، ولی سنت آن روز ایجاب می‌کرد که حکم را سنا می‌بایست تأیید کند. سنایی که

بوئتیوس به دفاع از آن برخاسته بود، از ترس انتقام تئودوریک، حکم اعدام او را تأیید می‌کند. بوئتیوس نزدیک به دو سال در زندان یا تحت نظر بود، البته وضع زندان بوئتیوس نمی‌بایست زیاد نامناسب بوده باشد، زیرا او مهم‌ترین اثر خود به نام *در تسلائی فلسفه* را در زندان نوشت؛ نوشتن چنین اثر زیبا و عمیق و ارزشمندی در سیاهچال و در شرایط نامناسب شاید غیرممکن بوده است. در هر صورت، اواخر سال ۵۲۴ میلادی پس از شکنجه‌های بسیار، که احتمالاً برای اعتراف گرفتن در مورد توطئه بر علیه تئودوریک بود، او را خفه کردند.

آثار بوئتیوس را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: رسالات درباره فنون یا علوم آزاد (*artes liberales*) و رسالات فلسفی.^(۱)

رسالات درباره فنون آزاد: با این‌که بوئتیوس رسالاتی در منطق نوشته که به علم جدل کمک می‌کنند و یا این‌که نوشته‌هایش دارای بلاغت و نکات ادبی و دستوری است، به نظر می‌رسد که به علوم سه‌گانه (*trivium*) که قسمت ادبی علوم آزاد هفت‌گانه بوده است، اهمیت چندانی نمی‌داده و به شاخه علمی این علوم یعنی علوم چهارگانه (*quadrivium*) علاقه بیشتری داشته است. کتب او در این علوم عبارتند از:

۱. رساله در باب ساختار علم حساب (*Institutio arithmetica*)؛ بین سال‌های ۵۰۰-۵۱۰ میلادی.

۲. رساله در باب ساختار موسیقی (*Institutio musica*)؛ قبل از سال ۵۰۷ میلادی.

۳. رساله در باب ساختار علم هندسه (*Institutio geometrica*) که به دست ما نرسیده است؛ احتمال دارد که از بوئتیوس نبوده و در قرن هشتم میلادی نوشته شده باشد.

رسالات فلسفی: این رسالات به سه گروه تقسیم می‌شوند:

۱. در تقسیم‌بندی آثار بوئتیوس از کاپوینس (*Cappuyns*) تبعیت کرده‌ایم. رجوع شود به: Cappuyns M., Boèce, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Baudrillart, 1937, v. IX, col. 348-380.

۱. ترجمه رسالات منطقی:
- الف. ترجمه ایساغوجی فروریوس؛ بین سالهای ۵۱۰-۵۰۹ میلادی.
- ب. ترجمه رسالات منطقی ارسطو (ارغنون)؛ بعد از ۵۰۹ میلادی.
۲. تفاسیر منطقی:
- الف. تفسیر اول ایساغوجی برای مبتدیان؛ بین ۵۰۹-۵۰۱ میلادی.
(In Isagogen Porphyrii commentorum editio prima)
- ب. تفسیر دوم ایساغوجی برای مرحله پیشرفته؛ بین ۵۰۹-۵۱۰ میلادی.
(In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda)
- ج. تفسیر مقولات ارسطو (In Categorias Aistotelis)؛ ۵۱۰ میلادی.
- د. تفسیر اول رساله عبارت برای مبتدیان؛ قبل از ۵۰۸ میلادی.
(In librum Aristotelis De interpretatione editio prima)
- ه. تفسیر دوم رساله عبارت برای مرحله پیشرفته؛ بین ۵۱۱-۵۱۳ میلادی.
(In librum Aristotelis De interpretatione editio secunda).
- و. تفسیر رساله جدل (طوبیقا) سیسرون (In Topica Ciceronis)؛ حدود ۵۱۳-۵۱۵ میلادی.
۳. رسالات اصیل:
- الف. در منطق:
۱. رساله در باب قیاس حملی (De syllogismo categorico)؛ ۵۱۲-۵۱۳ میلادی.
۲. درآمدی بر قیاس‌های حملی (Introductio ad syllogismos categoricos)؛ احتمالاً ۵۱۲-۵۱۳ میلادی.
۳. رساله در باب قیاس شرطی (De syllogismo hypothetico)؛ کمی بعد از ۵۱۳ میلادی.
۴. رساله در باب انقسام (De divisione)؛ کمی بعد از ۵۱۳ میلادی.
۵. رساله در باب انواع جدل (طوبیقا) (De topicis differentiis)؛ حدود ۵۱۵ میلادی.

ب. رسالات کلامی (opuscula sacra) :

۱. رساله در باب تثلیث (Liber de Trinitate)؛ حدود ۵۲۰ میلادی.
۲. رساله در باب این که آیا الوهیت بر پدر، پسر و روح القدس به طور جوهری حمل می شود؟ حدود ۵۱۹ میلادی.

(Utrum pater et filius et Spiritus de divinitate substantialiter praedicentur).

۳. رساله در باب این که چطور جواهر بنفسه در آنچه هستند نیکواند، بدون این که به طور جوهری نیکو باشند؛ در حدود ۵۱۹ میلادی.

(Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantia- lia bona).

۴. رساله در باب ایمان مسیحی^(۱) (De fide catholica)؛ قبل از ۵۱۲ میلادی.
۵. رساله در رد اوتیکس و نستوریوس؛ ۵۱۳ میلادی.

(Liber contra Eutyches et Nestorios).

- ج. رساله در باب تسلیای فلسفه (De consolatione philosophiae)؛ در سال های ۵۲۳-۵۲۴ میلادی^(۲).

بوئتیوس زبان یونانی را به خوبی می دانست و هدفش را در ترجمه آثار ارسطو و افلاطون قرار داده بود. او از جمله کسانی بود که اعتقاد داشتند که

۱. ترجمه تحت اللفظی عنوان این کتاب به زبان فارسی «در باب ایمان کاتولیکی» است.

۲. هلن مرل مترجم فرانسوی، ترتیب تاریخی رسالات کلامی بوئتیوس را به صورت زیر آورده است:

۱. در باب ایمان مسیحی.
۲. در رد اوتیکس و نستوریوس.
۳. رساله در باب این که چطور جواهر بنفسه در آنچه هستند نیکواند؛ بدون این که به طور جوهری نیکو باشند.
۴. رساله در باب این که آیا الوهیت بر پدر، پسر و روح القدس به طور جوهری حمل می شود؟
۵. در باب تثلیث.

افلاطون و ارسطو در مسائل مهم فلسفی با یکدیگر اتفاق نظر دارند. اما مرگ زودهنگامش به او فرصت انجام تحقیق در باب این اتفاق نظر احتمالی را نداد و تنها توانست به ترجمه آثار منطقی ارسطو بپردازد.

بوئتیوس در انتهای دوره قدیم (فرهنگ یونانی - رومی) و ابتدای قرون وسطی (فرهنگ مسیحی) می‌زیست. تحصیلاتش مانند متفکران رومی، در مدارس رومی بود و نه مانند متفکران قرون وسطی در دیر یا کلیسا. با این‌که یکی از پایه‌گذاران فلسفه قرون وسطی بود و بارها مورد استفاده و تفسیر متفکران بزرگ این دوره قرار گرفت، ولی هرگز کلیسای کاتولیک او را قدیس نخواند. البته مردم عادی منطقه راونا (Ravena) او را سورینوس قدیس (Saint Severinus) خطاب کردند، و پطروس آبلاردوس (petrus Abelardus) او را شهید خواند. ولی کلیسا مرگ او را برای مسیحیت نپذیرفت و لقب شهید به او نداد. طرفدارانش حداکثر او را فیلسوف مسیحی (Philosophus Christianus)^(۱) خطاب کردند. البته عده‌ای هم به خاطر بکار بردن عقل و منطق در مسائل کلامی به مخالفت با او برخاستند و تا حد لعن او نیز پیش رفتند^(۲). البته باید

1. Achardus de sancto Victore, "De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum (De unitate et pluralitate)", texte latin et traduction française par E. Martineau, paris, 1987, II, 5, p. 150.

2. Guaterus de Sancto victore, "Contra quatuor labyrinthos Francie", texte latin publié par P. Glorieux, dans Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XIX, 1953, pp. 187-335.

گوالتروس سن ویکتوری که مخالف کاربرد فلسفه و منطق در کلام مسیحی بود، در رساله «چهار لایرنه فرانسوی» در مقام انتقاد از بوئتیوس، پطروس پورتانوس (Petrus Porretanus)، گیلبرتوس پورتانوس (Gilbertus Porretanus) و پطروس آبلاردوس (Petrus Abelardus) برمی‌آید. گوالتروس این چهار نفر را متهم به استفاده بیش از حد از منطق و فلسفه در توضیح ایمان مسیحی می‌کند. به طوری‌که معتقد است این چهار تن جوهر مسیحیت را عوض کرده و بیشتر به فرهنگ کفر توجه داشته‌اند تا به ایمان مسیحی و باعث رواج بدبینی و فرهنگ کفر در عالم مسیحی شده‌اند. البته در این رساله گوالتروس بیشتر به فحاشی می‌پردازد تا به انتقاد سازنده.

خاطر نشان کرد که با این که بوئتیوس مسیحی بود و کتب کلامی هم نوشت، ولی راهب نبود و تحصیلات کلاسیک و منظمی هم در الهیات نداشت. او مطالعات وسیعی در ادبیات و فرهنگ کلاسیک داشت. عده‌ای از مورخان فلسفه او را متعلق به فرهنگ رومی می‌دانند^(۱) و کتاب در تسلائی فلسفه‌اش را بیشتر در جهان رومی - یونانی جای می‌دهند تا در دنیای مسیحی. به عقیده عده‌ای دیگر او آخرین فیلسوف رومی و اولین فیلسوف مدرسی بود^(۲). و عده‌ای نیز او را همراه با اوگوستینوس اصیل‌ترین و مبتکرترین فیلسوف رومی خوانده‌اند.^(۳)

اهمیت تاریخی بوئتیوس را از چند جهت می‌توان در نظر گرفت:

۱. با ترجمه و تفسیر متون منطقی ارسطو، فرفوربوس و سیسرون او قرون وسطی را با منطق ارسطویی آشنا کرد و باعث مباحث بسیاری شد.
۲. با متون فلسفی اصیلی که نوشت از پایه‌گذاران فلسفه قرون وسطی است. اهمیت فلسفی بوئتیوس برای قرون بعد در جهات و موضوع‌های مختلف بسیار متنوع است.

با نوشتن کتب علمی در ریاضیات و موسیقی از رواج‌دهندگان علوم در قرون وسطی بود و آثارش در جدل، حساب و موسیقی کتب دانشگاهی قرون وسطی را تغذیه می‌کرد. تقسیم‌بندی‌اش از علوم در کتاب دربارهٔ تثلیث، کلاسیک شد و توماس آکوینی نیز آن را پذیرفت و عمومیت آن را کامل تر کرد. در روش کلامی و فلسفی و تلفیق کلام و فلسفه او از پیشقراولان غربیان بود و روش جدیدی در کلام ایجاد کرد. شاید بتوان گفت که بوئتیوس اولین فیلسوف لاتینی مسیحی بود که پایهٔ کلام فلسفی را ریخت؛ و بی‌محایا از عقل و فلسفه در بررسی

1. The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy, Cambridge University Press, 1967, P. 538.

۲. لورنزو والا (Lorenzo Valla) انسان‌گرای قرن پانزدهم. همچنین رجوع شود به: Chadwick H., Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy, Oxford, 1990, P.XI

3. E. K. Rand, Founders of the Middle Ages, New York, 1928, p. 135.

موضوعات و حیانی استفاده کرد. تلفیق عقل و وحی در رسالات کلامی اش راه را به بسیاری از قرون وسطاییان برای استفاده بهینه از فلسفه نشان داد. این سخن بوئتیوس که وحی و ایمان، علم کلام را ایجاد می‌کند، ولی این علم در چارچوب علوم انسانی ساخته می‌شود، قانون کلامی برای بسیاری از قرون وسطاییان شد. او نشان داد که چطور می‌توان عقل را در بررسی و توضیح اعتقادات دینی دخالت داد. به عبارت دیگر چطور ممکن است ایمان را با عقل جمع کرد و نظامی کلامی ساخت. کار اصلی او در روش کلامی اش به کارگیری منطق و مفاهیم مابعدالطبیعی مشایی در بررسی و شرح اعتقادات مسیحی بود. البته همان‌طور که دیدیم امداد جستن از فلسفه و فیلسوفان بسیار رایج بود. اما تشبث به ارسطو و استفاده از مفاهیم مابعدالطبیعی او به این حد در فکر لاتینی تازگی داشت. چنانکه آثار بوئتیوس تا قبل از ترجمه آثار اصلی ارسطو به زبان لاتینی نمایانگر عقلانی‌ترین و مشائی‌ترین جناح فلسفی در قرون وسطی بود و حتی پس از ترجمه آثار ارسطو، بوئتیوس راه را برای توماس آکوئینی و دیگران برای جذب بهتر اصول فلسفی ارسطو برای ساختن کلام فلسفی یا طبیعی باز کرد. بوئتیوس با آثار کلامی خود هم شیوه و روش به قرون وسطاییان یاد داد و هم مفاهیم کلامی بسیاری عرضه کرد و هم راه‌حلهای جدیدی ارائه کرد.

او از ایجادکنندگان واژگان فلسفی برای فلسفه قرون وسطی است. اختراع زبانی جدید در فلسفه همراه با واژه‌های نو و متداول شدن آن‌ها طی قرن‌ها در تاریخ فلسفه کاری است که فقط در عهده عدّه قلیلی برآمده است که بوئتیوس از جمله آن‌هاست. او با خلق زبانی جدید برای فلسفه کمک بسیاری به گسترش و توسعه فلسفه در قرون وسطی کرد. از جمله واژه‌های جدید یا معانی جدیدی که بوئتیوس ساخت زوج *esse* (وجود) و *quod est* (آنچه هست) و همراه بودن آن‌ها با *forma* (صورت) و *forma essendi* (صورت وجودی) است که به فرمالیسم قرون وسطی می‌انجامد. در فلسفه او ترکیب *esse* با *forma essendi* موجود *existence* می‌شود و می‌دانیم که روایت *existence* چه اهمیتی در فلسفه غرب دارد. می‌توان از زوج *intellectibile* و *intelligibile* نیز یاد کرد که اولین آن

برای ادراک خداوند و دومین برای ادراک موجودات عقلی مخلوق به کار می‌رود. تفاوت بین این دو واژه به تمایز بین *intellectus* و *ratio* انجامید و بوئتیوس بین *aeternitas* و *perpetuas* نیز تمایز قایل شد. اولی به معنی ممتد، برای جهان بکار رفت و او به تبعیت از ارسطو و افلاطون جهان را قدیم زمانی خواند و دومی به عنوان سرمدی برای خداوند بکار رفت. بوئتیوس زوج *aevum* به معنی عصر و دوره و *tempus* به معنی زمان را نیز ذکر می‌کند و عصر و دوره ممکن است تمام زمان را دربرگیرد و قدیم باشد. او *pluralitas* (کثرت) را همراه با *alteritas* (غیریت) آورد و علت کثرت را غیریت موجودات با یکدیگر خواند. علاوه بر این‌ها بوئتیوس تعاریف جدیدی هم به کلام مسیحی تقدیم کرد که معروفترینشان تعریف *persona* (شخص)، *natura* (طبیعت، ذات)، *substantia* (جوهر)، *hypostasis* (جوهر، اقنوم)، *essentia* (ذات) و *subsistentia* (ذاتیت) بود. او در ترجمه از زبان یونانی واژه‌هایی نیز ساخت که به عنوان مثال می‌توان از واژه‌های لاتینی *proportio*, *figura*, *contingens* به جای واژه‌های یونانی *endekomenon*, *analogia*, *skemata* نام برد. این قسمت کوچکی است از واژه‌هایی که بوئتیوس به فلسفه قرون وسطی داد.

در مابعدالطبیعه و منطق بوئتیوس تا ظهور ارسطو در غرب یک‌ه‌تاز در مدارس بود. چنانکه قرن دوازدهم را عصر بوئتیوس (*aetas boetiana*) نامیده‌اند^(۱). در بحث وجود بوئتیوس بنیان‌گذار فلسفه جوهرگرا (*substantialisme*) است که تفسیری رواقی - ارسطویی از افلاطون می‌باشد و در مقابل فلسفه ذاتگری (*essentialisme*) نوافلاطونی اوگوستینوس قرار دارد. این دو نوع فلسفه در قرون وسطی در مقابل یکدیگر بودند و با ترجمه آثار ارسطو از قرن سیزدهم به بعد جوهرگرایان مقبولیتی عام یافتند. از موارد خاصی که باید به آن توجه داشت بحث مربوط به وجود (*existentia*) است که بوئتیوس برای اولین بار در غرب لاتینی مطرح کرد و اهمیت آن را تا به امروز شاهدیم. با تعینی

1. M. D. Chenu, o. p. *La theologie au douzieme siecle*, paris, 1957, p. 142.

که صورت (forma) به وجود عام (esse) می‌دهد، موجود (existens) شکل می‌گیرد. به این معنی که موجود نوعی تقرر یا ظهور خارجی پیدا می‌کند و بحث راجع به این وجود که جوهر عینی هم هست، نزد بوئتیوس بسیار مهم است. در بیان چگونگی شکل گرفتن کثرت بر اساس غیریت، بوئتیوس طریق جدیدی را به قرون وسطاییان نشان داد. بر این اساس بحث دربارهٔ اصل فردیت و ساختار و چگونگی شکل‌گیری کلیات نیز از آثار او نشأت گرفته است.

پس از بوئتیوس است که در فلسفهٔ قرون وسطی منطق اهمیت بسیار پیدا کرد؛ چنانکه تا آخر قرن دوازدهم مطالعه و بحث در منطق کاملاً تحت تاثیر آثار اوست. نسخه‌های خطی بسیاری از آثار منطقی‌اش یافت می‌شد، چنانکه پتروس آبلاردوس (Petrus Abelandus) و متفکران مدرسهٔ شارتر (Chartres) آن‌ها را می‌خواندند و تفسیر می‌کردند. با بوئتیوس منطق با متافیزیک ارتباطی تنگاتنگ برقرار می‌کند. به این معنی که منطق، مابعدالطبیعی و کلامی می‌شود. در آن دوره مباحث منطقی فقط در معرفت‌شناسی خلاصه نمی‌شدند، بلکه ساختاری کلامی و مابعدالطبیعی پیدا کرده بودند؛ چنانکه کتاب مقولات ارسطو و کتاب ایساغوجی فرفوریوس و تفاسیر بوئتیوس بر آن‌ها در بحث‌های مابعدالطبیعی مورد استفاده بسیار قرار گرفتند.

در ارتباط بین خدا و جهان، بوئتیوس راهگشای بسیاری از مسائل بود. رسالهٔ در تسلاهی فلسفهٔ او به‌طور مبسوط به بحث در این موضوع می‌پردازد. جمع ارسطو و افلاطون و گرایش افلاطونی در جهان‌شناسی بوئتیوس باعث شد که متفکران قرن دوازدهم میلادی این رساله را همراه با کتاب تیمائوس افلاطون تفسیر کنند.

در کلام نیز بوئتیوس تأثیر بسیار بر قرون وسطاییان گذاشت؛ چنانکه کتب کلامی‌اش قرن‌ها مورد تفسیر واقع شدند. رسالهٔ در باب تثلیث او همراه رسالهٔ اوگوستینوس که به همین نام خوانده می‌شد، الهام‌بخش بحث‌های دربارهٔ تثلیث برای بسیاری از متکلمان بود.

در موضوع مسیح‌شناسی نیز بوئتیوس در رسالهٔ در رد اوتیکس و

نسطوریوس بحث کاملی ارائه می‌دهد. تا حدی که متفکران بعدی مطلب مهم عمده‌ای بر آن نیافزودند.

در کنار آثار منطقی‌اش، رسالات کلامی و کتاب در تسلائی فلسفه او طی قرن‌ها خوانده شد و مورد تفسیر و حاشیه‌نویسی قرار گرفت. نسخه‌های خطی بسیاری از رسالات کلامی او در همه جا یافت می‌شد. خیلی زود این رسالات تبدیل به متون درسی شدند. در قرن هشتم الکوین آن را برای شاگردانش تدریس می‌کرد و در قرن نهم اریوگنا (Eriugena) آن را تفسیر کرد. از این تاریخ به بعد خواندن و تفسیر این کتب عمومیت پیدا کرد و نقطه اوج آن در قرن دوازدهم در مدرسه شارتر بود. معروف‌ترین آن‌ها تفاسیر گیلبرتوس پورتانوس (Gilbertus Porretanus) و تیری (Thierry) شارتری بود. در قرن سیزدهم نیز این رسالات مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت. معمولاً آن‌ها را در ارتباط با کتاب جمل پتروس لومباردوس مطالعه می‌کردند. معروف‌ترین تفسیر بر دو رساله از این رسالات، تفسیری است که توماس آکویناس نوشته است. در قرون بعد نیز این رسالات مورد توجه بودند؛ چنانکه در قرون پانزدهم و شانزدهم در دانشگاه‌های وین (Vienna) کراکوی (Cracow) و ارلانگن (Erlangen) این رسالات متن درسی بودند و مورد تفسیر قرار می‌گرفتند. کتاب در تسلائی فلسفه یکی از پرخواننده‌ترین کتب تاریخ بوده است و مورد استقبال فراوان واقع شد. از قرن نهم رد آن در تاریخ مشخص می‌شود. صدها نسخه خطی از آن به دست آمده است و تقریباً تمام کتابخانه‌ها آن را داشتند. در قرن دوازدهم در مدرسه شارتر بیش از جاهای دیگر این کتاب خوانده شد و مورد تفسیر قرار گرفت و همراه با تیمائوس به شکل‌گیری جهان‌بینی متفکران شارتری کمک بسیار کرد. در انسان‌گرایی حوزه کلامی - فلسفی نیز نقش اساسی داشت. این کتاب به زبان‌های ملی نیز ترجمه شد و تأثیر بسیار در ادبیات‌های مختلف گذاشت. به‌طور مثال در ادبیات فرانسه ژان دو من (Jean de Meung). در ادبیات انگلیسی چوسر و در ادبیات ایتالیایی دانته از آن الهام گرفتند. سبک نثر و شعر و مفاهیم ادبی این کتاب بر نویسندگان و ادبیات قرون وسطی و رنسانسیان تأثیر گذاشت؛ چنانکه

تفسیر این کتاب تا دورهٔ رنسانس ادامه یافت و بوئتیوس با این کتاب در میان اومانیست‌ها محبوب شد. در این کتاب او از بدبختی و فلاکت انسان، از تنهایی و از حکمت و خرد او سخن گفت. انسانی که با دیالوگ با فلسفه که همان دیالوگ با خود است به سعادت درونی و معنوی می‌رسد. از تاریکی و ظلمت به در می‌آید و به نیکویی و خیر الهی دست می‌یابد. در این کتاب از جزم‌گرایی خبری نیست و این موردی است که اومانیست‌های دورهٔ رنسانس به آن توجه داشتند؛ چنانکه مشاهده کردیم لورنزو والا (Lorenzo Valla) او را آخرین رومی و اولین اسکولاستیک خواند و اعلام کرد که بوئتیوس اولین کسی بود که به ما یاد داد تا به طریق بربرها، یعنی طریق رومی - یونانی سخن بگوییم. پترارک (Petrarch) کتاب در تسلای فلسفه را در لیست کتب عزیز و مخصوصش گذارده بود و بارها از آن نقل قول کرد. سالواتاتی (Salutati) از این کتاب در نوشتن آثارش استفاده کرد. بربرو (Barbaro) بوئتیوس را همچون ورو (Varro) و تمیستیوس (Themistius) حجت و مرجع در فلسفه خواند و از اسکولاستیکیان برتر دانست. بوئتیوس برای پولیزیانو (Poliziano) نیز مرجع بود. ژاک لوفور دتابل (Jaques Le fevre d'Etaple) در حساب و موسیقی همانند بوئتیوس نوشت و اراسموس (Erasmus) از نظریهٔ بوئتیوس در موسیقی الهام گرفت؛ و کوکلا یوس تا آن‌جا پیش رفت که اعلام کرد که لاتینیان امپراطوری و فرهنگ خود را پس از بوئتیوس از دست دادند.

فصل سوّم

○ وجود

○ وجود

از مباحثی که بوئتیوس به آن اهمیت فراوان می‌دهد مسئله وجود است. رسالاتی که در این باره نوشته مخصوصاً رساله چطور جواهر در آنچه هستند نیکو هستند، اگرچه از حیث جوهر بودن نیکو نیستند (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* که به *De hebdomadibus*^(۱) معروف است، مورد توجه بسیار در قرون وسطی و حتی در قرون جدید قرار گرفته است.

برای درک صحیح مسئله وجود نزد بوئتیوس لازم است اصطلاحاتی را که بکار می‌برد، به خوبی بشناسیم؛ و باید خاطرنشان کنیم که بوئتیوس به عنوان یکی از ابداع کنندگان اصطلاحات فلسفی در قرون وسطی شناخته شده است. اصطلاحات مهمی که در مبحث وجودشناسی بکار می‌برد عبارتند از: *essentia* (وجود - ذات) *esse* (وجود عام - بودن)، *forma* (صورت)، *forma essendi* (صورت وجودی)، *substantia* (جوهر)، *id quod est* (آنچه هست) و *subsistentia* (ذاتیت). بوئتیوس همانند دیگر متفکران لاتینی قبل و همدوره

۱. رسالات کلامی بوئتیوس در مجموعه Loeb چاپ شده اند. ارجاعات به این رسالات در این مقاله به این چاپ خواهد بود:

Boethius, *Theological Tractates*, with an english translation by H. F. Stewart and E. K. Rand; *The Cosolation of philosophy*, with an english translation by S. J. Tester, London, New edition 1973.

خود که زبان یونانی می‌دانستند، بشدت وابسته به فلسفه یونان بود و سعی فراوان کرد که ترجمه صحیح و کاملی از اصطلاحات مهم فلسفی یونان بدهد.^(۱) او esse به معنی بودن را ترجمه einai یونانی می‌داند^(۲). esse در رساله چطور جواهر... به صورت اسم و به معنی وجود عام است و در مقابل id quod est (آنچه شیء است) بکار رفته و از آن ممتاز شده است (diverum est esse et id quod est)، به این معنی که بوئتیوس وجود عام را از وجود محدود، یا به عبارت دیگر موجود، جدا می‌کند. در این جا به نظر می‌رسد که بوئتیوس به سنکا (Seneca) نظر دارد. سنکا در نامه پنجاه و هشتم به لوسیلیوس (Lucilius) برای کلمه یونانی to on که به معنی موجود است، کلمه لاتینی quod est را پیشنهاد می‌کند^(۳). دیدیم که نزد بوئتیوس «آنچه شیء است» به عنوان موجود در مقابل وجود عام قرار می‌گیرد، اصولاً به نظر او در هر موجود مرکب وجود و وجود خاص آن موجود متفاوت است^(۴). وجود عام بسیط است و هیچ ترکیبی در آن یافت نمی‌شود، درحالیکه آنچه هست می‌تواند صاحب (habere) موجودی دیگر در کنار آنچه خود اوست، باشد. منظور این است که آنچه هست به عنوان جوهر فردی می‌تواند دارای اعراض باشد^(۵)، درحالیکه اعراض بر وجود عام حمل نمی‌شوند. در وجود بسیط، وجود و آنچه او هست واحد است^(۶)؛ و وجود آن همان است که او است. ترکیب وجود و آنچه شیء هست

۱. در این باره رجوع شود به:

De Ghellinck, j. *L'entrée d'essentia. substantia, et autres mots apparentés, dans le latin médiéval*, dans *Archivum Latinitatis medii aevi*, 16, 1941, pp. 77-112.

Gilson E., *l'être et l'essence*, paris, 1972, pp. 335-349.

2. *Contra Eutychen et Nestorium*, 3, "op. cit.", p. 88.

3. Seneca, *Epistolae ad Lucilium* LVIII, Classique Garnier, p. 298.

4. "Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est".

5. "Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum".

6. "Omne simplex esse suum et quod est unum habet".

فقط در موجوداتی که وجود بسیط نیستند، یعنی موجودات مخلوق، یافت می‌شود. اصولاً همان‌طور که در سنت فلسفی یونان آمده است، وجود واقعی وجودی است که واحد باشد. این وحدت و وجود نزد موجوداتی که وجود محض نیستند، نسبی و بهره‌مند از وجود مطلق است. به نسبتی که موجودات از واحد واقعی دور می‌شوند، درجه وجودشان نیز افت می‌کند. نزد بوئتیوس آنچه واحد نیست، نمی‌تواند وجود داشته باشد^(۱)، زیرا وجود و واحد به یکدیگر قابل تبدیل هستند و آنچه واحد است، موجود است^(۲). وجود محض (ipsum esse) برای بودن از هیچ چیزی بهره‌مند نمی‌شود، درحالی‌که آنچه هست (quod est) برای بودن باید از وجود بهره‌مند شود. بدین ترتیب دو نوع موجود نزد بوئتیوس یافت می‌شود. یکی وجود عام که عاری از هر نوع ترکیب است و بسیط می‌باشد و دیگری که موجود مرکب و محدود است. وجود عام علت وجودی موجود محدود است و این علّیت بنا به اصل بهره‌مندی (participatio) بیان می‌شود که از افلاطون به وام گرفته شده است. به این صورت که علت، آنچه را که خود به‌طور نامحدود دارد به موجود محدود به اندازه‌ای معین اعطا می‌کند. این اندازه به وسیله صورت معین می‌شود. تمایز میان موجود و وجود، تشخیص بین وجود و ماهیت که در قرن سیزدهم یکی از ارکان فلسفه توماس آکوئینی را تشکیل می‌دهد، نیست. لکن بوئتیوس راه را برای این تشخیص باز می‌کند. اولین سؤال می‌تواند راجع به منشاء این تشخیص باشد. به عبارت دیگر آیا بوئتیوس خود این تشخیص را در وجود قائل شده یا از فیلسوفان دیگر وام گرفته است؟ ارسطو در کتاب آنالوطیکای دوّم آنچه را انسان است با آنکه انسان است دو چیز می‌داند^(۳). این

1. "Quod enim non est unum, nec esse omnino potest".

2. Contra eutychem et Nestorium, IV, "op. cit.", p. 94.

۳. ارسطو، آنالوطیکای دوّم، II, 7, 92b 10-11.

Aristotle, *Prior and Posterior Analytics*, Edited and Translated by John Warrington, London, 1964, p. 242.

Gilson E., *Le thomisme*, Paris, 1989, p. 106.

همچنین رجوع شود به:

رساله را بوئتیوس به خوبی می‌شناخته و به لاتین هم ترجمه کرده است. البته ارسطو نه در کتاب مابعدالطبیعه و نه در دیگر رسالات خود به هیچ وجه موجود یا جوهر فردی را از وجود و یا ماهیت را از وجود جدا ندانسته است. این جمله ارسطویی همراه با بعضی مفاهیم که در فلسفه نوافلاطونی رایج بود، می‌توانسته است عقیده به جدایی موجود از وجود را به ذهن بوئتیوس بیاورد.

در بین فیلسوفان نوافلاطونی دو متن از فورفوریوس^(۱) و ماریوس ویکتورینوس یافت می‌شود که در آن to einai یا esse در مقابل to on یا id quod est قرار داده شده است^(۲). مهم‌ترین عامل نزدیکی بین فورفوریوس و ماریوس ویکتورینوس از یک طرف و بوئتیوس از طرف دیگر را پیرادو وجود رابطه بهره‌مندی بین دو مفهوم وجود و موجود نزد این فیلسوفها می‌داند. نزد فورفوریوس einai بروشنی بر on مقدم است. این تقدم بر رابطه بهره‌مندی بین این دو استوار است. به این معنی که on از einai بهره‌مند می‌شود. نزد بوئتیوس نیز رابطه بهره‌مندی را بین id quod est و esse مشاهده می‌کنیم. پیرادو معتقد است که بهره‌مندی در این خصوص و به طور عام برای توضیح امکان حمل است. اگر

۱. برای تأثیر فورفوریوس بر بوئتیوس رجوع شود به:

Bidez J., *Boèce et Porphyre*, Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et des belles lettres, 1922, pp. 346-50.

Boèce et Porphyre, Revue belge de philologie et d'histoire, 2, 1923, pp. 189-201.

این دو مقاله که دومی بسط اولی است، در باره تأثیر مفاهیم منطقی از فورفوریوس به بوئتیوس بحث می‌کند.

2. <Porphyrius> , In *Parmenide*, XII, 22-35, dans P. Hadot, "Porphyre et Victorinus", Paris, 1968.

Marius Victorinus, *Adversus Arrium*, IV, 19, 4-37, Sources Chrétiennes, Paris, 1960, t. I. P. 556.

Hadot P. , *Forma essendi, interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, dans *Les Etudes classiques*, 1970, PP. 143-156.

id quod est هست (est) برای این است که از esse بهره‌مند می‌شود و وجود را از او دریافت می‌کند. فعل est (هست) اولین محمول id quod یعنی «موضوعی که هست» است. در نتیجه نزد بوئتیوس تشخیصی بین موجود بنفسه و موجودی که وجود دریافت کرده، وجود دارد. این رابطه بهره‌مندی که اسناد یک محمول را توضیح می‌دهد، نزد فورفوریوس نیز یافت می‌شود. به این معنی که on با بهره‌مندی از einai که بنفسه است، وجودی مشتق از وجود بنفسه دریافت می‌کند. بدین ترتیب نزد فورفوریوس و ماریوس ویکتورینوس دو وجه از einai یافت می‌شود. یک einai که مقدم، عالی و بنفسه و به صورت اصیل و عام است و یک وجه مشتق که براساس آن einai به وسیله موجود، دریافت شده و بر آن مانند یک محمول اضافه شده است. به نظر پیر ادو این دو وجه esse را نزد بوئتیوس به صورت موجود بنفسه و موجود محمول مشاهده می‌کنیم. او دیگر پژوهشگران را مورد انتقاد قرار می‌دهد که id quod est را یک شیء یا یک فرد در نظر گرفته‌اند، درحالی‌که به نظر او id quod est معادل to on است، به این معنی که id quod est موضوعی است که هست؛ این موضوع با وجودی که دریافت می‌کند ترکیب می‌شود.^(۱)

در تفسیری که پیر ادو از مسئله وجود و موجود نزد بوئتیوس دارد به نظر می‌رسد که می‌خواهد بوئتیوس را بیش از آنچه هست نوافلاطونی نشان دهد. البته این حرف مغایر با این نخواهد بود که بوئتیوس تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بوده و بسیاری از مفاهیم آن را پذیرفته است. ابتدا باید خاطر نشان کرد که einai و on نزد فورفوریوس اقنوم اول و اقنوم دوم هستند، یعنی موجودات الهی. در حالی‌که نزد بوئتیوس فقط esse الوهیت دارد و id quod est^(۲) موجود مخلوق و محسوس است. از طرف دیگر چنانکه خواهیم دید esse نزد بوئتیوس جوهر (substantia) است، درحالی‌که نزد

1. Hadot P. *Forma essendi...* PP. 148-151.

2. "id quod est... de ea re quae subsistit atque est in rebus dicitur", ("In librum Aristotelis De interpretatione", *Patrologia Latin*, 64, col. 308 c-d; cité par H. Merle, "op. cit.", p.92).

فورفورئوس *einai* برتر از جوهر است. اصولاً یکی از نکات قوت بوئتیوس، شاید به پیروی از آگوستینوس قدیس، این است که او بسیاری از مفاهیم نوافلاطونی را در نظام فلسفی خود وارد کرده بدون این که تبعات آن را بپذیرد. در بالا اشاره کردیم که *id quod est* می تواند ترجمه لاتینی واژه یونانی *to on* باشد. اما برخلاف نظر پیرادو خود بوئتیوس تصریح دارد که *id quod est* به معنی شیئی خارجی هم هست و چنانکه بعداً خواهیم دید در این جا از سنکا تبعیت می کند. یعنی به طرف فلسفه افلاطونی میانه می رود و *id quod est* همان جوهر نخستین ارسطو است. در این مورد این پیرادو است که در اشتباه است و نه دیگر محققین که *id quod est* را یک جوهر یا یک شیئی در نظر می گرفتند. برای بوئتیوس تقابل میان *esse* و *id quod est* تقابل بین جوهر (*substantia*) با جوهر است. درحالی که نزد فورفورئوس ارتباط بین غیر جوهر یا برتر از جوهر (*einai*) با جوهر (*ousia-on*) است.

از طرف دیگر به هیچ وجه واضح نیست که نزد بوئتیوس *esse* همان *est* محمول باشد. ما یک وجود محض (*ipsum esse*) داریم و یک موجود محدود (*id quod est*)، درست است که *est* بر *id quod est* حمل شده است، اما این دیگر آن *esse* چه از لحاظ مرتبه وجودی و چه از لحاظ جوهری و بساطت نیست. با قبول تأثیر فورفورئوس، برای توضیح کامل رابطه بین *esse* و *id quod est* باید به فلسفه افلاطونی میانه مخصوصاً تفسیر سنکا از افلاطون نظر کرد که در صفحات بعد از نظر خواهیم گذراند.

بوئتیوس *essentia* به معنی ذات - وجود را نیز ترجمه لفظ یونانی *ousia* می داند. سنکا در نامه فوق الذکر با شکایت از فقر فلسفی زبان لاتین در مقابل زبان یونانی و با تکیه بر سیسرون و فابیائوس (*fabianus*) برای ترجمه *ousia* کلمه لاتینی *essentia* را پیشنهاد می کند. آگوستینوس قدیس نیز لفظ *essentia* را بر *substantia* برای ترجمه *ousia* ترجیح می دهد.^(۱)

1. "Essentia dico quae ousia graece dicitur, quam usitatius subdtantiam vocamus", (*De Trinitate*, V, viii.; Bibliothèque Augustinienne, V . 15, p. 446).

بوئیوس در مثال‌هایی که می‌زند وجود انسان را به *essentia* مربوط دانسته و خدا را نیز *essentia* یا *ousia* می‌داند. زیرا از او است که تمام موجودات ناشی می‌شوند. اما برخلاف فلسفه آگوستینی که وجود - ذات‌گرا (*essentialiste*) است و خدا را *essentia* خطاب می‌کند، *essentia* در وجودشناسی بوئیوس نقش مهمی را بازی نمی‌کند و متافیزیک او، جوهرگرا (*substantialiste*) است و او در اکثر قریب به اتفاق موارد خدا را *substantia* می‌خواند. در رساله در باب تثلیث که درباره جوهر یگانه خداوند و اختلاف سه شخص در این جوهر واحد بحث می‌شود، بوئیوس تنها یک بار از واژه *essentia* استفاده می‌کند و آن هم به معنی «ذات»^(۱). در مباحث درباره وجود، بوئیوس *esse* را ترجیح می‌دهد و ذات (جوهر) خداوند را *substantia* خطاب می‌کند.

در رساله در رد اوتیکس و نسطوریوس، بوئیوس متذکر می‌شود که *substantia* ترجمه کلمه یونانی *hypostasis* است و در زبان لاتینی از فعل *substare* که به معنی محل یا در زیر قرار گرفتن است، می‌آید^(۲). در رساله چطور جوهر ... از دو نوع وجود ما بین موجودات صحبت می‌کند و معتقد است که اصولاً بودن یک موجود و بودن چیزی در یک موجود مختلف است. اولی جوهر نامیده می‌شود و دومی عرض^(۳). یک جوهر (*substantia*) محل اعراض قرار می‌گیرد و به آن‌ها وجود می‌بخشد، زیرا موضوع (*subjectum*) آن‌ها است. افراد هم جوهر هستند و هم ذاتیت (*subsistentia*) دارند. *subsistentia* (ذاتیت) کلی است و بوئیوس آن را ترجمه واژه یونانی *ousiosis* می‌داند و معتقد است *subsistere* به معنی وجود داشتن، فعل کلمه *subsistentia* است. موجودی ذاتیت (*subsistit*) دارد که برای بودن محتاج به عرض نباشد. مانند انواع و اجناس که ذاتیاتند (*subsistunt*) و عرضی بر آن‌ها

1. Ibid., V, "op. cit.", P. 26.

2. "op. cit.", P. 88.

3. "diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illi enim accidens hic substantia significatur". ("op. cit.", p. 40).

حمل نمی‌شود^(۱). در هر صورت، افراد جوهر هستند چون موضوع و محل اعراضند و ذاتیت دارند، چون دارای جنس و نوعند. جنس و نوعی که همراه با اعراض عامل شباهت و تفاوت بین افراد است. بنابراین یک انسان دارای ذات (وجود) (essentia=ousia) است چون او هست؛ دارای ذاتیت (subsistentia) است چون در هیچ موضوعی نیست (in nullo subjecto est)، جوهر است چون موضوع موجودات دیگری است که ذاتیات نیستند (منظور اعراض است) و شخص است زیرا فردی عاقل است.^(۲)

بوئتیوس در ترجمه خود از رساله مقولات ارسطو ousia را به substantia ترجمه می‌کند.^(۳) برای ارسطو در رساله مقولات اوسیا آن است که بر موضوعی حمل نمی‌شود و در موضوعی هم نیست. مانند انسان و اسب به عنوان فرد. البته انواع هم که افراد در آن‌ها هستند، اوسیا خوانده شده‌اند. بنابراین در رساله مقولات ما دو نوع اوسیا داریم: فرد که اوسیا یا جوهر اولی است و نوع یا جنس که اوسیا یا جوهر ثانوی است.^(۴) در رساله در رد اوتیکس و نستوریوس بوئتیوس جواهر را به دو نوع کلی (universales) و فردی (particulares) تقسیم

۱. گیلبرتوس پورتانوس (Gilbertus Porretanus) فیلسوف قرن دوازدهم، در تفاسیر خود بر آثار بوئتیوس به این اصطلاحات معانی جدیدی می‌بخشد. رجوع شود به:

Epositio in librum De Trinitate, Expositio in librum De Ebdomade, in "The Commentaries on Boethius Gilbert of poitier", edited by N. M. Haring, Toronto, 1966.

2. *Contra Eutychen et Nestorium*, 3, "op. cit.", pp. 88-90.

3. "Substantia autem est, quae prorie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subjecto predicatur neque in subjecto est, ut aliqui homo vel aliqui equus. Secundae autem substantiae dicuntur, in quibus speciebus illae quae principaliter substantiae dicuntur insunt, hae et harum specierum genera; ut aliquis homo in specie quidem est in homine. Genus vero speciei animal est; secundae ergo substantiae dicuntur, ut est homo atque animal" (*Categoriae*, *Translatio Boethii*, in *Aristoteles latinus*, I, 1-5. *Categoriae*).

4. *Aristotle's Categories and De interpretatione*, translated with notes and glossary by J.L. Ackrill, Oxford University Press, 1974, ch. V, 2a 11.

می‌کند. جوهر فردی همان id quod est (آنچه شیء است) می‌باشد. همان‌طور که قبلاً دیدیم در تفسیری که بر رساله عبارت ارسطو می‌نویسد، id quod est را آنچه در خارج موجود است و آنچه در موجودات است، می‌نامد. یعنی افراد، آن‌هایی که هرگز بر چیزی حمل نمی‌شوند، مثل سیسرون، افلاطون و یا این سنگ و از این قبیل موضوعات. کلیات آن‌هایی هستند که بر افراد حمل می‌شوند، مانند انسان، حیوان، سنگ و موجوداتی از این قبیل که نوع و جنس هستند.^(۱)

تا این جا بوئتیوس مفهوم جوهر در کتاب مقولات ارسطو را می‌پذیرد، لکن هنگامی که جوهر را به جسمانی و غیر جسمانی تقسیم می‌کند^(۲) و در انتها صورت را آنچه جوهر هست می‌داند به کتاب مابعدالطبیعه نزدیک می‌شود.^(۳) نزد ارسطو، برخلاف افلاطون که فقط موجودات نامحسوس (عقول) را جوهر می‌داند، موجودات محسوس و نامحسوس هر دو جوهر خوانده شده‌اند و ثبات وجودی دارند. بوئتیوس به پیروی از سنت ارسطویی جواهر را به مادی (corporeae) و غیر مادی (incorporeae) تقسیم می‌کند. به نظر او از جواهر مادی عده‌ای جاندارند و عده‌ای بی‌جان. از جانداران، عده‌ای حسی هستند و عده‌ای غیر حسی. از جواهر حسی عده‌ای عقلی هستند و عده‌ای غیر عقلی.^(۴) از جواهر غیر مادی عده‌ای عقلی هستند و عده‌ای غیر عقلی، برای مثال روح حیوانات. از جواهر عقلی یک نوع آن نامتحرک (immutabilis) و تأثیرناپذیر (inpassibilis) است و آن خداست. نوع دیگر، جوهری است که متعلق به روح و فرشتگان است و مخلوق، متحرک و تأثیرناپذیر است، ولی به خاطر لطف جوهر تأثیرناپذیرند آن نیز تأثیرناپذیر شده است^(۵). جواهر غیر مادی به خاطر این‌که ماده ندارند و

1. Contra Euthychen et Nestorium, II, "op, cit.", p.84.

2. Ibid., II, "op, cit.", pp. 76,78..

۳. رجوع شود به کتاب مابعدالطبیعه باب‌های هفتم و هشتم (Z,H) که در آن جا ارسطو درباره جوهر به بحث می‌پردازد.

۴. برای تقسیم مشابه مراجعه شود به:

Cicero, De officiis, II, 3, 11. Porphyrius, Isagoge, I, 10.

5. Contra Euthychen et Nestorium, II, "op, cit.", p.82.

صورت صرفند، به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند.^(۱) از طرف دیگر جواهر مادی نمی‌توانند به جواهر غیر مادی تبدیل شوند و جواهر غیر مادی نیز نمی‌توانند به جواهر مادی تبدیل شوند. دگرگونی فقط در برخی از جواهر مادی صورت می‌پذیرد. مثلاً برنز نمی‌تواند به سنگ تغییر شکل دهد و یا به گیاه تبدیل شود. زیرا تنها جواهری می‌تواند به یکدیگر تبدیل گردند که دارای ماده‌ای مشترک باشند و یا این‌که بر یکدیگر تأثیر گذارده و یا این‌که تأثیر پذیرند. به‌طور مثال شراب و آب می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند، چون‌که می‌توانند بر یکدیگر تأثیر گذارند. زیرا تا اندازه‌ای کیفیت آب می‌تواند تحت تأثیر کیفیت شراب قرار گیرد و به همین نحو کیفیت شراب می‌تواند تحت تأثیر آب قرار گیرد. البته کمیت مورد ترکیب را نیز می‌بایست در نظر گرفت. زیرا اگر مقدار یکی از این دو عنصر زیاد از حد باشد، باعث از بین رفتن عنصر دیگر می‌شود.^(۲) بدین ترتیب جواهر جسمانی نیز به هیچ‌وجه نمی‌توانند به جواهر غیر جسمانی تغییر شکل پیدا کنند، زیرا موضوع مادی مشترکی ندارند. در حقیقت بنیان طبیعتِ (natura) جواهر غیر جسمانی به هیچ‌وجه ماده نیست. در حالیکه هیچ جسمی

1. Ibid., VI "op, cit.", p.112.

۲. این‌که جواهر مادی اگر دارای یک ماده بعنوان موضوع مشترک باشند قابل تبدیل به یکدیگرند

(sola enim mutari transformarique in se possunt quae habent unius materiae commune subiectum).

را آکاردوس سن ویکتوری قبول کرده و با در نظر گرفتن این‌که صورت عامل وجود فردی است، از مثال مجسمه برنزی که بوئتیوس در رساله در باب تثلیث برای بیان صوری بودن وجود بیان کرده بود استفاده کرد؛ و تغییر شکل یک مجسمه برنزی را به یک ظرف برنزی که دارای یک ماده مشترک، برنز، هستند و تفاوتشان براساس صورتی است که بر این ماده نقش می‌بندد به عنوان شاهد می‌آورد.

Achard de saint-victor, "op. cit.", t.I, c. 48, p. 124.

Ilkhani M., *la philosophie de la création chez Achard de saint-victor*, Bruxelles, 1999.

(corpus) را نمی‌توان یافت که ماده را به‌عنوان موضوع نداشته باشد.^(۱)

بوئتیوس وجود و صورت را به یک معنی بکار می‌برد و اصطلاح صورت وجودی (forma essendi) که در قرون وسطی، مخصوصاً نزد متفکران حوزه فلسفی شارتر (Chartres) در قرن دوازدهم بکار می‌رفت، از اوست. او قائل به دو نوع صورت بود: صورت حقیقی (vere esse) و صورتی که تصویر (imago) صورت حقیقی است. صورت حقیقی از لحاظ، مرتبه وجودی صورتی است که تصویر و کپی نیست. چیزی است که واقعاً وجود دارد. همان وجود واقعاً واقعی افلاطون است که البته نزد بوئتیوس وجود محض (ipsum esse) است یعنی خداوند. از این وجود محض (ex qua) است که وجود موجودات سرچشمه می‌گیرد. از طرف دیگر، صورت حقیقی وجود عام است که بنیان مشترک وجود موجودات است. این وجود در مقابل وجود خاص هر موجود است که براساس صورت مخصوص آن تحقق می‌یابد. بنابراین صورت مخصوص هر موجود است موجود را در آنچه هست وجود می‌بخشد. اگر یک مجسمه برنزی را در نظر بگیریم، این صورت مجسمه بودنش است که وجود آن را به آن ارزانی می‌دارد و نه برنز که ماده آن است. وجود یک مجسمه از وجود مخصوص به آن مجسمه است که با وجود عام ترکیب و باعث تحقق خارجی آن می‌شود. به این ترتیب که برنز که ماده مجسمه است به خاطر خاک که ماده آن است برنز نشده بلکه به واسطه صورت برنز است که موجودیت یافته است. همین‌طور خاک وجودش را از ماده بدون صورت نگرفته است. آن را مدیون خشکی و وزن است که صورت‌هایش هستند.^(۲) بدین ترتیب نزد بوئتیوس دو نوع صورت عامل، دو نوع وجود است: صورت مجرد علت وجود مجرد و صورتی که تصویر (imago) صورت اولی است علت وجود فردی مخلوقات. از طرف دیگر صورت مجرد علت وجودی صورتی است که با ماده ترکیب شده است. درست است که

1. Contra Euthychen et Nestorium, VI, "op. cit.", pp.108-112.

2. "Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam".

صورتی که در ماده قرار گرفته وجود دارد و عامل وجود فردی موجودات است، اما صورت واقعی نیست؛ چون واقعاً وجود ندارد، یعنی وجود واقعی نیست و آن را حقیقتاً نمی‌بایست صورت نامید. این صورت تنها تصویری است از صورت واقعی.^(۱) در این‌جا بوئتیوس سنت افلاطونی را دنبال می‌کند، که قبل از او افلاطونیان مسیحی مخصوصاً آگوستینوس قدیس آن را در فکر مسیحی اعتبار بخشیده‌اند. به این معنی که صورت حقیقی و به تبع آن وجود حقیقی را وجود متعالی در نظر می‌گیرند. نزد بوئتیوس جوهر الهی صورت بدون ماده و واحد حقیقی است و در خداوند وجود و آنچه او هست، یکی است. او بسیط است و کثرتی در او نیست. در مقابل، سایر موجودات آنچه هستند در واقع نیستند، زیرا هر موجودی وجودش را از اجزایش که از آن تشکیل شده، کسب می‌کند. برای مثال، انسان از روح و بدن تشکیل شده و به تنهایی روح یا بدن نیست. او ترکیبی است از روح و بدن و بدین ترتیب، او آنچه که هست (id quod est) نیست.^(۲)

این‌جا به نظر می‌رسد که بوئتیوس روح انسان را صورت در نظر گرفته و بدن را آنچه آن است. علت وجود انسان این روح یا صورت است و بدن که حکم ماده را دارد علت وجود انسان نیست. در خدا مسئله فرق می‌کند، چون او ماده‌ای ندارد که جدای از صورتش باشد. بنابراین در خداوند وجود یا صورت همان آنچه او هست می‌باشد.

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در مقابل آگوستینوس که خدا را ذات - وجود (essentia) می‌خواند، بوئتیوس خدا را جوهر (substantia) می‌نامد. خداوند جوهر بدون ماده و حرکت است، او صورت محض و واحد است.^(۳) خداوند به یک عنوان جوهر غیر جسمانی است در مقابل جوهر جسمانی و از طرف دیگر همان‌طور که مشاهده کردیم خداوند به یک عنوان جوهر غیر جسمانی است در

1. "De Trinitate", II, "op. cit.", p.12.

2. Ibid., "op. cit.", pp. 8-10.

3. Ibid., "op. cit.", pp. 8-10.

مقابل جواهر جسمانی و از طرف دیگر همان‌طور که دیدیم خداوند وجود محض است در مقابل وجود محدود مخلوقات. بدین ترتیب تقسیم *esse* (وجود عام) و *id quod est* (آنچه هست) و تقسیم صورت محض و صورتی که تصویر صورت محض است و تقسیم جوهر غیر جسمانی و جوهر جسمانی یکی می‌شود. خداوند به عنوان وجود محض (*ipsum esse*) صورت محض و جوهر غیرجسمانی است. در صورتیکه موجودات هر یک به‌عنوان آنچه که هستند، تصویر صورت محض و جوهر جسمانی‌اند.

حال باید دید که منظور بوئتیوس از صورت وجودی (*forma essendi*) چه می‌تواند باشد.

معروف‌ترین رساله بوئتیوس در وجودشناسی رساله چطور جواهر در آنچه هستند نیکو هستند بدون این‌که از حیث جوهر بودن نیکو باشند است. همان‌طور که مشاهده کردیم در این رساله، بوئتیوس بین وجود و موجود (آنچه هست) فرق می‌گذارد (*Diversum est esse et id quod est*). برای او وجود محض هنوز موجود نیست (*ipsum enim esse nondum est*)، موجود (آنچه هست) با دریافت صورت وجودی وجود می‌یابد (*at vero quod est accepta consistit*). (*essendi forma est atque*) این رساله، و مخصوصاً جملات مذکور در فوق، در قرون وسطی و در دوره معاصر بارها مورد تفسیر قرار گرفتند و متفکران و مورخان فلسفه با استفاده از روشهای فلسفی، کلامی و علم لغت‌شناسی (*philologie*) سعی در یافتن معنی صحیح آن داشتند و دارند.^(۱) تفاسیر قرون وسطایی بیشتر کلامی هستند که بحث پیرامون آن‌ها، فرصت دیگری را می‌طلبد.^(۲) از میان تفاسیر معاصر که مورخان فلسفه ارائه کرده‌اند،

۱. برای خلاصه‌ای از تفاسیر مهم قدیم و جدید و جمع‌بندی پیرادو رجوع شود به:

Hadot p., *Forma essendi...*

۲. معروف‌ترین این تفاسیر عبارتند از تفسیر یوهانس سکوتوس اریوگنا (*Iohannes Scotus Eriugena*)، گیلبرتوس پورتانوس (*Gilbertus Porretanus*)، کلارمبالدوس اراسی (*Atrebatensis Clarembaldus*) و توماس آکوینا (*Thomas Aquinas*).

چندتایی را به‌طور خیلی خلاصه نقل می‌کنیم تا تفاوت فهم و روش تفسیر این رساله به‌خوبی نشان داده شود.

پیر دوهم، مورخ بزرگ علم در ابتدای قرن بیستم میلادی، *esse* را ذات (*essence*) در نظر می‌گیرد و *id quod est* را موجود عینی. در نظر او *forma essendi* صورت نوعی (یعنی صورت کلی) است که تشکیل‌دهنده ذات و اصل وجود عینی است.^(۱)

اتین ژیلسون در کتاب *تومیسیم* (*Le thomisme*)^(۲) *esse* را وجود (*existence*) خداوند در نظر می‌گیرد و *id quod est* را جوهر مخلوق. *esse* که همان وجود بسیط (*ipsum esse*) است، صورت (*forma*) است که «هر آنچه هست» *id quod est* وجودش را از آن می‌گیرد. به عبارت دیگر، خداوند صورت وجودی (*forma essendi*) است. در تحلیل خود اتین ژیلسون، کلام بوئتیوس را مانند کلام آگوستینوس قدیس مأخوذ از وجودشناسی افلاطونی ذات (*ontologie platonicienne de l'essence*) می‌داند.

برای جی. شریمف (G. Schrimpf) وجود، مطلق و منشاء هر موجود است. وجود مطلق بنیان و اساس موجود فردی (*id quod est*) است. این واقعیت کلی، مستقل از زمان، براساس وجه وجودی مکانی - زمانی در موجود فردی، محسوس می‌شود. *esse* به موجود فردی محتاج است تا در زمان و مکان محسوس شود و موجود فردی برای وجود یافتن احتیاج به *esse* دارد. صورت وجودی (*forma essendi*) وجود موجود فردی است و این وجود موجود فردی خود به عنوان اساس، وجود مطلق را دارد و لحظه‌ای است از وجود مطلق که در موجود فردی، محسوس شده است. پیرادو با انتقاد از روش فلسفی شریمف، او را متهم می‌کند که از مفاهیمی استفاده کرده که نزد بوئتیوس یافت نمی‌شود و یا این‌که او زمینه تاریخی این موضوعات را بررسی نمی‌کند. او از صفات رواقی،

1. P. Duhem, *Le système du monde*, t. V, Paris, 2^{éd.}, 1954, p. 287 sq.

2. Gilson E., *Le thomisme*, Paris, 6^{ème éd.} 1989, pp. 106-107.

مشایی و نوافلاطونی استفاده می‌کند، اما بدون دادن منابع.^(۱)

انتقادات پیر ادو از شریمف قسمتی از مجموعه انتقاداتی است که وی بر مفسران معاصر این رساله بوئیوس وارد می‌داند. به نظر او این مفسران با روش فلسفی خود نتوانسته‌اند معنی صحیح صورت وجودی را نزد بوئیوس پیدا کنند. خود او روش جدیدی را پیشنهاد می‌کند و آن را روش علم لغت‌شناسی (la méthode philologique) می‌نامد. منظور او این است که بدون ارجاع به پیشفرض‌های فلسفی با بررسی واژه‌های کلیدی رساله چطور جواهر... به معنای صحیح آن‌ها می‌توانیم دست یابیم.

در صفحات قبل دیدیم که پیر ادو تمایز بین *esse* و *id quod est* را نوافلاطونی می‌داند و آن را منسوب به فروریوس و ماریوس و یکتورینوس می‌کند. *esse* وجود محض و نامتعین است و *id quod est* وجود متعین و محدود که در رابطه با یک موضوع است، یعنی وجود یک شیء. وجود نامتعین و عام نه وجود چیزی است و نه موجودی در بین موجودات. از هنگامی که وجود، وجود چیزی می‌شود و محمول واقع می‌شود، این وجود، دیگر وجود محض نیست؛ وجودی است دریافت شده، مشتق و وجود موجود یا موجودات است. صورت وجودی وجود مخصوص به یک وجود است که آن را آن موجود دریافت می‌کند.^(۲)

این تفاسیر با این‌که در روش متفاوتند، لکن هر یک این رساله را به‌طور جداگانه بررسی می‌کنند و برای فهم وجودشناسی بوئیوس، کمتر مجموعه آثار متافیزیکی و کلامی او را مد نظر قرار می‌دهند. در این مقاله ضمن بحث از مفاهیم فلسفی این رساله سعی شده که این مفاهیم در کنار دیگر مسائلی که بوئیوس بیان کرده است در نظام وجودشناسی او قرار داده شود و جمع‌بندی‌ای از مسئله وجود نزد این فیلسوف ارائه شود.

همان‌طور که در صفحات قبل دیدیم بوئیوس به دو نوع صورت معتقد

1. Hadot P. , "op. cit.", pp. 147-148.

2. Hadot P. , "op. cit.", pp. 151-154.

است: صورت الهی و صورت مخلوق. در این جا بوئتیوس دو سنت افلاطونی و ارسطویی را دنبال می‌کند که در سنت فلسفی سومی بنام افلاطونی میانه بسیاری از مفاهیم اساسی این دو سنت را جمع شده می‌یابیم.^(۱) مشاهده کردیم که او به پیروی از افلاطون وجود واقعی را صورت واقعی می‌داند که در عالم مثل می‌باشد و خدا یا فکر خدا است. لکن افلاطون عالم مثل را خود خدا و یا فکر خدا نمی‌داند. از طرف دیگر مشاهده کردیم که بوئتیوس با در نظر گرفتن صورت به عنوان مخلوق و با نسبت دادن وجود موجود به آن با سنت ارسطویی همراهی می‌کند.

افلاطون به سه اصل مجزا و سرمدی معتقد بود: صانع، مدل و ماده. به نظر او عالم مثل مستقل، تنها و بنفسه است.^(۲) صانع برای ساختن عالم باید به بالا نگاه می‌کرد^(۳) و در آن به تفکر می‌پرداخت^(۴) تا جهان را مطابق الگو و مثال سرمدی در ماده بسازد.^(۵) در تاریخ فلسفه اولین مرحله ادغام صانع و مثل - که مثل به عنوان عقل یا فکر صانع در نظر گرفته شد - به وسیله مفسران افلاطون، معروف به افلاطونیان میانه، که مشهورترین آن‌ها البینوس (Albinus) فیلون (Philo) اسکندرانی یا یهودی و پلوتارکوس (Plutarchus) هستند، صورت

۱. برای شناخت موضوعات اساسی و فیلسوفان افلاطونی میانه رجوع شود به:

Dillon J.M., *The Middle Platonists. Study of Platonism 80 B.C. to 220 A.D.*, London, 1977.

۲. رساله ضیافت 211a

۳. تیمائوس 28a, 29a

۴. همان 39e

۵. عده‌ای از مفسران جدید افلاطون جدایی بین صنع و مدل را رد می‌کنند و از ثنویت صور - ماده نزد افلاطون حمایت می‌کنند. به عنوان مثال رجوع شود به:

Goldschmidt V., *La religion de Platon*, Paris, 1949, pp.29-50.

زان بین با استعانت از چند متخصص فلسفه افلاطونی تمایل دارد که صانع و مدل را دو وجه کامل‌کننده یک واقعیت در نظر بگیرد و نیز به جای سه اصل صانع، مدل و ماده از دو اصل مدل و ماده صحبت می‌کند و معتقد است که این نظریه مستند افلاطونی است در مقابل نظریه سه اصل که تفسیر ارسطویی افلاطون است در کتاب «درباره کون و فساد (De generatione et corruptione)». رجوع شود به:

Pépin J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964, pp. 21-25.

گرفت. در بین فیلسوفان افلاطونی میانه برای مثال الکینوس (Alcinus) معتقد است که مثل در رابطه با خداوند فکر، در رابطه با ما عقل اوّل، در رابطه باماده اندازه، در رابطه با عالم محسوس الگو و در رابطه با خود، جوهر است.^(۱) در هر صورت سنت یکی دانستن عالم مثل با خداوند برای افلاطونیان و حتی بعضی از ارسطوئیان باقی می ماند. البته این که این ادغام به چه نحو انجام شد، مورخان فلسفه یونان به یک عقیده نیستند. عده ای از تأثیر فلسفه رواقی می نویسند و عده ای دیگر بر تأثیر افکار نوفیثاغوری پای می فشارند. جونز (R. M. Jones) التقاط خدای متفکر ارسطویی را، که خود را فکر می کند، با عالم مثل افلاطونی عامل این تفسیر جدید می داند و ریچ (A. N. M. Rich) بر یک تجربه روانشناختی تکیه می کند و از مقایسه بین عملکرد ذهن انسان با خدا صحبت می کند.

از مسائلی که نزد چند تن از فیلسوفان افلاطونی میانه ظاهر می شود، تمایز بین دو نوع صورت است: صورت متعالی و صورت محسوس. فیلسوفی که این تمایز را به وضوح بیان می کند و یکی از منابع افلاطونی قرون وسطی می شود، سنکا است. او صورتی را که مدل و الگو است و در خدا است idea می نامد و صورت دوم را که در عالم محسوس است eidos. سنکا در «نامه پنجاه هشتمش به لوکیلیوس» دو تقسیم را از آنچه هست (quod est) ارائه می دهد. در تقسیم اوّل آنچه هست عالیتزین، اوّلین، اصل همه چیز و قدیمی ترین جنس است که انواع بخصوص از آن صادر می شوند و بر دو نوع است جسمانی و غیرجسمانی. هیچ چیزی برتر از جنس عام «آنچه هست» نیست. این جنس اصل همه چیز است و همه چیز تابع آن است. در تقسیم دوم، سنکا مدعی می شود که بنا به نظر افلاطون شش نوع «آنچه هست» (quod est) وجود دارد. اوّلین نوع «آنچه هست» کلی است که به وسیله حس قابل کسب نیست و فقط به وسیله عقل درک می شود. دومین نوع، آنست که از همه چیز برتر است و بر همه چیز احاطه دارد (quod eminent et exsuperat omnia). منظور وجود عالی است (per

1. Introduction, chap. 9. cf. Jones. R. M., The Ideas as the Thought of God, Classical Philology, 21, 1926, pp. 322-323.

(*excellentiam esse*). این وجود عالی خداوند است که عظیم‌تر و قدرتمندتر از همه موجودات است. سوّمین نوع «آنچه هست» مثل (*ideae*) است که الگو و مدل تمام موجودات هستند و هرچه موجود است بر طبق آن‌ها ساخته شده است. مثل، وجود واقعی (*quae proprie sunt*) و بشمارند. چهارمین نوع *eidos* است. *eidos* صورتی است که در موجود است و از مدل گرفته شده است، مانند یک مجسمه که صورتی دارد و از روی مدلی ساخته شده است. بنابراین *idea* مدل و الگو است و *eidos* صورت در موجود است که مطابق صورت اوّل است. نوع پنجم موجوداتی هستند که در طبیعت مشاهده می‌شوند مثل حیوانات، انسان‌ها و اشیاء. نوع ششم آن‌هایی هستند که شبیه به بودن یا شبه موجودند و کاملاً وجود ندارند مثل خلأ و زمان.^(۱)

آنچه نزد سنکا توجه ما را به خود جلب می‌کند و برای پژوهش ما راهگشاست، تقسیم «آنچه هست» به دو نوع جسمانی و غیرجسمانی است که در نوع دوّم صریحاً عنوان شده که «آنچه هست» وجود عالی با خداست و در نوع پنجم آن آمده است که موجودات محسوسند. از طرف دیگر، ما دو نوع صورت داریم که آن‌ها نیز دو نوع «آنچه هست» نامیده شده‌اند که قابل تطبیق با دو نوع جسمانی و غیرجسمانی است. در مورد دوگانگی *idea* و *eidos* باید اضافه کرد که در این جا جمع صورت افلاطونی را با صورت ارسطویی مشاهده می‌کنیم. *idea* صورت افلاطونی است که وجود واقعی دارد، درحالی‌که *eidos* صورت ارسطویی است که در موجودات عالم محسوسات وجود دارد^(۲) و افلاطون *eidos* را به این معنی بکار نبرده است.

کالسیدیوس، فیلسوف مسیحی قرن چهارم یا پنجم میلادی نیز در تفسیر خود بر تیمائوس افلاطون از دو صورت صحبت می‌کند: صورت اوّل (*prima species*) که همان *idea* است و صورت دوّم (*secunda species*) که صورت

1. Ibid., pp. 300-304.

۲. برای تعریف و کاربردهای *eidos* نزد ارسطو مراجعه شود به:

Stead C., *Divine Substance*, Oxford, 1977, pp. 73-75.

موجودات مخلوق است، تصویری (simulacra) است از صورت اول.^(۱) همان طور که مشاهده می شود، کالسیدیوس واژه species را به جای صورت forma یا idea و یا eidos بکار می برد. لکن باید خاطر نشان کرد که در زبان لاتینی فلسفی این واژه ها به یک معنی بکار برده می شدند.^(۲)

بوئتیوس از لحاظ تقسیم وجود به دو نوع به فلسفه افلاطونی میانه نزدیک می شود. یعنی مانند نوافلاطونیان واقعی را برتر از وجود قرار نمی دهد که وجود از آن صادر شود. او نیز مانند سنکا به دو «آنچه هست» باور دارد که یکی جسمانی است و دیگری غیرجسمانی. اولین «آنچه هست» وجود الهی است، چون که در خداوند «وجود» و «آنچه هست» یکی است. و دیگر «آنچه هست» موجودات محدود یا جسمانی اند. رابطه esse به id quod est رابطه دو id quod est است که یکی متعالی است و دیگری محسوس. به عبارت دیگر رابطه دو ousia است که بوئتیوس به substantia ترجمه می کند و نه رابطه بین یک برتر از جوهر یا جوهر که نزد فروریوس است. نزد بوئتیوس دو جوهر (substantia) دیده می شود: جوهر خالق و جوهر مخلوق که هر کدام خصوصیات مخصوص به خود را دارد. از ارسطو به بعد دو نوع تقسیم برای جوهر مشاهده می شود. تقسیم جوهر به جوهر اولی و ثانوی از یک طرف و به جوهر جسمانی و غیر جسمانی (معقول) از طرف دیگر. نزد افلاطونیان تشخیص بین جوهر اولی و ثانوی کاملاً جای خود را به تمایز بین جواهر محسوس که مرکب و فانی هستند و جواهر معقول که بسیط و نامتحرکند می دهد. به این معنی که نزد این ها تشخیص بین جوهر اولی به عنوان جوهر فردی و جوهر ثانوی به عنوان کلی دیده نمی شود و یا در جهان شناسی آن ها جای مهمی را کسب نمی کند.

1. Chalcidius, Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, ed. J. H. Wazink, Corpus Platonicum Medii Aevi, II' ed., London-Leiden, 1962, ch, 337, p. 361.

۲. سیسرون Species را معادل idea می داند و اوگوستینوس forma را نیز اضافه می کند: Cicero, Academicus I, 8, 30. Augustinus, De diversis, quaestionibus LXXXIII, 46,2. cf. pepin j., "op. cit.", p. 496.

این مسئله را نیز نزد بوئتیوس مشاهده می‌کنیم. درست است که او کتاب مقولات ارسطو را ترجمه کرده و از رواج‌دهندگان تقسیم جوهر به اولی و ثانوی در قرون وسطی است؛ لکن در مباحث جهان‌شناختی این تقسیم جای خود را به تقسیم جوهر به جسمانی و غیرجسمانی می‌دهد. اصولاً نزد متفکران مسیحی قبل از او نیز تقسیم جوهر به اولی و ثانوی چندان مورد توجه نبوده است و غالباً جوهر اولی (prima substantia) را جوهر الهی می‌دانستند.^(۱)

مشاهده کردیم که نزد بوئتیوس دو نوع وجود، وجود عام و وجود خاص یافت می‌شود و وجود همان صورت است و آنچه وجود موجودات را علت واقع می‌شود صورت آن است. بنابراین دو نوع صورت هم داریم: صورت عام و صورت خاص. صورت عام متعالی و خداوند است، درحالیکه صورت خاص آن است که موجود را در فردیتش شکل می‌دهد. یک صورت اولی که همان وجود است و منشاء موجودات (omne esse ex forma est) و یک صورت دیگر که تصویر (imago) صورت اولی و در اشیاء است. بدین ترتیب به تقسیم دیگر صورت اولی و ثانوی افلاطونیان میانه می‌رسیم.

صورت وجودی (forma essendi) می‌تواند صورت اول و صورت ثانوی باشد. صورت اولی وجودی همان وجود بسیط است که نزد موجودات مشترک و بنیان هستی آنها و عامل وحدتشان است. درحالیکه صورت ثانوی وجودی صورت مخصوص به هر موجود است که آن موجود را در «آنچه هست» وجود می‌دهد. به عبارت دیگر درحالیکه صورت وجودی عام هستی مشترک موجودات است، صورت مخصوص هر موجود اصل وجود فردی آن موجود است و تا این صورت برای موجود محقق نشود، موجود وجود عینی نخواهد داشت. از این جاست که متوجه می‌شویم چرا بوئتیوس می‌گوید: «وجود محض هنوز نیست، لکن آنچه هست با دریافت صورت وجودی هست» (ipsa enim esse nondum est, at vero. quod est accepta essendi forma est atque

۱. رجوع شود به: Stead Ch., "op. cit.", pp. 110-118.

(consistit) به این معنی که موجود تا صورت وجودی فردی خود را دریافت نکند، به عنوان واقعیت مخصوصی که دارای خصوصیات معینی است نخواهد بود. اگر صورت وجودی فردی باشد و خصوصیتی که موجود را از دیگران ممتاز می‌کند نشأت گرفته از صورت وجودی باشد، پس آیا این صورت همان اصل فردیت‌بخش که کثرت را بین موجودات تبیین می‌کند، نخواهد بود؟ بررسی اصل فردیت نزد بوئتیوس نشان خواهد داد که آیا نظر ما راجع به مفهوم صورت وجودی قابل دفاع هست یا نه.

بوئتیوس در بررسی اصل فردیت راهی را دنبال می‌کند که متفکران یونانی شروع کرده بودند. یعنی در همان حدود فکری یونانیان به تفحص در باب اصل فردیت می‌پردازد. البته نوآوری‌هایی هم دارد. قبل از بیان نظریه بوئتیوس بهتر است ببینیم که ارسطو به عنوان کسی که برای اولین بار پیرامون اصل و عامل فردیت به روشنی به تفحص و ابراز نظر پرداخت چه می‌گوید.

نوشته‌های ارسطو در این موضوع باعث بحث‌های بسیاری بین محققان غربی معاصر شده است. گروهی اصل فردیت را نزد او ماده دانسته‌اند^(۱) و گروهی دیگر صورت^(۲). هر دو گروه با استناد به متونی از ارسطو سعی در بیان

۱. در درس تاریخ یونان به دانشجویان فلسفه در ایران گفته می‌شود که اصل فردیت نزد ارسطو ماده است. دلیل آن این است که کتاب فلسفه یونان و روم فردریک کاپلستون در دانشگاه‌های مملکت ما به عنوان متن درسی فلسفه یونان تدریس می‌شود. او با تکیه بر عقیده توماس آکوئینی، نزد ارسطو ماده را اصل فردیت بین موجودات می‌داند و صورت را کلی در نظر می‌گیرد. رجوع شود به فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد اول، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۲۱-۴۲۲.

۲. به طور مثال رجوع شود به:

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Third Edition, Toronto, 1978, pp. 394-395.

در صفحات ۳۳۰-۳۴۵ اونس بحث مبسوطی راجع به ماده دارد و آنرا در رابطه با صورت بررسی می‌کند.

در این رابطه همچنین رجوع شود به:

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1991, pp. 431-438.

عقیده فیلسوف یونانی را در این باب دارند.

طرفداران تفسیری که ماده را اصل فردیت می‌دانند، سنتی خوانده می‌شوند و به نظر می‌رسد که اولین کسی که این نظر را در غرب به صراحت اظهار کرد توماس آکوئینی بود. البته ارسطو خود بارها ماده را به عنوان اصل فردیت بخش موجودات ذکر کرده است. او در تقسیمی واحد یا فرد را متعین براساس عدد یا نوع یا جنس و یا تشابه می‌داند. واحد بر حسب عدد، موجوداتی هستند که ماده آن‌ها واحد است. بر حسب نوع آن‌هایی هستند که دارای یک تعریف‌اند. بر حسب جنس موجوداتیند که بر آن‌ها یک نوع مقوله حمل می‌شود و بر حسب تشابه همه موجوداتی هستند که دارای یک نسبتند، مانند اشیائی که نسبتشان به یکدیگر مثل شیء سوّم به چهارم است.^(۱) منظور ارسطو از تشابه، تساوی نسبت به بدن، مانند عقل است نسبت به روح.^(۲) ارسطو در این جا با بیان وحدت عددی به واسطه وحدت مادی، به روشنی اختلاف در عدد را اختلاف در ماده می‌بیند. در قسمتی دیگری از کتاب مابعدالطبیعه^(۳) او صورت را غیر قابل تقسیم دانسته و آن را محقق در ماده در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب صورتی با ماهیتی معین در گوشت و استخوانی معین محقق می‌شود و کالیاس و یا سقراط بوجود می‌آیند. یا در قسمتی دیگر از این رساله، در بحث از آسمان، آن را مفرد می‌داند. زیرا اگر مانند انسان‌های مختلف، چندین آسمان وجود می‌داشت، می‌بایست که اصل محرک هر آسمان واحد می‌بود و به‌طور عددی کثرتی از آن‌ها وجود می‌داشت. در حالیکه کثرت عددی براساس ماده است. چون‌که اگر مثال انسان را در نظر بگیریم، یک تعریف متعین و تنها بر کثرتی از موجودات حمل می‌شود ولیکن تنها یک سقراط وجود دارد.^(۴) منظور ارسطو این است که تعریف انسان

۱. مابعدالطبیعه، کتاب پنجم (دلنا)، باب ششم 32-34. 1016b

2. Aristote, *La métaphysique*, Introduction, traduction et index par J. Tricot, Paris, 1986, t. I, n. 1, p. 268.

۳. کتاب هفتم (زتا)، باب هشتم 4-7. 1034a

۴. مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم (لامبدا)، باب هفتم 32-35. 1073a

براساس صورتش است، صورت نیز کلی است و سقراط فردیت خود را از ماده‌اش می‌گیرد.

نزد ارسطو، پذیرش ماده به‌عنوان اصل فردیت بر این استوار است که صورت کلی است و برای افراد یک نوع واحد است. با داشتن یک صورت، افراد نوع به واسطه ماده مخصوص به خود از یکدیگر متمایز می‌شوند. علاوه بر این، همین صورت کلی است که موضوع علم قرار می‌گیرد. به این معنی که علم به فرد یا جزئی تعلق نمی‌گیرد.

حال ببینیم نزد ارسطو ماده چیست و آیا می‌تواند واقعاً فردیت بخش باشد؟

افلاطون ماده اولیه را، که موجودات محسوس از آن ساخته شده‌اند، بدون نظم و صورت در نظر می‌گیرد. مثل به این ماده بدون نظم شکل و صورت می‌بخشند. به این ترتیب که صانع با کپی کردن مثل بر ماده بی‌شکل و بی‌نظم، جهان منظم را می‌سازد. بدینسان می‌توان گفت که نزد افلاطون صورت عامل فردیت و هویت موجودات است. ماده به‌عنوان موجودی عام و بدون صورت نمی‌تواند هویت فردی را باعث گردد. البته نزد افلاطون، مثل صور کلیند. در این جا نیز مشکل اصل فردیت خود را نشان می‌دهد. زیرا ماده که نامتعین و بی‌نظم است، نمی‌تواند عامل نظم و تعین باشد. صورت نیز که کلی است و کلی نیز نمی‌تواند فردیت بخشد. پس اصل فردیت بخش به موجودات چیست؟ افلاطون اصلی را در فلسفه خود مطرح می‌کند به نام «بهره مندی». به این معنی که موجودات محسوس به‌طور فردی از صور کلی کیفیاتی را بهره‌مند می‌شوند. این کیفیات فردیت بخش هستند و مجموعشان فردیت فرد را شکل می‌دهد.

اولین مسئله‌ای که نزد ارسطو باید در نظر گرفت، این است که ماده اولیه آن‌طور که افلاطون مطرح می‌کند، در نظام فلسفی او یافت نمی‌شود. نزد ارسطو ممکن نیست که ماده اولیه بدون صورت وجود داشته باشد، ماده همیشه همراه با صورت است. براساس عملی ذهنی و منطقی است که این دو را از یکدیگر جدا می‌کنند. به این معنی که در عین، این دو جدا نشدند. از طرف دیگر نزد

ارسطو ماده، نامتعیّن و بالقوه است. موجوداتی که اصل فعلیتشان را در خود دارند، اگر چیزی خارج از آنها مانعشان نشود و شرایط مناسب برایشان مهیا گردد، براساس ذاتشان قوه چیزی دیگرند. به طور مثال نطفه هنوز بالقوه انسان نیست، مگر این که در موجودی دیگر قرار گیرد و قبول تغییر کند. بدین ترتیب برای تبدیل شدن به انسان بالقوه احتیاج به فعل اصلی دیگر دارد. به همین صورت خاک مجسمه بالقوه نیست؛ در ابتدا باید تغییری را قبول کند تا مفرغ شود و مجسمه بالقوه گردد. هنگامی که درباره موجودی گفته می شود که هست، و مورد نظر این نباشد که چیزی است بلکه از چیزی است، مانند صندوقچه ای که چوب نیست بلکه از چوب است و همینطور چوب نیز خاک نیست بلکه از خاک است و برای خاک نیز صادق است که گفته شود که هست، نه این که چیزی دیگر است، بلکه از چیزی دیگر است، به نظر می رسد که این چیز دیگر همیشه بالقوه چیزی است که فوراً پس از آن می آید. بنابراین صندوقچه نه از خاک است و نه خاک، بلکه از چوب است. زیرا این چوب است که صندوقچه بالقوه است و چوب به طور عام ماده صندوقچه به طور عام است و فلان چوب ماده فلان صندوقچه است. حال اگر چیزی اولی باشد به طوری که نتوان گفت که از چیز دیگر است، ماده اولی خواهد بود. برای مثال خاک از هوا است و هوا آتش نیست، بلکه از آتش است، و آتش ماده اولیه است و نه چیزی متعیّن و یک جوهر. موضوعات برحسب این که موجودات متعیّن هستند و یا این که متعیّن نیستند با یکدیگر متفاوتند. از مثالی که ارسطو میزند این طور می توان درک کرد که به نظر او دو نوع موضوع وجود دارد: ماده اولی که موضوع صورت است و جوهر فردی که موضوع اعراض است. برای مثال انسان موضوع اعراض است. انسان که یک بدن و یک نفس است، عرض مثلاً موسیقی دان و سفید است. زمانی که موسیقی به عنوان عرض در این موجود متعیّن قرار می گیرد، گفته نمی شود که او موسیقی است، بلکه موسیقیدان است و به همین ترتیب انسان سفیدی نیست، بلکه سفید است. او قدم زدن و یا یک حرکت نیست، بلکه در حال قدم زدن و در حرکت است. در این حالتها آخرین موضوع جوهر است. اما

هنگامی که محمول به صورت و یک موضوع متعین است، موضوع غایی ماده و جوهر مادی است. اما هنگامی که محمول یک صورت و یک موضوع متعین است، موضوع غایی ماده و جوهر مادی است. در نتیجه برای ماده و برای اعراض گفته می‌شود «از چیزی» زیرا ماده و اعراض هر دو نامتعین هستند.^(۱) عدم تعین این دو را می‌توان این طور درک کرد که ماده چون صورت ندارد نامتعین است و اعراض نیز چون در این یا آن موضوع ثابت نیستند نامتعین‌اند.

اصولاً می‌توان گفت که نزد ارسطو ماده اصل عدم تعین است و تعین خود را از صورت می‌گیرد. او در این باره اظهار می‌دارد که تفحص درباره وجود یک شیء بحث راجع به ماده آن است و پرسیده می‌شود: چرا این ماده، این شیء است؟ و برای مثال می‌توان سؤال کرد که چرا این مواد یا خانه است؟ جواب این است که ماهیت خانه همچون محمول متعلق به آنها است. و درباره یک انسان نیز گفته می‌شود که این بدن این تعین را دارد و یک انسان است. در نتیجه تفحص درباره چرایی یک شیء تفحص درباره علت است و این علت نیز صورت می‌باشد. صورتی که براساس آن ماده یک موجود متعین است و همان می‌گردد که جوهر نامیده می‌شود.^(۲)

مفهوم عدم تعین در ارتباط مستقیم است با مفهوم قوه. به این معنی که در طبیعت ماده همیشه قوه است برای یک فعل یعنی برای یک صورت. ارسطو ماده را اصل امکان یا قوه می‌داند. به این صورت که هر موجودی که از طریق هنر یا طبیعت به وجود می‌آید ماده دارد؛ و به واسطه ماده‌ای که در آن است، موجود در عین حال قابلیت آن را دارد که وجود داشته باشد یا نداشته باشد.^(۳) به این معنی که ماده قابلیت شدن یا نشدن چیزی است. ماده بالقوه این شیء یا آن شیء است. چنانکه یک برنز می‌تواند مجسمه یا ظرف شود. به همین ترتیب آجر و

۱. مابعدالطبیعه، کتاب نهم (تا)، باب هفتم 2 104b-12 1049a

۲. همان، کتاب هفتم (زتا)، باب هفدهم 9-4 1041b. همچنین کتاب هشتم (اتا)، باب دوم 1043a 7-10

۳. همان، کتاب هفتم (زتا)، باب هفتم 22-20 1032A

سنگ و چوب که ماده یک خانه است، بالقوه یک خانه است.^(۱)

این عدم تعین و بالقوه‌گی باعث می‌شود که ماده بنفسه غیرقابل شناخت باشد.^(۲) این ماده که اصل عدم تعین و بالقوه و غیر قابل شناخت است، چگونه می‌تواند عامل و اصل فردیت و بنیان جوهر اولی و فردی که به‌طور ذاتی بالفعل و صورت است، باشد؟ این پرسشی است که طرفداران فردیت به واسطه صورت نزد ارسطو عنوان می‌کنند.

این‌ها با تکیه بر متونی که ماده را نامتعین و بالقوه ذکر می‌کند و متونی که صورت را آنچه جوهر است در نظر می‌گیرد، صورت را به عنوان اصل فردیت نزد ارسطو می‌دانند. البته در این‌جا نیز باید اذعان کرد که بعضی از متون ارسطو این اجازه را می‌دهد که صورت را به عنوان اصل فردیت بخش در نظر گرفت. همان‌طور که در بالا ذکر شد پرسش درباره چرایی یک موجود پرسش درباره علت صوری یا صورت آن است، صورتی که به ماده نامتعین و بالقوه شکل می‌بخشد.^(۳) کتاب نسبتاً طولانی هفتم (زتا) اختصاص به بررسی جوهر دارد و ارسطو در انتها نتیجه می‌گیرد که جوهر فردی همان صورت موجود است و آن است که موجود را آنچه هست می‌کند. به این معنی که همان‌طور که موجودات با یکدیگر متفاوتند، صورت آن‌ها که آنچه آن‌ها هستند، است با یکدیگر متفاوت است. بدین ترتیب دیگر جایی برای ماده - که ارسطو در این کتاب قبول نمی‌کند که جوهر فردی باشد - به عنوان اصل فردیت بخش باقی نمی‌ماند.

به نظر می‌آید که بحث در باب این‌که نزد ارسطو ماده اصل فردیت است یا صورت بدون پایان خواهد بود، چون طرفداران ماده به عنوان اصل فردیت همیشه می‌توانند متونی را که مؤید نظرشان است شاهد بیاورند و گروه دوم نیز می‌توانند با معرفی صورت به عنوان اصل فردیت، ضمن ذکر متونی برای

۱. همان، کتاب هشتم (اتا)، باب دوم 14-16 1043a.

۲. همان، کتاب هفتم (زتا)، باب دهم 8-9 1036a.

۳. رجوع شود به: همان، کتاب هفتم (زتا)، باب نهم 4-9 1041b. همچنین کتاب هشتم

(اتا)، باب دوم 7-10 1043a.

تصدیق عقایدشان، آن را هماهنگ با نظام فلسفی فیلسوف یونانی بدانند. ما گمان می‌کنیم که مشکل در خود فلسفه ارسطو و سخنان متناقضی است که خود او می‌گوید. او به تصدیق هر دو گروه در جایی اصل فردیت را ماده دانسته و صورت را کلی؛ و در جایی دیگر ماده را نامتعین و صورت را تعین‌بخش و عامل فردیت. باید قبول کرد که این یکی از مشکلات فلسفه ارسطو است.^(۱) از فیلسوفان قرون بعد، نظر به گرایش فلسفی و کلامیشان در تفسیر متون ارسطو عده‌ای ماده را به عنوان اصل فردیت نزد ارسطو در نظر می‌گیرند و عده‌ای صورت را.

افلوپتین کثرت را در موجودات براساس صورت می‌داند. بدین معنی که هر موجود در عالم مثل صورت خاص خود را دارد و این صور باعث اختلاف بین آن‌ها می‌شوند. بنابراین انسان‌ها تنها از لحاظ ماده با یکدیگر متفاوت نیستند، بلکه از لحاظ خصوصیات صوری نیز با یکدیگر فرق دارند.^(۲)

فورفوریوس در کتاب ایساغوجی باب یا قسمتی را به بررسی اصل فردیت اختصاص نمی‌دهد، اما در ضمن مباحث دیگر، گاهی اشاره‌ای نیز به فردیت می‌کند. در ابتدای رساله، خصوصیت اصلی در فردیت را عدم حمل بر کثرتی از موضوعات ذکر می‌کند. در مقابل جنس و نوع که بر کثرتی از موضوعات حمل می‌شوند، فرد آنست که بر یک چیز حمل شود. مانند سقراط و یا این انسان یا آن یکی.^(۳) در صفحات بعد یک فرد را مرکب از مجموعه‌ای از خصوصیات در نظر می‌گیرد که این اتحاد خصوصیات هرگز در فرد دیگری یافت نمی‌شود. با این‌که

۱. در مورد تعریف جوهر و این‌که کلی جوهر است یا نه ارسطو در رساله مقولات و مابعدالطبیعه سخنانی می‌گوید که در بعضی موارد با یکدیگر هماهنگ نیستند.

۲. تاسوعات، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ۱۳۶۶، انشاد پنجم، رساله هفتم، جلد دوم، ص ۷۵۱-۷۵۴.

3. *Isagoge*, 2, 17-18, tr. fr., J. Tricot, Paris, 1984, p. 15.

برای ترجمه لاتینی بوئتیوس از این رساله رجوع شود به:

P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 64, col. 92.

از این به بعد PL

خصوصیت انسان در افراد انسان است، ولی خصوصیات سقراط مانند خصوصیات هیچ فرد دیگری نیست.^(۱)

بدین ترتیب نزد فورفورئوس از مفهوم عدم حمل بر دیگران به مفهوم داشتن خصوصیات منحصر به فرد می‌رسیم. البته این مجموع نیز قابل حمل بر بیش از یک موضوع است. بدین ترتیب می‌توان گفت که اصل فردیت نزد فورفورئوس مجموعه‌ای است از خصوصیات منحصر به همان فرد.^(۲) فورفورئوس در بحث از فصل (differentia) سخن از تفاوت بین موجودات می‌گوید. فصل یک معنی عام، یک معنی خاص و یک معنی بسیار خاص دارد. او در معنی عام علت تفاوت را غیریت (alteritas) می‌داند. سقراط با افلاطون متفاوت است چون غیر اوست. او در این جا از علت غیریت سخنی نمی‌گوید و در این باب بحث نمی‌کند. ولی در هر صورت تفاوت و غیریت به یک معنی است. به معنی خاص یک موجود با موجود دیگر به وسیله یک عرض جدا نشدنی متفاوت است. یک عرض جدا نشدنی به طور مثال، رنگ سبز چشمان، بینی عقابی و یا جای زخم است.^(۳) در این جا شاید نتوان گفت که بحث تفاوت ربط مستقیمی به اصل فردیت دارد. اهمیت آن برای ما در استفاده‌ای است که بوئتیوس از این مفهوم می‌کند. او در کتاب در باب تثلیث اصل فردیت را در غیریت توضیح می‌دهد و در آثار خود بر عرض به عنوان تعیین کننده فردیت تأکید می‌کند و این جملات شاید بوئتیوس را در تبیین اصل فردیت کمک کرده باشد.

1. Isagoge, 7, 22-28, "op. cit.", p.25.PL 64, col. 114.

۲. خورخه گراسیا معتقد است که این نظریه به طور ضمنی این مطلب را دربردارد که جواهر و خصوصیات آن‌ها و اعراض، فردی هستند. باید خاطر نشان کنیم که گراسیا در این جا تفسیری اسکولاستیکی از فورفورئوس می‌کند. اسکولاستیکان فرد را مجموعه‌ای از صور نوعی و جنسی و اعراض می‌دانستند. برای نظریه خورخه گراسیا رجوع شود به:

Jorge J. E. Gracia, *Introduction to the problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag Munchen Wien, 1983, p. 70.

3. Isagoge, 8, 6-14, "op. cit.", p. 26. PL 64, col. 115.

در هر صورت، باید خاطر نشان کرد که رساله ایساغوجی یکی از منابع اصلی بوئتیوس در فلسفه است و تأثیر این رساله نزد بوئتیوس از تفاسیری که او بر آن نوشته است، فراتر می‌رود.

بپردازیم به بررسی اصل فردیت نزد بوئتیوس و قبل از هر چیز به این اصل در تفاسیر او بر رساله ایساغوجی فورفورئوس نظری بیندازیم. دلیل این که این تفاسیر را در ابتدا مورد بررسی قرار می‌دهیم، این است که به نظر می‌رسد که تفاسیر کتاب ایساغوجی اولین رساله‌هایی است که بوئتیوس در سلسله رسالاتی که مورد بررسی قرار می‌دهیم نوشته است.

بوئتیوس دو تفسیر بر ایساغوجی به رشته تحریر درآورده است که دومی عمیق‌تر و مبسوط‌تر است.

او در اولین تفسیر خود به نظر می‌رسد که سه ویژگی را برای فردیت در نظر می‌گیرد و هر سه به نوعی سلبیند: عدم تقسیم، عدم حمل و عدم انتقال.^(۱) افراد قابل تقسیم به انواع و یا اجزای دیگر نیستند،^(۲) برای مثال اگر افلاطون و سیسرون را در نظر بگیریم، مشاهده می‌کنیم که هر یک را به عنوان یک فرد انسان نمی‌توان به انسان‌های دیگر تقسیم کرد.^(۳) از طرف دیگر به دلیل آن که چیزی تحت افراد نیست که آن‌ها قابل تقسیم به دیگر موضوعات شوند، آن‌ها بر چیزی غیر از خودشان حمل نمی‌شوند.^(۴) یعنی هر خصوصیت مختص به یک فرد

۱. خورخه گراسیا معتقد است که در تفسیر اول، بوئتیوس چهار نظریه را برای فردیت می‌شمارد: فردیت تقسیم ناپذیری در جنس، افراد و اجزاء نوعی است. فردیت غیرقابل حمل بودن به دیگران است. فردیت غیرقابل تقسیم بودن است به اجزای لاینفک. فردیت غیرقابل انتقال بودن است (op. cit., p. 80). می‌توان ویژه‌گی سوم و اول را یکی دانست، اصل تقسیم ناپذیری یک اصل کلی است، وگرنه می‌بایست تقسیم ناپذیری در جنس، در نوع، در فرد و در اجزای لاینفک را اصول جداگانه دانسته و تعداد ویژگی‌ها چهار عدد نخواهد بود، بلکه شش ویژگی خواهیم داشت.

2. "Individua autem vocamus quae in nullas species neque in aliquas iam alias partes dividi possunt".

3. In "Isagoge" Porohyrii commentorum editio, PL . 64, col. 29.

4. "ad nihil aliud praedicantur nisi ad se ipsa", Ibid., PL 64, col 30.

است و مانند خصوصیات نوعی یا جنسی بر کثرتی از افراد حمل نمی‌شود. همچنین ماهیت افراد به نوعی است که خصوصیات (proprietates) آن‌ها تنها در هر فرد (in solis singulis individuīs) وجود دارد و قابل انتقال به دیگران نیست. زیرا خصوصیت سیسرون، هر نوعی که می‌خواهد باشد، هرگز در کاتو (Cato) یا بروتوس (Brutus) یا کاتولوس (Catulus) یافت نمی‌شود. اما خصوصیات انسان، که کلی است، از قبیل عاقل، فانی، محسوس و ضاحک در تمام افراد یافت می‌شود. به این معنی که هر فرد انسانی عاقل، فانی، محسوس و ضاحک است. بدین ترتیب خصوصیات موجوداتی که موافق دیگران باشد قابل حمل به آن‌ها است.^(۱)

بوئتیوس در تفسیر دوم بر رساله ایساغوجی اظهار می‌کند که یک فرد به هیچ وجه قابل خرد یا تقسیم شدن نیست و ویژگی‌هایی از فردیت ذکر می‌کند که تعدادی از آن‌ها جدید است، مانند واحد (unitas) یا فکر (mens). او در این تفسیر با این دو مثال اصل فردیت را بر موجودات غیر مادی نیز بسط می‌دهد. در هر صورت فکر غیر مادی است و عدم تقسیم‌ناپذیری آن می‌تواند نشانه‌ای از فردیتش باشد. واحد هم ممکن است یک جسم باشد یا موجودی غیر جسمانی. در موجودات مادی این عدم تقسیم‌پذیری می‌تواند به علت سختی موضوع تقسیم باشد، مانند الماس. ویژگی دیگر فرد آن است که قابل حمل بر موجودات شبیه به خود نباشد، برای مثال سقراط^(۲) که به عنوان یک فرد یا واحدی که مجموعه خصوصیات بخصوص است در خارج تنها یک نفر است. بوئتیوس مشخص کردن یک فرد در خارج را نیز ویژگی‌ای از فردیت می‌داند. به این صورت که چون افراد بر موجودات منفرد حمل می‌شوند، آن‌هایی به درجه اعلیٰ فردند که بتوان با انگشت نشان داد، مانند این نیمکت و یا آن یکی. اعراض نیز می‌توانند به عنوان اصل یا یکی از اصول فردیت در نظر گرفته شوند. به این ترتیب که فردی با عرض خاص از دیگران مشخص شود. یعنی که اگر خواسته شود سقراط از دیگران ممتاز گردد نباید تنها گفته شود سقراط، زیرا ممکن است

1. Ibid., PL 64, col. 47-48

2. In "Isagoge" Porphyrii commentorum editio secunda, PL 64, col. 97.

کس دیگری باشد که سقراط خوانده شود. پس نام که براساس قرارداد است عامل فردیت نیست، حتماً باید ذکر شود که کدام سقراط منظور ماست: سقراط پسر سوفرونیسکوس (Sophroniscus)، البته به شرطی که سوفرونیسکوس فقط یک پسر داشته باشد. در هر صورت اغلب افراد را می‌توان بدون نام با چشم یا با قوه لامسه نشان داد و یا این‌که با عرض یا نامی خاص قابل درک هستند.^(۱)

اصولاً به نظر بوئیوس محمولات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. به این معنی که چیزهایی که قابل حمل هستند، قسمتی به یک موجود منفرد (singularitate) حمل می‌شوند و باقی به کثرتی از موجودات (pluralitate) آنچه به یک موجود منفرد حمل می‌شود یک موضوع دارد. بدین ترتیب آن‌هایی که موجودات منفرد به عنوان موضوع برای حمل دارند مانند سقراط و افلاطون فردند. بوئیوس از مثال سفیدی در یک برف بخصوص به عنوان عرض خاص آن برف استفاده می‌کند، منظور این سفیدی است که در این برف می‌بینیم و یا این نیمکت است که بر آن نشسته‌ایم و نه هر نیمکتی. این سفیدی را که در این برف می‌بینیم به هیچ برفی نمی‌توان حمل کرد، زیرا این سفیدی مجبور به منفرد بودن است و در یک صورت فردی (inviduam formam) به واسطه بهره‌جستن از یک فرد حبس شده است. این سفیدی که در این برف است عرض عام نیست، بلکه خاص این برف است که به چشمان، مانند یک موضوع می‌آید.

موضوعی که بوئیوس مطرح می‌کند فردی شدن یک سلسله کلیات در افراد است، البته بدون این‌که ملاک و علت این منفرد شدن‌ها را توضیح دهد. چون که سقراط یک فرد و موجودی منفرد است، و چون حیوان نیز هست، حیوان در او فردی شده است. به همین ترتیب انسان بر آدمیان حمل می‌شود. اگر انسانیت را در فرد سقراط در نظر بگیریم، فردی شده است زیرا سقراط بنفسه یک فرد و موجودی منفرد است. همچنین فصل، مانند خردمندی، بر بسیاری حمل می‌شود، لکن در سقراط فردی است. ضاحک بودن هم که بر بسیاری قابل حمل

1. Ibid., PL 64, col.113-114.

است، در سقراط واحد است. همچنین عرض عامی مانند سفیدی که بر بسیاری حمل می‌شود به عنوان یک فرد در یک موجود منفرد در نظر گرفته می‌شود.^(۱) در این جا به نظر می‌آید که جوهر به وسیلهٔ اعراض فردی می‌شود. اما نزد ارسطو و به تبع او نزد فورفورئوس و بوئتیوس جوهر بر عرض برتری دارد و اصل وجودی فرد و در نتیجه اعراض است. بدین ترتیب، این منطقی است که سؤال شود چیزی که وجودش وابسته به جوهر است آیا می‌تواند تعیین کنندهٔ اندازهٔ وجودی جوهر باشد؟ پرسشی که بوئتیوس بدون جواب می‌گذارد.

او برای بررسی اصل فردیت یک موضوع منطقی را مطرح می‌کند و واحدهایی قراردادی، مانند گله را به عنوان یک واحد حقیقی در نظر می‌گیرد. هرگاه یک عدد با عدد دیگر متفاوت باشد، یک موجود به طور عددی از دیگری متمایز است، یک گله که شامل سی رأس گاو است، به طور عددی با گله‌ای دیگر که شامل صد رأس است متفاوت است. این دو گله در این که گله هستند و یا در این که شامل گاو هستند با یکدیگر فرقی ندارند. به این معنی که تفاوت بین این دو گله ذاتی نیست بلکه در عدد است، زیرا هر یک شامل کثرتی از گاو است. تعداد آن‌ها در گلهٔ اولی کمتر است از تعدادشان در گلهٔ دومی. از این مثال بوئتیوس می‌پردازد به بحث در باب دو واحد حقیقی، یعنی دو فرد انسان. حال چطور دربارهٔ تفاوت عددی سقراط و افلاطون می‌توان صحبت کرد، زیرا این دو در نوع متفاوت نیستند. در عدد نیز تفاوتی ندارند، زیرا سقراط یک واحد است و افلاطون نیز یک واحد؛ و واحد به طور عددی با واحد فرق نمی‌کند. بوئتیوس برای بیان مقصود خود و تفاوت بین دو واحد، تفاوت در شمردن را مطرح می‌کند. متفاوت در عدد باید متفاوت در شمردن (in numerando) محسوب شود، به این معنی که هنگامی که شمرده می‌شوند، متفاوتند. وقتی که گفته می‌شود این سقراط است و آن افلاطون، ما از دو واحد نام می‌بریم و اگر با انگشت به سقراط اشاره کرده و بگوییم این واحد است و همینطور به افلاطون

1. Ibid., PL 64, col. 92-93.

اشاره کرده و بگوئیم این واحد است، همان واحد که در افلاطون است در سقراط نیست.^(۱) در این جا به نظر می‌رسد که عرض «مکان» نقش اصلی را بازی می‌کند، چون نشان دادن و مشخص کردن در مکان است و این دو واحد چون دو مکان مختلف را اشغال کرده‌اند با یکدیگر متفاوتند.

در تفسیر دوّم، بوئتیوس دو نکته جدید را وارد می‌کند: مشخص کردن در خارج و تفاوت فردی با مجموعه اعراض متفاوت. در این رساله تأکید زیادی بر عرض به عنوان عامل فردیت شده است و حتی آن جایی هم که از مشخص کردن فرد صحبت می‌کند، این عرض مکان است که بدون این که نامی از آن برده شود مهم ترین عامل و اصل فردیت است. در این دو رساله جوهر اوّلی و خصوصیات نوعی و جنسی و اعراضش فردی است و جوهر ثانوی و خصوصیاتش کلی در نظر گرفته شده است.

بوئتیوس در تفاسیر دو رساله مقولات و عبارت ارسطو نیز به بحث در باب مسئله فردیت می‌پردازد. البته ارسطو در این دو رساله که جزو رسالات منطقی اوست، به طور مستقیم به بررسی این موضوع نپرداخته، فقط اشاراتی مختصر نموده که ضمن شرح آن‌ها عقایدش را در این باره بیان کرده است.

در باب دوّم رساله مقولات ارسطو عدم حمل را به عنوان خصوصیتی برای افراد می‌داند و ابراز می‌دارد موجوداتی که در عدد فردی و تک هستند بر هیچ موضوعی حمل نمی‌شوند. با این حال چیزی مانع از این نمی‌شود که برخی از این موجودات در یک موضوع باشند، به طور مثال «علم دستور» که در یک موضوع هست، اما بر موضوعی حمل نمی‌شود.^(۲) بوئتیوس در رساله تفسیری بر مقولات شرحی طولانی بر این چند جمله می‌نویسد و در آن نظر خود را در مورد اصل فردیت بیان می‌کند.

بنا بر عقیده او هر چه موجود است جوهر (substantia) است یا عرض (accidens)؛ و کلی (universalis) است و یا جزئی (particularis). به عنوان مثال

1. Ibid., PL 64, col. 95-96.

2. In *Categorías Aristotelis libri quatuor*, lib., I, ch. 2, PL 64, col. 169.

انسان کلی است و این اسم بر افراد کثیری حمل می‌شود. لیکن سقراط و افلاطون جزئی هستند و بر موضوعی حمل نمی‌گردند، به این معنی که فقط یک موضوع دارند. این قاعده بر اعراض نیز حاکم است، مثلاً «علم» کلی است، چون که بر علم دستور و بر علم بلاغت و دیگر علم‌ها که تحت آن هستند، حمل می‌شود. حال اگر «علم افلاطون» در نظر گرفته شود، چون که هر عرضی که در افراد قرار می‌گیرد فردی می‌شود، علم افلاطون نیز چون خود او جزئی می‌شود. همان‌طور که پیشتر دیدیم، کلی بر موضوعات بسیاری حمل می‌گردد، در حالیکه جزئی بر موضوعی حمل نمی‌شود. سخن مهمی که بوئتیوس در این جا می‌گوید این است که جزئی می‌تواند جوهر کلی را نیز جزئی کند. به این ترتیب اگر جزئی با جوهر متحد شود، جوهر جزئی می‌شود، همانند سقراط و افلاطون که دو جوهر جزئی هستند، و در نتیجه هرچه در جوهر است نیز فردی است (quidquid in substantia individuum reperitur).

از طرف دیگر هرگاه جزئیت (particularitas) با عرضی متحد شود، عرض نیز جزئی می‌شود: مانند علم افلاطون یا ارسطو. بنابراین چهار دسته موجود را می‌توان در نظر گرفت: جوهر کلی (substantia universalis)، جوهر جزئی (substantia particularis)، عرض کلی (accidens universale) و عرض جزئی (accidens particulare). در این تقسیم‌بندی مشاهده می‌کنیم که جوهر و عرض ممکن است هم کلی باشند و هم جزئی. جزئی و کلی در مقابل یکدیگرند و جزئیت و کلیت قابل تبدیل به یکدیگر نیستند. البته کلیت بر جزئیت حمل می‌شود، مانند حیوان که بر سقراط و افلاطون حمل می‌گردد، و جزئیت حمل کلیت را قبول می‌کند. اما این حمل به طریقی نیست که کلیت جزئیت باشد و یا جزئی مولد کلی باشد. جزئیت چون که آخرین موجود است و هیچ چیز موضوع آن نیست، بر موضوعی حمل نمی‌شود؛ و چون کلیت بر موضوع حمل می‌شود، پس جزئیت کلیت نیست.^(۱)

1. "particularitas vero universalitas non est", *Ibid.*, lib., 1, 2, PL 64, 169-171.

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که نزد بوئیوس اعراض در موضوع هستند و جزئیت و یا جزئی بر موضوعی حمل نمی‌شود. بنابراین هرچه در موضوعی است و بر هیچ موضوعی حمل نمی‌گردد عرض جزئی (*accidens particulare*) است. مانند علم دستور بخصوصی که علم دستور فردی اریستارکوس (*Aristarchus*) و یا فرد دیگری است. چون این علم دستور به یک فرد تعلق دارد، فردی و جزئی است. بنابراین، چون که علم دستور بخصوصی در نفس است، این علم عرض است و چون بر موضوعی حمل نمی‌شود، جزئی است. درست همانند اریستارکوس که بر موضوعی حمل نمی‌شود، علم دستور او نیز بر موضوعی حمل نمی‌گردد.^(۱)

با این‌که به نظر می‌رسید که در ابتدا بوئیوس بین جزئی و فرد فرق قائل بود و جزئی را عامل فردیت می‌دانست، ولی کم‌کم جزئی با فرد یکی می‌شود؛ و این‌طور ادامه می‌دهد که جوهر در یک موضوع نیست و جزئیت بر یک موضوع حمل نمی‌شود. «عرض جزئی» در موضوع است و بر موضوع حمل نمی‌گردد. «عرض کلی» در موضوع است و بر موضوع حمل می‌شود. «جوهر جزئی» نه در موضوع است و نه بر موضوع حمل می‌شود. به‌طور خلاصه باید گفت که موجوداتی که فردی و در عدد جزئی هستند، بر موضوعی حمل نمی‌شوند، اما چیزی مانع آن‌ها نمی‌شود که در موضوعی نباشند، چنانکه علم دستور بخصوص در یک موضوع است. اصولاً هر جزئیتی یا جوهر است یا عرض. سقراط یک جوهر فردی و جزئی است و علم بخصوص دستور یک عرض فردی و جزئی است.

بوئیوس یک تعریف جدید از فرد ارائه می‌کند و این بار فرد را -و نه جزئی را- مقابل کلی می‌گذارد. به این صورت که افراد آن‌هایی هستند که نمی‌توانند به انواع و افراد دیگر تقسیم شوند. درحالی‌که کلی به انواع و افراد تقسیم می‌شود. برای مثال حیوان به انواع اسب و انسان تقسیم می‌شود و انسان

1. *Ibid.*, lib., I, 2, PL 64, col. 171-172.

به انسان‌های مفرد، مانند سقراط و افلاطون؛ و سقراط و افلاطون غیر قابل تقسیم به دیگران هستند. این قاعده برای اعراض نیز بکار می‌رود. علم به انواع دستور و بلاغت تقسیم می‌شود و دستور نیز به علم دستور جزئی که همه انسان‌ها دارند. لیکن علم جزئی دستور به علمهای جزئی دیگر تقسیم نمی‌شود. در ادامه بحث بوئتیوس دوباره جزئی را عامل فردیت می‌داند و اظهار می‌دارد که بنابراین افراد موجوداتی هستند که در عدد جزئی هستند و به گروه دیگری خواه نوع و یا فرد تقسیم نمی‌شوند. هر فردی چون که جزئی است بر موضوعی حمل نمی‌شود و هرچه بر یک موضوع حمل نشود یا جوهر است، مانند افلاطون، و یا عرض است، مانند علم دستور بخصوص. و از آن جزئی‌ها جوهر در یک موضوع نیست، ولیکن عرض در موضوع است.^(۱)

در این جا مشاهده می‌کنیم که فردیت به نوعی از جزئیت مشخص شده است. البته این تشخیص بعضی اوقات مشهود نیست. در هر صورت فردیت غیر قابل تقسیم بودن است به انواع و دیگر افراد، و جزئیت غیر قابل حمل بودن است. اگرچه بعضی از جواهر و اعراض کلی هستند، لکن فردیت و جزئیت هم بر جواهر و هم بر اعراض بسط می‌یابند. اصلی برای فردیت به غیر از جزئیت ذکر نشده و درباره این که جزئیت چیست، هیچ توضیحی از بوئتیوس نمی‌بینیم.^(۲) اگر تفسیر بوئتیوس را از مقولات با تفسیرش از ایساغوجی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که در تفسیر مقولات او کمتر به تبیین فردیت پرداخته و کار مهمش مشخص کردن دو مقوله جزئیت و فردیت است.

در تفسیر رساله عبارت ارسطو نیز بوئتیوس از فردیت بحث می‌کند. نظر بوئتیوس را در فهم و تفسیر قسمتی از رساله ارسطو می‌یابیم که او درباره کلی و جزئی سخن می‌گوید. ارسطو در این جا رابطه کلی و جزئی را از طریق حمل بیان

1. Ibid., lib., I, 2, PL 64, col. 173-174.

۲. خورخه گراسیا معتقد است که آنچه اعراض و احتمالاً خصوصیات را فردی و جزئی می‌کند جوهر است که در آن هستند (op. cit., p. 88). اما مشاهده کردیم که بوئتیوس به صراحت فردیت جوهر را نیز تابع جزئی‌ها می‌داند.

می‌کند. کلی بر کثرتی از افراد حمل می‌شود و جزئی بر یک تن.^(۱) بوئتیوس دو تفسیر بر این رساله نوشته که دوّمین آن برای پژوهش ما مهمتر است. تفسیر اوّل او بسیار نزدیک به متن ارسطو است و مثال‌هایی برای روشن شدن متن اصلی می‌آورد. در این تفسیر، بوئتیوس فرد را به معنی جزئی که ارسطو بکار برده بود می‌آورد: فرد برای او آنست که بر یک موجود حمل می‌شود.^(۲)

در تفسیر دوّم، بوئتیوس شرح مبسوطی دربارهٔ متن ارسطو می‌نویسد. به عقیدهٔ او کیفیاتی را می‌توان یافت که جزئی‌اند و مخصوص یک فرد مانند افلاطون و یا سقراط هستند و کیفیتی دیگر که نزد بسیاری قابل تبادل است و در کثرتی از موجودات جزئی یافت می‌شود، مانند انسانیت؛ این کیفیت تماماً در موجودات جزئی و تماماً در کل آن‌ها موجود است و بین آن‌ها مشترک است. نوع اوّل کیفیت غیر قابل تبادل (*incommunicabilis*) و خاص یک موجود است. اگر ممکن بود نامی برای این کیفیت جزئی و غیرقابل تبادل به دیگر موجودات ساخت، صورت آنچه از آن صحبت می‌شود، روشن‌تر می‌بود. به‌طور مثال این خصوصیت غیر قابل تبادل افلاطون را «افلاطونیت» (*platonitas*) می‌توان نامید. البته این نام به همان طریقه ساخته شده است که خصوصیت انسان را انسانیت می‌نامند. خصوصیت افلاطونیت تنها به یک انسان تعلق دارد، یعنی به افلاطون به‌عنوان یک شخص (*persona*) و جوهر. درحالیکه خصوصیت انسانیت به افلاطون و دیگر انسان‌ها متعلق است. بدین ترتیب انسان و انسانیت کلی است و افلاطون و افلاطونیت جزئی. درحالیکه انسان بر کثرتی از موجودات حمل می‌شود، افلاطون تنها بر یک موضوع حمل می‌گردد. البته انسان همانند افلاطون بر یک موجود جزئی حمل می‌شود، اما طریق حمل شدن متفاوت است. افلاطون یک جوهر و خصوصیت متعین را نشان می‌دهد که تعلق به دیگری نخواهد داشت. بوئتیوس خاطر نشان می‌کند که این خصوصیت متعین را

۱. رسالهٔ عبارت 37-40. 17a.

2. *Prima editio*, PL 64, col. 319.

با نام موجود جزئی که قراردادی است نباید اشتباه کرد. در سخن به نظر می‌رسد که نام افلاطون متعلق به چندین نفر است، ولیکن خصوصیت افلاطونی که شاگرد سقراط بود متعلق به کس دیگری نیست، حتی اگر آن شخص افلاطون نامیده شود. این موضوع به این دلیل است که انسانیت امری ذاتی است، درحالی‌که یک نام مخصوص امری است قراردادی. البته این مفهوم به این معنی نیست که نام افلاطون را کس دیگری نمی‌تواند داشته باشد، بلکه منظور اینست که خصوصیت افلاطون بر کس دیگری ممکن نیست حمل شود. برخلاف خصوصیت انسان این خصوصیت به‌طور ذاتی قابل حمل بر کثرتی از افراد نیست و یک کیفیت غیر قابل تبادل است. درحالی‌که کلی یک کیفیت قابل تبادل در کثرتی از موجودات جزئی است.^(۱)

در این جا به نظر می‌رسد که اصل فردیت مجموعه خصوصیات یا خصوصیت متعینی است که خاص یک موجود است و آن را از دیگران ممتاز می‌کند. اما بوئتیوس توضیح نمی‌دهد در باره این که آیا این خصوصیات عرضی صرف هستند یا عاملی جوهری نیز دارند؟ و نیز در باره این که این خصوصیات خود از کجا می‌آیند؟

در رساله در باب تثلیث غرض بوئتیوس اثبات وحدت خداوند است در عین تثلیث. به نظر او اگرچه تثلیث سه شخص الهی در خداوند مشاهده می‌شود، ولیکن این تثلیث باعث کثرت و تعدد در وحدت الهی نمی‌شود. بدین ترتیب بوئتیوس با بحث از وحدت و تفحص درباره کثرت و منشاء اصل یا اصول آن، به بررسی موضوع فردیت، تحت عنوان تفاوت عددی، می‌پردازد. او به دنبال علت وحدت یا واحد مطلق نمی‌رود. مسئله مهم برای او تبیین کثرت است و از آن به درک وحدت می‌رسد. برای تعریف واحد، بوئتیوس از صفتی سلبی استفاده می‌کند: جوهر واحد یا آنچه او را واحد می‌کند در عدم تفاوتی (indifferentia) است که در او است. عدم تفاوت در این جا با این همانی یا یکی

1. *Secunda editio*, PL, col. 462-64.

بودن به یک معنی است. در حالیکه اصل کثرت، یعنی آنچه باعث کثرت می‌شود، غیریت (alteritas) است. اصولاً بدون غیریت کثرت غیر قابل درک است.^(۱) کثرت فقط بین مخلوقات است، و نه در خداوند، زیرا این موجودات هستند که غیریت دارند. خداوند به عنوان وحدت محض کثرتی ندارد، چون که پدر، پسر و روح القدس سه خدا نیستند^(۲) بلکه پدر خدا است، پسر خدا است و روح القدس نیز خدا است، بدین ترتیب در خداوند غیریت و یا تفاوتی (differentia) یافت نمی‌شود که او را از خدا متمایز کند^(۳) به عقیده بوئتیوس موجودی را می‌توان گفت که با موجود دیگر متفاوت است که در حالتی بتوان گفت که یکی هستند.

مفهوم تفاوت بدون درک مفهوم این همانی غیر قابل درک است. هرگاه همان بودن گفته می‌شود، غیریت نیز حمل می‌شود. اصولاً برای این که کثرتی باشد باید شباهت هم باشد. باید چیزی مشترک بین موجوداتی که با یکدیگر تفاوت دارند وجود داشته باشد. بنابراین موجودات متفاوت باید در یک وجه (modus) با یکدیگر شبیه باشند. بدین ترتیب برای بوئتیوس موجودات در سه وجه با یکدیگر یا مختلفند (diversitas) یا همان هستند. سه وجه شباهت که به واسطه آنها موجودات شبیه به یکدیگرند عبارتند از: جنس، نوع و عدد^(۴). شباهت براساس جنس این است که یک انسان همان است که یک اسب است، زیرا هر دو صاحب یک جنس هستند: جنس حیوان. به واسطه نوع، تعلق به یک نوع منظور است، به این معنی که کاتو (Cato) همان است که سیسرون است.

1. De Trinitate, I, "op. cit.", p. 6.

2. Ibid.

3. Ibid., V, "op. cit.", p. 28.

۴. در صفحات قبل دیدیم که ارسطو در رساله مابعدالطبیعه (کتاب پنجم (دلتا)، باب ششم 1016b 32-34) نیز تقسیمی بسیار نزدیک به تقسیم بوئتیوس دارد. «واحد متعین» ارسطو و «یکی بودن» یا «شباهت»، اگر نگوییم یکی هستند، بسیار نزدیک‌اند؛ ولیکن در آنجا ارسطو واحد را متعین براساس عدد، جنس و نوع و شباهت نسبت می‌داند. بوئتیوس مورد اول و دوم تقسیم ارسطو را ذکر کرده و مورد دوم را در دو عنوان آورده است.

زیرا هر دو دارای نوع انسان هستند؛ و بر اساس عدد منظور اینست که تولیوس (Tullius) و سیسرون هر دو یک چیزند. به این معنی که این دو نام متعلق به یک فرد است و یک واحد عددی را تشکیل می‌دهند.^(۱) به همین ترتیب اختلاف نیز به سه وجه صورت می‌گیرد: جنس، نوع و عدد. اختلاف بر اساس جنس و نوع این است که موجوداتی دارای جنس و یا نوع مشترکی نباشند. به‌طور مثال اختلاف در اجناس نباتی و حیوانی و یا اختلاف در انواع انسان و اسب برای موجوداتی که در این اجناس و انواع هستند. تفاوت عددی به واسطه اختلاف در اعراض است.^(۲) به این معنی که اعراض گوناگون موجد افراد متفاوت در یک نوع هستند. اگر مثال انسان‌ها را در مد نظر قرار دهیم، در می‌یابیم که آن‌ها نه به واسطه جنس با یکدیگر تفاوت دارند و نه به واسطه نوع. زیرا در جنس حیوان و در نوع انسان مشترکند، درحالی‌که اعراض، تفاوت فردی یا عددی را در آن‌ها ایجاد می‌کند.

در میان این اعراض مکان (locus) مهم‌ترین نقش را برای کثرت عددی بین محسوسات دارد. بوئتیوس دلیل آن را این‌طور توضیح می‌دهد که اگر از موجودات مادی، بواسطه عقل، اعراضشان را جدا کنیم، مکان هریک همیشه از دیگری متفاوت خواهد بود. هر موجود مکان مخصوص به خود را خواهد داشت و به هیچ‌وجه (nullo modo) نمی‌توان دو جسم را در یک مکان قرار داد^(۳) و این نتیجه را می‌گیرد که انسان‌ها در عدد کثیرند، چون‌که به وسیله اعراضشان کثیر شدند.^(۴)

در مورد موجودات غیر مادی، بوئتیوس متذکر می‌شود که به خاطر غیر مادی بودنشان مکان ندارند، در نتیجه تفاوت به واسطه مکان نزد آن‌ها یافت

1. Ibid., I, "op. cit.", p. 6.

2. "Sed numero differentiam accidentium varietas facit", Ibid., I, "op. cit.", p. 6.

3. Ibid., I, "op. cit.", p. 6.

4. "Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt", Ibid., I, "op. cit.", p. 8.

نمی‌شود. بدین ترتیب خداوند نیز به خاطر غیر مادی بودنش کثرت به واسطه مکان ندارد.^(۱) در خداوند نه اختلاف، نه کثرت که منشاء آن اختلاف است و نه تعدد که منشاء آن اعراضند. در نتیجه هیچ عددی در خدا نیست.^(۲) این باور متافیزیکی برمی‌گردد به مفاهیم غالب در وجودشناسی بوئیوس. قبلاً دیدیم که او «وجود» و «آنچه موجود هست» را از یکدیگر ممتاز می‌کند و وجود را صورت موجود می‌داند. در خداوند جدایی بین «آنچه او هست» و «صورت» او نیست. به این معنی که صورت او آنچه او هست، است. خداوند صورت حقیقی و به همین ترتیب وجود محض و منشاء وجود است.^(۳) بنابراین خداوند تنها موجودی است که بنفسه و به‌طور وجودی خودش است. در نتیجه او واحد است و در او عددی نیست.^(۴) از طرف دیگر دیدیم که، به نظر بوئیوس، غیریت علت تفاوت عددی است و این اعراضند که موجد تفاوت عددی بین موجودات هستند. پس اگر عدد در خدا نیست، عرض هم در او نیست. حال ببینیم که چطور بوئیوس غیبت عرضی را در خداوند توضیح می‌دهد.

برای او صورت هرگز موضوع اعراض نیست. اگر می‌بینیم که انسانیت - که صورت است - قبول عرض می‌کند، در حقیقت او نیست که عرض را می‌پذیرد، بلکه ماده به عنوان موضوع این صورت، قبول عرض می‌کند. به عبارت دیگر با این‌که ما گمان می‌کنیم که صورت اعراضی را می‌پذیرد، ماده موضوع حقیقی آن‌ها است؛ و همین کافی است که نشان دهد صورتی که بدون ماده است نمی‌تواند موضوع اعراض قرار گیرد.^(۵) بدین ترتیب خداوند به عنوان صورت محض ممکن نیست که موضوع اعراض باشد.^(۶) بنابراین کثرت عددی در

1. Ibid., I, "op. cit.", p.28.

2. Ibid., I, "op. cit.", p.12.

3. "„,quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est", Ibid., II, "op. cit.", pp. 8-10.

4. Ibid., I, "op. cit.", p.10.

5. Ibid., I, "op. cit.", p.12.

6. Ibid., I, "op. cit.", p.10.

خداوند نیست و چون که جوهر نیز در او یکی است، کثرت جنسی و یا نوعی هم در او یافت نمی شود.

اما بین مخلوقات غیر جسمانی مشاهده می کنیم که کثرت وجود دارد. این کثرت از کجا ناشی می شود؟ این کثرت ممکن نیست بر اعراض استوار باشد، چون که به عنوان موجودات غیر جسمانی نمی توانند در مکان قرار گیرند و چون ماده ندارند موضوع دیگر اعراض هم قرار نمی گیرند.

حال می توان این پرسش را مطرح نمود که آیا بین مخلوقات جسمانی تفاوت عددی تنها بین اعضای یک نوع است و یا این که مابین تمام این مخلوقات؟ به نظر می رسد که تفاوت عددی تمام موجودات جسمانی در این متون مضمراست و به قدری واضح بوده که بوئتیوس به خود زحمت نداده تا آن را یادآوری کند.^(۱) در حقیقت هنگامی که دو موجود به واسطه نوع یا جنس با یکدیگر متفاوتند، این دو به واسطه جوهر خود دو فرد گوناگون هستند. به عبارت دیگر تفاوت جوهری قبل از تفاوت عرضی می آید. تفاوت جوهری دربرگیرنده و موجب تفاوت عرضی می شود. البته عکس آن صحیح نیست، یعنی تفاوت عرضی موجب تفاوت جوهری نمی گردد. دو فرد انسان که بنا به اعراض متفاوت، از یکدیگر مشخص شده اند، در هر صورت دارای یک جوهر نوعی هستند. پس تفاوت عرضی آن جایی لازم است که نوع و جنس یکی هستند، یعنی این همانی نوعی و جنسی وجود دارد.

حال ببینیم که آیا صورت وجودی (forma essendi) می تواند وجود فردی باشد؟ به عبارت دیگر آیا صورت وجودی همان صورت فردی است که چیستی موجود را توضیح می دهد؟ برای یک جمع بندی مختصر در ابتدا به طور خلاصه مروری می کنیم به اصل یا عامل فردیت در رسالاتی که از نظر گذراندیم:

الف. اولین تفسیر بر رساله ایساغوجی فورفورئوس:

۱. خورخه گراسیا معتقد است که تفاوت عددی بین اعضای انواع و اجناس گوناگون در رساله دریاب تثلیث توضیح داده نشده است. برای یافتن تفاوت عددی، او به دومین تفسیر بر ایساغوجی مراجعه کرده است.

- عدم تقسیم فرد، عدم حمل و عدم خصوصیاتی که مختص به فرد است.
- ب . دوّمین تفسیر رساله ایساغوجی:
- عدم تقسیم فرد به موجودات روحانی و غیر مادی بسط می یابد.
- مشخص کردن یک فرد در خارج با نشان دادن.
- عدم حمل.
- اعراضی هستند که مخصوص به یک فردند و بر یک فرد حمل می شوند.
- جوهر به وسیله اعراض، فردی شده است.
- شمردن و نشان دادن با دست.
- ج . تفسیر بر رساله مقولات ارسطو:
- جزئی با وحدت باجوهر کلی و اعراض کلی آن ها را جزئی می کند.
- عامل فردیت جزئی است و افراد که در عدد جزئیند به نوع یا فرد قابل تقسیم نیستند. البته بوئیوس تعریفی از جزئی و ماهیت آن نمی دهد.
- د . تفسیر اوّل بر رساله عبارت ارسطو:
- فرد فقط بر یک موجود حمل می شود.
- ه . تفسیر دوّم بر رساله عبارت:
- کیفیات جزئی خاص به یک فرد در مقابل کیفیات مشترک قابل تبادل هستند.
- کیفیت جزئی غیر قابل تبادل، مثل «افلاطونیت» در افلاطون.
- به نظر می رسد که در این رساله کیفیات خاص به یک فرد، که در یک کیفیت جمع شده اند، عامل فردیتند.
- و . رساله در باب تثلیث:
- سه نوع کثرت بواسطه جنس، نوع و اعراض (کثرت عددی).
- اعراض، مخصوصاً مکان، عامل فردیت یا کثرت عددی هستند.

در آنچه مربوط به موضوع پژوهش ما است، ملاحظه می کنیم که یک سلسله خصوصیات که عرض بودن آن ها گاهی مشخصاً ذکر شده است، عامل و

اصل فردیت است. در تفسیر دوم بر رساله عبارت، بوئتیوس از «افلاطونیت» نام می‌برد که مجموعه‌ای است از کیفیات مخصوص به افلاطون که در کیفیت افلاطونیت جمع شده و افلاطون را در آنچه هست مشخص می‌نماید. به این معنی که می‌توان گفت این اعراض یا کیفیات در یک صورت که افلاطون نامیده می‌شود و او را از دیگران مشخص می‌کند جمع شده‌اند.^(۱)

از این بحث، به تفحص در این‌که آنچه موجود را آنچه هست می‌کند می‌رسیم. آنچه به موجود آنچه به‌طور فردی هست اعطا می‌کند و چیستی آن‌را توضیح می‌دهد، صورت (forma) است. یک مجسمه برنزی به جهت برنز که ماده‌اش است مجسمه خوانده نمی‌شود، زیرا این برنز می‌تواند ظرف یا چیزی دیگر شود. این صورت مجسمه یا ظرف است که او را در آنچه به‌طور فردی هست، توضیح می‌دهد. حال باید دید که این صورت کلی است یا فردی؟ این صورت نمی‌تواند کلی باشد. اولاً بوئتیوس هرگز ذکر نمی‌کند که این صورت نوعی یا جنسی است. ثانیاً این بحث پس از بحث راجع به کثرت عددی آمده است. این مجسمه از آن برنز مشخص به وجود می‌آید و شکل فردی خود را از صورتی می‌گیرد که بر آن مجسمه داده شده است. بنابراین اگر بر این صورت نام صورت جوهری می‌گذاریم، جوهر به معنی فردی آن است و نه کلی^(۲) یعنی همان صورت وجودی که موجود را در آنچه هست، وجود می‌بخشد. به نظر می‌رسد که بوئتیوس در بیان اصل فردیت از اصول نظریه وجودشناسی خود دور نمی‌شود و هماهنگی و نوعی ثبات و عدم تناقض‌گویی را در نظام فلسفی خود حفظ می‌کند.

۱. البته نباید متوقع بود که بوئتیوس در این رسالات تأملات متافیزیکی عمیقی راجع به وجود فردی یا مرتبه وجودی موجودات انجام دهد. زیرا رسالاتی که او مورد تفسیر قرار داده است در باب منطق‌اند.

۲. واضح است که نمی‌توانیم با نظر خورخه گراسیا موافق باشیم که صورت جوهری را کلی دانسته و عامل تفاوت نوعی و جنسی در نظر می‌گیرد. رجوع شود به:

J. Gracia, "op. cit.", pp. 99-100.

در دومین تفسیر بوئتیوس بر ایساغوجی اهمیت شمردن و نشان دادن در فردیت، و در رساله در باب تثلیث اهمیت مکان را مشاهده کردیم. شمردن واحدها و نشان دادن آنها، در مکان است. این امر ارتباط مستقیم با این عرض دارد. مفهوم مکان نیز دربرگیرنده مفهوم ماده است. بنابراین به نظر می‌رسد که نزد بوئتیوس ماده نیز در فردیت موجود نقشی به عهده دارد. بدین ترتیب می‌توان مشاهده کرد که در مفهوم صورت به عنوان تعیین‌کننده چستی موجود و ماده در فردیت آن بوئتیوس به ارسطو نزدیک می‌شود.

بحث از اصل فردیت، برانگیزنده پرسش درباره «کلی» و ماهیت آن است. بوئتیوس در تفاسیر ایساغوجی در این باره به اظهار نظر پرداخته و آغازکننده جریانی فکری است که قرن‌ها یکی از مهم‌ترین موضوعات کلامی و فلسفی شد و قرون وسطی را مشغول به خود کرد.

در ابتدای رساله ایساغوجی، فورفوریوس سؤالاتی را راجع به ماهیت «کلی» مطرح می‌کند، ولیکن آنها را بدون جواب باقی می‌گذارد: آیا اجناس و انواع واقعیتهایی خارجی هستند یا مفاهیمی ذهنی؟ اگر واقعیتهایی خارجی هستند، جسمانی‌اند یا غیرجسمانی؟ آیا جدای از اجسام‌اند یا در آنها هستند و یا براساس آنها؟^(۱) برخلاف فورفوریوس که در این باب سکوت می‌کند، بوئتیوس به بررسی ماهیت «کلی» می‌پردازد. کلی نمی‌تواند فرد باشد. به‌طور مثال جنس «حیوان» و نوع «انسان» بین افراد بسیاری مشترک است، و چیزی که مشترک بین افراد کثیری باشد، خود بنفسه نمی‌تواند یک فرد باشد. از طرف دیگر غیر ممکن است که جنس - برای مثال حیوان - کاملاً متعلق به نوع - برای مثال انسان - باشد. و همین‌طور غیر ممکن است که جنس، به عنوان یک موجود بین موجوداتی که از آن بهره‌مند شده‌اند، تقسیم شود.^(۲)

حال اگر کلیات را مفاهیم ساده ذهنی در نظر بگیریم، مفاهیمی که با هیچ

1. Isagoge, 1, 9-14, "op. cit.", p.11-12.

۲. مشاهده کردیم که بوئتیوس در تفسیر خود بر رساله مقولات ارسطو، مدعی می‌شود که کلی به افرادش تقسیم می‌شود.

واقعیت عینی مطابقت نداشته باشند، در این صورت فکر ما با تأمل در باب آن‌ها به هیچ چیز فکر نمی‌کند. لکن فکری که موضوع نداشته باشد فکر دربارهٔ هیچ است و اصلاً فکر نیست. پس اگر فکر موضوع دارد، کلیات می‌بایست فکر دربارهٔ چیزی باشد.

طریق درک کلی به این صورت است که حواس موجودات را به صورت مبهم یا در حالت ترکیب به ما می‌نمایاند. نفس ما که قدرت تجزیه و ترکیب این داده‌های حسی را دارد، می‌تواند در اجسام خصوصیات را ممتاز کند که در حالت ترکیب است. کلیات از این نوع است. نفس آن‌ها را یا در موجودات غیر جسمانی کشف می‌کند که در آن‌جا مجرد است و یا در موجودات جسمانی می‌یابد که آن را از آن‌ها مجرد می‌کند و همچون صورتی خالص در نظر می‌گیرد. به این طریق است که مفهوم مجرد انسان از افرادی که در تجربهٔ حسی مشاهده می‌شوند و به یکدیگر شبیه هستند، انتزاع می‌گردند. مفهوم جنس نیز از شباهت بین انواع در ذهن ایجاد می‌شود. بنابراین کلی به صورت فردی در خارج در افراد هست. به عبارت دیگر کلی‌ای که در ذهن وجود دارد در خارج مصداق فردی دارد.

ممکن است گفته شود که در این‌جا فکر در باب چیزی است که وجود خارجی ندارد. به نظر بوئتیوس این اعتراض بیهوده است. زیرا فکر در تشخیص آنچه در واقعیت متحد است، خطا نمی‌کند. البته به شرطی که دانسته شود که آنچه را فکر تشخیص می‌دهد، در واقعیت متحد است. اصولاً دو طریق وجود دارد برای این که مفهومی که در خارج در میان موجودات وجود ندارد، شکل بگیرد. اولین طریق اینست که با این که آگاهییم - به طور مثال - که در خارج اجسام جامد است و خط در خارج وجود ندارد، با این حال می‌توانیم خط را جدای از سطح، در ذهن خود به عنوان یک واقعیت، در نظر بگیریم. تمام کاری که ذهن انجام می‌دهد این است که خط را از سطح مجرد می‌کند. خطا در جایی صورت می‌گیرد که خواسته شود چیزی را در خارج متحد در نظر بگیریم که در واقعیت این طور نیست، و این طریق دوم است. مثل خواستن حیوانات افسانه‌ای در ذهن. مفهوم کلی در ذهن، تجرید است که به طریق اول صورت می‌گیرد. بنابراین عیبی

ندارد که کلیات را جداگانه درک کنیم، البته با این که این طور نیستند. بدین ترتیب کلیات در پیوستگی با اجسام است، اگرچه جدای از اجسام شناخته می شود. البته بوئتیوس یادآوری می کند که افلاطون معتقد است که کلیات جدای از اشیاء شناخته نمی شود، بلکه خارج از اجسام وجود دارد. به این معنی که او برای کلیات وجودی مستقل و عینی قائل است. این عقیده در مقابل عقیده ارسطو است که برای کلی وجودی ذهنی در نظر می گیرد. بوئتیوس هیچ یک از این دو نظریه را - به عنوان این که صحیح است - انتخاب نمی کند، ولیکن خاطر نشان می کند که در این رساله چون راجع به مقولات بحث می کند، به عقیده ارسطو می پیوندد.^(۱)

بوئتیوس در باب چگونگی درک کلی و شکل گرفتن آن در ذهن توضیح کاملی نمی دهد. در رساله در تسلائی فلسفه در مورد قوای نفس بحث کوتاهی می کند و دریافت کلی را به عقل (ratio) نسبت می دهد.

نفس انسان دارای چهار قوه است: حس (sensus)، خیال (imaginatio) عقل (ratio) و خرد (intelligentia).^(۲) حس شکلی را که در ماده به عنوان موضوع آن قرار دارد، بررسی می کند و خیال شکل تنها را بدون ارتباط با ماده در نظر می گیرد. به این معنی که خیال صورت فردی را بدون ماده آن در خود دارد، درحالی که حس صورت فردی را با ماده آن دریافت می کند. این دو قوه تنها فرد را درک می کند. عقل از درک فرد گذشته و با یک ملاحظه کلی به بررسی نوع که در افراد است، می پردازد. عمل خرد از این مرحله هم بالاتر است و با نظر خالص ذهن یا فکر (mens) به تماشای صورت بسیط، یعنی خداوند، می رود.

1. In "Isagoge" Porphyrii commentorum editio secunda, PL 64, col. 82-86.

همچنین رجوع شود به:

Gillson E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1986, pp. 141-44.

Copleston F., *History of philosophy*, vol. II, London, 1976, pp. 137-38.

۲. مراجعه شود به فصل «انسان» که از جهتی دیگر قوای نفس مورد بررسی قرار گرفته شده است.

بدین ترتیب هر قوه‌ای حوزه خاص خود را دارد و از آن فراتر نمی‌تواند برود. حس به هیچ چیز خارج از ماده دسترسی ندارد. خیال نمی‌تواند کلی را درک کند و عقل نیز به فهم صورت بسیط دست نمی‌یابد. در میان چهار قوه نفس، قدرت عالی‌تر دربرگیرنده قدرت مادون است، ولی همان‌طور که دیدیم عکس آن صحیح نیست. خرد که عالی‌ترین قدرت روحانی انسان است با دریافت صورت کلی، موجوداتی را که تابع آن هستند تشخیص می‌دهد. به این طریق که خرد، کلی عقل، شکل خیال و محسوس ماده را بدون استفاده از عقل، خیال و حس می‌شناسد؛ و این‌ها را با یک حرکت ذهن در نظر می‌گیرد. عقل هم هنگامی که به بررسی کلی می‌پردازد، بدون خیال و حس، اشکال خیالی و حسی را درک می‌کند. این قوه عقل است که کلی را براساس درکش این‌طور تعریف می‌کند: انسان حیوانی است عاقل و دو پا؛ و با این‌که این تعریف یک مفهوم کلی است، اما چیزی است مربوط به قوه حس و خیال، که قوه عقل، نه به واسطه خیال یا حس، بلکه در درک عقلی بررسی می‌کند. همین‌طور قوه خیال، اگرچه ابتدای حرکت دیدن و صورت دادن به شکل‌ها را از حس‌ها گرفته، با این وجود با حس، بررسی تمام موجودات حسی را کنار گذاشت، البته نه با یک حکم محسوس، بلکه با یک حکم خیالی.^(۱)

اتین ژیلسون معتقد است که در این‌جا بوئتیوس به اوگوستینوس قدیس نزدیک شده است. به این معنی که واقعیتهایی که مربوط به کلیات است واقعیت مثالی، یعنی الهی، است. حس، عمل بدن نیست و تأثیری نیست که نفس بپذیرد، بلکه عملی است که به واسطه آن نفس درباره تأثیراتی که بدن قبول کرده است، حکم می‌کند. تأثیرات محسوس ما را دعوت به توجه به عالم مثل می‌کند.^(۲)

در اولین بررسی متن بوئتیوس ما مفهومی را نمی‌یابیم که نظر ژیلسون را تأیید کند، بلکه حتی می‌توان مدعی شد که در این‌جا بوئتیوس خلاف

1. *De consolazione philosophiae*, V, pr. iv, "op. cit.", pp. 410-411.

2. Gilson E., "op. cit.", p. 144.

اوگوستینوس نوشته است. بوئتیوس به وضوح توضیح می‌دهد که عقل، یعنی سومین قوه نفس، کلی را از صور حسی و خیالی درک کرده و تعریف می‌کند. اگر بوئتیوس می‌خواست که کلی را به طریق اوگوستینوس به مثال الهی ربط دهد و دریافت آن را نوعی اشراق در نظر بگیرد، می‌بایست آن را در حیطه عمل خرد که بالاترین قوه است و با عالم الهی در ارتباط می‌باشد قرار دهد و نه در حیطه عمل عقل.

در رساله در باب تثلیث به نظر می‌رسد که کلی برای بوئتیوس وجود خارجی دارد. اگر جنس و نوع علت تفاوت جنسی و نوعی بین موجودات باشد که منتهی به تفاوت عرضی و عددی شود. می‌توان به این نتیجه رسید که جنس و نوع در موجود عینی تماماً یا بنا به تقسیم وجود دارد. بدین ترتیب کلی به عنوان کلی و نه به عنوان تشابه بین موجودات در خارج است. البته این عینی بودن کلی نمی‌تواند به معنی افلاطونی آن باشد. درست است که نزد افلاطون کلی در خارج وجود دارد و امری ذهنی نیست، ولیکن او مدعی نبود که کلی در عالم محسوس است. درحالیکه اگر بپذیریم که در رساله در باب تثلیث کلی عینی است این عینی بودن در عالم محسوسات خواهد بود. البته باید خاطر نشان کرد که اکثریت متفکران قرون وسطی که کلی را امری ذهنی می‌دانند، در این که کلی در عالم مثل که همان عقل خداوند است، وجود دارد، شکی به خود راه نمی‌دهند. در غیر این صورت چگونه خداوند می‌تواند به همه جزئیات و امکانات علم داشته باشد؟

فصل چہارم

○ خدا

○ خدا

بوئتیوس با پیروی از سنت کلامی مسیحی، مخصوصاً اوگوستینوس قدیس (۳۵۰-۴۳۰) خداوند را وجود حقیقی و آنچه واقعاً هست، می‌داند. به عبارت دیگر او آن است که هست. همان‌طور که مشاهده کردیم، در موجودات «آنچه هست» (*id quod est*) از وجود (*esse*) متمایز است. آنچه به آن‌ها فردیت می‌بخشد و آن‌ها را آنچه هستند می‌کند، وجود فردی یا صورت (*forma*) است. بدین ترتیب بوئتیوس در صورت آنچه جوهر فردی را مشخص می‌کند و به آن هویت وجودی می‌دهد با ارسطو همراه است. ولی وی بر این جوهر فردی وجود کلی را نیز اضافه می‌کند و در وجودشناسی از ارسطو قدمی فاصله می‌گیرد. در این جوهر فردی (*individualis substantia*) بوئتیوس مجموعه‌ای است از صورت و وجود عام. لیکن در خداوند «آنچه هست» و وجود یکی است و در او تمایزی وجود ندارد. خدا نیز مانند دیگر موجودات جوهر (*substantia*) خوانده می‌شود. اما جوهری است غیرجسمانی. او وجود واقعی، واحد، مطلق و سرمدی است. به دنبال سنت افلاطونی، بوئتیوس وجود واقعی را وجودی در نظر می‌گیرد که عین خود و واحد است و هویت وجودی دارد. پس اگر او خدا را جوهر می‌داند، جوهری است که عرض بر او حمل نمی‌شود. می‌دانیم که ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* وجود را به ده مقوله تقسیم کرده است: جوهر و نه عرض. برای بوئتیوس و غالب متفکران مسیحی وجود خدا در این تقسیم نمی‌گنجد. زیرا او وجود یا جوهر مطلق است و هیچ عرضی بر او حمل

نمی‌شود. اگر هم بعضی از این مقولات بر او حمل می‌شوند، می‌باید در آن‌ها تغییری صورت پذیرد و به معنی دیگری مسند واقع گردند. دلیل این عدم حمل، علاوه بر متعالی و مطلق بودن وجود خداوند، این است که او صورت (forma) صرف است و به عقیده بوئتیوس اعراض بر صورت حمل نمی‌شوند. این ماده است که موضوع اعراض قرار می‌گیرد.^(۱)

بوئتیوس مقولات ارسطویی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: یک دسته جوهراً حمل می‌شوند و دسته دوم عرض صرف هستند. دسته اول شامل جوهر، کیف و کم است و دسته دوم شامل باقی مقولات به غیر از مقوله اضافه (relatio) است که خود تقسیم دیگری در دسته دوم می‌پذیرد. گروه اول مقولات، به بیان وجودی موجود می‌پردازد و آن را مانند واقعیتی نشان می‌دهد. گروه دوم به وجود موجود توجه نمی‌کند و در اوضاع و حالات و خصوصیات خارجی موجود بحث می‌کند.^(۲) بوئتیوس گروه اول را که به بررسی و بیان وجود شئی می‌پردازد، محمولات برحسب موجود (praedicaciones secundum rem) و گروه دوم را که فقط به‌طور خارجی بر موجودات - که موضوع (subjectus) هستند - حمل می‌شوند اعراض برحسب موجود (accidentiae secundum rem) می‌نامد. البته اگر گروه دوم بر خدا حمل شود، چون خداوند هیچوقت موضوع حمل قرار نمی‌گیرد، محمول برحسب جوهر (praedication secundum substantiam) نام می‌گیرد.

با این‌که بوئتیوس خدا را جوهر می‌نامد، ولی او جوهری در رابطه با مقولات دیگر نیست. جوهر خداوند برتر از جوهر (ultra substantia) است و هیچ مقوله‌ای را نمی‌توان بر او حمل کرد. در هر صورت اگر واژه «خدا» را بر

1. *De Trinitate*, II, "op. cit." p. 12.

2. "Quod aliae quidem quasi rem monstrant aliae vero quasi circumstantias rei; quoque illa quae ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant." , *Ibid.*, IV, "op. cit.", p. 24.

خداوند و یا انسان، را بر انسان حمل کنیم، این حمل جوهری است. به این معنی که این واژه‌ها بر جوهر آن‌ها که براساس آن این دو موجود وجود دارند (ad substantiam qua est aliquid) حمل می‌شوند. اگر گفته شود «خدا عادل است» یک کیفیت بر او حمل شده است، اما این کیفیت یک عرض نیست، بلکه کیفیتی جوهری است و حتی می‌توان گفت که این کیفیت برتر از جوهر است. زیرا خداوند به لحاظ وجودش یک چیز نیست و به خاطر عادل بودنش چیز دیگر. در او خدا بودن و عادل بودن یکی است و این جوهر خداست که عادل است. اگر بگوییم که «او عظیم یا عظیم‌ترین است»، به نظر می‌رسد که بر او کمیتی را حمل کرده‌ام، لکن این کمیت نیز عین جوهر اوست و عرض نیست. زیرا برای خداوند عظیم بودن و وجود داشتن نیز یک چیز است. این سه مقوله به نحوی در موجودات هستند که آنچه را آن‌ها به نحو وجودی جلوه می‌کنند، به آن‌ها می‌دهند. البته در خداوند این سه مقوله به طریق پیوسته و متحد است و نزد موجودات دیگر به طور جدا و منقطع.^(۱) برای مثال اگر جوهر انسان و جوهر خداوند را در نظر بگیریم، طوری این جواهر را مورد خطاب قرار می‌دهیم که انگار هر دو بنفسه جوهر هستند. در حالی که تفاوتی بین این دو است، زیرا انسان کاملاً و بنفسه انسان نیست و به همین نحو جوهر نیز نمی‌باشد. آنچه انسان است مدیون دیگر چیزهایی است که انسان نیستند. در این جا بوئتیوس به اصل فردیت اشاره می‌کند. برای شکل وجودی انسان علاوه بر صورت نوعی انسان صورت جنس حیوان و دیگر صور کلی و جزئی نیز نقش دارند. در حالیکه خداوند واقعاً آنچه خدا است، هست. او غیر آنچه هست نیست و به همین علت است که خداست. در خدا بودن خداوند فقط یک صورت نقش دارد که همان جوهر اوست و دیگر صور جنسی و یا نوعی و یا عرضی نزد او یافت نمی‌شود. هنگامی که کیفیت «عادل» را به خدا و انسان حمل می‌کنیم، مثل این است که

1. "Sed haec praedicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur, divise quidem in ceteris, in deo vero conjuncte atque copulate ..." , *Ibid.*, IV, "op. cit.", p. 18.

«عادل» همان است که بر آن حمل شده است. به این معنی که با گفتن «خدای عادل و یا انسان عادل» تأیید می‌کنیم که خداوند و انسان بنفسه عادل هستند با این تفاوت که انسان و انسان عادل یک چیز نیستند، در حالیکه خدا همان است که عادل است. به همین منوال «عظیم» نزد خداوند و انسان، در حالیکه عظمت در انسان نسبی است در خداوند مطلق بوده و او عظیم بنفسه است.

باقی اعراض نه بر خدا و نه بر دیگر موجودات به‌طور جوهری حمل نمی‌شوند. اگر مکان را بر انسان و خدا حمل کنیم، گفته می‌شود که «انسان در بازار است» و «خدا همه جا هست». در هیچ یک از این دو مورد عرض با موضوع خود یکی نیست. زیرا دربارهٔ انسان نمی‌توان بازار را به همان طریق که نیکی و یا قد بلند را بر او حمل می‌کنیم، حمل کرد. مکان خصوصیتی نیست که موضوع خود را به‌طور جوهری متعین می‌کند. به عبارت دیگر انسان با مکانی که در آن است بنفسه (*secundum se*) تعریف نمی‌شود، بلکه مکان تنها جوهر او را در میان جواهر دیگر معین می‌کند. دربارهٔ خداوند، هنگامی که گفته می‌شود او «همه جا» است، به این معنی نیست که او در هر «مکان» است، زیرا خدا در مکان نیست. بلکه به این معنی است که هر مکان برای او آماده است تا او آن را اشغال کند، اگرچه او در هیچ مکانی جای نمی‌گیرد، پس او در همه جا است، ولی در هیچ مکانی نیست.

زمان نیز بر خداوند و دیگر موجودات به طریق مکان حمل می‌شود. برای انسان می‌گوییم که «او دیروز آمد» و دربارهٔ خداوند می‌گوییم: «او باقی است». در این جا نیز گفته نمی‌شود که چیزی به‌طور جوهری بر انسانی که دیروز آمده است، حمل می‌شود، بلکه بر او تنها چیزی که در زمان بر او گذشته است حمل می‌شود. دربارهٔ خداوند گفتن این که «او باقی است» به این معنی است که او کاملاً در گذشته و در حال و در آینده بوده، هست و خواهد بود.

دربارهٔ مقولات شرط و فعل نیز چیزی به‌طور جوهری بر موضوع حمل نمی‌شود. به‌طور مثال اگر دربارهٔ انسان گفته شود که «او کاملاً پوشیده می‌دود» و دربارهٔ خدا گفته شود «با داشتن تمام کمالات حکومت می‌کند»، در هیچ یک از

این دو مثال چیزی بر خداوند و انسان به‌طور وجودی حمل نشده، بلکه هر حملی بدین شکل خارجی است و به وجهی بر چیزی غیر از وجود یا جوهر ارجاع می‌دهد. در انتها بوئتیوس اضافه می‌کند که در خداوند نباید به دنبال مقولات وضع و انفعال گشت چون بر او حمل نمی‌شوند.^(۱)

خداوند واحد (unitas) است و در او کثرت (pluralitas) جایی ندارد. علت کثرت غیریت (alteritas) یا تفاوت (differentia) است که در خدا غایب است.^(۲) وحدت در خداوند براساس جوهر است. او یک جوهر واحد است.^(۳) وجود و وحدت هم یکی است. موجودی که واحد نیست، نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا وجود و واحد کلمات قابل تبدیل هستند و هرچه واحد است وجود دارد.^(۴) حتی موجوداتی که از چندین عنصر (جزء) تشکیل شده‌اند و یک توده هستند، یک واحدند.^(۵) پس هرچه واحد است وجود دارد و به محض این‌که وحدت خود را از دست می‌دهد، وجود او نیز از بین می‌رود. این قاعده حتی بین مخلوقات هم رعایت می‌شود. هنگامی که جسم و روح با یکدیگر می‌آمیزند، یک موجود زنده بوجود می‌آید و زمانی که با جدا شدن از یکدیگر دیگر یک واحد نیستند، موجود زنده از بین می‌رود. این قاعده بر وحدت مادی بدن نیز حاکم است. تا هنگامی که بدن با پیوستگی اعضایش یک شکل و صورت (una forma) است، به عنوان یک بدن وجود دارد و زمانی که اجزاء و اعضایش از یکدیگر جدا می‌شوند، او هم وجود خود را به عنوان یک بدن از دست می‌دهد.^(۶)

در این جا بوئتیوس بر اصلی تأکید می‌کند که قبل از او افلاطون، ارسطو و

1. Ibid., IV, "op. cit.", pp. 16-24.

2. Ibid., I, II, "op. cit.", pp. 6-12.

3. "Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctud" , "op. cit." , p. 32.

4. "Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est".

5. Contra Eutychem et Nestorium, IV , "op. cit.", p. 94.

6. De consolatione philosophiae, III, pr. XI, "op. cit.", pp. 288-90.

مخصوصاً افلوپین کرده بودند: وجود مساوی است با وحدت و وجود مطلق واحد مطلق است. هر موجودی که وحدت خود را از دست دهد، فاقد وجود یا وجود همراه با آن وحدت خواهد بود. افلاطون در کتاب پارمنیدیس به این بحث رسیده بود که وجود و واحد نمی‌توانند یک واقعیت باشند، چون که اگر گفته شود «وجود واحد است یا واحد وجود است»، با دو واقعیت «وجود» و «واحد» مواجه هستیم و به نوعی کثرت می‌رسیم. حتی اگر واقعیتی که واحد و وجود است را دو قسمت کنیم باز هر قسمت، کثرتی از واحد و وجود خواهد بود. اگر این تقسیم را ادامه دهیم، در هر قسمت کثرت وجود و واحد را ملاحظه خواهیم کرد. افلاطون با طرح این مشکل به نظر می‌رسد که راه حلی برای حل آن پیشنهاد نمی‌کند. تعدادی از فیلسوفان افلاطونی میانه و پس از آن‌ها افلوپین مسئله‌ای را که برای افلاطون ایجاد مشکل کرده بود به روش خودشان حل کردند. آن‌ها واحد را در مرحله‌ای برتر از وجود قرار دادند. واحد برتر از وجود است و نوعی عدم یا نبود است. وجود که همان (ousia) یا جوهر است، اقنوم دوم است که واحد کامل هم هست؛ ولی وحدت خود را از واحد بهره‌مند شده است. اوگوستینوس قدیس که بهره‌فراوانی از فلسفه افلوپین برده بود، با نقد این فلسفه واحد و وجود را به‌طور جوهری یکی می‌داند و واحد برتر از وجود را حذف می‌کند. برای او واحد محض همان وجود محض است که خالق عالم نیز می‌باشد. بوئتیوس نیز به راه آگوستین می‌رود و وجود و واحد را یک واقعیت و یک جوهر در نظر می‌گیرد. خداوند به عنوان وجود محض واحد است و کثرتی در او دیده نمی‌شود.

در خداوند واحد و خیر یکی هستند. برهانی که بوئتیوس در این باره می‌آورد این است که موجوداتی را که مشاهده می‌کنیم، هیچ یک خیر کامل و حقیقی نیستند، زیرا با یکدیگر تفاوت دارند. به این معنی که هرکدام از آن‌ها دیگری نیست و چون هر یک فاقد دیگری است، هیچ یک نمی‌تواند نمایانگر خیر کامل و مطلق باشد. خیر حقیقی تنها هنگامی بدست می‌آید که موجودات در یک صورت جمع شوند، صورتی که مانند علت فاعلی آنچه را بقدر کفایت در

قدرت، احترام، نام و لذت یکی است، ایجاد می‌کند. این مقولات تا هنگامی که یکی باشند به چیز دیگری احتیاج ندارند تا ادخال آنان را بین موجودات توجیه کند.

موجوداتی که با یکدیگر متفاوتند، نیکو نیستند. نیکو شدن آن‌ها از هنگامی آغاز می‌گردد که شروع به وحدت می‌کنند. به این معنی که با بهره‌مندی از وحدت است که نیکو می‌گردند. بدین ترتیب نزد بوئتیوس واحد (unitas) unus با خیر (bonum) یکی است. زیرا موجوداتی که یک جوهر دارند، اثر جوهرشان براساس ذاتشان (natura) یکی است.^(۱)

بوئتیوس مانند دیگر متفکران مسیحی قبل و بعد از خود، وجود خداوند را سرمدی می‌داندست و درک و اثبات سرمدیت خداوند را امری عقلی می‌انگاشت.^(۲) به نظر او سرمدیت دارا بودن کامل و یکباره حیات بی‌حد است و آن را در مقابل حیات در زمان قرار می‌دهد. هرچه در زمان زندگی می‌کند، در زمان حال از گذشته نشأت می‌گیرد. به این معنی که از گذشته به حال آمده و از حال به آینده می‌رود. هیچ موجود زمانی نمی‌تواند تمام دوران حیاتش را به یکباره دربرگیرد. در حقیقت در حالی که او هنوز فردا را بدست نیاورده، دیروز را از دست داده است، و حتی حیات امروزی نیز در یک لحظه زودگذر و انتقالی است. هر موجودی که شرایط زمانی را تحمل می‌کند، حتی اگر مانند جهان ارسطویی ازلی باشد و هیچ‌گاه نبوده که شروع به بودن کند و یا از بودن باز ایستد، حتی اگر حیاتش با بی‌حدی زمان تنظیم شده باشد، سرمدی نیست، زیرا به یکباره تمام دوران حیاتش را دربر نمی‌گیرد. اگرچه این موجود بینهایت است، اما دارای آینده‌ای است که هنوز نیامده است و دیگر صاحب گذشته‌اش نیست. بنابراین آنچه سرمدی است تمامیت حیات بینهایت را در یکدفعه دارد و گذشته و آینده برای او زمان حال است. به عبارت دیگر بی‌حدی زمان متحرک را در

1. *Ibid.*, III, pr. XI, "op. cit.", pp. 286-88.

2. "Deum igitur aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est", *Ibid.*, V, pr. VI, "op. cit.", p. 422.

زمان حال صاحب است.

بوئتیوس به نقد تفسیری از افلاطون می‌پردازد که معتقد است جهان ازلی است و ازلیت آن همانند ازلیت خداوند است. در این جا به احتمال زیاد بوئتیوس نظر به تفاسیری دارد که از کتاب تیمائوس شده بود. همانطور که قبلاً ذکر شد، در این کتاب افلاطون جهان‌شناسی خود را توضیح می‌دهد و از سه اصل ازلی ماده، صانع و مثل سخن می‌گوید. در قرن چهارم میلادی، امبروزیوس قدیس با مطرح و نقد کردن این سه اصل ازلی، جهان‌شناسی افلاطون را الهی ندانست. به نظر می‌رسد که برای بوئتیوس، ازلی بودن ماده ازلی بودن جهان مخلوق است و اگر برای او خالق در فلسفه افلاطون وجود دارد، برای این است که راه تفسیر افلاطونی میانه را از فلسفه افلاطون در پیش می‌گیرد. در هر صورت به نظر او آن‌هایی که فکر افلاطون را که این جهان نه ابتدایی در زمان داشته و نه انتهای خواهد داشت، این‌طور تفسیر می‌کنند که عالم مخلوق، سرمدیتی مانند خالق دارد، در اشتباهند. برای این‌که حیاتی نامحدود داشتن یک چیز است و دربرگرفتن یکباره تمام حیات نامحدود چیزی دیگر. اولی آن است که افلاطون برای جهان در نظر گرفته است و دومی خصوصیت عقل خداوند (*proprium divinae mentis*) است. خداوند قدیم‌تر از دیگر موجودات در زمان نیست، بلکه بساطت ذاتش قدیم است.^(۱)

حضور یکباره و حاضر بودن در زمان را بعضی از فیلسوفان به اجسام فناپذیر یا به افلاک نیز نسبت داده‌اند. بدین ترتیب آن‌ها هم می‌توانند مانند خداوند سرمدی باشند. بوئتیوس معتقد است خداوند به طریقی دیگر جاودان (*semper*) گفته می‌شود، زیرا بین زمان حال در امور انسان‌ها و زمان حال نزد خداوند تفاوت هست. نزد انسان‌ها زمان حال (*nunc*) همراه خود تغییر زمان و دوام (*sempiternitas*) را دارد که همان جریان دائم (*perpetuus cursus*) زمان است. درحالی که نزد خداوند عدم حرکت و سرمدیت (*aeternitas*) را معنی

1. *De consolazione philosophiae*, V, pr.VI, "op. cit.", pp.422-424.

می دهد.^(۱)

موجودات در زمان متحرکند، اما این حرکتشان نامحدود است. حرکت نامحدود موجودات زمانی خداوند را به عنوان حالت یا وضع همیشه حاضر حیات غیرقابل تغییر (*statum vitae immobilis*) تقلید می کند و چون نمی تواند آن را تماماً نشان دهد و با آن برابری کند، از عدم تحرک به حرکت سقوط کرده و از بساطت آن حضور حیات نامتحرک به کمیت نامحدود آینده و گذشته محدود می شود. حرکت نامحدود موجودات زمانی نمی تواند به یکباره تمامیت حیاتش را دارا شود، به طریقی که هرگز از بودن باز نمی ایستد، با به بند کشیدن خود به حضور این لحظه زودگذر خلاصه، به نظر می رسد که تا درجه ای آنچه را که نمی تواند کاملاً بیان کند، تقلید می نماید و حضوری را که به خاطر شباهتی که به آن حضور دائم دارد، به هر موجودی که لمس می کند آنچه را آن موجود به نظر می رسد باشد، می دهد؛ و چون نمی تواند دائم و نامتغیر باشد در خط سیر نامحدود زمان قرار می گیرد و به این طریق تبدیل به چیزی می شود که می تواند به حیاتی ادامه دهد که حتی اگر دائم باشد، نمی تواند تمامیت آن را دربرگیرد. پس اگر بخواهیم به موجودات نامهایی شایسته بدهیم، به دنبال افلاطون، خداوند را سرمدی (*aeternus*) می خوانیم و جهان را دائم (*perpetuum*) می نامیم.^(۲)

مشاهده می کنیم که بوئتیوس بین سرمدیت خداوند و قدمت عالم فرق قائل است. اوّلی را با صفت *aeternus* که به معنی سرمدی یا جاویدان بیان می کند و دوّمی را با صفت *perpetuus* به معنی دائم.^(۳) با تفسیری که بوئتیوس

1. *De Trinitate*, IV, "op. cit.", pp. 20-22.

2. *De consolazione philosophiae*, V. pr. VI, "op. cit.", pp. 424-426.

۳. پیر کورسل (*Pierre Courcelles*) معتقد است که منبع بوئتیوس در تقسیم قدیم به *aeternus* و *perpetuus*، کتاب تفسیری بر تیمائوس از پروکلوُس است.

P. Courcelles, La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire, paris, 1967, pp. 221-231.

از نظریه افلاطون ارائه می‌کند، به نظر می‌رسد که عقیده او را در این مورد معتبر^(۱) می‌داند و سعی در توجیه آن دارد. البته، همان‌طور که در بالا ذکر شد، به احتمال زیاد ازلی بودن جهان را با ازلی بودن ماده نزد افلاطون به یک معنی گرفته است. او می‌خواهد ثابت کند که یک جهان بدون ابتدا با سرمدیت خدا در تضاد نیست و هردوی آن‌ها در یک نظام فلسفی قابل جمعند. در هر صورت در جهان حرکت و تغییر هست، درحالی که قدمت خداوند براساس ذاتش است. خداوند نمی‌تواند از جهان به واسطه زمان قدیم‌تر باشد. بین خداوند و جهان فرق جوهری است و این جوهر است که در این جا نقش اساسی را بازی می‌کند. خداوند به واسطه جوهرش متعالی است و قوانین تغییر بر او حاکم نیست. درحالی‌که جهان به‌طور جوهری متغیر است؛ حتی اگر جاویدان باشد، متغیری است جاویدان.

از سرمدیت جوهر الهی نتیجه می‌شود که علم (scientia) او نیز سرمدی و نامحدود است. علمی که برتر از تمام تعبیرات زمان است و در بساطت حضورش (in suae simplicitate praesentiae) باقی است و در بساطت ادراکش (in sua simplici cognitione) تمام ابعاد آینده و گذشته را چنانکه گویی حال هستند، دربر می‌گیرد. علم پیشینی (praescientia) خداوند از موجودات، علم به آینده نیست، بلکه علم به لحظه‌ای است باقی (scientiam numquam deficientis instantiae). اگر مقایسه‌ای بین حال نزد خداوند و انسان صورت پذیرد، مشاهده می‌شود که حال نزد انسان زمانی است، درحالی‌که نزد خداوند سرمدی است. در نتیجه علم پیشین خداوند به موجودات ذات آن‌ها را تغییر نمی‌دهد. چون به هیچوجه با تغییرات آن‌ها به جلو نمی‌رود. خداوند آن‌ها را در زمان حال نزد خودش همان‌طور می‌بیند که در آینده موجود خواهند بود. بدین ترتیب علم الهی پیش‌بینی (praeventientia) نیست، بلکه مشیت (providentia) است.^(۲)

۱. نظر افلاطون درباره این‌که جهان ازلی است یا نه، زیاد واضح نیست. رجوع شود به کتاب تیمائوس 28a-38c

2. *De consolatione philosophiae*, V, pr.V, "op. cit.", p.426.

تولید و پیدایش (generatio) تمام موجودات، بسط طبایع متغیر و هرچه حرکت می‌کند، علت (causa)، صورت (forma) و نظم (ordo) خود را از خرد الهی (divina mens) دارد. خرد الهی با ذات بسیط خود وجوه (modi) متعددی را که موجودات در آن وجود می‌یابند برقرار کرده است. جوهر الهی غیر قابل شناخت است و برای انسان این امکان وجود ندارد تا قدرت و تدابیر او را بشناسد.^(۱) اصولاً در کلام مسیحی می‌توان صور موجودات را شناخت. همان‌طور که اوگوستینوس قدیس می‌گوید حکما حتی می‌توانند تا عالم مثل بالا روند و موجودات را در مثالشان ببینند. اما چگونگی شکل گرفتن موجودات بر مخلوق پوشیده است. اصولاً همان‌طور که پولس قدیس می‌گوید انسان از تصمیم‌های خداوند نمی‌تواند آگاه شود.

خداوند خیر کامل و منشاء خیر در جهان است. در این باره بوئتیوس به‌طور مبسوط در دو رساله چطور جواهر در آنچه هستند، نیکواندا اگرچه جواهر آئیکو نیستند و کتاب سوّم رساله در تسلائی فلسفه بحث می‌کند. در رساله چطور جواهر ... بحث اصلی در این است که از خدا که خیر جوهری و بنفسه است موجودات دیگر، که نیکو هستند، صادر می‌شوند. در رساله در تسلائی فلسفه درباره انواع خیرهای دنیوی و خیر اعلی یعنی سعادت واقعی، که خداوند است، به گفتگو با بانوی فلسفه می‌پردازد.

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، رساله در تسلائی فلسفه را بوئتیوس در اواخر عمرش هنگامی که به جرم خیانت به تئودوریک امپراطور استروگوته‌ها - که روم غربی را تحت سلطه خود درآورده بود - به زندان افتاده و منتظر اجرای حکم اعدامش می‌بود، نوشت.

نویسنده با آه و ناله و اشک رساله را آغاز می‌کند و از بداقبالی و بی‌مهری و خیانت دنیا و دنیاداران و همراهان و دوستان شکایت بسیار می‌کند. حتی به مرگ خوش‌آمد می‌گوید. مدعی است که کسی به فریادش گوش فرا نمی‌دهد و بخت

1. Ibid., IV, pr.VI, "op. cit.", p. 370. De fide catholica, "op. cit.", p. 52.

و اقبال (fortuna) نیز از او روی برگردانیده است.^(۱) در این حال نزار فلسفه (philosophia) به صورت بانویی با هیبت عظیم، با نگاهی نافذ و سیمایی به طراوت شکوفه‌ها بر او ظاهر می‌شود و با او سخن می‌گوید.

در این رساله بوئتیوس در بررسی ماهیت حقیقت و عام بودن آن اشاره‌ای به کتاب مقدس نمی‌کند، اما فلسفه را همان حکمت (sapientia) می‌داند که به تسلای او پرداخته است.^(۲) بانوی فلسفه ضمن راهنمایی فکری او را تسلی می‌دهد و به او بهره‌ای از حکمت خود می‌رساند و آرامش می‌کند. در این رساله بحث درباره‌ی خیر و رابطه‌ی آن با شر در این حال و وضع شروع می‌شود.

زندانی که زمانی از دولتمندان بنام بود، زبان به شکایت می‌گشاید و از خدمات نیکوی خود به ملت، دولتمردان و شخص امپراطور یاد می‌کند و مدعی می‌شود که برای نیکویی‌هایی که انجام داده است پاداشی نگرفته است و برای شری که انجام نداده است، مجازات می‌شود.^(۳) به نظر او بی‌گناهان زجر می‌کشند، بدکاران بر تخت پادشاهی نشسته‌اند و اشرار پاداش می‌گیرند.^(۴) ناراحتی‌های زندانی او را به جایی می‌رساند که حتی راجع به قدرت خداوند در جلوگیری از شر در عالم شک می‌کند.^(۵)

بوئتیوس خیر (bonus) را همان سعادت (felicitas, beatitudo) می‌داند. اما دو نوع خیر یا سعادت وجود دارد: خیر (سعادت) حقیقی و خیر (سعادت) غیرحقیقی یا دروغین.

1. Ibid., I, m. i, "op. cit.", p. 130-132.

۲. نزد مسیحیان تسلی دهنده روح‌القدس است و لفظ فارقلیط (به معنای تسلی دهنده) را که در باب چهاردهم انجیل یوحنا آمده است، همان روح‌القدس می‌دانند. در رساله‌ی در تسلای فلسفه به نظر می‌رسد که بوئتیوس عمل تسلی دادن را به فلسفه نسبت می‌دهد و او را جایگزین روح‌القدس می‌کند (آقای ابوالفضل سهرابی دانشجوی فلسفه دانشگاه شهید بهشتی این نکته را خاطرنشان کرد).

3. De consolatione philosophiae, I, pr. iv, "op. cit.", p. 154.

4. Ibid. I, m. v, "op. cit.", p. 160.

5. Ibid., I, pr. iv, "op. cit.", p. 152.

اصولاً انسان‌ها به دنبال آنچه از آن لذت می‌برند، هستند و می‌خواهند آن را بدست آورند.^(۱) این غایت برای همه یک چیز است و آن سعادت است، ولیکن هرکس طریقی را برای رسیدن به آن در پیش می‌گیرد.^(۲) حال باید دید که آیا همه به سعادت حقیقی (*vera felicitas*) دست می‌یابند یا نه؟ و اصولاً سعادت حقیقی چیست؟ به نظر بوئتیوس خیر آن است که هنگامی که انسان به آن دست پیدا کرد، میل به چیزی دیگر ندارد. این عالی‌ترین تمام خیرها است که در خود تمام آنچه را نیکوست، دربرمی‌گیرد. زیرا اگر این خیر اعلی فاقد یکی از آن‌ها می‌بود، نمی‌توانست عالی‌ترین خیرها باشد و خیری خارج از او وجود می‌داشت، که مورد تمایل واقع می‌شد. بنابراین، سعادت همان خیر است؛ حالت و وضع کاملی است که تمام نیکویی‌ها در آن جمع شده‌اند.^(۳) این خیری است که جستجوی آن در عقل تمام انسان‌ها به ودیعه گذارده شده و تمایل طبیعی انسان به طرف آن است. آدمیان به طرق مختلف به دنبال آن هستند، ولیکن ممکن است به خاطر دنبال کردن خیرهای دروغین گمراه شده باشند.^(۴)

بوئتیوس سعادت انسانی را به پنج نوع تقسیم می‌کند: ثروت (*ops*) احترام (*honor*)، قدرت (*potentia*) افتخار (*gloria*)، و لذت (*voluptas*). به نظر او اپیکوروس فقط به سعادت انسانی نظر داشته و برای او خیر اعلی (*summum bonum*) لذت است، زیرا به نظر می‌رسد که باقی انواع موجب لذت در روح هستند.^(۵)

عده‌ای گمان می‌کنند که خیر اعلی فاقد چیزی نبودن است و سعی می‌کنند که صاحب ثروت باشند. عده‌ای دیگر خیر را احترام (*veneratio*) می‌دانند و به

1. *Ibid.*, III, pr.ii, "op. cit.", p. 236.

2. *Ibid.*, III, pr.ii, "op. cit.", p. 232.

3. "Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum".

4. *Ibid.*, III, pr.ii, "op. cit.", p. 232. III, pr. iii, "op. cit.", p. 241.

5. *Ibid.*, III, pr.ii, "op. cit.", p. 234.

دنبال این هستند که مورد احترام دیگران باشند. عده‌ای دیگر خیر را در داشتن قدرت می‌دانند. این‌ها سعی می‌کنند که حاکم باشند و یا این‌که خود را به حاکمان نزدیک کنند. عده‌ای دیگر شهرت را خیر می‌دانند و در جستجوی آن هستند. عده‌ای دیگر در شادی، لذت و شهوت به دنبال خیر هستند. عده‌ای نیز این اهداف را به یکدیگر نزدیک می‌کنند و برخی از آن‌ها را تابع دیگری قرار می‌دهند، مانند آن‌هایی که ثروت را برای رسیدن به لذت می‌خواهند و یا آن‌هایی که از قدرت برای مال‌اندوزی و شهرت استفاده می‌کنند. این چیزها و دیگر چیزهای شبیه به آن غایت و هدف اعمال و دعاها و خواست‌های انسان‌هاست، چون به نظر می‌رسد که این خیرها نوعی نام و آوازه به انسان می‌دهند، همه مردم، اشراف و توده به دنبال این‌ها هستند. اما مقدس‌ترین نوع خیر، دوستی است، خیری که در فضیلت (in virtute) آرمیده است، درحالی‌که دیگر انواع خیر، با عشق به قدرت یا لذت انتخاب شده‌اند.

اولین نوع خیرهای انسانی در رابطه با بدن است. در تمام این انواع آنچه مورد آرزو است، تنها سعادت (solam beatitudinem) است. آنچه انسان به دنبال آن است سعادت یا عالیت‌ترین خیر است. به عبارت دیگر او سعادت‌مند بودن را بیش از هر چیز می‌خواهد. اما آیا اگر انسان بخواهد که فاقد چیزی نباشد، در خطا است؟ اما چیز دیگری نیست که به انسان کمال دهد تا خیر را دربرگیرد و خودکفا باشد. آنچه عالی‌ترین است نیز می‌تواند ارزش احترام را داشته باشد، زیرا آنچه خوار و تحقیرآمیز است غایت کار و کوشش‌های انسان‌ها نیست. قدرت را نیز می‌توان به عنوان یک خیر در نظر گرفت، زیرا ضعیف بودن به هیچوجه خوشایند نیست. شهرت نیز بی‌ارزش نیست، چون به نظر می‌رسد که آنچه عالی‌ترین است مشهورترین نیز هست. کسی منکر نیست که سعادت افسردگی و اضطراب نیست و انسان در خردترین چیزها نیز به دنبال آن است که در آن شادی پیدا کند و از آن لذت ببرد.^(۱)

1. *Ibid.*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 230-236.

حال باید دید که آیا انسان‌ها می‌توانند به غایتی که خود در اشیاء در نظر گرفته‌اند برسند و به سعادت دست یابند؟ اگر ثروت یا احترام به انسان سعادت بدهد، به این معنی است که هیچ خیری را فاقد نیست. حال اگر ثروت و احترام چیزی را که قول می‌دهند نتوانند انجام دهند به این معنی است که فاقد خیراند و تنها ظاهر سعادت است که دارا هستند. ثروتمندان بارها دچار آشفتگی و اضطراب شده‌اند چون‌که چیزی را که فاقد آن بوده خواسته‌اند و یا چیزی نزد آنان حاضر بوده که نبود آن را آرزو داشته‌اند. حال اگر کسی فاقد چیزی باشد و آرزوی داشتن آن را داشته باشد، مستقل و خودکفا خوانده نمی‌شود. بنابراین ثروت نمی‌تواند انسان را خودکفا و بی‌نیاز گرداند. در ضمن در طبیعت و ذات پول چیزی نیست که مانع از آن شود که پول برخلاف میل صاحبانش از آن‌ها گرفته شود. این همه دادخواهی برای این است که کسانی که مالشان از آن‌ها با زور یا با تقلب جدا شده خواهان بازگشت آن هستند. بدین ترتیب انسان به کس دیگری احتیاج دارد که امنیت مالی او را تضمین کند. مشاهده می‌کنیم ثروتی که می‌بایست برای انسان بی‌نیازی به همراه آورد او را نیازمند دیگری کرده است. اصولاً متمولان نیز گرسنه و تشنه می‌شوند و یا در زمستان دچار سرما می‌گردند. ممکن است جواب داده شود که با ثروت خویش این نیازها را برطرف می‌کنند. اما به هر صورت نیاز برطرف نمی‌شود، تنها به وسیله ثروت تحمل آن آسان‌تر می‌گردد. اصولاً نیازهای طبیعی را می‌توان با حداقل امکانات فرونشاند، اما یک متمول در مقابل حرص و طمع چه کار خواهد کرد. ثروت نه تنها نمی‌تواند نیازهای دیگر را برطرف کند، بلکه نیازی جدید از خود ایجاد می‌کند. پس چطور می‌توان مدعی شد که ثروت عامل بی‌نیازی است؟^(۱)

کسی که به دنبال مناصب عالی است، مدعی است که این مناصب احترام برای او به ارمغان می‌آورد. اما این مناصب ایجادکننده فضل و از بین‌برنده شرارت نیستند. بلکه شرارت‌ها را مشهود و انگشت‌نما می‌کنند. برای همین است

1. *Ibid.*, III, pr. iii, "op. cit.", p. 240-245.

که ما از این که این مناصب به تبهکاران داده شده است، رنجیده خاطر هستیم. این مناصب بی‌آبرویی بسیاری برای این انسان‌های شریر به همراه آورده، زیرا مطمئناً اگر برای شرافت معروف نمی‌بودند، فرومایگی‌شان به این وضوح خود را نشان نمی‌داد. این‌ها را نمی‌توان به خاطر مناصبشان محترم شمرد و به خاطر این اشخاص این مناصب نیز قابل احترام نیستند. در مقابل این مورد، اگر ما حکیمی را مورد نظر قرار دهیم، هم این شخص و هم حکمت قابل احترام هستند. در نتیجه، این فضیلت (virtus) است که علت احترام می‌گردد و هر که دارای آن باشد، محترم است. بوئتیوس معتقد است که عامه مردم به دنبال فضیلت نیستند و احترامی که به وسیله مردم تشویق و تحسین می‌شود نیز احترام به فضیلت نیست و ارزش واقعی ندارد. از طرف دیگر انسانی که پست است، به وسیله مردم حقیر شمرده می‌شود و منصب عالی او را حقیرتر خواهد کرد، چون منصب عالی نمی‌تواند نامحترم را محترم نماید، و او را در نگاه مستقیم مردم قرار می‌دهد. خود مناصب عالی نیز دچار بلا می‌شوند، زیرا افراد نادرست با ملوث کردن آن‌ها به فساد خود باعث صدمه به آن‌ها می‌شوند. اگر کنسولی رومی به یکی از ملل خارج از امپراطوری روم رود، منصب عالی او باعث احترام او نخواهد شد و او قدرتی در آن‌جا نخواهد داشت. اگر این صاحب منصب به‌طور ذاتی این منصب را صاحب می‌بود، همان‌طور که آتش، گرمی را در هیچ نقطه‌ای از دست نمی‌دهد، او نیز نمی‌بایست قدرت خود را در میان ملل دیگر از دست بدهد، اما چون این قدرت ذاتی آن‌ها نیست و به وسیله عقاید فریبکارانه انسان‌ها به آن‌ها داده شده، به محض این‌که به میان مردمی می‌روند که برای مناصبشان حساسی باز نمی‌کنند، خود را بیهوده و توخالی حس می‌کنند. بعضی از مناصب نیز در طول زمان ارزش و قدرت خود را از دست می‌دهند.^(۱)

سلطنت و نزدیکی به پادشاهان می‌تواند قدرت به همراه بیاورد. اما تاریخ پر است از نمونه‌هایی دال بر این‌که قدرت جاویدان نیست و سعادت بسیاری از

1. Ibid., III, pr. iv, "op. cit.", p. 244-248.

این قدرتمندان تبدیل به بدبختی شده است. قدرتی که حتی برای دارندگانش نیز ناکافی است. اگر قدرت حکومت بر سرزمینی ایجاد سعادت می‌کرد، به هر نسبت که از بین رود نمی‌بایست سعادت کمتر شود یا ایجاد بدبختی نماید، در هر صورت، هرچه هم که امپراطوری وسیع باشد، باز هم سرزمین‌های بسیاری باقی خواهد ماند که خارج از حیطه پادشاهان است. هرچا قدرتی که پادشاهان را سعادتمند می‌کند پایان یابد، نبود قدرت آن‌ها را بدبخت می‌کند. به این ترتیب این افراد می‌بایست از نگون‌بختی سهم بیشتری داشته باشند تا از سعادت. یک مستبد که خطر وضعیت خود را به تجربه دریافته است، ترس خود به عنوان یک پادشاه را به وحشت از شمشیری تشبیه کرده که بر سر داموکلس آویزان است.^(۱) این چه قدرتی است که نمی‌تواند بر اضطراب فائق آید و جلوی ترس را بگیرد؟ مطمئناً پادشاهان دوست دارند که بدون اضطراب بسر برند و چون نمی‌توانند، لاف قدرت می‌زنند. بدیهی است کسی که می‌خواهد کاری را انجام دهد اما توان انجام آن‌را ندارد قدرتمند نیست. کسی که همه جا با محافظان و رکابداران می‌رود، قدرتمند نیست. او کسی است که از دیگران بیشتر می‌ترسد تا دیگران از او. آیا کسی که قدرت خود را با تعداد زیاد همراهان و درباریان نشان می‌دهد قدرتمند است؟ هنگامی که پادشاهان را این قدر ضعیف می‌یابیم، دیگر بهتر است راجع به قدرت درباریان او سخن نگوئیم. چون آن‌ها چه هنگامی که پادشاه در قدرت است و چه هنگامی که برانداخته می‌شود در خطرند. به‌طور مثال، نرون (Nero) در سال ۶۰ میلادی استاد و همراه قدیمی خود سنکا (Seneca) را مجبور کرد که طریق مرگ خود را انتخاب کند و یا این‌که آنتونیوس کاراکالا (Antonius Caracala) پاپیانوس (Papianus) حقوقدان بزرگ رومی را به شمشیر سربازانش سپرد. هردو خواستند قدرت خود را کنار نهند، از دربار دور شوند و از این سرنوشت فرار کنند، اما هیچ‌یک موفق نشدند. پس این قدرت چیست که

۱. دیونیسیوس یکم (Dionysius I) از سیراکوس (Syracus) (۴۳۰-۳۶۷ قبل از میلاد) این داستان در این کتاب گفته شده است:

Cicero, Tusc. V, xxi, 61-62.

دارندگانش از آن بسیار ترسناکند؟ هنگامی که صاحب آن هستند در امنیت نیستند و زمانی که می‌خواهند از آن کناره‌گیرند، از دستش نمی‌توانند خلاص شوند. آیا واقعاً می‌توانیم روی کمک دوستانی که به خاطر ثروت و قدرت و نه به خاطر فضیلت به طرف ما آمده‌اند حساب کنیم؟ انسانی که در سعادت دوستی یافته است، بدبختیش از این دوست یک دشمن می‌سازد و بزرگ‌ترین ناگواری و آفت برای یک انسان آن است که دشمنش روزی دوستی بسیار نزدیک بوده است.^(۱)

بوئتیوس برای اثبات این‌که خیر تنها از طرف خداوند می‌آید و باید در او جستجو شود، در انتقاد خود از نیکویی‌های جهانی جلوتر می‌رود و حتی کسانی را که مردم برای حکومت انتخاب کرده‌اند مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر او جلال و شکوه اغلب فریب‌آمیز و پست است. انسان‌های بسیاری به خاطر عقاید اشتباه توده به شهرت دست یافتند. چه چیز می‌تواند پست‌تر از این باشد؟ در حقیقت آن‌هایی که به‌طور دروغین درباره‌شان صحبت می‌شود، می‌بایست از تملق‌هایی که می‌شنوند شرمسار و سرخ‌روی گردند. این ستایش‌ها چیزی بر شناخت «خود» نمی‌افزاید، حتی بر «خود» آن‌هایی که به خاطر شایستگی‌شان مورد تمجید واقع می‌گردند. زیرا یک خردمند، نیکویی نفس خود را نه با گفته‌های بی‌اساس توده مردم، بلکه با حقیقت خود آگاهی محک می‌زند. هر قدر هم که کسی نام بلند داشته باشد، ملل بسیاری وجود خواهند داشت که نام او بدانجا نرسیده است. بنابراین، آنکه را مشهور و با جلال می‌پنداری، در اعظم نقاط جهان بدون جلال و شکوه خواهد بود. لطف (gratia) عامه حتی ذکرش نیارزد، زیرا نه از قضاوت صحیح سرچشمه می‌گیرد و نه با ثبات است. نام برای اصالت و اشرافیت (nobilitas) بیهوده است. زیرا اگر اصالت به نام وابسته باشد، متعلق به یکی از والدین است و اگر شهرت از آن دیگری است، نام تو را بلند نخواهد کرد. در هر صورت، اگر هیچ خوبی‌ای در اصالت و اشرافیت نباشد،

1. *De consolatione philosophiae*, III, pr. v, "op. cit.", p. 248-52.

همین کافی است که به دارنده آن اجازه نمی‌دهد که فضایل نیاکانش را تباه سازد.^(۱)

اشتیاق به لذایذ جسمانی (*corporis voluptates*) اضطراب به همراه می‌آورد و ارضاء آن پشیمانی. بهره‌مند شدن از آن‌ها علت بیماری‌های ترسناک است و دردهایی از آن‌ها ناشی می‌شود که مانند میوه‌هایی است که از ضعفشان به ثمر می‌نشینند، و بدین ترتیب غیر قابل تحمل می‌شود. اگر لذایذ جسمانی انسان‌ها را سعادتمند می‌کرد، حیوانات نیز می‌بایست سعادتمند خوانده می‌شدند، زیرا تمام سعی‌شان به طرف رفع احتیاجات جسمشان جهت یافته است. لذت داشتن همسر و فرزند بسیار نیکو است، اما بهتر از آن گفته شده است هر که فرزندی ایجاد کرده است، شکنجه‌گرش خواهد بود. در این موضوع با اورپید^(۲) هم عقیده هستم که هرکس که فرزندی ندارد، در بدبختی خود سعادتمند است.^(۳)

برای بوئتیوس طرق ذکر شده منحرف هستند و نمی‌توانند انسان را به سعادت (*beatitudo*)، به آنچه نوید داده‌اند، راهنمایی کنند. باید نگاه به عظمت و ثبات آسمانها کرد و از توجه به اشیاء پست چشم برگرفت. درخشش زیبایی دنیوی هرچه هم به کندی بگذرد، گذراتر است از دلربایی گل‌های بهاری.^(۴)

کفایت با ثروت، قدرت با سلطنت، احترام با منصب عالی، شهرت با جلال و شکوه و خوشی با لذت به دست نخواهد آمد. در حقیقت، آنچه ذاتاً بسیط و غیرقابل تقسیم است، خطای انسانی (*error humanus*) آن‌را از حقیقت و کمال به دروغ و ناقص تقسیم و منحرف می‌کند. آنچه به چیزی محتاج نیست، در جستجوی قدرت نیست. زیرا آنچه قدرتش از یک جهت ضعیف است، از آن جهت محتاج کمک دیگری است. بنابراین ذات کفایت و قدرت، واحد و یک

1. *Ibid.*, III, pr. vi-m.vi, "op. cit.", p. 252-56.

2. *Andromaque*, 420.

3. *De consolatione philosophiae*, III, pr. vii, "op. cit.", p. 256-58.

4. *Ibid.*, III, pr. viii, "op. cit.", p. 258-60.

چیز است.^(۱) چیزی که به این وجه (*huiusmodi*) است، محترم‌ترین است. اگر احترام را نیز به قدرت و کفایت اضافه کنیم این سه یک چیز هستند. این چیز نمی‌تواند مبهم و نامعلوم باشد بلکه معروف و شناخته شده است. زیرا آنچه فاقد هیچ چیز نیست قدرتمندترین است. و محترم‌ترین انسان‌ها اگر در جستجوی نام باشد و نتواند آن را به دست آورد کم مرتبه خواهد بود. پس شهرت نیز با سه تایی دیگر یکی است. از طرف دیگر آنچه بی‌نیاز است و می‌تواند هر چیزی را با قدرتش انجام دهد مشهور و محترم است؛ خوش‌ترین نیز هست و هیچ غمی بر او راه ندارد. بدین ترتیب، ضروری است که نام‌های کفایت، قدرت، شهرت، احترام و لذت که در هیچ وجهی متفاوت نیستند، مختلف باشند.^(۲) حال آنچه دارای ذاتی است واحد و بسیط، خطا و فساد انسان (*pravitas humana*) آن را تقسیم می‌کند و از چیزی که جزء ندارد، قسمتی را طلب می‌کند و بدین ترتیب چیزی به دست نمی‌آورد، نه جزء و نه کل را. به این صورت که آن‌کس که به دنبال ثروت است به خود زحمت به دست آوردن قدرت را نمی‌دهد، ترجیح می‌دهد خوار و ناشناخته باشد و برای از دست ندادن دارایی خود، خویش را از لذایذ بسیاری، حتی از لذایذ طبیعی، محروم می‌نماید. به این طریق، او به بی‌نیازی و کفایت نخواهد رسید چون‌که، قدرت او را ترک گفته و آشفته‌گی بر او راه یافته و به وسیله پستی خوار شده و ناشناخته مانده است. آن‌که تمایل به قدرت دارد، ثروت و احترامش را بر باد می‌دهد و در بین بی‌ارزشان قرار می‌گیرد و مشکلات بسیاری بر او وارد می‌شود. اتفاق می‌افتد که فاقد همراه و یار می‌شود و اضطراب بر او راه پیدا می‌کند و حتی آنچه را هدفش بوده، یعنی قدرت را، از دست می‌دهد. به نظر بوئتیوس این برهان را برای احترام، جلال و شکوه و لذت نیز می‌توان بکار برد. هر که یکی از آن‌ها را جدای از دیگران جستجو کند، آن یکی

1. "Igitur sufficientiae potentiaeque una est eademque natura".

2. "Atqui illud quoque per eadem necessarium est sufficientiae, potentiae, claritudinis, reverentiae, iucunditatis nomina quidem esse diversa, nullo modo vero discrepare substantiam".

را هم نمی‌تواند بدست آورد. در نتیجه سعادت واقعی به هیچ‌وجه در امور دنیوی نیست، زیرا این امور چیزهای خواستنی را به‌طور جداگانه به انسان می‌دهند.

بوئتیوس پس از بحث در باب صورت سعادت دروغین و علل آن، به جهت مخالف آن یعنی به سعادت واقعی روی می‌آورد؛ سعادت‌ی که، به نظر او، موجودات فانی و ناقص نمی‌توانند به انسان اعطا کنند. این موجودات شاید حداکثر بتوانند تصاویری از خیر حقیقی یا خیر ناقص را به نظر برسانند.^(۱)

بوئتیوس با پذیرش جهان‌بینی‌ای عرفانی-افلاطونی خیر مطلق، یعنی خیری بالاتر از این سعادت‌های دنیوی می‌جوید. اگرچه روح انسان با حجاب‌هایی پوشیده شده، با این وجود به دنبال خیر خود است؛ خیری که در لذا‌یذ دنیوی پیدا نخواهد شد. انسانی که در لذا‌یذ دنیوی غرق شده است، مانند مستی است که توان یافتن راه برگشت به خانه را ندارد.^(۲) برای دور ریختن حجاب‌های دنیوی و کسب خیر اعلی بوئتیوس از تمثیل‌های مختلفی استفاده می‌کند. انسان باید مانند برزگری باشد که می‌خواهد زمین بایری را کشت کند؛ وی در ابتدا می‌بایست آن‌را از خار و خاشاک و گیاهان هرزه پاک کند. تا خدای ذرت (Ceres) دانه‌های جدید در آن پیوراند. عسل بسیار شیرین‌تر خواهد بود، اگر چیزی تلخ در ابتدا مزه شود. هنگامی که باد جنوب باران پر سر و صدای خود را قطع کرد، ستارگان درخشان‌تر خواهند بود. هنگامی که ستاره صبح تاریکی شب را به کنار بزند، زیبایی روز اسبان سرخ‌رنگ خود را به حرکت می‌آورد. بنابراین انسانی که اکنون چشم به نیکویی‌های دروغین دوخته است، در ابتدا می‌باید گردن خود را از یوغ‌ها سازد تا پس از آن حقیقت در روحش راه یابد.^(۳)

سعادت به صور مختلف دریافت می‌شود. به‌طور مثال کفایت تام، بالاترین قدرت، احترام، نام و لذت سعادت هستند. آیا این سعادت‌های بخصوص، اعضای بدنی به نام سعادت هستند؟ آیا رابطه آن‌ها با سعادت یا خیر مانند رابطه بدن

1. De consolatione philosophiae, III, pr. ix, "op. cit.", pp. 262-70.

2. Ibid., III, pr. ii, "op. cit.", p. 234.

3. Ibid., III, m. i, "op. cit.", p. 230.

باسر است؟ ذات و طبیعت اجزاء و اعضاء این است که با یکدیگر متفاوتند و یکی دیگری نیست و با اختلافی که با یکدیگر دارند یک بدن را تشکیل می‌دهند. بنابراین اگر این سعادت‌ها اعضای بدن یا جسمی به نام سعادت می‌بودند، می‌بایست با یکدیگر متفاوت باشند. اما انواع سعادت در این‌که سعادت هستند فرقی با یکدیگر ندارند و یک چیز (idem) هستند و بدین ترتیب سعادت جزء ندارند. کفایت، قدرت، نام و احترام خواستار دارند، چون خیر در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین علت و رأس همه چیز خیر است (summa atque causa bonum est) و آنچه بنفسه یا با شباهت با خیر مطلق هیچ خیری را دربر نمی‌گیرد، مورد جستجو نمی‌تواند باشد. آن‌هایی که ذاتاً نیکو نیستند و مورد خواست هستند، چون خیر در نظر گرفته می‌شوند خواستار دارند. پس علت اعلای (summa causa) میل به اشیاء خیر است، لیکن اشیاء خود خیر نیستند. به این معنی که انسان ذاتاً به خیر تمایل دارد، ولی اشیاء که می‌توانند او را به خیر رهنمون شوند، خود موضوع خیر نیستند. به‌طور مثال اگر کسی برای سلامتی سوارکاری کند، هدف او از سوارکاری حرکات سوارکاری نیست، بلکه سلامتی است. در سوارکاری غایتی دیگر در نظر گرفته شده و خود سوارکاری هدف نیست.^(۱)

اما قبل از هرچیز برای رسیدن به سعادت حقیقی باید از خداوند کمک خواست، می‌بایست پدر همه چیز (rerum omnium patrem) را صدا زد. زیرا بدون او هیچ اصل و اساس صحیحی را نمی‌توان بنیاد نهاد.^(۲)

با این وجود بوئتیوس با برهانی فلسفی سعی در اثبات وجود خیر مطلق دارد. این برهان افلاطونی است. نقطه حرکت بوئتیوس این است که هر ناقصی در رابطه با آنچه کامل است، ناقص است.^(۳) به عبارت دیگر نقص تخفیف کمال

1. "Ex quo liguido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam."

2. *Ibid.*, III. pr. ix "op. cit.", p. 270.

3. "Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id inminutione perfecti imperfectum esse perhibetur", *Ibid.*, III, pr. x, "op. cit.", p. 274.

است. بنابراین اگر در هر نوعی ناقص وجود دارد، می‌بایست کاملی هم وجود داشته باشد. اگر ما کمال را حذف کنیم برای وجود ناقص هیچ توضیحی نخواهیم داشت و حتی نمی‌توان تصور کرد که موجود ناقص چطور می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا ذات موجودات از اصلی ناقص و ناتمام شروع نشده، بلکه از اصلی تمام و کامل در وضعیت فعلی ناقص افتاده است (*ab integris*) (absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabatur) بنابراین اگر سعادت ناقص در خیری فناپذیر موجود است، بدون تردید سعادت کامل و باقی می‌بایست موجود باشد.

حال باید دید این خیر کجاست. در این جا بوئتیوس از برهانی استفاده می‌کند که رواقیون نیز از آن سخن می‌گفتند. این برهان بر این اصل تکیه می‌کند که عامه مردم و علما بر این که خدا وجود دارد با یکدیگر موافقت. او ادامه می‌دهد که این که خداوند - اصل همه چیز - خیر است، نزد همه ثابت شده است. سپس برهان دیگری به دنبال این برهان می‌آورد. زیرا چیزی نیکوتر از خداوند درک نمی‌شود و آنچه از او چیزی نیکوتر درک نمی‌شود خیر است. بدین ترتیب خداوند خیر است و خیر کامل نیز در اوست. زیرا اگر او خیر کامل نمی‌بود، نمی‌توانست اصل همه چیز (*omnium rerum princeps*) باشد و در نتیجه موجودی دیگر که خیر را کامل و به طور عالی تر دارا، بر او مقدم و از او قدیم تر می‌بود، می‌توانست موجود باشد. واضح است که موجودات کامل مقدم بر موجودات ناقص هستند و برای این که برهان ما به تسلسل تا بینهایت نرود، می‌بایست قبول کرد که خداوند متعالی خیر اعلی و کامل است.^(۱) از طرف دیگر قبول کرده بودیم که خیر کامل (*perfectum bonum*) سعادت حقیقی (*vera beatitudo*) است، بنابراین سعادت حقیقی در خداوند است.^(۲)

خداوند به عنوان کمال محض نمی‌تواند خیر عالی را که از آن مملو است،

۱. در این جا بوئتیوس اشاره دارد به برهان انسان سوّم که ارسطو در ردعالم مثل در کتاب مابعدالطبیعه آورده است.

2. *De consolatione philosophiae*, III. pr. x, "op. cit.", p. 274-76.

دریافت کرده باشد، زیرا دهنده عالی تر است از دریافت کننده. درحالی که خداوند عالی ترین موجود است و چیزی از او متعالی تر نیست. بنابراین او ذاتاً خیر است. حال باید دید که آیا می توان این فرض را در نظر گرفت که خداوند ذاتاً یا براساس طبیعت دارای خیر است؟ اما می توان فکر کرد که جوهر سعادت (substantiam beatitudinis) با جوهر خداوند (substantiam Dei) مختلف (diversam) است؛ به عبارت دیگر خیر یا سعادت بنا به ذات (natura) در خداوند است، اما عقلاً (ratione) با او متفاوت است. در این جا خداوند به عنوان اصل و مبداء (princeps) همه چیز در نظر گرفته می شود. اگر این فرض قبول شود، می توان پرسید چه کسی این دو ذات مختلف را به یکدیگر پیوند داده است. زیرا باید نیرو یا شخصی متعالی تر از این دو وجود داشته باشد تا آن ها را با یکدیگر متحد کند. از سوی دیگر، آنچه با چیزی متفاوت است، آنچه با آن متفاوت است، نیست. بنابراین آنچه بنا به ذات یا طبیعت با خیر اعلی متفاوت است، بنفسه خیر اعلی نیست و این ناشایست است که درباره خداوند که عالی ترین موجودات است اینطور فکر کنیم، چون که ذات هیچ موجودی از منشاء و اصل، که خداوند است، عالی تر نیست. در نتیجه می توان گفت که آنچه اصل همه چیز (principium omnium) است بنا به جوهر (sui substantia) خیر اعلی است. قبلاً دیدیم که خیر اعلی سعادت است، پس خداوند همان سعادت است. ممکن نیست که دو خیر اعلی، مختلف از یکدیگر، وجود داشته باشند. زیرا واضح است دو خیر که با یکدیگر موجود هستند، یکی غیر دیگری است. بنابراین هیچ یک از این دو نمی تواند کامل باشد و چیزی هم که کامل نیست، اعلی نمی تواند باشد. بدین ترتیب این خیرهای اعلی نمی توانند با یکدیگر متفاوت باشند و چون خداوند و سعادت خیر اعلی هستند، پس سعادت اعلی نیز می بایست الوهیت اعلی (summa divinitas) باشد.^(۱)

قبلاً دیدیم که به نظر بوئتیوس چیزهایی که مورد جستجوی آدمیان

1. Ibid., III. pr.x "op. cit.", pp. 274-280, 284; III, pr. XII, "op. cit.", pp. 298-304.

هستند، چون با یکدیگر متفاوتند حقیقی (vera) و کامل (prefecta) نیستند و چون یکی فاقد دیگران است، بنابراین هیچ یک نمی تواند عطاکننده خیر کامل باشد. خیر حقیقی (verum bonum) هنگامی حاصل می شود که همه این خیرها در یک صورت (forma) جمع شوند؛ صورتی که به عنوان علت فاعلی (efficientia) بی نیازی را تبدیل به قدرت، احترام، نام و لذت کند. حال آنهایی که با یکدیگر متفاوتند، نیکو نیستند. هنگامی نیکو می شوند که واحد باشند. یعنی با دریافت وحدت است که نیکو می شوند. از طرف دیگر دیده بودیم که با بهره مندی (participatio) از خیر است که موجودات نیکو می گردند. پس می توان نتیجه گرفت که خیر و واحد یک چیز هستند. اصولاً موجوداتی که دارای یک جوهرند، فعلشان (effectus) که از ذاتشان سرچشمه می گیرد متفاوت نیست. در حقیقت آنچه وجود دارد تا وقتی واحد است به وجود خود ادامه می دهد و به محض این که از واحد بودن باز ایستد از بین می رود.^(۱) بدین ترتیب هر موجودی برای بودن، به واحد میل دارد و چون واحد و خیر یکی است هر موجودی به خیر نیز میل دارد و یا بهتر است که گفته شود خیر آن است که تمام موجودات آرزوی آن را دارند.^(۲) البته در این جا منظور از خیر، خیر اعلی (summmum bonum) است. بدین ترتیب خیر اعلی غایت موجودات است.^(۳)

خداوند به واسطه خیر، موجودات را اداره می کند و موجودات بواسطه میل طبیعی (intentione naturali) خود به طرف خیر می شتابند.^(۴) و موجوداتی که در ذات خود باقی می مانند، طریقی برخلاف طریق الهی بر نمی گیرند.^(۵) غایتی که انسان در زندگی در نظر دارد سعادت است و هنگامی که انسان به خیر دست می یابد، آرزوی دیگری جز دستیابی به آن نداشته است.

1. Ibid., III. pr. xi "op. cit.", p. 286-88.

2. "ipsum bonum esse quod desideretur ab omnibus".

3. Ibid., III. pr.xi "op. cit.", pp. 294-96.

4. Ibid., III. pr.XII, "op. cit.", p. 300.

5. Ibid., III. pr. xii, "op. cit.", p. 302.

عالی‌ترین خیرها در خود هرچه را نیکوست دارد، اگر در او کمبودی از خیر می‌بود، او نمی‌توانست عالی‌ترین خیرها باشد و بناچار چیزی عالی‌تر از او آرزو می‌شد. بنابراین سعادت واقعی وضعیت کاملی است که از اجتماع نیکویی‌ها به دست می‌آید.^(۱) اصولاً جستجوی خیر در عقل انسان‌ها فطری است، اما انسان در جستجوی خیری دروغین گمراه شده است.^(۲)

بوئتیوس برای اثبات نظریه خود طریق علم هندسه را در پیش می‌گیرد و همچون علمای علم هندسه که عادت دارند از قضایایی که ثابت کرده‌اند آنچه را نتیجه لازم آن می‌دانند، بدست آورند مدعی است که می‌توان به نوعی نتیجه لازم رسید. انسان‌ها با دریافت سعادت سعادت‌مند هستند، لکن سعادت همان الوهیت است. پس انسان‌ها با دریافت الوهیت است که سعادت‌مند هستند. همان‌طور که با دریافت عدالت (justitia) انسان‌ها عادل (justi) می‌شوند و با دریافت حکمت (sapientia) حکیم (sapientes)، به همین منوال با دریافت الوهیت خداوند می‌شوند. بنابراین هر انسان سعادت‌مندی خدا است. اگرچه ذات خداوند واحد است، اما این باعث نمی‌شود که بواسطه اصل بهره‌مندی به صورت کثیر باشد.^(۳) از طرف دیگر دیده شد که خداوند همان سعادت حقیقی است، بنابراین خداوند و خیر نیز یک جوهر هستند.^(۴)

در این‌جا مطمئناً بوئتیوس نمی‌خواهد از وحدت وجود و الهی شدن جوهر انسان سخن بگوید، زیرا جهان‌شناسی او بر این سو نیست. از آن گذشته در طول تاریخ مسیحیت اروپایی، فلسفه و کلام رسمی مسیحی کاملاً در مقابل نظریه وحدت وجود ایستاده است و هرگاه متفکری مشکوک به ابراز نظریه وحدت وجود بوده، کلیسا آن را محکوم کرده است. خدا بودن در این‌جا به

1. "Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum".

2. Ibid., III. pr. II, p. 232.

3. Ibid., III. pr. x, "op. cit.", p. 280.

4. Ibid., III. pr. x, "op. cit.", pp. 282-284.

احتمال زیاد روحانی و اخلاقی است، به این معنی که با کسب سعادت واقعی، یعنی خداوند، می‌توان به طریق روحانی خدا را کسب کرد.

گروه‌های ثنوی، که مهم‌ترین آن‌ها در عصر بوئیوس مانویان بودند، اعتقاد داشتند که جهان و هرچه در آن است شر است. خالق و منشاء این شر را نیز اهریمن یا خدای شر می‌پنداشتند. از این قاعده تنها روح انسان و بعضی از انوار را مستثنی می‌دانستند. به این معنی که روح انسان و بعضی از انوار را مخلوق خدای نیک یا اهورامزدا قرار می‌دادند. بوئیوس مانند دیگر متفکران موحد نمی‌توانست این نظریه را قبول کند، زیرا برای او خالق و هستی‌بخش، خدای واحد است که خیر اعلی نیز هست. در این زمینه او غالب متفکران یونانی و رومی را با خود هم‌رأی می‌بیند.^(۱) پس در این‌که موجودات نیکو هستند و به طرف خیر میل می‌کنند شکی نمی‌توان داشت. مشکل در این جا است که این‌ها چگونه نیکو هستند؟

بوئیوس رساله چگونه جواهر نیکو هستند... را به بیان چگونگی نیکویی موجودات اختصاص می‌دهد. در این بررسی او خیر بودن موجودات را امری واضح و بدیهی در نظر می‌گیرد و برای بیان رابطه خیر اعلی با مخلوقات، با دوری جستن از اصل افلاطونی بهره‌مندی و شباهت جوهری بین خالق و مخلوق، به طرف اصل سریان یا صدور وجود از مبدأ وجود به موجودات می‌رود و با این اصل در نظر دارد اثبات کند که موجودات اگرچه به‌طور جوهری نیکو نیستند، اما در «آنچه هستند» (*in eo quod est*) نیکواند. برای بیان این موضوع در آغاز نه اصل متافیزیکی را در رابطه با وجود و موجودات یادآور می‌شود که بدون آن‌ها درک تبیین او از چگونگی نیکو بودن موجودات دشوار می‌نماید.

۱. یک مفهوم عام ذهنی قضیه‌ای است که هرکس به محض شنیدن قبول می‌کند و بر دو نوع است. اولی به قدری عام است که تمام انسان‌ها آن‌را

1. Quomodo substantiae... "op. cit.", p. 42.

می‌پذیرند. مانند این‌که گفته شود «اگر از دو مقدار مساوی مقدارهای مساوی برداشته شود، آنچه باقی می‌ماند برابر است». به نظر بوئتیوس هرکه این را درک کند، رد نخواهد کرد. دومی مربوط است به انسان‌های فاضل و عامه مردم از فهم آن ناتوان هستند، مانند این قضیه که: «موجودات غیرجسمانی در مکان نیستند». با این اصل بوئتیوس درصدد بیان آن است که نقطه حرکت او در استدلال‌اتش مفاهیم عام یا اصول بدیهی است که عامه مردم یا فضلا در قبول آن‌ها اختلافی با یکدیگر ندارند و راه را برای بحثی فلسفی باز می‌کند.

۲. «وجود» (esse) و «آنچه هست» (id quod est) مختلفند. «وجود محض» (ipsum esse) هنوز نیست، درحالی‌که «آنچه هست» به محض دریافت صورت وجودی (forma essendi) هست و دوام دارد. «هنوز نبودن» وجود محض عدم داشتن تقرر ظهوری (existentia) است. البته بوئتیوس به روشنی esse و existentia را از یکدیگر مجزا نمی‌کند. برای این تمایز می‌بایست منتظر ظهور آکاردوس سن ویکتوری در قرن دوازدهم بود.^(۱)

۳. «آنچه هست» می‌تواند از چیزی بهره‌مند شود، اما وجود محض در هیچ وجهی (nullo modo) از چیزی بهره‌مند نمی‌شود. زیرا بهره‌مندی هنگامی رخ می‌دهد که چیزی هم اکنون وجود داشته باشد، و هنگامی که چیزی وجود را دریافت می‌کند، وجود دارد. به نظر می‌رسد که عدم بهره‌مندی وجود بسیط از چیزی برای این است که همان‌طور که اصل اول می‌گوید او هنوز نیست.

۴. «آنچه هست» می‌تواند صاحب چیزی غیر از آنچه خودش است، باشد. ولیکن «وجود محض» غیر از خودش چیزی را که بر او اضافه شده باشد، ندارد.
۵. بودن چیزی و بودن چیزی در آنچه هست مختلف است. اولی عرض است و دومی جوهر.

۶. هر «آنچه هست» برای بودن از آنچه وجود است بهره‌مند می‌شود و برای این‌که چیزی باشد، بهره‌مند از چیزی دیگر می‌شود. بنابراین «آنچه هست»

۱. برای تحلیل این اصل و دریافت معانی «وجود»، «آنچه هست» و «صورت وجودی» رجوع شود به فصل اول «وجود».

از وجود بنفسه برای بودن بهره‌مند می‌شود و او هست چون از چیزی دیگر بهره‌مند شده است.

۷. در هر وجود بسیطی «وجود» و «آنچه هست» یکی است، یعنی در خداوند؛ زیرا تنها او بسیط است.

۸. در هر موجود مرکبی وجود و خود او متفاوت است.

۹. هر اختلافی (diversitas) باعث جدایی و هر شباهتی مطلوب است. آنچه چیزی دیگر را طلب می‌کند، ثابت شده است که با آنچه طلب می‌کند به‌طور جوهری یکی است.^(۱)

به عقیده بوئتیوس یک امر بدیهی که فضلا پذیرفته‌اند این است که تمام موجودات به خیر میل می‌کنند (اصل اول) و این میل به مشابه (ad simile) است. بنابراین موجوداتی که به خیر میل دارند و او را می‌خواهند خود نیز نیکو هستند (اصل نهم). در این جا مشاهده می‌کنیم که میل و گرایش به چیزی، گرایش به شبیه است. به این معنی که اگر دو چیز در چیزی شباهت نداشته باشند میلی به یکدیگر ندارند. بنابراین موجودات نیکو به شبیه‌شان یعنی خیر مطلق تمایل و کشش دارند.

آیا موجودات خیر را بنا به اصل بهره‌مندی کسب کرده‌اند؟ و یا این که آن را بر اساس جوهر خود دارند؟

اگر براساس اصل بهره‌مندی است که موجودات خیر را دریافت کرده‌اند، در هیچ وجهی بنفسه نیکو نخواهد بود (per se ipsa nullo modo bona sunt) و به خیر میل نمی‌کنند. به نظر بوئتیوس، اصولاً کسب به واسطه بهره‌مندی، کسب بنفسه چیزی نیست. برای مثال موجودی که سفیدی را بهره‌مند شده است، بنفسه (per se) و در آنچه هست (in eo quod ipsum est) سفید نیست. و به همین ترتیب این قاعده برای سایر کیفیات نیز صادق است. اگر قبول کنیم که موجودات نیکویی خود را از خیر اعلی بهره‌مند شده‌اند، چون این نیکویی را

1. Quomodo substantiae..., "op. cit.", pp. 40-42.

بنفسه صاحب نیستند، نمی‌توانند به طرف خیر اعلیٰ میل کنند. این اصل برخلاف آنچه در ابتدا فرض مسلم در نظر گرفته شده بود، است.

می‌توان شق دوم را در نظر گرفت، یعنی موجودات بنا به اصل بهره‌مندی نیست که نیکو هستند، بلکه خیر را بنا به جوهر صاحب هستند. به این معنی که موجوداتی که جوهرشان نیکو است، در «آنچه هستند» نیکو هستند و در اصل ششم مشاهده کردیم که آنچه موجودات هستند از آنکه وجود است، کسب کرده‌اند. بنابراین وجودشان نیکو است و در نتیجه وجود (esse) تمام موجودات نیکو است. در این جا وجود و خیر یک اصل را تشکیل می‌دهند.

بوئتیوس شباهت جوهری را در مقابل اصل بهره‌مندی قرار می‌دهد. چیزی که به‌طور جوهری شبیه به چیزی دیگر است، بهره‌مند از او نیست، بلکه دارای یک وجود هستند. اگر موجودات به‌طور جوهری نیکو هستند، نیکویی خود را بهره‌مند نشده‌اند. بدین ترتیب به نظر او نظریه شباهت جوهری به وحدت وجود می‌انجامد. زیرا اگر وجود نیکو است، موجودات در آنچه هستند نیکوانند، به این معنی که بنا به وجودشان نیکو هستند و برای آنها بودن و نیک بودن یک چیز است و چون نیکویی را بهره‌مند نیستند، به‌طور جوهری نیکو هستند. با داشتن نیکویی جوهری، موجودات شباهت به خیر نخستین خواهند داشت و همان خیر خواهند بود. از طرف دیگر هیچ چیزی به جز خیر نخستین یا خداوند شبیه به او نیست، در نتیجه می‌توان گفت که موجودات خدا خواهند بود.

در جهان‌بینی مسیحی این سخن غیر قابل قبول است. پس آیا باید نظریه بهره‌مندی را قبول کرد که موجودات به‌طور جوهری خیر نیستند و در آنها وجود نیکو نیست؟ معنی این سخن این است که موجودات در آنچه هستند نیکو نیستند؛ و چون به‌طور جوهری نیکو نیستند، به خیر تمایل ندارند. نتیجه این سخن این خواهد بود که موجودات به هیچ‌وجه خیر نیستند؛ و این حرف مانویان خواهد بود و غیر قابل قبول برای بوئتیوس که خود را یک موحد می‌خواند.

برای او راه حل دوم نیز غیر قابل پذیرش است. او طریقی دیگر را برای

بررسی چگونگی نیکو بودن موجودات پیشنهاد می‌کند. در جهان عینی چیزهای بسیاری هستند که جدای از یکدیگر نیستند، ولیکن با عقل می‌توان آن‌ها را جدای از یکدیگر در نظر گرفت. به‌طورمثال هیچ‌کس نمی‌تواند در خارج یک مثلث و یا هر شکل هندسی را از ماده‌ای که بر آن قرار گرفته است، جدا کند. با این وجود، در ذهن می‌توان مثلث و خصوصیاتش را خارج از ماده بررسی کرد. به همین منوال این امکان هست که برای یک لحظه حضور خیر نخستین را، که عموم انسان‌ها بر وضوح وجودش معترفند (اصل اول)، از ذهن خود دور کرده و فرض کنیم تمام موجودات، که نیکو هستند، بدون این‌که از او وجود گرفته باشند، موجودند. حال باید بررسی کرد که اگر این موجودات از خیر نخستین سریان پیدا نکرده باشند (*defluere*)، چگونه می‌توانند نیکو باشند؟ به نظر بوئتیوس در این بررسی مشاهده می‌شود که در این موجودات نیکو بودن با «آنچه هستند» متفاوت است.^(۱) به عبارت دیگر آنچه خیر است نزد آن‌ها با آنچه وجود است، فرق دارد. در این‌جا بوئتیوس خیر را امری جوهری در نظر نمی‌گیرد، بلکه برای او خیر یک کیفیت است. فرض کنیم که یک جوهر نیکو سفید، سنگین و گرد باشد. در این صورت این جوهر خود یک چیز است، گردی آن چیزی دیگری است، رنگ آن چیزی دیگر، سنگینی آن چیزی دیگر و نیکویی آن نیز چیزی است دیگر. حال اگر هریک از این خصوصیات با جوهر یکی (*idem*) می‌بود، در نتیجه سنگینی با رنگ، رنگ با خیر و خیر با سنگینی یکی می‌شد و این برخلاف طبیعت است. بدین ترتیب، با تمایز متافیزیکی که بوئتیوس در موجودات مشاهده می‌کند، در این موجودات وجود (*esse*) با آنچه به عنوان موجود است یا وجود فردی (*aliquid*) متفاوت خواهد بود و در این صورت با این‌که این موجودات نیکو هستند، ولیکن این خیر را بدون این‌که به‌طور وجودی نیکو باشند، صاحب خواهند بود، یعنی به عنوان عرض کیف. بدین ترتیب در موجودات وجود با خیر متفاوت است. بنابراین، این موجودات

1. "aliud in eis esse quod bona, aliud quod sunt".

در هر وجهی که موجود باشند، با خیر یکی نیستند و یا اصولاً به واسطهٔ خیر نیست که نیکو هستند. برای آن‌ها بودن و نیکو بودن دو چیز است. اما اگر این موجودات چیزی غیر از خیر نمی‌بودند و نه سنگینی، نه رنگ و نه امتداد در مکان و هیچ کیفیتی غیر از نیکویی نمی‌داشتند، در این صورت این موجودات اصل همه چیز و خیر می‌بودند. زیرا تنها یک چیز است که در این وجه وجودی است و آن خیر است.

لیکن چون این موجودات بسیط نیستند، اگر ارادهٔ آنچه خیر محض است بر وجود یافتن آن‌ها متوجه نمی‌شد، آن‌ها معدوم می‌شدند (اصول ۷-۸). پس تنها علتی که باعث شده است که این موجودات نیکو باشند، این است که وجودشان از ارادهٔ خیر ساری شده است.

خیر نخستین (*primum bonum*) چون‌که وجود است در آنچه هست خیر است (*in eo quod est bonum est*) درحالی‌که خیر دومین (*secundum bonum*) یعنی خیری که موجودات هستند، چون‌که این موجودات از خیر نخستین ساری شده‌اند؛ نیکو است. و چون وجود فردی هر موجود از خیر نخستین صادر شده است، و این وجود فردی موجودات ریشه در خیر نخستین دارد، پس نیکو است.^(۱)

با این‌که موجودات در آنچه هستند نیکواند، با این وجود شبیه (*similia*) خیر نخستین نیستند؛ و این به دو دلیل است: اول آنکه وجود موجودات در تمام وجوه خیر نیست و دوم آنکه اگر موجودات از وجود نخستین که همان خیر نخستین است، صادر نشده بودند، وجود نمی‌داشتند. به همین دلیل است که وجود موجودات نیکو است، بدون این‌که شبیه وجودی که از آن است (*a quo est*) یعنی خیر نخستین، باشد. این خیر در آنچه هست و در تمام وجود خیر است.

حال اگر وجود موجودات از وجود نخستین صادر نشده بود، شاید می‌توانست نیکو باشد، اما نمی‌توانست در آنچه هست (*in eo quod est*) نیکو

1. "Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo".

باشد. در این صورت، شاید آن وجود از خیر بهره‌مند شده باشد. اما وجودی را که موجودات از خیر دریافت نکرده باشند، نمی‌توانند آن را به عنوان خیر داشته باشند. در این جا دو مرتبه بوئیوس از «شاید» (fortisan) استفاده می‌کند. بار اول در موافقت با تمام متفکران مسیحی و غیر مسیحی در نیکو بودن تمام موجودات، شرط خیر بودن وجودی آن‌ها را صدور از منبع خیر می‌داند. یعنی نمی‌توان آن‌ها را مستقل یا از منشائی که خیر کامل نیست، در نظر گرفت و مدعی خیر بودن آن‌ها شد. «شاید» دوم در اصل بهره‌مندی است. به این معنی که هرچه را موجودی از دیگری بهره‌مند شود، ذاتی او نخواهد بود، بلکه در حد کیف باقی می‌ماند. پس او می‌تواند نتیجه بگیرد که چون ما خیر نخستین را به واسطه عقل و فکر از موجودات دور کردیم، به این معنی که منشاء آن‌ها را خیر محض در نظر نگرفتیم، موجودات اگرچه می‌توانند خیر باشند، با این وجود نمی‌توانند در آنچه هستند، نیکو باشند؛ و چون اگر آنچه خیر حقیقی (vere bonum) است، این موجودات را ایجاد نکرده بود، این‌ها نمی‌توانستند موجود باشند و دقیقاً به این دلیل است که وجودشان نیکو است، یعنی منشاء آن‌ها از خیر مطلق است، ولیکن این وجود تولید شده شبیه آنچه به‌طور جوهری خیر است و آن را صادر کرده، نیست. زیرا نخستین وجود محض (ipsum esse) و خیر محض (ipsum bonum) و وجود خیر محض (ipsum esse bonum) است. پس اگر این موجودات از خیر حقیقی صادر نشده بودند، اگرچه نیکو می‌بودند، نمی‌توانستند در آنچه هستند نیکو باشند. زیرا این‌ها در عین حال غیر از خیر می‌بودند و از آن منبعث نشده بودند.

بدین ترتیب برای بوئیوس مشکل این‌که چگونه موجودات می‌توانند در آنچه هستند نیکو باشند بدون این‌که به‌طور جوهری نیکو باشند با صدور یا سریان وجود از مبدأ خیر حل می‌شود. به این معنی که، همان‌طور که در فصل مربوط به وجود دیدیم، موجودات دارای ثبات وجودی هستند؛ به این معنی که آن‌ها نیز جوهراند و در کنار یا مقابل جوهر خداوند جوهر دوم هستند. البته جوهر بودن باعث استقلال وجودی آن‌ها از مبدأ وجود نیست و با این‌که

وجودشان از خداوند است، ولیکن با او هم‌جوهر نیستند. بلکه با صدور از جوهر اوّل وجودی فردی، در رتبه وجودی پایین‌تر خواهند داشت. در این‌جا با کمال تعجب مشاهده می‌کنیم که بوئتیوس نظریه بهره‌مندی را در نیکو بودن موجودات رد می‌کند^(۱) و برای بیان عقیده خود به نظریه صدور روی می‌آورد و آن‌را در مقابل اصل بهره‌مندی قرار می‌دهد. ممکن نیست که این دو جوهر به یکدیگر شبیه باشند، چون صاحب دو وجه و دو مرتبه وجودی کاملاً متفاوت هستند. البته در این‌جا به نظر می‌رسد که بوئتیوس شباهت تام را بین مبدأ و موجودات رد می‌کند و شباهت نسبی می‌تواند به نوعی بین این دو وجود داشته باشد. زیرا بین دو جوهر به عنوان علت و معلول سنخیت یا شباهتی می‌بایست باشد. در غیر این‌صورت مبدأ وجودی موجودات را به جوهر عالی یا خداوند نمی‌توان نسبت داد. از طرف دیگر جدایی و عدم تشابه، این نتیجه را به دنبال دارد که نه انسان می‌تواند خدا را بشناسد و نه خدا انسان را. نزد غالب متفکران مسیحی، بنا به دلایلی که ذکر شد، شباهت موجودات، بالاخص شباهت انسان با خدا امری است پذیرفته شده. پولس قدیس نیز در نامه خود به رومیان (۲۰:۱-۲۱) شناخت خداوند را از طریق مخلوقاتش می‌داند و همچنین فصل اوّل سفر پیدایش از انسان به عنوان اشرف مخلوقات و غایت آفرینش یاد می‌کند که موافق و شبیه خداوند خلق شده است. به نظر می‌رسد که برای بوئتیوس شباهت وجودی موجودات با خداوند به صورت شباهت یا اشتراک لفظی است و وجود را به یک معنی برای هردو به کار نمی‌برد. ریشه این فکر را می‌توان در نظریه همنامی (homonymie) ارسطو یافت که بوئتیوس از آن در کتاب درباب تثلیث در بیان رابطه سه شخص الهی استفاده می‌کند.

۱. هنری چادویک (H. Chadwick) در تبیین موضوع خیر نزد بوئتیوس، نیکو بودن موجودات را بر اساس بهره‌مندی آن‌ها از خیر نخستین می‌داند و همان‌طور که دیدیم این نظر نمی‌تواند درست باشد.

Chadwick H., *Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology, and philosophy*, oxford, 1990, pp. 203-211.

حال می‌توان این پرسش را راجع به رنگ سفید که یک کیف است، مطرح کرد که آیا اشیائی که سفید هستند به علت وجود سفیدشان که در آن هستند، و این‌که از اراده‌ی خداوند طوری صادر شده‌اند که سفید باشند، سفید نیستند؟ از نظر بوئتیوس به هیچ‌وجه چنین نیست. زیرا برای این موجودات، بودن یک چیز است و سفید بودن چیزی است دیگر. تفاوت سفید بودن و نیکو بودن در این است که آنکه موجودات را خلق کرد یقیناً نیکو است، ولیکن سفید نیست. در نتیجه، اراده‌ی خیر نخستین به نحوی است که موجودات در آنچه هستند نیکو باشند، درحالی‌که این خصوصیت (*proprietas*) که آنچه هست (موجود) سفید است در آنچه هست به اراده‌ی وجود نخستین که سفید نیست، باز نمی‌گردد. زیرا این موجودات سفید از اراده‌ی یک موجود اولی سفید صادر نشده‌اند. به این ترتیب این‌ها سفید هستند، تنها برای این‌که آنکه سفید نبود خواست که آن‌ها سفید باشند. در حالی‌که موجودات نیکو هستند، زیرا آنکه نیکو است خواست که آن‌ها در آنچه هستند نیکو باشند.

حال با دنبال کردن این استدلال آیا می‌توان گفت که موجودات عادل هستند، چون‌که آن‌که خواست تا آن‌ها باشند، عادل است؟ جواب بوئتیوس در این‌جا نیز منفی است. زیرا نیکو بودن در رابطه با ذات (*essentia*) است، درحالی‌که عادل بودن در رابطه با فعل (*actus*) است. در خداوند وجود (*esse*) با عمل کردن (*agere*) یکی است و در نتیجه نزد او نیکو بودن همان عادل بودن است. نزد انسان‌ها عادل بودن و نیکو بودن یکی نیست، چون انسان‌ها موجودات بسیط نیستند. پس نزد ما نیکو بودن عادل بودن نیست، ولیکن وجود در همه‌ی ما در آنچه هستیم یکی است؛ علاوه بر این، خیر عام است درحالی‌که عادل نوع است و این نوع بر همه حمل نمی‌شود. برای همین است که موجودات عادل وجود دارند و موجوداتی دیگر که چیزی دیگر هستند، درحالی‌که همه نیکو هستند.^(۱)

در مورد منشاء و ریشه‌ی عقاید بوئتیوس درباره‌ی خیر -چه خیر این جهانی و

1. *Quomodo substantiae ...* "op. cit.", pp. 42-50.

چه خیر مطلق - و رابطه مطلق با خیرهای محدود، مورخان تاریخ فلسفه و متخصصان بوئتیوس آراء گوناگونی عرضه کرده‌اند. از تأثیر سقراط، افلاطون، ارسطو، سیسرون، سنکا، جریانات نوافلاطونی مخصوصاً افلوپین و پروکلو، و اوگوستینوس قدیس صحبت شده است.^(۱) نزد این مورخان نامی از فلسفه یا فلسفه‌های افلاطونی میانه به چشم نمی‌خورد، که نشان‌دهنده این است که این‌ها به اهمیت تاریخی این جریان فلسفی واقف نبوده‌اند و به دنبال بررسی تأثیر آن بر بوئتیوس نرفته‌اند. این نکته را باید در نظر بگیریم که بوئتیوس، افلاطون و ارسطو را در تفاسیر افلاطونی میانه و نوافلاطونی مطالعه می‌کرد و یا بدون خواندن آثار کامل این فیلسوفان - چنانکه رسم آن دوره بود - این متفکران را در مجموعه‌هایی که آرا و یا بعضی از آثار آن‌ها را نقل می‌کردند، فرا می‌گرفت. توجه به این مطلب ضروری است که منابع او برای بررسی مسئله خیر مجموعاً هلنیستی یا یونانی مآب است. می‌توان این منابع را از لحاظ تاریخی از قرن دوم قبل از میلاد تا زمان خود او تاریخ‌بندی نمود. در این دوره تاریخی ما سه جریان عمده فلسفی را مشاهده می‌کنیم: فلسفه واقعی متأخر که رنگ افلاطونی به خود گرفت، فلسفه افلاطونی میانه و فلسفه نوافلاطونی. نکته‌ای که در این جریانات فلسفی به‌طور مشترک راجع به خیر مشاهده می‌کنیم، دوری از نیکویی‌های دنیوی و گرایش به خیر اصلی است که خارج از این جهان است. نیکویی‌های دنیوی در این دوره غالباً ناپایدار، فریبنده و محدود در نظر گرفته می‌شدند و با اجتناب از آن‌ها متفکر خود را به خیر مطلق که پایدار و بسیط و سرمدی است متصل می‌کرد. بنابراین می‌توان همیشه بین عقاید بوئتیوس و بسیاری از متفکران این دوره - چه مسیحی و چه غیر مسیحی - شباهتهایی یافت که شاید بوئتیوس هرگز آن‌ها را از نظر نگذرانیده باشد. این شباهتها ممکن است براساس نوع جهان‌بینی‌ای که در این دوره حاکمیت داشته است، باشد. البته این حرف به

۱. رجوع شود به:

Courcelle P., "op. cit.", pp. 161-176.

Chadwick H., "op. cit.", pp. 203-211.

معنی نفی مطالعات و زحماتی که پژوهشگران در یافتن منابع بعضی از عقاید بوئیوس کشیده‌اند نیست، بلکه فقط اظهار این نکته است که مانند برخی نمی‌توان او را فقط نوافلاطونی و یا رواقی دانست. بوئیوس نیز مانند تمام متفکران، در زمان خود زندگی کرده و تحت تأثیر عقاید رایج در آن دوره بوده است.

اگر خداوند خیر مطلق است، پس این حدود و نواقصی را که در جهان است چطور می‌توان توضیح داد؟ واضح است که خداوند به‌عنوان خیر حقیقی و مطلق نمی‌تواند علت کاستی‌هایی که در عالم مشاهده می‌کنیم باشد. خود بوئیوس نیز تأکید دارد که خداوند تنها می‌تواند خیر را بخواهد؛^(۱) خواستنی که همراه عمل است. در او خواستن و فعل یکی است و هر دو مطلق هستند، وگرنه در ذات الهی ضعف وارد خواهد بود. بنابراین او تنها می‌تواند نیکویی انجام دهد. پس آیا مانند مانویان می‌بایست ذاتی دیگر در نظر گرفت که موجب این نواقص است؟

شر را می‌توان از نظر بوئیوس به دو نوع تقسیم کرد: شر اخلاقی و شر طبیعی. شر اخلاقی آن است که از اراده ناشایست انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد و خیر را در نیکویی‌های دنیوی جستجو کردن است. انسان‌ها که ذاتاً به طرف خیر گرایش دارند، خیر مطلق را در نیکویی‌های ناشایست مادی می‌بینند و به جای این‌که این خیرهای دروغین آن‌ها را به خیر حقیقی رهنمون باشد در آن‌ها غرق شده و آن‌ها را به جای خیر راستین می‌گیرند. بنابراین واقعاً آن‌ها را نمی‌توان به خداوند که خیر مطلق است نسبت داد. اراده آزاد انسان است که عامل آن است. شر طبیعی کاستی‌هایی است که در موجودات مشاهده می‌شود. محدودیت‌های وجودی، فناپذیری و تغییر در اشیاء هم می‌تواند شر باشد. در نظر بوئیوس هرچه در عالم است نیکو است و هیچ شری نزد موجودات پیدا نمی‌شود.^(۲) او در جایی دیگر شر را عدم می‌داند و چون شر امری است عدمی،

1. De consolatione philosophiae, III.pr,i, "op. cit.", p.314.

2. Ibid., III, pr,vi, "op. cit.", p.370.

خداوند نمی‌تاند عامل شر باشد.^(۱) در نظر گرفتن شر به عنوان عدم را، قبل از بوئتیوس بین متفکران یونانی، افلوپین و نزد متفکران مسیحی لاتینی، اوگوستینوس قدیس مطرح کرد و در این‌جا بوئتیوس این دو متفکر را دنبال می‌کند.

می‌دانیم که نزد افلوپین وجود واقعی همان جوهر است که به عنوان عقل کل از واحد صادر شده است. عقل کل محل مثل است و مثل به عنوان آنچه واقعاً هست علت وجود موجودات این جهانی است. در بحث اینکه چه موجوداتی صورت یا مثال در عالم عقول دارد، افلوپین ابراز می‌دارد^(۲) که هر صورتی در جهان محسوس از جهان بالا آمده است و آنچه صورت نیست از آن‌جا نیست. در آن عالم برای موجودات و موارد خلاف طبیعت، مانند لنگی، صورت و مثالی وجود ندارد. علت لنگی مادرزاد این است که صورت نتوانسته است بر ماده پیروز شود؛ و علت لنگی ناشی از حوادث و بیماری این است که صورت معقول آسیب دیده است. به این معنی که معلولیت امری مثبت و یا به عبارت دیگر وجودی نیست، زیرا اگر این‌طور می‌بود می‌بایست صورت مخصوص به خود می‌داشت. کمی دورتر، افلوپین این مطلب را با وضوح بیشتری مطرح می‌کند و شر را فاقد صورت در عالم مثل می‌داند یعنی وجودی برای آن قائل نیست و می‌گوید «بدی در این جهان حاصل نقصان و بی‌بهرگی و نیازمندی است. بدی سرنوشت ماده و هرچیزی است که همانند ماده گردیده است». این سخنان را اوگوستینوس قدیس تحلیل کرده و بنیانی محکم ساخته برای نظریه‌اش که شر فقدان وجود است و امری است عدمی.

اوگوستینوس با نقد نظریه مانویان که شر را امری وجودی می‌دانستند، اعلام نمود که شر جوهر نیست^(۳) بلکه فقدان (privatio) وجود است.^(۴) به

1. "Malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil potest", Ibid., III, pr. xii, "op. cit.", p. 304.

۲. انشاد پنجم، ۹، ۱۰. ترجمه فارسی صفحات ۷۸۶-۷۸۷.

3. Confessiones, III, vii, 12; VII, xv, 22.

عقیده او هر موجودی ذاتاً نیکو است چون از مبدأ خیر وجود یافته است. در اینجا اوگوستینوس خیر و وجود را به یک معنی می‌گیرد. خداوند به عنوان خیر مطلق، وجود مطلق نیز هست؛ او منشأ وجود است و به موجودات وجود اعطا می‌کند. وجودی را که موجودات از او دریافت می‌کنند وجود کامل نیست، بلکه وجودی است محدود که هر موجود به مقدار رتبه وجودی‌اش از آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین هر مقدار که موجود فاقد وجود مطلق باشد، عدم به همراه خود دارد. مقدار محدود وجود خصوصیتی را باعث می‌شود که ذاتی موجود هستند. مثلاً تغییر و فناپذیری خصوصیت موجود مادی است. بدین ترتیب اگر نقصی در موجودات دیده می‌شود، این نقص شر نیست بلکه عدم وجود و یا فقدان در آنها است.^(۵)

4. *Confessiones*, VII, xii, 18.

۵. همچنین رجوع شود به:

Gilson E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1987, pp. 185-191.

Patrology, Edited by Angelo di Berardino, v. IV, Westminster, Maryland, 1991, pp. 417-418.

فصل پنجم

○ تثلیث

○ تثلیث

دربین سه دین ابراهیمی مسیحیت با اعتقاد به تثلیث از دو دین دیگر متمایز می‌شود. در تثلیث که بر اساس سنت پولوسی - یوحنايي شکل گرفت، پسر به عنوان شخص دوّم و روح القدس به عنوان شخص سوّم با پدر در یک رتبه وجودی قرار می‌گیرند و اشتراک جوهری دارند. البته مسیحیت به عنوان دینی که ادّعای پیروی از توحید ابراهیم خلیل را داشته، در طول تاریخ کلام خود کوشش فراوان برای جمع تثلیث با توحید کرده است.

از ابتدای مسیحیت، و احتمالاً در زمان خود عیسی بن مریم، چگونگی شخصیت و عمل عیسی مسیح و روح القدس در نجات انسان مورد بحث واقع شده است. فهم اندازه و نحوه وجودی این دو از علل اصلی تفاوت‌ها در تفسیر پیام مسیح و ایجاد فرق مختلف گردید. در سه قرن اوّل میلادی تبیین شخصیت مسیح بیش از روح القدس مطرح و مورد توجه بود. اصولاً بحث از شخصیت بنیانگذار یک آیین و این که آیا وجودی آسمانی یا زمینی دارد، از مسائل عمده ادیان بسیاری است که بعضی از اوقات شکل‌های کلامی پیچیده‌ای نیز به خود می‌گیرد. مسیحیت از جمله این ادیان است و پرسش از کیستی و حتی چیستی مسیح از اوّلین سوّال‌هایی بود که در کتاب عهد جدید آمده است. هنگامی که این پرسش در این کتاب مطرح می‌شود، مسیح اناجیل معمولاً از دادن جواب مستقیم خوداری می‌کند و اطرافیان خود را دعوت به سکوت می‌نماید. باور به این که مسیح موجودی آسمانی است و یا این که انسانی است حامل وحی، دو

بیش و تفسیر جداگانه از مسیحیت است و ساختار و نوع دین را تغییر می‌دهد. در دین یهود رابط بین انسان و خداوند انسان‌های برگزیده‌ای هستند که حامل پیام و سخنان خدا برای قوم بنی اسرائیلند. هرچه در تاریخ به پیش می‌آیم و به سده‌های آخرین قبل از میلاد نزدیک می‌شویم، در رسالات آخرین کتاب عهد عتیق و رسالات دینی غیررسمی و کتب کلامی - فلسفی این پیام و سخنان عمومیت بیشتری پیدا می‌کند. از مرزهای ملی و مذهبی یهود می‌گذرد و در نتیجه نوعی جهان‌نگری به قوم‌گرایی یهودی اضافه می‌شود. البته هنوز هم یهودیان بر این باور بودند که قوم بنی اسرائیل قوم برگزیده بود، و لیکن با پذیرفتن تأثیرهایی از جهان‌بینی ایرانی و یونانی، نگاهی هم به جهان اطراف خود انداختند و خدایشان به عنوان قادر مطلق و خدای تمام جهان و جهانیان نمود بیشتری پیدا کرد. در آخرین قرون منتهی به میلاد مسیح قوم یهود منتظر منجی موعود خود مشیاه (Meshiah) بود تا از جور و ظلم کفاری که از سقوط اورشلیم به دست بخت‌النصر پادشاه بابلی تا این دوره بر یهودیان سلطه داشتند، نجات پیدا کند. در این چند صد سال به غیر از دوره‌های نسبتاً کوتاهی بابلیان، یونانیان و رومیان فلسطین و شهر اورشلیم را تحت اشغال و تسلط خویش داشتند. بدیهی است طبق عهدی که بنی اسرائیل به وسیله ابراهیم و بعد موسی، با یهوه خدای خود بسته بود، می‌بایست مورد حمایت خداوند قرار می‌گرفت. البته به شرط رعایت سنت مندرج در کتاب تورات که اصول آن پرستش خدای واحد و رعایت قوانین و شریعتی بود که پیامبران عرضه داشته بودند. پس یهودیان بر طبق عهد خود با یهوه، منتظر روزی بودند که از سلطه کفار به درآیند و برایشان دوران عدالت و سعادت‌مندی فرا رسد. در کتاب دانیال مؤده آمدن پسر انسان یا مشیاه که برای نجات قوم یهود از ابرها پایین می‌آید، داده شده است و یهودیان هم عصر مسیح که تحت سلطه رومیان می‌بودند، منتظر برآورده شدن دعاهایشان و دیدن منجی بودند. انتظار منجی در این دوره نزد قوم یهود با اعتقاد به این‌که در آخرالزمان زندگی می‌کنند همراه بود. به این معنی که با آمدن مسیح و با تشکیل حکومت الهی جهان به پایان خواهد رسید.

با حملاتی که ممالک و اقوام دیگر در سده ششم قبل از میلاد مسیح به فلسطین کردند، عده‌ای از یهودیان برای دست‌یافتن به زندگی بهتر و مکان‌های امن به سرزمین‌های دیگری مهاجرت کردند. عده‌ای از آن‌ها به سرزمین‌های یونانی زبان رفتند و در آن‌جا سکنی گزیدند. این یهودیان، مخصوصاً یهودیان شهر اسکندریه، در مصر امروزی، جذب فرهنگ یونانی شده و یونانی مآب گشتند. به این معنی که با نگه‌داشتن آیین خود زبان یونانی را جایگزین زبان عبری کرده و آداب و رسوم و عقاید و جهان‌بینی یونانی مآب را پذیرفتند. اسامی یونانی بر خود گذاشتند و مانند یونانیان رفتار و فکر کردند. عدم آشنایی آن‌ها با زبان عبری به حدی رسید که در قرون سوم و دوم قبل از میلاد کتاب تورات به یونانی ترجمه شد. با این ترجمه بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات یونانی که باری فلسفی داشتند، وارد دین یهودی شد و تحت تأثیر فلسفه‌های یونانی، مخصوصاً فلسفه افلاطونی، سعی شد که از انسان شکلی خدای یهود کاسته شود. در این فرهنگ و در عصر ظهور مسیح، ما شاهد تلاش فیلسوف و متکلم بزرگ یهود فیلون اسکندرانی هستیم که تفسیری افلاطونی میانه از تورات ارائه داد و واژه یونانی لوگوس (Logos) به معنی عقل و سخن را، وارد کلام یهودی کرد.

بنا به روایات اناجیل^(۱) عیسی به عنوان منجی در فلسطین ظهور می‌کند و مسیح موعود یعنی منجی قوم یهود خوانده می‌شود. روحانیون یهودی او را تکفیر می‌کنند و محکوم به مرگ می‌گردد و به عنوان کسی که خود را پادشاه یهود خوانده است، برای مجازات به رومیان تحویل داده می‌شود و به دست رومیان به صلیب کشیده می‌شود. تا این جای کار منجی‌ای برای نجات قوم یهود ظهور می‌کند و به دار آویخته می‌شود. پس از مسیح است که تفاسیر مختلف از

۱. ما فقط چهار انجیل رسمی را، که شکل دهنده کلام کلیسایی است و در شکل‌گیری فکر فلسفی بوئتیوس نقش اصلی را داشتند، در نظر می‌گیریم. نظر به اناجیل غیررسمی خارج از بحث ما است.

شخصیت او شکل کلامی به خود می‌گیرد و هر تفسیری نشانگر دیدی خاص به مذهب و تفسیری مخصوص از جهان است.

اولین گروه مسیحیان پس از مسیح در شهر اورشلیم معروف به یهودی مسیحی هستند و تحت رهبری پطرس حواری و یعقوب برادر عیسی مسیح شکل می‌گیرد. علت این که اینان یهودی مسیحی خوانده می‌شوند این است که یهودیانی بودند که باور داشتند عیسی مسیح همان مسیح موعود قوم یهود است. آن‌ها خود را یهودی می‌خواندند و در چهارچوب آیین یهود به منجی نظر داشتند. شریعت یهود را به جا می‌آوردند و شرط قبول آیین مسیح را یهودی بودن یا یهودی شدن می‌دانستند. برای مسیح به هیچ وجه شخصیت و وجودی الهی قائل نبودند. او را پیامبری می‌دانستند که معجزاتی بیش از دیگر پیامبران انجام می‌داد. روح القدس نقش مهمی در جهان‌بینی این گروه ایفا نمی‌کرد.

در مقابل این نقطه نظر عقاید پولس قدیس قرار داشت. متون دیگری که سنت مسیحی را در تاریخ شکل دادند در اواخر قرن دوم بر اساس افکار پولوس از میان ده‌ها متن دیگر انتخاب شدند.

باید متذکر شد که تا قرن چهارم که رابطه مسیح به عنوان خدای پسر با خدای پدر کاملاً مشخص شد، مسیحیان توجه زیادی به تبیین رابطه روح القدس با این دو نمی‌کردند. بدین جهت مسیح و نقش جهان‌شناختی او محور اصلی کتاب‌های مهم مسیحی در قرون نخست میلادی بود.

کتاب انجیل یا عهد جدید مخصوصاً نوشته‌های پولس و چهار انجیل متی، مرقس، لوقا و یوحنا، مسیحی غیر انسان را که وجودی قبلی دارد به عنوان منجی معرفی می‌کنند. در اناجیل همدید (متی، مرقس و لوقا) با این که عیسی مسیح پسر خدا خوانده شده است، بیشتر به مسیح تاریخی توجه می‌شود تا به مسیح الهی. البته او را پسر خدا می‌نامند و معجزات بسیاری به او نسبت می‌دهند، و لیکن متن این انجیل‌ها یک دست نیست چنان‌که گاهی او را پیامبر و گاهی استاد - که لقب روحانیان یهودی بوده - می‌خوانند. در هر صورت در این سه انجیل درباره وجود الهی مسیح و منشأ او بحث زیادی نشده است. مسیح

آخرزمان را تبلیغ می‌کند و بشارت ملکوت الهی را به نیکوکاران می‌دهد و بدکاران را از عقوبت کارهایشان می‌ترساند. در این اناجیل به نظر می‌رسد که مسیح منجی قوم یهود است و کاری به اقوام دیگر ندارد و اگر برای اقوام دیگر نیز کاری انجام می‌دهد در رابطه با نجات قوم بنی اسرائیل است.

انجیل یوحنا کلامی تر است و تفسیری عرفانی از مسیحیت می‌دهد. به نظر می‌رسد که این انجیل متعلق به جامعه‌ای یهودی یونانی مآب بوده است. این انجیل دربارهٔ مسائلی بحث می‌کند که در سه انجیل همدید به صورت سؤال یا به طور مبهم مطرح شده‌اند. در این انجیل به طور مشخص از الوهیت مسیح صحبت شده است و او لوگوس (logos) خوانده می‌شود. مسیح پسر خداست که به عنوان لوگوس از ازل همراه او بوده است. او خالق جهان است و برای نجات مخلوقاتش متجسد شده و روی صلیب زجر کشیده و قربانی شده است. اصطلاح لوگوس در این جا همان لوگوس یونانی است که واسطهٔ بین خدای متعالی و موجودات دیگر است که فیلون اسکندرانی و فیلسوفان افلاطونی میانه مطرح کرده بودند. یوحنا ضمن استفادهٔ بسیار از فیلون، مانند او لوگوس را مخلوق نمی‌داند. لوگوس از ازل همراه خداوند بوده است.

با این که در کتاب عهد جدید از روح القدس صحبت می‌شود و نیروهایی همچون حیات بخشی، اعطای ایمان و قدرت انجام معجزه و نوشتن کتاب مقدس به او نسبت داده شده است، ولی شخصیت و اندازهٔ وجودی او مبهم است. در هر صورت روح القدس نیرویی است که همیشه در کنار پدر و پسر مطرح است اما در مرحله‌ای پایین تر در نامه‌های پولوس و انجیل لوقا از پدر، پسر و روح القدس در کنار یکدیگر نام برده شده است. اما بحثی راجع به تثلیث و رابطهٔ این سه شخص با یکدیگر در کتاب عهد جدید مشاهده نمی‌شود.

در قرن دوم، میلادی متفکران مسیحی را در رابطهٔ با تثلیث و رابطه پدر با پسر می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. اولین گروه گنوسی‌های مسیحی بودند که به کثرتی از موجودات الهی در ملاء اعلاء اعتقاد داشتند و مسیح را یکی از این موجودات الهی می‌دانستند. نزد فرق گنوسی این موجودات الهی معمولاً در

سلسله مراتبی قرار داشتند که در رأس آن پدر ناشناختنی بود که حتی برای دیگر موجودات الهی نیز غیر قابل شناخت بود. این مجموعه خدایان خیر و نیکویی مطلق بودند. در مقابل آن‌ها خدایی دیگر قرار داشت که مظهر شر و خالق جهان مادی بود. معمولاً گنوسی‌های مسیحی خدای یهود را این خدای شر می‌دانستند. مسیح یکی از این خدایان نیکو بود که برای رهایی روح انسان، که تنها موجود مخلوق خدای خیر بود، از بند خدای شر به این جهان آمد.

گروه دوم بازماندگان یهودی مسیحیان بودند که بر پیامبری عیسی مسیح تأکید داشتند. گروه سوم کسانی بودند که مسیح را پسر خدا می‌دانستند، و لیکن بر وجود الهی او چندان تأکیدی نمی‌کردند. برای اینان مسیح انسانی بود که مأموریت خود را به خوبی انجام داد و خداوند برای قدردانی او را به عنوان پسرخوانده خود برگزید. گروه چهارم پدران مدافع بودند که به دنبال پولس و یوحنا از الوهیت تام مسیح دفاع کردند و او را به عنوان پسر خدا و خالق جهان پذیرفتند. اینان مسیح‌شناسی‌ای را بنام مسیح‌شناسی لوگوس گسترش دادند. جهان‌بینی‌شان کاملاً "رنگ فلسفه‌های رواقی و افلاطونی میانه را دارد و در استدلال‌های خود از این فلسفه‌ها بسیار استفاده کردند. لیکن در اواخر این قرن عده‌ای برای حفظ توحید و سلطه مطلق خدای پدر به مخالفت با پدران مدافع برخاستند. اینان را با نظریه لوگوس‌شان متهم کردند به دور شدن از توحید و قبول دو خدا (ditéisme). این گروه را مورخان، مونارکیانیست (monarchianiste) یعنی طرفداران سلطنت مطلق خداوند می‌نامند و به دو گروه عمده تقسیم می‌کنند: مونارکیانیسم پویا (monarchianisme dynamique) و مونارکیانیسم مدالیست (monarchianisme modaliste). گروه اول نظریه پسرخواندگی مسیح را دنبال کردند. ولی گروه دوم معتقد بودند که خود خدای پدر متجسد شده است. یعنی عیسی مسیح الوهیت دارد، اما پسر خدا نیست بلکه خود خدای پدر است. با این نظریه مونارکیانیست‌های مدالیست خواستند ضمن ابراز الوهیت مسیح توحید را نیز حفظ کنند. صورت پیشرفته‌تر و منظم‌تر این نظریه را سابلیوس (Sabellius) ارائه داد که به سابلیانیسم معروف است. سابلیوس اظهار داشت که خداوند در

تاریخ سه صورت به خود گرفت. در ابتدا خالق و قانونگذار بود. در مرحله بعد متجسد شد و پسر خوانده شد و پس از مرگ روی صلیب و عروج به آسمان به صورت روح القدس خود را در تاریخ نشان داد.

کم کم نظریه مسیح شناسی لوگوس در تاریخ پیروز شد. شاید بتوان علت اصلی آن را در سخن کلمنس رومی در ابتدای قرن دوم میلادی یافت. او می گفت که مسیح و منجی انسانی امید کوچک به همراه می آورد و مسیح الهی امید بزرگ. یعنی هرچه شخصیت و اندازه های وجودی منجی عظیم تر باشد امید به پیروزی او بر نیروهای شر بیشتر است. البته در کنار این عامل تأثیر فلسفه یونان و تفکر یونانی مآب را نباید از یاد برد. ابراز الوهیت برای مسیح بینش و دیدی کاملاً متفاوت از مذهب و جهان را که در خط ادیان هلنیستی و عرفانی است در مقابل بینش یهودی که مسیح را انسان و پیامبر می داند قرار می دهد.

در قرن سوم میلادی با پذیرفتن مسیح شناسی لوگوس و در نتیجه الوهیت مسیح، مسیحیان بحث درباره ارتباط پدر و پسر را مد نظر قرار می دهند و متکلمان یونانی زبان و لاتینی زبان در این باره به تأمل می پردازند. نزد این دو گروه دو نظر راجع به شکل تثلیث بیان می شود که به نظر خطی و مثلثی معروف است. یونانی زبانان تثلیث را به صورت یک خط در نظر می گرفتند، به این معنی که پسر از پدر صادر می شود و در یک خط نیز روح القدس از پدر به واسطه پسر بوجود می آید. ولی نزد لاتینی زبانان پسر از پدر صادر می شود. به این صورت که روح القدس نقطه پیوند پدر و پسر است. ترتولیانوس (Tertullianus) که در ابتدای قرن سوم به زبان لاتینی می نوشت، واژه یونانی ousia را که به معنی جوهر است، در معنی رواقی آن قبول می کند و به واژه لاتینی substantia ترجمه می کند و به جای واژه های یونانی hypostasis به معنی اقنوم و prosopon به معنی شکل، واژه لاتینی persona و معنی شخص را قرار می دهد. بدین ترتیب این نظر که خداوند یک جوهر و سه شخص پدر، پسر و روح القدس است شکل کلامی تری نزد لاتینی ها می گیرد. در این جا جوهر چیزی است که از آن سه شخص ساخته شده و عامل وحدت کامل آن ها است. بنابه جوهر فقط یک خدا

وجود دارد، ولیکن این جوهر تقسیم شده است. ترتولیانوس پدر را تمام جوهر می‌داند و پسر را قسمتی از آن. او در تبیین نظر تثلیث گامی جلوتر از پیشینیان خود برمی‌دارد و نظریه‌ی هم جوهری سه شخص تثلیث را ابراز می‌کند. اما تحت تأثیر رواقیون از جوهر تصویری مادی دارد و آن را قابل تقسیم در نظر می‌گیرد و همچنین پسر و روح القدس را در مرتبه‌ای پایین‌تر از پدر قرار می‌دهد.

در نیمه‌ی اول قرن سوم میلادی اریگنس (Origenes) متکلم یونانی زبان نیز پدر و پسر را همجوهر (homoouios) در نظر می‌گیرد. لیکن مانند ترتولیانوس اعتقادی به تقسیم جوهر الهی ندارد، زیرا معتقد بود که جوهر غیرمادی غیرقابل تقسیم است. اریگنس نیز با این‌که پدر و پسر را هم جوهر می‌داند، ولی پسر را تابع پدر می‌داند و او را در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌دهد. برای این موضوع دو دلیل می‌آورد: اول این‌که پدر علت است و پسر معلول و همچون دیگر افلاطونیان تقدم و تعالی علت بر معلول را قبول می‌کند؛ و دوم این‌که پسر به عنوان لوگوس یا عقل محل مثل است. با این‌که پسر واحد است، اما چون محل مثل هم می‌باشد علت کثرت موجودات است و بساطت او به اندازه‌ی بساطت خدای پدر نیست. اریگنس روح القدس را در مرحله‌ای پایین‌تر قرار می‌دهد.

در ابتدای قرن چهارم میلادی آریوس کشیش اسکندرانیه دوباره بر مخلوق و انسان بودن مسیح تأکید می‌کند. به نظر او مسیح انسانی بود که خداوند از قبل می‌دانست که شریف است و مأموریت خود را به خوبی انجام می‌دهد. بنابراین او را پسر خود خطاب کرد، اما مسیح پسر واقعی خدا نیست. او جوهری متفاوت از پدر دارد. اظهارات آریوس ایجاد اختلاف در جامعه‌ی مسیحی آن قرن می‌کند و باعث می‌شود که طرفداران الوهیت مسیح یعنی متکلمان و روحانیان مسیحی که از حمایت قسطنطین امپراطور تازه مسیحی شده نیز برخوردار بودند، به فکر تبیین نهایی اندازه‌ی وجودی مسیح و رابطه‌ی او با خدای پدر بیفتد. از لحاظ تاریخی نیز نظریه‌ی آریوس نمی‌توانست پیروز گردد، زیرا تفسیری از مسیحیت شکل گرفته بود که بر عقاید و دید پولس قدیس و ایرنئوس (Irenaeus) لیونی، متکلم قدیس قرن سوم میلادی، از عمل و پیام عیسی مسیح قرار داشت و

آتاناسیوس (Athanasius) رقیب آریوس آن را تبلیغ می‌کرد. این نظریه تأکید بر گناه انسان و نجات او به وسیلهٔ پسر خدا دارد. به این معنی که آدم با سرپیچی از امر خداوند و با خوردن میوهٔ ممنوعه گناهی عظیم مرتکب شد و ذات خود را گناه‌آلود نمود. آدم به عنوان جد تمام انسان‌ها این گناه ذاتی را به آدمیان انتقال داد و هر که به این جهان پای گذاشته، گناهکار است. چون در گناه نخستین به ذات خداوند توهین شده، گناه بسیار عظیم است و هیچ نیروی انسانی و جهانی قادر به زدودن آن نیست. خود الوهیت باید دخالت کند. خداوند با مهر بی‌پایانش به انسان، پسر خود را به جهان فرستاد و او با قربانی شدن روی صلیب، انسان را از این گناه رهانید. انسان با آدم سقوط کرده است، ولی با پیوند با مسیح به حالت قبل از گناه باز می‌گردد. بدین ترتیب که مسیح انسانیت را در خود جمع می‌کند و انسانیتی نو و نجات یافته می‌سازد. با آدم انسان در گناه می‌میرد و با مسیح صاحب حیات جاویدان می‌شود. پس لوگوس یا مسیح جسم پذیرفت و انسان شد تا انسان‌ها مقدس و با خدا شوند. با تجسد خود، مسیح انسانیت را در خود خلاصه کرد، با فسادناپذیری خود او را پوشانید و تصویری از پدر ناشناختنی و نادیدنی به او داد. این نجات بازگشت به خدا است. در این نظریه حتی فرشتگان و عقول مفارق نیز نمی‌توانند عمل نجات را انجام دهند. باید خود الوهیت دخالت کند و انسان‌ها را در کنف حمایت خود بگیرد. این پیش تفسیری است کاملاً عارفانه و تا حد زیادی ثنوی از مسیحیت، که در آن انسان بودن در گناه زیستن است و در مقابل خدایی و مقدس بودن قرار می‌گیرد. پس با دخالت مستقیم خدا در تاریخ است که انسان گناهکار در بند طبیعت و گرفتار در جسم، نجات پیدا می‌کند.

واضح است که این تفسیر از مسیحیت با نظریهٔ مخلوق و انسان بودن مسیح آریوس قابل جمع نیست. طرفداران الوهیت مسیح با حمایت امپراطور قسطنطین، به سختی بر علیه آریوس عکس‌العمل نشان می‌دهند و امپراطور اسقف‌ها و روحانیان بزرگ مسیحی را در سال ۳۲۵ میلادی در شهر نیقیه جمع می‌کند. این تجمع به شورای نیقیه، اولین شورای عمومی مسیحیت، معروف

است. آریوس و طرفدارانش دیر به این شورا می‌رسند و نمی‌توانند در آن شرکت کنند. در نتیجه در کنار آن شورایی دیگر علیه شورای نیقیه تشکیل می‌دهند و از آریوس حمایت می‌کنند. در هر صورت شورای نیقیه با اکثریت روحانیون مسیحی دعوت شده تحت ریاست امپراطور قسطنطین تشکیل می‌شود. در پایان این شورا قطعنامه‌ای با امضای حاضران صادر می‌شود که به «اعتقادنامه نیقیه» معروف است، چنان‌که مفاد آن جزو اصول اعتقادی مسیحیان شد. در این قطعنامه از الوهیت کامل مسیح و هم‌جوهری او با خدای پدر گفته می‌شود. او را مولود یگانه پدر، خدا از خدا، نور از نور و خدای حقیقی از خدای حقیقی می‌نامند. او را خالق جهان می‌خوانند که برای نجات انسان‌ها متجسد شد، رنج کشید، شکنجه شد، بر صلیب کشته شد و روز سوم زنده شد و به آسمان رفت. او باز خواهد گشت و داور روز آخر خواهد بود. در انتهای این قطعنامه مخالفان این اعتقادات مخصوصاً آریوس را، بدون بردن نام، لعنت می‌کنند. به غیر از ابراز الوهیت کامل مسیح، موضوع مهمی که در این متن مشاهده می‌شود و اعتراض برخی از شرکت‌کنندگان را در این شورا همراه داشت، استفاده از واژه همجوهر (homoousios) برای بیان رابطه پدر و پسر بود. این اصطلاح از اوریگنس بود که بدون بردن نام او، از آن استفاده شد. مخالفان ابراز داشتند که این اصطلاح در متون مقدس نیست. اما بالاخره با فشار امپراطور همه متن پایانی شورا را امضا کردند و به آن رسمیت بخشیدند. از این شورا درباره روح القدس و شخصیت و نقش او در تثلیث سخنی مکتوب در دست نیست. الوهیت کامل و هم‌جوهری او با پدر و پسر در شورای قسطنطنیه، دومین شورای عمومی تاریخ مسیحیت، در سال ۳۸۱ میلادی بیان می‌شود. در قطعنامه این شورا ضمن تأیید کامل قطعنامه نیقیه ابراز می‌شود که روح القدس اعطاکننده حیات است که از پدر بوجود آمده و با پدر و پسر مورد پرستش است.

پس از این دو شورا دیگر هیچ یک از متکلمان رسمی کلیسا مقام و اندازه وجودی پسر و روح القدس را در مرتبه‌ای پایین‌تر از پدر قرار ندادند و تلاش خود را معطوف به بیان و شرح چگونگی وحدت و اختلاف این سه شخص یا اقنوم

هم جوهر کردند^(۱).

○ کاپادوکیان

سه متفکر بزرگ حوزه کلامی کاپادوکیه در قرن چهارم میلادی، یعنی بازیلوس، گرگوریوس نازیانزوسی و گرگوریوس نیسایی که به حوزه کلامی کاپادوکیه تعلق داشتند، از مدافعان سرسخت قطعنامه شورای نیقیه بودند و در بیان چگونگی وحدت خداوند و تشخص بین سه شخص تثلیث مطالبی نوشتند. از شورای نیقیه به بعد اکثریت متکلمان مسیحی وحدت جوهری پدر، پسر و روح القدس را قبول کردند و به دفاع از آن برخاستند. پرسش بعد از این شورا این بود که اگر جوهر (ousia) الهی بین سه شخص الهی یکی است، نوع و اندازه وجودی هر یک چگونه است و آن‌ها را چه می‌توان نامید؟ prosopon (شکل، صورت) نامی است که سابلیوس به این سه موجود الهی داده بود. متکلمان کلیسایی به خاطر مخالفت با افکار سابلیوس از این واژه استقبال چندانی نکردند. اوریگنس که در قرن سوم میلادی هم جوهری پدر، پسر و روح القدس را اعلام کرده بود، همچنین اظهار داشته بود که در خدا یک جوهر (ousia) و سه اقنوم (hypostasis) وجود دارد. کاپادوکیان نیز این دو واژه را برگزیدند. با واژه اوسیا، که شورای نیقیه تأیید کرده بود، وحدت خداوند را بیان کردند و از واژه اقنوم نیز برای خواندن اشخاص الهی استفاده نمودند. البته ضمن این که مسیحیان پس از شوراهای نیقیه و قسطنطنیه بر هم جوهری این سه وجود الهی اصرار می‌ورزیدند، ولی اعتقاد نیز داشتند که این سه موجود از یکدیگر متمایزند. کاپادوکیان همچون دیگر مسیحیان همدل با کلیسا، ضمن حمایت از هم جوهری سه موجود الهی، دلایلی هم برای تمایز بین آن‌ها و نامیدن هر یک به طور جداگانه ارائه کردند.

۱. برای بحث مبسوط‌تر بنگرید به محمد ایلخانی، تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه، معارف، شماره ۳ آذر - اسفند ۱۳۷۳، صفحه ۷۳ - ۱۰۰.

بدین ترتیب که بازیلوس اولین متفکر کاپادوکی، عامل وحدت در خداوند را اوسیای مشترک دانست و پدر و پسر و روح القدس را اقنوم خواند. برای او اوسیا وجود، جوهر یا ذات خداوند است، در حالی که اقنوم وجود است در وجهی مخصوص. پس به نظر او در خداوند یک جوهر و سه اقنوم وجود دارد که اشتراکشان در جوهر یا اوسیا است. ousia در این جا معادل substantia، و hypostasis معادل persona در زبان لاتینی است که پس از ترتولیانوس، از قرن سوم میلادی، در کلام مسیحی لاتینی رایج شده بود. بازیلوس جوهر الهی را یک کلی در نظر گرفت و اقایم را افراد آن دانست. او معتقد بود که رابطه اقایم سه گانه با جوهر الهی همانند رابطه انسان کلی است با افراد انسانی، و یا این که جوهر الهی به منزله حیوان به عنوان جنس است و اقایم به منزله انواع آن. در این جا به نظر می رسد که بازیلوس جوهر را به معنی جوهر ثانوی ارسطو در نظر گرفته است و رابطه جوهر الهی با اقایم را همچون رابطه جوهر ثانوی با جواهر اولی ارسطو در رساله مقولات بیان می کند. او به طرف معنی رواقی جوهر که ترتولیانوس انتخاب کرده بود نرفت. برای ترتولیانوس جوهر چیزی است که اشخاص الهی از آن ساخته شده اند و به هیچ وجه کلی نیست.

سه اقنوم الهی با یکدیگر تفاوت دارند، به این معنی که پدر، پسر و روح القدس یکدیگر نیستند. علت تمایز این ها ممکن نیست که جوهرشان باشد، چون در جوهر مشترکند، عرض هم که در حوزه الهی راهی ندارد، پس علت تفاوت بین این ها چیست؟ به نظر بازیلوس علت تفاوت این سه اقنوم خصوصیت یا ملک^(۱) خاص به هر یک و یا وجه وجودی هر کدام است. به این صورت که وجود پدر از چیزی نشأت نمی گیرد، پسر هم از پدر صادر شده است و روح القدس نیز از پدر به واسطه پسر است. ملک خاص یا خصوصیت پدر این است که او نامولود است. خصوصیت خاص پسر مولود بودن اوست و

۱. به یونانی idion، به لاتین proprietas، به انگلیسی property و به فرانسه propriété است.

خصوصیت خاص روح القدس این است که از پسر و با او شناخته شده است و جوهر یا وجود شخصی خود را از پدر دارد. علاوه بر این‌ها می‌توان از "پدری" و "پسری" و "مقدس گردانیدن" نیز به عنوان خصوصیت خاص هر یک از این سه اقسام سخن گفت. البته در راستای کلام مسیحی بازیلوس توضیح می‌دهد که پدر به عنوان منشأ و علت همه چیز بدون علت است، علت وجود پسر پدر است و علت اصلی وجود روح القدس پدر است که از بعضی جهات پسر نیز در این علیت شرکت دارد. به این معنی که روح القدس از پدر صادر می‌شود ولی این صدور از طریق پسر است. بنابراین می‌توان گفت که بین این سه اقسام نوعی رابطه شکل‌دهنده وجودشان است و این رابطه علی است.

بازیلوس علاوه بر وحدت جوهری، وحدت اراده و فعل را نیز نزد سه اقسام الهی ذکر می‌کند. به این معنی که اراده نزد این سه یکی است و از هر سه یک فعل سر می‌زند.

گرگوریوس نازیانزوسی نیز الوهیت، قدرت و جوهر را در سه شخص تثلیث یکی می‌داند. هر سه برابری و رتبه یا تابعیتی بینشان نیست. لیکن هر یک از دیگری به خاطر ملک خاص خود متمایز است. به این معنی که سه شخص الهی به غیر از رابطه منشأ وجودی، یک هویت دارند و خصوصیت خاص هر یک خصوصیت رابطه منشأ است. گرگوریوس نازیانزوسی با دنبال کردن نظریه بازیلوس خصوصیت خاص هر یک از اشخاص تثلیث را مشخص‌تر می‌کند و واژه "صدور" را برای بیان خصوصیت خاص روح القدس به کار می‌برد. به نظر او نام خاص پدر "بدون منشأ" است زیرا او از کسی نیست، پسر بدون منشأ نیست چون از پدر است، ولی اگر منشأ را به معنی زمانی آن در نظر بگیریم او هم بدون منشأ است، چون او خالق زمان است و تابع آن نیست. پس نام خاص پسر "مولود بدون منشأ" است. روح القدس که روح حقیقی است از پدر می‌آید ولی نه به طریق پسر، زیرا او از پدر زاده نشده بلکه صادر گشته است. بدین ترتیب نام خاص روح القدس "صادر نامولود" است.

گرگوریوس نیسایی برای اثبات وحدت سه شخص الهی تأکید بیشتری از

بازیلوس بر کلی دارد و به طرف نظریه رئالیستی کلی نظر می‌افکند که ریشه در افکار افلاطون دارد. بر اساس این نظریه کلی تماماً در خارج وجود دارد و مفهومی ذهنی نیست. اصولاً "هنگامی که افرادی از یک نوع را مورد خطاب قرار می‌دهیم و به‌طور مثال، می‌گوییم "چند فرد انسان" عادتاً است که از زبان به‌طور صحیح استفاده نمی‌شود و با گفتن "چند ماهیت انسانی" فرقی نمی‌کند. منظور این است که چند فرد یک ماهیت یا ذات را تقسیم کرده‌اند و انسان در آن‌ها یک چیز است. واژه انسان به ذات یک فرد تعلق ندارد، بلکه آن است که بین همه مشترک است. بدین ترتیب ذات کلی به نظر گرگوریوس نیسایی یک واحد است. او از این نظریه برای اثبات وحدت جوهری سه شخص الهی و رد سه خدایی استفاده می‌کند. بدین ترتیب اگر چه نام خدا به هر سه شخص گفته می‌شود، ولی فقط یک خدا وجود دارد، چون تنها یک جوهر دارند. تمایز بین آن‌ها نیز به علت روابط درونی است که بینشان است و افعالشان به خارج نیز بینشان مشترک است و واحد است. منشأ هر فعلی پدر است و به واسطهٔ پسر به روح القدس می‌رسد و در او کامل می‌گردد^(۱).

○ اوگوستینوس قدیس

اوگوستینوس یکی از مفسران و متکلمان بزرگ لاتینی در تثلیث است و کتاب دریاب تثلیث^(۲) او پایه‌گذار مفاهیمی جدید در این موضوع است و طی

۱. رجوع شود به:

Quasten J., *Patrology*, vol. III, Westminster, Maryland, 1992, pp. 228-233, 249-51, 285-287.

Fortman E. J., *The Triune God*, London - Philadelphia, 1972, pp. 75-83.

Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Massachusetts), 1976, pp. 332-347.

2. *De Trinitate*, texte de L'Édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet, O.P., et Th. Camelot, O. P., Bibliothèque Augustinienne 15-16, Paris, 1991.

قرن‌ها، و حتی امروز نیز، بر متکلمان مسیحی غرب تأثیر بسیار گذاشته است. او در بررسی عقلی و فلسفی تثلیث مانند دیگر متکلمان لاتینی از وحدت جوهر الهی شروع می‌کند و پس از آن به بررسی هر یک از سه شخص تثلیث می‌پردازد. به نظر اوگوستینوس تثلیث خدای یگانه و حقیقی است و کاملاً "صحیح است که اعتقاد داشت که پدر، پسر و روح القدس از یک جوهر یا ذات (substantiae vel essentiae) هستند^(۱). او از دو واژه substantia (جوهر) و essentia (ذات) برای نشان دادن طبیعت واحد الهی استفاده می‌کند ولی به نظر می‌رسد که واژه essentia را به substantia ترجیح می‌دهد. و در نهایت substantia را برای خداوند نامناسب می‌داند^(۲). پس از ابراز وحدت جوهری در خداوند از اختلاف در این وحدت سخن می‌گوید. پدر، پسر و روح القدس در یک تساوی جدانشدنی (inseparabili aequalitate) جوهری یگانه و اتحادی الهی هستند. این سه نه سه خدا بلکه یک خدایند. با این وجود این پدر است که پسر از او متولد می‌شود و پسر، آن‌که پدر هست نیست. پسر مولود از پدر است و به همین ترتیب پدر نیز پسر نیست. روح القدس نیز نه پدر است و نه پسر. او روح پدر و پسر است و با هر دو برابر است^(۳). بدین ترتیب به نظر اوگوستینوس، چون پدر پسر نیست، پسر پدر نیست و روح القدس که "هدیه خداوند" نامیده می‌شود نه پدر است و نه پسر، این‌ها مطمئناً سه تا هستند^(۴).

پس به عقیده اوگوستینوس در خداوند یک وحدت جوهری یا ذاتی وجود دارد و یک تثلیث. چگونه ممکن است که در وحدتی جوهری سه شخص موجود باشند؟ اوگوستینوس برای اثبات این موضوع از مقوله اضافه یا رابطه (relatio) در مقولات ارسطویی کمک می‌گیرد. او اولین متکلم لاتینی است که به این روش نظم می‌بخشد و معتقد است که چون خداوند تغییر نمی‌کند، به

1. Ibid., I, ii, 4, BA 15, pp. 94-95.

2. Ibid., VII, v, 10, BA 15, pp. 538-539.

3. Ibid., I, iv, 7, BA 15, pp. 102-103.

4. Ibid., V, ix, 10, Va 15, pp. 448-449.

اعراض نیز احتیاج ندارد، او وجود محض و جوهر یا ذات مطلق است^(۱). مقولات ارسطویی را نسبت به خداوند می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: مقولات مطلق، اضافی و عرضی. اوگوستینوس سه مقولهٔ جوهر، کیف و کم را مقولات مطلق می‌نامد. خداوند جوهر است و دو مقولهٔ دیگر بر اساس جوهر بر او حمل می‌شوند. برای مثال اگر خیر (کیف) و عظمت (کم) را در نظر بگیریم این دو بنا به جوهر بر خدا حمل می‌شوند و با جوهر یکی می‌گردند، بنابراین، مطلق هستند. هر حمل مطلق بر خداوند به‌طور فردی بر هر شخص، یعنی بر پدر، بر پسر و بر روح‌القدس، حمل می‌شود، و در همان هنگام بر تثلیث نیز به‌طور مفرد و نه جمع حمل می‌گردد. دلیل آن این است که در بودن و عظیم بودن خداوند تفاوت و تمایزی وجود ندارد. برای او بودن همان عظیم بودن است. اوگوستینوس در این جا از سه ذات و سه عظمت سخن نمی‌گوید، و تأکید می‌کند که از یک ذات و یک عظمت صحبت می‌شود.

حمل اضافی آن است که بنا به جوهر حمل نمی‌شود و هیچ تغییری را در جوهر ایجاد نمی‌کند. و تنها مقوله‌ای که این گونه است اضافه یا به قول لاتینیان رابطه (relatio) است.

سایر مقولات عرضی‌اند و چون بر خداوند ممکن نیست عرض حمل شود، اگر هم حملی صورت پذیرد به صورت مجازی و بنا به تشابه است^(۲). اوگوستینوس اظهار می‌کند که تشخیص بین اشخاص الهی بر اساس مقولهٔ اضافه صورت می‌گیرد. این سه شخص بنا به ذات یکی هستند و اختلافشان به علت روابطی است که بینشان حاکم است. پدر، پدرخوانده شده است، برای این که صاحب پسر است و پسر نیز پسرخوانده شده است، چون دارای پدر است. این خصوصیات جوهری نیست و هیچ یک از این دو به خودش اسناد داده نمی‌شود و هر یک از این دو و این خصوصیات نسبت به دیگری است که حمل

1. Ibid., V, ii, 3, BA 15, pp. 426-427.

2. Ibid., V, viii, 9-10, BA 15, pp. 444-449

می‌شود. این خصوصیات عرض به معنی دیگر اعراض نیز نیستند زیرا آنچه پدر و آنچه پسر نامیده می‌شوند، نامتغیر و سرمدیند. به همین دلیل است که اگرچه پدر بودن و پسر بودن یک چیز نیست، ولی در جوهر الهی تفاوتی ایجاد نمی‌شود^(۱). اوگوستینوس از متون مقدس نیز شاهد برای استدلال خود می‌آورد. این‌که در انجیل یوحنا از عیسی نقل شده است که "من و پدر یک هستیم" (یوحنا ۱۰:۳۰)، اوگوستینوس دلیلی می‌داند بر صحت گفته‌هایش. مسیح می‌گوید "ما یک هستیم"، این جمله برای اوگوستینوس به معنی این است که آنچه مسیح است پدر هم بنا به ذات (secundum essentiam) هست و نه بنا به اضافه یا رابطه (secundum relativum)^(۲).

روح القدس نیز واژه‌ای اضافی است نسبت به پدر و پسر و رابطه بین این اشخاص را بیان می‌کند. او روح پدر و هدیه الهی است. رابطه در این‌جا در اصطلاح "هدیه خدا" نشان داده می‌شود. روح هدیه پدر و پسر است و بین هدیه و هدیه‌دهنده رابطه وجود دارد. چون‌که روح القدس روح پدر و پسر است، این روح یک نام یا معنی اضافی دارد که به پدر و پسر مربوط می‌شود. البته رابطه در این نام مشاهده نمی‌شود، بلکه در اصطلاح "هدیه خداوند" (اعمال رسولان ۲۰:۸) است که ظاهر می‌گردد. بنابراین روح القدس چون از پدر و پسر صادر می‌شود، هدیه هر دو است (یوحنا ۱۵:۲۶). "هدیه هدیه دهنده" و "دهنده هدیه" اصطلاحاتی است که اوگوستینوس در معنی‌ای اضافی دو طرفه به کار می‌برد^(۳).

اگرچه اوگوستینوس قدیس سعی کرد که به روش خود درباره مشکل کثرت در ذات واحد خداوند بحث کند، اما درباره آنچه مربوط به ساختار "شخص" (persona) در تثلیث است، مطلب زیادی برای گفتن نداشت. فکر او در این باره

1. Ibid., V, v, 6, BA 15, pp. 434-435.

2. Ibid., VI, ii, 3, BA 15, pp. 476-477.

3. Ibid.

مشوش است. او واژه شخص را واژه‌ای مطلق، و نه نسبی، که نشان‌دهنده ذات موجود است در نظر می‌گرفت. به این معنی که اگر فردی یک شخص گفته می‌شود، این مفهوم، جوهر این فرد را در رابطه با خودش متعین می‌کند و نه در رابطه با چیزی دیگر. پس برای او خداوند یک شخص است، همان‌طور که یک جوهر یا یک ذات است. به عقیده اوگوستینوس، قبول اصطلاح شخص برای خواندن پدر، پسر و روح‌القدس یک قرارداد است و برای این است که کلمه‌ای برای خطاب کردن تثلیث داشته باشد و اگر کسی درباره آنچه این سه هستند سؤال کرد توضیحی وجود داشته باشد^(۱).

○ بوئتیوس

اگر اوگوستینوس قدیس در استفاده از واژه شخص برای پدر، پسر و روح‌القدس مردد بود و آن را اصطلاحی کلی می‌دانست و نه فردی، و ترجیح می‌داد که آن را فقط برای خداوند به طور عام به کار برد و نه برای هر یک از سه فرد تثلیث، بوئتیوس نه تنها ابائی برای استفاده از این واژه برای هر یک از افراد تثلیث نداشت، بلکه حتی اختلاف بین پدر، پسر و روح‌القدس را به خاطر سه شخص بودنشان می‌دانست و تعریفی نیز برای شخص در نظر گرفت. همان‌طور که مشاهده کردیم، او اولین متفکر مسیحی نبود که تقسیم بین ذات و افراد تثلیث را در الوهیت ابراز کرد. قبل از او غالب یونانیان مسیحی از قرن سوم میلادی بین ذات و اقانیم سه گانه قائل به تشخیص بودند و ترتولیانوس نیز این دو واژه را به لاتینی به جوهر یا ذات (substantia) و شخص (persona) ترجمه کرد.

برای حل شبه و تردید اوگوستینوس، بوئتیوس تعریف جدیدی از شخص ارائه می‌دهد: شخص جوهری است فردی با طبیعتی عقلی (natura rationalis individua substantia). اما برای فهمیدن این تعریف باید در ابتدا دانست که

1. Ibid., V, xi, 12, BA 15, pp. 452-453.

طبیعت^(۱) (natura) نزد بوئتیوس به چه معنی به کار می‌رود.

او سه معنی عمده برای طبیعت ذکر می‌کند: جسم، جوهر جسمانی و غیرجسمانی، و هر موجودی که به وجهی وجودی، هست. بدین ترتیب سه تعریف نیز برای طبیعت ممکن است. اگر آن را به معنی موجودی که هست در نظر بگیریم، تعریفش نیز باید در برگیرنده تمام موجودات باشد و در نتیجه "طبیعت موجوداتی است که چون هستند، باید به نحوی قابل درک عقلی باشند"^(۲). در این تعریف از طبیعت اعراض و جواهر می‌گنجند، زیرا هر دو قابل درک عقلی‌اند. به این معنی که موجوداتی که قابل درک به واسطه عقل نیستند، در تعریف طبیعت نمی‌گنجند. این مشکل در شناخت خدا و ماده بروز می‌کند، چون این دو را نمی‌توان با عقل درک کرد^(۳). با این وجود بوئتیوس با آوردن "به نحوی" (quoquo modo) در تعریف طبیعت معتقد است که با حذف عقلی دیگر موجودات می‌توان به درک این دو رسید. ولی آیا عدم (nihil) هم در این تعریف می‌گنجد؟ شاید در اولین نگاه این پرسش تعجب‌آور باشد، ولی بوئتیوس عدم را نیز چیزی (aliquid) در نظر می‌گیرد. البته این "چیز" طبیعت نیست و برای رساندن این مفهوم است که "چون هستند" را در تعریفش گنجانیده است. به نظر

۱. natura در اینجا به معنی عالم فیزیک نیست، بلکه منظور ذات و چستی موجود است. البته برای ترجمه آن به فارسی می‌توان از واژه ذات نیز استفاده کرد، چنان‌که خود بوئتیوس در ابتدای فصل چهارم رساله Contra Eutychen، natura را معادل ousia قرار می‌دهد و خود او و دیگر متفکرین لاتینی اوسیا را به substantia، essentia ترجمه کرده‌اند و این دو واژه به فارسی معمولاً به ذات و جوهر برگردانده شده‌اند و نزد بوئتیوس همان‌طور که مشاهده خواهیم کرد natura کاملاً substantia و essentia نیست. بدین ترتیب ترجیح دادیم که در ترجمه natura از واژه "طبیعت" استفاده کنیم، چنان‌که متفکران مسلمان نیز آن را معادل ousia آورده‌اند (رجوع شود به سهیل محسن افنان، واژه‌نامه فلسفی، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ هجری قمری).

۲. این تعریف منشأ فیثاغوری دارد و نزد چندین فیلسوف نوافلاطونی به چشم می‌خورد. رجوع شود به:

H. Chadwick, "Boethius...", p. 191.

۳. کالسیدیوس نیز در تفسیرش بر تیمائوس، خدا و ماده را غیر قابل درک عقلی می‌داند.

بوئتیوس عدم اگر چیزی است، به این معنی نیست که "چیزی هست"، چون لاجود (non esse) است. اما چیزی را معنی می‌دهد، ولی به معنی چیزی که هست نیست، در حالی که هر طبیعتی وجود دارد. در این جا به نظر می‌رسد که بوئتیوس به طریق نوافلاطونی فکر می‌کند. چون نزد نوافلاطونیان عدم ضرورتاً در مقابل وجود نیست. لاجود می‌تواند برتر از وجود باشد، ولی عدم به معنی مطلق آن نباشد.

حال اگر طبیعت جوهر در نظر گرفته شود، این طور تعریف می‌شود: "طبیعت آن است که می‌تواند فاعل (facere) یا منفعل (pati)^(۱) باشد. البته این تعریف، تعریف جوهر نیز هست، چون نزد بوئتیوس فعل و انفعال مختص جوهر است. ولی نه هر جوهر بلکه موجودات جسمانی، و موجودات روحانی که با جسم متحد می‌شوند. این روح در جسم و به وسیله جسم فعلی را انجام می‌دهد یا آن را دریافت می‌کند. در میان موجودات غیرجسمانی، خداوند و موجودات الهی فقط فاعل هستند و منفعل واقع نمی‌شوند. اگر جواهر غیرجسمانی در نظر گرفته نشوند طبیعت را می‌توان محدود به جواهر جسمانی کرد و تعریف آن به این ترتیب خواهد بود: "طبیعت اصل حرکت بنفسه (per se) و نه بالعرض (per accidens)، است". بوئتیوس این تعریف را منسوب به ارسطو و مشائیان می‌کند^(۲). منظور بوئتیوس از "اصل حرکت" در این تعریف این است که هر جسمی حرکتی مخصوص به خود دارد، به طور مثال آتش به بالا می‌رود و خاک به پایین. "اصل حرکت بنفسه و نه بالعرض" را این طور می‌فهمد که از باب مثال یک تخت چوبی ضرورتاً به طرف پایین می‌رود و این عمل عرضی نیست. زیرا این تخت از چوب و در نتیجه از خاک است، که به واسطه وزن و سنگینی میل به پایین دارد. به این معنی که به دلیل تخت بودن نیست که این تخت به

۱. منبع این تعریف می‌تواند افلاطون (فدروس 270 d و سوفسطایی 274 de) باشد (رجوع شود به: Cadwick H., "Boethius...", p. 191).

۲. ارسطو در رساله طبیعیات (192b) طبیعت را این طور تعریف می‌کند: "طبیعت اصل و علت حرکت و سکون شیء است که در آن ذاتاً و نه بالعرض، بی‌واسطه ساکن می‌گردد".

پایین می‌افتد، بلکه به دلیل این است که این تخت از خاک است و خاصیت خاک که در این مورد یک تخت است، پایین افتاده است. پس اگر به چیزی چوب گفته می‌شود به واسطه طبیعتش است، و بنا به طبیعت (naturaliter) این موجود است، در حالیکه تخت بودن به واسطه هنر نجاری است.

طبیعت معنی دیگری نیز دارد که ما براساس آن گوییم طبیعت طلا با طبیعت نقره متفاوت است و بدین ترتیب خصوصیت (proprietas) هر یک را مشخص می‌کنیم. در این معنی تعریف طبیعت به این صورت است: "طبیعت تفاوت نوعی (specifica differentia) است که صورت هر شیء را به آن اعطا می‌کند"^(۱). این تعریف از طبیعت، مورد نظر بوئتیوس است.

پس از مشخص شدن تعریف طبیعت، نوبت به تعریف شخص می‌رسد. او معتقد است که در تعریف شخص دو فرض را می‌توان در نظر گرفت، اول این که شخص و طبیعت یکی هستند، به این معنی که هر طبیعتی شخص است. در این صورت مشکل مهم این خواهد بود که تفاوت بین شخص و طبیعت را پیدا کنیم. دوم این که شخص را در مرحله‌ای پایین تر از طبیعت در نظر بگیریم و قبول کنیم که حوزه‌ای محدودتر از آن را در برمی‌گیرد. مشکل در این جا درک این خواهد بود که تا چه طبیعت‌هایی شخص امتداد پیدا خواهد کرد و به کدامیک مناسب خواهد بود که نام شخص اعطا شود و حمل آن را به کدامیک می‌توان منع کرد. بوئتیوس استدلال می‌کند که طبیعت موضوع شخص (personae subjectum) است و شخص را فقط می‌توان بر طبیعت حمل کرد. طبیعت بر دو قسم کلی است: جوهر و عرض. در حالی که نمی‌توان مدعی شد که شخص عرض است. یعنی ممکن نیست که گفته شود شخص سفیدی یا سیاهی یا بزرگی است. پس

۱. هلن مرل (H. Merle) مترجم فرانسوی رسالات کلامی بوئتیوس (Courts traités Théologi que p. 53, n. 12) مفهوم طبیعت را نزد بوئتیوس عامترین مفهوم همانند طبیعت نزد یوهانس سکوتوس اریوگنا (Johannes Scotus Eriugena) فیلسوف ایرلندی قرن نهم میلادی در نظر گرفته است. ولی برخلاف سخن او به نظر می‌رسد که مفهوم طبیعت نزد این دو فیلسوف کاملاً با یکدیگر متفاوت است.

مناسب این است که شخص همان جوهر باشد. قبلاً" مشاهده کردیم که بوئتیوس از انواع جوهر سخن می‌گوید و دو نوع تقسیم از آن ارائه می‌کند. در تقسیم اول، جوهر جسمانی و غیرجسمانی وجود دارد. در بین جوهر جسمانی برخی جاندار هستند و برخی بی‌جان. بین جانداران گروهی حسی هستند و گروه دیگر غیرحسی. در میان جوهر حسی برخی عاقلند و برخی دیگر غیرعاقل. در میان جوهر غیرجسمانی نیز برخی عاقل هستند و برخی دیگر خیر، مانند حیات حسی جانوران. در میان جوهر عاقل فقط یک جوهر بنا به طبیعت (per naturam) نامتغیر و تأثیرناپذیر است و آن خداوند است. نوع دیگر مخلوق و در نتیجه متغیر و تأثیرپذیر است، ولیکن با لطفی که خداوند، یعنی جوهر تأثیرناپذیر، به تأثیرپذیر داشته است، این جوهر مخلوق به تأثیرناپذیر تغییر شکل داده است، مانند ملائک و روح. تقسیم دوم جوهر به جوهر کلی و فردی است. جوهر کلی بر افراد حمل می‌شوند. مانند انسان یا حیوان و یا سنگ و هرچه که نوع و جنس است. جوهر فردی به هیچ موجودی غیر از خود حمل نمی‌شوند، مانند شخص افلاطون یا سنگی که از آن مجسمه آخیلس ساخته شده است.

در تقسیم اول بوئتیوس معتقد است که اجسام بی‌جان، جانداران بدون حس، و جانداران فاقد عقل را نمی‌توان شخص نامید و ممکن نیست که سنگ و درخت شخص باشند. حیوانات نیز چون فاقد عقل هستند و قدرت سخن گفتن ندارند و فقط حیات حسی را صاحبند، شخص خطاب نمی‌شوند. اما سه نوع دیگر جوهر یعنی خدا و ملک و انسان را می‌توان شخص نامید. در تقسیم جوهر به کلی و فردی، کلی شخص نیست، بلکه افراد هستند که قابلیت شخص بودن را دارند. مانند شخص افلاطون. حال اگر شخص فقط جوهر باشد و در میان انواع جوهر تنها جوهر عقلی است که این قابلیت را دارد تا شخص خطاب شود و اگر هر جوهری طبیعتی است که در افراد وجود دارد، پس شخص "جوهری است شخصی با طبیعتی عقلی". از این تعریف این طور برمی‌آید که طبیعت چیزی است کلی و شخص به عنوان جزئی در مقابل آن است. طبیعت عام است و موضوع قرار می‌گیرد. شخص بر آن حمل می‌شود و فرد را شکل می‌دهد. این

تعریف برای کلام و فلسفه در قرون و حتی قرون جدید بسیار مهم بود و باعث بحث‌های بسیاری دربارهٔ تثلیث شد^(۱) و حتی در کلام معاصر نیز دربارهٔ این تعریف بحث و عده‌ای آن را تأیید می‌کنند.^(۲)

در این جا به نظر می‌رسد که بوئتیوس نظر به ترجمهٔ hypostasis از زبان یونانی به persona به زبان لاتینی که ترتولیانوس انجام داد، دارد و تأیید می‌کند که شخص (persona)، با تعریفی که از آن می‌کند، ترجمهٔ اقنوم (hypostasis) یونانی است. البته خاطر نشان می‌کند که ریشهٔ persona در زبان لاتین مانند ریشهٔ اقنوم در زبان یونانی فلسفی و کلامی نیست، بلکه به معنی ماسک است. منظور ماسک‌هایی است که در نمایشنامه‌های کمدی و تراژدی، شخصیت‌های نقش‌های مختلف را معرفی می‌نمودند.^(۳) یونانیان به این ماسک‌ها prosopon

۱. در قرون وسطی، روسلینوس در قرن یازدهم، با قبول تعریف بوئتیوس نوعی نظریهٔ سه خدایی ابراز می‌کند. در قرن دوازدهم آکاردوس سن ویکتوری با تعریف بوئتیوس تحول مهمی در کلام تثلیثی ایجاد می‌کند که ریکاردوس سن ویکتوری با بازگشت به کلام اوگوستینوس قدیس در جواب او کتاب معروف دربارهٔ تثلیث را می‌نویسد. توماس آکوئینی نیز در قرن سیزدهم تعریف بوئتیوس از شخص را می‌پذیرد و با کمی تغییر سعی می‌کند که جمع‌بندی جدیدی ارائه کند. رجوع شود به:

Ilkhani M, *La philosophie de la cration chez Achard de Daint - Victor*, Paris - Bruxelles, 1999.

۲. پترسیمپسون (Peter Simpson) در مقاله‌ای با عنوان

"Te Definition of Person, Boethius revisited", in *New Scholasticism*, 65, 1988, pp. 210-220.

تعریف بوئتیوس را در مقابل جریانات معاصر فلسفی، مخصوصاً فلسفهٔ آنالیتیک و هایدگر، قرار می‌دهد و نقطه نظر آن‌ها، خصوصاً جوهر (substance) در رابطه با شخص را، با نظریهٔ بوئتیوس مقایسه می‌کند. او با دفاع از تعریف بوئتیوس از شخص، آن را نسبتاً کامل و در حد بهترین تعریف می‌داند.

۳. مری هاج مارشال رابطهٔ تئاتر رومی و مخصوصاً ماسک و هنرپیشه در این تئاتر را با تعریف شخص نزد بوئتیوس بیان می‌کند. سپس شناخت متفکران قرون وسطی از تئاتر رومی را بررسی کرده و دربارهٔ رابطهٔ تئاتر رومی با تعریف شخص نزد مفسران بوئتیوس بحث می‌کند. او در باب کسانی که تحت تأثیر نظریهٔ دربارهٔ شخص بوئتیوس تا قرن سیزدهم بوده‌اند

می‌گفتند و این واژه را در تثلیث هم بکار می‌بردند و خدا را یک جوهر (ousia) و سه صورت (Prosopon) نامیدند. بوئتیوس این احتمال را که Persona ترجمه Prosopon از لحاظ منشاء و معنی است^(۱) به طور ضمنی می‌پذیرد.^(۲) ولی تأکید می‌کند که از لحاظ کلامی طبیعت ترجمه اوسیا و شخص ترجمه اقنوم است.^(۳) یونانیان اقنوم (hypostasis) را ذاتیت فردی (individua subsistentia)^(۴) که از طبیعتی عقلی (naturae rationabilis) است نام نهادند، در حالی که به نظر بوئتیوس زبان لاتینی برای بیان همین مفهوم، به خاطر فقر اصطلاحات، از واژه شخص (persona) استفاده کرده است. او جمله‌ای را از یونانی به لاتینی ترجمه می‌کند که برای فهم ذاتیت بسیار مهم است: "در حقیقت، ذوات (essentiae=ousiai) می‌توانند در کلیات باشند، و لیکن فقط در افراد و جزئیات هستند که موضوع (جوهر) قرار می‌گیرند (substant).". زیرا به نظر او منشأ شناخت کلی جزئی است. پس با این‌که ذاتیات در کلیات هستند، یعنی وجودی کلی دارند، ولیکن در جزئیات است که جوهر (substantia) می‌شوند. برای همین است که یونانیان به ذاتیاتی که جوهر خود را از جزئیات دریافت کرده‌اند اقنوم می‌گویند. آنچه را یونانیان ousiosis یا ousiosthai خطاب می‌کنند، لاتینی‌ها ذاتیت (subsistentia) یا ذاتیت بودن (subsistere) می‌گویند؛ و آنچه را آن‌ها hypostasis یا huphistasthai می‌نامند، لاتینی‌ها جوهر (substantia) و موضوع (در زیر) قرار گرفتن (substare) ترجمه می‌کنند. آنچه به طور ذاتیت وجود دارد

به کنکاش می‌پردازد.

Mary Hatch marshall, "Boethius definition of person and Madieaval understanding of Roman Theater", in *Speculum*, 25, 1950, pp. 441-82.

۱. در مورد رابطه اصطلاح persona با اصطلاح Prosopon در زبان یونانی مراجعه شود به: Nédoncelle Maurice, *Prosopon et persona dans L'antinité classique*, dans *Revue de science Religieuse*, 22, 1948, pp. 277-99.

2. *Contra Eutyches et Nestorium*, III, "op. cit.", P. 89

3. *Idid*, IV, "op. cit.", P. 92

۴. برای جایگاه واژه ذاتیت و وجودشناسی رجوع شود به فصل "وجود".

(subsistit) چون کلی است برای بودن احتیاجی به عرض ندارند. برای همین است که اجناس و انواع فقط به طور ذاتیت موجودند (subsistunt). ولی آنچه در زیر قرار می‌گیرد (substat) برای اعراض موضوع (subjectum) می‌شود تا آن‌ها وجود داشته باشند. افراد نه تنها به طور ذاتیت موجودند (subsistunt) بلکه به طور جوهری هم هستند (substant). البته جواهر برای بودن احتیاجی به اعراض ندارند؛ زیرا دارای فصل (differentia) خاص خود هستند، اما به عنوان موضوع به اعراض امکان بودن را اعطا می‌کنند. بدین ترتیب بودن (esse)، ذاتیت بودن (subsistere) و موضوع بودن به ترتیب ترجمه لاتینی ousiosthai, einai و huphistasthai است. از طرف دیگر ذات (essentia) ترجمه ousia، ذاتیت (subsistentia) ترجمه ousiosis، جوهر (substantia) ترجمه hypostasis و شخص (persona) ترجمه prospon است.

پس اگر یونانیان اقنوم را جوهر فردی نام نهاده‌اند، برای آن است که اقنوم موضوع اعراض است. بوئیوس ادامه می‌دهد که به همین دلیل است که لاتینی‌ها اقنوم را به جوهر به عنوان موضوع یا در زیر قرار گیرنده ترجمه کرده‌اند. البته یونانیان prosopon را نیز جوهر خطاب می‌کنند و لاتینی‌ها می‌توانند آن را به شخص ترجمه کنند.

حال اگر این اصطلاحات برای انسان به کار برده شود، می‌بینیم که او چون که هست، ذات (ousia, essentia) دارد. در هیچ موضوعی قرار نمی‌گیرد پس، صاحب ذاتیت (ousiosis, subsistentia) است. او اقنوم (hypostasis) یا جوهر (substantia) است، چون در زیر یا موضوع موجوداتی قرار می‌گیرد که ذاتیت نیستند. و prosopon یا شخص (persona) است، چون فردی است عاقل. درباره خدا می‌توان گفت که او ذات (ousia, essentia) است، چون از او به طریق عالی وجود (esse) تمام موجودات صادر می‌شود. همچنین می‌توان گفت که خدا ذاتیت است، چون برای بودن به چیزی محتاج نیست و همین‌طور huphistasthai است، چون یک جوهر است. بدین ترتیب خداوند یک ذات (essentia) یا یک ذاتیت (subsistentia) است و سه جوهر (substantiae). جوهر

در این جا شخص است که همان اقوم یونانی است.^(۱)

در رساله در رد اوتیکس و نستوریوس، بوئتیوس *essentia* را به معنی وجود به کار می برد و قدیس اوگوستینوس را دنبال می کند. همان طور که قبلاً ذکر شد، می توان فلسفه اوگوستینوس را ذاتگرا (*essentialiste*) نامید و در این جا بوئتیوس به این فلسفه نزدیک می شود. او مانند اوگوستینوس^(۲) خدا را یک ذات و سه جوهر خطاب می کند، ولی این جوهر با این که ترجمه اقوم یونانی است، بوئتیوس آن را به معنی شخص یا *prosopon* بکار می برد. در این جا بوئتیوس از اوگوستینوس فاصله می گیرد، چون اوگوستینوس مفهوم روشنی از شخص در ذهن نداشت. در رساله در باب تثلیث، بوئتیوس جوهرگرا (*substantialiste*) می شود و در آن *substantia* به جای *essentia* می نشیند. با این عمل او از افلاطون یا افلاطون اوگوستینوسی دور و به ارسطو نزدیک می شود. او دیگر ذکری از *essentia* به عنوان وجود و عامل وحدت در خدا نمی کند و به جای سه جوهر (*substantia*) الهی از سه شخص نام می برد.^(۳)

بوئتیوس در رساله در باب تثلیث، همچون دیگر متفکرین مسیحی، بر

1. *Contra Eutycen et nestorium*, III, "op. cit.", pp. 84-92.

2. *De Trinitate*, V, viii, 10, "op. cit.", p. 446.

۳. موريس ندونسل (Maurice Nédoncelle) تأکید بسیاری بر اوگوستینوسی بودن نظریه تثلیث بوئتیوس در همه جهات می کند، حتی در این که خدا یک جوهر و سه شخص است. در حالیکه این فرمول، اوگوستینوسی نیست. با قبول این که بوئتیوس همانند اوگوستینوس از مقوله اضافه برای تبیین تشخص بین افراد تثلیث استفاده می کند (البته همان طور که دیدیم این روش قبل از اوگوستینوس آورده شده بود)، باید اذعان کرد که فلسفه بوئتیوس فلسفه ذات نیست، بلکه فلسفه جوهر است. به این معنی که بوئتیوس به سوی تفسیری ارسطویی-رواقی از *ousia* می رود، در حالیکه اوگوستینوس نوافلاطونی است. دیگر این که برای بوئتیوس مفهوم تشخص و تعریف خاصی که از آن ارائه می کند، در تثلیث نقش محوری دارد، در حالیکه اوگوستینوس نگاهی شکاک و نامطمئن به مفهوم تشخص دارد و برای بیان کثرت یا تشخص در تثلیث اصطلاح خاصی را پیشنهاد نکرده است. برای آراء ندونسل رجوع شود به:

Nédoncelle M., *Les variations de Boèce sur la person*, dans "Revue de science religieuse", 29, 1955, pp. 201-238.

وحدت صرف در خداوند تأکید می‌کند و اساس وحدت در او را جوهر (substance) می‌داند و سه شخص تثلیث نیز همان جوهر واحد هستند. او در جای دیگری در این رساله^(۱) خداوند را برتر از جوهر (ultra substantia) در نظر می‌گیرد. دلیل اصلی این عمل قائل بودن به تفاوت میان جوهر الهی و جوهر مخلوق است. البته برتر دانستن خدا از جوهر ما را به یاد فلسفه افلاطونی میانه و مخصوصاً نوافلاطونی می‌اندازد، که واحد را برتر از ousia می‌دانستند. از نظر نیز نمی‌توان دور داشت که در آن دوره خدای برتر از وجود یا جوهر بسیار مورد توجه متفکران نوافلاطونی مسیحی بود و بوئتیوس می‌توانسته در این علاقه با آنان شریک بوده باشد. اما چون ساختار فلسفه بوئتیوس نوافلاطونی نبود، این موضوع در نظام فکری او بسط پیدا نکرد و تنها برای بیان این مطلب است که اگر می‌خواهیم خدا را جوهر خطاب کنیم، او جوهری نیست که در مقولات ارسطویی بگنجد. این برداشت نزد متفکران مسیحی قرون وسطی عمومیت داشت، آن‌ها جوهر مخلوق را در تقسیم‌بندی ارسطویی مقولات قرار می‌دادند و قائل به تفاوت میان جوهر الهی و جوهر مخلوق بودند.

پس در خداوند یک جوهر وجود دارد که اساس وحدت الهی است. لیکن می‌توان گفت که پدر یک جوهر است، پسر یک جوهر است و روح القدس نیز یک جوهر است. اما هنگامی که از پدر و پسر و روح القدس به طور واحد و یکجا سخن گفته می‌شود، این‌ها چند جوهر نیستند، بلکه یک جوهرند (una substantia). جوهر یگانه در این سه شخص الهی به هیچ وجه جدای از یکدیگر نیست و مجموعه‌ای از قسمت‌های مختلفی که متحد شده‌اند هم نیست، بلکه به‌طور مطلق یگانه است. چون که جوهر نزد این سه شخص یکی است، هر چه بر جوهر الهی حمل شود ضرورتاً بر سه شخص تثلیث نیز حمل خواهد شد. بدین ترتیب هر چه صفت جوهر الوهیت (substantia divinitatis) باشد، بر هر یک از سه شخص تثلیث نیز که در وحدت الهی هستند، حمل می‌شود. به همین

1. De Trinitate, IV, "op. cit.", p. 16.

طریق اگر گفته شود که پدر خداست، پسر خداست و روح القدس خداست، به این معنی است که پدر و پسر و روح القدس یک خدای واحد هستند. پس اگر الوهیت واحد (una deitas)^(۱) اشخاص تثلیث جوهری یگانه است، نام خداوند (Dei nomen) را می توان به طریق جوهری بر الوهیت (divinitas) حمل کرد.^(۲) اگر چه به نظر بوئتیوس خداوند واحد مطلق است و در او کثرت نیست. ولی واضح است که برای یک مسیحی خداوند سه شخص است و هر شخصی از دیگر اشخاص متمایز است. بنابراین می توان گفت که در خدا یک نوع کثرت یا تفاوت هست که براساس آن تثلیث وجود دارد. بوئتیوس تشخیص را در خداوند براساس کثرت اشخاص می داند و وحدت را براساس بساطت جوهر^(۳) و هر نوع دیگر از کثرت را در خداوند رد می کند.

همان طور که قبلاً دیدیم برای بوئتیوس اصل و علت کثرت، غیریت (alteritas) است و کثرت فقط بین مخلوقات است، زیرا مخلوقات غیر یکدیگرند. در خدا به عنوان واحد محض، تفاوت یا غیریت وجود ندارد و او فاقد کثرت است. پس پدر خداست و پسر و روح القدس نیز خدا هستند، بنابراین در خداوند تفاوتی وجود ندارد که او را از خدا متفاوت کند و چون در او تفاوت نیست، پس کثرت هم نیست.^(۴)

۱. بعدها در قرن دوازدهم تابعان بوئتیوس، همچون گیلبرتوس پورتانوس، از اصطلاحاتی چون جوهر الوهیت (substantia divinitatis)، الوهیت (deitas) و خصوصیت (proprietas) استفاده کردند، کلیسای کاتولیک آن را بدعت دانست و حکم به محکومیشان داد. رجوع شود به:

Hayen A., *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, dans "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age", Paris, 1935-36, pp. 29-102.

2. *Utrum Pater et Filius...* "op. cit.", pp. 32-34.

3. "... sed trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in substantiae simplicitate". *Ibid.*, "op. cit.", p. 36.

4. *De Trinitate*, V, "op. cit.", p. 28; I, "op. cit.", p. 6.

همچنین مشاهده کردیم که تفاوت در موجودات به واسطه سه وجه (modus) جنس، نوع و عدد (عرض) صورت می‌گیرد و این سه وجه باعث شباهت نیز می‌شوند.

چون طبیعت یا ذات در خداوند واحد است، او جنس و نوع نیست. بنابراین نمی‌توان کثرت جنسی یا نوعی را در خدا تصور کرد. در بحث راجع به اصل فردیت نیز دیدیم که مهم‌ترین عرض برای کثرت یا فردیت مکان است. اما چون خدا غیرمادی است، در مکان نیست و کثرت به واسطه مکان در خدا یافت نشدنی است.^(۱) در او تعدد ناشی از اعراض نیز یافت نمی‌شود و در نتیجه هیچ عددی را در او نمی‌توان یافت. در خدا نه اختلاف (diversitas) وجود دارد و نه کثرت که از اختلاف ناشی شود.^(۲) این ملاحظات برگرفته از وجودشناسی بوئتیوس است که قبلاً آن را بررسی کردیم و دیدیم که نزد او "وجود" (esse) و "آنچه هست" (id quod est) مختلفند. وجود یک موجود صورتی است که دارد و تا هنگامی که موجود صورت خود را دریافت نکند، موجود نیست. در خدا تفاوتی بین "آنچه هست" و "وجود" یا صورتش نیست. در او وجود آن است که او هست. او صورت حقیقی، یعنی وجود محض و منشاء وجود است. چون خدا تنها موجودی است که "آنچه هست" است، واحد است و در او عدد یافت نمی‌شود. او چیزی دیگر غیر از خود نیست.^(۳) همچنین قبلاً ملاحظه کردیم که برای بوئتیوس غیریت (alteritas) علت تفاوت عددی است و این اعراضند که باعث تفاوت عددی بین موجودات می‌شوند. در نتیجه اگر عدد در خدا نیست، اعراض هم نمی‌باید در او باشد. چطور بوئتیوس عدم وجود عرض را در خدا توضیح می‌دهد؟

به نظر او صورت، موضوع اعراض واقع نمی‌شود. اگر مشاهده می‌شود که

1. Ibid., V, "op. cit.", p. 28.

2. Ibid., II, "op. cit.", p. 12.

3. Ibid., II, "op. cit.", p. 10.

انسانیت که یک صورت است، اعراض هم قبول می‌کند، در حقیقت این انسانیت نیست که موضوع اعراض است، بلکه اعراض بر ماده‌ای که موضوع این صورت است واقع می‌شوند. بدین ترتیب بوئتیوس خاطر نشان می‌کند که با این‌که تصور می‌شود که صورت است که موضوع اعراض واقع می‌شود، این ماده است که اعراض را دریافت می‌کند. همین مطلب برای او کافی است که نشان دهد که صورت بدون ماده نمی‌تواند موضوع اعراض واقع شود.^(۱) در نتیجه خدا که صورت محض است ممکن نیست که موضوع اعراض قرار گیرد.^(۲) پس با این مقدمات بوئتیوس می‌تواند نتیجه بگیرد که کثرت عددی در خدا وجود ندارد.

حال می‌توان این پرسش را مطرح نمود که مخلوقات غیرجسمانی که بنا به نظر بوئتیوس فاقد عرض هستند، چگونه می‌توانند کثیر باشند؟ زیرا واضح است که جواهر مفارق یا ملائک کثیرند و هر یک غیر دیگری است. به نظر او نزد این موجودات کثرت براساس اعراض نیست، زیرا همان‌طور که ذکر شد ممکن نیست که این موجودات در مکان قرار گیرند و موضوع دیگر اعراض نیز نیستند. تفاوت بین موجودات غیرجسمانی بر نوع، بنیان یافته است. به این معنی که هر موجود غیرجسمانی یک نوع است که منحصر به فرد می‌باشد. به عبارت دیگر، به عنوان موجودات غیرجسمانی فقط انواع وجود دارند و نه افراد.

بوئتیوس برای این‌که کثرت را از ذات خداوند دور بدارد، نظریه تکرار (repetitio) واحد (unitas) را ابراز می‌کند که ریشه در تعلیمات نوفاشاغوریان دارد. به نظر او تکرار واحد ایجاد کثرت عددی نمی‌کند. برای اثبات نظریه خود عدد را به دو قسم تقسیم می‌کند: عددی که به واسطه آن ما می‌شماریم و عددی که در اشیاء است.^(۳) در حقیقت "یک" (unum) یک اصل است و به واسطه

1. "forma vero quae est sine materia non poterit esse subjectum...", Ibid., II, "op. cit.", p. 12.

2. Ibid., II, "op. cit.", p. 10.

3. "Numerus enim duplex est, unus quidem quo numeramus, alter vero qui in rebus numerabilibus constat", Ibid., III, "op. cit.", p. 14.

"واحد" (unitas) است که گفته می‌شود که یک شیء "یک" است. به همین ترتیب "دو" (duo) بین اشیاء یافت می‌شود، ولی ثنویت (dualitas) در اشیاء بین آن‌ها نیست، زیرا ثنویت آن است که با آن اشیاء را می‌شمارند، مانند دو انسان یا دو سنگ. به همین ترتیب می‌توان برای سایر اعداد استدلال کرد. بدین ترتیب در اعدادی که به واسطه آن‌ها اشیاء شمرده می‌شوند تکرار واحدها (repetitio unitatum) ایجاد کثرت می‌کند. اما در عدد اشیاء (in rerum numero) تکرار واحدها ایجاد کثرت نمی‌کند. برای توضیح این مطلب بوئتیوس مثال شمشیر را می‌زند. اگر یک "تیغ" (gladius) را یک "نیش" (mucro) یا یک "شمشیر" (ensis) بنامند، در این جا سه شمشیر وجود ندارد. زیرا آن‌ها را نمی‌شمارند، بلکه فقط تکرار می‌کنند. بنابراین فقط چیزی است که تکرار شده است. مثل این که اگر گفته شود "خورشید، خورشید، خورشید" (sol sol sol)، با این تکرار، سه خورشید نخواهد بود بلکه از همان چیز سخن گفته می‌شود.^(۱) در این جا باقیمانده‌ای از نظریه همنامی (homonymie) ارسطو را مشاهده می‌کنیم که به نظر می‌رسد بوئتیوس به خوبی می‌شناسد و در کلام مسیحی به کار می‌برد.

در حقیقت بوئتیوس با نظریه "صورت وجودی" (forma essendi) استدلال کرده است که در خدا کثرت عددی، نه به واسطه اعراض و نه به واسطه جوهر، وجود ندارد. جایی که تفاوت وجود ندارد فقط وحدت است. در تثلیث تنها تکرار واحد است و بدین ترتیب پدر، پسر و روح القدس سه واحدند که خود و بنفسه (in eo quod ipsae sunt)، یعنی در جوهر، موجد کثرت عددی نیستند. البته به شرطی که در این جا به اشیاء شمردنی (res numerabiles) توجه شود و نه به خود عدد (ipsum numerum).^(۲) پس کثرت غیر عددی، که نوعی اختلاف است، و در خدا مشاهده می‌شود، فقط به علت تکرار واحد است و به این دلیل است که مسیحیان می‌گویند که پدر خداست، پسر خداست، روح القدس

1. Ibid., III, "op. cit.", p. 14.

2. Ibid., III, "op. cit.", p. 12.

خداست و هر سه نیز یک خدایند.^(۱)

ولی بوئتیوس به خوبی آگاه است که به عقیده مسیحیان این سه شخص کاملاً یکی نیستند و گرچه صاحب یک جوهراند، اما به واسطه این جوهر یک موجود نیستند و هیچ یک از این سه شخص، دیگری نیست.^(۲) ولی با وجود این اختلاف، به نظر بوئتیوس تفاوت بین اشخاص الهی نیست. برای نشان دادن این که هر یک از این اشخاص دیگری نیست، او از واژه عدم تفاوت (indifferentia) استفاده می کند و ابراز می دارد که بین این اشخاص عدم تفاوت کامل وجود ندارد. به این معنی که بین این سه شخص غیریت وجود ندارد، اما کاملاً هم بدون تفاوت نیستند. بوئتیوس از بکار بردن واژه های تفاوت و غیریت که کثرت و عدم اینهمانی را همراه دارد، در تثلیث پرهیز می کند. ولی همان طور که مذهب مسیحی به او تعلیم می دهد، پدر پسر نیست، روح القدس هم نیست و همچنین پسر و روح القدس پدر نیستند و یکدیگر هم نیستند.

برای نشان دادن تمایز بین پدر، پسر و روح القدس بوئتیوس، مانند اوگوستینوس قدیس، از مقولات ارسطویی استفاده می کند و با کنار گذاشتن مقوله اضافه (relatio) مقولات ارسطویی را به دو گروه تقسیم می کند: مقولات جوهری و مقولات عرضی. مقولات جوهری عبارتند از جوهر، کیف و کم و مقولات عرضی مکان، زمان، وضع، فعل و انفعال هستند.

مقوله اضافه نه مقوله ای جوهری است و نه عرضی، زیرا بر موجودی بنفسه (secundum se) حمل نمی شود. این مقوله بنا به شیء (secundum rem)^(۳) یا بنا به ذات یا وجود شیء (secundum essentiam) نیز بر

1. "... Deus Pater Deus Filius Deus Spiritus Sanctus atque haeque trinitas unus Deus", *Ibid.*, III, "op. cit.", p. 14.

2. "idem quidem est, non vero ipse", *Ibid.*, "op. cit.", p. 16

۳. در ترجمه انگلیسی، واژه objectively به جای واژه لاتینی secundum rem آورده شده است. رجوع شود به صفحه ۲۷.

شیء حمل نمی‌گردد.^(۱) به این معنی که مقوله اضافه تأثیری بر جوهر یا وجود شیء وارد نمی‌کند. اضافه یک حمل خارجی است و فقط بین موجودات است. اگر اضافه را بر موجودی حمل کنیم بر آن چیزی اضافه یا از آن کم نمی‌کند و تغییری نیز در آن ایجاد نمی‌نماید. در عوض، مقولات جوهری چیزی از یا در جوهر را نشان می‌دهند و مقولات عرضی چیزی بر جوهر اضافه یا از آن کم می‌کنند. بوئیوس برداشت خود از مقوله اضافه را با مثال برده و ارباب که از اوگوستینوس قدیس وام گرفته است، نشان می‌دهد. ارباب و برده دو واژه اضافی هستند و اگر واژه برده حذف شود، واژه ارباب نیز حذف خواهد شد. برده عرض ارباب مانند سفیدی که عرضی شیء سفید است، نیست. اگر سفیدی را حذف کنیم جسم سفید حذف نمی‌شود. زیرا سفیدی عرضی است که به جسم سفید تعلق دارد و به آن اضافه شده است. بین ارباب و برده رابطه قدرت قرار دارد و براساس آن برده تابع ارباب است. این رابطه هنگامی که برده‌ای وجود ندارد و یا واژه برده غایب است، از بین می‌رود. بنابراین قدرت ارباب همانند عرض سفیدی که چیزی بر شیء سفید اضافه می‌کند، چیزی بر جوهر ارباب اضافه نمی‌کند. این قدرت در خارج جوهر ارباب و جوهر برده است که براساس آن برده به ارباب تعلق دارد و با حذف آن هیچ تغییری در ارباب ملاحظه نمی‌شود، و فقط کلمه‌ای که با آن شخص ارباب مورد خطاب واقع می‌شد، حذف شده است. اما در حالت سفیدی و جسم سفید اگر واژه سفیدی حذف شود، تغییری در جسم سفید حادث می‌شود، زیرا سفیدی عرض جسم سفید است و جسم سفید نیست.

بدین ترتیب بوئیوس نتیجه می‌گیرد که حمل اضافه بر موجودی مربوط به وجود یا ذات موجود نمی‌شود، بلکه مربوط است به آنچه این موجود در وجهی (modus) هست؛ یعنی وضعیت عینی موجود خواه در مقایسه با سایر موجودات (ad aliud)، خواه با خودش (ad idem). اضافه با جوهر یک موجود

۱. در رساله دریاب تثلیث واژه essentia فقط یک‌بار بکار رفته و به معنی "وجود" است.

مرتبط نمی‌شود. اگر مثال یک انسان ایستاده را در نظر بگیریم، اگر خود را در طرف راست او قرار دهیم، او در طرف چپ ما است و اگر خود را در طرف چپ او قرار دهیم، او در طرف راست ما است. این انسان بنفسه چپ - آن‌طور که بلند قد و سفید است - نیست. به همین دلیل است که چیزهایی که بنا به ذات بر موجودی حمل نمی‌شوند، آن را تغییر نمی‌دهند.^(۱)

در آخرین بخش رساله در باب تثلیث، در جایی که بوئتیوس وجه تفاوت اشخاص تثلیث را توضیح می‌دهد، بیان می‌کند که یک رابطه نمی‌تواند در ارتباط با خودش باشد (ad de ipsum)، به نحوی که یک محمول که بنا به خودش یا بنفسه (secundum se ipsum) است، یک رابطه یا مقوله اضافه نیست. به این معنی که محمولی که به جوهر موجود مربوط می‌شود و چیزی را کم یا اضافه می‌کند، محمول رابطه نیست و باید نوع دیگر محمول باشد. نقطه حرکت تحلیل او این است که رابطه نمی‌تواند بالذات یا بالعرض با جوهر پیوند بخورد. در آنچه مربوط به تثلیث است رابطه در آن ایجاد کثرت می‌کند و جوهر موجود وحدت است. جوهر، فعل (operatio) و محمول‌هایی که بنفسه حمل می‌شوند، یعنی کیف و کم و غیره، مشترک بین سه شخص الهی هستند و وحدت تثلیث را ایجاد می‌کنند.^(۲)

در تثلیث، فقط رابطه است که به‌طور مجزا (separatim) و فردی (singillatim) محمول واقع می‌شود.^(۳) بوئتیوس این تأملات فلسفی را در بررسی اختلاف در تثلیث بکار می‌برد و می‌خواهد نشان دهد که پدر، پسر و روح القدس براساس رابطه‌ای که بینشان است از یکدیگر متمایز می‌شوند. در تثلیث نیز رابطه (مقوله اضافه) بنا به شیء (secundum rem) حمل نمی‌شود و از شیء چیزی را کم و بر آن چیزی اضافه نمی‌کند. در خداوند مقوله اضافه (رابطه)

1. De Trinitate, V, "op. cit.", p. 26.

2. Ibid., VI, "op. cit.", p. 28.

3. Ibid., VI, "op. cit.", p. 30.

همچون در مخلوقات، موجود یا نشان دهندهٔ غیریت موجوداتی که بر آنها حمل می‌شود، نیست بلکه موجدِ غیریت اشخاص است.^(۱) نمی‌توان گفت که پدر عرضی را برای پدر شدن دریافت کرد. این غیرممکن است، زیرا زمانی نبوده که او شروع به پدر شدن کند، او پسر را در ازل صادر کرد. عرض برای بوئتیوس چیزی است که در زمان بوجود می‌آید و نیست می‌شود. صدور پسر از پدر امری است جوهری ولی حمل پدر به واسطهٔ رابطه است.^(۲) آن‌که پدر است چون نامش (vocabulary) بنا به جوهر (substantiale) نیست آن را به پسر و روح القدس انتقال نمی‌دهد. زیرا اگر این نام مانند اسامی همچون خدا، حقیقت و عدالت بنا به جوهر حمل می‌شدند، به دیگر اشخاص تثلیث نیز گفته می‌شد. به همین ترتیب فقط پسر است که نام پسر را دریافت می‌کند و با دیگر اشخاص تثلیث در آن مشترک نیست. همین‌طور نام روح القدس که مخصوص شخص سوّم تثلیث است. پس این اسامی براساس مقولهٔ اضافه است که حمل می‌شوند، زیرا پدر، پدر کسی است و پسر، پسر کسی است. روح القدس نیز روح کسی است. بوئتیوس از این مطلب به این سخن می‌رسد که تثلیث نیز صفتی جوهری برای خداوند نیست، زیرا پدر، پسر و روح القدس هر یک به تنهایی تثلیث نیستند.^(۳) البته او توضیح نمی‌دهد که تثلیث با این‌که بر هر سه شخص به‌طور مجموع حمل می‌شود چگونه می‌تواند بنا به جوهر نباشد و اگر واژه‌ای اضافی است، اضافه به چه چیزی است؟ در هر صورت او نتیجه می‌گیرد که چون پدر خدا است، پسر خدا است و روح القدس هم خدا است، پس در خدا تفاوتی نیست که بواسطهٔ آن خدا با خدا متفاوت باشد. در حقیقت آن‌جایی که تفاوت غایب است، کثرت نیز غایب است؛ و آن‌جایی که کثرت نیست، وحدت است. هیچ چیز دیگری به غیر از خدا ممکن نیست که از خدا صادر شده باشد و در

1. "relatio ... non faciet alteritatem rerum de qua dicitur, sed, si dici potest,... personarum", Ibid., V, p. 26.

2. Ibid., V, "op. cit.", p. 28.

3. Utrum Pater et Filius..., "op. cit.", pp. 34-36.

موجودات شمردنی تکرار واحد به هیچ وجهی ایجاد کثرت نمی‌کند. بنابراین بوئتیوس مدعی می‌شود که به طریقی مناسب وحدت سه شخص ثابت شده است.^(۱)

برای مثال صفت یا محمول پدر فقط متعلق به یک شخص است، شخصی که صادر می‌کند یا می‌زاید. صفت پسر به شخص مولود و صفت روح القدس به شخصی که از این دو ناشی می‌شود، حمل می‌شوند.^(۲) سایر محمولات به طور جمعی یا جوهری به کار می‌روند، اما ممکن است که به صورت فردی هم بر هر یک از اشخاص حمل شوند. الوهیت به مجموع به طور جوهری حمل می‌شود و بین اشخاص مشترک است، زیرا فقط یک خدا وجود دارد. و لیکن همین الوهیت به هر شخص به طور فردی نیز حمل می‌گردد، زیرا پدر خدا است، پسر خدا است و روح القدس خدا است. این خصوصیت تنها متعلق به الوهیت نیست و برای هر یک از محمول‌هایی که به طور جوهری حمل می‌شوند، مثل خیر یا عدالت، صادق است. پس هر چه به طور جوهری حمل شود بین سه شخص مشترک است و به طور فردی (*singulis*) بر هر یک از این سه که در یک واحد وحدت یافته‌اند نیز حمل می‌شود.^(۳)

در قرن دوازدهم شبهاتی دربارهٔ این که مقولهٔ اضافه می‌تواند عامل تمایز بین اشخاص الهی باشد بوجود می‌آید. به نظر می‌رسد که منشأ این شبهه در رسالهٔ "مقولات" (8a 13-28) ارسطو است. به این ترتیب که وجود هیچ جوهر اولی در رابطه با دیگر موجودات شکل نمی‌گیرد. یعنی صرف رابطهٔ مبین وجود یک جوهر نیست. به طور مثال نمی‌توان گفت که یک انسان، انسان چیزی است و یا یک اسب، اسب چیزی است. البته بوئتیوس این رساله را به زبان لاتینی ترجمه و تفسیر کرده بود ولی به نظر می‌رسد که به این مطلب توجه نکرد.

1. *De Trinitate*, V, "op. cit.", p. 28.

۲. بوئتیوس در رسالهٔ دربارهٔ ایمان مسیحی، ابراز می‌دارد که طریق صدور پسر از پدر و روح القدس از این دو برای انسان نامعلوم است. *De fide catholica*, V, "op. cit.", p. 54.

3. *Utrum Pater et Filius...* "op. cit.", pp. 32-34.

گیلبرتوس پورتانوس که جوهر را به معنی جوهر اولی ارسطو در نظر گرفته بود، با توجه به قاعده ارسطو، آن را فقط نزد مخلوقات صادق دانست. ولی معتقد بود که در خداوند، چون جوهر و وجود او با جوهر و وجود مخلوقات متفاوت است، این قاعده به کار نمی آید. آکاردوس سنت ویکتوری (Achardus de Sancto Victore) قاعده ارسطویی را نزد خداوند صادق دانست و معتقد بود که تشخیص اشخاص الهی را با مقوله اضافه نمی توان تبیین کرد. او اساس تمایز بین اشخاص تثلیث را خصوصیت (proprietas) خاص هر یک دانست.^(۱)

به نظر می رسد که در رساله در باب تثلیث تعریف و معنی شخص کمی عوض می شود و معنی اضافی در رابطه با دیگران پیدا می کند. در حالیکه در رساله در رد اوتیکس و نستوریوس جنبه جوهری شخص مهم است و شخص جوهری است فردی با ذاتی عقلی، به این معنی که هر شخص یک جوهر فردی است. در تثلیث جوهر برای هر سه شخص یکی است و هر شخص یک جوهر فردی نیست.

به عقیده بوئتیوس هر چه بر خدا به طور جوهری حمل نشود به وجهی دیگر (alio modo) حمل می شود. به این معنی که، آنچه به طور مناسب در موجودات فردی به طور جداگانه گفته می شود، ممکن نیست که در همه گفته شود و به طور جوهری حمل نمی شود، بلکه حمل آن به وجهی دیگر صورت می پذیرد.^(۲) منظور بوئتیوس از وجهی دیگر چیست؟ به نظر می رسد که برای او دو موجود در دو وجه (modus) جوهری و عرضی ممکن است شبیه یکدیگر باشند و یا یکی بر دیگری حمل شود. اما قبلاً مشاهده کردیم که بوئتیوس از سه وجه جنسی، نوعی و عددی یا عرضی برای شباهت بین موجودات سخن می گوید. دو وجه اولی یعنی وجوه جنسی و نوعی را می توان در یک وجه جوهری به معنی عام جمع کرد. خود بوئتیوس هنگامی که در درباره مقولات بحث می کند، تقسیمی شبیه این تقسیم می آورد و مقولات را به محمولات

۱. رجوع شود به: Ilkhani M., *théologie de la création...*

2. *Utrum Pater et Filius...*, "op. cit.", p. 34.

جوهری، عرضی و اضافه تقسیم می‌نماید. وجه جوهری چنان‌که اسم آن نشان می‌دهد، در رابطه با جوهر یا طبیعت موجود است و موجودی بر جوهر موجود دیگر حمل می‌گردد، مانند حمل خیر بر جوهر؛ و یا چندین جوهر فردی از یک جوهر نوعی بهره‌مند می‌شوند، مانند انسان بودن برای افراد جوهر نوعی انسان. وجه عرضی موجودات را با محمول‌هایی بررسی می‌کند که مربوط به جوهر نیستند، مانند مکان و دیگر اعراض. این دو وجه بین مخلوقات به کار می‌روند. بوئیوس دربارهٔ مقولهٔ اضافه (رابطه) که یک عرض است، استثنایی قائل شده است و نقش مهمی برای آن در کثرت شخصی در خداوند در نظر می‌گیرد. البته باید خاطر نشان کنیم که او از اصطلاحات وجه جوهری و وجه عرضی استفاده نمی‌کند. به نظر می‌رسد که وجهی دیگر را بتوان نزد بوئیوس یافت و آن وجه شخصی است که فقط در خداوند کاربرد دارد. پدر نام خود را به پسر و روح القدس انتقال نمی‌دهد و پسر و روح القدس نیز نام خود را به دیگر اشخاص منتقل نمی‌کنند. در نتیجه این اسامی برای اشخاص مانند عدالت یا حقیقت که به طور جوهری بر تثلیث حمل می‌شوند، جوهری نیستند. پس بوئیوس می‌تواند مدعی شود که افراد تثلیث بر الوهیت به طور جوهری حمل نمی‌شوند، بلکه به وجهی دیگر (*alio quodam modo*)، محمول واقع می‌شوند.^(۱) این وجه، شخصی است؛ و چون‌که این سه شخص، مجزا (*personae divisae*) هستند و جوهر، بسیط (*substantia indivisa*) است، واژه‌هایی که این اشخاص با آن‌ها نامیده می‌شوند، جوهری نیستند. پس باید به طور خلاصه گفت که به نظر بوئیوس اختلاف اشخاص است که موجد تثلیث می‌شود (*Trinitatem personarum diversitas fecit*) و نتیجه می‌گیرد که تثلیث در کثرت اشخاص است و وحدت در بساطت جوهر.^(۲)

1. *Ibid.*, "op. cit.", p. 34.

2. "Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in substantiae simplicitate", *Ibid.*, "op. cit.", p. 36.

سعی بوئیوس در بحث نسبتاً مفصل راجع به تثلیث دفاع از سنت اعتقادی کلیسای کاتولیک است در مقابل عقاید دیگری که درباره خداوند و تثلیث در جهان مسیحیت معاصرش رواج داشت. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین این عقاید نظریه آریانیزم است که تئودوریک حاکم استرگوتی ایتالیا و بسیاری از ژرمن‌ها . آن را به عنوان حقیقت مذهبی درباره رابطه پدر و پسر پذیرفته بودند. بوئیوس معتقد بود که نظریه رسمی کلیسا تعلیم مستقیم کتاب مقدس است و ریشه نظرات آریوسی‌ها، سابلیانیست‌ها و مانویان گرایش‌های انسانی و دنیوی است.^(۱)

1. De fide catholica, "op. cit.", pp. 54-56.

فصل ششم

○ آفرینش

○ آفرینش

خدای مسیحی خدای خالق است. این صفت یکی از خصوصیات انحصاری خدا در ادیان یهودی و مسیحی و اسلام است. صفتی که نزد خدایان یونانی و رومی دیده نمی‌شود. قبل از بوئیوس، متفکران مسیحی خصوصیات برای فعل خالقیت خداوند ذکر کردند که نزد لاتینیان، اوگوستینوس قدیس آن‌ها را به صورت راست دینی کلیسای کاتولیک عرضه داشت. خصوصیات از قبیل خلقت ارادی در مقابل خلقت ضروری، خلقت از عدم در مقابل خلقت از ماده و خلقت در زمان یا با زمان در مقابل خلقت ازلی و قبل از زمان. وحدت وجود نزد متفکران مسیحی طرفدار چندانی نداشته است و نظریه رسمی مسیحی به طور جدی در مقابل نظریه وحدت وجود قرار می‌گیرد و در طول تاریخ آن را محکوم کرده است. اصولاً نگاه مسیحیت پولوسی به عالم منفی است. عالم ثمره گناه است. یعنی اگر آدم مرتکب گناه نخستین نمی‌شد، جهان مادی خلق نمی‌گردید. بدین ترتیب مسیحیان جهان مادی را تحقیر کردند و نجات حقیقی را نجات از این جهان، یعنی جهان تحت سلطه شیاطین دانستند. پس ممکن نیست که این جهان هم جوهر خداوند باشد. تعالی خداوند در مقابل این جهان مادی است. خدای مسیحی خدای جهان‌شناختی است. یعنی خدایی است که جدای از جهان است و آن را از عدم خلق کرده است. مسیحیت تقابل جهان‌شناختی بین الوهیت و جهان مادی را که ریشه در افکار افلاطون دارد به خوبی حفظ کرده است. بدین ترتیب متفکران وفادار به کلیسا هنگامی که در تبیین آفرینش صفحاتی

می‌نوشتند، از نظریه وحدت وجود دوری می‌کردند.

بوئتیوس راجع به منشأ جهان و خلقت در کتاب در باب تسلائی فلسفه و در رساله در باب ایمان مسیحی (*De fide catholica*) سخن گفته است. مهم‌ترین متن راجع به آفرینش و اداره جهان شعر نهم از کتاب سوم در رساله در تسلائی فلسفه است.^(۱) این شعر بسیار مشکل است، چنان‌که پیر کورسل بوئتیوس شناس بزرگ، که احاطه کامل به زبان‌های لاتینی و یونانی دارد، آن را غیر قابل ترجمه می‌داند.^(۲) این شعر نیایشی است جهان‌شناختی درباره این‌که خداوند چگونه جهان را خلق کرده و اداره می‌کند. کورسل^(۳) و کلینگر^(۴) معتقدند که این نیایش اولین قسمت کتاب تیمائوس افلاطون را خلاصه می‌کند، و دعای ابتدا و انتهای این قطعه شعر التقاطی است و به طور سطحی مسیحی شده است. علاوه بر این کلینگر، با تأیید کورسل، اظهار می‌کند که آنچه در این قطعه شعر مربوط به تیمائوس نمی‌شود از تفسیر بر تیمائوس پروکلوس وام گرفته شده است. کورسل تأثیر و حضور مستقیم افلاطونیان لاتینی همچون سیسرون، اپولئوس و کالسیدیوس را در این قطعه شعر نمی‌پذیرد. بدون رد کردن وجود مفاهیم افلاطونی و پروکلوسی در این شعر، باید خاطرنشان کنیم که به نظر می‌رسد مفاهیمی همچون مفهوم خلقت، و این‌که خالق علت خلقت را در درون خویش دارد و او همان خیر اعلا است که طرح جهان را در فکر خود داشته است، خارج از چارچوب افکار افلاطون است و بوئتیوس به وضوح از بعضی از مفاهیم تیمائوس، مانند قدیم ذاتی بودن ماده، جدا بودن عالم مثل از صانع، تمایز خیر اعلا از صانع، فاصله می‌گیرد. البته دو قرن قبل از بوئتیوس انتقاداتی صریح و مستقیم از این مفاهیم را نزد امبروزیوس (*Ambrosius*) مشاهده

1. "Op. cit.", pp. 270-274.

2. Courcelle p., "op. cit.", p. 163.

3. Courcelle P., "op. cit.", pp. 163-68.

4. Klingner F., *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Philologische Untersuchungen, 27, Berlin, 1921, pp. 38-67.

می‌کنیم.^(۱) ولی در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم میلادی کالسیدیوس با ترجمه و تفسیر افلاطونی میانه و نوافلاطونی کتاب تیمائوس سعی کرد آن را مسیحی کند و راه را برای استفاده مستقیم متفکران مسیحی لاتینی، از جمله بوئتیوس، از این کتاب باز کرد.

بوئتیوس در رساله در باب ایمان مسیحی به طور واضح و علنی قواعد رسمی خلقت از نظر کلیسای کاتولیک را رعایت و بیان می‌کند. اولین قاعده، خلقت ارادی عالم است که در مقابل نظر فیلسوفان یونانی مخصوصاً افلوپین قرار دارد. می‌دانیم که افلوپین صدور موجودات را از احد ضروری می‌داند. احد به سبب این که برتر از وجود و عقل است، آگاهی به موجودات ندارد چه رسد به این که اراده‌ای به خلق آن‌ها داشته باشد. احد لبریز می‌شود و از او صادر اول یا عقل بوجود می‌آید. در حالی که نزد بوئتیوس ذات سرمدی و نامتغیر خداوند با فعلی ارادی که تنها بر او عیان است، خواست که جهان را خلق کند. این فعل و علت خواست الهی را فقط خود خداوند می‌داند و بر مخلوقات پوشیده است. خداوند جهان را وجود بخشید، در حالیکه قبل از خلقت هیچ نبود، یعنی خلقت از عدم. در این جا بوئتیوس از نظریه یونانی صنع از ماده (ex materia) دور می‌شود. در تیمائوس، افلاطون از چگونگی ایجاد عالم سخن می‌گوید و سه موجود ازلی را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد: صانع، مثل و ماده. هیچ یک از این سه موجود از لحاظ وجودی ربطی به دیگری ندارند و هیچ کدام منشأ وجودی دیگری نیست. صانع نگاه به بالا می‌کند و به عالم مثل نظری می‌اندازد و در آن به جستجوی صور موجودات می‌پردازد و تصویر آن‌ها را بر ماده بدون نظم و صورت پیاده می‌کند.^(۲) اصولاً متفکرین یونانی عقیده به منشأ وجود از عدم نداشتند. همان‌طور که پارمنیدس می‌گوید علت وجود وجود است، چون خود

۱. رجوع شود به:

Pépin J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.

۲. تیمائوس 27c.

علت نیز برای این که علت وجود قرار گیرد می‌باید وجود داشته باشد و از هیچ، هیچ بوجود می‌آید. البته افلاطونیان میانه و مخصوصاً افلوپین، تحت تأثیر جریان‌های مذهبی و کلامی دوره یونانی مآبی، منشأ وجود را چیزی برتر از وجود در نظر گرفتند و آن را واحد یا خیر خواندند.

در سنت‌های یهودی و مسیحی با مفاهیمی کاملاً متفاوت مواجه می‌شویم. در این جا خداوند با سخن یا کلمه خود، از عدم می‌آفریند و از لا وجود موجود خلق می‌کند. بدین ترتیب بوئتیوس به عنوان یک فیلسوف مسیحی باور دارد که خداوند با موجودی مستقل از خود جهان را خلق نکرده است و چیزی خارج و مستقل از او بنفسه موجود نبوده که به او در خلقت کمک کند.^(۱) در شعر نهم کتاب سوم رساله در تسلی فلسفه^(۲) نیز مشاهده می‌کنیم که بوئتیوس ابراز می‌دارد که علتی خارجی (*externae causae*) خدا را وادار نکرد که از ماده‌ای روان (*materiae fluitantis*) اثر خود را بوجود آورد. علت خلقت صورت (*forma*) خیر اعلی است که در اوست. عده‌ای از مورخان این متن و متنی دیگر را دلیل قائل شدن بوئتیوس به وجود ماده‌ای اولی و ذاتی می‌دانند و اعتقاد به خلقت از عدم را نزد او نمی‌پذیرند. لیکن در این جا مشاهده می‌کنیم که بوئتیوس به طور واضح وجود علت خارجی و ماده روان را رد می‌کند و در نتیجه ماده را علت خلقت نمی‌داند. در جایی دیگر^(۳) ابراز می‌دارد که عقیده صحیح این است که از عدم (*ex nihilo*) هیچ چیزی (*nihil*) به وجود نمی‌آید و هیچ کس (*nemo*) خلاف آن را اظهار نکرده است. البته اگر کسی از علیت ماده سخن گفته، آن را درباره اصل خالق (*de operante principio*) به کار نبرده، بلکه بنیانی قرار داده است راجع به بحث درباره طبیعت (*natura*) و موضوع مادی (*de materiale*) *subjecto*. در این جا بوئتیوس این اصل را که از عدم چیزی بوجود نمی‌آید، تنها

1. *De fide catholica*, "op. cit.", p. 56.

2. "Op. cit.", pp. 270-272.

3. *De consolatione philosophiae*, V, pr, i, "op. cit.", p. 286.

در طبیعت و عالم مادی صادق می‌داند و فعل خداوند را از این قاعده مستثنی می‌کند. بنابراین ما نمی‌توانیم در این که بوئتیوس به خلقت از عدم معتقد نبوده است با سولوسکی^(۱) موافق باشیم.

نزد بوئتیوس عالم مخلوق علت خلقت نیست، چون تنها خداست که وجود دارد و جوهر یا وجود واقعی اوست. اصولاً صورت جوهر الهی در موجودات غیرالهی نمی‌رود و خداوند هم چیزی خارج از خود را دریافت نمی‌کند.^(۲)

در این که اراده و خیر می‌توانند در فلسفه قرون وسطی دو علت متفاوت خلقت در خداوند باشند، بین متخصصان فلسفه قرون وسطی بحث است. به نظر می‌رسد که متفکرانی، از جمله بوئتیوس، اگر گاهی از خیر و گاهی از اراده الهی به عنوان علت و دلیل خلقت نام برده‌اند، تصور نمی‌کردند که از دو علت صحبت می‌کنند. زیرا در خداوند این دو مفهوم تفاوتی با هم ندارند و به طور جوهری یک مفهوم هستند.^(۳)

خداوند از جوهر خود (ex sua substantia) نیز خلق نکرده است، چون در این صورت موجودات از جوهر الهی بهره‌مند می‌شدند و الهی می‌گشتند. سخن بوئتیوس در راستای عقیده رسمی مذهب کاتولیک است که وحدت وجود را رد می‌کند. خداوند با کلمه (Verbum) خود آسمان‌ها و زمین را خلق کرد.^(۴) verbum یا کلمه در این جا ترجمه logos یونانی است. لوگوس به معنی سخن و عقل است و هنگامی که در کلام مسیحی خلق به کلمه‌الله نسبت داده می‌شود هم سنت یهودی حفظ می‌گردد و هم سنت یونانی. در سفر پیدایش آمده است که

1. Sulowski J., *The Sources of Boethius "De Consolatione Philosophiae"*, Sophia, 29, 1961, pp. 83-84.

2. *De consolatione philosophiae*, III, pr. xii, "op. cit.", p. 306.

۳. درباره این موضوع نزد اوگوستینوس رجوع شود به:

Gilson E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1987, p. 248 n. 1.

4. *De fide catholica*, "op. cit.", p. 56.

یهوه با سخن خود خلق کرده است، به این معنی که ابزار یهوه برای خلقت سخن یا کلامش بوده است. در سنت فلسفی یونانی بر عقلانی و قانونمند بودن نظام عالم تأکید بسیار شده است و در فلسفه‌های رواقی و افلاطونی میانه صانع و لوگوس یکی می‌شوند. حال، هنگامی که در کلام مسیحی گفته می‌شود خدا با کلمه خود خلق کرده است، هر دو نظر بر آورده می‌شود. یعنی کلمه خدا که خود خداست به طریقی عقلانی و قانونمند جهان را خلق کرده است. در ضمن هنگامی که خدا با عقل خود خلق کرده باشد غیر از عاقلانه بودن فعل خداوند، این مفهوم نیز از آن استنباط می‌شود که خدا به آفرینش خود آگاه است و می‌داند که چه کار می‌کند. البته از یاد نباید برد که کلمه الله همان پسر یا مسیح، دوم شخص خلقت است و همان‌طور که پولس قدیس ذکر کرده است، برای مسیحیان، مسیح خالق جهان است.^(۱)

بوئتیوس با دنبال کردن سنت افلاطونی، ادامه دهنده خلقت یا نظم دهنده عالم را نفس کل در نظر می‌گیرد و ابراز می‌دارد که خداوند اجزای نفس (anima) را در میان طبیعت سه گانه‌اش به هم می‌پیوندد. به این ترتیب نفس عامل حرکت در عالم است و تمام موجودات را حرکت می‌دهد و خداوند نفس را در قسمت‌های هماهنگش تقسیم می‌کند و نفسی که بدین ترتیب تقسیم شده است، حرکتش را در دو دایره یا فلک دایره شکل جمع می‌کند و برای بازگشت به خود حرکت می‌کند و فکر (mens) را که به طور عمیق و ذاتی در آن است، احاطه کرده و آسمان را شبیه به خودش به حرکت درمی‌آورد.^(۲) به این معنی که دو فلکی که نفس تقسیم شده حرکتش را در آن قرار می‌دهد دایره معدل النهار و دایره البروج است و فکر خارجی‌ترین نفس محرک، یعنی آسمان نادیدنی، است که آسمان دیدنی را در حرکت کاملش به گردش درمی‌آورد.^(۳) منبع سخن بوئتیوس درباره

۱. رجوع شود به: محمد ایلخانی، پولس، مجله ارغنون شماره ۵-۶ تهران، ۱۳۷۴، صفحات ۴۰۸-۳۹۳.

2. De consolatione philosophiae, III, m. ix, "op. cit.", p. 272.

3. Ibid., n. c.

نفس عالم کتاب تیمائوس (35ab) افلاطون است.^(۱) افلاطون سه قسمتی بودن نفس را این طور توضیح می‌دهد که صانع نفس وجود تقسیم‌ناپذیر و نامتغیر ازلی را با وجود تقسیم‌پذیر و متغیر عالم طبیعت ترکیب کرد و نوع سوّمی از وجود ایجاد شد که واسطه بین این دو بود. همچنین با "همان" و "تفاوت" ترکیب‌هایی میانه ساخت که بین عنصر غیرقابل تقسیمشان و عنصر طبیعی و تقسیم‌پذیرشان بود. این سه را در یک واحد آمیخت و "تفاوت" را که به هر نوع امتزاج حساس بود، با "همان" وحدت بخشید و هر دو را با وجود ترکیب کرد و بدین ترتیب نفس بود وجود آمد.

بوئتیوس، برخلاف سنت اگوستینی که عقیده رسمی کلیسا شده بود، زمان را امری ازلی در نظر می‌گیرد. اوگوستینوس معتقد بود که زمان مخلوق است و ابتدا و انتها دارد و همان‌طور که در اولین جمله کتاب مقدس آمده است که در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را خلق کرد، می‌توان ابتدای زمانی برای خلقت در نظر گرفت.^(۲) بوئتیوس اگرچه در نظریه‌اش جاویدان بودن زمان را مطرح می‌کند، ولی به هیچ‌وجه ازلیت جهان را با ازلیت خداوند یکی نمی‌داند و برای تبیین موضوع از دو واژه دائمی یا پایدار (*perpetuitas*) و سرمدیت (*aeternitas*) استفاده می‌کند، به این معنی که جهان دائم و پایدار (*perpetuus*) است و خداوند سرمدی (*aeternus*).^(۳) فرق این دو واژه و کاربردشان را در جهان و خدا در فصل مربوط به خدا نزد بوئتیوس توضیح دادیم. البته بوئتیوس در رساله در باب تثلیث از تمایز بین دوام یا جاودانی (*sempiternitas*) و سرمدیت (*aeternitas*)

1. Sulowski J., *The Sources of Boethius "De Consolatione Philosophiae"*, Sophia, 29, pp. 82.

Chadwick H., *Boethius...*, p. 234.

۲. برای مفهوم زمان نزد اوگوستینوس قدیس رجوع شود به:

Gilson E., *Introduction...*, pp. 248-55.

۳. پیرکورسل معتقد است که بوئتیوس تمایز بین *perpetuitas* و *aeternitas* را در تفسیر پروکلوس بر تیمائوس (73c) یافته است. Courcelle P., "op. cit.", p. 225.

سخن می‌گوید. آسمان و ارواح فناپذیر دائم و پایدار هستند و خداوند سرمدی است.^(۱) بوئتیوس در تفسیر بر ایساغوجی فروریوس *perpetuitas* و *aeternitas* را به یک معنی به کار می‌برد و در تفسیر پر کتاب عبارت ارسطو صفت‌های دوام (*sempiternus*) و فناپذیر (*immortalis*) را به اجسام سماوی نسبت می‌دهد و مدعی می‌شود که مشائیان را در این موضع دنبال می‌کند.^(۲) به نظر او زمان یک نوع حرکت است، به امر خدا این حرکت همیشه ادامه دارد^(۳) و طول زمان بینهایت است.^(۴) در این جا یادآور می‌شویم که بوئتیوس با دائم دانستن زمان از اوگوستینوس و سنت کلیسا فاصله می‌گیرد. او با دفاع از افلاطون بر کسانی که نظریه افلاطون را مبنی بر این که ابتدا و انتهای برای عالم وجود ندارد، این‌طور می‌فهمند که او جهان را همانند خدا جاودان می‌داند، خرده می‌گیرد. زیرا در این جا به نظر بوئتیوس، باید به این مطلب توجه کرد که جهان هیچ حد زمانی ندارد و در آن جانشینی لحظات است که گذشته و آینده و حال را می‌سازد، در حالی که خداوند تمام جهان و زمان را به یکباره همچون زمان حال در بر می‌گیرد. البته به نظر بوئتیوس این سخن به این معنی نیست که خداوند از دیگر مخلوقات به خاطر مقدار زمان بیشتری قدیم‌تر است، او دارای جوهری دیگر است که بسیط است و به دلیل جوهر بسیطش کاملاً از جهان جدا و با آن متفاوت است. حتی اگر ازلیت جهان ارسطویی را هم بپذیریم، یعنی ابتدا و انتهای برای آن قائل نباشیم، ازلیت جهان به هیچ‌وجه همانند ازلیت خداوند نیست و همان‌طور که ذکر شد، به نظر بوئتیوس جهان دائم است و خداوند سرمدی. پس موجودات در زمان حرکت می‌کنند، و لیکن حرکتشان جایگزینی نامحدود و بینهایت لحظات است. به این معنی که از عدم تحرک جاودانگی جوهر الهی به حرکت دائم موجودات می‌رسیم، و موجودات از بساطت جوهر

1. De Trinitate, IV, "op. cit.", pp. 20-22.

۲. رجوع شود به: Courcelle P., "op. cit.", p. 226.

3. De consolatione philosophiae, III, m. ix, "op. cit.", p. 270.

4. Ibid., II, pr. vii, "op. cit.", p. 218.

الهی به کمیت‌های نامحدود آینده و گذشته سقوط می‌کنند.^(۱)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، بوئتیوس با بیان قدمت زمانی عالم از اوگوستینوس دور می‌شود و به نوعی حتی می‌توان ازلی بودن خلقت را به او نسبت داد. البته ازلی بودن خلقت نزد بوئتیوس همانند نظریه خلقت ازلی نزد اوریگنس (Origenes) (قرن سوم میلادی) و اریوگنا (Eriugena) (قرن نهم میلادی) نیست، بلکه به نظر می‌رسد که موضع او نزدیک است به فیلسوفانی که در قرن سیزدهم میلادی، تحت تأثیر ارسطو و ابن رشد، در قدمت زمانی عالم بحث می‌کردند. نزد اوریگنس و اریوگنا سخن از آفرینش قبل از زمان عقول در عقل خدا و یا در عالم لاهوت بوده است. اریوگنا، با اندیشه‌ای نوافلاطونی، در کتاب معروف خود در باب تقسیم طبیعت (De divisione naturae) واقعیت را به چهار قسم تقسیم کرد و هر قسم را طبیعت (natura) خواند. طبیعت امری است فراتر از وجود، و وجود و لاوجود را در برمی‌گیرد. این تقسیم یادآور اقاوینم افلوپین است، البته با این تفاوت که نزد افلوپین سه اقاوینم هست و هر سه الوهیت دارند، در حالیکه نزد اریوگنا چهار طبیعت وجود دارد و طبیعت سوم او غیرالهی است. اما استوار کردن عمل تقسیم بر واقعیتی که از حدود وجود فراتر می‌رود افلوپینی است. در هر صورت نزد اریوگنا طبیعت اول خالق و نامخلوق است که خدا به عنوان اصل همه چیز است. این طبیعت برتر از وجود است. طبیعت دوم خالق و مخلوق است که عالم مثل است. طبیعت سوم مخلوق است و خالق نیست که همان عالم مخلوقات این جهانی است و طبیعت چهارم نه خالق است و نه مخلوق که خداوند به عنوان علت غایی است. خداوند صور همه چیز را در عقل خود که همان عالم مثل است به عنوان طبیعت دوم خلق کرد و چون زمان مقدار حرکت و تغییر است و در ارتباط با ماده است، پس این خلقت قبل از و خارج از زمان بوده است. این مخلوقات در طبیعت سوم، یعنی در این عالم گسترش (explanatio) پیدا می‌کنند و همراه با آنان مفهوم زمان مطرح

1. Ibid., V, pr. vi, "op. cit.", pp. 422-24.

می‌شود. بنابراین نزد اریوگنا خلقت در دو مرحله انجام می‌شود، خلقت اصلی در طبیعت دوم است که خارج از زمان است و گسترش آن در زمان مرحله دوم خلقت است. در خلقت مرحله دوم ابتدای زمانی وجود دارد. واضح است که خلقت مرحله اول چون خارج از زمان است، ابتدای زمانی هم ندارد. نظام بوئتیوس از این نظر هیچ سنخیتی با نظام اریوگنایی ندارد. اریوگنا فلسفه خود را در چهارچوبی نوافلاطونی - عرفانی تحت تأثیر دیونیسیوس (Dionysius) مجعول و افلوطین شکل می‌دهد؛ در حالیکه فلسفه بوئتیوس بیشتر رنگ و رویی اسکولاستیکی دارد و او به هیچ‌وجه از خلقت صور در عالم مثل سخن نمی‌گوید. نزد اوریگنس هم خلقت ازلی عقول مستقیماً مربوط به آفرینش جهان نیست، بلکه در رابطه با انسان‌شناسی او و نجات انسان از گناه است و اگر آفرینش جهان پس از آن روی می‌دهد، به خاطر خطایی است که فرشتگان مرتکب می‌شوند. در مورد خلقت اوریگنسی بعداً در انسان‌شناسی بوئتیوس ذکری به میان خواهیم آورد. لازم به ذکر است که دو نظام اوریگنسی و اریوگنایی در این‌که خلقت را ازلی در نظر می‌گیرند و به دو مرحله تقسیم می‌کند با یکدیگر شباهت دارند، با این تفاوت که اریوگنا تحت تأثیر رواقیان، البته به طور غیر مستقیم، خلقت در زمان را بسط یا گسترش خلقت در عالم لاهوت می‌داند، و لیکن اوریگنس با تفکر در چارچوب نظام گنوسی خلق در ماده را نوعی سقوط پنداشت که مبنا و اساس نجات انسان از گناه است.

بوئتیوس خدا را منشأ و غایت خلقت می‌داند، همه چیز از اوست و او بر همه چیز احاطه دارد.^(۱) او جهان را در عقل خود دارد و آن را طبق عالم مثالی که همان عقل اوست شکل داد و کامل کرد.^(۲) افلاک و ستارگان حرکات و وجودی مستقل از خداوند ندارند و خدایان متعدد دیگر که در دوره هلنیستیک در ادیان مختلف صاحب اراده بودند و فعل مستقل داشتند، در اداره جهان با او مشارکت

1. De consolatione philosophiae, I, pr. vi, "op. cit.", p. 168.

2. Ibid., III, m. ix, "op. cit.", p. 272.

ندارند. بدین ترتیب بوئتیوس به توحید ابراهیمی وفادار است و ابراز می‌دارد که همه چیز تحت سلطه و حاکمیت خداوند است. او خالق و سازنده (conditor) افلاک است و آسمان چرخان و بروج فلکی را با قانون (lex) به یکدیگر بسته است. پس حرکات ستارگان و روزها و شب‌ها و جابجایی سال‌ها فقط در اختیار اوست.^(۱) هر یک از افلاک همانند افلاک ارسطویی^(۲) محرک نامتحرک ندارند. همه را خدا حرکت می‌دهد، در عین این‌که خود او ساکن است.^(۳) پس اداره جهان نیز با خداوند است. او بر آثار خود و مخلوقاتش نظارت دارد و آن‌ها را در وجودشان راهنمایی می‌کند^(۴)، به جهان نظم بخشیده و تمام اجزای آن را به هم پیوسته است و اگر یک لحظه توجه خداوند به عالم قطع شود همه چیز گسسته خواهد بود. هماهنگی بر عالم حاکم است و خداوند در اندازه‌ای برابر به عناصر میزان می‌بخشد و بدین ترتیب‌تری با خشکی جمع می‌شود و سرما با گرما.^(۵) آنچه تمام چیزها را در نظم نگه داشته است و زمین و دریا و آسمان را اداره می‌کند، عشق است^(۶) و چون خداوند خیر مطلق است، جهان را با نیکویی و به عنوان خیر اداره می‌کند.^(۷) نظم جهان از پیش تعیین شده است و بر اثر حادثه نیست^(۸)، بلکه براساس نظم و قانونی از پیش تعیین شده است. این قانون

1. Ibid., I, m. v, "op. cit.", p. 158.

۲. مابعدالطبیعه، کتاب دهم.

3. De consolatione philosophiae, III, pr. xii. "op. cit.", p. 306.

4. Ibid., I, pr. v, "op. cit.", p. 166.

5. Ibid III, m. vi. "op. cit.", p. 372.

باث منبع بوئتیوس را در بحث از چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش، در آثار افلاطون، ارسطو، رواقیان و نوافلاطونیان جستجو کرده است.

Path, H. R., De consolatione philosophiae, IV, m. vi. 23-24, Speculum, VIII, 1933, PP. 41-51.

6. Ibid., II, m. viii, "op. cit.", p. 226.

7. De consolatione philosophiae, III, pr xii, "op. cit.", pp, 298-302.

8. Ibid., I, pr. vi, p. 170.

قدیمی^(۱) و ازلی^(۲) است. جهان در هماهنگی ثابتش و در تغییراتش حرکت می‌کند و قانونی دائم بذوری را که با یکدیگر مقابله می‌کنند، در یک تعادل و نظم قرار داده است^(۳). ازلی و دائم بودن نظم جهان در رابطه با ازلی بودن زمان است، زیرا طبیعتاً این نظم در زمان و با زمان است. طبیعت متولی این نظم است و با نیروی کنترل‌کننده و با قوانینش همه چیز را کنترل می‌کند. بوئتیوس وظایفی را که در ادارهٔ عالم و به نظم کشیدن مخلوقات برای خداوند در نظر گرفته بود، به طبیعت انتقال می‌دهد. طبیعت با قدرت پیشبینی‌اش تمام عالم را حفاظت می‌کند و با بندهای فسادناپذیر هر چیز جزئی را به سختی بسته است^(۴). این طبیعت است که انسان را در رحم مادر تولید کرده است (produxit)^(۵). در این جا بوئتیوس می‌خواهد چگونگی انتشار فعل الهی را در عالم توضیح دهد. مسئله این است که آیا خداوند به طور مستقیم در عالم عمل می‌کند یا با واسطه؟ بوئتیوس غالباً برای تبیین فعل الهی در عالم مخلوقات از مفهوم تقدیر (fatum) استفاده می‌کند. او با این عمل از جمله فیلسوفانی می‌شود که دربارهٔ چگونگی گسترش فعل خداوند در جهان تأمل کرده‌اند.

در فلسفهٔ یونانی - رومی مفهوم تقدیر همیشه همراه با ضرورت و رابطهٔ علت و معلول و در نتیجه قانونمندی عالم بود. ولی قبول تقدیر و ضرورت بحث در باب اختیار انسان را نیز پیش می‌آورد و این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که آیا قبول ضرورت یا جبر سلسلهٔ علل و معلول‌ها از اختیار و آزادی انسان نمی‌کاهد؟ و این که آیا برای شانس، تصادف و اموری که ظاهراً علتی ندارند جایی باقی می‌ماند؟ البته در مورد دومین پرسش برای فکر یونانی - رومی که عالم را قانونمند می‌دانست و غالباً تبیین علل، مخصوصاً بین عناصر

1. Ibid., I, m. v, "op. cit.", p. 160.

2. Ibid., III, m. ix. "op. cit.", p. 270.

3. Ibid., II, m. viii, "op. cit.", p. 226.

4. De consolatione philosophiae, II, m. II, "op. cit.", p. 236.

5. Ibid., I, pr. ii, "op. cit.", p. 180.

طبیعی، را جزء ارکان مهم فلسفی در نظر می‌گرفت، مشکل عمده‌ای پیش نیامد. تنها در مورد نقش خدایان درجه دوم (demons) در عالم در دورهٔ هلنستیک نزد چند فیلسوف افلاطونی میانه بحث‌هایی درگرفت. لیکن هنگامی که یهودیان و مخصوصاً مسیحیان خدای یهودی - مسیحی را در فلسفه مطرح کردند، مشکل کلامی - فلسفی جدیدی رخ نمود. زیرا علاوه بر بحث تقابل تقدیر یا ضرورت طبیعی با اختیار انسان، رابطهٔ آن با حیطة قدرت خداوند و طریق مداخلهٔ او در عالم موضوع جدیدی در فلسفه شد. خدای یهودی - مسیحی به همه چیز، حتی جزئیات آگاه است و همه امور تحت سلطه و نظارت اوست. او خالق است، یعنی به همه چیز وجود داده و از لاوجود وجود را خلق کرده است. خلقت از عدم مفهوم جدیدی بود که در تفکر یونانی - رومی وجود نداشت و متفکران یهودی و مسیحی آن را وارد فلسفهٔ یونان کردند. با این جهان‌بینی تازه وارد، پرسش‌های جدیدی در مورد رابطهٔ خداوند با جهان مطرح شد؛ از باب مثال: آیا ممکن است که عناصر طبیعی علت وجود خویش باشند، یا این‌که باید وجود خود را مستقیماً از الوهیت دریافت کنند؟ آیا دریافت وجود به طور مستقیم از ماورای طبیعت نفی علیت عناصر طبیعی نیست؟ و برعکس آن، آیا قبول علیت عناصر طبیعی در مقابل علیت مستقیم خداوند در عالم قرار نمی‌گیرد و به قدرت مطلق او بند نمی‌زند؟ فیلسوفان مسیحی که اعتقاد به واسطه در فعل خداوند داشتند، معمولاً از طبیعت و قوانینش سخن می‌گفتند و بر اصل علیت عناصر طبیعی تأکید می‌کردند. در مقابل آن‌ها متفکرانی بودند که فعل خداوند در عالم را مستقیم و بدون واسطه می‌دانستند و به علیت ذاتی عناصر اعتقادی نداشتند. این دو طریق نگاه به عالم در قرون وسطی برای خود طرفداران و مخالفانی داشت. حتی دامنهٔ این بحث به قرون جدید هم رسید، چنان‌که مالبرانش (Malebranche) در قرن هفدهم میلادی علیت واقعی عناصر طبیعی را رد کرد و آن را به خداوند نسبت داد. البته اکثر حکمای بزرگ مسیحی سعی در تلفیق این دو نظریه داشتند.

موضوع تقدیر و اختیار یا به قول دیگر، جبر و اختیار تا قبل از رواقیان در

فلسفه یونان مورد اعتنای زیادی قرار نگرفته بود، چنان‌که افلاطون و ارسطو به طور عمیق به بررسی آن نپرداخته بودند. در نظام فلسفی رواقیان نقش "تقدیر" به عنوان سلسله علل و معلول‌ها بسیار مهم بود و با آن چگونگی تکوین موجودات و امور را توضیح می‌دادند. برای آن‌ها تقدیر نظام یا سلسله یا زنجیره‌ای از علل بود که هیچ عنصر یا حتی فکری از آن بیرون قرار نمی‌گرفت. بحثی که جهان‌بینی مبتنی بر تقدیر به دنبال داشت و در آن دوره مخالفانش مطرح کردند، این بود که جای اختیار انسان در این نظام ضروری کجا خواهد بود. آیا انسان در جبر علل و معلولات است و هر عمل و فکرش وابسته به علتی است و واقعاً تصمیم‌گیرنده آزاد نیست؟ جواب خریسیپوس فیلسوف رواقی معروف به این سؤال مثبت است. خریسیپوس نماینده دیدگاهی است که باور به تقدیر و ضرورت یا جبر علی دارد. سیسرون در کتاب در باب تقدیر (De fato) به بحث علل و اختیار می‌پردازد و موضوع اصلی رساله او در اطراف تقدیر (fatum) دور می‌زند. این کتاب بحثی است خیالی بین سیسرون، اپیکوروس و کارنیادوس که از اختیار انسان دفاع می‌کنند و در یک طرف قرار دارند و خریسیپوس که مدافع نظام علل و معلولات و در نتیجه تقدیر است. متأسفانه از خریسیپوس متن فلسفی مستقیمی به جا نمانده است و این رساله یکی از نادر منابع شناخت عقاید خریسیپوس راجع به تقدیر است.

در این رساله آمده است که خریسیپوس می‌پنداشت که تمام موجودات وابسته به سلسله‌ای از علل طبیعی و پیشینی (propter causas naturalis et antecedentes) هستند. این علل همچنین علل طبیعی (causae principales) یا علل جاویدان یا ازلی (causae aeternales) خوانده می‌شدند^(۱). این علل تعیین بخش تمام آثار در جهان هستند و در نظامی قرار دارند که تقدیر نامیده می‌شود. بدین ترتیب تمام موجودات باید طرقی را که این علل نشان می‌دهند، بپیمایند. این علل جهان را نیز اداره می‌کنند، و هرچه را که بوجود می‌آید و نابود می‌شود

1. De fato, V, 9.

تعیین می‌کنند. بدین ترتیب خریسیپوس تأکید دارد بر این‌که هر چیزی علت یا عللی دارد که بر آن مقدم است و تقدیر به عنوان مجموعه علل همه چیز را اداره می‌کند^(۱). رابطه علت و معلول رابطه‌ای است ضروری؛ در نتیجه هر چه در جهان وجود دارد براساس ضرورت است^(۲). آنچه در آینده حقیقی است تا عللش ضرورت وجودش را ایجاب نکند، نخواهد آمد و اگر علل آن ایجاب کنند حتماً موجود خواهد بود، پس چیزی هنگامی موجود است که به طور جبری (fato) موجود باشد^(۳). رواقیان بین مشیت (providentia) و تقدیر (fatum) فرق نمی‌گذاشتند و آن دو را از یکدیگر متمایز نمی‌کردند. دلیل آن این است که نزد آن‌ها تنها یک عالم وجود داشت. به عبارت دیگر عالم متعالی و عالم مادی یک مجموعه بود و در نتیجه یک سری قوانین بر آن حاکم بود. هنگامی که فیلسوفان افلاطونی میانه - که به دو عالم متعالی و مادی جدای از یک دیگر معتقد بودند - بحث از مشیت و تقدیر را به میان آوردند، معنی و کاربرد این دو مفهوم از یکدیگر ممتاز شد.

پلوتارکوس (Plutarchus) (حدود ۴۵-۱۲۵ میلادی) که از بزرگان فلسفه افلاطونی میانه است، به دو عالم الهی و مادی کاملاً متمایز و جدا باور دارد، در کتاب در باب صورت در ماه^(۴)، قائل به تمایز بین مشیت و تقدیر شده بود و تقدیر را نظم طبیعت در نظر گرفت. پلوتارکوس برای رد ضرورت و جبر رواقی مشیت را مقابل تقدیر قرار داد. نزد او مشیت و تقدیر هماهنگ نیستند و برای اثبات وجود صانع که صاحب مشیت و عقل است، معتقد بود که بعضی از عناصر خارج از وضع طبیعی خود قرار دارند، یعنی وضعی که اگر فقط ضرورت و تقدیر حاکم بود، می‌بایست وجود داشته باشد. پلوتارکوس آنچه را مطابق نظم

1. Ibid., X, 20-21.

2. "... nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse jam aut futurum esse" (Ibid., IX, 17).

3. Ibid., XI, 26.

4. On the Face in the Moon, 927Aff.

و قانون طبیعت بود در محدوده تقدیر قرار دارد و آنچه را که ظاهراً با قوانین طبیعی هماهنگ نبود به مشیت نسبت داد. بدین ترتیب، او معتقد بود که مشیت خداوند غالباً ایجاب می‌کند که عناصر جهان در وضعیت طبیعی خود نباشند. چنان‌که ماه که براساس طبیعتش باید آتشین باشد، بر طبق مشیت الهی خاکی است. وی این پرسش را مطرح می‌کند که اصولاً اگر هر چه خود را خلق کند، یعنی عناصر طبیعی علت واقعی وجود یکدیگر باشند، چه نیازی به وجود صانع است؟ به نظر او حرکات دوری اجسام سماوی طبیعی نیستند، زیرا بر طبق نظر رواقیان آتش می‌بایست به طرف بالا برود و ماه که از خاک است به مرکز جهان سقوط کند^(۱).

کتاب دیگری به نام در باب تقدیر (De fato) وجود دارد که مربوط به فلسفه افلاطونی میانه است. این کتاب به نادرستی به پلوتارکوس نسبت داده شده است. نویسنده آن نامعلوم است و در تاریخ به پلوتارکوس مجعول یا دروغین (Pseudo - Plutarchus) معروف است. این نویسنده به جای تمایز بین مشیت و تقدیر از سه نوع مشیت نام می‌برد. در این کتاب آمده است^(۲) که عالی‌ترین و نخستین مشیت، ادراک یا اراده نخستین خداست که تمام موجودات از آن بهره می‌برند. براساس آن تمام موجودات الهی به بهترین وجه در ابتدا نظم داده شده‌اند. این خدا به احتمال بسیار زیاد همان لوگوس (logos) افلاطونی میانه است که حوزه عقلانی و خدایان سماوی را سازمان داده است. دومین مشیت متعلق است به خدایان دومین که عامل حرکت در آسمان هستند. براساس این مشیت موجودات فانی به شیوه‌ای منظم وجود یافتند، این مشیت با نظم‌ش، همراه با خدایان برای بقا و حفظ انواع متعددی ضروری است. مشیت سوم که در تقدیر است، مشیت و دوراندیشی است که به الهه‌هایی (daemons) که ناظر اعمال بشرند و در مناطق زمینی قرار دارند، تعلق دارد. رابطه این سه مشیت با

1. Dillon J., *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 210.

2. *De fato*, 572f.

تقدیر به این صورت است که مشیت نخستین برتر از تقدیر است و آن را در برمی‌گیرد. مشیت دوم با تقدیر امتزاج می‌یابد و مشیت سوم در تقدیر است^(۱). در این نظام فلسفی تقدیر کاملاً تابع مشیت است و مشیت به طور ذاتی برتر از تقدیر است و به هیچ وجه تابع آن نیست، البته در این جا منظور مشیت نخستین و اعلا است و نه دومین مشیت^(۲).

اپولئیوس در رساله در باب افلاطون^(۳)، برداشت خاصی از این سه مشیت دارد. به نظر او مشیت نخستین مشیت عالی ترین و برترین خدا است، خدایی که خدایان سماوی را نظم بخشید و آنان را در تمام قسمت های عالم برای حفظ و زینت آن پخش کرد. خدایی که در طول زمان موجودات فناپذیر را به وسیله طبیعت خلق کرد. این موجودات به واسطه خرد از حیوانات زمینی برتر هستند. برای آنان قانون برقرار کرد و سپس به دیگر خدایان مأموریت داد تا آنها را سامان دهند و بر وجود هر روزشان نظارت کنند. بدین ترتیب این خدایان با دریافت وظیفه مشیت دوم مأموریت خود را طوری کامل انجام می دهند که تمام موجودات، که شامل موجودات سماوی قابل رؤیت برای موجودات فناپذیر نیز می شوند، نظمی را که مطابق خواست پدر آسمانیشان است بدون تغییر حفظ می کنند. اپولئیوس نامی از مشیت سوم نمی برد، ولیکن به نظر می رسد که آن را می شناخته و به نوعی از آنی یاد می کند و الهه ها (demons) را یاری دهندگان خدایان در نظر می گیرد، به نظر او آنها حافظان انسان ها هستند و اگر انسان ها چیزی از خدایان درخواست کنند، پیام آوران آنهایند.

اپولئیوس این سه مشیت را به تقدیر ارتباط نمی دهد و فقط به طور خلاصه خاطر نشان می کند که شانس و اختیار در قدرت تقدیر نیستند^(۴).

1. Dillin J., "op. cit.", pp. 324-325.

2. De fato, 9.

Courcelle p., "op. cit.", p. 204. همچنین رجوع شود به:

3. De Platone, I, 12.

4. Dillon J., "op. cit.", pp. 325-26.

آنچه از متون افلوپین می‌توان درک کرد این است که او نیز مشیت را برتر از تقدیر در نظر گرفته است. مشیت در سطح پست‌تر تقدیر است و در سطح عالی‌تر مشیت محض که همان عقل و روح ناب است، می‌باشد^(۱).

کالسیدیوس (Chalcidius) متفکر مسیحی اواخر قرن چهارم یا احتمالاً* اوایل پنجم میلادی، قسمت اعظم کتاب تیمائوس افلاطون (53c - 17a) را به لاتینی ترجمه کرد و تفسیری افلاطونی میانه و نوافلاطونی بر آن نوشت^(۲). او نیز بین مشیت و تقدیر فرق گذاشت و سلسله مراتبی برای وجود در نظر گرفت. در مرتبه نخست عالی‌ترین خداوند که توصیف‌ناپذیر است و منشأ همه چیز و اعطاکننده وجود به همه موجودات است، قرار دارد. پس از او و در مرتبه‌ای پایین‌تر مشیت قرار دارد که فکر اول یا خدای دوم است. او قانونگذار برای موجودات جاودان و فناپذیر است. در مرتبه پایین‌تر، سومین موجود یعنی عقل و فکر دوم است که محافظ و نگهدارنده قانون است. پس از این سه مرتبه وجودی، نفوس عاقل هستند که از قانون اطاعت می‌کنند. این‌ها نیروهای خدمتگزار، طبیعت، بخت یا اقبال (fortuna)، شانس و الهه‌ها هستند. به نظر کالسیدیوس عالی‌ترین خداوند حکم می‌دهد، دومین نظم را بنیان می‌گذارد، سومین آن را می‌شناساند و نفوس نیز براساس قانون عمل می‌کنند [188]^(۳). بدین ترتیب عالی‌ترین خدا بنیان وجودی تمام موجودات و جهان را به یکدیگر پیوسته و نگهداشته است و آن‌ها را در اساس اداره می‌کند. خدایی که خیر اعلا و برتر از ذات (essentia) یا وجود است. همان‌طور که دیدیم دومین خدا مشیت است که موجودات را اداره می‌کند. کالسیدیوس اظهار می‌دارد که او همان است که یونانیان نوس (nous)، به معنی فکر یا عقل، می‌نامند. مشیت ذات یا جوهری

۱. افلوپین، تاسوعات، انشاد سزم، رساله سزم، ۵. ترجمه حسن لطفی، جلد اول صفحه ۳۴۱.

2. Chalcidius, In *Timaecum*, edited by J. H. Waszink, "Plato Latinus", vol. IV, London and Leiden, 1964.

۳. اعداد بین دو قلاب [] فصل‌های تفسیر کالسیدیوس بر تیمائوس هستند.

است عاقل که روی به خداوند اعلی دارد و به طرف او به طور پایدار نظر کرده و از خیر او کسب فیض می‌کند. مشیت، اراده خداوند نیز هست و حافظ تمام موجودات است. خداوند با مشیت که فکر و عقل اوست، آینده را درک می‌کند و می‌بیند، البته فکر خدا و فعل ادراک او سرمدی است [176]. پس از مشیت، تقدیر قرار دارد که قانون الهی است و هماهنگی حکیمانه عقل را برای اداره تمام موجودات منتشر کرده است. تقدیر تحت فرمان عقل یا فکر دوم که نفس عالم نیز نامیده می‌شود، قرار دارد. رابطه تقدیر با نفس عالم همانند عقل قانونگذار است با قانون که می‌توان تقدیر را قانون هم خطاب کرد [177a]. البته در قسمتی دیگر از تفسیرش کالسیدیوس تقدیر را با نفس عالم یکی می‌داند [143b]. در هر صورت، مشیت بر همه چیز احاطه دارد و آن‌ها را با اراده‌اش به درستی راهنمایی می‌کند و تقدیر حکم آن است [189b]. بنابراین نزد کالسیدیوس مشیت مقدم است بر تقدیر و تقدیر که در مرحله وجودی پایین‌تری قرار دارد تابع مشیت و بر طبق آن است و نه مشیت بر طبق تقدیر [143a]، به این معنی که مشیت منشأ تقدیر است [146]. خصوصیت اصلی تقدیر قانون بودن آن است، البته قانونی الهی که در نفس عالم رسوخ کرده است و راهنمایی است برای تمام موجودات [147]. این که تقدیر قانونی است الهی موجب نمی‌شود که قانون یا قوانین درباره عالم نباشد، در این جا منظور کالسیدیوس قوانینی است که همراه طبیعت هستند و تمام موجودات را اداره می‌کنند [143b]. اصولاً به نظر او تقدیر یک فعل و عمل است که در مقابل ثبات و سکون مشیت قرار دارد و با این که شماره موجوداتی که تا به حال به وجود آمده‌اند و به وجود خواهند آمد، نامحدود است و از نامحدودیت جاودانی در زمان بدون اندازه و بینهایت وجود می‌یابند، تقدیر که تمام موجودات را از هر سو در بر گرفته است، محدود و متعین است، زیرا هیچ علت و قانونی - و اصولاً هر چه را که الهیت بوجود آورده است - نامحدود نیست. پس علیرغم تنوع نامحدود حادث‌ها که از بینهایت تا بینهایت شکل می‌گیرند، تقدیر به عنوان یک فعل بنفسه محدود است. تقدیر به عنوان نیرو و قدرتی حتمی و اجتناب‌ناپذیر علت اصلی هر چیزی در جهان است و در

یک تداوم پایدار خود را فعلیت می‌بخشد [148-194b]. به عقیده کالسیدیوس سلسله مراتب هستی و این موضوع که پس از مشیت تقدیر قرار گرفته است نشان‌دهنده این نیست که تمام موجودات پس از مشیت تحت کنترل تقدیر هستند. اصولاً^۱ به نظر کالسیدیوس بعضی از موجودات از مشیت سرچشمه می‌گیرند و بعضی دیگر از تقدیر. عده‌ای از اختیار و اراده آزاد وجود می‌یابند و عده‌ای دیگر از تغییرات و تحولات بخت و اقبال (fortuna) و برخی از شانس. موجوداتی هستند که برتر از تقدیرند و یا در جوار آن هستند؛ این موجودات که الهی و عقلانی‌اند تحت سلطه یا هدایت تقدیر نیستند، بلکه فقط مشیت آن‌ها را اداره می‌کند. موجودات طبیعی و جسمانی تحت سلطه تقدیرند و چیزهایی که به اختیار انسان تعلق دارند، براساس ابتکار او هستند. آن‌هایی که خارج از محدوده تکثیر انسان هستند و بدون علت و انتظار اتفاق می‌افتند، گفته می‌شود که براساس تصادفند [145]^(۱). بدین ترتیب کالسیدیوس از جبر تقدیر رواقی دور می‌شود. او نه تنها اختیار انسان می‌پذیرد، بلکه به بخت و تصادف نیز در عالم طبیعت باور دارد.

اوگوستینوس قدیس واژه تقدیر را دوست نمی‌داشت. آن را واژه و مفهومی بجا مانده از مشرکین یونانی و رومی می‌دانست که محدود کننده اختیار و قدرت خداوند است. او تکوین همه چیز را به طور مستقیم به مشیت الهی نسبت می‌داد و ستایش بسیار از قدرت خداوند می‌کرد و فعل مستقیم او را در طبیعت می‌ستایید. حال برگردیم به بوئتیوس. آیا بوئتیوس با واگذاری قسمتی از مسئولیت خداوند به طبیعت، یا تقدیر، چرخشی در جهان‌شناسی خود می‌دهد و علیت خداوند را در مقابل یا حداقل در کنار علیت عناصر طبیعی قرار داده است؟ به نظر نمی‌رسد که در نظام فلسفی بوئتیوس انتقال فعل خداوند به طبیعت و اداره موجودات به واسطه آن، در تضاد با سلطه خداوند بر عالم و سرنوشت موجودات باشد. او مشیت (providentia) را از تقدیر (fatum) جدا کرد و اولی را

۱. برای مفهوم تقدیر و مشیت نزد کالسیدیوس رجوع شود به:

Den Boeft J., *Calcidius on Fate*, Lieden, 1970.

بر دومی برتری داد^(۱). به نظر او مشیت و تقدیر دو وجه مختلف از فعل خالق خداوندند. با مشیت، خداوند به طور یکجا موجودات نامحدودی را خارج از زمان و مکان در برمی‌گیرد. مشیت نامتغیر و ثابت است و همیشه در رابطه با بساطت و تعالی خداوند است، در حالی که تقدیر در رابطه با حرکت، تغییر و زمان و بدین ترتیب با مخلوق است. تکوین موجودات و بسط طبایع متحرک و اصولاً هرچه تغییر و حرکت می‌کند به طریقی علل (causae)، نظم (ordo) و صور (formae) خود را از ثبات فکر الهی (ex divinae mentis stabilitate) دریافت می‌کند. فکر الهی در بساطت خود وجهی کثیر (multiplicem modum) را برای خلقت موجودات ایجاد کرد. این وجه (modus) در خلوص عقل (intelligentia) الهی مشیت (providentia) خوانده می‌شود و نسبت به موجودات و افعالی که نظم می‌دهد تقدیر (fatum) نام دارد.

مشیت، عقل (ratio) خداوند است که در اصل متعالی تمام موجودات (in summo omnium principe) که همه چیز را نظم می‌دهد، قرار دارد. خداوند با مشیت آنچه را که باید به طریقی واحد و ثابت وجود یابد نظم می‌بخشد. به عبارت دیگر مشیت ایجاد و انجام آثار خداوند نیست، بلکه نقشه و طرح الهی است که همان فکر او و شناختی است که از موجودات دارد. بنابراین مشیت دربرگیرنده تمام موجودات هر قدر که مختلف و یا بینهایت باشند، است و آن‌ها را به یکدیگر می‌پیوندد. مشیت صورت نامتغیر و بسیط موجودات مخلوق در خداوند است. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که نزد بوئتیوس مشیت کثرتی بسیط و ثابت است؛ به عبارت دیگر نظم سرمدی موجودات در بساطت، ثبات و وحدت فکر الهی است، و می‌توان گفت که مشیت خود فکر (mens) الهی است، و همانست که فیلسوفان دیگر عالم مثل می‌نامند.

نظمی دیگر نیز وجود دارد، نظمی که خارج از خداوند و در زمان و میان

۱. برای بحث مربوط به مشیت و تقدیر نزد بوئتیوس مراجعه شود به:

De consolatione philosophiae, IV, pr. vi, "op. cit.", pp. 356-370.

مخلوقات است. این نظم ثابت نیست، بلکه متغیر است و چنان‌که خود بوئتیوس معترف است گذشتگان آن را تقدیر (fatum) نامیده‌اند. برای رسیدن به این نظم دوم، بساطتی که در عقل خداست شروع به تولید می‌کند و نظمی سخت و ثابت از علل را بوجود می‌آورد. این نظم در ثبات خویش موجودات بی‌ثبات را دربرمی‌گیرد و مانع می‌گردد تا موجودات به طرف تصادف و صدفه بروند. نزد بوئتیوس این نظم یا تقدیر وسیله خلقت خداوند است، آن است که با آن (per quam) خدا موجودات را در مکان مخصوص به خودشان قرار می‌دهد. تقدیر یک زنجیره یا سلسله متغیر (series mobilis) است، در حالی که مشیت ثباتی بسیط است. مشیت، تمام موجودات بینهایت و متفاوت از یکدیگر را به هم می‌پیوندد، در حالیکه تقدیر موجودات جزئی را به تناسب حرکت و تغییراتشان نظم می‌دهد و در مکان و زمان و صورت توزیع می‌کند و گسترش می‌دهد. این گسترش نظم زمانی (temporalis ordinis explicatio) در دوراندیشی و پیش‌بینی فکر خداوند مشیت است و هنگامی‌که در زمان گسترش می‌یابد تقدیر است. رابطه تقدیر با مشیت همانند رابطه برهان با عقل، مخلوق با وجود، و زمان با سرمذیت است. به این معنی که تقدیر فعلیت یافتن مشیت در زمان و در حرکت است. بوئتیوس واژه explicatio به معنی بسط و گسترش را از رواقیان به وام می‌گیرد و تقدیر را گسترش (explicatio) موجودات در زمان در نظر می‌گیرد. تقدیر نظم درونی موجودات متغیر است و با تقدیر است که مشیت موجودات را نظم می‌بخشد. سلسله‌ای (series) است که آسمان‌ها و زمین را حرکت می‌دهد و به تناسب و اندازه‌ای معین عناصر را با یکدیگر ترکیب می‌کند و با تبدیل یکی به دیگری آن‌ها را تغییر شکل می‌دهد. تقدیر تمام موجوداتی را که به واسطه گسترش (progressus) جنین‌ها و بذورشان در موجوداتی شبیه به خود، تولد می‌یابند و یا فانی می‌شوند، احیا می‌کند و همچنین افعال و بخت‌ها و اقبال‌های (fortunae) انسان را در یک زنجیره ناشکستنی علل به هم می‌پیوندد. البته این افعال و سرنوشت‌هایی که از مشیت نامتغیر شروع شده‌اند، لزوماً نامتغیر هستند. اگر بساطتی که در فکر خدا (in divina mente) است نظم ثباتی از علل را ایجاد کند، موجودات به بهترین وجه اداره

می‌شوند و این نظم، با ثبات و عدم تغییر خود، موجودات متحرکی را که در جریان صدفه و تصادف قرار می‌گیرند، در خود حبس می‌کند.

همان‌طور که یک صنعتگر در ابتدا صورت آنچه را می‌خواهد بسازد در فکر خود دارد و سپس فکر خود را متحقق می‌کند و مرحله به مرحله در نظم‌ی زمانی آنچه را به‌طور بسیط ملاحظه کرده بود تولید می‌کند، خداوند هم با مشیت آنچه را که می‌بایست به‌طور جزئی و ثابت ایجاد شود، نظم می‌دهد و با تقدیر همان موجودات را به‌طور کثیر و در زمان منظم می‌کند و به اتمام می‌رساند.

بسیاری از فیلسوفان دوره یونانی مآب تقدیر و نظم عالم را به نفوس یا ستارگان یا الهه‌ها و حرکات افلاک نسبت می‌دادند و خدا یا صانع اختیاری در این نظم نداشت. بوئتیوس با این موضع موافق نیست و خدای مسیحی را عامل و منشأ هرچه در عالم رخ می‌دهد می‌داند. البته به نظر می‌رسد که او مخالف این نیروها یا موجودات نیست و حتی ابراز می‌کند که وجود نفوس یا ارواح الهی به عنوان خادم مشیت که تقدیر را به کار و حرکت وادار می‌کند، مبرهن است. زنجیره تقدیر با عمل نفس یا طبیعت یا حرکات سماوی ستارگان یا نیروی فرشتگان یا هنرمندی الهه‌ها و یا موجوداتی از این قبیل، به هم بافته شده است. لیکن همان‌طور که ذکر شد مشیت الهی صورت بسیط و نامتغیری است که بر اساس آن موجودات وجود یافته‌اند و تقدیر، نظم متغیر به هم پیچیده زمانی موجوداتی است که بساطت الهی برای بودن، به وجود آورده است^(۱). به عبارت

۱. فورتسکو معتقد است که این متن دلیلی است بر مسیحی بودن بوئتیوس و این‌که او علاقه چندانی به واسطه‌های نوافلاطونی ندارد. یک واقعیت برای بوئتیوس وجود دارد و آن اراده الهی است که به دو صورت عمل می‌کند: مشیت و تقدیر. رجوع شود به:

Fortescue A. and Smith J. D., *Edition of Consolatione Philosophiae*, 1925, p.124 and p. 167.

پیر کورسل با این برداشت کاملاً موافق نیست و از تأثیر پروکلوس در این متن سخن می‌گوید. کورسل متوجه نشده است که بوئتیوس در این متن فعل واسطه‌های بین خداوند و مخلوقات را در مورد تقدیر نفی می‌کند. برای موضع کورسل رجوع شود به:

Courcelle P., "op. cit.", pp. 205-206.

دیگر الهه‌ها یا دیگر موجودات سماوی در شکل‌گیری موجودات دخیل نیستند، نیروهایی در خدمت مشیت الهی هستند و تصمیم‌ها و اراده‌ی خداوند را به جا می‌آورند.

تقدیر در خدمت مشیت و تابع آن است و هرچه تابع تقدیر است، تابع مشیت نیز هست. اما عکس آن صادق نیست، به این معنی که هرچه تحت سلطه‌ی مشیت است تابع تقدیر نیست. همان‌طور که مشاهده شد موجوداتی وجود دارند که برتر از زنجیره یا سلسله‌ی تقدیر (*seriem fati*) هستند. منظور بوئتیوس موجوداتی‌اند که در جوار الوهیت نخستین (*prima divinitas*) به استواری ثابت‌اند و برتر از نظم حرکت تقدیر (*fatalis ordinem mobilitatis excedunt*) هستند. بوئتیوس برای نشان دادن رابطه‌ی بین مشیت و تقدیر و این‌که چطور موجودات می‌توانند آزاد از جبر علیّ تقدیر باشند، از نظام حرکت افلاک که مورد علاقه‌ی فیلسوفان یونانی مآب بود کمک می‌گیرد و عقل الهی را که همان مشیت است، به مرکز محوری که افلاک به دور آن می‌گردند تشبیه می‌کند. به این ترتیب که از تعدادی فلک که به دور یک مرکز می‌چرخند درونی‌ترین فلک نزدیک بساطت میان و وسط است و نوعی محور است برای باقی افلاک که خارج از آن قرار دارند و دور آن می‌گردند. خارجی‌ترین فلک با محیطی بزرگ‌تر می‌چرخد و هرچه بیشتر از تقسیم‌ناپذیری محور مرکزی دور شود، در مکان‌های وسیع‌تری گسترش می‌یابد؛ و هرچه با آن مرکز پیوسته و متصل باشد، به بساطتش می‌پیوندد و از انتشار و گسترش خویش باز می‌ایستد. به همین ترتیب آنچه از فکر نخستین (*prima mens*) بیشترین جدایی را دارد، بیشتر در دام و شبکه‌ی تقدیر گرفتار می‌شود؛ و آنچه آزادتر از تقدیر است، نزدیک‌تر به مرکز همه چیز حرکت می‌کند؛ و اگر با استحکام به ثبات فکر الهی متصل شود، برتر از ضرورت (*necessitas*)، یعنی نظام تقدیر است.

در مورد منبع یا منابع بوئتیوس راجع به مشیت و تقدیر بحث‌های قلمی بسیار شده است. پات (Path) از تأثیر رساله‌ی در باب مشیت و تقدیر (*De providentia et fato*) پروکلوس سخن می‌گوید. البته می‌پذیرد که بوئتیوس

بنیان اثر خود را تماماً بر رساله پروکلوس بنا نکرده است و در طرح عمومی کار خود تابع هیچ کس نیست^(۱). کورسل نیز هنگامی که درباره تأثیر نوافلاطونیان و متفکران متأخر لاتینی بر نظریه بوئتیوس سخن می‌گوید، از پروکلوس نام می‌برد و پات را تأیید می‌کند، ولیکن پا را از وضع او فراتر می‌گذارد و حتی اشاره‌های او را به تأثیرات جزئی افلوطین بر بوئتیوس نمی‌پذیرد و فقط به تأثیر پروکلوس تأکید می‌کند^(۲).

ما با قبول تأثیر پروکلوس بر بوئتیوس در موضوع مشیت و تقدیر و بدون این‌که سخن این بزرگان را رد کنیم، مشکل می‌توانیم باور کنیم که بوئتیوس فقط از یک منبع استفاده کرده باشد. به طور قطع بوئتیوس در نظریه تقدیر خود از روایان تأثیر پذیرفته است و اصطلاحاتی نظیر سلسله تقدیر (series fati) یا زنجیره علل (series causae) و یا بسط یا گسترش (explicatio) نزد او بدون تردید منشأ رواقی دارند و همه را نمی‌توان به تأثر غیرمستقیم از طریق نوافلاطونیان، نسبت داد. اصولاً یکی از خصایص اصلی نظام رواقی این است که هر چیزی معلول علتی قبل از خودش است و هر موجودی در سلسله علل قرار دارد و موجبیت علل وجود و هستی آن را در مکان و زمان معین حد می‌بخشد. این مفاهیم را می‌توان نزد بوئتیوس مشاهده کرد. البته بوئتیوس همانند فیلسوفان افلاطونی میانه به بعد و برخلاف روایان عالم معقول را از محسوس جدا کرده و عالم معقول را متعالی در نظر گرفته است و قسمتی از وظیفه تقدیر رواقی را به

1. Path H. R., *Fate in Boethius and Neoplatonistes*, "speculum", IV, 1929, pp.62-72.

پات در پانویس ۱، صفحه ۶۴ از مورخان دیگری نیز نام می‌برد که قبل از او این نظر را اعلام کرده‌اند:

Friedrich Nietzsche, *Das system des Boethius*, etc, Berlin, 1860, pp. 62f. Fritz Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin 1921, p. 68, n. 5. A. Fortescue and G. D. Smith, *Boethius, De Consolatione Philosophiae*, London 1925, pp. 165ff.

2. Courcelle P., "op. cit.", p. 206.

مشیت الهی که متعالی است سپرده است. از طرف دیگر، با مقایسه آنچه کالسیدیوس درباره مشیت و تقدیر نوشته است و عقیده بوئتیوس در این باره، واضح است که بوئتیوس از تفسیر بر تیمائوس کالسیدیوس در این موضوع استفاده کرده^(۱) و به احتمال زیاد آثار پلوتارکوس و پلوتارکوس مجعول را نیز از نظر گذرانیده است. ولی آنچه به نظر می آید که ارزش گفتن داشته باشد این است که بوئتیوس با اجتناب از سلسله مراتب کالسیدیوسی از او فاصله می گیرد. کالسیدیوس با قرار دادن فاصله بین خداوند و مشیت یا عالم مثل هنوز در بند فلسفه های افلاطونی میانه و نوافلاطونی است. او بعضی مواقع از دو خدا سخن می گوید و خدای بلندمرتبه را برتر از ذات یا وجود در نظر می گیرد. در حالیکه بوئتیوس، همانند اوگوستینوس قدیس، خدا و عالم مثل را یک خدا که دارای یک ذات یا جوهر است و وجود صرف است، در نظر می گیرد و به حیطه آنچه بعضی از مورخان "فلسفه مسیحی" می گویند وارد می شود و از یونانی مآبی - با این که فرهنگی بود که در آن رشد کرده بود - مقداری فاصله می گیرد.

برای بوئتیوس خداوند خیر مطلق است و چون خیر مطلق است جهان را خلق کرده است. خیر مطلق که منشأ وجود است غایت آن نیز هست. موجودات ذاتاً به خیر میل دارند و جهان به سوی خیر اعلی روان است. در این جا علت فاعلی و علت غایی یکی می شود و خداوند به عنوان خیر مطلق فاعل و غایت خلقت است. نظم عالم نیز براساس خیر است و خداوند به عنوان خیر مطلق منشأ و متولی این نظم است^(۲). اگرچه ممکن است که موجودات در عالم به نظر درهم و بدون نظم برسند و انسان قابلیت درک نظم عالم را نداشته باشد، ولیکن باید در نظر داشت که وجه وجودیشان آن ها را به طرف خیری که منظمشان کرده است رهنمون می کند، زیرا هیچ چیزی با عشق به شر انجام نمی شود و بدکاران

۱. درباره تأثیر کالسیدیوس بر بوئتیوس در موضوع مشیت و تقدیر بنگرید به:

Sulowski J., "op. cit.", pp. 58-87.

2. De concolatione philosophiae, III, pr. xii, p. 300.

نیز از این قاعده خارج نیستند.

نزد بوئتیوس خیر (bonus) و سعادت (felicitas, beatitudo) برای انسان به یک معنی است و آدمیان با جستجوی سعادت جاویدان به سوی خیر مطلق می‌روند.

رابطه بین خیر مطلق و خیرهای محدود (مخلوقات) براساس صدور است. به این معنی که خیرهای محدود از خیر مطلق ساری شده‌اند (defluere). با این‌که بوئتیوس در مسئله وجود از اصل بهره‌مندی (participatio) سخن می‌گوید، ولی بهره‌مندی را برای تبیین رابطه خیر اعلی با خیرهای محدود کافی نمی‌داند. به نظر او بهره‌مند شدن از چیزی دریافت جوهری و بنفسه (per se) آن نیست^(۱). در حالیکه خیر ذاتاً در مخلوق قرار دارد و با وجود آن یکی است.

از طرف دیگر بوئتیوس در همان رساله چطور جواهر نیکو هستند...، رابطه وجود مطلق یعنی خداوند را با موجودات محدود و کسب وجود را با اصل بهره‌مندی توضیح می‌دهد^(۲). برای درک این مطلب باید توجه داشت که همان‌طور که قبلاً ذکر شد، در نظام فلسفی بوئتیوس دو نوع جوهر وجود دارد: جوهر الهی و جوهر مخلوق. جوهر الهی مجرد و روحانی، بسیط، مطلق و نامحدود است، در حالیکه جوهر مخلوق، با اینکه ممکن است که مجرد و روحانی هم باشد، مرکب و محدود است. خصوصیت اصلی جوهر مخلوق این است که مرکب از وجود (esse) و آنچه هست (id quod est)، است و در نتیجه این ترکیب ممکن الوجود می‌شود. در جوهر الهی چون وجود بسیط و مطلق است، هیچ نوع ترکیبی وجود ندارد و در آن، وجود و آنچه هست یکی است.

هر یک از دو جوهر، صورت (forma) هم هستند. جوهر الهی صورت بسیط یا وجود محض (ipsum esse) است، صورتی که در آن ترکیب وجود و آنچه هست وجود ندارد و آن است که هست. در حالیکه صورت مخلوق صورت

۱. رجوع شود به فصل «خدا».

2. Quomodo substantiae..., "op. cit.", pp. 40-42.

حقیقی نیست، بلکه تصویر (imago) صورت الهی است^(۱). صورت، اساس و تشکیل دهنده وجود است و چنانکه قبلاً ذکر شد^(۲)، موجودات چون صورت وجودی خود را دریافت می‌کنند، هستند. موجود مخلوق چون مرکب است برای بودن باید از وجود بهره‌مند شود و برحسب صورت وجودی‌اش (forma) essendi به وجود عینی دست یابد. طریق بهره‌مند شدن در فلسفه بوئتیوس را می‌توان خلقت نامید.

1. De Trinitate, II, "op. cit.", pp. 8-10.

۲. بنگرید به فصل "وجود".

فصل هفتم
○ انسان

○ انسان

برای بوئتیوس انسان موجودی است آسمانی که در بند جهان افتاده است. در رساله در باب ایمان مسیحی آفرینش انسان در رابطه با آفرینش فرشتگان یا طبایع سماوی شرح داده شده است. فرشتگان همه زیبا بودند و در ترتیب و نظم گوناگونی قرار داشتند، با این حال عده‌ای از آنها بیش از آنچه خداوند به آنها داده بود، خواستند و در نتیجه از مرتبه آسمانی خویش سقوط کردند. چون خداوند مایل نبود که تعداد فرشتگان یا شهروندان این جامعه آسمانی کاهش یابد، از خاک انسان را شکل داد و روح حیات را در او دمید^(۱). کتاب در تسلاهی فلسفه نیز از منشأ آسمانی روح انسان سخن می‌گوید، به این صورت که خداوند ارواح را از ماوای آسمانشان به پایین آورد و در بدن‌ها قرار داد^(۲).

بوئتیوس دو نظریه یونانی و یهودی خلقت انسان را کنار یک‌دیگر قرار داد؛ خلقت انسان براساس سقوط روح در بدن که منشأ افلاطونی دارد و خلقت انسان از خاک و سپس دمیده شدن روح حیات در او که در باب دوم سفر پیدایش آمده است. در نظریه افلاطونی روح وجودی قبل از جسم دارد و در آسمان آفریده شده است، در حالیکه در نظریه دوم روح همراه و یا حتی بعد از بدن خلق شده است. متفکران مسیحی همواره در پذیرش با هم این دو نظریه و یا انتخاب یکی

1. De fide catholica, "op. cit.", pp. 56.

2. De consolattione philosophiae, III, m. vi, "op. cit.", p. 256.

از آن دو تردید داشتند، زیرا نظر افلاطون برای تبیین جهانشناسی متعالی مسیحی - افلاطونی و اثبات تعالی روح انسان بسیار مناسب بود، ولی خطر آن را داشت که گناه نخستین را حذف کند. به این ترتیب که اگر ارواح به طور جداگانه در آسمان‌ها خلق شده باشند و گناه هم انجام داده باشند، گناه هیچ یک نمی‌تواند ربطی جوهری به دیگری داشته باشد و هر یک مسئول گناه خود است. در نتیجه اصل مسیحی گناه نخستین آدم و انتقال جوهری آن از آدم، به عنوان جد مشترک انسان‌ها، به دیگران منتفی می‌شود. اوگوستینوس قدیس به خوبی اختلاف نظریه افلاطونی با متن کتاب مقدس را درک کرده بود، چنان‌که وقتی فلسفه می‌گفت و نظریه شناختش را مطرح می‌کرد، موضع افلاطونی را می‌پذیرفت، ولی هنگامی که به کلام و الهیات نظر داشت، موضع کتاب مقدس را توضیح می‌داد.

بوئتیوس نیز متوجه تفاوت این دو نظریه، که بیان‌کننده دو جهانبینی متفاوت هستند، شده بود و به عنوان یک افلاطونی مسیحی به هر دو تعلق خاطر داشت. در رساله در باب ایمان مسیحی که به بیان اصول اعتقادات مسیحی اختصاص داده بود با بیان هر دو نظریه تلاش کرد تا فکر افلاطونی را به فکر مسیحی نزدیک کند. لیکن در کتاب در تسلای فلسفه، که بیشتر جنبه فلسفی دارد تا کلامی صرف، از وجود قبلی ارواح بحث می‌کند و ذکر آن را ساخته شدن بدن از خاک و دمیدن روح در آن نمی‌کند؛ البته تجسد آن‌ها را به فعل الهی نسبت می‌دهد.

بوئتیوس در رساله در باب ایمان مسیحی، از سقوط ملائک به خاطر گناهشان سخن می‌گوید، ولی ذکر آن را سرانجام این فرشتگان خطاکار نمی‌کند و علت خلقت انسان را این می‌داند که خداوند مایل نبود که شهروندان جامعه یا شهر آسمانی کاهش پیدا کنند، پس می‌بایست انسان خلق می‌شد. در این جا او به عنوان یک مسیحی خلقت انسان را براساس کتاب مقدس در نظام کلامی خود وارد می‌کند.

به نظر می‌رسد که منبع اصلی بوئتیوس در گناه فرشتگان که علت

سقوطشان بود، کتاب در باب اصول (De principiis) اوریگنس است. به نظر اوریگنس خداوند در ابتدا موجودات معقول یا عقول مجرد را خلق کرد. این عقول در یک مرتبه و شبیه به یکدیگر بودند. خداوند به این عقول اختیار و اراده آزاد عطا کرده بود و این اختیار به آنها اجازه می داد که با عشق به خداوند و شناخت هرچه بیشتر الوهیت به او نزدیک شوند و یا با غفلت از او سقوط کنند. در نتیجه عده ای از این عقول گناه کردند و بر اثر این گناه مرتبه وجودی متعالی خود را از دست دادند. به سبب اختلاف وجودی و تمایز بین عقول یا ملایک، نیکو و گناهکار و شریر پدید آمد^(۱). نزدیکی به خداوند یا سقوط، سلسله مراتب عقول یا فرشتگان را به وجود آورد و فرشتگانی که به خاطر جهل به خداوند سقوطشان بیشتر بود، در آخرین مرتبه عقول قرار گرفتند و در جسم گرفتار شدند، اینها آدمیان هستند، در بدن رنج می کشند تا خلوص خود را باز یابند و تطهیر شوند. به نظر می رسد که بوئتیوس با اضافه کردن نظریه خلقت کتاب مقدس به موضع اوریگنس، ضمن پذیرش عقیده او، خود را به سنت کلیسای کاتولیک نزدیک می کند، ولی در عین حال می خواهد از اوریگنسی که کلیسا به او با نظری مشکوک نگاه می کرد، دور شود. زیرا اوریگنس با عقیده اش درباره آفرینش عقول، نظریه خلقت ازلی و قبل از زمان را مطرح کرد و کلیسا با تمام نیرو در مقابل این نظریه ایستاد و به او نظری خوش نشان نداد و کتب او را در لیست کتب ممنوعه قرار داد.

البته باید خاطر نشان کنیم که پروکلوُس فیلسوف نوافلاطونی قرن پنجم میلادی، نیز در بحث از شر، با نقد افلوپین، علت سقوط روح را در بدن گناه می داند، و لیکن معتقد نیست که روح برای سقوط به بدن نیکی خود را از دست داده و شریر شده است. البته در این جا پروکلوُس می خواهد ضمن انتقاد از ثنویت گنوسیسی، شر بودن ماده را رد کند، و خلقت ماده و جسم را به خداوند

1. De principiis, II, ix, 6, translated by G. W. Butterworth. Gloucester, Mass., p. 134. Cf I, v, 3; vi, 3; viii, 3.

نسبت دهد^(۱).

به طور کلی می‌توان گفت که بوئتیوس تعریف ارسطویی انسان را می‌پذیرد و او را حیوان دوپای عاقل خطاب می‌کند^(۲). اگر تنها جسم انسان را در نظر بگیریم، این حیوان عاقل فانی است^(۳). ولی اگر به او به عنوان یک نفس نظر کنیم، فناپذیر است^(۴). به نظر بوئتیوس ریشه و منشأ تمام انسان‌ها یکی است و یک پدر یا خداوند برای همه انسان‌ها وجود دارد که از آن‌ها مراقبت می‌کند^(۵). خداوند انسان را مختار خلق کرد^(۶). به این معنی که انسان قادر است بین شر و خیر یکی را انتخاب کند، او می‌تواند سود و زیان خود را تشخیص دهد. اختیار انسان براساس عقل (ratio) است. اصولاً هر موجودی که دارای جوهری عقلانی است، دارای قدرت قضاوت کردن و دادن حکم درباره موجودات است^(۷). به عبارت دیگر می‌توان اختیار را اراده و قوه قضاوت کردن تعریف کرد^(۸). پرسش اساسی که در جهان‌بینی که به خدایی قادر و عالم اعتقاد دارد به ذهن می‌رسد، این است که آیا اختیار انسان در مقابل مشیت و علم خداوند قرار نمی‌گیرد؟ آیا این‌که خداوند به همه چیز علم دارد و از قبل می‌داند، چه اتفاقی رخ خواهد داد و حتی هر کس چه فکری دارد، نوعی ضرورت را ایجاد نمی‌کند که در مقابل اختیار انسان قرار می‌گیرد؟ ولی خصوصیت اصلی ادیان مسئولیت

1. Proclus, *De malorum subsistentia*, X, 35, 12, éd. Boese, pp. 218-219. Cf. Courcelle P., "op. cit.", p. 213.

2. "Homo est animal bipes rationale", *De consolatione philosophiae*, V, pr. iv, "op. cit.", p. 412.

3. *Ibid.*, I, pr. vi, "op. cit.", p. 168.

4. *Ibid.*, II, pr. vii, "op. cit.", p. 220.

5. *Ibid.*, III, v. vi, "op. cit.", p. 256.

6. *De fide catholica*, "op. cit.", pp. 56.

7. *De consolatione philosophiae*, V, pr. ii, "op. cit.", pp. 390.

8. *De interpretatione*, éd. Meiser, t. II, p. 196, 14. Cf. Courcelle P., "op. cit.", p. 213.

خواستن از انسان است و مسئولیت نیز همیشه همراه با آزادی انتخاب و عمل است.

بوئتیوس در کتاب در تسلائی فلسفه بحث مبسوطی دربارهٔ اختیار انسان و رابطهٔ آن با مشیت الهی می‌کند. پرسش اساسی در این کتاب این است که آیا اختیار نیز در زنجیرهٔ علل تقدیر قرار می‌گیرد یا خیر؟ البته این پرسش مختص به این کتاب نیست. از زمانی که رواقیان مفهوم تقدیر و زنجیرهٔ ضروری علل آن را در فلسفهٔ یونانی و رومی مطرح کردند، همراه آن این سؤال نیز به ذهن آمد. دیدیم که کتاب در باب تقدیر (De fato) اثر سیزرون متفکر رومی، نیز جوابی به این پرسش بود. همان‌طور که مشاهده کردیم، بوئتیوس اختیار و آزادی ارادهٔ انسان را در ارتباط با عقل او تعریف می‌کند. به عبارت دیگر فقط از آزادی موجودی می‌توان سخن گفت که دارای عقل است. زیرا عقل به او قدرت قضاوت می‌دهد و او می‌تواند حکم‌گریز از چیزی یا نزدیک شدن به آن را بدهد. از میان موجودات فقط انسان و خدا که دارای قوهٔ عقل هستند، آزادند و دیگر موجودات تابع زنجیرهٔ جبری علل طبیعی هستند. حال پرسش این است که آیا اختیار انسان در تضاد با قدرت مطلق الهی قرار نمی‌گیرد؟ باب پنجم کتاب در تسلائی فلسفه، به بحث دربارهٔ علم الهی و اختیار انسان می‌پردازد که مهم، غنی و تاحدی مشکل و گاهی هم مبهم است. بوئتیوس اشکالاتی را در بارهٔ این‌که اگر علم الهی مطلق است و اگر او از پیش همه چیز را بداند، به نفی اختیار منتهی می‌شود، مطرح می‌کند. بانوی فلسفه در جواب او از هماهنگی این دو، سخن می‌گوید و به اشکالات او پاسخ می‌گوید. پیر کورسل معتقد است که تقابل بین علم الهی و اختیار انسان تا حدی برای بوئتیوس وجود داشته است^(۱). نظر کورسل با متن رساله هماهنگ نیست، زیرا با پاسخ فلسفه به مشکلاتی که بوئتیوس مطرح می‌کند و طریقی که نویسندهٔ رساله، یعنی بوئتیوس، مطالب را طبقه‌بندی می‌کند و با نتیجه‌ای که در انتها می‌گیرد، مشاهده می‌کنیم که این تقابل

1. Courcelle P., "op. cit.", p. 208.

برای او وجود خارجی ندارد و بیان آن فقط نقل مطالب طرفداران تقابل بین علم الهی و اختیار انسان، البته برای رد آن و فهم بهتر نظریه‌اش بوده است. این نقل قول‌ها بیانگر این است که چطور این بحث برای او و معاصرانش مهم بوده است. چنان‌که وقتی فلسفه از سیسرون به عنوان منبع اشکالات نام می‌برد، اظهار می‌دارد که کسی تا به امروز پاسخ مناسبی به این اشکالات نداده است^(۱). در مورد منابع بوئتیوس در بحث از اختیار انسان مطالب بسیار گفته شده است و محققان به مشائیان و نوافلاطونیان اشاره می‌کنند^(۲). البته باید به این منابع، تأثیرات افلاطونی میانه را، چه به طور مستقیم و چه از طریق نوافلاطونیان، اضافه کرد.

اولین مرحله در بحث بوئتیوس راجع به اختیار، تأییدکردن و نسبت دادن آن است به موجود عاقل. به این معنی که انسان چون عاقل است، می‌تواند قضاوت کند و مختار است به چیزهایی که میل دارد دست یابد و از چیزهایی که احساس خطر می‌کند بگریزد. پس می‌تواند چیزی را بخواهد یا نخواهد و این همان اختیار یا آزادی اراده است. اختیار مراتب مختلفی دارد، و به یک اندازه مساوی نزد تمام موجودات نیست، از اختیار نسبی شروع می‌شود تا اختیار مطلق خداوند. جواهر برتر الهی دارای حکم و قضاوتی نافذ و اراده‌ای فسادناپذیرند و قدرت و قابلیت دارند به آنچه می‌خواهند دست یابند. انسان‌ها هم هرگاه به جوهر الهی نزدیک‌تر هستند، از اختیار بیشتری برخوردارند. نفوس انسانی هنگامی که در تأملات عقل الهی خود را نگه می‌دارند و به جهان مادی نظری ندارند، آزادترند. ولی هنگامی که این نفوس به طرف اجسام پایین می‌آیند، و مرتبه اولین خود را از دست می‌دهند، آزادیشان کمتر می‌شود و زمانی که در بدن جسمانی قرار می‌گیرند، از آزادیشان بیشتر کاسته می‌شود.

1. De consolatione philosophiae, V, pr. iv, "op. cit.", p. 404.

۲- رجوع شود به:

Courcelle P., "op. cit.", pp. 208-11. Chadwik H. Boethius..., pp. 244-47.

بیشترین بندگی هنگامی است که این نفوس به فساد و شرارت دچار می‌شوند و از عقل و عقلانیت فرو می‌افتند. زیرا هنگامی که از نور عالی‌ترین حقیقت چشمان خود را به موجودات سافل و ظلمانی می‌دوزند به یکباره از ابرهای جهل پوشیده می‌شوند و با تأثرات مخرب مشوش می‌گردند، از پای درمی‌آیند و راضی به آنچه خود برای بندگی بیشتر خویش تقویت کرده‌اند، می‌شوند؛ بندگی که خود با آزادی و اختیار و برای به بند کشیده شدن بیشتر، برای خویشتن به ارمغان آورده‌اند. منظور بوئتیوس این نیست که انسان‌ها با آگاهی تمام قصد اذیت و آزار خود را داشتند، بلکه آن‌ها با این فکر که ارزش‌های مادی به آن‌ها سعادت جاویدان را اعطا می‌کند و آن را خیر می‌پنداشتند به آن گرایش پیدا کردند. مشیت خداوند از ازل به تمام موجودات نظر می‌اندازد، این بندگی را می‌بیند و آنچه را براساس استحقاق آدمیان برایشان در نظر گرفته است به آن‌ها می‌دهد^(۱).

بوئتیوس در رابطه با اختیار و مشیت الهی اشکال‌هایی مطرح می‌کند و آن‌ها را در مقابل یک‌دیگر می‌گذارد، به این معنی که مشیت الهی ناقض اختیار انسان در نظر گرفته می‌شود. البته این مطلب از خود او نیست، او آن‌ها را نزد فیلسوفان یونانی و رومی یافته بود و در پایان به رد آن‌ها پرداخت. اولین آن این است که به نظر تناقض‌آمیز می‌آید که باور داشته باشیم که خداوند از قبل همه چیز را می‌داند و قائل به اختیار انسان نیز شویم. زیرا اگر خداوند از قبل همه چیز را بداند و اشتباه نکند، آنچه در مشیتش دیده است باید ضرورتاً اتفاق افتد، یعنی در عالم نوعی جبر حاکم می‌شود. پس اگر او از ازل، به اعمال و افکار و امیال انسان‌ها آگاهی دارد، دیگر جایی برای اختیار انسان باقی نمی‌ماند و هر عمل و هر میلی را مشیت خطاناپذیر الهی از قبل می‌داند. و اگر به آزادی اراده انسان معتقد باشیم، به این معنی که آدمیان مختار باشند که طریقی را پی‌گیرند که مطابق مشیت الهی نباشد، علم الهی دیگر یقینی نیست و تبدیل به عقیده‌ای

1. De consolatione philosophiae, V, pr. ii, "op. cit.", pp. 390.

غیریقینی می‌شود که شایسته نیست آن را به خداوند نسب داد. عده‌ای ادعا می‌کنند که می‌توانند این مشکل را حل کنند. این افراد اظهار می‌دارند که به سبب این‌که مشیت الهی پیشبینی کرده است که وقایع و اموری وجود خواهند داشت، آن‌ها رخ نخواهد داد، بلکه برعکس آن باید گفت چون‌که چیزی اتفاق خواهد افتاد، از مشیت الهی پنهان نخواهد ماند. یعنی مشیت الهی علت وقوع امور نیست، ولیکن او به همه چیز آگاه است. بوئتیوس با راه حل این عده موافق نیست و معتقد است که این‌ها نیز از بند ضرورت نمی‌توانند رهایی یابند و به نقد استدلالشان می‌پردازد. او معتقد است که با این استدلال ضرورت از بین نخواهد رفت و اگر این استدلال را قبول کنیم ضرورتی که در نظریهٔ اوّل بود به نظریهٔ دوم خواهد رفت. در این جا بوئتیوس از بحث ضرورت جهانشناختی به بحث ضرورت منطقی می‌رود و با آن این نظریه را نقد می‌کند. او این نظریه را این طور تحلیل می‌کند که آن‌ها می‌گویند که ضروری نیست که چیزهایی که پیش‌بینی شده‌اند اتفاق بیفتند، بلکه ضروری است که چیزهایی که اتفاق خواهند افتاد پیش‌بینی شده باشند. در این جا کشف این‌که کدامیک علت دیگری است مهم است: آیا علم پیشینی علت ضرورت امور آینده است، یا این‌که ضرورت امور آینده علت مشیت الهی است؟ بوئتیوس با رجوع به ضرورت منطقی ابراز می‌دارد که اصولاً "وضع نظم علل به هر صورتی که باشد، نتیجه‌ای که از چیزهای از قبل دانسته شده حاصل می‌شود ضروری است. حتی اگر این علم پیشینی به نظر نرسد که به چیزهای آینده ضرورت اتفاق افتادن را بدهد، نتیجه‌اش ضروری است. اگر شخصی بنشیند، عقیده‌ای که فکر می‌کند او می‌نشیند باید صحیح باشد؛ و برعکس آن همچنین، اگر عقیده‌ای در مورد شخصی صحیح باشد که او نشسته است، او باید نشسته باشد. در هر دو حالت ضرورت نهفته است: در دومین حالت او باید نشسته باشد و در اوّلی عقیده باید صحیح باشد. اما یک شخص نمی‌نشیند چون‌که عقیده دربارهٔ او صحیح است، بلکه این عقیده صحیح است چون‌که نشستن شخصی در ابتدا اتفاق افتاد. چون در هر دو حالت علت صحت از یک طرف می‌آید، پس در هر یک ضرورت

مشترک یافت می‌شود. به نظر بوئتیوس همین دلایل برای مشیت و اتفاقات آینده نیز به کار می‌آید. زیرا حتی اگر دلیل این‌که این اتفاقات پیش‌بینی شده‌اند این است که این اتفاقات در آینده هستند، و در عین حال این اتفاقات چون پیش‌بینی شده‌اند رخ نمی‌دهند. ولی با این وجود امور یا چنان‌که هستند باید نزد خداوند پیش‌بینی شده باشند یا این‌که چون پیش‌بینی شده‌اند باید رخ دهند. همین کافی است تا اختیار را از انسان سلب کند. اگر گفته شود که علت علم پیشینی ازلی خداوند اتفاق افتادن امور در زمان است، این نظر وارونه کردن موضوع است. فرقی بین این گفته که خداوند علم پیشینی به موجودات دارد، زیرا آن‌ها اتفاق خواهند افتاد و این گفته که این موجودات یکبار که اتفاق افتادند، علت مشیت اعلای او هستند، وجود ندارد. یعنی هر دو ضروری هستند.

علاوه بر این هنگامی که دانسته می‌شود که چیزی هست، این چیز ضرورتاً هست، و هنگامی که دانسته می‌شود که چیزی خواهد بود، این چیز ضرورتاً خواهد بود. بنابراین وجود یک چیز پیش‌بینی شده اجتناب‌ناپذیر است؛ و بالأخره اگر کسی فکر کند چیزی غیر از آن که هست خواهد بود، این فکر نه تنها علم نیست، بلکه عقیده‌ای غلط است که بسیار متفاوت است از علم حقیقی. و در نتیجه اگر چیزی به طریقی درآینده است که وقوع آن ضروری و یقینی نیست، غیرممکن است علم پیشینی به وقوع آن داشت. زیرا همان‌طور که علم حقیقی جدای از دروغ است، آنچه با علم درک می‌شود، ممکن نیست چیز دیگری غیر از آنچه درک شده است باشد. چون‌که علت حقیقی در این‌که چطور علم از دروغ خالی است، این است که هر چیزی ضرورتاً باید همان باشد که علم درک می‌کند که هست.

چطور خداوند علم پیشینی به اتفاقات یا امور غیریقینی خواهد داشت؟ اگر او فکر کند که این اتفاقات، که ممکن است واقع نگردند، به طور اجتناب‌ناپذیر روی خواهند داد، او اشتباه می‌کند؛ چیزی که گفتن آن درباره خدا ناشایست است. اگر مشیت الهی همانند انسان درکی غیریقینی از به وقوع پیوستن غیریقینی چیزها دارد، نمی‌تواند از عقیده انسان برتر باشد. ولی اگر در او

که یقینی‌ترین منشأ تمام موجودات است، هیچ چیز غیر یقینی نیست، پس آنچه او می‌داند که به وقوع می‌پیوندد به طور یقین رخ خواهد داد، و در این صورت آزادی نیات و اعمال انسان، که عقل الهی (divina mens) بدون اشتباه و خطا به آن‌ها علم پیشینی دارد و آن‌ها را مجبور و متحد به یک وقوع بالفعل می‌کند، نفی می‌شود. اگر این نظر قبول شود در امور انسانی اضمحلال عظیمی روی خواهد داد. زیرا دیگر بیهوده خواهد بود که برای انسان‌های شریر و نیک براساس استحقاقشان کیفر و پاداش در نظر گرفته شود. پس اگر شریری مجازات شده است یا نیکی پاداش گرفته است، براساس اراده و اختیارشان نبوده، بلکه ضرورت است که این‌ها را به این راه‌ها کشانیده است. بوئتیوس معتقد است که در این صورت به نسبت شر و خیر می‌رسیم، زیرا در این صورت امری که در حال حاضر صحیح در نظر گرفته می‌شود در آینده ناصحیح خواهد بود. در نتیجه شرور و فضایل وجود خارجی نخواهند داشت، بلکه آشفتگی و امتزاج تمام لیاقت‌ها خواهد بود و این بدترین وضعی است که می‌شود تصور کرد. زیرا در این صورت تمام نظم و ترتیب موجودات و اعمال از مشیت الهی سرچشمه می‌گیرد و امکان انجام عملی برای انسان باقی نمی‌ماند و بدین ترتیب حتی شرور انسان‌ها نیز به خداوند که سرچشمه تمام نیکویی‌ها است، نسبت داده می‌شود. در نتیجه جایی برای امید و نیایش باقی نمی‌ماند. زیرا هنگامی که جریان استوار و ثابت تمام آنچه را که مورد تمایل قرار می‌گیرد به هم می‌پیوندد، دیگر جایی برای امید داشتن به چیزی یا دعا برای دفع چیزی نیست. در این صورت امید و دعا که تنها ارتباط بین خدا و انسان است قطع می‌شود. اگر ضرورت وقوع چیزها و اعمال پذیرفته شود، دعا و نیایش و امید، دیگر نیرویی نخواهد داشت و انسان نمی‌تواند به عالی‌ترین اصل همه چیز پیوندد و یا از او جدا شود^(۱).

این اشکالات را بوئتیوس از منابع مختلف نقل کرده است و اکنون نوبت

1. De consolatione philosophiae, V, pr. iii, "op. cit.", pp. 394-402.

بانوی فلسفه است که جوابگوی آن‌ها باشد و نظر و طریق حقیقی را بنمایاند. بانوی فلسفه ابراز می‌دارد که این انتقادات دربارهٔ مشیت الهی قدیمی است و سیسرون در کتاب در باب پیشگویی^(۱) در طبقه‌بندی انواع پیشگویی‌ها دربارهٔ آن‌ها سخن گفته است. این موضوع را هیچکس با دقت کافی و با استواری بررسی نکرده است و در آن نوعی ابهام وجود دارد. علت آن این است که فعل و حرکت عقلانی انسان (*humanae ratiocinationis motus*) نمی‌تواند به بساطت علم پیشینی خداوند (*ad divinae praescientiae simplicitatem*) دسترسی داشته باشد. در ابتدا باید چیزهایی که ذهن را آشفته کرده‌اند از نظر گذرانید. به چه دلیل شما فکر می‌کنید که توضیح اشخاصی که با در نظر گرفتن این‌که علم پیشینی خداوند علت ضرورت وقایع آینده نیست و اختیار انسان با علم پیشینی خداوند محدود نشده است، و به این طریق مشکل را حل کرده است، نتیجه‌بخش نبوده است؟ در این گفتار برهانی برای بیان ضرورت موجودات و اعمال آینده به غیر از این چیزها که پیشینی شده‌اند ممکن نیست واقع نشوند، ارائه داده نشده است. پس اگر علم پیشینی ضرورتی را به امور تحمیل نکند، دلیلی وجود ندارد که نتیجهٔ این امور وابسته به اراده، می‌بایست در یک نتیجهٔ یقینی به پایان برسد.

اگر قبول کنیم که علم پیشینی وجود ندارد، اموری که مربوط به اختیار هستند، ضروری نخواهند بود. اگر فرض کنیم که علم پیشینی وجود دارد، ولی این علم پیشینی ضرورتی را برای امور مقرر نمی‌دارد، اختیار کامل برای انسان باقی می‌ماند. لیکن این اشکال پیش می‌آید که علم پیشینی اگرچه ضرورتی برای وقوع امور آینده ایجاد نمی‌کند، با این وجود علامت و نشانی است که آن‌ها ضرورتاً روی خواهند داد. اما اگر به این طریق اقامهٔ برهان شود، حتی اگر علم پیشینی هم وجود نداشته باشد، می‌توان پذیرفت که وقوع امور در آینده ضروری است. زیرا هر علامتی فقط آنچه را هست نشان می‌دهد، ولیکن علت واقع نمی‌شود که آنچه معنی می‌دهد باشد. در نتیجه در ابتدا باید اثبات شود که

1. De divinatione, II, 8ff.

همه چیز بنا به ضرورت اتفاق می‌افتد و این‌که علم پیشینی ممکن است به عنوان علامت این ضرورت مشاهده گردد. در غیر این صورت، اگر ضرورت وجود نداشته باشد، علم پیشینی قادر نخواهد بود علامت چیزی که وجود ندارد باشد. البته مورد قبول عام است که یک برهان دارای استدلال‌های استوار نباید از علامت‌ها یا استدلال‌های نقل شده از خارج موضوع ساخته شده باشد، بلکه می‌بایست از علل ضروری و مربوط به موضوع نشأت بگیرد.

اما چطور می‌توان امور که پیشینی شده‌اند که در آینده باشند، اتفاق نمی‌افتند؟ درست مثل این‌که معتقد باشیم که امور که مشیت الهی پیشینی می‌کند که روی خواهند داد، رخ ندهند و فکر نکرده باشیم که اگرچه آن‌ها می‌بایست اتفاق می‌افتادند، ولی ذاتاً ضرورتی نداشتند که اتفاق بیفتند. ما این مسئله را هنگام مشاهده نظم و ترتیب بسیاری از امور که در حال واقع شدن هستند ملاحظه می‌کنیم. برای مثال کارهایی که یک ارباب‌ران موقع راندن اسبان ارباب انجام می‌دهد که مطمئناً هیچ ضرورتی این امور را مجبور به روی دادن نمی‌کند. در نتیجه امور که ضرورتی برای اتفاق افتادن ندارند و در حال رخ دادن هستند، قبل از این‌که روی دهند در آینده هستند بدون این‌که ضرورت داشته باشند. پس اموری وجود دارد که اتفاق خواهند افتاد، ولی وقوع آن‌ها ضروری نیست. به نظر می‌رسد که کسی بگوید که امور که در حال واقع شدن هستند، قبل از این‌که واقع شوند در حال واقع شدن نبودند. بنابراین حتی اگر این امور پیشینی هم شده باشند، وقوعشان خارج از ضرورت است. درست مثل این است که شناخت امور حال حاضر هیچ ضرورتی را بر امور در حال وقوع تحمیل نکند. پس علم پیشینی به امور آینده ضرورتی را وارد امور که واقع خواهند شد، نخواهد کرد. لیکن این‌که گفته می‌شود که علم پیشینی به امور که ماحصل ضروری ندارد ممکن نیست، قابل شک است. زیرا به نظر می‌رسد که علم پیشینی و نتایج غیرضروری غیرقابل جمع هستند و شما فکر می‌کنید ضرورت نتیجه امور پیشینی شده است و اگر ضرورتی وجود ندارد، علم پیشینی به آن‌ها هم ممکن نیست و علم (scientia) فقط آنچه یقینی است درک می‌کند. لیکن ابهام عقیده و

نه حقیقت علم، این است که اموری که از نتیجهٔ غیریقینی ناشی می‌شوند به عنوان امور یقینی پیشبینی شوند. زیرا شما فکر می‌کنید که امور با آنچه که هستند متفاوتند و این با تمامیت علم ناسازگار است. علت این اشتباه این است که هر کسی فکر می‌کند تمام آنچه می‌داند فقط به واسطهٔ نیرو و ذات موضوعات مورد شناخت می‌داند، در حالیکه مطلب کاملاً^۱ طور دیگری است: هر چه درک و شناخته می‌شود براساس قابلیت شناسنده درک می‌گردد. برای مثال گردی چیزی را قوهٔ باصره به یک طریق می‌شناسد و قوهٔ لامسه به طریق دیگر. قوهٔ باصره با یک فاصله و به یکباره با نور اشعهٔ ساطع شده‌اش، به شیئی نظر می‌اندازد در حالی که قوهٔ لامسه به شیئی گرد وصل می‌شود و به دور آن می‌رود و به واسطهٔ اجزای آن گردیش را درک می‌کند^(۱).

بوئتیوس کوشش دارد که موضوع اختیار را از طریق معرفت‌شناسی حل کند. سخن اساسی او این است که هرچه موضوع شناخت قرار می‌گیرد براساس ذاتش یا آنچه هست (ex sua) شناخته نمی‌شود، بلکه براساس ذات (natura) موجود شناسنده است که مورد شناسایی قرار می‌گیرد.^(۲) بنابراین شناسنده‌های مختلف ابعاد گوناگون یک موضوع مورد شناخت را درک می‌کنند و نیروی موضوع مورد شناسایی خود را بر شناسنده تحمیل نمی‌کند^(۳). البته در شناخت موجودات جسمانی، کیفیت‌هایی از خارج بر حواس تأثیر می‌گذارند و حرکت تأثیری بدن قبل از فعل عقل فعال است. این حرکت فعل عقل را به خود آورده و نیز صوری را که قبلاً^۴ در عقل ساکن بودند به جنبش درمی‌آورد. اگر در شناخت موجودات جسمانی عقل از حرکت تأثیری متأثر نشده باشد، بلکه با نیروی خود

1. De consolatione philosophiae, V, pr. iv, "op. cit.", pp. 404-10.

2. Ibid., V, pr. vi, "op. cit.", p. 422.

۳. این موضوع را به شکل ابتدایی‌تر و به صورت بالقوه می‌توان در تفسیر بر کتاب عبارت (Comm. Arist. Graeca, IV, 5, 12ff.) ارسطو اثر امونیوس (Ammonius) متفکر اسکندرانی یافت.

De consolatione philosophiae, "op. cit.", note a, p. 410.

دربارهٔ این حرکت، که کیفیتی از بدن است، حکم کند، پس هرچه بیشتر چیزهایی که کاملاً جدای از تمام تأثرات جسمانی هستند، فعلی انجام دهند، در فعل، حکم موجوداتی را که از خارج نمایش داده شده‌اند دنبال نمی‌کنند، بلکه فعل عقل را که به آن تعلق دارند به حرکت می‌اندازند. پس براین اساس می‌توان مشاهده کرد که جواهر گوناگون اقسام و مراتب مختلف شناخت را دار هستند. به نظر بوئتیوس چهار مرتبه شناخت وجود دارد: حس (sensus)، خیال (imaginatio)، عقل (ratio)، (intelligentia)^(۱)

حس شکلی را که در ماده قرار دارد (figuram in subjecta materia) constituum ملاحظه می‌کند و اگر تنها باشد خاص موجودات زنده‌ای است که فاقد حرکتند. خیال شکل بدون ماده را درک می‌کند و متعلق به حیواناتی است که حرکت می‌کنند و می‌توانند از خطر فرار کنند یا به جستجوی چیزی بپردازند. عقل برتر از این دو است و با ملاحظهٔ کلی، صورت نوعیه‌ای را که در موجودات جزئی است درک می‌کند و مختص انسان است. خرد متعالی تر از عقل است و با نظر خالص به صورت بسیط (forma simplicem) می‌نگرد. خرد با درک صورت محض امور تابع این صورت را می‌شناسد. زیرا او کلی عقل، شکل خیال و آنچه را که به طور جسمانی محسوس است بدون استفاده از عقل، خیال و حس، با یک حرکت فکر (mens)، یعنی با یک نظر بر تمام موجودات، می‌شناسد. البته در جایی دیگر بوئتیوس این قوه را مختص به خداوند می‌داند^(۲). عقل نیز با نظر به کلی، بدون استفاده از خیال و حس‌ها، محسوس و آنچه را در خیال است درک می‌کند. اگرچه عقل انسان را حیوانی دوبا و عاقل تعریف می‌کند، یعنی او را به عنوان یک مفهوم کلی در نظر می‌گیرد، ولی همگان می‌دانند که این انسان یک موجود در قوهٔ خیال، و محسوسی است که عقل ملاحظه می‌کند. البته نه بوسیلهٔ حس یا خیال، بلکه در ادراکی عقلانی. خیال نیز، اگرچه در ابتدا از حس است که

۱. در انتهای فصل «وجود» چهار مرتبه شناخت را در رابطه با نظریه کلیات بررسی کردیم.
2. De consolatione philosophiae, V, pr. v, "op. cit.", p. 416.

صور را می‌شناسد و آن‌ها را شکل می‌دهد، ولی به طریقی که دیگر محسوس نیست آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد و جدای از حس می‌کند. بنابراین در شناخت این قوا است که شناسنده از قابلیت‌های خود استفاده می‌کند و نه موجوداتی که مورد شناخت هستند؛ و چون هر حکمی از یک قضاوت کننده است، او کسی است که عمل خود را با قابلیت و نیروی خود انجام می‌دهد و نه با نیروی دیگری^(۱).

همان‌طور که مشاهده شد، به نظر بوئتیوس شناخت کامل‌تر، شناختی است که از ذات خود نه تنها موضوع شناخت خود را درک کند، بلکه فاعل‌های دیگر انواع شناخت را نیز بشناسد. حال اگر حس و تخیل نمی‌توانند کلی را درک کنند، آیا باید اظهار داشت که کلی وجود ندارد؟ زیرا گفته می‌شود که ممکن نیست که موضوع حس و تخیل کلی باشد. می‌دانیم که موضوع عقل کلی است، در نتیجه یا حکم عقل صحیح است و هیچ چیز حسی وجود ندارد و یا این‌که چون واضح است که موجودات بسیاری موضوع حس و تخیل هستند، و چون که عقل آنچه را که حسی و مفرد است به عنوان نوعی کلی فکر می‌کند، پس مفهوم عقل خالی است. لیکن باید در نظر داشت که اگرچه عقل به موضوعات حس و تخیل در جنبه کلی آن‌ها نظر می‌کند، اما چون ممکن نیست که آن‌ها از صور حسی بگذرند، نمی‌توانند شناختی از کلی داشته باشند. ما می‌بایست به نوع کامل‌تر شناخت باور داشته باشیم و در این نوع برهان، ما که صاحب نیروی حس، تخیل و عقل هستیم به نفع عقل حکم می‌کنیم. همین مسئله هنگامی که عقل انسان گمان می‌کند که عقل الهی به طریقی که او موجودات آینده را درک می‌کند، آن‌ها را می‌شناسد، رخ می‌دهد. زیرا ممکن نیست که به موجوداتی که به نظر نمی‌رسند که وجودی ضروری و یقینی داشته باشند، به طور یقینی علم پیشینی داشت. در نتیجه به این موجودات علم پیشینی تعلق نمی‌گیرد و اگر گمان شود که علم پیشینی به آن‌ها وجود دارد، پس همه چیز براساس ضرورت خواهد

1. Ibid., V, iv, "op. cit.", pp. 410-12.

بود، یعنی نفی اختیار. حال اگر ما سهمی از عقل برده باشیم، می‌توانیم حکمی را که متعلق به عقل الهی است داشته باشیم. درست همان‌طور که حکم کردیم که حس و تخیل طرقی هستند برای رسیدن به عقل، صحیح خواهد بود که عقل انسانی را مطیع عقل الهی کنیم^(۱). به عقیده بوئتیوس جواب به این اشکالات بدون فهم چگونگی ساختار شناخت الهی و این‌که چه نوع شناختی است غیرممکن است. همان‌طور که قبلاً مشاهده شد، موضوع مورد شناخت براساس ذات خود نیست که شناخته می‌شود، بلکه براساس ذات شناسنده است که ادراک انجام می‌پذیرد. هر کس به طریق عقلانی دریافته است که خداوند سرمدی است. سرمدیت دارا بودن تمام و یک‌جا و کامل حیات بدون حد است. اگر این مفهوم را با زمان و موجوداتی که در زمان هستند مقایسه کنیم روشن‌تر می‌شود. هرچه در زمان است از گذشته به حال می‌آید و از حال به آینده می‌رود. در نتیجه موجودی در زمان نیست که تمام فضای حیات خود را به‌طور مساوی در برگیرد، زیرا مطمئناً فردا این کار را نخواهد کرد، چون فردا هنوز نیامده و این در حالی است که دیروز را از دست داده است. موجود در این زندگی روز به روز در یک لحظه متحرک و گذرا زندگی می‌کند. بوئتیوس نظر ارسطو را در این باب که جهان نه شروعی داشته است و نه پایانی خواهد داشت و حیاتش در بی‌نهایتی از زمان شروع شده است، تأیید می‌کند. ولی تأکید هم می‌کند که جهان به هیچ وجه سرمدی نیست. زیرا اگرچه جهان بدون حد زمانی است، ولی در حال حاضر صاحب آینده نیست، در حالی که گذشته را از دست داده است و به طور یک‌جا تمام فضای حیاتی خود را در بر نمی‌گیرد^(۲).

چون‌که هر حکمی براساس ذاتش (natura) تمام چیزهایی را که موضوع آن قرار می‌گیرند، در بردارد و خداوند نیز سرمدی و همیشه در وضعیت حال

1. Ibid., V, pr. v, "op. cit.", pp. 416-18.

۲. بنگرید به فرق بین سرمدیت (aeternitas) و دوام و پایداری (perpetuitas) نزد بوئتیوس در فصول "خدا" و "خلقت".

است، علمش نیز از تمام حرکات زمان می‌گذرد. علم او در بساطت وضعیت حال او دائم است و تمام فضاهاى بینهایت گذشته و آینده را که در حال گذر هستند، دربرگرفته و آنها را در فعل بسیط ادراکش (in sua simplici cognitione) در نظر می‌گیرد. اگر خواسته شود علم پیشینی خداوند ملاحظه شود، نباید آن را همچون پیشبینی آنچه در آینده است درک کرد، بلکه علم لحظه‌های ناگذراست. بنابراین نباید علم الهی را پیشبینی (praevidentia) خطاب کرد، بلکه چون از بالاترین نقطه عالم نظر به تمام موجودات می‌کند، مشیت (providentia) خوانده می‌شود^(۱). او از بلندای مشیت خود به آنچه مناسب هر فرد است می‌نگرد و هرچه را مناسب تشخیص می‌دهد، نظم می‌دهد^(۲).

اگر مقایسه‌ای بین وضعیت حال الهی و انسانی انجام شود، باید در نظر داشت که آنچه انسان در زمان حال می‌بیند، خداوند تمام موجودات را در حال سردی می‌نگرد. در نتیجه علم پیشینی خداوند ذات مخصوص موجودات را تغییر نمی‌دهد. او بین طرقي که موجودات باید قضاوت شوند اشتباه نمی‌کند، بلکه با یک نظر عقلش (mens) موجوداتی را که ضرورتاً باید موجود شوند و آن‌هایی که وجودشان ضروری نیست تشخیص می‌دهد. درست همانند انسانی که در یک لحظه می‌بیند که شخصی در حال قدم زدن است و خورشید نیز طلوع می‌کند. اگرچه این دو اتفاق با هم دیده شده‌اند، ولیکن از یک‌دیگر تشخیص داده می‌شوند و حکم می‌شود که اولین ارادی است و دومین ضروری. بنابراین عقل الهی که به تمام موجودات می‌نگرد کیفیت موجوداتی که برای او حال و در شرایط زمانی آینده هستند، آشفته نمی‌کند^(۳).

آیا با مفهوم ضرورت می‌توان جلوی هرگونه آزادی را گرفت؟ زیرا می‌توان گفت که آنچه خدا می‌داند که اتفاق می‌افتد، ممکن نیست که روی ندهد و آنچه

1. De consolatione philosophiae, V, pr. vi, "op. cit.", pp. 422-26.

2. Ibid., IV, pr. vi, "op. cit.", p. 364.

3. Ibid., V, pr. vi, "op. cit.", pp. 426-28.

نیز اتفاق نمی‌افتد، براساس ضرورت است که رخ نمی‌دهد. به نظر بوئتیوس در جواب می‌توان گفت که همان واقعهٔ آینده در رابطه با علم الهی (ad divinam notionem) ضروری است و در رابطه با ذاتش کاملاً آزاد است. به نظر بوئتیوس دو نوع ضرورت وجود دارد، یکی بسیط (simplex) است، مثل این‌که تمام انسان‌ها فانی هستند و دیگری شرطی (condicionis)، برای مثال اگر شما بدانید که کسی راه می‌رود، ضروری است که او راه می‌رود. هرچه را که کسی می‌داند، ممکن نیست که چیز دیگری غیر از آنچه می‌داند باشد و این ضرورت شرطی به معنی ضرورت بسیط نیست. زیرا این نوع ضرورت به واسطهٔ ذات خاص موجود انجام نگرفته است، بلکه شرطی به آن اضافه شده است. در حقیقت هیچ ضرورتی آن‌کس را که به ارادهٔ خود راه می‌رود، مجبور به راه رفتن نمی‌کند، حتی اگر ضروری است که در زمانی که قدم می‌زند، راه برود. به همین طریق است که اگر مشیت الهی چیزی را در حال می‌بیند، آن چیز باید ضروری باشد، حتی اگر بنا به ذات، آن چیز ضرورتی نداشته باشد. خداوند اتفاقاتی را که در آینده به دلیل ارادهٔ آزاد روی می‌دهند مشاهده می‌کند. این اتفاقات در رابطه با شناخت الهی در شرایط علم خداوند ضروری می‌شوند، ولیکن اگر در طبیعت و ذات خود مشاهده شوند، آزادی مطلق ذات خود را از دست نمی‌دهند. در نتیجه، تمام اموری را که خداوند پیشبینی می‌کند که روی خواهند داد، بدون هیچ شکی وجود خواهند داشت، اما قسمتی از آن‌ها از اختیار ناشی می‌شوند و اگرچه آن‌ها باید اتفاق بیفتند، ولیکن در وجود یافتن، ذات خاص خود را از دست نمی‌دهند؛ ذاتی که براساس آن قبل از وجود یافتن، ممکن بود که روی ندهند. پس اگر مثال طلوع خورشید و راه رفتن انسان را در نظر بگیریم، هنگامی که این دو امر رخ می‌دهند، ممکن نیست که رخ ندهند، اما یکی از این دو قبل از این‌که روی دهد مجبور به روی دادن بود، در حالیکه برای دیگری این جبر وجود نداشت. پس آن اموری که خداوند به عنوان حال حاضر می‌شناسد، بدون شک اتفاق خواهند افتاد، ولیکن یک قسمت از آن‌ها نتیجهٔ ضرورت امور است و قسمتی دیگر در اختیار کسانی است که آن را انجام می‌دهند. بنابراین در خطا نخواهیم بود اگر

بگوییم که در ارتباط با علم الهی، امور ضروری هستند و در ذات خود آزاد از قیود ضرورتند. درست مانند این است که چیزی را که حس می‌شود، در ارتباط با عقل، کلی است، در حالیکه بنا به ذاتش جزئی است.

اما اگر گفته شود که قدرت داریم که نیت خود را عوض کنیم و در این صورت مشیت الهی محلی از اعراب ندارد، زیرا آنچه مشیت پیشبینی می‌کند شاید بتوان تغییر داد، در جواب باید گفت که می‌توان نیت را تغییر داد، اما حقیقت مشیت در حال حاضر مشاهده می‌کند که شما چه عملی را می‌توانید انجام دهید و در چه جهتی انجام خواهید داد. بنابراین از مشیت الهی نمی‌توان اجتناب کرد، درست همان‌طور که حتی اگر با اراده خود اعمال مختلفی انجام دهید، از دید چشمانی که نظاره‌گر اعمال شماست نمی‌توان فرار کرد. علم الهی با وضعیت‌ها و اعمال متفاوت انسان‌ها تغییر نمی‌کند، زیرا او جلوتر از هر رویدادی است و همه چیز را در حال حاضر شناخت خود مشاهده می‌کند. او از هر چیزی سبقت گرفته و همه چیز را با یک حرکت دربرگرفته است. خداوند این حال حاضر ادراک و رویت تمام چیزها را به دلیل بساطت وجودش دارد، نه از نتایج وقایع آینده.

بدین ترتیب اگر خداوند به خاطر بساطت ذات، علمش همه چیز را در حال حاضر با یک فعل شناخت دربرمی‌گیرد و مقیاس و میزان برای هر چیزی ایجاد می‌کند و هیچ بستگی به وقایع آینده ندارد، پس اختیار برای موجودات فانی باقی می‌ماند و قانونی که پاداش و کیفر برای درستکاران و بدکاران تعیین می‌کند، ناعادلانه نیست. خداوند از بلندای مشیت و علم پیشینی خود و از ازل نظاره‌گر اعمال انسان‌ها است. او اعطاکننده پاداش به درستکاران و کیفر به بدکاران است. بنابراین امید به خداوند بیهوده نیست و دعاها اگر از صمیم قلب و صحیح باشند بی‌ثمر نیستند. پس باید از شرور روی گردانید و فضایل را پرورش داد^(۱).

بوئتیوس در رساله در باب ایمان مسیحی، با بهره‌گیری از تفسیر پولس

1. Ibid., V, pr. vi, "op. cit.", pp. 428-34.

قدیس از عمل و زندگی عیسی مسیح و عقاید و آراء اوگوستینوس قدیس، اعتقادات کلیسای کاتولیک را در چگونگی شکل‌گیری شخصیت انسان و انجام گناه نخستین و ضرورت نجات انسان، با تجسد مسیح شرح می‌دهد. خداوند پس از خلقت انسان از خاک و دمیدن روح حیات در او، عقل را به او اعطا نمود، اختیار را زینت حیات او کرد، او را در بهشت جای داد و به او اجازه داد که از نعمات بهشت لذت برد. بر طبق قانون الهی اگر انسان می‌توانست بدون انجام گناه به حیات خود ادامه دهد، او و تمام انسان‌ها، که از نسل او هستند، به جامعه فرشتگان می‌پیوستند و جوهر انسانی به بلند مرتبگی آسمانی دست می‌یافت. لیکن شیطان که بدخواه انسان است و بر او رشک می‌برد، از این‌که انسان به تعالی دست یابد نفرت و انزجار داشت، بنابراین وسوسه را بر آدم و همسرش مستولی کرد تا آن‌ها و فرزندان‌شان جزای نافرمانی خویش از حکم و قانون الهی را بچشند. شیطان به آن‌ها قول خدا شدن داده بود، و آدم و حوا با ابراز این ادعای خود خواهانه از آسمان بیرون رانده شدند. آن‌ها قبل از گناه نخستین در بهشت سکنی داشتند، ولی هنگامی که گوش به شیطان فریبکار دادند و از رعایت حکم خداوند سرباز زدند، از آن‌جا رانده شدند و مجبور به زندگی خارج از بهشت و زراعت بر روی زمین گشتند. بدین ترتیب بازماندگان‌شان را که نژاد انسان است، به سرزمین‌های ناشناخته آوردند و برای فرزندان‌شان رنجی را به جای گذاشتند که خود مسئول آن بودند. بوئتیوس نیز همگام با دیگر متفکران همراه با کلیسا منشأ و عامل فساد روح و بدن و فنا شدن با مرگ را گناه نخستین می‌داند. بنابراین آدم گناهکار استحقاق چشیدن تجربه مرگ را با مرگ پسرش هابیل داشت و با مرگ فرزندان‌ش عظمت جزای عملش را دید. زیرا اگر آدم، نخستین فردی بود که می‌مرد، به نوعی رنج و مصیبت مرگ را درک نمی‌کرد. پس آدم با مرگ فرزندان‌ش به‌طور عمیق شکنجه عملی شد که خود او مقصر و عامل آن است.^(۱)

۱. این متن اشاره‌ای است به «سفر پیدایش» باب‌های ۲-۴ که در آن شرح خلقت آدم و حوا، ملاقات مار به عنوان عامل شر با حوا و چگونگی فریب آدم و حوا در خوردن میوه ممنوعه و

تعداد انسان‌هایی که از آدم بوجود آمدند، بسیار شد. آن‌ها به مشاجره و برخورد با یک‌دیگر پرداختند و آتش جنگ بینشان برافروخته شد و با از دست دادن سعادت اولیه، بدبختی و محنت را بین خود تقسیم کردند. لیکن خداوند، با وجود محکومیتی که جوهر انسان به خاطر شرارت کبر خود پس از گناه نخستین داشت، و خود را مقابل خدا قرار داده بود، نوع انسان را فراموش نکرد و با توجه به نجاتی که برای آن‌ها با تجسد پسرش مسیح در نظر گرفته بود، آن‌ها را مستحق شرکت در راز نجات و تجسد مسیح گردانید و خواست که جوهر و طبیعت گناهکار آن‌ها اصلاح شود.

باید این نکته را در نظر بگیریم که مسیحیان کتاب عهد عتیق را به عنوان پیشگویی و آماده سازی ظهور عیسی مسیح تفسیر می‌کنند. برای آنان هر یک از وقایع آن رمز و نشانه‌ای است از ظهور بعدی او. بنابراین اگر عملی از طرف خداوند برای اصلاح نوع بشر صورت گرفته و در تورات ذکر آن رفته است، آماده ساز تجسد کلمه‌الله است. به این معنی که حتی اگر نجات اصلی با ظهور عیسی مسیح به وقوع می‌پیوندد، خداوند قبل از این ظهور، انسان را در جهالت و فساد گناه رها نکرد. او در ابتدا بدکاران را در طوفان عظیمی از بین برد، البته به استثنای نوح و هر که او مستحق نجات می‌دانست و به کشتی خود اجازه ورود داده بود. بدین ترتیب اولین عصر و مرحله حیات دنیوی با کیفر بدکاران به پایان می‌رسد^(۱).

با طوفان نوح نوع انسان اصلاح شد، اما گناه کاملاً از جهان پاک نگردید، زیرا با تخلف و نافرمانی آدم شر در طبیعت و جوهر انسان جای گرفته بود. کبر

نافرمانیشان از دستور الهی و سرانجام اخراجشان از بهشت و مرگ هابیل است. همان‌طور که در مقدمه توضیح داده شده است، مسیحیان معتقدند که سرپیچی آدم از قانون الهی گناهی ساده نبود، بلکه با آن آدم به ذات خداوند توهین کرد و گناه و فساد را به جوهر انسان وارد کرد و بدین ترتیب گناه را برای تمام انسان‌ها از طریق توالد به جای گذارد. مثل بشر، گناهکار و فاسد است و می‌بایست از این وضعیت نجات پیدا کند.

۱. بنگرید به «سفر پیدایش» فصول ۶-۹.

انسان دوباره زیاد شد و در مقابل این کبر خداوند از مدت عمر او کاست. اما خداوند دیگر نمی‌خواست که با طوفانی دیگر انسان را مجازات کند و ترجیح داد که انسان‌هایی از نژاد کسانی انتخاب کند که پیشان نسل از دیگران متمایز است و از این ذریه است که خداوند پسرش را که جسم انسان به خود گرفت، نمایان می‌کند. منظور بوئتیوس قوم یهود است که به عنوان قوم برگزیده خداوند در کتاب مقدس معرفی شده است و نسل برگزیده نیز خاندان ابراهیم است.

ابراهیم خلیل اولین نفر از این نسل است. با قولی که خداوند به او و همسرش داده بود، آن‌ها استحقاق آن را داشتند که در پیری صاحب فرزندی شوند و نام او را اسحاق گذاردند.^(۱) فرزند اسحاق یعقوب نام داشت و از یعقوب دوازده شیخ به وجود آمد. یعقوب و فرزندانش در مصر سکنی گزیدند، ولی بر اثر ازدیاد تعداد بنی اسرائیل مصریان به آن‌ها مشکوک شدند و فرعون مالیات‌های سنگین بر آن‌ها بست و آن‌ها را به کارهای بسیار سخت و سنگین گمارد.^(۲) خداوند که ظلم پادشاه مصر را بر قوم برگزیده‌اش می‌بیند، دریای سرخ را می‌شکافد و بنی اسرائیل را به رهبری موسی و هارون از آن‌جا می‌گذراند و آن‌ها را از ظلم و جور مصریان نجات می‌دهد. مجازات سرزمین مصر که نگذاشته بود بنی اسرائیل از آن‌جا خارج شود، این بود که بسیاری از مناطقی عاری از جمعیت شد. پس از خروج از مصر، بنی اسرائیل در بیابان به کوه سینا می‌رسند و خداوند که می‌خواست براساس تجسد مسیح که در دوران بعد اتفاق می‌افتاد، بنی اسرائیل را اصلاح کند، به واسطه موسی شریعت را به آن‌ها عرضه کرد و بنی اسرائیل پس از آن مجبور به رعایت آن شد.^(۳)

۱. در سنت یهودی - مسیحی اسماعیل فرزند هاجر که یک کنیز بود، اهمیت خود را در مقابل اسحاق فرزند سارا از دست می‌دهد. با نفوذی که سارا در قوم بنی اسرائیل داشت، هاجر و اسماعیل از این قوم رانده شدند و اسحاق جانشین ابراهیم نزد بنی اسرائیل شد (بنگرید به «سفر پیدایش» فصل‌های ۱۶ و ۲۱).

۲. «سفر پیدایش» ۲۵-۵۰.

۳. بنگرید به سفرهای خروج، لاویان، اعداد و تثبیه.

تحت رهبری یوشع پسر نون و پس از سال‌ها جنگ، بنی‌اسرائیل به رود اردن رسید و همان‌طور که دریای سرخ در مقابل آن‌ها شکافته شد، این رودخانه نیز خشک شد و آن‌ها توانستند به شهر اورشلم دست یابند و در این شهر ساکن شوند. در کتاب مقدس آمده است که پس از داوران و پیامبران، پادشاهان بر بنی‌اسرائیل حکومت کردند و پس از شائول، که اولین پادشاه بود، داوود و قبیلهٔ یهودا رهبری قوم یهود را به دست گرفتند. از آن پس پادشاهان بر قوم بنی‌اسرائیل حکومت کردند تا عصر هرودئوس. او از قومی غیر یهودی بود و در دوران حکومتش مریم عذرا از نسل داوود به دنیا آمد و بنیانگذار نوع بشر، یعنی عیسی مسیح، از او زاده شد. چون جهان به واسطهٔ گناهان متعدد فاسد شده بود و در مرگ سکنی گزیده بود، خداوند قوم یهود را برگزید تا نزد آن‌ها احکام الهی رعایت شود. پس خداوند نزد این قوم پیامبران و قدیسان را فرستاد که با اخطارهایشان این قوم را از سماجت و پافشاری خود در کبر منصرف کردند، ولیکن این قوم پس از کشتن پیامبران و قدیسان، ترجیح داد که در تباهی ستم خویش پایدار باشد.

در این‌جا بوئتیوس به اصلی از اعتقادات مسیحی وفادار است که براساس آن به علت گناه عظیم آدم و توهین او به ذات الهی هیچ شفاعت و بخششی تا تجسد پسر خدا کارگر نیفتاد. یهودیان نیز با وجود این‌که قوم برگزیدهٔ خداوند بودند، با وجود الطاف الهی و داشتن پیامبران متعدد، به سبب جوهر گناه آلود خود نجات نیافتند و در گناه و ستم خود باقی ماندند تا این‌که پسر خدا ظهور کرد و گناه بشریت را بخشید. یهودیان نیز مانند اقوام دیگر از گناه نجات یافتند.

یکی از موضوعات اصلی کتاب عهد جدید نظریهٔ در آخرالزمان زیستن است. در این کتاب عیسی ناصری به عنوان منجیبی که در آخرالزمان ظهور می‌کند، معرفی شده است. با ظهور او جهان تحت تسلط نیروهای شیطانی به پایان می‌رسد. با مشاهدهٔ تغییراتی که در نظام سیاسی روم پیش آمده بود که به سقوط آن منتهی شد و عدم ثبات سیاسی و اقتصادی که همراه با سقوط امپراطوری روم رخ داده بود، در قرون پنجم و ششم میلادی تصور در آخرالزمان

بودن دوباره رونق پیدا کرد. بدین ترتیب بوئتیوس و بسیاری از مسیحیان بر این باور بودند که در آخرالزمان زندگی می‌کردند و جهان با ظهور دوباره مسیح به پایان خواهد رسید. آخرالزمان دوره بوئتیوس دنبال همان آخرالزمان کتاب انجیل است. به نظر او حدود پنج قرن قبل از او، خداوند تصمیم گرفته بود که دیگر پیامبر یا انسان‌های پاکی که محبوب او هستند برای نجات انسان نفرستد، بلکه از باکره مقدس فرزند یگانه‌اش متولد شود تا نجات انسان که با نافرمانی اولین انسان از بین رفته بود با ظهور خدا-انسان دوباره شکل گیرد. چون آن‌کس که آدم را واداشت تا گناه کند و عامل و علت مرگ شود یک زن، حوا، بود. پس زن دیگری، مریم، عذرا، علت و عامل حیات را در بطن خود حمل کرد. منظور بوئتیوس از مرگ در این‌جا در گناه بودن و از حیات، از گناه و فساد آن رها شدن، است. البته نباید تولد پسر خدا را از یک باکره تحقیرآمیز در نظر گرفت، زیرا نطفه پسر خدا در شرایطی خارج از قوانین طبیعت بسته شد و در شرایط غیرطبیعی نیز زاده شد. مریم در بسته شدن نطفه پسر خدا با عمل روح القدس، در حمل او و زادنش باکره باقی ماند. کلمه‌الله هم پسر خداست و هم پسر انسان، چون هم جلال و شکوه الهی در او می‌درخشد و با بر عهده گرفتن یک انسان، ضعف انسانی نیز در او نمایان شد. بنابراین برای بوئتیوس، مسیح هم پسر خداست و هم پسر انسان. او یک شخص است در دو جوهر یا طبیعت متفاوت: جوهر الهی و جوهر انسانی. او در کتاب در رد اوتیکس و نستوریوس نظر این دو متفکر مسیحی را که بر الوهیت تام در یک جوهر و دو شخصیت انسانی و الهی در دو جوهر تأکید داشتند، نقد و رد می‌کند^(۱).

جسم مسیح رشد کرد و به دست یحیی معمدان در رود اردن غسل تعمید داده شد، زیرا آن‌کس که دیگران را می‌بایست غسل تعمید دهد، خود نیز به عنوان اولین کس آیینی را که بنیان نهاده است، دریافت کرد. مسیح پس از غسل تعمیدش دوازده حواری برگزید که یکی از آن‌ها به نام یهودای اسخریوطی به او

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید به فصل «مسیح‌شناسی».

خیانت کرد. بوئتیوس ادامه می‌دهد که چون یهودیان اعتقاد راستین نداشتند، بر او دست یافتند و او را به صلیب کشیدند. مسیح بر صلیب کشته شد و سه روز و سه شب در آرامگاه خود جای گرفت و پس از آن درست به مانند قبل از جهانی که او و پدرش خلق کرده بودند، زنده گشت و به عنوان پسر خدا به آسمان صعود کرد^(۱).

مسیح آیین غسل تعمید، تعالیم نجات و قدرت انجام معجزه را برای حواریون خود به جا گذاشت، به آن‌ها امر کرد که به اقصی نقاط جهان بروند تا انسان‌ها را به حیات حقیقی راهنمایی کنند^(۲). چون انسان به خاطر خطای جوهری که از آدم به ارث برده بود، مستحق جزای جاویدان بود، و نجات از دست داده را از طریق آدم پدر نخستینش نتوانست بدست آورد، مسیح شعایر^(۳) را همچون مرحمی برای بدبختی او در نظر گرفت. او می‌خواست که انسان درک کند که چیزی به دلیل جوهر گناهکارش به او رسیده است و نجات با اعطای لطف (gratia) الهی برای او محقق می‌شود. به این معنی که جوهر انسان، چون گناهکار است، فقط مستحق کیفر است، در حالی که لطف الهی که پاداش هیچ استحقاقی نیست، هر چه را که برای نجات لازم است می‌دهد. سخنان بوئتیوس در راستای این اعتقاد مسیحی است که انسان گناهکار و فاسد مستحق کیفر است و هیچ استحقاقی برای نجات و بخشش ندارد. گناه نافرمانی از حکم خداوند و توهین به ذات الهی به قدری عظیم است که انسان باید تا ابد زجر گناه را به دوش بکشد. ولی خداوند بخشنده است، او عشق مطلق است و به خاطر علاقه‌ای که به نوع بشر دارد، پسر خود را به زمین فرستاد تا زجر کشد و خونش ریخته شود و

۱. برای جزئیات رجوع شود به چهار انجیل متی، مرقس، لوقا و یوحنا.

۲. بنگرید به رساله «اعمال رسولان» در کتاب عهد جدید.

۳. شعایر در مسیحیت هفت عدد هستند که به شعایر یا آیین‌های هفتگانه معروفند. به انگلیسی و فرانسه sacraments گفته می‌شود که از کلمه لاتینی sacramentum است. این شعایر عبارتند از: غسل تعمید، تأیید، عشای ربانی، تدهین آخر، ازدواج، نظام یا سلسله روحانی و توبه.

بر روی صلیب قربانی‌ای برای تطهیر ذات گنهکار انسان شود. این نجات از طرف خدا می‌آید و انسان مستحق آن نیست، او فقط مستحق کیفر ابدی است. به نظر مسیحیان فعل نجات لطفی است از طرف خداوند به انسان گنهکار.

بوئیوس ادامه می‌دهد که این مذهب آسمانی در جهان گسترش پیدا کرد و مردم در آن جمع شدند و جوامع مسیحی شکل گرفت. کلیسا یا جامعه یا امت مسیحی بدنی است یگانه که مسیح سر آن است. همان‌طور که مسیح به آسمان صعود کرد اعضای این بدن، مؤمنان مسیحی، نیز ضرورتاً او را دنبال می‌کنند و به آسمان می‌روند^(۱). بدین ترتیب این مذهب، مؤمنان را به اعمال نیک و می‌دارد و در انتهای زمان بدن‌ها دوباره زنده می‌شوند و در پادشاهی آسمان‌ها مقیم می‌شوند. به طوری که آن‌کس که در این جهان با لطف خداوند به نیکی زیست، در رستخیز مردگان سعادت‌مند خواهد بود و کسی که در این جهان در ظلمت زیست در روز رستخیز بدبختی و زجرش شروع خواهد شد.

بوئیوس کلیسای کاتولیک را به عنوان کلیسای حقیقی و جهانی در مقابل کلیساهای دیگر قرار می‌دهد، ولی همچنین اظهار می‌کند که این باور، برخلاف اعتقاد بسیاری از کاتولیک‌های هم‌عصرش و قرون بعد، دلیل آن نمی‌شود که وجود کلیساهای دیگر را نفی کند و آن‌ها را به عنوان مسیحی نشناسد. به نظر او کلیسای کاتولیک به سه طریق وجود خود را می‌شناساند و مورد تأیید قرار می‌دهد: منشأ اعتقادات آن بر حجیت و مرجعیت کتاب مقدس بنا شده است، نظریه و آموزه‌ای عام و جهانی را صاحب است، ولیکن تعالیم و شرعیات مخصوص به خود نیز دارد. پس کلیسای جهانی و واحد به واسطه حجیت متون مقدس به آموزه عام و جهانی پدران کلیسا مرتبط شده است، ولی با این وجود هر کلیسا با اساس و ترکیب و مؤسسات مخصوصش وجود دارد و اداره می‌شود. تفاوت بین کلیساها به دلیل اختلاف در منطقه و سرزمین و آنچه هر کس در دین بهتر می‌داند و درک می‌کند، است. بوئیوس نظریه‌ای را ابراز می‌کند که در اروپا

۱. همچنین بنگرید به پولوس قدیس، «نامه به قرنتیان» ۱۵:۶ و ۲۷:۱۲.

پس از عصر روشنگری به عمل درمی آید.

تنها امید نجات برای مؤمنان اعتقاد به آمدن آخرالزمان است و این که هر چه فسادپذیر است می‌گذرد و انسان‌ها برای داوری روز آخر دوباره زنده می‌شوند و هرکس مستحق هر چه است به آن می‌رسد و به‌طور پایدار و تا ابد با خیر و نعمت‌هایی که دریافت می‌کند، خواهد بود. یگانه پاداش سعادت تأمل در خداوند خواهد بود و به واسطه متألّهان تعداد اولیه فرشتگان دوباره برقرار می‌شود و مدینه آسمانی کامل می‌گردد. مدینه‌ای که در آن پسر باکره مقدس پادشاه است و در آن شادی همیشگی، شیفتگی، رزق و ستایش بی‌پایان خداوند وجود دارد^(۱).

از آنچه مشاهده شد، مشخص است که برای بوئیوس، در این سیر نجات انسان نقش اساسی دارد. اصولاً یکی از تفاوت‌های عمده جهان‌بینی مذهبی و ابراهیمی به طور عام و مسیحی به طور خاص، با فلسفه یونان نقش انسان در عالم است. در مسیحیت این نقش محوری است و همه چیز برای انسان خلق شده است. او غایت آفرینش است و می‌تواند از احکام الهی پیروی کند و سعادت‌مند شود و یا این که با نافرمانی عذاب اخروی را برای خود بخرد. درحالی‌که در جهان‌بینی یونانی انسان موجودی است در کنار موجودات و عناصر دیگر که حداکثر نقش او در نظریه‌های شناخت فیلسوفان نشان داده شده است. البته باید اذعان داشت که در فلسفه‌های یونانی مآب که روح مذهبی حاکم می‌شود اهمیت انسان بیشتر می‌شود و حتی نجات او جزء مسائل عمده این فلسفه‌ها قرار می‌گیرد، البته در شکل‌گیری این فلسفه‌ها از نقش مذهب، به خصوص مذاهب شرق یا دین یهود و مسیحیت، نباید غافل بود. راجع به اختیار انسان در فلسفه یونان دو موضع عمده مشاهده می‌شود: غالب فیلسوفان یونانی یا یونانی مآب از اختیار انسان، مطلق یا نسبی، دفاع می‌کنند، ولی در مقابل آن‌ها رواقیان انسان را در جبری از علل و معلولات قرار می‌دهند که نتیجه آن نفی

1. De fide catholica, "op. cit.", pp. 56-70.

اختیار انسان است.

مسیحیت به عنوان یک دین و مسئول دانستن انسان در سرنوشت خود قاعده‌تاً اختیار انسان را می‌پذیرد: انسان می‌تواند براساس باور و اعمال خود سعادت‌مند باشد و یا در ظلمت ماندگار شود. اما در این دین سیر تاریخی نجات انسان از گناه نخستین شروع می‌شود. گناهی که هر انسان بدون این‌که در انجام آن دخالت داشته باشد بار آن را به دوش می‌کشد و در قبول یا عدم قبول آن مختار نیست. رهایی از این گناه فقط با لطف الهی ممکن است و افعال انسان، همان‌طور که خواست و فعل آدم و دیگر پیامبران بنی‌اسرائیل کارساز نبود، در نجات او دخیل نیستند. لطف الهی نیز همان تجسد مسیح و قربانی شدنش روی صلیب است. مسئله اصلی در این‌جا این است که لطف (gratia) از بالا می‌آید و انسان را از گناه نجات می‌دهد و خود انسان در نجاتش نقش اصلی را ندارد. آیا لطف الهی و نجات با تجسد پسر خدا، در تضاد با آزادی انتخاب انسان قرار نمی‌گیرد؟ همان‌طور که مشاهده شد، بوئتیوس در رساله در باب ایمان مسیحی و در موضع کلامی خود چندین بار از لطف الهی صحبت می‌کند و نجات را بدون آن غیرممکن می‌داند و از همه مهم‌تر به نقد پلاگیوس که برای اختیار انسان در نجات اهمیت قائل بود، می‌پردازد^(۱). وی در رساله در تسلاهی فلسفه اصرار بر اختیار انسان دارد و نفی آن را نفی اخلاق و مسئولیت انسان در نظر می‌گیرد. آیا این دو نظریه قابل جمع با یک‌دیگر هستند؟

پلاگیوس با عکس‌العمل در برابر سستی مسیحیان در انجام فرایض مذهبی و بدبینی‌ای که محور عقایدشان را تشکیل می‌داد که به نظر می‌آید که مسیحیان از مانویان گرفته بودند و علت اصلی آن گناه مرکزی در این دین بود، بر فضایل و قابلیت‌های انسان پای می‌فشرد. به نظر او انسان می‌تواند با تکیه بر خویشتن خود به نجات دست یابد. برخلاف عقیده کلیسا، او اعلام می‌کند که گناه امری موروثی نیست، و اظهار داشت که جوهر انسان را فاسد و گناهکار در نظر گرفتن

1. Ibid., "op. cit.", p. 60.

سخن مانویان است. هیچ کس با گناه زاده نمی‌شود. اطفالی که تازه زاده شده‌اند نیازی به غسل تعمید و باز خرید مسیح ندارند، زیرا انسان با عملی ارادی گناه و تخلف آدم را تقلید می‌کند. او با قرار گرفتن در محیط و گزینش‌های متعدد خطاکارانه اراده خود را تضعیف می‌کند و مرتکب گناه می‌شود، نه این‌که گناه را بدون اراده و آگاهی به ارث برده باشد. آدم گناه و مرگ را برای دیگران به جا گذاشت، او فناپذیر خلق شده بود. گناه آدم فقط مثالی بد از عدم اطاعت است که دیگران از او تقلید می‌کنند. این سخن برای مسیحیان طرفدار پولس قدیس گران آمد. اگر انسان با تکیه بر خویشتن خود و قابلیت‌های فردی‌اش به سعادت جاویدان برسد دو مشکل پیش می‌آید: گناه نخستین از تاریخ بشریت حذف می‌شود و تجسد پسر خدا و مرگش بر صلیب بیهوده می‌گردد. از طرف متکلمان طرفدار کلیسا، به پلاگیوس حمله می‌شود و او را متهم به نفی لطف الهی برای نجات انسان می‌کنند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، بزرگترین منتقد پلاگیوس، اوگوستینوس قدیس بود که ضمن نقدی طولانی بر آراء او و طرفدارانش نظریه معروف نجات به واسطه لطف الهی را که تا حد نفی اختیار پیش رفت، مطرح کرد. نظریه‌ای که عقیده رسمی کلیسا می‌شود و به جبر و گناه مرکزی نزد بسیاری از مسیحیان مخصوصاً فرق اصلی پروتستانیزم در قرن شانزدهم منجر می‌شود. این جبر بدین صورت است که انسان به قدری در گناه غرق است و گناه نیز به قدری عظیم است که او توان خروج از آن را ندارد. خداوند می‌بایست آدمیان را از گناه رهایی دهد. تاریخ نشان می‌دهد که همه نجات نمی‌یابند، اما چون نجات از بالا می‌آید، پس خدا گزینش می‌کند. او هر کس را که بخواهد نجات می‌دهد. بدین ترتیب هر کس که نجات یافته از قبل تصمیم خدا بر نجات او بوده و هر کس که در گناه است، نظر خداوند بر این است که او در گناه باقی بماند.

بوئتیوس نیز در این جو کلامی و با دفاع از سنت کلیسایی، در رساله در باب ایمان مسیحی به پلاگیوس حمله می‌کند و از نوعی جبر در نجات حمایت می‌کند. همان‌طور که ذکر شد، این نظر در مقابل عقیده او در قبول اختیار در رساله در تسلاهی فلسفه است، به گونه‌ای که انسان به این فکر می‌افتد که شاید

یکی از این دو رساله از او نیست. با دیدن تفاوت‌هایی در این دو رساله، عده‌ای از متخصصان بوئتیوس به این نظر رسیده بودند که رساله در باب ایمان مسیحی از او نیست. ولی باید در نظر داشت که بسیاری از متفکران مسیحی به این نوع نگرش به مسائل خو گرفته بودند و آن را متناقض در نظر نمی‌گرفتند. آن‌ها می‌خواستند هم فلسفه بگویند و هم کلام.

فصل هشتم

○ مسیح شناسی

○ مسیح‌شناسی

در فصول قبلی مشاهده کردیم که مسیحیان معتقدند که عیسی ناصری منجی بشریت است که به عنوان پسر خدا نزد ایشان شناخته می‌شود. او متجسد می‌شود، روی صلیب مانند یک انسان زجر می‌کشد و می‌میرد، تا آدمیان از شر و فساد گناه‌رهای یابند. اگر عیسی مسیح الوهیت دارد و خدایی است که متجسد شده است، چطور می‌توان الوهیتش را با انسانیتش جمع کرد؟ بوئتیوس در کتاب در رد اوتیکس و نستوریوس، که قرن‌ها راهنمای متکلمان مسیحی در مبحث مسیح‌شناسی بوده است، به بررسی این موضوع می‌پردازد. او در این کتاب ضمن دفاع از نظر کلیسا و مبرهن کردن آن به نقد نظریات اوتیکس و نستوریوس که معروف‌ترین مخالفان سنت کلیسایی در این موضوع هستند، می‌پردازد.

در سال ۳۲۵ میلادی، شورای عمومی نیقیه با اعلام الوهیت مسیح و هم جوهر دانستن او با پدر، در رابطه با وجود انسانی پسر خدا تنها از متجسد شدن و انسان گشتن او صحبت کرد، ولیکن از چگونگی روند تجسد یافتن او و رابطه بین وجود الهی و انسانیت سخنی به میان نیاورد. پس از اعلام الوهیت تام مسیح در این شورا، موضوع مورد بحث بین متکلمان مسیحی این پرسش بود که خدا چگونه می‌تواند انسان هم باشد، به صلیب کشیده شود و از همه مهم‌تر روی صلیب بمیرد. این بحث که به مسیح‌شناسی (christologie) معروف است، یکی از مهم‌ترین موضوعات کلامی در قرون چهارم و پنجم میلادی بود.

یکی از طرفداران شورای نیقیه به نام اپولیناریوس (Apollinarius) اهل لائودیسه (Laodicea) (۳۹۰-۳۱۰) اظهار داشت که لوگوس الهی در تجسد خود، به جای یک انسان کامل فقط یک بدن را برگرفت^(۱) و خود به جای روح انسانی آن بدن نشست. در این جا خدا همان روح عقلانی (nous) انسان است که کلیه وظایفی را که معمولاً اراده و عقل انسان انجام می دهند، به عمل درمی آورد. اپولیناریوس به کسانی که اتحادی بین خدا و یک انسان کامل قائل بودند، اعتراض کرد و این اتحاد را نه ذاتی بلکه خارجی دانست و مخالفان خود را متهم به توجه نکردن به متون مقدس کرد. به نظر او متون مقدس از یک مسیح صحبت می کند، در حالیکه این متکلمان از دو شخص یعنی از پسر خدا و از پسر مریم یاد می کنند. منظور او این است که اگر مسیح یک انسان کامل با روح انسانی در نظر گرفته شود، در مسیح به دو شخص می رسیم که مسیح انسانی پسر مریم است و مسیح الهی پسر خدا. به نظر می رسد که محرک او در برداشتش از شخصیت مسیح و رابطه خدا و انسان در او، اصل نجات بخشی بود. زیرا او باور داشت که اگر مسیح را انسانی ساده انگاریم که خدا با او متحد شده است، او نمی تواند انسان ها را از گناه و از مرگ نجات دهد و به خاطر انسانیتش او را نمی توان پرستید. پس اگر اتحاد جسم را با خدا قبول کنیم، معصومیت منجی یقینی و قابل درک است و او در مقابل هوس های جسم که از گناه نخستین نشأت گرفته است، مصون خواهد بود. بنابراین مسیح نه تنها در مقابل مرگ شکست ناپذیر خواهد بود، بلکه آن را نابود خواهد ساخت. به دلیل نیروی حیاتی این روح است که مسیح توانست دوباره زنده شود و به دیگران اعطای حیات کند. پس، به عقیده او، بین جسم و خدا اتحادی کامل وجود داشت و این اتحاد هنگام بسته شدن نطفه مسیح در بطن مریم رخ داد. بنا به این نظریه، جسم چیزی نیست که بر خدا اضافه شده باشد، بلکه با او یک واقعیت یا یک جوهر را

۱. «برگرفتن» را به عنوان معادل فعل لاتینی *adsumere* یا *assumere* که در بحث مسیح شناسی (christologie) بسیار مهم است، برگزیده ایم.

تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب برای اپولیناریوس یک جوهر وجود دارد که مرکب است از الوهیت تأثیرناپذیر و جسم تأثیرپذیر. الوهیت و جسم هر کدام تشکیل دهنده یک جوهر نیستند. در نتیجه مسیح یک شخص است با یک جوهر^(۱).

متکلمان شهر کاپادوکیه که به سنت کلیسا بسیار نزدیک بودند، بر علیه اپولیناریوس جبهه گرفتند. گرگوریوس نازیانزوسی اعلام کرد که در عیسی مسیح دو جوهر وجود دارد: جوهر الهی و جوهر انسانی. این دو جوهر در یک شخص جای دارند، بنابراین دو پسر وجود ندارد و هر دو جوهر یک واحد را تشکیل می‌دهند^(۲).

برای گرگوریوس نیسایی خداوند به طرز اسرارآمیزی در جوهر انسانی قرار گرفت. در این آمیزش لوگوس عنصر فعال و فاعل، و جسم عنصر منفعل است. لیکن در عیسای تاریخی این دو جوهر متمایز از یکدیگر، در یک شخص قرار داشت. در نتیجه هنگامی که مسیح متحمل رنج و محنت شد، این جوهر انسانی‌اش بود که قبول مصائب کرد و خداوند بدون تأثیر باقی ماند^(۳). بدین ترتیب این دو متفکر از اتحاد دو جوهر در یک شخص حمایت کردند.

1. Quasten J., *Patrology*, Westminster, Maryland, 1992, vol. III, pp. 377-383.
Kelly J. N. D., *Early Christian Doctrine*, London, 1968, 289-295. Wolfson H. A.,
The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, Massachusetts, 1976, pp.
433-444.

2. Gregory of Nazianzus, *Theological Orations, Letters on the Apollinarian Controversy*, edited by E. R. Hardy, translated by Ch. G. Browne and J. E. Swallow. *Christology of the Later Fathers*, pp. 111-231. Quasten J., "op. cit.", pp. 249-253. Wolfson H. A., "op. cit.", pp. 396-397.

3. Gregory of Nyssa, - *An Answer to Albinus: That We Should not Think of Saying There Are Three Gods, An Address on Religious Instruction*, edited and translated by Cyril C. Richardson. *The Christology of Later Fathers*, pp. 235-325.

Kelly J. N. D., "op. cit.", pp. 295-301. Quasten J., "op. cit.", pp. 285-288. Wolfson H. A., "op. cit.", pp. 397-399.

شورای عمومی قسطنطنیه (۳۸۱) نظر اپولیناریوس را رد کرد و اظهار کرد که مسیح یک روح حقیقی انسانی داشت^(۱). به این معنی که جوهر انسانی کاملی با جوهر الهی در شخص مسیح متحد شده است.

در انتهای قرن چهارم و ابتدای قرن پنجم میلادی، بحث درباره مسئله اتحاد الوهیت و انسانیت در عیسی مسیح به صورت یک بحران درآمد. تئودوروس (Theodorus) (وفات ۴۲۸ میلادی) اسقف شهر موپسوستیا (Mopsuestia) در سیلیسیا (Cilicia) در مقابل عقاید اپولیناریوس اظهار داشت که در مسیح یک جوهر انسانی کامل با یک جوهر الهی کامل متحد شده است. به این معنی که مسیح به واسطه جوهر انسانی اش دارای بدن و روح انسانی است. بنابراین او به تنهایی نه خدا است و نه انسان، بلکه بنا به جوهر هر دو است. به نظر او صحیح نیست که گفته شود لوگوس انسان شد، بلکه باید گفت که لوگوس یک انسان را برگرفته است (assumere) و انسان آن است که برگرفته شد (homo assumptus). این عمل از بالا است، به این معنی که این خداوند است که صورت بنده را به خود گرفت و نه این که بنده صورت خدا را دریافت کرد. این دو جوهر الهی و انسانی با یکدیگر متحد شدند و تشکیل یک شخص را دادند، ولیکن دو جوهر لاهوتی و ناسوتی در عین اتحاد مختلف باقی ماندند. زیرا جوهر الهی نمی تواند به جوهر مخلوق محدود شود. بنابراین مسیح یک شخص بود با دو جوهر. اتحاد دو جوهر در بطن مریم به طور اسرارآمیزی انجام شد و لوگوس به یک انسان کامل پیوست. اما در این اتحاد جوهر الهی باعث تغییر جوهر انسانی نشد. عیسی صاحب جوهر انسانی ای بود که به واسطه لطف الهی توانست جوهر لاهوتی را دنبال کند. بدین ترتیب می توان گفت که از مریم، باکره مقدس، خدا متولد شده است و مریم را مادر خدا (Theotokos) خواند. البته تئودوروس این

1. Summary of the Tome of Constantinople, 381, edited and translated by E. R. Hardy. *Christology of the Later Fathers*, p. 344.

واژه را کمی متعادل کرد و ابراز داشت که انسان نیز از مریم متولد شده است^(۱). هنگامی که نسطوریوس (Nestorius) (وفات ۴۵۱) در سال ۴۲۸ میلادی اسقف قسطنطنیه شد، یکی از کشیشان زیر دستش نپذیرفت که مریم باکره مقدس مادر خدا (Theotokos) است و اصرار بر استفاده از اصطلاح مادر مسیح را (Christotokos) برای او نمود. به نظر او اصطلاح مادر خدا بیانگر این است که اتحاد بین الهیت و انسانیت هنگام بسته شدن نطفه رخ داده است و عیسی ناصری به عنوان پسر خدا از مریم زاده شده است. در حالیکه مادر مسیح بودن به این معنی است که مریم فقط انسانی به نام عیسی را به دنیا آورده است و نه پسر خدا را. بدین ترتیب نسطوریوس با حمایت از این کشیش، اعلام کرد که مریم انسانی به نام عیسی ناصری را زاده است. به این معنی که لوگوس، وجود لاهوتی با انسانی بنام عیسی ناصری، وجود ناسوتی، برای مدتی زندگی کرد. بنابراین لوگوس و انسان دو شخص جدای از یکدیگر هستند. معنی تجسد یافتن پسر خدا این است که شخص لوگوس با شخص انسان متحد شده است و مسیح پسر خدا و پسر انسان است. این دوگانگی هم در جوهر و هم در شخصیت صادق است. قبل از تجسد، لوگوس و انسان دو شخص بودند و این دوگانگی بعد از تجسد نیز ادامه یافت. البته دو شخص الهی و انسانی در یک شخص، عیسی مسیح متحد شده‌اند و یک فرد را تشکیل داده‌اند. یعنی یک فرد در دو شخص یا دو شخص در یک فرد. با این وجود دو جوهر لاهوتی و ناسوتی به هیچ وجه در یک جوهر متحد نشدند. همان‌طور که یک شیء می‌تواند متشکل از چوب و آهن و طلا باشد و هر عنصر در این ترکیب متفاوت از دیگران باشد، در فرد مسیح نیز دو جوهر لاهوتی و ناسوتی از یکدیگر متمایزند. آنچه نسطوریوس را از طرفداران سنت کلیسایی جدا می‌کند، این است که اینان معتقدند که مسیح یک

1. Tillich P., "op. cit.", pp. 102-104. Quasten J., "op. cit.", pp. 415-418. Kelly J. N. D., "op. cit.", pp. 303-309. Amann E., *Dictionnaire de théologie catholique*, vol XV. pp. 235-279.

شخص است در دو جوهر. شخصیت متعلق است به لوگوس، ولی دو جوهر انسانی و الهی وجود دارد. در حالی که نسطوریوس بر این باور است که هر جوهر یک شخص است. یعنی جوهر الهی یک شخص است و جوهر انسانی شخص دیگر و مسیح دو جوهر است در دو شخص. البته نسطوریوس معتقد به دو پسر در مسیح نبود، بلکه می‌گفت دو شخص در یک شخص جمع شده‌اند^(۱). او مادر خدا بودنِ مریم را در نامه‌ای که به پاپ سلسستینوس (Caelestinus) نوشت، رد کرد. استدلالش این بود که متون مقدس همیشه باکره مقدس را مادر مسیح می‌خواند و نه مادر خدا و لوگوس. در حقیقت آن‌که زاده می‌شود می‌بایست با مادر خود هم‌جوهر باشد. در حالی که لوگوس و مریم با یک‌دیگر هم جوهر نیستند. البته او معتقد بود که اصطلاح مادر خدا را می‌توان قبول کرد، اگر آن را به این معنی در نظر بگیریم که مریم مادر هیכלی است که متعلق به لوگوس است و نه مادر خدای لوگوس؛ زیرا هیچکس موجودی قدیمی‌تر از خود را نمی‌زاید^(۲).

سیریلوس اسقف اسکندریه (وفات ۴۴۴) از اصطلاح مادر خدا پشتیبانی کرد و تبلیغات زیادی علیه نسطوریوس براه انداخت. به نظر او بین دو جوهر الهی و انسانی مسیح تفاوت وجود دارد، ولی لوگوس جوهر انسانی را در وحدت خود گرفت؛ و چون لوگوس بدن عیسی را مال خود کرده بود، روی صلیب مرد. به عقیده سیریلوس خدا برای نجات انسان‌ها روی صلیب کشته شد^(۳).

پاپ سلسستینوس در شورایایی که در سال ۴۳۰ میلادی در شهر رم برگزار کرد، نسطوریوس را محکوم کرد و از اصطلاح مادر خدا (Theotokos) حمایت نمود. برای حل این مشکل و حفظ وحدت مسیحیت، امپراطور ثئودوسیوس دوم

1. Wolfson H. A., "op. cit." pp. 451-463. Kelly J. N. D., "op. cit.", pp. 310-317.

2. The Letter of Nestorius to Celestine, edited and translated by E. R. Hardy. Christology of the Later fathers, p. 348.

3. Kelly J. N. D., "op. cit.", pp. 317-323. Quasten J., "op. cit.", pp. 116-142.

(Theodosius II)، تصمیم به برگزاری شورای در شهر افسوس (Ephesus) گرفت و اسقف‌ها را برای شرکت در آن دعوت کرد. شورای عمومی افسوس در ۴۳۱ میلادی به رهبری سیریلوس نستوریوس را، که در آن شرکت نکرده بود، محکوم کرد. اما مسیحیت شرق در محکومیت نستوریوس یک صدا نبود. یوهانس (Iohannes) انطاکیه‌ای که دیر به شورای افسوس رسیده بود، شورایی دیگر در کنار این شورا تشکیل داد. شورای دوم ضمن پشتیبانی از نستوریوس، سیریلوس را محکوم و از مقام اسقفی اسکندریه خلع کرد^(۱). اما پس از دو سال دو گروه مواضع خود را به یک‌دیگر نزدیک کردند و طی بیانیه‌ای مریم باکره مقدس را مادر خدا دانستند^(۲).

در سال‌های پس از شورای افسوس برخی از مدافعان اتحاد بین الوهیت و انسانیت مسیح بیشتر بر الوهیت او تأکید کردند. اوتیکس (Eutyches) (۳۷۸-۴۵۴) راهب دیری در قسطنطنیه، به نظر می‌رسد که معتقد بود که الوهیت مسیح انسانیت او را جذب کرده و یا به عبارت دیگر جوهر لاهوتی مسیح انسانیت او را بلعیده است و جوهر انسانی مسیح به جوهر الهی تغییر شکل داده است. با این‌که او جسم داشت، ولی با انسان‌ها هم‌جوهر نبود. به نظر اوتیکس باور داشتن به دو جوهر در مسیح خلاف آنچه متون مقدس و پدران رسول می‌گویند، است. او معتقد بود که باکره مقدس واقعاً مادر خدا است، زیرا خدایی کامل را بدنیا آورده است. بدین‌ترتیب در مسیح فقط یک جوهر است و آن جوهر الهی است.^(۳) این نظریه به مونوفیزیس (monophysisme) یعنی یک جوهری، معروف است. به این معنی که در مسیح یک شخص و یک جوهر است. می‌توان گفت که اوتیکس به نوعی تحت تأثیر اپولیناریوس بوده است^(۴).

1. Metz R., *Histoire des conciles*, Paris, 1968, pp. 24-26.

2. *The Formula of Union of 433*, edited and translated by E. R. Hardy. *Christology of Later Fathers*, pp. 355-358. Kelly J. N. D., "op. cit.", pp. 323-330.

3. Kelly J. n. D., "op. cit.", pp. 330-334.

4. Wolfson H. A., "op. cit.", pp. 433-451.

فلویانوس (Flavianus) اسقف قسطنطنیه در شورایی محلی در سال ۴۴۸ میلادی اوتیکس را بدعت گزار خواند و او را محکوم کرد. اما دیوسکوروس (Dioscorus) اسقف اسکندریه از اوتیکس حمایت کرد. دیوسکوروس توانست از امپراتور ثئودوسیوس دوم اجازه تشکیل شورایی را در شهر افسوس در سال ۴۴۹ میلادی بگیرد. در این شورا محکومیت اوتیکس لغو شد و فلویانوس از سمت اسقفی قسطنطنیه برکنار گردید. بعدها کلیساهای رسمی مسیحی این شورا را که با آن موافق نبودند، «راهنمای افسوس» نامیدند. امپراتور ثئودوسیوس دوم در سال ۴۵۰ میلادی مرد و مارسیانوس (Marcianus) جانشین او شد^(۱). امپراتور جدید که از دو جوهر در یک شخص بودن مسیح حمایت می‌کرد، به درخواست مخالفان نسطوریوس و اوتیکس و تحت نظارت خود دستور تشکیل شورای کالسدون را در سال ۴۵۱ میلادی داد^(۲). در این شورا نسطوریوس و اوتیکس محکوم شدند. در قطعنامه این شورا ضمن تکرار و تأیید قطعنامه‌های شورا‌های نیقیه (۳۲۵) و قسطنطنیه (۳۸۱) اصول چگونگی تجسد پسر خدا و رابطه انسانیت با الوهیت در مسیح بیان گردید و اعلام شد که مسیح در الوهیت و انسانیت کامل است. او حقیقتاً خدا و حقیقتاً انسان است و دارای یک روح عقلانی و بدن بود، در الوهیت با پدر هم‌جوهر و در انسانیت با انسان‌ها هم‌جوهر است و به غیر از گناه که از آن بری است، مانند همه انسان‌ها بود. قبل از تمام اعصار از پدر و در این جهان و در زمان برای نجات انسان‌ها در انسانیت از باکره مقدس، مادر خدا، متولد شد. این شورا اعتقاد به یک مسیح، پسر، خداوند و واحد دارای دو جوهر را اعلام کرد. این دو جوهر بدون امتزاج، تغییر، تقسیم، و جدایی هستند. البته خصوصیت متمایز هر جوهر در وحدت مسیح حفظ شده است و این دو جوهر تشکیل یک شخص (prosopon, persona) و یک اقنوم (hypostasis) را می‌دهند. بنابراین به اعتقاد این شورا دو شخص در مسیح وجود

1. Metz R., "op. cit.", pp. 27-29.

2. Kelly J. N. D., "op. cit.", pp. 338-343.

ندارد، بلکه یک پسر، تنها خدای مولود، کلمه (لوگوس) و خداوند عیسی مسیح وجود دارد.^(۱) موضوع‌ها و مسائلی که در این شورا مورد تأیید قرار گرفته است و در قطعنامه آن آورده شده است، تا امروز جزو اصول عقاید کلیساهای رسمی مسیحی است.

○

هنگامی که بوئتیوس در شورای کلیسای شهر رم که با حضور پاپ تشکیل شده بود، شرکت کرد، نامه‌ای از طرف اسقف دریای سیاه خطاب به پاپ سیماکوس (Symmachus 499-514) خوانده شد.^(۲) در این نامه از طرفداران اوتیکس سخن گفته می‌شود و ذکر می‌گردد که آن‌ها در مسیح‌شناسی معتقدند که مسیح از (ex) دو طبیعت (ذات) الهی و انسانی تشکیل شده است، ولی در دو طبیعت نیست. به این معنی که طبیعت انسانی در طبیعت الهی محو شده است. این مطلب در حالی ابراز شد که عقیده رسمی کلیسای کاتولیکی این بود که مسیح از دو و در دو طبیعت الهی و انسانی است.

بوئتیوس، در رساله در رد اوتیکس و نسطوریوس با نقد نظریات اوتیکس و نسطوریوس به بیان نظریه رسمی کلیسا می‌پردازد.

در فصل مربوط به تثلیث دیدیم که برای بوئتیوس طبیعت (natura) خصوصیت نوعی هر جوهر است و شخص جوهر فردی یک طبیعت عقلانی است.^(۳) او معتقد است که برای یک موجود از دو طبیعت بودن به دو معنی است. در معنی نخست این است که دو جوهر یا موجود با یکدیگر مخلوط

1. The Chalcedonian Decree, edited and translated by E. R. Hardy. *Christology of the Later Fathers*, pp. 371-374.

۲. این نامه در ترجمه لاتینی که احتمالاً از قرن ششم است، در مجموعه زیر چاپ شده است:

Herold T., *Orthodoxographia*, Basel, 1555, pp. 906-9.

3. "... natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationabilis naturae individua substantia". (*Contra Eutycen et Nestorium*, IV, "op. cit.", p. 92.

شوند، مانند غسل و آب. این عمل نیز به دو طریق انجام می‌شود، یا یکی از آن‌ها به طبیعت دیگر تغییر ماهیت می‌دهد، و یا این‌که هر دو، ماهیت یا ذات خود را از دست می‌دهند. در معنی دیگر این است که هنگامی که موجودی مرکب از دو طبیعت است، اجزای ترکیب، هویت وجودی خود را حفظ می‌کنند و به یک دیگر تغییر ماهیت نمی‌دهند. به طور مثال یک تاج ترکیبی است از طلا و سنگ‌های قیمتی، ولی در این حالت نه طلا به سنگ‌های قیمتی تبدیل شده است و نه سنگ‌های قیمتی تغییر ماهیت به طلا داده‌اند، بلکه هر یک از آن‌ها صورت خاص (*forma propria*) خود را حفظ کرده است. درست است که این تاج از (*ex*) عناصری همچون طلا و سنگ‌های قیمتی ساخته شده است، ولیکن می‌توان گفت که تاج در (*in*) طلا و سنگ‌های قیمتی وجود دارد. به عبارت دیگر تاج همان طلا و سنگ‌های قیمتی است و دربرگیرنده این دو عنصر است. در نخستین نوع وحدت دو طبیعت، آنچه از اتحاد آب و غسل نتیجه می‌شود، نه در ماهیت آب است و نه در ماهیت غسل. در حالیکه در ترکیبی همچون تاج، اجزای آن هویت وجودی خود را نگه می‌دارند و تاج ترکیبی است از این دو عنصر که قابل تشخیص از یک‌دیگر در این ترکیب هستند.

به همین صورت مذهب کاتولیکی می‌گوید که در مسیح دو طبیعت نامتغیر الهی و انسانی وجود دارد، هر دو کاملند و بدون این‌که به یک‌دیگر تبدیل شوند، باقی می‌مانند. بدین ترتیب مسیح در دو طبیعت است، چون هر طبیعت هویت وجودی خود را حفظ می‌کند و باقی می‌ماند. او همچنین از دو طبیعت است، چون از دو طبیعتی که هویت وجودی خود را حفظ می‌کنند، شخصیت یگانه‌اش نتیجه می‌شود.

بدین ترتیب کلیسای کاتولیک می‌تواند ادعا کند که مسیح هم انسان کامل است و هم خداست. یعنی همان مسیح انسان، خدا، پسر خداست. البته بوئتیوس معتقد است که اضافه کردن انسان به پسر خدا شخص چهارمی را به تثلیث اضافه نمی‌کند، بلکه فقط یک شخص در این ترکیب وجود دارد. انسان شخص جدیدی نیست و مسیح پسر خدا، به عنوان یک شخص، عدد سه را در

تثلیث کامل می‌کند. بنابراین هنگامی که در مصلوب شدن، انسان در مسیح زجر کشیده است، گفته می‌شود که خدا زجر کشیده است. البته بوئتیوس تأکید می‌کند که این مطلب را به این معنی نباید در نظر گرفت که انسان الوهیت شده است^(۱)، زیرا این همان سخن اوتیکس است، بلکه به این خاطر است که خود خدا، چون انسانی را برگرفته است، در مصلوب شدن مسیح زجر کشید. از آن گذشته، این انسان بنا به جوهر انسانی‌اش و نه جوهر الهی‌اش پسر خدا خوانده شده است، البته جوهر انسانی که در اتحاد یا ترکیب طبایع با الوهیت وحدت یافته است. بدین ترتیب مسیح هم انسان است و هم خدا. او خداست چون از جوهر (substantia) پدر تولد یافته است و انسان است، چون از مریم عذرا زاده شده است. باید توجه داشته باشیم که نزد بوئتیوس در این اتحاد جوهری، جوهر انسانی با جوهر الهی در یک رتبه نیست، بلکه خداوند است که برای نجات انسانیت از گناه، انسانی را انتخاب و قبول می‌کند. پس اگر به نظر بوئتیوس و کلیسای کاتولیک، این انسان خداست، به این دلیل است که خدا او را برگرفته است (adsumptus) و از طرف دیگر خدا هم انسان است، چون جامهٔ انسانیت

1. "non quo ipsa deitas humanitas facta sit".

جملهٔ لاتینی مبهم است. مترجمان انگلیسی آن را این طور معنی کرده‌اند: "نه این که انسانیت تبدیل به خود الوهیت شده است". مترجم فرانسوی جای فاعل و مفعول را عوض کرده و جمله را این طور ترجمه کرده است: "نه این که خود الوهیت تبدیل به انسانیت شده است". درست است که جملهٔ لاتینی را می‌توان به هر دو طریق ترجمه کرد، اما واضح است که مراد نویسنده فقط یکی از این دو معنی بوده است. به نظر می‌رسد که در این جا منظور بوئتیوس رد خدا شدن انسان است، چون این مورد از مواردی است که متکلمان قرون وسطی و از جمله خود بوئتیوس در رسالات دیگر، بر آن تأکید بسیار داشته‌اند. آن‌ها معتقد بودند که جوهر به هیچ وجه تبدیل به جوهر الهی نمی‌شود. از طرف دیگر در انجیل یوحنا (۱۴:۱) آمده است که کلمه (یعنی خداوند) جسم شد و میان انسان‌ها زندگی کرد. به احتمال بسیار زیاد بوئتیوس این جمله را در ترجمهٔ لاتینی کتاب مقدس موسوم به ولگاتا (Vulgata) این طور خوانده است: "Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis". بنابراین اگر خود کتاب مقدس انسان شدن یا جسم شدن الوهیت را بیان می‌کند، واضح است که بوئتیوس به عنوان یک مسیحی در رد آن نمی‌نویسد.

پوشیده است. البته با این‌که در این شخص الوهیت که برگرفته است و انسانیت که برگرفته شده است متفاوتند، با این وجود آن‌کس که خداست، انسان هم هست. اگر او را به عنوان انسان بشناسیم، او بنا به طبیعت انسان است و چون برگرفته شده است خداست و اگر به او عنوان خدا نظر کنیم، او بنا به طبیعت خداست و انسان هم است، چون برگرفته شده است. ولی در هر صورت باید متذکر شد که مسیح بنا به طبیعت خداست و چون برگرفته شده است، انسان است. به این معنی که جوهر الهی جوهر اصلی و غالب است. به نظر بوئتیوس در مسیح طبیعت (natura) و جوهر (substantia) دو تا است، ولی شخصیت یکی است و همان مسیح است^(۱).

اگر بپذیریم که مسیح به عنوان پسر خدا و منجی انسانیت دارای جسم است، مشکل گناه نخستین خود را نمایان می‌سازد. به این معنی که هر انسانی پس از گناه نخستین گناهکار و بنده هوس‌های گناه‌آلود است و مرگ نتیجه و مجازات این گناه است. در اعتقادات مسیحی آمده است که گناه از طریق زاد و ولد به تمام انسان‌ها سرایت کرده است. در ضمن این نکته را نباید فراموش کرد که در عصر بوئتیوس تفسیر اوگوستینوسی گناه نخستین که آن را شورش بدن علیه روح می‌دانست، تفسیر غالب بود. حال اگر جسمی انسانی برای مسیح قائل باشیم، او نیز به خاطر این جسم باید تحت سلطه گناه و بنده هوس‌ها باشد، میل به انجام شر داشته باشد و نتواند خیر را به درستی از شر تمیز دهد. در حالیکه بنا به اعتقادات مسیحی نزد مسیح گناه و میل به گناه یافت نمی‌شود. به نظر بوئتیوس باور به این‌که او انسانی همچون آدم قبل از گناه نخستین را برگرفته است، مشکل را حل نمی‌کند. زیرا میل به گناه نزد آدم قبل از گناه نخستین نیز بوده است و نتیجه این میل نیز گناه نخستین بود. از طرف دیگر آدم قبل از گناه نخستین فناناپذیر بود و مرگ از نتایج گناه است. در حالیکه مرگ مسیح روی صلیب نقطه اوج شکنجه و مصائب اوست که منجر به نجات انسان از گناه شد.

1. Contra Eutychem et Nestorium, VII, "op. cit.", pp. 114-120.

عده‌ای معتقدند که جسم مسیح از نوع جسم انسانی نیست. این جسم از جای دیگر است، به این معنی که به طریقی معجزه‌آسا در جایی دیگر ساخته شده و هنگام اتحاد با جوهر الهی از مریم عذرا متولد شده است. بنا به این نظر جسم مسیح مانند اجسام آدمیان نیست و در بطن مریم پرورش نیافته است. بوئتیوس این نظر را نیز نمی‌پذیرد، زیرا مسیح برای نجات انسان باید جسمی همانند دیگران داشته باشد. او انسان را به سه نوع تقسیم می‌کند. اولین نوع آن آدم قبل از گناه نخستین است. او با این‌که آلوده به گناه نشده بود و فناپذیر بود، ولی میل به گناه در او وجود داشت. نوع دوم انسان، آن است که اگر آدم پایبند به احکام الهی می‌بود و گناه را انجام نمی‌داد به آن تغییر شکل می‌داد. البته در این صورت آدم احتیاج به نیروی بیشتری داشت تا نه تنها گناه نکند، بلکه نیروی انجام گناه یا اراده گناه نیز در او یافت نشود. سومین نوع انسان، انسان پس از گناه نخستین است. در این انسان مرگ، گناه و میل به گناه وجود دارد. در این سه نوع وجود انسانی دو حالت متضاد و مقابل هم وجود دارد. در یک طرف آدمی است که می‌توانست پایبند به احکام الهی باشد و در طرف دیگر آدم گناهکار است که به خاطر عدم تمکین به فرامین الهی مجازات شده است. در اولی نه مرگ است و نه گناه و نه میل به گناه و در دیگری مرگ و گناه و میل به گناه یافت می‌شود و امکان عدم نجات از گناه با اراده فردی نیز نزد اوست. البته بین این دو حالت می‌توان از حالتی نیز سخن گفت که در آن مرگ و گناه وجود ندارد، اما امکان دست یافتن به آن‌ها هست.

بوئتیوس معتقد است که مسیح برای طبیعت جسمانی خود از هر یک از این انواع چیزی را برگزیده است. او جسمی فناپذیر را برای این‌که مرگ را از انسانیت دور کند، برگرفته است. این جسم را باید در وضعیتی که انسان پس از گناه نخستین به عنوان مجازات، کسب کرده است قرار داد. این‌که مسیح میل به گناه ندارد، وضعیت آدم است در صورتی که اراده خود را در دام شیطان قرار نمی‌داد. همین‌طور که تاریخ نشان می‌دهد، بدون تردید عیسی مسیح مانند دیگران غذا می‌خورد، می‌نوشید و می‌خوابید. بوئتیوس این اعمال انسانی را

مربوط به وضع انسان نوع سوّم می‌داند، یعنی هنگامی که مرگ برای آدم مطرح نبود، ولی امکان گناه وجود داشت. آدم در این وضعیت مانند دیگر انسان‌ها غذا می‌خورد، می‌آشامید و می‌خوابید. البته نباید فکر کرد که احتیاج آدم به غذا به حدی بود که اگر رفع حاجت نمی‌کرد، مرگ بر او مستولی می‌شد. اگر او غذای خود را از هر درخت انتخاب می‌کرد، می‌توانست برای همیشه زنده بماند. برای همین بود که او گرسنگی خود را با میوه‌های بهشتی فرو می‌نشاند. در مسیح، قبل از رستاخیزش از مرگ، این احتیاجات بدون شک وجود داشته است، ولی او بر آن‌ها حاکم بود و آن‌ها برای او ضروری نبودند. اما پس از رستاخیزش از مرگ، جسم او تغییر ماهیت داد و این احتیاجات در او نبود. وضعیت جسم مسیح پس از رستاخیزش همانند وضع آدم است در صورتی که گناه نخستین را مرتکب نمی‌شد.^(۱)

بوئتیوس به عنوان متفکری که از سنت کلیسایی دفاع می‌کند، به نقد نظریات دیگران مخصوصاً اوتیکس و نسطوریوس در مسیح‌شناسی می‌پردازد. نسطوریوس معتقد بود که در مسیح دو طبیعت الهی و انسانی وجود دارد و در نتیجه دو شخص الهی و انسانی در او متمایز است، به این معنی که هر طبیعت نشان‌دهنده یک شخص است. اوتیکس نیز معتقد بود که هر جوهر یک شخص است، و چون در مسیح یک جوهر، یعنی جوهر الهی، وجود دارد، پس او یک شخص است. ابتدا به بیان نقد بوئتیوس از نسطوریوس می‌پردازیم.

بوئتیوس در اولین مرحله از نقد خود از چگونگی اتحاد بین دو طبیعت یا ذات در مسیح پرسش می‌کند. پس اگر به نظر نسطوریوس، مسیح دارای دو طبیعت انسانی و الهی است و هر طبیعت نیز یک شخص است، طبیعی است که می‌توان پرسید اتحاد بین این دو چگونه است. آیا این دو طبیعت مانند دو جسم که کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند، اتحادی کاملاً مکانی دارند و کیفیت یکی به دیگری غیرقابل انتقال است؟ یونانیان این اتحاد را Kata parathesis یعنی

1. Ibid., VIII, "op. cit.", pp. 122-128.

الحاق^(۱)، می‌نامند. بوئتیوس عقیده دارد که اگر واقعاً الوهیت و انسانیت به این طریق با یک دیگر جمع شده باشند، مسیح وجود خارجی نخواهد داشت و هیچ (nihil) نخواهد بود. منظور او این است که این دو طبیعت یک ترکیب ماهوی تشکیل نمی‌دهند که از آن یک موجود واحد به معنی یک فرد، نتیجه شود، در حالی که در تاریخ مسیح یک فرد واقعی بوده است. فرض دیگر این است که این الحاق بین دو طبیعت، بین دو شخص که از یک دیگر متمایزند، روی دهد. بوئتیوس جواب می‌دهد که همان‌طور که چیزی از مجاورت دو طبیعت حاصل نشد، چیزی واقعاً واحد نیز از این دو شخص به وجود نمی‌آید. بدین ترتیب منسجی که نسطوریوس به آن معتقد است، وجود خارجی نخواهد داشت.

بوئتیوس در این جا اصلی از فلسفه یونان را یادآوری می‌کند که براساس آن وحدت بنیان هستی یک موجود است، به عبارت دیگر آنچه هست، باید در مرحله اول واحد باشد. به این معنی که واحد و وجود قابل تبدیل به یک دیگر هستند و موجود بدون وحدت وجود خارجی ندارد^(۲). او براساس این که تاریخ وجود مسیح را اثبات کرده و او در برهه‌ای از تاریخ زندگی کرده است، نتیجه می‌گیرد که او واقعاً وجود داشته است و چون وجود داشته، پس او یک واحد حقیقی بوده است و ممکن نیست که وحدتی براساس «الحاق» چنان‌که از نظریه نسطوریوس می‌توان فهمید، داشته باشد. پس، به نظر او، مسیح نمی‌تواند دو شخص باشد. بدین ترتیب نسطوریوس حق نداشته است از دو مسیح یکی انسان و دیگری خدا سخن بگوید. چطور او می‌تواند مسیح را خدا و انسان بنامد؟ زیرا این دو با نداشتن هیچ مورد مشابه، ممکن نبوده است که در انسان - خدا جمع شوند. اصولاً بر چه مبنایی نسطوریوس از یک نام برای خطاب کردن دو طبیعت متفاوت استفاده می‌کند؟ اگر جوهر (substantia) خدا با جوهر انسان

۱. بوئتیوس معادل لاتینی این واژه یونانی را نیاورده است. مترجمان انگلیسی و فرانسوی آن را به juxtaposition ترجمه کرده‌اند.

۲. رجوع شود به فصل مربوط به «وجود».

متفاوت است و نامی که او برای هر دو در نظر گرفته است یکی است، او نمی‌تواند جوهر (substantia) یگانه تعریف خود را بر این دو مسیح حمل کند. و بالأخره، اگر پذیرفته نشود که از اتحاد جواهر مختلف یک شخص ایجاد می‌شود، نام مسیح مبهم می‌شود (aequivocum nomen est Christi). منظور بوئتیوس این است که نام مسیح برای دو جوهر الهی و انسانی مشترک لفظی خواهد بود و نشاندنده یک واقعیت نیست.

استدلال دیگر بوئتیوس در رد نسطوریوس، فلسفی و کلامی نیست و بر حجیت کتاب مقدس بنا می‌شود و براین مطلب تأکید دارد که در کتاب مقدس نیز فقط از یک مسیح صحبت شده است. به این معنی که دو شخص بودن مسیح در مقابل نص صریح کتاب مقدس است. اصولاً این پرسش را باید مطرح کرد که ظهور مسیح چه چیز جدیدی را به همراه آورده است؟ به نظر بوئتیوس برای کاتولیک‌ها خصوصیات شگفتی آور و غیر طبیعی معجزه ظهور مسیح واضح و روشن است. معجزه‌ای که در طول زمان تنها یک‌بار اتفاق افتاد و تنها خداوند است که توانایی آن را دارد که با جوهر یا طبیعت انسانی که کاملاً با طبیعت او متفاوت و بیگانه است، متحد شود و تشکیل یک شخص را دهد. اما اگر سخن نسطوریوس را باور کنیم، معجزه و چیز عجیبی در ظهور مسیح یافت نمی‌شود، زیرا او معتقد است که در مسیح انسانیت و الوهیت شخصیت مخصوص خود را حفظ می‌کنند.

اگر طبیعت انسانی و طبیعت الهی در مسیح جدای از یک دیگر باشند و دو شخص ممتاز از یک دیگر در مسیح وجود داشته باشد، دیگر دلیلی ندارد که مقام مسیح را از قدیسان جدا دانست. قدیسان نیز می‌توانند همین نام را داشته باشند. اگر نسطوریوس بگوید که من فکر می‌کنم که قدیسان هم به عنوان تصویری از مسیح واقعی مسیح خوانده شوند، بوئتیوس می‌گوید که باید خاطرنشان کرد که او معتقد است که هیچ شخص واقعی از اتحاد انسان و خدا ایجاد نشده است که این قدیسان تصویری از او باشند.

اگر اشخاص الهی و انسانی در مسیح متفاوت باشند، به هیچ وجه نمی‌توان

باور داشت که الوهیت، انسانیت مسیح را برگرفته است. زیرا موجوداتی که در طبیعت و شخصیت متفاوتند، کاملاً جدای از یک دیگر هستند. حتی تفاوت و امتیاز بین خدا و انسان در فردیت بیش از تفاوت بین دو موجود است. چنان‌که اگر اشخاص را در مسیح ممتاز از یک دیگر در نظر بگیریم، تفاوت انسان و گاو بیش از تفاوت الوهیت و انسانیت در مسیح نیست. البته انسان و گاو هرچه هم از یک دیگر متفاوت باشند، در کلی حیوان با یک دیگر مشترکند. به این معنی که هر دو دارای یک جوهر جنسی هستند. درحالی‌که بین انسان و خدا تفاوت کاملاً عمیق است و این دو، نقطه وجودی مشترکی ندارند.

مشکل اساسی به نظر بوئیوس این است که مسیح‌شناسی نسطوریوس نمی‌تواند تبیین‌کننده نجات انسانیت به وسیله خدای متجسد باشد. با این نظریه به این نتیجه خواهیم رسید که انسانیت واقعاً نجات نیافته و اگر این ثنویت شخصیت در مسیح می‌بود، تولد مسیح رستگاری برای نوع بشر به ارمغان نیاورده است. بنیاد انتقاد بوئیوس بر این است که مسیحیان معتقدند که مسیح که پسر خدا است باید به عنوان یک انسان نیز در نظر گرفته شود و روی صلیب بمیرد. بدین ترتیب بوئیوس باور دارد که اگر سخن نسطوریوس را بپذیریم، باید قبول کنیم متون مقدس دروغ گفته‌اند و حجیت کتاب عهد عتیق (تورات) که با تولد مسیح به جهانیان قول نجات داده است، از بین می‌رود. او ادامه می‌دهد براساس ایمان صحیح ما باور داریم که خداوند انسانی را که برگرفته، نجات داده است. البته اگر ثنویت طبیعت و شخصیت در مسیح مورد اعتقاد می‌بود، خداوند به این طریق انسانی را بر نمی‌گرفت و انسانی که شخصیت خود را نگه می‌داشت، ممکن نبود که برگرفته شود، و با تولد مسیح نجات نمی‌یافت؛ چیزی که غیرقابل باور است.^(۱)

بوئیوس پس از نقد نظریه نسطوریوس در مسیح‌شناسی به انتقاد از نظریه اوتیکس می‌پردازد که به مونوفیزیس معروف است. او عقیده اوتیکس را

1. *Contra Eutychen et Nestorium*, IV, "op. cit.", pp. 92-100.

این طور بیان می‌کند که او همانند نسطوریوس به دو طبیعت در مسیح معتقد نبود، بلکه برخلاف او موضعش این بود که خداوند انسانی را به طریقی برگرفته بود که طبیعت انسانی او در طبیعت الهی محو شد. بوئتیوس معتقد است که خطای اوتیکس با خطای نسطوریوس دارای یک منشأ است. به این معنی که هر دو آن‌ها شخص و طبیعت را به یک معنی می‌گیرند. همان طور که نسطوریوس حکم می‌کرد که دو طبیعت دارای دو شخصیت هستند و چون معتقد بود که مسیح دارای دو طبیعت است پس باید دو شخص هم باشد، اوتیکس نیز فکر می‌کرد که اگر شخص یکی است، ممکن نیست که طبیعت دو تا باشد. بدین ترتیب چون او باور نداشت که در مسیح دو شخص وجود دارد، به این اعتقاد رسید که در او فقط یک طبیعت است که آن هم الهی است. البته اوتیکس معتقد بود که در مسیح قبل از اتحاد (ante adunationem) دو طبیعت وجود داشت و بعد از اتحاد (post adunationem) یک طبیعت.

بوئتیوس در نقد اوتیکس به چگونگی ترکیب یا اتحاد خدا و انسان نمی‌پردازد، بلکه مسئله مهم برای او زمان این اتحاد است. به نظر او دو فرض را می‌توان در نظر گرفت: اتحاد خداوند با انسان در مسیح یا هنگام تولد مسیح صورت گرفته است و یا هنگام رستاخیزش از مرگ. اگر اتحاد موقع تولد انجام گرفته باشد، به نظر می‌رسد که اوتیکس معتقد است که مسیح قبل از بسته شدن نطفه‌اش جسمی انسانی داشته است. البته نه جسمی که مریم حمل کرده، بلکه جسمی که به طریقی اسرارآمیز نگهداری شده است. این طور به نظر می‌رسد که مریم عذرا برای زادن جسمی که حمل نکرده، انتخاب شده بود. این جسم از جوهر الهی ممتاز و جدا بوده و هنگامی که مسیح از مریم به دنیا آمد، این جسم با خداوند به نحوی متحد شده که یک طبیعت تشکیل شده است.

به نظر می‌رسد که بوئتیوس زیاد به جزئیات نظر اوتیکس آگاه نبوده است، زیرا در چند مورد فرض عدم ارجاع سخنانی را به او در نظر می‌گیرد. در این جا ذکر می‌کند که اگر اوتیکس این سخن را که به او نسبت داده‌اند، نمی‌گوید، این طور خواهد بود که قبل از اتحاد دو طبیعت موجود بوده است و بعد از اتحاد

یک طبیعت، البته در صورتی که اتحاد هنگام تولد مسیح صورت پذیرفته باشد. به این معنی که مسیح واقعاً جسم خود را از مریم دریافت کرده است، ولیکن قبل از این که آن را برگیرد طبیعت الهی با طبیعت انسانی متفاوت بوده است. لیکن هنگامی که انسانیت برگرفته شد، طبیعت واحد می شود و جوهر الهی می گردد. اگر اوتیکس اتحاد دو جوهر را هنگام رستائیز مسیح در نظر گرفته باشد، او این اتحاد را به دو طریق می داند. یا مسیح از مریم متولد شده بدون این که بدنی را که حمل می کند برگرفته باشد و یا این که جسمی را که از مریم دریافت کرده است برگرفته است. در این صورت تا هنگام رستائیزش دو طبیعت داشته است، ولیکن پس از رستائیزش طبیعتش واحد شده است. در این سیر عقاید یک تناقض یافت می شود: مسیح مولود از مریم یا جسم انسانیش را از او دریافت کرده یا از او دریافت نکرده است. اگر اوتیکس معتقد نباشد که مسیح جسمش را از مریم عذرا دریافت کرده است، باید توضیح دهد او چگونه انسان شده است و یا به عبارت دیگر پوشش انسانی او، به عنوان لوگوس، چه بوده و چگونه به میان آدمیان آمده است؟ آیا انسانی است که با گناه نخستین سقوط کرده است یا انسان دیگری است؟ اگر از نسل آدم است که همه انسان ها نیز از اویند، چه انسانیتی را پوشیده است؟ و اگر این جسم که در آن به دنیا آمده است، جسمی نیست که از نسل ابراهیم و داود و مریم است، باید اوتیکس توضیح دهد در چه جسمی مسیح متولد شده است، زیرا بعد از اولین انسان تمام آدمیان از یک جسم به وجود آمده اند. در این جا اوتیکس بر مرجعیت کتاب مقدس تکیه می کند زیرا در این کتاب مسیح فرزند ابراهیم و داود و مریم خوانده شده است^(۱). اگر او انسانی غیر از مریم عذرا را، که از او می بایست منجی متولد می شد، نام می برد، در خطای بزرگی است. او شیاد و دروغگویی خواهد بود که آنچه را پیامبران با پیشگویی هایشان به ابراهیم و داود قول داده بودند، نفی کرده

۱. در انجیل متی (۱:۱-۱۷) شجره نامه عیسی مسیح پسر ابراهیم و داود تا مریم عذرا آمده است. نیز در انجیل متی (۱:۲۳-۳۸) شجره نامه او تا آدم نقل شده است.

است. در هر صورت اگر خدا جسم انسانی را برگرفته است از کسی برگرفته که او را زاده است. اگر جسم مسیح را مریم عذرا حمل نکرده، بلکه کس دیگری حمل کرده است، با این وجود مریم او را به دنیا آورده و این جسم فسادگناه نخستین را تحمل کرده است.

اما اگر مسیح انسانی را که مرگ را به عنوان جزای گناه نخستین تحمل کرده نپوشیده است، نتیجه این خواهد بود که عیسی از نسل هیچ انسانی نخواهد بود که از جزای گناه نخستین مستثنی باشد. هیچ انسانی قادر نیست جسمی را که خارج از حیطه گناه نخستین باشد، به دنیا آورد. پس ناگزیر این انسان باید به طریقی معجزه‌آسا شکل گرفته باشد. آیا این جسم چنان ظاهر شد که معاصرانش باور کردند که او یک انسان است، در حالیکه او انسان نبود، زیرا او تحت انقیاد گناه نخستین نبود یا این‌که هنگام تولد به عنوان یک طبیعت کاملاً جدید و حقیقی انسانی ساخته شد، انسانی که از جزای گناه نخستین مستثنی بود؟ اگر این جسم یک جسم واقعی انسانی نبود، پس خداوند با نشان دادن این جسم به عنوان یک جسم انسانی به آدمیان دروغ گفته است. اما اگر یک جسم جدید و واقعی که ربطی به نسل انسان ندارد ساخته شده بود، برای چه داستان تولد مسیح در اناجیل این قدر مهم است؟ چرا این قدر صحنه آرایی برای رنج و محنت مسیح می‌شود؟ بوئتیوس آنچه را که یک انسان بدون سود و بهره انجام می‌دهد، بیفایده می‌داند و معتقد است که او تیکس برگرفتن انسانی را به وسیله خداوند تکذیب می‌کند، اگر این‌طور است و اگر انسان گناهکار با تولد و رنج و محنت مسیح نجات نیافته است، چه فایده‌ای برای این همه تحقیر خداوند می‌توان در نظر گرفت؟

به نظر بوئتیوس او تیکس همانند نسطوریوس خطای عظیمی را مرتکب می‌شود. اگر او تیکس باور کرده است که جسم مسیح از یک انسان ساخته نشده، بلکه در جای دیگر به طریق اسرارآمیزی شکل گرفته است، نظریه او همانند نظریه نسطوریوس به عدم نجات انسان و بخشش گناه او منتهی می‌شود. چون در این دو نظریه خداوند انسان گناهکار و بیمار را که محتاج بخشش و درمان

است، برنگرفته است، پس می‌توان گفت که انسانیت نجات نیافته است^(۱). حال اگر مریم عذرا جسم انسانی مسیح را حمل کرده باشد و طبایع انسانی و الهی در او به طور کامل باقی نمانده باشند، سه حالت پیش می‌آید: یا الوهیت به انسانیت تبدیل شده است، یا انسانیت به الوهیت تبدیل شده است و یا این‌که هر دو طوری با یک‌دیگر امتزاج پیدا کرده‌اند که هیچ یک از دو جوهر صورت خاص (proprium formam) خود را حفظ نکرده است.

اگر الوهیت به انسانیت تبدیل شده باشد، معنی‌اش این است که جوهر انسانی به طور پایدار یک جوهر غیرقابل تغییر را پذیرفته است و آنچه ذاتاً منفعل و تغییر کردنی است، غیرقابل تغییر و پایدار می‌شود. بوئتیوس با اصول وجودشناسی‌اش که در فصول قبل دیدیم، اعلام می‌کند که این عمل به هیچ‌وجه ممکن نیست رخ دهد. یعنی در هیچ فرضی جوهر غیرجسمانی تبدیل به جوهر جسمانی نمی‌شود.

حال اگر فرض بر این باشد که طبیعت انسانی مسیح تبدیل به الوهیت شده است، به این معنی که در تولد مسیح الوهیت روح و جسم انسانی را دریافت کرده است، بوئتیوس این موضع را رد می‌کند و معتقد است که دگرگونی همه موجودات به یک‌دیگر غیرممکن است. همان‌طور که در فصل مربوط به وجود مشاهده کردیم، بوئتیوس جواهر را به جسمانی و غیرجسمانی تقسیم می‌کند. ممکن نیست که جوهر جسمانی به جوهر غیرجسمانی تبدیل شود و همین‌طور دگرگونی جوهر غیرجسمانی به جوهر جسمانی غیر ممکن است. جواهر غیرجسمانی حتی بین خود نیز نمی‌توانند صور خاص (formae propriae) خود را عوض کنند. تنها موجوداتی قابل تبدیل به یک‌دیگر هستند که ماده (materia) یا موضوع (subjectum) مشترکی داشته باشند. البته بین تمام این موجودات که دارای این شرط هستند نیز این دگرگونی ممکن نیست، این دگرگونی تنها در موجوداتی که نسبت به یک‌دیگر فعلی انجام می‌دهند (facere) یا منفعل (pati)

1. Contra Eutychen et Nestorium, V, "op. cit.", pp. 100-6.

می‌شوند، رخ می‌دهد. اصولاً^{۱۰} ممکن نیست که برنز تبدیل به سنگ یا علف شود. چون نه موضوع یا ماده^{۱۱} مشترکی دارند و نه نسبت به یکدیگر فعلی انجام می‌دهند و منفعل می‌شوند. در حالی که، هنگامی که شراب و آب با یکدیگر مخلوط می‌شوند رابطه‌ای با یکدیگر برقرار می‌کنند که براساس آن فعل و انفعالشان را به هم دیگر انتقال می‌دهند. کیفیت (qualitas) آب طوری است که می‌تواند کمی از کیفیت شراب را بپذیرد و برعکس آن نیز صحیح است، چون کیفیت شراب نیز کمی از کیفیت آب را نیز قبول می‌کند. به همین دلیل است که اگر مقدار زیادی آب موجود باشد و مقدار کمی شراب، گفته نمی‌شود که امتزاج رخ داده است، بلکه کیفیت یکی در دیگری محو شده است. اگر مقداری شراب در آب دریا ریخته شود، به خاطر مقدار زیاد آب کیفیت آب به هیچ وجه تأثیری از کیفیت شراب نمی‌پذیرد، بلکه کیفیت آن را به خود جذب می‌کند. لیکن اگر مقدار طبایعی که نسبت به یکدیگر فعل انجام می‌دهند یا منفعل می‌شوند، متوسط یا مساوی یا با کمی اختلاف باشد، این طبایع با یکدیگر مخلوط و ترکیب می‌شوند. این عمل تنها در اجسامی رخ می‌دهد که شرایط گفته شده را دارا باشند، یعنی به یکدیگر فعلی انجام دهند یا از یکدیگر منفعل شوند و موضوع یا ماده^{۱۲} مشترکی داشته باشند. اصولاً^{۱۳} به نظر می‌رسد که هر جسمی که در کون و فساد است، دارای ماده^{۱۴} مشترکی است. لیکن هر جسمی نمی‌تواند بر دیگر اجسام فعلی را انجام دهد یا از آنها قبول فعل کند. اجسام به هیچ وجه نمی‌توانند به موجودات غیرجسمانی تبدیل شوند، زیرا یک موضوع مادی مشترکی (nulla communi materia subjecta) ندارند که بتواند از یکی به دیگری به واسطه^{۱۵} تعویض کیفیت، تبدیل شود. اصولاً^{۱۶} هیچ طبیعتی از جوهر غیرجسمانی بنیانی مادی ندارد، در حالی که تمام اجسام دارای موضوعی مادی هستند. اگر اجسامی که دارای ماده^{۱۷} مشترک هستند تا بینشان ارتباط فعل و انفعال نباشد، نمی‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند، بدیهی است جواهری که نه تنها ماده^{۱۸} مشترک ندارند، بلکه بنا به طبیعت نیز متفاوت هستند، غیرممکن است که دگرگونی جوهری بینشان رخ دهد. جواهر غیرجسمانی دارای ماده^{۱۹} نیستند و ماده

یا موضوع مشترکی بینشان وجود ندارد و دیدیم که موجوداتی که مادهٔ مشترکی ندارند، نمی‌توانند به یک‌دیگر تبدیل شوند. بنابراین غیرممکن است که جواهر غیرجسمانی با اختلاط یا امتزاج به یک‌دیگر تبدیل شوند.

خداوند و روح انسان هر دو جواهر غیرجسمانی هستند، بنابراین غیرممکن است که روح انسانی مسیح تبدیل به الوهیتی شود که او را برگرفته است. پس اگر جسم و روح تبدیل به الوهیت نشدند، غیرممکن خواهد بود که انسانیت تبدیل به خدا شود. به هیچ‌وجه نمی‌توان فرض کرد که الوهیت و انسانیت با یک‌دیگر مخلوط شده باشند.

با این وجود اوتیکسی‌ها می‌گویند که مسیح ترکیبی است از دو طبیعت (*ex duabus naturis*) و نه در دو طبیعت (*in duabus naturis*). بوئتیوس این سخن اوتیکس را این‌طور می‌فهمد که ترکیب از دو طبیعت می‌تواند یک طبیعت شود. به این معنی که دو جزئی که از آن‌ها این ترکیب بوجود آمده است ناپدید می‌شوند، مانند غسل که در آب حل می‌گردد. در این ترکیب دیگر نه غسل وجود دارد و نه آب، زیرا هر یک که بر دیگری اضافه می‌شود، ناپدید می‌شود و چیز سوّمی ظاهر می‌گردد. به این ترتیب که این چیز سوّم ترکیبی است از غسل و آب، ولی در این و در آن نیست. این ترکیب را نمی‌توان در غسل و آب یافت، زیرا طبیعت و خصوصیات این دو در ترکیب جدید ناپدید شده است. در این ترکیب هر دو جوهر تغییر کرده و بر یک‌دیگر تأثیر می‌گذارند و خصوصیات خود را از دست می‌دهند و کیفیت جدیدی که همان ترکیب از این دو است ظاهر می‌شود^(۱).

بوئتیوس معتقد است که کاتولیک‌ها براساس عقل سخن می‌گویند و معتقدند که مسیح از دو و در دو طبیعت انسانی و الهی است. البته مذهب کاتولیکی وحدت دو طبیعت را به معنی‌ای که اوتیکس می‌فهمد، در نظر نمی‌گیرد. اوتیکس طوری اتحاد دو طبیعت را مطرح می‌کرد که این اتحاد

1. Contra Eutychen et Nestorius, VI, "op. cit.", pp. 108-14.

دربرگیرنده دو طبیعت نبود، در حالی که به نظر کاتولیک‌ها هر یک از طبیعت‌ها در این ترکیب غیرقابل تغییر باقی می‌مانند^(۱).

در هر صورت به نظر بوئتیوس چهار امکان در مسیح‌شناسی و رابطه طبیعت الهی با طبیعت انسانی وجود دارد که تنها یکی از آن‌ها صحیح است. دو طبیعت و دو شخص که نسطوریوس تبلیغ می‌کرد. یک طبیعت و یک شخص که عقیده اوتیکس یا مونوفیزیت‌ها بود. یک طبیعت و دو شخص که بوئتیوس توضیح نمی‌دهد که چه کسی یا کسانی ابراز کرده‌اند، فقط در نقد آن می‌گوید که باید دیوانه بود تا آن را باور کرد؛ و عقیده چهارم که نظر کلیسا است، بوئتیوس سعی کرده است که به اثبات عقلی و مذهبی آن پردازد، یعنی دو طبیعت و یک شخص در مسیح^(۲).

1. Ibid., VII, "op. cit.", p. 116.

2. Ibid., VII, "op. cit.", p. 120.

فصل نهم

○ فلسفه و دین

○ فلسفه و دین

رابطه بین فلسفه و دین، و به عبارت دیگر، رابطه بین عقل و وحی، یکی از مهم‌ترین مسایل فلسفه قرون وسطی است. کلیسای کاتولیک بر آن بود که حقیقت کامل و مطلق را مسیح پسر خدا با تجسدش به بشر اعطا کرده است و شناخت حقیقت خارج از مسیحیت ممکن نیست و دست‌آورد شیطان است. بدین ترتیب فلسفه به عنوان تفکر بشری، و جدا از منبع وحی، شیطانی و فاسد دانسته می‌شد و در مقابل حکمت الهی قرار می‌گرفت. دو جریان فکری در قرون وسطی وجود داشت که عبارت بود از حکمت مسیحی که با منشأ الهی در نظر گرفته می‌شد و فلسفه یونانی - رومی که پنداشته می‌شد که انسان با عقل ناقص و گناه‌آلود خود آن را ساخته بود و می‌خواست با آن به حقیقت دست یابد. اکثر قریب به اتفاق متفکران قرون وسطی درباره این دو نظام فکری به اندیشه پرداختند. عده‌ای مانند آنسلم قدیس و توماس آکوینی به طور مستقیم با تأمل درباره رابطه فلسفه و دین حوزه هر یک را مشخص کردند و عده‌ای دیگر همچون بوئتیوس بحث مستقلی در این باره نکردند، ولیکن جمع‌بندی جدیدی را ارائه کردند.

یکی از موضوع‌هایی که طی قرن‌ها ذهن مورخان تاریخ فلسفه مسیحی را به خود مشغول کرده و باعث بحث‌هایی شده است مسیحیت بوئتیوس است. پرسش اساسی این است که آیا او تا هنگام مرگش مسیحی باقی ماند. در حقیقت، بوئتیوس در آخرین اثرش، رساله در تسلاهی فلسفه، از فلسفه و

راهنمایی روحانی‌اش می‌نویسد و اشاره مستقیم به مسیحیت و اصول اعتقادی آن نمی‌کند و حتی نام مسیح را نمی‌برد. در حالیکه قبل از این کتاب، آثاری که به رسالات کلامی معروف‌اند، در دفاع از آیین مسیحی و اصول عقاید آن نوشته بود و در آن‌ها بحث‌های فلسفی عمیقی ارایه کرده بود.

تفاوت روش و محتوای کتاب در تسلای فلسفه با رسالات کلامی باعث شد که عده‌ای از مورخان غربی تا اواخر قرن نوزدهم بر این اعتقاد باشند که این آثار از دو نویسنده مختلف است. البته تا قرون جدید کسی در اسناد این آثار به بوئتیوس شک نکرد. اولین کسی که رسالات کلامی را به بوئتیوس منسوب کرد الکوین (Alcuin) متکلم بریتانیایی قرن نهم میلادی بود و در قرون وسطی کسی به این استناد اعتراض نکرد. متکلمان طرفدار اعتقادات رسمی کلیسای کاتولیک این رسالات را می‌خواندند و آن‌ها را تفسیر می‌کردند. ولی کتاب در تسلای فلسفه نیز با این‌که بسیار خوانده می‌شد و مورد تفسیر واقع می‌شد و تأثیر بسیار در شکل‌گیری بسیاری از اعتقادات فلسفی و آثار ادبی داشت، ولی به خاطر محتوای بسیار نزدیکش به اندیشه یونانی - رومی نوعی ظن را در راهبان و متکلمان کلیسایی برانگیخت. از این افراد می‌توان از بوو (Bovo) اهل کوروی (Corvey) نام برد که در قرن دهم میلادی به معاصرانش اخطار می‌کند که در کتاب در تسلای فلسفه مفاهیم و موضوعاتی هست که غیر قابل جمع با مسیحیت است. به گفته او اگر چه این نویسنده چند رساله عالی در کلام نوشته است، ولی در این کتاب به شرح عقاید کلیسا پرداخته است و از عقاید فیلسوفان، مخصوصاً عقاید افلاطون، سخن می‌گوید. بوو قبول می‌کند که قسمتی از عقاید این فیلسوفان با ایمان مسیحی هماهنگ است، اما در این کتاب مفاهیمی درباره نفس عالم و وجود قبلی ارواح انسانی شرح داده شده است که دور از ایمان مسیحی است^(۱).

۱. رجوع شود به:

Pierre Courcelle, *La consolation de la philosophie dans la tradition*

در مقابل این جریان کسانی همچون رمی گیوس (Remigius) اهل اوسر، در قرن دهم میلادی و گیوم کونشی در قرن دوازدهم میلادی تفاسیر مسیحی بر کتاب در تسلائی فلسفه می نوشتند. تأثیر این کتاب در ادبیات قرون وسطی نیز قابل توجه بود چنانکه ژان دو من (Jean de Meung) در نوشتن رمان گل سرخ (Le Roman de la Rose)، از این کتاب بهره بسیار برد و آکاردوس (Achardus) سن ویکتوری، فیلسوف بزرگ قرن دوازدهم میلادی، با قبول مسیحی بودن فلسفه بوئتیوس، او را فیلسوف مسیحی (philosophus christianus) خواند^(۱) و از آثارش در نوشتن اثر بزرگ فلسفی خود درباره وحدت و کثرت (De unitate et pluralitate) استفاده بسیار کرد^(۲).

کسانی هم بودند که به اختلاف روش و محتوی بین کتاب در تسلائی فلسفه و رسالات کلامی توجه کردند و عقیده داشتند که بوئتیوس در کتاب در تسلائی فلسفه روش عقلی در پیش گرفته است و فلسفه می گوید، در حالی که در رسالات کلامی درباره اعتقادات مسیحی بحث می کند. در این میان می توان از کنراد اهل هیرشو (Hirschau) در قرن دوازدهم و توماس آکوینی نام برد^(۳).

در دوره رنسانس پتروس برتیوس (Petrus Bertius) عدم ذکر عقاید مسیحی و نقل قسمت هایی از کتاب مقدس را دلیلی دانست بر این که ظاهراً کتاب در تسلائی فلسفه ناتمام است و نمی توان قبول کرد که بوئتیوس نمی خواسته است بخشی دیگر درباره اصول عقاید مسیحی و کتاب مقدس بر آن اضافه کند. پیر کالی (Pierre Cally) در مقدمه ای که بر چاپ انتقادی کتاب در

philosophique, Paris, 1964, pp 292-95.

1. De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum, II, 5, "op. cit.", p. 150.

۲. رجوع شود به:

M. Ilkhani, La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor, Bruxelles, 1999.

3. Exposuio super librum Boetii de Trinitate, prol., ed. B. Decker, Lieden, 1965, p. 47. Cf. R. Crouse, The Doctrine of Creation in Boethius The De Hebdomadibus and the Consolation, in "Studia Patristica", XVII, p. 418.

تسلای فلسفه، در سال ۱۶۹۰، نوشت با نظر پتروس برتیوس و تنی چند که با او هم عقیده بودند، مخالفت کرد. او معتقد بود که بوئتیوس بدون تردید مسیحی بوده، اما در این کتاب او می‌خواسته است براساس نور طبیعی (*lumen naturale*) *sive* یا فلسفه (*philosophia*) سخن بگوید، زیرا او همچون ترتولیانوس، معتقد بوده است که عقل انسان ذاتاً مسیحی است^(۱).

در قرن نوزدهم برای بسیاری از محققان دیگر عدم ذکر نام مسیح یا عدم نقل قول از کتاب مقدس در کتاب در تسلای فلسفه نشانه تغییر روش بوئتیوس در این کتاب نبود. برای آن‌ها این امر نشان‌دهنده عدم پابندی او به مسیحیت بود. پرسش این مورخان این بود که چگونه ممکن است که نویسنده رسالات کلامی نویسنده کتاب در تسلای فلسفه باشد. رسالات کلامی برای اثبات اصول اعتقادی مسیحی نوشته شده است. ولی در کتاب در تسلای فلسفه هیچ اشاره‌ای به مسیحیت نشده است و ذکر از قدیسان و رسولان مسیحی به میان نیامده است. در آن بیشتر نام و افکار یونانیان و رومیان به چشم می‌خورد. نقش اساسی و تسلی دهنده به فلسفه داده شده است. اوست که امید و پناه دهنده زندانی است و نه مسیح. بدین ترتیب، آن‌ها بوئتیوس را بین عقل‌گرایان قرار دادند و رسالات کلامی را از او ندانستند. تا این‌که کشف آلفرد هولدر (Alfred Holder) در سال ۱۸۷۷ نقطه پایانی بود برای عدم انتساب رسالات کلامی به بوئتیوس.

هولدر نسخه خطی‌ای در کتابخانه کارلسروهه (Carlsruhe) پیدا کرد که در آن رساله بنیان‌های امور انسانی (*Institutiones humanarum rerum*) و خلاصه رساله‌ای کوچک خانوادگی متعلق به کاسیودوروس بود. در این رساله کوچک کاسیودوروس از خود و خانواده‌اش و دوستانش سخن گفته است، و در این میان از دو دوست معروفش: سیماکوس و بوئتیوس. او در این رساله توضیح می‌دهد

1. C. de Vogel, *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius Consolatio*, in "Romanitas et Christianitas": Studia J. H. Waszink, Amsterdam, 1973, p. 390.

که بوئتیوس کتابی دربارهٔ تثلیث، چند رساله دربارهٔ اعتقادات مسیحی و کتابی بر علیه نسطوریوس نوشته است. اوسنر (H. Usener) در رساله‌ای اثبات می‌کند که این نسخه خطی معتبر است و بوئتیوس نویسندهٔ رسالات کلامی است^(۱). اواخر قرن نوزدهم گاستون بواسیه با تأیید نظر چند تن از مورخان معتقد است که بوئتیوس در کتاب در تسلائی فلسفه مفاهیم یونانی - رومی را در چارچوبی مسیحی به کار گرفته است. برای او اصالت این کتاب در این است که به ما اعتقاداتی را ارائه می‌دهد که آن‌ها را دو دین کفر و مسیحیت می‌توانند قبول کنند. این کار هم کفرآمیز است و هم مسیحی. در عصر بوئتیوس فیلسوفان مسیحی دیگری فیلسوفان قدیم را دنبال می‌کردند. من باب مثال مینیکیوس فلیکس (Minicius Felix)، از شباهت این فیلسوفان با مسیحیان می‌گفت. او نیز در مسیحیت فلسفیش از کتاب مقدس، مسیح و پولوس قدیس و دیگر قدیسان ذکری نکرد و مانند بوئتیوس از اعتقادات مسیحی به طور فلسفی یاد کرد. اعتقاداتی که هماهنگ با بسیاری از مذاهب یونانی مآبی بود. فیلسوفان مسیحی-رومی معمولاً دو نوع تعلیمات را دنبال می‌کردند: تعلیمات رومی و تعلیمات کلیسایی. آن‌ها از ابتدا آثار حکمای یونانی و رومی را مطالعه می‌کردند و در نوشته‌هایشان می‌آوردند. بنابراین، می‌توان گفت دو انسان در یک انسان زندگی می‌کرده است. دو قسمت از اندیشهٔ بوئتیوس دو نوع آثار را نوشته است. بوئتیوس متکلم مسیحی رسالات کلامی را نوشته است و بوئتیوس فیلسوف مسیحی که نظر به فیلسوفان یونانی داشت در تسلائی فلسفه را نوشت. روش بوئتیوس همانند روش دکارت، بوسویه (Bossuet)، فنولون (Fénelon) و مالبران (Malebranche) بوده است. این اندیشمندان موضوع ایمان را از موضوع عقل جدا می‌کردند و برای آن‌ها روش بررسی مسائل در هر حوزه متفاوت بود. هنگامی که موضوعی کلامی را مورد بررسی قرار می‌دادند بر پدران

1. H. Usener, *Anecdota Holderi, ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, Bonn, 1877.

کلیسا تکیه می‌کردند و از کتب مقدس نقل قول می‌کردند و هنگامی که راجع به وجود خداوند و اختیار بحث می‌کردند از حجیت مذهبی استفاده نمی‌کردند و بر عقل تکیه می‌کردند^(۱).

راند (E. K. Rand) و استیورات (H. F. Stewart) که رسالات کلامی و کتاب در تسلائی فلسفه را چاپ و به انگلیسی ترجمه کردند، معتقد بودند که بوئتیوس در رسالات فلسفی کلام و در کتاب در تسلائی فلسفه می‌گوید. به نظر این دو بوئتیوس فلسفه و کلام را دو نظام فکری متفاوت می‌داند و معتقد است که موضوعشان مختلف است. موضوع فلسفه ادراک و توضیح جهان عینی است، درحالی‌که موضوع کلام ادراک و توضیح اعتقاداتی است که وحی الهی در اختیار انسان گذاشته است. راند و استیورات نتیجه می‌گیرند که بوئتیوس کمک به آماده کردن جدایی فلسفه از کلام در قرن سیزدهم می‌کند و از بعضی جهات او را به توماس آکوینی نزدیک می‌کنند^(۲).

رائول کارتون (Raoul Carto) تأکید بر مسیحیت و اوگوستینی بودن بوئتیوس کرد^(۳). سیلک پا را فراتر می‌گذارد و کتاب در تسلائی فلسفه را دنباله دیالوگ‌های اوگوستینوس قدیس قرار می‌دهد^(۴).

پیر کورسل معتقد است که بوئتیوس به اسکندریه رفته و فلسفه نوافلاطونی رایج در آن‌جا را بسیار شبیه به جهان‌بینی مسیحی یافته است. به احتمال زیاد در آن‌جا بوئتیوس اندیشه التقاطی خود را شکل داده است. در کتاب در تسلائی فلسفه او به طریقی فلسفی و به زبان فلسفه سخن می‌گوید. به این

1. G. Boissier, *Le christianisme de Boèce*, dans "Journal des savants", aout, 1889.

2. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, "op. cit.", pp. XI-XV.

3. R. Carton, *Le christianisme et L'augustinisme de Boèce*, dans "Revue de philosophie", v. I, Paris, 1930, pp. 573-659.

4. E. T. Silk, *Boethius Consolation philosophy as a sequel to Augustine Dialogues and Soliloquies*, Harvard theological Review, 33, 1939, pp. 19-39.

معنی که او فلسفه را از کلام جدا می‌کند. تمایز بین فلسفه و کلام همان روش توماس آکوئینی در قرن سیزدهم است. چندتن از محققان نظریه کورسل را قبول می‌کنند. دو وگل بوئتیوس را یک التقاطی که از مسیحیت و فلسفه یونانی-رومی بهره برده است معرفی می‌کند. به عقیده او نیز بوئتیوس کلام را از فلسفه جدا می‌کند، ولی، بر خلاف دیگران او را به توماس نزدیک نمی‌داند^(۱).

چون نظر اکثر محققان فلسفه بوئتیوس نزدیکی روش او به توماس آکوئینی است، به‌طور خلاصه ببینیم که نظر این فیلسوف قرن سیزدهم میلادی راجع به ارتباط فلسفه و کلام چیست. توماس در عصر خود با دو نظام معرفتی روبرو شد. در یک طرف کلام مسیحی قرار داشت که نقطه اوج خود را در قرن دوازدهم در کتاب جملات (Sententia) اثر پطروس لومباردوس (Petrus Lombardus) و تفاسیر بر آن دید و در طرف دیگر، فلسفه مشایی همراه با ترجمه‌ها و تفاسیری از زبان عربی و بعد از زبان یونانی، به عنوان نظام فکری فراگیری در قرن سیزدهم میلادی ظاهر شد. توماس تفاوتی بنیانی بین این دو نظام معرفتی قائل شد و فلسفه را از کلام جدا کرد. به عبارت دیگر توماس مانند اوگوستینیان و نوافلاطونیان عصر خویش ارتباط اساسی بین کلام و فلسفه ملاحظه نکرد. در درک تاریخی او فلسفه از یونان و مخصوصاً از ارسطو سرچشمه گرفته است و با شناخت انسان از طبیعت مرتبط است، در حالیکه کلام از متون مقدس، کلیسا و آراء قدیسان ناشی شده است.

توماس معتقد است که احکام انسان راجع به موضوعات از دو نظام معرفتی سرچشمه می‌گیرد: عقل و ایمان. حقایقی را انسان با عقلش درک می‌کند و حقایقی نیز وجود دارند که از حدود توانایی عقل درمی‌گذرند و درک آن به وسیله ایمان میسر است. پس عقل موجد فلسفه است و فیلسوفان اصولی را که عقل انسان از جهان خارج دریافته است، مورد تحلیل و بحث قرار می‌دهند. در فلسفه ابتدا و انتهای طریق را عقل نشان می‌دهد. ایمان نیز کلام را ایجاد

1. C. J. de Vogel, "op. cit.", p. 368.

می‌کند. متکلم اصول و براهین خود را در ایمان می‌جوید و کتاب مقدس برای او حجت است. با این‌که این دو نظام در مفاهیم و اصولی نیز مشترکند، اما این امر مانع از این نیست که هر یک، موضوع‌های خاص خود را داشته باشد. موضوع‌هایی که خاص کلام‌اند، عقل نمی‌تواند آن‌ها را دریابد. موضوع‌های خاص فلسفه را خداوند با وحی به انسان ابلاغ نکرده، بلکه او آن‌ها را با عقل درک می‌کند. چنان‌که اصول فلسفی بسیاری را یونانیان و غیر مسیحیان بدون دست‌یابی به وحی درک کرده‌اند. از طرف دیگر هر یک از این دو نظام حقیقت را از دیدگاهی خاص بررسی می‌کند. از باب مثال، فلسفه خدا را در انتهای یک سلسله از براهین عقلی می‌یابد، در حالی که خدا به عنوان اصلی و حیانی در کلام از همان ابتدا مطرح است، البته نه به عنوان یک فرضیه، بلکه به عنوان حقیقتی یقینی. در خداشناسی نیز حقایقی وجود دارد که فقط با وحی می‌توان آن‌ها را درک کرد مانند اصول اعتقادی تثلیث. هیچ فیلسوفی با عقل صرف به این اصول نخواهد رسید. البته محدودیت حوزه عمل فلسفه مانع از این نیست که فلسفه حقیقت را نگوید، ولیکن چون حقیقت یکی است، حقیقت فلسفی باید مطابق با حقیقت کلامی باشد. به نظر توماس نظام مابعدالطبیعی‌ای که فیلسوف بنا می‌کند، حتماً خطا نیست، ولی ناقص است. فیلسوف به دنبال حقیقت است، درحالی که خداوند اصل حقیقت است. یعنی انسان بدون وحی و تنها با کمک عقل طبیعی خویش قادر نیست به تمام حقیقت دست یابد. فیلسوف چیزی را راجع به غایت ماوراء طبیعی انسان نمی‌تواند بگوید چون ابراز دست‌یابی به آن را ندارد. بنابراین شناخت فلسفی انسان را نجات نخواهد داد. به طور مثال فیلسوفان درک کرده‌اند که خدا واحد است، ولی به نظر توماس با این‌که این سخن حقیقت است ولی تمام حقیقت نیست، زیرا خداوند تثلیث هم هست که با ایمان و عقل درک می‌شود. پس اعتقادات ایمانی یقینی‌اند و کسی راجع به آن‌ها شک نمی‌کند. اگر یک اصل ایمانی با یک اصل فلسفی در تضاد باشد، مطمئناً خطا در اصل فلسفی است. یقین هیچ قضیه فلسفی به اندازه یقین حجیت ایمانی نیست و یقین فلسفی ممکن است غلط باشد. درست است که فلسفه

علمی است مستقل و عقلانی، اما پشتیبانی ضروری خود را در ایمان می‌یابد. چون ایمان می‌تواند آن را از اشتباهات احتمالی دور کند و به آن غایت حقیقی را نشان دهد. غایتی که فلسفه با قابلیت و امکانات خود نمی‌تواند به آن برسد. در حالی که برای اوگوستینیان و نوافلاطونیان قرون وسطی عقل مرحله‌ای از معرفت انسانی و اشراقی است. عقلی که توماس در نظر داشت، عقل ارسطویی بود که با تجرید صور موجودات مادی که حس دریافت کرده بود، به درک مفاهیم مختلف می‌پرداخت و به تنهایی قادر به شناخت صحیح موجودات غیرمادی و ماوراء طبیعی نبود.

توماس مأموریت دیگری نیز برای فلسفه یا عقل در نظر می‌گیرد که به ایجاد نظام کلامی - فلسفی معروف او به نام کلام طبیعی یا فلسفی (theologia naturalia) منتهی می‌شود. توماس به دو نوع کلام معتقد است: کلام و حیانی که از اعتقادات ایمانی است و کلام طبیعی یا فلسفی که عقل انسان با نور طبیعی خود آن را می‌سازد. این نوع کلام به این معنی است که توماس به عقل نقش توضیح و تبیین مفاهیم ایمانی را می‌دهد. انسان هرچه در توان دارد باید برای تفسیر عقلی اصول و مبانی ایمان که قابل درک عقلی است، انجام دهد. بنابراین کلام طبیعی توماس با براهین عقلی سخن می‌گوید. در این کلام طرح و نقشه و مبدأ و غایت را ایمان می‌دهد، اما توضیح محتوا و طریق رسیدن به غایت را عقل یا فلسفه بیان می‌کند. در کلام طبیعی تمام موضوعات فلسفی مورد بحث قرار نمی‌گیرند. نقطه شروع خداوند است که وجودش را ایمان به انسان قبولانده است، پس از آن پیدایش موجودات و انسانشناسی است و در انتها رجعت مخلوقات به طرف خداوند مورد بحث قرار می‌گیرد. کلام طبیعی از جایی شروع می‌کند که به اعتقاد توماس انتهای راه فلسفه است، یعنی وجود خداوند. کلام طبیعی آخرین قسمت فلسفه است که باید فراگرفت. بدین ترتیب توماس دو نوع آثار از خود به جای گذاشته است: آثار کلام طبیعی یا فلسفی مثل کتاب معروفش جامع علم کلام (Summa theologiae) و آثار فلسفی مانند تفاسیری که بر آثار ارسطو نوشته است.

اکنونا به بررسی آثار کلامی و فلسفی بوئتیوس خواهیم پرداخت تا ببینیم نقش فلسفه در جهان‌بینی او چه بوده است. در وهلهٔ اول باید ذکر کنیم که بدون تردید بوئتیوس تا هنگام زندانی شدنش مسیحی بود. او از خانوادهٔ اشرافی انیکی بود که از اواسط قرن چهارم میلادی مسیحی شده بودند. اصولاً باید در خاطر داشت مسیحیت در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم در ایتالیا رواج کامل یافته بود و اکثر اشراف رومی مسیحی بودند. تئودوریک پادشاه استروگوتی با این‌که اختلافات اعتقادی با کلیسای کاتولیک داشت، بدون شک مسیحی بود و مدافع مسیحیت. کاسیودوروس و انودیوس (Ennodius) دوستان بوئتیوس، همسرش روستیکانا (Rusticana) و پدر همسرش سیماکوس مسیحی بودند. در آن زمان قانون رومی ازدواج بین مسیحیان و مؤمنان به ادیان رومی را ممنوع اعلام کرده بود و به نظر نمی‌رسد که دختر سیماکوس مدافع دین مسیحی به ازدواج یک غیرمسیحی درآمده باشد.

در رسالات کلامی مخاطبان بوئتیوس مسیحیان‌اند. البته چون سعی بوئتیوس در این رسالات شرح و تبیین مطالب به طریق عقلی و منطقی است می‌توان این فرض را در نظر گرفت که نیم‌نگاهی هم به غیر مسیحیان داشته است. لیکن به نظر می‌رسد که مخاطبان کتاب در تسلای فلسفه غیرمسیحیان را نیز در برمی‌گیرد. در ابتدا پردازیم به بررسی نقش فلسفه، عقل و ایمان در رسالات کلامی.

در اولین نظر می‌توان به وضوح دریافت که بوئتیوس از اصول فلسفه یونانی برای تبیین مفاهیم اساسی اعتقادی مسیحی استفاده می‌کند. در بررسی اصل تثلیث و چگونگی اتحاد و تشخیص سه شخص تثلیث در رسالهٔ در باب تثلیث، او از مقولات ارسطویی استفاده می‌کند و هنگامی که راجع به وجود و جوهر سخن می‌گوید، ردپای فلسفه‌های افلاطونی، مشایی، افلاطونی میانه و نوافلاطونی آشکارا دیده می‌شود. در سایر رسالات کلامی نیز، به غیر از رسالهٔ دربارهٔ ایمان مسیحی، همین امر دیده می‌شود. در رسالهٔ اخیر بوئتیوس به توضیح عقاید و جهان‌بینی مسیحی از منشاء یهودی آن می‌پردازد و استفاده

کمتری از مفاهیم فلسفی می‌کند. در این‌جا او بسیار نزدیک به سنت کلیسایی است و در خط اوگوستینوس قدیس است.

البته استفاده از مفاهیم و حتی اصول فلسفه یونانی و رومی امری رایج نزد متفکران مسیحی بوده است. اوگوستینوس نیز که از پایه‌گذاران سنت کلیسایی است، از فلسفه یونان بهره بسیار برده بود و از آن در نوشته‌های خود به طور مستقیم و غیرمستقیم استفاده کرده بود، چنان‌که ساختار و سازمان فلسفه‌اش نوافلاطونی است. حتی متکلمی چون ترتولیانوس در قرن سوم میلادی، که فلسفه یونان را مورد شدیدترین حملات قرار داده بود و تا حد ناسزاگویی پیش رفته بود، تحت تأثیر فلسفه رواقی بود. در این‌که ساختار و سازمان کلام مسیحی از فلسفه یونان به وام گرفته شده است بحثی نیست، نکته مهم مقدار و درجه استفاده از این فلسفه است. در این‌جا متفکران مسیحی را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد. عده‌ای مدعی به کنار گذاردن عقل یا فلسفه در بررسی موضوعات کلامی بودند و ایمان صرف را برای تقرب به الوهیت برگزیده بودند. عده‌ای دیگر سعی در حفظ اعتدال در استفاده از عقل داشتند و عده‌ای دیگر بیش از دیگران مصر در استفاده از عقل در مسایل اعتقادی بودند. بوئتیوس در رسالات کلامی در کدام گروه قرار می‌گیرد؟

او علاقه‌مند به شناخت روش علمی و استفاده از آن در فهم موضوعات اعتقادی است، چنان‌که در رساله چطور جواهر...^(۱) روش خود را در بررسی و توضیح مسایل کلامی براساس ریاضیات و سایر نظام‌های علمی قرار می‌دهد. منظور او از نظام‌های علمی حساب، هندسه، نجوم و موسیقی است که دسته چهارگانه علوم یا فنون هفتگانه (artes liberales) را شکل می‌داد^(۲). در مقدمه

1. Quomodo substantiae..., "op. cit.", pp. 38-40.

۲. فنون هفتگانه به دو دسته سه‌تایی و چهارتایی تقسیم می‌شدند و شامل دستور، خطابه، جدل، حساب، هندسه، نجوم و موسیقی بود. این علوم در مدارس رومی تدریس می‌شدند و قرون وسطائیان نیز تدریس آن‌ها را برای آماده کردن دانشجویان جهت تحصیل الهیات ضروری می‌دانستند.

کتاب در باب علم حساب (De arithmetica)^(۱) نیز ذکر می‌کند که با بهره بردن از این چهار علم، حقیقت به دست می‌آید و بدون ملاحظه حقیقت چیزی به درستی شناخته نمی‌شود. زیرا حکمت (sapientia) شناخت و درک چیزهایی است که حقیقتاً وجود دارند^(۲).

در کتاب در تسلاهی فلسفه می‌گوید آنچه انسان را از یک‌دیگر موجودات متمایز می‌کند عقل است، او حیوان دوپای عاقل است^(۳). در رساله در باب تثلیث از روش عقلانی استفاده می‌کند، و به پدر زن خود می‌نویسد که بحث راجع به موضوع مشکل تثلیث را در نظامی منطقی و عقلانی سازمان داده است^(۴). در ابتدای بخش دوم همین رساله می‌گوید مطالب را طوری مورد بررسی قرار می‌دهد و تحلیل می‌کند که بتوان آن را با عقل درک کرد و از سیرون فیلسوف رومی شاهد می‌آورد^(۵). بدین ترتیب برای او اصول عام مذهب مسیحی به طور اصولی قابل درک عقلی است و به صراحت از استفاده از تعلیمات عمیق فیلسوفان سخن می‌گوید، ولی با مخفی کردن آن‌ها در اصطلاحاتی جدید و در معنایی غیر معمولی می‌خواهد خطر بدفهمی اغیار را از بین ببرد، و اعلام می‌دارد کسانی که توانایی درک رساله او را ندارند، شایسته خواندن آن نیستند^(۶). در خداشناسی گفتار فیلسوفان برای او حجت است^(۷). او خود را نیز فیلسوف می‌خواند و هدف فیلسوفان را تبیین این‌که عقل انسان تا چه حد می‌تواند راجع به الوهیت سخن بگوید در نظر می‌گیرد^(۸). البته منشأ و بذر

1. Patrologia latina, 63, 1081c.

۲. همچنین رجوع شود به:

H, Merle, "op. cit.", n. 15, p. 100.

3. De consolatione philosophiae, V, pr. v, "op. cit.", p. 412.

4. De Trinitate, "op. cit.", p. 2.

5. Ibid., II, "op. cit.", p. 8.

6. Ibid., "op. cit.", p. 4.

7. Ibid., IV, "op. cit.", p. 20.

8. Ibid., "op. cit.", p. 4.

توضیحات عقلانی خود را نوشته‌های اوگوستینوس قدیس می‌داند^(۱). و بدین ترتیب با استفاده از شخصیت اوگوستینوس خود را به کلیسا نزدیک می‌کند. البته به نظر بوئتیوس قدرت عقل در شناخت حقایق نامحدود نیست. عقل نیز محدودیت‌هایی دارد و نمی‌تواند تمام حقایق الهی را درک کند. اصولاً موجودات بسیط همانند خداوند و ماده به طور کامل و تماماً قابل درک عقلی نیستند. عقل این دو را از راه حذف موجودات و انتزاع می‌شناسد^(۲). شناخت حقایق براساس اشراق الهی است. در ابتدای رساله در باب تثلیث، شرح می‌دهد که مدت زیادی درباره موضوع تثلیث به تأمل پرداخته بود، تا این‌که نورالهی او را لایق دانسته و به او قابلیت بحث در این موضوع را اعطا کرده است^(۳). او به خوانندگان خود یادآوری می‌کند که با قوه خیال نیست که تا حد تحلیل عقلی موضوع تثلیث پیش رفته است. رؤیت روحانی محض این امکان را برای او فراهم کرده است و همان‌طور که عقل الهی هر چیزی را درک می‌کند، انسان نیز باید با نظر درونی روح خود به پیش رود^(۴).

بوئتیوس علم یا معرف نظری را به سه نوع تقسیم می‌کند: علم طبیعی (naturalis)، علم ریاضی (mathematica) و علم الهی یا کلام (theologica). علم طبیعی مربوط است به آنچه در حرکت است و جدا از ماده نیست. این علم صور اجسام را که با ماده متحد شده‌اند و در واقعیت ممکن نیست که بدون جسم وجود داشته باشند، بررسی می‌کند. اجسام در حرکتند، چنان‌که خاک به طرف پایین و آتش به بالا است و صورت متحد با جسم حرکت مخصوص خود را دارد. موضوع ریاضیات بدون حرکت، ولی غیرانتزاعی (inabstracta) است. این علم صور اجسام را بدون ماده آنها، یعنی بدون حرکت، بررسی می‌کند. این صور در ماده‌اند و از آن جدا نیستند. موضوع کلام نامتغیر، انتزاعی و جدا از ماده

1. Ibid.

2. Contra Eutyches et Nestorium, I, "op. cit.", p. 78.

3. "Op. cit.", p. 2.

4. De Trinitate, VI, "op. cit", p. 30.

است. تنها موجودی که این خصوصیات را دارد خداست. موضوع‌های علم طبیعی به طریق عقلانی (rationabiliter)، علم ریاضی به طریق منظم یا منطقی (disciplinaliter) و کلام، که مربوط به الوهیت است، با خرد یا اندیشه (intellectualiter) بررسی می‌شوند. پس در کلام کاری با قوه خیال یا تصور نیست، زیرا نظم متکلم به صورت حقیقی است و نه به تصاویر آن که مربوط می‌شود به قوه خیال^(۱).

رساله در تسلای فلسفه را بوئتیوس در اواخر عمرش هنگامی نوشت که به جرم خیانت به تئودوریک امپراطور استروگوته‌ها، که روم غربی را تحت سلطه خود درآورده بود، به زندان افتاد و منتظر اجرای حکم اعدامش بود. نویسنده با آه و ناله و اشک رساله را آغاز کرده و از بد اقبالی و بی‌مهری و خیانت دنیا و دنیا داران و همراهان و دوستان شکایت بسیار می‌کند. حتی به مرگ نیز خوش آمد می‌گوید. او مدعی است که کسی به فریادهایش گوش فرا نمی‌دهد و بخت و اقبال (fortuna) نیز از او روی برگردانیده است، الهه‌های شعر و موسیقی (Muses) بر او ظاهر می‌شوند و او را مجبور به نوشتن می‌کنند^(۲). در این حال نزار، فلسفه (philosophia) به صورت بانویی با هیبتی عظیم، با نگاهی نافذ و سیمایی به طراوت شکوفه‌ها بر او ظاهر می‌شود. اما به نظر قدری قدیمی یا به تعبیری دیگر پیر، می‌آید که کسی فکر نمی‌کند که او هم عصر ماست. یعنی فلسفه در عین جوانی و طراوت و تازگی بسیار قدیمی است. گاهی به نظر می‌آید که این بانو دارای قامتی است بسیار بلند که تاج او به آسمان می‌رسد، چنان‌که دید انسان به آن نمی‌رسد و گاهی قامت او عادی به نظر می‌آید. لباسی فاخر و زیبا و خراب نشدنی به تن دارد که خود بافته است. بر روی آن دو حرف P در پایین و th نقش بسته است. بین این دو حرف پلکانی مانند نردبانی است که از حرف پایینی به حرف بالایی می‌رود. دست‌هایی با خشونت تمام لباس بانوی

1. Ibid., II, "op. cit.", pp. 8-10.

2. De consolatione philosophiae, I, m. i, "op. cit.", pp. 130-132.

فلسفه را پاره کرده و هر یک تکه‌ای از آن را به غنیمت برده‌اند. در دست راست این بانو کتابی و در دست چپش عصایی است. در این جا بوئتیوس به کمک تمثیل منظور خود از فلسفه و نقش آن را در زندگی انسان بیان می‌کند. منظور از دو حرف P و th فلسفه عملی و فلسفه تئوریک یا نظری است که اولی پایه و بنیان دومی است. به این معنی که ابتدا باید با فلسفه عملی آغاز کرد و از طریق آن به فلسفه نظری دست یافت. باید عمل با فکر توأم باشد. نه مانند آنانی که تنها پاره‌هایی از لباس فلسفه را بدست آورده‌اند و بدین ترتیب فاقد حکمت شده‌اند. به نظر می‌رسد که تمثیل پاره‌پاره بودن لباس بانوی فلسفه را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد. اول این که هر متفکری قسمتی از حقیقت را دریافته و هیچکس نمی‌تواند مدعی تمام حکمت باشد. دوم این که حقیقت به طور ناقص نزد همه کس هست. تفسیر دوم نزد متفکران قرون اولیه مسیحی مانند یوستینوس (Justinus) و کلمنس (Clemens) اسکندرانی دیده می‌شود. این متفکران با کمک گرفتن از نظریه لوگوس این فکر را بیان کردند. لوگوس (logos) به زبان یونانی به معنی عقل و سخن است و اولین جملات انجیل یوحنا عیسی مسیح را کلمه یا لوگوس خداوند یعنی عقل الهی می‌داند. در این انجیل آمده است که لوگوس با وجود خدا بودن نور آدمیان است. این جمله را برخی از متفکران مسیحی چنین تفسیر کردند که عقل خداوند به هر انسانی، خواه مشرک خواه مسیحی، نور آگاهی عطا کرده است. بدین ترتیب تمام انسان‌ها از نور عقل خداوند بهره‌مند شده و صاحب قسمتی از حقیقت‌اند، مخصوصاً فیلسوفانی مثل سقراط و افلاطون^(۱). همگی باور دارند که عیسی مسیح به عنوان حقیقت در برهه‌ای از زمان ظهور کرده و تنها آن‌هایی که به او معتقدند، آگاه به تمام حقیقت‌اند. البته در این جا بوئتیوس در بررسی ماهیت حقیقت و عام بودن آن

۱. بوئتیوس نیز از زبان بانوی فلسفه می‌گوید که مثال حکمای واقعی افلاطون و ارسطویند و دیگر فیلسوفان مثل اپیکوریان و رواقیان پاره‌هایی از لباس او را دارا بوده و فکر کرده‌اند که به تمام فلسفه دست یافته‌اند. رجوع شود به:

Ibid., I, pr. iii, "op. cit.", pp. 140-142.

اشاره‌ای به کتاب مقدس نمی‌کند، اما فلسفه را همان حکمت (sapientia) می‌داند.

زندانی فلسفه را باز می‌شناسد. فلسفه به او شیر داده و او را تغذیه کرده تا این‌که به سن بلوغ رسیده است^(۱) و زندانی اذعان می‌دارد، که از جوانی او را می‌شناخته است. زندانی از او دلیل ظهور دوباره‌اش را می‌پرسد. بانوی فلسفه آمده است تا با زندانی همیاری و همدردی کند. او آمده است تا زندانی را تسلی دهد. اصولاً زندانی به خاطر فلسفه در بند است. او در بند است چون دیگران از فلسفه و حکمت متنفرند. این اولین بار نیست که حکمت مورد حمله نابکاران قرار گرفته و به خطر افتاده است. فلسفه از قبل از افلاطون با حماقت و نخوت مقابله کرده است و هنگام مرگ پیروزمندانه سقراط در کنار او بوده است. پس از مرگ او رواقیان و اپیکوریان سعی کردند که میراث او را مال خود کنند. اما بانوی فلسفه مقاومت کرد و آن‌ها هر یک قسمتی از لباس او را به غنیمت بردند و گمان کردند که صاحب همه حکمت شدند. عده‌ای نیز با دیدن پاره‌های لباس بانوی فلسفه در دستان آن‌ها گمان کردند که آن‌ها خدمتگذار بانوی فلسفه‌اند و دارنده حکمتند. حتی اگر زندانی راجع به فرار آناکساگوراس از آتن یا مرگ زنون الیایی در مقابله با استبداد و یا مرگ سقراط به دلیل غیرومی بودن آن‌ها چیزی نشنیده باشد، می‌بایست راجع به مرگ کائوس (Caus)، سنکا و سورانوس (Soranos) چیزهایی بداند. تنها علت مرگشان دنبال کردن طریق بانوی فلسفه، و در نتیجه رفتار و کردارشان مغایر با بدکاران بود. اگر تعداد بدکاران بسیار است و بر ما خشمگین‌اند باکی نیست. ما آن‌ها را تحقیر می‌کنیم و آن‌ها در جهل محض خود سرگردانند^(۲).

به نظر بوئتیوس احساس برای درمان زندانی کافی نیست. زیرا هنگامی که بانوی فلسفه الهه‌های شعر را در اطراف تخت زندانی می‌بیند که به او کمک

1. Ibid., I, pr. ii, "op. cit.", pp. 138-39.

2. Ibid., I, pr. iii, "op. cit.", pp. 140-43.

می‌کنند تا محنت خود را بنویسد، با شدت آن‌ها را طرد می‌کند. آن‌ها نه تنها نمی‌توانند درد و رنج زندانی را درمان کنند، بلکه با زهر شیرین خود آن را شدت می‌بخشند. آن‌ها عقل را با میل و شهوت مسدود می‌کنند و انسان را نه تنها از بیماریش نجات نمی‌دهند، بلکه او را به آن عادت می‌دهند. بانوی فلسفه الهه‌های شعر را با الهه‌های خود جایگزین می‌کند^(۱). البته بوئتیوس نظم را برای بیان برخی مسائل می‌پذیرد، چنان‌که خود او در کتاب در تسلائی فلسفه از آن استفاده می‌کند.

بانوی فلسفه ملکه تمام فضایل است و در آسمان زندگی می‌کند^(۲). فلسفه برای درمان آمده و با آمدن او باید شکایات را به کنار گذاشت.^(۳) فلسفه علل مخفی چیزها و علل نیکویی‌هایی را که در تاریکی و ظلمت قرار گرفته‌اند توضیح می‌دهد و آشکار می‌کند.^(۴) به نظر می‌آید وظیفه فلسفه روشن کردن و راهنمایی فکرهای اغفال شده است. هدف آن اعمال فانی و فکر دنیوی نیست. او می‌خواهد چشمان زندانی را از اعمال و ارزش‌های دنیوی که مانند ابری آن‌ها را پوشانیده‌اند، پاک گرداند^(۵). فلسفه عالی‌ترین تسلائی (summum solamen) ارواح خسته و بیزار است و با استدلال‌ها و آوازه‌ایش حیات دوباره می‌بخشد و آن‌ها را به سعادت حقیقی (veram felicitatem) رهنمون می‌شود.^(۶) فلسفه زندانی را نجات می‌دهد و درهای آسمان را به روی او می‌گشاید. با عمل فلسفه زندانی مطمئن است که چشمانش نور را می‌بیند و ظلمات او را ترک گفته و او نیروی تازه‌ای یافته است^(۷). فلسفه به انسان بال‌هایی را برای پرواز به بلندای

1. Ibid., "op. cit.", pp. 134-35.

2. Ibid., I, pr. iii, "op. cit.", p. 140.

3. Ibid., I, pr. ii, "op. cit.", p. 138.

4. Ibid., IV, pr. vi, "op. cit.", pp. 356-57.

5. Ibid., I, pr. ii, "op. cit.", p. 138.

6. Ibid., III, pr. i, "op. cit.", pp. 228-31.

7. Ibid., I, m. iii, "op. cit.", p. 140.

آسمان‌ها می‌دهد و از آن‌جا می‌توان به جهان تنفرآمیز نظر کرد^(۱).
 فلسفه راجع به تمام مسائل، الهی و انسانی، سخن می‌گوید، اسرار طبیعت را آشکار می‌کند، راه ستارگان را به انسان می‌آموزد و شخصیت او را براساس مدل‌های آسمانی شکل می‌دهد و در کنار خداوند راه‌گشا است و خداوند آن را در ذهن انسان قرار می‌دهد^(۲). فلسفه انسان را به خدا راهنمایی می‌کند و او را شبیه خداوند می‌سازد و میل به موجودات فناپذیر را از او دور می‌کند^(۳).
 با این‌که مفاهیم بسیاری از فلسفه‌های متأخر یونانی - رومی در کتاب در تسلاهی فلسفه به چشم می‌خورد^(۴)، و لیکن بسیاری از آن‌ها در چارچوبی مسیحی به کار گرفته شده است و به طور عمده مشکلی با اصول اعتقادات مسیحی ایجاد نمی‌کند. بوئتیوس از مشیت خداوند و نیکویی او و چگونگی نظم عالم می‌نویسد. این مفاهیم نزد مسیحیان و غیرمسیحیان رومی مشترک بود و چه بسا عدم اشاره مستقیم به مسیحیت خوانندگانی از غیر مسیحیان نیز جلب می‌کرد. خدای این کتاب خصوصی زنده‌تر و مشخص‌تر از خدای فیلسوفان دارد. او خالق است و به جهان نظم داده است. بوئتیوس خدا را با پارسایی، اطمینان و عشق دعا می‌کند. در دعا فروتنی و افتادگی در پیش می‌گیرد و این فروتنی میوه لطفی است که از خداوند خواسته و دریافت کرده است. درست است که خداوند به عنوان خیر اعلا (Summum Bonum) التقاطی از فلسفه با خدای خالق مسیحیت است، ولیکن بوئتیوس خیر اعلی را فقط در خوشنودی، در حکمت یا در فضیلت قرار نمی‌دهد، بلکه در شناخت و تمتع و شعف نیز قرار می‌دهد. عروج از موجودات دنیوی، که همه آن‌ها ناقص و فناپذیرند، به خیر

1. Ibid., IV, m. i, "op. cit.", pp. 314-17.

2. Ibid., I, pr. iv, "op. cit.", p. 146.

3. Ibid., I, pr. iv, "op. cit.", p. 156.

۴- محققان از تأثیر مفاهیم افلاطونی، روافی و نوافلاطونی گفته‌اند. برای مثال رجوع شود به:

C. J. de Vogel, "op. cit.", pp. 364-68.

واحد و کامل که پدر آسمان و زمین خوانده می‌شود، کسی که غایت مطلوب همه موجودات است و با نیکویی اش جهان را اداره می‌کند.

عده‌ای از محققان موارد بسیاری از در تسلائی فلسفه نشان داده‌اند که بر مسیحی بودن این اثر دلالت می‌کند و محققان دیگر مفاهیمی از فلسفه و ادبیات یونانی - رومی در آن یافتند و آن را علامت تعلق خاطر بوئتیوس به فکر غیرمسیحی پنداشتند. به نظر ما هر دو گروه در یافته‌های خود محقند و نشانه‌هایی از استفاده بوئتیوس از هر دو طریق وجود دارد. اما پرسش اساسی این است که چرا این اندیشمند به سادگی هر دو طریق تفکر را کنار یک‌دیگر می‌گذارد. قبل از بوئتیوس نیز تنی چند از فیلسوفان مسیحی سعی در جمع بین آیین و اعتقادات مسیحی و مبانی فلسفه یونان داشتند. بسیاری از متفکران مسیحی ریشه دین مسیحی و فکر یونانی را یکی می‌دانستند. آن‌ها در تفسیر خود از کتاب مقدس تضادی بین آن و فلسفه نمی‌دیدند و به دنبال فیلون اسکندرانی حتی کتاب مقدس را منشأ فلسفه خواندند. نزدیک کردن دین با فلسفه از خصوصیات دوره یونانی مآبی است. باید در نظر داشت که اندیشه یونانی مآبی مذهبی است و فلسفه رنگ مذهبی به خود می‌گیرد. دین نقش فلسفه را بازی می‌کند و فلسفه نقش دین را. فلسفه دیگر تفسیری از جهان برای شناختن بهتر آن نیست. فلسفه نجات می‌دهد و نقش منجی را بازی می‌کند. ایمان نه تنها تضادی با فلسفه ندارد، بلکه فلسفی می‌شود. فیلسوفان کلاسیک یونان نیز تفسیر دینی می‌شوند. افلاطون دیگر یک فیلسوف جهان‌شناس نبود، بلکه مراد و راهنما و خردمندی بود که راه درست زیستن، یعنی نزدیکی به الوهیت را نشان می‌داد. سقراط هم همینطور و مرگش برای حکمت و نجات روح از بند ارزش‌های دنیوی و رسیدن به حکمت بود. تغییر دین تغییر فلسفه می‌شود، چنان‌که یوستینوس از فلسفه افلاطونی به دین مسیحی - به عنوان فلسفه‌ای جدید - می‌پیوندد. این برداشت را نه تنها می‌توان نزد فیلسوفان بزرگ یونانی مآب همچون پلوتارکوس (Plutarcus)، پروکولوس و افلوطین مشاهده کرد، بلکه مسیحیان نیز به این برداشت باور داشتند. برای آن‌ها نیز منشأ دین و

فلسفه یکی است: عقل یا لوگوس (Logos). خداوند به عنوان لوگوس به تمام عقول نور آگاهی اعطا کرده است و خود لوگوس یعنی مسیح متجسد شد و انسان با او به تمامیت فلسفه یا دین دست یافت.

برخلاف تفاسیری که به موجب آن‌ها بوئتیوس در رسالات کلامی‌اش کلام می‌گوید و حرف از دین می‌زند و در کتاب در تسلائی فلسفه عقل‌گرا است، ما معتقدیم که بوئتیوس در کتاب در تسلائی فلسفه نیز از دین می‌گوید، ولیکن این دین فلسفی شده است، یعنی او به طریق یونانی مآبان سخن می‌گوید^(۱). در این کتاب دین از فلسفه جدا نیست و ایمان با عقل یکی شده است. بوئتیوس، همانند فیلسوفان مدرسی، تضادی بین عقل و ایمان نمی‌بیند. بانوی فلسفه نمایندهٔ دین و فلسفه است. او منشأ الهی دارد و اگر بوئتیوس به طور مستقیم از اعتقادات مسیحی سخنی نمی‌گوید برای این است که از حکمت می‌گوید و احتمالاً "احتیاجی به آوردن دلیل و حجت مسیحی نیست. پس فلسفه همان حکمت الهی است که انسان را نجات می‌دهد و با خداوند متحد می‌کند، و همانند روح القدس تسلی می‌دهد. جالب این است که بوئتیوس نقش تسلی دادن و ثبات در ایمان را که سنت مسیحی در محدودهٔ قدرت روح القدس قرار می‌دهد، به فلسفه نسبت می‌دهد. بانوی فلسفه همانند یک قدیس مسیحی به زندانی عدم اهمیت دنیا و ارزش‌های آن را گوشزد می‌کند و نظر او را به سعادت و خیر واقعی که در دنیایی دیگر با ارزش‌هایی متفاوت است، جلب می‌کند. بدین وسیله اندوه او را از بی‌وفایی دنیا و دوستانش تسکین می‌دهد. درست است که بوئتیوس در زندان، آرامش سقراط را ندارد و دایم از بی‌وفایی دوستانش شکایت می‌کند، ولی این عدم آرامش و اضطراب موقتی است و او هم پس از

۱- بدین ترتیب نمی‌توانیم با نظر بواسیه (p. 460) موافق باشیم که معتقد بود که بوئتیوس مانند متکلمان قرن هفدهم (مالبرانش، بوسویه و فنولون) دین را از فلسفه جدا کرده بود و در رسالات کلامی مانند، اوگوستینوس، کلام می‌گوید و در کتاب در تسلائی فلسفه، مانند افلاطون، فلسفه می‌گوید. البته باید یادآوری کنیم که بواسیه نظریهٔ جدایی دین از فلسفه نزد بوئتیوس به شکل اسکولاستیکی را در تشابه با کلام قرن هفدهم فرانسه توضیح می‌دهد.

راهنمایی‌های بانوی فلسفه همانند سقراط با آرامش تمام به طرف مرگ رفت و آن را با آغوش باز پذیرفت، چشم به سعادت و خیر حقیقی که خداوند است دوخت و اعلام بیزاری از نیکویی‌های جهان و ارزش‌های دنیوی کرد.

فلسفه در کتاب در تسلائی فلسفه معادل علم کلامی در رساله درباره تثلیث است. دیدیم که کلام درباره امور مجرد و جدا از ماده است، همین امر برای فلسفه نیز صادق است. سیمای الهی فلسفه همانند سیمای کلام مقدس است و هر دو کوشش می‌کنند که به طریق عقلی (intellectualiter) اسرار الهی را توضیح دهند. اما باید در نظر داشت که این دو اثر از لحاظ شکل و محتوا متفاوت هستند. در رسالات کلامی بوئتیوس می‌خواهد موضوعات اعتقادی مسیحی را به کمک عقل توضیح دهد. به نظر او سنت کلیسایی در مقابل سابلوسی‌ها، نسطوری‌ها، آریوسی‌ها و مونوفیزیت‌ها حق دارد. این بحث در درون مسیحیت صورت می‌گیرد و بین مسیحیانی است که با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند. اما موضوع مورد بحث در کتاب در تسلائی فلسفه از حدود موضوع‌های مسیحی می‌گذرد. حکمت عام و کلی است که سخن می‌گوید و در بانوی فلسفه متجسم شده است. بانوی فلسفه نه کافر است و نه بدعت‌گذار و نه مسیحی. در این کتاب تضاد کفر و ایمان به شکلی عام مورد بحث است. تعارض مورد نظر او بین حکمت و جهل به طور عام است. فهم نظم عقلانی عالم و بوالهوسی‌های تقدیر و نقش اختیار انسان را مورد بحث قرار می‌دهد. فلسفه در این کتاب نه کلام و نه فلسفه به معنی خاص است که یکی در تعارض با دیگری واقع شود، بلکه حکمت (sapientia) است. بدین ترتیب فلسفه در چارچوب یکی از جریان‌های فکری نمی‌گنجد، یعنی افلاطونی، مشایی یا رواقی نیست و به گروه و مکتبی خاص تعلق ندارد. خصوصیات را که بوئتیوس برای فلسفه ذکر می‌کند شبیه خصوصیات است که دیگر متفکران مسیحی از جمله اوگوستینوس قدیس به کلام نسبت می‌دادند. اوگوستینوس نیز مانند فیلسوفان یونانی مآبی از بی‌ارزشی جهان و ارزش‌های آن سخن گفته بود، ولیکن آن را در چارچوبی مسیحی بیان کرده بود. به این معنی که انسان با گناه نخستین نظر خود را از خدا و ارزش‌های متعالی به

دنیا و ارزش‌های جسمانی برگرداند. او جسم و دنیا را هدف و غایت خود قرار داد و فراموش کرد که خدایی هم وجود دارد. بوئتیوس نیز می‌خواهد به طرف ارزش‌های الهی نظر کند، آن‌ها حقایق هستند و مورد وثوق‌اند. در حالی که اوگوستینوس دست‌یابی به حکمت را بدون وحی و ایمان به مسیح غیر ممکن می‌داند، بوئتیوس به مطلق حکمت می‌اندیشد که تیول یک گروه خاص نیست.

○ کتابنامه

○ به زبان فارسی

ایلخانی، محمد، پولس، ارغنون شماره ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴، صص ۳۹۳-۴۰۸.

- مذهب گنوسی، معارف، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۷۴، صص ۱۶-۳۱.

- تثلیث از آغاز تا شورای قسطنطنیه، معارف، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۷۴، صص ۷۳-۱۰۰.

خاچیکی، سارو (اقتباس)، اصول مسیحیت، تهران، ۱۹۸۲ میلادی.
ژیلسون، اتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علیمراد داوودی، تهران ۱۳۶۶.

دورانت، ویل، تاریخ تمدن جلد ۱۲، "عصر ایمان، بخش اول، اوج اعتلاء بیزانس"، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، ۱۳۴۲.

مجتهدی، کریم فلسفه در قرون وسطی، تهران ۱۳۷۵.

میلر، ویلیام م.، مسیحیت چیست؟، ترجمه کمال مشیری با همکاری ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، ۱۹۸۲.

○ به زبان‌های اروپایی

Anderson, J. F., "St Augustine and Being, a Metaphysical Essay". The Hague, 1965.

Aristotle, "The Categories and De interpretatione", Translated with Notes and Glossary by J. L. Ackrill, Oxford University Press, 1975.

- "Catégories et De l'interprétation", traduction et notes par J. Tricot, Paris, 1969.

- "La métaphysique", traduction et notes par J. Tricot, Paris, 1986.

- "Metaphysics", Edited and Translated by J. Warrington, Everyman's Library, London, 1961.

Armstrong A. H., "St. Augustine and Christian Platonism". Villanova University, 1967.

- "Christian faith and Creek Philosophy", London, 1960.

Augustinus, "Opera omnia", Patrologia Latina, J. P. Migne, vol 32-46.

- "De Trinitate", texte de l'Edition bénédictine, traduction par P. Agaesse, S. J., notes en collaboration avec J. Moinget, S. J., Bibliothèque Augustinienne vol. 15-16, paris, 1991.

Bardeau B., "L'individuel chez Aristote", Paris, 1935.

Bard W., "Boethius' Fourth Tractate, The So - Called De Fide Catholica", Harvard Theological Review, 39, 1946, pp. 55-69.

Barret H. M., "Boethius: some aspects of his times and word". Cambridge, 1940 (repr. New York 1965).

Bidez J. "Boèce et Porphyre", Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et des belles lettres, 1922, pp. 346-50.

- "Boèce et Porphyre", Revue belge de philologie et d'histoire, 2, 1923, pp. 189-201.

Blic J., "Le processus de la création d'après S. Augustin", Mélanges F. Cavallera, Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulouse, 1948, pp. 179-189.

Boethius, "Opera omnia", Patrologia Latina, J. P. Migne, vol. 63-64.

- "Courts traités de théologie (Opuscula sacra)", textes traduits, présentés annotés par Hélén Merle, Sagesse chrétienne, Paris, 1991.
 - "Thological Tractates and Consolation of Philosophy", ed. H. F. Stewart and E. K. Rand, Loeb Classical Library, 1918.
 - "Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge; Translatio Boethii". Aristoteles latinus; editioni curandae praesidet L. Minio-Paluello, 1, 6-7, 1966.
 - "De interpretatione vel Peri ermenias; translatio Boethii". Aristoteles latinus; editioni curandae praesidet L. Minio - Paluello, II, 1-2, 1965.
 - In Isagogen Porphyrii commenta copiis a Greorgio Schepss comparatis suisque usus recensuit Samuel Brandt", Corpus scriptorium ecclesisticorum latinorum v. 48.
 - "De institutione arithmetica", ed. Godofredus Friedlein, Frankfurt, 1966.
 - "Boethii Philosophiae Consolatio", ed. Ludovicus Bieler, Coupus Christianorum, Series Latina XCIV, Turnholti, 1957.
 - "Consolatio philosophiae", Corpus christianorum 94, Turnhout, 1957.
 - "De Boethii Consolatione Philosophiae", 2. Unveranderte Auflage, Zurich/Dublin 1966.
 - "The Consolation of Philosophy", translated with an introduction by V. E. watts, london, 1969.
 - "De topicis differentiis" (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini, 5). Athens, The Academy of Athens - Paris, J. Vrin - Bruxelles, Editions Ousia, 1990.
- Boissier G., "Le christianisme de Boèce", Journal des savants 1889, pp. 449-62.
- Bonnard R., "L'éducation scientifique de Boèce", Speculum 4, 1929, pp. 199-206.
- Bragard R., "L'harmonie des sphères selon Boèce", Speculum 4, 1929, pp.

206-13.

Bréhier E., "Histoire de la philosophie", v. I, Paris, IVe éd. 1984.

- "La philosophie du myoen age", Paris, 1971.

- "Chrysippe et l'ancien stoicisme", Paris, 1951.

Bubacz B. S., "Boethius and Augustine on Knowledge of the Physical World", in Atti Congresso internazionale di studi boeziani, (Pavia, 5-8 ottobre 1980). a Cura di Lua Obertello, Roma, 1981, pp. 287-96.

- "The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy", Cambridge University Press, 1967.

Camelot Th., "La tradition latine sur la procession du Saint - Esprit "a Filio" ou "ab utroque", Russie et Chrétiantéér, 2, 1950, pp. 179-192.

Cappuyns M., Art. "Boèce", in DHGE vol. 9, 1937, pp. 348-80.

Carton R., "Le christianisme et l'augustinisme de Boèce", Mélanges augustinienes, Paris, 1931, pp. 243-329. (Revue de philosophie n. s. 30, I, 1930, pp. 573-590).

Chadwick H., "Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy, Oxford, 1981.

- "The Early Church", Penguin Books, 1993.

Chaix - Ruy J., "La création du monde d'après S. 'Augustin", Revue des Etudes augustinienes, 11, 1965, pp. 85-88.

Chalcidius, "Timaeus a Chalcidio translatus commentarioque instructus", ed. J. H. Waszink, Corpus Platonicum Medii Aevi, IIe ed., London - Leiden, 1962.

Chappuis P. G., "La théologie de Boèce", Congrès d'histoire du christianisme: jubilé Alfred Loisy III, Paris et Amsterdam, 1928, pp. 15-40.

Charlton W., "Aristotle and the Principle of Individuation", in Phronesis, 17, 1972, pp. 239-249.

Chevallier I, "La théorie augustinienne des relations trinitaire". Analyse explicatrice de textes, Divus Thomas, 18, 1940, pp. 189-256.

- "Saint Augustin et la pensée greque". Les relations trinitaires, Collectanea Friburgensia, Fribourg en Suisse, 1940.
- Christian W. A., "Augustine on the Creation of the World", The Harvard Theological Review, 46, 1953. Repris dans Battenhouse Rov W., "A Companion to the Study of St. Augustine", Oxford University Press, 1955, pp. 315-342.
- Colish M., "The stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages", 2 vol., Leiden, 1985.
- Collins J., "Progress and problems in the Rassestment of Boethius", The Modern Schoolman 23, 1945-46, pp. 1-23.
- Cooper L. "A Concordance to Boethius", Cambridge, Mass., 1928.
- Couloubaritsis L., "Histoire de la philosophie ancienne et médiévale", Paris, 1998.
- Courcelle P., "Boèce et l'école d'Alexandrie", Mélanges de l'école française de Rome 52, 1935, 185-223.
- "Les lettres grecques en Occident, de Macrobie et Cassiodore", Paris, 1948.
- "La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire", Paris, 1967.
- Cousin R. H., "Creation and reedom. An augustinian Problem: "quia voluit" and / or "quia bonus" ", Recherches Augustinienne, II, 1962, pp. 253-271.
- Cropp GI. M., "Le livre de Boèce de consolation: Revision of the translation in some later manuscripts", in Paregon, New Series, 9, 2 (December 1991), pp. 17-30.
- Crouse R., "The Doctrine of Creation in Boethius", Studia Patristica, XVII, pp. 417-421.
- "Semina rationum: St. Augustine and Boethius", in Dionysius, 4, 1980, pp. 75-85.
- Cuitton J., Le temps et l'éternitéchez Plotin et. S. Augustine, III éd.,

Paris, 1959.

Daly B. E., "Boethius Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism", in *Mediaeval Studies*, 46, 1984, pp. 158-91.

Dane J. A., "Potestas/Potentia: Note on Boethius's *De Consolatione Philosophiae*", in *Vivarium*, 17, 1979, pp. 81-89.

DeCelle D., *Divine Prescience and human freedom in Augustine*, *Augustinian Studies* 8, 1977, 151-160.

De Ghellinck J., "L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans la latin médiéval", *Achivum latinitas medii aevi* (Bull. du Gange), XVI, 1941, pp. 77-112.

- "Essentia et substantia", *ibid.*, XVII, 1942, pp. 129-133.

Den Boef J., "Calcidius on Fate, His doctrine and Sources", Leiden, 1970.

De Regnon Th., "Etudes de théologie positive sur Saint la Trinité", Paris, 1892-1898.

De Rijk L. M., "Boèce logicien et philosophie: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être", *Congresso internazionale di studi Boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980). Ai a cura di Lucra Orbetello, Roma, Herder, 1981, pp. 141-156.

De Vogel C. J., "Boethiana", in *Vivarium*, 9, 1971, pp. 59-66; 10, 1972, pp. 1-40.

- "The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' *Consolatio*", in *Romanitas et Christianitas: Studia* J. H. Waszink, Amsterdam, 1973, pp. 357-70.

- "The concept of Personality in Greek and Christian Thought", in *Studies in philosophy and the history of philosophy*, ed. J. K. Ryan, II, Washington, 1963.

"Dictionnaire de spiritalité", Paris, 1937.

"Dictionnaire de théologie catholique", Paris, 1923-1950.

Dillon J. M., "The Middleplatonists. Study of Platonism 80 B. C. to 220 A. D.", London, 1977.

"The Encyclopedia of Philosophy", London - New York, 1967.

Engels J., "Origine, sens, Survie du terme boécien" secundum placitum", Vivarium I, 1963, pp. 87-114.

Erickson R., "Eriugena, Boethius and Neoplatonism of Musica and Scolica enchiridion", in Musical Humanism and its Legacy: Essays in Honor of Claud V. Palisca (Festschrift Series, 11), ed. N. K. Baker and B. R. Hanning. Stuyvesant, New York, Pendragon Press, 1992, pp. 53-78.

Festugière A. J., "La révélation d'Hermès Trimegiste", 4 vol., Paris, 1949-54.

Flamant J., "Macrobie et le néoplatonisme latin et la fin du IV^e siècle", Leiden, 1977.

Follon J., "Pérennité de Boèce, philosophe et théologien", in Revue philosophique de Louvain, 90 (1992) pp. 192-205.

Fortman Ph., "The triune God", Philadelphia, 1972.

Frede M., "Essay in Ancient Philosophy", Oxford, 1987.

Furth M., "Substance, Form and Psyche: an aristotelean Metaphysics", Cambridge University Press, 1990.

Genicot L., Les lignes de faits du Moyen Age, Louvain - La - Neuve. 1983.

Gersh S., "From Iamblichus to Eriugena", Leiden, 1978.

- "Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition", 2 vol., Notre Dame, Indiana, 1986.

- "Platonism in late Antiquity"

Gervaise F., "Histoire de Boèce, sénateur romain", Paris, 1715.

Gibson M., "Boethius, his life, Thought and Influence", Oxford, 1981.

Gilbertus Porretanus, "The Commentary on Boethius by Gilbert of Poitiers", edited by N. M. Haring, Toronto, 1966.

Gilson E., "La philosophie au moyen âge", Paris, 1986.

- "History of Christian Philosophy in the Middle Ages", New York, 1955.

- "Introduction et l'étude de S. Augustin", Paris, 1987.
- "L'être et l'essence", Paris, 1972.
- "Le thomisme", Paris, 1989.

Grimal P., "Sénèque. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie", IIIe éd., 1960.

Guittard C., "Une tentative de conciliation des valeurs chrétiennes et païennes et travers l'oeuvre de Macrobie: syncrétisme et philosophie d'histoire et la fin du IVe siècle", Actes du IXe congrès de l'association Guillaume Budé Rome Avril 1973, II, pp. 1019-30, Paris, 1975.

Hadot P., "La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce", *Miscellanea mediaevalia*, II, 1963, pp. 147-153.

- "Forma essendi", dans les *Etudes classiques*, 1971, pp. 143-156.
- "Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme", *Dieu et l'être: Etudes augustiniennes*, Paris, 1978.
- "Porphyre et Victorinus", Paris, 1968.

Hall D. C., "The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas Expositio of De Trinitate of Boethius", 1992 (*Studien und texte zur Geisteshichte des Mittelalters*).

Hardy E. R., Richardson C. C., *Christology of the Later Fathers*, Philadelphia, 1954.

Heitz T., "Essais sur les rapports entre la philosophie et la foi", Paris, 1909.

Henry p., "Plotin en Occident", Louvain, 1937.

Herold T., *Orthodoxographia*, Basel, 1555.

Ilkhani M., "La création chez Acharde de Saint - Victor", Bruxelles, 1999.

Johannes Scotus Eriugena, "Opera omnia", *Patrologia Latina*, vol. CXXII.

- "De divinis naturae (Periphyseon)", Engl. Trans. by P. Sheldon - Williams, Montréal - Washington, 1987.

Jolivet R., "Le problème du mal chez S. Augustin", Paris, 1929.

- "Essai sur rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne",

- Paris, 1955.
- Johnson P., "A History of Christianity", Peguin Books, 1984.
- Jourdain C., "De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce", Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres 6, I, 1860, pp. 330-60.
- Klingner F., *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin. 1921.
- Lloyd A. C., "Aristotle's principle of individuation", *Mind*, 79, 1970, pp. 516-529.
- Lukasiewicz J., "The Principle of individuation", *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 27, 1953, pp. 59-82.
- Macrobe, "Oeuvre complét", avec traduction sous la direction de M. Nisard, Paris, 1850.
- Marenbon J., "Early Medieval Philosophy (480-1150)", London, 1983.
- Marius Victorinus, "Adversus Arrium", texte et traduction par P. Hadot, *Sources Chrétiennes*, 2 vol., Paris, 1960.
- Marshall M. H., "Boethius definition of persona and mediaeval understanding of Roman Theater", *Speculum* 25, 1950, pp. 471-82.
- Masi M., "Boethian Number Theory", A Translation of "the De Institutione Arithmetica". With Introduction and Notes, Amsterdam, 1983.
- McTighe T. P., "Boethius on Universale, a reconsideration", *Proceedings of the patristic, mediaeval, and renaissance Congress*, 2, 1977, pp. 113-21.
- "Eternity and Time in Boethius", in *History of Philosophy in the making* pp. 35-62.
- "A Symposium of Essays to Honor Professor J. D. Collins on his 65th Birthday", Washington D. C., 1982.
- Metz R., "Histoire des conciles", Paris. 1968.
- Meyershoff H., "On the Platonism of St. Augustine's Quaestio De Ideis", *New Scholasticism*, 16, 1942, pp. 16-45.
- Miller Jones R., "Ideas as the Thoughts of God", *Classical Philology*,

1926, pp. 317-326.

Moreau J., "Le temps et la création selon S. Augustin", *Giornale dimetafisica*, 20, 1965, pp. 276-290.

Nédoncelle M., "les variations de Boèce sur lapersonne", *Revue de science religieuse*, 29, 1955, pp. 201-38.

- "Prosopon et persona dans l'antiquité classique", *Revue de science religieuse*, 22, 1948, pp. 277-99.

"New Catholique Encyclopedia", Washington, 1967.

Obertello L., "Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge", in *Dionysius*, 5, 1981, pp. 127-64.

O'Toole j., "The philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine", Washington, 1944.

Patch H. R., "The tradition of Boethius", Oxford, 1935.

- "Fate in Boethius and the Neoplatonists", *Speculum*, 4, 1929, pp. 62-72.

- "Consolatione philosophiae IV m. vi, 23-24", *Speculum*, 8, 1933, pp. 41-51.

- "Necessity in Boethius and the Neoplatonists", *Speculum*, 10, 1935, pp. 393-404.

- "The beginnings of the legend of Boethius", *Speculum*, 22, 1947, pp. 443-45.

Pépin J., "Theologie cosmique et théologie chrétienne", Paris, 1964.

Platinga A., "The Boethian Compromise", in *American Philosophical Quarterly*, 15, 1978, pp. 129-38.

Platon, "Le Timée", teste et trad. par A. Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

Plotin, "Les Ennéades", texte et trad. par E. Bréhier, 7 vol., Paris, 1924-38.

Porphyre, "Isagoge", trad. par J. Tricot, Paris, 1947.

Prior A. N., "The logic of negative terms in Boethius", *Franciscan Studies*,

13, 1953, pp. 1-6.

Quasten j., "Patrology", 3 vol., Westminster, Maryland, 1992.

Di Berardino A. (Edited by), "Patrology", vol. IV Westminster, Maryland, 1992.

Rand E. K., "On the composition of Boethius' *Consolatio philosophiae*", *Harvard Studies in classical philology*, 15, 1904, pp. 1-28.

Ranly E. W., "St. Augustine's Theory of Matter", *The Modern Schoolman*, 42, 1964-65, pp. 287-303.

Rich A. N. M., "The Platonic Ideas as The Thoughts of God", *Mnemosyne*, 1954, pp. 123-133.

Riché P., "Education et culture dans l'occident barbare VI^e - VII^e siècle". *Patristica Sorbonensia* 4, Paris, 1962.

- "Les écoles et l'enseignement dans l'occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XI^e siècle", Paris, 1979.

Rist J. M., "Stoic philosophy", Cambridge, 1969.

- "Platonism and its Christian Heritage" London, 1985.

Ross W. D., "Aristotle's *Metaphysics*", Text and Commentary, 2 vol., Oxford, 1924.

Schmid W., "Boethius and the Claims of Philosophy", *Studia Patristica* 2, *Texte und Untersuchungen* 64, 1957, pp. 368-75.

Shiel J., "Boethius the hellenist", *History Today* 14, 1964, pp. 478-86.

- "Boethius and Eudemus", *Vivarium* 12, 1974, pp. 14-17.

Silk E. T., "Boethius' *Consolation of Philosophy* as a sequel to Augustine's *Dialogues and Soliloquies*", *Harvard Theological Review* 32, 1939, 19-39.

Simpson P., "The Definition of Person, Boethius Revisited", *New Scholasticism*, 65, 1988, pp. 210-220.

Solignac A., "Analyse et sources de la Question De Ideis", *Augustinus Magister*, t. 1.

Spanneut M., "Permanence du stoïsme. De Zenon à Malreaux",

Gembloux, 1973.

Stead Ch., "Divine Substance", Oxford, 1977.

Stewart H. F., "Boethius, an essay", Edinburgh, 1891.

Sulowski J., "Les sources du De consolatione philosophiae de Boèce", Sophia, 25, 1957, pp. 76-85.

- "The sources of Boethius' De consolatione philosophiae", Sophia, 29, 1961, pp. 67-94.

Taylor A. E. A., "A commentary on Plato's Timaeus", Oxford, 1928.

Teske R. J., "The Motive for Creation According to St. Augustine", The Modern Schollman, 65, 1987-1988, pp. 245-253.

Vann G., "A Note on Boethius in Moral Dilemmas", London, 1965.

Van Winden J. C. M., "Chalcidius on Matter, his Doctrine and Sources", Leiden, 1959.

Vernet F., "Boethius", dans Dictionnaire de spritualité, I, 1937, pp. 1739-45.

Vismara G., "The problem of philosophy and christian fait in Boethius' Consolatio", in Romanitas et Christianitas: Studia J. H. Waszink, Amsterdam 1973, pp. 357-70.

- "The concept of personality in Greek and Christian thought", in Studies in philosophy and the history of philosophy, ed. J. K. Ryan. II, Washington, 1963.

Walker W., "A History of the Christian Church", Edinburgh, 1935.

Whittaker J., "Studies in Platonism and Patristic thought", London, 1984.

Wiltshirs S. F., "Boethius and summum bonum", The Classical Journal, 67, 1972, 216-20.

Winterbottom M., "Quintilian and Boethius", Bulletin of the Institute of Classical Studies, University of London, 14, 1967, p. 83.

Woods M., "Universal and Particular Forms in Aristotle's Metaphysics, in Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume, 1991, pp. 41-56.

Zeiller J., "Les églises ariennes de Rome á l'époque de la domination gothique", MEFR, 24, 1904, pp. 17-33.

- "Etude sur l'arianisme en Italie á l'époque ostrogothique et á l'époque lombarde", MEFR, 45, 1905, pp. 127-46.

Zum Brunn E., "Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin", Paris, 1969.

his last treatise, *De consolatione philosophiae*, faith and philosophy form a whole and, like many hellenistic philosophers, he seeks a philosophy, he seeks a philosophical religion.

○

The author obtained his doctorate in Philosophy and Letters from the Université Libre de Bruxelles and is now Assistant Professor of Philosophy at Shahid Beheshti University in Tehran. He has written a number of articles on Western Medieval Philosophy in Persian journals, translated A. Kenny's Aquinas into Persian and recently published a study of Achard de St. Victor in French. He is currently working on an English translation, with a commentary, of Achard's Latin text, *De unitate et pluralitate*, for the University of Dallas' Medieval Texts Library.

This book introduces and explains the principal concepts and ideas of the metaphysics of Anicius Manlius Severinus Boethius (480-524), one of the founders of mediaeval thought. In order to better understand the historical context of Boethius, thought the first chapter summarizes the history of the philosophy of Antiquity and Jewish and Christian ideas leading on to an introduction of Boethius' life and his works in the second chapter. This is followed by an explanation of the boethian approach to the problem of being, and an analysis of the best known interpretations of the meaning of *forma essendi*, emphasizing Boethius' substantialist philosophy in contrast to St. Augustine's essentialist one. There is a discussion of the boethian conception of God with separate chapters devoted to the question of the Trinity and the concept of the creation. The existence of neoplatonic notions in Boethius' theory of creation has already been proved and here his use of a number of Stoic and Middle Platonic notions is examined. This is followed by a consideration of Boethius' anthropology, perception of man, and christology, with an analysis of the place that Boethius gives to reason (philosophy) and faith (philosophy) and faith (theology) in his works. The final chapter shows that although Boethius separated Christian dogma from philosophy and tried, in the theological treatises, to explain Christian beliefs rationally, in

The Metaphysics of Boethius

Mohammad Ilkhani

**Elham Publishers
Tehran, Iran**